دروسٌ عِرفانيّة

في

تحرير تمهيد القواعد

من أبحاث المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظله

بقلم

محمّد الربيعي

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظميّة المقدّسة ـ باب الدروازة

١٤٤٠هـ ـ ٢٠١٨م

يطلب من

- مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩
- مؤسّسة الثقلين للثقافة والإعلام كربلاء المقدّسة
٠٠٩٦٤ـ٧٨٠١٤٢١١٩٤
- معرض الكتاب الدائم النجف الأشرف
٠٠٩٦٤ـ٧٧١١٦٤١٦٦٩
- مكتبة زين العابدين البصرة ـ الطويسة
٠٠٩٦٤ـ٧٧٠٦٠٧٢٢٧١
- مكتبة دار الأمير الناصريّة ـ الحبّوبي
٠٠٩٦٤ـ٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

تحظى دراسة علم العرفان النظري بأهمّيةٍ خاصّةٍ في الأوساط العلميّة، لما يتمتّع به هذا العلم من خصائص فريدةٍ تميّزه عن غيره من منظومة المعارف الدينيّة.

ومن أهمّ تلك المميّزات: أنّ أبحاثه تتّسم بالتعقيد والغموض والإبهام، لاسيّما في مطالبه الدقيقة العُليا، ولذلك فهو يحتاج إلى مقدّماتٍ كثيرةٍ كالمنطق والفلسفة والتفسير والكلام، والملحوظُ في دقائق أبحاث هذا العلم أنّها تحتاج إلى كثيرٍ من التأمّل والمراجعات والتحقيقات.

وبغية تحقيق هذا الهدف أو الوصول إلى ناصية أبحاث هذا اللون من المعرفة، لابدّ من التوسّل بالطريقة العقلائيّة، وهي التدريج في العرض والتعليم، بمعنى أن تكون الدراسات التعليميّة فيه ارتقائيّة، حيث لا يتسنّى عادةً لطالب العلم؛ فضلاً عن غيره، أن يقف على المطالب الأساسيّة؛ فضلاً عن الدقيقة منها، من دون التوسّل بدراسة المتون الارتقائيّة، كما هو الحال في سائر العلوم الأخرى، كعلوم العربيّة والمنطق والعقيدة والفلسفة والفقه والتفسير والحديث... الخ.

والكلام هو الكلام في مباحث العرفان النظري تذليلاً للمصاعب، وتجنّباً للتعقيد والمتاعب، لاسيّما في المحطّات الأولى التي تبنى فيها المنظومة المعرفيّة لطالب العلم.

من هنا بُذلت ـ وتبذل ـ محاولاتٌ مختلفةٌ لتذليل تلك العقبات المتقدّمة، وذلك من خلال إعادة الكتابة في بيان مباحث هذا العلم بلغةٍ سهلةٍ معاصرةٍ بعيدةٍ عن الغموض، وهو ما امتازت به مصادر هذا العلم ومراجعه الأصليّة. إلّا أنّ جميع تلك المحاولات ـ ولا أقلّ في الأعمّ الأغلب منها ـ بالرغم من كلّ الإيجابيّات المحمودة التي تحلّت بها، لم تخلُ من الإشكالات والآفات التي شابتها.

ومن أهمّ ما يُذكر في هذا المجال: الفاصلة الكبيرة التي أوجدت بين هذه المحاولات الجديدة ومصادر هذا العلم الأصليّة وأمّهات مراجعه، فإنّ المطالع للكتب الحديثة في العرفان النظري والدارس لها لا يسعه أن يرجع إلى كتاب (تمهيد القواعد) مثلاً أو (فصوص الحكم) أو (مصباح الأنس) وذلك لأنّ لغة هذه الكتب غامضةٌ إذا ما قارنّاها مع لغة الكتب المكتوبة باللغة المعاصرة، وقد شاهدنا كثيراً من الطلبة الأعزّاء يراجعون في السؤال عن عبارةٍ معيّنةٍ أو مطلبٍ ما في الكتب أعلاه، مع أنّهم ممّن أنهى دراسة بعض الكتب العرفانيّة المكتوبة باللغة المعاصرة وعلى الأسلوب الحديث.

من هنا مسّت الحاجة لكتابة سلسلة حلقات في العرفان النظري تمتاز بإيجابيّات ما سبق مع محاولة التخلّص من السلبيّات، ولذلك جاء كتابنا «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري» والذي يُعدّ محاولةً لتذليل صعوبات هذا العلم على المثقّفين الراغبين بالاطّلاع عليه، وقد لاقى رواجاً بالغاً بين المهتمّين.

وأمّا هذا الكتاب ـ الذي بين يديك ـ فهو المستوى الثاني ممّا كنّا قد عقدنا العزم على تهيئته في سلسلة دراسة العرفان النظري وجعلها على ثلاثة مستويات:

الأوّل منها يتمثّل بكتاب «**المدخل إلى دراسة العرفان النظري**» وهو قيد الإعداد.

والثاني يتمثّل بكتاب «**دروس عرفانيّة في تحرير تمهيد القواعد**» وهو الكتاب الذي بين يديك.

والثالث يتمثّل بشرح كتاب «**التمهيد في شرح قواعد التوحيد**» نفسه والذي قام بتقريره العلاّمة محمّد الربيعي دامت توفيقاته في مجلّدين.

وبدراسة هذه المستويات الثلاثة يكون الطالب قد اجتاز مرحلة المقدّمات من العرفان النظري واستعدّ لمواصلة دراسة المراحل العالية منه، وبهذا الترتيب يسهل ما صعب الوصول إليه في دراسة هذا العلم.

أمّا فيما يتعلّق بكتاب «دروس عرفانيّة في تحرير تمهيد القواعد»، فهو المستوى الثاني ـ كما ذكرنا ـ والحلقة الوسطى التي من خلالها يمكن للدارس أن يستأنس بأسلوب المتون العرفانيّة المسبوكة على الطرز القديم في الكتابة والتعليم، ومن خلال هذا الاستئناس يسهل على الطالب الانتقال إلى المستويات العالية كفصوص الحكم[1]، ومصباح الأنس[2]، وبهذا نكون قد عالجنا ما شاب المحاولات الأخرى من آفات.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّه قد كانت لولدنا العزيز المحقّق الشيخ محمّد الربيعي ـ دامت توفيقاته ـ جهودٌ مضنيةٌ وتتبّعٌ واسعٌ للنكات والإشارات التي اشرنا إليها في دروسنا لشرح تمهيد القواعد، وتهذيبها ونظمها بشكل تحقيقي أدّت إلى ظهور هذا السفر بالشكل المطلوب، ولذا فهو يعبّر عن جهدٍ فكريّ وعلميّ وفنّي بذله من أجل توضيح هذه المنظومة المعرفيّة وتقديمها لطلبتنا الأعزّاء بهذه الحُلّة المُيسّرة والمتقنة.

---

(١) وهو الكتاب الثاني الذي يُدرس بعد التمهيد حسب الترتيب المتّبع في دراسة علم العرفان النظري، وهو عبارة عن متن (فصوص الحكم) للشيخ محيي الدين بن عربي، وشرحه بالطريقة المزجيّة المسمّى بـ(مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم) للشيخ داود القيصري.

(٢) وهو الكتاب الثالث في سلسلة الدراسات العرفانيّة التقليديّة، وهو عبارة عن شرح حمزة الفناري المسمّى (مصباح الأنس) على (مفتاح الغيب) لصدر الدين القونوي.

وأخيراً إذ أُبارك له هذه المواهب الجليلة وأقدّر فيه هـذه القابليّـات، أدعـو الله العليّ القدير أن يوفّقه لمواصلة هذا المشوار العلمي المبارك في إبـراز وتبيـين هذه المسائل العلميّة الدقيقة لاسيّما في دروسنا العرفانيّة العُليا في شرح مقدّمـة فصوص الحكم التي هي قيد التقرير وقد أُنجز منها الكثير.

وبذلك تكتمل هذه السلسلة التي حاولنا من خلالها تقديم قـراءةٍ عرفانيّـةٍ لمنظومة المعارف الدينيّة، إنّه وليّ التوفيق.

السيّد كمال الحيدري

ذي القعدة ١٤٣٩هـ.

المقدّمة

إذا ما تجوّلنا في المكتبات قلّما نفتقد كتاباً يحمل ضمن عنوانه «ملخّص»، أو «تلخيص» أو «مختار» أو «تهذيب» أو «لباب» أو «خلاصة» أو غير هذه الألفاظ ممّا له نفس الدلالة تقريباً. وهذا ما يحكي لنا عن سيرة شائعة عند العلماء في تحريرهم لكتب الأوائل بما ينسجم ويتناسب مع عصرهم أو متطلّباتهم العلميّة.

والملفت للنظر أنّ هناك علماء كباراً قاموا بمثل هذا التحرير والتلخيص لمصنّفات علماء كبار ممّن سبقهم في التاريخ كما نرى ذلك، بل إنّ بعض العلماء قام بتحرير كتابه هو وتلخيصه، وكمثال على ذلك: المحقّق الحلّي، فهو لخّص كتابه «شرائع الإسلام» تحت عنوان «المختصر النافع»، والغزالي حيث حرّر «إحياء علوم الدين» تحت عنوان «كيمياء السعادة».

ويمكن للمطّلع أن يشاهد تجلّي منهج التحرير هذا في التعليم عند الأوائل من أساطين العلم والحكمة، وكنموذج على ذلك يمكن استعراض الكتب التالية:

١. المجسطي لبطليموس، تحرير المجسطي للمحقّق الطوسي.

٢. أصول أقليدُس، تحريره للمحقّق الطوسي[1].

٣. جامع السعادات لمحمد مهدي النراقي، تحريره: «معراج السعادة» لأحمد النراقي.

٤. الشفاء للشيخ الرئيس، تحريره: «النجاة» للشيخ الرئيس.

٥. التبيان في تفسير القرآن للشيخ الطوسي، تحريره: «مجمع البيان» للطبرسي.

٦. الفتوحات المكيّة لابن عربي، تحريره: «اليواقيت والجواهر» للشعراوي.

٧. مصباح المتهجّد للشيخ الطوسي، تحريره: «منهاج الصلاح في مختصر المصباح» للعلّامة الحلّي.

---

(١) وللمحقّق الطوسي تحرير لأكر ومانالاووس في المثلّثات، وتحرير لأكر وثاوذوسيوس، وتحرير مساكن ثاوذوسيوس، وتحرير الكرة المتحرّكة لآوطولوقس، وغيرها.

٨. القانون للشيخ الرئيس، تحريره: «القانونچة» للچغميني.
٩. فصوص الحكم لابن عربي، تحريره: «نقش الفصوص» لابن عربي.
١٠. «الشافي» للسيّد المرتضى، وتلخيصه: «مختصر الشافي» للشيخ الطوسي.
وهناك غير ذلك الكثير تجنّبنا ذكره تحاشياً للإطالة.

كما أنّ هناك لبعض المتقدّمين تحريراً على تحرير سابق، كما في تحرير السيّد أبي القاسم الموسوي الخونساري النجفي لكتاب «تحرير أصول أقليدس» في كتاب «تحرير التحرير»، بل إنّ لبعض العلماء تحريراً لما كان قدّ حرّر هو سابقاً، كما نلاحظ ذلك جليّاً عند الفيض الكاشاني في كتابه «المصفّى» الذي هو تحرير «الأصفى» الذي هو بدوره تحرير «الصافي» في تفسير القرآن، ونلاحظه أيضاً عند الشعراني في كتاب «الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر» الذي هو تحرير كتاب «لواقح الأنوار القدسيّة» وهو تحرير «الفتوحات المكّية»، وكذلك مجموعة كتب صدر المتألّهين من الشواهد الربوبيّة والعرشيّة والمشاعر وغيرها[1]. وربّما أضافوا لتحريرهم شيئاً آخر أو غيّروا ببعض عباراته وترتيب أبوابه وفصوله.

هذا الكتاب

لا يخفى على من دَرَسَ عند السيّد الأستاذ كمال الحيدري (حفظه الله) أو تابع الاستماع إلى أشرطة درسه، حرصه البالغ على إيصال الطالب إلى أعلى المراتب العلميّة المتاحة له ولاستعداده بأيسر الطرق والمناهج، ناهيك عن شدّة حرصه على تهذيب المطالب التي يُلقيها على طلبته وتشذيبها من شوائب الذوقيّات

(١) ومازال هذا المنهج متّبعاً إلى الآن، وثمّة كثير من النماذج التحريريّة المعاصرة، منها على سبيل المثال: «تحرير الأسفار» للدكتور علي شيرواني، وهناك الكثير الكثير من هذا القبيل في طريقة الأوائل في الكتابة والتحرير لعلّ استقصاءها والتعريف بها وبكتّابها ومحرّريها ينتهي إلى كتابة رسالة في هذا المجال، ومن مصادر هذا البحث كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة للطهراني.

الاستحسانيّة وزوائد الأبحاث وفضول الكلام، فضلاً عن تأكيده على المنهج العقلاني والمسلك العلمي الاستدلالي.

وبالرغم ممّا امتاز به كتاب «تمهيد القواعد»[1] من أهمّية بالغة في الدراسات

(١) كتاب «تمهيد القواعد» عبارة عن شرح لمتن رسالة «قواعد التوحيد» التي حوت بياناً للمباني العرفانيّة بلسان أهل النظر والاستدلال، فقد كتبها مصنّفها لبيان مسألة التوحيد وردّ الشكوك المثارة حولها. أمّا الماتن فهو الخواجه محمّد بن حبيب الله أفضل الدين أبو حامد المعروف بتركه الأصفهاني، من أعلام القرن التاسع الهجري. (انظر: طبقات أعلام الشيعة، القرن التاسع: ص٨٩ ـ ٩٠).

والمؤسف أنّه لم يسجّل التاريخ لهذا العالِم كثيراً من السيرة والترجمة، ولكنّه من المعروف عنه أنّه كان من فلاسفة المشّاء والسائرين على نهجهم في الحكمة البحثيّة، حتّى عاد عن ذلك واتّخذ مسلك العرفاء؛ فقد قال عنه السيّد حيدر الآملي ـ عند ذكره لمجموعة من العلماء العائدين من العلوم الكسبيّة إلى العلوم الإرثيّة الكشفيّة ـ: «ومنهم الإمام الفاضل والحكيم العارف صدر الحقّ والملّة والدين الأصفهانيّ المعروف بتركه فإنّه رجع أيضاً عن علمه وحكمته إلى علم التصوّف وأهله، وصنّف في هذا الباب كتباً ورسائل ومن جملتها الرسالة التي كُتبت في الوجود المطلق وإثباته وبراهينه وأنّه موجودٌ في الخارج [المقصود رسالة قواعد التوحيد]، كما هو معلومٌ لأهله...». (جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص٤٥٩).

وأمّا الشارح فهو صائن الدين علي بن محمّد بن محمّد التركه، من أبرز علماء آل تُركة ومن أكابر علماء الصوفيّة والحكماء المتألّهة، وآل تركة أهل بيت فضلاء معروفون بالتشيّع. (انظر: رياض العلماء: ج٤، ص٢٤٠).

وقد سعى الشارح في شرحه إلى إرجاع المطالب الفلسفيّة الاستدلاليّة ـ التي ذكرها الماتن ـ إلى مبانيها وأصولها العرفانيّة مستعيناً بأمّهات كتب الفنّ سيّما كتب صدر الدين القونوي.

ولم يذكر أصحاب التراجم سنة ولادته، ويذهب بعض المحقّقين استناداً منه إلى بعض القرائن أنّها كانت سنة (٧٦٤هـ) بالتخمين القريب من اليقين. (شرح الفصوص لابن تركه، تحقيق: محسن بيدار فر: ج١، ص١٨).

العرفانيّة، وما تمتّع به من خصائص فريدة جعلت منه كتاباً درسيّاً في الحوزات العلميّة، بَيدَ أنّه لم يخل من بعض المطالب التي هي إلى الاستحسان أقرب منها إلى الاستدلال[1]، مضافاً إلى افتقاره التبويب المنهجي والترتيب التعليمي في ذكر المطالب خصوصاً في مواضع النقض والإبرام، فترى أنّ الشبهات تُحشد جميعاً وتُذكر في مكانٍ واحدٍ ثمّ تأتي أجوبتها جميعاً في مكانٍ واحدٍ من دون الإشارة ـ غالباً ـ إلى الشبهة المقصودة اعتماداً على حذاقة القارئ ونباهته، كما أنّ طرح الشبهات في حدّ نفسها مفتقرٌ إلى المنهجيّة المنطقيّة في الطرح[2]، وهذا ما ألقى

وذكرت بعض المصادر أنّ تاريخ وفاته سنة ٨٣٦ هـ. (انظر: چهارده رساله فارسی: ص١٧٠).

ولمعرفة التفصيل في سيرة حياته يراجع شرح تمهيد القواعد، للحيدري: ج١، ص١٦.

(١) وعلى سبيل المثال ما جاء في المطلب (٣٣) في الكلام عن المراتب الخمس وتنزيل الموجودات على منوالها حيث قال الشارح هناك: «وأمّهات مخارج الحروف الإنسانيَّة خمسة أيضاً: باطن القلب، ثمّ الصدر، ثمّ الحلق، ثمّ الحنك، ثمّ الأسنان، وهي نظائر المراتب في النَّفَس الرحماني، وقد روعي هذا الترتيب الإيجادي في الكلام الإلهي والكتاب المنزَل السماوي؛ فإنّ أوّل مراتبه حرف، ثمَّ كلمة، ثمَّ آية، ثمّ سورة، والكتاب جامعها. وأمّا الكتب فهي أيضاً من حيث الأمّهات أربعة: التوراة، والإنجيل، والزَّبور، والفرقان، والقرآن جامعها. وكذلك سائر الموجودات عقليّة أو خارجيّة، كلّية، أو جزئيّة؛ فإنّ الكلّيات العقليّة مراتبها أربع، سواء كانت غير مرتّبة كالجنس والفصل، والخاصّة والعرض العامّ، والنوع جامعها، أو كانت مرتّبة كالجنس العالي والمتوسّط والسافل والمفرد، والنوع جامعها. وكذا الجزئيّات الخارجيّة، فإنّ الطبائع الموجودة فيها أربع، والمزاج خامسها؛ ولذلك إن وقع تركيب تلك الطبائع على مقتضى التركيب ـ مقتضى الترتيب الوجودي ـ يكون المزاج معتدلاً كاملاً في الامتزاج، وإلّا كان ناقصاً غير تامّ الامتزاج؛ فإنّ الأوّليّة في ذلك الترتيب إنّما هي للحرارة ثمّ للرطوبة، ثمّ للبرودة، ثمّ لليبوسة، وكلُّ ذلك إنّما هو لسراية الذات بحسب الأسماء الأربعة الأُول...». (تمهيد القواعد، بتعليقة الآشتياني: ص٢٩٣).

(٢) إذ إنّ الطرح المنطقي الفنّي يقتضي أن يبدأ بالإشكالات المتوجّهة إلى أصل المطلب، ثمّ

نوعاً من التشويش على الكتاب وعلى أذهان المبتدئين في دراسة هذا العلم، بل إنّ بعض الشبهات جاءت في أوّل الكتاب من دون ردّ وجواب اعتماداً على إيكال الجواب عنها إلى آخر باب من الكتاب[1].

فضلاً عن أنّ الطالب ما إن يلج دراسة هذا الكتاب ـ وهو أوّل كتاب عرفانيّ يُدرس على المسلك التقليدي السائد ـ حتّى تهجم عليه الإشكالات والشبهات والمجادلات قبل أن يفهم أصل المطلب وأساسه ويتركّز في ذهنه ويختمر في عقله.

هذه العوامل وغيرها كانت سبباً حَمَل سماحة السيّد الحيدري على الإشارة في مجلس درسه إلى مواطن الخلل والضعف، موجّهاً لها سهام النقد البنّاء، ومبيّناً طرق العلاج والإصلاح، ومن هنا جاءت فكرة هذا الكتاب بجمع كلّ تلك الإشارات وتوظيفها وإعادة تنظيمها وتبويبها وصياغتها من جديد ليخرج بهذا التحرير.

عملنا في هذا التحرير

انصبّ عملنا في هذا الكتاب ـ بالإضافة إلى تحرير كتاب «تمهيد القواعد» ورفع ما لا يُناسب هذا المستوى من الدرس ـ على تقسيم الكتاب وتبويبه على شكل دروس (تتناسب من حيث المادّة العلميّة مع الوقت التقريبي للحصّة الدراسيّة) ممّا اضطرّنا في بعض الأحيان إلى إعادة تقسيم المتن والشرح[2] على غير ما قسّمه

تُطرح الإشكالات الناظرة إلى التفريعات والتفصيلات، بَيدَ أنّ الكتاب افتقر إلى هذه المنهجيّة في الطرح. (انظر على سبيل المثال: شرح تمهيد القواعد: ج٢، ص٤١٢).

(١) كما في شبهة أهل النظر وظنّهم بفساد طريقة العرفاء ومنهجهم التي جاءت في المطلبين (٢) و(٣) من الكتاب، وجوابها الذي جاء بعد ذلك في المطلب (٥١) منه.

(٢) وقد أشرنا لمتن الكتاب بكلمة «المتن» ولشرحه بكلمة «الشرح» على غير ما هو موجود في تمهيد القواعد نفسه حيث أشار هناك إلى كلام الماتن بكلمة «قال» وإلى كلام الشارح بعبارة «أقول».

الشارح في التمهيد نفسه، وبالرغم من حرصنا على الحفاظ على لغة الكتاب لتدريب الطالب على عبارات كتب العرفان ومصادره الأصليّة إلّا أنّا ارتأينا تغيير جملة من العبارات وإعادة صياغتها صياغةً سهلةً بيّنةً في المواطن الغامضة.

كما قمنا بإضافة مجموعة من التعليقات والتوضيحات والبيانات التي فكّكت الكثير من مغاليق هذا الكتاب وإبهاماته إيضاحاً لفكرة البحث وتعبيداً لطريق دراسة هذا العلم الشريف.

وأضفنا جملة من المطالب أينما دعتنا الحاجة لذلك؛ لتوقّف فهم الأبحاث عليها.

ومن جملة ما أضفناه هنا مقدّمةٌ لكلّ درس أشرنا فيها لأهدافه الكلّيّة التي يجب أن يكون الطالب ملتفتاً لها حين الدراسة.

كذلك أضفنا خلاصةً لكلّ درس عرضنا فيها محتوى الدرس عرضاً أيضاحيّاً مبسّطاً ليساعد الطالب على احتواء مادّة الدرس وضبطها وترسيخها في ذهنه واسترجاعها حين التهيّؤ للاختبار.

وختمنا كلّ درس بطرح مجموعة أسئلة مستخرَجة منه لاختبار مدى استيعاب الطالب لمباحث الدرس ومساعدة الإخوة الأساتذة في طرح أسئلة الاختبارات.

كلّ ذلك جرياً منّا على عادة منهج التعليم الحديث وأسلوب التدريس المعاصر.

وممّا اعتنينا به الإشارة إلى المصادر وأمّهات الكتب العرفانيّة ومراجعها؛ لتدريب الطالب وحثّه على مراجعة المصادر الأصليّة.

فخرج هذا التحرير كبداية الحكمة بالنسبة لدارس الفلسفة، ممّا أمكن أن يستغني ـ مَن لم يشأ التخصّص في علم العرفان النظري ـ بهذا الكتاب فيكون له غنىً عن الأبحاث التفصيليّة في الكتب المطوّلة والمعقدّة؛ بالوقوف على ما يجب الوقوف عليه من مباحث علم العرفان مع الإشارة إلى مواطن التفصيل في مظانّها المقرّرة. كما يمكن له أن يكون مُعيناً لدارسي «تمهيد القواعد» في ترسيخ فكرة أصل البحث وضبط أمّهات مسائله قبل الخوض في النقض والإبرام.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ من المناسب جدّاً للأساتذة الفضلاء في كلّ مطلب من مطالب التحرير مراجعة نظيره من الشرح المبسوط على التمهيد لسيّدنا الأستاذ، كما أنّ من المفيد للغاية أن يقوم الطلبة الأعزّاء بمراجعة كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري» في كلّ درس من دروس التحرير، علماً أنّا أدرجنا في هامش كلّ درس موضع البحث في ذينك الكتابين المذكورين تسهيلاً للمراجعة.

ثمّ إنّا لا ندّعي من كلّ ذلك أنّا عالجنا القصور الملحوظ في مقرّرات هذه المرحلة من دراسة العرفان النظري بشكل نهائيّ، لكنّها ـ على كلّ حال ـ محاولة جادّة في طريق الإصلاح والمعالجة عسى أن تتبعها خطوات من المخلصين لاستكمال هذه المعالجة.

ولا يفوتنا التنبيه على أنّ دراسة «تحرير التمهيد» تعتمد على ما قطعه الطالب من أشواط في دراسة المنطق (ويكفي في ذلك لهذه المرحلة دراسة منطق العلّامة المظفّر)، ودراسة الفلسفة (ويكفي هنا دراسة بداية الحكمة للعلّامة الطباطبائي).

وبذلك يكون الطالب قد اطّلع على أمّهات المسائل العرفانيّة التي هي:

أوّلاً: الوحدة الشخصيّة للوجود والتوحيد العرفاني.

ثانياً: نظام الوجود في الرؤية العرفانيّة.

ثالثاً: المظهر الكامل.

وخاتمةً: ميزان علم العرفان النظري.

وهذه هي الأقسام الثلاثة التي قسّمنا هذا التحرير على منوالها.

والحمد لله ربّ العالمين

محمّد الربيعي

قم المقدّسة

١٤٣٨هـ

مقدّمة الشارح (صائن الدين)

ونطالع من خلالها المطالب التالية:

١. بيان مكانة علم العرفان النظري بين العلوم

٢. بيان موضوع علم العرفان النظري على مشرب المحقّقين من العرفاء

٣. بيان مبادئ علم العرفان النظري

٤. بيان مسائل علم العرفان النظري

٥. بيان بعض المفاهيم والاصطلاحات عند الفيلسوف والعارف

- معنى لفظ الوجود عند الفيلسوف والعارف
- معنى لفظ الكون عند الفيلسوف والعارف
- معنى نفس الأمر، ومناط الصدق والكذب في القضايا
- معاني الوحدة والكثرة

قال الشارح رحمه الله:

لمّا كان سَوقُ الكلام في هذه الرسالة إنّما هو على مساق أهل الاستدلال، ناسب أن نصدِّر الكلام بمقدّمةٍ مبيّنةٍ لتصوّر ما فيه على سبيل الإجمال، مميِّزةٍ بين ما يختصُّ بهذا العلم من الموضوع، والمبادئ، والمسائل، تأسِّياً بهم[1]، وجرياً على عادتهم، في تقديم هذا المقال، وبعد ذلك نشرع في تحرير مقاصد الرسالة وتبيين فوائدها إن شاء الله وحده العزيز.

توطئة: يقدّم الشارح صائن الدين ـ وقبل الخوض في شرح مطالب الكتاب ـ مقدّمة وافية في بيان عدّة أمور تنفع في تحرير محلّ النزاع وبيان موضوع البحث من قبيل: بيان موضوع علم العرفان كما بيّنه العرفاء، وبيان مبادئ هذا العلم ومسائله، وهي رؤوس ثلاثة من رؤوس العلم.

ولمّا كان موضوع هذا العلم ـ كما سيبيّن الشارح ـ هو الوجود، استدعى ذلك ضرورة بيان هذا المفهوم وحقيقته عند العرفاء وتمايزه عن «الوجود» المبحوث عنه في الفلسفة التي كانت رائجة في زمنه، وبيان معنى «الكون» وهل هو مرادف للوجود أم لا.

ومن ثمّ يعرج لبيان معنى الوحدة والكثرة المبحوث عنهما وعن نسبتهما للوجود الواجب والممكن.

---

(١) أي: بأهل النظر والإستدلال، والمقدّمة مشتملة على بيان موضوع علم العرفان ومسائله ومبادئه بلسان أهل النظر والاستدلال، وفيها بيان مجموعة من الاصطلاحات وفوائد أخرى.

الدرس الأوّل

أهمّ خصائص علم العرفان النظري

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- أنّ موضوع علم العرفان النظري أعمّ موضوعات العلوم مطلقاً
- أنّ علم العرفان النظري أعمّ العلوم مطلقاً
- وجه الفرق بين العرفان النظري والفلسفة
- فيما يعبّر به عن موضوع علم العرفان النظري

خلاصة الدرس

يتناول هذا الدرس تقرير وإثبات خصائص علم العرفان وموضوعه، من كونه أعمّ الموضوعات وأتمّها حيطةً وشمولاً وأبينها معنىً وأقدمها تصوّراً عند العقل؛ ذلك لأنّ كلّ موضوعات العلوم الأخرى داخلة تحت موضوع الفلسفة؛ لعمومه بالنسبة لها جميعاً، وموضوع الفلسفة بدوره داخل تحت حيطة موضوع علم العرفان النظري لأنّه أعمّ من موضوعها؛ ولذا فتكون موضوعات جميع العلوم داخلة تحت حيطة موضوع العرفان الذي هو الوجود المطلق، ومن ثمّ فسيكون موضوع الفلسفة كالمقيّد بالنسبة لموضوع العرفان، فموضوعها مقيّد بالإطلاق، وموضوعه مطلق عن كلّ قيد حتّى عن قيد الإطلاق.

والوجود أعرف المفاهيم عند الذهن وأقدمها تصوّراً؛ إذ لا يحضر شيء من المفهومات إلى الذهن فيعرفه ويتعرّف عليه إلّا بتوسّط مفهوم الوجود، ومفهوم الوجود لا يحتاج في التعرّف عليه إلى شيء من المفهومات.

ومن هنا كان لفظ «الوجود» أكثر الألفاظ تداولاً على لسان العرفاء وكتاباتهم عندما يريدون التكلّم عن موضوع علم العرفان، بَيدَ أنّ هذا لا يعني أنّ لفظ «الوجود» يحكي تمام حقيقة موضوع علم العرفان، بل يعبِّر عن أخصّ أوصافه وهو العموم والشمول الوجودي؛ ذاك لأنّ موضوع هذا العلم لا يمكن اكتناهه بكلّ حقيقته؛ لإطلاقه وعدم تناهيه، والإدراك معناه الإحاطة بما هو مُدرَك، فلو أحاط الإدراك بذلك الموضوع على إطلاقه لما عاد مُطلقاً[1].

---

(١) للتفصيل عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٥ ـ ٢٨؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٦٥ ـ ١٠٣.

خصائص موضوع علم العرفان النظري

إنّ العلم المبحوث عنه هنا لمّا كان هو العلم الإلهي المطلق[١] الذي هو أعلى العلوم مطلقاً، وجب لذلك أن يكون موضوعه متمتّعاً بالصفات والخصائص التالية:

١. أن يكون أعمّ الموضوعات مفهوماً[٢]، بل أتمّ المفهومات حيطةً وشمولاً من حيث المصداق.

٢. أن يكون أبين المفهومات معنىً.

٣. أن يكون أقدمها تصوُّراً وتعقُّلاً[٣].

وسبب كلّ ذلك هو ما تقرّر في فنّ البرهان[٤] من أنّ علوّ العلوم بحسب

---

(١) المقصود من الإطلاق في علم العرفان هو عنوان توضيحيّ حاكٍ لشمول موضوعه وحيطته لكلّ ما عداه من المظاهر والمجالي، لا كونه قيداً احترازيّاً تقييديّاً كما هو في موضوع الفلسفة. (انظر: رسائل القيصري: ص٦).

(٢) العموم المقصود هنا: هو العموم المتحصّل والمتشخّص، لا العموم المبهم كعموم مفهوم الشيئيّة.

(٣) أي: لأنّه هو الواسطة في إدراك المفاهيم الأخرى وفهمها، فهو متقدّم عليها وجوداً. ثمّ إنّه قد تقرّر في علم المنطق أنّ العامّ أعرف عند الذهن وأقدم من الخاصّ؛ ولذا فإذا أردنا أن نعرّف شيئاً قدّمنا جنسه على فصله في التعريف، وفي بيان هذا قال الشيخ الرئيس: «إذا رتّبت الكلّيات النوعيّة بإزاء الكلّيات الجنسيّة كانت الكلّيات الجنسيّة أقدم بالطبع... وكانت الكلّيات الجنسيّة أيضاً أقدم وأعرف عند عقولنا، والكلّيات النوعيّة أشدّ تأخرّاً وأقلّ معرفة بالقياس إلينا...». (برهان الشفاء: ص ١٠٧).

وقد وضّح الشارح الخصائص المتقدّمة في شرحه على فصوص الحكم. (انظر: شرح فصوص الحكم لابن تركة: ج١، ص٥ـ٦).

(٤) من علم المنطق، فقد تقرّر هناك: أنّ علم الفلسفة أعلى العلوم، وأنّ موضوعات كلّ ما عداه داخلة تحت حيطته ومن جزئيّاته، قال الشيخ الرئيس: «ولأنّ الموجود والواحد عامّان لجميع الموضوعات، فيجب أن تكون سائر العلوم تحت العلم الناظر فيها [أي: الفلسفة العليا]؛ ولأنّه لا موضوع أعمّ منهما، فلا يجوز أن يكون العلم الناظر فيهما تحت علم آخر».

عموم الموضوع مفهوماً، وشمول حيطته مصداقاً، فالعلم إنَّما يكون أعلى مطلقاً إذا كان موضوعه أعمّ مطلقاً بالنسبة إلى سائر الموضوعات حتّى تكون موضوعات جميع العلوم من جزئيّاته.

علم العرفان النظري أعمّ العلوم مطلقاً

لمّا تقرَّر بحكم الحصر العقلي: أنّه ليس مفهوم من المفهومات إلّا وهو مندرج تحت موضوع أحد العلوم الثلاثة (أعني: العلم المنسوب إلى الطبيعة، وما بعدها، والمتوسّط بينهما[1]) اندراج[2] موضوع ما هو الأعلى من تلك العلوم تحت موضوع هذا العلم[3]، ظهر وجوب عموم موضوع علم العرفان بالنسبة إلى سائر المفهومات مطلقاً؛ لاندراج الجميع تحته، وظهر كذلك وجوب كونه أبيَن الموضوعات معنىً، وأقدمها تصوُّراً أيضاً؛ ضرورة أنَّه لو كان بين المفهومات ما هو أبين منه، يلزم أن لا

(برهان الشفاء: ص١٦٥). وقال في الإشارات: «وربّما كان علم فوق علم وتحت آخر، وينتهي إلى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود، ويبحث عن لواحقه الذاتيّه، وهو العلم المسمّى بالفلسفة الأولى»، وقال الخواجه الطوسي في شرحه: «إذ لا شيء أعمّ من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولى فلا علم أعلى منه...». (الإشارات والتنبيهات: ج١، ص٣٠٥). وعلى هذا فلا شكّ عند الحكماء في أعلائيّة الفلسفة العليا.
والعارف يعتقد أنّ العرفان أعلى من الفلسفة؛ لأنّ موضوعها مقيّد بالإطلاق وموضوع العرفان مطلق حتّى عن قيد الإطلاق، وعليه فيكون علم العرفان النظري أعلى وأشرف من علم الفلسفة، كما سيأتي توضيحه عمّا قريب.

(١) وهو الرياضيّات، فالعلوم ثلاثة هي: الطبيعيّات والرياضيّات وما بعد الطبيعة.

(٢) مفعول مطلق لقوله «مندرج»، أي: مندرج تحت موضوع أحد العلوم الثلاثة اندراج موضوع ما هو الأعلى... .

(٣) أي: اندرج موضوع علم الفلسفة ـ الذي هو أعمّ من موضوعات سائر العلوم الجزئيّة ـ تحت موضوع علم العرفان؛ لأنّ موضوع علم العرفان أعمّ من موضوع علم الفلسفة.

يكون هو أعمَّ المفهومات مطلقاً، وإلّا يلزم أن يكون الخاصّ أبين من العامّ، وذلك محال؛ لاستلزامه اجتماع النقيضين، إذ إنّ الأخصّ متأخّرٌ، فلو كان أبين لكان غير متأخّر، فيكون متأخّراً وغير متأخّر في نفس الوقت، ولما تقرّر في فنّ البرهان أنّ العامّ أعرف عند الذهن وأقدم من الخاصّ؛ ولأجل ذلك نحن نقدّم الجنس على الفصل في التعريف كما تقدّم[1].

وإذا ظهر اندراج سائر الموضوعات تحت موضوع هذا العلم، ظهر حكم سائر المسائل والمبادئ[2] التي هي أحكام الموضوع ومبيّنات تلك الأحكام، أي: إنّ مسائل العلم هي أحكام الموضوع ومحمولاته. إذن فعموميّة المسائل والمبادئ تنبع من عموميّة الموضوع، وعليه فعلم العرفان النظري أعمّ العلوم، ومسائله أعمّ المسائل ومبادئه أعمّ المبادئ[3].

وجه الفرق بين العرفان النظري والفلسفة

فإذا عرفت هذا، عرفت أنّ الفرق بين هذا العلم الإلهي والعلم الإلهي المسمّى بما بعد الطبيعة، كالفرق بين المطلق والمقيّد من غير فرق.

فيما يعبّر به عن موضوع علم العرفان النظري

وإذا عرفت أنّ لموضوع علم العرفان النظري أربع خصائص هي: الأعمّية، والأبينيّة، والأشموليّة، والأقدميّة على جميع موضوعات باقي العلوم، فاعلم أنّ التعبير عمّا يصلح لأن يكون موضوعاً لهذا العلم ـ من المعنى المحيط والمفهوم

---

(١) انظر: برهان الشفاء: ص١٠٧.

(٢) التي دورها إمّا تبيين معنى المفهومات أو إثبات المحمول للموضوع، وحكمها هو الاندراج تحت مسائل موضوع علم العرفان ومبادئه. (انظر: رسائل القيصري: ص٦).

(٣) انظر: مفتاح الغيب: ص٦.

الشامل الذي لا يشذُّ منه شيء، ولا يقابله شيء ـ عسير جدّاً[١]، فلو عبِّر عنه بلفظ «الوجود المطلق»[٢]، أو «الحقّ»، إنّما ذلك تعبير عن الشيء بأخصّ أوصافه الذي هو أعمُّ المفهومات ها هنا؛ إذ لو وُجد لفظ يكون ذا مفهوم محصَّل أشمل من ذلك وأبين، لكان أقرب إليه وأخصّ به، وكان ذلك هو الصالح لأن يعبَّر به عن موضوع العلم الإلهي المطلق لا غير.

ثمّ إنّه ليس بين الألفاظ المتداولة ها هنا كلفظ «الشيء»، و «الأمر»، و «الكون»، و«الثبوت» شيء أحقّ من لفظ «الوجود» بذلك؛ إذ معناه ـ أي: الوجود ـ أعمّ المفهومات حيطةً وشمولاً، وأبينها تصوّراً، وأقدمها تعقّلاً وحصولاً؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: لأنّ تحقّق معنى نسبة العموم والخصوص بين شيئين راجع إلى أنّ المتّصف بأحد الحصولين (الخارجي أو الذهني) من أفراد الخاصّ، مندرجٌ في المتّصف بذلك الحصول من أفراد العامّ دون العكس[٣]، وبيّنٌ أنّ كلّ مفهوم لا يتحقّق عموم المفهومات إلّا بعد اتّصافها بأحد قسميه، لا بُدَّ وأن يكون ذلك المفهوم مطلقاً، أعمّ المفهومات ضرورة.

الوجه الثاني[٤]: لأنّ معنى كون الشيء بيِّناً أو غير بيِّن ـ أيضاً ـ راجعٌ إلى عدم

---

(١) انظر: مفتاح الغيب: ص٦؛ رسائل القيصيري: ص٦.

(٢) أي: اللابشرط المقسمي، فهو مطلق حتّى عن قيد الإطلاق، بخلاف موضوع الفلسفة المقيّد بالإطلاق.

(٣) أي: إنّ المتّصف بأحد الوجودين من أفراد الخاصّ ـ كالإنسان مثلاً ـ مندرجٌ تحت المفهوم العامّ ـ أي: مفهوم الوجود ـ الذي هو إمّا ذهنيّ أو خارجيّ، فمصداق كلّ مفهوم خاصّ مندرجٌ تحت المفهوم العامّ الذي هو الوجود بلا شكّ، دون أن يكون المندرج تحت العموم مندرجاً تحت الخصوص، فكلّ شيء يصدق عليه أنّه وجود ولا عكس، فالوجود ينطبق على كلّ مصاديق الإنسان ولا عكس، فإنّ للوجود مصاديق ليست بإنسان.

(٤) حاصله هو: إنّ أبينيّة المفاهيم على مراتب، فما كان ـ من المفاهيم التصوّريّة ـ لا يحتاج إلى

احتياجه في الاتّصاف بأحد الحصولين والوجودين إلى واسطة وإلى احتياجه إليها، فإنّ ما يكون في الاتّصاف بأحد الحصولين مسبوقاً بغيره ومحتاجاً في تلك النسبة الاتّصافيَّة التي بينهما إلى واسطة، يكون بعيداً عن الحصول الخارجي أو الذهني، ويقال إنّه غير بيِّن[1]، ويتفاوت البعد بحسب قلَّة الوسائط وكثرتها.

وما لا يكون[2] في الاتّصاف المذكور مسبوقاً بغيره ولا محتاجاً في ذلك الاتّصاف

واسطة في تعقّله فهو أوضح وأبين من المفهوم الذي يحتاج إلى واسطة، وما كان يحتاج إلى واسطة واحدة فهو أبين من الذي يحتاج إلى وسائط أكثر، فكلّما احتاج المفهوم إلى وسائط أكثر كان أقلّ وضوحاً وبياناً. (انظر: دروس في الحكمة المتعالية، شرح كتاب بداية الحكمة، للسيّد الحيدري: ج١، ص١٥٦ـ ١٥٧).

وبناءً على هذه الضابطة نجد أنّ مفهوم الوجود لا يحتاج إلى واسطة تبيّنه وتوضّحه للعقل؛ فإنّ العقل يدركه بدون أيّ دخالة من قبل مفهوم آخر، بينما نجد بقيّة المفاهيم بحاجة إلى واسطة تبيّنها للعقل، وليست هذه الواسطة إلّا أحد الوجودين وهما الوجود الذهني والوجود الخارجي، فإنّ مثل مفهوم الشجر لا يتعقّله الذهن إلّا إذا توسّط الوجود الذهني، وبدون هذه الواسطة لا يتعقّل هذا المفهوم؛ إذ لا يحضر مفهوم الشجر إلى الذهن إلّا بعد توسّط الوجود الذهني. فالمفاهيم لا تتبيّن ولا تتوضّح إلّا بواسطة الوجود، فالوجود أوضح وأبين المفاهيم، فالأبينيّة ذاتيّة للوجود عرضيّة لغيره، فما كان قريباً من الوجود يكتسب البيان أكثر ممّا هو أبعد، فكيف بالوجود نفسه؟. إذن، فالوجود أبين وأوضح المفاهيم. (انظر: تعليقة الآشتياني على تمهيد القواعد: ص١٧٣).

(١) ولذا قالوا في تعريف البديهي: هو ما لا يحتاج إلى واسطة في تعقّله، وكلّما احتاج إلى الواسطة ابتعد عن البداهة. ونحن نجد أنّ مفهوم الوجود لا يحتاج إلى واسطة تبيّنه وتوضّحه للذهن، بخلاف بقيّة المفاهيم فإنّها تحتاج إلى الاتّصاف بأحد الحصولين لتعقّلها من قبل الذهن، فما كان قريباً من الوجود كان بيّناً أكثر ممّا هو بعيدٌ عنه، وما ذلك إلّا لأنّ الوجود هو سبب بيانه، وإلّا لم تكن هذه النسبة إلى الوجود موجبة للتبيين، ولا عدمها مانعاً له.

(٢) عطف على قوله: «ما يكون في الاتّصاف».

إلى واسطة، بل له الاتّصاف بالحصول المذكور أوّلاً وبالذات، يكون قريباً من البيّن بالذات (الذي هو الوجود هنا)، ويقال إنّه بيِّن.

وبيِّنٌ أنّ كلّ ما تكون نسبة القرب منه ـ وهو الوجود هنا ـ موجبةً لأن يكون المنتسِب إليه بيِّناً، ونسبة البعد عنه تستدعي أن يكون ذلك الأبعد غير بيِّن، لابدّ وأن يكون أبين المفهومات، وإلّا لم تكن تلك النسبة موجبة للتبيين، ولا عدمها مانعاً له؛ ولذا تجد ذلك اللَّفظ ـ أي: الوجود ـ أظهر دلالة من سائر الأسماء والألفاظ، وأكثر مداولة في عبارات المحقِّقين، عند إرادتهم لموضوع علم العرفان.

أسئلة الدرس الأوّل

١. بيّن وجه عموم علم العرفان النظري بالنسبة لسائر العلوم.

٢. لَمَ كان الوجود أعمّ المفهومات حيطة وأبينها تصوّراً وأقدمها تعقّلاً وحصولاً؟

٣. ما هو سبب أفضليّة لفظ «الوجود» على غيره في الحكاية عن موضوع العرفان النظري؟

٤. اذكر وجه الفرق بين علم العرفان النظري وعلم الفلسفة.

٥. عدّد صفات وخصائص موضوع علم العرفان النظري مع توضيحها باختصار.

الدرس الثاني

المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة ومسائل علم العرفان النظري

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة لعلم العرفان النظري
- طريق استعلام المبادئ في علم العرفان النظري
- الردّ الإجمالي على مدّعى عدم وجود ميزان لعلم العرفان النظري
- مسائل علم العرفان النظري

خلاصة الدرس

• يتطرّق هذا الدرس لبيان المبادئ التصوّريّة (وهي الأمور التي تبيّن وتشرح معاني المفاهيم المستعملة في العلم)، وهي في علم العرفان عبارة عن تصوّر الأسماء الإلهيّة وأقسامها من الذاتيّة والفعليّة والإضافيّة وبيان معانيها.

• والمبادئ التصديقيّة (وهي الأمور التي يُستعان بها لإثبات محمولات المسائل إلى موضوعاتها، أو إثبات الموضوع أو بعض لوازمه ومختصّاته، فإنّ كلّ علم يتشكّل من موضوع ومسائل، والمسائل عبارة عن إثبات المحمولات للموضوعات)، ومبادئ علم العرفان التصديقيّة عبارة عن الحكم بثبوت الأسماء في أنفسها، والحكم بثبوت بعض لوازم هذه الأسماء لها؛ فعندما يضاف اسم لآخر، يتولّد من تلك النسبة والإضافة اسم آخر، وهو ما سمّاه الشارح بأسماء النسب والإضافات.

• كما يتناول هذا الدرس بيان طريق استعلام المبادئ على ما تقرّر من خلال ظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف لتلك الآثار والأحكام وتعلّمه منها، وهو بمنزلة البيِّنة في العلوم الرسميَّة، أو من خلال أخذها عن صاحب كشف أعلى وأتمّ منه، كالكمّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبيَّن في العلم الأعلى.

• كما يُشير ضمناً إلى ما ثبت عند المحقّقين من أهل الكشف من أنّ للعرفان بحسب كلّ شخص ووقت ومرتبة ميزاناً يناسبه، ولولا ذلك لما أمكن للإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني.

• ويختم ببيان مسائل علم العرفان النظري، وهي عبارة عمّا يتبيَّن به متعلّقات الحقائق والأسماء من المراتب والمواطن، وتخصيص كلّ من الأسماء بموطنه ومقامه، وبيان تفصيل أحكامها ونسبها المختصّة بكلّ منها[1].

---

(١) للتفصيل عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص٢٩ــ ٤٠؛

المبادئ التصوّريّة لعلم العرفان النظري

هي تصوّر أمّهات الحقائق اللازمة للوجود الحقّ سبحانه ـ المسمّاة عند القوم بالأسماء الذاتيَّة ـ وما يليها من أسماء الصفات، ثمّ أسماء الأفعال وأسماء النسب والإضافات الواقعة بين كلّ منها[1].

المبادئ التصديقيّة لعلم العرفان النظري

هي الحكم على الأسماء بثبوتها في نفسها، أو بثبوت بعض لوازمها لها[2].

طريق استعلام المبادئ في علم العرفان النظري

طريق استعلام المبادئ على ما تقرّر ـ وهي الحقائق المذكورة ـ في هذا العلم أيضاً إنّما هو بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف لتلك الآثار والأحكام حسّاً وعقلاً، أو حدساً وكشفاً، وتعلّمه منها، وهو بمنزلة البيِّن في العلوم الرسميَّة.

الوجه الثاني: بأخذها عن صاحب كشف أعلى وأتمّ منه، كالكمّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبيّن في العلم الأعلى.

وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص١٠٤ ـ ١١٩.

(١) انظر: مقدّمة القيصري على شرح الفصوص: الفصل الثاني.

وأمّا قوله: «أمّهات الحقائق اللازمة للوجود الحقّ سبحانه، المسمّاة عند القوم بالأسماء الذاتيَّة»، فإنّ السبب في تسمية الأسماء الذاتيّة بأمّ المسائل عند العرفاء هو رجوع باقي الأسماء إليها، فإنّ الأسماء على مراتب ودرجات يرجع بعضها إلى بعض، فما كان هو المرجع للبقيّة يعتبر الأصل والأمّ لها، فإنّ مثل الاسم الرازق والغافر والرحيم والقابض والباسط والمحيي والمميت وما كان في مرتبتها من الأسماء، تعود إلى الاسم الحيّ والقادر والعالم التي هي الأسماء الذاتيّة.

(٢) انظر: المصدر السابق؛ و مفتاح الغيب: ص٦.

بعبارة أخرى: إنّ هذه المبادئ يأخذها من لا يعرفها من السالكين مسلّمة من العارف المتحقّق بها إلى أن يتبيّن له وجه الحقّ والصواب فيها فيما بعد. وذلك التبيّن إمّا بدليل معقول، وإمّا أن يتحقّق السامع صحّة ذلك ويلوح له وجه الحقّ فيه بأمر يجده في نفسه من الحقّ لا يفتقر فيه إلى سبب خارجيّ، كالأقيسة ونحوها[1].

إشكال وجواب

لا يقال: إنّما يصحّ ذلك لو كان عند العرفاء ميزان يتميَّز به صحيح ما يختصُّ بذلك العلم عن غيره ـ كما هو في سائر العلوم النظريَّة ـ حتّى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم معيّراً بمعياره الصحيح، وإلّا فلا تعويل في العلوم الحقيقيَّة على ما حصل منها بمجرّد التقليد.

لأنّا نقول: ممنوع أنّه ليس عند العرفاء علم آليّ كذلك؛ فإنّه قد ثبت عند المحقّقين من أهل الكشف أنّ للعرفان بحسب كلّ شخص ووقت ومرتبة ميزاناً يناسبه؛ ولذلك تجدهم يُظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يُخفون عن آخر، ويُخفون عنه في وقت ما يُظهرون له في وقت آخر، ولولا ذلك ما أمكن للعارف من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني[2].

وقد صرّح المحقّقون بأنّه: «لكلّ علم أيضاً معيار يعرف به صحيح ما يختصّ به من سقيمه، وخطئه من صوابه، كالنحو في علم العبارة، والعروض لمعرفة أوزان الشعر وبحوره، والمنطق في العلوم النظريّة، والموسيقى لمعرفة النغم. ولمّا كان شرف كلّ علم إنّما هو بحسب معلومه ومتعلّقه، كان العلم الإلهي أشرفها؛ لشرف متعلّقه وهو الحقّ، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ، وأنّه وإن قيل فيه أنّه لا يدخل تحت حكم ميزان، فذلك لكونه أوسع وأعظم

---

(١) انظر: مفتاح الغيب: ص ٧.

(٢) وسيأتي في آخر درس من هذا الكتاب التصريح بميزان علم العرفان.

من أن ينضبط بقانون مقنّن أو ينحصر في ميزان معيّن، لا لأنّه لا ميزان له، بل قد صحّ عند الكمّل من ذوي التحقيق من أهل الله أنّ له بحسب كلّ مرتبة واسم من الأسماء الإلهيّة ومقام وموطن وحال ووقت وشخص ميزاناً يناسب المرتبة والاسم، وما عددناه وبه حصل التمييز بين أنواع الفتح والعلوم الشهوديّة واللدنيّة، والإلقاءات والواردات والتجلّيات الحاصلة لأهل المراتب السنيّة والأحوال والمقامات، وبه يتمكّن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي أو الملكي وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه، ممّا لا ينبغي الوثوق به»[1].

فالإلقاء «إمّا صحيح أو فاسد لا ينبغي الوثوق به، والصحيح إمّا إلهي ربّانيّ (وهو ما يتعلّق بالعلوم والمعارف) أو ملكيّ روحانيّ (وهو الباعث على الطاعة من مفروض أو مندوب) وبالجملة كلّ ما فيه صلاح ويسمّى إلهاماً، والفاسد إمّا نفسانيّ (وهو ما فيه حظّ النفس واستلذاذها ويسمّى هاجساً) أو شيطانيّ (وهو ما يدعو إلى معصية الحقّ كما قال الله تعالى: ﴿**الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ**﴾، ويسمّى وسواساً) فمعيار الفرق ميزان الشرع، فما فيه قربة فهو من الأوّلين، وما فيه كراهة شرعيّة فهو من الآخرين، أمّا المباحات: فإمّا أقرب إلى مخالفة النفس وهواها فهي من الأوّلين، أو إلى موافقة النفس وهواها فهي من الأخيرين»[2].

مسائل علم العرفان النظري

وأمّا المسائل[3] هاهنا، فهي عبارة عمّا يتبيَّن به متعلّقات هذه الحقائق والأسماء

---

(١) مفتاح الغيب، المطبوع في بداية مصباح الأنس: ص٧.

(٢) مصباح الأنس: ص٥٠ وما بعدها؛ كذلك انظر: شرح الفصوص: ج١، ص١٢٣.

(٣) لمّا كانت الذات المقدّسة بما هي هي، لا تقع محلًّا للبحث في أيّ علم من العلوم لعلوّ شأنها وتقدّسها عن أن تنالها الأفهام أو العقول، فهي غير مشهودة للعارف ولا معقولة للحكيم، فيكون البحث عن مسائل العرفان النظري بحثاً عن أمّهات الأسماء الإلهيّة والصفات،

من المراتب والمواطن، وتخصيص كلّ من الأسماء بموطنه ومَحتِده[1]، فإنّ لكلّ اسم موطناً اختصّ به، وهذا هو المراد بتوقيفيَّة أسماء الله تعالى على قواعدهم، وبيان تفصيل أحكامها ونسبها المختصّة بكلّ منها.

أسئلة الدرس الثاني

١. عرّف المبادئ التصوّريّة لعلم العرفان النظري مع بيانها باختصار.
٢. عرّف المبادئ التصديقيّة لعلم العرفان النظري مع بيانها باختصار.
٣. ما هو طريق استعلام المبادئ في علم العرفان النظري؟ بيّن ذلك.
٤. ما هو الردّ على من يدّعي عدم وجود ميزان لعلم العرفان النظري؟
٥. بيّن باختصار مسائل علم العرفان النظري.

ومظاهر هذه الأسماء وتعيّناتها. (انظر: مفتاح الغيب: ص٧؛ ومصباح الأنس: ص ٤٤).

(١) في الصحاح : حتد في المكان يحتد: أقام فيه.

الدرس الثالث

بيان معنى بعض الألفاظ المتداولة عند الفلاسفة والعرفاء

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- معنى الوجود والكون عند الفلاسفة والعرفاء
- معاني الوحدة
- معاني الكثرة

خلاصة الدرس

لمّا كانت بعض الألفاظ المتداولة في علم العرفان النظري مستخدمة في الفلسفة أيضاً، أفضى ذلك إلى وقوع الخلط بين الاصطلاحين في العلمين المذكورين، ومن هنا وجب التنبيه على المعاني المستخدمة فيها تلك الاصطلاحات في كلّ علم من تلك العلوم، وهذا ما سيتناوله قسم من هذا الدرس.

والقسم الآخر منه ـ بمناسبة الموضوع ـ سيتركّز حول بيان معنى الوحدة والكثرة.

ومن الألفاظ المشتركة بين الفلسفة والعرفان النظري: لفظ (**الوجود**)، فإنّه يُطلق عند أهل النظر على الكون في الأعيان، فكلّ شيء متحقّق في الأعيان فهو موجود. وأمّا معناه عند العرفاء فهو ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء.

ومنها لفظ (**الكون**)، وهو في عرف الفلاسفة مرادف للفظ الوجود، إلّا أنّه أجلى منه وأوضح من حيث اللفظ.

ويزعم بعض الفلاسفة أنّ الوجود أمر زائد على ماهيّات الموجودات، وتتحقّق في الخارج من خلال اقترانها به، وأنّ نسبة الماهيّات إلى الوجود كنسبة الأجسام إلى الحيِّز.

وأمّا لفظ (**الكون**) عند العرفاء فهو كلّ أمر وجوديّ، فليس الكون هو الوجود ـ كما زعم الفلاسفة ـ بل هو ما انتسب إلى الوجود.

وللوحدة معنيان؛ ذاتيّ: هو كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما يُشعر بالتعدّد والاثنينيَّة أصلاً. وهذا أيضاً هو معنى الإطلاق والإحاطة التي لا تقابل شيئاً ولا يقابلها شيء.. ونسبيّ: هو كون الشيء لا ينقسم في ذاته إلى الأمور المتعدّدة من حيث هو كذلك، والواحد بهذا المعنى هو الذي قيل فيه: إنّه مقابل للكثير تقابلاً عرضيّاً.

كما أنّ للكثرة معنيين؛ ذاتيّ: هو كون الأشياء المتعدّدة بحيث لا يُعتبر في مفهومها ما يُشعر بالاتّحاد والاشتراك أصلاً. ونسبيّ: هو كون الشيء بحيث ينقسم إلى الأمور المتعدّدة من حيث هو كذلك[1].

معنى الوجود والكون عند الفلاسفة

اعلم أنّ بعض الألفاظ المتداولة هاهنا لما فيه من الاشتراك ـ بحسب عرفي أهل النظر والتحقيق، يقع للدخيل اختباط باختلاط الاصطلاحين، وأخذ أحدهما مكان الآخر، فوجب التنبيه أوّلاً للمعنيين حسب الاصطلاحين، تحريراً للبحث.

ومنها: لفظ (**الوجود**)، فإنّه عند أهل النظر إنّما يُطلق على الكون في الأعيان، فكلّ شيء متحقّق في الأعيان فهو موجود، ويقصدون بالأعيان الأعمّ من الذهن والخارج، أو الكون مطلقاً سواء كان الذهني أم الخارجي.

و(**الكون**) في عرفهم وإن كان مرادفاً للوجود، إلّا أنّه يحسن عندهم أن يعرِّفوا أمثال هذه الطبائع البسيطة بلفظ أجلى منه، تعريفاً لفظيّاً تنبيهيّاً.

ثمَّ إنّ الوجود عند الفلاسفة لمّا كان أمراً زائداً على ماهيّات الموجودات، ولم يكن لشيء من الماهيّات تحقّق إلّا باقترانها إلى الوجود ودخولها في نوع من أنواع مطلق الحصول ـ حقيقيّاً كان أو اعتباريّاً ـ تخيَّلوا أنّ نسبة الماهيّات إلى الوجود كنسبة الأجسام إلى الحيِّز، فكما أنّ لكلّ جسم اختصاصاً طبيعيّاً بمكان خاصّ لا يتعدّى من نوع ذلك المكان أصلاً، كذلك الماهيّات بالنسبة إلى الوجود عندهم؛ فإنّ الماهيّات عندهم إذا ما نُسبت إلى الوجود كانت على أقسام هي:

١. ما لا يكون لها تحقّق إلّا بحسب الفرض العقلي ـ وهو الذي وجودها في

---

(١) للتفصيل عليك بالرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١١٧ ـ ١٢٦؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص١٢٣ ـ ١٧٢.

القوى المُدرِكة فقط، كالنسب والإضافات الاعتباريَّة[١]. وهذا النوع من الوجود يسمّى عندهم بـ(**الوجود الفرضي**)، والأمور الاعتباريَّة معروضاته.

٢. ما يكون لها تحقّق خارج الفرض والاعتبار ـ سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد ـ ويسمّى عندهم بـ(**الوجود الحقيقي**)، و(**الوجود في نفس الأمر**).

وهذا القسم:

أ. منه ما يكون بالقياس إلى الخارج أيضاً موجوداً، وهو المسمّى بـ(**الوجود الخارجي**)، أي: الخارج عن المشاعر.

ب. ومنه ما يكون تحقُّقه في المشاعر كالنِّسب والإضافات الحقيقيَّة وسائر ما يقع في الدرجة الثانية من التعقُّل[٢].

معنى الوجود عند العرفاء

وأمّا معنى الوجود عند المحقّقين من العرفاء فهو ثبوت نفس الشيء، لا ثبوت شيء لشيء[٣]، فالوجود ليس شيئاً زائداً على الموجودات، بل الموجودات

---

(١) أي: الاعتباريّة الفرضيَّة التي هي من قبيل أنياب الأغوال وبحر من الزئبق مثلاً؛ فإنّ مثل هكذا اعتباريّات ومعروضاتها أمور فرضيّة ليس لها في الذهن ولا في الخارج وجود ولا ماهيّة غير افتراضها واختلاقها من قبل الذهن، وإنّما يكون الحكم عليها بمجرّد عنوانها في الذهن وافتراض تحقّقها في الخارج، ويمكن التمثيل لذلك بتقابل العدم مع الوجود؛ فإنّ معروض التقابل هاهنا ـ أي: العدم ـ أمر يفرضه العقل ويصفه بالتقابل، وليس للعدم ولا لوصفه في الذهن ولا في الخارج حقيقة أصلاً، فضلاً عن أن تكون له عارضيّة ومعروضيّة؛ إذ إنّ ذلك فرضٌ محضٌ ومن اعتبارات العقل وفروضه لا أكثر.

(٢) ويقصد بها: المعقولات الثانية الفلسفيّة، وعليه فالماهيّات إمّا اعتباريّة أو حقيقيّة، والحقيقيّة منها إمّا ذهنيّة أو خارجيّة.

(٣) قد يُقال: بماذا تختلف أفراد الوجود عن نفس الوجود؟ وكيف تكثّرت هي ولا يمكن أن يتكثّر هو، مع أنّها حقيقةٌ واحدة عيناً وخارجاً؟.

إنّما هي مظاهره النوعيّة، المقول هو عليها بهو هو، وتنوّعاته المعيّنة المتمايزة بمجرّد النسب، وأحوالها الطارئه لها بحسب المدارك والمشاعر؛ فإنّ أعيان تلك الحقائق هي عين هويّتها ووجودها لا غير.

أطلق عنان الفكر حتّى يظهر لك أنّ ما فهمه المتأخِّرون ـ من الوجود واصطلحوا عليه، حيث ذهبوا إلى أنّه من الاعتبارات العقليَّة العارضة للموجودات في العقل ـ ليس من الوجود الحقيقي (الذي هو أسُّ قواعد المحقّقين ومبنى معاقدهم) في شيء، ولا من الصفات الحقيقيَّة المختصَّة به، بل إنّما هو من الإضافات التي لا دخل لها في حقيقة الوجود أصلاً.

معنى الكون عند العرفاء

وأمّا لفظ (**الكون**) فقد قال الشيخ في شرح الألفاظ على طريقة أهل الله[1]: «إنّ الكون كلّ أمر وجوديّ»، فليس الكون هو الوجود وإنّما هو ما انتسب إلى الوجود، فالكون كلّ أمر وجوديّ لا كلّ وجود.

أجاب الشارح عن هذا التساؤل بأنّ الاختلاف بين الموجودات وسبب التنوّع بين أفراد الوجود يرجع في الحقيقة إلى مجرّد النسب والإضافات في الأذهان والمشاعر، أي: إنّ هذه الموجودات والمظاهر للوجود هي في حقيقتها عين الوجود إلّا أنّها بحيثيّة اعتباريّة خاصّة يلحظها الذهن فيحكم أنّ هذا الموجود غير ذاك، فمعرفة التغاير بين الموجودات هو من خلال المفاهيم الذهنيّة والحدود التي يشخّصها الذهن لكلّ موجود محدود والمقدار الذي يخصّه، وإلّا فحقيقة الموجودات هي عينها حقيقة الوجود، أي: إنّها موجودة بالوجود، فعين ثبوتها هو الوجود، لا أنّ الوجود زائد عليها، مغاير لها ـ كما فهمه الفلاسفة ـ وبذلك يتبيّن أيضاً الاختلاف في الموجودات بين بعضها، وذلك من خلال النسب والإضافات العقليّة الذهنيّة.

(١) قال القيصري في بيانه لمعنى الكون باصطلاح العرفاء: «و(الكون) في اصطلاح هذه الطائفة عبارة عن وجود العالَم، من حيث هو عالَم، لا من حيث إنّه حقّ، وإن كان مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر». (شرح الفصوص: ج١، ص٢١٣).

معاني الوحدة

وتحقيق معنى هذا الكلام يحتاج إلى تمهيد مقدّمة جليلة الجدوى، وهي أنّ للوحدة اعتبارين:

أحدهما: ذاتيّ؛ وهي بهذا الاعتبار تسمّى بالوحدة المطلقة والحقيقيّة، وهي كون الشيء بحيث لا يعتبر في مفهومه ما يشعر بتعدُّد الوجوه والاثنينيَّة أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الكثرة أيضاً غير معتبر في مفهومه؛ لما فيه من الإشعار بمقابلتها للكثرة المستلزمة للاثنينيَّة، فالواحد بهذا الاعتبار لا يكون في مقابَلة شيء، ولا في مقابلته شيء، فلا يكون مقابلاً للكثير ـ فيكون غير الواحد المعتبر في الأعداد ـ وقولهم: (الله واحد لا بالعدد) إشارة إلى هذا المعنى[1].

والثاني: لاحق لها عارض إيّاها؛ وهي بذلك الاعتبار تسمّى بالوحدة الإضافيّة والنسبيّة، وهي كون الشيء لا ينقسم في ذاته إلى الأمور المتعدّدة من حيث هو كذلك، والواحد بهذا المعنى هوالذي قيل فيه: إنّه مقابل للكثير تقابلاً عرضيّاً.

ثمّ إنّ الاعتبار الحقيقي للوحدة هو معنى الإطلاق الذي يلحق الوجود لذاته ويقتضيه أوّلاً؛ فإنّه من خواصِّه اللازمة البيِّنة، فحقيقة الوجود حيث يظهر لا يظهر إلّا به، ولا تتحقّق أحكامه إلّا باعتباره.

بعبارة أخرى: إنّ الوحدة الحقيقيّة ـ كما تقدّم ـ عبارة عن الوحدة التي لا تقبل الغير، فهي وحدةٌ مطلقةٌ بسيطةٌ من جميع الجهات، لم تترك لغيرها مجالاً في الوجود، فلا يشذّ عنها شيء، ولا شيء ثمّة غيرها، وهذا المعنى من الوحدة هو أوّل شيءٍ تظهر به الذات القدسيّة، فإنّها عندما تتجلّى لنفسها تظهر بظهورها الأوّل وهو الوحدة الحقيقيّة، فلا تظهر أوّل ما تظهر إلّا بها، والوحدة بهذا المعنى

---

(١) وللزيادة في بيان هذا المطلب يمكن مراجعة كتاب: التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعطياته: ج١، ص٥٢ وما بعدها.

هي الإطلاق؛ إذ لا غير هناك، إذن فهذه الوحدة هي أوّل شيءٍ يلحق الذات في تعيّنها الأوّل، وهو ما يعبَّر عنه بظاهر الوجود، أي: إنّ الوجود يظهر به. ويشار إلى هذا المعنى عادةً بلفظ «الوجوب» حيث يقال: الوجود الواجب، ويعنون به: الوجود المطلق البسيط السِّعي الذي لا يقابله شيء، وليس له بداية ولا نهاية.

ثمّ إنّ أحكام الوجود وآثاره لا تظهر إلّا بعد تعيّنه الأوّل وظهوره الإطلاقي؛ ولذا فإنّ الوحدة الحقيقيّة التي هي الظهور الأوّل تكون علّةً لظهور أحكام الوجود العلميّة والعينيّة، والأسماء والأعيان الثابتة والأعيان الخارجيّة يتوقّف بعضها على بعض، والكلّ يتوقّف على الظهور الأوّل الذي هو الوحدة الإطلاقيّة الذاتيّة، فالوحدة الذاتيّة متقدّمة رتبةً على الأسماء والأعيان الثابتة.

معاني الكثرة

ثمَّ إنّ الكثرة أيضاً لها اعتباران:

أحدهما: ذاتيّ لها، وهي بذلك الاعتبار تسمّى الكثرة الحقيقيَّة، وهي كون الأشياء المتعدّدة بحيث لا يُعتبر ولا يُلحظ في مفهومها ما يُشعر بالجهة الاتّحاديَّة وما به الاشتراك أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الوحدة أيضاً غير معتبر هاهنا؛ لما فيه من الإشعار بالجهة الاتحاديَّة، وبذلك يكون بين هذه الأفراد الكثيرة بالكثرة الحقيقيّة الذاتيّة تمام العناد والتنافر وعدم الاشتراك، وحتّى هذا الوصف (عدم وجود جهة اشتراك) لم يلحظ مع هذه الكثرة؛ لأنّه قد يقال: إنّ هناك جهة مشتركة بين هذه الأفراد وهي كون كلّ فرد يتّصف بكونه غير الآخر، فإنّ هذا وصفٌ مشتركٌ بين جميع الأفراد المتكثّرة والمتعدّدة بالكثرة الحقيقيّة. فيقال: إنّ هذه الجهة وإن كانت مشتركة إلّا أنّها لم تُلحظ في الكثرة، ولا معتبرة فيها، فحتّى هذا الأمر العدمي غير معتبر مع الكثرة الحقيقيّة.

والاعتبار الثاني للكثرة ـ وهو الذي تسمّى به الكثرة الإضافيّة والنسبيّة ـ: هو

كون الشيء بحيث ينقسم إلى الأمور المتعدّدة من حيث هو كذلك، كالنوع؛ فإنّ النوع من جهة اتّحاد الأفراد في الحقيقة واحدٌ، ولكن من جهة تعدّد الأفراد هو كثيرٌ، والتعدّد هنا ليس من الذات وإنّما باعتبارٍ خاصٍّ وبلحاظ جهةٍ معيّنةٍ، فهي نظير ما تقدّم في الوحدة الاعتباريّة؛ حيث إنّ الاتّحاد ليس من الذات وإنّما هو بلحاظ جهة الاتّحاد.

أسئلة الدرس الثالث

١. بيّن معنى «الوجود» في الفلسفة والعرفان النظري.
٢. بيّن معنى «الكون» في الفلسفة والعرفان النظري.
٣. اذكر أنواع الماهيّات إذا ما نُسبت إلى الوجود.
٤. بيّن باختصار معاني الوحدة.
٥. بيّن باختصار معاني الكثرة.

الدرس الرابع
بيان مصاديق الوحدة والكثرة

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- مصاديق الوحدة والكثرة
- معنى الأحديّة والواحديّة
- معنى: الحقّ، الخلق، أسماء الحقّ، الكون
- الفرق بين معنى الوجود والكون عند العرفاء والفلاسفة

خلاصة الدرس

يتناول هذا الدرس بيان مصاديق أقسام كلّ من الوحدة والكثرة التي مرّ ذكرها في الدرس السابق، للوقوف على معنى مصطلحَي الوجود والكون، والفرق بين معناهما الفلسفي ومعناهما العرفاني.

فالوجود إذا ظهر وتجلّى ولوحظت التعدّداتُ الظاهرةُ، حصلَ هُناك أربعةُ اعتباراتٍ هي: وحدةٌ وكثرةٌ ذاتيّتان حقيقيّتان، ووحدةٌ وكثرةٌ نسبيّتان اعتباريّتان.

فإذا تجلّت الذات الإلهيّة لذاتها، تعقّلت كلّ الكمالات الذاتيّة على نحوٍ إجماليّ، فيحصل بذلك التعيّنُ الأوّلُ، ولهذا التعيّن باطنٌ وظاهرٌ أو أحديّةٌ وواحديّةٌ.

ثمّ تتجلّى الذات بالتجلّي التفصيلي فتعقل ذاتها بذاتها على نحو التفصيل العلمي، فيحصل بذلك التعيّنُ الثاني (وهنا تظهر الأسماء والصفات على نحوٍ متمايز) ولوازم الأسماء التي هي الأعيان الثابتة (وهنا تظهر الكثرة العلميّة في نظام الوجود) وبعد ذلك تعقبها الكثرة الخلقيّة الخارجيّة.

فإن اعتُبرت الوحدةُ الحقيقيّةُ بحيث لا تُرى الكثرة بأيّ نحو من الأنحاء، قيلَ: (حقّ).

وإن اعتُبرت الكثرةُ الحقيقيّةُ بحيث لا تلحظ الوحدة أصلاً، وإنّما النظر للكثرة الحقيقيّة التي لا وجود للوحدة معها، قيلَ: (خلقٌ) و(سوى) و(مظاهر) و(صورٌ) و(شؤونٌ) ونحو ذلك.

وإن اعتُبرت الوحدةُ النسبيَّة، بأن يكون النظر إلى الكثرات من خلال الوحدة ورجوعها إليها، قيل: (هي أسماءُ الحقِّ وأحوالُه).

وإن اعتُبرت الكثرةُ النسبيَّة، بأن يرى الكثرة وينظر إليها بما هي موصلة إلى الوحدة ومنتسبة إليها، فهي كثرة نسبيّة كالأجزاء للأمر الجامع، فهي الأمرُ المشارُ

إليه، المنسوبُ إلى الوجودِ المُسمّى بـ(الكونِ)، وحقيقةِ معنى العالَمِ وعينهِ الثابتة، ونحو ذلك.

ومن هنا يتبيّن: أنّ لفظَ «الكونِ» عند العرفاءِ يباينُ لفظَ «الوجود»، أي: إنّ بينهما سلباً كلّياً، وأمّا عند الفلاسفة فبينَ الكونِ والوجودِ تساوٍ، بل ترادفٌ[1].

مقدّمة

بعد أن تبيّن مفهوم الوحدة الذاتيّة والإضافيّة، والكثرة الذاتيّة والإضافيّة، يشرع البحث الآن في بيان المصاديق الواقعيّة لتلك الأقسام، فأين يمكن أن تتحقّق هذه المصاديق، وكيف يمكن أن تكون ليتّضح الهدف الذي من أجله عُقدت هذه المقدّمة، وهو الوقوف على معنى مصطلح (الكون) الذي عبّر عنه الشيخ ابن عربي: بأنّه كلّ أمر وجوديّ. وعندها سيتّضح الفرق بين المعنى الفلسفي له والمعنى العرفاني، وكذلك الفرق بين معنيي (الوجود) فيهما.

فلابدّ إذن من تعيين مصداق الوحدة الحقيقيّة، ومصداق الوحدة الإضافيّة النسبيّة، ومصداق الكثرة الحقيقيّة، ومصداق الكثرة الإضافيّة النسبيّة.

إنّ الوجود في غيب الهويّة إذا ظهر وتجلّى بنورِه الذاتي، ولوحظت التعدّداتُ الظاهرةُ في مجاليه (التي هي عبارةٌ عن تعدّدِ شؤونِ المتجلِّي) ـ كما سيحقّقُ في موضعه إن شاء الله ـ حصلَ هُناك باعتبارِ تلكِ الشؤونِ في حضرتِي الظهور والبطون أربعةُ اعتباراتٍ هي: وحدةٌ وكثرةٌ حقيقيّتان، ووحدةٌ وكثرةٌ نسبيّتان اعتباريّتان.

فالذات الإلهيّة المطلقة في غيب ذاتها وإطلاقها الذاتي لا يمكن أن تنالها العقول والأفهام، فهي في بطون مطلق لا يقابله ظهور، ولكنّها إذا تجلّت وظهرت لذاتها

---

(١) للتفصيل أكثر عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٩٧ وص٢١٩؛ وشرح تمهيد القواعد: ج١، ص١٧٣ ـ ١٩٥.

بذاتها، تعقّلت كلّ الكمالات الذاتيّة على نحوٍ إجماليّ، فيحصل بذلك التعيّنُ الأوّلُ، ولهذا التعيّن باطنٌ وظاهرٌ أو أحديّةٌ وواحديّة، وهذا الباطن والظاهر يقابل بعضهما بعضاً، وهما مندرجان تحت ذلك البطون الذاتي محاطان منه.

ثمّ تتجلّى الذات بالتجلّي التفصيلي فتعقل ذاتها بذاتها على نحو التفصيل العلمي، فيحصل بذلك التعيّنُ الثاني، وهنا تظهر الأسماء والصفات على نحو متمايز، ولوازم الأسماء التي هي الأعيان الثابتة[1]، وهذا أوّل كثرة علميّة وقعت في نظام الوجود، وبعد ذلك تعقبها الكثرة الخلقيّة الخارجيّة.

مقام الأحديّة

إنّ جميع الأشياء موجودة في الذات القدسيّة بنحو البساطة والاندكاك والاندماج، فكلّ شيءٍ موجودٌ بنحو البطون والخفاء، وفي هذا المقام لا يوجد تعدّد ولا شؤون ولا أسماء، ولا تقدّم ولا تأخّر، بل كلّ شيءٍ موجودٌ مندكٌّ بسيطٌ؛ من هنا فمقام الأحديّة وإن كان هو مقام البطون والخفاء إلّا أنّه مقام البطون المقيّد الذي يقع الظهور في قباله، كما عرفت.

مقام الواحديّة

وهو وجود جميع الأشياء في الذات المقدّسة على نحو التفصيل والانبساط، فإنّ ما كان مجملاً ومندكّاً في مقام الأحديّة يصير مفصّلاً ومنبسطاً في مقام الواحديّة، وهنا تظهر الشؤون الذاتيّة والأسماء الإلهيّة بنحو متمايز متعدّد، وهنا يبدأ عالم الأسماء وتعيّناتها ولوازمها وما يترتّب عليها.

ومن بعد هذه المرحلة تظهر تعيّنات الأسماء وآثارها خارج الذات والصقع

---

(١) وسيأتي تفصيل ذلك في القسم الثاني من هذا الكتاب في (نَسَق نظام الوجود حسب الرؤية العرفانيّة).

الربوبي، مشكّلة التعيّنات الخلقيّة من عالم العقل إلى عالم المثال ثمّ عالم المادّة بكلّ جزئيّاتها وتفاصيلها.

فالذات عندما تجلّت لنفسها وتحقّق أوّل التعيّنات ثمّ تجلّت لها ثانيةً وظهر التعيّن الثاني ثمّ ظهرت الأسماء ولوازمها في عالم العلم الإلهيّ والصقع الربوبيّ، كان ذلك التجلّي فيضاً من الذات على الذات، ويُسمّى عند العرفاء بالفيض الأقدس، والتجلّي الذي ظهرت به تلك الأسماء إلى الخارج والعين يُسمّى عندهم بالفيض المقدّس، فإنّ جميع ما تحقّق في الفيض الأقدس إنّما لبس لباس الوجود الخارجي ببركة الفيض المقدّس، فالأعيان الثابتة ـ التي هي لوازم الأسماء الإلهيّة في التعيّن الثاني ـ إنّما صارت وتحقّقت في حيّز عالم الإمكان والوجود الخارجي كما في زيد وعمرو والشجر والحجر الخارجي ببركة الفيض المقدّس[1].

معنى الحقّ، والخلق، وأسماء الحقّ، والكون

ثمّ إنّه متى اعتُبرت الوحدةُ الحقيقيّةُ في الحضرتينِ المذكورتينِ المتميِّزتينِ بنسبتي البُطون والظهور، بحيث لا تُرى الكثرة بأيّ نحو من الأنحاء، قيلَ: (حقّ).

وإن اعتُبرت الكثرةُ الحقيقيّةُ في الحضرتينِ، بحيث لا تلحظ الوحدة أصلاً، وإنّما النظر للكثرة الحقيقيّة التي لا وجود للوحدة معها، قيلَ: (خلقٌ) و(سوى) و(مظاهرُ) و(صورٌ) و(شؤونٌ) ونحو ذلك.

وإن اعتُبرت الوحدةُ النسبيَّة، بأن أُخِذت [تلك الشؤونُ] جميعُها نِسَباً راجعةً إلى

---

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، بتعليقة العلّامة حسن زاده آملي: ج١، ص١٣، ٨١، ٨٩.
وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ هناك اختلافاً بين شرّاح العرفان النظري في تقرير مراتب الظهور والبطون وبيانها، فبعضهم ينتقل من الأحديّة الذاتيّة إلى الألوهيّة، وبعضهم يقرّرها في مرتبتين (الأحديّة والواحديّة) بعد الذات، وتفصيل كلّ ذلك يُطلب من شرح مقدّمة القيصري ـ قيد التأليف ـ.

عينٍ واحدةٍ، أي: يكون النظر إلى هذه الكثرات من خلال الوحدة ورجوعها إليها، بحيث تنكشف للعارف هذه الحقيقة ويرى بقلبه أنّ جميع هذه الكثرات ما هي إلّا حاكٍ عن حقيقة الوحدة ورجوعها إليها قيل: (هي أسماءُ الحقِّ وأحوالُه).

وإن اعتُبرت الكثرةُ النسبيَّة، بأن أُخِذت تلك الكثرةُ من حيث إنّها منتسبةٌ إلى الأمرِ الجامعِ انتساباً ما، أي: إنّ العارف يرى الكثرة وينظر إليها بما هي موصلةٌ إلى الوحدة ومنتسبةٌ إليها، فهي كثرةٌ نسبيّةٌ كالأجزاء للأمر الجامع، فهي الأمرُ المشارُ إليه، المنسوبُ إلى الوجودِ المُسمّى بـ(الكونِ)، وحقيقةِ معنى العالمِ وعينهِ الثابتة، ونحو ذلك.

وهي بهذا الاعتبار تعتبر علامة، وتدلّ على الوجود وتنتسب إليه، فهي أمرٌ وجوديّ، أي: منتسب إلى الوجود؛ لأنّ العلامة غير ذي العلامة، وذو العلامة هو الوجود، فهي إذن غيره.

الفرق بين معنى الكون والوجود عند العرفاء والفلاسفة

فعُلِمَ من هذا: أنّ لفظ «الكون» بالمعنى الذي ذهب إليه المحقِّقون من العرفاء يباينُ لفظَ «الوجود» على اصطلاحهم [أي: العرفاء]، أي: إنّ بينهما سلباً كلّياً، أي: لا شيء من الكون بوجود، ولا شيء من الوجود بكون؛ وذلك لأنّ الكون هو كلّ أمرٍ وجوديّ، أي: كلّ أمر منتسب إلى الوجود، وليس هو الوجود، فلا يشتركان في مصداقٍ أبداً، فاختلافهما كاختلاف العلامة وذي العلامة.

وأمّا على رأي أهلِ النظر، فبينَ الكون والوجود تساوٍ، بل ترادفٌ ـ على ما سبق ـ وذلك فيما إذا كان هناك اختلافٌ بين مفهوميهما، أي: الاختلاف في المفهوم والاتّحاد في المصداق، وهذا هو معنى التساوي، أي: يصدق كلّ منهما على تمام ما يصدق عليه الآخر.

وإمّا أن يكون بين لفظَي الكون والوجود ترادفٌ، وهو الاتّحاد على مستوى

المفهوم فضلاً عن المصداق، والاختلاف إنّما هو باللفظ فقط.

إذن فالنسبة بين لفظَي (الكون) و(الوجود) عند الفيلسوف هي إمّا التساوي وإمّا الترادف، بينما كانت النسبة عند العارف هي التباين الكلّي.

فالكون إذن هو عبارة عن الأمر المنتسب إلى الوجود وليس هو الوجود، وهو الاعتبار الرابع من الاعتبارات المتقدّمة، أي: لحاظ الكثرة النسبيّة في حضرة البطون وحضرة الظهور؛ فإنّ العارف يقصد منه الأمر الوجودي، أي: المنتسب إلى الوجود، وهو لحاظ الكثرة بما هي حاكية عن الوحدة، وأمّا الفيلسوف فالكون عنده يُرادف أو يُساوي الوجود.

أسئلة الدرس الرابع

١. عرّف اصطلاح «مقام الأحديّة».

٢. عرّف اصطلاح «مقام الواحديّة».

٣. بيّن المعنى العرفاني للاصطلاحات التالية: الحقّ، الخلق، أسماء الحقّ.

٤. وضّح الفرق بين معنى «الكون» و«الوجود» عند العرفاء والفلاسفة.

٥. قرّر باختصار كيفيّة انتشاء مقامي الأحديّة والواحديّة من الذات بعد ظهورها.

مقدّمة الماتن وشرحها

وفيها المطالب التالية:

١. تقرير مسألة التوحيد عند العرفاء وبُعدها عن أفكار أهل النظر.

٢. بيان ظنّ أهل النظر والاستدلال بفساد طريقة العرفاء ومنهجهم.

٣. الردّ الإجمالي من العارف على ما تقدّم من أهل النظر على طريق العرفاء.

٤. سبب تأليف رسالة قواعد التوحيد.

الدرس الخامس

تقرير مسألة التوحيد عند العرفاء

وبُعدها عن عقول أهل النظر

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- أنّ مسألة التوحيد بعيدة عن عقول أهل النظر
- سبب بُعد مسألة التوحيد عن عقول أهل النظر
- بيان ظنّ أهل النظر والاستدلال بفساد طريقة العرفاء ومنهجهم
- الردّ الإجمالي من العارف على زعم أهل النظر
- سبب كتابة رسالة قواعد التوحيد

خلاصة الدرس

يبيّن هذا الدرس عدّة تمهيدات؛ منها:

الإشارة إلى بيان الأركان التي يريد الماتن الكلام فيها في هذه الرسالة، وهي: إثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه. وإثبات أنّ الحقيقة المطلقة إنّما ظهرت بجملة كمالاتها في أفراد الحقيقة النوعيّة الإنسانيّة من المتحقّقين بمراتب الكمال حصراً، وعلى رأسهم النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله.

ثمّ يتكلّم عن أنّ هذه الأركان ممّا كان يعتقد بها المتقدّمون والمتأخّرون من الحكماء والأولياء إلّا أنّهم لم يبوحوا بها؛ لأنّها من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار الفلاسفة المجادلين، فإنّ الكثير منهم يزعم بطلانها مستدّلين بأنّ القطع بما يخالف جميع الأحكام العقليّة والحسّية والفطريّة والغريزيّة دليلٌ على فساد طريق العرفاء.

ولكن حيث إنّ الأمر على خلاف ما زعم الفلاسفة؛ لأنّ ما استدلّوا به على فساد قطع العرفاء بالتوحيد الإطلاقي إنّما هو دليلٌ على صحَّة طريقهم؛ فإنّ إدراك القوى المُدرِكة الواقعَ على ما هو عليه دليلٌ على سلامة الطريق الذي أوصلها لذلك، ومن هنا فإنّ الأمر في الاستدلال المذكور، على خلاف ما ظنّه المخالفون، بل على عكس ما تخيَّلوه.

ولمّا كان الأمر كذلك، أراد الماتن أن يكتب رسالة يبيّن فيها حقّية مذهب العرفاء وبطلان قول الطاعنين من المنكرين[1].

---

(١) للمزيد عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد» للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج١، ص١٩٩ـ٢٣٦.

المتن

الحمد لوليِّه[1]، والصلاة على نبيِّه محمّد وآله. وبعد، فإنّ تقريرَ مسألةِ التوحيد على النحو الذي ذهبَ إليه العارفون، وأشار إليه المحقِّقون، من المسائلِ الغامضةِ[2] التي لا تصلُ إليها أفكارُ العلماءِ الناظرين المجادلين، ولا تُدركها أذهانُ الفضلاءِ الباحثين من الناظرين.

الشرح

اعلم أنّ هذه القرينة[3] المُصَدَّر بها هاهنا مع اشتمالها على ما هو الواجب تقديمه في نظر التأليف والتصنيف، متضمّنة أيضاً لما تدلّ عليه مقاصد هذه الرسالة إجمالاً على ما هو مقتضى صناعة التعليم والتفهيم؛ وذلك لأنّ الكلام فيها يرجع إلى مطلبين:

الأوّل: إثبات وحدة مطلق الوجود ووجوبه، وحصر ما يستوجب الحمد ـ من الصفات الكماليّة ـ فيه، فيكون قوله «الحمد لوليّه» إشارةً إليه.

والثاني: إثبات أنّ الحقيقة المطلقة المذكورة ـ وإن كانت الموجودات كلّها مظاهرها ـ لكنّها بجملة مراتبها وأحديَّة جمعيّتها إنّما ظهرت في أفراد الحقيقة النوعيَّة الإنسانيّة للمتحقّقين بالمراتب المذكورة ذوقاً وشهوداً، الذين منهم مَن اختصَّ في تلك المظهريَّة والمرآتيَّة بمزيَّة الختم والتمام، عليه وعلى آله الصلاة والسلام.

فقوله: «**والصلاة على نبيِّه**» إشارةٌ إليه.

---

(١) في معنى الحمد عند العرفاء، انظر: شرح القيصري: ج١، ص١٧٣، كذلك انظر: مصباح الأنس: ص٥، وشرح فصوص الحكم، الجندي: ص٢٨ـ ٢٩.

(٢) انظر: رسالة نقد النقود، المطبوع بذيل مقدّمة نصّ النصوص: ص ٤١٢.

(٣) ومقصوده من القرينة هنا: هي المقدّمة واشتمالها على ما يجب ذكره من الحمد والثناء على ذات الحقّ تبارك وتعالى والصلاة على النبيّ وآله صلّى الله عليه وآله.

ثمَّ قوله: «**ذهب إليه العارفون**» إشارةٌ إلى المتأخّرين من الأولياء المحمّديّين، صلوات الله وسلامه عليهم ورضي عنهم، الذين صرَّحوا بإفشائها وباحوا بإنشادها وإنشائها نظماً ونثراً، واستدلّوا على إثباتها للمستبصرين نقلاً وعقلاً.

وقوله: «**وأشار إليه المحقّقون**» إشارةٌ إلى المتقدّمين كالأنبياء سلام الله عليهم، وتلامذتهم الأولياء من الهرامسة والحكماء القدماء الذين لا يقصدونها في غالب عباراتهم إلّا بنوع من الرمز والإيماء جرياً في كلّ زمان على مقتضى مدارك أهله وتنزّلاً إلى مدارج أفهامهم، ولا يدلّون عليها إلّا بتلويحٍ يكون فيه ضربٌ من الستر والخفاء، تعمياً لما أفاده على الخاصّ والعامّ جميعاً من جوامع كلامهم.

قوله: «**الناظرين من المجادلين**»، يمكن أن يكون المراد به المتكلّمين، كما أنّ القصد بقوله: «**الفضلاء الباحثين**» طائفة من الحكماء المشّائين.

سبب بُعد مسألة التوحيد عن عقول أهل النظر

المتن

فإنّ الأكثرين منهم يزعمون أنّ القطع بمسألة التوحيد والوحدة المطلقة يدلّ على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانيَّة عند القائلين بها، وعلى احتراق الموادِّ الصالحة البدنيَّة، واستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصليّة؛ إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقليّة والحسِّية والفطريّة والغريزيّة عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافيّة، الصادرة عن الوساوس الخياليَّة، لا يمكن لأحد، إلّا عند عروض ذلك السبب الحديث، وابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث.

الشرح

اعلم أنّ من عادة المصنّف ـ كما عُلم مِن تَصَفُّح كلامه في سائر كتبه ـ أن يقرِّر أوّلاً عند إثبات المطالب النظريَّة كلام الخصم بما استدلّ به عليه بأوثق بيان،

ويجتهد في تأسيس قواعده وتشييد معاقده حسب الإمكان، ثمَّ يشرع ثانياً في تبيين موارد شكوكه ومشتبهاته وقطع موادّ شبهاته، فأراد أن يسلك في هذه الرسالة مسلكه المعتاد؛ ولهذا صدّرها بما يمكن أن يستدلّ به الخصم على فساد طريقهم[1] الموصل إلى مطالبهم الكشفيّة ومعارفهم الذوقيّة، المسمّى بطريق التصفية والتخلية؛ وذلك لأنّه هنا بمنزلة إفادة النظر في طريق الاستدلال، فيجب تقديمه على سائر الأبحاث والأقوال.

وبيانه: إنّ القطع بحقّيّة هذه المسألة (أي: التوحيد العرفاني ووحدة الوجود) يدلّ على أنّ أمزجة موضوعات القوى النفسانيَّة (التي هي مناط الإدراكات) قد انحرفت عن أصلها عند العرفاء، بل قد استحكم فيها سوء المزاج[2] واستمرّ بها ما يستوجب العلاج، وإلّا لما قطع العارف بمسألة التوحيد كلّ القطع، فيكون السبب المعدّ والطريق الموصل لذلك القطع هو اختلال القوى الإدراكيَّة.

ولا شكّ أنّ كلّ طريق يكون عبارة عن اختلال القوى الإدراكيَّة إنّما يكون طريقاً للجهل والنقصان، فضلاً عن كونه غير موصل إلى العلوم اليقينيَّة والكمالات الحقيقيَّة.

ثمّ إنّ القطع ببطلان مسألة التوحيد قطع ببطلان جميع أقسام اليقينيّات، من العقليّة المبرهنة التي قياساتها معها، والحسّية التي هي من المشاهدات، والفطريّة التي هي الأوّليّات، والغريزيّة التي هي الوجدانيّات؛ وذلك لما في زعمهم [أي: أهل النظر] من أنّ الحكم بتمايز الماهيّات، وتخالف المتعيّنات ـ على ما هو مقتضى تلك المقدّمات ـ ينافي الحكم بهذه المسألة الرافعة لأحكام التفرقة والتميّز بين الموجودات وأنّها جميعاً ظهورات للوجود المطلق.

---

(١) أي: طريق العرفاء.

(٢) لبيان المزاج انظر: القانون في الطبّ، التعليم الرابع، الفصل الأوّل: ج١، ص ٢٩.

ثمَّ إنّ بُدوّ علامات الأمراض ـ إذا كان مسبوقاً بارتكاب أسبابها ـ ممّا يقضي به الحدس القويم والذهن المستقيم على طريان ذلك المرض الخبيث [أي: انحراف الأمزجة]؛ ولهذا استعقب المصنّف ذلك الاستدلال بقوله: «عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافيّة...»، التي هي عبارة عن السهر والجوع المفرطين، الموجبين لاستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الدماغيّة الشريفة الأصليَّة التي هي مناط سائر الإدراكات العقليّة، التي هي المبدأ الأصلي للصورة المقوِّمة للحقيقة النوعيّة الإنسانيّة.

الردّ الإجمالي من العارف على ما تقدّم من أهل النظر على طريق العرفاء

المتن

لكن لمّا كان الأمر على خلاف ما ظنُّوه بل على عكس ما تخيَّلوه[1].

الشرح

وذلك لأنّ ما استدلّ به المخالف من أهل النظر على سوء أمزجة موضوعات القوى النفسانيَّة عند القائل بالتوحيد الإطلاقي، إنّما هو دليل على صحَّة مزاجه واستقامته؛ فإنّ إدراك القوى المُدرِكة والمشاعر الشاعِرة إذا كان مطابقاً لما في الأمر نفسه، ويكون حكمها على الأشياء بما هي عليه، إنّما يدلّ على استقامة أمزجة موضوعاتها؛ لأنّ صدور الأفعال عن الموضوعات سالمةً عن النقص إنّما هو دليلٌ على صحّتها.

فيكون الأمر في الاستدلال المذكور، على خلاف ما ظنّه المخالفون، بل على عكس ما تخيَّلوه؛ إذ ما جعلوه دليلاً على سوء مزاج موضوعات إدراكات القاطعين بالقطع اليقيني بالمسألة الحقَّة إنّما يدلّ على استحكام سوء مزاج موضوعات إدراك

---

(١) وسيأتي الردّ التفصيلي ابتداءً من الدرس العشرين فما بعد.

القاصرين عن تلك الدرجة؛ وذلك لأنّ كلّ قوّة ومبدأ ـ طبيعيَّة كانت أوحيوانيّة أو نفسانيّة ـ إذا جُعلت لغاية مختصّة بها ثمّ تخلّفت عنها تلك الغاية في ترتُّبها عليها، إنّما يكون ذلك لطريان سوء مزاج عرض لها فانحرفت عن أصلها؛ فإنّ ذلك المزاج لو خلِّي وطبعه سالماً عن العوائق، لانساق إلى تماميَّته وترتّبت عليه غايته.

ولا شكّ أنّ غاية القوى النفسانيَّة الإدراكيَّة إنَّما هي إدراك الأشياء على ما هي عليه، فلمّا تخلَّفت عنها هذه الغاية عند المخالفين كان ذلك لطريان سوء المزاج عندهم.

فظهر: أنّ الأمر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيّلوه[1].

سبب كتابة رسالة قواعد التوحيد

المتن

أردتُ أن أكتب رسالةً أوضّح فيها حقيّةَ مذهب العارفين، وبطلانَ قولِ الطاعنين من المنكرين، مشتملةً على صفوة ما ظهر لي من الحدس في هذه المسألة، ومحتويةً على زبدة ما انتهى إليه نظري في تلك المعركة، وأردنا أن نقرّر تلك المسألة على طريق الناظرين، وأن نسلك مسلك المناظرة مع الطاعنين، ونثبتها بحججٍ قويَّة ندفع بها عنها طعن المنكرين، ونَشُدُّ بها رغبة الطالبين.

اللهم اجعلنا من زمرة الناجين الفائزين دون الضالِّين المردودين.

يا إخوان التحصيل، سارعوا إلى تحصيل الكمال الحقيقي، والبقاء الأبدي، قبل أن يتسارع إليكم الفناء الضروري، والفوت البدني، وبادروا في حياتكم قبل أن يتبادر إليكم الموت الطبيعي، واستعينوا به في كلّ الأمور، وتوكَّلوا عليه إن كنتم مؤمنين.

---

(١) حيث إنّ سوء المزاج عارضٌ على قواهم الإدراكيّة لا على قوى العرفاء؛ لأنّ العرفاء قد ترتّبت الغاية المرجوّة من قواهم الإدراكيّة ـ وهي الوصول إلى القطع بالوحدة الشخصيّة ـ بخلاف أهل النظر؛ إذ لم تترتّب تلك الغاية كذلك.

الشرح

اعلم أنّ من دأب المصنّف أن يسند سائر المعاني الذوقيَّة أو الكشفيَّة ـ على اختلاف العبارات ـ إلى الحدس، على ما هو قاعدة أهل النظر؛ فإنّه ليس في مقابلة الفكر عندهم سوى الحدس شيء[1]، وباقي ألفاظ الكتاب هاهنا ظاهر.

---

(١) قال الشيخ الرئيس ابن سينا في تعريف الفكر والحدس وبيان الفرق بينهما: «أمّا الفكرة: فهي حركةٌ ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر تطلب بها الحدّ الأوسط، أو ما يجري مجراه ممّا يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه، فربّما تأدّت إلى المطلوب وربّما انبتّت. وأمّا الحدس: فأن يتمثّل الحدّ الأوسط في الذهن دفعة، إمّا عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإمّا من غير اشتياق وحركة. ويتمثّل معه ما هو وسط له أو في حكمه». (الإشارات والتنبيهات: ج٢، ص٣٥٨).

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي رحمه الله تعالى في شرحه: «فالفكر: حركة في المعاني من المطالب يُطلب بها مبادئ تلك المطالب، كالحدود الوسطى وغيرها، فربّما انبتّت وربّما تأدّت، ويتمّ إذا تأدّت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب.

وأمّا الحدس: فهو ظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعةً، وتمثّل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين، سواء كان مع شوق أو لم يكن». (شرح الإشارات والتنبيهات: ج٢، ص ٣٥٨).

وقال في موضع آخر: «ومراتب الناس تختلف في تحصيلها ـ أي: في تحصيل العلوم الكسبيّة ـ فمنهم من يحصّلها بشوقٍ ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكريّة شاقّه في طلب تلك المعقولات، وهو من أصحاب الفكرة، ومنهم من يظفر بها من غير حركة، إمّا مع شوق أو لا مع شوق، وهو من أصحاب الحدس». (المصدر السابق: ص ٣٥٥).

فالفكر: هو حركة العقل من المجهول إلى المعلوم، أو قل: هو الالتجاء إلى المعلومات والبحث والفحص فيها للظفر بالحدّ الوسط ثمّ الإنتقال منه إلى المطلوب، والحدس: هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول دفعة واحدة، أو قل: هو تجلّي الحدّ الأوسط للإنسان من دون الالتجاء إلى المعلومات والبحث عنها، فكأنّ مواجهة المشكل شرارة تنير فضاء العقل. (انظر: منطق المظفر، بتعليقة غلام رضا فياضي: ص٢٤ ـ ٢٦).

ثمّ إنّما خصَّص خطاب الوصيّة بإخوان التحصيل ـ أعني: المستبصرين بطريق أهل النظر ـ لقرب استعدادهم إلى اقتناص المعارف الذوقيَّة، واستيهالهم[1] لاستفاضة الكمالات الحقيقيَّة، بترقّيهم عن الصور الخياليَّة والمحسوسات الجزئيّة، إلى المعاني العقليَّة والمعارف الكلّية، وخلاصهم عن ربقة التقليدات الراسخة المستدعية لالتباس أحكام الجزئيّات الوهميّة بالحقائق الكلّية، عند العقل وقبوله للظنّيات والوهميّات، حين قبول اليقينيّات والعقليّات، لكن لقصورهم عن تحصيل الكمال الحقيقي، بحصرهم نوع الكمال على استحضار الاصطلاحات الجزئيّة المرتسمة في الآلات البدنيّة والقوى الجسمانيّة المنطوية بانطواء موضوعاتها عند انقراض النشأة العنصريّة، ما نفعهم ذلك الترقّي كلّ النفع، واسترادافُ الكمال الحقيقيّ بالبقاء الأبديِّ ـ في المتن ـ إشارةٌ إلى هذا المعنى.

أسئلة الدرس الخامس

١. قرّر باختصار كيف استدلّ المخالفون على بطلان طريق العرفاء.
٢. ما هي أهمّ الأركان التي تبحث فيها رسالة قواعد التوحيد؟
٣. ما هو الردّ الإجمالي على زعم المخالفين بفساد طريق العرفاء؟
٤. بيّن السبب الذي حدا بالماتن إلى تأليف رسالة قواعد التوحيد.
٥. لماذا خصّص الماتن خطاب الوصيّة بالمستبصرين من أهل النظر؟

---

(١) من الأهليّة، وهي الصلاحيّة للأمر، والمؤهّلات: هي الاستعدادات الطبيعيّة التي تجعل الرجل أهلاً لأمر ما.

القسم الأوّل

التوحيد العرفاني والوحدة الشخصيّة للوجود

وفيه المطالب التالية:

١. في اشتراك الوجود بحسب المفهوم والمعنى

٢. في وجوب حقيقة الوجود والدليل عليه

٣. في إثبات أنّ تلك الحقيقة الواجبة مطلقة بالإطلاق الحقيقي الإحاطي

٤. في دفع الإشكال بعدم إطلاق حقيقة الوجود؛ لأنّها مقيّدة بالوجوب الذاتي

٥. في أنّ تعيّن الواجب نفسه في الأعيان على رأي المحقّقين من العرفاء

الدرس السادس

في اشتراك الوجود بحسب المعنى والمفهوم

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- تقرير اشتراك الوجود بحسب اللفظ والمعنى
- الردّ على القول باعتباريّة الوجود
- في وجوب حقيقة الوجود ودليل الماتن عليه

خلاصة الدرس

هذا الدرس معقود للاستدلال على إثبات الاشتراك المعنوي للوجود وأصالة تحقّقه في الخارج ووجوب حقيقته، وهو أوّل شروع للماتن في الدخول إلى أهمّ المسائل الحقيقيّة في هذا الكتاب، وهو البحث عن أحكام الوجود وحقيقته. ولمّا كانت حقيقة الوجود ومصداقه بيّنة بديهيّة التصوّر لا تحتاج إلى دليلٍ على ذلك، وهي متحقّقةٌ في الخارج بلا إشكالٍ أو ترديدٍ، تجاوز الماتن عن بيان ذلك وشرع في بيان أحكام الوجود. ولمّا كان اشتراك الوجود بحسب المعنى من أقرب أحكامه بالنسبة إلى حقيقته المتحقّقة، وكان هذا الحكم قاعدةً وأساساً لباقي الأحكام ـ كالوجوب والوحدة ـ قدّم البحث فيه على نحو الإشارة الإجماليّة وأحال التفصيل إلى كتبه الأخرى.

ومن الضروري أنّ بداهة مفهوم الوجود مستلزمةٌ لبداهة الحكم عليه بالاشتراك المعنوي، ولكن مع هذا نبّه الماتن على ذلك بتنبيهٍ استدلاليٍّ حاصله: أنّ مفهوم الوجود ـ المعلوم بالبديهة ـ لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لم يلزم من فرض انتفائه عن الكلّ انتفاء الكلّ بالكليَّة.

لكنّ التالي باطل؛ لأنّا نعلم بالضرورة أنّ كلّ ما ليس له مفهوم الكون المعلوم بالبديهة، فهو منتفٍ بالكليَّة.

ومن ثمّ تطرّق الدرس إلى ردّ الماتن على زعم شيخ الإشراق وذهابه إلى اعتباريّة الوجود بما حاصله: لأنّ لكلّ ماهيّة موجودة في الأعيان، تحقّقاً وهويّةً عينيّةً، فذلك التحقّق والهويّة، لو كانا زائدين على الماهيّة، كان نفس التحقّق العيني من الأمور الحقيقيّة؛ لأنّ ما به يتحقّق الأمر الحقيقي لابدّ وأن يكون حقيقيّاً أصيلاً.

ثمّ إنّ حقيقة ذلك الحقيقي من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها؛ لامتناع اتّصاف أحد النقيضين بالآخر.

وكلُّ ما لا يقبل العدم لذاته، يكون واجباً لذاته.

فالنتيجة: أنّ حقيقة الوجود واجبةٌ لذاتها[١].

المتن

اعلم أنّ الوجود مشتركٌ بين الوجودات الخاصَّة كلّها، لا بحسب اللفظ، بل بحسب المعنى، كما بيَّنّاه في ساير كتبنا[٢].

الشرح

لمّا كانت حقيقة الوجود بيِّنة الهليّة والماهيّة الحقيقيَّة ـ كما سبق التنبيه عليه[٣] ـ شرع الماتن في بيان أحكامه، وقدّم الاشتراك؛ لأنّه أقرب الأحكام بالنسبة إلى حقيقة الوجود، وهو ـ إلى ذلك ـ مناط سائر الأحكام والأبحاث المقصودة في هذه الرسالة، كالوجوب والوحدة.

ثمّ إنّ بداهة حقيقة الوجود وإن استلزمت بداهة اشتراكها بين الموجودات، لكنّ المصنّف قد أفاد هاهنا بوجوهٍ منبِّهةٍ مزيداً للتبصرة، من جملتها: أنّ مفهوم الوجود ـ المعلوم بالبديهة ـ لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لم يلزم من فرض انتفائه عن الكلّ انتفاء الكلّ بالكليَّة. لكنّ التالي باطل؛ لأنّا نعلم بالضرورة: أنّ كلّ ما ليس له مفهوم الكون المعلوم بالبديهة، فهو منتفٍ بالكليَّة.

---

(١) للمزيد من البيان عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٢٦ـ ١٣٨؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٢٣٩ـ ٢٧٥.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج١، ص٦١؛ وللتفصيل في معنى الاشتراك اللفظي والمعنوي راجع كتاب شرح نهاية الحكمة، الحيدري: ج١، ص١١١.

(٣) أشار له الشارح فيما سبق تحت عنوان (إنّ موضوع علم العرفان أعمّ الموضوعات مطلقاً)، عند قوله: «...يجب أن يكون موضوعه أعمّ الموضوعات مفهوماً، بل أتمّ المفهومات حيطةً وشمولاً وأبينها معنىً وأقدمها تصوُّراً وتعقُّلاً...».

كما قال في كتاب (الاعتماد) بعد فراغه عن أجوبة ما استدلّ به صاحب الإشراق وغيره على اعتباريَّة الوجود: «إذا عرفت هذا فنقول: إنّ هذا الفاضل [أي: شيخ الإشراق] لو أراد بما ذكره: أنّ التحقُّق في الأعيان لا يكون له تحقّقٌ في الأعيان زائداً على نفسه، فهو حقٌّ، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون نفسه من الأمور الاعتباريَّة.

وإن أراد به [أي: بما ذكره من اعتباريّة الوجود]: أنّ حقيقته إنّما يلزمها شيءٌ من المفهومات الاعتباريَّة، ويحصل من اجتماع الأمرين مجموعٌ اعتباريٌّ، فلا منازعة لنا في ذلك، لكن لا يلزم من ذلك كون الوجود نفسه أمراً اعتباريّاً.

وإن أراد به: أنّ نفس ذلك التحقُّق من الاعتبارات العقليَّة، فمن البيّن أنّه ليس كذلك؛ لأنّ لكلّ واحدة من الماهيّات الموجودة في الأعيان تحقّقاً وهويّةً عينيّةً، فذلك التحقّق والهويّة لو كانا زائدين على كلّ واحدٍ من الماهيّات، كان نفس التحقّق العينيّ من الأمور الحقيقيّة؛ لأنّ ما به يتقوَّم الأمر الحقيقي ويتحقّق به، لا بدَّ وأن يكون حقيقيّاً. ولو كانا [أي: التحقّق والهويّة] نفس الماهيّة، كان ذلك التحقُّق إمّا نفس تلك الماهيّات وتمامها أو جزءاً منها؛ لكون التحقّق مشتركاً بين الجميع، فلا يكون مجرّد أمر اعتباريّ»[1].

وجوب حقيقة الوجود ودليل الماتن عليه

المتن

ومن البيِّن أنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها؛ لامتناع اتِّصاف أحد النقيضين بالآخر، وامتناع انقلاب طبيعة إلى طبيعة الآخر، ومتى امتنع العدم عليها لذاتها كانت واجبةً لذاتها.

---

(١) ولعلّ هذا الدليل هو أعمق دليلٍ ذُكر في مبحث أصالة الوجود، وهو الذي اكتفى به السيّد الطباطبائي في نهاية الحكمة. (انظر: نهاية الحكمة: ص١٠).

الشرح

بعد إثبات اشتراك معنى الوجود، شرع في بيان وجوبه الذي هو أحد المقصدين في هذه الرسالة. وتقرير ذلك:

إنّ حقيقة الوجود من حيث هي هي، لا تقبل العدم لذاتها.

وكلُّ ما لا يقبل العدم لذاته يكون واجباً لذاته.

أنتج: أنَّ حقيقة الوجود واجبةٌ لذاتها.

أمّا الكبرى فظاهرة؛ إذ إنّ كلّ ما هو واجبٌ لا يقبل العدم لذاته، وكلّ ما لا يقبل العدم فهو واجب، وإلّا لقبل العدم، فلا يكون واجباً، وهذا خلاف الفرض.

وأمّا الصغرى فلأنّ حقيقة الوجود لو كانت قابلةً للعدم لذاتها، لأمكن اتّصافها به، ولو أمكن اتّصافها به لم يلزم من فرض وقوعه محالٌ، لكنّ التالي باطل؛ لاستلزام فرض وقوعه المحال؛ وذلك لأنّ الموصوف[1] حينئذٍ لا يخلو من أن يكون باقياً على حقيقته عند اتّصافه بالعدم أو لا، فإن كان باقياً، يلزم اتّصاف أحد النقيضين بالآخر ضرورة. وإن لم يكن باقياً، يلزم انقلاب طبيعة الوجود إلى طبيعة العدم. وكلاهما بيِّن الاستحالة.

هذا ما اكتفى به المصنّف في إثبات وجوب الوجود؛ إذ اللبيب يكفيه اليسير، والبليد لا يكفيه الكثير[2].

---

(١) وهو حقيقة الوجود من حيث هي هي.

(٢) انظر: شرح فصوص الحكم، بتعليقة: حسن زاده آملي: ج١، ص٣٠؛ مصباح الأنس: ص١٥٧.

أسئلة الدرس السادس

١. ما هو السبب الذي دفع الماتن للشروع ببيان أحكام الوجود دون حقيقته؟

٢. لماذا قدّم الماتن الكلامَ في الاشتراك المعنوي للوجود على سائر الأحكام؟

٣. اذكر ثمّ اشرح التنبيه الذي ساقه الماتن على الاشتراك المعنوي للوجود.

٤. ما هو ردّ الماتن على ما نُسب لشيخ الإشراق من القول باعتباريّة الوجود؟

٥. قرّر دليل الماتن على وجوب حقيقة الوجود من حيث هي هي.

الدرس السابع

في إثبات أنّ تلك الحقيقة الواجبة مطلقة عن كلّ قيد وشرط

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- عدم تقيّد حقيقة الوجود بالقيود الوجوديّة
- عدم تقيّد حقيقة الوجود بالقيود العدميّة
- الدليل على عدم تقيّد حقيقة الوجود بقيد من القيود

خلاصة الدرس

يتناول هذا الدرس بيان مبنىً مهمّ من المباني العرفانيّة، ألا وهو إطلاق حقيقة الوجود من حيث هي هي بالإطلاق الحقيقي وتنزّهها عن كلّ قيد وشرط، وهو من أمّهات المطالب العرفانيّة.

والوجود تارةً يُطلق ويُراد به الوجود العامّ الساري الشامل لكلّ التعيّنات، والذي هو بالنسبة لها كالهيولى بالنسبة للصور المختلفة، أو كالستار المتدلّي المنقوش عليه جملة من النقوش والأشكال، وهو ما يُسمّى بالنَّفَس الرحماني، وهذا الوجود في الحقيقة هو ظلّ الوجود الحقّ من حيث هو هو وتجلّيه المنبسط على التعيّنات، لا أنّه الوجود من حيث هو هو.

وهذا الوجود الساري وإن كان عامّاً مطلقاً إلّا أنّه مقيّدٌ بالعموم والإطلاق، أي: إنّه الطبيعة بشرط لا شيء.

وتارةً يُطلق (الوجود) ويُراد به الوجود من حيث هو هو، أي: حقيقة الوجود من دون لحاظ أيّ حيثيّة أخرى معها، وهو الوجود المجرّد عن كلّ قيد، أي: الطبيعة لا بشرط شيء.

والكلام هنا في إثبات إطلاق الوجود من حيث هو هو، وأنّ الوجود الذي ثبت وجوبه ليس هو الوجود الساري ـ أي: المقيّد بالعموم ـ بل هو الوجود من حيث هو هو والحقيقة المطلقة بالإطلاق الحقيقي.

ودليل إطلاق حقيقة الوجود هو: أنّ القيد ـ الذي يُراد به تقييد طبيعة الواجب ـ إمّا أن يكون قيد العموم، أو قيداً مخصِّصاً. والأوّل لا يمكن تقييد الواجب به؛ لاستلزامه أن يكون الواجب هو العامّ من حيث هو عامّ، والعامّ من حيث هو عامّ لا وجود له إلّا في الذهن، فيلزم منه انتفاء الواجب.

والقيد المخصّص إمّا أن يكون قيداً عدميّاً اعتباريّاً أو وجوديّاً حقيقيّاً.

والأوّل يلزم منه ما مرَّ من اتّصاف أحد النقيضين بالآخر. والثاني يلزم منه إمّا تركّب حقيقة الواجب، أو افتقارها إلى الغير، أو إفضاؤه إلى التسلسل. فينتج: أنّ حقيقة الواجب غير مقيّدةٍ بقيدٍ من القيود[1].

المتن

وتلك الحقيقة الواجبة لذاتها، غير المأخوذة بقيد العموم؛ إذ لا تحقّق للأمر العامّ من حيث هو عامٌّ في الخارج.

وغير المأخوذة بقيدٍ مخصِّصٍ من القيود الاعتباريَّة العدميَّة؛ لما مرَّ في الدرس السابق من امتناع اتِّصاف أحد النقيضين بالآخر، وامتناع انقلاب طبيعة إلى طبيعة الآخر.

ولا بقيدٍ مخصِّصٍ من القيود الوجوديَّة؛ لأنّ هذا القيد المخصِّص لها، لو كان كالصورة بالنسبة إليها، لتركَّب الواجبُ لذاته من جزئين، أو أجزاء مختلفة، هذا محال. ولو كان كالأمر العرضيِّ بالنسبة إليها، فلا يكون لازماً لنفس طبيعتها، وإلّا لاستحال أن يكون قيداً مخصِّصاً، فيكون خارجاً عنها، وحينئذٍ افتقرت الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرها المباين لها؛ لامتناع وقوع التسلسل في الأمور المترتِّبة الواقعة بين طرفين حاصرين.

الشرح

قد يُطلق الوجود من حيث هو هو، على المقيَّد بالعموم والإطلاق، أعني: الطبيعة بشرط لا شيء وهو النَّفَس الرحماني والوجود الساري، كما سيأتي بيانه.

كما أنَّه يُطلق على المجرَّد من هذا القيد أيضاً، أعني: الطبيعة لا بشرط شيء.

---

(١) للتفصيل راجع كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٣٨ ـ ١٥٠؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٢٧٧ ـ ٢٨٨.

والمذكور في البرهان إنّما هو إثبات وجوب الطبيعة لا بشرط شيء، أي: من حيث هي هي، إذ شرع يبيِّن أنّ المثبت وجوبه ليس المقيَّد بقيد العموم، بل الحقيقة المطلقة بالإطلاق الحقيقي، دون الإطلاق المقابل للتقييد؛ فإنّه في الحقيقة تقييدٌ للحقيقة بالإطلاق فتعود مقيّدةً، والواجب لا يمكن أن يكون مقيَّداً بوجهٍ من الوجوه أصلاً.

وسبب ذلك هو أنّ القيد الذي يُراد به تقييد طبيعة الواجب، لا يخلو من أن يكون هو قيد العموم، أعني: التجريد عن سائر القيود[١]، أو قيداً مخصِّصاً يفيد إخراج المقيَّد من عمومه وتخصيصه ببعض الجزئيّات، وتمييزه عمّا يقابله من الأفراد[٢].

ثمّ لا يخلو ذلك القيد من أن يكون من القيود العدميَّة الاعتباريَّة[٣]، أو الوجوديّة الحقيقيَّة.

فهاهنا صورٌ ثلاثٌ، كلّها باطلة:

أمّا الأولى: فلأنّها إذا كانت الحقيقة الواجبة هي المأخوذة بقيد العموم[٤]، تكون تلك الحقيقة الواجبة هي العامّ من حيث إنّه عامّ، والعامّ من حيث إنّه عام لا وجود له في الخارج حينئذٍ، فيلزم أن تكون الحقيقة الواجبة غير موجودة في الخارج، وهو محال.

وأمّا الثانية: فلأنَّه لو كانت الحقيقة الواجبة ـ التي هي طبيعة الوجود من حيث هي هي ـ مقيّدةً بالقيود الاعتباريَّة العدميَّة، يلزم ما مرَّ من اتّصاف أحد النقيضين بالآخر[٥].

---

(١) كتقييد الإنسان بأنّه كلّي.

(٢) كتقييد الإنسان بأنّه عالم، عند قولنا: الإنسان العالم، فنميّز بعض أفراده عن بعض.

(٣) كتقييد الإنسان بغير العالم.

(٤) أي: العموم المفهومي الذي لا وجود له في الخارج؛ لأنّه أمر ذهنيّ.

(٥) وقد تقدّم بطلانه في الدرس السابق.

وأمّا الثالثة: فلأنَّه لو كانت الحقيقة الواجبة مقيَّدةً بالقيد الوجوديِ المخـصّص، فلا يخلو ذلك القيـد مـن أن تكـون نـسبته إلى حقيقـة الوجـود نـسبة الـصورة إلى المركّب، بأن يكون فصلاً مقوِّماً لها، أو تكـون نـسبته نـسبة العـرض الخـارج عـن الحقيقة الواجبيّة (المتقوّم هو بها) إلى ملحوقه.

والأوّل [أي: إذا كانت نسبته نسبة الصورة إلى المركّب] محـالٌ؛ ضرورة لـزوم تركّب الحقيقة الواجبة من أجزاء.

وكذا الثاني [أي: إذا كانت نسبته نسبة العرض الخارج]؛ فإنّ العارض الـذي يلحق الشيء لا يخلو من أن يكون مبدأ عروضه: نفس ذلك الشيء، أو جـزأه، أو أمراً خارجاً عنه.

والأوّل باطلٌ؛ ضرورة وجوب أن يكون القيد المخصِّص مُخرجاً لبعض أفراد المخصَّص دون بعض، والمساوي لا يصلح لذلك.

وبطلان الثاني ظاهر؛ لأنّه يلزم التركيب في حقيقة الواجب.

وأمّا الثالث؛ فلأنَّه يلزم حينئذٍ افتقار الحقيقة الواجبة في وجوبها الذاتي إلى غيرهـا المباين لها؛ وذلك لأنَّه لو لم تكن الواسطة[1] مباينةً للحقيقة، لكانـت لاحقـةً لهـا، ولا يمكن أن يكون لحوق الواسطة لذات الحقيقة؛ لأنّها ستكون مساويةً لهـا، والمـساوي لا يقيّد أو يخصّص[2] كما مرّ قبل قليل، ولا لجزئها؛ وإلّا لزم التركيب، فيكون لخارج عنها. فلو كان لاحقاً يستلزم التسلسل في الأمور المترتّبة؛ ضرورة أنّ كلّ سـابقٍ علَّـةٌ للّاحقه، وذلك يكون بين طرفين حاصرين، أي: الطبيعة والمخصِّص[3].

---

(١) أي: مبدأ العروض.

(٢) لأنّه من اقتضاء الذات ملازم لها، ولا يختصّ ببعض الأفراد دون بعـض، كـالحرارة مـثلاً بالنسبة إلى النار.

(٣) انظر: مصباح الأنس: ص٢٠٨.

بعبارة أخرى: إنّ تلك الحقيقة لا يمكن أن تقيّد بقيدٍ من القيود؛ لأنّ القيد لا يخلو من أن يكون إمّا مساوياً لذات الواجب أو جزأها أو خارجاً عنها.

والأوّل لا يفيد التقييد، والثاني يستلزم التركيب، والثالث إمّا أن يكون غير مباين أو مبايناً.

فإن كان غير مباين فهو إمّا مساوٍ للذّات أو جزؤها، وهما باطلان؛ للكلام السابق. وإن كان مبايناً احتاج إلى واسطةٍ تكون مبدأً لعروضه على الذات، وتلك الواسطة (التي بواسطتها يعرض هذا العارض) إمّا هي الذات أو جزء الذات أو مباينٌ للذّات.

والأوّل يلزم منه عدم التقييد للمحذور الأوّل. والثاني يلزم منه التركيب. والمباين يلزم منه إعادة هذه الفروض نفسها، وحينئذٍ ينجرّ بنا الحال إلى التسلسل في الأمور المترتّبة بين حاصرين، أي: بين الطبيعة وبين القيد المخصّص، وهو ممتنع.

فينتج: أنّ الحقيقة الواجبة مطلقة غير مقيّدة بقيد من القيود، وهذا بيانٌ شافٍ وبرهانٌ كافٍ للمستبصر الناقد، على أنّ الحقيقة الحقَّة والطبيعة الواجبة ـ من حيث إنّها طبيعة واجبة ـ لا يمكن أن تشوبها شائبة القيد بوجهٍ من الوجوه، ولا تتطرّق إليها التعيُّنات الخارجة عنها بجهةٍ من الجهات.

أسئلة الدرس السابع

١. اذكر إطلاقات لفظ «الوجود» مع بيان معانيها.

٢. وضّح معنى قول العرفاء «الوجود من حيث هو هو حقيقة مطلقة».

٣. ما هو الدليل على عدم تقيّد حقيقة الوجود بالقيود الوجوديّة؟

٤. ما هو الدليل على عدم تقيّد الوجود بالقيود العدميّة؟

الدرس الثامن

دفع الإشكال بعدم إطلاق حقيقة الوجود لأنّها مقيّدة بالوجوب الذاتي

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- دفع الإشكال بتقيّد الواجب بقيد الوجوب
- الأحكام الذاتيّة التي تتّصف بها الحقيقة المطلقة لذاتها
- أنّ تعيُّن الواجب نفسُه في الأعيان
- أنواع التمايز: التقابلي والإحاطي

خلاصة الدرس

لمّا تقدّم في الدرس السابق بيان العارف في إثبات إطلاق الوجود، أشكل عليه الفيلسوف بأنّ الطبيعة المطلقة لو كانت مطلقةً عن كلّ قيدٍ وشرطٍ لما كانت واجبةً؛ ذلك لأنّ الوجوب قيدٌ تقيّد به الطبيعة فتخرج عن إطلاقها إلى التقيّد بالوجوب، وحينئذٍ فلابدّ للعارف إمّا أن يرفع اليد عن الوجوب أو عن الإطلاق.

فأجاب الماتن عن هذا الإيراد بما حاصله: إنّ للطبيعة المطلقة أحكاماً ذاتيّةً ضروريّةً تتعلّق بها من حيث هي هي، أي: من حيث هي مطلقةٌ عن كلّ قيدٍ وشرطٍ، فبمجرّد أن تفرض الطبيعة المطلقة تتعلّق بها تلك الأحكام الذاتيّة، ومن هنا فإنّ هذه الأحكام لا تُخرج الطبيعة المطلقة عن إطلاقها؛ فإنَّ الأحكام إنّما تكون مخرجةً للطبيعة عن إطلاقها إذا كانت زائدةً عليها، أمّا إذا كانت (تلك الأحكام) حاصلةً للطبيعة المطلقة من حيث ذاتها ومن دون اعتبار معنىً زائدٍ يشوب صرافة الإطلاق، فلا تخرج الطبيعة ـ حينئذٍ ـ بشيءٍ من تلك الأحكام عن حدِّ إطلاقها في الخارج.

ومن هنا نعرف: أنّ تعيّن الواجب بنفسه في الخارج، لا أنّه متعيّنٌ بصفةٍ زائدةٍ؛ وإلّا يلزم الوقوع في احتياج الواجب إلى أمرٍ خارجٍ عن ذاته.

وأمّا كيفيّة امتياز حقيقة الواجب عن غيرها ـ الذي هو تجلّيها ومظهر من مظاهرها ـ فهو بالتمايز الإحاطي (الذي يتميّز فيه المتميّز عما يتميّز عنه بثبوت صفة للمتميّز وعدم ثبوتها للآخر)، لا التقابلي (الذي يتميّز فيه المتميّزان بثبوت صفة لأحدهما وثبوت مقابلها للآخر)[1].

---

(١) للتفصيل عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٤٢ ــ ١٤٥ وص١٥٣ ـ ١٥٨؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٤٤٣ ـ ٤٥٠.

المتن

فلئن قيل: إنَّ الحقيقة المطلقة لو كانت واجبةً لذاتها قائمةً بنفسها، لما كانت مطلقةً، بل كانت مقيَّدةً بالوجوب الذاتي.

قلنا: إنّ الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقةٌ، قد تكون لها أحكامٌ ضروريّةٌ لا تخرجها عن حدّ الإطلاق، ولا يوجب تقيُّدها بشيءٍ منها في الأعيان.

الشرح

هذا إيرادٌ ـ على ظاهر مذهب المحقّقين ـ من الإيرادات الموهمة للمناظرين المجادلين من أرباب العقول الضعيفة والأفكار السخيفة والمشوّشة لبعض المسترشدين من المتعوِّدة عقولهم بالمغالطات الفكريَّة والقرائن الجدليَّة، ودفعه.

وتقريره: أنّ الطبيعة المطلقة التي هي الواجب عند العرفاء، إنّما هي باعتبار عدم اعتبار القيود والنسب مطلقاً، حتّى عن هذا الاعتبار العدمي أيضاً؛ فإنّها غير مقيَّدةٍ بالإطلاق على مذهبهم. فحينئذٍ، لو كانت تلك الطبيعة المفروضة واجبةً لذاتها، لزم خلاف الفرض.

بيان ذلك: أنّه لو كانت واجبةً لذاتها، وكان الوجوب مقتضى ذاتها، لامتنع انفكاك الوجوب عنها، وذلك يستلزم أن لا تكون مطلقةً حينئذٍ، بل كانت مقيَّدةً بالوجوب الذاتي؛ إذ لا معنى للقيد إلّا اعتبار معنىً زائدٍ على نفس الطبيعة، وإذا كان ذلك المعنى من مقتضى الذات لازماً لها، فلا بُدَّ من اعتباره معها، فحينئذٍ لا تكون الطبيعة المطلقة مطلقة، هذا خلف[1].

فأجاب: بأنَّ الطبيعة المطلقة ـ من حيث هي مطلقةٌ ـ قد تكون لها أحكامٌ ضروريّةٌ لا تخرجها عن حدِّ الإطلاق؛ فإنَّ الأحكام إنّما تكون مخرجةً للطبيعة عن

---

(١) فما فرضته مطلقاً ليس بمطلق.

إطلاقها، إذا كانت زائدةً عليها، حاصلةً باعتبار معنىً زائدٍ في الخارج، ويكون تحقُّقها [أي: تلك الأحكام]وتعلُّقها إنّما هو بالقياس إلى ذلك المعنى الخارجي.

أمّا إذا كانت تلك الأحكام من الاعتبارات العقليَّة الحاصلة للطبيعة المطلقة بالقياس إلى نفسها وذاتها من دون اعتبار معنىً زائدٍ يشوب صرافة الإطلاق، ولا نسبةٍ خارجيَّةٍ تورث إضافة التقيُّد إليها، فلا تخرج الطبيعة ـ حينئذٍ ـ بشيءٍ من تلك الأحكام عن حدِّ إطلاقها في الخارج، ولا توجب تقيُّدها بشيء منها في الأعيان[1].

تعيّن الواجب نفسه في الأعيان على رأي المحقّقين من العرفاء[2]

المتن

ثمّ إنّ معنى كون تعيُّن الطبيعة الواجبة نفسها في الأعيان: هو أنّها تمتاز عمّا

---

(١) قال العلّامة حسن زادة آملي: «...إنّ إطلاق الوجوب والوحدة والوجود ونحوها عليه سبحانه في الحقيقة تنزيهه تعالى عمّا لا يليق بجنابه، والعقل المشوب بأحكام الكثرة يرى موضوعاً وعارضاً ومطلقاً ومقيّداً، وإن كان النيل بذلك التوحيد الذي هو قرّة عيون العارفين خارجاً عن طوق النفوس المشوبة بالأهواء الرديّة المردية، وقد تقدّم كلام الشارح في المقدّمة في إطلاق الوجود الحقّ على موضوع هذا العلم وهو الصمد الحقّ، من أنّ التعبير عنه بلفظ (الوجود المطلق) و(الحقّ) تعبير عنه بأخصّ أوصافه.. الخ، وقد أفاد في ذلك أيضاً ابن الفناري في مصباح الأنس: ص٢١١، والعلامّة القونوي في مفتاح الغيب حيث قالا: (هو وجود للتفهيم؛ إذ لا أكثر إحاطة بالموجودات منه في العبارات، ولا مفهوم يتعيّن في العقول ممّا يكون الوجود عينه وذاتيّه إلّا هو، لا أنّ ذلك اسم حقيقيّ له.. الخ)، وكذا قال القونوي في المفتاح: ص١٩: (وقولنا وحدة للتنزيه والتفخيم لا للدلالة على مفهوم الوحدة على نحو ما هو متصوّر في الأذهان المحجوبة، انتهى...)». (تمهيد القواعد، تعليق حسن زادة آملي: ص٩٤).

(٢) وهو المطلب (١٧) من التمهيد، وللتفصيل في بيانه انظر: شرح تمهيد القواعد: ج١، ص٣٩٩ ـ ٤١٤.

عداها بنفسها لا بصفةٍ زائدةٍ عليها في الأعيان، فهي بنفسها تفيد لنفسها ما يفيد شخصيَّة الشخص له[١] بالنسبة إلى غيره من الأشخاص الباقية من النوع.

الشرح

هذا بيان معنى قول المحقّقين عن آخرهم: «إنّ تعيُّن الواجب نفسه».

وتقرير ذلك: أنّ معنى قولهم «تعيُّن الواجب نفسه في الأعيان» هو أنَّه بنفسه ممتازٌ عن سائر ما عداه، لا أنَّه يقتضي صفةً زائدةً خارجةً بها يمتاز عمّا عداه، وإلّا يلزم الوقوع في احتياج الواجب إلى أمرٍ خارجٍ عن ذاته[٢].

ثمَّ إنّ معنى قولهم: «إنّ التعيّن نفس الواجب» ـ على ما هو الحقّ عندهم ـ: هو أنّ نفس الواجب تفيد ما يفيد شخصيَّة الشخص له بالنسبة إلى غيره من الأشخاص الباقية. وأنّ تشخُّص الطبيعة الواجبة إنّما هو في عين الاشتراك، لئلّا يلزم أن يكون تميُّزها بالنسب الخارجيَّة لا بالذّات.

وهذا ـ لو علمت ـ هو الغاية في نفي الاشتراك والامتياز؛ حيث لم يكن لها مغايرٌ تتميَّز عنه أو تتشخَّص به[٣].

---

(١) أي: للشخص بالنسبة إلى غير ذلك الشخص... .

(٢) إذ لو كان التشخّص أمراً خارجاً لكان إمّا معلولاً لغير الطبيعة الواجبة، فيلزم أن يكون الواجب في تشخّصه محتاجاً إلى الغير. أو معلولاً لنفس الذات الواجبة، فتكون الذات في مرتبتها غير متشخّصة، وإذا لم تكن متشخّصة، فهي غير موجودة؛ لأنّه لا وجود إلّا للمتشخّص حسب قاعدة «أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد» وأنّ الشيء ما لم يُوجَد لم يُوجِد، فإذا فرض أنّ الطبيعة الواجبة علّة للتشخّص فهذا يعني تقدّم الشيء على نفسه، وهو باطل، وببطلان هذين الاحتمالين يثبت بطلان أن يكون التشخّص أمراً خارج الذات، بل إنّ تعيّن الواجب نفسه في الأعيان.

(٣) ذلك لأنّ الاشتراك يلازم التعدّد، وكذا الامتياز، فإذا لم يكن في الدار غيره ديّار فلا امتياز ولا تعدّد؛ حيث لم يكن لها مغاير تتميّز عنه.

ولهذا الكلام بلسان أهل النظر توضيحٌ يتوقّف على مقدّمةٍ ذوقيَّةٍ، يحتاج المتفطِّن في إدراكها إلى تلطيف السرِّ[1] وتدقيق النظر، وهي:

التمايز التقابلي والتمايز الإحاطي

وهذا الموضوع من أمّهات قواعد علم العرفان النظري، ومن خلاله تنحلّ الكثير من الإشكالات المتوجّهة للعرفاء، من قبيل شبهة الحلول والاتّحاد، وكيفيّة الجمع بين التشبيه والتنزيه، وكيفيّة جامعيّة الحقّ للأضداد وغيرها.

فالتعيُّن إنّما يتصوّر على وجهين: إمّا على سبيل التقابل، أو على سبيل الإحاطة، لا يخلو أمر الامتياز عنهما أصلاً؛ وذلك لأنّ ما به يمتاز الشيء عمّا يغايره:

إمّا أن يكون ثبوت صفةٍ للمتميِّز وثبوت مقابلها لما يمتاز عنه كالمتقابلات، وهو التمايز التقابلي.

وإمّا أن يكون ثبوت صفة للمتميّز وعدم ثبوتها للآخر، كتميُّز الكلّ من حيث إنّه كلٌّ بالنسبة إلى أجزائه، والعامّ من حيث إنّه عامٌّ بالنسبة إلى جزئيّاته، وهو التمايز الإحاطي.

وأمارات التميّز في القسم الأوّل منه لا بُدَّ وأن تكون خارجةً عن المتعيّن؛ ضرورة أنّها نسب أو مبادئ نسب بين الأمور المتقابلة.

وفي الثاني لا يمكن أن تكون أمراً زائداً على المتعيِّن؛ ضرورة أنّها إذا عُدمت انتفت الحقيقة المتعيِّنة، وبها صارت الحقيقة هي هي من حيث هي؛ إذ حقيقة الكلِّ إنّما تحقَّقت كلّيَّته باعتبار إحاطته بالأجزاء، وبهذه الإحاطة يمتاز عن أجزائه لا بأمر خارج عن ذاته.

---

(١) أي: تطهير روحه وحقيقته الواقعيّة، وهو عبارة عن تهيئته لأن تتمثّل فيه الصور العقليّة بسرعة، ولأن ينفعل عن الأمور الإلهيّة المهيّجة للشوق والوجدان بسهولة. (انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٣٨١).

وكذلك العامّ إنّما يتحقّق عمومه باعتبار إحاطته بخصوصيّات الجزئيّات، وجمعه تلك الخصوصيّات، وبها يمتاز عن خواصّه من الجزئيّات.

ولا شكَّ أنّ الهيئة المجموعيّة والصور الإحاطيَّة التي للأشياء، ليس لها حقيقةٌ وراء اجتماع تلك الخصوصيّات وأحديَّة جمعها.

والتعيُّن الواجبي إنَّما هو من هذا القبيل، أي: من قبيل التعيّن الإحاطي بنفس الذات المحيطة؛ إذ ليس في مقابلته تعالى شيء، ولا هو في مقابلة شيء[1].

وإذا تقرَّر هذا، عرفت معنى قوله: «إنّ الواجب يفيد لنفسه ما يفيد شخصيَّة الشخص له».

أسئلة الدرس الثامن

١. قرّر إيراد الخصم على مذهب العرفاء في إطلاق حقيقة الوجود وأنّها مقيّدة بالوجوب.

٢. بيّن ردّ العرفاء على إيراد الخصم عليهم بتقيّد حقيقة الوجود بالوجوب الذاتي.

٣. وضّح ما المراد بالأحكام الضروريّة التي لا تُخرج الطبيعة عن إطلاقها.

٤. بيّن ما المراد من قول العرفاء: «إنّ تعيّن الواجب نفسه في الأعيان»؟

٥. اذكر أنواع التمايز مع الشرح التوضيحي باختصار.

---

(١) فهي من قبيل ثبوت الشيء، أي: إنّ هذه الإحاطة ليست من قبيل ثبوت شيء لشيء وكان الناقصة، بل هي من قبيل ثبوت الشيء وكان التامّة.

الدرس التاسع

في أنّ الحقّ تعالى هو حقيقة الوجود المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقيّة

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- بيان حقيقة حضرة الإطلاق الذاتي والوجود المحض
- أنّ حضرة الإطلاق الذاتي لا تركيب فيها ولا كثرة
- أنّ حضرة الإطلاق الذاتي لا اسم لها ولا رسم ولا نعت ولا وصف
- بيان معنى الاسم على اصطلاح العرفاء
- أنّ سلب ما عدا الإطلاق الذاتي حكمٌ سلبيٌّ لا تعيّنٌ حقيقيٌّ

خلاصة الدرس

لمّا تقرّر ممّا سبق من دروس: أنّ المتحقّق في الخارج هو الوجود الحقّ والواحد الحقيقي، وأنّ كلّ ما عداه ـ من حيث هو غير الوجود ـ أعدامٌ محضةٌ لا حقيقة لها، ظهر: أنّ ذلك الوجود الحقيقي القائم بنفسه والمقوّم لغيره هو الحقّ سبحانه الذي لا اختلاف فيه ولا تكثُّر؛ وذلك لأنّ التكثُّر والاختلاف إنّما يُعقل فيما يصحُّ أن يُتصوَّر فيه الأثنينيَّة والتعدُّد، فيختصّ بعضه بحكم دون الآخر.

ومن هنا فإنّ الوجود المطلق إنّما يقتضي الوحدة الذاتيّة الحقيقيّة لذاته وحسب؛ إذ هي أوّل اسم وأوّل عبارة يعبَّر بها عنه.

وأمّا ما يتراءى من اختلاف الموجودات وتكثّرها فهي في الحقيقة عبارة عن ظهورات ذلك الوجود الواحد ومجاليه عندما يتجلّى ويظهر بخصوصيّات أسمائه وكمالاته، كما سيتّضح من الدروس القادمة.

فقد تبيّن أنّ «حضرة الإطلاق الذاتي» و«غيب الهويَّة» لا مجال للاعتبارات فيها أصلاً، فهي مطلقة لا يشوبها أيّ اعتبار من الاعتبارات إطلاقاً، فهي محض الوجود البحت، بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه.

وحيث لا اعتبار هناك فلا صفة أيضاً؛ لأنّ الصفة هي اعتبار الذات بلحاظ حيثيّة معيّنة.

وحيث لا صفة هناك فلا اسم أيضاً؛ لأنّ الاسم بحسب اصطلاح العرفاء هو «الذات باعتبار معنىً من المعاني»، فينتج: أن لا تركيب في حقيقة الوجود ولا كثرة، ولا اسم له من الأسماء الحقيقيَّة، ولا رسم؛ إذ الذات باعتبار الإطلاق هي المطلق من غير اعتبار شيءٍ من التعيُّنات، فيكون مجرّداً عن سائر الأحكام والأسماء.

واعتبار الذات مجرّدة عن كلّ قيد اسمٌ من الأسماء غير الحقيقيّة، أي: ليس حصوله للذّات باعتبار معنىً معها، بل بعدم اعتبار معنىً من المعاني الزائدة، فلا

يلزم منه تعيّن الذات وتقيّدها[١].

المتن

ومتى تقرّر ما تقدّم، عُرِف أنّ الحقّ هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثُّر، بل هو محض الوجود بحيث لا يمازجُه غيره، ولا يخالطُه سواه، وهو بهذا الاعتبار[٢] لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسمَ من الأسماء الحقيقيَّة ولا رسم، بل لا نعت له ولا وصف؛ فإنّ الصفات والأسماء والأحكام لا تُنسب إلى الذات المُطلق من غير اعتبار التعيُّنات ووجوه التخصّصات.

وسلب ما عدا الإطلاق المحض عن الوجود المطلق ــ الذي يستلزم سلب الأحكام والأوصاف والتعيّنات الحقيقيَّة ـ حكمٌ سلبيٌّ، مبدؤه تعيُّنٌ غير حقيقيّ؛ فلا يصحُّ المناقضة به عند التحقيق، فتأمّل ذلك».

الشرح

متى تقرَّر أنّ المتحقّق الحقيقي في الخارج القائم بنفسه والمقوّم لغيره، هو الكون المطلق والوجود الحقّ، ولا شكَّ أنّه هو الواحد الحقيقي ـ بمعنى: أنّ ما عداه من الماهيّات والخصوصيّات من حيث هي كذلك[٣]، أعدام ـ ظهر لمن طهَّر قلبه عن الأدناس الطبيعيَّة وأخلص عقله وقواه عن العقائد التقليديَّة والصور الخياليَّة والوهميَّة: أنّ الحقّ سبحانه هو الوجود المطلق الذي لا اختلاف فيه ولا تكثُّر[٤].

---

(١) للتفصيل عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٦٥ ـ ١٧٨؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٥٣٣ ـ ٥٤٨.

(٢) أي: اعتبار الإطلاق.

(٣) أي: من حيث هي ماهيّات.

(٤) ويمكن أن نمثّل لما نحن فيه بالنفس الإنسانيّة؛ فإنّا إذا نظرنا لها نجد أنّ لها مراتب

فإنّه[١] إنّما يقتضي لذاته الوحدة الذاتيّة الحقيقيّة[٢]؛ إذ هي أوّل اسمٍ وأوّل عبارةٍ يعبَّر بها عنه؛ وذلك لأنّ التكثُّر والاختلاف إنّما يُعقل فيما يصحُّ أن يتصوَّر فيه الأثنينيَّة والتعدُّد، وحيث يختصّ بعضه بحكم دون الآخر.

وأمّا الواحد الحقيقي المطلق الشامل للكثير الذي سواه نفيٌ محضٌ وعدمٌ صرفٌ، كيف يصحُّ أن يكون عرضةً للتكثُّر والاختلاف؟!.

نعم، الاختلاف والتكثُّر يُتوهَّم في مراتب تنزُّلاته ومجالي ظهوراته بحسب شؤونه الذاتيَّة وأحواله، وذلك حيث تصادمت النسب الأسمائيَّة واختلفت الإضافات الاعتباريَّة.

وأمّا حضرة الإطلاق الذاتي المعبَّر عنه عند القوم بغيب الهويَّة واللاتعيُّن، فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتّى هذا الاعتبار[٣] أيضاً؛ فلا يشوبه من اللواحق الاعتباريَّة شيءٌ أصلاً، بل هو محض الوجود البحت، بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه.

حضرة الإطلاق الذاتي لا اسم لها ولا رسم ولا وصف

فهو[٤] بهذا الاعتبار ـ أي: باعتبار إطلاقه الذاتي ـ لا تركيب فيه ولا كثرة، بل لا اسم له من الأسماء الحقيقيَّة، ولا رسم؛ إذ الاسم على اصطلاحهم هو «الذات

وشؤوناً، فمرتبة منها نعبّر عنها بالعقل، ومرتبة منها نعبّر عنها بالخيال، ومرتبة أخرى نعبّر عنها بالحسّ، وما هذه المراتب إلّا مظاهر لحقيقة النفس الإنسانيّة، فالعقل والخيال والحسّ إنّما هي مظاهر النفس الإنسانيّة ومراتب ظهورها وتنزّلاتها، فالنفس الإنسانيّة هي الحقيقة المطلقة التي إذا أرادت أن تظهر وتتجلّى فإنّها تظهر بتلك المظاهر.

(١) أي: ذلك الوجود المطلق.

(٢) التي لا يقابلها شيء.

(٣) أي: اعتبار عدم الاعتبار.

(٤) أي: الوجود المطلق.

باعتبار معنىً من المعاني (سواء عدميّة كانت أم وجوديَّة) يسمّون ذلك المعنى بالصفة والنعت»، فلا اسم، حيث لا صفة، ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات؛ إذ الذات بهذا الاعتبار[1] هي المطلق من غير اعتبار شيء من التعيُّنات ووجوه التخصّصات؛ فيكون مجرّداً عن سائر الأحكام والأسماء.

إلّا أنّ هذا الاعتبار لمّا اعُتبر حصل للذات باعتباره اسمٌ، لكنَّه ليس من الأسماء الحقيقيَّة؛ إذ ليس حصوله باعتبار معنىً مع الذات، بل بعدم اعتبار المعاني.

وعلم من هذا أنّه لا رسم له[2]؛ ضرورة أنّ الرسم إنّما هو بالخواصِّ، وهي صفاتٌ خاصَّةٌ بالشيء، وانتفاء العامّ يستلزم انتفاء خواصّه.

سلب ما عدا الإطلاق الذاتي حكم سلبيّ لا تعيّن حقيقيّ

وأمّا قوله: «وسلب ما عدا الإطلاق عنه» فهو جواب دخل مقدَّر.

وتقرير ذلك: أنّ القاعدة القائلة بأنّ اعتبار المعاني والأحكام للذات موقوفٌ على اعتبار مبدأ تلك المعاني من صنوف النسب ووجوه التعيُّنات، منقوضةٌ[3] بنفس هذا الحكم؛ فإنّ سلب ما عدا الإطلاق حكمٌ من الأحكام، مع أنّه لا يقتضي شيئاً من ذلك؛ وإلّا يلزم خلاف الفرض.

فأجاب عنه: بأنّ هذا وإن كان حكماً، إلّا أنّه حكمٌ سلبيّ، فمبدؤه يكون تعيُّناً غير حقيقيّ، والكلام في التعيّن الحقيقي والأسماء الحقيقيَّة، فلا تصحُّ المناقضة به.

فهذا هو التعيّن غير الحقيقي الذي هو المبدأ للأحكام السلبيَّة الذي نحن بصدده. والمصحّح لإطلاق لفظ«اللاتعيُّن» و«الوجود المطلق» و«غيب الهويَّة» هو هذا الاعتبار.

---

(١) أي: باعتبار الإطلاق هو الوجود المطلق... .

(٢) أي: لمقام الذات.

(٣) تلك القاعدة بنفس هذا الحكم عليها وهو الإطلاق.

أسئلة الدرس التاسع

١. بيّن المراد من «حضرة الإطلاق الذاتي» و «الوجود المحض».
٢. قرّر هذه المسألة: «إنّ حضرة الإطلاق الذاتي لا تركيب فيها ولا كثرة».
٣. ما المراد من «الصفة» و «الاسم» على اصطلاح العرفاء؟
٤. وضّح قول العرفاء: «إنّ الذات من حيث هي، لا اسم لها ولا نعت ولا وصف».
٥. هل يستلزم اعتبار الذات مجرّدة عن كلّ قيد أن تكون الذات مقيّدةً؟ بيّن ذلك.

القسم الثاني
في نَسَق نظام الوجود بحسب الرؤية العرفانيّة

توطئة

بعد أن تمّ الكلام في حقيقة الوجود وأشراطه ووجوبه وإطلاقه الـذاتي، وأنّـه هو الموجود الحقيقي وأنّ كلّ ما عداه من حيـث هـو هـو، عـدمٌ محـضٌ لا يـشمّ رائحة الوجود إلّا من خلال رشّ نور الوجود عليه، بعد كلّ ذلك وصل الكـلام في هذا القسم إلى بيان أمرين أساسيّن هما:

أوّلاً: بيان كيفيّة تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي، وبيان التعيّنات الحقّيّة من التعـيّن الأوّل والثـاني، أي: كيـف ظهـرت الأسـماء الإلهيّـة في العـالم الربوبي؟

وفي هذا الأمر يتطرّق الكتاب لبيان تضمّن إدراك الهويّة المطلقة لـذاتها إدراك سائر الصفات التي تلزمها، وبيان مذهب العرفاء في علم الواجب بما سواه قبـل الإيجاد، والتنبيه على فساد مـذهب المـشّاء. وسيـشمل الكـلام عنهـا الـدروس: العاشر والحادي عشر والثاني عشر.

ثانياً: بيان كيفيّة اقتضاء الـذات الـتجلّي بـالنَّفَس الرحمـاني الـذي أظهـر كـلَّ التعيّنات، وبيان التعيّن بالتعيّنات الحقّيـة التـي سـيأتي الكـلام عنهـا في الـدرس الثالث عشر.

الدرس العاشر

في بيان تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي وبيان التعيّن الأوّل

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- كيفيّة انتشاء الأسماء من الذات على نحو الإجمال
- بيان معنى توقيفيّة الأسماء عند العرفاء
- تذكير باعتبارَي الوحدة: الحقيقيّة والنسبيّة
- كيفيّة تطبيق ذينك الاعتبارين على الوجود ونِسَبه
- بيان اعتبارات الوحدة الذاتيّة: الأحديّة والواحديّة
- بيان عدم تمايز اعتبارَي الوحدة بالنسبة إلى الذات

خلاصة الدرس

لمّا عرفت: أنّ الذات باعتبار اللاتعيُّن وغيب الغيوب، يمتنع أن يُعتبر فيها أمرٌ يستلزم التعيّن والتقيّد والتكثُّر والتعدُّد؛ لأنّها مطلقةٌ عن كلّ قيد، وعرفت أيضاً: أنّ الوحدة الحقيقيّة ـ التي لا يُتصوّر معها كثرةٌ ومغايرةٌ ـ أوّل ما يلزم الذات من المعاني الوصفيَّة، وأنّها حكمٌ سلبيٌّ غير حقيقيٍّ لا يلزم منه تقييد الذات؛ فإنّ الوحدة على قسمين: الوحدة الذاتيّة المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يُشعر بتعدّد الوجوه والاثنينيَّة أصلاً، والوحدة الإضافيَّة النسبيَّة التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى الأمور المتشاركة من حيث هو كذلك.

ثمّ إنّ الوحدة الحقيقيّة محيطةٌ بالكثرة والوحدة المقابلة للكثرة، بخلاف الوحدة النسبيّة التي تكون مقابلة للكثرة.

فالذات من حيث إطلاقها واحدة بالوحدة الحقيقيّة المحيطة بكلّ ما عداها. فالذات باعتبار الوحدة الذاتيّة لها الإحاطة العامّة التي لا يشذُّ عنها شيءٌ من المراتب حتّى المحسوسات؛ وهذا يستلزم أن تكون الذات عالمةً بكلّ شيءٍ في مقام الذات ويكون كلّ شيءٍ مندكّاً فيها على نحو البساطة والإجمال الوجودي، فضلاً عن علمها بنفسها الذي هو بطبيعة الحال مقدّمٌ بحسب الرتبة على علمها بغيرها، وسيأتي تفصيل ذلك في الدرس القادم.

ثمّ إنّهم يعبّرون عن علم الذات بنفسها على نحو الإجمال الوجودي في مقام بطون الذات بـ«الأحديّة»، وعن علم الذات بغيرها في مقام الظهور بـ«الواحديّة»، وبالواحديّة تصير الذات منشأ الأسماء والصفات التي يختصّ كلّ واحدٍ منها بمقامه وموطنه على ما يُطلق عليه بتوقيفيّة الأسماء.

والتمايز بين مقام البطون ومقام الظهور بالنسبة إلى الذات إنّما هو بحسب مدارك العارف والمشاهد لتلك الذات وظهورها لتلك المدارك وخفائها عنها، وأمّا بالقياس

إلى الذات نفسها فلا تمايز لظهور على بطون ولا لبطون على ظهور[١].

المتن

«اعلم أنّ تلك الهويَّة المطلقة الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة تلزمها النسبة العلميَّة أوّلاً بحصول نفسها في نفسها لنفسها...».

الشرح

هذا شروعٌ في بيان تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي، وكيفيّة انتشاء تلك الأسماء بأجناسها وأنواعها وأصنافها[٢]، وتعيين متعلّقات كلٍّ منها ومواطن اعتبارها[٣]؛ فإنّ لكلّ اسمٍ مبدأً وصفةً لا يظهر ذلك الاسم إلّا في موطنٍ خاصٍّ من مواطن تنوّعات الذات، ومرتبةٍ مخصوصةٍ من مراتب تنزّلاتها، ولا يطلق ذلك الاسم على الذات إلّا بذلك الاعتبار، وهذا معنىً من معاني ما عليه أئمّة الشريعة (رضي الله عنهم) أنّ أسماء الحقّ توقيفيّة، وذلك من أمّهات أبواب مسائل هذا الفنّ.

ثمَّ إنَّ الكلام في هذه الرسالة ـ كما سبق غير مرّة ـ مع أهل النظر والاستدلال. وعلى نهجهم المسلوك في تقرير الحجج والبراهين، وجب أن لا نعدل عن مصطلحاتهم المتعارفة بينهم، ومخاطباتهم المتداولة لديهم؛ تنزيلاً إلى مدارك أفهامهم، عسى الله أن يخلّصهم من مضايق أوهامهم.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الذات باعتبار اللاتعيُّن ـ المسمّاة بغيب الغيب تارة، والهويَّة المطلقة أخرى ـ يمتنع أن يعتبر فيها أمرٌ يستلزم التعيّن والتقيّد،

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٥٥١ـ٥٦٤.

(٢) أي: الذاتيّة والصفاتيّة والفعليّة.

(٣) أي: تعيين أنّ أيّ اسم من أيّ موطن.

ويستدعي التكثُّر والتعدُّد؛ لأنّ ذلك مخالفٌ للإطلاق واللاتعيّن. فأوّل ما اعتُبر فيها من المعاني الوصفيَّة هي الوحدة الحقيقيَّة التي لا يتصوّر اعتبار الكثرة والمغايرة فيها بوجهٍ من الوجوه، حتّى أنّ الكثرة لا تغاير الوحدة هنا ولا تقابلها؛ لأنّ الوحدة الحقيقيّة محيطةٌ بالكثرة وبالوحدة المقابلة للكثرة، وكذلك الوحدة لا تغاير الذات؛ إذ قد تقدّم أنّها أوّل حكم سلبيّ غير حقيقيّ تتّصف به الذات[١].

وتحقيق هذا الكلام ما سبق من أنّ الوحدة تُطلق باعتبارين:

أحدهما: هو الوحدة الذاتيّة المطلقة التي لا يعتبر في مفهومها ما يُشعر بتعدّد الوجوه والاثنينيَّة أصلاً، حتّى أنّ عدم اعتبار الكثرة ـ لما فيه من الإشعار بمقابلتها[٢] للكثرة المستلزمة[٣] للاثنينيَّة ـ غير معتبر في مفهومها[٤].

والثاني: الوحدة الإضافيَّة النسبيَّة التي هي عبارة عن كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى الأمور المتشاركة من حيث هو كذلك، وهذا الاعتبار هو الذي تقابله الكثرة[٥].

والمعتبر هاهنا (في مقام الإطلاق الذاتي) هو الوحدة بالمعنى الأوّل، والهويَّة المطلقة عبارة عن الواحد بهذه الوحدة الحقيقيّة، فتكون الذات بهذا الاعتبار لها الإحاطة العامّة التي لا يشذُّ عنها شيء من المراتب حتّى المحسوسات، فتلزمها[٦] بهذا الاعتبار النسبة العلميَّة بحصول نفسها في نفسها؛ لأنّ كلّ شيءٍ مندمجٌ في تلك الذات مندكٌّ فيها على نحو البساطة والإجمال الوجودي، فإذا ما تجلّت لنفسها ظهرت كلّ تلك الشؤون الاندماجيّة لها، فتحصل هنا نسبة بين الذات

---

(١) انظر: إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، القونوي: ص١٠٤.

(٢) أي: الوحدة.

(٣) هذه المقابلة.

(٤) أي: في مفهوم الوحدة الذاتيّة.

(٥) وللتفصيل في هذا البحث يمكن مراجعة كتاب نهاية الحكمة، الطباطبائي: ص ١٩٧.

(٦) أي: فتلزم الذات.

ونفسها وهي نسبة علميّة وانكشاف الذات للذات على نحو الاجمال، كما سيأتي بيانه في الدرس القادم.

اعتبارات الوحدة الذاتيّة الحقيقيّة المطلقة: الأحديّة والواحديّة

ثمَّ إنّ هاهنا نكتةً تتضمّن فوائد لابدَّ من الوقوف عليها، وهي:

أنَّ للوحدة المعتبرة هاهنا ـ أي: الوحدة الذاتيّة الحقيقيّة التي يعبّر عنها بالتعيّن الأوّل ـ اعتبارين:

أحدهما: متعلّقُه طرف بطون الذات وخفائها، وهو اعتبار إسقاط سائر النسب والإضافات عنها، وتسمّى الذات به «أحداً».

وثانيهما: متعلّقُه طرفُ ظهور الذّات وانبساطها، وهو اعتبار إثبات النسب والإضافات كلّها، وتسمّى الذات به «واحداً».

وبهذا الاعتبار الثاني تصير الذات منشأ الأسماء والصفات، وذلك في الواحد العددي ظاهر؛ فإنّه إذا اعتُبر من حيث إنّه واحد ـ من غير أن يُعتبر المبدأ للأعداد ـ فهو الواحد المُطلق الذي ليس فيه تعدُّد النسب والإضافات.

وإذا اعتُبر من حيث إنّه مبدأ للأعداد، حينئذٍ يصير مبدأً للأسماء غير المتناهية، مثل نصفيَّته للاثنين وثلثيّته للثلاثة، وربعيّته للأربعة، وهكذا إلى غير النهاية؛ إذ بهذا الاعتبار يحصل للواحد العددي ـ باعتبار كلّ مرتبةٍ من المراتب العدديَّة ـ نسبةٌ واسمٌ خاصّ، ليس في الواحد بما هو هو شيءٌ من هذه النسب والأسماء سوى محض الاعتبار[1].

---

(١) انظر: مصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية، الإمام الخميني: المصباح٣، ص١٤.

وهنا لابدّ أن ننبّه على أنّ العرفاء لا يرون تلك الاعتبارات سبباً للتكثّر في الوحدة الحقيقيّة، بل غاية ما يرونه الإشارة إلى أنّ هذين اللحاظين منطويان في الوحدة الحقيقيّة بنحو اندماجيّ. وهم يؤكّدون على هذا الأمر مع التمثيل له بكلمة بعلبك، فإنّ هذه

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكَّ أنّ طرفي بطون الذات وظهورها إنّما يتمايزان بحسب المدارك والمشاهد، وظهورها لها[1] باعتبار، وخفاؤها عنها بآخر، حتّى تسمّى الذات بالأوّل ظاهراً وبالآخر باطناً.

وأمّا بالقياس إلى الذات نفسها، فلا تمايز لظهور على بطون ولا لبطون على ظهور.

فقد عُلم بذلك: أنّ الوحدة بالنسبة إلى الذات لا تمايزَ بين اعتباريها أصلاً، حتّى لا يتميَّز مسمّى الواحد فيها عن الأحد.

أسئلة الدرس العاشر

١. بيّن معنى «النسبة العلميّة» وكيفيّة استلزام الذات لها.

٢. اذكر اعتبارات الوحدة مع توضيحها باختصار.

٣. ما معنى «توقيفيّة الاسماء» بحسب اصطلاح العرفاء؟

٤. بيّن مقام «الأحديّة» ومقام «الواحديّة».

٥. قرّر كيفيّة انتشاء الأسماء من الذات بعد الظهور بمقام الواحديّة.

الكلمة متكوّنة من جزأين هما بعل و بك، مع أنّها ليست إلّا حقيقة واحدة، كذلك اعتبارات الوحدة هنا فهما ليسا حقيقتين مستقلّتين، بل هما لحاظان لحقيقة واحدة؛ قال الفرغاني في مشارق الدراري: «ولا مغايرة بين الاعتبارين بالنسبة إلى تلك الحضرة، وأمّا بالنسبة إلى مفهومنا لكوننا في قيد المراتب وحصن حكمها فالمغايرة ثابتة، ولذا كان الواحد والأحد اسماً مركّباً يدلّ على مفهوم واحد هو الذات الواحدة، كما في مثل (معدي كرب)، و(بعلبك)، وغيرهما». مشارق الدراري، الفرغاني: ص١٢٣.

(١) أي: وظهور الذات للمدارك.

الدرس الحادي عشر

في بيان إدراك الهويّة المطلقة لذاتها وإدراك سائر الصفات التي تلزمها (وهو بحث في كيفيّة انتشاء الكثرة من الوحدة)

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- معنى التعيّن الأوّل وكيفيّة اقتضاء الذات له
- كيفيّة تصوير التعيّن الأوّل من دون أن يؤدّي إلى تقيّيد الذات
- معنى الأسماء الأُول ومفاتيح غيب الذات
- معنى التعيّن والتجلّي
- معنى الكمال الذاتي والكمال الأسمائي والفرق بينهما
- معنى التعيّن الثاني
- معنى الأعيان الثابتة ومعقوليّتها وعدم معلوليّتها ومجعوليّتها

خلاصة الدرس

يُسلّط هذا الدرسُ الضوءَ على بيان حقيقة التعيّن الأوّل والتعيّن الثاني وبعض المسائل المتعلّقة بهما.

فإنّ علم الذات بنفسها وظهورها لها على نحو الإجمال والبساطة بأنّها ذاتٌ واحدةٌ بالوحدة الحقيقيّة، يستلزم حصول نسبة بين الذات ونفسها هي ما يعبّر عنها باصطلاح العرفاء بـ«النسبة العلميّة» و«التعيّن الأوّل»، وهو أوّل تعيّن حصل بعد اعتبار الذات من حيث هي هي، وهذا التعيّن جامع لكلّ شيء على نحو الإجمال والبساطة من دون تمايز وتفصيل.

وظهور الذات لنفسها عبارة عن تجلّيها لنفسها، وهو ما يقتضي حصول الأسماء الأُول التي يُطلق عليها «مفاتيح الغيب» وهي: «العلم» الذي هو الظهور، و«الوجود» الذي هو الوجدان، و«النور» الذي هو الإظهار، و«الشهود» الذي هو الحضور. وبعد هذه الأسماء تأتي بقيّة الأسماء المحاطة لهذه الأسماء الأربعة.

ولا شكّ في استلزام ظهور الهويَّة المطلقة لنفسها، الشعور بجميع ما يتضمَّن ذلك الظهور، الشعور من صفات تلزم الذات؛ لكون تلك الصفات عين الذات باعتبار ذلك الظهور، والتعيُّن الأوّل، وهذا هو المسمّى بـ«الكمال الذاتي». كما يتضمّن ذلك الظهورُ الشعورَ بما تستلزم تلك الصفات من الأحكام الخاصَّة لكلّ واحدٍ منها، وهذا هو المسمّى بـ«الكمال الأسمائي».

وأمّا العلم التفصيلي من الذات بكمالاتها وأسمائها متمايزةً عن بعضها على نحو التفصيل فهو تجلّي الذات وظهورها لنفسها بما حوَتْ من كمالات، وهذا ما يُصطلح عليه بـ«التعيّن الثاني»، و«عالم المعاني» و«المرتبة الإلهيّة»، وهنا تظهر الأسماء بعد كمونها وبطونها، وتظهر أيضاً لوازم الأسماء، أي: الأعيان الثابتة التي هي صور الأسماء الإلهيّة المعقولة في علمه تعالى.

ثمّ إنّ الأعيان الثابتة جميعاً من حيث هي أعيان، ليس لها وجود خاصّ بها غير وجودها بموجدها، وهي الذات الإلهيّة في مقام الصقع الربوبي والتعيّن الثاني، فالأعيان ما شمّت رائحة الوجود أبداً، ولذا فهي لا مجعولة ولا معلولة[١].

المتن

وتلزمها بتوسّط ذلك اللازم [أي: بتوسّط النسبة العلميّة] الواجبيَّة بالذات والموجبيَّة والمفيضيَّة وغيرها من الصفات المترتّبة وغير المترتّبة اللازمة لذاتها[٢].

الشرح

بعد أن عرفنا الوحدة الحقيقيّة الذاتيّة والوحدة الإضافيّة النسبيّة، وكيفيّة تجلّي الذات وظهورها بالأحديّة والواحديّة نقول:

التعيّن الأوّل

إنّ الذات باعتبار ظهورها لنفسها على نحو الإجمال والبساطة واتّصافها بالوحدة الحقيقيَّة تقتضي تعيُّناً يسمّى باصطلاح القوم بـ«التعيُّن الأوّل» تارة، وبـ«الحقيقة المحمّديَّة» أخرى[٣].

وهذا التعيّن منبعٌ لكلّ التعيّنات والقوابل التالية عليه، فهي مجتمعة فيه مندمجة به على نحو الإجمال العلمي، فالحقائق في التعيّن الأوّل ومقام الأحديّة كالشجرة وأغصانها وأوراقها وأزهارها وثمارها في النواة، وهي التي تظهر

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٩٧ ـ ٢٩٥؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٥٦٥ ـ ٥٨٩.

(٢) أي: لذات تلك الهويّة المطلقة.

(٣) في قبال التعيّن الثاني الذي سيأتي الكلام عنه.

وتتفصّل فيما بعده من التعيّنات[١].

الأسماء الأُول ومفاتيح غيب الذات

ثمَّ إنّ التعيّن يقتضي التجلّي لذاته؛ فإنّ التعيّن هاهنا ـ على ما عرفت ـ هو «توجّه الذات من كُنه غيب هويَّتها وعدم تناهيها إلى حضرة الإحاطة والتناهي، وهو الظهور والتجلّي الأوّل المعبّر عنه بالنسبة العلميَّة».

فالذات بهذا التعيّن تقتضي أن تتجلّى على نفسها لنفسها، ظاهرة لها[٢] بما اندمجت فيها من الشؤون والأحوال واعتباراتها[٣]، واجدة إياها مظهرة لها ثمّ حاضرة عندها في ذاتها.

فحصلت للذات باعتبار نسبتها إلى الشؤون المذكورة أسماء أربعة، هي الأسماء الأُول المسمّاة عند العرفاء بمفاتيح غيب الذات، المُضافة إلى حضرة الهويَّة في قوله تعالى: ﴿**وعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلَّا هُوَ**﴾ (الأنعام: ٥٩)، وهي «العلم» الذي هو الظهور، و«الوجود» الذي هو الوجدان، و«النور» الذي هو الإظهار، و«الشهود» الذي هو الحضور.

وبيان كيفيَّة اعتبارها على هذا الترتيب ظاهرٌ عند اللبيب الفطن.

والمصنّف أشار إلى هذه الأسماء الأربعة هاهنا على الترتيب، بعبارةٍ تليق بهذه الرسالة، وإلى غيرها من الأسماء اللازمة لتلك الأسماء غير المترتّبة ذلك الترتيب المسمّاة بالأسماء الذاتيَّة.

فقد أشار بقوله: «تلزمها النسبة العلميّة» إلى الاسم الأوّل وهو الظهور،

---

(١) انظر: رسالة النصوص، القونوي: ص٩؛ مصباح الأنس، الفناري: ص٢٠٦.

(٢) أي: ظاهرة الذات لنفسها.

(٣) أي: اعتبارات تلك الشؤون، أي: واجدة الذات تلك الشؤون مظهرة لها ثمّ حاضرة تلك الشؤون عند الذات.

وبقوله: «وتلزمها الواجبيّة» إلى الوجود وهو الوجدان، وهكذا أشار إلى الموجبيّة وهي الإظهار، وإلى المفيضيّة وهي الحضور، فعبّر عن العلم (الظهور) بالنسبة العلميّة، وعن الوجود (الوجدان) بالواجبيّة، وعن النور (الإظهار) بالموجبيّة، وعن الشهود (الحضور) بالمفيضيّة.

وأشار لغير هذه الأسماء الأربعة من الأسماء اللازمة لتلك الأسماء الأربعة المترتّبة عليها كالعقول الطوليّة المترتّبة في طول بعضها، وغير المترتّبة كأرباب الأنواع التي تقع في عرض بعضها، وكذلك هي الأسماء، فالشافي يقع تحت الرازق، والرازق تحت الرحيم، والرحيم تحت القدير، فهذه أسماء مترتّبة، والجمال والجلال والبسط والقبض والإحياء والإماتة أسماء غير مترتّبة[١].

المتن

ثمَّ إنّ إدراك الهويّة المطلقة لذاتها يتضمَّن إدراك سائر الصفات التي تلزمها[٢]؛ لكونها عين ذاتها، ويتضمّن إدراك جميع ما تستلزمه تلك الصفات جمعاً وفرادى[٣].

الشرح

لَمَّا استلزمت الهويَّة المطلقة الظهور الأوّل المذكور[٤] (المسمّى بالتجلّي الأوّل، والمعبَّر عنه بالنسبة العلميَّة)، فلا بُدَّ وأن يتضمَّن ذلك الظهور الأوّل الشعور

---

(١) انظر: عين نضّاخ، جوادي آملي: ج٢، ص٢٤٨. فالأسماء الذاتيّة كالعلم والقدرة مثلاً لا يوجد فيها ذلك الترتيب، فتكون تلك الأسماء مفاتيح الغيب كما أنّ الأعيان الثابتة مفاتيح الشهادة.

(٢) أي: التي تلزم الذات؛ لكون تلك الصفات عين الذات.

(٣) ومن هنا يظهر: أنّ التعيّن الأوّل المذكور في الدرس السابق متضمّن للكمالين الذاتي والأسمائي.

(٤) الذي هو العلم حسبما تقدّم.

بسائر الصفات التي تلزم الذات؛ لكون تلك الصفات عين الذات باعتبار هذا التعيُّن الأوّل، وهذا هو المسمّى بـ«الكمال الذاتي»، وإن كانت تلك الصفات لازمة للذّات باعتبار تعيُّن آخر سيأتي الكلام عنه[1].

ويتضمّن ذلك الظهور أيضاً الشعور بما تستلزم تلك الصفات من الأحكام الخاصَّة لكلّ واحدٍ منها؛ لِما تقرّر أنّ جميع المراتب، حتّى المحسوسات، مُشاهدٌ في تلك الحضرة، من حيث إنّها عينها، وهذا هو المسمّى بـ«الكمال الأسمائي».

فيكون التعيُّن المذكور متضمّناً للشعور بالكمال الذاتي والكمال الأسمائي[2].

الكمال الذاتي والكمال الأسمائي

فظهور الذات لنفسها المذكور في قوله «وهي العلم الذي هو الظهور»، مستلزمٌ للشعور بسائر الشؤون والأحوال واعتبارات الذات بمراتبها وأحوالها وأحكامها ولوازمها كلّها حتّى المحسوسات على وجه كلّي جُمليّ اندماجيّ.

ومن ثمّ فمتعلّق الشعور المذكور إمّا أن يكون الذات في بطونها، بحيث يكون الكلّ ثابتاً مشاهَداً كثبوت سائر المراتب العدديَّة في الواحد مثلاً، فحينئذٍ يسمّى هذا الشعور في عرفهم بـ«الكمال الذاتي» المُستلزم للغنى المطلق، وهو «عبارة عن ظهور الذات في بطونها على نفسها بالوجه المذكور أي: الجُملي لا التفصيلي، بدون الاحتياج إلى التطوُّر بالأطوار الغيريّة والأدوار السوائيَّة أصلاً».

وإمّا أن يكون متعلّق الشعور المذكور نفس الشؤون الذاتيَّة بإظهار ذواتها

---

(١) أي: إنّ هذه الصفات إذا نظرت إليها في بطون الذات (الذي هو التعيّن الأوّل) فهي عين الذات؛ لعدم وجود الكثرة هناك، وأمّا إذا نظرت إليها باعتبار ظهور الذات (أي: الظهور المقابل للبطون لا البطون المطلق) فالصفات حينئذٍ غير الذات لازمة لها، فيصير حينئذٍ تعدّد وتمايز، ولكن هذا التمايز تمايز نسبيّ لا حقيقيّ.

(٢) انظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص٤٨٦.

لأنفسها[١]، أو بإظهار بعضها لبعض في المراتب، وحينئذٍ يسمّى هذا الشعور بـ«الكمال الأسمائي»[٢].

التعيّن الثاني

لمّا تجلّت الذات لنفسها بنفسها وتعقّلت نفسها على نحو الوحدة والبساطة واندكاك كلّ الأسماء واندماجها فيها من حيث الأحديّة الجمعيّة في التعيُّن الأوّل المنتفية فيه الكثرة، وجب لذلك تجلٍّ آخرُ من الذات لتعقل نفسها بما حوَتْ من أسماء وصفات على نحو التفصيل والتمايز[٣]، فتجلّت لنفسها ثانيّة فعقلت ذاتها بكمالاتها على نحو التفصيل، فتمايزت الكمالات كُلٌّ عن غيره تمايزاً علميّاً نسبيّاً لا حقيقيّاً، فهذا التعيّن نسبة علميّة بين الذات ونفسها على نحو التفصيل[٤]، فظهرت الذات لنفسها ـ في هذا التعيّن ـ بشؤونها الكماليّة، وهذا ما يعبّرون عنه بـ«التعيّن الثاني»، تمييزاً له عن التعيّن الأوّل الذي كان العلم فيه على نحو الإجمال والبساطة، كما يعبّرون عنه بـ«عالم المعاني» و«المرتبة الإلهيّة».

وفي هذا التعيّن تظهر الأسماء العرفانيّة (أي: الذات مع صفةٍ معيّنةٍ واعتبار تجلٍّ من تجلّياتها)[٥] ممتازة عن الذات وممتاز بعضها عن بعض، بعد أن كانت مندكّةً مجتمعةً في الذات غير ممتازة عنها أو فيما بينها[٦]، كما تظهر لوازم تلك الأسماء، أي: الأعيان الثابتة.

---

(١) فهذه الشؤون ليست أموراً سوى الذات، بل هي عبارة عن الذات من حيث ظهورها بشؤونها وأحوالها.

(٢) انظر: مصباح الأنس، الفناري: ص٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٣) لموضوع الحركة الحُبّية مدخلٌ فيما نحن فيه، ستطّلع عليه في دراساتٍ أعمق.

(٤) انظر: مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب: ص٢٥٤.

(٥) انظر: شرح فصوص الحكم، القيصري، بتعليقة الآشتياني: ص٤٤.

(٦) انظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: ص١٦٨.

معنى الأعيان الثابتة ومعقوليّتها

الأعيان الثابتة: هي لوازم الأسماء ومظاهرها وصورها التي تظهر في التعيّن الثاني، فإنّ الحقّ تعالى عندما يظهر في الأسماء، تسطع تلك الأسماء فتظهر الأعيان الثابتة، فلكلّ اسمٍ من الأسماء مظهره الخاصّ به، وهذا المظهر هو العين الثابتة لذلك الاسم[١].

وهذه الأعيان في الحقيقة صور الأسماء الإلهيّة المعقولة في علمه تعالى بذاته ولذاته وأسمائه وصفاته، وتلك الصور العلميّة من حيث إنّها عين الذات المتجلّية بتعيّنٍ خاصٍّ ونسبةٍ معيّنةٍ هي المسمّاة بالأعيان الثابتة[٢].

ولمّا كانت الأسماء عين الذات، والأعيان عين الأسماء والصفات، فالأعيان عين الذات، فإذا علم الحقّ ذاته في مقام التعيّن الثاني، فقد علم بأسمائه وبلوازمها وهي الأعيان الثابتة، فمقام الأعيان هو مقام العلم التفصيلي بالأشياء، فعلمه بذاته علمٌ بكلّ ما سواه[٣].

ثمّ إنّ الأعيان الثابتة جميعاً من حيث هي أعيانٌ، ليس لها وجودٌ خاصّ بها غير وجودها بموجدها، وهي الذات الإلهيّة في مقام الصقع الربوبي والتعيّن الثاني، فالأعيان ما شمّت رائحة الوجود أبداً.

---

(١) انظر: شرح فصوص الحكم، بتعليقة الآشتياني: ص٤٧.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص١٨٣.

(٣) ثمّ إنّ هذه الصور العلميّة قد تكون كلّية، وقد تكون جزئيّة، ويطلق الفلاسفة على كلّياتها عنوان (الماهيّات) و(الحقائق)، وعلى جزئيّاتها (الهويّات). أمّا كيف تحصل هذه الأعيان؟ فيعتقد العرفاء أنّها نتيجة الفيض الإلهي الأوّل؛ إذ إنّ الله تعالى يُوجِد الأعيان بدايةً بفيضه الأوّل (الأقدس)، وبالثاني (المقدّس) يخرجها إلى الخارج.

الأعيان الثابتة لا معلولة ولا مجعولة

فالأعيان الثابتة معدومةٌ بالنسبة إلى وجودها الخاصّ بها، ولكنّها موجودة بوجود العالِم والعاقِل لها، ومن هنا يظهر أنّ لها اعتبارين هما: اعتبار مباينتها لحقيقة الوجود الحقّ، واعتبار عدم مباينتها لحقيقة وجود الحقّ.

وهي بالاعتبار الأوّل والمباينة غير موجودةٍ ولا معقولةٍ، كما لا تكون معلولةً أو مجعولةً؛ لأنّ المباين لمطلق الوجود عدمٌ صرفٌ لا يمكن أن يكون معقولاً ولا معلولاً ولا مجعولاً.

وهي بالاعتبار الثاني وعدم المباينة موجودةٌ بوجود العالِم بها، معقولةٌ له، ولكنّها غير مجعولةٍ أو معلولةٍ؛ لأنّ المعقوليّة مبنيّةٌ على اتّحاد العاقل والمعقول، وهو حاصلٌ فيما نحن فيه، والمعلوليّة أو المجعوليّة مبنيّةٌ على المباينة بين العلّة والمعلول، أو الجاعل والمجعول، وهي منتفيةٌ هنا[1].

كما أنّ الجعل متعلّقٌ بالأمور التي هي خارج الذات والصقع الربوبي، لا بما هو متعلّقٌ بعالم الصقع الربوبي، والأعيان الثابتة مرتبطةٌ بعالم الصقع الربوبي.

الجلاء والاستجلاء

لمّا كان ظهور الذات بعد بطونها يكون أوّلاً في مرحلة ظهورها لنفسها في نفسها قبل ظهور شيء من التعيّنات، وبعد ذلك يكون ظهورها لنفسها ورؤيتها نفسها في تعيّناتها وتجلّياتها وظهوراتها المتمايزة عنها بنحو من التمايز، اقتضى ذلك تحقّق مرحلتين من الظهور المذكور، يعبّر العرفاء عن الأوّل منهما بـ«الجلاء» وعن الثاني بـ«الاستجلاء».

---

(١) شرح فصوص الحكم، بتعليقة الآشتياني: ص٩٣. وكذلك انظر: ص٦٥.

فالجلاء: هو ظهور الذات المقدّسة لذاتها في ذاتها بمقتضى الكمال الذاتي[١]، وهذا الظهور يقتضي تحقّق التعيّنات الحقّيّة والمراتب الجلائيّة، أي: الأحديّة والواحديّة في الصقع الربوبي والعلم الإلهي.

والاستجلاء: ظهور الذات الأقدس ـ تعالى وتقدّس ـ لذاته في تعيّناته المسمّاة بالغير والسوى[٢] بمقتضى الكمال الأسمائي، وهذا الظهور يقتضي تحقّق التعيّنات الخلقيّة والمراتب الاستجلائيّة خارج الصقع الربوبي.

فالفرق بين الجلاء والاستجلاء: هو أنّ الجلاء يكون في الذات وظهورها في نفسها لنفسها، وأمّا الاستجلاء فلا يكون إلّا بعد ظهور الذات في تعيّناتها ومشاهدة الذات لذاتها في تعيّناتها.

وسيأتي الكلام عن بعض أحكام مراتب الجلاء والاستجلاء في الدرس الثالث عشر.

أسئلة الدرس الحادي عشر

١. عرّف «التعيّن الأوّل» و «التعيّن الثاني» مع بيانهما باختصار.

٢. عرّف ما يلي: «الأسماء الأُول و«مفاتيح غيب الذات»، و«التعيّن»، و«الجلاء»، و«الاستجلاء».

٣. وضّح ما المراد بـ«الكمال الذاتي» و «الكمال الأسمائي»؟

٤. ما هي «الأعيان الثابتة»، وما هي نسبتها إلى «الأسماء»؟

٥. بيّن كيف أنّ الأعيان الثابتة «لا معلولة ولا مجعولة»؟

---

(١) انظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، الكاشاني: ص٢١٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٩٢.

الدرس الثاني عشر

مذهب العرفاء في علم الواجب بما سواه قبل الإيجاد والتنبيه على فساد مذهب المشّاء

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- مذهب العرفاء في كيفيّة علم الذات بما سواه قبل الإيجاد
- الردّ على زعم المشّاء بالعلم العنائي قبل الإيجاد
- دفع توهّم إدراك الواجب ذاته وسائر الصفات والأعيان موجب لتحقّق الأعيان الثابتة
- بيان كيفيّة معقوليّة الأعيان الثابتة عند الذات العاقلة
- بيان كيفيّة وجود الأعيان الثابتة باعتبارها معقولة للذات العاقلة

خلاصة الدرس

هذا الدرس في بيان مسألة علم الله سبحانه وتعالى التفصيلي بما سواه قبل الإيجاد، وهي من أهمّ المسائل وأعقدها في الفكر الإسلامي، وقد حاول العرفاء أن يثبتوا العلم التفصيلي للواجب قبل الإيجاد من دون أن يتنافى ذلك مع بساطة الذات وإطلاقها، فلمّا كان سبحانه عالماً بذاته ولوازمها فهو مُدرِك للأسماء ولوازمها التي هي الأعيان الثابتة.

وهذا الإدراك هو الموجِب للعلم بالنظام الوجودي، لا ما ذهب إليه المشّاؤون، من أنّ العلم بالعلَّة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود.

وهو باطلٌ ضرورةً كونه متفرّعاً على الاعتقاد بأنّ الماهيّات والأعيان الثابتة من حيث إنّها مباينةٌ للذات بحسب الوجود، لها وجودٌ بذاتها، وقد تقدّم في الدرس السابق أنّ الأعيان الثابتة باعتبار مغايرتها للذات عدمٌ صرفٌ، والعدم الصرف لا يمكن أن يكون مجعولاً ولا معلولاً.

ولا يُتوهّمنّ أنّ إدراك الواجب ذاته واستلزامه إدراك سائر الصفات والأعيان، مستلزمٌ لموجوديّة الأعيان ضرورةً؛ فلو قيل: إنّ الأعيان غير موجودة، وقع التنافي والتناقض.

فإنّ اعتبار كون الماهيّات والأعيان معقولةً إنّما هو باعتبار كونها غير مغايرة للذات العاقلة، وأمّا اعتبار كونها عدماً صرفاً فهو باعتبار مغايرتها للذات العاقلة لها، وهي بهذا الاعتبار لا وجود لها لا خارجاً (لأنّ المباين للوجود لا يكون موجوداً)، ولا عقلاً (لأنّ المعقول من حيث هو معقول لا يباين العاقل إلّا بالإضافة)؛ ولذا فالأعيان من حيث المغايرة معدومةٌ لا يصحّ أن يضاف لها الوجود بهذا الاعتبار، فلا تصلح لأن توصف بالمجعوليّة والمعلوليّة وغيرهما من الصفات أصلاً.

ولو أخذت باعتبار عدم المباينة أمكن أن يُنسب إليها الوجود، لكن لا تصلح لأن توصف بما يستلزم الافتقار والاحتياج، كالمجعوليَّة والمعلوليَّة؛ لأنّها موجودةٌ بالوجود الحقيقي، والموجود بالوجود الحقيقي من حيث هو كذلك، فوق المجعوليّة أو المعلوليّة[1].

المتن

كما ويوجب إدراك الذات لنفسها أيضاً ـ على النسق المنتظم في الوجود الخارجي ـ علماً إجماليّاً جمعيّاً لا تفصيليّاً، لا لما قيل: إنّ العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود على ما ذهب إليه المشّاؤون؛ فإنَّ الماهيّات والأعيان الثابتة غير مجعولةٍ ولا معلولةٍ بالذات.

واعتبار كون الأعيان معقولةً، إنّما هو باعتبار كونها غير مغايرةٍ للذات العاقلة في الخارج؛ فإنّ الأعيان الثابتة ـ من حيث هي مغايرةٌ للذات ـ لا تكون موجودةً بالفعل هاهنا، لا معقولة بالمعنى الذي ذهب إليه محقّق المشّائين، وهو كون الشيء حاصلاً للعلَّة القابلة، أو حاصلاً للعلّة الفاعليَّة الموجبة المباينة له، فلا يصحّ أن يقال: إنّ الأعيان مفتقرةٌ للعلّة بحسب أحد الوجودين[2]، الغير العرضيّين.

الشرح

لمّا بيَّن الحقيقة الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة، ولوَّح على كيفيّة انتشاء الكثرة الاعتباريّة منها على النظام المحكم في الوجود، يريد أن ينبِّه على مبلغ أفهام

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص٢٤٤ ـ ٢٨٦؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج١، ص٥٩٥ ـ ٦١٥.

(٢) العلمي والعيني.

المشّائين في هذه المسألة، ومنشأ أوهامهم فيها.

وتقرير ذلك: أنَّ إدراك الحقيقة المذكورة لذاتها، كما أنّه يتضمّن إدراك سائر الصفات على الوجه المذكور في الدرس السابق، كذلك يوجب إدراكها على النسق المحكم المنتظم في الوجود الخارجي، إدراكاً إجماليّاً جمعيّاً لا تفصيليّاً؛ إذ هذه الحضرة ليس لتفاصيل الأحكام فيها مجالٌ أصلاً، كما عرفت؛ وذلك لأنَّ ظهور الذات بكلّيتها وأحديّة جمعيّتها لا يمكن تعلُّق الإدراك بها، إلّا مع نسبة تأليفيّة توجب تقدُّم بعض الجزئيَّات وتأخير البعض، وإلّا لا تُتصوَّر الجمعيَّة، ولا أحديَّتها[1].

فهذا الإدراك هو الموجب للعلم بالنظام الوجودي، لا ما ذهب إليه المشّاؤون من أنّ العلم بالعلَّة يوجب العلم بالمعلول المباين لها بحسب الوجود؛ فإنّهم لما نفوا المشيَّة والإرادة المرجِّحة للمختار، اضطرُّوا إلى إثبات صفة للمبدأ تقتضي ذلك النظام المحكم، يسمُّونها بالعناية، وهي تمثُّل النظام في علم الباري الذي هو حضور المعلول الأوّل عنده بما اشتمل عليه من المعلولات المتَّسقة المنتظمة من الأزل إلى الأبد، بناءً على أنَّ العلم بالعلَّة يوجب العلم بالمعلول المباين[2].

وذلك[3] ـ لابتنائه على الباطل ـ يكون فاسداً؛ ضرورة كونه متفرّعاً على أنّ الماهيّات والأعيان الثابتة من حيث إنّها مباينة للذات بحسب الوجود، لها وجودٌ بذاتها مجعولةً كانت أو معلولةً على اختلاف الرأيين عند الإشراقيّين والمشّاء.

---

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٦، ص٢٨٢.

(٢) انظر: الشفاء، قسم الإلهيّات: ص ٣٦٦، ط مصر؛ الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص١٥٠؛ التعليقات، طبعة مكتب الإعلام الإسلامي: ص١٦؛ وانظر: شرح فصوص الحكم، القيصري، بتعليقة الآشتياني: ص ٤٨؛ كذلك انظر: نهاية الحكمة: ص٢٩٣؛ وللزيادة انظر: التوحيد، الحيدري: ج١، ص٢٩١.

(٣) بيان لفساد مذهب المشاء.

وقد عرفت ممّا سبق: أنّ الأعيان باعتبار مباينتها للذّات ما شمَّت رائحة الوجود، والعدم الصرف لا يمكن أن يكون مجعولاً ولا معلولاً.

ثمَّ إنّه يمكن أن يُتوهَّم هاهنا: أنّ هذا الكلام لا يطابق ما تقدَّم ـ من أنَّ إدراك الواجب ذاته يستلزم إدراك سائر الصفات والأعيان؛ لكونها عين الذات ـ فإنّه يقتضي وجود الأعيان ضرورة؛ فلو قيل: إنّ الأعيان غير موجودة، يكون بين الكلامين تنافٍ بحسب الظاهر.

فلذلك قال: اعتبار كون الماهيّات والأعيان معقولةً إنّما هو باعتبار كونها غير مغايرةٍ للذّات العاقلة. ولا شكّ أنّ هذا الاعتبار غير اعتبارها من حيث كونها مجعولةً أو معلولةً مباينةً للذات بحسب الوجود، فعند تغاير الاعتبارين لا تنافي بين الحكمين.

بيان كيفيّة معقوليّة الأعيان الثابتة ووجودها

وأمّا بيان أنّ معقوليّة الماهيّات إنّما هي باعتبار كونها غير مغايرةٍ للذّات العاقلة، فهو أنَّها من حيث المغايرة لا وجود لها أصلاً، لا خارجاً ولا عقلاً.

أمّا خارجاً فلأنّها ـ من حيث هي مغايرةٌ للذات ـ مباينةٌ لها بحسب الوجود في الخارج، وكلُّ ما يكون مبايناً لها كذلك، لا يمكن أن يكون موجوداً في الخارج؛ لِما سبق من أنّ الوجود حقيقته واحدةٌ في نفسه، لا تباين بين أفراده، فالمباين للوجود بحسب الوجود في الخارج لا يكون موجوداً بالضرورة.

وأمّا عقلاً فلأنَّ المعقوليّة بالمعنى الذي ذهب إليه محقِّقو المشّائين ـ وهو كون الشيء حاصلاً للعلَّة القابلة، وهو الانطباع المفسَّر به الإدراك، المسمّى بالعلم الانفعالي عندهم، أو بحصول الشيء للعلَّة الفاعليَّة الموجِبة، المعبَّر عنه بالحضور المسمّى بالعلم الفعلي ـ منتفية[1] عن الماهيّات من حيث المغايرة؛ لأنّها من الحيثيَّة

(١) أي: تلك المعقوليّة.

المذكورة مباينةٌ للذّات العاقلة؛ فتكون مباينةً للوجود، مباينة العلَّة للمعلول، قابلةً كانت أو فاعلةً.

والمباين للوجود بحسب الوجود، لا يمكن أن تكون له حصَّة من الوجود والحصول، لا في نفسه ولا في غيره.

وأيضاً، المعقول من حيث إنّه معقول، يجب أن لا يكون مغايراً للعاقل إلّا بضربٍ من الإضافة، فلا يكون المباين لشيءٍ بحسب الوجود، معقولاً له باعتبار المباينة.

وإذا تقرّر أنّ الماهيّات والأعيان باعتبار مغايرتها للذات، ليس لها حصَّةٌ من الوجود أصلاً، فلا يمكن إضافة الوجود إليها واعتباره معها بهذا الاعتبار[1].

فلو أضيف إليها أو اعتبر لها بوجهٍ من الوجوه، لا يكون ذلك المضاف إلّا الوجود الذاتي الحقيقي الذي هو للواجب بالذات ولغيره بالعرض والمجاز.

فلا يصحُّ حينئذٍ أن يقال: إنَّ الأعيان الثابتة والماهيّات مفتقرةٌ إلى الذات العاقلة بحسب أحد الوجودين (العلمي أو العيني) غير العرضيَّين؛ لأنَّ الوجود المضاف إلى الماهيَّة حينئذٍ[2]، إنّما هو الوجود الذاتي الحقيقي الذي لا يمكن أن يفتقر موصوفه بحسبه إلى شيء؛ فإنّ الافتقار إنّما يكون للموجود بالوجود العرضي الذي قد ثبت انتفاؤه مطلقاً.

وملخَّص هذا الكلام: أنّ الماهيّات والأعيان لو أُخذت مع اعتبار المغايرة، فهي معدومةٌ ضرورةً، لا تصلح لأن توصف بالمجعوليَّة[3] والمعلوليَّة[4] وغيرهما

---

(١) أي: باعتبار المغايرة.

(٢) أي: حين عدم المغايرة.

(٣) كما ذهب له الإشراقيّون.

(٤) كما ذهب له المشّاء.

من الصفات أصلاً، ولو أُخذت مجرّدةً عن هذا الاعتبار يمكن أن يُنسب إليها الوجود، لكن لا تصلح لأن توصف بما يستلزم الافتقار والاحتياج، كالمجعوليَّة والمعلوليَّة؛ لأنّ الوجود المضاف إليها حينئذٍ إنّما هو الوجود الحقيقي الذي له الغنى المُطلق.

فتقرَّر: أنّ القول بالمجعوليّة والمعلوليّة على التقديرين[1] فاسدٌ؛ أمّا فساده على التقدير الأوّل فلأنّها معدومة بالضرورة، والمعدوم بما هو معدومٌ لا حقيقة له لتتّصف بشيء، وأمّا على تقدير عدم المغايرة فلأنّ الماهيّات موجودةٌ بالوجود الحقيقيّ، والموجود بالوجود الحقيقي من حيث هو كذلك فوق المجعوليّة أو المعلوليّة.

أسئلة الدرس الثاني عشر

١. قرّر مذهب العرفاء في كيفيّة علم الذات بما سواها قبل الإيجاد.

٢. ما هو الردّ على المشّائين بقولهم بالعلم العنائي قبل الإيجاد؟

٣. كيف تردّ توهّم أنّ إدراك الواجب لذاته وأسمائه موجبٌ لتحقّق الأعيان الثابتة؟

٤. بيّن كيفيّة معقوليّة الأعيان الثابتة عند الذات العاقلة.

٥. وضّح كيفيّة وجود الأعيان الثابتة واعتبار موجوديّتها.

---

(١) أي: تقدير اعتبار المغايرة، وتقدير اعتبار عدم المغايرة.

الدرس الثالث عشر

الاقتضاء الإيجادي من خلال التجلّي بالنَّفَس الرحماني

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- اقتضاء الذات المطلقة للظهور وتحقّق لوازم الأسماء في الخارج
- بيان معنى الميل الإرادي والحركة الحُبّية
- بيان معنى النَّفَس الرحماني وسبب تسميته بذلك
- بيان معنى الإيجاد عند العرفاء
- بيان المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائيّة
- بيان أنواع نسبة الفعل الإلهي الى الحقّ تعالى

خلاصة الدرس

من هنا يبدأ الكلام في الاقتضاء الإيجادي من خلال التجلّي بالنَّفَس الرحماني وظهور الحقيقة الإلهيّة بهذا التجلّي العامّ وبيان المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائيّة من عالم الأرواح والمثال والأجسام والتي يُطلق عليها «التعيّنات الخلقيّة» في قبال «التعيّنات الحقّية» التي مرّ الكلام عنها.

وقد مرّ أنّ التعيُّن الأوّل جامعٌ لكلّ التعيّنات مطلقاً على نحو الإجمال والاندكاك والبساطة العلميّة؛ ومن ثمّ فلا تمايز فيه بين المعاني الأسمائيَّة والتعيُّنات، فلا مجال في هذا التعيّن لأن تظهر فيه تلك التعيُّنات على ما هو مقتضى الكمال الأسمائي الذي تطلبه الذات؛ لأنَّ المراتب ـ التي هي مَحالّ ظهور الهويّة المطلقة ومجالي تفاصيلها ـ مخفيَّةٌ مندمجةٌ في هذا التعيّن، فلا خلق هنا ولا إيجاد ولا غير ذلك من الأسماء المُشعرة بالفاعليّة المتميِّزة من المفعول.

ومن هنا اقتضت تلك الهويَّة من حيث اعتباراتها وشؤونها الظهور والبروز على مقتضى أسئلة تلك الأسماء والأعيان واستعداداتها في عالم العلم والأعيان الثابتة قبل العالم العيني، فانبعث من ذلك التجلّي وكنه بطونه ميلٌ إراديٌّ وحركةٌ حُبيَّةٌ نحو التجلّي بالوجود الساري والنَّفَس الرحماني الحامل والمُظهر لتلك الصفات والأعيان، متمايزةً متفصّلةً بالفعل في المراتب المتعيَّنة بالتعيُّنات الاستجلائيّة التي هي مقتضى الكمال الأسمائي الغالب فيها أحكام التعيُّنات وظهورها الاعتباري على أحكام إطلاق الذات ووجودها الحقيقي.

فظهر عالم الأرواح، وهو أكثر التعيّنات الخلقيّة قرباً إلى حضرة الغيب ولكنّه أقلّها ظهوراً، ثمّ يشتدّ الظهور في عالم المثال، ويشتدّ أكثر بل يكمل الظهور في عالم الأجسام والمادّة الذي هو عالم الشهادة المطلقة بعد أن كان عالم الأعيان عالم الغيب المطلق، فعالَم

الأجسام هو الأبعد عن حضرة الغيب المطلق، ولكنّه الأظهر من حيث الظهور، وعالم الأرواح أقرب إلى عالَم حضرة الغيب المطلق فهو أخفى ممّا دونه من عالم المثال، وللنَّفَس الرحماني السراية في هذه المراتب (الجلائيّة والاستجلائيّة) جميعاً وله الظهور فيها بحسبها؛ لأنّه الوجود العامّ الساري في الذراري[1].

المتن

ثمَّ إنّ الهويّة المطلقة اقتضت الظهورَ والبروزَ من حدِّ الغيب إلى حدّ الشهادة، واقتضت حصول تلك الصفات والتعيُّنات متمايزة في الأعيان الخارجيّة بالفعل، كما اقتضت تعقّل تلك الأعيان على وجه التفصيل.

الشرح

لمّا كان التعيُّن الأوّل الجامع بين الواحديَّة والأحديَّة (المعبّر عنه بالوحدة الذاتيَّة تارة، وبالهويَّة المطلقة أخرى) وبسبب غلبة أحكام البطون والوجود على أحكام الظهور والإظهار، لا تمايز بين ما يعبَّر فيه من المعاني الأسمائيَّة والتعيُّنات؛ إذ لا تغاير هاهنا أصلاً، حتّى أنّ الكثرة المعتبرة فيها هي عين الوحدة كما عرفت، فلا مجال في هذا التعيّن حينئذٍ أن تظهر فيه تلك التعيُّنات على ما هو مقتضى الكمال الأسمائي الذي تطلبه الذات، بأن تظهر تلك الهويَّة في التعيُّنات الأسمائيَّة بحسبها؛ لأنَّ المراتب التي هي مَحالّ ظهور الهويّة المطلقة ومجالي تفاصيلها، مخفيَّة مندمجة هاهنا في هذا التعيّن، مستهلكة الحكم استهلاك أعيان الحروف واندماجها في نَفَس المتنفِّس، ما دام في مبدأ صدورها وباطن صدره وقبضة قلبه، قبل بروزها في مراتب المخارج وظهورها بتعيُّنات أحكامها المتكثّرة.

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص١٧٦ ـ ١٩٥؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص١٣١ ـ ١٦٧.

فحينئذٍ اقتضت تلك الهويَّة الظهور والبروز، لكن لا من حيث ذاتها، بل من حيث اعتباراتها وشؤونها، على مقتضى أسئلتهم بألسنة الاستعدادات والقابليّات الأقدسيَّة في عالم العلم والأعيان الثابتة قبل العالم العيني، فانبعث من ذلك التجلّي وكنه بطونه ميلٌ إراديٌّ وحركةٌ حُبيَّةٌ وشوقٌ عشقيٌّ نحو تجلٍّ بتعيُّنٍ آخر، وبنوع أظهر، على مثال نَفَسٍ منبثٍّ، يصلح لأن يحصل به تلك الصفات والأعيان، متمايزةً بالفعل ـ تمايز الحروف في النَّفَس عند انبثاثه إلى المخارج ـ فيمكن تعقُّلها على سبيل التفصيل حسبما ذكر في الكلام عن مراتب الكمال الأسمائي.

ويسمّى هذا التجلّي باصطلاحهم «**النَّفَس الرحماني**».

إمّا لأنَّه كالنَّفَس الإنساني في كونه حقيقةً بخاريّةً بسيطة الذات، إنّما تختلف جزئيّاتها بحسب انصباغها بأحكام مراتب المخارج، فالنَّفَس الرحماني هو المادّة الهيولانيَّة لصور العالَم، كمادّة النَفَس الإنساني لصور الحروف والكلمات[1].

وإمّا لأنَّه يحصل به تنفيس الكرب، كما قال الشيخ في فصوص الحكم: «العالَم [أي: المظاهر الخلقيّة] ظهر في النَّفَس الرحماني الذي نفّس الله به عن الأسماء الإلهيَّة ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها...»[2].

---

(١) قال القيصري: «النَّفَس الرحماني عبارة عن هيولى العالَم كلّه الروحاني والجسماني، وسمّي نَفَساً لنسبته إلى النَفس الإنساني، فإنّه هواء خرج من الباطن إلى الظاهر ثمّ باصطكاك عضلات الحلق يظهر فيه الصوت، ثمّ بحسب تقاطعه في مراتب الحلق والأسنان والشفتين تظهر الحروف، ثمّ من تراكيبها تحصل الكلمات، كذلك النَّفَس الرحماني إذا وجد في الخارج وحصل له التعيّن يسمّى بالجوهر، ثمّ بحسب مراتبه ومقاماته الظاهر هو فيها تحصل التعيّنات والحروف والكلمات الإلهيّة، فصور أعيان العالَم كلّها ظاهرة في النَّفَس الرحماني، فهو لها كالمادّة للصور الجسميّة». (شرح فصوص الحكم، بتعليقة الآشتياني: ص٧٣٧).

(٢) انظر في بيانه: شرح فصوص الحكم، بتعليقة الآشتياني: ص ٨٨٨

بيان المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائيّة (عالم الأرواح والمثال والأجسام)[١]

المتن

فأوجدت تلك الهويّة عالم الأرواح، أي: عالم العقول والنفوس؛ فإنّ ظهور الوجود في هذا العالم أتمّ من عالم المعاني، ثمَّ أوجدت عالم المثال، ثمّ عالم الأجسام. وفي هذا العالم[٢] تمّ ظهور الوجود.

الشرح

بعد فراغه عن تبيين المرتبة الإلهيَّة، أي: مرتبة الواحديّة وما قبلها، أي: مرتبة الأحديّة من المراتب المتعيَّنة بالتعيُّن الجلائي ـ الذي هو مقتضى الكمال الذاتي الغالب فيه أحكام إطلاق الذات ووجودها الحقيقي على أحكام تعيُّنات الأسماء وظهورها الاعتباري ـ شرع يبيِّن المراتب المتعيَّنة بالتعيُّنات الاستجلائيّة التي هي مقتضى الكمال الأسمائي الغالب فيها أحكام التعيُّنات وظهورها الاعتباري على أحكام إطلاق الذات ووجودها الحقيقي.

فما كانت ظاهرة في المراتب الأُول ـ أي: الجلائيّة ـ بطنت في هذه المراتب الاستجلائيّة، وما بطنت هناك ظهرت هنا.

وقبل المراتب الاستجلائيّة لا يسمّى خلقاً ولا إيجاداً ولا غير ذلك من الأسماء المُشعرة بالفاعليّة المتميِّزة من المفعول؛ وذلك لأنَّ الإيجاد عند المحقِّقين عبارة عن: «اقتران القوابل الثابتة بظاهر الوجود الذي هو طرف ظاهريَّة النَّفَس الرحماني في الفيض المقدّس خارج الصقع الربوبي»[٣].

---

(١) وهو المطلب (٣٣) من التمهيد.

(٢) أي: عالم الأجسام.

(٣) فالإيجاد عند العرفاء إنّما يصطلح في الفيض المقدّس وفي المظاهر الخلقيّة، وإلّا فقبل ذلك

فأقرب العوالم نسبة إلى «المرتبة الإلهيَّة» إنّما هو «عالم الأرواح»؛ فأوّل الموجودات المبدعة هو «عالم الأرواح» دون «عالم المعاني»؛ لاستقلاله ـ أي: عالم الأرواح ـ في الوجود وظهوره بحسب تعيُّنه وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون «عالم المعاني»، وهو أوّل مراتب الإمكان.

ثمّ «عالم المثال»؛ لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وهذا معنىً زائدٌ حصل به ضربٌ آخر من التركيب.

ثمَّ «عالم الأجسام»؛ لعروض ذلك كلّه بالإضافة إلى لحوقه التمكُّن وشغله للحيِّز، وهذا أنهى الغاية في التركيب.

وبعالم الأجسام تمَّ ظهور الوجود (لا كماله)؛ إذ لا مرتبة في الظهور أشدّ من المحسوسات.

فهذه ثلاثة عوالم، مضافاً إلى المرتبة الجلائيَّة المشتملة على التعيّنين الأوّل والثاني، فتكون المراتب حينئذٍ أربعاً، وخامسها هو الجامع للكلِّ، وهو المرتبة الإنسانيَّة والكون الجامع.

وهذه المراتب ـ أعني: المتعيّنة ـ هي المسمَّاة بـ«المجالي» عند العرفاء و«المنصّات» و«المطالع»؛ إذ مُطلق المراتب عندهم ستّة؛ لدخول مرتبة غيب الهويَّة واللاتعيُّن فيها، لكنّ المعتبر هاهنا إنّما هو المتعيّن منها.

وللنَّفَس الرحماني السراية في هذه المراتب الخمس والظهور بحسبها؛ لأنّه الوجود العامّ الساري.

ثمّ إنّ لكلّ عالم من تلك العوالم الثلاثة تفاصيل بحسب جزئيّات مراتبه

لا يوجد إيجاد؛ إذ لا غيريّة هناك. فاصطلاح الإيجاد عندهم يبدأ من الفيض المقدّس، يعني: عند الانتقال من الصقع الربوبي إلى عالم المظاهر الخلقيّة. (انظر: مشارق الدراري، الفرغاني: ص ١٤٣؛ نقد النصوص، الجامي: ٤٦).

ونسب أحكام بعضها إلى بعض، ولكلّ من هذه المراتب مراتب جزئيَّة، ولها تفاصيل وأحكام خاصَّة، لكنّ المتكفّل لبيان هذا كلِّه إنّما هو الحكمة الطبيعيَّة وما قبلها.

أنواع نسبة الفعل الإلهي الى الحقّ تعالى

إنّ نسبة الفعل الإلهي إلى الحقّ تعالى إمّا أن تكون لذات الحقّ، بمعنى: أنّ ذلك الفعل يلزم الذات بلا توسُّط شيء بينها وبين المفعول، فليس هنا من واسطة بين الذات والمفعول غير تعقّل الذات لذلك المفعول، فهو إنّما يظهر من الغيب والكمون إلى الشهادة والبروز من خلال تعقّل الذات له، وبهذه النسبة المعقولة يتميَّز ذلك المفعول عن الإطلاق الذاتي.

ويسمّى ذلك المفعول في هذه المرتبة «حروفاً عاليات»، و«حروفاً أصليّات»، وتارة يعبَّر عنها بـ«مفاتح أُول»، و«مفاتيح الغيب»، و«الأسماء الذاتيَّة»، و«الشؤون الأصليَّة»، كلُّ ذلك بحسب اعتبارات مترتّبة متنزّلة في التعيُّن الأوّل.

كما يسمّى ذلك المفعول نفسه في مرتبة التعيّن الثاني «حروفاً معنويّة»، و«كلمات معنويّة»، و«أعياناً ثابتةً»، وتارة يعبّر عنها بـ«الحقائق الإلهيّة»، و«الأسماء الربوبيّة»، و«الحروف الوجوبيّة».

وإمّا أن تكون بواسطة، بأن تكون بين الفاعل الحقّ وبين ما يوجده آلة وجوديَّة، أو صورة مظهريَّة تستدعيها مرتبة المفعول، ويسمّى حينئذٍ إيجاداً وقولاً؛ فإنّ هذه النسبة في الكلام الإلهي مكنّى عنها بالقول، حيث قال: ﴿**إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ...**﴾ (النحل: ٤٠)، وتلك الأشياء بهذا الاعتبار تسمّى «كلمات وجوديَّة» و«ماهيّات» و«أعياناً ممكنة».

أسئلة الدرس الثالث عشر

١. قرّر كيفيّة اقتضاء الذات المُطلقة للظهور وتحقّق لوازم الاسماء في الخارج.

٢. بيّن معنى «الميل الإرادي والحركة الحبّية».

٣. بيّن معنى «النَّفَس الرحماني» واذكر سبب تسميته بذلك.

٤. وضّح معنى «الإيجاد» في اصطلاح العرفاء وبيّن في أيّ العوالم يكون.

٥. اذكر (مع توضيح مختصر) أنواع نسبة الفعل الإلهي إلى الحقّ تعالى.

القسم الثالث

في المظهر الأتمّ والإنسان الكامل

وفيه فصلان:

الفصل الأوّل: في اقتضاء الهويّة المُطلقة وانبعاثها.

الفصل الثاني: في بعض الإشكالات على مباني العرفاء في الإنسان الكامل والجواب عنها.

الفصل الأوّل
في اقتضاء الهويّة المُطلقة وانبعاثها

وفيه المطالب التالية:

١. بيان اقتضاء الهويّة المطلقة الظهور في مظهر كامل.

٢. بيان عدم قابليّة مرتبة من المراتب لأن تصير مظهراً تامّاً إلّا النشأة العنصريّة الإنسانيّة.

٣. في بيان الإنبعاث الإرادي إلى إيجاد المظهر الكلّي والكون الجامع.

توطئة

بعد أن تمّ الكلام عن مسألة التوحيد وكيفيّة صدور الكثرة من الوحدة، سينصبّ الكلام في هذا القسم على إثبات جامعيَّة الإنسان الكامل وإثبات كماله الذي لا يوازيه في ذلك أحد من الموجودات.

ويجري البحث أيضاً عن أنّ الإنسان الكامل هو المظهَر الأتمّ الذي انبعثت لأجله الذات الإلهيّة كي يكون المُظهر لها بجميع كمالاتها فترى ذاتها من خلاله في مَظهر غير الذات، وبيان عدم قابليّة مرتبة من المراتب لأن تصير مظهراً تامّاً إلّا النشأة العنصريّة الإنسانيّة.

ثمّ سيتطرّق الماتن لبعض الإيرادات والإشكالات على مباني العرفاء والجواب عنها.

الدرس الرابع عشر

إرادة الهويّة المُطلقة الظهور في مظهر جامع كامل

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- سبب اقتضاء الهويّة المُطلقة الظهور والبروز
- بيان غلبة أحكام الوحدة على أحكام الكثرة في الهويّة المُطلقة
- بيان غلبة أحكام الكثرة على أحكام الوحدة في العوالم الخلقيّة
- بيان أنّ كلّ تعيُّن تغلب فيه أحكام الوحدة، تكون آثار الوجود والإطلاق فيه أظهر، والعكس بالعكس
- بيان اقتضاء الظهور بمظهر كامل جامع لأحكام الوحدة والكثرة دون غلبة

خلاصة الدرس

مرّ معنا أنّ الوحدة الحقيقيَّة هي الوحدة المُطلقة المحيطة بكلّ شيء، والمُندَكّ فيها جميع المتقابلات؛ لاشتمالها على جميع الموجودات على نحو الاندماج والاندكاك؛ ولذا فإنّ أحكام الوحدة غالبة ظاهرة هنا وأحكام الكثرة مغلوبة مخفيّة.

وكلّ تعيُّن يغلب فيه أحكام الوحدة تكون آثار الوجود والإطلاق فيه أظهر وتختفي هنالك أحكام التعيّنات، وكلّ تعيُّن يغلب فيه أحكام الكثرة تكون آثار الوجود والإطلاق مخفيّة فيه وتظهر فيه أحكام التعيّنات.

وانطلاقاً من الميل الإرادي والحُبّ الذاتي أرادَ الحقّ تعالى أن يُظهر ذاته الظاهرة على التفصيل في المظاهر الخلقيّة، بكليّتها وأحديَّة جمعيّتها ـ الجامعة لجميع الكمالات من دون غلبة لبعضها على بعض ـ في مظهر كامل يتضمّن سائر المظاهر التي تظهر بها الذات تفصيلاً.

وحيث إنّ الوحدة الذاتيَّة والهويَّة المُطلقة ـ ولغلبة حكم الإطلاق فيها ـ لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجال أصلاً، وكذلك المظاهر التفصيليَّة التي هي أجزاء العالم الكبير أيضاً ـ ولغلبة حكم القيود الكونيَّة والكثرة الإمكانيَّة فيها ـ لا يمكن أن يكون للجمعيَّة الإلهيَّة فيها ظهور.

فاقتضى الأمر الإلهي أن تكون هناك صورة اعتداليّة ليس للوحدة الذاتيَّة فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانيَّة عليها سلطنة، حتّى تصلح لأن تكون مظهراً للحقّ من حيث تفاصيله الأسمائيَّة، وأحديَّة جمعه الذاتيَّة، وتلك هي النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة لا غير[1].

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ٣٤٠ ـ ٣٤٥؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٢٧١ ـ ٢٩١.

سبب اقتضاء الهويّة المُطلقة الظهور والبروز

المتن

وإذا عرفت هذا، فنقول: إنّ تلك الهويَّة الواحدة بالوحدة الحقيقيَّة، لمّا غلب فيها أحكام الوحدة على أحكام الكثرة، بل انمحى الكثرة تحت القهر الأحدي في مقام الجمع المعنوي، ثمّ ظهرت في مظاهر متفرِّقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم الخلقيّة العينيَّة على سبيل التفصيل والتفريق، بحيث غلبت الكثرة في أحكامها على أحكام الوحدة، وخفي هناك أمر الوحدة، بحسب اقتضاء التفريق العقلي والتفصيل العيني، أرادت أن تُظهر ذاتها في مظهر كامل يتضمّن سائر المظاهر النورانيَّة[١] والحقائق الظليَّة[٢]، ويشتمل على جميع الحقائق السرّيَّة والجهريَّة، ويحتوي على جملة الرقائق البطنيَّة والظهريَّة.

الشرح

بعد فراغ الماتن عن تحقيق مسألة التوحيد، يريد أن يُشير إلى ما يتفرّع عنها من المقاصد وأمّهات المطالب، بحيث ينساق إلى ما هو المقصد الأقصى في هذه الرسالة، أعني: إثبات جامعيَّة الإنسان، فإنّ بيان مسألة التوحيد لا يتمّ إلّا ببيان الموحّد الحقيقي والإنسان الكامل، وإثبات كماله الذي لا يوازيه في ذلك أحد من الموجودات، ولا يدانيه شيء من الكائنات.

ثمَّ إنّ بيان ذلك وتحقيقه يحتاج إلى التذكير ببعض ما مرّ سابقاً[٣].

ومن ذلك ما سبق من أنّ الوحدة الحقيقيَّة المُضافة إلى هويّة الحقّ هي الوحدة

---

(١) من الأسماء الإلهيّة.

(٢) من التعيّنات الخلقيّة.

(٣) في الدروس: الثالث والتاسع والعاشر.

المُطلقة التي يستهلك فيها جميع المتقابلات من المتناقضات والمتضادّات وغيرها[١]؛ لاشتمالها ـ أي: الوحدة المُطلقة ـ بالذات على جميع الموجودات بنحو الاندماج والاندكاك، وسواء كان ذلك الموجود واحداً كعالم العقل، أو كثيراً كعالم المادّة؛ إذ كما تشتمل تلك الوحدة على جميع أقسام الوحدة، كذلك هي تشتمل على جميع أقسام الكثرة، فهي الجامعة بالذات بين سائر المتقابلات.

وباعتبار هذه الوحدة يقال: «لا ضدَّ ولا ندَّ للحقّ، وإنّه واحد بلا عدد»، أي: لا بالوحدة التي تضادُّها الكثرة؛ فإنّ الوحدة بهذا الاعتبار الثاني تضادّ الكثير وتقابله.

فعُلم من هذا: أنّ نسبة الوحدة الإضافيَّة والكثرة الإضافيَّة إلى الوحدة المُطلقة، على السويَّة، من حيث شمولها لهما وإحاطتها بهما.

تقدّم الوحدة الإضافيّة على الكثرة الإضافيّة بالذات

حيث إنّ الوحدة الإضافيَّة لم تكن تتميَّز من الكثرة الإضافيّة إلّا باعتبار معنىً عدميٍّ هو عدم التكرّر والانقسام، دون الكثرة ـ فإنّ تمايزها إنّما هو بانضمام قيودٍ زائدةٍ عليها[٢] ـ كانت الوحدة الإضافيّة مقدّمةً بالذات على الكثرة؛ إذ الوحدة الإضافيّة أكثر بساطةً من الكثرة الإضافيّة، فتكون متقدّمةً عليها بالذات؛ لتقدّم البسيط على الكثير في الظهور.

ومن هنا فكلّ تعيُّن يكون الغالب فيه أحكام الوحدة، تكون آثار الوجود والإطلاق فيه أظهر، وكلّ تعيُّن تكون أحكام الكثرة هي الغالبة فيه، تكون تلك الأحكام مخفيّة فيه.

وقد مرّ معنا[٣] أنّ التعيُّن على قسمين:

---

(١) أي: المتضائفات والملكة والعدم.

(٢) هي التكرّر.

(٣) في الدرسين: الثامن، والحادي عشر.

• ما يكون مبدأ خصوصيَّته الامتيازيَّة هو الشمول والإحاطة بالنسبة إلى ما امتاز عنه من الأمور المغايرة، كتعيُّن الكلّ بالنسبة إلى أجزائه، والعامّ بالنسبة إلى جزئيّاته.

• وما يكون مبدأ خصوصيَّته الامتيازيَّة هو التضادّ والتمانع، كتعيُّن الشيء بالنسبة إلى ما يقابله. وتعيُّن الأنواع والجزئيّات المتقابلة بالنسبة إلى ما يقابلها من هذا القبيل.

ولا شكّ أنّ الغالب فيه حكم الوحدة على الكثرة من القسمين هو الأوّل ـ أي: التعيّن الإحاطي ـ فلذلك إذا استقريت وأمعنت النظر في المراتب المتعيَّنة والموجودات المتميِّزة، وجدت أنّ كلّ ما كان الغالب على تعيُّنه المعاني الوحدانيَّة غير المتقابلة كعالم الأرواح والمثال، كان الظاهر فيه من آثار الوجود ـ كالحياة والإدراك والحركات المتنوِّعة ـ أكثر، وكلُّ ما كان الغالب على تعيّنه المعاني المتكثِّرة والأحكام المتقابلة، كانت الآثار الوجوديّة والحقائق الأصليَّة فيه كامنةً مخفيَّة، كما في عالم سَورَة معاداة الطبائع وثوران تضادّ العناصر[1]، فإنّه إنّما خفي فيه تلك الآثار من الحياة وتنوّع الحركات؛ لغلبة حكم التقابل في تعيُّناته؛ لما في ذلك التعيّن من ظهور التضادّ الذي هو[2] أنهى أحكام الكثرة الإمكانيّة.

ولهذا إذا انكسر ذلك التضادّ، يعود ذلك التعيّن قابلاً لظهور تلك الآثار، وكلَّما كان الانكسار أشدّ، كان قبول المنكسر لظهور تلك الآثار أكثر، كما في المعادن بالنسبة إلى النبات، وكذلك النبات بالنسبة إلى الحيوان، إلى أن يتمّ الانكسار، ويحصل للمنكسر قابليَّة ظهور الوحدة بكمالها، حتّى يصير قابلاً لأن تظهر فيه الحقيقة الإنسانيَّة التي هي ظلُّ الوحدة الذاتيَّة التي منها المبدأ وإليها المصير.

---

(١) أي: عالم المادّة.

(٢) أي: التضادّ.

اقتضاء الهويّة المُطلقة الظهور في مظهر كامل

إذا عرفت هذا نقول: إنّ تلك الهويّة الواحدة بالوحدة المُطلقة، لمّا[1] غَلَبَت فيها أحكام وحدتها الإطلاقيَّة الذاتيَّة على أحكام الكثرة الأسمائيَّة القاطنة في التعيّن الثاني والحقائق الوجوديَّة في التعيّنات الخلقيّة، بل استهلك وانمحى ظهور الكثرة تحت ظهور القهر الأحدي الذاتي، أي: خفيت أحكام القيود المتقابلة في مقام الجمع المعنوي الذي هو التعيّن الأوّل الجامع لجميع التعيّنات، كما مرّ من أنّ تعيّن المُطلق وخصوصيَّته هو جمع المتقابلات.

ثمّ ظهَرت تلك الهويّة بالتجلّي النَّفَسي الوجودي في مظاهر متفرّقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينيَّة والحسّية التي ظهرت بعد التعيّن الثاني (كظهور النَّفَس وانبثاثه في المخارج، بمظاهر الحروف والكلمات، على سبيل التفصيل)، كتنوّع الموجودات في المراتب، وتعيّن كلٍّ منها بخصوصيَّته الخاصة به.

وعلى هذا فحينئذٍ ستكون أحكام ظهور وحدة الهويّة المُطلقة بخصوصيّاتها في جُزئيّ من جزئيّات المظاهر مقهورة تحت أحكام كثرة الجُزئي الظاهر؛ ولهذا فسيختفي هنا أمر الوحدة بحسب اقتضاء الذات التفريق الفعلي والتفصيل العيني، إظهاراً للكمالات الخاصَّة الجزئيّة المتعلِّقة بجزئيّاتها.

وانطلاقاً من الميل الإرادي والحُبّ الذاتي أرادَ الحقّ تعالى أن يُظهر ذاته الظاهرة على التفصيل في المظاهر الخلقيّة، بكلّيّتها وأحديَّة جمعيّتها ـ الجامعة لجميع الكمالات من دون غلبة لبعضها على بعض ـ في مظهر كامل يتضمّن سائر المظاهر التي تظهر بها الذات تفصيلاً، من الأسماء الإلهيَّة النورانيَّة والحقائق الكونيَّة الظلّيَّة، ويشتمل ـ ذلك المظهر ـ على جميع الحقائق السرِّيَّة من الأسماء

---

(١) سيأتي جوابه في قوله: «أراد أن يظهر ذاته الظاهرة...».

الذاتيَّة المعنويَّة المندمجة في التعيّن الأوّل، والجهريّة من الأسماء الصفاتيَّة[١] والفعليّة[٢]، ويحتوي على جملة الرقائق البطنيَّة الإلهيَّة، والظهريَّة الخلقيَّة، في مرتبته الجامعة الإنسانيّة، فهو الجامع للكمالات الإلهيّة والمراتب الخلقيّة.

وملخّص هذا الكلام: هو أنّ الوحدة الذاتيَّة والهويَّة المُطلقة ـ ولغلبة حكم الإطلاق فيها ـ لا يمكن أن يكون للتفصيل الأسمائي فيها مجال أصلاً كما عرفت.

وكذلك المظاهر التفصيليَّة التي هي أجزاء العالم الكبير أيضاً ـ ولغلبة حكم القيود الكونيَّة والكثرة الإمكانيَّة فيها ـ لا يمكن أن يكون للجمعيَّة الإلهيَّة (التي هي صورة الوحدة الحقيقيَّة) فيها ظهور. فاقتضى الأمر الإلهي أن تكون هناك صورة اعتداليّة ليس للوحدة الذاتيَّة فيها غلبة، ولا للكثرة الإمكانيَّة عليها سلطنة، حتّى تصلح ـ تلك الصورة ـ لأن تكون مظهراً للحقّ من حيث تفاصيله الأسمائيَّة، وأحديَّة جمعه الذاتيَّة، بسعة قابليّتها وعموم عدالتها، وتلك هي النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة، إذ ليس في الإمكان أجمع من الإنسان؛ لإحاطته بالمرتبة الإطلاقيَّة الإلهيَّة والقيديّة العبديَّة والمراتب الحقيّة والخلقيّة[٣].

أسئلة الدرس الرابع عشر

١. بيّن سبب اقتضاء الهويّة المُطلقة الظهور والبروز.

٢. وضّح كيفيّة غَلَبة أحكام الوحدة على الكثرة وأين تكون؟

٣. وضّح كيفيّة غلبة أحكام الكثرة على الوحدة وأين تكون؟

٤. قرّر كيفيّة ظهور آثار الوجود والإطلاق في التعيّنات.

٥. بيّن سبب أهليّة المرتبة الجامعة الإنسانيّة لإظهار الذات المُطلقة.

---

(١) التي في التعيّن الثاني.

(٢) في المظاهر الخلقيّة.

(٣) انظر: نقد النصوص، الجامي: ص٦١.

الدرس الخامس عشر

الإنبعاث الإرادي إلى إيجاد المظهر الكلّي والكون الجامع

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- بيان انبعاث الهويّة المُطلقة لإيجاد المظهر التامّ
- بيان بعض خصائص المظهر التامّ الجامع
- بيان معنى الحركة الإيجاديّة ودوريّتها
- بيان سبب تميّز مظهريّة الإنسان الكامل عن غيره من الموجودات
- بيان الأطوار الاستيداعيّة والأطوار الاستقراريّة

خلاصة الدرس

إذ تقدّم أن ليس شيء من التعيّنات الحقّيّة بصالح لأن يكون مظهراً تامّاً كاملاً للذّات، انبعثت الذات وتحرّكت حركة حُبّيّة إراديّة منطلقة من العلم السابق، نحو مظهر جامع للجمع والتفصيل شامل لكمالات جميع التعيّنات والعوالم من المبدأ إلى المنتهى لما في نشأته من القابليّة والاعتدال ولِما لها من مقام النهاية في القوس النزولي الذي اقتضى أن تكون نشأته منصبغة بجميع خواصّ ما مرّ عليه المدد الوجودي من المراتب السابقة حتّى وصوله إلى الغاية من تلك الحركة، فيكون هذا المظهر محيطاً بسائر الموجودات، وهو النشأة الإنسانيّة التي لها الصورة الإحاطيّة والأحديّة الجمعيّة.

ولابدّ أن يكون هذا الإنسان ـ الذي صار مظهراً للحقيقة الإلهيّة ـ ممّن ترقّى وسلك واتّحد بمراتب العوالم العالية وتجاوز عنها حتّى يتّحد بحقيقته الباطنيّة الأصليّة وتتمّ الدائرة بالانتهاء إلى مقام الابتداء الذي نزل منه، وهذا من مختصّات المظهر الإنساني لا يشاركه فيه غيره؛ لاستعداده وقابليّته[1].

المتن

فانبعثت تلك الهويّة انبعاثاً إرادياً إلى المظهر الكلّي والكون الجامع الحاصر للأمر الإلهي، وهو الإنسان الكامل؛ فإنّه الجامع بين مظهريَّة الذات المُطلقة وبين مظهريَّة الأسماء والصفات في التعيّن الثاني والأفعال في المظاهر الخلقيّة، بما في نشأته الكليَّة من الجمعيَّة والاعتدال، وبما في مظهريّته من السعَة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبيَّة ونسب الأسماء الإلهيَّة، وبين

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص٣٣٥ ـ ٣٥٤؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٣٠٣ ـ ٣١٤.

الحقائق الإمكانيّة والصفات الخلقيَّة، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجوامع ما في سلسلة الوجود، ليظهر الحقّ تعالى فيه بحسبه، ويُدرِك ذاته حسبما ذكرنا من الحيثيَّة الجامعة والجهة الكاملة.

الشرح

لمّا بيَّن أنّ التجلّي الأوّل ـ الذي هو حضرة الجمع ـ لا يصلح للمظهريَّة الكاملة، ولا التجلّي الثاني الذي هو محلُّ التفصيل، فلا بُدَّ من الانبعاث نحو مظهر جامع[1] للجمع والتفصيل، فانبعث انبعاثاً إراديّاً؛ لأنّ مبدأ هذا الانبعاث هو التخصيص العلمي السابق رتبة، فيكون الانبعاث نحو المخصّص إراديّاً لا إيجابيّاً إضطراريّاً.

وذلك المخصّص المنبَعَث إليه[2]، باعتبار بطونه، هو المظهر الكلّي ـ أي: الحقيقة الإنسانيَّة التي هي البرزخ الجامع بين الوجوب في الأسماء الإلهيّة والإمكان في العوالم الخلقيّة، الشامل لجميع الحقائق المنسوبة إليهما ـ وباعتبار ظهوره، هو الكون الجامع (أي: النشأة العنصريَّة الإنسانيَّة التي هي آخر تنزّلات الوجود) فيكون حاصراً للأمر الإلهي والمدد الوجودي (المعبّر عنه بالحركة الإيجاديّة) من التعيّن الأوّل إلى ما دونه وصولاً إلى آخر تنزّلات عالم المادّة؛ لأنَّ كلّ سافل واجد لقيود العالي وزيادة، فيكون السافل محيطاً بسائر الموجودات؛ إذ النازلُ مشتملٌ على ما اشتمل عليه العالي من تلك القيود مع ما اختصّ به في تنزّلاته، وكلّما كان أنزل لا بدّ وأن يكون للخواصّ والأحكام أشمل، وكلّما كان أشمل كان أكمل من هذه

---

(١) قال الكاشاني في بيانه للمظهر الجامع: «هو الإنسان الكامل الحقيقي سمّي بذلك لكون شهود الحقّ تعالى الكامل الأسمائي... إنّما يكون في هذا الإنسان الكامل الحقيقي الجامع لجميع المظاهر بالفعل». (لطائف الإعلام: ص٥٤١).

(٢) الذي هو المظهر الكامل.

الناحية، إذن فكلّ نازلٍ واجدٌ لكلّ قيود العالي وزيادة، ولمّا كان كلّ سافلٍ واجداً لقيود العالي كان محيطاً بالعالي، فيكون محيطاً بسائر الموجودات من حيث قيوده.

معنى الحركة الإيجاديّة ودوريّتها

إذا عرفت هذا، فاعلم أنَّ السنَّة الإلهيَّة ـ على ما هو مقتضى الوحدة الذاتيَّة ـ استدعت أن تكون الحركة الإيجاديَّة دوريَّة استرجاعيَّة[1].

فالمدد الإلهي والوجود العامّ الساري ينطلق من الذات بعد تجلّيها لنفسها مُظهراً ذلك المدد مراتب الوجوب الحقّية في الصقع الربوبي، ومراتب الإمكان الخلقيّة من عالم الأرواح إلى عالم المثال ثمّ عالم المادّة بما اشتملت عليه من جزئيّات، ثمّ يسري في العناصر، ثمّ المولّدات، حتّى ينتهي نزولاً إلى الإنسان منصبغاً بجميع خواصِّ ما مرَّ عليه من المراتب السابقة؛ فإنّ المدد إنّما يصل إلى الإنسان بعد انتهائه في الكثرة إلى أقصى درجاتها.

ولا بُدّ لتلك الكثرة ـ التي وصلت للإنسان ـ من صورة إحاطيَّة لا يشذُّ عنها شيء، وهي أحديّتها التي بها يصل الإنسان إلى تلك البرزخيَّة والواحديَّة التالية للوحدة الحقيقيَّة.

---

(١) فمن الطبيعي أنّ الله سبحانه وتعالى ـ ولمّا كانت له الوحدة المطلقة ـ إذا أراد أن يفعل فإنّه يفعل على شاكلته، فلابدّ أن يوجد مظهر ينسجم مع هذه الوحدة؛ ولهذا لابدّ أن تكون تلك الحركة الإيجاديّة دوريّة استرجاعيّة، وإلّا يلزم أن لا تكون النهاية هي البداية ولا البداية هي النهاية، مع أنّ الغايات هي الرجوع إلى البدايات، فلابدّ أن تكون الحركة حركة دائريّة، ومن هنا تعرف أنّ مراحل النزول والصعود يعبّر عنها بالقوس لا الخطّ، فيقال: قوس النزول والصعود، لا خطّ النزول والصعود؛ وذلك باعتبار أنّ الدائرة إذا قسّمت يصير فيها قوسان قوس ينزل وقوس يصعد، بخلافه فيما لو كانا خطّين فإنّهما لن يلتقيا في نقطة حينئذٍ، وعليه فلا تكون الغاية هي الرجوع إلى البداية، ولا يتحقّق قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، إذن فلابدّ أن تكون الحركة حركة دوريّة دائريّة استرجاعيّة.

ثمّ إن كان الإنسان (المنتهي إليه ذلك المَدَد المنصبغ) ممّن ترقّى وسلك واتّحد بمراتب النفوس والعقول في العوالم العالية، وتجاوز عنها (إذ المناسبة الذاتيّة مع تلك العوالم لازمة لصورته الاعتداليَّة وإلّا لما استطاع الرجوع إلى هناك) حتّى يتَّحد بحقيقته الباطنيّة التي هي مرتبته الأصليَّة ومبتدأه الذي نزل منه، فستتمّ الدائرة حينئذٍ بالانتهاء إلى هذا المقام، وهذا من مختصّات المظهر الإنساني لا يشاركه فيه غيره لاستعداده وقابليّته.

تدبّر هذا السرّ العظيم؛ إذ به تعرف كيفيَّة توجُّه الحقّ تعالى من مبدئه وانبعاثه إلى المظهر الكامل، وهو المظهر الكلّي باطناً، والكون الجامع الحاصر للأمر الإلهي ظاهراً، وهو الإنسان الكامل؛ إذ هو الجامع بين مظهريَّة الذات المُطلقة وبين مظهريّة الأسماء والصفات والأفعال؛ لِما في نشأته الكلّيَّة من الجمعيَّة والاعتدال، ولِما في مظهريّته - أي: قابليَّته التي هي الحقيقة البرزخيَّة الجامعة - من السعَة والكمال.

وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبيّة والإمكانيّة، ونسب الأسماء الإلهيَّة والصفات الخلقيَّة؛ ضرورة أنَّ حقيقته ـ التي هي قاب قوسي الوجوب والإمكان ـ منشأ سائر النسب والصفات والحقائق، وجوبيَّة كانت أو إمكانيَّة، حقّيَّة كانت أو خلقيَّة، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل ـ كما مرَّ ـ محيط بجميع ما في سلسلة الوجود من المراتب.

وقوله «ليظهر فيه بحسبه»، متعلّق بقوله: «انبعث»، أي: ذلك الانبعاث المذكور نحو هذا المظهر الكلّي إنّما هو ليظهر فيه بحسبه ـ أي: بحسب الحقّ ـ من أحديَّة جمعيَّته.

وبهذا تتميّز مظهريّة الإنسان الكامل عن باقي المظاهر على الإطلاق وجوبيّة كانت أو إمكانيّة؛ إذ إنّ كلّ المظاهر الأخرى عندما تُظهِر الظاهر فإنّه يَظهر فيها بحسبها لا بحسبه، إلّا الإنسان الكامل والمظهر الأتمّ فإنّه عندما يظهر فيه الحقّ تعالى فإنّه يظهر فيه بحسب نفسه لا بحسب المَظهَر؛ وذلك لِما في نشأته الكليَّة من

الجمعيَّة والاعتدال، ولِما في مظهريّته ـ أي: قابليَّته التي هي الحقيقة البرزخيَّة الجامعة ـ من السعَة والكمال، وهذا هو الغاية للحركة الإيجاديَّة والسراية الحُبِّيَّة، المعبَّر عنها هاهنا بـ«الانبعاث».

الأطوار الاستيداعيّة والأطوار الاستقراريّة

الأطوار الاستيداعيّة: هي الأطوار التي تبدأ من حين ظهور الإنسان في العلم الإلهي وتنزّله من الحضرة العلميّة مروراً بعالم الأرواح والمثال إلى أن يصل إلى استقراره في الرحم في عالم الشهادة، فكلّما مرّ الإنسان بواحد من هذه الأطوار أخذ شيئاً منه وانصبغ بصفة من صفاته، فينصبغ بصبغة العقل والمثال وغيرها ممّا يمرّ به من أطوار، إلى أن يصل إلى هذا العالم ويستقرّ في رحم الأمّ. وتسمّى هذه الأطوار أيضاً بـ«معراج التركيب»؛ لتركّبه أكثر كلّما تنزّل أكثر.

وأمّا الأطوار الاستقراريّة فهي الأطوار التي تحصل له ابتداءً من تكوّنه في رحم الأم من الحالات التي يمرّ بها إلى أن تكتمل نشأته ويتمّ استواؤه ويخرج إلى عالم الشهادة.

وهي اصطلاحات مقتبسة من قوله تعالى: ﴿**فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ**﴾ (الأنعام: ٩٩)، وقوله سبحانه: ﴿**وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحامِ**﴾ (الحجّ: ٥).

فالأطوار الاستيداعيّة هي المراتب التي يمرّ عليها الإنسان في قوس نزوله وينصبغ بما ينصبغ منها ويتلبّس به.

وأمّا الأطوار الاستقراريّة فهي المراتب التي تبدأ من حين استقرار النطفة في الرحم ومرورها بالمراحل الجنينيّة إلى أن يخرج إلى عالم الشهادة ويأخذ بالقوس الصعودي[1].

---

(١) انظر: مصباح الأنس: ص٤٨٧، وص٥٩٩، وص٦٠٣.

أسئلة الدرس الخامس عشر

١. بيّن كيفيّة انبعاث الهويّة المُطلقة لإيجاد المظهر الأتمّ.

٢. اذكر ثمّ وضّح ما هي أسمى خاصّيّة من خواصّ المظهر الأتمّ؟

٣. قرّر معنى «الحركة الإيجاديّة» وما المقصود من دوريّتها؟

٤. وضّح سبب تميّز مظهريّة الإنسان الكامل عن غيره من الموجودات.

٥. عدّد أنواع الأطوار وعرّفها تعريفاً واضحاً.

الدرس السادس عشر

عدم قابليّة المراتب الجلائيّة والاستجلائيّة للظهور الأتمّ

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- اختصاص الإنسان الكامل بالمظهريّة التامّة
- سبب عدم صلاحيّة أيّ مرتبة أخرى للمظهريّة التامّة
- بيان أنّ لكلّ فرد من أفراد المظاهر مرتبته الخاصّة التي يظهر فيها
- الجامعيّة وأحديَّةُ الجمع هي الخاصّية التي بها يصلحُ المظهر التامّ لمرآتيَّة الحضرة الواحديَّة

خلاصة الدرس

إنّ المظهر الكامل لا يمكن أن يكون إلّا الكون الجامع الحاصر والمشتمل على جميع المظاهر الموجودة في سائر المراتب من الإلهيّة العلميّة إلى الخلقيّة العينيّة الموجودة؛ وذلك لأنّ كلّ ما عداه (من التعيّن العلمي والعقل الأوّل والعالم الكبير) غيرُ صالحٍ للمظهريّة المذكورة؛ إذ يُشترط في المظهر وجوب أن تتحقّق فيه أربع خصائص، هي: الجامعيّة للكمالات، والتمايز فيما بين تلك الكمالات، وأن تكون تلك الكمالات عينيّةً لا علميّة، وأن تكون له أحديّة جمع الجميع؛ ليكون ملبّياً لظهور الذات في مظاهرها المتعيّنة على نفسها بحسب الظاهر في شأنٍ كلّي ويكون مظهراً جامعاً لجميع شؤونها واعتباراتها.

أمّا «**المرتبة الأولى**» التي هي التعيّن العلمي، فلا يمكن أن تكون هي الكون الجامع والمظهر الأتمّ؛ ذلك لأنّها ورغم أنّ فيها العلم بالذات وسائر الصفات والتعيّنات والماهيّات، فيوجد فيها العلم بالجميع، لكنّه علمٌ غيبيٌّ إجماليٌّ غير تفصيليّ، والظاهر بانبعاثه الإرادي نحو المظهر أراد أن يظهر بمظهر بشكلٍ تفصيليّ.

وأمّا «**المرتبة الثانية**» فرغم أنّها يوجد فيها العلم بالجميع بنحو التفصيل، إلّا أنّه عِلمٌ غيبيٌّ لا عينيٌّ، والظاهر يبحث عن علمٍ تفصيليّ عينيّ.

وأمّا «**المرتبة الثالثة**» التي هي العالم الكبير، فرغم أنّ كلّ تلك المعاني موجودةٌ فيها بنحو عينيّ تفصيليّ، ويُدرك فيها الجميع بجميع أنواع الإدراك ـ من العقلي في مرتبة العقل، والمثالي في مرتبة المثال، والحسّي في مرتبة الحسّ ـ إلّا أنّها متكثّرةٌ من دون وحدة، فهي فاقدةٌ للوحدة وأحديّة الجمع، والظاهر أراد أن يظهر بمظهرٍ مشتمل على ما تقدّم مع اشتماله على معنى الأحديّة الجمعيّة، وهذا لا يوجد إلّا في «**المرتبة الرابعة**» التي هي الكون الجامع والنشأة العنصريّة الإنسانيّة، التي لا يُتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال.

فظهر أنّ الصورة الأكمليّة الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر، لا يمكن ظهورها من حيث هي أكمل إلّا في الكون الجامع[1].

المتن

قد عرفت أنّ المظهرَ الكاملَ هو الكونُ الجامعُ الحاصرُ لجميع المظاهر في سائر المراتبِ الموجودةِ فيه.

فإنّ المرتبةَ الأولى [أي: التعيّنُ الأوّل] يوجد فيها العلمُ بالذاتِ وسائرِ الصفاتِ والتعيُّناتِ والماهيّات، علماً غيبيّاً إجماليّاً غيرَ تفصيليّ.

وفي المرتبة الثانية يوجدُ فيها العلمُ بالجميع علماً غيبيّاً تفصيليّاً.

وفي المرتبة الثالثة [أي: العالم الكبير] توجدُ تلك المعاني وجوداً عينيّاً تفصيليّاً، ويدرَكُ فيها الجميعُ بعدَّة ضروبٍ من نوع الإدراك من العقلي في مرتبة العقل، والمثالي في مرتبة المثال، والحسّي في مرتبة الحسّ.

وفي المرتبة الرابعة [أي: الكونِ الجامع] يوجدُ فيها جميعُ ما في هذه المراتب؛ لاشتمالها عليها مع اشتمالِ المرتبة الرابعة على معنى الأحديَّةِ الجمعيَّةِ الحقيقيَّةِ الكماليَّةِ والوحدة الحقيقيّة، التي لا يُتصوّرُ الزيادةُ عليها من جهة التمامِ والكمال.

فظهر: أنّ الصورةَ الأكمليَّةَ الظاهرةَ بحسب جميع هذه المظاهر، لا يمكنُ ظهورُها من حيثُ هي كذلك [أي: من حيثُ الأكمليّة] إلّا في هذا المظهر الأتمّ.

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظري»: ص٣٤٠ ـ ٣٤٥؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٤١١ ـ ٤٣٢.

الشرح

إنّ المظهرَ الكاملَ عبارةٌ عن الكون الجامعِ الحاصرِ لجميع المظاهر ـ التي في سائر المراتبِ الموجودة ـ وهذه هي النشأةُ العنصريّةُ الإنسانيَّةُ لا غير؛ فإنّ هذه النشأة آخرُ تنزّلاتِ المظاهرِ الواقعةِ في آخرِ تنزّلاتِ المراتب في نشأة المادّة كما تقدّم.

وقد عرفتَ فيما سبق: أنّ كلَّ مظهرٍ سافلٍ شاملٌ للعالي، وكلّ مرتبةٍ سافلةٍ شاملةٌ لما فوقها بما في العاليةِ من المظاهر، فيكونُ الإنسانُ العنصريُّ هو الحائزَ لسائر المراتبِ والمظاهر[1].

ومن هنا فلا يصلحُ للمظهريَّةِ المذكورةِ إلّا هو؛ لأنّ المظهرَ الكاملَ ـ الذي هو عبارةٌ عمّا يصلحُ لأن يكون مرآةً جامعةً لجميع الحضراتِ الإلهيَّةِ والعوالمِ الكيانيَّة ـ يجبُ أن يكون له بحسبِ كلِّ مرتبةٍ من المراتبِ الكليَّةِ المذكورةِ سابقاً أنموذجٌ خاصٌّ به[2]، يكونُ ذلك الأنموذجُ عند المظهر الكامل كالنسخة الجامعةِ لسائر جزئيّاتِ تلك المرتبة ـ إلهيَّةً حقّيةً كانت أو كونيَّةً خلقيّةً ـ إذ لكلّ فردٍ من أفراد المظاهر الجزئيَّةِ مرتبةٌ خاصَّةٌ يظهرُ فيها بخصوصيَّته الخاصَّة به، ولا يظهرُ في مرتبةٍ أخرى ذلك الظهورَ؛ فإنّ الكلَّ وإن كان له ظهورٌ في الكلّ، لكن بحسبه ومن حيثيّته.

ومع تلك الخاصّية تكونُ للمظهر الكامل أحديَّةُ جمعِ الجمع التي بها يصلحُ لمرآتيَّة الحضرةِ الواحديَّةِ بالوحدةِ الحقيقيّة، وذلك مختصٌّ بالنشأة العنصريَّةِ الإنسانيَّة؛ فإنّ هذه النشأة لمّا كانت آخرَ تنزُّلاتِ الوجود، فقد حصلَ لهذه النشأة الإنسانيّة من كلّ مرتبةٍ عند وصولها إليها[3] في مرورها عليها أنموذجٌ جامعٌ

---

(١) انظر: شرح الفصوص، بتعليقة حسن زاده آملي: ج١، ص٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٢) أي: بالمظهر الكامل.

(٣) أي: وصول النشأة الإنسانيّة إلى كلّ مرتبة حين التنزّل.

ونسخةٌ شاملةٌ يظهرُ فيها [في هذه النسخة] جميعُ ما في تلك المرتبة، صالحةً هذه النسخة لأن تكونَ مرآةً لما في تلك المرتبة عند تلك النسخة، فتكونُ نشأتهُ هذه عبارةً عن مجموعةٍ مشتملةٍ على جميع هذه النسخ والأنموذجات والمرايا مع أحديَّة جمعِ الجمع، فرغم أنّه واجدٌ للكثرة إلّا أنّه جامعٌ لها على نحو أحديّة الجمع والحقيقة الواحدة، بخلاف العالم الكبير الذي ليس له تلك الوحدة[1].

عدم صلاحيّة أيّ مرتبة أخرى للمظهريّة التامّة

فإذا عرفتَ هذا، علمتَ أنّ «المرتبةَ الأولى» ـ أي: التعيُّنَ الأوّلَ العلميَّ ـ لا تصلحُ لتلك المظهريَّةِ وإن كانت جامعةً لجميع المراتب؛ فإنّ ما يوجدُ فيها من المظاهر والمراتب، غير متمايزٍ بعضُها عن البعض ولا متميِّزٍ عنها أيضاً، فيكون ذلك الظهورُ علماً غيبيّاً إجماليّاً لا تفصيليّاً.

وكذلك «المرتبةُ الثانيةُ»[2]؛ فإنّها وإن كان لها أيضاً جامعيَّةٌ توجد فيها صورُ الجميع متمايزةً؛ إذ علمه بالجميع علمٌ غيبيٌّ تفصيليّ، لكنّ تلك الصُّورَ المتمايزةَ

---

(١) فإن قلت: لماذا لكلّ فردٍ ظهوره الخاصّ به الذي لا يتكرّر حتّى في الإنسان الكامل، مع أنّكم قلتم فيما سبق: إنّه ما من مظهرٍ إلّا وهو واجدٌ لجميع الأسماء والصفات، غايته أنّ بعض الكمالات تكون ظاهرةً وبعضها تكون باطنةً؟

قلنا: إنّ كلّ فردٍ وإن كان له ظهورٌ في الكلّ، لكن بحسب ذلك الفرد ومن حيثيّته الخاصّة التي يكون فيها مظهراً، لا أنّه مظهر يظهر في الكلّ بحسبه، فالإنسان ـ ورغم أجزائه المتعدّدة ومراتبه المختلفة من العقليّة والمثاليّة والحسّية ـ له وحدةٌ واحدةٌ يعبّر عنها بـ«أنا»، وهذه النشأة الإنسانيّة لمّا كانت آخر تنزّلات الوجود حصل لها من كلّ مرتبةٍ وصلت إليها ومرّت عليها أنموذجٌ ونسخةٌ شاملةٌ يظهر فيها جميع ما في تلك المرتبة من مظاهر وأفراد، وهي بهاتين الخصلتين امتازت بالانفراد بالمظهريّة التامّة.

(٢) يمكن أن يكون المقصود بهذه المرتبة التعيّن الثاني، كما يمكن أن يكون المراد منها عالم العقل، ولكنّ الأوّل أوجه.

إنَّما هي الصورُ التي بحسب هذه المرتبة الخاصَّةِ فقط.

وكذلك «المرتبةُ الثالثةُ» ـ وهي هاهنا العالَمُ الكبير ـ فإنّه وإن وجدت فيها تلك المعاني وجوداً عينيّاً تفصيليّاً، ويدركُ فيها الجميعُ أيضاً بعدَّة ضروبٍ من نوع الإدراك، لكن قد فاته أحديَّةُ جمع الجميع[1].

وأمّا «المرتبةُ الرابعةُ» ـ التي هي النشأةُ العنصريَّةُ الإنسانيَّةُ ـ فيوجد فيها جميعُ ما في المراتب المتقدّمة؛ لاشتمالها ـ أي: المرتبةِ الرابعةِ ـ على جميع المراتب بما في المراتب من المظاهر، مع معنى الأحديَّةِ الجمعيَّةِ الكماليَّةِ التي لا يُتصوَّرُ عليها المزيدُ من جهة التمام والكمال؛ إذ بهذه الأحديّةِ الجمعيّةِ تحصلُ للحضرات الإلهيَّةِ (أي: الأحديّة والواحديّة) مع العوالم الكيانيَّةِ (أي: عالم الأرواح والمثال والمادّة) صورةٌ وحدانيَّةٌ جامعةٌ لجميع المظاهر، بحيث لا يشذُّ من هذه الصورة الوحدانيّة في الوجود شيءٌ أصلاً.

فظهرَ من هذا التحقيق: أنّ الصورةَ الأكمليَّةَ، الظاهرةَ بحسب أحديَّةِ جمع جميع هذه المظاهر، لا يمكنُ ظهورُها من حيث الجامعيّة بنحو الأحديّة إلّا في المظهر التامِّ الإنسانيّ.

وجملة الكلام هي: إنّ الحقيقة الإنسانيّة الكماليّة حاصرةٌ لجميع المظاهر في كلّ المراتب؛ فإنّ التعيّن الأوّل يوجد فيه العلم بالذات وبسائر الصفات والتعيّنات والماهيّات علماً إجماليّاً غير تفصيليّ، وفي التعيّن الثاني يوجد العلم بالجميع علماً تفصيليّاً، وفي سائر المراتب ـ أي: المرتبة الروحانيّة والمثاليّة والحسيّة ـ توجد تلك المعاني وجوداً عينيّاً تفصيليّاً، وفي المرتبة الإنسانيّة الكماليّة يوجد جميع ما في

---

(١) انظر: الفتوحات المكّيّة (أربع مجلّدات)، الباب الثالث والسبعون، في معرفة عدد ما يحصل من الأسرار، السؤال الأربعون: ج٢، ص٦٧؛ شرح فصوص الحكم، بتعليقة الآشتياني: ص٣٥٥.

المراتب؛ لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الأحديّة الجمعيّة الحقيقيّة الكماليّة التي لا يتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال، فظهر: أنّ الصورة الكاملة الإلهيّة الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورها من حيث هي كذلك إلّا في هذا المظهر الإنساني[1].

أسئلة الدرس السادس عشر

١. هل يمكن لغير الإنسان أن يكون مظهراً تامّاً للذّات، ولماذا؟

٢. اذكر ثمّ وضّح الشروط اللازمة للمظهر الأتمّ.

٣. بيّن باختصار عدم صلاحيّة التعيّن العلمي، والعقل الأوّل، والعالم الكبير للإظهار الأتمّ.

٤. قرّر كيفيّة ظهور كلّ فرد من أفراد المظاهر الجزئيّة بخصوصيّته الخاصّة في مرتبته.

٥. بماذا امتاز الكون الجامع عن بقيّة المرتب؟ وضّح ذلك باختصار.

---

(١) انظر: نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، الجامي: ص٦١.

الفصل الثاني
في بعض الإشكالات على مباني العرفاء في الإنسان الكامل والجواب عنها

الدرس السابع عشر

إيرادٌ على العرفاء في أنّ وصول الإنسان إلى حدّ الكمال الحقيقي يلزم منه عدم الجامعيّة

أهداف الدرس؛ التعرّف على

- بيان الكمال الحقيقي عند العرفاء
- كيفيّة وصول السالكين إلى الكمال الحقيقي بتخلّصهم من جميع القيود
- الإشكال بأنّ التخلّص من القيود مستلزمٌ لعدم الجامعيّة لها
- الإشكال بأنّ الكمال المذكور غير مشتمل على أمثال العفاريت والمَرَدة
- الإشكال بأنّ الإنسان الكامل لا يوجد فيه ما في الأفلاك والكواكب غير القابلة للخرق والالتئام والمتحرّكة على سبيل الاستمرار والدوام

خلاصة الدرس

يناقش هذا الدرس إيراداً من الحكيم على العارف في أتمّية الإنسان الكامل من حيث المظهريّة، لكنّه مبنيّ على بعض الأصول العمليّة للعرفاء من كيفيّة وصول الإنسان إلى كماله الحقيقي وصيرورته إنساناً كاملاً.

إذ يعتقد العرفاء أنّ الكمال الحقيقي (أي: وصول الإنسان إلى مرتبته الجامعة لسائر الأسماء والحقائق) إنّما يصل له الإنسان بعد التحلّل ممّا علق به حين تنزّله في قوسه النزولي وخَلاصه ممّا عَرَض له من طبائع تنافي كماله في سيره الصعودي، وحينئذٍ يحصل له الوصول إلى الإطلاق الذاتي الذي هو مقتضى حقيقته الأصليّة.

ومعنى هذا: أنّ الإنسان لا يصل إلى الكمال إلّا بعد سقوط مجموعة من القوى الجسمانيّة المُدركة والمُعينة على الإدراك، عن الفاعليَّة والتأثُّر، لئلّا تختلط كمالاته بأحكام تلك القوى من العوارض الخارجيَّة الحاجزة، وتبقى على صرافتها الإطلاقيَّة، وعند ذلك فإنّه بحسب العرفاء ـ والكلام للمستشكل ـ لا اعتبار بمثل الإدراكات الحسّية والخياليّة والوهميّة والفكريّة، بل ستكون هذه الإدراكات كلّها مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي.

ومن جانبٍ آخر اتّفق العرفاء على أنّ الكمال الحقيقي لا يمكن تحصيله إلّا بقهر القوى الطبيعيَّة، وتقوية القوى القدسيَّة، وتبديل الأخلاق السيِّئة بالحسنة، ويلزم من هذا أن يكون الإنسان الكامل مشاركاً للعقول المجرَّدة والأرواح الكاملة في تمام الصفات.

وإذا كان كذلك سوف لن يكون فيه ما هو مثل العفاريت والمَرَدة، ولا ما يماثل السباع والوحوش والبهائم والحشرات المؤذية؛ لأنّه تخلّص منها أثناء سيره التكاملي، كما أنّه لا يوجد فيه ما يماثل الأفلاك والكواكب.

وحينئذٍ سوف لن يكون هو الكون الجامع؛ لعدم جامعيّته لجميع ما في الأكوان جميعاً[١].

المتن

إنّ العرفاء اتّفقوا على أنّ وصول الإنسان إلى حدِّ الكمال الحقيقي (الذي به يتحقّق الظهور التامّ) لا يمكن إلّا بانحلال العُقد والتخلُّص عن القيود، وبحصول الانطلاق والوصول إلى حدّ الإطلاق، فيكون الكمال الحقيقي والإدراك الحقيقي العيني، لا يحصل للسالكين ما لم يصلوا إلى مرتبة الإطلاق.

فالإدراكُ والعلمُ الذي هو الكمالُ عندهم، ما ينكشف للسالكين عند الوصول إلى مرتبة الإطلاق وسقوط سائر القوى الجسمانيَّة المُدرِكة والمُعينة على الإدراك عن التأثُّر والفاعليّة، وتوجّه القوى القدسيَّة والعاقلة بالكليَّة نحو القدس، وانخراطها في سلك الملأ الأعلى من الأرواح المجرّدة، وكونها بمعزل في تلك الحالة عن استعمال تلك القوى الجسمانيَّة. وحينئذٍ فلا اعتبار عندهم بمثل الإدراكات الحسيَّة والخياليّة والوهميَّة والفكريَّة، بل هذه الإدراكات عندهم مانعةٌ لحصول ما هو الكمال الحقيقي عندهم؛ لاتّفاقهم على أنّ حصوله لا يمكن إلّا بقهر القوى الطبيعيَّة، وتقوية القوى القدسيَّة، وتبديل الأخلاق السيِّئة بالحسنة، وملازمة الأفعال الجميلة حتّى يكون الإنسان الكامل مشارِكاً للعقول المجرَّدة والأرواح الكاملة ومشابهاً لها، وحينئذٍ لا يمكن أن يُقال: إنّه هو الكون الجامع؛ إذ لا يوجد فيه ما هو مثل العفاريت والمَرَدة، ولا ما يماثل السباع والوحوش والبهائم والحشرات الموذية.

ومن البيِّن: أنّه لا يوجد في الإنسان الكامل ما يماثل الأفلاك والكواكب

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٣٧١ـ٣٨١.

غير القابلة للخرق والالتئام، المتحرّكة على سبيل الاستمرار والدوام، مع عدم عروض الانقطاع[١].

الشرح

قد اتَّفق العرفاء على أنّ وصول الإنسان إلى الكمال الحقيقي ـ أي: بلوغه إلى مرتبة حقيقته الجامعة لسائر الأسماء والحقائق كما عرفت ـ لا يمكن له إلّا بعد انحلال العُقد الحاصلة له عند تطوُّره بالأطوار الاستيداعيّة والاستقراريَّة[٢]، والتخلُّص عن القيود الحاصلة في تلك المراتب ممّا اكتسب من كلّ واحد منها حين تلبّسه بها وتطوُّره بحسبها، حتّى يدخل في الانطلاق الأصلي ويحصل له الوصول إلى الإطلاق الذاتي الذي هو مقتضى تلك الحقيقة، فيصل إلى الكمال الحقيقي الذي هو إدراك الحقائق على ما هي عليه إدراكاً حقيقيّاً عينيّاً؛ فإنّه لا تحصل لأحد من السالكين هذه المرتبة ما لم يصل إلى مرتبة الإطلاق؛ فإنّ الإدراك الذي في كلّ مرتبة إنَّما هو بحسبها مشوب بأحكامها الخاصَّة بها.

فالإدراك الحقيقي والعلم اليقيني ـ الذي هو الكمال عندهم ـ ما ينكشف لهم عند الوصول إلى هذه المرتبة، وسقوط سائر القوى الجسمانيَّة المُدرِكة والمُعينة على الإدراك، عن الفاعليَّة والتأثُّر، لئلّا تختلط المدركات الحقيقيَّة الكليَّة بأحكام تلك

---

(١) وبالتالي لا يكون الإنسان الكامل هو الواجد لكلّ الكمالات؛ لخلوّه عمّا يماثل السافلات والأفلاك والكواكب، فلا يكون جامعاً للكلّ، ولا يمكن أن يكون هو الكون الجامع والمظهر الأتمّ.

(٢) تقدّم أنّ الأطوار الاستيداعيّة هي المراتب التي يمرّ عليها الإنسان في قوس نزوله وينصبغ بما ينصبغ منها ويتلبّس به.
والأطوار الاستقراريّة هي المراتب التي تبدأ من حين استقرار النطفة في الرحم ومرورها بالمراحل الجنينيّة إلى أن يخرج إلى عالم الشهادة ويأخذ بالقوس الصعودي.

القوى من العوارض الخارجيَّة الحاجزة، واللواحق المادّية المانعة عن إدراك الحقائق، وتبقى على صرافتها الإطلاقيَّة، حتّى تتمكّن القوى القدسيَّة والعاقلة من التوجّه بالكليَّة نحو القدس، وانخراطها في سلك الملأ الأعلى من الأرواح المجرَّدة والعقول المقرَّبة، بتحصيل وجوه المناسبات من دوام ملاحظته المبدأ الحقّ، والخلاص من وجوه ما به التمايز بين السالك والملأ الأعلى[1]؛ وعندها يكون السالك الواصل إلى مقام الإطلاق بمعزل عن استعمال القوى الجسمانيّة. وإذا كان الأمر على هذا الوجه ـ كما يقول العرفاء ـ فلا اعتبار حينئذٍ بمثل هذه الإدراكات من الحسّية والخياليّة والوهميّة والفكريّة، بل ستكون هذه الإدراكات كلّها مانعة لحصول ما هو الكمال الحقيقي لدى العرفاء.

وأيضاً، اتّفق العرفاء على أنّ الكمال الحقيقي لا يمكن تحصيله إلّا بقهر القوى الطبيعيَّة، وتقوية القوى القدسيَّة، وتبديل الأخلاق السيِّئة بالحسنة، وملازمة الأفعال الجميلة، ويلزم منه أن يكون الإنسان الكامل هو المشارك للعقول المجرَّدة والأرواح الكاملة في تمام الصفات.

فلا يمكن حينئذٍ أن يُقال: إنّه الكون الجامع؛ إذ لا يوجد فيه ـ على هذا التقدير ـ ما هو مثل العفاريت والمَرَدة، ولا يماثل السباع والوحوش والبهائم والحشرات المؤذية ما دام في هذه المرتبة.

ومن البيِّن أيضاً: أنّه لا يوجد فيه مطلقاً ـ أي: في جميع مراتبه ـ ما يماثل الأفلاك والكواكب غير القابلة للخرق والالتئام، المتحرِّكة على سبيل الاستمرار والدوام، مع عدم عروض الانقطاع؛ لشهادة بديهة العقل بأنّه ليس في الإنسان شيءٌ من عدم القابليّة على الخرق والالتئام، والحركة على الدوام، بل الإنسان قابلٌ للخرق والالتئام والوقوف عن الحركة.

---

(١) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٣٦٩.

فكيف يقول العرفاء: أنّ الإنسان هو الكون الجامع باعتبار واجديّته لجميع المراتب وأفرادها؟!.

أسئلة الدرس السابع عشر

١. بيّن حقيقة الكمال الحقيقي عند العرفاء.
٢. كيف يمكن للسالك أن يصل إلى الكمال الحقيقي؟
٣. قرّر إشكال الخصم بأنّ التخلّص عن القيود مستلزم لعدم الجامعيّة.
٤. قرّر إشكال الخصم بأنّ الكامل مفتقر لما يشبه العفاريت والمَرَدة.
٥. قرّر إشكال الخصم بأنّ الكامل مفتقر إلى ما يماثل الكواكب والأفلاك.

الدرس الثامن عشر

جواب الإيراد المتقدّم: بأنّ السالك يهذّب قواه المُدرِكة لا أنّه يتخلّص منها

أهداف الدرس؛ بيان:

- عدم استلزام حصول الإطلاق سقوط القوى والإدراكات عن الاعتبار
- أنّ قوى السالك إذا هُذّبت انقهرت لقوّته القدسيّة فشايعتها حينئذٍ من دون معارضة
- أنّ ما يماثل العفاريت المَرَدة موجودٌ عند الكامل ولكنّه مسخّر مهذّب بالمجاهدة
- أنّ الحقيقة الإنسانيّة لا يجب اتّصافها بجميع الصفات التي تتّصف بها الأفلاك والكواكب، وإن سلّمنا ذلك فهي متّصفةٌ بما هناك

خلاصة الدرس

هذا الدرس في جواب الإيراد المتقدّم بعدم جامعيّة الإنسان، وحاصله هو:

إنّ الإدراكات الحسّية والوهميَّة والفكريَّة لازمة معتبرة في طريق الكمال حتّى يتحقَّق الإطلاق والجامعيَّة في الإظهار كما تحقّقت الجامعيّة في الظهور، غاية الأمر أنّ تلك القوى والآلات تهذّبت وانقهرت تحت سطوة القوّة القدسيّة وصارت متابعة مطيعة لها لا تنازعها في شيء من مدركاتها ومكاشفاتها.

وكذلك ما يناظر العفاريت والمَرَدة والوحوش والسباع والبهائم والحشرات المؤذية ـ التي زعم الخصم أنّها ستُعدم في الإنسان حين وصوله إلى كماله ـ فإنّها تبقى موجودة فيه لكنّها لمّا تهذّبت وسُخّرت بالمجاهدات صارت الأفعال الصادرة عنها محمودة مَلكيَّة، ممنوعة عمّا يصحُّ أن يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها السيّئة.

وأمّا ما يشبه الأفلاك فإن سلّمنا ضرورة وجودها فيه، فإنّ فيه ما يشبهها ويماثلها كالشرايين والعروق المحيطة بسائر أجزاء البدن، والرئة المتحرّكة على سبيل الدوام. وبهذا يكون الإنسان هو المظهر التامّ لجميع الحقائق الكماليّة[1].

المتن

ويدفع الإيراد المتقدّم أنّه لا يلزم من (أنّ الكمال الحقيقيّ والإدراك اليقيني لا يحصل إلّا عند الوصول إلى مرتبة الإطلاق)، أن تكون الإدراكات الحسيَّة والوهميَّة والفكريَّة غير معتبرةٍ بعد الوصول إلى ذلك الكمال؛ فإنّ القوَّة القدسيَّة لو أخذت العلوم والمعارف عن مآخذها ومعادنها عند تجرّدها، واستولت على هذه القوى المُدرِكة بحيث لا تستقلّ تلك القوى بنفسها في شيء من حركاتها وأفعالها، بدون استخدام القوّة القدسيّة إيّاها، وقهرها

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٤٩٥ـ٥٠٤.

لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة، لاعتُبر[١] بالضرورة سائر إدراكاتها تلك القوى وتصرُّفاتها، واستحال أن يكون شيءٌ من إدراكات تلك القوى مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي، الذي هو التحقّق والجامعيّة عند العرفاء، بل لا بُدَّ وأن تكون تلك القوى مُعينة لحصول ما هو الكمال الحقيقي، ورسوخه وسهولة الترقّي إلى أقصى مراتبه.

وأمّا نظائر العفاريت والمَرَدة، فلا نسلّم أنّها غير موجودة في الإنسان الكامل.

نعم إنّ القوى ـ التي هي نظائر العفاريت والمَرَدة ـ لمّا تُسُخِّرت وهُذِّبت بالمجاهدات المعتبرة عند أصحاب الاستكمال في الأشخاص الكاملة، صارت الأفعال الصادرة عنها مَلَكيّة، وأضحت ممنوعةً عمّا يصحُّ أن يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها، أو مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيَّة، كالقوّة الوهميَّة وشبهها، من غير استخدام القوَّة القدسيَّة إيّاها.

وهكذا الكلام بعينه في الأنواع المماثلة للوحوش والسباع والبهائم والحشرات المؤذية.

وأمّا الطبائع التي هي نظائر الأفلاك والكواكب، فلا يجب اتّصاف الحقيقة الإنسانيّة بجميع الصفات التي تتَّصف بها الأفلاك والكواكب؛ فإنّ ما يكون مثالاً للشيء المعيَّن، لا يجب اتِّصافه بجميع ما يتَّصف به ذلك الشيء بعينه[٢].

وإذا سلمّنا وجوب الاتّصاف بكلّ ما يماثله فلا نسلِّم أنَّه ليس في

---

(١) جواب «لو أخذت».

(٢) أي: إنّ المثال لا يجب أن يتّصف بكلّ ما ماثله؛ إذ يكفي في المماثلة اتّصافه بالصفات اللازمة للحقيقة المطلقة.

الإنسان ما يتحرّك على سبيل الدَّوام والاستمرار؛ فإنّ الشرايين وشبهها ـ كالرئة ـ متحرِّكةٌ دائماً من غير ضعف ولا فتور.

الشرح

هذا دفعٌ لما أورد بأنّ اتّفاق العرفاء على أنّ العلوم الحقيقيَّة والمعارف اليقينيَّة الكشفيّة هي التي تحصل للإنسان وتنكشف عليه عند الوصول إلى الإطلاق الذاتي بانحلال العُقد الإمكانيَّة، والانطلاق عن القيود الهيولانيَّة، والانخراط في سلك الملأ الأعلى من العقول المجرَّدة، ينافي ما ذهبوا إليه من جامعيَّة الإنسان.

وبيان الجواب هو: إنّ المنافاة إنَّما تلزم أن لو كان المراد بالإطلاق ـ الذي هو الغاية في الوصول هاهنا ـ هو الإطلاق الرسمي الاعتباري المفهومي المقابل للتقييد، والأمر ليس كذلك، بل الغاية هاهنا إنّما هو الإطلاق الذاتي الحقيقي السعيّ، الذي نسبة التقييد وعدمه إليه على السويَّة؛ إذ هذا الإطلاق هو الشامل للتقييد، والإطلاق المقابل له شمول المُطلق لجزئيّاته المقيَّدة.

وإذا تقرَّر معنى الإطلاق على هذا الوجه، وثبت أنّ غاية الحركة الإيجاديَّة هو ظهور الحقّ في المظهر التامِّ المُطلق الشامل لجميع جزئيّات المظاهر، فلا يلزم أن تكون الإدراكات الحسِّية والوهميَّة والفكريَّة غير معتبرة، لو كان حصول الكمال الحقيقي بالوصول إلى مرتبة الإطلاق، بل لا بُدَّ من اعتبار تلك القوى وإدراكاتها حتّى يتحقَّق الإطلاق والجامعيَّة في الإظهار، كما تحقّقت الجامعيّة في الظهور.

وذلك لأنّ القوّة القدسيَّة لو أخذت العلوم الحقيقيّة الكلّية والمعارف اليقينيَّة عن مآخذها ومعادنها عند تجرُّدها، واستولت حينئذٍ على هذه القوى ـ أعني: الجسمانيَّة المُدرِكة للجزئيّات ـ بحيث لا تستقلّ تلك القوى بنفسها في شيء من حركاتها وأفعالها، بدون استخدام تلك القوَّة القدسيَّة إيّاها وقهرها لتلك القوى على وجوب متابعتها ومبايعتها بالضرورة، لاعتُبر في إطلاقها بالمعنى المذكور

سائر أنواع إدراكاتها من كلّيّاتها وجزئيّاتها، كما اعتُبر تصرُّفات تلك القوى، واستحال حينئذٍ أن يكون شيءٌ منها مانعاً لحصول ما هو الكمال الحقيقي، بل لابُدَّ وأن يكون كلّ من تلك القوى وإدراكاتها ـ على ما سبق من البيان ـ سبباً معيناً وعلَّة مُعِدَّةً لحصول ما هو الكمال الحقيقي ولرسوخه، وسهولة الترقّي إلى أقصى مراتبه؛ لِما تقرّر من أنّ استخدام القوّة القدسيّة لتلك القوى واستحصال الأثر مع المعاون أسهل من استحصاله بدونه.

وأمّا نظائر العفاريت والمردة التي ذهب المُستشكل إلى انتفائها في الإنسان الكامل، فلا نسلِّم أنَّها غير موجودة فيه.

نعم، القوى التي هي نظائرها لمّا تسخَّرت وهُذِّبت بالمجاهدات المُعتبرة في طريق الاستكمال في الأشخاص الكاملة، صارت الأفعال المحمودة الصادرة عنها مَلكيَّة، وأضحت ممنوعةً عمّا يصحُّ أن يصدر عنها حسب اقتضاء طبائعها، كما مُنعت عن مطاوعتها لبعض القوى الجسمانيَّة كالقوّة الوهميَّة مثلاً من غير استخدام القوَّة القدسيَّة إيّاها.

وما نُقل عن النبي صلّى الله عليه وآله: أنّ شيطانه قد أسلم على يده[1]، إشارةٌ إلى هذا المعنى.

وهكذا الكلام بعينه في الأنواع المماثلة للوحوش والسباع والبهائم والحشرات المؤذية.

وأمّا الطبائع التي هي نظائر الأفلاك والكواكب، فإنّ ما يكون مثالاً للشيء المعيّن لا يجب أن يكون ـ ذلك المثال ـ متَّصفاً بجميع ما اتَّصف به ذلك الشيء بعينه من المشخّصات؛ إذ في المماثلة يكفي اتّصاف المثال بصفات الشيء اللازمة للحقيقة المطلقة.

---

(١) انظر: المحجّة البيضاء: ج٥، ص٤٩.

ولئن سلّمنا بوجوب أن يكون المثال متَّصفاً بجميع ما اتَّصف به الشيء بعينه من المشخّصات، لكن لا نسلّم أنَّه ليس هناك (في المثال أو الإنسان) ما يتحرَّك على الدوام والاستمرار؛ فإنّ الشرايين وشبهها ـ كسائر العروق المحيطة بسائر أجزاء البدن إحاطة الأفلاك بأجزاء العالم ـ متحرّكةٌ، بعضها بالحركة الانقباضيّة والانبساطيّة، وبعضها بنوعٍ آخر من أنواع الحركات كالارتفاعيّة والانخفاضيّة، وكالرئة أيضاً فإنّها متحرِّكة دائماً، وذلك باعتبار أنَّها أصل الحركات الواقعة في البدن، كلّ ذلك يشبه أن يكون مثالاً لحركة الفلك الأعظم الذي به يحصل انقباض الليل وانبساط النهار.

أسئلة الدرس الثامن عشر

١. هل حصول الإطلاق للسالك مستلزمٌ لسقوط القوى الإدراكيّة عن الاعتبار، ولماذا؟

٢. وضّح كيف تُقهر قوى السالك تحت قيادة قوّته القدسيّة؟

٣. قرّر جواب العارف على إيراد الخصم بأنّ التخلّص عن القيود مُستلزمٌ لعدم الجامعيّة.

٤. قرّر جواب العارف على إيراد الخصم بأنّ الكامل مفتقرٌ لما يشبه العفاريت والمَرَدة.

٥. قرّر جواب العارف على إيراد الخصم بأنّ الكامل مفتقرٌ إلى ما يماثل الكواكب والأفلاك.

الدرس التاسع عشر

الإشكال على العارف بأنّ الكمال الحقيقي هو الإدراك العيني وفساد طريق الكشف والشهود وما يوصِل إليه

أهداف الدرس

- بيان معنى الإدراك الحقيقي عند الحكيم الخصم
- بيان ردّ العرفاء على الحكماء في الكمال الحقيقي
- بيان نقض الحكيم على العارف ومؤاخذته على طريق العرفاء في الكشف والشهود
- بيان استنتاج الحكيم من فساد طريق العرفاء بطلان ما يوصل إليه

خلاصة الدرس

هذا الدرس في التقرير التفصيلي لإشكال الخصم على منهج العارف المتقدّم في الدرس الخامس، والذي كان حاصله: أنّ القطع بالوحدة الشخصيّة التي يذهب لها العرفاء دليل على انحراف أمزجة القوى الإدراكيّة عندهم؛ ذلك لأنّه مخالفٌ للواقع الذي يراه الجميع ويرى كيف أنّه كثيرٌ متعدّدٌ، وهذا ينتج القطع بفساد الطريق الموصل إلى القطع بما يخالف الواقع.

فالحكيم يعتقد أنّ الكمالات العقليّة الحاصلة لأهل الاستدلال، المستندة إلى الحجج القويَّة والبراهين القاطعة، إنَّما هي الكمال الحقيقي والإدراك العيني.

فلو قال العارف: إنَّ تلك الكمالات العقليّة الحاصلة لأهل النظر إنّما هي مناقص وخيالاتٌ فاسدةٌ وحُجبٌ مانعةٌ للوصول إلى الكمالات الحقيقيَّة.

لقال الحكيم: لا بل إنّ الإدراكات الحاصلة للعرفاء بعد مداومتهم على مجموعة من الأفعال والأذكار التي تسبّب فساد القوى الإدراكيّة إنّما هي كالإدراكات الحاصلة لأرباب الماليخولياء والمجانين الذين يقطعون بتحقّق ما لا تحقَّق له في الأعيان، ويشاهدون صوراً وأصواتاً لا وجود لها أصلاً؛ ذلك لانحراف أمزجتهم عن الاعتدال وفساد بنْيَتهم بتطرّق الاختلال؛ لأنّ ظهور علامات الأمراض عقيب ارتكاب أسبابها، ممّا يفيد الجزم بوقوعها ضرورة[1].

ولذا فطريق العرفاء فاسدٌ باطلٌ لا يوصل إلى الكمال الحقيقي؛ لأنّه موجبٌ لانحراف مزاج البدن والقوى الإدراكيّة ومسبّبٌ للأمراض، فكلّ ما يترتّب عليه باطلٌ أيضاً[2].

---

(١) انظر: كتاب النفس من الشفاء، بتصحيح: الشيخ حسن زادة آملي: ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٣٩٣ـ٤٠٥.

المتن

لو صحَّ للعارف أن يقول: إنّ الكمالات العقليّة المستندة إلى الحُجج القويّة والبراهين القاطعة، الحاصلة [تلك الكمالات العقليّة] للنفس الناطقة بالأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن، واعتدال أمزجة سائر الأعضاء والقوى الحيوانيّة والنفسانيّة والطبيعيّة، من المناقص والخيالات الفاسدة والحجب المانعة للوصول إلى الكمالات الحقيقيَّة.

لصحَّ للحكيم أن يقول في جوابه: إنّ الإدراكات الحاصلة للعرفاء من تكرار بعض الألفاظ المعيَّنة بالأصوات القويَّة المحلِّلة للأرواح النفسانيّة (التي هي الموضوعات للإدراكات) المدهشة [تلك الأصوات] للحواسّ البشريَّة، لا سيَّما عند التخلّي عن الخلائق، والسُّكون في المواضع المظلمة، وتناول الأغذية الرديَّة المولِّدة للكيموسات والأخلاط الفاسدة في الأوقات المضرّة، وملازمة الطريقة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس؛ من جملة الإدراكات الحاصلة لأرباب الماليخولياء والممرورين الذين يحكمون بثبوت ما لا تحقُّق له في الأعيان؛ لسوء ظنونهم وفساد أفكارهم، ويشاهدون صُوراً وأصواتاً لا وجود لها في الخارج أصلاً؛ لانحراف أمزجتهم وفساد بنيتهم.

أمّا الحالة المسمَّاة عندهم بمخالفة النفس، فهي بالحقيقة إيلامٌ للروح وإتعابٌ للبدن بالجوع والسهر المفرطين، المُجفِّفين للدماغ وأجزائه، المُخرجين لأمزجة الأعضاء والأرواح والبدن عن الاعتدال، وبارتكاب الآلام والمشقّات، وترك الراحات بالاختيار، وتعذيب النفس بتحصيل مَلَكة نفسانيَّة تكلّفيَّة، تفيد الحزن والبكاء والهمّ والخوف والبؤس والذلَّة وقلَّة الحميَّة والفقر والمسكنة وسقوط الهمّة، وتنفي السرور والفرح واعتدال المزاج الموجب للذّة البدنيَّة والروحانيَّة.

فهذه الحالة ـ أي: مخالفة النفس ـ لا شكّ أنّها مُسقطةٌ للطبيعة، مضعفةٌ للقوّة، موجبةٌ لانحراف الأمزجة الإنسانيّة عن الحالة الاعتداليَّة، مفيدة لأمراض كثيرة بعضها بدنيَّة وبعضها نفسانيَّة، مُعدّةٌ لقرب الموت وزوال القوَّة بالضرورة، فالإدراكات المتفرّعة على هذه الطريقة، لا شكّ أنَّها من جملة الإدراكات الفاسدة.

الشرح

هذه إشارة إلى الشبهة التي أوردها الماتن في صدر الرسالة[1]، من أنّ القطع بما يخالف العقل ضرورة من القول بوحدة الوجود، ممّا يدلّ على استحكام سوء المزاج.

وبيان ذلك: أنَّ الكمالات العقليّة الحاصلة لأهل الاستدلال، المستندة إلى الحجج القويَّة والبراهين القاطعة، الحاصلة للنفس الناطقة بواسطة الأفكار الصحيحة عند اعتدال مزاج البدن، واعتدال أمزجة سائر الأعضاء الآليَّة ـ من موضوعات القوى الإدراكيَّة، وما يعاون تلك القوى الإدراكيّة من القوى الحيوانيَّة والنفسانيَّة والطبيعيَّة ـ بدون تحريك شيء منها (أي: من تلك القوى) وميلها عن كيفيَّتها الاعتداليَّة (التي هي صورة الوحدة الحقيقيَّة ومحلّ ظهورها ومصدر سائر الأوصاف الحقَّة والآثار الصحيحة) إنَّما هي الكمال الحقيقي والإدراك العيني.

فلو صحَّ للعارف أن يقول: إنَّ تلك الكمالات العقليّة الحاصلة لأهل النظر، من المناقص والخيالات الفاسدة والحُجب المانعة للوصول إلى الكمالات الحقيقيَّة.

---

(١) عند قوله في الدرس الخامس: «فإنّ الأكثرين منهم يزعمون أنّ القطع بها يدلّ على استحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانيَّة، وعلى احتراق الموادِّ الصالحة البدنيَّة، واستيلاء المرّة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصليّة...».

لصحَّ للحكيم أن يقول: إنّ الإدراكات الحاصلة للعرفاء من تكرار بعض الألفاظ المعيَّنة بالأصوات القويّة المحلِّلة للأرواح النفسانيَّة (التي هي موضوعات العلوم والإدراكات) المدهشة للحواسّ البشريَّة، المعاونة إيّاها في صدور آثارها الكماليّة، ولا سيَّما عند التخلّي عن الخلائق، والسكون في المواضع المظلمة، وتناول الأغذية الرديّة ـ المولِّدة للكيموسات الفاسدة ـ في الأوقات المضرّة، وملازمة الطريقة المسمّاة عندهم بمخالفة النفس، المعلوم بطريق التجربة والقياس العقلي أنَّ ارتكاب شيءٍ من ذلك يزيد في القوَّة الخياليَّة والوهميَّة بميل الصورة الاعتداليّة الدماغيَّة عن وحدتها المزاجيَّة اللطيفة الإنسانيَّة، إلى اليبوسة الكثيفة الحيوانيَّة[1]، فالعقل والتجربة حاكمة بأنّ من ينقطع عن الخارج ويقوم بمثل هذه الأعمال تقوى عنده قوّة المتخيلّة والواهمة فتهجم عليه الخيالات والصور التي لا وجود لها في الواقع، ولا شكّ أنّ مواظبة تلك الأمور واستدامتها، تفضي إلى غلبتها على الطبيعة الاعتداليّة جدّاً، واستيلاء المرَّة السوداء على سائر القوى المدركة، فيكون الإدراك الحاصل للعرفاء حينئذٍ من جملة الإدراكات الحاصلة لأرباب الماليخوليا والممرورين[2] الذين يقطعون بتحقّق ما لا تحقَّق له في الأعيان، لسوء ظنونهم وفساد أفكارهم، باختلال الصورة الاعتداليَّة التي هي آلات تلك القوى، ولذلك يشاهدون صوراً وأصواتاً لا وجود لها أصلاً؛ لانحراف أمزجتهم عن الاعتدال وفساد بنْيَتهم بتطرّق الاختلال؛ وذلك لأنّ ظهور علامات الأمراض عقيب ارتكاب أسبابها،

---

(١) وهذا مبنيّ على الطبّ القديم وكيفيّة تحقّق الأخلاط الأربعة من الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة، وكيفيّة تحقّق المزاج المعتدل وانحرافه عن الاعتدال، وهنا يقول إنّ تلك الأعمال تنحرف بمزاج الدماغ عن اعتداله إلى اليبوسة المَرَضيّة.

(٢) أي: من غلبت عليهم المرّة السوداء فصاروا كالمجانين.

ممّا يفيد الجزم بوقوعها ضرورة[١].

وأمّا الحالة المسمَّاة عند العرفاء بمخالفة النفس، فهي بالحقيقة إيلامٌ للروح بارتكاب المكاره وما يكون على خلاف ما تشتهيه، وإتعابٌ للبدن بالجوع والسهر المفرطين المجفِّفين للدماغ وأجزائه (التي هي من آلات القوى النفسانيَّة الفكريَّة) المُخرجَين ـ أي: الجوع والسهر ـ لأمزجة الأعضاء الآليّة والأرواح النفسانيَّة، بل والبدن كلِّه (الذي هو موضوع جميع تلك القوى) عن الاعتدال، وبارتكاب الآلام والمشقَّات وترك الراحات بالاختيار، وتعذيب النفس بتحصيل مَلَكة نفسانيَّة تكلّفيَّة تفيد الحزن والبكاء والخوف والهمّ والبؤس والذلَّة وقلَّة الحميَّة والفقر والمسكنة وسقوط الهمَّة بارتكاب الأمور الخسيسة والأوضاع الشنيعة واحتمال أذى الناس وغير ذلك ممّا يرتكبه الملاميَّة منهم[٢].

---

(١) انظر: كتاب النفس من الشفاء، بتصحيح: الشيخ حسن زادة آملي: ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) معلوم أنّ بعض هذه الأفعال الشنيعة إنّما هي ممّا يلتزم به بعض المتصوّفة الذين لا يراعون القوانين الشرعيّة في سيرهم وسلوكهم، وإلّا فالعرفاء الحقيقيّون الملتزمون بالشرع المقدّس منزّهون عن كلّ هذه المؤاخذات.

قال عزّ الدين محمود الكاشاني في بيان شروط أهل الخلوة: «الأوّل: دوام الوضوء، والثاني: دوام الصوم، والثالث: قلّة الطعام، والرابع: قلّة المنام... ودوام السهر؛ مؤثّر للغاية في تحليل الرطوبات البدنيّة وتقليل موادّ النسيان والعصيان والجهل والغفلة، ومفيد أيضاً في إماتة النفس وإحياء القلب السليم، كما جاء في كلام سهل بن عبد الله: من أراد أن ينال هذا، فعليه بأربعة أشياء لابدّ منها مع أشياء كثيرة، ولكنّ هذه الأربعة لابدّ منها للمبتدئ المتأدّب: الصمت والخلوة وترك الشهوات وسهر الليل سنتين لا يكون أقلّ من ذلك مع طلب إعلام حاله عند الله، والاستعانة به أن يستقيم له حاله مع الله عزّ وجل، فبالصمت يعرف حاله، وبالخلوة ينقطع عنه الآفات والاشتغال بالناس في أمر الدنيا إلّا بحال نفسه فقط، وبتركه الشهوات ينقطع عن الدنيا، وبسهر الليل تموت نفسه من جهله ويحيا قلبه

وهذه كلُّها ـ مع أنّها من الأخلاق الخسيسة الواقعة في طرف التفريط من العدالة الحقيقيَّة الكماليّة (التي هي الوسطيّة والاعتدال) ـ تنفي السُّرور والفرح واعتدال المزاج، الموجب للذَّة البدنيّة والروحانيّة الذي به قيام العلاقة الحيوانيَّة.

ولا شكّ أنّ مخالفة النفس هذه مُسقطة للطبيعة، مضعفة للقوَّة، موجبة لانحراف الأمزجة الإنسانيَّة عن الحالة الاعتداليّة، مفيدة لأمراض كثيرة، بعضها بدنيَّة، وبعضها نفسانيَّة ـ كما سبق ـ مُعدّة لقرب الموت وزوال القوَّة بالضرورة. فالإدراك المتفرّع على هذه الطريقة، لا شكَّ أنّه من جملة الخيالات الفاسدة والإدراكات الباطلة.

وجملة القول: إنّ طريق العرفاء فاسدٌ باطلٌ لا يوصل إلى الكمال الحقيقي؛ لأنّه موجبٌ لانحراف مزاج البدن والقوى الإدراكيّة ومسبّبٌ للأمراض، فكلّ ما يترتّب عليه باطلٌ أيضاً.

بعلمه». (مصباح الهداية، الكاشاني، بتصحيح جلال الدين هُمائي: ص١٦٧).

وأمّا الملامتيّة فهم طائفة من الصوفيّة لا يأبهون بمؤاخذة أحدٍ لهم فيما يفعلونه من أسباب المؤاخذة، فهم في حال اللوم لأنفسهم على الدوام، بل إنّهم يتعمّدون إتيان ما يوقعهم في الملامة أحياناً، وقد قال عبد الرزاق الكاشاني عنهم: «...وهم الذين لم يظهر على خواطرهم ممّا في بواطنهم أثر البتّة. وهم أعلى الطائفة وتلامذتهم ينقلبون في أطوار الدخوليّة، وسمّوا بالملامتيّة لكونهم دائمي الملامة لأنفسهم. فهم مع أنّهم أعلى القوم علماً وعملاً، وحالاً ومقاماً، فإنّهم لا يرون أنفسهم كذلك، فلهذا لا ينفكّون عن اللائمة لأنفسهم. وقد ذكر الشيخ في الفتوح المكية باباً في ذكر هذه الطائفة وشرح فيه ما قد خصّهم الله به من المقامات العالية والعلوم الإلهيّة. وللشيخ عبد الرحمن السلمي كتاب أفرده في شرح أحوال هذه الطائفة المسمّاة بالملامتيّة». (الطائف الإعلام: ص٢٠٤).

أسئلة الدرس التاسع عشر

١. ما هو الكمال الحقيقي عند الحكيم؟ بيّن ذلك.
٢. ما هو ردّ العرفاء على الحكماء في الكمال الحقيقي؟
٣. ما هو نقض الحكيم على العارف ومؤاخذته على طريق الشهود العرفاني؟
٤. كيف استدلّ الخصم على فساد طريق العرفاء؟

الدرس العشرون

جواب العارف على الخصم

وإثبات أحقّية طريق العرفاء لتحصيل المعارف

أهداف الدرس:

- بيان أنّ العارف لا يرفض أصل العقل، لكنّه ينفي أن تكون إدراكاته الفكريّة هي الغاية القصوى
- بيان سبب اشتراط العرفاء بعض الأمور في طريقهم، وتبرئتهم ممّا ينسب لهم ممّا لا ينسجم مع الشرع
- بيان أنّ كلّ شرطٍ معتبرٍ في النظر أو التصوّف معتبرٌ في الآخر، وأنّ أغلب الشروط مشتركةٌ بين الطريقين
- بيان كيفيّة مداواة المزاج العليل الخارج عن حدّ الاعتدال والوسطيّة
- بيان دوريّة الصور وحقيقة المركز والنقاط المحيطة به

خلاصة الدرس

هذا الدرس معقودٌ لجواب الشبهة التي مرّ تقريرها في الدرس الخامس، وجواب اتّهام الخصم للعرفاء بارتكاب بعض الأمور.

فهذا الدرس محلّ للبحث في أمور ثلاثة، هي:

الأمر الأوّل: أنّ العارف ليس بصدد إسقاط أصل العقل عن الحجّية. نعم، العارف ينفي أن يكون العقل وإدراكاته الفكريّة هي الغاية القصوى، فإنّ المرتبة التي وقف عندها أهل النظر ـ وهي العقل الفكري ـ لا تعتبر أعلى مراتب العقل، بل للعقل مرتبة أعلى هي القوّة القدسيّة التي مرّ الكلام عنها فيما سبق.

الأمر الثاني: بيان سبب اشتراط العرفاء بعض الأمور في طريقهم، وتبرئة ساحتهم ممّا ينسب لهم من ممارسات لا تنسجم مع ذوق الشريعة والضوابط والآداب المقرّرة شرعاً.

الأمر الثالث: أنّ كلّ شرطٍ معتبرٍ في النظر أو التصوّف فهو معتبرٌ في الآخر، وأنّ أغلب الشروط مشتركة بين الطريقين.

وحاصل جواب الإشكال الأصلي بانحراف أمزجة العرفاء وفساد طريقهم للوصول إلى الحقائق هو: إنّ من الأَولى والأَخلق عَدُّ مَن جَعَل المعارف العقليّة والعلوم اليقينيّة (المستندة إلى البراهين القطعيّة الحاصلة للإنسان المعتدل المزاج) من قبيل الخيالات الفاسدة والحجب المانعة للكمالات الحقيقية، من زمرة المجانين وأصحاب الماليخولياء ومنكري العلوم الضروريّة، وهذا بعيد عن العارف المحقّق؛ لأنّه يعتقد أنّ العقل واحدٌ من مصادر المعرفة، لكنّه يعطيه حقّه ولا يتعدّاه إلى ما هو أعلى منه، ويذمّون القوّة المفكّرة التي تخلط الأحكام العقليّة بالوهميّة فتكون غير مصونةٍ عن الخطأ.

وأمّا ممارسة العرفاء لبعض الأفعال والأذكار فإنّها سبب لاستمرار ملاحظة الملكوت والتوجّه إليه كي لا يشغلها عنه شاغل كما هو الحال في بعض ممارسات أهل النظر، فكلٌّ ما هو شرطٌ في أحد الطريقين ـ أي: النظر والتصفية ـ فهو شرطٌ بعينه في الطريق الآخر[1].

المتن

إنّ من جَعل المعارف العقليّة والعلوم اليقينيّة ـ المُستندة إلى البراهين القطعيَّة، الحاصلة للإنسان المُعتدل المزاج، الذي لم تستولِ عليه الرذائل الطبيعيَّة البدنيَّة ـ من الخيالات الفاسدة والحُجب المانعة للكمالات الحقيقيّة، لا نفس الكمالات ولا من الأسباب المُعِدَّة بالنسبة إلى ما هو من الكمالات الحقيقيَّة عنده، فمن الأولى الأخلق أن تعدَّه من زمرة المجانين وأصحاب الماليخولياء ومنكري العلوم الضروريّة.

بيان وجه التزام العارف ببعض الأمور

وأمّا تكرار بعض الألفاظ المعيَّنة حال المراقبة، فإنَّما يكون سبباً لاستمرار ما ذكرنا من الملاحظة.

وأمّا قوَّة الصوت وجهارته فغير معتبرة عند أرباب الصناعة[2].

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٥٣١ـ٥٤٨.

(٢) نعم إذا كانت قوّة خيال السالك غير قابلة للجمع والتركيز إلّا في حالة الذكر بصوت مسموع فيكون ذلك شرطاً في الذكر، كما سيشير له الشارح في الدرس الرابع والعشرين بقوله: «...وأمّا الخواطر المشوِّشة فهي من جملة الموانع الواقعة في الطريقين... لكنّ تسكين المتخيِّلة المتحرِّكة بالحركات المضطربة المشوِّشة وإلجامها ومنعها عن الانتقالات المشوّشة، غير متعذّر عند أرباب الصناعة، كاستعمالها بالأذكار المجهرة، والأصوات القويَّة عند بعضهم...».

وأمّا التخلّي عن الخلق وملازمة المواضع الخالية، فأمرٌ ضروريٌّ، لا يتصوَّر بدونه تفريغ القلب عن الوساوس والشواغل المانعة، والتبرِّي من العلائق المظلمة والإقبال بكنه الهمَّة على الله بالكلّية، كما لا يتصوَّر بدونه استنباط العلوم الفكريَّة اليقينيَّة والمطالب البرهانيَّة، مجرَّدةً [أي: تلك المطالب] عن الشكوك والشبهات الوهميَّة والخياليَّة[1].

ومَن شَرَطَ في هذا العرفان وطريقه تناولَ الأغذية الرديَّة، فهو جاهلٌ أو ممرورٌ[2].

نعم، إنّ من السالكين مَن يناسبه غذاءٌ معيَّنٌ دون غذاءٍ آخر، ومنهم من يكون على عكس ذلك؛ فإنّ الأمزجة مختلفة والصفات الذميمة الطبيعيَّة الحاجبة بحسب ذلك أيضاً مختلفة[3]، ولا شكّ أنّ التدبير بحسب الأغذية

---

(١) وللخلوة ـ التي هي عبارةٌ عن التوجّه الخالص لله عند العبادة والذكر، والابتعاد عن الضوضاء وعوامل تشتيت القلب والخيال ـ فوائد كثيرة جدّاً، وقد روي أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان يحبّ الخلوة بنفسه للذكر، والتفكّر، والتأمّل، ومراجعة أمره. (انظر: أخلاق النبي، الخلق٦٤؛ وانظر: الكهف: ١٦؛ مريم: ١٦؛ ومريم ٤٨).

وعن الصادق عليه السلام: «**إنّ الله جلّ وعزّ أوحى إلى نبيّ من أنبياء بني إسرائيل: إن أحببت أن تلقاني غداً في حظيرة القدس فكن في الدنيا وحيداً، غريباً، مهموماً، محزوناً، مستوحشاً من الناس، بمنزلة الطير الواحد، الذي يطير في أرض القفار، ويأكل من رؤوس الأشجار، ويشرب من ماء العيون، فإذا كان الليل أوى وحده، ولم يأوِ مع الطيور، استأنس بربّه، واستوحش من الطيور**». (بحار الأنوار: ج٦٧، باب العزلة عن شرار الخلق، والأنس بالله، ح١). وللزيادة في معرفة الأصول الخمسة ـ من: الجوع المعتدل، والصمت، والخلوة، والذكر، واليقظة ـ عليك بالرجوع إلى المجلس الحادي عشر من كتاب شرح مراتب الطهارة.

(٢) انظر: كسر أصنام الجاهليّة، ص١٠ ـ ١٤.

(٣) أي: إنّ ما يكون مذموماً عند شخص، قد لا يكون كذلك عند آخر.

والأدوية وغيرهما في مداواة الأمراض النفسانيَّة، إنَّما يختلف حسب اختلاف تلك العلل والأمراض، كما في العلل والأمراض البدنيَّة[1].

وأمّا الجوع الشديد والسهر المفرط، فهو مذمومٌ كلَّ الذَّم في طريق التصوُّف والمجاهدة، كما هو مذمومٌ في طريق التعلُّم والنظر.

نعم، القدر المعتبر عند العرفاء من الغذاء، ما لا تسقط بقلّته القوّة، ولا تستولي المرّة على المزاج[2]، ولا يعرض من أذيَّتها الاضطراب والغفلة، ولا يوجب بكثرته الكسل ولا يُثير الشهوة، ولا يوجب انصراف همَّته عن جانب القدس، وإقباله على الهضم والتغذية ودفع الفضول وتوليد البراز وما يشبه ذلك.

---

(١) قال الشيخ الرئيس: «قد تبيّن في العلوم الطبيعيّة أنّ الأخلاق والعادات تابعة لمزاج البدن، حتّى أنّ من استولى البلغم على مزاجه استولى عليه السكون والوقار والحلم، ومن استولت الصفراء على مزاجه استولى عليه الغضب، ومن استولت عليه السوداء استولى عليه سوء الخلق، ويتبع كلّ واحد منها أخلاق أُخر لا نذكرها هنا. فلا شكّ أنّ المزاج قابل للتبديل، فتكون الأخلاق أيضاً قابلة للتبديل بواسطة تبديل المزاج، فيُعين على ذلك استعمال الرياضة المذكورة في كتب الأخلاق. فمهما اعتدل مزاج الإنسان تهذّبت أخلاقه بسهولة، فلاعتدال مزاجه أثر في ذلك. والمزاج الخارج عن الاعتدال ما تكون إحدى كيفيّاته الأربع أو اثنتان منها غالبة عليه، مثلاً أن يكون أحرّ ممّا ينبغي أو أيبس ما ينبغي. وهذه الكيفيّات الأربع متضادّة، فالمزاج الخارج عن الاعتدال يكون مشتملاً إمّا على ضدّ أو على ضدّين، أي: ليس فيه حرارة ولا برودة، بل كيفيّة متوسّطة بينهما. وكلّما كان المزاج أقرب إلى الاعتدال كان الشخص أكثر استعداداً لقبول الملكات الفاضلة العلميّة والعمليّة». (أربع رسائل نفيسة للشيخ، بتحقيق الأهواني: ط مصر، ص١٩٧).

(٢) فإنّ قلّة الغذاء تسبّب استيلاء المرّة السوداء على المزاج ممّا يسبب عروض الاضطراب والغفلة.

وهكذا الكلام بعينه في النوم والسهر فيجب أن لا يقلّ عن الحدّ فيكون ذلك مؤذياً للسالك ومدعاةً لضعف قوّته، ولا يزيد على الحدّ فيكون مضرّاً له أيضاً.

وبالجملة، فكلُّ ما هو شرطٌ في أحد الطريقين ـ أي: النظر والتصفية ـ فهو شرطٌ بعينه في الطريق الآخر[1].

وأمّا ارتكاب الآلام والمشقّات وترك الراحات بالاختيار، فلا يجوز إلّا بالنسبة إلى المُستكمِل الذي اعتاد الترفُّه والتنعُّم والراحة البدنيَّة، واستولت على مزاجه الشهوات، وغلب عليه أخلاق المخانيث والنسوان ممّا لا ينبغي للرجل أن يتّصف به.

وهكذا الكلام بعينه في تحصيل المَلَكات المُفيدة لهيئة الحزن والهمِّ والبكاء وما يشبهها، فيجب أن لا تخرج عن حدّ الاعتدال إلى جهتي الإفراط أو التفريط.

وأمّا كسب الملكات المفيدة للذلَّة وقلَّة الحميَّة والمسكنة وما يشبهها، فلا يجوز إلّا بالنسبة إلى المرتاضين الذين غلب على مزاجهم الغضب الشديد والعجب والتكبُّر والقهر والسطوة وحبُّ الجاه وما يشبهها.

ولا شكّ أنّ معالجة الأمراض النفسانيّة وتخليص النفس عن الأخلاق الرديَّة المُهلكة، وتجريدها عن العادات الخبيثة المظلمة، لا يمكن بدون اتّصافها بملكات مُرضية وعادات حسنة تقابل تلك الأخلاق الذميمة والصفات الخبيثة؛ فإنّ دفع أحد الضدّين لا يمكن إلّا بالضّد الآخر كما في معالجة الأمراض الجسمانيَّة.

---

(١) وسيفصّل هذه القاعدة في الدرس الثاني والعشرين عند قول الماتن: «وأمّا نحن، فنقول: إنّ كلّ شرطٍ يعتبر في طريق التصوّف، فلابدَّ من اعتباره في طريق النظر عند التحقيق...».

كيفيّة معالجة المزاج العليل وإرجاعه إلى حدّ الاعتدال

ومن البيّن: أنّ سَورة أحد الضدّين متى انكسرت بسَورة الضدّ الآخر، حصل هناك حالة متوسّطة قريبة إلى الاعتدال، والمزاج الذي استولت عليه الشهوة الخبيثة البهيميّة متى انكسرت كيفيّته الموجبة لتلك الحالة بسَورة الكيفيَّة التي تقابلها، مال إلى الحالة الاعتداليَّة.

وهكذا الكلامُ في المزاج الذي غلبت عليه شدَّة القهر وحِدَّة الغضب؛ فإنّه متى انكسرت كيفيَّته المُفيدة لتينك الحالتين بسَورة الكيفيَّة التي تقابلها، مال إلى الحالة المتوسِّطة، وإن لم يتَّفق الوصول إلى حدّ الاعتدال الحقيقي، فربّما وصل وربّما لم يصل.

ولا يخفى عليك أنَّ إخراج المزاج ـ الواقع في الحدود المقابلة لحدِّ الاعتدال ـ إلى حدِّ الاعتدال، باستعمال القوانين المعتبرة في صناعتي الطبّ والحكمة، لا يكون إسقاماً وتمريضاً للبدن، بل يكون بالحقيقة إبراءً وتقويةً للنفس والبدن، وإفادةً لصحَّتهما، فالعلاج يقضي أن يُعالَج المرض بما يُبرئه، وعادةً ما يكون ذلك المُبرئ هو الضدّ فتكون مزاولة هذا الضدّ في الحقيقة علاجاً لذلك المريض وتقويةً لنفسه وبدنه، لا إسقاماً وإضعافاً له، ويُستعان لذلك بصناعتي الطبّ والحكمة، أمّا الطبّ فللعلاج بالأغذية المناسبة، وأمّا الحكمة ـ أي: العلميّة منها ـ فلتهذيب الأخلاق.

ولا يُتوهَّم أنّ ما يكون علاجاً لمرض معيَّن في محلٍّ جزئيٍّ بحسب وقتٍ وحالٍ معيَّنين، يكون علاجاً لسائر الأمراض الباقية؛ فإنّ الأمراض النفسانيَّة إنَّما يختصُّ بعضها بالحدود الواقعة في جانب الإفراط، والبعض الآخر بالحدود الواقعة في جانب التفريط، على أنّ مداواة مرض معيَّن إنَّما يختلف حسب اختلاف الأوقات والأحوال والموضوعات والعادات وما

يشبهها، فتأمّل ذلك.

واعلم، أنّ مخالفة النفس بالمعنى الذي ذهب إليه العارفون، كما يجب اعتبارها في طريق التصوُّف، يجب اعتبارها أيضاً في طريق التعليم والنظر، وقد أشرنا إلى ذلك في كثير من المواضع فلا حاجة هاهنا إلى تكرار الكلام وتوضيح البيان، فاعرف ذلك...[1].

الشرح

هذا جواب الشبهة السابقة، وهي المشار إليها في صدر الرسالة، من أنّ سائر ما يتوسَّل به العارفون في الطريقة الحقَّة على مذهبهم، المسمَّاة بطريقة التصفية من الأعمال والأحوال، إنَّما هو أسباب استيلاء المُرَّة السوداء على الأعضاء الشريفة الإدراكيَّة وانحرافها عن صورها المزاجيَّة الاعتداليَّة؛ فيريد إزاحة هذه الشبهة، وإثبات ما ادّعى هنالك من أنّ الأمر فيما زعمه أهل النظر ـ من اختلال أمزجة الأعضاء الإدراكيَّة وارتكاب أسبابه ـ على خلاف ما ظنُّوه، بل على عكس ما تخيَّلوه.

فشرع يبيّن تلك الأعمال والأفعال على التفصيل، أنّها ليست موجبةً لانحراف الأمزجة عن الصورة الاعتداليّة الأصليّة، بل التزام تلك الأعمال إنَّما هو لاسترداد تلك الأمزجة عن الانحرافات الحاصلة لها بواسطة تراكم الأهواء

---

(١) والآيات والروايات دالّة على اعتبار مخالفة النفس ومجاهدتها بالرياضات والمشقّات وترك الملذّات، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى**﴾ [النازعات: ٤٠ ـ ٤١]، وقول رسول الله صلّى الله عليه وآله للسريّة التي رجعت من جهاد العدوّ: «**مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر**، قيل: يا رسول الله وما الجهاد الأكبر؟ قال: **جهاد النفس**». (معاني الأخبار، الصدوق: ص١٦٠. وغيرها كثير)، دالّ على اعتبار مجاهدة النفس وتحمّل المشقّات في سبيل الوصول إلى الكمال الحقيقي.

النفسانيَّة، وتصادم الاقتضاءات والعادات الطبيعيَّة الهيولانيَّة إلى صورها الاعتداليَّة الأصليَّة، بعبارة مبسوطة لا يحتاج إلى تطويل الكلام بتوضيحه.

دوريّة الصور وحقيقة المركز والنقاط المحيطة به

لكن هاهنا مقدَّمة جليلة النفع لابُدَّ من التعرُّض لها، وهي: أنّ الصورة حيثما اعتبرت ـ إلهيَّة من الأسماء أو كونيَّة خارج الصقع الربوبي ـ تقتضي أن تكون دوريَّة دائريّة كرويّة، وأنّ المركز منها هو المظهر للحقيقة الحقَّة الموجودة بالذات أوّلاً، وأنّ سائر النقط الباقية إنَّما هي مظاهر النسب الأسمائيَّة والأعيان الاعتباريَّة؛ ولهذا لا تتمايز وجودات تلك النقط إلّا باعتبارها إلى مقابلاتها، ونسبتها إلى أضدادها.

وأمّا نقطة المركز، فليس لها مقابل ولا ضدّ وندّ، بل هي الواحد الحقيقي الذي تُعيَّن به سائر النقط ومقابلاتها. وما سمعت ـ من أنّ مظهر الوحدة الحقيقيَّة هو الصورة الاعتداليَّة ـ إنَّما المراد به هذا المعنى.

ثمّ إنّ كلّ ما كان من تلك النقط أقرب إلى المركز، كانت آثار الوحدة والوجوب فيها أكثر، وأحكامها تكون أشمل، وكلّ ما كان أبعد، كانت آثار الكثرة والإمكان فيها أكثر، وأحكامها تكون أقلّ شمولاً وأقصر نسبة؛ لوجود مقابله بآثاره الخاصَّة المقابلة لآثار تلك النقطة وأحكامها.

فحينئذٍ، تكون الموجودات على ثلاثة أقسام:

منها: ما يكون متوسِّطاً في أحكام الوحدة والكثرة، وهي الحقيقة النوعيَّة الإنسانيَّة.

ومنها: ما يكون مائلاً في ذلك إلى طرف الوحدة والبساطة، وهي العقول والنفوس المجرَّدة.

ومنها: ما يكون مائلاً في ذلك إلى طرف الكثرة كالحيوانات والنباتات والجمادات.

ثمّ إنّ أفراد تلك الحقيقة النوعيَّة أيضاً لسَعة عرضها وإحاطة جامعيَّتها على ثلاثة أقسام:

منها: ما يكون بجميع أحواله وأفعاله واقعاً في وسط العدالة، وهو الخليفة الحقيقي للحقّ والإنسان الكامل.

ومنها: ما يكون واقعاً إمّا في طرف الإفراط أو التفريط، خارجاً عن الصورة الاعتداليَّة، فبحسب ميله عن تلك الصورة محتاج إلى العلاج والميل عمّا فيه من المرتبة الخارجة إلى الطرف المقابل لها من المراتب الخارجة، حتّى تحصل له المرتبة الاعتداليَّة الأصليَّة كما تقرَّر في أمر العلاج أنَّه إنَّما يكون بالضدّ، وقد بيَّن المصنِّف جميع ذلك في المتن مفصّلاً مبسوطاً لا يحتاج إلى مزيد من التوضيح.

أسئلة الدرس العشرين

١. وضّح موقف العارف من العقل وإدراكاته.

٢. لمَ يشترط العرفاء مجموعة من الرياضات في طريق التصفية؟

٣. ما هي قيمة الرياضات المخالفة للشرع المقدّس؟

٤. كيف يمكن مداواة المزاج العليل المائل عن حدّ الاعتدال؟

٥. بيّن ما المقصود من «دوريّة الصور» وحقيقة المركز والنقاط المحيطة به.

الدرس الحادي والعشرون

تكملة الدرس السابق

وأنّ الحقّ عند المحقّقين من أهل النظر إنّما هو اعتبار طريق أهل الكشف إلاّ أنّهم استصعبوه

أهداف الدرس؛ التعرّف على:

- بيان عدم إنكار أهل النظر طريق أهل العرفان في التصفية
- بيان زعم أهل النظر بوعورة طريق التصفية
- بيان زعم أهل النظر من أنّ طريق النظر مستغنٍ في استحصال المعارف والوثوق بها عن طريق التصفية دون العكس
- زعم أهل النظر أنّ الاشتغال بطريق الفكر أسهل وأقرب إلى الغرض

خلاصة الدرس

هذا الدرس معقود لتكميل الجواب المارّ في الدرس السابق وللإشارة إلى ما هو الحقّ عند المحقّقين من أهل النظر في موضوع اعتبار طريق التصفية وإمكانه، وإشكالاتهم عليه بصعوبة طيّه والمسير فيه للإيصال إلى المقصد.

فلا يتبادر إلى الذهن أنَّ سائر أهل النظر يُنكرون طريق التصفية؛ فإنّ المحقّقين من أهل النظر من المتقدِّمين والمتأخّرين، المشّائين وغيرهم، لا يُنكرون إمكان طريق التصوُّف وإفضائه إلى المقصد، نعم إنّهم يعتقدون أنّ ذلك نادرٌ جدّاً؛ لصعوبته وتراكم الموانع الحاجزة عنه، وأنّ رفع تلك الموانع إلى الحدّ المعتبر عند العرفاء كالمتعذّر، ولو حصل فإنّ ثباته أبعد منه؛ إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوِّش القلب ويشغله عمَّا فيه، لسرعة تقلُّبه؛ وإذا كان الأمر كذلك ظهر ـ بحسب أهل النظر ـ أنّ الاشتغال بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف والحقائق أقرب وأسهل وأوثق[1].

وسيأتي في الدرس القادم الردّ على هذا الزعم من صعوبة طريق التصفية وتعذّره.

المتن

واعلم، أنّ المحقِّقين من النظّار، لا يُنكرون إمكان طريق التصوُّف وإفضائه إلى المقصد نادراً، لكنَّهم استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه، وزعموا أنّ محو العلائق إلى ذلك الحدّ كالمتعذّر، وإن حصل في حالة ومدَّة قريبة، فثباته أبعد منه؛ إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوّش القلب ويشغله، وفي أثناء المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن، ومتى لم يتقدّم

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٥٤٩ـ٥٥٦.

رياضتَه تهذيبه بحقائق العلوم تتشبّث بالقلب خيالات فاسدة تطمئنّ النفس إليها مدَّة مديدة، فكم من سالك سلك هذا الطريق ثمَّ بقى في خيالٍ واحدٍ مُدّة عشرين سنة وأكثر من ذلك، ولو كان قد أتقن العلم من قبلُ لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال، وحينئذٍ كان الاشتغال بطريق النظر أسهل وأقرب إلى الغرض وأوثق.

الشرح

لمّا فرغ عن جواب شبهة المتحذلقين من أهل النظر والاستدلال، يريد أن يبيِّن ما هو الحقّ عند المحقِّقين منهم في هذا الأمر، حتّى يشرع بعد ذلك فيما هو الحقُّ عنده فيه؛ فإنّ المتبادر إلى الأوهام من مَطلع الكتاب إلى هذا المقام، أنَّ سائر أهل النظر يُنكرون طريق التصفية، وأنّ تلك الشبهة الواهية إنَّما كانت من عند أهل النظر، والأمر ليس كذلك؛ فإنّ المحقّقين من النظَّار المتقدِّمين منهم والمتأخّرين، المشّائين منهم وغير المشّائين، لا يُنكرون إمكان طريق التصوُّف وإفضائه إلى المقصد ولو كان ذلك نادراً[1]، لكنَّهم لمّا رأوا فيه من تزاحم الموانع والعوائق

---

(١) قال الشيخ الرئيس: «جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد أو يطّلع عليه إلّا واحدٌ بعد واحد؛ ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفّل عبرة للمحصّل، فمن سمعه فاشمأزّ عنه فليتّهم نفسه، لعلّها لا تناسبه، وكلٌّ ميسّر لما خُلق له».

وقال المحقّق الطوسي في شرحه: «... والمراد: ذكر قلّة عدد الواصلين إلى الحقّ، والإشارة إلى أنّ سبب إنكار الجمهور للفنّ المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها؛ فإنّ الناس أعداء ما جهلوا، وإلى أنّ هذا النوع من الكمال ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض، بل إنّما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة». شرح الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٣٩٥.

كما جاء في أوائل كتاب (زِنون الكبير) الذي ترجمه الفارابي قوله: «قال زِنون: قال معلّمي أرسطوطاليس حكاية عن معلّمه أفلاطون: إنّ شاهق المعرفة أشمخ من أن يطير إليه كلّ

وتراكم الشروط والأسباب، استوعروه واستبعدوا اجتماع شروطه، وزعموا أنّ محو العلائق (الذي هو أوّل منازل هذا الطريق ومبادئ مشارعه) إلى ذلك الحدّ المعتبر لديهم ـ من قطع النسب والتعلُّقات الخارجيَّة، ظاهرة كانت أو باطنة، بحيث لا يخطر له خاطر يشغله عن ملاحظة أمر واحد ـ كالمتعذِّر، وإن حصل في حالة واحدة، لكنّ ثباته أبعد منه؛ إذ أدنى وسوسة وخاطر يشوِّش القلب ويشغله عمَّا فيه، لسرعة تقلُّبه؛ ولهذا عبَّر عنه لسان الشريعة الحقَّة بقوله صلّى الله عليه وآله: «**قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن**»؛ إذ ليس في الجوارح أسرع تقلُّباً من الأصابع.

وإن سَلمَ السالك من هذا، لكن بواسطة انحراف الأمزجة عن العدالة الأصليّة بتصادم الأهواء المتخالفة، لا شكّ أنَّه محتاج إلى مواظبة المجاهدة، وارتكاب ما يخالف الطبيعة ويضادّها على ما مرَّ بيانه آنفاً، وحينئذٍ لا يبعد أن يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن بسبب ارتكاب أسبابه المعِدّة له.

وإن سَلمَ من هذا أيضاً، لكن متى لم يَتقدَّم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العلوم الكليَّة والقوانين المميِّزة، تتشبَّث بالقلب خيالات فاسدة، تطمئنّ النفس إليها مدّة مديدة، فكم من سالك سلك هذا الطريق، ثمَّ بقي في خيال واحد مدَّة عشرين سنة وأكثر من ذلك[1]؛ كما روي عن الشيخ حسين بن منصور قدّس

طائر، وسُرادق البصيرة أعجب من أن يحوم حوله كلّ سائر». نقلاً عن دروس في شرح إشارات وتنبيهات، حسن زاده آملي: ج٩، ص٣٢٩.

(١) وإذا كان الأمر كذلك فلو أتقن السالك تلك العلوم والقوانين المميّزة للحقّ من الباطل، لانفتح له وجه الالتباس من ذلك الخيال بسرعة لا يحتاج عندها إلى التوقّف في خيال واحد لمدّة مديدة، وعليه فيظهر أنّ الاشتغال بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف والحقائق أقرب وأسهل وأوثق.

سرّه أنَّه سَأل عن حال بعض المتصوّفين من أهل الطريق ومقامه، فأجاب: «إنّي منذ ثلاثين سنة أروض في مقام التوكُّل». فقال له الحسين: «إذاً أفنيت عمرك في تعمير الباطن، فأين الفناء في التوحيد؟».

وقد صرَّح الشيخ أيضاً في الفتوحات: أنّ ارتكاب المجاهدة إنَّما ينتج المعارف بالنسبة إلى أرباب الهمم، وأمّا لغيرهم فإنّما ينتج صفاء الوقت ورقَّة الحال[١].

خليليَّ قطَّاع الفيافي إلى الحمى كثيرٌ، وأمّا الواصلون قليل[٢]

وإذا كان الأمر على هذا الوجه، فلو أتقن المرتاض المجاهد تلك القوانين العلميَّة المميّزة أوّلاً، لانفتح عليه وجه التباس ذلك الخيال في الحال وما حطَّ فيه الرحال.

ثمَّ إذا تقرَّر الأمر على هذا المنوال، ظهر ـ بحسب أهل النظر ـ أنّ الاشتغال بطريق النظر لاستحصال تلك المعارف والحقائق أقرب وأسهل وأوثق؛ فإنَّ الاشتغال بذلك الطريق، يحتاج إلى أن يكون مسبوقاً بطريق النظر، حتّى يكون موثوقاً به [أي: بطريق التصفية]، وإفضاؤه إلى المقصد أيضاً إنّما يتمّ بطريق النظر ـ كما سبق بيانه ـ دون طريق التصفية؛ فإنّه في ذلك كلّه مستغنٍ عن طريق التصفية؛ على ما تبيَّن آنفاً.

---

(١) الفتوحات المكّية: ج١، ص٩٩. فالشيخ ابن عربي يؤكّد أنّ طريق التصفية صعب السلوك، وأنّ الرياضة والمجاهدة لا تنفع في الوصول إلى المعارف إلّا بالنسبة لأصحاب الهمّة العالية، وأمّا للسلّاك الآخرين فلا تفيدهم إلّا صفاء الضمير ورقّة الحال.

(٢) الفيافي: جمع الفيفاء، أي: الصحراء. والمفازة: التي لا ماء فيها. والحِمى: المكان الخاصّ الذي يُدافع عنه ويُمنع الناس عن أن يقتربوا إليه. ومعنى البيت هو: إنّ الذين يريدون وصال الحبيب ويقطعون الصحاري إلى قرب المكان الخاصّ به كثير، ولكنّ الذين يصلون إليه ويتنعّمون بوصاله قليل.

هذا جملة القول في عرض مدّعى المحقّقين من أهل النظر القائلين بـأنّ طريـق التصفية ممكن إلّا أنّه محفوف بكلّ تلك الآفات، وسيأتي الجواب عنه في الـدرس القادم.

أسئلة الدرس الحادي والعشرين

١. ما هو موقف المحقّقين من أهل النظر تجاه طريق التصفية؟
٢. لماذا استوعر أهل النظر طريق التصفية؟
٣. قرِّر زعم أهل النظر في أنّ طريقهم مستغنٍ عن طريق التـصفية دون العكس.
٤. وضّح رأي أهل النظر واعتقادهم بسهولة طريق الفكر والنظر.

الدرس الثاني والعشرون

في دفع ما أورده المحقّقون من أهل النظر (في الدرس السابق) من قولهم بصعوبة طريق أهل الكشف

أهداف الدرس

- بيان أنّ كلّ ما يُعتبر في طريق التصفية يُعتبر في طريق النظر بلا فرق
- بيان توقّف طريق النظر على طريق التصفية لا العكس
- بيان عدم استبعاد اجتماع شروط طريق التصفية
- إشكال وجواب

خلاصة الدرس

إنّ زعم بعض المحقّقين من أهل النظر صعوبة طريق التصفية وتعذّره مردودٌ؛ لأنّ كلّ شرط يعتبر في طريق التصوُّف، لا بُدَّ من اعتباره في طريق النظر؛ حيث إنّ رفع العلائق المشوِّشة (الذي هو من مبادئ طريق التصفية وأوائل منازله) ضروريّ في طريق النظر أيضاً؛ إذ لو لم يكن كذلك لما استطاع طريق النظر أن يُنتج المطلوب؛ فإنّ الإدراك لا يمكن بدون التوجُّه الذي إنَّما يتحقّق بالإعراض عمّا سوى المتوجَّه إليه والإقبال عليه بالكلّيَّة، ولا معنى لرفع العلائق سوى هذا؛ فالوصول إلى العلوم الكسبيَّة والمعارف الخفيَّة أحرى بأن لا يمكن بدون طريق التصفية لا العكس.

فعُلِمَ أنّ رفع العلائق ممّا لا بدَّ منه في كلا الطريقين، وهكذا بقيّة الأمور المُشترطة في طريق التصفية.

ولا استبعاد في اجتماع شروط طريق التصفية بالنسبة إلى من هو أهل لذلك، وأمّا بالنسبة إلى سائر الناس فممّا لم يذهب إليه أحد[1].

المتن

وأمّا نحن، فنقول: إنّ كلّ شرطٍ يعتبر في طريق التصوّف، فلا بدَّ من اعتباره في طريق النظر عند التحقيق؛ فإنّ رفع العلائق المشوِّشة أمرٌ ضروريٌّ لا بدَّ منه في كلا الطريقين، وهذا بيِّنٌ لا يحتاج إلى بيان زائد.

وهكذا الكلام في النوم والسهر.

وبالجملة، فإنّ اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروريّ في الصورتين، كما

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٥٥٧ـ٥٦٩.

أنّ الاجتناب عن جميع ما يُخرجه عن الاعتدال ضروريّ في الطريقين، ويُعرف من هذا أنَّه لا استبعاد في اجتماع شروط طريق التصفية كما زُعم فيما سبق.

وأمّا الخواطر المشوّشة لجمع الهمَّة، فهي من جملة الموانع في الطريقين؛ فإنّه من الضرورات الواقعة في الطريق حسب اقتضاء الحكمة البالغة، لكنّ تسكين المتخيِّلة المتحرّكة بالحركات المضطربة المشوِّشة، وإلجامها ومنعها عنها، غير متعذّر عند أرباب الصناعة، كما هو مذكور في كتبهم.

الشرح

لمّا بيَّن في الدرس السابق ما استقرَّ عليه رأي أهل النظر من المحقّقين منهم والمتحذلقين في حقّية طريق النظر، أراد أن يبيِّن ما هو الحقّ عنده في هذا الأمر، فقال: «إنّ كلّ شرط يعتبر في طريق التصوُّف، فلا بُدَّ من اعتباره في طريق النظر»[1]؛ وذلك لأنَّ رفع العلائق المشوِّشة ـ الذي هو من مبادئ طريق التصفية وأوائل

---

(١) قال المحقّق الطوسي: «اعلم أنّ هذين النوعين من الحكمة النظريّة ـ أعني: الطبيعي والإلهي ـ لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم؛ إذ الوهم يعارض العقل في مأخذهما، والباطل يشاكل الحقّ في مباحثهما؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الأهواء المتقابلة، حتّى لا يُرجى أن يتطابق عليها أهل زمان، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان، والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسّية وانفصال عن الوساوس العاديّة، فإنّ من تيسّر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً، وإلّا فقد خسر خسراناً مبيناً؛ لأنّ الفائز بهما مترقٍّ إلى مراتب الحكماء المحقّقين الذين هم أفاضل الناس، والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلّدين الذين هم أراذل الخلق...». (شرح الإشارات: ج٢، ص١؛ كذلك للعلّامة الطباطبائي بحث مفصّل في ذلك يمكن مراجعته في الميزان: ج٥، ص٢٦٧).

منازله ـ ضروريّ في طريق النظر أيضاً، وإلّا فلا يمكن إفضاؤه إلى المطلوب؛ فإنّ إدراك الأوّليّات (التي هي من أجلى المطالب عندهم) لا يمكن بدون التوجُّه الذي إنَّما يتحقّق بالإعراض عمّا سوى المتوجَّه إليه والإقبال عليه بالكلّيَّة، ولا معنى لرفع العلائق سوى هذا؛ فالوصول إلى العلوم الكسبيَّة والمعارف الخفيَّة أحرى بأن لا يمكن بدون طريق التصفية لا العكس. فعُلم أنّ رفع العلائق ممّا لا بدَّ منه في كلا الطريقين.

وهكذا الكلام في النوم والسهر وما يوجبهما من الجوع والشبع؛ فإنّ الإفراط في شيء من ذلك يوجب كلال القوَّة الفكريَّة وضعفها عن الحركة الانتقاليَّة المفضية إلى المطالب الكسبيَّة.

وبالجملة: فإنّ اعتبار جميع ما به يعتدل المزاج ضروريّ في الصورتين، أعني: طريق الاستدلال والتصفية، كما أنَّ الاجتناب عن كلّ ما يخرجه عن الاعتدال ضروريّ فيهما.

بيان توقّف طريق النظر على طريق التصفية لا العكس

فعلم من هذا الكلام أنّ الأمر فيما زعمه بعض المحقِّقين ـ من أنّ طريق التصفية مشروط في إيصاله إلى المطالب الحقَّة باستحصال طريق النظر، وأنّ طريق النظر هو المستقلّ في الإيصال بنفسه ـ على عكس ما تخيَّلوه؛ فإنّ طريق النظر هو المشروط في الإيصال من الطريقين، وأنَّ طريق التصفية هو ما يُحتاج إليه في الإيصال، وهو الذي يمكن أن يكون مستقلًّا في ذلك؛ على ما لا يخفى ممّا سبق من البيان[1].

---

(١) نعم، إنّ طريق التصفية بمرحلته الثبوتيّة غير محتاج، ولكنّه في مرحلته الإثباتيّة ونقله للآخرين فهو بأمسّ الحاجة لطريق النظر، وإلّا لما استطاع العرفاء أن يبيّنوا لغيرهم بيان

عدم استبعاد اجتماع شروط طريق التصفية

ويُعرف من هذا الكلام أيضاً: أنّه لا استبعاد في اجتماع شروط طريق التصفية بالنسبة إلى المؤيَّدين بالفطرة السليمة، والموفَّقين على المناهج المستقيمة. وأمّا بالنسبة إلى سائر الناس، فممّا لم يذهب إليه أحد، جلَّ جناب الحقّ أن يكون شرعةً لكلّ وارد.

وأمّا الخواطر المشوِّشة فهي من جملة الموانع الواقعة في الطريقين، فيكون مشترك الإلزام؛ وذلك لأنَّ الحقيقة القلبيَّة مجبولة ـ حسب اقتضاء الحكمة البالغة الشاملة[1] ـ على سرعة التقلُّب، كما سبق تحقيقه، لكنّ تسكين المتخيِّلة المتحرِّكة بالحركات المضطربة المشوِّشة، وإلجامها ومنعها عن الانتقالات المشوّشة، غير متعذّر عند أرباب الصناعة، كاستعمالها بالأذكار المجهرة، والأصوات القويَّة عند بعضهم[2]، واستماع النغمات المشوّقة اللذيذة، والتغزُّلات اللطيفة، والتعشُّقات

ما ينكشف لهم من حقائق.

(١) فللمتخيّلة حكمة تكمن في سرعة الانتقالات الفكريّة وتذكّر الأمور المنسيّة؛ إذ لو لم تكن القوّة الخياليّة مجبولة على ذلك لما استطعنا استنتاج الحدود الوسطى وتذكّر الأمور التي تُنسى، كما قال الشيخ الرئيس: «إنّ القوّة المتخيّلة جُبلت محاكيةً لكلّ ما يليها من هيئة إدراكيّة أو هيئة مزاجيّة سريعة لتنقل من شيء إلى شبهه أو ضدّه... ولو لم تكن هذه القوّة على هذه الجبلّة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه، وفي تذكّر أمور منسيّة، وفي مصالح أخرى...». (شرح الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٤٠٩). كما تعتبر القوّة الخيالية مانعة عن ورود من لا يستحقّ الورود إلى حمى جناب الحقّ تعالى؛ فإنّ الخيال حارس هذه الشريعة وحاميها.

(٢) تقدّم في الدرس العشرين أنّه لا اعتبار بقوّة الصوت ومجاهرته، فلعلّه قيّده بقوله «عند بعضهم» إشارة لذلك، أو لعلّه كان زائداً كما احتمله بعض الأعلام. (انظر: عين نضّاخ: ج٣، ص٢٣٨).

العفيفة كما هو المشاهد عند أرباب الذَّوق[1].

واعلم، أنّ هذا كلّه إنّما يفيد بعد قطع النسب الخارجيَّة بصوارم التجريد والتفريد، وقلع موادّها عن الباطن بقواضب التحقيق، لا بمقاريض التقليد.

إشكال وجواب

فإن قلتَ: فيكون أوّل مراحل طريق التصفية ومبدأ مسالكه، إنَّما هو تفريغ المحلّ ـ أعني: القلب ـ عمّا يشغله عن ذاته، وتسكين المتخيّلة بالحركات الفكريّة، ثمَّ التأهّب لقبول التنوُّعات والواردات الوجوديَّة، والتعرّض للنفحات الجوديَّة، ولا شكّ أنّ ذلك التفريغ المذكور ممّا لا يمكن اجتماعه مع الحركات الفكريَّة الشاغلة.

قلتُ: إنّ تحصيل الملكات الإدراكيَّة النفسانيَّة أوّلاً، لا ينافي تفريغ المحلّ وتخليته عن الإدراكات ثانياً.

نعم، هذا إنَّما يُشكل على من ذهب إلى أنّ طريق النظر هو المستقلّ في الإيصال، أو أنَّه ممّا لابدَّ منه، وليس كذلك؛ فإنّ ما ذهب إليه المصنّف هاهنا أنّ طريق التصفية هو المستقلّ بنفسه، وطريق النظر غايته أن لا يكون مانعاً، أو يكون معدّاً إعداداً ما، كما يُعلم من كلامه في طيِّ مراسلاته إلى بعض أساطين الكشف وعظماء المشاهدة، جواباً عمّا صدر منه، حيث قال: «إنّ إعداد المحلّ القدسي بالحركات الفكريَّة الشوقيَّة غير مانع، بل نافع مفيد في ظهور ما استجنّ

---

(١) فرغم أنّ للقوّة المتخيّلة فوائد إلّا أنّها تعتبر من أعظم الموانع التي تشوّش حركاتها المضطربة المشوّشة ضمير السالك وتمنعه عن الاتّصال بالملكوت؛ ولذا وجب تسكينها عن تلك الحركات ومنعها منها. وفي بيان ذلك عليك الرجوع إلى كتاب شرح الإشارات والتنبيهات: ج٣، ص٣٨٢ ـ ٣٨٤. كذلك انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٧، ص١٧٢؛ أو الرجوع إلى الشرح المبسوط على المطلب (٦٢) من كتاب شرح تمهيد القواعد.

فيه من المعارف والحكم عند استيلاء القوَّة القدسيَّة على القوى الجسمانيَّة، واستدامة قهرها وغلبتها على قوّتي الوهم والمتخيَّلة».

كما سيشير الماتن في الدرس الرابع والعشرين إلى أنّ كلّ هذه العلوم والمعارف إنّما هي موجودة في حقيقة الإنسان وباطنه، لكنَّها مخفيّة بالحُجُب المانعة عن الظهور، وإنّ ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكريَّة الروحانيَّة بعد تسليط القوَّة القدسيَّة على قوّتي الوهميَّة والمتخيِّلة وسائر القوى الجسمانيَّة وتهذيب الأخلاق وتزيين النفس بالأخلاق الحسنة، وتارة أخرى بتسكين المتخيّلة والمتوهِّمة وإلجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوّشة بعد تسخير القوى الجسمانيَّة بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقين حقّ عند أكثر المحقّقين من أهل النظر وأصحاب المجاهدة.

أسئلة الدرس الثاني والعشرين

١. بيّن وجه اشتراط ما يُعتبر في طريق التصفية، في طريق الفكر والنظر.

٢. وضّح كيف يمكن الاستدلال على عدم استبعاد اجتماع شروط طريق التصفية.

٣. كيف بيّن الماتن توقّف طريق النظر على طريق التصفية؟

٤. ما هو وجه اشتراط دفع الخواطر المشوّشة في طريقي التصفية والنظر؟

٥. هل تحصيل المَلَكات الفكريّة يُنافي تخلية القلب عمّا يشغله عن ذاته؟ بيّن ذلك.

الدرس الثالث والعشرون

تكملة الدرس السابق،

وبيان عدم إنكار العارف طريق أهل النظر بالكامل،

وجواب زعم بعض المتصوّفة

أهداف الدرس

- الردّ على تمييز بعض المتصوّفة بين مآخذ العلوم عند أهل النظر وأهل التصفية
- بيان أنّ الحواسّ هي المعدّات الأُوَل في طريقي النظر والتصفية
- بيان أنّ مفيض العلوم هو المبدأ الفيّاض بالذات
- بيان وجوب حصول الكمال للنفس في هذه النشأة بمعونة تعلّقها بالبدن

خلاصة الدرس

لمّا تقدّم في الدرس الواحد والعشرين أنّ المحقّقين من أهل النظر لا ينكرون إمكان طريق التصفية، وصل الكلام إلى بيان أنّ المحقّقين من العرفاء لا ينكرون طريق النظر أيضاً.

أمّا مَن قال من المتصوّفة: إنّ علوم أهل النظر مأخوذةٌ من الآلات الجسمانيّة والقوى الحسّية لأنّها عندهم هي أدوات المعرفة وآلتها، وهي مثار الخطأ ومنشأ الغلط، بينما أهل المجاهدة والتصفية يأخذون علومهم من المبدأ الفيّاض الذي هو منبع الحقّ والصدق، وهذا لا يتطرّق له الخطأ والاشتباه؛ فهو أوثق من طريق النظّار.

فيردّه: أنّ الحواسّ هي المُعدّات بالنسبة للطريقين معاً (طريق النظر وطريق التصفية) والمبدأ الفيّاض هو المفيض بالذات للمعارف والحقائق بالنسبة للطريقين معاً، وعليه فلا فرق بين الطريقين من هذه الناحية[1].

المتن

وأمّا ما قاله بعض المتصوّفة من أنّ علوم النظّار مأخوذةٌ من الحواسّ، وعلوم أصحاب المجاهدة مأخوذةٌ من المبدأ الفيّاض، فليس بشيءٍ؛ فإنّ الحواسَّ هي المُعدَّات الأُوَل في الطريقين، ومفيض المعارف والعلوم هو المبدأ الفيّاض بالذات.

أمّا بيان كون الحواسّ معدّة في طريق النظر فظاهر.

وأمّا كونها معدَّة في طريق التصفية؛ فلإنَّها لو لم تكن معدّة لما تعلّقت النفس الناطقة ببدنها البتَّة؛ إذ لا فائدة ـ حينئذٍ ـ في ذلك التعلّق مع إمكان

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٥٧١ـ٥٧٩.

حصول النفس على كمالها بدونه، لكنّه يلزم منه لغويّة جعل التعلّق من النفس بالبدن، وهو محال على الحكيم، إذن فيكون لذلك التعلّق دخلٌ في حصول النفس على كمالها الحقيقي، وهو المطلوب هنا.

ثمّ إنَّ الكمال الحقيقي لابدَّ وأن يحصل للنفس بعد انقطاع ذلك التعلّق بالموت، وهو باطل أيضاً؛ لاستلزامه عدم حصول الكمال الحقيقي للنفس إلّا بعد انقطاع التعلّق بالموت، وهو مرفوض عند العارف؛ لأنّه يعتقد بحصوله للنفس في هذه النشأة، كما مرّ بيانه.

فلئن قيل: جاز أن تكتسب النفس من ذلك التعلّق ما يمنعها عن الوصول إلى الكمال؛ إذ إنّ التعلّق بالبدن يشغل النفس عن التوجّه إلى الكمال الحقيقي ولا طريق للوصول إلى الكمال الحقيقي إلّا بالتخلّص من هذا التعلّق!.

قلنا: فعلى هذا يجب حصول ذلك الكمال قبل تعلّقها به، وحينئذٍ لم تتعلَّق به البتَّة.

وبعبارة أخرى: يلزم على هذا وجوب حصول ذلك الكمال قبل تعلّق النفس بالبدن ـ وإلّا لما حصلت على الكمال مطلقاً؛ لامتناع حصوله لها بعد التعلّق حسب الفرض ـ ولو كان كذلك لما تعلّقت النفس بالبدن أصلاً؛ لحصول الكمال للنفس بدون التعلّق بالبدن، وكلا الشقّين باطل فالمقدّم ـ وهو أن يكون التعلّق بالبدن مانعاً ـ مثله بالبطلان.

وأمّا أنّ مفيض المعارف والعلوم هو المبدأ الفيّاض بالذات، فلِما بيَّناه في كتبنا المعمولة في صناعة الحكمة من أنَّ المبدأ هو المفيض لسائر المعارف والحقائق بالذات، فإنّه الخزانة الحافظة لها، وأنّ المقدّمات المستنتجة منها إنَّما هي معدّات للاستفاضة.

الشرح

بعد إثبات حقيَّة طريق التصفية، ودفع شبهات أهل النظر عليه، أراد أن يشير إلى ما أورده أصحاب التصفية على طريق أهل النظر ودفعه.

بيان زعم بعض المتصوّفة والجواب عليه

زَعَمَ بعض المتصوّفة أنّ علوم النظّار مأخذها الآلات الجسمانيَّة والقوى الحسِّية الهيولانيَّة ـ التي هي مَثار الخطأ ومنشأ الغلط ـ دون علوم أصحاب المجاهدة وأرباب التصفية؛ فإنّ مأخذها هو المبدأ الفيَّاض الذي هو منبع الحقّ ومعدن الصدق بالذات، بدون توسُّط آلة جسمانيَّة ولا قوّة هيولانيّة. ولا شكَّ أنّ ما يستفاض من المبدأ بدون توسّط آلة، لا يمكن تطرُّق الخطأ إليه، دون ما يستفاد من المبدأ بطريق النظر بتوسُّط الآلات والقوى.

وجواب ذلك: إنَّ القوى والحواسّ، هي المُعدّات الأُوَل في طريق التصفية، كما هي في طريق النظر، وإنّ المبدأ الفيَّاض هو المُفيض بالذات للمعارف والحقائق مطلقاً، لا اختصاص له بطريق دون آخر.

أمّا بيان الأوّل في كون الحواسِّ مُعدَّة في طريق النظر فظاهر، وكونها مُعدَّة في الطريق الآخر فلأنَّها لو لم تكن مُعِدَّة لما تعلَّقت النفس الناطقة ببدنها البتَّة؛ لحصول ما هو الغاية للحركة الوجوديَّة بدون ذلك التعلّق، وعدم توصُّل شيءٍ من تلك القوى والآلات في استحصال تلك الغاية.

ولئن سلَّمنا عدم مدخليّة التعلّق بالبدن في تحصيل الكمال وممانعته له، لكن يلزم أن يكون الكمال الحقيقي هو الذي يحصل للنفس بعد انقطاع ذلك التعلّق بالموت؛ إذ البدن ـ حينئذٍ ـ لا دور له في الحصول على الكمال، والعارف يُنكر صحّة عدم حصول النفس على الكمال إلّا بعد الموت.

فلئن قيل: لِمَ لا يجوز أن تكتسب النفس من ذلك التعلُّق ما يمنعها عن

الوصول إلى الكمال؟

قلنا: فعلى هذا يجب حصول ذلك الكمال قبل تعلّق النفس بالبدن، وإلّا يلزم امتناع حصوله لها مطلقاً؛ لامتناع حصوله لها بعد التعلّق المستتبع للموانع بحسب الفرض المذكور، وحينئذٍ لم تتعلّق النفس بالبدن البتَّة؛ لحصول الغاية الكماليّة بدونه وممانعته لها.

والحاصل: أنّ أحد الأمرين لازمٌ، إمَّا عدم استتباع التعلّق المذكور لاكتساب الموانع، أو عدم الاحتياج لتعلُّق النفس بالبدن في استحصال الغايات واستغنائها عنه بالذات، وكلا الشقّين باطل، فالمقدّم ـ وهو أن يكون التعلّق بالبدن مانعاً ـ مثله بالبطلان.

وعلى هذا، فلابدّ من الركون إلى أحد أمرين لا ثالث لهما: إمّا القول بأنّ التعلّق المذكور لا يستتبع اكتساب الموانع، وإمّا القول بعدم احتياج النفس للتعلّق بالبدن في استحصال الغايات، بل هي مستغنية عنه بالذات، وليس الأمر كذلك؛ وإلّا لماذا جاءت إلى هذه النشأة؟!.

فلئن قيل: إنَّما يلزم أحد الأمرين المتقدّمين لو كان التعلُّق المذكور مستتبعاً لاكتساب الموانع فقط، وليس كذلك؛ فإنَّ النفس كما تكتسب من ذلك التعلّق ملكات مانعة للوصول في بعض الموادّ، فلا يبعد أن تكتسب منه ملكات أخر تُعدُّ من جملة الأسباب والشروط المُطلقة في البعض الآخر.

قلنا: فعلى هذا، قد رجعتم إلى ما هو الحقّ واعترفتم به بعد ما أنكرتموه؛ وذلك لأنّ المطلوب الأوّل أنّ استعمال القوى الجسمانيَّة الحسيَّة والآلات الهيولانيَّة البدنيَّة، من شأنه أن يكون مُعِدّاً للنفس في استحصال الغايات الكماليَّة، إذا كان استعمال القوى على ما ينبغي فيما ينبغي، فإذا كان استعمالها على خلاف ذلك، فلابُدَّ من استتباعه ملكات مانعة عن استعمالها على الوجه الأوّل، فتكون مانعة لاستحصال الكمالات ضرورة.

فتكون القوى الحسّية معِدّة أيضاً في طريق التصفية، على أن يكون استعمالها على ما ينبغي فيما ينبغي، لا القضاء عليها كما هو حال طريق بعض المرتاضين المنحرفين.

وأمّا بيان الثاني، فلما بيَّنا في الكتب الحكميَّة: أنَّ المبدأ هو المُفيض لسائر المعارف والحقائق بالذات[1]، فإنّ المبدأ هو الخزانة الحافظة للمعارف والحقائق، وأنّ المقدّمات التي يُستنتج منها النتائج إنَّما هي مُعِدّات للاستفاضة.

لا يقال: فلا يكون حينئذٍ المبدأ الفيَّاض مفيضاً بالذات؛ ضرورة توقُّف إفاضته على استعداد المحلّ.

لأنَّا نقول: إنّ احتياج القابل في استفاضته إلى الأسباب والشروط المُعدّة لا ينافي استغناء الفاعل في إفاضته عن تلك الأسباب والشروط، على أنَّه قد اعتُبر في طريق التصفية مثل هذه المُعدّات، كتخلية المحلّ، وتصفية الباطن، وتوجّهه إلى المبدأ، وغير ذلك من الشروط والأسباب المعتبرة عندهم، على ما سبق بيانه.

أسئلة الدرس الثالث والعشرين

١. ما هو مأخذ علوم أهل النظر وعلوم أهل التصفية؟
٢. قرّر كيف أنّ الحواسّ مُعِدّة في طريق التصفية؟
٣. متى يحصل الكمال الحقيقي للنفس، وكيف؟
٤. ما هو الردّ على من يزعم أنّ النفس تكتسب من التعلّق بالبدن ما يمنعها عن الوصول إلى الكمال؟

---

(١) غاية الأمر أنّه تارة يكون مفيضاً بلا واسطة كما في الصادر الأوّل، وأخرى مع الواسطة كما فيما عدا الصادر الأوّل.

الدرس الرابع والعشرون
إثبات حقّية طريقَي أهل الكشف وأهل النظر
على مباني العرفاء

أهداف الدرس:

- البيان الإجمالي لتوفّر الإنسان على جميع العلوم لكنّها مخفيّة فيه بالحجب المانعة
- بيان طريق الحركات الفكريّة في استخراج العلوم الكامنة
- بيان طريق تسكين المتوهّمة والمتخيّلة في استخراج العلوم
- بيان لزوم تسليط القوّة القدسيّة على الوهميّة والمتخيّلة وسائر القوى الجسمانيّة
- التعريض بمن يعتقد بعدم اعتبار التزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر

خلاصة الدرس

تقدّم من الماتن ردّ المتصوّفة القائلين بتفرّد طريق التصفية في الأحقّية وخلوّ طريق النظر منها، وأثبت حقّية الطريقين معاً معتمداً في ذلك على قواعد أهل النظر، فأراد هنا أن يثبت ذلك مستنداً إلى قواعد العرفاء التي مرّ تقريرها في هذا الكتاب.

إنّ كلّ العلوم التي نطلبها ونسعى للحصول عليها إنّما هي موجودة فينا؛ وذلك لما تقرّر سابقاً من أنّه ما من حقيقة من الحقائق الإلهيّة ولا مرتبة من المراتب الكيانيّة إلّا وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبيّة واللطيفة الإنسانيّة، لكنَّها مخفيّة بالحجب المانعة عن الظهور، وهي تسلّط القوى الجزئيَّة الجسمانيَّة على اللطيفة الاعتداليّة القلبيَّة وعلى أعوانها التي هي القوى الروحانيَّة العقليَّة، فاحتاجت تلك المعارف في ظهورها إلى أن تُكشف وتنقشع تلك الحجب، وهذا يحصل بطريقين:

الأوّل: طريق أهل النظر من الحركات اللطيفة الفكريّة الروحانيّة، بعد تسليط القوّة القدسيّة على القوّتين الوهميّة والمتخيّلة وسائر القوى الجسمانيّة وتهذيب الأخلاق وتزيين النفس بالحسن منها.

والثاني: طريق أهل التصفية من تسكين قوّتي المتخيّلة والمتوهّمة وإلجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوّشة، بعد تسخير القوى الجسمانيّة بالتزكية والتصفية[1].

المتن

على أنّا نقول: إنّ العلوم كلَّها موجودة فينا؛ لِما ستعرفه لو تأمّلت في المباحث السالفة، لكنَّها مخفيّة بالحجب المانعة عن الظهور.

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٥٨١ـ٥٧٨.

ولا يخفى عليك أنّ ظهورها تارة يكون بالحركات اللطيفة الفكريَّة الروحانيَّة، بعد تسليط القوَّة القدسيَّة على قوّتي الوهميَّة والمتخيِّلة وسائر القوى الجسمانيَّة وتهذيب الأخلاق وتزيين النفس بالأخلاق الحسنة، وتارة أخرى بتسكين المتخيّلة والمتوهِّمة وإلجامها ومنعها عن الحركات المضطربة المشوِّشة، بعد تسخير القوى الجسمانيَّة بالتزكية والتصفية، وكلا الطريقين حقّ عند أكثر المحقّقين من أهل النظر وأصحاب المجاهدة.

ومَن اعتقد أنّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر، رَكبَ متن الهوى والهوس حسب هذه العقيدة الفاسدة، وغلبت على نفسه الشهوة والغضب، واستولت عليها الرذائل الطبيعيَّة المُهلكة، وحرّمت عليها الفضائل الملكيَّة المُحيية، واشتغل بقراءة كتب مقلِّدي الفلاسفة وزُبر المتكلِّمين من أصحاب الجدل والمشاغبة، وضيَّع عمره في ضبط الآراء المتناقضة وحفظ الأحوال والأقوال المتقابلة، فأوقع نفسه في لُجج الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة، عند تلاطم أمواج الشكوك والشبهات المُغرقة، فاضمحلّ نور قلبه وعميت بصيرته بتراكم الكدورات المُظلمة والعقائد الفاسدة، وازداد فيه الجهل والتردُّد، وحصل له البهت والتحيُّر، ولا يدري أين يذهب، فلحق به من الحقّ الغضب، وظنَّ أنَّ الكمال ما حصل له ووصل إليه، وليس وراءه حالة مرغوبة كماليَّة ولا سعادة باقية؛ فتيقّنْ خُبث هذه العقيدة ووجه ضررها من لطفه، واستَعِذْ به من مكره وغضبه.

الشرح

بعد إثبات حقيَّة طريقي التصفية والنظر على قوانين أهل الاستدلال، أراد أن يبيِّن أمرهما على مقتضى ما سلف من قواعد التحقيق، لتكون اللواحق من الأبحاث منخرطة مع السوابق منها في سلك الانتظام والتطبيق، فنبدأ ونختم

بقواعد أهل التحقيق.

وذلك أنَّه قد تقرَّر من القوانين السالفة: أن ليست حقيقة من الحقائق الإلهيّة ولا مرتبة من المراتب الكيانيَّة إلّا وقد اشتملت عليها الحقيقة القلبيَّة واللطيفة الإنسانيَّة الناطقة بالفعل، اشتمال الكلِّ على أجزائه[1]، لكن لتراكم الغواشي المُظلمة الهيولانيَّة وتصادم الحُجب والموانع الجسمانيَّة، قد انطمست آثارها واختفت أنوارها، فمسَّت الحاجة إلى انكشاف تلك الغواشي وارتفاع تلك الموانع، حتّى يتمكَّن الخروج من مكامن الخفاء والاستجنان إلى مجالي الظهور والعيان، فتظهر بها سائر المعارف والحقائق، وتتميَّز بها جميع النسب والرقائق.

طريقا إزالة الحُجب المانعة لإظهار المعارف الكامنة

لا يخفى عليك أنّ إزالة الحُجب وإظهار العلوم يُتصوَّر من وجهين:

فتارة يكون بالحركات اللطيفة الفكريَّة بعد تسليط القوَّة القدسيَّة الروحانيَّة على قوَّتي الوهميّة والمتخيّلة وسائر القوى الجسمانيّة، بحيث يترتّب عليها تهذيب الأخلاق، وتزيين النفس بالهيئات المرضيَّة والأخلاق الحسنة.

وتارة أخرى بتسكين المتخيِّلة والمتوهمة وإلجامهما ومنعهما عن الحركات المضطربة المشوِّشة، بعد تسخير القوى الجسمانيَّة بالتزكية والتصفية.

حقيّة كلا طريقَي إظهار العلوم

وكلا الطريقين حقّ عند المحقِّقين من أهل النظر وأصحاب المجاهدة[2].

---

(١) فالعلوم كلّها موجودة في النفس لكنّها ذُهلت عنها لانشغالها بتدبير البدن فاحتاجت لما يُذكّرها. انظر: الدرس (٢٠) من دروس «اتّحاد عاقل به معقول».

(٢) قال القاضي الشهيد نور الله التستري في مجالسه ما حاصل تعريبه: «إنّ تحصيل اليقين بالمطالب الحقيقيّة ـ الذي يعبّر عنه بالحكمة ـ تارة يكون بالنظر والاستدلال كما ذهب إليه

وذلك لأنَّ الموجب لطريان تلك الغواشي والحُجب، إنَّما هو تسلّط القوى الجزئيَّة الجسمانيَّة (التي هي كالعُمَّال والصنّاع في مملكة الحقيقة الإنسانيَّة) على اللطيفة الاعتداليّة القلبيَّة (التي هي السلطان في الحقيقة) وعلى أعوانها التي هي القوى الروحانيَّة العقليَّة.

لزوم التصفية والتزكية في كِلا الطريقين

ولا يخفى أنَّ تدبير تلك المملكة ـ حينئذٍ ـ منحصر في وجهين:

الوجه الأوّل: تقوية سلطان العقل وتمشية أعوانه، وتسليطه على القوى الجسمانيَّة، بحيث لا يتمكَّنون من العدول والتجاوز عمّا هم بصدده من الأعمال الجزئيَّة المُعينة لهم في ترتيب المملكة واستقامة أمورها، فتكون جميع القوى

العلماء والحكماء، وأخرى بالتخلية والتصفية كما ذهب إليه العرفاء والأولياء، وإن كانت كِلتا الطائفتين في الحقيقة حكماء، إلّا أنّ الطائفة الثانية ـ لفوزهم بمقام ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ وقلّة أشواك الشوك وغوائل الأوهام في طريقهم ـ أشرف وأعلى من الطائفة الأولى. وكلتا الطائفتين منتهيان ـ بالنتيجة ـ إلى أمر واحد، وإليه يرجع الأمر كلّه. وينبغي لك أن تعلم أنّه لا خلاف بين المحقّقين من أهل النظر وأهل الكشف في ذلك، كما نُقل بالنسبة إلى الشيخ العارف أبي سعيد أبي الخير والشيخ الحكيم أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا من أنّهما اجتمعا في مجلس واحد، وعندما أرادا الخروج من ذلك المجلس قال أبو سعيد: إنّ أبا علي يعلم كلّ ما نحن نشاهده، وقال أبو علي: إنّ أبا سعيد يشاهد كلّ ما نحن نعلمه. وما أنكر حقّية طريقة التصفية أحد من الحكماء، بل أثبتوها. كما قال أرسطاطاليس: (هذه الأقوال المتداولة كالسلّم نحو المرتبة المطلوبة، فمن أراد أن يحصّلها فليحصّل لنفسه فطرة أخرى). وقال أفلاطون الإلهي: (قد تحقّق لي ألوف من المسائل ليس لي عليها برهان). وقال الشيخ أبو علي في مقامات العارفين: (فمن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر)...». مجالس المؤمنين: المجلس السادس.

الجسمانيّة والمتخيّلة والوهميّة مقهورة تحت حكم السلطان وأمره فتظهر حينئذٍ آثاره وأحكامه التي هي المعارف والعلوم.

الوجه الثاني: عزل تلك القوى الجسمانيَّة وتسكينها ومنعها عن الحركات المشوِّشة بعد تسخير أعوانها، وتضعيفها بالتزكية والتصفية، وحينئذٍ يتمكَّن السلطان من إظهار آثاره.

فعُلم من هذا: أنّ أمر التصفية والتزكية ـ التي هي عبارة عن كفِّ القوى الجسمانيَّة عن التعدِّي في المملكة الإنسانيَّة، ومنعها عن الحركات المشوشة المضطربة ـ لازم في الطريقين، غاية ما في الباب أنّه لازم في الطريق الأوّل من التسليط، ومقصود بالقصد الثاني، وإلّا لم يتحقّق التسليط. وأمّا في الطريق الثاني فمقصود بالقصد الأوّل، ويلزم منه التسليط.

فالتصفية والتزكية لازمة عند الحكيم والعارف، غاية الأمر أنّها عند الحكيم لازمة من التسليط؛ لأنّ مطلوبه هو تسليط العقل على بقيّة القوى، وهذا لا يتحقّق إلّا بالتصفية فيتوسّل بها لتحقيق التسليط، فتكون التصفية مقصودة بالقصد الثاني.

وأمّا عند العارف فالتصفية مقصودة بالقصد الأوّل؛ إذ مطلوب العارف التصفية والتزكية ومنها يلزم تسليط القوّة القدسيّة على بقيّة القوى.

فهناك التسليط هو المطلوب ولازمه التصفية، أمّا هنا فالتصفية هي المطلوب ولازمها التسليط.

فمن اعتقد أنَّه لا اعتبار بالتزكية والتصفية في طريق التعليم والنظر، ركب متن الهوى والهوس، ويكون مآل حاله إلى الوبال والنكال على ما ذكر في المتن.

نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيِّئات أعمالنا، ﴿**مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُّرْشِداً**﴾. وعبارة المتن هاهنا ظاهرة غنيَّة عن التوضيح.

أسئلة الدرس الرابع والعشرين

١. قرّر كيفية توفّر الإنسان على جميع العلوم وأنّها كامنة فيه.

٢. بيّن طريق الحركات الفكريّة في استخراج العلوم الكامنة.

٣. بيّن طريق تسكين المتوهّمة والمتخيّلة في استخراج العلوم.

٤. وضّح سبب لزوم تسليط القوّة القدسيّة على الوهميّة والمتخيّلة.

خاتمة

ميزان أهل المعرفة لتمييز الصحيح من السقيم من المكاشفات

الدرس الخامس والعشرون
ميزان المكاشفات العرفانيّة

أهداف الدرس:

- بيان الإشارة إلى ميزان العلم النظري
- جواب البعض باستغناء العرفان عن الميزان لأنّه علم وجدانيّ
- الردّ على من يقول باستغناء العرفان عن الميزان بتناقض المواجيد أحياناً
- بيان أنّ تصفية القلب وتحصيل العلوم النظرية إلى المعارف الذوقيّة كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظريّة
- الإشارة إلى لزوم الأستاذ المُرشد بالنسبة للسالك المبتدئ

خلاصة الدرس

بعد أن انتهى الماتن من بيان حقّية طريقي النظر والتصفية على مباني الحكماء والعرفاء، أراد هنا أن يبيّن بحثاً دقيقاً هو من الأبحاث المهمّة جدّاً في علم العرفان النظري، وهو في بيان ميزان علم العرفان وقانونه.

فثمّة من المتصوّفة من يعتقد أنّ معارفه كالوجدانيّات التي لا تحتاج إلى ميزان يضبط فيه الصحيح منها من الباطل، فكما لا يفتقر أصحاب النظر في حصول علومهم الضروريَّة إلى صناعة آليَّة مميّزة وقانون يبيّن طريق حصولها ومعرفة حقيقتها، فكذلك العلوم الحاصلة للمتصوّفة بالذوق والوجدان لا تحتاج إلى ميزان.

ويردّ عليهم: أنّ ذلك صحيح لو كانت تلك العلوم مسلّمة عند جميع السالكين، وليس كذلك؛ فإنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، ومن ذلك بحث الوحدة والكثرة واختلافهم فيها إلى مذاهب شتّى.

لذا فلا مناص للسالكين من أصحاب المجاهدة من موازين يَزِنون بها مدركاتهم ومعارفهم ومكاشفاتهم لتمييز الحقيقي من الخيالي.

ومن تلك الموازين ضرورة أن يحصّل السالكون من أصحاب المجاهدة العلومَ الحقيقيةَ الفكريّةَ النظريّةَ أوّلاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدّرة المظلمة، وتهذيب الأخلاق وتزيينها حتّى تصير هذه العلوم النظريّة كعلم المنطق بالنسبة إلى العلوم النظريّة الأخرى، فلو تحيّر السالك في بعض المطالب ـ التي لا تحصل له بالفكر والنظر ـ حصّله بطريق التصفية، ويدرك وجه الحقّ فيه مستعيناً بالملكات المستفادة ممّا كان قد تعلّمه من العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر.

وإذا كان له شيخ وأستاذ فإنّ لكلّ منـزل ومقـام ميزانـاً يعرفـه ذلـك الـشيخ ويرشد له السلّاك[١].

المتن

دقيقة: قد بقي هاهنا بحثٌ مفيدٌ لابُدَّ وأن نشير إليه إشارة خفيَّة.

اعلم: أنَّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علم يُمكـن أن يتميَّـز بـه النظـر الصحيح عن الفاسد، ويمكن أيضاً أن يُعرَف به وجه الحقّ من الباطل، ولـيس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلة شأنها ما ذكرناه.

فلـئن قيـل: إنّ علومنـا وجدانيَّـة، وكـما لا يفتقـر في حـصول العلـوم الوجدانيَّة الضروريَّة إلى صناعة آليَّـة مميِّـزة، فكـذلك العلـوم الحاصـلة لنـا بالذوق والوجدان.

قلنا: إنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم، ولهذا قد ينكر البعض منهم البعض الآخر في إدراكاتهم ومعارفهم[٢].

ومتى عرفت هذا، فنقول: لابُدَّ للـسالكين مـن أصـحاب المجاهـدة أن يحصِّلوا العلوم الحقيقيَّـة الفكريّـة النظريَّـة أوّلاً بعـد تـصفية القلـب بقطـع العلائق المكدِّرة المظلمة، وتهذيب الأخلاق وتزيينها حتّى تصير هذه العلـوم النظريَّة ـ التي تكون من جملتها الصناعة الآليَّة المميِّزة ـ بالنـسبة إلى المعـارف الذوقيَّـة، كـالعلم الآليِّ المنطقـي بالنـسبة إلى العلـوم النظريَّـة غـير المتّـسقة

---

(١) للتفصيل المبسوط عليك الرجوع إلى كتاب «الرؤية الكونيّة في العرفان النظـري»: ص٧٣ ـ ٩٢؛ وكتاب «شرح تمهيد القواعد»: ج٢، ص٥٩١ ـ ٦٠٢.

(٢) قال القونوي: «اعلم أنّ لأهل الكشف في مكاشفاتهم ومشاهداتهم وواردتهم أغلوطات شتّى لا يعرف كنهها ولا يسلم من غوائلها إلّا الكمّـل والأفـراد مـن أهـل العنايـة...». النفحات: النفحة (٢٠)

المنتظمة. فلو تحيَّر الطالب السالك وتوقَّف في بعض المطالب ـ التي لا تحصل له بالفكر والنظر ـ حصَّله بالطريق الآخر، ويُدرِك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر.

هذا إذا لم يكن له شيخ مكمّل يرشده في كلّ مقام ومنزل.

واعلم: أنّ تحقيق الكلام في هذا الموضع إنَّما يحتاج إلى كلام مبسوط لا يحتمله هذا المختصر.

وهذا آخر ما أردنا أن نورده في هذه الرسالة، والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على نبيّه محمّد المصطفى وآله الطاهرين.

الشرح

لمّا فرغ عن بيان مقاصد الرسالة والإبانة عن الطريق الموصل إليها ودفع الشبهات الواردة عليها، أراد أن يختمها بفائدة كثيرة الجدوى، وبحث كثيراً ما يحتاج إليه السالكون للطريقة المُثلى.

ثمّ إنّ تحقيق أصول ذلك البحث وتبيين مآخذه يتوقَّف على أبحاث طويلة لا يحتملها هذا المختصر، فلا بدَّ من الاكتفاء في بيانه بلطيف تنبيه وخفيف إشارة، إنَّما يتفطَّن لها الأذكياء العارفون بأصول الصنائع؛ فلهذا ترجمه بالدقيقة[1].

توهّم عدم وجود آلة لأهل السلوك كما هي لأهل النظر

كثيراً ما يختلج في الأذهان أنّ أصحاب النظر والتعليم ـ الذين يستحصلون المعارف والحقائق بالحجج والبراهين ـ عندهم علم آليّ يتوسّلون به في استحصال مطالبهم، وبه يميِّزون النظر الصحيح المفيد للحقّ عن الفاسد منه،

---

(١) وقد تصدّى صدر المتألّهين لبيان ذلك الميزان في غير واحدٍ من كتبه، منها ما أفاده في الفاتحة الثانية عشرة من المفتاح الأوّل من مفاتيح الغيب: ص٤٥ ـ ٤٨.

وبذلك أيضاً يتمكّنون من معرفة الحقّ ووجه حقيَّته، ومعرفة الباطل وسبب بطلانه، وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدات آلة شأنها ذلك.

ولا يخفى أنّ المعارف إذا حصلت مع وجود الآلة التي تعصمها، تكون أتمَّ وأكمل ممّا لم يكن حصولها إلّا بطرق شتَّى، ووجوه كيف كانت، فيكون طريق أهل النظر أسدّ.

جواب البعض باستغناء العرفان عن الميزان لأنّه علم وجدانيّ وردّه

فلئن قيل: إنّ علوم أصحاب المجاهدة من قبيل الوجدانيّات التي هي من الضروريّات، وكما لا يفتقر أصحاب النظر في حصول علومهم الضروريَّة إلى صناعة آليَّة مميّزة وقانون يبيّن طريق حصولها ومعرفة حقيقتها، فكذلك العلوم الحاصلة لهم بالذوق والوجدان.

قلنا: إنَّما يتمُّ ذلك لو كانت علومهم من قبيل الوجدانيّات المُطلقة بالنسبة إلى سائر السالكين، وليس كذلك؛ فإنّ ما يجده بعض السالكين قد يكون مناقضاً لما يجده البعض الآخر منهم؛ ولهذا قد يُنكر البعض منهم على البعض الآخر في إدراكاتهم الذوقيَّة ومعارفهم الوجدانيَّة الكشفيَّة[1].

فلئن قيل: المخالفة بين السالكين في معارفهم ومواجدهم إنَّما نشأت من قوَّة الاستعداد وضعفه؛ فإنَّ الضعيف منهم إنّما يُدرِك معنى ويتصوّر أنَّه النهاية في ذلك فيتوقّف عنده وما يتعدَّاه، ويعتقده عقداً لا يتطرّق إليه الانحلال، وأمّا السالك القويّ ـ لإحاطة إدراكه بما هو الغاية عند الضعيف، وتجاوزه عن ذلك وبلوغه إلى ما هو أعلى وأتمَّ منه ـ لا يرضى بتوقُّفه عند ما توقّف عنده الضعيف ويُنكر عليه عقده عنده وعدم تجاوزه عنه، لا أنّه يُنكر المعتَقَد، بل قصره عليه وحصره به.

---

(١) انظر: تمهيد القواعد، بتعليقة الآشتياني: ص١٩١ ـ ١٩٥؛ وكذلك: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٢، ص٣٤٥.

قلنا: على تقدير التسليم بأنّ كلّ الاختلافات بين السالكين مرجعها إلى قوّة الاستعداد وضعفه، لكن لو كان عند الضعيف آلة مميِّزة، لما وقع له ذلك، وما توقَّف هنالك، بل لاح له ـ عند الاعتبار بميزانه المميِّز ـ ما فيه من النقص، فما اطمأنَّ به كلّ الاطمئنان، وطلب ما هو أعلى وأتمّ.

ضرورة ولزوم الميزان لأهل السلوك والعرفان

ومتى عرفت هذا فنقول: لابدَّ للسالكين من أصحاب المجاهدات، السائرين في طريق الحقيقة بمساعي الجدِّ والاجتهاد، أن يحصِّلوا العلوم الفكرية والمعارف اليقينيَّة النظريَّة، بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجيَّة بقطع العلائق المكدِّرة وتحليته بمكارم الأخلاق ومحامدها، حتّى تصير هذه العلوم النظريّة ـ التي من جملتها الصناعة الآليّة المميِّزة ـ بالنسبة إلى المعارف الذوقيَّة، كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظريّة الغير المتّسقة المنتظمة.

وذلك لأنّ المَلكة الحاصلة عقيب هذه النظريّات اليقينيَّة، لابدَّ وأن تكون مميِّزة لليقينيّات عن غيرها، كالملكات الحاصلة عقيب استحضار الأبحر الشعريّة والنغم الموسيقيَّة؛ فإنّه بتلك المَلكات يتمكّن صاحبها من التمييز بين الموزون وغير الموزون ممّا يتحيَّر فيه أصحاب النظر.

فإذا استحصل السالك المجتهد تلك الملكة، فلو تحيَّر في أثناء الطلب والسلوك، وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر، يتمكَّن من استخراجه بتلك المَلكة الفاضلة، ومن توجيه حقّيَّته للمسترشد الناقد[1].

---

(١) وقد أفاد صدر المتألّهين في أسفاره أنّ تحصيل المسائل الهامّة في الإلهيّات بالبرهان مقدّمة للوصول إلى عالم الكشف والشهود العقلي. (انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة: ج٣، ص١٦٢. وكذلك: مفاتيح الغيب: ص٤٩٣، المشهد السادس من المفتاح الرابع).

ولا يخفى أنَّ هذا أتمَّ في الكمال والتكميل ممَّا لم يكن له ذلك.

هذا كلّه إذا لم يكن له شيخ مُسْلِك يرشده وإمام مكمِّل يقتدي به، وبيده مقاليد أفعاله وأحواله. وأمّا إذا كان له ذلك، فلكلّ منزل ومقام بحسب كلِّ وقت واستعداد، علومٌ وميزانٌ يخصُّه، ينبّه السالك بحسب تفرُّسه مراقي استعداده على تلك العلوم بموازينها[1].

---

(١) وقد تقدّم في الدرس الثاني قوله: «وطريق استعلام المبادئ على ما تقرّر ـ وهي الحقائق المذكورة ـ في هذا العلم أيضاً إنّما هو بأحد الوجهين:

إمّا بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف لتلك الآثار والأحكام حسّاً وعقلاً، أو حدساً وكشفاً، وتعلّمه [العارف] منها [من تلك الآثار]، وهو بمنزلة البيِّنة في العلوم الرسميَّة.

وإمّا بأخذها عن صاحب كشف أعلى وأتمّ منه، كالكمّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبيّن في العلم الأعلى.

لا يقال: إنّما يصحّ ذلك لو كان عند العرفاء ميزان يتميَّز به صحيح ما يختصُّ بذلك العلم عن غيره ـ كما هو في سائر العلوم النظريَّة ـ حتّى يؤخذ ما يؤخذ من تلك العلوم معيّراً بمعياره الصحيح، وإلّا فلا تعويل في العلوم الحقيقيَّة على ما حصل منها بمجرّد التقليد.

لأنّا نقول: ممنوع أنّه ليس عند العرفاء علم آليّ كذلك؛ فإنَّه قد ثبت عند المحقّقين من أهل الكشف أنّ للعرفان بحسب كلّ شخص ووقت ومرتبة ميزاناً يناسبه؛ ولذلك تجدهم يظهرون لشخص من تلك الحقائق ما يخفون عن آخر، ويخفون عنه في وقت ما يظهرون له في وقت آخر، ولولا ذلك ما يمكن للإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني».

إذن فللعرفان ميزان يتمثّل بما يلي:

١. الميزان العامّ، أي: الشريعة من القرآن والسنّة المطهّرة.

٢. الميزان الخاصّ المعتمد على تجارب الأساتذة وأكابر أهل السلوك من العرفاء.

٣. العقل والعلوم الفكريّة والنظريّة من المنطق والفلسفة.

لكن لتحقيق هذا الكلام وتبيين أحكامه، أبحاث طويلة الذيل[1]، لا تناسبها أمثال هذه المختصرات، فلنكتفِ بهذا القدر في هذه التعليقات حامدين لله ربِّ العالمين، ومصلّين على نبيّه محمّد وآله الطيّبين الطّاهرين.

أسئلة الدرس الخامس والعشرين

١. هل العرفان مستغنٍ عن الميزان، ولماذا؟
٢. بماذا تردّ على من يزعم أنّ علوم المتصوّفة وجدانية مُستغنية عن الميزان؟
٣. ما هي قيمة العلوم الحقيقية الفكريّة بالنسبة للمعارف الذوقية؟
٤. بيّن ضرورة وجود الميزان لأهل السلوك والعرفان.
٥. ما هي مكانة الأستاذ في العلوم الذوقيّة الكشفية؟

---

(١) ولمزيد بيان لميزان علم العرفان عليك الرجوع إلى شرح فصوص الحكم، القيصري: ج١، ص١٢٣؛ ومفتاح الغيب المطبوع في مقدّمة مصباح الأنس: ص٧.

وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب المستطاب يوم الأربعاء الموافق ١٦/ ذي القعدة لعام ١٤٣٨ للهجرة النبويّة الشريفة في دار العلم قم المقدّسة. والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

فهرس المصادر

١. أثولوجيا، أفلوطين عند العرب، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، إيران ـ قم.
٢. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح للعلّامة قطب الدين الرازي، نشر: دار البلاغة، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.
٣. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، للسيّد العلّامة محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤. الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الطبعة السادسة، دار الكتب الإسلامية، إيران ـ قم.
٥. إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، صدر الدين القونوي، قدّمه وصحّحه: السيّد جلال الدين الآشتياني، الناشر: بوستان كتاب، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٦. أوصاف الأشراف في سير العارفين، لسلطان العلماء الحبر المحقّق أبي جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن، المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسي، ترجمة: محمّد الخليلي، تحقيق وتقديم: السيّد محمّد علي الحيدري الحسني، مؤسّسة بضعة المختار لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٧. بحار الأنوار الجامعة لدُرر أخبار الأئمّة الأطهار، للعلّامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، تحقيق ونشر: دار إحياء التراث، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٨. بحث حول الإمامة، حوار مع السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراقد، إيران ـ قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٤هـ.
٩. بداية الحكمة، للعلّامة محمّد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩هـ.
١٠. البرهان في تفسير القرآن، للسيّد هاشم البحراني، طبعة مؤسّسة الوفاء، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.
١١. التربية الروحية، للسيّد كمال الحيدري، دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤هـ، قم.
١٢. تعليقة على نهاية الحكمة، للشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، نشر: مؤسّسة في طريق الحقّ (در راه حق)، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٣. التفسير الكبير، لأبي عبد الله محمّد بن عمر، المعروف بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى.
١٤. تمهيد القواعد، لصائن الدين بن تركة، مع حواشي السيّد محمّد رضا قمشه اي والميرزا محمود القمّي، تقديم وتصحيح وتعليق: الأستاذ جلال الدين الآشتياني، الناشر: بوستان كتاب، دفتر تبليغات إسلامي، إيران ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ش.
١٥. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف: صائن الدين علي بن محمّد التركة، صحّحه وعلّق عليه: الحكيم الربّاني والعارف الصمداني آية الله العظمى الحاج محمّد رضا نكونام، الناشر: مؤسّسة ظهور شفق، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
١٦. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف: صائن الدين علي بن محمّد التركة، تقديم وتصحيح وتعليق: الشيخ حسن الرمضاني الخراساني،

مؤسّسة أمّ القرى، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٧. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف: صائن الدين علي بن محمّد التركة، ترجمة وشرح: محمّد حسين نائيجي، مطبوعات ديني، الناشر: كتابسراي إشراق، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش.
١٨. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف: صائن الدين علي بن محمّد التركة، صحّحه وعلّق عليه: الأستاذ العارف العلّامة حسن زاده آملي، الناشر: ألف لام ميم، إيران ـ قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ش.
١٩. التوحيد (توحيد الصدوق)، لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق) تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، وأيضاً: طبعة مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران ــ قم، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣هـ.
٢٠. التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراقد، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢١. جامع الأسرار ومنبع الأنوار، للسيّد حيدر الآملي، تصحيح وتقديم: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، المركز الفرنسي للدراسات الإسلاميّة، شركة المنشورات العلمية والثقافية.
٢٢. حكمة الإشراق، شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (شيخ الإشراق) طبع في مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، نشر: انجمن إسلامي حكمة وفلسفة إيران ـ طهران.
٢٣. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد الشيرازي (المعروف بملّا صدرا)، دار إحياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٩هـ.
٢٤. حكمت عرفاني، تحريري از درسهاي عرفان نظري استاد سيد يد الله

يزدان پناه، علي أميني نژاد، ناشر: انتشارات مؤسّسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ش.
٢٥. الحواشي على تمهيد القواعد، للحكيم الإلهي والعارف الربّاني السيّد شهاب الدين بن نور الدين الحسيني الشيرازي النيريزي، تحقيق وتصحيح: الشيخ وسام الخطاوي والشيخ محمّد المهري السبزواري، الناشر: مؤسّسة السيّدة معصومة سلام الله عليها، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
٢٦. الخصال، لأبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المعروف بالشيخ الصدوق، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة الأعلمي، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٢٧. دروس اتّحاد عاقل به معقول، آية الله حسن زاده آملي، الناشر: انتشارات قيام، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ش.
٢٨. دروس فلسفيّة في شرح المنظومة، للأستاذ العلّامة الشهيد مرتضى المطهّري، ترجمة: الشيخ مالك وهبي، نشر: شركة شمس المشرق للخدمات الثقافية، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٩. دروس في الحكمة المتعالية (شرح كتاب بداية الحكمة)، للسيّد كمال الحيدري، نشر: دار فراقد، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٣٠. دروس في علم الأصول، للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ.
٣١. الرسالة القُشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم بِن هوازن القُشيري النيشابوري، تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، الناشر: انتشارات بيدار، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ش.
٣٢. رسالة الولاية، للسيّد العلّامة محمّد حسين الطباطبائي، مطبوع ضمن كتاب (طريق عرفان)، ترجمة وشرح رسالة الولاية، نشر: بخشايش، إيران

ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢ش.
٣٣. رسالة في السير والسلوك، لآية الله السيّد محمّد مهدي بحر العلوم، مطبوع في ذيل كتاب (تذكرة المتّقين في السير والسلوك إلى الله)، الناشر: مدين، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٤. رسائل ابن عربي، للشيخ الأكبر محيي الدين محمّد بن علي بن محمّد بن أحمد ابن عربي الحاتمي الطائي، وضع حواشيه: محمّد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٣٥. رسائل القيصري، التوحيد والنبوّة والولاية، أساس الوحدانيّة، نهاية البيان في دراية الزمان، لداود بن محمود القيصري، تعليق وتصحيح ومقدّمة: السيّد جلال الدين الآشتياني، مؤسّسة پژوهشي حكمت وفلسفة إيران، الطبعة الثانية، ١٣٨١ش.
٣٦. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلّامة محمود الآلوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت.
٣٧. سرّ الصلاة (معراج السالكين وصلاة العارفين)، للسيّد الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر: تراث الإمام الخميني قدّس سرّه، الشؤون الدولية، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣٨. سرح العيون في شرح العيون، لآية الله حسن زاده آملي، الناشر: مؤسّسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، إيران ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.
٣٩. سفينة البحار، للشيخ عبّاس القمّي، نشر: دار أسوة، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٤٠. شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري (١ـ٢)، بقلم: محمّد الربيعي، مؤسسة الإمام

الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، العراق ـ الكاظميّة المقدّسة، ١٤٣٧هـ .
٤١. شرح الحديث، لصدر الدين القونوي، تحقيق: حسن كامل يلماز، انتشارات بيدار، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ش.
٤٢. شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، بتعليقة: العلّامة حسن زاده آملي، طبعة بوستان كتاب، إيران ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
٤٣. شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، صحّحه وعلّق عليه: السيّد جلال الدين الآشتياني، شركت انتشارات علمي وفرهنگي ، إيران ـ طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٦ش.
٤٤. شرح فصوص الحكم، لصائن الدين علي بن محمّد تركه الأصفهاني، انتشارات بيدار، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ش.
٤٥. شرح فصوص الحكم، لمؤيّد الدين الجندي، صححه وعلّق عليه: السيّد جلال الدين الآشتياني، طبعة بوستان كتاب، إيران ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ق.
٤٦. شرح مراتب الطهارة، للأستاذ داود صمدي آملي، نقله إلى العربية وحقّقه: محمّد الربيعي البغدادي، الناشر: روح وريحان، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٤٧. شرح نهج البلاغة، لأبي حامد عزّ الدين بن هبة الله بن محمّد بن محمّد ابن أبي الحديد المدائني المعتزلي، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثانية.
٤٨. الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، تقديم وتصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين الآشتياني، نشر: مؤسّسة بوستان كتاب، إيران ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٢ش.
٤٩. علم اليقين في أصول الدين، للفيض الكاشاني، انتشارات بيدار، إيران ـ قم.

٥٠. عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق ونشر: آقا مجتبى العراقي، إيران ـ قم، ١٤٠٥هـ.
٥١. عين نضّاخ، تحرير تمهيد القواعد، لآية الله جوادي آملي، تحقيق وتنظيم: حجّة الإسلام الدكتور حميد پارسانيا، مركز انتشارات إسراء، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ش.
٥٢. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (الشيخ الصدوق) المطبعة الحيدريّة، العراق ـ النجف، ١٣٩٠هـ.
٥٣. غرر الحكم و درر الكلم، عبد الواحد الآمدي التميمي، طبع: دار القارئ، لبنان ـ بيروت، ١٤٠٧هـ.
٥٤. الفتوحات المكّية، للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
٥٥. فصوص الحكم، لابن عربي، محيي الدين بن علي بن محمّد بن أحمد، علّق عليه: أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، لبنان ـ بيروت، ٢٠٠٢م.
٥٦. الفلسفة، شرح كتاب الأسفار الأربعة الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، للسيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، منشورات دار فراقد، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
٥٧. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، تصحيح: الأُستاذ أسعد الطيّب، انتشارت أسوة، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٥٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر، تعليق: الشيخ حسن زادة آملي، طبعة جماعة المدرّسين، إيران ـ قم، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٣٠هـ.

٥٩. الكلمات المكنونة، للمولى محسن فيض الكاشاني، الطبعة الأولى، الأعلمي، بيروت.
٦٠. كلّيات فقه المكاسب المحرّمة، تقريراً لأبحاث السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
٦١. كمال الدين وتمام النعمة، لرئيس المحدّثين الشيخ الصدوق محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، تحقيق: الأستاذ علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ.
٦٢. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي، طبعة مؤسّسة الرسالة، لبنان ـ بيروت.
٦٣. لسان العرب، لابن منظور، أبو الفضل جمال لدين بن مكرم، دار صادر، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م.
٦٤. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، للشيخ العارف كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه: مجيد هادي زاده، الناشر: ميراث مكتوب، إيران ـ طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٦٥. المحجّة البيضاء، للمحقّق والمحدّث والحكيم محسن الكاشاني (الفيض الكاشاني) صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.
٦٦. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، للسيّد كمال الحيدري، دار فراقد، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
٦٧. مصباح الأنس في شرح مفاتح الغيب، لحمزة الفناري، مع التعليقات عليه، صحّحه وقدّم له: محمّد خواجوي، انتشارات مولى، إيران ـ طهران، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ.

٦٨. مصباح المتهجّد، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى.
٦٩. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، للسيّد الإمام روح الله الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٣٨١ش.
٧٠. المظاهر الرحمانيّة، رسائل السيّد الإمام الخميني العرفانيّة، مؤسّسة وتنظيم ونشر تراث الإمام الخميني الشؤون الدوليّة، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٧١. مفاتيح الجنان، للشيخ المحدّث عبّاس القمّي، دار الثقلين، لبنان ـ بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.
٧٢. مفاتيح الغيب، للحكيم الإلهي صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، مع تعليقات للمولى علي النوري، صحّحة وقدّم له: محمّد خواجوي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، أنجمن إسلامي حكمة وفلسفة إيران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ش.
٧٣. مفردات ألفاظ القرآن، العلّامة الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، انتشارات: ذوي القُربى، إيران ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
٧٤. منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، شرح: كمال الدين عبد الله القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، إيران ـ قم، الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش.
٧٥. منتهى المدارك في شرح تائيّة ابن الفارض، سعيد الدين الفرغاني، تحقيق وتصحيح: وسام الخطاوي، الناشر: آيت إشراق، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ش.
٧٦. الميزان في تفسير القرآن، للسيّد العلّامة محمّد حسين الطباطبائي مؤسّسة مطبوعات إسماعيليان، إيران ـ قم.
٧٧. نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، لعبد الرحمن الجامي، مقدمة وتصحيح

وتعليقات: ويليام مرچيتيك، ومقدّمة: السيّد جلال الدين الآشتياني، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، إيران ـ طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ش.

٧٨. نهاية الحكمة، للحكيم الإلهي والمُفسّر الكبير العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، صحّحها وعلّق عليها: غلام رضا الفياضي، مركز انتشارات آموزشي وپژوهشي إمام خميني، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٧٩. نهاية الحكمة، للسيّد العلّامة محمّد حسين الطباطبائي، تصحيح وتعليق: عباس الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، الطبعة الخامسة عشرة المنقّحة، سنة، ١٤٢٠هـ.

٨٠. نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧هـ.

٨١. النور المتجلّي في الظهور الظلّي، للشيخ آية الله حسن زادة الآملي، انتشارات: بوستان كتاب التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٨٢. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للفقيه المحدّث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، طبعة دار إحياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت، ١٤٠٣هـ.

الفهرس

المقدّمة ٧
أسلوب التحرير في سيرة العلماء ٧
هذا الكتاب ٨
عملنا في هذا التحرير ١١
مقدّمة الشارح
الدرس الأوّل: أهمّ خصائص علم العرفان النظري ١٩
خلاصة الدرس ٢١
خصائص موضوع علم العرفان النظري ٢٢
علم العرفان النظري أعمّ العلوم مطلقاً ٢٣
وجه الفرق بين العرفان النظري والفلسفة ٢٤
فيما يعبّر به عن موضوع علم العرفان النظري ٢٤
أسئلة الدرس الأوّل ٢٧
الدرس الثاني: المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة ومسائل علم العرفان النظري . ٢٩
خلاصة الدرس ٣١
المبادئ التصوّريّة لعلم العرفان النظري ٣٢
المبادئ التصديقيّة لعلم العرفان النظري ٣٢
طريق استعلام المبادئ في علم العرفان النظري ٣٢
إشكال وجواب ٣٣
مسائل علم العرفان النظري ٣٤
أسئلة الدرس الثاني ٣٥
الدرس الثالث: بيان معنى بعض الألفاظ المتداولة عند الفلاسفة والعرفاء .. ٣٧

خلاصة الدرس ٣٩
معنى الوجود والكون عند الفلاسفة ٤٠
معنى الوجود عند العرفاء ٤١
معنى الكون عند العرفاء ٤٢
معاني الوحدة ٤٣
معاني الكثرة ٤٤
أسئلة الدرس الثالث ٤٥
الدرس الرابع: بيان مصاديق الوحدة والكثرة ٤٧
خلاصة الدرس ٤٩
مقدّمة ٥٠
مقام الأحديّة ٥١
مقام الواحديّة ٥١
معنى الحقّ، والخلق، وأسماء الحقّ، والكون ٥٢
الفرق بين معنى الكون والوجود عند العرفاء والفلاسفة ٥٣
أسئلة الدرس الرابع ٥٤

مقدّمة الماتن وشرحها

الدرس الخامس: تقرير مسألة التوحيد عند العرفاء وبُعدها عن عقول أهل النظر ٥٧
خلاصة الدرس ٥٩
المتن ٦٠
الشرح ٦٠
سبب بُعد مسألة التوحيد عن عقول أهل النظر ٦١
المتن ٦١
الشرح ٦١

الردّ الإجمالي من العارف على ما تقدّم من أهل النظر على طريق العرفاء ... ٦٣
المتن ٦٣
الشرح ٦٣
سبب كتابة رسالة قواعد التوحيد ٦٤
المتن ٦٤
الشرح ٦٥
أسئلة الدرس الخامس ٦٦

القسم الأوّل
التوحيد العرفاني والوحدة الشخصيّة للوجود

الدرس السادس: في اشتراك الوجود بحسب المعنى والمفهوم ٦٩
خلاصة الدرس ٧١
المتن ٧٢
الشرح ٧٢
وجوب حقيقة الوجود ودليل الماتن عليه ٧٣
المتن ٧٣
الشرح ٧٤
أسئلة الدرس السادس ٧٥
الدرس السابع: في إثبات أنّ تلك الحقيقة الواجبة مطلقة عن كلّ قيد وشرط ٧٧
خلاصة الدرس ٧٩
المتن ٨٠
الشرح ٨٠
أسئلة الدرس السابع ٨٣

الدرس الثامن: دفع الإشكال بعدم إطلاق حقيقة الوجود لأنّها مقيّدة بالوجوب الذاتي ٨٥
خلاصة الدرس ٨٧
المتن ٨٨
الشرح ٨٨
تعيّن الواجب نفسه في الأعيان على رأي المحقّقين من العرفاء ٨٩
المتن ٨٩
الشرح ٩٠
التمايز التقابلي والتمايز الإحاطي ٩١
أسئلة الدرس الثامن ٩٢
الدرس التاسع: في أنّ الحقّ تعالى هو حقيقة الوجود المطلقة ٩٣
الواحدة بالوحدة الحقيقيّة ٩٣
خلاصة الدرس ٩٥
المتن ٩٦
الشرح ٩٦
حضرة الإطلاق الذاتي لا اسم لها ولا رسم ولا وصف ٩٧
سلب ما عدا الإطلاق الذاتي حكم سلبيّ لا تعيّن حقيقيّ ٩٨
أسئلة الدرس التاسع ٩٩

القسم الثاني

في نَسَق نظام الوجود بحسب الرؤية العرفانيّة

توطئة ١٠٣
الدرس العاشر: تفريع التفصيل الأسمائي على الإجمال الذاتي؛ التعيّن الأوّل ١٠٥
خلاصة الدرس ١٠٧

المتن ١٠٨
الشرح.....١٠٨
اعتبارات الوحدة الذاتيّة الحقيقيّة المطلقة: الأحديّة والواحديّة ١١٠
أسئلة الدرس العاشر ١١١
الدرس الحادي عشر: في بيان إدراك الهويّة المطلقة لذاتها وإدراك سائر الصفات التي تلزمها (وهو بحث في كيفيّة انتشاء الكثرة من الوحدة).....١١٣
خلاصة الدرس ١١٥
المتن ١١٦
الشرح.....١١٦
التعيّن الأوّل.....١١٦
الأسماء الأُول ومفاتيح غيب الذات ١١٧
المتن ١١٨
الشرح.....١١٨
الكمال الذاتي والكمال الأسمائي.....١١٩
التعيّن الثاني ١٢٠
معنى الأعيان الثابتة ومعقوليّتها ١٢١
الأعيان الثابتة لا معلولة ولا مجعولة ١٢٢
الجلاء والاستجلاء ١٢٢
أسئلة الدرس الحادي عشر ١٢٣
الدرس الثاني عشر: مذهب العرفاء في علم الواجب بما سواه قبل الإيجاد والتنبيه على فساد مذهب المشّاء ١٢٥
خلاصة الدرس ١٢٧
المتن ١٢٨

الشرح..... ١٢٨
بيان كيفيّة معقوليّة الأعيان الثابتة ووجودها ١٣٠
أسئلة الدرس الثاني عشر..... ١٣٢
الدرس الثالث عشر: الاقتضاء الإيجادي من خلال التجلّي بالنَّفَس الرحماني.... ١٣٣
خلاصة الدرس ١٣٥
المتن..... ١٣٦
الشرح..... ١٣٦
بيان المراتب المتعيّنة بالتعيّنات الاستجلائيّة (عالم الأرواح والمثال والأجسام) .. ١٣٨
المتن..... ١٣٨
الشرح..... ١٣٨
أنواع نسبة الفعل الإلهي الى الحقّ تعالى..... ١٤٠
أسئلة الدرس الثالث عشر ١٤١

القسم الثالث

في المظهر الأتمّ والإنسان الكامل

الفصل الأوّل: في اقتضاء الهويّة المُطلقة وانبعاثها..... ١٤٥
توطئة ١٤٧
الدرس الرابع عشر: إرادة الهويّة المُطلقة الظهور في مظهر جامع كامل..... ١٤٩
خلاصة الدرس ١٥١
سبب اقتضاء الهويّة المُطلقة الظهور والبروز..... ١٥٢
المتن..... ١٥٢
الشرح..... ١٥٢
تقدّم الوحدة الإضافيّة على الكثرة الإضافيّة بالذات..... ١٥٣
اقتضاء الهويّة المُطلقة الظهور في مظهر كامل ١٥٥

أسئلة الدرس الرابع عشر ١٥٦
الدرس الخامس عشر: الإنبعاث الإرادي إلى إيجاد المظهر الكلّي والكون الجامع ١٥٧
خلاصة الدرس ١٥٩
المتن ١٥٩
الشرح.....١٦٠
معنى الحركة الإيجاديّة ودوريّتها ١٦١
الأطوار الاستيداعيّة والأطوار الاستقراريّة.....١٦٣
أسئلة الدرس الخامس عشر ١٦٤
الدرس السادس عشر: عدم قابليّة المراتب الجلائيّة والاستجلائيّة للظهور الأتمّ١٦٥
خلاصة الدرس ١٦٧
المتن ١٦٨
الشرح.....١٦٩
عدم صلاحيّة أيّ مرتبة أخرى للمظهريّة التامّة ١٧٠
أسئلة الدرس السادس عشر ١٧٢
الفصل الثاني: في بعض الإشكالات على مباني العرفاء في الإنسان الكامل ..١٧٣
الدرس السابع عشر: إيرادٌ على العرفاء في أنّ وصول الإنسان إلى حدّ الكمال الحقيقي يلزم منه عدم الجامعيّة ١٧٥
خلاصة الدرس ١٧٧
المتن ١٧٨
الشرح.....١٧٩
أسئلة الدرس السابع عشر ١٨١
الدرس الثامن عشر: جواب الإيراد المتقدّم: بأنّ السالك يهذّب قواه المُدرِكة ...١٨٣
خلاصة الدرس ١٨٥

المتن ١٨٥
الشرح ١٨٧
أسئلة الدرس الثامن عشر ١٨٩
الدرس التاسع عشر: الإشكال على العارف بأنّ الكمال الحقيقي هو الإدراك العيني وفساد طريق الكشف والشهود وما يوصِل إليه ١٩١
خلاصة الدرس ١٩٣
المتن ١٩٤
الشرح ١٩٥
أسئلة الدرس التاسع عشر ١٩٩
الدرس العشرون: جواب العارف على الخصم، وإثبات أحقّية طريق العرفاء لتحصيل المعارف ٢٠١
خلاصة الدرس ٢٠٣
المتن ٢٠٤
بيان وجه التزام العارف ببعض الأمور ٢٠٤
كيفيّة معالجة المزاج العليل وإرجاعه إلى حدّ الاعتدال ٢٠٨
الشرح ٢٠٩
دوريّة الصور وحقيقة المركز والنقاط المحيطة به ٢١٠
أسئلة الدرس العشرين ٢١١
الدرس الحادي والعشرون: تكملة الدرس السابق وأنّ الحقّ عند المحقّقين من أهل النظر إنّما هو اعتبار طريق أهل الكشف إلاّ أنّهم استصعبوه ٢١٣
خلاصة الدرس ٢١٥
المتن ٢١٥
الشرح ٢١٦

أسئلة الدرس الحادي والعشرين ٢١٩
الدرس الثاني والعشرون: في دفع ما أورده المحقّقون من أهل النظر (في الدرس السابق) من قولهم بصعوبة طريق أهل الكشف ٢٢١
خلاصة الدرس ٢٢٣
المتن ٢٢٣
الشرح ٢٢٤
بيان توقّف طريق النظر على طريق التصفية لا العكس ٢٢٥
عدم استبعاد اجتماع شروط طريق التصفية ٢٢٦
إشكال وجواب ٢٢٧
أسئلة الدرس الثاني والعشرين ٢٢٨
الدرس الثالث والعشرون: تكملة الدرس السابق، وبيان عدم إنكار العارف طريق أهل النظر بالكامل، وجواب زعم بعض المتصوّفة ٢٢٩
خلاصة الدرس ٢٣١
المتن ٢٣١
الشرح ٢٣٣
بيان زعم بعض المتصوّفة والجواب عليه ٢٣٣
أسئلة الدرس الثالث والعشرين ٢٣٥
الدرس الرابع والعشرون: إثبات حقّية طريقَي أهل الكشف وأهل النظر على مباني العرفاء ٢٣٧
خلاصة الدرس ٢٣٩
المتن ٢٣٩
الشرح ٢٤٠
طريقا إزالة الحُجب المانعة لإظهار المعارف الكامنة ٢٤١

حقيّة كلا طريقَي إظهار العلوم ٢٤١
لزوم التصفية والتزكية في كِلا الطريقين ٢٤٢
أسئلة الدرس الرابع والعشرين ٢٤٤
خاتمة ٢٤٥
ميزان أهل المعرفة لتمييز الصحيح من السقيم ٢٤٥
من المكاشفات ٢٤٥
الدرس الخامس والعشرون: ميزان المكاشفات العرفانيّة ٢٤٧
خلاصة الدرس ٢٤٩
المتن ٢٥٠
الشرح ٢٥١
توهّم عدم وجود آلة لأهل السلوك كما هي لأهل النظر ٢٥١
جواب البعض باستغناء العرفان عن الميزان لأنّه علم وجدانيّ وردّه ... ٢٥٢
ضرورة ولزوم الميزان لأهل السلوك والعرفان ٢٥٣
أسئلة الدرس الخامس والعشرين ٢٥٥
فهرس المصادر ٢٥٧
الفهرس ٢٦٧