ميتافيزيقا الحضور والمشاهدة

بحث في أصول ومبادئ الرؤية الكونيَّة العرفانيَّة

فادي ناصر
أستاذ الفلسفة والدراسات الإسلاميَّة في جامعة المعارف- لبنان.

ملخص إجمالي:

تختلف الرؤى الكونيَّة الإنسانيَّة باختلاف المناهج المعرفيَّة المتَّبعة. وعلم العرفان كبقيَّة العلوم الإسلاميَّة، له رؤيته الكونيَّة الخاصَّة، وهي نابعة من منهجه المعرفيِّ المتأسِّس على الكشف والمشاهدة الروحيَّة بالاعتماد على أداة القلب المعرفيَّة التي تُعتَبر وسيلة العارف الأساسيَّة في تحصيل المعرفة الحضوريَّة. وهذه المعرفة هي التي يُصطلح عليها في القرآن الكريم بالمعرفة "اللَّدنيَّة"، التي تحصل لدى العارف من خلال تنزُّل الرحمة الإلهيَّة على قلبه، فيبصر ويعاين بواسطته ما لا يمكن أن يتوصَّل إلى معرفته بالعقل والبرهان.

الهدف الأساسيَّ من بناء العارف لرؤيته الكونيَّة هو التوحيد، والمنتهى هو التوحيد، وعماد هذه الرؤية الإجابة عن سؤالين أساسيَّين هما: ما التوحيد؟ ومن هو الموحِّد؟ فالتوحيد عنده يختلف على مستوى التأسيس والمنهج والنتائج عن غيره من العلماء، وهو يصطلح عليه بـ "التوحيد الوجوديّ"، ويُصطلح على المتحقِّق بهذا التوحيد بـ "الإنسان الكامل".

* * *

مفردات مفتاحية: الرؤية الكونية - التوحيد - ميتافيزيقا المشاهدة - المعرفة الكشفية - وحدة الحق - الإنسان الكامل.

تمهيد:

يتفرَّد العارف بنظريَّته الفذّة وتفسيره الإبداعيِّ لكيفيَّة ابتداع الوجود الإمكانيِّ، وهو ما يُصطلح عليه بـ«عالم الكثرة» الذي يقابل «عالم الوحدة». ولأجل أن يمضي بنظريته إلى مآلاتها، سيون عليه أن يتبحَّر في الإجابة على سؤال شغل بال الأنبياء والأولياء والفلاسفة على مرِّ العصور وهو؛ «كيفيَّة صدور الكثرة الإمكانيَّة والخلقيَّة من الوحدة الوجوديَّة للحق؟»، من دون أي يخدش في «وحدة الحقِّ»، ولا ينقص من قدرها قيد أُنملة، وهذا هو همُّه الأوحد.

مدخل إلى فهم الوجود عند العارف:

تختلف حقيقة الوجود[1] باختلاف المدارس الفكريَّة والمناهج المتّبعة. فهو عند المتكلِّم غيره عند الفيلسوف، وعند الفيلسوف غيره عند العارف. إنَّه عند العارف مساوق للحقِّ تعالى حيث يعرّفه قائلاً «الوجود إنَّه الحقّ»[2]. وهو ليس سوى وجود الحقِّ وحده من حيث ذاته وعينه. بمعنى أنَّه من حيث هو وجود- أي الوجود الصرف المحض المسمَّى عندهم بالوجود المطلق- هو الحقُّ جلَّ جلاله لا غيره، و ليس لغيره وجود أصلاً.

هذا الوجود المطلق واحدٌ حقيقيٌّ من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه لا ذهنًا ولا خارجًا، وهو منزَّه عن جميع النّسب والإضافات، وعن التعيين والإطلاق، وعن الوصف والإسم وغيرها من الاعتبارات، لأنَّ الشيء من حيث هو هو، لا يُراد به إلَّا ذلك الشيء من حيث ذاته فقط. وعن هذا التنزيه أخبر جلَّ جلاله في قوله: ﴿فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِين﴾[3]. ولذا قالوا إنّه الوجود المحض من حيث هو هو، لا بشرط الشيء، ولا بشرط اللَّاشيء.

بمعنى آخر، الوجود عند العارف «هو الحقُّ تعالى لا غير، وأنَّه واحد حقيقيٌّ من جميع الجهات، ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه، لا ذهنًا ولا خارجًا ولا عقلاً ولا وهمًا ولا حقيقةً ولا مجازًا، وهو غنيٌّ عن جميع ذلك، منزَّه، مقدَّس عن التعريف والتعيين والإطلاق والتقييد والتشبيه والتعطيل، وغير ذلك من الاعتبارات، ليس في الوجود غيره، له الوجود الكلّي الحقيقيّ، ولغيره الوجود الاعتباريّ المجازيّ، وهو واجب الوجود لذاته، وممتنع العدم لذاته»[4].

والمُراد بـ «المطلق» هو الذات المطلقة المنزَّهة عن جميع الاعتبارات. وليس إطلاق لفظ

---

[1]- أي مصداق الوجود.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، 1424ق، ج 1، ص 21.

[3]- سورة آل عمران، الآية 97.

[4]- الآملي، حيدر، المقدّمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربان وعثمان يحيى، إنتشارات طوس، الطبعة الثانية،1367ش، ص407.

«المطلق» على الوجود البحت، إلَّا من هذه الحيثيَّة، لا من جهة المطلق الذي هو بإزاء المقيّد. لأنَّ الوجود المحض من حيث هو هو، غنيٌّ عن إطلاق أيِّ شيء عليه، إطلاقًا كان أو تقييدًا، عامًّا كان أو خاصًّا، إسمًا كان أو صفةً. أمَّا من حيث إطلاقه الذاتيِّ فلا يصحُّ أن يحكم عليه بحكم، أو يعرَّف بوصف، أو تضاف إليه نسبة ما، من وحدة أو وجوب أو إيجاد وغيره، لأنَّ كلَّ ذلك يقتضي التعيُّن والتقيُّد. فهو منزَّه عن الكلِّ، حتّى عن الإطلاق وعدم الإطلاق، لأنّ الإطلاق هو بنفسه تقييد يقيّد الإطلاق، كما أنّ اللاَّإطلاق قيد بعدم الإطلاق، ولأنّه تعالى بنفسه ومن حيث إطلاقه الذاتيِّ لا يحتاج إلى صفة يوصف بها، فإنَّه غنيٌّ عنها. وإلى هذا التنزيه أشار أمير المؤمنين، علي بن أبي طالب عليه السلام في قوله: «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[1]. فهو إشارة إلى الوجود المطلق المحض الذي لا يمكن وصفه بشيء أصلاً ولا الإشارة إليه أبدًا، كما قال عليه السلام في موضع آخر: «**الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة**»[2].

وعليه، فإنَّ تسميته بالمطلق ليس إلَّا من باب سلب التقييد عنه «وإلَّا فبالنسبة إليه لا إطلاق ولا تقييد، لأنَّ كلَّ شيء يعتبر من حيث هو هو، لا يجوز تقييده بشيء أصلاً، ولا إطلاقه عنه. ومن هنا قلنا في تعريف الوجود: الوجود هو المطلق المحض والذات الصرف، لتحقُّق اعتباره من حيث هو هو، لا من حيث الإطلاق ولا التقييد ولا السلب ولا الإثبات، لأنّ التقييد كما أنّه قيد، كذلك الإطلاق، فإنّه أيضًا قيد. وكذلك السلب والإثبات، فإنَّ السلب كما أنّه قيد، الإثبات أيضًا هو قيد. فالأصلح تصوُّره من حيث هو هو، أعني تصوُّر الوجود من حيث هو هو، لا بشرط الشيء ولا بشرط اللاَّشيء، ليرتفع الإشكال. وهذا دقيق يحتاج إلى دقَّة فهم وجودة ذهن «[3].

وينبغي أن نلفت النظر إلى أنَّ هذا التقسيم للوجود إلى مطلق ومقيّد، لا بشرط وبشرط لا وغيرها من التقسيمات، إنَّما هو بلحاظ العقل والتحليل الذهنيِّ، أمَّا الوجود من حيث هو هو فلا ينقسم ولا يتجزأ بل هو كما قال الرسول (ص):«**كان الله ولم يكن معه شيئ والآن كما كان**»[4].

وعلّة هذا التقسيم للوجود هو أنَّ:«كلّ شيء يُتصوَّر أو يُعقَل، له ثلاثة اعتبارات: اعتبار الذات والحقيقة، واعتبار الصفات، واعتبار سلب الصفات. فالوجود -أو الحقُّ تعالى- من حيث الذات والحقيقة، لا يوصف بشيء أصلاً، ومن هذه الحيثيَّة، لا يُعرَّف ولا يُعرَف ولا يحكم عليه بشيء، لأنَّ الحكم لا يصحُّ إلَّا على المعلوم أو المعرَّف الموصوف، فالذي لا يكون معلومًا ولا موصوفًا بهما، لا يقبل الحكم ولا يجوز الحكم عليه... وكذلك (الأمر) ههُنا، فإنَّ الوجود إذا وصف بحيث

---

[1]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت،1404 ه ق،ج4،ح5، ص 247.

[2]- الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كربان وعثمان يحي، انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368 ش، ص 29.

[3]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص 408.

[4]- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص 303.

هو هو، لا يقال له: هو كثير أو واحد، موجود أو معدوم، كلّيّ أو جزئيّ أو غير ذلك. هذا بحسب الاعتبار الأوّل (أي الوجود من حيث الذات والحقيقة). فأمّا باعتبار الآخر- أعني باعتبار الصفات أو سلبها- فيجوز أن يوصف (الوجود) بكلِّ شيء من الأسماء والصفات والظهور والبطون وأمثالها، كما سيجيء مفصّلاً عند بحث الظهور إن شاء الله تعالى... والحاصل أنّ المراد بإطلاقه، تنزيهه وتقديسه، لا الإطلاق الذي بإزاء المقيّد. و(المراد) بالتقييد اتّصافه بكلِّ شيء من صفات الكمال على طريق الإضافة- أي إضافة المطلق إلى المقيّد، لا التقييد الذي هو بإزاء المطلق- على الوجه الذي قرَّرناه. وهذا بأيِّ وجه يحصل، هو المقصود من طريق القوم»[1]. إذًا فالذات الإلهيَّة يمكن النظر إليها من وجهين:

الوجه الأوَّل، من حيث هي ذات بسيطة مجرّدة عن النسب والإضافات، وبهذا الّلحاظ تكون منزَّهة عن جميع الاعتبارات بل حتى عن المعرفة. والذَّات بهذا الوجه هي وجود مطلق.

الوجه الثاني، من حيث هي ذات متَّصفة بصفات، وهي على هذا الوجه وجود مقيَّد ونسبيّ.

يجدر القول أَنَّ الوجود المطلق عند العارف بديهيٌّ، لأنَّ كلَّ من يشكُّ في الوجود المطلقُّ فسوف يشكُّ في وجوده هو لأنَّه من مصاديق هذا الوجود المطلق، ومن المحال أن يشكَّ أحد في وجوده، إذًا من المحال أن يشكَّ في الوجود المطلق. ولذلك قالوا إنَّ الوجود غنيٌّ عن التعريف، وما عرَّفه أحد بشيء يوجب الاطمئنان والإيقان، لأنَّ هذا هو حال أكثر البديهيَّات، كما يقول السيد حيدر الآملي: «لا شكَّ ولا خفاء أنَّه ما شكَّ أحد من العقلاء وأرباب العلم في الوجود مطلقًا، ولا من أرباب الكشف وأهل الشهود أيضًا، وإن اختلفوا في تعريفه وتحقيقه، وعجزوا عن تعيينه والتعبير عنه. فإنَّ كلَّ من يشكُّ في الوجود مطلقًا، يشكُّ في وجوده الذي هو جزؤه. ومحال أن يشكَّ أحد في وجوده، فمحال أن يشكّ أحد في الوجود مطلقًا... والمراد أنّ الوجود المطلق بديهيٌّ لبداهة مقيَّداته، وضروريٌّ التصوُّر لضروريَّات أجزائه التي هي المقيَّدات. ومن هذا صار الوجود غنيًّا عن التعريف، لأنَّ البديهيَّات كلَّها هي كذلك، أعني ليست محتاجة إلى تعريف كالذوقيَّات، فثبت أنَّ تصوَّر الوجود المطلق هو ذوقيٌّ، بديهيٌّ، ضروريّ»[2]. وهذا التفسير الذي يقدِّمه العارف للوجود يخوِّله أكثر من غيره سبر أغوار الكثير من الآيات والروايات وكشف أسرارها، والإجابة عن الأسئلة الكثيرة التي تدور حولها. كما يمكِّنه من إدراك وفهم حقيقة التوحيد الذي هو شغل العارف الشاغل. فإذا «علمت أنَّ الوجود هو الحقُّ علمت سرَّ قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾، ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لكِنْ لا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿وَفى أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾، ﴿وَهُوَ الَّذِى فى السَّماءِ

[1]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص 408.
[2]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص 410.

إِلهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلهٌ﴾. وقوله: ﴿الله نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ و«**كنت سمعه وبصره**». وسرُّ قوله عليه السلام: «**لو دلّيتم بحبل لهبط على الله**»، وأمثال ذلك من الأسرار المنبِّهة للتوحيد بلسان الإشارة»[1].

والوجود عند العارف واحدٌ لا شريك له، بمعنى أنَّه ليس فيه كثرة بأيِّ وجه من الوجوه، وأنّه ليس لغيره وجود، وهذا ما يسمّونه بالوحدة الشخصيَّة للوجود. فالحقيقة الوجوديَّة عنده واحدة بالذات، لا تعدُّد فيها إلَّا بالنسب والاعتبارات والإضافات. فالوحدة عنده حقيقيَّة والكثرة اعتباريَّة، وليس المقصود بالاعتباريَّة أنَّها سراب ووهم من قبيل أنياب الأغوال، بل المقصود أنها نفس أَمريَّة، بمعنى أنَّ لها منشأ انتزاع من الخارج. مثال على ذلك الماهيَّة، فهي بناء على أصالة الوجود اعتباريَّة وليس لها وجود في الخارج، نعم هي منتزعة من موجود خاصٍّ في الخارج. وهذا هو حال الكثرة بالنسبة إلى الوجود الواحد. وقد استدلّوا على مدَّعاهم بأدلَّة لم نذكرها منعًا للإطالة والخروج عن أصل البحث، ولمن يرغب في التعرُّف عليها فليراجع كتاب «المقدِّمات من كتاب نصِّ النصوص»، و«رسالة نقد النقود في معرفة الوجود» للسيد حيدر الآملي.

العالم ظهور الحقّ:

إذا كان الوجود الموسوم بالمطلق هو الحقَّ، وأنَّه ليس في وجود غيره، وهو واحد لا ندَّ له ولا شريك، وهو ما يصطلح عليه العارف بوحدة الوجود، فكيف إذًا يفسّر لنا هذه الكثرة، وهذه التعيُّنات الموجودة في العالم؟! وكيف ينفي الوجود لغيره تعالى مع أنَّنا نرى أمورًا ممكنة وتعيُّنات أخرى موجودة في الخارج ؟!

للعارف منظومته وتفسيره الخاصُّ للوجود وللكثرة الموجودة في هذا العالم أيضًا، فهو وإن كان يؤمن بالوحدة الشخصيَّة للوجود إلَّا أنَّ هذه الوحدة عنده تنفي الكثرة الوجوديَّة لا الكثرة الاعتباريَّة. فالكثرة عنده حقيقيَّة أيضًا، بمعنى أنَّها ليست وهمًا وسرابًا، بل لها منشأ انتزاع من الخارج، ومنشأ انتزاعها هو الموجود الحقيقيّ، فهي من شؤون الحقِّ وأحواله، يعني أنَّها بذاتها لا تستحقُّ الوجود والعدم، ولكن عند مقارنة الوجود إيَّاها تصبح موجودة، فالكثرة والتعيُّنات الوجوديَّة ليست موجودة بإزاء وجود الحقِّ تعالى بل وجودها إنما هو بوجوده. بمعنى آخر، إن التعيُّنات تكون معدومة من حيث هي تعيُّنات، أمَّا إذا اعتبرت من حيث هي أحوال للوجود، ومظاهر يظهر من خلالها، فلا تكون معدومة. فالحقُّ في هذه المرتبة يظهر بهذا الوجود وفي تلك المرتبة يظهر بوجود آخر. لذا قالوا إنّه هو الظاهر والعالم مَظهَرُه، فهذه التعيُّنات ليست سوى مظاهِرُه التي ظَهَر من خلالها في هذا العالم.

[1]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 36.

عند العارف «العالم ليس إلاَّ وجود الحقِّ الظاهر بصور الممكنات كلّها. فلظهوره تعالى بتعيُّناتها سُمّي باسم «السوى» و«الغير»، (أي) باعتبار إضافته إلى الممكنات، إذ لا وجود للممكن إلاَّ بمجرَّد هذه النسبة. وإلاَّ فالوجود عين الحقِّ، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحقِّ، وهي شؤونه الذاتيَّة. فالعالم صورة الحقِّ، والحقُّ هويّة العالم وروحه. وهذه التعيُّنات في الوجود الواحد (هي) أحكام اسمه «الظاهر» الذي هو مجلى لاسمه «الباطن». والحقُّ هو الظاهر والباطن والأوَّل والآخر، وليس لغيره وجود أصلاً. وحيث أنَّ العالم عند التحقيق لم يكن إلاَّ كذلك، وليس له وجود حقيقيٌّ، قال الشيخ (ابن العربي) في المقام نكتة هي في غاية اللطف، وهي قوله:«العالم غيب لم يظهر قطّ، والحقُّ تعالى هو الظاهر ما غاب قطّ. والناس في هذه المسألة على عكس الصواب، فيقولون: العالم ظاهر والحقُّ تعالى غيب»»[1]. أمَّا التعيُّنات من حيث أنفسها بقطع النظر عن معروضها ومقارنتها له، فلا تستحقُّ الوجود، ولا العدم أيضًا، بل تقتضي بهذا الاعتبار عدم الاستحقاق لشيء منهما، وهذا هو مفهوم الإمكان الذي مقتضى طبائعه عدم استحقاقيَّته الوجود والعدم، وذلك لأنَّ هذه التعيُّنات «عند مقارنة الوجود إيَّاها ومقارنتها للوجود، تصير موجودة بالضرورة، فلو كانت استحقاقيَّة العدم مطلقًا مقتضى طبائعها، للزم صيرورة الممتنع الذاتيِّ موجودًا بضرورة الوصف، وذلك بَيِّن الاستحالة، فظهر أنَّ عدم استحقاقيَّة الوجود والعدم، هو مقتضى طبائع التعيُّنات»[2].

وعليه، فالوجود وإن كان أمرًا واحدًا لا تعدُّد فيه وما عداه عدم محض، إلاَّ أنَّ له أحوالاً عندما يقع الإدراك العقليُّ عليها يكون سببًا لهذه التعيُّنات والماهيَّات، ولا يقع الإدراك إلاَّ على تلك الأحوال، أمَّا الوجود الواحد من حيث هو واحد فلا يعقل ولا يدرك. في هذا السياق، يؤكِّد القيصريُّ على أنّ الوجود واحد لا شريك له ولا تعدُّد فيه، وأنَّ التغاير منشؤه فقط الاعتبار العقليُّ ليس إلاَّ، بقوله: «الوجود، من حيث هو واحد، لا يمكن أن يتحقَّق في مقابله وجود آخر، وبه يتحقَّق الضدَّان ويتقوَّم المثلان، بل هو الذي يظهر بصورة الضدَّين وغيرهما ويلزم منه الجمع بين النقيضين، إذ كلٌّ منهما يستلزم سلب الآخر، واختلاف الجهتين إنما هو باعتبار العقل. وأمَّا في الوجود فتتَّحد الجهات كلُّها، فالظهور والبطون وجميع الصفات الوجوديَّة المتقابلة مستهلكة في عين الوجود فلا مغايرة إلاَّ في اعتبار العقل»[3]. والتعيُّنات الممكنة عنده لا تعدم بل تدخل في الباطن بعد الخضوع لحيطة الإسم الباطن، وبعد زوال الإضافات التي تعرض الوجود والتي هي أمور اعتباريَّة: «وفي الحقيقة الممكن أيضًا لا ينعدم بل يختفي ويدخل في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوب يزعم أنَّه ينعدم. وتوهُّم انعدام وجود الممكن أيضًا إنّما ينشأ من فرض الأفراد للوجود. فالوجود حقيقة

[1]- المقدِّمات من كتاب نص النصوص، مصدر سابق، ص361.

[2]- صائن الدين، ابن تركه الأصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الأشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381ش، ص301.

[3]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 26.

واحدة لا تكثّر فيها، وأفرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيّات، والإضافة أمر اعتباريّ، فليس لها أفراد موجودة ليعدم ويزول، بل الزائل إضافتها إليها، ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله ليلزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، إذ زوال الوجود بالأصالة هو العدم ضرورة وبطلانه ظاهر»[1].

معنى الظهور:

لا بدَّ من القول أنَّ كنه الذات الإلهيَّة، والتي يصطلح عليها العارف بالهويَّة الغيبيَّة، غير معروفة لأحد، ولا مشاهدة من قبل أحد، ولا ظاهرة لأحد، ولا معبودة من أحد، ولا مقصودة من قبل أحد، لأنَّها بطون وخفاء مطلق، فلا إسم ولا رسم لها حتى تُعرف أو تظهر، كما يقول الإمام الخميني(قده): «إنَّ الهويَّة الغيبيَّة الأحديَّة والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهويَّة والحقيقة الكامنة تحت السرادقات النوريَّة والحجُب الظلمانيَّة في «عماء» وبطون وغيب وكمون لا إسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدَّسة 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 والمرسلين، 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 الغيبيَّة غير مربوطة بالخلق، متباينة الحقيقة عنهم، ولا سنخيّة بينها وبينهم أصلاً ولا اشتراك أبدًا. 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 والغيريَّة من العرفاء المكاشفين، فمحمول على غير تلك المرتبة الأحديَّة الغيبيَّة»[2].

وهذا البطون المطلق الذي هو سمة الهويَّة الغيبيَّة، لا يقابله شيء حتى الظهور والبطون اللذين هما في الحقيقة من صفات مقام الواحديَّة والأحديَّة التي هي من تجلّيات ذلك البطون المطلق، فكنه الذات عندما تتنزَّل عن مقام إطلاقها وخفائها تظهر في مقام الأحديَّة التي هي تجلّي اسم الباطن، والواحديَّة التي هي تجلّي اسم الظاهر. إذًا هناك نوعان من البطون، بطون يقابله ظهور وهو مقام الأحديَّة، وبطون لا يقابله ظهور وهو كنه الذات الإلهيَّة وغيب الهويَّة. «فالبطون والغيب اللّذان نسبناهما إلى هذه الحقيقة الغيبيَّة ليسا مقابلين للظهور الّذي (هو) من الصفات في مقام الواحديَّة والحضرة الجمعيّة، ولا الباطن الّذي هو من الأسماء الإلهيّة... وهما متأخّران عن تلك الحضرة (الهويَّة الغيبيَّة والبطون المطلق). بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال

[1]- المصدر نفسه، ص 42.

[2]- الخميني، روح الله، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثالثة، ص 13 و 14.

في المقال»[1]. والذات الإلهيّة لما أرادت أن تخرج من مقام الغيب والبطون وحضرة الخفاء والكمون، قامت وتنزّلت عن مقام إطلاقها الذاتيِّ، وهذا التنزُّل هو ما يصطلحون عليه بالظهور، حيث عرّفوه بأنّه:»صيرورة المطلق متعيّنًا بشيء من التعيُّنات»[2]. وأنّه:» توجُّه الذات من كُنه غيب هويَّتها وعدم تناهيها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلّي المعبّر بالنسبة العلميَّة»[3].

ومقصودهم أنَّ الهويّة المطلقة لما كانت غير قابلة للنّسب والإضافات لأنّها غير قابلة للتعيّن بسبب إطلاقها وبطونها والنّسب إنّما تأتي بعد التّعينُّ، لذا كان لا بد ان تتنزّل الذات المقدسة أولاً عن مقام إطلاقها حتى تتعيّن، وإذا تعيّنت فقد ظهرت. وليس مرادهم بالظهور أنّ الشيء يكون معدومًا ثم يوجد، أو أن يكون مخفيًّا ثم يظهر، بل مقصودهم أنَّ: «ظهورها إنما يكون بتنزُّلها عن صرافة إطلاقها ووحدتها، إلى الانتساب بالتقييدات والانصباغ بكثرة تعيُّناتها، فإن الحقائق إنّما تظهر بمقابلاتها وذلك لأنَّ الظهور عند التحقيق هو أن يتصوَّر الظاهر بصورة أثره، فلا بدَّ هاهنا من متأثِّر قابل في مقابلته حتى يؤثّر فيه ويتأثّر منه، فيظهر بصورته ويجعله مظهرًا له»[4].

ثمَّ إنَّ التعيُّنات وإن كانت من حيث نسبتها الى ذاتها معدومة وغير موجودة ولا تصلح لأن تكون في مقابل الوجود المطلق حتى تتأثَّر منه وتظهر بصورتها، إلَّا أنَّها من حيث كونها أحوال الوجود ومظاهره التي يظهر من خلالها لا تتَّصف بأنَّها معدومة، وعندها يصحُّ أن ينسب إليها الظهور كما يقول صاحب «تمهيد القواعد»: «إنّما تكون(التعيُّنات) كذلك(معدومة)، لو اعتبرت التعيُّنات من حيث أنّها هي تعيّنات فقط، وأما إذا اعتبرت من حيث أنَّها أحوال للوجود مقارنة له ومظاهر يظهر بها فلا، فإنَّ تلك التعيُّنات مأخوذة تارة من حيث إنَّها كثرة حقيقيَّة وحينئذٍ تكون معدومات صرفة، ومعتبرةٌ أخرى من حيث أنّها معروضة للوحدة وبهذا الاعتبار موجودة، وحينئذٍ تصلح لأن ينسب إليها الظهور وغيره من المعاني الوجوديَّة المقتضية لأن يكون لها محالّ موجودة، كالإيجاب والاقتضاء وغيرهما»[5].

ظهور الحقّ ضروريّ:

الظهور والتعينُّ أمران ضروريَّان لأنَّ الذات الإلهيَّة لو لم تتعينَّ لبقيت على إطلاقها ووحدتها الصرفة، ولبقيت في مقام الغيب والخفاء، ولما تحقَّقت بذلك الألوهيَّة والربوبيَّة التي هي من شؤون الحقِّ الذاتيَّة. والألوهيّة والربوبيّة لا تتحقَّقان إلَّا بالمألوه والمربوب، فلا بدَّ إذًا من الظهور لتحقيق

[1]- المصدر نفسه، ص 14.
[2]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 304.
[3]- المصدر نفسه، ص 272.
[4]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 304.
[5]- المصدر نفسه، ص 306.

المألوه والمربوب. وليس المألوه والمربوب إلا الأعيان الثابتة والماهيَّات غير المجعولة، المحتاجة إلى الوجود والظهور في الخارج، لأنّها معلومات الحقِّ الذاتيَّة، الطالبة للوجود من الموجد أزلاً وأبدًا، على قدر القابليَّة والاستعداد والاستحقاق. فوجب حينئذٍ ظهور الحقِّ تعالى بصورهم، لإعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه، كظهور النواة بالصورة الشجريَّة، وإعطاء كلِّ غصن من أغصانها ما تستوجبه من ثمار. ومن هنا يقول ابن عربي:» فنحن جعلناه بمألوهيَّتنا إلهًا... ومعناه: نحن أظهرنا بعبوديَّتنا معبوديَّته، وبأعياننا إلهيَّته، إذ لو لم يوجد موجود قطُّ، ما كان يظهر أنَّه تعالى إله. بل العلَّة الغائيَّة من إيجادنا ظهور إلهيَّته، كما نطق به:(**كنت كنزاً مخفيّاً**(...»[1].

ولأجل ذلك قال ابن عربي أيضًا: «فلا يُعرف(الحق) حتى نَعرِف، قال عليه السلام: «**من عرف نفسه، فقد عرف ربه**». أي فلا يُعرف الحقُّ من حيث أنّه إله حتى نَعرف، لتوقّف تعقّل هذه الحيثيّة التي هي النسبة إلى تعقّل المنتسبين...أي أوقف معرفة الربّ على معرفة النفس التي هي المربوب. فإن الربّ من حيث هو ربّ يقتضي المربوب»[2].

ويشير السيد حيدر الآملي إلى مسألة توقُّف تحقُّق الألوهيَّة والربوبيَّة على المظاهر أي على المألوه والمربوب فيقول: «الألوهيَّة والربوبيَّة لا يمكن ولا تتصوَّر إلاَّ بوجود المألوه والمربوب. وإليه أشاروا أيضًا بقولهم: «إنّ للربوبيَّة سرًّا، لو ظهر لبطلت الربوبيَّة» ومعناه : أنّ الربوبيّة موقوفة على المربوب الذي هو (كناية عن) المظاهر الإلهيّة مطلقًا. أعني أنّ الفاعليّة موقوفة على القابليّة، لأنّ الفاعل ما لم يكن له قابل لم يكن له أيّ أثر ولا فعل. فلو ظهر هذا السرّ، أي لو بطل وارتفع، لبطلت الربوبيّة. وإبطال المظاهر وإزالتها عن الوجود مستحيل ممتنع، لأنّها شؤون ذاتيّة وخصوصيّات إلهيّة. فإبطال الربوبيّة وإزالتها يكون مستحيلاً ممتنعًا. فيكون كلّ واحد منهما، أي من الربّ والمربوب، والظاهر والمظاهر، مربوطًا بالآخر...وبالحقيقة عن هذا السرّ أخبر (الحقّ) بنفسه في قوله (بالحديث القدسيّ) المذكور: «**كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرَف فخلقت الخلق**» لأنّ معناه هو أنّه: كنت ذاتًا أو وجودًا باطنًا مجرّدًا مخفيًّا، بلا مألوه ولا مربوب، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: « **ربّ إذ لا مربوب، وخالق إذ لا مخلوق، وقادر إذ لا مقدور**». «**فأحببت أن أُعرَف**» أي أردت أن أكون ظاهرًا، بمقتضى ذاتي وكمالاتي، في مظاهر أسمائي وصفاتي، حتّى لا يكون كمال في الوجود إلاَّ لي. «**فخلقت الخلق**» أي ظهرت بصورهم وتعيُّناتهم، بل بأعيانهم وماهيَّاتهم، وليس في الوجود إلاَّ أنا وأسمائي وصفاتي وكمالاتي. وليس من هذا في ذاتي نقصٌ، ولا في وحدتي قدحٌ، بل هذا عين كمالي ومحض عظمتي وجلالي»[3].

---

[1]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 526.

[2]- المصدر نفسه.

[3]- الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الأسرار)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية،1368 ش، ص665.

هذا، ولا يوجب ظهور الحقِّ واحتياجه إلى المظاهر أي نقص في ذاته، فالعارف يشبّه ظهور الحقِّ بصور الموجودات بظهور العدد «واحد» في صور الأعداد. فكما أنّ العدد «واحد» من حيث ذاته غنيٌّ عن وجود الأعداد الأخرى وعن ظهوره بصورها، كذلك الحقُّ تعالى هو غنيٌّ 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 إلى الأعداد ومظاهرها غير المتناهية لكي يظهر من خلالها كمالاته غير المتناهية، كذلك الحقّ تعالى محتاج بحسب كمالاته لا ذاته إلى الموجودات ومظاهرها غير المتناهية، ليظهر من خلالها كمالاته غير المتناهية. إذن «هذا الاحتياج ليس موجبًا للنقص في ذاته المقدَّسة، لأنّ الاحتياج إذا لم يكن ذاتيًّا، لم يكن نقصًا، لأنّ الاحتياج الذي هو سبب النقص، هو الاحتياج الذاتيُّ وهذا ليس بذلك فلا يكون نقصًا. فحينئذٍ كما لا يلزم النقص والكمال من وجود الأعداد وعدمها في ذات الواحد، فكذلك لا يلزم النقص والكمال من وجود الموجودات وعدمها في ذات الحقّ. وكما أنّ كمال الأعداد ونقصها يكون راجعاً إليها لا إلى الواحد الظاهر بصورها ومراتبها، فكذلك كمال الموجودات ونقصها يكون راجعًا إليها، لا الى الحقّ الظاهر بصورها ومراتبها»[1].

إلى ذلك، فإنَّ ظهور الحقِّ في صور المظاهر لا ينافي وحدته ولا يوجب التَكَثُّر في ذاته،لأن الوحدة نوعان: وحدة لا يقابلها كثرة وهي الوحدة الحقّة الحقيقيَّة التي لا يقابلها شيء، ووحدة أخرى يقابلها كثرة وهي الوحدة الأسمائيَّة التي ترجع إليها جميع الكثرات. والحقّ إذا كان واحدًا لا مقابل له، فيكون تعيُّنه إذا وتميُّزه بنفس ذاته لا بتعيُّن آخر زائد عليه، لأنه لا ثاني له حتى يتميَّز عنه. والمراد بالتميُّز هنا التشخُّص لأنَّه بلحاظ هذه الوحدة الحقيقيَّة لا مقابل له حتى يتميَّز عنه. ولكن هذا لا ينافي ظهور الحقيقة الواحدة في مراتبها المتعيّنة، والمراد بالتعيّن هنا التميّز لا التشخّص لأنه مرتبط بمقام الظهور.

والتعيُّن نوعان: تعيُّن شخصيٌّ مرتبط بمقام الواحد الشخصيِّ، وتعيُّن بمعنى التميُّز وهو مرتبط بمقام الظهور والمراتب التي له. وعليه يكون الحقُّ من جهة عين هذه التعيُّنات والأمور المتكثّرة، ومن جهة أخرى غيرها. فهو عينها من ناحية الوجود والحقيقة وغيرها من ناحية التقييد والتعيُّن. بمعنى آخر، هو عين الأشياء بظهوره فيها بملابس أسمائه وصفاته، وغيرها من خلال احتجابه عنها بذاته ووجوده المطلق. إذن «هو حقيقة واحدة لا تكثّر فيها، وكثرة ظهوراتها وصورها لا تقدح في وحدة ذاتها، وتعيّنها (أي تشخّصها) وامتيازها بذاتها لا بتعيّن زايد، عليها إذ ليس في الوجود ما يغايره ليشترك معه في شيء ويتميّز عنه بشيء، وذلك لا ينافي ظهورها في مراتبها المتعيّنة، بل هو

[1]- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص 191.

أصل جميع التعيّنات الصفاتيَّة والأسمائيَّة والمظاهر العلميَّة والعينيّة. ولها وحدة لا تقابل الكثرة هي أصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الأحديَّة، والوحدة الأسمائية المقابلة للكثرة -التي هي ظل تلك الوحدة الأصلية الذاتية- أيضاً عينها من وجه... فكونه عين الأشياء بظهوره في ملابس أسمائه وصفاته في عالمي العلم والعين، وكونه غيرها باختفائه في ذاته واستعلائه بصفاته عمَّا يوجب النقص والشين، وتنزُّهه عن الحصر والتعيين، وتقدُّسه عن سمات الحدوث والتكوين «[1].

من هنا يقول العارف إنَّ ظهور الحق إنما كان من حيث كلّيّته لا من حيث وحدته وذاته. لأن مقام الذات ليس له اسم ولا رسم، وليس قابلاً للظهور كما ذكرنا بل هو في كمون وخفاء مطلق. وعليه فلا تكون الكثرة والأمور المتعيّنة قادحة في وحدته لأن « ظهوره تعالى في الكلّ أو بصورة الكلّ، (هو) من حيث كلّيّته ومجموعيّته، لا من حيث وحدته وذاته، لأنّ الكلّ من حيث الكلِّ لا يظهر إلَّا في الكلّ. والكلّ (هو) اسم له باعتبار الحضرة الواحديّة الأسمائيّة، لا باعتبار الحضرة الأحديّة الذاتيّة، كما قيل «أحد بالذات، كلّ بالأسماء». وإذا كان كذلك فلا يلزم من ظهوره تعالى بصورة الكلّ كثرة في ذاته ووجوده أصلاً. ويكون تعالى هو الكلّ من غير تغيير فيه، ويكون العارف صادقاً في قوله «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله». فالكلّ هو وبه ومنه وإليه. وأيضا لا يصدق من هذا على كلّ واحد من مظاهره أنّه هو، كما لا يصدق على كلّ واحد من أفراد الكلّ أنّه الكلّ»[2]. فللحقِّ تعالى الذي ثبت إطلاقه ووحدته، ظهور وكثرة في صور المظاهر، من حيث أسمائه وكمالاته وشؤون ذاته، وإن كان تعالى من حيث ذاته، منزّهًا عن ذلك لغناه الذاتي.

علَّة ظهور الحقِّ ومراتبه:

ظهور الحقِّ في الرؤية الكونيَّة العرفانيَّة ضروريٌّ، ولكن ظهوره تعالى ليس من حيث ذاته المقدَّسة ووجوده المطلق وهويَّته الغيبيَّة، لأنه من حيث ذاته غنيٌّ عن الظهور والبطون. فالذات الإلهيَّة من حيث وجودها المطلق في خفاء وكمون ولا يقع أيُّ بحث بشأنها، وهي باطنة بطونًا مطلقًا، وهو بطون ليس في مقابله ظهور، وهو الذي يشار إليه بضمير «هو» في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

فالذات الإلهيَّة في مقام كنهها لا يمكن أن تكون مبدأ لأيِّ ظهور وتعيُّن لأنه لا توجد فيها حيثيَّة غالبة وأخرى مغلوبة حتى يكون هناك مبدأ للظهور، فلا يوجد في مقام الذات اسم غالب وآخر مغلوب بل كل الأسماء موجودة بوجود واحد من غير غلبة اسم على آخر. في مقام كنه الذات تكون الذات عالمة وقادرة ورازقة وموجدة و... في وقت واحد وعلى نحو الاندماج والبساطة، وهذا معنى

[1]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 31 و34.
[2]- جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مصدر سابق، ص195.

أن الأسماء في مقام كنه الذات موجودة على السويَّة أي لا توجد فيها حيثيَّة غالبة وأخرى مغلوبة، لأنه إذا صارت هناك هناك حيثيَّة غالبة وأخرى مغلوبة فهذا يعني أن هناك تعيُّنًا، والمفروض أنَّ الذات وغيب الهويَّة مقام اللَّاتعين.

ما الذي حصل حتى صارت الذات الإلهيَّة التي هي مقام اللَّاتعين منشأ للتعيُّن؟ هنا يجمع العرفاء على الحاجة إلى الواسطة لأجل الانتقال من مقام الذات إلى ما وراء الذات وهو مقام التعيُّن. وقالوا إن هذه الواسطة هي العلم؛ أي علم الحق بذاته في ذاته لذاته، فعلمه بنفسه هو الذي أوجد التعيُّن الأول، والصفة التي أوجدت هذا التعيُّن هي الوحدة الحقيقيّة، فمن خلال علم الذات بالوحدة الحقيقيَّة يحصل التعين الأول.

بمعنى آخر، إن الذات الإلهيَّة من حيث اتّصافها بالوحدة الحقيقيَّة تكون منشأ للتعيُّن الأول، ومن ثم سببًا لحصول التعيُّن الثاني. ففي مقام الذات لا يوجد صفة غالبة، أمَّا في مقام التعيُّن الأول فنجد أن هناك صفة غالبة وهي صفة الوحدة الحقيقيَّة. كما يقول ابن تركه في «تمهيد القواعد»: «اعلم أنَّ تلك الهويَّة المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة تلزمها النسبة العلميَّة أولاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها (وهو التعيُّن الأول)، وتلزمها بتوسُّط هذا اللَّازم (النسبة العلميَّة) الواجبيَّة بالذات والموجبيَّة والمفيضيَّة وغيرها من الصفات المترتِّبة وغير المترتِّبة اللَّازمة لذاتها (وهو التعيُّن الثاني)»[1].

ويقول السيد حيدر أيضًا في «نقد النقود»: «أوّل تعيُّن تعيّنت به الذات كان من علمه تعالى بذاته، لأنّه إذا صار عالمًا بذاته صارت ذاته معلومة له. وكلّ معلوم لا بدّ من أن يكون معيّنًا، فيكون أوّل تعيُّنه علمه بذاته. وإذا صارت ذاته تعالى معلومة له، وصار هو عالمًا بها، فلا بدّ من 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 تعيُّنه، وسبب تعيُّن كلّ واحد من معلوماته التي هي الأعيان والحقائق المسمّاة بالشؤون الذاتيّة. ويكون تعالى هو الفاعل والقابل حقيقة واعتبارًا لا غيره»[2].

وإذا تحقَّق التعيُّن الأول يصبح عندنا ظهور وبطون أما قبل هذا التعيُّن أي في مقام الذات والهويَّة الغيبيَّة المطلقة فلا يوجد إلّا البطون المحض الذي لا مقابل له على الإطلاق. ويطلق العرفاء على باطن التعيُّن الأول اسم الأحديَّة وعلى ظاهر التعيُّن الأول الواحديّة. فالتعيُّن الأول عندهم له بطون وظهور باطنه هو مقام الأحديَّة وظاهره هو مقام الواحديَّة. والفرق بينهما أن العلم في مقام الأحديَّة علم إجماليٌّ وفي مقام الواحديَّة علم تفصيليٌّ، وفي مقام الأحديَّة لا يوجد إلَّا وصف واحد وهو

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 269.
[2]- رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص685.

الوحدة الحقيقيَّة، أما في مقام الواحديَّة فتوجد أسماء وصفات متعدِّدة ومتمايزة. ومقام الأحديَّة هو مقام إسقاط النسب والإضافات، أمَّا مقام الواحديَّة فهو مقام إثبات النسب والإضافات. ففي مقام الأحديَّة لا توجد كثرة على الإطلاق، أمَّا في مقام الواحديَّة فتوجد كثرة وهي كثرة أسمائيَّة. فالذات الإلهيَّة إذن «باعتبار اللَّاتعينُّ المسمَّاة بغيب الغيب، تارة والهويَّة المطلقة أخرى، يمتنع أن يعتبر فيها أمر يستلزم التعينُّ والتقيُّد ويستدعي التكثُّر والتعدُّد، فأول ما اعتبر فيها من المعاني الوصفيَّة هي الوحدة الحقيقيَّة التي لا يتصوَّر اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجه من الوجوه حتى ان الكثرة لا تغاير الوحدة بالنسبة إليها وكذلك الوحدة لا تغاير الذات...(و)للوحدة (الحقيقيَّة) المعتبرة ههنا اعتبارين: أحدهما متعلّقه طرف بطون الذات وخفائها، وهو اعتبار إسقاط سائر النسب والإضافات عنها، ويسمَّى الذات به أحدًا. وثانيهما متعلِّقه طرف ظهور الذّات وانبساطها واعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها، ويسمّى الذات به واحدًا، وبهذا الاعتبار يصير الذات منشأ الأسماء والصفات»[1]. فالوحدة بالنسبة إلى مقام الذات لا تمايز بين اعتباريها فلا يتميَّز مسمَّى الواحد فيها عن الأحد، نعم الذات باعتبار اتِّصافها بالوحدة الحقيقيَّة تستلزم تعيُّنًا يسمَّى بإصطلاح القوم التعينُّ الأول، والموجد للتعينُّ الأول هو العلم أي علم الحقِّ بذاته، وعلم الحق بذاته واحد ولكنه في مقام الأحديَّة علمٌ إجماليٌّ وفي مقام الواحديَّة علمٌ تفصيليّ.

وعلم الحقِّ بذاته يستلزم أيضًا العلم بسائر كمالات ذاته المقدَّسة وشؤونها من أسماء وصفات، وبلوازم هذه الأسماء والصفات أيضًا. كما يقول الإمام الخميني (قده): «إن علمه بذاته هو العلم بكمالات ذاته ولوازم أسمائه وصفاته لا بعلم متأخر أو علم آخر بل بالعلم المتعلق بالذات في حضرة الذات. ولولا هذا العلم البسيط في حضرة الذات لم تتحقَّق الحضرة الواحديَّة الأسمائيَّة والصفاتيَّة ولا الأعيان الثابتة المتحقّقة في الحضرة العلميَّة بالمحبّة الذاتيَّة ولا الأعيان الموجودة»[2]. والعلم بكمالات الذات يستلزم تعين هذه الكمالات أيضًا كما أن علم الذات بنفسها يستلزم تعيُّنها كما ذكرنا سابقًا، فكل معلوم متعيّن والظهورهو العلم نفسه.

وتعين كمالات الذات وشؤونها مرة يكون في مقام البطون والإجمال فتظهر بذلك الاعيان الثابتة (أي الكثرة العلميَّة) في حضرة العلم من خلال التجلّي بـ«الفيض الأقدس» بسبب الحركة الحبيَّة والعشقيَّة وهذه هي مرتبة «الجلاء» عند العرفاء، وأخرى في مقام الظهور والتفصيل فتظهر بذلك الأعيان الخارجيَّة (أي الكثرة الخلقيَّة) في حضرة الشهادة من خلال «الفيض المقدَّس»، وتسمَّى هذه المرتبة عندهم بـ«الإستجلاء»، ومن هنا يبدأ التعينُّ الثاني لأنه مرتبط بالمظاهر الخلقيَّة، أما ما قبل هذا التعينُّ فكلُّه مرتبط بالتعينُّ الأول وبالتحديد بظاهر التعينُّ الأول أي مقام الواحديَّة لأنَّه

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 270.

[2]- الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الاولى، 1416، ص 119.

لا تمايز ولا تغاير في مقام الأحديَّة. فالفيض الإلهيُّ عند العارف ينقسم إذا إلى قسمين: الفيض الأقدس وهو التجلّي بحسب باطن الذات، وبه تظهر الأعيان الثابتة وإستعداداتها في حضرة العلم، والفيض المقدَّس وهو التجلّي بحسب ظاهر الذات، وبه تظهر الأعيان الخارجيَّة والمظاهر الخلقيَّة في حضرة العين والشهادة. فالفيض المقدّس مترتّب على الفيض الأقدس والأقدس مترتّب على الأسماء الإلهيّة والأسماء الإلهيّة مرتّبة على الكمالات الذاتيّة الأزليّة القدسيَّة. والمراد بالأقدس أي الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائيَّة والنقائص الإمكانيَّة. يقول الميرزا الأصفهاني في الحاشية على تمهيد القواعد:

«إنَّ الكثرات كانت بوحداتها الحقيقيَّة مندمجة ومستجنّة في غيب الهويَّة وأحديَّة الجمع المشار إليها في قوله تعالى:﴿**الله الصَّمَدُ**﴾ وفي ذلك الموطن لم يكن لها تمايز وتكاثر أصلاً، بل كانت عين ذاته الأحديَّة... ثمَّ بحكم «**كنت كنزاً مخفياً، فأحببت ان اعرف**» تحرّكت بالحركة الغيبيَّة الحُبِّيَّة العشقيَّة، فإنَّ غاية المحبَّة 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 بالتجلّي والفيضان، المسمَّى بالفيض الأقدس، فتكثَّرت وتمايزت بعضها عن بعض في علمه تعالى، وهذا مرتبة الجلاء عندهم لظهورها مفصَّلة متمايزة، وليس ذلك على الله بعزيز، فإنَّ 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 تغيرٌّ في عقلك الإجمالي. فإذا كان حالك هكذا، فما ظنُّك بربك العليم القدير. ثم تطلب ظهورها لنفسها وبعضها لبعض، واستدعاء ترتّب آثارها عليها، وسعة رحمة بارئها تنزّلت من ذلك الموطن الغيبيِّ بالحركة الغيبيَّة أيضًا إلى موطن العين والشهادة، وذلك بنزول الفيض الأقدس من الأقدسيَّة عن السوائيَّة إلى المقدسيَّة المستلزمة للسوائيَّة، لظهور أحكام الإمكان، وترتُّب آثار الممكنات عليها. وهذا مرتبة الاستجلاء في عرفهم، وإلى ذلك النزول أشير في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ**﴾ فإن الظلَّ هو الفيض، ومدّه نزوله وانبساطه طولاً وعرضًا، علمًا وعينًا، في الغيب والشهادة»[1].

ولهذا التعيُّن الثاني أو ما يسمّيه العرفاء بـ«النفس الرحمانيّ» مراتب وتجلّيات مختلفة، فالحق يتجلَّى بالفيض المقدَّس وهو التجلّي بحسب ظاهريَّة الذات فيصل الفيض من الحضرة الإلهيَّة الجامعة للأحديَّة والواحديَّة إلى الأعيان الخارجيَّة وحضرة الشهادة، فتظهر تلك الأعيان في الخارج. والمقصود من الخارج عالم المظاهر الخلقيَّة، حيث يقسِّم العرفاء العالم إلى عالمين: عالم الصقع

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 283.

الربوبيِّ وهو مقام الأحديَّة والواحديَّة أو التعيُّن الأول، وعالم المظاهر الخلقيَّة وهو عالم الشهادة والظاهر، حيث تظهر فيه التعيُّنات الخلقيَّة على قدر استعداداتها. ولهذا النفس الرحمانيِّ مراتب مختلفة في عالم الظاهر والشهادة:

أوَّلها: عالم العقل.

ثانيها: عالم الخيال.

ثالثها: عالم الطبيعة والأجسام.

وإذا أضفنا إلى هذه العوالم الثلاثة عالم الغيب أو ما يسمَّى بالتعيُّن الأول الجامع للأحديَّة والواحديَّة، فيصبح عندنا أربعة عوالم أو حضرات، والعرفاء يضيفون إليها حضرة الإنسان الكامل الجامع لكلِّ الحضرات، وهو الكون الجامع لكلِّ المراتب، فتصبح بذلك الحضرات خمسًا كما يقول الإمام الخميني (قده): «اعلم يا حبيبي أنَّ العوالم الكليَّة الخمسة ظلّ الحضرات الخمس الإلهيَّة، فتجلَّى اللّه تعالى باسمه الجامع للحضرات، فظهر في مرآة الإنسان، فإنَّ اللّه خلق آدم على صورته... وهو الإسم الأعظم والظلُّ الأرفع وخليفة اللّه في العالمين. وتجلَّى بفيضه الأقدس وظلِّه الأرفع، فظهر في ملابس الأعيان الثابتة من الغيب المطلق والحضرة العمائيَّة، ثم تجلَّى بالفيض المقدَّس والرَّحمة الواسعة والنفس الرحمانيِّ من الغيب المضاف والكنز المخفيِّ والمرتبة العمائيَّة على طريقة شيخنا العارف مدّ ظلّه في مظاهر الأرواح الجبروتيَّة والملكوتيَّة أي عالم العقول المجرَّدة والنفوس الكليَّة، ثم في مرائي عالم المثال والخيال المطلق أي عالم المُثُل المعلّقة ثم في عالم الشهادة المطلقة أي عالم الملك والطبيعة»[1].

المظهر الأتمُّ للحق:

تبيَّن من البحوث السابقة أنَّ ظهور الحقِّ وتعيُّنه على قسمين: تعيُّن تغلب عليه أحكام الوحدة والبطون، وهو المسمَّى بالتعيُّن الأول، وتعيُّن تغلب عليه أحكام الكثرة والظهور، وهو المسمَّى بالتعيُّن الثاني.

ولمَّا كانت الوحدة غالبة على الكثرة في التعيُّن الأول بسبب ظهور القاهريَّة الأحديَّة والواحديَّة، وكانت الكثرة غالبة على الوحدة في التعيُّن الثاني بسبب ظهور النفس الرحمانيِّ وتجلّيه في المراتب الخلقيَّة من العقل والخيال والجسم، أراد الحقُّ تعالى أن يظهر في مظهر جامع للكثرة والوحدة معًا ليكون على صورته كما في الحديث: "**إن الله خلق آدم على صورته**"[2]. وليكون مظهرًا كاملاً

[1]- شرح دعاء السحر، مصدر سابق، ص 120.

[2]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج4، ح1، ص11.

وتامًّا وخليفة حقيقيًّا له كما في قوله تعالى :﴿**إنّي جاعل في الأرض خليفة**﴾[1]، مظهرًا يكون جامعًا للحقائق الإلهيَّة والإمكانيَّة، أي جامعًا لمرتبتي الجمع والتفصيل، والوجوب والإمكان، ليغدو بحقٍّ مظهرًا للإسم الأعظم، وهذا الذي يصطلح عليه العرفاء بالحقِّ المقيّد الذي هو تجلّي الحقِّ المطلق، والإنسان الكامل، والحقيقة المحمَّديَّة، وآدم، والكون الجامع. فالوحدة الذاتيَّة "والهويَّة المطلقة لغلبة حكم الإطلاق فيها، لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائيِّ فيها مجال أصلاً. وكذلك المظاهر التفصيليَّة التي هي أجزاء العالم الكبير أيضًا لغلبة حكم القيود الكونيَّة والكثرة الإمكانيَّة فيها لا يمكن أن يكون للجمعيَّة الإلهيَّة التي هي صورة الوحدة الحقيقيَّة فيها ظهور، فاقتضى الأمر الإلهيُّ أن تكون صورة اعتداليَّة ليس للوحدة الذاتية فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانيَّة عليها سلطنة، حتى تصلح لأن تكون مظهرًا للحقِّ من حيث تفاصيله الأسمائيَّة، وأحديَّة جمعيَّته الذاتيَّة، بسعة قابليَّتها وعموم عدالتها، وذلك هو النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة، إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان لإحاطته بالمرتبة الإطلاقيَّة الإلهيَّة والقيدية العبدية."[2].

لقد سمّي هذا الموجود بالكون الجامع لأنَّه جامع لمظهريَّة الذات في حضرة الأحديَّة، ومظهريَّة الأسماء والصفات في حضرة الواحديَّة، ومظهريَّة الأفعال في حضرة الشهادة. وبذلك كان حاصرًا لكلِّ المراتب، ومحيطًا بسائر الموجودات، لأنَّه آخر التنزُّلات والتجلّيات الإلهيَّة وعندهم قاعدة تقول:"كلُّ سافل محيط بالعالي"[3]. بمعنى أنَّه كلَّما تنزَّلنا في مراتب والوجود اشتملت هذه المرتبة النازلة على ما هو موجود في المرتبة العالية، بالإضافة إلى مختصَّات مرتبتها. فمرتبة المثال مثلاً مشتملة على ما في العقل والمثال معًا، ومرتبة الجسد مشتملة على مختصَّات الطبيعة، بالإضافة إلى عالمَي المثال والعقل. فالشيء كلَّما ازداد قيودًا ازداد كثرة، وكلَّما ازداد كثرة ازداد ظهورًا، وكلَّما ازداد ظهورًا ازداد إدراكًا. "فكل مرتبة أنزل بحسب رتبة الوجود، لا بد وأن تكون تلك القيود فيه أكثر، إذ النازل مشتمل على ما اشتمل على العالي من تلك القيود مع ما اختُصَّ به في تنزُّلاته، وكلُّ ما كان أنزل لا بد وأن يكون للخواصِّ والأحكام أشمل، وكلُّ ما كان أشمل كان أكمل، ضرورة أن الكمال هو الجامعيَّة إلى تستتبع الخلافة الإلهيَّة"[4].

ونظرًا لجامعيَّته بين الوحدة والكثرة، وبين المراتب العلويَّة والسفليَّة (من العقليَّة والمثاليَّة والطبيعيَّة)، ولكونه آخر التنزُّلات والتجلِّيات، صار أكمل الموجودات، وبسبب أكمليَّته صار المظهر التام للحقِّ الذي لا يصلح لهذه المظهريَّة التامَّة غيره. وهذا المظهر يجب أن يكون جامعًا لخواصِّ كلِّ المراتب ومحتويًا على نماذج منها، وبذلك يستحقُّ المظهريَّة التامَّة لإسم الله الأعظم. ويجدر

[1]- سورة البقرة، الآية 30.
[2]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 322.
[3]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 326.
[4]- المصدر نفسه، ص 313.

القول أنَّ المظهر الكامل للحقِّ في المدرسة العرفانيَّة "عبارة عن الكون الجامع الحاصر لجميع المظاهر التي في سائر المراتب الموجودة فيه، وهذا هو النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة لا غير، فهي آخر تنزُّلات المظاهر الواقعة في آخر تنزُّلات المراتب. وقد عرفت أن كلَّ مظهر سافل شامل للعالي وكلَّ مرتبة سافلة شاملة لعلياها بما فيها من المظاهر، فيكون الإنسان العنصريُّ هو الحائز لسائر المراتب والمظاهر، فلا يصلح للمظهريَّة المذكورة إلَّا هو لأنَّ المظهر الكامل الذي هو عبارة عمَّا يصلح لأن يكون مرآة جامعة لجميع الحضرات الإلهيَّة والعوالم الكيانيَّة، يجب أن يكون له بحسب كلِّ مرتبة من المراتب الكليَّة المذكورة أنموذج خاصٌّ به يكون ذلك عنده كالنسخة الجامعة لسائر جزئيّات تلك المرتبة(إلهيَّة كانت أو كونيَّة) ... وذلك مختصٌّ بالنشأة العنصريَّة الإنسانيَّة. ولمَّا كانت آخر تنزُّلات الوجود، فقد حصل لها من كل مرتبة عند وصولها إليها في مرورها عليها أنموذج، ونسخة شاملة يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة، صالحة لأن تكون مرآة لما فيها عندها، فتكون نشأته هذه عبارة عن مجموع مشتمل على هذه النسخ والأنموذجات والمرايا مع أحديَّة جمع الجمع»[1].

أمَّا سبب كونه آخر المراتب والتنزُّلات «فلأنه لمَّا جعلت حقيقته متَّصفة بجميع الكمالات، جامعة لحقائقها، وجب أن توجد الحقائق كلُّها في الخارج قبل وجوده، حتى يمرَّ عند تنزُّلاته عليها، فيتَّصف بمعانيها طورًا بعد طور من أطوار الروحانيَّات والسماويَّات والعنصريَّات، إلى أن تظهر في صورته النوعيَّة الحسّيَّة، والمعاني النازلة عليه من الحضرات الأسمائيَّة، لا بدَّ من أن تمرَّ على هذه الوسائط أيضًا حتى تصل إليه وتكمله. وذلك المرور إنما هو لتهيئة استعداده للكمالات اللَّائقة به، ولاجتماع ما فصل من مقام جمعه من الحقائق والخصائص فيه، وللإشهاد والإطلاع على ما أريد أن يكون خليفة عليه»[2].

بذلك استحقَّ الإنسان أن يكون المظهر التامَّ للحقِّ ولإسمه الأعظم. ولمَّا كان اسم «**الله**» الأعظم مشتملاً على جميع الأسماء، ومقدّمًا بالذات عليها ومتجليًا فيها بحسب المراتب الإلهيَّة ومظاهرها، فإنَّ مظهره التامَّ أيضًا الذي هو الإنسان الكامل يجب أن يكون مقدّمًا على جميع المظاهر، ومتجلّيًا فيها أيضًا بحسب مراتبه، ولهذا صارت حقائق العالم في حضرة العلم والشهادة كلها مظاهر الحقيقة الإنسانيَّة التي هي بدورها مظهر الاسم الأعظم «**الله**»، وصار لهذه الحقيقة مظاهر في كلِّ العوالم. ففي الحضرة العلميَّة ظهرت أولاً بصورة كليَّة إجمالية فكانت الحقيقة المحمَّديَّة التي هي حقيقة النوع الإنساني، ومن ثم بصورة تفصيليَّة فكانت العين الثابتة للإنسان الكامل الجامعة لجميع الأعيان الثابتة، ثمَّ ظهرت في حضرة العين والشهادة فكانت في عالم الجبروت (وهو عالم الأرواح والعقول) العقل الأول وهو أول موجود في نشأة الخلق والذي قال عنه رسول الله(ص):»«**أول ما**

[1]- المصدر نفسه، ص 360.

[2]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 244.

خلق الله العقل»»[1]. ثمَّ ظهرت هذه الحقيقة الإنسانيَّة في عالم الملكوت وهو عالم النفوس فكانت النفس الكليَّة التي تتولَّد منها النفوس الجزئيَّة، وفي النهاية ظهرت في عالم الملك والطبيعة فكان آدم أبو البشر.

يقول القيصري في شرح «الفصوص»: «الحقُّ تعالى لمَّا تجلّى لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة، أوجد الحقيقة المحمَّديَّة التي هي حقيقة هذا النوع الإنسانيِّ في الحضرة العلميَّة، فوجدت حقائق العالم كلّها بوجودها وجوداً إجماليًّا لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهيَّة الجامعة للأسماء كلِّها، ثم أوجدها فيها وجوداً تفصيليًّا، فصارت أعيانًا ثابتة. وأما في العين...فمظهره الأول في عالم الجبروت هو الروح الكليُّ المسمَّى بالعقل الأول...وفي عالم الملكوت هو النفس الكليَّة...وفي عالم الملك هو آدم أبو البشر»[2]. وهكذا طابق العالم الكبير الكونيُّ العالم الصغير الإنسانيَّ، وصار الإنسان الكامل خليفة الحقِّ، والمظهر الأتمَّ لأسمائه وصفاته، والواسطة بينه وبين خلقه، والوسيلة التي من خلالها يحفظهم، ولذلك كلِّه اختصَّه تعالى بخزائن علمه وودائع أسراره كما قال تعالى في كتابه: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾[3].

المنهج العرفانيُّ للوصول إلى الحقّ:

عند العارف، لا وجود لغير الله في عالم الوجود، وكلُّ ما سواه إنَّما هو آية ومظهر له. ومظاهره، سواء الآفاقيَّة منها أم الأنفسيَّة، ليست سوى آيات دالَّة على وجوده المقدَّس. ولذا قال عزَّ اسمه في كتابه الكريم: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيَّن لهم أنه الحقّ**﴾[4]، فمشاهدة الآيات الإلهيَّة يفضي إلى نتيجة واحدة هي: أنَّ هذه الآيات ليست سوى الحقِّ المتجلّي فيها كلٌّ بحسبها، وهي المرايا التي تُري جمال الذات المقدَّسة للحقِّ جلَّ وعلا. ومن هنا صار بالإمكان رؤية الحقِّ ومعرفته من خلال آياته ومظاهره، أمَّا ذاته فهي غير قابلة للإدراك والمشاهدة أصلاً.

هكذا صار همُّ العارف الوصول إلى هذه الرؤية والمعرفة التي قال عنها رسول الله(ص):"**اللهم أرني الأشياء كما هي**"[5]، أي كما هي عليه من المظهريَّة والآياتيَّة له. فهمُّه وحرصه الدائم هو رؤية الحقِّ والوصول إليه، بمعنى الوصول إلى أسمائه وصفاته والفناء فيه في نهاية المطاف بعد حصول التقوى الكاملة والتوجُّه التام نحو الحقِّ وحده، ليكون مصداقًا لقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[6]. ولكنَّ العارف حريص على أن يكون لقاؤه بالحقِّ من خلال

[1]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج1، ح9، ص 97.
[2]- شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 240 و 306.
[3]- سورة البقرة، الآية 31.
[4]- سورة فصلت، الآية 53.
[5]- حمزة، الفناري، مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، الطبعة الأولى، 1374ش، ص220.
[6]- سورة الإنشقاق، الآية 6.

تجلّي الحقِّ له بأسمائه الجماليَّة التي تعني النعيم والسعادة، من دون الأسماء الجلاليَّة التي تعني العذاب والنقمة.

ويحول دون تحقُّق هذا الهدف موانع تمنع من بلوغ هذه الغاية الشريفة يختصرها العرفاء بكلمة هي: "حب النفس" و"الأنا". فالأنانيَّة وحب النفس يمثِّلان العائق الأكبر أمام رؤية تجلّيات الحقِّ والفناء فيه لأنَّها باختصار تثبت مبدأ الغير الذي يقابل الحقَّ، وتجعل للإنسان قبلة ووجهة أخرى غير الحقِّ، مع أنَّ العارف الحقيقيَّ وجهته دائمًا الحقُّ الذي لا يرى ولا يشاهد غيره حيث لسان حاله قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾[1].

أمَّا المحبُّ لنفسه فلا يرى نفسه ويتعلق بها فحسب بل ينسب إليها التأثير والكمال أيضًا. وهذا الحبُّ هو منشأ حبِّ الدنيا التي هي رأس كلِّ خطيئة كما في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: "**حب الدنيا رأس كلِّ خطيئة**"[2]. فما هو "مذموم وأساس جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك ورأس جميع ألوان الخطايا والذنوب، إنَّما هو حب الدنيا الناشئ من حب النفس"[3]. فالذنوب والمعاصي إذًا مردُّها إلى حبِّ الدنيا والتعلُّق بها، وحبُّ الدنيا منشؤه حبُّ النفس كما ذكرنا. ويشرح الإمام الخميني(قده) المراد الحقيقيَّ من لقاء الله فيقول: "إنَّ الآيات والأخبار الواردة في لقاء الله صراحة أو كناية وإشارة، كثيرة...ولا بدَّ من أن تعرف بأنَّه ليس مقصودًا من أجاز فتح الطريق على لقاء الله ومشاهدة جمال الحق وجلاله، جواز اكتناه التعرُّف -على الحقيقة والذات- ذاته المقدَّس، أو إمكان الإحاطة في العلم الحضوريِّ والمشاهدة العينيَّة الروحانيَّة، على ذاته المحيط بكلِّ شيء على الإطلاق، فإنَّ امتناع الاكتناه لذاته المقدَّس بالفكر في العلم الكليِّ -الفلسفة- وامتناع الإحاطة بالبصيرة في العرفان، من الأمور البرهانيَّة، ومتَّفق عليه لدى جميع العقلاء، وأرباب القلوب والمعارف.

بل المقصود لدى من يدَّعي مقام لقاء الله هو: أنه بعد حصول التقوى التامَّة والكاملة، وانصراف القلب نهائيًّا عن جميع العوالم، ورفض التوجُّه نحو النشأتين -المُلك والملكوت- ووطأ الأنانيَّة والإنيَّة، والإقبال الكليُّ نحو الحقِّ المتعالي وأسماء ذاته المقدَّس وصفاته، والانصهار في عشق ذاته المقدَّس وحبّه، وتحمُّل جهد وترويض القلب، يحصل صفاء في القلب لدى السالك يبعث على تجلّي أسمائه وصفاته، وتمزُّق الحُجُب الغليظة التي أسدلت بين العبد من جهة والأسماء والصفات من جهة أخرى، والفناء في الأسماء والصفات، والتعلُّق بعزِّ قدسه وجلاله والتدلّي التامّ بذاته. وفي

---

[1]- سورة الأنعام، الآية 79.

[2]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج70، ح62، ص90.

[3]- الخميني، روح الله، وصايا عرفانيَّة، مركز بقيَّة الله الأعظم، بيروت، الطبعة الأولى،1998م، ص 22.

هذا الحال، لا يوجد حاجز بين روح السالك المقدَّسة والحقِّ المتعالي سوى حجاب الأسماء والصفات. ويمكن أن يرفع الستار النوري للأسماء والصفات لبعض أرباب السلوك أيضًا، وينال التجلّيات الذاتيَّة الغيبيَّة، ويرى نفسه متدلّيًا ومتعلّقًا بالذات المقدَّس، ويشهد الإحاطة القيوميَّة للحقِّ والفناء الذاتيِّ لنفسه، ويرى بالعيان أنَّ وجوده ووجود كافَّة الكائنات، ظلًّا للحقِّ المتعالي»[1].

من هنا، يجمع العرفاء على مبدأ أساسيٍّ يمكن من خلاله أن ينطلق السالك في رحلته نحو الحقِّ والذي من دونه لا سفر أصلاً ولا سلوك، وهو مبدأ تهذيب النفس وتصفيتها، حتى تتمكَّن من خرق الحُجُب الظلمانيَّة والنورانيَّة لتصل بعدها إلى لقاء الحقِّ وإلى معدن العظمة كما في مناجاة الإمام علي عليه السلام الشعبانيَّة: «**إلهي هَبْ لي كَمَالَ الانْقطَاعِ إلَيْكَ، وَأَنِر أَبْصَارَ قُلوبِنَا بضياءِ نَظَرِها إلَيْكَ حَتّى تَخْرِقَ أَبْصَارُ القُلوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصلَ إلَى مَعْدنِ العَظَمَةِ وَتَصيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعزِّ قُدْسِكَ. إلهي وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فأجابَكَ وَلاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِكَ فَنَاجَيْتَهُ سِرّاً وعَمِلَ لَكَ جَهْراً**»[2].

فتهذيب النفس وتزكيتها من الأهواء والأخلاق الرذيلة وتنزيهها عن الذنوب الكبيرة والصغيرة، هو الأصل الذي يبني عليه العرفاء منهجهم العمليَّ في السلوك إلى الله. ويعرِّفه القاساني في «شرح منازل السائرين» بأنَّه:»التخليص من دنس الطبائع ولوث العلائق»[3]. ويعرِّفه الإمام الخميني بأنَّه:»عبارة عن انتصار الإنسان على قواه الظاهريَّة، وجعلها تأتمر بأمر الخالق، وتطهير المملكة من دنس وجود قوى الشيطان وجنوده»[4]. ولقد قرن الحقُّ تعالى في كتابه الكريم الفوز والفلاح بتهذيب النفس وتزكيتها حيث قال: ﴿**ونفس وما سوَّاها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكَّاها، وقد خاب من دسَّاها**﴾[5]. فالعارف الحقيقيُّ في هذه الدنيا في حالة سلوك وسفر نحو الحقِّ للفوز بلقائه، وزاد هذا السفر كما يقول العلاَّمة الطهرانيُّ في رسالة «لب اللباب»: «هو المجاهدة والرياضة النفسانيَّة، ولأنَّ قطع علائق المادَّة صعب جدًّا، (فإنه) يتمُّ التخلُّص من وشائج عالم الكثرة بالتدريج حتى يتمَّ السفر من عالم الطبع»[6].

أمَّا البرنامج العمليُّ لتهذيب النفس عند العارف فيكمن في مخالفة أهواء النفس والعمل على خلاف ما تطلبه وتريده، لأنَّ النفس بطبيعتها أمَّارة بالسوء، ميّالة إلى اللهو والجري وراء زينة الحياة الدنيا، ممَّا يصرفها عن الوجهة الحقيقيَّة التي خلقت لأجلها. وعليه فإنَّ: «معالجة الأمراض النفسانيَّة، وتخليص النفس من الأخلاق الرديَّة المهلكة، وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة لا يمكن من دون اتِّصافها بملكات مُرضِية وعادات حسنة تقابل الأخلاق الذميمة والصفات الخبيثة،

[1]- الخميني، روح الله، الأربعون حديثًا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988، ص504.
[2]- أمير المؤمنين علي ابن ابي طالب(ع):المناجاة الشعبانيَّة.
[3]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، دار المجتبى، بيروت،1995م، ص 95.
[4]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص32.
[5]- سورة الشمس، الآيات 7-10.
[6]- الطهراني، محمد حسين، رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب، دار المحجَّة البيضاء، بيروت،1417ق، ص 19.

فإن دفع أحد الضدَّين لا يمكن إلاَّ بالضدِّ الآخر»[1]. ويشرح الإمام الخمينيُّ (قده) برنامج معالجة المفاسد الأخلاقيَّة ويلخِّصه بالتالي: «أفضل علاج لدفع المفاسد الأخلاقيَّة، هو ما ذكره علماء الأخلاق وأهل السلوك، وهو أن تأخذ كلُّ واحدة من الملكات القبيحة التي تراها في نفسك، وتنهض بعزم على مخالفة النفس إلى أمد، وتعمل عكس ما ترجوه وتتطلبه منك تلك الملكة الرذيلة»[2].

ومخالفة النفس لا تتمُّ بشكل عشوائيٍّ وبحسب رغبة النفس، وإلاَّ فإنَّ السالك سيعود ليقع في المشكلة نفسها التي هرب منها. بل إنَّ مخالفة النفس لا بدَّ من أن تخضع لبرنامج واضح عنوانه التقوى والطاعة لله. فالطريق السليم لمخالفة النفس هو من خلال اتّباع الشريعة التي وضعها خالق هذا الإنسان العارف بشؤون وأحاوله. فالسالك عندما يلتزم بأحكام الله فسوف يكون في حالة طاعة وعبوديَّة للربِّ ومخالفة للنفس وأهوائها، أمَّا إذا كان مطيعًا لنفسه ومخالفًا لربِّه فسيكون مصداقًا لقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[3]. وعليه فإنَّ «وسيلة الخلاص من العذاب تنحصر في أمرين: الأول: الإتيان بما يصلح النفس ويجعلها سليمة. والآخر: هو الامتناع عن كلِّ ما يضرُّها ويؤلمها. ومن المعلوم أنَّ ضرر المحرَّمات أكثر تأثيراً في النفس من أيِّ شيءٍ آخر، ولهذا كانت محرَّمة، كما أنَّ الواجبات لها أكبر الأثر في مصلحة الأمور، ولهذا كانت واجبة وأفضل من أيِّ شيء، ومقدَّمة على كلِّ هدف، وممهِّدة للتطوُّر إلى ما هو أحسن. إنَّ الطريق الوحيد إلى المقامات والمدارج الإنسانيَّة يمرُّ عبر هاتين المرحلتين، بحيث أنَّ من يواظب عليهما يكون من الناجين السعداء، وأهمُّهما هي التقوى من المحرَّمات»[4]. والتقوى عن المحرَّمات لا تحصل إلاَّ بطاعة الله واتِّباع شريعته والدخول في إرادته التشريعيَّة إلى حدِّ الفناء التامِّ فيها بحيث لا يبقى لإرادة السالك باقية على قاعدة (ليس لك من الأمر شيء)، ليصبح على صورة الحقِّ ومظهريَّته بحسب قابليَّاته واستعداداته. «عبدي اطِعني تكُن مثلي تقُل للشيء كن فيكون»[5].

وهذه التقوى[6] ليست على مرتبة واحدة بل تختلف أحكامها باختلاف مقامات السالكين؛ «فتقوى العامَّة إذًا تكون من المحرمات، وتقوى الخاصَّة تكون من المشتهيات، وتقوى الزاهدين من حبِّ الدنيا، والمخلصين من حبِّ الذَّات، والمنجذبين من كثرة ظهور الأفعال، والفانين من كثرة الأسماء، والواصلين من التوجُّه إلى الفناء، والمتمكّنين من التلوينات».

---

[1]- تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص388.
[2]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص 53.
[3]- الجاثية: 23.
[4]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص 254.
[5]- بحار الأنوار، مصدر سابق، ج90، ص 376.
[6]- الأربعون حديثًا، مصدر سابق، ص 252.

قائمة المصادر والمراجع:

1. الآملي، حيدر، المقدّمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربان وعثمان يحيى، إنتشارات طوس، الطبعة الثانية،1367ش.
2. الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كربان وعثمان يحي، انتشارات علمى وفرهنكي، الطبعة الثانية، 1368 ش.
3. الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الأسرار)، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368 ش.
4. الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الاولى، 1416.
5. الخميني، روح الله، الأربعون حديثًا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988.
6. الخميني، روح الله، مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، مقدّمة السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسَّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الثالثة.
7. الخميني، روح الله، وصايا عرفانيَّة، مركز بقيَّة الله الأعظم، بيروت، الطبعة الأولى،1998م.
8. الطهراني، محمد حسين، رسالة لب اللباب في سير وسلوك أولي الألباب، دار المحجَّة البيضاء، بيروت،1417ق.
9. القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السائرين، دار المجتبى، بيروت،1995م.
10. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، 1424ق، ج 1.
11. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت،1404 هـ ق، ج4،ح5.
12. أمير المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام:المناجاة الشعبانيَّة.
13. حمزة، الفناري، مصباح الأنس، تصحيح محمد خواجوي، انتشارات مولى، طهران، الطبعة الأولى، 1374ش.
14. صائن الدين، ابن تركه الأصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الأشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381ش.