KANZ PHILOSOPHIA

Volume 4 Number 1, June 2014 Page 134-151

النظرة المعرفية للوجود في العرفان

عبد العزيز عباسي

Jami'at al-Mustafa University Iran
Email: aziz313m@gmail.com

ABSTRACT

Knowledge of the universe is one of the three necessary types of knowledge, i.e.: knowledge of God, knowledge of the Soul and knowledge of the universe. Most of the time we refer to it as (Mabdaa) or the Origin; how the world is created. Or what is known in theology as Creation ex nihilo: where creatures are distinct from their creator who is the First Cause, or in illuminative philosophy as Emanation where creatures pre-existed within the essence of their origin by flowing as a consequence of perfection. So we are confronted with different theories about the universe where so some views will underlie oneness of being while others multiplicity, and in both case we need to explain and justify any resulting theory. So the purpose of this article is to provide a concise explanation about the knowledge related to the universe and tries to justify the claimed oneness of Being in mysticism.

Keywords: knowledge of the universe, Essence, names and attributes, fixed entities, oneness, multiplicity.

خلاصة

إن النظرة الكونية للعالم تتحدد بواسطة النظرة المعرفية، وبدورها تتوقف النظرة المعرفية على نظرتنا للوجود أو ما يسمى بالنظرة الأنطولوجية، وهذا هو السبب الرئيس لنشأة وتعدد المدارس المعرفية، فالمتكلمون لهم نظرتهم الخاصة للوجود ومنها تستمد الأسس المعرفية لنظرياتهم الفكرية وتفسيرهم للوجود وفهمهم للوقائع، وكذلك الفلاسفة بمختلف مشاربهم والعرفاء أيضا. ولهذا وجدنا أنه من الضروري بحث هذا الموضوع والتنقيب في خباياه ومحاولة الخروج بنتيجة تمكننا من توجيه أقرب نظرة تمثل الواقعية وبالتالي تعبد الطريق لمقاربة معرفية حول الوجود وملابساته. وقد اخترنا العرفان كمدرسة مرجعية، لاعتقادنا أنها أقرب نظرية تمثل الواقع ومن خلالها يمكن توجيه النظرة الكونية المناسبة وبالتالي تنبني عليها الكثير من النتائج والدراسات ذات الصلة في مختلف الحقول المعرفية. وقد نجد الكثير من الدراسات العرفانية المشابهة لهذه الدراسة ولكنها تختلف من حيث تناولها لزوايا البحث الذي سلطنا الضوء عليها في هذه المقالة، وهو الحيثية المعرفية أو ما يسمى بنظرية المعرفة في العرفان، ومع أن البحث ليس معرفيا صرفا، إلا أنه موجه لهذا الغرض بدرجة أولى.

كلمات دلالية: الوجود، الوحدة، الكثرة، المعرفة، وحدة الوجود، كثرة الموجود، الوحدة في عين الكثرة.

مقدمة

معرفة الحق في نظر المحقيقن لا تبدأ من العالم من حيث هو معلول، لأن الإنسان في معرفته للأشياء يحتاج إلى مناسبة بينه و بينها لتحصل له تلك المعرفة، و بما أن الإنسان المبتدأ في السلوك أو حتى المتوسط لا يخلو من قيود و تلك القيود تجعله يحدد الواقعية التي عرفها فتكون معرفته لها من الوجه الذي له مناسبة معه و لكنه يجهلها من حيث ليس له بقية المناسبات ولكنه يدعي معرفة العالم على ما هو عليه، وإنما معرفة العالم تبدأ من العالم كما يبدو للذين يسمعون ويتذكرون، والنداء يأتي من المبدأ الأول لهذا العالم عن طريق الأنبياء والأوصياء والأولياء الذين اتصلوا بالغيب وفنوا فيه ففاضت عن طريقهم المعارف الحقيقية للحق تعالى فأصبحوا أنوارا لذلك النور الحق يهتدي بهم كل من كانت فطرته سليمة وطاهرة والفطرة أيضا طريق إلى الحق وهي الحجة الباطنة لله على عباده، وما دور الرسل إلا إزالة الغبار عن هذه الفطرة المغطاة بحجب الغفلة والنسيان «**و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور**».(النور[٤٣]:٠٤)

وفي هذه الصدد ينبه أمير المؤمنين-عليه السلام-على البداية التي يجب أن ينتبه إليها كل سالك في هذه الصيرورة الأبدية ويقول:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.»

وكما يقول صدر المتألهين في كتاب أسرار الآيات:

«فحقيقة الحق الأول هو البرهان على ذاته والبرهان على كل شيء كما قال جل ثنائه: ((أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد. فهذه سبيل الصديقين إليه الذين يتوصلون به إليه ويستدلون به عليه ويستشهدون بوجوده على سائر الأشياء لا بوجود الأشياء عليه، كما في طريقة غيرهم من السالكين الذين يستدلون بوجود الآثار على الصفات وبالصفات على الذات.»(الشيرازي ,٥٨٣١, ٠٣)

في هذا البحث نحاول تسليط الضوء على نظرية التجلي والظهور والتي هي في الواقع لازم لتوجيه نظرية الوحدة الشخصية للوجود التي يعتبر محي الدين ابن عربي أهم مقرر ومنظر لها وعلى الرغم من أن هناك من سبقه في القول بها ولكن ذلك لم يبرز في شكل نظرية واضحة المعالم صريحة المباني.

وبعد ذلك كان الدور الكبير لتلامذة وشراح ابن عربي وعلى رأسهم صدر الدين القونوي في بسط وشرح أبعاد هذه النظرية. ولهذا وبما أن نظرية الوحدة الشخصية للوجود تعد رتبة سابقة على نظرية التجلي وجب أن نلقي نظرة على هذه النظرية ونعرف محتواها.

نظرية وحدة الوجود

يعتقد الكثير أن هذه النظرية قديمة قدم العرفان ولكن العرفاء لم يكونوا يملكون الوسائل والمصطلحات الفلسفية لتبيين فحوى هذه النظرية إلى أن جاء محي الدين فقررها في أحسن حلة وقدمها في أروع شكل للباحثين والدارسين. إذ كان العرفاء في السابق لا يجدون الطرق للتعبير وتبيين مشاهداتهم ومكاشفاتهم فلم ترق الوحدة التي كانوا يرونها إلا إلى وحدة الشهود.

وهنا جدير بالذكر أن نشير إلى أقسام وحدة الوجود ومختلف المدارس التي تناولتها بالبحث:

- الأول وهو القول بوحدة الوجود والموجود وهو ما ينسب إلى جهلة الصوفية ومفاده أن

العالم كله ينحصر في وجود واحد صرف وأن بقية الموجودات ما هي إلا وهم وسراب.

- الثاني وهو القول بوحدة الوجود وكثرة الموجود ومفاده أن الوحدة مختصة بالواجب والكثرة بما ينسب إلى الوجود من الممكنات وهو ما يعرف بذوق التأله.
- الثالث وهو القول بكثرة الوجود والموجود وهو رأي من يقول بتباين الموجودات بتمام الذات من أصحاب أصالة الماهية. وحاصله أن الكثرة حقيقية والوحدة اعتبارية.
- أما الرابع فهو القول بوحدة الوجود والموجود في عين الكثرة، وهذا القول هو مختار القائلين بأصالة الوجود من الفلاسفة والعرفاء أمثال صدر المتألهين وغيره،

ويحتمل تفسيرين، الأول: هو أن الوحدة حقيقية سنخية والكثرة أيضا حقيقية وتتمثل في مراتب الوجود وهو القول بالوحدة التشكيكية للوجود وهو رأي صدر المتألهين الأول، أما التفسير الثاني فهو أن الوحدة وحدة شخصية للوجود وأن الكثرة ترجع إلى التشكيك في المظاهر والتجليات لا إلى نفس الوجود. وهنا يمكن إيراد ملخص لهذه الأقوال فيما جاء في التعليقة على الشواهد الربوبية للملا هادي السبزواري، إذ يقول:

«القائل بالتوحيد إما يقول بكثرة الوجود وكثرة الموجود جميعا ومع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام وإما يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود بمعنى المنسوب إلى الوجود فإن حقيقة الوجود عنده ليس لها أنواع ولا أفراد ولا مراتب ولا أجزاء عقلية وخارجية ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة إلى الماهية بل واحدة بسيطة قائمة بذاتها إنما الماهيات منتسبات إلى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه وهذا قول منسوب إلى ذوق التأله وهو توحيد الخواص وعكسه لم يقل به أحد بل لا يصح، وإما يقول بوحدتهما جميعا وهو قول الصوفية حيث يقولون ليس في الواقع إلا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يتراءى منها كثرة وهمية وهذا يعد عندهم توحيدا خاصيا بل أخصيا وليس كذلك بل التوحيد الأخصي ما سيجيء لكن يمكن إرجاعه إليه وإما يقول بوحدتهما جميعا في عين كثرتهما إما وحدة الوجود فلأنه كما مر لا أنواع تحته ولا أفراد وإما كثرته فلأن له مراتب ودرجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر ونحوذلك وإما وحدة الموجود في عين كثرته فلأن الوجود لما كان أصيلا كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحدته وحدته ومراتبه وهذا هو التوحيد الأخصي.» (السبزاواري, ١٠٤١, ٤٧٤)

التجلي والظهور مفهومه ومنشأه

يعتبر التجلي من أهم الاصطلاحات التي يستعملها ابن عربي وهو مأخوذ من قصة سيدنا موسى-عليه السلام-وتجلي الله-سبحانه وتعالى للجبل. مع أن بحث ابن عربي غالبا ما يدور حول وحدة الوجود، إلا أنه يعترف بأن الكثرة أمر واقعي وكثيرا ما يتوجه إلى البحث حول ذلك، ويرجع هذه الكثرة إلى تعاليم الأسماء الإلهية، وأسرار تكثرها وتنوعها. ومع ذلك فإن إقراره هذا لا يعني أنه يصدق بوجود مستقل للأشياء.

ويبين عادة نظره حول الوجود باستعمال مفاهيم مثل التشبيه والتنزيه، فتراه يصرح أن الله-سبحانه وتعالى- في ذاته لا يقاس بمخلوقاته وهو وجود متعال لا تدركه المخلوقات أبدا، أي أنه غيب مطلق، وهنا ينبه القرآن-الكريم- أن الله-تعالى- ليس باطنا فقط بل هو ظاهر أيضا، أي أن أسمائه هي التي تتجلى وتظهر في الخارج، وأن العالم ليس

إلا هذه الظهورات. إذن فالله-تعالى-في الوقت ذاته واحد ومنزه ولا شبيه له وأيضا هو شبيه ومثيل لكل الأشياء، فمن جهة كونه مطلق غير ظاهر ليس له مثل ومنزه عن كل شيء، ومن جهة كون الأشياء صفات وأسماء له فهو شبيه لها بل عينها.

لذا فالوجود واحد، فبلحاظ الذات هو واحد وبلحاظ الأسماء كثير. ولهذا يعبر ابن عربي عن ذلك بالواحد الكثير

«فالوجود وإن كان عينا واحدة فما كثره إلا أعيان الممكنات فهو الواحد الكثير فينقسم بحكم التبعية لأعيان الممكنات كما نحن في الوجود بحكم التبعية فلولاه ما وجدنا و لولانا ما تكثر بما نسب إلى نفسه من النسب الكثيرة و الأسماء المختلفة المعاني فالأمر الكل متوقف علينا و عليه فبه نحن و هو بنا».(ابن عربي ، ج٣، ص: ٦٧٢)

ويعبر ابن عربي عن الذين يرون العالم بأنه –هو، لا هو -بذوالعينين، فبعين يرون التنزيه المطلق وبالعين الأخرى يرون التشبيه، والمصداق الأتم لهؤلاء هو الإنسان الكامل، الذي أعطاه الله عينين، فمن جهة ينظر إليه على أنه غني عن العالمين فهو لا في نفسه ولا في أي شيء، ومن جهة أخرى وبالعين الأخرى وبلحاظ الاسم الرحمن يراه يطلب العالم والعالم يطلبه، وبالتالي وجوده سار في كل شيء.

مسألة الوجود والبرهان على الواجب وتوجيه الكثرة في الوحدة.

يعتبر البرهان الوجودي في نظر الغرب كما عند آنسلم وديكارت ولايبنيز وغيرهم بأنه بمجرد تصور عنوان الواجب بأنه عنوان لأكمل موجود بحيث لا يمكن تصور موجود أكمل منه، فإننا نثبت الوجود الحقيقي للواجب. وقد اعترض عليه بكثير من الاشكالات من طرف كانت وغيره بأنه لا يمكن إثبات شيء بمجرد تصوره، أما عند الفارابي والشيخ الرئيس فقد كان السعي لإثبات الوجود الواجب عن طريق برهان الوجوب والإمكان وكان الادعاء أنه برهان لمي ولكنه في الحقيقة ليس كذلك لأنه يعتمد على مقدمات إنية وتجربية. أما في مدرسة ابن عربي فإن مسألة البرهان اللمي طرحت بأحسن وجه وأنه من مجرد تصور الوجود يلزم عنه وجود الواجب ومنه يمكن إثبات جميع الصفات الكمالية له. فمثلا بمجرد التأمل في حقيقة الوجود نستخلص أنه مقوم كل شيء وأن أي شيء يستمد كونه منه، ومن إحاطته بكل شيء ندرك أنه عليم بكل شيء، وبما أن الوجود أصل ظهور أي شيء نستنتج أنه هو الظاهر بذاته المظهر لغيره وكذلك من عدم إدراك حقيقة الوجود وكنهه ندرك أنه هو الباطن وبما أنه هو مبدأ كل شيء ومنتهى كل شيء ندرك أن كل شيء صادر منه وعائد إليه. وبهذا الشكل يمكن إرجاع كل الصفات إليه تعالى.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مدرسة ابن عربي أبدعت في صياغة برهان الصديقين الذي استفاد منه وطوره الملا صدرا وأتباعه بأحسن وجه.

ومن إثبات واجب الوجود نثبت أيضا أن وجود واجبين مستحيل، وذلك لأن وجود مبدأين للوجود لا ينسجم وحقيقة الوجوب، لأنه كلما قلنا اثنين فلا يمكن عدم تصور وجود واحد كمبدأ لهما لأن الوحدة ذاتا سابقة على الكثرة. وأيضا فإن وجوب الوجود يقتضي الوحدة والبساطة والصرافة وهو ما يتنافى والكثرة.

وإحدى أهم المسائل التي تميز مدرسة ابن عربي وهي محور بحثنا الحالي وهي مسألة نسبة حقيقة الوجود إلى الوحدة والكثرة. وتكمن أهمية هذه المسألة في ارتباطها بالتوحيد من جهة وأهو أهم أصل اعتقادي ومن جهة أخرى تعتبر إحدى أهم مسائل ما بعد الطبيعة والإلهيات بالمعنى الأخص،

حيث أن مسألة الوحدة والكثرة أسالت الكثير من الحبر واختلف العلماء على اختلاف مشاربهم في توجيه هذه الوحدة وهذه الكثرة

مسألة الوحدة والكثرة

تقابل الواحد والكثير

تعد هذه المسألة من المسائل المستعصية على الكثير من الباحثين والغفلة عنها أدت بالبعض إلى إنكار الكثير من المطالب العرفانية وإرجاعها إلى التناقض وبالتالي عدم إمكان توجيهها في منظومتهم الفكرية.

وتعود صعوبة تشخيص هذا المطلب إلى أن هناك نوعين من الوحدة، وحدة تقابل الكثرة ووحدة تقوم الكثرة وتحتويها وهذه الأخيرة لا يمكن فهمها إلا في ظل قسم آخر من التقابل غير الذي اشتهر بين الفلاسفة والمنطقيين وهو التقابل الإحاطي والمحاطي، والمحيط هنا هو مطلق الوجود إذ لا شيء غيره فهو وجود واحد بسيط ملأ دار الوجود، ثم إذا اعتبرنا النسب التي تلحقه ظهرت تجلياته وظهوراته نظرا لكمالاته اللامحدودة وهي مندرجة تحته محاطة به، وهذا ما يعبر عنه صاحب التمهيد في كتابه فيقول:

«فاعلم أن أحد اعتباري الوحدة وهو الحقيقي منهما هو معنى الإطلاق الذي يلحق الوجود لذاته ويقتضيه أولا فإنه من خواصه اللازمة البينة، فحقيقة الوجود حيث يظهر لا يظهر إلا به ولا يتحقق أحكامها إلا باعتباره وظاهر الوجود في كلام المحققين عبارة عنه فإن الظاهر من الشيئي هو أول ما يدرك به الشيء منه، والوجوب إشارة إليه.والثاني من الاعتنبارين هو النسبي منهما هو الذي يلاحظ فيه الرقايق الارتباطية الراجعة إلى العين الواحدة ولا شك أنه إنما يلحق الوجود بعد اعتبار لحوق العلم إياه فهو الذي يقتضيه الطبيعة العلمية أولا ويظهر به أحكامها، والإمكان إشارة إليه».(جوادي الآملي، ٢٧٣١, ٣١٢)

ولهذا يرى أهل التحقيق وهم العرفاء بأن الوحدة الحقيقية بما أنها وحدة سعية إطلاقية فلا يمكن أن يكون لها مقابل وهي واجبة والإطلاق يستلزم الوجوب بالضرورة.

أما الوحدة الاعتبارية التي تقابل الكثرة فهي تعتبر بملاحظة الأشياء بما هي صادرة من مبدأ واحد. وهذه الوحدة بما أنها متأخرة عن بعض التعينات فهي ليست من اللوازم البينة للذات، وبالتالي فهي تحتاج إلى واسطة في الإثبات ومن جملة الوسائط نجد التعين العلمي، والذي يقتضي متعلقات وهذه المتعلقات هي الأسماء والأعيان الثابتة حيث أنها ظلال لعين واحدة وهي الذات. وارتباطها هذا هو الذي تنعقد به تلك الوحدة الاعتبارية.

ويمكن القول إن الوجود واحد وكثير في الوقت ذاته دون أي تناقض لأن هذه الوحدة ليست وحدة عددية حتى تقابل الكثرة بل هي وحدة حقيقية مقومة للوحدة والكثرة العددية.

ونورد هنا خلاصة للعلاقة بين الوحدة والكثرة في مدرسة ابن عربي.

للوحدة اعتباران: اعتبار يختص بوحدة الذات وأنها لا يمكن أن تكون موردا للإنقسام والتكثر وبهذا الاعتبار فهي تقابل الكثرة ويعبر عنها بالوحدة الذاتية وهي خاصة بالحق-تعالى-. أما الاعتبار الآخر للوحدة فمن حيث أنها مبدأ وأصل الكثرة التي تنشأ باعتبار النسب والإضافات التي تعرض هذه الوحدة. وبهذا الاعتبار فهي لا تنافي ولا تقابل الكثرة بل أصلها ومبدأها. ويعبر عنها بالوحدة العارضة أوالوحدة بالعرض، أوأيضا بالوحدة المجامعة أي التي تجتمع والكثرة أما الأولى فهي غير مجامعة أي لا تجتمع مع الكثرة.

والوحدة الذاتية على نوعين: إما أن تكون الوحدة عين الشيء الموصوف وهي الوحدة الذاتية بالمعنى الأخص، أومقام الأحدية أوأن تكون من جهة عين الذات ومن جهة غيرها، وهي من حيث أن الذات تتصف بصفات لا متناهية، وهي مرتبة الواحدية. إذن فالوحدة في مرتبة الأحدية هي وحدة ذاتية بدون اعتبار أي شيء أما الوحدة في مرتبة الواحدية فهي وحدة أسمائية وصفاتية وهي من النسب والإضافات التي تلحق الذات، أي أنها تعتبر لاتصاف الذات بهذه الأسماء والصفات. وتعتبر هذه الوحدة خاصة بالحضرة الإلهية ولا يوجد لغيره شريك فيها.

أما الوحدة الخاصة بالعالم فتسمى الوحدة الكونية، وهي وحدة عارضية أي أنها ليست ذاتية، وهذه الوحدة العارضة بدورها أنواع وأقسام وهي الوحدة الجنسية والوحدة النوعية والوحدة الشخصية وكل هذه الوحدات تنتهي إلى وحدة جامعة وهي الوحدة الكونية، وبما أن هذه الوحدة هي وحدة عارضة وكل ما بالعرض لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات إذن فلا بد لهذه الوحدات العارضة أن تنهي إلى وحدة بالذات وهي الوحدة بالذات كما أشرنا إليه سابقا.

المبدأ والمعاد أوقوس النزول والصعود في العرفان.

يعتبر التوحيد من المسلمات في الفلسفة والعرفان الإسلاميين، فالفيلسوف لا يبذل جهدا في إثبات أن الواقعية واحدة لأن ذلك بديهي، بل نجده يجتهد لبيان لوازم هذه الوحدة في تصورنا عن العالم وما يؤول إليه. وبشيء من التفصيل فهو يحاول تبيين كيفية صدور هذه الكثرات من مبدأ وأصل واحد وكيف ترجع وتعود هذه الكثرات إلى أصلها ومبدأها.

إذن فمهمة الفيلسوف أوالعارف لا تكمن في بيان الوحدة لأنها أمر بديهي بل تحاول تسليط الضوء على صفات وخصائص هذه الوحدة وكيف ينشأ عالم الظهورات، مركزا على تحديد أولويات الإنسان ليعيش حياة طبيعية توصله إلى الغاية القصوى التي خلق من أجلها. وهنا نلاحظ الاختلاف بين الفيلسوف والعارف؛ فالفيلسوف سوف يجتهد في استخدام وسائل حكمته من منطق وبرهان لتبيين هذه المسائل أما العارف فسيلجأ إلى أسلوب الخطاب الرمزي والتقليد الأدبي مركزا على التجارب العرفانية، إذن الفيلسوف سيكلمنا بأكثر عقلانية أما العارف فسيتكلم بما هو طبيب للروح.

والأمر المشترك بين الفيلسوف والعارف هو أن كلاهما يطلب الكمال الإنساني، أي أن يصبح كل كمال كان بالقوة، فعليا. فالعارف يسعى ويكدح لكي يحقق الفناء في الله لأن الإنسان خلق من روح الله وحقه أن يعود إلى الاتصاف بما يتصف به الله، أي أن المسألة هي مسألة البحث عن الذات في صورتها الإلهية ثم تأدية دورها في العالم والمجتمع أي خلافة الله في الأرض. أما الفيلسوف فينشد الاتصال بالعقل الفعال وأن تصبح الفضائل التي هي بالقوة فعلية. فنجد أن الطريقين مختلفين أما كلاهما يفترض أن الإنسان في الأخير خلق من أجل تحقيق نوع وحدة مع المبدأ الذي نشأ منه.

ونجد في كل من الفلسفة والعرفان أن هذا المبدأ الذي هو أصل كل شيء يعبر عنه بالوجود. والمعنى اللفظي للوجود هو عبارة عن الحس والاكتشاف والإدراك والوعي. وبالتدريج انصرف معنى الوجود لكي يعني حقيقة الحقائق أوما يعرف في مقابل الماهية. إذن فالوجود لا يعني فقط أن هناك واقعية ما بل يعني أيضا أنها حية وواعية.

ففي العرفان الإسلامي، كما يعبر عن ذلك ابن عربي، إن الوجود يعني التحقق وكذلك يعني

أيضا الوجدان وهو شهود الحق في نفسه وفي غيره. ولما ينسب الوجود إلى الحق فهو يعني مطلق الوجود وكذا مطلق العلم. وبالنسبة للسالك المشتاق فحقيقة طلبه هو أن يكون حقيقة وحقيقة كونه هو أن يرى بعين الله وأن يسمع بسمع الله وأن ينطق بلسان الله. وليس العرفاء وحدهم أقروا بحقيقة الوجود بما هي تجربة حقيقية وجودية بل أن الكثير من الفلاسفة أيضا يرون أن حقيقة المعرفة ليست إلا أن يصير الإنسان وجودا عقليا مضاهيا للوجود العيني كما يعبر عن ذلك الميرداماد في كتاب القبسات: «**صار، فى جوهر ذاته الروحانيّة، عالما عقليّا مضاهيا لنظام كلّ الوجود، ونسخة قدسيّة مطابقة لنسخة كتاب العالم**».(الميرداماد، ٤٩٣)

بين وحدة الوجود ووحدة الشهود

يقول العرفاء أن الوجود واحد وأن كل ما في العالم من براري وجبال وصحاري وبحار وحيوان ونبات ما هي إلا ضلال له بل هي عينه. وهنا لسائل أن يسأل، هل هذه الوحدة التي يتكلم عنها العارف هي وحدة وجودية خارجية، أم هي أمر ذهني أم هي حالة نفسانية تعرض على العارف نتيجة إحساسات وعواطف قوية. وهذا هو النزاع المعروف بين الأكادميين بوحدة الوجود أم وحدة الشهود.

وحدة الشهود

لقد لجأ الكثير من الباحثين في حقل العرفان إلى توجيه مسألة الوحدة وإرجاعها إلى وحدة الشهود أي أن العارف عندما يتعرض إلى التجربة العرفانية فهو لا يشاهد إلا الحق، إذن فحالته النفسية هي التي تجعله يرى ما يرى وليس ذلك إلا أمرا ذهنيا عرضيا، لا أنه أمر عيني خارجي، وقد نتج هذا النوع من الفكر والتوجيه هروبا من الانتقادات اللاذعة التي تعرض لها العرفاء من الفقهاء والإخباريين من أمثال ابن تيمية والتي ذهبت إلى حد تكفير أصحاب هذه المقولات التي وردت فيها عبارات تصرح بهذه الوحدة وكثيرا ما يذهب هؤلاء المدافعون عن العرفاء إلى خلاف ظاهر الأقوال للهروب من هذه الإيرادات.

أما في الكثير من تصريحات ابن عربي نجده يصرح بأن المشاهد لما يفنى في الله لا يجد أحدا سواه وهذه التصريحات تتنافى ووحدة الوجود لأن أحد لوازمها هو عدم وجود هذه الوحدة عند عدم الشهود وهو ما يمكن أن يفسر بأن الوحدة أمر ذهني نفساني أما الكثرة فهي أمر واقعي وعيني. وفي بيانه لحديث عن الرسول الأكرم-صلى الله عليه وآله- «**إن لله سبعين حجابا من نور وظلمة لوكشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه**» فيقول:

> *فهذه الحجب إن كانت مخلوقة فكيف تبقي للسبحات فإنها غير محجوبة عنها لكن اعلم أنه سر أخفاه الله عن عباده سمي ذلك الإخفاء حجبا نورية وظلامية فالنور منها ما حجب به من المعارف الفكرية به والظلمة منها ما حجب به من الأمور الطبيعية المعتادة فلورفع هذه الحجب عن بصائر عباده لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه وهذا الإحراق إنما هو اندراج نور أدنى هم فيه بل هم هو في نور أعلى كاندراج أنوار الكواكب في نور الشمس كما يقال في الكوكب إذا كان تحت الشعاع مع وجود النور في ذات الكوكب أنه محترق فلا يراد به العدم بل تبدل الحال على العين الواجدة في نظر الناظر.* (ابن عربي, ٢٧)

فكما أن نور الكواكب يحجب عند ظهور نور الشمس فكذلك عندما يتجلى الله للخلق لا يرى الخلق عندها، ويضيف ابن عربي واصفا حالة العارف لما يشاهد الحق:

وعلى القول الآخر الذي يرى وجود أعيان الممكنات وآثار الأسماء الإلهية فيها وإمداد الحق لها بتلك الآثار لبقائها فتفنى تلك الآثار والأعيان القابلة لها عن صاحب هذا الشهود حالا والأمر في نفسه موجود على ما هو عليه لم يفن في نفسه كما فنى في حق هذا القائل به فلا يبقى له مشهود إلا الله تعالى وتندرج الموجودات في وجود الحق وتغيب عن نظر صاحب هذا المقام كما غابت أعيان الكواكب عن هذا الناظر بطلوع النير الأعظم الذي هو الشمس فيقول بفناء أعيانها من الوجود وما فنيت في نفس الأمر بل هي على حالها في إمكانها من فلكها على حكمها وسيرها.(ابن عربي, ٦٩٣)

وهنا يجب أن نشير إلى أن ظاهر الأمر يعرب عن تناقض وتهافت بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، ولكن المسألة تحل إذا ما تأملنا في نظر العرفاء في معاني الوجود، فيقول أبوالقاسم القشيري في رسالته:

فالتواجد: استدعاء الوجد بضرب اختيار، وليس لصاحبه كمال الوجد...

والوجد: ما يصادف قلبك، ويرد عليك بلا تكلف ولا تعمد....

أما الوجود: فهو بعد الارتقاء عن الوجد. ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة....

التواجد يوجب استيعاب العبد.

والوجد يوجب استغراق العبد.

والوجود يوجب استهلاك العبد.(الرسالة القشيرية، ٢٣١)

وهنا يمكن أن نفرق بين هذه المراتب بمصطلحات حديثة، حيث أن التواجد هو تفاعل واصطناع لعملية الوجد من العبد وعندها لما يحصل له التوفيق ينال مرتبة المشاهدة أوالشهود وفي الأخير مرتبة الوجود وهي أمر عيني حيث لا شيء سوى الوجود الواحد الحق ومن هنا يمكن التوفيق بين هذه المراتب وهكذا يزول التهافت والتناقض.

وبهذا يصبح الوجود والوجدان واحدا عند المحققين (العرفاء بتعبير ابن عربي)، إذ تعود الاختلافات في الوجود إلى الاختلافات في الوجدان وذلك يرجع أيضا إلى الاختلاف في الاستعداد.

وبالنسبة لابن عربي فإن الوجود والشهود واحد، إذ وجدان الوجود عنده يساوق الوجود وبتعبير آخر شهود الوجود يساوق الوجود، وهدفه هو الوصول إلى ذوق الوجود لا البحث عن مفهومه، وبالتالي فوحدة الشهود عنده تصير وحدة للوجود.

الوحدة الشخصية للوجود

إن نظرية التشكيك والوحدة السنخية للوجود تعتبر واسطة للعبور إلى الوحدة الشخصية للوجود، إذ تصبح هنالك الكثرة رقيقة ولطيفة وتكاد تتلاشى حيث أن اعتبارها يقتصر على التشكيك في المظاهر والتجليات لا في الوجود نفسه.

إن الوحدة الشخصية للوجود بمعنى أن حقيقة الوجود واحدة وهي منشأ جميع الآثار ووحدتها شخصية وذاتية، لا وحدة سنخية ولا عددية. وهي مطلقة من جميع القيود حتى قيد الإطلاق. وفيها كما أن الوجود واحد فالموجود أيضا بما أنه ينتسب إلى الوجود فهو واحد أيضا. إذا هناك حقيقة واحدة وهي هذا الوجود الواحد البسيط المطلق وهو وجود الحق

لا غير. ولكن لهذه الحقيقة ظهورات وتجليات تعرف في مرتبة العلم بالأسماء والأعيان الثابتة وفي الخارج بالأعيان الخارجية وسيأتي التفصيل فيها لاحقا.

وبالتالي فإن هذا التجلي والظهور هو ما يحقق الكثرة ويظهر العالم وما سوى الله، وعليه فكل من الظاهر والمظهر حق أي أن الوحدة حقيقية والكثرة أيضا حقيقية. وليست صرف توهم واعتبار حتى يرد قول القائلين بالحلول والاتحاد، إلا أنه يمكن القول أنه لولا هذا الوجود الحق لكانت هذه الظلال والمظاهر أعداما صرفة.

نظرية التجلي حقيقتها ولوازمها

بعد أن تعرفنا على وحدة الوجود الشخصية ولوازمها وأنها أساس القول بنظرية التجلي والظهور، يأتي الدور إلى التعرف على هذه النظرية التي تعتبر أساس توجيه مسألة إيجاد وخلق العالم. فلما يدعي العارف أن الوجود واحد فلابد له من توجيه الكثرة المشهودة في الخارج وكيف يمكن إرجاعها إلى الوحدة. وهذا هو دور نظرية التجلي التي كما قلنا سابقا جيء بها لتبيين وتوجيه مدعيات العرفاء.

وهو ما يعرف بنظرية التجليات الوجودية.([1] القونوي, ٨٧) وتنقسم هذه التجليات إلى ثلاثة أقسام: تجليات ذاتية، صفاتية وأفعالية.

١-التجليات الذاتية وهو أول ظهور للحق في عالم الأحدية وهو عالم منزه عن الأسماء والصفات والقيود فهناك لا إسم ولا رسم.

٢-التجليات الصفاتية وهو ظهور الحق بواسطة الأسماء الحسنى في عالم الواحدية أين يتجلى الوجود الواحد المطلق بواسطة الفيض الأقدس في صورة الأعيان الثابتة

٣-التجليات الفعلية وهي ظهور الحق في صورة الأعيان الخارجية بواسطة الفيض المقدس.(حيدر، ٨١٣١, ٩٥١)

وقد بينت مسألة التجلي الوجودي بطرق عدة منها من يبينها في خمس مراحل ومنها في أربع ومنها في ثلاث كما مر ذكره في الأعلى وكلها يتم في ظل بيان التجلي الصفاتي والأفعالي من خلال الفيض الأقدس والمقدس.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أن نظرية التجلي عند ابن عربي كما يؤكد على ذلك صاحب الكتاب ليست نظرية وجودية صرفه تبين كيفية ظهور العالم وتوجه الكثرة وترجعها إلى الوحدة بل هي نظرية معرفية بطريق أولى تركز على أن الجانب المعرفي في العرفان لا ينفك عن الجانب الوجودي الأنطولوجي.

وفي نظام ابن عربي تعد العلاقة بين التجليات الوجودية الذاتية الصفاتية والفعلية المناسبة لعوالم الأحدية والوحدة والوحدانية كما يناسبها من التجليات العرفانية والنورانية كل من نور الأنوار ونور المعاني ونور الطبيعة على الترتيب.

ومن هنا اكتسبت مسألة خلق العالم أهمية بالغة في مختلف الأنظمة الفكرية، فنجد مثلا أن الله خلق العالم وفوض أمره إليه عند المعتزلة، أما عند الأشاعرة فالله خالق قادر مريد مطلق بحيث لا يبقى للمخلوقات نصيب من الإرادة والاختيار في ظل هذا النظام أي أن الممكنات مجبورة ومجبولة على الخضوع التام المحض.

أما عند فلاسفة المشاء فطبقا للقاعدة الشريفة: «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» وأن الله بسيط الحقيقة فإذن لا يمكن أن يصدر عنه إلا العقل الأول والذي بسبب حيثيتي الوجوب بالغير والإمكان الذاتي يصدر عنه العقل الثاني والفلك الأول على الترتيب

1 - صدر الدين القونوي. *رسالة النصوص*، برنامج نور العرفان، موسسه تحقيقات كامپيوترى نور نص ٨٧.

ومن العقل الثاني يصدر العقل الثالث والفلك الثاني إلى أن تكتمل سلسلة العقول العشرة والأفلاك التسعة على هذا الترتيب. وطبقا لقاعدة الإمكان الأشرف يعد هذا الترتيب ضروريا ونظرا لقاعدة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد» تحكم هذا النظام ضرورة العلية.

قاعدة الواحد بين الفلسفة والعرفان

تعتبر قاعدة: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» أساس توجيه صدور الموجودات عن الله في الفلسفة، ومفاد القاعدة أنه لا يصدر من الشيء البسيط شيئان في عرض بعضهما، فالشيء الواحد البسيط المحض لا تكون فيه جهتان مختلفتان لأنه لوصدر من الواحد الحقيقي أكثر من شيء فلابد أن يكون مصدر واحد غير مصدر الآخر وبما أن المصدر لابد من يكون بسيطا وواحدا إلا أنه حسب ما سلف فأن أمورا متغايرة صدرت من ذات بسيطة وهذا خلاف الفرض. وفي هذا السياق يقول صدر المتألهين في شرح الهداية الأثيرية:

«فإذا كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال أن يصدر عنها أكثر من الواحد. لأن ما يصدر عنه أثران، فهو مركب. لأن كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا الأثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الأثر لإمكان انفكاك تعقل كل منهما عن الآخر، وهذا القدر كاف في المطلوب على ما حققناه ولا حاجة إلى قوله، فمجموع هذين المفهومين أوأحدهما إن كان داخلا في ذات ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه من الوجوه، وإن كانا خارجين كان الذات مصدرا لهما- أي للمفهومين- وإلا لم تكن الذات وحدها مصدر الأثرين والمفروض خلافه، فكونه مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم. وتنقل الكلام إليهما فينتهي لا محالة لامتناع التسلسل إلى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات». (الشيرازي، ٢٢٤١، ٦٩٢)

قاعدة الواحد في العرفان

إن الصدور الذي يعد من أهم أركان القاعدة، له معناه الخاص في الفلسفة والذي يعني الإيجاد والعلية وأمثال ذلك، وهذا يختلف كثيرا عن معنى التجلي والظهور والتشأن وغير ذلك من المعاني اللطيفة التي تأبى عن الإثنينية والتكثر، وبما أن قانون العلية في العرفان والفلسفة متفاوت فأكيد أن مفاد قاعدة الواحد سيكون مختلفا أيضا. وكنتيجة لذلك فإن الصادر الأول في العرفان لن يكون نفسه في الفلسفة.

ولتقريب المسألة من الأفهام يمكن التوسل بالفرق بين الصادر الأول في الفلسفة عند المشاء وفي الحكمة المتعالية، حيث بما أن الموجودات في الحكمة المشائية متباينة بتمام الذات فلابد من أن يكون الصادر الأول واحدا شخصيا وهو العقل الأول، أما في الحكمة المتعالية فإن الموجودات عبارة عن مراتب مشككة لحقيقة واحدة ملأت دار الوجود وبالتالي فإن صدور واحد مشكك عن الواجب أمر سهل وبسيط التصور وهذا الواحد هو مقام الواحدية. أما في الرؤية العرفانية وفي ظل الوحدة الحقيقية يكون الظهور ظلا للحق تعالى بواسطة النفس الرحماني والذي يكون الإطلاق والانبساط من خصوصياته، وهنا يكون من المفيد أن نشير إلى الفرق بين الفيض المنبسط والنفس الرحماني في العرفان ونظيره في الحكمة المتعالية والذي هو الوجود المنبسط، ففي الحكمة المتعالية تكون الاعتبارات العقلية للوجود كالتالي: الوجود بشرط لا وهو الواجب والوجود بشرط الإطلاق: فعله والوجود بشرط شيء: أثره، وكلها لها حظ من الوجود، والكثرة المتصورة هنا هي كثرة مراتب وهي مثل الوحدة تشكيكية، أما في العرفان فكلها عبارة عن تعينات للواجب وظهورات له ولا شيء منها له حظ من الوجود الحقيقي أما كثرتها فهي

مثل وحدتها عبارة عن تشكيك في الظهور وليس في الوجود.

وعلى هذا فإن الكثرة بالاعتبارات: لا بشرط القسمي، وبشرط لا، بشرط شيء هي من سنخ الظهور ولا علاقة لها بالابشرط المقسمي الذي هو الوجود البسيط المحظ العاري عن القيود حتى قيد الإطلاق والذي هو عين ذات الحق تعالى. وبهذا البيان تكتسب القاعدة أتم معانيها في العرفان حيث لا كثرة البتتة في الوجود.(جوادي الآملي، ٢٧٣١, ٢٥)

مذهب ابن عربي في توجيه التجلي

تعرض ابن عربي إلى مختلف أبعاد نظرية التجلي في مختلف مصنفاته وخاصة في كتابيه الشهيرين فصوص الحكم وكذا كتاب الفتوحات. وهنا قد يرد على الأذهان كيف أن ابن عربي، وهو القائل بوحدة الوجود، يستعمل كلمة الخلق في مقابل الحق وأن ذلك قد يشعر بالإثنينية ولكن سوف نرى كيف أنه يوجه ذلك طبقا لمسلكه ونظريته في وحدة الوجود الشخصية.

ويرى ابن عربي أن مسألة الخلق هي مسألة استعدادات، حيث أن المخلوق ما لم يستعد لقبول الفيض لا يفاض عليه، إذا كل من استعد لذلك الفيض يتلقى منه بقدر استعداده، ويتم الخلق بنفخ الروح الإلهي في الشيء الذي حصل له الاستعداد وبذلك يوجد في الخارج، وهنا أيضا يمكن أن يشكل بإشكال الإثنينية، وهنا يجيب ابن عربي أيضا بأن هذه الإثنينية هي مجرد اثنينية اعتبارية ولا وجود هناك إلا للوجود الواحد الحق، ولكن إذا نظر إليها من حيث الفاعلية والتأثير نقول حق وإذا نظرنا إليها من حيث القبول والتأثر نقول خلق.

ويرى أن سبب الخلق هو الفيض الدائم الذي به تستمر حياة كل المخلوقات وأنه لوانقطع لحظة واحدة لما وجد هناك شيء، وإنما الناظر هو الذي يرى الصور المختلفة لهذا الفيض فيقول خلائق متعددة وإنما في الحقيقة هو فيض واحد ووجود واحد. إذن فابن عربي يعتبر الخلق، خلافا للمعتزلة وغيرهم، فعلا دائما مستمرا من الأزل إلى الأبد ولولا دوامه لآل العالم إلى الفناء والعدم.

الفيض وأقسامه.

كما قلنا سابقا لا يقصد بالفيض أن شيء جديدا قد انفصل وخرج إلى الوجود فأصبح وجودا جديدا مستقلا إنما هو ظهور وبروز من العلم إلى العين. وفي الفص الشعيبي يقول ابن عربي:

«وتحرير هذه المسألة أن للّه تجليين. تجلي غيب وتجلي شهادة، فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه «هو». فلا يزال «هو» له دائماً أبداً. فإذا حصل له-أعني للقلب-هذا الاستعداد، تجلى له التجلّي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه. فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله «أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ».»(فصوص الحكم، ٧٢١)

وقد عبر شراح ابن عربي وتلامذته عن هذين التجليين بالفيض الأقدس والفيض المقدس والأول يسمى أيضا بسر التجلي الحبي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية تفصيلا، وهو مصداق قوله تعالى في الحديث القدسي «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف»، والثاني هو عبارة عن تجلي الأسماء حيث بها يظهر ما تقتضيه استعدادات الأعيان في الخارج. وحتى نفهم جيدا معنى مصطلحي الفيض الأقدس والمقدس لابد من توضيح مصطلح الأعيان الثابتة عند ابن عربي وهو مصطلح استعمله كثيرا في تأليفاته، ويعتقد البعض

أن الأعيان الثابتة هي بمثابة الماهيات عند الحكماء، كما يقول صدر المتألهين في المشاعر:

«فالوجودات حقائق متأصلة، والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلا. وليست الوجودات إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي- جلت كبرياؤه، -إلا أن لكل منها نعوتا ذاتية ومعان عقلية هي المسماة بالماهيات.»(الشيرازي، ٤٠٤١، ٥٣)

يشير صدر المتألهين هنا إلى أن الأعيان الثابتة هي علم الله بذاته في ذاته وهذه الأعيان هي معلومات الحق الأولى الذاتية القابلة للتجلي.

وبعضهم شبهها بالمثل الأفلاطونية، ولكن التحقيق يكشف أنها شيء آخر وفي تعريفها قال الشريف الجرجاني في كتاب التعريفات:

«(الأعيان الثابتة) هى حقائق الممكنات فى علم الحق تعالى وهى صور حقائق الأسماء الإلهية فى الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان فهى أزلية وأبدية والمعنى بالإضافة التأخر بحسب الذات لا غير.»(الجرجاني, ٣١,٢١٤١)

وهنا يجب أن نشير إلى أن الأعيان الثابتة لا تكون متعلقا للجعل بل هي حقائق تعود إلى الذات وهي شؤوناتها، حيث إن العلم بها يعود إلى العلم بالذات وعليه فالجعل لا يتعلق بالذات ولابشؤوناتها حيث إن جعلها يعد تحصيل حاصل لأنها لا تنفك عن الذات وهي حاصلة ما دامت الذات وهنا ننقل قولا لصدر المتألهين في كتابه الرسائل التسعة أين يتناول بالتفصيل علم الله بذاته وبالأعيان الثابتة وأنها لا تكون متعلقا للجعل.

«ولما كان ذاته بذاته مصداقا لصفات متعددة متكثرة ولا شك أنها معان معقولة في غيب الوجود الحق يعقل منها معان أخرى معقولة مسماة بالأعيان الثابتة مبدأ انتزاعها ومعقوليتها هي تلك الأسماء يتعين بها شئون الحق وتجلياته وليست بموجودات عينيّة ولا تدخل في الوجود أصلا بل الداخل في الوجود بالذات وجوداتها التي هي أشعة وأضواء وتجليات خارجية للوجود الحق الإلهي وعلمه تعالى بتفاصيل تلك الأعيان مندمج في علمه بوجود ذاته الذي هو عين ذاته لان العلم بذاته متضمن للعلم بكمالات ذاته المستلزم للعلم بحقائق الأشياء ومهياتها كما هى ثم إن المحبّة الالهية والجود الرّبانى اقتضت ظهور الذات المتشئنة بتلك الشؤونات الثابتة فى حضرته العلمية بلا جعل وتأثير فأفادت الوجودات الخاصة التى هى أنوار وأشعة يظهر بكل منها أثر من أثار قدرته فالجعل يتعلق أولا وبالذات بنحومن أنحاء الوجود ثم هو بذاته مصداق لحكم خاص هو مهية وعينه الثّابتة وبنفسه مستلزم لنعوت خاصة هى لوازم مهية من دون تعلق الجعل المتعلق بالوجود بها ولا كونها مجعولة بجعل جديد بل موجوديتها بعين افاضة الوجود المنسوب اليها فالمفاض هو الوجود والمهية متحدة معها من دون تعلق جعل جاعل بها ومن غير تاثير فاعل فى إيجادها ولا فى اتحادها بالوجود الخاص بها وانتزاعها منه وصدقها عليه فكما أن اللّه تعالى يعلم ذاته وصفاته بنفس ذاته ويعلم الأعيان الثابتة التى هى المهيات يعنى ما يعلم ذاته من غير تأثير واقتضاء فيها فكذلك يستتبع ذاته الفياضة وجودات الأشياء التى هى خيرات إلهية ونعماء سبحانية لا مهياتها ولوازمها»(الشيرازي, ٢٠٤١, ٠٩١)

وهذا القول لا يستلزم كما يبدو من ظاهره أن المعدومات ثابتة كما هو قول المعتزلة ولا أن الماهية أصيلة كما هو رأي الحكماء القائلين بأصالتها، ولكن مراد العرفاء أن لا أصالة لهذه الأعيان ولا وجود لها بدون وجود الحق إذا فوجودها عارية لوجود الحق قائم به وهذا ما ينفي التوهم السابق، لأن هذه الأعيان موجودة بالوجود العلمي للحق وهي لوازم لأسمائه وصفاته. إذا نسبة الأعيان الثابتة إلى الأسماء والصفات كنسبة لوازم الماهية إليها، وظهور الأعيان الثابتة في مرتبة متأخرة على التعين الأسمائي والصفاتي ليس إلا من قبيل ظهور لوازمها.

وباتضاح معنى الأعيان الثابتة يمكن توضيح معاني الفيض الأقدس والمقدس، فأول تجل وجودي هو كما قلنا ما يصطلح عليه بالفيض الأقدس وهو تجلي الذات في صورة الأسماء والصفات ثم بالتبع في صورة الأعيان الثابتة والتي هي استعدادات وقابليات صرفة. ثم بعد ذلك وطبقا لهذه الاستعدادات والقابليات وتبعا لأحكام وآثار الأعيان تمنح الوجود بواسطة الفيض المقدس. وعليه فالفيض الأقدس هو ما يوجب ظهور الأسماء والصفات والأعيان الثابتة بالتبع في الصقع الربوبي أوما يعرف بمقام الواحدية، ثم تبعا لذلك توجد أحكام وآثار هذه الأعيان في الخارج أوما يعرف بالأعيان الخارجية بواسطة الفيض المقدس.

وبعد أن عرفنا كيفية صدور الفيض عن الحق ننتقل إلى تسليط الضوء على موضوع توجيه الكثرة.

توجيه الكثرة

بما أن القول بالوحدة الشخصية للوجود يقتضي نفي ما يقابلها وهي الكثرة وبما أن العرفاء لا ينكرون الكثرة مطلقا فلابد إذا من توجيه لها. وعلى هذا يأتي البحث الآتي في توجيه مختلف الكثرات في ما سوى الله.

الكثرة في الأسماء والصفات

بالخروج من الإطلاق إلى التعيين والتقييد ومن الإجمال إلى التفصيل يأتي الكلام عن الظهور والتجلي فالصفات موجودة في مقام الذات ولكنها بنحوالإجمال فلا تعين لها، أما في مقام التعين كل منها يتحدد ويتعين ويبرز كمال دون كمال كبروز العلم دون الحياة والسمع دون البصر. فالذي يظهر في ذلك القيد والتعين إنما هو الحق، وكل تلك الكمالات إنما هي كمالات الحق ولابد أن يرى الحق حاظرا فيها.

وتجلي الحق يكون بنحوالإضافة الإشراقية أي أنه لا شيء ينفصل عن الذات وإنما هي أشعة وظلال الذات تظهر وتبرز بنسبة وإضافة إشراقية وتسمى هذه النسبة إلى الذات بالإسم ، ويمكن تصويرها بهذا النحو: فالحق في موطن الهداية أي نسبة الإسم الهادي إلى الذات يظهر الرسول الأكرم- صلى الله عليه وآله- ونسبة الإسم المضل إلى الذات يظهر الشيطان، وهكذا. إذا فتعين الذات بصفة معينة يسمى إسما ، فمثلا لوأضفنا الذات إلى صفة الرحمة يظهر الإسم الرحمان، وهذا هو معنى أن يصير المطلق مقيدا : «والقول بالظهور هيهنا هو صيرورة المطلق متعينا بشيء من التعينات»، كما جاء في توضيح الظهور والتجلي في كتاب تمهيد القواعد.(ابن تركة، ٢٠٤١،٧٠١) وليس المراد بالأسماء هنا معانيها اللفظية وإنما هي حقائق خارجية وجودية والتي هي شؤون الحق، ويبين هذا القيصري في مقدمته:

«والذات مع صفة معينة واعتبار تجل من تجلياتها تسمى بالاسم: فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهّار ذات لها القهر. وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء.»(

القيصري، ٥٧٣١، ٤٤)

وتعتبر الذات الإلهية منشأ ومبدأ لجميع الكثرات، ويعتبر العلم الإلهي بذاته علة لعلمه بكمالاته وهذا العلم يقتضي تجلي الحق بذاته لذاته وبما أن ذاته بسيطة وبسيط الحقيقة كل الأشياء فعلمه تعالى بكمالاته سبب لظهور هذه الكثرات الأسمائية وأول ما يظهر من هذه الكثرة هو مقام الأحدية وهو مقام تكون فيه الأسماء مندكة ومندرجة في الذات فهناك لا يمكن التمييز بينها، فهي موجودة بنحو الإجمال.

وهنا لا بأس أن نورد قولا لصدر المتألهين في كتاب أسرار الآيات حيث يبين عدم تنافي البساطة والكثرة الأسمائية. فيقول:

«فإن قلت مفهوم العلم غير مفهوم القدرة ومفهوماهما غير مفهوم الإرادة ومفهومات هذه الثلاثة غير مفهوم الحياة، فكيف يكون الجميع في حق الواجب تعالى حقيقة واحدة بسيطة لا تغاير فيها؟

قلنا: الاختلاف في المفهوم لا ينافي البساطة الحقة، لأن قولنا: صفات الواجب عين ذاته معناه أن وجوده بعينه وجود هذه المعاني، وحيثية ذاته بعينها حيثية ساير الصفات. وهي ليست بأمور زائدة من حيث وجودها وحقيقتها على وجود الواجب وحقيقته.»

وللسيد حيدر الآملي كلام جميل وتوجيه لطيف لهذه المسألة في رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، حيث يبين أن ما هناك غير حتى تنسب إليه الوجود فيتعدد ويقول إن الظاهر هو المظهر وهو الحق ولا وجود لغير إذ لا غير، فالحق باعتبار الذات غيب محض وتنزيه بحت أما باعتبار مظاهره فهو ظاهر وهنا يكون محل التشبيه وهذا ما يعرف بالأمر بين الأمرين أي لا تشبيه ولا تنزيه بل هو أمر بين الأمرين. ولا بأس أن نورد هنا كلام السيد فلا يخلوذلك من فائدة. فيقول:

والغرض **أنّه ليس في الوجود إلا هو ومظاهره المسمّاة بالخلق والعالم وغير ذلك، وإن كان له في كلّ مظهر حكم دون غيره بحسب الأسماء والصفات والكمالات، كما تقرّر في الأصل المستخرج منه هذه الرسالة، وفي الأصلين المذكورين فيها أيضا. وفيه قيل:**

وما حكمه في موطن دون موطن
ولكنّه بالحقّ في الخلق سافر

ولا ينبغي أيضا أن يتصوّر بينه (أي بين الحقّ) وبين مظاهره (في الخلق) من هذا الكلام تقدّم زمانىّ ولا تأخّر، ولا تقدّم آخر من التقدّمات العقليّة، لانّه ليس بينه وبين مظاهره الا التقدّم الذاتىّ فقط.»(رسالة نقد النقود، ٨٦٦)

ثم يوضح السيد حيدر كيف أن المظاهر ما هي بشيء سوى أنها ظهورات للحق وأن هذه الظهورات ليست إلا تقيدا وتشأنا للذات ويستشهد هنا بالآية الكريمة «**كل شيء هالك إلا وجهه**» (القصص[٨٢]: ٨٨)

فيقول:

«فحينئذ **لا يكون في الوجود حقيقة الا هو تعالى وأسماؤه وصفاته وكمالاته وخصوصيّاته. ولا يكون المظاهر والخلق والعالم الا أمرا اعتباريّا ووجودا مجازيّا، في محلّ الفناء وصدد الهلاك، أزلا وأبدا. ولهذا قال سبحانه ((كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)) أي كُلُّ شَيْءٍ مضاف اليه من الموجودات الممكنة على سبيل المجاز، «هالِكٌ» أزلا وأبدا، «إِلَّا وَجْهَهُ» الذي هو عبارة عن ذاته ووجوده،**

فانّه باق أزلا وأبدا، كما قيل: «الباقي باق في الأزل والفاني فان لم يزل». وكذلك قوله تعالى ((كُلُّ من عَلَيْها فانٍ ويَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ والْإِكْرامِ.» (الرحمن[٥٥]: ٦٢-٧٢)

ولما يفرغ من عرض الكثرة وحقيقتها يأتي إلى الجواب على إشكال مقدر وهو كيف نوجه النقص الذي نراه في هذه المظاهر مع قولنا بأنه ليس في الدار إلا الديار، فإذن ما هو سر كون إبليس على صورته من النقص وكون آدم على صورته من الكمال، ثم نقول إن كلاهما مظهر للحق، فيجيبنا السيد:

«أمّا تغاير المظاهر واضافة نقصها إليها، فهو أنّ الله تعالى ما جعل معلومه مجعولا ثمّ صار به عالما، بل كان عالما بمعلوماته أزلا وأبدا، لانّ العلم ما له تأثير في المعلوم. فإذا أراد الحقّ الظهور بصورهم وتعيّناتهم، من حيث استدعاؤهم بلسان الحال، فينبغي أن يظهر فيها على ما هي عليه، لانّ المعلوم لا يطلب من الوجود الخارجيّ، بلسان الحال، الا على ما هو عليه من النقص والكمال. أعنى: ماهيّة فرعون مثلا حين عدمها، ما طلبت منه تعالى الوجود الخارجيّ (بلسان حالها) الا 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...».(نقد النقود، ٨٧٦)

وهذا كلام شريف في غاية الدقة وهو مفاد مقولة أن الأعيان الثابتة لا تكون متعلقا للجعل، حيث أنها علم الله بذاته فكيف يتعلق بها جعل. وهناك استدلال آخر بنوع من البيان الفلسفي لصدر المتألهين في كتابه أسرار الآيات حيث يوضح كيف أن بسيط الحقيقة كل الأشياء وكيف أنه تعالى في عين بساطته لا يلحقه أي تكثر ولا تركيب، هو مبدأ لكل ما في العالم وهو أصل هذه الكثرات وكيف أن النقص الذي يلحق الكثرات هو عائد إلى إمكانها ومحدوديتها ولا يقدح في الكمال المطلق للحق قيد أنملة. فيقول:

«ومما ينبهك على أن وجوده تعالى وجود كل شيء، أن وجوده عين حقيقة الوجود وصرفه من غير شوب عدم وكثرة، فلولم يكن وجودا لكل شيء لم يكن بسيط الذات ولا محض الوجود، بل يكون وجودا لبعض الأشياء وعدما للبعض، فلزم فيه تركيب من وجود وعدم، وخلط بين إمكان ووجوب، وهو محال. فإذن يجب أن يكون وجوده تعالى لكونه صرف حقيقة الوجود، وجودا لجميع الموجودات «لا يُغادِرُ صَغِيرَةً ولا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها» فلا يخرج من كنه ذاته شيء من الأشياء، لأنه تمام كل شيء ومبدؤه وغايته، وإنما يتعدد ويتكثر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها وقصوراتها عن درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شئونه وحيثياته، وهو الذات، وما عداه أسماؤه وتجلياته، وهو النور، وما عداه ظلاله ولمعاته، وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «(القصص[٨٢]: ٨٨) **، «ما خَلَقْنَا السَّماواتِ والْأَرْضَ وما بَيْنَهُما إِلَّا بِالْحَقِّ»(الأحقاف:** [٦٤]: ٣)**.(**الشيرازي، ٥٨٣١، ٩٣)

التشبيه والتنزيه

يعتبر هذا البحث من لوازم توجيه الكثرة وهو بحث دقيق وفي غاية الأهمية لما فيه من الأسرار الغامضة وتوقف التوحيد الحق عليه. ومفاد هذا البحث هو أن الحق بما أنه حاضر في كل ذرة من ذرات العالم إذا فله أحكام هذه الممكنات (وهو

التشبيه) وفي الوقت ذاته هو غير هذه الأشياء ومتعال عنها (وهو التنزيه)، ويعبر عنه العرفاء بالجمع بين التشبيه والتنزيه، وهناك من النحل الفكرية من قال بالتشبيه الصرف وهناك من قال بالتنزيه المحض وكلاهما حاد عن الصواب، إذ المسألة كما يروى عن الأئمة سلام الله عليهم إنما هو أمر بين الأمرين. وكذلك نجد أن الفلاسفة قد نزهو ا الله خوفا من التشبيه فوقعوا فيه إذ قالوا إن الله شبيه بالمفارقات أي العقول وهذا أيضا تشبيه.

وبلسان الشرع يمكن أن نقول كما قال ابن عربي أن ((ليس كمثله شيء)) مفاده التنزيه ((وهو السميع البصير)) مفاده التشبيه.

وقد أخبر جل جلاله عن نفسه بالنقيضين في الكتاب والسنة فشبه في موضع ونزه في موضع بلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وشبيه بقوله وهو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فتفرقت خواطر التشبيه وتشتتت خواطر التنزيه فإن المنزه على الحقيقة قد قيده وحصره في تنزيهه وأخلى عنه التشبيه والمشبه

أيضا قيده وحصره في التشبيه وأخلى عنه التنزيه والحق في الجمع بالقول بحكم الطائفتين فلا ينزه تنزيها يخرج عن التشبيه ولا يشبه تشبيها يخرج عن التنزيه فلا تطلق ولا تقيد لتميزه عن التقييد ولوتميز تقيد في إطلاقه ولوتقيد في إطلاقه لم يكن هو فهو المقيد بما قيد به نفسه من صفات الجلال وهو المطلق بما سمي به نفسه من أسماء الكمال وهو الواحد الحق الجلي الخفي لا إله إلا هو العلي العظيم. (ابن عربي,٠٩٢)

وبلسان الفلسفة هذا هو مفاد القاعدة: «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها»، أي أن الحق بما أنه بكل شيء محيط إذن فهو حاضر في كل ذرة وله حكمها بل هو هي وليس بشيء منها لأنه في عين تقيده يبقى مطلقا، إذا فليس بشيء منها.

المراجع

عربية

١-القرآن الكريم.
٢- ابن تركة، علي بن محمد، صائن الدين، تمهيد القواعد،أنجمن إسلامي حكمت و فلسفه إيران، تهران، ٢٠٤١ه ق.
٣-ابن تركة، علي ابن محمد، صائن الدين، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تقديم و تصحيح و تعليق الأستاذ حسن رمضاني، مؤسسة أم القرى، بيروت، لبنان، ط١، ٤٢٤١ه ق. ٣٠٠٢م.
٤- ابن عربي، محي الدّين، الفتوحات المكيّة(٤ج)، دار صادر، بيروت لبنان، بدون سنة الطبع
٥-ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية(٩ج)، دار صادر، بيروت، لبنان، ٨٢٤١ه ق، ٧٠٠٢م.
٦- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، مصر، المكتبة الغربية، ط ٢، ٨٩١٥م، ٥٠٤١ه.ق.
٧-الآملي، حيدر بن علي بن حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى، طهران إيران: أنجمن إيرانشناسى فرانسه، ٨١٣١ه.ش.
٨-الآملي، حيدر بن علي بن حيدر، نص النصوص، بيروت لبنان، مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، ٦٢٤١ه.ق ـ ٥٠٠٢م.
٩-الآملي، عبدالله جوادي ، تحرير تمهيد القواعد، انتشارات الزهراء،قم، ٢٧٣١ه ش.
١٠- الجندي، مؤيد الدّين، شرح فصوص

الحكم، تصحيح وتعليق جلال الدّين الآشتياني، قم إيران: بوستان كتاب، ط ٣، ٧٨٣١هـ.ش.
١١-الجرجاني، السيد شريف، علي بن محمد، كتاب التعريفات، ناصر خسرو، طهران، ٢١٤١هـ .ق.
٢١- خنجر، علي حمية، ، العرفان الشّيعي، دار الهادي، بيروت لبنان ، ط ١، ٥٢٤١هـ.ق - ٤٠٠٢ م.
٣١-الرازي، فخر الدين، شرح الإشارات و التنبيهات، منتدى الآثار و المفاخر الثقافية، طهران، ٦٢٤١هـ.
٤١-الكاشاني، المولى محسن، عين اليقين، أنوار الهدى، قم، ٨٢٤١ هـ .ق.
٥١-الفرغاني، سعيد الدين، مشارق الدراي : شرح تائية ابن الفارض، مقدمة و تعليقات سيد جلال الدين آشتيان، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلمي-قم-،ط٢ ،٩٧٣١.
٦١-القونوي، صدر الدين، رسالة النصوص، برنامج نور العرفان، موسسه تحقيقات كامپيوترى نور.
٧١- القيصري، محمد بن داوود ، شرح فصوص الحكم، انتشارات شركت انتشارات علمى و فرهنگى، تهران ٥٧٣١ هـ . ش.
٨١- السبزاواري، ملا هادي التعليقات على الشواهد الربوبية، المركز الجامعي للنشر، مشهد،١٠٤١هـ .ق.
٩١- الشيرازي، محمد ابن إبراهيم، صدر المتألهين، أسرار الآيات، مؤسسه انتشارات حكمت، تهران،٥٨٣١.
٠٢- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، صدر المتألهين، شرح الهداية الأثيرية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،٢٢٤١.
١٢- الشّيرازي، محمد ابن إبراهيم، المبدأ والمعاد، بيروت لبنان: مؤسسة التّاريخ العربي، ط ١، ٨٢٤١هـ.ق، ٧٠٠٢م.
١٢- الشّيرازي، محمد ابن إبراهيم، مجموعة رسائل فلسفية لصدر المتألهين، منشورات الحكمة، طهران،٥٧١٤١ ق.
٢٢- الشّيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان ، ط ٤، ٠١٤١هـ.ق - ٠٩٩١م.
٣٢- الشّيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، بيروت لبنان: مؤسسة التّاريخ العربي، ط ١، ٠٣٤١هـ.ق، ٨٠٠٢م.
٤٢-الشيرازي، محمد ابن إبراهيم، شرح الهداية الأثيرية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ٢٢٤١ هـ . ش.
٥٢- الشيرازي، محمد ابن إبراهيم، المشاعر، مكتبة الطهوري، طهران، ٤٠٤١هـ .ق.
٦٢-الشيرازي، محمد ابن إبراهيم، مجموعة الرسائل التسعة، طهران، ٢٠٤١هـ .ق.
٧٢- الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، منتدى الآثار و المفاخر الثقافية، طهران،٥٢٤١ هـ . ق.

فارسية

١-رحيميان، سعيد، تجلي و ظهور در عرفان نظري، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ٥٦٧٣١ ش.
٢-آملي، عبد الله جوادي، عين نضاخ(تحرير تمهيد القواعد)، مركز نشر إسرا، قم، ٧٨٣١ هـ.. ش.
٣- خمينى، روح الله، تقريرات فلسفه امام خميني ، قم إيران: مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام خمينى ، چاپ دوم ٥٨٣١هـ.ش.
٤- فعالى، محمد تقى، تجربه دينى ومكاشفات عرفانى، قم ايران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامى، چاپ دوم،

۱۳۸۵ه.ش
۵-آشتیانی، سیّد جلال الدّین، شرح مقدمه
قیصری، قم إیران: بوستان کتاب، چاپ
پنجم، ۱۳۸۰ه.ش.