في السؤال عن سرِّ العماء في الكنز المخفيِّ
استشرافات الحكمة المتعالية

مهدي زماني
بروفسور الفلسفة والإلهيات- جامعة پيام نور"- إيران.

ملخّص إجماليّ

يُثار عادة بعض التّشكيكات حول الحديث القدسيِّ «كنت كنزًا مخفيًّا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أُعرف». وعلى الرغم من نقل هذا الحديث في العديد من آثار العلماء المسلمين، إن من جهة السند أو من جهة الدلالة، فإن السواد الأعظم من المحقِّقين أكدوا صحَّته وعلوَّ دلالته، فاستنبطوا منه معارف عقديَّة أيقونيَّة، ترتبط بعالم الأحديَّة ومقام الذات، هذا في حين ذهب البعض إلى القول بأنَّ عبارة «فأحببت أن أُعرف»، هي الغاية من الخلق ببيانٍ جليٍّ لتعشُّق الخلق لله تعالى ورجوعهم إليه كعلّة غائيَّة أولى.

تتناول هذه الدراسة التحليلية رؤية مؤسِّس الحكمة المتعالية صدر الدين الشيرازي (الملَّا صدرا)، وشُرَّاح مدرسته؛ أولاً لجهة أنَّ غاية الله في (فخلقتُ) هي التّشوُّق لذاته ولغيره من الموجودات وكذلك لجهة أنَّ «الكنز المخفيَّ» يشير إلى مرتبة الأحديَّة الصّرفة، أي كُنه الذّات. ولقد جرى تقديم أربعة أوجه تُستفاد من الحديث لبيان كيفيَّة احتجاب الحقِّ «تعالى» وظهوره بخلاف ما يذهب إليه جمهور المتكلِّمين.

تشير الدراسة إلى تأكيد ملَّا صدرا أنَّ إرادة الله تستقي من علمه نظام الخير المنبثق من علمه بذاته، ليعرِّف بذلك حبَّه وعشقه الأزليَّ الذاتيَّ كأساسٍ لإرادته في إيجاد الخلق؛ ممَّا يساعد على فهم الحديث كشرحٍ وتفسير للآية الكريمة {وما خلقت الجنَّ والإنس إلَّا ليعبدون} «سورة الذاريات، الآية: 56»، أي ليعرفون، فالعبادة بمفهومها الحقيقيِّ تُعادل المعرفة، والإنسان الكامل الذي يمثّل مظهرًا لجميع الأسماء والصِّفات الإلهيَّة يُعدُّ الغاية النهائيَّة والمطلقة للخلق كلِّه.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الكنز المخفيّ، الحكمة المتعالية، الإرادة الالهيَّة، حكمة الخلق، حقيقة الاكتناه – تجلي الذات.

عنوان الدراسة بلغتها الأصلية: حديث كنز مخفي در آينه حكمت متعالية، تم نشره في مجلة الحكمة الصدرائية (پژوهشی در حكمت صدرايی)، نصف سنوية محكمة، مجلة السنة 2، العدد 2، ربيع وصيف 1393هـ ش.

- نقله عن الفارسية: محمود صالح

- دققه وحقَّقه: علي هاشم

علوم المبدأ
ILMOLMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

تمهيد

استند الكثير من علماء المسلمين في آثارهم ومؤلَّفاتهم إلى الحديث القدسيِّ المشهور» كنت كنزًا مخفيًّا...»، ويذكرونه أحيانًا اختصارًا بعنوان حديث «الكنز المخفيِّ»؛ وقد تمَّ نقل متن هذا الحديث بصِيغٍ وعباراتٍ متعدِّدة:[1]

1. «يروى عن النبي داود(ع) قال: يا رب لماذا خلقت الخلـق، قال: كنت كنزًا مخفيًّـا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»؛

2. «كنت كنزًا مخفيًّا فأجبت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف ليعرفوني فبي عرفوني».

3. «كنت كنزًا لا أُعرف فخلقت خلقًا فعـرَّفتهم بي فعرفوني».

4. لولاك لما خلقت الأفلاك، ويا إنسان خلقت الأشياء لأجلك وخلقتك لأجلي، وكنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأُعرف[2]. ثمة اختلاف في سند هذا النصِّ، حيث ذُكر في واحد فقط من المصادر الروائيَّة الشيعيَّة، وهو كتاب «بحار الأنوار»[3] .كما أنّه لم ينقل في المجامع الروائيَّة لدى أهل السنَّة، واعتبره بعضهم، كابن تيميَّة، انه ليس من أقوال النبيِّ (ص) ولا يُعرف له إسنادٌ صحيح ولا ضعيف.[4]

---

[1]- الآملي حيدر، تفسير المحيط الأعظم و البحر الخضم، ج 2، ص: 356 – ج: 3، ص: 110.

[2]- المرعشي شهاب الدين، إحقاق الحق ، ج1، ص: 431.

[3]- المجلسي محمّد باقر، بحارالأنوار، ج: 84، ص: 199 و 344.

وعند المراجعة يتبيَّن أن العلاَّمة المجلسي قد نقله في سياق حديثه عن والده من دون سند أو رفع، قال: « قال الوالد قدِّس سرُّه: أي لمَّا كانت كمالاتك تامَّة هديت عبادك كما قال سبحانه: « كنت كنزًا مخفيًّا « فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف «.

[4]- ابن تيميَّة تقي الدين احمد، الفتاوي الكبـرى، ج: 5، ص: 88.

وقال الشيخ محمد آصف المحسني في مشرعة البحار: ذكر المحدّث الفيض الكاشاني أنَّه من مجعولا ت الصوفيَّة. راجع: مشرعة البحار، ج2، ض: 113.

وقال الألباني: لا أصل له اتّفاقًا، وتبع كلام ابن تيميَّة كلّ من جاء بعده كالزركشي في الأحاديث المشتهرة، ص: 136، والسخاوي في المقاصد الحسنة، ص: 838، وقال: تبعه ابن حجر العسقلاني.

وكذا السيوطي في الدرر المنتثرة ص: 330 وغيرهم، وقد علّق الآلوسي عقب قول ابن تيميَّة: ومن يرويه من الصوفيَّة معترف بعدم ثبوته نقلاً لكن يقول إنه ثابت كشفًا. راجع: روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ج22، ص: 27.

ولكن هذا الكلام إنما ينسجم مع الصناعة الفقهيَّة لا المعرفيَّة لأنَّ ما لا شك فيه أنَّ قضيَّة منع تدوين الحديث قد أخفت الكثير الكثير من المعارف عنّا خصوصًا أنَّ إحياءها مرَّة أخرى جعل الأحاديث بشكل غريب تُصنَّف في خانة ودائرة أخبار الآحاد التي لم يتوجَّه إليها أصلاً خصوصًا أنَّها تروي معارف لا أحكام فقهيَّة. لمزيد من التفصيل راجع: علي خادم، حديث كنز مخفي و سير تاريخي آن، مجلة كيهان فرهنگي، العدد 10، 1366 هـ ش.

كما أنَّ القول هذا من مختصَّات الصوفيَّة في تمحُّل وتسطيح، خصوصًا أنَّ صدر الدين الشيرازي قد أفرد رسالة خاصَّة في شرح هذا الحديث. راجع: جعفري علي اصغر، شرح حديث «كنت كنزًا مخفيًّا» من إفادات مولانا صدرالدين شيرازي، مجلة خردنامه صدرا، عدد: 32، صيف 1382 هـ ش.

لكنَّ العلماء ارتضوه واستشهدوا به كالمحقِّق الكركي في (رسائله)، وابن أبي جمهور الإحسائي في (غوالي اللئالي)، والآلوسي في تفسيره (روح المعاني)، وحاجي خليفه في (كشف الظنون)، والآمدي في (الأحكام)، والشيخ محمد حسين الأصفهاني في (نهاية الدراية)، والعلاَّمة الأميني في (الغدير)، والميرزا حسين النوري في (نفس الرحمن)، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في (تفسير الأمثل)، الشيخ جعفر سبحاني في (الإلهيَّات)، وغيرهم؛ هذا فضلاً عن علماء المتصوِّفة والعرفان حيث أجمعوا على نقله وتصحيحه وشرحه وبيان معارفه، كما كتبت حوله دراسات وبحوث كثيرة سندًا ونصًا[1]. وعليه، فلا مجال لإنكار شهرته واهتمام العلماء به، متكلِّمين وحكماء وعرفاء ومفسِّرين، حيث أولَوه اهتمامًا خاصًّا، كلٌّ وفق مبناه ومشربه، واستخلصوا منه نتائج معرفيَّة مهمَّة؛ كما أنّه ليس في دلالته غموض حتى يشكُل عليه من هذه الناحية «.

1- الملَّا صدرا ونقده للاتِّجاه الكلاميِّ في مسألة الخلق

1-1 المتكلِّمون والغاية من خلق العالم

تُعدُّ مسألة تعليل أفعال الله تعالى بالغايات واحدةً من المسائل الخلافيَّة المعروفة في علم الكلام الإسلاميِّ، فهل يمكن اعتبار أنَّ للأفعال الإلهيَّة غاياتٍ وأهدافًا؟

وبحسب الاصطلاح، هل الأفعال الإلهيَّة مغيّاة أم لا؟

نُسب إلى جمهور الأشاعرة أنَّهم لا يرون أنَّ أفعال الله معلَّلة بأغراض ولا مغيَّاة؛ فلا يرون أيًّا من الأفعال واجبًا على الله سبحانه وتعالى لا في الحكمة ولا في غيره، كما لا إمكانيَّة لعروض الحُسن والقبح عليها؛ فالحُسن ما حسَّنه والقبيح ما قبَّحه، وعمدة دليلهم كمال ذاته تعالى، فلو كانت أفعال الله معلَّلة بأغراض، يلزم من ذلك نقصان ذاته، تحتاج في تكميل ذاته لأغراض وأشياء خارجة عنها، وهذا خلف.

وخالفهم في ذلك جمع من المتكلِّمين العدليين، فكون أفعال الله غير مغيَّاة يستلزم العبثيَّة في أفعاله تعالى؛[2] كما لا يلزم النقص لوجوب تفكيك «غاية الفاعل» عن «غاية الفعل»، فالأولى تستلزم نقصًا واحتياجًا بخلاف الثانية، وعليه، فإنَّ ذات الله لا تحتوي على غاية أو غرض، ولكنَّ

[1]- رستگار پرویز، پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی، دو فصلنامهٔ مطالعات عرفانی، عدد 2، 1384هـ ش.
[2]- شبرعبدالله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص: 86.

فعله ذو غاية وجدوى، ليس عبثيًّا أو بلا هدف.[1]

وإذا أردنا تصحيح عدم الغاية في فعله تعالى، فلا محيص عن توجيه مرادهم إلى أنَّ الله تعالى ليس له غاية أو غرض خارج عن ذاته؛ فلا يمكن تصوُّر كمال خارج عن ذاته يُعتبر غرضًا وغايةً يُسعى إليه؛ كما أنَّ مضمون حديث «الكنز المخفيِّ» يشير أيضًا إلى هذه النكتة، وهي أنَّ غرض الله من خلق الموجودات ليس أمرًا خارجًا عن ذاته[2]، كما أنَّ نفيهم للغاية يلازم إثباتها قهرًا باعتبار أنَّ الله مختار فاعل بالإرادة، وكلُّ مختار فاعل بالإرادة يعمل إرادته وفق ملاكات المصالح والمفاسد[3] لأنَّه فاعل بالقصد، له علم مسبق بفعله وقد قصده؛ وحديث «الكنز المخفيّ» ناظرٌ إلى وجود غرض في جميع الأفعال الإلهيَّة؛[4] فـ « لإظهار الإرادة يجب أن يخلق الأشياء وفق ما أراد، حتى يكون معنى «فأحببت أن أعرف» قد ظهر، ولا تبقى صفة الإرادة مفقودة، ولا يلزم من تلك الصفة العبثية...».[5] وهكذا، فإنّ الله قد خلق العالم بإرادته ولإظهار قدرته.

1--2 نقد رأي المتكلّمين في مسألة غرض أفعال الله

لقد صنَّف الملاَّ صدرا آراء المتكلِّمين ثلاث فئات رئيسيَّة:

1. جمهور المتكلِّمين المعتزلة الذين يرون أنَّ المخصِّص والمُرجِّح لإيجاد العالم ليس هو الفاعل نفسه، بل عامل خارجيّ يتمثَّل في المصلحة أو المنفعة التي تعود على العالم؛ مع الالتزام بأنَّ هذا المخصَّص لا يُلزم الفاعل بالقيام بالفعل، وإنَّما يجعل الفعل أكثر أولويَّة للفاعل[6].

---

[1]- السبحاني جعفر، الإلهيـّات في الكتاب والسنّة، ج: 1، ص: 264.

[2]- المصدر نفسه، ص: 273.

[3]- هذا الكلام الأخيرفيه مصادرة لأنَّ الأشاعرة حيث إنَّهم قد أنكروا مسألة التحسين والتقبيح العقليين، وقالوا بأنَّ العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، وأنَّ كلَّ ما أمر الشارع به حسن، وكلَّ ما نهى الشارع عنه قبيح، وأنَّ أفعاله تعالى لا تتَّصف بالقبح أبدًا، قد التزموا بعدم تبعيَّة الأحكام الواقعيَّة للملاكات، لا في متعلّقاتها ولا في أنفسها، لفرض أنَّ عندهم لا مانع من صدور اللَّغو من الشارع الحكيم، الله إلَّا أن يقال بعدم التفاتهم إلى الملازمة في وجود الملاك بين الاختيار وإعمال القدرة بالاختيار.
وأمَّا الإماميَّة فحيث إنَّهم قد التزموا بتلك المسألة، وأنَّ أفعاله تعالى تتَّصف بالحسن مرّةً وبالقبح مرّةً أُخرى، فلذلك التزموا بالتبعيَّة، وإلَّا لكان التكليف لغوًا محضًا وصدور اللَّغو من الشارع الحكيم قبيح.
فهذه النقطة هي منشأ الخلاف في تلك المسألة أعني مسألة تبعيَّة الأحكام لجهات المصالح والمفاسد وعدم تبعيَّتها لها.

[4]- المرعشي شهاب الدين، إحقاق الحق، ج: 1، ص: 431.

[5]- الهمداني رشيد الدين، أسئلة وأجوبه رشيدي، ص: 208.

[6]- قال العلاَّمة الطباطبائيّ تحت عنوان « الشيء ما لم يجب لم يوجد، وفيه بطلان القول بالأولويَّة »: إنَّ الماهيَّة في مرتبة ذاتها ليست إلاَّ هي، لا موجودة ولا معدومة ولا أيّ شيء آخر، مسلوبة عنها ضرورة الوجود وضرورة العدم سلبًا تحصيليًّا، وهو (الإمكان)، فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فلا يرتاب العقل في أن تلبسها بواحد من الوجود والعدم لا يستند إليها لمكان استواء النسبة، ولا أنَّه يحصل من غير سبب، بل يتوقَّف على أمر وراء الماهيَّة يخرجها من حدِّ الاستواء ويرجِّح لها الوجود أو العدم، وهو (العلَّة)، وليس ترجيح جانب الوجود بالعلَّة إلَّا بإيجاب الوجود، إذ لولا الإيجاب لم يتعيَّن الوجود لها، بل كانت جائزة الطرفين، ولم ينقطع السؤال أنَّها صارت موجودة مع جواز العدم لها؟ فلا يتمّ من العلَّة إيجاد إلَّا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك. راجع: نهاية الحكمة، ص: 74.

2. أبو القاسم البلخي وأتباعه الذين يرون أنَّ المخصَّص والمرجَّح لإيجاد العالم ليس هو الفاعل نفسه، بل عامل خارجيّ يتمثَّل في المصلحة أو المنفعة التي تعود على العالم؛ مع الالتزام بأنَّ هذا المخصَّص يُلزم الفاعل بالقيام بالفعل، ونفوا الأولويَّة.

3. أبو الحسن الأشعري وأتباعه الذين يعتقدون أنَّ إيجاد العالم لله تعالى هو أمرٌ اختياريٌّ تمامًا، وأنَّ إرادته هي المخصَّص للإيجاد لا أكثر.

بيد أنَّ الملاَّ صدرا يرى أنَّها جميعًا غير صحيحة، لأنَّ طبيعة الإمكان تقتضي وجود المرجَّح الإيجابيِّ، وأنَّ إرادة الفاعل المخصَّصة لإيجاد الفعل أمر لا معنى له؛ ووجود مخصَّص إيجابيّ خارج ذات الفاعل يحدُّ من قدرته؛ والأولويَّة تناقض أصول الحكمة؛[1] لكنَّه أشدُّ نقدًا للأشاعرة، فالذين يرون الفعل الإلهيَّ خاليًا من الحكمة والمصلحة من زمرة المعطّلة[2]. ويخلص إلى أنَّ غاية الفعل هي عين علَّة الصنع الإلهيِّ، مستندًا في ذلك إلى الآية: ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[3]. ثمَّ يتابع، بالإشارة إلى الآية: ﴿**مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيعْبُدُونِ**﴾[4]، ليبرز رأيه في هذا السياق؛ فمن وجهة نظره، أنَّ الحبَّ والعشق الذاتيَّ لله تعالى يفضيان إلى تجلِّي ذاته وظهورها في مرآة الوجود: «... كذلك ذاته عاشق لذاته فحسب ومعشوق لذاته ولغيره، وعاشق لغيره عشقًا بالتَّبع بواسطة عشقه لذاته، إذ ما يصدر من الحبيب، حبيب».[5]

بهذا، يعتقد الملاَّ صدرا أنَّ الله هو «فاعل بالتجلّي» كما يرى العرفاء؛ فمن وجهة نظره، يُعتبر العالم شعاعًا وإشراقًا لله تعالى، وقد وُجد إثر تجلّيه الذاتيِّ واضافته الإشراقيَّة؛ فهو يشير في «مفاتيح الغيب»، إلى آيات مثل (**ألا إلى الله تصير الأمور**)[6]، (**إليه المصير**)[7]، (**إليه ترجعون**)[8]، (**إنَّا لله وإنّا إليه راجعون**)[9]، ثمَّ يناقش غاية إيجاد العالم مستشهدًا بحديث «الكنز المخفيّ»، ويعتبر المحبة الإلهيَّة وكمال إشراقه علَّة إيجاد العالم؛ كما أنَّه، ضمن الإشارة إلى الآية «يُحبّهم وَيحِبّونه»[10] ،

---

[1]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج:6، ص: 327.
[2]- المصدر نفسه، ج: 2 ص: 262.
[3]- الأنبياء: 23.
[4]- الذاريات: 56.
[5]- صدرالدين محمد، مفاتيح الغيب، ص:292.
[6]- سورة الشورى، الآية: 53.
[7]- سورة المائدة، الآية: 18.
[8]- سورة البقرة، الآية: 245.
[9]- سورة البقرة، الآية: 156
[10]- سورة المائدة، الآية: 54

يبحث عن محبة وعشق الله لذاته؛ وذلك يُعدُّ سبباً لإفاضة الوجود وإشراق النور على الأشياء.[1]

في كتابه «الأسفار» ضمن إشارته إلى حديث «الكنز»، يرى الملاَّ صدرا أنَّ الهدف النهائيَّ والغاية القصوى لوجود هذا العالم هي معرفة الله؛ وبالتالي، فإنَّ الله، إضافة إلى كونه العلَّة الفاعليَّة والمُوجد للعالم، كذلك هو الهدف والعلَّة الغائيَّة لإيجاده؛ ولأجل توضيح هذا الأمر، يميّز بين معنيين للغاية القصوى:

1. الله تعالى هو الغاية من حيث وجوده العينيّ الذاتيّ: بناءً على هذا المعنى، فإنَّ ذات الله تعالى تُعتبر الغاية والمطلوب في نفسها، ومن هذه الجهة، فإنّها تظهر وتبرز في العالم لأنَّها تطلب ذاتها وكمالاتها الذاتيَّة؛ وهذا المعنى للغاية القصوى يتوافق مع كون الله تعالى «الأول»، لأنَّ المقصود من كونه الأوّل هو أنَّ جميع الموجودات قد صدرت عنه ولأجله.

2. الله تعالى هو الغاية بمعنى أنَّه يمكن أن يُعرف من قبل الآخرين: يُعتبر الله تعالى هو المقصود والمطلوب من جميع الموجودات، وكلُّها تسير نحوه؛ وهذا المعنى يتوافق مع كونه «الآخر»؛ وبالتالي، فإنَّ الله تعالى هو «الأول» من حيث الوجود، و هو «الآخر» من حيث المشاهدة والمعرفة.

يسعى حديث «الكنز المخفيّ» لبيان المعنى الثاني للغاية، لأنَّه يُبيّن أنَّ معرفة الله هي المطلوب والمقصود النهائيُّ لجميع الموجودات، وَالله عزّ وجلّ حيثُ أنبأنا عَن غاية وجود العالِ بالمعنى الثانى: قالَ كُنتُ كنزًا مخفيًّا فَأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف، فدلّنا على أنَّه الغاية القصوى لِوجودِ العالم معروفًا، كما أنَّه الفاعل والعلَّة الغائية له موجودًا.[2]

يطبّق الملاَّ صدرا في شرح «الأصول من الكافي»، وضمن استشهاده بحديث «الكنز»، هذين المعنيين للغاية على اسمي «الظاهر» و«الباطن». ففي قوله في الحديث القدسي: كنت كنزاً .... يدلُّنا على أنَّه الغاية القصوى لوجود العالِم معروفًا كما أنَّه الفاعل الأعلى لوجوده مكنونًا، فلأجل ذلك بنى العالم ونظم النظام لا لشيء آخر، وكما أنَّه الأوّل والآخر بهذه المعاني التي ذكرناها فهو الظاهر والباطن.[3]

---

[1]- صدرالدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 293.

[2]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج: 2، ص: 286. صدرالدين محمد، شرح الهداية الأثيريَّة، ص: 295. صدرالدين محمد، ســه رسائل فلسفى، ص: 337.

[3]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 119.

1--3 رأي المتكلّمين حول كون الخلق بالإرادة والاختيار[1]

أراد بعض المتكلِّمين الاستشهاد بحديث «الكنز المخفيّ» لإثبات وتأييد نظريَّتهم حول جرَيان الخلق بالإرادة؛ إذ يعتبر الاعتقاد بحدوث العالم أحد أهمِّ المكوِّنات الأساسيَّة في «فلسفة الحياة» من المنظور الكلاميِّ؛ فقد شيَّد أهل الكلام رؤيتهم العلاقة بين الله والعالم على ثنائيَّة «القديم-الحادث»؛ ووفقًا لهذه الرؤية، فإنَّ أساس حاجة العالم إلى الله عائدٌ إلى أنَّ العالم لم يكن ثمَّ

---

[1]- هناك بحث متشعِّب في الَّلاهوت والكلام الإسلاميِّ في كونه الله مختارًا لا ملجأً، أي أنَّه يفعل الأشياء باختياره ويمكنه ألاَّ يفعل، قال الخواجة نصير الدين الطوسي في التجريد: «الثاني في صفاته .وجودُ العالم بعد عدمه يَنفي الإيجاب»، وعلَّق العلاَّمة الحلّي في شرحه بالقول: أقول: لما فرغ من البحث عن الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى، وابتدأ بالقدرة.
والدليل على أنّه تعالى قادر أنّا قد بيّنا أنّ العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجَبًا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثًا أعني العالم، والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة: أنّ المؤثّر الموجَب يستحيل تخلُّف أثره عنه، وذلك يستلزم إمّا قِدم العالم وقد فرضناه حادثًا، أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل، فظهر أنّ المؤثر للعالم قادر مختار.
وزاد الشيخ جعفر السبحاني في حاشيته بالقول:
المقصود من القدرة هنا هو كونه فاعلاً مختارًا، لا فاعلاً موجبًا كالنار بالنسبة إلى الحرارة، والذي يُركَّز عليه هنا في تفسير القدرة هو كونه فاعلاً بالاختيار. وأمّا الاستدلال على القدرة بإتقان فعله سبحانه فهو يهدف إلى كونه فاعلاً عن علم وحكمة، فلا يشتبه الغرضان في البحث.
والمقام أحد المواقف التي يفترق فيها التفكير الكلاميِّ عن التفكير الفلسفيِّ وإن لم يصرّح به الماتن والشارح، والإشكالات التي يذبّ عنها الماتن، للحكماء كما سيوافيك، وإليك بيان التفكيرين في المقام:
عرّف المتكلّمون القدرة بصحّة الفعل والترك . راجع: السبحاني جعفر، الإلهيَّات في الكتاب والسنَّة، ج1، ص: 134.
، وإن شئت قلت: إمكان الفعل والترك وكون نسبتها إليه على السواء.
وأورد عليه: بأنّ هذا التعريف يصلح لتفسير القدرة في الوجود الإمكانيِّ كالإنسان، ولا يصح تفسير قدرته سبحانه به، لأنّ هذا الإمكان ليس قائمًا بذات الشيء (المقدور) لأنّه في حدِّ ذاته ممكن بلا كلام وإنّما هو قائم بالقادر، فلو أُريد منه: الإمكان الماهوي لزم اتصافه سبحانه بالماهيَّة وهو أرفع من أن يكون له ماهيَّة، وإن أُريد: الإمكان الاستعدادي لزم أن يكون ذاته محلاًّ للتغيُّر لوجود الإمكان الاستعدادي.
وقد ذكرنا في الإلهيَّات . راجع: السبحاني جعفر، الإلهيَّات في الكتاب والسنَّة، ج1، ص:134.
ما يصلح جواباً للإشكال.
ويمكن أن يقال عاجلاً: ليس المراد منه أحد الإمكانين بل المراد هو المعنى الثالث، وهو الإمكان الصدوريّ، ويعلم مفاده إذا قيس الأثر إلى مؤثره، فلا يخلو أنَّ نسبته إليه إمّا بالإيجاب، أو بالامتناع، أو لا هذا ولا ذاك، والحاصل أنّ الفاعل إذا كان مقيّدًا بإحدى النسبتين، لا يسمّى قادرًا بالنسبة إلى الفعل والترك، والقادر هو المتجرِّد عن النسبتين، وتفسير القدرة به لا يستلزم المحذورين المتقدِّمين.
وعرَّفها الحكماء بأنّ قدرته تعالى هي كونه إذا شاء فعل ولو لم يشأ لم يفعل . راجع: السبزواري هادي، المنظومة، ص: 172.
ولو اقتصر في تعريف القدرة بهذا القدر لم يتوجّه إشكال، فيكون معناه: إنّ القادر هو غير المجبور على أحد الطرفين، لكن ربمّا يضاف إليه ويقال: «ولكنه شاء وفعل» ، فتجعل الشرطيَّة الأُولى واجبة التحقّق أزلاً وأبدًا، وهذا يعطي كونه فاعلاً موجَبًا، خصوصًا إذا قلنا: إنّ مشيئته وإرادته قديمة، فيُصبح عدم العالم أمرًا ممتنعًا، بل واجب التحقُّق بالقياس إلى مشيئته القديمة، وهذا هو الذي جرّ المتكلّمين إلى اتّهام الحكماء بأنّه سبحانه عندهم فاعل موجَب (بالفتح)، والحكماء وإن كانوا محترزين عن وصف اللّه سبحانه بكونه فاعلاً موجَبًا، بل يقولون: إنّه فاعل موجِب (بالكسر) فهو يعطي للفعل وصف الوجوب، لكن بالنظر إلى قولهم: «ولكنه شاء وفعل» وقولهم بالمشيئة القديمة والإرادة الذاتيَّة يكون سبحانه فاعلاً موجَبًا أي غير مختار.
هذا ما يرجع إلى بيان موقف المسألة بين المتكلّمين والحكماء، وأمَّا الدفاع عن أحد المنهجين فهو خارج عن وضع التعليقة، وقد استدلَّ الماتن على قدرته (اختياره) بحدوث العالم زمانًا أو ذاتًا، على وجه يكون هناك انفكاك بين الذات والعالم، وهو دليل الاختيار. راجع: الحلّي الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد قسم الإلهيَّات، تقرير الشيخ جعفر السبحاني، ج1، ص:10.

علوم المبدأ
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

كان، أي أنَّه كان الله ولا شيء معه موجودًا[1] منذ الأزل، ثمَّ خلق العالم وأنشأه بفعلٍ إراديٍّ نابعٌ من مشيئته تعالى؛ وهذا بخلاف الفلاسفة الذين ذهبوا إلى قِدم العالم مستدلّين بأزليَّة الفيض، فمن وجهة نظرهم، إنَّ فرض قِدم العالم يستلزم عدم احتياجه إلى العلّة.

على هذا الصعيد، نرى الغزالي وهو من أشهر المتكلِّمين الأشاعرة في «كتاب الأربعين في أصول الدين»، يؤكّد الإيمان بحدوث جميع موجودات العالم، ويصف خَلْقَها بأنَّه «اختراعيّ» و«إنشائيّ»، أي مسبوقة بالعدم؛ فلم يكن هناك في الأزل سوى الله، ولم يكن معه شيء؛ خلق الأشياء لإظهار قدرته وتحقّق إرادته؛ ويستنتج من خلال إشارته إلى حديث «الكنز المخفيّ»، أنَّ العالم قد وُجد إثر خلق واختراع تفضّليّ واختياريّ من الله، وأنّ إيجاد العالم من قِبله تعالى لم يكن ضروريًّا بأيِّ وجهٍ من الوجوه، وبالتالي، فهو ليس فاعلاً موجبًا، قال: فأحدث الخَلق إظهارًا لقدرته وتحقيقًا لما سبق من إرادته، ولما حقّ في الأزل من كلمته وهي قوله «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف» لا لافتقاره إليه ولا لحاجته وأنَّه متفضِّلٌ بالخلق والاختراع والتكليف، لا عن وجوب، و متطوّل بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم[2].

كما استند الاسترآبادي في شرحه على التجريد في إثبات حدوث العالم إلى الحديث بالقول: العمدة في إثبات حدوث العالم إجماع الملّيّين والحديث، أي «كان الله ولم يكن معه شيء» المشهور الذي لا دليل عقليّ يعارضه[3].

---

[1]- ففي الرواية: كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض. راجع: البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الحديث: 3191.

وقد روي في الحديث: أن رسول الله ﷺ سُئل: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال: كان في عماء؛ يعني ليس معه شيء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وخلق عرشه على الماء. راجع: ابن ماجة محمد بن يزيد، صحيح ابن ماجة، الحديث: 128؛ الترمذي محمد بن عيسى، صحيح الترمذي، الحديث: 3109.

وعن الإمام الباقر (ع): إن الله تبارك وتعالى كان ولا شئ غيره، نورًا لا ظلام فيه، وصادقًا لا كذب فيه، وعالمًا لا جهل فيه، وحيًّا لا موت فيه، وكذلك هو اليوم، وكذلك لا يزال أبدًا. راجع: الريشهري محمد، ميزان الحكمة، ج3، ص: 113.

وجاءه رجل من علماء أهل الشّام فقال: جئت أسألك عن مسألة لم أجد أحدًا يفسّرها لي وقد سألت ثلاثة أصناف من النّاس فقال كلّ صنف غير ما قال الآخر.

فقالَ أبو جعفر عليه السّلام : وما ذلك؟

فقال: أسألك ما أوّل ما خلق اللَّه عزّ وجلّ من خلقه؟

فإنّ بعض من سألته قال القدرة، وقال بعضهم العلم، وقال بعضهم الرُوح.

فقال أبو جعفر (ع): ما قالوا شيئًا أخبرك أنّ الله علا ذكره كان ولا شيء غيره وكان عزيزًا ولا عزّ لأنّه كان قبل عزّه وذلك قوله - سبحان ربّك ربّ العزّة عمّا يصفون، وكان خالقًا ولا مخلوق فأوّل شيءٍ خلقه من خلقه الشّيء الذي جميع الأشياء منه وهو الماء فقال السّائل فالشّيء خلقه من شيءٍ أو من لا شيءٍ فقال خلق الشّيْء لا من شيءٍ كان قبله ولو خلق الشّيء من شيءٍ إذًا لم يكن له انقطاع أبدًا ولم يزل اللَّه إذًا ومعه شيء ولكن كان اللّه ولا شيء معه فخلق الشّيء الّذي جميع الأشياء منه وهو الماء. راجع: الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ج1، ص: 66.

ومن دعاء علمه رسول الله (ص) الإمام علي (ع): لا إله إلّا أنت، كنت إذ لم تكن سماء مبنيَّة، ولا أرض مدحيَّة، ولا شمس مضيئة، ولا ليل مظلم، ولا نهار مضيء، ولا بحر لجّيّ، ولا جبل رأس، ولا نجم سار... كنت قبل كلِّ شيء، وكوَّنت كلَّ شيء، وقدرت على كلِّ شيء، وابتدعت كلَّ شيء. راجع: الريشهري محمد، ميزان الحكمة، ج3، ص: 113.

[2]- الغزالي أبوحامد محمد، الاربعين في أصول الدين، ص: 13.

[3]- وهو قد نقل هذا عن المحقّق الخفري راجع: الاسترآبادي محمد جعفر، البراهين القاطعة، ج: 2، ص: 65.

ويَستنتج الغزالي من ذلك الاختيارَ والإرادةَ المطلقة لله، بحيث إذا واجه عباده بالعذاب والعقاب ابتداءً لم يرتكب قبيحًا ولم يظلم، إذ ليس لمخلوق أيّ حقّ عليه بأيّ نحوٍ من الأنحاء، فهو القادر المطلق على ما يريد ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾[1]. وقد استشهد بعض المفسرِّين في تفسير قوله تعالى ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[2] بحديث «الكنز»، مشيرين إلى أنَّ المقصود من «أوّليَّة» الله تعالى أنّه كان موجودًا قبل كلِّ شيء[3] .

1--4 نقد رأي المتكلّمين في مسألة إراديَّة الخلق

يقدِّم صدر المتألِّهين معنى خاصًّا للإرادة الإلهيَّة[4]؛ بحيث إنَّها تتحقق من خلال علمه بنظام الخير، التابع لعلمه بذاته؛ ففعل الله ليس جبريًّا كما هو الحال مع فعل الطبائع، ولا يشبه أفعال مَن يختارون أفعالهم بقصد زائد عن الذات، قال: « إعلم أنَّ المحبَّة نوعان بحسب المحبّ والمحبوب: محبَّة هي من صفات الإنسان بحسب طبيعته البشريَّة - وهي من هوى النفس الأمَّارة بالسوء - ومحبَّة هي من صفات الحقِّ - وهي من آثارها الإرادة القديمة الإلهيَّة التي اقتضت خلق العالم بما فيه، كما قال تعالى: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحبَبْت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»[5].

وبناءً على ذلك، فإنَّ فعل الله يكون بإرادته، ولكنَّ إرادته تابعة لعلمه بالأشياء وناشئة من علمه بذاته؛ ففي هذا الفعل، لا يوجد غَرَضٌ زائد عن الذات، مثل السعي لجلب المنفعة أو طلب المدح؛ فمصدر جميع أفعال الباري هو الحبُّ والعشق؛ والحبُّ الإلهيُّ المصحوب بالعلم والمعرفة يكون إراديًّا. وعليه، فإنَّ الغاية في الإرادة الإلهيَّة ليست أمرًا خارجًا عن الذات، بل تعود جميعها إلى صفات الله التي هي عين ذاته.[6] كذلك يشير مولانا جلال‌الدين الرومي إلى الحديث بذات المعنى:

" كنزي مخفيٌّ شعَّ في الحلكِ ضياء حتى آدم[7] جاوز الكون بهاء

كنزي مخفيٌّ شعَّ في كتمِ العدوم صار آدم فوق سلطان النجوم.[8]

---

[1]- سورة الأنبياء، الآية: 23.

[2]- سورة الحديد، الآية: 3.

[3]- قال: (هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ) أي هو الأول قبل كل شيء بغير حدّ كما جاء فى الحديث القدسيّ: «كنت كنزًا مخفيًّا فأردت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»؛ وهو الآخر بعد كلِّ شيء بغير نهاية كما قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ) أي وهو العالي فوق كلِّ شيء، فلا شيء أعلى منه، وهو الباطن بذاته، فلا تحوم حوله الظنون، فهو ظاهر بآثاره وأفعاله، وباطن بعلمه بما بطن وخفي، فلا شيء إليه أقرب من شيء كما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾. (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) أي وهو ذو علم تامٍّ بكلِّ شيء، فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر. راجع: المراغى احمد بن مصطفى، تفسير المراغي، ج: 27، ص: 160.

[4]- مع مراعاة الإشكالات والقيود في نظريَّة المتكلِّمين حول الإرادة الإلهيَّة.

[5]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 224.

[6]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج: 6، ص: 301.

[7]- يعبرّ مولانا عن آدم في البيتين هنا بالتراب، ويقصد به الإنسان وهو المعنى الإستعاريّ من كلمة خاك بالفارسيَّة والتي تعني التراب.

[8]- مولانا جلال الدين محمد، مثنوي معنوي، تصحيح مهدي آذر يزدي، ج:1، ص: 129، البيت: 2862 – 2863.

2 - تحليل معرفيٌّ وتقييم حكميٌّ «الكنز المخفيّ» في الحكمة المتعالية

2--1 معرفة الله غاية ظهور الحقِّ تعالى

يبرز الحديث الغاية العظمى من الخلق، حيث يفيد بفقرة «كي أعرف» أنَّ الهدف من الخلق هو معرفة الله تعالى، مفسِّرًا الآية: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾[1] خير تفسير.

ويشير العلماء إلى نكتتين تتعلَّقان بانطباق حديث «الكنز المخفيِّ» على الآية المذكورة:

1. أنَّ المقصود من عبادة الله هو معرفته، حيث ورد أنَّ كلمة «ليعبدون» في هذه الآية تعني «ليعرفون»[2]؛ بالإضافة إلى ذلك، فإنَّ جوهر العبادة وحقيقتها ليست سوى المعرفة؛ فالسجود والقيام والركوع هي ظاهر العبادة، لكن حقيقتها هي إظهار العبوديَّة إثرَ إدراك وفهم عظمة الله ومعرفة جلاله؛ كما أنَّ جوهر الإنسان وحقيقته هي روحه، وأعضاؤه وجوارحه محض ظاهر، فعن النبيِّ (ص): «إنَّ اللّه لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أعمالكم، وإنّما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[3]، وأَشار بأصابعه إلى صدره»[4]، وفي رواية ونيّاتكم.[5]

وقد أشار العارف البستيُّ إلى ذلك بالقول:

أقبِل على النفسِ واستكمل فضائلها فأنت بالنفسِ لا بالجسمِ إنسانُ[6]

من هنا، فإنَّ روح الصلاة والصيام والسجود والتسبيح هي معرفة االله؛[7] قال تعالى: ﴿**إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي**﴾[8]،وقد أشار الملاَّ صدرا إلى ذلك بالقول: «والله عزَّ اسمه حيث أنبأنا عن غاية وجود العَالَم قال: ﴿**وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإنس إِلَّا لِيَعْبُدُون**﴾، أي ليعرفون»[9]، فقد تمَّ تعريف هدف خلق الإنسان بأنَّه عبادة الله تعالى أو معرفته، وفي حديث «الكنز» فإنَّ غاية كلِّ الخلق هي معرفة الله ، ولكن بما أنَّ خلق المخلوقات هو من أجل خلق الإنسان: «لولاك لما خلقت الأفلاك»، فيجب أن نقول إنَّ كلَّ الخلق موجود من أجل الإنسان، والإنسان

---

[1]- سورة الذاريات، الآية: 56.

[2]- عن جميل بن درّاج قال: قلت لأبي عبد اللَّه الصّادق (ع): جُعلتُ فداك ما معنى قول اللَّه عزّوجلّ: ﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون﴾، فقال: خَلَقَهم للعبادة. راجع: المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج5، ص: 315؛ الصدوق محمد بن علي، علل الشرائع، ج1، ص: 13.

وفي بعض الأحاديث زيادة: فيسّر كُلًّا لما خلق له فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى راجع: الصدوق محمد بن علي، التوحيد، ص: 356؛ المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ج5، ص: 157.

[3]- الطوسي محمد بن الحسن، الأمالي، ص: 536.

[4]- عبد الجبار صهيب، المسند الموضوعي الجامع للكتب العشرة، ج3، ص: 195.

[5]- ورام، مجموعة ورام، ج2، ص: 228.

[6]- البستي أبو الفتح، النونية أو عنوان الحكم.

[7]- الآملى حيدر، تفسير المحيط الاعظم والبحر الخضم، ج: 3، ص: 147.

[8]- سورة طه، الآية: 14.

[9]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 119.

موجود من أجل معرفة الله[1]. وفي توضيحه لمعنى حديث «الكنز المخفي» أشار إلى الأمر نفسه بالقول: «ودلّنا أيضًا على بعض الغايات المتوسِّطة بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك».[2]

2--2 الكنز المخفيُّ في مراتب التجلّي وباطن الهوّيَّة الأزليَّة

يُعرِّف الكاشاني الكنز المخفيّ بأنَّه «هويَّة الأحديَّة» المكنونة في الغيب، والتي تُعدُّ من أعمق الأمور الباطنيَّة: «المَخفي هُوَ الأَحَديَّة المكنونة في الغيب وهُوَ أبطن كلّ باطن»؛[3] وقد اعتبره بعض العلماء كناية عن «كنه الغيب» و«حضرة غيب الغيوب»، ويُعدُّ هذا المقام هو «باطن الهوّيَّة الأزليَّة» التي تتجاوز كلَّ نوع من التعيُّن والحدِّ والرسم، ولا يصدر بشأنها أيُّ حكم متعيّن، سوى هذا الحكم السلبيِّ الذي ينصُّ على أنَّها لا يمكن أن تكون معلومة لأحد.[4]

ويجدر القول أنَّ استخدام تعبير «الكنز المخفيِّ» للإشارة إلى مقام «الغيب» هو عدم وجود كائن متعيّن قادر على الوصول إليه، حيث إنَّ كمونه وبطونه الذاتيَّ أزليٌّ وأبديٌّ؛ وقد أطلق بعضهم على هذا المقام أسماء مثل «غيب الغيوب»، «عالم العماء»، «سرّ الهوّيَّة» و«تحقّق اسم هو».[5] في هذا السياق، يقول السيد حيدر الآملي: يمكن اعتبار وجود الله تعالى بنحوين:

الأول: اعتبار الذات: يكون الله تعالى من حيث الذات منزَّه عن جميع الاعتبارات، والآية ﴿**إنَّ االله لَغنيٌّ عَـن العالمين**﴾[6] تشير إلى هذا الاعتبار.

الثاني: اعتبار الكمالات: يكون الله تعالى من هذه الجهة يستدعي مَظاهِر وقوابِل تكون مرآة لصفاته وأسمائه؛ والآية (**وَما خَلَقتُ الجِنّ و الانس إلّا لِيَعبدون**)[7] وحديث «الكَنز المَخفي» ناظران إلى هذه الجهة.[8]

---

[1]- المرعشي شهاب الدّين، إحقاق الحق، ج: 1، ص: 431.

[2]- قال في الأسفار: قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه أنَّ المبدأ الأول هو الذي ابتدأ الأمر وإليه ينساق الوجود وانكشف أنّه هو الغاية القصوى بالمعنيين، كما أنَّه الفاعل والعلَّة الغائيَّة للكلّ، والفرق بين المعنيين بوجهين أحدهما بوجه الذاتيَّة والعرضيَّة والآخر بحسب الوجود العينيِّ لذاته والتحقُّق العرفانيّ لغيره، فهو الأول بالإضافة إلى الوجود إذ صدر منه ولأجله الكلّ على ترتيبه واحدًا بعد واحد وهو الآخر، بالإضافة إلى سير المسافرين إليه فإنهم لا يزالون مترقّين من منزل إلى منزل إلى أن يقع الانتهاء إلى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر، فهو آخر في المشاهدة وأول في الوجود، والله عزَّ وجلَّ حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرَف فخلقت الخلق لأعرَف، فدلَّنا على أنَّه الغاية القصوى لوجود العالم معروفًا، كما أنَّه الفاعل والعلَّة الغائيَّة له موجودًا، ودلَّنا أيضًا على بعض الغايات المتوسِّطة بقوله لولاك لما خلقت الأفلاك، فالغاية الأخيرة بالمعاني الثلاثة لوجود العالم إنمَّا هي وجوده تعالى ولقاء الآخرة ولذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام وإليه ينساق الوجود إلَّا إلى الله تصير الأمور. راجع: صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، ج: 7، ص: 285.

وقوله: كنتُ كنزًا مخفيًّا فأحببتُ أن أُعْرَفَ فخلقْتُ الخَلْقَ لأعْرَف. فدلّنا على أنَّه الغاية القصوى لوجود العالم معروفًا، كما أنَّه الفاعل له موجودًا، ودلّنا أيضًا على بعض الغايات المتوسِّطة الضروريَّة بقوله: لولاك لما خلقت الأفلاك، فالمبدأ والغاية لوجود العالم ولقاء الآخرة هو الله سبحانه، ولذلك بنى العالم، ولأجله نظّم النظام. راجع، صدر الدين محمد، تفسير القرآن الكريم، سورة الحديد، الآية: 3.

[3]- كاشـانى، عبـدالرزاق، اصـطلاحات الصوفيه، ص: 70.

[4]- الخميني روح االله، مصباح الهدايـة إلـى الخلافة والولاية، ص: 13.

[5]- الطهراني محمد حسين، معاد شناسـى، ج: 9، ص: 415.

[6]- سورة العنكبوت، الآية: 6

[7]- سورة الذاريات، الآية: 56

[8]- الآملى حيدر، المقدِّمات مـن كتـاب نـص النصوص، ص: 91

ثمَّ يكمل ويقول: إنَّ الاعتبار الثاني، بخلاف الاعتبار الأول، لا يدلُّ على الاستغناء التامّ؛[1] كما يعتقد الاعتبار الأول توحيدًا صرفًا وتجرُّدًا محضًا، ويقدِّمه على أنّه أفضل من الاعتبار الثاني الذي يعتبره مقام النِسب والإضافات والتنزُّل والتقيُّد من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة، ويصرِّح بأنَّ حديث «الكنز المخفيّ» يشير إلى هذا المقام الثاني أو مرتبة «الابتهاج»؛[2] وبهذا، يرى الآملي، بخلاف الكاشاني، أنَّ «الكنز المخفي» يشير إلى مرتبة الواحديَّة، وإلى هذا يشير ابن عربي بالقول:

فأنّا بالغنى وأنا أساعده وأسعده[3]

وفي تعليقاته على «فصوص الحكم» يعبرِّ المحقِّق أبو العلا عفيفي عن هذا المطلب بحنين الذات الإلهيَّة وميلها إلى الظهور في ساحة الوجود الخارجيِّ، ويعتبر المعنى الأساس لحديث «الكنز» إشارة إلى هذا الابتهاج من الخلق.[4]

في «الأسفار» يرى الملاَّ صدرا انَّ تعبير «الكنز المخفيّ» إشارة إلى مرتبة الأحديَّة الصرفة، التي فيها تكون ذاته تعالى معلومة له فقط؛ وبهذا، فإنَّ ذات الله بعد ظهورها في المظاهر، التي يُشار إليها بالمعروفيَّة أو المعلوميَّة، تتنزَّل من مقام الأحديَّة، وتصبح معلومة لكلٍّ من الله والآخرين.[5] أمَّا الملاَّ هادي السبزواري فيطابق في شرح الأسماء الحسنى مقام «الكنز المخفيّ» مع اسم «المانع» ومقام «المعروفيَّة» أو «المعلوميَّة» مع اسم «الواسع»، لأنَّ «المانع» إشارة إلى جهة الضيق والخفاء المطلق، بينما «الواسع» له دلالة على الاتِّساع والظهور؛ فالآيات من قبيل ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**﴾[6] تنطبق على مقام «الكنز المخفي»، وآيات مثل ﴿**أينما تولُّوا فثَمَّ وَجْهُ الله**﴾[7] لها إشارة إلى مقام المعروفيَّة أو المعلوميَّة.[8]

وثمَّة من ذهب إلى أنَّ حرف «ت» في «كُنْتُ كَنزًا» إشارة إلى مقام «لا تعينٌّ» والذي يُسمَّى أيضًا مرتبة «غيب الوجود»، و«عنقاء مُغرب»[9]، و«لا اسمَ لَهُ وَ لا رَسمَ لَهُ»؛ وبالتالي، فإنَّ «فأحببت» تشير إلى مرتبة ظهور الذات في «أحديَّة الوجود» والتي هي ظاهرة ومتعيّنة، نسبة إلى مقام الذات، أمَّا بالنسبة إلى مقام الواحديَّة ، فهي باطنٌ، مخفيَّة وغير متعيّنة.[10]

---

[1]- المصدر نفسه، ص: 639.
[2]- الآملى حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم، ج: 2، ص: 356.
[3]- ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ج1، ص: 83.
[4]- المصدر نفسه، ص: 326.
[5]- صدرالدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة،ج: 2، ص: 347.
[6]- سورة طه، الآية: 110
[7]- سورة البقرة، الآية: 115
[8]- السبزواري هادي، شرح الأسماء الحسنى، ص: 253.
[9]- وهي الذات البحتة والوجود الصرف وعالم العمى، الغيب المكنون، الغيب المصون، غيب الغيب. راجع: يزدان بناه يد الله، حكمت عرفاني، ص: 251.
[10]- صدرالدين محمد، سه رسائل فلسفى، ص: 169.

2--3 احتجاب الحقّ تعالى وظهوره في العالم

يعتقد كثرة من العرفاء ان الظهور والتجلّي - المشار إليهما في حديث الكنز المخفيّ - يرتبطان بمرتبة الفيض الأقدس وظهور الأعيان الثابتة في علم الحقّ تعالى؛ فالفيض الأقدس والتجلّيات الأسمائيَّة موجبان لظهور حقائق الموجودات في علم الحقّ تعالى، والتي تُسمَّى في اصطلاح العرفاء «الأعيان الثابتة»[1]؛ حيث يشير حديث الكنز إلى هذه المرتبة من التجليّ وظهور حقائق الأشياء في علم الحقّ؛[2]. في هذا المورد، يقول القونوي: «إنَّ الفيض الإلهيَّ ينقسم بالفيض الأقدس والفيض

---

[1]- العين الثابت هي حقيقة في الحضرة العلميَّة ليست بموجودة في الخارج، بل ثابتة في علم الله، لهذا يقال: الأعيان ما شمَّت رائحة الوجود أصلاً ليس لها الوجود الخارجيُّ وليس لها الفناء، وهي علم الله وفناؤها فناء علم الله، وهي الأزليَّة الأبديَّة، ولفظ الأعيان الثابتة هو لفظٌ عرفانيٌّ أريد به معنى الماهيَّة الإمكانيَّة قبل أن يفيض عليها الوجود، وهو يصدق على الأشياء الكليَّة والجزئيَّة، بينما يطلق الفلاسفة على الكليَّات عادة مصطلح الماهيَّات والحقائق، وعلى الجزئيَّات مصطلح الهويَّات. راجع: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج1، ص: 45.

من هنا نفهم أنَّ ما يُقصد بالأعيان الثابتة هي أنَّها صور الأشياء الكامنة في العالم الإلهيِّ، أو أنَّها صور الوجودات الإمكانيَّة.

ويوضح صدر المتألِّهين حقيقة هذه الأعيان تارة فلسفيًّا بعلاقتها بالوجود، وأخرى عرفانيًّا بعلاقتها باسماء الله، فمن حيث العلاقة الأولى اعتبر أنَّ لشيئيَّة الممكن وجهين، هما شيئيَّة الوجود وشيئيَّة الماهيَّة، وتمثِّل الشيئيَّة الأولى ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم، في حين تمثِّل شيئيَّة الماهيَّة معلوميَّة الماهيَّة نفسها بنور الوجود، وانتزاعها من دون تعلُّق الجعل والتأثير بها، وكذا من غير انفكاك هذه الشيئيَّة عن الوجود، فلا تعني موجوديَّة الماهيَّات أنَّ الوجود يصير صفة لها، بل ما يحصل هو أنَّها تصير معقولة من الوجود ومعلومة منه، فيكون المشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهيَّة، وبذا تمتاز شيئيَّة الممكن عن الممتنع، وتتقبَّل الفيض الربوبيَّ، وتستمع أمر (كن) فتدخل في الوجود بأمر ربِّها.

وهو بذلك يصور حالة إفاضة الوجود على الأعيان الثابتة بأنَّها جاءت على طلب واستئذان من هذه الأعيان، فكأنَّ العبد يسأل ربَّه ويقول: إئذن لي أن أدخل في عالم وجودك، فأجابه الحق بقوله: (كن)، أي ادخل حضرتي فقد أذنت لك، وهو تصوير لحالة الإمكان التي عليها الأعيان. راجع: صدر الدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج6، ص:415.

الأعيان الثابتة مستعدَّة في ذواتها وحال عدمها لقبول الأمر الإلهيِّ إذا ورد عليها الوجود عبر تلك الكلمة، كما في قوله تعالى: ﴿ نمَّا قَوْلُنَا لشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. سورة النحل، الآية:40، حيث بها تكوَّنت وظهرت في الأعيان الخارجيَّة. راجع: ابن عربي: الفتوحات المكيَّة، ج1، ص: 224.

إنَّ شيئيَّة الماهيَّة للممكن وثبوتها للأمر الواجبيِّ والفيض الإلهيِّ هو ظهور أحكامها بنور الوجود لا اتِّصافها به، وما يؤيِّد هذا الذي ذكره صدر المتألِّهين هو أنَّ الممكنات عند العرفاء والصوفيَّة ليس لها إلَّا الشيئيَّة الثبوتيَّة، لا الشيئيَّة الوجوديَّة إلَّا مجازًا، ولأجل ذلك لمَّا سمع أبو القاسم الجنيد حديث ((كان الله ولم يكن معه شيء)) قال: والآن كما كان. راجع: صدر الدين محمد، إيقاظ النائمين، ص:30، وهو مفاد الأحاديث المتقدِّمة، فالماهيَّات أو الأعيان من هذه الناحية لا تتَّصف بالوجود، إنَّما لها شيئيَّة وسطيَّة بين الوجود والعدم التامّ، هي تلك المطلق عليها الشيئيَّة الثبوتيَّة.

ومن حيث العلاقة الثانية، أي علاقة الأعيان بأسماء الله كما يصوِّرها العرفاء ويتابعهم فيها صدر المتألِّهين، فهي أنّ هذه الأعيان تُعدُّ لوازم تلك الأسماء، وعند القيصري أنَّ الأعيان تارةً تكون عين الأسماء بحكم اتّحاد الظاهر والمظهر، وتارة أخرى غيرها. راجع: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص: 442.

وهي من حيث كونها من لوازم الأسماء فذلك يعني أن تكثُّرها مستند إلى تكثُّر الأسماء أو الصفات، وكما يشير القيصري واتبعه في ذلك صدر المتألِّهين، انها من حيث كونها في غيب الحقِّ وحضرته العلميَّة تعدُّ شؤون الحقِّ وأسماءه الداخلة في الاسم ألباطن، ولما أراد الحقّ إيجادهم ليتَّصفوا بالوجود في الظاهر كما اتَّصفوا بالثبوت في الباطن اوجدهم بأسمائه الحسنى، فأول مراتب إيجادهم إجمالاً هو في الحضرة العلميَّة التي هي الروح الأول،علمًا أنَّ القيصري ذكر ما قيل من أنَّ حضرة الأعيان هي الروح الأول الذي يتشعَّب إلى أرواح غير قابلة للحصر، منها أرواح الكمّل لنوع الإنسان، وكلُّ روح منتقش فيه كلّ ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد، وهي الأعيان الثابتة، ومع أنَّ العقل الأول هو أيضًا ينتقش فيه صور كلّ ما تحته من الحقائق الممكنة الكليَّة، إلَّا أنَّه يتَّصف بالوجود على خلاف الروح الأول باعتباره عينًا متصفة بالثبوت قبل الوجود. وهذا الرأي المنقول لم يتقبَّله القيصري لأنَّه يصف تلك الحضرة بالثبوت قبل الوجود، أمَّا عنده فالأعيان الثابتة هي من لوازم الأسماء الإلهيَّة المسمَّاة بمفاتيح الغيب. راجع: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص: 231.

وبه دخلوا تحت الاسم الظاهر الذي هو مظهر العلم الإلهيّ، كما أنَّه مظهر القدرة الإلهيَّة. والأعيان الثابتة هي التي تعلَّق بها علم الله، فأدركها على ما هي عليه مع لوازمها وأحكامها، فالعلم في المرتبة الأحديَّة عين الذات مطلقًا، وفي المرتبة الواحديَّة التي هي حضرة الأسماء والصفات صور مغايرة للذات حيث فيها الأعيان. راجع: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص:231، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 331.

وذلك نظير ما ذهب إليه المشَّاؤون من أنَّ علمه تعالى بالأشياء عبارة عن صور موجودة بعد وجوده وعلمه بذاته، وهي قائمة بذاته قيام الأعراض بموضوعاتها.

[2]- الجرجاني علي، كتاب التعريفات، ص: 73.

المقدَّس وبالأول: تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصليَّة في العلم [لأنَّه عبارة عن التجلّي الذاتيِّ الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلميَّة ثمَّ العينيَّة]، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها ... فبالفيض الأقدس، الذي هو التجلّي بحسب أوليَّة الذات وباطنيَّتها، يصل الفيض من حضرة الذات إليها وإلى الأعيان دائمًا. ثمَّ بالفيض المقدَّس- الذي هو التجلّي بحسب ظاهريَّتها وآخريَّتها وقابليَّة الأعيان واستعداداتها- يصل الفيض من الحضرة الإلهيَّة إلى الأعيان الخارجيَّة»[1].

ويستشهد ابن عربي في «الفتوحات المكيَّة» بحديث الكنز لإثبات الأعيان الثابتة، ويعتقد أنَّ المقصود من «الثوابت الأزليَّة»[2] عند المعتزلة هو الأعيان الثابتة التي تمثِّل حقائق الموجودات في علم الله، وأنَّ الله يظهر أحكامها في عالم الوجود من خلال قوله «كُن»: «ففي قوله كنت كنزًا، إثبات الأعيان الثابتة، وهي قوله «إنَّما قولنا لشيء»[3]. وكذلك يعتبر الخوارزميُّ أنَّ هذا الحديث ناظرٌ إلى ظهور واحتجاب الحقِّ في مرآة الأعيان الثابتة، «وكذلك أعيان العالم تختفي في ذاته وتظهر وجود الحقِّ وأسمائه وأحكام أسمائه في الخارج... فالحقُّ يغتذي بالأعيان من حيث أنَّه ظاهر بالأعيان، والأعيان تغتذي بالحقِّ من حيث أنَّ بقاءها ووجودها به».[4] وعلى السياق يقول القيصري في جريان ظهور الذات الإلهيَّة في الأعيان أنَّ المقصود والمطلوب الأساس هو أن يرى الله ذاته في مرآة العين الإنسانيَّة الجامعة: «... بَيّنَ العلَّة الغائيَّة من إيجاد العالم الإنسانيِّ هي رؤيته تعالى ذاته بذاته في مرآة العين الإنسانيَّة الجامعة من مرآة الأعيان كما قال: كنت كنزًا...»[5]. ورؤيته تعالى ذاته بذاته يفسِّر سرَّ ظهور الكمالات الذاتيَّة للحقِّ بشكل عامٍّ والمعبرَّ عنها بالشؤون، حيث إنَّها، أي الشؤون، تطلب الظهور في الخارج على قدر استعداداتها وقابليَّتها، وطلب هذه الكمالات الذاتيَّة للظهور هو من اقتضاء ذات الحقِّ تعالى ووجوده، لذا وجب عليه تعالى أن يظهر هذه الكمالات الطالبة للوجود بلسان حالها واستعدادها كما يقول السيد حيدر الآملي في جامع الأسرار:

«إنَّ لهذا الوجود، أو الحقّ تعالى، الذي ثبتت وحدته وإطلاقه وبداهته، كمالات وخصوصيَّات ذاتيَّة لا إلى نهاية، (وهي) المسمَّاة بلسان القوم بالشؤون الذاتيَّة، وهي دائمًا تطلب منه بلسان الحال الظهور في الخارج بحكم اسمه «الظاهر»، كما أنَّ ذاته دائمًا تطلب منه الخفاء بلسان الحال بحكم اسمه «الباطن». فظهوره وكثرته وتقييده من اقتضاء اسمه «الظاهر»، وخفاؤه ووحدته وإطلاقه من اقتضاء اسمه «الباطن»، وهو «الأوّل» بحسب «الباطن»، و«الآخر» بحسب «الظاهر»....

---

[1]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم:ج1،ص 89.
[2]- فيكون علمه تعالى بالأشياء بحضور ماهيَّاتها الثابتة في الخارج قبل وجودها عنده، بناء على ما ذهبوا إليه من قولهم بثبوت المعدومات.
[3]- ابن عربي، محيى الدين، الفتوحات المكيـَّة، ج: 2، ص: 232.
[4]- الخوارزمى حسين بن حسن، شرح فصوص الحكم، ج: 1، ص: 391.
[5]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم، ص: 326.

ويجدر القول أنَّ طلب كمالاته وخصوصيّاته الظهور في الخارج بلسان الحال أزلاً وأبدًا، هو من اقتضاء ذاته ووجوده. واقتضاء الذات لا ينفكُّ عن الذات أزلاً وأبدًا. وكذلك ظهوره بصور الكثرة الخلقيَّة، هو أيضًا من كمالاته الذاتيَّة وخصوصيَّاته غير المتناهية الوجوديَّة الأزليَّة غير القادحة في كمال وحدته وصرافة ذاته. وليس في هذا نقص أصلاً، كما تصوّر المحجوب عنه، بل هو كمال في كمال وشرف في شرف، والذي أشار إليه تعالى في قوله :«كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرَف فخلقت الخلق»[1].

بذلك، يكون الحديث إشارة إلى «الفيض الأقدس» الذي هو «تجلّي الحبِّ الذاتيّ» في الأعيان الثابتة لا «الفيض المقدَّس»، الذي هو «التجلّي الأسمائيّ» الموجب لظهور استعدادات الأعيان في العالم الخارجيِّ[2]، وهو التعينُّ الحاصل بالمرتبة الاستجلائيَّة والكمال الأسمائيّ، الذي مرجعه إلى أنَّ الذات الإلهيَّة لما كانت ترى ذاتها وكمالاتها في ذاتها ومن خلال ذاتها بالعلم الذاتيّ على نحو كليٍّ واندماجيّ(وهو الجلاء)، أرادت أن ترى ذاتها وكمالاتها، غايته أنَّها هذه المرَّة من خلال الـ«غير» وعلى نحو تفصيليٍّ كرؤية الإنسان نفسه من خلال المرآة، وهذا الـ«غير» ليس سوى مظاهره وتعيُّناته، إذ «ليس رؤية الشيء نفسه بنفسه في نفسه كرؤية نفسه في شيءٍ آخر يكون له ذلك الشيء مثل المرآة»[3]، فـ «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف»، أي أحببت أن أعرف ذاتي بمقام الكنزيَّة التي هي مقام الواحديَّة التي فيها الكثرة الأسمائيَّة المختفية، فخلقت «الخلق لكي» أتجلَّى من الحضرة الأسمائيَّة إلى أعيان الخلقيَّة و«أعرف» نفسي في المرايا التفصيليَّة[4].

على أنَّ هذا الـ«الغير» لا يعدو كونه محض اعتبارٍ لـ «أنَّه في تجلّي الله لا وجود للمرآة، بل الله هو عين مرآته، ويظهر لذاته بذاته؛ وهذا التجلّي لازم حبّ الذات المُشار إليه في حديث «الكنز المخفي»؛ [الناظرُ إلى ظهور الله في الأعيان الثابتة]، «وهذا المقام ليس مقام الخلقة، بل هو من مراتب وجوب الوجود... فبمقتضى هذا الحبّ، تقتضي ذاته أن تشاهد نفسها في الأعيان الثابتة»[5]، وهو ما أكَّد عليه الملاَّ صدرا من أنّ الحديث متعلِّقٌ بتجلّي الله وظهور علمه في مرآة الأعيان الثابتة[6] . وهذا منه كان جوابًا عن إشكالٍ ملخَّصه أنَّ الخفاء من الأمور النسبيَّة والإضافيَّة، ولازم ذلك وجود «مخفيّ» و«مخفيّ عليه»؛ بعبارة أخرى، الخفاء والستر يعني أنَّه يجب أن يكون هناك شيء مستتر ويكون مستورًا عن شيء ما؛ فإذا كان الله قد أخفى كنزًا، فلا بدَّ وأن يكون مستترًا عن

[1]- الآملي جيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص: 158.
[2]- الآملى حيدر، المقدِّمات من كتاب نص النصوص، ص: 683.
[3]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم:ج1،ص 217.
[4]- الأشتياني جلال الدين، تحقيق شرح فصوص الحكم، ص: 328.
[5]- الجامى عبد الرحمن، نقد النقود، ص: 151.
[6]- صدرالدين محمد، مجموعة رسائل فلسفى صدرالمتألّهين، ص: 358.

شيءٍ ما، في حين أنّ الله ليس خفيًّا عن نفسه، والفرض أيضًا هو أنَّه لا وجود لمخلوق بعد ليكون مخفيًّا عنه.

ولرفع هذا الإشكال يذكر أربع إجابات:

1. المقصود من خفاء الله هو أنَّه لا يوجد عارف سواه؛ لذا فإنَّ المراد من كونه مخفيًّا هو عدم وجود العارف.

2. للأشياء وجودان: وجود علميٌّ ووجود خارجيٌّ؛ ووجودها العلميّ، الذي يمثّل الأعيان الثابتة، أزليٌّ وقديم، في حين أنَّ وجودها الخارجيَّ حادث؛ لذلك، فإنَّ المراد من خفاء الله هو كونه مخفيًّا عن الأعيان الثابتة؛ فهذه الأعيان كانت موجودة مع الله منذ الأزل، لكنَّها لم تكن تعلم بذاته تعالى؛ وعندما أراد الله أن تتعرَّف الأعيان الثابتة عليه، أخرجها من الوجود العلميِّ إلى ساحة الوجود الخارجي.

3. الخفاء في الُّلغة العربيَّة يُستخدم بمعنيين متضادّين: «الستر» و«الظهور»؛ والمعنى المراد للفظ الخفاء في هذا الحديث هو الظهور؛ وبالتالي، فإنَّ حديث «الكنز المخفيّ» يعني: «كنت كنزًا ظاهرًا لنفسي ولم يكن بي عارف سواي، فأحببت أن يعرفني غيري فخلقت الخلق».

4. إنَّ معنى الحديث هو «كنتُ ظاهرًا، ولكن من شدَّة الظهور كنت في الخفاء؛ فخلقت الخلق ليكونوا حجاب ظهوري وغطاء نوري، وليكون إدراكي ممكنًا لهم».[1]

يا مَن هو اختفى لِفرطِ نورِهِ الظاهِرِ الباطِنُ فى ظُهورِهِ[2]

كما يذكر الملاَّ صدرا في «إيقاظ النائمين»، الوجه الرابع في بيان خفاء الكنز الإلهيِّ نقلاً عن كلام الشيخ علاء الدولة في حاشية «فتوحات ابن عربي»؛ وكذلك يذكر النوري في حواشي شرح «أصول الكافي» للملاَّ صدرا: «لَولا احتجابه لَما ظهر لنا، فالخلق مرايا نوره والحجب العالميَّة وسايط ظهوره، كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فَخَلَقت الخلق واحتَجبتُ بِها لِيظهرَ نوري»[3]، فيكون ظهوره، وهو هنا التعيُّن الثاني، بالتجلّي بالفيض المقدَّس المترتِّب على الفيض الأقدس كما ذكرنا والذي هو بدوره مرتَّب على الأسماء الإلهيَّة، والأسماء الإلهيَّة مرتَّبة على الكمالات الذاتيَّة، فتظهر بذلك التعيُّنات في حضرة الشهادة المعبرَّ عنها بالعين والخارج، بمقتضى الحركة الحبيَّة للذَّات بأن تظهر في الأعيان الخارجيَّة على قدر استعدادها وقابليَّتها وعلى قدر سؤالها وطلبها وتشوُّقها بالحركة الشوقيَّة والطلب الأزليِّ في مقام «ألست بربّكم»، بعد أن كانت باطنة

[1]- المصدر نفسه.
[2]- السبزواري هادي، شرح المنظومة، ج: 2، ص: 35.
[3]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 3، ص: 434.

ومختفية في التعيُّن الأول الذي تغلب فيه أحكام الوحدة والبطون على أحكام الكثرة والظهور، والكثرة وإن وجدت فيه فهي لا تخرج عن الكثرة المفهوميَّة بخلاف التعيُّن الثاني حيث الكثرة فيه عينيَّة، فـ» لما كان التعيُّن الأول، الجامع بين الواحديَّة والأحديَّة والمعبرَّ عنه بالوحدة الذاتيَّة، تارة وبالهويَّة المطلقة أخرى، لغلبة أحكام البطون والوجود على أحكام الظهور والإظهار، لا تمايز بين ما يعبرَّ فيه من المعاني الأسمائيَّة والتعيُّنات، إذ لا تغاير هاهنا أصلاً، حتى أنَّ الكثرة المعتبرة فيها(التعيُّن الأول) هي عين الوحدة، فلا مجال فيه حينئذٍ أن تظهر تلك التعيُّنات على ما هو مقتضى الكمال الأسمائيِّ، بأن تظهر تلك الهويَّة في التعيُّنات الأسمائيَّة بحسبها، لأنَّ المراتب، التي هي محال ظهورها ومجال تفاصيلها، مخفيَّة مندمجة هاهنا، مستهلكة الحكم استهلاك أعيان الحروف واندماجها في نفس المتنفِّس ما دام في مبدأ صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه قبل بروزها في مراتب المخارج وظهورها بتعيُّنات أحكامها المتكثِّرة؛ فحينئذٍ اقتضت تلك الهويَّة الظهور والبروز، لكن لا من حيث ذاتها، بل من حيث اعتباراتها وشؤونها، على مقتضى أسئلتهم بألسنة الاستعدادات والقابليَّات الأقدسيَّة، فانبعث من ذلك التجلّي وكنه بطونه، ميل إراديّ وحركة حُبيَّة وشوق عشقيّ بحسبه تجلَّى بتعيُّن آخر وبنوعٍ أظهر على مثال نفس منبثٍّ يصلح لأن تحصل به تلك الصفات والأعيان متمايزة بالفعل تمايز الحروف في النّفس، عند انبثاثه إلى المخارج، فيمكن تعقُّلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر في مراتب الكمال الأسمائيِّ، ويسمَّى هذا التجلّي باصطلاحهم «النفس الرحمانيّ»[1].

2--4 الحبُّ الذاتيُّ الإلهيُّ منشأ « النَّفس الرّحمانيّ» و«العماء»

استفاد العرفاء المسلمون من حديث الكنز المخفيِّ، إضافة إلى ما تقدَّم، بأنَّ الحبَّ الذاتيَّ الإلهيَّ هو منشأ التنفُّس الرحمانيِّ؛ وبما أنَّ موجودات العالم هي كلمات الله، فيكون مبدأها هو النَّفَس الإلهيّ (نَفَس الرحمن)؛ وهذا النَفَس الذي يتبع ظهور الأشياء في العالم ويغمر الذات في الاحتجاب، ينشأ من الحبّ الإلهيّ: «كما ورد كنت كنزًا ... فبهذا الحبِّ وقع التنفُّس فظهر النَّفَس فكان العماء ...»[2]، هذا العماء في لسان أهل التّصوُّف مأخوذ من حديث يُنسب إلى النبيِّ(ص) فقد سُئل:»أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلقه؟» فأجاب(ص):»كان في عَمَاء ما فوقه هواء ولا تحته هواء»؛ ولذلك، فإنَّ مرتبة الحبِّ الذاتيِّ في حديث الكنز المخفيِّ هي عين مرتبة «العَمَاء» التي لا يمكن إدراكها بسبب كلّيَّتها وإطلاقها وخفائها؛[3] وكذلك يعتبر عبد الرزاق الكاشاني أنَّ إيجاد وظهور أحكام الأعيان الثابتة هو من مراتب النَفَس الرحمانيّ وذلك بحكم حديث «الكنز المخفيّ»: «...

[1]- ابن تركه صائن الدين، تمهيد القواعد، ص: 288.
[2]- ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكيَّـة، ص: 310.
[3]- الفناري محمـد، مصـباح الأنـس، ص: 387.

علم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

كنت كنزاً مخفيًّا فأحببت أن أعـرف، فتنفّس في إيجادها، و إنّما نسب النفَس للرحمن لأنَّه رحمها بالنفَس وهو الفيض الوجوديّ وهو الذي كانت النسب الإلهيَّة تطلبه ...».[1]

في هذا الصدد، يعرِّف الملاَّ صدرا في كتاب «مفاتيح الغيب» النفَس الرحمانيَّ بأنّه منبعثٌ من الإرادة الذاتيَّة والتجلّي الذاتيِّ للحقِّ تعالى،[2] ومن هنا، فإنَّ الإرادة والحبّ الإلهيَّ للظهور المُشار إليه في حديث «الكنز»، هو مصدر ومنبع النفَس الرحمانيِّ، ووجوده الانبساطيِّ الشامل لجميع مراتب الوجود. ولهذا التعيُّن الثاني أو النفس الرحمانيّ مراتب وتجلّيات مختلفة، فالحقُّ 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 الصّقع الرّبوبيّ وهو مقام الأحديَّة والواحديَّة أو التعيُّن الأول، وعالم المظاهر الخلقيَّة وهو عالم الشهادة والظاهر، حيث تظهر فيه التّعيُّنات الخلقيَّة على قدر استعداداتها وطلبها وتشوُّقها، ولهذا النفس الرحمانيِّ مراتب مختلفة في عالم الظاهر والشهادة:

أولها: عالم العقل.

ثانيها: عالم الخيال.

ثالثها: عالم الطبيعة والأجسام.

هذه ثلاثة عوالم إذا أضفنا إليها عالم الغيب أو ما يسمَّى بالتعيُّن الأول الجامع للأحديَّة والواحديَّة فيصبح عندنا أربعة عوالم أو أربع حضرات، والعرفاء يضيفون إليها حضرة الإنسان الكامل الجامع لكلِّ الحضرات وهو الكون الجامع لكلِّ المراتب، فيتطابق عندهم العالم الكبير(وهو عالم الكونيّ أو ما يسمَّى بعوالم الوجود) مع العالم الصغير الإنسانيِّ(وهو عالم الإنسان الكامل) فتصبح بذلك الحضرات خمسًا.[3]

2--5 الحبُّ والعشق الإلهيُّ للأشياء

تُعدُّ مسألة نسبة العشق والحبِّ إلى الله سبحانه وتعالى ذات طابع جدليٍّ بين العلماء المسلمين، ولها إجابات متنوِّعة قدَّمها المتكلِّمون والحكماء والعرفاء منذ زمن بعيد؛ ففي مقابل

---

[1]- الكاشـانى عبـدالرزاق، شـرح الفصـوص الحكم، ص: 161.
[2]- صدرالدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 24.
[3]- ناصر فادي، الرؤية الكونيَّة عند العرفاء، مجلَّة «علم المبدأ»، الرابط:
https://ilmolmabdaa.com/?p=937#_ftnref49

معظم المتكلِّمين الذين يرون أنَّ نسبة المحبَّة إلى الله مستلزمة للانفعال والنقص في ذاته تعالى، يتحدَّث بعض الحكماء وجمهور العرفاء عن محبَّة الله وعشقه للأشياء؛ فابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» ينسب الحبَّ الحقيقيَّ والابتهاج إلى الله؛[1] وابن عربي في «الفتوحات المكيَّة» ضمن تقسيمه الحبَّ إلى طبيعيٍّ وروحانيٍّ وإلهيٍّ، يشير إلى «حديث الكنز» ويستنتج منه أنَّ سبب إيجاد العالم هو الحبّ، ويشير إلى أنَّ الاسم «الجميل» والاسم «النور» هما مصدر الحبِّ الإلهيِّ[2]، كما يذكر أيضًا أنَّ إرادة المعرفة سببٌ لخلق العالم، فإرادة «لكي يُعرَف» هي سبب خلق العالم ؛[3] إذ الغاية من الخلق أن تُعرف ذاته وصفاته الكماليَّة؛[4] من دون أن يعني ذلك اعتبار الإرادة الإلهيَّة سببًا لخلق العالم بدلاً من الحبّ، فلا حاجة لتصحيح نصِّ الحديث «فأحببت أن أعرف» بـ «فأردت أن أعرف»؛ لأنَّ خلق العالم من حبٍّ لا يلازم الجبر، لأنَّ الحبَّ يتطلّب الإرادة، ولكن ليس كلُّ صاحب إرادة يُعتبر محبًّا[5]، ففعل الخلق بظهور الله في ساحة العالم محبّب له كما استتاره في غطائه (أي العالم)، فمعنى الحديث «... إنيّ كنتُ كنزًا مخفيًّا مستورًا فأردت أن أظهَرَ بصورة الخلْق وأَبرُزَ بتعَيُّناتِهم (و) بصوَرِهم وبرزتُ بتعيُّناتِهم وليس فيهم غيري، فكأنَّه أراد بذلك أنَّ استتارَه عينُ ظهورِه وخفاءَه محضُ سفورِه»[6] . ويجدر الغلفات إلى أنَّ المحبَّة الإلهيَّة من آثار الإرادة القديمة الإلهيَّة وباعثة على خلق العالم؛ فعشق الموجود العالي للموجود السّافل تصاحبه إرادته؛ إذ «لَولا عِشق العالي لانْطَمَسَ السافل»[7]، و«بما أنَّ الحقَّ يحبُّ أن يُعرَف، فإنَّ أهل الحقِّ يسعون ليكونوا عارفين بالله».[8]

---

[1]- ابن سينا حسين، الإشارات والتنبيهات، ص: 141.

[2]- ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج: 2، ص: 112.

[3]- المصدر نفسه، ج: 4، ص: 428.

[4]- ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ص: 66 وص: 303.

[5]- الهمدانى رشيد الدين، أسئلة وأجوبة رشيدي، ص: 203.

[6]- الآملى حيدر، المقدِّمات من كتاب نصّ النصوص، ص: 164.

[7]- صدرالدين محمد، تفسير القرآن الكريم، ج: 4، ص: 258؛ والأسفار العقليَّة الأربعة، ج7، ص: 278.

غاية جميع المحرِّكات من القوى العالية والسافلة في تحريكها لما دونها إنما هو لأجل الاستكمال والتشبُّه لمعشوقاتها التي فوقها، حتى تنتهي سلسلة التشبُّهات والاستكمالات إلى الغاية الأخيرة والخير الأقصى، وهو المبدأ الحق، حيث إنَّه يمثّل قصد جميع الموجودات وغايتها من التشبُّه والعشق، وذلك تبعًا لتشبُّهها بعللها القريبة واستكمالها بها. راجع: صدر الدين محمد، المبدأ والمعاد، ص: 137، والأسفار العقليَّة الأربعة، ج2، ص: 281، ومفاتيح الغيب، ص: 370.

إذا أخذنا بالاعتبار النظام التسلسليِّ للعلل والمعلولات، وأنَّ الالتفات المقصود هو التفات صاعد من المعلول إلى العلَّة، فإنَّ أمر الحبِّ سيتوقَّف عند مرتبة المبدأ الحقِّ الذي ليس له من قصد في فعله سوى حبِّه لذاته، وذلك لعدم وجود ما هو أعلى منه. إذن، العلَّة لا تنظر إلى المعلول ولا تلتفت إليه ذاتًا، وذلك تطبيقًا للقاعدة الآنفة الذكر. فكلُّ ما للسافل من علاقة إنمَّا هو استلام ما يترشَّح عن العالي من نفع غير مقصود، ويظلُّ أنَّ غاية ما تفعله العلَّة هو لأجل ما هو أعلى منها.

ومن وجهة نظر هذا الفيلسوف العارف، أنَّ الأصل في تجلّي الحبِّ والعشق عند الحقِّ لجميع الوجودات يعود إلى حبّه وعشقه لذاته، والذي هو عين علمه للذات المستجمعة لأوصاف الكمال ونعوت الجمال وأسماء الجلال، فلولا هذا الحبُّ والعشق لما وجد العالم كما دلَّ عليه الحديث: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»، وكما دلَّ عليه ما قيل: «لولا العشق ما وجدت سماء ولا أرض ولا برّ ولا بحر». راجع: المبدأ والمعاد، ص: 136.

[8]- المصدر نفسه، ص: 335.

في هذا الإطار، يقول المحقّق السبزواري: «... الإرادة هي محبَّتك لنفسك ولآثار نفسك، والوصول إلى أنَّ حقيقة الوجود «المحبَّة»، و مرتبة وجود «غيب الغيوب» هي المحبّة الذاتيّة، ومرتبة «الوجود المنبسط» وهي ظهوره على الماهيَّة، هي المحبَّة الأفعاليَّة، كما في الحديث القدسيّ: «كنت كنزاً ... فوجود الإرادة».[1]

وقول الفيض الكاشاني أيضًا في الكلمات المكنونة، ضمن الإشارة الى الحديث: «الجمال يستفيد من جماله في الوقت الذي يشاهد فيه حسن نفسه في المرآة، لذلك، فالوجود المطلق قد تنزَّل من سيماء الإطلاق وقيد الهويَّة، وتجلّى في مرايا التعيُّنات ومجالي التشخُّصات...».[2]

6--2 الحركة الحبّيَّة

يذهب الشيخ ابن عربي في الإشارة إلى حديث «الكنز المخفيِّ» في فصّ حكمة عُلْويَّة في كلمة موسويَّة، إلى أنَّ محبته تعالى لأن يُعرف هي علَّة إيجاد العالم، ويعبرِّ عن ذلك بـ «الحركة الحبّيّة»؛ يقول: «... فحركته من العدم إلى الوجود حركة حبِّ الموجِد لذلك، ولأنَّ العالم أيضًا يحبّ شهودَ نفسِه وجودًا كما شهدها ثبوتًا».[3] وبالتالي، فإنَّ حركة العالَم من العدم الثبوتيِّ إلى الوجود العينيِّ هي نوع حركةٍ حبّيّةٍ، وهذا القول صحيح سواء كان من جانب الحق أو من جانب الخلق، لأنَّ كمال المحبوب ذات الحقِّ، والله من حيث إنَّه غنيٌّ عن العالمين لديه علم بنفسه، ولكنَّ مرتبة العلم لن تكون كاملة إلّا إذا كان لديه علم بالأمور التي تأتي من الأعيان؛ لذا، فقد أظهر صورة الكمال من خلال العلم بالأمور الحادثة والقديمة، ومن هذا الطريق اكتملت مراتب علمه وظهرت مراتب الوجود، لأنَّ الوجود ينقسم إلى نوعين: أزلي وغير أزلي؛ والوجود الأزليّ هو «الحقّ لنفسه»، والوجود غير الأزليِّ هو «الحقّ بصورة عالم». لذلك، فإنَّ حركة العالم أيضًا هي حركة حبّيّة.[4]

من الواضح تمامًا أنَّ الحركة الحبّيّة لا تستلزم تغييراً أو تحوُّلاً في ذات الله تعالى، لأنَّ هذه الحركة تتمُّ من طريق التجلّي والفيض الذي يُسمّى بـ«الفيض الأقدس»، وفي إثر ذلك، تُفصّل حقائق الموجودات في علم الله عن بعضها البعض؛ ومن هنا، يُعبرِّ العرفاء عن ذلك بـ «مقام الجلاء»، لأنَّه في هذا المقام تتمايز حقائق الأشياء تفصيلاً عن بعضها البعض.[5]

لا بدَّ من القول أنَّ الحركة الحبيَّة هي حركة معنويَّة؛ لذلك، اعتُبرت مرتبة ما قبل الخلق، أي «عالم الذات المحض»، سكونًا محضًا؛ وبذلك، قال بعض العارفين إنَّ الليل أفضل من النهار، لأنَّه محلّ السكون والهدوء، بينما النهار هو محلّ الحركة والاضطراب، وبالتالي، يشير الليل إلى الأصل

[1]- السبزواري هادي، أسرار الحكم، ص: 82.
[2]- الفيض الكاشانى محسن، كلمات مكنونة، ص: 34.
[3]- ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ص: 203.
[4]- القيصري داوود، شرح فصوص الحكم، ص: 1128.
[5]- القمشه اي محمدرضا، مجموعه آثار حكيم صهبا، ص: 189.

والذات، بينما يشير النهار إلى الفرع والتجلّي.[1]

كما يمكن اعتبار الحركة الحبّيَّة تعبيراً آخر عن «تجدُّد الأمثال»؛ فكما أنَّ تجدُّد الأمثال يجري في جميع العوالم، فإنَّ الحركة الحبّيَّة أيضًا سارية في جميع العوالم والمراتب الوجوديَّة، على عكس الحركة الجوهريَّة المنحصرة في عالم الطبيعة.[2]

خير من عبرَّ عن ذلك ما نُقل عن الحلاَّج قوله: « إنَّ الحقَّ تعالى قد تجلَّى لنفسه في الأزل، حيث كان ولا شيء معه، فشاهد سبوحات ذاته في ذاته، ونظر إلى ذاته فأحبَّها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجليًّا لذاته في ذاته، ومن ثمَّ كانت محبَّة الذات هذه هي سبب الكثرة وإيجاد الكائنات بعده، حيث شاء الحقّ أن يرى ذلك الحبَّ الذاتيَّ ماثلاً في صورة خارجيَّة، يشاهدها ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كلُّ صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدّهر.. وكان من حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه هو هو»[3].

2--7 الإنسان الكامل هو غاية تجلّي الله

يُعدُّ توضيح مكانة الإنسان الكامل في مراتب الخلق من القضايا المهمَّة التي طرحت حول حديث «الكنز المخفيِّ»؛ فالخلق معلول لحبِّ الذات الإلهيَّة لأن تُعرَف، والذي يتجلَّى في أسماء الله وصفاته في العالم، ولكنَّ هذا الظهور والتجلّي لا يمكن أن يتمَّ بنحوٍ تامٍّ إلاّ في الإنسان الكامل؛ فظهور الله في المخلوقات تابع ومشروط بتجلّيه التامِّ في الإنسان الكامل، (لولاك لما خلقت الأفلاك) «قيل إنَّنا لم نخلقك للعب، بل خلقناك لظهور نور محمد (ص)... ففي بعض الكتب السماويّة يوجد أنَّ يا ابن آدم، لقد خلقنا كلّ الأشياء لأجلك، وخلقناك لأجل أنفسنا؛ فيكون لسرّ «كنت كنزًا مخفيًّا» ظهورًا تامًّا هنا».[4]

ويشير الملاَّ صدرا إلى أن تناسب النفوس الإنسانيَّة مع الوجود والنور الإلهيِّ وتشابهها علّة لظهور الله في الإنسان الكامل: «فجميع الموجودات تسبِّح له وتسجد لأجل مناسبة الوجود ومشابهة النور، إلاَّ أنَّ هذه المناسبة والمشابهة في النفوس الكاملة الإنسانيَّة أكثر وأنور وأظهر وأشهر، كما قال (ع): ما خلق الله شيئًا أشبه به من آدم».[5]

إنَّ أكمل مصداق للإنسان الكامل هو النبيّ الأكرم(ص)، ولهذا سُمّي بـ «الخاتم»، لأنَّ كلَّ كنز محتاج إلى خَتْم ومفتاح، فكما أنَّ الحبَّ للذات هو مفتاح فتح «الكنز المخفيِّ»، فإنّ النبي(ص)

---

[1]- حقى البرسوي اسماعيل، تفسير روح البيان، ج: 7، ص: 22.
[2]- حسن زاده الآملى حسن، عيون مسائل النفس، ص: 305.
[3] - أمين أحمد، ظهر الإسلام، ج2، ص: 78.
[4]- حقى البرسوي اسماعيل، تفسير روح البيان، ج: 6، ص: 112.
[5]- صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، ص: 293.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

الذي هو حبيب الله، هو أيضًا خاتَم ذلك الكنز ومفتاح ظهوره: ﴿ففي الخبر القدسيّ: «كنت كنزاً مخفيًّا»، فلا بدَّ للكنز من المفتاح والخاتم... «فأحببت أن أعرف»، فحصل العرفان بالفيض الحبّيِّ على لسان الحبيب، ولذلك سُمّي الخاتم حبيب الله...﴾.[1]

ويقول ابن تركة في تمهيد القواعد:

«إنَّ الموجودات التي في العوالم أقربها نسبة وأبسطها ذاتًا إنمَّا هو العقل الأول، إذ له ضرب واحد من التركيب لا غير، وهو أنَّ له ماهيَّة متَّصفة بالوجود، وهو أول مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح. فأقرب العوالم نسبة إلى المرتبة الإلهيَّة إنمَّا هو عالم الأرواح، فأول الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني، لاستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه، وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون العالم المعاني...

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

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

فهذه ثلاثة عوالم، والمرتبة الجلائيَّة المشتملة على التعيّنين المذكورين، فيكون المراتب حينئذٍ أربعًا، وخامسها هو الجامع للكلِّ، وهو المرتبة الانسانيَّة»، يقول ابن عربي: « لو لم يكن في العالم من هو على صورة الحقِّ ما حصل المقصود من العلم بالحقِّ أعني العلم بالحادث في قوله: «كنت كنزاً» إلخ فجعل نفسه كنزاً، والكنز لا يكون إلاَّ مكتنزاً في شيء فلم يكن كنز الحق نفسه إلاَّ في صورة الإنسان الكامل في شيئية ثبوته هناك كان الحق مكنوزاً فلمَّا لبس الحقّ الإنسان ثوب شيئيَّة الوجود ظهر الكنز بظهوره فعرفه الإنسان الكامل بوجوده وعلم أنَّه سبحانه كان مكنوزاً فيه في شيئية ثبوته وهو لا يشعر به»[2].

وفي هذا السياق، استند بعض المتكلِّمين إلى حديث «الكنز» لإثبات أنَّه يجب أن يكون هناك نبيٌّ أو إمام في مقام حجّة الله على الأرض في كلِّ زمان؛ فإنَّ الهدف من خلق الإنسان هو المعرفة الكاملة لله، وهذه المعرفة تتحقّق في الإنسان الكامل وخليفة الله فقط من دون غيره؛ فالمصداق اليقينيُّ للإنسان الكامل هم الأنبياء الإلهيّون والأئمة (ع)؛ وبالتالي، لا يوجد عصر خالٍ من وجود إمامٍ، وإذا لم نرَ حجّة الله بشكل ظاهرٍ في زمانٍ ما، فإنّ علّة ذلك غيبته فقط.[3]

[1]- حقي البرسوي إسماعيل، تفسير روح البيان، ج:7، ص: 189.
[2]- ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، ج3، ص: 267.
[3]- الخرازي محسن، بداية المعارف الإلهيَّة، ج:2، ص: 152.

2--8 تقييم ونقد

هناك أمور عدَّة نقيّم من خلالها وجهة نظر الملاَّ صدرا، أبرزها:

أ. الانسجام الدّاخليُّ بمعنى أنَّ الرؤية التي يقدِّمها تتوافق تمامًا وتتماهي مع أفكاره ومبانيه الفلسفيَّة والحكميَّة القائمة على أصالة للوجود؛ فهو يعتبر أنَّ الواقع هو حقيقة واحدة له مراتب تشكيكيَّة تختلف شدّة وضعفًا، حيث أنَّ الله تعالى في أكمل مرتبة منها، ولا يوجد كمال أو فعل خارجٌ عنه، وبالتالي، لا يمكن تصوُّر غرض أو هدف خارج عن ذاته ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ**﴾[1]؛ ففعل الله ينشأ من علمه الفعلّي الكامن في علمه بذاته وكمالاته الذاتيَّة:

العلم بالذَّات والكمالات ← العلم بالفعل ← إعمال القدرة ← إيجاد وتحقّق الفعل[2].

ب- الله تعالى»فاعل بالتجلّي»، وذلك استنادًا إلى الجمع بين مباني الحكمة والفلسفة ونتائج الكشف والشهود العرفانيّ، ولهذا النوع من الفواعل خصائص عدّة:

1 - لديه علم وإرادة؛

2 - له علم بذاته، وهذا العلم هو مصدر العلم بالفعل وتحقُّق الفعل؛

3 - علمه ليس خارجًا ولا زائدًا على ذاته؛

4 - علمه بالفعل، علم تفصيليٌّ سواء قبل الفعل أم بعده.

ت. يزاوج الملاَّ صدرا بين «الفيض أو الصدور» و «التجلّي أو الظهور» في تبيين فاعليَّة الله، مع الحفاظ على «بسط الحقيقة بكلّ الأشياء وليس بشيء منها»، فالله تعالى واجد لجميع الكمالات وعلَّة تامَّة لحقائق العالم، ولأنّه عالِمٌ بذاته وعالمٌ بأنّه علّة تامَّة، فإنّه يعلم بمعلولاته، لأنَّ العلم بالعلَّة الموجدة التامَّة مستلزم للعلم بالمعلول.

ث. يطبِّق الملاَّ صدرا هذه النتائج الحكَميَّة على حديث الكنز المخفيِّ ببيانٍ عرفانيٍّ لطيفٍ، مع استخدام مصطلحات الحبِّ والمعرفة، فيصل لطرحٍ مستحكم حول علَّة ظهورٍ العالم والحكمة الإلهيَّة من الخلق، وها يكشف عن جهدٍ لإيجاد تلاؤم بين الأصول الحِكميَّة والمكاشفات العرفانيَّة.

ج. يستند الملاَّ صدرا إلى الآيات القرآنيَّة والأحاديث الشريفة، ويقرِّر الأصول الحِكميَّة بناءً على ذلك؛ وقد تبنَّى أن لا فسلفة في الديار لا يقوم عليها شاهد من كتاب الله وسنَّة نبيّه « تبًّا لفلسفة

---

[1]- سورة فاطر، الآية: 15.

[2]- والترتيب بين العلم بالفعل وإعمال القدرة اعتباري ترتّبي.

علم المبدأ
العدد الثاني عشر - 1446هـ - شتاء 2025م

تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنَّة»[1].

ح. يستلزم القيام بمثل هذا العمل تقريرًا جديدًا لآيات القرآن على أساس المبادئ الحكميَّة والعرفانيَّة؛ وهذا ما نجح بتقديمه كنسق متكامل يبدو فيه الآيات تتوافق مع الروايات ومباني الحكمة والعرفان؛ مما يكشف هماً في التوفيق بين الفلسفة والدين.

والقول بأنّه يُعطي قيمة وأهميَّة للأحاديث الضعيفة التي لا يقطع بصدورها عن المعصوم «عليه السلام»، ويتعامل معها كما لو كانت نصوصًا وحيانيَّة مسلَّمة وقطعيَّة الصدور؛ في غير محلِّه لأنَّ اهتمامه بصحَّة الروايات وسقمها يختلف عن طريقة الاجتهاد الفقهيِّ، ففي الحالات التي لا يوجد فيها سند قطعيٌّ للرواية يستعين صدرا بالعرض على القرآن والروايات المسلَّمة، وهذا ما فعله بحديث «الكنز المخفيّ»، فإنّه استند إلى آيات وروايات عدَّة قدّم من خلالها تقريره وتفسيره للحديث.

بحث واستنتاج

يرى الملاَّ صدرا أنَّ الله تعالى «فاعل بالتجلّي»؛ وفي هذا النوع من الفاعليَّة، يكون الله تعالى هو الغاية لا شيء آخر خارج عن ذاته، فهو:

أ. طالب لذاته وكمالاته (الأوّل)؛

ب. مقصود ومطلوب جميع الموجودات، وكلّها تعود إليه (الآخر).

وحديث الكنز يدلُّ على المعنى الثاني.

والهدف من الخلق هو ظهور الله تعالى ومعرفته، وحيث إنَّ الإنسان الكامل هو ظهور جميع الصفات الإلهيَّة، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يتعلَّم جميع الأسماء الإلهيَّة ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[2]، ويصل إلى المعرفة الكاملة، فيجب أن نقول: إنَّ جميع الخلق من أجل الإنسان، والإنسان من أجل معرفة الله تعالى﴿**وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي**﴾[3]، من هنا ذهب معظم العرفاء إلى أنَّ «الكنز المخفيَّ» إشارة إلى مرتبة الأحديَّة، وذهب آخرون إلى أنَّها إشارة إلى مرتبة الابتهاج من الخلق، حيث فيها ذات الله تعالى مع مظاهرها ونسبها وإضافاتها؛ ويرى الملاَّ صدرا أنَّ «الكنز المخفيَّ» إشارة إلى مرتبة الأحديَّة، و«فأحببت أن أعرف» إشارة إلى التنزُّل من مقام الأحديَّة والظهور، كما يولي اهتمامًا خاصًّا لتبيين

[1]- صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليَّة الأربعة، ج8، ص: 303.
[2]- سورة البقرة، الآية: 31.
[3]- سورة طه، الآية: 41.

كيفيَّة احتجاب وظهور الحقِّ في حديث «الكنز المخفيِّ»، فخفاء الحقِّ تعالى واحتجابه نتيجة لشدَّة نورانيَّته، وإرادته بمعنى حبِّه لذاته، فلا حاجة لمرجَّح خارج عن الذات؛ والحديث تأكيد للآية الشريفة: ﴿**يحبّهم ويحبّونه**﴾[1] لأنَّ ينسب الحبَّ والعشق لله تعالى.

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. ابن حجر العسقلاني أحمد، نظم اللآلي بالمائة العوالي، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1990م.
3. ابن سينا حسين ابن عبد الله، الإشـــارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة، 1375 ش.
4. ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيَّة، بيروت، دار صادر، لا ت.
5. ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، طهران، نشر الزهرا،1370 ش.
6. ابن ماجة محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بشامون، دار الرسالة العالميَّة، 2009م.
7. ابن تيميَّة تقي الدين أحمد، الفتاوى الكبـرى، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1987م.
8. الاسترآبادي محمد جعفر، البراهين القاطعة، ق، مكتب الإعلام الاسلامي، 1382 ش.
9. الآشتياني جلال الدين، تحقيق شرح فصوص الحكم، طهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، 1375 ش.
10. الألباني محمد ناصر الدّين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض، دار المعارف، 1992م.
11. الآملى حيدر، تفسير المحـيط الأعظـم والبحر الخضم، طهـران، سـازمان چـاپ وانتشـارات وزارت ارشاد اسلامى، 1422ق.
12. الآملى حيدر، المقدمات مـن كتـاب نـص النصوص، طهران، توس، 1367 ش.
13. البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، عناية محمد زهير الناصر، بيروت، دار طوق النجاة، 1422ق.

[1]- سورة المائدة، الآية: 54.

14. البستي أبو الفتح، النونية أو عنوان الحكم، تحقيق عبد الفتاح أبو غدّة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، 2020م.

15. الترمذي محمد بن عيسى، صحيح الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق مركز البحوث وتقنيَّة المعلومات، القاهرة، دار التأصيل، 2014م.

16. الجامي نور الدين عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، طهران، مؤسَّسة مطالعات اسلامي، 1375 ش.

17. الجامي نور الدين عبد الرحمن، نقد النقود، طهران، وزارت فرهنگ وآموزش عالى، 1368 ش.

18. الجرجاني على بن محمد، كتاب التعريفات، طهران، انتشارات ناصر خسرو، 1370هـ ش.

19. جعفري علي اصغر، شرح حديث «كنت كنزاً مخفيًّا» من إفادات مولانا صدرالدين شيرازي، مجلَّة خردنامه صدرا، عدد: 32، صيف 1382 ش.

20. حسن زاده الآملى حسن، عيون مسائل النفس، طهران، انتشارات اميركبير، 1385 ش.

21. حسن زاده الآملى حسن، هزار ويك كلمه، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1381 ش.

22. الحسيني الطهراني محمد حسين، معاد شناسى، مشهد، نور ملكوت قرآن، 1423ق.

23. حقى البرسوي إسماعيل، تفسير روح البيان، بيروت، دارالفكر، لا ت.

24. الحلي الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد قسم الإلهيَّات، تقرير الشيخ جعفر السبحاني، قم، انتشارات توحيد، 1388 ش.

25. الحلي ورام، مجموعة ورام (تنبيه الخواطر ونزهة الناظر)، قم، مكتبة الفقيه، 1410ق.

26. الخرازي محسن، بداية المعارف الإلهيـَّة، قم: مؤسَّسة نشر اسلامى، 1417ق.

27. الخميني روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، طهران، مؤسَّسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، 1376 ش.

28. الخوارزمى تاج الدين حسين بن حسن، شرح فصوص الحكم، طهران، مولى، 1368 ش.

29. رستگار پرويز، پژوهشى در سند ومتن حديث كنز مخفى، دو فصلنامه مطالعات عرفانى، العدد2، 1384 ش.

30. الرومي جلال الدين محمد، مثنوي معنوي، تصحح مهدي آذر يزدي، طهران، نشر پژوهش، 1375 ش.

31. الزركشي محمد، اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 1986م.

32. السبحاني جعفر، الإلهيَّات في الكتاب والسنَّة، قم، انتشارت توحيد، 1412ق.

33. السبزواري هادي، أسرار الحكم، قم، مطبوعات دينى، 1383 ش.

34. السبزواري هادي، شرح أسماء الحسنى، طهران، جامعة طهران، 1372 ش.

35. السبزواري هادي، شرح المنظومة، قم، نشر ناب، 1369 ش.

36. السخاوي شمس الدّين، المقاصد الحسنة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م.،

37. السيوطي عبد الرحمن، الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، تحقيق محمد بن لطفي، الرياض، مكتبة جامعة الملك فهد، لا ت.

38. شـبر عبدا الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، قم، أنوار الهدى، 1424ق.

39. صدر الدين الشيرازي محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1981م.

40. صدر الدين الشيرازي محمد، إيقاظ النائمين، طهران، انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، لات.

41. صدر الدين الشيرازي محمد، تفسير القرآن الكريم، قم، إنتشارات بيدار، 1366 ش.

42. صدر الدين الشيرازي محمد، سه رسائل فلسفى، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1387 ش.

43. صدر الدين الشيرازي محمد، شرح أصول الكافي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، 1366 ش.

44. صدر الدين الشيرازي محمد، شرح الهداية الأثيريَّة، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 1422ق.

45. صدر الدين الشيرازي محمد، مجموعة رسـائل فلسـفي صـدرالمتألّهين، طهران، إنتشارات حكمت، 1375 ش.

46. صدر الدين الشيرازي محمد، مفاتيح الغيب، طهران، مؤسَّسة تحقيقات فرهنگى، 1363 ش.

47. الصدوق محمد بن علي، التوحيد، قم، انتشارات جماعة المدرسين، 1388هـ ش.

48. الصدوق محمد بن علي، علل الشرائع، قم، دار صادق، 1381 ش.

49. الطباطبائي محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق غلامرضا فياضي، قم، انتشارات جماعة المدرسين، 1388 ش.

50. الطوسي محمد بن الحسن، الأمالي، قم، انتشارات بصيرتي، 1378 ش.

51. عبد الجبار صهيب، المسند الموضوعي الجامع للكتب العشرة، ملف إلكتروني، 2013.
52. علي خادم، حديث كنز مخفي و سير تاريخي آن، مجلة كيهان فرهنگي، العدد 10، 1366 ش.
53. الغزالي أبوحامد، الأربعين في أصول الدين، بيروت، دارالكتب العلميَّة، 1409ق.
54. الفناري محمد ابن حمزة، مصباح الأنس، طهران، مولى، 1374 ش.
55. الفيض الكاشاني محسن، كلمات مكنونة، طهران، نشر فراهاني، 1360 ش.
56. القمشهاي محمد رضا، مجموعه آثار حكيم صهبا، إصفهان، كانون پژوهش، 1378 ش.
57. القيصري محمد داوود، شرح فصوص الحكم، طهران، إنتشارات علمى فرهنگى، 1375 ش.
58. الكاشاني عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفية، قم، إنتشارات بيدار، 1370 ش.
59. الكاشاني عبد الرزاق، شرح فصوص الحكم، قم، إنتشارت بيدار، 1370 ش.
60. المجلسي محمّد باقر، بحارالأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403ق.
61. المحسني محمد آصف، مشرعة البحار، قم، مكتبة الغريزي، 1423ق.
62. محمدي الريشهري محمد، ميزان الحكمة، قم، دار الحديث، 1488 ش.
63. المراغي أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1403ق.
64. المرعشي شهاب الدين، إحقاق الحق وإبطال الباطل، قم، إنتشارت مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1409ق.
65. الهمداني رشيد الدين فضل الله، أسئلة وأجوبة رشيدي، اسلام آباد، مركز تحقيقات فارسى ايران وپاكستان، 1371 ش.