الظهور الفعليُّ للعالم ونظرية سرّ القدر
رؤية استقرائية من منظور العرفان النظري

فادي ناصر
عميد كلّيّة الأديان والعلوم الإنسانيّة - جامعة المعارف- لبنان.

ملخص إجمالي:

اختلفت النظريَّات في نشأة هذا الوجود، أو حدوثه، أو تعيُّنه، أو ظهوره، بتنوُّع المناهج المعرفيَّة والمدارس الفكريَّة والفلسفيَّة. كلُّ اتجاه يحاول تفسير كيفيَّة خلق هذا العالم بل العوالم الوجوديَّة بحسب رؤيته الكونيَّة الخاصَّة. من هذه المحاولات ما قدَّمته لنا الفلسفة العرفانيَّة بناء لأسسها وقواعدها في فهم الوجود والكون والإنسان.

في هذا البحث، سوف نتعرَّف إلى رؤية العارف في نشأة هذا الوجود، وكيفيَّة خروجه من الكمون والخفاء إلى الظهور والجلاء، من دون أن يؤدّي هذا الظهور إلى الإخلال بالتوحيد الوجوديّ. كما نستعرض نظريَّة العارف الخاصَّة في كيفيَّة «تعيُّن الوجود» على اختلاف أطواره وأحواله، ابتداءً من «الأحديَّة»، فالـ «الواحديَّة»، إلى «الحضرة العلميَّة والأعيان الثابتة»، وصولاً إلى «المظاهر الخلقيَّة»، والركيزة الأساس هي نظريَّة «سرُّ القدر الإلهيّ» ودورها الأساس في الظهور الفعليِّ للعالم.

* * *

مفردات مفتاحية: الظهور- سر القدر الإلهي – الأعيان الثابتة – المظاهر الخلْقية – التوحيد الوجودي.

علوم المعارف
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

تمهيد:

الأعيان الثابتة ومسألة الظهور:

الوجود عند العارف مُساوِق للحقِّ وحده من حيث ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، وليس لغيره وجودٌ إلَّا على نحو التجلّي والظهور. وهذا الوجود لا تكثر في ذاته بأيِّ وجهٍ من الوجوه، بل هو تعالى أحد بالذات، كلُّ بالصفات والأفعال، وهو ما يصطلح عليه العارف بالتوحيد الوجوديِّ، وهي المسمَّاة عنده بنظريَّة الوحدة الشخصيَّة للوجود. فحقيقة الوجود عنده واحدة بالذات، لا تعدُّد فيها إلَّا بالنسب والاعتبارات والإضافات، بمعنى أنَّ الوحدة حقيقيَّة والكثرة اعتباريَّة. وليس مُراد العارف بالاعتباريِّ أنَّها سراب ووهم، بل مراده بالاعتباريِّ أنَّه ليس لها وجود في الخارج على نحو الاستقلال، بل هي مُنتَزعة من الوجود المطلق الذي هو الحقّ. كما أنَّ الماهيَّة في المنهج الفلسفيِّ، وبناءً لنظريَّة أصالة الوجود، ليس لها وجودٌ مستقلٌّ في الخارج، بل هي مُنتَزعة من الوجود الخاصِّ والمتشخِّص في الخارج. من هنا، تصبح الكثرة عند العارف من شؤونات الحقِّ وأحواله، التي ليس لها وجود بإزاء وجود الحقِّ، بل إنَّ وجودها إنَّما يتحقَّق بوجود الحق. وعليه تصبح الكثرة في النظريَّة العرفانيَّة من أحوال الوجود ومظاهره التي يظهر الحقُّ من خلالها في مراتب الوجود المختلفة.

يجدر القول هنا أنَّ الحقَّ هو الظاهر والعالم مَظهَرُه، وهذه الكثرة ليست سوى ظهور الوجود وتعيُّنه وخروجه من البطون والخفاء وتلبسه بلباس التعيُّنات والمظاهر الأسمائيَّة والأفعاليَّة. فالعالم في الرؤية العرفانيَّة «ليس إلَّا وجود الحقِّ الظاهر بصور الممكنات كلِّها. فلظهوره تعالى بتعيُّناتها سُمّي باسم (السوى) و(الغير)، باعتبار إضافته الى الممكنات، إذ لا وجود للممكن إلَّا بمجرَّد هذه النسبة. وإلَّا فالوجود عين الحقِّ، والممكنات ثابتة على عدمها في علم الحقِّ، وهي شؤونه الذاتيَّة»[1]. لذا، يعرِّف العارف الظهور بأنَّه «صيرورة المطلق متعيّنًا بشيء من التعيُّنات»[2]. أي أنَّ ظهور الذات ونشوء الكثرة الوجوديَّة، إنَّما يكون بتنزُّل هذه الذات المقدَّسة عن صرافة إطلاقها ووحدتها، وانصباغها بالكثرات العلميَّة والوجوديَّة. وهذا الظهور لا يوجب أيَّ نقص في ذاته، ولا ينافي وحدته، كما لا يؤدّي إلى التكثر في ذاته، لأن الوحدة عند العارف على نحوين: نحو «وحدة لا يقابلها الكثرة، بل هي أصل الوحدة المقابلة لها، وهي عين ذاتها الأحدية، ولها (نحو آخر من) الوحدة الأسمائيَّة المقابلة للكثرة»[3]. الوحدة بالمعنى الأول تُسمَّى عند العارف بالوحدة الحقَّة

[1]- صائن الدين، ابن تركه الاصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الإشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381ش، ص301.

[2]- المصدر نفسه، ص 304.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم 1384، ج1، ص 31.

الحقيقيَّة، وهي الوحدة التي لا يقابلها شيء على الإطلاق، والنحو الثاني من الوحدة هي التي يقابلها الكثرة، وهي المسمَّاة بالوحدة الأسمائيَّة التي ترجع إليها جميع الكثرات العلميَّة والوجوديَّة.

أمَّا منشأ التعيُّن وعلَّة الانتقال من مقام الإطلاق واللَّاتعيُّن إلى مقام التعيُّن والتكثُّر فهو؛ «العلم»، أي علم الحقِّ تعالى بذاته وأسمائه وصفاته. والتعيُّن على نوعين، ومن خلال علم الحقِّ تعالى بذاته يحصل ما يسمّيه العارف بـ «التعيُّن الأول» و«التعيُّن الثاني». فعلم الحقِّ تعالى بذاته كان منشأ للتعيُّن الأول، وعلمه بأسمائه وصفاته كان منشأ للتعيُّن الثاني. ولكلِّ تعيُّن ظهور وبطون بمقتضى أنَّه تعالى الباطن والظاهر. فباطن التعيُّن الأول عند العرفاء هو «الأحديَّة»، وظاهر التعيُّن الأول هو «الواحديَّة». كما أنَّ للتعيُّن الثاني أيضًا بطون وظهور، باطن التعيُّن الثاني هو «الأعيان الثابتة»، وظاهره هي «الأعيان الخارجيَّة»، أو ما يسمّيه العارف أيضًا بـ «الكثرة الخلقيَّة»، وهي الكثرة المرتبطة بعالم الشهادة، والتي تفيض من الحقِّ بواسطة الفيض المقدَّس، مقابل الكثرة العلميَّة المرتبطة بعالم الغيب، التي تفيض من الحقِّ بواسطة الفيض الأقدس. فالفيض الإلهيُّ في المدرسة العرفانيَّة ينقسم إلى قسمين؛ الفيض الأقدس والفيض المقدَّس: «بالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليَّة في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»[1].

الأعيان الثابتة عند العارف هي قوابل واستعدادات الموجودات في مقام العلم الإلهيِّ، وهي الصورة الكليَّة للأسماء الإلهيَّة المتجلّية في الحضرة العلميَّة الإلهيَّة. كما أنَّها لوازم الأسماء الإلهيَّة في حضرة الواحديَّة، وهي عبارة عن تعيُّن حقيقة كلِّ موجود في علم الحقّ. من هنا قالوا إنَّها مظهر اسم العليم. فالوجود عندما يتجلَّى بصفة ما فإنَّه يتعيَّن ويصبح في عالم الواحديَّة حقيقة من الحقائق الأسمائيَّة، وصورة هذه الحقيقة الأسمائيَّة في علم الحقِّ تسمَّى بالعين الثابتة. وكما أنَّ هذه الأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهيَّة فهي أيضًا حقائق الأعيان الخارجيَّة، ومن يطِّلع عليها فسوف يطِّلع على علم الله تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. لذلك تعتبر «أرواح للحقائق الخارجيَّة، ولها جهة المربوبيَّة والربوبيَّة، تقبل الفيض بالأولى، وتربيّ صورها الخارجيَّة بالثانية. فالأسماء مفاتيح الغيب والشهادة مطلقًا، والأعيان الممكنة (الثابتة) مفاتيح الشهادة»[2]. وهي توصف بالثبوت لأنَّها معدومة في الواقع الخارجيِّ العينيِّ، أي في عالم المظاهر الخلقيَّة، وثابتة في علم الحقِّ تعالى والحضرة العلميَّة. وعليه، كلُّ ظهور فعليٍّ في عالم الشهادة مرجعُه إلى هذه الأعيان الثابتة في حضرة العلم المعدومة في حضرة الشهادة، ولهذه الأعيان اعتباران: «اعتبار أنَّها صور الأسماء، واعتبار أنَّها حقائق الأعيان الخارجيَّة، فهي بالاعتبار الأول كالأبدان للأرواح، وبالاعتبار الثاني كالأرواح للأبدان»[3].

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص82.

[2]- المصدر نفسه،ج2، ص89.

[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص88.

علوم المبدأ
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

سرُّ القدر الإلهيّ:

سرُّ القدر، أو ما يسمّيه ابن عربي بالحكمة القدريَّة، هو غير مبحث القدر الذي دراسته في المنهج الكلاميِّ والفلسفيّ. وبحسب المنهج العرفانيِّ، هو "العين الثابتة"، والعلم به هو العلم بهذه العين الثابتة حال ثبوتها في عدمها كما يقول العرفاء[1]. والعين الثابتة في الرؤية العرفانيَّة هي «معلومات الحقِّ تعالى أزلاً وأبدًا»[2]، باعتبار أنَّها تعينٌ حقيقة كلِّ موجود في علمه تعالى، وصور وتجلّيات الأسماء الإلهيَّة في مرتبة علمه تعالى.

وهذا في الحقيقة غير ما يُصطلح عليه بالقضاء والقدر في علم الكلام أو الفلسفة. بل إنَّ القدر والقضاء مترتِّبان على العين الثابتة والعلم بها. فالقضاء هو حكم الله في الأشياء على ما هي عليه في ذاتها وكما علمها من الأزل إلى الأبد، وأمَّا القدر فهو توقيت حصول الشيء على ما تقتضيه عينه الثابتة، وهو تفصيل الحكم من خلال إيجاد الأشياء في أوقاتها وأزمنتها التي تقتضي وقوعها فيها بحسب استعداداتها الجزئيَّة. ولمَّا كان القضاء حكمًا كليًّا في الأشياء على ما تقتضيها أعيانها، والقَدَر طريقًا تفصيليًّا وجزئيًّا معيّنًا ومخصوصًا بأزمنة مشخَّصة له، قدّم القضاء على القدر، وأصبح كلٌّ من القضاء والقدر متفرِّعين عن سرِّ القدر[3]. وعليه، يصبح «المراد بالحكمة القدريَّة سرُّ القَدَر والأعيان الثابتة والنقوش التي فيها، لا نفس القدر الذي هو بعد القضاء المعبَّر عنه بتوقيت الأشياء في عينها، فإنَّ هذا القضاء والقدر مرتَّب على الأعيان الثابتة ونقوشها الغيبيَّة»[4]. فسرُّ القدر هو العلم بالأعيان الثابتة والتي عليها يترتَّب حكم القضاء وتوقيت القدر، لأنَّ حكم القضاء إنما يكون على أساس قابليَّة كلِّ عين واستعدادها. فما تكون عليه العين الثابتة في حال ثبوتها في العدم يكون حكم القضاء على أساسه، والحقُّ يحكم على الأشياء على حدِّ علمه بها، وعلمه بها تابع لعينها الثابتة، وهذا هو سرُّ القدر عند العرفاء. وكذلك التوقيت أيضًا إنمَّا يكون على مقتضى العين الثابتة وما يطلبه استعدادها.

يقول القيصري في تعليقه على الفصوص: «فالحاكم الذي هو الحقُّ في حكمه في الحقيقة تابع للأعيان وأحوالها التي هي أعيان المسائل التي يقع الحكم فيها، فما يحكم الحاكم في القضاء والقدر إلَّا بما تقتضيه ذات الأعيان وأحوالها»[5]، كما أنَّ «تعيين كلِّ حال من أحوال الأعيان بوقت معينَّ

---

[1]- المصدر نفسه، ص885.
[2]- الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الانوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368ش، ص198.
[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 2، ص868.
[4]- المصدر نفسه، ص867.
[5]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 2، ص871.

وزمان خاصٍّ، إنَّما هو في الحقيقة مقتضى الأعيان، فإنَّها تطلب باستعداداتها ذلك التوقيت»[1].

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

﴿**قل كل يعمل على شاكلته**﴾[2] أي كلّ واحد منكم إنمَّا يظهر بالفعل الذي يوافق استعداده وقابليَّته. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿**وآتاكم من كل ما سألتموه**﴾[3] أي آتاكم من كلِّ ما سألتموه بلسان استعدادكم وقابليَّاتكم وأعيانكم. وقوله تعالى: ﴿**أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها**﴾[4] أي أنَّ الماء الذي هو صورة الرزق والفيض الإلهيِّ إنَّما يكون على قدر استعداد وقابليَّة الوعاء الوجوديِّ لكلِّ موجود.

وقوله تعالى أيضًا في آية أخرى: ﴿**وإن من شيء إلَّا عندنا خزائنه وما ننزله إلَّا بقدر معلوم**﴾[5]، «أي بقدر يعلمه الحقّ من استعداد عين العبد في كلِّ حين، فإنَّ الله أعطى كلَّ شيء خلقه وعينه دفعة واحدة في الأزل، ثمَّ جعله وديعة في خزائن السماوات والأرض، بل في نفس كلِّ شيء إلى أن يظهر في الحسّ»[6]. وفي هذا المقام قال النبيُّ الأكرم صلىَّ الله عليه وآله وسلَّم: «**كلّ ميسر لما خلق له**»[7] أي كلّ واحد منكم لا يتيسرَّ له أي أمر إلاَّ على أساس ما خلق عليه من حيث قابليَّة عينه الثابتة.

رابطة سرِّ القدر بالأعيان الثابتة:

الوجود في الرؤية العرفانيَّة هو حقيقة واحدة ولكن ذات مراتب في الظهور. فإذا أخذ الوجود من حيث هو هو أي لا بشرط الشيء ولا بشرط اللَّاشيء فهو الوجود المطلق المسمَّى عند العرفاء بالهويَّة الغيبيَّة، وهي بهذا الاعتبار لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا تعيّن لها بل هي غيب وكمون مطلق.

وإذا أخذت حقيقة الوجود بشرط ألَّا يكون معها شيء؛ فهي المسمَّاة بمرتبة الأحديَّة، وهي المرتبة المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات بنحو اندماجيٍّ، فلا تمايز مصداقيٌّ بين الأسماء والصفات لأنَّه بالأصل لا تعيُّن في مقام الأحديَّة حتى يحصل التمايز، بل إنَّ تعيُّنه أن لا تعيُّن له، لذا لا يوجد في مقام الأحديَّة إلَّا الذات وأمَّا الأسماء والصفات فهي عين الذات، بمعنى أنَّ العلم

---

[1]- المصدر نفسه، ج 2،ص876.
[2]- سورة الإسراء: آية 84.
[3]- سورة ابراهيم: آية 34.
[4]- سورة الرعد: آية17.
[5]- سورة الزخرف: آية 42.
[6]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 2، ص 875.
[7]- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1404 ق، ج4، ص 282.

والقدرة والحياة و... كلَّها عين الذات ولا تمايز في ما بينها، وهي موجودة من غير أن تكون متعيّنة بل بنحو اندماجيٍّ مع الذات.

وإذا أخذت حقيقة الوجود بشرط شيء، فهي المسمَّاة بمرتبة الواحديَّة، وهذا الشيء الذي أخذ قيدًا ليس سوى الأسماء الإلهيَّة. ومن هنا صارت الواحديَّة منشأ علم الأسماء الإلهيّة. وفي هذه المرتبة تتكثَّر الأسماء ويتمايز بعضها عن البعض الآخر، وبتكثُّرها تتكثَّر مظاهرها التي هي لوازمها وتتمايز في ما بينها أيضًا. وحقيقة الوجود في مرتبة الواحديَّة إذا أخذت بشرط جميع الأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهيَّة، ومرتبة الإسم الأعظم «**الله**» الذي هو ربّ الإنسان الكامل. وأمَّا إذا أخذت حقيقة الوجود بشرط الصور العلميَّة، فهي مرتبة اسم العليم الذي هو ربُّ الأعيان الثابتة ومنشأ ظهورها. فلكلِّ اسم من الأسماء التي هي شؤون هذه الحقيقة الواحدة والتي جاءت من تعيُّن من التعيُّنات، اقتضاء أن يكون لها مظهر، ومن هنا كانت الأعيان الثابتة مظهر اسم العليم.

يقول القيصريُّ في هذا المجال: «حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء، فهي المسمَّاة عند القوم بمرتبة الأحديَّة المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها، وتسمَّى: جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء أيضًا. وإذا أخذت بشرط شيء فإمَّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللَّازمة لها، كلّيّها وجزئيّها، المسمَّاة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهيَّة المسمَّاة عندهم بالواحديَّة ومقام الجمع...وإذا أخذت بشرط ثبوت الصور العلميَّة فيها، فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق والأول والعليم وربّ الأعيان الثابتة.»[1]. ولهذا قيل إنَّ الأعيان الثابتة هي معلومات الحقِّ، باعتبار أنَّها تعيُّن حقيقة كلِّ موجود في علمه تعالى، وأنَّها صور وتجلّيات الأسماء الإلهيَّة في مرتبة علمه تعالى، لأنَّ «حقيقة كلِّ موجود عبارة عن نسبة تعيُّنه في علم ربّه أزلاً، وتسمَّى باصطلاح المحقّقين «أعيانًا ثابتة» وباصطلاح غيرهم «ماهيَّة»»[2]. ويعرّفها القيصريُّ بأنَّها صور الأسماء وتجلّياتها ولوازمها الذاتيَّة في حضرة العلم، وأنَّها فائضة من الحقِّ بالفيض الأقدس بوساطة الحبِّ الذاتي: «فالماهيَّات (أي الأعيان الثابتة) هي الصور الكلّيَّة الأسمائيَّة، المتعيِّنة في الحضرة العلميَّة تعيُّنًا أوليًّا، وتلك الصور فائضة عن الذات الإلهيَّة بالفيض الأقدس والتجلّي الأول بواسطة الحبِّ الذاتي، وطلب مفاتيح الغيب - التي لا يعلمها إلاَّ هو- ظهورها وكمالها»[3].

ولأنَّها فائضة بالفيض الأقدس قالوا إن الأعيان ليست مجعولة[4]، لأنَّها صور الأسماء العلميَّة. ومرادهم من أنَّها ليست مجعولة بجعل جاعل في الخارج، لأنَّها معدومة في الخارج، والجعل لا

[1]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 47.
[2]- الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الانوار، مصدر سابق، ص 198.
[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 81.
[4]- الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368ش، ص682.

يتعلَّق ألاَّ بالنسبة إلى الخارج. وعليه، «الأعيان من حيث هي صور علميَّة لا توصف بأنَّها مجعولة، لأنَّها حينئذٍ معدومة في الخارج، والمجعول لا يكون إلاَّ موجودًا، كما لا توصف الصور العلميَّة والخياليَّة التي في أذهاننا بأنَّها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات أيضًا مجعولة لأنَّها صور علميَّة»[1].

ولكن نفي مجعوليَّة الأعيان الثابتة في الخارج لا ينفي صفة التحقُّق عنها، لأنَّها وإن كانت معدومة خارجًا إلاَّ أنَّها موجودة علمًا، وعبروا عن هذا الإيجاد في العلم بالثبوت، فقالوا إنَّها ثابتة علمًا حال كونها معدومة خارجًا، ومن هنا سمّيت بالأعيان الثابتة، لأنَّها ثابتة في الحضرة العلميَّة. ولأجل تمييزها عن الوجود فإنَّها بالتجلّي بالفيض المقدَّس تصبح موجودة، أمَّا قبل هذا التجلّي فهي ثابتة. والفيض في الرؤية العرفانيَّة ينقسم إلى قسمين، الفيض الأقدس والفيض المقدَّس «بالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليَّة في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها»[2]. وهذه الأعيان الثابتة لا تظهر في الخارج إلاَّ على صورة ما كانت عليه في حال الثبوت، فصارت حادثة وقديمة في آن معًا. قديمة من جهة ثبوتها في حضرة العلم، وحدوثها من جهة وجودها في العين والخارج[3]. ومجعوليَّة الأعيان الثابتة في الخارج إنمَّا تتحقَّق بالأمر الإلهيِّ **(كن)** في الآية المباركة ﴿**إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ! فَيَكُونُ**﴾. فالهاء في «**له**» ضمير عائد إلى الشيء، وهو الموجود في العلم، المعدوم في الخارج، فإذا أراد الحقُّ ظهور الأعيان الثابتة في العين، يقول لها «**كن**» في الخارج كذا وكذا، فيصير الشيء في الخارج على ما هو عليه في الثبوت من القابليَّة والاستعداد. وكذلك كان وجود كلِّ موجود، وكذلك يكون إلى ما لا نهاية له. وليس أعظم من هذه الآية دلالة في هذا المقام كما يقول السيد حيدر الآملي[4].

أمَّا منشأ ظهور هذه الأعيان الثابتة فهو حبُّ الحقِّ لإظهار آياته، فهي ظهرت أولاً في العلم ثمَّ في الخارج «بحسب حبه إظهار آياته ورفع أعلامه ورایاته، فتكثّر بحسب الصور، وهو على وحدته الحقيقيَّة، وكمالاته السرمديَّة»[5]. وهو معنى الحديث القدسيِّ: «كنت كنزًا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرَّفت إليهم فعرفوني».

في هذه الأعيان الثابتة يقع التدبير الإلهيُّ، فالحقُّ تعالى هو المدبِّر وليس مدبِّره سوى هذه الأعيان المعلومة لديه أزلاً وأبدًا، فيجري تدبيره عليها بناءً على ما كانت عليه في العلم، فلا يظهر منها إلاَّ ما كانت قد قبلته وأرادته في تلك الحضرة العلميَّة، ولا يعطيها الحقّ إلاَّ على قدر ما أعطته

[1]- صائن الدين، ابن تركه الاصفهاني، تمهيد القواعد، مصدر سابق، ص 87.
[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 82.
[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 1306.
[4]- الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص 681.
[5]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج 1، ص 35.

عينها. وعليه، فكلُّ ما هو مقدَّر على هذه الأعيان هو منها، وهذا هو سرُّ القدر الذي تحدَّث عنه ابن عربي: «الأصل هو الحقُّ ولم يزل في أزله مدبِّرًا فلا بدَّ أن يكون تدبيره في مدبَّر معيّن له أزلاً، وليس (هي) إلاَّ أعيان الممكنات، فهي مشهودة له في حال عدمها فإنَّها ثابتة، فيدبِّر فيها ما يكون من تقُّم بعضها على بعض وتأخُّرها في تكوين أعيانها وصور ما توجد فيها، وهنالك هو سرُّ القدر الذي أخفى الله تعالى علمه عن خلقه حتى يظهر الحكم به في الصور الموجودة في رأى العين... فانظر إلى أعيان الممكنات في قبل ظهورها في عينها، لا يمكن أن يظهر الحقّ فيها إلاَّ بصورة ما تقبله، فما هي على صورة الحقِّ في الحقيقة وإنَّما المدبِّر على صورة المدبَّر إذ لا يظهر فيه منه إلاَّ على قدر قبوله لا غير. فليس الحقُّ إلاَّ ما هو عليه الخلق... ومن هذا المقام نزل قوله تعالى: ﴿**وَما أَصابَكَ من سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾[1] أي ما أعطيتك إلاَّ على قدر قبولك، فالفيض الإلهيُّ واسع لأنه واسع العطاء فما عنده تقصير وما لك منه إلاَّ ما تقبله ذاتك، فذاتك حجرت عليك هذا الواسع وأدخلتك في الضيق»[2].

من المهمِّ القول أنَّ هذا ليس تحديدًا لإرادة الله وتدخُّلاً في مشيئته، لأنَّه تعالى فعّال لما يريد، ولكن إرادته ومشيئته تابعان للحكمة، وحكمته تابعة لاستعداد كلِّ موجود وما تعطيه عينه في العلم. فالحاكم على الأشياء أعيانها الثابتة، والحقُّ يفيض على الموجودات بحسب مقتضى أعيانها. ولأنَّ استعدادات الأعيان متفاوتة في ما بينها، إذ بعضها يقبل الهداية وبعضها الآخر لا يقبله، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿**ولو شاء الله لهداكم أجمعين**﴾[3] وهو لم يشأ لعمله بامتناع حصول الهداية للجميع. فلم تتعلَّق المشيئة إلاَّ بما هي عليه أعيان الموجودات، وعدم المشيئة سببه عدم إعطاء أعيانهم بنفسها الهدايةَ، وذلك لأنَّ المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، والعلم تابع لاستعداد كلِّ موجود وقابليَّته للفيض. «فالحقُّ وإن كان فعّالاً لما يشاء، لكن مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته ألاَّ يفعل إلاَّ 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 أيضًا راجع إلى استعداد العبد واستحقاقه المخفيِّ في عينه لا يطّلع عليه غير الله تعالى»[4]، «فما ظهر في الوجود العيني شيء إلاَّ على صفة ما كانت عليها في الوجود العلمي»[5].

للأعيان الثابتة وجهتان: وجهة إلى الأسماء الإلهيَّة وأخرى إلى الأعيان الخارجيَّة. فبالاعتبار الأول تكون مربوبة لهذه الأسماء الإلهيَّة ومنها تقبل الفيض، وبالاعتبار الثاني تربّ الأعيان الخارجيَّة

---

[1]- سورة النساء، الآية 79.
[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج4، ص 62.
[3]- سورة النحل، الآية 9.
[4]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 39.
[5]- المصدر نفسه، ج2، ص 851.

وتكون مصدر الفيض بالنسبة إليها[1]. وهذه الأعيان الثابتة التي هي حقائق الأعيان الخارجيَّة من حيث ربوبيَّتها لها، لها ظهور وتجلٍّ في مختلف مراتب هذا الوجود العينيّ. فكما أنَّها صور الأسماء الإلهيَّة في مقام العلم الإلهيِّ، ولهذه الأسماء الإلهيَّة ظهورات ومراتب مختلفة في الوجود العلميِّ، كذلك هو الحال بالنسبة إلى صورها حيث لها تجلّيات في الوجود الخارجيِّ بمختلف مراتبه العقليَّة والمثاليَّة والطبيعيَّة، وتجلّي هذه الأعيان في المراتب الوجوديَّة المختلفة يرجع إلى مدى استعداد المتجلّي له وقابليَّته لذلك. فكلَّما كانت استعداداته أفضل كان ظهور الأعيان الثابتة فيه بشكل أتمَّ وأكمل، ويبيّن القيصريُّ هذا الأمر فيقول:

"إنَّ الوجود يتجلَّى بصفة من الصفات، فيتعيَّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقة ما من الحقائق الأسمائيَّة، وصورة تلك الحقيقة في علم الحقِّ تعالى هي المسمَّاة بالماهيَّة والعين الثابتة. وإن شئت قلت: تلك الحقيقة هي الماهيَّة فإنَّه صحيح، وهذه الماهيَّة لها وجود خارجي في عالم الأرواح وهي حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانيَّة، ووجود في الحسِّ وهو تحقُّقها فيه، ووجود علميّ في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. من هنا قيل: إن الوجود هو الحصول والكون. وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته في مظاهره تظهر تلك الماهيَّات ولوازمها تارة في الذهن وأخرى في الخارج، فيقوى ذلك الظهور ويضعف بحسب القرب من الحقِّ والبعد عنه، وقلَّة الوسائط وكثرتها، وصفاء الإستعداد وكدره، فيظهر للبعض جميع الكمالات اللَّازمة لها وللبعض دون ذلك"[2].

رابطة سرِّ القدر بالعلم الإلهيّ:

إنَّ العلم بسرِّ القدر هو العلم بالعين الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهيَّة ولوازمها المعقولة في علمه تعالى، وأنَّ هذه الأعيان هي معلومات الحقِّ باعتبار أنَّها تعيّن حقيقة كلِّ موجود في علمه تعالى. وعلم الحقّ بالأعيان عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتيَّة وخصوصيَّاته الأسمائيَّة، لأنَّه تعالى إذا صار عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع شؤون ومظاهر ذاته. من هنا، صار سرُّ القدر مفتاح العلم الإلهيِّ والباب الذي منه يطّلع السالك على خزائن علم الحقِّ تعالى باعتبار أنَّ الأعيان ليست سوى معلومات الحقِّ، وهي التي يتعلَّق علم الله بها، فيدركها على ما هي عليه كما أشرنا. فمن اطَّلع على هذه الأعيان وشاهدها فسوف يطَّلع على علم الحقِّ بالأشياء على ما هي عليه في حضرة الثبوت والعلم، وهذا هو سرُّ القدر كما بات معروفًا أيضًا.

وعلم الحقِّ تعالى، كما يقول العرفاء، تابع للمعلوم، والمعلوم هو ذاته وأسماؤه ولوازم هذه

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 91.

الأسماء أي الأعيان الثابتة. فصار «العلم بحقائق الأعيان والماهيَّات، عبارة عن علمه تعالى بذاته وكمالاته الذاتيَّة وخصوصيَّاته الأسمائيَّة، لأنَّه إذا صار تعالى عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكنونة في ذاته، كالشجرة (المكنونة) في النواة مثلاً»[1].

ومعنى قولهم أنَّ العلم تابع للمعلوم، أي للعين الثابتة لكلِّ موجود. بمعنى أنَّ الحقَّ لا يعلم إلَّا ما تعطيه هذه الأعيان في نفسها وما تكون عليه حال عدمها. فعلم الله بها في جميع أحوالها هو ما تكون عليه في حال ثبوت عينها قبل وجودها، فالحقُّ لا يعطيها إلَّا ما أعطته عينها من العلم بها، وهو ما كانت عليه في حال ثبوتها، فالعلم يتبع المعلوم إذًا. «فمَن كانت عينه مؤمنة حال ثبوتها وحال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة إلى الخارج، فهو يَظهر مؤمنًا عند سماع أمر الله بقوله: «**كُنْ**». ومن كان كافرًا أو عاصيًا أو منافقًا، فهو يظهر في الوجود العينيِّ بتلك الصفة. فالحقُّ ما يعاملهم إلَّا بما تقتضي أعيانهم باستعداداتها وقبولها: إن خَيراً فخيراً، وإن شرًّا فشرًّا»[2].

من هنا، ينفي العرفاء وقوع الظلم والنقص من الحقِّ تعالى، كون الحقَّ لا يعطي الموجودات إلَّا ما تعطيها أعيانها. فكلُّ عين من الأعيان تطلب من الحق بلسان استعدادها أن يوجِدها ويحكم عليها بحسب قابليَّتها فلا ظلم إذًا، بل الحجَّة بالغة عليهم لأنَّه تعالى ما علم إلَّا ما أَعطته المعلومات، وما أظهر في الوجود إلَّا ما هي عليه هذه المعلومات في نفسها. فالله تعالى كما يقول ابن عربي في «الفتوحات»: «ما كتب إلَّا ما علم، ولا علم إلَّا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها ما يتغيَّر منها وما لا يتغيَّر، فيشهدها كلُّها في حال عدمها على تنوُّعات تغييراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجدها إلَّا كما هي عليه في نفسها. فمن هنا تعلم علم الله بالأشياء معدومها وموجودها وواجبها وممكنها ومحالها..

وعليه، إن عقلت وصف الحقِّ نفسه بأنَّ له الحجَّة البالغة لو نوزع، فإنَّه من المحال أن يتعلَّق العلم إلَّا بما هو المعلوم عليه في نفسه، فلو أحتجَّ أحد على الله بأن يقول له: علمك سبق فيَّ بأن أكون على كذا فلم تؤاخذني؟! يقول له الحقّ هل علمتك إلَّا بما أنت عليه فلو كنت على غير ذلك لعلمتك على ما تكون عليه ولذلك قال: ﴿**حتى نعلم**﴾ فارجع إلى نفسك وأنصف في كلامك.

فإذا رجع العبد على نفسه ونظر في الأمر كما ذكرناه علم أنَّه محجوج وأنَّ الحجَّة لله تعالى عليه. أما سمعته تعالى يقول: ﴿**وَما ظَلَمَهُمُ الله**﴾ و﴿**ما ظَلَمْناهُمْ**﴾ وقال:﴿**وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُون**﴾ كما قال: ﴿**وَلكِنْ كانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ**﴾ يعني أنفسهم. فإنهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم وهم معدومون إلَّا بما ظهروا به في الوجود من الأحوال والعلم تابع للمعلوم (و) ما هو المعلوم تابع

[1]- الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص 684.
[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص860.

للعلم فافهمه»[1]. وهذا هو سرُّ القدر عند ابن عربي حيث يصرِّح في «الفتوحات المكيَّة»: «فليس سرُّ القدر الذي يخفى عن العالم عينه إلَّا اتّباع العلم المعلوم» [2].

ولأنَّ العلم تابع للمعلوم يقول الحقُّ تعالى في كتابه الكريم: ﴿**حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ**﴾[3]؛ بمعنى أنَّ علمه تعالى يتعلَّق بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين والصابرين، فيحصل العلم بأنه من يكون منهم مجاهدًا، ومن يكون منهم صابرًا، ومن لا يكون كذلك. وهذا لا يعني أنَّ علمه صار حادثًا، لحصول علمه بعد أن لم يكن، بل علمه تعالى بمعلومه في الحضرة الإلهيَّة أزلي. نعم بلحاظ تعلّق هذا العلم بالأشياء أثناء ظهوره وتنزله في مراتب الكثرة والمظاهر الخلقيَّة يكون حادثًا[4].

سرُّ القدر وإشكاليَّة النقص والكمال:

بات واضحًا أنَّ العلم في الحقيقة يتبع المعلوم، وأنَّ الحقَّ لا يعطي إلَّا ما تعطيه الأعيان الثابتة بنفسها حال ثبوتها في علمه، وأنَّ الظلم منتف عن الساحة المقدَّسة للحقِّ، عندها يمكن أن نخرج بتصوُّر واضح حول النقائص والشرور، واختلاف القابليَّات والاستعدادات، ونقدِّم تفسيراً منطقيًّا بهذا الشأن.

فعند العارف ليس في الوجود نقص أصلاً لأنَّه بناء لنظريَّة الوحدة الشخصيَّة للوجود التي يعتقد بها العارف؛ الوجود هو الحقُّ بمعنى أنَّه ليس في الوجود غيره، وأنَّ كلَّ ما سواه مظاهره الذاتيَّة وتجلّيات أسمائه وصفاته. فإن كان كلُّ كمال ذاتيٍّ وأسمائيٍّ في هذا الوجود مرجعه في الحقيقة إلى الله، إذن لا معنى للنقص والشرِّ في هذا العالم، لأنَّ الله تعالى هو الكمال المطلق. وإذا ما وجد النقص والشرُّ فإنمَّا يكون بالاعتبار والمجاز، لا في الأصالة والحقيقة، هو أمر نسبيٌّ 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 إلَّا هو. فلا يكون حينئذ الشرّ-الذي هو عبارة عن النقص- موجودًا، إذ اعتباره (موجودًا) لا يكون (إلا) مجازًا، بنسبة بعضهم (أي القوابل أو الفواعل أو الموجودات) إلى بعض»[5].

---

[1]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج4، ص 16.
[2]- المصدر نفسه، ص 182.
[3]- سورة محمد، الآية31.
[4]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص338و339.
[5]- الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الانوار، مصدر سابق، ص188.

بمعنى أنَّ النقص منشؤه نسبة الممكنات إلى بعضها البعض، فلا أصل له في الحقيقة والواقع. وكل ما هو موجود فهو كمال وجوديٌّ، ولكن تارة يظهر بصورة الجمال وأخرى بصورة الجلال:» فنقص إبليس لا يكون إلاَّ بالنسبة إلى آدم وكماله. وكذلك فرعون وموسى. وإلاَّ فإبليس وفرعون في نفسهما كاملان، لأنّ موسى وآدم وإن كانا (من) مظاهر أسماء الله اللطفيَّة، ففرعون وإبليس كانا (من) مظاهر أسماء الله القهريّة. والوجود لا يخلو منهما، لأنّه لا بدّ في نظام الوجود من الُّلطف والقهر، والرَّحمة والنَّقمة»[1].

وعليه، فالنقص إذا وجد فهو ينسب إلى المظاهر الممكنة لا إلى الحقِّ عزَّ وجلَّ، وهي المسؤولة عنه لأنَّ الحقَّ تعالى ما جعل معلومه ثمَّ صار بعد ذلك عالمًا به، بل كان عزَّ شأنه عالمًا بمعلومه (أي الأعيان) أزلاً وأبدًا على ما هو عليه من حيث قابليَّته واستعداداته، لأنَّ العلم تابع للمعلوم كما مرَّ معنا. من هنا، فالحق تعالى لا يعلم معلومه إلاَّ على الوجه الذي هو عليه من حيث النقص والكمال، وعلى هذا التقدير، لا يكون ظهور الحقّ بصور الأعيان إلاَّ على الوجه الذي تطلبه منه هذه الأعيان بلسان حالها، وبالتالي يكون النقص والكمال منسوبين إليها. والحقُّ إذا ظهر بصور الأعيان، على ما هي عليه هذه الأعيان من النقص والكمال، فالنقص والكمال والسعادة والشقاوة يكون منها لا من الحقّ.

ولذلك، كنت الحجة البالغة على الموجودات:﴿**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾[2]. ومنها يعرف معنى قوله تعالى أيضًا: ﴿**وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ**﴾[3]، أي اتاكم من النقص والكمال بناءً على ما سألتموه وطلبتم منه بلسان استعداداتكم. كما يقول السيد حيدر الآملي أيضًا موضحًا حقيقة هذه المسألة بقوله:

«وأمّا تغاير المظاهر واضافة نقصها إليها، فهو أنّ الله تعالى ما جعل معلومه مجعولا ثمّ صار به عالما، بل كان عالما بمعلوماته أزلا وأبدا، لأنّ 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، لأنّ المعلوم لا يطلب من الوجود الخارجي بلسان الحال، إلاَّ على ما هو عليه من النقص والكمال. أعني: ماهيَّة فرعون مثلاً حين عدمها، ما طلبت منه تعالى الوجود الخارجي (بلسان حالها) إلا على الوجه التي هي عليه (في شيئيّة ثبوتها). وكذلك إبليس. وقس عليه آدم وموسى وغيرهما، حتّى النملة والبقّة. ففرعنة فرعون تكون من اقتضاء ذاته الفرعونيّة، لا من غيره. وكذلك الباقي من المظاهر، ناقصًا كان أو كاملاً. وهذا سرّ غريب وبحث دقيق. وهو قطرة من بحر القدر، المنهيّ إظهاره مع غير أهله»[4].

---

[1]- الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص673.
[2]- سورة الأنعام، الآية 149.
[3]- سورة ابراهيم، الآية 34.
[4]- الآملي، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، مصدر سابق، ص 677.

ويشرح الإمام الخمينيُّ هذه الحقيقة أيضًا في كتاب «الأربعون حديثًا» فيقول:

«إنَّ الحقَّ عزَّ وجلَّ 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 الماهيَّة وغير مجعولٍ ومفاضٍ من الحق سبحانه. بل إنَّ الشرور الحاصلة في عالم الطبيعة وهذه النشأة المُلكيَّة الضيّقة نتيجة التضادِّ بين الموجودات، وضيق هذا العالم، وأنَّ التضادَّ بين الكائنات لا يكون مجعولاً. فما هو من الخيرات والكمالات والحسنات فمن الحقِّ، وما هو نقص وشرٍّ ومعصية فمن الخلق. كما قال عزَّ وجلَّ ﴿**مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سيئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**﴾»[1].

وعليه، يصبح قبول الخير والشر راجعًا لعلم الحق بالعين الثابتة لكلِّ موجود. فالعين الثابتة هي التي تعيّن وتحدَّد ما بها من خير أو شرّ بناء على ما تقبله منهما. فهي إن كانت قابلة للخير فهي في علم الحق على خير ومع السعداء، وإن كانت قابلة للشرِّ فهي في علم الحق على شرّ ومع الأشقياء. فالكلُّ إذا راجع إلى استعدادات العين وقابليَّاتها وليس لعلم الحقِّ فيه أيُّ تأثير، بل الحقّ تعالى يعلم الأعيان على ما تعطيه هي في نفسها من خير أو شرّ، مع الإشارة إلى أنَّ الله يأمر بالعدل والإحسان، أي بالخير وهو يريده ويحبه وبالتالي تكون نسبة الخيرات إليه أولى من نسبتها إلى الإنسان، أمَّا الشرُّ فلأنَّ الله تعالى لم يأمر به ولا يريده بل ويبغضه، فإنَّ نسبته إلى الإنسان أولى، «قال سيد الأنبياء وسند الأصفياء صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين: «**فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلَّا نفسه**». فالخير لكونه منه لا بدَّ من حمده تعالى عليه، والشرُّ لكونه من جهة النفس وحيثيَّتها الخلقيَّة فلا لوم به إلَّا لها. وقال تعالى حكاية عن خليله عليه السلام:﴿ **وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ** ﴾، فانظر كيف انتسب المرض إلى نفسه ونقصان استعداده والشفاء إلى ربّه. فالفيض والخير والشرافة منه، والشر والنقصان والخِسَّة منا: ﴿ **مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ**﴾، وإن كان الكلُّ من عند الله بوجه»[2].

ويبقى أن نشير إلى أنَّ سبب اختلاف استعدادات الأعيان وتفاوتها في ما بينها يرجع إلى ذات كلِّ عين، فذات كلِّ عين بنفسها اقتضت أن تكون على هذه الشاكلة أو تلك، بمعنى أن استعدادات وقابليَّات كلّ عين من الأعيان إنما هو من شؤونها وخصائصها الذاتيَّة والذاتي لا يعلّل، وعليه يكون التفاوت مردُّه إلى ذات كل عين من حيث ما تريده وتطلبه هي بنفسها. لذا قالوا إنه لا يسأل

[1]- الخميني روح الله، الأربعون حديثا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة،1998 م، ص662.
[2]- الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الاولى، رمضان 1416، ص 135.

عن المشمشة لماذا هي مشمشة. «فاختلاف الظهور لا يكون إلَّا من اختلاف المظاهر، واختلاف المظاهر لا يكون إلَّا من اختلاف الاستعداد، واختلاف الاستعداد لا يكون إلَّا من اختلاف الذوات، واختلاف الذوات لا يكون إلَّا من اقتضائها الذاتي. فكلّ ما يصدر لذات من الذوات الممكنة لا يكون إلَّا منها ومن اقتضائها.

فلا حجّة لأحد على الله تعالى بذلك بأن يقول: لم جعلتني سعيدًا؟ ولم جعلتني شقيًّا؟ فإنّ السعادة والشقاوة من اقتضاء الذوات غير المجعولة، وإن كان إظهارها في الخارج (متوقفًا) على الفاعل، لقوله تعالى: ﴿**وَآتاكُمْ من كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ**﴾ ولقوله: ﴿**كُلٌّ يَعْمَلُ على شاكِلَتِه**﴾ و«**الشقي من شقي في بطن أمّه والسعيد من سعد في بطن أمّه**» يرجع إلى علمه، و«أمّه» (يرجع) إلى الأمّ الحقيقية لأن «الأمّ» هي «أمّ الكتاب» أو «اللوح المحفوظ» اللذان هما مظهر علمه الإجماليّ والتفصيليّ، كما سبق ذكره مرارًا. والكل راجع إلى العلم بهم وبحقائقهم، من دون الأمر به والإرادة والرضا بظهوره لقوله تعالى: ﴿**لا يَرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ**﴾ ولقوله تعالى: ﴿**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ**﴾»[1].

ولسائل أن يسأل أنَّه بناء على ما ذكر فما فائدة قوله تعالى:﴿ **فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾، طالما أنَّ الحاكم علينا أعياننا، وأنَّ الحقَّ لا يفيض علينا إلَّا بحسب ما تقتضيه أعياننا؟!

الجواب؛ صحيح أنَّ الحقَّ لو شاء لهدى الناس أجمعين، ولكنه تعالى ما شاء إلَّا ما هي عليه الأعيان في نفسها وذاتها من القابليَّة والاستعداد، فعدم مشيئته سببه عدم قابليَّة الأعيان للهداية، فمشيئته تابعة للعلم والعلم تابع لمعلوم كما ذكرنا. وعليه فالمشيئة الإلهيَّة لا تتعلَّق بالأشياء إلَّا على ما تعطيه الأعيان بحسب استعداداتها، فإنَّ كان لديها قابليَّة الاهتداء فسوف يفيض عليها الحقّ الهداية وإلَّا فلا. يقول القيصريُّ شارح هذه الحقيقة: «فمعنى قوله تعالى: ﴿**فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ أنَّه لم يشأ، لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع. فما تعلَّقت المشيئة إلَّا بما هو الأمر عليه، فعدم المشيئة معلَّل بعدم إعطاء أعيانهم هدايةَ الجميع. وذلك لأنَّ المشيئة والإرادة نسبتان تابعتان للعلم، إذ المشيئة تطلب المُشاءَ، والإرادة المُرادَ، وهما لا بدَّ وأن يكونا معلومتين. والعلم في حضرة الأسماء والصفات من وجه تابع للمعلوم، من حيث كونه نسبة طالبة للمُنتسبين، كما مرَّ تحقيقه في المقدِّمات. وما يوجد الحقّ إلَّا بحسب استعداد القوابل لا غير.

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

---

[1]- الآملي حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيي، انتشارات توس، الطبعة الثانية،1367ش، ص454.

لكنَّ الواقف على سرِّ القدر يعلم أنّ الواقع هو الذي يقتضيه ذات الشيء فقط. والأعيان ليست مجعولة بجعل جاعل، ليتوجَّه الإيراد بأن يقال: لِم جُعِل عين المهتدى 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 وأبدًا، ولا يتعلَّق الجعل والإيجاد عليها كما لا يتطرَّق الفناء والعدم إليها. وهذا غاية المَخلص من هذه المضايق»[1].

رابطة سرِّ القدر بالاختيار الإنسانيّ:

في العنوان السابق ذكرنا أنَّ المشيئة الإلهيَّة تابعة لعين كلِّ موجود، فإن كانت عينه قابلة للهداية حال ثبوتها فإنَّه سيظهر بهذه الصورة عند ظهوره في هذا العالم، وهذا لا يناقض قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿**انك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾[2]، لأنَّ المشيئة كما ذكرنا تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم على ما هو عليه في نفسه، وقوله تعالى أيضًا: ﴿ **ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء**﴾[3]، فهو عزَّ اسمه: ﴿**أعلم بالمهتدين**﴾[4] لأنَّه أعلم بما اقتضته أعيانهم من الهداية والشقاء بناء لاستعداداتهم وقابليَّاتهم. فالحقُّ ما علمهم إلاَّ على ما أعطته ذواتهم، ولذا ما كان الحقُّ ظلاَّمًا للعبيد على الإطلاق. يفسِّر ابن عربي قوله تعالى ﴿**وهو أعلم بالمهتدين**﴾ فيقول: «أي بالذين أعطَوهُ (من) العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أنَّ العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنًا في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال: ﴿**وهو أعلم بالمهتدين**﴾»[5].

وعلم الحقّ المسبق بهداية العبد وضلالته لا ينافي الأمر الصادر منه بلزوم طاعته واجتناب معصيته، ولا يجعل الإنسان مسلوب الإرادة والاختيار في ذلك. لأنَّ الحق يأمر بمقتضى ألوهيَّته وربوبيَّته، ويبقى الامتثال وعدمه على عاتق العبد، فإمَّا أن يستجيب للأمر الإلهيِّ أو ينأى عنه ويرفضه، بحسب استعداده وقابليَّته، وفي كلا الحالين فهو وحده الذي يصنع آخرته بيده. والأمر الإلهيُّ على قسمين: قسم لا يمكن إلاَّ أن يمتثل، وقسم ليس بالضرورة أن يمتثل بل يعود أمره إلى المكلَّف.

«أمَّا الأول: فهو الأمر الذي به توجد الأعيان، وهو قول (**كن**)، إذ عدم الإمتثال فيه محال، لأنَّ

---

[1]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج1، ص535.
[2]- سورة القصص، الآية 56.
[3]- سورة البقرة، الآية 272.
[4]- سورة القصص، الآية 56.
[5]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2،ص858.

أعيان الممكنات كلّها طالبة للوجود العينيِّ من الحضرة الإلهيَّة فلا يمكن ألَّا يمتثل له شيء منها.

وأمَّا الثاني: فهو الأمر بالإيمان والهداية وتوابعها، فإنَّ من لا تكون عينه قابلة له أو للوازمه لا يمكن أن يمتثل له»[1].

لذا يقول العارف إنَّ كلَّ ما يحصل في هذا الوجود هو من الحق والعبد معًا. هو من الحقِّ وأسمائه من جهة كونه هو الفاعل والمفيض والمعطي لكلِّ شي، ومن العبد أيضًا كونه هو الذي يحدِّد ويعيّن مقدار الفيض والتجلّي الذي يريده بحسب قابليَّاته واستعداداته. «فالكلُّ منا بحسب القابليَّة وإعطاء أعياننا للحقِّ ما يفيض علينا من التجلّيات والأحوال، (ومنهم) أي الأسماء الإلهيَّة بحسب الفاعليَّة. و(الأخذ عنا) أي يأخذ الحقَّ عنا ما تعطيه ذواتنا، و(عنهم) أي يأخذ عن أسمائه ما تعطيه الأسماء من الإيجاد والقدرة وغيرها»[2] كما يقول القيصريّ.

من هنا، يتَّضح أنّه لا جبر في حقيقة الأمر بل إنّ الفعل منسوب إلى الحقِّ والعبد معًا. فهو من الحقِّ بمقتضى فاعليَّته، ومن العبد بمقتضى قابليَّته، وهذا ما يصطلحون عليه بنظريَّة «الأمر بين الأمرين»، وهي على طرف النقيض من نظريَّة الجبر المحض، والاختيار المحض، «حيث ذهب بعضهم إلى الجبر المحض بنسبة الفعل إلى الحقِّ فقط، وبعضهم إلى القدر والصرف بنسبة الفعل إلى العبد فقط، فاتضاحه أنَّ الفعل يحصل منهما»[3]. وإذا ما أصرَّ البعض على نظريَّة الجبر المحض فعليه أن ينسب هذا الجبر إلى نفسه لا إلى الحقِّ، لأنَّ أعياننا هي التي حكمت علينا من خلال استعداداها الذاتيِّ، أمَّا الحقُّ تعالى فلم يعطنا إلَّا بقدر سؤلنا وطلبنا. «فالجبر في الحقيقة عائد إلى الأعيان واستعداداتها، لأنَّ الحقَّ إنَّما يتجلَّى عليها بحسب استعداداتها، ولهذا السرِّ ما أسند (ابن عربي) الجبر إلى الربِّ بل إليهم»[4].

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الحقَّ في أصل خلقة البشر قد فطرهم جميعًا على فطرة التوحيد، وجعل قلوبهم تهوي نحو الكمال المطلق، وهو عزَّ اسمه أشهدهم على ذلك وهم أقرّوا به، إلَّا أنَّهم بسبب سوء استعدادهم انقلبوا على فطرة التوحيد، وجحدوا بها بعد أن استيقنتها أنفسهم ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم**﴾[5]. «الأرواح كلُّها بحسب الفطرة الأصليَّة قابلة للتوحيد الأصليِّ طالبة للهدى، كما قال: ﴿**الست بربكم قالوا بلى**﴾ وليس هذا القول مختصًّا بالبعض من دون البعض، بدليل «كلُّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه». فما عرض الضلال عليها

[1]- المصدر نفسه، ج2، ص 860.
[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 861.
[3]- المصدر نفسه، ج2، ص 862.
[4]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص 724.
[5]- سورة النمل، الآية 14.

إلَّا بالاستعداد التعيّنيِّ العلميِّ، المختفي بنور الاستعداد الذاتيِّ الحقّانيِّ، الظاهر في عالم الأنوار لقوَّة نوريَّته»[1]. وعليه، فالجبر من الحقِّ باطل وغير صحيح، وكذلك التفويض أيضًا، بل الإنسان له الخيرة وخيرته تقع بين الجبر والتفويض وهي ما يصطلحون عليه بالأمر بين الأمرين كما وردت في الروايات الشريفة. والأمر بين الأمرين في حقيقته هو نسبة الفعل إلى كلٍّ من الحقِّ والعبد معًا وهو بناءً على نظريَّة وحدة الوجود.

ثمَّة فرق كبير بين الشأن والسوى (الغير)، لأنَّ الوجود عند العارف هو الحقُّ وأسماؤه وأفعاله، والإنسان مظهر أسماء الحقِّ وأفعاله، وهو ليس غيره تعالى بل هو شأن ومظهر من مظاهره بل هو أكمل مظاهره. وعليه، فما يصدر من الحقِّ ينسب إلى العبد أيضًا والعكس صحيح، ولكن تأدُّبًا وعبوديَّة تنسب الكمالات إلى الحقِّ، وأمَّا النقائص فتنسب إلى المظاهر والتعيُّنات التي هي شؤونه وليست غيره، والسبب في نسبتها إلى النفس كما يقول القيصريُّ مراعاة الأدب ومقتضى العبوديَّة أولاً، وثانيًا لأجل عدم الوقوع في الإباحة: «﴿**يا أيها الناس اتّقوا ربكم الذي خلقكم**﴾... لما استشهد بالآية ذكر مطلعها، وعلّم السالك التأدُّب بين يدي الله تعالى، لتزداد نوريَّته ولا يقع في مهالك الإباحة، فإنَّ توحيد الأفعال يقتضي إسناد الخير والشر إلى الله تعالى، فالسالك إذا أسندها إليه قبل زكاة النفس وطهارتها يقع في الإباحة، وبعد طهارتها يكون مسيئًا للأدب بإسناد القبائح إليه»[2]. وعليه، يكون الاختيار الإنسانيُّ ظلَّ اختيار الحقِّ، لأنَّ وجوده هو ظلُّ وجود الحقِّ وتجلّيه الأكمل: «فمن عرف كيفيَّة ربط الموجودات على ترتيب سببيٍّ ومسببيٍّ إليه تعالى، يعرف أنَّها مع كونها ظهوره تعالى تكون ذات آثار خاصَّة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختار ظلِّ الفاعل المختار، وفاعليَّة تعالى: ﴿**وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**﴾»[3].

من المفيد القول أنَّ نظريَّة الأمر بين الأمرين تعود بعمقها إلى أصل نشأة هذا الوجود الذي تحكمه الوحدة إلى تعيُّن الكثرة من دون أن تخرج عن حيطته وعلمه، بل هي في عين تعيُّنها وتشأّنها عين الفقر والفناء فيه تعالى، وبالتالي غير خارجة عن فاعليَّته. وهذه النظريَّة، برأي الإمام الخمينيِّ، تنكشف وتصبح واضحة المعالم عندما تتَّضح حقيقة الوحدة والكثرة والعلاقة الحاكمة بينهما، لأنَّه في الرؤية العرفانيَّة «جميع دار التحقُّق فانية في الحقِّ ذاتًا وصفة وفعلاً، لأنَّه لو استقلّ موجود من الموجودات في شأن من الشؤون الذاتيَّة سواء أكان في الهويَّة الوجوديَّة أم في شؤونها، لخرج عن حدود بقعة الإمكان فيتبدَّل إلى الوجوب الذاتيِّ، وهذا واضح البطلان. فإذا رسخت هذه اللطيفة الإلهيَّة في القلب وذاقها الفؤاد كما ينبغي فيكشف له سرّ من أسرار القدر، وتنكشف لطيفة من

[1]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص 711.
[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 308.
[3]- الإمام الخميني، روح الله، رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، ص64

حقيقة الأمر بين الأمرين، فيمكن إذًا نسبة الآثار والأفعال الكماليَّة إلى الخلق بنفس النسبة التي لها إلى الحقِّ من دون أن تكون مجازًا في جانب، وهذا يتحقَّق في نظر الوحدة في الكثرة والجمع بين الأمرين «[1].

إنَّ المقصود من الأمر بين الأمرين، أو ما يعبرَّ عنه أيضًا بالمنزلة بين المنزلتين، هو إثبات المشيئة والقوَّة للعبد، وفي الوقت نفسه جعلها مشيئة وقوَّة الحقِّ تعالى. وقد «أشار الإمام الرضا عليه الصلاة والسلام في هذا الحديث الشريف بكلِّ وضوح إلى مسألتي الجبر والتفويض والمذهب الحقِّ وهو الأمر بين الأمرين، والمنزلة بين المنزلتين، الموافق لمسلك أهل المعرفة، وأصحاب القلوب، قائلاً **«يَا ابْنَ آدمَ بِمَشْيَّتِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَشاءُ لِنَفْسِكَ مَا تَشاءُ وَبِقُوَّتِي أَدَّيتَ فَرائِضِي وبِنِعمَتِي قَويتَ على مَعصِيَتِي»**. فلا تنتفي الأفعال والأوصاف والوجودات بصورة مطلقة، كما لا يثبت للإنسان كلُّ تلك الأمور بصورة مطلقة. إنك شئت ومشيئتك قد فنيت فيّ ومشيئتك مظهر مشيئتي وتعيّنك مظهر تعيّني. وتنهض بقوتك على طاعتي ومعصيتي، مع العلم بأن قوَّتك وقدرتك مظهر قدرتي وقوَّتي»[2].

وعليه، فإنَّ الانسان مختار واختياره يقع بين الجبر والتفويض، وهو ما سمَّاه أهل البيت عليهم السلام بـ (الأمر بين الأمرين). وليس الأمر بين الأمرين تلفيقًا بين الجبر والتفويض بمعنى أنَّ في سلوك الانسان شيء من الجبر وشيء من التفويض. بل بمعنى نفي الجبر والتفويض واستقلال الإنسان في سلوكه. فهو من جانب له كامل الحريَّة في اختياره، ومن جانب آخر محكوم لقيوميَّة الحقِّ ونظام قضائه وقدره. وبذلك يمكن أن نوفّق بين الآيات القرآنيَّة التي تحدَّثت من جهة عن حريَّة الإنسان، ومن جهة أخرى عن خضوع الإنسان لقيّوميَّة الحقِّ ومشيئته. قال تعالى بشأن اختيار الإنسان: ﴿**إنّا هَدَيناهُ السَّبيلَ إمّا شاكِراً وإمّا كَفُوراً**﴾[3].

وقال عزَّ اسمه: ﴿**قُل يا أيُّها النَّاسُ قَد جَآءكُمُ الحَقُّ مِن رَّبِّكُم فَمَنِ اهتَدَى فَإنمَّا يَهتَدِي لِنَفسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإنمَّا يَضِلُّ عَلَيهَا**﴾[4].

وقال: ﴿**ألم نجعل له عينين ولساناً وشفتين وهديناه النجدين**﴾[5].

ومن جهة أخرى، هناك آيات عديدة تحدَّثت عن خضوع كلِّ الموجودات لمشيئة الحقِّ ولإرادته

---

[1]- روح الله، الخميني، الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة احمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية،1986، ص489.

[2]- روح الله، الخميني، الاربعون حديثا، مصدر سابق، ص661.
[3]- سورة الانسان، الآية 76.
[4]- سورة يونس، الآية 10.
[5]- سورة البلد، الآية، 8و10.

التكوينيَّة، قال عزَّ مِن قائل: ﴿ **وَمَا تَشَآءُونَ إلاّ أن يَشَآءَ اللهُ إنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً**﴾[1].

وقال عزَّ اسمه: ﴿**قُل إنَّ اللهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهدِي إليهِ مَن أنَابَ**﴾[2].

وقال أيضًا: ﴿**ولو شاء الله ما فعلوه**﴾[3] وغيرها الكثير من الآيات.

كما أنَّ الروايات الواردة بشأن اختيار الإنسان والأمر بين الأمرين أكثر من أن تُحصى. فقد روى الصدوق في توحيده عن الإمام الصادق(ع) أنَّه 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 الأمر مفوّض إليهم، فهذا قد أوهن الله عزّ وجلّ في سلطانه، فهو كافر. ورجل يزعم أنّ الله كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلّفهم مالا يطيقون، وإذا أحسن حمد الله واذا أساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ»[4].

وأيضًا في توحيد الصدوق عن الإمام الرضا(ع) أنَّه قال:

«إنّ الله عزّ وجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ 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»[5].

وعن أبي عبد الله (ع) أيضًا أنه قال:

«لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين قال: فقلت وما أمر بين الأمرين؟ 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» ([6]).

وغيرها الكثير من الآيات والروايات الشريفة التي تبيّن أنَّ الإنسان مختار في أفعاله من دون أن يمسَّ ذلك الاختيار إرادة الله ومشيئته المطلقة، لأنَّ اختيار الإنسان هو ظلُّ اختيار الله وليس شيئًا في قباله. وعليه، لا يخرج الإنسان بناء على هذه الرؤية عن علم الله وحيطته بل على العكس، فالله تعالى في علمه الأزليِّ يعلم ما سيكون عليه هذا الإنسان وما سوف يختاره بناء على استعداده الذاتيّ.

---

[1]- سورة الانسان، الآية 30.

[2]- سورة الرعد، الآية 27.

[3]- سورة الانعام، الآية 137.

[4]- الشيخ الصدوق، كتاب التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض، جماعة المدرسين، قم، ح5، ص360.

[5]- المصدر نفسه، ص361.

[6]- المصدر نفسه.

فالله عزَّ وجلَّ، كما ذكرنا، فطره على التوحيد والمعرفة به، ولكن يبقى على الإنسان الاختيار، أمَّا العمل بهذه الفطرة والمعرفة أو الكفر بها وإسدال الحُجُب عليها.

ومن هنا يتَّضح ما ورد في الروايات الشريفة أنَّ: «**الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعيد في بطن أمه**». وقد سُئل الإمام الكاظم عن معنى هذا الحديث فقال(ع): «**الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنّه سيعمل عمل الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء. قلت له: فما معنى قوله صلَّى الله عليه وآله: اعملوا فكلّ ميسر لما خلق؟ فقال: إنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق الجنَّ والإنس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عزَّ وجلَّ: وما خلقت الجنَّ والإنس إلَّا ليعبدون. فيسّر كلا لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمي على الهدى**»[1].

أسباب النَّهي عن سرِّ القدر:

حريٌّ القول أنَّ العلم بالعين الثابتة حال ثبوتها في عدمها الذي هو سرُّ القدر، لا يحصل للسالك إلَّا بعد أن يقطع مرحلة متقدِّمة جدًّا من السلوك يصطلح عليها العرفاء بالفناء في الله. فلكي ينكشف له سرُّ القدر، ويعاين الأشياء على حقيقتها، ويشاهد قابليَّات الموجودات واستعداداتها، لا بدَّ من أن يتحقَّق بالفناء الذي هو عبارة عن اضمحلال كلِّ ما سوى الحقِّ وظهور الملك الإلهيِّ المطلق:﴿ **لمن الملك اليوم لله الواحد القهار**﴾[2]، فلا يكون في الوجود غيره تعالى. ويعرِّف القاساني فيقول: "الفناء اضمحلال ما دون الحق علمًا، ثمَّ جحدًا، ثمَّ حقًّا"[3]. وإذا فني العبد في الحقِّ صار الحقُّ سمع العبد وبصره و... كما في الحديث القدسيّ: "**ما تقرب إليَّ عبد من عبادي بشيء أحب إليَّ ممَّا افترضت عليه، وإنَّه يتقرَّب إليَّ بالنافلة حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت إذًا سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التى يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته**"[4].

وإذا أصبح الحقُّ سمع العبد وبصره ولسانه ويده انكشف له سرُّ القدر، وصار من أهله لكونه صار فانيًا في الحقِّ بالكامل. وفناؤه فيه يعني أنَّ المتصرِّف هو الحقُّ تعالى فيكون بصره بصر الحقِّ فيشاهد ما في الحضرة العلميَّة ويرى ما قدّر له كما هو ثابت في علم الله تعالى. لذا يقول ابن عربي في "الفتوحات" في جوابه على سؤال: متى ينكشف للعارف سرُّ القدر؟ فقال: "سرُّ القدر غير القدر، وسرُّه عين تحكُّمه في الخلائق، وإنَّه لا ينكشف لهم هذا السرُّ حتى يكون الحقُّ بصرهم،

---

[1]- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مصدر سابق، ج5، ح10، ص 157.
[2]- سورة غافر، الآية 16.
[3]- القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارت بيدار، الطبعة الثانية 1381 ص 574.
[4]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 ش، ج2، كتاب الايمان والكفر، باب من آذى المسلمين ح8.

فإذا كان بصرهم بصر الحقِّ ونظروا للأشياء ببصر الحقِّ حينئذٍ انكشف لهم علم ما جهلوه إذ كان بصر الحقِّ لا يخفى عليه شيء»[1].

فسرُّ القدر لا يدرك إلَّا بعد الفناء، ومن أهمِّ خصائص الفناء أنَّه يورث صاحبه الكشف، فإذا فني انكشف له لوح الواقع، وعاين الأشياء على حقيقتها. وهذا الكشف عطاء واختصاص إلهيٌّ لا يهبه الحقُّ تعالى إلَّا من ارتضى. فنبيُّ الله عزير(ع) كان قد سأل الله تعالى عن القدر، ولكن الله تعالى ما أعطاه سؤله بل أراه كيفيَّة إحياء الموتى «وما أراه الأعيان لا عين نفسه ولا عين غيره من أهل قريته»[2].

كما أنَّ الفناء الذي يورث الكشف لا يحصل للسالك إلَّا في السفر الثاني من الأسفار الأربعة، وهو السفر من الحقِّ إلى الحقّ بالحقِّ. ففي هذا السفر تفنى ذات السالك وصفاته وأفعاله في ذات الحقِّ وصفاته وأفعاله، فيتجلَّى له الحقُّ بمقام الوحدانيَّة فلا يرى سوى الحقّ[3].

والسؤال الذي يطرح أنَّه كان العلم بالأعيان الثابتة والإطّلاع على ما في علم الله تعالى أمرًا ممكنًا للسالك بعد تحقُّقه بمقام الفناء في الحقِّ تعالى، فما معنى الروايات التى نهت عن البحث في سرِّ القدر؟ فهناك العديد من الروايات الشريفة التي تحذِّر من الغوص في هذا البحر لأنَّ عمقه ما بين السماء والأرض، ولأنَّه من أسرار الحقِّ التى لا يجيز كشفها لأحد. ففي الحديث النبويِّ الشريف قال النبيُّ الأكرم(ص):"**إذا ذكر القدر فأمسكوا**"[4].

ورُوي أنَّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام فقال له: "**اخبرني عن القدر؟ فقال(ع): بحر عميق فلا تلجه. فقال(ثانية): يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر؟ فقال(ع): طريق مظلم فلا تسلكه. فقال(ثالثة): يا أمير المؤمنين اخبرني عن القدر؟ فقال(ع): سر الله فلا تتكلّفه...**"[5].

وعنه عليه السلام أيضا في رواية أخرى سأله رجل عن القدر فقال(ع): "**سر الله فلا تُفتِّشوه. فقيل له الثاني: انبئنا عن سر القدر يا أمير المؤمنين؟ فقال(ع): بحر عميق فلا تلحقوه(تلجوه). فقيل له انبئنا عن القدر فقال ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل لها**"[6].

إذن، إنَّ ظاهر هذه الروايات وغيرها النهي عن تناول موضوع القدر بالبحث والكلام، وهذا ما دفع بالبعض إلى إقفال هذا البحث واعتبار تناوله من المحرَّمات الأكيدة. ولكن هذه النصوص،

---

[1]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص 65.
[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص885.
[3]- المصدر نفسه، ج1، ص333.
[4]- المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مصدر سابق، ج55، ح76، ص276.
[5]- المصدر نفسه، ج5، ح35، ص110.
[6]- المصدر نفسه، ج5، ح70، ص123.

وإن كان الموقوع على ظاهرها يمكن أن يستشفَّ منه النهي، إلَّا أنَّ لهذه النصوص الشريفة توجيهًا آخر أكثر عمقا وشموليَّة، بحيث يعطيها بعدًا وفهما مختلفًا عمَّا هو ظاهر وسائد:

النهي مخصوص بعامَّة الناس لكي لا يضلّوا:

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الروايات الشريفة نهت عن هذا البحث لمن ليست لديه الأهليَّة لفهم أسرار القدر، لأنَّه إذا فُهِم خطأ فمن الممكن أن يقود إلى الجبر، وهو خلاف المنهج الحقِّ الذي أرساه أهل البيت عليهم السلام. وعليه، فإنَّ النهي عن سرِّ القدر إنَّما كان لفئة من الناس يُضلّهم الكلام في القدر، ويُفسد دينهم، ويمكن أن يوقعهم في الكفر والزندقة، من دون غيرهم من عباد الله الكمَّل أصحاب الاستعدادات الخاصَّة، وأهل التزكية وتهذيب النفس، وذوي القلوب والعقول القويَّة، والفطرة السليمة، والنيَّات الخالصة للباري عزَّ وجلّ. هؤلاء الذين تركوا متاع الدنيا، وزهدوا فيها، فكانت وجهتهم إلى الحقِّ وحده لا شريك له، وهم الموحِّدون حقًّا. يقول ابن أبي الحديد في شرح كلام أمير المؤمنين علي (ع) عن القدر الذي قال فيه:

"(**طريق مظلم فلا تسلكوه...بحر عميق فلا تلجوه...سر الله فلا تتكلفوه...**) قد جاء في الخبر المرفوع "**القدر سرُّ الله في الأرض**"، وروي "**سرُّ الله في عباده**". والمراد (به) نهي المستضعفين عن الخوض في إرادة الكائنات، وفي خلق أعمال العباد، فإنَّه ربما أفضى بهم (إلى) القول بالجبر لما في ذلك من الغموض. وذلك أنَّ العاميَّ إذا سمع قول القائل: كيف يجوز أن يقع في عالمه ما يكرهه؟ وكيف يجوز أن تغلب إرادة المخلوق إرادة الخالق؟ ويقول أيضًا: إذا علم في القدم أن زيدًا يكفر فكيف لزيد أن لا يكفر! وهل يمكن أن يقع خلاف ما علمه الله تعالى في القدم؟! اشتبه عليه الأمر وصار شبهة في نفسه، وقوي من ظنّه مذهب المجبرة، فنهى عليه السلام هؤلاء عن الخوض في هذا النحو من البحث، ولم ينه غيرهم من ذوي العقول الكاملة والرياضة القويَّة والملكة التامَّة، ومن له قدرة على حلِّ الشبهة والتفصّي عن المشكلات"[1].

ويقول الآقا ميرزا أبو الحسن جلوه في تعليقه على مقدِّمة القيصري:

"يجب أن يعلم أن الاطِّلاع على سرِّ القدر يوجب التمكين والخضوع بالنسبة إلى الكامل، وفي الجاهل وفي النفوس المستكبرة المستبدَّة يوجب الإلحاد والمفاسد التي هي لا تقاس بالإلحاد. وأيضًا يجب أن يعلم أن الصحيح المطابق للعقل والنقل: «أن لا يطِّلع عليها إلَّا الله والواحد الفرد»، وهو كامل كلّ عصر والكامل لما كان صاحب التمكين والدعوة، يرى الأمور موافقًا لقضاء الله، يوجب فيه الكمال»[2].

[1]- ابن ابي الحديد: شرح نهج اليلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم،1404 ه ق،ج19، ص 181.
[2]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، جلال الدين الاشتياني، الناشر شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الاولى 1375 هش، 819.

ولصدر الدين الشيرازي في تعليقه على هذا الحديث أيضًا بيان لطيف يؤكِّد فيها أنَّه لا يمكن لأحد أن يحيط بسرِّ القدر ما لم يتخلَّص من أغلال هذه الدنيا، ويصبح قلبه معلَّقًا بالحقِّ وحده من دون سواه، وفي كلامه إشارة واضحة إلى إمكانيَّة الاطِّلاع على سرِّ القدر، وأنَّ النهي الوارد بشأنه ليس مطلقًا بل مقيّدًا. حيث قال في تعليقه على الحديث الشريف المرويِّ عن النبيِّ (ص): «**إذا ذكر القدر فأمسكوا**»؛ «وذلك لأنَّ القدر سرٌّ على طور أهل البحث ونطقهم البحثيِّ وكلامهم البشريِّ، فلا يتصوَّر أن يحيط به أحد مادام كونه متعلِّق القلب بالدنيا ولم يتخلَّص من أسرار الوهم وتغليطه. ومن جملة هذه الأشياء التي لا يكمن أن يصل إلى معرفتها الإنسان بفطانة البتراء وبصيرته الحولاء، بل إدراكه يحتاج إلى ولادة ثانية، وفطرة مستأنفة، وطور آخر من العقل هي أمور القيامة وأحوال الآخرة لأنَّه يستحيل جواب السائل عنه على وجهه ما دام السائل مشتغل القلب بالدنيا مسحورًا بسحر الطبيعة»[1].

النهي محصور في علل وأسباب الخلق:

من التوجيهات الأخرى التي يذكرها الشيخ المفيد لهذه الروايات أنَّ النهي عن الكلام في القدر إنَّما هو نهيٌ عن الكلام في خلق الله، وفي الأمور التي تعبَّدنا الحقَّ بها ونهى عن البحث في عللها وأسبابها، لأنَّه لا يجوز القول لما خلق الله هذا بهذا الشكل وذاك بهذا الشكل، أو أنَّه لما فرض علينا هذا الأمر ونهانا عن ذاك...؟ وغيرها من الأمور التي تعبَّدنا الحقَّ تعالى بها. فالأخبار التي وردت في النهي عن الكلام في القدر تحتمل وجهين:

"الوجه الأول: أن يكون النهي خاصًّا بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلّهم عن الدين، ولا يصلحهم في عبادتهم إلاَّ الإمساك عنه وترك الغوص فيه، ولم يكن النهي عنه عامًّا للمكلَّفين كافَّة، وقد يصلح بعض الناس بشيء ويفسد به آخرون ويفسد بعضهم بشيء ويصلح به آخرون، فدبَّر الأئمَّة عليهم السلام أشياعهم في الدين بحسب ما علموه من مصالهم فيه.

والوجه الآخر: أن يكون النهي عن الكلام في القضاء والقدر النهي عن الكلام في ما خلق الله تعالى، وعن علله وأسبابه، وعمَّا مرَّ به وتعبّد وعن القول في علل ذلك، إذ كان طلب علل الخلق والأمر محظورًا لأنَّ الله سترها عن أكثر خلقه.

ألا ترى أنَّه لا يجوز لأحد أن يطلب لخلقه جميع ما خلق عللاً مفصلات فيقول لم خلق كذا وكذا؟ حتى يعدَّ المخلوقات كلَّها ويحصيها، ولا يجوز أن يقول لم أمر بكذا؟ أو تعبد بكذا؟ ونهى

[1]- صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، بستان كتاب، قم، ص 495.

عن كذا؟ إذا تعبده بذلك وأمره لما هو أعلم به من مصالح الخلق ولم يطلع أحد من خلقه على تفصيل علل ما خلق وأمر به وتعبد.

وإن كان قد علم في الجملة أنه لم يخلق الخلق عبثًا وإنما خلقهم للحكمة والمصلحة، ودلَّ على ذلك بالعقل والسمع فقال سبحانه: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ**﴾، وقال: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا**﴾، وقال: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ يعني بحق ووضعناه في موضعه...فلمَّا خفت هذه الوجوه وكانت مستورة عنَّا ولم يقع دليل على التفصيل فيها، وإن كان العلم بأنَّها حكمة في الجملة، كان النهي عن الكلام في معنى القضاء والقدر، وإنَّما هو نهي عن طلب علل مفصلة، فلم يكن نهيا عن الكلام في معنى القضاء والقدر"[1].

النهي عن القدر لأنَّ له نسبة إلى ذات الحق:

من الأسباب التي لأجلها نُهي عن القدر هو أنَّ لعلم القدر نسبة إلى ذات الحقِّ عزَّ وجلَّ وإلى ما قدَّره تعالى في علمه، لذا كان الراسخون في العلم وحدهم من لهم القدرة على الاطِّلاع على القدر بواسطة الكشف والشهود، ولكن شريطة أن لا يطلبوا هم من تلقاء أنفسهم هذا الكشف، لأنَّه عطاء واختصاص إلهيٌّ لا يهبه الحقُّ تعالى إلَّا لمن ارتضى. فكلُّ من طلبه وهو غير حائز على الشروط المطلوبة من الاستعداد الخاصِّ والقابليَّة السليمة فقد عصى الله تعالى، كما يقول ابن عربي في فتوحاته:

"فالسبب الذي لأجله طوى علم القدر هو أنَّ له نسبة إلى ذات الحقِّ 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 إلَّا بتقريب الحقِّ وشهوده شهودًا خاصًّا لعلم هذا المسمَّى قدرًا. فأولياء الله وعباده لا يطلبون علمه للنهي الوارد عن طلبه فمن عصى الله وطلبه من الله وهو لا يعلم بالنظر الفكريِّ فلم يبق إلَّا أن يعلم بطريق الكشف الإلهيّ. والحقُّ 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 مطويًّا عن الرُّسل فمن دونهم. وإن نزع أحد إلى أنَّ السائل اعتبر بسؤاله معنى الرسالة فمن حيث إنَّهم رسل طوى 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 رسلاً بل من كونهم من الراسخين في العلم»[2].

---

[1]- الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الامامية، ج5، ص 57.

[2]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2، ص 64.

النهي عنه هو نهي عن طلب الإحاطة:

إنَّ النهي عن علم القدر هو نهي عن طلب الإحاطة التامَّة بهذا العلم بجميع أبعاده وحقائقه، لأنَّه من المحال أن يحيط أحد بهذا العلم، لأنَّه يعني أنَّ العالم به سيعلمه كما يعلم الحقّ به، وبذلك سيشارك الحقّ في علمه بالأشياء. والعبد لو يعلم بالقدر كما يعلمه الحقّ إذًا لاستقلَّ العبد عن الحقِّ في علمه بالأشياء وما كان بحاجة إليه تعالى، وهذا خلاف العبوديَّة له تعالى وفقره إليه ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ**﴾[1]. نعم للسالكين نصيب من هذا العلم ولكن كلٌّ بحسبه وعلى قدر استعداده كما يقول ابن عربي:

"وأمَّا من يرى أنَّ القدر معلوم لمن فوق مرتبة الرسل من الملائكة، أو من شاء الله من خلقه الذي لا علم لنا بأجناس خلقه، فيكون طيّه حتى لا يشارك الحقّ في علم حقائق الأشياء من طريق الإحاطة بها، إذ لو علم أي معلوم كان بطريق الإحاطة من جميع وجوهه كما يعلمه الحق لما تميّز علم الحقِّ عن علم العبد بذلك الشيء، ولا يلزمنا على هذا الاستواء فيما علم منه فإنّ الكلام فيما علم منه على ذلك فإنَّ العبد جاهل بكيفيَّة تعلق العلم مطلقًا بمعلومه فلا يصحُّ أن يقع الاشتراك مع الحقِّ في العلم بمعلوم ما، ومن المعلومات العلم بالعلم، وما من وجه من المعلومات إلَّا وللقدر فيه حكم لا يعلمه إلَّا الله. فلو علم القدر علمت أحكامه ولو علمت أحكامه لاستقلَّ العبد في العلم بكلِّ شيء وما احتاج إلى الحقِّ في شيء وكان الغنيُّ له على الإطلاق. فلمَّا كان الأمر بعلم القدر يؤدّي إلى هذا طواه الله عن عباده فلا يعلم»[2].

النهي عنه لأنَّ طبيعة الإنسان تقتضي البوح:

النهي عن سرِّ القدر ليس مطلقًا بل لأجل محاذير عدَّة من ضمنها الطبيعة الإنسانيَّة المجبولة على البوح بالأمور وإفشائها طلبًا للمدح والرفعة بين الناس. ولأنَّ هذا العلم لا ينبغي أن يطّلع عليه إلَّا من حاز على الأهليَّة وتوفَّرت فيه الشروط المطلوبة كان من اللَّازم النهي عنه خوفًا من إفشائه فيطّلع عليه من ليس لديه الأهليَّة لذلك فيضلّ عن جادَّة الحقِّ والله يريد الهداية لعباده. أمَّا لو كان لدى السالك الاستقامة المطلوبة وكان من أهل السرِّ ومن الذين يكتمون السرَّ أيضًا فلا ضير في طلب علم القدر كون الضرر منتفيًا في هذه الحالة. وعليه، من الأسباب التي لأجلها طوى (الحق) علم ذلك عن الإنسان لكون ذات الإنسان تقتضي البوح به لأنَّه أسنى ما يمدح به الإنسان ولا سيما الرسل فحاجتهم إليه آكد من جميع الناس لأنَّ مقام الرسالة يقتضي ذلك، وما ثمَّ علم ولا آية أقرب

---

[1]- سورة فاطر، الآية 15.

[2]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2، ص 65.

دلالة على صدقهم من مثل هذا العلم «[1] كما يقول ابن عربي. وقد رُوي عن الإمام علي (ع) أنَّه مرَّ بجماعة يخوضون في القدر ويتجادلون فيه حتى ارتفعت أصواتهم واختلفوا، فقال لهم:

«يا معشر المتكلّمين أَلم تعلموا أَنَّ لله عبادًا قد أَسكتتهم خشيته من غير عيٍّ ولا بكم، وإنهم لهم الفصحاء العقلاء الألّباء العالمون باللَّه وأيَّامه، ولكنَّهم إذا ذكروا عظمة اللَّه انكسرت أَلسنتهم وانقطعت أَفئدتهم وطاشت عقولهم وتاهت حلومهم إعزازا للَّه وإعظاما وإجلالا، فإذا فاقوا من ذلك استبقوا إلى اللَّه بالأعمال 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»[2]. وعليه، يمكن أن نستخلص من مجموع هذه الإجابات أنَّ النهي عن الخوض في سرِّ القدر ليس مطلقًا بل هو مقيَّد بحالات وظروف وله استثناءات.

الآثار المعنويَّة لمعرفة سرِّ القدر:

لا بدَّ من القول أنَّ الاطِّلاع على سرِّ القدر له آثار وبركات معنويَّة غاية في الأهميَّة نشير إلى بعض منها:

الراحة والعذاب معًا:

الاطِّلاع على سرِّ القدر يورث الراحة والعذاب معًا، فهو يورث الراحة لأنَّه يكشف لصاحبه أنَّ كلَّ ما يجري عليه هو نتيجة لما هو مقدَّر له في لوح الواقع، وأنَّ ما من شيء يسجَّل في لوح القدر إلَّا على ما اقتضته عينه الثابتة في الأزل، وما اقتضته عينه في الأزل لا يمكن أن يتخلَّف لأنَّه أمر ذاتيّ، فيحصل لديه اطمئنان إلى أنَّ كلَّ ما هو ثابت في عينه لا بدَّ من أن يحصل فيستريح عن الطلب، وإذا طلب أجمل في طلبه. وهو يورث العذاب لأنَّ عين العارف الثابتة قد تطلب أمورًا لا تناسب حاله، كأن يكون طالبًا للإخلاص أو التوحيد أو الاستعداد التامِّ لنيل الكمالات والفيوضات، إلَّا أنَّ الوقت لم يحن بعد لتحقُّق هذه الأمور، فيتألَّم أشدَّ الألم، وهو لا يقوى على فعل شيء سوى الصبر وانتظار الفرج. «فالعلم بسرِّ القدر يعطي النقيضين: الراحة وعدمها، والألم وعدمه»[3].

[1]- المصدر نفسه، ج 2، ص 65.
[2]- ميرزا حسين، النوري، مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم، 1408ق، ج 7، باب استحباب الاستغفار والتهليل، ص 542.
[3]- القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج2، ص 877.

العبوديَّة المطلقة لله:

من الآثار المهمَّة لسرِّ القدر أنَّه يورث صاحبه العبوديَّة فلا يدَّعي لنفسه شيئًا بل يرى أنَّ كلَّ ما يجري عليه هو من الحقِّ وبفضل الحقِّ عليه. فلا يجد لنفسه من الأمر شيئًا كما يقول الحق تعالى في كتابه العزيز: ﴿**ليس لك من الأمر شيء**﴾[1]، بل يشاهد أنَّ الأمر كلَّه منه وإليه، وأنَّ العبد ليس سوى وعاء تجلّياته وفيوضاته، وأنَّه مظهر الحقِّ الذي من خلاله ظهر في هذا العالم بحسب سعة وعائه الوجوديّ. فسرُّ القدر حلقة وسطيَّة تربط بين الربوبيَّة والعبوديَّة، ولذلك قال الإمام الصادق (ع): «**العبوديَّة جوهرة كنهُها الربوبيَّة، فما فقد من العبوديَّة وجد في الربوبيَّة، وما خفي عن الربوبيَّة أصيب في العبوديَّة**»[2].

والسالك إذا فنيَ في الحقِّ وذُهل عن كلِّ ما سواه، شاهد وعاين أنَّ العالم كلَّه ليس سوى الحقِّ ومظاهره، وليس له طريق إلى هذه المعاينة سوى أداء ما افترضه الحقُّ عليه من الواجبات الشرعيَّة، حتى إذا امتزج عمله بالإخلاص وصار الحقُّ هو مطلوبه الأوحد، تجلَّت أنوار التوحيد على قلبه، فيرى في البداية أنَّ السالك هو سمع الحق وبصره ويده. وإذا ارتقى في أداء الواجبات ووصل الى مقام النوافل ترقَّى في شهوده، فيرى أنَّ الحق هو بصر العبد وسمعه، كما في الحديث القدسيِّ: «**ما تقرَّب إلي عبد بشيء أحبّ إليَّ ممَّا افترضت عليه، وإنه ليتقرَّب إليَّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته**»[3].

في هذا السياق، يقول ابن عربي: «سرُّ القدر وساطة الحق بين المؤثِّر والمؤثَّر فيه والأثر، فينسب الأثر إليه وهو ما أوجده إلَّا على ما كان عليه، ولا شيء منه في يديه ما حكم فيه إلَّا بما أعطاه من ذاته في ذاته، وفي جميع أحواله وأسمائه وصفاته، والذي يختصُّ بالموجود أعطى الوجود والشهود، وهي نسب لا أعيان وتكوينات لا أكوان، والعين هي العين لا أمر زائد فالشأن واحد. فمن سرِّ القدر كان العالم سمع الحق والبصر، وهذا العلم هو الذي يعطيه إقامة الفرائض المشروعة الواجبة المسموعة كما أعطت النوافل أن يكون الحقُّ 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 كلِّ حال والله الممتن عليّ بالإيجاد وهو المتعال»[4].

---

[1]- سورة آل عمران، الآية 128.

[2]- مصباح الشريعة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1400 ه ق، الباب الثاني، ص 7.

[3]- الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 ق، ج4 ص 72.

[4]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 4، ص 344.

الخاتمة:

الوجود عند العارف هو الحقُّ، وهو واحد ووحدته لا تنفي الكثرة. فالهويَّة الغيبيَّة وكُنه الذات الإلهيَّة غير المعروفة وغير المُدرَكة عندما أرادت أن تخرج من مقام غيبها وبطونها، قامت وتنزَّلت من مقام إطلاقها، وهذا التنزُّل هو ما يصطلحون عليه بالظهور، وهو صيرورة المطلق متعيّنًا. وهذا التعيُّن هو أول كثرة وقعت في الوجود، وهو منشأ كلِّ الكثرات العلميَّة والعينيَّة الأخرى. ومنشأ هذا التعيُّن هو علم الحقِّ بذاته، لأنَّه إذا صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له، وكلُّ معلوم هو متعيّن، والتعيُّن في الحقيقة هو عبارة عن وجود زائد صفة، والصفة التى أوجدت هذا التعيُّن الأول هي الوحدة الحقيقيَّة، فمن خلال علم الحقِّ بوحدته الحقيقيَّة حصل التعيُّن الأول. ولهذا التعيُّن الأول ظهور وبطون، بطونه هو الأحديَّة وهو مقام رفض التعيُّنات، وظهوره هو الواحديَّة وهو مقام جمع التعيُّنات الأسمائيَّة والصفاتيَّة. وعلم الحقِّ بذاته يستلزم العلم بكمالات ذاته، وهذا العلم في مقام البطون والإجمال يكون سببًا لتحقُّق الأعيان الثابتة، وفي مقام الظهور والتفصيل سببًا لتحقُّق الأعيان الخارجيَّة (عالم العقل والمثال والحسّ).

ولا بدَّ من القول أنَّ الأعيان الثابتة هي لوازم الأسماء الإلهيَّة في حضرة الواحديَّة، وهي عبارة عن تعيُّن حقيقة كلِّ موجود في علم الحقِّ، ومن هنا قالوا إنَّها مظهر اسم العليم. فالوجود عندما يتجلَّى بصفة ما فإنَّه يتعيَّن ويصبح في عالم الواحديَّة حقيقة من الحقائق الأسمائيَّة وصورة هذه الحقيقة الأسمائيَّة في علم الحقِّ تسمَّى بالعين الثابتة، وكما أنَّ الأعيان الثابتة صور الأسماء الإلهيَّة فهي كذلك حقائق الأعيان الخارجيَّة. ومن يطلَّع عليها فسوف يطِّلع على علم الله تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهذا العلم هو الذي يسمّيه العرفاء «سرُّ القدر»، وهذا السرُّ هو غير ما يصطلحون عليه بالقضاء والقدر، بل القضاء الذي هو حكم الله في الأشياء، والقدر الذي هو توقيت حصول الأشياء، وكلاهما مترتّبان على العلم بالعين الثابتة لكلِّ موجود.

تجدر الإشارة إلى أنَّ ما تقبله هذه العين من الفيض الإلهيِّ مردُّه إلى قابليَّة كلِّ العين واستعداداتها الذاتيَّة، ومن هنا ظهر التفاوت والإختلاف بين الأعيان. والتدبير الإلهيُّ إنمَّا يقع عليها بحسب ما هي عليه في العلم، فلا يعطيها إلاَّ بمقدار ما أعطته عينها بحسب قابليَّتها، فكلُّ ما هو مقدَّر عليها هو منها، وهذا هو سرُّ القدر، ومن هنا صار قضاء الله وتقديره للأشياء بناءً على ما هي عليه في علمه الأزليِّ وما أعطته أعيانها الثابتة بحسب سعتها وقابليَّتها الوجوديَّة.

نلفت أيضًا إلى أنَّ علم الحقِّ تعالى بالعين الثابتة لا يسلب الإنسان الإختيار لأنَّه كاشف عن معلومه لا أنَّه مؤثِّر فيه، فهو كاشف عن المعلوم (أي العين الثابتة) وما هو عليه في الأزل بناءً على ما أعطاه هو في نفسه بحسب استعداده. ومن جهة أخرى، إذا ما عدنا إلى الرؤية التوحيديَّة التي تحكم

نظرة العارف للوجود الأمر يصبح أوضح، فالعارف يؤمن بالوحدة الشخصيَّة للوجود، والوجود عنده واحد لا شريك له، ولكن هذه الوحدة لا تنفي الكثرة إلَّا إذا ما أُخِذت بشكل مستقلٍّ ومنفصل عن الحقِّ، أما إذا ما اعتبرت أنَّها تعيُّناته وشؤونه ومظاهره فهي ليست معدومة ولا وهمًا أو سرابًا، لذا قالوا إنَّه ليس في الوجود إلَّا الحقُّ وأسماؤه وصفاته وفعله. انطلاقًا من ذلك، صار للإختيار وجهتان: وجهة إلى الحقِّ لكونه هو الظاهر، ووجهة إلى العبد لكونه هو المظهر، وإذا صار الإنسان مظهر الحقِّ وتجلِّيه الأتم صار بالإمكان نسبة الفعل إلى كلٍّ من الحقِّ والعبد معًا، إلى الحقِّ كونه هو الفاعل، وإلى العبد كونه هو القابل، وهذه هي حقيقة الأمر بين الأمرين عند العارف. فكلُّ ما ينسب إلى الحقِّ يُنسب إلى العبد ولكن تأدُّبًا وعبودية تُنسب الكمالات إليه تعالى، وتُنسب النقائص إلى المظاهر والتعيُّنات. وعليه، فالإختيار الإنسانيُّ هو ظلُّ اختيار الحقِّ لأنَّ وجوده هو ظلُّ وجود الحقِّ عزّ اسمه. ومن هنا، يصحُّ أن نقول إنَّ نظريَّة الأمر بين الأمرين تعود في عمقها إلى نظريَّة الوحدة الشخصيَّة للوجود التي يؤمن بها العارف.

أمَّا سرُّ النهي عن البحث في سرِّ القدر، والتحذير الشديد من الورود فيه بحسب ما ورد في الروايات الشريفة، فهو ليس بشكل مطلق بل مقيَّد بأسباب إذا ما ارتفعت صحَّ الدخول فيه، منها:

- أنَّ النهي مخصوص بعامَّة الناس كي لا يضلّوا بسبب حساسيَّة الموضوع وحاجته إلى سليقة خاصَّة لفهمه، وإلى مقدِّمات أساسية لإدراكه.

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

- أنَّ النهي عنه لأنَّ له نسبة إلى ذات الحقِّ تعالى، وهو ما يعزُّ الاطِّلاع عليه وكشفه إلَّا لأهله من الأولياء والأنبياء والرَّاسخون في العلم.

- أنَّ النهي عنه هو نهيٌ عن طلب الإحاطة التامَّة بعلمه تعالى، فهو محال وخلاف العبوديَّة والفقر الذاتيِّ للموجودات.

- أنَّ النهي عنه بسبب طبيعة الإنسان التي تقتضي البوح والإفشاء وقلَّة الصبر.

وعليه، فليس النهي عن الدخول في موضوع سرِّ القدر بشكل مطلق وإنَّما للأسباب والعلل التي أوردناها، فلو تمكَّن أحد من تجاوز هذه الأسباب والعقبات وتحقَّق بالشروط والآداب اللَّازمة والمطلوبة، عندها سيكون ممَّن أنعم الله عليه بفرصة الاطِّلاع على سرٍّ من أسرار علوم الأنبياء والأولياء.

والله الموفِّق والمُستعان.

علوم المبدأ
العدد السابع - 1445هـ - خريف 2023م

لائحة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم.
2. ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، مكتبة مرعشي النجفي، قم،1404 هـ ق،ج19.
3. ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج4.
4. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2.
5. الإمام الخميني، روح الله، رسالة الإرادة والطلب، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني.
6. الآملى حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص، تصحيح وتقديم هنري كربين وعثمان يحيي، انتشارات توس، الطبعة الثانية،1367ش.
7. الآملى، حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368ش.
8. الآملي، حيدر، جامع الأسرار ومنبع الانوار، تحقيق هنري كربين وعثمان يحيي، شركت انتشارات علمى وفرهنكى، الطبعة الثانية، 1368ش،
9. الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 ق، ج4.
10. الشيخ الصدوق، كتاب التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض، جماعة المدرسين، قم، ح5،
11. الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الامامية، ج5، ص 57.
12. القاساني، عبد الرزاق، شرح منازل السالكين، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارت بيدار، الطبعة الثانية 1381
13. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، جلال الدين الاشتياني، الناشر شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الاولى 1375 هش،
14. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 ش، ج2، كتاب الايمان والكفر، باب من آذى المسلمين ح8.
15. المجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1404 ق، ج4.
16. صائن الدين، ابن تركه الاصفهاني، تمهيد القواعد، تقديم وتصحيح جلال الإشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1381ش.
17. صدر الدين الشيرازي: المبدأ والمعاد، تقديم وتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني، بستان كتاب، قم.
18. ميرزا حسين، النوري، مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت، قم، 1408ق، ج 7، باب استحباب الاستغفار والتهليل.
19. الخميني روح الله، الأربعون حديثا، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، بيروت، الطبعة السادسة،1998 م.
20. الخميني، روح الله، شرح دعاء السحر، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني، الطبعة الاولى، رمضان 1416.
21. القيصري، داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن زادة الآملي، بوستان كتاب، قم 1384، ج1.
22. الخميني، روح الله، الآداب المعنوية للصلاة، ترجمة العلامة احمد الفهري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثانية،1986.
23. مصباح الشريعة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1400 هـ ق، الباب الثاني.