سرّ القدر
عند العرفاء

الشيخ فادي ناصر

دار الولاء
بيروت - لبنان

سر القدر عند العرفاء

لبنان - بيروت - حارة حريك - شارع دكاش - سنتر فضل الله
تلفاكس: 00961 1 545133 - 00961 3 689496 - ص.ب. 327/25
www.daralwalaa.com - info@daralwalaa.com
E-mail:daralwalaa@yahoo.com

الاسم الكتاب: سر القدر عند العرفاء

اسم المؤلف: الشيخ فادي ناصر

الناشر: دار الولاء للطباعة والنشر

الطبعة: الأولى هـ/ ٢٠٠٨م

جميع الحقوق محفوظة

سر القدر عند العرفاء

الشيخ فادي ناصر

دار الولاء
بيروت ــ لبنان

هذا الكتاب

الكتاب الذي بين أيدينا عبارة عن رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في علم الكلام الإسلامي من حوزة قم المقدسة، وقد قمت ببعض التعديلات الطفيفة ليكون مناسبا للنشر على نطاق أوسع من دائرة التخصص.

لا يخفى بأن الاعداد لأية دراسة أكاديمية يتطلب مشاورات مطولة مع الاساتذة والفضلاء في حوزة قم المقدسة، حيث اقترح علي فضيلة الاستاذ السيد عباس نورالدين موضوع «سر القدر عند العرفاء» ليكون مادة البحث لرسالة الماجستير، وبعد ان تمت الموافقة من قبل ادارة الحوزة في قم المقدسة، بدأت العمل تحت اشراف سماحة الدكتور السيد محمد مهدي أحمدي، وهو استاذ بحث خارج في الفقه والاصول والفلسفة في حوزة قم المقدسة، وبمساعدة فضيلة الاستاذ السيد عباس نورالدين وهو مفكر وباحث متخصص في الشؤون الاخلاقية والعرفانية. وبفضل اشرافهما ومساعدتهما تمت هذه الرسالة وأبصرت النور لتنال درجة الامتياز.

كما ولا يفوتني في هـذا المجـال ايـضا ان اقـدم جزيـل الـشكر الـى سماحة الاستاذ السيد كمال الحيدري الذي كـان لدروسـه الأثـر البـالغ فـي العمل والتحقيق.

الفصل الأول

كليات البحث

تمهيد

سر القدر من الأبحاث العميقة التي يتناولها العرفان الإسلامي، بل قد يكون المنهج الوحيد الذي يبحث هذا الموضوع بهذا القدر من العمق والشمولية، ويقدم اجوبة واضحة ومنسجمة مع الآيات والروايات التي تحدثت عن هذا الأمر وللوهلة الأولى قد يظن القارئ ان مراد العارف بسر القدر هو بحث القضاء والقدر الإلهي الذي بحثه الفلاسفة والمتكلمون كل بحسب منهجه واسلوبه، ولكن ما سوف يتبين لاحقا ان مراده شيئا اخر أوسع وأشمل...

ولبحث سر القدر الاهمية الفائقة وتأثيره الأكيد على رؤية الإنسان الكونية، وعلى سلوكه العملي والمعنوي، وإرتباطه بالخالق سبحانه وتعالى. فهو من جانب يلقي الضؤ على جوانب معرفية كانت مستورة وخافية في غيبات كنوز تراثنا الاسلامي، مما يعطي الإنسان فرصة للاطلالة على نوع جديد من الرؤى والتحليلات التي تعيد تصحيح وبلورة ما سبق وان كونه الإنسان من استنتاجات وتصورات ربما لم تكن لتجيب عن اسئلة كثيرة ما زالت تدور في خلده وتعصف بفكره من وقت لآخر.

ومن جانب اخر تكمن اهمية سر القدر في جنبته العملية،حيث إن الواصل الى سبر اغوار هذا العلم عن قناعة ودراية سوف تسنح له فرصة قل نظيرها، بحيث سيجد نفسه امام منظومة جديدة لكيفية الارتباط بالحق عز اسمه، وسيمتد اثار هذا الكشف ليطال كل تفاصيل هذه العلاقة، ليضع في نهاية المطاف رحله في جنب الحق سعيدا بلقائه، فرحا بالنظر الى وجهه، مترنما قائلاً:

«إلهي ما ألذ خواطر الإلهام بذكرك على القلوب،

وما أحلى المسير اليك بالأوهام في مسالك الغيوب،

وما أطيب طعم حبك، وما أعذب شرب قربك»[1].

وهذا البحث نظرا لأهميته وعمقه كان لا بد أولا من التمهيد له بمقدمات هي اساسية عند اهلها لكي يسهل فهم مطالبه والوقوف عند نكاته.فجرى تقسيم البحث الى قسمين اساسيين: الأول عبارة عن الابحاث المقدماتية والتى سوف نتناول فيها رؤية العارف للوجود بحسب اصطلاح اهل المعرفة، ليسهل بذلك الدخول الى اصل البحث وهو سر القدر حيث تم التطرق لموضوع البحث من جوانبه المختلفة معتمدين بذلك على ما قاله العرفاء بهذا الشأن وما اوردوه في كتبهم المختلفة.

---

١ – الامام زين العابدين عليه السلام، الصحيفة السجادية، مناجاة العارفين.

هدف البحث

سر القدر من الموضوعات التى دار حولها لغط كثير حتى طاشت فيه العقول وحارت فيه القلوب، وهو السر الذي حذر أطائب آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين من الإقترب منه ومسه لأن في ذلك الخطر الجسيم والهلك المؤكد، وهو البحر الذي لا يدرك قعره والذي غاص فيه الأولياء الموحّدون والعرفاء الكاملون فاستخرجوا منه ما تيسّر لهم من لآلئه وما تسنى لهم من كنوزه كل بحسب سعة إنائه وإستعداده ثم عرضوا بضاعتهم للطالبين والمريدين فأتوا ينسلون من كل فج عميق ليقبضوا قبضة من أثرهم لعلهم يرزقون ثم تاهوا في لجج التفكر والحيرة سجدا يشكرون يبكون ويتوسلون أن يثبت الله قلوبهم على دينه فـ ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[1] ولكن سر الله أعظم وأجل من أن يودعه إلا عند أهله.

وهذا البحث هو محاولة لطرق أبواب هؤلاء الموحّدين ببضاعتنا

---

١ - سورة النجم: آية ١١.

المزجاة لعلهم يوفوا لنا الكيل ويتصدقوا علينا إن الحق تعالى يحب المتصدقين.

هو محاولة للتعرف على هذا السر العظيم والكنز الدفين وكلنا امل بأن تثمر بذور هذه المعرفة وتعطي شجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء.

هو محاولة لكسر جدار الصمت والغموض الذي لفّ وما يزال هذا الموضوع الهام والحساس، فقد كثرت الأسئلة وقلت الأجوبة فكان لا بد من المحاولة لكسر هذا الحاجز ومن هنا كان هدف البحث الأساسي هو الإجابة على هذه الأسئلة:

العارف الذي يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود كيف ينظر الى الإنسان وهل يعتبره مجرد أداة أم يعطيه مساحة من الإختيار، وكيف يوفّق العارف بين نظرية الوحدة الشخصية والإختيار البشري؟

ما هو مقصود العارف من سر القدر، وما هو الفرق بينه وبين القضاء والقدر الإلهي، وهل يسلب سر القدر الإنسان اختياره أم لا، وفي حال ثبت أن إختيار الإنسان باق وغير منتف فما هي حدوده والى أي مدى يمتد تأثيره؟

ما هي العلاقة التي تربط سر القدر بالعلم الإلهي وهل من فرق بينهما أم انهما وجهان لعملة واحدة، وكيف نفسر ظاهرة النقص والكمال والخير والشر بناء لهذه الرؤية؟

ما هي الأسباب التى تقف وراء النهي عن الدخول في هذا البحث

وهل لهذا النهي توجيه ما وإستثناء أم انه مطلق، وما هي الأثار المعنوية للإطلاع على هذا السر؟

هذه الإسئلة وغيرها من المفترض أن يجيب عنها هذا البحث ويعمل على إيضاح الملتبس وبيان الغامض منها بإذن الله.

فرضيات البحث

بحث القضاء والقدر من الأبحاث الأساسية التى شغلت المتكلمين والفلاسفة على مر العصور، وأهميته تكمن في أنه يلامس قضايا حساسة ومصيرية من حياة البشر، من قبيل الجبر والإختيار. فهل القضاء والقدر يعني سلب حرية الإنسان وإختياره أم لا ؟ وكيف بالإمكان الجمع بينهما في حال ثبت ان الإنسان مخير وليس مجبر وأنه في نفس الوقت خاضع لقانون القضاء والقدر الإلهي.

والعرفاء كغيرهم من الفلاسفة تناولوا ايضا هذا الموضوع بالبحث والتدقيق ولكن على طريقتهم ومنهجهم الخاص. وهذا البحث هو محاولة لمعرفة اوجه العلاقة التى تحكم البشر من جهة والإرادة الإلهية من جهة ثانية على وفق المنهجية العرفانية للبحث لمعرفة القواعد والقوانين التى تحكم هذه العلاقة، والفرضيات التي سيعمل هذا البحث على تثبيتها وإيجاد الحلول لها هي:

بيان أن الوجود واحد عند العارف ولكن هذه الوحدة لا تنفي الكثرة لديه .

إثبات أن هذا العالم هو مظهر الحق وأنه شأن من شؤونه وتجل لإسمه الظاهر.

بيان أن الأعيان الثابتة هي من شؤون الحق ايضا وأنها صور الأسماء الإلهية في حضرة العلم الإلهي.

بيان أن العلم بالأعيان الثابتة هو سر القدر عند العارف.

بيان الفرق بين سر القدر وكل من القضاء والقدر.

إثبات أن العلم بسر القدر لا يسلب الإنسان إختياره وإرادته.

بيان أن الواصل الى سر القدر والمطلع عليه هو في الحقيقة مطلع على علم الله في الأشياء قبل إيجادها في الخارج.

إثبات أن النقص والكمال والخير والشر أمور مردها الى قابليات الأعيان الثابتة وإستعداداها الذاتية.

بيان الأسباب التى تقف وراء النهي عن الورود في هذا البحث بحسب ما جاء في بعض الروايات الشريفة، وإثبات أنها ليست مطلقة بل هي قابلة للتخصيص.

مصطلحات وتعاريف

يقوم هذا البحث الذي جاء بعنوان «سر القدر عند العرفاء» على مجموعة من المصطلحات التي لا بد من الوقوف عندها وتعريفها لكي يسهل فهم مطالبه.

واهم هذه المصطلحات:

١- سر القدر: والمراد به العين الثابتة، والعلم بسر القدر هو العلم بهذه العين الثابتة حال ثبوتها في عدمها كما يقول القيصري: «المراد بالحكمة القدرية سرُّ القَدَر والأعيان الثابتة والنقوش التي فيها»[١].

٢- العارف: هو الموحّد الحقيقي «وهو الذي يكون موصوفا بمراتب التوحيد (الثلاثة: الذاتي والصفاتي والأفعالي) كشفا وذوقا، قولا وفعلا، أي تكون له هذه المراتب حاصلة بالفعل من حيث الكشف والذوق بعد

---

١ - داود القيصري: شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم ١٣٨٤، ج٢، ص٨٦٧

مراتب القول والعمل والاعتقاد»[١].

٣- الأعيان الثابتة: «عبارة معلومات الحق تعالى أزلا وأبدا»[٢]، باعتبار انها تعيّن حقيقة كل موجود في علمه تعالى، وصور وتجليات الاسماء الالهية في مرتبة علمه تعالى.

٤- القضاء: «القضاء لغةً الحكم. يقال: قضى القاضي أي حَكم الحاكِم من جهة الشرع. وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد»[٣].

٥- القدر: هو «توقيت ما عليه الأشياء في عينها، أي هو تفصيل ذلك الحكم (الكلي) بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية»[٤].

٦- الإختيار: «اختيار الخلق عبارة عن تردد واقع بين فعلين او امرين، كل منهما ممكن الوقوع عند المختار، لكن يترجح عنده احد الأمرين لمزيد فائدة يستجلبها في الأمر المختار او مصلحة يتوخى حصولها به»[٥].

٧- الأمر بين الأمرين: المراد بالأمر بين الأمرين أو ما يسمى أيضا

---

١ - السيد حيدرالآملي: جامع الأسرار ومنبع الانوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، ص ١٥٢.

٢ - راجع جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ١٩٨.

٣ - شرح فصوص الحكم : ج ٢ ، ص٨٦٨.

٤ - المصدر السابق : ج ٢ ، ص٨٦٩.

٥ - صدر الدين القونوي: النفحات الإلهية، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، الطبعة الأولى ١٣٧٥ ش ص ٨١.

بالمنزلة بين المنزلتين «إثبات التأثير ونفي الاستقلال في التأثير»[١] بمعنى إثبات التأثير للعبد ولكن في نفس الوقت نفي استقلاله في هذا التاثير.

٨- **الظهور:** المقصود من الظهور ظهور الذات الإلهية، والمراد منه تنزل الذات «عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيُّناتها»[٢].

٩- **الإنسان الكامل:** هو المظهر التام والكامل للحق تعالى وهو «عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه»[٣] وسمي هذا الموجود بالكون الجامع لانه جامع لمظهرية الذات في حضرة الأحدية، ومظهرية الأسماء والصفات في حضرة الواحدية، ومظهرية الأفعال في حضرة الشهادة.

١٠- **تهذيب النفس:** هو تخليص النفس من التعلقات المادية والشهوات والاهواء النفسية وربطها بالخالق ويعرّفه الامام الخميني انه: «عبارة عن انتصار الإنسان على قواه الظاهرية،وجعلها تأتمر بأمر الخالق، وتطهير المملكة من دنس وجود قوى الشيطان وجنوده»[٤].

---

١ - الامام الخميني : الأربعون حديثا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة،١٩٩٨ ، ص ٧٢١.

٢ - صائن الدين ابن تركه الأصفهاني: تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح السيد جلال الآشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة،١٣٨١ش، ص٣٠٦.

٣ - المصدر السابق.

٤ - الاربعون حديثا: ص٣٢.

السابقة التاريخية للبحث

النتيجة التي توصل اليها البحث بعد المراجعة والفحص انه لم يكتب بحث او كتاب بعنوان سر القدر بشكل مستقل بحيث يخصص هذا الموضوع بالتحقيق باعتباره العنصر الأساسي ومن دون الدخول في موضوعات اخرى. نعم هناك كتب وضعت حول القضاء والقدر كل بحسب المدرسة والمشرب الذي تنتمي اليه، اما بحث مستقل بعنوان سر القدر فلم يقع في ايدينا اي كتاب يتحدث عن هذا الأمر.

ولكن هذا لا يعني انه لم يتم بحث الى هذا الموضوع الحساس والمهم، على العكس لقد ذكره جملة من العرفاء في كتاباتهم ولكن تم التطرق اليه اما استطرادا عند بحثهم عن العلم الإلهي او موضوع القضاء والقدر أو من خلال فصول محددة من كتب أو موسوعات قاموا بإعدادها وتأليفها لأجل بيان أفكارهم ومعتقداهم ونظرتهم العامة للكون والوجود.

ومن اهم من تحدث عن هذا الموضوع هو محي الدين ابن عربي في كتابيه الشهيرين الفتوحات المكية وفصوص الحكم ومن ثم في الشروحات

المختلفة التي ذكرت على فصوص الحكم حيث يعتبر الفص العزيري من الفصوص وشرحه من اهم ما كتب في هذا الخصوص. وهناك اخرون تعرضوا لهذا الموضوع ايضا كإبن فنار في مصباح الانس، وابن تركه في تمهيد القواعد، والسيد حيدر الآملي والإمام الخميني وغيرهم ، من هنا كان اعتمادنا في بحثنا الحالي على عدة مصادر اساسية أهمها:

* الفتوحات المكية .
* شرح فصوص الحكم.
* مصباح الأنس.
* تمهيد القواعد.
* جامع الأسرار ومنبع الأنوار.
* مقدمات نص النصوص.
* رسالة نقد النقود.
* مصباح الهداية.
* شرح دعاء السحر.

وغيرها من الكتب المهمة التي تناولت هذا الموضوع بالبحث والتحقيق.

منهجية البحث المتّبَعة

إن المنهجية التي اتبعت في هذا البحث اعتمدت بشكل اساسي على التحليل والإستدلال معتمدة على اقوال العلماء وما اوردوه في هذا السياق، بحيث جاءت كلماتهم بمثابة العمود الفقري والذي على اساسه شيّد هذا البحث.

فالبحث هو سر القدر عند العرفاء، وكونه يتناول مسألة القدر عند العرفاء كان لا بد من عرضه بناء للمنهجية المتبعة عندهم في البحث والإستدلال ووفقا لغتهم واسلوبهم ومصطلحاتهم. وعليه جاء هذا البحث منسجما مع الرؤية العرفانية في تفسير الوجود ومبنيا على اساسه.

من هنا كان من الضروري قبل الدخول في اصل البحث نظرا لإمتلاك العرفاء رؤية خاصة بهم في فهم هذا الوجود وظواهره المختلفة، وكون كتابتهم تلفها مجموعة من المصطلحات الخاصة بهم ايضا، كان لا بد من تقديم للبحث بمجموعة من المقدمات التأسيسية التي تعطي فكرة مختصرة عن رؤية العارف للوجود والعالم الخارجي حتى يسهل بذلك الدخول في اصل البحث.

فتم تقسيم البحث الى قسمين رئيسيين: القسم الأول تناول رؤية العارف النظرية للوجود والتوحيد ومن ثم العالم او ما يسمى في مصطلح العرفاء بما سوى الحق ومن ثم رؤية العرف للإنسان، الهدف من خلقه والغاية التى ينبغي ان يصل اليها وفي النهاية البرنامج العملي الذي يطرحه العارف للوصول الى هذه الغاية. هذه المقدمات والتي يمكن ان نسميها بالمقدمات التمهيدية من المفترض ان تعطي تصورا اوليا مختصارا عن رؤية العارف الكونية والإنسانية وبذلك يصبح الدخول في اصل المطلب اكثر يسرا وهو القسم الثاني من البحث حيث تم عرض الموضوع بشكل مفصل معتمدين فيه على اقوال العرفاء وما اوردوه في كتبهم المختلفة عن هذا الموضوع. ولكن هذا لا يعني انه تم الاقتصار على اقوالهم بل تم الاستعانة بالأيات والرويات كشواهد في بعض الأحيان لتدعيم فكرة هنا او استدلال هناك طبقا للضرورة والإمكانية ومورد الحاجة. فالبحث بصورته الكلية استدلالي يعتمد على كلمات والعرفاء وبراهينهم التي ساقوها لأجل اثبات مدعاهم في فهم موضوع سر القدر الإلهي ومدى ارتباطه بإرادة الإنسان وإختياره ليحل اشكالية عويصة شغلت المفكرين والحكماء على مر العصور ألا وهي كيفية التوفيق بين التوحيد الإلهي والإختيار البشري!! وهذا ما سيحاول هذا البحث الإيجابة عنه بعون الله وإذنه.

الفصل الثاني

الرؤية الكونية عند العارف

الوجود عند العارف

الحق هو الوجود المطلق

حقيقة الوجود[1] تختلف بإختلاف المدارس الفكرية والمناهج المتبعة. فالوجود عند المتكلم غيره عند الفيلسوف، وعند الفيلسوف غيره عند العارف. عند العارف الوجود مساوق للحق تعالى حيث يعرفه قائلا «الوجود وأنه الحق»[2]. فالوجود الحقيقي عنده ليس سوى وجود الحق وحده من حيث ذاته وعينه. بمعنى أن الوجود من حيث هو وجود - أي الوجود الصرف المحض المسمّى عندهم بالوجود المطلق - هو الحقّ جلّ جلاله لا غيره، و ليس لغيره وجود أصلا.

وهذا الوجود المطلق واحد حقيقي من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا، وهو منزّه عن جميع النسب والإضافات وعن التعيين والإطلاق، الوصف والإسم وغيرها من الاعتبارات. لانّ الشيء من حيث هو هو، لا يراد به الا ذلك الشيء من حيث ذاته فقط.

---

١ - أي مصداق الوجود.

٢ - شرح فصوص الحكم: ج ١،ص ٢١.

وعن هذا التنزيه أخبر جلّ جلاله في قولـه: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[١]. ولذا قالوا انه الوجود البحت من حيث هو هو، لا بشرط الشيء، و لا بشرط اللاشيء.

يقول السيد حيدر الاملي: «إنّ الوجود من حيث هو وجود هـو الحـق تعالى لا غير، وانه واحد حقيقي من جميع الجهات، ليس فيـه كثـرة بوجـه من الوجوه، لا ذهنا ولا خارجا ولا عقلا ولا وهمـا ولا حقيقـة ولا مجـازا، وهو غني عن جميع ذلك، منزّه، مقدّس عن التعريـف والتعيـين والإطـلاق والتقييد والتشبيه والتعطيل، وغير ذلك من الاعتبـارات، لـيس فـي الوجـود غيره، له الوجود الكلى الحقيقي، ولغيره الوجود الاعتباري المجـازي، وهـو واجب الوجود لذاته، وممتنع العدم لذاته»[٢].

ويقول ابن فنار في صاحب مصباح الأنس :

«الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه، أي وجود الحق هـو الوجود المحض وهو الذي فسره الـشيخ قدّس سرّه.. فقـال: و هـو كونـه وجـوداً فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركّب و لا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل وجود بحت... .

(و)معنى الوجود البحت، الوجود المطلق، أعني مـا لا يعتبـر فيـه قيـد أصلًا وان إحتمل أن يؤخذ مع القيود وعدمها، وهو المأخوذ بلا شرط، لا ما قيّد بالإطلاق، اعني المجرد عن القيود المـأخوذ بـشرط، لان المحـض هـو

---

١ – سورة آل عمران: آية ٩٧.

٢ – السيد حيدر الآملى: المقدمات من كتاب نص النصوص،تصحيح وتقديم هنري كـربين وعثمـان يحيي، انتشارات توس، الطبعة الثانية،١٣٦٧ش،ص٤٠٧.

الخالص من كل شيء وهذا الوجود خالص من كل اعتبار وقيد»[١].

والمراد بـ«المطلق» هو الذات المطلقة المنزّهة عن جميع الاعتبارات. وليس اطلاق لفظ «المطلق» على الوجود البحت، الا من هذه الحيثيّة، لا من جهة المطلق الذي هو بازاء المقيّد. لأنّ الوجود المحض من حيث هو هو، غني عن اطلاق اي شيء عليه، إطلاقا كان أو تقييدا، عاما كان أو خاصا، إسما كان أو صفة ... نعم في مقام تنزله عن الإطلاق وتلبسه بلباس المظاهر فأنه يتصف بهذه الصفات. أما من حيث إطلاقه الذاتي فلا يصحّ أن يحكم عليه بحكم، أو يعرّف بوصف، أو تضاف اليه نسبة ما، من وحدة أو وجوب أو ايجاد وغيره، لانّ كلّ ذلك يقتضي التعيّن والتقيّد.

فهو منزّه عن الكلّ، حتّى عن الإطلاق وعدم الإطلاق، لانّ الإطلاق هو بنفسه تقييد يقيّد الإطلاق، كما أنّ اللاإطلاق قيد بعدم الإطلاق، ولانّه تعالى بنفسه ومن حيث إطلاقه الذاتي لا يحتاج الى صفة يوصف بها، فانّه غنيّ عنها.

وإلى هذا التنزيه أشار أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب عليه السلام في قوله:

«وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٢].

فهو إشارة الى الوجود المطلق المحض الذي لا يمكن وصفه بشيء أصلا ولا الإشارة اليه أبدا، كما قال عليه السلام في موضع آخر: «**الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة**»[٣]. وعليه فإن تسميته بالمطلق

١- محمد بن حمزة الفناري: مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ش، ص ١٥٠.

٢ - العلامة المجلسي: بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ ق، ج٤، ح٥، ص ٢٤٧.

٣ - راجع كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار، ص ٢٩.

ليس الا من باب سلب التقييد عنه كما يقول السيد حيدر الآملي في النصوص:

«...وتسميته بالمطلق ليس الا لسلب تقييده، والا فبالنسبة اليه لا اطلاق ولا تقييد، لانّ كل شيء يعتبر من حيث هو هو، لا يجوز تقييده بشيء اصلا، ولا إطلاقه عنه. ومن هذا قلنا في تعريف الوجود: الوجود هو المطلق المحض والذات الصرف، لتحقق اعتباره من حيث هو هو، لا من حيث الإطلاق ولا التقييد ولا السلب ولا الإثبات، لانّ التقييد كما انّه قيد، كذلك الإطلاق، فانّه ايضا قيد. وكذلك السلب والإثبات، فان السلب كما انّه قيد، الإثبات ايضا هو قيد. فالأصلح تصوّره من حيث هو هو، اعني تصوّر الوجود من حيث هو هو، لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاشيء، ليرتفع الأشكال. وهذا دقيق يحتاج الى دقّة فهم وجودة ذهن. رزقنا الله تعالى وإياكم (ذلك) بفضله وكرمه!

فالوجود، من هذه الحيثية، لا مطلق ولا مقيّد، ولا كلّي ولا جزئي، ولا عامّ ولا خاصّ، ولا ذهنيّ ولا خارجي، ولا واجب ولا ممكن، ولا كثير ولا قليل، ولا جوهر ولا عرض، ولا لطيف ولا كثيف. بل (هو) يتصف بهذه الصفات عند تنزّله عن الإطلاق، وتلبّسه بصور المظاهر والأنفس و الآفاق. وفي هذا المقام (مقام تنزله) يقال انّه الكل، وليس في الخارج ولا في الذهن الا هو، لقولهم: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله. فالكل هو وبه ومنه واليه». ولقولهم: «احد بالذات، كلّ بالأسماء.» ولقوله تعالى بنفسه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ والا ففي المقام الاوّل (اي الحق من حيث هو هو) منزّه عن جميع ذلك، ومن هنا قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ بالنسبة الى المقام الاوّل. وقال:

﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ بالنسبة الى المقام الثاني»[١].

وينبغي ان نلفت النظر الى أن هذا التقسيم للوجود الى مطلق ومقيد، لا بشرط وبشرط لا وغيرها من التقسيمات انما هو من بلحاظ العقل والتحليل الذهني، اما الوجود من حيث هو هو فلا ينقسم ولا يتجزء بل هو كما قال الرسول ﷺ: «**كان الله ولم يكن معه شيء والان كما كان**»[٢].

وعلة هذا التقسيم للوجود هي ان: «كل شيء يتصور او يعقل، له ثلاثة اعتبارات: اعتبار الذات والحقيقة، واعتبار الصفات، واعتبار سلب الصفات. فالوجود - او الحق تعالى - من حيث الذات والحقيقة، لا يوصف بشيء اصلا، ومن هذه الحيثية، لا يُعرَّف ولا يُعرَف ولا يحكم عليه بشيء، لانّ الحكم لا يصحّ الا على المعلوم او المعرّف الموصوف، فالذي لا يكون معلوما ولا موصوفا بهما، لا يقبل الحكم ولا يجوز الحكم عليه... وكذلك (الامر) هاهنا، فانّ الوجود إذا وصف بحيث هو هو، لا يقال له: هو كثير او واحد، موجود او معدوم، كلي او جزئي او غير ذلك.

هذا بحسب الاعتبار الأوّل (أي الوجود من حيث الذات والحقيقة). فامّا باعتبار الآخر - أعني باعتبار الصفات او سلبها - فيجوز ان يوصف (الوجود) بكل شيء من الأسماء و الصفات والظهور والبطون و أمثالها، كما سيجيء مفصّلا عند بحث الظهور ان شاء الله تعالى... والحاصل انّ المراد باطلاقه تنزيهه وتقديسه، لا الإطلاق الذي بازاء المقيّد. و(المراد) بالتقييد اتصافه بكل شيء من صفات الكمال على طريق الإضافة- اي اضافة

١ - المقدمات من كتاب نص النصوص، ص ٤٠٨.
٢ - راجع كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ٣٠٣.

المطلق الى المقيد، لا التقييد الذي هو بازاء المطلق- على الوجه الذي قررناه. وهذا بأيّ وجه يحصل، هو المقصود من طريق القوم»[١].

إذاً فالذت الإلهية يمكن النظر اليها من وجهين: الأول من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات، وبهذا اللحاظ تكون منزهة عن جميع الإعتبارات بل حتى عن المعرفة. والذات بهذا الوجه هي وجود مطلق. والثاني من حيث هي ذات متصفة بصفات، وهي على هذا الوجه وجود مقيد ونسبي. والوجود المطلق عند العارف بديهي، لأن كل من يشك في الوجود المطلق فسيشك في وجوده، ومن المحال ان يشك احد في وجوده، إذا من المحال أن يشك في الوجود المطلق. ولذلك قالوا أن الوجود غني عن التعريف، وما عرفه أحد بشيء يوجب الإطمئنان والإيقان، لأن هذا هو حال أكثر البديهيات.

يقول السيد حيدر الآملي:

«لا شكّ ولا خفاء انّه ما شكّ احد، من العقلاء وارباب العلم، في الوجود مطلقا، ولا من ارباب الكشف واهل الشهود ايضا، وان اختلفوا في تعريفه وتحقيقه، وعجزوا عن تعيينه والتعبير عنه. فانّ كل من يشكّ في الوجود مطلقا، يشكّ في وجوده الذي هو جزؤه. ومحال ان يشكّ احد في وجوده، فمحال ان يشكّ احد في الوجود مطلقا... والمراد انّ الوجود المطلق بديهي لبداهة مقيّداته، وضروري التصور لضروريات اجزائه التي هي المقيّدات. ومن هذا صار الوجود غنيا عن التعريف، لانّ البديهيات كلّها هي كذلك، أعني ليست محتاجة الى تعريف كالذوقيات. فثبت انّ تصور

١ - المقدمات من كتاب نص النصوص، ص ٤٠٨.

الوجود المطلق هو ذوقي، بديهي، ضروري»[١].

وهذا التفسير الذي يقدمه العارف للوجود يخوّله أكثر من غيره سبر أغوار الكثير من الآيات والروايات وكشف اسرارها، والإجابة عن الاسئلة الكثيرة التي تدور حولها. كما ويمكّنه من ادراك وفهم حقيقة التوحيد الذي هم شغل العارف الشاغل.

يقول القيصري في مقدمة شرح الفصوص:

«وإذا علمت ان الوجود هو الحق علمت سر قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾. وقوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ و«**كنت سمعه وبصره**». وسر قوله عليه السلام: «**لو دلّيتم بحبل لهبط على الله**»، وامثال ذلك من الاسرار المنبهة للتوحيد بلسان الإشارة»[٢].

والوجود عند العارف واحد لا شريك له، بمعنى أنه ليس فيه كثرة بأي وجه من الوجوه، وانه ليس لغيره وجود، وهذا ما يسمونه بالوحدة الشخصية للوجود. فالحقيقة الوجودية عنده واحدة بالذات، لا تعدد فيها إلا بالنسب والإعتبارات والإضافات. فالوحدة عنده حقيقية والكثرة إعتبارية، وليس المقصود بالإعتبارية أنها سراب ووهم من قبيل أنياب الأغوال، بل المقصود انها اعتبارية نفس أمرية، بمعنى أن لها منشأ انتزاع من الخارج.

---

١ - نفس المصدر السابق، ص ٤١٠.

٢ - شرح فصوص الحكم :ج١، ص٣٦.

مثال على ذلك الماهية فهي بناء على أصالة الوجود اعتبارية وليس لها وجود في الخارج نعم هي منتزعة من الموجود الموجود في الخارج. فالإنسانية امر اعتباري ولكن ليس من قبيل انياب الاغوال بل بمعنى ان لها منشأ انتزاع من الخارج، فهي تنتزع من وجود خاص في الخارج، وهذا هو حال الكثرة بالنسبة للوجود الواحد.

وقد إستدلوا على مدعاهم بأدلة لم نذكرها منعا للإطالة والخروج عن أصل البحث ولمن يرغب في التعرف عليها فليراجع كتاب المقدمات من كتاب نص النصوص ورسالة نقد النقود في معرفة الوجود للسيد حيدر الأملي.

العالم وفق النظرة العرفانية

العالم ظهور الحق

إذا كان الوجود الموسوم بالمطلق هو الحق، وانه ليس في وجود غيره، وهو واحد لا ندّ له ولا شريك، وهو ما يصطلح عليه العارف بوحدة الوجود، فكيف إذا يفسر لنا هذه الكثرة، وهذه التعينات الموجودة في العالم؟!

وكيف ينفي الوجود لغيره تعالى مع اننا نرى امورا ممكنة وتعينات اخرى موجودة في الخارج ؟!

ان للعارف منظومته وتفسيره الخاص للوجود وللكثرة ايضا الموجودة في هذا العالم، فهو وان كان يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود الا ان هذه الوحدة تنفي الكثرة الوجودية لا الكثرة الاعتبارية. فالكثرة عنده اعتبارية ولكن حقيقية ايضا، بمعنى انها ليست وهما وسرابا، بل لها منشأ انتزاع من الخارج، ومنشأ انتزاعها هو الموجود الحقيقي. فهي من شؤونات الحق واحواله، يعني انها بذاتها لا تستحق الوجود والعدم ولكن عند مقارنة الوجود اياها تصبح موجودة، فالكثرة والتعينات الوجودية ليست موجودة بإزاء وجود الحق بل وجودها انما هو بوجود الحق تعالى.

بمعنى آخر ان التعينات انما تكون معدومة من حيث هي تعينات، اما اذا اعتبرت من حيث هي احوال للوجود، ومظاهر يظهر من خلالها فلا تكون معدومة. فالحق في هذه المرتبة يظهر بهذا الوجود وفي تلك المرتبة يظهر بوجود اخر، ولذا قالوا انه هو الظاهر والعالم مظهره،فهذه التعينات ليست سوى مظاهره التي ظهر من خلالها في هذا العالم.

يقول السيد حيدر الاملي:

«العالم ليس (هو) الا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات كلّها. فلظهوره تعالى بتعيناتها (أي الممكنات) سمّي باسم «السوى» و«الغير» (أي) باعتبار اضافته الى الممكنات، إذ لا وجود للممكن الا بمجرّد هذه النسبة. والا فالوجود عين الحق، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحق، وهي شؤونه الذاتية. فالعالم صورة الحق، والحق هويّة العالم وروحه. وهذه التعيّنات في الوجود الواحد (هي) احكام اسمه «الظاهر» الذي هو مجلى لاسمه «الباطن». والحق هو الظاهر والباطن والأوّل والآخر، و ليس لغيره وجود اصلا. وحيث انّ العالم عند التحقيق لم يكن الا كذلك، وليس له وجود حقيقي، قال الشيخ (ابن العربي) فيه نكتة هي في غاية اللطف، وهي قوله: « العالم غيب لم يظهر قطّ، والحق تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ. والناس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون: العالم ظاهر والحق تعالى غيب »[1].

ويقول ابن تركه في تمهيد القواعد مبينا حقيقة الكثرة والتعينات وانها امور اعتبارية :

«ان تلك التعيُّنات – التي هي المعلومات – انَّما هي أحوال الوجود

---

١ – المقدمات من كتاب نص النصوص، ص٣٦١

وصفاته التي لا يدرك الوجود الا بحسبها، إذ الإدراك انّما وقع من الوجود على صفاته وأحواله اللاحقة له في مراتبه المستهلكة احكامُ إطلاقه ووحدته فيها، ولا شك انها من حيث هي أحوال واعراض وعوارض للوجود تستدعي المقارنة، فكيف يقال: انّها غير قابلة للوجود مطلقا؟ فإنها عند مقارنتها للوجود ومقارنة الوجود ايّاها ضروريَّة الوجود.

نعم انها من حيث أنفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له، لا تستحق الوجود، ولا العدم ايضاً، بل انما تقتضي بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق لشيء منهما، وهذا هو مفهوم الإمكان. فالتعيُّنات النسبيَّة التي هي موضوعات بالطبع لهذا المفهوم، لا نسلّم انّها غير قابلة للوجود، فانّ مقتضى طبائعها عدم استحقاقيَّة الوجود لا استحقاقيَّة العدم. وذلك لأنّ تلك الأحوال عند مقارنة الوجود ايّاها ومقارنتها للوجود، تصير موجودة بالضرورة، فلو كان استحقاقيَّة العدم مطلقا مقتضى طبائعها، للزم صيرورة الممتنع الذاتي موجوداً بضرورة الوصف، وذلك بَيِّن الاستحالة، فظهر انّ عدم استحقاقيَّة الوجود والعدم، هو مقتضى طبائع التعيُّنات»[1].

إذا فالوجود وإن كان أمرا واحدا لا تعدد فيه وما عداه عدم محض إلا ان لهذا الوجود أحوالا عندما يقع الإدراك العقلي عليها فإن هذا الإدراك يكون سببا لهذه التعينات والماهيات ولا يقع الإدراك إلا على تلك الأحوال أما الوجود الواحد من حيث هو واحد فلا يعقل ولا يدرك والقيصري يؤكد في شرح الفصوص على أن الوجود واحد لا شريك له ولا تعدد فيه وأن التغاير منشؤه فقط الإعتبار العقلي ليس إلا:

---

١ - تمهيد القواعد: ص ٣٠١.

«الوجود، من حيث هو واحد، لا يمكن ان يتحقق في مقابله وجود آخر، وبه يتحقق الضدان ويتقوم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين إذ كل منهما يستلزم سلب الآخر. واختلاف الجهتين انما هو باعتبار العقل واما في الوجود فتتحد الجهات كلها، فان الظهور والبطون وجميع الصفات الوجودية المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل»[١].

والتعينات الممكنة عنده لا تعدم بل تدخل في الباطن بعد الخضوع لحيطة الاسم الباطن وبعد زوال الإضافات التى تعرض الوجود والتي هي امور اعتبارية:

«وفي الحقيقة الممكن ايضاً لا ينعدم بل يختفي ويدخل في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوب يزعم انه ينعدم. وتوهم انعدام وجود الممكن ايضاً، انما ينشأ من فرض الافراد للوجود كافراد الخارجية التي للإنسان، مثلًا، وليس كذلك. فان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها وافرادها باعتبار اضافتها إلى الماهيّات والإضافة امر اعتباري، فليس لها افراد موجودة ليعدم ويزول، بل الزائل اضافتها إليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم إذ زوال الوجود بالاصالة هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر»[٢].

---

١ - شرح فصوص الحكم : ج١، ص ٢٦.

٢ - المصدر السابق، ص ٤٢.

معنى الظهور

إن كنه الذات الالهية والتي يصطلح عليها العارف بالهوية الغيبية غير معروفة لأحد ولا مشاهدة من قبل أحد ولا ظاهرة لأحد ولا معبودة من أحد ولا مقصودة من قبل أحد، لأنها بطون وخفاء مطلق فلا اسم ولا رسم لها حتى تعرف أو تظهر، كما يقول الإمام الخميني تثُّل :

«أنّ الهويّة الغيبيّة الأحديّة والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويّة والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النوريّة والحجب الظلمانيّة في «عماء» وبطون وغيب وكمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدّسة في الملك والملكوت ولا وسم، منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء و المرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: « **ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك** ».

(و)هذه الحقيقة الغيبيّة لا تنظر نظر لطف أو قهر ولا تتوجّه توجّه رحمة أو غضب إلى العوالم الغيبيّة، والشهادتيّة، من الروحانيّين القاطنين في الحضرة الملكوت والملائكة المقرّبين الساكنين في عالم الجبروت بل هي بذاتها بلا توسّط شيء، لا تنظر إلى الأسماء والصفات ولا تتجلّى في صورة أو مرآة غيب مصون من الظهور، مستور غير مكشوف عن وجهها حجاب النور فهو الباطن المطلق والغيب الغير المبدأ للمشتق...

(و)هذه الحقيقة الغيبيّة غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سنخيّة بينها وبينهم أصلا ولا اشتراك أبدا. فإذا قرع سمعك في مطاوي كلمات الأولياء الكاملين نفي الارتباط وعدم الاشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط، بل رفع التغاير والغيريّة من العرفاء المكاشفين، فمحمول على غير تلك المرتبة الأحديّة الغيبيّة»[1].

وينبّه الامام قدس سره الى ان البطون المطلق الذي هو سمة الهوية الغيبية لا يقابله شيئ حتى الظهور والبطون اللذين هما في الحقيقة من صفات مقام الواحدية والاحدية التي هي من تجليات ذلك البطون المطلق، فكنه الذات عندما تتنزل عن مقام اطلاقها وخفائها تظهر في مقام الاحدية التي هي تجلي اسم الباطن والواحدية التي هي تجلي اسم الظاهر. اذا عندنا نوعين من البطون، بطون يقابله ظهور وهو مقام الأحدية، وبطون لا يقابلة ظهور وهو كنه الذات الإلهية وغيب الهوية.

---

١ – الإمام الخميني: مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الثالثة، ص ١٣ و ١٤.

يقول قدس سره:

«البطون والغيب اللّذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبيّة ليسا مقابلين للظهور الّذي (هو) من الصفات في مقام الواحديّة والحضرة الجمعيّة، ولا الباطن الّذي هو من الأسماء الإلهيّة... وهما متأخّران عن تلك الحضرة (الهوية الغيبية والبطون المطلق). بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال»[١].

والذات الإلهية لما ارادت ان تخرج من مقام الغيب والبطون وحضرة الخفاء والكمون، قامت وتنزلت عن مقام اطلاقها الذاتي، وهذا التنزل هو ما يصطلحون عليه بالظهور. حيث عرفوا الظهور انه: «صيرورة المطلق متعينا بشيئ من التعينات»[٢].

وأنه: «توجه الذات من كُنه غيب هويَّتها وعدم تناهيها إلى حضرة الاحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلي المعبّر بالنسبة العلميَّة»[٣].

ومقصودهم ان الهوية المطلقة لما كانت غير قابلة للنسب والإضافات لانها غير قابلة للتعين بسبب اطلاقها وبطونها، والنسب انما تأتي بعد التعين لذا كان لا بد ان تتنزل الذات المقدسة أولاً عن مقام اطلاقها حتى تتعين، واذا تعينت فقد ظهرت، وليس مرادهم بالظهور أن الشيئ يكون معدوما ثم يوجد أو أن يكون مخفيا ثم يظهر بل مقصودهم أن :

«ظهورها انما يكون بتنزُّلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى

---

١ - المصدر السابق: ص ١٤.

٢ - تمهيد القواعد: ص ٣٠٤.

٣ - المصدر السابق: ص ٢٧٢.

الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيُّناتها، فان الحقائق انّما تظهر بمقابلاتها وذلك لأن الظهور عند التحقيق هو ان يتصوَّر الظاهر بصورة اثره، فلا بدَّ هاهنا من متأثِّر قابل في مقابلته حتى يؤثر فيه ويتأثر منه، فيظهر بصورته ويجعله مظهراً له»[١].

ثمَّ ان التعيُّنات وإن كانت من حيث نسبتها الى ذاتها معدومة وغير موجودة فلا تصلح لأن تكون في مقابل الوجود المطلق حتى تتأثر منه وتظهر بصورتها، إلا انها من حيث أنها احوال الوجود ومظاهره التي يظهر من خلالها فلا تتصف بأنها معدومة وعندها يصح ان ينسب إليها الظهور كما يقول صاحب تمهيد القواعد:

«انّما تكون (التعينات) كذلك (معدومة)، لو اعتبرت التعيُّنات من حيث انّها هي تعيّنات فقط، واما إذا اعتبرت من حيث انها أحوال للوجود مقارنة له ومظاهر يظهر بها فلا، فان تلك التعيُّنات مأخوذة تارة من حيث انها كثرة حقيقيَّة وحينئذ تكون معدومات صرفة، ومعتبرةٌ اخرى من حيث انّها معروضة للوحدة وبهذا الاعتبار موجودة، وحينئذ تصلح لأن ينسب إليها الظهور وغيره من المعاني الوجوديَّة المقتضية لأن يكون لها محالّ موجودة، كالايجاب والاقتضاء وغيرهما»[٢].

---

١ - المصدر السابق: ص ٣٠٤.

٢ - المصدر السابق: ص ٣٠٦.

ظهور الحق ضروري

الظهور والتعين أمران ضروريان لأن الذات الإلهية لو لم تتعين لبقيت على اطلاقها ووحدتها الصرفة، ولبقيت في مقام الغيب والخفاء، ولما تحققت بذلك الالوهية والربوبية التي هي من شؤون الحق الذاتية. والالوهيّة والربوبيّة لا تتحققان الا بالمألوه والمربوب، فلا بدّ إذا من الظهور لتحقيق المألوه والمربوب.

وليس المألوه والمربوب، إلا الأعيان الثابتة والماهيات الغير المجعولة، المحتاجة الى الوجود والظهورفي الخارج، لانّها من معلوماته الذاتية الإلهية، الطالبة للوجود من الموجد ازلا وابدا، على قدر القابلية والاستعداد والاستحقاق. فوجب حينئذ ظهور الحق تعالى بصورهم، لإعطاء كل ذي حقّ حقّه، كظهور النواة بالصورة الشجرية وإعطاء كل غصن من أغصانها ما تستوجبه من ثمار.

ومن هنا يقول ابن عربي: «فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً... ومعناه: نحن أظهرنا بعبوديتنا معبوديته، وبأعياننا إلهيته، إذ لو لم يوجد موجود قطُّ، ما

كان يظهر أنه تعالى إله. بل العلة الغائية من إيجادنا ظهور إلهيته، كما نطق به:(**كنت كنزاً مخفياً...**)»[١].

ولأجل ذلك قال ابن عربي : «فلا يُعرف (الحق) حتى نَعرِف، قال عليه السلام: «**من عرف نفسه، فقد عرف ربه**». أي فلا يُعرف الحق من حيث إنه إله حتى نعرف، لتوقف تعقل هذه الحيثية التي هي النسبة إلى تعقل المنتسبين...أي أوقف معرفة الربّ على معرفة النفس التي هي المربوب. فإن الرب من حيث هو رب يقتضي المربوب»[٢].

ويشير السيد حيدر الآملي الى مسألة توقف تحقق الألهية والربوبية على المظاهر أي على المألوه والمربوب فيقول:

«أنّ الالوهيّة والربوبيّة لا يمكن ولا تتصوّر الا بوجود المألوه والمربوب. واليه أشاروا أيضا بقولهم: «انّ للربوبيّة سرّا، لو ظهر لبطلت الربوبيّة ». ومعناه : أنّ الربوبيّة موقوفة على المربوب الذي هو (كناية عن) المظاهر الإلهيّة مطلقا.

أعني أنّ الفاعليّة موقوفة على القابليّة، لانّ الفاعل ما لم يكن له قابل لم يكن له أيّ أثر ولا فعل. فلو ظهر هذا السرّ، أي لو بطل و ارتفع، لبطلت الربوبيّة. وإبطال المظاهر وإزالتها عن الوجود مستحيل ممتنع، لانّها شؤون ذاتيّة وخصوصيّات الهيّة. فابطال الربوبيّة وإزالتها يكون مستحيلا ممتنعا. فيكون كلّ واحد منهما، أي من الربّ والمربوب، والظاهر والمظاهر، مربوطا بالآخر...

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٥٢٦.

٢ - المصدر السابق.

وبالحقيقة عن هذا السرّ أخبر (الحقّ) بنفسه في قوله (بالحديث القدسي) المذكور: « **كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق**» لانّ معناه هو انّه : كنت ذاتا أو وجودا باطنا مجرّدا مخفيّا، بلا مألوه ولا مربوب، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: « **ربّ إذ لا مربوب، وخالق إذ لا مخلوق، وقادر إذ لا مقدور**». « **فأحببت أن اعرف**» أي أردت أن أكون ظاهرا، بمقتضى ذاتي وكمالاتي، في مظاهر أسمائي وصفاتي، حتّى لا يكون كمال في الوجود إلا لي. «**فخلقت الخلق**» أي ظهرت بصورهم وتعيّناتهم، بل بأعيانهم وماهيّاتهم، وليس في الوجود الا أنا وأسمائي وصفاتي وكمالاتي. وليس من هذا في ذاتي نقص، ولا في وحدتي قدح، بل هذا عين كمالي ومحض عظمتي وجلالي»[1].

هذا ولا يوجب ظهور الحق وإحتياجه الى المظاهر اي نقص في ذاته فالعارف يشبّه ظهور الحق بصور الموجودات بظهور العدد «واحد» في صور الأعداد، فكما أنّ العدد «واحد» من حيث ذاته غني عن وجود الأعداد الاخرى وعن ظهوره بصورها، كذلك الحقّ تعالى هو غني عن الموجودات من حيث ذاته وعن ظهوره بصورها.

لكن ظهور الحقّ والعدد «واحد» إنما يكون من حيث كمالاتهما المندرجة في ذاتهما. فكما أنّ العدد «واحد» محتاج من حيث كمالاته لا ذاته الى الاعداد ومظاهرها الغير المتناهية، لكي يظهر من خلالها كمالاته الغير المتناهية، كذلك الحقّ تعالى هو محتاج بحسب كمالاته لا ذاته الى

---

١ – السيد حيدر الآملي: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الأسرار)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، ص٦٦٥.

الموجودات ومظاهرها الغير المتناهية، ليظهر من خلالها كمالاته الغير المتناهية.

ويقول السيد حيدر الآملي نافيا هذا النقص:

«وهذا الاحتياج ليس موجبا للنقص في ذاته المقدّسة، لانّ الاحتياج إذا لم يكن ذاتيّا، لم يكن نقصا، لانّ الاحتياج الذي هو سبب النقص، هو الاحتياج الذاتي وهذا ليس بذلك فلا يكون نقصا.

فحينئذ كما لا يلزم النقص والكمال من وجود الاعداد وعدمها في ذات الواحد، فكذلك لا يلزم النقص والكمال من وجود الموجودات وعدمها في ذات الحقّ. وكما أنّ كمال الاعداد ونقصها يكون راجعا إليها لا الى الواحد الظاهر بصورها ومراتبها، فكذلك كمال الموجودات ونقصها يكون راجعا إليها، لا الى الحقّ الظاهر بصورها ومراتبها»[1]

كما ان ظهور الحق في صور المظاهر لا ينافي وحدته ولا يوجب التكثر في ذاته، لأن الوحدة نوعان: وحدة لا يقابلها كثرة وهي الوحدة الحقة الحقيقية التي لا يقابلها شيئ، ووحدة اخرى يقابلها كثرة وهي الوحدة الأسمائية التي ترجع اليها جميع الكثرات.

والحق إذا كان واحدا لا مقابل له فيكون تعينه إذا وتميزه بنفس ذاته لا بتعين اخر زائد عليه، لأنه لا ثانية له حتى يتميز عنه. والمراد بالتميز هنا التشخّص لانه بلحاظ هذه الوحدة الحقيقية لا مقابل له حتى يتميز عنه. ولكن هذا لا ينافي ظهور الحقيقة الواحدة في مراتبها المتعينة والمراد

---

١ - جامع الأسرار ومنبع الانوار: ص ١٩١.

بالتعين هنا التميّز لا التشخص لانه مرتبط بمقام الظهور.

إذا فالتعين نوعان: تعين شخصي مرتبط بمقام الواحد الشخصي وتعين بمعنى التميز وهو مرتبط بمقام الظهور والمراتب التي له. وعليه يكون الحق من جهة عين هذه التعينات والأمور المتكثرة ومن جهة اخرى غيرها. فهو عينها من ناحية الوجود والحقيقة وغيرها من ناحية التقييد والتعين. بمعنى اخر هو عين الأشياء بظهوره فيها بملابس اسمائه وصفاته وغيرها من خلال احتجابه عنها بذاته ووجوده المطلق. يقول القيصري في مقدمة الفصوص:

«وهو حقيقة واحدة لا تكثر فيها، و كثرة ظهوراتها وصورها لا يقدح في وحدة ذاتها، وتعينها (أي تشخصها) و امتيازها بذاتها لا بتعين زايد عليها إذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شيء ويتميز عنه بشيء، وذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعينة، بل هو اصل جميع التعينات الصفاتية والاسمائية والمظاهر العلمية والعينية.

ولها وحدة لا تقابل الكثرة هي اصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الأحدية، والوحدة الاسمائية المقابلة للكثرة - التي هي ظل تلك الوحدة الأصلية الذاتية - ايضاً عينها من وجه»[١].

ويضيف: «فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين، وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عما يوجب النقص والشين وتنزهه عن الحصر والتعيين وتقدُّسه عن سمات الحدوث والتكوين»[٢].

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣١.

٢ - المصدر السابق: ج١، ص٣٤.

ويقول ايضا في مكان آخر: «والقول باستحالة ان تكون ذاته تعالى وعلمه - الذي هو عين ذاته - محلًا للأمور المتكثرة انما يصح إذا كانت غيره تعالى، كما عند المحجوبين عن الحق، اما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التعين والتقيد فلا يلزم ذلك. وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل شيء واحد، ظهر بصورة المحلية تارة، والحالية اخرى. فنفس الامر عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كليها وجزئيها، صغيرها وكبيرها، جمعاً وتفصيلًا، عينية كانت أو علمية: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾»[1].

ومن هنا يقول العارف ان ظهور الحق انما كان من حيث كليّته لا من حيث وحدته وذاته. لأن مقام الذات ليس له اسم ولا رسم وليس قابلا للظهور كما ذكرنا بل هو في كمون وخفاء مطلق. وعليه فلا تكون الكثرة والامور المتعينة قادحة في وحدته كما يقول السيد حيدر الآملي في جامع الأسرار:

«فظهوره تعالى في الكلّ أو بصورة الكلّ، (هو) من حيث كلّيّته ومجموعيّته، لا من حيث وحدته وذاته، لانّ الكلّ من حيث الكلّ لا يظهر الا في الكلّ. والكلّ (هو) اسم له باعتبار الحضرة الواحديّة الاسمائيّة، لا باعتبار الحضرة الاحديّة الذاتيّة، كما قيل «أحد بالذات، كلّ بالأسماء». وإذا كان كذلك فلا يلزم من ظهوره تعالى بصورة الكلّ كثرة في ذاته ووجوده أصلا. ويكون تعالى هو الكلّ من غير تغيير فيه، ويكون العارف صادقا في قوله « ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله ». فالكلّ

---

١ - المصدر السابق: ج١، ص ٧٨.

هو وبه ومنه واليه. وأيضا لا يصدق من هذا على كلّ واحد من مظاهره أنّه هو، كما لا يصدق على كلّ واحد من أفراد الكلّ أنّه الكلّ»[١].

إذا فللحق تعالى الذي ثبت إطلاقه ووحدته، ظهور وكثرة في صور المظاهر، من حيث أسمائه وكمالاته وشؤونات ذاته، وان كان تعالى من حيث ذاته، منزّه عن ذلك لغناه الذاتي كما يقول السيد حيدر الآملي في نقد النقود:

«اعلم أنّ هذا الوجود أو الحقّ تعالى الذي ثبت إطلاقه وبداهته ووجوبه ووحدته، نقلا وعقلا وكشفا - له ظهور وكثرة في صور المظاهر والمجالي، اعتبارا وحقيقة، اجمالا وتفصيلا، وان كان لا كثرة له لا اعتبارا ولا حقيقة، لا اجمالا ولا تفصيلا، لانّه تعالى من حيث ذاته، منزّه عن جميع ذلك، مستغن عمّا عداه وان كان، من حيث صفاته وأسماؤه وكمالاته وخصوصيّاته، عين كلّ واحد منها، غير مستغن عنها»[٢].

١ - جامع الاسرار ومنبع الانوار: ص١٩٥.

٢ - رسالة نقد النقود في معرفة الوجود: ص ٦٥٩.

شواهد وأمثلة على ظهور الحق

من كلام أمير المؤمنين عليه السلام:

«الى مجموع ظهوره وبطونه وكثرته ووحدته والجمع بينهما، والظهور بصور التضادّ والقيام بالمتباينات والاضداد، وغير ذلك من الغرائب والعجائب في ظهوره بصور المظاهر المختلفة مع اتّحاده بها أشار قطب أقطاب أرباب التوحيد سلطان الأولياء والوصيّين وارث علوم الأنبياء والمرسلين علي بن أبى طالب - عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات- في مواضع شتّى، منها قوله: « **ولا يجنّه البطون عن الظهور، ولا يقطعه الظهور عن البطون. قرب فبان، وعلا فدانى، وظهر فبطن، و بطن فعلن، دان ولم يدن..** »[1].

فمعنى قوله الأوّل: « **ولا يجنّه البطون عن الظهور، ولا يقطعه الظهور عن البطون**» هو أنّه ليس هناك شيئان متغايران، حتّى يمنعه الأوّل عن الثاني

---

١ - نهج البلاغة: نسخة المعجم المفهرس، قم، خطبة ١٩٥.

كما لغيره، لانّ غيره بالضرورة ظهوره يمنعه عن البطون، وبطونه عن الظهور بل ليس هناك في الحقيقة الا شيء واحد، وهو وجوده. فإذا اعتبرته الى الظهور، فهو ظاهر وإذا اعتبرته الى البطون، فهو باطن. وكذلك (الشأن) بالنسبة الى «**الأوّل**» و«**الآخر**» وبالنسبة الى جميع الصفات أيضا كذلك. فيكون (الحقّ تعالى) أوّلا وآخرا وظاهرا وباطنا، بلا تغيير شيء في ذاته ووجوده.

وأكّد ذلك بقوله عقيبه « **ظهر فبطن، وبطن فعلن، دان ولم يدن** »

ليعلم أنّ ذلك من كمالاته المذكورة ومن خصوصيّاته المعلومة، أي ظهوره في نفس بطونه، وبطونه في نفس ظهوره، ودنوّه في عين علوّه، وعلوّه في عين دنوّه. وكذلك (الامر) بالنسبة الى جميع الاعتبارات المختلفة والمراتب المتضادّة.

ومنها قوله « **الذي لم يسبق له حال حالا فيكون أوّلا قبل أن يكون آخرا، ويكون ظاهرا قبل أن يكون باطنا، كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل**» الى قوله «**وكلّ ظاهر غيره غير باطن.وكلّ باطن غيره غير ظاهر**» الى قوله «**لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن**»[1].

ومعنى قوله الثاني «**الذي لم يسبق له حال حالا**» الى آخره، هو أنّه يشير الى عدم الزمان واعتباره في أوّليّته وآخريّته وظاهريّته وباطنيّته، وعدم التكيّف في ذاته ووجوده، وعدم تقدّم كلّ واحد من هذه الاعتبارات على الآخر بالزمان. و(يشير هذا القول أيضا) الى أنّه تعالى واحد في عين الكثرة،

---

١ - نهج البلاغة: خطبة ٦٥.

كثير في عين الوحدة، لقوله «**وكلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل**» الى آخره، لانّ كلّ مسمّى غيره بأنّه واحد، يكون قليلا، لانّه لا يكون الا واحدا من العدد، أي فردا من الافراد، لانّه إذا تعدّى الوحدة دخل في الاثنينيّة، فلا يكون واحدا بل يكون اثنين، والواحد قليل لانّه أقلّ العدد. فيكون تقديره:

أنّ كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل الا هو تعالى، فانّه واحد كثير، لقوله أيضا «**الأحد لا بتأويل عدد**». و أكّد هذا القول بقوله «**وكلّ ظاهر غيره غير باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر**» ليعلم أيضا أنّه تعالى في جميع الاعتبارات كذلك، لا في الوحدة و الكثرة فقط.

وأكّد هذا القول بقول آخر «**لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو فيها بائن**» ليعلم أنّه ليس هذا بحلوله في الأشياء ولا بتباعده عنها حقيقة، بل بأنّه ظهر بصور كمالاته وخصوصيّاته المسمّاة بالمظاهر، وليس غيره فيها حقيقة واعتبارا. فحينئذ يكون هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن والواحد والكثير والقريب والبعيد. أي (هو) الأوّل من حيث الذات الآخر من حيث الأسماء والصفات، الظاهر من حيث الكمالات والخصوصيّات الباطن من حيث الوجود والذات. وكذلك الواحد والكثير والقريب والبعيد»[1].

مثال الشجرة والنواة

«انّ مثال الحق أو الوجود، مثال شجرة كاملة في ظهورها ، لقوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾[2] فكما أنّ

---

١ – راجع كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص ١٦٧.

٢ – سورة النور: آية ٣٥.

الشجرة بأغصانها وأوراقها وأثمارها وأزهارها، وما يتعلّق بها من الكمالات الشجرية، هي هي لا غيرها، مع أنّها بأجمعها كانت في النواة كالكمالات الإلهية في الذات، فكما أنّ الكمالات ليست هي الذات ولا الذات هي الكمالات، مع أنّ كل واحدة منهما هي عين الاخرى، فكذلك الشجرة فانّها ليست هي النواة ولا النواة هي الشجرة، مع أنّ كل واحدة منهما عين الاخرى. فقس على هذا الحق تعالى والوجود، فانّ العالم وما فيه من العوالم المعبّر عنها بالمظاهر، هي كالأغصان والأوراق والأزهار والأثمار بالنسبة الى الحق والوجود المطلق، مع أن هذه المظاهر ليست هي الحق ولا الوجود، كالنواة بالنسبة الى الشجرة، ومن هذا اتصف الوجود بالشجرة التي هي ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ اعني لا روحانية ولا جسمانية، ولا كلية ولا جزئيّة، ولا مطلقة ولا مقيّدة، بل جامعة للطرفين وحاوية للصفتين.

فكما أنّ ظهور الشجرة بالصورة الشجرية لا يخرجها عن الشجرية مطلقا، فكذلك ظهور الحق تعالى بصور العالم والإنسان لا يخرجه عن الحقية مطلقا. فان العالم والإنسان والحق، في هذا المقام، عند التحقيق، في حكم واحد، لقولهم: «العالم انسان كبير، والإنسان عالم كبير» ولقولهم: وليس على الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد.

(وقولهم) «احد بالذات، كلّ بالأسماء» يحلّ عقدة هذه الشبهة عند العارف، فيصحّ حينئذ قول من قال: «خلق الله تعالى آدم على صورته» بالنسبة الى الصورتين، اعني صورة الإنسان الكبير وصورة الإنسان الصغير...

وبالجملة فالذات في هذا المثال هي كالنواة بالنسبة الى الشجرة، والمظاهر هي كالاغصان والأوراق والازهار والاثمار بالنسبة إليها. فكما انّه لا يقال: انّ في صورة الشجرة الحسّيّة (يوجد شيء) غير الشجرة، كذلك لا

يقال: انّ في صورة الشجرة العالمية الآدمية (يوجد شيء) غير الحق او غير الذات، فانّه ليس هناك غيره. فظهوره تعالى في صورة كمالاته، وظهور كمالاته في صورة ذاته، لا يخرجه عن الوحدة الذاتية والكمالات الوجوبية الوجودية، فانّه ليس في الوجود الا ذاته وكمالاته ومظاهره ومجاليه. فانّ شئت، هذه الصورة سمّها بالخلق، وان شئت، وسمّها بالحقّ، وان شئت (سمّها) بالجمع بينهما، اعني بالخلق والحق، والظاهر والمظهر، والعبد والربّ، وامثال ذلك..»[1].

مثال النفس الإنسانية والعالم

«انّ ظهور الحق تعالى في مظاهره، او الوجود المطلق في مقيداته، ليس يوجب الكثرة في ذاته، ولا القدح في إطلاقه. فإنه واحد بوجه، كثير بوجه آخر، (وهو) مطلق بوجه، مقيّد بوجه آخر، كالعالم والإنسان مثلا، فانّ كل واحد منهما واحد بالحقيقة، كثير بالاعتبار. امّا العالم فانّه حقيقة واحدة، وهي النفس المخصوصة به، المعبّر عنها بالنفس الكلية، وامّا الإنسان فلأنّ حقيقته ايضا واحدة، وهي نفسه المخصوصة به، المعبّر عنها بالنفس الجزئية. وليس للخلق غير هذين المظهرين اجمالا، المعبّر عنهما بالآفاق والأنفس، والإنسان الكبير والإنسان الصغير. فكما انّ ظهور هذين المظهرين، بمظاهرهما الآفاقية والانفسية، لا يقدح في وحدتهما الذاتية، فكذلك ظهور الحق تعالى بصورهما وصور ما يتعلق بهما من الموجودات والمخلوقات، فانّه لا يقدح في وحدته الذاتية، لانّه باق على صرافة وحدته الذاتيّة كما كان، لقوله ﷺ: «**كان الله ولم يكن معه شيء**» ولقولهم: «**الآن كما كان**»...

---

١ - راجع المقدمات من كتاب نص النصوص: ص ٤٤٨.

وقد اتفق الأنبياء والأولياء والمشايخ بأجمعهم (علـى) انّ معيـة الحـق تعالى مع العالم هي معية روح الإنسان مع بدنـه، وانّ ارتبـاط الحـق تعـالى بالعالم هو ارتباط روح الإنسان بجسده. فمن أراد مشاهدة الحق تعالى على ما هو عليه، فعليه بمشاهدة الآفاق والأنفس»[1].

١ - مقتطف من كتاب المقدمات من كتاب نص النصوص، ص ٤٥٧ و٤٦١.

علة ظهور الحق ومراتبه

عرفنا مما سبق أن ظهور الحق ضروري ولكن ظهوره ليس من حيث ذاته المقدسة ووجوده المطلق وهويته الغيبية، لأنه من حيث ذاته غني عن الظهور والبطون. فالذات الإلهية من حيث وجودها المطلق في خفاء وكمون ولا يقع أي بحث بشأنها وهي باطنة بطونا مطلقا، وهو بطون ليس في مقابله ظهور وهو الذي يشار اليه بضمير «هو» في القران الكريم والاحاديث الشريفة.

وعليه فإن الذات لا يمكن أن تكون مبدأ لأي ظهور وتعين لأنه لا توجد فيها حيثية غالبة واخرى مغلوبة حتى يكون هناك مبدأ للظهور، فلا يوجد في مقام الذات اسم غالب واخر مغلوب بل كل الاسماء موجودة بوجود واحد من غير غلبة اسم على آخر. ففي مقام الذات تكون الذات عالمة وقادرة ورازقة وموجدة و... في وقت واحد وعلى نحو الاندماج والبساطة، وهذا معنى أن الأسماء في مقام الذات موجودة على السوية أي لا توجد فيها حيثية غالبة واخرى مغلوبة، لأنه إذا صار هناك هناك حيثية

غالبة واخرى مغلوبة فهذا يعني ان هناك تعين والمفروض ان الذات وغيب الهوية مقام اللاتعين.

فما الذي حصل حتى صارت الذات الإلهية التي هي مقام اللاتعين منشأ للتعين؟ هنا يجمع العرفاء على الحاجة الى الواسطة لأجل الانتقال من مقام الذات الى ما وراء الذات وهو مقام التعين. وقالوا أن هذا الوسيط هو العلم، أي علم الحق بذاته في ذاته لذاته، فعلمه بنفسه هو الذي أوجد التعين الأول، والصفة التي اوجدت هذا التعين هي الوحدة الحقيقية، فمن خلال علم الذات بالوحدة الحقيقية يحصل التعين الأول.

بمعنى أخر ان الذات الإلهية من حيث إتصافها بالوحدة الحقيقية تكون منشأ للتعين الأول، ومن ثم سببا لحصول التعين الثاني، وفي مقام الذات لا يوجد صفة غالبة أما في مقام التعين الأول فنجد أن هناك صفة غالبة وهي صفة الوحدة الحقيقية. كما يقول ابن تركه في تمهيد القواعد:

«اعلم أن تلك الهوية المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقية تلزمها النسبة العلمية أولا بحصول نفسها في نفسها لنفسها (وهو التعين الأول)، وتلزمها بتوسط هذا اللازم (النسبة العلمية) الواجبية بالذات والموجبية والمفيضية وغيرها من الصفات المترتبة وغير المترتبة اللازمة لذاتها (وهو التعين الثاني)»[1].

---

١ - تمهيد القواعد: ص ٢٦٩.

ويقول السيد حيدر الآملي في نص النصوص:

«انّ ظهوره تعالى وبروزه كان في الحقيقة من علمه بذاته، لانّه إذ صار عالما بذاته صارت ذاته معلومة له، وكل معلوم معيّن، فيكون اول تعيّن له من علمه بذاته والتعيّن بعد اللاتعيّن ظهور»[١].

ويقول السيد حيدر ايضا في نقد النقود:

«أوّل تعيّن تعيّنت به الذات كان من علمه تعالى بذاته، لانّه إذا صار عالما بذاته صارت ذاته معلومة له. وكلّ معلوم لا بدّ أن يكون معيّنا، فيكون أوّل تعيّنه علمه بذاته. وإذا صارت ذاته تعالى معلومة له، وصار هو عالما بها، فلا بدّ أن يكون العلم واسطة بينهما (أي بين الله من حيث هو عالم، وبين ذاته المقدّسة من حيث هي معلومة له). فيكون هناك ثلاثة اعتبارات: اعتبار العلم واعتبار المعلوم واعتبار العالم، وهذا عين الكثرة. وإذا كان كذلك، فيكون علمه تعالى بذاته سبب تعيّنه، وسبب تعيّن كلّ واحد من معلوماته التي هي الأعيان والحقائق المسمّاة بالشؤون الذاتيّة. ويكون تعالى هو الفاعل والقابل حقيقة واعتبارا لا غيره»[٢].

وإذا تحقق التعين الأول يصبح عندنا ظهور وبطون اما قبل هذا التعين أي في مقام الذات والهوية الغيبية المطلقة فلا يوجد إلا البطون المحض الذي لا مقابل له على الإطلاق. ويطلق العرفاء على باطن التعين الأول اسم الاحدية وعلى ظاهر التعين الأول الواحدية. فالتعين الأول عندهم له بطون وظهور باطنه هو مقام الأحدية وظاهره هو مقام الواحدية. والفرق بينهما ان

١ – المقدمات من كتاب نص النصوص: ص ٤٥٤.

٢ – رسالة نقد النقود في معرفة الوجود: ص٦٨٥.

العلم في مقام الأحدية علم إجمالي وفي مقام الواحدية علم تفصيلي، وفي مقام الأحدية لا يوجد الا وصف واحد وهو الوحدة الحقيقية أما في مقام الواحدية فيوجد أسماء وصفات متعددة ومتمايزة، وان مقام الأحدية هو مقام اسقاط النسب والإضافات اما مقام الواحدية فهو مقام اثبات النسب والإضافات. ففي مقام الاحدية لا توجد كثرة على الإطلاق اما في مقام الواحدية فيوجد كثرة وهي كثرة اسمائية.

يقول ابن تركه في تمهيد القواعد:

«ان الذات باعتبار اللاتعيُّن المسمّاة بغيب الغيب، تارة والهويَّة المطلقة اخرى، يمتنع ان يعتبر فيها امر يستلزم التعين والتقيد ويستدعي التكثُّر والتعدُّد، فأول ما اعتبر فيها من المعاني الوصفيَّة هي الوحدة الحقيقيَّة التي لا يتصور اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات.

وتحقيق هذا الكلام انّ الوحدة تطلق باعتبارين:أحدهما وهو الوحدة الذاتيّة المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يشعر بتعدّد الوجوه والاثنينيَّة أصلاً حتى ان عدم اعتبار الكثرة - لما فيه من الاشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينيَّة - غير معتبر في مفهومها.

والثاني الوحدة الإضافيَّة النسبيَّة التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى الأمور المشاركة من حيث هو كذلك وهذا هو الذي يقابله الكثرة بالعرض أو بالذات.

والمعتبر ها هنا هو الوحدة بالمعنى الأول، والهويَّة المطلقة عبارة عن الواحد بها (الوحدة الذاتية)، فتكون الذات بهذا الاعتبار، لها الاحاطة العامة

التي لا يشذُّ عنها شيء من المراتب حتى المحسوسات، فتلزمها بهذا الاعتبار النسبة العلميَّة بحصول نفسها في نفسها.

ثمَّ ان هاهنا نكتة تتضمّن فوائد لا بدَّ من الوقوف عليها، وهي انَّ للوحدة (الحقيقية) المعتبرة هاهنا اعتبارين. أحدهما متعلّقه طرف بطون الذات وخفائها وهو اعتبار اسقاط ساير النسب والإضافات عنها، ويسمّى الذات به احداً. وثانيهما متعلّقه طرف ظهور الذّات وانبساطها واعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها، ويسمّى الذات به واحداً، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات»[1].

إذا الوحدة بالنسبة الى مقام الذات لا تمايز بين اعتباريها فلا يتميز مسمى الواحد فيها عن الأحد، نعم الذات بإعتبار إتصافها بالوحدة الحقيقية تستلزم تعينا يسمى بإصطلاح القوم التعين الأول، والموجد للتعين الأول هو العلم أي علم الحق بذاته، وعلم الحق بذاته واحد ولكنه في مقام الأحدية علم إجمالي وفي مقام الواحدية تفصيلي.

وعلم الحق بذاته يستلزم ايضا العلم بسائر كمالات ذاته المقدسة وشؤوناتها من أسماء وصفات وبلوازم هذه الاسماء والصفات ايضا. كما يقول الامام الخميني قدّس سرّه في شرح دعاء السحر:

«ان علمه بذاته هو العلم بكمالات ذاته ولوازم أسمائه وصفاته لا بعلم متأخر أو علم آخر بل بالعلم المتعلق بالذات في الحضرة الذات. ولولا هذا العلم البسيط في الحضرة الذات لم تتحقق الحضرة الواحدية الأسمائية

---

١ – تمهيد القواعد :ص ٢٧٠.

والصفاتية ولا الأعيان الثابتة المتحققة في الحضرة العلمية بالمحبّة الذاتية ولا الأعيان الموجودة»[١].

وهذا الشعور والعلم بكمالات الذات وشؤوناتها تارة يكون على نحو اجمالي واخر على نحو تفصيلي. ويسمي العرفاء العلم والشعور بكمالات الذات على نحو الإجمالي بالكمال الذاتي وعلى نحو التفصيلي بالكمال الأسمائي. فعلم الحق بذاته الجامعة لكل الكمالات والشؤونات إذا كان بنحو كلي واجمالي ومن غير ملاحظة هذه الكمالات على وجه التفصيل فهذا العلم عندهم يسمى بالكمال الذاتي وهو الذي تغلب عليه احكام إطلاق الذات وبطونها. واما إذا كان علم الحق بذاته الجامعة من حيث ملاحظة هذه الكمالات على نحو تفصيلي فيسمى هذا العلم عندهم بالكمال الأسمائي وهو الذي تغلب عليه احكام تعينات الاسماء وظهورها كما يقول ابن تركه الأصفهاني في تمهيد القواعد:

«ان الظهور المذكور لمّا كان مستلزماً للشعور بسائر الشؤون والأحوال والاعتبارات للذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتى المحسوسات على وجه كلي جملي، فمتعلّق الشعور المذكور:

- اما ان يكون الذات في بطونها بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهداً كثبوت سائر المراتب العدديّة في الواحد مثلاً، فحينئذ يسمى هذا الشعور في عرفهم بالكمال الذاتي المستلزم للغنى المطلق الذي هو عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور بدون الاحتياج إلى التّطوُّر

---

١ - الامام الخميني: شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الاولى، رمضان ١٤١٦، ص ١١٩.

بالاطوار الغيريَّة والأدوار السوائيَّة أصلاً.

- وامّا ان يكون متعلّق الشعور المذكور، نفس الشؤون الذاتيَّة باظهار ذواتها لأنفسها أو باظهار بعضها للبعض في المراتب، وحينئذ يسمى هذا الشعور بالكمال الأسمائي»[١].

ويقسم ابن فنار في مصباح الأنس الكمال الى قسمين:

«- كمال ذاتي هنا يكون في مبدأ الرتبة الثانية حيوة يلازمه الغنى الذاتي، وهو شهود الذات نفسه من حيث وحدته بجميع شؤونها - نزولاً وعروجاً دنياً وآخرةً - شهود مفصل في مجمل دفعة واحدة، كشهود المكاشف في النواة نخلاً وثماراً لا يحصى.

- ثم كمال أسمائي، هو ظهور الذات لنفسها من حيث تفصيل اعتباراتها، اما ظهوراً مفصلًا أو مجملًا بعد التفصيل من حيث مظهر شأن كلي جامع هو الإنسان الكامل الحقيقي، والفرق بينهما ان هذا (الكمال الأسمائي) بشرط شيء بل أشياء، وتحقق الكمال الذاتي بلا شرط أصلاً»[٢].

أي بشرط الكثرة في الكمال الأسمائي ولا بشرط الكثرة اصلا في الكمال الذاتي.

وهذا الشعور والعلم بكمالات الذات يستلزم تعين هذه الكمالات ايضا كما ان علم الذات بنفسها يستلزم تعينها كما ذكرنا سابقا، فكل معلوم متعين

---

١ - تمهيد القواعد : ص ٢٧٣.

٢ - مصباح الأنس: ص ٣٢١.

والظهور هو نفس العلم. وتعين كمالات الذات وشؤوناتها مرة يكون من خلال الكمال الذاتي اي في مقام البطون والإجمال فتظهر بذلك الاعيان الثابتة (أي الكثرة العلمية) في حضرة العلم من خلال التجلي بالفيض الأقدس وبسبب الحركة الحبية والعشقية وهذه هي مرتبة الجلاء عندهم، واخرى من خلال الكمال الاسمائي أي في مقام الظهور والتفصيل فتظهر بذلك الاعيان الخارجية (أي الكثرة الخلقية) في حضرة الشهادة من خلال الفيض المقدس، وتسمى هذه المرتبة عندهم بالإستجلاء، ومن هنا يبدأ التعين الثاني لانه مرتبط بالمظاهر الخلقية اما ما قبل هذا التعين فكله مرتبط بالتعين الاول وبالتحديد بظاهر التعين الاول اي مقام الواحدية لأنه لا تمايز ولا تغاير في مقام الأحدية. يقول الميرزا الأصفهاني في الحاشية على تمهيد القواعد:

«ان الكثرات كانت بوحداتها الحقيقيَّة مندمجة ومستجنّة في غيب الهوية واحدية الجمع المشار إليها في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ وفي ذلك الموطن لم يكن لها تمايز وتكاثر أصلًا، بل كانت عين ذاته الأحدية...

ثمَّ بحكم «**كنت كنزاً مخفياً، فأحببت ان اعرف**» تحركت بالحركة الغيبيَّة الحُبِّية العشقيَّة، فان غاية المحبة العشق، وصفاته تعالى في غاية الكمال والتمام، وتنزّلت من موطن الإجمال ومرتبة الاستجنان إلى مرتبة الظهور والبروز والتكاثر والتمايز العلمي، من غير تغيير في ذاته تعالى، بل بالتجلي والفيضان، المسمى بالفيض الأقدس، فتكثَّرت وتمايزت بعضها عن بعض في علمه تعالى، وهذا مرتبة الجلاء عندهم لظهورها مفصَّلة متمايزة، وليس ذلك على الله بعزيز، فان العلوم الكثيرة والمعلومات المختلفة مندمجة ومستجنّة بوحدتها الحقيقيَّة في عقلك الإجمال إلى موطن

التفصيل، متكثِّرة متمايزة بعضها عن بعض، منجلية بذلك في كمال الانجلاء، من غير تغيُّر في عقلك الإجمالي. فإذا كان حالك هكذا، فما ظنُّك بربك العليم القدير.

ثم تطلب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض، واستدعاء ترتب آثارها عليها، وسعة رحمة بارئها تنزّلت من ذلك الموطن الغيبي بالحركة الغيبيَّة ايضاً إلى موطن العين و الشهادة، وذلك بنزول الفيض الأقدس من الأقدسيَّة عن السوائيَّة إلى المقدسيَّة المستلزمة للسوائية، لظهور احكام الإمكان، وترتُّب آثار الممكنات عليها. وهذا مرتبة الاستجلاء في عرفهم، و إلى ذلك النزول أشير في قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ فإن الظلَّ هو الفيض، ومدّه نزوله وانبساطه طولًا وعرضاً، علما وعيناً، في الغيب والشهادة..»[1].

الفيض الإلهي عند العارف ينقسم إذا الى قسمين: الفيض الأقدس وهو التجلي بحسب باطن الذات وبه تظهر الأعيان الثابتة وإستعداداتها في حضرة العلم، والفيض المقدس وهو التجلي بحسب ظاهر الذات وبه تظهر الأعيان الخارجية والمظاهر الخلقية في حضرة العين والشهادة. فالفيض المقدّس مترتّب على الفيض الأقدس والأقدس مترتّب على الأسماء الإلهيّة والأسماء الإلهيّة مترتّبة على الكمالات الذاتيّة الازليّة القدسية. والمراد بالأقدس أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية والنقائص الإمكانية.

---

١ - تمهيد القواعد: ص ٢٨٣.

يقول القيصري في مقدمة الفصوص:

«إن الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس وبالأول: تحصل الأعيان الثابتة وإستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها... فبالفيض الأقدس - الذي هو التجلي بحسب أولية الذات وباطنيتها - يصل الفيض من حضرة الذات إليها والى الأعيان دائما. ثم بالفيض المقدس - الذي هو التجلي بحسب ظاهريتها وآخريتها وقابلية الأعيان واستعداداتها - يصل الفيض من الحضرة الإلهية الى الأعيان الخارجية»[1].

وسر ظهور الكمالات الذاتية للحق بشكل عام والمعّبر عنها بالشؤون هو طلب هذه الشؤون الظهور في الخارج على قدر استعداداتها وقابليتها، وطلب هذه الكمالات الذاتية للظهور هو من إقتضاء ذات الحق تعالى ووجوده، لذا وجب عليه تعالى ان يظهر هذه الكمالات الطالبة للوجود بلسان حالها واستعدادها كما يقول السيد حيدر الآملي في جامع الاسرار:

«ان لهذا الوجود، أو الحقّ تعالى، الذي ثبتت وحدته وإطلاقه وبداهته، كمالات وخصوصيّات ذاتيّة لا الى نهاية، (وهي) المسمّاة بلسان القوم بالشؤون الذاتيّة، وهي دائما تطلب منه بلسان الحال الظهور في الخارج بحكم اسمه «الظاهر»، كما أنّ ذاته دائما تطلب منه الخفاء بلسان الحال بحكم اسمه «الباطن». فظهوره وكثرته وتقييده من اقتضاء اسمه «الظاهر»، وخفاؤه ووحدته وإطلاقه من اقتضاء اسمه «الباطن»، وهو «الأوّل» بحسب «الباطن»، و«الآخر» بحسب «الظاهر»...

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٨٩

وأنّ طلب كمالاته وخصوصيّاته الظهور في الخارج بلسان الحال ازلا وأبدا، هو من اقتضاء ذاته ووجوده. واقتضاء الذات لا ينفكّ عن الذات أزلا وأبدا. وكذلك ظهوره بصور الكثرة الخلقيّة، فإنّه أيضاً من كمالاته الذاتيّة وخصوصيّاته الغير المتناهية الوجوديّة الازليّة الغير القادحة في كمال وحدته وصرافة ذاته. وليس في هذا نقص أصلا، كما تصوّر المحجوب عنه، بل هو كمال في كمال وشرف في شرف. والذي أشار اليه تعالى في قوله: «**كنت كنزا مخفيّا فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق**»[١].

واما سر ظهور التعين الثاني بشكل خاص وهو التعين الحاصل بالمرتبة الإستجلائية والكمال الأسمائي، فمرجعه الى ان الذات الإلهية لما كانت ترى ذاتها وكمالاتها في ذاتها ومن خلال ذاتها بالعلم الذاتي على نحو كلي وإندماجي (وهو الجلاء)، ارادت ان ترى ذاتها وكمالاتها ولكن هذه المرة من خلال الغير وعلى نحو تفصيلي كرؤية الإنسان نفسه من خلال المرآة، وهذا الغير ليس سوى مظاهره وتعيناته. لأنه وكما يقول القيصري في الفصوص:

«ليس رؤية الشيئ نفسه بنفسه في نفسه كرؤية نفسه في شيء آخر يكون له ذلك الشيئ مثل المرآة»[٢].

فالتعين الثاني او ما يسميه العرفاء بالنفس الرحماني يظهر بالتجلي بالفيض المقدس المترتب على الفيض الأقدس كما ذكرنا والذي هو بدوره مرتّب على الأسماء الإلهيّة، والأسماء الإلهيّة مرتّبة على الكمالات الذاتيّة ،

---

١ - جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص١٥٨.

٢ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٢١٧.

فتظهر بذلك التعينات في حضرة الشهادة المعبر عنها بالعين والخارج، بمقتضى الحركة الحبية للذات بان تظهر في الاعيان الخارجية على قدر استعداد هذه الاعيان وقابليتها وعلى قدر سؤالها وطلبها، بعد ان كانت باطنة ومختفية في التعين الأول الذي تغلب فيه احكام الوحدة والبطون على احكام الكثرة والظهور، والكثرة وان وجدت فيه فهي لا تخرج عن الكثرة المفهومية بخلاف التعين الثاني حيث الكثرة فيه عينية. يقول ابن تركة في التمهيد:

«لما كان التعين الأول - الجامع بين الواحدية والاحدية والمعبر عنه بالوحدة الذاتيَّة، تارة وبالهويَّة المطلقة اخرى- لغلبة احكام البطون والوجود على احكام الظهور والإظهار، لا تمايز بين ما يعبَّر فيه من المعاني الأسمائيَّة والتعيُّنات، إذ لا تغاير هاهنا أصلاً، حتى ان الكثرة المعتبرة فيها (التعين الأول) هي عين الوحدة. فلا مجال فيه حينئذ ان تظهر تلك التعيُّنات على ما هو مقتضى الكمال الأسمائي، بان تظهر تلك الهويَّة في التعيُّنات الأسمائيَّة بحسبها، لأنَّ المراتب - التي هي محال ظهورها ومجالي تفاصيلها - مخفيَّة مندمجة هاهنا، مستهلكة الحكم استهلاك اعيان الحروف واندماجها في نفس المتنفِّس ما دام في مبدأ صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه، قبل بروزها في مراتب المخارج وظهورها بتعيُّنات أحكامها المتكثرة. فحينئذ اقتضت تلك الهويَّة الظهور والبروز، لكن لا من حيث ذاتها، بل من حيث اعتباراتها وشؤونها، على مقتضى أسئلتهم بألسنة الاستعدادات والقابليّات الاقدسيَّة، فانبعث من ذلك التجلي وكنه بطونه، ميل إرادي وحركة حُبيَّة وشوق عشقي بحسبه تجلى بتعيُّن آخر وبنوع اظهر على مثال نفس مُنْبَثّ يصلح لأن تحصل به تلك الصفات والأعيان متمايزة بالفعل تمايز الحروف

في النَفَس، عند انبثاثه إلى المخارج. فيمكن تعقُّلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر في مراتب الكمال الأسمائي، ويسمى هذا التجلي باصطلاحهم «النفس الرحماني»[١].

ولهذا التعين الثاني او النفس الرحماني مراتب وتجليات مختلفة، فالحق يتجلى بالفيض المقدس وهو التجلي بحسب ظاهرية الذات فيصل الفيض من الحضرة الإلهية الجامعة للاحدية والواحدية الى الاعيان الخارجية وحضرة الشهادة، فتظهر تلك الاعيان في الخارج. والمقصود من الخارج عالم المظاهر الخلقية، حيث يقسّم العرفاء العالم الى عالمين: عالم الصقع الربوبي وهو مقام الاحدية والواحدية او التعين الاول، وعالم المظاهر الخلقية وهو عالم الشهادة والظاهر، حيث تظهر فيه التعينات الخلقية على قدر استعداداتها. ولهذا النفس الرحماني مراتب مختلفة في عالم الظاهر والشهادة:

اولها: عالم العقل.

ثانيها: عالم الخيال.

ثالثها: عالم الطبيعة والأجسام.

فهذه ثلاثة عوالم اذا اضفنا اليها عالم الغيب او ما يسمى بالتعين الأول الجامع للأحدية والواحدية فيصبح عندنا اربعة عوالم او حضرات، والعرفاء يضيفون اليها حضرة الانسان الكامل الجامع لكل الحضرات وهو الكون الجامع لكل المراتب فيتطابق عندهم العالم الكبير (وهو عالم الكوني او ما يسمى بعوالم الوجود) مع العالم الصغير الانساني (وهو عالم الانسان

---

١ - تمهيد القواعد: ص ٢٨٨.

الكامل) فتصبح بذلك الحضرات خمسة. يقول الامام الخميني تدثّل في شرح دعاء السحر:

«اعلم يا حبيبي أن العوالم الكلية الخمسة ظل الحضرات الخمس الإلهية، فتجلى اللّه تعالى باسمه الجامع للحضرات، فظهر في مرآت الإنسان، فإن اللّه خلق آدم على صورته... وهو الإسم الأعظم والظل الأرفع وخليفة اللّه في العالمين. وتجلى بفيضه الأقدس وظله الأرفع، فظهر في ملابس الأعيان الثابتة من الغيب المطلق والحضرة العمائية، ثم تجلى بالفيض المقدس والرحمة الواسعة والنفس الرحماني من الغيب المضاف والكنز المخفي والمرتبة العمائية على طريقة شيخنا العارف مد ظله في مظاهر الأرواح الجبروتية والملكوتية أي عالم العقول المجردة والنفوس الكلية، ثم في مرائي عالم المثال والخيال المطلق أي عالم المُثل المعلّقة ثم في عالم الشهادة المطلقة أي عالم الملك والطبيعة»[1].

ويقول ابن تركة في تمهيد القواعد:

«ان الموجودات التي في العوالم أقربها نسبة وابسطها ذاتا انما هو العقل الأول، إذ له ضرب واحد من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيَّة متّصفة بالوجود، وهو أول مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح. فاقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهيَّة انما هو عالم الأرواح، فأول الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني، لإستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه، وما يلزمه من افاضة الأحكام وصدور الآثار دون العالم المعاني...

---

١ - شرح دعاء السحر: ص ١٢٠.

ثم عالم المثال لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك معنى زائد حصل به ضرب آخر من التركيب.

ثمَّ عالم الأجسام لعروض هذا كلّه مع لحوقه التمكُّن وشغله للحيِّز، وهذا انهى الغاية في التركيب، و به تمَّ ظهور الوجود، إذ لا مرتبة في الظهور اشدَّ من المحسوسات...

فهذه ثلاثة عوالم، والمرتبة الجلائيَّة المشتملة على التعيّنين المذكورين، فتكون المراتب حينئذ أربعاً، وخامسها هو الجامع للكلِّ، وهو المرتبة الانسانيَّة..»[1].

١ - تمهيد القواعد: ص ٢٩٢.

قصة الظهور

ينقل الامام الخميني تدثّل في مصباح الهداية عن القاضي سعيد القمي ملخصا يذكر فيه كيفية ظهور الأعيان وتجليها في الخارج بأسلوب جميل، حيث يشير الى ان حقيقة الظهور مردّها الى العلم الإلهي الأزلي بهذه الأعيان الطالبة للوجود والتي افاض عليها الحق الوجود بحسب قابلياتها واستعداداها الذاتية، يقول تدثّل:

«بالحري أن نذكر ما لخّصه الشيخ العارف الكامل القاضي سعيد الشريف القمي رضي الله عنه ممّا فصّله بعض أهل المعرفة، قال في البوارق الملكوتية:

إنّ الحقائق الخارجية في حال غيبتها تحت أستار الأسماء الّتي وسائط مشهودها، سألت تلك الأسماء سؤال افتقار وقالت: إنّ العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضا، وعن معرفة ما يجب لكم من الحقّ علينا. فلو أنّكم أظهرتم أعياننا، لكنتم أنعمتم علينا، وأمكن لنا أن نقوم بحقوقكم ولكانت سلطنتكم متحقّقة واليوم أنتم سلاطين علينا بالقوّة من دون جنود ولا عدّة، فهذا الّذي نطلبه منكم أكثر نفعا لكم ممّا في حقّنا.

فلمّا سمعت الأسماء الإلهيّة مقالة الحقائق الغيبيّة، نظرت في ذوات أنفسها، وصدقت الممكنات وطلبت ظهور أحكامها حتّى يتميّز أعيانها بآثارها. فإنّ «الخلّاق» و«المدبّر» وغيرهما نظروا في ذواتهم، فلم يروا خلّاقا ولا مدبّرا ولا غير ذلك.

فجاءت تلك الأسماء إلى حضرة الاسم «الباري» فقالوا له: عسى أن توجد أنت هذه الأحكام الّتي اقتضت حقائقها. فقال «البارئ»: ذلك راجع إلى الاسم «القادر» فإنّي تحت حيطته فالتجئوا إليه. فقال «القادر»: أنا تحت حكم «المريد» فلا أوجد عينا منكم إلّا باختصاص وليس ذلك إلّا بتخصّصه وأن يأتيه أمر من ربّه، فحينئذ أتعلّق أنا بالإيجاد.

ففزعوا إلى «المريد» وذكروا له مقالة «القادر». فقال «المريد»:

صدق «القادر» ولكنّي أنظر إلى أنّه هل سبق العلم من الاسم «العليم» بظهور آثاركم، فأخصّص أنا ما شاء الله من أحكامكم فإنّي تحت حكمه. فصاروا إلى الاسم «العليم». فقال «العالم»: قد سبق العلم بإيجادكم، ولكنّ الأدب أولى وليس الأمر هنا بمحض الافتقار، بل لا بدّ من الإذن مرّة بعد أخرى، وإنّ لنا كلّنا حضرة مهيمنة علينا وهي الاسم «الله».

فاجتمعت الأسماء إلى الحضرة الإلهيّة، فذكروا له قصّتهم، وأظهروا له ما اقتضت حقائقهم. فقال: حقّا أقول أنا اسم جامع لحقائقكم، مشتمل على مراتبكم، وإنّي دليل على ذات المقدّسة وحضرة الأحديّة. فمكانكم أنتم ورفقائكم حتّى أعرض عليه مقاصدكم فقال: يا من هو، يا من لا هو إلّا هو، قد اختصم الملأ الأعلى وقالت الأعيان هكذا. فنودي من سرّه أن: أخرج عليهم، وقل لكلّ واحد من الأسماء ما يتعلّق بما يقتضيه حقائقها. فخرج

الاسم «الله»، ومعه الاسم «المتكلّم» يترجم عنه الممكنات والأسماء الإلهيّة، وذكر لهم ما أمره المسمّى. فتعلّق «العالم» بظهور الممكن الأوّل و«القادر» بظهور الممكن الثاني و«المريد» بسائر الأعيان. فظهرت الأدبار والأكوان.

وأدّى الأمر إلى المنازعة والمخالفة كما هو مقتضى الأسماء الجماليّة والجلاليّة. فقالت الأعيان: إنّا نخاف أن يفسد نظامنا، أو يطغى بعضنا على بعضنا، ونلحق بالعدم الّذي كنّا فيه. فالتجئوا تارة أخرى، إلى الأسماء بتعليم الأسم «العليم» و«المدبّر»، وقالوا: أيّها الأسماء التي لكم السلطنة علينا، إن كان أمركم على ميزان معلوم وحدّ مرسوم بأن يكون فيكم إمام يخفضنا ويخفض تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم. فسمعوا ذلك والتجئوا إلى الاسم «المدبّر».

فدخل «المدبّر» إلى المسمّى، وخرج بأمر الحقّ إلى الاسم «الربّ» فقال له: صدر الأمر بأن تفعل أنت ما يقتضيه المصلحة في بقاء الممكنات. فقال: سمعا وطاعة. وأخذ وزيرين يعينانه على مصالحه، وهما «المدبّر» و«المفصّل». قال الله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ أي ربّكم الّذي هو الإمام. فانظر ما أحكم كلام الله وأتقن صنع الله."[1].

١ - مصباح الهداية الى الخلافة والولاية :ص ٨٤

الإنسان الكامل عند العرفاء

الحقيقة الإنسانية في المدرسة العرفانية

تبيّن من البحوث السابقة ان ظهور الحق وتعيّنه على قسمين: تعيّن تغلب عليه احكام الوحدة والبطون وهو التعين الأول، وتعين تغلب عليه احكام الكثرة والظهور وهو المسمى بالتعين الثاني.

ولما كانت الوحدة غالبة على الكثرة في التعين الأول بسبب ظهور القاهرية الاحدية والواحدية، وكانت الكثرة غالبة على الوحدة في التعين الثاني بسبب ظهور النفس الرحماني وتجليه في المراتب الخلقية من العقل والخيال والجسم، اراد الحق تعالى ان يظهر في مظهر جامع للكثرة والوحدة معا ليكون على صورته كما في الحديث: «**ان الله خلق آدم على صورته**»[1]. وليكون مظهرا كاملا وتاما وخليفة حقيقيا له كما في قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[2]، مظهرا يكون جامعا للحقائق الالهية والامكانية، اي جامعا لمرتبتي الجمع والتفصيل والوجوب والامكان، ليغدو

---

١ - بحار الأنوار: ج٤، ح١، ص١١.

٢ - سورة البقرة: آية ٣٠.

بحق مظهرا للإسم الأعظم، وهذا الذي يصطلح عليه العرفاء بالحق المقيد الذي هو تجلي الحق المطلق، والانسان الكامل، والحقيقة المحمدية، وآدم، والكون الجامع...

يقول ابن تركة الأصفهاني في تمهيد القواعد:

«ان الوحدة الذاتية والهوية المطلقة لغلبة حكم الإطلاق فيها، لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجال أصلا. وكذلك المظاهر التفصيلية التي هي أجزاء العالم الكبير أيضا لغلبة حكم القيود الكونية والكثرة الأمكانية فيها لا يمكن ان يكون للجمعية الإلهية التي هي صورة الوحدة الحقيقية فيها ظهور، فإقتضى الأمر الإلهي أن تكون صورة إعتدالية ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانية عليها سلطنة، حتى تصلح لأن تكون مظهرا للحق من حيث تفاصيله الأسمائية، وأحدية جمعيته الذاتية، بسعة قابليتها وعموم عدالتها، وذلك هو النشأة العنصرية الإنسانية، إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان لإحاطته بالمرتبة الإطلاقية الإلهية والقيدية العبدية»[١].

وسمي هذا الموجود بالكون الجامع لانه جامع لمظهرية الذات في حضرة الأحدية، ومظهرية الأسماء والصفات في حضرة الواحدية، ومظهرية الأفعال في حضرة الشهادة. وبذلك كان حاصرا لكل المراتب ومحيطا بسائر الموجودات لانه اخر التنزلات والتجليات الإلهية وعندهم قاعدة تقول: «كل سافل محيط بالعالي»[٢]. بمعنى انه كلما تنزلنا في مراتب

١ - تمهيد القواعد: ص ٣٢٢.

٢ - تمهيد القواعد: ص ٣٢٦.

الوجود اشتملت هذه المرتبة النازلة على ما هو موجود في المرتبة العالية بالإضافة الى مختصات مرتبتها. فمرتبة المثال مثلا مشتملة على ما في العقل والمثال معا، ومرتبة الجسد مشتملة على مختصات الطبيعة بالإضافة الى عالمي المثال والعقل. فالشيء كلما ازداد قيودا ازداد كثرة وكلما ازداد كثرة ازداد ظهورا وكلما ازداد ظهورا ازداد ادراكا، كما يقول صاحب التمهيد:

«فكل مرتبة أنزل بحسب رتبة الوجود، لا بد وأن تكون تلك القيود فيه اكثر، إذ النازل مشتمل على ما اشتمل على العالي من تلك القيود مع ما اختص به في تنزلاته، وكل ما كان انزل لا بد وأن يكون للخواص والأحكام أشمل، وكل ما كان أشمل كان أكمل، ضرورة أن الكمال هو الجامعية الى تستتبع الخلافة الإلهية»[1].

ولجامعيته بين الوحدة والكثرة، وبين المراتب العلوية والسفلية(من العقلية والمثالية والطبيعية)، ولكونه اخر التنزلات والتجليات، صار اكمل الموجودات وبسبب أكمليته صار المظهر التام للحق والذي لا يصلح لهذه المظهرية التامة غيره. لأن المظهر الكامل للحق يجب ان يكون جامعا لخواص كل المراتب ومحتو على نماذمج منها، وبذلك يستحق المظهرية التامة لإسم الله الأعظم:

«ان المظهر الكامل، عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه وهذا هو النشأة العنصرية الانسانيَّة لا غير فانّها آخر تنزُّلات المظاهر الواقعة في آخر تنزلات المراتب. وقد عرفت ان كل مظهر سافل شامل للعالي وكل مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما

---

١ - المصدر السابق: ص ٣١٣.

فيها من المظاهر فيكون الإنسان العنصري هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظهريَّة المذكورة الا هو لأن المظهر الكامل الذي هو عبارة عمّا يصلح لأن يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الإلهيَّة والعوالم الكيانيَّة، يجب ان يكون له بحسب كل مرتبة من المراتب الكليَّة المذكورة انموذج خاص به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيّات تلك المرتبة (الهيَّة كانت أو كونيَّة)... وذلك مختص بالنشأة العنصريَّة الانسانيَّة. فإنها لما كانت آخر تنزُّلات الوجود، فقد حصل لها من كل مرتبة عند وصولها إليها في مرورها عليها انموذج، ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة، صالحة لأن تكون مرآة لما فيها عندها، فيكون نشأته هذه، عبارة عن مجموع مشتمل على هذه النسخ والأنموذجات و المرايا مع احديَّة جمع الجمع»[1].

ويعلل القيصري في فصوص الحكم سبب كونه آخر المراتب والتنزلات:

«لأنه لما جعلت حقيقته متصفة بجميع الكمالات، جامعة لحقائقها، وجب أن توجد الحقائق كلها في الخارج قبل وجوده، حتى يمر عند تنزلاته عليها، فيتصف بمعانيها طورا بعد طور من أطوار الروحانيات والسماويات والعنصريات، إلى أن تظهر في صورته النوعية الحسية، والمعاني النازلة عليه من الحضرات الأسمائية، لا بد أن تمر على هذه الوسائط أيضا الى أن تصل اليه وتكمله. وذلك المرور إنما هو لتهيئة استعداده للكمالات اللائقة به، ولإجتماع ما فصل من مقام جمعه من

١ - المصدر السابق: ص ٣٦٠.

الحقائق والخصائص فيه، وللإشهاد والإطلاع على ما اريد ان يكون خليفة عليه»[١].

«وأيضاً: لما كان الإنسان مقصودا أوليا، ووجوده الخارجي يستدعي وجود حقائق العالم، أوجد أجزاء العالم أولاً ليوجد الإنسان آخراً لذلك جاء في الخبر: « **لولاك لما خلقت الأفلاك** »[٢].

وبذلك استحق الإنسان أن يكون المظهر التام للحق ولإسمه الأعظم. ولما كان اسم «الله» الأعظم مشتملا على جميع الأسماء ومقدم بالذات عليها ومتجل فيها بحسب المراتب الإلهية ومظاهرها، فإن مظهره التام ايضا الذي هو الإنسان الكامل يجب ان يكون مقدما على جميع المظاهر ومتجل فيها ايضا بحسب مراتبه، ولهذا صارت حقائق العالم في حضرة العلم والشهادة كلها مظاهر الحقيقة الإنسانية ايضا والتي هي بدورها مظهر الاسم الاعظم «الله»، وصار لهذه الحقيقة الإنسانية مظاهر في كل العوالم. ففي الحضرة العلمية ظهرت أولاً بصورة كلية اجمالية فكانت الحقيقة المحمدية التي هي حقيقة النوع الإنساني، ومن ثم بصورة تفصيلية فكانت العين الثابتة للإنسان الكامل الجامعة لجميع الأعيان الثابتة، ثم ظهرت في حضرة العين والشهادة فكانت في عالم الجبروت (وهو عالم الارواح والعقول) العقل الأول وهو اول موجود في نشأة الخلق والذي قال عنه رسول الله ﷺ: «**اول ما خلق الله العقل**»[٣].

---

١ – شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٢٤٤.

٢ – المصدر السابق: ج١، ص ٢٤١.

٣ – بحار الأنوار: ج١، ح٩، ص ٩٧.

ثم ظهرت هذه الحقيقة الإنسانية في عالم الملكوت وهو عالم النفوس فكانت النفس الكلية التي تتولد منها النفوس الجزئية، وفي الأخر ظهرت في عالم الملك والطبيعة فكان آدم ابو البشر.

يقول القيصري في شرح الفصوص:

«الحق تعالى لما تجل لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة، أوجد الحقيقة المحمدية التي هي حقيقة النوع الإنساني في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم بوجودها وجودا أجماليا لإشتمالها عليه حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهية الجامعة للأسماء كلها، ثم أوجدها فيها وجودا تفصيليا، فصارت أعيانا ثابتة. وأما في العين... فمظهره الأول في عالم الجبروت هو الروح الكلي المسمى بالعقل الأول... وفي عالم الملكوت هو النفس الكلية... وفي عالم الملك هو آدم أبو البشر»[1].

وهكذا طابق العالم الكبير الكوني العالم الصغير الإنساني، وصار الإنسان الكامل خليفة الحق، والمظهر الأتم لأسمائه وصفاته، والواسطة بينه وبين خلقه، والوسيلة التي من خلالها يحفظهم، ولذلك كله اختصه تعالى بخزائن علمه وودائع اسراره كما قال تعالى في كتابه: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2].

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١،ص ٢٤٠ و ٣٠٦.

٢ - سورة البقرة: آية ٣١.

يقول القيصري في شرح الفصوص:

«الحق يحفظ خلقه بالإنسان الكامل عند إستتاره بمظاهر أسمائه وصفاته عنهم وهو كان الحافظ لها (الخزائن) قبل الإستتار والإختفاء وإظهار الخلق فحفظ الإنسان لها بالخلافة فتسمى بـ«الخليفة» لذلك... .

فما دام هذا الإنسان موجودا في العالم، يكون محفوظا بوجوده وتصرفه في عوالمه العلوية والسفلية فلا يجسر أحد من حقائق العالم وأرواحها على فتح الخزائن الإلهية والتصرف فيها إلا بإذن هذا الكامل، لأنه هو صاحب الإسم الأعظم، الذي به يربي العالم كله، فلا يخرج من الباطن الى الظاهر معنى من المعاني إلا بحكمه، ولا يدخل من الظاهر في الباطن شيئ إلا بأمره، إن كان يجهله عند غلبة البشرية عليه، فهو البرزخ بين البحرين، والحاجز بين العالمين، وإليه الإشارة بقوله: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾»[1].

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٢٤٧ و٢٤٨.

المنهج العرفاني
في البحث عن الحقيقة

منهج العارف في البحث عن الحقيقة

عند العارف لا وجود لغير الله في عالم الوجود، وكل ما سواه انما هو آية ومظهر له. ومظاهره سواء الافاقية منها او الانفسية ليست سوى ايات دالة على وجوده المقدس. ولذا قال عز اسمه في كتابه الكريم:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1]، فمشاهدة الايات الإلهية يفضي الى نتيجة واحدة وهي:ان هذه الايات ليست سوى الحق المتجلي فيها كلٌ بحسبها، وهي المرايا التي تري جمال الذات المقدسة للحق جل وعلا. ومن هنا صار بالإمكان رؤية الحق ومعرفته من خلال آياته ومظاهره، اما ذاته فهي غير قابلة للإدراك والمشاهدة اصلا.

ومن هنا صار همّ العارف هو الوصول الى هذه الرؤية والمعرفة التي قال عنها رسول الله ﷺ: «**اللهم ارني الأشياء كما هي**»[2] اي كما هي عليه من

---

١ - سورة فصلت: آية ٥٣.

٢ - مصباح الأنس: ص٢٢٠.

المظهرية والآياتية له. فهمّ العارف وحرصه الدائم هو رؤية الحق والوصول اليه، بمعنى الوصول الى اسمائه وصفاته والفناء فيه في نهاية المطاف بعد حصول التقوى الكاملة والتوجه التام نحو الحق وحده، ليكون مصداقا لقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1]، ولكن العارف حريص على ان يكون لقاؤه بالحق من خلال تجلي الحق له باسمائه الجمالية التي تعني النعيم والسعادة، دون الاسماء الجلالية التي تعني العذاب والنقمة.

ويحول دون تحقق هذا الهدف موانع تمنع من بلوغ هذه الغاية الشريفة يختصرها العرفاء بكلمة هي: «حب النفس» و«الأنا». فالانانية وحب النفس يمثلان العائق الاكبر امام رؤية تجليات الحق والفناء فيه لأنها بإختصار تثبت مبدئ الغير الذي يقابل الحق وتجعل للانسان قبلة ووجهة اخرى غير الحق، مع ان العارف الحقيقي وجهته دائما الى الحق الذي لا يرى ولا يشاهد غيره حيث لسان حاله قوله تعالى:

﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۞ لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرۡتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾[2]

اما المحب لنفسه فانه ليس فقط يرى نفسه ويتعلق بها بل ينسب اليها التأثير والكمال ايضا. وهذا الحب هو منشأ حب الدنيا التي هي رأس كل

---

١ - سورة الانشقاق: آية ٦.

٢ - سورة الانعام: آية ٧٩.

خطيئة كما في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام انه قال: «**حب الدنيا رأس كل خطيئة**»[١].

وكما يقول الامام الخميني قدس سره:

«إن ما هو مذموم وأساس جميع الوان الشقاء والعذاب والمهالك ورأس جميع ألوان الخطايا والذنوب إنما هو حب الدنيا الناشئ من حب النفس»[٢]. فالذنوب والمعاصي اذا مردها الى حب الدنيا والتعلق بها، وحب الدنيا منشؤه حب النفس كما ذكرنا.

ويبين الإمام الخميني قدس سره المراد الحقيقي من لقاء الله فيقول:

«إعلم أن الآيات والأخبار الواردة في لقاء الله صراحة أو كناية وإشارة، كثيرة...ولا بد أن تعرف بأنه ليس مقصود من أجاز فتح الطريق على لقاء الله ومشاهدة جمال الحق وجلاله، جواز اكتناه ـ التعرف على الحقيقة والذات ـ ذاته المقدس، أو إمكان الإحاطة في العلم الحضوري والمشاهدة العينية الروحانية، على ذاته المحيط بكل شيء على الإطلاق، فإن امتناع الاكتناه لذاته المقدس بالفكر في العلم الكلي ـ الفلسفة ـ وامتناع الإحاطة بالبصيرة في العرفان، من الأمور البرهانية، ومتّفق عليه لدى جميع العقلاء، وأرباب القلوب والمعارف.

بل المقصود لدى من يدعي مقام لقاء الله هو: أنه بعد حصول التقوى التامة والكاملة، وانصراف القلب نهائياً عن جميع العوالم، ورفض التوجه

---

١ – بحار الانوار: ج ٧٠ ح ٦٢، ص ٩٠.

٢ – الامام الخميني: وصايا عرفانية، اعداد السيد عباس نورالدين، مركز بقية الله الاعظم، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م، ص ٢٢.

نحو النشأتين ـ المُلك والملكوت ـ ووطأ الأنانية والإنيّة، والإقبال الكلي نحو الحق المتعالي وأسماء ذاته المقدس وصفاته، والانصهار في عشق ذاته المقدس وحبّه، وتحمّل جهد وترويض القلب، يحصل صفاء في القلب لدى السالك يبعث على تجلّي أسماءه وصفاته، وتمزّق الحجب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات، والتعلق بعزّ قدسه وجلاله والتدلّي التام بذاته. وفي هذا الحال لا يوجد حاجز بين روح السالك المقدسة والحق المتعالي سوى حجاب الأسماء والصفات.

ويمكن أن يرفع الستار النوري للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضاً، وينال التجليات الذاتية الغيبية، ويرى نفسه متدلياً ومتعلقاً بالذات المقدس، ويشهد الإحاطة القيومية للحق والفناء الذاتي لنفسه، ويرى بالعيان أن وجوده ووجود كافة الكائنات، ظلاً للحق المتعالي.

وكما قامت البراهين على أنه لا حجاب بين الحق سبحانه وتعالى والمخلوق الأول المجرد عن جميع المواد والتعلقات، بل البرهان قائم على عدم وجود حجاب بين الحق وكافة المجردات بشكل عام، فكذلك لا يوجد حجاب بين هذا القلب الذي يبلغ في سعته وإحاطته الموجودات المجردة بل اجتازها ووطئ بأقدامه على رؤوسها، وبين الحق المتعالي. كما في الحديث الشريف المنقول عن (الكافي) و(التوحيد) : «**إن روح المؤمن لأشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمش بها**»[1].

من هنا يجمع العرفاء على مبدأ اساسي يمكن من خلاله ان ينطلق

---

١ – الاربعون حديثا: ص٥٠٤.

السالك في رحلته نحو الحق والتي من دونه لا سفر اصلا ولا سلوك، وهو مبدأ تهذيب النفس وتصفيتها، حتى تتمكن من خرق الحجب الظلمانية والنورانية لتصل بعد ذلك الى لقاء الحق والى معدن العظمة كما في المناجاة الشعبانية:

«إلهي هَبْ لِي كَمَالَ الانْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَأَنِرْ أَبْصَارَ قُلوبِنَا بِضِياءِ نَظَرِها إِلَيْكَ حَتّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ القُلوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ العَظَمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ. إِلهِي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فأجابَكَ وَلاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِكَ فَناجَيْتَهُ سِرّاً وعَمِلَ لَكَ جَهْراً»[١].

فتهذيب النفس وتزكيتها من الأهواء والأخلاق الرذيلة وتنزيهها عن الذنوب الكبيرة والصغيرة، هو الأصل الذي يبني عليه العرفاء منهجهم العملي في السلوك الى الله. ويعرفه القاساني في شرح منازل السائرين انه: «التخليص من دنس الطبائع ولوث العلائق»[٢].

ويعرفه الإمام الخميني انه: «عبارة عن انتصار الإنسان على قواه الظاهرية، وجعلها تأتمر بأمر الخالق، وتطهير المملكة من دنس وجود قوى الشيطان وجنوده»[٣]. ولقد قرن الحق تعالى في كتابه الكريم الفوز والفلاح بتهذيب النفس وتزكيتها حيث قال: **﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾**[٤]. فالعارف الحقيقي

---

١ – امير المؤنين علي ابن ابي طالبؑ: المناجاة الشعبانية.

٢ – عبد الرزاق القاساني: شرح منازل السائرين، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٩٥.

٣ – الاربعون حديثا: ص٣٢.

٤ – سورة الشمس: آية ٧–١٠.

في هذه الدنيا في حالة سلوك وسفر نحو الحق للفوز بلقائه، وزاد هذا السفر كما يقول العلامة الطهراني في رسالة لب اللباب:

«هو المجاهدة والرياضة النفسانية، ولأن قطع علائق المادة صعب جدا، (فإنه) يتم التخلص من وشائج عالم الكثرة بالتدريج حتى يتم السفر من عالم الطبع»[١].

اما البرنامج العملي لتهذيب النفس عند العارف فهو يكمن في مخلفة أهواء النفس والعمل على خلاف ما تطلب وتريد، لأن النفس بطبيعتها امارة بالسوء، ميالة الى اللهو والجري وراء زينة الحياة الدنيا، مما يصرفها عن الوجهة الحقيقية التي خلقت لاجلها. يقول ابن تركة بهذا الشأن في تمهيد القواعد: «ولا شك أن معالجة الأمراض النفسانية، وتخليص النفس من الأخلاق الردية المهلكة، وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن بدون أتصافها بملكات مرضية وعادات حسنة تقابل الأخلاق الذميمة والصفات الخبيثة، فإن دفع أحد الضدين لا يمكن إلا بالضد الآخر»[٢].

ويقول الامام الخميني قدس سره في كيفية معالجة المفاسد الاخلاقية: «وأفضل علاج لدفع المفاسد الأخلاقية، هو ما ذكره علماء الأخلاق وأهل السلوك، وهو أن تأخذ كل واحدة من الملكات القبيحة التى تراها في نفسك، وتنهض بعزم على مخالفة النفس الى أمد، وتعمل عكس ما ترجوه وتتطلبه منك تلك الملكة الرذيلة»[٣].

---

١ - العلامة السيد محمد الحسين الحسيني الطهراني: رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الالباب، ترجمة السيد عباس نورالدين، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤١٧ق، ص ١٩.

٢ - تمهيد القواعد: ص٣٨٨.

٣ - الاربعون حديثاً: ص ٥٣.

ومخالفة النفس لا تتم بشكل عشوائي وبحسب رغبة النفس، والا فان السالك سيعود ليقع في نفس المشكلة التى هرب منها. بل ان مخالفة النفس لا بد ان تخضع لبرنامج واضح عنوانه التقوى والطاعة لله. فالطريق السليم لكي يخالف السالك به نفسه هو من خلال اتباع الشريعة التي وضعها خالق هذا الإنسان العارف بشؤون وأحاوله. فالسالك عندما يلتزم باحكام الله فسوف يكون في حالة طاعة وعبودية للرب ومخالفة للنفس وأهوائها، اما اذا كان مطيعا لنفسه ومخالفا لربه فسيكون مصداقا لقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[1].

يقول الإمام الخميني ايضا في هذا المجال:

«الإنسان الراغب في صحة النفس، والمترفّق بحاله، إذا تنبّه أن وسيلة الخلاص من العذاب تنحصر في أمرين:

الأول: الإتيان بما يصلح النفس ويجعلها سليمة.

والآخر هو الامتناع عن كل ما يضرها ويؤلمها. ومن المعلوم أن ضرر المحرمات أكثر تأثيراً في النفس من أي شيء آخر، ولهذا كانت محرّمة، كما أن الواجبات لها أكبر الأثر في مصلحة الأمور، ولهذا كانت واجبة وأفضل من أي شيء، ومقدمة على كل هدف، وممهدة للتطور إلى ما هو أحسن.

إن الطريق الوحيد إلى المقامات والمدارج الإنسانية يمر عبر هاتين المرحلتين، بحيث أن من يواظب عليهما يكون من الناجين السعداء،

---

١ - سورة الجاثية: آية ٢٣.

وأهمهما هي التقوى من المحرمات»[١].

ولكن هذه التقوى ليست على مرتبة واحدة بل تختلف احكامها بإختلاف مقامات السالكين كما يقول قدس سره ايضا:

«لا بُدَّ أن نعرف أن التقوى، وإن لم تكن من مدراج الكمال والمقامات، ولكنّه لا يمكن بدونها بلوغ أي مقام... فتقوى العامة إذاً تكون من المحرمات، وتقوى الخاصة تكون من المشتهيات، وتقوى الزاهدين من حب الدنيا، والمخلصين من حب الذات، والمنجذبين من كثرة ظهور الأفعال، والفانين من كثرة الأسماء، والواصلين من التوجه إلى الفناء، والمتمكنن من التلوينات ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾»[٢].

اما الآيات والروايات التي تتحدث عن اهمية مبدأ الطاعة والتقوى لله وتاثيره على سلوك الفرد ومصيره كثيرة نكتفي بذكر بعضها.

من الآيات قوله تعالى:

﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[٣]

﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾[٤]

﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُعْظِمْ لَهُۥٓ أَجْرًا﴾[٥]

---

١ – الاربعون حديثا: ص ٢٥٤.

٢ – المصدر السابق: ص ٢٥٢.

٣ – سورة البقرة: آية ٢٨٢.

٤ – سورة الطلاق: آية ٢.

٥ – سورة الطلاق: آية ٥.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ﴾[١]

﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[٢]

﴿إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[٣]

اما الروايات :

فعن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال:

«انه لا يدرك ما عند الله الا بطاعته»[٤].

وعن الإمام الباقر عليه السلام قال:

«يا جابر أيكتفي من ينتحل التشيع أن يقول بحبنا أهل البيت؟ فوالله ما شيعتنا إلا من اتقى الله وأطاعه...

الى أن قال: فاتقوا الله واعملوا لما عند الله، ليس بين الله ولا بين أحد قرابة، أحب العباد إلى الله تعالى وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته.

يا جابر والله ما نتقرب الى الله تعالى إلا بالطاعة، وما معنا براءة من النار ولا على الله لأحد من حجة، من كان مطيعا فهو لنا ولي، ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو، وما تنال ولايتنا إلا بالعمل والورع»[٥].

---

١ – سورة المائدة: آية ٣٥.

٢ – سورة البقرة: آية ١٩٦.

٣ – سورة الانفال: آية ٣٤.

٤ – بحار الانوار: ج٦٧، ح٣، ص٩٦.

٥ – المصدر السابق: ج٦٧، ح٤، ص٩٧.

وقال عليه السلام في حديث اخر:

«لا تذهب بكم المذاهب، فوالله ما شيعتنا إلا من أطاع الله»[١].

وعن الإمام الكاظم عليه السلام قال:

«يا هشام، نصب الخلق لطاعة الله ولا نجاة إلا بالطاعة»[٢].

وفي الحديث القدسي المشهور:

«عبدي اطعني تكن مثلي تقول للشيئ كن فيكون»[٣].

---

١ - محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران ،١٣٦٥ هـ ش، ج٢، باب الطاعة والتقوى، ١، ص٧٣.

٢ - بحار الانوار:ج١، ح٢٩، ص١٣٨.

٣ - المصدر السابق: ج٩٠، ص ٣٧٦.

الفصل الثالث

سر القدر عند العرفاء

سر القدر

والفرق بينه وبين القضاء والقدر

سر القدر والفرق بينه وبين القضاء والقدر

سر القدر او ما يسميه ابن عربي بالحكمة القدرية هو غير القدر، فسر القدر هو العين الثابتة، والعلم بسر القدر هو العلم بهذه العين الثابتة حال ثبوتها في عدمها كما يقول القيصري في شرحه على الفصوص:

«سر القدر الذي هو العلم بالاعيان (الثابتة) في حال ثبوتها في عدمها...»[1] وهذا غير ما يصطلح عليه بالقضاء والقدر، بل ان القدر والقضاء مترتبان على العين الثابتة والعلم بها. فالقضاء هو حكم الله في الأشياء على ما هي عليه في ذاتها وكما علمها الله ازلا، واما القدر فهو توقيت حصول الشيئ على ما تقتضيه عينه الثابتة، ولذلك يكون القدر بعد القضاء.

ويبين القيصري هذه الحقيقة في شرح فصوص الحكم في الفص العزيري فيقول: «المراد بالحكمة القدرية سرُّ القَدَر والأعيان الثابتة والنقوش

---

١ - داود القيصري: شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم ١٣٨٤، ج٢، ص٨٨٥

التي فيها، لا نفس القدر الذي هو بعد القضاء المعبر عنه بتوقيت الأشياء في عينها، فإن هذا القضاء والقدر مرتب على الأعيان الثابتة ونقوشها الغيبية»[١].

ويعرف ابن عربي القضاء والقدر ويشرح القيصري هذا فيقول:

«(القدر توقيت ما عليه الأشياء في عينها) أي القدر هو تفصيل ذلك الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياء وقوعها فيها باستعداداتها الجزئية. فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر»[٢].

«(القضاء حكم الله في الأشياء) القضاء لغةً الحكم. يقال: قضى القاضي أي حَكم الحاكِم من جهة الشرع. وفي الاصطلاح عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد»[٣].

وبشأن تقدم القضاء على القدر يقول القيصري:

«ولمّا كان القضاء حكماً كلياً في الأشياء على ما تقتضيه أعيانها، والقَدَر جعله جزئياً معيّناً مخصوصاً بأزمنة مشخصة له، قدّم القضاء على القدر»[٤].

إذا فسر القدر هو العلم بالأعيان الثابتة والتي عليها يترتب حكم القضاء وتوقيت القدر. لأن حكم القضاء انما يكون على اساس قابلية كل

---

١ - المصدر السابق:ج٢، ص٨٦٧

٢ - المصدر السابق: ج٢، ص٨٦٩

٣ - المصدر السابق: ج٢، ص٨٦٨

٤ - المصدر السابق: ج٢، ص٨٦٨

عين واستعدادها. فما تكون عليه العين الثابتة في حال ثبوتها في العدم يكون حكم القضاء على اساسه، والحق يحكم على الاشياء على حد علمه بها وعلمه بها تابع لعينها الثابتة وهذا هو سر القدر عند العرفاء. وكذلك التوقيت ايضا انما يكون على مقتضى العين الثابتة وما يطلبه استعدادها.

يقول ابن عربي في فصوص الحكم بهذا الشأن ويعلق القيصري شارحا:

«(فما حُكم القضاء على الأشياء إلا بها) أي إذا كان حكم الله على حدّ علمه بالأشياء وعلمه تابع لها، فما حكم الحق على الأشياء إلا باقتضائها من الحضرة الإلهية ذلك الحكم، أي اقتضت أن يحكم الحق عليها بما هي مستعدة له وقابلة. (وهذا هو عين سرّ القدر الذي يَظهر لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)»[١].

«(فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها) أي فالحاكم في حكمه في الحقيقة تابع للأعيان وأحوالها التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها»[٢]، كما وإن: «تعيين كل حال من أحوال الأعيان بوقت معين وزمان خاص، إنما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان، فإنها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت»[٣].

وهذا هو سر القدر عند العرفاء، ومنه يفهم معنى قوله تعالى:

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٦٩

٢ - المصدر السابق: ج٢، ص٨٧١

٣ - المصدر السابق: ج٢، ص٨٧٦

﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[١] أي كلّ واحد منكم إنما يظهر بالفعل الذي يوافق استعداده و قابليّته. وقوله عز وجل:

﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[٢] أي آتاكم من كلّ ما سألتموه بلسان استعدادكم وقابليّاتكم و أعيانكم. وقوله تعالى :

﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾[٣] أي ان الماء الذي هو صورة الرزق والفيض الإلهي انما يكون على قدر استعداد وقابلية الوعاء الوجودي لكل موجود.

وقوله تعالى ايضا في آية اخرى:

﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٤]، ويشرح القيصري هذه الآية : «أي بقدر يعلمه الحق من استعداد عين العبد في كل حين، فإن الله اعطى كل شيء خلقه وعينه دفعة واحدة في الأزل، ثم جعله وديعة في خزائن السماوات والأرض، بل في نفس كل شيء الى أن يظهر في الحس، وإليه أشار (ابن عربي) بقوله (فينزل بقدر ما يشاء) أي في كل حين (وما يشاء إلا ما علم فحكم به، وما علم الا بما أعطاه المعلوم من نفسه) أي ما تتعلق المشيئة الذاتية إلا بما علم الله من الأعيان، فحكم بما علم من أحوالها، وما علم إلا ما أعطت الأعيان من نفسها بحسب إستعدادتها»[٥].

---

١ - سورة الإسراء: آية ٨٤.
٢ - سورة ابراهيم: آية ٣٤.
٣ - سورة الرعد: آية ١٧.
٤ - سورة الحجر: آية ٢١.
٥ - شرح فصوص الحكم:ج ٢، ص ٨٧٥.

وفي هذا المقام قال النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم:

«**كلّ ميسر لما خلق له**»[1] أي كلّ واحد منكم لا يتيسّر له أي أمر الا على اساس ما خلق عليه، من حيث قابلية عينه الثابتة.

١ - بحار الأنوار: ج٤، ص ٢٨٢.

علاقة سر القدر بالأعيان الثابتة

علاقة سر القدر بالأعيان الثابتة

ذكرنا في المقدمات التمهيدية أن حقيقة الوجود من حيث هو هـو أي لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاشيء هو الوجود المطلق المسمى بالهويـة الغيبيـة، وهي بهذا الاعتبار لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا تعيّن لها بل هي غيب وكمون مطلق. وحقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيئ فهي المـسماة بمرتبة الأحدية، وهي المرتبة المستهلكة فيها جميع الأسماء والـصفات بنحـو اندماجي، فلا تمايز مصداقي بين الأسماء والصفات لانه بالأصل لا تعـين فـي مقام الأحدية حتى يحصل التمايز، بل ان تعينه أن لا تعين له، لذا لا يوجد فـي مقام الأحدية إلا الذات وأما الأسماء والصفات فهـي عـين الـذات، بمعنـى أن العلم والقدرة والحياة و... كلها عين الذات ولا تمايز فيما بينها، وهي موجـودة من غير ان تكون متعينة بل بنحو اندماجي مع الذات.

وحقيقة الوجود إذا اخذت بشرط شيء فهي المسماة بمرتبة الواحدية وهذا الشيء الذي اخذ قيدا ليس سوى الأسماء الإلهية، ومـن هنـا صـارت الواحدية منشأ علم الأسماء الالهية. وفي هذه المرتبة تتكثر الأسماء ويتمايز

بعضها عن البعض الاخر، وبتكثرها تتكثر مظاهرها التي هي لوازمها وتتمايز فيما بينها ايضا. فحقيقة الوجود إذا اخذت بشرط جميع الأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية، مرتبة الإسم «الله» الذي هو رب الانسان الكامل. واما إذا اخذت حقيقة الوجود (والكلام ما زال في مقام الواحدية) بشرط الصور العلمية كما يقول القيصري في مقدمته على الفصوص، فهي مرتبة اسم العليم الذي هو رب الاعيان الثابتة ومنشأ ظهورها. فلكل اسم من الأسماء التي هي شؤون هذه الحقيقة الواحدة والتي جاءت من تعين من التعينات اقتضاء ان يكون لها مظهر، ومن هنا كانت الاعيان الثابتة مظهر اسم العليم.

يقول القيصري في مقدماته:

«حقيقة الوجود إذا اخذت بشرط أن لا يكون معها شيئ، فهي المسماة عند القوم بمرتبة الأحدية المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمى: جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا.

وإذا اخذت بشرط شيئ فإما ان تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها، كليها وجزئيها، المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع...وإذا اخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها، فهي مرتبة الإسم الباطن المطلق والاول والعليم ورب الأعيان الثابتة»[1].

ولهذا قيل ان الأعيان الثابتة هي معلومات الحق، باعتبار انها عبارة عن تعين حقيقة كل موجود في علمه تعالى. وانها صور وتجليات الاسماء الالهية في مرتبة علمه تعالى.

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٤٧.

يقول السيد حيدر الآملي في جامع الاسرار:

«انّ حقيقة كلّ موجود عبارة عن نسبة تعيّنه في علم ربّه أزلا، وتسمّى باصطلاح المحقّقين (أعيانا ثابتة) وباصطلاح غيرهم (ماهيّة)»[١].

ويقول القيصري في مقدماته على الفصوص:

«ان للأسماء الإلهية صورا معقولة في علمه تعالى، لانه عالم بذاته لذاته، وأسمائه وصفاته. وتلك الصور العقلية - من حيث أنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة - هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية أو جزئية في اصطلاح أهل الله، وتسمى كلياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند أهل النظر»[٢].

ومن هنا يعرّف القيصري الأعيان الثابتة بأنها صور الاسماء وتجلياتها ولوازمها الذاتية في حضرة العلم، وانها فائضة من الحق بالفيض الأقدس بواسطة الحب الذاتي:

«فالماهيات (أي الاعيان الثابتة) هي الصور الكلية الأسمائية، المتعينة في الحضرة العلمية تعينا أوليا، وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول بواسطة الحب الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب - التي لا يعلمها إلا هو- ظهورها وكمالها»[٣].

ولأنها فائضة بالفيض الأقدس قالوا أن الأعيان ليست مجعولة، لأنها صور الأسماء العلمية كما يقول السيد حيدر الآملي:

---

١ - جامع الأسرار ومنبع الانوار: ص ١٩٨.

٢ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٨١

٣ - المصدر السابق: ج١، ص ٨١

«فالأعيان الثابتة، التي هي القوابل للتجلّيات، كلّها فائضة من الله تعالى بالفيض الأقدس والتجلّي الذاتي. ولهذا قيل انّها ليست بجعل الجاعل»[١].

ومرادهم من أنها ليست مجعولة أي ليست مجعولة بجعل جاعل في الخارج لأنها معدومة في الخارج، والجعل لا يتعلق ألا بالنسبة للخارج كما يبيّن ابن تركه في تمهيد القواعد:

«الأعيان من حيث هي صور علمية لا توصف بأنها مجعولة، لأنها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لا يكون إلا موجودا، كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضا مجعولة لأنها صور علمية»[٢].

ولكن نفي مجعوليتها في الخارج لا ينفي صفة التحقق عنها، لانها وإن كانت معدومة خارجا إلا انها موجودة علما، وعبروا عن هذا الإيجاد في العلم بالثبوت، فقالوا انها ثابتة علما حال كونها معدومة خارجا، ومن هنا سميت بالأعيان الثابتة، لأنها ثابتة في الحضرة العلمية. ولأجل تمييزها عن الوجود فإنها بالتجلي بالفيض المقدس تصبح موجودة، أما قبل هذا التجلي فهي ثابتة.

وقد علمنا سابقا أن الفيض ينقسم الى قسمين، الفيض الأقدس والفيض المقدس كما يقول القيصري: «بالأول تحصل الأعيان الثابتة

---

١ - رسالة نقد النقود في معرفة الوجود: ص٦٨٢.

٢ - تمهيد القواعد: ص ٨٧.

وإستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»[١].

وهذه الاعيان لا تظهر في العين إلا على صورة ما كانت عليه في حال الثبوت، فصارت الاعيان حادثة وقديمة في آن معا، قديمة من جهة ثبوتها في حضرة العلم، وحدوثها من جهة وجودها في العين والخارج.

«فلا تَظهر الأعيان في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت، إذ «لا تَبْدِيلَ لِكَلِماتِ الله» و ليست كلمات الله سِوى أعيان الموجودات، فيُنسب إليها القِدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها»[٢].

ومنشأ ظهور هذه الأعيان هو حب الحق لإظهار آياته كما يقول القيصري أيضا: «فالماهيات (الأعيان الثابتة) صور كمالاته، ومظاهر أسمائه وصفاته، ظهرت أولا في العلم، ثم في العين بحسب حبه إظهار آياته ورفع أعلامه ورایاته، فتكثّر بحسب الصور، وهوعلى وحدته الحقيقية، وكمالاته السرمدية»[٣].

ويقول السيد حيدر الآملي في هذا المجال:

«القوابل والحقائق مطلقا ليست بجعل الجاعل. أعني (أنّ) الحقائق الممكنة والماهيّات المعدومة والأعيان الثابتة المسمّاة بالمظاهر الإلهيّة، ليست بجعل الجاعل، لانّها راجعة الى حقيقة الحقّ وشؤونه الذاتيّة، وحقيقة

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٨٢.
٢ - المصدر السابق: ج٢، ص ١٣٠٦.
٣ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٣٥.

الحقّ ليست بجعل الجاعل، وشؤونه الذاتيّة كذلك.

لانّ «الجعل» لا يصدق الا على الوجود الخارجيّ، والحقائق والأعيان والماهيّات ما كانت موجودة في الخارج أزلا، إذ لو كانت لكان إيجادها تحصيل الحاصل. فكانت معدومة الأثر، موجودة العين. أعني: كانت موجودة في العلم، معدومة في الخارج»[١].

ويشرح ابن تركه مراد العرفاء من قولهم أن الاعيان معدومة خارجا وثابتة علما:

«المراد بقولهم أن الأعيان الثابتة في العدم أو الموجودة من العدم، ليس أن العدم ظرف لها، إذ العدم لا شيئ محض، بل المراد أنها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية، متلبسة بالعدم الخارجي، موصوفة به، فكأنها كانت ثابتة في عدمها الخارجي، ثم ألبس الحق خلعة الوجود الخارجي أياها فصارت موجودة»[٢]. وهذا معنى قولهم أن الماهيات أو الأعيان ما شمت رائحة الوجود، أي الوجود الخارجي، وإن كانت ثابتة في حضرة العلم.

ومعنى مجعولية الأعيان في الخارج هو أن الحق تعالى يظهر بصورها في الخارج على حسب إستعداداتها وقابلياتها الذاتية، وبناء على ما كانت عليه في حضرة العلم. وفي المقام آية بالغة الدلالة يذكرها السيد حيدر الآملي في نقد النقود حيث يقول:

«فمجعوليّة الحقائق والمظاهر الى الخارج (أي الوجود الخارجي) تكون بظهور الفاعل (المطلق) بصورتها، أي بجعلها موجودة في الخارج،

---

١ - رسالة نقد النقود: ص ٦٨٠.

٢ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص٩٤.

كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ لأنّ «لـه» ضمير (عائد) الى الشيء الموجود في العلم، المعدوم في العين، فإذا أراد (الحقّ) ظهوره في العين يقول له «**كن**» في العين- أي في الخارج- كذا وكذا، فيصير الشيء في الخارج على ما هو عليه في القابليّة والاستعداد. وكذلك كان وجود كلّ موجود، وكذلك يكون الى ما لا نهاية له. وليس أعظم من هذه الآية دلالة في هذا المقام»[١].

وفي هذا السياق ايضا يقول ابن عربي في الفتوحات المكية:

«فما روي عن رسول الله ﷺ عن الله سبحانه أنه قال:

«**كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني**». ففي قوله: **كنت كنزا**، إثبات الأعيان الثابتة. وهي (موضوع) قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ... كُنْ﴾»[٢].

إذا فالخطاب الإلهي إنما يقع على الأعيان الثابتة في علم الحق والمعدومة في الخارج، والمعلومة له أزلا وأبدا، فيأمرها بالظهور ليكشف لها عن أحوالها التي كانت عليها في العلم، كما يقول ابن عربي:

«فإذا أوجد الله الأعيان فإنما أوجدها لها لا له وهي على حالاتها بأماكنها وأزمنتها على اختلاف أمكنتها وأزمنتها فيكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئا بعد شيء إلى ما لا يتناهى على التتالي والتتابع فالأمر بالنسبة إلى الله واحد كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ والكثرة في نفس المعدودات...

---

١ - رسالة نقد النقود: ص ٦٨١.

٢ - محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج٢، ص ٢٣٢.

فالحق سبحانه ما عدل بها عن صورها في ذلك الطبق بل كشف لها عنها وألبسها حالة (حلّة) الوجود لها فعاينت نفسها على ما تكون عليه أبدا وليس في حق نظرة الحق زمان ماض ولا مستقبل بل الأمور كلها معلومة له في مراتبها بتعداد صورها فيها، ومراتبها لا توصف بالتناهي ولا تنحصر ولا حد لها تقف عنده. فهكذا هو إدراك الحق تعالى للعالم ولجميع الممكنات في حال عدمها ووجودها، فعليها تنوعت الأحوال في خيالها لا في علمها فاستفادت من كشفها لذلك علما لم يكن عندها لا حالة لم تكن عليها. فتحقق هذا فإنها مسألة خفية غامضة تتعلق بسر القدر القليل من أصحابنا من يعثر عليه»[1].

وهذه الأعيان الثابتة التي تتصف بالإمكان لإستواء نسبتي الوجود والعدم بالنسبة اليها، إذا كانت تريد الوجود وتطلبه وكان لديها القابلية لذلك، فستمتثل للأمر الإلهي والخطاب الموجّه اليها بـ«كن»، وستخرج الى حيز الوجود الذي إذا ما ذاقت حلاوته فلن تعود بعده الى العدم مطلقا، يقول ابن عربي:

«الأعيان الثابتة عليها يقع الخطاب من طرفي الوجود المطلق والعدم المطلق، فصار العدم المحال يطلبنا أن نكون ملكا له، و صار الحق الواجب الوجود لنفسه يطلبنا لنكون ملكه، ويظهر فينا سلطانه. ونحن على حقيقة نقبل بها الوصفين، ونحن إلى العدم أقرب نسبة منا إلى الوجود. فانا معدومون، ولكن غير موصوفين بالمحال. لكن نعتنا في ذلك الإمكان: وهو أنه ليس في قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم. لكن لنا «أعيان

---

١ - الفتوحات المكية: ج١، ص ١٦٣.

ثابتة» متميزة، عليها يقع الخطاب من الطرفين. فيقول العدم لنا: كونوا على ما أنتم عليه من العدم، لأنه ليس لكم أن تكونوا في مرتبتي. ويقول الحق لكل عين من أعيان الممكنات: «كن!» فيأمره بالوجود.

فيقول الممكن: نحن في العدم! قد عرفناه وذقناه، وقد جاءنا أمر الواجب الوجود بالوجود، وما نعرفه وما لنا فيه قدم. فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمي، لنعلم ما هذا الوجود ذوقا؟ فكانوا عند قوله «كن!» فلما حصلوا في قبضته، لم يرجعوا بعد ذلك إلى العدم أصلا، لحلاوة لذة الوجود. وحمدوا رأيهم، ورأوا بركة نصرهم الله على العدم المحال»[1].

وهذه الأعيان الثابتة فيها يقع التدبير الإلهي، فالحق تعالى هو المدبر وليس مدبره سوى هذه الأعيان المعلومة لديه أزلا وأبدا، فيجري تدبيره عليها بناء على ما كانت عليه في العلم، فلا يظهر منها إلا ما كانت قد قبلته وأرادته في تلك الحضرة العلمية، ولا يعطيها الحق إلا على قدر ما اعطته عينها. وعليه فكل ما هو مقدّر على هذه الأعيان هو منها، وهذا هو سر القدر الذي تحدث عنه ابن عربي:

«الأصل هو الحق ولم يزل في أزله مدبِّرا فلا بد أن يكون تدبيره في مدبَّر معيّن له أزلا، وليس (هي) إلا أعيان الممكنات، فهي مشهودة له في حال عدمها فإنها ثابتة، فيدبِّر فيها ما يكون من تقدم بعضها على بعض وتأخرها في تكوين أعيانها وصور ما توجد فيها، وهنالك هو سر القدر الذي أخفى الله تعالى علمه عن خلقه حتى يظهر الحكم به في الصور الموجودة في رأى العين...

---

١ - المصدر السابق: ج٢، ص ٢٤٨.

فانظر إلى أعيان الممكنات قبل ظهورها في عينها، لا يمكن أن يظهر الحق فيها إلا بصورة ما تقبله، فما هي على صورة الحق في الحقيقة وإنما المدبِّر على صورة المدبَّر إذ لا يظهر فيه منه إلا على قدر قبوله لا غير. فليس الحق إلا ما هو عليه الخلق...

ومن هذا المقام نزل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ أي ما أعطيتك إلا على قدر قبولك، فالفيض الإلهي واسع لأنه واسع العطاء فما عنده تقصير وما لك منه إلا ما تقبله ذاتك، فذاتك حجرت عليك هذا الواسع وأدخلتك في الضيق»[١].

والعارفون بهذه الحقيقة والمطلعون عليها هم الواقفون على سر القدر، وهم اعلى مراتب اهل الله كما يقول ابن عربي ايضا:

«ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها. ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطته عينه من العلم به، وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل. وما ثَم صنف من أهل الله أعلى وأكشف من هذا الصنف، فهم الواقفون على سر القدر»[٢].

وهذا ليس تحديدا لإرادة الله وتدخلا في مشيئته، لأنه تعالى فعّال لما يريد، ولكن إرادته ومشيئته تابعة للحكمة، وهي تابعة لإستعداد كل موجود وما تعطيه عينه في العلم. فالحاكم على الأشياء اعيانها الثابتة، والحق يفيض على الموجودات بحسب ما تقتضيه أعيانها.

---

١ - المصدر السابق: ج٤، ص ٦٢.

٢ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٣١.

ولأن إستعدادات الإعيان متفاوتة فيما بينها، إذ بعضها يقبل الهداية وبعضها الأخر لا يقبله، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وهو لم يشأ لعمله بإمتناع حصول الهداية للجميع.

فلم تتعلق المشيئة إلا بما هي عليه أعيان الموجودات، وعدم المشيئة سببه عدم إعطاء أعيانهم بنفسها الهدايةَ، وذلك لأن المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، والعلم تابع لإستعداد كل موجود وقابليته للفيض. يقول القيصري في شرح الفصوص:

«...وزعموا أن الحق يفعل الأفاعيل من غير حكمة، حتى جوّزوا عليه تعذيب من هو مستحق للرحمة وتنعيم من هو مستعد للنقمة تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ومنشأ زعمهم هذا أنهم حكموا بمفهوم «المشية» وإثباتها له تعالى، وما عرفوا أن المشية متعلقة بالفيض الأقدس، كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ أي الوجود الخارجي، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ أي منقطعاً متناهياً. والإرادة متعلقة بالفيض المقدس، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾. فالإرادة متعلقة بإيجاد الممكنات بخلاف المشية، فإنها متعلقة بإفاضة الأعيان، لكن بحسب ما تقتضي حكمته وأسماؤه وصفاته لا مطلقاً.

قال تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ لكنه لم يشأ، لحكمة اقتضت عدم مشيئته، لذلك عبَّروا عنها بـ «العناية الأزلية». والإرادة تتعلق بالأعيان بحسب استعداداتها وقبولها للمعنى المراد. فالحق وإن كان فعّالًا لما يشاء، لكن مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته أن لا يفعل إلا بحسب استعداد الأشياء، فلا يرحم موضع الانتقام ولا ينتقم موضع الرحمة. وما جاء في

الأخبار أنه تعالى يرحم بالفضل وينتقم بالعدل ويشفع أرحم الراحمين عند المنتقم، فذلك أيضا راجع إلى استعداد العبد واستحقاقه المخفي في عينه لا يطلع عليه غير الله تعالى»[١].

ويختم بالقول:

«فما ظهر في الوجود العيني شيء إلا على صفة ما كانت عليها في الوجود العلمي»[٢].

والأعيان الثابتة لها وجهتان وجهة الى الأسماء الإلهية واخرى الى الاعيان الخارجية، فبالإعتبار الاول تكون مربوبة لهذه الاسماء الإلهية ومنها تقبل الفيض، وبالإعتبار الثاني تربّ الأعيان الخارجية وتكون مصدر الفيض بالنسبة لها كما يذكر القيصري في مقدمة الفصوص:

«اعلم ان للاعيان الثابتة اعتبارين: اعتبار أنها صور الأسماء، وإعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية، فهي بالإعتبار الأول كالأبدان للأرواح، وبالإعتبار الثاني كالأرواح للأبدان...وللأعيان من حيث إنها أرواح للحقائق الخارجية، ولها جهة المربوبية والربوبية، تقبل الفيض بالأولى، وتربّ صورها الخارجية بالثانية، فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقاً، والأعيان الممكنة مفاتيح الشهادة»[٣].

وهذه الأعيان الثابتة التي هي حقائق الاعيان الخارجية من حيث ربوبيتها لها، لها ظهور وتجلّ في مختلف مراتب هذا الوجود العيني. فهي

---

١ - المصدر السابق: ج١، ص ٣٩٢.
٢ - المصدر السابق: ج٢، ص ٨٥١.
٣ - المصدر السابق: ج٢، ص ٨٥١.

كما انها صور الاسماء الإلهية في مقام العلم الإلهي، ولهذه الأسماء الإلهية ظهورات ومراتب مختلفة في الوجود العلمي، كذلك هو الحال بالنسبة لصورها حيث لها تجليات في الوجود الخارجي بمختلف مراتبه العقلية والمثالية والطبيعية، وتجلي هذه الاعيان في المراتب الوجودية المختلفة يرجع الى مدى استعداد المتجلي له وقابليته لذلك. فكلما كانت استعداداته افضل كان ظهور الاعيان الثابتة فيه بشكل اتم واكمل، والقيصري يبين هذا الامر في مقدمته:

«ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات، فيتعين ويمتاز عن الوجود المتجلي بصفة اخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائية، وصورة تلك الحقيقة في علم الحق تعالى هي المسماة بالماهية والعين الثابتة.

وإن شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهية فإنه صحيح، وهذه الماهية لها وجود خارجي في عالم الأرواح وهي حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانية، ووجود في الحس وهو تحققها فيه، ووجود علمي في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. من هنا قيل:إن الوجود هو الحصول والكون.

وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج، فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحق والبعد عنه، وقلة الوسائط وكثرتها، وصفاء الإستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك»[1].

---

١ - المصدر السابق: ج١، ص ٩١.

علاقة سر القدر بالعلم الإلهي

علاقة سر القدر بالعلم الإلهي

عرفنا مما سبق أن العلم بسر القدر هو العلم بالعين الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهية ولوازمها المعقولة في علمه تعالى، وأن هذه الأعيان هي معلومات الحق باعتبار انها تعيّن حقيقة كل موجود في علمه تعالى. وعلم الحق بالأعيان عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتيّة وخصوصيّاته الاسمائيّة، لأنّه تعالى إذا صار عالما بذاته فقد صار عالما بجميع شؤون ومظاهر ذاته.

ومن هنا صار سر القدر مفتاح العلم الإلهي والباب الذي منه يطّلع السالك على خزائن علم الحق تعالى بإعتبار أن الأعيان ليست سوى معلومات الحق، وهي التي يتعلق علم الله بها، فيدركها على ما هي عليه كما أشرنا. فمن إطلع على هذه الأعيان وشاهدها فسوف يطلع على علم الحق بالأشياء على ما هي عليه في حضرة الثبوت والعلم، وهذا هو سر القدر كما بات معروفا ايضا.

وعلم الحق تعالى كما يقول العرفاء تابع للمعلوم، والمعلوم هو ذاته

وأسماؤه ولوازم هذه الأسماء اي الأعيان الثابتة. فصار «العلم بحقائق الأعيان والماهيّات، عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتيّة وخصوصيّاته الاسمائيّة، لانّه إذا صار تعالى عالما بذاته فقد صار عالما بجميع الذوات والحقائق المكنونة في ذاته، كالشجرة (المكنونة) في النواة مثلا»[1] كما يقول السيد حيدر الآملي.

ومعنى قولهم أن العلم تابع للمعلوم، أي للعين الثابتة لكل موجود. بمعنى أن الحق لا يعلم إلا ما تعطيه هذه المعلومات (الأعيان) في نفسها وما تكون عليه حال عدمها. فعلم الله بها في جميع أحوالها هو ما تكون عليه في حال ثبوت عينها قبل وجودها، فالحق لا يعطيها إلا ما أعطته عينها من العلم بها، وهو ما كانت عليه في حال ثبوتها، فالعلم يتبع المعلوم اذاً. فمَن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه في الخارج، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، والله تعالى قد علم ذلك منه، وأنه هكذا سيكون. ومن كان كافرا في ثبوت عينه فسوف يظهر بصورة الكافر كما يقول القيصري :

«أن الله يعلم ذاتَه وأسماءه وصفاته بذاته، ويعلم الأعيان التي هي صور الأسماء بعين ما يعلم ذاته، فكما لا يعلم من ذاته وأسمائه وصفاته إلا ما تعطيه الذات والأسماء والصفات مما هي عليها، كذلك لا يعلم من الأعيان إلا ما تُعطيه الأعيان واستعداداتها مما هي عليها. فعلمه تعالى تابع للمعلوم من هذا الوجه، وإن كان المعلوم تابعاً للعلم من وجه آخر. فمَن كانت عينه مؤمنة حال ثبوتها وحال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة إلى الخارج، فهو يَظهر

---

١ - رسالة نقد النقود: ص ٦٨٤.

مؤمناً عند سماع أمر الله بقوله: «كُنْ». ومن كان كافراً أو عاصياً أو منافقاً، فهو يظهر في الوجود العيني بتلك الصفة. فالحق ما يعاملهم إلا بما تقتضي أعيانهم باستعداداتها وقبولها: إن خَيراً فخير، وإن شراً فشراً. فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد دون ذلك فلا يلومَنّ إلا نفسه»[١].

ومن هنا ينفي العرفاء وقوع الظلم والنقص من الحق تعالى، كون الحق لا يعطي الموجودات إلا بحسب ما تعطيه اعيانها. فكل عين من الأعيان تطلب من الحق بلسان استعدادها أن يوجدها ويحكم عليها بحسب قابليتها فلا ظلم اذا، بل الحجة بالغة عليهم لأنه تعالى ما علم إلا ما أعطته المعلومات، وما أظهر في الوجود إلا على ما هي عليه هذه المعلومات في نفسها. فالله تعالى كما يقول ابن عربي في الفتوحات:

«ما كتب إلا ما علم ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغير منها وما لا يتغير، فيشهدها كلها في حال عدمها على تنوعات تغييراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجدها إلا كما هي عليه في نفسها. فمن هنا تعلم علم الله بالأشياء معدومها وموجودها وواجبها وممكنها ومحالها..

ومن هنا إن عقلت وصف الحق نفسه بأن له الحجة البالغة لو نوزع، فإنه من المحال أن يتعلق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، فلو أحتج أحد على الله بأن يقول له: علمك سبق فيّ بأن أكون على كذا فلم تؤاخذني؟! يقول له الحق هل علمتك إلا بما أنت عليه فلو كنت على غير

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٦٠

ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ولذلك قال: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ﴾ فارجع إلى نفسك وأنصف في كلامك.

فإذا رجع العبد على نفسه ونظر في الأمر كما ذكرناه علم أنه محجوج وأن الحجة لله تعالى عليه. أما سمعته تعالى يقول: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ﴾ و﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ﴾ وقال: ﴿وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ كما قال: ﴿وَلَٰكِن كَانُواْ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ يعني أنفسهم. فإنهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم وهم معدومون إلا بما ظهروا به في الوجود من الأحوال والعلم تابع للمعلوم ما هو المعلوم تابع للعلم فافهمه»[١] وهذا هو سر القدر عند ابن عربي حيث يصرح في الفتوحات المكية: «فليس سر القدر الذي يخفى عن العالم عينه إلا اتباع العلم المعلوم»[٢].

ولأن العلم تابع للمعلوم يقول الحق تعالى في كتابه الكريم: ﴿حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾[٣]، بمعنى أن علمه تعالى يتعلق بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين والصابرين، فيحصل العلم بأنه من يكون منهم مجاهدا، ومن يكون منهم صابرا، ومن لا يكون كذلك. وهذا لا يعني أن علمه صار حادثا، لحصول علمه بعد ان لم يكن، بل علمه تعالى بمعلومه في الحضرة الإلهية أزلي. نعم بلحاظ تعلق هذا العلم بالأشياء أثناء ظهوره وتنزله في مراتب الكثرة والمظاهر الخلقية يكون حادثا كما يقول القيصري:

---

١ - الفتوحات المكية: ج٤، ص ١٦.

٢ - المصدر السابق: ج٤، ص ١٨٢.

٣ - سورة محمد: آية ٣١.

«تعلق العلم بالمعلوم أزلى وأبدى...(و)غاية من يتكلم بعقله في هذه المسألة وينزه الحق عن سمة الحدوث ونقائصه، أن يجعل ذلك الحدوث للتعلق، بأن يقول: العلم أزلي وتعلقه بالأشياء حادث حدوثاً زمانياً، لئلا يلزم أن يكون الحادث صفة للواجب»[١].

ويبقى أن نعرف أنه يوجد فرق بين علم الحق بالعين الثابتة وعلم الإنسان بها. فعلم الحق بها لذاته، اما علم الإنسان بها فيحتاج الى واسطة وهي التي يسميها القيصري بالعناية الإلهية:

«كما يتعلق علم الله به (العين الثابتة) فيعلمه، كذلك يتعلق علم هذا الكامل به فيعلمه، إلا أن الفرق حاصل بين العلمين: بأن علم الله به لذاته لا بواسطة أمر آخر غير ذاته، وعلم العبد بعينه وأحوالها حينئذ بواسطة العناية من الله في حقه»[٢].

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص٣٣٨ و٣٣٩، (بتصرف) .

٢ - المصدر السابق: ج١، ص٣٣٤.

النقص والكمال
وارتباطهما بسر القدر

النقص والكمال وارتباطهما بسر القدر

إذا عرفنا أن العلم في الحقيقة يتبع المعلوم، وأن الحق لا يعطي إلا ما تعطيه الأعيان الثابتة بنفسها حال ثبوتها في علمه، وأن الظلم منتف عن الساحة المقدسة للحق، عندها يمكن أن نخرج بتصور واضح عن النقائص والشرور وإختلاف القابليات والإستعدادات، ونقدم تفسيرا منطقيا بهذا الشأن.

فعند العارف ليس في الوجود نقص أصلا لأنه ثبت لدينا في المقدمات التمهيدية أن الوجود هو الحق وانه ليس في الوجود غيره وأن له الكمال الذاتي والأسمائي، عندها لا يكون هناك نقص إلا بالإعتبار والمجاز لان النقص امر نسبي كما يقول السيد حيدر الآملي:

«إذا ثبت أنّه ليس في الوجود غيره، وأنّه كامل بالذات، فلا يكون هناك نقص في الحقيقة، بل كلّ نقص، يتصوّر أو يتوهّم، يكون محض الكمال..

والدليل عليه: هو أنّ الوجود خير محض بالاتّفاق، وقد ثبت أنّه ليس في الوجود الا هو. فلا يكون حينئذ الشرّ - الذي هو عبارة عن النقص -

موجودا، إذ اعتباره (موجـودا) لا يكـون (إلا) مجـازا، بنـسبة بعـضهم (أي القوابل أو الفواعل أو الموجودات) الى بعض»[١].

بمعنى أن النقص منشؤه نسبة الممكنات الى بعضها البعض، فلا اصـل له في الحقيقة والواقع. وكل ما هو موجود فهو كمال وجودي ولكـن تـارة يظهر بصورة الجمال واخرى بصورة الجلال: «فـنقص ابلـيس لا يكـون الا بالنسبة الى آدم وكماله. وكذلك فرعون وموسى. والا فإبليس وفرعـون فـي نفسهما كاملان، لأنّ موسى وآدم وان كانا (من) مظاهر أسـماء الله اللطفيّـة، ففرعون وإبليس كانا (من) مظـاهر أسـماء الله القهريّـة. والوجـود لا يخلـو منهما، لانّه لا بدّ في نظام الوجود من اللطف والقهر، والرحمة والنقمة»[٢].

وعليه فالنقص إذا وجد فهو ينسب الى المظاهر الممكنة لا الى الحـق عز وجل، وهي المسؤولة عنه لان الحق تعالى ما جعل معلومه ثم صـار بـه عالما، بل كان عز شأنه عالما بمعلومه (أي الأعيان) أزلا وأبدا على مـا هـو عليه من حيث قابليته وأستعداداته، لان العلم تابع للمعلـوم كمـا مـر معنـا. وعليه فالحق تعالى لا يعلم معلومه إلا على الوجه الذي هو عليه من حيـث النقص والكمال، وعلى هذا التقدير، لا يكون ظهور الحقّ بصور الأعيـان الا على الوجه الذي تطلبه منه هذه الأعيان بلسان حالها، وبالتالي يكون النقص والكمال منسوبا إليها. لأن الحق إذا ظهر بصور الأعيان، على مـا هـي عليـه هذه الأعيان من النقص والكمـال، فـالنقص والكمـال والـسعادة والـشقاوة يكون منها لا من الحق.

---

١ - جامع الأسرار ومنبع الانوار: ص١٨٨.

٢- رسالة نقد النقود: ص٦٧٣.

ولذلك كنت الحجة البالغة على الموجودات: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾[١] ومنها يعرف معنى قوله تعالى ايضا: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[٢]، أي اتاكم من النقص والكمال بناء على ما سألتموه وطلبتم منه بلسان استعداداتكم.

يقول السيد حيدر الآملي في هذا الشأن:

«وأمّا تغاير المظاهر واضافة نقصها إليها، فهو أنّ الله تعالى ما جعل معلومه مجعولا ثمّ صار به عالما، بل كان عالما بمعلوماته أزلا وأبدا، لانّ العلم ما له تأثير في المعلوم. فإذا أراد الحقّ الظهور بصورهم وتعيّناتهم، من حيث استدعاؤهم بلسان الحال، فينبغي أن يظهر فيها على ما هي عليه، لانّ المعلوم لا يطلب من الوجود الخارجي، بلسان الحال، الا على ما هو عليه من النقص والكمال.

أعني: ماهيّة فرعون مثلا حين عدمها، ما طلبت منه تعالى الوجود الخارجيّ (بلسان حالها) الا على الوجه التي هي عليه (في شيئيّة ثبوتها). وكذلك ابليس. وقس عليه آدم وموسى وغيرهما، حتّى النملة والبقّة. ففرعنة فرعون تكون من اقتضاء ذاته الفرعونيّة، لا من غيره. وكذلك الباقي من المظاهر، ناقصا كان أو كاملا. وهذا سرّ غريب وبحث دقيق. وهو قطرة من بحر القدر، المنهيّ إظهاره مع غير أهله»[٣].

ويبيّن الإمام الخميني هذه الحقيقة أيضا في الأربعون حديثا فيقول:

---

١ - سورة الأنعام: آية ١٤٩.

٢ - سورة ابراهيم: آية ٣٤.

٣ - رسالة نقد النقود: ص ٦٧٧.

«أن الحق عز وجل لمّا كان كمال صرف وخير محض وعين الجمال والبهاء، كانت الكمالات والخيرات من ناحيته، بل إن نظام الوجود حقيقته في عالم الغيب والشهود، عين الكمال وأصل الجمال والتمام.

وما يعود إلى النقص والرذيله والشرّ والوبال، فهو عائد إلى العدم والتعيّن ومن لوازم الماهية وغير مجعولٍ ومفاضٍ من الحق سبحانه. بل إن الشرور الحاصلة في عالم الطبيعة وهذه النشأة المُلكية الضيّقة نتيجة التضاد بين الموجودات، وضيق هذا العالم، وأن التضاد بين الكائنات لا يكون مجعولاً. فما هو من الخيرات والكمالات والحسنات فمن الحق، وما هو نقص وشر ومعصية فمن الخلق. كما قال علية السّلام **(مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سيئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ)**»[1].

وعليه يصبح قبول الخير والشر راجعا لعلم الحق بعين كل موجود، فالعين الثابتة هي التي تعيّن وتحدد ما بها من خير أو شر بناء على ما تقبله منهما، فالخير من الحق على الدوام والشر والنقصان منها، فهي ان كانت قابلة للخير فهي في علم الحق على خير ومع السعداء، وان كانت قابلة للشر فهي في علم الحق على شر ومع الأشقياء. فالكل إذا راجع الى استعدادات العين وقابلياتها وليس لعلم الحق فيه أي تأثير، بل الحق تعالى يعلم الاعيان على ما تعطيه هي في نفسها من خير أو شر، كما يقول ابن عربي:

«قد تقرر قبل هذا أن القابل له الأثر في التعيين ما (وليس) هو للمعطي، فهو تعالى معطي الخير والقابل يفصّله إلى ما يحكم به عليه من

---

١ – الأربعون حديثا: ص٦٦٢.

خير وشر، فخيريته إبقاؤه على الأصل فله حكم الأصل ولهذا قال والخير كله بيديك، وما حكم به من الشر فمن القابل وهو قوله والشر ليس إليك. فإن قلت: فهذا المخلوق على قبول الشر هو ممكن فلأي شيء لم يخلقه على قبول الخير فالكل منه!؟

قلنا: قد قدمنا وبيّنا أن العلم تابع للمعلوم وما وُجد الممكن إلا على الحال الذي كان عليه في حال عدمه من ثبوت وتغيير كان ما كان، والحق ما علم إلا ما هو المعلوم عليه في حال عدمه الذي إذا ظهر في الوجود كان بتلك الحال، فما طرأ على المعلوم شيء لم يتصف به في حال عدمه، فما للعلم فيه أثر، وما قلنا بالقدر إنه توقيت إلا لأنه من المقدار ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾. فاعلم ذلك ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾»[1].

والإمام الخميني ينقل رواية عن الرسول الأكرم في شرح دعاء السحر تبيّن المطلب بشكل افضل فيقول:

«قال سيد الإنبياء وسند الأصفياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين: «**فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه**». فالخير لكونه منه لا بد من حمده تعالى عليه، والشر لكونه من جهة النفس وحيثيتها الخلقية فلا لوم به الا لها. وقال تعالى حكاية عن خليله عليه السلام: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾، فانظر كيف انتسب المرض الى نفسه ونقصان إستعداده والشفاء الى ربه. فالفيض والخير والشرافة منه، والشر والنقصان والخسة منا: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن

١ - الفتوحات المكية: ج٤، ص١٨.

﴿سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾، وإن كان الكل من عند الله بوجه»[١].

ويبقى أن نشير الى ان سبب اختلاف استعدادات الاعيان وتفاوتها فيما بينها يرجع الى ذات كل عين، فذات كل عين بنفسها اقتضت ان تكون على هذه الشاكلة او تلك، بمعنى ان استعدادات وقابليات كل عين من الاعيان انما هو من شؤونها وخصائصها الذاتية والذاتي لا يعلل، وعليه يكون التفاوت مردّه الى ذات كل عين من حيث ما تريده وتطلبه بنفسها. لذا قالوا انه لا يسأل عن المشمشة لماذا هي مشمشة، يقول السيد الآملي في هذا الشأن:

«فاختلاف الظهور لا يكون الا من اختلاف المظاهر، واختلاف المظاهر لا يكون الا من اختلاف الاستعداد، واختلاف الاستعداد لا يكون الا من اختلاف الذوات، واختلاف الذوات لا يكون الا من اقتضائها الذاتي. فكلّ ما يصدر لذات من الذوات الممكنة لا يكون الا منها ومن اقتضائها.

فلا حجّة لأحد على الله تعالى بذلك بأن يقول: لم جعلتني سعيدا؟ ولم جعلتني شقيا؟ فانّ السعادة والشقاوة من اقتضاء الذوات الغير المجعولة، وان كان إظهارها في الخارج (متوقفا) على الفاعل، لقوله تعالى: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ ولقوله: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ و«**الشقي من شقي في بطن أمّه والسعيد من سعد في بطن أمّه**» يرجع الى علمه، و«أمّه» (يرجع) الى الأمّ الحقيقية لأن «الأمّ» هي «أمّ الكتاب» او «اللوح المحفوظ» اللذان هما مظهر علمه الإجمالي والتفصيلي، كما سبق

---

١ - شرح دعاء السحر: ص ١٣٥.

ذكره مرارا. والكل راجع الى العلم بهم وبحقائقهم، دون الامر به والإرادة والرضا بظهوره لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ ولقوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾»[1].

ولسائل ان يسأل انه بناء على ما ذكر فما فائدة قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، طالما الحاكم علينا أعياننا، وان الحق لا يفيض علينا إلا بحسب ما تقتضيه أعياننا؟!

الجواب؛ صحيح ان الحق لو شاء لهدى الناس اجمعين، ولكنه تعالى ما شأ الا ما هي عليه الاعيان في نفسها وذاتها من القابلية والأستعداد، فعدم مشيئته سببه عدم قابلية الاعيان للهداية، فمشيئته تابعة للعلم والعلم تابع لمعلوم كما ذكرنا. وعليه فالمشيئة الإلهية لا تتعلق بالاشياء الا على ما تعطيه الأعيان بحسب استعداداتها، فان كان لديها قابلية الإهتداء فسوف يفيض عليها الحق الهداية والا فلا. ويبين القيصري هذا الامر:

«فمعنى قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ أنه لم يشأ، لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع. فما تعلقت المشيئة إلا بما هو الأمر عليه، فعدم المشيئة معلَّل بعدم إعطاء أعيانهم هدايةَ الجميع. وذلك لأن المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، إذ المشيئة تطلب المُشاءَ، والإرادة المرادَ، وهما لا بد وأن يكونا معلومتين. والعلم في حضرة الأسماء والصفات من وجه تابع للمعلوم، من حيث كونه نسبة طالبة للمُنتسبين. وما يوجد الحق إلا بحسب استعداد القوابل لا غير.

---

١ - المقدمات من كتاب نص النصوص: ص٤٥٤.

فلا يقع في الوجود إلا ما أعطته الأعيان، والعين ما تعطي إلا مقتضى ذاتها، ولا تقتضي الذات شيئاً ونقيضه، وإن كان العقل يحكم على أن الممكن قابل للشيء ونقيضه لإتصافه بالإمكان المقتضي لتساوي الطرفين: طرفي الوجود والعدم.

لكنّ الواقف على سرّ القدر يعلم أن الواقع هو الذي تقتضيه ذات الشيء فقط. والأعيان ليست مجعولة بجعل جاعل، ليتوجه الإيراد بأن يقال: لِم جُعِل عين المهتدي مقتضية للاهتداء وعين الضالِّ مقتضية للضلالة؟ كما لا يتوجه أن يقال: لِم جعل عين الكلب نجس العين وعين الإنسان إنساناً طاهراً؟ بل الأعيان صور الأسماء الإلهية ومظاهرها في العلم، بل عين الأسماء والصفات القائمة بالذات القديمة، بل هي عين الذات من حيث الحقيقة، فهي باقية أزلاً وأبداً، لا يتعلق الجعل والإيجاد عليها كما لا يتطرق الفناء والعدم إليها. وهذا غاية المَخلص من هذه المضائق. والله أعلم بالأسراروالحقائق ...

(فمشيئته أحدية التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العالِم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه). أي للحق مشيئة واحدة عامة يتجلى بها، فتأخذ كل عين نصيبها منها بحسبها، فتظهر بمقتضاها، هداية كان أو ضلالةً، كما قال: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾»[1].

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص٥٣٥ و٥٣٨.

سر القدر وعلاقته بإرادة الإنسان وإختياره

سر القدر وعلاقته بإرادة الإنسان وإختياره

في الفصل السابق ذكرنا ان المشيئة الإلهية تابعة للعين الثابتة لكل موجود، فان كانت عينه قابلة للهداية حال ثبوتها فانه سيظهر بهذه الصورة عند ظهوره في هذا العالم، وهذا لا يناقض قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[1]، لان المشيئة كما ذكرنا تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم على ما هو عليه في نفسه، وقوله تعالى ايضا: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[2]، فهو عزّ اسمه: ﴿أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[3] لانه اعلم بما اقتضته اعيانهم من الهداية والشقاء بحسب إستعداداتهم وقابلياتهم.

فالحق ما علمهم إلا على ما اعطته ذواتهم ولذا ما كان الحق ظلاّما للعبيد على الاطلاق. يقول ابن عربي في تفسير قوله تعالى:

---

١ - سورة القصص: آية ٥٦.

٢ - سورة البقرة: آية ٢٧٢.

٣ - سورة القصص: آية ٥٦.

﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾:

«أي بالذي أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده ، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾»[١].

وعلم الحق المسبق بهداية العبد وضلالته لا ينافي الأمر الصادر منه بلزوم طاعته واجتناب معصيته، ولا يجعل الانسان مسلوب الارادة والاختيار في ذلك. لان الحق يأمر بمقتضى الوهيته وربوبيته، ويبقى الإمتثال وعدمه على عاتق العبد، فإما ان يستجيب للأمر الإلهي او ينأ عنه ويرفضه، كله بحسب استعداده وقابليته، وفي كلا الحالين فهو وحده الذي يصنع آخرته بيده.

والأمر الإلهي على قسمين قسم لا يمكن إلا أن يمتثل، وقسم ليس بالضرورة ان يمتثل بل يعود امره الى المكلَّف كما يقول القيصري في شرح الفصوص:

«الأمر من الله على قسمين:

قسم لا يمكن ان لا يمتثل له شيئ من الأعيان.

٢- وقسم يمكن أن لا يمتثل له بعض الأعيان.

أما الأول: فهو الأمر الذي به توجد الأعيان، وهو قول (**كن**) إذ عدم الإمتثال فيه محال، لأن أعيان الممكنات كلها طالبة للوجود العيني من الحضرة الإلهية فلا يمكن أن لا يمتثل له شيء منها.

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج٢، ص٨٥٨

وأما الثاني: فهو الأمر بالإيمان والهداية وتوابعها، فإن من لا تكون عينه قابلة له أو للوازمه لا يمكن أن يمتثل له»[١].

لذا يقول العارف أن كل ما يحصل في هذا الوجود هو من الحق والعبد معا. هو من الحق وأسمائه من جهة كونه هو الفاعل والمفيض والمعطي لكل شيئ، ومن العبد ايضا من جهة اخرى كونه هو الذي يحدد ويعين مقدار الفيض والتجلي الذي يريده بحسب قابلياته واستعداداته. يقول ابن عربي:

«فالكل منّا ومنهم والأخذ عنّا وعنهم»، (ويشرح القيصري). أي فالكل منا بحسب القابلية وإعطاء أعياننا للحق ما يفيض علينا من التجليات والأحوال، (ومنهم) أي الأسماء الإلهية بحسب الفاعلية. و(الأخذ عنا) أي يأخذ الحق عنا ما تعطيه ذواتنا، و(عنهم) أي يأخذ عن اسمائه ما تعطيه الأسماء من الإيجاد والقدرة وغيرها»[٢].

من هنا يتضح ان لا جبر في حقيقة الأمر بل ان الفعل منسوب الى الحق والعبد معا. فهو من الحق بمقتضى فاعليته، ومن العبد بمقتضى قابليته، وهذا ما يصطلحون عليه بالأمر بين الأمرين كما يبين القيصري:

«(فـ) ظهر لك سر القدر، وإتضح أمر الوجود على ما هو عليه، أو الأمر الذي اشتبه على علماء الظاهر كلهم، حيث ذهب بعضهم الى الجبر المحض بنسبة الفعل الى الحق فقط، وبعضهم الى القدر والتصرف بنسبة

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج٢، ص ٨٦٠.

٢ - المصدر السابق: ج٢، ص ٨٦١.

الفعل الى العبد فقط، فاتضاحه أن الفعل يحصل منهما»[١].

وعلى العكس نحن اذا شممنا رائحة الجبر فعلينا ان ننسبه الى انفسنا لا الى الحق، لأن اعياننا هي الى حكمت علينا من خلال استعداداها الذاتي، اما الحق تعالى فلم يعطنا الا على قدر سؤالنا وطلبنا كما يقول القيصري ايضا:

«...فما مشى الهالكون بنفوسهم الى جهنم، وإنما مشوا بحكم الجبر من القائد والسائق، اللذين حكما على نفوسهم بحسب طلب أعيانهم منهما ذلك، فالجبر في الحقيقة عائد الى الأعيان وإستعداداتها، لأن الحق إنما يتجلى عليها بحسب أستعداداتها، ولهذا السر ما اسند (ابن عربي) الجبر الى الرب بل اليهم»[٢].

هذا مع العلم ان الحق في اصل خلقة البشر قد فطرهم جميعا على فطرة التوحيد، وجعل قلوبهم تهوي نحو الكمال المطلق، وهو عزّ اسمه اشهدهم على ذلك وهم اقروا به، الا انهم بسبب سوء استعدادهم انقلبوا على فطرة التوحيد، وجحدوا بها بعد ان استيقنتها انفسهم كما قال عز وجل ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[٣].

يقول القيصري ايضا في شرحه:

«الأرواح كلها بحسب الفطرة الأصلية قابلة للتوحيد الأصلي طالبة للهدى، كما قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ وليس هذا القول مختصا بالبعض دون

---

١ - المصدر السابق: ج٢، ص ٨٦٢.
٢ - شرح فصوص الحكم: ج٢، ص ٧٢٤.
٣ - سورة النمل: آية ١٤.

البعض، بـدليل (**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه**). فمـا عرض الضلال عليها إلا بالإستعداد التعيني العلمي، المختفـي بنـور الإسـتعداد الذاتي الحقاني، الظاهر في عالم الأنوار لقوة نوريته»[١].

اذا فالجبر من الحق باطل وغير صحيح ، وكذلك التفويض ايـضا، بـل الإنسان له الخيرة وخيرته تقع بين الجبر والتفـويض وهـي مـا يـصطلحون عليه بالأمر بين الامرين كما وردت في الروايات الشريفة ايضا. والأمـر بـين الأمرين في حقيقته هو نسبة الفعل الى كل من الحق والعبد معـا وهـو بنـاء على نظرية وحدة الوجود كما بيّناها يصبح واضحا.

واما النقائص فتنسب الى المظاهر والتعينات التي هي شؤونه وليـست غيره، وفرق كبير بـين الـشأن والغيـر. لأن الوجـود كمـا ذكرنـا هـو الحـق واسماؤه وافعاله والانسان مظهر اسماء الحق وافعاله، وهو ليس غيره تعـالى بل هو شأن ومظهر من مظاهره بل هو اكمل مظاهره كما بيّنا في المقدمات. وعليه فما يصدر من الحق ينسب الى العبد ايضا والعكس صـحيح، ولكـن تأدبا وعبودية تنسب الكمالات الى الحق وأما النقائص فتنسب الى المظاهر والتعينات التي هي شؤونه وليست غيره، والسبب في نسبتها الى النفس كما يقول القيصري مراعات الأدب ومقتضى العبوديـة أولا، وثانيـا لأجـل عـدم الوقوع في الإباحة:

«﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ﴾... لمـا استـشهد بالآيـة ذكـر مطلعها، وعلّم السالك التأدب بين يدي الله تعالى، لتزداد نوريته ولا يقع في مهالك الإباحة، فإن توحيد الأفعال يقتضي اسناد الخير والشر الى الله تعالى،

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج٢، ص ٧١١.

فالسالك إذا أسندها اليه قبل زكاة النفس وطهارتها يقع في الإباحة، وبعد طهارتها يكون مسيئا للأدب بإسناد القبائح اليه»[١].

وعليه يكون الإختيار الإنساني ظل اختيار الحق، لان وجوده هو ظل وجود الحق وتجليه الأكمل:

«فمن عرف كيفية ربط الموجودات على ترتيب سببي ومسببي إليه تعالى، يعرف أنها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلا مختار ظل الفاعل المختار، وفاعلية تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾»[٢].

وعليه فإن نظرية الامر بين الامرين تعود بعمقها الى اصل نشاة هذا الوجود الذي تحكمه الوحدة والى تعين الكثرة من دون ان تخرج عن حيطته وعلمه بل هي في عين تعينها وتشأنها عين الفقر والفناء فيه تعالى وبالتالي غير خارجة عن فاعليته. وبنظر الامام الخميني فإن نظرية الامر بين الامرين تنكشق وتصبح واضحة المعالم عندما تتضح حقيقة كل من الوحدة والكثرة والعلاقة الحاكمة بينهما كما يقول قدس سره:

«ان جميع دار التحقق ومراتب الوجود صورة الفيض المقدس الذى هو التجلي الإشراقي للحق تعالى، وكما أن الإضافة الإشراقية هي محض الربط وصرف الفقر كذلك تعيناتها وصورها أيضا محض الربط وليست لها من أنفسها حيثية واستقلال.

وبعبارة أخرى جميع دار التحقق فانية في الحق ذاتا وصفة وفعلا، لأنه

---

١ - المصدر السابق: ج١، ص ٣٠٨.

٢ - الإمام الخميني: رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ص٦٤

لو استقل موجود من الموجودات في شأن من الشؤون الذاتية سواء أكان في الهوية الوجودية أم في شؤونها لخرج عن حدود بقعة الإمكان فيتبدل إلى الوجوب الذاتي وهذا واضح البطلان. فإذا رسخت هذه اللطيفة الإلهية في القلب وذاقها الفؤاد كما ينبغي فيكشف له سرّ من أسرار القدر وتنكشف لطيفة من حقيقة الأمر بين الأمرين فيمكن إذاً نسبة الآثار والأفعال الكمالية إلى الخلق بنفس النسبة التي لها إلى الحق من دون أن تكون مجازا في جانب، وهذا يتحقق في نظر الوحدة في الكثرة والجمع بين الأمرين.

نعم من كان واقعا في الكثرة محضا ومحجوبا عن الوحدة ينسب الفعل إلى الخلق ويغفل عن الحق كنحن المحجوبين، ومن تجلت في قلبه الوحدة فيحجب عن الخلق وينسب جميع الأفعال إلى الحق، والعارف المحقق يجمع بين الوحدة والكثرة، وفي حال أنه ينسب الفعل إلى الحق من دون شائبة مجاز ينسبه في نفس الحال إلى الخلق بلا شائبة مجاز والآية الشريفة ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ التي نفت الرمي في عين إثباته وأثبتته في عين نفيه تشير إلى هذا المشرب العرفاني الأحلى والمسلك الإيماني الدقيق، وإنما قلنا من نسبة الأفعال والآثار إلى الله سبحانه وقيّدناها بالكمالية لنخرج النقائص من هذه النسبة لأن النقائص ترجع إلى الأعدام وهي من تعينات الوجود وليست منسوبة إلى الحق إلا بالعرض»[1].

١-الإمام الخميني: الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة احمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص٤٨٩.

فالمقصود من الامر بين الامرين او ما يعبر عنه ايضا بالمنزلة بين المنزلتين، هو اثبات المشيئة والقوة للعبد وفي نفس الوقت جعلها مشيئة وقوة الحق سبحانه وتعالى كما يقول الامام الخميني تغمده الله ايضا:

«أشار الإمام الرضا عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث الشريف بكل وضوح إلى مسألتي الجبر والتفويض والمذهب الحق وهو الأمر بين الأمرين، والمنزلة بين المنزلتين، الموافق لمسلك أهل المعرفة، وأصحاب القلوب، لأنه أثبت المشيئة والقوة للعبد، وفي نفس الوقت جعلها مشيئة الحق سبحانه. قائلاً «**يَا ابْنَ آدمَ بِمَشْيَّتِي كُنْتَ أنْتَ الَّذي تَشاءَ لِنَفْسِكَ مَا تَشاءَ وَبِقُوَّتِي أدَّيتَ فَرائِضِي وبِنِعمَتِي قَويتَ على مَعصِيَتِي**». فلا تنتفي الأفعال والأوصاف والوجودات بصورة مطلقة، كما لا يثبت للإنسان كل تلك الأمور بصورة مطلقة. انك شئت ومشيئتك قد فنيت فيّ ومشيئتك مظهر مشيئتي وتعيّنك مظهر تعيّني. وتنهض بقوتك على طاعتي ومعصيتي، مع العلم بأن قوتك وقدرتك مظهر قدرتي وقوتي»[١].

والمراد منها ايضا كما يقول الإمام، اثبات التأثير للعبد ولكن نفي الإستقلال له في التأثير:

«أننا نرفض كلاً من التفويض الذي هو عبارة عن استقلال الموجودات في التأثير، والجبر الذي هو عدم تأثير الموجودات نهائياً ونؤمن بالمنزلة بين المنزلتين التي هي إثبات التأثير ونفي الاستقلال في التأثير»[٢].

وعليه فإن الانسان مختار وإختياره يقع بين الجبر والتفويض، وهو ما

---

١ – الاربعون حديثا: ص٦٦١.

٢ – المصدر السابق: ص٧٢١.

سمّاه أهل البيت عليهم السلام بـ (الاَمر بين الاَمرين). وليس الاَمر بين الاَمرين تلفيقاً بين الجبر والتفويض بمعنى أن في سلوك الإنسان شيء من الجبر وشيء من التفويض. بل بمعنى نفي الجبر والتفويض وإستقلال الإنسان في سلوكه.

فهو من جانب له كامل الحريه في إختياره، ومن جانب آخر محكوم لقيومية الحق ونظام قضائه وقدره. وبذلك يمكن ان نوفّق بين الآيات القرانية التي تحدثت من جهة عن حرية الإنسان ومن جهة اخرى عن خضوع الإنسان لقيّومية الحق ومشيئته. قال تعالى بشأن اختيار الإنسان:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[١]

وقال عز اسمه: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾[٢].

وقال: ﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[٣].

وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾[٤].

وقال: ﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾[٥].

---

١ - سورة الانسان: آية ٣.
٢ - سورة يونس: آية ١٠٨.
٣ - سورة الإنسان: آية ٢٩.
٤ - سورةالبلد: آية :٨ و١٠.
٥ - سورة الانعام: آية ١٠٤.

وقال: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[١].

وقال: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ﴾[٢].

وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٣].

وقال ايضا: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ ٱلْءَاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا * كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾[٤].

وآيات اخرى تحدثت عن هذا الأمر. ومن جهة اخرى هناك آيات عديدة تحدثت عن خضوع كل الموجودات لمشيئة الحق ولإرادته التكوينية، قال عز من قائل: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[٥].

وقال عز اسمه: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾[٦].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ * وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ

---

١ - سورة الشورى: آية ٣٠.
٢ - سورة الروم: آية ٤١.
٣ - سورة الرعد: آية ١١.
٤ - سورة الاسراء: آية ١٨و٢٠.
٥ - سورة الانسان: آية ٣٠.
٦ - سورة الرعد: آية ٢٧.

﴿ٱللَّهِ ۚ وَيَجۡعَلُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾[١].

وقال ايضا: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ﴾[٢].

وقال: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[٣].

وقال: ﴿مَّا يَفۡتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحۡمَةٖ فَلَا مُمۡسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمۡسِكۡ فَلَا مُرۡسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾[٤] وقوله:

﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي ضَرّٗا وَلَا نَفۡعًا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾[٥]، وغيرها الكثير من الآيات.

كما ان الروايات الواردة بشان اختيار الإنسان والامر بين الامرين اكثر من ان تحصى. فقد روى الصدوق في توحيده عن الإمام الصادق عليه السلام انه قال:

«إنّ الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم أنّ الله عزّ وجلّ أجبر الناس على المعاصي، فهذا قد ظلم الله في حكمه، فهو كافر. ورجل يزعم أنّ الاَمر مفوّض إليهم، فهذا قد أوهن الله عزّ وجلّ في سلطانه، فهو كافر. ورجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون ولم

---

١ - سورة يونس: آية ٩٩و١٠٠.
٢ - سورة الانعام: آية ١٣٧.
٣ - سورة الأنعام: آية ١٧.
٤ - سورة فاطر: آية ٢.
٥ - سورة يونس: آية ٤٩.

يكلّفهم مالا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ»[١].

وايضا في توحيد الصدوق عن الامام الرضا عليه السلام انه قال:

«إنّ الله عزّ وجلّ لم يطع بإكراه، ولم يعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً، ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل. وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الّذي أدخلهم فيه ـ ثمّ قال عليه السلام ـ من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»[٢].

وعن ابي عبد الله عليه السلام ايضا انه قال:

«لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الاَمرين قال: فقلت وما أمر بين الاَمرين؟ قال عليه السلام: مثل ذلك : مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت أنت الّذي أمرته بالمعصية»[٣].

وعن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام ـ قالا:

«إنّ الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثمّ يعذّبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون. فسئُلا هل بين الجبر

---

١ – الشيخ الصدوق: كتاب التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض، جماعة المدرسين، قم، ح٥، ص٣٦٠.

٢ – المصدر السابق: ص٣٦١.

٣– المصدر السابق: ص ٣٦١.

والقدر منزلة ثالثة؟ قال عليه السلام: نعم، أوسع مما بين السماء والأرض»[١].

وفي رواية أُخرى للكليني رحمه الله في الكافي، عن عدّة عن أبي عبدالله عليه السلام قال له رجل:

«جعلت فداك، أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال عليه السلام: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثمّ يعذّبهم عليها . فقال له: جُعلت فداك، ففوّض الله إلى العباد ؟ قال عليه السلام: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأَمر والنهي. فقال له: جعلت فداك، فبينهما منزلة؟ قال: فقال عليه السلام: نعم أوسع ما بين السماء والأرض»[٢].

وروي أنّ الفضل بن سهل سأل الرّضا عليه السلام بين يدي المأمون، فقال: يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال عليه السلام :

«الله أعدل من أن يجبر خلقه ثمّ يعذبهم». قال: فمطلقون؟ قال عليه السلام: «الله أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلى نفسه»[٣].

وفي الكافي أيضا قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين إذ أقبل شيخ فجثى بين يديه وقال:

«يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدره؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، ما علوتم تلَة ولا

---

١ – الكليني: الكافي، دار الكتب الاسلامية، طهران، ١٣٦٥هش.ج١، باب الجبر والقدر والأَمر بين الأَمرين، ح١٣، ص١٦٠.

٢ – المصدر السابق: ج١، ح١١، ص ١٥٩.

٣ – بحار الأَنوار: باب نفي الظلم عنه تعالى، ج٥، ح١١٠، ص٥٩.

هبطتم بطن واد إلاّ بقضاء من الله وقدر. فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين.

فقال له: مَه يا شيخ، فوالله لقد عظّم الله لكم الاَجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم قائمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين.

فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

فقال عليه السلام: وتظنُّ أنّه كان قضاء حتماً وقدراً لازماً ؟! إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والاَمر والنهي، والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن، ولكان المذنب حسن أولى بالاحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الاَوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدرية هذه الأُمّة ومجوسها، إنّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطعْ مكرهاً، ولم يُمّلك مفوّضاً، ولم يخلق السموات والاَرض وما بينهما باطلا، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. وقال فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الإمام الّذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفراناً أوضحت من أمرنا ما كان ملتبسا جزاك ربّك بالإحسان إحسانا»[1].

---

١ - الكافي:ج ١،ح ١،ص ١٥٥.

وروى الصدوق في توحيده أيضا:

«عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي، قال : دخلت على علي بن موسى الرضا عليه السلام بمرو فقلت له: يابن رسول اللّه روي لنا عن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام انّه قال: «لا جبر ولا تفويض بل أمرٌ بين أمرين» فما معناه؟

فقال عليه السلام: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثمّ يعذّبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أنّ الله عزّ وجلّ فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض، فالقائل بالجبر كافر، والقائل بالتفويض مشرك.

فقلت له: يابن رسول الله فما أمر بين أمرين؟ فقال عليه السلام: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه. فقلت له: فهل لله عزّ وجلّ مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال عليه السلام: أمّا الطاعات فارادة الله ومشيئته فيها الامر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها. قلت: فلله عزّ وجلّ فيها القضاء؟ قال عليه السلام: «نعم، ما من فعل يفعله العباد من خير وشرّ إلاّ ولله فيه قضاء». قلت: فما معنى هذا القضاء؟

قال عليه السلام: الحكم عليهم بما يستحقّونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة، ولكن العبد إذا أصرّ على العصيان والتمرّد أحاله الله تعالى إلى نفسه، وأوكله إليها، وحجبه عن الايمان»[1].

---

١ - بحار الأنوار: ج٥، ح١٨، ص ١٢.

وغيرها الكثير من الروايات الشريفة التي تبين ان الإنسان مختار في افعاله دون ان يمس ذلك الاختيار إرادة الله ومشيئته المطلقة، لأن إختيار الإنسان هو ظل إختيار الله وليس شيء في قباله، وعليه لا يخرج الانسان بناء على هذه الرؤية عن علم الله وحيطته بل على العكس فالله تعالى في علمه الازلي يعلم ما سيكون عليه هذا الانسان وما سوف يختاره بحسب استعداده الذاتي. فالله عز وجل كما ذكرنا فطره على التوحيد والمعرفة به ولكن يبقى على الانسان الإختيار، اما العمل بهذه الفطرة والمعرفة او الكفر بها واسدال الحجب عليها.

ومن هنا يتضح ما ورد في الروايات الشريفة ان: «الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه». وقد سُئل الإمام الكاظم عن معنى هذا الحديث فقال عليه السلام:

«الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل عمل الأشقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء. قلت له فما معنى قوله صلى الله عليه وآله: اعملوا فكل ميسر لما خلق؟ فقال: إن الله عز وجل خلق الجن والإنس ليعبدون ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. فيسّر كلا لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمي على الهدى»[1].

ويعلق الإمام الخميني على هذا الحديث فيقول:

«فان من علم الله انه سيعمل عمل الأشقياء هو الذي ينتهي أمره إلى الشر والى النار، وهو الذي تكون طينته من السجين، والنطفة التي كانت

---

١ – المصدر السابق: ج٥، ح١٠، ص ١٥٧.

مبدئه القابلي نطفة خبيثة صلبه كدره وكذا في جانب السعادة، ولا ينافيان الاختيار والإرادة كما أشار إليه في ذيل الحديث الشريف»[١].

اما كون اختيار الانسان تجلي وظل اختيار الحق فهذا مردّه الى الوحدة التي يؤمن بها العارف والتي هي حاكمة على هذا الوجود بأسره، فكل شيئ بنظر العارف هو ظهور وتجلي للحق، فوجوده ليس سوى ظهور الحق فيه بحسب مرتبته الوجودية، فليس في الوجود سوى الحق وشؤون الحق ومظاهره. ومن هنا صار للإختيار وجهتين وجهة الى الحق لكونه هو الظاهر ووجهة الى الخلق لكونها هي المظاهر، وجهة الى أحدية الحق المضمحلة فيها كل الاشياء، ووجهة الى واحدية الحق الظاهرة والمتعينة منها الأشياء. يقول صاحب مصباح الانس مبينا هذه الحقيقة:

«ان للحق نسبتين: نسبة الوحدة الصرفة ولبيانها: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ونسبة التعلق بالعالم وتعلق العالم به من كونه الهاً - لا من حيث محض ذاته - و لما كان التعلق والإيجاد عبارة عن تجليه سبحانه في الماهيات الغير المجعولة التي كانت مرايا لظهوره، ظهر الاختيار ذا حكمين، فلم يدرك المحجوبون غير ما قام بهم، فلما سمعوا ان له (الإختيار) نسبة إلى الحق ولم يتحققوا بأي اعتبار يصح اضافته إليه، نسبوه على ما تعقلوه في أنفسهم، وإنما يمكن اضافة هذا النوع من الاختيار إلى الحق من وجهين اخرين: أحدهما من حيث مرتبة احدية جمعه القاضي بان له سبحانه كمالاً يستوعب كل وصف وتقبل من كل حاكم عليه في كل مرتبة كل حكم، لأنه المعنى المحيط بكل كلمة وحرف ومظروف وظرف وكل ظاهر وباطن نسبي أو صرف.

---

١ - رسالة الطلب والإرادة: ص ١٧.

والثاني ان نسبة الماهيات الغير المجعولة إلى نوره الوجودي نسبة المرايا إلى ما ينطبع فيها، ومن شأن المتجلي ان يظهر بحسب المجلى لا بحسبه، فإذا تجلى الحق في امر ما أو حضرة أو عالم لزمه أحكامه وأمكن ان ينسب إليه سبحانه أوصافه - لكن لا مطلقا من حيث ذاته- بل من حيث تجليه فيما تجلي فيه»[1].

اما علم الحق بالاشياء فهو سابق على وجودها وهو تعالى عالم بها وبأحوالها وما ستكون عليه منذ الازل ، فعلمه في هذه الحال يكشف عن المعلوم وما كان عليه هذا المعلوم في نفسه وما اختاره واراده في الأزل، ولا يكون علم الحق مؤثرا في معلومه فيُسلب بذلك الاختيار، فيكون مجبورا في الامور التي يكون فيها خاضعا لتاثير العالم به (أي الحق تعالى) بل علمه تعالى كاشف عن معلومه. وعليه فمعلومات الحق كلها متعينة في حضرة علمه تعالى تعينا ازليا، فلا يظهر في هذا الوجود شيئ إلا على ما كان عليه في نفسه بالاصل في حضرة العلم الالهي. كما يقول القونوي في النفحات الإلهية:

«فان توهم متوهم فقال: العلم هو الجابر، إذ لا يمكن وقوع خلاف متعلقه قلنا: العلم كاشف لا مؤثر، وتعلقه بالمعلوم هو بحسب المعلوم، فان توهم متوهم جبرا فليتصوّره من المعلوم على نفسه، لكون العلم به تابعا لما هو عليه المعلوم في نفسه، وحكم العلم انما يترتب عليه بحسبه لا بحسب العلم، وحينئذ يكون الجبر من المعلوم على نفسه او على العالم به، لكون تعلقه به تابعا لما هو عليه، إذ يستحيل ان يؤثر في ذات الحق، بل يستحيل

---

١ - مصباح الأنس: ص ٢٤٠.

في التحقيق عندنا ان يؤثر شيء ما كان فيما يغايره و يضاده من الوجه المضاد»[١].

ويخلص القونوي الى نتيجة مفادها ان الاختيار يقع في الوسط بين الجبر والتفويض المتعارفين عند الناس، وانه لا يقع شيئ الا على ما كان عليه في علم الحق، وما يقع انما يقع على اتم صورة فلا يمكن ان يتحقق بصورة اتم واكمل لأنه هكذا تعين في علم الحق وهذا هو حده واستعداده، وهذا هو مبلغه وحظه من الوجود.

وعليه يقول القونوي انه ما ظهر شيئ هنا الا على ما كان عليه في حضرة العلم الإلهي:

«فالاختيار الإلهي مقامه بين الجبر والاختيار المفهومين للناس، وانما المعلومات جميعها ما قدّر دخولها في الوجود، وما لم يقدّر مرتسمة في عرصة علمه سبحانه ازلا وابدا متعينة صورة كل شيء على حده مترتبة ترتيبا أزليا لا اكمل منه في نفس الامر، وان خفى ذلك على الأكثرين.

ثم انها تصدر من حضرته سبحانه على الوجه الأولى والأحسن، فبالإيجاد يظهر الأولى من كل امرين مما يتوهم امكان وجود كل منهما، فبالنسبة الى المتوهم الذي يصدق في حقه الاتصاف بالتردد والترجيح هو ترجيح الأولى، واما في نفس الامر فبالترتيب الثابت للمعلومات ازلا دون جعل وقع على الوجه الأتم.

ثم ان القدرة أبرزته بموجب الشهود العلمي الأزلي، فظهر هنا على ما كان عليه هناك، فمن أدرك ما في الترتيب الوجودي من الحسن وكمال

---

١ - النفحات الإلهية : ص٨٢

الحكمة تحقق ان لا اكمل مما وقع، بل ما عدا الواقع فمستحيل الوجود، وان حكم المحجوب بامكانه»[١].

اما ما يظهر من صورة التردد والترجيح في الاختيار فهو محصور في هذا العالم، اما في علم الحق فكل شيء ثابت ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ﴾[٢]. فللإختيار كما بيّنا حكمين ووجهتين، وجهة الى الظاهر وهو الحق ووجهة الى المظاهر والممكنات وهو العالم، ومنشأ هذين الحكمين تجلي الحق سبحانه في الماهيات الممكنة والغير المجعولة، وهو انما يظهر فيها بحسبها لا بحسبه.

وعليه اذا تجلى الحق في نشأة من النشأت او مرتبة من المراتب فستلزمه احكام تلك المرتبة، وبذلك اصبح من الممكن ان يوصف سبحانه بما توصف به الممكنات، ولكن ليس من حيث ذاته وبشكل مطلق بل من حيث تجليه في مظاهره. وعليه يكون الترجيح والتردد مرتبطا بهذا العالم وبالممكنات لا بالحق، لأن ذلك ينافي وحدته الذاتية، كما يقول القونوي:

«ان للاختيار الإلهي حكمين: مقتضى أحدهما ما ذكرناه وهو الوجه المختص بالحق من حيث هو هو ومن حيث صرافة وحدته واستحالة توهم الجهات المختلفة في جنابه، وله - اي للاختيار - حكم ووجه آخر يختص بالعالم. فالإختيار بالمعنى الأول من حيث ما يصح اضافته الى الحق ليس فيه امكان ولا تردد، بل الأولى من كل امرين او امور يصدر من الحق دون رويّة ولا تردد ولا قصد ولا ترجيح مقرون بامكان.

---

١ - نفس المصدر السابق.

٢ - سورة القمر: آية ٥٠.

وهذا الاختيار الموصوف بما ذكرنا متى اعتبر سريان حكمه في الممكنات ظهر بوصف يوهم التردد والإمكان وترجيح بعض الممكنات دون البعض، وكل ذلك ينافي الوحدة الصرفة الثابتة للحق من جميع الوجوه، فهو اذن من صفات العالم ومقتضاه»[1].

١ - النفحات الإلهية: ص ٨٣.

السؤال وارتباطه بسر القدر

السؤال وإرتباطه بسر القدر

إذا كان الحق تعالى ما انزل فيضه إلا بقدر ما يعلمه من استعداد عبده: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]، وإذا كان تعالى اعطى كل شيئ دفعة واحدة في الازل بمقتضى عينه الثابتة واستعداداته ثم جعله وديعة في خزائن السموات والارض الى ان يظهر في عالم الحس كما قال: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[2]، وإذا كان تعالى ايضا ما شاء الا ما علم به، وما علم الا بما اعطاه المعلوم من نفسه، فما معنى الدعاء اذا؟ وما هو جدوى السؤال وطلب الحاجة من الحق تعالى في هذه الحالة؟

السؤال كما يبين معناه الامام الخميني في شرح دعاء السحر هو: «هو استدعاء السائل عن المسؤول عنه بالتوجه إليه لحصول ما يحتاج إليه من الوجود أو كمالات الوجود توجها ذاتياً أو حالياً باطناً أو ظاهراً بلسان الإستعداد أو الحال أو المقال»[3].

---

١ - سورة الحجر: آية ٢١.

٢ - سورة طه: آية ٥٠

٣ - شرح دعاء السحر: ص ١٢٧.

فالسؤال في الاصل هو لأجل طلب الحاجة، والحاجة منشأها النقص، فلو لم يكن الانسان يشعر بالنقص لما توجه بالطلب لرفع نقصه. ولان حركة الموجودات هي حركة دائمة من النقص الى الكمال، لذا كان عليها ان تسأل وان تطلب من الحق ان يفيض عليها هذا الكمال الذي يعتبر الوجود اول تجلياته، وعليه لولا السؤال ما وجد موجود قط ولذلك قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾[١] يقول الامام الخميني قدس سره:

«وسلسلة الموجودات وقبيلة الممكنات المفتاقات لفقرها واحتياجها ذاتاً وصفة تتوجه إلى القيوم المطلق والمفيض الحق، وبلسان استعدادها تطلب الوجود وكمالاته من حضرته. ولولا هذا الإستدعاء لما افيض عليها الفيض. وإن كان هذا الاستدعاء ايضا من غيب الجمع، كما قال الشيخ الإعرابي والقابل لا يكون الا من فيضه الأقدس»[٢].

وأول سؤال وقع في الوجود هو سؤال الاسماء الالهية الظهور في حضرة الواحدية، ومن ثم سؤال الاعيان الثابتة الظهور في الحضرة العلمية، والحق إستجاب دعاءها بواسطة الفيض الاقدس. ثم طلبت الاعيان الخارجية الظهور في حضرة الشهادة وعالم الحس فأجاب الحق طلبها من خلال الفيض المقدس. يقول الامام الخميني بهذا الخصوص ايضا:

«وأول استدعاء وسؤال وقع في دار الوجود هو استدعاء الأسماء والصفات الإلهية بلسان مناسب لمقامها للظهور في الحضرة الواحدية من

---

١ - سورة ابراهيم: آية ٣٤.

٢ - شرح دعاء السحر: ص ١٢٧.

حضرة الغيب المطلق، فأجابها بإفاضة الفيض الأقدس الأرفع والظل الأبسط الأعلى في الحضرة الجمعية، فظهرت الأسماء والصفات... وبعد ذلك سؤال الاعيان الثابتة وصور الأسماء الإلهية... ثم استدعاء الأعيان الثابتة الممكنة وهي الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية لظهورها في العين والشهادة فأجابها بالفيض المقدس والظل المنبسط على ترتيبها بتوسطه»[١].

إذا فالسؤال والدعاء امر تكويني وضروري لأجل الخروج من حيز العدم الى الوجود، ولولاه لما ظهر احد. وسر القدر الذي هو اتباع العالم للمعلوم كما ذكرنا لا ينافي السؤال والدعاء ، لان العلم انما يتبع المعلوم بناء لسؤال هذا المعلوم في الأزل، وسؤاله تابع لقابليته ولسعته الوجودية، كما يقول ابن عربي: «ولولا ما أعطاه الإستعداد والسؤال ما سأل»[٢].

فالسؤال ثلاثة اقسام: سؤال بلسان القال وهو السؤال اللفظي، وسؤال بلسان الحال وهو الباعث الذي يكون عليه السائل، والسؤال بلسان الإستعداد، وهو السؤال التكويني الذي يسأله كل موجود والذي لولاه لم يخرج الى حيز الوجود. والدعاء لكي يستجاب لا بد ان يقترن اللفظ بكل من الحال والاستعداد والا فسوف يتأخر. يقول ابن عربي في فصوص الحكم:

«اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين: .. منها ما يكون عن سؤال (لفظي) في معيَّن وعن سؤال غير معيّن. ومنها ما لا يكون عن سؤال. وأما القسم الثاني وهو قولنا:

---

١ – نفس المصدر السابق.

٢ – محي الدين ابن عربي: فصوص الحكم، انتشارات الزهراء، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ هـ .ش، ص ٥٩.

«ومنها ما لا يكون عن سؤال» فالذي لا يكون عن سؤال فإنما أُريد بالسؤال التلفظ به، فإنه في نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد»[١].

والسائلون للعطايا الإلهية باللفظ صنفان :

الأول: عالم بما في علم الله وبما يعطيه استعداده.

الثاني: لا يعلم ما في علم الله وتقديره وما يعطيه استعداده.

والصنف الثاني على قسمين:

١- قسم بعثه على السؤال استعجاله لنيل الكمالات، وهو يطلبها قبل حلول وقتها. وهذا الدعاء والطلب اذا وافق استعداد الداعي فسوف ينال سؤله والا فلا.

٢- قسم آخر بعثه على السؤال الإحتياط لا العجلة. لعلمه بأن بعض المطالب سبق علم الله وقدره بها أنها لا تنال ولا تدرك إلا بالدعاء، لذا فهو يسأل احتياطا، لانه لا يعلم ما في علم الله، ولا يعلم ما يعطيه استعداده لان اطلاع الانسان على استعداده لا يكون في الحقيقة الا للكمل من عباد الله. وعليه فهو يدعو احتياطا لأن تحقق المأمول من الممكن ان يقع ومن الممكن ان لا يقع ايضا. فالدعاء اذا وافق الإستعداد استجيب له، وان لم يوافق تأخر الى حين. وان كان نفس السؤال دليل على وجود الاستعداد عند الداعي ولكن لكي يتحقق المطلوب لا بد ان يقترن الحال بالإستعداد لتظهر الإستجابة في الخارج. يقول ابن عربي في أصناف السائلين:

---

١ - المصدر السابق: ص ٥٨.

«والسائلون صنفان: صنف بعثه على السؤال الإستعجال الطبيعي، فإن الإنسان خلق عجولا. والصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثمة امورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تنال إلا بعد سؤال، فيقول: فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل، فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان.

وهو لا يعلم ما في علم الله، ولا ما يعطيه استعداده في القبول، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان. ولولا ما أعطاه الإستعداد والسؤال ما سأل»[1].

والصنف الثاني أي الذين لا علم لهم بالإستعداد، إذا كانوا من اهل المراقبة، فغاية ما يمكن أن يصلوا اليه هو ان يعرفوا ان نفس التوفيق للدعاء دليل على وجود الإستعداد لديهم، وان الحق تعالى يريد ان يستجيب لهم. فهؤلاء يعلمون من قبولهم للدعاء استعدادهم. اما إذا ترقّوا واصبحوا ممن يعلمون ما في علم الله وما يعطيه استعدادهم فهؤلاء اتمّ معرفة، لأنهم كشفوا ما في الغيب فعاينوا اعيانهم الثابتة في علم الله، وعلموا استعدادتهم وقابلياتهم الأصلية، فهم يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه من الدعاء. وهذا الصنف كما يقول ابن عربي لا يسأل لا للإستعجال ولا للإحتياط، وإنما يسأل عبودية وإمتثالا لأمر الرب بالدعاء، فهو العبد الحقيقي.

«فغاية أهل الحضور (المراقبة) الذين لا يعلمون مثل هذا (أي لا علم لهم بإستعدادهم)، أن يعلموه في الزمان الذي يكونون فيه، فإنهم

---

١ – المصدر السابق :ص ٥٩.

لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان، وأنهم ما قبلوه إلا بإستعدادهم. وهم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم إستعدادهم، وصنف يعلمون من إستعدادهم ما يقبلونه، وهذا اتم ما يكون في معرفة الإستعداد في هذا الصنف. ومن هذا الصنف من يسأل لا للإستعجال ولا للإمكان، وإنما يسأل امتثالا لأمر الله تعالى: ﴿ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، فهو العبد المحض.

وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما يسأل فيه من معيّن أو غير معيّن، وإنما همته إمتثال أوامر سيده. فإذا اقتضى الحال السؤال (أي اللفظ) سأل عبودية، وإذا اقتضى (الحال) التفويض والسكوت سكت. فقد ابتلي أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم به ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم»[1].

فهذا الصنف من السائلين المطلعون على استعداداتهم والعالمين بسر القدر، نظرهم على الدوام شاخص نحو أمر المولى، فإذا ادركوا ان الله يريد منهم الدعاء والسؤال دعوه عبودية وامتثالا لأمره، واذا علموا ان الله يريد ان يبتليهم صبروا وسكتوا مدركين أن الله عاجلا ام اجلا سوف يكشف عنهم هذا الضر لان رحمته سبقت غضبه. وهذا كان حال نبي الله ايوب عليه السلام حيث انه لم يسأل الله ان يرفع عنه البلاء لمعرفته بإستعداده الحالي، ولعلمه بأن البلاء رحمة في صورة نقمة، الى أن تيقّن بأن زمن البأساء قد بدأ بالإنقضاء عندها توجه شطر الحق تعالى ودعاه لكي يرفع عنه الضر والبلاء.

---

١ - المصدر السابق.

واهل سر القدر لا يسألون الحق ولا يطلبون منه في بعض الحالات، لعلمهم بأن الله عالم بهم وبأحولهم منذ الأزل، وهو قد قدّر لهم كل شيئ بناء لقابليتهم واستعدادهم وما اعطته عينهم الثابتة أزلا وقبل وجودهم العيني، لذا فإن القضاء الإلهي سابق على وجودهم، وهو سوف يصل اليهم كما قدّر لهم سواء أبوا أم قبلوا.

ولهذا السبب استعاضوا عن الدعاء والطلب بتهذيب النفس وتزكيتها حتى تصبح نفوسهم مستعدة لتجلي الفيوضات الإلهية والأنوار القدسية فيشاهدوا الأمور ويعاينوها على حقيقتها وكما هي.

يقول القيصري معلقا على كلام ابن عربي في الفصوص:

«(وإنّما يمنع هؤلاء - أي الذين لا يسألون - عن السؤال، علمهم بأنّ للّه فيهم سابقة قضاء، فهم قد هيّأوا محلّهم لقبول ما يرد منه، وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم). أي لما علم هؤلاء أن لله في حقهم حكما في القضاء السابق على وجودهم، ولا بد أن يصل إليهم من الخير والشر والكمال والنقص وكل ما قدّر لهم في الأزل استراحوا من الطلب، ومنع علمهم هذا أن يسألوا من الله شيئاً، واشتغلوا بتطهير المحل عن درن التعلقات بالأمور الفانية، وقطع العلائق لتكون مرآة قلوبهم طاهرة مجلوة، بحيث تظهر فيها أعيان الحقائق، وتقبل ما يرد من الحق عليهم من التجليات، ويبقى الوارد على طهارته، ولا ينصبغ بصبغ المحل، فيفيد غيبتهم عن نفوسهم وأغراضهم، فيفنوا في الحق ويبقوا ببقائه»[1].

أما بالنسبة لإستجابة الدعاء ومسألة الإسراع في الجواب فهما في

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٣٣٠.

الحقيقة امران منفصلان. فالعبد إذا وفّق للدعاء فالحق سوف يجيبه لا محالة لانه تعالى كتب على نفسه الرحمة وأن يجيب دعوة عبده إذا دعاه لقوله تعالى:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[١]، ولقوله تعالى ايضا: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[٢]. فالحق تعالى وعد بإجابة الدعاء فإذا دعاه العبد أجابه الحق في الحال «لبيك»، كما جاء عن رسول الله ﷺ: **«إذا قَال العبد (يا ربّ) يقولُ اللهَّ تعالى لبَيك، وإذا قالها ثانِياً وثالثاً قال اللهَّ تعَالى: لبيْك عَبدِي سل تُعط»**[٣].

وعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ:

«قال رسول اللَّه عليه السلام ذات يوم لِأَمِير المؤمنين عليه السلام أَلا أُبَشِّرك، قال: بلى، إِلَى أَن قال: أَخبرني جبرئِيل أَنَّ الرجل من أُمتي إِذا صلَّى علي وأَتبع بالصلاة على أَهل بيتي فتِحت له أَبواب السماء وصلّت عليه الملائكة سبعين صلاة وإِنه (لمذنب خطّأ) ثم تحاتُّ عنه الذنوب كما يتحات الورق من الشجر ويقول اللَّه تبارك وتعالى لبَّيك عبدي وسعديك يا ملَائكتِي أَنتُم تصلّون عليه سبعين صلاة وأَنا أصلي عليه سبعمائة صلاة وإِذا صلى عليّ ولَم يتبع بالصَّلاة على أَهل بيتِي كان بينها وبين السَّماوات سبعون حجابا ويَقول اللَّه تبارك وتعالى لا لبَيك ولا سعديك يا ملائكتِي لا تصعدوا دعاءه إلا أَن يلحق بالنَبي عترتهُ فلا يزال

---

١ – سورة البقرة: آية ١٨٦.

٢ – سورة غافر : آية ٦٠

٣ – المحدث النوري: مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم ،١٤٠٨هـ ق، ج٥، ص ٢٢٠.

محجوبا حتَى يلحق بي أَهل بيتي»[١].

ولكن اجابة الدعاء لا تعني بالضرورة التعجيل بها، فقد يلبي الحق دعوة عبده ومع ذلك يؤخر له الإجابة الى حين الوقت المعلوم. فالحق اذا علم من عبده تأخر ظهور الاستعداد الحالي عنده لتحقّق ما يريده ويسأل عنه بسبب عدم موافقة استعداده الوقت الذي يسأل فيه، عندها سوف يؤخر له حاجته الى حين موافقة الوقت الإستعداد، وبالتالي لن يقدّر له التحقق لانه في علم الله لم يحن وقته بعد، فالدعاء لا يستجاب الا اذا وافق اللفظ الحال والإستعداد كما ذكرنا.

عن منصور الصيقل قال :

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام ربما دعا الرجل بالدعاء فاستجيب له ثم اخّر ذلك الى حين، فقال قال عليه السلام: نعم. قلت: ولم ذلك ليزداد في الدعاء؟ قال عليه السلام: نعم»[٢].

وعن اسحاق بن عمار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يستجاب للرجل الدعاء ثم يؤخر؟ قال عليه السلام: نعم عشرين سنة»[٣].

إذا فإستجابة الحق لدعاء العبد تكون من اول الوقت، ولكن ظهور حكم هذه الإستجابة لدى الداعي إنما يكون بحسب استعداده وقابليته. فإذا رأى الحق الإستعداد والقابلية عند عبده لتحقق المسؤول اعطاه الحق سؤله

---

١ – الحر العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت ، قم، ١٤٠٩ ه ق، ج٧، ح١١٢٠، ص ٢٠٤.

٢ – الكافي: ج٢، ح٢، ص٤٨٩ .

٣ – المصدر السابق: ج٢، ح٤، ص٤٨٩ .

وبلّغه مناه وأجابه في الحال.

يقول ابن عربي :

«والتعجيل بالمسؤول فيه والإبطاء للقدر المعين له، فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالإجابة، وإذا تأخر الوقت إما في الدنيا وإما في الآخرة تأخرت الإجابة، لا الإجابة التى هي لبيك من الله فافهم»[1].

١ - فصوص الحكم: ص٦٠.

متى ينكشف سر القدر للعارف

متى ينكشف سر القدر للعارف

إن العلم بالعين الثابتة حال ثبوتها في عدمها الذي هو سر القدر كما ذكرنا في بداية الفصل الثالث، لا يحصل للسالك إلا بعد أن يقطع مرحلة متقدمة جدا من السلوك يصطلح عليها العرفاء بالفناء في الله. فالسالك لكي ينكشف له سر القدر ويعاين الأشياء على حقيقتها ويشاهد قابليات الموجودات وإستعداداتها لا بد أن يتحقق بالفناء الذي هو عبارة عن إضمحلال كل ما سوى الحق وظهور الملك الإلهي المطلق: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[1] فلا يكون في الوجود غيره تعالى . ويعرّف القاساني في شرح منازل السائرين الفناء فيقول:

«الفناء اضمحلال ما دون الحق علماً، ثم جحداً، ثم حقاً»[2]. ومقصوده من الفناء علماً أي «أن يعلم أن الحق هو عين الوجود من حيث هو وجود،

---

١ – سورة غافر: آية ١٦.

٢ – كمال الدين عبد الرزاق القاساني: شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارت بيدار، الطبعة الثانية ١٣٨١ ص ٥٧٤.

فيكون ما عداه العدم المطلق»[١]. ومن الفناء جحداً أي أن «يعاين ذلك فيجحد (بـ) ما دون الحق لشهود الحق عين الحق»[٢]. ومن الفناء حقاً أي «بالوجود، يعني (انه) يجد حقيقة الحق بالحق عند فناء رسمه بالكلية، فيجد الحق بالحق عين الكل، فلا يبقى لغير الحق رسم، فلا موجود إلا هو وحده»[٣].

فإذا فنى العبد في الحق صار الحق سمع العبد وبصره و... كما في الحديث القدسي :

«ما تقرب إلي عبد من عبادي بشيئ أحب إلي مما افترضت عليه، وإنه يتقرب إلي بالنافلة حتى أحبه، فإذا احببته كنت إذا سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التى يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته»[٤]

وإذا اصبح الحق سمع العبد وبصره ولسانه ويده انكشف له سر القدر وصار من أهله لكونه صار فانيا في الحق بالكامل. وفناؤه فيه يعني أن المتصرّف هو الحق تعالى فيكون بصره بصر الحق فيشاهد ما في الحضرة العلمية ويرى ما قدّر له كما هو ثابت في علم الله تعالى. لذا يقول ابن عربي في الفتوحات في جوابه على سؤال: متى ينكشف للعارف سر القدر؟:

---

١ – المصدر السابق: ص ٥٧٥.

٢ – المصدر السابق.

٣ – المصدر السابق.

٤ – اصول الكافي: ج٢ كتاب الايمان والكفر باب من آذى المسلمين ح٨.

«سر القدر غير القدر وسره عين تحكمه في الخلائق وإنه لا ينكشف لهم هذا السر حتى يكون الحق بصرهم فإذا كان بصرهم بصر الحق ونظروا للأشياء ببصر الحق حينئذ انكشف لهم علم ما جهلوه إذ كان بصر الحق لا يخفى عليه شيء»[١].

إذا فسرّ القدر لا يدرك إلا بعد الفناء ومن أهم خصائص الفناء انه يورث صاحبه الكشف فإذا فنى انكشف له لوح الواقع وعاين الأشياء على حقيقتها. وهذا الكشف عطاء وإختصاص إلهي لا يهبه الحق تعالى إلا من ارتضى. فنبي الله عزير(عليه السلام) كان قد سأل الله تعالى عن القدر ولكن الله تعالى ما أعطاه سؤله بل أراه كيفية إحياء الموتى كما يقول القيصري في شرح الفصوص:

«سأل (عزير(عليه السلام)) الله أن يطلعه على سر القدر الذي هو العلم بالأعيان في حال ثبوتها في عدمها، وكيفية تعلق القدرة بالمقدور، فما أعطي ذلك، فإنه مخصوص بالله وبمن أراد أن يطلعه، كما قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾، بل أراه كيفية الإحياء في نفسه، وما أراه الأعيان، لا عين نفسه ولا عين غيره من أهل قريته»[٢].

كما ان الفناء الذي يورث الكشف لا يحصل للسالك الا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة، وهو السفر من الحق الى الحق بالحق. ففي هذا السفر تفنى ذات السالك وصفاته وأفعاله في ذات الحق وصفاته وأفعاله، فيتجلى له الحق بمقام الوحدانية فلا يرى سواه.

---

١ - الفتوحات المكية: ج٢، ص ٦٥.

٢ - فصوص الحكم: ج٢، ص٨٨٥

يقول القيصري أيضا في شرح الفصوص:

«وهذه المشاهدة (لسر القدر) لا تحصل إلا بعد الفناء التام في الحق والبقاء بعده ببقائه وتجليه له بالصفة العلمية ليكون من الراسخين في العلم، كما قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ وهذا اختصاص من الحق للعبد بحسب العناية السابقة، ولاتحصل هذه المرتبة إلا في السفر الثاني من «الأسفار الأربعة» التي تحصل لأهل الله، وهو السفر في الحق بالحق، فهم الواقفون على سرّ القدر»[1].

١ - المصدر السابق: ج١، ص٣٣٣.

سبب طي سر القدر
والنهي عنه

سبب طي سر القدر والنهي عنه

العلم بالإعيان الثابتة والإطلاع على ما في علم الله تعالى إذا كان أمـرا ممكنا للسالك بشرط فنائه في الحق تعالى، فما معنى الروايات التـى نهـت عن البحث في سر القدر وحذرت مـن عواقـب الـدخول فيـه إذا؟ فهنـاك العديد من الروايات عن أهل بيت العصمة والطهارة التي تحذر من الغوص في هذا البحر لأن عمقه ما بين السماء والأرض، ولأنه من أسرار الحق التى لا يجيز كشفها لأحد. ففي الحديث النبوي الشريف قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله:

«إذا ذكر القدر فأمسكوا»[1].

وعن امير المؤمنين علي عليه السلام قال:

«ألا إن القدر سرّ من سرّ الله وستر من ستر الله وحرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله مطوي عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله علمه عن العباد ورفعـه فـوق شـهادتهم، لأنهـم لا

---

١ - بحار الانوار: ج٥٥، ح٧٦، ص٢٧٦.

ينالونه بحقيقة (بحقيقته) الربانية، ولا بقدرة (بقدرته) الصمدانية، ولا بعظمة (بعظمته) النورانية، ولا بعزة (بعزته) الوحدانية، لأنه بحر زاخر مواج خالص لله تعالى، عمقه ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب، أسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، يعلو مرة ويسفل آخرى، في قعره شمس تضيئ لا ينبغي أن يطلع اليها إلا الواحد الفرد، فمن تطلع عليها فقد ضاد الله في حكمه ونازعه في سلطانه وكشف سره وستره وباد بغضب من الله، ومأواه جهنم وبئس المصير»[١].

وروي أيضا أن رجلا جاء الى أمير المؤمنين علي عليه السلام فقال له: **«اخبرني عن القدر؟ فقال عليه السلام: بحر عميق فلا تلجه.**

فقال (ثانية): يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر؟

فقال عليه السلام: طريق مظلم فلا تسلكه.

فقال (ثالثة): يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر؟

فقال عليه السلام: سر الله فلا تتكلفه...»[٢].

وعن مولى الموحدين عليه السلام أيضا في رواية اخرى سأله رجل عن القدر فقال عليه السلام:

«سر الله فلا تفتِّشوه. فقيل له: انبئنا عن سر القدر يا امير المؤمنين؟ فقال عليه السلام: بحر عميق فلا تلحقوه (تلجوه). فقيل له انبئنا عن

١- كتاب التوحيد: ح٣٢، ص ٣٨٣ .

٢ - بحار الانوار: ج٥، ح٣٥، ص١١٠.

القدر فقال: ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل لها»[١].

فظاهر هذه الروايات وغيرها النهي عن تناول موضوع القدر بالبحث والكلام، وهذا ما دفع بالبعض الى اقفال هذا البحث واعتبار تناوله من المحرمات الاكيدة. وحجتهم على ذلك صريح ما ورد عن اهل بيت العصمة والطهارة من النهي عن الدخول في هذا البحر المتلاطمة امواجه والذي لا يدرك قعره. هذا وان كان الوقوف على ظاهر النص من الممكن ان يستشف منه هذا النهي، الا ان لهذه النصوص الشريفة توجيها اخر اكثر عمقا وشمولية، بحيث انه يعطيها بعدا وفهما اخر.

١- النهي مخصوص بعامة الناس لكي لا يضلوا

فهذه الروايات الشريفة نهت عن تناول هذا البحث لخطورته على من ليست لديه الأهلية لفهم اسرار القدر، لأنه اذا فهم خطأ فمن الممكن أن يقود الى الجبر، وهو خلاف المنهج الحق الذي ارساه اهل البيت عليهم السلام، وهو ما سوف يؤدي الى الانحراف عن جادة الصواب. وعليه فإن النهي عن القدر انما كان لفئة من الناس يضلّهم الكلام في القدر ويفسد دينهم ويمكن ان يوقعهم في الكفر والزندقة والعياذ بالله، دون غيرهم من عباد الله الكمل اصحاب الإستعدادات، واهل التزكية وتهذيب النفس وذوي القلوب والعقول القوية والفطرة السليمة والنيات الخالصة للباري عز وجل. هؤلاء الذين تركوا متاع الدنيا وزهدوا فيها فكانت وجهتهم الحق وحده لا

---

١ - بحار الانوار: ج٥، ح٧٠، ص١٢٣.

شريك له، وهؤلاء هم الموحدون الحقيقيون. يقول ابن ابي الحديد في شرح كلام امير المؤمنين علي عليه السلام عن القدر الذي قال فيه :

«**(طريق مظلم فلا تسلكوه... بحر عميق فلا تلجوه... سر الله فلا تتكلفوه...)** قد جاء في الخبر المرفوع «**القدر سر الله في الأرض**» وروي «**سر الله في عباده**». والمراد (به) نهي المستضعفين عن الخوض في ارادة الكائنات، وفي خلق اعمال العباد، فإنه ربما افضى بهم (الى) القول بالجبر لما في ذلك من الغموض. وذلك ان العامي اذا سمع قول القائل: كيف يجوز ان يقع في عالمه ما يكرهه؟ وكيف يجوز ان تغلب ارادة المخلوق ارادة الخالق؟ ويقول ايضا: اذا علم في القدم ان زيدا يكفر فكيف لزيد ان لا يكفر! وهل يمكن ان يقع خلاف ما علمه الله تعالى في القدم؟! اشتبه عليه الأمر وصار شبهة في نفسه، وقوي من ظنه مذهب المجبرة، فنهى عليه السلام هؤلاء عن الخوض في هذا النحو من البحث ولم ينه غيرهم من ذوي العقول الكاملة والرياضة القوية والملكة التامة ومن له قدرة على حل الشبهة والتفصي عن المشكلات»[١].

ويقول الآقا ميرزا ابو الحسن جلوه في تعليقته على مقدمة القيصري :

«يجب أن يعلم أن الاطلاع على سرّ القدر يوجب التمكين والخضوع بالنسبة إلى الكامل، وفي الجاهل وفي النفوس المستكبرة المستبدة يوجب الإلحاد والمفاسد التي هي لا تقاس بالإلحاد. وأيضاً يجب أن يعلم أن الصحيح المطابق للعقل والنقل: أن لا يطلع عليها إلا الله والواحد الفرد، وهو

١ - ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم،١٤٠٤هـ ق، ج١٩، ص ١٨١.

كامل كل عصر والكامل لما كان صاحب التمكين والدعوة، يرى الأمور موافقاً لقضاء الله، يوجب فيه الكمال»[١].

ومن هنا يقول صدر الدين الشيرازي في تعليقه على هذا الحديث ايضا انه لا يمكن لاحد ان يحيط بسر القدر ما لم يتخلص من اغلال هذه الدنيا، ويصبح قلبه معلقا بالحق وحده دون سواه .

«روي انه قال النبي ﷺ: **(اذا ذكر القدر فأمسكوا)**، وذلك لان القدر سر على طور اهل البحث ونطقهم البحثي وكلامهم البشري، فلا يتصور ان يحيط به احد ما دام كونه متعلق القلب بالدنيا ولم يتخلص عن اسرار الوهم وتغليطه. ومن جملة هذه الاشياء التي لا يمكن ان يصل الى معرفتها الانسان بفطانة البتراء وبصيرته الحولاء بل ادراكه يحتاج الى ولادة ثانية وفطرة مستأنفة وطور اخر من العقل هي امور القيامة واحوال الآخرة لانه يستحيل جواب السائل عنه على وجهه ما دام السائل مشتغل القلب بالدنيا مسحورا بسحر الطبيعة»[٢].

٢- النهي محصور في علل وأسباب الخلق

ومن التوجيهات الاخرى التي يذكرها الشيخ المفيد لهذه الروايات ان النهي عن الكلام في القدر انما هو نهي عن الكلام في خلق الله، وفي الامور التي تعبدنا الحق بها ونهى عن البحث في عللها واسبابها، لأنه لا يجوز القول لما خلق الله هذا بهذا الشكل وذاك بهذا الشكل، او انه لما فرض

---

١ - شرح فصوص الحكم: محمد داود القيصري الرومي، الاستاذ السيد جلال الدين الاشتياني، الناشر شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الاولى ١٣٧٥ هـ .ش، ٨١٩.

٢ - صدر الدين الشيرازي: المبدا والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الاشتياني، بستان كتاب، قم ، ص ٤٩٥.

علينا هذا الامر ونهانا عن ذاك...؟ وغيرها من الامور التى تعبّدنا الحق تعالى بها.

«اما الأخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله في النهي عن الكلام في القضاء والقدر فهي تحتمل وجهين:

احدهما: ان يكون النهي خاصا بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلهم عن الدين ولا يصلحهم في عبادتهم الا الإمساك عنه وترك الغوص فيه، ولم يكن النهي عنه عاما لكافة المكلفين، وقد يصلح بعض الناس بشيئ ويفسد به آخرون ويفسد بعضهم بشيئ ويصلح به آخرون، فدبر الأئمة عليهم السلام اشياعهم في الدين بحسب ما علموه من مصالهم فيه.

والوجه الآخر: ان يكون النهي عن الكلام في القضاء والقدر النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالى، وعن علله واسبابه، وعما امر به وتعبد وعن القول في علل ذلك، اذ كان طلب علل الخلق والأمر محظورا لأن الله سترها عن اكثر خلقه.

الا ترى انه لا يجوز لأحد ان يطلب لخلقه جميع ما خلق علا مفصلات فيقول لم خلق كذا وكذا؟ حتى يعد المخلوقات كلها ويحصيها، ولا يجوز ان يقول لم أمر بكذا؟ او تعبد بكذا؟ ونهى عن كذا ؟ اذا تعبده بذلك وامره لما هو اعلم به من مصالح الخلق ولم يطلع احد من خلقه على تفصيل علل ما خلق وامر به وتعبد .

وان كان قد علم في الجملة انه لم يخلق الخلق عبثا وانما خلقهم للحكمة والمصلحة ودل على ذلك بالعقل والسمع فقال سبحانه : ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾، وقال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ

عَبَثًا﴾، وقال: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ يعني بحق ووضعناه في موضعه...فلما خفت هذه الوجوه وكانت مستورة عنا ولم يقع دليل على التفصيل فيها، وان كان العلم بانها حكمة في الجملة، كان النهي عن الكلام في معنى القضاء والقدر، وانما هو نهي عن طلب علل مفصلة، فلم يكن نهيا عن الكلام في معنى القضاء والقدر»[١].

٣- النهي عن القدر لأن له نسبة الى ذات الحق

ومن الاسباب التي لأجلها نهي عن القدر هو ان لعلم القدر نسبة الى ذات الحق عز وجل والى ما قدّره تعالى في علمه، لذا كان الراسخون في العلم وحدهم من لهم القدرة على الاطلاع على القدر بواسطة الكشف والشهود كما ذكرنا، ولكن شريطة ان لا يطلبوا هم من تلقاء انفسهم هذا الكشف، لانه عطاء واختصاص الهي لا يهبه الحق تعالى الا لمن ارتضى. فكل من طلبه وهو غير حائز على الشروط المطلوبة من الاستعداد الخاص والقابلية السليمة فقد عصى الله تعالى، كما يقول ابن عربي في فتوحاته:

«فالسبب الذي لأجله طوي علم القدر هو أن له نسبة إلى ذات الحق ونسبة إلى المقادير فَعَزّ أن يعلم عِزُّ الذات وعَزَّ أن يُجهل لنسبة المقادير فهو المعلوم المجهول، فأعطى التكليف في العالم فاشتغل العالم بما كلفوا ونهوا عن طلب العلم بالقدر. ولا يعلم إلا بتقريب الحق وشهوده شهودا خاصا لعلم هذا المسمى قدرا. فأولياء الله وعباده لا يطلبون علمه للنهي

---

١ – الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الامامية، ج٥، ص ٥٧.

الوارد عن طلبه فمن عصى الله وطلبه من الله وهو لا يعلم بالنظر الفكري فلم يبق إلا أن يعلم بطريق الكشف الإلهي.

والحق لا يقرب من عصاه بمعصيته وطالب هذا العلم قد عصاه في طلبه فلا ينال من طريق الكشف، وما ثَمَّ طريق آخر يعلم به علم القدر. فلهذا كان مطويا عن الرسل فمن دونهم. وإن نزع أحد إلى أن السائل اعتبر بسؤاله معنى الرسالة فمن حيث إنهم رسل طوي عنهم في هذه المرتبة ومن دونهم من أرسل إليهم وذلك هو التكليف فسدّ الله باب العلم بالقدر في حال الرسالة فإن علموه فما علموه من كونهم رسلا بل من كونهم من الراسخين في العلم»[١].

٤- النهي عنه هو نهي عن طلب الاحاطة

ان النهي عن علم القدر هو نهي عن طلب الإحاطة التامة بهذا العلم بجميع ابعاده وحقائقه، لأنه من المحال أن يحيط أحد بهذا العلم لانه يعني ان العالم به سيعلمه كما يعلم الحق به، وبذلك سيشارك الحق في علمه بالاشياء. والعبد اذا علم بالقدر كما يعلمه الحق اذا لاستقل العبد عن الحق في علمه بالأشياء وما كان بحاجة اليه وهذا خلاف العبودية له تعالى وفقره إليه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٢]. نعم للسالكين نصيب من هذا العلم ولكن كل بحسبه وعلى قدر استعداده كما يقول ابن عربي في الفتوحات:

---

١ - الفتوحات المكية: ج ٢ ، ص ٦٤.

٢ - سورة فاطر: آية ١٥.

«وأما من يرى أن القدر معلوم لمن فوق مرتبة الرسل من الملائكة أو من شاء الله من خلقه الذي لا علم لنا بأجناس خلقه، فيكون طيه حتى لا يشارك الحق في علم حقائق الأشياء من طريق الإحاطة بها، إذ لو علم أي معلوم كان بطريق الإحاطة من جميع وجوهه كما يعلمه الحق لما تميز علم الحق عن علم العبد بذلك الشيء ولا يلزمنا على هذا الاستواء فيما علم منه فإن الكلام فيما علم منه على ذلك فإن العبد جاهل بكيفية تعلق العلم مطلقا بمعلومه فلا يصح أن يقع الاشتراك مع الحق في العلم بمعلوم ما، ومن المعلومات العلم بالعلم، وما من وجه من المعلومات إلا وللقدر فيه حكم لا يعلمه إلا الله. فلو علم القدر علمت أحكامه ولو علمت أحكامه لاستقل العبد في العلم بكل شيء وما احتاج إلى الحق في شيء وكان الغني له على الإطلاق. فلما كان الأمر بعلم القدر يؤدي إلى هذا طواه الله عن عباده فلا يعلم»[1].

٥- النهي عنه لأن طبيعة الانسان تقتضي البوح

ان النهي عن سر القدر ليس مطلقا بل لأجل عدة محاذير كما بينا حتى الان والتي من ضمنها ايضا الطبيعة الانسانية المجبولة على البوح بالأمور وافشائها طلبا للمدح والرفعة بين الناس. ولان هذا العلم لا ينبغي ان يطلع عليه الا من حاز على الأهلية وتوفرت فيه الشروط المطلوبة كان من اللازم النهي عنه خوفا من افشائه فيطلع من ليس لديه الاهلية لذلك عليه فيضل عن جادة الحق والله يريد الهداية لعباده لا الضلالة. اما اذا كان لدى السالك الاستقامة المطلوبة وكان من اهل السرّ ومن الذين يكتمون السر ايضا فلا

١ - الفتوحات المكية: ج ٢، ص ٦٥.

ضير في طلب علم القدر كون ان الضرر منتف في هذه الحالة.

يقول ابن عربي في هذا الشأن أيضا:

«ومن الأسباب التي لأجلها طوى (الحق) علم ذلك عن الإنسان لكون ذات الإنسان تقتضي البوح به لأنه أسنى ما يمدح به الإنسان، ولا سيما الرسل فحاجتهم إليه آكد من جميع الناس لأن مقام الرسالة يقتضي ذلك، وما ثم علم ولا آية أقرب دلالة على صدقهم من مثل هذا العلم .

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما وصف ربه به مما أوحى إليه به أنه: لا شيء أحب إلى الله تعالى من أن يمدح ولا مدحة فوق المدحة بمثل هذا، ثم إن الله خلق آدم على صورته فلا شيء أحب إلى العبد من أن يمدح ويثنى عليه، وأسنى ما يمدح به العبد العلم بالله وعلمه بالقدر علمه بالله، فلو فتح للعبد الإنساني العلم بالقدر وقد أمر بالغيرة فيه وطيّه عمن لا ينبغي أن يظهر عليه، وكان الإنسان وهو مجبول على حب المدح، والرسالة تعطي الرغبة في هداية الخلق أجمعين، ولا طريق للهداية أوضح من هذا الفن.

فالذي كانوا يلقونه من الكتم من الألم والعذاب في أنفسهم لا يقدّر قدره فخفف الله عن الرسل مثل هذا الألم فطواه عنهم. فإن جميع العالم ممن له قوة على إيصال ما في نفسه من الأمور إلى الخلق يكتمون علم مثل هذا وغيره إذا كان عندهم إلا الجن والإنس، فإن النشأة من هذه القوى العنصرية تقتضي لهم ذلك فمن كتم منهم فإنما يكتم على كره مما ينبغي أن يمدح به إذا بثه»[1].

---

١ - الفتوحات المكية: ج٢، ص ٦٥.

لذا ورد عن امير المؤمنين علي عليه السلام ان اعلم الناس بالقدر اسكتهم عنه ففي الرواية:

«مر أمير المؤمنين عليه السلام على قوم من أخلاط المسلمين ليس فيهم مهاجري ولا أنصاري وهم قعود في بعض المساجد في أول يوم من شعبان فإذا هم يخوضون في أمر القدر وغيره مما اختلف النَّاس فيه قد ارتفعت أصواتهم واشتدَّ فيه جدالهم فوقف عليهم وسلم فردوا عليه ووسعوا له وقاموا إليه يسألونه القعود إليهم فلم يحفل بهم ثم قال لهم وناداهم:

يا معشر المتكلمين أَلم تعلموا أَنَّ لله عبادا قد أَسكتتهم خشيته من غير عيٍّ ولا بكم، وإنهم لهم الفصحاء العقلاء الألَباء العالمون بالله وأَيَّامه، ولكنَّهم إذا ذكروا عظمة الله انكسرت أَلسنتهم وانقطعت أَفئدتهم وطاشت عقولهم وتاهت حلومهم إعزازا لله وإعظاما وإجلالا، فإذا فاقوا من ذلك استبقوا إلى الله بالأَعمال الزاكية يعدّون أَنفسهم مع الظالمين والخاطئين وإنهم براء من المقصرين والمفرطين، أَلا إنهم لا يرضون لله بالقليل ولا يستكثرون لله الكثير ولا يدلُّون عليه بالأعمال، فهم إذا رأَيتهم مهيّمون مروَّعون خائفون مشفقون وجلون، فأَين أَنتم يا معشر المبتدعين أَلم تعلموا أَن أَعلم الناس بالقدر أَسكتهم عنه وأَن أَجهل الناس بالقدر أَنطقهم فيه»[1].

---

١ - مستدرك الوسائل: ج٧، باب استحباب الاستغفار والتهليل، ص ٥٤٢.

أقسام المطلعين على سر القدر

أقسام المطلعين على سر القدر

النتيجة التي وصلنا اليها حتى الان أن بإمكان العارف الذي وهب نفسه للحق ويمم وجهه شطره تاركا زخرف هذه الدنيا الفانية ومعرضا عن زينتها وشهواتها حتى انخلع عن جلباب الطبيعة واكتسى برداء الآخرة بأنوارها القدسية ونفحاتها الإلهية، ان يطلع على سر القدر وان يكون من اهله ومن الذين اطلعهم الحق تعالى على خزائن علمه. والمطلعون على سر قدر صنفان صنف يعلمه على نحو الإجمال وصنف اخر على نحو التفصيل.

فالمطلع عليه على نحو الإجمال هو الذي يعلم ما في علم الله بشكل مجمل دون الدخول في التفاصيل. اما الذي يطلع عليه بشكل مفصل فهو الذي يعلم ما في علم الله بشكل مفصّل وجزئي. وهذا الصنف على قسمين ايضا: منهم من يطلع على علم الله من خلال اطلاعه على عينه الثابتة ولكن لا عن طريق الكشف والعيان بل عن طريق العلم الإجمالي الذي يلقيه الحق في روع السالك بأن كل ما يجري عليه هو

من اقتضاء عينه الثابتة بحيث يصبح لديه يقين بذلك ولكن من غير ان يطلعه الحق على عينه الثابتة كشفا وشهودا. والصنف الثاني اعلى درجة من الأول وهو الذي يطلعه الحق على عينه الثابتة فيعاين ما فيها شهودا ويطلع على ما هو ثابت فيها ويعرف علم الله فيه كيف كان منذ الأزل، وما اقتضته عينه الثابتة في الأزل بناء على استعداداتها وقابلياتها الذاتية. وهذا العارف اذا كانت عينه الثابتة مظهرا لإسم كلي من الأسماء صار مطلعا على الأعيان الثابتة الأخرى في عين اطلاعه على عينه الثابتة بحسب سعة هذا الإسم الكلي وإحاطته، حتى اذا كان مظهرا للإسم الأعظم «الله» صار مطلعا على جمع الأعيان الثابتة الأخرى.

يقول القيصري في شرحه على الفصوص معلقا على كلام ابن عربي حول اقسام المطلعين على سر القدر:

«(وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك) أي سرّ القدر (مجملاً، ومنهم من يعلمه مفصلاً. والذي يعلمه مفصلاً أعلى وأتمّ من الذي يعلمه مجملًا فإنه) أي الذي يعلمه مفصلاً (يعلم ما في علم الله فيه) أي في شأن العبد من أحوال عينه الثابتة.

وذلك يكون (إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به) أي بأن يلقيه في روحه وقلبه ويعلمه بأن عينه الثابتة تقتضي هذه الأحوال المعينة من غير أن يطلعه على عينه كشفاً.

(وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى) فيشاهدها ويطلع عليها وعلى لوازمها وأحوالها التي تلحقها في كل مقام ومرتبة. فإن كانت عينه مظهراً للاسم الجامع الإلهي، كعين نبينا

وعين خاتم الأولياء صلوات الله عليهم، كان مطلعاً بجميع الأعيان من عين اطلاعه على عينه لإحاطة عينه بها، كإحاطة الاسم الذي هو مظهره بالأسماء كلها. وإن كان قريباً منه في الإحاطة، كان مطلعاً على حسبه. وإن لم تكن له إحاطة أصلًا، لا يطلع إلا على عينه فقط»[1].

١ - شرح فصوص الحكم: ج١، ص ٣٣٣.

آثار الإطلاع على سر القدر

آثار الإطلاع على سر القدر

الإطلاع على سر القدر يورث الراحة والعذاب معا، فهو يورث الراحة لأنه يكشف لصاحبه أن كل ما يجري عليه هو نتيجة لما هو مقدّر له في لوح الواقع، وان ما من شيئ يسجل في لوح القدر إلا بحسب ما اقتضته عينه الثابتة في الأزل، وما اقتضته عينه في الأزل لا يمكن ان يتخلّف لانه امر ذاتي. فيحصل لديه اطمئنان بان كل ما هو ثابت في عينه لا بد ان يحصل فيستريح عن الطلب، وإذا طلب اجمل في طلبه.

وهو يورث العذاب ايضا كما يقول القيصري لأن عين العارف الثابتة قد تطلب امورا لا تناسب حاله، كأن يكون طالبا في الحال الإخلاص او التوحيد او الإستعداد التام لنيل الكمالات والفيوضات، الا ان الوقت لم يحن بعد لتحقق هذه الامور، فيتألم اشد الألم وهو لا يقوى على فعل شيئ سوى الصبر وانتظار الفرج.

«العلم بسرٍّ القدر يعطي لصاحبه الراحة الكلية، لأن العلم بأن الحق ما حكم عليه في القضاء السابق إلا بمقتضى ذاته، ومقتضى الذات لا يمكن أن

يتخلّف عنها، سببٌ به يحصل الاطمينان، على أن كل كمال تقتضيه حقيقته وكل رزق صوري ومعنوي تطلبه عينه لا بد أن يصل إليه كما قال صلى الله عليه وسلم: **إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى يَستكمل رزقها ألا فأجملوا في الطلب.**

فيستريح عن تعب الطلب، وإن طلب أجمل في الطلب، ولا يخاف من الفوات، ولا ينتظر لعلمه بأن الله في كل حين يُعطيه من خزائنه ما يناسب وقته، فهو واجد دائماً من مقصوده شيئاً فشيئاً، و ما لا يحصل له لا يراه من الغير، فتحصل له الراحة العظيمة.

وكذلك (العلم بسر القدر) يُعطي العذاب الأليم، لأن صاحبه قد يكون مقتضى ذاته أموراً لا تلائم نفسه، كالفقر وسوء المزاج وقلة الاستعداد، ويرى غيره في الغنى والصحة والاستعداد التام، ولا يرى سبباً للخلاص، إذ مقتضى الذات لا يزول، فيتألم بالعذاب الأليم. فالعلم بسرّ القدر يعطي النقيضين: الراحة وعدمها، والألم وعدمه»[1].

ومن الآثار المهمة لسر القدر انه يورث صاحبه العبودية فلا يدعي لنفسه شيئا بل يرى ان كل ما يجري عليه هو من الحق وبفضل الحق عليه. فلا يجد لنفسه من الأمر شيئ كما يقول الحق تعالى في كتابه العزيز: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾[2] بل يشاهد ان الامر كله منه واليه وان العبد ليس سوى وعاء تجلياته وفيوضاته، وانه مظهر الحق الذي من خلاله ظهر في هذا العالم بحسب سعة وعائه الوجودي .

---

١ - شرح فصوص الحكم: ج٢ ، ص ٨٧٧

٢ - سورة آل عمران: آية ١٢٨.

فسر القدر حلقة وسطية تربط بين الربوبية والعبودية، ولذلك قال الإمام الصادق عليه السلام: «**العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد من العبودية وجد في الربوبية، وما خفي عن الربوبية اصيب في العبودية**»[١].

والسالك اذا فنى في الحق وذهل عن كل ما سواه شاهد وعاين ان العالم كله ليس سوى الحق ومظاهره، وليس له طريق الى هذه المعاينة سوى أداء ما افترضه الحق عليه من الواجبات الشرعية، حتى اذا امتزج عمله بالإخلاص فصار الحق هو مطلوبه الأوحد تجلت انوار التوحيد على قلبه فيرى في البداية ان العالم هو سمع الحق وبصره ويده ورجله، وإذا ارتقى في اداء الواجبات ووصل الى مقام النوافل ترقى في شهوده ايضا فيرى ان الحق هو بصر العبد وسمعه، كما في الحديث القدسي:

«**ما تقرب الي عبد بشيئ احب الي مما افترضت عليه وانه ليتقرب الي بالنافلة حتى احبه فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ويده التى يبطش بها، ان دعاني اجبته وان سألني اعطيته**»[٢].

ويقول ابن عربي في الفتوحات:

«سر القدر وساطة الحق بين المؤثر والمؤثر فيه والأثر، فينسب الأثر إليه وهو ما أوجده إلا على ما كان عليه، ولا شيء منه في يديه ما حكم فيه إلا بما أعطاه من ذاته في ذاته، وفي جميع أحواله وأسمائه وصفاته، والذي يختص بالموجود أعطى الوجود والشهود، وهي نسب لا أعيان وتكوينات

---

١ - مصباح الشريعة: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠هـ ق، الباب الثاني، ص ٧.

٢ - وسائل الشيعة: ج٤، ص ٧٢.

لا أكوان، والعين هي العين لا أمر زائد فالشأن واحد، فمن سر القدر كان العالم سمع الحق والبصر، وهذا العلم هو الذي يعطيه إقامة الفرائض المشروعة الواجبة المسموعة كما أعطت النوافل أن يكون الحق سمعك وبصرك. فحقّق فيما أبديته لك نظرك، فإنك إذا علمت حكمت ونسبت ونصبت وكنت أنت أنت. وصاحب هذا العلم لا يقول قط أنا الله وحاشاه من هذا حاشاه، بل يقول أنا العبد على كل حال والله الممتن عليّ بالإيجاد وهو المتعال.»[1].

١ - الفتوحات المكية: ج ٤، ص ٣٤٤.

خلاصة البحث

خلاصة البحث

الوجود عند العارف هو الحق وهو واحد ووحدته لا تنفي الكثرة. فالهوية الغيبية وكنه الذات الإلهية الغير معروفة والغير مدركة عندما ارادت ان تخرج من مقام غيبها وبطونها قامت وتنزلت من مقام إطلاقها، وهذا التنزل هو ما يصطلحون عليه بالظهور، وهو صيرورة المطلق متعينا. وهذا التعين هو أول كثرة وقعت في الوجود وهو منشأ كل الكثرات العلمية والعينية الأخرى. ومنشأ هذا التعين هو علم الحق بذاته، لانه تعالى اذا صار عالما بذاته صارت ذاته معلومة له، وكل معلوم هو متعيَّن، والتعين في الحقيقة هو عبارة عن وجود زائد صفة، والصفة التى اوجدت هذا التعين الأول هي الوحدة الحقيقية، فمن خلال علم الحق بوحدته الحقيقية حصل التعين الأول.

ولهذا التعين الأول ظهور وبطون، بطونه هو الأحدية وهو مقام رفض التعينات، وظهوره هو الواحدية وهو مقام جمع التعينات الأسمائية والصفاتية.

وعلم الحق بذاته يستلزم العلم بكمالات ذاته وهذا العلم في مقام البطون والإجمال يكون سببا لتحقق الأعيان الثابتة، وفي مقام الظهور والتفصيل سببا لتحقق الأعيان الخارجية (عالم العقل والمثال والحس).

الأعيان الثابتة هي لوازم الأسماء الإلهية في حضرة الواحدية، وهي عبارة عن تعين حقيقة كل موجود في علم الحق، ومن هنا قالوا ان الإعيان الثابتة هي مظهر اسم العليم، فالوجود عندما يتجلى بصفة ما فإنه يتعين ويصبح في عالم الواحدية حقيقة من الحقائق الأسمائية وصورة هذه الحقيقة الأسمائية في علم الحق تسمى بالعين الثابتة، وهذه الاعيان الثابتة كما انها صور الاسماء الالهية فهي حقائق الاعيان الخارجية ايضا. ومن يطلع على هذه الأعيان الثابتة فسوف يطلع على علم الله تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا العلم بالأعيان الثابتة هو الذي يسميه العرفاء بسر القدر.

وسر القدر هو غير ما يصطلحون عليه بالقضاء والقدر، بل القضاء الذي هو حكم الله في الأشياء، والقدر الذي هو توقيت حصول الأشياء، كلاهما مترتبان على العلم بالعين الثابتة لكل موجود.

وما تقبله هذه العين من الفيض الإلهي مردّه الى قابلية كل العين واستعداداتها الذاتية، ومن هنا ظهر التفاوت والإختلاف بين الأعيان. والتدبير الإلهي انما يقع على هذه الأعيان بحسب ما هي عليه في العلم، فلا يعطيها إلا بمقدار ما اعطته عينها بحسب قابليتها، فكل ما هو مقدّر على الأعيان هو منها، وهذا هو سر القدر، ومن هنا صار قضاء الله وتقديره للأشياء بناء على ما هي عليه في علمه الأزلي وما اعطته اعيانها الثابتة بحسب سعتها وقابليتها الوجودية.

وعلم الحق تعالى بالعين الثابتة لا يسلب الإنسان الإختيار لأن علم الحق كاشف عن معلومه لا انه مؤثر فيه، فهو كاشف عن المعلوم (أي العين الثابتة) وما هو عليه في الأزل بناء على ما اعطاه هو في نفسه بحسب استعداده. ومن جهة اخرى اذا ما عدنا الى الرؤية التوحيدية التى تحكم نظرة العارف للوجود الأمر يصبح اوضح، فالعارف يؤمن بالوحدة الشخصية للوجود والوجود عنده واحد لا شريك له، ولكن هذه الوحدة لا تنفي الكثرة مطلقا، نعم هي تنفي الكثرة اذا ما اخذت بشكل مستقل ومنفصل عن الحق، اما اذا ما اعتبرت انها تعيناته وشؤونه ومظاهره فهي ليست معدومة ولا وهما أو سرابا، لذا قالوا انه ليس في الوجود الا الحق واسماؤه وصفاته وأفعاله.

ولأنه ليس في الوجود إلا الحق وشؤونه صار للإختيار وجهتين: وجهة الى الحق لكونه هو الظاهر، ووجهة الى العبد لكونه هو المظهر، واذا صار الإنسان مظهر الحق وتجليه الأتم صار بالإمكان نسبة الفعل الى كل من الحق والعبد معا، الى الحق لكونه هو الفاعل والى العبد كونه هو القابل، وهذه هي حقيقة الأمر بين الأمرين عند العارف. فكل ما ينسب الى الحق ينسب الى العبد ولكن تأدبا وعبودية تنسب الكمالات اليه تعالى وتنسب النقائص الى المظاهر والتعينات، وعليه فالإختيار الإنساني هو ظل اختيار الحق لأن وجوده هو ظل وجود الحق عز اسمه. ومن هنا يصح ان نقول ان نظرية الأمر بين الأمرين تعود في عمقها الى نظرية الوحدة الشخصية للوجود التى يؤمن بها العارف.

أما سر النهي عن البحث في سر القدر والتحذير الشديد من الورود فيه بحسب ما ورد في الروايات الشريفة فهو ليس بشكل مطلق بل مقيد بأسباب إذا ما ارتفعت صح الدخول فيه، منها:

- أن النهي مخصوص بعامة الناس لكي لا يضلوا، بسبب حساسية الموضوع وحاجته الى سليقة خاصة لفهمه والى مقدمات اساسية لإدراكه.

- أن النهي عنه لأجل الحؤول دون الحديث عن الأمور التي تعبّدنا الحق بها ونهى عن البحث في عللها وأسبابها.

- أن النهي عنه لأن له نسبة الى ذات الحق تعالى وهو ما يعزّ الإطلاع عليه وكشفه إلا لأهله من الأولياء والأنبياء والراسخون في العلم.

- أن النهي عنه هو نهي عن طلب الإحاطة التامة بعلمه تعالى، لأنه محال وخلاف العبودية والفقر الذاتي للموجودات.

- أن النهي عنه هو بسبب طبيعة الإنسان التي تقتضي البوح والإفشاء وقلة الصبر.

وعليه فليس النهي عن الدخول في موضوع سر القدر بشكل مطلق وإنما للأسباب والعلل التي أوردناها، فلو تمكن أحد من تجاوز هذه الأسباب والعقبات وتحقق بالشروط والآداب اللازمة والمطلوبة عندها سيكون ممن انعم الله عليه بفرصة الإطلاع على سر من أسرار علوم الأنبياء والأولياء والله الموفق والمستعان.

مصادر البحث

مصادر البحث

- القيصري داود بن محمد: شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زاده الآملى، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ق.
- الآملي حيدر: المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيي، انتشارات توس، الطبعة الثانية، ١٣٦٧ش.
- الفناري محمد بن حمزة: مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، تهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ش.
- الآملي حيدر: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الأسرا)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ش.
- الأصفهاني صائن الدين ابن تركه: تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح السيد جلال الآشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ ش.
- الخميني روح الله: مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقدمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، ط. الثالثة.

- الآملي حيدر: جامع الأسرار ومنبع الانوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ش.
- الخميني روح الله: شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الاولى، رمضان ١٤١٦.
- الخميني روح الله: وصايا عرفانية، اعداد السيد عباس نور الدين، مركز بقية الله الاعظم، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٩٨م.
- الطهراني محمد الحسين الحسيني: رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الالباب، ترجمة السيد عباس نور الدين، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤١٧ق.
- العلامة المجلسي محمد باقر: بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٤ ق.
- الكليني محمد بن يعقوب: الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥ ش.
- ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت.
- الخميني روح الله: رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني.
- الخميني روح الله: الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة احمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٦.
- الشيخ الصدوق: كتاب التوحيد، جماعة المدرسين، قم.
- ابن عربي محي الدين: فصوص الحكم، انتشارات الزهراء، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ ش.

- المحدث النوري ميرزا حسين: مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم ، ١٤٠٨ق.
- الحر العاملي: وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٩ ق.
- القاساني عبد الرزاق: شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارت بيدار، الطبعة الثانية ١٣٨١ ش.
- ابن ابي الحديد عبد الحميد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم، ١٤٠ ق.
- الشيرازي صدر الدين: المبدا والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الاشتياني، بستان كتاب، قم.
- مصباح الشريعة: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ ق.
- الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الامامية.
- الخميني روح الله: الأربعون حديثا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٩٨م.

المحتويات

المحتويات

هذا الكتاب ٥

* الفصل الأول: كليات البحث ٧

تمهيد ٩

هدف البحث ١١

فرضيات البحث ١٥

مصطلحات وتعاريف ١٧

السابقة التاريخية للبحث ٢١

منهجية البحث المتّبَعة ٢٣

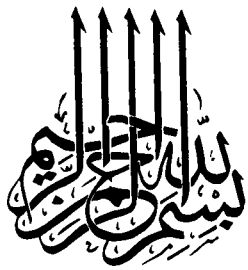
* الفصل الثاني: الرؤية الكونية عند العارف ٢٥

- الوجود عند العارف ٢٧

- الحق هو الوجود المطلق ٢٩
- العالم وفق النظرة العرفانية ٣٧
- العالم ظهور الحق ٣٩
- معنى الظهور ٤٣
- ظهور الحق ضروري ٤٧
- شواهد وأمثلة على ظهور الحق ٥٥
مثال الشجرة والنواة ٥٧
مثال النفس الإنسانية والعالم ٥٩
- علة ظهور الحق ومراتبه ٦١
- قصة الظهور ٧٧
- الإنسان الكامل عند العرفاء ٨١
- المنهج العرفاني في البحث عن الحقيقة ٩٣

* الفصل الثالث: سر القدر عند العرفاء ١٠٣
- سر القدر والفرق بينه وبين القضاء والقدر ١٠٥
- علاقة سر القدر بالأعيان الثابتة ١١٥
- علاقة سر القدر بالعلم الإلهي ١٣١
- النقص والكمال وارتباطهما بسر القدر ١٣٩
- سر القدر وعلاقته بإرادة الإنسان وإختياره ١٤٩

- السؤال وإرتباطه بسر القدر..... ١٧٣
- متى ينكشف سر القدر للعارف..... ١٨٥
- سبب طي سر القدر والنهي عنه..... ١٩١
- أقسام المطلعين على سر القدر..... ٢٠٥
- آثار الإطلاع على سر القدر..... ٢١١
- خلاصة البحث..... ٢١٧
مصادر البحث..... ٢٢٣
المحتويات..... ٢٢٩


بسم الله الرحمن الرحيم