

د. خنجر علي حمية

العرفان الشيعة

دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتّاب ووريّ بهدر هامر كزور اساح فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

عبدالجبار الرفاعي

العرفان الشيعي

دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الأملي

مَجْلَدُ الْحَقُوقِ مَحْفُوظَةٌ
الطبعة الأولى
١٤٢٥م - ٢٠٠٤م



الافكار والآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات بيتناها مركز دراسات
فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>



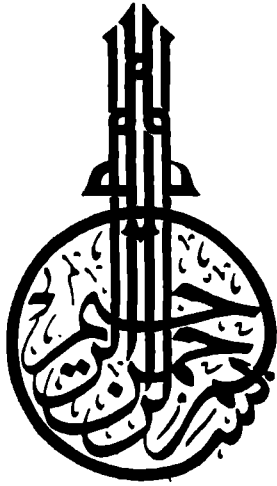
العرفان الشيعي

دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الآملي

د. خنجر علي حمية

مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد

دار الفيلاديليا
للطباعة والنشر والتوزيع



المقدمة

شكّل التصوف الإسلامي في بدايات هذا القرن مجالاً خصباً وثيراً للدراسات الإستشراقية ، على تشعب اتجاهاتها ، واختلاف أهدافها ، وتباين أغراضها ، وتعدد غاياتها ومنطلقاتها . . . ومهما يكن الحكم الذي يطلق على الجهود الإستشراقية في مجال الدراسات الإسلامية ، أو على حركة الإستشراق بشكل عام ، فإن شيئاً أساسياً لا يمكن إغفاله هنا ، وهو أن ما قدّمه المستشرقون من أبحاث ودراسات ، وما قاموا به من جهود على مستوى نشر النصوص الصوفية ، وضبطها ، وتحقيقها ، وفهرستها ، وشرحها ، وترجمتها ، وتحليل مضامينها ، مهّد للدراسات الإسلامية آفاقاً واسعة خصبة وغنية ، وفتح أعيننا على مجالات بحث ودراسة وتنقيب ، لم يكن لنا عهدٌ بها ، ولم نكن نملك أدوات الإنخراط في استكشافها والتعرف عليها ، فيما هو الحدود الدنيا للإستكشاف والتعرف .

ولا يستطيع الباحث المنصف ، أن يتنكر للدور الذي لعبه مثلاً نيكلسون في التعريف بكثير من خفايا التصوف الإيراني خصوصاً ، والتصوف الإسلامي على وجه العموم . ولقد شكلت ترجمته لثنوي إلى الإنكليزية عملاً لا مثيل له ولا يجارى . . . وكان له فضل التنبيه إلى موسوعات صوفية تشكل ركيزة لا يمكن إغفالها في مجال التعرف على التصوف وحدوده المعرفية ، ككتاب تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار ، الذي نشره في ليدن سنة ١٩٠٧م نشرة علمية محققة . ولا يمكن إغفال دور ماسينيون كذلك ، ولا التنكر لجهوده الجبارة لتعريفنا بالحلاج ، ويارثه الصوفي وامتداداته ، وبالمناحي الصوفية في التشيع كمذهب وكروحانية .

ولا يوازي هذا الرجل أحدٌ من المستشرقين المشتغلين على هذا العالم في صبره وأناته ، وشغفه بموضوع دراسته ، وحبه ورغبته الشديدة في دراسة هذا المجال ، والإنخراط في استكشاف آفاقه ، إلا تلميذه الأب نوبا الذي أفق عمره بصمت وبصوفية فائقة في رحاب التصوف ، وآفاقه الروحية التأملية .

ولا يجدر بنا إغفال أبحاث وجهود فريتس ماير ، وماريجان موله ، وهلموت ريتز ، وزهنر ، ولويس غارديه ، وآرثر آربري ، ونيجرج ، وهرمان لندلت ، ووليام جيتك ، وآسين بلاسيوس ، وغابانيلاس ، ولاتو ، ومهرن .

وعلى كل حال ، فلقد ساهم هذا الإهتمام المبكر بالتصوف الإسلامي ، والإنخراط في دراسته ، في وجود حركة علمية عندنا ، فظهر باحثون ومفكرون جذبهم إلى التصوف عمق تجربته ، وثراء إنتاجه ، وفاجأتهم خصوصية الإرث المتناول الذي تمخضت عنه التجربة الروحية للمتصوفة على مرّ تاريخنا الثقافي ، والتأمل الدائب لحيوية الإسلام وتدفقه الوجداني ، فانخرط هؤلاء في المساهمة في استكشاف هذا المجال الخصب ، وفي دراسة هذا العالم ، وحاولوا المساهمة في تلمس آفاقه ، ودراسة آليات اشتغاله وإنتاجه وإبداعه ، والبنية المعرفية التي تحكمه ، وفي تحديد مفاهيمه والرؤى التي تشكل جوهره ، وأساس كيانه ، وعماد بنيته ونظامه الروحي .

كانت البدايات فيما أزعم غنية ، يشكل محمد مصطفى حلمي أحد معالمها الكبيرة وكذا أبو العلاء عفيفي ، وسيد حسين نصر ، ومهدي محقق ، ثم عثمان يحيى ، وفتواتي ، وبيديع الزمان فروزانفر ، وجلال الدين همائي ، وجلال الدين أشتياني ، وعلي فاضل ، ونجيب الهروي ، ومحمد دامادي ، ومحمد معين ، ومحمد القزويني ، وجلال الدين أرموي ، وذبيح الله صفا ، ومحمد خواجوي ، وعبد الرحمن بدوي ، وأبو الوفا التفتازاني ، ونجفقلي حبيبي ، والشيبلي ، وقاسم غني ، وإبراهيم مذكور ، وجواد نوربخش ، ومحمد تقي دانش بزوه ، وعبد الحليم محمود ، وزكي مبارك ، وإيرج أفشار ، ومدرس رضوي ، وعلي زيعور ، وسعاد الحكيم ، وحسين القوتلي ، وسامي مكارم ، وعارف تامر ، ومصطفى غالب ،

وعلي منزوي ، وعفيف عسيان . . وغيرهم كثير . يمكن ملاحظة جهودهم في فهرست مصادرنا .

وظني أن الحيوية التي تعاطى بواسطتها الباحثون مع عالم التصوف والمتصوفة ، والرغبة الشديدة في تلمس آفاق هذا العالم ، كانت نتيجة منطقيّة لذلك الشراء الروحي المنقطع النظير ، والغنى الوجداني الفائق ، الذي طبع التأمل الصوفي برمته ، والذي سيطر على مجمل رؤية التصوف حول الإنسان والعالم .

ولقد تكشفت الجهود البحثية في مجال التصوف عن ظاهرة قوبلت أول الأمر بالإستغراب والدهشة ، وهي ظاهرة علاقة التصوف بالعرفان الشيعي ، وإنما قلت الجهود البحثية ، لأن الربط بين التشيع والتصوف في الأصل قديم ، اتخذ على ما يبدو شكل تهمة في أول الأمر ، وراح يذاع ويعلن لغرض التشهير ، بمعنى أن الذين افترضوا التصوف بدعة في الدين وزندقة ، وخروجاً على تعاليمه ، وسحقاً لمبادئه وأسس وقوانينه ، وقضاءاً على شرائعه ، وتخطياً لحدوده ، كانوا يرغبون في البحث عن سبب في نشوء التصوف في دائرة الإسلام نفسه ، وفي دائرة تطوره المعرفي والثقافي ، فوجدوا أن افتراض التشيع السبب المباشر في ذلك أمر سهل . . وسوف يتم تقبله بلا مناقشة ، فضلاً عن أنه سوف يساهم في إبعاد جماهير المؤمنين عن التصوف وتغييرهم منه ، لجهة الصورة المظلمة والخيفة التي كانت قد ارتسمت في الخيال الجماعي للأمة عن التشيع ومفاهيمه وأسس وأصوله . . وبنائه المعرفي والعقلي والروحي ، وتاريخ نشوئه وتبلوره .

لم تعد المسألة على مستوى البحث العلمي مجرد تهمة يراد منها التشهير ، فلقد تكشفت من خلال البحث العلمي علاقة بين العرفان الشيعي والتصوف واضحة جلية ، واستبعاداً لأي اعتراض ، أستدرك فأقول بأنني لا أقصد بالتشيع هنا التشيع الذي تمت بلورته على مستوى التنظير الكلامي المؤسس على الفلسفة ، والذي قن أصول المذهب الشيعي ومبادئه وفق منطق الجدال المرتكز على العقل ، بل أعني التشيع في دائرة الإلتواء الثقافي والفكري والمعرفي ، وهو الذي بات يطلق عليه بقصد تمييزه التشيع كروحانية . .

بين هذا التشيع بالذات وبين التصوف إذن رابطة ، لكن ليس السبب فما أظن أن التشيع نفسه كان المنبع الأساس لمثل هذه الظاهرة ، بل لأن التصوف نفسه كاستغراق في ما هو روحاني ، وكتأمل باطني جوانبي لحركة الوجود والإنسان ، وجد في النزاع الوجدانية للإسلام ، وفي الأبعاد الباطنية والروحية للدين ، وفي المقاصد الزهدية والأخلاقية المستبطنة في النص القرآني ، أقول لأنه وجد في كل ذلك الأساس الذي يشكل بناءه ، وتبلور على أساسه أصوله وقواعده . ولأجل كل ما مرَّ كان الإسلام بالذات وككل ، بالرغم من تعدد وجهات النظر عند بنيه ، والإختلاف في دائرة المتتمين إليه ، مجالاً لمثل هذا النزوع ، ومساحة يتحرك فيها التأمل الباطني الوجداني في الإنسان والعالم ، فكان التصوف في التسنن وفي التشيع معاً . وكما انطلق المتصوفة في مجال التسنن كمذهب من أولوية الروحي والوجداني في الإسلام وأوليته ، ومن الإستغراق على الجوانب الروحية فيه ، فقد انطلق المتصوفة الشيعة من ذلك أيضاً .

وسوف تكون هذه الظاهرة الركيزة الأساسية التي انطلق منها الأملي للتأكيد على وحدة هذا النزوع في الإسلام ، وعلى أن أهل الله نفس واحدة ، وأن الذي يجمعهم توحدهم على الجانب الروحي (الجواني ، الباطني) للإسلام نفسه ، وهو لا يتعدد ولا يختلف ، ولا يوجب تعدداً ولا اختلافاً ، في نفس الوقت الذي يشكل الإسلام فيه كظاهر ، أساس اختلاف المذاهب وتعددتها وتباين وجهات النظر التي تتشكل منها .

لقد حاول ماسينيون استجلال هذه الظاهرة ، أعني الإستغراق على الإسلام كروحانية في التشيع نفسه ، وكرّس بعده كوربان حياته لاستكشاف هذه الظاهرة والتأريخ لها ، ورسم صورة واضحة لكافة جوانبها وأبعادها ، والتعريف بمحطاتها وأعلامها . . ولا تزال جهودهما - بنظرنا - تشكل أساساً لكل الأبحاث التي قاربت هذه الناحية وعالجتها . . حتى يومنا هذا ، بالرغم من الملاحظات اللاحقة التي أثّرت حول جهود كوربان بالذات .

والأملي - موضوع بحثنا - أحد أكبر المظاهر التي اجتمعت فيها أبعاد التصوف

الروحي ، والإلتئام إلى التشيع كمذهب وكروحانية . . لقد استوعب هذا الرجل في شخصيته آفاق التصوف عبر مراحل تطوره ، وآفاق التشيع .

وأزعم أن الأملي - بالرغم من كل الإرهاصات التي سبقته - يشكل النقطة المركزية التي سوف يتشكل حولها تيار التصوف الشيعي فيما بعد ، والمحطة التي سوف تُستلهم في كل مراحل التشكل اللاحق للطرائق الصوفية ، وآفاق التنظير ، والتأمل الروحي حول قضايا التصوف بشكل عام في التشيع نفسه ، وسوف يكون المنبع الذي استمد منه كل المفكرين اللاحقين الذين نظروا لوحدة التصوف والتشيع ، أو اتحادهما ، أو انسجامهما ، أو الذين درسوا وعالجوا قضايا التصوف على ضوء التشيع ، أو العكس ، كمحمد لاهيجي ، ونعمة الله ولي ، وحيدر الصفوي ، ورجب البرسي ، وابن أبي جمهور الأحسائي وسواهم .

والأملي فيلسوف صوفي ، يندرج بشكل عام في السياق التاريخي لمذهب وحدة الوجود ، وهو يعطي الأسس التي ارتكز عليها هذا التيار بعد إبن عربي اهتماماً بالغاً . عرفه معاصروه واختلفوا فيه ، فمدحه كثيرون ، وأثنوا على جهوده ، وقدروا فكره ، وعظموا قدره ، وكان هؤلاء بأغلبهم يجدون في التصوف الفسحة الرحبة التي يمكن للتشيع أن يفجر فيها مكنوناته وأبعاده الروحية . وذمه آخرون ، واتهموه ، وشهروا به ، وقللوا من شأنه وخطره ، ذلك أنهم وجدوا فيما يمثله الرجل انحرافاً عما هو التشيع في أسسه ومنطلقاته وأصوله .

وقد تميز الأملي بفكر ناقد ، مع ما يتبدى في إنتاجه ويشيع من نزعة تلفية ظاهرة . لقد استوعب معارف عصره ، وهضم التراث الصوفي السابق عليه برمته ، وقرأ الفلاسفة ، ثم أبرز تميزاً واضحاً للإرث العرفاني - الصوفي الذي ينتمي إليه ، مع رغبة شديدة في التخطي والتجاوز ، وحرص على تأسيس ما هو خاص ومتميز في المضمون والأسلوب ، والمنهج والطريقة ، والشكل ولغة العرض .

وبالرغم من أهمية الأملي فإنه لم ينل حظه من الدراسة والبحث ، ولقد كان لكوربان وعثمان يحيى فضل سبق في تناوله ، ومحاولة التركيز على شخصيته والتكشيف عن فكره ، ولقد أشار إليه الشيبني في دراساته عن علاقة التصوف

بالتشيع إشارة موجزة بسيطة ركز فيها على وجهة نظره في علاقة التشيع بالتصوف، - من خلال كتاب الأملي جامع الأسرار - وظني أن ما كتبه لا يغني، ولا يكاد يقدم سوى صورة بسيطة لشخصية الرجل وفكره . . وأبحاث الشيعي مهمة وأساسية لكنها مشبعة برغبة في تأكيد وجهة نظر شخصية مسبقة عند الباحث . . . لذا اتصفت التحليلات للنصوص، والقراءة للشخصيات والمحطات التاريخية بالذاتية، وحُمِلت ما لا تتحمل من الأحكام والرؤى .

إن ما كتبه كوربان وأنشأه، سواء في ذلك ما احتواه كتابه الشهير في الإسلام الإيراني، وكتابه الآخر تاريخ الفلسفة الإسلامية، وما انطوت عليه مقالاته وأبحاثه المنشورة في إيرانوس جاروبوش Eranos Jahrbuch، هو خير ما كتب في هذا المجال، بالرغم من أنه يؤخذ على كوربان إستغراقه في تلمس الأشباه والنظائر، وتحليله الذاتي، ورؤيته الشخصية، وفهمه الخاص والملتبس، واستمداده من تصورات مسبقة ورؤى، في كثير من مواضع أبحاثه^(١) .

لكني أزعج أن ذلك أمرٌ طبيعي في كل بحث يتناول التصوف، خصوصاً إذا أخذنا بعين الإعتبار الإستغراق التام لكوربان في دراسة التراث الإيراني المرتبط بالتصوف، والذي يحفل بالإلهام العاطفي والشاعري، أكثر مما يحفل بالتناسق النظري والتماسك الفكري والعقلي . . فجاءت كتاباته متأثرة بهذا العبق العاطفي الشعري ومستمدة منه .

ولقد أشار كوربان إلى دراسة عن مشكلة الوجود عند الأملي كتبت بالألمانية، ويظهر منه أن الدراسة لم تنشر، ونحن لم نستطع - للأسف - العثور عليها، ولم يفدنا حولها أحد بشيء، ولم نقرأ بخصوصها غير إشارة كوربان^(٢). وبحدود إطلاعي، لم تنجز إلى الآن دراسة وافية شاملة تحلل مؤلفات الأملي، وتستقرىء فكره، وتحدد ملامح شخصيته العلمية، لا في اللغة العربية، ولا في الفارسية، ولا في اللغات الأوروبية .

(١) سوف نشير إلى ذلك بليجاز في طيات البحث خصوصاً عند الحديث على التأويل في الباب السادس .

(٢) كوربان، مقدمة نص النصوص للأملي (بالفرنسية)، ص ٣ . ويلاحظ هومش ص ٥٥ . ويلاحظ كلامنا في ص ١٥٩ . هامش (٣) .

وإني بدافع من الرغبة في العناية بهذا التراث الخاص في التشيع ، وبهذا الحيز من التصوف الإسلامي ، أقدمت على هذا المشروع ، واتخذت من الأملي موضوعاً لدراستي ، وجعلت أمامي هدفين . الأول : الكشف عن حياة هذا الرجل ، وما يرتبط بأسرته ، ونشأته العلمية ، وبيئته ، وأساتذته ، وأسس شخصيته الفكرية ، وعناصر تكوينه العلمي ، بقدر ما تسمح به النصوص . والثاني : توضيح مذهبه الصوفي ، واستجلاء آرائه ، وتوضيح أفكاره ، وتصوراتهِ . . في صورة متكاملة .

ولقد حرصت على إبراز الطريقة التي تعاطى بها الأملي مع النص الديني - قرآناً وسنةً - وإظهار كيفية استغلاله لهما ، ولأجل ذلك أدرجت كل الآيات القرآنية والأحاديث التي استنطقها الأملي واستغلها واستثمرها لتأكيد آرائه ، وترسيخ وجهات نظره وتصوراتهِ .

ولم أكن أحمل وأنا أتعاطى مع إنتاج هذا الرجل وتراثه موقفاً مسبقاً ، ولا كان يوجهني رأي أو فكرة جاهزة ، لقد تملكنتي رغبة التأريخ لأفكاره ، بغض النظر عن قيمتها ، وأنها صائبة أو خاطئة ، صحيحة أو فاسدة ، في المقياس الذي أو من بجدواه كميزان يزان به الفكر وبقِيَمٍ ، وبغض النظر عن كونها تملك في داخلها عناصر قوتها ، أو عناصر فسادها وتهافتها .

ولقد وجدت من الضروري أن أدمج تحليلي بأكبر قدر ممكن من النصوص ، والسبب أن مؤلفات الأملي ليست معروفة عند الكثيرين ، فضلاً عن أن ما نشر منها قليل ، ويصعب الحصول عليه .

ولقد حاولت أن أترك الأملي يعبر عن نفسه بنفسه ، وبأسلوبه الخاص ، وبألفاظه ومصطلحاته . والنصوص هنا هي مجال البحث والدراسة ، وهي التي يقع عليها التحليل أولاً وآخراً ، وهي مجال التأمل والفهم وإصدار الأحكام . والموضوعية تقتضي أن نترك القارئ يتلمس آفاق الفكرة بنفسه في النصوص ، وأن ندعه يتأمل وجهة نظر الأملي ويستكشفها في ذاتها ، وأن نفسح له في المجال ليعتاد على لغة الأملي وأسلوبه ومصطلحه .

ومهما يكن من أمر ، فقد حاولت في هذه الدراسة أن أستجلي الطابع العام

للمذهب الصوفي عند حيدر بن علي الأملي ، وأتبعين رؤاه وأفكاره ، ذلك أنه سوف يشكل - كما ألمحت - دعامة نظرية لكل من سيأتي بعده ، وستكون أفكاره الركيزة الأساسية التي تبلور من خلالها النظر الصوفي في التشيع برمته . . . منذ محمد لاهيجي ، مروراً بنعمة الله ولي ، ورجب البرسي ، وصولاً حتى ابن أبي جمهور الأحسائي .

ولقد واجهتني هنا صعوبتان ، الأولى : قلة الدراسات التي عنيت بالرجل وفكره . . . مع اضطراب واضح ، وغموض فيما كتبه عنه كتاب السير والمترجمون ، من قدامى ومحدثين - كما سيأتي - والثانية : تتعلق بالأملي نفسه وبمصنفاته وإنتاجه ، ذلك أن ما هو موجود منها قليل ، وبعضه لم ينشر حتى الآن ، فضلاً عن أن لغة النصوص التي بين أيدينا حافلة بالإستطراد . . . وتتداخل فيها المعاني والمفاهيم ، وتتشعب الأغراض والمقاصد . والمخطوطات منها بالذات تصعب قراءتها ، ويحتاج فك ألغازها إلى أناة وصبر .

لقد شكلت نصوص الأملي المطبوعة ، وما عثرنا عليه من مخطوطات ، الأساس لهذا العمل . وهي بمجموعها تشتمل - على تفاوت بينها - على المحاور الأساسية التي شكلت النسق العام لفكره وتأملاته .

أول هذه النصوص كتاب جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، وهو نص أساسي وجوهري ، لا يمكن التعرف على وجهة نظر الأملي في الوجود من دونه ، وهو حاو لمضمون كثير من الرسائل التي صنفها الأملي في الوجود ووحدته ، ولم يعثر عليها إلى الآن . . . استندنا إلى هذا الكتاب في تحديد وجهة نظر الرجل في التوحيد ، ووحدة الوجود بشكل خاص .

والنص الثاني هو كتاب نقد النقود في معرفة الوجود ، ويصرح الأملي - كما سيأتي في الحديث على مصنفاته - أن هذا الكتاب خلاصة وافية لكتاب آخر هو كتاب الوجود ، وسوف يشكل هذا النص أساساً في فهمنا لكيفية التجلي والظهور على مستوى الوجود . ولكيفية علاقة العالم بالحق من وجهة نظر الأملي . ولهذه الرسالة خصوصية أخرى ، وهي أنها تتجاوز كثيراً من الإستطرادات التي يشتمل

عليها جامع الأسرار نفسه ، والتي تعيق في كثير من الأحيان فهمنا للنص ، وتقف حاجزاً أمام تلمس الفكرة في آفاق ما هو مكتوب .

أما النص الثالث والذي يشكل ركيزة في هذا العمل فهو كتاب نص النصوص في شرح الفصوص ، والكتاب هذا موسوعي ، وهو نص ثمين للغاية ، وخصوصاً مقدماته التي مهد بها الأملي لشرحه ، والتي نشرها كوربان وعثمان يحيى في الستينات من هذا القرن ، وسوف يفيدنا هذا النص جداً في التعرف على وجهة نظر الأملي في الوجود ، والنبوة والولاية ، والمعرفة ، والأخلاق ، والتوحيد ، فضلاً عن أنه يشتمل على إشارات تفيد جداً في تلمس محطات حياة الأملي ، وفي التعرف على شخصيته العلمية ، وكيفية تكون ثقافته .

والنص الرابع الذي استندنا إليه في عملنا هو كتاب أسرار الشريعة ، الذي نشره محمد خواجوي بعد وفاة كوربان ، بعد عثوره عليه بالصدفة ، والكتاب من أهم كتب الأملي وأغناها . . . بين فيه الرجل رأيه في قضية الأعيان الثابتة بتفصيل كبير نكاد لا نعثر عليه في مصنفاته الأخرى ، وشرح فيه باستفاضة الفهم الصوفي للقيامات أو المعاد ، وأوضح وجهة نظره في أصول الإيمان والعبادات التي تركز عليها . ويظهر في هذا النص الإستغلال الفائق لمنهج التأويل الصوفي مطبقاً على العبادات الشرعية والتكاليف ، ولا تختلف لغة هذا الكتاب عن لغة الأملي في مؤلفاته الأخرى .

أما النص الخامس ، فهو المحيط الأعظم والطود الأشم ، وهو تأويل للقرآن كبير ، أنشأه الأملي في الأصل في سبع مجلدات كبار ، إلا أنه لم يبق منه - للأسف - سوى جزئين محفوظين في مكتبة المرعشي العامة في قم (إيران) ، والتفسير هذا بخط الأملي نفسه ، وتبلغ صفحات ما هو موجود منه (٣٣١) صفحة من القطع الكبير ، تحتوي على مقدمات التفسير ، وتفسير الفاتحة ، وعلى تفسير ٥٤ آية من سورة البقرة ، والتأويل هذا مكتوب سنة ٧٧٧هـ ، ولقد أثرت في النسخة الموجودة الرطوبة وتطاول الأيام فأبلتها ، وجعلتها صعبة القراءة . وعلى أي حال ، فإن أهمية المخطوط ليست في قدمه ، ولا في كونه بخط الأملي نفسه ، ولا في أن النسخة

الموجودة منه نسخة فريدة في العالم فحسب ، بل باعتبار اشتماله على وجهة نظر الأملّي في التأويل ، ولقد سوّد الرجل ٢٠٠ صفحة من الحجم الكبير ، ويخط يده ، ليبين لنا كيفية التعاطي مع النص القرآني وفهمه ، وليشرح الضوابط التي ينبغي التزامها ليكون التأويل صحيحاً ، وليحقق غرضه ، ويؤدي إلى غايته .

اعتمدنا على هذا النص بالرغم من صعوبة قراءته وتعرضه للتلف في بعض جوانبه ، وأسّسنا الباب السادس من عملنا عليه^(١) .

ولقد اعتمدنا إلى جانب هذه النصوص على رسالة بعنوان منتخب أسرار الشريعة ، ويظهر منها أنها انتخبت من أسرار الشريعة السالف الذكر ، وهي رسالة موجزة مختصرة ، اشتملت على بعض الآراء حول الولاية وختمها ، كان الأملّي قد ذكرها في أسرار الشريعة نفسه ، اعتمدنا عليها في التوثيق ، وفي استيضاح بعض التصورات والمفاهيم .

ثمة نص آخر هو رسالة زاد المسافرين . . . ولقد حسبنا في بادئ الرأي أن الرسالة للأملّي ، لكن تبين لنا أنها بعيدة عن لغة الأملّي وأسلوبه ، ولا تمت إلى منهجه بصلة ، فضلاً عن أن موضوعاتها توحى بكونها من إنتاجات أحد أقطاب الطريقة الكبرى الذهبية المتأخرة .

والرسالة محفوظة في مكتبة المجلس في طهران ، ولقد اعتقد عبد الحسين حائري مسؤول المكتبة في أول الأمر أيضاً أن الرسالة للأملّي ، ونسبها إليه في الفهرست الذي وضعه للمكتبة ، ولما قابلناه كان قد اكتشف حقيقة هذه المخطوطة ، ولقد أوضح لنا أنه يعتقد بأن مؤلفها هو أبو القاسم الشيرازي الحسيني الذهبي ، أحد أقطاب الطريقة الكبرى ، وعلّق بخط يده على الفهرست مصرحاً بذلك .

ولقد اضطررتنا طبيعة البحث إلى دراسة الأملّي دراسة مقارنة ، بمعنى أننا كنا نربط معالجة الأملّي للمشكلات الصوفية بالتراث الصوفي على العموم ، لكن لم نشأ أن نثقل المتن بذلك ، فعمل كهذا يقطع تواصل الأفكار ، ويضر بترابط البحث ، ويشوه صورته ، ولأجل ذلك آثرنا أن نشير دائماً إلى هذا الأمر في الهوامش .

(١) سيأتي الحديث عنه مفصلاً في مؤلفات الأملّي .

قارنا بين الأملي وبين من تقدمه من المتصوفة الكبار والعرفاء ، ومن عاصره وتأخر عنه ، ومن جملة هؤلاء . . . عين القضاة الهمداني ، وأحمد جام ، والغزاليان (أحمد ومحمد) . . . ونجم الكبرى ، ونجم رازي ، والسمناني ، والقيصري ، والكاشاني ، والجندي ، وشبستري ، وابن عربي ، والسهورودي ، وحمزة فناري ، وعلي بن تركة ، ومحمد التركية ، ومحمد اللاهيجي ، وعز الدين محمود الكاشاني ، وفرغاني ، وعبد الرزاق كاشاني ، وسنائي ، ومولوي ، وبلخي ، وفخر الدين عراقي ، والقونوي ، وعزيز النسفي ، والجيلي ، والخواجه عبد الله الأنصاري ، وأبو المفاجر باخرزي ، وجامي ، وابن الفارض ، والحكيم الترمزي ، وصدر الدين الشيرازي ، والقاضي سعيد القمي ، ومحسن الفيض الكاشاني ، وأبو طالب المكي ، وأبو سعيد بن أبي الخير ، وابن روزبهان البقلي الشيرازي ، والخواجه محمد بارسا ، والجنيد الشيرازي ، وشاه نعمة الله ولي ، والخواجه يوسف الهمداني ، والهجويري ، والنفري ، وأبو الحسن شريف العاملي ، والطالقاني ، ومهدي نراقي ، والبرسي ، والتستري ، والأحسائي (ابن أبي جمهور) ، وغيرهم ممن أمكننا الإطلاع على بعض مصنفاتهم وآثارهم ، وأسعفنا الوقت في الاستفادة منها .

ولقد حاولنا جاهدين أن نعود إلى موسوعات التصوف الكبرى ، كالرسالة للقسيري وكشف المحجوب للهجويري ، وقوت القلوب للمكي ، وتذكرة الأولياء للطاهر ، وطرائق الحقائق لمعصوم علي شاه ، وحلية الأولياء للأصفهاني ، وغيرها كلما دعت الحاجة إلى ذلك .

ولقد ربطنا بين الأحاديث النبوية التي استخدمها الأملي ، وبين الإستغلال الصوفي لهذه الأحاديث ، بمعنى أننا أحلنا عند توثيقها على مصنفات الصوفية أنفسهم ، ولم يكن يعنينا أبداً عدم وجود هذه الأخبار في موسوعات الحديث الكبرى ، أو في كتب الصحاح ، ما دامت هذه الأحاديث تشكل جزءاً من التراث الصوفي ، وتدخل كعنصر حيوي في بنيته الداخلية ونظامه المعرفي ، وما دام وجودها فاعلاً على مدى مساحة اشتغاله وفعله . كنا نحيل فقط على كتب التصوف دون أن ندخل في شرح الطريقة التي تم استغلال هذه الأخبار والأحاديث

بواسطتها، ولا في توضيح أسلوب التعاطي معها، واستثمارها خارج نصوص الأملية نفسه .

ولقد حاولنا أن نستأنس بما وصلنا إليه من دراسات حول التصوف، وأعلامه، وطرقه، ومناهج التأمل فيه، وبما أمكننا الحصول عليه من تراجم الصوفية، وما كتب عنهم، فشكل ذلك جزءاً من مرجعيتها في هذه الدراسة .

والذي ينبغي الإشارة إليه هو أنني اعتمدت في عملي هذا منهج التحليل والتركيب، لم أكن أستغرق كثيراً في تأويل رؤية الأملية خارج سياق نصوصه، وهو عمل خطير فيما أزعم، خصوصاً في التصوف، إذ النص الصوفي حمال لوجوه معان مختلفة، ويسهل على الباحث أن يصرف النص عن مدلوله لأدنى ملامسة، وسوف يكون العمل في ظروف كهذه دقيق، ويحتاج إلى الحذر ليكون أقرب ما يكون إلى الموضوعية، وليعبر عن غايات ومقاصد الأملية بوضوح ودقة، اشتغلنا هنا على النصوص، قارنا بينها وتتبعنا دلالاتها، وحللناها في دائرة سياقاتها . . والمقاصد التي أريد لها أن تعبر عنها . ثم حاولنا أن نستثمر ذلك كله، ونستغله، من أجل بناء رؤية عامة، ووجهة نظر شمالة في خصوص ما تناوله الأملية من آفاق التصوف ومشكلاته .

ولقد وجدنا أن دراسة فكر الرجل ومجمل آرائه سوف لن تكون كاملة إذا أهملنا دراسة شخصيته العلمية، وحياته الزمنية، وظروف نشأته، فمهدنا لدراستنا بباب مستقل لدراسة حياته وشخصيته، ولتحديد مصنفاته، وقسمناه بفصلين، درسنا في الأول منهما حياته الزمنية على ضوء ما تركه من نصوص ترتبط بحياته، وما دونه حول ذلك في كتبه، وعلى ضوء ما ذكره كتاب السير والتراجم . أما الثاني فقد درسنا فيه مصنفاته، وما يرتبط بمصادرهما، وبلغته وأسلوب تأليفه . ثم عقبنا على هذا الباب بدراسة موضوعات فكره واحداً واحداً، فبدأنا بالوجود، لأنه يشكل عنده - وفي كل مذهب صوفي - أصل الأصول، ونهاية النهايات، وجعلنا البحث عن الوجود وما يرتبط به باباً مستقلاً، وقسمناه بفصلين، استعرضنا في الأول منهما رأي الأملية في التوحيد وفهمه له، وبيننا كيفية ارتباطه بالوجود،

فحددنا تعريفه ، وأقسامه ، وشروطه ، وما يترتب عليه من آثار ولوازم ، ثم درسنا في الفصل الثاني مشكلة الوجود بشكل عام ، وحددنا كيفية فهم الأملي لمسألة وحدة الوجود الصوفية ، ووجهة نظره في الوجود بشكل كلي ، وحللنا آراءه حول كيفية التجلي والظهور وأقسام الفيض ، ومراتب الموجودات والحضرات .

وخصصنا الباب الثالث من دراستنا هذه لمعالجة المعرفة ومشكلاتها عند الأملي ، فبيننا ماهيتها وعلاقتها بالعلم بشكل مطلق ، وشروطها وقيمتها ، وأقسامها ومراتبها ، وقسمنا هذا الباب بفصول ثلاثة ، درسنا في الأول كيفية تحديد الأملي للمعرفة على مستوى المفهوم والحقيقة ، وكيف ربط الأملي بينها وبين العلم ، ثم بينا موضوع العلم ومسائله ومبادئه من وجهة نظره أيضاً ، ثم حددنا أقسام المعرفة ، وأوضحنا انحصارها - عنده - في قسمين . أما الفصل الثاني فدرسنا من خلاله مصادر المعرفة كما يراها الأملي ، وأوضحنا كيف يؤسس الرجل لمناقشة صارمة وحادة مع الفلاسفة حول قيمة المعرفة التي ينتجونها ويشغلون عليها ، وسرنا معه في استعراضه لمصدر المعرفة الفلسفية والكلامية ، ليؤكد فيما بعد على خواتمها ولا جدواها ، وفي شرحه لمصادر المعرفة الصوفية ، ليؤكد فيما بعد على فائدها وجدواها ، ولقد استفاد الأملي جداً في عرضه لأدوات المعرفة التي يتوصلها الناس في تحصيل معارفهم وتصوراتهم ، فشرحناها كما نظر لها ، وبيننا قيمتها بحسبه ، مركزين على الإلهام والكشف كوسيلة وحيدة يرى الأملي أنها تنفع وتجدي ، وتتصف بالوضوح والصفاء . أما الفصل الثالث فخصصناه لبيان مراتب المعرفة - من وجهة صوفية - ودرجاتها ، وحددنا وجهة نظر الأملي في مراتب المعلومات ، واستعرضنا تحليله لقضية الجوهر والعرض بتفصيل .

أما الباب الرابع فقد عاجلنا فيه قضية هي من أكثر موضوعات التصوف حساسية وغموضاً وأهمية ، أعني مسألة ختم الأولياء ، وارتباط النبوة بالولاية وبالوجود بشكل عام . ركزنا هنا - عند الأملي - على أمرين ، الأول : المفاهيم والمصطلحات ، والثاني : النقاش الذي أداره الأملي مع ابن عربي وشراحه ، وجعلنا البحث عن كل واحد من هذين الأمرين في فصل مستقل ، ثم عقبنا على

ذلك بفصل ثالث حددنا فيه مراتب الأولياء وعددهم باختصار وإيجاز - كما ينظر إليها الأملي ويراها - .

ولقد خصصنا الباب الخامس من هذه الدراسة لمشكلة الأخلاق ، وتأويل العبادات ، وقسمناه فصولاً ثلاثة ، درسنا في الأول المشكلة الخلقية بشكل عام ، وحددنا أصول الأخلاق وفروعها ، ثم عقبنا في الفصل الثاني بدراسة السلوك باعتباره جهداً أخلاقياً ، وتطهيراً داخلياً ، وبيننا - من خلال الأملي - ماهيته وأقسامه وشروطه ومراتبه ، وأقسام الناس بحسبه ، وفي الفصل الثالث عاجلنا وجهة نظر الأملي في أصول الإيمان باختصار وإيجاز ، وبيننا كيف يؤسس الرجل الفروع على الأصول ، ثم أوضحنا كيفية تأويله للعبادة صوفياً ، ولما تمثله .

أما الباب الأخير من عملنا هذا فقد كرسناه لدراسة وجهة نظر الأملي في التأويل من خلال كتابه «المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم» ، ولقد وجدنا أن وجهة نظره في معنى التأويل وآياته وطرائقه لا تتضح إلا إذا عرفنا موقع التأويل بين مناهج التفسير القرآني بشكل عام ، وكيفية نظر الأملي إلى القرآن ، ومكانته الروحية وفاعليته وأثره ، فجعلنا البحث عن هذين الأمرين في فصل مستقل ، وبيننا في الفصل الثاني معنى التأويل ، وأهميته ، وضرورته ، وشروطه ، وأقسامه ، والقيمين عليه - بحسب ما يراه الأملي ويعتقده - وأشرنا هنا أيضاً إلى كيفية تأسيس التأويل عنده على منطوق التماثل بين المظاهر والعوالم ، آفاقية وأنفسية ، صورية ومعنوية . أما الفصل الثالث فخصصناه لبيان آليات التأويل وطرائقه من خلال توضيح كيفية تطبيق الأملي لمنطوق التماثل على العوالم ، وختمنا هذا الفصل بنموذج من تأويل الأملي لسورة الفاتحة مستل من المحيط الأعظم ، وبهذا الباب نكون قد استوعبنا كل جوانب تفكير الأملي ، وتطرّقنا إلى كل موضوعات التصوف التي عاجلها ، أملين أن نكون قد استوفينا النظر في كل ما عاجلناه ، وقدما صورة وافية لما تصدينا لدراسته ، فإن كنا قد وفقنا في هذا الذي أشرنا إليه فهو غاية ما نتمناه ، وإلا فعذرنا أننا بذلنا وسعنا ، وحاولنا جهدنا أن نرسم صورة واضحة لحياة الأملي وفكره .

ونرغب في نهاية هذا التقديم أن نتقدم بالشكر الجزيل لأستاذتنا الكبيرة د . سعاد الحكيم لقبولها الإشراف على هذا العمل أولاً ، ولرعايتها إياه إلى حين اكتماله . . وللملاحظات القيمة وإرشاداتها وتعاونها من أجل إنجاح هذا المشروع ، وتصويب أخطائه ، وتصحيح كثير من هفواته .

ونشكر أيضاً كل الذين ساهموا في بلورة هذا المشروع ، ونضوج أفكاره ، وتصويب خطواته ، من الأساتذة والزملاء والأصدقاء ، حتى جاء على هذه الصورة التي هو عليها الآن . . . وبلغ غايته .

كما نشكر كل من أرشدنا إلى مصدر أو مرجع ، وبالخصوص السادة القيمين على مكتبة المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت ، ومكتبة الجامعة الأميركية ، ومكتبة معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف ، والسادة المسؤولين والعاملين في مكتبة الجامعة العربية .

ونخص بالشكر وجزيل الإمتنان الأستاذ الدكتور عبد الحسين الحائري المدير المسؤول في مكتبة مجلس شوراي ملي في طهران على تعاونه الكبير ، وعلى ما منحنا إياه من وقت ، وعلى ما قدمه لنا من معلومات قيمة ومفيدة - حينما التقيناه في مكتبه في طهران - ترتبط بموضوعنا ، وعلى منحه إيانا نسخة مصورة من مخطوطة زاد المسافرين المنسوبة للأملي .

وشكرنا الكبير أيضاً للسيد أحمد الحسيني الإشكوري مدير قسم الكتب الخطية في مكتبة مرعشي في قم لمنحنا صورة عن مخطوطة المحيط الأعظم والطود الأشم ، ولتمكيننا من الاستفادة مما احتجناه من نصوص محفوظة في المكتبة المذكورة العامة بأمهات المصنفات النادرة والفريدة ، ولقد اتحفنا بمعلومات قيمة وآراء مفيدة حول ما يُزعم من وجود مخطوطة للمحيط الأعظم في مكتبة أمير المؤمنين العامة في النجف ، فله الشكر على ذلك كله .

كما نشكر من عاونتنا من العاملين في المكتبة المركزية لجامعة طهران ، ونشمن ما قدموه لنا من مساعدة للإطلاع على كثير من المصادر والمراجع والكتب .

ونشكر العاملين في مكتبة أستان قدس رضوي في مشهد - إيران . ومكتبة
السليمانية وآيا صوفيا في اسطنبول ، لما أفادونا به ، ولمساعدتهم لنا في الحصول
على ما احتجنا إليه من مخطوطات أغنت هذا البحث وأثرته . . وللقيمين على
مكتبة الأسد ، والمكتبة الظاهرية في دمشق جزيل الشكر أيضاً . . وإلى كل من
أعاننا وفتح لنا أبواب مكتبته ، أو أرشدنا إلى كتاب ، أو سهّل عملنا . . إلى كل
هؤلاء نقدم شكرنا وامتناننا^(١) .

(١) هذا العمل يشكل الأساس لأطروحة دكتوراه في الفلسفة ، تقدم بها المؤلف إلى الجامعة اللبنانية عام
١٩٩٨ للمناقشة تحت عنوان :

«شيخ أمل : حياته الروحية وفكره» .

وقد حاول أن يحافظ في النص هنا قدر الإمكان على العمل في صورته الأصلية ، ليكون صورة عن
مرحلة من مراحل تطوره ، والتزاماً بالأمانة العلمية .

ولقد حذفنا كل ملاحق الكتاب ، وجزءاً من فهرسه كفهرس الاعلام وفهرس المصطلحات الفنية ،
وفهرس الأحاديث والآيات نظراً لحجمها الكبير .

الباب الأول

حيدر الأملي حياته ومؤلفاته

الفصل الأول : سيرته الزمنية وحياته الروحية.

الفصل الثاني : مؤلفاته.

الفصل الأول

سيرته الزمنية وحياته الروحية

١ - سيرته الزمنية.

٢ - تكوينه الروحي.

٣ - منابع ثقافته.

١ - سيرته الزمنية:

أ - حول مصادر سيرته: يحيط الغموض بكثير من تفاصيل السيرة الزمنية لشيخ أمل ، ويعود ذلك إلى سببين ، الأول ندرة المصادر الأصيلة ، والثاني الخلط ، والإضطراب ، وعدم التحقيق ، وفقدان الدقة والوضوح ، عند من تعرض للترجمة له من المتأخرين .

أما الأملي فلم يترجم لنفسه في نص مستقل ترجمة مفصلة وافية ، ولم ينشئ سيرة حياته في تفاصيلها ودقائقها فيما بين أيدينا من كتبه ، وما بثه في حناياها من شذرات - اقتضاها السياق وفرضها الموضوع في أغلب الأحيان - يفيد جداً ، إلا أنه لا يغني ، وليس فيه كفاية لباحث ، وعيبه الإيجاز والعموم بالدرجة الأولى . سوف نستعين بهذه الشذرات كثيراً ونهتدي ، وخصوصاً حول سيرته الزمنية ، لكن ثمة أشياء سوف تبقى مجهولة ، ولن تعيننا النصوص على معرفتها ولن تفيد حولها بشيء ، فنحن جاهلون تماماً مثلاً بأوضاع أسرته ، وبأساتذته في بداية رحلة تحصيله العلمي ، وبالكتب والعلوم التي قرأها في أمل والجوار ، والتي ساهمت في بنائه الفكري وتكوين ثقافته ، سوف تبقى هذه الأمور مجهولة بالنسبة إلينا في حدود النصوص التي بين أيدينا .

والإضطراب والخلط في المصادر التي تعرضت لحياته وفكره لا يعني طرحها ، وعدم إمكان الاستفادة منها ، فهي تتفاوت كماً وكيفاً ، بعضها لا ينفع ، يضل ، وسقط نتيجته محدثون ، لم يميزوا الخطأ من الصواب ، ولا الصحيح من

الفاسد^(١). يقتضي العمل المنهجي هنا دقة في تناول، وحذراً في القراءة والمحاكمة. ونحن سوف نناقش ونمحص على ضوء إشارات الأملي نفسه وشذراته.

ترجم له كثير من المحدثين - لم نقع على نص قديم ذي أهمية - كالتستري^(٢)، والأصفهاني (الأفندي)^(٣)، والخوانساري^(٤)، والقمي^(٥)، والطهراني^(٦)، والعاملي^(٧)، ومعصوم علي شاه^(٨)، والمقرم^(٩)، والتبريزي^(١٠)، والبغدادي^(١١)، وكحالة^(١٢)، وزرين كوب^(١٣)، وكوهري^(١٤)، والمرعشي^(١٥)، والشبيبي.

(١) تخلو هذه الترجمات من التمهيص، ويفتقد مصنفوها الروية والصبر... ولقد نقل المتأخر عن المتقدم فاضطرب وسقط في أخطاء من سبقه.

(٢) التستري، القاضي نور الدين، مجالس المؤمنين، طهران، ١٢٦٧هـ، ج٢، ص ٥١ - ٥٤.

(٣) الأصفهاني، عبد الله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم: ط الخيام، ١٤٠١هـ، ج٢، ص ٢١٩ - ٢٢٥.

(٤) الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، قم، طهران: إسماعيليان، لات، ج٢، ص ٣٧٧ - ٣٨٠.

(٥) القمي، عباس، فوائد الرضوية في أحوال علماء الجعفرية، طهران: د. ن. دت. ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٦) الطهراني، أغابزرگ، طبقات أعلام الشيعة «المئة الثامنة» تح علي منزوي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٥، ص ١٥.

(٧) العاملي، محسن الأمين، أعيان الشيعة، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٦، ج٦، ص ٢٧٣.

(٨) معصوم علي شاه، طرائق الحقائق، تح محمد جعفر محجوب، طهران: باراني، ١٣٦١ش، ج١، ص ٥ - ١٠٤، و١١٩.

(٩) المقرم، عبد الرزاق، مقدمة الكشكول فيما جرى على آل الرسول، النجف ١٣٧٨هـ (أ-ب).

(١٠) التبريزي، محمد علي، ربحانة الأدب، طهران، ١٣٢٧ش، ج١، ص ٣٠، و٢، ص ٤٩٨.

(١١) البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، اسطنبول، ١٩٥١، ج١، ص ٣٤١.

(١٢) كحالة، عمر، معجم المؤلفين، دمشق: المكتبة العربية ١٩٥٧م، ج٤، ص ٩١.

(١٣) زرين كوب، عبد الحسين، دنبالة جستجو در تصوف إيران، طهران: أمير كبير ١٣٦٧ش، ص ١٣٨ - ١٤١.

(١٤) كوهري، محمد جواد، تصوف الشيعة، ط١، طهران: مهر ١٩٩١م.

(١٥) المرعشي، شهاب الدين، مخطوطة المحيط الأعظم، (ظهر المخطوطة)، قم: مكتبة المرعشي، رقم ٣٠١. ويلاحظ: الشبيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، ط٣، بيروت: دار الأندلس ١٩٨٢. ج٢، ص ١٠٤ وما بعدها.

ينبغي هنا ، أن ننوه بالدرجة الأولى بأبحاث كوربان^(١) ، فهي رائدة ، مهمة ، وتفتح آفاقاً . ولا نغفل عثمان يحيى ، فهو مبادر وسباق^(٢) ، ولاخواجوي^(٣) ، فلقد قدم الكثير ، وله فضل اكتشاف نص أسرار الشريعة كاملاً .

أورد الأملي معلومات حول سيرته الزمنية وتطوره الروحي في مقدمات نص النصوص^(٤) ، وجامع الأسرار^(٥) ، ونقد النقود^(٦) ، وأسرار الشريعة^(٧) ، والمحيط الأعظم^(٨) ، وما في الأخير أهمها على الإطلاق ، فهو شبه ترجمة لحياته موجزة . ينبغي الاستفادة هنا من كل من ذكرنا في محاولة تقديم صورة مقبولة مترابطة الأجزاء لسيرة شيخ أمل الزمنية ، ولتطوره الروحي . لا ندعي الإستيعاب ولا الكمال ، ولا كفاية ما سوف يقال هنا ، والباب مفتوح - لا زال - لتقديم ما هو أفضل وأهم وأكمل وأكثر إستيعاباً .

ب - إسمه ، لقبه ، عائلته ونسبه: تكاد تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن اسم الأملي هو ، «حيدر بن علي بن حيدر» ، وذكره الأملي أيضاً بهذه الصورة في كتبه بلا اختلاف ، وتفرد كحالة فأطلق عليه اسم حيدر بن حيدر ولم نعرف مستنده^(٩) .

Corbin, H. La Philosophie Shi'ite, Introduction, tihron 1989, p. p1 - 76. En Is-(1) lam Iranien ch 1. Paris: Grallimard.. 1979, P. 149 - 213.

- (١) وهو هنا يحيل على دراساته ، وسوف يشير إلى بعضها لاحقاً .
- (٢) يحيى ، عثمان ، مقدمة جامع الأسرار لحيدر أملي (لاحظ فيما بعد) .
- (٣) خواجوي ، محمد ، مقدمة أسرار الشريعة (لاحظ فيما يلي) .
- (٤) الأملي ، حيدر بن علي ، نص النصوص في شرح الفصوص (المقدمات) تح يحيى وكوربان ، ط ٢ ، طهران : توس ، ١٩٨٨ م .
- (٥) الأملي ، حيدر بن علي ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، تح يحيى وكوربان ، طهران : النجمن إيرانشناسي فرانسه ، ١٣٦٨ ش .
- (٦) الأملي ، حيدر بن علي ، نقد النقود ضمن (جامع الأسرار) (لاحظ سابقاً) .
- (٧) الأملي ، حيدر بن علي ، أسرار الشريعة ، تح محمد خواجوي ، طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٣٦٢ ش .
- (٨) الأملي ، حيدر بن علي ، المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، مخطوط مكتبة مرعشي - قم ، رقم ٣٠١ .
- (٩) كحالة ، عمر ، المستدرك على معجم المؤلفين ، ط ١ ، بيروت . مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٢٦ .

اشتهر الأملي بأوصاف كثيرة وألقاب ، منها ركن الدين وركن الحق والملة والدين ، والأول ذكره بنفسه في المحيط الأعظم^(١) ، وخاتمة المسائل المهنية^(٢) ، والثاني ورد في إجازة أستاذه القدسي التي سيأتي ذكرها^(٣) ، ولم يعرف له من الألقاب المشرقية غير ذلك . وعرف بالعلوي والحسيني^(٤) ، وكلاهما يشير إلى نسبه وأنه ينتمي إلى البيت النبوي وإلى الحسين بن علي بالذات ، وعرف بالمازندراني^(٥) ، نسبة إلى مازندران أو طبرستان ، وهي إقليم في شمال إيران جنوب بحر الخزر ، وهو الأقليم الذي ولد فيه الأملي ونشأ . وعرف أيضاً بالصوفي ، إشارة إلى اشتغاله بالتصوف واستغراقه فيه ، أطلقه عليه الأصفهاني في الرياض^(٦) تبعاً لمجالس المؤمنين^(٧) ، ولم نجد غيرهما من يصفه بذلك ، واشتهر

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٣ ، «أنا ركن الدين حيدر . . إلخ» .

(٢) المسائل المهنية مخطوطة مكتوبة بخط الأملي محفوظة ضمن مجموعة في كتانخانه دانشگاه تهران ، رقم ١٠٢٢ وهي المجموعة التي تحتوي نص المسائل الأملية كما سيأتي تفصيله وقارن : مجالس المؤمنين ج ٢ ، ص ٥٢ وأعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ ، نقلاً عنه . ويقول زرین كوب ، أنه ترك زوجته وأولاده وخرج من أمل مما يعني أنه كان له زوجة وأولاد ، لاحظ : دنباله جستجو ، ص ٤٤ . ولا ندري من أين استقى هذه المعلومات . .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ و٦٥ وانظر ما يلي ، ص ١٢ . وكذا في إجازة أستاذه فخر المحققين وسأتي ، وذكر ذلك المرعشي على ظهر مخطوطة المحيط الأعظم .

(٤) المحيط الأعظم ورقة ٦٤ «إجازة فخر المحققين» . وقارن : رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٨ . ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ . وينقلها في الرياض عن المسائل المهنية . لاحظ : ج ٢ ، ص ٢٢٠ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ . وأعيان الشيعة ج ٦ ، ص ٢٧٣ ، نقلاً عن المسائل الأملية تارة والمسائل المهنية أخرى . وج ١٠ ، ص ١٦٩ ، نقلاً عن إخط الأملي في بعض المصنفات .

(٥) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٨ . و ٢٢٠ - ٢٢١ . وقال بأنه رأى على بعض نسخ جامع الأسرار نقلاً عن خط الشيخ البهائي أنه كتب عليها ما هذه صورته : «الذي أظن أن هذا الكتاب تأليف السيد الجليل ، السيد حيدر المازندراني رحمه الله» ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ . ويلاحظ حول طبرستان أو مازندران :- الحموي ، ياقوت ، معجم البلدان ، بيروت : دار بيروت ، ١٩٨٨ م . ج ٤ ، ص ١٣ . وأيضاً : الهمداني ، ابن الفقيه مختصر كتاب البلدان ، ليدن : بريل ، ١٩٨٥ م . ص ٣٠١ - ٣٠٢ . ويقارن : القزويني ، زكريا بن محمد ، آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت : دار صادر ، ١٩٦٠ م ، ص ٢٧٠ . وأيضاً : كي ليسترنج ، بلدان الخلافة الشرقية ، نج بشير فرنسيس وكوركيس عواد . ط ١ ، بغداد : مط الرابطة ١٩٥٤ م . ص ٤٠٩ . وابن رسته ، أحمد بن عمر ، الأعلاق النفيسة ، ليدن : بريل ١٨٩١ م . ص ١٤٩ . والحميري ، محمد عبد المنعم ، الروض المعطار في خبر الأقطار ، نج إحسان عباس ، ط ٢ ، بيروت : ناصر للثقافة ، ١٩٨٠ م ، ص ٣٤٨ . وغيرها من كتب الجغرافيا والبلدان . . وهي كثيرة جداً في تراننا .

(٦) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ و ٢١٨ .

(٧) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ .

بالعبيدي^(١) ، أو العبیدلي^(٢) ، نسبة إلى بعض أجداده ، كذا في أعيان الشيعة^(٣) .

على أن أشهر ما عرف به من ألقاب هو «الأملي» . ولم يخل ذكر لاسمه من هذا اللقب ، حتى شكك بعضهم في أن يكون المراد هو المراد والمقصود من الاسم عند تجريده عن مثل هذا اللقب^(٤) .

عُرف السيد حيدر بالأملي نسبة إلى أمل ، وهي البلدة التي ولد فيها ونشأ وترعرع ، لازمه هذا الوصف وشاع ، وقرنه الأملي نفسه^(٥) باسمه ، وكذا فعل مترجموه ، ولأنه اخص أوصافه وأشهرها وأعرفها ، اختاره كوربان علماً له ، ودليلاً عليه^(٦) .

أما عائلته فإننا لا نعرف عنها شيئاً . ولا تفيدنا نصوص الأملي هنا ولا المترجمون ، نعم يوحى كلامه بانحداره من عائلة عكوية أملية عريقة ، كان لها شيء من النفوذ وبعض ثراء^(٧) . ولم نقف على ما يثبت اشتغالها بالسياسة أو تصديها لتولي شؤون الحكم وممارسة السلطان ، لكن العلويين في أمل لم يخلُ تاريخهم من ذلك ، على الأمل قبل الإجتياح المغولي لإيران ، وفي أوج السيطرة

(١) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .

(٢) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ . وكذا في إجازة أستاذه فخر المحققين ، وذكره المرعشي على ظهر المخطوطة نقلاً عن نص الأملي في المحيط .

(٣) ج ٦ ، ص ٢٧٣ . «وهو عبید الله الأعرج بن الحسين الأصغر بن الإمام زين العابدين . أنظر : مرعشي ، ظهر المحيط الأعظم . ورياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٧ . وقارن فيما بعد ذكره لنسبه مفصلاً . وقال : «لأن نسبتنا إلى أهل البيت تصل إلى أمير المؤمنين في اثنين وعشرين بطناً من أولاد عبید الله الأعرج إلى علي بن الحسين» . نص النصوص ، ص ١٤٦ .

(٤) الطهراني ، آغايزرك ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، بيروت : دار الأضواء ، د ، ج ٣ ، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ .

(٥) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وقارن : رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

(٦) Corbin, H. En Islam Iranien, t3. livre 4, ch1, P. 149

(٧) يوحى كلامه في المحيط الأعظم أنه لما كان طالباً في أصفهان كان يتمتع بنوع غني ، ولا شك أنه غني موروث إذ لم يكن قد اشتغل بالسياسة بعد ، ولا لأزم الحكام . يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ .

العباسية ، وما لبثوا أن أعادوا مجدهم فيما بعد ، لِيُوَحِّدُوا إيران تحت سلطتهم في القرن العاشر^(١) .

أما بالنسبة لأسرته فلا نعلم عنها إلا اسم والده ، ذكره بنفسه عَرَضاً في سياق ترجمته لنفسه ، ولا يوجد ما يرشدنا إلى أنه كان عالماً أو مشتغلاً بالعلم . وما ذكره المرعشي على ظهر المحيط الأعظم^(٢) ، من أن الآملي درس على والده في بداية نشأته ، إنما هو من متفرداته ، ولا نعرف مستنده في ذلك .

أما إخوته فلا نعرف عددهم ولا أسماءهم ، ونجهل أيضاً كل ما يرتبط بشؤونهم وأحوالهم من جميع الجهات ، وهي ثغرة في سيرته الزمنية لا يمكن سدّها ، في حدود ما نملك من مصادر ونصوص .

ولم يكتف الآملي بالإشارة إلى نسبه من خلال ما أطلقه على نفسه من ألقاب ، بل صرح به كاملاً في سياق ترجمته لنفسه ، وعدّد أجداده حتى وصل إلى علي فقال :

«أنا ركن الدين حيدر ، بن تاج الدين علي بادشاه ، بن السيد ركن الدين حيدر ، بن السيد تاج الدين بادشاه ، بن السيد محمد أمير ، بن علي بادشاه ، بن أبي جعفر محمد ، بن زيد ، بن أبي جعفر محمد ، بن الداعي ، بن أبي جعفر محمد ، بن إبراهيم بن محمد بن الحسين الكوسج ، بن إبراهيم سناء الله ، بن محمد الحرون ، بن حمزة بن عبيد الله الأعرج ، بن الحسين الأصغر بن علي بن الحسين زين العابدين ، بن الحسين الشهيد بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»^(٣) .

والظاهر من هذا النص ، أنه من سلالة الدعاة العلويين الذين حكموا طبرستان فترة من الزمن بين القرنين الثالث والرابع الهجريين^(٤) .

(١) أقصد بذلك الدولة الصفوية .

(٢) راجع : المحيط الأعظم ، (ظهر المخطوطة) ، «أخذ العلوم الآلية من والده» .

(٣) م . ن . ، ورقة ٦٣ . وقارن : نص النصوص ، ص ١٤٦ ، وتصفو الشيعة ص ١٩ .

(٤) راجع عن هذه الدولة . جوني ، علي أحمد ، الدولة العلوية في طبرستان ، رسالة أعدت لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ ، الجامعة اللبنانية - الفرع الخامس - ١٩٩٧ (غير منشورة) .

ج - ولادته، نشأته، شيوخه وأساتذته: أشار الأملّي إلى تاريخ ولادته إشارة موجزة في نص النصوص فقال: «ثم أمرني الحق بشرح فصوص الحكم فشرعت في شرحه، وهذا كان بعد مجاورتي بالمشهد المقدس المذكور ثلاثين سنة.. وكان ابتدائي فيه سنة إحدى وثمانين وسبعمائة (٧٨١هـ)، والإنتهاء منه سنة إثنين وثمانين وسبعمائة (٧٨٢هـ)، أعني أنه تم في سنة واحدة بل أقل منها، وكان عمري في هذه الحالة ثلاثاً وستين سنة»^(١)، فتكون ولادته سنة ٧١٩هـ. وهو ما يستفاد من جملة ما ذكره عن خروجه من أمل ثم توجهه إلى مكة، إذ يذكر أنه خرج من أمل وله من العمر ثلاثين سنة^(٢)، ويذكر أنه خرج إلى مكة سنة ٧٥١هـ للحج^(٣)، وقد كان أقام قبلها في المشهد الغروي سنة كاملة^(٤)، فيكون وصوله إلى المشهد بعد مكابذته مشاق السفر والترحال سنة ٧٥٠هـ.

ولا بد - لكي يكون في النجف في هذه السنة - أن يكون خروجه من أمل قبل ذلك بمدة، سوف تكون سنة على أقل الأحوال، إذا لاحظنا الظروف التي رافقت سفره، والعوائق التي اعترضته أثناء هجرته وترحاله، فيكون خروجه من أمل ٧٤٩هـ. فإذا كان عمره إذاك ثلاثين سنة فتكون ولادته سنة ٧١٩هـ على التحقيق^(٥).

إذن ولد شيخ أمل سنة ٧١٩هـ في بلدة أمل - نفسها - من أعمال طبرستان أو مازندران، وترعرع في كنف أسرته، ودرس مبادئ العلوم وأصول العقائد في بلدته أولاً، ثم في مدن الجوار كخراسان واستراباد، ولم تقف همته عند هذا الحد،

(١) نص النصوص، ص ٥٣٤. وهو بصرح أنه دخل في عشر السبعين عند تأليف نص النصوص. انظر: م. ن. ص ١٤٦.

(٢) م. ن. ص ٥٣٤.

(٣) م. ن. وقارن: خواجوي، مقدمة أسرار الشريعة، ص ٨ - ١٣. و ص ٧.

(٤) المحيط الأعظم، ورقة ٦٤، وقارن:

Corbin, H. Somme.... Intro, P. P21 - 22. et, En Islami Iranien, t3, ch1, p159.

وخواجوي، مقدمة أسرار الشريعة، ص ١٣.

(٥) Corbin, Somme, Intro, p. 17, et, En Islam Iranien, t3, Ch1, p 162

يقول: إن تاريخ ولادته سنة ٧٢٠هـ ولعله سنة ٧١٩هـ. وتردد مثله في: تصوف الشيعة، ص ١٧.

بل توجه جنوباً قاصداً إصفهان ، - وقد كانت في تلك الآونة مركزاً فكرياً وسياسياً كبيراً - تفوقه رغبة جامحة لتحصيل المعرفة وكسب العلم . يعبر الأملي عن هذه المرحلة من حياته فيقول في المحيط الأعظم^(١) : «إعلم أنني في عنفوان الشباب ، بل من أيام طفولتي إلى مدة ثلاثين سنة ، أو قريب منها ، كنت في تحصيل عقائد أجدادي المعصومين ، من حيث الشريعة وطريق الظاهر ، المخصوصة بالطائفة الإمامية من بين الشيعة ، حتى حصلت لبها وخلصتها ، وقرأت العلوم المتعلقة بها من المنقول والمقول على أستاذيها ، بعضها في بلدي أمل ، الذي هو مولدي ، ومسقط رأسي ، ومسقط رأس آبائي وأجدادي ، وبعضها في خراسان واستراباد^(٢) ، وبعضها في إصفهان» ، ولا يحدد الأملي المدة التي قضاها في كل بلدة من هذه البلدات ، لكنه يحدد مجموعها فيقول : «وهذا كان في مدة عشرين سنة»^(٣) .

ولا يعني انشغاله بالعلوم الظاهرية والمعارف الكسبية في هذه الفترة من الزمن ، أنه لم يشتغل بعلوم الباطن ، ولم يمارس الرياضة والخلوة ، ولم يتعاط طريقة أهل السلوك بالكلية فيما مضى من عمره ، بل يصرح بنفسه في بعض المواضع ، أنه كانت تحصل له رؤى ومكاشفات نتيجة رياضاته إبان إقامته في أصفهان لتحصيل العلم^(٤) ، مما يعني أنه كان مشغولاً حتى في تلك الفترة ، وقبل اشتغاله بالسياسة بمثل هذه الأمور ، وكان على ارتباط معها وثيق .

(١) المحيط الأعظم ورقة ٦٣ ، وقارن : نص النصوص ، ص ٥٣٥ . ومرعشي ، ظهر المحيط الأعظم .
وأيضاً : Corbin, H. En Islam Iranien, t3, ch1, P161. et, P162 - 163.

ولاحظ كيف يقسم حياته إلى ثلاث مراحل .

(٢) راجع حولهما :

Rabino, H. L. , Mazandran and Astrabad, London: Luzac, 1928, chVIII, P67.

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٣ .

(٤) انظر : نص النصوص ، ص ١١٢ ، وأغلب الظن أن ذلك كان أثناء إقامته الثانية في أصفهان ، لأنه يقول : «إعلم أنني كنت في حالة السلوك بأصفهان ، وكنت عازماً على التوجه إلى بغداد» فهو يعني أن ذلك كان أثناء رحلته إلى مكة عن طريق بغداد .

نعم صرح في مكان آخر بما هو قريب من ذلك ، وأنه كان وقتها في خراسان ، وأن ذلك كان سنة ٧٤٨ هـ ، أي قبل خروجه من أمل بسنة أو أقل . يقول : «رأيت مرة في خراسان وكنت في أوان السلوك وابتداء التجريد . . وهذا كان سنة ٧٤٨ هـ» ، نص النصوص ، ص ٢٥٦ ، وسيأتي تفصيله .

ولا نعرف شيئاً عن أساتذته في هذه المدة ، ولا عن الشيوخ الذين درس عندهم ، ولا عن طبيعة الكتب التي قرأها ، تبقى هذه الأمور هنا مجهولة ، ولا نستطيع أن نستبين من النصوص التي بين أيدينا شيئاً عنها بالكلية .

ولا يحدد لنا الأملي ، ولا أحد ممن ترجم له ، السبب الذي كان وراء انقطاعه عن الدراسة ، وعودته إلى أمل ، غاية ما نعرفه أنه بمجرد أن وصل إلى موطنه عائداً من أصفهان ، اشتغل بصحبة الملوك ، وتعاطي أمور السياسة ، وتولى مناصب حكومية ، وأصبح في مدة وجيزة من أصحاب الخطوة ، وحصل من الثروة والجاه الشيء الكثير ، يعبر عن ذلك فيقول : «حتى رجعت من إصفهان إلى أمل مرة ثانية ، واجتمعت بخدمة الملك العالم العادل فخر الدولة حسن بن الملك المرحوم السعيد شاه كيخسرو طاب [هكذا] ثراهما ، وجعل الجنة مشواهما ، وخصني بالكرامة والجلالة ، وجعلني من أقرب أصحابه وندمائه ، ثم من أخلص خواصه ، ثم من أعظم نوابه وحجابه»^(١) ، وكان الملك هذا بحسب الأملي ، من أولاد كسرى وأنوشيروان ويزدجرد وبروز ، وكان جده القريب الملك أردشير بن الحسن بن تاج الدولة الذي مدحه ظهير الدين الفاريابي وسراج الدين القمري من شعراء إيران

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٣ . وقارن ذلك ب : نص النصوص ، ص ٥٣٤ . وهو يصرح هنا أنه أصبح من وزرائه . وقارن : Corbin, Somme... Intr.... P18.

ودنباله جستجو ص ١٣٩ . ومرعشي ، ظهر المخطوط .

وحول الدولة الباوندية ، وسلاطينها يراجع :

Corbin, En Islam Iranien, t3, ch1, P160, et, Somme, Intr.. P. P. 13 - 14. et p74.

ويقارن : إقبال ، عباس ، تاريخ مغول ، ط ٥ ، طهران : أميركبير ، ١٣٦٤ش . ص ٤١٤ وبعدها . ويراجع حول هؤلاء الملوك ، وسلسلة آل باوند الثالثة التي حكمت مازندران بين : ٦٣٥هـ و ٧٥٠هـ . والتي كان أول ملوكها ، حسام الدولة أردشير (٦٣٥١ - ٦٤٧) وآخر ملوكها ، فخر الدولة حسن (٧٣٤ - ٧٥٠هـ) . ص ٢٣٢ . ويلاحظ حول حسام الدولة أردشير بن كينخوار : صفا ، ذبيح الله . تاريخ أدبيات إيران ، ط ٤ ، طهران : فردوس ، ١٣٦٦ش ، ج ٣ ، ق ١ ، ص ٦٨٥ - ٦٩٠ .

والمرعشي ، ظهير الدين ، تاريخ رويان ومازندران ، تخ محمد حسن تسيحي ، طهران : مؤسسة مطبوعات شرق ١٩٦٦م . واعتماد السلطنة ، محمد حسن حسان ، التدوين في أحوال علماء شروين ، نص . مصطفى أحمد زاده ، ط ١ ، طهران : إشارات فكرروز ، ١٣٧٣ش . ص ١٧١ - ١٧٥ . و ص ٣٩١ . وحول جلال الدولة إسكندر ، يراجع : م . ن . ، ص ٣٩٢ . وكان حاكم رستمدار من سنة ٧٣٤ - ٧٦١هـ .

الكبار في القرن السابع^(١). بقي الأملي في خدمة هذا الملك مدة غير معلومة ، ثم انتقل إلى خدمة ملك آخر هو الشاه غازي^(٢) ، بطلب من الأخير ، وبقي في خدمته وخدمة إخوته مدة أخرى من الزمان ، عبر الأملي عن ذلك فقال : «ومضت برهة من الزمان على هذا ، ثم طلبني الملك العادل قهرمان الوقت ، ملك ملوك الزمان ، فخر الدولة ، الشاه غازي ، خلد الله دولته ، الذي هو الآن موجود ، وكنت في خدمته على الوجه المذكور ، وفي خدمة إخوته ، الملك الأعظم جلالة الدولة اسكندر طاب ثراه ، والملك المعظم شرف الدولة»^(٣) .

وكانت المدة التي قضاها الأملي في خدمة هؤلاء فترة عزّ ، تمتع فيها برغد من العيش وفير ، وحصل له خلالها من الثروة الشيء الكثير ، واعتزافاً منه بجميل صنيع هؤلاء معه ، قال أن حصول ذلك لم يكن إلا ببركة صحبتهم يقول معبراً عن ذلك : «ومضيت على هذا أيضاً مدة ، وحصل لي من الجاه والمال فوق التصور ببركة صحبتهم ، وكنت كذلك في أرغد عيش وأطيب حال بين الأهالي والأوطان والأصحاب والأخوان»^(٤) .

وتشكل هذه الفترة الطور الأول أو الحقبة الأولى من حياة الأملي ، وتمتد من ولادته إلى سن الثلاثين^(٥) ، وتمتد الحقبة الثانية من خروجه من أمل حتى انقطاع أخباره سنة ٧٨٢هـ^(٦) . والحقبة الأولى هي حقبة التحصيل العلمي ، واكتساب العلوم الظاهرية ، والإشتغال بالسياسة ، بينما الحقبة الثانية هي حقبة النضوج

(١) يلاحظ : صفا ، تاريخ أدبيات إيران ج ٣ ، ق ١ ، ص ٣٢٠ و ٣٦٥ و ص ٦٨١ - ٧٠٥ . وحول ظهير الفارابي : م . ن . ، ص ٣١٩ و ٣٢١ . .

(٢) يراجع حول شاه غازي فخر الدولة بن زياد بن كيخسرو : إقبال ، تاريخ مغول ، ص ٤٧٣ . وصفا ، تاريخ أدبيات إيران ، ج ٣ ، ق ١ ، ص ٣٥ . وج ٣ ، ق ٢ ، ص ١٣٤ وحول الشاه حسن (فخر الدين) ، يراجع م . ن . ، ج ٣ ، ق ١ ، ص ٣٤ و ٣٦ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٣ .

(٤) م . ن . ، ورقة ٦٣ . وقارن : Corbin, Somme... Intro... p. 18.

(٥) نص النصوص ، ص ٥٣٥ .

(٦) م . ن . ، ص ٥٣٧ . وقارن : Corbin, Somm... Intro.. p 17. وهو يعتبر أنه ترك أمل سنة ٧٥٠هـ . بناء على أن ولادته سنة ٧٢٠هـ . ويرى في الإسلام الإيراني أنه ترك إيران وكان عمره اثنين وثلاثين .

الروحي ، والإشتغال بالعلوم الأثرية ، والسلوك ، وهي الفترة التي أنجز فيها الأملي كل إنتاجه الفكري .

يبين الأملي بداية هذه الحقبة ، ويكشف لنا سر اعتزاله للسياسة ، وهجرته وترحاله ، ويحدد بإيجاز سبب الانقلاب الروحي الذي هز شخصيته ، وقلب قناعاته فيقول : «حتى غلب في باطني دواعي الحق ، وكُشف لي فساد ما أنا فيه من الغفلة والجهل والنسيان ، وظهر لي ضلالي عن طريق الحق ، والاستقامة على سبيل الزيف والطغيان ، فناجيت ربي في السر ، وطلبت منه الخلاص عن الكل ، وحصل لي شوق تام إلى الترك والتجرد ، والتوجه إلى حضرة الحق بقدّم التوحيد ، وما كنت أتمكن من هذا في صحبة هؤلاء الملوك ، ولا في الوطن الأصلي المألوف ، ولا في صحبة الأخوان والأصحاب ، فرأيت المصلحة في تركهم بالكلية ، والخروج من عندهم إلى موضع يسر ذلك على أحسن الوجوه»^(١) ، والإنقلاب المفاجيء في شخصية المتصوف ظاهرة ملفتة سيأتي تفسيرها في تكوين الأملي الروحي ، نتلمس ذلك بوضوح عند عين القضاة الهمداني والغزالي كليهما ، لكن الأملي لم يقده انقلابه الروحي إلى الشك كما في حالتي الرجلين ، بل أشرق نور الهداية في قلبه إشراقاً بلا سابق إنذار ولا خبير ، واتضح له الحق ، وانكشف كلمح البصر ، فترك على أثر ذلك الأهل والمال والملك والسلطان ، ولبس (خرقة) قيمتها أقل من درهم يصرح الأملي بأنه وجدها ملقاة من بعض الدور ، وخرج من أمل مباشرة ، ويم وجهه شطر مكة^(٢) فاصداً الحج ، وكانت تملكه رغبة في زيارة النبي (ص) ، وبيت المقدس^(٣) ، عبر عن ذلك كله وشرح حالته ومقصده من هجرته فقال : «فتوجهت إلى مكة شرفها الله تعالى بعد ترك الوزارة والرياسة والمال والجاه والوالد والوالدة ، وجميع الأقارب والأخوان والأصحاب ، ولبست خرقة ملقاة ، خلقاً لا قيمة لها ، وخرجت من بلدي الذي هو أمل وطبرستان من طرف خراسان ، وقد جرى عليّ

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٣ .

(٢) م . ن . ، ورقة ٦٣ . وقارن : نص النصوص ، ص ٥٣٥ . و :

Corbin, Somme, Intr.. p. 19.

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٣ .

إلى حين وصولي إلى مكة في هذه الصورة أنواع من البليات ، وأصناف من المجاهدات ، لا يمكن شرحها إلا بمجلدات ، ومع ذلك كان في أكثر الحالات جارياً على لساني قوله جل ذكره ﴿وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مَهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ، وَكَانَ اللَّهُ غَفوراً رَحِيماً﴾^(١) . وسوف تكون رحلته هذه بداية هجرة تنتهي باستقراره في النجف كما سيأتي . وللهجرة في نظام المتصوف الروحي مكان مكين ، تختزن عنده معنى روحياً وبعداً جوانبياً ، وسيأتي تفسيرها والتركيز على معناها في الحديث عن شخصيته .

خرج إذن من أمل مهاجراً ، وقصد مكة لغرض الحج الواجب^(٢) ، ولعله كان يرغب في الإقامة فيها لعله ترتبط بتطوره الروحي ، أو لتقليد صوفي ، والمكان عند الصوفي رمزٌ لمكان مثالي هو عالم الحقائق . . يتماثل هنا المادي مع المجرد ويتشابهان ، وسيأتي تفصيل أهمية المكان كموطن للكشف عند الصوفي فيما يلي . وسلك الأملي في هجرته هذه طريق الري جنوباً ، ومرّ بقزوين ، ثم وصل إلى أصفهان . وقد كان قضى فيها فترة من شبابه بقصد الدراسة كما مرّ ، ولم يطل هذه المرة مقامه فيها ، لكنها بالرغم من ذلك شكلت بالنسبة للأملي محطة مهمة ، وتركت أثراً كبيراً في توجيه حياته المستقبلية من ناحية روحية ، فلقد تسنى له لقاء مشايخ المدينة ، ووقع بينه وبين أحد كبار شيوخها وهو نور الدين الطهراني^(٣) عقد الأخوة والفتوة ، ولبس على يديه خرقة التصوف [الصورية] وتلقى منه الذكر ، وحصل له نتيجة لقائه به فوائد جمة ومنافع لا تحصى ، ولقد عبر الأملي عن ذلك في نص من المحيط الأعظم فقال : «اجتمعت بخدمة المشايخ الذين كانوا فيه [إصفهان] ، ووقع من بينهم عقد الأخوة والفتوة بيني وبين الشيخ الكامل المحقق نور الدين الطهراني ، وهي [أي طهران] قرية على باب أصفهان من طريق

(١) نص النصوص ، ص ٥٣٥ . والمحيط ورقة ٦٣ ، سورة الأنبياء ، آية ١٠٠ .

(٢) نص النصوص ، ص ١٤٦ . «وزيارة بيت الله الحرام وجوباً» .

(٣) لم نتحقق من هذا الأستاذ . وقارن : Corbin, Somme.. Intro, P19 وهو هنا يتأسف لعدم معرفة ما حصل له بعد تعرفه على نور الدين ، لعدم قدرته على قراءة نص مخطوطة المرعشي ، وأحق أنه استفاد ذلك من يحيى وانقطع حيث انقطع . وبلاحظ كذلك :

دردشت^(١)، ويسميتها العوام تيران، وهو في الأصل طهران بكسر الطاء، وكان عارفاً زاهداً مقبولاً من الخاص والعام، وليست الخرقه الصورية من يده بعد تلقين الذكر الخاص دون العام، وحصل لي من صحبته بهذه المدة القصيرة فائدة كثيرة، قدس الله روحه العزيزة^(٢)، وكانت فترة صحبته لهذا الشيخ شهراً واحداً لم تزد^(٣)، وأجازه الشيخ هذا بالخرقة الصورية إجازة مفصلة يذكرها الأملي بنفسه فيقول: «وأما صورة إجازتي في الخرقه الصورية التي لبستها من الشيخ المذكور نور الدين الأصفهاني [الطهراني] فقد ضاعت صورتها، لكن حاصلها: أنني لبستها منه بالشرائط المقررة بين المشائخ، وهو لبسها من المشائخ الذين كانوا قبله بالشرائط المذكورة المقررة عندهم، وكذلك بإسناد خرقه كل واحد منهم إلى الآخر إسناداً صحيحاً مرتباً على شرائط الإسناد حتى وصل إلى الذي لبسها عن الشيخ الكامل المكمل شيخ الطائفة أبي القاسم محمد الجنيد رحمه الله، عن خاله السقطي، عن معروف الكرخي، عن علي بن موسى الرضا، عن موسى الكاظم، عن جعفر الصادق، عن الباقر، عن زين العابدين عن الحسين الشهيد، عن علي، عن النبي، عن جبريل»^(٤).

ويتابع الأملي رحلته بعد هذه الصحبة القصيرة العارضة، فيصل إلى دهستان، ويقيم هناك في بلدة يقال لها إيدج، وفي أخرى تسمى مال الأمير^(٥)، ولا يفوت فيهما فرصة الاستفادة ممن يصادفه من العلماء، فصاحب أثناء إقامته رجلاً عارفاً لم

(١) المحيط الأعظم ورقة ٦٤. ولسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص ٢٤٠.

(٢) المحيط الأعظم ورقة ٦٤، ويذكره مرعشي بعنوان: «نصير الدين الطهراني» ظهر المحيط، ولعله خلط بينه وبين نصير الدين الكاشاني. المعداد من أساتذته. وقارن: خواجوي، مقدمة أسرار الشريعة، ص ١٣ و ١٥. وتصوف الشيعة، ص ٤٤، وهو ينقل نص المحيط المجتزأ عن يحيى: مقدمة جامع الأسرار، ص ٤١ - ٤٤، فلاحظ وينقل من أسرار الشريعة (مقدمة خواجوي)، أيضاً نص المحيط بليجاز.

(٣) المحيط الأعظم، ورقة ٦٤.

(٤) م. ن.، ورقة ٦٥، وقارن: خواجوي مقدمة أسرار الشريعة، ص ٢٠ - ٢٢.

(٥) يراجع: المحيط الأعظم، ورقة ٦٥. ويراجع حول القرينتين: لسترنج، بلدان الخلافة الشرقية، ص ٢٨٠.

يسمه ، وانتظر فيهما اجتماع القافلة المتوجهة إلى بغداد^(١) ، إلا أنه لم يتيسر له السفر إليها ، وعاد إلى إصفهان مرة أخرى لعارض جسماني ألمّ به ، ثم توجه إلى بغداد بطريق آخر^(٢) ، فوصلها بعد مدة ، وكان ذلك سنة ٧٥٠هـ^(٣) ، وتوجه على إثرها إلى العتبات المقدسة فزارها ، وجاور المشهد المقدس الغروي سنة كاملة ، ثم انتقل إلى مكة وكان ذلك سنة ٧٥١هـ^(٤) ، فحج وجوباً ، مع عدم تمكنه الصوري كما يقول ، وفقده لما تحقق به استطاعته ، ثم زار النبي (ص) ورغب بمجاورته^(٥) والإقامة في المدينة ، فمنعه من ذلك موانع ، كان أعظمها سوء حالته الصحية واختلال مزاجه ، فرجع إلى العراق^(٦) ، وأقام فيها مجاوراً المشهد الغروي ومشتغلاً بالرياضة والحلوة والمجاهدة والطاعة والعبادة ، ومتفرغاً لطلب العلوم الحقيقية اللدنية الإرثية دون الكسبية التعليمية^(٧) ، ويصرح الأملي بأنه لم يجد في العراق من يُركن إليه في مثل هذه العلوم ، ولا من عنده خبر عنها ، سوى شخص واحد خامل الذكر مغمور الحال ، كان عارفاً كاملاً ، وولياً من أولياء الله كبيراً ، وهو عبد الرحمن بن أحمد القدسي ، أو المقدسي^(٨) ، قرأ عليه الأملي كتاب منازل السائرين مع شرح الكاشي عليه ، ثم كتاب فصوص الحكم مع شرح القيصري ، وغيرهما من الكتب والرسائل ، واستمر على ذلك زماناً ، حتى انكشف له ببركة ذلك ، وببركة المجاورة ، والتوجه إلى حضرة الحق أكثر كتب التصوف ، من المطولات والمختصرات ، ولم يكتف الأملي بالقراءة والدرس ، بل كان يضع على ما يتمه من

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ .

(٢) م . ن .

(٣) نص النصوص ، ص ٥٣٦ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٣٦ .

(٥) وقال في م . ن . : «ومتى وصلت مكة ، وأردت المجاورة بها ، فحصل لي شوق إلى المجاورة بالمدينة» .

(٦) م . ن . ، ص ٥٣٦ .

(٧) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ .

(٨) م . ن . ، وقارن : مرعشي ، ظهر المخطوطة .

الكتب شروحاً وتعليقات وحواشي^(١). ولقد أجازته القدسي هذا إجازة مفصلة بكل ما قرأه على يديه من الكتب. ذكر الأملّي صورة الإجازة هذه فقال: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين، أما بعد فقد قرأ عليّ الإمام الهمام العالم الكامل قطب الموحدين، زبدة المتبحرين، كهف الحاج والمعتمرين، المخصوص بعناية رب العالمين، السيد ركن الحق والملة والدين، حيدر بن تاج الدين علي بادشاه الحسيني الأملّي أدام الله ظله، كتاب فصوص الحكم لمحيي الدين الأعرابي مع شرح القيصري، وكتاب منازل السائرين للشيخ أبي إسماعيل الهروي رحمه الله، مع شرح الفصوص لعفيف الدين التلمساني، قراءة مُرضية تشهد بفضله وفطنته، وكانت استفادتي منه أكثر من استفادته مني»^(٢)، ويؤرخ القدسي إجازته فيقول: «وكان ذلك بالمشهد الشريف الغروي . . سلخ رجب المرجب سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة، وكتب الفقير إلى الله تعالى، عبد الرحمن بن أحمد القدسي، تجاوز الله عن سيئاته»^(٣) ويظهر من هذه الإجازة أن حضوره عند القدسي كان في بداية إقامته في العراق، ولم يكن قد مرّ على وصوله إلى هناك - حين أخذ الإجازة هذه - أكثر من سنتين بعد رجوعه من المدينة المنورة للإستقرار في المشهد الغروي، وتدل شهادة أستاذه هذه على أنه بلغ مرتبة عالية في العرفان والتصوف والسلوك، بالرغم من قصر المدة التي حضر فيها عنده، ودرس خلالها على يديه، ولا نعرف إن كان الأملّي قد استمر بعد سنة ٧٥٣هـ بالحضور عند القدسي، أو أنه فارقه، وهو يصرح في نص النصوص أنه كان في بغداد سنة ٧٥٥هـ^(٤). ولم نعلم أنه ترك العراق إلى أي مكان آخر بعد ذلك بالكلية .

ومن حضر عليه الأملّي في هذه المدة، ودرس على يديه في العلوم العقلية

(١) المحيط الأعظم، ورقة ٦٤ .

(٢) م . ن . ، ورقة ٦٥

(٣) م . ن .

(٤) نص النصوص، ص ٢٥٦ . «حصل لنا في النوم ما رأيت ببغداد سنة ٧٥٥هـ» .

والنقلية ، الشيخ فخر الدين الحلبي المشهور بفخر المحققين^(١) . ولقد شهد له هذا الأستاذ بالعلم والفضل والإحاطة ، ذكر ذلك الأملي نفسه بتفصيل كبير ، وذكر صورة الإجازة التي منحه إياها فقال : «وكنت قد قرأت على الشيخ الأعظم الأكمل سلطان العلماء والمحققين ، فخر الحق والملة والدين ، ابن المطهر الحلبي ، من علوم أهل البيت ، خلاف الذي قرأت في العجم كتباً كثيرة في الفروع والأصول ، تقليداً واستجازة ، وكان يخاطبني بزین العابدين الثاني ، ويعتقد في أنني دون العصمة ، مما كان شاهداً من حسن سيرتي ، ولطف طريقي ، وكتب لي إجازات متعددة ، منها إجازة طويلة جامعة في جميع العلوم»^(٢) .

ونحن هنا ننقل نص الإجازة كما ذكرها الأملي لأهميتها ، ولكونها من

(١) يراجع عنه : En Islam Iranien, t3, ch1, p 165. وانظر: المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ . وقارن : الأعيان ، ج٦ ، ص ٢٧٣ . ورياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ . والروضات ج٢ ، ص ٣٧٧ ، ومن عد من أساتذته نصير الدين الكاشاني الحلبي المتوفي سنة ٧٧٥ . ذكر ذلك كثير . لاحظ :

Corbin, Somme.. Intro. P20. et, En Islam Iranien, t 3, ch1, p165.

وقارن : ربحانة الأدب ، ج٤ ، ص ١٩٧ - ١٩٩ . وذباله جستجو ، ص ١٣٩ - ١٤٠ . (وهو يعتبر أن الأملي ألف رافعة الخلاف بطلبه وهو وهم) ، ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٢ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .

ذكره الأملي نفسه في جامع الأسرار فقال : «منهم الإمام العالم والحكيم والفاضل نصير الدين الكاشي ، فإني سمعت منه مراراً كثيرة هذا الكلام بعينه ، وهو أنه يقول : نهاية ما قد علمت في مدة ثمانين سنة ، هو أن هذا المصنوع محتاج إلى صانع . ومع ذلك ، فتيقن عجائز الكوفة أكثر من يقني في هذا الباب . . . » . وهو يشهد بسماعه منه ، إلا أننا لا نعلم طبيعة ما تلقاه عنده من علوم ، ويظهر هنا أنه كان من المشتغلين بالعلوم الرسمية والفلسفة منها خصوصاً .

وعد كوهري في : تصوف الشيعة ، ص ٥٨ - ٦٠ ، من أساتذته محمد بن أبي بكر السمناني واعتبره من شيوخه وأنه ألبسه الخرقه ولقنه الذكر ، وهو اشتباه ووهم وفهم خاطيء لما أورده خواجوي في مقدمة أسرار الشريعة بالفارسية نقلاً عن المحيط الأعظم وهو قوله : «فذكر بعض الفقهاء هذا المعنى ، وهو قوله : تلقن هذا الفقير الضعيف محمد بن أبي بكر السمناني . . . من الشيخ الصالح ، إلخ» . وهو في الواقع ينسب خرقه المشايخ إلى كميل بن زياد ومن جملة هؤلاء من أسماء ببعض الفقهاء الذي أخذ خرقته عن الشيخ الصالح فتأمل . انظر : مقدمة أسرار الشريعة والمحيط الأعظم وورقة ٦٤ .

(٢) م . ن . . ، وقارن :

.Corbin, En Islam Iranien, t3, ch1, p165

وعد صاحب الرياض من شيوخه ، الحسن بن حمزة الهاشمي . يلاحظ : رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ ولم نعر له على ذكر عند غيره .

النصوص المخطوطة ، وصورة الإجازة هكذا : «بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله واجب الوجود واهب وجود كل موجود ، وصلى الله على خاتم الأنبياء محمد ، وآله الأصفياء ، أما بعد ، فقد قرأ عليّ المولى السيد الأعظم ، والإمام المعظم ، أفضل العلماء في العالم ، أعلم فضلاء بني البشر ، مرشد السالكين ، غياث نفوس العارفين ، محيي مراسم أجداده الطاهرين ، الجامع بين المعقول والمنقول ، والفروع والأصول ، ذو النفس القدسية ، والأخلاق النبوية ، أشرف آل رسول الله ، أفضل الحاج والمعتمرين ، المخصوص بعناية رب العالمين ، ركن الملة والحق والدين ، حيدر بن السيد السعيد تاج الدين علي بادشاه ، بن السيد محمد أمير بن علي بادشاه ، بن أبي جعفر محمد بن زيد ، بن أبي جعفر محمد بن الداعي ، ابن أبي جعفر محمد بن إبراهيم بن محمد بن الحسين الكوسج ، بن إبراهيم بن محمد بن الحسين الكوسج ، بن محمد الحرون ، بن حمزة بن عبيد الله الأعرج ، بن الحسين الأصغر بن الإمام زين العابدين ، بن الحسين الشهيد ، بن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ، كتاب جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد لأبي الفضل الطبرسي ، وكتاب شرائع الإسلام للشيخ الإمام السعيد نجم الدين بن سعيد رحمه الله ، وكتاب مناهج اليقين في الكلام تصنيف والذي رحمه الله ، وتهذيب الأحكام للشيخ الإمام أبي جعفر الطوسي قدس الله سره ، ونهج البلاغة لأمير المؤمنين (ع) ، وشرح نهج البلاغة لكamal الدين ميثم بن علي البحراني ، قراءة مُرضية تشهد بتمام فضله ، وكمال علمه ، وبلوغه إلى أوج مرتبة التحقيق ، وقد أجزت له رواية ذلك كله بالطرق التي لنا إلى المصنفين رحمة الله عليهم أجمعين ، وأجزت له رواية جميع مصنفاتي في العلوم العقلية والنقلية ، وجميع ما نقلته ورويته من كتب أصحابنا السابقين رضوان الله عليهم أجمعين ، بأسنادي إليهم ، خصوصاً كتب والذي ، قدس الله روحه ، عني ، عنه ، وكتب الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ، عني عن والذي عن جدي ، وعن الشيخ السعيد نجم الدين أبي القاسم جعفر بن سعيد ، وعن السيد جمال الدين أحمد بن طاووس الحسيني وغيره ، عن الشيخ يحيى بن محمد بن يحيى بن الفرغ السوراوي ، عن الشيخ الفقيه يحيى بن هبة الله بن رطبة ، عن المفيد أبي علي الحسن بن الشيخ أبي

جعفر محمد بن الحسن الطوسي ، عن والده ، عن الشيخ المفيد رحمه الله^(١) .

ثم يؤرخ إجازته ويحدد مكان صدورها فيقول : «وكتب محمد بن الحسين بن يوسف المطهر في رمضان سنة إحدى وستين وسبعمئة بالحلة ، والحمد لله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين»^(٢) .

وهذه الوثيقة ثمينة جداً ولا مجال للتشكيك في صحتها ، فالأملي يذكرها بنفسه في المحيط الأعظم ، ووجدها المرعشي على ظهر نسخة جوامع الجامع المذكور في الإجازة بلا تغيير ، ولعلها بخط فخر الدين نفسه ، كذا ذكر المرعشي^(٣) . والظاهر أن الأملي شرع بحضور دروس الحلي سنة ٧٥٩هـ ، وهو التاريخ الذي وجه فيه أسئلته المعروفة بالمسائل الأملية إليه فأجابه الحلي عليها . ويظهر أيضاً أن بقاءه في الحلة استمر إلى ما بعد سنة ٧٦١هـ ، إذ يصرح في المسائل الأملية أنه دون بعضها في الحلة سنة ٧٦٢هـ . وعلى أي حال فلقد كان سنة ٧٦٢هـ في المشهد الغروي ، دون فيه بعض الكتب ، وصرح هو بذلك في مواطن عدة ، والظاهر أنه كان دائم التردد في هذه الفترة بين الحلة للإستفادة من فخر الدين الحلي ، وبين المشهد الغروي الذي اتخذه مكاناً لإقامته ، ولا يعني وجوده فيه في هذه السنة ٧٦٢هـ ، أنه انقطع عن الحلة بالكلية ، فلعله تردد إليها بعد ذلك مرات عديدة .

وهناك إجازات أخرى بخصوص كتب بعينها ، ذكرها الأملي ، ومترجمون ، من جملتها تلك الموجودة على ظهر المسائل المهنية^(٤) ، ونصها : «هذه المسائل وأجوبتها صحيحة ، سئل عنها والدي فأجاب بجميع ما ذكره هنا ، وقرأتها أنا على والدي (قده) ، ورويتها عنه وقد أجزت لمولانا السيد الإمام العالم المعظم

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٥ .

(٢) م . ن .

(٣) المرعشي ، مخطوطة المحيط الأعظم ، (ظهر المخطوطة) ، ترجمة كتبها المرعشي بخط يده .

(٤) موجودة في مجموعة ، تضم إليها المسائل الأملية ، محفوظة في مكتبة جامعة طهران .

المكرم أفضل العلماء وأعلم الفضلاء الجامع بين العلم والعمل . . ركن الملة والحق والدين ، السيد حيدر بن السيد السعيد ركن الدين علي بادشاه ، بن السيد السعيد ركن الدين حيدر العلوي قدس سره ، أن يعمل بذلك ويفتي به ، وكتب محمد بن الحسين بن يوسف بن المطهر الخلي في أواخر ربيع الآخر سنة ٧٦١هـ ، والحمد لله تعالى . . (١) .

وشكك الطهراني (٢) ، في أن يكون الأملي هو صاحب الإجازة ، لأنه لم يُذكر فيها لقبه هذا ، مع أنه أشهر أوصافه ، وافترض أنه شخص آخر اسمه حيدر بن علي .

والحق أن ذلك اشتباه وسهو ، فليس هناك شخص بهذا الإسم ، وموصوف بهذه الأوصاف المذكورة في الإجازة ، حضر عند فخر الدين في الحلة في هذه الفترة بالذات ، غير الأملي الصوفي ، ولعله لأجل ذلك استدرك الطهراني في الطبقات (٣) ، وعدل عن رأيه هذا ، بعدما خاتته الأدلة ، ولم تسعفه الوثائق .

ومن هذه الإجازات تظهر طبيعة العلوم التي درسها الأملي ، والمعارف التي حصلها ، والمنزلة العلمية الي بلغها ، ولا شك أن المبالغة في الإطراء من قبل الخلي ، شاهد على علو مرتبة الأملي في الأخلاق والسلوك ، وعظمة منزلته في العلم والعمل ، واتساع أفقه ، وموسوعية ثقافته .

(١) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٢) الذريعة ، ج ٣ ، ص ٣٠٧-٣٠٨ ، وج ص ٨٢ ، وقارن :

Corbin, Somme.. Intro.. P46. وهو يجزم هنا بوجود شخصين بهذا الاسم ، كلاهما أجزى من فخر المحققين ولعله استقى ذلك من : ريحانة الأدب ، ج ٢ ، ص ٤٩٨ . واستبعد الأصفهاني ذلك جداً . انظر : رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ . نعم هناك شخص آخر باسم حيدر ، خلط كثير بينه وبين الأملي وهو حيدر الموسوي التونسي ، نبه إلى ذلك الخوانساري ، في الروضات ، ج ٢ ، ص ٣٨٠ . وانظر : تصوف الشيعة ، ص ٤٢ . فإنه يخلط أيضاً وكذا نبه الأصفهاني على شخص آخر هو حيدر بن علي البيهقي ، وهو ممن درس عند الفخر المذكور وألف رسالة النية بالتماسه . انظر الرياض ج ٢ ، ص ٢١٧ والعاملي ، محمد بن الحسن الحر . أمل الأمل تح ، أحمد الحسيني ، قم : دار الكتاب الإسلامي ١٣٦٢ش ، ج ٢ ، ص ٣٨٠ . والقوائد الرضوية ، ص ١٦٥ .

(٣) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

د - وفاته: لم يحدد أحدٌ تاريخ وفاته ، ولم نجد ما يفيدنا حول ذلك بالكلية ، لكننا نجزم بانقطاع أخباره بعد سنة ٧٨٢هـ ، تاريخ إنشاء مقدمات نص النصوص^(١) ، وما ذكره الطهراني من أنه وجد على ظهر رسالة له في المشهد الغروي أن تأليفها كان سنة ٧٨٧هـ فلا يركن إليه ، لما سيأتي من أن الطهراني هنا مضطرب ، لا يُعلم أنه يحكم عن حسٍّ أو اتكالاً على إخبار جماعة ، والأخير أسلوب اعتمد عليه جداً عند تأليف موسوعته الكبرى الذريعة ، واشتباهاته نتيجة ذلك كثيرة ، ولو صح ما قاله فلعل الرسالة كتبت بعد وفاته ، وأرخها كاتبها في التاريخ الذي انتهى فيه من نسخها ، وهو احتمال وجيه بل قوي . ومهما يكن من أمر ، فلم يثبت عندنا باليقين تاريخ وفاته ، ولا نجزم نحن هنا بشيء ، ويبقى ذلك معلقاً إلى حين العثور على ما يفيد ، أو ما يُطمأنُ إليه في هذا المجال .

ولا ندري أيضاً إذا كان الآملي قد دفن في النجف أعني مكان إقامته ، أو في مكان آخر من العراق ، أو في مسقط رأسه أمل . يدّعي هنا خواجوي أن في أمل مقبرة منسوبة إليه في أسفل السوق ، تعرف ببقعة الميرحيدر ، وهي من أبنية العصر السلجوقي ، وطراز عمارتها شبيه بقبة ركن الدين الشيرازي العارف المشهور المتوفي سنة ٧٦٩هـ في إصفهان^(٢) . يبقى ذلك مجرد ظن وحدس ، لا تطمئن إليه نفسٌ ، ولا تركز إلى صوابه وصدقه .

(١) يقول كحالة أنه كان حياً سنة ٧٧٠هـ . يلاحظ : المستدرك على معجم المؤلفين ، ص ٢٢٦ .

(٢) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٦٧ ، بعنوان تكملة . ويقارن :

Corbin, En Islam Iranien, t3, ch1, P159. et, Somme.. Intr... P. P. 73 - 76. et, P165.

وتردد هنا كوربان في تاريخ وفاته ويظهر منه أن ذلك كان بعد سنة ٧٨٧هـ . تاريخ تأليف رسالة العلوم العالية .

٢ - تكوينه الروحي وشخصيته :

أ - من السياسة إلى التصوف (مكانة الأملي الروحية): شكلت هجرة الأملي من مازندران جنوباً باتجاه العتبات المقدسة ، نقطة تحول جوهرية في شخصيته ، ومحطة أساسية في مسيرة تكوينه الروحي ، بحيث يمكن اعتبارها حداً يفصل حياته شقين ، وبشطرها شطرين ، يشكل الشطر الأول منهما طور التشكل والنضج العلميين ، والإشتغال بالسياسة ، أما الشطر الثاني فهو طور الترحل والزهد والتقشف والرياضة الروحية والتأمل والإرشاد والتصنيف . والأملي - شأنه شأن غيره من متصوفة الإسلام - كان التبذل المفاجيء في شخصيته نتيجة حتمية لإلهام روحاني قدسي ، ألقى في روعه على حين غرة ، وهو إلهام يملأ نفس العارف نوراً وسكينة ، تدلان على أنه بلغ درجة جعلته محط عناية الحق وموضع لطفه ، وهي درجة يسميها الأملي بدرجة المحبوبة الحاصلة للمتصوف بمحض العناية الإلهية ومجرد اللطف الرباني^(١) .

وسوف يفترض الأملي نتيجة ذلك أنه بلغ أرقى درجات اليقين والمعرفة بواسطة شهود لا يشوبه شك ، ولا يداخله ريب أو تردد^(٢) ، وأنه امتلاً برغبة في الإرتفاع فوق حدود المادة ، والتجرد عن الإحساس بالإنتماء إلى هذا التاريخ^(٣) ، لتتشكل في السياق هذا ولادته الروحية ، إنها بداية وجوده ككائن روحي .

وببالغ هنا الأملي في أهمية ما هو عليه وفي عظمته ، ويفترضه الغاية التي

(١) يقول : «وبالجملة لم يكن وصولي وكشفي موقوفاً على هذه الجملة ، بل كان وصولي سابقاً على سلوكي ، لأنني كنت من المحبوبين لا من المحبين كما بيّناه في أول المقدمة ، أن وصول المحبوب سابق على سلوكه كالأنبياء والأولياء وتابعيهم على قدم الصدق ، لقوله تعالى : «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون» (الأنبياء : ١٠١) ، وجرت كما جرت بعناية الله ومحض إشفاقه . . المحيط الأعظم ورقة ٦٦ . ونص النصوص ، ص ٣٢ - ٣٣ . وأيضاً : ص ١٤٩ . ويقول : «ثم بعد ذلك نسرع بما عندنا من المواهب الإلهية وعطاياها الفتوحية» جامع الأسرار ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ . وقارن : نقد النقود ، ص ٦٧١ - ٦٧٢ . ونص النصوص ، ص ٢٥٩ : «وأنت من المحبوبين عند الله الذين قال فيهم : «وسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه» هذا ما أخبره به الهاتف من السماء .

(٢) قال : «فإن الذي قلناه ما أردنا به إلا حصول هذه المرتبة والوصول إلى هذه العلوم الموجبة لمشاهدته في مظاهره الآفاقية والأنفسية» المحيط الأعظم ، ورقة ٥٥ . وورقة ٦٥ .

(٣) م . ن . ، ورقة ٦٤ . وقارن : نص النصوص ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

ليست بعدها غاية ، والنهائية التي ليس وراءها نهاية ، ويفاخراً بما اختصَّ به من مقام رفيع ومنزلة سامية ، ويتباهى ، ويتمركز على ذاته ، ينغلق ضمن حدوده ، ليتشكل عندها الخارج بالنسبة إليه إطاراً للفراغ وغير المجدي والقشري ، وتُحتكر عنده المعرفة ، وينتشي بادعاء امتلاك الحقيقة في أعلى درجات صفائها ووضوحها^(١) ، وتسامي ملكاته وإمكاناته وقدراته ، وبتعالى فضائله وارتقاء ذاته وتكاملها .

ويسهب في بيان أحواله ورسم ملامح مكانته ومقامه ، ويطيل في شرح فضائله وخوارقه ورؤاه ومكاشفاته . . . ثم - لينفي تهمة الإعتزاز والعجب عن نفسه والتفاخر المذموم - يدعي أنه إنما يفعل ذلك بهدف التعليم والإخبار والتبيين ليس إلا . . . لبيان عظمة الله في خلقه ، ولطفه بعباده ، باعتبار أن المتصوف من أعظم مصاديق ذلك وأبرزها^(٢) . يقول الأملي في وصف أهمية ما يلقيه على الناس ويذيعه بينهم من معارف مستخدماً الأسلوب المباشر ، واللغة النبوية المتوجهة إلى القلب وما هو جوانبي : «وإذا عرفت ما تلوناه عليك من هذه المباحث التي يحق لها أن تكتب بقلم النور على حدود الحور ، أو تجعل تئاتم في نحور الصدور ، وتبقى مدّ الأعصار والدهور ، وانتقش في القوة البصيرية منك ، وجعلته في خزائني الحافظة والمفكرة . . .»^(٣) . والواضح ان الأملي يستعير لفظة التلاوة من الخطاب الإلهي بالذات «واتلو عليهم . . .» ليؤكد على أن ما يتلوه ليس من جنس ما يُتدع بالفكر ، بل من جنس ما يتلقى بقوة الحدس . وأنه من سنخ ما يستفاد بالفيض ، لا من جنس ما يدرك بقوة عقل . ولقد أكد على ذلك مرة أخرى في مقام مدحه لكتاب نص النصوص ، وتعظيم ما فيه من المعارف والعلوم فقال : «الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ، ومعلوم أن هذه القدرة والقوة والفضل والفضيلة ، لو لم تكن من

(١) «وحصل لنا ألف مسألة معتبرة من طريقة الشهود والمكاشفات ، كانت هي أصفى من الذهب المصفى ، وأنقى من الجواهر الموعودة في الجنة الأعلى» نص النصوص ، ص ١٢ .

(٢) يقول : «وليس ذلك بدعوى ولا رعونة ، بل تحدث بنعم الله تعالى وألطفه لقوله تعالى : «وأما بنعمة ربك فحدث» ، جامع الأسرار ، ص ٦ - ٧ . ويقول : «وهذه كلها تعريفات وتفرعات ، لا رعونة ولا تزكية» . نص النصوص ، ص ١٤٧ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٢ ، وم . ن . ص ٢٥٨ - ٢٥٩ و ٢٦٠ - ٢٦١ .

الله تعالى خاصة ، لم يكن لنا قدرة الشروع في كتابه الكريم تفسيراً أو تأويلاً^(١) ، وليست منزلة كهذه بنظر الأملي مما يؤتاه كل أحد ، بل لا يدركها إلا الأوحدون من أهل الله وخاصته ، وأرباب التوحيد وخلاصته ، ولأجل بلوغه إياها ، ووصوله إليها صار «جامعاً بين الشريعة والحقيقة ، حاوياً بين الظاهر [للظاهر] والباطن ، واصلاً إلى مقام الإستقامة والتمكين ، قائلاً قول من كان مثله من أرباب اليقين وأهل التحقيق» ثم يحمد الله على ذلك كله فيقول : «والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله»^(٢) .

ويحاول الأملي كذلك بيان مكانته الروحية من خلال تأكيد انتسابه إلى أهل البيت ، إذ تجتمع فيه نسبتان إليهم ، صورية وقد علمناها ومعنوية وهي بنظره «ظاهرة كالشمس في إستوائها ، من كمال العلوم الإلهية ، والمعارف الربانية ، وعلية [كذا]^(٣) الأسرار الجبروتية ، والأنوار الملكوتية ، التي شهدت بها تصانيفنا وكتبنا في هذا الباب»^(٤) ، وليس هذا المقام الرفيع الذي بلغه مقام معرفة فحسب ، بل هو مقام سلوك أيضاً . فلقد اجتمعت له الفضيلتان ، وحصلت عنده المرتبتان ، وهو هنا شبيه سلمان في الخصوصية لأنها «حاصلة لنا بعناية الله وحسن توفيقه ، من التوجه إلى جنبه في حالة الشباب إلى يومنا هذا الذي هو أيام الكهولة ، والقيام بمرضاته بكل ما يمكن ، وعدم الإلتفات إلى ما سواه ، بنية خالصة وهمة صادقة ، فإن كل هذه الأيام مضت إلا في العلم والعمل والإفادة والإستفادة ، وأمثال ذلك من العبادات الصالحة . . .»^(٥) .

ب - حدود المعرفة بالكشف: ولا حدود فعلاً لما ألقى على قلب الأملي من الحقائق ، إذ وصل إلى هذا المقام بالذات . وهو يؤكد على ذلك جداً ، ويعتبر

(١) نص النصوص ، ص ١٤٧ ، وقارن : م . ن . ، ص ١٤ - ١٧ .

(٢) جامع الأسرار ، خطبة الكتاب ، ص ٥ .

(٣) يقصد : وعلو .

(٤) نص النصوص ، ص ٣٢ . وص ٤٦ . وقارن : م . ن . ، ص ١٤٦ - ١٥٠ .

(٥) م . ن . ، ص ٤٦ .

أن ما أشاعه في الناس ، وما دوّنه في مصنفاته من ثمار تجاربه الروحية ، هو ما حدّ له ، وما إذن له بإلقائه وليس كل ما تلقاه واطلع عليه وانطبع في صحيفة نفسه واستقرّ في حنايا قلبه . تلك كلمة قالها كذلك السهروردي المقتول قبل الأملي بزمن ، وختم بها خلاصة فكره ، أعني حكمة الإشراق حيث قال : «وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يسر الله على لساني منه ، ولقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة ، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في شهر»^(١) .

وقالها ابن عربي في آخر الفُصّ الأدمي ، ونصّها : «ولما أطلعني الله في سرّي على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر ، جعلت في هذا الكتاب ما حدّ لي ، لاما وقفت عليه ، فإن ذلك لا يسعه كتاب العالم الموجود الآن»^(٢) . إذن لا يختلف الأملي هنا ، ولا ينطق إلا بما شاع قوله وتعارف عليه جماعة أهل الله الواصلين المكاشفين ، وهو يؤكد ذلك في نص واضح مفتتحاً بالفَسَم فيقول : «والله ثم والله ، لو صارت أطباق السماوات أوراقاً ، وأشجار الأرضين أقلاماً ، والبحور السبعة مع المحيط مداداً ، والجن والإنس كُتّاباً ، لا يمكنهم شرح عشر من عشر ما شاهدت من المعارف الإلهية ، والحقائق الربانية الموصوفة في الحديث القدسي ، (أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)^(٣) ، المذكورة في القرآن بقوله : ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٤) ، ولا تيسر لهم بيان جزء من أجزاء ما عرفت من الأسرار الجبروتية ، والغوامض المللكوتية ، المعبر عنها في القرآن بما لم يعلم لقوله : ﴿إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ

(١) السهروردي ، شهاب الدين يحيى ، حكمة الإشراق ، تح كوربان ، ط ٢ ، طهران : بزوهشكاه علوم إنساني ، ١٣٧٣ش ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ . وقارن ط حجرية ، طهران (د - ت) ص ٥٦٢ .

(٢) ابن عربي ، محيي الدين ، فصوص الحکم ، (شرح عفيفي) ط ١ ، طهران : الزهراء ، ١٣٦٦ش ، (مصورة عن ط بيروت : دار الكتاب العربي) ، ص ٥٦ .

(٣) قارن حول الحديث : الهمداني ، عين القضاة ، تمهيدات ، تح عفيف عسيان ، ط ٤ ، طهران : منوچهري ، ١٣٧٣ش . ص ٢٩١ ، والرازي ، نجم الدين ، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد ، ط شمس العرفاء ، ط ٤ ، طهران : سنائي ، ١٣٧٣ ، ص ٢٣٠ .

(٤) سورة السجدة ، آية ١٧ .

بالقلم ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»^(١) ، المومى إليها أيضاً بتعليم الرحمن في قوله : «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ»^(٢) ، المسماة بكلمات الله التي لا تبعد ولا تنفذ . . .»^(٣) ، فهو إذن محيط بكلمات الله عارفٌ بها معرفة تامة ، ولأن مثل هذه الكلمات مما يستحيل نفاذه فستحيل نفاذ شهوده ، فشهود الأملي ومعرفته كلاهما لا ينفدان كما الكلمات المشهودة ، ويصبح في ضوء ذلك صاحب ملكة تقدره وتمكنه من التمييز بين الحق والباطل من الآراء ، والصحيح والفاقد من العقائد ، وصاحب حدس به يدرك طرق السلوك وغاياتها ، وبسببه يصبح مؤهلاً لأن ينطق عن الحق لمكان تفضيله ، ومختاراً لإرشاد الخلائق وهدايتهم بإلقاء الحقائق التي استفادها بالإلهام والكشف إليهم ، وهو إنما يفعل ذلك بأمر إلهي وتكليف رباني ، ولا يصدر عن هوى شخصي ورغبة ذاتية^(٤) ، يقول : «وأقل من ذلك هو أنني شاهدت بعد مشاهدة حقيقة الطائفتين - الصوفية والشيعة - حقيقة كل طائفة وأباطيلها ، وأنه من أي وجه حق ومن أي وجه باطل ، وعلمت توجه كل واحدة منهما إلى النقطة الحقيقية التوحيدية كتوجه الخطوط من الدائرة المحيطة إلى النقطة المركزية ، واطلعت على معنى قوله تعالى : «ما من دابة إلا هو آخذٌ بناصيتها»^(٥) ، وعرفت سر قول النبي (ص) : (الطرقُ إلى الله بعدد أنفاس الخلائق)^(٦) ، وهو بعد صيرورته كذلك يصبح كالصفحة البيضاء القابلة لجميع العقائد على تعدد مشاربها ، وتشتت منطلقاتها ، واختلاف مناقشها ، وهو يستعير هنا كلاماً لابن عربي فيقول : «وصرت كالهولي القابلة صور العقائد كلها» . وهذه بنظره مرتبة عالية سامقة ودرجة رفيعة

(١) سورة العلق ، آية ٣ - ٤ .

(٢) سورة الرحمن ، آية ١ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٦ - ٧ .

(٤) «ثم أمرني الحق بتأويل القرآن الكريم» نص التصوص ، ص ٥٣٦ . وجامع الأسرار ، ص ٤٤٠ و٤٤٤ .

وقارن : م . ن . ، ص ٤٤٩ . ونقد النقود ، ص ٦٧٠ - ٦٧١ . وأسرار الشريعة ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

(٥) سورة هود ، آية ٥٦ .

(٦) انظر : جامع الأسرار ، ص ٨ .

سامية أشار إليها النبي بقوله : (أرنا الأشياء كما هي)^(١) ، «وهي أقصى مراتب التوحيد وأعلى مدارج الكشف . .»^(٢) . ولما كانت هذه الدرجة منحةً فُضِّلَ بها الآملي على كثير من العباد حمد الله عليها فقال : «الحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده»^(٣) .

والآملي يفترض أنه إنما يصنف ويؤلف باعتبار ما له من أهلية الإرشاد ، وأن ذلك منه بتكليف كلفه به الحق وأوجه عليه ، لينقل إلى الناس ما أنعم الله به عليه من فضله وألقاه في روعه من سرّه وملاً به نفسه من آثار تجلياته . أكد ذلك فقال : «وسبب هذا الإلتماس هو أنهم رأوا بعين بصيرتهم النافذة آثار نعم الله تعالى وألطافه عليّ ، بإعطاء هذه المعارف والحقائق ، وشاهدوا بنور هدايتهم الحقيقة أن فيضانه وتجلياته مني ، بإفاضته هذه المعاني والدقائق . .»^(٤) .

ج - مكاشفاته ورؤاه: وتتبع الآملي هنا تقليداً بالغ ابن عربي في استخدامه ، وكذا غيره من متصوفة الإسلام ، وهو الإسهاب في ذكر الرؤى والمكاشفات التي تحصل له في اليقظة أو في النوم ، على صورة حلم أو رؤيا ، يذكرها الآملي في سياق التدليل على عظمة مكانه ، وعلو مرتبته في المعرفة والعلم ، وسلامة سلوكه ، وصحة طريقته ، وحسن مذهبه ، وبلوغه أعلى مراتب المشاهدة .

تشمّل هذه المكاشفات في مضمونها على ما هو خلاب وعجيب ، وتدل على ما هو غريب خارق ومستهجن ، ثمّة ما يبهر فيها وسحر ، وهي تشكل في طبيعة دلالتها شيئاً غير مألوف ولا معتاد ، إذ تتداعى الصور فيها والأشكال والتخييلات

(١) جامع الأسرار ، ص ٨ .

(٢) يراجع حوله : التمهيدات ، ص ٤٤ . ومرصاد العباد ، ص ١٧٠ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٨ .

(٤) م . ن . ، خطبة الكتاب ، ويقول : «وأما الصورة الثانية ، فلما رأينا من تصانيفك وتوليفك المذكورة الشاهدة على كمالك وفضائلك وعرفانك وحقائقك ، لا سيما التأويل للقرآن الكريم ، فإنه يشهد بأن الكتاب (نصوص الحكم) ، لا يشرحه حق الشرح إلا الذي يكون شأنه مع كتاب الله وكلامه بهذه المثابة» نص النصوص ، ص ٨ ، وما بعدها .

وتترادف ، ويعمن الخيال في بلورة المشهد هذا ويفتن . . وعند الأملي - كما هي الحال عند كل متصوف - لا تشكل المكاشفات هذه والرؤى أموراً عارضة وثانوية ، بل هي في صلب شخصية الصوفي ، وجزء من بنائه الروحي ومذهبه . ولا ينفصل التصوف عن ذلك البتة ، بل لا قوام له بدونها ، ومستقلاً عنها . إنها أصل تميزه ، وأساس فرادته ، وقاعدة مشروعية طريقته ، وجدوى مذهبه ، ألا يقوم التصوف وتبلور حقيقته في افتراض أن طريق الحقيقة لا يكون إلا رؤية وجدانية ، وشهوداً روحياً ، وانبعثاً داخلياً ، وشعوراً عارماً بكيونة المطلق ، فلا تصوف خارج كل ذلك ومعزل عنه؟ ولأجل ذلك لا يجد الأملي - من منطلق كونه صوفياً بجداره - نفسه مطالباً بما يدل على صحة ما يدعيه من رؤى ومكاشفات ، إنه يستعرضها على أساس أنها مفروع عن صحتها ، ومسلم بصدقها ، وسلامة مضامينها ، وواقعية ما تشير إليه . ولقد وردت أكثر تلك الرؤى في مورد معارضة المتصوفة أنفسهم ، ومناقشة مشاهداتهم ، فهو إذن يخاطب من هو مثله ، ويعارض من هو على طريقته ، ويحاجج من يؤثر الكشف وسيلة لمعرفة صافية وشهود جلي واضح . وها أنذا أستعرض جملة من مشاهداته ورؤاه ، مع ذكر موردها بلا تدخل ، تاركاً المجال للأملي ينساق مع نفسه ، ويعبر عنها بحرية . قال في مقام تأكيد عظيمته كعارف ما نصه : «إعلم أنني كنت في حالة السلوك بأصفهان وكنت عازماً على السفر إلى بغداد . . . فرأيت ليلة من الليالي في النوم أنني واقف في وسط سوق البزازين ، وأشهد جسمي على الأرض مرمياً ممدوداً بالطول ، وهو ميت ملفوف بالكفن الأبيض ، وأنا أتفرج عليه ، وأتعجب من هذا في ابتداء الموت الإرادي والسلوك الروحاني لقوله (ص) : (موتوا قبل أن تموتوا) ، وقول الحكيم : (مت بالإرادة تحيي بالطبيعة)^(١) ، وقوله تعالى : ﴿أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ . . .﴾^(٢) . . والحمد لله على هذا ، فإنه كان سبب الحياة

(١) يراجع حوله : مرصاد العباد ، ص ٢٠١ ، وص ٢٠٥ ، وص ٢١٩ . والقول الثاني منسوب لأفلاطون ، أنظر حوله : مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، مق حسن يتيم ، ط ٢ ، بيروت : دار مكتبة الحياة ١٣٩٨هـ . ص ١٧٧ . ولاحظ فهم الأملي للقول الأول في : نص النصوص ، ص ٣٢٠ .

(٢) الأنعام ، آية ١٢٢ .

الأبدية ، والدولة السرمدية ، إن هذا لهو الفوز العظيم ، ولمثل هذا فليعمل
العاملون»^(١) .

«ورأيت مرة أخرى أيضاً في أصفهان ، أنني قاعد على دكان بعض الأصحاب
في ذلك السوق ، وعلى كتفي ظرف من الرصاص المذهب ، كظرف بعض
السقائين الذين يدورون على الناس ويسقونهم ، له - أي لهذا الظرف - رأس ذو
وضع غريب ، معمول على شكل الظروف الكبار من الطين ، وأنا أسقي منه
الحاضرين هناك ، وأنا أتفرج على نفسي بأني كيف أنا قاعد ، وكيف أنا قائم؟
وكيف أسقي وكيف أشرب؟ وكل ساعة أضحك وأتعجب من هذه الصورة
الغريبة ، والحالة العجيبة حتى انتبهت من النوم ، وكان ذلك سبب انكشاف معارف
كثيرة وحقائق جليلة من المعارف الإلهية والحقائق الربانية ، ورأيت أيضاً مرة أخرى
أنني جالس ورأسني في يدي وهو مقطوع من غير علمي بقطعه ، وأدوره على يدي
وأنتفرج عليه ، وأضحك كل ساعة أيضاً من هذه الصورة العجيبة حتى انتبهت ،
وكان هذا أيضاً سبب وصولي إلى كنوز كثيرة من الجواهر العلوية ، ونقود جمّة من
الموائد الغيبية بطريق الفيضان والكشف ، وكنت سمعت أبي في مثل هذا النوم
يعطي بحكم التعبير لصاحبه ألف دينار ، لا أقل ولا أكثر ، وقد حصل ذلك من
بعض السلاطين الصوريين من غير تأجيل ولا تأخير بحسب الظاهر ، ولكن
بحسب الباطن حصل من السلطان المعنوي الحقيقي الذي هو الله تعالى ألف مسألة
معتبرة من طريق الشهود والمكاشفات ، كانت أصفى من الذهب المصفى ، وأنقى
من الجواهر الموعودة في الجنة الأعلى ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٢) ﴿وَمَا
يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا ، وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾^(٣) . وأمثال ذلك كثيرة
جرت لنا ولأصحابنا العارفين كذلك ، وأمثال هذا ليس ببعيد منهم ومنا ، ولا من
الله تعالى ، وما ذلك على الله بعزيز»^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٢) الحديد ، آية ٢١ .

(٣) فصلت ، آية ٣٥ .

(٤) نص النصوص ، ص ١١٢ - ١١٣ . وم . ن . ، ص ٢٥٦ - ٢٦٠ .

وأنا هنا لن أدخل في تفسير هذه الظاهرة في شخصية الأملي ، ولن أحكم عليها بإيجاب ولا سلب ، لكنني أرغب في أن أحدد موقفاً من التفسير القائم على مبادئ علم النفس المعاصر ، القاضي بأن منبع الظاهرة هذه شعورٌ بالإنهزام النفسي وبالعجز ، يدفع إلى التعويض ، فيبرز ويتبدى سلوكاً إستعلائياً وشخصية أوليائية ، وإنساناً أعلائياً . إن تفسيراً كهذا أحادي ومبتورٌ ، يحجب ما هو سبب وعلة ، ويبنى على الإنفاق ، ثم يعمم . نعم ثمة في الإنسان ككائن ما يدفع إلى التعاضم والتعالي ، وما يدعو إلى الإنتصار على ضعفه التكويني ، عبر توهم تجاوزه ، والخروج منه ، والإرتقاء فوقه . أو كس التأكيد على أولية ما هو روحي ، وهامشية ما هو جسدي ومادّي ، دليلاً على ذلك واضحاً؟ إنه تشديد وتأكيد على ما يقع موضوعاً لقدرة الإنسان ، ومسرحاً لتشكيل قناعاته ، وتحقيق تصوراتهِ وما يتخيل . وكأن عجز الإنسان عن تغيير واقعه المادي قد عوض بقدرة على تغيير الواقع الروحي والنفسي والتصرف فيه . ليس ذلك في اعتقادنا عيباً ، ولا مرضياً ، إنه حالة إيجابية ، بل ومفيدة . إن ذاك الشعور بالقدرة هو ما يدفع إلى الإستمرار ، وتخطي العقبات ، وتجاوز العوائق ، وهو ما يمنع الإنسان من السقوط والتردي على مشارف واقعه ، قبل أن يتجاوزه إلى المستقبل . نؤمن بأن الصوفي هنا يبالح في ذلك ، والمبالغة عيب لا شك ، ولكن أصل الظاهرة هذه ليس كذلك .

لا يستخدم الأملي - كما قلنا - الرؤيا من أجل بيان مكانته فحسب ، بل أيضاً كأسلوب معارضة ومحااجة ، على أساس أن الكشف لا يعارض إلا بالكشف ، والشهود لا يقابله أو يدفعه إلا شهود مثله ، لكن الأملي يعلم جيداً أنه لا تصلح المعارضة بمثل هذا السلاح إلا مع من يؤمن بقيمته ، ويعتقد بواقعيته ، ويجزم بجذواه . إنه أسلوب (طريقة) مبني على تجربة شخصية وجوانية في آن ، إنه مقياس داخلي لا تنتظمه قوانين التصور العقلي ، ولا يحتويه منطق الأحكام النظري ، إذ يندر أن يتسع النظام الصوفي لمثل هذا المنطق ، أعني منطق المحاجة المؤسس على العقل . وهو أسلوب كذلك تطغى فيه اللغة النبوية المباشرة ، لغة الإشارة والرمز والتخييل ، ويسيطر أسلوب القصة والمثل والأسطورة . وكلا هذين اللغة والأسلوب يتوجهان إلى ما هو باطن ومشاعر وتدفق وجدان وروح ، لذا يتخذ منطق المحاجة

هنا نفس اللغة وسيلة إقناع وخطاب ، ويبدو ذلك منسجماً مع الإطار العام للنظام الصوفي نفسه لو نُظِرَ إليه من داخل ، لكنه يبدو غريباً وخاوياً ، غير ذي جدوى ولا ينفع ، لو تمّ سلخه بالكلية عن مناخه الذي نبت فيه .

يعن الأملي في هذا الأسلوب ، ويستخدمه حيث لا ينفع النقل ولا العقل ولا يقنعان ، وهو هنا الفاعل وهو الأجدى أيضاً والأجدر فيما يمكن للعقل أن يدركه ، وللتقل أن يكون حجة عليه ودليلاً . وها أنذا أستعرض هنا بعض ما حصل للأملي من مكاشفات في مقام معارضة ابن عربي . يقول مستغرضاً إحداها : « . . . ومع ذلك كله حصل لنا في النوم أيضاً كشفٌ ، هذا وتحقيقه ، مراراً متعددة ، منها ما رأيت ببغداد سنة ٧٥٥هـ ، وصورة ذلك هو أنني كنت واقفاً عند رأس الجسر ببغداد من الطرف الشرقي بحذاء المدرسة المغيشية ، وأنظر إلى السماء ، فرأيت من الطرف الشمالي منها هيئة مربعة منقسمة إلى أربع عشرة دائرة مدورة ، كل دائرة منها إسم من أسماء هؤلاء الأئمة الإثني عشر والنبى وفاطمة مكتوباً فيها بالذهب الأحمر . . . بحيث كان على كل زاوية من الدائرة الكبيرة دائرة فيها اسم محمد . . . وكان العالم حينئذ مضيئاً من أنوار تلك الدوائر والأشكال ، والناس يصلون على النبي وأهل بيته . . . وفي هذه الحالة سمعت من السماء صوت هاتف يقول لي : بأخرهم تختم الولاية المقيدة المحمدية . . . »^(١) ، ويقول في سياق خلافه مع الشيخ الأكبر حول خاتم الأولياء مطلقاً : « . . . كنت مرة بالمشهد المقدس لمولانا الحسين بن علي ، فرأيت أنني واقف في صحنه وأنظر إلى السماء وإلى كواكبها ، فيقول لي هاتف : اقرأ ما عليها من الخطوط ، فرأيت فصوصاً مكتوبة بالنور الأبيض على وجه الألواح الزمردية وهي من السماء ، لا منفردة عنها ، وهي الإسم الأعظم ، الله تعالى ، والأسماء الخمسة المباركة من أوليائه وخواصه . . . فيقول لي الهاتف : هؤلاء هم خلاصة الوجود ومقصود المعبود . . . وأنت منهم ومن المحبوبين عند الله . . . فانتبهت فرحان مسروراً ، وشكرت الله تعالى على ذلك . . . إلخ »^(٢) ، وكما هو

(١) نص النصوص ، ص ٢٥٦ . ثبت بالكشف هذا ختم المهدي للولاية المحمدية وسيأتي في الباب الرابع .

(٢) م . ن .

واضح تتصاعد هنا لغة التهويل . . ويتعاضم التقديس إلى حد الإنبهار . . وتبرز رغبة الأمل في طمس الطابع المذهبي للفكرة وإخفائه ، بالتشديد على مصدر قدسي متعال ألقى الفكرة في نفسه بما يشبه التعليم الإلهي «إقرأ» . وفي محاولة من الأمل لإيهام قارئه أنه ليس إلا واسطة ووسيلة في إبراز ما هو مكنون في صقع العوالم المقدسة الغيبية ، يدعي أن ما يقوله ليس هو ما يؤمن به بل ما يتلقاه ، ولا هو ما استنبطه بل ما أفيض على نفسه . وأمثال هذه المكاشفات كثيرة في نصوص الأمل ، سوف نستعرض شيئاً منها عند بيان الخلاف بينه وبين الشيخ الأكبر فيما يلي من أبحاث .

د - الخرقه، الترحل، والمكان الصوفي (المنازل): وبلفت في شخصية الأمل - كما الحال عند غيره من متصوفة الإسلام - التركيز على الترحل والهجرة والانتقال بعد الإنسلاخ عن كل شيء ، كنا شددنا على ذلك فيما مضى ، وقلنا أن للهجرة في النظام الصوفي مكان مكين ومنزلة سامية ، وهي في طبيعتها تستلزم مكاناً يترك ومكاناً يقصد ، أو يتم البحث عنه ، أما الذي يترك فهو مكان اجتماع العلائق ، وأما المكان الذي يبحث عنه فهو مكان السكينة الروحية ومنزل الثبات والإستقرار . فالهجرة إذن ترتبط بما يقع مبدأها وما يكون غايتها ومنتهاها ، أعني بالمكان الذي ينتهي عنده ترحل الصوفي وتجوّاله .

وليتضح ذلك ينبغي التأكيد - على أمور ثلاثة هي الخرقه والترحل والمكان - المنزل . والأولى ترمز إلى انتماء روعي ، وهي علامة . . وتشير الهجرة إلى اللإستقرار والقلق ، حيث يتجلى الأرق الجواني والاضطراب في صورة انتقال في المكان وتردد ، والشخصيات الصوفية تتشابه في ذلك وتمائل ، والسهورودي نموذج رفيع^(١) ، تبدى قلقه الروحي تشوهاً في الشكل والصورة ، واضطراباً سلوكياً ، واختلالاً في المزاج ، وغبابة في التصرف . ولا تبعد عن ذلك حالة الهمداني المقتول (عين القضاة) . والحلاج إمام في ذلك ومعلم . ذاك صار تقليداً ، حيث يتلازم الرمز وما يُرمز إليه بعفوية ويتساوقان . وفي خصوص موردنا يلبس

(١) كوربان ، هنري ، السهورودي المقتول ، ضمن «شخصيات قلقة في الإسلام» ط ٣ ، الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٨ ، ص ٩٥ - ١٣٥ .

الأملي خرقته التي وجدها ملقاة^(١) لا قيمة لها ، ليرمز بذلك إلى ولادة روحية ، ثم يَضْرِبُ في الأرض لا يلوي على شيء^(٢) ، ليدلل على توتر المشهد الروحي وتأزمه . ثم يختار المكان الأمثل والأصلح لتلقي الفيض ، ليشير إلى ثبات النفس واستقرارها في موطن المعرفة ومكان الشهود . ولقداسة محل النفس في عالم الشهود ، لا بد أن يكون المكان الحسي (الرمز) مقدساً أيضاً ، بل في أعلى درجات القداسة . ذاك شيء يقتضيه الرمز ولغة التماثل بين المكان الحسي ومكان التجرد الروحي^(٣) . يوضح الأملي هذه العلاقة الرمزية بين الصورة الحسية والمشهد الروحي بكلام عن الخرقه الصوفية ودلالاتها الرمزية فيقول : «إعلم أن الخرقه المذكورة عند الخواص وخواص الخواص من الموحدين ، هي عبارة عن سر الولاية ، وسر التوحيد الذي وصل من الله تعالى إلى آدم (ع) بواسطة جبريل . . . ثم منه إلى شيت ولده بالإرث المعنوي . . لا الذي ذكر من الخرقه المصنوعة المعمولة من الصوف والقطن أو غيرهما ، فإن كل أحد يعرف أن الخرقه الصورية ما لها دخل في تحصيل الكمالات الإنسانية الموقوفة على الإرشاد والهداية من الأنبياء والأولياء والمشائخ الكمل . . لا الخرقه الصورية . . وعند التحقيق كأنها إشارة لطيفة وكناية شريفة إلى لبس الخرقه المعنوية من يد هؤلاء المذكورين عن طريق الإتحاف بأوصافهم ، وقاعدة السلوك على سبيلهم التي هي التخلق بأخلاقهم ، وإلى هذا المعنى أشار الحق تعالى وقال كناية . . «وريشاً ولباسُ التَّقْوَى»^(٤) ، ومعلوم أن التقوى ما لها لباس ، لكنها إشارة إلى ستر صاحبها بلباس التقوى الذي هو الورع والزهد والعبادة وتهذيب الأخلاق والتخلق بأخلاق الله وتأديب النفس بأدابه»^(٥) .

(١) حول الخرقه ولبسها ، انظر : المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ - ٦٥ . قال : «فإن المراد منها (الخرقة) خلع الأوصاف الذميمة من النفس ، واتصافها بالصفات الحميدة» نص النصوص ، ص ٦٣ . ولاحظ تفسيره لما سمي بخرقة هزار ميخي ، وأنها إنما سميت كذلك لأن الذي يزيل الرذائل الألف ، ويتصف بالأخلاق الألف ، غرزَ ألف غرزة إبرة في ثوبه ورقعه بألف رقعة في : المحيط الأعظم ، ورقة ٦٣ .

(٢) انظر حول هجرته لأهله وتركه للجاه والمال . م . ن . ، ورقة ٦٢ .

(٣) «من شرط العالم المشاهد ، أن يعلم أن للأمكنة في القلوب اللطيفة تأثيراً» نص النصوص ، ص ٥٢٩ .

(٤) الأعراف ، آية ٢٦ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٢ - ٦٣ .

هذا في الخرقة ، أما المكان فأعظم أمكنة العالم عند الأملي مكة ، ذاك شيء أذاعه ابن عربي وأكده ، وهي وإن كانت مكاناً مادياً ، إلا أنه كما تتميز المنازل الروحانية وتتفاضل ، تتميز المنازل الجسمانية كذلك . والمكمل وصاحب الكشف يميز بينها ويختار أفضلها^(١) ، إذ قد يجد المرء قلبه في منزل أكثر مما يجده في غيره من المنازل^(٢) ، وفضيلة مكة من جهة أن الله اصطفاها بيتاً على سائر البيوت ، وجعل لها سرّاً الأوّلية في المعابد^(٣) . وينظر الأملي لو عَرَفَ الله في المنازل الجسمانية . . أعظم وأشرف من مكة منزلاً وموضعاً لوضع أول بيت له فيه ، وحيث أنه ما فعل ذلك إلا فيها علّم أنها أعظم المنازل وأشرف المواضع وأعلى الأمكنة^(٤) ، وفضيلتها أيضاً من جهة عظمة المولود فيها أعني النبي (ص) ، ومن جهة كونها مكان الوحي والإلهام والفيض^(٥) .

ولي مكة في الفضل والعظمة المشهد المقدس الغروي ، إذ هو مكان الولي المطلق ، كما كانت مكة مكان النبي على الإطلاق ، وإذا عظم مكان النبي بعظمته ، فلا بد من عظمة مكان الولي بعظمة الولي نفسه ، ولما كان الولي بعد النبي في العظمة وتلوه ، فلا بد أن يكون مكانه كذلك مترتباً على مكان النبي في العظمة وتالياً له .

لقد اختار الشيخ الأكبر ابن عربي مكة مستقراً ، وكانت بالنسبة إليه مكان الفيض وانكشاف الحقائق وتحقيق الإلهام ، واختار الأملي العَرَيَّ ، فكان بالنسبة إليه كمكة بالنسبة للشيخ سواء بسواء . يعبر الأملي عن ذلك فيقول : «والغرض هو أن مكة كما صارت موجبة للفتح على قلب الشيخ الأعظم بليلة واحدة . . صار المشهد المقدس الغروي الذي هو مشهد علي موجباً للفتوحات الغيبية على قلبي إجمالاً ثم تفصيلاً . . من غير عمل سابق ولا سبب لاحق ، بل بمجرد التوجه إلى جناب الحق ، والاستدعاء من حضرته جلت قدرته ، وعظمت منته لقوله :

(١) نص النصوص ، ص ٥٢٩ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٣٠ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٥٣١ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٣٢ .

﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾^(١) ولقوله في الحديث القدسي : (من تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً ومن جاء إليّ سعياً مشيتُ إليه هرولة . . .)^(٢) . لقد كان المشهد المقدس الغروي نهاية ترحل الأملي وخاتمة هجرته ، جاوره إلى أخريات أيامه بسكينة وهدوء تامين ، كانا بالفعل سكينة الشهود وهدوء اليقين ، ففاض على قلبه فيه ما لا يعد ولا يحصى من المعارف ، وانكشف له ما لا يُحدُّ من الحقائق ولا يوصف .

هـ - السر الصوفي وضرورة كتمانها: والمشهود للصوفي بالكشف من الأسرار المودعة في عالم العلم الأزلي للحق لا يذاع إلا بشروط ، ولا يفشى إلا بين المستحقين ، ولا يلغن إلا لمن هو أهل ، ولا يودع إلا في مستقره . ذلك مبدأ صوفي لا يجوز الخروج عليه ولا تجاوزه في عرف المتصوفة وقانونهم ، يعلن الأملي ذلك مراراً ، ويتشدد فيه ويبالغ ، ويكرره كلما سنحت له الفرصة وساعده سياق النص . في جامع الأسرار ينبه الأملي في المقدمة إلى ضرورة حفظ ما أودعه في هذا الكتاب ودون من الأسرار والحقائق وإلى عدم جواز وضع ما يحتويه بين دفتيه في غير موضعه ، وهو يُعنونُ كلامه هكذا : «مقدمة مشتملة على كتمان الأسرار المودعة في هذا الكتاب^(٣)» وسيأتي فيما يلي أنّ افتتاح التصنيف بمثل ذلك وختمه صار سنة صوفية ، جرى الأملي عليها فيما بين أيدينا من كتبه . وهو في مقام تعظيمه لجامع الأسرار وبيان أهميته بين كتبه^(٤) ، وما ينطوى عليه من الأسرار مما هو أحسنها وأدقها وأجلها ، وأنه لا يجوز لأحد كشفها وهتك سترها وفضح سرها وفض حجابها ، يبين سبب عدم جواز إلقائها إلى كل أحد فيقول : «وأسرار الله تعالى كلها أمانات في أرضه وقلوب أوليائه ، فأوصيك بكتمانها وإخفائها وصية واجبة تحفظ بها نفسك ونفس غيرك من الضرر العاجل الذي هو القتل أو الصلب أو الرجم ، والضرر الآجل الذي هو النار أو السخط أو العذاب ، لأن الإهمال بالأمر

(١) الرحمن، آية ١ .

(٢) يراجع حوله : تمهيدات ، ص ٢٠ . ومرصاد العباد ، ص ٧٤ . وانظر النص في : نص النصوص ، ص ٥٣٤ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٩ . وقارن : نص النصوص ، ص ٣٤ - ٣٥ . ٣٦ - ٣٧ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ١٩ .

الواجب موجب للسياسة الشرعية في الظاهر ، والسياسة الإلهية في الباطن بمقتضى حكمته ومشيئته»^(١) ، ويقول في سياق حديثه عن دقائق مسائل التوحيد : «وهذا موضع دقيق وفيه أسرار شريفة لا يطلع عليها إلا الخواص ، لأنها رشفة من أسرار القدر ، المنهي عن إفشائها عند غير أهلها لقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا .﴾»^(٢) .

ولا يغفل الأملّي الإشارة إلى كون التحذير هذا سنة الأنبياء والأولياء أيضاً على مرّ التاريخ ، وكلماتهم شاهد صدق على ذلك ، يقول في سياق حديثه عن تكاليف الأنبياء والغرض من بعثهم ما نصه : «وها هنا أبحاث وأسرار لا يعرفها إلا أهلها ، وقد بيّنا أكثرها أولاً ، وهذا المقام مما حذرت الأنبياء والأوصياء والأولياء والعارفون من الكمل إفشاءه وإظهاره ، لأنه سر من أسرار القدر»^(٣) ، ويقول في نص النصوص : «وأما الوصية فهي في كتمان الأسرار الربانية والعلوم الإلهية عن غير أهلها ، المدرجة تحت هذا الكتاب وشرحه من أوله إلى آخره ، وليس الإطلاع على حقائقه على ما ينبغي إلا وظيفة الخواص من أهل الله وخاصته من الكاملين المكملين الموصوفين بأولياء الله المقربين والأقطاب . . .»^(٤) . فالأملّي إذن وكما تبين مما مرّ من كلمات يحمل سراً وحقيقة لا يسهل استيعابهما ، بل يتعذر ، فلا يحسن أن يُلقى مثل ذلك إلى من ليس فيه أهلية تعقل مضمونه وإدراك أغراضه والإحاطة بمراميه ومقاصده . والخلق كما يرى الأملّي متفاوتون في الإستعداد والكمال ، ذلك فيهم تكوين وخلقة ، وهو أمرٌ لا يمكن زواله ولا محوه ، (ولا يزالون مختلفين) . ومراعاة مراتب الناس وتفاوتهم في الإدراك والفهم والإستيعاب ، وملاحظة اختلافهم في الملكات والإستعداد حكمةً وفضيلةً يجدر بالصوفي إدراكها وممارستها ، ولا يحسن خطاب الصوفي مع عوام الناس ، لأنه لم يخلق لذلك ، ولا

(١) جامع الأسرار ، ص ١٩ ، وحول كون إبداع الأسرار عند غير أهلها خيانة للأمانة بمقتضى قوله : «وتخونوا أماناتكم» انظر : م . ن . ص ٢٤ - ص ٢٧ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٢٠ - ٢١ . سورة النساء ، آية ٥٨ .

(٣) م . ن . ص ٥١ .

(٤) نص النصوص ، ص ٣٢ . وص : ٢٦٠ . وقارن : جامع الأسرار ، ص ٣٥ .

تلك هي مهمته ، ولا شيء كُلف به . إنه مؤهل لخطاب الخواص . والسرُّ المستودعُ عنده لم يكلف بإيصاله إلا إلى أمثال هؤلاء . ولقد أثبتت التجربة الصوفية على مرّ التاريخ أن إفشاء ما لا يمكن إدراكه مظنةٌ للتهمة والإدانة ودافعٌ للتحريض والتشيع ، عانى المتصوفة منه على مرّ الزمن ، ولقد كان يشبه كلامهم على العوام فيفهمونه على غير وجهه ويحملونه على خلاف مؤداه والمراد منه فيقعون في الشبهة وينساقون إلى الكفر ، أو كس حَرِيّاً بالصوفي إذن أن يحتفظ بهذا السرِّ؟ وأن لا يفشيه إلا للمستحقين ولمن تتحقق فيهم أهلية فهمه واستيعابه؟ .

و - التصوف والتشيع: تشكل مسألة علاقة التصوف بالتشيع نقطة مركزية في التكوين الروحي لشيخ أمل ، وفي شخصيته . لقد افترض الرجل أنه لن يزول سوء الفهم المتبادل بين الشيعة والمتصوفة إلا بجهد خاص من قبله ، بأن يسخر فكره وقلمه لتوضيح صورة العلاقة التي تربط بينهما ، وإزالة الإلتباس ، وهو لا يشك في أنه الشخص المؤهل لمثل هذه المهمة ، وأنه وحده من يستطيع القيام بأعبائها^(١) ، نتيجة ما يملكه من أهلية ، وما يكتنزه من معرفة بحقيقة كل واحدة من الطائفتين ، ومن قدرة على إدراك ما تشتملان عليه من مبادئ . وهو يذكر أن مثل هذه الأهلية لم تتحقق عنده باكتساب بل بالهام ربّاني وبلطف إلهي ، يقول مبيناً ذلك : «شاهدت بعد مشاهدة حقيقة الطائفتين حقيقة كل طائفة وأباطيلها ، وأنه من أي وجه حق ومن أي وجه باطل ، وعلمنا توجه كل واحدة منهما إلى النقطة الحقيقية التوحيدية كتوجه الخطوط من الدائرة المحيطة إلى النقطة المركزية»^(٢) .

(١) «وعلم هذا التقدير ، وجب علينا تقريره وتحقيقه ليزول به النفور عن خواطهم ويحصل لهم الاطلاع على أصولهم وقواعدهم ، لأن الله تعالى ما أنعم بهذه النعمة من بعدهم إلا علينا ، وما انكشف هذا الحجاب بخلافهم إلا عن أعيننا ، والحمد لله الذي فضلنا على كثير من عباده ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم» ، جامع الأسرار ، ص ٦١١ - ٦١٢ .

(٢) م . ن . ص ٧ . وقرن تحليل العلاقة بين التصوف والتشيع من خلال جامع الأسرار في :

Corbin, En Islam Iranien, t3,ch1, p178 - 190

وأيضاً :

Nassr. S.H. "le chi'isme et le soufisme, leurs relation principiellles et historiques" in le schi'isme Imamite, colloque de strasbourg (6-8 mai 1968). Paris: P.u.f. 1970. P215-233.

والواضح أنه لم تكن محاولات الأملي في هذا المجال وحيدة ، فلقد سبقتها جهود ، إلا أنها لم تكن تدرج في سياق توحيد الطائفتين وفي مقام تأسيس الأصول والقواعد المشتركة التي تجمعهما ، إنما انحصرت في حدود توضيح مشكلات صوفية على ضوء تعاليم مذهبية أو بالعكس ، وكان أصحاب هذه الجهود يتمون كالأملي إلى تيار التصوف ، وفي نفس الوقت إلى التشيع كمذهب وكروحانية . أكتفي هنا كنموذج بسعد الدين حموية ، وتلميذه عزيز نسفي ، وصائن الدين بن تركة ، ومحمود شبستري .

قيمة الأملي أنه حاول للمرة الأولى إدخال التصوف في التشيع رسمياً ، وجهد في التأسيس للأصول الموحدة والموحدة التي يستند إليها (تصوف شيعي) و (شيعية صوفية)^(١) ، وانكب على توضيح فكرة أن مشروعية التصوف نفسه ، ليست فقط مستندة إلى مشروعية في التشيع بل هي نفس تلك المشروعية ولبها ، ولا مشروعية أيضاً لتشيع خارج التصوف بالكلية^(٢) .

تلك نزعة عند الأملي تؤكد على الجانب الروحي للتشيع ، وتركز فيه على ذلك الإستغراق - المبالغ فيه - في الجوانب الروحية لشخصية الإسلام كدين موحى ، وهي قضية بلغت من الوضوح حداً دفع إلى اتهام كل متصوف مبالغ بالتشيع ، والحلاج . . وكذا السهروردي نموذجان . وأنا هنا لن أسترسل في توضيح الدوافع التي حرّضت الأملي ودفعته لتولي مهمة كهذه ، ولا الظروف التي رافقت دعوته ، ولا الأثر الذي تركته في التصوف والتشيع كليهما ، فقط أرغب في الاستفادة من نصوصه باختصار ، بمقدار ما تبين لنا من خلالها ملامح شخصيته ، ومعالم تكونه الروحي . في البداية يرى الأملي أن لافساد في أصول كلتا الطائفتين ، وانه لا

(١) «وكان الغرض من ذلك أن بصير الشيعة صوفية ، والصوفية شيعة» جامع الأسرار ، ص ٦١١ . ويقول : «إن كانت الصوفية بالحقيقة هي الشيعة» م . ن . ، ص ٦١٥ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٦ . «ونثبت أن هؤلاء الجماعة الذين هم الصوفية ، هم الموسومون بالشيعة الحقيقية ، ليعرف الشيعة قدرهم ، ويتركوا إنكارهم ، ويتحققوا أنهم منهم» وقارن : م . ن . ، ص ٢٢٠ ويقول : «لأنهم (الصوفية) هم المخصوصون بحمل هذه الأسرار من بين الطوائف كلها» م . ن . ، ص ٣٥ - ٣٦ . وص ٢٢٥ - ٢٢٦ و ٦١٥ - ٦١٦ . ولاحظ حول ذلك :

يتطرق الخلل إلى مبادئهما ، لأن منشأهما واحد ، والمنبع الذي يمدهما وبأخذان عنه منبع واحد كذلك ، هو النبي وأهل بيته ، وليست محاولة الجمع بينهما في الواقع إلا جمعاً بين الظاهر والباطن ، إذ «يحمل الشيعة أسرار الأنبياء والأئمة بحسب الظاهر والشريعة ، والصوفية بحسب الباطن والحقيقة»^(١) ، فلا سبب يوجب - مع هذا - التشنيع على الصوفية من قبل الشيعة ، لأنه لا يشنع عليهم إلا من يجهل أصولهم وقواعدهم وكيفية أخذهم وإسناد خرقتهم ، ولو اطلع هؤلاء على كل ذلك لما شنعوا ولا اعترضوا على كلامهم^(٢) ، وكيف يشنع على هؤلاء بمثل ما يشنع به عليهم مع ما هم عليه من المعرفة والإستقامة والزهد والتقوى ، «فجماعة تكون هذه عقائدهم وقواعدهم ، ويكون كشفهم وشهودهم بهذه الدرجة ، كيف يجوز أن يتصور أحدٌ منهم خلاف الحق ، ويظن فيهم ظن الجاهلية ، وينسبهم إلى الكفر والزندقة؟؟ نعوذ بالله منه ومن أمثاله ، فلا ينبغي أن يشنع أحد من هاتين الطائفتين على الآخر بأنه على حق أو على باطل ، لأنه لا يكون بذلك إلا مأثوماً ، لأن ذلك ظن وهو إثم»^(٣) .

وهو يعقد فصلاً كاملاً في نص النصوص^(٤) ، وكذا في المحيط الأعظم^(٥) ، لبيان إسناد خرقتهم إلى النبي (ص) مروراً بعلي ، ويسترسل في مواضع أخرى من هذين الكتابين في بيان استناد التشيع كتيار روجي إلى علي أيضاً . . ظني أن الإطالة هنا لا تنفع ، ولا يفيد التفصيل ، لذا سنكتفي بتبيين كيفية إسناد الأملي لخرقة الصوفية باختصار . يقول : «أما الخرقه [الصورية] ، فباتفاق المشايخ وأكثر

(١) جامع الأسرار ، ص ٦١٦ .

(٢) م . ن . . ص ٤ . وقارن : ص ٢٢١

(٣) م . ن . . ص ٣٦٨ . وأسرار الشريعة ص ٥ - ٦ . وأيضاً : ص ١٩٣ . يقول مستنكراً نسبة عدم الاعتناء بالتكاليف إلى جماعة الصوفية : «كيف ينسب إليهم عدم الاعتقاد في الأصول والفروع وقلة القيام بالأوضاع الإلهية والقوانين النبوية ، جل جنابهم عن أمثال ذلك» ولاحظ دفاعه عن المتصوفة بحماس منقطع النظير في : م . ن . . ص ١٩٦ - ١٩٧ . وص ١٩٨ . وقارن : نقد النقود ، ص ٦٣٦ .

(٤) نص النصوص ، ص ١٤٦ - ١٥٠ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ - ٦٥ .

العلماء من أرباب التصوف ، أن النبي قد لبسها من جبريل بإذن الله^(١) ، ولبسها علي منه . . إلى المهدي» . وأما المشايخ فقد لبسها «أويس القرني والحسن البصري وكميل بن زياد النخعي من علي ، ولبسها أبو يزيد البسطامي من جعفر الصادق ، وكان بخدمته سنين ، ولبسها البلخي من موسى بن جعفر ، والكرخي عن الرضا ، ولبسها من الكرخي السري السقطي ، ومن الأخير لبسها الجنيد ، ومنه انقسم المشايخ ، وهي بالجملة تنتهي إلى ثلاثة ، كميل ، والحسن البصري ، وجعفر الصادق ، وهؤلاء تنتهي سلسلة إسنادهم بالإتفاق إلى علي . . .»^(٢) ، وهو بعد ذلك يفصل إسنادهما بما لا مزيد عليه ، مما لا نرى حاجة هنا لذكره . لذا نكتفي بما مر^(٣) .

ز - مكانته عند العلماء: ولم تكن محاولة الأملي لتوحيد التصوف والتشيع ، ولا شخصيته بشكل عام محط وفاق في الرأي بين العلماء . مدح سيرته كثيرون ، وقدروا جهوده ، واعترفوا له بالفضل والمنزلة . وصفه قطب الدين نيريزي بأنه من أتباع طريقة الفقر والسلوك ، وأنه سيد فاضل مكاشف ، وأنه منبع العلوم والمعارف ، وأن له فضلاً غير محدود ، وأنه صاحب مقام وشهود^(٤) ، وقال عنه ابن أبي جمهور «أنه علامة المتأخرين ، وصاحب الكشف الحقيقي»^(٥) ، وقال

(١) حديث لبس الخرقه مروى عن أنس ، لاحظته بسند آخر في : الصدوق ، ابن بابويه ، الخصال ، مخ علي أكبر الغفاري ، طهران : مكتبة الصدوق ، ١٣٤٨ش . باب ما بعد الألف ، الحديث ٤٩ ص ٦٥٠ - ٦٥١ بإسناده عن محمد بن يزيد المحاربي عن الصادق ، والحديث ٤٥ مثله . وأيضاً في : الأحسانى ، ابن أبي جمهور ، عوالي اللآلي ، مخ مجتبى عراقى ، قم : المرعشى ، د . ت . ج ٤ ، ص ١٣٠ ، بأسلوب مختلف ، ويقول المحقق أنه لم يجد هذا الحديث في كتب الأصحاب . ويعتبره من مخترعات بعض المنصوفة يلاحظ : م . ن . ، هامش ص ١٣٠ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٦١ - ٦٢ .

(٣) ويعتبر الأملي أنه أنجز مهمة التقريب هذه بنجاح ، وقام بها على ما ينبغي ، وكان هو صورة هذا الجمع ونموذجه الأرقى ، وما كانه هو أكمل ما يمكن أن يصل إليه عارف من المقامات وما يستطيع بلوغه من المراتب ، فلا يوصف حينئذ (بل لا ينبغي أن يوصف) لا بالتشيع صرفاً ، ولا بالتصوف كذلك ، بل يجب أن يوصف بالمقام المحمدي ، الذي هو الجامع بين المقامين^٢ . جامع الأسرار ، ص ٨ - ٩ ، وص ٦١٦ .

(٤) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٢٩ ، هامش ١ .

(٥) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٢ . ويقارن : طبقات أعلام الشيعة ، ص ٦٦ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، نقلاً عن مجالس المؤمنين . ويلاحظ النص في : ابن أبي جمهور ، المجلي ، طهران ، ١٩١١م . ص ١٩٢ . وص ٣٨١ .

الخوانساري : « هو من أجله علماء الظاهر والباطن ، وأعظم فضلاء البارز والكامن »^(١) ، لكنه خلط في ترجمته له بينه وبين حيدر بن علي التونسي ، فنسب للآملي ما ينسب للأخير من كرامات خطأ واشتباهاً^(٢) ، ووصفه القمي فقال : « عارف كامل ماهر ، من علماء الباطن والظاهر ، سيد الأفاضل والمتألهين »^(٣) . ومدحه الأصفهاني فقال : « كان من أفاضل علماء الصوفية ، وكان إمامي المذهب . فاضل فقيه مفسر محدث ، وهو من أعظم علماء الإمامية »^(٤) ، لكنه استدرك بالقول : « ثم إنه كان غالباً في التصوف »^(٥) ، وقال المستري « أنه من أصحابنا الإمامية المتألهين ، وأنه سيد أوحد . »^(٦) . ولم يرتض آخرون طريقته ، ولا كانوا معجبين بفكره ومذهبه ، ناقشه بعضهم في جملة من آرائه ، فاعتبر الأصفهاني مثلاً أن مدح الآملي للحسن البصري غريب ، وخالفه في اعتباره إياه من تلامذة علي^(٧) ، وقال أيضاً في وصفه لجامع الأسرار : « وله كتاب جامع الأسرار ، وقد جمع فيه بين الأقوال المتعارضة المتضادة المناقضة للشريعة الحقة ، وفيه فوائد نافعة وحشو كثير من مطالب الصوفية ضائعة »^(٨) ، وقال العاملي مناقشاً طريقته ومفنداً مذهبه « طريقة التصوف إن خرجت عن مجرد الزهد في الدنيا والتفكير في عجائب قدرة الله تعالى فهي من تسويلات الشيطان ، وهذا السيد حاول كما سمعت تطبيق شطح الصوفية وأقوالهم المعارضة المناقضة للشرع على ظاهر الشريعة ، وما الذي

(١) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ . وقارن : رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ . وينقل العاملي في : الأعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٢ ، عن الأحسائي قوله : « إن علو مرتبته (الآملي) في علوم الظاهر والباطن ، ظاهر كالنور على شاطئ الطور » .

(٢) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٨٠ .

(٣) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ .

(٤) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، لاحظ كيف خلط كوهري في : تصوف الشيعة ، ص ٢٣ ، بينه وبين غيره .

(٥) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ . وقارن : م . ن . ج ٢ ، ص ٢١٩ .

(٦) ينقله الأصفهاني عن مصائب النواصب للمستري ، انظر : م . ن . ج ٢ ، ص ٢١٩ . وقارن وصف البهائي له ومدحه لتفسيره في : أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٢ .

(٧) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ .

(٨) م . ن . ج ٢ ، ص ٢٢١ .

يدعو إلى ذلك؟؟ وما الفائدة منه؟؟ وهل نزلت فيهم آية أو وردت فيهم رواية تقدسهم حتى نحتاج إلى تطبيق أقوالهم على ظاهر الشرع؟؟ وهل جاء التصوف في الشريعة الإسلامية وأمر به صحابي وإمام بشكله الذي ظهر في الإسلام؟؟ كلا وألف كلا . ومن أدلة غلوه [الأملي] في التصوف شرحه لفصوص محيي الدين [يقصد ابن عربي]»^(١) ، وينقل صاحب كشف الحجب عن السيد دلدار علي الهندي صاحب كتاب الشهاب الثاقب في الرد على الصوفية كلاماً في ذمّه فيقول : « . . . كما صرّح به آية الله في العالمين ، أعلى الله ذكره في أعلى عليين ، في الشهاب الثاقب ، وقال : إنه [أي الأملي] اختار القول بوحدة الوجود ، وأنا منه بريء ، وهو ليس من علمائنا الذين يرجع إليهم ويعتمد عليهم . . . »^(٢) . وبالرغم من هذا الذي قيل في حق الأملي ، يبقى شخصيته مثيرة للإهتمام ، وتجربة تستحق الدراسة والفحص ، وظاهرة تستدعي الوقوف عندها وقراءة أبعادها وما تركته من أثر وحركته من أوضاع ، وحالة تكشف عن جملة ما كان يضطرب به الواقع الفكري والثقافي للبيئة الإسلامية في القرن الثامن وما سبقه من قرون ، وعن ما ستكون عليه صورة ذلك الواقع في القرون التالية .

وإنه لمن المؤكد أن المناحي المعرفية التي شغلت الأملي مدة عمره ، وطبعت كل إنتاجه بطابعها سوف تتبدى في صورتها الأعمق في القرون اللاحقة في نتاجات مفكرين صوفيين وعرفاء وشعراء ، وسوف تتغذى بها وتمثلها مدارس فلسفية وتيارات ، تشكل مدرسة أصفهان الفلسفية في القرن العاشر إحدى أكبر مصاديقها على الإطلاق .

(١) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٢ .

(٢) كشف الحجب ، ص ١٥١ . وانظر وصف الكتاب والتعريف بمصنفه في : م . ن . ، ص ٣٦٣ . يقول : «صنفه في إيصال أقوال المتصوفة في الوجود المطلق واعتباراته ، ومطاعنهم وتلبساتهم والاجتناب عن مشربهم وتحريم الاقتداء بهم وجواز لعنهم والحكم بارتدادهم» .

٣ - منابع ثقافته:

إستقى الأملی ثقافته من مصادر متنوعة متشعبة ، وساهمت في تكوين فكره مكوّنات متباعدة مختلفة . قرأ كثيراً من المفكرين المعاصرين له ، واطلع على الفكر الذي سبقه ، وعرف كثيراً من العلماء والمصنفين على تعدد مشاربهم واختلاف انتماءاتهم وتباين اهتماماتهم والثوابت التي ينطلقون منها والأصول التي يؤسسون عليها ، واستوعب المدارس الفلسفية ، والمذاهب الكلامية والصوفية ، ثم ناقشها ، وتمثل ما فيها من مفاهيم وعناصر ورؤى وأفكار ، واستخلص منها ما رآه متناسباً مع تفكيره ، منسجماً مع طريقتة وتوجهاته . ولقد تميز الرجل بسعة اطلاع على الأصول الدينية والنصوص ، وكان يتميز بحس نقدي عال ، وملكة فهم راسخة ، وأظهر براعة وخبرة كبيرتين في تلمس آفاق النص ومداليلّه . لكن كان يعيبه أنه كانت تقوده رغبة ملحة في تعقب الجوانب الروحية في النص ، وفي التركيز على الأبعاد الوجدانية ، واستكناه البواطن . . . بعبارة ، طغى التفسير الصوفي على مجمل جهده حول النصوص ، وعلى مساحة عمله عليها ، وشكلت المعارف الصوفية الجزء الأكبر من ثقافته وتكوينه الروحي والفكري . كان الأملی صوفياً بامتياز ، لأنه جهد لمزج رؤيته الصوفية بالمعرفة الفلسفية ، شأنه شأن ابن عربي ومن تأخر عنه في مدرسة وحدة الوجود العتيدة ، وهو بحكم انتمائه المذهبي ، كان لا بد له من ممارسة قراءة مزدوجة ، للتصوف على ضوء التشيع وللتشيع على ضوء التصوف ، وكان يقتضي ذلك منه إلماماً وإحاطة بالمبادئ والأسس التي قامت عليها الفرق والتيارات العقّدية في الإسلام . وها نحن ذا سوف نتلمس منابع ثقافته الفلسفية والكلامية والصوفية ، ونبين باختصار طبيعة المنهج الذي استخدمه في التعاطي مع كل هذا الإرث الفكري ، والطريقة التي سلكها في محاولة الإستفادة منه ، مع بيان موقفه منها ورأيه فيها .

أ - ثقافته الفلسفية: لم تفقد التيارات الفلسفية في البيئة الإسلامية توهجها ورونقها وحيويتها ، بالرغم من صدمتين صاعقتين ، الأولى ، الهجوم الشرس الذي أعلنته الأشعرية على الفلسفة عموماً ، والمشائية الإسلامية خصوصاً ، والثانية ،

الإجتياح المغولي الكاسح للعالم الإسلامي ، على رأس المئة السابعة للهجرة . لقد كانت الفلسفة تغير لبوسها ، وتخرج في كل مرة من رمادها أقوى . . إن ما تغير بالفعل هو مركز هذا النشاط الفاعل الخلاق ، إذ لم تعد تحتكر بغداد مركز الريادة وأولوية الدور ، وأخذت حواضر أخرى في العالم الإسلامي ، كإيران ، والأندلس ، وبلاد ما وراء النهر ، وبعض مناطق جنوب شرق آسيا ، تنافسها في ذلك كله ، وراحت الثقافة الفلسفية في أوج الهجمة الأشعرية على السنيوية تتشكل كمزيج من مفاهيم وتصورات فلسفية عقلية وأشراقية متعددة المنابع والمصادر ، ومن معارف دينية تنتمي إلى حقب مختلفة وأزمنة متباعدة . تشكل منظومة السهروردي الفكرية نموذجاً أرقى لمثل هذه الثقافة ، إنها حركة قلّ نظيرها في الجراة وتخطي المؤلف ، ومحاولة هائلة لإعادة التنظير في العلاقة الحفية التي تجمع بين الإسلام والزرادشتية ، كديانة نبئت في أحضان التوحيد^(١) ، ولإعادة بلورة أسس حكمة مشرقية مؤسسة على إشراق نبوي وإلهام قداسوي ، وهي محاولة حكمت الجهد التأويلي للحكيم السهروردي على مدى مسيرة تفكيره وإنتاجه الفلسفي .

وفي هذا الوقت بالذات لم تكن السنيوية قد أخلت مواقعها بعد ، وراحت تقوي أصول بنيانها العقلي ، وأسس نظيرها ، وتحصن مواقعها ، لافي قبال ما نشأ إلى جنبها من تيارات فلسفية ، بل في وجه الأشعرية ، التي ما لبثت أن انتهت في الجدل العقيم ، واللاجدوائية ، والمنازعة المذهبية ، والدوغمائية ، لترتمي في أحضان الحنبلية الجديدة المتزمتة ، والمنغلقة على ذاتها ، وعلى إنتاجها المعرفي ، في شخص ابن الجوزي وابن تيمية وأمثالهما . يبرز في هذا الإطار نصير الدين الطوسي كمنافح بارز عن أسس المشائية وأصولها وشارح مهم لابن سينا ، ومحارب متمكن من أصول الجدل وقواعد المحاجّة والمحاورة الفلسفية ، وعالم أصيل خبّر خطر الهجوم الأشعري وأدرك غاياته وأبعاده .

ثمة مناحي فلسفية كانت حاضرة في المشهد وجزءاً من الصورة ، ولم يغب تأثيرها عن البيئة الإسلامية فترة طويلة من الزمن ، كالتيارات الباطنية التي شنت

(١) حكمة الإشراق ، ط كوربان ، ص ١٠ - ١٢ (المقدمة) .

الغزو المغولي شملها ، ولم يبلغ وجودها ، والنزعات الأبيقورية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة ، التي مزجت بين السياسة والفلسفة والدين ، وأعوزها الأساس المتين ، والبنية المنطقية المحكمة ، وطغت على نسقها الفلسفي مشكلات الأخلاق والينبغيات ، وقد ساهمت في شيوع هكذا مناخي الظروف السياسية والمناخ الاجتماعي والثقافي .

على أنه من الضروري جداً أن نشير هنا بإيجاز ، إلى نزوع في العقلية الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري ، نحو صياغة نظرية للمبادئ التي قام عليها تيار الزهد وتأسس ، وهو ما عرف فيما بعد بتيار التصوف الفلسفي . لم تدرس جيداً بالعربية أسس هذا التيار ومناحي إبداعه ، ولم يعرف بشخصياته . ذلك تيار غني وفاعل ، خصب ومتشعب ، يشكل مثلاً أحمد جام ، وباخرزي ، وعين القضاة الهمداني ، والسمناني ، والرازي ، وكبرى ، ونسفي ، معالم . . . لم يُقرؤوا إلى الآن ، ولا أنجز تاريخٌ لإنتاجهم وأسس تفكيرهم ، ولا حددت ملامحه بعد بدقة ، حاولنا في التمهيد أن نشير إليهم بإجمال وإيجاز ، دون أن نقصد الإستيفاء ، فذلك يحتاج عملاً مستقلاً وعدةً وشرائط وتضافر جهود وحوافز .

لم يكن شيءٌ مما مرَّ آنفاً غائباً عن ثقافة الأملي ، عرف السينوية وتطوراتها اللاحقة ، وعرف تيار الإشراق واستقى منه ، واطلع على التيارات الأبيقورية والفيثاغورية من خلال إخوان الصفاء ، ونقل هنا وأطنب ، وتمثل واستوعب .

وهو إذ عرف ابن سينا ، فإنه لم يقرأه بلا مناقشة ، وما نقله عنه أخضعه لفحص دقيق وتمحيص ، وكان مقياسه في ذلك اتفاق رؤيته مع ما يعتقده أهل الله ويؤسسون عليه ، فما وافق ذلك فهو الصواب ، وإن خالفه فمتروك لا يجوز التعويل عليه . ذلك مقياس في وزن كل معرفة وعلم واختبارهما ، كان الأملي صارماً دقيقاً في إستخدامه وتطبيقه .

وينبغي هنا الإشارة إلى موقف عند الأملي عام ، صارم ، واضح من تراث الفلسفة كله ومن الفلاسفة . وينسجم مع موقف للصوفي واحد بخصوص أساليب الجدل والبرهان المستخدمة في الفلسفة الإسلامية والكلام ، إن تراث

الفلسفة بجملته مضلل ولا يؤدي إلى شيء ، ويختار الأملي الشيخ الرئيس كنموذج للفيلسوف الذي يجب أن تتلمس فيه معالم الضلالة ، ومواطن الجهل والحيرة والتردد . وهو إنما يتخذه نموذجاً لأنه الأعظم - بنظره - بين المتفلسفة ، وما يجري على الأعظم من الأحكام يجري على من هو دونه في المرتبة ، وأحط منه في المنزلة والدرجة .

ويرى الأملي أن ابن سينا اعترف بجهله في مواطن عدة ، وبعجزه عن تحقيق شيء من الأشياء ، ممكناً كان أو واجباً ، بسيطاً كان أو مركباً ، وأقر بندمه ، وعقم طريقته ، وخلل تفكيره ، ولقد عدد الأملي بعض الموارد التي تدل على عجز ابن سينا وقلة تدبره وضلاله ، منها مثلاً قوله بعدم علم الله بالجزئيات ، مع اعترافه بأن العالم معلول للحق ، وأن الحق عالم بذاته أزلاً وأبداً ، وعالم بما صدر عنه ، وأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول^(١) . ومنها قوله بقدم العالم ، وعدم العود إلى المبدأ بحسب الصورة أي نفي المعاد الجسماني ، ثم يستند إلى جهل ابن سينا في أمور كهذه ، ليعمم الحكم بالجهل على الفلاسفة بلا استثناء ، يستوي في ذلك - عنده - الفيلسوف المشائي والإشراقي^(٢) . وبرأيه ، فإن جماعة هذا قولهم في قضايا الدين والوجود ، وهذا اعتقادهم في الأصول ، « كيف لا يقال فيهم أنهم ضلوا وأضلوا؟؟ » ، وكيف يجوز وصفهم بالعلم والحكمة؟ وكيف يطلق عليهم اسم الإسلام؟ وكيف يجوز لهم الطعن في أهل الله وخاصته من أرباب التصوف^(٣)؟؟ » .

وينقل الأملي كلاماً عن ابن سينا في بيان أول الصوادر ، قاصداً التشنيع عليه وبيان فساد رأيه فيقول : « وأثبت الشيخ الرئيس لكل فلك أربعة أشياء ، العقل

(١) نص النصوص ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٨١ ، « والحكماء على قسمين فلسفي وإشراقي يكفي للفلسفي ما يقول الإشراقي ، وللإشراقي ما يقول الفيلسوف » ويقول : « وأما حال الحكماء من المشائين والإشراقيين . . . فالخاصل أنهم ما عرفوا من الأشياء ولا من النفس شيئاً ، بل زاد من هذه الشبهات جهلهم وكثر عماهم وقل علمهم وزال صفاؤهم العنصري » جامع الأسرار ، ص ٣٨٣ - ٤٨٥ . وقارن : م . ن . ، ص ٤ - ٦ .

(٣) م . ن . ، ص ٣٨٢ .

والنفس والصورة والمادة ، بمعنى أنه صدر من العقل الأول فلك مركب من المادة والصورة ، وحصل له نفس وعقل منه ، وكذلك الأمر في العناصر والموايد ، وقد اعترضوا عليه اعتراضاً لا مزيد عليه ، ويعرف ذلك من مظانه^(١) . وبين الأملي سبب عزوف التصوفة عن إيراد مذاهب الفلاسفة وأقوالهم في مصنفاتهم ، والإستشهاد بها فيقول : «وكان الغرض من إيراد بحث الحكماء على الوجه المذكور ، هو أن لا يتوهم أحدٌ منهم [الحكماء] أن أهل الله وخاصته ما لهم إطلاع على أصولهم وقواعدهم . . . ولكن لعلمهم بأن هذه الأصول والقواعد ما لها تحقق ولا ثمرة ولا نتيجة يوثق بها ، يتركون ذلك ، ويتوجهون إلى الحق تعالى طلباً للكشف والتماساً للشهود ذوقاً ووجداناً من دون البحث دليلاً وبرهاناً ، لأن العيان لا يحتاج إلى البيان»^(٢) .

موقفه هذا المشدد من الفلسفة والفلاسفة لم يمنعه في مواطن عدة من كتبه من نقل كلماتهم والإستفادة منها وإستثمارها . فهو ينقل عن رسالة الحدود لإبن سينا ما يؤيد به وجهة نظره في كون الوجود كلياً طبيعياً موجوداً في الخارج^(٣) ، ويستشهد بكلام الحكماء لإثبات صحة مذهبه في كون صفات الحق عين ذاته ، وانها لا تزيد عليه إلا في الإعتبار ، ثم يصف كلامهم فيقول : «والحق أنه نظر شريف دقيق»^(٤) ، وشرفه ودقته نتجا عن «قربه من نظر العارفين المحققين من أهل الله»^(٥) ، كما يقول الأملي . وينقل عن رسالة أوصاف الأشراف للخواجه الطوسي كلاماً حول التفريق بين فعل الله وفعل العبد^(٦) ، ويعقب عليه مادحاً شخص الطوسي فيقول : «المولى الأعظم سلطان العلماء والمحققين برهان الحكماء والمتكلمين نصير الحق والملة والدين» . وينقل عن كتاب الفصول في الأصول

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٢٠ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٢٦ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٢٩ - ٤٣٢ .

(٤) م . ن . ، ص ١٢٤ .

(٥) م . ن .

(٦) م . ن . ، ص ١٥٠ .

للطوسي أيضاً كلاماً ثم يقول ، « فإنه ذكر في فصوله كلاماً حسناً شاهداً باتصافه في طريقه ، وتحقيقه في سلوكه »^(١) . وينقل عنه من رسالة العلم ويعقب عليه بقوله : « والحق أن هذا الكلام حجة قاطعة من طرف العلماء الإلهيين على العلماء الرسميين من لسان مثل هذا الشخص ، الذي هو حجة واضحة من بينهم بالعلم والفضل ، وعلم قائم من جملتهم بالشرف والرتبة ، وأيضاً ليس كلامه في هذا الباب منحصرأ في هذا . . . »^(٢) .

عَرَفَ الآملي أيضاً غير هذين الرجلين من مفكري الإسلام وفلاسفته ، كالفارابي ، الذي وصفه بالحكيم العارف^(٣) ، وأفضل الدين الخونجي^(٤) ، والجوزجاني^(٥) ، ونصير الدين الكاشي^(٦) ، وصدر الدين الأصفهاني المعروف بتركة^(٧) . وتلمس من مؤلفاته أنه لم يكن يعرف عن الفكر الفلسفي في الأندلس شيئاً ، ولعله كان يجهله بالكلية . لم يذكر إبن رشد مثلاً ولو مرة واحدة ، ولا إبن طفيل (٥٧١هـ) ، ولا إبن باجة (٥٢٢هـ) ، ولا إبن مسرة ، ولا إبن طملوس (٦٢٠هـ) ، ولم ينقل عن واحد منهم جملة واحدة ، وهؤلاء صنفان ، متأثر بالمشائية ومؤسس على أصولها ، كإبن رشد وإبن باجة ، وتابع لمدرسة الإشراق كإبن طفيل ، وإبن مسرة ، وإبن طملوس .

ولقد كان الآملي يلم قليلاً بالتيارات الغنوصية ، إذ عرف منها الفيثاغورية ، ونقل كلاماً كثيراً لفيثاغوراس ، مستقيماً أقواله من إخوان الصفاء ، وهو لا شك أنه كان يقدر خطر هؤلاء وأهميتهم ومدى تغلغلهم في حنايا التفكير الفلسفي في

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٩٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٦٤٢ و ٦٤٣ . ويفارن : ص ١٤٣ و ٤٣٧ و ٤٩٣ . وانظر مدحه له في : م . ن . ، ص ٤٧٨ و ٤٨١ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٧٠ هامش .

(٤) م . ن . ، ص ٤٩٥ .

(٥) م . ن .

(٦) م . ن . ، ص ٤٩٦ .

(٧) م . ن . ، ص ٤٩٦ - ٤٩٧ .

الإسلام^(١). وما يعيننا هنا هو أن الأملي ألمّ بآراء الفلاسفة واطلع عليها واستوعبها ، ولم يقف إزاءها موقف العاجز المتلقي فحسب ، بل ناقش وفنّد ، واستفاد مما رآه ملائماً لوجهة نظره ، متناسباً مع أصول مذهبه ، ولقد ظهرت ثقافته الفلسفية وسعة اطلاعه في كل ما بين أيدينا من كتبه ومصنفاته .

ب - ثقافته الكلامية: ولا تختلف نظرة الأملي إلى علم الكلام عنها إلى الفلسفة ، إنه علم لا يتج معرفة حقيقية - بنظره - ولا يثمر اطمئناناً داخلياً ولا يقيناً ، وهو سبيل الضلالة وطريق الانحراف ومظنة التهمة ومنشأ الاختلاف . لا يستثني الأملي من هذا الحكم أية مدرسة من مدارس علم الكلام ، أو أي مذهب من مذاهبه ، ولقد عرف التيارات والمذاهب والفرق وخبرها جيداً ، ثم أصدر حكمه عليها فقال : «وأعظم المعقولات وأشرفها وأنفسها عند المتكلمين هو علم الكلام وتوابعه ولوازمه ، وعند الحكماء هو قسم الإلهيات وتوابعه ولوازمه ، وليس يحصل من هذين العلمين معرفة الله ومعرفة الأشياء قدرَ رأس إبرة ، بل تزيد منهما الشكوك والشبه»^(٢) ، ولقد صدق عليهم بنظره قول الحق : ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ﴾^(٣) ، وهم مع كل جهلهم وضلالهم وانحرافهم يحسبون أنهم عالمون ، «عارفون بالله وبذاته ووجوده ، ويظنون أنهم قد وصلوا إلى الغاية القصوى التي ليست وراءها غاية ، فتزلوا من معرفة ذاته ووجوده ، وشرعوا في معرفة أسمائه وصفاته وأفعاله . .»^(٤) ، وهم في واقعهم ما عرفوا ذاته ولا أيضاً أسمائه وصفاته وأفعاله ، وما خبروا منها شيئاً ، «بل ظنوا فيها ظناً فاسداً ، وتوهموا توهماً كاذباً حتى صدق فيهم قوله : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ وإن الظن لا يعنى من الحق شيئاً»^(٥) .

عرف الأملي الأشعرية واستوعب مشروعها بدقة ، واطلع على أصولها ، وقرأ

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٦٨ - ٦٩ . ويقارن : جامع الأسرار ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٧٤ . ووص ٤٧٥ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٨٦ . وانظر سورة الجاثية ، آية ٤٥ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٧٧ - ٤٧٨ .

(٥) م . ن . ، ص ٣٥٤ . وقارن : ص ٤٧٩ . ووص ٤٨٤ فصاعداً . ولاحظ : سورة بونس ، آية ١٠ .

جهاذبتها ، ثم وصفهم بالجهل . قال في مقام مناقشة قول بعضهم بزيادة الصفات على الذات ما نصه : «بل مرادنا نفي الصفات الزائدة في الخارج كما أثبتتها بعض الجهال من الأشاعرة»^(١) ، ثم يفند مذهبهم ومقاتلهم في أن لا فاعل إلا الله فيقول : «وها هنا شبهة وهي أن الأشاعرة ذهبوا إلى أن لا فاعل إلا الله ، ونسبوا جميع الأفعال القبيحة والحسنة إليه ، وأخطأوا في ذلك خطأ فاحشاً»^(٢) ، وقول كهذا بنظره لا يمت بصلة إلى قول أهل التوحيد من أن الأشياء لا يصدر عنها إلا ما اقتضته ذاتها في علم الحق الأزلي ، ويظيل هنا في بيان الفرق بين المذهبين ويطنب^(٣) .

ولقد قرأ الأملي - من بين علماء الأشعرية - الرازي بدقة ، وركّز على آرائه ، وناقشه بعمق وتعقب مذهبه^(٤) . ذلك تقليد في علم الكلام الشيعي سنّه الطوسي وشرّع بابه ، وجرى الأملي عليه بلا تحفظ ، ولم يكن يضيره أن نقاشه ذاك سوف يؤدي به في نهاية المطاف إلى المحاجة ، والجدل الكلامي العقيم . وقع الأملي في هذا الفخ مرات عدة ، ونحن سوف نشير إلى بعضها في استعراضنا لمشكلة الولاية عنده .

عرف من الأشاعرة أيضاً الغزالي ، مدحه في بعض المواطن ، إلا أنه لم ير له فضلاً في العلوم الحقيقية ، واعتبر أنه ليس من أهل التحقيق^(٥) . ولقد أورد الأملي رسالته في العلم اللدني بأكملها ، وافترضها من أعظم كتبه^(٦) ، ثم ناقشه بعمق في خصوص فهمه لحديث الحجب ، وفند رأيه^(٧) ، وسيأتي في الأخلاق والتكاليف .

(١) جامع الأسرار ، ص ١٣٩ . وقارن حول الأشعرية وتطوراتها : موسى ، جلال محمد عبد الحميد ، نشأة الأشعرية وتطورها ، ط ١ ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ١٩٧٠ . وأيضاً :

Spitta, W. Zur geschite Abu'Hasan Al-Asharis, leipzig, 1876.

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٣٩ .

(٣) م . ن . ، ص ١٤٧ فصاعداً . وقارن : م . ن . ، ص ٦٤٤ . و٥٨٨ .

(٤) نص النصوص ، ص ٤٨٢ . وقارن : ص ٤٢٢ . و٣٢٤ . حول مسألة الحجب .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٨٠ .

(٦) نص النصوص ، وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٢ فصاعداً .

(٧) م . ن . ، ورقة ٢٠ فما بعد . ونص النصوص ، ص ٣٢٤ .

عَرَفَ الشهرستاني وقرأ ملله ونحله ، وقال أن فيه شبهات جمّة وانحرافاً ، ثم عقد فصّولاً لمناقشته في فهمه لحديث الفرق^(١) .

أما المعتزلة فقد عرفها بعمق وموسوعية ، حدّد أصولها ومبادئها وقواعدها وأسس الإيمان من خلالها كمذهب^(٢) ، وكأنه كان يرغب في التدليل على أنه إنما يحكم على الفرق بعد علم بها عميق ، وخبرة بأصولها واسعة ، وأن ليست أحكامه جزافية ولا اعتباطية . خالفهم في المنهج الذي اتبعوه في بيان مسألة زيادة وجود الحق على ماهيته ، وإن وافقهم في أصل الفكرة . وناقشهم في اعتقادهم أن الحق لا يمكن معرفته^(٣) ، والواضح أنه قرأ كثيراً من مفكرهم ، كالجبائيان (أبو علي وأبو هاشم)^(٤) ، والعلاف (أبو الهزيل)^(٥) ، والقاضي عبد الجبار^(٦) ، وغيرهم من أقطاب هذه المدرسة وعلمائها الكبار . عرف الجهمية وآراءها^(٧) ، ونقل عن الجهم بن صفوان رأبه في معنى الإيمان والإسلام والتصديق ، وعرف الماتريدية ، ونقل عنهم رأيهم في الصفات^(٨) .

ولقد كان على اطلاع واسع على الفرق الباطنية والغلاة ، إتهمهم بالكفر والإلحاد ، وحكم على آرائهم بالإنحراف ، قال : «في وقوع أكثر الطوائف الإسلامية في الإلحاد»^(٩) ومنها «الإسماعيلية والزيدية والكيسانية والنصيرية»^(١٠) ، ويصرح

(١) نص النصوص ، ص ٣٩٢ - وص ٤٧٨ . وأعني بحديث الفرق ما ينسب إلى النبي «ستفترق أمتي . . إلخ» .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٩٠ . وقارن حول المعتزلة وأبرز أقطابها : جار الله ، زهدي ، المعتزلة ، ط ١ ، بيروت : الأهلوية للنشر ١٩٧٩ م .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٤٧٥ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٨٨ و ٥٨٩ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٨٨ - ٥٨٩ .

(٦) م . ن . ، ص ٣٣ . وص ٥٨٩ .

(٧) م . ن . ، ص ٥٨٨ .

(٨) م . ن . ، ص ٦٤٤ .

(٩) م . ن . ، ص ٢٢١ .

(١٠) م . ن .

بالحداد الإسماعيلية في مقام حديثه عن اعتقاد أن الولي أعظم من النبي فيقول : «وهذا المذهب مذهب الملاحدة من الإسماعيلية لا غير»^(١) ، ويجمع بينهم وبين النصيرية في الكفر فيقول : «وإن تحققت أن إحداد الإسماعيلية والنصيرية لم يكن إلا لإحداهم عن هذا المقام وعدولهم عن هذه المرتبة ، وكذلك النصيرية ، لأن الإسماعيلية ذهبوا إلى أن أولياء الله أعظم من الأنبياء ، والنصيرية قالوا بألوهية علي وكفروا بالنبي»^(٢) ، وقال : «وفي الشرع أيضاً ، الإحداد هو العدول عن ظاهر الشريعة إلى باطنها ، وهو مذهب الإسماعيلية الموسومة بالملاحدة»^(٣) . ويظهر منه أنه كان عارفاً ببعض مذاهب الهند ، مما كان شائعاً في عصره ، كالبراهمة ، حيث نقل عنهم كلاماً في الإلهام^(٤) . ونستشف أيضاً من بعض كلماته أنه كان عارفاً بمذاهب النصارى ، مطلعاً على آرائهم وأقوالهم ، عالماً بأصولهم ومعتقداتهم^(٥) . ويظهر استثمار الأملي لكل هذه التيارات جلياً في كتبه واضحاً ، لمن شاء التتبع والاستيعاب .

ج - ثقافته الصوفية: لم تبقَ الحركات الصوفية مجرد ممارسة فردية لحياة فاضلة قائمة على الزهد ، إذ ما كاد القرن الرابع ينقضي حتى تشكلت بوضوح ودقة معالم محاولة نظيرية منهجية لإعادة تأويل النص الديني باعتباره أوالية أخلاقية ، ونموذج (لفظي) لصورة العالم والوجود ، ومورس ذلك على ضوء تطور الثقافة وفي ضوء انفتاح المجتمع على نتاجات فكرية وتصورات دينية ومذاهب لم يكن للمجتمع الإسلامي قبلاً بها . ولقد تطور الأمر في اتجاه أن يصبح التصوف حركةً منفتحةً على كل العقائد والقيم الروحية ، ونسقاً معرفياً يحاول تقديم رؤية حول الإنسان والعالم تستند إلى مبدأ أولية التأمل الروحي في الوجود ، واستكناه

(١) جامع الأسرار ، ص ٢٣٨ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٨٨ .

(٣) م . ن . ، ص ٢١٧ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٢١ .

(٥) م . ن . ، ص ٤٥٥ .

العالم بحركة وعي داخلية ، وسوف يحكم هذا المنهج في النظر والفهم كل المدارس التي ستلي ، وكل المذاهب الفكرية والروحية على تنوعها . . ولقد حاول كوربان أن يتلّس الخطوط العريضة لهذا المنهج ، والأسس العامة لهذا النزوع في ظاهرة تأويل الكتاب المقدّس في الديانات السماوية الثلاث ، وستأتي الإشارة إلى محاولته في الباب الأخير من هذا العمل . . وثمة محاولة أخرى جديرة بالقراءة والدراسة تركز على الطابع الباطني لقراءة النصوص في تراث الفكر الغربي برمته حتى أيامنا ، وهي محاولة المفكر الإيطالي أمبرتو إيكو ، تَمَّتْ إلى عملنا هنا بصلة وستأتي الإشارة إليها أيضاً .

قلنا فيما مضى أن الأملي رجل صوفي ، وأن ثقافته الصوفية موسوعية ، ونضيف أن نصوصه تشهد على فهمه العميق للتراث الصوفي وخبرته الفائقة في التعاطي معه واستكناها ، ولقد تصدى للتعبير عن أصول هذا التيار وأساسه ، ونافح من أجله ، وصنف وكتب لبيان تصوراته ورؤاه وشرح مفاهيمه . واستفاد جداً من تراث التصوف في صورته الزهدية الأولى ، وفي صورة نضوجه كمذهب فيما بعد ، والواضح أنه أعجب بكثيرين ونقل عنهم ، ثم استفاد وتمثل واستنطق ، وناقش ومحصّ ، واستبعد من الآراء ما لم يؤيده الكشف ويدعمه الشهود والوجدان ، وما وجده غير متماسك الأصول والقواعد من الأفكار .

عرف تراث الأوائل كالحسن البصري^(١) ، وكميل بن زياد^(٢) ، وأويس القرني^(٣) ، والشبلي^(٤) ، ومعروف الكرخي^(٥) ، وشقيق البلخي^(٦) ، وسهل

(١) جامع الأسرار، ص ٤٠ ، وص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٨ و ٣٠ . وقارن : ص ١٧٠ . ٢٢٣ . و ٦١٤ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٦ . وقارن : نص النصوص ، ص ٢٦٣ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٥ . وص ٧٢ . و ٢٢٥ . وص ٤٤٦ . وقارن : نص النصوص ، ص ٢٠٤ . وص ٢٥٦ . و ٣٤٨ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٢٢٥ . وص ٤٣١ و ٤٤٤ . وقارن : نص النصوص ، ص ٢٢٠ و ٢٥٦ .

(٦) م . ن . ، ص ٢٥٠ . وقارن : جامع الأسرار ، ص ٢٢٤ .

التستري^(١)، وبازيد البسطامي^(٢)، والسري السقطي^(٣)، والجنيد^(٤)، وابن خفيف^(٥)، والكارزوني [أبو اسحاق]^(٦)، وقرأ أكثر أقطاب الصوفية المتأخرين، وتعمق في فهم آرائهم، كالغزالي^(٧)، وابن عربي^(٨)، ونجم الدين كبرى^(٩)، وسعد الدين حموية^(١٠)، والقونوي^(١١)، والترمزي [الحكيم]^(١٢)، والخنجدي^(١٣)، وابن الفارض^(١٤)، وصدر الدين تركة^(١٥)، وميثم البحراني^(١٦)، والخواجة الأنصاري الهروي^(١٧)، وفخر الدين العراقي^(١٨)، ونجم الدين رازي

(١) جامع الأسرار، ص ٤١٠. وص ٦٦٤.

(٢) م. ن. ص ٢٢٤ و٣٦٤-٣٦٥. وانظر: ص ٤٢١ و٦١٤. وقارن: نص النصوص، ص ٢٢٠ و٢٥٦.

(٣) م. ن. ص ٢٢٠. وقارن: جامع الأسرار، ص ٢٢٥ و٤٣١.

(٤) انظر مثلاً: نص النصوص، ص ٢٠٤ و٢٥٦. وقارن: المحيط الأعظم، ورقة ٥٨. وجامع الأسرار، ص ١٠٠ و٢٢٥.

(٥) نص النصوص، ص ٢٢١.

(٦) م. ن. ص ٢٢٤.

(٧) انظر مثلاً: المحيط الأعظم، ورقة ٥٢. وجامع الأسرار، ص ٧٩ و٢٢٩. ونص النصوص، ص ٣٢٤ و٤٠١-٤٠٢ و٤٣٢ ومواضع أخرى منه.

(٨) لاحظ مثلاً، م. ن. ص ٢٤٩. وما ينقله الأملي عن ابن عربي كثير لا يكاد يحصر.

(٩) م. ن. ص ٣٢٤.

(١٠) انظر مثلاً: جامع الأسرار، ص ٢١٠ و٣٩٥. وقارن: نقد النقود، ص ٧٠٤. والمحيط الأعظم، ورقة ٦٥. ونص النصوص، ص ٢٢٠.

(١١) جامع الأسرار، ص ٧٨ و٤٣١. ونص النقود، ص ٧٠٤. وقارن: المحيط، ورقة ٦٥. ونص النصوص، ص ١٠٩-١١٠.

(١٢) لاحظ مثلاً: جامع الأسرار، ص ٣٩٦ و٣٩٨. وقارن: نص النصوص، ص ١٨٣ و٢٣٤.

(١٣) م. ن. ص ٢٢٥. وص ٢٣٢.

(١٤) نقد النقود، ص ٧٠٠، وقارن: نص النصوص، ص ٨٦ و٢٠٧. وانظر: م. ن. ص ٤٤٨ و٤٧٤.

(١٥) جامع الأسرار، ص ٤٩٦-٤٩٧.

(١٦) م. ن. ص ٨٠ و٢٢٨.

(١٧) م. ن. ص ٧٢، وص ٣٢٦. وقارن: نص النصوص، ص ٣٥٢.

(١٨) م. ن. ص ٣٢٤.

المعروف بـ [بداية] (١)، وعز الدين محمود الكاشاني (٢)، والسهروردي [شهاب الدين عمر] (٣)، وفريد الدين العطار (٤)، وعلاء الدولة السمناني (٥)، وعزيز الدين نسفي (٦)، وعبد الرزاق الكاشاني (٧). على أنه ينبغي الإشارة هنا إلى حضور كبير لاثنين من هؤلاء في تفكير الأملي وإنتاجه هما ابن عربي والقيصري (٨)، كان للأول نصيب كبير من ثناء الأملي ومدحه، ولقد خصص في مقدمات نص النصوص فصلاً طويلاً لإثبات ولايته برهاناً وذوقاً ووجداناً مؤيداً ذلك بالنقل، وناجح عنه وعن آرائه، ودافع عن مذهبه بشدة وتعصب، لكن لا مجال هنا لاستيعاب ذلك كله ولا ثمرة لذكره، إلا أنه لم يخف - بالرغم من إعجابه بابن عربي حدّ التقديس - مخالفته له في مسائل كثيرة، ظهر ذلك بوضوح في مسألة الولاية وما يرتبط بها من مشكلات، حيث برز التنازع على أشده، وتبدى الخلاف في أوضح صورته، سوف نستعرض حوارهما حول هذه النقطة فيما يلي في الباب الرابع بتفصيل. أما الثاني أعني القيصري، فلم يكن الأملي معجباً به بالكلية، قدم عليه غيره من شراح الشيخ الأكبر كالخجندي والكاشاني، بل أظهر بخصوصه موقفاً يتسم بالسلبية، وقلل من قيمته وخطره كشارح لتراث مدرسة وحدة الوجود، وافترض أنه لم يصل إلى كنه مراد الشيخ ولم يحط علماً بآرائه، ولم يوفق في شرح أفكاره وتصوراته، ولقد وصفه الأملي بالجهل والتعصب في خصوص ما ارتآه حول خاتم الولاية المقيدة فقال: «والغرض منه إثبات الخاتمية

(١) لاحظ مثلاً: المحيط الأعظم، ورقة ١. ١١. وورقة ١٥. ٢٠. وقارن: نص النصوص، ص ٣٢٤.

(٢) جامع الأسرار، ص ٧٨، وقارن: نقد النقود، ص ٧٠٠.

(٣) نص النصوص، ص ٢٢٠ - ٢٢١. ويجمع بينه وبين حمويه في العظمة فيقول: «الشيخين العظيمين».

(٤) جامع الأسرار، ص ١٢٨.

(٥) م. ن. ، ص ٥٥.

(٦) م. ن. ، ص ٢٣٩.

(٧) لاحظ مثلاً: م. ن. ، ص ٨٠. ويصف كلامه فيقول: «كلام صادر عن مشرب الذوق» وقارن: المحيط الأعظم، ورقة ١١. ونص النصوص، ص ١٣ - ١٤. و٢٣٠ و ص ٤٥٦.

(٨) لاحظ مثلاً: م. ن. ، ص ١٨٤. و ص ٢٣٣.

المحمدية المقيدة ، وإظهار أن القيصري على طرف النقيض والجهل التام والتعصب البارد ، عصمنا الله وإياكم عنها بفضلها وكرمه»^(١) ، وقال في مقام تقييم ما وضع من شروح على الفصوص «اطلاعنا على الشروح التي كتبت له . . . فإن هذه الشروح الثلاثة (الخندي ، القيصري ، الكاشاني) لهؤلاء المشايخ الكبار مع أنها أجود الشروح وأحسنها ، ما رأيناها مطابقة لأذواقنا في أكثر المواضع ، ولأنهم وإن اجتهدوا في تدقيقه ، لكن ما دخلوا لجح أزخاره العميقة ، ولا وصلوا إلى كنه أسراره الدقيقة ، وصدق عليهم قول الحق : ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^(٢) ، وقوله : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ . . .﴾^(٣) ، وقال مضعفاً قوله مسقهاً حكمه : «أما القيصري فقد عرفت خبطه ومهملاته»^(٤) ،

لكن الأملي بالرغم من فسوته الظاهرة هذه بحق القيصري لا يلبث أن يجد له العذر في كل ما ذهب إليه من أوهام ، وما وقع فيه من أخطاء وشبهات ، إذ الكامل بنظره : «لا يلزمه التقدم في كل شيء ، فعذرناه [يعني ابن عربي] ، وكذلك القيصري ، في ذلك وفي غيره»^(٥) ، وعلى كل حال سيأتي مزيد توضيح لموقفه من آراء القيصري في بحث النبوة والولاية فيما يلي من أبواب . وما نود أن نخلص إليه في هذه العجالة هو قدرة الأملي على المناقشة والجدال ، وأنه كان قارئاً ناقداً وعالمًا مدققاً ، لم يقف إزاء ما قرأه موقف الناقل المستوعب المستفيد المعجب بما ينقل فحسب ، بل كان يرغب في تقديم وجهة نظر خاصة فيما يتعرض له من المشكلات والمسائل ، وقصد أن تكون له شخصيته الصوفية المستقلة ، وبناءه الروحي المتميز ، ومنهجه الخاص في فهم المسائل ومعالجتها ، ولقد نجح - فيما نحسب ونظن - في ذلك إلى حد بعيد .

(١) نص النصوص ، ص ٢٣٧ .

(٢) سورة الأعمام ، آية ٩١ .

(٣) سورة آل عمران ، آية ٧ .

وانظر النص في : نص النصوص ، ص ١٣ - ١٤ .

(٤) م . ن . ، ص ٢٣٨ .

(٥) م . ن . ، ص ٢٣٩ .

الفصل الثاني

مؤلفاته

- ١ - أسلوبه ولغته.
- ٢ - مصادرنا في تحديد مصنفاته.
- ٣ - ثبت عام لمؤلفاته مرتب أبجدياً.
- ٤ - مؤلفات منحوّلة أو مشكوكة.

١ - لغته وأسلوب كتابته:

أ - اللغة الصوفية والعجمة وركاكة التركيب: لغة الأملي حافلة بالمصطلحات الصوفية ، وليس هناك ما يميز نصّه من هذه الجهة عن نصوص غيره من متصوفة الإسلام بعد ابن عربي ، ولم يخرج عما هو المألوف من مفرداتهم وتعاييرهم وأساليب كتابتهم ، ذلك أساس في كل تصنيف يرتبط بالتصوف . ميزة الأملي هنا أنه لم يلغز ، ولا استخدم ما هو غريب من الألفاظ أو وحشي ، وهو إن اضطر إلى ذلك انسجماً مع موضوعه ، فإنه كان يردف ذلك بسيل من الشرح والتوضيح ، فأوقعه ذلك في الإستطراد والتطويل ، لكنه وجد أنه ضرورة تفرضها حاجة التعليم والإيصال .

وتتميز لغة الأملي أيضاً بالبساطة والوضوح والسهولة ، حيث إبتعد عن الرمز والإشارة والإيماء ، وكان يفضل لغة الحس والمثل والقصة ، على الإحكام النظري والعمق . وجد كثيرون في ذلك عيباً ، لكنه عند الأملي مبررٌ ، لأنه كان يبغى الإقناع والتفهم ، وكان المخاطب حاضراً في نصه مقصوداً بالتعليم على نحو الدوام . والأملي لم تسعفه العربية كثيراً ، وتعصّت عليه مرات عديدة ، وطارده العجمة حتى إلى النص المكتوب ، ولم يرق في أسلوب التعبير إلى مستوى غيره من كتاب الفرس الذين عاصروه وصنفوا بالعربية ، أدرك الأملي ذلك ولم يجده عيباً ، واعتبر أن المقصود عنده المعنى والفكرة ، وأنه لا يضر في ذلك عجمة لفظ أو رداءة أسلوب ، ولا يجوز التشنيع عليه لأجل ذلك . والأملي يفترض أنه إنما ألف بالعربية لداعٍ ، ولولا ذلك لما فعل . يقول : «إذا وجد أحدٌ في تركيبه [جامع

الأسرار] وألفاظه عجمة أو لكنة فيمكنه أن يقوم بإصلاحه إن كان من أهله ، ولا ينسب صاحبه إلى الجهل بمعناه ، فإن هذه الطائفة لا تعتبر بلاغة الألفاظ وجزالة التركيب غرضاً أصيلاً ، بل غرضهم إيصال المعنى المقصود إلى المستحقين . . فعلى أي وجه إتفق ، وعلى أي لسان ظهر فهو جيد . . فيأذن لا ينبغي أن يذموه [كلام المصنف] بركاكة الألفاظ وضعف التركيب ، فإنه [المصنّف] مقرر بذلك ، وهو في قدم العذر ، والعذر عند كرام الناس مقبول ، وأيضاً لو لم يكن طالبو هذا الكتاب مستأنسين بالعربية آلفين لها ، لما كتّب المعنى المقصود بالعربية ، فهو [المصنف] ما أظهره إلا بلسان أرادته - منه - طالبوه ، لأنسهم به ، وسرعة تعقلهم له^(١) .

ولقد خلا أسلوبه - كغيره من المتصوفة - من أساليب الجدل الكلامية والبراهين العقلية ، إلا في مواضع كانت تستدعي ذلك ، كأن يكون المقام مقام معارضة مع متكلم أو حكيم ، والغالب في نصوصه الأسلوب النبوي وخطاب المباشرة .

ومثل هذا الخطاب يتم فيه تجاوز العقل كوسيط في الإقناع ، ويُحرّضُ الوجدانُ والمشاعر ، وما هو قلب وجوانية وانفعال وروحانية ، ذلك أكثر التصاقاً بالإنسان وأقرب إلى التأثير فيه ، لذا طغت القصة والمثال^(٢) ، وسيطرت لغة التشبيه والنماذج الحسية^(٣) ، وما هو مشهدٌ حاضر ، قريب ، ملتصق بالذات ومعانين . ولقد كان يستعير الأملي هنا لغة الوحي والأسلوب النبوي ، ثم يعتبر نفسه امتداداً لتجربة متطاولة ، ويفترض أن ذلك إرثٌ . فهو إذن لا يتفرد ولا يبتدع في طريقة ، إنها صفة التراث الصوفي برمته .

ب - النقل عن الآخرين: ولقد أكثر الأملي في مصنفاته من النقل عن الآخرين ، وهو أمرٌ ظاهر واضح في كل ما هو موجود بين أيدينا من مصنفاته ، فلقد نقل فصولاً كاملة في تفسيره المحيط الأعظم عن الفتوحات لابن عربي والفصوص ، وعن رسالة العلم اللدني للغزالي ، ونقل في نص النصوص كثيراً

(١) جامع الأسرار، ص ٦١٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٢١٢ .

(٣) م . ن . ، وقارن : نص النصوص ، ص ١٠٠ - ١٠١ مثلاً .

عن القيصري ، وحموية ، والكاشاني ، والغزالي ، وابن عربي ، والطوسي وغيرهم^(١) . شيء كهذا يجد الأملي ما يبهره ، وما يبهره كثير ، منه الإحتجاج على الخصم بما يقول ، ومنه تأكيد القول وتثيته إذا كان المنقول عنه كتاباً لموافق مؤلف ، ومنه الجمع بين المتناظرات المتعارضات من الأقوال ، ليتسنى للمطلع الناظر حسن الإختيار بين الأقوال بعد معرفتها ، وإجالة النظر فيها ، ومقارنة الحجة فيها بالحجة . ومنه تلفيق الأقوال المتعارضة المتقابلة في ظاهرها ، ولا يمكن ذلك إلا بنقلها واستعراضها وشرحها وتبسيطها والجمع بينها وتقريب بعضها إلى بعض . ومنه إصلاح خلل في كلام ، أو تصويب طريقة في نظر أو رأي أو مذهب ، أو تقويم أسلوب ومنهج في مؤلف مشهور معروف أو رسالة ذاتة شائعة^(٢) .

يبين الأملي كل ذلك في نقد النقود بعد نقل كلام عن القيصري فيقول : «وغرضنا من نقل كلام الأصحاب الذي هو مذموم عند البعض ليس تكثير السواد ولا تسويد البياض ، ولا الإشتهار بكثرة التصنيف وجودته ، بل غرضنا إثبات مطلوبنا على أي وجه اتفق ، وأيضاً لأن كلامنا وكلامهم واحد فكأنه صدر عن شخص واحد . . .»^(٣) .

وقال : «فحيثئذ لا ينبغي أن يُشَنَّ أحد على صاحبه [الكتاب] بأنه قد أكثر من النقل من كلام الغير ، لأن في النقل حكمة بالغة ونكتة دقيقة لا يعرفها إلا أهلها»^(٤) .

ج - تكرار المطالب والعبارات: وهو بالإضافة إلى كثرة نقله عن الغير كثير التكرار ، لا يفتأ يعيد ما قاله وقرره مرات عدة ، ويكرر في كتبه ذكر فصول بأكملها من دون تغيير ، أو مع تغييرات جزئية لا تكاد تلاحظ أو يلتفت إليها ، وهو إذا ما ذكر مسألة مما يكرره في كتاب ما ، يشير إلى موضعه في كتبه الأخرى بلا حرج .

(١) لاحظ مثلاً: المحيط الأعظم ، ورقة ٢٢٢ . وقارن: نص النصوص ، ص ٣١ ، وجامع الأسرار ، ص ٢٩٣ . ونقد النقود ، ص ٦٩٥ . ومواضع أخرى .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١١ وما بعدها .

(٣) نقد النقود ، ص ٦٣٥ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٦١١ .

فالمقدمة السادسة مثلاً من مقدمات المحيط الأعظم المذكورة بتفاصيلها في أسرار الشريعة عند بحث القيّامات ، ورسالة الوجود يكررها في نص النصوص ونقد النقود ، ورسالة التوحيد يحتويها جامع الأسرار ، ورسالة الحجب المذكورة بنصها في المحيط الأعظم . إعترف الأملّي بهذه الظاهرة ثم بررها فقال : « لا ينبغي أن يحكم أحدٌ بتكرار فيه [الكتاب] لفظاً أو معنى ، فإنه لو تحقق لعرف أنه ليس تكراراً ، بل فيه حكمة وسر ونكتة ورمز . . . ومع ذلك فحيث نحن بصدد إثبات مطلوب واحد الذي هو التوحيد ، فلو تكرر لفظاً أو معنى فلا يكون فيه عيب ، لأنه بالحقيقة لا يكون تكراراً ، بل يكون مشابهاً أو يكون سهواً ، أو يكون فيه معنى آخر»^(١) .

تلقت هذه الظاهرة عند الأملّي ، ويلاحظها الناظر في كتبه لأول وهلة ، لكنّه ليس بدعاً بين المصنّفين ، إنها ظاهرة تتكرر وتوجد عند كثيرين ، لكنها عند الأملّي بارزة ، وهي نعيب ، وتشوه النص وتقلل من قيمته في بعض الأحيان .

د - الترتيب والتنظيم: وشفع للأملّي هنا تناسقه وترتيبه وتنظيمه ، يحسن الرجل تبويب نصه وإحكام فصوله وأبوابه ، ويجيد تنظيم مواده وترتيب أفكاره ، تمهد الفصول بعضها لبعض ، وتقود الأفكار إلى ما يليها ، وتتنظم المواد في مواضعها ، يغطي ذلك على تشوه النص الحاصل بالتكرار . والأملّي في ذلك ظاهرة ملفتة ، قلّ من شابهه في دقة تنظيمه المنهجي بين مصنفي القرن الثامن الهجري ، إلا أننا لا نعدم نظيراً ، فثمة بين مصنفي الفرس من تميز بخصيصة كهذه ، إلا أن أحداً منهم لم يجاره ، أو يبلغ مرتبته في ذلك .

هـ - الجداول والدوائر: ظاهرة صناعة الدوائر والجداول ظاهرة تعليمية ، يقصد منها التبسيط وتقريب الأفكار إلى الحس ، وجعلها أسهل تناولاً واستيعاباً ، لجأ الأملّي إلى ذلك في كتبه ، ولا شك أنه مسبق ، لقد نضج هذا الأسلوب عند الحروفيين ، واستخدمه ابن عربي بكثرة . . غير أن الأملّي بالغ في شرحها وتوضيحها . . وفي المحيط الأعظم (مقدمات) وحده إحدى عشرة دائرة وجدول ،

(١) جامع الأسرار ، ص ٦١٢ .

وفي نص النصوص ما يقرب من ثمان وعشرين . . . يبين الأملي السبب في لجوئه إلى هذا الأسلوب فيقول : «والغرض من الدوائر كلها هو تشكيل ما حصل لنا من المعارف الإلهية والحقائق الربانية بطريق الكشف والذوق في صورة الأمثلة العقلية ، ثم في صورة الأوضاع الحسية تسهياً لإدراك المقصود ، وتحصيل المطلوب ، فإنَّ كمال التمكُّن من التقرير والتحرير من طريق الخطابة أو قاعدة البرهان ، هو هذا النهج لا غير»^(١) .

و - الوصايا: تشكل خاتمة الكتاب أو مقدمته عند الأملي جملة وصايا وتوجيهات وتعاليم صوفية ، ذلك تقليد لم يخرج عنه في كتبه . وهذه الوصايا والتوجيهات تستبطن هدفاً أخلاقياً وتعليمياً في آن ، وتتوسل لغة النصح وأسلوب الإرشاد والموعظة ، ولقد كان الأملي يستغل ذلك أيضاً لتبيين خطوات سلوكه في مدارج المعرفة ، وترقيه في مراتب الكشف ، وارتفاع درجته في معارج التزكية والتصفية ، وأيضاً لم يفتَهُ أن يذكر ضمنها بعضاً من أحواله وشيئاً من كتبه .

يركّز الأملي هنا على ضرورة كتمان الأسرار المودعة في كتبه ، وعدم جواز إفشائها وإفائها إلا لمن هو أهل^(٢) . شيء من هذا القبيل شاع في مصنفات الفلاسفة ، وأهل الإشراق منهم خصوصاً^(٣) ، وركّز عليه المتصوفة ، وافترضوه من أركان التصوف وأصوله ، لا يحسن منهم الخروج عليه ولا يليق^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٣١ . ولاحظ : جامع الأسرار ، ص ٢٩٣ . ونقد النقود ، ص ٦٩٥ . ودوائر نص النصوص تعسر قراءتها في الأغلب ، نقلنا بعضها في التأويل الصوفي للقرآن وسبأني . أما ما في المحيط الأعظم فبعضه مطموس ، لرطوبة أصابت المخطوط ، إلا أن ذلك لا يضر ، وأغلب هذه الدوائر يقرأ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٢٥١ - ٢٦١ . وانظر خصوصاً ، ص ٢٥٨ .

(٣) السهروردي ، حكمة الإشراق ، ص ٩ - ١١ .

(٤) جامع الأسرار ، المقدمة في الوصية ، ص ١٩ وما بعدها . وقارن : م . ن . ، ص ٦٠٩ . ولاحظ تحليل كوربان لطبيعة مؤلفاته في : 154 - 149 p, ch1, T3, En Islam Iranien.

٢ - مصادرنا في تحديد مصنفاته :

كثيرة هي المصادر التي تضمنت ثبوتاً لمؤلفات شيخ آمل ، فُصد في بعضها الإستقصاء بحسب الإمكان ، وكان الهمُّ في بعضها الآخر منصباً على ذكر نماذج لمؤلفاته في سياق الترجمة له والتأريخ لحياته .

أقدم مصدر حول هذه المصنفات هو مجالس المؤمنين للتستري ، اعتمد عليه كل من تأخر ، وقد خبط الرجل خبط عشواء ، وملاً كتابه بالمختلقات ، ووقع في إثره أغلب من تأخر عنه ، رأينا أنه لا يُعتمد على نص كهذا إن تفرد بنقل أو بحكم ، إذ هو في أغلب الأحيان ينقل بلا تحقيق ، ويحكم عن حدس وتخيل لا عن حس ، لو أردنا أن نحسن الظن به ونحمله على أفضل محمل ، وإلا فثمة ما لا يمكن معه حسن الظن من الأخبار التي ذكرها والنوادر .

أسرد هنا مثلاً على خبطه ذكره عفيف عسيران في مقدمته المهمة على تمهيدات عين القضاة الهمداني مفاده ، أن التستري جزم بوجود ترجمة فارسية لكتاب زبدة الحقائق لعين القضاة ، وكان عفيف عسيران بصدد تحقيق مصنفاته ، فبحث عن هذه الترجمة فيما أمكنه الوصول إليه من مكتبات تركيا وبعض مكتبات أوروبا فلم يجد لها أثراً ، وصادف أن التقى في أثناء ذلك بالمستشرق الألماني الكبير رتر (Ritter) ، فسأله الأخير عن المصدر الذي اعتمد عليه في افتراض وجود ترجمة فارسية للزبدة فأخبره عن المجالس فابتسم ، وقال بأنه لا يمكن الإعتماد على أقوال التستري في خصوص أمور كهذه ، فأحكامه في أغلب الأحيان من صنع خياله^(١) ، والأمثلة على اشتباهه كثيرة ، سنشير إلى بعضها في محله ، عند تعداد مصنفات الأملي .

أما بخصوص من تأخر عن التستري من مترجمين ، فإن ما ذكروه في مصنفاتهم لا يمدنا بثبت شامل موضوعي ودقيق لكل ما صنف ، فلقد أهملوا كثيراً من الكتب التي ذكرها الأملي نفسه في مؤلفاته التي اطلعنا عليها ، وذكروا له ما لم يثبت بدليل أنه من كتبه ، أو ثبت أنه لغيره . سوف نسترشد بهذه الكتب وبما فيها

(١) الهمداني ، عين القضاة ، التمهيدات . مقدمة عفيف عسيران ، ص ٥ - ٦ . وقارن ما يقوله خواجوي في : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٥ - ٦ . «ومنشأ هذا وأمثاله من الخرافات كتاب مجالس المؤمنين» .

من معلومات ، ولن نترك النقد والمناقشة كلما وجدنا أن ذلك ضرورياً وبمكناً ، ذلك أننا نرغب في تلمس الحقيقة قدر المستطاع .

أشير هنا إلى ما أنجزه عثمان يحيى في هذا الإطار^(١) ، فله فضل السبق والمبادرة إلى التنقيب عن تراث شيخ آمل ومصنفاته ، وجهوده هنا كبيرة جداً ومهمة ، سوف ننتقل منها محاولين أن نضيف شيئاً إلى الجهود التي بذلت . ولا نغفل دراسة كوربان^(٢) ، (Corbin) إلا أنها لا تزيد على كونها ترجمة فرنسية لعمل يحيى . أما ما كتبه خواجوي وكوهري والمقرم من المحدثين ، فلقد اعتمدوا فيه على ما ذكره الأملي نفسه في مقدمة نص النصوص ، فجاء عملهم ناقصاً مبتوراً وقليل الفائدة^(٣) .

سوف نحاول هنا نقد المصادر وتمحيصها ، والمقارنة بين النصوص والأقوال ، في محاولة للخروج بثبت لمؤلفات الأملي أقرب ما يكون إلى الموضوعية . لم نحلل طبيعة مؤلفاته ولا موضوعاتها ، ذلك أننا كنا نحقق اسم المصنف ثم نبين غرض تأليفه ، والغاية منه ، وترتيب فصوله ومباحثه ، إن أمكن ذلك ، فإن كان للكتاب نسخ خطية أشرنا إليها ، وحددنا أماكن وجودها ، وإن كان مطبوعاً صرّحنا بذلك ، وحددنا مكان طبعه ، وما لم يعثر عليه من كتبه أثبتنا ما نراه صحيحاً من عنوانه ، وحددنا موضوعه ، ثم أثبتنا مصادرنا في ذلك كله .

ثمة ما نسب إلى الأملي خطأ ، أدركنا ذلك بالإستقراء والتتبع والمقارنة . ثم دققنا في طبيعة هذه المصنفات وموضوعاتها ، وبيّنا السبب في خطأ النسبة في أكثر الأحيان .

ثمة أيضاً ما ذكره الأملي نفسه ولم يذكره أحدٌ غيره ممن ترجم له أو تصدى لتحقيق مصنفاته ، أشرنا إليه مع بيان السياق الذي ورد فيه وموضوعه .

(١) مقدمة جامع الأسرار لحيدر أملي - ص ١٧ - ٥٧ .

(٢) .Somme... Introduction. P. P36 - 52

(٣) أنظر : خواجوي مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٢٦ - ٣٦ . وقارن : كوهري ، تصوف الشيعة ص ١١٠ - ١١٧ والمقرم ، مقدمة الكشكول المنسوب إلى الأملي ، ص ج - د . وقارن ذلك كله : بنص النصوص ، خطبة الكتاب ، ص ٩ - ١٨ .

ولم نشأ في الواقع أن نرتب مصنقات الأملي موضوعياً ، فذلك متعسر وشديد التعقيد ، إذ بعض الكتب موضوعها متعدد ، فلا هي بالتصوفية المحضة ، ولا الدينية ، ولا الفلسفية ، بل أخذت من كل ذلك بنصيب . من هنا آثرنا أن نرتبها أبجدياً ، فذلك أسهل وأنفع . ثم كان لا بد من أن نفصل بين ما صحت عندنا نسبته إلى الأملي ، وبين ما هو منحول أو مشكوك ، والسبب منهجي كما هو واضح ، وإلا فلا ضرورة لذلك ما دمنا فصلنا القول في كل مؤلف على حدة ، وبيننا رأينا فيه .

٣ - ترتيب أبجدي لمؤلفات الأملي:

* الأصول والأركان في تهذيب الأصحاب والأخوان: ذكره الأملي بهذا العنوان في فاتحة نص النصوص ، وحدد موضوعه فقال: «المشتمل على الأصول الخمسة الدائرة كل واحدة منها على مراتب ثلاث ، من الشريعة والطريقة والحقيقة ، وعلى الفروع الخمسة الدائرة كل واحدة منها على مراتب ثلاث كذلك»^(١) ، وذكره في جامع الأسرار بعنوان «رسالة الأركان» وحدد مضمونها بقوله : «المشتملة على بيان الأركان الدينية الخمسة التي هي الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد شريعة وطريقة وحقيقة»^(٢) . عددهما عثمان يحيى كتابين^(٣) ، وأضاف إليهما عنواناً ثالثاً هو «الأركان في فروع شرائع أهل الإيمان» واعتبره رسالة مستقلة^(٤) . وذكر العاملي عنوانين «رسالة الأركان في فروع شرائع أهل الإيمان بلسان أرباب الشريعة وأهل العرفان»^(٥) ، «وكتاب الأصول والأركان» على أساس أنهما كتابان ، لا عنوانان لكتاب واحد ، وكذا فعل الطهراني في الذريعة^(٦) والطبقات^(٧) ، واكتفى الإصفهاني بذكر عنوان واحد هو : «رسالة الأركان» وقال بأنها مشتملة على الأركان الشرعية الفرعية^(٨) ، وكذا فعل الخوانساري وسماها

(١) نص النصوص ، ص ٩ - ١٠ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٣ .

(٣) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٢ . وص ٢٨ . وقارن : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٢٨ .

(٤) مقدمة جامع الأسرار ، ص ١٩ . وتبعه كوربان فذكر ثلاثة عناوين على أنها أسماء لكتب ثلاثة هي : الأركان في فروع شرائع أهل الإيمان ، ورسالة الأركان ، وكتاب الأصول والأركان في تهذيب الأصحاب والإخوان . انظر : Corbin. H. Somme... Intr.. p.p:37-38. et 45.

وهو يحيل في جميع ذلك على يحيى في مقدمته العربية .

(٥) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وهو يفترض هنا أن رسالة الأركان ، والأركان في فروع . . عنوانان لكتاب واحد وليس كتابين مستقلين . وزعم الطهراني أن المصنف ذكر كتابه هذا في ديباجة جامع الأسرار وأسماءه : «رسالة الأركان في شرائع أهل الإيمان» انظر : الذريعة ، ج ١ ، ص ٥٢٥ . وهو خطأ واشتباه ، فالجزء الثاني من العنوان لا وجود له في الديباجة ، لاحظ : جامع الأسرار ، ص ٣ .

(٦) ج ١ ، ص ٥٢٥ .

(٧) ص ٦٩ .

(٨) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ . وص ٢٢٤ .

الأركان^(١). والظاهر أن يحيى وكوربان لم يكونا بصدد تحقيق عنوان هذه الرسالة ، بل في مقام تعداد عنوانات الكتب المنسوبة إلى الأملي ، أو التي ورد ذكرها في مؤلفاته ، ولقد أحالنا عند ذكر كل عنوان من العناوين الثلاثة السابقة إلى العنوان الآخر كإشارة إلى وحدتها . أما اضطراب المترجمين في عنوانها فلعل منشأه الأملي نفسه ، إذ أنه ذكر لهذا الكتاب عنوانين هما : رسالة الأركان ، وكتاب الأصول والأركان في تهذيب الأصحاب والإخوان ، مما أوهم التعدد ، ونحن نستكشف من ذكره لموضوعهما أنهما واحد . ذكر خلاصة وافية لهذا الكتاب في أسرار الشريعة^(٢) ، وكذا في المقدمة السادسة من مقدمات المحيط الأعظم^(٣) ، وهو في جميع الموارد التي تعرض فيها لذكر الفروع الشرعية الخمسة ، كان يقدم عليها البحث عن الأصول الخمسة ، مع تمهيد حول بعثة الأنبياء ، والغرض منها ، وعدم الاختلاف بينهم في الأصول ، وإن اختلفوا في الفروع ، وهو إنما كان يفعل ذلك لأنه وجد أن الفروع لا تقوم إلا على الأصول شرعاً ، فلتؤسس عليها تصنيفاً أيضاً^(٤) . لا شك في صحة نسبة الكتاب إلى الأملي ، إلا أنه لم يعثر عليه إلى الآن .

* أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة: ذكره الأملي

نفسه في فاتحة نص النصوص فقال : «أسرار الشريعة وأنوار الحقيقة ، وبيان كل واحدة منها مع أهله ، لقوله [أي النبي (ص)] : (الشريعة أقواله ، والطريقة أفعالي ، والحقيقة أحوالي) . ولقوله تعالى ﴿ولكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً﴾» ولقوله : ﴿وكنتم أزواجاً ثلاثة﴾^(٥) ، وذكره في جامع الأسرار في موضعين ، الأول في سياق حديثه عن التوحيد وأقسامه ، فقال : «وقد بينا تفصيله في رسالتنا

(١) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ . ولاحظ إغفالها في : الفوائد الرضوية ص ١٦٥ - ١٦٦ عند ترجمة المصنف .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٦٦ - ٢٦١ .

(٣) المحيط الأعظم ، المقدمة السادسة .

(٤) أسرار الشريعة ، فاتحة الكتاب .

(٥) نص النصوص ، ص ١١ . ولاحظ : سورة المائدة ، آية ٤٨ . وسورة الواقعة ، آية ٧ .

الموسومة بأسرار الشريعة^(١)، وعقب بقوله: «وسيجيء في هذه الرسالة بيانه عند بيان الشريعة والطريقة والحقيقة»^(٢)، والموضع الثاني في سياق حديثه عن الشريعة والطريقة والحقيقة في جامع الأسرار^(٣)، وقال في بيانه: «وفي الشريعة والطريقة والحقيقة وأهلها والفرق بينها صورة ومعنى أسرار كثيرة . . لا يحتملها هذا الموضوع . . ولباقي هذا الباب رسالة موسومة بأسرار الشريعة وأنوار الحقيقة، من أراد تحقيقها فليرجع إليها، ويظفر بكنوزها».

أغفلها كثير من المترجمين قدامى ومحدثين، مع أن الأملي كما رأينا صرح باسمها في كتبه التي كانت في متناول هؤلاء، وصرحوا بالنقل عنها كثيراً^(٤).

ومن محاسن الصدق أن تقع نسخة من أسرار الشريعة في يد محمد خواجوي، وهي نسخة كاملة عنوانها ما ذكرناه هنا، وهي رديئة الخط أغفل ذكر كاتبها، لكن يذكر الناسخ أنه قابلها على نسخة المصنف، صرح بذلك في حواشي النسخة، وتاريخ كتابتها سنة ٩٥٠ هـ. وذكر خواجوي أنه يوجد صفحات متفرقة من هذا الكتاب في مكتبة جامعة طهران، وقال أنها في الواقع منتخبة من الأصل في حوالى ست صفحات (راجع منتخب أسرار الشريعة). وهناك نسخة في

(١) جامع الأسرار، ص ٨٨.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.، ص ٣٦٧. وقارن: مقدمة يحيى، (وهو يحيل إلى الموضوعين المذكورين)، ص ١٩. وكذا مقدمة كوربان ص ٣٧. ولاحظ: خواجوي، مقدمة أسرار الشريعة، ص ٣٠. وكوهري، تصوف الشيعة ص ١١٤.

(٤) من جملة هؤلاء: عباس القمي في: الفوائد الرضوية، ص ١٦٥ - ١٦٧. وكحالة في: معجم المؤلفين، ج ٤، ص ٩١. والبغدادي في: هدية العارفين ج ١ ص ٣٤١. والمقرم في: مقدمة الكشكول، ج ٥ - ٥. والأمين في: الأعيان، ج ٦، ص ٢٧٢ - ٢٧٣. ولم يأت في الذريعة على ذكره، وهو هنا متابع لصاحب المجالس، ولكنه استدرك في طبقات أعلام الشيعة فذكره انكالا على عثمان يحيى، لاحظ: طبقات أعلام الشيعة، ص ٦٩. ومنهم أيضاً الأصفهاني في: الرياض، ج ٢، ص ٢١٩ - ٢٢٥. والخوانساري في: الروضات ج ٢، ص ٣٧٧ - ٣٨٠. والمرعشي في: ترجمة الأملي على ظهر مخطوطة المحيط الأعظم. والتستري في: مجالس المؤمنين ج ٢، ص ٥١ - ٥٤. وزرين كوب في: دنباله جستجو، ص ١٣٩ - ١٤٠. والنيسابوري في: كشف الحجب والأستار. ص ٤١.

مجلس شوراي ملي إلا أنها بترء ناقصة ، وهناك نسخة أخرى في مكتبة المرعشي محفوظة تحت رقم ٣٠٨٨ ، كتبت في زمن القاجارين^(١) . ذكر الأملي في صدر هذا الكتاب^(٢) عنوانه ، والداعي إلى تأليفه ، وفصل موضوعه ، وصرح باسمه هكذا «وسميته بأنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشريعة»^(٣) . طبع هذا الكتاب في طهران ، ونشرته مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي سنة ١٣٦٣هـ .

*** أمثلة التوحيد وأبنية التجريد:** ذكره الأملي في نص النصوص^(٤) ، وقال إنه في مقابلة اللمعات للعراقي^(٥) ، وكذا في جامع الأسرار ، وصرح فيه أنه ألفه بالفارسية - لكون طالبه أعجماً - مع جملة رسائل أخرى ، منها رسالة التنزيه ، وجامع الحقائق ، وسيأتيان ، قال : «ولهذا كم من كتب ورسائل كتبت بالفارسية حيث كان طالبوها أعجماً والتمسوا ذلك مثل . . . أمثلة التوحيد»^(٦) . ذكرها الإصفهاني بعنوان رسالة أمثلة التوحيد ولمح إلى نقله عن

(١) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٤ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٥ . ولاحظ مدحه لكتابه في : م . ن . ، ص ٢٥٨ . وص ٢٥٩ و٢٦١ .

(٣) م . ن . ، ص ٥ . واختيار هذا العنوان كان لسببين : الأول : مطابقتها لمضمون الكتاب وموضوعه ، والثاني : وروده في نسخة خواجوي ، ولعل الأملي حين ذكره في كتبه الأخرى قصد اختصاره كما هي عادته في غيره من كتبه ، فذكره في جامع الأسرار بعنوان : «أسرار الشريعة ، وأنوار الحقيقة» ومعكوساً أي «أنوار الحقيقة وأسرار الشريعة» ، وذكر في فهرست دانشگاه طهران بعنوان «أسرار الشريعة وأنوار الحقيقة» وفي فهرست مرعشي «أنوار الحقيقة ، وأسرار الشريعة» وفي النسخة الموجودة ، «أنوار الحقيقة ، وأطوار الطريقة ، وأسرار الشريعة» ويختار خواجوي ما اخترناه جمعاً بين العناوين كلها . انظر : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣ ، هامش ١ . ولاحظ اسمه مختصراً في المحيط الأعظم ، ورقة ١٠٥ .

(٤) ص ٣ .

(٥) يعني ذلك أنه في التوحيد وتنزيه الحق والظهور ووحدة الوجود ، من خلال نظرية العشق ، إذ هذه هي موضوعات اللمعات ، يقول العراقي : «بدان كه در اثنای هرلعة آزين لمعاتر إيماني كرده مي آيد ، بحقيقتي منزه از تعين خواه حبش نام خواه عشق ، وإشارتي غوده ميشود بكيفيت سير أودر . . . وپرورز أوبكسوت معشوق وعاشق ، وياز انطواي عاشق در معشوق عينا ، وانزواي معشوق در عاشق حكماً» انظر : العراقي ، فخر الدين ، اللمعات ، تح محمد خواجوي ، ط ٢ ، طهران : مولی ، ١٣٧١ش . ص ٤٧ .

(٦) جامع الأسرار ، ص ٦١٤ .

المجالس^(١)، وكذا العاملي^(٢)، والطهراني^(٣)، ويصرح في الطبقات أنه بالفارسية^(٤)، وعده في مصنفاة كل من المقرم^(٥)، والبغدادي^(٦)، ويحيى^(٧)، وكوربان^(٨)، وخواجوي^(٩)، واعتمد الثلاثة على فهرست نص النصوص .

وأغفله جمع ممن ترجم للآملي، كالقمي^(١٠)، والنيسابوري في كشف الحجب^(١١)، وكحالة^(١٢)، والخوانساري^(١٣). لا شك في نسبة هذا الكتاب إلى الآملي، ولا خلاف حول عنوانه، إلا أنه لم يعثر عليه حتى الآن .

*** جامع الأسرار ومنبع الأنوار:** ذكره الآملي بنفس العنوان^(١٤)، وذكره بعنوان مجمع الأسرار في نص النصوص مرتين^(١٥)، وبعنوان جامع الأسرار مرات

(١) رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٢١. وقارن: مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٥٢ .

(٢) أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٣ .

(٣) الذريعة، ج ٢، ص ٣٤٨، ويصرح بأنه استفاد ذلك من الرياض، وقال بأنه حكاه عن بعض الفضلاء، وهو يقصد التستري صاحب المجالس .

(٤) طبقات أعلام الشيعة، ص ٦٩ .

(٥) مقدمة الكشكول، ج - د .

(٦) هدية العارفين، ج ١، ص ٣٤١ .

(٧) مقدمة جامع الأسرار، ص ٢٠ .

(٨) انظر: Corbin, Somme... Intro.. p38.

وهو يحيل على يحيى

(٩) مقدمة أسرار الشريعة، ص ٣١. ويشير إلى أنها بالفارسية .

(١٠) فوائد الرضوية، ص ١٦٥ .

(١١) ص ٤٥، فهرست رجال .

(١٢) معجم المؤلفين، ج ٤، ص ٩١ .

(١٣) روضات الجنات، ج ٢، ص ٣٧٧. وما بعدها .

(١٤) جامع الأسرار، ص ١٧، ولاحظ تحليل كوربان لهذا النص، في :

عدة فيه^(١)، وفي نقد النقود^(٢)، وهو يحدد موضوعه بدقة فيقول: «في التوحيد وأسراره وما يتعلق به من تعريفه وتقسيمه وشكوكه وشبهاته ونكاته ودقائقه ورموزه وإساراته وبيان أنه منحصر في التوحيد الألوهي والتوحيد الوجودي لا غير، وأنه منقسم أيضاً إلى التوحيد الذاتي والوصفي والفعلي، أو التوحيد العلمي والعيني والحقي، وما يتبعه من بحث النبوة والرسالة والولاية، وبحث الشريعة والطريقة والحقيقة، وبحث الإسلام والإيمان والإيقان وأمثال ذلك»^(٣).

رتبه الأملي على مقدمة وخاتمة وثلاثة أصول، يبين في المقدمة ضرورة كتمان الأسرار، وخصص الخاتمة لبعض الوصايا، أما الأصول فيحتوي كل منها على قواعد أربع، خصص الأصل الأول لتعريف التوحيد وبيان أقسامه، والثاني للإستشهاد على حقيقة التوحيد من كلام الله والأنبياء والأولياء والمشايخ، أما الثالث فخُصص للتوابع واللواحق، كبيان الشريعة والطريقة والحقيقة، والنبوة والرسالة والولاية، والوحي والإلهام والكشف^(٤)، ذكره العاملي^(٥)، والإصفهاني^(٦)، والتستري^(٧)، والقمي^(٨)، والطهراني في الذريعة^(٩)

(١) نص النصوص، ص ٥٣٦ .

(٢) نقد النقود، ص ٦٩٣ . وهو يذكر أنه في التوحيد .

(٣) نص النصوص، ص ٩، و ص ١١ . وقارن حول موضوعه : جامع الأسرار، ص ١٥ .

(٤) لاحظ : م . ن . ، ص ١٣ - ١٧ .

(٥) أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٣٧٣، وينقل عن الرياض أنه في التوحيد .

(٦) رياض العلماء، ج ٢، ص ٢١٩ . وينقل عنوانه عن مصائب النواصب للتستري هكذا «جامع الأسرار ومنع الأنوار» مرتين، ويصرح في ص ٢٢٠ - ٢٢١ . أنه في التوحيد، ويصفه وصفاً دقيقاً ويقول بأنه لا شك في نسبة الكتاب للأملي .

(٧) مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٥٢ .

(٨) فوائد الرضوية، ص ١٦٥، بعنوان (جامع الأسرار) .

(٩) ج ١، ص ٥٢٥ . وج ٢، ص ٣٢٥ . و ٣٤٤ - ٣٤٥ . وج ٣، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ . وج ٥، ص ٣٨ - ٣٩ . وج ٣ .

والطبقات^(١)، وكذا البغدادي^(٢)، والخوانساري^(٣)، والنيسابوري^(٤)، والمقرم^(٥).

واشتبه الطهراني^(٦)، تبعاً لصاحب الرياض^(٧)، فوحد بينه وبين جامع الحقائق، ونقل عبارة الرياض نفسها، مع أن الأملي يصرح بأن جامع الحقائق بالفارسية كما مرّ، وهذا بالعربية، وتبعهما على ذلك جمع^(٨). واشتبه مرة أخرى فعده جامع الأسرار في تفسير القرآن، واعتبره خامس تفسير للأملي^(٩)، يقول: «وَأَلَّفَ تَفْسِيرًا خَامِسًا سَمَاهُ جَامِعَ الْأَسْرَارِ»، مع أن الطهراني يصرح في نفس الموضوع بأنه رأى منه عدة نسخ، ولو رآه فعلاً لما اشتبه في موضوعه. ذكره أيضاً قطب الدين نيريزي في فصل الخطاب بنفس العنوان^(١٠)، وقال بأنه كان يملك منه نسخة. وينسب إليه كحالة^(١١) كتاباً بعنوان «منبع الأسرار الإلهية برسم الحضرة الجلالية» وهو يقصد - لا شك - هذا الكتاب، وهو عنوان غريب لم يذكره أحد قط. ويسميه زرین كوب^(١٢) جامع الأنوار ولعله تبعاً للتستري والطهراني^(١٣).

(١) ص ٦٩.

(٢) هدية العارفين، ج ١، ص ٣٤١، بعنوان جامع الأسرار. وقارن: كحالة، معجم المؤلفين ج ٤، ص ٩١.

(٣) روضات الجنات، ج ٢، ص ٣٧٧، بعنوان جامع الأسرار.

(٤) كشف الحجب، ص ١٥٢.

(٥) مقدمة الكشكول فيما جرى على آل الرسول، (ج - د) وهو ينقل عن الرياض.

(٦) الذريعة، ج ١، ص ٥٢٥، وج ٥ ص ٤٩ - ٥٠. لكنه عدل في الطبقات ص ٦٩، فجعلها كتابين تبعاً لعثمان يحيى.

(٧) رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٢١، «وله كتاب جامع الحقائق على ما نسبه إليه بعض الفضلاء، ولعل مراده ما ذكرناه آنفاً (جامع الأسرار) ولم يكن مغايراً له».

(٨) انظر: زرین كوب، دنباله جستجو... ص ١٤٠.

(٩) الذريعة، ج ٤، ص ٧٣.

(١٠) مقدمة أسرار الشريعة، ص ٢٩، هامش رقم ١.

(١١) كحالة، مستدرک معجم المؤلفين، ص ٢٢٦.

(١٢) دنباله جستجو، ص ١٤٠. وسماه الشيبی «جامع الأسرار ومنبع الأنوار في أن عقائد الصوفية موافقة لمذهب الإمامية» ولا ندرى من أين أتى بالزيادة في العنوان. يلاحظ: الصلة بين التصوف والتشيع، ج ٢، ص ١٠٥.

(١٣) مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٥٢. وذريعة ج ٥، ص ٣٨ - ٣٩.

* النسخ الخطية: ولجامع الأسرار عدة نسخ خطية :

الأولى: في مكتبة الإمام علي في النجف رقمها ١١٣٠ ، عدد أوراقها ٢٣٦ ورقة ، بخط محمد باقر القائني الخراساني ، كتبت سنة ١٢٦٤هـ في طهران .

الثانية: في مكتبة المجلس (مجلس شوراي ملي) في طهران رقم ١٤١٠ ، ضمن مجموعة من ورقة ١ حتى ١٦٨ بخط نسخي واضح ، وهي ناقصة الآخر .

الثالثة: في المكتبة الوطنية في طهران (مكتبة ملي) تحت رقم ٢٦٦ ، ورقة ١ - ٣١٧ ، بخط نسخي واضح وعليها تعليقات^(١) .

الرابعة حتى السابعة: وفي جامعة طهران أربع نسخ ، الأولى: تحت رقم ٢/١٥١٥ ناقصة الأول بخط نسخي واضح ، غير مرقمة ، تبدأ بالأصل الثالث وتنتهي بخاتمة الكتاب ، تم الفراغ من كتابتها سنة ١٢٨١ ، كاتبها هو جواد بن ملا أبي القاسم الكابلي .
الثانية: تحت رقم ٣٠٠٩ ، ناقصة الآخر ، غير منمرة ، بخط نسخي واضح ، وبدون تاريخ .

الثالثة: رقم ٢٢٨٠ ، نسخة كاملة غير مرقمة ، بخط فارسي واضح .

الرابعة: رقم ٣٤١ . نسخة كاملة غير مرقمة ، بخط نستعليق واضح ، بقلم محمد كريم البهرجي ابن محمد صادق .

وفي أستان قدس رضوي نسختان :

الأولى: تحت رقم ٤٣٧ (٤١٤) ، في ٢٣٥ صفحة تاريخ كتابتها ١٠٧٧هـ .

الثانية: تحت رقم ٤٣٨ (٤٠٧) في ٣١٠ ورقات ، بدون تاريخ^(٢) .

(١) مقدمة يحيى على جامع الأسرار ، ص ٢١ .

(٢) En Islam, Corbin. H. Somme... Intr. p63-64 (٢) ، ويلاحظ تحليل كوربان لجامع الأسرار في : T3, P170-174 ويذكر الشيبني أنه اعتمد عند كتابته عن الأملي - نسخة من جامع الأسرار محفوظة في خزانة دائرة الهند بلندن تحت رقم 1349 Arbery. ولم نستطع الاطلاع عليها عن كسب . يلاحظ : الصلة بين التصوف والتشيع ، ج ٢ ، ص ١٠٥ وذكر عبد الحجة البلاغي في كتابه مقالات الحنفاء في مقامات شمس العرفاء ، ط طهران ١٣٦٩هـ ، ص ٢٧١ ، أنه كان للكتاب نسخة محفوظة في نائين من مدن إيران في مكتبة شمس العرفاء الشخصية . يلاحظ : الشيبني ، م . ن . ، ص ١٠٦ .

* **طبعاته:** طبع لأول مرة في طهران بتحقيق هنري كوربان وعثمان يحيى ، ولقد أشارا إلى ما اعتمدها من مخطوطات لنشره . والكتاب من أهم كتب الأملّي وأنفسها^(١) .

* **جامع الحقائق:** ذكره الأملّي في جامع الأسرار مرة واحدة ، وصرح أنه ألفه بالفارسية مع جملة كتب أخرى كان طالبوها أعجافاً^(٢) ، ولم يذكره في غيره مما بين أيدينا من كتبه ، حتى في فهرست مؤلفاته في نص النصوص ، مع أن تأليفه متقدم قطعاً . ذكره العاملي^(٣) ، والتستري^(٤) ، والإصفهاني^(٥) ، والقمي^(٦) ، والنيسابوري^(٧) ، والطهراني في الذريعة^(٨) والطبقات^(٩) ، والخوانساري في الروضات^(١٠) ، والبغدادى في هدية العارفين^(١١) .

واشتهه - كما صرحنا آنفاً - الطهراني فوحد بينه وبين جامع الأسرار^(١٢) ، ثم استدرك في الطبقات^(١٣) ، وصرح بالمغايرة ، واعتبر أن جامع الحقائق بالفارسية ، ولعله عدل إلى ذلك بعدما قرأ مقدمة يحيى على جامع الأسرار فلاحظ .

(١) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٥٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٦١٤ .

(٣) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . نقلاً عن الرياض .

(٤) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٢ .

(٥) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢١ .

(٦) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ .

(٧) كشف الحجب ، ص ١٥٢ .

(٨) ج ٥ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٩) ص ٦٩ .

(١٠) ج ٢ ، ص ٣٧٧ .

(١١) ج ١ ، ص ٣٤١ .

(١٢) الذريعة ، ج ١ ، ص ٥٢٥ . وج ٥ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(١٣) ص ٦٩ - وقارن : مقدمة عثمان يحيى على جامع الأسرار ، ص ٢٢ . و Corbin, somm. p38.

أغفله جمع ، كالمقرّم^(١) ، وكحالة ، وخواجوي^(٢) . والآملي لم يحدد لنا موضوع كتابه ، ولا ترتيب مباحثه ، ولا ذكر شيئاً من مضامينه ، ولا صرح بدوافع تأليفه ، اللهم إلا ما ذكره من أنه ألفه بالفارسية لأن طالبيه كانوا أعجماء . لم يعثر عليه إلى الآن .

* رسالة الأسماء الإلهية: من الأشخاص الإنسانية من آدم إلى محمد وما بينهما من الأنبياء والرسل . يرى يحيى أن عنوانه يوحى بشبهه بينه وبين فصوص ابن عربي^(٣) . وكيف كان فقد ذكره الآملي مرة واحدة في نص النصوص في فهرست مؤلفاته بنفس العنوان المذكور هنا^(٤) ، وذكر له خلاصة وافية في نص النصوص في بحثه عن الأسماء الإلهية^(٥) ، وموضوعه يتضح من عنوانه ، إلا أننا لا نعرف ظروف تأليفه ولا الداعي إليه .

ذكره يحيى^(٦) ، وكوربان^(٧) ، وخواجوي^(٨) ، وكوهري^(٩) ، اعتماداً على نص النصوص .

وأغفله أكثر من ترجم للآملي . كالقمي^(١٠) ، والبغداددي^(١١) ، والعاملي^(١٢) ،

(١) مقدمة الكشكول ، ج - د .

(٢) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٤١ . ومقدمة أسرار الشريعة .

(٣) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٣ .

(٤) نص النصوص ، ص ١١ .

(٥) م . ن . ، ص ٣٨١ وبعدها .

(٦) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٣ .

(٧) Corbin, Somme.. Intr... p39 ويحيل على يحيى .

(٨) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٠ .

(٩) تصوف الشيعة ، ص ١١٤ .

(١٠) فوائد الرضوية ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(١١) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

(١٢) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

والطهراني في الذريعة ، واستدرك في الطبقات^(١) . وكذا أغفله المقرم^(٢) ،
 وكحالة^(٣) ، والنيسابوري^(٤) ، والتستري^(٥) ، والإصفهاني^(٦) ، والخوانساري^(٧) ،
 والمرعشي^(٨) ، وزرين كوب^(٩) . لم يعثر على هذه الرسالة إلى الآن .

*** رسالة الأمانة الإلهية في تعيين الخلافة الربانية: صرح**
 الأملي في نص النصوص أنها في تأويل قوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا
 جَهُولًا﴾^(١٠) ، وأن الظلومية والجهولية مدح للإنسان ، وليست ذمًا . ذكرها الأملي
 في جامع الأسرار مراراً^(١١) ، ويّن موضوعها فقال : «وفي الأمانة وتحقيقها وحملها
 وكيفية العرض وإبائه الموجودت عنها أبحاث شريفة وأسرار جلييلة ليس هذا
 موضعها ، ونحن قد كتبنا في هذا الباب رسالة برأسها موسومة ، بـ «رسالة الأمانة»
 مشتملة عليها ، فارجع إليها ، ولاحظ مضمونها»^(١٢) .

وذكرها في نقد النقود بعنوان «رسالة الأمانة في الخلافة»^(١٣) ، وحدد
 موضوعها في المحيط الأعظم بما يقرب من نص النصوص فقال : «رسالة الأمانة في

(١) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ ، ويصرح بنقل ذلك عن يحيى .

(٢) مقدمة الكشكول ، ج - د .

(٣) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .

(٤) كشف الحجب ، ص (٤٥) .

(٥) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

(٦) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ .

(٧) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

(٨) ظهر مخطوطة المحيط الأعظم .

(٩) دنياه جستجو . . ص ١٣٧ - ١٤١ .

(١٠) نص النصوص ، ص ١٠ . سورة الأحزاب ، آية ٧٢ .

(١١) جامع الأسرار ، ص ٣ ، وص ٢٣ - ٢٤ . مثلاً .

(١٢) م . ن . ، ص ١٩ و ٢٢ .

(١٣) نقد النقود ، ص ٦٩٣ بعنوان «الأمانة في الخلافة» .

تعيين الخلافة ، وقد أثبتنا فيها هذا عملاً ونقلًا وكشفًا ، وهو أن الأمانة باتفاق المحققين هي الخلافة الإلهية التي ما حملها إلا الإنسان لعدم قابليتهم [غير الإنسان ممن عرضت عليه الأمانة] ، وقلة استعدادهم ، والظلمية والجهولية أيضاً مدح له وتعظيم لقدره ، من غير تصور مذمة ولا منقصة لأجل شأنهم^(١) ، وهذا يعني أن الأملي يسرد لمؤلفه هذا ثلاثة عناوين ، الأول : رسالة الأمانة ، والثاني : رسالة الأمانة في الخلافة ، والثالث : الأمانة في تعيين الخلافة .

ذكرها العاملي^(٢) ، والتستري^(٣) ، وكحالة^(٤) ، بعنوان رسالة الأمانة ، والخوانساري^(٥) بعنوان الأمانة ، وكذا الإصفهاني^(٦) . وذكرها النيسابوري^(٧) بعنوان «الأمانة في بيان الإمامة» وصرح بأن الأملي نفسه ذكرها هكذا في جامع الأسرار ، وهو سهو . وعنونها يحيى^(٨) ، وكوربان^(٩) بالعنوان الذي أثبتناه نحن هنا ، وهو أدل على موضوعها ، وإن لم يذكره الأملي نفسه في أي موضع من كتبه . والغريب وروده باسم رسالة الإمامة عند القمي والبغدادي^(١٠) ، وكذا في

(١) المحيط الأعظم ، نهاية ورقة ١٤ .

(٢) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٥٣ ، وتردد بين الإمامة والأمانة تبعاً للرياض والذريعة فلاحظ . وكذا يتردد المقوم ولعله تبعاً للعاملي أنظر : مقدمة الكشكول (د) .

(٣) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٣ . وأغفلها مرعشي ، على ظهر مخطوطة المحيط الأعظم . ووزين كوب في : دنباله جستجو ، ص ١٣٩ - ١٤١ .

(٤) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .

(٥) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .

(٦) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، ويذكرها في مكان آخر بعنوان (الإمامة) لاحظ : م . ن . ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٧) كشف الحجب ، ص ٤١ .

(٨) يحيى ، مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٣ .

(٩) Corbin, Somme, Intr..., p 39

(١٠) فوائد الرضوية ، ص ١٦٦ ، قال : «وجند رساله ديكر در أمثلة توحيد ، وإمامت ، وأركان ، إلى غير ذلك» ولم يلفت إلى النص عثمان يحيى فنقل عبارة الفوائد مجتزأة إلى قوله : «ورسالة رافعة الخلاف در بيان أنكه توقف . الخ . وأغفل ما ذكرناه ، وقد عدد القمي مؤلفات الأملي بعد هذه العبارة ، ثم ذكر رسالة الإمامة بعد فصل بكلام مقحم فليراجع . ويقارن : هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . واعتبر خواجوي أن هذا العنوان من اشتباه المترجمين ، ينظر : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٢٨ ، (هامش رقم ١) .

الذريعة حيث قال : «الإمامة للسيد . . . ألفه بعد جامع الأسرار كما صرح به في أوله ، ويظهر من الرياض أن اسمه الأمانة»^(١) ، وهو يصرح في مكان آخر بنقله عن الرياض مما يدل على أنه لم يقرأ ذلك في جامع الأسرار كما يوهم كلامه السابق قال : «الأمانة للسيد حيدر الآتي ذكرها في جامعها ، كذا في رياض العلماء وكشف الحجب»^(٢) ، ثم يعود فيستدرك في الطبقات^(٣) فيهمل هذا العنوان ، ويذكر اسم الرسالة هكذا^(٤) ، «الأمانة في بيان الإمامة» و «الأمانة الإلهية في تعيين الخلافة الربانية» ويصرح بنقل الثاني عن مقدمة يحيى على جامع الأسرار^(٥) . لم يعثر على هذه الرسالة إلى الآن .

* رسالة التنبيه في التنزيه : بالنسبة إلى الله تعالى ، هكذا وردت في نص النصوص^(٦) ، في فهرست مؤلفاته ، وذكرها في جامع الأسرار في موضعين^(٧) ، بعنوان «رسالة التنزيه» ، وصرح في الموضع الثاني منهما أنه ألفها بالفارسية حيث كان طالبوها أعجافاً^(٨) ، لم يحدد الأملي موضوعها بدقة ، لكننا نستفيد من عنوانها ومن السياق الذي وردت فيه ، أنها في التوحيد ، وفي خصوص تنزيه الحق بالذات .

(١) الذريعة ، ج ٢ ، ص ٣٢٥ . وأماكن أخرى . ويقارن : تصوف الشيعة ، ص ١١٣ «رسالة الإمامة» .

(٢) الذريعة ، ج ٢ ، ص ٣٤٤ - ٣٤٥ .

(٣) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٦٩ . ويحيل الطهراني هنا على : الذريعة ، ج ٢ ، ص ٣٢٥ . وص ٣٤٤ - ٣٤٥ .

(٤) طبقات ، ص ٦٩ .

(٥) م . ن . ، ويقارن حول الأمانة الإلهية :

Corbin. H. Le Combat Spirituel du Chiïsme (Eramos -jahribuch) XXX zürich, 1962. ch.3.

وأيضاً : مقدمته على نص النصوص .

(٦) ص ١١ .

(٧) جامع الأسرار ، ص ٣ ، وص ٦١٤ . وعدّها معها من مؤلفاته الفارسية ، جامع الحقائق ، وأمثلة التوحيد .

(٨) م . ن . ، ص ٦١٤ .

ذكرها كوربان^(١)، ويحيى^(٢)، وخواجوي^(٣)، وكوهري^(٤)، كما وردت في نص النصوص، وذكرها الأفندي الإصفهاني^(٥) بعنوان «رسالة التنزيه» وصرح أنه قرأ هذا العنوان في ديباجة جامع الأسرار، وتبعه على ذلك العاملي^(٦)، والتستري^(٧)، وكحالة^(٨)، والمقرم، وذكر الطهراني العنوانين في الطبقات^(٩)، واكتفى بالأول منهما في الذريعة^(١٠).

أغفلها القمي^(١١)، والنيسابوري^(١٢)، والخوانساري^(١٣)، والبغدادي^(١٤)، ومرعشي^(١٥)، وزرين كوب^(١٦)، ولم يتم العثور عليها إلى الآن.

*** رسالة التوحيد:** ذكر الأملي هذه الرسالة في جامع الأسرار في سياق حديثه عن الأسماء الإلهية فقال: «أيأ ما تدعو فله الأسماء الحسنى ومعناه أن إسم الله وإسم الرحمن هما بمرتبة واحدة . باعتبارين مختلفين ، اعتبار الذات واعتبار

(١) 40 - 39 Somme... Intr... ويحيل هنا على يحيى .

(٢) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٤ .

(٣) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣١ ، ويشير في الهامش إلى أنه ألفها بالفارسية .

(٤) تصوف الشيعة ، ص ١١٥ . وهو هنا ينقلها عن ديباجة نص النصوص .

(٥) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٢ .

(٦) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٧) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

(٨) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وقارن : المقرم ، مقدمة الكشكول - ج .

(٩) طبقات ، ص ٦٩ .

(١٠) ج ٤ ، ص ٤٥٥ .

(١١) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(١٢) كشف الحجب ، ص ٤١ .

(١٣) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .

(١٤) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

(١٥) ظهر مخطوطة المحيط الأعظم .

(١٦) دنباله جستجو ، ص ١٤٠ .

الصفات والأسماء ، وقوله فله الأسماء الحسنی أي هذه الذات إذا عرفت مراتبها وتنزلاتها في المظاهر فبأي اسم شئت سميتها ، لأنه صادق عليها بحسب مراتبها وكمالاتها وتنزلاتها في صور أسمائها ومظاهرها ، كما أشرنا إليه في رسالة التوحيد^(١) ، ولم يذكرها الأملي مرة أخرى لافي جامع الأسرار ، ولا في غيره مما هو بين أيدينا من مصنفاته .

أغفلها أكثر من ترجم للأملي ، كالإصفهاني^(٢) ، والعاملي^(٣) ، والخوانساري^(٤) ، والقمي^(٥) ، والنيسابوري^(٦) ، وكحالة^(٧) ، والبغدادي^(٨) ، والمقرم^(٩) ، وزرين كوب^(١٠) ، ومرعشي^(١١) ، والطهراني في الذريعة ، وكوهري^(١٢) ، واستدرك الطهراني في الطبقات^(١٣) ، فذكرها إتكالاً على يحيى^(١٤) .

وأحال الأخير وكذا كوربان^(١٥) على كتابين آخرين للأملي هما أمثلة التوحيد ،

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٥١ .

(٢) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٢ .

(٣) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ وما بعدها .

(٤) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

(٥) فوائد الرضوية ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٦) كشف الحجب ، ص ٤١ .

(٧) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .

(٨) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

(٩) مقدمة الكشكول ، ج - د .

(١٠) دنباله جستجو ، ص ١٤٠ .

(١١) ظهر المحيط الأعظم .

(١٢) تصوف الشيعة ، ص ١١١ - ١١٧ .

(١٣) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٦٩ .

(١٤) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٤ .

(١٥) Somme.. Intr.. p40 . وهو هنا يحيل على يحيى أيضاً .

ونهاية التوحيد ، وكأنه إشارة منهما إلى وحدة هذه العناوين . ولا شك أن هذا احتمال قوي في خصوص (نهاية التوحيد) و (رسالة التوحيد) ، فالأخيرة لم يذكرها الأملي في ثبت مصنفاته في نص النصوص ، مع أن النص متأخر عنها يقيناً لذكرها في جامع الأسرار وهو متقدم على النص . أما في خصوص أمثلة التوحيد ، فهو كتاب برأسه ، إذ ذكره الأملي مقروناً بنهاية التوحيد في فهرست نص النصوص ، وصرح أنه بالفارسية كما مرّ آنفاً . لم يعثر على هذه الرسالة إلى الآن .

*** رسالة الجداول ، أو (مدارج السالكين في مراتب العارفين):**
ذكرها الأملي في نص النصوص مرتين ، الأولى في فاتحة الكتاب عند تعداد مصنفاته ، وحدّد موضوعها قائلاً : «المشتملة على المئة من المقامات الأصلية ، وعلى الألف من المراتب الفرعية ، لدوران المئة في الأقسام العشرة عشر مرات»^(١) ، والثانية في سياق حديثه على ترتيب العالم المعنوي ، وحدّد موضوعها فقال : «المشتملة على أصول عشرة ، ومقامات مئة ، وتفاريع ألف ، مرتبة في جداولها وأقسامها»^(٢) ، وذكر خطبتها إجمالاً فقال : «الحمد لله الذي جعل كليات الأسماء وأصولها منحصرة في أعداد معينة من المئة والألف ، وسماها بالأسماء الحسنی ، لعلمه بأنها ليست قابلة لذلك من حيث الجزئيات والفروع أصلاً ورأساً ، لا عقلاً وشرعاً ، وجعل تلك الأسماء بمقتضى مظاهرها المعنوية معراجاً وسلماً إلى جنبه الشريف ، وحضرته العليا ، وطابق ترتيبها ترتيب السلوك ، ومقامات مئة أصولاً ، وألف فروعاً ، ليصدق على سالكيها أنهم قد قطعوا هذه المنازل والمقامات بقدم السير والسلوك واحدة بعد الأخرى ، حين قلعوا عن أنفسهم عرق الصفات الذميمة ، وجعلوا عليها خلع الصفات الحميدة ، قلعاً لا يمكن أحسن منه ، ثم وصلوا إلى أقصى درجات الإنسان الكامل التي هي الغاية القصوى ، واستحقوا

(١) نص النصوص ، ص ١١ . وهو يسميها هنا رسالة الجداول ، الموسومة بمدارج السالكين في مراتب العارفين .

(٢) م . ن . ، ص ٣٣٦ ، وسميها هنا بمدارج السالكين في مراتب العارفين .

مرتبة الخلافة الإلهية والرياسة العظمى»^(١)، ولجَّ إليها أيضاً في نص النصوص دون أن يذكرها بعنوانها في سياق حديثه على الخرقه وإسنادها فقال: «وقد كتبنا في هذه المقامات رسالة مُجَدَّوكة، مشتملة عليها في عشرة أوراق، كل ورقة منها محتوية على مئة مقام من تلك المقامات»^(٢).

ذكرها يحيى، وكوربان، وخواجوي، وكوهري، اعتماداً على نص النصوص، ويقارن يحيى بينه وبين منازل السائرين للخواجه عبد الله الأنصاري الهروي، ولعله اتكالا على شبه العنوان^(٣).

أغفلها أكثر من ترجم للأملي أو تصدى لذكر مصنفاته، كالإصفهاني^(٤)، والتستري^(٥)، والقمي^(٦)، والعاملي^(٧)، والخوانساري^(٨)، وكحالة^(٩)، والمرعشي^(١٠)، وزرين كوب^(١١)، والطهراني في الذريعة، واستدركه في الطبقات^(١٢)، وكذا أغفله المقرم^(١٣)، والنيسابوري^(١٤).

(١) نص النصوص، ص ٣٣٦.

(٢) م. ن. . ص ٢١٩.

(٣) مقدمة يحيى على جامع الأسرار، ص ٢٥. ولا معنى لما استدركه في ص ٥٥، قائلاً: «مدارج السالكين في مراتب العارفين» غير مذكور في الفهرست العام. إذ أن الأملي ذكره صراحة في فهرست مصنفاته في نص النصوص، كما مر. وقارن: مقدمة أسرار الشريعة، ص ٣. وتصفوف الشيعة ص ١١٤ وCorbin, Somme... Intr.. p40.

(٤) رياض العلماء، ج ٢، ص ٢١٩-٢٢٢.

(٥) مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٥١-٥٤.

(٦) فوائد الرضوية، ص ١٦٤-١٦٥.

(٧) أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٣.

(٨) روضات الجنات، ج ٢، ص ٣٧٧-٣٨٠.

(٩) معجم المؤلفين، ج ١، ص ٣٤١.

(١٠) ظهر مخطوطة المحيط الأعظم.

(١١) دنباله جستجو... ص ١٣٧-١٤٠.

(١٢) طبقات أعلام الشيعة، ص ٧٠.

(١٣) مقدمة الكشكول، ج-د.

(١٤) كشف الحجب، ص ١٤١.

واشتهب البغدادي في هدية العارفين^(١) ، فافترض أنه القسم الثاني من لب اصطلاحات الصوفية ، المنسوب للآملي خطأ على ما سيأتي ، وادعى أنه رأى منه نسخة مكتوبة سنة ٨٩٤هـ ولو صح ما يدعيه من رؤية الكتاب ، وأن سنة كتابته هي المذكورة ، فلا شك أن الكاتب غير الآملي ، إذ ذكره في نص النصوص ، وتاريخ كتابته سنة ٧٨٢هـ ومن المتيقن أن الآملي لم يعمر إلى هذه السنة . وأما أنه القسم الثاني من لب اصطلاحات الصوفية ، فلعله اجتهاد منه ورأي رآه ، لم يتحقق من صحته . لم يعثر على نسخة من هذه الرسالة إلى الآن .

ويذكر الآملي في نص النصوص ، عنواناً قريباً ثلاث مرات^(٢) ، ولم يرد ذكره في كتبه الأخرى ، ولا ذكره أحد ممن ترجم له حتى يحيى وكوربان في مقدمتهما على جامع الأسرار ، والعنوان هو «منبع الجداول ومجمع الدوائر» ولا نعلم إذا كان هذا عنواناً لرسالة الجداول السابقة أو عنواناً لكتاب مستقل وسيأتي قريباً .

*** رسالة الحجب و خلاصة الكتب:** أشار الآملي إلى هذه الرسالة في فهرست مصنفاته في نص النصوص ، وحدد موضوعها فقال : «في تحقيق قوله تعالى : ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ﴾»^(٣) ، وقول النبي (ص) : (إن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة)^(٤) ، ثم قال : «فإن التطبيق بين هذين القولين في غاية الصعوبة ، لا سيما على حسب الكلبي والجزئي ، وتعبيرهما - أي الآية ، والحديث - بألف سنة ، وخمسين ألف سنة ، وثلاث مئة ألف سنة كقولهم (أنا أقل من ربي بستين)^(٥) ، وقولهم : (ليس بيني وبين ربي فرق إلا أنني تقدمت بالعبودية)^(٦) ، وهو يصرح في مكان آخر بأن الدافع إلى إنشاء هذه

(١) ج ١ ، ص ٣٤١ .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٩٧ . وص ٤٦٢ و ٤٩١ .

(٣) سورة الحاقة ، آية ٣٢ .

(٤) ذكره الهمداني في : التمهيدات ، ص ١٠٢ . والرازي في : مرصاد العباد ، ص ٥٧ ، ومواضع أخرى وسيأتي تفصيل مصادره فيما بعد .

(٥) راجع حوله : التمهيدات ، ص ١٢٠ وهو ينسب إلى الخرقاني (أبو الحسن) .

(٦) راجع حوله : تمهيدات ، ص ٢٦٢ وص ٢٧٥ وهو ينقله هنا عن (أبي بكر الوراق) وانظر : نص النصوص ، ص ١٠ ، الافتتاحيات .

الرسالة «هو أن كثيراً من العلماء اجتهدوا في تحقيق الآية والخبر، كالغزالي، والرازي (نجم الدين داية) وكبرى (نجم الدين)، والعراقي (فخر الدين)، وما تمكنوا فيه، واتفقوا أنها للتغليب، لا للحصر»^(١)، فأراد أن يحقق ذلك، وبين جهة الصواب، ولقد فتح الله تعالى عين بصيرته كما يقول، وكحل عقله بنوره الحقيقي، حتى شاهد الحال على ما هي عليه بالكشف، وكان نتيجة ذلك أن كتب هذه الرسالة بالعربية والعجمية^(٢). ويذكرها في المحيط الأعظم تلميحاً مرتين عند ذكر قوله تعالى: (ثم في سلسلة ذرْعُها . .)، ويشير إلى أن بعض الفضلاء كتب في ذلك رسالة دون أن يسميه، ثم قال: «وقد اتفق لنا رسالة في هذا الباب . . بالعجمية، ورسالة أخرى بالعربية»^(٣)، وذكر لها هناك خلاصة وافية في ورقات عدة^(٤). لا شك إذن في صحة نسبة هذه الرسالة إليه، وهو في الواقع كتبها بلغتين، مما دفعه لاعتبارهما رسالتين، يعني أنها رسالة مزدوجة اللغة، ولقد هدف من كتابتها بالعجمية النزول عند رغبة بعض أصحابه كما صرَّح^(٥).

ذكرها يحيى^(٦)، وكوربان^(٧)، وخواجوي^(٨)، وكوهري^(٩)، إتكالا على فهرست نص النصوص، لذا لم يذكروا أنها مزدوجة اللغة، إذ لم يرد ذلك في الفهرست، بل في مكان آخر من النص^(١٠)، نجزم أنهم لم يلتفتوا إليه، فلا كوربان، ولا يحيى، ولا الآخرون، أشاروا إلى هذا المورد في مقام التوثيق لهذه

(١) نص النصوص، ص ٣٢٤ .

(٢) م . ن . . ص . ن .

(٣) المحيط الأعظم، ورقة ٢١ .

(٤) م . ن . . ورقة ٢١، وبعدها .

(٥) المحيط الأعظم، ورقة ٢١، «بالتماس بعض الأصحاب» .

(٦) مقدمة جامع الأسرار، ص ٢٥ .

(٧) Somme.. Intr... p40.

(٨) مقدمة أسرار الشريعة .

(٩) تصوف الشيعة، ص ١١٣ .

(١٠) ص ٣٢٤، كما مرّ آنفاً .

الرسالة ، ونجزم أنهم لم يقرؤوا الموضع الذي ذكرت فيه من المحيط الأعظم ، فلم يكن في متناول أيديهم حينها ، ليستشهدوا به ويشيروا إليه في معرض التوثيق .

أغفلها جمع غفير من ترجم للآملي ، كالتستري^(١) ، والإصفهاني^(٢) ، والقمي^(٣) ، والنيسابوري^(٤) ، والعاملي^(٥) ، والخوانساري^(٦) ، وكحالة^(٧) ، والبغدادي^(٨) ، والمقرم^(٩) ، والمرعشي^(١٠) ، وزرين كوب^(١١) ، والطهراني في الذريعة إلا أنه استدرکها في الطبقات^(١٢) اعتماداً على مقدمة يحيى على جامع الأسرار ، ولم يعثر عليها إلى الآن .

*** رسالة العقل والنفس:** ذكرها الآملي مرة واحدة في نص النصوص في فهرست مؤلفاته^(١٣) ، ولم يرد ذكرها مرة أخرى في أي من كتبه التي بين أيدينا .

قال في النص في سياق بيانها : «رسالة العقل والنفس ، والفرق بينهما بحسب الكلبي والجزئي ، وغير ذلك من الأبحاث المتعلقة بهما»^(١٤) . واكتفى بهذا

(١) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ - ٥٤ .

(٢) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٢ .

(٣) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٤) كشف الحجب ، ص ٤١ .

(٥) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٦) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

(٧) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .

(٨) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

(٩) مقدمة الكشكول ، ج - د .

(١٠) ظهر مخطوطة ، المحيط الأعظم .

(١١) ذنباله جستجو ، ص ١٣٧ - ١٤٢ .

(١٢) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

(١٣) نص النصوص ، ص ١٠ .

(١٤) م . ن .

الإجمال ، فلم يحدد موضوعها بدقة ، ولا ترتيبها ، ولا غرض تأليفها ، ولا حجمها ، ولا تاريخ كتابتها .

ذكرها يحيى^(١) ، وكوربان^(٢) ، وخواجوي^(٣) وكوهري^(٤) ، اعتماداً على فهرست نص النصوص ، وأغفلها الإصفهاني^(٥) ، والتستري^(٦) ، والقمي^(٧) والعاملي^(٨) ، والنيسابوري^(٩) ، وكحالة^(١٠) ، والبغدادي^(١١) ، والمقرم^(١٢) ، والخوانساري^(١٣) ، ومرعشي^(١٤) ، وزرين كوب^(١٥) ، والطهراني في الذريعة واستدرك في الطبقات^(١٦) اعتماداً على يحيى . لم يعثر عليها إلى الآن .

*** رسالة العلم وتحقيقه:** ذكرها الأملي أيضاً مرة واحدة في فهرست نص النصوص^(١٧) ، ولم يذكرها في غيره . ذكرها يحيى ، وكوربان ، وخواجوي ،

(١) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٥ .

(٢) Somme.. Intr.. p41 .

(٣) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٢٨ .

(٤) تصوف الشيعة ، ص ١١٣ .

(٥) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٢ .

(٦) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ - ٥٤ .

(٧) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٨) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٩) كشف الحجب ، ص ٤١ .

(١٠) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .

(١١) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

(١٢) مقدمة الكشكول ، ج - د .

(١٣) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ .

(١٤) ظهر مخطوطة المحيط الأعظم .

(١٥) دنباله جستجو . . ص ١٣٧ - ١٤٠ .

(١٦) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

(١٧) نص النصوص ، ص ١٠ .

وكوهري ، إكثالا على نص النصوص^(١) ، وأغفلها أكثر من ترجم له^(٢) . لم يعثر عليها إلى الآن . ولم يشر الأملي نفسه إلى تفصيل موضوعاتها ، ولا تاريخ تأليفها ، ولا الغرض منها حيث ذكرها .

*** رسالة العلوم العالية:** لم ترد في أي نص من نصوص الأملي التي بين أيدينا ، ونرجح أنها رسالة العلم التي ذكرت أنفاً ، واحتمل خواجوي أن تكون تلخيصاً لها ، وهو بعيد^(٣) . ذكرها الطهراني في الذريعة والطبقات^(٤) ، وزعم أنه رأى منها نسخة في النجف الأشرف ملحقه بمجلد من المحيط الأعظم ، تاريخ كتابتها ٧٨٧هـ ، وقال أنها بخط الأملي نفسه ، وأنه ذكر في أولها ، أنه كتبها بالتماس بعض الأفراد من الطوائف الثلاث على الإختصار (المتكلم ، الحكيم ، الصوفي) ليحصل لهم التمييز بينها ويتوجهوا نحو الحق ، وقال بأنها مرتبة على مقدمة وعشرة أنواع من الأبحاث ، المقدمة في تعريف العلم بطريق الطوائف الثلاث ، البحث الأول في تعريف علوم أهل الله ، البحث الثاني في كيفية صدور الوحي والإلهام والكشف ، وفيه دائرة أسماء الله وأسماء الأفعال ، وأسماء الصفات ، وأسماء والذات . الخ^(٥) .

ونقل كوربان^(٦) عن ربحانة الأدب أيضاً أن تاريخ كتابتها هو ٧٨٧هـ ، ولعله نقل ذلك عن الطهراني . وثمة مجال للتشكيك في التاريخ كما قال خواجوي^(٧) ،

(١) انظر : يحيى ، مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٥ . وخواجوي ، مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٢٨ . وكوهري تصرف الشيعة ، ص ١١٣ . و Corbin Somme... Intr.. p4.

(٢) لاحظ : الأعيان ج ٦ ، ص ٢٧٣ . ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٤١ - ٤٥ . والرياض ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٢ . وفوائد الرضوية ص ١٦٠ - ١٦٦ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . وكذا الذريعة ، إلا أن الطهراني يستدرك في الطبقات ، ص ٧٠ . ومقدمة الكشكول ، ج ٢ - ٣ . والمرعشي على ظهر المحيط الأعظم . وديبالة جستجو ، ص ١٤٠ .

(٣) خواجوي ، مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٤ . وقارن : مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٦ .

(٤) الذريعة ، ج ١٥ ، ص ٣٢٦ - ٣٢٧ . وقارن : الطبقات ، ص ٧٠ .

(٥) ذريعة ، ج ١٥ ، ص ٣٢٦ .

(٦) Corbin, En Islam.. T3, ch1, p 176 et, Somme.. Intr.. p.42

(٧) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٤ .

فعلعه من سهو النساخ ، على تقدير أن لا يكون بخط الأملّي نفسه ، وفي كلام الطهراني ما يثير الريبة والشك ، فما قدمه من وصف لما زعم أنه المحيط الأعظم ، لا يتطابق مع طبيعة هذا الكتاب ، بل هو مشعر بأن الموصوف كتاب في التوحيد ، أو أنه المقدمة السابعة من مقدمات التفسير ، لا التفسير نفسه ، وسيأتي مزيد بيان لذلك في كلامنا عند ذكرنا للمحيط الأعظم . على أن الأملّي كما قلنا لم يعد يُعرف عنه شيء سنة ٧٨٢هـ ، وظننا أنه توفي بعد هذا التاريخ مباشرة ، وأنه لم يتم نص النصوص وهو آخر كتبه ، والذي نزعمه أن هذه الرسالة هي رسالة العلم ، وأن كاتبها ليس الأملّي بل شخص آخر ، والعنوان الذي وسمت به هو من وحي مضمونها وليس إسماء لها ، وعنواناً وعلماً عليها ، لذا لم ترد في كلمات الأملّي أبداً لا تصريحاً ولا تلميحاً .

ذكرها جمع ممن ترجم للأملّي ، كالتستري^(١) ، وكحالة^(٢) ، والمقرم^(٣) ، والعاملي^(٤) ، وأهملها آخرون^(٥) ، ولم نتحقق عن كذب من مخطوطة النجف التي أشار إليها الطهراني ليمكثنا الجزم - بدقة - في خصوص هذه الرسالة .

*** رسالة الفقر، وتحقيق الفخر:** ذكرها الأملّي في نص النصوص^(٦) ، وبين الغرض من تأليفها فقال : «رسالة الفقر وتحقيق الفخر ، والتطبيق بين الأحاديث الثلاثة الواردة فيه وهي قوله [أي النبي (ص)] : (الفقر فخري وبه أفتخر

(١) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٣ .

(٢) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .

(٣) مقدمة الكشكول ، د .

(٤) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٥) لاحظ : روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . وهدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . والنسابوري ، كشف الحجب والأستار عن أسامي الكتب والأسفار ، ص ٤١ . وفوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . ورياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . ومرعشي على ظهر مخطوطة المحيط . ودنياه جستجو ، ص ١٤٠ . ونصروف الشيعة ، ص ١١٠ - ١١٧ .

(٦) نص النصوص ، ص ١٠ .

على سائر الأنبياء والمرسلين^(١)، وقوله: (الفقر سواد الدارين)^(٢)، وقوله: (كاد الفقر أن يكون كفرة)^(٣)، ولم يذكرها في غيره من كتبه .

ذكرها يحيى^(٤)، وكوربان^(٥)، وخواجوي^(٦)، وكوهري^(٧)، اعتماداً على نص النصوص، والطهراني في الطبقات^(٨) اعتماداً على يحيى، وذكر قطب الدين النبريزي أنه رآها، ونقل عنها ما يلي: «لما رأيت بعض الجهال، يفرق بين الفقر [الفقر الحقيقي، والفقر بمعنى فقر السلوك] وبين التشيع، ويعارض بينهما، كتبت هذا الكتاب وبينت فيه أن كل شيعي ليس فقيراً ولا سالكاً، فليس شيعياً على الحقيقة، وكل فقير ليس شيعياً، ليس فقيراً كذلك، فبين الأمرين ملازمة، وطريقة الفقر هي طريقة الأئمة، والتشيع عبارة عن الاقتداء بهم في الأفعال والعبادات، وعليه كل من ليس فقيراً وسالكاً، فهو خارج عن التشيع حقيقة، وإن سمي شيعياً^(٩)، ويظهر من هذا الكلام المنقول موضوع الكتاب بتفصيل، والعهدة على الناقل، إذ الأملي لم يحدد موضوع كتابه بدقة في نص النصوص، ولا صرح بمضمونه تفصيلاً .

* رسالة كنز الكنوز، وكشف الرموز: ذكرها الأملي في فهرست مصنفاته في نص النصوص، ولم يأت على ذكرها في مكان آخر منه، ولا في

(١) يراجع حوله: مرصاد العباد، ص ٨٩. وتمهيدات عين القضاة، ص ٢٠. و٣١٤. واعتبره القاوقجي، محمد أبو المحاسن في: اللؤلؤ المرصوع، مصر: لا. ت.، ص ٥٥. من الموضوعات .

(٢) شاه نعمته الله ولي، نور الدين، رسالة الجواهر (ضمن مجموعة رسائله) تخ جواد نور بخش، طهران: خانقاه نعمته الله ١٣٥٧ ش، ص ٤٠٠. وللأملي كلام حول هذه الأحاديث مهم في: المحيط الأعظم، ورقة ٢٢٠ وبعدها فليلاحظ .

(٣) يراجع في: التمهيدات ص ٢٠٤. و٢١٥ .

(٤) مقدمة جامع الأسرار، ص ٢٦ .

(٥) Corbin, Somme... Intr... p42

(٦) مقدمة أسرار الشريعة، ص ٢٩ .

(٧) تصوف الشيعة، ص ١١٣ .

(٨) طبقات أعلام الشيعة، ص ٧٠ .

(٩) مقدمة أسرار الشريعة (نقلًا عن الشهاب الثاقب للنيريزي) ص ٢٩ .

مؤلفاته الأخرى . ولم يبين لنا مضمونها ، ولا موضوعها ، ولا تاريخ كتابتها . ذكرها يحيى^(١) وكوربان^(٢) وخواجوي^(٣) وكوهري^(٤) اعتماداً على نص النصوص ، والطهراني في الطبقات^(٥) اعتماداً على يحيى وأغفلها الكثيرون^(٦) ، لم يعثر عليها إلى الآن .

*** رسالة المعاد في رجوع العباد:** ذكرها الأملي في نص النصوص وحدد موضوعها بدقة فقال : «رسالة المعاد في رجوع العباد في المعاد وما يتعلق به من القيامة الثلاث وتحقيقها ، التي هي الصغرى والوسطى والكبرى ، وإثبات أنها تنقسم إلى إثني عشرة قيامة صورية ومعنوية بحكم التطبيق بين الأفاق والأنفس»^(٧) ، وصرح في مكان آخر من نص النصوص أنه ألفها بعد جامع الأسرار ورسالة الوجود^(٨) ، وذكرها أيضاً في المحيط الأعظم مرات عدة ، تليحاً عند تأويل قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يُكذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(٩) ، فقال : «لأن هذه إشارة إلى القيامة الصغرى عند البعض ، وعند البعض إشارة إلى الوسطى ، وقد كتبنا فيها [أي القيامة] رسالة ، وأثبتنا فيها أنها القيامة الصغرى»^(١٠) .

(١) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٦ .

(٢) Somme... Intro... p43 .

(٣) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٣١ .

(٤) تصوف الشيعة ، ص ١١٥ .

(٥) طبقات ، ص ٧٠ .

(٦) مجالس المؤمنين ، ص ٤١ - ٤٥ . ورياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . وفوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . وكشف الحجب ، ص ٤١ (فهرست رجال) . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وظهر المحيط الأعظم . ودنباله جستجو ، ص ١٤٠ . والمقرم ، مقدمة الكشكول ج - د . وأعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٧) نص النصوص ، ص ٩ .

(٨) م . ن . ، ص ٥٣٦ .

(٩) سورة النمل ، آية ٨٣ .

(١٠) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ .

وتصريحاً في مكان آخر ، مع ذكر عنوانها ناقصاً ، وتحديد موضوعها بتفصيل . قال عند شرح قول النبي (ص) : (من مات فقد قامت قيامته)^(١) ما نصه : «قلنا إن هذه القيامة الصغرى في الأنفس ، ولا يدخل هذا في هذا ، لأن القيامات كما أنها بالنسبة إلى الآفاق ثلاث ، الصغرى والوسطى والكبرى ، وكذلك بالنسبة إلى الأنفس ، فإنها أيضاً ثلاث الصغرى والوسطى والكبرى ، وقد أشرنا إلى هذه القيامات منفصلاً في رسالتنا المسماة برسالة المعاد كما نذكره في المقدمة السادسة من هذه المقدمات السبع»^(٢) .

وذكرها بصراحة تامة في نص^٣ من المحيط الأعظم مرة أخرى بعنوانها المذكور في نص النصوص ، وحدد تاريخ تأليفها . لذا فالنص ذو قيمة عالية من هذه الجهة ، ومن جهة أنه فصل موضوعها بدقة ، وذكر خلاصة وافية لها ، قال في تأويل قوله تعالى : ﴿مالك يوم الدين﴾ : «إعلم أن يوم الدين بالإنفاق ويوم القيامة هو عبارة عن رجوع العالم وما اشتمل عليه مطلقاً إلى ما صدر عنه صورة ومعنى ، أي ظاهراً وباطناً ، في مراتب القيمة الثلاث ، التي هي الصغرى والوسطى والكبرى ، آفاقاً وأنفساً ، وقد كتبنا في ذلك منذ عشرين سنة^(٣) ، رسالة موسومة برسالة المعاد في رجوع العباد ، وعيناً فيها إئنتي عشرة قيامة ، وجعلناها محتوية على الصغرى والوسطى والكبرى ، وقد ذكرنا بعض ذلك في المقدمة السادسة من هذا الكتاب [المحيط] ، دائراً على أهل الشريعة والطريقة والحقيقة»^(٤) ، ثم يذكر خلاصة وافية جداً لها في ثلاث مقالات ، الأولى : في تقرير أن القيامات منحصرة في إئنتي عشرة قيامة إجمالاً وتفصيلاً . الثانية : في بحث الأسماء وتطبيقها بالقيامات المذكورة . الثالثة : في علة القيامة وسبب ظهورها^(٥) . ذكرها يحيى وكوربان

(١) يراجع حول الحديث : السهروردي ، كلمة التصوف ، ضمن «سه رسالة أوز شيخ إشراق» ، مخ مخفلي حبيبي ، طهران : انجمن شاهنشاهي فلسفة إيران ، ١٣٩٧هـ ، ص ٦٦ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٥٠ .

(٣) يعني سنة ٧٥٧هـ . إذ كان تأليف المحيط سنة ٧٧٧هـ .

(٤) م . ن . ، ورقة ٢٤٨ . ولاحظ : سورة الفاتحة ، آية ٤ .

(٥) م . ن . ، ورقة ٢٤٨ فصاعداً ، في عدة ورقات .

وخواجوي وكوهري^(١)، اعتماداً على نص النصوص ، إلا أنهم لم يطلعوا على المحيط الأعظم ، ليستندوا إليه في مقام التوثيق لها ، وبيان موضوعها ومحتواها ، وتاريخ إنشائها . أغفلها أكثر من ترجم للأملي^(٢) ، ولم يعثر عليها إلى الآن . وما هو موجود في خصوص مسائل المعاد في كتب الأملي - خصوصاً في أسرار الشريعة^(٣) ، والمحيط الأعظم^(٤) - يقوم مقامها ، ويسدُّ الفراغ الناجم عن فقدانها ، وهو مغن في مقام بيان رأي الأملي في المعاد ، وسيأتي باختصار في التكليف في الباب الخامس .

*** رسالة منتخب التأويل: ذكرها الأملي في فاتحة جامع الأسرار بعنوان «رسالة منتخب التأويل»^(٥) ، وأيضاً في سياق حديثه عن تقسيم التوحيد إلى علمي وعملي وعيني ، بعنوان «منتخب التأويل»^(٦) ، وفي معرض كلامه على الجمع بين مرتبتي التوحيد ، وأن الجامع بينهما هو صاحب الفرقان والقرآن وسماها : «رسالة منتخب التأويل»^(٧) ، ومرة رابعة في سياق حديثه عن الإسم الرحمن بنفس العنوان^(٨) ، وذكرها في نقد النقود في مقام تعداد الحضرات ، وتفصيل التجليات عند ذكر قول العارف : (ظَهَرَ الوجودُ من بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ . . .)^(٩) ، وسماها «منتخب**

(١) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٦ . وSomme.. Intr.. p43 . ومقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٦ ، وتصوف الشيعة ، ص ١١٢ . وذكرها الطهراني ، في الطبقات ، ص ٧٠ . اعتماداً على يحيى .

(٢) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ - ٥٤ . وأعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وفوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . وكشف الحجب ، ص ٤١ . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . ومقدمة الكشكول ، ج - د .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ١٠٤ - ١٣٤ .

(٤) المقدمة السادسة والمقدمة الثانية .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٣ .

(٦) م . ن . ، ص ١٠٨ .

(٧) م . ن . ، ص ١١٦ .

(٨) م . ن . ، ص ٥٤٩ .

(٩) سيأتي ذكر مصادره تفصيلاً . وللأملي كلام حول الباء وكونها إشارة إلى أول الظهورات وثاني مراتب الوجود . في : المحيط الأعظم ، المقدمة الثانية . وسيأتي في التأويل .

التأويل في بيان كتاب الله وحروفه وكلماته وآياته»^(١)، ولم يأت على ذكرها في مؤلفاته الأخرى مطلقاً، لا في أسرار الشريعة، ولا في المحيط الأعظم، ولا في نص النصوص. والأخيران يقيناً متأخران عن جامع الأسرار زمنياً. فالمحيط صُنّف سنة ٧٧٧هـ. ونص النصوص، سنة ٧٨٢هـ. بينما صنف الجامع في أوائل إقامته في العراق.

ويمكن أن يستشف من السياق الذي ذكر فيه عنوان الرسالة، أنها في بيان القرآن وحروفه وكلماته وآياته، والمطابقة بينها وبين عالمي الآفاق والأنفس.

ذكرها الأصفهاني^(٢) كرسالة مفردة مستقلة، ووصفها كما وصفناها، وذكرها المقرم^(٣) بعنوان منتخب التأويل وجعلها في قبال التأويلات، والمحيط الأعظم، والبحر الخضم، وافترض أنها جميعاً في تفسير القرآن، وأن أهمها بنظره هو التأويلات، وكذا كحالة^(٤)، والتستري^(٥). وذكرها العلامة العاملي بنفس العنوان، ونقل احتمال صاحب الذريعة^(٦) حول كونهما (أي التأويلات والمنتخب) كتاباً واحداً، ثم استظهر أن المنتخب منتخب منه لا نفسه^(٧). واستقرب كوربان^(٨) وحدتهما اعتماداً على الذريعة دون تحقيق، وكذا فعل يحيى^(٩).

والحق أنها رسالة مستقلة عن التأويلات. . وليست نفسها. والتأويلات كما سيأتي هو المحيط الأعظم نفسه وليس مغايراً له، ولا كتاباً في قبالة، وسيأتي تحقيق ذلك عند الكلام على المحيط الأعظم. ومنتخب التأويل متقدم زمنياً على المحيط، إذ

(١) نقد النقود، ص ٦٩٥.

(٢) رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٣) مقدمة الكشكول، د.

(٤) معجم المؤلفين، ج ٤، ص ٩١.

(٥) مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٥٣.

(٦) الأعيان، ج ٦، ص ٢٧٣. وقارن: الذريعة، ج ٣، ص ٣٠٧.

(٧) أعيان، ج ٦، ص ٢٧٣.

(٨) Corbin, Somme.. Intro... p 43

(٩) مقدمة جامع الأسرار، ص ٢٠. و ص ٢٧.

ذكره في جامع الأسرار وهو من تصنيفاته في أوائل إقامته في العراق ، فلا يمكن أن يكون عينه ، ولا تلخيصاً له^(١) ، إذ كيف يكون المتقدم تلخيصاً للمتأخر .

ولقد عثرنا على نص فريد يوحى بأن هذه الرسالة منتخبة من تأويل الرازي (نجم الدين داية) ، المعروف بتأويلات نجمية ، وأنه من أوائل تأليفاته بعد هجرته من أمل وقبل إقامته في العراق ، وهو شبه حواشي على الكتاب ، قصد منه تصحيح بعض انحرافات الأصل وشبهاته وأخطائه ، وما وجده لغواً من القول لا طائل تحته ، يقول : «وأكثر حاشيتنا على كتابه [أي الرازي] لم يكن إلا في هذه المواضع ، فإنه في مثل هذا المقام يأخذ طرف الأشاعرة والجبرية ، ويحكم بعدم عصمة الأنبياء والرسول»^(٢) . ولم يلتفت أحدٌ على ما أظن إلى هذا النص ، ولم يتفطن إلى احتمال أن يكون الكتاب منتخباً من تأويلات الرازي إلا زرين كوب^(٣) ، لكننا نجزم أن مستنده ليس هذه العبارة ، وإلا لأشار إليها .

أهمل ذكره جمع ، كالقمي^(٤) ، والبغدادي^(٥) ، والنيسابوري^(٦) ، ومرعشي^(٧) ، وكوهري^(٨) . يوجد منه نسخة في مكتبة ملك في طهران بعنوان منتخب التأويل لحيدر بن علي الأملي .

*** رسالة النفس في معرفة الرب: ذكرها الأملي في فهرست مصنفاته في نص النصوص^(٩) ، وبين موضوعها فقال : «رسالة النفس في معرفة الرب ،**

(١) لاحظ : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٢ حيث افترض خواجوي أن منتخب التأويل ، والتأويلات كتاب واحد وهو (أي منتخب التأويل) منتخب من المحيط الأعظم ، وهو غريب منه .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٣٤ .

(٣) دنباله جستجو . . ص ١٣٩ .

(٤) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٥) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

(٦) كشف الحجب والأستار ، ص ٤١ .

(٧) ظهر مخطوطة المحيط الأعظم .

(٨) تصوف الشيعة ، ص ١١٠ - ١١٧ .

(٩) نص النصوص ، الافتتاحيات ، ص ١١ .

بحكم قوله (ع) : (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) ^(١) ، وبمقتضى التنزيل ، لقوله تعالى : ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ، . . . وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ ^(٢) ، ولم يرد ذكرها في غيره من مؤلفاته التي بين أيدينا ، لا تصریحاً ولا تلميحاً . ذكرها يحيى ، وكوربان ، وخواجوي ، وكوهري ^(٣) ، اعتماداً على نص النصوص . وأغفلها كثيرون ^(٤) . لم يعثر على هذه الرسالة إلى الآن .

*** رسالة نقد النقود في معرفة الوجود:** ذكرها الأملي في نص النصوص في فهرست مؤلفاته وقال إنها منتخبة من رسالة الوجود ^(٥) ، ويذكر اسمها في مقدمتها ويحدد موضوعها بتفصيل فيقول : «فانتخبت من الركن الأول [من رسالة الوجود] والثاني والثالث لبها ، وما تعرضت للمقدمة بشيء ، وجعلت هذا البحث رسالة برأسها ، وبنيتها على ثلاثة أصول ، الأول : في بحث الوجود وإطلاقه وبدايته ، والثاني : في وجوبه ووحدته ، والثالث : في ظهوره وكثرته ، وربيتها على ترتيب الرسالة الأولى [أي الأصل] بلا تغيير ولا تبديل ، وسميتها «نقد النقود في معرفة الوجود» ^(٦) . أما الدافع إلى تأليفها فهو «التماس بعض الأصحاب» ^(٧) .

ويصرح بزمان تأليفها ومكانه في خاتمتها فيقول : «فرغت من تأليفها . . . في المشهد الفروي سنة ٦٦٨هـ» ^(٨) ، فتكون وسطاً بين جامع الأسرار ونص

(١) يراجع حوله : مرصاد العباد ، ص ٩٨ . وسيأتي تفصيل مصادره .

(٢) نص النصوص ، ص ١١ . ويلاحظ : سورة الذاريات ، آية ٢١ .

(٣) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٧ . و 44 . p. Intr. . Somme. . ومقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٠ . وتصوف الشيعية ، ص ١١٤ .

(٤) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . وفوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . وأعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وكشف الحجب ، ص ٤١ . ومقدمة الكشكول ج - د . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . والمرعشي . ودنباله ، ص ١٣٧ - ١٤٢ .

(٥) نص النصوص ، ص ١١ . ولاحظ تحليل هذه الرسالة عند كوربان في : En Islam Iranien, T3, Ch1, p.p 171 - 173 .

(٦) نقد النقود ، المقدمة ، ص ٦٢١ .

(٧) م . ن .

(٨) م . ن . ، ص ٧١٠ .

النصوص . ذكرها يحيى ، وكوربان ، وخواجوي ، وكوهري^(١) ، اعتماداً على نص النصوص ، والطهراني في الطبقات^(٢) ، اعتماداً على يحيى . وأغفلها جمع كثير^(٣) .

* **النسخ الموجودة:** والموجود منها نسختان ، الأولى : محفوظة في المكتبة المركزية لجامعة طهران^(٤) ، منقولة عن نسخة المصنف ، عسرة القراءة ، طمست بعض أحرف منها ، رقمها ١٧٦٤^(٥) . والثانية : محفوظة في مكتبة سبسلار في طهران ، ضمن مجموعة رقمها ٦٥٣٧ .

طبعت في طهران ، في مجلد واحد مع جامع الأسرار ، باهتمام عثمان يحيى وهنري كوربان ، وصدرت عن الجمعية الإيرانية الفرنسية للفلسفة .

* **رسالة الوجود في معرفة المعبود:** ذكرها الأملي نفسه في فهرست مصنفاته في نص النصوص ، وحدد مضمونها فقال : «في الوجود ، وما يتعلق به ، من إطلاقه وبدايته ، ووجوبه ووحدته ، وظهوره وكثرته ، وإثبات أنه واجب الوجود لذاته ، ممتنع العدم لذاته ، وليس في الخارج غيره»^(٦) ، ويذكرها في مكان آخر منه ، ويبين ترتيب أبحاثها فيقول : «وكنا قد كتبنا رسالة معتبرة موسومة بـ «رسالة الوجود في معرفة المعبود» مشتملة على أركان ثلاثة : الأول منها في

(١) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٧ . و p44 . Somme... Intr... . ومقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٠ ، وتصوف الشيعة ، ص ١١٤ .

(٢) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

(٣) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . وأعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وكشف الحجب ، ص ٤١ (فهرست) . وفوائد الرضوية ، ١٦٥ - ١٦٦ . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ - ٥٤ . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . ومقدمة الكشكول ، ج - د . ومرعشي ، وذباله جستجو ، ص ١٣٧ - ١٤٢ .

(٤) أولها «رسالة نقد النقاد في معرفة الوجود ، لأضعف عباد الله وأحوجهم إلى غفرانه حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني الأملي . . . دانش بزره ، محمد تقي ، فهرست كتابخانه دانشگاه طهران ، ج ٨ ، ص ٣٨٥ .

(٥) نقد النقاد ، ص ٦٢٠ . وقارن : Corbin, Somme.. Intr.. p 65. et, En Islam Iranien, T3. : Ch1. p 122 .

(٦) نص النصوص ، ص ٩ . وذكر لها موجزاً في : م . ن . من ص ٤٠٦ حتى ٤٥٧ .

إطلاقه ، والثاني : في وجوبه ووحدته ، والثالث : في ظهوره وكثرته^(١) ، ويشير إلى أنه ذكرها في فهرست نص النصوص ، وأن أكثر ما في الركن الثاني من هذا الكتاب مأخوذ منها^(٢) . وذكرها في خاتمة نص النصوص أيضاً في مقام تعداد ما أنجزه من مؤلفات ، بنفس العنوان السالف^(٣) ، ويصرح أنه أنشأها بعد انتهائه من جامع الأسرار ، وأنه ألّف بعدها رسالة المعاد . وذكرها أيضاً في موضع آخر دون أن يصرح باسمها فقال : «وقد كتبت رسالة في هذا الصدد ، وأثبتنا فيها وجوبه ووحدته ، وإطلاقه وبداهته ، وظهوره وكثرته»^(٤) .

وذكرها في نقد النقود بعنوان «رسالة الوجود» وبين موضوعها كما في نص النصوص ، وأضاف قوله : «ومن المعارضة بين المتكلمين والحكماء الموحدين ، والإستشهاد بكل واحد منهم ، بعد الإستشهاد بكلام الله تعالى ، وكلام أنبيائه وأوليائه ، وتوابعها ولوازمها من الأمثال المضروبة والنكات المطلوبة»^(٥) .

ثم يبين أبوابها بما يقرب مما قاله في نص النصوص ، وأضاف أن مقدمتها تشتمل على «بحث الشريعة والطريقة والحقيقة»^(٦) . وذكرها مرتين آخرين في نقد النقود وبين أنها الأصل لرسالة النقد ، لكنه لم يصرح باسمها^(٧) .

وذكرها أيضاً في جامع الأسرار في معرض حديثه عن الوجود ، وقال بأنه «يرغب بتأليف رسالة برأسها في خصوص هذا الموضوع»^(٨) ، وهذا يعني أنه ألّفها بعد جامع الأسرار كما أشرنا سابقاً . وذكرها أيضاً في المحيط الأعظم - وهو من

(١) نص النصوص ، ص ٤٠٦ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ص ٥٣٦ .

(٤) م . ن . ص ٩٢ . وقارن : جامع الأسرار ، ص ١٢٥ .

(٥) نقد النقود ، ص ٦٢٠ - ٦٢١ .

(٦) م . ن . ص ٦٢١ .

(٧) م . ن . ص ٦٢٩ . و ص ٦٩٩ .

(٨) جامع الأسرار ، ص ١٢٥ .

أواخر تواليفه - في سياق بيانه لظهور الوجود بطريقتين وأسلوبين ، فقال : «وهذان الوجهان منقولان في رسالتنا المسماة رسالة الوجود»^(١) .

ذكرها يحيى ، وكوربان ، وخواجوي ، وكوهري^(٢) ، اعتماداً على نص النصوص ، واستدركها الطهراني في الطبقات^(٣) إتكالاً على يحيى .

أغفلها كثيرون^(٤) ، ولم يعثر عليها إلى الآن . لكن ما هو موجود حول الموضوع في كتب الأملية الموجودة بين أيدينا يغني عنها بلا شك ، وخصوصاً ما في جامع الأسرار .

*** كتاب تعيين الأقطاب والأوتاد:** ذكر الأملية لهذا الكتاب موجزاً مهماً في مقدمات نص النصوص تحت عنوان : «في تحقيق أولياء الله . . الموسومين بالأقطاب والأوتاد والأبدال ورجال الغيب»^(٥) ، ثم قال : «إعلم أن أولياء الله تعالى والعارفين من عباده هم على طبقات مختلفة ودرجات متنوعة ، وحيث إن معرفتهم في غاية الشدة والصعوبة ، وجب الشروع في أوصافهم وأسمائهم إلخ . . .»^(٦) ، وسيجيء منا بحث ذلك في الفصل الثالث من الباب الرابع .

ذكره الأملية مرة واحدة في فهرست نص النصوص ، وحدد موضوعه باختصار فقال : «كتاب تعيين الأقطاب والأوتاد ، وحصرهم في تسعة عشر لا غير ، دون

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٣ . (آخرها) .

(٢) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٨ . وقارن : Somme.. Intr.. p 45 . ومقدمة أسرار الشريعة ، ص ٢٧ . وتصوف الشيعة ، ص ١١٢ .

(٣) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

(٤) أعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . ورياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . وكشف الحجب ، ص ٤١ . وفوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . ومجالس المؤمنين ج ٢ ، ص ٤١ - ٤٥ . ومقدمة الكشكول ، ج - د . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . والذريعة ، ومرعشي على ظهر مخطوطة المحيط ، وذباله جستجو . . . ص ١٣٧ - ١٤٢ .

(٥) نص النصوص ، ص ٢٦١ - ٣١٨ .

(٦) م . ن . ، ص ٢٦٢ .

الثلاثة والأربعين ، والسبعة والثلاثة ، والواحد ، الراجعة عند التحقيق إلى التسعة عشر ، التي هي الأصل في الكل»^(١) .

ذكره يحيى ، وكوربان ، وخواجوي ، وكوهري^(٢) ، اعتماداً على نص النصوص ، واستدركه الطهراني في الطبقات^(٣) ، وأغفله كثير من أصحاب التراجم ممن تصدى للترجمة للآملي ، أو لبيان مصنفاته^(٤) . لم يعثر على نسخة منه إلى الآن .

*** المحيط الأعظم والطود الأشم في تاويل كتاب الله العزيز المحكم:** ذكره الآملي بنفس هذا العنوان في نص النصوص وبين ترتيبه والدافع إلى تأليفه فقال : «المرتب على سبع مجلدات كبار بإزاء تاويل الشيخ الأعظم نجم الدين رازي المعروف بداية ، فإنه رتب كتابه على ست مجلدات كبار ، بعد تسميته ببحر الحقائق ومنبع الدقائق ، ونحن أردنا أن يكون لنا كتاب آخر على قرنه من كل الوجوه بمقتضى الحديث الوارد فيه أيضاً : (إن للقرآن ظهراً وباطناً إلى سبعة أبطن)^(٥) ، واشتماله على السبعات المعلومة وغير ذلك مما أوجب ترتيبه عليها ، واشتهر ذلك التفسير في البلدان ، وتحققت صورته عند أعظم أهل التحقيق والعرفان ، وتقرر بينهم أنه عديم المثل والنظير . . وأنه ليس بكسب ولا اجتهاد ، بل إفاضة غيبية بطريق الكشف من حضرة الرحمن»^(٦) ، ويصفه في نص النصوص

(١) نص النصوص ، ص ١١ - ١٢ .

(٢) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٦ . وص ٢٨ ٤٥ p. Intr., Somme . ومقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣١ . وتصوف الشيعة ، ص ١١٥ .

(٣) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٦٩ .

(٤) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . وأعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وفوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . وكشف الحجب ، ص ٤١ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . ومقدمة الكشكول . ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ - ٥٤ . ومرعشي . وذباله جستجو ص ١٣٧ - ١٤٢ . والذريعة .

(٥) ستأتي فيما يلي مصادره ، والسبعات المعلومة هي حاء الحواميم . انظر : يحيى ، مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٢ .

(٦) نص النصوص ، ص ١٢ . لاحظ تحليل كوربان لهذا التفسير في : En Islam... t3, ch1, p.p 173 . ويقارن هنا مفصلاً تفسير الآملي مع التأويلات الصوفية للقرآن . 177

أيضاً بما يقرب في مضمونه مما مرّ، ويسميه بنفس الإسم السابق، وسيأتي التعرض لهذا الوصف قريباً عند حديثنا على التأويلات. والمهم في ما يذكره هنا هو أنه يصرح بتقسيم المحيط إلى أجزاء سبعة، المقدمات وتفسير الفاتحة في جزء، وكل سدس من القرآن في جزء مستقل، ويصرح أن مقدماته سبع، ودوائره إثنا عشرة دائرة^(١). وذكره مرة أخرى في نص النصوص، ويظهر منه أنه أتم المحيط وأنهاه يقول: «ثم أمرني الحق بتأويل القرآن، فجاء في سبع مجلدات كبار، وسميته بالمحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، وذلك خرج في غاية الحسن والكمال، وظهر في نهاية البلاغة والفصاحة، بعناية الملك ذي العزة والجلال، بحيث ما سبقني أحدٌ بمثله لا ترتيباً ولا تحقيقاً ولا تليقاً»^(٢) ويشعر كلامه في مكان آخر بذلك يقول: «فرغت أيضاً.. إلخ»^(٣).

ولم يأت الأملي على ذكره لا في جامع الأسرار، ولا في نقد النقود، ولا في أسرار الشريعة، والسبب واضح وهو أن المحيط متأخر عنها يقيناً.

ويذكر الأملي في النسخة الخطية من المحيط، المحفوظة في مرعشي، والتي سيأتي وصفها قريباً، إسم الكتاب هكذا: «المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم» يصدرُ به المجلد الثاني من المخطوطة^(٤)، ويبدأ تفسير الفاتحة هكذا: «الله مفتاح الأبواب، هذا المجلد الثاني من الكتاب الموسوم بالمحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم للعبد الفقير إلى رحمة ربه الغني، حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني الأملي أصلح الله شأنه ووفقه لتمامه بمحمد وآله، وقد اتفق ذلك سلخ شوال بالمشهد الغروي المقدس، سنة سبع وسبعين وسبعمائة من الهجرة النبوية»^(٥). وقيمة هذا النص أنه يحدد لنا تاريخ

(١) نص النصوص، ص ١٤٧.

(٢) م. ن.، ص ٥٣٦.

(٣) م. ن.، ص ١٢.

(٤) المحيط الأعظم، ورقة ١٨١، صدر المجلد الثاني.

(٥) م. ن.، ورقة ١٨٢. تفسير الفاتحة. وكذا في صدر المجلد الأول من المخطوط، والواو بين المحيط الأعظم (و) البحر الخضم ساقطة، أبدلها بعض المصححين بالفاء وهو غلط.

تأليف الكتاب ، وأنه لم يكن قد أتمه في هذه السنة بدليل دعائه لنفسه بالإتمام^(١) ، ويسميه باسم جديد هنا هو المحيط الأعظم والبحر الخضم ، وهو يختلف قليلاً عما ذكره في نص النصوص . وكيف كان فقد ذكره أغلب من ترجم للآملي ، إلا أنهم اضطربوا في خصوص إسمه بما لا مزيد عليه . فصاحب المجالس روى عن نص النصوص أن الآملي ذكر هناك أن له تفاسير أربعة ، وعدّها هكذا : منتخب التأويل ، التأويلات ، البحر الخضم ، والمحيط الأعظم ، وافترض أن التأويلات أجمعها^(٢) ، وقال بأن الآملي ذكر أن نسبة التأويلات إلى التفاسير الثلاثة السابقة عليه كنسبة القرآن إلى الزبور والتوراة والإنجيل ، وسيأتي أنه اشتبه جداً في نقل العبارة عن نص النصوص فانتظر ، وتبعه في وهمه هذا ، الإصفهاني^(٣) ، والخوانساري^(٤) ، والمقرم^(٥) ، لكن الإصفهاني تردد في البحر الخضم ، وشكك في نسبته إليه وقال : لعله لغيره ، ثم شكك في كونه في التفسير فقال : «ويحتمل أن لا يكون في تفسير القرآن ، بل في غيره»^(٦) ، وتبعه على ذلك العاملي^(٧) ، فنقل عبارته بلا تبديل ولا تغيير ، ونقل كلام صاحب المجالس في إثره . أما

(١) وجزم واضح نهرست المرعشي ، أحمد الحسيني أن الآملي لم يتم تفسيره ، وأنه وقف فيه عند ما هو موجود الآن أي عند آية ٥٤ من سورة البقرة . ونميل كما قلنا إلى أنه أنها . قارن : نص النصوص ، ٥٣٦ .

(٢) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٤ . ولم يذكر له في تصوف الشيعة ص ١١٦ إلا المحيط اعتماداً على نص النصوص .

(٣) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢١ . وذكر في فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ - عنوانان : «تفاسير قرآن ، وتأويلات» .

(٤) روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ ، نقلاً عن المجالس ، وقارن : مرعشي ، ظهر المخطوطة .

(٥) مقدمة الكشكول ، د . وقارن : مقدمة جامع الأسرار ، ص ٧ و ٣٠ - ٣١ . و Corbin, Somme.. p. 46 - 47 .

(٦) رياض ، ج ٢ ، ص ٢٢١ . وعدّله كحالة تفسيرين : المحيط الأعظم ، والبحر الخضم ، وجعلهما كتابين لاحظ : معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٢١ . ويقارن : ابن أبي جمهور ، الجلي ، ص ٣١٣ . ويسمى تفسيره : البحر الخضم ، ويعتبره آخر كتبه لما فيه من مادة جديدة لم يعرضها في كتبه التي نعرفها . ويلاحظ أيضاً : م . ن . ، ص ٥٥٦ .

(٧) أعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وقارن : هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ ، حيث ذكر عنواناً عاماً هو «تفسير القرآن» فحسب .

الطهراني^(١)، فقد كان أكثر اشتهاً وأقل تحقيقاً وتمحيصاً، وعدّ له تفاسير خمسة، بإضافة جامع الأسرار إلى ما ذكره صاحب المجالس وقال: «وَأَلْفَ بَعْدَ التَّفْسِيرِ الرَّابِعِ تَفْسِيرًا خَامِسًا سَمَاهُ جَامِعَ الْأَسْرَارِ» وحذف من قائمة صاحب المجالس البحر الخضم، ووضع مكانه عنواناً آخر هو تفسير السيد حيدر، وهو من متفرداته، ولم يسبقه أحدٌ إلى مثله، أما اعتباره جامع الأسرار تفسيراً للقرآن فهو وهم، والكتاب بين أيدينا فلا نظيل في دفعه. أود هنا قبل الدخول في استعراض نصوص الأملي لأخرج منها بنتيجة أن أبين ما وقع فيه التستري من اشتباه فورط به كل من تأخر عنه. قال الأملي في نص النصوص: «فلما فرغت من هذه التواليف قامت طائفة . . . والتمسوا مني أن أكتب لهم شرح فصوص الحكم»^(٢)، وأما سبب الإلتماس فهو اطلاعهم على شروح الفصوص كشرح مؤيد الدين الخجندي، وشرح الكاشاني، وشرح القيصري، ثم تابع فقال: «وأرجو منه تعالى أن يوفقني في ذلك بحيث يصير هذا الشرح بالنسبة إلى الشروح الثلاثة، كالقرآن بالنسبة إلى الكتب الثلاثة من التوراة والإنجيل والزبور . . .»^(٣)، والأملي في مقام بيان نسبة شرحه على الفصوص إلى الشروح التي سبقته، أعني شرح الخجندي والكاشاني والقيصري، فظن التستري أنه يقصد بالشروح الثلاثة السابقة تفاسير ثلاثة - له - للقرآن سابقة على المحيط، ولست أدري كيف أمكنه أن يفهم ذلك من النص لو كان قرأه، وأقرب الظن أنه سمع من الغير كلاماً منسوباً إلى الأملي فزعم أنه قرأه في كتبه. فالخلاصة أن المنتخب سابق وهو منتخب من تأويلات الرازي، وهو شبه حواشي وليس تفسيراً بالمعنى الدقيق للكلمة، وأما البحر الخضم فهو جزء من عنوان المحيط وليس تفسيراً مستقلاً، والعطف بالواو أوهم التعدد عند من قرأ

(١) ذريعة، ج ٣، ص ٣٠٧-٣٠٨. وج ٤، ص ٢٧٣. وج ٢، ص ٣٢٥. وزعم أنه رأى إسم التفسير على نسخة النجف التي سنشير إليها هكذا «المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكم». وهو يذكر تفاسيره في الطبقات، ص ٧٠ فيقول: «البحر الخضم، التأويلات، تفسير السيد حيدر، جامع الأسرار، المحيط الأعظم والطود الأشم، ومنتخب التأويل» وهي هكذا ستة، ومع احتمال أنه يكون منتخب التأويل والتأويلات كتاباً واحداً فهي خمسة ولعله عدل عن اعتبار جامع الأسرار في التفسير بعدما رأى نشرة الكتاب.

(٢) نص النصوص، ص ١٢.

(٣) م . ن . ص ١٧.

العنوان ولم يطلع على نص التفسير ، فجعلهما اثنين ، وأما تفسير السيد حيدر ، فهو من مخترعات الطهراني ولم نعلم له مستنداً ، يبقى كتاب التأويلات ، وسوف نبدي حوله رأينا بعد استعراض جملة نصوص للآملي .

ذكر الآملي عنوان التأويلات عدة مرات ، فقال مثلاً عند حديثه على كلمات الله وآياته ، وأن القرآن صورة إجمال العالم وتفصيله ما نصه : «وقد بسطنا الكلام في هذا في التأويلات بما لا مزيد عليه»^(١) ، وقال : «والبحث عن النقطة والباء والقرآن كثير ، وقد أشرنا إليه في التأويلات فارجع إليه»^(٢) ، وقال : «إعلم أن أكثر العارفين شرعوا في تطبيق العالمين وتحقيق الصورتين ، وقد شرعنا في هذا التطبيق أيضاً في التأويلات على أبسط الوجوه»^(٣) .

وذكر عنوان : تأويل القرآن في مواضع من نص النصوص^(٤) ، فقال : «وكنت قد رتبت فهرست تأويل القرآن الكريم على تسعة عشر قاعدة ، وتسعة عشر دائرة ، تطبيقاً بالعالم الصوري .»^(٥) ، وقال : «وصار المشهد الغروي موجباً للفتح الغيبي على قلبي إجمالاً ثم تفصيلاً منها تأويل القرآن الكريم»^(٦) ، وقال : «والى هذا المعنى أشرنا بإشارة جامعة كلية في خطبة تأويلنا الذي هذا أوله»^(٧) ، ثم يذكر خطبة التأويل إجمالاً . ونحن نجزم يقيناً أن التأويلات وتأويل القرآن ليسا إلا عنوانين يطلقهما الآملي على تفسير المحيط الأعظم ، ويدل كلامه على ذلك بصراحة ووضوح . يقول في نص من المحيط الأعظم «وسياتي أبحاث كثيرة ، وأسرار جليلة ، سنشير إليها في مواضع من المقدمات ، والتأويل»^(٨) ، يقصد

(١) نص النصوص ، ص ٧٢ ، وقارن : م . ن . ، ص ٦٨ .

(٢) م . ن . ، ص ٣١٠ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٦٢ ، و ص ٤٩١ .

(٤) م . ن . ، ص ٨ و ١٢ و ٢٩٨ . و ص ٥٣٦ .

(٥) م . ن . ، ص ٢٩٨ . وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ٦٤ .

(٦) نص النصوص ، ص ٥٣٤ . وقارن : م . ن . ، ص ٥٣٦ .

(٧) م . ن . ، ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٨) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٦ . وقارن : ورقة ٦٤ . «وكان آخر تلك الكتب هذا التأويل» .

المحيط الأعظم لأنه في سياق الإشارة إلى ما سوف يأتي فيه وفي مقدماته من أبحاث .

ويورد كلاماً حول التأويلات وكونه المحيط فيقول : «وأما الذي لنا أيضاً كتابان : الفائض علينا والصادر منا . . أما الكتاب الفائض فهو التأويلات . . المشتمل . . ومن ثم صار موسوماً بالمحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم»^(١) ، فليس للآملي على هذا إلا تفسير واحد له أسماء متعددة ، فهو تارة التأويلات ، وأخرى المحيط الأعظم والطود الأشم ، وثالثة المحيط الأعظم والبحر الخضم ، وخامسة تأويل القرآن . وكلها أسماء لمصنف واحد^(٢) .

واشتباه المترجمين نشأ من استنادهم إلى عبارة التستري - التي زعم أنه نقلها عن نص النصوص - من أن للآملي تفاسير أربعة^(٣) ، وأن نسبة أحدها إلى ما قبله كنسبة القرآن إلى الكتب السماوية السابقة ، وهو منه محض خطأ وتضليل .

الفسخ الخطية:

النسخة الأولى : ذكر الطهراني في الذريعة^(٤) أنه وجد في مكتبة الغري نسخة من المحيط الأعظم أولها : «الحمد للذات الأحدية السرمدية الأزلية الواجبية من كمال الإستغناء . . . هذه رسالة مستخرجة من بعض تصانيفي أفردتها لأجل

(١) نص النصوص ، ص ١٤٨ .

(٢) لم يذكر له الفيض إلا المحيط الأعظم ، أنظر : الكاشاني ، محسن الفيض ، الوافي ، ط حديثة ، أصفهان : ملك أمير المؤمنين ، ١٤٠٦هـ ، ج ٩ ، ص ١٥٨١ . وافترض خوارجي أن التأويلات هو عينه منتخب التأويل ، وهو منتخب من المحيط الأعظم قال : «رسالة التأويلات ، كه منتخب كتاب بحر الخضم ، كه به نام منتخب التأويل هم ناميده شده» انظر : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٢ . واحتمل في الذريعة أمرين ، أن تكون التأويلات هي منتخب التأويل ، أو أن الأخير منتخب منها ، لاحظ : ذريعة ، ج ٣ ، ص ٣٠٧ . وج ٢ ، ص ٣٢٥ . وكلاهما خطأ . ويشكك زرين كوب في صحة نسبة غير المحيط إلى الآملي معللاً بعدم ورودها في أي نص من نصوصه . لاحظ : دنباله جستجو ، ص ١٤٠ .

(٣) يذكر الطهراني في الذريعة ، ج ٣ ، ص ٣٠٧ . أن التستري نقل عبارة الآملي عن رسالة التأويلات . وزعم في الطبقات أنه نقلها عن نص النصوص ، لاحظ طبقات أعلام الشيعة ، ص ٦٨ ، مما يدل على اضطرابه ، وعلى نقله عن التستري بلا تدقيق .

(٤) ج ٢٠ ص ١٦١ ، وج ١٥ ، ص ٣٢٦ .

التسهيل والتيسير ، وجعلتها مرتبة على أربعة مطالب بحسب الذات والصفات والأسماء والأفعال ، فالمطلب الأول في فضل التوحيد ، والثاني في تعريفه وتحقيقه ، والثالث في تقسيمه وترتيبه ، والرابع في كلفه وتفضيله ، وفيه صورة الشجرة المشحونة بالأغصان والثمر ، في مطالب التوحيد . فرغ من إتمامها في شهر رمضان سنة سبع وسبعين وسبعماية ، ألفه برسم خزانة الشاه شجاع^(١) ، ثم قال الطهراني : «وكتب على ظهر النسخة بخطه الشريف الوقفية لها ، وضم إلى الكتاب رسالة أخرى في العلوم العالية . . الكتابة كلها بخطه الشريف ، رأيتها في الخزانة الغروية في حدود سنة ١٣٥٠هـ»^(٢) .

ولو صح ما ذكره صاحب الذريعة ، من أنه رأى المخطوطة هذه ، ولو صح وجودها في النجف الأشرف في مكتبة الغري ، فهي يقيناً ليست المحيط الأعظم ، إذ ما أورده في وصفها لا يتطابق مع التفسير الأنف الذكر ، ولا يظهر منه أنها كتاب في التفسير ، بل صريحها أنها رسالة في التوحيد متخبة من بعض كتبه الأخرى ومستخرجة من أحد تصانيفه ، واحتمال خواجوي^(٣) أن تكون المقدمة السابعة من التفسير بعيداً وإلا لما قال : هذه (رسالة مستخرجة) ، فذلك دليل على كونها مصنفاً قائماً برأسه .

وذكر كوربان في مقدمته على جامع الأسرار ما معناه : أن عثمان يحيى رأى في مكتبة الغري بإشارة من آغا بزرك الطهراني نسخة من التفسير العرفاني للقرآن بخط الأملي نفسه ، وأضيف إلى هذا التفسير الواقع في عدة مجلدات رسالة أخرى . . . الخ^(٤) ، ويعقب فيقول بأنه يوجد مجلد من هذا التفسير في مكتبة مرعشي في قم^(٥) . ويقول يحيى ما نصه : «وتوجد للكتاب نسخة محفوظة في عدة مجلدات

(١) الذريعة ، ج ٢٠ ، ص ١٦١ .

(٢) م . ن . . ، ص . ن .

(٣) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٤ ، هامش رقم ١ .

(٤) Somme.. Intr... p 46 - 47 et 11 (٤)

"Six volumes de l'autographe sont à Najaf". Corbin, En Islam Iranien, T3, ch1,(٥) p158. "Le premier volume est a Qomm.. ont..." Ibid.

في خزانة المشهد الغروي بالنجف الأشرف وهي بخط المصنف أيضاً ، ولكن لم يمكننا أثناء زيارة المشهد دراسة المخطوط عن كتب»^(١) .

والحق أن كلا الرجلين مشتبه ، إذ خلافاً لما قاله كوربان ، فإننا لا نستفيد من كلام يحيى أنه رأها ، والظاهر أنه اشتبه في نقل كلام يحيى إلى الفرنسية ، ويحيى يستند في وصفها إلى الطهراني بدليل ما نقله في سياق كلامه عن طبقات أعلام الشيعة^(٢) في المستدركات التي أضافها في مقدمته على الطبعة الثانية لجامع الأسرار . وكذا لم يقل يحيى أنه يوجد في مكتبة المرعشي مجلد من هذه المخطوطة ، بل قال أنه يوجد هناك نسخة أخرى . . في مجلدين . أما ما ذكره يحيى من أن مخطوطة النجف في مجلدات فهو خلاف ما صرح به الطهراني في الذريعة من أن الموجود هناك مجلد واحد لا غير^(٣) ، وعليه فلا يمكن الجزم بخصوص نسخة النجف ، ولم نتحقق منها عن كتب ، والعمدة فيما يقال عنها هو الطهراني ، وقد عرفنا ما في كلامه من الإيهام والخلط .

النسخة الثانية : قال عثمان يحيى : «عثرنا على نسختين لهذا التفسير الهام ناقصتين ، هما الآن في حوزة العالم الحجة ، السيد شهاب الدين المرعشي النجفي المقيم بمدينة قم ، النسخة الأولى بمجلد واحد تشتمل على مقدمة الكتاب [الجزء الأول] [بل مقدمات] ، وتفسير الفاتحة ، والآيات الأولى من البقرة ، [الجزء الثاني] . وهي بخط المصنف نفسه غير أن بعض ورقات النسخة مخرفة وناقصة الأول والآخر . أما النسخة الثانية فتحتوي على تفسير الفاتحة وأوائل سورة البقرة ، وعلى جزء من مقدمات الكتاب ملحقه بآخر المجلد لا بأوله ، وهي بخط نسخي واضح بدون تاريخ . . وناقصة الآخر»^(٤) والحق أن نسختي المرعشي ليستا أصليين ، بل إحداهما هي الأصل والثانية مأخوذة عنها^(٥) ، وهي تطابقها في أخطائها

(١) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٥٤ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) الذريعة ، ج ١٥ ، ص ٣٢٦ .

(٤) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٥٤ .

(٥) لاحظ كلام المرعشي نفسه على ظهر المخطوط وسيأتي .

ومواضع الطمس فيها ، ويزيد طمسها في بعض المواضع ، والسقط في هذه النسخة أكثر ، وثمة ما تركه الناسخ وأهمله لأنه لم يستطع قراءته في نسخة الأصل واستعصى عليه حله .

ونسخة المرعشي الأصل في جزأين ، جعلهما الصحاف في مجلد واحد ، الأول يحتوي على مقدمات سبع وخطبة التفسير ، سقط منها أكثرها ، ولم يبق من المقدمة السابعة إلا ورقة واحدة ذهب نصفها بفعل الرطوبة ، والجزء الثاني يحتوي على تفسير الفاتحة وحوالي ٥٤ آية من سورة البقرة ، وهذا الجزء أصابه التلف ومحت الرطوبة الثلث من كل صفحة تقريباً . والموجود فيه من تفسير البقرة تستحيل قراءته بالكلية ، ولا يمكن الإستفادة منه ، والمجلد بكامله غير مرتب الصفحات وقد عملت الأيام في النسخة فأبالتها ، وأزعم أنه يصعب تدارك ما بقي بأكمله . هذا هو الموجود من التفسير في المرعشي أما باقي أجزاء التفسير فلا يعلم عنها شيء . والمقدمات السبع هذا ترتيبها :

المقدمة الأولى : في بيان التأويل والتفسير والفرق بينهما وبيان أن التأويل واجب عقلاً وشرعاً .

المقدمة الثانية : في بيان كتاب الله الكبير الأفقي ، وتطبيقه بكتاب الله القرآني الجمعي .

المقدمة الثالثة : في بيان حروف الله الأفقية ، وتطبيقها بحروف الله القرآنية .

المقدمة الرابعة : في بيان كلمات الله الأفقية ، وتطبيقها بكلمات الله القرآنية .

المقدمة الخامسة : في بيان آيات الله الأفقية ، وتطبيقها بآيات الله القرآنية .

المقدمة السادسة : في بيان الشريعة والطريقة والحقيقة .

المقدمة السابعة : في بيان التوحيد وأقسامه ومراتبه^(١) . أما التفسير فقد كان يذكر الأملي الآية ثم يعقب على ذلك بتفسيرها تفسيراً لغوياً وشرعياً تحت عنوان

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٣ (نهايتها) .

«تفسير»، ثم يُتبع ذلك بتأويلها من وجهة نظر صوفية عرفانية تحت عنوان «تأويل» .

ذكر المرعشي على ظهر المخطوطة المحفوظة في مكتبته العامة ، مصدر هذه النسخة الفريدة من المحيط الأعظم فقال : «وكانت النسخة في خزانة كتب حجة الإسلام والمسلمين الحاج حسين الحسيني القمي الشهير بسيدي ، من جملة كتب جده العلامة الحاج ميرزا أبو طالب القمي ، صهر المحقق صاحب القوانين ، وقد منّ علينا بإدخال هذه النسخة الوحيدة في الدنيا في المكتبة العامة التي أسستها ببلدة قم»^(١) .

(١) المحيط الأعظم ، ظهر المخطوطة .

* **المسائل الآملية**: هذه المسائل هي من جملة ما أغفله الآملي من مصنفاته ، فلم يتعرض لذكرها في أي من كتبه التي بين أيدينا ، ولعل السر في ذلك أنها لا تشكل مؤلفاً بالمعنى الدقيق للكلمة ، بل هي جملة أسئلة وجهها الآملي في بداية إقامته في العراق إلى الشيخ فخر الدين الحلبي فأجابه عليها . وسيأتي تفصيل هذه المسائل وبيان موضوعاتها .

ذكرها أكثر من ترجم للآملي^(١) ، إلا أنهم لم يحددوا بدقة موضوعاتها ، وكان أغلب وصفهم لها مجملاً غير كافٍ . أغفلها جمع منهم القمي ، والبغدادي ، وكوهري^(٢) .

قال الإصفهاني : «ثم إنني رأيت طائفة من المسائل الفقهية والكلامية التي سألتها هذا السيد عن الشيخ فخر الدين ولد العلامة وجواباته عنها ، وعندنا منها نسخة قال فيها [أي الآملي] : إن ابتداء ذلك في الحلة السيفية في سلخ رجب المرجب سنة تسع وخمسين وسبعمائة ، وأنا العبد الفقير حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني الآملي»^(٣) ، وكتب فخر الدين عليها في هامش الأجوبة هكذا : «هذا صحيح قرأ علي أطال الله عمره ورزقنا بركته»^(٤) ، ويقرب منه ما في الذريعة^(٥) ، ويدعي الطهراني أنه رآها بخط الآملي أيضاً .

ولا يزيد العامل^(٦) ، على صاحب الرياض والذريعة شيئاً ، في مقام وصفها ،

(١) لاحظ: رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ . والأعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . (واستقى العامل هنا معلوماته من الرياض) . والذريعة ، ج ٥ ، ص ٢٠٤ . وطبقات أعلام الشيعة ، ص ٦٧ و ٧٠ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ . ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٤ . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وقارن حول ذلك: Corbin, Somme.. Intr.. p 53 . ومقدمة جامع الأسرار ، ص ٣٢ و ٥٦ . وخواجوي ، مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٣ . والمقرم ، مقدمة الكشكول ، ص ٥٠ . ويحيل على خاتمة مستدرك الوسائل للطبرسي ، ويقول بأن اسمها أيضاً ، المسائل الحيدرية .

(٢) لاحظ: فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . وهدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . وتصوف الشيعة ، ص ١١٠ - ١١٧ . وكشف الحجب ، ص ٤١ ، (فهرست رجال) . وقارن: ذنباله جستجو ، ص ١٤٠ .

(٣) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ .

(٤) م . ن .

(٥) الذريعة ، ج ١ ، ص ٢٣٢ .

(٦) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٢ .

ويدعي مثلهما رؤيتها بخط الأملي نفسه ، ويقول بأن المسائل « كانت في مجموعة منضمة إلى المسائل المهنية ، كتبت جميعها بخط المصنف [الأملي] » ، وسرى أن ما يدعيه صحيح ، وهو موافق للنسخة الموجودة من المسائل .

النسخ الموجودة : يوجد لهذه المسائل نسختان في المكتبة المركزية لجامعة طهران^(١) ، الأولى ناقصة تحتوي ثلاث مسائل فقط من (ص ٧ - ٩) رقمها (٢١٤٤) .

والثانية : كاملة ، من ورقة (٧١ب - ٧٦ب) بخط نستعليق مقروء بعسر ، بدايتها : « بسم الله وبه نستعين ، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، هذه مسائل سألتها عن جناب الشيخ الأعظم سلطان العلماء . . فخر الحق والدين ، ابن المطهر الحلي مشافهة في مجالس متفرقة على سبيل الفتوى ، وكان ابتداء ذلك في سلخ رجب المرجب سنة تسع وخمسين وسبعمائة للهجرة ببلادة الحلة السيفية ، وأنا العبد الفقير حيدر بن علي بن حيدر العلوي الحسيني الأملي » . والنسخة بخط الأملي ، وبعض أجوبتها بخط فخر المحققين ، وهي في مسائل فقهية وكلامية ، وتاريخ الفراغ من تبييضها وكتابتها هو ٧٦١ - ٧٦٢هـ^(٢) ، ورقمها ضمن المجموعة هو ١٠٢٢ . وتفصيل المسائل كالآتي :

السؤال الأول : حول وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية ، السؤال الثاني : حول المكلف الذي ليس له استعداد التعلم ، وهو ضعيف الفهم شديد البلادة ، وكيف يكلف بالأحكام . الثالث : في التكليف بغير المقدور ، الرابع : في التاجر الذي لا يخرج خمس ماله . الخامس والسادس : في السادة العلويين وكيفية إعطائهم الخمس . السابع والثامن : في خصوص خمس غير السادة ، والعاملين عليها . السؤال التاسع : في المحبة الصحيحة للنبي وآله ، وما هي طبيعتها ، وأنها ما

(١) دانش يزوه ، محمد تقي ، فهرست كتابخانه إهداي سيد محمد مشكوة به دانشگاه تهران ، طهران : دانشگاه ١٣٣٢ ش ج ١ ، ص ٧٠ .

(٢) الأملي ، حيدر بن علي ، المسائل الأملية ، مخطوطة دانشگاه تهران ، رقم ١٠٢٢ ، ورقة ٧١ب . وقارن : مقدمة جامع الأسرار ، ص ٥٦ . والرياض ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ . والذريعة ، ج ١ ، ص ٢٣٢ . والأعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . ومقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٣ ، هامش ١ .

اشتهر بين الناس من الميل بالطبع ، والغيرة ، ومتابعة أمرهم ، أو شيء آخر .
العاشر : في أن الصلاة واجبة على النبي أو مستحبة أو أنها واجبة في الصلاة
مستحبة في غيرها ، أو أنها واجبة مطلقاً ، والفرق بين الصلاة على محمد وآل
محمد ، وبين الصلاة على آله ، وما الفرق بين الأهل والآل من جهة اللغة
والإصطلاح ، الحادي عشر : في خصوص قول أمين في آخر الحمد ، هل هو مبطل
للصلاة أو لا . ويوجد في هذه المجموعة إثنتا عشرة رسالة غير المسائل الأملية كلها
بخط الأملي .

* **منتخبات أنوار الشريعة**: لم يذكره الأملي في أي من كتبه الموجودة ،
ويقوى هنا احتمال يحى أنه لغير الأملي ، وأنه منتخب من بعض مصنفاته^(١) ،
لكن من الممكن أن يكون الأملي نفسه قد لخص فيه كتاب أسرار الشريعة كما
سيأتي ، وهو شيء صنعه الأملي في غيره من كتبه ، وما فرضه يحى^(٢) من كونه
منتخباً من رسالة الوجود منشؤه قرب مضمونهما ، إلا أن الحق أنه منتخب من
أسرار الشريعة . تدل مباحثه على ذلك بوضوح تام كما سيأتي عند وصفنا للنسخة
الموجودة من المنتخبات .

أما احتمال كوربان^(٣) أن يكون الكتاب جزءاً من تفسير الأملي المسمى «منتخب
التأويل» ، فالعنوان يناقض ذلك فضلاً عن مضمونه ، وعمّا قلناه فيما مضى من أن
منتخب التأويل حواشي وتعليقات كتبها الأملي على تفسير الرازي قبل هجرته إلى
العراق . أغفله أكثر من ترجم للأملي^(٤) .

(١) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٥٧ .

(٢) م . ن .

(٣) En Islam Iranien, T3, ch1, p 165 . Somme.. Intr... p 53

(٤) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . وقارن : الأعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . ومجالس المؤمنين ،
ج ٢ ، ص ٥١ - ٥٤ . وهدي العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وفوائد
الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . ومقدمة الكشكول ، ج - د . وذنباله جستجو . ص ١٤٠ . وتصوف
الشيعة ، ص ١١٠ - ١١٧ . والذريعة . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . ومقدمة أسرار
الشريعة . ومرعشي على ظهر مخطوطة المحيط . واستدركه الطهراني في : الطبقات ، ص ٧٠ اعتماداً
على يحى .

نسخه : للمتخبات نسخة محفوظة في مكتبة جامعة طهران^(١) في حدود سبع ورفقات ، بخط نسخ مخرق ، عسر القراءة في بعض المواضع ، وهي ضمن مجموعة رقمها ١٠٨٨ ، من ص (٣٨ - ١٤٥) . بدايتها هكذا : «بسم الله هذه منتخبات أنوار الشريعة ، من إفادات سيد المتألهين سيد حيدر الأملي ساكن المشهد الغروي . ما وقع الخلاف بين الأنبياء والرسل . . في أصول الدين وأركان الإسلام وإن وقع في الفروع والأحكام الجزئية ، فاعلم أنّ الخلاف في كيفية الشيء وكميته لا يدل على الإختلاف» إلخ . . .^(٢) ، ويدور موضوعها على استعدادات الماهيات أو الأعيان الثابتة وقابلياتها ، وأنها بجعل جاعل أو لا . . . وحول كيفية صدورها . . إلخ .

* **منتقى المعاد، في مرتقى العباد:** ذكره الأملي في فهرست مصنفاته في نص النصوص^(٣) ، وصرح أنه منتخب من رسالة المعاد . ذكره يحيى ، وكوريان ، وخواجوي ، وكوهري^(٤) ، اعتماداً على نص النصوص ، والطهراني في الطبقات^(٥) اتكالا على يحيى . أغفله أكثر من ترجم للأملي^(٦) ولم يعثر عليه إلى الآن .

* **منبع الدوائر ومجمع الجداول:** لم يذكر أحد كتاباً للأملي بهذا العنوان ، حتى عثمان يحيى وكوريان^(٧) ، المفترض أنهما قرأ نص النصوص عند تحقيقه وتقويم نصه ، وعلى تقدير عدم اعتبارهما له مصنفاً مستقلاً في قبال رسالة

(١) فهرست كتاب خانه إهداي سيد محمد مشكوة ، ج ٣ ، ص ٥٠٢ . وقارن :

Corbin. H. Somme.. Intr... p 53. et p 73 note 37.

(٢) منتخبات أنوار الشريعة ، ورقة ٣٨ ب . وقارن : مقدمة جامع الأسرار ، ص ٥٧ .

(٣) نص النصوص ، ص ١١ .

(٤) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٠ - ٣١ . ويقارن : مقدمة جامع الأسرار ، ص ٣٢ - ٣٣ .

و Corbin, Somme... Intr.. p 53.

(٥) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

(٦) لاحظ المصادر السابقة في هامش رقم ٢ ، وقارن كشف الحجب ، ص ٤١ (فهرست رجال) .

(٧) مقدمة جامع الأسرار ، وقارن : Corbin, Somme... Intr..

الجداول فإنه كان يجب الإشارة إلى ذلك ، ولو عرضاً ، وتحديد أنه عنوان لأي كتاب من كتبه؟؟

ذكره الأملي عدة مرات في نص النصوص ، الأولى في سياق كلامه على التوحيد وأهله فقال : «وقد بينا نحن أيضاً في الكتاب المذكور^(١) ، وهو «منبع الدوائر ومجمع الجداول» وغيره من كتبنا ، أنه ليس هناك مقام ومرتبة أعلى وأجل وأعظم وأشرف من التوحيد ، وكذلك ليس هناك أفضل وأكمل منه ومن أهله . . إلخ»^(٢) ، والثانية في سياق كلامه على المطابقة بين عالمي الآفاق والأنفس من خلال الدوائر ، وأن هذه المطابقة تحصل من خلالها بشكل أفضل فقال : «إعلم أن أكثر العارفين شرعوا في تطبيق العالمين وتحقيق الصورتين ، وكان غرض الكل معرفة الحق تعالى بواسطتها ، ومشاهدته في ضمنها ، لقوله تعالى : ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ وقد شرعنا في هذا التطبيق نحن أيضاً في التأويلات وفي مجمع الدوائر ومنبع الجداول»^(٣) . والثالثة في سياق حديثه عن تقسم علوم أهل الله فقال : «وتفصيل ذلك يطول ، وقد بيناه في التأويلات وفي مجمع الدوائر ومنبع الجداول ، مبسوطاً فارجع إليها»^(٤) .

ولا نستطيع أن نجزم حيال هذه النصوص بشيء ، هل أن هذا عنوان لكتاب مستقل أو أنه عنوان لأحد كتبه السابقة ، وخصوصاً رسالة الجداول ، والأرجح أنه كتاب مستقل ، إذ موارد ذكره ، والسياق الذي يذكر فيه يوحي أن الأملي بين فيه قضايا ترتبط بالتوحيد ، وأخرى بالمعرفة . ورسالة الجداول في بيان مراتب العارفين ، إلا أن ذلك يبقى مجرد ظن وتخمين تعوزهما الأدلة والوثائق ، ونحن إنما عددناه ضمن مؤلفاته ، لأنه ذكره بنفسه ، وليس مرادنا هنا التأكيد على أن ما يذكر كتاب مستقل برأسه . . أو أنه عنوان لأحد مصنفاته .

(١) لم يرد ذكره في ما سبق هنا من كلام ، ولا أدري إلى أي مكان يحيل الأملي هنا .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٩٧ .

(٣) وهو هنا كما هو ملاحظ يقلب العنوان . أنظر : م . ن . ص ٤٦٢ .

(٤) م . ن . ص ٤٩١ .

* **المبدأ والمعاد:** لم يذكر أحد هذه الرسالة ضمن مصنفات الأملي ، حتى يحيى وكوربان^(١) ، ذكرها الأملي مرة واحدة في المحيط الأعظم في سياق حديثه عن الأعيان الثابتة وما يرتبط بها ، وتفسير الإختلاف بين الأشياء والموجودات ، ضمن مقالة متكفلة لبيان قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ، . . . وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٢) ، وهو يعقب على تفسيره وفهمه للآيتين بقوله : «وقد صنفنا رسالة في المبدأ والمعاد أكثرها مشتملة على هذه الأبحاث ، ورتبنا لها خطبة أيضاً مشتملة على هذه الأبحاث ، والخطبة لها مناسبة بهذا المقام نذكرها ونختم هذه الأبحاث عليها»^(٣) ، ثم يذكر الخطبة أو جزءاً منها فيقول : «الحمد لله الموجد بجوده العام وجود الموجودات ، والمخلوقات من المبدعات والمكونات ، المعطي حقهم من حيث اقتضاؤهم الذاتي في عالم الأعيان والماهيات ، الظاهر على حسب اختلافاتهم في الإستعدادات والذوات ، الحاكم عليهم بحسب حكمهم عليه في عالم الأسماء والصفات ، لثلا يكون لأحد منهم عليه حجة ، بظهور أفعالهم بحسب اختلاف الملكات ، وصلى الله على من هو أكمل منهم في تطبيق هذه الطبقات ، المخصوص من بينهم ذاتاً وصفة بأشرف المقام وأعظم الدرجات . . . إلخ»^(٤) ، ثم يقول : «وبالجمله هذا آخر ما كان عندنا في تأويل قوله تعالى : ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾»^(٥) ، واحتمال كون هذه الرسالة هي رسالة المعاد أو مرتقى العباد التي هي مختصرها بعيداً جداً ، فهما في القيامات كما صرح الأملي ، وهذه في الأعيان الثابتة والماهيات واختلاف الموجودات والظهورات . وهي تطابق القسم الأول من كتاب أسرار الشريعة لكنها ليست إياه ، إذ الأسرار يتعرض للتكاليف أيضاً وأصول الشريعة ، والخطبة هنا لا وجود لها هناك . وأرجح أنها رسالة له مستقلة ، ولم يلتفت إليها أحد ، لعدم ورودها في أي كتاب من كتبه

(١) مقدمة جامع الأسرار ، وفارن : Corbin, Somme... Intr..

(٢) سورة هود ، آية ١١٨ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٨ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن . ، ورقة ٣٩ .

سوى المحيط الأعظم ، وهو لم يكن معروفاً ، ولا متوفراً بين أيدي المترجمين . ومع هذا يبقى احتمال أن يكون هذا العنوان لإحدى رسائله المعروفة وارداً ، لكنه احتمال ضئيل .

*** نهاية التوحيد في بداية التجريد:** ذكره الأملي في افتتاحيات نص النصوص ضمن فهرست مؤلفاته ، وصرح أنه منتخب من جامع الأسرار^(١) ، فيتضح حينئذ موضوعه ، ولا يبقى ثمة داع لتفصيل مضمونه ، ولا لبيان ترتيبه ، وذكره في نص النصوص أيضاً مرة أخرى في سياق حديثه عن أقسام التوحيد والشرك فقال : «فلينظر العاقل حينئذ أنه من أي قبيل ، أهو صاحب الشرك الجلي أو الخفي ، فإنه على كلا التقديرين غير مغفور له»^(٢) ، ثم عقب بقوله : «وهنا أبحاث وأسرار تفصيلها في كتابنا المذكور فارجع إليه ، أعني كتاب نهاية التوحيد في بداية التجريد» وذكر هنا أنه ذكره في الإفتتاحيات . ولم يذكره في غيره من كتبه لا تلميحاً ولا تصريحاً . ذكره يحيى وخواجوي ، وكوربان ، وكوهري^(٣) ، اعتماداً على نص النصوص ، والطهراني^(٤) اتكالا على يحيى ، وأغفله كثيرون^(٥) . لم يعثر عليه إلى الآن .

*** نص النصوص في شرح الفصوص:** ورد ذكر هذا العنوان مرات عدة في نص النصوص ، ولما كان هذا المؤلف هو آخر ما صنف الأملي ، فلم يرد ذكره في أي كتاب آخر من كتبه . ولقد بين الأملي سبب تأليفه فقال : «فلما

(١) نص النصوص ، ص ١١ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٥٥ - ٣٥٨ .

(٣) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٦ . وص ٣٥ . وقارن : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣١ . وتصوف الشيعة ، ص ١١٥ . Somme... Intr... p 56.

(٤) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

(٥) لاحظ : رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ . وكشف الحجب ص ٤١ . والذريعة . ومقدمة الكشكول ج - د . ومجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ - ٥٤ . ودنباله جستجو ، ص ١٤٠ . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وأعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . وروضات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ - ٣٨٠ . وقوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . ومرعشي على ظهر مخطوطة المحيط .

فرغت من هذه التواليف قامت طائفة من أرباب التوحيد . . فالتمسوا مني بالتماس لا مزيد عليه . . أن أكتب لهم شرح فصوص الحكم^(١) ، ثم يصرح بنزوله عند رغبتهم وتحقيقه لأمنيتهم ، ويحدد ترتيب كتابه ، وأنه في مجلدين كبيرين ، وأن الأول منهما يشتمل على مقدمات الشرح وخمسة من الفصوص ، والثاني على الباقي منها^(٢) ، ويقول بأنه جعل المقدمات على تمهيدات ثلاثة ومثلها من الأركان . وأنه قدم لذلك بمقدمة وختم بوصية ، وجعل التمهيد الأول في النبوة والولاية ، والثاني في فضيلة الشيخ ابن العربي ، والثالث في فضيلة الأنبياء والأولياء .

أما الأركان فجعل الأول منها في التوحيد وما يرتبط به ، والثاني في الوجود ، والثالث في المعرفة ، أما الوصية فخصصها لكتمان الأسرار^(٣) . صرح الأملّي في نصّ النصوص أنه ألفه سنة ٧٨٢هـ . وأشار إليه اشارتين ، لم يقصد منهما تحديد إسمه أو عنوانه^(٤) ، وثمة إشارتان إليه في متن نصّ النصوص لم يقصد الأملّي منهما أن تكونا عنوانين له . أطلق عليه في الأول منهما إسم «شرح الفصوص»^(٥) ، وفي الثانية «حقائق فصوص الحكم ومعانيه»^(٦) ، ولا شك أنه هنا في مقام التلميح والإشارة إلى شرحه لا في مقام ذكر إسمه وعنوانه .

ذكره أكثر من ترجم للأملّي ، لكنهم اختلفوا في تحديد العنوان ، فبعضهم^(٧)

(١) نصّ النصوص ، ص ١٥ .

(٢) م . ن . ، ص ١٦ . لاحظ وصف كوربان له وتحليل مضمونه في :

.En Islam Iranien, t3, ch1, p.p 177 - 183

(٣) نصّ النصوص ، ص ١٨ ، و١٩ - ٢٠ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٣٧ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٣٦ .

(٦) م . ن . ، ص ٥٣٤ .

(٧) كالتستري في مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٤ . وافترض أنه من نفائس مصنفاته ، ونقل عنه ذلك في الرياض ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ . وكذا في أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ . والطهراني ، في الطبقات ، ص ٧٠ . وقارن : المقرم ، مقدمة الكشكول ، د . ومعجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . والتستري أيضاً في مصائب النواصب ، نقلاً عن الرياض ، ج ٢ ، ص ٢١٨ .

على أنه (فص الفصوص) ، وآخرون^(١) على أنه (نص النصوص) ، وتردد بين العنواين جماعة ، والعنوان الثاني هو الصواب ، ولا نعلم مستند العنوان الأول . ويصرح الأملي أن الكتاب - كما مرّ - في مجلدين ، وليس هناك ما يدل في كلامه على أنه آثم ، والموجود منه هو المجلد الأول فحسب بحسب تقسيم الأملي وتجزئته ، أي المقدمات حتى الفص الخامس ، ولم يعثر على المجلد الثاني إلى الآن . وافترض زرین كوب^(٢) أن الأملي لم ينجز إلا مجلداً من شرحه لكنه لم يصرح بمستند ذلك ، ولعلّه تقدير شخصي نشأ من جهة أن الأملي لم يُعرف عنه شيء بعد سنة ٧٨٢هـ أي تاريخ الإنتهاء من المجلد الأول من الشرح ، إلا أن صاحب المجالس^(٣) نقل كلاماً للأملي في رد المعتزلة وصرح أنه استقاه ونقله عن شرح الفص الشعبي أو الداوودي من نص النصوص ، والفص الشعبي هو الثاني عشر^(٤) ، والداوودي هو السابع عشر^(٥) من فصوص الحكم لابن عربي ، وهذا يعني أن المجلد الثاني من الشرح كان تحت يده ، لكن دَرَيْتَ أن صاحب المجالس لا يعتمد عليه عند انفراده بنقل ، وهو كثيراً ما يدعي المعرفة عن حس ، ويكون في ذلك ناقلاً أو متوهماً أو حاكماً بحدس وافترض ، ومرّ منه في خصوص المحيط الأعظم مثله ، أما زرین كوب فمفترض بلا دليل . . ونحن لا نجزم برأي هنا ، والمهم هو أن لا أثر للمجلد الثاني الآن على أقل تقدير ، ولا نعرف من يعلم شيئاً عن مكان وجوده .

نسخه:

الأولى : نسخة جار الله من خزائن مكتبة السلیمانية ، رقم ١٠٣٣ ، والنسخة هذه هي المجلد الأول من نص النصوص ، تحتوي على المقدمات وشرح الفصوص

(١) لاحظ : فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ . وهديّة العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . وروضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ . ودنباله جستجو ص ١٤٠ . وتصوف الشيعة ، ص ١١٧ . والمرعشي ، ظهر المحيط . وذكره أيضاً الطهراني في الطبقات ، بهذا العنوان ، ص ٧٠ ، وهو من جملة من ردد بين العنواين وقارن : رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٢) دنباله جستجو ، ص ١٤١ .

(٣) مجالس المؤمنین ، ج ٢ ، ص ٥٤ . وقارن ، ص ٥١ .

(٤) أنظر ، فصوص الحكم ، ص ١١٩ .

(٥) م . ن . ، ص ١٦٠ .

الخمسة الأولى ، يقع المخطوط في ٢٣٠ ورقة المقدمات (١٠٢) والباقي الشرح ، والنسخة ليست بخط الأملي ، إلا أنها منتسخة عن نسخته بعد سنتين من تأليف الكتاب فتاريخ كتابتها هو ٧٨٤هـ . بقلم فضل الله بن محمد العبادي ، والنسخة مصححة وعليها تعليقات ، ويوجد على غلافها الخارجي - ولعله بقلم الكاتب - هذا نصه : «ولم أرَ المجلد الثاني ، ولم أسمع أنه فريد أحد» .

الثانية : نسخة شهيد علي باشا من خزائن السليمانية ، رقم ١٤٣٨ ، تقع النسخة في ٦٥ ورقة ، والموجود فيها هو المقدمات موجزة مختصرة ، وعنوانها «نص النصوص» ، لذا يحتمل أن يكون الإختصار من عمل الكاتب ، وإلا لغير الأملي إسم المختصر لو كان من عمله ، كما هو ديدنه في غيره من كتبه ، والنسخة غفل الكاتب والتاريخ :

الثالثة : نسخة مجلس شوراي ملي ، رقم ١٧١٤ ، والنسخة تقع في ٦٧ ورقة ، في مجموعة تشمل على كتب أخرى ، عنوانه في الصفحة الأخيرة هكذا ، «نص النصوص» ، غفل الكاتب والتاريخ ، وهو مختصر لمقدمات نص النصوص ، ولا يحتوي على شيء من الشرح ذاته . وهو يتفق تماماً مع النسخة الثانية^(١) .

الرابعة : نسخة محفوظة في مكتبة فخر الدين نصيري في طهران مكتوبة في عصر المؤلف ، ذكر ذلك يحيى في مقدمته على جامع الأسرار^(٢) ، ولم نتحقق من هذه النسخة - ولا هو كذلك - لنحدد قيمتها .

نشراته:

طبع في طهران باهتمام يحيى وكوربان ، واقتصرت النشرة على مقدمات النص ، وصدر عن المركز الإيراني الفرنسي «انستيتوي إيران وفرانسه» ، قسم النشرات الإيرانية «كنجينه نوشته هاي إيراني» رقم ١٦ ، سنة النشر هي ، ١٣٤٧ش . وأعيد طبعه سنة ١٣٦٨ش ، وصدر عن «أنجمن إيرانشناسي فرانسه» .

(١) مقدمة نص النصوص ، ص ٦٦ - ٦٩ .

(٢) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٣٣ .

٤ - مصنفات منحولة أو يشك في نسبتها إلى الأملّي:

نُسبت بعض الكتب إلى الأملّي ، ثبت في بعضها أنه منحول ، وبقي البعض الآخر مشكوك النسبة ، لاندلي حوله برأي جازم ، وفيما يلي بيانها :

✱ **إصطلاحات الصوفية:** لم يذكر الأملّي في كتبه عنواناً كهذا لا تصريحاً ولا تلميحاً ، مع أن من عادة الأملّي أن يذكر مصنفاته بنفسه إذا ما اقتضى ذلك مناسبة أو سباق . وإذا كان هذا الكتاب تلخيصاً لاصطلاحات الكاشاني ، فمن الغريب أن يذكر الأملّي هذا الكتاب مرات عدة ، وينقل عنه كثيراً ، ولا يشير إلى كتابه ولو عرضاً ، والدواعي حيثذ تدفع إلى ذكره . ودُكر للأملّي عنوانان آخران ، هما لب اصطلاحات الصوفية ، وتلخيص اصطلاحات الصوفية ، وذهب قوم إلى أنهما كتابان ، وذهب آخرون إلى وحدة هذه العناوين وأنها عناوين لكتاب واحد كما سيأتي تفصيله .

ذكره العاملي^(١) في الأعيان ، وصرّح بالإعتماد على حاجي خليفة^(٢) ، ثم ذكر عنواناً آخر هو تلخيص اصطلاحات الصوفية للكاشاني ، ويظهر من العاملي أنهما عنوانان لكتاب واحد ، وكذا فعل الطهراني^(٣) ، ولم يذكر المقدم^(٤) إلا تلخيص اصطلاحات الصوفية ، ويحيل على كشف الظنون ، وكذا كحالة^(٥) ، أما البغدادي فيذكر لب الاصطلاحات الصوفية ، ويعقب بقوله : « جردّه من اصطلاحات الكاشاني »^(٦) .

(١) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٢) حاجي ، خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ط ٢ مخ فلوكل ، ١٩٤٦ م . ج ١ ، ص ١٠٧ .

(٣) الذريعة ، ج ٢ ، ص ١٢٢ . وطبقات ، ص ٧٠ .

(٤) مقدمة الكشكول (ج) .

(٥) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ . وقارن : مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥١ .

(٦) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ ، ويفترض أنه كتبها سنة ٨٩٤ . ويصححه الشبيبي مفترضاً أنه خطأ مطبعي بـ ٧٩٤ هـ . ويفترض إثر ذلك أن الأملّي كان حياً في هذه السنة . يلاحظ : الصلة بين التصوف والتشيع ، ج ٢ ، ص ١٠٤ وهو مجرد إفتراض .

أهمله جمع ، كالقمي ، والأصفهاني ، والنيسابوري ، والخوانساري ، ومرعشي ، وكوهري^(١) . ويذكر زرین كوب^(٢) العنوان الذي أثبتناه ، وكذا يحيى ، ويحيل على العنوانين الآخرين ، ويتبعه كوربان^(٣) .

وشكك خواجوي^(٤) بصحة النسبة ويرجع جهة النفي ، وهي الراجحة عندنا ، فلا حجة على كونه من كتبه ، ولا عشر على نسخة منه ، ولا ذكره الأملي أو أشار إليه في أي موضع ، فضلاً عما وقع فيه المترجمون من اضطراب في تحديد عنوانه ولعلمهم يستقون من مصدر واحد ، ومنبع فارد .

*** زاد المسافرین:** لم يرد ذكر هذه الرسالة لا عند الأملي ولا في أي مصدر من المصادر التي ترجمت له ، استدركه عثمان يحيى في مقدمة جامع الأسرار^(٥) إتكالاً على عبد الحسين حائري ، واضع فهرست مجلس شواربي ملي ، الذي ظن أنها من مصنفاته^(٦) ولم يعلق يحيى على ذلك لا بسلب ولا بإيجاب ، ولا أظنه رأى الرسالة هذه أو اطلع على مضمونها ، وكذا كوربان^(٧) . وتبعهما الطهراني^(٨) فاستدركها في الطبقات دون تحقيق . والحق أنها ليست للأملي ، والحائري نفسه استدرك على ما كتبه قبل عشرين سنة في الفهرست ، وخطاً بيده في الهامش أن ما ظنه سابقاً من كون هذه الرسالة للأملي ليس صحيحاً ، وأن الرسالة لأحد شيوخ الطريقة الذهبية الرضوية ، أرانا ذلك عندما زرناه في مكتبته في كتابخانه شوراي ملي في طهران ، وأضاف بأنه كوّن هذه القناعة بعد أن قرأ الرسالة ، وهذا يعني أنه

(١) لاحظ فيما سبق .

(٢) دنباله جستجو ، ص ١٤٠ .

(٣) Somme... Intr... p 37 ومقدمة جامع الأسرار ، ص ١٩ .

(٤) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٥ . وأهملها المرعشي ، ظهر مخطوطة المحيط .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٣٥ . وشكك خواجوي في نسبتها ، ورجح العدم . لاحظ : مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٥ .

(٦) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٣٥ .

(٧) Somme... Intr.. p 57 .

(٨) طبقات أعلام الشيعة ، ص ٧٠ .

لما وضع الفهرست لم يقرأها بدقة ولا تمحيص . قرأنا نحن المخطوط بدقة فوجدنا أن أسلوب الرسالة لا يمت إلى أسلوب الأملي بأية صلة . والنسخة بين أيدينا ، وأولها : «رسالة زاد المسافرين في سلوك سبيل رب العالمين ، أوصل الله تعالى المشتاقين العاملين بها إلى كعبة الحق واليقين . . بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نستعين ، الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، محمد وآله أولى الولاية والإصطفاء . . . الخ»^(١) ، ثم يقول في أثنائها ما هو صريح في كونها من إنتاجات المدرسة الذهبية المتأخرة ونصه : «والثاني لا يحصل إلا بتصقيل القلب وتجلية الروح . . بالأعمال القلبية ، التي هي الطريقة الحقة الرضوية المرتضوية العلوية . . وهذه الآيات الباطنية هي الآيات السبعة التي يعبر عنها بالأطوار السبعة القلبية عند الفقهاء الذهبية رضوان الله عليهم»^(٢) ، وهذا اصطلاح لم نجد عند الأملي في أي مكان من كتبه . وآخرها : «أنا أقول الحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله . .»^(٣) ، وهي تقع في مجموعة رقمها ١٤٠٦٨ ويليها مباشرة رسالة في آداب المريدين في السلوك غفل المصنف أيضاً ، والمجموعة مؤلفة من ٦٢ صفحة (٢٥ × ١٦) وفي كل صفحة ١٧ سطر ، والمخطوطة كتبت في القرن الثالث عشر الهجري (١٣١٠هـ) وكتبتها يوسف جمالي . .

تقع المخطوطة في ثماني ورقات تقريباً ، بخط نسخ واضح ، اعتمد واضعها التكلف في الأسلوب فأكثر من السجع ، ولا ترقى لغة النص إلى لغة الأملي ، وتكثر فيها الأخطاء اللغوية والنحوية والإملائية .

*** الكشكول فيما جرى على آل الرسول:** لم يذكره الأملي ولا أشار إليه ، ووقع أصحاب التراجم في (حيص بيص) من أمره ، فنسبه جماعة إلى العلامة الحلبي كالسيد البحراني في مدينة المعاجز ، صرح بذلك الحر العاملي في

(١) زاد المسافرين ، مخطوط مجلس شورا ملي رقم ١٤٦٨ ، ورقة ١ .

(٢) م . ن . ، ورقة ٢ . وقارن ورقة ٣ ، «الطريقة الحقة الذهبية الرضوية» ، ورقة ٥ ، «الطريقة الرضوية المرتضوية» .

(٣) م . ن . ، ورقة ٨ . وللنسخة رقم قديم هو ١٤٠٤ وما أثبتناه في المتن هو الجديد .

كتاب الهداية^(١)، فقال: «وكتاب الكشكول فيما جرى على آل الرسول المنسوب إلى العلامة» وأبدى رأيه في الموضوع في أمل الأمل، واعتبره «من الكتب المجهولة المؤلف»^(٢)، وهذا يعني أن الحر لم يحكم بنسبته إلى العلامة ولم يكن هذا رأيه حينما أورده في الهداية بل كان يقصد مجرد النقل، ولهذا اعتذر له صاحب الرياض^(٣) فقال: «لم يخطيء لأنه لم يزد على مجرد النسبة».

وفي طبعة أحمد الحسيني لأمل الأمل إضافة في النص بين قوسين هكذا: «والظاهر أنه ليس له أي للعلامة»^(٤)، وعقب المحقق على ذلك بالقول: إن الزيادة من النسخ، ليتحقق الإنسجام مع ما ذكره في خاتمة كتابه في الفائدة الأولى تحت عنوان: «كتب لا نعرف مؤلفها، منها الكشكول فيما جرى على آل الرسول في الإمامة، ينسب إلى العلامة، ولم يثبت»^(٥).

وشكك أيضاً صاحب الرياض في نسبة الكتاب إلى العلامة لأسباب ذكرها، وكذا يوسف البحراني^(٦). والذي يهم هنا هو نسبة الكتاب إلى الأملي، فصاحب الرياض مثلاً بعد أن ناقش في نسبته إلى كل من العلامة والأملي احتتم قليلاً أن يكون من مؤلفات إبن المعمار الأسدي، لأنه وجد اسمه على بعض نسخه العتيقة^(٧)، ثم يعود فيصوب نسبته إلى الأملي فيقول: «وما نقلناه من كون الكشكول المذكور من مؤلفاته [الأملي] مما نص عليه جماعة من الأكابر، منهم القاضي نور الله [التستري] في المجالس، ولعله الصواب»^(٨)، وينقل

(١) لاحظ: رياض العلماء، ج ٢، ص ٢١٩ و ٢٢٢. سماها صاحب الهدية «المعتمد المنقول فيما جرى على آل الرسول» وسيأتي.

(٢) الحر العاملي، أمل الأمل في علماء جبل عامل. مح أحمد الحسيني، ج ٢، ص ٨٥.

(٣) رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٤) أمل الأمل، ج ٢، ص ٨٥.

(٥) م. ن.، ص ٣٦٤ - ٣٦٥.

(٦) كشف الحجب، ص ٤٧٠. «وأما من عد الكشكول من مصنفات العلامة فقد غلط». ورياض، ج ٢، ص ٢٢٢ وما بعد.

(٧) م. ن.، ج ٢، ص ٢٢٥. وقارن: أعيان الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٣.

(٨) رياض، ج ٢، ص ٢٢٥.

العالمي^(١) ما ذكره في الرياض ثم يستبعد أن يكون الكتاب للآملي . ومن عدّه من مؤلفاته ، الخوانساري^(٢) ، والبغدادي^(٣) ، والتستري^(٤) ، والمقرم^(٥) ، ومرعشي^(٦) ، والنيسابوري في كشف الحجب^(٧) ، وزرين كوب^(٨) ، والقمي^(٩) ، والطهراني^(١٠) ، ثم استدرك في الطبقات^(١١) فاستبعد النسبة تبعاً ليحيى ، وجزم البحراني [يوسف] بأنه من كتبه ، ولا نعرف له مستنداً^(١٢) ، وافترض كوربان^(١٣) أنه لمؤلف آخر يحمل نفس الإسم ، وليس للآملي جزءاً ، إذ تاريخ تأليف الكتاب سنة ٧٣٥هـ والآملي كان في هذه السنة في عمر ١٥ ، وكذا يحيى^(١٤) ، وجزم خواجوي^(١٥) أنه ليس له ، وأدرجه في الكتب المنحولة عليه . ونزعم أن هذا هو الصحيح ،

-
- (١) أعيان الشيعة ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ ، «سترى أن الظاهر كونه لغيره» .
(٢) روضات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .
(٣) هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ . وقارن : الخوانساري ، روضات الجنات ، ج ٢ ، ص ٣٧٧ .
(٤) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٣ .
(٥) مقدمة الكشكول ، (ج) .
(٦) ظهر مخطوطة المحيط .
(٧) ص ٤٧٠ .
(٨) دنباله . . ص ١٤٠ .
(٩) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ . وقارن ، معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .
(١٠) ذريعة ، ج ١٨ ، ص ٨٢ . وقال بأنه من مصنفات حيدر بن علي الآملي المتقدم على الصوفي ، وقد علمت أنه لا يوجد شخص بهذا الإسم في زمنه . أنظر : رياض ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ .
(١١) ص ٧٠ ، ويضيف اسماً آخر هو «المعتمد المنقول فيما جرى على آل الرسول» .
(١٢) كشف الحجب ، ص ٤٧٠ : «وإنما هو من مصنفات حيدر بن علي العبيدي الحسيني الآملي» ، ثم ينسب ذلك إلى صاحب المجالس .
(١٣) *Somme... Intr.. p 46* ويحيل في بيان أسباب عدم صحة النسبة إلى : أمشاج هنري ماسيه *Mélanges H. Massé, p13* .
وينسب مترجم كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الترجمة العربية ، الكتاب لحيدر آملي ، يقول : «أنظر في ذلك الكشكول لحيدر بن علي الآملي» . ويلاحظ ، ص ١٢٣ هامش . .
(١٤) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٩ .
(١٥) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٥ .

لسببين بسيطين : الأول : اختلاف نص الكتاب ولغته عن لغة الأملي في كتبه الأخرى . . وأسلوبه يقيناً ليس أسلوب الأملي ، يدرك ذلك مَنْ خَبَرَ الأملي وعرفه عن كُتُب ، وقرأ نصوصه . الثاني : أن الأملي لم يكن في هذه السنة قد ترك أمل بعد ولا اشتغل بالتدريس ، ونقطع أيضاً بأنه لم يكن قد خاض بعدُ غمار السياسة ، ولا وَزَرَ للحكام ، وتأليف الكتاب كان في بغداد سنة ٧٣٥هـ^(١) ، ولا يخفى أن الأملي لم يَزُرْها إلا بعد هجرته ، وقد كان له إذاك من العمر ثلاثون عاماً . عدَّ له يحيى^(٢) مخطوطتين محفوظتين في المكتبة العامة في النجف الأشرف ، رقم الأولى ٢١٣٦ ، عدد أوراقها ١١٥ ورقة ، بخط نسخي واضح ، كتبها محمد باقر بن هاشم سنة ١٢٦٤ . ورقم الثانية ١٥٨٠ ، عدد أوراقها ٨٥ بخط نسخي ، كتبها القاضي عبد الرحيم ، بدون تاريخ^(٣) .

طبعه السيد الموسوي المكرم وحققه ، ونشر في النجف سنة ١٩٥٣ على أساس أنه للأملي جزءاً ، وقدم له المحقق بمقدمة عرّف فيها بالأملي وتصانيفه على وجه الإختصار .

*** رافعة الخلاف في وجه سكوت أمير المؤمنين عن الاختلاف:** من الرسائل المنسوبة إلى الأملي ، ولم يذكرها هو في أي نص من نصوصه ، ونجزم نحن أنها من التواليف المنحولة . والغريب في المقام أن أحداً ممن ترجم للأملي لم يغفلها ، ولم يبدِ شكاً في نسبتها ، اللهم إلا الإصفهاني في

(١) الموجود فيه أنه ألفه ، في فنة السنة والشيعة في بغداد ، سنة ٧٣٥هـ .

(٢) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٩ .

(٣) وينقل عن الشيخ الأميني أن هناك نسخة في مشهد محفوظة في مكتبة عبد الحميد مولوي (مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٩) . ويذكر صاحب الذريعة أن للكتاب نسخة في الخزانة الرضوية في مشهد ، تحت رقم ١٢٤٤ في ١٠٣ ورقات . بخط عبد الرحيم حسن محمد النجار . كتبها في شعبان سنة ٧٦٢هـ ، ضمن مجموعة هي أولها نسبها المهرس إلى الأملي (ذريعة ترجمة رقم ٧٧٧) .

ويقارن : منزوي ، أحمد ، فهرست نسخهاي خطي ، تهران ، ١٣٤٩ ش ، ج ٥ . ص ٩٢ ، رقم ٥٦٨ .

الرياض^(١)، فقد أبدى تحفظه وتبعه خواجوي^(٢)، ولم يتحفظ يحيى^(٣)، ولا كوربان^(٤)، على هذه النسبة .

ذكرها صاحب المجالس^(٥) - ولعله أول من نسبها إلى الأملي - بعنوان «رافعة الخلاف في بيان أن توقف علي عن دفع الثلاثة المتغلبة كان من جملة عجزه» . والقمي^(٦) بنفس العنوان ، لكنه استبدل عبارة «من جملة عجزه» بقوله : «من جهة عدم الناصر» ، وقال بأنه ألفها بإشارة فخر المحققين ، ونقل العاملي عنوانها عن المجالس ، وقال بأنها من جملة ما نسبته التستري إلى الأملي من كتب^(٧) ، وسماها النيسابوري^(٨) رافعة الخلاف ، وقال بأن الأملي ذكر فيها سبب عدم دفع علي للمتغلبة ، وأنه صنفها بإشارة من فخر المحققين ، وكذا سماها زرین كوب^(٩) ، وتفرد فادعى بأنه ألفها بأمر من أستاذه نصير الدين الكاشي ، ولعله من سهو قلمه . ويذكرها الطهراني^(١٠) في الذريعة والطبقات بعنوان «رافعة الخلاف عن وجه سكوت أمير المؤمنين عن الإختلاف» . . أو «رفع المنازعة» ، وكذا كحالة^(١١) ،

(١) رياض العلماء ، ج ٢ ، ص ٢٢٤ وسميها «رافعة الخلاف في بيان أن توقف علي في دفع المتغلبة كان من جملة عجزه» ثم قال ، «وعندنا نسخة من هذه الرسالة ولعلها لغيره» .

(٢) مقدمة أسرار الشريعة ، ص ٣٥ .

(٣) مقدمة جامع الأسرار ، ص ٢٥ .

(٤) Somme.. Intr.. p 41 ويحيل على أمشاج هنري ماسيه ، Mélanges H. Mass... . وقارن :

En Islam Iranien, T3, ch1, p 165 ويرى أن الأملي ألفها سنة ٧٦١هـ . في بغداد بطلب من فخر المحققين (فخر الدين الحلبي) لا نصير الكاشي .

(٥) مجالس المؤمنين ، ج ٢ ، ص ٥٣ . وقال بأنه ألفها بأمر فخر المحققين ، وأنها من نفائس مصنفاته .

(٦) فوائد الرضوية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . ويحيل الشيبني عند ذكر هذه الرسالة علي كتاب جامع الأسرار موحياً أن الأملي نفسه ذكر هذه الرسالة في مقدمة كتابه وهو ليس صحيحاً . يلاحظ : الصلة بين التصوف والتشيع ج ٢ ، ص ١٠٥ .

(٧) أعيان ، ج ٦ ، ص ٢٧٣ .

(٨) كشف الحجب ، ص ٢٢١ . وقارن : هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٣٤١ (بنفس العنوان) .

(٩) دنباله جستجو ، ص ١٣٧ .

(١٠) ذريعة ، ج ١٠ ، ص ٦١ . وقارن : طبقات ، ص ٧٠ .

(١١) معجم المؤلفين ، ج ٤ ، ص ٩١ .

والمقرم^(١) ، ويحيل الأخير على التستري في المجالس . وموضوع الرسالة مما لم يتعرض له الأملي من قريب أو بعيد في مصنفاته التي بين أيدينا ، وهو مما يتنافى مع ما نذر له نفسه من مهمات ، أولها المزج بين التصوف والتشيع . لم يعثر على هذه الرسالة إلى الآن^(٢) .

(١) مقدمة الكشكول ، د .

(٢) وينسب مؤلف كتاب دبستان المذاهب إلى الأملي كتاب آخر يسميه المعراج . ولم ينسب غيره إلى الأملي كتاباً بهذا الاسم ، يلاحظ : الفاني ، محسن الكشميري ، دبستان المذاهب ، بومبي ١٢٩٢ . ص ٤٩٤ .

الباب الثاني

الوجود

تمهيد ومدخل.

الفصل الأول : التوحيد، معناه وأقسامه.

الفصل الثاني : وحدة الوجود وظهوراته.

تمهيد ومدخل:

يشكل النظر في الوجود نقطة المركز في التراث الفلسفي التقليدي برمته ، إنه دعامة أساسية قام عليها فعل التفلسف مذ تشكلت منظومات الفكر الكبرى ، مدفوعةً بالإبهار العقوي بالمكان والزمان المحيطين بالوعي ، ولم تكن الفلسفة الإسلامية في ذلك استثناءً .

لقد كان وعي الكينونة ، والشعور الباطني بحركة الوجود ، والإحساس الجواني بفاعليته ، بداية سؤال التفلسف ، ثم تضخم وتشعب بفعل تراكم وعي الإنسان بإنيته - بفاعليته الآن - على مر الزمن والتاريخ . وليس غريباً أن يعود الإنسان بعد طول مكابدة ، وتقلب في خضم الأسئلة الكبرى وإجاباتها ، إلى سؤال الفلسفة الأول ، إلى ما قبل أن يصبح هذا السؤال الواحد البسيط بساطة الوعي النابع من الأعماق وبساطة الذات الحية المدفقة والوجدان ، أسئلة كثيرة مختلفة معقدة ، إلى ما قبل أن يصبح الإنسان مستلباً وغائباً بفعل انخراطه في وعي الأشياء بمنطق العقل ، وبالتأسيس لوعي العالم عبر ثنائية الأنا والآخر ، الذات وما هو خارج . ولقد تجسد في هذه العودة حنين الرجوع إلى الأصول ، ورغبة العودة من النهايات إلى البدايات ، وشوق انكفاء الوعي على ذاته في الصفاء المطلق للروح .

إن مآزق الفلسفة في محطاتها الكبرى تبدى في أن التفلسف راح يتعامل مع الوجود كموضوع يتشكل خارج الوعي ، وكمجال لممارسة تعقلية ، لقد صار الوجود من مقولة (أن يُعقل) ، وفعل المعقولة يستدعي أن يكون المعقول في الإزاء

والمقابل ، إنه شيء مختلف عن الوعي المنصب عليه ، والمحيط به ، والمتوجه نحوه . ذلك يستدعي غياب المدرك عن ذاته ، وإغفاله لنفسه ، واستغراقه في فعل تعقل موضوعه وإدراكه واستنفاده والإحاطة به . هنا يصبح الإنسان كوعي ، كفعلية ، متجاوزاً ، غائباً عن الصورة والمشهد^(١) .

إن غط التأمل الفلسفي هذا في الوجود اقتضى على مستوى البناء النظري ، هندسة وجود شبيهة ، أو هي نفسها هندسة المقولات على مستوى المنطق ، لقد اتخذ الوجود شكل هرم له قاعدة ورأس ، وأساس بناء ، وأعمدة . . ومراتب . . إلخ . وكان ينبغي هنا لتكتمل الصورة ، أن توصف المراتب والأشكال والأشياء ، وأن ترسم للوجود صورة ، تحدد فيها معالم درجاته وأوصاف مراتبه بدقة واتقان متناهيين ، كما هي الصورة المعلقة على جدار .

لقد تبدى هذا الوعي الفلسفي للوجود على شكل تجزئة ، لقد صار معولَ هدم للبناء الواحد . لذا يشيع في التفلسف نفور متعاطف من الوحدة . إنه يعادي كل وحدة ويستبعدها . . ويعشق الكثرة والإختلاف ، التمايز ، التقابل والتعارض . إنه اشتغال على كل ذلك ، بل فن صنعه وبلورته .

لا يشكل الحكم هذا . . إنتقاصاً ، ولا هو عيبٌ . وما نرغبه هنا هو إستشراف تأثير خصوصيات كهذه في النظر الفلسفي على جملة الجدل حول قضايا الإسلام العقيدية . ومن ثمة نبغي مقارنة خصوصية في التأمل الروحي للوجود عند الصوفية مختلفة .

لقد ولد علم الكلام ونشأ في أحضان الفرق الإسلامية ، التي ولدتها خلافات شتى ، أما اكتماله فلم يتم إلا في أحضان الفلسفة الهلينية المنحدرة من الإغريق . . وهو بالرغم من ذلك ظل محتفظاً بتميز مسائله ، وخصوصية قضاياها ، وبارتباط

(١) قارن ، النص الرائع لأمبرتو إيكو حول منطق التماثل بعنوان «التأويل والتأريخ» نج ناصر الحلواني ، مجلة القاهرة العدد ١٦١ ، إبريل ١٩٩٦ . ص ٢٤ - ٣٢ . النص مقارنة لمذهبين في تأويل النص والعالم . أحدهما قائم على مبدأ التناقض اليوناني ، والآخر على استبطان المعنى داخلياً .

مستمر بالأسس الإيمانية للدين^(١) ، ولم ينته يوماً إلى أن يكون بحثاً غير مقيّد . . . وبقيت مباحث وجود الله . . . والعدل والنبوة . . . والمعاد . . . إلخ أهم مباحثه . أما الموضوع الأساسي الذي يعتبر رأساً لهذا العلم والذي به سمي أحياناً (علم التوحيد) فقد ظل دوماً مبحث وجود الله وصفاته . وليس هذا غريباً ، إذ إن الإسلام نفسه الذي يُعتبر هذا العلم منافعاً عنه ، هو أولاً دين التوحيد .

إلا أن هذا العلم انتهى إلى أن يكون علماً جافاً لا حياة فيه ، أو على الأقل كفاً عن أن يكون له تأثير في حياة المسلم المشخصة ، وفي حياته الروحية والوجدانية . . . لا شك أنه يمكن للفعالية المنطقية العقلية الخالصة أن تظل غير ذات جدوى اجتماعياً ، لكن من المحقق كذلك أن منطق المتكلمين يظل بالنسبة للمؤمنين العاديين منطقاً لا حياة فيه . . . وهذا سبب من الأسباب التي جعلت المؤمنين بالإجمال يعزفون عن هذا العلم ، ويفضلون عليه التصوف ، إذ المتصوفة اعتادوا أن يهجروا من الإنسان زاوية اللغة والمنطق ، ليلجأوا إلى زاوية الشعور والوجدان . . . والعقلية المسرفة في التنظير ساهمت من غير شك في نشوء التصوف وبقائه واستمراره^(٢) .

وكنموذج لطبيعة التفكير هنا ، يُرى الوجود الواجبي موضوع تعقل عند المتكلم ، بمعنى أنه لا بد من بناء رؤية - في علم الكلام - صارمة لطبيعة هذا الوجود وما يرتبط به ، ومن تحديد معالم علاقة بينه وبين وجودات أخرى ، هي غيره بالضرورة ، ثمة ثنائية في هذا المقام بالذات وتعدد ، ومحاولة تأسيس لمنطق مبني على الإحتلاف ، هو منطق الفلسفة نفسه ، وهو يستغرق هنا في تأسيس التوحيد على الكثرة والتعدد والتمايز ، إنه منطق بناء التقيض على ما يناقضه ، وتأسيس التمايز بين مرتبة من مراتب الوجود ، وبين ما يقابلها .

تسبّع الكلام برغبة عارمة لصرامة عقلية ، فصار الإيمان رؤية ، وجملة مفاهيم ،

(١) جدعان ، فهمي ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، ط ٢ ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر . ١٩٨١ ، ص ١٨٦ .

(٢) م . ن . ، ص ١٨٧ وبعدها ، بتصرف .

وقضايا وتصورات ، وترتب على ذلك افتراض وجوب المعرفة بالعقل . فلا مشكلة حينئذ إذا ما غاب الشعور هنا واحتجب . . لكن إيماناً كهذا بنظر المتصوفة يعبر عن أدنى مراتب التوحيد ، عن مرتبة هي شأن العوام من بني البشر ، والتوحيد هذا ليس توحيداً حقيقياً بل مجازي لأنه يبين بالعقل ، ويشرح بالعبارة . أما التوحيد الحقيقي فلا يمكن أن يشرح أو يشرع في توضيحه إلا بوعي خاص للوجود نفسه ، وتأسيساً عليه ، أعني بتأمل روحي باطني وشعور جواني عارم بحدث الكينونة وتدفقها الحيوي ، ولا مخرج من الشرك بغير ذلك . كل توحيد ألوهي يستبطن شركاً لا محالة ، بل يشكل الشرك قاعدته وأساسه ، إذ كل نفي للشريك المرادف في الخصوصية يستبطن ذاتاً تنفي وتثبت ، فثمة كثرة هنا وتعدد بمعنى أن التوحيد يقتضي موحداً وموحداً ، هما موجودان أصلاً ، وإلا لما أمكن أن يتناسبا برابطة إدراك وعلم .

يؤكد الصوفي على أن هذه الثنائية ليست فقط إشكالية من ناحية تأكيدها على كثرة الموجود وتعددده ، بل إنها تغفل فاعلية المدرك نفسه . . وتدفع بوعيه إلى خارج ، إلى ما يُعتقد جزماً أنه واقعية ، دون تحسس لأثرها وفعاليتها الوجودية ، واقعية تُرسم عبر ممارسة فعل تعقل وإدراك ، بمعنى أن الواقعية في مثل هذا السياق هي ما يحدّد العقل أنه كذلك ، وإن أثرها ليس إلا ما يقتضي منطق العقل وسلم أولوياته أن يكون أترأ . . ليس ثمة ما يعاش داخلياً بل ثمة ما يعقل .

بصر المتصوف - العارف في هذا المجال ، على أن يعاش حدث الكينونة داخلياً ، أن يعاش كما لو أنه الوعي نفسه . تتبدى هنا الرغبة في الإستغراق ، في استبطان واقع الوجود على مستوى الوجود نفسه وفي خضم قلبه في ممارسة فعل الكينونة هذا . يُؤكّد هنا على أن لا شيء غير الكينونة يشكل صيرورة الكائن ، ولا قيمة عند الصوفي لكينونة خارج الوعي ، فهي تساوي وعيها . . وهو أثر من آثار تدفقها الحيوي وانبساطها ، وهي واقعة فاردة واحدة ، لا بمعنى وحدة العدد ، بل بمعنى الواحد المنبسط الذي يدخل فيه ويندرج ضمنه كل ما يفرض كائناً . أو ليس التأكيد على وعي الكينونة هذا رجوع بالكائن الإنسان إلى سؤاله الأول قبل تراكم الأسئلة

وتشعبها؟ أو كس عوداً بالإنسان إلى صفاء التأمل الباطني لحركية الوجود قبل أن يدفعه العقل إلى احتراف رسم الأشباه والنظائر، وممارسة التمويه^(١)، وطلاي الأشياء بغير ألوانها، وادعاء تشكيل الحقيقة بالإشارات والألفاظ.

وإذا كانت الكينونة عند الصوفي في واقعها ووعي الكينونة، أو هي نفسها كما تعاش داخلياً، فكل كينونة تستلزم وعيها. ووعيها إحساسها والإنغماس في فاعليتها، ولا يتحقق التوحيد هنا إلا بالاندماج في حدث الكينونة، فلا تميز ولا كثرة ولا أثنية.. هي كينونة ولا شيء ثم.

عند الأملي لا يخرج النظر في الوجود عن سياق كهذا. ولقد فرقنا في البحث بين الوجود والتوحيد لضرورة منهجية، وإلا فإنهما عنده يتبادلان المواقع. لا يؤسس توحيد، إلا على وعي داخلي بالوجود^(٢)، والوعي هذا يسوق بالضرورة إلى التوحيد، فهو غايته ومنتهاه^(٣). جعلنا التوحيد ومشكلاته من وجهة نظره فصلاً، ثم عقبنا ببحث الوجود، فقسّمناه شطرين، نظرنا في الأول لرؤية عامة في الوجود وأحكامه من خلال الأملي، وفي الثاني تحدثنا عن الوجود كظهور وتجلٍ..

(١) حول هاجس التحديد وجعل التخوم والجهات (Modus)، وابتائه على الخرافي، انظر: إيكو، التأويل والتأريخ، ص ٢٦.

(٢) نص النصوص، ص ٢٩ ٣٠ «فإن سر التوحيد وما يتعلق به، مبني على سر الوجود وتحقيقه».

(٣) م. ن. يشير كوربان إلى دراسة بخصوص مشكلة الوجود عند الأملي هي:

Antes, Peter, la Métaphysique de l'être de Haydar Amoli (Freiburgin Beisagau 1972).

ولم نستطع التعرف عليها..

الفصل الأول

التوحيد

- ١ - بيان حقيقة التوحيد.
- ٢ - أقسام التوحيد.
- ٣ - كيفية التوحيد.
- ٤ - الشبهات الواردة على التوحيد الوجودي.
- ٥ - خاتمة، وتعقيب.

١ - بيان حقيقة التوحيد وفضائله:

يؤكد الأملي في بداية كلامه على التوحيد ، أنه لا ينبغي أن يطمع المرء بالوصول إلى كنه حقيقة التوحيد ، ولا أن يمني نفسه بنيلها من خلال العبارة الصريحة ، أو حتى من خلال الإشارة أو التلميح ، إذ كلا هذين الأمرين حجاب في طريق المعرفة الحقيقية^(١) . وحقيقة كهذه بنظره «منزهة عن أن تصل إلى إدراك كنهها العقول ، مقدسة عن أن تظفر بمعرفتها الأفكار»^(٢) .

ومثل هذه المبالغة في تنزيه مرتبة التوحيد عن الإدراك ، والإرتقاء بها فوق حدود العقل وأدواته لم يقصد الأملي منها تأكيد استحالة بلوغ مثل هذه المرتبة ، ولا إشاعة اليأس من الوصول إليها ، بل قصد «المبالغة في تنزيه [التوحيد] ، وعلو مرتبته ، وارتفاع أركان درجته ، والتدليل على صعوبة طريقه ، لئلا يطمع كل أحد في تحصيله ، ويتمنى كل ذي هوى الوصول إليه . . . فذلك ليس مقدوراً لكل أحد ، ولا ممكناً لكل طالب ووارد»^(٣) .

ثم إنه لأجل صعوبة مثل هذه المرتبة من مراتب المعرفة اختلفت أساليب العارفين

(١) جامع الأسرار ، ص ٧٠ . وقارن : نص النصوص ، ص ٣٦٦ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٤٨ ، وجامع الأسرار ص ٧١ - ٧٢ ، وقارن : الأنصاري ، الخواجه ، عبد الله ، منازل السائرين ، نص . دي بوركي ، القاهرة ، ١٩٦٢ ص ١٣ . وأيضاً : شرح الكاشاني عليه ، طهران ، ١٣١٥ هـ . ص ٢٧٠ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٤٩ . والمحيط الأعظم ورقة ٨٩ - ٩٠ . ويقارن : إشنوي ، تاج الدين محمود ، غاية الإمكان في دراية المكان ، ضمن «مجموع آثار فارسي» مخ نجيب مايل الهروي ، ط ١ ، طهران : كتابخانه طهوري ، ١٣٦٨ ش . ص ٥٠ - ٥١ .

في الإشارة إليها ، وتحديدتها ، وبيانها وتفاوتت طرائقهم في التعبير عنها ، وتباينت ألفاظهم في شرح حقيقتها وبيان أركانها وحدودها . . «والتمس كل واحد منهم ما يراه كافياً من الألفاظ ، ومؤدياً إلى المقصود من العبارات ، وموصلاً إلى المطلوب من أنواع الإشارات»^(١) . فعرفه بعضهم مثلاً بأنه إثبات القدم وإسقاط الحدث ، وبعضهم بأنه إسقاط الإضافات ، وبعضهم بأنه بقاء الحق وفناء ما دونه ، أو رؤية العابد عين المعبود ، أو إثبات الوجود ونفي الموجود ، أو رؤية الوحدة في عين الكثرة^(٢) ، وغيرها من التعاريف التي تؤيد معناها^(٣) . واختلاف التعاريف هذه بنظر الأملي لا يوجب بطلانها وإلقاءها ، ورميها بالسقوط وبالتهافت ، إذ هي مختلفة في ألفاظها ، واختلافها من حيث اللفظ لا يوجب اختلاف المعنى وتفاوته ، والمراد منها في النهاية معنى واحد ، ومقصودهم منها جميعاً الإشارة إلى حقيقة واحدة ، فتعريف من هذه التعريفات يقوم مقام الكل^(٤) ويغني عنها ، وهو حسن لطيف على أي وجه وقع ، وعلى أية صورة إتفق وظهر^(٥) .

وما دام الأمر كذلك ، فثمة تعريف جامع في لفظه لكل هذه التعريفات ، مغن

(١) نص النصوص ، ص ٣٤٩ . وجامع الأسرار ص ٧٤ - ٧٥ . وقارن : الشيرازي ، صدر الدين ، الأسفار الأربعة ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٩٠م ، ج ٢ ، ص ٣٣٨ .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٥٠ ، وقارن : شبستري ، محمود ، حق اليقين ، «ضمن مجموع مصنفاته» ، طهران : طهوري ١٣٧١ ش .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٥٠ . وانظر تعريف علي (ع) وبيانه «الحقيقة محو الموهوم مع صحو المعلوم» في م . ن . ، ص ٩٥ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٧٥ ، ونص النصوص ، ص ٣٥٠ . وقارن : ابن أبي جمهور ، المجلي ، ص ١١٠ .

وانظر حول تعريفه عند ابن عطا : ترجمة رسالة قشيرية ، تح بدیع الزمان فروزانفر ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ١٣٤٠ش ، ص ٦٥ . وقارن : الهجویری ، كشف المحجوب ، تح جوکوفسکی ، طهران ، أميرکبیر ، ١٣٣٦ش ص ١٨٨ .

والأنصاري ، الخواجه عبدالله ، طبقات الصوفية ، تح عبد الحسين حبيبي ، كابل ، ١٣٤١ش ، ص ٣٨ . وحول تعريف ابن دقاق والجنيد : من ص ١٦١ - ١٨٤ . وكشف المحجوب ، ص ١٦١ - ١٦٥ .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٥٠ . وجامع الأسرار ص ٧٥ ، والأنصاري ، خواجه ، رسائل فارسي ، طهران : توس ١٣٧٢ش ص ٣٠٧ .

عنها جميعاً ، ولا مشاحة في الألفاظ ، إذ الهدف اختيار ما هو أقرب إلى الدلالة على مغزاه أو الإشارة إلى معناه ما دامت الحقيقة في كنهها أمراً يتعدّر نيله ، وما دام يراد بالتعريف التقريب . وما يختاره الأملي هنا هو ما نفهمه من معنى التوحيد لغة أو اصطلاحاً قال : «التوحيد جعل الشئين شيئاً واحداً ، أو جعل الوجودين وجوداً واحداً» وجعل كهذا يراد منه ويقصد نفي الألهة المقيدة وإثبات إله مطلق على طبق مصطلح أهل الشرع ، أو نفي الوجودات المقيدة وإثبات الوجود المطلق على طبق مصطلح أهل الباطن والحقيقة^(١) .

فالتوحيد إذن هو عبارة عن : «نفي وجود الغير وإثبات وجود الحق شرعية وطريقة وحقيقة» أو «صيرورة الشئين شيئاً واحداً» أو «جعل وجودين وجوداً واحداً»^(٢) .

والكلام هذا يلامس التوحيد بشكل عام في رتبة سابقة على تقسيمه ، وإلا فإن الكلام على أقسامه تفصيلاً يستدعي النظر في كل قسم على حدة ، وتلمس طبيعته وشرح حدّه وتوضيح حقيقته ، وهو أمر سوف يفصله الأملي في مكان آخر سيأتي . وكيف كان فما مرّ هو بيان الأملي لحقيقة التوحيد وتعريفه ، أما فضيلته فإن الأملي يفرد لبيانها صفحات طويلة من كتابه جامع الأسرار ، ويفصل الكلام حولها ، معتبراً «أن فضائل التوحيد بالفعل كثيرة وأوصافه جمّة ، لا يحيط بها حصر ، ولا يحدها حد»^(٣) . ولا يمكن استقصاؤها بالعبارات ، وليس من الضرورة ذكر مجموعها . . بل يكفي منها أعظمها ، ويقوم بالغاية أهمها وأشرفها^(٤) . وهذا

(١) نص النصوص ، ص ٣٥١ . وقارن : م . ن . . ص ٣٦٠ ، وإين أبي جمهور ، المجلي ص ١١٠ . وإين عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٣٠٧ .

(٢) جامع الأسرار ص ٧٦ . والمجلي ، ص ١٦٥ - ١٦٦ . وقارن تحليل كوربان في : Introduction Texte des Textes, P8 . وطالقاني ، نعما ، أصل الأصول ، تح جلال الدين أشيتاني ، مشهد : أنجمن فلسفة إيران ، ١٣٥٧ ش ، ص ٤٦٩ . وإين عربي ، التعليقات ضمن «مجموع رسائل إين عربي» حيدرآباد ، ١٩٤٨ . ص ٣٠ . وص ٣٤ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٤٩ .

(٤) م . ن . . ص ٤٩ - ٥٠ . والمجلي ص ١١٠ - ١١١ . هو تفريد الحق من جميع الكثرة باعتبار انطواء جميع الصفات فيها .

الأهم بنظره هو أن يُعرف أن جميع الموجودات مجبولة على التوحيد مخلوقة لأجله ، وأن جميع الأنبياء والأولياء ما بعثوا إلا لإظهاره ، ودعوة الخلق إليه^(١) ، وأن مدار جميع الكمالات وأساس جميع المقامات ظاهراً وباطناً منوطة به وبمراتبه ، وأن علمه خلاصة العلوم كلها . . وأنه أصل الدين والإسلام^(٢) . وهذه بنظر الأملي دعاوى تحتاج إلى إثبات^(٣) .

أما الدعوى الأولى فدلليها قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٤) لانطواء هذه الآية على التوحيد الخالص ، ولقول النبي (ص) في شأنها : «أسست السماوات السبع والأرضون السبع على قل هو الله أحد»^(٥) . هذا إجمالاً وأما تفصيلاً ، فهو أن (قُلْ) أمر صادرٌ من الذات الأحدية ، وورد على الحضرة الواحدية ، ومظهر التفصيل الأسمائي . و«هو» في الآية عبارة عن الحقيقة الأحدية الصرفة أي الذات من حيث هي بلا اعتبار صفة^(٦) .

و «الله» بدلٌ منه ، وهو إسم الذات مع جميع الصفات ، دلٌّ بالإبدال على أن صفاته عين ذاته ، وأن تغايرهما إنما هو بالإعتبار . و «أحد» أي هو الأحد الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه أصلاً ، لا اعتباراً ولا حقيقة ، والمراد به الذات وحدها أي الحقيقة المحضة بلا قيد عموم أو خصوص ، ولا شرط عروض ولا عروض^(٧) ، فعبر عن الحقيقة المحضة بهو ثم أبدلها باسم الله أي الذات مع جميع الصفات ، وأخبر

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٦ - ٢٧ . وقارن حول فضائله : طالقاني ، نعيما ، أصل الأصول ، ص ٤٦٧ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٠ .

(٤) سورة الإخلاص ، آية ١ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٥٠ .

(٦) م . ن . ، وقارن : حموية ، سعد الدين ، المصباح ، مخ مايل الهروي ، ط ١ ، طهران : مولی ، ١٤٠٣ هـ ، ص ١٠٧ .

(٧) جامع الأسرار ، ص ٥١ . وانظر : جامي ، عبد الرحمن ، نقد النصوص ، مخ وليام جيتيك ، طهران : مؤسس مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٣٧٠ ش ، ص ١٨٣ .

عنها بالأحدية ليدل على أن الكثرة الإعتبارية ليست بشيء أصلاً^(١). وقوله : «الله الصمد» يعني أن الذات الأحدية باعتبار الأسماء هي الذات المطلقة التي يفتقر إليها كل شيء ، ولا تفتقر إلى شيء . ولما كانت هويته الأحدية غير قابلة للكثرة والانتقسام فلا يكافؤها أحد ، إذ لا يكافئ العدمُ الصرْفُ الوجودَ المحض ، ولا يجانس شيء ولا يماثله . وبنظر الأملي سميت الآية هذه بالأساس لأجل كونها أساس الوجود كله لا التوحيد فحسب . . فبان أن الوجود بدلالة الآية واقع على التوحيد مشتمل على مراتبه^(٢) . ولأجل تأكيد هذا المعنى - بنظره - قال الله تعالى : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣) .

أما الدعوى الثانية ، فالدليل عليها قوله تعالى : ﴿وَلْتَنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ . . .﴾^(٤) ، لأنه إقرار بالأكوهية بلسان كل من في السماوات والأرض ، والإقرار هذا بنظر الأملي هو المعنى بالفطرة في قوله تعالى : ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٥) . ومن الأدلة على هذه الدعوى أيضاً قوله : ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾^(٦) . إذ التسبيح لا يكون إلا عن معرفة ، والمعرفة لا تكون إلا بعد الوجود . . فتكون المعرفة الجبلية موجودة في كل شيء . . وحسب الأملي ، فإن معرفة كهذه ليست إلا على حسب التوحيد^(٧) .

وأما الدعوى الثالثة ، وهي أن الأنبياء جميعاً وكذا الأولياء ما وجدوا إلا لإظهار التوحيد وإشاعته ، فهي أشهر من أن تحتاج إلى دليل أو استشهاد ، إذ الوجدان

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٢ . وقارن : ص ٥٣ ، عند تفسيره لحديث ابن عباس ، وأيضاً :

Corbin. H. en Islam iranien, V3, P193.

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٣ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٦ - ٥٧ . سورة الحديد ، آية ٣ .

(٤) سورة العنكبوت ، الآية ٦١ .

(٥) سورة الروم ، آية ٣٠ .

(٦) سورة الأسرار ، آية ٤٤ .

(٧) جامع الأسرار ، ص ٥٨ .

قاص بأنه لولا الدعوة إلى التوحيد ما بُعث أحد من الأنبياء ، ولا وجد فرد من الأولياء قط^(١) . ومع هذا فقد دلَّ عليها من القرآن قوله تعالى : ﴿ . . . رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾^(٢) . هذا بالنسبة إلى الأنبياء ، وقوله بالنسبة إلى الأولياء : ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ . . . لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ . . . ﴾^(٣) .

وأما الدعوى الرابعة : وهي أن جميع الكمالات وأساس جميع المقامات مبنية على التوحيد فالدليل عليها قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا ، فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ . . . ﴾^(٤) . والمراد أن من أراد غير التوحيد ، الذي هو الدين الحقيقي والطريق الإلهي المشتمل على الإيمان والإيقان والتسليم والتصديق ، فلن يقبل عمله ، لأن الإسلام بنظر الأملي لفظ مشترك بين عدة معان ، كالدين والتوحيد . . إلخ . ومن لا يحصل له هذا المجموع يكون ناقصاً في الظاهر والباطن . . فلا يكون مدار الدين والكمال بحسب الظاهر والباطن إلا على الإسلام الحقيقي ، الذي هو الدين الإلهي ، المعبر عنه بالتوحيد^(٥) . وكلام كهذا بنظر الأملي يحتاج إلى زيادة توضيح^(٦) . وهي أن الكمالات كلها على قسمين : ظاهرية وباطنية ، والكمال بحسب الظاهر هو تحصيل العلوم الشرعية والعمل بمقتضاها ، وهو لا يحصل بدون التوحيد والإيمان بالإسلام . . فالكمال بحسب الظاهر مبني على التوحيد الحقيقي المعبر عنه بالإسلام والإيمان^(٧) .

وأما الكمال بحسب الباطن فهو تحصيل العلوم الحقيقية والعمل بمقتضاها ، وهو أيضاً لا يحصل بدون التوحيد الألوهي والوجودي . . فيكون حصوله أيضاً موقوفاً

(١) جامع الأسرار ، ص ٦٢ . وقارن : أسرار الشريعة ص ٢٦ - ٢٧ . وسيأتي عند بيان أقسام التوحيد .

(٢) سورة النساء ، آية ١٦٥ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٦١ - ٦٢ . ولاحظ آية ٥٥ من سورة النور .

(٤) سورة آل عمران ، آية ٨٥ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٦٣ .

(٦) م . ن . ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٧) م . ن . ، ص ٦٥ . ونص النصوص ، ص ٤٠٣ .

عليهما بالضرورة ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا . . ﴾^(١) ، أي فليعمل عملاً صالحاً خالياً من الشرك الخفي ، ولا يشرك بعبادة الله أحداً من المخلوقين^(٢) .

والغرض أن كمال الباطن لا يتحقق إلا بالخلاص من الشرك الخفي الذي يقابله التوحيد الوجودي ، كما أن كمال الظاهر لا يتحقق إلا بالخلاص من الشرك الجلي الذي يقابله التوحيد الألوهي^(٣) ، كما سيأتي في أقسام التوحيد .

أما الدعوى الخامسة : وهي أن علمه (أي علم التوحيد) خلاصة العلوم كلها سواء منها الظاهرية أم الحقيقية فيستدل الأملي عليها ، بأن العلم على قسمين : قسم يتعلق بالظاهر ، وآخر يتعلق بالباطن . وأشرف ما يتعلق بالظاهر - بنظره - علم الكلام عند العلماء ، والإلهيات عند الحكماء ، وأشرف ما يتعلق بالباطن علم التوحيد . . ولما كان موضوع علم الكلام التوحيد وكذا موضوع الإلهيات . . كان علمه إذن بلا شبهة أشرف العلوم ظاهراً وباطناً^(٤) .

وشرافة العلم عند الأملي لشرافة المعلوم ، وليس هناك معلوم أشرف من التوحيد ، فيكون العلم به أشرف العلوم . . وكذا العالم به فهو أعظم العلماء وأشرفهم على وجه الإطلاق . لذا ذكرهم الله مقرونين باسمه ، مع ملائكته تارة بقوله : ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾^(٥) ، ومن دون ذكر الملائكة تارة أخرى بقوله : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٦) .

أما الدعوى السادسة : وهي أن التوحيد أصل الدين والإسلام ، وسبب الجنة والنار ، فدليلها عنده واضح بحسب ظاهر الشرع ، لأن الإسلام الظاهر لا يحصل

(١) سورة الكهف ، آية ١١٠ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٦٤ . وص ٦٦ .

(٣) م . ن . ص ٦٧ ، ونص النصوص ، ص ٤٠٤ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٦٨ .

(٥) سورة آل عمران ، آية ١٨ .

(٦) جامع الأسرار ، ص ٦٨ ، وانظر سورة آل عمران ، آية ٧ .

إلا بنفي آلهة كثيرة مقيدة ، وإثبات إله واحد ، وهو بحسب الباطن أيضاً ظاهر ، لأنه أصل الدين الحقيقي والإسلام اليقيني ، إذ الإسلام الباطن لا يحصل إلا بنفي وجودات كثيرة وإثبات وجود واحد . . فثبت أن التوحيد هو أصل الدين والإسلام ظاهراً وباطناً^(١) .

وينظره فإن من لم يكن عالماً بالتوحيد عارفاً به ، لن ينال الجنة الظاهرية لقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ مَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ . ﴾^(٢) ، ولا الجنة الباطنة الحقيقية وهي المشاهدة - لقوله تعالى : ﴿ إِنْ اللَّهُ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ . ﴾^(٣) .

وما مرَّ هو جملة الدعاوى التي يشكل مجموعها فضيلة التوحيد ، بل أهمها وأشرفها ، وبعضها مبني كما هو واضح على أساس مذهب الأملي في وحدة الوجود ، والبعض الآخر مؤسس على تقسيمه للتوحيد إلى وجودي وألوهي ، وهو ما سوف نراه قريباً .

(١) جامع الأسرار ، ص ٦٩٠ . ويقارن : القمي ، القاضي سعيد ، شرح توحيد الصدوق ، تخ نجفلي حبيبي ، طهران : وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ، ١٤١٥ هـ . ج ١ ، ص ٦٢ .

(٢) سورة المائدة ، آية ٧٢ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٦٩٠ . ولاحظ : سورة النساء ، آية ٤٨ .

٢ - أقسام التوحيد:

الاختلاف في تقسيم التوحيد بنظر الأملي ، كالاختلاف في تعريفه ، بمعنى أنه اختلاف ناشئ من اختلاف اللغة المستعملة والأدوات والعبارات . فهو اختلاف لفظي إذن وليس حقيقياً . فلا يضر في وحدة المراد والمقصود ، ولا في وضوح الأغراض التي تعبر عنها مثل هذه التعريفات وتقصد إليها . ومن الممكن أن يكون السبب وراء مثل هذه الاختلافات اللفظية في التعبير عن مقصد واحد هو أن «التوحيد على سبيل التفصيل ليس منحصراً في مراتب محددة ، ولا في مدارج معدودة ، بل مراتبه كثيرة لا يحدها حصر ولا يستنفذها حدٌ ، وإن كانت من حيث الإجمال منحصرة في مراتب لا تعدوها»^(١) . فيكون تعدد التعبير كاشفاً عن تعدد مراتب شيء واحظ ، بحيث يقصظد من كظل تعبير بيان مرتبة من هذه المراتب أو الدلالة عليها . وليس هناك شك بنظر الأملي ، في أن ما أثار عن العلماء من تقسيمات متعددة يمكن إرجاعه إلى قسم واحد جامع للكل ، وكذا ما أثار عن أهل الله وخاصته ، فلا يوجد كما يرى «عند مجموع علماء الشريعة إلا قسم واحد هو التوحيد الأكوهي ، والمراد به - كما سيجيء تفصيله - نفي ألهة كثيرة وإثبات إله واحد»^(٢) ، وكذا عند أهل الله وخاصته ، إذ ثبت عندهم توحيد كهذا ، من غير اختلاف بينهم حوله ولا تنازع^(٣) . وثبت بالإضافة إليه التوحيد الوجودي ، والمراد به عندهم نفي وجودات كثيرة وإثبات وجود واحد^(٤) . وهذا الثاني مخصوص بأهل الحقيقة لا

(١) جامع الأسرار ، ص ٧٧ . ونص النصوص ، ص ٣٥٢ . حول أقسام التوحيد وأنها ثلاثة ، توحيد الدليل ، وتوحيد الحال وتوحيد المشاهدة انظر : إبن عربي ، التجليات ، ص ٢٧ - ٣٤ . وتوحيد المشاهدة ليس إلا توحيد الوجود . وإبن عربي ، الفتوحات ، بيروت : دار صادر (د . ت) ، ج ٣ ، ص ٣٨ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٧٣ ، وما بعدها ، ونص النصوص ، ص ٣٥٥ ، وجامع الأسرار ، ص ٨٣ .

(٣) م . ن . ، ص ١٢٢ - ١٢٤ . و ص ٧٧ . ونص النصوص ، ص ٣٦٧ ، وما بعدها .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٧٥ ، وجامع ص ٨٤ ، ونص النصوص ، ص ٣٥٥ .

يعدهوم^(١)، وكل أقسام التوحيد في كلا مستوييه الألوهي والوجودي ترجع في الحقيقة إليه وإلى مرتبته^(٢).

وستعرض الأملي عدة تقسيمات للتوحيد، أحدها ذكره ابن عربي في كتاب التدبيرات، والأقسام الأخرى نقلها عن بعض المشايخ ممن سيذكرهم لاحقاً، ثم يعقب عليها بالقول: «أن الغرض من التعداد [ذكر هذه التقسيمات]، أن يتحقق عندك أن الكل راجع إلى التوحيدين المذكورين من الألوهي والوجودي»^(٣)، لكن لا يتوهم متوهم أن السبب من ذكرها إثبات الاختلاف «لأن كل هذه التقسيمات عند الكل صحيحة، ومراتب التوحيد تقتضي أكثر من ذلك». «^(٤). فيكون مراده إذن بيان إتفاق الجميع ورجوع كل التقسيمات إلى قسم واحد. أما تعريف ابن عربي كما ينقله الأملي فهو: «أن التوحيد على قسمين: توحيد الأحدية وتوحيد الفردانية، والأول توحيد صحيح مركب على أصل فاسد، وهو توحيد العصاة من المسلمين، والثاني توحيد صحيح مبني على أصل صحيح، وهو توحيد الأنبياء والأولياء»^(٥). وينقل الأملي تقسيمات أخرى أحدها تقسيم الهروي الأنصاري التوحيد بأقسام ثلاثة: «العلمي والعيني والحقي، والأول هو توحيد العامة الذي يصح بالشواهد، والثاني هو توحيد الخاصة الذي يثبت بالحقائق، والثالث توحيد قائم بالقدم [يعني بالسلوك]، وهو توحيد خاصة الخاصة»^(٦).

(١) نص النصوص، ص ٧٧. وقارن حول أقسام التوحيد: نراقي، محمد مهدي، فرة العيون، مخ جلال الدين اثنياني، مشهد، ١٣٥٧ش، ص ٤١٢-٤١٣.

(٢) جامع الأسرار، ص ٧٧، وقارن حول أقسامه: الكاشاني، عز الدين محمود، مصباح الهداية، مخ جلال الدين هماني، طهران، ١٣٢٥ش، ص ١٩-٢٢.

(٣) «وليس ثمة توحيد آخر غير هذين». جامع الأسرار، ص ٨٤ و٧٧.

(٤) نص النصوص، ص ٣٥٣. وجامع الأسرار، ص ٨١. وقارن: القشيري، الرسالة، مخ عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٧٢، ج ١، ص ٢٨١، وأيضاً: ترجمه رساله قشيرية، ص ١١٩. ولاحظ حول أقسام التوحيد: اشنوي، غاية الإمكان، ص ٥١-٥٢.

(٥) أنظر: نص النصوص، ص ٣٥٢. وجامع الأسرار، ص ٧٧-٧٨.

(٦) نص النصوص، ص ٣٥٢، وجامع، ص ٧٨، وينقل فيه عن عز الدين الكاشي ما يطابقه، وأيضاً: قونوي، صدر الدين، تبصرة المبتدي، نسخة مصورة عن مخطوط سليمانية، محفوظة في المكتبة المركزية لجامعة طهران، رقم ٦٧، ورقة ١٤٦. ولاحظ: م. ن.، ص ٧٩. وقارن: مصباح الهداية، ص ١٩-٢٠.

وينقل عن الغزالي تقسيمه إلى أربعة أقسام : «قشر ، وقشر القشر ، ولب ، ولب اللب ، والأول : هو الإيمان بالقول المحض ، والثاني : التصديق بمعنى الكلمة ، والأول هو إيمان المنافقين ، والثاني : إيمان عموم المسلمين ، أما الثالث : فهو أن يُشاهد ذلك بطريق الكشف ، وهو مقام المقربين ، وذلك بأن يرى أسباباً كثيرة ، وهي مع ذلك صادرة من الواحد القهار ، والرابعة : أن لا يرى في الوجود إلا واحداً ، وهو مشاهدة الصديقين ، ويسميه الصوفية الفناء في التوحيد»^(١) .

وينقل الأملّي عن من لم يسمه تقسيمه إلى خمسة : «أولها وأدناها أن يعرف العبد أن للعالم صانعاً ، والثانية : أن يصدق بوجوده ، الثالثة : أن يترقى بجذب العناية الإلهية إلى توحيده وتزيهه عن الشركاء ، الرابعة : هي مرتبة الإخلاص له بنفي الصفات عنه مطلقاً ، والخامسة مشاهدة ذاته مجردة عن جميع الإعتبارات ، أعني مشاهدة ذاته من حيث هي هي ، وهي غاية العرفان ، ومنتهى قوة الإنسان»^(٢) . وهذه الأقسام مبنية كما هو واضح على التثنية والتثليث والتريع والتخميس^(٣) ، ولعلّ الأملّي قصد أن يتضح ذلك ويستبين ، ليؤكد أن التوحيد مراتب ودرجات ، وأن التقسيمات هذه تطابقها وتدلل عليها ، وهي بنظره راجعة في نهاية الأمر إلى التوحيد المذكورين أعني الألوهي والوجودي لأن الذي جعل التوحيد قسمين لم يخرج عنهما ، لأن توحيد الأحدية بعينه هو توحيد الألوهية ، وتوحيد الفردانية هو التوحيد الوجودي ، والذي جعله على ثلاثة قصد من توحيد العوام الألوهي ، ومن توحيد الخواص وخواص الخواص الوجودي . والذي جعله على أربعة ، قصد من القشريّين [القشر وقشر القشر] الألوهي ، ومن اللبّين الوجودي ، والذي جعله على خمسة ، جعل الأول والثاني منها بإزاء التوحيد الألوهي ، والباقي بإزاء التوحيد الوجودي^(٤) . حتى تلك الأقسام التي جعلت

(١) جامع الأسرار ، ص ٧٩ - ٨٠ ونص النصوص ، ص ٣٥٢ - ٣٥١ . ويخشد هنا بمقام الغزالي ويعتبر أنه ليس من الموحدين الفعلين ، يلاحظ : جامع الأسرار ، ص ٨٠ .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٥٣ . وهو ينقله في : جامع الأسرار عن ميثم البحراني ، انظر : ص ٨٠ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٥٣ .

(٤) م . ن . ، ص ٣٥٤ ، وقارن : جامع الأسرار ، ص ٨٢ - ٨٣ . وانظر : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٦٩ .

للتوحيد باعتبار مراتب العارفين أعني المقامات العشرة السلوكية ، التي هي البدايات ، والأبواب ، والمعاملات ، والأخلاق ، والأصول ، والأودية ، والأحوال ، والولايات ، والحقائق ، والنهايات ، فإنها أيضاً لا تخرج عن القسمين ، وهي تعود إليهما . ذلك أن صورة «التوحيد في البدايات هي شهادة أن لا إله إلا الله ، وصورته في الأبواب تصديقُ الجنان بهذا المعنى بحيث لا يخالج شكٌ ولا شبهة ولا حيرة ، وصورته في المعاملات العمل بالأركان المبنى على اليقين الوجداني وعلى إسقاط الأسباب بحيث لا ينازعه فيه عقل ، ولا يتعلق بالشواهد ولا يرى صاحبه للغير تأثيراً ولا فعلاً . وصورته في الأخلاق رؤية أن سبب الملكات والهيئات ومصادر الأفعال كلها هو الله ، وصورته في الأصول رؤية القصد والعزم والسير لله وفي الله وبالله ، وصورته في الأودية شهودُ العلم والحكمة من صفات الله الأولية ، وسبق الحق لعلمه وحكمه ، ووضع الأشياء في مواضعها ، وتعليقه إياها بأحايينها ، وإخفائه إياها في رسومها . وصورته في الأحوال شهود الحب من الحق بالحق ذوقاً . وصورته في الولايات ، الفناء عن رسوم الصفات في الحضرة الواحدية وشهودُ الحق بأسمائه وصفاته لا غير . وصورته في الحقائق الفناء في الذات مع بقاء الرسم الخفي المنور بنور القدس المشعر بالإثنية المثبت للخلة ، وصورته في النهايات أحدية الفرق والجمع ، وهو توحيد الحق ذاته بذاته»^(١) . وهذا التقسيم بنظره طويل ، إلا أنه صادر من مشرب الذوق والشهود^(٢) . وهو وإن كثرت عباراته وطالت إشاراته ، إلا أنه يعود أيضاً إلى التقسيمين المذكورين يعني الوجودي والأكوهي «لأن الأقسام الثلاثة الأولى منها تطابق التوحيد الأكوهي ، والأقسام السبعة الباقية تطابق التوحيد الوجودي»^(٣) .

وبالإجمال فإن التوحيد - «في كل مظاهره وصوره لا يخرج عن هذين التوحيدين»^(٤) . . .

(١) جامع الأسرار ، ص ٨١ - ٨٢ ، وينسب هنا لعبد الرزاق الكاشاني ، ويقارن : نص النصوص ، ص ٣٥٤ - ٣٥٥ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٨٠ .

(٣) م . ن . ص ٨٢ ، ونص النصوص ، ٣٥٥ .

(٤) م . ن . وجامع الأسرار ، ص ٨٣ - ٨٤ ، وأسرار الشريعة ، ص ٧٠ .

وهذا المعنى هو قاعدة عامة وضابطة كلية لم يظفر بها كما يرى الأملي ، ولا أدركها إلا الخواص من أهل الله من المتقدمين^(١) وبعض المتأخرين^(٢) . ويعتبر الأملي نفسه من هذه الفئة وهذا الصنف فيقول : «وهذا الفقير منهم»^(٣) . ثم يعقب معتزاً بنفسه فيقول : «والحمد لله على ذلك ، ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾»^(٤) .

وإذا كانت جميع أقسام التوحيد التي وردت على السنة العلماء ترجع إلى هذين القسمين فإن الأملي يرى أنه لا بد من تفصيل الكلام حولهما من جهتين ، الأولى : من جهة بيان حقيقة كل واحد منهما تفصيلاً ، وبيان أسمائهما وأهلها ومقام كل واحد منهما ، والثانية : من جهة بيان دليل انحصار أقسام التوحيد فيهما تفصيلاً . . ثم بيان ما يمكن أن يندرج تحت التوحيد الوجودي من الأقسام والفروع وكذا تحت التوحيد الألوهي . .

التوحيد الألوهي والتوحيد الوجودي:

يعقد الأملي في كتابه أسرار الشريعة فصلاً لبيان أقسام التوحيد ، وتحديد معناه ، وفق رأي أهل الشريعة وأهل الطريقة وأهل الحقيقة^(٥) . وأكثر ما في هذا الفصل ذكره الأملي في جامع الأسرار في قاعدة مستقلة بعنوان تقسيم التوحيد^(٦) ، بينما تحدث عنه في نص النصوص ضمن الحديث عن الوجود وتقسيماته تحت عنوان «في تقسيم الوجود وتعريفه . . . إلخ»^(٧) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٨٣ .

(٢) وفي نص النصوص ، «إلا الخواص من أهل الله المتأخرين» ص ٣٥٥ .

(٣) م . ن . ، ص ٣٥٥ . وجامع الأسرار ، ص ٨٣ .

(٤) م . ن . ، ونص النصوص ، ص ٣٥٥ . ولاحظ : سورة الجمعة ، آية ٤ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٧٠ - ٨١ ، وحول نظرية الوجود عند الأملي يبيجاز كبير لاحظ :

Corbin. En Islam... V3,190 - 200.

(٦) جامع الأسرار ، ص ٧٧ ، الأصل الأول ، القاعدة الثانية : في تقسيم التوحيد . ولاحظ : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٦٩ .

(٧) نص النصوص ، ص ٣٥٢ ، الركن الأول : البحث الثاني ، القسم الثالث .

وهاك خلاصة ما قاله في جميع هذه الموارد .

قلنا أن التوحيد عند الأملي قسمين ألوهي ووجودي .

* والأول هو - التوحيد الألوهي - بنظره توحيد أهل الشريعة ، وهو التوحيد الظاهر العام ، وتوحيد الأنبياء ، ومعناه في الجملة : دعوة الخلق إلى عبادة إله مطلق ، والتخلي عن عبادة آلهة كثيرة مقيدة ، أو دعوة الخلق إلى إثبات إله واحد ، ونفي آلهة كثيرة . ولقد تجسدت الدعوة الأولى في قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ ، وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ وفي قوله أيضاً : ﴿ أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴾^(١) . وفي قوله : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾^(٢) . وتجسدت الثانية في قوله : ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾^(٣) . وكلمة لا إله إلا الله هذا معناها ، أعني نفي آلهة كثيرة وإثبات إله واحد^(٤) . والتوحيد هذا هو توحيد أهل الشريعة وهو كذلك توحيد أهل الطريقة ، ولا اختلاف فيه أبداً^(٥) . وهذا التوحيد قسمان : قسم يتعلق بأرباب التقليد ، وقسم يتعلق بأرباب النظر والاستدلال . ذلك أن أهل الطائفة الأولى ، «يعتقدون أن لا إله إلا الله وأنه واحد لا شريك له في الإلهية ، وأنه ليس كمثله شيء ، ويتمسكون في هذا بقوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، ويعتقدون أنه حي عالم قدير سميع بصير مرید متكلم ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض وهو بكل شيء عليم ، ويعتقدون أن غيره أصنام وأوثان . . »^(٦) . وأما الطائفة الثانية فطريقتهم مع حصول هذا الذي مرّ

(١) سورة آل عمران ، آية ٣ ، وسورة ص ، آية ٥ .

(٢) سورة الكهف ، آية ١١٠ .

(٣) سورة محمد ، آية ١٩ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٧٠ . وجامع الأسرار ، ص ٨٣ - ٨٤ . ونص النصوص ، ص ٣٥٥ . وطالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٧٠ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٧١ . وقارن عرض كوربان الموجز في : En Islam Iranien, V3. P194 وهذا التوحيد يطلق عليه النراقي ، في قرّة العيون ، ص ٤١٢ ، إسم (التوحيد الإيماني) فلاحظ .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ١٣ ، وانظر حول فائدة هذا التوحيد : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٨٥ - ٤٨٦ .

هي طريقة النظر والإستدلال ، وإثبات أن الإله واحد بطريق النظر . (١) . وهؤلاء بنظر الأملي هم في مقام التوحيد البرهاني دون العياني ، ولهم مرتبة النظر والإستدلال ، ويصدق بذلك عليهم أنهم عرفوا الحق ببعض الوجوه (٢) ، وقد يعبر عن هذا التوحيد بالتوحيد الفعلي ، لأن أهله يستدلون بالفعل على الفاعل ، وبالصنع على الصانع . . وهذا مبلغهم من العلم ، فهم يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن الآخرة هم غافلون (٣) .

* أما التوحيد الوجودي : هو بنظره توحيد أهل الطريقة والحقيقة ، وهو التوحيد الباطن الخاص ، وغاية مقصده ومنتهاه وصول الخلق إلى مشاهدة وجود مطلق والعزوف عن مشاهدة موجودات كثيرة مقيدة ، أو إثبات وجود واحد حق واجب بالذات ونفي وجودات كثيرة ممكنة بالذات ، معدومة في نفس الأمر (٤) . وهذا التوحيد مختص بالأولياء (٥) ، وهو ينقسم بتقسيمات عدة نظراً لتعدد إعتباراته ، لكنها جميعها مصاديق حقيقية للتوحيد الوجودي أو لتوحيد الأولياء . ونحن سوف نسرد هذه التقسيمات مع بيان معناها ، وسن فصل الكلام حولها عند الحديث على كيفية التوحيد الوجودي فيما يلي .

وأقسام هذا التوحيد بنظر الأملي كثيرة منها : إنقسامه إلى التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي ، والتوحيد الفعلي . وإلى التوحيد العلمي والعيني والحقي . وإلى التوحيد العلمي والذوقي والجامع بينهما ، أعني الجامع بين التوحيد العلمي والتوحيد الذوقي (٦) . والمراد بالتوحيد الذاتي مشاهدة ذات واحدة منزهة عن

(١) أسرار الشريعة ، ص ٧٤ .

(٢) م . ن . ، . وقارن : طالقاني ، أصل الأصول (حول بيان التوحيد الألوهي عند أهل الحق) ، ص ٤٧٢ ويعدها .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٧٥ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ٢١٩ . وقارن : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٨٦ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٧٧ ، ٧٨ . وقارن : نص النصوص ، ص ٣٥٥ . وجامع الأسرار ، ص ٨٤ .

(٦) نص النصوص ، ص ٣٥٩ . وقارن : المحيط الأعظم ورقة ١٩ .

جميع الاعتبارات^(١) ، وبالتوحيد الصفاتي مشاهدة صفة واحدة سارية في جميع الموصوفات ، وبالتوحيد الفعلي التنزه عن مشاهدة أفعال كثيرة صادرة من فاعل واحد^(٢) . والتوحيد الذاتي قسمان : جمعي وتفصيلي . والجمعي هو شهود الذات من حيث هي هي ، والثاني هو شهود الذات من حيث الظهور في صور الكمالات . والصفاتي أيضاً علمي وذوقي ، والأول هو إشارة إلى ما يعلم بالعلم الحقيقي اليقيني ، والثاني هو إشارة إلى ما يحصل بالذوق بعد العلم ، أي «بالفعل بعد القوة وبالقرب بعد البعد»^(٣) .

والتوحيد الفعلي أيضاً علمي وذوقي ، والمراد بالأول ما يظهر بالبرهان ، والثاني ما يظهر بالوجدان . ومن التوحيد ما هو حقي ، لكنه مما يختص بالرحمن^(٤) ، وكلامنا هنا عن توحيد الخلق للحق . ولقد أشار - حسب الأملي - النبي (ص) إلى هذه الأقسام بقوله : «أعوذ بعفوك من عقابك ، وأعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بك منك» والأول إشارة إلى التوحيد الفعلي ، والثاني إلى التوحيد الوصفي ، والثالث إلى التوحيد الذاتي^(٥) . هذا من حيث الإجمال ، وسيأتي تفصيل كيفية حصول مراتب التوحيد هذه وأقسامه في كيفية التوحيد .

ويستدل الأملي على انحصار التوحيد في القسمين المذكورين^(٦) . من ناحية

(١) نص النصوص ، ص ٣٦٧ . وأسرار الشريعة ، ص ٧٩ . وقارن : نراقي ، قرة العيون ، ص ٤١٢ . وطلقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٨٧ .

(٢) يلاحظ تطوير لهذا التقسيم فيما بعد عند : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٣٩٦ - ٣٩٨ يقول : «ثم أعلم أن توحيد الأفعال يمكن فهمه على وجهين : أحدهما ما هو الشائع بين أرباب التوحيد من العرفاء ، وهو أن كل فعل يصدر في عالم الخلق . . فإنما هو بالحقيقة من الله سبحانه . . والثاني هو أنه مع كون الفاعل واحداً ، فالفعل أيضاً واحد . .» .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٦٧ .

(٤) م . ن . ، ص ٣٦٨ . وهو يرى أن هذا القسم هو توحيد الحق ذاته بذاته ، وجعله الأكثر من أقسام التوحيد ، إلا أنه ليس له مدخل في هذا الباب ، إذ المقصود من التوحيد حال تقسيمه ، التوحيد بخصوص المتعلق بالسالك أو العابد ، لا التوحيد القائم بالحق . . جامع الأسرار ، ص ٨٤ .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٦٨ ، وأسرار الشريعة ، ص ٨٠ . ويقارن : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٣٩٧ . و٤٣٤ .

(٦) جامع الأسرار ، ص ٨٤ ، قارن حول ذلك : أسرار الشريعة ، ص ٢١١ - ٢١٤ .

انحصار الشرك بقسمين ، إذ لما كان التوحيد واقعاً في قبال الشرك وبيزائه ، فلا بد أن تكون أقسامه ، كأقسامه وواقعة ييازائها «والشرك الذي هو ييازاء التوحيد منحصر في قسمين ، هما الجلي والخفي ، إذ الشرك إما أن يكون في الظاهر وإما في الباطن ، فإن كان في الظاهر كعبادة الأوثان والأصنام فهو الموسوم بالشرك الجلي . . وهو واقع ييازاء التوحيد الألهوي^(١) ، وإن كان باطناً كإثبات وجود الغير من الممكن والمحدث . . فهو الموسوم بالشرك الخفي ، وهو واقع ييازاء التوحيد الوجودي^(٢) . والتوحيد الوجودي منحصر في الأولياء ، كما أن الألهوي منحصر في الأنبياء ، ولأجل ذلك لم يكن بعث الأنبياء وإرسالهم من آدم إلى محمد إلا لدعوة الخلق إلى التوحيد الألهوي والخلص من الشرك الجلي الذي يقابله ، وكذا وجود الأولياء لم يكن في الواقع إلا لإظهار التوحيد الوجودي ، والخلص من الشرك الخفي الذي يقابله^(٣) .

ولا ينبغي أن يتوهم مما مرّ انحصار دعوة الأنبياء بالتوحيد الظاهر وأنهم لم يكن لهم حظ من التوحيد الباطن ولم يدعوا إليه ، وانحصار دعوة الأولياء بالتوحيد الباطن ، وأنهم لم يكن لهم حظ من التوحيد الظاهر ، ولم ينشروه ويحثوا عليه ذلك أن «الأنبياء وإن كانوا مخصوصين بالألهوي داعين إليه في الظاهر ومأمورين به ، لكنهم كانوا في الباطن مرشدين إلى التوحيد الوجودي آمرين به أيضاً ، وكلتا الدعوتين واجبة على الأنبياء ، لكن الأولى هي دعوة للعوام ولأجل ذلك روعيت فيها مرتبتهم ، والثانية للخاص وخاص الخاص ولأجل ذلك روعيت فيها كذلك مرتبتهم . والأولياء وإن كانوا مرشدين إلى التوحيد الوجودي في الباطن مأمورين به ، لكنهم كانوا في الظاهر داعين إلى التوحيد الألهوي ، هادين إليه ، متابعة

(١) نص النصوص ، ص ٣٥٦ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٩ . وجامع الأسرار ، ص ٨٤ - ٨٥ . وأسرار الشريعة ، ص ٧٠ .

(٢) م . ن . ، فيكون الشرك منحصرأ فيهما ، ويكون التوحيد كذلك انظر : نص النصوص . ص ٧٠ . وقارن : إبن عربي ، فتوحات ، ج ٣ ، ص ٣٠٧ . وكتاب الهو ، ورقة ١٩٠ - ١٩١ . و١٩٨ - ١٩٩ . نقلاً عن المعجم الصوفي ، ص ١١٧٤ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٥٧ . وجامع الأسرار ، ص ٨٥ . وأسرار الشريعة ، ص ٧١ - ٧٢ ، و٢٦ - ٢٧ .

للأنبياء وتأسياً بطريقهم ، وكانت الدعوة الأولى منهم مراعاة للخاص وخاص الخاص ، والثانية للعوام^(١) .

فكل واحد منهما (النبي والولي) إذن جامع في دعوته لمرتبتتي الظاهر والباطن اللتين تشكلان حقيقة الشرع والإسلام^(٢) . وهذه الجامعة هي التوحيد الحقيقي^(٣) ، المسمى بالصرائط المستقيم . واليمين والشمال الخافان به هما طرفا إفراطه وتفریطه ، المعبر عنهما بالشرك الجلي والخفي ، والإقامة على جامعة كهذه أمرٌ في غاية الصعوبة ، كما أن الإنحراف عنها في غاية السهولة^(٤) . ولأجل ذلك مدح الله الثابتين عليها بقوله : **﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ﴾**^(٥) . وذم الناكبين عنها ووصفهم بعدم الإيمان وقلة الثبات فقال : **﴿وإن الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لناكبون﴾**^(٦) . والصرائط هذا بحسب الأملي هو التوحيد الجامع المشار إليه في قوله تعالى أيضاً : **﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه﴾**^(٧) . وهو الذي حكم الله على المنحرفين عنه بالتفرق في قوله تعالى : **﴿وَلَا تَتَّبِعُوا النَّبِلَ فَتَفْرَقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾**^(٨) .

ويطلق الأملي على التوحيد الجامع لمرتبتتي الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة تسميات عديدة ينتزعها من القرآن ، مبالغة منه في تعظيم شأنه ورفع مقامه

(١) نص النصوص ، ٣٥٨ . وجامع ، ص ٨٧ - ٨٨ ، و١٠٤ . وأسرار ، ص ٧٠ - ٧١ . ولاحظ : م . ن . . . ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٥٨ و٣٥٩ . ونقد النقود ، ص ٦٧٥ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٩٠ و٩٥ . وأسرار الشريعة ، ص ٧٨ .

(٤) جامع ، ص ٨٨ - ٨٩ و٦٣١ . وقارن : أسرار الشريعة ، ص ٧٥ - ٧٧ . ونص النصوص ، ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٦) سورة إبراهيم ، آية ٢٧ .

(٧) سورة المؤمنون ، آية ٧٤ .

(٨) سورة الأتعام ، آية ١٥٣ .

(٩) سورة الأتعام ، آية ١٥٣ .

ومنزله . فيسميه بالطريق السليم ، والصراط المستقيم^(١) ، والحد الأوسط^(٢) ، وأقرب السبل ، والدين القيم^(٣) ، والملة الخنيفية^(٤) ، وطريق الأنبياء والأولياء وتابعيهم^(٥) ، والجسر الممدود على متن جهنم الشرك .

ويرى الأملي ، أن تسميه الشرك بالخنفي تارة وبالجلبي أخرى ، إنما هو لوصف فيما يقابله ، أي في التوحيد «حيث أن التوحيد الألوهي أو توحيد الأنبياء لما كان في غاية الظهور والجلاء ، وكان المقصود منه كذلك ، سموا نقيضه بالشرك الجلبي لجلاته كذلك»^(٦) ، ووضوح علاماته وظهور أوصافه ونعوته «عند العام والخاص»^(٧) . أما التوحيد الوجودي أو توحيد الأولياء فإنه لما كان في غاية الخفاء والكمون سموا نقيضه بالشرك الخفي لخبائته كذلك^(٨) ، لكن «عند العام دون الخاص»^(٩) . وبسبب من هذا الخفاء في مثل هذا النوع من الشرك قيل : إن الخلاص منه أصعب ، وأنه أعظم الحجب وأغلظها^(١٠) . ولقد أشار القرآن إلى صعوبة هذا التوحيد ، وإلى أن الطمع في تحصيله في أغلب الأحيان وهم بقوله : ﴿كَسْرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾^(١١) . ولا يعني

(١) لقوله تعالى : ﴿فاستمك بالذي أوحى إليك إنك على صراط مستقيم . .﴾ ، جامع الأسرار ، ص ٩١ .

(٢) م . ن . ، ص ٩٢ - ٩٣ .

(٣) لقول محمد بن الخنفي «هو الدين القيم» م . ن . ، ص ٩٢ .

(٤) لقول ابن عباس ، «الصراط المستقيم هو الإسلام» م . ن . .

(٥) لقول بريدة الأسلمي «هو طريق آل محمد» م . ن . .

(٦) م . ن . ، ص ٨٦ . وأسرار الشريعة ، ص ٢١١ - ٢١٢ . ٧٠ - ٧١ . و ص ٧٢ .

(٧) نص النصوص ، ص ٣٥٦ . وحول الشرك يقارن : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٣٦ . و ص ٦٣ .

(٨) جامع الأسرار ، ص ٨٦ ، وقارن : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٧٠ .

(٩) نص النصوص ، ص ٣٥٦ . وقارن حول صعوبة التوحيد الوجودي : أسرار الشريعة ، ص ٧٢ .

(١٠) جامع الأسرار ، ص ٨٥ - ٨٦ و ٨٧ . ونص النصوص ، ص ٣٥٧ - ٣٥٨ . بيان كيفية الخلاص من هذين الشركين .

(١١) أنظر ، حول صعوبة التوحيد هذا : م . ن . ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ . وقارن : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٨٦ - ٤٨٧ . وهو يبالغ هنا .

تقسيم التوحيد إلى هذين القسمين - برأي الأملي - وحصره فيهما أن كل واحد منهما يقع غاية مستقلة في القصد ، وهدفاً متفرداً للسعي ، بل ليس المقصود بالذات إلا التوحيد الوجودي وأسراره . وما التوحيد الألوهي إلا شرط لإمكان حصوله ، ومقدمة في طريق السعي إلى نيله ، قال الأملي : «ولا يعني افتراض أن التوحيد الألوهي هو توحيد ظاهر الشريعة ، وأنه أساس دعوة الأنبياء ، أنه هو المقصود في هذه النشأة لا غير ، بل المقصود في هذه النشأة كما في النشأة الأخرى هو التوحيد الوجودي لا غير ، وهو الأصل ، والمراد الأساس في مقام الشريعة أيضاً»^(١) . ويؤسس الأملي ذلك على ما سيأتي في النبوة «من أنها منقطعة موضوعاً وحكماً في هذه النشأة بالإتفاق ، وهي منشأ التوحيد الألوهي فينقطع بانقطاعها» ويبقى التوحيد الوجودي محفوظاً قائماً باستمرار الولاية التي هي منشؤه في الدنيا والآخرة^(٢) .

والولاية بنظر الأملي سابقة على النبوة رتبة كما سوف يأتي ، بل هي منشؤها ومبدؤها ، وإذا كان الإبتداء في الظهور بالولاية ، فينبغي أن يكون الإختام في الرجوع بها . . يعني أنه كما كان الإبتداء في الترتيب الوجودي بالتوحيد الوجودي ، يكون الإتهاء به . . إذ النهايات ليست إلا الرجوع إلى البدايات كما قال الجنيد . .^(٣) .

وليس أدل على كون التوحيد الوجودي هو المقصود بحسب الأملي أولاً وبالذات ، من كون الدعوة إلى التوحيد الوجودي زمن المهدي أكثر ، والتبرؤ من الشرك الخفي أبلغ . . ليكون الدين حينها كله لله ، مصداقاً لقوله : ﴿ألا لله الدين الخالص﴾ أي الباقي على التوحيد الوجودي الحقيقي ، ويكون الناس حينها على ملة واحدة كما كانوا عند بدء الخليقة^(٤) ، ليستدير الزمان ويعود كهيته يوم خلق

(١) جامع الأسرار ، ص ١٠٠ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، وقرن حول معاني هذه العبارة : نص النصوص ، ص ٢٧٥ «له معنيان» .

(٤) انظر : جامع الأسرار ، ص ٣١٣ - ٣١٤ . حول تفسير الأمانة وأنها شهادة بني آدم بالربوبية في الأزل .

الله السماوات والأرض^(١) . وكما ختم الله التوحيد الألوهي بخاتم الأنبياء ، فإن التوحيد الوجودي يختم بخاتم الأولياء كما سيأتي^(٢) . والأدلة على ذلك بنظر الأملي وفيرة ، وليس هنا موضع درسها ، والحديث عنها في «الولي الختم» . . في الباب الثالث إن شاء الله .

(١) حول رجوع المخلوقات إلى الحق واستدارة الزمان انظر : جامع الأسرار ، ص ١٠١ - ١٠٢ . ولاحظ : الفصل الأول ، الباب الرابع من هذا العمل .

(٢) م . ن . ، ص ١٠١ . وقارن : تفصيلاً مهماً حول التوحيد الوجودي عند : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٨٦ - ٤٩١ .

٣ - كيفية التوحيد:

لا يحتاج التوحيد الألهي بحسب الأملي إلى بيان كفيته ، لوضوحه وظهوره ، ولأنه طريق السلامة ومرتبة العامة . . ولأنه لا يترتب عليه ما يترتب على التوحيد الوجودي من مفساد - ستأتي - وإنما يُحتاج إلى بيان كيفية التوحيد الوجودي ، لأن فيه مفساد كثيرة ، ومهالك عظيمة ، إذا لم يُبين على أصل حقيقي ، وأساس جامع كلي^(١) .

ويستغرق الأملي في جامع الأسرار خصوصاً في بيان كيفية التوحيد الوجودي من خلال إيراد الأمثلة واستعراض النماذج والأشكال . . والأشياء الحسية والنظائر ، تقريباً للفكرة إلى العقل ، ومنعاً لسوء الفهم والإلتباس ، وهو يصرّح بالغرض من الإطالة وذكر الأمثال ، فيقول : «فريد أن نبينه [التوحيد] بوجوه كثيرة مشحونة بالأمثال والنكت واللطائف ، ليسهل على الطالب ضبطه ، وعلى السالك دركه»^(٢) ، ولما لم يكن يغني بيان الكيفية عن بيان مفسده ، ولا يتحقق الغرض من خلال ذلك وحده ، عقب عليه بذكر جملة المفساد المترتبة عليه «ليعرفها الطالب ، ويتحقق منها السالك ، بغية الإحتراز عنها وتجنبها»^(٣) .

ولا يكفي في مقام بيان كيفية التوحيد الوجودي - بنظر الأملي - الإجمال . . ولا يتفح بيان كيفية التوحيد بشكل مطلق ولا يغني . . بل لا بد من ذكر كيفية كل قسم من أقسامه على حدة . فللعلمي مثلاً كيفية ، وللعيني كيفية أخرى ، ولتوحيد الذات كيفية ، وللصفات والأفعال كيفية كذلك^(٤) .

أما الذي يكون علمياً بشكل عام ، فمثاله صيرورة أنواع متعددة جنساً واحداً ، أو أصناف مختلفة نوعاً فardاً ، وأما الذي يكون عملياً فمثاله صيرورة أدوية كثيرة معجوناً واحداً . . وهذه الأمثلة بنظره بالرغم من بعدها عن المطلق ، من حيث

(١) نص النصوص ، ص ٣٥٩ . وحول صعوبة هذا التوحيد : م . ن . . ، ص ٣٨٣ ، وقارن : جامع الأسرار ، ص ١٠٥ . وقارن : نقد النقود ، ص ٤٥٨ -

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٠٥ .

(٣) م . ن . .

(٤) م . ن . . ، ص ١٠٥ - ١٠٦ ، وقارن : نقد النقود ، ص ٦٦٣ - ٦٦٤ .

كون الحق لا تتركب فيه بوجه ، ولا تقيد في ذاته البتة ، إلا أنها لا بأس بها من ناحية كونها نظيراً لمرتبة ظهور الحق في المظاهر ، وتكثر الذات في مرتبة تجلياتها^(١) ، فالتوحيد في صورة الوجود والموجودات يتحقق بقطع النظر عن صور جميع الموجودات وتعيناتها وكثرتها ، وذلك بمشاهدة الوجود على ما هو عليه^(٢) . . . كما الحال في المداد والحروف ، إذ التوحيد في صورة المداد والحروف ، يكون بقطع النظر عن صور جميع الحروف وتشكلاتها وتعيناتها وكثرتها ، ومشاهدة حقيقة المداد على ما هو عليه . . . وكما أن وجود الحروف في قبال المداد وجود إعتباري ونسبة وإضافة لا واقعية لها في ذاتها ولا فعلية وأن الوجود الحق إنما هو وجود المداد ، فكذا الحال في الحق والممكنات^(٣) . وكما أن مشاهدة المداد في حقيقته - أي باعتباره الوجود الحقيقي - يكون عبر قطع النظر عن النسب والإعتبارات ، فكذا مشاهدة الحق على ما هو عليه تتحقق بقطع النظر عن النسب التي هي الممكنات^(٤) ، «وكما أن العارف لا يشاهد في الحقيقة إلا المداد لعلمه بأن وجود الحروف كلها به ، وهي بدونه معدومة ، بل ليس في الحروف إلا المداد ، فكذلك لا يشاهد العارف في الحقيقة إلا الوجود ، لعلمه بأن وجود الموجودات كلها به موجودة ، وبدونه معدومة ، بل ليس في الوجود إلا هو ، فيكون العارف هذا حيثئذ

(١) جامع الأسرار ، ص ١٠٦ . ويقارن : إشنوي ، غاية الإمكان ، ص ٥١ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٠٧ . وأنظر : حول هذا : القونوي ، رسالة النصوص ، آخر منازل السائرين ، ط حجرية ، طهران ، ١٣١٦ ش ، ص ١١٢ . معتبراً أن الحق لا يدرك كنهه بل الذي يدرك هو مرتبة ألوهيته وواحديته . . . فالإحاطة بالحق متعذرة .

وقارن نفس المضمون ، في : فناري ، شمس الدين محمد بن حمزة ، مصباح الأس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح الغيب والشهود ، طهران ، ١٣٢٣ هـ . ص ٦٦ . وعند : محمد اللاهيجي ، مفاتيح الأعجاز ، مخ كيوان سمعي ، طهران : سعدي ١٣٧١ ش . ص ٨٧ - ٨٨ . ويلاحظ : الفيضري ، داود ، شرح الفصوص ، ط طهران ، ١٢٩٩ هـ . ص ٧٠ . وص ٨٧ وص ١٢٩ . ويراجع : نقد النقود ، ص ٦٤٦ - ٦٤٨ .

وقارن : عز الدين الكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ١٨ . والخواجه محمد بارسا ، رسالة قدسية ، مخ أحمد طاهر عراقي ، طهران ، ١٣٥٤ ش ص ١٠ . وسنائي غزنوي ، حديقة الحقيقة ، مخ مدرس رضوي ، طهران ، ١٣٢٩ ش ، ص ٦١ - ٦٤ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٠٧ .

(٤) م . ن . ، وقارن : قرة العيون ، ص ٤١٣ ، وطالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٩١ - ٤٩٢ .

جاعلاً للشئيين شيئاً واحداً ، علماً وعيناً ، حقيقة ومجازاً»^(١) . . . ثم يزيد الأملي هذه المسألة توضيحاً من خلال فكرة الواجب والممكن اللذين ينقسم مطلق الوجود إليهما في متعارف الفلاسفة ، فيقول : «إعلم أن الشئيين الموجودين في الخارج منحصران في الواجب والممكن ، فصيرورتهما حقيقة واحدة بصورة هذين الوجهين ، أي العلمي والعملية ، يكون بأن ينظر الناظر أولاً إلى حقيقة كل شيء برجوعه القهقري إلى أصله الصادر منه ، حتى يصل إلى الوجود المحض الخالص القائم بذاته»^(٢) ، والنتيجة التي تترتب على ذلك هي أن «يعرف أن كل واحد من الموجودات أمرٌ إضافي لشيء غير حقيقي ، لأنه زائد على ماهيته ، ومضاف إليه من الوجود المطلق غير المضاف إلى غيره . . . فيسلب الوجود من ماهية كل واحد واحد من الموجودات الإمكانية ، حتى يصل إلى موجود لا يمكن سلب وجوده عن ماهيته ، فلا يكون حيثئذ ينظر الناظر إليه إلا وجوداً واحداً ، قائماً بذاته ، غير مضاف إلى غيره ، فيكون الناظر هنا في نظره العلمي جاعلاً شئيين شيئاً واحداً»^(٣) . وهذا لا يعني بنظر الأملي أن ثمة ثنائية في الوجود العيني أو تقاطب ، وأن ثمة ممكناً موجوداً هو ممكن هكذا وإطلاق ، وواجباً موجوداً هو واجب هكذا وإطلاق ، إذ للاعتبار ها هنا مقام معلوم ، لأن كل ما يمكن اعتبار الوجود له ، فله جهتان ، (نسبتان ، اعتباران) «فهو حق من وجه وياعتبار ، خلق من وجه وياعتبار آخر ، هو حق من ناحية حقيقته وذاته ووجوده ، خلق من ناحية تعيينه وتشخصه وتقيدته . . . فإذا أمكن إدراك الأشياء بكلا وجهيها عُرف بأن الكل راجع إلى ذات واحدة . . . فيرى الحق باقياً ، والخلق هالكاً فيه أزلاً وأبداً»^(٤) بنفسه باق بوجوده . . . فيصير الناظر بهذا الوجه عارفاً بالحق وبالخلق في مقام الإعتقاد والعلم . وهذا غاية التوحيد العلمي بطريق التفصيل»^(٥) .

(١) جامع الأسرار ، ص ١٠٧-١٠٨ .

(٢) م . ن . ، ص ١٠٨ .

(٣) م . ن . ، ص ١٠٩ .

(٤) م . ن . ، ص ١١٠ . وقارن : نص النصوص ، ص ٣٨٦ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ١١٠ .

وأما بالنسبة إلى التوحيد العيني فبحصول كل ما مرّ كشفاً وعياناً، لا علماً وبيانا^(١)، وكشف كهذا منزّه عن الخطأ والغلط، وهو أبين وأوضح من العلم، وإلى هذه المشاهدة أشار الحق بقوله ﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. بحيث يتبين أنه ليس في الوجود إلا آثار أسمائه وصفاته وكمالاته^(٢). وتوحيد كهذا أو مشاهدة كهذه لا تقع ولا تحصل إلا بنور الحق وهدايته، ولا يمكن ذلك إلا بواسطته، كما أشار النبي (ص): (عرفت ربي بربي). كالحال مع الشمس وجرمها. فكما لا يمكن رؤية الجرم إلا بنور الشمس وشعاعها، فكذلك لا يشاهد الحق إلا بتوسط نوره، ومن خلال ظهوره لا بقوة حسّ، ولا بنور عقل. ومثل من يطلب معرفة الحق بقوة نور الحس كمثل من يطلب مشاهدة جرم الشمس في ظلمة الليل^(٣). ومثل هذه المشاهدة للحق هي الفناء^(٤)، لكن لا يقصد منه عند الأملي الفناء عيناً، بأن يفنى العارف في المعروف ولا يتميز، بل يقصد منه فناء العارف عن المظاهر والتجليات في مقام الرؤية، واستغراقه في مشاهدة حقيقة واحدة في مقام الشهود، فهو فناء شهودي علمي، لا خارجي عيني^(٥)، وهو يتحقق بعبور العارف من عالم الكثرة إلى عالم

(١) جامع الأسرار، ص ١١٠، ونص النصوص، ص ٤١٥ - ٤١٦، وقارن: المحيط الأعظم، ورقة ٢٥٠، معرفته من غير طريق القلب لا تحصل أصلاً.

(٢) جامع الأسرار، ص ١١١. وطالقاني، أصل الأصول، ص ٤٩٢. ويلاحظ: سورة فصلت، آية ٥٣.

(٣) أسرار الشريعة، ص ٢٧. وقارن: المحيط الأعظم، ورقة ١٣. «في أن مشاهدة الحق ليس بعدها شيء وليس وراءها شيء وأنه لا يصل إليها إلا الخواص». وهي لا تحصل إلا بالمناسبة، أسرار الشريعة، ص ٢٨. وراجع حول ضرورة أن تكون معرفته بهدأيته: الجندي، مؤيد الدين، شرح الفصوص، مخطوط المكتبة المركزية لجامعة طهران، رقم ٣٤٣. ورقة ١٠٠ ظهر.

(٤) المحيط، ورقة ١٥ - ١٦. وقارن: أسرار الشريعة، ص ١١٩ - ١٢٢ و ١٢٦. وجامع الأسرار، ص ١٥ - ١٢٩ و ١٣٠ - ١٣٢. أنظر حول الفناء ومعناه، القيصري في: أشتياني، جلال الدين، شرح مقدمة قيصري، ط، طهران: دفتر تبليغات إسلامي، ١٣٧٠ هـ، ص ٥٩٧ - ٥٩٨. وقارن: المستملي البخاري، أبو إبراهيم، اسماعيل بن محمد بن عبد الله، شرح تعرف، لكنهو ١٣٢٧ - ١٣٣٠ هـ، ص ٨٢ - ٨٣. وانظر حول الفناء بمعنى فناء المعرفة: نراقي، قرّة العيون، ص ٤١٤ - ٤١٦.

(٥) أسرار الشريعة، ص ٢٨ و ٢٩ و ٣٠ و ١٢٩.

الوحدة^(١). وينظر الأملي ، فإن الناظر قد يستغرق في مشاهدة ذات الحق من حيث هو هو منزهاً عن جميع القيود ، ومستغنياً عن جميع الإعتبارات ، فإذا فعل ذلك وأطلقه وأجمله وأثبت له الوجود ولغيره العدم ، فقد احتجب بالوجود والذات عن الأسماء والصفات وكما لهما في مظاهرها . . ورضي بنصف المعرفة^(٢) ، وما شاهده على ما هو عليه في حد ذاته ، لانتصافه من هذه الحيشية بجميع الكمالات^(٣) ، فكيف يجرد عنها؟؟ وكذلك فإن من شاهده في كل مظهر من مظاهر أسمائه وصفاته وأفعاله ، ولم يشاهده مجرداً عنها ، ولم يحصل له الفرق بين الظاهر والمظهر وبين الذات والصفات ، وقيدته بذلك وفصله في مظهره . . فقد احتجب أيضاً بالمظاهر والمجالي وتقيد بالتفصيل والتقييد ، ورضي بنصف آخر من المعرفة^(٤) ، وما شاهده أيضاً على ما هو عليه من الوحدة والجمعية ، لأنه في ذاته منزّه عن الكثرات^(٥) ، فكيف يوصف بها؟؟

وهذا يعني بنظر الأملي ، أن المشاهد في جميع الأحوال هو الحق ، فهو مشاهد في مرتبة وحدته ، وفي مرتبة مظهره . أعني من حيث كونه ظاهراً ومظهراً معاً ، واحداً وكثيراً ، أولاً وآخراً . وليس الشهود الحق الكامل الذي يجعل الناظر عارفاً كاملاً موحداً^(٦) إلا مرتبة الجمع بينهما ، بأن يشاهده العارف مطلقاً في عين المقيد ،

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٥ ، وعبارته هنا موهمة ذلك أنه قال : «فيجب العبور عنه [عن عالم الكثرة] حتى يتبين التوحيد ، وذلك يكون بفناء العارف في المعروف ، وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٥٢ . وانظر : اللاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٩٨ و ١٠٢ . وص ٢٢٧ . ونص النصوص ، ص ١٦٨ ، «وهذا الفناء ، هو الفناء في العرفان ، لا الفناء في الأعيان فإن ذلك غير ممكن» .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١١٤ . «وهو التوحيد الذاتي الجمعي» ، وقارن حول ذلك كله ، وحول استغراق العبد في الذات ، وأنها نصف المعرفة : الجندي ، شرح الفصوص ، ورقة ١٠٢ ، ظهر ١٠٠ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٦٠ . أنظر حول حجب الأسماء للذات . المحيط ، ورقة ٢٠ وما بعدها ، ونص النصوص ، ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ١١٤ ، «وهو التوحيد التفصيلي» وحول احتجاب الذات بالعالم ، انظر : المحيط الأعظم ، ورقة ٢١ .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٦٠ . وقارن حول ذلك : الشيرازي ، صدر الدين ، الأسفار الأربعة ، ج ٢ ، ص ٣٦٧ .

(٦) أسرار الشريعة ص ٢١١ ، و ١٢٠ - ١٣٠ . «وهذه هي مرتبة الجمع بين الإجمال والتفصيل» .

ومقيداً في عين المطلق ، ومفصلاً في عين المجمل ، ومجملاً في عين المفصل ، ولا يحتجب بأحدهما عن الآخر . . مشاهدة ذوق ووجدان ، ويتحقق أنه ليس في الوجود سوى الله وأسمائه وصفاته ، ويكون ممن قرأ صحيحاً - بلسان حاله - قوله تعالى : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ . وهذه المرتبة من الجمع بنظر الأملي هي التي قصدها الحق بقوله : ﴿إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾^(١) أي علماً فارقاً بين الحق والباطل ، ونظراً جامعاً بين الخلق والحق ، وتمييزاً كاملاً بين الظاهر والمظهر ، حتى تتم مشاهدته ظاهراً في عين الباطن ، وباطناً في عين الظاهر . . وغير ذلك من المراتب الإلهية التي هي أعلى مراتب المشاهدة^(٢) ، ولقد سميت هذه المرتبة بالمقام المحمود «أو أدنى» ، والمعراج المعنوي ، والوصول الحقيقي^(٣) ، والتوحيد الجمعي المحمدي^(٤) ، كإشارة إلى كونها أعلى المراتب ، وأرفع الدرجات ، وهي مقام الأنبياء والأولياء وتابعيهم^(٥) . ويرى الأملي أنه ليس ثمة ما هو أعظم من مشاهدة الحق في كل شيء ، وكشفاً وعياناً ، والوصول إليه ذوقاً ووجداناً ، إذ هو المشهود في كل شيء ، والمشهود في كل شيء لا ينتظر شهوده ولقاؤه في شيء معين ، والمحيط بكل شيء يُشهد في كل شيء ، إذ الكل من حيث الكل لا يظهر إلا في الكل^(٦) ، وهذا هو مضمون ما قاله علي (ع) حينما سئل عن كيف الحق وأينته ، فقال : «مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة»^(٧) ، لأن المحيط لا

(١) جامع الأسرار ، ص ١١٤ - ١١٥ . ونص النصوص ٣٦٠ - ٣٦٤ . وقارن : جامع ص ٣٦١ . وهذا الشهود لا يحصل حقيقة ، إلا بمشاهدة العالم حقيقة ، ومشاهدة أنه ظل من ظلاله . وانظر : أسرار الشريعة ، ١٢٣ - ١٢٤ . الجندي ، شرح الفصوص ، ورقة ٩٨ ظهر . ويلاحظ : سورة الحديد ، آية ٥٧ . وسورة الأنفال ، آية ٢٩ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١١٦ - ١١٧ . ونقد النقود ، ص ٦٦٣ . ونص النصوص ، ص ٤٠٤ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١١٨ - ١١٩ . وقارن : طالقاني ، أصل الأصول ، ٤٩٢ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ١٥ - ١٦ .

(٥) م . ن . ، ورقة ٢٣ .

(٦) م . ن . ، وقارن : فصوص الحكم ، تح عفيفي ، ص ٥٦ . ونص النصوص ، ص ٤٦١ - ٤٦٢ . وأيضاً : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٣٨١ . وطاقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٩٥ ، قال «والحاصل . . أن يشاهد السائل وجوداً واحداً حقاً . . . ويكون عنده غبار وجودات الممكنات مرتفعة» .

(٧) الكلمة في : نهج البلاغة ، تح صبحي الصالح ، بيروت ، ١٣٨٧ هـ الخطبة الأولى .

ينفك عن المحاط ، ولا المحاط عن المحيط . . ثم يستنتج «أنه يلزم من مشاهدة كل واحد منهما مشاهدة الآخر»^(١) .

ويبنى الأملي هذا التوحيد في الشهود على أساس التوحيد في الوجود ، أو بعبارة ، (وحدة الوجود) ، فإذا كان الوجود كما سيأتي حقيقة واحدة ، هي عبارة عن ذات الحق ، من حيث هو لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء ، أي المنزه عن جميع الإعتبارات والقيود^(٢) ، وإذا كان هذا الوجود لا شراكة له مع الغير ، إذ غيره عدم صرف ولا شيء محض ، من حيث أنه لا واسطة بين الوجود والعدم . .^(٣) ، فتوحيده وتفريده من حيث الذات ، لا يكون إلا بتمحيضه وتخليصه عما سواه ، أي بالخلاص من رؤية الغير ومشاهدته ، وبمشاهدة وجود واحد حقيقي مجرد من كل اعتبار وقيود^(٤) . . . فلا يبقى عند مشاهدته - أعني مشاهدة وجوده - للغير إسم ، ولا رسم ، ولا أثر . وإلى مشاهدة الذات في كل ذرة من ذرات الوجود بعد فناء الكل في عين الناظر ، أشار الله تعالى - كما يرى الأملي - بقوله : ﴿فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ ويقوله : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي ذاته ووجوده^(٥) الذي هو موجد كل موجود ومنشئ جميع الذوات ، فيصير الناظر بذلك عارفاً كاملاً مكتملاً محققاً واصلاً مقام الإستقامة والتمكن ، الذي لا مقام فوقه ، وهو المقام الذي أشار إليه ابن عربي بقوله : «وإذا دُفَّتَ هذا ، ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق»^(٦) . وعلامة حصول هذه المشاهدة أو الفناء ، هي التوكل والتسليم

(١) المحيط ورقة ٢٣ ، «الكل بالكل مربوط وليس له عنه إنفصال ، خذوا ما قلته عني» . ويلاحظ : فصوص الحكم ، ص ٥٦ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٢١ .

(٣) م . ن . ، ص ١٢٣ - ١٢٦ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ١٢٠ - ١٣٠ «أي خارج عن ذاته ، وأسماؤه من شؤون ذاته كما سيأتي» .

(٥) جامع الأسرار ، ص ١٢٦ - ١٢٩ و ١٣٠ - ١٣٢ . ونص النصوص ، ص ٤٠٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٢٥٠ . ولاحظ حول ذلك : جامي ، نقد النصوص ، ص ١٢٩ - ١٣٠ . وقارن : بيدآبادي ، آقامحمد ، المبدأ والمعاد ، مخ جلال أشتياني ، مشهد : أنجمن فلسفة ايران ، ٣٥٧ اش ، ص ٣٠٦ - ٣٠٧ . ويلاحظ : سورة البقرة ، آية ١١٥ . وسورة القصص ، آية ٨٨ .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ٨١ .

والتفويض والإقرار بالفعل دون القول^(١). وجزاء مقام كهذا عند الأملي، هو دخول جنة الذات^(٢)، وهي مشاهدة الجمال الأحدي في المظاهر كلها إجمالاً وتفصيلاً، وهي جنة الروح^(٣). . . . لا جنة المادة والجسد. هذا كله بالنسبة إلى توحيد الذات وشهودها في ضمن مظاهرها، أما بالنسبة إلى توحيد الصفات. فهو موقوف بنظر الأملي على بيان طبيعة الصفات وتوضيح حقيقتها ونسبتها إلى الذات.

والصفات هي عبارة عن الكمالات الذاتية التابع للذات، وخصوصياته الوجودية. بمعنى أن إطلاق الصفات على الحق علامة على تحقق كمال في ذاته، أو سلب نقص عنه، والأخير بنظره أيضاً كمال. ولا فرق بنظر الأملي ها هنا بين الصفات والأسماء، إذ الأخيرة لا تصدق على الحق إلا باعتبار كمالاته الذاتية، وسلب النقائص عنه، لذا كانت أسماؤه غير متناهية، حيث أن ثبوتها له باعتبار الصفة، والصفة باعتبار الكمالات، والكمالات لانهاية لها، فلا تنهاى أسماؤه^(٤) بحسب الجزئيات، وإن كانت متناهية بحسب الكليات^(٥).

(١) أسرار الشريعة، ص ١٢٣ و ١٢٧ «وأمانة هذا التوحيد هي الثبات في مقام الاستقامة والتمكين». قارن حول مقام التسليم ومعناه: العبادي، منصور بن أردشير، التصفية في أحوال المتصوفة، مخ غلام يوسف، طهران: بنياد فرهنگ إيران، ١٣٤٧ش، ص ١١٥-١١٦.

وانظر حول التفويض والرضا، والخلاف على أنهما من المقامات أو الأحوال بين الخراسانيين والعراقيين: لاهيجي، مفاتيح الإعجاز، ص ٢٦٤-٢٦٦. والتصفية في أحوال المتصوفة، ص ٨٨-٩٢. وكشف المحجوب، ط جوكوفسكي، ص ٢١٩-٢٢٨. والهمداني، التمهيدات ص ٢٢٢. والغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٤٦-٢٥٢. والسراج الطوسي، اللمع مخ نيكلسون، ط ليدن: أوقاف جيب. ١٩٦٣، ص ٥٣-٥٤. والهمداني، عين القضاة، شرح كلمات قصاربابا طاهر همداني، مخ جواد مقصودي، طهران، ١٣٥٦ش ص ١١٣.

وانظر: نامقي، أحمد جام، منتخب سراج السائرين، مخ علي فاضل، مشهد: آستان ١٣٦٨ش، ص ٢٥.

(٢) المحيط ورقة ١٨، «وهي المعبر عنها بالزيادة في قوله ﴿اللَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾، وهي الحاصلة من البقاء في جنب الحق، حيث يشاهد العارف شيئاً ما شاهده أبداً. . . لقوله: ﴿أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر﴾. وقارن: محيط، ص ١٩. ومرصاد العباد، ط شمس العرفاء، ص ٦٣.

(٣) أسرار الشريعة، ويلاحظ حول هذه التوحيديات الثلاثة: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ١٢٩. ووص ١٣٢. وحول توحيد الذات: م. ن. ج ٢، ص ١٠٦. ووص ٤١٩ و ٤٨٤.

(٤) المحيط، ورقة ٢٠. وحول معنى الصفة انظر: فصوص الحكم، ص ٥٢. وحول الصفات، يلاحظ: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٤١٩.

(٥) المحيط، ورقة ٢٠، ويلاحظ: القمي، شرح توحيد، ج ٢، ص ٤٨٧.

أما كيفية التوحيد الصفاتي والأسمائي فهو أن ينظر العارف إلى الذات في حدود الأسماء والصفات ، بمعنى أن يجعل الصفة عين الذات وكذا الاسم . . فمن عرف أن أسماء الحق وصفاته عبارة عن كمالاته الذاتية وخصوصياته ، ثم أدرك أنها عين ذاته فقد أخلص في توحيده ، ولقد أشار علي (ع) إلى مثل هذا الإخلاص بقوله : «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه . . .»^(١) ، عبر الأملي عن ذلك فقال : «فالتوحيد في هذا المقام حيثئذ يكون بقطع النظر عن جمع الأسماء والصفات له ولغيره ، بحيث لا يبقى في نظر الناظر إلا ذات واحدة ، ووجود واحد ، منزه عن جميع الإضافات والإعتبارات ، حتى يصل بذلك إلى مقام الإخلاص»^(٢) ، ويؤكد أن نفي الصفات إنما هو بالتوحيد بينها وبين الذات فيقول : «وإذا تحقق هذا فاعلم أنه ليس مرادنا بنفي الصفات عنه نفيها البتة ، بل المراد نفي الصفات الزائدة في الخارج والعين ، . . لأن صفاته في الحقيقة ليست بزائدة على ذاته المقدسة في الخارج ، فلا مغايرة بينها وبين الذات حقيقة لا ذهنياً وتصوراً ، ولا خارجاً وعيناً»^(٣) ، ومشكلة وحدة الذات والصفات أثار حيزاً كبيراً من الجدل بين المتكلمين ، ثم إحتدم وتفاقم^(٤) . فمنهم من وحد بين الذات والصفات ، بمعنى

(١) جامع الأسرار ، ص ١٣٣ . ويقارن : بيدآبادي ، المبدأ والمعاد ، ص ٣٠٧ - ص ١٣٣ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٣٩ . وقارن حول ذلك كله : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٥٢ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٤٠ و١٤٣ .

(٤) يلاحظ حول الإختلاف في مسألة الصفات : التفتازاني ، سعد الدين مسعود ، شرح العقائد النسفية ، القاهرة ، ١٣٢٦هـ . ص ٧٥ . والغزالي أبو حامد ، المصنوع به على غير أهله ، القاهرة ١٣٠٩هـ ، ص ٨ . ولقد اختلف الباحثون في نشأة هذه المشكلة في علم الكلام الإسلامي ، فذهب جمع إلى أن السبب خارجي ، يعني مسيحي . يلاحظ مثلاً :

Macdonald, A. H., "Philosophical Implications of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory" London, 1900, P146.

Wolfson, H. A., "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam". J.A. o. s. 1958. P73.

ويلاحظ : الأشعري ، علي بن إسماعيل ، الإبانة عن أصول الديانة ، حيدرآباد الدكن ، ١٣٦٧هـ . ص ٤٩ . يرى تريتون "Tritton" أن سبب ظهورها يهودي . يلاحظ :

Tritton. A.S. Muslim theology, London, 1947, P56.

والخلاف بين الباحثين حول ذلك كبير ، والدراسات حول مشكلة الصفات لا يكاد يحصرها باحث لكثرتها .

أن الصفة لا واقعية لها أصلاً مستقلة عن واقعية الذات الإلهية ، وإن كان لها استقلال في مقام التصور ، وعلى مستوى ما يفهم منها من معنى حال إطلاقها ، ومنهم من ذهب إلى أن الذات غير الصفة بمعنى أن للصفة مصداقاً في الحقيقة مستقلاً عن الذات ، وهو الحيشة التي تنتزع الصفة من مقامها . وبأسلوب المتكلمين نفسه يقرر الأملي المسألة عبر ترده بين احتمالات ثلاثة ، ثم يختار أحدها فيقول : «إن الصفات المفروضة لا تخلو إما أن تكون عين ذاته أو زائدة عليها أو جزءاً منها ، فإن كانت زائدة لزم احتياج الذات إليها وحلولها فيها ، والكل محال . وإن كانت جزءاً منها لزم التركيب في الذات ، وهو محال أيضاً ، فيبقى أنها عين الذات . . . وأيضاً إما أن تكون واجبة أو ممكنة ، فإن كانت واجبة لزم تعدد الواجب ، وإن كانت ممكنة لزم احتياج الواجب إلى الممكن ، ضرورة أن الذات بحاجة إلى كمالها ، والصفات منها ، وهو محال»^(١) ، والصفات والأسماء هذه لا تصدق على الذات - حسب الأملي - إلا بإضافة ونسبة ، أي بعبارة هي مجرد إعتبرات ذهنية ، فنحن إن أضفنا الذات إلى المعلوم سميت عالمة ، وإن أضفناها إلى القدرة سميت قادرة . . . وهكذا في جميع الصفات الأخرى . «وفي الحقيقة ليس هناك إلا ذات واحدة منزهة عن جميع الكثرات والإعتبرات ، أي عن الإسم والرسم ، والنعوت والصفة . . .»^(٢) . وهذا بنظره ضابط كلي عند أرباب التحقيق ، متفق عليه^(٣) وإذا كان هذا معنى الصفة ، وتحققت كيفية نسبتها إلى الذات ، فنستنتج أن كمال التوحيد في هذه المرتبة ، (وكمال المعرفة) نفي الصفات الزائدة عن الذات الحققة ، ومشاهدتها مجردة عن جميع الإعتبرات والإضافات ، من الأسماء والصفات . والمقام هذا هو «مقام التوحيد الصفاتي»^(٤) .

وتوحيد كهذا بنظر الأملي لا يخلو عن كثرة بالرغم مما مرّ ، إذ هو «مبني على

(١) جامع الأسرار ، ص ١٤٠ ، وقارن : أسرار الشريعة ، ص ٧٧ وما بعدها .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٤١ ، وأسرار الشريعة ، ص ١٢٥ - ١٢٦ . وقارن : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٩٦ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٤١ .

(٤) م . ن . ، وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٩ .

التوكل والتسليم والرضا وأخواتها ، منوطاً بتحصيل المقامات والمراتب ، والتخلق بأخلاق الله والائتصاف بصفاته ، وهو توحيد يقتضي الواصف والموصوف والصفة ، وهذا عين الكثرة بوجه ، لأنه مشتمل على الموكل والمتوكل ، والراضي والمرضي . . وبين الكثرة والتوحيد مباينة ، «ولا يتم التوحيد الكامل إلا بالعبور عن المقامات والمراتب ، وبالفناء المحض والطمس الكلي» . فالتوحيد الوصفي ، كما الفعلية على ما سيأتي ، طريق للوصول إلى مرتبة التوحيد الحقيقي وهو يعد السالك ليلبغ مثل هذه الدرجة ، وينال مثل هذه المرتبة وهذا المقام^(١) .

أما التوحيد الأفعالي (الفعلية) ، فهو بنظر الأملي عبارة عن رؤية صدور الموجودات إجمالاً وتفصيلاً غيباً وشهادة عن الحق ، من الأزل إلى الأبد صدوراً غير منقطع لقوله تعالى : ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢) ، وهذا يعني أن كل ما في الوجود فيضه وفعله الذي لا ينقطع ولا يتناهى .

أما كيفية التوحيد في مرتبة فعله فهي : «أن لا يرى العبد فعلاً إلا من فاعل واحد مطلق واجب ، وأن يقول بلسان حاله ومقاله لا فاعل إلا هو»^(٣) ، وإذا كان كل ما في هذا الوجود فعله ، فتوحيده في مقام فعله هو مشاهدة فعل واحد من فاعل واحد هو الحق ، فإن ذلك يقتضي «مشاهدة الكل خيراً»^(٤) ، وبعبارة الأملي «وإذا رجعت إلى التوحيد الفعلية رأيت الكل صادراً عن فاعل واحد ، محبوب بالذات ، مقصود في نفس الأمر ، فكيف ينسب شيء من أفعاله إلى الشر . . . بل مشاهدة الكل خيراً محضاً موافقاً لمرادك ومطلوبك . . . ومن هذا ما يشاهد العارف في الوجود شيئاً خارجاً عن الحكمة»^(٥) ، ثم يرتب على هذا التصور فكرة أن ما يتوهم في الوجود من شر كإبليس مثلاً ، وفرعون وما شابههما ، فهو ليس شراً

(١) أسرار الشريعة ، ص ٧٦ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٤٤ . سورة الرحمن ، آية ٢٩ .

(٣) م . ن . ، ص ١٤٧ ، «ويستحق العارف هنا ، درجة جنة الصفات ومقام الرضا ، وهو أعلى مقامات التوحيد» يلاحظ : أسرار الشريعة ، ص ٧٥ ، وهو ينقل هنا أيضاً في توحيد الصفات نصاً للخواجه الأنصاري . ويقارن حول التوحيد الأفعالي : القمي ، شرح توحيد ، ج ٢ ، ص ٤١٩ . وص ٤٨٧

(٤) (٥) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٠ ، وقارن : ابن عربي ، فتوحات ، ج ٣ ، ص ٣٨ .

على الحقيقة ، ورأيه أن حال هذين الموجودين بين الموجودات الأخرى ، كحال القوى الغضبية والشهوانية في كل نفس ، فإنك « كما لا ترى في نفسك شيئاً زائداً خارجاً عن وجودك ، فكذلك ينبغي أن لا ترى شيئاً زائداً خارجاً عن الوجود . وكما لا ترى شيئاً هو شر بالنسبة إليك . فكذلك لا ترى في الوجود شيئاً يكون شراً بالنسبة إلى الوجود»^(١) ، والخير والشر في الوجود - كما سوف نرى عند الأملي نفسه فيما بعد «أمراً إضافياً زائلاً في نفس الأمر»^(٢) ، وهذا الكلام بنظر الأملي واضح إذا أريد بالأفعال الأفعال المنسوبة إلى الحق ، من الإيجاد والخلق . أما بالنسبة إلى العباد فهنا شبهة مؤدية برأيه إلى الكفر والإلحاد . وهي أن بعض المتكلمين نسبوا جميع الأفعال إلى الحق حسنة كانت أو قبيحة ، ويعني الأملي بالأفعال تلك التي تصدر عن الممكنات ، وهذا عنده خطأ فاحش^(٣) . لا يقال بأن كلامهم مطابق لكلام أهل الباطن من أنه لا فاعل إلا الحق ، لأن ثمة فرق برأيه بين هذا القول وبين نسبة أفعال العباد ، (قبيحة أو حسنة) إليه ، والشبه بين التعبيرين في اللفظ دون المعنى^(٤) ، «لأن أهل الله وخاصته بالرغم من قولهم هذا ، نسبوا كل فعل إلى محله ، فقالوا فعل آدم وفعل إبليس . . وكذلك الحال عندهم في جميع المظاهر»^(٥) ، وليس في ذلك - بنظر الأملي - تناقض ولا تعارض ، إذ المظاهر وإن كانت مظاهر حقيقة واحدة ، إلا أن لهذه الحقيقة في كل مظهر خاصية وكمال ، أو فعل وإنفعال ليسا في غيره من المظاهر ، فينسب الفعل أو يضاف الكمال إلى المظهر لا إلى الظاهر فيه . «^(٦) ، وإلا لو نسب كل فعل صادر من المظهر إلى الظاهر «لبطل الثواب والعقاب وانتفت الحاجة إلى الجنة والنار ، وكان

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٣١ .

(٢) م . ن . ، وانظر حول توحيد الفعل : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٩٦ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٤٧ . وقارن : عفيفي ، تعليقات الفصوص ، ص ٥٨ - ٥٩ . وطاقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٩٨ . وبعدها .

(٤) جامع الأسرار ، ص ١٤٧ .

(٥) م . ن . ، ص ١٤٨ .

(٦) م . ن . ، ص ١٤٩ ، وقارن : عفيفي ، تعليقات الفصوص ، (لاحظ فهمه للمشيئة) ، ص ٥٧ ، وما بعدها .

إنزال الكتب وإرسال الرسل عبثاً لا طائل تحته ، وهو مستحيل على الحكيم»^(١) . هذا بالنسبة لرأي أهل الله ، أما أولئك فقالوا : «لا فاعل إلا الله» ثم نسبوا مع ذلك كلَّ فعلٍ إليه^(٢) ، وهم إنما وقعوا في ذلك «لأنهم ما خلصوا عن رؤية الغير ، أعني عن رؤية وجودهم وذواتهم ، المعبر عنها بالشرك ، وما وصلوا إلى مقام التوحيد الوجودي»^(٣) ، فكانوا من «جنود الشيطان وأتباعه»^(٤) . وتوحيد كهذا عندما يتحقق ، فإنه يوجب حصول جنة الأفعال في حق المشاهد العارف^(٥) . وإذا ظهر معنى هذه التوحيديات وجب أن يُعلم - بنظره - أن جميع أسماء الحق وصفاته وأفعاله ، أي جميع مظاهره وتجلياته حجب ذاته ، بمعنى أن كل واحدة من المراتب السابقة حجاب للمرتبة التي فوقها . فالأكوان حجاب للأفعال ، والأفعال حجاب للصفات ، والصفات حجاب للذات ، وتحقق التوحيد الحقيقي الذاتي ، وحصوله للسالك إنما يكون برفع هذه الحجب والوصول إلى مرتبة الوجود المطلق ، ومشاهدة الذات في صفائها وتنزهها كشفاً وذوقاً ، وبلوغ درجة المحقق العارف الكامل . فمن تجلت له الأفعال بارتفاع الأكوان صار موحداً بالتوحيد الفعلي ، ومن تجلت له الصفات بارتفاع حجب الأفعال صار موحداً بالتوحيد الوصفي ، ومن تجلت له الذات بانكشاف حجب الصفات صار موحداً بالتوحيد الذاتي ، والتجلي هذا هو المقصود للحق بالذات من الظهور كما سوف يأتي ، لقوله تعالى في الحديث القدسي : «فأحببت أن أعرف»^(٦) .

ولا يعني الكلام السابق وجود تباين بين الذات وما يحجبها ، بل الحق هو الحاجب وهو المحجوب ، وهو الغطاء وهو المغطى ، «إنه الغطاء من حيث الظهور

(١) نص النصوص ، ص ١٤٩ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٣) م . ن . ، ص ١٥٠ .

(٤) م . ن . ، ص ١٥١ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٧٥ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٣١ ، وورقة ٢٥٢ . «وهي جنة الجسد» .

(٦) جامع الأسرار ، ص ١٥١ - ١٥٢ . وقارن حول الحجب ، المحيط الأعظم ، ورقة ٣١ وما بعدها . ونص النصوص ، ص ٣٢٢ - ٣٢٤ .

والكمالات ، وإنه المغطى من حيث الوجود والذات ، وإنه الحاجب من حيث الأسماء والصفات ، وهو المحجوب من حيث النزول في صور المخلوقات ، وهو المشهود من حيث الوجود والذات»^(١) . ومرتبة شهود الذات بنظره لا تحصل إلا «بعبارة الله الأزلية» ، وبهدايته الأبدية «ولا يمكن حصول ذلك من غير إرشاده وتوجيهه . . .»^(٢) .

ولا يجد الأملي صعوبة في الإستشهاد بالقرآن على مراتب التوحيد السابقة هذه ، مستخدماً في مقام الإستدلال بها منهجه في التأويل . وما يدل على ذلك عنده قوله تعالى : ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ، ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ . . .﴾^(٣) ، فقوله : ﴿إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ إشارة إلى التوحيد الفعلي لأنه لا يكون إلا بعد الإيمان والخلاص من الشرك الجلي . . . وقوله : ﴿ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾ إشارة إلى التوحيد الصفاتي لأنه بعد التوحيد الفعلي لا يكون إلا التوحيد الصفاتي^(٤) ، وقوله : ﴿ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ إشارة إلى التوحيد الذاتي ونهاية المراتب ومقام المشاهدة الجلية^(٥) ، ويكون معنى الآية على هذا «أن من اتقى عن رؤية فعل الغير في الوجود ، ليس عليه جناح فيما يفعله ، لأنه من أهل التوحيد الفعلي ، وقد حصل له إيمان بعد إيمان ، إيمان برؤية الأفعال كلها منه ، بعد الإيمان بوجوده والعمل الصالح»^(٦) ، ومن اتقى بعد حصول هذه المراتب له ، عن إثبات الصفات لغير الله وإثبات الصفات الزائدة له ، وصل إلى التوحيد الصفاتي ، وآمن بالله الإيمان الحقيقي . ومن اتقى بعد بلوغ هذه المراتب عن

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٣ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٥٢ ، ونص النصوص ، ص ٣٨٧ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٥٤ .

(٤) م . ن . ، ص ١٥٥ .

(٥) م . ن . ، ص ١٥٦ .

(٦) م . ن . ، ص ١٥٥ .

إثبات وجود الغير مع وجوده تعالى ، ومشاهدة ذوات الغير مع ذاته ، بحيث لا يشاهد غيره لا ذهنياً ولا خارجاً ، فقد وصل إلى التوحيد الذاتي ، الذي هو أعلى مراتب التوحيد^(١) . ويسبب أن هذا المقام كان نهاية المراتب في التوحيد ، وأقصى مدارج العارفين قيده الحق في الآية السابقة بالإحسان . والإحسان مقام المشاهدة الجليلة ، ومرتبة التكميل ، والسفر الرابع^(٢) ، وهو مقام مخصوص بالأنبياء والأولياء وتابعيهم من الكمل^(٣) .

(١) جامع الأسرار ، ص ١٥٦ ، وقارن حول ترقى العارف إلى الذات عبر هذه المراتب والحضرات : نص النصوص ، ص ٤٦١ .

(٢) يلاحظ : م . ن . ، ص ٢٦٨ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٥٦ ، ونص النصوص ، ص ٣٨٤ و ٣٩١ وانظر حول ثمرة التوحيد الوجودي : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٥٠٠ - ٥٠١ . وحول مرتبة الإحسان ، يلاحظ : القونوي ، صدر الدين ، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ، حيدر آباد : دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٤٦ م . ص ٣٢٨ .

٤ - الشبهات الواردة على التوحيد الوجودي:

يترتب على التوحيد الوجودي بنظر الأملي مفسد كثيرة . . وهو يقود في كثير من الحالات إلى مهالك عظيمة ، كل واحدة منها سبب كاف ومستقل لحصول الهلاك الأبدي ، ولتحقق الشقاء السرمدى^(١) .

أول هذه المفسد ، أنه قد لا يتأتى لمن يشاهد وجوداً واحداً ظاهراً في مظاهر كثيرة ، التفريق بين الظاهر والمظهر . . فيقع في الإيابة ، ولا يميز حينها بين الحلال والحرام ، ولا بين الطيب والخبيث ، ويكون الكل بنظره واحداً^(٢) .

ومن جملة المفسد هذه والشبهات ، أن من يشاهد وجوداً واحداً ظاهراً في مظاهر كثيرة ، ولم يفرق بين الظاهر والمظهر ، قد يندفع في اتجاه الإعتقاد بأحقية الباطن وشرفه ، وبطلان الظاهر وخسته . . وهو الذي تورط في الإعتقاد به الملاحدة من الإسماعيلية^(٣) ، وليس اتصاف هؤلاء بالإلحاد إلا من جهة عدولهم عن الحق وأهله ، أي عن ظاهر الشريعة إلى باطنها^(٤) ، وكأن الأملي هنا يريد أن يلفت إلى أن ما شاع عن الصوفية - وهو منهم - من ترك العمل بظاهر الشرع ، والركون إلى الباطن ، والإستغناء به ، واعتباره الحق الذي ينبغي الإعتقاد به ، ليس صحيحاً على إطلاقه ، إذ الصوفية يؤكدون على ضرورة عدم الإكتفاء بالظاهر ، والسعي على نحو الدوام للغوص على البواطن . . إعتقاداً منهم بأن ظاهر الشرع وحده لا يصح الإكتفاء به ، ولا تتم فائدته ، ويتحقق المقصود منه إلا بالباطن ، فهما وجهان لعملة واحدة ، ودعامتان يقوم عليهما الشرع المحمدي .

ومن جملة المفسد التي يقود إليها التوحيد الوجودي القول بالإتحاد ، أي أن يحكم المشاهد باتحاده بالحق مع بقاء الإثنينية والغيرية ، وهذا مذهب ذهب إليه فعلاً بعض من الصوفية ، ولقد اتُخذ القول بالإتحاد ذريعة - كما يرى الأملي - للتشنيع

(١) جامع الأسرار ، ص ٢١٦ .

(٢) م . ن . .

(٣) م . ن . . ، ص ٢١٧ . وقارن حول تفصيل الشبهات : الطالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤١٧ - ٤١٨ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٢١٧ .

على أهل الحق ، وللطعن عليهم وعلى طريقتهم ، وهو موقف يجانب الصواب وينحرف عن الحق ، إذ الواقع أن أهل الحق لا يقولون إلا بوجود واحد ، والقول بالإنحداد مبني على الإعتقاد بالاثنية والغيرية^(١) . ومن مفسده المترتبة عليه أيضاً القول بالحللول ، يعني حلول الحق في مظاهره ، وهو قول مبتن أيضاً على عدم قدرة المشاهد على التفريق بين الظاهر والمظهر ، وهو أيضاً مما يقول به النصاري - بحسب الأملي - وإليه ذهب بعض الصوفية ممن قال بحلول الحق في قلوب عباده^(٢) .

ومن جملة هذه المفاسد أيضاً «الفرق والجمع» ، والمراد بالأول الإحتجاب بالخلق عن الحق ، وبقاء الرسوم الخلقية بحالها ، فمن شاهد الخلق وكثرته احتجب عن الحق ووحدته ، واحتجاب كهذا مانع - كما مر - من الوصول إلى مقام التوحيد الحقيقي . والمراد بالثاني شهود الحق بلا خلق لأن من شاهد الحق وذاته بما هو هو فقد احتجب به عن الخلق ، فهو محجوب بالحق عن الخلق ، وكلا هذين مذمومان^(٣) ، والحق من ذلك أن يكون العارف في مقام «الفرق الثاني» الذي هو مقام شهود الخلق بالحق ، ورؤية الوحدة في الكثرة ، والكثرة في الوحدة ، كما مرّ آنفاً ، ويسمى مقام كهذا بالفرق بعد الجمع ، وهو نهاية مراتب العرفان^(٤) .

ومن مفسده ، الإجمال والتفصيل . والمراد من الأول أن من شاهد الوجود كله حقاً على سبيل الإجمال ، وما شاهده على سبيل التفصيل ، فقد بقي على نصف المعرفة ، واحتجب عن النصف الآخر . والمراد بالثاني أن من شاهد الوجود كله على سبيل التفصيل ، وما شاهده على سبيل الإجمال بقي أيضاً على نصف المعرفة ، وصار محجوباً عن النصف الآخر^(٥) ، ويقصد الأملي من نصف المعرفة

(١) جامع الأسرار ، ص ٢١٧ . وقارن : إبن عربي ، كتاب الألف ، ص ٥ . وكتاب المسائل ، ص ٢٩ - ٣٠ . وكلاهما ، ضمن «مجموع رسائل إبن عربي» . نشرة مصورة عن طبعة حيدرآباد ، ١٩٤٨ . بيروت : دار إحياء التراث العربي .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٢١٨ .

(٣) م . ن . .

(٤) م . ن . . ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٥) م . ن . . ص ٢١٩ .

هنا ، «أن الإجمال والتفصيل طرفا إفراط وتفريط في التوحيد الحقيقي ، وهو كالحد الأوسط بينهما . . وليست المعرفة التامة إلا احتجابهما معاً ، ومرتبة كهذه هي التوحيد الحقيقي ، وكل واحد من هذين على حدة غيره لا نفسه»^(١) .

ومن مفسده ، أن من شاهد الوجود كله وجوداً واحداً ، وما عرف كيفية كليته ومعنى معيته لكل واحد من المظاهر ، فشبَّهه بشيء ونزهه عن شيء ، أو مثَّله بوجود ونزَّهه عن معدوم . . فقد وقع في التشبيه^(٢) . ومنها التفصيل والتنزيه ذلك أن من شاهد وجوداً واحداً وما ميَّز كثرته من وحدته ووحده من كثرته ، فأضاف الأفعال إلى الأسباب الظاهرة ، وغفل عن الفاعل المطلق وعطله عن فعله . . فقد صار بذلك منزهاً معطلاً ، وحُجِبَ بأسبابه ومظاهره عن ذاته ووجوده . ويرى الأملي أن أمثال هذه المفاسد كثيرة يتعذر حصرها ، ويكفي في مقام التحذير والموعظة والتفهم ما ذكر منها ، لأنه رأسها وأصلها ، وما عداها فرعها الذي منها ينبت ، وعليها يترتب ، ومن فسادها يستمد فسادها^(٣) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٢١٩ .

(٢) م . ن . ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٣) م . ن . ص ٢٢٠ .

خاتمة ونتائج:

هذه وجهة نظر الأملي حول التوحيد وما يرتبط به من قضايا وإشكاليات ومفاهيم ، وهي رؤية تنسجم مع النسق العام للتفكير والتأمل الصوفيين ، ولم يكن الأملي هنا بالذات بدعاً بين غيره من مفكري الصوفية ممن عاصره أو تقدم عليه . لقد التزم بوضوح بالأصول التي تشكل في التصوف ملامحه وتعطيه طابعه الخاص . وأعتقد أن الأملي كان يرى أن انتماءه الروحي يفرض عليه نوعاً من الإلتزام بانضباط فكري على مستوى المضمون والشكل ، وعلى مستوى الخطاب الذي يتتجه ، كما كان يفرض هذا الإلتزام في كثير من الأحيان التزاماً شكلياً على مستوى الحياة العامة والسلوك . لقد تتبع أحوال السابقين ، وجال في تراث المتقدمين من أرباب التوحيد من الصوفية^(١) ، أول واستنطق وكشف عما هو محتجب وراء العبارات ، ثم حاول أن يستثمر ذلك في عرض لفكرة التوحيد واضح ، سهل الفهم ويسير التناول . والأملي هنا متميز ، دقيق في التبويب والمنهجية ، وفي ما يرتبط بالشكل ، ولأنه يقصد التفهيم والإيصال ، فهو يتوسل في معظم جهوده التنظيرية الصورة والنموذج الحسي والرسم ، ويحاول تشخيص المفاهيم ، ويخضعها للموضعة ، ويربطها بحير ومكان ، فالوجود عنده كصورة البحر ، وتجلياته كالموج ، والتوحيد الوجودي شبيه بالفناء في مشاهدة الماء والإستغراق فيه ، تحديقاً وتأملاً وإمعاناً ، وهو أيضاً عنده شبيه بالخط الفاصل بين سطحين ، هو غيرهما ، إنه صورة التوحيد وسطاً بين حدي الإفراط والتفريط ، كما جهتا السطح المنقسم بالخط يميناً ويساراً ، وليست دقة الخط إلا رمزاً هنا لدقة التوحيد وصعوبته ، كما أن سهولة تجاوزه يميناً ويساراً على جانبي السطح رمزٌ لسهولة الإنحراف عن التوحيد ، وسلوك طريق الإفراط أو سبيل التفريط .

والأملي يبنى التوحيد على مذهب في الوجود ، إذ مشاهدة الوجود واحداً فرع كونه كذلك في الواقع والحقيقة ، بمعنى أن التوحيد هو مشاهدة الوجود الواحد

(١) ينقل كثيراً عن الكاشاني والقيصري ، والخواجه الأنصاري ، والخجندي ، وابن عربي وغيرهم .

على ما هو عليه في نفسه . . فإذا كان الوجود واحداً في الواقع ونفس الأمر ،
فالتوحيد مشاهدته كذلك - أعني واحداً - .

والأملي مدين بشدة لإبن عربي . . إنه في سلسلة أتباعه الكبار ، وهو شديد
الإخلاص لفكرة وحدة الوجود العتيدة ، مدافع عنها بصلاية ، متكلف في
توضيحها وشرحها وتصويرها وتشكيل مفاهيمها وحل معضلاتها . . . وسوف
نرى بيان ذلك وتفصيله فيما يلي .

الفصل الثاني

وحدة الوجود وظهوراته

- ١ - أحكام الوجود بشكل عام.
 - أ - بدهة الوجود وإطلاقه.
 - ب - وجوب الوجود ووحدته.
 - ٢ - ظهور الوجود وتجليه.
 - أ - جهتا الإطلاق والتقييد ،لحاظ الوجود واعتباراته،.
 - ب - الفيض، معناه، أقسامه وكيفيته.
 - ج - ترتب الحضرات إجمالاً.
 - د - ترتب التنزلات على نحو التفصيل.

١ - أحكام الوجود بشكل عام:

يعقد الأملي ركناً مستقلاً من أركان كتابه «نص النصوص» للبحث عن الوجود وأحكامه الكلية ومظاهره وتجلياته ، وهو يذكر صراحة أن مضمون هذا الركن هو بالفعل خلاصة لما أورده في رسالته المسماة «رسالة الوجود في معرفة المعبود»^(١) ، والرسالة هذه نفسها أوجزها الأملي في رسالة أخرى هي رسالة نقد النقود في معرفة الوجود ، وصرّح في أولها بأنها انطوت على مهمات ما اشتملت عليه الرسالة الأصل من مباحث الوجود وأحكامه^(٢) ، والأملي بالرغم من تميزه بالدقة والتنظيم في ترتيب مباحث كتبه وفصولها وأبوابها ، ومن عنايته بالشكل والمنهج ، كان كثير الاستطراد في المواضيع التي تحتاج شيئاً من التبسيط والإيضاح ، وهذا أمر وقع فيه الأملي في عرضه لمشكلة الوجود على مستوى مصنفاته ، لقد خصّص مواضيع من كتبه ورسائل مستقلة لتحليل هذه القضية ، إلا أن كثيراً من آرائه كانت مبسوطة أيضاً في حنايا هذه المصنفات ، من دون ارتباط موضوعي لها بالسياق العام^(٣) ، وسوف تشكل هذه الاستطرادات ، مع الأبحاث المخصصة لهذه المشكلة ، عمدة الكلام هنا في محاولة بيان مذهبه في الوجود وما يرتبط به .

أ - بداهة الوجود وإطلاقه: الوجود بديهي التصور ، ولا يمكن أن يقع فيه شك لأحد من أهل العلم والعقل ، ولا من أرباب الكشف والشهود ، يقصد الأملي

(١) نص النصوص ، ص ٤٠٦ .

(٢) نقد النقود ضمن جامع الأسرار ، ص ٦٢٠ .

(٣) لاحظ مثلاً ، فصلاً مستقلاً في المقدمة الثانية من : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧٩ فصاعداً .

بهذا الحكم الوجود المطلق، أعني مفهوم الوجود العام، لا الوجودات الخاصة الشخصية، والأول جزء الثاني، وقوامه. ولوضوح الوجود هذا وبداهة تصوره، ذهب الأكثرون إلى أنه لا يحتاج إلى تعريف، إذ كل شخص يعرف بالبدهة أن وجوده ضروري له، أي يعرف ضرورة أنه موجود لا معدوم، وإذا كان وجود كل شخص ضرورياً كان مطلق الوجود كذلك، لأنه جزؤه، وضرورة المركب تستلزم ضرورة أجزائه، فلا يحتاج إلى تعريف^(١)، ويعبر الأملي عن ذلك فيقول: «وذلك لأن كل مقيد هو مطلق مع قيد الإضافة، فالمطلق جزء المقيد كما أن المقيد جزء المطلق، ومعرفة المطلق بدون معرفة المقيد محال، فالمقيد لا يكون موجوداً إلا بالمطلق، والمطلق لا يكون ظاهراً إلا بالمقيد»^(٢)، فبدهة الوجود المطلق إذن مرتبة على بداهة المقيدات، وضرورة تصوره لضرورة [تصور] أجزائه، ومن هنا صار الوجود غنياً عن التعريف، وغير مفتقر إلى البيان والتوضيح، والبديهيات كلها كذلك، فثبت أن تصور الوجود المطلق ذوقي بديهي ضروري، «وليس في الواقع، أجلى منه ولا أظهر»^(٣)، وما هذا شأنه من التصورات لا يعرف، لأن تعريفه يصبح

(١) نقد النقود، ص ٦٢٤. وقارن: نراقي، محمد مهدي، قرة العيون، ص ٤٠. وأشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ٣٥٩.

(٢) نص النصوص، ص ٤١٠. وقارن: شيبستري، محمود، سراج الصعود لمعارض الشهود، ط ١، طهران، ١٣٧١ش، ص ٢٨. يسوق هنا نفس البرهان فيقول: «كل نفس واقفة على الوجود الذي به قائمة.. وهذا الإدراك يكون سبباً لإدراك وجود المطلق، إذ ما هو العام، يكون أظهر مما هو الخاص.. «وفي أنفسكم أفلات تبصرون» ٢١ - ٥١. وفتوحات، ج ٢، ص ٧٠. ولاحظ حول مضمونه: أشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ١٢٦. «وهو أعم الأشياء باعتبار عمومته وانبساطه على الماهيات». والطالقاني، أصل الأصول، ص ٣٦٧ - ٣٧٠. ويلاحظ أيضاً: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٦٩. وقارن: ج ٢، ص ٢٦١ و ٥٨٨ ومواضع أخرى.

(٣) نص النصوص، ص ٤١١. وقارن: الشيرازي، صدر الدين، مفاتيح الغيب، فتح محمد خواجوي، طهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ش، ص ٣٢١. وشيبستري، سراج الصعود، ص ٣٤. وانظر قيصري في: أشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ١٢٦ - ١٢٧. وص ١٤٩ «وهو أظهر من كل شيء تحقفاً وإنية حتى قيل فيه: إنه بديهي. وأخفى من جميع الأشياء ماهيته وحقيقته». وقارن حول ذلك: بلخي، بهاء الدين محمود، (المعروف ببهاء ولد)، ولدنامه، فتح جلال الدين هماني، طهران، ١٣١٦ش، ص ٥ - ٧. وشيبستري، حق اليقين، ص ٤ - ٥. «هستي خدای بیداتر از همه هستیهاست». وقارن: لاهیجی، مفاتيح الإعجاز، ص ٧٢٨ - ٧٢٩.

تحصيلاً للحاصل^(١)، ولأن التعريف لا يزيده وضوحاً ولا انكشافاً، ولأجله فإنه لا يمكن التعبير عن مفهوم الوجود بلفظ، ولا يستطاع بيان حقيقته بحد منطقي أو رسم^(٢)، شأنه شأن غيره من المفاهيم البديهية والتصورات العامة الكلية، وهذا العجز عن التعريف مع بدهة الوجود مفهوماً وشدة وضوحه تصوراً، كان سبباً في اختلاف العبارات المحددة لماهيته والمبينة لحقيقته، ويرى الأملي أن شيئاً مما عرف به الوجود لا يوجب اطمئناناً ولا يوصل إلى يقين، من ذلك مثلاً قولهم: «الوجود ما يصير به الشيء فاعلاً ومنفعلاً». وقولهم: «هو الشيئية المحضة». وقولهم: «الوجود هو الكون في الخارج» وغير ذلك من التعريفات. وكما كان العجز عن إدراك حقيقة الوجود سبباً في كثرة تعريفاته وتباينها كان كذلك سبباً للاختلاف في طبيعته وجوهره فافتراض البعض مثلاً أنه أمر بديهي، وذهب آخرون إلى أنه اعتباري، واعتقد بعضهم بكونه حقيقياً، وصرح آخرون بكليته، أو أنه ذهني أو خارجي أو حسي. . . إلى غير ذلك من المذاهب^(٣). وشيء من ذلك كله لا يعبر عن طبيعة الوجود وذاته، ولا يشرح حقيقته. ومع هذا كله يرى الأملي أن ليس كل ما مرَّ باطلاً من جميع الوجوه، بل هو باطل من وجه، حق من وجه آخر، ولا بد في مورده من محقق يميز يتميَّز به الحق من الباطل. وإدراك هذا المميز ليس ممكناً ولا مقدوراً لكل أحد، وهو مرتبة شريفة عليا وسعادة جليلة عظمى لا تحصل بعد الأنبياء إلا للموحدين المحققين من أهل الله وخاصته، والكاملين المكملين من أرباب التوحيد وخلاصته^(٤)، فهؤلاء كما احتكروا المعرفة بالوجود والشهود التام

(١) نقد النقود، ص ٦٢٤. أعظم الأبحاث عند الأملي ما يرتبط منها بالوجود، لاحظ: نص النصوص، ص ٤٠٦. وقارن حول الفكرة هذه بشكل عام: فناري، مصباح الإنس، ص ٦٨. وحول كون الوجود أظهر الأشياء لاحظ: شيبستري، سراج الصعود، ص ١٤. وصانن الدين تركة، تمهيد القواعد، قم: الزهراء ٣٧٢ اش، ص ١١٣.

(٢) نقد النقود، ص ٦٢٣ - ٣٢٤. وقارن: الشيرازي، مفاتيح الغيب ص ٣٢١. وأشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ١٢٦. ولاحظ نص القيصري في: م. ن. ص ١٣٥. ولا يقبل الإنقسام والتجزئي أصلاً، خارجاً وعقلاً، لبساطته. فلا جنس له، ولا فصل له، فلا حد له، وقارن كلام الشارح المهم في: ص ١٣٥ - ١٣٧. في الحاشية.

(٣) نص النصوص، ص ٤١٢. وقارن: الشيرازي، صدر الدين، رسالة الشاعر، مخ كوربان، طهران: طهوري ١٣٦٣ اش، ص ٦.

(٤) نص النصوص، ص ٤١٥. وقارن: نقد النقود، ص ٦٢٤ - ٦٢٥.

لحقيقته ، كذلك احتكروا القدرة على تعريفه وتوضيح معناه وكشف ماهيته وتفهيمة . والسرف في ذلك برأي الأملي «هو أن [هؤلاء] ما شرعوا في تحقيقه ، ولا انخرطوا في طلب هذا الشغل الخطير بالعقل وحده ، ولا بالفكر بمعاونة ترتيب مقدمات ونتيجة»^(١) ، فإن ذلك لا يؤدي ثماراً ولا يوصل إلى مطلوب ولا يؤدي إلى غاية منشودة ، والترتب عليه ليس إلا الحرمان والعمى والتردي في متاهات الجهل والتحير . . «بل توجهوا إلى جناب الحق حقّ التوجه ، وسلكوا سبيله في تعيينه ، فأعطاهم الحق ما أعطاهم ، وعلمهم ما علمهم . . وبذلك وحده عرفه الموحدون المحققون على ما عرفوه ، وشاهدوه على ما شاهدوه ، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بذلك»^(٢) ، وبالتفريق بين طريقي المعرفة هذين ، وتخصيص أحدهما بالإيصال إلى معرفة الوجود دون الآخر . . يدفع الأملي عن نفسه إشكالات مفاده : أن أكثر العقلاء ذهبوا إلى أن الحكم على الشيء موقوف على تصور طرفيه ، والحقائق الإلهية غير متصورة ولا يمكن الحكم عليها . . ومعلوم أن الوجود من أعظم الحقائق الإلهية وأشرفها ، فلا يمكن الحكم عليه ولا على حقيقته فكيف يقال بمعرفته ، أما وجه دفعه فهو أن المراد بمعرفته معرفته بالشهود لا بالعقل ، لأنه لا يوصل قط إلى شيء وما وصل أصلاً^(٣) ، فليس للعقل قوة إدراك حق الربوبية ، ولا استعداد الاطلاع على الحقائق الإلهية^(٤) . . وحينما يقول الأملي بأن معرفة الوجود ممكنة ، لا يقصد معرفته من خلال كمالته وأوصافه ، باعتبار أن الصفات وأحكام الذات تابعة للذات في وجودها ، فإذا لم تكن الذات معلومة لم تكن توابعها كذلك^(٥) .

(١) نقد النقود ، ص ٦٢٥ . وقارن : جامع الأسرار ، ص ٣١٤ .

(٢) نص النصوص ، ص ٤١٣ - ٤١٤ . وأيضاً : نقد النقود ، ص ٦٢٥ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤١٣ . ولاحظ : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ١٤٩ .

(٤) نص النصوص ، ص ٤١٥ .

(٥) م . ن . ولا منافاة بين هذا الكلام وبين ما يقوله في : جامع الأسرار ، ص ٣١٤ - ٣١٥ «من أن معرفته لا تتم إلا بواسطة مظاهره ، المترتبة على الأسماء والصفات ، الدالة على معرفته الوجودية الذاتية» إذ المقصود مما أوردناه في النص أن القيود يلحظ كونها قيوداً وأوصافاً لا تعرف إلا به ، والمراد هنا أن شهوده في مرتبة ذاته لا تتم إلا بالنظر في كمالته ، ومظاهره ، لا بما هي كذلك ، بل بما هي شؤون الذات ، أي بما هي الذات في مقام شؤونها أو تجليها .

والوجود البدیهی هذا من حیث هو هو لیس إلا الحق^(١)، وهو فی ذاته منزّه عن التعین والإطلاق والتقیید والتشبیہ والتعطیل^(٢)، وهو واحد حقیقی من جمیع الجهات، ولیس فیہ كثرة بوجه من الوجوه لا ذهنياً ولا خارجاً، لا عقلاً ولا وهماً، لا حقیقة ولا مجازاً^(٣)، ولیس فی الوجود غیره «لأن ما سوى الوجود لیس إلا العدم المطلق واللاشیء المحض. ولا یحتاج فی أحدثیه إلى وحدة وتعین بها یمتاز عن غیره، ولا عن شیء مطلقاً، بل وحدته عین ذاته»^(٤)، فالوجود الحقیقی لیس إلا له، ولغیره الوجود الاعتباری الإضافی^(٥)، وهو واجب الوجود لذاته وممتنع لذاته، له البقاء الدائم ولغیره الهلاك الدائم لقوله تعالی: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ لأن غیره موجود بالاعتبار والإضافة^(٦). والوجود هذا من حیث هو هو لا کلی لا جزئی، ولیس عاماً ولا خاصاً، ولا ذهنياً ولا خارجياً^(٧)، ولا هو ممکن ولا

(١) أنظر حول مفهوم الحق عند الصوفیة واستعمالاته: حکیم، سعاد. المعجم الصوفی، ص ٣٤٠ وما بعدها.

وانظر حول مناقشة قولهم: «الله تعالی هو الوجود المطلق، وأنه أظهر الأشياء، وأن حقیقة الوجود شیء واحد» فی: طالقانی، أصل الأصول، ص ٤٢٠ - ٤٢٣. ويردد القول هذا على احتمالات أربعة، ثم یبین ضلالها. فراجع وتأمل.

(٢) نص النصوص، ص ٤٠٤. وأيضاً: نقد النقود، ص ٦٢٧ - ٦٣٥. وقارن: الشیرازی، مفاتیح الغیب، ص ٣٢٢. وانظر حول الوجود وأنه الحق بتفصیل: الکاشانی، عبد الرزاق، شرح الفصوص، قم: بیدار - د. ت. (مصورة عن ط القاهرة) ص ٤.

(٣) الأملي، حیدر بن علی، منتخبات أسرار الشریعة، نسخة خطیة محفوظة فی المكتبة المركزية لجامعة طهران، رقم: ١٠٨٨، ورقة ١١٨.

(٤) أسرار الشریعة، ص ٦. وقارن: شبستری، سراج الصعود، ص ٣٠٠. وفناری، مصباح الإنس، ص ١١٣.

(٥) نص النصوص، ص ٤٢٠. ولاحظ: المحيط الأعظم، ورقة ٦٥ - ٦٦. وأيضاً: جامع الأسرار، ص ١٧٦. ونقد النقود، ص ٦٢٦ - ٦٢٧. ووص ٦٢٨. ووص ٦٣٥ - ٦٣٧.

(٦) نص النصوص، ص ٤٢٠. وقارن: فرغانی، مشارق الدراری، تح جلال الدین أنشیرانی: طهران، أنجمن فلسفة ایران، ١٣٩٨هـ، ص ٢٠٧. وشبستری، سراج الصعود، ص ٣٠٥. وأيضاً: فرغانی، متھی المدارك، إسطنبول، ١٢٩٣هـ. ص ٢٥. وجندی، شرح نصوص، ورقة ٢٢٥ (وجه). ولاحظ سورة الفصص، آیه ٨٨.

(٧) نص النصوص، ٤٠٨. ونقد النقود، ص ٦٢٧. ووص ٦٣٥. وقارن: الشیرازی، مفاتیح الغیب، ص ٣٢٢. وأيضاً: أنشیرانی، شرح مقدمه فیصري، ص ١١١. ونص الفیصري هو هذا: «إعلم أن الوجود من حیث هو هو غیر الوجود الخارجی والذهنی، إذ کل منهما نوع من أنواعه... إلخ».

واجب^(١) ، ولا قليل ولا كثير^(٢) ، ومن هنا يقال : لا مثل له ولا ضد ، ولا شريك ، ولا رسم ولا اسم ولا صفة ولا نعت^(٣) ، والوجود إنما يوصف بذلك كله عند تنزله عن الإطلاق وتلبسه بصور المظاهر ، أنفساً وأفاقاً ، ومن هذا المقام يقال له الكل ، ولا يكون في الخارج ولا في الذهن إلاه^(٤) .

وليست تسميته بالمطلق من حيث هو هو إلا لسلب تقيده ، كما أن تسميته بالواحد لفرط تفرده وسلب تعدده ، وليس وصفه أيضاً بالتنزه إلا لفرط تجرده ونفي تجسده ، وإلا فإن النسبة إليه لا إطلاق ولا تقييد ، ولا وحدة ولا كثرة ، ولا تنزه ولا تدنس ، ومن هذا قيل : «الوجود هو المطلق المحض والذات الصرف ، لتحقيق اعتباره من حيث هو هو ، لا من حيث الإطلاق ، ولا من حيث التقييد»^(٥) ، وكما أن التقييد بنظر الأملي شرط وقيد ، فكذا الإطلاق ، والوجود الصرف هو المتصور من حيث هو هو لا بشرط شيء ، ولا بشرط لا شيء^(٦) . ويرى الأملي أن كل شيء يتصور أو يعقل له اعتبارات ثلاثة : اعتبار الذات والحقيقة ، واعتبار لوازم الذات ، واعتبار سلبها . . والوجود من حيث الذات والحقيقة ، لا يوصف بشيء أصلاً ، ولا يُعرّف ، ولا يُعرّف ، ولا يحكم عليه بشيء . وكذا الحال في الماهيات

-
- (١) نص النصوص ، ص ٤٠٨ . وقارن : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٣٠ - ٤٣٢ .
- (٢) نص النصوص ، ص ٤٠٩ . وقارن : كاشاني ، شرح الفصوص ، ص ٤ . «فهو إذا وصف بحيث هو هو لا يقال له كثير ولا واحد» .
- (٣) نص النصوص ، ص ٤٠٨ . وأشتياني ، شرح مقدمه قيصري ، ص ١٦٥ . وقارن : ابن عربي ، الفصوص ، الفص الثالث ، ط عفيفي . وأيضاً : جامي ، نقد النصوص ، ص ٣٤ .
- (٤) نص النصوص ، ص ٤٠٨ . وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ٦٥ - ٦٦ . وأيضاً : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ٣٢٢ .
- (٥) نص النصوص ، ص ٤٠٧ . وقارن : ابن تركة ، تمهيد القواعد ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ (ط أملي) ؛ وأشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ١١١ . وأيضاً : نراقي ، قرة العيون ، ص ٤٢٧ .
- (٦) نص النصوص ، ص ٤٠٨ . ونقد النقود ، ص ٦٣٧ - ٦٣٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٦٥ - ٦٦ . وحول الخلط بين الإطلاق السعي ، والإطلاق المفهومي ، لاحظ : فناري ، مصباح الأنس ، ص ٤٩ . و٥١ - ٦١ . ولاحظ : النيريزي في الهوامش . وقارن : ابن تركة ، تمهيد القواعد ، ص ٤٨ - ٥٠ . والقنوي ، صدر الدين ، رسالة النصوص ، ضمن منازل السائرين ص ٢٧٥ .

المتصورة بتمامها^(١)، وأما من حيث إثبات الصفات أو سلبها، فيجوز أن يوصف بكل شيء من الأوصاف، وبكل حكم من الأحكام، ويجوز أن يسمى بكل اسم من الأسماء والنعوت، والظهور والبطون^(٢)، ويستتج الأملي أن المراد بإطلاق الوجود عندما يقال: «الوجود مطلق بالإطلاق الذاتي»^(٣)، تقديسه وتنزيهه، لا الإطلاق الذي يإزاء التقييد^(٤).

ومن أحكام الوجود هذا أنه عين الخارجية، وأنه الموجود واقعاً وحقيقة في الخارج^(٥)، وغيره ليس إلا الوهم^(٦)، فصح قول من قال: (كان الله ولم يكن معه شيء وهو الآن كما كان)^(٧)، لأنه هو الموجود وليس لغيره وجود أصلاً لا ذهنياً ولا خارجاً^(٨)، والدليل على ذلك بنظر الأملي هو أن الوجود المطلق نقيض العدم

(١) نص النصوص، ص ٤٠٩. وحول كون الوجود في ذاته لا يعرف، أنظر: مشارق الدراري، ص ١٤. «كنه ذات حق.. مشهود ومدرك هيج كس نتواند بود». وقارن: قونوي، رسالة النصوص، آخر منازل السائرين، ص ٢٧٥. وأيضاً: فرغاني، منتهى المدارك، ص ٦-٧. «إنما تأتي هذا الحكم السلمي بوجهين أحدهما الإخبار الإلهي، «ولا يحيطون به علماً»؛ وأيضاً: جندي، شرح الفصوص، ورقة ١٣ (ظهر). ومفتاح الغيب، ضمن مصباح الإس، ص ١٣٨. ووص ٩٨.

(٢) نص النصوص، ص ٤٠٩. وإبن عربي، فصوص الحكم، تعليقات عفيفي، ص ٣٣.

(٣) نص النصوص، ص ٩١-٩٢. وقارن حول كون الإطلاق هذا ليس ما يقابل التقييد: إبن تركة، تمهيد القواعد، ص ٢٧٠.

(٤) نص النصوص، ص ٤١٠ و٤٢٣. ولاحظ مناقشة الشيرازي للقول بكون الوجود كلياً ومطلقاً في: الأسفار الأربعة، ط حجر، طهران، ١٢٨٢ش، ص ٧. وقارن: تفتازاني، أبو الوفا، إبن سبعين وفلسفته الصوفية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م، ص ٢١١-٢١٣. ولاحظ تحليله لمذهب إبن سبعين في أن الوجود الحقيقي هو الوجود المطلق وما سواه فلا وجود له.. ولا وجه لما افترضه من أن إبن سبعين كان أقرب إلى مذهب الجيلي هنا منه إلى مذهب إبن عربي.. وقارن حول ذلك بالذات: البرزنجي، الجاذب الغيبي، ص ٣٠٩، نقلاً عن: المعجم الصوفي ص ١١٥٦، هامش ١٥.

(٥) نقد النقود، ص ٦٣٦-٦٣٧. وإبن تركة، تمهيد القواعد، ص ٢٥٧.

(٦) نص النصوص، ص ٤١٦. وقارن: الشيرازي، الشاعر، ص ٩-١٨. وأيضاً: القونوي، صدر الدين، نضجات الأئس، ط حجر، طهران، لات، ص ٨٥ و٨٦. «وما سوى الله مع قطع النظر عن تجليه وهمٌ صرف.. والقول بأنه مجاز صحيح، لكن كل مجاز صح نفي الحقيقة عنه». وأيضاً: فناري، مصباح الأئس، ص ٢٤٧.

(٧) لاحظ مصادره فيما بعد في التأويل الصوفي. ويلاحظ بالذات: قونوي، إعجاز البيان، ص ١١٢. ووص ١٣١. ووص ٢٩٧.

(٨) نص النصوص، ص ٤٢٣. والشيرازي، الشاعر، ص ١٨ فصاعداً.

المطلق ، والعدم هو عبارة عن شيء يتمتع وجوده ذهنياً وخارجياً ، فلو كان نقيضه كذلك (أي لو كان الوجود ممتنعاً) لما كان نقيضاً ، بل كان هو هو ، أعني عدماً صرفاً ، ولا شيء محضاً^(١) ، لا يقال : إنه لا يلزم أن يكون النقيض نقيضاً من جميع الجهات ، بل يكفي فيه وجه واحد كالوجود الذهني ، أعني يكون نقيض العدم المطلق الوجود الذهني فحسب دون الخارجي ، لأنه يجاب عنه بحسب الأملي ، بأن العام المطلق لا يكون نقيضاً إلا للعام ، والوجود المطلق أعم من الذهني والخارجي ، وهو شامل لهما ، بل هما اعتباران من اعتباراته ، ومرتبان من مراتبه في مدارج تنزلاته ومنازل تنوعاته^(٢) ، فيكون نقيض العدم المطلق الوجود المطلق ، ويراد بالأخير حينئذ الموجود خارجاً وذهناً في قبال العدم الممتنع خارجاً وذهناً . وإطلاق الخارجية عليه من حيث ذاته ، ليس إلا كإطلاق الوحدة أو الإطلاق عليه ، بمعنى أنه لنفي توهم الوجود في الذهن فحسب ، وإلا فهو في ذاته منزّه حتى عن وصف كهذا ، وسابق على الأذهان كلها ، وعلى كل اعتبار ، وليس للأذهان وجود إلا به ، وليس لها ثبوت إلا فيه^(٣) ، ولا يكتفي الأملي بمثل هذا التلميح حول عدم اعتقاده بما يؤمن به الفلاسفة من الوجود الذهني ، بل يصرح بذلك ويبين مقصوده ومراده فيقول : «إن الوجود الذهني وهمٌ ، لكن على معنى الوجود المساوي للخارج في تمام ماهيته ، إذ العرض الحال في النفس القائم فيها يستحيل أن يساوي الموجودات العينية في تمام حقيقتها» والحقيقة بنظره ، أنه لا يوجد إلا الوجود الواحد المسمى بالمطلق والحق ، والوجود الخارجي وما يسمى بالذهني ليسا إلا مظهرين من مظاهره ، لا نفسه ، لأنه في نفسه لا يتقيد بشيء أصلاً^(٤) ، والأملي يرى بطلان ما استدل به الفلاسفة على ثبوت حكم الخارجية والوحدة للوجود ، وافترض أنه يؤدي إلى خلاف ما رموا إليه وقصدوه ، فلقد قالوا : «إن الوجود مشترك معنوي ، لأننا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن ،

(١) نص النصوص ، ص ٤٢٠ . وأشتياني ، شرح مقدمة .. ص ١٢٩ .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٢٠ - ٤٢١ . وص ٤٢٣ - ٤٢٤ . وقارن : نقد النقود ، ص ٦٣٧ . وص ٦٣٩ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٢١ . وص ٤٢٣ .

(٤) م . ن . ، ص ٤٢٢ . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ١١١ .

ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، ولأن النفي أمرٌ واحد ، وهو نقيض الوجود ، فيكون الوجود واحداً ، لأنه لو تعدد لم تنحصر القسمة في قولنا : الشيء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، وهذا ما يعبر عنه في لسانهم واصطلاحهم بالاشتراك المعنوي للوجود ، ومفاد قولهم أن الدليل على ذلك من وجهين «الأول : تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن ، ومورد القسمة يجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام ، والثاني : هو أن النفي أمرٌ واحد لا تعدد فيه . . وهو نقيض الوجود ، فيجب أن يكون الوجود معنى واحداً . .»^(١) .

والحق بنظر الأملي «أن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن يشهد وجداناً بأن الوجود المقسم هو غير الواجب وغير الممكن . . بحكم التقسيم ، وإذا كان كذلك ، فهذا الوجود ، إن كان موجوداً في الخارج ، فإنه يلزم تقدم وجود آخر على وجود الواجب وهو محال ، وإن كان معدوماً يلزم أن يكون العدم المطلق مقسماً للواجب والممكن وهو محال أيضاً ، لاستلزام كون الشيء مقسماً لأفراد نقيضه ، ولا يقولون برتبة وسطى بين الوجود والعدم ، فلا يبقى إلا أن يكون المقسم الذي هو الموجود المطلق موجوداً في الخارج ، ويكون هو واجب الوجود لذاته بذاته ، لا الذي سموه بالواجب . . بتصورهم الباطل»^(٢) .

ولا يغير من واقع الحال - حسب الأملي - أن الوجود المطلق باعتقاد الفيلسوف ليس موجوداً في الخارج بوجود مستقل عن وجود الأقسام ، وأنه مجرد مفهوم عقلي ليس له - بما هو مقسم - حظ من الفعلية الخارجية والوجود العيني ، وأن غاية ما يفيدته التقسيم أن المقسم موجود في ضمن أفراده ، ومتزاع عنها انتزاع العنوان من معنونه ، والمفهوم من مصداقه ، وأنه لا يستقل في تحققه عن تحقق أفراده ، وليس له وجود منحاز عن وجودها بالكلية .

ذلك أن الذي «يظهر من هذا عند اللبيب الفطن أنهم يقولون بشيء من غير شعور لهم بتحقيق ذلك الشيء ، لأن العاقل لا يجعل الشيء مقسماً للواجب

(١) نص النصوص ، ص ٤٢٤ - ٤٢٥ . وقارن : شبستري ، سراج الصعود ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٢٥ - ٤٢٦ . ونقد النقود ، ص ٦٢٩ . وقارن : سراج الصعود ، ص ٣٠٣ .
وأيضاً : سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، ص ١١٣٣ .

والممكن ، ويسمي ذلك الشيء وجوداً مطلقاً وهو يعرف أن المطلق متقدم على المقيد ، ويجعل وجود الواجب مقيداً ، ووجود الممكن كذلك . . ثم يقول ذلك المطلق أمرٌ ذهني . . والحق أن الوجود سابق على الأذهان كلها ، لأنها مقيدات وهو مطلق^(١) ، ثم يأخذ العَجَبُ فيقول : «والعجب كل العجب من هؤلاء كيف أنهم يجعلون الوجود المطلق نقيض العدم المطلق ، ويجعلونه واحداً ، وخيراً محضاً ، وعنواناً للوجودات كلها ، ثم يقولون إنه لا وجود له في الخارج^(٢)» . وينظره فإنه إن لم يكن كذلك ، كيف يحكم عليه بالخيرية ، وبأنه واحد ، وهل العدم إلا نقيض ذلك وضده^(٣) ، ثم يخلص من كل ذلك إلى «أن الوجود المطلق هو الواجب لذاته ، وهو الموجود بنفسه في الخارج ، وليس لغيره وجود إلا بالاعتبار ، يعني باعتبار إضافة المطلق إلى المقيد^(٤)» .

والوجود المطلق الموجود بنفسه في الخارج - بنظر الأملي - كلي طبيعي . وليتضح المراد من كونه كذلك ينبغي بيان معنى الكلية والجزئية في اصطلاح أهل الميزان والحكماء ، فيقال : الكلي خمسة أقسام ، الواجب والممتنع والعقلي والمنطقي والطبيعي ، وسبب القسمة هذه هي أن الكلي «قد يكون ممتنع الوجود في الخارج لنفس وجوده لا لنفس مفهوم اللفظ ، وقد يكون ممكن الوجود لكنه لا يوجد ، وقد يكون الموجود منه واحداً مع امتناع غيره ، أو مع إمكانه ، وقد يكون الموجود منه كثيراً ، متناهياً أو غير متناه^(٥)» ، ثم إذا قلنا عن شيء أنه كلي ، فهناك أمور ثلاثة : الشيء بما هو هو ، أو كونه كلياً ، أو المركب منهما فهذه ثلاثة ، والأول يسمى كلياً طبيعياً ، والثاني كلياً منطقياً ، والثالث كلياً عقلياً . والكلي الطبيعي موجود في الخارج بالاتفاق ، بخلاف القسمين الآخرين ، إذ لا وجود لهما إلا في العقل . والوجود المطلق كلي بهذا المعنى ، فيكون موجوداً في الخارج بهذا الوجه أيضاً .

(١) نص النصوص ، ص ٤٢٤ - ٤٢٥ . وقارن : شبستري ، سراج الصعود ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٢٦ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٤٢٧ .

(٥) م . ن . ، ص ٤٨٢ . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ١٧٤ . «الوجود من حيث هو هو كلي طبيعي» (نص القيصري) .

ويندفع بهذا - بحسب الأملي - إدعاء أن الموجود في الخارج لا يكون إلا جزئياً، وأنه ليس من الكليات ما هو موجود في الخارج^(١)، وهذه شبهة لم تنشأ إلا من تصور أن كل ما وجد في الخارج فهو شخص مقيد، وليس الأمر كذلك، إذ تشخص الكلي بالكلي يكفي في تعيينه وتشخصه^(٢)، كتعين الواجب بنفسه لنفسه دون أمر آخر زائد على حقيقته، أو تعيين الوجود بتشخصه بنفسه لا بأمر آخر^(٣)، ولا يلزم - بحسب الأملي - من قول كهذا أن يكون الوجود المطلق متحققاً في الخارج ضمن أفراد شأنه شأن كل كلي طبيعي، فيكون بذلك محتاجاً إليها في تحققه فلا يكون موجوداً بنفسه ولا واجباً، نعم مثل ذلك ضروري في الطبائع الإمكانية وهو أمر مسلم لا خلاف فيه ولا نزاع، لكنه لا ينتج المقصود، لأن الممكنات من شأنها أن توجد وتعدم، أما الوجود فلا يقبل ذلك، ولا ينطبق عليه، إذ وجوده في الخارج بنفس ذاته لا بأفراده^(٤).

(١) نص النصوص، ص ٤٢٨ - ٤٢٩. وقارن حول اعتبارات الكلي: ابن سينا، أبو علي، النجاة، مخ ماجد فخري، بيروت: دار الإفاق الجديدة، ١٩٨٥ م. ولاحظ مناقشة كون الوجود كلي طبيعي في: نراقي، قرة العيون، ص ٣٧٥ - ٣٧٦.

(٢) أنظر حول استحالة تشخص الكلي بالكلي، وأن تشخص كل شيء بالوجود: الشيرازي، الأسفار الأربعة، ط قديمة، ص ٧.

(٣) نص النصوص، ص ٤٣٠. وأشتياني، جلال الدين، هستي أرنظر فلسفة وعرفان، مشهد: زوار ١٣٧٩ هـ. ص ١٢. ونراقي، قرة العيون، ص ٣٧٧.

(٤) نص النصوص، ص ٤٣١. والكلام نفسه عند القيصري في: أشتياني شرح مقدمة... ص ١٧٤ - ١٧٥. و ص ١٤٧. وانظر حول عدم قبول الوجود للإشتداد والتضعف، القيصري في: م. ن. ص ١٣٨. ١٩٨. ١٩٩. ونفس التوجه عند: ابن ترکه، تمهيد القواعد، ص ٤٦. ثم إن الوجود لا يقبل الوجود والعدم... والقائل بالتشكيك ينكره أشد الإنكار. وقارن: فناري، مصباح الأنس، ص ٢٢٠. وأيضاً: اللاهيجي، محمد جعفر، شرح مشاعر ملا صدرا، مخ أشتياني، مشهد، ١٣٨٤ هـ. ص ٣٦ - ٤٥. وملا صدرا، تعليقة شرح حكمة الإشراق، ط حجر، طهران، ١٣١٥ هـ. ص ١٨٣ - ١٩١. و ٢٢٢. يرى الأشتياني هنا أن القول بالتشكيك مطلقاً لا يلازم القول بالتحقق الفردي للممكنات، بل يعني أن الوجود مفهوم كلي له مصاديق متفاوتة، وأصل الوجود يعني مقام الغيب. هو الحق، والحقائق الإمكانية التي هي مجرد نسب وروابط تختلف فيما بينها شدة وضعفاً، تمامية ونقصاً. ولا يعني هذا تكرار وجود الحق، ولا استقلال الوجود الإمكانية. وهو يعتبر أن إشكالات ابن ترکه على التشكيك باطلة، وكذا حزمة فناري في مصباح الأنس، وهو رأي بحسبه ناشئ من الخلط بين المطلق المفهومي المقابل للمقيد، والمطلق بمعنى السعة الوجودية، في وصفهما للحق بالإطلاق. انظر حول ذلك: أشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ٢٠٤. ولاحظ: ابن ترکه، تمهيد القواعد، ص ٤٨ - ٤٩. و ص ٥٠. وأيضاً: مصباح الأنس، ص ٤٩ - ٥١. و ص ٥٤ - ٦١. ولاحظ سكوت هاشم الرشتي في حاشيته على المصباح عن مثل هذا الرأي، في: م. ن.، المواضع نفسها.

ب - وجوب الوجود ووحدته: والكلام على بداهة الوجود وإطلاقه في الحقيقة يغني عن الكلام على وجوبه ووحدته ، ولا يحتاج الفطن اللبيب إلى زيادة بيان وفضل إيضاح «إذ إنه إذا ثبت أن الوجود مطلق وبديهي ، وأنه موجود في الخارج ، وأنه نقيض العدم المطلق ، حصل الاستغناء عن إثبات وجوبه ووحدته ، إذ لا واسطة بين الوجود والعدم فيكون واحداً ، وهو الحق تعالى فيكون واجباً»^(١) ، إلا أن الأملي لما شرط على نفسه أن يرتب البحث عن الوجود على نحو يقع الكلام فيه على الوجوب والوحدة عقيب الكلام على الإطلاق والبداهة ، فإنه وفاءً بهذا الشرط ، أفرد هذين الأمرين بكلام مستقل زيادة في الإيضاح وتأكيدها للمراد^(٢) . وهو يحاول هنا إثبات الوجوب من جهة إثبات امتناع طرو العدم على الوجود فيقول : «الوجود من حيث هو هو ليس بقابل للعدم بذاته ، وكل ما ليس كذلك فهو واجب لذاته ، أما دليل الصغرى ، فلما تقرر في تعريف الواجب بالذات بأنه ما يجب له الوجود بالذات ويمتنع عليه العدم كذلك ، وأما دليل الكبرى فقولهم إن كل ما ليس بقابل للعدم بذاته فهو واجب لذاته . . . أيضاً لو كان الوجود قابلاً للعدم ، فلا يكون واجباً بالذات»^(٣) ، وقبول الوجود للعدم عنده مستحيل ، سواء اعتبرنا القابل مع المقبول شرطاً ، أم اعتبرنا عروض العدم عليه على نحو الطريان لا على سبيل المعية . أما استحالة الأول ، فلعدم إمكان إنعدام الوجود ، وأما استحالة الثاني فلأن العدم ليس بشيء حتى يكون له الطريان^(٤) ، وينظر الأملي فإن طرياًناً كهذا لا يتعقل حتى على مستوى الممكن نفسه ، بأن يزال عنه الوجود فيعدم ، إذ الإزالة عن

(١) نص النصوص ، ص ٤٣٣ . ونقد النقود ، ص ٦٤٦ . وص ٦٥٤ - ٦٥٥ . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ١٦٢ .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٣٣ . وقارن : شبستري ، حق اليقين ، ص ٢٩٩ . وإين تركة ، تمهيد القواعد ، ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

(٣) نقد النقود ، ص ٦٤٨ - ٦٥٠ . ونص النصوص ، ص ٤٣٣ . وقارن : شبستري ، سراج الصعود ، ص ٣٠٧ .

(٤) نقد النقود ، ص ٦٤٧ - ٦٤٨ . وتأمل كلام القيصري ، في : أشتياني ، شرح مقدمة . . . ص ١٣٢ . وم . ن . ، ص ١٨٥ . و١٨٧ . والنص هنا عند الأملي يطابق ما عند القيصري تماماً وبألفاظه . وقارن حول نفس المضمون : فناري ، مصباح الأنس ، ص ٣٢ . و٣٣ . و٣٤ . ولاحظ حول مفهوم الشيء وأنه أعم من الوجود عند العرفاء : إين عربي ، فصوص ، ص ١٧٧ . وقارن : الفتوحات ج ١ ، ص ١٣٩ . وج ٣ ص ٢٥٤ . وحول أن العدم لأشبهية له أنظر : سبزواري ، ملاهادي ، منظومة الحكمة ، طهران : تاب ، ١٩٩٢م . ص ١١٤ .

الممكن غير ممكنة الوقوع ، فهو بعد وجوده يصير واجباً بالغير ، والغير موجود دائماً وهو الواجب ، فوجب أن يكون القائم به كذلك . وأما إطلاق الهلاك والفناء على الممكنات في كثير من الكلمات ، فيراد منه تغير صورة الممكن ، وتبدلها بحسب المواطن والنشآت ، دنيوية أو أخروية ، جنانية أو جحيمية ، وليس المقصود الفناء الصرف والعدم المحض .

وإذا لم يمكن طريان العدم على الممكن ، فعلى الواجب أولى^(١) . وأيضاً لو أمكن طريان العدم عليه ، فهذا العدم الطاري إما منه أو من الممكنات أو من غيرهما ، وكونه منه يستحيل ، «إذ الشيء الذي يقتضي وجوده عدمه فهو مستحيل ، والممكنات محتاجة في وجودها إلى ما يوجدها ، فكيف يكون فيها اقتضاء إعدامه ونفيه وهو سببها وعلتها»^(٢) ، وأما غيرهما ، فلا وجود له أصلاً ، وليس إلا العدم الصرف . . وإذا بطل كل ذلك ، بطل إعدام الوجود ونفيه بالطريان وغيره ، وإذا بطل إعدامه وجب وجوده لذاته^(٣) . هذا بالنسبة إلى وجوهه ، أما وحدته ، فإن الأملي يرى بشأنها أنها من مقتضيات الوجود نفسه ، إذ الوجود - من حيث هو وجود - واحد حقيقي ، لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ، كما مرّ آنفاً ، لا ذهنياً ولا خارجياً ، ولا فرضاً ولا اعتباراً ، ولا عقلاً ولا وهماً ، ولو كان كذلك لكان ممكناً مركباً لاحتياجه إلى غيره الذي هو أجزاءه ، إذ كل كثرة محتاجة إلى أجزائها في تركيبها ، وأجزاؤها غيرها بالضرورة ، فيكون الوجود محتاجاً إلى غيره ممكناً ، وقد فرضناه واجباً ، وإذا لم يكن كثيراً ولا قابلاً للكثرة بوجه فهو واحد^(٤) . وكما أنه يستحيل فرض تركيبه من أجزاء ، فكذا يستحيل فرض وجودات متعددة تتباين فيما بينها تبايناً ذاتياً^(٥) ، لأنه يلزم عندها أن

(١) نص النصوص ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .

(٢) نقد النقود ، ص ٦٤٩ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة فيصري ، ص ١٤٨ . «وهو حقيقة واحدة لا تكثر فيها ، وتعينها وامتيازها بذاتها . إذ ليس في الوجود ما يغيّره ، ليشترك معه في شيء وتميز عنه بشيء . . الخ» (نص الفيصري) .

(٥) نقد النقود ، ص ٦٥٥ - ٦٥٦ . وقارن : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٦٧ . والسمناني ، علاء الدولة ، العروة لأهل الخلوة والجلوة ، فتح مايل هروي ، طهران : مولى ١٣٦٢ ش ، ص ٣٩١ . وانظر حول بطلان القول بتعدد الحقائق الوجودية من وجهة نظر الفلسفة والعرفان : أشتياني ، هستي أزمنظر فلسفة و عرفان ، ص ١٢ . وأيضاً : فتوحات ، ج ٢ ، ص ٤٨٤ .

يتميز كل منها عن غيره بتمام ذاته البسيطة ، والتميز قيد وخصوصية ، فلا يعود مطلقاً ، وقد فرضناه كذلك . وأيضاً فإنه يلزم حينئذ التمايز في الذوات بين الوجودات الكثيرة المفروضة ، والاتحاد في الصفات ، فيتركب كل واحد منها من جزئين ، بالأول يمتاز وبالتالي يشترك ، وكل مركب ممكنٌ لاحتياجه إلى أجزائه ، والمفروض هنا أنها وجودات مطلقة بسيطة حقيقية . وعليه ، فيستحيل تصور وجودين مطلقين ، فالوجود واحد لا تكرر فيه بوجه ولا تكرر ، وهو الحق تعالى ، وما عداه عدم صرف وبطلان محض لا شبيهة له ولا حقيقة ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج^(١) .

وليس المقصود بالوحدة هنا عند إطلاقها مجردة عن كل قيد ، ولا الأحدية ، ما يراد عادة من أحدية العدد أو واحديته ، إذ لو كان كذلك ، لكان الوجود الواحد داخلياً في الموجودات كدخول العدد في المعدودات ، والوجود الحق ليس داخلياً في أعداد الموجودات أصلاً بهذا المعنى ، بل واحديته بمعنى أنه لا ثاني له في الوجود ، وبمعنى أنه لا كثرة في ذاته بوجه ، وبمعنى أنه فاعل بالذات قادر بالذات لا بفعل وقدرة زائدتين . . وأما ما يوصف به ويضاف إليه ، فإنما هو باعتبار مراتب كماله^(٢) كما سيأتي ، ومن جعل له في مرتبة ذاته وصفاً ، فقد عيّن له حداً ، إذ كل صفة حد ، «ومن حدّه فقد عين جهته ، ومن عيّن جهته فقد عيّن له حيزاً ، ومن حيزه فقد جعله جسماً وجسمانياً»^(٣) ، ومقام كهذا بنظر الأملي لا يطلب بالبرهان ، فليس يُسأل عن الذوقيات بالعبارة ، ولا عن الكشفيات بخالص البيان^(٤) .

(١) نقد النقود، ص ٦٥٥ . وقارن : م . ن . ، ص ٦٥٦ - ٦٥٧ . حول إثبات الوحدة من خلال إثبات وحدة العدم .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٣١٧ .

(٣) م . ن . ، ص ٣١٩ .

(٤) م . ن . ، ص ٣١٨ . وقارن : حول تحقيق الوحدة بهذا المعنى ، قمشه إي ، محمد رضا ، رسالة در إثبات وحدت وجود ، ضمن تمهيد القواعد ، ص ٢١٨ . و ٢١٩ . و ٢٢٠ . وتأمل حاشية أبو الحسن جلوة في : ص ٢١٧ ، وانظر مناقشة أشتياني لما يقوله أبو العلا عفيفي في تعليقات الفصوص من أن مذهب الوحدة ينافي القول بالخالقية والمخلوقية في : شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٠١ ، هامش ١

وحول عدم قدرة العقل على الوصول هنا أنظر : إبن عربي ، الفصوص ، ص ٤٩ . وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري ، بل هذا الفن لا يكون إلا عن كشف إلهي^١ .

٢ - ظهور الوجود وتجليه:

أ - جهتا الإطلاق والتقييد «لحاظ الوجود واعتباراته»: مرّ تأكيد الأملي على فكرة أن الوجود من حيث هو هو - أي (لا بشرط شيء) - لا كثرة فيه بأي وجه من الوجوه ، وهو منزّه عن جميع ما يمكن أن يفرض من أوصاف ونعوت ، مستغن عن كل ما عداه^(١) ، لكن ذلك لا ينافي أن يكون له في مرتبة تنزله وظهوره ما لا يحصى من الكمالات والشؤون^(٢) . ولو لم يبرز لم يتصور كونه متخفياً^(٣) .

فالظهور هذا إذن من لوازم الوجود الحق نفسه ، ومن مقتضيات إنّيته ووجوده ، وهو شأنه في مرتبة ذاته ومحبته الأصلية لقوله : (كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف) ، ولولا ذلك لم يظهر^(٤) . قال الأملي في بيان ذلك : «اعلم أن الحق أو الوجود الذي ثبت إطلاقه وبدايته ووجوبه ووحدته عقلاً ، ونقلًا وكشفًا ، له ظهور وبروز من الكمون والبطون ، ونزول وكثرة من العلو والوحدة ، أعني له ظهور وبروز بصور الأسماء والأفعال من غير انقطاع . . وله نزول وكثرة في صور المظاهر والمجالي ، مع أنه من حيث ذاته المقدسة غني عن جميع ذلك»^(٥) .

وإذا كان الوجود الحق واحداً من جميع الجهات ، وفرضنا أن لا كثرة في ذاته

(١) نقد النقود ، ص ٦٥٩ . وقارن : جامع الأسرار ، ص ٣٠٩ - ٣١٠ . ونص النصوص ، ص ٩٧ - ٩٨ .
وص ٤٥٥ . ولاحظ ما يقرب منه في : فرغاني ، منتهى المدارك ، ص ٩ .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٦٨ . ومنتخبات أسرار الشريعة ، ورقة ١٣٨ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٥٥ . وقارن : حموية ، المصباح ، ص ١١١ ، حول علاقة الوحدة والكثرة .

(٤) نقد النقود ، ص ٦٧ . وجامع الأسرار ، ص ١٥٩ . ونص النصوص ، ص ٤٥٥ . وقارن : جامع الأسرار ، ص ١٦٣ . والقسمي ، شرح التوحيد ، ج ١ ، ص ٧٠٣ . ويلاحظ الخبر في : الطوسي ، الخواجة نصر الدين ، أخلاق ناصري ، مخ وتص علي رضا حيدري ومجتبي ميني ، طهران ، ١٣٥٦ ش ، ص ٣٤ . وأيضاً : الطوسي ، نصير الدين ، أوصاف الأشراف ، نص نجيب مايل الهروي ، مشهد ، ١٣٦١ ش . ص ١٧١ . وهو ينسبه إلى موسى الكاظم . وأيضاً الهروي ، محمد شريف أحمد ، رسالة أنوارية ، نص حسين ضيائي ، طهران ، ١٣٥٨ ش ، ص ٢٤٥ . ومشارك الدراري ، ص ٤٥٩ .

وأيضاً : Corbin. Introduction, p8.

(٥) نص النصوص ، ص ٤٤٥ .

أصلاً ، فالكثرة طارئ نشأ من اعتبار إضافته إلى المقيدّات ، أو إضافة المقيدّات إليه^(١) ، ولا يقتضي تحقق كثرة بهذا المعنى تكثراً في الذات ، أي في الوجود في نفسه ، ذلك أن تعدد التعينات في الوجود الواحد إنما هو من أحكام الأسماء - والاسم الظاهر خصوصاً ، الذي هو مجلى الاسم الباطن - بما في ذلك التعينات الإمكانية - إذ الممكنات باقية على عدمها في علمه كما سيأتي ، ولا وجود لها إلا بمجرد الانتساب والإضافة والاعتبار^(٢) فيكون العالم الإمكانى كله صورة الحق ، والحق هويته وروحه^(٣) ، ويكون الحق ظاهراً باطناً ، أولاً آخرأ ، واحداً كثيراً ، خالقاً مخلوقاً ، عبداً ورباً ، ولا تمنع ظاهريته باطنيته ، ولا أوليته أخريته ، ولا وحدته كثرتة ، ولا خالقيته مخلوقيته ، ولا ربوبيته مربوبيته ، ولا يحتجب بالضد عن ضده ، ولا بالنقيض عما يناقضه^(٤) .

ويرى الأملي أن لظهور الحق في صورة العالم سبب يرتبط بالعلم ، ذلك أن الحق تعالى عالم بذاته - من حيث ذاته - أزلاً وأبداً ، وذاته - من حيث ذاته - جامعة لجميع الكمالات . فيكون عالماً بجميع كمالاته الذاتية^(٥) ، ومن جملة كمالاته هذه ، إحاطته بالمعلومات غير المتناهية ؛ الممكنة وغير الممكنة ، وبعض هذه المعلومات لها خاصية طلب الوجود الخارجى واستعداده^(٦) ، وذاته - من حيث ذاته - قابلة للظهور بصور هذه المعلومات وحقائقها ، فوجب ظهوره بصورها على ما

(١) نص النصوص ، ص ٤٦٨ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٩١ . وقارن حول ذلك : الكاشاني ، شرح الفصوص ، ص ٥٥ . والقونوي ، مفتاح الغيب «ضمن مصباح الإنس» ، ص ٧٣ . وأيضاً : قونوي ، رسالة النصوص «ضمن منازل السائرين» ، ص ٢٩٦ . و ٢٩٨ .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٦١ . ونقد النقود ، ص ٦٧٠ . وقارن : فتوحات ج ٢ ، ص ٤٨٤ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٦١ . وقارن : فناري ، مصباح الأنس ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ . وقونوي ، نفحات الأنس ، ص ٨٥ و ٨٦ . وأشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٠٥ .

(٤) أنظر : جامع الأسرار ، ص ١٥٩ . ونقد النقود ، ص ٦٧٠ . ونص النصوص ، ص ٤٥٥ . وقارن : قونوي ، رسالة النصوص ، ص ٢٩٦ .

(٥) نص النصوص ، ص ٤٥٥ . «وما كان علمه بذاته ، فإن علمه نفس الظهور» . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٤٤ . وص ٢٨٠ . وقارن أيضاً : قونوي ، صدر الدين ، إعجاز البيان ، ص ١١٧ .

(٦) جامع الأسرار ، ص ١٦٤ .

اقتضت ذاته وعلى طبق قابلياتها^(١) . قال الأملي في بيان هذا المعنى : «وعلة ذلك أنه تعالى كان عالماً بذاته من حيث ذاته . . بأنه جامع لجميع الكمالات اللانفة بذاته ، اللازمة له غير المنفكة عنه ، ومن جملة تلك الكمالات أن له كمال الظهور بصور المظاهر غير المتناهية على أنواعها وأصنافها . . . فإن هناك أعياناً ممكنة ، وقوابل غير متناهية طالبة للوجود بلسان الحال ، وهو متمكن من إعطاء كل ذي حق حقه ، بحكم اسمه الجواد والمقسط والعالم ، فوجب حينئذٍ ظهوره تعالى على الوجه الذي كان عالماً بذاته وكمالاته»^(٢) .

ولا يقصد الأملي - كما هو واضح - من هذا الكلام تأكيد أن الفاعل هنا شيء والقابل شيء آخر ، ولا أن ما سميَ بالممكنات له في نفسه جهة تعين تصحح قبوله عن الحق وتقتضي ظهور الحق في صورته ، إذ إن اعتبار الوجود واحداً وافتراض انحصار المتحققية به وافتراض انعدام غيره بالكلية^(٣) ، يقتضي أن لا يكون هناك شيء له قابلية المظهرية ولا استعدادها ، إذ العدم الصرف لا يوصف بأي وصف ، ولا ينعت بأي كمال ، فلا يصلح أن يكون مظهراً ، فالذي يكون له قابلية المظهرية إذن ليس شيئاً غير الحق ، بمعنى أنه هو الظاهر وهو المظهر ، فيكون الظاهر بوجه الباطن بوجه آخر ، أي الظاهر من حيث الذات والمظهر من حيث الأسماء والصفات^(٤) ، والأملي يؤكد فكرة وحدة الظاهر والمظهر بقول علي في وصفه للذات المقدسة «كل ظاهر غيره غير باطن ، وكل باطن غيره غير ظاهر» ، فلا يكون له إلا صفتا الظهور والبطون معاً ، وبقوله الآخر : «لا يجنه البطون عن الظهور ، ولا

(١) نقد النقود ، ص ٦٦٠ . «ومن جملة كمالاته أن يظهر بصورة كل ممكن ومعناه ، وبصورة كل ما يمكن أن يفرض وجوده أو لا يفرض إلا إلى نهاية» . جامع الأسرار ، ص ١٦٠ . وص ١٦٤ . «المظاهر أبدية» .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٤٥ . وقارن حول عدم تناهي كمالاته ومظاهره : م . ن . ، ص ٤٤٦ . وجامع الأسرار ، ص ١٦٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ .

(٣) انظر : جامع الأسرار ، ص ٥٥ . وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٣ .

(٤) نقد النقود ، ص ٦٦٠ و ٦٨٠ . وص ٦٨٥ . وقارن : جامع الأسرار ، ص ١٦٠ «فخفاؤه وكمونه ليس إلا بالنسبة إلى الظهور ، وظهوره ليس إلا بالنسبة إلى البطون» .

يقطعه الظهور عن البطون»^(١)، فلا يحتجب بإحدى الصفتين عن الأخرى، وإذا تحقق ذلك فيكون الحق هو الظاهر والمظهر^(٢)، ويكون ظهوره وبطونه من اعتبارات كمالاته^(٣)، ويصح القول عندها إن الحق واجب ممكن، قديم حديث، مطلق مقيد، أول آخر، ظاهر وباطن، يعني لا يكون الحق باعتبار تنزله في منازل اسمائه وصفاته منزهاً عن جميع ذلك، ولا مقيداً من جميع الوجوه^(٤)، بل هو منزه من وجه مقيد من وجه آخر، منزه من حيث الوجود والقدم والإطلاق والبطون، غير منزه من حيث الإمكان والحدوث والتقييد والظهور، ويتبدى من ذلك وجه القصد في قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٥)، وفي قوله الآخر: ﴿أَوَّلَكُمْ يَكْفٍ بَرِيكٌ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^(٦).

وكما كان ظهوره من اعتبار كمالته، فكذا كمنونه إذ ليس خفاؤه وكمنونه إلا بالنسبة إلى ظهوره بصور المظاهر، ولا ظهوره وكشهرته إلا بالنسبة إلى وحدته وبطونه؛ اللذان هما الذات والوجود^(٧)، ولا يكون في الوجود إلا هو وأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون الكل به وفيه ومنه وإليه، ولقد كان الحق ولم يكن معه شيء غيره، ويكون ولا يكون معه شيء، فلا سبب ولا مسبب، ولا علة ولا معلول، لأن المظاهر والأسماء ليست غيره حتى يقال إنها منه بمعنى السببية، فهي

(١) جامع الأسرار، ص ١٦٤-١٦٦. ١٩٣. ونقد النقود، ص ٦٦١. وقارن: جامع الأسرار، ص ٥٦-٥٧.

(٢) م. ن. ، ص ١٧٣-١٧٤. وص ٣٠٨-٣٠٩. وقارن: قونوي، رسالة النصوص، ص ٢٨١. وتمهيد القواعد، ص ١٩١. وفناري، مصباح الأئس، ص ٣٦-٤٠.

(٣) جامع الأسرار، ص ٣٠٧. وص ١٥٩. وكذلك ظهوره، فإنه من كمالته الذاتية، وخصوصياته غير المتناهية.

(٤) م. ن. ، ص ٥٦-٥٧.

(٥) سورة الحديد، آية: ٣.

(٦) سورة فصلت، آية: ٥٣. ولاحظ: نقد النقود، ص ٦٦١. وأشتياني، شرح مقدمة فيصري ص ٢٧٣. وقونوي، مفتاح الغيب، ص ٤٨.

(٧) جامع الأسرار، ص ١٥٩-١٦٠. وأشتياني، شرح مقدمة فيصري، ص ١٥٣. وبعدها. وقارن: قونوي، مفتاح الغيب، ص ٩٠-٩١. وص ٩٣. وأيضاً: قونوي، رسالة النصوص، ص ٢٩٨. وأيضاً: قونوي، إعجاز البيان، ص ١١٤.

ظهرت عن تنزله في مراتب كمالاته وخصوصياته ، وإلا فهي بنفسها ليست بشيء^(١) ، وحيثذ لا يكون في الوجود حقيقة إلا هو تعالى وشؤونه ، ولا يكون الظاهر والخلق إلا اعتباراً . . . ومجازاً ، وفي محل الهلاك والفناء ، ولهذا قال الحق : «كل شيء هالك إلا وجهه»^(٢) ، أي كل شيء مضاف إليه من الموجودات الممكنة على سبيل المجاز «هالك» أولاً وأبداً ، «إلا وجهه» الذي هو عبارة عن ذاته ووجوده ، فإنه باق أولاً وأبداً^(٣) . وليس حال الموجودات هذه بالنسبة إليه إلا كحال الأعداد بالنسبة إلى الواحد ، أو الأعراض بالنسبة إلى الجوهر ، أو الصورة بالنسبة إلى الهيولى ، لأن الأعداد مع كثرتها وعدم تناهيتها بحسب الجزئيات ، ليس الظاهر فيها حقيقة إلا الواحد المتكرر بحسب المراتب ، وإن كان بحسب الاعتبار ليس الظاهر إلا الأعداد^(٤) ، ولأن الأعراض صورة الجوهر الذي يتجلى فيها ، ولأن الصور الكثيرة المتعاقبة ليس إلا ما تبدى فيه المادة وتبرز . ويشبه حال الوجود ومظاهره حال البحر وأمواجه ، فكما أن الموجود حقيقة وذاتاً هو البحر ، والأمواج صورة تجليه وظهوره ، وظلّه ، فكذلك المظهر بالنسبة إلى الحق ليس إلا ظلاً ، ولهذا قيل : «العالم هو الظل . . .» . ولأجل ظهور الحق بصور الممكنات سمي باسم السوى والغير^(٥) ، ولقد أخبر الحق تعالى عن هاتين الجهتين فأخبر عن جهة الإطلاق وغناها الذاتي ، فقال : «فإن الله غني عن العالمين»^(٦) ، وأخبر عن جهة التقييد وعن افتقارها

(١) نقد النقود ، ص ٦٦٨ . وانظر : نص النصوص ، ص ٤٤٥ . وجامع الأسرار ، ص ١٩٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ .

(٢) سورة القصص . آية ٨٨ . وقارن : إبن عربي ، التذكرة ، فقرة ٤٧ ، نقلاً عن : المعجم الصوفي ، ص ١١٣٤ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ . وجامع الأسرار ، ص ١٦٠ . ونص مهم حول تأويل «كل شيء هالك . . .» في : م . ن . ، ص ٥٦ .

(٤) نقد النقود ، ص ٦٦٠ . وحول تشبيه الوجود بالعدد انظر : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري . ص ١٥٥ .

(٥) نقد النقود ، ص ٦٧٠ . وقارن : نص النصوص ، ص ٣٦١ . ولاحظ حول التمثيل بالبحر والأمواج ، واعتبار التسمية بالسوى : قانوني ، إعجاز البيان ، ص ٣٨٠ - ٣٨١ . ونفحات الأنس ، ص ٨٥ . و ٨٦ . وقارن : فناري ، مصباح الأنس ، ص ٢٤٧ . و ٢٤٨ . وطالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٣١ .

(٦) سورة آل عمران ، آية : ٩٧ .

فقال : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) ، أي ليعرفون^(٢) ، ويقوله :
(كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق)^(٣) .

ويرى الأملي أن ثمة فرقاً بين الحق ومظاهرة ناتج^(٤) من تقدمه عليها بالذات
وتأخرها عنه بالاعتبار^(٥) ، كشف عن ذلك قول العارف : (أنا أقل من ربي
بشيئين ، بالفقر الذاتي والإمكان الذاتي)^(٦) ، وهذان الوصفان هما شرط القابلية ،
كما أن الغنى الذاتي والوجوب الذاتي شرط الفاعلية . والتقدم الزمني هنا لا
يتعقل ، ولا يتعقل أيضاً أي نوع آخر من أنواع التقدم عقلياً أو خارجياً . وما أشار
إليه العارف هنا هو التقدم الذاتي ، وهو كمال لازم للحق لا ينتفي ولا يزول^(٧) .
ويشهد بمجموع هذا الذي مضى - بحسب الأملي - قوله تعالى : ﴿ليس كمثلته
شيءٌ . . .﴾^(٨) ، لأنها مسوقة لبيان التنزيه في عين التشبيه ، والتشبيه في عين
التنزيه ، أو لبيان الغنى في الفقر ، والفقر في الغنى ، أو الإطلاق في التقييد ،
والتقييد في الإطلاق .

وينظر الأملي ، فإن كل مرتبة من هاتين المرتبتين تفتقر إلى الأخرى تصوراً

(١) سورة الذاريات ، آية : ٥٦ .

(٢) نقد النقود ، ص ٦٧٠ . ونص النصوص ، ص ٣٦١ . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ،
ص ١٥٨ . ورازي ، مرصاد العباد ، ط شمس العرفاء ، ص ٦٤ . والقمي ، شرح توحيد الصدوق ،
ج ١ ، ص ٢٨ .

(٣) نقد النقود ، ص ٦٦٢ . وقارن حول الحديث : قنوي ، صدر الدين ، تبصرة المبتدي ، ورقة ١٥٠ -
١٥١ . وورقة ١٤٨ . ومرصاد العباد . ط شمس العرفاء ، ص ٦٤ . و ص ٧١ . وأماكن أخرى
متفرقة . والقمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٢٨ . وهو يعتبر المعرفة غرضاً ثانوياً ، بينما
اعتبرها الأملي غرضاً بالقصد . ويلاحظ : استثمار الأملي له في : جامع الأسرار ، ص ١٠٢ . ١٥٩ ،
١٩٢ . ١٦٤ . وفي نقد النقود ، ص ٦٣٩ ، ٦٦٢ ، ٦٨٢ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ١٧٣ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٥٤ - ٥٥٥ . وقارن أشتياني ، شرح مقدمة قيصري . ص ١٥٨ .

(٦) ينسب الأملي هذا القول إلى الخرقاني ، يراجع : نص النصوص ، ص ٢٠٤ .

(٧) نقد النقود ، ص ٦٦٧ . وجامع الأسرار ، ص ١٦٠ . وقارن : عين القضاة ، التمهيدات ، المقدمة ،
ص ١٣٨ .

(٨) سورة الشورى ، آية : ١١ .

وتعقلاً، بمعنى أنه لا يمكن تصور مطلق من دون مقيد، أو حق من دون مظاهره، أو إله من دون مألوه، أو رب من دون مربوب، إذ وصف الربوبية مثلاً متوقف على المربوب . . والفاعلية على القابلية، لأن الفاعل ما لم يكن له قابل لم يكن له أثر . ولما ثبت استحالة فناء المظاهر وإزالة الوجود عنها باعتبارها شؤون الذات، فيستحيل إبطال الربوبية وما بمعناها، وهذا هو معنى ما يقال : (إن للربوبية سرّاً لو ظهر لبطلت)^(١) .

والرب بحسب الأملّي اسم للحق باعتبار نسبة الذات إلى الموجودات العينية، وهو اسم خاص يقتضي وجود المربوب وتحققه^(٢)، والربوبية نسبة لا بد لها من متتبيين، وأحدهما هو المربوب، وليس إلا الأعيان الثابتة في العدم^(٣)، لذا كانت النسبة والعلاقة بين الرب والمربوب، من جهة الأول وجودية، ومن جهة الثاني ظهورية^(٤)، إذا الوجود إنما هو للأول حصراً، وليس للثاني إلا الظهور، ولأجل ذلك قال الحق في الحديث القدسي : (كنت كنزاً مخفياً)، أي ذاتاً ووجوداً^(٥) «وباطناً مجرداً مخفياً بلا مألوه ولا مربوب، فأردت أن أكون ظاهراً بمقتضى ذاتي وكمالاتي في مظاهر أسمائي وصفاتي، حتى لا يكون كمال في الوجود إلا لي، فظهرت بصور التعينات وماهياتها . . دون أن يكون في الوجود إلا أنا وأسمائي»^(٦)، فكأنه أراد أن استتاره عين ظهوره، وخفائه محض سفوره وأن ظهوره ليس مانعاً عن بطونه، ولا بطونه عن ظهوره، ولا كثرته عن وحدته، ولا

(١) نص النصوص، ص ٤٥٠ . «ولست مرتبة الربوبية إلا تجلي الحق في الأعيان إذا نسب إليها تفصيلاً» . وقارن حول الحديث ومعناه : نعمة الله ولي، بيان إصطلاحات، «ضمن مصنفاته الفارسية»، مخ جواد نور بخش، طهران : خانقاه نعمة اللهي، ١٣٥٧ ش، ص ٩٠ . ومعن الأملّي في تأويله في : جامع الاسرار، ص ١٨٣ - ١٨٤ . وفي : نقد النقود، ص ٦٦٤ . ص ٩٠ .

(٢) نص النصوص، ص ٤٥٢ . وقارن : إبن عربي، فصوص الحكم، ص ٨١ . وتعليقات عفيفي، ص ٦٠ . و٦١ فصاعداً .

(٣) نص النصوص، ص ٤١٠ . وقارن : فصوص، ص ٥٥ . و٧٦ .

(٤) نص النصوص، ص ٤١٠ . وقارن : أصل الأصول، ص ٤٣٤ .

(٥) نقد النقود، ص ٦٦٤ . ويقارن قانوني، إعجاز البيان، ص ٢٨٥ . ووص ٢٩٧ .

(٦) نقد النقود، ص ٦٦٥ .

وحدته عن كثرته^(١)، من غير أن يلزم من ذلك كثرة في الذات، أو أن يقدرح الظهور والتجلي في صرافة وحدتها، إذ ظهور الحق في الكل ناشيء - كما سيأتي - من إعتبار كليته، لا من اعتبار ذاته، واعتبار كليته ليس إلا حضرة الأسماء، أو الحضرة الواحدية، لا الحضرة الأحدية الذاتية، فلا يلزم من ظهوره تعالى بصورة الكل كثرة في ذاته ووجوده، ويكون هو الكل من غير تغيير فيه^(٢)، ولقد عبّر الحق في القرآن - بحسب الأملي - عن هذه المظاهر بالمشكاة والزجاجة وسماها بالظل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^(٣)، وهي المقصودة بالحجب في الحديث: (إن الله تعالى سبعين ألف حجّاب من نور وظلمة، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)^(٤)، فمظاهره حجابه، لكن المحجوب بمظهره ليس محجوباً حقيقة بل مجازاً^(٥). ولا تقتضي وحدة المظهر وحدة أحكام المظاهر، بل لكل مظهر حكم مختلف عن حكم المظاهر الأخرى بحسب اختلاف أسماء الحق وصفاته والكمالات الذاتية والشؤون^(٦)، وكل صفة من صفاته واسم خاص من أسمائه، يستدعي مظهراً ومسمى^(٧). ولا يلزم من وحدة الذات والمظهر اتصاف الذات بما ينسب إلى المظاهر من نقائص وآفات: «فلا تنسب نقائص المظهر إلى الظاهر فيه، بل تنسب إلى نفسه [المظهر]،

(١) جامع الأسرار، ص ١٦٥.

(٢) م. ن. ، ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٣) سورة الفرقان، آية: ٤٥. وانظر: نص النصوص، ص ٩٥. وقارن: فتوحات، ج ٢، ص ٢٩٩. وحول معنى الظل يراجع: ابن عربي، فصوص، ج ١، ص ١٠٣. والفتوحات، ج ٢، ص ٢٩٩. وج ٣، ص ١٠٦.

(٤) نقد النقود، ص ٦٦٦. وأيضاً: جامع الأسرار، ص ١٦٤. ولاحظ الحديث وتفسير الصوفية له في: التمهيدات، ص ١٠٢. ولاحظه بعبارات مختلفة في: مولوي، جلال الدين محمد، كليات شمس (الديوان الكبير) تص وحواشي بديع الزمان فروزانفر، طهران: ١٣٥٥ ش (ب ١٧٢٩). وقارن: فروزانفر، بديع الزمان، أحاديث مشنوي، طهران، ١٣٤٧ ش، ص ٥٠، ولاحظ: رازي، مرصاد العباد، ط شمس العرفاء، ص ١٠٧، وط محمد أمين رياحي، طهران، ١٣٥٢ ش، ج ١، ص ١٠١.

(٥) جامع الأسرار، ص ١٦٣.

(٦) نقد النقود، ص ٦٦٧. وانظر حول الصفات: الهمداني، عين القضاة، مكتوبات، ص ١٥٥. نقلاً عن مقدمة التمهيدات ص ١٤٢.

(٧) نص النصوص، ص ٤٥٢.

والذين نسبوا النقص إلى الحق ، ما فرقوا بينه وبين مظهره»^(١) ، ولا ينافي ذلك ما قاله الآملي من أن الحق هو الكل ، فليس يقتضي كونه كذلك صحة نسبة النقص إليه^(٢) . ثم يترقى الآملي ، وينفي وجود نقص في الوجود البتة ، ويصرح بأن النقص والكمال أمران اعتباريان إضافيان ليس لهما وجود في الخارج ، لا بالنسبة إلى الواجب ، ولا بالنسبة إلى الممكن ، أما الواجب فلأن نسبتها إليه كما مرّ بالاعتبار ، وأما الممكن فإنه لما لم يكن له وجود في الخارج حقاً فأي كمال ونقص ينسبان إليه؟ وحتى لو سلم ثبوتها فالنقص والكمال فيه نسيان ، فنقص إبليس لا يكون إلا بالنسبة إلى آدم مثلاً وكماله ، وإلا فإبليس في نفسه كامل^(٣) ، وهو من مظاهر أسماء الحق القهرية ، كما أن موسى مثلاً من مظاهر أسمائه اللطفية ، ولا يخلو الوجود من المظهرين^(٤) ، واللطف والقهر كلاهما من كمال الوجود الإضافي ، ولا يمكن أن يقوم إلا بهما^(٥) ، وأيضاً تقرر أن الوجود خير محض ، والعدم شر محض وثبت أن ليس في الوجود غير الحق تعالى . . وأنه كامل بالذات ، فلا يتصور على هذا نقص في الوجود بهذا المعنى أصلاً^(٦) .

ولزيد توضيح لاعتبارية نسبة النقص والكمال إلى الممكنات ، يرى الآملي أن الله تعالى أخرج الأشياء على طبق علمه ، لما كان عالماً بها منذ الأول ، فلما ظهر الحق بصور معلوماته - كما سيأتي - وتعيناتها من حيث استدعاؤها بلسان حالها ، ظهر فيها على ما هي عليه من النقص والكمال الحاصلين من نسبة بعضها إلى بعض ، فلا ينسب الكمال والنقص إلا لها^(٧) . . . والفقر والاحتياج يكونان نقصاً إذا كانا بالنسبة إلى الغير ، فإذا كانا بالنسبة إلى الشيء نفسه ، فلا يكونان كذلك . . ثم

(١) نص النصوص ، ص ٣٩٤ - ٣٩٦ . أيضاً : نقد النقود ، ص ٦٧٢ . ٦٧٦ - ٦٧٧ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) حول إبليس وموقعيته الوجودية ، أنظر : الهمداني ، عين القضاة ، مجموعة رسائله ، تح علي منزوي ، طهران : منوچهري ١٣٦٣ ش ، ص ٣١٥ .

(٤) نقد النقود ، ص ٦٧٢ - ٦٧٣ .

(٥) م . ن . ، ص ٦٧٣ . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة فيصري ، ص ٢٣٧ .

(٦) نقد النقود ، ص ٦٧٧ . وقارن : فتوحات ، ج ٢ ، ص ١٥٧ . وج ٣ . ص ٣٧٣ . ص ٥٥٠ .

(٧) لاحظ : م . ن . ، ج ٣ ، ص ٣١٨ .

يستتج أن الله لما لم يكن في الوجود سواه ، ولما ثبت أن مظاهره ليست غيره ، فلا يكون احتياجه وفقره - لو ثبت - إلا لذاته ، واحتياج الشيء إلى نفسه ليس بنقص^(١) لأنه بمعنى قيام الشيء بنفسه وتحققه بذاته ، واستغناؤه عما سواه .

ب - الفيض، معناه، أقسامه وكيفيةه: يتوسل الأملي هنا نفس المفردات التي استخدمها ابن عربي للتعبير عن فكرة الخلق^(٢) وعن كيفية حصوله . ولقد استخدمت هذه المفردات بكثرة في الأدبيات الصوفية بعد ابن عربي وهناك تشابه بين اللغة الصوفية في عرض مشكلة الخلق وبين الأفلاطونية المحدثة في صورتها الإسلامية ، لكن ذلك لا يعني بالضرورة تطابقاً في الرؤية والمضمون ، واتحاداً في المذهب ووجهات النظر ، إذ إن مذهباً يؤمن بوحدة الوجود كمذهب ابن عربي ، لا يلتقي مع مذهب يقوم على ثنائية واقعية : (واجب ، ممكن) ، (خالق ، مخلوق) ، بل لا معنى - كما يرى عفيفي -^(٣) ، في مذهب كهذا لفعل الخلق بالمعنى الشائع في الأفلاطونية ، ولا يقصد بالفيض - فيه - إلا الظهور والبروز من العلم إلى العين في مراتب الأسماء والصفات والأفعال^(٤) . وبسبب من هذا الفهم لمعنى الفيض ابتعد المتصوفة عن الخوض في علة حدوثه ووجوده ذلك أن ظهور الحق في صور مظاهره وتجليّه في مراتب صفاته وأسمائه هو أمرٌ يقتضيه وجوده ، وهو شأن من شؤون ذاته ، لازم من لوازمها ، إذ المظاهر كلها ليست إلا صورة الأسماء التي أطلقها الحق على نفسه^(٥) ، فلا يستبطن الفيض هنا إذن إثنية ، وما

(١) نقد النقود ، ص ٦٧٩ . وقارن : كاشاني ، شرح فصوص ، ص ٥ - ٦ .

(٢) أنظر : فتوحات ، ج ٢ ، ص ٢٤٢ . وج ٣ ص ٢٥٨ . وغيرهما من المواضع . وقارن حول الفيض : فصوص الحكم ، ص ٩ - ١٠ . وص ١٥١ .

(٣) تعليقات الفصوص ، ص ٩ - ١٠ . وقارن : سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، ص ٨٩٢ .

(٤) ابن عربي ، نصوص ، ص ٤٨ (الفصل الأول) . وقارن عفيفي ، تعليقات ، ص ٨ - ٩ . ولاحظ : أملي ، أسرار الشريعة ، ص ١٦ .

(٥) عفيفي ، تعليقات ، ص ٨ . لكن عدم صحة إطلاق لفظ الخلق بالمعنى الأفلاطوني على حقيقة التجلي هنا ، لا يستلزم عدم صدق الخلق بالمعنى الأعم . إن ثمة مبالغة في بيان تناقض جذري بين القول بوحدة الوجود ، والقول بوجود خالق ومخلوق ، وهي محاولة دفعت البعض إلى الشك فيما قدمه عفيفي كمحاولة لفهم ابن عربي وإدراكه وشرحه . انظر المناقشة تفصيلاً في : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٠١ هامش ١ . وقارن : ص ٣٣٥ . وقارن : جامي ، نقد النصوص ، ص ٢١٢ .

يبدو على أنه كذلك ليس إلا مجرد اعتبار ، فليس في الوجود كما مرّ - وهو صريح مذهب وحدة الوجود بجميع تياراته - إلا الحق ، إذا نظرنا إليه من جهة سميناه حقاً وفاعلاً وخالقاً ، وإذا نظرنا إليه من جهة أخرى سميناه خلقاً وفضياً وقابلاً ومخلوقاً وأثراً^(١) . وأصل كل وجود إمكاني وسبب كل موجود من موجودات العالم كما يرى الأملي فيضٌ إلهي وتجلٍ دائم فيما لا يحصى من الصور^(٢) .

والفيض الوجودي هذا ، أو التجلي الإلهي الوجودي : قسمان عبر عنهما الأملي - تبعاً لابن عربي^(٣) - بالفيض الأقدس والفيض المقدس ، والأول يسمى أيضاً بسر التجلي الذاتي الحبي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية تفصيلاً ، كما قال في الحديث القدسي (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف) ، والثاني عبارة عن التجلي الأسمائي الموجب لظهور ما تقتضيه استعدادات الأعيان في الخارج^(٤) ، إذ حقيقة كل موجود عيني هي عبارة بنظر الأملي عن نسبة تعينه في علم الحق^(٥) . والفيض المقدس مرتب على الفيض الأقدس ، والأقدس

(١) عفيفي ، تعليقات ، ص ٨ . وقارن : حموية ، المصباح ، ص ٨٠ - ٨٢ .

(٢) انظر : فصوص الحكم ، الفص الأول ، ص ٤٩ . وعفيفي ، تعليقات ، ص ٨ . وانظر : جامي ، نقد النصوص ، ص ٢١١ .

(٣) ابن عربي ، فصوص الحكم ، الفص الأول ، ص ٤٩ . وعفيفي ، تعليقات ، ص ٨ . وقارن : حول تسميتهما ، «تجلي غيبي وتجلي شهودي» : فصوص ، ص ١٢٠ - ١٢١ . ويلاحظ شرح الحديث بتفصيل في : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٣٣ - ٤٣٦ . وأيضاً : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٥٨ - ٥٩ . يقول : الفيض الأقدس وهو الذي فيه إعطاء القابلية ، وأفاضة الذوات نفسها ، والثاني وهو المقدس ، هو إفاضة الصور وفق ما استعدت له المادة .

(٤) نقد النقود ، ص ٦٨٢ . وجامع الأسرار ، ص ١٥٩ - ١٦٠ . وقارن : فصوص ، ص ٤٩ . وابن عربي ، مرآة العارفين ، ورقة ١ ، نقلاً عن : المعجم الصوفي ، ص ٨٩١ . ولاحظ : جندي ، شرح فصوص ، ورقة ٨٢ (وجه) . وقونوي ، فكوك ، حاشية منازل السائرين ، ط طهران ، ١٣١٥ هـ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ . وقونوي : أعجاز البيان ، ص ١٢٠ و ١٢٢ . ويلاحظ بتفصيل معالجة هذه القضية عند : Corbin, Terre celeste et corps de resurrection de l'iran mazdan a l'iran shi'ite, Paris: Buchet - Chastel, 1961.

(٥) جامع الأسرار ، ص ١٩٨ . وقارن الفرق بين ثبوت الأعيان في علمه عند الصوفية ، وثبوتها عند المعتزلة في : مصباح الألس ، ص ٢٧ . ولاحظ : نقد النصوص ، ص ٤٢ . «حقائق أشياء تعينات وتميزات وجود حق مرتبه علم . . .» .

مرتب على الأسماء الإلهية ، والأسماء الإلهية مرتبة على الكمالات الذاتية الأزلية . وإنما سمي الأول بالأقدس - بحسب الأملي - لأنه الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية ونفائض الحقائق الإمكانية ، إذ ليس إلا ظهور الذات للذات^(١) ، وبفيض كهذا تعينت الماهيات والحقائق والأعيان في علمه الأزلي ، والأعيان هذه ليست إلا تجلي الحق في مرتبة علمه ، وهي بلحاظ ذلك قوابل ، بمعنى أنها بعد تعينها في العلم تكون قابلة لتلقي الفيض والظهور في الأكوان ، وما الأكوان إلا تجليه في العالم بصورة معلوماته^(٢) . والأعيان والماهيات لا يتعلّق بها جعلٌ لا في ظرف وجودها في علم الحق ، ولا في ظرف ظهورها في العالم لأنها معلوماته ، ومعلوماته من شؤون ذاته ، فهي ليست شيئاً غير الحق كما توهم المحجوبون^(٣) ، وعلمه تعالى بذاته علم بحقائق الماهيات والأعيان^(٤) ، «لأنه إذا صار عالماً بذاته فقد صار عالماً بجميع الذوات والحقائق المكنونة»^(٥) . ويقصد الأملي هنا من عدم مجعولية الأعيان عدم مجعوليتها في العلم وفي الخارج ، بمعنى أنها في ظرف علمه لما كانت من شؤونه فإن جعلها يكون تحصيلاً للحاصل ، إذ شؤون الشيء من لوازم

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٧ . ونقد النقود ، ص ٦٨٣ . وقارن : بيدآبادي ، المبدأ والمعاد ، ص ٣٠٨ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٧ . ونص النصوص ، ص ٤٥٠ . ونقد النقود ، ص ٦٨٠ - ٦٨١ . وأسرار الشريعة ، ص ١١ - ١٢ . وحول كيفية كونها في علمه بمقتضى قوله (كن فيكون) ، واشتراط كونها بشرطين ، قابليتها واقتدار الفاعل ، أنظر : نقد النصوص ، ص ١٦٨ - ١٦٩ . وقارن : الكاشاني ، شرح الفصوص ، ص ١٧٠ . والمعجم الصوفي ، ص ٨٨٩ - ٨٩٠ .

(٣) نقد النقود ، ص ٦٨٠ - ٦٨١ . ومتخبات أسرار الشريعة ، ورقة ٤٥ ب . وأسرار الشريعة ، ص ١١ - ١٢ . وقارن : المحيط الأعظم ورقة ٣٦٠ . وانظر حول ذلك كله الفيصري في : أشتياني ، شرح مقدمة فيصري ، ص ٣٥٥ . وص ١٩٩ . وص ٤٦٠ . وحول كيفية التعيين الأول ، وأن له اعتبارين ، اعتبار الأحدية ، واعتبار التعينات (أو اعتبار ثبوت الاعتبارات غير المتناهية) أنظر : فرغاني ، منتهى المدارك ، ص ٧ - ٨ . وحول أن للتعين الأول اعتبارين ، اعتباره من حيث جمعه ، ويسمى حضرة الجمع أو أحدية الجمع ، واعتبار كونه وجوداً منسباً ، فيسمى بالتجلي الساري ، أنظر : قونوي ، مفتاح الغيب ، (ضمن مصباح الأنس) ، ص ١٣٥ . وقارن : المعجم الصوفي ، ص ٨٨٩ - ٨٩٠ . ويلاحظ : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٢٧٢ . وص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٣٣ - ٣٤ . وأيضاً : نقد النقود ، ص ٦٨٣ .

(٥) م . ن . ، ص ٦٨٤ . وقارن الفيصري في : أشتياني ، شرح مقدمة فيصري ، ص ٣٣٩ .

ويلاحظ حول ذلك كله : ابن عربي ، فتوحات ، ج ١ ، ص ٥٧ . ولاحظ توضيح للفكرة عند : بيدآبادي ، المبدأ والمعاد ، ص ٣٠٨ . «لاجرم ، تعينات درضمن وحدت ذاتي كه عين أحد يتست بديد آمد ، وأن تعينات ظلال أن أحديت مطلقست باعتبارات معلومه . . الخ» .

وجوده التي لا تنفك عنه . وهي - والحال هذه - معدومة في الخارج والعين ، والمعدوم لا يتعلق به جعل^(١) . نعم ، ظهور الحق بصورها في عالم الأكوان هو معنى كونها مجعولة في الخارج ومقام التحقق^(٢) ، يقول : «فإن قيل : إن الماهيات والحقائق والأعيان معدومات ممكنة فكيف جعلتها خالقة مخلوقة ، جاعلة ومجعولة؟ أجيب عنه بأن المراد بأن الحقائق غير مجعولة هو أن الحقائق عنده هي شؤون ذاتية راجعة إلى حقيقة واحدة ، وهي حقيقة الحق ، وحقيقة الحق لا تكون مجعولة»^(٣) .

ويرى الأملي أنّ علم الحق بذاته وبالأعيان الثابتة هو قبل كل كثرة فرضت في الوجود ، وأول تعين تعينت به الذات ، ذلك أن الحق لما كان عالماً بذاته ، فذاته معلومة له ، وكل معلوم لا بد أن يكون متعيّناً ، فيكون علمه بذاته أول تعين له ، وإذا صارت ذاته معلومة له ، وصار هو عالماً بها ، فلا بد أن يكون العلم واسطة بينهما ، فيكون هناك اعتبارات ثلاثة : اعتبار العلم واعتبار المعلوم واعتبار العالم . . وهذه كثرة ، وإذا كان كذلك فيكون العلم سبب تعينه وسبب تعين كل واحد من معلوماته التي هي الأعيان والحقائق المسماة بالشؤون الذاتية^(٤) . وكل تعين ظهور ، لكنه في هذا المورد ظهور الذات للذات في صور الأسماء والصفات وبعبارة الأملي : «اعلم أن ظهوره تعالى وبروزه ، كان في الحقيقة من علمه بذاته ، لأنه إذا صار عالماً بذاته صارت ذاته معلومة له ، وكل معلوم متعين ، فيكون أول تعين له

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٢ . وقارن : أشتياني : شرح مقدمة قيصري . ص ٣٣٨ . وأيضاً : فناري ، مصباح الأنس ، ص ٢٧ .

(٢) لاحظ الدليل على عدم مجعوليتها في : أسرار الشريعة ، ص ١٢ - ١٣ . وقارن : حموية ، المصباح ، ص ١١٥ . وقونوي ، إعجاز البيان ، ص ٣٨٠ - ٣٨١ «المسماة موجودات ، تعينات شؤونه سبحانه» إلخ . وقارن مناقشة لذلك في : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٢٥ .

(٣) نقد النقود ، ص ٦٨٣ .

(٤) م . ن . ، ص ٦٨٤ - ٦٨٥ . ونص النصوص ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ . وأسرار الشريعة ، ص ٨٦ . و ١٥٨ - ١٥٩ . وقارن : أشتياني شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٤٤ . وحول تسميات الأعيان والماهيات ، أنظر : جندي ، شرح الفصوص ، فص شبيهي ، ورقة ٩٦ (ظهر) . و ٩٧ (وجه) . وحول تعينه في مرتبة علمه أنظر : قونوي ، رسالة النصوص ، ص ٢٨٨ . وحول كون الماهيات شؤون الذات أنظر : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٣٨٠ . وحول التكثر الإعتباري في مرتبة العلم : م . ن . ، ص ١١٧ .

من علمه بذاته ، والتعین بعد اللاتعین ظهور ، وهذا الظهور عبارة عن ظهور ذاته لذاته في صور أسمائه وصفاته لا غير»^(١) .

وإذا تجلّى الحق لذاته في صورة أسمائه ، خرج من مرتبة كمونه ، ومن حضرة أحدثته ، إلى مرتبة ظهوره وحضرة واحديته ، فحصل فيه التعدّد بهذا الاعتبار . إذ الظهور عبارة عن تجليه بأسمائه الذاتية لذاته ، فإنه بذاته غني عن العالمين . . «وما كان ظهوره إلا علمه بذاته ، فإن العلم نفس الظهور ، فذاته معلومة لذاته ، وكل معلوم متعین لظهوره في نفسه وتميزه عن غيره ، فلزمه التعین الأول ، فحصل التعدد في عين اسمه الأحد الذي هو حقيقة هويته باعتبار الفردية المقتضية لعدم الغير ، فصارت الحضرة الأحدية بعينها الحضرة الواحدية مع التعین المذكور باعتبار كونه عالماً في الباطن معلوماً في الظاهر ، فصارت تعالی أحداً أولاً واحداً ثانياً»^(٢) .

ويلازم الأملّي هنا ، جوهر الرؤية الأعرابية ، من خلال تأكيدّه على أن سرّاً التجلّي سرّاً أسمائي لا ذاتي ، بمعنى أن الذي يطلب الوجود والبروز في عالم الشهادة ليس الحق باعتبار ذاته وطمس غيبه وصرافة وجوده وهويته ، إذ هي العماء الصرف والبطون المحض والخفاء والطمس الكلّي ، بل الحق في مرتبة أسمائه ، أي في مرتبة تعينه الأول ، أو الحق في مرتبة علمه ، وفي مرتبة الماهيات والأعيان كصور تفصيلية ، وهي فكرة عبر عنها ابن عربي بوضوح في الفص الأول فقال : «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنی أن يرى أعيانها»^(٣) ، وهذا الظهور الوجودي للأسماء الإلهية ، والبروز العيني للأعيان والماهيات في عالم الكثرة يتم بالفيض المقدس ، وهو تجلّي «الحق في صور الأكوان . . . ففي طبيعة الوجود تعینان إذاً ، التعین الأول هو تعین الذات في مرتبة العلم في صور القوابل والماهيات

(١) نص النصوص ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٥٥ . وقونوي ، إعجاز البيان ، ص ١١٢ .

(٣) فصوص الحكم ، الفص الأول . وعفيفي ، تعليقات ، ص ٩ . وقارن : قونوي ، النصوص ، ص ١٩٥ - ١٩٧ . وأيضاً : إعجاز البيان ، ص ١١٦ - ١١٧ . وحول أن العماء مرتبة وسط بين الذات والمظاهر ، أو الغيب والشهود يلاحظ : م . ن . ، ص ٤٧ و ١١٥ . وأيضاً يلاحظ حول أن العماء هو الذات بلحاظ ، والصادر الأول بلحاظ : ابن أبي جمهور ، عوالي اللآلي ، ج ١ ، ص ٥٤ . وفناري ، مصباح الأنس ، ص ٧٤ .

والأعيان المعقولة^(١)، والتعین الثاني هو تعین الذات في صور هذه القوالب والماهيات في عالم الإمكان والكثرة العينية الوجودية^(٢). ويفسر الأملی سرّ هذا التعین في الأكوان مفترضاً أن الأعيان الثابتة القائمة في علم الحقّ لما كانت محتاجة إلى الوجود الخارجي والظهور العيني - باعتبار كونها من معلوماته الأزلية - على صورة استعدادها واستحقاقها وقابلياتها^(٣)، وجب حينئذ ظهور الحق بصورها، وتجليه على قاعدة إعطاء كل ذي حق حقه^(٤). فكما أن ذاته تظهر لذاته بمقتضى المحبة الأصلية في صورة الأسماء والصفات والأعيان في مرتبة العلم كانت طالبة للظهور والبروز بصور المظاهر والمجالي فكذلك الماهيات والأعيان والصفات والأسماء تطلب الظهور في صورة الأكوان، فوجب الفيض هذا والتجلي ليلبغ كل واحد من الأعيان والماهيات كماله المقرر له المكنون في ذات الحق بمقتضى علمه الأزلي^(٥). ولا بد - بحسب الأملی - من أن تكون الماهيات الثابتة في العلم معدومة «في الوجود ليتمكن التصرف فيها»^(٦) وإبرازها. وتصرفُ الفاعل فيها باعتبارها قوالب إنما يكون بحسب ما هي عليه في علمه من الاختلاف، وبسبب هذا الاختلاف تختلف المظاهر، واختلافها لا يكون إلا بسبب اختلاف الاستعداد^(٧)،

(١) لاحظ: جندي، شرح فصوص، ورقة ٩٦ (ظهر) - ٩٧ (وجه) فص شيخي، حول تسميتها بالممكن باعتبار كونها وجوداً «متعيناً». وانظر حول غلبة أحكام الوحدة في التعین الأول، وغلبة أحكام الكثرة في التعین الثاني: محمد التركة، قواعد التوحيد، «ضمن تمهيد القواعد»، مخ جلال أشتياني، طهران: أنجمن فلسفة ایران، ٢٥٣٥ شاهنشاهي، ص ١٧٢ - ١٧٣. و ١٧٧ - ١٧٨. و ١٨٠. وقارن: جندي، شرح فصوص، ورقة ٤٨ (ظهر). و ٤٩ (وجه). وورقة ٥٤ (وجه).

(٢) فصوص الحكم، ص ٤٩. وقارن: أشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ٣٣٩. وحول تسميات هذا التعین الثاني واعتباراته أنظر: فرغاني، منتهى المدارك، ص ١٧ - ١٨. وقارن: بيدآبادي، المبدأ والمعاد، ص ٣٠٨.

(٣) أسرار الشريعة، ص ١١. و ص ٨٤ - ٨٥. و ص ٨٧. وقارن: المحيط الأعظم، ورقة ٣٨.

(٤) انظر: نقد النقود، ص ٦٨١. وأيضاً: أسرار الشريعة، ص ١٨. وقارن: طالقاني، أصل الأصول، ص ٤٣٧.

(٥) أسرار الشريعة ص ٨٧ - ٨٨. وقارن: نص النصوص، ص ٤٥١ - ٤٥٢.

(٦) م. ن.، ص ٣٨٢. «لذا قالوا عن الماهيات أنها صور علمية تظهر أحكامها في الوجود». وقارن: نقد النصوص، ص ٤٩. «الأعيان الثابتة وجودات خاصة علمية». وفناري، مصباح الأسس، ص ١٩٠ - ١٦١. ويلاحظ قونوي، إعجاز البيان، ص ١٢٣.

(٧) أسرار الشريعة، ص ٨٤ - ٨٥. و ص ٨٧. وقارن: حموية، المصباح، ص ١١٥. «أنكّه موجودات در علم قديم موجود بودند».

واختلاف الاستعداد لا يكون إلا من اختلاف الذوات^(١)، واختلافها ناتج من اقتضاها الذاتي . ولا تؤثر الذات إلا ما هو مقتضى ذاتها ، وكل ذلك راجع إلى علم الحق دون إرادته ، بمعنى أن اختلاف المظاهر واختلاف آثارها ليس مقتضى إرادة الحق ، بل مقتضى علمه^(٢) .

ونحن نلمح في خصوص هذا المورد تشابهاً بين رؤية علم الكلام لمشكلة فعل العبد والقدرة عليه ونسبة القدرة هذه إلى الحق علماً وإرادة ، وبين وجهة النظر العرفانية القائمة على افتراض أن كل موجود مظهر من مظاهر الحق ، وكل تعين له في عالم الأكوان بصورة من الصور القائمة في علمه إنما يكون بحسب ما تقتضيه طبيعة الوجود ذاته . فعلم الكلام يرى أن فعل العبد مراد له وإن تعلق علم الحق به ، والعرفان يرى أن المظهر إنما يتحقق بحسب ما يستبطنه في ذاته - وهو في علم الحق - من اقتضاء ، فاختلف المظاهر لاقتضاء ذاتي فيها في مرتبة وجودها العلمي في حضرة التعين الأول للذات ، ولذلك قال تعالى : ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾^(٣) ، وقال : ﴿وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^(٤) . وكيف كان ، فلم يكن ظهور الحق - بحسب الأملي - «بصور المظاهر إلا لأجل إظهارهم من العدم إلى الوجود بمحض الجود ، وإفاضة الكمال عليهم بمحض العناية والحكمة الوجودية ، ولأجل ذلك كان إيجادهم من العدم وإبرازهم من الخفاء واجباً ، ولأجل أن الحق من حيث ذاته مستغن ، وجب نسبة الظهور في مظاهر الأكوان إلى الأسماء ومسمياتها^(٥) ، وإذا كان ظهور الأعيان في صورة الأكوان والمظاهر الوجودية ناتج عن دوام ترجح وجود هذه المظاهر

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٦ - ١٨ . ويلاحظ : قنوي ، إعجاز البيان ، ص ٣٣ .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٥٣ - ٤٥٤ . وص ٣٥ - ٣٦ . وأسرار الشريعة ، ص ٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٣٨ . وقارن : عفيفي ، تعليقات الفصوص ، ص ٦٣ . و ٦٤ - ٦٥ .

(٣) سورة هود ، آية : ١١٨ .

(٤) سورة هود ، آية : ١١٩ . ولاحظ حول تفسير الآية : المحيط الأعظم ، ورقة ٣٦ - ٣٧ . وقارن : عفيفي ، تعليقات ، ص ٦٢ - ٦٣ . و ٦٤ .

(٥) نص النصوص ، ص ٤٥٤ . وص ٣٣١ - ٣٣٩ . وص ١٥٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٢٤ . يقول : «فظهره تعالى في الكل هو من حيث كليته ومجموعيته لا من حيث وحدته وذاته ، والكل هو اسم له باعتبار الحضرة الواحدة ، لا باعتبار الحضرة الأحادية الذاتية» وقارن : الكاشاني ، شرح الفصوص ، ص ٤ .

بالإضافة ، فإن دوام الفيض يقتضي لا تناهي المظاهر ، واستمرار بقائها ، لكن ذلك لا يدل على بقاء العالم واستمراره وقدمه ، بل على بقاء الوجود الحق ، ودوام مظهره المنسوبة إليه ظاهراً ، وباطناً ، دنيا وآخرة^(١) .

والذات الحقة المتجلية بهذين التجليين البارزة فيهما تدرك أسماؤها وصفاتها وتعلم من خلال نسبتها إلى مراتب ظهورها فهي إذا نسبت إلى تجليها الأول ، أدركت من نسبتها تلك أسماء تتصف بها وتنعت ، وإذا نسبت إلى تجليها الثاني أدركت من نسبتها أسماء أخرى . والأولى هي أسماء الصفات ، والثانية هي أسماء الأفعال . وللذات باعتبار جامعيتها وباعتبار كونها كلاً أسماء هي أسماء الذات ، ولا تخرج الأسماء إجمالاً عن هذه الأقسام الثلاثة لكنها لا تنتهي من حيث التفصيل^(٢) . ويجمع هذه الأسماء كلها عنوان الجلال والجمال ، وكل مظهر من المظاهر فهو إما صورة اسم من الأسماء الجمالية أو الجلالية^(٣) . يعبر الأملي عن ذلك فيقول : «ولكن الأسماء مع كونها غير متناهية ، فإنها من حيث الترتيب والإجمال تنحصر في أسماء الذات ، وأسماء الصفات وأسماء الأفعال^(٤) ، والصفة مظهر الكمال ، والاسم مظهر الصفة ، والفعل مظهر الاسم ، والكل مظهر الحق من حيث هو الكل»^(٥) .

وتحديد معنى هذه الأقسام الثلاثة يتوقف على إدراك أن الاسم يطلق على الذات باعتبار نسبة وتعين ، وتلك النسبة إما أمرٌ عدمي نسبي محض ، كما هو الحال في

(١) جامع الأسرار ص ١٦٠ . «فلا تنتهي إذن مظهره ، ولا تنقطع أبداً» . وقارن : م . ن . ، ص ١٣٢ .

(٢) م . ن . ، ص ١٣٢ . و ص ٢٥٨ - ٢٥٩ . وقارن : المحيط الأعظم ورقة ١٢ - ٢٤ . يقول ابن عربي «ثمة أسماء لا يعلمها إلا هو ، وهي خارجة عن الخلق والنسب ، ولا تعلق لها بالأكوان» . انظر : قيصري ، ضمن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ص ٢٥٩ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٥٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٣٢ . وقارن : قيصري في : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٣٧ . «وكان ذاته . . . اقتضت بحسب المراتب صفات . . . متقابلة ، تجتمعها النعوت الجمالية والجلالية» . وقارن : م . ن . ص ٢٤٣ .

(٤) أنظر : المحيط الأعظم ، ورقة ٢١ . وقارن : أشتياني ، مقدمة قيصري ، ص ٢٥٥ . وبعدها .

(٥) المحيط ، الإعظم ورقة ٢١ . و ٢٤ . وقارن : الكاشاني ، شرح الفصوص ، ص ٤٧ .

الإسم الغني والأول والآخر، وإما غير نسبي كما في الإسم القدوس والسلام، ويسمى هذا القسم أسماء الذات. أو يكون الاعتبار معنى وجودياً يدركه العقل معنى قائماً بالذات غير مستقل عنها ولا زائد عليها، وهو إما أن لا يتوقف على تعقل الغير كما هو الحال في الإسم الحي والواجب، وإما أن يتوقف على تعقله دون وجوده كما في الإسم العالم والقادر، وتسمى هذه أسماء الصفات^(١)، وإما أن يتوقف على وجوده كما في الإسم الخالق والرازق، وهذه أسماء الأفعال وهي مصادر الأفعال ومبانيها^(٢).

وانحصار هذه الأسماء إجمالاً في الجلالية والجمالية لا يعني بحسب الأملي أن مظاهرها بالنسبة إليها على سواء^(٣)، لأن من المظاهر ما هو مظهر اسم واحد، ومنها ما هو مظهر الأسماء جميعاً وهو الإنسان، وسبب ذلك بنظره أن الحق جعله على صورته، ومن يكون على صورته يكون جامعاً لجميع صفاته وأسمائه^(٤). ولا يشذ مظهر من المظاهر عن أن يكون مندرجاً تحت إسم من الأسماء، حتى

(١) جامع الأسرار، ص ١٣٣. وقارن: المحيط الأعظم، ورقة ٢٤. وطالقاني، أصل الأصول، ص ٤٣٩. وقونوي إعجاز البيان، ص ٧٥.

(٢) جامع الأسرار، ص ١٣٣. وأشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ٢٣٧. ويقول القيصري: «وقد تسمى كلها أسماء ذات، لكن باعتبار ظهور الذات فيها تسمى أسماء الذات، وباعتبار ظهور الأفعال تسمى أسماء الأفعال، وأكثرها يجمع الاعتبارين. م. ن. ص ٢٥٥. وطالقاني، أصل الأصول، ص ٤٤٠. و ص ٤٤٠.

(٣) المحيط الأعظم، ورقة ٢٤ - ٢٥. وكل واحد من الأقسام الأسمائية يستدعي مظهراً به تظهر أحكامها، وهو الأعيان، فإن كانت قابلة لظهور الأسماء كلها، كالأعيان الإنسانية، كانت في كل أن مظهراً لشأن من شؤونها، وإن لم يكن كذلك كانت مختصة ببعض الأسماء دون بعض. وقارن: طالقاني، أصل الأصول، ص ٤٣٥. ويلاحظ تفصيل الكلام حول الأسماء عند: القمي، شرح التوحيد، ج ٢، ص ٢٣٥ و ٤٤١ و ٤٧٠. وحول أسماء الجلال والكمال. م. ن. ص ٤٢٠.

(٤) جامع الأسرار، ص ١٣٥ - ١٣٩. و ص ١٣٤. والمحيط الأعظم، ورقة ٢٥. ونص النصوص، ص ٣٢٤ - ٣٢١ و ٣٨٨. وأيضاً: ص ٣٨٤ - ٣٨٥. وحول جامعية الإنسان للعالم أنظر: محمد التركة، قواعد التوحيد «ضمن تهديد القواعد»، ط أشتياني، ص ٢١٥ - ٢١٧. ولأحظ: قونوي، تبصرة المبتدي، ورقة ١٥٠ - ١٥١. وفتوحات، ج ٢، ص ٦١. حول نسبة فضل البشر إلى فضل الملائكة. وقارن حول ذلك كله: بلخي، جلال الدين (المعروف بسلطان ولد)، فيه ما فيه، فخ بدیع الزمان فروزانفر، طهران، ١٣٣٠ ش، ص ١٥. وأيضاً: سناني غزنوي، حديقة الحقيقة، ص ٥٠٠. وفرغاني، منتهى المدارك، ص ٨٢ - ٨٣. وقارن: طالقاني، أصل الأصول، ص ٤٣٦ - ٤٣٧.

الشیطان ، فإنه مظهر الاسم المضل أو الجبار . . وكذلك كل وجود فرض فإن له خصوصية لا يشاركه فيها أحد ، هي من اقتضاء الاسم المسيطر عليه^(١) . ويطلق الأملي على كل اسم بالنسبة إلى مظهره لفظ الرب ، كما يطلقه على الحق بنفس الاعتبار ، إذ «الرب اسم للحق باعتبار نسبة الذات إلى الموجودات العينية»^(٢) ، فالرب اسم خاص يقتضي وجود المربوب وتحققه ، وكل ما ظهر في الأكوان فهو صورة اسم رباني يربُّه الحق به ، منه يأخذ ما يأخذ وبه يفعل ما يفعل . وهو المعطي إياه فيما طلبه ، ولهذا سموا الحق الذي هو الرب الأقدم ، برب الأرباب ، وقالوا رب الأرباب هو الحق باعتبار الاسم الأعظم والتعين الأول ، الذي هو منشأ جميع الأسماء وغاية الغايات التي إليها تتوجه الغايات ، وإليه الإشارة بقوله : «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ»^(٣) ، فالربوبية المختصة به هي الربوبية العظمى^(٤) .

والأسماء - بحسب الأملي - وإن كانت لا تنتهي ، «لأن الأسماء مترتبة على الكمالات والصفات ، والكمالات غير متناهية لأنها من اقتضاء الذات ، واقتضاء الذات لا ينفك عنها ، والذات غير متناهية ، فتكون كمالاتها كذلك . ولا تكون الأسماء من هذه الحيشية قابلة للانتهاء»^(٥) ، فلا يعني عدم انتهائها عدم انقطاعها مطلقاً من حيث الذات والأحكام ، بل هي كذلك من حيث الذات فحسب ، وبعضها ينقطع حكمه بمعنى إنقطاع مظهره ، «إذ الأسماء لها دول تدوم بدوامها

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٤ و ٣١ . وقارن : ابن عربي ، فصوص الحكم ، الفص الأول «إعلم أن الأمور الكلية . . إلخ» .

وأيضاً : أشتياني ، شرح مقدمة قبصري ، ص ٢٤٥ ، ص ٢٤٥ . وانظر حول كون كل الأشياء مندرجة تحت أسمائه : أصل الأصول ، ص ٤٤٢ .

(٢) لاحظ : جامي ، نقد النصوص ، ص ١٦٥ .

(٣) سورة النجم ، آية : ٤٢ .

(٤) نص النصوص ، ص ٤٥٢ . ووص ٣١٥ . وقارن تفصيل ذلك في : جامع الأسرار ، ص ٥٦٧ - ٥٦٨ . ولاحظ أيضاً : جندي ، شرح الفصوص ، ورقة ١٣٨ (ظهر) (فص إسماعيلي) . وحول الاسم الأعظم أنظر : كاشاني ، عبد الرزاق ، اصطلاحات الصوفية ، هامش شرح منازل الساترين ، ط طهران ، ١٣١٦ هـ ، ص ٨٩ - ٩٠ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ . ووص ١٢ وما بعدها .

وتنقطع بانقطاعها ، كالأول والظاهر ، بالنسبة إلى الآخر والباطن ، وكالمبدي بالنسبة إلى المعيد^(١) .

وللأسماء على اختلافها أئمة تندرج تحتها وهي سبعة : «الحي ، والعالم ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم ، والقادر ، والمريد ، وهي أصول الأسماء كلها ، وإطلاق الإمام عليها للاحتياج إليها في مقام وقوع التنازع^(٢) [التعارض] بين الأسماء الذي تقتضيه الكثرة الأسمائية ، ولهذه الأئمة أيضاً إمام ، وهو الإمام الأعظم الموسوم بالاسم الأعظم الجامع لجميع الأسماء ، وهو اسم الله ، لأنه اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات والكمالات^(٣) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢١ ، «الأول والآخر والظاهر والباطن أيضاً أمهات ، ويجمعها الاسم الله والرحمن» وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ص ٢٥٢ . ونص القيصري «ودوام الأعيان في الخارج وعدم دوامها فيه دنيا وأخرة راجع إلى دوام الدول الأسمائية ، وعدم دوامها» م . ن . . ص ٢٦٣ .

ويقول : «الأشياء الموجودة في الخارج كلها داخلية تحت الاسم الظاهر ، من حيث وجودها الخارجي . والأعيان من حيث الباطن الثابتة في العلم أسماؤه تعالى . والموجودات الخارجية مظاهرها ، وطبائع الأعيان الموجودة في الخارج من حيث الظاهر أسماؤه ، والأشخاص مظاهرها» م . ن . . ص ٢٦٩ . «وثمة أسماء لا ينقطع حكمها أزلاً وأبداً ، وهي الأسماء الحاكمة على الأرواح القدسية والنفوس الملكية» م . ن . . ص ٢٦٢ . وحول أئمة الأسماء قارن : فرغاني ، مشارق الدراري ، ص ٣٠ - ٣٢ . وكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ط قديمة ، ص ٩١ - ٩٢ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٥٤٤ . وقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٤٩ .

وقارن : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٤٠ . ولقد إتفق على كون صفات الكمال الواجبة للذات سبع ، كل طوائف المسلمين ، ما عد الماتريدية حيث ضموا إليها التكوين . . . واعتبروها صفة قديمة قائمة بذاته ، وهي عند غيرهم من صفات الفعل الحادثة المتجددة بتجدد الأفعال .

يلاحظ تنظير الماتريدية لرأيهم عند : الصابوني ، أحمد بن أبي بكر ، الهداية في أصول الدين ، مخطوط الأسكوريال ، رقم ١٦٠٣ ، ورقة ٣١٥ . والماتريدي ، أبو منصور السمرقندي ، كتاب التوحيد مخطوط مكتبة جامعة كمبردج ، رقم Add 3651 . ورقة ٢٤ ب وبعدها . وأيضاً : النسفي ، ميمون بن محمد ، تبصرة الأدلة ، مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٤٢ ب / ع / ٢٢٨٧ . ورقة ٥٨ . وحول صفات الذات التي هي منشأ الأصول ، وصفات الفعل ، يلاحظ : النهانوي ، كشف إصطلاحات الفنون ، ط كلكتا ، ص ١٤٩٠ . والجرجاني ، علي بن محمد ، التعريفات ، القاهرة ، ١٩٣٨ م . ص ٨٩ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ١٣٤ . ويرى القيصري : «أن الصفات تنقسم إلى ما له الحيطه التامة الكلية ، وإلى ما لا يكون كذلك ، فالأولى هي الأمهات من الصفات المسماة بالأئمة» . أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٢٤٩ . وقارن : فصوص الحكم ، ص ٦٥ . وفتوحات ، ج ١ ، ص ١٠٠ .

ج - في ترتيب الحضرات: يقتضي اعتبار العالم تجلياً للحق ، وافترض أنه مرتبة ظهوره بصور أسمائه وصفاته ، تعدد الحضرات وتكثر التنزلات . وتسمية المراتب هذه بالحضرات الإلهية اصطلاح مكين في تصوير ابن عربي لمذهب وحدة الوجود ، والأملي يتابع في الاتجاه نفسه ، ولقد لحقه كثيرون ينتمون إلى تيار العرفان الشيعي ويرتبطون بابن عربي بوشائج متينة ، كابن تركة ومحمد اللاهيجي وابن أبي جمهور وصدر الدين الشيرازي . وعند الشيرازي بالذات تصبغ القضية هاجساً وموضوع تنظير فلسفي ، يركن فيه الشيرازي إلى رؤية صارمة في تفسير الوجود وفهم حقيقته . . ويستنفذ مضامين النظر العرفاني وأبعاده الوجدانية ، وسوف يكون مهماً أن تُقرأ محاولته حول كيفية فهم العلاقة بين الوحدة والكثرة ، الواجب والممكن ، الحق ومظاهره ، تمثل بنظري أقصى ما بلغته الفكرة من تطور على المستويين الصوفي - العرفاني ، والفلسفي ، وهو أمرٌ لا نملك الآن فرصة الإنشغال به .

أما الأملي ، فإنه يعتبر الحضرات الإلهية ثلاثاً لا تعدوها ، هي حضرة الذات وحضرة الأسماء والصفات وحضرة الأكوان . والأولى هي الذات في مرتبة أحدثتها أي بما هي هي مجردة عن أي نعت ووصف وحدّ ورسم ، المنطوية على كمالاتها بالأسر وصفاتها بالتمام ، إجمالاً لا تفصيلاً . أي لا تتميز الصفات ولا الكمالات في مثل هذه المرتبة ، وهي موجودة في الذات كوجود الشجرة في النواة^(١) ، ويسمي الأملي هذه الحضرة أيضاً بالحضرة الأحدية . أما الحضرة الثانية فهي الذات في مرتبة أسمائها ، أي المتصفة بكمالاتها ونعوتها على وجه التفصيل ، وهذه الحضرة للذات إنما تتحقق بلحاظ نسبتها إلى معلوماتها ، أعني إلى الأعيان تفصيلاً باعتبار قيامها وثبوتها في العلم ، وهي في الواقع ليست إلا صور الأسماء . والثالثة هي الذات في مرتبة انبساطها على الأكوان وتنزلها في مدارج ومنازل الوجود الخارجي الإضافي ، وهذه الحضرة للذات باعتبار نسبتها إلى أعيان الممكنات في وجودها الخارجي . . وتسمى هاتان المرتبتان للذات بالحضرة الألوهية والحضرة الربوبية ، وتجمعهما معاً حضرة واحدة هي الحضرة الواحدية ، إلا أنه لما

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٦ . وقارن حول الحضرات : المحيط الأعظم ، ورقة ١٩١ .

كان للحضرة هذه اعتباران ؛ اعتبار نسبة الذات إلى الأعيان بحسب وجودها العلمي ، واعتبار نسبتها إليها بحسب وجودها الخارجي ، فقد سميت حسب الاعتبار الأول بالحضرة الألوهية ، والذات هي الإله ، والأعيان هي المألوه ، وسميت بحسب الثاني بالحضرة الربوبية ، والذات هي الرب والموجودات العينية هي المربوب^(١) ، فالحضرات إذاً ثلاث ؛ الحضرة الأحدية والحضرة الألوهية والحضرة الربوبية ، وقد عبر الأملّي عن ذلك بإيجاز فقال : «وقد ورد في اصطلاح المحققين هذا بحيث نسبوا الوجود العلمي إلى الأعيان الثابتة ، والوجود الخارجي إلى الأكوان الخارجية ، ونسبوا الأول إلى التجلي الأول الذاتي أي تجلي الذات وحدها لذاتها ، وهي الحضرة الأحدية التي لا تحتاج في أحديتها إلى وحدة وتعين تمتاز به عن غيرها ، ولا عن شيء مطلقاً ، فالوحدة هنا عين الذات ، ووحدة كهذه هي منشأ الأحدية والواحدية»^(٢) ، والمقصود للأملّي من مقام الوحدة الذات «ملحوظة لا بشرط شيء ، وهي المطلقة الشاملة لعدم كون أي شيء معها وهي الأحدية ، فإن لوحظت جامعة لكل شيء فهي الواحدية ، ويعبر عنها بالحقيقة بشرط شيء ، والحقائق في الذات الأحدية كالشجرة في النواة ، والذات هذه بهذا الاعتبار هي غيب الغيوب ، وباعتبار الثاني تظهر أعيان الممكنات - التي هي شؤون الذات - للذات تفصيلاً ، وهذا الظهور هو أول تعيين تتعين به الذات ، إذ الأعيان معلومات الحق الأولى الذاتية القابلة للتجلي الشهودي ، والحق يتنزل بهذا التجلي من الحضرة الأحدية إلى الحضرة الواحدية بالنسب الأسمائية»^(٣) .

(١) يلاحظ : المحيط ورقة ١٩١ . «الحضرة الربوبية ، التي هي عبارة عن الذات من حيث صدور الأفعال عنها وإيجاد مخلوقات عيناً لا علماً ، لأن الوجود العلمي مخصوص بالحضرة الإلهية» .

وانظر : فرغاني ، منتهى المدارك ، ص ١٧ - ١٨ . والقمي ، شرح التوحيد ، ج ٢ ، ص ٢٩٤ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٧ - ٣٨ . وقارن : أسرار الشريعة ص ١٦ - ١٧ . وأيضاً : نقد النصوص ، ص ٣٥ . ويلاحظ : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٤٣٤ - ٤٣٥ . وحول الحضرة الأحدية : القمي ، شرح التوحيد ، ج ٢ ص ٤٥ . وص ٤٦٦ . و ٤٧١ .

(٣) المحيط ورقة ٣٧ - ٣٨ . وأسرار الشريعة ، ص ١٧ . وانظر : ولي ، شاه نعمه الله ، بيان إصطلاحات ، ص ٦٢ . قارن حول هذه المرتبة : نراقي ، قرّة العيون ، ص ٤٢٥ . «إن حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء ، ولا يتقيد بقيد من القيود ، ولا يتعين من التعينات . . فهي الذات الأحدية ، والغيب المطلق ، وغيب الغيوب ، وغيب الهوية ، وحقيقة الحقائق ، وجمع الجمع ، والعماء» . وحول ذلك يلاحظ : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٥٢ . وفناري ، حمزة ، مقدمات عشر ، مخطوط سليمانيه ، خزانه رشيد أفندي ، رقم ٦ / ٣٤٤ . المقدمة السادسة .

وإذا كانت أسماء الذات ، أو الصفات أو الأفعال كثيرة فإن أهمها وأعظمها الله ، الرحمن والرحيم ، والأول هو أعظم أسماء الصفات وأكملها ، والثالث هو أشهر أسماء الأفعال وأظهرها . والذات إنما تسمى بالرحمن في مرتبة تجليها في صورة العلم لرحمتها العامة الشاملة لأعيان الممكنات القائمة في الذات^(١) بإعطائهم وجودهم بلا سبب ولا علة ، ومنحهم استعدادهم وقابليتهم في العدم .

والرحمن أقرب الأسماء إلى اسم الله الأعظم ، وأكثر الأسماء مناسبة له^(٢) ، وينظر الأملي فإن كل ما يظهر من الموجودات قوة وفعلاً ، لا يكون إلا بواسطة ، وجميع ما أعطى الحق المخلوقات والموجودات من العلوم والحقائق ، لا يكون إلا من خلاله^(٣) .

ولهذا قيل : «اسم الرحمن اسم خاص بمعنى عام ، والرحيم عام بمعنى خاص» ، ومعنى ذلك عنده «أن اسم الرحمن اسم خاص بالله عام بالرحمة بالنسبة إلى ما سواه من حيث البداية في إعطاء الوجود والاستعداد ، واسم الرحيم عام بمعنى أنه صادق عليه تعالى وعلى غيره ، خاص بالنسبة إلى ما سواه من حيث النهاية في إعطاء الثواب والجزاء . . . ويكون اسم الله جامعاً لهما ، ولما تحتهما من الأسماء والكمالات»^(٤) . ويبالغ الأملي هنا في مرتبة اسم الرحمن مبالغة ابن

(١) حول معنى الرحمة وأقسامها يقارن : ابن عربي ، الفصوص ، ط عفيفي ، ص ١٥١ . (والرحمة العامة عنده هي فيض الوجود) . وفتوحات ، ج ٣ ، ص ٥٢٦ . و ٥٥٠ - ٥٥١ . وحول الرحمن يلاحظ : القمي ، شرح التوحيد ، ج ٢ ص ٥٤٤ . و ٧٧٦ . وقونوي ، إعجاز البيان ، ص ٥٢

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٤٧ . وقارن : حول كيفية اطلاق الأسماء على الذات باعتبارات : فرغاني ، منتهى المدارك ، ص ١٥ .

(٣) جامع الأسرار ص ٥٤٧ . «وهذه الحقيقة قابلة للكثرات كلها ، وهي التعيين الأول ، والهيولي لصور الموجودات كلها» نقد النقود ، ص ٦٨٥ . وقارن : قونوي ، مفتاح الغيب ص ٤٥ . «إعلم أن الأمر لا يكون لوجود أصلاً من كونه وجوداً فقط . . . ولما كان الأمر محصوراً بين وجود ومرتبة ، وتعذر إضافة الأمر إلى الوجود ، تعين إضافته إلى المرتبة ، ومرتبة الوجود المطلق الألوهية (أي أول تعيناته) فإليها وإلى نسبها المعبر عنها بالأسماء تستند الآثار» . ويلاحظ بتفصيل ، حول الإسم الرحيم : القمي ، شرح التوحيد ، ج ٢ ، ص ٣٤١ - ٣٤٢ . وحول الرحمة العامة والخاصة ، م . ن . ج ١ ، ص ٤٥٠ . وأيضاً : الأصفهاني ، محمد حسين ، مجد البيان في تفسير القرآن ، مخ محمد باكتجي ، ط ١ ، طهران : مؤسسة البعثة ، ١٤٠٨ هـ . ص ٢٤٣ - ٢٤٩ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٥٦٢ . وقارن : نقد النقود ، ص ٦٨٦ . و مجد البيان ، ص ٢٤٩ .

عربي من قبل ، فيعتبره «المتصرف في الوجود بخلافته ، ووزارته» ويرى «أن النصب والعزل بيده وأن الشر والخير صادران منه ، وأن ليس لغيره بعد الله تصرف ولا إعطاء ولا منع ، وأن الله يأخذ به ما يأخذ ، ويعطي به ما يعطي ، ويأمر وينهى بواسطته . . . ويعتبر أنه المقصود بالخير : (أول ما خلق الله العقل . . . فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحب إليّ منك ، بك آخذ وبك أعطي ، وبك أعرف ، وبك أعاتب . . .)»^(١) ، وأنه إليه أشير بقوله : «تبارك الذي بيده الملك . . . ما يمسكهن إلا الرحمن»^(٢) ، وهو الموصوف بالبرزخ الجامع والحد الفاصل بين الذات والأسماء والصفات ، وفيه ورد أيضاً : (أول ما خلق الله القلم)^(٣) . ويعضد ذلك بنظره ما قالوه في بيان النفس الرحماني^(٤) ، وكيفية صدور الموجودات عنه من «أنه الوجود الإضافي الوجداني الحقيقي المتكرر بصور المعاني التي هي الأعيان وأحوالها في الحضرة الواحدية ، وإنما سمي بالنفس تشبيهاً بنفس الإنسان ، ونظراً إلى الغاية التي هي ترويح الأسماء الإلهية الداخلة تحت حيطه الاسم الرحمن به وإخراجها من كمونها ، كترويح الإنسان بالنفس أي جعله ذا روح . ويطلق الأملي عليه اسم الرب وحده من بين سائر الأسماء ، إلا أن ربوبيته ربوبية صغرى ، «لأن الكبرى هي للحق وحده وهو رب الأرباب ، أما الصغرى فهي للخليفة الأعظم الذي هو الرحمن ، وهو وإن كان مربوباً بالنسبة إلى الحق ، فإنه رب بالنسبة إلى ما دونه من المربوبات ، وبهذا كان اختصاص الحق به من دون الأسماء الإلهية كلها ، لأنه أقرب منها إليه [أي إلى الحق]»^(٥) ، ولأجل هذا اختصت الربوبية به ، وهي من بعده خاصة بالأسماء

(١) قارن حول الحديث : الشيرازي ، صدر الدين ، شرح أصول الكافي ، مخ محمد خواجوي طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ١٣٦٧ش ، كتاب العقل والجهل ، الحديث الثالث .

(٢) سورة الملك ، آية : ١ و ١٩ . ويلاحظ : جامع الأسرار ، ص ٥٤٨ - ٥٤٩ . وقارن : فرة العيون ، ص ٤٢٦ و ٤٢٧ . «الوحدانية الأسمائية إله العالم» .

(٣) أنظر حول الحديث : فنسك ، أ . ي . المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، ليدن : بيرل ، ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م . ج ٢ ، ص ٧١ . وينقله عن الصحاح . وقارن : جامع الأسرار ص ٥٤٩ .

(٤) م . ن . ، وقارن حول النفس الرحماني : جامي ، نقد النصوص ، ص ٢١٥ - ٢١٦ . والكاشاني ، شرح الفصوص ، ط حديثة ، ص ٣٣ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٥٦٧ - ٥٦٨ .

الإلهية بواسطته ، وكل اسم ربٌ لظهره وخالق له ^(١) ، ولو لم يكن للرحمن هذه الخاصة «ولم يكن الخليفة الحقيقي والمتصرف في الوجود كله ، ما جعل كاسم الله في التصرف والأحكام ، وما كانت مرتبته كمرتبة الاسم الأعظم في الاستدعاء في قوله تعالى : ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ ^(٢) ، وهو يعني أن اسم الله واسم الرحمن بمرتبة إسم واحد ، لأنهما صادقان على حقيقة واحدة ، والتغاير بينهما إنما هو في اللفظ باعتبارين مختلفين ، هما اعتبار الذات ، واعتبار الأسماء والصفات ^(٣) . ولا تمنع مثل هذه المرتبة التي يتمتع بها الإسم الرحمن ، ولا الخصوصية التي يختص بها من صدق غيره من الأسماء على الحق صدقاً حقيقياً ، لأنه لا فرق في ذلك بين اسم واسم ، إذ الحق إذا عرفت مراتبه وتنزلاته في المظاهر ، فبأي اسم شئت سميته ، وهي جميعاً صادقة عليه بحسب مراتبه وكمالاته وتنزلاته في صور أسمائه وصفاته ^(٤) . ولكن الحق إذا نسبت الذات إلى الكمالات جملة لم يكن يليق بها من الأسماء إلا الرحمن ^(٥) ، ويتوسل الأملي هنا القرآن لبيان دليل ما عرضه من أفكار ، فيجده في قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نفوراً﴾ ^(٦) ، وفي قوله الآخر : ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا . . .﴾ ^(٧) ، وفي قوله : ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ ^(٨) . ويستنتج الأملي من كل ما مرَّ أن ترتب الحضرات إنما هو على طبق ترتب هذه الأسماء الثلاثة ، أعني الله والرحمن والرحيم ، ويكون ظهور الحق في

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٦٨ .

(٢) سورة الاسراء ، آية : ١١٠ .

(٣) وكما أن اسم الحق تعالى من حيث الذات . . هو الله فقط ، فكذلك اسمه من حيث الظهور والكمالات والصفات هو الرحمن « جامع الأسرار ، ص ٥٥١ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٥٠ - ٥٥١ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٥١ .

(٦) سورة الفرقان ، آية : ٦٠ .

(٧) سورة الفرقان ، آية : ٦٣ .

(٨) سورة الأنبياء ، آية : ٢ . وانظر حول ذلك كله : جامع الأسرار ، ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

مرتبة الإسم الرحمن بنزول واحد من حضرة الذات إلى حضرة الأسماء والصفات ، وهذا الظهور هو المرتبة الثانية في الوجود ، والمرتبة الأولى في الظهور . ويكون ظهوره في مرتبة الإسم الرحيم بنزول ثان من مرتبة الأسماء إلى مرتبة الأكنان ، أو من مرتبة الألوهية إلى مرتبة الربوبية ، أو من مرتبة العلم إلى مرتبة الكون والوجود ، وليست حضرة الربوبية والألوهية إلا اعتباران للحضرة الواحدية ، وهما اعتبار ظهور الذات بصور الأعيان في مرتبة العلم ، واعتبار ظهورها بصورها في مرتبة الأعيان .

«فإن اعتبر الحق تعالى بشرط أن لا يكون معه شيء ، فتلك مرتبة الأحدية الذاتية المستهلكة فيها الأسماء والصفات ، ويقال لها جمع الجمع وحقيقة الحقائق ، وإن اعتبر بشرط جميع الأشياء اللازمة له كليها وجزئها ، فهو مرتبة الواحدية ومقام الفرق والحضرة الإلهية ، فإن اعتبر بشرط إيصاله الأسماء إلى مظاهرها الكلية والجزئية بحسب استعداد القوابل والماهيات في الخارج ، فهو مرتبة الواحدية وحضرة الربوبية»^(١) .

وإذا كانت تنزلات الحق ومراتب تجليه إجمالاً هي هذه الثلاثة ، فإنها من حيث التفصيل لا نهاية لها ولا تحد^(٢) . ويعلق الأمل على كلام القيصري في مقدمة شرحه على الفصوص ، معتبراً أن ما افترضه من أن الحضرات خمس تكلف ظاهر لا مسوغ له ، وبرأيه ، فإن الخمس التي ذكرها القيصري تعود إلى الثلاث المذكورة^(٣) ، وهو يستعرض رأي القيصري بأمانة تامة فيقول : «والحضرات الخمس هي حضرة الغيب المطلق ، وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية ، وفي مقابلها حضرة الشهادة المطلقة ، وعالمها عالم الملك ، وحضرة الغيب المضاف ، وهي تنقسم إلى ما يكون أقرب إلى حضرة الغيب المطلق ، وعالمها عالم الأرواح الجبروتية والملكويتية ، يعني عالم العقول والنفوس المجردة ، وإلى ما يكون أقرب إلى

(١) نص النصوص ، ص ٤٦٩ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٥٩ .

(٣) يلاحظ : قرة العيون ، ص ٤٢٨ - ٤٢٩ . (يعتبرها تبعاً للقيصري خمساً) .

حضرة الشهادة المطلقة ، وعالمها عالم المثال ، وإنما انقسمت حضرة الغيب المضاف إلى القسمين المذكورين ، لأن للأرواح صوراً مثالية مناسبة لعالم الشهادة المطلقة ، وصوراً عقلية مجردة مناسبة للغيب المطلق . والحضرة الخامسة هي الحضرة الجامعة للحضرات الأربع المذكورة ، وعالمها العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها^(١) . ثم يعقب على هذا النص محاولاً إرجاع الحضرات الخمس هذه إلى ثلاث فيقول : «حضرة الأعيان داخله في الحضرة الواحدية ، وليست مستقلة عنها ، وحضرة الإنسان أو الحضرة الجامعة داخله في الكل ، فتخرجان عن التقسيم بهذا الوجه ويقول معدداً الحضرات حسب القيصري : «فعالملك مظهر عالم الملوك ، وهو عالم المثال المطلق ، وهو مظهر عالم الجبروت ، أي عالم المجردات ، وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة ، وهو مظهر الأسماء الإلهية والحضرة الواحدية ، وهي مظهر الحضرة الأحدية» ثم يعقب على كلامه هذا مبيناً سبب خروج حضرتين من هذه الحضرات عن التقسيم فيقول : «فخروج الحضرتين من هذه الحضرات الخمس ، هو أن حضرة الأعيان . . . داخله في الحضرة الواحدية ، وحضرة الإنسانية داخله في الكل ، فتكونان خارجتين بهذا الوجه»^(٢) .

وفترض الأملي أن الحضرات الثلاث هذه كما يشار إليها بالأسماء الثلاثة الجامعة ، كذلك يشار إليها بالاسم الظاهر والباطن ، لأنه ليس ثمة إلا الذات واعتبار بطونها وظهورها ، فإن اعتبرته بشرط ثبوت الصور العلمية فيه فقط فهو مرتبة الباطن ، وإن اعتبرته بشرط ظهور تلك الصور في الخارج فهو مرتبة الظاهر ، واسماه الأول والآخر عبارة عنهما وتطابق الأسماء الثلاثة السابقة الذات ، والباطن والظاهر . فاسم الله هو إسم للذات المطلقة ، والرحمن هو إسم للباطن المطلق ، والرحيم هو إسم للظاهر المطلق ، بمعنى أن الذات من حيث الباطن^(٣) موسومة

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٥٩ - ٥٦٠ . وقارن : القيصري في : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ص ٤٤٧ . وقريب منه في : مصباح الأنس ، ص ١٠٣ . وانظر حول كون المراتب خمساً : مشارق الدراري ، ص ٣٦ . ومصباح الأنس ، ص ١١٦ . وص ١٦٠ - ١٦١ ومواضع أخرى .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٦٠ .

(٣) يلاحظ : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٤٤٨ . وانظر تفصيل ذلك في : المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٣ .

بالاسم الإلهي الأول (يعني الرحمن) ، ومن حيث الظاهر بالاسم الآخر (يعني الرحيم) ، ومن حيث المجموع بالأول والآخر والظاهر والباطن أي بالله الجامع لكل ذلك^(١) . يقول الأملي معبراً عن كل ما مرَّ : «فالأصل منها (أي الحضرات جميعاً) ، حضرة الذات ، وحضرة الأسماء والصفات ، والموجودات ، يعني حضرة الأحدية وحضرة الأوهية وحضرة الربوبية ، لأن الظهور على سبيل الإجمال تم في مراتب هذه الأسماء الثلاثة ، يعني اسم الله ، واسم الرحمن ، واسم الرحيم ، لأن من مرتبة اسم الله ظهرت الأعيان في حضرة علمه ، التي هي حضرة الأسماء والصفات ، ومن مرتبة اسم الرحمن ظهر وجودهم في عالم الأرواح والمجردات ، ومن مرتبة اسم الرحيم ظهر وجودهم في عالم الأجسام والجسمانيات . وهذه المراتب شاملة لكل ، لأنه ليس هناك إلا الذات ، واعتبار بطونها وظهورها ، فاسم الله مظهر الذات المطلقة ، واسم الرحمن مظهر الباطن المطلق ، واسم الرحيم مظهر الظاهر المطلق . والذات الإلهية موسومة من حيث الباطن بالاسم الإلهي الأول ، ومن حيث الظاهر بالاسم الآخر ، ومن حيث المجموع بالأول والآخر ، والظاهر والباطن»^(٢) .

د - ترتيب التنزلات على نحو التفصيل: يمهد الأملي لبيان الكثرات الخارجية ومراتب الموجودات على نحو التفصيل بالكلام على التعيين الأول واعتباراته وأسمائه . . يقول : «إنه تعالى تعين أولاً بحقيقة واحدة قابلة للكثرة كلها سموها بالتعيين الأول ، والعقل ، والروح ، والنور ، والإنسان الكبير ، وجعلها الحق كالهيولى لصور الموجودات كلها»^(٣) ، والحقيقة هذه القابلة للصور والأشكال والأوضاع كلها على نحو تكون طارئة على جوهرها طريان الأعراض على الجواهر . . أقول : هذه الحقيقة هي مظهر الحق تعالى فقط ، وما عداها مظاهرها ، وهي حقيقة قابلة من وجه فاعلة من وجه آخر ، أي هي قابلة من حيث الذات

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٦٠ . وأيضاً : ص ٥٦١ ، وقارن : م . ن . ص ٥٥٧ . وطالفاني ، أصل الأصول ، ص ٤٤٣ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٦٠ - ٥٦١ .

(٣) نقد النقود ، ص ٦٨٦ . وقارن : م . ن . ص ٦٨٥ .

للحضرة الأحدية الذاتية والباقي من الحقائق والموجودات قابلة لها ، وهي فاعلة فيها من حيث الكمالات والحقائق المكنونة في ذاتها^(١) . والحقيقة هذه بحسب الأملي هي المسماة بالحق المخلوق والحادث القديم كما سنرى قريباً .

وهذه الحقيقة الأولى المتعينة بالتعين الأول كما يرى الأملي هي الوجود العام الفائض على كل موجود من الموجودات العينية والعلمية من الحضرة الأحدية المسماة بحضرة الذات^(٢) ، وللحقيقة هذه أسماء مختلفة متعددة باختلاف اعتباراتها ومنازلها . فهي تسمى بالعقل الأول ، والنفس الأولى ، والحضرة الواحدة ، والحضرة الألهوية ، والإنسان الكبير ، وآدم ، وجبريل ، وروح القدس ، والإمام المين ، والمسجد الأقصى ، والروح الأعظم ، والنور ، وحقيقة الحقائق ، والهيولى ، والجوهر ، والهباء ، والعرش ، وخليفة الرحمن ، والمعلم الأول ، والبرزخ الجامع ، والمفيض ، ومرآة الحق ، والقلم الأعلى ، ومركز الدائرة ، والنقطة ، وغير ذلك من الأسماء^(٣) ، وسيأتي تفسير هذه الأسماء من قبل الأملي نفسه فيما يلي . لكن بيان مرتبة هذه الحقيقة ومنزلتها وشرح حقيقتها قبل توضيح أسمائها يقتضي بيان الحقائق الكلية^(٤) ومعناها تفصيلاً . و «الحقيقة تطلق على كل ما له تحقق بالإطلاق العام ، فتطلق على حقيقة يكون تحققها بذاتها ، وتطلق على حقيقة تكون تحققها بإيجاد الحقيقة المتحققة بذاتها لها إما في حضرة الوجود العلمي ، أو في حضرة الوجود العيني ، في بعض مراتبه ، أو في جميع مراتبه»^(٥) ، ولأجل ذلك - أي لأجل هذا الإطلاق - تصدق هذه الحقيقة على الحق وعلى الخلق ، وعلى النسب المعنوية والأعراض والجواهر^(٦) .

(١) نقد النقود ، ص ٦٨٧ . وحول أن هذه الحقيقة هي مرتبة الألهوية باعتبار لاحظ : إين عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ٧٧ .

(٢) نقد النقود ، ص ٦٨٧ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن . ص ٦٨٨ . ويقارن حول التعين الأول بتفصيل : إين عربي ، التديرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية ، ط ليدن ، ص ١٢١ - ١٢٨ .

(٦) نقد النقود ، ص ٦٨٩ .

والأملي يرى أن الحقائق ثلاث - بناء على مرّ - لا غير ، الأولى : حقيقة مطلقة بالذات فعالة بالذات مؤثرة بالذات ، وجودها واجب لها من ذاتها ، وهو عينها غير زائد عليها ، وهذه هي حقيقة الحق سبحانه . والحقيقة الثانية هي حقيقة منفصلة بالذات مفيدة متأثرة سافلة قابلة مستفيدة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي ، وهذه هي حقيقة العالم بأسره ، والحقيقة الثالثة هي أحدية جمع الحقيقتين ، ولهذه الحقيقة مرتبة الأولية الأولى ، والآخرية العظمى ، وهي أحدية جمع من إطلاق وتقييد وفعل وانفعال وتأثير وتأثر^(١) . والأصل في ضرورة هذه الحقيقة هو أن الحقيقة المطلقة الفعالة تقابلها حقيقة مقيدة منفصلة ، وكل متفرقين لا بد لهما من أصل واحد يتقدمهما ، هما فيه واحد وهو فيهما متعدد^(٢) .

وهذه الحقيقة الكلية المتعينة بالتعين الأول ، لا اسم لها ولا رسم ولا وصف ولا نعت - عند التحقيق - لأن الحق الذي هي صورته كذلك^(٣) ، ولا يعني هذا بنظر الأملي أن هذه الحقيقة ليس لها ذلك في ذاتها ، لأنها بهذا الاعتبار ليست إلا الحق ، وهي تتصف بكل ذلك بحسب اختلاف اعتباراتها في مدارج كمالاتها علماً وعيناً^(٤) . وهي باعتبار هذه الكمالات سميت بالعقل الأول لأنها تعقل ذاتها وذات ما عداها ، وسميت بالتعين الأول لأنها أول موجود تعينت به الذات المطلقة المتجردة عن جميع الاعتبارات^(٥) ، وسميت بالحضرة الواحدية لأنها محل تفاصيل الأسماء وتعيين أعيانها ، وسميت بالروح القدس لأنها سبب الحياة السارية في جميع الموجودات ، ومنزلتها منها منزلة القلب من الجسد ، وهي سبب

(١) نقد النقود، ص ٦٨٩ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ٣٠٤ . وج ٢ ، ص ١٢٩ .

(٢) نقد النقود، ص ٦٨٩ .

(٣) يقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣٠٩ . وإنشاء الدوائر ، ص ٧ - ١٦ .

(٤) نقد النقود، ص ٦٩٠ .

(٥) م . ن . ويقارن حول هذا الاعتبار : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٣ ، ص ٤٣٠ .

قيامها وبقائها^(١)، وسميت بالإمام المين لأنها المتقدمة على الكل والجامعة لكمالات الكل قوة وفعلاً، وسميت بالمسجد الأقصى لأنها أقصى غاية التوجه إلى الله، ونهاية مراتب الكمّل والأنبياء والأولياء والأقطاب^(٢)، وسميت بالروح الأعظم لأنها أعظم الأرواح القدسية والنفوس الكاملة الملكوّية، وسميت بالنور لأنها ظاهرة بذاتها مظهرة لغيرها^(٣)، وسميت بحقيقة الحقائق لأن الحقائق كلها ترجع إليها ابتداءً وانتهاءً، وسميت بالهيولى لأنها قابلة لجميع الصور والأشكال والفعل والأعراض الصورية والمعنوية^(٤)، وسميت بالحضرة الإلهية لأنها منشأ أحكام الأوهية ومبدأ آثار الربوبية، وسميت بالإنسان الكبير لأنها الإنسان الحقيقي وأدم الكلي^(٥)، وتسمى كذلك بجبريل لأنها واسطة بين الله والمخلوقات، وسميت بالجوهر لأنها من الجواهر العالية في بقائها بذاتها وقيام الغير بها، وسميت بالهباء لأنها مادة الموجودات الإمكانية^(٦)، وسميت بالعرش لأنها مستوى عرش الرحمن الذي هو أول اسم بعد اسم الله، وسميت بخليفة الله لأنها الخليفة الأعظم في الوجود كله، وسميت بالمعلم الأول لظهور العلوم والحقائق والكمالات والاستعدادات من حضرتها^(٧)، وسميت بالبرزخ الجامع لأنها الفاصلة بين الظاهر والباطن والخالق والمخلوق^(٨)، وسميت بالمادة الأولى لأنها مادة كل شيء وأصله صورة ومعنى^(٩)، وسميت بالمفيض لأنه من حضرتها ينزل الفيض على جميع

(١) نقد النقود، ص ٦٩٠. ولاحظ تسميتها «حقيقة الحقائق، والهيولى، والمادة الأولى، وجنس الأجناس» في: إبن عربي، إنشاء الدوائر، ص ١٦ - ١٩.

(٢) نقد النقود، ص ٦٩٠.

(٣) م. ن. ويقارن: جامع الأسرار، ص ٥٤٤ - ٥٤٥.

(٤) نقد النقود، ص ٦٩١.

(٥) م. ن. ويقارن حول الأوهية: إبن عربي، الفتوحات، ج ٢، ص ٥٧٩. وج ١، ص ١٦٠.

(٦) نقد النقود، ص ٦٩١. ويقارن حول ذلك كله: جامع الأسرار، ص ٥٦٥ - ٥٦٦.

(٧) نقد النقود، ص ٦٩٢. ولاحظ وحدة اعتبارها في العلم في: إبن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٣١. وص ٢٤١.

(٨) نقد النقود، ص ٦٩٢.

(٩) م. ن. ، ص ٦٩٣. وقارن: إبن عربي، إنشاء الدوائر، ص ٢٤ - ٢٦.

الموجودات مفصلاً ، وعليها ينزل مجملاً^(١) ، وسميت أيضاً بمرآة الحق لأن الحق تعالى لا يشاهد ذاته على ما هي عليه من كمالات إلا فيها ، وسميت بالقلم الأعلى لأنه بواسطتها تنتقش العلوم والحقائق على ألواح النفوس ، وتسمى أيضاً مركز الدائرة لأنها كالنقطة في دائرة الوجود التي تنتهي إليها خطوط الموجودات كلها ، ومنها يعرف سرّ قاب قوسين أو أدنى ، لأن الدائرة إذا فرض فيها خط موهوم فتكون كالقوسين المتصل طرف كل واحد منهما بالآخر ، وعند ارتفاع الخط الموهوم يعرف سرّ أو أدنى ، والقوسان هنا هما قوسا الوجوب والإمكان^(٢) ، وتسمى بالنقطة لأنها أول نقطة تعين بها الوجود المطلق . . ومثالها كالباء فإنها أول نقطة تعين بها الألف في مظاهره الحروفية فصار باء^(٣) .

وللحقيقة الكلية هذه تنزل في صور الموجودات ، كما أن للحق تنزلاً في صورتها وحقيقتها ، يعني أنه ليس في الوجود شيء إلا وهو مظهر من مظاهر هذه الحقيقة الكلية وصورة من صورها ، كما أنها بنفسها مظهر الحق وصورته وتجليه^(٤) .

وإذا كانت هذه الحقيقة - بحسب الأملي - هي مظهر الحق وحده وما عداها مظاهرها ، فكيف يتحقق ترتيب هذه المظاهر وتفصيل هذه التنزلات؟ يصور الأملي ذلك في رسالته نقد النقود بصورة إجمالية فيقول : «ظهرت هذه الحقيقة أولاً بصورة النفس الكلية المعبر عنها بالروح ، كما أن أول ظهور للحق كان في صورتها [أي الحقيقة الكلية] المعبر عنها بالنفس الواحدة ، ومن زواج هاتين الصورتين ونكاحهما المعنوي^(٥) ظهرت الموجودات كلها في الخارج ، ثم ظهرت بعد ذلك بصورة الطبيعة الكلية أي قوة النفس الكلية السارية في جميع الأجسام ، ثم ظهرت

(١) نقد النقود ، ص ٦٩٤ .

(٢) م . ن . ، ص ٦٩٤ - ٦٩٥ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٦٩٦ .

(٥) م . ن . ، ص . ن . ، ويقارن : إبن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٥٦٨ .

بصورة الهيولي الأولى أي الجوهر الذي له طول وعرض وعمق ، فهو لها جسم مطلق . ثم ظهرت بصورة الأجسام البسيطة أعني الأفلاك والأجرام والأركان الأربعة التي هي العناصر^(١) ، ثم بصورة المواليد الثلاثة يعني المعدن والنبات والحيوان ، ثم بصورة الإنسان الصغير ، وهو نهاية المراتب كلها^(٢) . ويشبه هذا النص من حيث إجماله ما قاله الآملي في المحيط الأعظم ، إلا أنه هناك - أي في المحيط - يطيل في ذكر أسماء التنزلات ، ويكثر من ذكر ما يصلح لها من العناوين ، فيقول : «إن الحق ظهر أولاً بصورة العقل الأول أو الروح الأعظم^(٣) المحيط بالوجود كله القائمة به جميع الموجودات ، وهو عرش الله ومظهر ذاته المقدسة^(٤) ، وهو المعبر عنه بأمر الكتاب ، ولوح القضاء ، والعلم الأعلى . . ثم ظهر بصورة النفس الكلية المعبر عنها باللوح المحفوظ ولوح القدر ، ثم بصورة النفس المنطبعة الحيوانية السارية في الأجسام كلها المعبر عنها بالكتاب المسطور والرق المنشور ، ثم بصورة الطبيعة الكلية ، ثم بصورة النفس النباتية ثم المعدنية ، ثم بالصورة الإنسانية الجامعة لكل التي بها استحق الإنسان الخلافة الإلهية في الملك والملكوت^(٥) . والآملي هنا يركز على الصور كمظهر للحق لجهة أن مادة هذه الصور في المظاهر كلها هي الحقيقة الكلية أو حقيقة الحقائق ، وهي التي عبر عنها فيما سبق بمادة العالم وبالهباء ، لأنها أصل كل شيء صورة ومعنى . ثم يفصل بيانه السابق الذي ذكره في المحيط الأعظم مهتماً ببيان الفرق بين فهم العارف للحقيقة المطلقة التي هي أول

(١) نقد النقود ، ص ٦٩٩ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٦٧٥ .

(٢) نقد النقود ، ص ٦٩٧ .

(٣) لاحظ : م . ن . . ص ٦٨١ . وقارن : جامي ، نقد النصوص ، ص ٢٢٥ . وكاشاني ، شرح الفصوص (ط حديثة) ، ص ٣٠ . وشبستري ، محمود ، مرآة المحققين ، «ضمن مجموع مصنفاته» ، ص ٣٥٩ . ويبدأ آبادي ، مبدأ ومعاد ، ص ٣٠٩ .

(٤) آملي ، المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٣ . ويقارن : القيصري في : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٤٥٣ . ويقارن : الكاشاني ، شرح الفصوص (ط حديثة) ، ص ٤٩ . «حول كون الروح الأعظم هو حقيقة النوع الإنساني المعبر عنه بادم» .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٣ . وأيضاً : جامع الأسرار ، ص ٥٥٧ . ويقارن : المحيط ، ورقة ١٩٠ - ١٩١ .

الصوادر أو الظهورات وبين العقل الأول بحسب اصطلاح الحكيم ، دفعاً - كما يرى - لتوهم الاتحاد بينهما في المعنى والصورة والحقيقة ، ولكيلا يظن بوحدة المذهبين في النظر إلى مسألة كهذه ، فيقول - مصدراً ببيانه بالحديث النبوي الذائع : (أول ما خلق الله العقل)^(١) - : «أول ما خلق من العالم الكبير من الروحانيات والمجردات الروح الأعظم والعقل الأول المعبر عنه بالنور تارة^(٢) وبالعلم أخرى بحسب الاعتبارات والمراتب الكلية»^(٣) ، ولقد أشار النبي بحسب الأملي إلى هذين الاسمين فقال في الأول : (ما خلق الله خلقاً أعظم من الروح)^(٤) ، وقال في الثاني : (أول ما خلق الله نوري ، وأول ما خلق الله العلم)^(٥) ، ثم خلق النفس الكلية الحقيقية المسماة بالنفس الواحدة ، المعبر عنها باللوح المحفوظ تارة والكتاب المنير أخرى بحسب اعتباراتها في مدارجها وتنزلاتها ، وقد يعبر عن هذين الجوهرين بحسب الأملي بآدم الحقيقي ، وحواء المعنوية الصادرة منهما جميع

(١) يراجع الحديث في : شبستري ، مرآة المحققين ، ص ٣٥٨ . «بدان كه أول جيزي كه حق سبحانه وتعالى بيامزيد عقل بود لقوله : (أول ما خلق الله العقل)» وقارن النص مع ما سيأتي هنا في مسألة الأفلاك «فلك أول راعرش خواند ، فلك أطلس» . ويقارن : فرغاني ، منتهى المدارك ، ص ٨٢ . ويلاحظ ما يقوله ابن تيمية في مناقشة هذا الحديث في : ابن تيمية ، مجموع فتاوى ابن تيمية ، القاهرة : مطبعة كردستان ، ١٣٢٩ هـ ج ٥ . «الرسالة السبعينية» ص ٥ - ٨ . ويقارن : ابن تيمية ، مجموع الرسائل والمسائل ، القاهرة : دار المنار ، ١٣٤٩ هـ ، ج ١ ص ٦٢ - ٧٨ . وج ٤ ص ٦٦ . والحديث يرويه الذهبي في : ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، فتح محمد البجاوي ، بيروت : لات ، ج ١ ، ص ٥٦٤ . والطوسي ، نصير الدين ، أخلاق محتشمي ، فتح محمد تقي دانش بزوه ، طهران ، ١٣٦٠ ش . ص ٥٤ . والفاوقجي ، محمد ، اللؤلؤ المرصوع ، القاهرة : د . ت . ص ٢٦ .

(٢) حول فكرة النور وأن أول موجود هو النور لاحظ : جامي ، نقد النصوص ، ص ٢٢٥ . وقارن : الكاشاني ، شرح الفصوص (ط جديدة) ، ص ٣٣ . ولاحظ : الشيرازي ، الأسفار الأربعة ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ . وعند الأملي بالذات نجد شرحاً موجزاً في : المحيط الأعظم ، ورقة ١٩١ . ونص النصوص ، ص ٩٤ ، «ومن ذلك يسمون الوجود الأول بالنور» .

(٣) لاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٤٦ . «وهي جوهر نوراني ، جوهرية مظهر الذات المتجلية ، ونورانية مظهر علمها الأزلي» .

(٤) م . ن . ويقارن : م . ن . ، ورقة ١٩١ . وهو يقول : «بأن له جنين ، خلق الله من جنبه الأيسر النفس الكلية» . وقارن تحليل الفكرة عند : Corbin, Introduction, p8 .

(٥) نقد النقود ، ص ٦٨٥ - ٦٨٦ . ويلاحظ : ولي ، مجموع رسائل فارسي ، ص ٢١٢ . وحول الأحاديث الثلاثة يلاحظ : بيد آبادي ، مبدأ ومعاد ، ص ٣٠٨ . ويلاحظ : جامع الأسرار ، ص ١٤٤ ، ٣٨٠ ، ٥٩ ، ١٤٤ ، ٣٤٧ . وأماكن أخرى .

المخلوقات والموجودات . وهو يرى أن الحق أشار إلى هذا إشارة موجزة في قوله : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ، وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾^(١) ، إذ النفس الواحدة في الآية ليست إلا الروح الأعظم المعبر عنه بآدم الحقيقي ، والروح المخلوق منه هو النفس الكلية المسماة بحواء ، والرجال والنساء في الآية إشارة إلى الذكورة والأنوثة اللازمة للموجودات كلها ، وهي المسماة بالنكاح الساري في جميع الذراري والمشار إليها في القرآن بقوله : ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجِينَ﴾^(٢) . وأول نتائج هذا الزواج بحسب الأملي كان مظهر الروح الأعظم من الجسمانيات ، وهو المسمى بالعرش والفلك الأعظم ، لأنه محل الاستواء لقول القرآن : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٣) ، وليس الرحمن إلا الروح الأعظم والعقل الأول كما مرّ . ثم وجد مظهر النفس الكلية المسمى بالكرسي^(٤) وفلك الثوابت ، وهو محل التجليات من الاسم العليم ، ثم وجدت الأفلاك الفلكية [كذا] ، ثم أجسامها ، ثم الأرواح الملكية ثم عقولها ، ثم الأرواح العنصرية ثم أجسامها ، ثم الأرواح الحيوانية ثم أجسامها ، ثم الأرواح النباتية ثم أجسامها ، ثم الأرواح المعدنية ثم أجسامها . «وهذا كله بعد الهيولى الكلية المسماة بالجسم الكلي والمادة الكلية ، وبعد القوى الطبيعية السارية في الأجسام كلها من العرش إلى الأفلاك والأجرام والآثار العلوية والسفلية والأرض وما عليها من الحيوان والنبات والإنسان والبحار والجبال والأشجار»^(٥) ، وهذا المجموع بنظر الأملي

(١) سورة النساء ، آية : ١ .

(٢) سورة الذاريات ، آية ٤٩ . وحول النكاح الساري يراجع : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٤٦٥ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٢٤٦ .

(٣) سورة طه ، آية : ٥ .

(٤) يقارن حول ذلك تفصيلاً : جامع الأسرار ، ص ٥٥٧ . ونقد النقود ، ص ٦٩٥ فصاعداً . «الرحمن هو الروح الأعظم . . وهو عرش الله ، ومظهر ذاته المقدسة . وجسمه المسمى بالجسم الكلي أو العرش العظيم هو عرش الرحمن . ونفسه المسماة باللوح والنفس الكلية والكرسي أيضاً هي عرش الرحيم» .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٣ . ويقارن : نقد النقود ، ص ٦٩٥ - ٦٩٨ . ونص النصوص ، ص ٣٢٤ - ٣٣١ .

هو المسمى بالإنسان الكبير وقواه المعبر عنها بالملائكة في الشرع عبارة عن باطنه وروحه ، والجسمانيات عبارة عن ظاهره وجسمه . . ولقد أشير إلى هاتين الجهتين وهذين العالمين بالملك والملكوت والغيب والشهادة والأمر والخلق ، ودلل القرآن على الأول بقوله : ﴿تبارك الذي بيده الملك . . .﴾^(١) ، وعلى الثاني بقوله : ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾^(٢) ، وأشار إلى تسمية الأول بالغيب والثاني بالشهادة بقوله : ﴿عالم الغيب والشهادة﴾^(٣) ، وسماههما بالأمر والخلق في قوله : ﴿أله الخلق والأمر﴾^(٤) . واختلاف الأسماء إنما هو باختلاف الاعتبارات . . أما التقابل بين هذه المراتب فمرده إلى أن كل ظاهر لا بد له من مظهر ، وكل روح لا بد له من جسم ، وكل معنى لا بد له من صورة^(٥) .

ولا يعني ترتيب هذه المظاهر بالشكل الذي مرَّ أن هناك سبقاً زمنياً ولحوقاً ، وتقدماً وتأخراً فيما بينها ، إذ لا معنى للزمان في مسألة التجلي والبروز ، ولا تقدم في الواقع وبالفعل إلا التقدم الذاتي الذي يقتضي ظهور شيء من شيء ، وبروز شيء في شيء ليس إلا .

هذا الشبه الظاهري هو الذي أوهم أن لا فرق بين فكرة الصدور الفلسفية وفكرة التجلي عند العرفاء من الصوفية . لكن الحقيقة - بنظره - أن الشبه الظاهري يخفي وراءه تفاوتاً في الجوهر واختلافاً في الأساس والمضمون والمعنى . وليست طريقة العارف في شرحه لترتيب بيان الظهورات والتنزلات واعتبار الأدنى مظهراً للأعلى بالطريقة التي مرَّت إلا لتقريب الفكرة وتوضيح الصورة ، وإلا فإن مراده في الحقيقة ، ومقصوده هو أن «الحقيقة الأولى ومجموعة الحقائق والعالم بأسره على

(١) سورة الملك ، آية : ١ .

(٢) سورة يس ، آية ٨٣ .

(٣) سورة الرعد ، آية : ٩ .

(٤) سورة الأعراف ، آية : ٥٤ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٣ . ونقد النقود ، ص ٦٩٥ .

سبيل الإجمال ، صدر عن الحق دفعة ، وكان الحق في الجميع هو الفاعل حقيقة^(١) . . بينما يفترض الحكيم أن الذي صدر عن الحق دفعة هو العقل الأول والباقي صدر عنه^(٢) ، ولعلّ منشأ اشتباه القائل بوحدة مذهب الحكيم والعارف هنا ، هو تسمية العارف للحقيقة المتعينة بالتعين الأول باسم العقل . . وبنظر الأملي ، فإن هذا التعين بالفعل ليس إلا الوجود العام الفائض على كل موجود من الموجودات العلمية والعينية من الحضرة الأحدية أزلاً وأبداً ، وليس المراد منه العقل الأول عند الفيلسوف ، الذي لا يفيض إلا على النفس الكلية فقط أو العقل الثاني أو الفلك الثاني وهكذا^(٣) ، وليس المراد به كذلك شيئاً يكون بالفعل علة للإيجاد . وتسمية هذه الحقيقة الأولى بالعقل تسمية لها باعتبار ما سيأتي في بيان كيفية تلقي المعارف من مرتبتها .

خلاصة واستنتاجات:

حاولنا فيما سبق تقديم صورة عامة لما قدّمه الأملي حول مسألة وحدة الوجود من جهة ، وحول كيفية بروز الوجود الواحد وظهوره في مراتب تجليّه ، وتنزّله . وإذا كان ثمة من غموض لا زال يحيط ببعض جوانب المعالجة ، فالسبب فيما أزعّم غموض المسألة المدروسة ، وغموض اللغة والمصطلح وضباييتهما ، ودقة الأسلوب والطريقة اللتين يعتمدهما المتصوفة والعارفاء بشكل عام في مثل هذه القضايا والأمور .

وخلاصة القول هي أن الأملي يعتقد - شأنه شأن ابن عربي - أن الوجود واحد ، وأن ما يتبدى من مشاهد التكثير والتعدد فهو اعتبار ناشيء من تنزّل هذا الوجود ، وظهوره في مراتب الأكوان والعوالم . من غير أن يكون ذلك منافياً لما يتصف به من وحدة في حقيقته وفي جوهر ذاته .

(١) نقد النقود ، ص ٦٨٦ .

(٢) حول كون التجلي بالفعل واحد ، يلاحظ : جامي ، نقد التصوص ، ص ٢٢٤ .

(٣) نقد النقود ، ص ٦٨٧ . وانظر حول الاختلاف في طبيعة المصادر الأول بين الحكماء والصوفية : طالقاني ، أصل الأصول ، ص ٣٥٩ - ٣٦٤ . وطالقاني هنا نموذج رفيع لسوء فهم كلمات الصوفية ، فليتأمل .

الباب الثالث

المعرفة

تمهيد ومدخل.

الفصل الأول : ماهية المعرفة وأقسامها.

الفصل الثاني : مصادر المعرفة وأدواتها.

الفصل الثالث : مراتب المعرفة وأصناف المعلومات.

تمهيد ومدخل:

يندرج جهد الأملي على مستوى مشكلة المعرفة في سياق النقد الصوفي للتنظير الفلسفي - الكلامي في الفكر الإسلامي ، وعمل كهذا لا يستقيم ولا يؤتي ثماره إلا بإعادة بلورة رؤية خاصة للمعرفة على مستوى حقيقتها وماهيتها ، وتحديد مصدرها ومنبعها ، وبيان قيمتها وما تمثل .

والأملي في الجهة الأولى صارم إلى الغاية ، مستبعد ومستفز ، وهو لا يكاد يجد - كما سنرى - فيما يفرض الفلاسفة - المتكلمون أنه المعرفة على وجه الحقيقة أية قيمة أو منفعة ، وبالتالي فإن الحكم هذا سينسحب على الوسائل والأدوات التي تستخدم في تحصيلها ، وعلى المصدر الذي تُستمد منه . والملفت في السياق استغراق الأملي على التفاصيل رغبة منه في التأكيد على صوابية ما يدعو إليه من أن المعرفة المنتجة كلامياً وفلسفياً خاوية ، لا حياة فيها ولا قيمة لها . والجهد النقدي للأملي جزء من التنظير الصوفي للمعرفة التي يعتقد أنها مجدبة وذات قيمة ، ففي بحثه عن ماهية المعرفة ومسائلها ومبادئها وموضوعها والميزان التي تزان به يناقش بقوة فكرة أن المعرفة هي الصور والأحكام التي تحصل في العقل نتيجة جهد فكري وتأمل نظري ، وهو يجهد مثله مثل القونوي قبله لتحديد تصور خاص لموضوع المعرفة وماهيتها يختلف جذرياً عن تصور الفلسفة وما ارتأتها ونظرت له ، وفي مصدر المعرفة يتم التشكيك بكل ما يفترض أنه وسائل وأدوات ، ذلك أن المعرفة لما كانت مستودعة في القلب الإنساني ، فهي لا تحتاج من أجل أن توجد إلى أدوات أو وسائل ، إن الأمر باختصار يمكن أن يقرر هكذا : المعرفة في القلب وليست في

أي مكان آخر ، والذي يحول بينها وبين أن تنكشف وتظهر موانع ، ويكفي في حصولها إزالة ما يحول . وكتفريع على وجهة نظره في كل ما مرّ يحدد الأملي رأيه في تصنيف المعلومات وتحديد مراتبها . . . ويقرر وجهة نظر في مسألة الجوهر والعرض تتناسب مع ما قرّره القونوي في مفتاح الغيب وفناري في مصباح الأنس ، فجاء عمله في النهاية متناسقاً مع مذهبه كعارف وصوفي وجهده منسجم الخطوات متماسكاً .

ونحن - في محاولتنا لاستجلاء وجهة نظره في المعرفة - قسمنا هذا الباب بفصول ثلاثة ، ركّزنا جهدنا في الأول على ماهية المعرفة وموضوعها ومسائلها ومبادئها من وجهة صوفيّة وكما يشرحها الأملي ، وتمننا الفصل هذا بالحديث عن أقسام المعرفة بشكل كلي ، فوجدنا أن الأملي يقسمها بقسمين علوم كسبية وعلوم إرثية فكان التقسيم هذا هنا تمهيداً لبيان قيمة كل واحد من القسمين فيما بعد .

أما الثاني فقد استعرضنا فيه مناقشة الأملي للمعرفة الكسبية وسرنا معه في محاولة استيضاح ماهية مصدر المعرفة وحقيقته .

أما الفصل الثالث فخصصناه للبحث في مراتب المعرفة وأصناف المعلومات ، ووجدنا أنه من الضروري أن نقف على وجهة نظر الأملي في خصوص تقسيم الحقيقة إلى جوهر وعرض ، وأن نستوضح رؤيته العرفانية لمفهومين كهذين ينتميان إلى جملة المفاهيم - الأنساق التي يرى الفيلسوف أو المتكلم تشكّل المعرفة الإنسانية منها . هذه هي مباحث هذا الباب إجمالاً ، وهاك تفصيلها .

الفصل الأول

ماهية المعرفة وأقسامها

١ - ماهية المعرفة وحقيقتها.

أ - العلم بشكل مطلق.

ب - العلم والمعرفة.

ج - موضوع المعرفة، مبادئها ومسائلها.

٢ - أقسام المعرفة.

أ - نقد الحكمة والكلام.

ب - المعرفة الإرثية.

١ - ماهية المعرفة وحقيقتها:

أ - العلم بشكل مطلق: لا يمكن بنظر الأملي أن نجد للعلم حداً حقيقياً نتيين به ذاته ، وتتعرف من خلاله حقيقته ومعناه ؛ وتصور ماهيته ومفهومه ، فهو لا تعريف له بهذا المعنى ، ولا يمكن أن نجد له شرحاً منطقياً صارماً من خلال بيان جنسه وفصله ، أعني جهتي اختصاصه الذاتي واشتراكه ، وليس شأن العلم من هذه الناحية إلا شأن المفاهيم الأخرى التي تحصل بالبداهة والإرتجال ، ومن دون تأمل وروية ، ولا إعمال فكر . . . ومن دون ترتيب مقدمات تكون علّة بها تعلم حقيقته ويحضر مفهومه وصورته في النفس . إذ الحضور هذا أمر وجداني يعاين بالبداهة ، ويدرك بالإرتجال والبساطة . يقول : «العلم لا يحد ولا يعرف كالوجود ، فإنه من الصفات الوجدانية»^(١) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه لا بد أن يتصف العلم بالوضوح والظهور ، إذ تلك صفة الأشياء التي تحصل صورتها بالبداهة ، ولا يجد الأملي أن ذلك بالنسبة للعلم كاف ، فإن اتصافه بالظهور يعني أن العلم شيء وما اتصف به شيء آخر ، فليس الظهور إذن نفسه بل صفته . ويرأيه فإن حكماً كهذا لا يستقيم في خصوص العلم ولا يصح ، وإن صحّ في غيره لأن العلم نفس الظهور وذاته ، لأنه شيء له الظهور والوضوح ، وكل ما عداه من الأشياء يظهر به ، ومنه ينكشف ، وبواسطته يتم

(١) الأملي ، نص النصوص ، ص ٤٧٢ .

التعرف على الموجودات واستيضاح حقائقها ، فهو ظاهر بنفسه مظهر لما عداه من الأشياء^(١) .

ولأجل ذلك يذهب الأملي إلى أنه يستحيل أن يقع بإزاء العلم ما هو معرف له موضح لحقيقته مظهر لماهيته ، «إذ لما كان العلم أظهر الأشياء ، ويظهر به كل شيء ، فلا يعرف بشيء أصلاً» ولا يمكن أن يقع في حده أي مفهوم من المفاهيم ، وإلا يلزم من ذلك تعريف الشيء بما هو أخفى ، وإظهاره بما لا ظهور له في نفسه ، ولأننا إذا عرّفنا العلم فلا يخلو ، إما أن نعرفه بنفسه ، «فيلزم الدور ، وهو توقف معرفة الشيء على نفسه ، وهو مستحيل ، وإما أن نعرفه بعلم آخر فيلزم التسلسل ، وهو توقف الشيء على آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له ، وهو مستحيل أيضاً ، وإما أن نعرفه بغيره ، وليس غير العلم إلا الجهل ، فيكون العلم جهلاً ، وهو تعريف للشيء بما يضاده ويناقضه . . فلم يبق إلا أن يُعَدَّ العلم من الوجدانيات والكشفيات»^(٢) . وكل ما كان كذلك لم يعرف ولم يحد ، وهو يدرك بلا تأمل ، ولا تتوقف معرفته إلا على مجرد الالتفات إليه .

والأملي يرى أن حكماً كهذا مع وضوحه لم يتفق عليه العلماء ، ولا اجتمعوا على الإيمان به - وإن كان هو الحق الصراح الذي لا ريب فيه ولا شك - ولأجله اختلفوا أشد الاختلاف حول كون العلم مثلاً ضرورياً أو كسبياً ، واحتج كل طرف لمذهبه بحجج ، فمن قال ببدايته احتج لذلك بما حاصله : «أن مطلق العلم هو الشامل لعلم الواجب وعلم الممكن ، وعلم الواجب لا يحاط به بالإتفاق ، ولا تعلم كيفيته ، ولا تدرك حقيقته ، فيكون مطلق العلم الجامع لهما كذلك»^(٣) ، ولا يمكن أن يحتج هنا على إمكان الإحاطة بعلم الواجب ومعرفة كيفيته بالقول بأن

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٢ . ويقارن حول العلم بشكل مطلق : عين القضاة ، زبدة الحقائق ، ص ٦٧ نقلاً من مقدمة عسيان علي التمهيدات ، ص ١٠٨ . وقونوي : إعجاز البيان ، ص ٤٨ - ٤٩ . في أن العلم نور وأنه لا يحد ولا يعرف .

(٢) الأملي ، نص النصوص ، ص ٤٧٢ . ويلاحظ حول العلم : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ . ٣٤٥ و ٤٢٩ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٧٣ .

علم الممكن علم ، وهو معلوم ، وهو من جهة كونه علماً كعلم الواجب بلا فرق ، فيكون هذا معلوماً أيضاً ، إذ الاحتجاج هذا خاطيء ، ولا يقوم سنداً على المدعى ، «فعلم الواجب غير علم الممكن ، لأن الأول منهما فعلي ذاتي ، حقيقي أزلي - وهذا ليس تعريفاً بالحد ، بل بالخواص واللوازم - وعلم الممكن إنفعالي مجازي عارضبي كسبي»^(١) .

ولقد احتج القائلون ببيداهته أيضاً ، المعتقدون بأنه معلوم بالضرورة منكشف الحقيقة بذاته لا يحتاج إلى حد يوضحه أو يبين يكشفه ، بأن «أحدنا يعلم من نفسه كونه عالماً»^(٢) ، وتميزه عن كونه ظاناً أو شاكاً ، ولا شيء أظهر مما يميزه الإنسان من نفسه ، فكما لا يحتاج أن يميز الإنسان بالحد جوعه وعطشه وألمه ولذته ، فكذلك لا يحتاج أن يميز علمه بالحد»^(٣) لوضوحه في نفسه ووضوح شعوره بالعطش والألم والجوع واللذة . . . إلخ .

وأيضاً لو احتاج كل شيء إلى حدٍّ للزم التسلسل أو الدور ، وهما باطلان ، فلا بد من الانتهاء إلى أمور غنية عن التعريف والحد ، ضرورة التصور^(٤) ، ولا شيء أظهر من المحسوسات والوجدانيات ، والعلم من الأخيرة ، «فلا يحتاج ظهوره إلى حدٍّ أصلاً»^(٥) .

والقائلون بكونه نظرياً اكتسابياً يمكن أن يحصل العقل له صورة بالتعريف والحد ، اختلفوا في حدّه وتعريفه ، «فمنهم من حدّه بأنه : ما اقتضى سكنون النفس . ومنهم من قال بأنه : معرفة المعلوم على ما هو به ، ومنهم من قال بأنه : ما تتصف به الذات بأنها عالمة ، أو يصح منها إحكام الأشياء واتقانها»^(٦) .

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٧٧ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

(٥) م . ن . ، ص . ن . وقارن حول ماهية العلم : الشيرازي ، مفاتيح الغيب . ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٦) نص النصوص ، ص ٤٧٧ .

ثم اختلفوا أيضاً في أن العلم هل هو صورة مساوية للمعلوم في نفس العالم ، أو أنه إضافة بين العالم والمعلوم^(١) ، بمعنى أن ما ندركه في أنفسنا من حقيقة العلم وما ينطبع في النفس يطابق المعلوم مطابقة تامة ويساويه من جميع الجهات ، أو لا يحصل إلا الإلتساب نتيجة إضافة المعلوم إلى العالم ، فلا يكون عندنا حقيقة إلا شيئان العالم والمعلوم ، ولا يكون العلم إلا مجرد إضافة ونسبة مرتبطة بهما ، فيكون العلم من جنس الإضافة ومن سنخ النسب ، لا الكيفيات^(٢) . والحق بنظر الأملي أن العلم هذا - البديهي الوجداني - صفة وليس إضافة ، وهي صفة قائمة في نفس العالم قيام العرض في المعروض ، نعم يلزم من هذه الصفة إضافة ، إذ كل علم هو علم بشيء ما . . . والعلم شيء والمعلوم شيء آخر والعالم شيء ثالث ، وما بين كل واحد منها والآخر من الإضافة والنسبة شيء آخر مختلف عن الشئيين مغاير لهما في حقيقتهما وإن كان تابعا لهما في الوجود^(٣) .

وينظر الأملي فإن الصفة القائمة بالنفس ؛ والتي نسميها العلم ؛ والتي يلزمها الإضافة ، ليست ببساطة إلا الانكشاف . . فالعلم هو الكشف ، والكشف عبارة عن رفع الحجب عن وجه المعلوم فيرى مباشرة . . وتعريف العلم بالكشف تعريف له بالمرادف ، وشرح للفظه ، وليس بياناً لحقيقته ، إذ حقيقته - لوضوحها - مما لا تقبل الشرح ولا التحديد . والهدف من تعريفه بالكشف الإشارة إلى وضوحه ، إذ الكشف مما لا خلاف حول مفهومه ، ولا نزاع حول ما يفيد من المعنى وما يشير إليه من المدلول ، فيكون ما يساويه في اللفظ مساوياً له في الوضوح كذلك^(٤) .

ولعل الذين عرفوه ممن قالوا بجواز تعريفه وإمكانه ، وأن العلم مما يكسب

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٣ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ٩٠ . «فالعلم هو الصفة التي توجب . . . إلخ» .

(٤) الأملي ، نص النصوص ، ص ٤٧٣ .

بالحدود ، قصدوا التدليل على شيء واحد ، وإن اختلفت عباراتهم وتفاوتت . . «وهذا الأمر هو أن العلم معنى يقوم بالذات العاملة فيوجب لها الإنصاف به ، وتنكشف لها الأشياء وتظهر ، فالعلم هو الأمر الذي به الإنكشاف ، وربما عبر بعضهم بالكشف ، إذ الكشف يحصل بالإنكشاف بالضرورة ، كما تحصل الحركة بالتحرك ، وبالسواد التَّسْوُدُ»^(١) .

والذي يتحقق - بحسب الأملي - بالعلم هو الكشف التام ، أو فعل الإنكشاف التام ، ويصح حينئذ أن يقال أن العلم هو الكشف التام عن وجه المعلوم^(٢) ، فيقع الإنفاق على هذا بين الجميع على معنى العلم ، وإن اختلفوا في أن هذا المعنى مما يحصل بالبداهة أو يتم التعرف عليه بالكسب^(٣) .

والكشف هذا بنظر الأملي له جهتان ، لأنه إذا نسب إلى الممكن فهو كشف إحاطي تمييزي انفعالي ، وإذا نسب إلى الواجب فهو كشف تام حقيقي ذاتي فعلي^(٤) ، وبين المرتبتين بون شاسع وفرق بعيد .

ولقد وجد الأملي في تعريف الغزالي للعلم بأنه «تصور النفس الناطقة حقائق الأشياء ، وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها ، وكمياتها وجواهرها وذواتها ، إن كانت مفردة ، وإن كانت مركبة ، والعالم حينئذ هو المحيط المدرك المتصور ، والمعلوم هو ذات الشيء الذي ينتقش علمه في النفس» التعريف الشافي ، «إذ هو يقضي بوجود ثلاثة أشياء في كل علم ، هي العلم والعالم والمعلوم ، والمعلوم هو الواقع ، والعالم هو الشخص المدرك ، والعلم هو الصورة المتقشة في نفس العالم للشيء الذي في الواقع»^(٥) ، وليس المقصود بالصورة إلا الإنكشاف ، فكأن المراد من تصور النفس الناطقة حقائق الأشياء ، انكشافها للنفس

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٦ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٧٦ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٧٣ .

(٤) م . ن . ، ص ٤٧٦ .

(٥) م . ن . ، ص ٤٧٣ .

وظهورها عندها مجردة عن لوازم وجودها المادي ، فيعود العلم عين الإنكشاف^(١) .

ب - العلم والمعرفة^(٢): وهذا العلم الذي تبين معناه أعم من المعرفة بحسب الأملي وأشمل ، وهو يصدق عليها وعلى غيرها ، ولا بد عندها أن تكون المعرفة أخص منه وأضيق دائرة ، فليس كل علم معرفة ، وإن كانت كل معرفة علماً بإطلاق . ويرى الأملي أن السبب في ذلك هو أن المعرفة تطلق على معنيين ، كل واحد منهما نوع من العلم ، والعلم جنسٌ لهما ، أحدهما العلم بأمر باطن يستدل عليه بأمر ظاهر ، وثانيهما العلم بمشهور سبق به عهد ، كما إذا رأيت شخصاً كنت رأيت من قبل فعلمت أنه - أي المرئي - هو ذاك المعهود بعينه .

والمعروف على الوجه الأول - كما يرى الأملي - غائب ، والمعروف على الوجه الثاني شاهد^(٣) . وقد يسمى العلم الأول : دلالة الشاهد على الغائب ؛ وهو نمط النظر عند أرباب العقول وأصحاب الجدل من المتكلمين ، ويسمى الثاني دلالة الشاهد على نفسه . وتفاوت مراتب العارفين - بحسب الأملي - واختلاف درجاتهم ليس إلا لتفاوتهم واختلافهم في هاتين المعرفتتين ، فمن العارفين من ليس له طريق إلى معرفة الله مثلاً إلا بالاستدلال بفعله على صفته ، وبصفته على اسمه ، وباسمه على ذاته ، أعني يستدلون عليه بقياس الغائب على الشاهد . . وهؤلاء ينظرون «ينادون من مكان بعيد» .

ومنهم - أي العارفين - من تحمله العناية الأزلية فتطير به إلى حريم الشهود ، فيشهد المعروف في مقام «ألست بربكم» أي في مقام العهد الأزلي والشهادة الفطرية الجبلية . . ويتعرف على ذات الحق وأسمائه وصفاته في ظرف شهوده ، ويكون عكس الأول ، إذ الأول لغيبه معروفه فهو كالتائم يرى خيالاً لا يطابق الواقع

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٣ .

(٢) يلاحظ حول العلم والمعرفة والحكمة عند الصوفية : المنوفي ، محمود أبو الفيض ، التصوف الإسلامي الخالص ، القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، د . ت . ص ١٧ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

ولا يدل عليه ، والثاني لشهود معروفه فهو كالمستيقظ ، يرى مشهوده في حقيقته وواقعه ، من دون أن يحول بينهما حجاب^(١) . وبين هذين بونٌ بعيد وفرق واضح^(٢) .

والمعرفة بهذين المعنيين ، وإن كانت أخصّ من العلم وأضيق ، باعتبار أنها إحدى مراتبه ونوع من أنواعه ، إلا أنها أعظم مراتبه وأرفعها شرفاً وأسامها منزلةً ، سواءً تعلقت - أعني هذه المعرفة - بالواجب نفسه ، أو بغيره من الأشياء . والسبب بنظر الأملي هو أن المعرفة لا يخلو إما أن تتعلق بالواجب وما يتعلق به ، أو بالممكن وما يتعلق به ، إذ ليس غيرهما بالإتفاق موجوداً . وحقيقة الممكن بنظره ليست في الواقع والحقيقة إلا الحق ، والحق لا يدرك عن طريق قياس الغائب على الشاهد ، ولا يعرف بالاستدلال عليه بأمر ظاهر ، فلا يبقى إلا أن يدرك ويعرف بشهود حقيقته وانكشاف ذاته للعارف في مجالي أسمائه وصفاته ومظاهر كماله انكشافاً وجدانياً^(٣) ، وهذه المعرفة هي العلم الأسمى وهي الدرجة العليا منه الأحق باسم العلم من بين جميع المراتب ، وتخص وحدها باسم المعرفة^(٤) . ومعرفة الحق يمكن أن تعرف الأشياء في مقام صفائها وتجردها وكما لها في مرتبة علمه الأزلي ، أعني في مقام بطونها . كما يمكن أن تعرف في مقام بروزها وظهورها كتجليات للحق في عالم الكون والاستحالة .

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٥ . ويقارن : ابن عربي ، فتوحات ، ج ١ ، ص ١٦٧ . ويلاحظ حول أن تجليات الحقائق على قدر استعداد العارف وقابليته : ابن عربي ، رسالة الأنوار ، ص ٧ «ضمن رسائل ابن عربي» ، طبعة ١ ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، (مصورة عن ط ، حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٤٨) . ويلاحظ حول الفرق بين العلم والمعرفة وتعدد الأقوال في ذلك : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٣٤ - ١٣٥ . ويقارن : إعجاز البيان ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) الأملي ، نص النصوص ، ص ٤٧٥ . ويلاحظ حول تسمية الأول علم والثاني عين مع كون الصورة واحدة : ابن عربي ، رسالة الأنوار ، ص ٤ . وحول أن المعرفة هذه هي العلم الكامل يلاحظ : ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، ص ١٣٢ . والفتوحات ، ج ٢ ، ص ١٣٢ . والفصوص ، ج ١ ، ص ١٣٣ . ويلاحظ حول المعرفة بتفصيل : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٦١٢ . و ٧٠٤ . وص ٧٣٢ . وأيضاً المستملي البخاري ، شرح تعرف ، ط لکنهو ، ج ٣ ، ص ١٣٨ - ١٤٣ . والكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ٥٨ . وتفصيل أكبر في : م . ن . ، ص ٨٠ - ١١٤ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٧٥ .

(٤) م . ن . ، . ويقارن : ابن عربي ، الفصوص ، ج ١ ، ص ١٣٣ . «العلم الكامل بالتجلي الإلهي» .

وبنظر الأملي فإن الحضرة العلمية للذات المقدسة بالرغم من وحدتها الحقيقية لجهة أنها ليست إلا الذات في حقيقتها وإن غايرتها بالاعتبار ، فإنها تشتمل على مراتب كلية إعتبارية كثيرة ، وليس تكثرها إلا بتكثُر وظائفها ، وهذه المراتب هي حضرة العلم ، وحضرة المعرفة ، وحضرة الحكمة ، وحضرة التقدير والقدر^(١) .

وحضرة العلم هي حضرة الكشف التمييزي الإحاطي للمعلومات على ما هي عليه . . بلوازمها ولوازم لوازمها لا في حقائقها وذاتها . وحضرة المعرفة هي حضرة العلم بالمعلومات من حيث حقيقتها مجردة عن لوازمها ولوازم لوازمها ، والعلم بترتيبها في مراتبها لا غير . وحضرة الحكمة هي حضرة العلم بالمراتب والترتيب الواقع بين مراتب الحقائق والمعلومات ولوازمها وعوارضها ، والعلم بالمواطن والأحوال . وحضرة التقدير تلي حضرة العلم ، وهي عبارة عن تعيين أقدار الحقائق وخصوصياتها في العلم بحسبها^(٢) .

ويعتبر الأملي أن العارفين بالله المكاشفين يتفاوتون في المرتبة بقدر تفاوتهم في المكاشفة بهذه الحضرات والمراتب الكلية . . ومن كوشف بها جميعاً وأحاط بحقائقها . . ما به الامتياز منها وما به الإشتراك كان أكشف المكاشفين^(٣) ، لمكان جمعه بين مراتب هذه الحضرات وإطلاعه على ما فيها من الحقائق والمعارف كشفاً وعياناً .

والمعرفة هذه المختلفة بحسب اختلاف مراتبها ، المتفاوتة لتفاوت درجاتها ، هي المقصودة للصوفي من لفظ العلم عند إطلاقه . . وهي التي تقصد بالبحث ، وهي غاية الصوفي ومتمهى مقصده وأقصى مرامه ونهاية سعيه . وسيأتي تفصيلاً كيفية حصول هذه المعرفة فيما يأتي من أبحاث .

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٥ .

(٢) م . ن . ويقارن حول موضوع المعرفة : عين القضاة ، زبدة الحقائق ، ص ١١ . ٧٩ ، نقلًا عن : عيران ، ص ١١٢ فصاعداً . وقونوي : إعجاز البيان ، ص ٣١ . و ص ٤٤ .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٧٦ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ١٦٧ . وأيضاً حول أن المشاهدة فناء ، يلاحظ : ابن عربي ، التجليات ، ص ٥٣ .

ج - موضوع المعرفة الصوفية ومسائلها ومبادئها، وموضوع العلم بشكل عام: اتضح الآن أن العلم عند الأملي مما لا يمكن ضبط مفهومه بحد؛ وبيان حقيقته بشرح منطقي؛ لبداهة صورته؛ ولكون مفهومه ضروري الحضور، لكن ذلك لا يمنع من شرحه بالألفاظ لتقريبه إلى العقل وتنبية الذهن إلى حضوره، واتضح تفریق الأملي بين العلم والمعرفة، والهدف من هذا التفریق كما رأينا أن يؤكد الأملي على نوع خاص من أنواع العلم، وقسم خاص من أقسام المعرفة هو أشرف العلوم والمعارف وأرفعها رتبة، أعني انكشاف المعلوم للعالم انكشافاً شهودياً وجدانياً، وظهوره للعارف على ما هو عليه في حقيقته. وانكشاف كهذا - لا شك - هو أصفى درجات المعرفة وأجلاها وأشدها وضوحاً.

ويعتبر الأملي أن المعرفة هي معرفة بشيء، بمعنى أن كل معرفة تستوجب موضوعاً تتعلق به، ويقصد كشفه والإحاطة به بواسطتها. . فما هو هذا الموضوع الذي يقصد بالمعرفة الصوفية بالذات، وما الذي يقع في دائرة الكشف الشهودي الوجداني عند الصوفي؟ هذا أولاً، وثانياً هل الموضوع هذا موضوع لمعرفة كهذه فحسب ولا يمكن أن يقع موضوعاً لمعرفة أخرى كالمعرفة الكسبية مثلاً، أو أنه موضوع مشترك بين الصوفي والمتكلم والحكيم، وتختلف الطرق المتبعة للإحاطة به والوصول إليه؟؟ ثم إن لكل علم مسائل ومبادئ، فما هي مبادئ المعرفة الصوفية ومسائلها على وجه التحديد؟؟^(١).

يؤكد الأملي على أن موضوع المعرفة واحد عند الصوفي والمتكلم والحكيم. فما يقصد بالعلوم الحكمية، يقصد تأكيده بالعلوم النظرية الكلامية، وهو عينه ما يقصد بالمعرفة الكشفية والعلوم الحقيقية الإلهية، وليس الخلاف بين هؤلاء إلا «في العبارة والإشارة والمنهج»^(٢)، فيرى الحكيم مثلاً أن موضوع العلم الإلهي - وهو الوجود ومعرفته المنتهية إلى معرفة الحق وما يتعلق به - هو موضوع الحكمة^(٣)،

(١) نص النصوص، ص ٤٧٨.

(٢) م. ن.، ص. ن.

(٣) م. ن.، ص. ن.

وندرک ذلك من خلال تعريفهم للعلم بأنه «حصول صورة المعلوم في نفس العالم»^(١)، ومرادهم أن معلومهم هو الحق، وأنهم عالمون به بانتقاش صورته في أنفسهم. فالحق هو موضوع المعرفة عندهم، وهو المطلوب إدراكه بالعلم. لكنّ الأملي يرى أن إدراك الحق بانتقاش صورته في نفس العالم مستحيل، إذ ليس له صورة يمكن أن تنتقش في النفس أو في العقل بأي وجه من الوجوه، وظنّ كهذا فاسدٌ - بنظره - لا محالة. فأن يكون الحق موضوعاً للمعرفة حق وصواب، لكن لا يمكن أن تتم معرفته بالطريقة التي أخذ الحكماء أنفسهم بها^(٢). وسيأتي مزيد مناقشة لهم في هذا، وبيان موقف الأملي منهم، وما يشتغلون به من المعارف والعلوم.

وأما العلوم النظرية الكلامية فصاحبها أعني «المتكلم يرى أن موضوع علم الكلام هو معرفة الحق تعالى ومعرفة ذاته وصفاته وأفعاله وما يتعلق بذلك من المعارف. . . وعلم الكلام عندهم هو أشرف العلوم. . .»^(٣) ولا ريب في صحة ما افترضوه - بحسب الأملي - من أن موضوع النظر والتأمل هو الحق، لكنهم أخطأوا لجهة أنهم توسلوا معرفته من خلال لوازمه، وراموا الإحاطة به من خلال آثاره ومقتضيات ذاته، «فطلبوه بصفات وأسمائه وأفعاله. . . فلم يصلوا إليه، وتوسلوه بآثاره فضلوا عنه»^(٤) إذ قياس الغائب على الشاهد لا يفيد معرفة ولا إطمئناناً. . . ولا يؤكد إلا غياب المقصود واستحالة معرفته^(٥).

وأما العلوم الحقيقية، فصاحبها - وهو المتصوف - يرى أن موضوع علم التصوف، أو المعرفة الصوفية، ذات الحق تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله وما يتعلق به، لكن معرفته هي الأسبق، ويعرف كل شيء بمعرفته، ويدرك غيره في إثر

(١) نص النصوص، ص ٤٧٨.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.، ص ٤٧٩.

(٤) م. ن.

(٥) م. ن.

إدراكه ، صفة كان أو اسماً أو فعلاً أو أثراً ، فلا قيمة عند الصوفي لمعرفة ناتجة عن الاستدلال بقياس الغائب على المشاهد ، وليس المعروف عندهم غائباً ، بل هو شاهد على نحو الدوام ، حاضر في نفس العارف قوة أو فعلاً^(١) .

وبنظره ، فإن موضوع العلم وإن يكن واحداً عند الجميع - وهو الحق سبحانه - إلا أن ثمة تفاوتاً بينهم ، لاجهة الموضوع بل لجهة «تحقيق المعارف وصحتها وقيمتها»^(٢) ، إذ «الحكيم يبني معارفه ومطالبه على براهين عقلية ومقدمات قياسية وترتيب قضايا منطقية ، ليحصل منها على النتيجة»^(٣) ، ومن لم يحصل له ذلك بذلك «من الحكماء يبق محروماً محجوباً معارضاً لغيره ، مخاصماً لأهله ، والمتكلم يبني معارفه أيضاً ومقاصده على الدلائل العقلية والشواهد النقلية لتحصيل العقائد الصحيحة والقواعد اليقينية ، ومن لم يحصل له ذلك بذلك من المتكلمين يبق محجوباً عن المقصود ، ممنوعاً من المطلوب ، مجادلاً لغيره ، معارضاً لأهله»^(٤) . «والتصوف يبني معارفه ومطالبه على الشهود والكشف والوجدان والعرفان ، وهي تحصل له بالفيض من الله والتجلي والإلقاء والقذف ، المعبر عنها تارة بالكشف ، وأخرى بالإلهام» كما سيأتي^(٥) ، فيصل المتصوف إلى مطلوبه بلا توسط عبارة ، وبلا استدلال أو فكر^(٦) ، فلا يعارض حينئذ أحداً ، ولا يخالف أحداً ، إذ يعرف أن الكل طالبون للحق وإن ضلوا ، متوجهون إليه وإن اختلفوا ، بمقتضى قوله (ص) : (الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق)^(٧) .

(١) نص النصوص ، ص ٤٧٩ . ويقارن : فتوحات ، ج ١ ، ص ٩٠ . حول أن العلم باطن في القلب دائماً ، ويُغفل عنه .

(٢) نص النصوص ، ص ٤٧٩ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٨٠ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن . ويقارن حول أن المعرفة والعلم الصحيح بالكشف لا بالفكرة : ابن عربي ، فتوحات ج ١ ، ص ٢١٨ .

(٦) نص النصوص ، ص ٤٨٠ .

(٧) يراجع حوله : نعمة الله ولي ، مجموع رسائله ، ج ٤ ، ص ٤٠٨ . ويلاحظ توضيحه عند الأملي في : جامع الأسرار ، ص ٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٩٥ ، ١٢١ .

ما يقصده الأملّي هنا بدقة ووضوح هو أن المنهج الذي يسلكه الفلاسفة والمتكلمون عقيم لا يوصل إلى الغاية المنشودة ولا يؤدي إلى المقصود منه ، أعني معرفة الحق وما يرتبط به . إذ غاية كهذه - بحسبه - لا تتم ولا يمكن بلوغها إلا بمعرفة كشفية وبشهود تام واضح وجلي ، ومناقشة الأملّي للفلاسفة والمتكلمين هنا بالذات عرضية ، هي لم تقصد لذاتها ، إذ سيحدد موقفه من المعرفة الفلسفية والكلامية في موضع آخر عند تقسيم المعرفة إلى كسبية وإرثية . وما يهم هنا هو تحديد موضوع المعرفة ، وبيان ما يقصد بالموضوع اصطلاحاً ، وكيف يمكن أن يكون الحق موضوعاً للمعرفة عند الصوفي . . . ويستدعي عنده النظر في الموضوع النظر في المسائل والمبادئ ، فما هو موضوع العلم مطلقاً وما هي مبادئه ومسائله؟ ثم ما هو موضوع المعرفة الصوفية بالذات وما هي مسائلها ومبادئها؟

يقول موضحاً ذلك كله : «إن العلوم منها أمهات أصلية ومنها فروع تفصيلية . . . وتشارك في أن لكل واحد منها موضوعاً ومبادئ ومسائل ، فالموضوع ما يبحث فيه عن حقيقته وعن الأحوال المنسوبة إليه ، والأمور العارضة له لذاته ، كالوجود في العلم الإلهي ، وكالمقدار في كونه موضوع علم الهندسة ، وغير ذلك . والمبادئ إما تصورات أو تصديقات ، أما التصورات فهي الحدود ، وتورد لموضوعه [لعلّ مقصوده تحمل على موضوع العلم المبحوث فيه أو الصناعة] ، وفروعه وتفصيله وأجزائه أيضاً - إن كان ذا أجزاء - وأعراضه»^(١) . أما التصديقات من المبادئ فهي «المقدمات التي يبني عليها ذلك العلم ، وهي مع الحدود تسمى أوضاعاً ، ومنها اليقيني ومنها المسلم إيماناً على سبيل حسن الظن بالمخبر . . . وتقدم في ذلك العلم وتسمى أصولاً موضوعة»^(٢) فالأصول الموضوعة هي القضايا المسلم بصحتها ، إما ليقينيتها ، أو لكونها مسلمة عن إيمان وتصديق ، و«قد تُسلم في الوقت إلى أن يتبين في موضع آخر ، وفي نفس السامع منها شك ، حتى تتضح فيما بعد إما ببرهان نظري ، أو فطري ، أو إلهي ، أو نظري وإلهي معاً . وتسمى

(١) الأملّي ، نص النصوص ، ص ٤٨٠ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٨٨ . ويصرح الأملّي هنا باستفادته من القونوي ، ومن شارحه الأكبر ، فناري . وهو لا يعتبر ذلك عيباً ولا منقصة .

هذه القضايا مصادرات ، ومتى كان موضوع علم ما أخص من موضوع علم آخر قيل إنه تحته ، كالعلم الكوني بالنسبة إلى العلم الرباني ، وكعلم الطب بالنسبة إلى علم الطبيعة^(١) .

وأما المسائل «فهي المطالب التي يُبرهن عليها ، ويقصد إثباتها عند المخاطب ، وهي إما أصول حاصرة لما يحتوي عليه ذلك العلم . . . كالأجناس بالنسبة إلى ما تحتها ، وإما فروع مندرجة تحت الأصول ، كالألوان وأنواع الأنواع ، فمتى عُرفت الأصول الأمهات وأحكامها واتضح ، عُرفت نسبة الفروع إليها ، وتبعيتها لها ، وصورة اندراجها تحتها»^(٢) .

هذا بخصوص ما يرتبط بالموضوع والمسائل والمباني في كل علم على وجه كلي ، فما هي وجهة نظر الأملي فيها فيما يخص المعرفة الصوفية؟

يرى الأملي بداية أن العلم الإلهي والمعرفة الشهودية لها الإحاطة بكل علم ، لإحاطة متعلقها وموضوعها - أعني الحق - بكل شيء . . . فهي معرفة قيومية من جهة ، ومعيار تقاس العلوم كلها عليه من جهة أخرى ، وللمعرفة هذه موضوع ومسائل ومباني ، يشكل موضوع كل علم ومبانيه ومسائله ، فروع موضوعها ومسائلها ومبانيها^(٣) .

وموضوع هذه المعرفة الخاص بها هو الحق تعالى ، كما سبقت الإشارة إليه ، ومبادئها هي أمهات الحقائق اللازمة لوجود الحق ، وتسمى أسماء الذات ، ومنها [أي من هذه الأسماء] ما تعين حكمه في العالم ، وبه [أي بالحكم] يعلم ، إما من خلف حجاب الأثر ، وهو حظ العارفين من الأبرار ، وإما بالكشف والشهود بلا واسطة ولا حجاب ولا حائل ، وهو حظ المقربين والأكمل . ومنها [أي من أسماء الذات] ما لم يتعين حكمه في العالم ، وهو الذي استأثر الحق به في غيبه^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٤٨٨ .

(٢) م . ن . ويقارن حول ذلك كله : قونري ، مفتاح الغيب ، «ضمن مصباح الأثر لفناري» ، المقدمة .

(٣) الأملي ، نص النصوص ، ص ٤٨٨ .

(٤) م . ن . ، ص ٤٨٩ .

ويلي أسماء الذات أسماء الصفات التابعة لها ، ثم أسماء الأفعال والنسب والإضافات التي بين أسماء الذات وأسماء الصفات ، وبين أسماء الصفات وأسماء الأفعال^(١) .

«المسائل ها هنا عبارة عما ينكشف ويتضح بأمهات الحقائق التي هي المبادي من حقائق متعلقاتها ، والمراتب والمواطن وأحكامها ، ونسبة تفاصيل أحكام كل منها ومحلها ، وما يتعين بها وبآثارها من النعوت والأوصاف ، والأسماء الفرعية وغير ذلك»^(٢) ومرجع كل ما مرّ برأي الأملي إلى أمرين هما معرفة ارتباط العالم بالحق ، ومعرفة ارتباط الحق بالعالم . وما يمكن معرفته من مجموع ذلك وما يتعذر^(٣) .

وهذه المبادي والمسائل - بنظر الأملي - يأخذها من لا يعرفها مسلمة من العارف المتحقق بها إلى أن يتبين له [أي للعارف] وجه الصواب والحق فيها فيما بعد ، إما بدليل معقول إن تآتى للعارف الخبر ، واقتضى حكم حاله ووقته ومقامه - الذي أقيم فيه - ذلك ، وإما أن يتحقق السامع صحة ذلك ويلوح له وجه الحق فيه بأمر يجده في نفسه من الحق لا يقتقر فيه إلى سبب خارجي كالأقيسة والمقدمات ونحوها^(٤) .
فمعرفة مبادئ هذه المعرفة ومسائلها ، إما بالتلقن والأخذ عن المتحقق ، أو ببلوغ مرتبته والتعلم والأخذ عن الله مباشرة .

وكل معرفة عند الأملي لها معيار يتم به التمييز بين الحق والباطل منها ، والصحيح والفساد ، والغث والسمين . ولا تشكل المعرفة الصوفية استثناءً في ذلك ، فقد يعرض للعارف خاطر فاسدٌ يحسبه إلهاماً أو كشفاً إلهياً ، وقد يوسوس له الشيطان عن طريق الإلقاء في نفسه فيحسب ذلك إلقاءً إلهياً وفتحاً ربانياً وشهوداً حقاً . . . فيحتاج هو الآخر إلى ميزان يزن به ما يعرض على نفسه من

(١) نص النصوص ، ص ٤٨٩ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن .

المعاني ، بل الحاجة إلى معيار في المعرفة الصوفية أكبر ، لشرافتها ومنزلتها بين العلوم^(١) .

وإذا كان المنطق هو المعيار الذي تميز بواسطته المعارف الصحيحة من غيرها ، وتذكر أوجه الصواب في الأحكام العقلية وأوجه الخطأ ، وتلمس بواسطته طرق النظر السليم وأساليب التفكير المنتج عند أهل الإكتساب وأصحاب العلوم الفلسفية والكلامية ، فما هو معيار المعرفة الإرثية ومنطقها الخاص ؟ وهل هو معيار واحد جامع لكل مراتب هذه المعرفة على تفاوتها واختلاف درجاتها ، أو أن لكل مرتبة ودرجة منها منطق خاص ومعيار معين يناسب هذه المرتبة ويلائم هذه الدرجة ؟ . يقول الأملي شارحاً هذه المشكلة ومحددأ إجابته على هذه التساؤلات إجمالاً ، منسجماً مع وجهة نظر القونوي في هذا المجال كما عرضها في كتابه مفتاح الغيب والشهود ما نصه : «ولكل علم معيار يعرف به صحيح ما يختص بذلك العلم من سقيمه ، وخطؤه من صوابه ، كالنحو في علم العبارة ، والمنطق في العلم النظري . . ولما كان شرف العلم ، كل علم ، إنما هو بحسب شرف معلومه ومتعلقه ، كان العلم الإلهي أشرفها لشرف متعلقه ، وهو الحق ، وكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ ، وأنه إن قيل فيه أنه لا يدخل تحت حكم ميزان معين فليس لأنه لا ميزان له»^(٢) بل لأنه صح عند الكمّل ذوي التحقيق من أهل الله - كما يقول الأملي - أن للعارف بحسب كل مرتبة واسم من الأسماء الإلهية^(٣) ومقام وموطن وحال ووقت ، ميزاناً يناسب المرتبة والاسم ، وكلّ ما ذكر . . «وبه يحصل التمييز بين أنواع الفتح والعلوم الشهودية اللدنية واللقاء والواردات والتجليات الحاصلة له ، وبه يتمكن العارف من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي ، وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه مما لا ينبغي الوثوق به»^(٤) . ألا

(١) نص النصوص ، ص ٤٩٠ .

(٢) م . ن . ، ويقارن : القونوي ، «مفتاح الغيب ، ضمن مصباح الأُس لفناري» ، المقدمة .

(٣) نص النصوص ، ص ٤٩١ .

(٤) م . ن .

يعني هذا بالدقة أن معيار العلم الإلهي - كما يسميه الأملي قاصداً به المعرفة الصوفية حصراً - معيار شخصي أولاً ، وذاتي ثانياً شأنه في ذلك شأن المعرفة الصوفية نفسها؟ بمعنى أنه كما المعرفة الصوفية معرفة مرتبطة بالعارف نفسه ومن مختصاته في ذاته وجوانيته ، وهي معرفته (هو) بالذات ، لا يشاركه فيها أحدٌ من بني البشر ، وهو وحده يشهد ما يشهد ويرى ما يرى ، وقد لا يستطيع في أغلب الأحوال جعل هذه المعرفة الخاصة الذاتية أمراً مشاعاً متناقلاً بالتعليم والتلقين ، فكذا المعيار والمقياس الذي تقاس به وتوزن ، فإنه مقياس شخصي ، والعارف المشاهد هو وحده من يستطيع استخدام مقياس كهذا والإحساس بفاعليته وجدواه ، وتبقى طبيعة هذا المقياس مجهولة عند الآخر وكذا قيمته . إن هذا الشيء بالذات هو الذي يجعل من المعرفة الصوفية أمراً خارجاً عن حدود ما يحكم عليه بإيجاب أو سلب ، إن ذلك لا يصح إلا إذا كان الشيء الذي يراد أن يحكم عليه أمراً قابلاً في نفسه لأن يكون في متناول الكل ، والأمر هنا ليس كذلك ، إننا أمام تجارب شخصية ، أعني أمام تجارب شهود وعلم ومعرفة ترتبط إرتباطاً وثيقاً بأصحابها ، إنها تجاربهم في دخيلتهم وذاتياتهم ، وعلى مستوى الحياة الباطنية التي يعيشونها ولا يشركون أحداً فيها . وتجارب كهذه لا تقبل الحكم عليها لا بسلب ولا بإيجاب ، لا بصواب ولا بخطأ ، لا بصحة ولا بفساد ، لا بوقوع ولا بلا وقوع . وهي تستدعي مقياسها وتفرضه ، ولا بد أن يكون مقياسها من سنخها ومن طبيعتها ومن جنسها ، وأن ينتمي هو ذاته إلى الحياة الباطنية للإنسان ، وإلى جوهر تجربته الروحية الذاتية ، فلا يقبل هو أيضاً أن يحكم عليه بصحة أو بخطأ ، وهو خارج إطار المناقشة والمحااجة والفحص والتمحيص . ولعله لأجل ما مرّ بالذات لم يحدد الأملي طبيعة هذا المعيار بدقة ، فكما أن التجربة الروحية نفسها لا تشرح بالعبارات ولا توضح بالألفاظ ولا تنقل بالكلمات ولا تقبل التعليم ، فكذا معيارها ومقياسها وميزانها الذي به تزان يتمتع بنفس الميزة ، وذات الخصائص .

إن كل علم يحدد معياره بدقة كمدخل لإثبات قضاياها على أساسه ، وتأکید صحة مطالبه ومسائله ، وتفصيل القول في أصوله وقواعده وركائزه . ولا يحسن الخوض في أي علم قبل بيان الأساس العام الذي يحكم خطوات التفكير فيه ،

والطرق الكلية المتبعة التي يتم من خلالها القفز من المقدمات إلى النتائج ، والانتقال من الأصول إلى الفروع ، ومن المبادئ إلى المسائل . فما هي خطوات هذا المنهج وهذا المعيار ، وما أصوله وقواعده؟؟ أسئلة قد نستخلص لها إجابة عند كلامنا على أدوات المعرفة الصوفية ووسائلها فيما يلي من أبحاث . إلا أن الأملي يحدد بأسلوب غامض مبهم هنا وبلغة مضطربة عامة كلية ؛ وظيفة هذا المعيار وطبيعته على أساس رؤيته للتوحيد فيقول : «الميزان ما به يتوصل الإنسان إلى معرفة الآراء الصائبة والأقوال السديدة ، والأفعال الحميلة ، ويميزها عن بعضها ، وهو [أي الميزان] العدالة الحقيقية ، وهي ظل الوحدة المشتملة على علم الشريعة والطريقة والحقيقة ، إذ لا يتحقق صاحبها بها إلا عند تحققه بمقام أحادية الفرق والجمع»^(١) ثم يتابع فيقول : «وميزان أهل الظاهر الشرع ، وميزان أهل الباطن هو العقل المنور بنور القدس [وهو يقصد بأهل الباطن الحكماء الإلهيون] ، وميزان الخصوص هو علم الطريقة ، وميزان خصوص الخصوص هو العدل الإلهي الذي لا يتحقق به إلا الإنسان الكامل ، والميزان الموعود في الآخرة ليس إلا هذا ، يعني العدل المحض والتمييز الصرف بين الحق والباطل ، وبين الحق والخلق»^(٢) .

ولا شك أن مرتبة كهذه يشهدها المرء في نفسه ويستشعر بلوغها في دخيلته ، وتدل عليها آثارها النفسية ولوازمها الداخلية الباطنية ليس إلا . والعارف نفسه هو من يدرك بلوغها والتحقق بها وتمحس أحكامها وما تقتضيه .

(١) الأملي ، نص النصوص ، ص ٤٩٠ .

(٢) م . ن . يقارن تفصيل ذلك في : الكاشاني ، عبد الرزاق ، اصطلاحات الصوفية ، مخ محمد كمال جعفر ، قم : بيدار ١٣٧٠ ش . «طبعة مصورة عن طبعة مصر» مادة ميزان .

٢ - أقسام المعرفة:

أ - نقد الحكمة والكلام: لم يشأ الأملي تقديم تصنيف للعلوم بحياد تام ليحصر أقسامها كما هو الحال عند الفارابي مثلاً^(١)، بل كان يرغب في الإعلان عن قسمة تفاضلية، ليحدد بالفعل ما له قيمة من العلوم وما لا قيمة له، وليطلق موقفاً سلبياً من المعارف النظرية بشكل مطلق، شأنه في ذلك شأن الغزالي^(٢). ولا يشكل هذا التحديد، ولا الموقف المعلن بتحزُّب تام وانحياز لمصلحة المعرفة الحاصلة بالكشف والمشهودة بالوجدان، خروجاً على المؤلف السائد عند جمهور المتصوفة، إن موقفاً كهذا يجعل الأملي منسجماً مع الإطار العام للرؤية الصوفية للمعرفة ووسائلها وغايتها وهدفها، وللمعيار الذي على أساسه تكتسب قيمتها. لا يضيف الأملي هنا جديداً، ويذكرنا بالذات بعين القضاة الهمداني^(٣)، وابن سبعين^(٤)، والسهوروردي المقتول^(٥)، والقونوي^(٦). وابن عربي هنا رافدٌ مهم وغني وخصب، استمد الأملي منه بغزارة واسترسل.

يهاجم الأملي الفيلسوف والمتكلم بشدة، ويجعلهما في خانة واحدة، مشنعاً عليهما متهماً. وهجومه عليهما لا من جهة اختلاف الأغراض المقصودة بالمعرفة

(١) يلاحظ: الهاشم، جوزف، الفارابي ط ٢، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٦٨م. ص ٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر: الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، مصر: ط البايي الحلبي، ١٩٣٩م. ج ١، ص ٥١.

(٣) يلاحظ: عسيران، مقدمة كتاب التمهيدات لعين القضاة.

(٤) ينظر: تفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(٥) ينظر: سهوروردي، حكمة الإشراق، ط كوربان، ص ٢٤٠. ويقارن: سهوروردي، الألواح العمادية، ضمن «سه رساله أزسخ إشراق» ص ٧١. واللمحات، ضمن: م. ن.، ص ١٧٤-١٧٦.

(٦) راجع: أشتياني، شرح مقدمة قيصري، ص ٣٣٧.

وحول أهمية القونوي بعد ابن عربي يراجع:

بينهم وبين المتصوفة ، ولا من جهة اختلاف الغايات والأهداف ، بل لأن المعرفة التي يحصلونها بالطرق المعهودة عندهم معرفة لا قيمة لها ، ولا نفع فيها على الإطلاق ، ولا تؤدي إلى المقصود منها ، ولا توصل إلى ما طلبوه بواسطتها ، إنها معرفة قاصرة ، لا جدوائية ، مضللة ، وتؤدي إلى مفاصد جمّة ، وتوقع في الضلال والانحراف ، لتصور المنهج المتبع فيها وزيفه ، واضطراب الطريق المسلك لتحصيلها وعقمه . والآملي - رغبة منه في الإختصار وحصص النقاش والنزاع من جهة ، ولأن العلم بإطلاق لا يحصل إلا بطريقتين وأسلوبين مهما تعددت مباديه واختلفت مسائله وقضاياه - قسّم العلوم إلى قسمين اثنين كليين فقال : «إعلم أن العلوم كلها تنقسم إلى قسمين رسمي اكتسابي ، وإرثي إلهي»^(١) وحدد الآملي طريق تحصيل كل قسم من هذين القسمين على نحو الإجمال فقال : «فالعلم الرسمي الإكتسابي يكون بالتعليم الإنساني على التدرّج مع نصب قوي وتعب شديد في مدة طويلة . . والعلم الإرثي الإلهي يكون تحصيله بالتعليم الرباني بالتدرّج وغير التدرّج مع رَوْح وراحة في مدة يسيرة»^(٢) .

وليس الفرق بينهما - بنظره - من جهة أن تحصيل أحدهما مما يستوجب مشقة ومكابدة وأن الآخر مما يحصل بسهولة ويسر فحسب ، ولا ينحصر الاختلاف بينهما بذلك ، ولا هو المقصود بالذات من التمييز بين الطريقتين ، ولا هو أساس التفاضل والتباين والتفاوت ، ولا يكتسب العلم قيمته وفضيلته من كونه يحصل بيسر وسهولة ، ولا خسته من كونه لا يحصل إلا بجهد ومكابدة ، بل لو ترك الأمر لفرق كهذا لأمكن أن يكون العكس هو الصحيح ، فالفرق إذن أمرٌ آخر ، والماتز شأن من

(١) الآملي ، جامع الأسرار ، ص ٤٧٢ ، ويقارن : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢ - وما بعدها ، «فرق علم مكتسب باعلم لدي»

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٧٢ . ويقارن : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

يقول «إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم : أن العلم الإنساني يحصل من طريقتين ، أحدهما التعلم والكسب ، وثانيهما الوهب والجزية ، وهو الإعلام الرباني ، أما التعلم فهو إما من خارج ، وإما من داخل ، أما الأول فطريق معهود . . . وأما الثاني وهو التعلم من داخل ، فهو الاشتغال بالتفكير ، وهو في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر . وأما التعليم الرباني من غير واسطة فقد يحصل منه وراء هذه العلوم ، وهي علوم أخروية . . حرمها الله على علماء الدنيا الراغبين فيها . . وهي علوم كشفية» . ويلاحظ : قانوني ، إعجاز البيان ، ص ١٥ - ١٦ .

الشؤون مختلف ، «وهو أن العلم الكسبي مما لا يحصل به نفع البتة»^(١) بل يؤدي إلى الحرمان مما هو العلم حقيقة ، والحيلولة دون حصول ما فيه نفع من المعارف : «فالأصلح والأأنفع منهما لا يكون إلا العلم الثاني [أي الإرثي] الذي هو في القلب ، لأن العلم الأول [الإكتسابي] ليس له نفع ، ومع أنه كذلك ، فالمضرة منه متوقعة ، بل هي واقعة حاصلة ، وأقلها الحرمان من حصول المعارف الحقيقية والعلوم الإرثية التي هي سبب المنفعة دنيا وآخرة»^(٢) .

والآملي يجد أن حكماً كهذا يستوجب بيان الميزان والملاك والمقياس الذي على أساسه تصبح العلوم نافعة أو ضارة ، فلا يكفي أن نقول في مقام المفاضلة أن العلم الكسبي مما لا نفع فيه أبداً ، وأن مضرته متوقعة بل واقعة ، وأن النفع منحصر في العلوم الإرثية وما يحصل بالكشف ، بل لا بد أن نحدد مقياس النفع والضرر ، وأنه أي شيء هو في ذاته وحقيقته ، ولأجل أي شيء حكمنا على أحد العلمين بالنفع وعلى الآخر بعدمه؟؟

وبنظره فإن النفع من العلم منحصر «في تحصيل معرفة الله على سبيل اليقين ، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه ، وهي - في الواقع - من معرفة الله ، لأن من عرف الأشياء على ما هي عليه عرف الله بمقتضى قوله : (من عرف نفسه فقد عرف ربه)»^(٣) ، والآملي يرى أن كلا هذين الأمرين المحققين للنفع ليسا موجودين في العلوم الكسبية ، بل يستحيل وجودهما فيها^(٤) .

وليس أدل على هذه الإستحالة من أمرين . الأول : اعتراف أهل النظر وإقرارهم

(١) جامع الأسرار، ص ٤٧٢

(٢) م . ن . ، ص ٤٧٢ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٩٦ . وم . ن . ، ص ٢٧٣ - ٢٧٤ . وم . ن . ، ج ١ ص ٢١٣ - ٢١٤ . وج ٢ ، ص ٦٢٨ . «في أن العقل بلاء ، وأن الصوفية يأخذون من عين اليقين» . وحول أن العلم الصحيح لا يحصل بالكسب والعمل ، يلاحظ : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٣١ .

(٣) الآملي ، جامع الأسرار ، ص ٤٧٣ . ويراجع حول الحديث ومصادره باب الأخلاق فيما يلي وانظر : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ٩٨ . وقونوي ، إعجاز البيان ، ص ٢٨٥ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٧٣ .

بالعجز ويعدم القدرة على تحصيل معرفة حقيقية نافعة ومثمرة . والثاني : اختلافهم وتنازعهم وتشتت آرائهم وتباين أفكارهم حول ذلك كله .

ويظهر من نص الأملّي السابق أنه يشترط في سلامة المعرفة ونفعها وثبوت قيمة واقعية لها أن تكون معرفة يقينية واضحة لا خفاء فيها ولا غموض ، ولا قيمة عنده لمعرفة لا تنفيذ يقيناً ، ولا لمعرفة لا تُدرك من خلالها الحقيقة بشهود وجداني داخلي ، وتحصل في النفس بانكشافها انكشافاً تاماً^(١) .

يبالغ الأملّي في مناقشته لأهل النظر من فلاسفة ومتكلمين ، إلا أنه لا يبلغ مبلغ ابن سبعين في ذلك مثلاً ولا مبلغ الغزالي ، إنه ينسب لبعضهم شيئاً من الفضل ، ويرى في مثل الطوسي على سبيل المثال - مع كونه متكلماً وفيلسوفاً - حكيماً إلهياً ، وهو رغم مناقشته للغزالي يجد في كتاباته النافع والضار ، والجيد والرديء ، ويعدّه تارة في العلماء الإلهيين ، وأخرى في أصحاب النظر وأرباب المعقول . أما ابن سبعين فلا يرى لأحد من هؤلاء فضلاً ، ولا يفرق بين الفيلسوف والمتكلم والمتصوف في حكمه عليهم بأن لا نفع في علومهم ولا جدوى من آرائهم وأفكارهم ولا قيمة لإنتاجهم ، وقد تصل مناقشته لهم حدّ المبالغة في الشتيمة ، والإمعان في التحقير^(٢) .

والأملّي يكتفي في سجّاله ببيان أمرين : الأول عدم قدرة الفلاسفة على معرفة الحق ومعرفة ذواتهم وأنفسهم وهي - من الأشياء - أقربها إليهم . والثاني ، ذكر بعض ما يدل على عجزهم من كلماتهم ، وسرد ما يوحى بندمهم على ما فرطوا ، وتوبتهم عما صنعوا وقالوا ، والاستشهاد بنصوصهم الدالة على قلة المنفعة المترتبة على الإشتغال بالعلوم الرسمية ، والضرر الناتج عنها . يقول : «إن العلماء المجازين - وهو اللفظ الذي يختاره الأملّي للتدليل على المشتغلين بالعلوم الكسبية من فلاسفة ومتكلمين - أقرّوا بعجزهم عن الوصول إلى الأمرين السالفين [أي معرفة

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٧٢ . ويلاحظ : ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ١٦٦ . ويقارن : م . ن . ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٢) يراجع : تفتازاني ، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٢٦١ وما بعدها . وص ٣٦٨ فصاعداً .

الله ومعرفة الأشياء] ، اللذين هما مقياس المنفعة في العلم ، أما الأول - وهو معرفة الله - فلأنهم أفروا بعجزهم عن معرفة ذات الحق ووجوده ، وقالوا : نحن لانعرف منه إلا أسماءه وصفاته وأفعاله وحتى معرفتهم بهذه الأشياء معرفة ناقصة لا تدل إلا على مزيد جهلهم وقلة معرفتهم . . وأما الثاني - وهو معرفة الأشياء على ما هي عليه - فلأنهم عجزوا عن معرفة ذاتهم وأنفسهم ، وهي أقرب الأشياء إليهم فكيف يعرفون غيرها من الأشياء»^(١) .

وهذا - برأي الأملي - إجمالٌ يحتاج إلى مزيد تفصيل ، نتبين من خلاله أن ما قدمه أهل النظر في مجال معرفة الحق من آراء ، وفي مجال معرفة النفس من أفكار لا قيمة له ، ولم يؤد إلى بلوغ الحقيقة ، ولا إلى إدراك ما قصده على ما هو عليه في واقعه وذاته ، يقول : «إن العلوم الرسمية بأسرها منحصرة في المعقول ، فما بقي إلا المعقولات [أي علوم المعقول] ، وأعظم المعقولات وأشرفها وأنفسها عند المتكلمين علم الكلام وتوابعه ولوازمه ، وعند الحكماء قسم الإلهيات وتوابعه ولوازمه ، وليس يحصل للفلاسفة والمتكلمين من هذين العلمين معرفة الأشياء ومعرفة الله قدر رأس إبرة ، بل زادت منها الشكوك والشبهات»^(٢) .

وليس أدل على كثرة شبهاتهم من اضطرابهم وتشتت أفكارهم فيما قالوه عن الذات الإلهية ووجودها وصفاتها وأفعالها وما يرتبط بها ، فذهب الأشاعرة من المتكلمين مثلاً إلى أن ذاته ليست معلومة أصلاً ، والمعلوم من الحق وجوده ، وإذا كان الأمر كذلك فيكون وجوده غير ذاته ، وزائداً عليها ، ولقد غفل هؤلاء «عن المفاسد المترتبة على هذا الكلام ، وأقلها أن وجوده لو كان زائداً على ماهيته وذاته للزم أن تكون ماهيته وحقيقته قبل وجوده معدومة ، فيترتب على ذلك فسادان آخران ، وهما أن يكون المعدوم المطلق قابلاً للوجود ، وأن يكون الوجود قائماً بالعدم وكلاهما باطل ، فباطل أن يكون وجوده زائداً على ماهيته وحقيقته»^(٣) .

(١) الأملي ، جامع الأسرار ، ص ٤٧٤ . ويقارن : نص النصوص ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣ . ويلاحظ مناقشة مفصلة للحكماء حول سبق الأرواح في المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٠ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٧٤ .

(٣) م . ن .

والشبهة هذه لم تكن مقصورة على متكلمي الأشاعرة ، فالمعتزلة وقعوا في مثلها أيضاً في مقام المعارضة والمجادلة فقالوا : «إن الله تعالى وجوده نفس ذاته ، وليس زائداً عليها ، بل هو هي ، ومع هذا فليس شيء منهما معلوماً ، بمعنى أن الذات لا تعلم ولا يحيط بها إدراك ، ولا يقع عليها تصور ، وكذلك وجودها ، وليس يعلم من الحق إلا صفاته وأسماءه وأفعاله»^(١) .

والمفاسد التي تترتب على دعوى كهذه كثيرة سيأتي بعضها . وفاسد بنظر الأملي القول أيضاً بأن للحق وجودين خاص وعمام ، وأن المعلوم منه وجوده العام دون الخاص ، أما فساده فمن ناحية أنه يلزم منه التناقض ، إذ «لفظ [وجوده] مع الضمير يقتضي الخصوص فينتفي العموم ، وإن قيل (وجود) مع إسقاط الضمير ارتفعت النسبة والإضافة ، وإذا ارتفعت النسبة وبقي الوجود على عمومته واشترآكه بين الحق وغيره ، فلا ينسب إليه»^(٢) .

وكلامٌ كهذا بنظر الأملي يدل على تحيرهم ، فإذا كانوا يعجزون عن إدراك وجود الحق ، فكيف ينسبون له وجودين . وهو - أعني الأملي - يجد لهم مخرجاً ، ويعتذر لهم عن اضطرابهم ، ويسرر لهم تخطيطهم ، إذ المتحير في أمره - بنظره - «يفعل أي شيء»^(٣) .

واشتغال المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة بهذا الأمر ، وخوضهم في هذه القضية ، لم يزد لهم إلا إشكالاً وحيرة ، وصدق عليهم قول الله تعالى : «أفرأيت من اتخذ إلهه هواه»^(٤) . وينظره فإن «هؤلاء لم يعرفوا في الحقيقة من ذاته ولا من وجوده شيئاً»^(٥) ، وهم مع هذا توهموا أنهم من العارفين ، وأنهم قد بلغوا في العلم الغاية القصوى التي ليس وراءها غاية ، والنهية العظمى التي ليس بعدها نهاية^(٦) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٧٥ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٧٥ - ٤٧٦ .

(٣) م . ن . ويقارن : نص النصوص ، ص ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٤) سورة الفرقان ، آية ٤٣ . ويلاحظ : جامع الأسرار ، ص ٤٧٦ .

(٥) م . ن . ، ص ٤٧٧ .

(٦) م . ن .

ولم يكف المتكلمون - بحسب الأملي - بالخوض في ذات الحق ووجوده ، مع ما ترتب على ذلك من مفسد ، بل خاضوا كذلك في صفاته وأسمائه جهلاً ، من غير علم ولا معرفة ولا يقين ، فقال الأشاعرة مثلاً ، صفات الله زائدة على ذاته ، لأنها لو كانت نفس ذاته لزم فيها التكثر ، والتكثر في الذات موجب للتركيب ، والتركيب مستلزم للإحتياج ، إذ كل مركب مفتقر إلى أجزائه ، وكلاهما محال ، فمحال أن تكون صفاته عين ذاته . وقالوا أيضاً الصفة عرض ، ولو كانت عين الذات لزم أن تكون ذاته عرضاً أيضاً أو محلاً للأعراض ، وكلاهما محال أيضاً ، فمحال أن تكون صفاته عين ذاته^(١) . وقال المعتزلة في مقام معارضتهم «صفاته عين ذاته ، لأنها لو كانت زائدة لكانت موجودة في الخارج ، فيلزم احتياج الواجب إلى الممكن ، أو تعدد الواجب ، واحتياجه إلى واجب آخر ، أو وجوب العرض وقيامه بالذات ، أو احتياج صفاته إلى مورد يوجدها ، وكل ذلك محال ، فمحال أن تكون صفاته زائدة على ذاته»^(٢) ، وتفصيل ذلك عند المعتزلة هو أن «الموجود في الخارج بالاتفاق لا يخلو إما أن يكون واجباً أو ممكناً ، فصفاته [أي الحق] إن كانت واجبة لزم تعدد الواجب»^(٣) ، أو وجوب العرض - الذي هو صفاته - ، وإن كانت ممكنة لزم احتياج الواجب إلى صفة ممكنة ، ولزم احتياجها إلى مورد لمقام إمكانها ، فيلزم الدور أو التسلسل ، وكلاهما باطل ، فبان أن صفاته عين ذاته في الخارج وإن كانت غيره في التصور والعقل»^(٤) . وكلام المعتزلة هذا في الصفات يدل على جهل مطلق بحقيقتها ، ويقاس عليه كلامهم في الأسماء والأفعال ، إذ الأسماء مترتبة على ترتيب الصفات والكمالات الذاتية ، وإذا لم يدركوا في الحقيقة ما هي الذات وما هي الصفات وتنازعوا في ذلك واختلفوا لم يدركوا الأسماء كذلك . والأفعال أيضاً منشؤها الأسماء ذاتها والصفات ، وهذا يعني في النهاية أنهم لم يعرفوا ذاته ولا أدركوا وجوده ولا صفاته ولا أسماءه ولا أفعاله ، ولم

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٧٧ . ويقارن حول مناقشة المتكلمين وبينان مفسد أفعالهم : المحيط الأعظم ، ورقة ٢١٢ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٧٧ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٧٨ .

(٤) م . ن .

يعرفوا من كل ذلك شيئاً ، بل ظنوا فيه ظناً فاسداً ، وتوهموا توهماً كاذباً ، ولم يحصلوا منه على شيء^(١) كما يقول الأملي .

هذا كله حول موقف الأملي من المتكلمين ، ومن آرائهم وأفكارهم حول الله وما يرتبط به . ولا يختلف حالُ الفيلسوف الحكيم عن حال المتكلم في كل ذلك ، إنهم سواءٌ في الجهل وعدم المعرفة والاشتباه والخطأ والانحراف والضلال ، وهو قبل أن يسرد اعتراضه على ما يقوله هؤلاء حول الحق ولوازم ذاته وصفاته وعلاقته بالعالم ، يطلق بحق الفلاسفة حكماً - يقترب فيه من حكم الغزالي في التهافت - حيث يقول : «جماعة يكون علمهم وحكمتهم بهذه المثابة ، فمن ذا يعدّهم من الحكماء ، أو من أهل الإسلام؟؟ نعوذ بالله منهم ومن تابعيهم»^(٢) . أزعج أن الأملي لا يريد هنا تعميم الحكم على كل فيلسوف أو متكلم ، لم يقصد أشخاصاً بل قصد نهجاً وطريقة في التفكير وأسلوباً في النظر والوصول إلى المعرفة ، فالمنهج والطريقة هما المتهمان ، وهما اللذان يقعان تحت مبرع التشريح والنقض والتجريح ، وهما المقصودان بالهجوم ، وإلا فقد نجد عند المتكلم ما هو مفيد وناجع إذا كان اتبع في الوصول إليه أسلوباً مختلفاً عن طريقة الجدل والمماحكة ، وكذا قد نجد الفيلسوف يسلك إلى الحقيقة طريقاً - في بعض الأحاديث - مختلفاً عن طريق النظر العقلي والاستدلال ، كما هو الحال عند ابن سينا في بعض موارد فكره . وعلى أي حال لم يجد الأملي في منهج الفيلسوف ولا في منهج المتكلم ما يمكن الاستفادة منه أو استثماره ، إنهما منهجان عقيمان لا ينتجان حقيقة ولا معرفة .

ويستعرض الأملي كثيراً من الشواهد الدالة على عجز المنهج الذي يستخدمه الفيلسوف وعقمه ، ومن جملة شواهد ما قاله الفلاسفة في خصوص إدراك الذات الحقة وما يرتبط بها ، فلقد شاع بينهم «أن وجود الحق تعالى نفس ذاته وعين حقيقته ، وأن هويته عين ماهيته ، ولما كانت الذات مما لا يقع عليها إدراك ولا ينالها

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٧٩ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٨٢ . ويقارن : نص النصوص ، ص ٤٨٢ . ولاحظ حول أن من يعتمد على علوم الظاهر محجوب : المكّي ، أبو طالب ، قوت القلوب ، (ط بيروت) مصورة عن ط القاهرة ، (دت) . ج ١ ، ص ٦٩ .

تصور ولا علم ، فكذلك وجودها لأنه في معناها . . . وقالوا في الصفات ما يشبه ذلك ، فقد نقل عنهم قولهم أن الصفات عين الذات لا تزيد عليها ، والذات لا تعلم بالاتفاق ، فكذا ما يساويها ، يعني صفاتها^(١) . فلا الذات يمكن إدراكها ، ولا وجود الذات ، ولا الصفات الثابتة لها ، ولا ما يرتبط بها من اللوازم ، وجودية كانت أو عقلية تصورية . وعدم إمكان العلم هذا والمعرفة عند الحكيم الفيلسوف لا ينحصر في الذات الإلهية وما يرتبط بها ، بل ينسحب على الأشياء أيضاً ، يعني أن الأشياء عند الفيلسوف مما لا تقع تحت علم ، ولا تنالها أيضاً يد الإدراك في كنهها وحقيقتها وذاتها ، وما يتعلق بها من اللوازم الذاتية والصفات «وحجته في ذلك أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ، إذ معرفة الشيء بحقيقته تكون بجنسه وفصله ، والموجودات بأسرها منحصرة في المركبات والبسائط ، والبسائط لا جنس لها ولا فصل ، وإلا لم تكن بسيطة فلا تعرف أصلاً»^(٢) . لأن ما لا جنس له ولا فصل فلا تعريف له «والمركبات مؤتلفة من البسائط ، والمركب لا يعرف إلا بمعرفة أجزائه ، وإذا لا تعريف لها فلا تعريف له»^(٣) . ولا يوجد بنظر الأملي - في مطلق الأحوال - ما هو أدل على جهلهم ، وعدم جدوى ما يشتغلون به ، وما يتعاطونه من أفكار وآراء ، وما ينتجونه من معارف ، مما مرّ . فلا المتكلمون بلغوا ما قصدوه ولا الفلاسفة ، ولقد زادهم اشتغالهم بالعلوم الكسبية الرسمية بعداً عن الحق ، وأورثهم ما لا يعد ولا يحصى من الشبهات ، وألقى بهم في غياهب الضلال والعمى . يقول الأملي مستنتجاً - بعد كل ما قاله فيما سبق في حقهم - : «والحاصل أنهم ما عرفوا من الأشياء ولا من النفس شيئاً ، بل زاد من هذه الشبهات جهلهم ، وكثر عماهم ، وقل دينهم ، وزال صفاؤهم الفطري ، بحيث لا يرى أحدهم من هو أكبر منه قدراً ، وأعظم علماً ، وأرفع منزلة»^(٤) . وما عرفوا قدر

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٧٩ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٨٠ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٨١ .

(٤) م . ن . ، ص ٤٨٢ ، ويقارن : إبن عربي ، مواقع النجوم ، تح محمد علي صبيح ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ ، ص ٣٠ . و ص ١٣٢ .

أنفسهم ، وقدر عظمة الله ، ولو عرفوا ذلك لما ادعوه لأنفسهم مستعينين بعقولهم الضعيفة وأفكارهم الركيكة . . «^(١) .

ثم يحدد بكل صراحة موقفه الصارم من كل معرفة تعتمد النظر والفكر والقياس والاستدلال فيقول : «والحق أن العلوم الكسبية الحاصلة من النظر والفكر مظنة الخطأ والشك والشبهة والزلل»^(٢) .

ويقول في موضع آخر من جامع الأسرار : «والغرض أنهم [أي الفلاسفة] ما عرفوا أيضاً من أسمائه تعالى وصفاته وأفعاله شيئاً ، بل ظنوا فيه ظناً فاسداً وتوهموا توهماً كاذباً ، حتى ورد في حقهم قوله تعالى : ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾»^(٣) .

ولقد أدرك هؤلاء - كما يرى الأملي - أن العقل مما لا يركن إليه في مقام تحصيل المعارف الحقيقية ، وأن معرفة الحق لا تنال بالعقول القاصرة الضعيفة ، وأن الذي يتكل على العقل . . لا يركن إلى سكينته ولا يستريح^(٤) .

ويختم الأملي مناقشته التي قصد منها إظهار رداءة العلوم الرسمية بقوله : «والغرض إظهار رداءة العلوم الرسمية ، ونفاثة العلوم الحقيقية وشرف أهلها ، وحسنها ، لينظر العاقل فيها ، ويختار ما هو مناسب لحاله [منهما] لتلا يكون القائل بهما مذموماً ، والداعي إلى اختيار الثاني [العلوم الحقيقية] وترك الأول [العلوم الكسبية] معلوماً . . . فمن أبصر فلنفسه ومن عميَ فعليها»^(٥) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٨٥ . وتتمة النص : «ويصدر من كل واحد بالنسبة إلى الآخر ما صدر عن إبليس أنا خير منه خلقتي من نار . . . عالماً عظيماً شريفاً ، وجملته جاهلاً حقيراً ذليلاً فانا خير منه ، نعوذ بالله من هذا المقام» .

(٢) م . ن . ، ص ٤٨٢ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٧٨ - ٤٧٩ .

(٤) م . ن . ، ص ٤٦١ . ويقارن : قانوني ، إعجاز البيان ، ص ٢٦ - ٢٧ . وحول الإختلاف بين المشتغلين بالمعرفة الكسبية يلاحظ : م . ن . ، ص ٢٤ - ٢٥ . وص ١٦ - ١٧ . وحول أن الخطأ في المعرفة الكسبية كبير . يلاحظ : م . ن . ، ص ١٨ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٤٩٩ .

ومن جملة من ينقل الأملي عنهم - في معرض سرده لاعتراقات الحكماء والمتكلمين بعجزهم عن الوصول إلى الحقيقة - المتكلم الأشعري الشهير فخر الدين الرازي ، فيقول : «ومنها ما روي أنه [أي الرازي] بكى ذات يوم ، فسأله الحاضرون عن سبب بكائه فقال : مسألة كنت اعتقدتها منذ ثلاثين سنة ، فلاح لي الساعة أن الأمر على خلاف ما كان عندي»^(١) . ثم يعقب على كلامه بقوله : «ولم لا يجوز أن تكون جميع معلوماته على هذا الوجه؟؟»^(٢) .

ويروي الأملي بعضاً من وصية كان أرسلها ابن عربي إلى الرازي ينصحه فيها بترك ما هو فيه ، ويعاتبه على عدم الدخول في طريق المجاهدة ، ويقول فيها : «ومتى ما نفذت النفس من كسب يدها ، فإنها لا تجد حلاوة الجود ، وتكون ممن أكل من تحته ، والرجل من أكل من فوقه . . . فارفع الهمة في أن لا تأخذ علماً إلا من الله على الكشف . . . ولقد أخبرني من أتق به من إخوانك ، وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوماً فسألك ، هو ومن حضر عن بكائك ، فقلت مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة . . . إلخ . . .» ثم يقول : «ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ، ولا سيما في معرفة الله تعالى . ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر . فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة ، ولا تدخل طريق المجاهدة . . . إلخ»^(٣) .

ومن هؤلاء الذين ينقل الأملي اعترافهم بعجز العقل عن إدراك الحق والوصول إلى معرفته ، وعقم العلوم الكسبية الفيلسوف الطوسي ، وهو يورد له كلاماً يؤكد فيه على ضرورة أن لا يقصر المرء همته على ما أدركه بعقله ، وأن لا تشغله معرفة الكثرة التي هي أمانة العدم . . . بل يجب عليه أن يقطع عن نفسه العلائق الدنية ، ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية . . . ليشاهد الأسرار الملكوتية . . .

(١) جامع الأسرار، ص ٤٨٨ . ويقارن : نص النصوص ، ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

(٢) جامع الأسرار، ص ٤٨٩ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٨٩ - ٤٩٢ . والأملي ينقل الوصية بأكملها هنا . ويشير إليها إشارة في : نص النصوص ، ص ٤٨٥ . والرسالة موجودة بأكملها ضمن «رسائل ابن عربي» ط مصورة في دار إحياء التراث ، وهي الرسالة رقم ١٥ .

ويكشف في باطنه الحقائق الغيبية والدقائق الفيضية ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء^(٥) .

وينقل أيضاً عن الغزالي كلاماً مشابهاً^(١) ، وعن ابن سينا فيما رواه عنه الجوزجاني^(٢) . وكذا عن أفضل الدين الخونجي^(٣) كما رواه عنه العفيف التلمساني في شرحه لمواقف النفري^(٤) . وينقل كذلك عن نصير الدين الكاشاني^(٥) ، والحكيم أفضل الدين الكاشي^(٦) ، وصدر الدين تركة الأصفهاني^(٧) - وعن كتابه قواعد التوحيد بالذات^(٨) - وميثم البحراني^(٩) ، وعبد الرزاق الكاشاني^(١٠) وآخرين لا داعي للاستطراد في ذكر أسمائهم وأقوالهم .

ب - المعرفة بالوراثة: ولا يمكن بنظر الأملي أن تكون العلوم الكسبية علوماً إرثية ، ولا العكس أيضاً جائزاً ، ولقد ظن علماء الظاهر وأهل انظر ، بالرغم من اشتغالهم بالعلوم الرسمية ، وبالرغم من رداءة حالهم وسوء مآلهم وعقم طريقتهم وفساد مذهبهم - كما يقول الأملي - أنهم من الورثة ، وزعموا أن الوراثة منحصره فيهم لا تتجاوزهم ولا تعدوهم ، وتوهموا أن الحديث المأثور عن النبي (ص) (العلماء ورثة الأنبياء) ورد في حقهم ، وإياهم عنى ، وعليهم ينطبق . ولقد حسبوا

(٥) جامع الأسرار ، ص ٤٩٢ . ويلاحظ حول أن العلم اليقيني يعسر إقتناصه بالقانون الفكري : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٢١ .

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٩٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٩٥ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٩٥ - ٤٩٦ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن .

(٦) م . ن .

(٧) م . ن . ، ص ٤٩٦ - ٤٩٧ .

(٨) وهو الذي شرحه حفيده ، علي بن تركة في مصنفه تمهيد القواعد . وقد قارنا به في الهوامش في باب الوجود .

(٩) جامع الأسرار ، ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .

(١٠) م . ن . ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩ .

جهلاً نتيجة هذا التوهم الفاسد أن مدادهم أعظم من دماء الشهداء ، وأن منزلتهم عند الله كمنزلة أنبياء بني إسرائيل ، وأن نومهم خير من عبادة الجاهل . . والأمر - بحسب الأملي - على خلاف ما يدعون ، ويناقض ما قالوه وتوهموه ، فهم خارجون عن مرتبة الإرث هذا ، ساقطون عن درجته ، بعيدون عن هذه المنزلة ، دلّ على ذلك العقل وأيده النقل . والسبب باختصار أن «استحقاق الإرث لا يخلو من وجهين ، فهو إما أن يكون بحسب النسب الصوري [أي بسببه] ، إن كان الميراث صورياً ، وإما أن يكون بحسب النسب المعنوي ، إن كان الميراث معنوياً»^(١) . وما نحن بصدده من جنس الموروث معنى «وأهل النظر لا يستحقون مثله ، لعدم الأهلية والمناسبة ، ولعدم دخولهم في طريق الأنبياء ظاهراً وباطناً»^(٢) . وهذا يعني أن استحقاق الموروث صورة ، إن كان سببه النسب الصوري ، فاستحقاق المورث معنى ، سببه النسب المعنوي ، وهو الذي أشار إليه النبي (ص) بقوله في حق سلمان : (سلمان منا أهل البيت) ، إذ سلمان لا يتصل بالنبي بنسب صوري يقيناً ، فلا يكون المراد بالنسبة هنا المدلول عليها بـ (منا) إلا النسب المعنوي والعلاقة الروحية ، ولم يقصد النبي بالبيت في قوله هذا البيت حقيقة ، بل قصد بيت الحكمة والعلم والمعرفة ، ويرى الأملي أن القرآن عبر عن مثل هذا الارتباط المعنوي والروحي بلفظ الدخول في قوله : ﴿فادْخُلِي فِي عِبَادِي . . .﴾^(٣) إذ الدخول فيهم عبارة عن صيرورة الشخص منهم حقيقة ، واتحاده بهم معنى لا صورة^(٤) .

ويستشهد الأملي لتأكيد مثل هذه الرابطة الموجبة لاستحقاق الإرث المعنوي والعلم الإلهي والحكمة ، بقصة نوح ، وهو يفرد لشرحها وتوضيحها كما وردت

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٠٠ . ويقارن : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٥ وبعدها . ويلاحظ حول المعرفة الإرتبية ، أو العلم اللدني أو «العلم من لدن» المأخوذ من الآية الكريمة : ﴿وعلمناه من لدنا علماً﴾ (سورة الكهف ، آية ٦٥) : فروزا نفر ، بديع الزمان ، شرح مشنوي (دفتر أول) ج ١ ، ص ٣١٥ . والمييدي ، كشف الأسرار ، ج ٥ ، ص ٧١٩ . والكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ٧٦ - ٨٠ .

(٢) الأملي ، جامع الأسرار ، ص ٥٠٠ .

(٣) سورة الفجر ، آية ٢٩ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٥٠١ .

في القرآن صفحات طويلة من كتابه جامع الأسرار ، ويرأيه فإن الحق سبحانه عندما نفى الأهلية (يعني الدخول في الأهل) عن ولد نوح بقوله : «إنه ليس من أهلك» قصد الأهلية الروحية ، والمناسبة المعنوية الباطنية ، ولم يقصد منها سلب النسب الصوري عنه والعلاقة الأبوية ، إذ الأهلية الصورية والنسب الصوري مما لا نزاع في وجودهما ، ولا يدخل ريب ولا شك في ذلك^(١) . ولقد استخدم القرآن كما يرى الأملي للتفريق بين هذين النسبين عبارتين مختلفتين ، ولفظين متميزين ، في إشارة منه إلى تباينهما وتمايزهما في أنفسهما أيضاً ، وعلى مستوى ما يدلان عليه من المعنى ، فعبر عن النسب الصوري بلفظ «الإبّاع» والإطاعة كما في قوله : ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٢) ، وكما في قوله : ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾^(٣) . وعبر عن النسب المعنوي بلفظ «الدخول» في قوله ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾ . ولأجل هذا فإذا قامت القيامة الكبرى ، التي هي عبارة عن ظهور المعاني بانقلاب البواطن ظواهر ، والظواهر بواطن ، فلا اعتبار هناك للنسب الصوري ، لقوله : ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ ، فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ﴾^(٤) ، ولا يبقى إلا النسب المعنوي .

والكلام هذا - بنظر الأملي - حول عدم استحقاق علماء الظاهر العلم الحقيقي لعدم المناسبة والأهلية ولفقدان الاستحقاق كلام خطابي ، قد ينفع لكنه قليل الفائدة في مقام تأكيد الحقيقة وإثبات الواقع ، وعليه فلا بد - كما يقول - من تأكيد هذا الكلام السابق بالبرهان بأن يقال : «إن العلوم الكسبية ليست إرثية ، لأن الشيء الكسبي لا يسمى في العرف واللغة ولا في الاصطلاح إرثياً ، فما يحصل بالكسب إذن ليس إرثاً ، ولا يمكن أن يصدق عليه ذلك ، ومن جملة ما يكتسب العلوم الظاهرة ، فلا تكون إرثاً ، ولا يكون صاحبها وارثاً بصورة ومعنى . وأيضاً فإن المكتسب عبارة عما يحصل باجتهاد الشخص وسعيه ، والموروث عبارة عن شيء

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٠٠ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٣١ .

(٣) سورة النساء ، آية ٨٠ .

(٤) سورة المؤمنون ، آية ١٠١ .

يصل إلى الشخص بلا سابق سعي أو اجتهاد ، فيتج أن الموروث ليس مكتسب ، وما يصدق عليه الكسب لا يكون إراثاً ، ولما كان العلم الظاهر لا يحصل إلا بالكسب فهو ليس إراثاً وصاحبه ليس وارثاً^(١) .

بهذه اللغة الحافلة بالتركار ، والبسيطة التركيب ، والواضحة المعنى ، يفصل الأملي - على أساس قول النبي (ص) السابق - بين علم مكتسب وعلم موروث ، ويعتبر أن لكل واحد من هذين العلمين أهلاً ، والأول ناتج عن جهد بشري في الزمان والمكان ، وهو خاضع لشروط إنتاج محددة ، ومرتب على جملة ظروف وإمكانات ، يرتبط حصوله ووجوده بها ارتباطاً وثيقاً . أما الثاني فهو نتيجة إلقاء إلهي في قلب العارف ، وفيض رباني غير مسبوق بجهد ولا سعي ولا اجتهاد^(٢) ولا مدخلية لطول الزمان أو قصره في حصوله ، ولا يترتب على طرق إنتاج علمية كترتيب مقدمات وتنسيق أحكام وتصورات تؤدي إلى مطلوب ما . ولا يغفل الأملي - في معرض استشهاده بقول النبي (ص) السابق - احتمال أن يكون المراد بالعالم فيه مطلق العالم الشامل لمن هو من أهل الظاهر ، ولمن هو من علماء الباطن والحكماء الإلهيين ، ويكون الحكم حيثئذ بالوراثه حكماً عاماً شاملاً لأفراد كلا الصنفين ، منطبقاً عليهما بالسوية ، لكن احتمالاً كهذا بنظره لا قيمة له ، ويمكن نفيه بأدنى إلتفات وأقل تأمل ، - على أقل تقدير من جهة اللغة - إذ العموم لا يمكن أن يراد أو يقصد إلا إذا كانت الألف واللام في العلماء للجنس ، فتدل حينها على عموم مدخولها وشموله لما يصلح أن ينطبق عليه بحسب وضعه اللغوي ومعناه . وهنا ليس الأمر كذلك ، إذ اللام للعهد ، وتقدير الكلام في الخبر : أن العلماء الخواص من كل أمة ورثة أنبيائها ، وهم أهل الحق بينهم ، فيكون الحكم بالوراثه في الخبر خاصاً^(٣) ، كما يكون الخبر خاصاً أيضاً^(٤) ، ولو سلم - بنظر الأملي -

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٠١ - ٥٠٤ .

(٢) يقارن : ابن عربي ، فتوحات ، ج ٣ ، ص ٣٤٣ . والتدبيرات الإلهية ، طبعة نرج ، ليدن : بريل ١٣٣٩هـ ، ص ١٦٠ - ١٦١ (مع عقلة المستوفر ، وإنشاء الدوائر في مجلد واحد) .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٥٠٤ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٠٥ .

عموم الخبر لزم أن يكون كل عالم وارثاً ، فيكون الكل حقاً ، وهو باطل بالوجدان^(١) .

ويرى الأملي أن احتياج العلوم الإرثية إلى شرائط في حصولها من قبيل المجاهدة والرياضة والتجرد والتوجه إلى الحق ، لا يجعلها كسبية ، ولا يخرجها عن عنوان الإرث ، لأن أموراً كهذه ليست أسباباً ، بل معدات تقرب المرء من مرتبة قابلية التلقي ، وليست سبباً للعلم نفسه ، ولا علة في حصوله ووجوده ، يقول : «لأننا نقول ليس كذلك . . . إذ الرياضة سبب من الأسباب المهيئة ، وآلة من الآلات المعدة ، وإلا فحصولها [العلوم الإرثية] ليس متوقفاً عليها . . بل جميع الكمالات عندهم إختصاص إلهي حاصل بلا التفات إلى سبب وشرط . . ولا تكون كسبية تحصل بسبب من الأسباب بل بفضل الله ومنه»^(٢) .

ويصرح الأملي بوضوح أنه لا يراد بالمكتسب عند إطلاقه إلا ما كان كذلك من خلال التعليم الإنساني ، أي المأخوذ من الخلق بطريق الإكتساب والنظر العقلي وترتيب المقدمات والأقيسة والتأمل الفكري^(٣) ، أما المأخوذ من الله مباشرة ، أو بواسطة العقل الأول - كما سيأتي - ، أو النفس الكلية فهو على أي وجه اتفق إرث لا كسب ، وليست الرياضة والمجاهدة سبباً في حصوله ولا علة ، ليكون لجهد الإنسان فيه مكانة ومنزلة ومحل^(٤) .

ويشبهه الأملي العلم الإرثي بكنز مطمور تركه صاحبه إرثاً لأبنائه ، وكما أن احتياج الكنز إلى الحفر والتنقيب لا يخرج عنه كونه موروثاً ، ولا يجعله مالاً مكتسباً ، فكذا إحتياج العلم الإرثي إلى المجاهدة والرياضة والتوجه إلى الحق^(٥) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٠٥ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٠٦ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٠٧ - ٥٠٨ .

(٤) م . ن . ، ويقارن : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٣١ . وص ١٤ - ١٥ . في أن العلم الحق لا يحتاج إلى واسطة .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٥٠٨ .

والمعرفة الحقيقية بنظر الأملي محفوظة في قلوب الناس مستودعة فيها بالقوة ، والقلوب خزائن لا تشرع أبوابها ولا تُفتح إلا بالمجاهدة والرياضة ، والجهل بحقيقة كهذه وعدم الإلتفات إليها يدفع الناس إلى طلب علوم لا تنفع ، يبذلون في سبيلها الكثير من الجهد والوقت ، ولو علموا ما تنطوي عليه قلوبهم من العلوم لقصدوها ، ولو قصدوها لحصلوا عليها بأدنى تعب وأقل جهد وأقصر وقت^(١) .

«ومثل قلب ابن آدم كالبئر ، ومثل العلوم كالمياه المستودعة فيه ، ومثل إخراجها بالمجاهدة والرياضة ورفع الموانع كمثل حفر البئر . . فمن حفر قلبه بذلك ظهر له ماء العلوم الحقيقية الإرثية المستودعة في جبلته ، وكانت سبباً للحياة المعنوية في الدنيا ، وللبقاء الأبدي والكمال الحقيقي والوصول إلى الحضرة الإلهية في الآخرة ، وهو سبب العروج والصفاء . . إذ منبعه التجليات الإلهية والإفاضات الربانية ، وهي لا انقطاع لها أبداً . . .»^(٢) .

ويتولد عن هذا الماء في الدنيا المعرفة والأخلاق والتواضع والخشوع . . . والعدالة والسخاء ، وفي الآخرة الفوز والجنة والنجاة . . . «أعني الحياة الباقية»^(٣) .

والمناسبة - بحسب الأملي - بين الماء والعلم الحقيقي واضحة ، وهي مناسبة من وجهين : الأول أن العلم لو تجسّد لكان ماءً للطافته وقبوله وسهولة جريانه وظهوره وانكشاف ما في داخله من الأشياء بلا مانع ذاتي . والثاني استعمال لفظي الماء والعلم بمعنى واحد في أكثر ما ذكرنا فيه من آيات في القرآن . كقوله تعالى : «وكانَ عرشُهُ على الماء»^(٤) . إذ لم يكن ثمة وجود للماء قبل العرش ، فيكون المراد من الماء «العلم الموسوم بماء الحياة ، الساري في جميع الموجودات ، المعبر عنه بالهوية الإلهية الحقيقية ، وبالحقيقة الإنسانية ، وبالعلم الحقيقي الذي به حياة كل

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٠٩ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٥١٨ .

(٤) سورة هود ، آية ٧ .

شيء»^(١)، ولا يجد الأملي مشقة في تأكيد فكرة أن القلب هو مستودع المعارف الحقيقية من خلال القرآن، وهو هنا كما في غيره من الموارد يؤول النص القرآني ويصرفه عن ظاهره، ويبالغ في تحميله ما يقصده من المعاني وما يريده، وما يرغب في إثباته من الآراء والتصورات. ومن جملة ما يستشهد به على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(٢)، ويرى أن معناها هو «أن بني آدم لا يعلمون ما أخفينا لهم في جبلتهم وطيتهم من العلوم الحقيقية التي بها تقر عيونهم، وبها يستغنون»^(٣). ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾^(٤)، ويفسرها هكذا: «أي لو أقاموا أركان الشريعة المعبر عنها بالتوراة من حيث الظاهر، وأقاموا أركانها من حيث الباطن، وهو المعبر عنه بالإنجيل، وأقاموا ما أنزل إليهم، وهو القرآن والعمل به، لشاهدوا الحقائق الروحانية. . وأدركوا حقائق الملك والملكوت، وشاهدوا لطائف القدس والجبروت مشاهدة علمية حقيقية، وكشفاً عينياً، وذوقاً شهودياً، والأخير نهاية المراتب في المعرفة»^(٥).

والغرض الأهم عند الأملي من الاستشهاد بهذه الآية هو أن يعلم أن جميع خزائن المعرفة مدفونة في قلب الإنسان، ومستودعة فيه، وإبرازها إلى حيز الوجود الفعلي وإظهارها متوقف على الأهلية والاستعداد المعبر عنهما بالتقوى في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾^(٦). والمقصودين بلفظ الصلاح في قوله: ﴿أَن الْأَرْضَ يَرِيهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^(٧). إذ المراد بالأرض هنا أرض المعارف المحتوية

(١) جامع الأسرار، ص ٥١٩. وص ٥٢١.

(٢) سورة السجدة، آية ١٧.

(٣) جامع الأسرار، ص ٥١٠.

(٤) سورة المائدة، آية ٦٦.

(٥) جامع الأسرار، ص ٥١١.

(٦) سورة البقرة، آية ٢٨٢.

(٧) سورة الأنبياء، آية ١٠٥.

على خزائنها «والوارث لها هم العباد الصالحون ، يعني الصالحون للإرث الحقيقي ، بسبب القرابة المعنوية والأهلية»^(١) .

والأخبار - من النقل - الدالة على ذلك لا تعد ولا تحصى ، كما يرى الأملي ، وهو يستعرض جملة كبيرة منها في كتابه جامع الأسرار ليؤكد من خلالها على أن المعرفة الحقيقية إلقاء في القلب ، وشهود جواني للحقائق ، وأن ذلك لا يتوقف إلا على التقوى والمجاهدة والرياضة .^(٢) . والأملي هنا مسهب في استعراض الأمثلة مبالغ . وهو يقصد من ذلك تقريب الفكرة وتأكيدا بالصورة الحسية والأمثلة الساذجة البسيطة ، السهلة الإدراك والإستيعاب^(٣) . وسيأتي مزيد بيان لكيفية حصول المعرفة الإرثية ومصدرها في الفصل التالي عند حديثنا على مصادر المعرفة .

خلاصة وخاتمة:

إلى هنا ننتهي من بيان وجهة نظر الأملي في طبيعة (المعرفة) وأقسامها ، وقيمة كل قسم منها ، ولقد وقفنا على رأيه في علوم الفلاسفة والمتكلمين بإيجاز ، وبيننا وجهة نظره في المعرفة الحقيقية وقيمتها ، ومنافعها المترتبة عليها بإيجاز أيضاً . رغبتنا أن نقدم صورة عامة كلية وواضحة لكل ذلك ، لم نحفل بالتفاصيل ولا بالتفريعات ، ولا بالمناقشات الجزئية التي يديرها الأملي بين الحين والآخر ، والتي وجدنا أنها تثقل البحث ، وتشتت الجهد ، وتضيع الهدف في أغلب الأحيان ، وتصرفنا عن غرضنا ، وهو تقديم صورة واضحة لوجهة نظر الأملي في المعرفة وما يرتبط بها .

ولقد استقى الأملي كثيراً من أفكاره وتصورات من سبقه من المتصوفة والعرفاء الكبار ، وهو لم يجد غضاضة في نسبة ما ينقله إلى صاحبه ، إنه في غاية الأمانة

(١) جامع الأسرار ، ص ٥١٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٥١٢ - ٥٢٦ .

(٣) يلاحظ : م . ن . ، ص ٥١٢ فصاعداً .

والدقة من هذه الجهة . وهو يرى أن أهل الله كنفس واحدة يقول السابق ما ينبغي على اللاحق قوله ، ويؤكد اللاحق ما قاله سلفه . يشكل القونوي والغزالي أهم مستندين هنا ، وتشكل مؤلفات الشيخ الأكبر منبعاً خصباً اغترف الأملي منه بغزارة ، وعباً منه الكثير من التصورات والأفكار . . استثمر كل ذلك ، ثم عرض فكره بأسلوب سهل واضح بسيط وعفوي ، لم يعتن بالتنميق اللفظي ، ولا وقع في التعقيد المعنوي ولا تكلف . ولعلنا استطعنا هنا إيصال ما رغب الأملي في إيصاله بوضوح وموضوعية .

الفصل الثاني

مصادر المعرفة وأدواتها

تمهيد.

١ - مصادر المعرفة.

أ - مصادر المعرفة الكسبية وكيفية تحصيلها.

ب - مصادر المعرفة الإرثية «تعليم الرحمن».

٢ - وسائل المعرفة وأدواتها.

أ - الوحي والإلهام والكشف وتفصيل مراتبها.

ب - العقل والشرع.

تمهيد:

لا يشكل الإكتساب والتعلم عند المتصوفة طريقاً حقيقياً إلى المعرفة ، إنه طريق لا تؤمن عواقبه ، ولا يسلم السالك المكتسب فيه من الخطأ والانحراف ، وهو مظنة الشبهة على الدوام .

إن مصدر المعرفة على الحقيقة هو القلب الإنساني ، والعقل المنور بنور القدس ، وقد يحول دون حصولها وظهورها حجبٌ وموانع ، ويمنع من وجودها بالفعل عوائق ، وهي لا تزول إلا بالرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن والتحلي بالفضائل .

لا يخرج تفسير المتصوفة لمصدر المعرفة ومستودعها عن رؤيتهم العامة للوجود ، وهو يتسق مع جوهر فهمهم للوجود الحق الواحد وتمظهراته وتجليات ذاته . إن هذه الرؤية أساس يبني المتصوف عليه كل تأملاته في الإنسان والمعرفة والأشياء . بمعنى أن رؤيتهم للوجود تحكم كل النسق العام لتفكيرهم ، وتطغى على كل تفاصيله ، وعلى فعل التأويل والشرح والتنظير .

ساهمت برأيي محاولة إبن عربي المكتنفة بشيء من الغموض والإلتباس^(١) - حول مصدر المعرفة الحقيقية الحاصلة بالوحي أو الإلهام أو الكشف - ، في إطلاق

(١) يراجع محاولة عند : قاسم ، محمود ، الخيال في مذهب إبن عربي ، القاهرة : معهد الدراسات العربية ١٩٦٩ م . وأيضاً محاولة كوربان :

Corbin, H. l'Imagination créatrice dans le soufisme d'ibn Arabi, Paris: Flammarion, 1958.

التأمل الصوفي بعده ، لوضع تصور واضح قليل التعقيد متنسق ومنسجم ، لتفسير وجود المعرفة بلا اكتساب ، عن طريق شهودها في صفائها المطلق ووضوحها التام شهوداً قلبياً ، وعن طريق رؤيتها رؤية جوانية داخلية ، يترتب عليها حكم وجودي أقله اتصال الإنسان اتصالاً روحياً بعالم القدس والتجرد التام ، وبمرتبة العلم التفصيلي والإجمالي للذات الإلهية ، أعني بالذات المتجلية الظاهرة في مرتبة علمها الاجمالي والتفصيلي .

يتم هنا تفسير المعرفة وجودياً ، ولن يكون المتصوف مطالباً بإعادة التنظير لمشروعية معرفة كهذه خارج رؤيته للوجود نفسه ، إذ مشكلة المعرفة جزءاً لا يتجزأ من مشكلة الوجود ، وهي إحدى أبرز جوانبها . أزعم أن محاولات مهمة وكبيرة تمت صياغتها فلسفياً قبل إين عربي وفي زمنه ، استفاد الشيخ منها إلى أبعد الحدود ، واستنفذ مضامينها وأبعادها النظرية ، وأضاف إليها خبرته الكبيرة ومعرفته الواسعة بحركة التصوف الزهدي ، وطرائق التطهر والأخلاقيات والآدابيات ، وخرج من كل ذلك بمذهب تام الأركان ، مشبع بالعمق النظري والإبتكار ، وبتجربة روحية فريدة وراسخة .

لن أسرد هنا أصول نظرية إين عربي في المعرفة ، ولا المؤثرات التي ساهمت في تشكيلها وتكونها . لا أوّمن ببنى ثابتة تشيع في النظم المعرفية بثبات وسكون ويتم توارثها بلا تغير ، ولا أعشق التصنيف ضمن حدود مغلقة ومرسومة سلفاً ، أرى ذلك عبثياً وغير ذي جدوى . ولا أوّمن بقطائع معرفية . . أزعم أن المعرفة (المعارف) دائمة التشكل ، تكتسب في كل نظام فريدة وجدة وتمايزاً . . وتسعى دائبة إلى التلون . . وتموه ذاتها باستمرار .

لن أجد ضرورة أيضاً لعقد مقارنة بين إين عربي والتجربة النظرية الصوفية بعده ، ليس هذا مجالها ، والمقام يضيق عن مثلها . ولا أجد ضرورة هنا للمقارنة بين إين عربي والألملي نفسه ، فأنا هنا أرغب في أن أحدد وجهة نظر الأخير بوضوح ، وقد تسيء المقارنة إلى تناسق البحث وسلامته - في شكله على أقل تقدير - ، وقد تضيع الصورة التي نرغب في رسم ملامحها في خضم المقارنات .

سوف نفعل ذلك في الهوامش كلما وجدنا ذلك ممكناً ومناسباً . وظني أن
الأملي شديد الشبه بابن عربي في لغته ومنهجه وأسلوب كتابه ، إنهما يتقاربان
جداً ويتفقان في كثير من تفاصيل كلامهما حول هذه المشكلة موضوع البحث .
والآن كيف ينظر الأملي إلى مصادر المعرفة بشكل عام ، والمعرفة الصوفية
خصوصاً؟؟ وما هي الأدوات التي تحصل المعرفة بواسطتها؟ هذا ما سوف نراه هنا
بتفصيل .

١ - مصادر المعرفة:

أ - مصادر المعرفة الكسبية وكيفية تحصيلها: يطيل الأملي في بيان الطرق والأساليب والوسائل التي يتوسلها الإنسان لأجل اكتساب المعرفة وتحصيلها ، ويركز هنا على علوم أهل النظر والاستدلال من الحكماء ، وعلى علوم الشرع وما يرتبط بها ، وعلى علوم اللغة أيضاً ، ويرى أن العلوم بشكل مطلق - وبغض النظر عن طبيعتها - لا تحصل ولا تكتسب إلا عن طريق معلّم ، وهو يشكل الوساطة بين المتعلم المكتسب وبين ما يسعى إلى تحصيله واكتسابه من المعارف والآراء والأفكار ، إنه دعامة وأساس يقوم عليه فعل الاكتساب والتلقي . ولا يجد الأملي فرقاً في وجوب المعلّم وضرورته بين العلوم الكسبية والعلوم الإرثية الحقيقية ، لكنّ الفرق يكمن في طبيعة هذا المعلّم وهويته ، وفي كيفية التلقي عنه والأخذ منه ، وهذا أمرٌ سوف يوضحه الأملي مفصلاً فيما يلي .

والأملي يشدد هنا على أن تفرع العلوم وتشعبها وتعدد فنونها وتكثورها يستوجب تعدد المعلمين واختلافهم وتكثرتهم أيضاً ، فلكل علم أو فن من الفنون أهله العارفون بأصوله وقواعده وقوانينه ، القادرون على شرحه وتوضيحه وبيانه ، المحيطون بأهدافه وغاياته ومقاصده ، العاكفون على النظر فيه والإشتغال على بلورة أسسه . وقد لا يتمكن الواحد منهم من الإحاطة بأكثر من فن أو الإطلاع على أكثر من علم ، فيضطر المتعلم إلى تشتيت جهوده بين معلمين كثر ، والإختلاف إلى عدد كبير من الأساتذة ، وقد لا يتوفر له الوقت والجهد الكافيان للحصول على ما يرغب فيه أو يسعى إليه .

والأملي يرى أن تشعب العلوم هذه وتعددتها لا يخرجها عن كونها علوماً مكتسبة ، ونحن نستطيع - كمحصلة نهائية - أن نصنف كل فروع المعرفة ضمن عنوانين كبيرين هما العقليات والنقليات ، ويشمل الأول كل ما يرتبط بعلوم الشريعة واللغة ، ويشمل الثاني العلوم الحكمية وفروعها كافة ، كالرياضيات والطبيعات والمنطق والإلهيات ، وكذا علم الكلام .

والعنوانان هذان عنوانان لحقيقة واحدة تصدق عليهما وتشملهما معاً ، وهي العلوم الرسمية أو الكسبية ، فتشعب هذه المعارف لا يخرجها - إداً - عن كونها علوماً كسبية ، ولا يبدل من حقيقتها .

والعلوم هذه بشكل مطلق ، منها ما يطلب لذاته ، بمعنى أنه لا يقصد ليكون آلة للوصول إلى شيء آخر ، وهو إنما يطلب لذاته لكونه مصداقاً للحقيقة ، وهي ضالة الباحث والمعلم . ومنها ما يطلب ويقصد لأجل غيره ، بمعنى أنه لو خلي وطبعه وقصر النظر عليه ، لم يكن مما يتعلق به غرض ، أو تتعلق به إرادة وقصد ، فهو مجرد آلة لتحصيل ما هو وراءه ، وللوصول إلى ما يؤدي إليه . ويندرج في القسم الأول علوم الحكمة ، والإلهيات منها بالذات . ويدخل في الثاني علوم اللغة والمنطق والكلام ، إذ الأول آلة لتقويم اللسان عن الخطأ في القول ، والثاني آلة لتقويم التفكير ومنع العقل من الوقوع في الخطأ فيما يفكر فيه ، والثالث آلة لحفظ الإعتقاد وسلامة الدين . ولا شك - بنظر الأملي - أن العلوم الآلية ليست بمنزلة العلوم المقصودة لذاتها ، إلا أن الأخيرة لا تحصل من دون الأولى لاستحالة حصول المستعد له من دون المعد ، ولعدم إمكان بلوغ الغاية من دون وسيلة إليها^(١) .

ومعنى هذا بنظره أن الذي يرغب في تحصيل ما ليس آلة من العلوم يجب عليه أن يحصل مسبقاً ما هو آلة ، ولا شك أن الإحاطة بهذين القسمين من العلوم تحتاج إلى زمن طويل ومشقة كبيرة وجهد ومثابرة وصبر وتحمل^(٢) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٢٦ . وقارن حول أقسام العلوم الكسبية : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٢٦ .

ويستطرد الأملي هنا في بيان كيفية تدرج المتعلم في التحصيل والاكساب من أول أمره وابتداء تعلمه إلى أن يبلغ ما أراد وقصد، إن أمكنه ذلك وأسعفته قريحته وعاونته ذكاؤه وتوفرت له الظروف الملائمة لذلك والأسباب .

وينظره فإن أول ابتداء تحصيل المرء وتعلمه، أن يتعلم كيفية القراءة والكتابة، فهما مفتاح التعلم، وأن يجتهد في تحصيلهما مستعيناً على ذلك بمعلم حاذق وأستاذ ماهر، فإن كان فظناً متوقداً الذهن صاحب ذكاء أمكنه تحصيل ذلك في مدة يسيرة، مع شيء من العناية والمشقة، فإذا بلغ مراده ووصل إلى غايته منهما، حصل له استعداد تحصيل علوم أخرى^(١)، فيسعى بعدها إلى تحصيل ما له مدخلية في فهم كلام العرب، واستيعاب أغراضهم ومقاصدهم، ولا يكون ذلك أيضاً إلا على يد أستاذ عالم باللغة، مفردها ومركبها، وبأشعار العرب والدواوين، ويعلم العروض وغيرها مما له ارتباط بذلك، ولا يبلغ المتعلم مراده إلا في مدة يختلف طولها وقصرها باختلاف إمكانات المعلمين وتفاوت ملكاتهم واستعدادهم^(٢)، ثم يسعى إلى تعلم علم الصرف وأقسامه، وما يتصل بأبنية الكلام، ويدرس علم النحو وأقسامه، ليأمن من الخطأ في القول والكتابة، وليعلم ضوابط الإعراب وأصوله، فيحترز بذلك عن الخطأ^(٣).

ولا تتم للمتعلم هذه الإحاطة - بالعربية - إلا إذا أتبع كل ذلك بدراسة البلاغة وما يتصل بها من علوم المعاني والبيان، ليدرك طرق الكلام وأساليبه، وليحيط بأسس الإنشاء وأصوله ليعرف من كلام العرب الحقيقة من المجاز، وليدرك اختلاف المقاصد باختلاف المقامات والأحوال^(٤). ولا شك أن معرفة ذلك كله تحتاج من الطالب إلى جهد وجلد، ووقت وزمن، وقد لا يتيسر له الوقوف على أصول هذه العلوم وفروعها إلا في مدة طويلة، وبعد عناء كبير، واختلاف إلى العلماء والأساتذة. وهذا الذي ذكر - بنظر الأملي - بعض أقسام العلوم العربية، والأخيرة

(١) جامع الأسرار، ص ٥٢٦ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٢٧ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن .

فن واحد بعينه من العلوم الكسبية ، وهي بعدُ (يعني العلوم العربية) آلة لغيرها ، ولا يتعلق بها قصد لذاتها^(١) ، إذ إنها مما يتوقف عليها فهم الشرع ، ويقصد بالشرع الخبر والقرآن ، وإنما يحتاج إليها الشرع لجهة فهم ما ينطوي عليه من مقاصد ، ولا شك أن لغة القرآن والخبر النبوي من أعلى مراتب الكلام بلاغة ، بل هي أعلاها^(٢) .

ويكتفي الأملي بهذا المقدار من الكلام حول صعوبة الإحاطة بما يندرج تحت المنقولات ، ويكون آلة لغيره . وينظره فإن العلوم العقلية أيضاً تحتاج إلى آلات ، وأهمها على الإطلاق علم المنطق وما يرتبط به ويتصل من اللوازم ، إذ به يعرف ترتيب المقدمات وتركيب الأقيسة واستخراج النتائج من مقدماتها على قدر الطاقة والإستعداد . وتحصيل هذا العلم أو الفن لا يتم إلا على يد عالم ماهر حاذق ، وشيخ كامل في معرفة طرق الإستدلال والنظر ومناهج الفكر ، ويحتاج تعلمه إلى درية وممارسة ، وإلى جهد وزمن^(٣) .

ويرى الأملي ، أن المتعلم قد يفني ثلث عمره في تحصيل آلات العلوم ومعداتها وأدواتها مما هو شرط وطريق إلى تحصيلها ، فإن حصل من ذلك شيئاً وأسعفته قريحته وطاوعته نفسه وساعده ذكاؤه وفطنته على تحصيل هذه الآلات ، ثم كان ذا دين وإيمان وتحقيق وإتقان مقرأً - كما يقول الأملي - بالحشر والنشر والبعث ، توجه بعد ذلك إلى تحصيل ما هو المقصود بالذات ، وأول ذلك الأصولان ، يعني أصول الفقه وأصول الكلام ، ليحصل له بالأول الوقوف على أدلة الفقه إجمالاً ، وعلى كيفية استخراج الفروع من الأصول ، وعلى معرفة الإجتهد والمجتهد والمقلد ، والإجماع والقياس وكيفية استنباط المعاني والأحكام من القرآن والأخبار^(٤) . وليحصل له بالثاني الوقوف على معرفة الله ، ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله ، ومعرفة النبوة والرسالة ؛ والوحي والإلهام ؛ والمعجزة والكرامات ؛ وما يتبعها ويلزمها ويترتب عليها ، ومعرفة الإمامة والإمام وصفاته ، ومعرفة المعاد والحشر

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٢٧ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٢٧ - ٥٢٨ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٢٨ .

(٤) م . ن .

وبقاء النفوس وعدمه ؛ وكيفية سعادتها في القيامة وشقاوتها . . وما إلى ذلك من أشياء ، كعرفة «الأجال والأرزاق والأسعار ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والتكليف والإيمان والإسلام والتوبة والشفاعة»^(١) .

ولا شك - بحسب الأملي - أن تحصيل هذين العلمين يحتاج إلى عمر بحاله . . إذا تفرغ الشخص لهما تفرغاً تاماً ، وجهد في اكتسابهما وطلبهما^(٢) ، فإذا أمكنه ذلك ، وفرغ منهما وجب عليه الشروع في علم التفسير وما يتعلق به ، كعلوم القرآن ، وهي متشعبة متفرعة ، وعلم أصول التفسير والحديث والأخبار ، وهي من توابع الأصول المذكورة آنفاً . فإذا فرغ من ذلك كله وجب عليه الشروع في الفروع ، يعني في علم الفقه وما يرتبط به ، وهو بنظر الأملي فن قائم برأسه ومستقل بنفسه ، واسعٌ غوره ، بعيدٌ مداه ، شاسعةٌ آفاقه ، وهو مع ذلك كله مظنة الخطأ ، وباب العشرات^(٣) . يقول : «وعلم الفقه غير متناه ولا يحاط به على التحقيق أصلاً ، إذ هو فروع ، وفروعه فروع كثيرة ، وهو مرتب على حسب الزمان والأشخاص ، ولكل زمان خصوصيته ، ولكل شخص استعداده الخاص ، وباب الاستخراج من النصوص واسع ، ولأجل قابلية هذا العلم للتفريع ، وقع الخلاف بين الفقهاء على أشده ، ولم يحصلوا منه على طائل ، ولم يصلوا إلى شيء ، ولم يخرجوا منه بعد»^(٤) . والقرآن كلام رباني ، وله ظهور وبطن وتأويل وتحقيق ورموز وإشارة وأسرار وغوامض ، ومعانيه لا تستنفد ولا يحاط بها ، وكلماته لا تحدد ولا تحصى ، وله غور عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائب^(٥) ، والأخبار حديث النبي ، وهو أفصح العرب لساناً ، أحاط عقله بجميع العلويات والسفليات من الأشياء ، والإحاطة بحديثه وما ينطوي عليه من الأسرار والرموز لا يحصل لكل أحد ، وخصوصاً لمن نذر عمره وأقنى وقته في الكسب والتحصيل ،

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٢٩ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٥٣١ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٣٠ ، وهو هنا يستفيد في وصف القرآن من كلام لعلي .

وينظر الأملي فإن الإحاطة بذلك لا تتم إلا لمن هذب نفسه بمتابعة النبي على الحقيقة ، وبالإنسحاب إليه^(١) .

هذا كله إذا كان الشخص صاحب دين وإيمان ، وانحصر جهده في تحصيل ما يرتبط بالشريعة من قريب ، واحتاط لنفسه ، فامتنع عن الخوض فيما لا طائل تحته ، وفيما كان الخروج فيه عن جادة الشرع أوضح ، ورغب عن الاشتغال فيما هو مظنة للتهمة ، ومدخل للشيطان ، وباب للكفر . فإن لم يكن كذلك ، ولم يحترز عن كل ما ذكرنا ، فإنه يميل ويتوجه إلى علوم الحكمة . وأقسامها على سبيل الإجمال منحصرة في علوم المنطق والطبيعة والرياضة والألوهة ، والأملي هنا يفترض بصراحة أن الخائض غمار هذه العلوم لا دين له ولا إيمان ، وهو إنما يخوض فيما لا ارتباط له بالإسلام من قريب أو بعيد ، ومن يتمسك بعلوم كهذه لا يركن إلى ركن وثيق ، ولا يستمسك بعروة وثقى .

وكيف كان فالأملي يرى أن الحكيم يقصد من المنطق العلم بحدود الأشياء ورسومها ، مما يحصل به التصور ، والعلم بالجنس والفصل ، وهما مفردات الحد وما يتركب منه ، والعلم بالقياس والبرهان وبهما يُنال التصديق ويحصل الاعتقاد والجزم ، وعلم المنطق كله يدور على ذلك وبيتي^(٢) .

فيتبدى الطالب بالمفردات ، يعني مفردات التصور ، ثم يعقب بالمركبات ، وهي مطلق ما يشتمل على تصورين متناسيين ، ثم ينتقل إلى القضايا ، وهي خصوص المركبات القابلة للصدق وللكذب ، ثم يتعرف أقسام القضايا والقياس من شرطي وحملتي ، ظني أو خطابي . وأرفع مراتب ما يطلب هنا هو البرهان ، وهو غاية علم المنطق ونهايته^(٣) .

أما العلم الطبيعي ، فالمقصود به العلمُ بالجسم المطلق وأركان العالم ، والعلمُ بالجواهر والأعراض ، والحركة والسكون ، وأحوال السماوات والأشياء ، ما يفعل

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٣١ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٣١ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٣٢ .

منها وما يفعل^(١) . ويتولد عن هذا العلم النظرُ في أحوال الموجودات ، وأقسام النفوس والأمزجة ، وكمية الحواس وكيفية إدراكها لمحسوساتها . ويتفرع على ذلك علم الطب ، وهو علم مختصٌ بالبدن من حيث الصحة والسلامة ، والاختلال والفساد ، وهو يستوجب النظر في خواص الأدوية والمعاجين ، وما يمكن أن يُستخرج منها من العناصر والنبات والمعادن ، ويستوجب النظر في خواص الأشياء ، وهو صنعة الكيمياء ، وكل ذلك بنظر الأملي فروع علم الطبيعة^(٢) .

ويحصل الحكيم بالعلم الرياضي معرفة العدد والهيئة ، يعني علم الأفلاك والأنجم والهندسة ، ويقصد بها علم المقادير والأشكال ، ومعرفة أقاليم الأرض وما يتصل بها . ويرتبط بالرياضي معرفة أحكام المواليد والطوالع ، وعلم الموسيقى وما يتصل به^(٣) .

والمقصود بالعلم الإلهي عند الحكيم العلم بالموجودات على وجه كلي ، ومعرفة الواجب والممكن وأحكامهما ، ومعرفة وجود الحق تعالى ، وصفاته وأسمائه وأفعاله وأمره وحكمه وقضائه وترتيب ظهور الموجودات عنه ، والعلم بالملائكة والشياطين . ويتتهي العلم هذا إلى علم النبوءات ، وأمر المعجزات ، وأحوال الكرامات ، ويتفرع عليه العلم بالمعاد والأحكام الجزئية بعد خراب البدن ، وكيفية الثواب والعقاب والكمال والنقصان وما شاكل ذلك^(٤) .

ولا شك - كما يرى الأملي - أن معرفة ذلك تحتاج إلى جهد كبير ووقت أكبر ، ولا تتم الإحاطة بها على ما ينبغي . . ثم تكون النتيجة التي يحصدها المتعلم هنا ، وفي كل هذه السنين ، الجهل والتكبر والعجب ، ولا تزيده هذه العلوم - التي كدَّ في تحصيلها وشقي - إلا بعداً عن الحق ، وإنصرفاً عن الصواب . يقول : «وبالجمله تحصيل هذين القسمين ، أعني قسم النقليات والشرعيات ، وقسم الحكميات

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٣٢ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٥٣٢ - ٥٣٣ .

والعقليات يحتاج إلى مجاهدة ثمانين سنة ، حتى يخرج صاحبها جاهلاً ، معجباً متكبراً ، تابعاً للشيطان وهواه ، بعيداً عن الحق وأهله»^(١) .

والأملي يرى أن المشتغلين بالعلوم هذه - يعني بالشرعيات والعقليات - أقرؤا بجهلهم واعترفوا بذنبهم ، وصرحوا أنهم لم يبلغوا ما أرادوا ، ولم يصلوا إلى شيء . يقول : «وقد تقرر أن خلاصة هذين القسمين هو علم الكلام في الشرعيات ، وقسم الإلهيات في الحكميات ، وصاحب كل منهما أقر بنفسه أنه ما عرف شيئاً»^(٢) .

هذا خلاصة ما قاله الأملي حول كيفية تحصيل العلوم الكسبية على اختلافها ، ولقد صار واضحاً عندنا موقفه من هذه العلوم ، وقيمتها عنده . ولا شك أن موقفه منها لا يختلف أبداً عن موقفه من الآلات التي تستخدم للوصول إليها . إن مصدر هذه المعرفة هو العقل بالدرجة الأولى ، وقد يمتزج ويختلط ما يتجه العقل من معارف وما يسوقه ويستخرجه من نتائج ، مع ما يصوره الوهم ويأتي به الحس نتيجة لعلاقته بالواقع المحسوس والمعاش .

وإذا كان العقل كما سيأتي آلة عقيمة لو تركت وحدها تنتج أحكامها كما تشاء^(٣) ، فإنه سوف يكون أكثر عمقاً لو تطرق الوهم إلى أحكامه ، أو خالط نتائجه ما يقع فيه الحس من شبهات ، وما يعرض له من أوهام . والنتيجة أنه لا يمكن أن يركن إلى مثل هذه المصادر ، ولا يجوز أن يعتمد عليها في تحصيل المعرفة والوصول إلى الحقيقة . وإذا كان الأمر كذلك فما هي الطريقة التي يجب أن تسلك لبلوغ هكذا غاية؟ وما هو مصدر المعرفة إذاً؟ وما هو الموطن الذي يحتوي الحقيقة وينطوي على المعرفة الواقعية؟ وهل من آلة غير الذي ذكر يمكن أن تؤدي إلى ذلك كله؟؟

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٣٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٣٣ - ٥٣٤ . ويلاحظ بتفصيل مناقشة ميزان أهل النظر : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٢٥ - ٢٦ . و ص ١٨ - ١٩ .

(٣) فارن حول ذلك كله : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٤٣ : «وأما القسم الثاني ، هو القسم العقلي ، فهو علم مشكل يقع فيه الصواب والخطأ» .

ب - مصادر المعرفة الإرثية «تعليم الرحمن»: يفترض الأملي قبل الخوض في مصدر المعرفة الإرثية أن تحصيل العلوم الحقيقية الإلهية أمرٌ في غاية السهولة ، إذ حصولها ليس موقوفاً إلا على فراغ القلب وصفاء الباطن ، وإزالة الحجب وقد يتم ذلك ويحصل في يوم واحد بل في ساعة واحدة . وإذا كان المرء يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن المعرفة هبة إلهية بلغها بأقل من ذلك^(١) .

أما موطن المعرفة ، فإنه تقرر - كما يقول الأملي - عند أبواب التحقيق ، أن جميع العلوم والحقائق ثابتة في العقل الأول الذي هو أول الصوادر ، وأول تجليات الحق في عالم العقول القدسية ، وهو ليس إلا الحضرة الواحدية بوجه ، ومرتبة الأعيان بوجه آخر ، وحقيقة الحقائق باعتبار ، وحضرة الرحمن باعتبار آخر .

وليس ثبوت الحقائق والمعارف في مرتبة العقل الأول ثبوتاً على نحو التفصيل ، بل ثبوت إجمالي لا تفصيل فيه ، ويسمى العقل حينئذ باعتبار انحفاظ الحقائق والمعلومات فيه بهذا النحو «أم الكتاب» والقلم الأعلى^(٢) .

والحقائق هذه مستودعة أيضاً في النفس الكلية ، لكن على نحو التفصيل ، وتسمى النفس الكلية هذه باعتبار احتوائها على تفصيل الحقائق والمعارف «باللوح المحفوظ والكتاب المبين»^(٣) وكما أن وجود النفس الكلية لا يكون إلا بظهور العقل الأول بصورتها ، فكذا لا تتحقق المعلومات والمعارف فيها إلا بأن تفيض عليها عن العقل الأول ، فهو يأخذ مما فوقه أعني الحق إجمالاً ، ويعلم ما تحته ويعطيه تفصيلاً . فالترتب الظهوري بينهما يستوجب ترتباً على مستوى المعرفة .

ويرى الأملي أنه لا داعي للتأكيد مرة جديدة على أن الإنسان نموذج العالم ونسخته التامة ، وأنه الصورة المطابقة له في كل تفاصيله . ولا داعي للتأكيد على أن الإنسان هذا مظهر الإسم الأعظم الجامع لكل الأسماء ، فيكون جامعاً مثله^(٤) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٣٤ . وقونوي ، إعجاز البيان ، ص ٢١ و ٢٢ - ٢٣ . وص ٥٦ .

(٢) م . ن . ويقارن : نص النصوص ، ص ٤٩٢ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٥٤٣ .

(٤) قارن حول ذلك : ابن عربي ، عقلة المستوفز ، ط نيرج ، ليدن : بريل ١٣٣٩ هـ ، ص ٤٢ .

ولما كان روح الإنسان هذا بإزاء العقل الأول وقلبه بإزاء النفس الكلية ، أمكنه أن يطلع على ما في ضمنهما من الحقائق والمعلومات ، لولا وجود ما يحجب ويحول ويمنع ، فإذا زال كل ذلك انعكست العلوم والحقائق المنطوية في العقل الأول والنفس الكلية في القلب والروح انعكاس الضوء اللامع والنور الساطع في المرآة المحلولة الصافية المصقولة^(١) ، ولا مدخلية للإنسان هنا - أعني في حصول هذه المعارف - إلا من جهة كونه قابلاً ، ولا شأن له إلا الإنفعال والتلقي ، ولا اختيار له في حصول ما يحصل عنده وما يفاض على قلبه وما تمتلئ به نفسه^(٢) ، ولا شك في أن معرفة كهذه لا يمكن حينئذ أن تتصف بالكذب ، أو أن تؤسم بالفساد . هي معرفة صافية تامة واضحة جلية ، ومشاهدة قلبية خالصة ، يتم من خلالها الإطلاع على الحقائق على ما هي عليه في جوهرها وذاتها وحقيقتها . ويبدو هنا أن الصوفي يلجأ في أغلب الأحيان لتبرير ما يكتنف كلامه من الغموض والإبهام والإلتباس ، إلى القول بأن ما يصدر عنه وما يقوله وما يذيعه بين الخلق ليس إلا ما تلقاه ، ولا إرادة له في مثله ولا اختيار^(٣) .

ويرى الأملي ، أنه كما لا تحصل المعرفة الكسبية إلا بتوسط معلّم ، ولا يتم الإكتساب إلا من خلاله وعلى يديه ، ولا يستقيم فعل الأخذ والتلقي بدونه ، فكذا المعرفة الإرثية . لكن الفرق في طبيعة هذا المعلّم ، وهو هناك الإنسان نفسه ، أما هنا

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٣٥ . ويقارن حول أن القلب إذا اشتغل بغير الله صدأ : ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٩٠ «إن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا يصدأ ، فإن أطلق عليها أنها تصدأ . . . فليس المراد بهذا الصدأ أنه طفأ على وجه القلب ، ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله . . . صدأ ، لأنه المانع عن تجلي الحق إلى هذا القلب» . ويقارن : ابن عربي ، مواقع النجوم ، ط صبيح ، ص ١٣٢ - ١٣٣ . وحول أن القلب له جهة إلى عالم القلب وله جهة إلى عالم العقل ، وجهة إلى عالم الحس ، أو عالم الملك والشهادة . يراجع : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥٢ و ١٥٨ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٣٦ - ٥٣٧ . ويلاحظ حول قدرة العارف على خلق المعرفة بقوة الخيال في خيال السامع :

Affifi, A. A. the Mystical philosophy of Muhiḍ Din Ibnul-Arabi, Cambridge, the Univercity press, 1939. P133.

ويقارن : ابن عربي ، فصوص الحكم ، مخ عفيفي ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٥٣٧ .

فالمعلّم هو الحق^(١)، نص على ذلك - كما يرى الأملي - القرآن نفسه في مواطن كثيرة منها قوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾^(٢).

وإذا كان الله هو المعلّم حقيقة، وافترضنا أن الحقائق مستودعة في العقل الأول على نحو الإجمال، وفي النفس الكلية على نحو التفصيل، فكيف أمكن أن يكوننا واسطة في التعليم من جهة؟؟ وكيف يستقيم ذلك مع القول بأن القلب الإنساني هو مستودع المعرفة ومستقرها، وهي مكنونة فيه مستورة قائمة بالقوة، وتبرز فيه إلى الفعل وتظهر بالرياضة والمجاهدة وإزالة الموانع والحجب؟؟ هل ثمة تناف هنا وتعارض لجهة أن القلب الإنساني إذا كان موطن المعرفة حقيقة، فلا حاجة بعد ذلك إلى البحث عن موطن آخر يتم التلقي منه والأخذ عنه، وتفيض المعرفة منه على النفوس هو العقل الأول مثلاً، أو النفس الكلية؟؟

تم الإجابة على هذه الأسئلة - كما يرى الأملي - ببيان كيفية التعليم على وجه كلي تفصيلي، والموطن الذي تم فيه ذلك، وبيان طبيعة المعلّم، ثم كيفية تنزل المعارف والحقائق من عالم القدس، ومرتبة علم الحق وإحاطته الكلية بالأعيان الثابتة والحقائق الماهوية، لتستقر في النهاية في قلب الإنسان وروحه^(٣).

يتبدى هنا تردد واضح عند الأملي بين نزوعين، نزوع إلى افتراض المعرفة نتاجاً لاثصال الإنسان بالعوالم القدسية، بالعقل الكلي، أو بالروح الكلية، أو بمرتبة علم الحق أو بالحضرة الواحدية، أو بحضرة الأسماء والصفات إلى غير ذلك من الأسماء التي يقصد بها حقيقة واحدة، ونزوع إلى اعتبار المعرفة إستذكراً لما فقدته الإنسان عند هبوطه من عالمه القدسي إلى عالم النشأة هذه من معارف ولما احتجب عنه من حقائق العالم العلوي. وهو في الأول متأثر بتراث المشائية الإسلامية

(١) جامع الأسرار، ص ٥٣٧. وحول أن المدرك بالعلم اللدني هو الحقائق المجردة، يلاحظ: قونوي، إعجاز البيان، ص ٢٩. وص ٤٤ - ٤٥

(٢) سورة البقرة، آية ٢٨٢.

(٣) جامع الأسرار، ص ٥٣٨. ويقارن حول أن الصوفي يجد المعرفة في قلبه: الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع، مخ عبد الحليم محمود، وطه عبد القادر، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٠ م. ص ٤٣.

وتداعياته ، والتي كانت ترى أن المعرفة نتاج إتصال الإنسان بالعقل الفعّال . وهو في الثاني متأثر بتراث الأفلاطونيين الذين يؤكدون أن الإنسان حينما هبط من عالمه السماوي نسيَ ما كان ينطوي عليه قلبه من المعارف وما كان يشهده من الحقائق ، وأن المعرفة ليست إلا إستذكاراً لذلك . لكنه يحاول أن يعيد بلورة الفكرة على ضوء القرآن محاولاً جعل الفكرتين فكرة واحدة ، بتقريبهما وإعادة تكوينهما .

ويستغل الأملي في هذا السياق بجدارة الآية القرآنية التي تتحدث عن الميثاق المعقود بين الله والإنسان في الأزل ، ويجعلها منطلقه في تفسير ظاهرة حصول العلم بالانكشاف وكيفية تلقي المعارف من العالم العلوي . فيرى أن الميثاق هذا الذي تم تحديده موضوعه بدقة في القرآن - وهو شهادة الإنسان للحق بالربوبية المطلقة شهادة صريحة لا يشوبها أدنى شك أو تردد - ينطوي في ذاته على معنى التلقين والتعليم ، لكن لا بالمعنى المتعارف للكلمة ، بل بمعنى أن الحق أودع في جبلة الإنسان ، وركّز في فطرته منذ الأزل ، أعني في عالم القوة والأرواح والمعاني ، القرآن الحقيقي الجمعي الإلهي^(١) ، المعبر عنه بظهور آدم في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ﴾^(٢) ، الذي يقصد به «عالم الأرواح الجبروتية ، وعالم العقول ، والتي تتحقق الموجودات فيها بالقوة ، وجواب بلى هو جواب الإنسان بلسان استعداده وقابليته» .

ذلك يعني بوضوح أن المعرفة لم تنفصل عن الإنسان قطّ ، مذ كان في الأزل روحاً مجرداً وكائناً عقلياً مثالياً ، وحقيقة ثابتة في علم الحق الأزلي ، لكنها كانت معرفة فعلية حاضرة مشهودة لعدم المانع والحجاب الذي يحول بين الإنسان وبين شهودها هناك ، أمّا وقد زال عن الإنسان هذا صفاؤه الروحي بتلبسه بهذه النشأة ، وظهوره في هذه المرتبة من مراتب الوجود ، فقد احتجب عما كان يعرفه فعلاً ، وحال بينه وبين هذه المعرفة حائل ، ومنعه عنها مانع . ولا تعود المعرفة إلى

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٤٠ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ١٧٢

صفاتها ، ولا يستذكر الإنسان سر العهد الأزلي مع الحق ، ولا تعود الحقائق مشهودة له بشهود روعي وانكشاف معنوي قلبي إلا بإزالة الموانع ، وإزاحة الحجب ، والتخلّص من العوائق .

ويستفيد الأملي من قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^(١) . ليؤكد نفس هذا المعنى الذي قرّره فيقول : «ومعنى ذلك أن الحق تعالى الذي هو المعلّم الأول والأستاذ الأعظم ، علّم أولاً آدم الحقيقي والإنسان الكبير الآفاقي المخلوق على صورته ، وهو مظهر اسم الرحمن من حيث الصورة ، ومظهر اسم الله من حيث المعنى ، وهو المتعلّم الأول والمعلّم الثاني ، أقول لما فرغ من تعليمه أمره الله بتعليم ذريته وأولاده صورة ومعنى ، أعني قوة وفعلاً»^(٢) . ويتابع : «ولقد علّم الرحمن هذا ذريته القرآن الحقيقي الجمعي الإلهي أولاً في عالم القوة وعالم الأرواح والمعاني ، بمعنى أنه ركّز في جبلتهم العلوم منذ أن أخذ العهد منهم وأشهدهم على أنفسهم . . . وتعليمهم هو تعديلهم وتسويتهم لقوله تعالى : ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٣) . يعني إذا علمهم في صورة الرحمن الذي هو خليفة العلوم الحقيقية المعلومة وسوّاهم وعدلهم ثم أظهرهم من عالم العلم إلى عالم النشأة الجسمانية بظهور أرواحهم في قوالب مظاهرهم ، فأنشأهم إنشاءً آخر ، وأوجدتهم في صورة أخرى هي الصورة الإنسانية الكاملة التامة الموصوفة بأحسن صورة»^(٤) ، وكملت النشأتان أعني النشأة الروحية والنشأة المادية الصورية ، إذا تمّ ذلك واستوى واستقام «علّمه البيان» أي بيان العلم القرآني الجمعي الحقيقي ، والفرقان التفصيلي الفعلي ، «فاستحق بالتعليم هذا الخلافة الصورية والمعنوية ، وانقادت له الموجودات بتمامها»^(٥) .

(١) سورة الرحمن ، آية ٢١ و٢٣ و٤٠ . ويلاحظ : نص النصوص ، ص ٤٩١ . ويقارن : ابن عربي ، فتوحات ، ج ١ ، ص ٩٠ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الحجر ، آية ٢٩ ، وآية ٧٢ ، من سورة ص .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٥٤٠ - ٥٤١ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٤١ .

ويرى الأملي أنه إذا أطلق اسم الرحمن فالمراد به - بإطلاق - الحق ، وإذا قيل مظهراً لاسم الرحمن فالمراد به الإنسان الحقيقي والروح الأعظم الكلي ، المسمى بالعقل تارة وبالنفس أخرى ، يقول : «والنفس الواحدة هي الروح الأعظم والعقل الأول ، وآدم الحقيقي»^(١) ، أما النفس الكلية الموسومة باللوح والكرسي فهي زوجه .

وعليه فإن المعرفة المركوزة في بني آدم بالقوة لا تحصل بالفعل إلا باستذكار العهد الأزلي والميثاق الإلهي ، ولا يتم ذلك إلا بالتوجه إلى الأب الحقيقي يعني آدم المعنوي والعقل الأول عن طريق رفع التعلقات والحجب . والعلم الحاصل بالتعلم الرحماني هذا يسمى بالعلم القرآني الجمعي ، وثمة ما هو أعلى منه وأكمل ، وهو العلم التفصيلي الفرقاني ، الحاصل بالتعليم الإلهي^(٢) ، وهو يحصل إذا تصعد العارف من مرتبة التعلم الرحماني والتلقي من العقل الأول إلى مرتبة التعليم الإلهي والتلقي عن الحق ، والأخير هو السَّفر الرابع ، وهو السفر بالله المسمى بالفرق بعد الجمع^(٣) ، وإنما سمي الأول قرآناً وجمعاً ، والثاني فرقاناً وتفصيلاً ، لأن الرحمن وهو المعلم في الأول شأنه أخذ الأشياء من الله إجمالاً ثم إظهارها تفصيلاً ، وشأن الله إظهار الأشياء إجمالاً وتفصيلاً^(٤) .

وإذا تم بيان معنى الآية واتضح المقصود منها وظهر مدلولها ، فلا بد من صرف الكلام قليلاً إلى بيان مرتبة اسم الرحمن بين المراتب ، ومن ثم إلى بيان كيفية تعليمه على وجه التفصيل ، ما دام قد اتضح إلى الآن أنه موطن الحقائق ومستودعها على نحو الإجمال ، وهو معلم الكائنات والذي يفيض عليها الحقائق على نحو التفصيل .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٤٣ - ٥٤٤ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٦ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٠٥ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٤٥ . وحول أن آدم هذا هو محمد . انظر : م . ن . ، ص ٤٦٤ . ونص النصوص ، ص ٤٩١ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٥٤٦ . ويقارن حول كون الحق هو نهاية مقصود العارف : إين عربي ، رسالة الأنوار ، ص ٧ - ٨ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٥٤٦ .

يعبد الأملي هنا التركيز على أن الأشياء بأكملها مظاهر الحق ، وأن الحق واحدٌ في ذاته ، وهو الوجود المطلق ، وله تنزل في مراتب كمالاته ، وعلى طبق ترتيب أسمائه الكلية ، فاسم الله هو اسم الذات من حيث هي هي ، والرحمن اسمها من حيث تنزلها من حضرة الذات - التي هي الحضرة الأحادية - إلى مرتبة الأسماء والصفات ، وهي المرتبة الواحدية ، بمعنى أن الذات المطلقة تنزلت وتعينت بأول تعين ، وتعينها الأول هذا هو خليفتها الأكبر ومظهرها الأعلى ، وصارت الذات بتنزلها هذا وتعينها ذاك رحماناً ، لرحمتها العامة على أعيان الموجودات ، بإعطائهم وجودهم في عالم الأرواح بلا سبب وعلّة^(١) .

والتعين هذا أعني (الرحمن) هو أقرب الأسماء إلى اسم الله ، وجميع ما يظهر من الموجودات لا يكون إلا بواسطته ، وما أعطي لها من العلوم والكمالات والحقائق لا يكون إلا على يديه ، المعبر عنهما بصفتي الجلال والجمال^(٢) ، وهو المتصرف في الوجود بالخلافة والنيابة ، وليس لغيره تصرف - بعد الله - ولا إعطاء^(٣) ، ويسمى هذا التعين «البرزخ الجامع» لأنه برزخ وحد فاصل بين حضرة الذات وحضرة الأسماء والصفات ، ولأنه يأخذ عن الحق بلا واسطة ، ويفيض الحق على ما تحته بواسطته^(٤) . ويقال للتعين بهذا الإعتبار «الدواة» لانطواء المعارف فيه على نحو الإجمال كانطواء الكلمات والحروف فيها ، ويسمى بالقلم لأنه الأداة التي بها تكتب المعارف والحقائق على صفحات النفوس والوجود^(٥) .

ويكرر الأملي هنا كثيراً مما قاله في بحث الوجود حول مرتبة الرحمن ونسبته إلى الذات ، وأنه لا تغاير بينهما في الحقيقة والذات بل بالإعتبار^(٦) . والغاية هنا من التكرار «أن منبع جميع العلوم ومنشأها إنما هو هذه أعني حضرة الرحمن ، وأنه لا

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٤٧ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٥٤٨ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٥٠ .

(٦) م . ن . ، ص ٥٥٠ - ٥٥٨ .

تحصل إلامنه وبواسطته . ولأجله ، فكل من أراد العلوم الحقيقية الإريئة فليتوجه إلى حضرته على حسب ما قدمناه . . وليتعلم منه على قدر استحقاقه واستعداده»^(١) .

والآملي هنا - كما هو الحال عند ابن عربي - يربط بشدة بين رؤيته للوجود وبين المعرفة ، وهو إذا كان يفترض هناك أن للتنزلات والظهورات وظائف وجودية ظهورية ، فإنه يؤكد هنا على وظيفتها المعرفية . . والتنزل والظهور بالرغم من أنه واحد ، إلا أنه لاختلاف وظائفه تطلق عليه أسماء مختلفة ، ويشار إليه بألفاظ متعددة متفاوتة ، كما هو الحال في العقل الأول مثلاً والنفس الكلية . ونص الآملي هنا يشوبه الإبهام في بعض الموارد إلا أنه ليس عصبياً على الفهم والاستيعاب ، إنه يرغب في تأكيد فكرة واحدة عامة وكلية ، ثم يسهب في شرحها وتبسيطها ، وبيان وجه صوابيتها وواقعيتها فيستطرد ، ويظن أنه وقع في تناقض ، أو قاده إسهابه إلى التهافت ، ولا يكون الأمر في واقعه كذلك . لا بد بنظرنا من قراءة الآملي بروية فائقة وبحذر .

ولا يفتأ الآملي يستنطق القرآن ليستخرج منه ما يؤكد وجهة نظره ، ولأن ما فهمه أو ما قصد فهمه من الآية السابقة بقي عاماً وإجمالياً ، فإنه يلجأ إلى آية أخرى وجد أنها تؤدي نفس المضمون وتدلل على ذات المعنى ، إلا أنها أشد وضوحاً ، وأكثر بياناً وتفصيلاً ، والآية هي قوله تعالى : ﴿إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾^(٢) . والآملي يرى أن الخطاب فيها متوجه إلى كل فرد من نوع الإنسان ، وليست مختصة بالنبي ، وبعبارة الآملي هي «خطاب للنبي الحقيقي أعني آدم الحقيقي ، ولذريته المعنوية والصورية»^(٣) .

وكمقدمة لتأويل الآية وشرحها يطلق الآملي على العقل الأول إسم القلم ، ويسمي النفس الكلية باللوح ، بينما يطلق على الأول في مورد آخر إسم الدواة ،

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٦٤ .

(٢) سورة العلق ، آية ٣ و٤ و٥ . وانظر : جامع الأسرار ، ص ٥٦٥ .

(٣) م . ن .

ويخص النفس الكلية باسم القلم يقول : «فيه ورد أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب فكتب بإذن الله ما يجري إلى يوم القيامة حتى إذا فرغ قال : جفَّ القلم بما هو كائن» وسياق الآية ينطوي على أمر لهذا القلم بإظهار العلوم والحقائق الموجودة فيه إجمالاً على حسب التفصيل ، «أولاً في النفس الكلية ، وثانياً في الموجودات بعدها على الترتيب ، المشار إليه بـ «نون والقلم وما يسطرون» لأن النون عبارة عن إجمال العلوم والحقائق الذي هو بمثابة الدواة ، وهو العقل الأول ، والقلم عبارة عن تفصيل العلوم والحقائق ، وهو بمثابة القلم الصوري ، وهو هنا النفس الكلية ، وما يسطرون يعني ما يسطر القلم والدواة من الموجودات والحقائق من الكتاب الإلهي الذي هو الوجود مطلقاً . . . إلخ»^(١) . ولعل الاختلاف في التسمية بين المتصوفة أنفسهم وتفاوت الإصطلاح عندهم جعله يتردد ، ولقد أورد بنفسه ما يدل على تردده في جامع الأسرار فقال : «ولا شك إذا كانت الدواة هي العقل الأول أو الذات بمذهب البعض ، وكان القلم هو النفس الكلية أو العقل بمذهب البعض الآخر»^(٢) . وهو يؤسس هنا تأويله للآية السابقة على أساس تسمية العقل الأول بالقلم الذي به تكتب الحقائق والمعلومات على صفحات النفوس ولوح الوجود فيقول : «وتقديره [أي معنى الآية] ، توجه إلى ربك الأكرم الأعظم الأعلى الذي علم بالقلم ، أي بالعقل الأول المسمى بجبريل والرحمن وغير ذلك ، حق التوجه ليعلمك علوماً ما كنت تعلمها قبل ذلك بالفعل ، وإن كنت تعلمها بالقوة»^(٣) . ولا يجب أن يلتبس علينا الأمر حين نجد الأملي يطلق إسم الرحمن على العقل الأول نفسه هنا ، ويطلق إسم الرحمن - هكذا بإطلاق - على الحق نفسه في مكان آخر ، إذ الإستعمال هذا منه على نحو التسامح ، وإلا فهو يقصد من اسم الرحمن عندما يطلقه على العقل الأول ، مظهر إسم الرحمن لا الرحمن نفسه يقول في مقام تأكيد ذلك : «لا يقال : إن الله منع الولد والنسل . . . لأننا نقول

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٤٩ . ويقارن : نص النصوص ، ص ٤٩٢ ، وحول أن الفاضل عنه العلوم عقل بالفعل ، وأن نسبته إلى نفوسنا نسبة اللوح إلى القلم يلاحظ : سهورودي ، الألواح العمادية ، ص ٦٥ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٥٠ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٦٥ .

فرق بين الرحمن وبين مظهر الرحمن ، لأننا إذا قلنا الرحمن من حيث هو الرحمن ما نريد به إلا الله تعالى . . فأما إذا قلنا عرش الرحمن فما نريد به إلا الإنسان الحقيقي والروح الأعظم الكلي ، المسمى بالعقل تارة وبالنفس أخرى»^(١) .

ويرى الأملي ، أن العقل الأول أو مظهر اسم الرحمن أو عرش الرحمن ، سمي بالقلم لأنه شبيه به لجهة إفاضته العلوم والحقائق على ألواح النفوس وصفحات القلوب تفصيلاً ، وبخاصة على صفحة النفس الكلية ، ولأجل ذلك سميت الأخيرة - كما يرى - باللوح ، باعتبار أن أول ما ينزل من حضرة العقل ، ويفيض عن القلم لا ينتقش إلا على صفحاتها^(٢) ، وهذه التسمية كما تجوز على النفس الكلية تجوز على العقل الأول أيضاً بنفس الاعتبار ، لأنه كاللوح تفيض عليه الحقائق وتنتقش فيه المعلومات والمعارف إجمالاً ، فكلاهما لوحٌ بهذا الاعتبار^(٣) .

وطابق الأملي بين هذين الثنائين الوجوديين وبين الآية السابقة ، فيرى أن ما يكتب بالقلم على صفحة اللوح قسماً : الأول العلوم والمعارف ، والثاني حقائق الأعيان وماهيات الموجودات ، يعني وجود الحقائق والماهيات المسماة عند الصوفية بالكلمات الإلهية ، والأول المفاض بواسطة العقل الأول محله النفوس ، والثاني محله صفحة الوجود بأسره ، وإذا كانت النفس يجوز أن تسمى باللوح ، فإن الوجود بكليته هو الكتاب ، وهو الذي أشار إليه القرآن حين قال : ﴿وَالطُّورُ وَكِتَابٌ مَسْطُورٌ فِي رَقٍّ مَنشُورٍ﴾^(٤) . وليس الطور سوى العقل ، سمي بذلك لعلوه وارتفاع درجته . والكتاب المسطور هو النفس الكلية ، والرق المنشور هو الوجود كله على التفصيل^(٥) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٤٣ - ٥٤٤ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٦٥ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٦٦ .

(٤) سورة الطور ، آية ١ و ٢ و ٣ . وانظر : جامع الأسرار ، ص ٥٦٦ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٦٧ ، ويطلق على مظهر العقل اسم الفلك الأطلس ، ومعناه عنده الأملس لأنه الخالي من النقوش ، وهو العرش .

ويرى الأملي أن الحق أمر الإنسان بالقراءة باسم الرب ، فقال : «إقرأ وربك . . .» ونسب إليه التعليم فقال : «الذي علّم بالقلم» وليس المقصود بالرب هنا إلا الحق ، يعني الرب الأعظم ورب الأرباب . وهو إنما أطلق الاسم هذا على ذاته باعتبار إحاطته بأموجودات وتعليمه إياها ، والربوبية هذه هي الكبرى ، وتطلق أيضاً على الخليفة الأعظم والعقل الأول ويقصد بها الربوبية الصغرى ، إذ هو رب لما دونه من الأشياء والحقائق ، مربوب لما فوقه أعني للذات . وبحسب الأملي فإن كل مرتبة من مراتب الوجود والظهور مما يقع تحت العقل الأول ، رب لما دونه على الترتيب مربوب لما فوقه^(١) . وإذا توضح كل ذلك ظهر - كما يرى الأملي - أن معنى الآية هو : «توجه أيها الإنسان إلى ربك الأعظم الأكرم الذي هو رب الأرباب حق التوجه ، ليعلمك بالقلم أي بالرب الأصغر ما لا تعلمه من الحقائق فعلاً ، وإن كان مستودعاً في قلبك قوة واستعداداً»^(٢) . فإذا تم التوجه هذا «تنزلت العلوم والحقائق أولاً من حضرة الرب الأعلى إلى حضرة الرب الأدنى الذي هو العقل الأول والإنسان الحقيقي المسمى بالرحمن إجمالاً ، ومن حضرته تنزل العلوم والحقائق على النفس الكلية الكاملة المسماة بالرحيم تفصيلاً ، ومن حضرتهما إلى ما دونهما تفصيلاً وإجمالاً»^(٣) .

ولقد بين الحق - بنظر الأملي - كيفية إنزال القرآن بواسطة مظهره الخاص والعام يعني الرحمن والرحيم ، أو العقل والنفس فقال : ﴿حَمِّمْنَا نَزِيلًا مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ...﴾ إلخ^(٤) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٦٧ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . وسوف يطلق الأملي هنا على اسم الرحيم ، مفهوم النفس الكلية ، ولا شك أنه يقصد عرش الرحيم ، كما قصد هناك من العقل الأول عرش الرحمن . ويطلق الأملي هنا أيضاً لأول مرة اسم الفلك الأطلس على مظهر العقل الأول ، أعني عرشه الذي هو العرش العظيم ، والجسم الكلي ، وهو اصطلاح موروث عن ابن عربي .

(٤) سورة فصلت ، آية ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

إذ الحاء هنا عبارة عن الحق تعالى ، والميم هي مظهره ، ومضمون القسم هو أن القرآن الجامع لحقائق هذا العالم ، والتي هي صورة إجمالها تنزل من لدنه بواسطة مظهره وهما الرحمن والرحيم ، أو العقل والنفس ، فصلت آياته من خلالهما بعد إجمالها في علم الحق^(١) .

وتؤكد الآية - بحسب الأملي - على أنه قد يحجب المرء عن قبول معاني القرآن النازل ومعرفة حقائقه حجاباً ، ويمنعه مانع ، وأنه لا يمكن أن تدرك معانيه ومضامينه إلا من خلال تصفية القلب والتوجه التام الكلي إلى الحضرة الرحمانية والجناب الرحيمي . إن ذلك كله شرط في تحقق هذه المعرفة وحصولها ، وانكشاف هذه المعاني وظهورها^(٢) . وإلى مراتب هذه الحجب القلبية وغلظتها ورققتها أشار القرآن - بحسب الأملي - بقوله : ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(٣) . إذ الرين هو أدنى مراتب الحُجُب وأرقها ، ويقول : ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾^(٤) . والطبع أكثف الحجب وأغلظها . ويقول : ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾^(٥) ، والختم نهاية مراتب الحجب ، ومثلها ليست قابلة للإصلاح والإزالة ، ولذلك سماها الحق بالأفقال في قوله : ﴿أَمْ عَلَىٰ قُلُوبِ أَفْقَالِهَآ﴾^(٦) ، إذ القفل نهاية انعقاد الشيء ، كما الختم ، والعمى الناشئ عنهما هو الذي لا يمكن لصاحبه أن يجد منه خلاصاً ولا مفرأ .

ولقد عبر الحق عن الحجاب هذا نفسه بالعمى في مواطن عدة من القرآن ، ونسبه إلى القلب ، وحدد سبب حصوله وعلته وجوده وحدوثه ، واعتبر أنه الإعراض من الذكر فقال مثلاً : ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكِي

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٦٩ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٧٠ . ويقارن ، حول شرائط حصول المعرفة ما يقوله القيصري في مقدمة شرح الفصوص . إنظر حول تفصيل كلامه : أشتباني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

(٣) سورة المطففين ، آية ١٤ . ولاحظ : جامع الأسرار ، ص ٥٧٣ - ٥٧٤ .

(٤) سورة التوبة ، آية ٩٣ .

(٥) سورة البقرة ، آية ٧ .

(٦) سورة محمد ، آية ٢٤ .

ونحشُرُهُ يومَ القيامةِ أعمى ، قالَ ربُّ لِمَ حشَرْتَنِي أعمى وَقَدْ كُنْتُ بصيراً قالَ كذلكَ أَتُكَّ آياتي فَنَسِيَتْهَا وكذلكَ اليَوْمَ تُنسى ﴿^(١)﴾ ، ولما كان النسيان لا تعلق له بالبصر ، وكذا الذكر ، ولأمناسبة بين الأمرين ، علم أن المراد بالعمى عمى البصيرة وانغلاق القلب ، إذ النسيان والإعراض عن الذكر لا يكون إلا بهما .

وإذا اتضح كون الحجاب مانعاً عن المعرفة وتبين معناه على نحو كلي وظهر سببه وانكشفت علة وجوده ، وجب من أجل إزالته اللجوء إلى الذكر والتمسك بأهله ، وهم الأنبياء والأولياء ومن تابعهم على قدم الصدق ^(٢) ، ولزم التوجه الكلي إلى الحق والقيام بالعبادة الظاهرة والاجتهاد في الأعمال القلبية الباطنة ، يقول الأملي في تأويل قوله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ «أي حصلت لهم المدركات الجسمانية من عجائب عالم المثال والكشف الصوري» ^(٣) . ويظهر هنا أن الأملي يفترض أن عالم المثال ينطوي على ما يرتبط بعالم الأجسام من الحقائق والمعلومات والصور والمعاني ، فهو أدنى درجة من هذه الجهة من النفس الكلية والعقل الكلي المنطويان على كل ما يرتبط بعالم الروحانيات والجسمانيات معاً ، وإجمالاً وتفصيلاً . هذا خلاصة ما قصد الأملي قوله حول مصدر المعرفة الحقيقية الإرثية ، وكيفية حصولها ، وإذا كان لكل معرفة وسيلة تحصل بها وأداة فما هي أدوات هذه المعرفة ووسائلها؟؟ هاكم ذلك تفصيلاً .

(١) سورة طه ، آية ١٢٥ . ولاحظ : جامع الأسرار ، ص ٥٧٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٧٥ - ٥٧٦ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٧٠ . وقارن : م . ن . ، ص ٥٧٦ - ٥٨١ . ويقارن حول عالم المثال وأنها مرتبة وسطى بين عالم الأرواح وعالم الأجسام : القونوي ، صدر الدين ، الفكوك ، حاشية منازل السائرين للأصباري ، طهران ، ١٣١٥ هـ . ص ٢٠٣ . وقارن : جامي ، نقد النصوص ، ص ١٥٥ .

وسياتي قريباً توضيح لحقيقة هذا العالم ومهمته ، ونسبته إلى القلب . وحول أن طريق المعرفة الصوفية هو الصفاء القلبي التام ، تراجع : المكي ، قوت القلوب ، ج ١ ص ٦٩ . ويقارن قونوي : إعجاز البيان ، ص ٣١ ، وحول كيفية حصول العلم اللدني يلاحظ : م . ن . ، ص ٤٢ - ٤٣ .

٢ - وسائل المعرفة وأدواتها:

يكتفي الأملي في مقام تحديده لأدوات المعرفة بالحديث عن وسائل المعرفة الإرثية ، ويُعرض عن الخوض في تحديد الأدوات التي تدرك بواسطتها العلوم الكسبية ، ويغفل بيان قيمتها . نعم الشيء الوحيد الذي يطرقه هنا في هذا الخصوص هو حديثه عن قيمة العقل ، وما يدرك بواسطته من المعارف والأفكار وما يصدر عنه من الأحكام ، ثم يبيّن العلاقة بينه وبين الشرع ، واحتياج أحدهما إلى الآخر احتياجاً تاماً . ونحن أيضاً سوف نكتفي بالكلام على هذه الأمور ونحصر البحث في عنوانين . الأول : تحديد وسائل المعرفة الحقيقية الإرثية أو الإلهية وتفصيل أقسامها ومراتبها وشرح حقيقتها وماهيتها . والثاني : بيان قيمة العقل ومعارفه ثم علاقته بالشرع ونسبته إليه .

والأملي يذكر ثلاث أدوات للمعرفة الإرثية هي الوحي والالهام والكشف ، ويفترض أن لكل أداة من هذه الأدوات مراتب وأقساماً . . وهو يستطرد في حديثه حول هذه الوسائل ، فيبين ما يقبل الخطأ منها وما لا يقبل ، وما يمكن أن يكون مدخلاً للشيطان والقائه وما لا يمكن . فما هي حقيقة هذه الأدوات كما يراها الأملي وما هي مراتبها على نحو التفصيل؟؟

أ - الوحي والإلهام والكشف: يفرق الأملي في حديثه عن الوحي في جامع الأسرار بين الوحي الخاص والوحي العام ، ويعتبر أن الأول مختص بالأنبياء والرسل ، وقد يكون بواسطة وقد يحصل بلا واسطة ، والواسطة هي الملك ، والذي بواسطة مختص بالرسل وأولي العزم ، وما كان بلا واسطة يختص بالأنبياء ، وتحسن تسمية الأول بالجللي ، والثاني بالخفي ، لأنه إحياء من طرف خفي^(١) . هذا بالنسبة للوحي الخاص ، وأما العام فهو مشترك بين الحيوانات والجماد ، بل بين كل الموجودات ، والمقصود به الهداية العامة الشاملة التي أودعها الله في الأشياء ، وينظر

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٥٣ . ويقارن حول الوحي وأنه عام وخاص : إبن عربي ، فتوحات ، ج ٤ ، ٣٨٩ . وج ٣ ، ص ٣٩٣ . أيضاً : م . ن . ج ٢ ، ص ٢٤١ . وص ٨٢ .

الأملي فإن الوحي^(١) بمعناه الخاص اصطلاحياً ، ومعناه العام لغوي ، والأخير هو الإيماء والإشارة والتنبيه ، وذلك يتضمن معنى الإرشاد « والمراد بالوحي اصطلاحاً أن النفس إذا كملت ذاتها وزال عنها درن الطبيعة أقبلت بوجهها على بارئها ، وتمسكت بوجود مبدعها ، واعتمدت على إفادته وفيض نوره ، فيتوجه إليها بارؤها توجهاً كلياً وينظر إليها نظراً إلهياً ، فتتخذ النفس حينئذ من العقل الأول قلماً ، وتصبح له لوحاً ، وتتقش صفحتها بالعلوم الحقيقية المختصة بها . »^(٢) .

والإلهام أيضاً - كما يرى الأملي - خاص وعام ، والخاص للأولياء ، ويكون بواسطة وبلا واسطة ، فالذي بواسطة هو أن يحصل بصوت خارج يسمعه الشخص الملمهم ويفهم منه . ويخص هذا بأول حالات الأنبياء كالرؤيا وغيرها ، ويعدونه من القسم الثاني من الوحي . ويرى الأملي أن هذا جائز ، لكنه بالإلهام أشبه وأنسب . والذي يكون بلا واسطة يكون بقذف المعاني والحقائق في قلوب الأولياء من عالم الغيب دفعة أو تدريجاً^(٣) .

والعام من الإلهام يكون بسبب وبغير سبب ، والأول حقيقي والثاني غير حقيقي ، فالذي يكون بسبب وحقيقياً هو ما تحقق إثر تسوية النفس وتحليتها

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٥٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٤٩ . ويقارن : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٤٥ ، يقول : « . . وأما التعليم الرباني فمن ذاقه عرفه . وذلك على وجهين : الأول إلقاء الوحي ، وهو أن النفس إذا كانت مقدسة عن دنس الطبيعة ودرن المعاصي ، مطهرة عن الرذائل الخلقية ، مقبلة بوجهها إلى بارئها . . يقبل عليها الحق إقبالاً كلياً ، ويتخذ منها لوحاً ، ومن العقل الكلي قلماً ، ينقش من لدنه فيها جميع العلوم ، . . . ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسي كالتعلم فيحصل جميع العلوم له ، ويتصور الحقائق من غير تعلم » . ثم يحدد قيمة هذا الطريق فيقول : « . . وهذا النحو من العلم أشرف من جميع علوم الخلائق ، لأن حصوله عن الله بلا واسطة . . م . ن . ، ص ١٤٥ . وقارن : ص ١٤٦ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٤٥٥ . . . الإلهام ، وهو استفاضة النفس بحسب صفاتها واستعدادها عما في اللوح ، والإلهام أثر الوحي » . والشيرازي يفرق بينهما صراحة - بينما لم يفعل ذلك الأملي واكتفى بتوضيح معناهما - فيقول : « والفرق بينهما أن الوحي أصرح وأقوى من الإلهام ، والأول يسمى علماً نبوياً ، والثاني لدنياً » ثم يقول : « وذلك لأن العلوم كلها موجودة في النفس الكلية . . ونسبتها إلى العقل الكلي كنسبة حواء إلى آدم ، وقد بين أن العقل الكلي أشرف من النفس الكلية ، فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي ، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام » . مفاتيح الغيب ، ص ١٤٥ . ويقارن حول الفرق بين النبوة والرسالة والولاية : م . ن . ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

وتهذيبها بالأخلاق المرصية والأوصاف الحميدة ، وفق ما يستنه شرع الإسلام ، وما هو بغير سبب ويكون غير حقيقي ، فهو ما يكون لبعض النفوس مما تقتضيه طبيعة الولادة والبلدان^(١) . كالذي يحصل للبراهمة مثلاً والرهبان ، ولا يتحقق التمييز بين هذين الإلهامين دائماً ، ولا يميّز بينهما إلا الكامل المحقق ، والولي المعصوم ، والنبي المرسل ، المطلع على بواطن الأشياء على ما هي عليه وعلى استعدادات الموجودات وحقائقها ، وهو - بنظر الأملي - ميزان تام إلهي ومحك رباني^(٢) ، ومن وجوه الاحتياج إلى المرشد هو تمييزه بين هذين الإلهامين ، وبين ما يكون منهما إلهياً وما يكون شيطانياً^(٣) .

ولقد قيل في التمييز بينهما من جهة آثارهما أن كل ما يكون سبباً للخير وشفاء الباطن بحيث يكون مأمون العائلة في العاقبة ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره ويحصل بعده توجه تام إلى حضرة الحق ولذة مرغبة في العبادة فهو خاطر ملكي أو رحماني ، وإلهام إلهي ، وكل ما يكون سبباً للشر وكدورة الباطن فهو شيطاني نفساني ، وإلهام غير حقيقي^(٤) .

ويمكن - بحسب الأملي - تقديم تقسيم للخواطر مختلف ، لجهة أن كل خاطر يدعو إلى التوجه الكلي والفتناء المحض والرفض للدنيا ولذاتها فهو إلهي ، وكل ما يدعو إلى الطاعة والعبادة والخيرات فهو ملكي ، وكل ما يدعو إلى مخالفة الحق مطلقاً فهو شيطاني لأن مقصوده واحد وهو المخالفة ، فهو بأي وجه حصل حصل مقصوده ، وكل ما يدعو إلى شيء واحد من ملذات النفس ومتاع الدنيا بحيث لو

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٥٥ .

(٢) م . ن . وحول ضرورة احتياج الإلهام إلى قوة مميزة يلاحظ : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٤٥٦ . ويقارن حول هذين الصنفين من الخواطر : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٥٦ . ويقارن : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥٢ . يعرف الشيرازي الخاطر فيقول : «الخاطر ما يعرض للنفس من باب الإدراكات . . فهذه الأذكار والأفكار تسمى خواطر . . وهي المحركات للإرادة والشوق والرغبة ، وهو ينقسم إلى ما يدعو إلى الشر ، وإلى ما يدعو إلى الخير ، فهما خاطران مختلفان ، فالخاطر المحمود يسمى إلهاماً ، والمذوم يسمى وسواساً» . م . ن . ، ص ١٥٤ . وقارن مناقشته لهذا التعريف في : م . ن . ، ص ١٦٠ .

عرض عليها غيره لم تقبله فهو نفساني ، وهذا ما يجده العقل في نفسه في مواضع عدة ، ويدركه المرء بالوجدان^(١) .

هذا بالنسبة إلى طبيعة الوحي والإلهام ، والخواطر وحقيقتها . أما بالنسبة إلى ما يحصل منها ، فالأملي يرى أن الحاصل من الوحي الخاص يسمى علماً نبوياً إلهياً ، والحاصل من الإلهام الخاص يسمى علماً لدنياً غيبياً ، والحاصل من الوحي العام والإلهام العام ، فهو إما خواطر ملكية أو هواجس شيطانية^(٢) .

أما الكشف ، فالحاصل منه للأنبيا والأولياء داخل تحت الوحي والإلهام ، لأن الكشف الشهودي والمعنوي مختصان بالأنبيا والرسل ، والكشف المعنوي والصوري مختصان بالأولياء ومن تابعهم^(٣) ، والكشف هذا له مراتب كالوحي والإلهام .

أما معناه ، فهو لغة رفع الحجاب ، يقال كشفت المرأة وجهها أي رفعت نقابها ، واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية ، وجوداً أو شهوداً ، وهو - بنظر الأملي - قسمان معنوي وصوري^(٤) .

ويقصد بالصوري ما يحصل في عالم المثال المقيد عن طريق الحواس الخمس ، وذلك إما عن طريق المشاهدة ، كروية المكاشف صور الأرواح المجسدة والأرواح

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٥٧ - ٤٥٨ . ويراجع حول هذه الأقسام الأربعة من الخواطر : الكاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، ط . محمد كمال جعفر ، ص ١٥٨ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٥٨ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٦١ . ويقارن حول أنواع المكاشفات ، وأن الكشف لا يقبل الخطأ ، وأنه صادق على الدوام : مصباح الهداية ، ص ١٧١ . «ومكاشفات همه صادق باشند» . ويعتبرها عبد الرزاق الكاشاني صادقة إذا انطبعت في الخيال المقيد من الجهة العلوية ، لا من الجهة السفلية ، أو من القلب التوراني الذي هو اللوح المحفوظ ، وهو قلب العالم ، لا من جهة البدن . يراجع : الكاشاني ، شرح الفصوص ، ط . إيران (طبعة مصورة عن طبعة مصر ١٣٨٦ هـ . ق .) ، ص ٩٨ . ويقارن : ابن عربي ، فتوحات ، ج ١ ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٦٢ . وحول أقسام الكشف يراجع : فرغاني ، مصباح الهداية ، ص ١٧٢ - ١٧٤ . ويلاحظ حول معنى الكشف : القيصري ، مطلع خصوص الكلم ، ورقة ٢١ ، نقلاً عن المعجم الصوفي ، ص ٦٦٥ . ويلاحظ أنواع الكشف عند : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٧٣٣ .

الروحانية ، وإما عن طريق السماع ، كسماع الوحي النازل كلاماً منظوماً ، أو كصلة الجرس ، أو كدويّ النحل^(١) ، أو يكون الكشف على سبيل التنسم بالنفحات الإلهية .

وقد يكون الكشف على سبيل الملامسة ، وهي الاتصال بين نورين ، أو جسدين مثاليين كما في قول النبي (ص) : (رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة)^(٢) .

ولقد قلنا فيما مضى أن الخيال المقيد هو خيال الشخص المكاشف وهو يزول بزواله ، والخيال المطلق أو عالم المثال المطلق ، هو عالم مثالي روحي ، تحفظ فيه صور عالم الأجسام وأرواحها وحقائقها ، ويتم الإطلاع عليها بارتباط المثال المقيد - أو الخيال المقيد - بالخيال المطلق واتصاله به ، أو بعبارة باتحادهما ، وذلك يتم عن طريق تجرد الخيال المقيد وتعاليه فيعود الفرع إلى أصله ، ويتحقق به^(٣) .

والخيال المقيد مرتبة بين عالم الحسّ وعالم المثال المطلق ، والأخير مرتبة بين عالم الجسمانيات وما يرتبط بها وعالم الروحانيات المحضة ، فيه تحفظ صور أجسام عالم المادة ومعانيها وأحوالها .

وهذه الأنواع من الكشف الصوري قد تجتمع في آن ، وقد ينفرد بعضها عن البعض الآخر ، وهي كلها تجليات أسمائية ، كما يرى الأملي ، إذ الشهود من

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٦٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٦٢ . وراجع حول الحديث : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٥٨ - ٧٦ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ . ويقارن حول الكشف الصوري : جندي ، شرح الفصوص ، ورقة ٧٤ ظهر . والقيصري ، شرح الفصوص ، نقلاً عن شرح مقدمة قيصري ، ص ٣٤٤ - ٣٥٨ . «الكشف الصوري ، ما يحصل في عالم المثال (المقيد) أو الخيال من طريق الحواس الخمس» . والنص بحذافيره في : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٣) يقول ابن عربي في وصفه لوظيفة الخيال الإنساني هذا وأنه مجرد قوة تنطبع فيها صور الأشياء المنقولة بالحس : «وجعل سبحانه القوة الخيالية محلاً جامعاً لما تعطيها القوة الحساسة . . فلا يحصل في القوة الخيالية إلا ما أعطاه الحس . . انظر : فتوحات ، ج ١ ص ١٢٥ - ١٢٦ . ويقارن حول نظرية الخيال في فلسفة الإشراق بشكل عام :

Jambet. Christian, la logique des Orientaux, Paris: éditions du seuil, 1983, première partie, P.P. 71 - 99.

تجليات الاسم البصير ، والسماع من تجليات الاسم السميع ، وكذا البواقي ، ولكل منها اسم يرثه ، وكلها قاطبة من شؤون الاسم العليم وتجلياته^(١) .

هذا من ناحية طبيعة الكشف الصوري ومعناه وأقسامه ، أما ما يحصل به ، فالأملي يذهب إلى أن الكشف الصوري قد يتعلق بالحوادث الدنيوية ، وهذا يسمى رهبانية ، ويطلع أصحابه على المغيبات الدنيوية بحسب رياضاتهم ومجاهداتهم ، وأهل السلوك لعدم توقف همهم العالية عند الأمور الدنيوية لا يلتفتون إلى هذا القسم من الكشف^(٢) ، وهم يحصرون همهم بالأمور الأخروية وأحوالها ، ويعدّون القسم الأول من الكشف من قبيل الاستدراج والمكر بالعبد ، بل كثير منهم - كما يقول الأملي - لا يلتفتون إلى هذا القسم ، لأنهم جعلوا الفناء في الله والبقاء به نهاية مرادهم . والعارف المحقّق لعلمه بالله ومرتب ظهوره في مظاهر الدنيا والآخرة ، واقفٌ معه أبداً لا يرى غيره ، ويرى جميع ذلك تجليات إلهية ، فينزل كلاً منهما منزلته ، ولا يكون - عندها - ذلك النوع من الكشف ، أعني الصوري في حقه [أي العارف المحقّق] استدراجاً ، إذ الاستدراج حال المبعدين الذين يقنعون من الحق بذلك ، ويجعلون ذلك سبب حصول الجاه والمنصب في الدنيا^(٣)

والمطلوب المعتبر عند أهل الله وخاصته من أنواع المكاشفات الصورية ، ما كان متعلقاً بالأمور الحقيقية الأخروية والحقائق الروحانية من الأرواح العالية والملائكة السماوية والأرضية^(٤) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٦٥ . وفرغاني ، مصباح الهداية ، ص ١٧١ . ويقارن : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥٠ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٦٥ . ويقارن : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥٠ ، إما أن يتعلق بالأمور الدنيوية . . الخ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٤٦٥ .

(٤) م . ن . ، ص ٤٦٦ . الخيال المقيد عند ابن عربي مرتبة بين الحس والقلب أو الروح . وهو قابل للأخذ عن كليهما ، فله جهة إلى الحس يأخذ عنها ، وجهة إلى القلب .

وللخيال هذا وظيفة معرفة الصور المكتنفة بالمعاني ، إلا أنه لا قدرة له على الغوص على بواطن الصور لمعرفة معانيها . فهو يتلقى من الخيال المطلق الصور . والقلب مهمته تلقي المعاني واستنكاه بواطن الصور ، ويأخذ القلب عن الحق مباشرة أو عما تحته من المراتب . ويصبح الخيال هنا مرآة عاكسة لما في القلب من المعاني على شكل صور فإذا كان القلب صافياً كانت الصور صافية ، وإذا كان ذا غشاوة لم تكن الصور إلا كذلك .

والمكاشفات هذه - أعني الصورية - قلَّ أن تقع مجردة عن الاطلاع على المعاني الغيبية ، بل أكثرها يتضمن مكاشفات معنوية ، فتكون أكثر يقيناً وأعلى مرتبة ، لجمعها الصورة والمعنى . ولهذا المكاشفات الحقيقية الجامعة بين الكشف الصوري والمعنوي مراتب تختلف وتتفاوت بحسب نسبة ارتفاع الحجب الحائلة بين القلب والحقائق ، كلاً أو بعضاً ، فالمشاهد للأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإلهية أعلى مرتبة من الكل^(١) ، وبعده من يشاهدها في العقل الأول وغيره من العقول ، ثم بعده من يشاهدها في اللوح المحفوظ أو النفس الكلية وباقي النفوس المجردة ، ثم بعده من يشاهدها في كتاب المحو والإثبات ، ثم في باقي الأرواح العالية والكتب الإلهية من العرش والكرسي والسموات والعناصر والمركبات ، إذ كل واحدة من هذه المراتب كتاب إلهي مشتمل على ما تحته من الحقائق والأعيان^(٢) .

وأعلى مراتب المشاهدة - بحسب الأملي - من طريق السماع ، سماعُ كلام الحق من غير واسطة ، كسماعه في المعراج وفي الأوقات التي أشار إليها النبي (ص) بقوله : (لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل)^(٣) ، ثم السماع من النفس الكلية . . . ثم السماع من النفوس العالية الملكوتية على طبق الترتيب السابق^(٤) .

ينظر : 12 - 10 p.p. Corbin. L'imagination... ويقارن : فتوحات ، ج ١ ، ص ٢٩٦ . وحول كيفية التمييز بين الكشف المعنوي والصوري يراجع : ابن عربي ، رسالة الأنوار ، ص ٧ - ٨ . ويلاحظ حول تعريف ابن عربي المشاهدة والكشف بإفتراض أن الأولى للذوات ، والثاني للمعاني والأسرار : الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٤٩٦ . وحول إعتبارهما طريقين للمعرفة يلاحظ : م . ن . ، ج ٢ ، ص ٤٩٧ . وحول أن الكشف أتم من المشاهدة ، يلاحظ : م . ن . ، ج ٢ ، ص ٤٩٦ .

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٦٦ . والنص هذا يورده الشيرازي في : مفاتيح الغيب ، ص ١٥٠ - ١٥١ . يقول : «وهذه المكاشفات الصورية قد تكون مع اطلاع على المعاني الغيبية . . . إلخ» .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٦٦ .

(٣) سيأتي ذكر مصادره .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٦٧ . ويقارن : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٤٦ - ١٤٧ . يقول : «واعلم أن الفرق بين الوحي والإلهام . . . هو أن الإلهام قد يحصل من الحق تعالى من غير واسطة الملك بالوجه الخاص الذي له مع كل موجود ، والوحي يحصل بواسطة . . . وسبب ذلك أن النبي لكمال جوهرة النبوي . . . يشاهد صورة ما في جميع العوالم والنشآت ، فيتمثل له الملك الحامل في عالم التمثيل الباطني ، والحس الداخلي . كما يدركه أيضاً ، في العالم الروحاني المحض ، فلا يتلقى المعارف إلا في مقام الأرواح المجردة عن عالم التمثيل ، فالأول يسمى وحياً باعتبار قوة الوارد ، وشدة المكاشفة . . . والثاني يسمى إلهاماً وتحديداً ، فالوحي من الكشف الشهودي المتضمن للكشف المعنوي ، والإلهام من المعنوي فقط . . . ولاحظ لاحقاً اعتبار الأملي الكشف المعنوي الشهودي ، أكمل مراتب الكشف .

ويركز الأملي هنا مرة أخرى - أعني في سياق كلامه على المكاشفات الصورية - على منبع المعرفة ، أو كما يقول منبع هذه المكاشفات فيقول : «إن منبع هذه المكاشفات هو القلب الإنساني ، وعقله المنور العلمي المستعمل للحواس الباطنة الروحانية»^(١) ، والقلب بحسب الأملي له عين وسمع وغير ذلك من الحواس ، والحواس الروحانية هي أساس الحواس الظاهرة وأصلها ، فإذا ارتفع الحجاب بين الحواس الباطنة الروحانية ، والحواس الجسمانية الظاهرة ، اتحد الأصل والفرع . ويُشاهد الروح بالحواس الظاهرة ما يشاهد بالباطنة ، لاتحاد الحقائق في مرتبته - أعني الروح^(٢) . - والمكاشفات هذه بحسب الأملي تقع - كما مرّ لتوه - في الخيال المقيد ، وهذا يتم في إبتداء السلوك ، ثم ينتقل السالك إلى عالم المثال المطلق وهو الخيال الدائم الذي لا ينتفي لدوام التخيل نفسه واستمرار وجوده^(٣) ، فيطلع فيه السالك على ما يختص بالعناصر والسموات ، ثم يصعد من مرتبة المثال هذا إلى مرتبة النفس الكلية ، ثم إلى مرتبة العقل الأول أو القلم^(٤) ، وقد يقف السالك هنا ويقنع ، وقد يترقى ليتنقل إلى حضرة العلم نفسه ، وهي حضرة الأعيان الثابتة (وهي العقل السابق بوجه) فيطلع عليها حسب ما شاء له الحق من ذلك^(٥) ، وهذا

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٦٧ . ويقارن : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥٠ . «ومنع هذه المكاشفات القلب الإنساني . . . إلخ» .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٤٩٧ . ويقارن : ابن عربي ، فتوحات ، ج ١ ، ص ٢١٨ . وانعكاس الصور حيثند على صفحة الخيال ناتج عن إطلاع القلب بعد تصفيته على الحقائق والمعاني . . فإذا كان ما ينعكس على صفحته مطابق لما قبله عن الحس الظاهر ، تطابق الظاهر والباطن يعني الخيال بما فيه من الصور ، والقلب وما فيه من المعاني والحقائق . يقول ابن عربي في مقام التمييز بين ما يشهد ويدرك بقوة الخيال من الصور وما يدرك بالشهود القلبي من المعاني : « . . وقع الإدراك بالحس في الصورة في برزخ التمثل ، فوقعت الزيادة عند التجلي به . . » وهذا التجلي على ظاهر النفس ، فإذا وقع على باطن النفس «وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد . . وليس ذلك إلا في المعاني . . فتقع الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن» . تراجع : الفتوحات ، ج ١ ، ص ١٦٦ . والقسم الثاني هو ما يسميه الأملي بالكشف المعنوي . ويقارن : م . ن . ، ج ٣ ، ص ٣٤٢ . ولاحظ : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥١ . «فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين هذه الخارجية اتحد الأصل مع الفرع . . . إلخ» .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٤٦٧ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن .

- بحسب الأملي - أعلى مراتب المعرفة ، وأرفع درجات الشهود والكشف ، وليس فوق هذه المرتبة إلا الذات ، وهي خفاء وعماء وغيب ، ولا تتجلى للعارف إلا من وراء حجب الأسماء - وهي نفس الأعيان - لا غير^(١) .

وهذا الكلام كله توضيح لرأي الأملي وكلامه حول الكشف الصوري ، أما الكشف المعنوي المجرد من صور الحقائق ، الحاصل من تجليات الاسم العليم ، والاسم الحكيم ، فهو - بنظر الأملي - عبارة عن ظهور المعاني الغيبية والحقائق . . وله مراتب أيضاً ، أولها ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وترتيب القياسات ، بل بأن ينتقل^(٢) الذهن من المطالب إلى مبادئها ، ويسمى الحدس ، وثانيها ظهور المعاني في القوة العاقلة المستعملة للمفكرة ، وهي - أعني القوة العاقلة - قوة روحانية غير حالة في الجسم ، وتسمى بالنور القدسي ، والحدس السابق من لوازم أنوارها ، ذلك لأن القوة المفكرة جسمانية ، فتصير حجاباً للنور الكاشف عن المعاني الغيبية ، وهو - أعني الحدس - أدنى مراتب الكشف المعنوي ، ولأجل ذلك ، قيل : الفتح على قسمين ، فتح في النفس ، وهو يعطي العلم التام نقلاً وعقلاً^(٣) ، وفتح في الروح وهو يعطي المعرفة وجوداً ، لا عقلاً ولا نقلاً^(٤) . وثالثها ، ظهور المعاني في القلب ، وقد يسمى ظهورها بالإلهام ، إن كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية « لا حقيقة من الحقائق » ، أو روحاً من الأرواح المجردة ، أو عيناً من الأعيان الثابتة^(٥) . ورابعها ظهور المعاني في مرتبة الروح ، وينعت ظهورها

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٦٨ .

(٢) م . ن . ، ص ٤٦٩ . ويقارن حول الحدس ومعناه : الشيرازي ، الشواهد الربوبية ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٣) م . ن . ، ص ٤٦٩ . وهذا يعني أن علوم أهل الظاهر ، حتى المأخوذة بالفكر ، هي تجليات إلهية وبحسب أهل الظاهر أنها نتاج فكرهم ، وأثر من آثاره وليست كذلك ، قارن : ابن عربي ، فتوحات ، ج ١ ، ص ١٦٦ . يقول : « فأهل هذه الطريقة - المتصوفة - يعلمون أن هذه الزيادة - في المعرفة - إنما كانت من ذلك التجلي الإلهي . . وغير العارفين يحسبون الزيادة وينسبون ذلك إلى أفكارهم ، وغير هذين يجدون من الزيادة ، ولا يعلمون أنهم استزادوا شيئاً فهم . . كمثل الخمار . . والعجب من الذين نسبوا ذلك إلى أفكارهم ، وما علم أن فكره ونظره وبحثه . . من زيادة العلوم في نفسه من ذلك التجلي الذي ذكرناه . . » .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٦٩ .

(٥) م . ن . ، ص ٤٧٠ . والشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥١ .

بالشهود الروحي ، وهو بمثابة الشمس المنورة لسموات مراتب الروح ، وأراضي مراتب الجسد ، فهو «أي الروح» يأخذ من الله العلم بالمعاني الغيبية من غير واسطة على قدر استعداده الأصلي^(١) ، ويفيض على ما تحته من القلب وقواه الروحانية والجسدية «الجسمانية» ، إن كان المشاهد من الكُمَّل والأقطاب ، وإن لم يكن منهم فهو يأخذ من الله بواسطة القطب على قدر استعداده وقربه منه ، أو بواسطة الأرواح التي تحت حكمه (حكم القطب) في عالمي الجبروت والملكوت^(٢) . وخامسها ، ظهور المعاني في مرتبة السر^(٣) . وسادسها ، ظهورها في مرتبة الخفي بحسب مقاميهما «السر والخفي» . وظهور المعاني في المرتبة الأخيرة لا يمكن الإشارة إليه ، ولا يعبر عنه بالألفاظ ، ولأجله قيل : (الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة) . وإذا صار هذا المعنى ملكة للسالك ومقاماً ، اتصل علمه بعلم الحق اتصال الفرع بالأصل^(٤) ، فتحصل له أعلى المراتب والمقامات من الكشف^(٥) .

ومقامات الكشف - بحسب الأملي - تفصيلاً مما لا تكاد تنضبط ، إذ الكشف - صورياً كان أو معنوياً - تابع لاستعداد السالك ومناسبات روحه وتوجه سره ، والاستعدادات هذه متفاوتة والمناسبات مختلفة متكررة^(٦) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٧٠ .

(٢) م . ن . . ص ٤٧٠ - ٤٧١ . يقول الكاشاني : «عالم الجبروت هو عالم الأسماء الإلهية والصفات ، وعالم الملكوت هو عالم الآخرة وعالم الغيب ، وهي عالم الأرواح والروحانيات ، وقد وجدت بأمر الحق بلا مادة ومدة» . انظر : اصطلاحات الصوفية ، ط . محمد كمال جعفر ، ص ١٠٦ . ويقارن النص بحذافيره في : الشيرازي ، مفاتيح الغيب ، ص ١٥١ . يقول : «وأما الكشف المعنوي ، فله أيضاً مراتب ، أولها ظهور المعاني في القوة المفكرة . . إلخ .» . وليس في نص الشيرازي مرتبة السر ، والخفي ، وآخر المراتب في نصه هي مرتبة الشهود الروحي .

(٣) يلاحظ حول السر ومعناه : الكاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، ط . محمد كمال جعفر ص ١٠٠ . يقول : هو ما يخص كل شيء من الحق عند التوجه الإيجادي إليه المشار إليه بقوله : «إنما قولنا . . كن فيكون» . ويقول حول سر التجليات : «هو شهود كل شيء في كل شيء» م . ن . . ص ١٠١ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٤٧١ .

(٥) م . ن . . ويراجع حول ذلك : القشيري ، عبد الكريم بن هوازن ، لطائف الإشارات ، تح إبراهيم بسوني ، ط ٣ ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٨١ ، ج ١ ، ص ٤٨٤ - ٤٨٥ .

(٦) جامع الأسرار ، ص ٤٧١ .

وأصحّ المكاشفات وأتمها ما يحصل لمن مزاجه الروحي أقرب إلى الاعتدال التام ، كالأنبياء والأولياء ، ثم لمن يكون أقرب إليهم في النسبة^(١) .

ب - العقل والشرع: ويشير الأملي في أربعة من كتبه ، وعلى هامش كلامه حول مراتب الشرع الثلاث ، أعني الشريعة والطريقة والحقيقة ، مسألة العلاقة بين العقل والشرع . يقول مثلاً في المحيط الأعظم : «فاعلم أن هذا البحث بعينه ذكرناه في كتابنا الموسوم بجامع الأسرار ، ثم في رسالة الوجود ، ثم في أسرار الشريعة وأنوار الحقيقة ، وهذا رابعها ، والغرض شيء واحد . . . إلخ»^(٢) . وبين الأملي في هذه المواضع موقفه من العقل كأداة للمعرفة ووسيلة ، ويحدد وجهة نظره في قيمته وجدواه .

يؤكد الأملي البداية أن لا مشروعية لاعتراض العقل على ما جاء به الشرع وقرره ، وثبت وجوده فيه ، فليس كل «نقل في الوجود ، فقد قرع سمعك ، ولا كل ما قرع سمعك فقد عرفت معناه»^(٣) . وكثيراً من الأوضاع الإلهية والأحكام الشرعية الثابتة بالنقل مخالفة «للإدراكات العقلية ، والتصرفات الحسية»^(٤) وما تقتضيه الطباع ، دون أن يعني ذلك أنها خلاف العقل بإطلاق ، إذ يكفي - بحسبه - أن تكون مطابقة لعقول من جاء بها من الأنبياء ، ومن قررها من الرسل ، ولا شك أن عقولهم أكمل العقول بين الخلائق ، كما أن نفوسهم كذلك ، ومخالفة وضع لعقل فردي لا يوجب أن يكون مخالفاً للواقع . فما لا يكون عند فرد ما عقلياً ،

(١) جامع الأسرار ، ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١١٠ . ولاحظ موقف الغزالي في : الإقتصاد في الاعتقاد ، مخ . حسين أتاي ، وإبراهيم جويريجي ، أنقرة ، ١٩٦٢ ، ص ١٩٧ . ويقارن بإحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٩٠ . فصل : «بيان حقيقة العقل وأقسامه» . وج ٤ ، ص ٢٤٣ . والغزالي يعبر عن موقف كلامي هنا من العقل ، وهو موقف الأشاعرة بشكل عام ، ومفاده أن العقل لا يقدر على إدراك الأشياء من حيث هي حسنة أو فبيحة ، ولا حكم له في ذلك كله . وحول علاقة العقل بالكشف ينظر : المنقذ من الضلال ، مخ جميل صليبا ، وكامل عياد ، دمشق : مطب الترقى ، ١٩٣٩ ، ص ١٣٨ . «وراء طور العقل طور آخر تفتح فيه عين يبصر بها الغيب» . ويقارن : إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٩ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٣٨ ، ويقارن نفس الكلام في : المحيط الأعظم ، ورقة ١١١ . وجامع الأسرار ، ص ٣٧٠ . وحول العقل يلاحظ : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ١٠٠ - ١٠١ . و ١٩٨ - ١٩٩ . وج ٢ ، ص ٧٣٥ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٣٨ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١١ . وجامع الأسرار ، ص ٣٧٠ .

قد يكون عند غيره كذلك^(١) . يقول ما نصه : «ومعلوم أن أكثر الأوضاع الشرعية والأحكام الإلهية ، خلاف الإدراكات العقلية والتصرفات الحسية ، فلا يجوز حينئذ الاعتراض على واحدة منها ، لأن الأنبياء والأولياء (ع) الذين حكموا بها ، لو لم تكن موافقة لعقولهم لم يكونوا مأمورين من عند الله بأدائها ، وما حكموا بها ، ولا كلفوا العباد بالقيام بأركانها ، وكل ما يكون موافقاً لعقلهم ، يكون موافقاً لجميع العقلاء ، غاية ما في الباب يكون خلاف عقلك وعقل مثلك ، فلا يلزم من هذا أنه ليس بمعقول ، ولا موافقاً للعقل في نفس الأمر»^(٢) .

والأملي هنا يريد الإشارة إلى أنه لا يوجد عقلٌ خالصٌ هو ملكة حكم وإدراك هكذا وبإطلاق ، يتساوى الخلق في وجوده لهم وتحققه فيهم ، اللهم إلا في الأنبياء والرسل والأولياء لتنور عقولهم بنور القدس ، فهو عقلٌ مقياس وميزان . أما عقول الآخرين من بني البشر فهي متفاوتة في درجة قدرتها على التعقل والفهم والاستيعاب والإدراك ، متباينة فيما تصدره من أحكام صحة وكذباً ، قوة وضعفاً ، فليس العقل أداة موضوعية ، ومقياساً صحيحاً لو خلي ونفسه ، وليس آلة كفيلة بالإيصال إلى الصواب والحق ، وليس أداة تعصم صاحبها عن الزلل فيما يصدر عنه من إدراكات وما يُطلق من أحكام .

ولأجل ذلك كله مُنع المكلفون عن البحث عن علل كيفيات العبادات وأحكامها^(٣) . «إذ ليس للمكلف العاقل أصلح من التسليم للأوامر الإلهية والأحكام الشرعية والتصديق بها مع عدم السؤال عن ماهيتها وحقيقتها . .»^(٤) . ويؤكد الأملي على أن ما هو خارج عن طور إدراك العقل كثير^(٥) ، وقد لا تنحصر موارده ، وهو ليس مختصاً بالأوضاع الإلهية وحدها ، ولا بالأحكام الشرعية فقط ،

(١) جامع الأسرار ، ص ٣٧٠ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٣٨ - ٣٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١١١ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٣٧١ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٣٩ «وبسبب أن أكثر العقول عاجزة عن فهم الأوضاع الشرعية والقوانين الإلهية منع رسول الله السؤال عن كفيته وكميته» .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٣٧١ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١١ ، النص بحذافيره .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٣٧١ .

إذ ثمة ما هو موجود وواقع أهمله الشرع لحكمة ، ولا طريق للعقل إليه ولا سبيل له إلى نيته^(١) .

ولا يقتضي كلام كهذا أن نحكم على ما ورد في الشرع أنه خلاف العقل ، وعلى ما حكم به العقل أنه خلاف الشرع . ذلك أنه يجب التمييز بين حكم العقل الصحيح وحكم مطلق العقل^(٢) ، إذ حكم الأول مما لا تقع فيه مخالفة للشرع أصلاً ، كيف والعقل الصحيح هو العقل المنور بنور القدس المؤيد بالتأييد الإلهي . نعم قد لا يجد العقل طريقاً إلى تصحيح ما صحَّحه الشرع وأيده ولا تأكيده والإحتجاج له . والصواب في المورد هنا أن يقال أن العقل عجز ، وأنَّ على صاحبه أن يتوقف عن المخالفة والمعارضة ، وأن يلجأ إلى التسليم والتصديق بالأحكام ، والسكوت عن طلب علتها وكيفيتها^(٣) ، ولا يكون ذلك منه جهلاً أبداً ، إذ الجهل أن يخطيء المرء في حكمه فيما لا يعرف حدوده ولا يدرك حقيقته ، أما أن يسكت فيما يعرف أنه ليس تحت سلطانه ، وأنه لا يقدر على الخوض فيه فليس كذلك^(٤) .

ولا يعني رسمُ حدود للعقل على مستوى تعاطيه مع الشرع أن الشرع لا يحتاج إليه بالكلية ، ولا يستعين به البتة . إن الأمر على خلاف ذلك ، والحاجة كما يرى الأملي بينهما متبادلة^(٥) . يقول في أسرار الشريعة : « وبالجملة مثال الشرع والعقل واحتياج كل واحد منهما إلى الآخر مثال الروح والبدن ، واحتياج كل واحد منهما إلى الآخر ، أعني كما أن تصرف الروح وظهور صفاته وكمالاته لا يمكن إلا بالجسد وما اشتمل عليه من القوى والأعضاء ، فكذلك تصرف الشرع وظهور مراتبه وكمالاته ، فإنه لا يمكن إلا بالعقل وأقسامه ومراتبه»^(٦) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٣٧١ .

(٢) م . ن . ، ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٤٠ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٩ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١١ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٣٧١ .

(٥) م . ن . ، ص ٣٧٢ . ويقارن حول أن العقل سمي بذلك لأنه قيد وضبط للنور المطلق : جندي ، شرح الفصوص ، ورقة ١٦٥ ، (ظهر) . فص شعبي .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ٤٠ . وجامع الأسرار ، ص ٣٧٢ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١١ .

والأملي يستعرض بإيجاز مراتب هذا العقل وأقسامه متأثراً بالفلسفة فيقول : «أولها العقل الهولاني ، وثانيها العقل بالملكة ، ثم العقل بالفعل ، وبعدها العقل المستفاد»^(١) . والشرع يدور على هذه المراتب ويطباقها : «إذ المرتبة الأولى والثانية مرتبة العوام ، والثالثة مرتبة المؤمنين ، والرابعة مرتبة الكمل من الأنبياء والأولياء»^(٢) . والأملي - في محاولة لتخفيف لهجته ، وتليين موقفه من العقل هذا - يرى أن «ليس في الشرع خلاف العقل ، ولا في العقل الصحيح خلاف الشرع ، بل عند التحقيق ليس بناء التكاليف الشرعية الإلهية إلا على العقل والعامل ، وكذلك ظهور الشرع وإجراء أحكامه ، فإن الكل موافق للعقل ، مطابق لنظر العاقل ، إذا كان صحيحاً ، بل مدار الوجود كله ليس إلا على العقل والعاقل ، وبه ابتداء الوجود عند الإيجاد ، وبه يختم عند الإعدام»^(٣) .

وحاجة العقل إلى الشرع هي - بوضوح تام - حاجة استرشادية ، بمعنى أن العقل يحتاج إلى الشرع في اهتدائه إلى الصواب وإلى مواطن الزلل والخطأ في الأحكام والإدراكات ، فالشرع إذن ميزان العقل ومقياسه . أما الشرع فحاجته إلى العقل حاجة وظيفية ، بمعنى أن الشرع لا تستبين مقاصده وآفاه ، ولا تفسر حدوده وأحكامه ولا توضح مفاهيمه ومبادئه ولا يلقن أو يعلم إلا بواسطته وعن طريقه ، فهو يحتاج إليه من أجل التبيين^(٤) ، ولأجل ذلك مثل الأملي لهما بالبصر والشعاع ، إذ كما لا يغني البصر من دون شعاع متوجه من الخارج ولا ينفع مع ما فيه من قوة الرؤية والإبصار ، وكما لا ينفع الشعاع من دون بصر يستفيد منه وينتفع ، فكذا لا ينفع الشرع بلا عقل ، ولا يغني العقل بلا شرع ولا يجدي^(٥) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٣٧٢ . وأسرار الشريعة ، ص ٤٠ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١١ . وحول هذه المصطلحات للعقل انظر : الشيرازي ، صدر الدين ، الشواهد الربوبية ، مخ جلال الدين أشتياني ، مشهد ، ١٣٤٦ ش . ص ٢٠٢ - ٢٠٨ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٣٧٢ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٤٠ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١١١ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٣٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١١١ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٣٧٣ . وأسرار الشريعة ، ص ٤٠ . وكذا : المحيط الأعظم ، ورقة ١١١ .

(٥) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٤٠ . ويقارن : جامع الأسرار ، ص ٣٧٣ .

ويمثل الأملي لهما أيضاً بالسراج والزيت الذي يمدّه «فما لم يكن زيت لم يشتعل سراج ، وما لم يكن سراج لم يترزيت»^(١) . ولأجل هذه العلاقة بينهما من جانبين قيل : الشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل ، وهما يتعاضدان بل يتحدان ، ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله عن الكافر اسم العقل في غير موضع من كتابه فقال مثلاً : ﴿صمُّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾^(٢) . ولكون العقل شرعاً من داخل قال تعالى في صفته : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها ذلك الدين القيم﴾^(٣) فسمى العقل ديناً ، ولكونهما متحدين قال تعالى : ﴿نورٌ على نور﴾^(٤) أي نور العقل على نور الشرع ، ثم جعلهما نوراً واحداً فقال : ﴿يهدي الله لنوره من يشاء﴾^(٥) . ويرى الأملي أن قيمة العقل هذه إنما تثبت له عند اعتضاده بالشرع ، وإلا فهو في نفسه - لو استقل - قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الأشياء ، ويعجز عن الإحاطة بجزئياتها ، مثل أن يعلم جملة [أي إجمالاً] حسن اعتقاد الحق وقول الصدق وتعاطي الجميل وحسن استعمال العدل وملازمة العفة ونحو ذلك ، من غير أن يعرف ذلك في شيء على التخصيص والتفصيل . أما الشرع فيحتوي على كليات الأشياء وتفصيل جزئياتها ، وبين ما الذي يجب أن يُعتقد في كل شيء شيء ، وما الذي هو عدل في كل شيء شيء^(٦) ، وهو

(١) جامع الأسرار ، ص ٣٧٣ . وأسرار الشريعة ، ص ٤٠ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١١١ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٧١ .

(٣) سورة الروم ، آية ٣٠ .

(٤) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٥) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ٤١ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٢ . وجامع الأسرار ، ص ٣٧٤ . ويرى ابن عربي أن العقل من حيث هو لا يحكم عليه بسلب ولا إيجاب لكونه مجرد قابل ، ولا فاعلية له ، وهو إنما يقع فيما يقع فيه من الخطأ والإشتباه إذا اعتمد على فكره أو مفكرته ، أما إذا قيل عن الشرع وتلقى فهو العقل المنور بنور الشرع . يقول : «فكان البلاء الذي ابتلاه الله به أن خلق فيه قوة تسمى الفكر ، وجبر العقل مع سيادته على الفكر أن يأخذ منه ما يعطيه ، وذلك كان العقل خلق ساذجاً . . . فينظر الفكر ما يقع له ، فقد يحصل في شبهة وقد يحصل في دليل . . . فيزعم أنه قد حصل على علم ولم ينظر إلى قصور المواد التي استند إليها في اقتناء العلوم ، فيقبلها العقل منه ويحكم بها فيكون جهله . . . » .

ينظر : فتوحات ، ج ١ ، ص ١٢٥ - ١٢٦ . ويقارن : قاسم ، محمود ، موقف ابن عربي من العقل والمعرفة ، ط ١ ، جامعة أم درمان الإسلامية ، ١٩٦٩م ، ص ١٠ . والفتوحات ، ج ١ ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .

أيضاً نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة ، وهو الدال على مصالح العباد في الدنيا والآخرة ، ومن عدلَ عنه فقد ضل سواء السبيل . ولأجل أنه لا سبيل للعقل إلى معرفة ذلك كله على نحو التفصيل قال تعالى : ﴿وما كنا معذبينَ حتى نبعثَ رسولا﴾^(١) ، وقال : ﴿ولو أننا أهلكناهمُ بعدَ ما بعثنا لولا أرسلنا إلينا رسولاً فتتبعَ آياتك من قبل أن نذللَّ ونخزي﴾^(٢) . وإلى العقل والشرع معاً أشار القرآن بلفظي الفضل والرحمة فقال : ﴿ولولا فضلُ اللهِ عليكممُ ورحمتهُ لاتبعتمُ الشيطان﴾^(٣) .

ولا يكشف ما مرَّ يقيناً عن تناقض في موقف الأملي من العقل ، إنه يرغب في التمييز بين معنيين ، الأول : العقل كوسيلة شرح وتوضيح وتبيين لما قرره الشرع من قضايا وأحكام وأوضاع ، والعقل كفاعلية إبداع وإنتاج وخلق وابتكار . لا أقصد أن ثمة عقليين يتحدث الأملي عنهما ، بل ثمة جهتان . ويؤكد الأملي على أن العقل بالمعنى الثاني لا وجود له^(٤) ، إذ لا فاعلية بهذا المعنى للعقل على الاستقلال ، وإلا لأمكن استغناؤه عن الشرع ، وقد فرض الأملي استحالة ذلك لتوه . هو إذن آلة تبين للشرع وتوضح لأحكامه ، وهو شارح لمضامينه ليس إلا . نظرة كهذه لا تنفصل عن السياق العام للرؤية الصوفية . . يُركِّز هنا على تبعية العقل للشرع ، وارتباطه به على نحو الدوام ، ويفترض فيه أنه لا يغني كوسيلة لإنتاج المعرفة وخلقها ، وليس له خاصية كهذه ، ولا يركن إليه في مجال البحث عن الحقيقة ولا يتكل عليه .

(١) سورة الإسراء ، آية ١٥ .

(٢) سورة طه ، آية ١٣٤ .

(٣) سورة النساء ، آية ٨٣ . ولاحظ حول ذلك كله أسرار الشريعة ، ص ٤١ - ٤٢ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٢ . والأملي في المحيط الأعظم يكرر باللفظ كل ما قاله في أسرار الشريعة تحت عنوان : «بيان احتياج العقل إلى الشرع ، وافتقار الشرع إليه ، واعتضاد كل واحد منهما بالآخر» .

(٤) يلاحظ حول ذلك : ابن عربي ، الفتوحات . ج ١ ، ص ٢٨٨ . يقول : «فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه ، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده القبول . فإذا كان بهذه المثابة ، فقبوله عن ربه أولى من قبوله عن فكره ، كالخبر به تعالى عن نفسه» ويقارن : م . ن . ج ٢ ، ص ٦٢٨ .

خاتمة و خلاصات:

هذه صورة شبه كاملة لرؤية الأملي حول مصادر المعرفة وكيفية حصولها .
والواضح أن المعرفة الحقيقية - بحسبه - هي تلك التي تنال بالإتصال بالعوالم
الروحانية ، بالعقل الأول «وبالنفس الكلّية ، اللتين تشكلان مرتبة علم الحق ،
والحضرة الواحدية التي تحتوي على جميع حقائق العالم إجمالاً وتفصيلاً . ومحل
المعرفة القلب وليس العقل ، وهو يملك إستعداد أن يطّلع على ما في هذه العوالم
من الحقائق والمعارف ، ولا يحتاج فعلاً من أجل بلوغ معرفة فعلية صافية إلا إلى
إزالة ما علق به من الموانع ليصبح مرآة مجلوة تنطبع فيها صور المعاني وحقائقها ،
ولتنعكس على صفحته .

والمعرفة هذه مراتب يتفاوت العارفون بحسبها ويتميزون . والمراتب هذه وحي
أو إلهام أو كشف أو خاطر . ولكل منها صفة واسم ورسم وحقيقة ، وهي كما هي
مراتب للمعرفة تتميز بما تحتويه من الحقائق والمعارف ، فهي أدوات كذلك أو أشبه
بالأدوات .

الفصل الثالث

مراتب المعرفة وأصناف المعلومات

١ - أصناف المعلومات، ونظرية الجواهر والأعراض.

أ - استعراض وجهة نظر الحكيم والمتكلم.

ب - المسألة من وجهة نظر المتصوفة.

♦ أصناف المعلومات وأقسامها.

♦ نظرية الجواهر والأعراض.

٢ - مراتب المعرفة.

أ - الشريعة والطريقة والحقيقة.

ب - الإسلام والإيمان والإيقان.

♦ رأي الصوفية.

♦ رأي أهل الظاهر.

١ - أصناف المعلومات ونظرية الجواهر والأعراض:

أ - استعراض وجهة نظر الحكيم والمتكلم: لا يهدف الأملي من استعراض قول الفيلسوف والحكيم حول أصناف المعلومات مناقشتهما فيما ذهبا إليه ولا نقد آرائهما ولا تنفيذ رؤيتهما ، بل هو على عكس ذلك يحاول أن يؤكد على نوع من الوفاق - ولو في العموم - وعلى وحدة في المنطلق والتصور والهدف بين الفيلسوف والمتصوف ، حتى لو اختلفت الأساليب وتعددت المناهج والتفاصيل . وهو - أعني الأملي - وبعد طول بيان وتفصيل لمذهب الحكيم والمتكلم يستتج شيئاً واحداً ، وهو أن أصناف المعلومات والحقائق المدركة - على نحو كلي - واحدة عند الجميع ، وإن اختلفت عباراتهم . يقول : « فالمعلومات عند المتصوفة وعند الحكماء والتكلمين منحصرة في ثلاث . . . فحاصل المتكلمين هو أنها الجوهر والأعراض والأجسام ، وحاصل الحكماء كذلك ، وحاصل المتصوفة هو أنها الواجب والعالم الصغير والعالم الكبير . . . »^(١) . وهو لا يجد بداً من سرد آرائهم بتفصيل لتأكيد هذه النتيجة من جهة ، ولبيان إحاطته وسعة اطلاعه وعمق معرفته بأقوالهم من جهة أخرى .

والأملي يستعرض قول الحكيم أولاً بإجمال فيقول : « أما الحكيم فإنه يقسم الموجود إلى الواجب والممكن ، والواجب عنده هو الحق ، والممكن إما لافي موضوع وهو الجوهر ، وإما في موضوع وهو العرض ، والجوهر بسيط ومركب ، والبسيط إما مجرد عن المادة أو لا ، والمجرد إما غير متعلق بالجسم وهو العقل ، وإما

(١) نص النصوص ، ص ٥٢٦ .

متعلق وهو النفس»^(١). وما ليس بمجرد من الجواهر عندهم «إما حالٌ وهو الصورة، أو محل وهو المادة. أما الجوهر المركب فليس إلا الجسم»^(٢). وأما العرض فهو «إما نسبي وإما غير نسبي، والأول إن اقتضى القسمة لذاته فهو الكم، وإلا فهو الكيف. والثاني، إما أن يكون للشيء بالنسبة إلى ما فيه زماناً فهو المتى، أو مكاناً فهو الأين، أو له فهو الملك، أو معه فهو الإضافة، أو نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى ما خرج عنه فهو الوضع. فأقسام الجواهر إذن عندهم خمسة يجمعها عنوان الجوهر، والأعراض تسعة»^(٣). هذا إجمال القول في كل ما يعلم عندهم، ولا بد فيه من التفصيل بأن يقال إن: «العقل هو الجوهر المجرد عن المادة المدرك للكليات بالذات، غير المتعلق بالجسم، والنفس هي الجوهر المجرد عن المادة الذي من شأنه إدراك الكليات بالذات وإدراك الجزئيات بالآلات، والصورة هي الجوهر المتصل بالمادة بالذات، والمادة هي الجوهر القابل لما اتصل به، أما الجسم فهو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة. وهذه أقسام الجوهر، ومعنى كل قسم على التفصيل وحده»^(٤). أما تفصيل الأعراض وحدودها، «فالكم هو العرض القابل للقسمة بذاته، والكيف هو العرض الذي لا يوجب تصوُّره تصوُّرَ غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسة في محله اقتضاءً أولياً، والفعل هو الهيئة الحاصلة للشيء حالة تأثره بغيره، كالمسخن ما دام يتسخن، والمتى هو حصول الشيء في زمان مخصوص، والأين هو حصوله في مكان

(١) نص النصوص، ص ٥١٦. ويقارن حول الجوهر والعرض: ابن سينا، أبو علي الحسين، النجاة، تخ ماجد فخري، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٠. ص ١١٦-١١٧. ويقارن حول موقف السهروردي منها: السهروردي، حكمة الإشراق، ط كوربان، ضمن «مجموعة مصنفات شيخ الإشراق» ج ٢، ص ٦١-٧٣. وانظر: الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل (أو نقد المحصل)، ط بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٥، ص ١٢٩. «تقسيم الممكنات على رأي الحكماء، الجواهر والأعراض».

ويلاحظ للإستزادة: السهروردي، شهاب الدين يحيى، المشارع والمطارحات. «ضمن مجموع مصنفاته» ج ١، ص ٢٢١-٢٧٦. والتلويحات، «ضمن م. ن.»، ج ١، ص ٧-١٢. وكلمة التصوف، ضمن «سه رساله أزشيخ إشراق» ص ٨٥-٩٢. واللمحات، «ضمن م. ن.»، ص ١٣٥-١٣٨.

(٢) نص النصوص، ص ٥١٦.

(٣) م. ن.، ص ٥١٦-٥١٧.

(٤) م. ن.، ص ٥١٧.

معين ، والملك هو الهيئة العارضة للشيء بالقياس إلى نسبة أخرى كالأبوة والنبوة ، والإضافة هي الهيئة الحاصلة للشيء نتيجة نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى الأمور الخارجة عنه^(١) . ويستعرض الأملي وجهة نظرهم بأسلوب آخر ثم يستنتج من كل ذلك أن «أقسام الممكنات الموجودة - عندهم - محصورة في هذه العشرة ، وهي لا تخرج عن كونها جواهر وأعراضاً»^(٢) .

أما المتكلمون فإن أعم الأشياء عندهم على الإطلاق قولنا : معلوم ، لا الموجود ، إذ ما ليس معلوماً لا يجوز الخوض فيه ، ولا يصح البناء عليه^(٣) ، وقد يعبر عن المعلوم عندهم بأنه شيء وذات ، وكل ما تعلق به العلم صح أن يطلق عليه المعدوم والموجود والقديم والحادث والجوهر والعرض ، فهذه أقسام ما يتعقل ، وما يتعلق به العلم^(٤) .

ولما كان المراد بالذات ما صح أن يعلم أو يخبر عنه ، فقد جاز أن يكون المعدوم في ذاته مما يصح أن يتعلق به علم^(٥) ، ولفظ الذات هنا - مطلقاً عن أي شيء - اصطلاح ، إذ لا يطلق في لغة العرب ولا يستعمل إلا مضافاً ، وليس للشيء من جهة كونه شيئاً صفةً ، وإنما هو اسم يعبر به عما يتعلق به العلم ، وكذلك الذات .

ولا يدخل الشيء - بنظرهم - في كونه معلوماً إلا بأخص أوصافه ، لأن العلم لا يتعلق بالشيء إلا وهو متميز عن غيره ، والتميز لا يقع إلا بصفة^(٦) ، والصفة هي ما تقع بها الإبانة بين معلومين ، والتفريق بينهما ، وصفة الذات هي ما يخالف بها الشيء . والمعدوم هو المعلوم الذي ليس له صفة الوجود ، يعني الذي له صفة العدم ، فيتميز بصفة العدم عما يختص بصفة الوجود ، ولفظ الشيء ينطبق عليه ، إذ إنه كما يقع على الموجود يقع على المعدوم^(٧) .

(١) نص النصوص ، ص ٥١٨ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٢١ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٢١ ، ويقارن حول ذلك : الطوسي ، تلخيص المحصل ، ص ١٤٢ .

(٤) نص النصوص ، ص ٥٢١ - ٥٢٢ .

(٥) م . ن . ، ص ٥٢٢ .

(٦) م . ن .

(٧) م . ن .

والذي له صفة الوجود من المعلومات يسمى موجوداً ، ولا يصح عليه الحدّ ، لأن الحد يذكر ليكشف به المحدود ويعرّف . وكل ما يحد به الموجود ، هو أنه معلوم له صفة الوجود ، وهو تحديد له بنفسه ، ولا يحد بغير ذاته ، لأن الموجود أظهر من كل شيء^(١) .

ثم إن المتكلمين يرون أن الموجود يصح في القسمة بالنفي والإثبات ، فيقال بأن الموجود لا بد أن يكون لوجوده أولٌ أولاً ، وما لا أول لوجوده سمي قديماً ، والقديم هو الموجود في الأزل ، أو الذي لا أول لوجوده في الزمان ولا ابتداء . . وما لوجوده أول هو المحدث ، وهو ما يتجدد وجوده في الحال . ثم إنه ينقسم إلى قسمين : أحدهما ما له حيز في الوجود وهو الجوهر ، والثاني ما لا حيز له وهو العرض ، وإن شئنا قلنا الجوهر ما يختص بحال لكونه عليها ، وإذا حصل في مكان أو تقدير المكان وجب أن يشغله ، ويمنع وجود مثله حيث هو ، لكونه متحيزاً . والمتحيز ما كان على صفة لكونه عليها ، ويتعاطم بانضمام أمثاله إليه^(٢) .

والجوهر يصح أن يتألف مع أمثاله ، والمؤتلف هو الجسم^(٣) ، وقد ذهب الناس في حدّه كل مذهب . فالمشبهة يسمّون الجوهر الواحد جسماً لكونه قائماً بنفسه ، وذهب الأشعري إلى أن الجسم هو المؤلف ، وعند أبي الهذيل الجسم ما كان مركباً من أجزاء سبقته ، وذهب آخرون إلى أنه حالة طولٍ وعرض وعمق^(٤) .

أما العرض فقالوا في بيانه وتعريفه : أنه ما يعرض للوجود ، ولم يكن له لبث كلبث الأجسام أو ما لم يتجدد وجوده ، ولم يكن متحيزاً ، وجملة ما ثبت بالدليل عندهم من الأعراض إثنان وعشرون نوعاً ، هي : الكون والإعتماد والألم والصوت والتأليف والإعتقاد والنظر والظن والإرادة والكرهية ، فهذه عشرة أنواع تدخل تحت مقدور العبد - وتحت علمه طبعاً - خمسة منها من أفعال القلوب وهي الأخيرة ،

(١) نص النصوص ، ص ٥٢٣ .

(٢) م . ن . . ويقارن : الطوسي ، تلخيص المحصل ، ص ١٤٢ .

(٣) نص النصوص ، ص ٥٢٣ .

(٤) م . ن . . ويقارن حول رأي الأشعري في الجسم : الطوسي ، تلخيص المحصل ، ص ١٤٢ .

وخمسة من أعمال الجوارح وهي الأولى^(١)، والباقي من أنواع الأعراض لا تدخل تحت مقدور العبد - ولكنها تعلم - ولا يقدر عليها إلا القديم، وهي الحياة والقدرة والشهوة والنفرة واللون والرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والطعم والرائحة والفناء (نقص الموت)^(٢). هذه هي طريقة القدماء في حصر أقسام الأعراض، وفي تحديد معنى الجوهر والعرض، وللمتأخرين طريقة أخرى وهي أنهم قالوا: الموجود إما أن يكون قديماً، وهو ما لا أول لوجوده، أو ما لا يسبقه عدم، وإما أن يكون محدثاً، وهو ما له أول في الوجود، أو ما سبقه عدم^(٣).

والمحدث إما أن يكون متحيزاً أو قائماً به، أو ليس أحدهما. أما المتحيز فهو إما لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه، وهو الجوهر الفرد، أو يقبلها طولاً وهو الخط، أو يقبلها عرضاً وطولاً، وهو السطح، أو في الأبعاد وهو الجسم. وعند الأشعري الجسم هو المؤلف كما مرّ، فلا متحيز عنده إلا الجوهر أو الجسم^(٤).

وأما القائم بالمتحيز، فإما أن لا يكون مشروطاً بالحي، أو يكون، والأول إما أن يفتقر إلى أكثر من جوهر واحد - وهو التأليف عند أبي هاشم - وهو ما يقتضي صعوبة التفكيك، أو لا يفتقر وهو الأكوان^(٥). والكون عند مشبتي الأحوال عبارة عن معنى يقتضي الحصول في الحيز، وعند نفاتها هو نفس الحصول في الحيز. وهو إما أن يكون حصولاً حادثاً أو باقياً، والأول إما أن يكون أول حصول له في الحيز فيسمى كوناً فقط، أو يكون حصوله في وقتين فصاعداً ويسمى سكوناً، أو يكون حصوله في حين يكون له حصول في حيز آخر وهو الحركة، أو يكون الحصول للجوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث، وهو الإجتماع، أو يتخلل ثالث وهو الإقتران «والمحسوسات من المعلومات بإحدى الحواس الخمس كثيرة، فيحس البصر الألوان والأضواء، والسمع الأصوات والحروف، والذوق

(١) نص النصوص، ص ٥٢٤.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.، ص ٥٢٤ - ٥٢٥.

(٤) م. ن.، ص ٥٢٥.

(٥) يلاحظ حول ذلك كله: الطوسي، تلخيص المحصل، ص ١٤٣.

الطعوم ، والشَّمّ الروائح ، واللمسُ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والشغل والخفة والصلابة واللين»^(١) .

وأما الأعراض المشروطة بالحسي فقليل هي عشرة : الحياة وهي الصفة التي لأجلها يصح على الذات أن تعلم وتقدر . والقدرة ، وهي الصفة التي لأجلها يصح على الذات أن تفعل أو لا تفعل . والاعتقاد ، ثم النظر ، ثم الإرادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة . وأكثرها ضروري التصور ، وما عداها داخل تحتها أو متفرع عليها كالفرح والقصْد ، والمحبة والمبغضة ، والسخط والغضب والرحمة ، وهذه تعود جميعاً إلى الإرادة والكراهة . وكذا الفرح والسرور والغم والحزن ، فإنها تعود إلى الاعتقاد^(٢) .

وأما الذي لا يكون متحيزاً من الأعراض ولا قائماً به ، فهو الفناء ، وإرادة الباري ، والنفس الناطقة^(٣) . هذا خلاصة ما قاله الحكماء والمتكلمون في أصناف المعلومات وفي الجوهر والعرض . فما هو مذهب المتصوفة في ذلك كله كما يصوره الأملي؟؟

ب - المسألة من وجهة نظر المتصوفة: يرى هؤلاء أن الأشياء التي تقع تحت الإدراك والمعرفة ، وتناهلها يد المشاهدة والعلم على ثلاث مراتب لا رابع لها ، والعلم لا يتعلق بسواها ، وما عداها عدمٌ محض ، والمقصود به (أي بالعدم) ما لا يعلم ولا يجهل ، ولا يكون متعلقاً لشيء أصلاً ، فالعدم هنا أعم من العدم المقابل للوجود ، والذي يراد به النفي واللاثبوت^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٥٢٥ . ويقارن : الطوسي ، تلخيص المحصل ، ص ١٤٤ - ١٤٧ .

(٢) نص النصوص ، ص ٥٢٦ . ويقارن : الطوسي ، تلخيص المحصل ، ص ١٥٢ - ١٧٦ . ويعددها هكذا «منها الحياة ، ص ١٥٢ . . . ومنها الاعتقادات . . . ص ١٥٤ . . . ومنها القدرة . . . ص ١٦٣ . ومنها الإرادة والكراهة ، ص ١٦٨ ، ومنها كلام النفس ، ص ١٧٠ . ومنها الألم واللذة ، ص ١٧١ ، ومنها الإدراكات ، ص ١٧٢» وهو يدير هنا نقاشاً مع الرازي والأشاعرة بشكل عام ، ويستعرض كل ما يرتبط بالأعراض من مسائل ومشكلات مفصلاً . فليراجع .

(٣) نص النصوص ، ص ٥٢٦ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٠٤ .

* أصناف المعلومات وأقسامها : والأشياء الثلاثة التي تقع تحت الإدراك ، منها ما يتصف بالوجود لذاته ، فهو موجود «بذاته في عينه» كما يقول الأملّي^(١) ، وهو لا يصح أن يوجد عن عدم ، ولا عن شيء متأخر عنه ، فيتقدم هو عليه ، بل هو مطلق الوجود الموجد لكل الأشياء . ومنها ما هو موجود بالوجود (ويعني الأملّي هنا بالوجود الموجد ، الله) ، وهو الوجود المقيد المعبر عنه بالعالم ، فإنه لم يكن موجوداً في عينه ثم كان ، من دون أن يكون متأخراً عن موجد في الزمان ، ليقال فيه قبل أو بعد ، وإنما يتقدم عليه موجد بالوجود ، فعدم العالم أيضاً لا يكون في وقت^(٢) . أما الشيء الثالث فهو الذي لا يتصف لا بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم ، وهو مقارن للأزلي الحق أزلاً ، فيستحيل عليه التقدم الزمني على العالم كما استحال مع الحق وزيادة ، إذ إنه ليس بموجود في نفسه . والحدوث والقدم بالنسبة إليه أمران إضافيان يوصلان إلى العقل حقيقة ما ، وذلك أنه لو زال العالم لم يُطلق على الحق الواجب لا قديماً ولا حادثاً ، ولا أولاً ولا آخراً ، إذ الوسط العاقد للأولية والآخرية ، والأقدمية والأحدثية ليس ثم^(٣) . . . وهذا الشيء الثالث الذي لا يتصف بالوجود ولا بالعدم مثل الحق ، لجهة انتفاء وصف الأقدمية والأحدثية أو الأولية والآخرية عنه بانتفاء العالم . . . وكما لا يتأخر العالم عنه في الزمان ، فكذا لا يتأخر عنه في المكان ولا يحاذيه ، إذ المكان من العالم . وهو - أي هذا الشيء الثالث - أصل العالم ، والجوهر الفرد ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به ، وهو حقيقة الحقائق الكلية المعقولة في الذهن ، التي تظهر مع القديم قديمة ومع الحادث حادثة^(٤) . . .

ولأجله فإن قلنا هو العالم صدقنا ، وإن قلنا إنه الحق صدقنا ، وإن قلنا لا هو العالم ولا هو الحق صدقنا^(٥) ، وهو الكل الأعم الجامع للحدوث والقدم ، وهو

(١) نص النصوص ، ص ٥٠٤ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٥٠٥ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن .

يتعدد بتعدد الموجودات ، ولا ينقسم بانقسامها ، بل بانقسام المعلومات^(١) ، يعني أنه ينقسم في الذهن والتصور والإعتبار لا في الخارج ونفس الأمر . وتعدد بتعدد الموجودات ، لأنها ظهورات ذاته وتجلياته .

والعلم القديم يتعلق بما يتضمنه هذا الشيء الثالث المجمل من التفصيل ، ويتعلق علمنا ببعضها ، ومجملاتها غير المفصلة ، لكن يتم تفصيلها عند المشيئة ، وهذا سرٌ ، وعلمنا بما فيه على نحو التفصيل إنما جاز لوقوع المضاهاة بيننا وبين الحق . وأكمل الوجوه في ذلك هو أنه صورة الحق ، وأنه دليل على معرفته ، فلا بد من أن يكون مستوفي الأركان ، فلو نقص منه ركن لما كان دليلاً ، ولم تصح معرفة ، وقد صحت المعرفة به فثبت دلالاته^(٢) . وهذا الشيء الثالث لا يقف أحدٌ على حقيقة ذاته بالعبارة والتفسير ، بل نوميء إليه بالإشارة ، ويضرب من التشبيه والتمثيل ، وهو بهذا يفصل عن الحق ، إذ الأخير لا يدخل تحت المثال إلا من جهة الفعل^(٣) . فلنسم هذا الشيء الثالث مادة أو هيولى أو حقيقة الحقائق أو جنس الأجناس ، ولنسم الحقائق التي يتضمنها ، الحقائق الأول ، أو الأجناس العالية^(٤) . ولعدم استقلال رؤية المتصوفة للعلم عن نظرتهم العامة إلى الوجود ككل ، لخص الأملي هذه المعلومات الثلاثة ، معتبراً إياها مراتب الوجود الكلية فقال : «إعلم أن الحقائق الكلية عند أهل الله بالاتفاق ثلاثة لا رابع لها ، الأولى حقيقة مطلقة بالذات فعالة مؤثرة بالذات ، وجودها واجب لها من ذاتها ، وهو عينها غير زائد عليها ، وهي حقيقة الله والثانية حقيقة منفعة بالذات ، مقيدة متأثرة سافلة قابلة مستفيدة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي ، وهي حقيقة العالم . وحقيقة ثالثة هي أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد ، والفعل (التأثير) والانفعال ، يعني هي مطلقة من وجه ، مقيدة من وجه آخر ، وهذه الحقيقة الثالثة هي أحدية جمع الحقيقتين ، ولها المرتبة الأولية الكبرى ، والأخرية العظمى . . . وكل متفرقين لا بد

(١) نص النصوص ، ص ٥٠٥ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٠٦ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٠٧ .

(٤) م . ن .

لهما من أصل واحد . . هما فيه واحد ، وهو فيهما وبهما متعدد منفصل . «^(١) . وهذا الذي يطيل الأملي هنا في توضيحه ، يستعرضه بأسلوب آخر في نص النصوص عند حديثه على فضيلة النبي ، إذ كون النبي أحدَ المعلومات دفعه إلى تفصيلها لبيان مرتبته في ضمنها وأنها الأعظم . وكونه أحد الموجودات دفعه أيضاً إلى ذكر مراتبها على التفصيل ليحدد مرتبته (أي النبي) بين المراتب ، وأنها الأكمل . وهو هناك مستطرد مستفيض ، كثيرُ الإستشهاد بكلام المتصوفة والعرفاء ، لم نجد فائدة في استعراض ما قاله هناك . وما ذكرناه هنا يعني . على أننا وجدنا أنّ في المقارنة كفاية ، فأشرنا في الهامش إلى كل ما هو ضروري ومفيد ، وأهملنا الإشارة إلى ما لا ينفع ، وما وجدناه غير ذي قيمة .

*** نظرية الجواهر والأعراض : وإذا كانت حقائق الأشياء - كما يرى الأملي - ثلاث ، فإننا إن أمعنا النظر في غير الحق منها وجدنا بعضها متبوعة مكتنفة بالأعراض ، وبعضها تابعة لاحقة لها ، والتابعة هي الأعراض ، والمتبوعة هي الجواهر ، ويجمعهما الوجودُ ، إذ هو المتجلي بصورة كل منهما^(٢) ، والجواهر متعددة في عين جوهريتها ، وهي حقيقة واحدة لجهة كونها مظهر الذات الإلهية من حيث قيوميتها وحقيقتها . والأعراض مظهر الذات أيضاً لكن لا من حيث ذاتها بل من حيث صفاتها . فكما أن الذات الإلهية لا تزال مكتنفة بالصفات ، فكذا الجواهر لا تزال مكتنفة بالأعراض^(٣) . وكما أن الذات مع انضمام صفة من الصفات تكتسب اسماً من الأسماء فكذلك الجواهر ، فإنها مع انضمام معنى من المعاني الجزئية تصير جواهر جزئية كالأشخاص ، (ومن انضمامها إلى المعاني الكلية يصير الجوهر خاصاً ومظهراً لإسم كلي) . وكما أنه من اجتماع الجواهر البسيطة يتولد جوهر آخر مركب منهما ، فكذلك يتولد من اجتماع الأسماء الكلية اسم آخر . وكما أن الأسماء بعضها محيط ببعض فكذا الجواهر ، وكما تنحصر أمهات**

(١) نص النصوص ، ص ٥٠٢ - ٥٠٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٥١٢ .

(٣) م . ن . ، ص ٥١٣ .

الأسماء ولا تنحصر جزئياتها فكذا الجواهر^(١) . فنسبة الجواهر إذن إلى الأعراض هي نسبة الذات إلى صفاتها ، وتمائل العلاقة هنا بينهما وتتشابه .

ويسمي المتصوفة - بحسب الأملي - هذه الحقيقة الجوهرية بالنفس الرحماني . . وما تعين منها وصار موجوداً سمي بالكلمات الإلهية ، فإن اعتبرنا تلك الحقيقة من حيث جنسيتها التي تلحقها بالنسبة إلى الأنواع التي تحتها ، فهي طبيعة جنسية . وإن اعتبرت من حيث فصليتها التي تصير بها الأنواع أنواعاً ، فهي طبيعة فصلية ، إذ الحصة منها مع صفة معينة هي المحمولة على النوع حمل « هو هو » حينما نقول مثلاً الإنسان هو حيوان . وإن اعتبرت هذه الحقيقة من حيث كونها حصة متساوية بين أفرادها الواقعة تحتها ، أو تحت نوع من أنواعها^(٢) على سبيل التواطؤ والتساوي ، فهي طبيعة نوعية^(٣) . فالجوهر إذن إما جوهر جنسي وإما جوهر نوعي وإما جوهر فصلي .

والجوهر - كما يرى الأملي - بحسب حقيقته هو عين حقائق الجواهر البسيطة ، إذ هو حقيقة الحقائق كلها ، يتنزل من عالم الغيب الذاتي إلى عالم الشهادة الحسي ، فيظهر في كل العوالم بحسب ما يليق بها ، وليس انضمامه إلى المعاني الكلية والجزئية إلا ظهوره فيها وتجليه بواسطتها ، تارة في مراتبه الكلية ، وأخرى الجزئية^(٤) . فهو الذات الجوهرية الواحدة بحسب نفسها ، المتكثرة بحسب مظاهرها وتجلياتها ، في صفاتها اللازمة لها بحسب ذاتها ، الممكنة الإنفكاك عنها بحسب ظهورها ، لتوقفها على اعتدال ما تكون فيه وقابليته ، فكل فرد ما بالفعل أو بالقوة من اللوازم «الصفات» غير المنفكة عن الجوهر في حقيقتها هي فيه غيب قبل ، إذ

(١) نص النصوص ، ص ٥١٣ .

(٢) يقصد الأملي لاشك تحت صنف من أصنافها ، إذ ليس تحت النوع نوع ، ولا فوق النوع نوع بل جنس . ويلاحظ بتفصيل حول الجوهر : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ١٣١ - ١٣٢ . و ٢٥٦ .

(٣) نص النصوص ، ص ٥١٣ .

(٤) م . ن .

كل ما يظهر فإنه قبل ظهوره هو فيه بالقوة ، وإلا لم يمكن ظهوره^(١) . فكل ظهورات الجوهر منظوية قبل ظهورها فيه بالقوة ، وهو متكرر بها بعد وجودها بالفعل . ولأجل كون الظهورات والتجليات الجوهرية غير متناهية ، صارت الأعراض كذلك ، ولما كانت المظاهر مظاهر لصفات ، والصفات من حيث تعيينها في حضرة العلم حقائق متغايرة متميزة ، فإن المظاهر المترتبة عليها هي كذلك . وكما يجمع الصفات مع تمايزها عنوان واحد هو وحدة الحقيقة التي هي صفاتها ، أعني وحدة الجوهر ، فكذا المظاهر فإن الذي يجمعها وحدتها في العرضية . وكل ما في الظاهر هنا آية على ما في الباطن وعلامة ، كما تكون الأعراض علامة الجواهر وآياتها^(٢) .

والأملي حينما يتحدث عن تكثر الجوهر بتكثر مظهراته ، أعني أعراضه ، فهو يعني بالتكثر هذا الاعتباري لا الحقيقي ، إذ إن الوجود «لما كان واحداً من حيث الحقيقة ، ومن جميع الجهات ، ولم يكن فيه كثرة أصلاً ، فلا يتعقل فيه التعدد ولا التكثر ، لكنه إذا ظهر بصور المظاهر الممكنة صار متكثراً بحسب اعتبارات هذه المظاهر . وكذا الجوهر ، فإنه واحد لا تكثر فيه ، لكن إذا ظهر بصور الأعراض ، صار متكثراً بحسب اعتباراتها»^(٣) . ولأجل وحدة المعنى ووحدة الأحكام بين الوجود والجوهر والحق من جهة ، والمظاهر والعرض ، «فهذا الوجود الواحد إن سميت بالجوهر والأعراض جاز ، وإن سميت بالطلق والمقيد جاز ، وإن سميت بالحق والخلق جاز كذلك»^(٤) .

والجوهر هو الموسوم بالأول وبالوجود الإضافي الوحداني والنفس الحقيقي الرحماني ، وهو ظل الوجود الحقيقي ومظهره الكلي ، والظاهر منه بالوجود العارضي هو الأعراض^(٥) .

(١) نص النصوص ، ص ٥١٤ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٥١٥ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن .

٢ - مراتب المعرفة ودرجاتها:

المعرفة الصوفية شهود جواني كما كررنا ذلك سابقاً مرات عدة ، إلا أن هذه المعرفة ليست على نسق واحد ، ولا هي مرتبة فاردة لا تفاوت فيها ولا اختلاف ، بل المعرفة عند الصوفي مراتب تختلف فيما بينها ، لا لجهة تفاوت نوعي أو جنسي حتى يلزم من ذلك تعدد المعرفة في حقيقتها وجوهرها ، بل لتفاوت مراتب المتلقين وتفاوت ملكاتهم واستعداداتهم ، ولما لم تكن مراتبهم تلك منحصرة في عدد متناه ، لم تكن مراتب المعرفة كذلك من حيث التفصيل . لكن الأملي يرى أن كلياتها ثلاثة تختلف تسمياتها باختلاف الاعتبار ، فهي إذا لوحظت كمراتب للمعرفة باعتبار طبيعة حصولها بغض النظر عن تحصل له كانت شريعة وطريقة وحقيقة ، وإن لوحظت باعتبار طبيعة العارف والمتلقي ، كانت إسلاماً وإيماناً وإيقاناً . فما هي هذه المراتب عند الأملي على التفصيل ؟؟

أ - الشريعة والطريقة والحقيقة: يستعرض الأملي هذه المسألة في أربعة من كتبه^(١) ، أحدها لا يزال مفقوداً هو رسالة الوجود ، والثلاثة الأخرى بين أيدينا ، أحدها لا يزال مخطوطاً وهو تفسير القرآن المعروف بالمحيط الأعظم - يخصص لهذه المسألة ومتفرعاتها مقدمة من مقدماته ، هي السادسة - وإثنان مطبوعان هما جامع الأسرار ، وأسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة . سنعتمد هنا أساساً لشرح وجهة نظر الأملي نص أسرار الشريعة ، ونقارن بالنصين الآخرين . لا تفاوت يذكر

(١) يلاحظ حول ذلك : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٠ . ويلاحظ حول الشريعة والحقيقة عند التصوفة (المهجوم ، والملافة) : إبن المنور ، أسرار التوحيد (ط . صفا) ، ص ٣١٣ . وكشف الأسرار ، ج ٢ ص ٧٤٠ - ٧٤١ . وترجمة رسالة قشيرية ، ص ١٢٧ . واللمع ، ط . نيكلسون ، ص ٣٦٩ . وكشف المحجوب ، ط . جوكونفسكي ، ص ٤٩٨ . ولاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٢٩٥ . وغني ، قاسم ، تاريخ تصوف در إسلام ، ط . ٥ طهران : زوار ١٣٦٩ ش ، ج ٢ ، ص ٦٥ . و ص ٢٠٧ - ٢٠٨ . وأحمد جام نامقي ، مفاتيح النجاة ، مخ . علي فاضل ، طهران : بنياد فرهنگ إيران ، ١٣٤٧ ش ، ص ١٣٤ . و ص ٢٥٠ - ٢٥١ . وبخاري ، أحمد علي رجائي ، شرح مصطلحات صوفية در ديوان حافظ (فرهنگ أشعار حافظ) ، طهران : زوار ١٣٤٠ ش ، ص ٢٢٤ - ٢٢٨ . والرومي ، جلال الدين محمد بن محمد البلخي ، مشوي معنوي ، ط . نيكلسون ، ليدن : بريل ١٩٢٥ ، مقدمة الدفتر الخامس من مشوي ، ص ١ . ٢ . وأيضاً : المنوفي ، التصوف الإسلامي الخالص ، ص ٣٢ . وبعدها .

كما رأينا بين المواضيع الثلاثة هذه ولا اختلاف ، لا في المضمون ولا في اللغة ولا في الأسلوب ، بل إن ما ذكره الأملي في المحيط الأعظم حول هذا الموضوع مطابق لما في أسرار الشريعة بالذات مطابقة تامة .

يبدأ الأملي كلامه بالتأكيد على وحدة هذه المراتب في الحقيقة ونفس الأمر ، وأنها مراتب لشيء واحد هو الشرع ، وأن اعتقاد تباينها واختلافها وتمايزها هو توهم باطل ، لا يمت إلى الواقع بصلة . يقول : «لما كان أكثر أهل الزمان من خواصهم وعوامهم يظنون أن الشريعة خلاف الطريقة ، والطريقة خلاف الحقيقة ، ويتصورون أن بين هذه المراتب مغايرة حقيقية . . أردت أن أبين لهم الحال على ما هو عليه ، وأكشف لهم الأحوال على ما ينبغي . . ويتحقق أن الشريعة والطريقة والحقيقة ألفاظ مترادفة صادقة على حقيقة واحدة باعتبارات مختلفة ، وليس فيها خلاف في نفس الأمر . . .»^(١) . وبعد ذلك ينتقل إلى الكلام على ماهيتها وشرح مفهومها وبيان العلاقة بينها ونسبتها إلى الشرع نفسه . فيرى أن الشريعة هي اسم موضوع للسبل الإلهية مشتمل على أصولها وفروعها ورخصها وعزائمها ، والطريقة هي الأخذ بأحوطها وأحسنها وأقومها ، وكل مسلك سلك الإنسان أحسنه وأقومه يسمى طريقة ، قولاً كان أو فعلاً أو صفة أو حالاً . أما الحقيقة فهي إثبات الشيء كشفاً وعياناً ، أو حالةً ووجداناً ، ولأجل ذلك قيل : «الشريعة أن تعبد ، والطريقة أن تحضره ، والحقيقة أن تشهد» وقيل «الشريعة أن تقيم أمره والطريقة أن تقوم بأمره ، والحقيقة أن تقوم به»^(٢) . وقد يقال إن الشريعة هي تصديق أفعال الأنبياء قلباً والعمل بموجبها ، والطريقة هي تحقيق أفعالهم وأخلاقهم فعلاً والقيام بحقوقها . والحقيقة هي مشاهدة أحوالهم ذوقاً والاتصاف بها^(٣) . والمراتب هذه كما يرى الأملي من مقتضيات مراتب أخرى هي كالأصل بالنسبة إليها ، وهي

(١) أسرار الشريعة ، ص ٥ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٠٦ . وجامع الأسرار ، ص ٣٤٤ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٦ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٠٦ . وجامع الأسرار ، ص ٣٤٤ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٨ .

الرسالة والنبوة والولاية، إذ الشريعة من اقتضاء الرسالة، والطريقة من اقتضاء النبوة، والحقيقة من اقتضاء الولاية^(١).

ومثل الشرع بالنسبة إلى هذه المراتب الثلاث كمثل اللوزة الكاملة المشتملة على اللب والدهن والقشعر، فاللوزة بأسرها شريعة، والدهن طريقة، واللب حقيقة^(٢). والمراد من المثال كما يقول الأملّي: «أن يُعرف أن المقصود المراد، أن الشرع الإلهي والوضع النبوي حقيقة واحدة مشتملة على هذه المراتب، أعني الشريعة والطريقة والحقيقة، وأنها أسماء صادقة عليها على سبيل الترادف باعتبارات مختلفة»^(٣).

ويحسبه فإن جميع مراتب الناس، خاصهم وعامهم، لا تخلو من وجوه ثلاثة، حالة الابتدء، وحالة الانتهاء، وحالة الوسط. والحصر هنا لكليات المراتب على نحو الإجمال لا لجزئياتها^(٤). وعليه فالشرع اسم للوضع الإلهي والشرع النبوي من حيث البداية، والطريقة اسم له من حيث الوسط، والحقيقة اسم له من حيث النهاية. ولا تخرج المراتب الكلية عن هذه الثلاث، ويكون لفظ الشرع جامعاً للمراتب كلها^(٥). وعليها - أي على هذه المراتب - تترتب المراتب الأخرى، إذ الأولى مرتبة العوام، والثانية مرتبة الخواص، والثالثة مرتبة خاص الخاص، والناس

(١) أسرار الشريعة، ص ٦. وقارن: جامع الأسرار، ص ٣٤. والمحيط الأعظم، ورقة ١٠٧، والنبوة والرسالة والولاية مراتب للمعرفة أيضاً بوجه، لم نتحدث عنها هنا، لتشعب ما يرتبط بها من مباحث، وخصصنا لها باباً مستقلاً سيأتي.

(٢) جامع الأسرار، ص ٣٤٥. وأسرار الشريعة، ص ٩. وقارن: الكاشاني، الإصطلاحات، ط. محمد كمال جعفر، ص ٦٥. وهو يحدد الطريقة هكذا: «هي السير بالسر المختصة بالسالكين إلى الله، من قطع المنازل والترقي في المقامات».

(٣) جامع الأسرار، ص ٣٤٧. ويقول القشيري في: الرسالة، بيروت: دار الكتاب العربي (دت). ص ١٢٧: «النصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق». ويفهم الجابري من هذا الكلام أن القشيري يقصد من الحقيقة ما يقابل رسوم الشريعة، وببالغ في تأويل النص وشرحه لاحظ: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ط ٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠. ص ٢٧٧.

(٤) جامع الأسرار، ص ٣٥٠. وأسرار الشريعة، ص ٢١. ويقارن: المحيط الأعظم، ورقة ١٠٦.

(٥) أسرار الشريعة، ص ٢١. وجامع الأسرار، ص ٣٥١. ويقارن: المحيط الأعظم، ورقة ١٠٦.

منحصرين فيها ، فتكون المراتب هذه شاملة لكل مراتب الناس ، جامعة لطبقاتهم^(١) .

ويؤكد الأملي على أن من لم يصن حاله وطريقته بالشريعة فسد حاله ، وآلت طريقته هوىً وهوساً ووسوسة ، ومن لم يتوصل بالطريقة إلى الحقيقة ولم يحفظها بها ، فسدت حقيقته وآلت إلى الزندقة والإلحاد^(٢) .

فالمرتبة الأعلى متقومة بالأدنى ، وقائمة عليها ، ويجب في الطريقة أن تكون على طبق الشريعة ومنسجمة معها . وينبغي في الحقيقة أن تكون على طبقهما وأن تتم فيها مراعاتهما ، فالأعلى متقوم بالأدنى ، وليس كذلك العكس ، فقد يُكتفى بالشريعة عن الطريقة والحقيقة كما هو الحال عند العوام ، ويجوز أن يُكتفى بالطريقة عن الحقيقة كما هو حال الخواص ، وقد يترقى المرء ليلبغ حدّ الحقيقة ، وهذه مرتبة خاص الخاص .

ويمثل الأملي لتقوم الأعلى بالأدنى من هذه المراتب بالقشر واللّب ولب اللّب ، إذ القشر يحفظ اللّب ويحميه ويعصمه ، ولا يتم التوصل إلى لب اللّب إلا باللّب ومن خلاله^(٣) . وليس اللّب إلا العقل المنور بنور القدس ، الصافي عن قشور الأوهام والتخيلات . ولب اللّب هو مادة النور الإلهي القدسي الذي يتأيد به العقل ، فيصفو عن القشور المذكورة ، ويدرك العلوم المتعالية عن إدراك العقل المتعلق بالكون ، المحجوز عن الفهم ، المحجوب بالعلم الرسمي^(٤) .

والأملي يعتقد أن هذه المراتب السالفة ، وإن كانت مراتب حقيقة واحدة ، لا تمايز فيها من هذه الجهة ، إلا أنها تتفاوت من جهة أخرى ، وتختلف فيما بينها قيمة ومنزلة^(٥) . والطريقة - كما يرى - أرفع مقاماً من الشريعة وأعلى منزلة ، والحقيقة

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢١ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٤ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٠٩ . وجامع الأسرار ، ص ٣٥٣ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٣٥٣ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٢٤ .

(٤) م . ن . ، ص ٢٤ . وجامع الأسرار ، ص ٣٥٣ . وحول أن علوم الظاهر حجاب براجع قوت القلوب ، ج ١ ، ص ٦٩ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٣١ . ويقارن : جامع الأسرار ، ص ٣٥٤ .

أعلى منهما ، وإذا تفاوتت المراتب تفاوت أهلها ، بمعنى أن أهل الطريقة أعلى من أهل الشريعة ، وأهل الحقيقة أرفع منهما^(١) . وسبب التفاوت بنظره هو أن الشريعة مرتبة أولية ، والطريقة مرتبة وسطية ، والحقيقة مرتبة متناهية ، وكما أن الوسط كمال للبداية ولا يمكن حصوله بدونها ، فكذلك النهاية كمال للوسط ولا تحصل بدونها . يقول : «فكما أن الوسط يكون كمالاً للبداية فكذلك النهاية تكون كمالاً للوسط ، ولا يمكن حصولها بدونها ، أعني ، أنه لا يصح ما فوقها بخلاف ما دونها ، ويصح العكس أي تصح الشريعة بخلاف [بدون] الطريقة ، ولكن لا تصح الطريقة بخلافها [بدونها] ، والطريقة تصح بخلاف [بدون] الحقيقة ، ولا تصح الحقيقة بخلافها [بدونها]»^(٢) .

وإذا كانت الشريعة مرتبة البداية ، والطريقة مرتبة الوسط ، والحقيقة مرتبة النهاية ، وكانت الأولى للعوام ، والثانية للخواص ، والثالثة لخواص الخواص ، فإن الكامل المكمل - كما يرى الأملي - هو الجامع للمراتب الثلاث كلها^(٣) . ولأجل ذلك خُصَّت - أعني مرتبة الجمع بين هذه المراتب - بخاتم الأنبياء ومن ارتبط به بالنسب المعنوي من أهل الله وخاصته ، ويؤكد ذلك قول النبي في الخبر : (قبلتي ما بين المشرق والمغرب)^(٤) ، والمراد منه بحسب الظاهر ، أن محمداً جمع بين قبليتي موسى التي هي المغرب ، وعيسى التي هي المشرق ، وجمعه بين قبليتهما جمع بين مقاميهما أيضاً . والمراد منه بحسب الباطن ، أن مقام محمد هو البرزخ الجامع بين عالم الأرواح والروحانيات مطلقاً ، المعبر عنه بالمشرق وهو الذي اختص به عيسى ، وبين عالم الأجسام والجسمانيات المعبر عنه بالمغرب وهو الذي اختص به موسى .

(١) جامع الأسرار ، ص ٣٥٤ . وأسرار الشريعة ، ص ٣١ - ٣٢ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٠٩ . وحول سمو الحقيقة على الشريعة يقارن : القاضي النعمان ، أساس التأويل ، تح عارف تامر ، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٦٠ م . ص ٣٥ . ويلاحظ : الملكي ، قوت القلوب ، ج ١ ، ص ٦٩ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٣٢ . وجامع الأسرار ، ص ٣٥٤ . وحول أن من أراد معرفة الحق بنور الشريعة كمن قصد إدراك الشمس بالحس ، يراجع : المحيط الأعظم ، ورقة ١٠٧ .

(٣) م . ن . ويقارن حول اقتران الشريعة بالحقيقة : إخوان الصفاء ، الرسالة الجامعة ، تح جميل صليبا ، دمشق : مط الجامعة السورية (د . ت) ، ج ١ ، ص ٦٣٩ . والقشيري ، الرسالة ، ص ١٩ . و٤٣ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٣٥٥ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٣٣ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٠٦ .

يقول الأملي في نص طويل «وأما بحسب الباطن ، فالمشرق عالم الأرواح والروحانيات مطلقاً ، والمغرب عالم الأجسام والجسمانيات كذلك . . . وما بينهما هو البرزخ الجامع الذي هو مقامه [أي محمد] صورة ومعنى . . .»^(١) . فكمال موسى وأمه كان في الاطلاع على حقائق عالم الأجسام وصورها ومراتبها ، وكمال عيسى وأمه كان في الاطلاع على حقائق عالم الأرواح وصورها ومراتبها ، وكمال محمد كان في الاطلاع على كليهما والجمع بينهما^(٢) . ووجه المشابهة كما يرى الأملي بين المشرق والمغرب الصوريين والمعنويين هو أن المشرق عبارة عن موضع طلوع الشمس وانتشار نورها بواسطته على عالم المحسوسات لتصير بذلك مشرقة ظاهرة ، وعالم الأرواح عبارة عن موضع طلوع الشمس الحقيقية وانتشار أنوارها التي هي الأرواح الجزئية في عالم الأجسام لتصير بذلك حية مشرقة ، والمغرب الصوري عبارة عن موضع أفول نور الشمس واختفاء جرمها ، وعالم الأجسام عبارة عن مغرب شمس الحقيقة وانطفاء نورها وشعاعها (أعني الأرواح الجزئية) في عالم الأجسام ، واختفاء جرمها في ظلمته وكدورته^(٣) . فمراتب الشرع إذن ثلاث ، شريعة وطريقة وحقيقة ، والجمع بينها ليس إلا للمحمد بين الرسل ، ولمن تابعه على قدم الصدق والإخلاص ، وهو المرتبة العليا والمنزلة الرفيعة ، ولأجله لم تكن مرتبة الظاهر وحده ولا الباطن وحده ، بل المرتبة الجامعة لكليهما . والمراتب هذه مراتب معرفة لا مراتب وجود ، ولأجل ذلك جعلناها هنا وتعرضنا لبحثها ضمن المعرفة ، وإن كانت تمت بصلة إلى بحث النبوة من جهة ، وبحث التوحيد والوجود من جهة أخرى .

ب - الإسلام الإيمان والإيقان

* وجهة نظر المتصوفة : وإذا كانت الشريعة والطريقة والحقيقة مراتب للمعرفة من حيث طبيعتها ، فالإسلام والإيمان والإيقان مراتب لها من حيث حصولها

(١) جامع الأسرار ، ص ٢٥٦ .

(٢) م . ن . ، ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٣٣ - ٣٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٠٩ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٢٥٧ .

للعارف ، فالمراتب هذه قد لوحظت فيها الذات التي تحصل لها ، وهي في عين أنها مراتب للمعرفة هي مراتب للشرع إذ «الدين الإلهي والوضع النبوي المسمى بالشرع مشتمل على الإيمان بالله وبرسوله وملائكته وكتبه ، والأحكام التي جاءت من عند الله على يدي رسله وأنبيائه ، ولهذا الدين مراتب ، أولها الإسلام ، وثانيها الإيمان ، وثالثها الإيقان»^(١) .

والآملي يفترض أن لكل واحدة من هذه المراتب أهل تختص بهم ، وكأنه بذلك يريد أن يرتب مراتب الشرع من حيث الشخص على طبق مراتبه من حيث طبيعته كمعرفة ، فالشريعة هناك في قبال الإسلام هنا ، والطريقة في قبال الإيمان ، والحقيقة في قبال الإيقان .

ولكل مرتبة من هذه المراتب أيضاً ، مراتب أخرى أو درجات ، وهي درجة البداية والوسط والنهاية ، أعني أن كل درجة من هذه الدرجات تختص بإسلام خاص وإيمان خاص وإيقان خاص^(٢) .

أما الإسلام ، فإسلام أهل البداية هو الشهاداتتان مع القيام بالأركان الخمسة على سبيل التقليد ، وهذا الإسلام في الحقيقة من قبيل الاستسلام ، بل هو الاستسلام نفسه ، وهو لا يفيد إلا في الدنيا لأنه سبب السلامة فيها ، ولا نفع في مثله في الآخرة^(٣) .

وإسلام أهل الوسط هو إسلام أهل الاستدلال والبرهان ، أو إسلام الإنقياد والتسليم ، وهو الإسلام الخالص من الأغراض الدنيوية ، المنزه عن الشرك الجلي ، وهو المسمى بدين الله . وصاحب هذا الإسلام لا يقع منه شرك ، ولا يشكك بشيء

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٩١ .

(٢) م . ن . ويقارن حول الإسلام والإيمان والإحسان ، والتفريق بينها : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٧٣ . وحول الإسلام والإيمان : الغزالي ، إحياء علم الدين ، ج ١ ، ص ١١٦ - ١٢٥ . والقشيري ، لطائف الإشارات ، ص ١٢ . والمكي ، قوت القلوب ، ج ٢ ، ص ١٣٣ - ١٣٨ . وأيضاً : المكي ، أبو طالب . علم القلوب ، مخ عبد القادر أحمد عطا ، ط ١ ، القاهرة : مكتبة القاهرة ، ١٩٦٤ ص ٥٣ . وأيضاً : السمناني ، العروة لأهل الخلوة ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ . و ص ٤٩٤ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٥٩٢ .

من أصول الدين ، ويقوم بأداب أركانه كلها^(١) ، وهذا الإسلام هو أدنى مراتب ما يقبل وينفع ، ولا نفع فيما هو دونه ولا فائدة . أما إسلام أهل النهاية - وهم المسمون بأهل التوحيد والكشف - فهو الإسلام الحقيقي المسمى بالدين القيم والإسلام وهو ليس سوى توحيد الذات كشفاً ومشاهدتها عياناً في مراتب ظهورها ومنازل تدرجها وتجليها ، الموجب للخلاص من الشرك الخفي ، وهو أعظم الشرك ، والذي يقصد به مشاهدة الغير ورؤيته مع الحق ووجوده . فيكون الدين القيم إثبات وجود واحد ، هو وجود الحق تعالى ، ونفي وجود الغير الذي هو وجود الخلق مطلقاً^(٢) ، وإلى هذا الإسلام أشار علي بقوله : (لأنسب الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي ، الإسلام هو التسليم ، والتسليم هو التصديق والتصديق هو اليقين ، واليقين هو الإقرار ، والإقرار هو الأداء ، والأداء هو العمل الصالح)^(٣) ، والمقصود من هذا الكلام - كما يرى الأملي - أن الشخص إذا حصل له هذا الإسلام ، وشاهد الحق ووجوده على ما هو عليه من الوحدة والكمال ، لا بد أن يقطع النظر عن رؤية الغير مطلقاً ، ويسلم له تسليماً تاماً ، ويشاهد ذاته - كمدرک - فانياً زائلاً هالكاً أزلاً وأبداً . وإذا حصل له هذا التسليم ، حصل له التصديق ببعده وفي إثره ، والتصديق يستلزم يقيناً ، ثم يتأدى إلى الإقرار بالمجموع ، ثم يقوم بأداء حق كل مرتبة منها ، وهذا هو العمل الصالح له المصلح لغيره^(٤) .

أما الإيمان ، فإيمان أهل البداية - بحسب الأملي - عبارة عن تصديق مشوب بالشك والشبهة والمعارضة ، والإيمان هذا يجتمع مع الشرك جلياً وخفياً ، وما يجتمع مع الشرك يجتمع مع المعصية والظلم بطريق أولى ، والإيمان هذا مما يقبل

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٩٣ . ويقارن حول معنى الإيمان : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢٠٤ فصاعداً . ويقارن ، حول أن الناس إما أصحاب نقل وأثر ، وإما أرباب فكر وعقل ، وإما شيوخ صرفية ، وأن هؤلاء هم من تحصل لهم المعرفة : القشيري ، الرسالة ، ص ١٨٠ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٩٣ .

(٣) م . ن . ويلاحظ حول الإسلام ومراتبه : القمي ، شرح التوحيد ، ج ١ ، ص ٣٥٧ . وحول أنه قد يكون إنقياداً باللسان وقد يكون بعقد القلب : م . ن . ، ص ٤٥٣ - ٤٥٤ . وص ٤٥٥ .

(٤) جامع الأسرار ، ص ٥٩٤ .

الزيادة والنقصان^(١) . وإيمان أهل الوسط عبارة عن تصديق ما جاء به النبي من التوحيد والعدل والنبوة والولاية ، تصديقاً لا يشوبه شك ولا شبهة ولا ارتياب ، وهو قابل للزيادة إلا أنه لا يقبل التنقص بخلاف ما سبق^(٢) .

أما إيمان أهل النهاية ، فهو التصديق بمجموع ما مرّ كشفاً وشهوداً وذوقاً وعياناً ، بحيث لا يخالطه شك ولا شبهة ، مع محبة كاملة للموجد الحق ، وشوق تام إلى حضرته ، وقد يعبر عن مثل هذا الإيمان باللقاء والوصول ، وهو لا يقبل زيادة ولا نقصاناً ، وقد يعبر عنه بالإحسان ، والإحسان هو المشاهدة الجلية الواضحة التي قصدتها النبي بقوله : (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)^(٣) . ويرى الأملي أن القرآن أشار إلى هذه المراتب الثلاث للإيمان بقوله : ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ، ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ، ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤) . وقد قصد الحق من الآية أن تكون مراتب الإيمان واقعة على طبق مراتب التوحيد ، بأن تكون المرتبة الأولى - وهي إيمان أهل البداية - على طبق التوحيد الفعلي ، والثانية على طبق التوحيد الوصفي ، والثالثة على طبق التوحيد الذاتي .

ولمرتبة أهل النهاية - كما يقول الأملي - في الإيمان درجات ، إذ الإيمان هذا على أربع دعائم : على الصبر واليقين والعدل والجهد ، والصبر منها على أربع شعب : على الشوق والشغف والزهد والترقب . فمن اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات ،

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٩٥ . ويقارن : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٩٨ . الإيمان هو التصديق القلبي ، وحول مراتبه يلاحظ : م . ن . ج ٢ ، ص ١٢٧ . وحول أنه معنى بسيط غير مركب قابل للشدة والضعف يلاحظ : م . ن . ج ٢ ، ص ١٢٨ . وحول أن الإيمان فرع المعرفة ، يراجع : م . ن . ج ١ ، ص ١١٤ . وحول أن معناه الإقرار بوجود الله ووحدانيته : م . ن . ج ١ ، ص ١١٥ . ويلاحظ : حول أن الإيمان الكامل هو التصديق بألوهيته ووحدانيته ، واستجماعه الكلمات الذاتية والصفاتية : م . ن . ج ١ ، ص ١٧٨ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٥٩٦ . ويلاحظ حول مراتب الإيمان : الإصفهاني ، مجد البيان ، ص ٤٠٥ - ٤١٣ .

(٣) يراجع حوله : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ١٦٥ .

(٤) سورة ، المائدة آية ٩٣ . وحول مراتب الإيمان هذه يراجع : القشيري ، لطائف الإشارات ، ج ٢ ، ص ٦١٢ . ج ١ ، ص ٤٩٩ .

ومن أشفق من النار اجتنب المحرمات ، ومن زهد في الدنيا استهان بالمصائب ، ومن ترقب الموت سارع في الخيرات^(١) .

واليقين منها على أربع شعب أيضاً : على تجرية الفطنة ، وتأويل الحكمة ، وموعظة العبرة ، وسنة الأولين . فمن تبصّر الفطنة تثبت له الحكمة ، ومن تأول الحكمة عرف العبرة ، ومن عرف العبرة فكأنما كان في الأولين^(٢) .

والعدل منها على أربع شعب : على غامض الفهم ، وغور العلم ، وزهرة الحكم ، ورساخة الحلم . فمن فهم علم غور العلم ، ومن علم غور العلم صدر عن شرائع الحكم ، ومن حكم لم يفرط في الأمور وعاش في الناس حميداً^(٣) .

والجهاد منها على أربع شعب : على الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والصدق في المواطن ، وشنان الفاسقين ، فمن أمر بالمعروف شدّ ظهور المؤمنين ، ومن نهى عن المنكر أرغم أنوف المنافقين ، ومن صدق في المواطن قضى ما عليه ، ومن شنأ الفاسقين غضب الله له ، وأرضاه في القيامة^(٤) .

وإذا كانت هذه هي مراتب إيمان أهل النهاية ودعائمه ، فللكفر الذي يقابله - كما يرى الأملي - دعاء هي أربع أيضاً : التعمق والتنازع والزيغ والشقاق . فمن تعمق لم يثبت على الحق ، ومن كثر نزاعه بالجهل دام عماءه عن الحق ، ومن زاغ ساءت عنده الحسنة وحسنت عنده السيئة وسكر سكر الضلالة ، ومن شاقّ وعرت عليه طريقه ، وأعضل عليه أمره ، وضاق مخرجه^(٥) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٩٨ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٥٩٩ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن . ويقارن حول معنى الإيمان وأقسامه : إبن عربي ، فتوحات ، ج ١ ، ص ١١٧ . وحول أن محل الإيمان هو القلب ، ومحل الإسلام الصدر : الحكيم الترمذي ، بيان الفرق بين الصدر والقلب ، مخ نيكولاهير ، القاهرة : البابي الحلبي ١٩٥٨ م . ص ٤١ - ٤٤ . وص ٥٣ - ٥٤ . وحول أن الإيمان هو طمأنينة القلب يراجع : الفتوحات ، ج ٤ ص ٥٧ . وحول أن له معنى عام يضاد الكفر : يلاحظ : م . ن . ج ٣ ص ٣٣٨ . ويقارن حول الكفر وأقسامه : الإصفهاني ، مجد البيان في تفسير القرآن ، ص ٤٣٣ - ٤٤٢ .

والواصل - بحسب الأملي - إلى مرتبة النهاية ، يتحقق بمقام اليقين ، ونسبة اليقين إلى الإيمان ، هي بعينها نسبة الإيمان إلى الإسلام ، يعني كما أن الإيمان أعلى مراتب نهاية الإسلام ، فكذا اليقين هو أعلى مراتب نهاية الإيمان ، وليس وراءه مرمى ولا خلفه نهاية^(١) ، وهو المقصود من الإيجاد ومن الأمر بالعبادة ، وليس اليقين هذا هو اليقين العيني ، أو اليقين العلمي ، بل المقصود اليقين الحقي الحقيقي .

وفصل الأملي في اليقين الحقي هذا بين مراتب ثلاث ، مرتبة علم اليقين ، ومرتبة عين اليقين ، ومرتبة حق اليقين . وليست هذه المراتب على نسق مراتب الإسلام والإيمان ، بأن يكون أولها مخصوصاً بالعوام ، والثاني بالخواص ، والثالث بخواص الخواص ، أو بأهل البداية والوسط والنهاية ، بل كل مراتبه مخصوصة بأهل النهاية ، فبعضهم في مرتبة علم اليقين ، وبعضهم في مرتبة عين اليقين ، وبعضهم في مرتبة حق اليقين . ويمكن أن يجمع واحدٌ منهم جميع هذه المراتب^(٢) . ولا يمكن - بنظر الأملي - أن تحصل المرتبة الأعلى من دون الأدنى ، وقد يكتفي الأدنى بمرتبته^(٣) .

ويوضح الأملي مفهوم اليقين عند أهل الباطن فيقول : «اليقين هو العلم الذي لا يُداخل صاحبه ريب على مطلق العرف ، ولا يطلق في وصف الحق لعدم التوقيف» ولا تختلف مراتب اليقين في تضمناها هذا المعنى ، لكن ثبوته فيها يختلف بينها شدة وضعفاً ، فهو في بعضها أضعف من بعض ، وفي بعضها أشد ، إذ علم اليقين ما كان بشرط البرهان ، وعين اليقين ما كان بشرط البيان ، وحق اليقين ما كان بنعت العيان^(٤) . ولأجل ذلك اختص علم اليقين بأهل المعقول ، لا نقصد

(١) جامع الأسرار ، ص ٦٠٠ .

(٢) م . ن . ، ص ٦٠٢ .

(٣) م . ن . ، ص ٦٠٣ .

(٤) م . ن . ، ويقارن النص بحذافيره في : القشيري ، الرسالة ، ص ٤٤ . ويقارن حول تعريف اليقين : ابن عربي ، فتوحات ، ج ٢ ، ص ٢٠٦ . وحول مراتبه وأنها علم وعين وحق يلاحظ : م . ن . ، ج ٢ ، ص ١٣٢ . وص ٢٠٤ . وج ٣ ، ص ٣٩٠ ويقارن : السهرودي ، العوارف ، ج ٢ ، ص ٥٢٨ . والمكي ، علم القلوب ، ص ١١٩ . والسراج ، اللمع ص ١٠٢ . وأيضاً : السمتاني ، العروة لأهل الخلوة ، ص ٤٢٥ . وص ٥١٨ . ويلاحظ أن البرهان هنا أدنى من البيان .

منهم أهل الفلسفة وأرباب الحكمة ، بل أرباب العقول المؤيدة من عند الله ، يقول : «كقول الحكماء الإلهيين المطلعين على حقائق الأشياء على ما هي عليه ، المخصوصين بالخير الكثير في قوله تعالى : ﴿يؤتي الحكمة من يشاءُ ومن يُؤتَ الحكمةَ فقد أوتِيَ خيراً كثيراً﴾^(١) والخير الكثير هو العلوم والحقائق والاطلاع على سرّ القدر الحاصل من الحكمة الإلهية المخصوصة بهم ، لا الحكماء الفلاسفة المبعدين عنها»^(٢) . وعين اليقين لأصحاب العلوم الحقيقية الإرثية الإلهية ، الحاصلة لهم بالوحي والإلهام والكشف ، الواصلة إلى تابعيهم بالإرث^(٣) ، أما حق اليقين - كما يعتقد الأملي - فهو لأصحاب المعارف من الأنبياء والأولياء ، الذين حصلوا معرفة الله ومعرفة الأشياء على ما هي عليه بالكشف والمشاهدة والذوق والفناء^(٤) .

ويؤكد الأملي على كون هذه المراتب مخصصة بأهل النهاية دون غيرهم فيقول : «والكل يرجع إلى الذي أشرنا إليه ، يعني أن هذه المراتب كلها - لليقين - مخصصة بأهل النهاية دون غيرهم ، لأن علم اليقين هو أول دخولهم في العلوم الحقيقية الإلهية الإرثية ، وعين اليقين هو أول دخولهم في عالم العيان ومقام المشاهدة والفناء وما شاكل ذلك من الأحوال والمقامات الرافعة للحجب كلها ، ولأجل ذلك قيل (الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة) وهو إشارة إلى عدم المشير بالنسبة إلى المشار إليه ، وهو في الحقيقة إخبار عن مقام الفناء المحض والطمس الكلبي»^(٥) . أما حق اليقين فهو أول دخولهم في البقاء الحقيقي الحاصل بعد الفناء الكلبي المسمى بالفرق بعد الجمع ، والذي هو نهاية مراتب الإنسان الكامل ، وليس فوقه مرتبة ولا مقام^(٦) ، وهو المشار إليه بقاب قوسين ، كما مرّ في التوحيد .

(١) جامع الأسرار ، ص ٦٠٤ .

(٢) م . ن . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٦٠٤ .

(٤) م . ن . يقول الكاشاني : «حق اليقين هو شهود الحق بحقيقته في مقام عين الجمع والأحدية» . اصطلاحات ، فتح محمد كمال جعفر ، ص ٦٠ .

(٥) جامع الأسرار ، ص ٦٠٥ .

(٦) م . ن .

وبين التوحيد وبين هذه المراتب - كما هو واضح - وشائج ، فحق اليقين ليس إلا التوحيد الخالص في أكمل صورته ، وهو صورة الجمع بين الوحدة والكثرة ، ومرتبة البقاء في الله بعد الفناء فيه . ومرتبة حق اليقين هذه هي الغاية التي ليس فوقها غاية ، والشهود الذي ليس فوقه شهود ، والمعرفة التي ليس وراءها معرفة في حق المخلوق (١) .

ويمثل الأملي لهذه المراتب بشخص ولد في بيت مظلم ، وهو مكفوف البصر ، لم يطلع على نور الشمس ولا رأى جرمها ، لكنه سمع أخبارها واطلع على أوصافها وكيفية طلوعها وغروبها وكمال إشراقها . فإذا خرج من الظلمة وزال عنه عماه وأبصر ، وشاهد الصباح الطالع ، أدرك الشمس بإحدى علاماتها ، بل أبرزها ، إذ طلوع الصباح علامة طلوع الشمس ، وهذا بمثابة علم اليقين . فإذا طلعت الشمس وانتشر ضياؤها وإشراقها في الآفاق وشاهدها المرء ، فمعرفة بها وإدراكه لها بمثابة عين اليقين ، وإذا وصل المرء إلى جرم الشمس وزالت كثافته ، وصار نوراً محضاً ، وحصل بينهما مناسبة ذاتية بحيث صارت هو هي ، فإدراكه لها على هذا النحو بمثابة حق اليقين (٢) .

* في وجهة نظر أهل الظاهر حول هذه المراتب :

وإذا كان ما ذكره الأملي حول مراتب الإسلام والإيمان والإيقان هو ما اتفق عليه أهل الله من المتصوفة ، فهل اتفق أهل الظاهر على فهم جامع موحد لهذه المراتب ، وهل اجتمعوا على رؤية واحدة لتفسيرها؟

يجيب الأملي هنا بالنفي ، ويعتبر أن أقوالهم خير شاهد على اختلافهم وتنازعهم وتفاوت وجهات نظرهم ، وخصوصاً حول مفهومي الإيمان والإسلام ، فلقد اختلفوا فيهما «اختلافاً شديداً ، بحيث أنهم لم يتحققوا معناهما إلى الآن ، وما اتفقوا على شيء يوجب الاطمئنان» (٣) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٦٠٦ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٣٠ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٦٠٧ .

(٣) م . ن . ، ص ٥٨٦ .

فذهب بعضهم إلى أن الإسلام شيء والإيمان شيء آخر ، وأنهما متخالفان ، وذهب آخرون إلى أنهما شيء واحد ، وذهبت طائفة إلى أن الإسلام أعم ، وآخرون قالوا بعكس ذلك^(١) .

أما الإيمان والإيقان فذهبت طائفة إلى أن الإيقان فوق الإيمان درجة ، كما أن الإيمان فوق الإسلام ، وذهبت أخرى إلى أنها شيء واحد^(٢) . ولكل طائفة منهم حجة تمسكت بها ، ودليل أيّدت به وجهة نظرها .

واختلافهم في نسبة بعض هذه المفاهيم إلى بعض ناشيء من اختلافهم في تعريفها وبيان ماهيتها ومفهومها . فذهب قوم في معنى الإيمان إلى أنه عبارة عن التصديق بالقلب - وهو محل الاعتقاد - وليس للعمل فيه دخل ، إذ عطفه عليه في القرآن دليل تغايرهما ، ولأن النائم مؤمن إذا كان معتقداً وهو ليس بعامل ، وهذا قول الإمامية وجمهور الأشاعرة والجهم بن صفوان^(٣) .

وذهب أبو الهزيل العلاف والقاضي عبد الجبار والجبائيان والكرامية إلى أنه عبارة عن العمل بالجوارج فقط . وأكثر السلف على أن الإيمان هو المجموع ، يعني الإقرار باللسان ، والتصديق بالقلب ، والعمل بالجوارح^(٤) .

ولم يكتفوا - كما يرى الأملي - بالنزاع حول مفهومه (أي الإيمان) بل اختلفوا كذلك في مفردات تعريفه وحدّه . كالتصديق مثلاً ، وكمية المصدّق به . واستلزم ذلك خلافاً حول تعيين أصول الإيمان وأسسّه ، فقالت الإمامية ، الإيمان عبارة عن التصديق بوحداية الله في ذاته والعدل في أفعاله ، والتصديق بنبوة الأنبياء ، والتصديق بالإمامة . وقالت الأشاعرة ، أنه التصديق بالله ، وبكون النبي صادقاً ، والتصديق بالأحكام التي يُعلم يقيناً أنه حكم بها ، دون ما فيه الخلاف والإشتباه من

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٨٦ - ٥٨٧ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٥٨٨ .

(٤) م . ن . ، ص ٥٨٩ .

المسائل الفرعية^(١) . أما الإيقان فقد عرفوه جميعاً بأنه اعتقاد جازم مطابق ، بحيث لا يمكن زواله ، أو أنه علم مطابق جازم ، بحيث لا يدخل فيه شك ولا ريب^(٢) .

هذه هي أقوال أهل الظاهر - بحسب الأملي - وهذا هو اختلافهم وتنازعهم ، ولقد عرفنا فيما مضى موقفه من آرائهم وأفكارهم ومذاهبهم ، وقيمة معارفهم عنده ، ومبلغهم من العلم فلا نعيد .

والأملي يرى أنه لا يجب أن يعقبَ الكلام على مرتبة النهاية في الإيقان ، من وجهة نظر المتصوفة - أي كلام آخر ، إذ هي مبلغ النهاية ومضرب الكمال ، وهي حق اليقين ، وأحدية الفرق بعد الجمع . وعند مقام كهذا ينقطع الكلام ، وفيه تستغرق القواعد والأصول وتفنى ، وهو مقام جليل لا يجوز التجاوز عنه ولا الاشتغال بغيره^(٣) .

(١) جامع الأسرار ، ص ٥٨٩ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٩٠ .

(٣) م . ن . ، ص ٦٠٨ .

الباب الرابع

ختم الولاية

«التنظير المذهبي لمشكلية النبوة والولاية»

تمهيد.

الفصل الأول : النبوة، الرسالة والولاية «تحديدات مفهومية».

الفصل الثاني : ختم الولاية «مناقضة ابن عربي».

الفصل الثالث : مراتب الأولياء.

تمهيد ومدخل:

يصعب التكهن بالمدى الذي يمكن أن ينتهي إليه البحث في موضوع النبوة والولاية عند المتصوفة بشكل عام ، بالنظر إلى ما أثاره التبلور التدريجي للمفاهيم التي تشكل جوهر هذا الموضوع من التباس على مستوى المعنى والدلالات من جهة ، وبالنظر إلى الحيز الواسع والمتشعب والعريض الذي احتلته هذه الإشكالية في النطاق التأملي للجهد الصوفي من جهة أخرى . هذا فضلاً عن كونها شكلت ركيزة أساسية ابتنى عليها مشروع النظر الصوفي في الإنسان والمعرفة والتطهر برمته .

لقد جَهدَ كثيرون للكشف عن جوانب هذه الإشكالية تحليلاً للنصوص^(١) ، أو

(١) بركة ، عبد الفتاح عبد الله ، الحكيم الترمزي ونظريته في الولاية ، القاهرة : مجمع العلوم الإسلامية . ١٩٧١ .

ويلاحظ أيضاً :

Cod kiewicz, Michel, Le sceau des saints Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi, Paris: ed. Gallimard, 1986.

ويلاحظ تحليل مهم للكتاب عند : الحكيم ، سعاد ، الولاية الصوفية ، مجلة التراث العربي ، ص ١٧٠ - ١٩٥ .

وأيضاً :

Corbin, En Islam Iranien, V4, Index Generale (Welayate). et Histoire de la Philosophie Islamique.

وتعليقات عفيفي على فصوص الحكم ، ج ٢ ، ص ١٧٠ وبعدها .

تأويلاً للتجربة الصوفية المعاشة ، وكشفاً عن أبعادها الروحية^(١) ، وانصب الإهتمام الأكبر على ابن عربي ، فعنده بالذات تبلورت بوضوح أسس رؤية صوفية للولاية والنبوة متماسكة ، وحفلت مصنفاًته - وخصوصاً فصوص الحكم - بجهود كبيرة لتوضيحها وشرحها ، وتحديد آفاقها ، مستفيداً من تراث خصب وبعيد الغور ، أغنته التجربة الروحية وخصوبة الحياة الزهدية عند الرواد ومتصوفة العهود الأولى .

عند الأملي تبدو المسألة أكثر صعوبة ، في بعض جوانبها على الأقل ، إذ لم يُنصب الرجل نفسه شارحاً لتراث التصوف حول الموضوع هذا ، ولم يتعرض للمشكلة كمفسرٍ للنصوص التي يكتنفها الغموض والإبهام في المصنفات الكبرى والموسوعية ، ولا كمنظر لمذهب ابن عربي العتيد في موضوع النبوة والولاية كما فعل في مواضع أخرى ، بل نصّب نفسه منذ البداية منافحاً عن وجهة نظر مذهبية ، وأنصح بوضوح عن موقف سلبي مما نظّر له ابن عربي وقرّره من أحكام ورؤى وآراء ، - شمل موقفه هذا كلّ شارحي الشيخ الكبار - وأدار جدلاً في خصوص مسألة ختم الولاية ، يشبه في منهجه وأسلوبه جدل المتكلمين حول موضوع الإمامة ومفهومها ووظيفتها وموقعها في النظام العقدي في الإسلام ، ولقد

(١) حلمي ، محمد مصطفى ، الحياة الروحية في الإسلام ، القاهرة : دار المعارف ١٩٧١ ، ص ١١١ - ١٢١ .

وعفيفي ، أبو علا ، نظرية الإسلاميين في الكلمة ، مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول ، المجلد الأول ، العدد الأول ، ١٩٤٣ . ص ٣٣ - ٧٥ .

وحلمي ، محمد مصطفى ، ابن الفارض والحب الإلهي ، القاهرة : دار المعارف ١٩٧١ ، ص ٣٥٢ - ٥٨١ .

والبرزجي ، أحمد بن إسماعيل ، التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ . وشقفة ، فهر ، التصوف بين الحق والخلق ، حماه : ملك . دار الدعوة ، ١٩٦٥ م . ص ٨٧ - ١٠٥ . ويلاحظ : الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٣١٧ - ٣٦٩ .

وأشتياني ، شرح مقدمة فيصري ، الفصل التاسع ، في بيان خلافة الحقيقة المحمدية ، والفصل الثاني عشر ، النبوة .

ويلاحظ أيضاً : أشتياني ، ميرزا أحمد ، رسالة ولاية ، طهران ١٣٦٨ هـ .

ويلاحظ : تحليل زرین كوب لمسألة الولاية عند نجم الدين كبرى في : دنباله جستجودر تصوف ایران ، ص ٩٠ وما بعد .

وأبو زيد ، فلسفة التأويل ، ص ٢٣٣ فصاعداً .

أفرد فصولاً كاملة من كتابه نص النصوص لنفس الغرض ، في الوقت الذي يعلن فيه عن أن الدافع إلى إنشاء هذا الكتاب كان توضيح آراء ابن عربي وأفكاره في أصعب كتبه وأعقدها ، أعني فصوص الحكم .

ولا يخفى أيضاً ما للموضوع من ارتباط بمشكلات صوفية نظرية أخرى ، كمشكلة الوجود ، وفكرة التجلي والظهورات ، ومكانة الإنسان في العالم وخلافته ، وطرق تدرجه وتكامله وتطهره ، ومشكلة المعرفة وحدودها ، فالخوض في النبوة والولاية يستدعي الوعي التام بالترابط الموجود بينها وبين ما ذكر من مشكلات .

سوف نحاول هنا - وانطلاقاً مما تقدم - أن نعالج مشكلة النبوة والولاية من خلال الأملي ، مركزين على عنصر المقارنة بينه وبين غيره من متفلسفة الصوفية ، وبينه وبين من عالج المشكلة من فلاسفة الشيعة الكبار ومنظريهم ، كالملا صدرا مثلاً ، والقاضي سعيد القمي ، مشددين على أهمية الجدل الذي أداره الأملي مع ابن عربي وشراحه - والقيصري خصوصاً - فإن ذلك أحد مناحي تميزه وفرادته ، وهو أيضاً أحد المزالق الكبرى التي وقع فيها الأملي تحت تأثير رؤية مذهبية صارمة لحدود الولاية .

يستدعي عملنا الرجوع إلى الأصول - الأسس - فالأملي امتداد على مستويين ، التصوف من جهة ، والتشيع كمذهب وروحانية ، وكتصورات ومفاهيم عقدية من جهة أخرى . والأملي كما رأينا في الباب الأول انطلق من مبدأ افتراض وحدة بين التصوف والتشيع ، مما يستدعي عنده - وهذا أحد أركان مشروعه - اجتراف أسس لمثل هذه الوحدة ، ومزجاً تاماً بين المستويين - أعني التصوف والتشيع - على سعيد الأسس والمبادئ ، وعلى سعيد قواعد النظر والتأمل ، والموضوعات والمسائل . في النبوة والولاية يتم التضحية بذلك كله ، وتبرز رغبة في استثمار التأمل الصوفي لصالح تمييز مذهبي واضح ومسيطر .

وهنا بالذات سوف يتعاطى الأملي مع ابن عربي وشراح مدرسته بريبة وشك ، مؤكداً على أن هناك جذوراً تم تجاوزها والتخلي عنها ، لقد افترض الأملي أن ابن

عربي انطلق في الأصل من وجهة نظر شيعية في الولاية^(١)، إلا أنه ما لبث أن تجاوزها . ثمة - بنظره - ما ينبغي إعادته إلى موضعه ، واستئناف إحيائه من جديد ، ويرأيه فلقد ساهم شراح ابن عربي بشدة في جعل الموضوع أكثر ضبابية وانحرافاً ، وسوف نرى الصورة التي يفهم الأملي من خلالها الكيفية التي تم بها هذا التجاوز للأصول والأسس من قبل شراح الشيخ الأكبر بشكل خاص في الفصل الثاني من هذا الباب بتفصيل .

قسّمنا الباب هذا إلى فصول ثلاثة ، حدّدنا في الأول الدلالات والمعاني لمفاهيم النبوة والرسالة والولاية وما يرتبط بها . وحاولنا في الثاني أن نلخص الحوار الذي أداره الأملي مع ابن عربي وشراحه حول ختم الولاية بشكل عام . أما الثالث فخصصناه لموضوع القطب ومراتب الأولياء ، وشرحنا فيه وجهة نظره في التطابق بين مراتب الوجود ومراتب العارفين والأولياء . وضعنا معجماً اصطلاحياً للمفردات والألفاظ المرتبطة بمفاهيم الولي والنبوي والرسول .

(١) قارن حول ذلك :

Corbin. H. Histoire de la Philosophie Islamique, V1, P 275.

والجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٣٤٥ . وأيضاً :

Corbin, En Islam Iranien, V3, P 197.

الفصل الأول

مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن

تمهيد.

- ١ - معنى النبوة، الرسالة والولاية «النبى، الرسول والولى».
- ٢ - المفاضلة بين المراتب.
- ٣ - إعتبارات النبوة والولاية، ومعنى الحقيقة المحمدية.
- ٤ - فكرة الختم واستدارة الزمان.

تمهيد:

لا يشكل الإرث اللغوي عند الأملي شيئاً ذا أهمية في خصوص تحديد مفاهيم الولاية والنبوة والرسالة ، ولم يستهوه البحث عن المعاني التي استخدم العرب مثل هذه الألفاظ والمفردات فيها^(١) ، ولم يتتبع طرق استخدامها في النص الديني أيضاً بالرغم من اتساع دلالاتها على هذا الصعيد ، وحجم استعمالها الكبير^(٢) ، فلقد وردت هذه الألفاظ في القرآن مرات كثيرة ، واختلفت دلالاتها في الموارد باختلاف السياق وتنوع المقاصد وتفاوت الأغراض ، ولا تختلف السنة في الحكم الذي ذكرنا . ولم يكن يخفى على المتتبع لمثل هذه الموارد ما كان يراد منها عند استعمالها

(١) قال ابن منظور: «والنبوة الإرتفاع . . . والنبوة والنباوة والنبى : ما ارتفع من الأرض . والنبى : العلم من أعلام الأرض التي يهتدى بها . وقيل منه اشتقاق النبي ، لأنه أرفع خلق الله ، وذلك لأنه يهتدى به ، وعن ابن السكيت : النبي هو الذي أنبا عن الله ، فترك همزه . قال : وإن أخذت النبي من النبوة والنباوة وهي الإرتفاع من الأرض لارتفاع درجته وقدره ، ولأنه شرف على سائر الخلق ، فأصله غير الهمز . . . وقال الكسائي : النبي الطريق والأنبياء طرق الهدى . . . وقال الزجاج . . . فيجوز أن يكون نبي من أنبأت مما ترك همزه لكثرة استعماله ، ويجوز أن يكون من نبا ينبو إذا ارتفع ، فيكون فعلاً من الرفعة . . الخ» ، يراجع ابن منظور ، لسان العرب ، مادة نبا . ويقارن : نعمة الله ولي ، رسالة بيان اصطلاحات «ضمن رسائله الفارسية» ص ٧١ . والكاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، مخ كمال جعفر ، ص ٩٤ .

وحول توسع الإستخدام اللغوي للفظ الولي ، يراجع :

Chod Kiewiez, le sceau des saints... P 29 - 39.

ويلاحظ : الحكيم ، الولاية الصوفية ، ص ١٧٠ . و الهجويري ، علي بن عثمان ، كشف المحجوب ، مخ إسعاد قنديل ، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٠م . ص ٤٤٣ - ٤٤٤ . و ص ١٧٠ - ١٩٥ .

(٢) يلاحظ : الحكيم ، المعجم الصوفي ، مادة نبوة ، ص ١٠٣٨ - ١٠٣٩ . وأيضاً : شفقة ، التصوف بين الحق والخلق ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

ويقصد ، لاحتفافها في أغلب الأحيان بما يرشد إلى معانيها من القرائن ، ولوضوح المقامات والأحوال التي ذكرت فيها . وهو بالإضافة إلى ذلك لم يحفل بتتبع تطور الإستخدام الإصطلاحي - أعني على مستوى النص الصوفي - لهذه المفردات ، مع أنه من الشيق والمفيد في آن ، تتبع تطور استخدامها في الكتب الموسوعية الصوفية الكبرى ، وعلى مدى تطور حركة التصوف نفسه ، إذ يساهم ذلك في تحديد وجهة نظر حول كيفية نضوج الدلالات الإصطلاحية والظروف التي رافقت ذلك ، والأسباب والعلل التي ساهمت في مثل هذا النضوج ، وأنه كيف تسنى لمثل هذه المفردات أن نكتسب دلالاتها الأكثر عمقاً فيما بعد والأكثر ثراءً؟^(١) .

ولأجل عزوف الأملّي عن كل ما ذكرنا ، فلا يحسن منا هنا أن نتأمل المصطلح في تطور دلالاته ، - وعند المتصوفة بالذات - ونظن أيضاً أنه من الإستطراد الذي لا ينفع أن نستقريء استخداماته اللغوية ، وعلى مستوى النص الديني . ذلك لن يخدمنا بشيء ولن يفيد على مستوى فهم الأملّي وتحديد وجهة نظره فيما هو موضوع بحثنا ، ولسنا بصدد إنجاز دراسة مستقلة لموضوع النبوة والولاية في التصوف بشكل عام كما فعل بعض^(٢) ليكون من الضروري دراسة المشكلة في محطاتها الكبرى والأساسية ، ومراحل تطورها والتنظير لها .

والأملّي لم يفارق إبن عربي في تعقبه لمفهوم النبوة والولاية^(٣) ، تأثر به جداً ،

(١) حول أن أول من تحدث عن الولاية هو الحكيم الترمزي يلاحظ : الهجويري ، كشف المحجوب ، (نخ ع) ص ٤٤٢ .

(٢) Chodkiewicz, M. Le sceau des saints...

ويقارن : Corbin. H. En Islam Iranien V4 . حول موضوع الولاية الشيعية والولي (Index Generale) ولاحظ هامش (١) في ص (٢) .

(٣) ويلاحظ حول تطور مفهوم الولاية عند إبن عربي :

Chodkiewicz, le sceau... P.P65 - 78.

وعفيفي ، تعليقات الفصوص ، «ضمن فصوص الحكم» ج ٢ ، ص ١٧٠ . ويلاحظ : ص ٢٩ . و ٤٢ المقدمة . والحكيم ، المعجم الصوفي ، مادة ولي ، ص . ١٢٣١ - ١٢٤١ . ويقارن : فرغاني ، سعد الدين ، مناهج العباد إلى المعاد ، نسخة خطية محفوظة في آيا صوفيا ، رقم ٢٣٧٣ ، ورقة ٦ ظهر .

وتابعه في خطواته بحذر ودقة ، وسوف يستغل ما قدمه ابن عربي استغلالاً كبيراً في مناقشته له في خصوص مسألة الختم - وختم الولاية بالذات - وهو ما سوف نراه في الفصل التالي . والأملي هنا متوسع ، يحدد مفاهيمه كلما اقتضى الموضوع ذلك وتطلب السياق ، يشرح ويفسر ، وينأى عن التعمية والغموض ، إنه ليس منظرأ فحسب ، بل معلمٌ شارحٌ ، مبين وملقن . والآن ، ما هي الصورة التي عرض الأملي من خلالها مفاهيم النبوة والولاية والرسالة؟؟ هذا ما نراه هنا بإيجاز .

١ - معنى النبوة والولاية والرسالة:

يرى الأملي أن المقصود للمتصوفة من لفظ النبوة والرسالة والولاية يختلف عما يقصده أهل الشريعة وأصحاب الظاهر ، فالأخرون يرون أن النبي «إنسان مبعوث من الله تعالى إلى عباده ليكملهم بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه من طاعته ، ويعلمهم ما يجترحهم [يبيدهم] عن معصيته . .»^(١) ، وتعرف نبوة النبي عندهم بثلاثة أشياء ، «أولها أن لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل ، كالقول بأن الإله أكثر من واحد ، والثاني أن تكون دعوته للخلق إلى طاعة الله والإحتراز عن معصيته ، والثالث أن يظهر منه عقيب دعوى النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعواه ، والمعجز هو كل فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر . . والتحدي هو أن يقول النبي لأمته : إن لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل هذا الفعل . أو بالعكس أعني تقول له أمته هذا القول بعينه معارضة له . . . والفعل الذي يظهر من أحد على غير التحدي والمعارضة يسمى بالكرامة ، وهو المختص بالأولياء ، كما أن المعجزة مختصة بالأنبياء»^(٢) ، هذا معنى النبوة ومقتضياتها عند أهل الشريعة بحسب ما ينقله الأملي ، وهذه حدود فهمهم لها . أما أهل الحقيقة فمتفاوتون في حدّها مختلفون في المراد منها ، وأبرز ما قيل في ذلك هو «أن النبوة هي قبول النفس القدسي [كذا] حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأول ، المسمى بجبريل تارة ،

(١) الأملي ، أسرار الشريعة ، ص ٩٠ . ويقارن حول النبوة والولاية : السمناني ، علاء الدولة ، العروة لأهل الخلوة والجلوة ، (نص فا) ، ص ٢٧٨ فصاعداً . وأيضاً : النسفي ، الإنسان الكامل ، رسالة دربيان ولايت ونبوة ، ص ٣١٤ - ٣٢٢ . ويلاحظ : الشيرازي ، شرح أصول الكافي كتاب الحجة ، ص ٤١٧ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٩٠ .

وبالروح القدس أخرى^(١)، وتصبح الرسالة وفق هذا الفهم للنبوة عبارة عن «تبلغ تلك المعلومات والمعقولات إلى المستفيدين والتابعين»^(٢)، ويصبح الرسول هو النبيّ المبلغ .

والتعريف هذا عام فضفاض ، إذ القبول عن الروح القدس لا حدود له ، ثم من الذي له القابلية من بني البشر ، ومن الذي لا قابلية له؟؟

والأولى - بنظر الأملي - أن يقال في بيانها ، أن النبوة «هي الإخبار عن الحقائق الإلهية والمعارف الربانية ذاتاً ووصفاً وإسماً»^(٣) . وتعريف كهذا يدل على أن النبوة بإطلاق - أعني مقامها - يستبطن الإخبار عن الذات وما يرتبط بها ، ولا تستبطن في ذاتها وطبيعتها معنى تبليغ الأحكام وتعليمها ، ونبوة كهذه - أي على الإطلاق - يسميها الأملي نبوة التعريف ، واسمها مشتق كما هو واضح من طبيعتها وجوهرها^(٤) ، وقد يقتضي مقام النبوة تبليغ الأحكام ، فإذا وقع ذلك سميت النبوة حينئذ بالرسالة ، وعلى هذا فالنبوة قسمان : «نبوة تعريف ونبوة تشريع ، والأولى هي الإنباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء والأفعال ، والثانية جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة ، والقيام بالسياسة ، وتُخصّص الثانية باسم الرسالة»^(٥) .

ويجد الأملي ارتباطاً واضحاً بين المعنى اللغوي للفظ النبوة ومعناها

(١) أسرار الشريعة، ص ٩٠ .

(٢) م . ن . ويقارن حول معنى النبوة وأنها تستبطن السلطنة : سمناني ، العروة لأهل الخلوة والجلوة . (النص فا) ، ص ٢٧٨ .

(٣) الأملي ، نص النصوص ، ص ١٦٧ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٩٠ . و ٩١ .

(٤) نص النصوص ، ص ١٦٧ . ويقارن حول أن النبوة مقام يناله البشر ، وهو مختص بالأكابر ، ويعطى للنبي المشرع ، ويعطى للتابع الجاري على سته : إبن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣ .

(٥) نص النصوص ، ص ١٦٧ . والنص هذا بحذافيره في : الكمشخانون ، أحمد ضياء الدين ، جامع الأصول ، القاهرة : دار الكتب العربية الكبرى ، ٣٣١ هـ . ص ٧٢ . وأيضاً : الكاشاني ، اصطلاحات الصوفية ، ط كمال جعفر ، ص ٩٤ . وكذا عند : ولي ، رسالة اصطلاحات ، ضمن مجموع رسائله الفارسية ، ص ٧٩ . ويقارن الفيضري ، في : شرح مقدمة فيضري ، ص ٨٥٥ . ويلاحظ أيضاً : سمناني ، العروة لأهل الخلوة والجلوة ، (نص فا) ص ٢٧٩ . وهو يعدد معاني ثلاثة للرسول . ويلاحظ حول النبوة والرسالة : ملا صدرا ، شرح أصول الكافي ، كتاب الحجّة ، ص ٢٢٣ - ٢٢٥ .

الإصطلاحي ، فيؤكد عليه قائلاً : « النبوة هي الإنباء ، والنبى هو المنبىء عن ذات الله وصفاته وأسمائه وأفعاله وأحكامه ومراداته »^(١) . وكأنه بالإشارة هذه يريد أن يجد سنداً في اللغة لما جرى عليه الإستخدام عند المتصوفة ، إلا أن ما اختاره الأملي من أن النبوة من الإنباء أحد مذاهب أهل اللغة ، وبعضهم اعتبره من النبوة يعني العلو والارتفاع ، سمي النبي به لعلوه وارتفاعه وهو ما اختاره ابن عربي في بعض نصوصه^(٢) . وعلى كل حال فالمعنى اللغوي للفظ وهو مطلق الإنباء أعم مما يقصد هنا ، والأخير مصداق محدد معين من الإنباء لا مطلقه ، أعني ، الإنباء عن خصوص الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها وأفعالها ، وإنباء كهذا خاصة النبي ، وهو يشكل جوهر حقيقة النبوة وأساس تميزها .

فالنبوة باختصار ، هي الإنباء والإخبار والتعريف ، لا عن مطلق شيء ، إنما عن الذات وكماالاتها ، والتعريف السابق للنبوة ، والذي يذكره الأملي في مطلع حديثه في الموضوع ، من مستلزمات هذا ، إذ التعريف والإنباء لا يتم من دون تلقٍ وأخذ ، لذا فالتلقي أصل ، وهو جهة في النبي وجانب ، والإنباء فرع وهو جهة أخرى وجانب ، ولا إنباء بدون تلقٍ ، فالنبي هو المتلقي عن جوهر العقل الأول ما قلناه من المعارف والحقائق ، ثم ينبىء عنها ويخبر ، ويعرفها لمن يستحقها ، ويستطيع قبول مضامينها وأبعادها . ولأجل ذلك فالقضايا التي يعرف بها النبي ، والتي تدخل في جوهر نبوته ، يقبلها عن جوهر العقل الكلي^(٣) ، فهي - النبوة - تستبطن معنى

(١) نص النصوص ، ص ١٦ . وأسرار الشريعة ، ص ٩٣ . ويشدد ابن عربي على معنى العلو في لفظ النبوة تبعاً للسان العرب فيقول : « وأما النبوة التي هي غير مهموزة فهي الرفعة . يلاحظ مثلاً : الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ . ويسمي النبوة بمعنى الإنباء بالنبوة العامة ، وهي عنده التي لا تقطع بل تستمر في الأولياء . يلاحظ حول ذلك : م . ن . ج ٣ ، ص ٢٨٥ . ويسميها أيضاً النبوة الباطنة في قبالة نبوة التشريع أو النبوة الظاهرة ، والأولى هي منزلة الإنباء المطلق الإلهي ، والإنزال الرباني ، وهما لا ينقطعان . يلاحظ : م . ن . ج ٢ ، ص ٩٠ . والإنزال عند ابن عربي هو التجلي العلمي على قدر الاستعداد والطاقة يلاحظ : فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ١٣٤ . ويفهم هذا النزول ومعناه في قوله تعالى : ﴿ تنزل عليه الملائكة ﴾ . إلخ . يلاحظ : فتوحات ، ج ٢ ، ص ٢١٧ . ويقول لأهيجي : « نبوت إخبار است أزحقات إلهية ، يعني معرفت ذات وصفات وأسماء وأحكام إلهي » . يلاحظ : مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز ، ص ٧٤ .

(٢) يلاحظ : الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ .

(٣) نص النصوص ، ص ١٦٨ .

«قبول النفس القدسية حقائق المعقولات عن جوهر العقل الأول»^(١)، فإذا أضيف إلى ذلك تبليغ الأحكام تحقق معنى الرسالة، إذ الرسالة «تبليغ تلك المعلومات والمعقولات لمن يستحقها»^(٢). وليس كل نبي بحسب الأملي يتحقق له إمكان التبليغ لما تلقى، وقد يتأتى له ذلك لعذر من الأعذار، أو سبب من الأسباب، فلا يتحقق حيثئذ فيه حدُّ الرسالة، بل لا يكون إلهياً، وأكثر عدد الأنبياء كذلك، وقلَّ من كان منهم رسولاً^(٣).

فالنبوة والرسالة مرتبتان، وأحدهما تستبطن الأخرى^(٤)، بمعنى أن الرسالة نبوة وزيادة، لاشتمالها على التبليغ، وثمة - بحسب الأملي - من يفرق بينهما ويجعلهما مرتبتين مختلفتين متفاوتتين بلحاظ كيفية حصول المعرفة فيهما، بمعنى أنه إذا كانت النبوة بكلا شقيها (نبوة، رسالة) تقتضي تلقي المعرفة عن جوهر العقل الأول «فالنبوة هي الإطلاع على الحقائق الإلهية علماً وبياناً، والرسالة هي الإطلاع عليها كشفاً وعياناً...»^(٥)، فمن جمع المرتبتين فهو الأكمل الأتم وصاحب المقام الأعلى.

يقول الأملي معبراً عن ذلك من طرف خفي، ومحددأ العلة في بعث الأنبياء والحاجة إليهم ما نصه: «والعلة في بعث الأنبياء والرسول هي أن الله تعالى حيث كان غرضه من خلق العبيد إيصالهم إلى كمالهم المعين لهم في الأزل بمقتضي ذاتهم وماهياتهم، وجب عليه بعثة هؤلاء ليعلمهم كيفية التكليف والعبادة

(١) نص النصوص، ص ١٦٨ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ١٧٠ . ويقول لاهيجي : «واين إخبار دو قسم است ، يكي اخبار است أز معرفت ذات وصفات وأسماء ، واين مخصوص ولايت است خواه أز نبي بظهور آبد ، وخواه أزولي ، ودوم جمع آن إخبار است بتبليغ أحكام شرعية وتأديب بأخلاق وتعليم حكمت وقيام بسياست وأين مخصوص برسالت است ، واين رانبوت تشريعي ، ... وأول نبوت تعريفي» مفاتيح الإعجاز ، ص ٢٧٤ .

(٥) نص النصوص، ص ١٧٠ .

والمعرفة ليحصل به غرضه»^(١) ، ثم يشرح الأسباب لاختيار هؤلاء من بين الناس جميعاً ، فيحددها بضرورة وجود وسيط للتعريف بالذات الإلهية من جهة ، ولتبليغ الأحكام من جهة أخرى فيقول : «وبيان ذلك هو أنه تعالى إذا مكّنه بسبب كثرة حواسهم وقواهم ، واختلاف دواعيهم وآرائهم من إيقاع الشر والفساد ، وإيقاع الخير والصلاح ، فيجب عليه بعثة أحد إليهم لينبئهم عن كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانتظام أمور معاشهم ومعادهم التي تسمى شريعة ، وهذا هو اللطف الواجب عليه ، وحيث أن الله تعالى غير قابل للإشارة الحسية ، وليس لكل أحد قوة أخذ هذا المعنى منه ، وتعلم هؤلاء العباد بغير واسطة ممنوع ، فيجب عليه تعيين طائفة من الرسل ، يكون بينه وبينهم مناسبة ليأخذوا منه ويوصلوا إلى عبيده التابعين ، وهذا الرسول بعد تخلقهم بأخلاق الله ، والائتصاف بصفاته . . إلخ»^(٢) .

والولاية عند الأملي عبارة «عن قيام العبد بالله ، وتبدل أخلاقه بأخلاقه ، وتحقيق أوصافه بأوصافه ، بحيث يكون علمه علمه ، وقدرته قدرته وفعله فعله»^(٣) . ومرتبة

(١) أسرار الشريعة ، ص ٩١ . ويفترض الأملي أن : «للحق تعالى ظاهراً وباطناً والباطن يشمل الوحدة الحقيقية التي للغيب المطلق ، والكثرة العلمية أو حضرة الأعيان الثابتة والظاهر لا يزال مكتنفاً بالكثرة لا خلوه عنها ، لأن ظهور الأسماء والصفات من حيث خصوصيتها الموجبة لتعددتها لا يمكن إلا بأن يكون لكل منها صورة مخصوصة ، فيلزم التكثر ، وكما كان كل منها طالباً لظهوره وسلطنة أحكامه حصل التزاحم والتخاصم في الأعيان الخارجية ، واحتجاب كل منها عن الإسم الظاهر في غيره ، فاحتاج الأمر إلى مظهر حكم عدل ليحكم بينها ، ويحفظ نظام العالم في الدنيا والآخرة . . وهو النبي الحقيقي والقطب الأزلي . . وهو الحقيقة المحمدية» إلخ . م . ن . ص ٩٢ . وأما الحكم بين المظاهر دون الأسماء فهو النبي الذي تحصل نبوته بعد الظهور نيابة عن النبي الحقيقي . م . ن . . ويلاحظ الكلام بنصه عند الفيضري في : شرح مقدمة فيضري ، ص ٨٥٥ . وص ٨٦٠ . ويلاحظ حول ضرورة إرسال الأنبياء : ملا صدرا ، شرح أصول الكافي ، كتاب الحجّة ، ص ٣٦٧ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٩١ . ويلاحظ : شرح مقدمة فيضري ، ص ٨٦٠ .

(٣) نص النصوص ، ص ١٦٧ . والولاية في اللغة هي القرب والدنو ، والولي هو القريب الداني ، يلاحظ : ابن عجيبة ، أحمد بن محمد الحسيني ، معراج التشوف ، ط ١ ، دمشق : مط الإعتدال ، ١٩٣٧ ، ص ٤٨ .

ويقارن : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٢٧٦ . وأيضاً : هجويري . كشف المحجوب ، ط جوكوفسكي ، ص ٢٦٨ . ويلاحظ الفهم المتعسف لمعنى الولاية عند البرسي في : مشارق أنوار اليقين ، ص ٤٤ . وحول الولي : شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٥٣٤ .

تبدل أخلاق العبد بأخلاق الله أشار إليها النبي - كما يرى الأملي - بقوله : (تخلّقوا بأخلاق الله)^(١) ، وأشار إلى ما يترتب على هذا التخلّق بقوله : (لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل ، حتى أحبه . . إلخ)^(٢) ، ويرى الأملي أن مرتبة الولاية هذه - أعني مرتبة القرب - هي أرفع مراتب الولاية وأعلاها ، والقرب هذا هو المحبة ، والمحبوب المقرب لا يحتاج في وصوله إلى سابق سلوك ومجاهدة ، فوصوله سابق على سلوكه وإليه أشار النبي بقوله : (من تقرب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً . . . إلخ)^(٣) .

وإذا كانت النبوة هي الإطلاع على الحقائق الإلهية علماً والرسالة هي الإطلاع عليها كشفاً ، فالولاية هي الإطلاع على «معرفة الذات والصفات والأسماء بالذات ، أي بالإطلاع الحقيقي الذاتي ، دون العقلي العلمي ، والكشفي الذوقي»^(٤) . وعلى ذلك فالولاية من هذا الجانب أرفع هذه المراتب درجة في الشخص الذي تجتمع فيه ، فمن اجتمعت له النبوة والرسالة والولاية فهو الأكمل ، ولا نبوة من دون ولاية ، كما لا رسالة من دون نبوة . وسيأتي توضيح العلاقة بين هذه المقامات والمراتب عما قريب .

والنبوة كما يرى الأملي تستبطن أيضاً معنى التصرف ، أو فلنقل هي التصرف عينه ، وكذا الولاية ، لكن النبي «يتصرف في الخلق بالحق إلهاماً وكشفاً ، فهو بهذا

(١) يراجع حوله : الغزالي ، الإحياء ، ج ٤ ، ص ٢١٨ . وقد صدره الغزالي (بقيل) إشعاراً منه بأنه ليس حديثاً . ويلاحظ عند مولوي : فيه ما فيه ، ص ٣١٣ . ومرصاد العباد ، ط شمس العرفاء ، ص ١٧٥ . هكذا : «تخلّقوا بأخلاق الله واتصفوا بصفات الله» . ويلاحظ حول كون الولاية جهة الحق ومرتبة الفناء المطلق عن كل شيء والبقاء بالله : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٥٣٤ . وهو في موضع آخر يعتبر أنها المحبوبة المطلقة . يلاحظ : م . ن . ج ٢ ، ص ٦٣٢ . والولاية هي القرب ، والكلية منها جامعة لكل الولايات . م . ن . ج ٢ ، ص ٧١٥ .

(٢) سوف يأتي ذكر مصادره تفصيلاً ، ويلاحظ : إبن روزبهان ، عهبر العاشقين ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٣) سنذكر مصادره لاحقاً . ولاحظ : نص النصوص ، ص ١٦٧ .

(٤) م . ن . ج ٢ ، ص ١٧٠ . ويلاحظ حول معنى الولي بتفصيل : قمشة إي ، محمد رضا ، تعليقات على شرح القيصري لفصوص الحكم ، طهران ، ١٣٧٥ ش . ص ٤٤٠ .

متصرف في الباطن»^(١)، وهو بالإعتبار الأول نبي وبالإعتبار الثاني ولي، لأن الأولى من مقتضيات الظهور، والثانية من مقتضيات الباطن، ولأجل ذلك قيل «الولاية هي التصرف في الخلق بالحق على ما هم عليه من الاستعداد والقبالية، ومأمورون به من حيث الباطن والإلهام دون الوحي»^(٢).

وإنما قيد الأملي التصرف بكلا نحويه بأنه تصرف في الخلق بالحق، لأن هؤلاء المتصرفين لا يتصرفون في الخلق بأنفسهم «بل بما هم فانون في الحق مستغرقون فيه وفي وجوده، بحيث صاروا إياه من حيث الحقيقة والذات، غيره من حيث التعيين والشخص»^(٣) وهذا الفناء هو الفناء العرفاني لا الوجودي العيني، لاستحالته وعدم إمكانه، والأول متحقق واقع، إذ «الأنبياء والأولياء فنوا في الحق مع بقاء تشخصهم الصوري وتعيينهم الحسي»^(٤). ولقد غلط كثيرون - كما يرى الأملي - في مثل هذا المقام «فتوهموا أن المراد - عند الصوفية - بالفناء فناء الأعيان وهو غلط فاحش، ولأجله صدق عليهم قول الحق ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ، وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾»^(٥).

(١) نص النصوص، ص ١٧٠. ويقول: «لأن الولاية هي التصرف في الباطن، والنبوة هي التصرف من حيث الظاهر»، يلاحظ: م. ن. ، ص ١٦٩. ويقارن حول تعريف الولي: فتوحات، ج ٢، ص ٢٣. ويلاحظ حول معنى الولي لغة: إبن منظور لسان العرب (مادة ولي)، يقول «الولي هو الناصر... وقال ابن الأثير، وكان الولاية تشعر بالتدبير والقدرة... إلخ». ويلاحظ حول استخدامات الولي في القرآن: الحكيم، المعجم الصوفي، ص ١٢٢٨ - ١٢٣٣. ويقارن: شفقة، التصوف بين الحق والخلق، ص ٩٤. ويلاحظ بتفصيل: الكاشاني، عز الدين محمود، كشف الوجوه الغر، طهران، ١٣١٩ هـ. فصل الولاية.

وحول استخدام إبن عربي للولاية بمعنى النصرة، يلاحظ: الفتوحات ج ٢، ص ١٤٧ و ١٤٨. و ٢٤٦ و ٢٤٩. ويقارن: لسان العرب، مادة ولي.

وحول استخدامه لها بمعنى الحكم والسلطان، يلاحظ: فتوحات، ج ٤، ص ٤٣٩. ويقارن: لسان العرب، مادة ولي. والسمناني، العروة لأهل الخلوة، (نص. فا.) ص ٢٨١.

ويلاحظ حول فهم المتصوفة القدامى للمهم معنى الولاية: القشيري، الرسالة، نخ عبد الحليم محمود، وآخرين، ج ٢، ص ٦٦٤. ويقارن: شفقة، التصوف بين الحق والخلق، ص ٩٤ - ٩٦. والقيصري، في: شرح مقدمة قيصري، ص ٨٦٠. و ٨٦٥. والبرسي، مشارق أنوار اليقين، ص ١٢٥.

(٢) نص النصوص، ص ١٧٠.

(٣) م. ن. ، ص ١٦٨.

(٤) م. ن. ويقارن قيصري في: شرح مقدمة قيصري، ص ٨٦٩.

(٥) سورة الأنعام، آية ١١٦.

والأملي يوجز ما يراد من مقام النبوة والولاية محدداً العلاقة بينهما فيقول :
 «وباختصار إن الولاية هي باطن النبوة ، التي ظاهرها التصرف في الخلق بإجراء
 الأحكام الشرعية عليهم ، وباطنها الإنشاء والإرشاد لهم بإخبار الحقائق الإلهية
 والمعارف الربانية كشفاً وشهوداً ، فالنبي له التصرف في الخلق بحسب الظاهر
 والشرعية ، والولي له التصرف فيهم بحسب الباطن والحقيقة»^(١) .

٢ - المفاضلة بين المراتب:

وإذا كانت النبوة هي التصرف في الخلق ظاهراً وشرعية ، والولاية هي التصرف
 فيهم باطناً وحقيقة ، والباطن والحقيقة أرفع درجة من الظاهر والشرعية ، فالولاية
 إذاً أرفع من النبوة ، وهذا يقتضي في ظاهره على أقل تقدير أن يكون صاحب
 الولاية وهو الولي ، أرفع من صاحب النبوة أعني النبي ، وأليس الباطن في قانون
 المتصوفة هو المقدم وما له الأولوية ، فيكون القائم به كذلك؟ هذا ما فهمه كثيرون
 من قول المتصوفة أن الولاية باطن النبوة ، وأنها أعظم مرتبة من النبوة والرسالة ،
 وظنوا أن ذلك هو المقصود لهم . فاتهموهم ، مفترضين أن التصوف يُحلّ الولي في
 المكان الأرفع ، ويجعل النبي تحته في الدرجة والمنزلة والمكانة . ولقد فطن ابن عربي
 لهذا الوهم ، وقرّر أن لا أساس في نظام المتصوفة لمثل هذا الذي يشاع ، ولا واقع .
 وهو لأجل دفعه وبيان تهافته ، وافتقاره إلى الدليل والحجة قال : «وإذا سمعتم لفظه

(١) نص النصوص ، ص ١٦٨ . ويقول في موضع آخر : «أما بالنسبة إلى الولاية ، فالولاية هي التصرف
 في الخلق بالحق ، وليست في الحقيقة إلا باطن النبوة» يلاحظ : م . ن . ، ص ١٧٩ . ويقارن حول
 قضية أن الولاية نبوة عامة : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣ . وم . ن . ، ج ٢ ، ص ٢٤ .
 «فالولاية نبوة عامة ، والنبوة التي بها التشريع نبوة خاصة» .

ويلاحظ : القيصري ، ضمن شرح مقدمة قيصري ، ص ٨٦٩ . يقول : «باطن النبوة والولاية وهي
 تنقسم بالعمامة والخاصة . . الخ» وهو يرى «أن إشتداد مرتبة الولاية في شخص النبي موجب لاشتداد
 مرتبة النبوة . والنبوة باعتبار كونها ظاهراً تأخذ التأييد والقوة والتصرف من الولاية باعتبار كونها
 باطناً» . م . ن . ، ص ٨٦٣ . لأن الولاية جهة ربانية والنبوة جهة خلقية ظاهرية . ويلاحظ ما يقوله
 القيصري من أن ولاية الأنبياء جهة حقيقتهم ، بمعنى ارتباطهم بالحق . ونبوتهم جهة ملكيتهم إذ بها
 يأخذون عن الملك ، ورسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم الإنساني . م . ن . ، ص ٨٨٣ . ويلاحظ
 حول كون الولاية باطن النبوة : 74: et V1, p 72. Corbin. Histoire de la Philosophie.

وأيضاً : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٥٣٥ . ويلاحظ حول أن ولاية الحقيقة المحمدية
 أصل كل الولايات : م . ن . ، ج ١ ، ص ٤١٧ .

من عارف محقق مبهمة وهو أن يقول : الولاية هي النبوة الكبرى ، والولي العارف مرتبه فوق مرتبة الرسول . . . فالنبي (ص) له مرتبة الولاية والمعرفة والرسالة ، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود ومرتبة الرسالة منقطعة ، فهو من كونه ولياً وعارفاً أعلى وأشرف من كونه رسولاً ، وهو الشخص بعينه واختلفت مراتبه ، لأن الولي أرفع من الرسول نعوذ بالله من الخذلان . . . إلخ»^(١) .

ويؤكد الأملي نفس هذا المضمون بإيجاز فيقول : «ومن هنا قالوا إن الولاية أعظم من النبوة ، وإن لم يكن الولي أعظم من النبي»^(٢) . بمعنى أن افتراض أعظمية الولاية لا يقتضي أن يكون الولي أعظم من النبي ، إذ النبي أيضاً ولي ، وإن كان له ذلك بحسب المعنى الحاصل له بالقوة^(٣) ، والذي يقال عن الولاية من أنها أعظم من النبوة وعن النبوة من أنها أعظم من الرسالة فإنما يقصد منه أن ذلك متحقق في شخص واحد يكون جامعاً للمراتب الثلاث كلها «فكان الذين قالوا أن الولاية أعظم من النبوة والنبوة أعظم من الرسالة [إنما] قالوا ذلك من حيث المراتب الحاصلة للرسول على البشر لا أن الولي أعظم . . . من النبي ، ولا أن النبي أعظم من الرسول ، بل من حيث اعتبار هذه الأمور الثلاثة في شخص واحد يكون جامعاً

(١) ابن عربي ، مقام القربة ، مخطوط ظاهرة ، ورقة ٩ (نقلأ عن : المعجم الصوفي ، ص ١٠٤٠) .
ويلاحظ حول العلاقة بين هذه المقامات والتفاضل بينها :

Corbin, Histoire de la Philosophie, VI, P 74.

ويلاحظ : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز ، ص ٢٧٦ . يقول : « . . . ولايت شخص واحد كه نبي ورسول است بلندتر أزجهت نبوة ورسالت خودأوست ، نه آنكه ولي كه تابع نبي ورسول أست أعلى آزني است زیرا كه تابع در آنجيز كه تابع است هرگز بمتبوع غير سدجه أكر برسد تابع نباشد . . . إلخ» .

ويقارن : ابن عربي ، الفصوص ، ج ١ ، ص ١٣٤ . وص ١٣٥ . ويلاحظ بتفصيل : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٥٣٤ وبعدها «الولاية باطن النبوة ، . . . الولاية جهة الحق ومرتبة الفناء المطلق» .

(٢) نص النصوص ، ص ١٦٩ . ويلاحظ فهم زكي مبارك في : التصوف في الأدب والأخلاق ، ج ١ ، ص ٣٤١ .

(٣) يقول : «لأن الولاية هي التصرف في الباطن والنبوة هي التصرف في الظاهر ، وإن كان النبي أيضاً صاحب ولاية ، ولكن لا من حيث الحكم بالفعل بل من حيث المعنى الحاصل له بالقوة» . . . يلاحظ : نص النصوص ، ص ١٦٩ .

لها كالأنبياء الكبار ، . . . يعني تكون ولاية الشخص هذا أعظم من نبوته ، ونبوته أعظم من رسالته ، لا مطلقاً^(١) .

وثبوت الولاية للنبي ضرورة ، إذ لا يصير الشخص نبياً إلا بعد أن يصير ولياً ، وكذا فإن ثبوت النبوة للرسول ضرورة ، ولا يصير الشخص رسولاً ما لم يكن نبياً ، «فاستحقاق الرسالة متوقف على استحقاق النبوة ، واستحقاق النبوة متوقف على استحقاق الولاية»^(٢) فكل نبي ولي ولا ينعكس^(٣) ، وكل رسول نبي وولي من غير عكس أيضاً^(٤) ، وبهذا المعنى فإنه لا ضير في أن يقال : إن الولاية أعظم من النبوة فيه ، أي في شخص النبي نفسه ، إذ الولاية أسبق من النبوة رتبة ، بل هي العلة لها ، والمقتضي لثبوتها وتحققها في شخصه ، وكذلك يقال : إن النبوة أعظم من الرسالة للسبب المتقدم نفسه^(٥) .

ويؤكد الأملي على ضرورة أن نفهم من معنى النبوة حينما نقول عنها أنها أدنى رتبة من الولاية في شخص النبي ، خصوص النبوة التشريعية لانبوة التبيين ، أو بحسب تعبير ابن عربي^(٦) ، النبوة الخاصة لا العامة ، إذ الأخيرة هي الولاية نفسها ، ويعبر عنها كما سيأتي بالنبوة العامة . ونبوة التشريع مرتبطة بمصلحة الوقت ، والثانية مطلقة لا تعلق لها بزمن . يقول الأملي : «وما قيل إن الولاية أفضل من

(١) نص النصوص ، ص ١٦٩ . ويقارن : ابن عربي ، القرية ، ص ٩ . (نقلاً عن المعجم الصوفي ، ص ١٠٤٠) .

(٢) نص النصوص ، ص ١٦٩ . ويقارن : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٢٧٦ . ويلاحظ حول أن الولاية باطن النبوة ، وأن النبوات تتفاضل بتفاضل الولايات : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٥٣٥ . ويلاحظ حول المذاهب بشأن انفكاك النبوة عن الولاية : م . ن . ، ص ٥٣٦ - ٥٣٧ .

(٣) يلاحظ : السماني ، العروة لأهل الخلوة والجلوة ، (نص . فا .) ص ٢٧٨ . «هر بيغميري كه بوده ولايت داشته ، أما ولي هرگز بيغمير نكرده» ويقارن : م . ن . ، ص ٢٨١ .

(٤) نص النصوص ، ص ١٦٩ .

(٥) م . ن . . ويقارن : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٢٧٦ .

(٦) يلاحظ : فتوحات ، ج ٢ ، ص ٨٤ . وأيضاً : م . ن . ، ج ٢ ، ص ٥٨ . يقول : «وهذا القدر بقي للأولياء من نبوة الإخبار لا من نبوة التشريع» . ويلاحظ حول تحليل فكرة نبوة التعريف أو التعلم ، ونبوة التشريع ، والفرق بينهما :

النبوة لا يصح مطلقاً إلا بقيد ، وهو أن ولاية النبي أفضل من نبوته التشريعية لا التبيينية ، لأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت ، والولاية ونبوة التبيين مطلقتان لا تعلق لهما بوقت دون وقت ، بل قام سلطانهما من بداية الأمر إلى نهايته^(١) ، ولا معنى للقول باستمرار نبوة التبيين مع انختم النبوة بمحمد (ص) ، إلا إذا قيل أن استمرارها يتم في أشخاص الأولياء أنفسهم ، فالولي ليس له النبوة بمعنى التشريع ، وله النبوة بمعنى التبيين ، وهو يرثها من النبي الختم إما بالمباشرة ، أو بعد قبض الحق لها ليكون أرفع في مرتبتهم ، فلا يأخذون إلا عن الحق^(٢) ، فالولي هو حامل إرث النبوة عن النبي الخاتم نفسه ، وليست نبوة التبيين هذه إلا جوهر الولاية . يقول الأملي في مقام إيجاز ما مرّ : «وأيضاً النبوة صفة الخلق - وهو يعني نبوة التشريع - والولاية صفة الحق مضافة إلى الخلق ، ولهذا يطلق عليه تعالى اسم الولي دون النبي كما في قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ . . . الخ»^(٣) .

(١) يلاحظ : نص النصوص ، ص ١٨٠ . ومنتخب أسرار الشريعة ، ورقة ٨ . ويقارن : ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص ١٣٤ . وينظر تحليل كوربان في :

Histoire de la Philosophie, V1, P 72. et P. 103.

(٢) يقول ابن عربي : «وأما النبوة العامة ، فأجزؤها لا تنحصر ، ولا يضبطها عدد ، لها الاستمرار دائماً دنيا وآخرة» . فتوحات ، ج ٢ ، ص ٩٠ . ويقول «إعلم أن النبوة البشرية على قسمين ، قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بل إخبارات إلهية في نفسه من الغيب ، أو تجليات ، ولا يتعلق بذلك الإخبار حكم تحليل ولا تحريم ، بل تعريف إلهي ومزيد علم بالاله . . . والقسم الثاني هم الأنبياء الذين يكونون بين يدي الملك ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله . . . أما اليوم فما بقي لهذا المقام أثر» . تراجع : فتوحات ، ج ٢ ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ . وص ٢٥٧ .

(٣) نص النصوص ، ص ١٨٠ . ويلاحظ : سورة البقرة ، آية ٢٥٧ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٣ ، ص ١٠١ . يقول : «ومن أسمائه الولي ، وليس من أسمائه نبي ولا رسول ، ولقد انقطعت النبوة والرسالة لأنه لا مستند لها في الأسماء الإلهية ، ولم تنقطع الولاية ، فإن اسم الولي يحفظها» . ويرى ابن عربي ، أن الله يرث النبوة من النبي ثم يعطيها الولي ليكون ذلك أتم في حقه ، يلاحظ : م . ن . ج ٢ ، ص ٢٥٣ . ويقول الأملي : «والنبوة منقطعة ، أما الولاية فلا ، لأن النبوة ظاهرها الإنباء ، وباطنها التصرف في النفوس بإجراء الأحكام عليها ، والنبوة مختومة من حيث الإنباء ، إذ لا نبي بعد محمد ، وهي دائمة من حيث الولاية والتصرف ، لأن نفوس الأولياء من أمة محمد (ص) هم حملة تصرف نبوته يتصرف بهم في الخلق بالحق إلى قيام الساعة فباب الولاية مفتوح ، وباب النبوة مسدود» . تراجع : نص النصوص ، ص ١٧١ . وص ١٧٩ . ويلاحظ ما يقوله الجابري حول أن قول أهل السنة بأفضلية الأنبياء على الأولياء إنما هو تفريق في الوظيفة ، وأن الأولياء عند الشيعة والإسماعيلية معاً الفضل من الأنبياء . وهذا خلط منه بين أفضلية الولاية في شخص النبي على النبوة ، وبين النبي والولي نفسيهما . لاحظ : بنية العقل العربي ، ص ٣٥٠ .

وكيف كان فالفاضل إذن هو تفاضل مراتب ومقامات في شخص النبي الواحد ، لا تفاضل أشخاص ، فالنبي الجامع للمراتب الثلاث هذه ، بعضها في شخصه أرفع من بعض ، وإذا تمايزت المراتب في شخصه وتفاضلت تفاضل في مراتبه باعتبارها ، فهو من حيث هو ولي أعظم منه من حيث هو نبي ، وهو من حيث هو نبي أعظم منه من حيث هو رسول . وهو مع هذا كله شخص واحد جامع للمراتب الثلاث هذه كلها .

ولا يقتضي - بنظر الأملي - القول بأفضلية الولاية من هذه الجهة - أي من جهة كونها إحدى المراتب في شخص النبي نفسه - أن تكون أفضل المراتب من جميع الجهات ، بل الأمر قد يكون على العكس ببعض الاعتبارات ، إذ الرسول بالاتفاق أفضل من النبي لمكان جامعته وجامعيته - أي الرسالة - فالرسول جامع للرسالة والنبوة ، وليس كذلك النبي ، والرسالة تستبطن النبوة وأزيد^(١) ، وكذلك يقال في النبي ، إذ هو أفضل من الولي بالاتفاق أيضاً ، لمكان جامعته وجامعيته - أعني النبوة - فالنبي جامع للنبوة والولاية ، وليس كذلك الولي ، والنبوة ولاية وزيادة ، «فليست تعظم الولاية على النبوة ، ولا النبوة على الرسالة من كل وجه ، بل من الوجه الذي مرَّ سابقاً»^(٢) ، يعني اعتبارها مراتب في شخص النبي نفسه . يقول : «وهنا نكتة وهي أن الرسول بالاتفاق أعظم من النبي ، والرسالة أعظم من النبوة ، لجامعيته وجامعيته ، فلا يمكن تصور تقدم صاحب المقام الأدنى على الأعلى إلا على الوجه الذي قرّناه»^(٣) .

(١) نص النصوص ، ص ١٧٠ . ويلاحظ : ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥ . يقول : «وأعلم الخواص من العباد الرسل ، ولهم مقام النبوة والولاية والإيمان ، والرسول أفضلهم مقاماً وأعلامهم حالاً» . ويقارن : قيصري ، في ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٨٨٣ . ويلاحظ ما يقوله ، الهجويري في : كشف المحجوب (نسخ ع) ، ص ٤٤٦ - ٤٤٧ . ومفاتيح الإعجاز في شرح كلش راز ، ص ٢٧٥ . «ورسول أعلى أزولي فقط ونبي فقط ونبي أعلى أزولي فقط است» .

(٢) نص النصوص ، ص ١٧٠ . ويقول شارحاً تبعية خاتم الأولياء لخاتم الرسل في الحكم ، «وعلامه صحة الولي متابعة النبي في الظاهر لأنهما يأخذان التصرف من مأخذ واحد ، إذ الولي هو مظهر تصرف النبي ، فلا متصرف إلا واحد ، ومن هذا الوجه تكلم بعض الأتباع عن نفسه بخصائص النبي ، فنزل نفسه من النبي منزلة الآلة من المتصرف» . يلاحظ : م . ن . ، ص ١٧٩ .

(٣) م . ن . ويلاحظ تحليل كوربان لوجهة نظر الأملي في :

والآملي يفترض أن ما قرّره من أفكار ، وما ساقه من تصورات هنا ، هو ما يؤمن به المتصوفة بلا زيادة ولا نقصان .

وعلى أساسه ينبغي أن يُدفع ما توهمه كثيرون ونسبوه إلى المتصوفة بداعي التشنيع عليهم ، والقدح في مذهبهم ، وتشويه طريقتهم . يقول : «وكل من اعتقد أن القوم أرادوا في قولهم أن الولاية أعظم من النبوة والرسالة ، أن الولي أعظم من النبي والرسول فقد أخطأ ، لأن مرادهم ليس إلا ما قلناه أعني أنه اعتبار الأمر في شخص واحد لا في أشخاص متعددة»^(١) .

ويؤكد الآملي هنا تبعاً لإبن عربي على ضرورة التفريق في النبي ، بين ولايته ونبوته ، لجهة أن الأخيرة مما لا دوام لها ولا استمرار ، فهي - كمرتبة - متصلة بالنبي الشخص تزول بزواله وتنتهي بموته ، أما ولايته فلا انقطاع لها ولا زوال ، فنبوة النبي وكذا رسالته منقطعتان ، وولايته لا انقطاع لها أبداً ، فتكون من هذه الجهة أعلى ، والنبوة من مختصات النشأة الدنيوية ، والولاية لا اختصاص لها بها ، فتكون من هذا الجانب أعظم^(٢) .

وهذا الكلام من الآملي إنما هو في مقام المفاضلة بين النبوة والرسالة والولاية على الإطلاق ، وسيأتي منه في الفصل الثاني من هذا الباب ، في حديثنا على موضوع الختم ، أن خاتم الأولياء مطلقاً أرفع من جميع الأنبياء بوجه من الوجوه ، يقول : «فخاتم الرسل نسبته من حيث ولايته مع الختم للولاية ، نسبة الأنبياء

(١) نص النصوص ، ص ١٧٠ .

(٢) يلاحظ : م . ن . ص ، ١٧١ . وص ١٧٩ . ويقارن : إبن عربي ، الفتوحات ، ج ٣ ، ص ١٠١ . وج ٢ ، ص ٢٥٣ . وأيضاً : م . ن . ص ، ج ٢ ، ص ٢٤ . وج ٢ ، ص ٢٥٧ . يقول : «والرسالة في البشر ... ينقطع حكمها في الآخرة . . . وكذلك تنقطع . . . نبوة التشريع لا النبوة العامة . وأصل الرسالة . . . إيلاخ كلام . . . فهي حال لا مقام ، ولا بقاء لها بعد انقضاء التبليغ» . ويقارن : م . ن . ص ، ج ٣ ، ص ٣٨ . وحول أن النبوة كمقام باقية ، يراجع : م . ن . ص ، ج ٢ ، ص ٣ . وفصوص ، ج ١ ، ص ١٣٥ . ويعتبر هنا «مقام الرسالة ذوق العبودية التامة الكاملة ، أو ذوق عبودية الإختصاص وهي لا تثبت لأحد بعد خاتم الرسل» .

ويقارن : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٣١٤ - ٣١٥ . «وبعد أزختم نبوت ظهور ولايتست زيرا ظاهر بباطن ميتوان رسيد ، فلهدا فرمود كه ولايت بود باقي . . .» .

والرسل إليه ، فإنه - يعني خاتم الأنبياء - هو الولي الرسول النبي ، وخاتم الأولياء هو الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب ، وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل^(١) ، ثم يتابع مؤكداً على أن خاتم الأولياء هو الوساطة التي يأخذ من خلالها الأنبياء فيقول : «إن خاتم الولاية يأخذ من المعدن الأصلي بغير واسطة كالملك ، وخاتم النبوة المقيدة - يعني عيسى - والأنبياء كلهم يأخذون بواسطته»^(٢) .

وترتبط هذه المفاضلة بين خاتم الأولياء وبين الأنبياء بمفهوم الحقيقة المحمدية ، وينص لابن عربي أورده في الفصوص يؤكد فيه على أن «خاتم الأولياء وإن كان أنزل من وجه من خاتم الأنبياء ، إلا أنه من وجه يكون أرفع ، حتى وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل ، فإن ذلك لا يقدر في مقامه ، إذ الكامل لا يلزمه التقدم في الرتبة في كل شيء ، وفي كل مرتبة»^(٣) .

والوجه في ذلك أن خاتم الأولياء يمثل باطن النبوة الحقيقية ، أعني جوهر الحقيقة المحمدية ، وخاتم الأنبياء بصورته يمثل ظاهرها - كما سيأتي - ، وهو أتم مجاليتها وأكملها على الإطلاق ، بمعنى أن الحقيقة المحمدية تجلت في جميع الأنبياء من آدم (ع) إلى محمد (ص) وظهرت ، لكنها لم تظهر في كل صفاتها وكمالاتها إلا في الأخير ، وبه تمت دائرة ظهور هذه الحقيقة واكتملت ، فهو يمثل الظاهر المطلق ، وخاتم الأولياء يمثل الباطن المطلق ، والأول أرفع لجهة كونه صورة الظاهر

(١) نص النصوص ، ص ١٧١ - ١٧٢ . ويقارن : ابن عربي ، الفصوص ، ج ١ ، ص ٦٤ .

(٢) نص النصوص ، ص ١٧٠ . ولا شك أن الأملي يقصد هنا بخاتم الأولياء ، خاتم الولاية المحمدية ، لأنه يعقب عليه بخاتم النبوة المقيدة يعني عيسى فلا معنى لأن يكون المقصود من خاتم الولاية عيسى أيضاً . وهذا النص موهم . وقد ذكره ابن عربي أيضاً ، إذ أنه يعني أن خاتم الولاية المحمدية مدد لكل الأنبياء المقيد . وهذا ما فهمه أبو العلاء عفيفي في : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ط ١ ، القاهرة : دار المعارف ١٩٦٣ ، ص ٣١٢ . وهو ما فهمه الكاشاني ، يلاحظ : شرح الفصوص ، ط القاهرة ، ص ٢٣ . ويقارن : نص النصوص ، ص ١٧٠ . ولا وجه لثل هذا الفهم ، وظني أن المراد أن خاتم الولاية مطلقاً يمد جميع الأنبياء حتى محمد الشخص . والمقصود من خاتم الأولياء جهة الولاية في الحقيقة المحمدية نفسها . فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٦٢ . والقمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥١٣ .

(٣) فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٦٢ - ٦٣ . ويقارن : نص النصوص ، ص ١٧١ .

المطلق ، والثاني أرفع لجهة كونه يمثل صورة الباطن المطلق^(١) ، فكل واحد منهما أرفع من وجه ، أنزل من وجه آخر ، ولأجل ارتباطهما معاً بالحقيقة المحمدية كأصل افتراض الأملي «أن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك ، الذي يوحى به إلى الرسول»^(٢) . لكنَّ المفارقة هنا أن ابن عربي يفترض أن خاتم الأولياء مطلقاً هو عيسى (ع) ، وعيسى (ع) نبي ورسول وخاتم الأنبياء مطلقاً محمد (ص) ، وهو نبي ورسول أيضاً . فالمفاضلة بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء ، هي مفاضلة في الواقع بين نبيين رسولين ، ولا ضير في أن نفرض أحدهما أرفع من الآخر من وجه ، وأنزل منه من وجه ، بمعنى أن خاتم الأنبياء أرفع من خاتم الأولياء لجهة ختمه للنبوة على الإطلاق ، وخاتم الأولياء أرفع لجهة ختمه للولاية على الإطلاق ، فأحدهما ختم للظاهر المطلق ، والآخر ختم للباطن المطلق .

أما الأملي فإنه يفترض كما - سوف يأتي - أن خاتم الولاية مطلقاً علي بن أبي طالب ، وهو ليس نبياً ولا رسولاً ، فالمفاضلة حينئذ بين نبي رسول هو خاتم الأنبياء ، وبين من ليس نبياً ولا رسولاً ، وهو بعدُ خاتم الأولياء . فكيف ينظر الأملي لمشروع المفاضلة هذا على أساس فهم ابن عربي لها مع التفاوت بين التوجهين؟ هذا ما سوف نراه مستقبلاً . أما هنا فسنركز على العلاقة بين الولاية والنبوة لجهة ارتباطهما بمفهوم الحقيقة المحمدية ، كأمر متمم لمحاولة بلورة المفهوم عند الأملي وتوضيحه ، ثم نعرِّج بعدها على فكرة الختم لنبيين كيفية تحديد الأملي لها ، وربطها أيضاً بفكرة الحقيقة المحمدية . نحسب أن جلاء كل ذلك ووضوحه ضروري ، ولا يمكن فهم مشكلة النبوة والولاية عند الأملي بمعزل عنه ومن دونه .

(١) يقارن حول تسمية الولاية نبوة باطنة : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٣ ، ص ٢٨٥ . يقول : «... فالنبوة الظاهرة هي التي ... وأما الباطنة فلا تزال في الدنيا والآخرة» .

ويقول الأملي : «ومعلوم أيضاً أن النبوة المطلقة والولاية المطلقة مخصصتان بالحقيقة المحمدية ، ولحقيقته اعتباران ، اعتبار الظاهر واعتبار الباطن ، فالاعتبار الأول مخصوص بالنبوة ، والاعتبار الثاني مخصوص بالولاية ... فيكون الخاتم للولاية مظهر الباطن ، ويكون الخاتم للنبوة مظهر الظاهر» نص النصوص ، ص ٢١١ . ويقارن : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٣١٨ .

(٢) ابن عربي ، فصوص الحكم ، ص ٦٤ .

٣ - اعتبارات النبوة والولاية، ومعنى الحقيقة المحمدية:

للنبوة والولاية عند الأملي اعتباران ، اعتبار الإطلاق واعتبار التقييد^(١) ، أو اعتبار العموم والخصوص^(٢) ، أو اعتبار التشريع وغير التشريع - أعني الإنباء - ، والإرث وغير الإرث .

والمطلق من النبوة ، أو العام مخصوص بحقيقة خاتم الأنبياء ، يعني بالحقيقة المحمدية التي يشكل محمد (ص) الشخص صورتها الكاملة التامة ، وهذه الحقيقة يعبر عنها بالعقل الأول تارة ، وبالروح الأعظم أخرى ، وهي أول موجود ظهر في الوجود ، ولقد خرج من مرتبة العماء وحقيقة الحقائق وهما عينها ذاتاً وحقيقة غيرها اعتباراً ، إذ الهباء عالم معقول باطن ، وحقيقة الحقائق لا موجودة ولا معدومة ، لا حادثه ولا قديمة ، والحقيقة المحمدية عالم موجود ظاهر^(٣) ، والمقيد من النبوة أو الخاص مختص بالمظاهر المقيدة لهذه الحقيقة ، الممتدة - أعني هذه المظاهر - من آدم إلى عيسى (ع) ، فالنبوة المطلقة هي نبوة الروح الأعظم والعقل الكلبي - ،

(١) ويقارن : إبن عربي ، فتوحات ، ج ٢ ، ص ٧٦ . ويلاحظ حول تقسيم النبوة إلى مطلقة ومقيدة ، وأن المطلقة مخصوصة بالحقيقة المحمدية ، والمقيدة بالمظاهر من آدم إلى محمد الشخص :

Corbin, Histoire de Philosophie Islamique, VI, P 74.

ويلاحظ باختصار : أملي ، منتخب أسرار الشريعة ، ورقة ٣٨ ب .

(٢) يلاحظ : إبن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٢٤ . و ص ٨٥ . «فالولاية نبوة عامة ، والنبوة التي بها التشريع نبوة خاصة» . ويقول : «والنبوة العامة لا تشريع معها» م . ن . ، ج ٣ ، ص ٥١٣ . ويقارن : فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ١٣٥ .

(٣) يلاحظ حول المصطلحات هذه : نص النصوص ، ص ٤٤ . ويقارن : إبن عربي ، فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٤٩ . وإنشاء الدوائر ، ص ١٦ - ١٩ . وأيضاً : الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٣١١ . وم . ن . ، ج ١ ، ص ١١٩ . ويلاحظ توحيد عفيفي بين حقيقة الحقائق وبين الحقيقة المحمدية ، في : الفصوص ، ج ٢ ، ص ٣١٩ - ٣٢١ . قسم «التعليقات» . وأيضاً : نظريات الإسلاميين في الكلمة ، ص ٣٣ - ٧٥ . ويلاحظ حول أن الحقيقة المحمدية هي الخلافة العظمى ، وأنها الصادر الأول : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٢٢ . وحول تسميتها بالعقل الأول . يلاحظ : م . ن . ، ج ١ ، ص ٦٧٣ . وعفيفي إن كان يريد وحدة الحقيقة والجوهر والذات فهو صحيح ، وإن كان يقصد الوحدة من جميع الجهات ، مع عدم وجود فرق اعتباري بينهما فهو ليس كذلك . ويلاحظ سوء فهم للحقيقة المحمدية عند : شقفة ، التصوف بين الحق والخلق ، ص ٩٠ - ٩٢ . ويعتبر زكي مبارك في : التصوف في الأدب والأخلاق ، ج ١ ، ص ٢١٠ و ٢٧٩ أن الحقيقة المحمدية ترجع في أصولها إلى النصرانية . وهو هنا متأثر بالاستشراق ، ومبالغ .

وخاتم الأنبياء من حيث حقيقته وجوهره ليس إلا الروح والعقل ، - أما النبوة المقيدة فهي نبوة المظاهر ، أعني مظاهر هذه الحقيقة من الأنبياء من آدم حتى صورة خاتم الأنبياء^(١) .

ويستدل الأملي على اعتبار الإطلاق في النبوة بقوله (ص) : (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين)^(٢) ، ويستدل على اعتبار التقيّد في النبوة بقوله (ص) : (آدم ومن دونه تحت لوائي)^(٣) ، بمعنى أنهم مظاهر حقيقته الكلية المطلقة ، وتجليات ذاته وجوهره^(٤) . يقول الأملي موضحاً ذلك : «ومعنى ذلك أن النبوة المطلقة

(١) نص النصوص ، ص ١٧٢ . ويلاحظ حول تحليل فكرة الحقيقة المحمدية ، أسرار الشريعة ، ص ٩٣ . ويقارن : معصوم علي شاه ، طرائق الحقائق ، ج ١ ، ص ٤٣ . والجبلي ، عبد الكريم ، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، مصر ، ١٢٩٣ ، ج ١ ، ص ٣١ . وأيضاً : ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ١٧٤ . وأيضاً : عناء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب ، ط مصر ، ١٩٥٤ ، ص ٣٦ .

Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, V1, p.p 98 - 107. "Hierohistoire et metahistoire".

وأيضاً : نيكلسون في التصوف الإسلامي ، حج ، عفيفي ، مصر ، ١٩٤٩ . ص ١٥٩ .
يقول الأملي : «وكل نبي من آدم إلى محمد - الشخص - مظهر من مظاهر نبوة الروح الأعظم ، فنبوته ذاتية دائمة ، ونبوة المظاهر عرضية متصرمة ، إلا نبوة محمد ، فإنها دائمة غير متصرمة . إذ حقيقته حقيقة الروح الأعظم ، وصورته الصورة التي ظهرت فيها الحقيقة بجميع أسمائها وصفاتها ، وسائر الأنبياء مظاهرها ببعض الأسماء والصفات ، تجلّت في كل مظهر بصفة . واسم إلى أن تجلّت في المظهر المحمدي بذاتها وبجميع صفاتها ، وختمت به النبوة» . يلاحظ : أسرار الشريعة ، ص ٩٣ .

وكذلك يلاحظ تحليل الجابري للارتباط بين الحقيقة المحمدية وفكرة العقل الكلي الهرمسية في : بنية العقل العربي ، ص ٣٢٩ . وهو هنا مبالغ في البحث عن النظائر والأشياء متكلف .

ويلاحظ : البرسي ، مشارق أنوار اليقين ، ص ٣٤ . يقول : «والحقيقة المحمدية هي صورة الإسم الجامع الإلهي» .

(٢) يراجع حوله : اشتياني ، رسالة الولاية ، ص ٩ - ١٠ .

ويقارن تأويل رجب البرسي لهذا الخبر في : مشارق أنوار اليقين ، ص ١٢٢ . وأيضاً : الهروي ، محمد نظام الدين ، رسالة أنوارية ، حج حسين ضيائي ، طهران ، ١٣٥٨ ش ، ص ١٩٨ . وابن روزبهان ، عهبر العاشقين ، ص ١٢٢ . وأيضاً : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ١٦٢ . وجامي ، نقد النصوص ، ص ١٨ . والقمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ١٠٠ . و ص ٥٣٥ .

(٣) يراجع حوله : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٤٠٠ ، و ٤١٩ .

(٤) نص النصوص ، ص ١٧٢ . والقمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٢١ .

مختصة بالحقيقة المطلقة الكلية الأولية المحمدية من الأزل إلى الأبد ،
 وعظاها المقيدة صورة ومعنى كذلك ، وكل مقيد مطلق عند التحقيق ، لأن
 قيامه ليس إلا به [أي بالمطلق] ، كما أن ظهوره [يعني المقيد] ليس إلا بوجوده
 [يعني المطلق] . وكل مطلق مقيد عند ظهوره ، وكل مقيد مطلق عند كونه ، لأن
 ظهوره [أي المقيد] ليس إلا به [يعني المطلق] وكمونه ليس إلا فيه ، [في المطلق] ،
 وشأن الحقيقة هذه شأن الوجود المطلق وظهوراته ، أو الوجود العام ومقيداته^(١) .
 وشأن الولاية في ذلك شأن النبوة ، فإن المطلق منها مخصوص بحقيقة خاتم
 الأنبياء ، ومظهرها المطلق عند الشيخ ابن العربي - كما سوف يأتي - هو عيسى بن
 مريم (ع) ، وعند الأملي هو علي (ع) . أما المقيد منها - أي من الولاية - فهو
 مخصوص بحقيقته الشهادية ، ومظهرها عند الشيخ هو نفسه وعند الأملي هو
 المهدي^(٢) .

فالنبوة مطلقة ومقيدة ، ولكل واحدة منهما ختم ، والنبوة المطلقة هي للحقيقة
 المحمدية ، والنبوة المقيدة هي للأنبياء المظاهر ، والخاتم للنبوة المطلقة هو محمد
 (ص) بصورته الشهادية الجزئية ، والخاتم للنبوة المقيدة الممتدة من آدم إلى عيسى
 (ع) ، هو عيسى بصورته الشهادية الجزئية .

والولاية مطلقة ومقيدة ، والمطلقة مخصوصة بالحقيقة المحمدية ، والمقيدة
 مخصوصة بصورة محمد (ص) . ولكل واحدة منهما ختم ، وخاتم الولاية المطلقة
 هو علي (ع) ، وخاتم الولاية المقيدة هو المهدي^(٣) . والأملي يعني بختم الولاية
 المقيدة ، ختم الولاية المحمدية . بينما يرى ابن عربي أن خاتم الولاية على الإطلاق

(١) نص النصوص ، ص ١٧٢ .

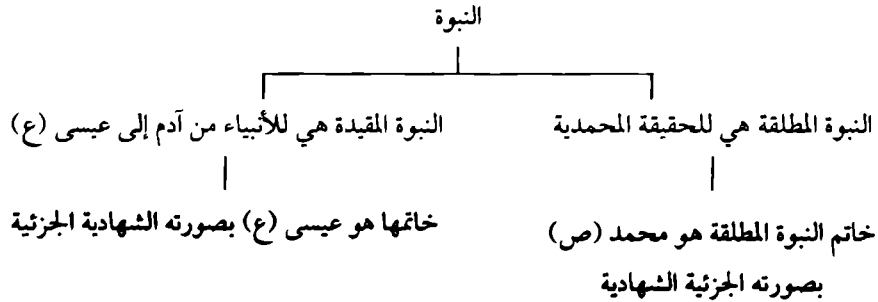
(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ١٧٢ - ١٧٣ . يلاحظ حول تحليل كوربان للعلاقة أو القرابة الروحية والنسب المعنوي
 بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء قبل الزمان ، في :

Histoire de la Philosophie Islamique, VI, P 90.

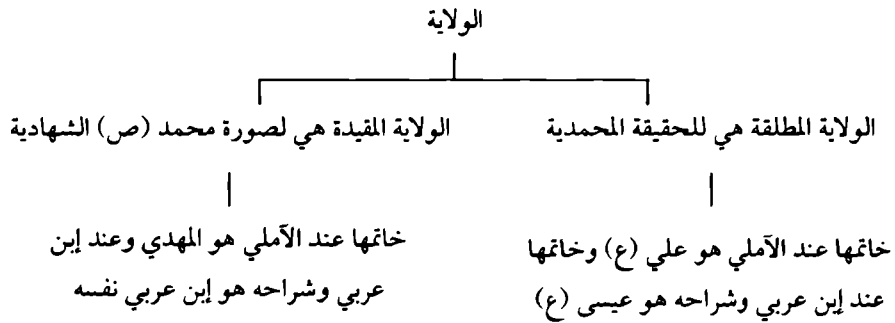
وأيضاً : رجب البرسي ، مشارق أنوار اليقين ، ص ١٢٢ . ويلاحظ : سمناني ، العروة لأهل الخلوة ،
 (نص ع) ، ص ٤٦٤ . و ٥٢٢ . وحول الولاية العامة النبوية يلاحظ : م . ن . ، ص ٤٩٤ . و ٥١٢ .

هو عيسى (ع) ، وخاتم الولاية المقيدة هو نفسه ، كما صرَّح في كثير من كتبه ،
وكما بين تلامذته وكبار شراحه^(١) ، وهذه صورة النبوة وختمها :



والآملي تبعاً لإبن عربي يعتقد أن محمداً (ص) ، مظهر تام للحقيقة المحمدية بصورته ومعناه ، والأنبياء المقيدون من آدم إلى عيسى (ع) مظهر ناقص مقيد لهذه الحقيقة في المعنى وفي الصورة^(٢) .

وهذه صورة توضيحية لما سيأتي تفصيله في مسألة الختم للولاية تظهر فيها أقسام الولاية وأختامها ، وموضوع الخلاف الذي سيأتي بسطه بين الآملي وإبن عربي :



(١) يلاحظ : إبن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٤١ . وأبو العلاء عفيفي ، التصوف الشرة الروحية في الإسلام ، ص ٣١٢ - ٣١٤ . والكاشي ، شرح الفصوص ، ص ٤٣ . ويلاحظ ما يقول القيصري في : شرح مقدمة قيصري ، ص ٨٩٦ . «فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى (ع) . وأما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل من العرب . . .» .

(٢) يلاحظ : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٣١٤ . يقول : «جون نقطة أول وجود آدم است . . . وتكامل أجزاء دائرة نبوت بنقطة أخيرة أست كه وجود حضرت ختم محمدي (ص) بأشد» . ويقارن : جلال الدين أشتياني ، تعليقات شرح قيصري على فصوص الحكم ، طهران : ص ١٣٣ .

وكما أن الخاتم للنبوة المطلقة هو مظهر الحقيقة المحمدية الذي تجلت فيه بجميع كمالاتها، فكذا خاتم الولاية مطلقاً، فقد تجلت فيه الحقيقة من حيث الباطن والولاية بكل كمالها وصفاتها، ولأجل ذلك حكم الأملي متابعاً ابن عربي، بأن «كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي في سلسلة النبوة المقيدة ما منهم أحد إلا يأخذ من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طيبته، فإنه بحقيقته موجود، وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بعث»^(١)، ومراده من الأخذ عن مشكاته الأخذ عن حقيقته، إذ المشكاة هي منبع نوره، وهي ليست إلا الحقيقة المحمدية. والكلام الذي قيل حول خاتم الأنبياء يقال حول خاتم الأولياء، بمعنى «أن خاتم الأولياء مطلقاً كان ولياً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية...»^(٢).

والحقيقة المحمدية عند الأملي كما هو الشأن عند ابن عربي ليست إلا مرتبة تجلي الحق في صورة أسمائه وصفاته وكمالته الذاتية، وهي المعبر عنها بالروح الأعظم، والمظهر الأول، والتجلي الأكمل الذي تحدثنا عنه فيما مضى، وقلنا بأنه مرتبة علم الحق، والحضرة الواحدية المشتملة على حقائق هذا العالم إجمالاً وتفصيلاً، ومرتبة الاسم الرحمن، يقول: «وكذلك يعبر عنه (ص)، وعن حقيقته تارة بالنور، وتارة بالعقل، وتارة بالروح، وتارة بالقلم، وتارة بالبهاء، وتارة بالنقطة، وتارة بأم

(١) نص النصوص، ص ٤٤. ويقارن: فصوص الحكم، ج ١، ص ٦١ - ٦٢. ويلاحظ حول الحقيقة المحمدية: نعمة الله ولي، رسالة إصطلاحات، «ضمن مجموعة رسائله الفارسية»، ص ٤٠، يقول: «حقيقة محمدية، ذات است باتعين أول». الحقيقة المحمدية هي الذات باعتبار التعين الأول.

(٢) نص النصوص، ص ١٧١. ويلاحظ:

Corbin, Histoire de la Philosophie Islamique, V1, P.72 - 73.

وهو يستشهد هنا بما ينسب إلى علي (كنت ولياً وآدم بين الماء والطين). ويقصد آدم الأرضي وترجم النص هكذا:

"J'étais déjà un wali, alors qu'Adam (L'Adam terrestre) était encore entre l'eau et l'argile".

ويلاحظ: لاهيجي، مفاتيح الإعجاز، ص ٣١٥. وابن عربي، الفصوص، ص ٦٢ - ٦٣.

ويقارن حول ذلك كله: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٥٣٧.

الكتاب ، وتارة بالكتاب المبين ، وتارة بالتعين الأول ، وتارة بالبرزخ الجامع ، وتارة بالروح الأعظم ، وتارة بحقيقة الحقائق ، وتارة بالجواهر الأول ، وتارة بالخليفة ، وتارة بآدم الحقيقي ، وتارة بالإنسان الكلي ، وتارة بقطب الأقطاب ، وتارة بصورة الحق ، وتارة بظل الإله ، وتارة بالمظهر الأعظم والمجلى الأكبر . . وأمثال ذلك . . إلخ»^(١) .

ويوحّد الأملي هنا بين الحقيقة المحمدية ، وحقيقة الحقائق ، والعقل الأول ، وهو يقصد أنها لا تمايز في الحقيقة والذات ، وأنها إنما يفرق بينها بالاعتبار ، وهو شيء أكده ابن عربي وركز عليه ، حينما افترض أن الحقيقة المحمدية أول مرتبة في الوجود ، وأول شيء ظهر عن الحق^(٢) ، وأكد على التمايز الإعتباري حينما فرض أن الحقيقة المحمدية ظهرت من حقيقة الحقائق ومن الهباء ، والثاني عالم معقول ، وهو مرتبة علم الحق واستجماعه أسماء كلها ، والأول عالم معقول ، لا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم ، بل هو مع الحادث حادث ، ومع القديم قديم ، ومع الحق حق ، ومع الخلق خلق . فإن اعتبرته الحق صدقت ، وإن اعتبرته الخلق صدقت أيضاً^(٣) .

وحقيقة محمد (ص) ، هي أساس الوجود باعتبار ، أعني من حيث هي العقل

(١) نص النصوص ، ص ٤٤ . وص ٤٦ . ويقارن : سمناني ، العروة لأهل الخلوة (نص . فا .) ، ص ٢٨٢ .

(٢) يلاحظ : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٣) ينظر : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ١٥٢ . وقال : «بَدءُ الهباءِ وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالإستواء على العرش . . وممّ وجد؟؟ وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ، وفيه وجد؟؟ في الهباء وعلى أي مثال وجد؟؟ على المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به ، ولم وجد؟؟ لإظهار الحقائق الإلهية ، وما غايته؟؟ فغايته إظهار حقائقه ، ومعرفة أفلاك العالم الأكبر إلخ» . م . ن . ، ج ١ ، ص ١٥٢ . ويقول في شرح قوله : (مثل نوره) . . «فلم يكن أقرب قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد (ص) ، المسماة بالعقل ، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية . . وفي الهباء وجد عينه ، وعين العالم من تجليه» . م . ن . ، ج ١ ، ص ١٥٤ . ويسمي هذه الحقيقة بالعالم الأعلى ، يلاحظ : م . ن . ، ج ١ ، ص ١٥٥ . ويقارن : الجيلي ، عبد الكريم ، الإنسان الكامل ، ص ٣ . ٨ . ويلاحظ أيضاً تسميتها بأمر الكتاب في : م . ن . ، ص ١٠٩ . وحول أن العالم من نور محمد يلاحظ : م . ن . ، ص ١٠٢ . والبرسي ، مشارق أنوار اليقين ، ص ٦٦ . ويلاحظ حول تسميتها بحقيقة الحقائق : فرغاني ، مشارق الدراري ، ص ١٠ .

الأول والروح الأعظم المتوسط بين الحق والعالم ، فهي الواسطة الكلية ، وهي أيضاً العلة الغائية لكل الموجودات فمحمد (ص) باعتبار حقيقة ذاته وجوهه هو الأول من حيث الوجود ، وإن كان الآخر بالنسبة إليها من حيث الشهود ، أعني من حيث شخصه وصورته الجزئية الشهادية ، إذ الإنسان كان آخر ما ظهر ، ونهاية ما خلق . ولأجل ذلك كانت نبوات جميع الأنبياء جزئيات النبوة المطلقة المخصوصة بحقيقة خاتم الأنبياء ، وكانت ولايات جميع الأولياء جزئيات الولاية المطلقة المخصوصة بحقيقة خاتم الأولياء ، فالكل راجع إلى الحقيقة المحمدية صورة ومعنى (١) .

وإلى سعة الحقيقة المحمدية أشير - بنظر الأملي - في الحديث القدسي : (خلق الله آدم على صورته) (٢) ، إذ المعنى «أن الله أوجد آدم [الحقيقي] على صورته الأسمائية الجامعة ، وهي عبارة عن ظهوره فيه بجميع أسمائه وصفاته ، وتجليه له بجميع كماله» (٣) ، والسعة هذه التي عبّر عنها أيضاً في الحديث القدسي بالقول : (لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن) (٤) ، ليست إلا لخاتم الأنبياء في الحقيقة من بين الموجودات كلها ، وهي بعده للإنسان الكامل الذي على قدمه (٥) .

وفصل الأملي كلّ الذي مرّ في نص جامع فيقول : «ومن هنا ورد تعريف النبوة المطلقة بأنها عبارة عن اطلاع الموصوف بها على الحقائق الإلهية والدقائق الربانية على ما هي عليه ، وكذلك الاطلاع على حقائق الموجودات الممكنة الموجودة من الماهيات المعدومة والأعيان الثابتة ، لأن أم الكتاب الذي هو العقل الأول ، والكتاب المبين الذي هو النفس الكلية ، المعبر عنهما باللوح والقلم ،

(١) نص النصوص ، ص ١٧٣ . ويلاحظ : حموية ، المصباح في التصوف ، ص ١٠٠ .

(٢) مرّ ذكره في الوجود وذكر مصادره . ويلاحظ استغلال ابن روزبهان لهذا الحديث في : عبهر العاشقين ، ص ٥ ، ٢٠ ، و ٣٣ .

(٣) نص النصوص ، ص ١٧٣ .

(٤) ستأتي مصادره مفصلاً في الأخلاق في الباب الخامس .

(٥) م . ن .

وكذلك الرُّق المنشور الذي هو لوح الجسم الكلي مشتملات على العلوم والمعارف ، فكل عالم يحصل له الاطلاع على هذه الكتب والصحف والمعارف المسطورة فيها المرقومة عليها إجمالاً وتفصيلاً يكون هو النبي والولي والخليفة والإمام الكامل المكمل على قدر إستعداده واستحقاقه بغير الوسائط فيفيض الحق تعالى وحده من غير واسطة على قلب حبيبه وصديقه ووليه ، ولذلك صار محمد (ص) وحده خليفته الأعظم ، ومظهره الأكمل الأول ، وظله الأتم ، وخليفته الأعلى ، وقطب الأقطاب ، والبرزخ الجامع ، أي الجامع بين الحق والخلق والظاهر والباطن والعلوي والسفلي ، وخُصَّ بالربوبية العظمى والقطبية الكبرى»^(١) .

ولأجل كون محمد (ص) هو النبي المطلق من حيث حقيقته ، والنبوة هي الإنباء ، فالإنباء المطلق الحقيقي الأولي ليس إلا «للروح الأعظم الذي بعثه الله إلى النفس الكلية أولاً ثم إلى النفوس الجزئية ثانياً لينبئهم بلسانه العقلي عن الذات الأحدية والصفات الأزلية والأسماء الإلهية ، والأحكام الكلية ، والمرادات الجزئية»^(٢) ، وليس الروح الأعظم كما مرَّ إلا حقيقة خاتم الأنبياء ، فله الإنباء الحقيقي الذاتي ، فنبوته ذاتية دائمة غير متصرمة ، ونبوة غيره - يعني مظاهره - عرضية متصرمة غير دائمة ، إذ حقيقته هي حقيقة الروح الأعظم ، وصورته هي الصورة الشهادية التي ظهرت فيها الحقيقة بجميع أسمائها وصفاتها ، وجميع الأنبياء هم مظاهرها ببعض الأسماء والصفات . يقول : «قد تجلت هذه الحقيقة الكلية في كل مظهر من الأنبياء بصفة من صفاتها وإسم من أسمائها ، إلى أن تجلت في المظهر المحمدي بذاتها وبجميع صفاتها ، وختمت به النبوة»^(٣) .

فكان محمد (ص) سابقاً على جميع الأنبياء والرسل من حيث الحقيقة ، متأخراً عنهم من حيث الصورة ، ولقد أشار (ص) إلى ذلك بقوله : (نحن الأولون

(١) نص النصوص ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٢) م . ن . ، ص ١٧٦ .

(٣) م . ن . ، ص ١٧٧ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٤٣٣ .

الآخرون)^(١)، ويقوله: (أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً)^(٢)، ذلك لأن نبوة الروح الأعظم، الذي هو حقيقته، سابقة على وجود الأجساد والأرواح. وينظر الأملي «فإن من يدرك ذلك يدرك سر ختم النبوة»^(٣).

ولا شك في أن هذا الكلام من الأملي تأكيد على طبيعة العلاقة التي تربط بين محمد (ص) والحقيقة المحمدية، وبينها وبين سائر الأنبياء، فليس صحيحاً ما افترضه بعضهم^(٤) من أن المظهر المحمدي نسبته إلى الحقيقة المحمدية نسبة غيره من الأنبياء الذين سبقوه في الظهور والبعث، وأن الحقيقة المحمدية شيء متميز منفصل عن الصورة الجزئية المحمدية، إذ أن ما مرّ يكشف أمرين، الأول: أن نسبة المظهر المحمدي إلى الحقيقة المحمدية مختلف عن نسبة أي مظهر آخر من مظاهرها المقيدة أعني الأنبياء المقيد من آدم إلى عيسى (ع) إليها. صحيح أن كل واحد منهم بما فيهم محمد (ص) مظهر لهذه الحقيقة، إلا أنه أكمل هذه المظاهر وأتمها، وهذا يعني أن كل نبي من الأنبياء المقيد مظهر اسم أو صفة من أسماء هذه الحقيقة وصفاتها، وأن محمداً من بينها هو مظهر هذه الذات بتمام صفاتها وأسمائها وكمالها، فهو مظهرها الأتم الذي تجلت فيه الحقيقة بذاتها وبكمال صفاتها^(٥).

الثاني: أن الصورة المحمدية، مظهر للحقيقة من حيث الظهور والبروز، بمعنى من حيث هي تشخص وصورة، أما من حيث الحقيقة فليست حقيقته إلا هذه الحقيقة، وليس جوهره إلا جوهر الروح الأعظم. ولا أدري من أي نص من

(١) تراجع حوله: لاهيجي، مفاتيح الإعجاز، ص ٣١٧. «نحن الآخرون السابقون». ويلاحظ بنفس اللفظ في: الرازي، مرصاد العباد، ص ٢٤٢ و ٢٤٣.

(٢) يلاحظ تحليل كوربان للحدث في: Histoire de la Philosophie Islamique, PP 104 - 105.

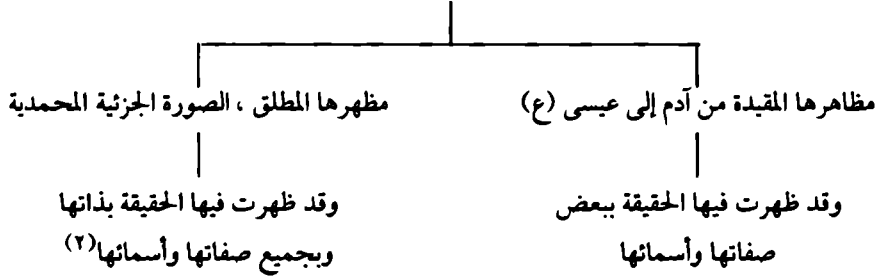
(٣) نص النصوص، ص ١٧٧.

(٤) أبو العلا عفيفي، تعليقات فصوص الحكم، ج ٢، ص ٣٢١. ويقارن: عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة ص ٣٣ - ٧٥، يقول: «وشخصية النبي غير الحقيقة المحمدية، وهما لا رابط بينهما، والصلة بين الحقيقة المحمدية وأي نبي من الأنبياء، هي بعينها بينها وبين محمد».

(٥) يلاحظ: نص النصوص، ص ١٧٨. «فظهر أن نبوة محمد ذاتية دائمة. . ومبدأ الدائرة هو الروح الأعظم المتجلي في كل نقطة من نقط الأنبياء بوصف، وفي نقطة الصورة المحمدية بذاته، كظهور البذر في كل مرتبة من مراتب النمو بوصف، وفي منتهى المراتب - الذي هو الثمرة - بالذات».

نصوص ابن عربي استفاد أبو العلا عفيفي بُعد الشقة بين المظهر الأتم ، أعني خاتم الأنبياء ، والحقيقة المحمدية ليحكم بتمايزهما وانفصالهما^(١) .

الحقيقة المحمدية (الروح الأعظم) لها النبوة المطلقة



٤ - فكرة الختم واستدارة الزمان: التاريخ القدساني وما وراء التاريخ:

ولزيادة توضيح صورة ما يعتقد الأملّي حول الحقيقة المحمدية وفكرة الختم ، يشبه الحقيقة هذه ومظاهرها ، أو النبوة المطلقة والنبوات المقيدة ، بدائرة مؤتلفة في الخارج من نقط متواصلة ، والدائرة هي الحقيقة ، والنقط المتصلة المشكلة في الخارج لوجود هذه الدائرة هي النبوات المقيدة . يقول : « وأضرب لك مثلاً دائرة لها وجود في الذهن ووجود في الخارج ، ووجودها الخارجي هو مظهر وجودها الذهني وصورته ، ووجودها الذهني هو حقيقتها ومعناها ، وهو متقدم على الخارجي ، ووجودها الخارجي خط مستدير مؤتلف من نقط متواصلة ، ووجود كل نقطة منها هو مظهر وصف من أوصاف وجودها الذهني ، ولا توجد حقيقة الدائرة في الخارج إلا عند تكامل الأجزاء وتواصلها بوجود النقطة الأخيرة المتصلة بالنقطة الأولى ، فالنقطة الأخيرة لاشتمالها على سائر النقط هي مظهر لحقيقة الدائرة ،

(١) يلاحظ : ابن عربي ، فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٦٣ - ٦٤ . يقول : « ... فإنه بحقيقته موجود .. وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بعث ... » . ويقول : « ولهذا بدى به الأمر وختم ... » . م . ن . ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٢) نص النصوص ، ص ١٧٢ . والظاهر هنا عين المظهر في الحقيقة غيره في الإعتبار ، إذ المطلق مقيد بوجه ، والمقيد المطلق .

وسائر النقط هنّ مظاهر أوصاف وجودها الذهني ، ولا توجد حقيقة الدائرة في الخارج إلا عند تكامل الأجزاء وتواصلها بوجود النقطة الأخيرة لاشتمالها على سائر النقط ، وهي مظهر لحقيقة الدائرة ، وسائر النقط هن مظاهر أوصافها^(١) ، ثم يتابع مبيناً أن نفس هذا الكلام يقال في خصوص الحقيقة المحمدية ومظاهرها الجزئية فيقول : «فكذلك ممثّل النبوة كمثّل الدائرة ، لها وجود في الغيب هو حقيقتها ومعناها ، ولها وجود في الشهادة هو مظهرها وصورتها ، والحقيقة متقدمة على الصورة من حيث الوجود متأخرة عنها من حيث الظهور ، ووجودها [أي النبوة] خط مستدير مؤتلف من نقط وجودات الأنبياء المتواصلة ، ووجود كل نقطة منها مظهر وصف من أوصاف وجودها الغيبي ، ولا توجد حقيقة الدائرة [يعني دائرة النبوة] إلا عند تكامل أجزائها من النقط وذلك بوجود النقطة الأخيرة التي هي الصورة الجزئية المحمدية ، فتمت بها صورة دائرة النبوة ، وظهرت فيها حقيقتها بجميع أوصافها»^(٢) .

ويقول القبصري شارحاً هذه الفكرة : «فالنبوة مختصة بالظاهر ، ويشترك كلهم في الدعوة والهداية والتصرف في الخلق وغيرها مما لا بد منه في النبوة ، ويمتاز كل منهم عن الآخر في المرتبة بحسب الحيطّة التامة كأولي العزم من المرسلين ، وغير التامة كأنبيا بني إسرائيل ، فالنبوة دائرة تامة مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة في الحيطّة»^(٣) .

(١) نص النصوص ، ص ١٨٧ - ١٨٨ . ويلاحظ : الدائرة رقم ٥ في قسم الدوائر من كتاب نص النصوص .

ويقارن حول دائرة النبوة : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز ، ص ٣١٤ . وحول دائرة الولاية : م . ن . ، ص ٣١٥ . وحول فكرة الأدوار وبرز الحقيقة المحمدية ، في كل دور من خلال مظهر يلاحظ :

Cerbin, Histoire de la Philosophie, V1, P.P. 100 - 101.

ترتبط هنا البداية بالنهاية لا على أساس أنهما حدثان خارجيان يتم شهودهما بالحس ، بل على أساس أنهما ينتميان إلى تاريخ قدساني ، أو ما وراء التاريخ (Hiérohistoire - metahistoire) ويلاحظ شرح الدائرة كما بصورها الأملي في : Ibid.. P, 104.

(٢) نص النصوص ، ص ١٧٨ .

(٣) شرح مقدمة قبصري ، ص ٨٦٠ .

فحقيقة هذه الدائرة هي الروح الأعظم الحامل لمعنى النبوة، ولها بداية هي أول نقط الأنبياء، وهي وجود آدم، وحركة دورية سارية في نقط وجودات الأنبياء، ونهاية منقطعة على البداية هي النقطة الأخيرة المحمدية^(١)، ولقد أشار النبي (ص) - بنظر الأملي - إلى تطابق البداية والنهاية هذا بقوله في الحديث المشهور: (إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض)^(٢)، وليس الزمان هذا زماناً مادياً، أعني من جنس الزمان الذي نتحسس، والذي هو مقياس الوقائع والحوادث المادية، بل هو زمان معنوي أعني زمان الروحانيات والمجردات.

ويرى الأملي أن حقيقة كل نقطة حاملة لوصف الإنبياء هي اللطيفة المتولدة من ازدواج الروح والنفس الجزئيتين، وتسمى قلباً، وهي محل نزول الوحي على النبي بالإنبياء^(٣)، ولا يستوي الروح الأعظم إلا على عرش القلب المحمدي، لأنه لا يتجلى بالذات إلا على قلبه، وللقلب هذا وجه إلى الروح يسمى فؤاداً هو محل الشهود، ووجه إلى النفس يسمى صدرأ، وهو محل صور العلوم، والقلب عرش الروح في عالم الغيب كما أن العرش قلب الكائنات في عالم الشهادة^(٤).

(١) نص النصوص، ص ١٧٨. ويقارن قيصري في: شرح مقدمة قيصري، ص ٨٦٠. ويقول ابن عربي في مقام التمييز بين الزمان الروحي والزمان والمادي: «وانتهى الزمان بالإسم الباطن في حق محمد (ص) إلى وجود جسمه وارتباط الروح به، فانتقل حكم الزمان في جريانه إلى الإسم الظاهر، فظهر محمد (ص) بذاته جسماً وروحاً، فكان الحكم له باطناً أولاً في جميع ما ظهر من الشرائع ثم صار الحكم له ظاهراً، فنسخ كل شرع أبرزه الإسم الباطن. فكانت استدارته [أي الزمان] انتهاء دورته بالإسم الباطن، وابتداء دورة أخرى بالإسم الظاهر» يلاحظ: الفتوحات، ج ١، ص ١٤٣.

(٢) يراجع تحليل كوربان للخبر في: Histoire de la Philosophie, V1, P 105. ويلاحظ تحليل الأملي له في: جامع الأسرار، ص ٢٤٠. وص ٤٢٨.

(٣) نص النصوص، ص ١٧٨. يقول (Corbin): «إن الروح الأعظم يظهر فيه [محمد]، بحقيقة النبوة ذاتها وكل نبي من آدم إلى المسيح مظهر خاص، كنبوة الروح الأعظم المطلقة، والحقيقة التي هي أساس بلوغ مرتبة النبوة في كل نبي، هي اللطيفة المتولدة من ازدواج العقل والروح... وهي القلب وهي محل نزول الوحي».

يلاحظ: Histoire de la Philosophie... V1, P 105.

ويقارن ما يقوله ملا صدرا، في: شرح أصول الكافي، كتاب الحجّة، باب الفرق بين النبي والرسول والمحدث، والحديث الثالث.

(٤) نص النصوص، ص ١٧٨ - ١٧٩. وقارن القيصري، شرح مقدمة القيصري، ص ٨٦٠.

وليس ظهور الروح الأعظم في كل نقطة من نقط الأنبياء بوصف ، وفي الصورة المحمدية بذاته وجميع صفاته ، إلا كظهور البذر في كل مرتبة من مراتب النمو بوصف ، وفي منتهى المراتب - الذي هو الثمرة - بالذات وجميع الصفات^(١) ، وكما أن النبوة دائرة مؤتلفة في الخارج من نقط وجودات الأنبياء مكتملة بوجود النقطة الأخيرة ، فكذا الولاية فإنها دائرة لها وجود في الغيب ووجود في الشهادة ، ووجودها الغيبي هو حقيقتها ومعناها ، ووجودها في الشهادة هو وجود مظاهرها ، وهي نقط وجودات الأولياء ، ولا تكتمل دائرة الولاية في الخارج إلا باتصال نقط وجودات الأولياء بتحقيق النقطة الأخيرة التي تختتم بها الولاية^(٢) .

(١) نص النصوص ، ص ١٧٨ .

(٢) م . ن . ، ص ١٨٠ . ويرى كوربان (Corbin) أن فكرة مسجيء دورة الولاية بعد دورة النبوة التي ختمت بمحمد فكرة شيعية في الأساس ، وهو يحدد زمن الولاية كزمن للتأويل ، والولي هو قيم الكتاب يلاحظ :

Histoire de la Philosophie, V1, P103. "Au cycle de la prophétie succède le cycle de la walâyat; l'idée de cette succession reste fondamentalement shî'ite".

وهو يرى أن الأملي في رسومه البيانية ، يجعل دائرة الولاية داخل دائرة النبوة ، كإشارة إلى أن الولاية باطن النبوة .

يلاحظ : Ibid. P. 105 .

والكلام هذا نجده بحذافيره عند عارف صوفي كمحمد لاهيجي في شرحه الكبير على حديقة الأسرار (كلشن راز) لمحمود شبستري عارف أذربيجان الشهير . يلاحظ بتفصيل : مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز ، ص ٣١٦ - ٣١٨ .

خاتمة وخلصات:

حاولنا قدر الإمكان أن نوضح فيما سبق ، إصطلاحات النبي ، والولي ، والرسول ، وأن نحدد هذه المراتب والدرجات وخصائص كل واحدة منها ، وعلاقتها بعضها ببعض الآخر ، ثم ربطنا بينها وبين فكرة ختم النبوة والولاية وبينها وبين الحقيقة المحمدية ، وحددنا للأخيرة موقعها الوجودي في مراتب التجليات والتنزلات . والآمل ، كما مهّدنا ، إنتفع من تراث التصوف السابق عليه في خصوص هذه المسألة ، فعالجه شارحاً موضعاً ، محاولاً أن يحدد وجهة نظر في خصوص ختم الولاية يتناسب مع انتمائه المذهبي ، من غير أن يخرج عن أصول الأفكار والقواعد التي بنى عليها التصوف في هذا الخصوص وجهة نظره .

الفصل الثاني ختم الولاية

تمهيد وأعمومات.

١ - تعيين خاتم الأولياء مطلقاً.

أ - مناقضة ابن عربي.

ب - الإستدلال على خاتمية علي للولاية المطلقة.

٢ - تعيين خاتم الأولياء مقيداً.

أ - مع ابن عربي وشراحه.

ب - المهدي خاتم الولاية المقيدة «وأدلة ذلك».

٣ - تأويل مذهب ابن عربي.

تمهيد وأعمومات:

أوضحنا فيما مضى وجهة نظر الأملي في العلاقة بين مفاهيم (نبوة ، رسالة ، ولاية) ، وحددنا رؤيته للدلالة الإصطلاحية لمثل هذه المفردات ، أعني إستخداماتها التقنية في التصوف نفسه ، وما تثيره من إichاءات ، وما ابتنى عليها من رؤى ومواقف ، وما تختزنه من أبعاد ساهمت في بلورة الخطوط العامة للتأمل الصوفي في مشكلية النبوة والولاية بشكل عام .

والنظر في الدلالات المفهومية التي تثيرها هذه الألفاظ يسوقنا بصورة طبيعية إلى قراءة جملة مفردات تشكلت دلالاتها - في السياق نفسه - جزءاً من منظومة المفاهيم التي ابتدعها التصوف في مقام بلورة رؤيته الروحية حول موضوعنا ، كمفهوم الحقيقة المحمدية ، ومفهوم الختم . شرحنا هذه المفاهيم ، وبيننا كيف تتناسب فيما بينها وتترابط ، وركزنا على الطريقة التي وظفت هذه المصطلحات بواسطتها على مستوى معرفي ووجودي في آن معاً .

والواضح أن الأملي يعي جداً ضرورة أن يحدد المفكر - الذي يهدف إلى إنجاز مشروع نظري وبلورة مذهب - مفاهيمه بدقة ووضوح قبل أن يشرع في بلورة تصورات وإعلان أحكامه والنتائج التي انتهى إليها .

تلك خصوصية في الأملي واضحة ، ليس على مستوى مشكلة ختم الولاية فحسب ، بل هي عامة تطبع إنتاجه بأكمله ، نفع على ذلك في معالجته لقضية الوجود ، وعند استعراضه مشكلة المعرفة ، وشرحه لمسألة الأخلاق والتكاليف الشرعية ، وعند رسمه صورة صوفية للتفسير القرآني .

والحق أن هذا المنهج في معالجة هذه الموضوعات سمة في الجهد الصوفي عامة ، شاع في المصنفات الموسوعية التأسيسية ، وفي مؤلفات أصحاب المذاهب الكبرى والتيارات .

ولم يمنع منهج كهذا من شيوع الغموض والضبابية ، ولم يساهم كثيراً في غياب الالتباس وانعدام الإرتباك في بلورة المفاهيم وصياغتها واستخدامها واستغلال دلالاتها على مستوى المذهب الصوفي ، وما نقع عليه من هذه الأمور كثير ، واضح وملفت ، لكن عذر المتصوفة أنهم مبتكرون ، إن لم يكن للألفاظ نفسها ، فللدلالات وطرائق استغلالها وأساليب تشغيلها في النص الصوفي ، وفي طرائق التأمل والنظر . والمؤسسُ المبتكر تضييق دائرة مؤاخذته ويتسع مجال الاعتذار له ، ويسهل تبرير عثراته ومواقع الخلل والإضطراب والغموض في لغته ونصه وفي رؤيته وخطوات تفكيره .

وكيف كان ، فلقد رغبتنا في أن يكون تحديد المفاهيم طريقاً إلى تلمس آفاق الخلاف بين الأملي وإبن عربي ، ونحن ندرك جيداً أن شيخ آمل لم يتجاوز على مستوى تحديد الدلالة الإصطلاحية في مجالنا هنا ما أسست له مدرسة وحدة الوجود العتيدة ، ولم يبدع جديداً ، ولم يأت بالمختلف ، وبقي منسجماً مع التصور العام الذي بلوره الترمذي وبعده إبن عربي لمصطلحات النبوة والولاية وما يدور في فكهما . والمهم الذي نطمح إليه هنا هو تحديد أنه كيف تسنى للأملي إستغلال مثل هذه المصطلحات من أجل تأسيس رؤية في قضية ختم الولاية بالذات مناقضة لظاهر نصوص إبن عربي ، ولما قرره شراحه الكبار؟ وكيف أمكنه - وبأية طريقة - أن يؤسس على ما أذاعه إبن عربي وجهة نظر تدين توجهاته ، وتتنكر لأحكامه ورؤاه ، وترفض مجمل نتائجه وما انتهى إليه؟؟

وسوف يكون من الشيق مراقبة الجدل الذي يديره الأملي مستغلاً نصوص الشيخ الأكبر وشراحه ، ومتسلحاً بإرث كلامي ومذهبي عريق ومتطاول ، وبرغبة ملحة في إعادة بلورة تأويل روحي للمكانة الوجودية التي يحتلها

شخص الولي وللدور والوظائف وللفاعلية الروحية ، على ضوء التشيع والتصوف معاً ، ومن وحي التنظير المذهبي لقضية الإمامة وما يرتبط بها على مستوى لاهوتي - وجودي ووظيفي في آن واحد .

سنخصص لهذا الجدل مجمل هذا الفصل ، مكتفين برسم صورة إجمالية وعمامة ، ومركزين على ما رغب الأملّي في الوصول إليه وتأكيدّه ، كنتائج ورؤى ومواقف .

١ - تعيين خاتم الأولياء مطلقاً:

أ - مناقضة ابن عربي: إن التقدير الذي أبداه الأملي تجاه ابن عربي ، والإحترام الكبير الذي أظهره تجاهه ، والتقدير المفرط لشخصيته ، لم يمنعه من التحفظ على ما ارتآه الشيخ الأكبر وتبناه في خصوص قضية ختم الولاية ، ومن الإسترسال في بيان تناقضه وتهافت حججه وبياناته . ويرر الأملي لنفسه هذا الموقف بالقول ، بأن الشيخ الأكبر وإن كان كاملاً إلا أن الكامل لا يكون كذلك في كل شيء .

والأملي - مبالغته منه في الإعتراض - يعقد فصلاً طويلاً من فصول كتابه مقدمات نص النصوص ، خصصه للبحث في قضية «تعيين خاتم الأولياء مطلقاً ومقيداً ، وما يرتبط بذلك من الأبحاث»^(١) ، وصدّره ببيان الغرض الذي من أجله فصل القول في موضوع كهذا وأطال فيقول : «إعلم أيها السامع - أيّدك الله - أن هذه القاعدة مشتملة على أبحاث جليّة ، واعتراضات متنوعة بالنسبة إلى الشيخ والمشايخ من أمثاله»^(٢) . وهو يقصد بالمشايخ من أمثاله ، شراحه الكبار ، وخصوصاً القيصري والكاشاني ، كما سوف يتضح من سياق مناقشاته واعتراضاته التي سنينها فيما يلي . .

(١) نص النصوص ، (المقدمات) ، ص ١٨٢ ، القاعدة الثانية من التمهيد الثالث .

(٢) م . ن . ويلاحظ مناقشة موجزة للأملي في : منتخب أسرار الشريعة ، ورقة ٤٤ أ - ٤٥ ب . ويلاحظ تحليل كوربان لهذه المناقضة في : En Islam Iranien, V3, P 197 - 199 . ويلاحظ تفصيل هذه المناقشة في : القمشه إي ، تعليقات شرح الفصوص للقيصري ، ص ٤٤٨ - ٤٦٣ .

وعلى أي حال ، فالغرض من إنشاء هذا الفصل هو الإعتراض على ابن عربي ، ومن يدور في فلكه من أتباعه وشراحه والمنظرين الكبار لمذهبه .

ولكي يكون الإعتراض قائماً على منهج جلي واضح ، وبغية أن تستند المناقشة إلى ما هو محكم من الأدلة والحجج ، ولأجل أن تتكىء على أساس متين ، وجد الأملي أنه من الضروري الانطلاق من نصوص ابن عربي نفسه ، فهي الأساس في فهم ابن عربي أولاً ، ثم في الإحتجاج عليه ومعارضته . .

والأملي يحدد قبل كل شيء ما يبغى الوصول إليه ، وما يريد إثباته من نتائج بوضوح وصراحة ، نلخصها بالقول إن ما ذهب إليه ابن عربي من أن عيسى (ع) هو خاتم الأولياء مطلقاً ، وأنه هو نفسه خاتم الولاية المقيدة المحمدية ، باطلٌ ولا يقوم على سند ، لا من نقل ولا من عقل ولا من كشف ، ولا يوجد له ما يدعمه ويؤيده من الآراء والمواقف ، يقول : «والكامل أيضاً ذهبوا إلى أن خاتم الأولياء مطلقاً هو علي بن أبي طالب ، وخاتم الأولياء مقيداً هو المهدي ، وذهب الشيخ ابن العربي إلى أن خاتم الأولياء مطلقاً هو عيسى (ع) ، وخاتم الأولياء مقيداً هو نفسه ، وقد وجدنا هذا باتفاق أكثر المشايخ والعلماء ، خلاف العقل والنقل والكشف»^(١) .

ومهمة الأملي هنا مزدوجة ، فهو محكوم - بحكم موقفه السجالي - بضرورة أن يفند ابن عربي ويبين خطأ رأيه ووهن أحكامه وبعده عن الصواب ومجانبته للحقيقة من جهة ، وهو من جهة أخرى ، أمام مسؤولية إثبات واقعية ما يؤمن به ، ويدعو إليه ، ويعتقده ، وينظر له من مذهب هو على طرف النقيض من مذهب الشيخ وفي قبالة ، وسوف يكون مطالباً بالتدليل على صحة آرائه باستعراض حججه ، وتفصيل ما يدعمها ، ضمن المرجعية المعرفية التي تكسب الآراء قيمتها في نظام المتصوفة والعرفاء وفي قانونهم ، أعني النقل والعقل والكشف ، والتي تشكل بحسب الأملي طرق المعرفة على وجه الحصر^(٢) .

(١) نص النصوص ، ص ١٨٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٢٨ .

يقول : «فأردنا أن نشرع في تحقيق هذا الأمر وتبيينه بالوجوه الثلاثة ، وأنه ليس كذلك ، وأن خاتم الأولياء مطلقاً هو علي لا غير ، وأن خاتم الأولياء مقيداً هو المهدي لا غير . . .»^(١) .

ولا يغيب عن ذهن الأملي ما يكتنف لغة ابن عربي في هذا السياق من الغموض ، وما يشيع فيها من الإبهام ، وهو سوف يستغل هذا الأمر بنحوين ، الأول : بيان تناقض الشيخ الأكبر مع نفسه ، وتضارب نصوصه وتعارضها ، وبالتالي تساقطها وتهافتها وبطلانها . والثاني : رفع هذا التناقض بتأويل نصوص الشيخ بما يخدم مذهبه ، ويؤكد صوابية رأيه ، وصحة نتائجه وقناعاته .

ومن الضروري - بحسب الأملي - استعراض أكبر قدر من نصوص الشيخ الأكبر ، ذلك أن المقام مقام محاجة وسجال ، والآراء فيه متباينة مختلفة ، والأهواء كثيرة مضطربة ، والمواقف متشعبة متنازعة ، وموقف كهذا يستوجب معرفة ما يدعيه الخصم ويقوله ، وأنه كيف يؤسس لوجهة نظره ، وما هي دعائم مذهبه ، وما الذي يحتج به ويستند إليه؟ . . . إن معرفة كل ذلك أساس لا يستقيم النقاش من دونه ، ولا يسلك الحجاج سبيله بمعزل عنه ، ولا يتأدى إلى مقصده ولا يبلغ غاياته .

يقول الأملي معبراً عن ذلك بإيجاز : «وهذا - بطلان قول ابن عربي - لا يتيسر إلا بعد نقل كلام الشيخ في هذا الموضوع ودعواه فيه ، ثم إلزامه وإسكاته به ، ليكون حاله في ذلك كحال من قال : يداك أوكتا ، وفوك نفخ»^(٢) .

ويقول : «وغرضنا من نقل كلامه على أنواع مختلفة ، هو أن لا يبقى له كلام في هذا الباب إلا ويحصل له جواب منا ، بعناية الله تعالى على ما ينبغي عقلاً ونقلاً وكشفاً»^(٣) .

والأملي يفصل بين رأي الشيخ في ختم الولاية مطلقاً ، وبين رأيه في ختم

(١) نص النصوص ، ص ٢٢٨ .

(٢) م . ن . ، ص ١٨٢ .

(٣) م . ن . ، ص ١٨٦ .

الولاية المقيدة، وعلى أساس ذلك يجزيء نصوصه، والغرض - كما نظن - منهجي، يرغب هنا الأملي في تأكيد بطلان وجهة نظر الشيخ في الموضوع الأول، وبين خطأ رأيه في الموضوع الثاني في مكان آخر^(١)، وهو سوف يستعرض هناك ما يسوقه الشيخ من رؤى ومكاشفات تدل على كونه خاتماً للولاية المقيدة المحمدية، ثم يناقش كشفه بكشف يضاده، ويعارض رؤاه برؤى تعاكسها وتناقضها. وسيأتي ذلك قريباً.

وعلى أي حال ينقل الأملي عن المجلد الثاني من الفتوحات^(٢)، ما يلي: «واعلم أنه لا بد من نزول عيسى (ع)، ولا بد من حكمه فينا بشريعة محمد (ص)، يوحى بها الله إليه من كونه نبياً، فإن النبي لا يأخذ الشرع من غير مرسله، فيأتيه الملك مخبراً بشرع محمد (ص) الذي جاء به، وقد يلهمه فلا يحكم بالأشياء بتحليل وتحريم إلا بما كان يحكم به النبي (ص) لو كان حاضراً، وقد يكون له من الإطلاع على روح محمد (ص) بحيث يأخذ عنه ما شرع الله له أن يحكم به في أمته، فيكون عيسى (ع)، صاحباً وتابعاً من هذا الوجه، وهو من هذا الوجه خاتم الأولياء.. فكان من شرف النبي (ص) أن يكون ختم الأولياء في أمته نبي رسول مكرم هو عيسى (ع)، وهو أفضل هذه الأمة المحمدية، وقد نبه عليه الحكيم الترمذي في كتابه ختم الأولياء، وشهد له بالفضيلة.. وله حشران، يحشر مع الأنبياء والرسل بلواء النبوة والرسالة، وأصحابه تابعون له، فيكون متبوعاً كسائر الرسل، ويحشر معنا أيضاً ولياً في جماعة أولياء هذه الأمة تحت لواء محمد (ص) تابعاً له، مقدماً على جميع الأولياء من عهد آدم حتى آخر ولي يكون في العالم، فجمع له الله النبوة والولاية ظاهراً»^(٣).

وينقل الأملي نصاً آخر يشير إلى نفس هذا المضمون، ويدل على أن للولاية

(١) يقول: «هذا إجمال.. وأما تفصيله فقد بيناه على قسمين، قسم يتعلق ببحث الولاية المطلقة والخاتم لها من عيسى وعلي (ع)، وقسم يتعلق ببحث الولاية المقيدة والخاتم لها من الشيخ ابن العربي والمهدي... إلخ» نص النصوص، ص ١٨٨.

(٢) م. ن.، ص ١٨٣.

(٣) م. ن.، ص. ن. ويقارن: الفتوحات، ج ١، ص ١٨٥.

اعتبارين ، اعتبار الإطلاق واعتبار التقييد ، وفيه ما نصه : «وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد (ص) ختم خاص هو في الرتبة دون عيسى (ع) لكونه رسولاً ، وقد ولد في زماننا ، ورأيته أيضاً واجتمعت به ، ورأيت العلامة الختمية التي فيه ، فلا ولي بعده إلا وهو راجع إليه . . . فنسبة كل ولي بعد هذا الختم إليه إلى يوم القيامة من نسبة كل نبي بعد محمد (ص) في النبوة ، وبعد أن بينت لك مقام عيسى (ع) إذا نزل فقل ما شئت ، إن شئت قلت : شريعتين لعين واحدة ، وإن شئت قلت : شريعة واحدة»^(١) ، وينقل عن ابن عربي في مقام إجابته ، على أسئلة الحكيم الترمذي قوله : «الختم ختمان : ختم يختم الله به الولاية العامة ، وختم يختم الله به الولاية المحمدية ، فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى (ع) فهو الولي بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة ، وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة ، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لاولي بعده بنبوة مطلقة ، فكان أول هذا الأمر نبياً - وهو آدم - وآخره نبياً - وهو عيسى (ع) - أعني نبوة الإختصاص ، فيكون له حشران ، حشر معنا ، وحشر مع الأنبياء والرسل ، وأما الختمية للولاية المحمدية فهي لرجل من العرب ، من أكرمها أصلاً وبدأ ، وهو في زماننا اليوم موجود . . . ورأيت العلامة التي أخفاها الحق فيه عن عيون عباده ، وكشفها لي بمدينة فاس ، حتى رأيت خاتم الولاية منه ، وهو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمها كثير من الناس ، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه ، فيما يتحقق به من الحق في سره من العلم به ، وكما أن الله ختم بمحمد (ص) نبوة التشريع ، كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي ، لا التي تحصل من سائر الأنبياء ، فإن من الأولياء من يرث إبراهيم ، وموسى ، وعيسى (ع) ، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي ، وبعده فلا يوجد ولي إلا على قلب محمد»^(٢) .

وينقل عنه نصاً يميز فيه بين خاتم الولاية المحمدية وبين المهدي المعروف فيقول : «وقال - أي ابن عربي - في الفصل الخامس عشر منها - أي الفتوحات - في أجوبة

(١) نص النصوص ، ص ١٨٤ .

(٢) م . ن . ، ص ١٨٥ . ويلاحظ : الأملّي ، منتخب أسرار الشريعة ، ورقة ١٨ . ويقارن : فتوحات ، ج ٢ ، ص ٤٩ . وج ١ ، ص ١٨٥ .

الحكيم الترمذي : فأُنزل من الدنيا من مقام اختصاصه ، واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطى اسمه إسمه (ص) يحوز خُلُقَه ، وما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر ، فإن ذلك من سلالته وعترته ، والختم ليس من سلالته الحسية ، ولكن من سلالة أعرافه وأخلاقه»^(١) .

وفهم القيصري هذه العبارة بالطريقة التالية :

«إن كل هذا إشارة إلى نفسه ، وهو صحيح ، لأنه - أي ابن عربي - في رؤياه حكم بذلك»^(٢) .

وينقل الأملّي كذلك عن ابن عربي في مقام بيان كيفية ابتداء دورة الولاية وانختمها ما نصه : « . . . وذلك أن الدنيا لما كان لها بدء ونهاية - وهو ختمها - قضى الله تعالى أن يكون جميع ما فيها بحسب نعتها له بدء وختم ، وكان من جملة ما فيها تنزيل الشرائع ، فختم الله هذا التنزيل بشرع محمد (ص) ، فكان خاتم النبيين ، وكان من جملة ما فيها الولاية العامة ، ولها بدءٌ من آدم فختمها عيسى (ع) ، فكان الختم يضاهاي البدء ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾^(٣) ، فختم بمثل ما به بدأ ، فكان البدء لهذا الأمر بنبي مطلق ، وختم به أيضاً»^(٤) .

وسوف يقدم الأملّي لهذه الآية تأويلاً خاصاً - عند مناقشته لابن عربي عما قريب - ينسجم مع ما يذهب إليه حول ختم الولاية المحمدية . . وسوف يتهم هناك ابن عربي بأنه يحمل الآية فهمه الخاطيء ، واعتقاده المجانب للصواب .

وعلى أي حال ، فهذا هو ما ينقله الأملّي عن ابن عربي في معرض مناقشته له ، ونقضه لأفكاره وتصوراته ، وهو يعقّب على ما ينقل بالقول : «والكل

(١) نص النصوص ، ص ١٨٥ .

(٢) م . ن . و . يلاحظ قيصري ، شرح تائبة ابن الفارض ، ورقة ٣٣ نقلاً عن المعجم الصوفي ، ص ٣٨١ . هامش ١١ .

(٣) سورة آل عمران ، آية ٥٩ .

(٤) نص النصوص ، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

راجع إلى مقصود واحد ، وهو إثبات الولاية المطلقة لعيسى (ع) ، وإثبات الولاية المقيدة لنفسه^(١) .

ولا يجد الأملي ما يمكن - بحسب وجهة نظره - أن يكون دعامة قوية ، ومستنداً متيناً وحجة واضحة بينة على هذا الذي يذيعه ابن عربي في نصوصه ويتبناه ويقره مذهباً ورأياً واعتقاداً ، لا في العقل ولا في النقل ولا في الكشف ، وما يمكن أن يستدل به على ذلك منها عقيم ولا ينفع ولا يؤدي إلى مطلوب ، ولا يدل حقيقة على ما يريده ابن عربي ويقصده . هذا فضلاً عن أن نصوص الشيخ نفسه تحمل في طياتها بذور فسادها وتهافتها . . وبعضها يعارض البعض الآخر ويضاده . على أن الأدلة التي تشهد على خلافه كثيرة ، في النقل والعقل والكشف . يقول : «إثبات هذه الدعاوى للشيخ في حق عيسى (ع) وحق نفسه لا يخلو من وجوه ثلاثة ، إما أن يكون بالعقل أو بالنقل أو بالكشف ، ولم يرد نقل يدل على هذا بالنسبة لعيسى (ع) ، بل الذي ورد عن النبي (ص) ، أنه [عيسى] يكون تابعاً للمهدي عند نزوله ، ويحكم بشرع جده ، كما صرح ابن عربي بذلك ، والتابع لا يكون أعظم من المتبوع من حيث هو متبوع»^(٢) .

والأملي يبين الحكمة من نزول عيسى (ع) في آخر الزمان معتبراً أنها ليست بسبب كونه خاتم الولاية مطلقاً فيقول :

«أما الحكمة في نزول عيسى (ع) حين ظهور المهدي فتتلخص في أن كمال ولايته موقوف على حضوره بين يدي المهدي والإستفادة منه ، كما كان كمال نبوته موقوف على ظهوره بشرع جده»^(٣) ، فعيسى (ع) إذن محتاج إلى المهدي في تكميل ولايته ، والأكمل المتبوع - بحسب الأملي - أولى بالحاقمية من المحتاج التابع ومن المستكمل بالغير . وكما يفتقر رأي الشيخ إلى ما يدعمه من النقل ، فإنه يفتقر

(١) نص النصوص ، ص ١٨٦ . ويقارن حول ذلك : فتوحات ، ج ١ ، ص ١٥٠ . وج ٢ ، ص ٥٠ .
وج ٣ ، ص ٣٢٨ . و ٤٠٠ .

(٢) نص النصوص ، ص ١٨٦ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

إلى ذلك من العقل أيضاً ، ذلك أن الشيخ نفسه افترض أن خاتم الولاية مطلقاً وارث للنبي من حيث المعنى وأنه حسنة من حسناته ، وقال أيضاً : «إن أول ما خلق الله تعالى روح النبي المطلق الذي هو محمد (ص) ، ثم روح الولي المطلق الذي هو علي (ع) ، ثم أرواح الأنبياء والرسل»^(١) ، وعيسى (ع) من جملة هؤلاء ، ومع قرب علي المعنوي تتحقق فيه أولوية الخاتمية للولاية المطلقة ، ويحكم العقل بها ويشهد .

ولا يشذ الكشف عن ذلك الذي مرَّ ، وحاله كحال غيره ، ونزید هنا أنه حجة على صاحبه ، وملزم له ، ولو سلمنا - بحسب الأملي - بأنه حجة على الغير أيضاً «فلم لا يجوز أن يكون كشف غيره - الشيخ - أعلى وأعظم ، وأصح من كشفه وأوضح»^(٢) .

«والأكثر حكموا بخاتمية علي للولاية المطلقة دون غيره بالكشف»^(٣) ، والأهم فيها جميعاً والأوثق هو كشف الأملي نفسه . يقول : «وعلى الخصوص كشفنا الذي طابق الكل ووافق الجميع»^(٤) .

ولا يكتفي الأملي بافتراض انعدام الدليل على صحة ما يذهب إليه ابن عربي ويذيعه من رأي بخصوص ختم الولاية ، بل يحاول أن يستخرج من نصوصه ما يدينه ويظهر تناقضه ، ويكشف عن تهافته وخطئه .

ولا يقصد الأملي اتهام ابن عربي بالتناقض فحسب ، بل إنه يرغب في استغلال هذا التناقض لتقديم تأويل لنصوص ابن عربي يخدم رؤيته ، ويدعم وجهة نظره الخاصة حول فكرة ختم الولاية كما سوف يأتي في آخر هذا الباب . ومهما يكن ، فلقد نقل الأملي عن فصوص الحكم ما نصه : «الخاتم للولاية

(١) نص النصوص ، ص ١٧ . ويقارن : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٣٣٥ .

(٢) نص النصوص ، ص ١٨٧ .

(٣) م . ن . ، ص ١٨٨ .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

المطلقة ، هو حسنة من حسنات سيد الرسل ، ووارث من وراثه الحقيقين المشاهد للأصل ، الآخذ عنه»^(١) .

وينقل عن الفتوحات : «كان الله ولا شيء معه . . وهو الآن كما كان ، لم يرجع إليه في إيجاد العالم صفة لم يكن عليها ، بل كان موصوفاً لنفسه ، ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه ، فلما أراد وجود العالم ، وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه ، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية . . . حقيقة تسمى الهباء ، هي بمنزلة طرح البناء الجص . . ثم إنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء لإحقيقة محمد (ص) المسماة بالعقل ، فكان سيد العالم بأسره ، وأول ظاهر في الوجود ، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية . . وفي الهباء وجد عينه (ص) وعين العالم من تجليه . . وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب . . . وسر الأنبياء»^(٢) .

والنص هذا صريح الدلالة - بحسب الأملي - على تحقق شرط الخاتمية في علي بن أبي طالب ، وهو القرب المعنوي والوراثية الحقيقية ، ويضاف إليهما القرب الصوري أيضاً ، فذلك كله حاصل له دون عيسى (ع)^(٣) .

والنصان السابقان - بحسب الأملي - يناقضان صراحة ما يقرره ابن عربي في مكان آخر من الفتوحات ، عندما يفترض «أن النبوة المطلقة والولاية المطلقة متعلقان بحقيقة واحدة ، وهي الحقيقة المحمدية ، وأن لها بحسب الباطن والظاهر اعتبارين ، اعتبار النبوة واعتبار الولاية ، وأن النبوة المطلقة مخصوصة بخاتم الرسل ، وأن الولاية المطلقة مخصوصة بخاتم الأولياء ، وهو عيسى (ع)^(٤) . ويتساءل الأملي في إثر ذلك متعجباً مستنكراً فيقول : «فما ندري لأي شيء

(١) نص النصوص ، ص ١٩٤ .

(٢) م . ن . ، ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٣) م . ن . ، ص ١٩٥ .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

يخصها بعيسى (ع) مع خصوصية^(١) علي بهذه المراتب - يعني القرب المعنوي والصوري ، وكونه وارثاً حقيقة - والفضائل^(٢) . ولماذا لم يلتفت ابن عربي قط هنا إلى علي «الذي ورد فيه ما ورد ، والذي نقل فيه ما نقل»^(٣) . ولقد جهل ابن عربي - كما يرى الأملي - «أن عيسى (ع) مظهر من مظاهر النبوة المطلقة كأنبيا آخرين ، ومظهر من مظاهر الولاية المطلقة كأولياء آخرين . . لأنه لا يكون النبي نبياً إلا ويكون ولياً بلا عكس»^(٤) .

ويعقب الأملي على ذلك بافتراض أن لغته حافلة بالتناقض والتهافت ، مما يدفع إلى الشك في قيمة كل ما يقال هنا وطرح ، ويلقى إلينا وِذاع ، وإلى الحكم عليه بالخطأ والبطلان^(٥) .

ثم إن ابن عربي نفسه أكد على «أن جميع الأنبياء والرسل يأخذون من مشرب خاتم الأولياء ، حتى نبينا (ص)» . . . فهذا الخاتم - بحسب الأملي - إما عيسى (ع) أو علي (ع) ، فإن كان الأول لزم ترجيح عيسى (ع) على جميع الأنبياء وليس الحال كذلك ، فإبراهيم (ع) مثلاً أفضل منه وأعظم ، فضلاً عن نبينا (ص) فيتعين كونه علياً (ع)^(٦) .

إن قيل يلزم من ذلك ترجيح علي على الكل كما لزم من افتراض خاتمة عيسى (ع) للولاية ذلك ، أوجب بأن ذلك ليس غريباً «إذ إن الخاتم هذا من قبل النبي من حيث الباطن المخصوص به صار خاتماً ، ولأجل ذلك كان حسنة من حسناته ، ووارثاً من وراثته»^(٧) .

(١) وهو ينقل عن ابن عربي قوله : «كما قال خاتم الأولياء : (كنت ولياً وأدم بين الماء والطين)» . ويعقب عليه بقوله : «خص هذا الكلام أيضاً بعيسى (ع) من غير حجة ولا برهان» . نص النصوص ، ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) م . ن . ، ص ١٩٥ .

(٣) م . ن . ، ص ١٩٦ .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

(٥) م . ن . ، ص ١٩٥ .

(٦) م . ن . ، ص ١٩٨ .

(٧) م . ن . ، ص . ن .

لكن لم لا يفترض عيسى (ع) خاتماً ، بافتراض كونه حسنة من حسنات محمد (ص) ووارثاً من وراثته فترتفع الغرابة إذن كما هو الشأن في علي (ع)؟

والجواب - بحسب الأملي - أن عيسى (ع) ليس من وارثي خاتم الأنبياء (ص) لا صورة ولا معنى ، وليس حسنة من حسناته أيضاً . يعبر الأملي عن ذلك فيقول : «ولقد ادعى الشيخ هذا لنفسه وقال : إن ولاية ولي من أولياء محمد (ص) أعظم من ولاية أعظم الأنبياء في ولايته ، وهذا من عظمة محمد (ص) ، وعظمة أوليائه على غيره ، فيجوز على هذا أن تكون ولاية علي أعظم من ولاية عيسى (ع) ، دون أن يكون علي (ع) نفسه أعظم من عيسى (ع) كني»^(١) .

ولقد أكد ابن عربي - بحسب الأملي - فكرة أعظمية أولياء محمد (ص) من حيث ولايتهم على كل الأنبياء بقوله : «إن يوم القيامة تكون درجة خليفة من خلفاء نبينا (ص) عند الله أعلى من درجة أعظم الأنبياء عنده ، وذلك لعظم نبينا عنده ، وإذا كان الأمر كذلك في القيامة فلا بد أن يكون في الدنيا كذلك ، لأن درجة الآخرة تحصل من الدنيا ، وإن زاد عليه الإختصاص الإلهي في النبوة فذلك شيء آخر»^(٢) .

ولقد استند ابن عربي من أجل الحكم بخاتمية عيسى (ع) للولاية المطلقة إلى الآية القرآنية «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» ، وافترض كما مرّ آنفاً ، أن معنى التماثل بينهما في الآية هو أنه كما بدأت الولاية بنبي ، ختمت أيضاً بنبي ، ويعبارة ابن عربي نفسه . . «وكان من جملة ما فيها - الدنيا - الولاية العامة ، ولها بدء من آدم فختمها الله بما به بدأ فكان البدء لهذا الأمر بنبي مطلق ، وختم به أيضاً»^(٣) .

وهذا الكلام من ابن عربي لا يدل على صدق دعواه - بحسب الأملي - لجواز أن تكون جميع هذه الأقيسة بخلاف الواقع . ثم إنه لا يراد من التماثل بين عيسى وآدم (ع) التماثل في كون كل واحد منهما نبياً ولياً ، إذ يجوز أن يكون البدء بآدم

(١) نص النصوص ، ص ١٩٧ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٢٥١ . سورة آل عمران ، آية ٥٩ .

والختم بمحمد(ص) ، لأنه خاتم النبيين كما كان آدم أول النبيين ومبدأهم ، وعيسى(ع) لا يكون له في ذلك دخل ، لأنه أحد الأنبياء المحصورين بين المبدأ والمنتهى ، وتكون هذه الدائرة أعني دائرة النبوة المطلقة قد تمت وكملت ، وانتهت إلى النقطة التي صدرت عنها ، وصح قولهم ، إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض . هذا على مذهب الشيخ ، أما على مذهب غيره فيكون علي(ع) كمحمد(ص) بالنسبة إلى النبوة المعنوية لأنه كان مبدأها ، والمهدي كمحمد(ص) بحسب الصورة والنبوة الصورية التي كان هو منتهاها ، فكما بدأت النبوة المعنوية بمحمد(ص) ختمت بعلي(ع) ، وكما انتهت النبوة الظاهرة بمحمد(ص) الشخص(ص) ختمت الولاية المحمدية وانتهت بالمهدي - «فيكون البدء كالختم ، والختم كالبدء ، بحكم المضاهاة بينهما»^(١) .

ويجوز أن يكون البدء والختم بوجه آخر «وهو أنه كما كان البدء بآدم وهو نبي مقيد ، يكون الختم بالمهدي وهو ولي مقيد ، وتكون المضاهاة صحيحة . كما يجوز أن تكون المضاهاة (المماثلة) بوحدة الدين الذي كان في زمان آدم ، الذي هو النبي المقيد وبوحدة الأمة ووحدة الدين اللتين ستكونان في زمان المهدي ، الذي هو الولي المقيد ، ووحدة تابعيه»^(٢) . هذا بالنسبة لكيفية البدء والختم ، أما التماثل المدعى بين آدم وعيسى(ع) في قوله تعالى ﴿مِثْلُ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ﴾ فالمقصود به كما يرى الأملي «ولادته من غير أب كما آدم ، أو تكون المماثلة بينهما في خلقهما من التراب . . لتأكيد نفي ألوهية عيسى(ع) ، أو لنفي خلقه كائناً روحانياً كما اعتقد النصارى . . .»^(٣) .

وكيف كان فهذا إيجاز للجدل الذي أثاره الأملي مع ابن عربي مباشرة ومن خلال نصوصه ، ولقد افترض أنه أنجز جزءاً من مهمته ببيان فساد مذهب الشيخ ،

(١) نص النصوص ، ص ٢٥١

(٢) م . ن . ، ص ٢٥٢ .

(٣) م . ن . ، ص . ن . ويلاحظ تفصيل هذه المقايسة بين علي وعيسى(ع) . في : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

وخطأ رأيه ، وتهافت اعتقاده ، وأنه لا دليل له من عقل ولا من نقل ولا من كشف على كون عيسى (ع) هو خاتم الأولياء مطلقاً ، وبقي عليه لتتم مهمته ، أن ينجز الجزء الآخر منها ، أعني التدليل على صحة ما يذهب إليه هو نفسه وبدعيه ، حول أحقية علي (ع) بالخاتمية ، وكونه أولى بها من عيسى (ع) ، فكيف حقق الأملي ذلك ، وما هي الأدلة التي ساقها في هذا السبيل؟

ب - الإستدلال على ختم علي (ع) للولاية المطلقة^(١) : يستعيد الأملي في هذا المقام إرثاً كبيراً من الأدلة والحجج امتلأت به كتب الحجاج المذهبي ، والمصنفات التي عنيت بالتنظير الكلامي لمشكلية الإمامة كمرکز ووظيفة من خلال منظور شيعي ، يستوي في ذلك النصوص القرآنية وتفسيراتها ، والسنة النبوية وأقوال الأئمة وما أثر عنهم من أخبار . أما الكشف فقد كان ينبغي افتراضه أول الأدلة ورأسها ، بحكم كون الأملي يعالج الإشكالية هنا من منطلق صوفي ، وهذا شيء يبدو واضحاً عند الكلام على خاتم الأولياء مقيداً ، حيث يتم التركيز هناك بقوة على الكشف ، ويفصل الكلام حول دلالاته وحججته . لكن الواضح هنا أنه تم تهميشه بطريقة ملفتة ، ولم يشر الأملي إليه إلا عَرَضاً ، وعلى نحو إجمالي في مقام تدليله على خاتم الولاية مطلقاً .

ولعلَّ السبب في ذلك أمران :

الأول : وفرة ما استند إليه الشيعة على مستوى جهدهم الكلامي من أدلة عقلية ونقلية لإثبات إمامة علي (ع) ، بغض النظر عن قيمة هذه الأدلة وصلاحتها للدلالة على ذلك .

(١) بنفس الأسلوب يستعرض لاهيجي في مفاتيح الإعجاز هذا الموضوع ، ويستطرد في ذكر الأخبار الدالة على كون علي (ع) هو خاتم الولاية المطلقة المحمدية . . . لكن لغته أصعب ، واستغراقه على التأويل الروحي لمشكلية الختم أبلغ . . . ظني أنه تخطى ما نظر له الأملي ، وفاقه في عمقه وحيويته ، وتدفق معانيه . يلاحظ : مفاتيح الإعجاز ، ص ٣٣١ - ٣٣٣ . وينظر إيجازاً للمسألة عند الأملي في : منتخب أسرار الشريعة ، ورقة ٦ . وورقة ٨ - ٩ .

وبلاحظ تنظير كوربان حول السبب الذي لأجله رتب الأملي أدلته على أساس (نقل ، عقل ، كشف) في :

والثاني : افتراضُ الأملِي الكشف أداة معارضة حينما يدعى الكشف على الخلاف ، فيكون الكشف في قبال الكشف ، وإلا فهو في نفسه ليس حجة إلا على صاحبه ، ولا يصلح وسيلة احتجاج على الخصوم ، ولا دليلاً على صحة رأي وواقعية معتقد لو خَلِّيَ ونفسه ، وانفرد واستقل ولم يعضده شيء من عقل ولا من نقل .

وكيف كان ، فإن الإختصار هنا يقتضي عدم الإنسياق مع الأملِي فيما يستطرد إليه من خصومات مذهبية ، وفيما يدخلنا في خضمه من ملتويات الجدل والحجاج .

نرغب هنا في التلخيص والإيجاز قدر المستطاع ، وفي التركيز على ما هو أساس وعمدة ، وعلى ما يكشف وجهة نظر الأملِي ويبين موقفه ويحدد رأيه . . . ويقود إلى فهم واضح لقضية ختم الولاية عنده .

وها نحن ذا نرتب الأدلة كما يسوقها الأملِي مبتدئاً بالنقل ومنتهاً بالكشف .

* دليل النقل : ما ورد من النقل بشأن علي (ع) - بحسب الأملِي - كثير لا يمكن ذكره بأكمله ولا استيعابه بتمامه ، وبعضه في المقام يغني ، وهو مناسب ، ويؤدي الغرض ، ويحقق الغاية والمقصود .

من ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ، وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾^(١) .

والواقع أن النص هذا جزء من الأدبيات الشيعية حول الإمامة ، وهو من أبرز ما يستدل به على كون إمامة علي (ع) منصوصاً عليها ، ولقد تم التركيز عليه جداً عند المنظرين والمفسرين على السواء .

وينسجم فهم الأملِي للآية هذه مع التراث المتراكم حولها كشروحات ، وتنضح من حنايا تفسيره النزعة الكلامية ومنطق الجدل . يقول مفسراً شارحاً ومستتجاً ما نصه : « . . . لأن هذا النص - الآية - باتفاق أكثر المفسرين نزل في علي (ع) ،

(١) سورة المائدة ، آية ٥٥ . ويلاحظ تأويل الأملِي للآية في : المحيط الأعظم ، ورقة ٤٧ .

فتكون ولايته على الأمة كولاية الرسول عليهم ، ثابتة له من الله تعالى . . وولاية الرسول كولاية الحق للخلق [كذا]^(١) ، لأن كل واحد منهما عطف على الآخر ، وحكم المعطوف حكم المعطوف عليه من غير خلاف ، فبكل ما تفسر ولاية الحق على العبيد ، وولاية النبي على الأمة تفسر ولاية الولي عليهم ، وكما أن النبي صار خاتم الأنبياء يجب أن يكون الولي التابع له خاتم الأولياء ، إذ حكم القرآن باق إلى يوم القيامة ، ويجب أن يكون كل ولي في العالم إلى يوم القيامة تابعاً له وخلفائه . . وبالجملة كما يجب الإقرار بولاية الحق على عبيده التي هي الحكم عليهم بالنفس والمال والدين والدنيا ، يجب الإقرار - كذلك - بولاية النبي (ص) على أمته . وكما يجب الإقرار بولايتهما - الله والنبي - كذلك يجب الإقرار بولاية الولي المعطوف عليهما بجميع ما سبق^(٢) .

والمقام الجليل هذا - بحسب الأملي - لا يستحقه - على خطورته وعظمته - إلا الخاتم للولاية المطلقة وليس هو إلا علي بن أبي طالب^(٣) .

وكما تدل الآية هذه على ختم علي (ع) للولاية المطلقة فكذا الآية الأخرى التي تقول : ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٤) ، إذ أولوا الأمر لا يجوز أن يكونوا إلا من الأولياء ، ثم يجب أن يكون مصداق ذلك واحداً ، ليكون هو القائم بأمر الله ، والمجري لأحكام النبي (ص) شريعة وطريقة وحقيقة ، ولا يجوز في مثله إلا أن يكون معصوماً في نفسه منصوباً عليه من عند الله ، إذ متابعتة وإطاعته كمتابعة الله ورسوله ، والأخيرة واجبة عقلاً وشرعاً فتكون متابعة الولي وطاعته كذلك^(٥) .

(١) يقصد : على الخلق .

(٢) نص النصوص ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٣) م . ن . ، ص ١٨٩ .

(٤) سورة النساء ، آية ٥٩ . ويلاحظ تأويل الأملي لهذه الآية في : المحيط الأعظم ، ورقة ٤٥ . وهي كما تدل بنظره على كون أهل البيت أولياء الأمر تدل على اختصاصهم بتأويل القرآن ، ويلاحظ حول ضرورة أن يكون الولي معصوماً : م . ن . ، ورقة ٤٥ - ٤٦ . ويلاحظ تفصيل كلامه حول أن أولي الأمر هم أهل البيت وأنهم المخصوصون بتأويل القرآن وأنه يجب على الناس متابعتهم : م . ن . ، ورقة ٤٦ .

(٥) نص النصوص ، ص ١٩١ . ويقول «والحاصل أن أولي الأمر المعبر عنهم بالإمام والولي والخليفة لا يجوز أن يكون كل واحد منهم إلا معصوماً منصوباً عليه من عند الله» . م . ن . ، ص ١٩٢ .

وليس المقصود - بنظر الأملي - من ولي الأمر المعصوم هذا المنصوص عليه غير علي (ع) ، فهو الخاتم للولاية على الإطلاق ، كما كان النبي (ص) خاتم النبوة مطلقاً . . . دون عيسى (ع) وغيره من الأنبياء^(١) .

والأملي يعقب على ما مرَّ بمجموعة من الأخبار المأثورة عن النبي الدالة - بحسبه - على ختم علي (ع) للولاية ، دون أن يدخل في مقاربتها من جهة نقدية ، لتقويمها وشرحها وتمهيدها للإستدلال على ما يرغب ويريد . ذاك - كما يزعم - ليس مهمته ، ولا يدخل في ضمن مقاصده ، وهو يكفيه من النصوص أنها تدعم رأيه وتؤكد توجهاته وتخدم أغراضه ، ويكفي لإثبات قيمتها شيوعها في التراث العقلي المرتبط بالتنظير للإمامة ، وارتكازها على جهد تأويلي قلَّ نظيره من حيث إتساعه وكثرة تداوله . يقول : «هذا بالنسبة إلى الآيات الواردة فيه - علي (ع) - من القرآن ، وأما بالنسبة إلى الأحاديث النبوية الواردة فيه ، فقد ورد ذلك أيضاً بعبارات مختلفة وإشارات متنوعة»^(٢) .

ومن هذه الأخبار - كما يرى الأملي - القول المنسوب إلى النبي ، والذي نصه : (خلق الله تعالى روعي وروح علي بن أبي طالب قبل أن يخلق الخلق بألفي عام)^(٣) .
وفهمه الأملي هكذا «يعني أن روحه روحه ، ونوره نوره ، ومعلوم أن نور النبي أو روحه موصوف بأن له ظاهراً وباطناً ، وأن باطنه عبارة عن الولاية المطلقة ، وظاهره

(١) نص النصوص ، ص ١٩٢ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٤٥ . «وهو أن أولي الأمر المشار إليهم . . . إلخ» .

(٢) نص النصوص ، ص ١٩٢ .

(٣) يلاحظ الخبير في : م . ن . ويقارن : عوالي اللآلي ، ج ٢ ، ص ١٢٤ . الحديث ٢١٠ . وأيضاً : الكليني ، محمد بن يعقوب ، الكافي ، بيروت : دار الأضواء ، ج ١ ، ص ٤٤٢ - ٤٤٠ . الحديث ٣ ، قريب منه .

ويلاحظ فهم البرسي لوحدة النور الذي برزت فيه النبوة والولاية في : مشارق أنوار اليقين ، ص ٦٦ . والبرسي نموذج كبير للتأويل المذهبي للنصوص .

ويلاحظ حديث آخر يرويّه معصوم علي شاه في طرائق الحقائق هو «أنا وعلي من نور واحد» ينظر : طرائق الحقائق ، ج ١ ، ص ٤٣ . ويذكره الأملي بلفظه هذا في : جامع الأسرار ، ص ٤٠٦ . ويستعرض عدة نصوص في نفس المنحى والتوجه ، وإن كانت تختلف عن الخبر السابق في ألفاظها يلاحظ مثلاً : م . ن . ص ٣٨٢ . «قال النبي : أنا وعلي من روح واحد» . وم . ن . ص ٤١١ . ٤١٧ - ٤١٨ . وص ٥٩٣ . يقول : «قال النبي (ص) أنا وعلي من نور واحد» .

عبارة عن النبوة المطلقة ، والظاهر مخصوص به - أي محمد (ص) - والباطن بمن هو أقرب إليه ، يعني بصاحب الولاية ، وهو علي بن علي أبي طالب^(١) .

وهو يركز في فهم الخبر على وحدة خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء في الحقيقة والروح - وهي عبارة أخرى عن الحقيقة المحمدية - حيث يمثل محمد (ص) ظاهر هذه الحقيقة ، بينما يمثل علي (ع) باطنها ، ولأجل ذلك عطف النبي في الخبر روحَ علي (ع) على روحه كإشارة إلى جهة الوحدة هذه في الجوهر والحقيقة . ومن ذلك الخبر المنسوب إلى النبي والذي يقول فيه : (بعث الله علياً مع كل نبي سرّاً ومعياً جهرًا)^(٢) «وهو يدل بوضوح على أن معيته مع الأنبياء سرّاً شاهد بولايته ومظهرته لها ، وهو شاهد أيضاً بخاتمته للولاية ومعيته في الأزل مع النبي (ص)»^(٣) .

ويستطرد الأملي في نص النصوص إلى استعراض مجموعة كبيرة من الأخبار ، تدل على فضل علي (ع)^(٤) ومنزلته ، ثم يستتج قائلاً :

«وأمثال ذلك كثير في الأحاديث النبوية والآثار المصطفوية من التي نقلها الشيعة خلفاً عن سلف . . . ويعرف من هذه الأخبار أن نسبته - علي (ع) - إلى الرسول (ص) صورة ومعنى ، أعظم من نسبة عيسى (ع) ، وأنه أولى بالختمية منه ، إن كانت الختمية بالنسبة الصورية والمعنوية»^(٥) .

وليس الذي مرَّ وحده هو ما يمكن - بحسب الأملي - أن يُستشهد به ويُستدل على كون علي (ع) هو الخاتم للولاية المطلقة ، وأنه أولى بذلك من عيسى (ع) ،

(١) نص النصوص ، ص ١٩٢ .

(٢) م . ن . ، ص ١٩٢ - ١٩٣ . ويلاحظ الحديث في : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥١٣ . والغريب أن الأملي يهمل تماماً نص الغدير الذي يفترضه الشيعة أهم دليل على إمامة علي وولايته .

يلاحظ تحليله من وجهة صوفية في : قمشه إي ، محمد رضا ، تعليقات على فصوص الحكم (حواشي) ، أو : تحقيق در مباحث ولایت کلیة ، أض . ومحج جلال الدين أشتياني ، ضمن « مجموعة رسائل قيصري » ، طهران ، ١٣٥٧ ش . ص ٩٣ .

(٣) نص النصوص ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٤) م . ن . ، ص ١٩٣ .

(٥) م . ن . ، ص ١٩٤ .

بل ثمة أشياء أخرى تؤيد ذلك وتدعمه . منها أن خاتم الولاية ينبغي أن يكون «أعلم الناس وأكملهم شريعة وطريقة وحقيقة بعد النبي نفسه ، وليس هناك من هو أعلم بهذه المراتب من علي (ع) ، فلقد كان صاحب رسول الله (ص) ، وعيبة علمه ، والوارث لحقائقه ودقائقه والمطلع على غوامضه ومعضلاته»^(١) .

ومن وظائف خاتم الأولياء الإطلاع على حقائق الأشياء على ما هي عليه ، ذلك هو الحكمة الحقيقية - بنظر الأملي - ، وهو ما عليه اتفاق المحققين ، وما بلغه علي (ع) منها لا يوصف ، وهو القائل : (لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً)^(٢) .

والولي قيّم الكتاب ، والقيومية هذه من خصائصه ، وهي إحدى وظائفه ، وليس لأحد حق أن يقول في كتاب الله فيفسره ويحاول الكشف عن غوامضه ، إن لم يكن تابعاً له مستنبطاً بحكمته مستظلاً بظل معرفته ، إذ لا يملك مفاتيح تأويل الكتاب واستنطاقه واستخراج مضامينه وتوظيف حقائقه بعد النبي الخاتم (ص) ، إلا الولي الختم ، وهذه منزلة ينفرد بها من بين الناس لا يشاركه فيها أحد ، بمعنى أن الولي الختم لجهة قيوميته على الكتاب هو أفضل الناس بعد النبي الختم «فلا يكون أحد مثله بعد النبي (ص) ، ولا يتوفر لأحد العلم التام بالكتاب على ما هو عليه في نفس الأمر كما توفر لعلي (ع) ، وإذا كان كذلك ، فلا يكون أحد وارثه وخليفته ، والخاتم للولاية لإياه . . .»^(٣) .

(١) نص النصوص ، ص ١٩٩ . وهو يستطرد كثيراً هنا في ذكر ما يدل على علم علي من الأخبار ، يلاحظ : م . ن . ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٢) تلاحظ الكلمة في : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٥ . وورقة ١٣ . ويلاحظ كيف يستغلها عين القضاة في : التمهيدات ، ص ٧١ . وحول مكانة علي يلاحظ بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٥ - ٥٦ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٠١ . وحول قيّم الكتاب يلاحظ :

Corbin, Histoire de la Philosophie, V1, P 78.

ويلاحظ ما يقدمه ملا صدرا هنا حول شرح ما ورد في حديث أحد الأئمة والذي يقول فيه (فعرفت أن القرآن لا يكون حجة إلا بـقيّم) ويشرحه الملا صدرا قائلاً : «المراد بـقيّم الكتاب ، [القرآن] العالم بتفسير محكماته وتأويل متشابهاته ، والحافظ لأسرار آياته وأنوار بيناته» . يلاحظ : شرح أصول الكافي ، كتاب الحجّة ، ص ٣٩٦ . وكذلك : الإصفهاني ، مجد البيان في تفسير القرآن ، ص ١٩ ، والإصفهاني هنا يركز على وحدة الإمام والقرآن . وأنهما يتحدان في صفاتهما ومقامتهما . يلاحظ : م . ن . ص ٠ . وللقرآن عنده مقامات . . . ومن جملة مقاماته ، بل أرفعها ، مقام قلب النبي والإمام ، يلاحظ : م . ن . ص ١٩ - ٢٠ .

ولأجل شمول علم الولي الختم ، وقيوميته على الكتاب مدَّحه الله تعالى فقال :
﴿قالَ الَّذي عندهُ علمُ الكتابِ . . .﴾^(١) . كإشارة إلى «كونه في المقام الحمدي ،
علماً بشرعه ودينه ، وموصوفاً بهما» .

ومن كان كذلك فهو أولى بالخاتمية للولاية المطلقة من كل أحد^(٢) . والخاتمية
للولاية هذه هي القطبية الكبرى ومرتبة قطب الأقطاب ، وهي باطن نبوة محمد
(ص) بالإتفاق . . . «ومرتبة كهذه لا تكون في الحقيقة إلا لورثة محمد ،
لاختصاصه بالأكمالية ، ويكون خاتم الأولياء وقطب الأقطاب على باطن خاتم
النبوة . . . وليس الورث حقيقة لمحمد (ص) إلا عالياً (ع) ، فلا تنسب الختمية في
الواقع إلى غيره . . . ولا تمنح إلى سواه»^(٣) .

والأملي يدعي أن ما يقوله هنا ليس إرثاً شيعياً فحسب ، بل ثمة من ذهب إلى
مثله بين المتصوفة أنفسهم ، وآمن به واعتقد ، كالجنيد ، والشبلي ، ومعروف
الكرخي ، والبسطامي ، وابن الفارض المصري ، والفرغاني ، والشارح الأول
للفصوص ، - يعني الجندي - والأخير بالذات صرَّح في شرحه على فصوص
الحكم بأن الولاية المطلقة مخصوصة بعلي (ع) «وسماه هناك آدم الأولياء ، وهو
يقول :- كما ينقل الأملي - ثم ابتدأت الصورة الكمالية الأحمدية الجمعية في مرتبة
الباطن والولاية بآدم الأولياء ، وهو أول مفرد في الولاية الموروثة عن النبوة الختمية
المحمدية ، وهو علي بن أبي طالب . . . إلخ»^(٤) .

ولقد دَلَّلَ علي (ع) نفسه - بحسب الأملي - على منزلته هذه التي يستحق في
كلمات كثيرة ، منها خطبته المعروفة والتي يقول فيها : «أنا وجه الله ، أنا جنب الله ،
أنا يد الله ، أنا خليفة الله ، أنا القلم الأعلى ، أنا اللوح المحفوظ ، أنا الكتاب المبين ، أنا

(١) سورة النمل ، آية ٤٠ . ويلاحظ تفصيل تأويله للآية في : نص النصوص ، ص ٢٠٢ . ويقارن
بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٦ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٠٢ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٢٠٥ - ٢٠٦ .

القرآن الناطق، أنا البرهان الصادق، أنا طاء الطواسين، أنا حاء الحواميم، أنا الأول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن»^(١).

ولا يستغربين أحدٌ - بحسب الأملي - صدور مثل هذا الكلام عن علي (ع)، فلقد نطق بما يشبهه في معناه من هو أقل منه رتبة في الكشف والمعرفة، ونسج كثيرون على منواله، فقال البسطامي: «سبحاني ما أعظم شأنني»^(٢)، وقال أيضاً: «ليس في جبني سوى الله»^(٣)، وقال الشبلي: «ومن مثلي؟» وقال: «وهل في الدارين غيري» وقال الخرقاني: «أنا أقل من ربي بستين»^(٤)، وقال الحلّاج: «أنا الحق»^(٥). وقال أبو سعيد بن أبي الخير: «إذا تم الفقر فهو الله»^(٦)، وقال النوري: «الفقير لا يحتاج إلى شيء»^(٧)، وقال الخراز: «لا فرق بيني وبين ربي إلا أنني تقدمت بالعبودية»^(٨).

(١) نص النصوص، ص ٢٠٥ - ٢٠٦، ويقارن: Corbin, Histoire, V1, P. 83. ويلاحظ حول هذه الخطبة وتحديدها: المحيط الأعظم، ورقة ٢٦. ويروي رجب البرسي عن علي ثلاث خطب هي أخطر في مضمونها من هذه الخطبة. نلاحظ في: مشارق أنوار اليقين، ص ١٦٢ - ١٧٢.

ويلاحظ تحليل مفصل لهذه الخطبة عند الأملي في: جامع الأسرار، ص ٤١١. وم. ن. ص ١٠ - ١١. و٣٨٣ - ٣٨٥. وفي نقد النقود، ص ٦٧٥ - ٦٧٦.

(٢) يلاحظ: عين القضاة، التمهيدات، ص ٢١٤. ويقارن تفسير وافٍ لهذه الكلمة عند: لاهيجي، مفاتيح الإعجاز، ص ٣٦٨ - ٣٧٩. ووص ٥٦١.

(٣) يلاحظ حولها: ابن روزبهان، عهر العاشقين، ص ١٤٦.

(٤) نلاحظ العبارة هذه منسوبة إلى أبي الحسن الخرقاني في: عين القضاة، التمهيدات، ص ١٢٩.

(٥) يلاحظ تفسير لاهيجي لكلمة الحلّاج هذه وتأويلها في: مفاتيح الإعجاز، ص ٣٦٨ - ٣٧٩. وأيضاً: م. ن. ص ٥٦١. ويقارن عند: ابن روزبهان، عهر العاشقين، ص ٤٣ - ٤٦. و١٤٧. ويلاحظ: نيكلسون، في التصوف الإسلامي، نخ عفيفي، مصر ١٩٤٧، ص ١٣١. وأيضاً: بدوي، عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، ط القاهرة ١٩٤٦. والتنوخي نشوار المحاضرة، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد العاشر، ص ٨١ - ٨٦.

وأيضاً: Massignon. L. Quatre textes inedit relatif à la biographie de L-Hosayn Ibn: mansour al-Hallaj, Paris, 1914. P 53 - 59. et P 64.

(٦) نلاحظ الكلمة هذه عند: عين القضاة، التمهيدات، ص ٢٠، ١٣٠، و١٤٢ مواضع أخرى.

(٧) ويروي عين القضاة عن ابن فورك ما يشبه هذه الكلمة يقول: «الفقير هو الذي لا يفتقر إلى نفسه ولا إلى ربه»، يلاحظ: م. ن. ص ١٣٠.

(٨) ويروي عين القضاة عن الحلّاج قوله: «لا فرق بيني وبين ربي إلا بصفتين: صفة الذاتية وصفة القاتمية، قيامابه، وذواتنا منه»، يلاحظ: م. ن. ص ١٢٩.

والنتيجة التي يخلص إليها الأملي هي أن الأخبار شاهدة - كما القرآن - على كون علي (ع) أحق بختم الولاية المطلقة من عيسى (ع) وأولى، وهو يرى أن ما مرَّ منها على إيجازه واختصاره كاشف عن ذلك على أحسن وجه، مظهر له بما لا مزيد عليه .

* العقل والكشف : وكما النقل ، فالعقل الصحيح أيضاً يحكم بما مرَّ «وأن الختمية للولاية المطلقة [هي] بعلي بن أبي طالب (ع) أنسب من عيسى (ع)»^(١) . والسبب بنظر الأملي إختصاص علي (ع) ، بأن له المناسبة الصورية والمعنوية مع النبي ، دون سواه^(٢) .

ولو كان لعيسى (ع) دخل بالفعل في الختمية للولاية المحمدية «لم يكن ظهوره موقوفاً على ظهور المهدي ، ولا كان كمال ولايته مرتبطاً به ، أما وقد ثبت الأمران الأخيران ، وتبين صدقهما . . . فقد انكشف أن عيسى (ع) حين ظهوره تابعٌ ، ولا يكون خاتم الولاية كذلك . . . وإذا كان المهدي مقدم على عيسى (ع) . . . كان علي (ع) كذلك ، إذ أين المهدي من علي (ع) ، وأين عيسى من محمد(ص)؟»^(٣) .

وليؤكد الأملي على أنه لا مجال للتشكيك في صحة ما يقوله العقل هنا ويحكم به ، يستطرد في بيان انتساب علوم الأولياء ومعارفهم إلى علي (ع) ، وفي إيضاح أنه النبع الذي عبوا منه ، وأخذوا عنه ، وغرفوا من معينه ، ونهلوا من عذب مائه .

ويفصل في شرح مسألة أن الخرقه الصورية والمعنوية تستند إليه ، وأنه تم أخذها عنه ، وورثها الآخرون عن الأولين حتى تصل السلسلة إليه ، فهو رأسها ومبتدؤها

(١) نص النصوص ، ص ٢١٢ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن .

ومفتتحها ، وهو الأصل الذي تنتهي إليه كل الفروع ، والنقطة التي تشعبت عنها جميع الطرق ، وإليه تعود^(١) .

ولا ينحصر الأمر في ذلك ، وليست العلوم الإرتئية ولا الخرقية ولا الذكر هي المستقاة منه فحسب والمستندة إليه ، بل العلوم الكسبية أيضاً ، لا فرق بين علوم اللغة ، والفلسفة ، والهيئة ، والفلك ، والحروف ، والتصوف ، والحكمة^(٢) . هو المنبع الذي أخذت منه جميع هذه العلوم ، والجبل الذي انحدرت عنه ، والآملي مبالغ هنا ومتوسع ، وستعرض في صفحات طويلة^(٣) إسناد الخرقية إلى المشايخ وصولاً إلى علي (ع) بجميع طرقها^(٤) ، وكذا الذكر^(٥) ، ونسبة العلوم بشكل مطلق إليه . . وأخذ العلماء كلهم عنه .

ويجد الآملي في الكشف طريقاً لتأكيد ما يدعيه ، لكنه لا ينسى ما أذاعه وروج له - وأشرنا إليه نحن - من أن الكشف وحده لا يفيد ، وهو حجة على صاحبه ، بمعنى أنه معرفة ثانوية ، غير قابلة للإشاعة ، ولأجل ذلك فإنه يفترض أن كشفه لم يكن بلا مؤيد يشهد على صحته ، ويؤذن بواقعيته . بل شهد له العقل والنقل ، وأيده الكشف الحاصل للأولياء الراسخين ، ولأجل ذلك يقول : «والكشف الصحيح يشهد بأن الخاتمية للولاية المطلقة هي لعلي (ع) أولى بها من عيسى (ع) فإن كشف للشيخ أن هذا المقام هو بعيسى (ع) أولى من علي (ع) ، فكشف غيره

(١) يلاحظ بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٥ - ٥٧ . وحول انتهاء خرقية الصوفية إلى علي (ع) : تراجع : ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٢٣ . وأيضاً : ابن أبي الحديد ، عز الدين بن هبة الله المدائني ، شرح نهج البلاغة ، فتح محمد أبو الفضل إبراهيم ، مصر ١٩٦٤ م . ج ١ ، ص ٩ . وابن أبي جمهور ، المجلي ، ط طهران ، ص ٣٧٦ . ومعصوم علي شاه ، طرائق الحقائق ، ج ٢ ، ص ١٣٦ - ١٣٧ . وجامي ، نفحات الأنس ، ط لكنو ، ١٣٢٣ هـ ، ص ٥٤٧ . ويراجع حول السلاسل الصوفية وانتهائها إلى علي (ع) : معصوم علي شاه ، طرائق الحقائق ، ج ٢ ، ص ٣٩ - ٦٨ . وص ١١٢ . و١٣٧ . وج ٣ ، ص ٩٣ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ، ٥٥ - ٥٧ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢١٣ - ٢١٧ . ويلاحظ بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ٦١ - ٦٢ . وحول الذكر وتلقيه وانتهائه إلى علي (ع) يلاحظ : م . ن . ، ورقة ٦٣ .

(٤) نص النصوص ، ص ٢١٣ . ويلاحظ تأويله لمعنى الخرقية في : م . ن . ، ص ٢١٧ - ٢١٩ .

(٥) م . ن . ، ص ٢٢٥ . ويلاحظ : م . ن . ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ .

بأنه بعلي (ع) أولى من عيسى (ع) ، فصحة كشفه إن كان بالنقل فنقل الغير أعظم كما تقدم ، وإن كان بالعقل فالدلائل العقلية من طرفنا أكثر وأقوى ، وإن كان بالكشف ، فكشف الغير أصح حيث قرن بالعقل والنقل ، وأيضاً إذا تعارض الكشفتان ، أو تقابلا فلا بد أن يكون أحدهما صحيحاً ، والآخر بعكس ، والصحيح لا تعرف صحته إلا بقوة النقل والعقل والكشف ، خصوصاً إذا كان مع صاحب الكشف هذا الأنبياء والأولياء والمشايخ والعلماء»^(١) .

ويرى الأملي أن ابن عربي يناقض نفسه بنفسه فيما يدعيه من كشوفات ورؤى . . فهو تارة يدعي الكشف على أولوية عيسى (ع) ، وأخرى على أولوية علي (ع) ، فتساقط الرؤى لتناقضها . يقول الأملي معبراً عن ذلك : «ومع ذلك قد بينا أن كشفه في ذلك يغير كشفه في مقام آخر في الفتوحات»^(٢) .

والخلاصة التي ينتهي إليها الأملي هي : «أن النبوة المطلقة والولاية المطلقة ، مخصوصتان بالحقيقة المحمدية ، وهي لها اعتباران ، اعتبار الظاهر واعتبار الباطن ، فالاعتبار الأول مخصوص بالنبوة ، والاعتبار الثاني مخصوص بالولاية ، ومعلوم أن الولاية مطلقاً مخصوصة بخاتم الأولياء ، وأن النبوة مطلقاً مخصوصة بخاتم الأنبياء ، ويكون الخاتم للولاية المطلقة حينئذ علي بن أبي طالب الذي هو مظهر الباطن ، ويكون الخاتم للنبوة المطلقة نبينا الذي هو مظهر الظاهر ومبدأ الكل ومرجع الجميع»^(٣) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٢٦ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٢١١ .

٢ - تعيين خاتم الأولياء مقيداً:

أ - مع ابن عربي وشراحه: يمهّد الأملّي لوجهة نظره فيما يختص بمسألة ختم الولاية المقيدة بتحديد موقف مما ذهب إليه ابن عربي وشراحه واختاروه . . . وهو هنا يتّبع نفس المنهج الذي سلكه عند معالجة قضية ختم الولاية المطلقة ، ويعلن بوضوح اعتراضه على الشيخ ، ويرسم لنفسه خطوط العمل التي ينبغي اتباعها في معالجة هذه الإشكالية فيقول :

«إعلم أن هذه القاعدة مشتملة على إثبات أن الخاتمية للولاية المقيدة المحمدية مخصوصة بالمهدي دون الشيخ ، كما خصت الخاتمية للولاية المطلقة المحمدية بجدّه دون عيسى(ع) ، وعلة ذلك أن الشيخ أثبت هذا لنفسه في الفصوص والفتوحات ، وليس الحال كذلك بقوله وقول غيره ، ونريد أن نتمسك في إثبات ذلك بالنقل والعقل والكشف . . . لأن الطرق الموصلة إلى الحق ليست إلا هذه الثلاث . . . الخ»^(١) .

ولقد كان الأملّي حذراً في مناقشة ابن عربي ، إستعرض نصوصه وقارن بينها ، ثم ترك للقارئ فرصة أن يكتشف تهافتها بنفسه ، وتجنّب الظهور بمظهر الخصم اللجوج والمتعصّب المعاند . . . لكنه أطلق لنفسه العنان عند مناقشة القيصري ، ولم يقف عند حدّ في هجومه الصاعق عليه . . . لقد تميز خطابه هنا بالذات بالشدّة والقساوة ، وشاعت فيه لغة الإتهام والتشهير ، وأسلوب التعريض والقمع .

وعلى أي حال ، فالأملّي يفترض أن بعض نصوص ابن عربي صريحة الدلالة على أنه ينسب لنفسه مرتبة الختم للولاية المقيدة ، ويجد الأملّي ضرورة أن يناقش النتيجة هذه بالنظر في مقدماتها وما بنيت عليه من الأدلة فيقول : «إن الشيخ في هذين القولين ، يشير إلى نفسه بأنه الخاتم للولاية المقيدة المحمدية . . . وكما أبطلنا

(١) نص النصوص ، ص ٢٢٨ . ويلاحظ مناقشة موجزة لابن عربي حول خاتم الولاية المقيدة عند الأملّي في : متخّب أسرار الشريعة ، ورقة ٤٤ . وأيضاً : ورقة ٤٥ - ٤٥ . ويلاحظ : ورقة ٣٩ . ويقول في المحيط الأعظم ، ورقة ٥٠ - ٥١ : «وكذلك ختمته [المهدي] [إنما هي] بانحصار الوراثة فيه ، لأن المراد بالخاتم للأولياء هو الذي لا يكون بعده ولي يرجع إليه ، وهذا . . . كذلك ، فيكون [المهدي] هو الخاتم للولاية المحمدية» . ثم يقول : «لأن هذا المهدي هو إمام زمانه ووارث علم أجداده وبه يظهر الدين على ما هو عليه ، وبه تقوم الساعة ، وبه تتم الدورة [دورة الولاية] فهو عند الموحدين من أهل الله القطب الأعظم الذي به يكون قيام الوجود ، وختم الولاية . . . الخ» م . ن .

الذي قاله في حق عيسى (ع) بالنقل والعقل والكشف ، وخصصناه بعلي بن أبي طالب بتلك الطرق الثلاث ، إن شاء الله نبتل هذا أيضاً بالعقل والنقل والكشف»^(١) . وكما راهن الأملي فيما مضى على التعارض الظاهر بين نصوص ابن عربي ، وما يبدو لأول وهلة من علامات التهافت في تصوراته وأحكامه ، كذلك يراهن هنا على بعض النصوص التي يوحي ظاهرها بأن ابن عربي يميل إلى القول بخاتمية المهدي للولاية المقيدة المحمدية . . . من هذه النصوص قوله في الفتوحات : «إعلم أن الله تعالى خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملؤها قسطاً وعدلاً ، حتى يلي هذا الخليفة من عترة رسول الله (ص) ، جده الحسن بن علي ، يبايع بين الركن والمقام . . . الخ»^(٢) .

ومنها أيضاً قوله : «وأما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وبدأ ، وهو في زماننا موجود . . . لا يعلمه كثير من الناس ، وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره . . .»^(٣) . ولن تشفع هذه النصوص لابن عربي ، بل سيناله بعض قسوة الأملي وغضبه ، وهو يرى أنه من غير الممكن لشخص - يشهد للمهدي بالمرتبة التي يشتمل النصان صراحة على جعلها له - أن يدعي لنفسه ختم الولاية مدلاً على ذلك بما ظهر له من رؤى في نومه . ذلك يعني التناقض أولاً ، وثانياً كيف يمكن ادعاء ثبوت ذلك بالنوم ، وقد ثبت هذا المقام لغير الشيخ بحكم اليقظة ، وأين النوم من اليقظة؟ وأين القياس من الدلائل النقلية والعقلية التي تطابق الكشف الصحيح؟^(٤) .

والأملي يرى أن ثبوت ذلك في النوم للشيخ معارض بشوته لغيره في النوم أيضاً ، وهو يدعي أنه «كم رأيناه وشاهدناه بالنوم وسمعناه من النبي (ص) وأهل بيته»^(٥) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٣٠ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٣٦ . ويلاحظ ما ينقله عن الفتوحات في : المحيط الأعظم ، ورقة ٥١ . ويقارن : فتوحات ، ج ٣ ، ص ٣٢٨ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٣٥ . ويقارن : فتوحات ، ج ١ ، ص ٧ - ٨ ، ص ٧ - ٨ . وص ١٥٠ .

(٤) نص النصوص ، ص ٢٣٨ .

(٥) م . ن . ، ص ٢٣٩ .

ولا يجد الأملي غضاضة في الحكم على ابن عربي نتيجة ذلك بالتعصب ، كما سوف يحكم على الفيصري أيضاً بذلك . يقول : «وهذا أيضاً قريب إلى تعصب الفيصري ودلائله التي هي أوهن من بيت العنكبوت ، مع أن الشيخ ابن العربي يدعي الإطلاق ، والخروج عن قيد المذهبية والتعصب . . .»^(١) .

وستغل الأملي ما يظهر في كلمات ابن عربي من التعظيم لمقام المهدي ومرتبته ليعلم تعجبه من تردده وعدم وضوحه وارتبাকে وتناقض أحكامه فيقول : «والعجب . . . فحيث كان الشيخ يعرف أن عيسى (ع) ينزل في آخر الزمان ويحضر عند المهدي ويكون تابعاً له ولجده في النبوة والولاية وحيث كان عارفاً بحال المهدي إلى هذه الغاية التي ذكرنا ، وخصاً به الحتمية للولاية المقيدة المحمدية فكيف نسبها إلى نفسه وجزم بذلك بعقله»^(٢) ، ولا يكتفي الأملي بالجدل الذي يثيره حول نصوص ابن عربي وما تدل عليه وتوحي به ، بل إنه يرى ضرورة أن يشمل نقاشه هنا شراح الشيخ الأكبر ، وهو يدعي منذ البداية أن هؤلاء متفاوتون في المرتبة والمنزلة ، مختلفون لجهة أن بعضهم تنكّب طريق الاستقامة والاعتدال كالكاشاني والخندي ، وبعضهم سلك سبيل التعصب والعناد ، وحمل كلمات الشيخ ما لا تحمله ، ونسب إليه ما لم يقله ، وفهم من عباراته ما لا يقصده ولا يعنيه .

ولعلّ تسامح الأملي مع الكاشاني هنا ناتج من ذهاب الأخير إلى كون الخاتم للولاية المقيدة هو المهدي لا الشيخ . . . وينقل الأملي عنه في السياق قوله ، في شرح الفص الشيثي : «إعلم أن هذا إشارة إلى أن خاتم الأولياء قد يكون في الأحكام الشرعية تابعاً لمحمد (ص) ، وفي المعارف والعلوم الإلهية الحقيقية يكون جميع الأولياء والأنبياء تابعين له كلهم ، ولا يناقض هذا ما ذكرناه ، لأن باطنه باطن محمد (ص) ، وبهذا قال ابن العربي : أنه حسنة من حسنات سيد المرسلين ، ولقد أخبر (ص) عنه بقوله : إن اسمه إسمي وكنيته كنيتي فله المقام المحمود» . . . إلخ»^(٣) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٣٩ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٣٨ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٣١ ، ويقارن : الكاشاني ، الإصطلاحات ، ط كمال جعفر ، ص ١٥٩ .

وإذا كان الأملي يرى بعض الفضل للكاشاني في هذا الخصوص ، فإنه لا يرى للقيصري أي فضل ، معتبراً أنه انحرف عن جادة الصواب ، والتزم الباطل ، وخالف في أحكامه العقل والنقل والكشف ، وما قاله العلماء من أهل الله . يقول في تقرير ذلك : «وأما الشارح الثالث الذي هو داود القيصري فقد أخذ بطرف النقيض والتعصب ، وقال بخلاف الشيخين المعظمين [الكاشاني والخندي] ، وبخلاف النقل والعقل والكشف»^(١) .

ويقول : «وإظهار أن القيصري في قوله على طرف النقيض والجهل التام والتعصب البارد ، غير الوجه ، عصمنا الله وإياكم عنه بفضله وكرمه»^(٢) .

ويقول في مقام توهين آرائه وما يذهب إليه ، وضرورة أن يترفع الإنسان عن ترهاته . «وأما القيصري فقد عرفت خبطه ومهملاته»^(٣) . والظاهر أن قسوة الموقف الذي يتخذه الأملي هنا حيال القيصري سببها تأكيد القيصري بوضوح وصراحة على أن ابن عربي يقصد نفسه عندما يتحدث عن خاتم الولاية المقيدة في جميع نصوصه ، وأن لا علاقة للمهدي المعروف المنتظر بمنصب كهذا ومقام . وكلام من هذا القبيل - لا شك - يثير حفيظة الأملي ، ولا يمكنه السكوت إزاء مثله . ولأنه يجد أن مجرد الإتهام بالتعصب لا يكفي في مقام بيان بطلان رأي وفساده ، يستعرض ما يقدمه القيصري من شروحات لنصوص ابن عربي ثم يفندّها ويبين وهنها وضعفها وعدم انسجامها مع سياق النصوص وأبعادها ودلالاتها الواقعية . ومن جملة ما ينقله عن القيصري قوله : «والظاهر مما وجدت في كلامه - الشيخ - في هذا المعنى أنه خاتم الولاية المقيدة المحمدية ، لا الولاية المطلقة التي هي المرتبة الكلية ، كما قال في الفتوحات : فانزل في الدنيا من مقام اختصاصه واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطئ اسمه اسم ، ويحوز خُلُقَه ، وما هو بالمهدي المنتظر ، فإن ذلك من سلالة الحسينية والحتم ليس من سلالة الحسينية ، ولكنه من سلالة أعراقه»^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٣٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٢٧ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٣٨ .

(٤) م . ن . ، ص ٢٣٣ .

ومن جملة ذلك قوله : «ولا ينبغي أن يُتوهم أن المراد بخاتم الأولياء المهدي ، فإن الشيخ ابن العربي صرّح أنه عيسى (ع) ، وهو يظهر من العجم ، والمهدي من أولاد النبي (ص) وهو يظهر من العرب»^(١) .

وهو يرى أن كلاماً كهذا «مهملات لا يعتد بها»^(٢) ، ثم هو مناقض لما يذهب إليه الشيخ نفسه ، ذلك أن ابن عربي نقل في الفتوحات والفصوص عن الحكيم الترمذي قوله : «فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى (ع) ، فهو الولي بالولاية المطلقة في زمان هذه الأمة» ثم يعقب الأملي عليه بالقول : «بأن الغرض أنه ينزل في آخر الزمان ، وآخر الزمان ، هو الذي خصّه الشيخ بالمهدي ، ونزول عيسى (ع) في زمانه بدمشق ، وظهور المهدي في مكة ، فأين العرب من العجم ، والمهدي من عيسى؟»^(٣) ، وأما ما يقوله القيصري من أن خاتم الولاية «ما هو بالمهدي المسمى» ففي غاية البعد عن الصواب ، «لأنه كيف يتحقق أن المهدي إذا كان من سلالة الحسينية ، لا يجوز أن يكون من سلالة أعرافه وأخلاقه ، وبأي شيء انتفى هذا المقام عن المهدي وثبت للشيخ»^(٤) .

على أن القول بأن الخاتم للولاية يكون من العجم ، إن كان يقول به الشيخ ، فلعله قصد نفسه ، ولعله قصد المهدي ، ولعله قصد عيسى (ع) ، وقوله : «فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلاً وهداً . . . يوحي بأننا لو فسرنا الخاتم للولاية بالمهدي فهو أنسب من الشيخ»^(٥) .

وينظره ، فإن ما يشير العجب حكم القيصري بأن المهدي مع ما له من الأوصاف العظيمة والمراتب العالية ليس موصوفاً بأخلاق النبي وأعرافه ، وأن الشيخ موصوف بها ، مع أن الشيخ ذاته نزهة نفسه عن مثلها ونفس غيره^(٦) ، والقيصري إذ نفى

(١) نص النصوص ، ص ٢٣٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٢٤ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٢٢٦ .

(٥) م . ن . ، ص ٢٢٥ .

(٦) م . ن . ، ص ٢٣٧ .

الخاتمية عن أهل البيت ، والمهدي بالذات ، حاول أيضاً أن ينفي عنهم الوراثة ، شارحاً قول ابن عربي الذي نصّه : «وابقى لهم - لعلماء الظاهر - الوراثة في التشريع» بقوله : «إعلم أن هؤلاء الورثة على قسمين : قسم يتعلق بالظاهر والشرع وهذا مخصوص بعلماء الظاهر من الأئمة الأربعة . . . وقسم يتعلق بالباطن ، وهذا مخصوص بعلماء الباطن العالمين بأسرار الحقيقة وما يتعلق بها»^(١) .

والحال - بنظر الأملي - «أن الأئمة الأربعة لا يدعون لأنفسهم العلوم الإثرية بل الإجتهدية الكسبية ، فكيف يصدق إسم الإرث على الكسب ؟ . وأما العلوم الإثرية فهم - أهل البيت - أولى بها وأليق ، إذ كل العلوم تنتهي إليهم وتنسب»^(٢) .

ويرى الأملي أن من الغرابة بمكان أن يدعي مثل القيصري الكشف والعرفان ، ثم يصدر عنه مثل الذي مرّ ، وينطق بكلمات كالتي سبقت .

والذي يهوّن الخطب - بنظر الأملي - هو أن الكامل لا يجب أن يكون كاملاً من جميع الجهات ، ولا يلزمه التقدم في كل شيء كما أذاع ابن عربي وأعلن . واحتمال الخطأ في مثله وارد ، وإمكان اشتباهه قائم . ولأجل ذلك كان مجال العذر في مورده واسعاً . يقول : «وحيث أنه [ابن عربي] قال : الكامل لا يلزمه التقدم في كل شيء ، فعذرناه في ذلك كله ، وكذلك القيصري ، والحمد لله الذي فضّلنا على كثير من عباده ، وجعلنا من الواصلين إلى جنابه»^(٣) . وابن عربي والقيصري معاً ، يحددان لخاتم الأولياء مقيداً من الصفات ما نجزم بعدم ثبوته للشيخ ، ومن الفضائل والمراتب ما نقطع بانتفائه عنه ، فكيف تتحقق له الخاتمية مع ذلك؟؟ يقول ابن عربي كما ينقل الأملي عنه : «فهو [خاتم الأولياء مقيداً] في العالم كفص الخاتم من الخاتم . . . وسماه الحق خليفة لأجل هذا . . . فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل ، ألا تراه إذا زال وفك من خزنة

(١) نص النصوص ، ص ٢٣٧ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٣٨ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٣٩ .

الدنيا ، لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها ، وخرج ما كان فيها ، والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة ، فكان ختماً على خزانه الآخرة ختماً أبدياً»^(١) .

ويقول القيصري في شرحه : «أي إذا زال الختم من الدنيا ، لأن النشأة العنصرية الدنيوية لا تحتل دوام الحفظ ، فلم يبق فيها ما اختزنه الإنسان الكامل من العلوم والمعارف الكلية والجزئية والأخلاق الإلهية ، وفارقت النشأة الروحانية إلى فطرته الأولى بخراب دنياه ، والتحق الجزء الروحاني بالروحانيات ، والتحق الجسماني كل جزء بكله من الجسمانيات ، وانتقلت العمارة إلى الآخرة أي العوالم الروحانية ، والنشأة الثانية في القيامة ، فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء ، وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة . . فتحفظ ، فقد وعظك الحق بغيرك»^(٢) .

وينظره الأملي فإذا كان هذا هو مقام الخاتم ، «فأين الشيخ من هذا المقام ، وأين هو من الخاتم الذي تحصل بفقده هذه الصورة ، وتقلب الدنيا آخرة ، وينقلب الظاهر باطناً؟»^(٣) .

والدليل الأعظم - بحسب الأملي - على أن الشيخ ليس هو الخاتم للولاية المحمدية ، عدم ثبوت شيء من ذلك له «وأنه خرج من الدنيا ، وما حصل شيء من هذا الذي يترتب على خروج الخاتم وزواله»^(٤) .

والخلاصة أن ليس هناك ما يقوم سنداً ودعامة على أن الخاتم للولاية المقيدة المحمدية هو إبن عربي ، وكلام الأخير في هذا الموضوع متناقض متهافت ، وبعضه يظهر منه خلاف ما يدعيه ، وما قدّمه القيصري من الحجج واه ولا ينفع ، وما قاله في تأويل كلام الشيخ بعيداً عن الصواب ، ومنحرف عن جادة الإستقامة والإعتدال .

(١) نص النصوص ، ص ٢٤٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٤٤ .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

ب - الأدلة على كون المهدي خاتم الولاية المحمدية:

* الدليل من النقل: يستعرض الأملي جملة آيات من القرآن في مقام الإستدلال على ختم المهدي للولاية المقيدة، مفترضاً أنها تدل على ذلك من غير ريب، وأن لا مجال للمناقشة في وضوحها وصراحتها.

والحق أن الإستناد إلى مثل هذه الآيات لتأكيد مكانة المهدي وفضله وعلو مقامه شائع جداً في الأدبيات الشيعية، وفي المنظومات العقديّة والكلامية، وفي الموسوعات التفسيرية أيضاً وكتب الجدل المذهبي. والتأويلات والشروحات المرتبطة بها وافرة وكبيرة، وقد تمّ تكرارها واستعادتها على مدى قرون كإرث مقدّس، وبلغة إحتفالية، ومن خلال أسلوب إستعلائي وتبجيلي. سوف نكتفي هنا بالسرد والإستعراض، إذ الإطالة لا تقدم جديداً، والجهد المبذول من قبل الأملي على هذا المستوى كلامي أكثر منه تصوفي، وهو يعتمد المسبقات، والرؤى الجاهزة، وما هو موقف مذهبي... وكيف كان فمن جملة ما يعتمد عليه قوله تعالى: ﴿... فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم، إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾. الخ^(١). ويعقّب على الآية محدداً معناها بالقول: «إن المراد من الذين آمنوا المهدي وعلي ومن بينهما»^(٢).

ومنها قوله تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة وكانوا لنا عابدين﴾^(٣).

والآية هذه بنظره تعضد الأولى وتؤكددها^(٤). ومنها قوله تعالى: ﴿التائبون

(١) سورة المائدة، آية ٥٤ - ٥٥. ويلاحظ حول تفسيره للآية: المحيط الأعظم، ورقة ٥٠.

(٢) نص النصوص، ص ٢٣٩. وحول أن عصر المهدي هو عصر التأويل يلاحظ: المحيط الأعظم، ورقة ٥٠. وحول أنه ترتفع في زمانه الملل والنحل: م. ن. يقول: «وزمانه يقتضي ظهور التأويل على ما هو عليه بدليل قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾».

(٣) سورة الأنبياء، آية ٧٣.

(٤) نص النصوص، ص ٢٣٩.

العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الأمور بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ﴿١﴾ .

والآية هذه بنظره أيضاً تدل عليهم «وتشير إليهم» ﴿٢﴾ .

ومنها قوله تعالى : ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين﴾ ﴿٣﴾ .

والآية دالة - كما يزعم - على إمامة المهدي وولايته ووراثته ، وخلافته للحق في عباده إلى يوم القيامة ﴿٤﴾ .

وهو يستعيد هنا ما رآه الشيعة في وجه دلالة الآية على ذلك ، فيقول «ويتحقق ذلك بوجوه : منها أنه تعالى جعله إماماً ، وهذا نص على إمامته وأن الإمامة من فعل الله تعالى ، ويجب عليه تعيينه لا على الخلق . ومنها أنه لا يتحقق هذا في هذا العصر إلا فيه ، لأنه المعصوم دون غيره ، وغير المعصوم لا يستحق الإمامة سيما من الله ، لأنه لو أعطى الإمامة لغير المعصوم لوضع الشيء في غير موضعه ، وهو منه محال» ﴿٥﴾ .

ولأجل ذلك بنظره «قال تعالى في جواب إبراهيم : ﴿إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا يتأل عهدى الظالمين﴾ ﴿٦﴾ ، وغير المعصوم هو الظالم لنفسه أو لغيره ، ويعرف من هذا أن كل من تحقق منه الظلم لا يستحق الخلافة ، والظالم أقل ظلمه أن لا يحكم بما أنزل الله لقوله تعالى : ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ ﴿٧﴾ ، وكذلك من تحقق منه الكفر لا يستحق الإمامة والعهد لقوله : ﴿والكافرون هم الظالمون﴾ ﴿٨﴾ .

(١) سورة التوبة ، آية ١١٢ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٤٠ .

(٣) سورة القصص ، آية ٥ . ويلاحظ تأويل الآلي للآية في : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٠ .

(٤) نص النصوص ، ص ٢٤٠ .

(٥) م . ن . ، ص . ن .

(٦) سورة البقرة ، آية ١٢٤ .

(٧) سورة المائدة ، آية ٤٥ .

(٨) سورة البقرة ، آية ٢٥٤ .

وجملة (ونجعلهم الوارثين) في الآية تنفيذ الحصر لدخول الألف واللام على الخبر ، فتنفيذ حصره بالابتداء ، فيكون كل إمام من الأئمة موروثاً ، ويكون آخر الأئمة هو الوارث دون غيره ، لأنه لا يوجد من بعده من يرثه في الإمامة «فدل ذلك على أن الإمام الذي هو بهذه الصفة يرث من قبله ، أعني يرث الإمامة ، ولا يورث عنه ، وغير المهدي ليست له هذه الصفة بإجماع المسلمين ، فيكون هو الوارث ، وإذا ثبتت وراثته ، ثبتت إمامته وأنه لا يكون بعده ولي ، فتثبت خاتميته للولاية المفيدة»^(١) .

ومن جملة الآيات قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾^(٢) ، ومعنى الآية - بحسب الأملي - هو «أن الظالم من لم يعمل بالكتاب ، ولم يعطه حقه ويحكم به ، والمقتصد هو الذي قام به بقدر الوسع والطاقة ، والسابق بالخيرات هو الولي - الإمام ، المنصوص عليه ، المخصوص بهذا المقام»^(٣) ، وهو قيم الكتاب ، العارف بأسراره ، المطلع على حقائقه على التفصيل .

ومن جملة الآيات قوله تعالى : ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٤) ، وهي صريحة - بنظره - في ضرورة التزام متابعتهم ، وأن من لم يفعل ذلك عاص ومبغض . والأملي ينتقل هنا - رغبة منه في التأثير في المخاطب - من لغة الغائب إلى لغة الخطاب ، فيقول معاتباً مستنكراً من لم يلتزم بمضمون الآية : «وأنت ما تعطي عوض المودة إلا المبغضة ، فكيف حكمت بالقرآن؟ وأقل المبغضة أنك تنسب مرتبتهم وإمامتهم إلى الغير بغير حق ، لا جرم صرت مستحقاً أن يقال فيك : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾»^(٥) . والأملي يلتفت إلى

(١) نص النصوص ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .

(٢) سورة فاطر ، آية ٣٢ . ويلاحظ تأويل الأملي لها في : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٩ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٤١ .

(٤) آية ٢٣ ، سورة الشورى . ويلاحظ تأويلها في : المحيط الأعظم ، ورقة ٤٩ .

(٥) سورة المائدة ، آية ٤٥ .

قساوة اللغة التي يطلقها^(١) هنا ، فيستدرك معتذراً بالقول : «تلك شَفِشِقَة هدرت ثم قرَّت» .

ومن جملة الآيات قوله تعالى : ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^(٢) ، وبحسب الأملّي «فإن المقصود بالأرض في الآية أهلها وما عليها . والصالحون من عباد الله بعد الأنبياء والرسل ليسوا إلا الأولياء والأكمل ، وقطبهم هو المهدي ، وهو قطب زمانه وإمام أيامه ، وليس في العالم غيره يستحق الإمامة والخلافة والخاتمية للولاية المقيدة المحمدية الإرثية»^(٣) .

والأملّي هنا يعفي نفسه من تبعات ما جعله من مهامّه تجاه النص القرآني ، وهو معالجته عبر منهج تأويل قائم على الإستبطان ، والنظر إلى ما وراء اللغة واللفظ ، والإستغراق على البواطن . . . لانجد هنا شيئاً من المنهج هذا . . . يكتفي الأملّي فقط بتحميل الآيات القرآنية جملة مواقف جاهزة ، وتصورات وآراء ومعتقدات مسبقة ، وتفسيرات مذهبية راسخة . يبدو ذلك نافراً . . . ويبرز واضحاً التفاوت في المعالجة وأسلوب التأمل والنظر وصياغة المشكلات ، بين ما نراه هنا وبين ما شرحناه على مستوى تحديد مفاهيم الولاية والنبوة والولاية ، نتلمس هناك حساً صوفياً راقياً ولغة عفوية لا تكاد تقع عليها هنا بالكلية .

هذا بالنسبة للقرآن ، وأما بالنسبة للحديث ، فما يدل منه على خاتمية المهدي للولاية المقيدة المحمدية - بنظر الأملّي - كثير .

من ذلك قول النبي (ص) على ما يروى عنه : (لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم ليخرج من ولدي شخص يكون اسمه اسمي وكنيته

(١) نص النصوص ، ص ٢٤٢ . والكلمة جزء من خطبة لعلي (ع) تسمى الشقشقية . والشقشقة رغوّة تخرج من فم الأبل عند غضبها .

(٢) سورة الأنبياء ، آية ١٠٥ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٤٢ .

كنيتي ، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً^(١) . ومن ذلك قوله في حق الحسين : «إن ابني هذا إمام ابن إمام . . . قائمهم حجة ابن حجة . . . إلخ» .

والخبران يدلان - بنظر الأملي - على إمامة المهدي وأجداده ، «وعلى خاتمته وولايته ، وخلافته إلى يوم القيامة»^(٢) .

وهو يعقّب على ما ذكر ، بنقل اعتقاد الشيعة في ذلك فيقول : «كقولهم المتفق عليه : (إن أمرنا صعب مستصعب لا يحتمله إلا ملك أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان)^(٣) ، وكقولهم : اعتقادنا أن حجج الله على خلقه بعد نبيه هم الأئمة الإثنا عشر ، أولهم أمير المؤمنين علي ، ثم الحسن ، ثم الحسين ، ثم علي بن الحسين ، ثم محمد بن علي ، ثم جعفر بن محمد ، ثم موسى بن جعفر ، ثم علي بن موسى ، ثم محمد بن علي ، ثم علي بن محمد ، ثم الحسن بن علي ، ثم الحجة القائم صاحب الزمان خليفة الله في أرضه ، واعتقادنا أن الأرض لا تخلو من حجة الله ،

(١) يراجع في : قونوي ، الفكوك ، حاشية منازل السائرين ط قديمة ، ص ٢٨٨ . ويقارن : أشتياني ، شرح مقدمة قيصري ، ص ٩١٥ . ويلاحظ : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ٣١٥ . يقول : «بمعنى ظهور تما مي ولأيت وكما لاش بخاتم أولياء خواهدبود جو كمال حقيقت دايرة در نقطه أخيرة بظهور ميرسد ، وخاتم الأولياء عبارت از مهدي . . . ثم يستدل على ذلك بالحديث الذي يذكره الأملي هنا ويستطرد في شرحه يلاحظ : م . ن . ، ص ٣١٦ . وأيضاً : المحيط الأعظم ، ورقة ٥٠ . والحديث ورد بالفاظ مختلفة في : الأشعري القمي ، سعد بن عبد الله أبي خلف ، المقالات والفرق ، تص محمد جواد مشكور ، طهران ، ١٣٤١ ش . ص ٧٦ . وأيضاً : صاحب نخبجاتي ، هندوشاه بن سنجر بن عبد الله ، تجارب السلف ، مخ عباس إقبال ، طهران ، ١٣٥٧ ش ، ص ١٠٩ . ويلاحظ تحليل الأملي له في : جامع الأسرار ، ص ١٠٢-١٠٣ . و ٢٤٢ . و ص ٣٤٨ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٤٤ .

(٣) يراجع تحليل كوربان لهذا الحديث في : Histoire de la Philosophie, V1, P 105.

ويعقد رجب البرسي فصلاً حول بيان أن سر آل محمد (ص) صعب مستصعب في : مشارق أنوار اليقين ، ص ١٩٧ ، وما بعدها . ويذكره الأملي هكذا : (أمرنا صعب مستصعب) . يلاحظ : جامع الأسرار ، ص ٣٢ و ٣٣ . و ص ٦٠٠ . ويذكر حديثاً قريباً منه مروياً عن جعفر الصادق يقول فيه : (أمرنا سر مستور في سر ، من هنكه أذله الله) . يلاحظ : م . ن . ، ص ٣٣ . ويذكر في نفس المكان حديثاً عن الصادق يقول فيه : (أمرنا هو الحق ، وحق الحق) . وأخبار كهذه سوف تشكل جزءاً من اللغة الصوفية بشكل عام . وسوف ينسج على منوالها . يلاحظ مثلاً كلمة الحلج : (أنا الحق) في : م . ن . ، ص ٢٠٥ . و ص ٣٦٥ .

ظاهر مشهور أو خائف مغمور ، ونعتقد أن حجة الله في أرضه وخليفته في زماننا هو القائم المنتظر لا غير ، لأنه هو الذي أخبر النبي (ص) باسمه ونسبه ، وأنه هو الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، وأنه هو الذي يظهر الله تعالى به دين نبيه على الدين كله ، وأنه هو المهدي الذي إذا خرج نزل عيسى (ع) فضلى خلفه ، لأنه خليفة رسول الله ، وأنه لا يجوز أن يكون القائم غيره ، لأن النبي (ص) دلَّ عليه باسمه وكنيته ، ونص عليه نصاً جلياً ، وقبده بقيام الساعة . . .»^(١) .

ويفترض الأملي أن النصوص الدالة على ما مرَّ لم يتفرد الشيعة بروايتها ، بل رواها علماء السنة أيضاً في مجاميعهم الحديثية .

وهو يجد أن مناقشته ومعالجته لمثل هذا الأمر ضرورة ، ولا استغناء عنها ، لا لكونه شيعياً ، ولا لكونه سنياً أيضاً ، بل باعتبار أنه «بين الطائفتين واقف ، وإلى طرف القبيلين مائل ، ليجذبهما إلى الحق ، ويجعلهما على طريق أهل الله تائبين ، لأنهم ليسوا من أهل الله بل من عباد الله ، وفرق - بنظره - بين الأهل وغير الأهل» وغرضه من ذلك كله «إصلاح الطائفتين»^(٢) .

* دليل العقل : وكما يشهد النقل بما مرَّ ويدل عليه - سواء في ذلك الكتاب والسنة - فكذلك العقل ، ومفاد حكمه هو أن كل شخص «يكون بهذه المثابة وتثبت ولايته وخاتمته لها بقول الله وقول نبيه ، فهو أولى بالخاتمية من غيره»^(٣) ، والأولية هذه ناتجة عن كون «الخاتمية للولاية المحمدية الإرثية تحتاج إلى مناسبة حقيقية بين الخاتم للولاية [الوارث] وبين الموروث ، أعني خاتم الأنبياء ، صورة ومعنى ، ولم يحصل ذلك بالفعل إلا للمهدي ، دون الشيخ بوجوده متعددة»^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٤٦ - ٢٤٥ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٤٧ .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

ثم يعدد هذه الوجوه المقتضية لأولوية المهدي في ثبوت الخاتمية له فيقول : «وأقل ذلك هو أنه يجب أن يكون الخاتم للولاية الحمديّة أعلم الناس وأكملهم بعد محمد (ص) ، وأقرب الخلق إليه ، وأشرفهم لديه ، وليس ذلك كله بالإتفاق إلا للمهدي . وأعظم ذلك علمه بالقرآن على ما هو عليه ، وليس للشيخ ولا لغيره مقام كهذا . . . ولقد قيل : إنه لا يقرأ القرآن [بمعنى لا يفهمه] على ما هو عليه إلا المهدي إذا ظهر ، وقوله (ص) : «كتاب الله وعترتي» يشهد بذلك ، لأنه جعلهما بمقتضى الخبر توأمين . . .»^(١) .

ولقد دُلّ القرآن على تقدم من له المعرفة بالقرآن ، وارتفاع مقامه بسبب عمق معرفته ، وامتلاكه مفتاح تأويل الكتاب ، بقوله : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾^(٢) . «ولا يملك ابن عربي من هذا المقام شيئاً ، وإن كان عارفاً عالماً بأسرار الكتاب ، مطلعاً على حقائقه على ما هي عليه ، لكن لا على المعنى المراد هنا والمقصود»^(٣) ، إذ المهدي عارف وارث على الحقيقة وله الأصالة في ذلك . وابن العربي عارف تابع وهو وارث على المجاز .

ويدفع الأملي عن نفسه مجموعة اعتراضات^(٤) ، تطرح بمجرد افتراض أن المهدي - الذي هو من سلالة محمد (ص) - خاتم الولاية المقيدة الحمديّة ، وأنه موجود لا زال ، حاضر شاهد غير مشهود . أول هذه الاعتراضات هو : أنه لم يغيّب المهدي مع تحقق ضرورة الإرشاد لو كان حياً؟؟ ثانيها : أنه كيف يُفسّر طول عمره وبقاؤه حياً كل هذه المدة المديدة ، مع أن العادة تنفي إمكان وقوع مثله؟؟

ويجيب الأملي على الاعتراضين بإجابة شائعة اعتاد المصنفون الشيعة في الإمامة

(١) نص النصوص ، ص ٢٤٩ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٧ . ويلاحظ تأويل الأملي للآية في : جامع الأسرار ، ص ٤٨٥ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٤٩ .

(٤) يلاحظ تحليل كوربان لها في : En Islam Iranien, V3, P.P. 201 - 202 .

على ذكرها ، فيقول : «إن قلت : فمثل هذا الشخص لمَ يكون غائباً عن أعين الناس ، فارغاً عن إرشادهم إن كان حياً؟؟ وإن لم يكن حياً فكيف يجوز اتصافه بهذه المبالغة عقلاً ونقلاً؟ وإن فرضنا أنه حي فكيف يمكن طول عمره إلى هذه الغاية؟؟ قلنا : أما غيبته من طريق الشيعة فليس ذلك من الله ولا منه ، بل من عدم الناصر وقلة المعين ، فإذا حصل الناصر ، وظهر المعين وجب عليه الظهور والقيام بالأمر المأمور به . وجميع الأنبياء والأولياء كانوا كذلك ، كما نطق به القرآن والحديث ، حتى نبينا الذي هو أعظم الأنبياء وأشرفهم فإنه كان عاجزاً عن الكفار»^(١) .

والآملي مع عرضه لهذه الإجابة يبدو أنه غير مقتنع بها كثيراً ، لا يركن إليها ، ولا يرتضيها . ولأجل ذلك عقب عليها بما يراه أهل الله من سبب وعلة لعدم ظهوره فيقول : «وأما طريق أهل الله وخاصته ، فذلك يتعلق بعلم الله تعالى به ، ويعلمه بالعالم وأهله ، لأنه قطب الزمان ، والقطب ليس من شرطه الظهور قبل الظهور ، والقيام بالأمر المأمور به ، فإن ذلك يتعلق بعلمه [الله] المحيط ، ومعلوماته الممكنة ، ومقتضى أعيانهم وماهياتهم والزمان والمكان والإخوان»^(٢) .

أما حياته - بحسب الآملي - فهي واجبة في الدين ، ويعني بالوجوب الضرورة ، إذ عدمه يستوجب خلو الزمان عن الإمام أو القطب الذي يقوم به العالم ، ويؤدي ذلك إلى الإخلال بما هو واجب من دوام حفظه ، وهو على الله مُحال ، فمُحال أيضاً أن يكون زمان من الأزمنة خالياً عن الإمام أو القطب^(٣) . «وكذلك يجب عليه تعالى تعيينه بشخصه ، وإبقاؤه في العالم ما دام العلم باقياً والتكليف واجباً ، فلا

(١) نص النصوص ، ص ٢٥٣ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) يروي السَّمَناني في : العروة لأهل الخلوة والجلوة ، (النص فا .) ص ٢٩٢ . عن علي قوله : «لا يخلي الله الأرض من قائم بحجة يزرع العلوم في قلوب أشباهه هم الأهلون عدداً الأعظمون أجراً» .

ويلاحظ نفس الكلام مع اختلاف يسير في اللفظ في : القنوي ، تبصرة المبتدي ، ورقة ٢٥ ، وقريب منه ما يذكره الأشعري القمي في : المقالات والفرق ، ص ١٠٤ .

يلزم من المفاسد [بزواله] ما ذكر ، وأقل تلك المفاسد حجة الخلق عليه ، مصداقاً لقوله تعالى : «ثلاثاً يكون للناس على الله حجة»^(١) .

وأما طول عمره فهو ليس ممتنعاً على الله ، لأنه هو القادر على كل شيء ، ثم «إن غاية ما يمكن ادعاؤه من الخصم هنا الإستبعاد ، وهو مدفوع بوجوه ، الأول : أن من نظر في أخبار المعمرين وسيرهم علم أن مقدار ما ينسب إليه [المهدي] من عمر معتاد واقع . الثاني : أن الله تعالى أخبر عن نوح (ع) أنه لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عاماً ، فإذا جاز ذلك في نوح - وهو أدنى في الولاية من مقام خاتم الأولياء - جاز مثله في الولي الخاتم بطريق أولى .

الثالث : أن بقاء الخضر وإلياس والسامري والدجال موضع اتفاق بين العلماء ، والأولان من الأنبياء ، والأخيران من الأشقياء ، فإذا جاز ذلك في الطرفين ، أعني الأنبياء والأشقياء ، فلم لا يجوز مثله في الوسط ، يعني في طبقة الأولياء ، مع كون طبائعهم أطف الطباع ، وأمزجتهم أعدل الأمزجة»^(٢) ، على أن الشواهد العقلية والأدلة العقلية على ذلك كثيرة ، لا سيما عند أهل الله . .

ويرى الأملي أنه كما لا يجوز خلو العالم من القطب عند أهل الله ، فكذلك لم

(١) سورة النساء ، آية ١٦٥ . ويلاحظ : نص النصوص ، ص ٢٥٤ . والأملي ينقل تفسير بعض الإمامية لهذه الأمور الثلاثة فيقول : «الكلام في غيبته واستتاره ، وحياته وطول عمره ، أما الأول فلأننا نقول إنه لما وجب كون الإمام معصوماً علمنا أن غيبته طاعة ، وإلا لكان عاصياً ، ولم يجب علينا ذكر السبب ، غير أننا نقول : لا يجوز أن يكون ذلك السبب من الله لكونه مناقضاً لغرض التكليف ، ولا من الإمام نفسه لكونه معصوماً ، فوجب أن يكون السبب من الأمة ، وهو الخوف الغالب ، وعدم التمكن ، والإتم في ذلك ، مما يستلزم من تعطيل الحدود والأحكام عليهم ، والظهور واجب عند انعدام سبب الغيبة . لا يقال : فهلاً ظهر لأعدائه ، وإن أدى ذلك إلى مقتله كما فعل ذلك كثير من الأنبياء؟ وسلمنا أنه للنتية - والخوف إنما يكون من أعدائه - فهلاً ظهر لأوليائه؟ سلمنا ذلك أيضاً لكن لم لا يجوز أن يكون معدوماً إلى حين إمكان انبساط يده ، ثم يوجد الله تعالى؟

لأننا نحيب عن الأول بأنه كما ثبت كونه معصوماً ، علمنا أن تكليفه ليس هو الظهور إلى أعدائه وإلا لظهر ، وعن الثاني : أننا نجوز أن يظهر لأوليائه ، ولا تقطع بعدم ذلك ، على أن اللطف حاصل لهم في غيبته ، إذ لا يأمن أحدهم إذا هم بفعل المعصية أن يظهر الإمام فيوقع عليه الحد ، وهذا القدر كاف في باب اللطف . وعن الثالث : أن الفرق بين عدمه وبين غيبته ظاهر ، لوجود اللطف في غيبته دون عدمه ، وفي حياته دون مماته . يلاحظ : م . ن . ، ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٥٥ .

يجزّ خلو الواقع من الإمام عند أهل التحقيق من الشيعة ، ذلك أن المهدي - بحسب اعتقادهم - قطب وإمام ، وقائم ووارث ، وهو من حيث هو كذلك لا بد منه إلى يوم القيامة .

* دليل الكشف^(١) : وإذا كان الأملي يوجز في الحديث عن الكشف كدليل وحجة ، عند الحديث على ختم الولاية المطلقة ، فهو هنا مطيل ، ذلك أن ما ادعاه ابن عربي لنفسه من كشف في هذا المقام لا بد لدفعه ودحضه من كشف يقابله ويأتي على نسقه . ولأجل ذلك اندفع الأملي هنا في ذكر ما حصل له من مكاشفات ورؤى تؤكد صدق ما يعتقدده ويراه ، وصحة ما يقوله ويدعيه . .

وهو يدرك منذ البداية إمكان أن يحتج عليه خصومه بنفس اللغة التي ناقش بها ابن عربي ، فيقال بأن كشفه حجة عليه ، وأنه لا يؤمن أن يكون ما يعتبره كشفاً صحيحاً هو من قبيل الشبهات ، وما يتوهم أنه الحق وما يظن أنه رؤى صحيحة وواقع هو سرابٌ بقية يحسبه الظمان ماءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً .

واحتياطاً منه لذلك ، ادعى أن كشفه ليس فرداً ، وأن ما حصل له سبق أن كشف لغيره من أهل الله الواصلين ، فكشفه إذن مؤيد بالكشف ، كما أيده النقل السابق والعقل . يقول : « . . . فالكشف الصحيح الواقع المطابق يشهد بأن الخاتمية للولاية المقيدة المحمدية الحاصلة بالإرث المعنوي أو الصوري هي بالمهدي أولى من الشيخ ، وأكثر السلف بعد الصحابة [المهاجرين والأنصار] ذهبوا إلى هذا ، كأبي يزيد ، والجنيد ، والشبلي ، والكرخي ، وتابعيهم . هذا في المتقدمين ، ولقد ذهب إلى مثله المتأخرون أيضاً ، كسعد الدين حموية ، وصدر الدين قونوي ، وعبد الرزاق الكاشاني . . . وغيرهم ، وعليه أيضاً اتفق الأنبياء والرسل من غير خلاف»^(٢) .

(١) يلاحظ استعراض كوربان لدليل الكشف على ختم الولاية المقيدة في :

En Islam Iranien, v3, P 199.

(٢) نص النصوص ، ص ٢٥٦ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٥١ . يقول : «إليه ذهب من المشايخ ، أبو يزيد البسطامي ، ومعروف الكرخي ، والسري السقطي ، والجنيد البغدادي ، ثم بعدهم ، الشيخ الكامل سعد الدين حموية ، . . . الخ» .

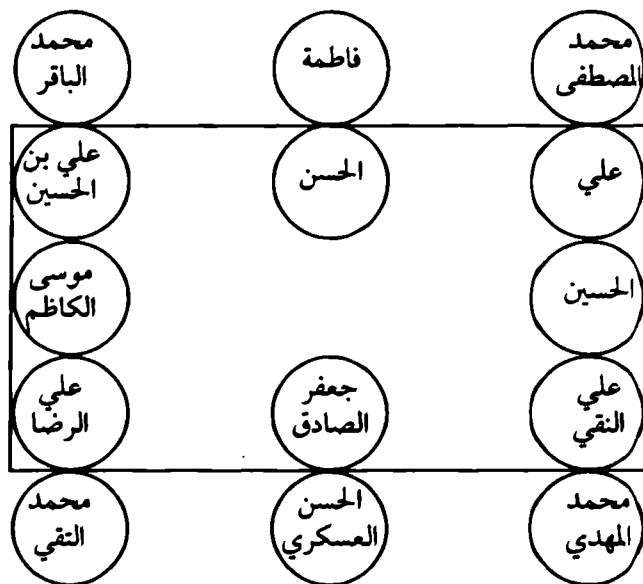
ويقارن الأملي بين مكاشفاته ورؤاه وبين ما ادعاه الشيخ الأكبر منها ويوازن بينهما من حيث القيمة والمنزلة فيرى أن «صحة كشف الشيخ في ذلك ، إن كانت مؤيدة بالنقل فنقلنا أعظم . مع أن الشيخ لم يقل بالنقل ، وإن كانت مؤيدة بالعقل فالدلائل العقلية من طرفنا [أي الأملي] أقوى ، مع أن الشيخ لم يدع اعتضادها بالعقل ، وإن كانت حجة الشيخ هي الكشف فحسب ، فكشفنا [أي الأملي] أعلى وأعظم»^(١) . ذلك أن كشف الأملي مؤيد بما ذكر من كشوفات أهل الله من المتقدمين والمتأخرين ، فضلاً عن الأنبياء والرسل - كما يدعي - . أما كشف الشيخ فلا يوافق شيئاً من ذلك ولا يؤيده . هذا فضلاً عن أن الشيخ لم يدع الكشف على مقصوده وما يراه ، إنما أكد حصول ذلك له في النوم ، وقد عبّر بنفسه وأوّلّه ، وفرق كبير بين المكاشفة وبين الرؤية على هذا الوجه . على أن أهل زمانه لا يقبلون ما يصدر في اليقظة من الكلام ، فكيف يقبلون ما يدعى شهوده في النوم؟ ولا خصوصية لزمان الشيخ في الأزمنة ولا لأهله ، بل لا يقبل ذلك من الكل ، ولا يوافق عليه الجميع ، ولا يرتضيه أحد^(٢) .

وبعدّ الأملي ما حصل له من المكاشفات في اليقظة وفي النوم ، مفترضاً أنها تفي بالحاجة في مقام تأييد وجهة نظره ، وهو يرسلها إرسال المسلمات التي لا شك في حصولها ولا في قيمتها فيقول : «ومع ذلك كله حصل لنا في النوم أيضاً كشف هذا تحقيقه مراراً متعددة ، منها ما رأيت ببغداد سنة خمس وخمسين وسبعمئة [٧٥٥هـ] . وصورة ذلك هو أنني كنت واقفاً عند رأس الجسر ببغداد من الطرف الشرقي بحذاء [بازاء] المدرسة المغيشية ، وأنظر إلى السماء ، فرأيت من الطرف الشمالي منها هيئة مربعة منقسمة إلى أربع عشرة دائرة مدوّرة ، كل دائرة منها إسم من أسماء الأئمة الإثني عشر والنبي وفاطمة مكتوباً فيها بالذهب الأحمر ، ولها تحرير بلا زورد بحيث كان على كل زاوية من الدوائر الكبيرة ، دائرة فيها إسم محمد لأنهم أربعة : محمد المصطفى (ص) ، ومحمد الباقر ، ومحمد النبي ، ومحمد بن الحسن . ودائرة بين دائرتين من فوق بين علي والحسن ، واسم فاطمة

(١) نص النصوص ، ص ٢٥٦ .

(٢) م . ن .

فيها ، لأنهم بوجه إثنا عشر ، وبوجه أربعة عشر . . . وكان العالم حينئذ مضيقاً من أنوار تلك الدوائر والأشكال ، والناس يصلون على النبي وأهل بيته بصوت عال ، وكذلك أنا ، وفي هذه الحالة ، سمعت من السماء صوت هاتف يقول لي هؤلاء المقصودون من الوجود والظهور بعد جدهم رسول الله (ص) ، وهؤلاء هم الموسومون بالأقطاب والأوتاد ، والأبدال والأفراد ، وهؤلاء هم الخلفاء في أرضه ، والحاكمون المتصرفون في بلاده وعباده ، وبآخرهم الذي هو المهدي تختم الولاية المقيدة المحمدية ، وبه تقوم الساعة ، وبموته ينقلب أمر الدنيا إلى الآخرة»^(١) ، والآمل زيادة منه في البيان يصور الدائرة هذه بصورة حسية فيقول : «وإذا تقرر هذا فلنشرع في تشكيل الدائرة التي رأيتها في النوم وهي هذه»^(٢) .



(١) نص النصوص ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٢) م . ن . ، قسم الدوائر ، (دائرة رقم ٧) . ويلاحظ : تحليل كوربان لهذه الدائرة في :

ويقول : «رأيت مرة في خراسان قبل ذلك - وكنت في أوان السلوك وابتداء التجريد - أنني واقف ، وأنظر إلى السماء ، فأرى فيها من طرف شمالها شكلاً مربعاً طوله أكثر من عرضه مكتوباً فيه بالذهب بحروف طوال أسماء ثلاثة وهي الله ثم محمد ثم علي وترتيبها هكذا ، وهو أن ميم محمد كانت على هاء الله ، وعين علي كانت على دال محمد ، وباء علي ممدودة من تحت إلى أن وصلت إلى آخر ألف الله ، كأنه تركيب واحد ، وصورة واحدة ، والعالم مملوء من ضوء ذلك الشكل والأسماء المكتوبة فيه . . والناس يصلون على النبي وأهل بيته ، وأنا كذلك ، فسألت واحداً منهم عن كيفية هذه الحال فقال : ما ندري سرّ هذا ، فسمعت من هاتف يقول بأعلى صوته من السماء : هذا سرّ إن تحقق عندك وعند العالمين ، أن الوجود دائرة قائمة على هذه الأسماء الثلاثة ، لأنها صورة الحق تعالى ، وصورة ظاهره وصورة باطنه»^(١) .

ولا يجد الأملي صعوبة في تفسير كلام الهاتف في هذه الرؤية ، وهو يجد معناه واضحاً ظاهراً ، لا خفاء فيه ، ذلك «أن الحقيقة إذا تجلّت بالحقيقة المحمدية الكلية خُصَّ باطنها بإظهار الولاية المطلقة والولي المطلق ، وخُصَّ ظاهرها بالنبوة المطلقة والنبي المطلق ، والحقائق الثلاث في الصورة ليست إلا حقيقة الحق وظاهرها وباطنها ، فلا ينتظم الوجود إلا بها ، والكل يكون مظاهرها ومجاليتها . فالنبوة المطلقة كما أنها خُصَّت بمظاهر محمد من الأنبياء والرسل . . . فالولاية المطلقة كذلك خُصَّت بمظاهر علي من الأولياء والأكمل . . .»^(٢) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٥٨ . بمعنى أن جسم الله هو صورة الحق ، وأسم محمد هو صورة ظاهر الحق ، وإسم علي هو صورة باطنه .

(٢) م . ن . ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

ويمكن تشكيل الصورة هذه كما اقترح كوربان^(١) بهذه الطريقة :



ويقول : «مرة ثالثة كنت بالمشهد المقدس ، والمرقد المطهر لمولانا الحسين بن علي ، فرأيت أني واقف في صحنه وأنظر إلى السماء وإلى كواكبها فيقول لي هاتف : إقرأ ما عليها من الخطوط ، فرأيت خطوطاً مكتوبة بالنور الأبيض على وجه الألواح الزمردية ، وهي من أسماء ليست منفردة عنها ، وهي الإسم الأعظم ، والأسماء الخمسة المباركة من أوليائه وخواصه ، وهي اسم محمد ، وعلي ، وفاطمة ، والحسن ، والحسين . فيقول لي الهاتف : هؤلاء هم خلاصة الوجود ، ومقصود المعبود ، وهؤلاء هم الذين بأسمائهم والكلمات المنسوبة إليهم تاب الله على آدم وقَبِل توبته ، وبهم الآن قَبِل الله توبتك ، وأنت منهم ومن المحبوبين عند الله . . . فانتبَهت فرحان مسروراً ، وشكرت الله تعالى بذلك [على ذلك] . . . وأمثال ذلك كثيرٌ مما جرى لي . . .»^(٢) .

والأملي يستشهد بهذه الوجوه لأجل معارضة ابن عربي ، ولدحض ما ادعاه الشيخ لنفسه في النوم ، وهو - كما قلنا - لا يفترض أن وجوهاً كهذه صالحة وحدها لكي تكون دليلاً على ما تشير إليه وتدل عليه . . نعم يفترضها الأملي مكملاً للعقل والنقل فيما يشهدان بصحته ، ويدلان على صدقه .

(١) يلاحظ : Corbin, En Islam Iranien, v3, P 209 .

ويلاحظ تحليله في : Ibid, P 208, et. p 201 .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

ولقد حللنا نحن تفصيلاً طبيعة الكشف المعرفية . . فيما مضى بشكل عام^(١) ،
وتحدثنا عن مكاشفات الأملي ورواه ، - خصوصاً - في الباب الأول^(٢) عند الكلام
على شخصيته ، والعوامل التي ساهمت في تكوينها ، فلا نكرر ذلك هنا ، ولا
تحسن العودة إليه .

وفي الختام أقول : إن الأملي بالرغم مما قاله على مستوى مناقشته للشيخ ،
وبالرغم مما قدمه من اعتراضات وتحفظات على ما قرره شراحه الكبار وخصوصاً
القيصري ، فإنه يعود فيحاول طرح صيغة لمسألة ختم الولاية بشكل عام يوفق فيها
بين ظاهر كلام الشيخ وبين ما يؤمن به هو ويعتقده في محاولة لتقريب وجهتي نظر
تبدوان متعارضتين وفي سبيل تكوين تأويل لكلام ابن عربي لا يضعه في مواجهة
إعتقاد الشيعة من جهة ، ويخرجه من غموضه في المواضيع من جهة أخرى . فما
هي صورة هذه الصيغة - التي ندعي بساطتها هنا ، ونرغب في تصويرها باختصار
- وكيف قدمها الأملي؟ هاك توضيحها .

(١) يلاحظ : الباب الرابع ، الفصل الأول من هذا العمل .

(٢) يلاحظ ، الباب الأول ، فقرة مكاشفاته ورواه .

٣ - تأويل مذهب ابن عربي^(١):

يحاول الأملي في خطوة لافتة أن يقلل من حجم الهوة بينه وبين الشيخ حول تعيين خاتم الأولياء مطلقاً ومقيداً ، فيعيد طرح موضوع تقسيم الولاية فيجعلها رباعية ، بمعنى أنه يفترضها على أربعة أقسام . وقد كان جعلها في الماضي على قسمين . والأقسام الأربعة هي : الولاية العامة ، والولاية المطلقة ، والولاية الخاصة ، والولاية المقيدة . ويقدم لكل قسم من هذه الأقسام تعريفاً سوف يؤسس عليه قريباً ليعين لكل قسم ختماً خاصاً ، فتصبح الأختام أربعة ، الإثنان اللذان ادعاهما الشيخ والإثنان اللذان ادعاهما الأملي . وعلى كل ، فالولاية العامة حسب هذا التقسيم هي الولاية المحققة الظاهرة في الأنبياء المقيد من آدم إلى عيسى (ع) ، والولاية المطلقة هي مظهر ولاية الحقيقة المحمدية من حيث باطنها ، والولاية الخاصة ، هي ولاية الولي المتني إلى جماعة من صنفه ، والولاية المقيدة هي الولاية الثابتة بالإرث المحمدي . ولكل ولاية من هذه الأربعة ختم . أما ختم الولاية العامة فهو عيسى (ع) ، وختم الولاية المطلقة هو علي (ع) ، وختم الولاية الخاصة ابن عربي ، فهو خاتم الأولياء في بني جنسه . أما ختم الولاية المقيدة فهو المهدي ، وعليها فأقسام الولاية وأختامها هكذا :

- الولاية العامة [التشريعية]^(٢) = خاتمها عيسى (ع) فهو خاتم الولاية في الأنبياء المقيد .

- الولاية المطلقة = خاتمها علي (ع) ، فهو المظهر التام لولاية الحقيقة المحمدية .

- الولاية الخاصة = خاتمها ابن عربي ، وهو خاتم الأولياء في بني جنسه ، أو صنفه .

- الولاية المقيدة = خاتمها المهدي ، وبه ختمت الولاية المحمدية الإرثية .

(١) يلاحظ تفصيل لهذا الفهم عند أملي في : منتخب أسرار الشريعة ، ورقة ٣٨ب - ٣٩ .

(٢) م . ن . ، ورقة ٤٤أ . وأيضاً : ورقة ٤٣أ - ٤٤أ .

يقول الآملي معبراً عما مرّ بإيجاز : «والغرض أن الخاتمية للولاية المطلقة المخصوصة بالورث المحمدي بعلي أولى من عيسى (ع) . . . فإن عيسى (ع) كما قلنا تصحيحاً لقول الشيخ [إبن عربي] يكون خاتم الولاية العامة المخصوصة بالأنبياء ذوي النبوة المقيدة دون غيرهم ، ويكون عيسى (ع) خاتمهم . . . ولهذا تصدق عليه الخاتمية بهذا المعنى فقط ، وأما ولاية الأولياء مطلقاً فعلي خاتمها على الإطلاق ، والمهدي خاتمها على التقييد»^(١) .

ويقول : «والغرض أنه سمي الخاتم للولاية المطلقة بآدم الأولياء ، وقال هو علي بن أبي طالب ، وجعل عيسى (ع) خاتم الولاية العامة التي هي في الحقيقة للنبوة العامة ، أي لنبوة الأنبياء المقيدين ، لا كما زعم الشيخ [إبن عربي] بأنه خاتم الولاية المطلقة مطلقاً بحيث تكون حقيقته وحقيقة النبي الخاتم (ص) واحدة ، فإنه ليس كذلك»^(٢) . وليوهم الآملي قارئه بأن إبن عربي يقصد بهذا المعنى الذي يقرّره هنا ويوضحه ويقول : «فأما عيسى (ع) فيكون - كما ذهب إليه الشيخ - خاتم الولاية المطلقة [يقصد العامة] في أبناء جنسه من الأنبياء بالنبوة العامة [أي المقيد] ، والشيخ يكون خاتم الولاية المقيدة في أبناء جنسه من المشايخ كما قال هو [يعني الشيخ] «من صنفني» ، وليس في هذا القياس [التأويل] فساد ، وفي قياس [مذهب] الشيخ ألف فساد»^(٣) .

ويؤكد في نص آخر فكرة أن خاتمية عيسى (ع) للولاية ، إنما هي في أبناء جنسه من الأنبياء المقيدين فيقول : «فالكشف الصحيح يشهد أن الخاتمية للولاية المطلقة لعلي بن أبي طالب ، وهو أولى من عيسى (ع) ، وإن كان [عيسى] هو الخاتم للولاية العامة في أبناء جنسه من الأنبياء والرسل - يعني المقيدين -»^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٠٤ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٠٦ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٥٢ .

(٤) م . ن . ، ص ٢٢٦ . والقمشه إي يرى أن الشيخ لم يتناقض ، بل تناقض شرآحه ، وخصوصاً القيصري ، حيث فسر مراده خطأ . . . وهو يؤكد أن الولاية - حتى عند الشيخ نفسه - قسمان خاصة وعامة ، والخاصة هي الولاية المحمدية ، والعامة هي الولاية في الأنبياء المقيدين . يلاحظ : قمشه إي ، تعليقات شرح الفصوص للقيصري ، ص ٤٥٠ .

خاتمة وخلصات:

هذا خلاصة ما قاله الأمللي في مقام مناقشة ابن عربي وتأويل رأيه ، وفي مقام تأكيد أن الخاتمية للولاية المطلقة هي لعللي ، وأن الخاتمية للولاية المقيدة هي للمهدي ، ولقد أكدنا مرات عدة على ما في أسلوب الأمللي من المبالغة في التأكيد على وجهة نظر مذهبية ، عبر مصطلحات التصوف وطرائق اشتغاله ، تبدت المبالغة هذه بوضوح في معالجة ختم الولاية ، وظهر معها التكلف في صياغة الأدلة والحجج ، وفي العرض وأسلوب الكتابة والنظر ، وبدا واضحاً طغيان لغة الجدل المذهبي والحجاج المسيطر على تراث الكلام والتيارات العقديّة .

الفصل الثالث

مراتب الأولياء

تمهيد.

١ - انحصار العدد وتطابق عالمي المعنى والصورة.

«تجليات منطق التماثل عند الأملي».

٢ - معجم اصطلاحات، القطب، الولي.

تمهيد:

نرغب في هذا الفصل باستعراض رأي الأملّي في بيان انحصار الأولياء في عدد محدد انطلاقاً من التأسيس على منطق التماثل بين المظاهر آفاقاً وأنفساً ، صورة ومعنى .

لن نطيل هنا ، ذلك أن الأملّي يستنفد في تحديده لمصطلحات الولاية إرثاً سابقاً غنياً ومتطاولاً ، ولقد استفاد من الكاشاني جداً وأسس على جهوده ، ظني أنه لم يتجاوزه كثيراً خصوصاً حول المصطلحات ، ولقد استخلص من جهود ابن عربي لبابها واستخرج منها خلاصتها .

والأملّي في مقام تحديده للأولياء وحصرهم في عدد معين أراد أن يكون له جهد في قبال جهد ابن عربي ، وأن يدلي بدلوه فيما يظن أنه صاحب رأي فيه ، استند إلى الشيخ الأكبر بوضوح وحاول أن يكون متميزاً وله فرادته ، ولو على مستوى اللغة وأسلوب العرض والتصنيف وطرائق الشرح والتوضيح . وما يقدمه الأملّي على هذا المستوى ينسجم مع منطق ومنهجه في التأويل واستكناه الظواهر ، وهو الذي طبقه في تأويله للكتاب المقدس ، وأنا أعني بالمنطق هذا منطق الماثلة (أو التماثل) بين المظاهر ، وهو المنطق الذي يسعى إلى إكتشاف التطابق التام بين مراتب الظهور ، آفاقاً وأنفساً ، صورة ومعنى . يقول الأملّي محدداً خطته وما يطمع في إنجازه : «وإذا تحققت هذه الضوابط ، وجب الشروع أولاً في تعيينهم [الأولياء] وتحقيقهم وتعداد طبقاتهم ودرجاتهم ، وحصرهم في عدد معين . . . إلخ»^(١) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٦٧ .

ونحن ها هنا سوف نحاول أولاً بيان إنحصار الأولياء في عدد محدّد لا يتخطّاه . ثم نحاول إنشاء معجم إصطلاحي للمفردات التي استعملت عند الأملي للإشارة إلى مراتب هؤلاء ودرجاتهم تحت عنوان مصطلحات الولي ، القطب .
وإليك توضيح الأمرين - من خلال الأملي - باختصار .

١ - انحصار العدد، وتطابق عالمي المعنى والصورة «تجليات منطق التماثل عند الأملي»:

يقسم الأملي طبقات الأولياء بسبع تبعاً لسعد الدين حمويه. الأولى منها ثلاثمئة نفر، والثانية أربعون، والثالثة سبعة، والرابعة خمسة، والخامسة أربعة، والسادسة ثلاثة، والسابعة واحد، هو القطب .

والترتيب هذا قائم على أساس أن القطب إذا ارتفع عن مكانه، قعد رجل من الثلاثة مكانه، ورجل من الأربعة مكان الثلاثة، ورجل من الخمسة مكان الأربعة، ورجل من الستة مكان الخمسة، ورجل من السبعة مكان الستة، ورجل من الأربعين مكان السبعة، ورجل من الثلاثمئة مكان الأربعين، ورجل من صلحاء الناس مكان الثلاثمئة، حتى ينتظم بهم عالم الصورة وعالم المعنى، أو عالم الظاهر والباطن^(١) .

ويحدّد الأملي أوصاف كل طبقة من هذه الطبقات فيرى - تبعاً لحمويه - أن الثلاثمئة هم رجال الله الغائبين عن نظر الناس، والأربعين هم رجال الله القائمين بمصالح العباد، والسبعة هم الأبدال، والخمسة هم الخمسة الأشباح الذين قام بهم الوجود، والأربعة هم الأوتاد على الجهات الأربع، والثلاثة هم الغوث والإمامان، والواحد هو القطب الأعظم الذي إليه مرجع الكل، لأنه قطب الأقطاب ومرجع العالم^(٢) .

(١) نص النصوص، ص ٢٧٨ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

والأملي لا يقصد مما ذكر أن أعداد الأولياء تنحصر بما مرَّ على مساحة الزمان من المبدأ إلى المنتهى ، بل يقصد أنه يتحقق في كل زمان مثل هذا العدد ، والزمان المقصود هنا هو الزمان الممتد بين نبوتين تشريعتين ، لتتحقق الوراثة للأولياء عند موت النبي ، وتبقى حتى يأتي نبي آخر بشريعة أخرى ، فيكون له أولياء ورثة يتحملون عباً التعريف بروحانية شريعته .

ويترتب على وجود هؤلاء الأولياء - بحسب الأملي - انتظام العالم في ظاهره وباطنه ، أي صورة ومعنى ، فإذا أراد الله خراب العالم وإخلال نظامه ، أمر بإهلاك أهل العالم وإفنائهم ، حتى لا يبقى منهم على وجه الأرض إلا الثلاثمئة المذكورون ، ثم يهلكهم فلا يبقى إلا الأربعون ، ثم يهلكم الفقهري حتى يصل إلى القطب فيهلكه وتقوم الساعة بموته ، ويشرع في عمارة الآخرة والنشأة الأخروية على طبق ما هو مقرر في علمه ومتحقق في حكمته^(١) .

ويظهر من الأملي أنه يقصد بالقطب هذا الإنسان الكامل ، وهو يركز في نص على أنه في زماننا ليس إلا خاتم الأولياء مقيداً - أعني الخاتم للولاية المحمدية المقيدة - ولقد أكد بإصرار فيما مضى على أنه المهدي . والذي يؤيد ما قلناه من أن القطب عنده هو الإنسان الكامل استشهاده بنص لابن عربي يركز فيه على انحفاظ العالم بالإنسان الكامل في هذا الموضع يقول فيه :

«فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه الإنسان الكامل ، ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها من اختزنه الحق فيها ، وخرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً أبدياً ، فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية ، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله على ملائكتة .»^(٢) .

وللعدد (سبعة) في نسق الأملي المعرفي أهمية كما سنرى لاحقاً ، وهو يركز هنا

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٨ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٧٩ .

على أنه كما انقسمت طبقات الأولياء إلى سبع ، كذلك لم يكن عدد الأنبياء أصحاب الشرائع إلا سبعة ، وعلى قلب كل واحد منهم قطب ، ولهؤلاء جميعاً صفة مشتركة هي أنه لا يمنعهم البر ولا البحر ولا غيرهما من الموانع والحواجز ، ولهم قدرة أن يشاهدوا من المشرق ما يحصل في المغرب وبالعكس ، وكل الجهات بالنسبة إليهم سواء^(١) ، ثم إن ذلك بسبب ما أعطوا من القدرة على التصرف والتدبير بحكم قوله (كنت سمعه . وبصره . . إلخ) . . ولأجل ذلك كان الأمر بيدهم والنهي ، والموت تحت سلطتهم والحياة ، والشقاوة رهن إرادتهم والسعادة ، لا لأن ذلك من خصوصيات ذواتهم ، أو أنه لهم بالأصالة ، بل لتحقيقه بإذن الله وإشارته عن طريق النيابة والخلافة ، وبسبب التصرف الذي جعله الله لهم بالوراثة^(٢) ، ومن أوصاف هؤلاء أنهم لا يغيبون عن حضرة الحق وجلال عزته طرفة عين .

وإذا تحقق انحصار عدد الأنبياء أولي الشرائع في سبع ، فليسوا على نسق واحد في الفضل ، فأخبرهم هو الأعظم على الإطلاق . . وبه ختمت الشرائع وتمت دائرة النبوة «وكما يتفاضل الأنبياء كذا يتفاضل من هم على قلوبهم من الأقطاب ، فليسوا أيضاً على نسق واحد ، بل إن آخرهم أعظم الكل وهو قطب الأقطاب ، وهو على قلب خاتم الرسل ، ولا تنحصر الفضيلة فيه ، بل تشمل كل من يكون أقرب إليه يعني الغوث والإمامان . . . إلخ»^(٣) .

وإذا تمّ ذلك وجب - بنظر الأملي - أن يُؤسَّس لانحصار عدد الأولياء بالبناء على منطق التماثل بين المظاهر ، ذلك أنه يمكن أن يُسأل لماذا انحصر الأولياء في عدد محدد دون سواه من الأعداد؟؟ أفي العدد خصوصية ، أو أن ذلك من مقتضيات الوجود وحكمته ، أو لأن كل ما في الوجود تمّ ترتيب نظامه على هذا العدد فاقتضت المماثلة بين المظاهر عدداً من هذا القبيل؟؟

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٩ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٢٨٠ .

أسئلة يجيب عليها الأملي باختصار فيقول :

«فإن قلت ما العلة في الحصر بالسبعة - من الطبقات أو الأنبياء - تارة ، وبالإنبي عشر - الأوصياء ، كما سيأتي - تارة أخرى؟ قلنا : العلة الأولى ، العلم الأزلي والحكم الكلي [الإلهي] بحكم المشيئة ، الثانية حكم الوجود واقتضاء ظهوره بهذه الصورة التي هي الصورة الإلهية الكلية الواقعة في خانة التمام والكمال ، والثالثة لأن هذا العدد يحصل منه المقصود دون غيره»^(١) .

ويرى الأملي أن مرجع هذه الطوائف - يعني الطبقات بأسرها - إلى الأنبياء السبعة ممن ذكرنا ، وإلى الأولياء الإثني عشر الذين يودعُ فيهم كل نبي من هؤلاء الأنبياء أسرار نبوته وولايته وأسرار الكتاب المنزل عليه ، ليكون ذلك الوحي حجة على قومه بعده ، لئلا تتصرف الأمة في كتابه ، ويشرحه قومه بأرائهم وأهوائهم . . فتختلط الأمور ويقع الفساد^(٢) .

ويسمي الأملي هؤلاء الأولياء الإثني عشر لكل نبي بالأوصياء ، ويفترض أن كل زمان مخصوص بوجود أوصياء نبي ذلك الزمان فيه ، ولقد خصّ هذا الزمان بأوصياء خاتم الأنبياء (ص) إلى يوم القيامة ، وسر ذلك بنظره هو أن «أصحاب الشرائع من لدن آدم (ع) حتى محمد (ص) ، كان لكل واحد منهم من الأوصياء المتواصلين إثنا عشر وصياً يحفظون كلمته ، ويقيّمون حجته ، ويظهرون شريعته ، ما دامت دعوته قائمة لفقدان دعوة أخرى بظهور نبي آخر . والوصي هو الحجة بعد ذلك النبي على الأمة ، وهو الإمام الناطق بتأويل الكتاب الصامت وأحكامه ، والذي يحفظ الشرع بإقامة الحدود وسد الثغور»^(٣) .

والواضح أن الأملي هنا بإعطائه الوصي وظيفة سياسية بالإضافة إلى وظيفته المعنوية - أعني وظيفة قيم الكتاب ، والقائم بالشرع المبيّن له - يوحد بين الوصي

(١) نص النصوص ، ص ٢٨٨ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٨٧ .

(٣) م . ن . وفاران : ص ٢٨١ .

والخليفة ، والوصي والولي . . (١) . وهو شيء ينسجم مع رؤية الأملي المذهبية أولاً ، ومع فهمه لدور الخليفة والولي ثانياً . ولقد خلطَ ابن عربي بين المصطلحات هذه كثيراً ووَحَّدَ ، وإن كان يظهر منه في بعض الأحيان التفريق بين الولي الذي له السيادة من حيث الروح والسلطة المعنوية ، وبين الخليفة والإمام اللذين لهما سلطة سياسية ، مما يوحي بسيادة رؤية مذهبية أيضاً على تفكيره .

وعلى أي حال ، يرى الأملي أن انحصار الأولياء بشكل مطلق - من جهة - بالطوائف السبع ، وانحصار الأنبياء في سبعة ، والأولياء [الأوصياء] في إثني عشر ، كان بمقتضى الظهور وترتب طبقات العالم على ذلك كله بمقتضى ترتب الأسماء الإلهية الكلية أعني الأصول ، وما وقع على طبقها في عالم الظهور والكون .

وطبقات العالم في الأصل سبع كما طبقات الأولياء ، وكل طبقة من الأخيرة يوازئها ومماثلها طبقة من الأولى إذ «المظهر الأول في عالم المعنى - الذي هو قطب الأقطاب أو القطب الأعظم - مطابق للجوهر الأول في عالم الصورة [أو الظاهر] . والإمامان بإزاء الروح الحقيقي والنفس الكلية ، والثلاثة [الغوت والإمامان] بإزاء الطبيعة والهيولى والجسم ، والخمسة [الأشباح] بإزاء الخمسة من العوالم الكلية التي هي الجبروت والملكوت والملك والخيال المطلق والإنسان الكامل ، والسبعة من البدلاء في قبال السبعة من الكواكب . والأربعون بإزاء الأربعين صباحاً التي خمّرت فيها طينة آدم (٢) ، والثلاثمئة من رجال الله بإزاء الثلاثمئة من الأيام في السنة والدرجات والدقائق الحاصلة في فلك البروج . . .» (٣) ، هذا إجمالاً من الأملي . . . والتفصيل يقتضي أن نبين كيفية ترتب عالم الصورة (والظاهر) على سبعة تارة وإثني عشر أخرى ، وتسعة عشر ثالثة ، كما ترتب عالم المعنى والباطن

(١) يلاحظ : نص النصوص ، ص ٢٨٤ . . . المعبر عنهم بالأقطاب والأئمة والأوصياء .

(٢) م . ن . . ، ص ٢٨٠ . والكلام إشارة إلى الحديث القدسي (خمّرت طينة آدم بيدي) ويراجع حول الحديث : الأحصائي ، عوالي اللآلي ، ج ٤ ، ص ٩٨ ، حديث ١٣٨ . ويقارن : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ٤٨ ، (ط شمس العرفاء) . وأيضاً : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٧٧ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٨٠ .

على سبعة أنبياء ، وإثني عشر وصياً ، وعلى تسعة عشر هو المجموع الحاصل من الكل^(١) . وللوصول إلى غرض كهذا يبين الأملي كيفية ترتب الأسماء الإلهية ثم كيفية انتظام المظاهر على أساسها . فيقول : «إعلم أنه قد سبق أن كثرة الوجود الواحد المعبر عنه بالحق تعالى إنما هي بحسب الإعتبارات والإضافات والوجوه والنسب ، وذلك بالنسبة إلى الكمالات الذاتية للحق التي لا تنهاى ، والتي تظهر في المظاهر الممكنة ، وتتجلى بموجب تلك الإعتبارات ظهوراً وتجلياً غير قابلين للإنتقطاع»^(٢) .

وتبدي هذه الكثرة في الذات بحسب الأملي لجهة «أن الذات الإلهية أو الوجود الحقيقي له كمالات ذاتية غير متناهية ، وبكل كمال له صفة ، وبكل صفة له إسم ، وبكل إسم له فعل ، وبكل فعل له مظهر ، وبكل مظهر له سر ، وبكل سر له حكمة ، وبكل حكمة له حكم لا يعلمه إلا هو»^(٣) .

والصفات غير المتناهية المقتضية لما مرّ ، وكذا الأسماء المترتبة على الكمالات - وإن كانت غير متناهية - «لكنّها أصولاً ، والأصول من الصفات سبعة : الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، وهي الموجبة المقتضية لأسماء على طبقها ، وهي الحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير»^(٤) .

ولما كان العالم [ظاهره وباطنه] مظهر الأسماء الإلهية ، وجب أن يقع على طبقها ويزائنها . . واقترضى ذلك انحصاره في سبع ، ووقعت المظاهر المعنوية الأصول على هذا العدد وهي آدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد (ص) ، وكذا المظاهر الصورية الأصول وهي الشمس والمشتري والمريخ وزحل

(١) نص النصوص ، ص ٢٨١ . يقول : «واعلم أن هؤلاء الطوائف بأسرهم يرجعون إلى السبعة من الأنبياء ، وإثني عشر من الأولياء الذين هم سبب بقاء العالم المعنوي وانتظامه . . ويكون مدار العالم الصوري والمعنوي عليهم ، وأشار إليهم في الآية : (عليها تسعة عشر)» .

(٢) م . ن . . ، ص ٢٨٢ .

(٣) م . ن . . ، ص . ن .

(٤) م . ن . . ، ص ٢٨٣ .

والزهرة وعطارد والقمر . . (١) . ويفصل الأملّي التتابع بين الأسماء الإلهية السبعة ، ومظاهرها في عالم المعنى والصورة ، محدداً ما يقع منها بإزاء كل اسم من الأسماء فيرى ، «أنه كما كان فلك زحل مظهر الإسم الرزاق ، وفلك المشتري مظهر الإسم العليم ، وفلك المريخ مظهر الإسم القهار ، وفلك الشمس مظهر الإسم النور ، وفلك الزهرة مظهر الإسم المصور ، وفلك عطارد مظهر الإسم الباري ، وفلك القمر مظهر الإسم الخالق ، فكذلك الأنبياء السبعة ، مظاهر للأسماء هذه ، فأدم مثلاً مظهر الحي ، لأنه أول شخص ظهر في الوجود الشهادي من هذا النوع الإنساني وحيي بحياة الخالق وحيي به جميع العالم ، ونوح وقع مظهر الإسم المريد ، وإبراهيم مظهر الإسم القادر ، وداوود مظهر الاسم السميع ، وموسى مظهر الإسم المتكلم ، وعيسى مظهر الإسم البصير ، ومحمد مظهر الإسم العليم» (٢) .

وكما وقع العالم هكذا على ترتيب الأسماء ، كذلك وقعت الأقاليم على ترتيب الأفلاك ، والأقطاب على ترتيب الأنبياء ، فكان كل إقليم مظهر كوكب من الكواكب السبعة ، وخصّ كل إقليم بقطب من الأقطاب أو نبي من الأنبياء ، ووقع

(١) نص النصوص ، ص ٢٨٣ . يقول مركزاً على رقم سبعة : «والكل عند التحقيق واحد ، راجع إلى حقيقة واحدة . . والأسماء السبعة الإلهية منطبقة على الكواكب السبعة والأنبياء السبعة والأقطاب السبعة والأفلاك السبعة إلخ» م . ن . ، ص ٢٨٤ .

ويقول : « . . . بعدد الملائكة السبعة الذين صار الأنبياء مظاهر لهم في العلوم والمعارف ، وكذلك الأقاليم السبعة الواقعة على ترتيب الكواكب ، وكذلك الأرضين السبعة ، وطبقات الجحيم السبعة ، والأيام السبعة . . وذلك ليتطابق عالم المعنى وعالم الصورة ولتتحقق المطابقة بين العوالم الإلهية والحضرات الربانية . . . » م . ن . ، ص ٢٨٣ .

(٢) م . ن . ويقارن : م . ن . ، ص ٣٣٨ . ويقول : «فإن كل واحد واحد منهم هو مظهر اسم من أسمائه تعالى من حيث الفعل ، ومظهر جميع الأسماء من حيث القوة . فإن آدم كان من حيث الفعل مظهر الإسم العليم ، ومن حيث القوة كان مظهر الكل ، ونوح مظهر الإسم الحليم ، وإبراهيم مظهر الإسم الرزاق ، وداود مظهر الإسم القوي ، وموسى مظهر الإسم الظاهر ، وعيسى مظهر الإسم الباطن ، ومحمد مظهر الإسم الحكيم الجامع لكل بعد اسم الله» وليدلل على عدم وجود تناقض بين قوله السابق ، وبيان كيفية ترتب الظهورات هنا يقول : «والكل جائز وصحيح» .

وهو يعتبر في نص آخر أن محمداً مظهر الاسم (الله) ومن هنا صار أعظم الأنبياء يقول : «أما في الأنبياء فكنتينا فإنه صار أعظم ، لأنه كان مظهر أعظم الأسماء الذي هو (الله) وأجلها وأشرفها» . م . ن . ، ص . ن .

مزاج كل طائفة من طوائف ذلك الأقليم مناسباً لمزاج تلك الكواكب ، وكذلك مزاج القطب المختص به ، وكذلك كل موجود من العالمين الصوري والمعنوي^(١) .

ويرى الأملي أن لا أحد يستطيع المطابقة بين العوالم على هذا النحو ، وهو لأجل ذلك يفاخر بما أبدع عقله فيقول : «وقط ما حصل لأحد من العارفين مثل هذا التطبيق ، ولا يمكن أن يحصل أبداً»^(٢) .

وكما تنتظم أحوال العالم الصوري وترتب على الكواكب السبعة في سيرها ودورانها في البروج الإثني عشر ، كذلك العالم المعنوي [الباطن] فإن أحواله تنتظم وترتب على الأبياء السبعة في ظهورهم بصورة الأولياء الإثني عشر المعبر عنهم بالأقطاب والأئمة والأوصياء . . والجميع في الحقيقة مظاهر حقيقة واحدة ، لا تكثر فيها إلا بالاعتبار^(٣) .

يقول : «إعلم أن العالم الصوري كما هو مرتب على تسع عشرة مرتبة من العقل والنفس والأفلاك التسعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة والإنسان ، أو من الكواكب السبعة والبروج الإثني عشر والتي مجموعها تسعة عشر ، فكذلك العالم المعنوي فإنه مشتمل تارة على الأبياء السبعة والأئمة الإثني عشر ، وتارة على الأقطاب السبعة والأولياء الإثني عشر ، فيكون كل واحد منهما [عالم المعنى وعالم الصورة] تسعة عشر وإلى هذه الوحدة العددية أشار الله بقوله : (عليها تسعة عشر)^(٤) . وكما وقع العدد سبعة في الوجود كثيراً فكذا عدد إثني عشر ، فالأولياء اثنا عشر ، والأئمة اثنا عشر ، والملائكة الذين هم على روحانيتهم كذلك ، والبروج التي تنتظم الكواكب في سيرها اثنا عشر . . . وهكذا ، ومثله أيضاً نقباء بني إسرائيل ، والإثنا عشر من العيون التي ظهرت بينهم بحكم المعجزة ، و«كليات العدد . . .»^(٥) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٨٤ . يقول : «إعلم أن العالم الصوري كما تقرر أن نظامه وبقائه بالسبعة السيارة من الكواكب وبالإثني عشر من البروج المذكورة ، كذلك تقرر أن بقاء العالم المعنوي بهؤلاء المذكورين من الأبياء السبعة والأولياء الإثني عشر ليقع التطبيق مطابقاً ، والتقابل موافقاً ، ولذلك كان لكل نبي . . . اثنا عشر وصياً . . . الخ» .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٣٠٣ .

(٥) م . ن . ، ص ٢٨٥ و ٢٨٦ .

وكما اقتضت حكمة الوجود الظهور والبروز ، اقتضت حكمة الوجود أن تكون كليات المظاهر منحصرة في عدد لا تتجاوزه ، وإن لم تنحصر جزئياتها لعدم تناهيها ، سواء كانت مظاهر الذات المقدسة في عالم المعنى أو في عالم الصورة ، ولأن في الأعداد كذلك حكمة «بالغة وأسراراً دقيقة ، وفي كل عدد منها سرّاً ليس في غيره ، وحكمة لا توجد في سواه»^(١) . وكما تتفاضل الموجودات والمظاهر تتفاضل الأعداد . . . والعقل الصحيح يحكم أن ما وقع عليه ترتيب العالم منها هو العدد الأعظم والأشرف والأعلى ، وترتيب العالم وقع على تسعة عشر . . . ولو لم يكن أشرفها ، لم يقع ترتيب العالم المعنوي على طبقه . . . بل لما وقع ترتيب العالم بأسره عليه ، وليس الترتيب هذا إلا صورة الحق وترتيب ظهوره فيه إجمالاً وتفصيلاً^(٢) .

ويصور الأملي الأنبياء السبعة وأوصياء كل واحد منهم في جدول هذه صورته: (٣)

آدم	ثيث	هايل	قنان	ميم	شيسم	قادس	قيذوق	اليمخ	أينوخ	إدريس	دينوخ	ناحور
نوح	سام	ياث	ارفخشد	فرشخ	فانو	شالغ	هود	صالح	ديبخ	معدل	دريخا	هيجان
أبراهيم	إسماعيل	يعقوب	يوسف	إيلون	أيتم	أيوب	زينون	دانيال	أيتوخ	أنافا	ميدع	إسحق
داود
موسى	يوشع	عروف	قيذوق	عزير	أريا	داود	سليمان	أصف	أتراخ	منيفا	آرون	واعث
عيسى	شمعون	عروف	قيذوق	عبر	زكريا	يحيى	اهدى	مسخا	طالوت	قس	اوستن	بحيرا
محمد	علي	الحسن	الحسين	السجاد	الباقر	الصادق	الكاظم	الرضا	التقي	النقي	العسكري	المهدي

(١) نص النصوص ، ص ٢٨٦ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٠١ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٨٦ . يهمل الأملي في هذا الجدول أوصياء داود ، ولعله لأجل عدم معرفته بأسمائهم . ونزعم أن الأملي إستقى هذه الأسماء من كتب شتى ومصادر متباينة مختلفة ، ولقى بينها . . . وهو هنا مقمش فحسب ، لا يهمل تحقيق الأسماء بقدر ما يعنيه تأكيد العدد .

٢ - معجم إصطلاحى: القطب، الولي، (الأسماء والصفات، المراتب والدرجات)

* السالك : «هو السائر إلى الله تعالى المتوسط بين المرید والمنتهي ، ما دام في السير . . .»^(١) . ومعرفة السائر - بحسب الأملي - تحتاج إلى معرفة السير والوقوف على معناه وأقسامه ، ذلك أن السائر يتصف بمقامات سيره ، فتعدد أحواله بتعدد هذه المقامات واختلاف أقسامها «والسير - بحسبه - على ثلاثة أقسام ، الله ، وفي الله ، وبالله»^(٢) .

أما الأول فهو «الذي ينتهي إلى الله»^(٣) ، وأما الثاني ، «فهو الذي لا نهاية له»^(٤) ولا يمكن حدُّه ، وأما الثالث «فهو مقام التكميل في حالة صيرورة العبد بحسب سمعه وبصره . . . ولسانه لله وبالله ، يعني عندما لا يتصرف العبد في شيء إلا به»^(٥) .

ويرى الأملي أن لا فرق بين السير والسلوك إلا في الاعتبار ، ذلك أن «الأول مخصوص بالباطن ، أما الثاني فمخصوص بالظاهر»^(٦) .

والذي مرَّ كما يرى الأملي إجمال ، وله تفصيل . إذ «السير في الحقيقة هو السفر من الخلق إلى الحق بالقلب والسر باطناً ، وهو يتحقق بأربعة أنحاء» . الأول :

(١) نص النصوص ، ص ٢٦٧ . ويقارن : كاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ط كمال جعفر ، ص ٩٩ . ويلاحظ : نعمة الله ولي ، رسالة إصطلاحات ، ضمن «رسائله الفارسية» ص ٨٦ . أيضاً : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز ، ص ١٤٨ .

ويلاحظ حول طبقات المریدين : السمناني ، العروة لأهل الخلوة والجلوة ، ص ٥٠٦ . وحول السالك السائر والسالك الواصل : م . ن . ، ص ٥١٤ . وحول مراتب السائرين : م . ن . ، ص ٥٢٩ - ٥٣٢ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٦٧ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

(٥) م . ن . ، ص ٢٦٨ .

(٦) م . ن . ، ص . ن .

السير إلى الله من منازل النفس إلى الأفق المبين ، ويعني الأملي بالأخير نهاية مقام القلب ، ومبدأ التجليات الأسمائية^(١) .

الثاني : السفر بالله ، بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه ، من الأفق المبين إلى الأفق الأعلى ، ويقصد الأملي بالأخير نهاية الحضرة الواحدة^(٢) .

الثالث : الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية ، وهي (أعني الحضرة الأحدية) مقام قاب قوسين ما بقيت الإثنينية قائمة ، فإذا ارتفعت فالمقام مقام أو أدنى ، وهو نهاية مراتب الولاية^(٣) .

الرابع : السير بالله عن الله للتكميل ، وهو مقام البقاء بعد الفناء ، والفرق بعد الجمع^(٤) .

ويرى الأملي أن لكل واحد من هذه الأسفار بداية ونهاية ، ولقد بانّت بداياتها ، أما النهايات «فنهاية السّفر الأول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة . ونهاية السفر الثاني هي رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة ، والمقصود بها العلمية الباطنية . ونهاية السفر الثالث هي زوال التقييد بالضدين ، الظاهر والباطن ، والوصول إلى أحدية عين الجمع . أما نهاية السفر الرابع فهي تحقق بالرجوع من الحق إلى الخلق ، في مقام الإستقامة ، والنهاية هذه هي المعبر عنها بأحدية الجمع والفرق ، وذلك لشهود العارف فيها إندراج الحق في الخلق ، واضمحلال الخلق في العين ، حتى يرى العين الواحدة في صور الكثرة ، والصور الكثيرة في العين الواحدة^(٥) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٦٨ . ويقارن : الكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ط كمال جعفر ، ص ١٠٣ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٦٨ . والكاشاني ، إصطلاحات ، ص ١٠٣ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٦٨ . والكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ص ١٠٤ .

(٤) نص النصوص ، ص ٢٦٨ . وكاشاني بالحرف في : إصطلاحات ، ص ١٠٤ . ويقارن حول الأسفار الأربعة : نعمة الله ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ٩١ . ويلاحظ بتفصيل : سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، ص ٥٨١ - ٥٨٣ . والمصنفة تنقل هنا نصاً عن الجرجاني في تعريفاته ، وآخر عن الترمذي في ختم الأولياء ، وثالث عن الكمشخاني في جامع الأصول فلتراجع .

(٥) نص النصوص ، ص ٢٦٨ .

* المجذوب : «هو من إصطنعه الحقُّ تعالى لنفسه ، واصطفاه لحضرة أنسه ، وطهره بماء قدسه ، فحاز منه المنحَ والمواهب بلا كلفة المكاسب والمتاعب ، في جميع المقامات والمراتب»^(١) .

ولقد أشير إلى هذا المقام في قول النبي (ص) : (جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين)^(٢) .

وأصحاب الجذبات ثلاث : مجذوب غير سالك ، وسالك غير مجذوب ، ومجذوب سالك .

أما الأول فهو الذي أشير إليه آنفاً ، «وأما الثاني فهو الذي يسلك الطريق ثم تحصل له في أثنائه جذبة فيكون بحكمها»^(٣) .

وأما الثالث فهو الذي تحصل له الجذبة ثم يسلك ، ويصل إلى المقصود بهما ، يعني بالجذبة والسلوك ، وهذا أفضل الكل وأرفعهم مرتبة^(٤) .

* الواصل : هو الذي يصل إلى الله بالفناء فيه والبقاء به ، في مقام المحبة التامة ، والمعنيُّ بها صيرورة المحب والمحبوب شيئاً واحداً^(٥) ، ولا ينبغي أن يتوهم هنا من لفظ الفناء فناء الأعيان ، ذلك مستحيل ، والمقصود للصوفي من اللفظ عند إطلاقه فناء الشهود والمعرفة لا غير .

(١) نص النصوص ، ص ٢٦٨ .

(٢) يراجع حوله : الشيرازي ، ابن روزبهان البقلي ، مشرب الأرواح ، تص نظيف محرم خواجه ، اسطنبول ، ١٩٧٣ م . ص ١٩ . بلفظ : «جذبة من جذبات الحق خير من عمل الثقلين» . وورد بنفس لفظه هنا في : الرازي ، مرصاد العباد ، (ط شمس العرفاء) ، ص ٢١٢ . ٢٢٥ . ٣٦٩ . والميدي ، كشف الأسرار وعدة الأبرار ، تخ علي أصغر حكمت ، طهران : دانشكاه ١٣٣١ - ١٣٣٩ ش . ج ١ ، ص ٣٥ و ٣١٨ . وج ٣ ، ص ٢١٨ . ويلاحظ : الكاشاني ، عز الدين محمود ، مصباح الهداية ، ص ١١١ . ونسفي ، عبد العزيز بن محمد ، كشف الحقائق ، تص أحمد مهدي دامغاني ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ١٣٤٤ ش ، ص ٨١ و ٣١٩ . ورازي ، نجم الدين ، رسالة الطيور ، تخ محمد أمين رياحي ، طهران : توس ، ١٣٦٢ ش . ص ٧ . ويلاحظ : محمد بن المنور ، أسرار التوحيد ، تخ ذبيح الله صفا ، طهران : أمير كبير ، ١٣٤٨ ش ، ص ٢٤٧ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٦٩ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن . ويقارن : ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ٣٢ .

* العالم والعارف : والعالم هو الذي أطلعه الله تعالى على معرفته علماً وبيانا ،
وحجة وبرهاناً بطريق العقل ودلائله .

والعارف هو من أشهده الله تعالى ذاته وصفاته وأفعاله بطريق الكشف ، وأطلعه
على معرفته بالذوق والوجدان^(١) ، والأخير - بهذا المعنى - أرفع مرتبة من العالم
وأعظم .

* الولي : هو الذي تولى الحق أمره ، وحفظه من العصيان ، ولم يخله ونفسه
بالخذلان ، حتى يبلغ من الكمال مبلغ الرجال . وإلى ذلك أشار القرآن بالقول :
﴿وهو يتولى الصالحين﴾^(٢) .

وقد يكون الولي - كما يرى الأملي - محباً ، وقد يكون محبوباً ، فإذا كان في
مقام المحبوبة فلا تكون ولايته كسبية ولا تتوقف على شيء ، بل تكون أزلية ذاتية
وهيئة إلهية ، كما كانت لخاتم الأولياء ، ولمن هو في إثره ومن أتباعه . وإذا كان في
مقام المحببة ، فلا بد له من الإتيان بصفات الله والتخلق بأخلاقه ليصدق عليه أنه
ولي وإلا فلا . ولأجل ذلك قيل : الولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن
نفسه ، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغ مقام القرب والتمكين^(٣) .

* الخليفة : هو عبارة عن شخص يخلف الرسول أو النبي بالإستحقاق ، ويقوم
بكل ما كانا يقومان به من الإتيان والتبليغ ، وعلى الجملة يجب أن يكون الخليفة
على صفة المستخلف علماً وعملاً ، عارفاً بكل ما تحتاج إليه الأمة والرعية ، من
الأحكام والفرائض والسنن ، بعد اتصافه بالطهارة والعصمة وصدق اللهجة وإيفاء
الحقوق . والخلافة يجب أن تكون بالنص جلياً أو خفياً لا فرق ، ويعبر عن مجموع
ذلك بالإستخلاف^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٠ . ويقارن : ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ٩٤ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ١٩٦ . ولاحظ نظير ما يقوله الأملي هنا في : الكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ،
ص ٥٤ . ولاحظ عند : سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، (مادة ولاية) ص ١٢٣٢ - ١٢٤١ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٧٠ . ولاحظ : ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ٣٥ - ٣٦ .

(٤) نص النصوص ، ص ٢٧١ .

والخليفة هذا على قسمين : خليفة يعينه النبي ، وخليفة يعينه الله وحده . والأخير كآدم ، والسبعة أولي العزم . وكما يحتاج الخليفة بالمعنى الأول إلى أن يتصف بصفات المستخلف ، فكذا يحتاج الثاني ، بمعنى أنه لا بد في خليفة الله من أن يكون متصفاً بصفات الحق متخلفاً بأخلاقه . والخلافة بالمعنى الأول مخصوصة بالتصرف في الأحكام المتعلقة بشرع النبي المستخلف ، أما الثانية فمختصة بالتصرف بالأحكام الإلهية المتعلقة بتكميل العباد ، وتعمير البلاد ، وانتظام الوجود^(١) .

* الإمام : هو عبارة عن شخص ينصبه النبي ليقوم بما كان يقوم به من المهام فيما يرتبط بحاجة الأمة إليه كالخليفة بلا فرق ، ويضاف إلى ذلك ما قاله أهل الظاهر في تحديده وهو : أنه لما أمكن وقوع الشر والفساد وارتكاب المعاصي بين الخلق ، وجب في الحكمة وجود رئيس قاهر أمر بالمعروف ناه عن المنكر ، مبين لما يخفى على الأمة من غوامض الشرع ، منفذ لأحكامه ، ليكونوا إلى الصلاح أقرب ، وعن الفساد أبعد ، ويأمنوا من الوقوع في الفتنة ، ومن كان كذلك فوجوده لطف ، والأخير على الله واجب لقوله تعالى : ﴿ كَتَبَ رَبُّكَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ ، والكتابة هي الوجوب ، والرحمة هي اللطف والعناية ، ووجوب الإمامة بهذا المعنى على نسق وجوب النبوة وإنزال الكتب والتكليف ، وكل ذلك شيء يقتضيه العدل وحكمة الإيجاد^(٢) .

والأملي يترقى في استنباط مفاعيل هذا الفهم للإمامة المؤسس على اللطف ، فيرى أن الإمام لما كانت «الحاجة إليه عصمة الخلق عن القبائح والذنوب ، وجبت فيه العصمة عن أمثال ذلك ، وإلا لم تتحصل منه الفائدة المرجوة ، وكان إيجاد عبثاً بلا فائدة ، ولأجل وجوب عصمته إنتفى استحقاق الإمامة عن الظالم مطلقاً»^(٣) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٢ .

(٢) م . ن . ، . ويلاحظ حول الإمام : إبن عربي ، فتوحات ، ج ٤ ، ص ٣٠٥ . وهو هنا يوحد بين الإمام والولي ، ويقارن : م . ن . ، ص ٣٨٥ . وهو هنا يوحد بينه وبين الخليفة أيضاً . ويراجع : فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٧٣ .

* **القطب** : هو الواحد الذي وقع موضع نظر الله من العالم في كل زمان ، والقطب على قلب إسرافيل ، بمعنى أنه كما كان إسرافيل سبب الحياة الصورية للعالمين ، فكذلك القطب هو سبب الحياة المعنوية^(١) ، وينظر الأملي لهذا التناظر بين القطب وإسرافيل بتحديد ما يتقوم به بقاء العالم مطلقاً ليُرى الموقع الذي يحتله الولي في ذلك كله فيقول :

«لأن الكليات المتعلقة ببقاء العالم صورة ومعنى هي أربعة ، العلم مطلقاً وهو مخصوص بجبريل ، والحياة مطلقاً وهي مخصوصة بإسرافيل ، والرزق مطلقاً وهو مخصوص بميكائيل ، والموت مطلقاً وهو مخصوص بعزرائيل . ولكل واحد من هذه الكليات الأربعة صورة ومعنى ، فالرزق المعنوي العلم . . . والعلم المعنوي المعارف الإلهية ، والحياة المعنوية العلوم والمعارف أيضاً . . . إلخ . والحاصل أن القطب سبب الحياة المعنوية في العالم ، وهو موضع نظر الله تعالى لمشاهدة الموجودات الغيبية والشهادية»^(٢) .

* **قطب الأقطاب** ، الغوث : قطب الأقطاب هو الوارث الأكمل ، ومرتبته هي مرتبة القطبية الكبرى ، ولا تكون المرتبة هذه إلا لورثة خاتم النبيين لاختصاصه بالأكمالية . وقطب الأقطاب هذا ليس إلا خاتم الولاية ، وهو لا يكون إلا على باطن خاتم الأنبياء كما مر^(٣) .

أما الغوث فهو القطب حينما يلتجأ إليه ، ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثاً^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٣ . ويلاحظ نفس التعريف للقطب عند الكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ص ١٤٥ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٧ . وص ٥٧٣ - ٥٧٤ . وج ٤ ، ص ٧٤ - ٧٨ . ويقارن مادة غنية وإحالات عند : الحكيم ، المعجم الصوفي ، مادة قطب ، ص ٩٠٩ - ٩١٥ . وحول القطب أيضاً يلاحظ : نيكلسون ، في التصوف الإسلامي ، ص ١٥٤ . والشريف الجرجاني ، محمد بن الحسين العلوي ، التعريفات ، مصر ١٣٥٧ هـ . ص ٥٥ . والسمناني ، العروة لأهل الخلوة ، ص ٤٩٢ . ٤٩٤ . وص ٥٢٨ - ٥٣١ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٧٣ .

(٣) م . ن . ، . ويلاحظ حول كون القطبية الكبرى هي مرتبة قطب الأقطاب : كاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ط كمال جعفر ص ١٤٥ .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

* الإمامان : هما الشخصان اللذان أحدهما عن يمين الغوث ، ونظره إلى الملكوت ، والآخر عن يساره ، ونظره في الملك ، وهو أعلى من صاحبه ، ولا تكون خلافة القطب - يعني الغوث - إلا له (١) .

* الأوتاد والأبدال : والأوتاد هم الرجال الأربعة الذين هم على منازل الجهات - أي الأربع - من العالم ، وبهم يحفظ الله تلك الجهات ، إذ هم محل نظره . والبداء أو الأبدال سبعة رجال ، يسافر أحدهم عن موضعه ، ويترك جسداً على صورته فيه ، بحيث لا يعرف أحد أنه فقد ، ذلك معنى البديل لا غير (٢) .

ويرى الأملي أن ابن عربي صرّح أن البديل هو الذي يقوم مقام القطب في كل أقليم ، بمعنى أنه إذا مات القطب في أقليم ، أو قام من مكانه ، قعد واحد من الأبدال مكانه (٣) .

* النجباء ، النقباء : والنجباء هم الأربعون القائمون بإصلاح أمور الناس وحمل أثقالهم ، المتصرفون في حقوق الخلق لاغير .

أما النقباء فهم الذين تحققوا بالإسم الإلهي الباطن ، فأشرفوا على بواطن الناس ، واستخرجوا خفايا الضمائر ، لانكشاف السر لهم عن وجوه السرائر . . وهم ثلاثمئة (٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٤ . ويلاحظ نفس الكلام عند : الكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ص ٣٢ . وأيضاً : ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ١١ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٧٤ . ويلاحظ : كاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ص ٣٤ . وأيضاً : ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ١٣ . وحول البداء : م . ن . ، ص ١٦ . ويقارن : فتوحات ، ج ١ ، ص ١٦٠ . وج ٢ ، ص ٤٥٥ . و .

Massignon, Essai, P.P. 112 - 113. et, passion, P 754.

وحول الأوتاد يلاحظ فتوحات ، ج ٢ ، ص ٧ . وج ١ ، ص ٢٠٨ . والجرجاني ، التعريفات ص ٣٣ . وحول الأبدال : نيكلسون ، في التصوف الإسلامي ، ص ٢٠ . والهجويري ، كشف المحجوب ، ط جوكوفسكي ص ٢٦٩ . وأيضاً : السمناني ، العروة لأهل الخلوة ، ص ٤٥٤ - ٤٥٥ . و ص ٤٧٥ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٧٤ . وكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ص ٣٦ .

(٤) نص النصوص ، ص ٢٧٤ . وحول النجباء يلاحظ : كاشاني ، إصطلاحات ، ص ٩٤ . وحول النقباء يلاحظ : م . ن . ، ص ٩٦ . وأيضاً : ابن عربي ، فتوحات ، ج ٢ ، ص ٨ . و ص ١٠ . وج ٢ ، ص ٩ . ويلاحظ نفس المعنى في : نعمة الله ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ٦٧ .

* مشرف الضمائر : وقد يسمى النقيب بمشرف الضمائر ، والسبب واضح ، ذلك أن الله أطلعته على ضمائر الناس ، وتجلى له الحق بالإسم الباطن ، فيشرف بسبب ذلك على بواطن الناس ويستجلي ضمائرهم^(١) .

* الأمانة : وهم الملامتية ، الذين لم يظهر مما في بواطنهم أثر ، وتلامذتهم يتقبلون في مقامات أهل الفتوة^(٢) .

* ذخائر الله : وهم قوم من أولياء الله يدفع بهم البلايا عن عباده ، كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة^(٣) .

* ضنائن الله : هم الخصائص من أهل الله ، الذين يضمنُ بهم لنفاستهم عنده ، وهم الذين أشير إليهم في الخبر (إن لله تعالى ضنائن في خلقه ألبسهم النور الساطع ، يحييهم في عافية ، ويميتهم في عافية)^(٤) .

* الكامل : هو الإنسان البالغ حد التكميل ، الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة والمرشد للخلائق ظاهراً وباطناً ، لعلمه بأفات النفوس وأمراضها وأدوائها ، ومعرفته بدائها ، وقدرته على شفائها ، والقيام بهدايتها إن استعدت ووفقت لاهتدائها^(٥) .

* المكمل : وهو الذي يكمل غيره في المراتب الثلاث ، أعني الشريعة والطريقة والحقيقة ، لأنه وصل إلى مقام أوجب عليه الرجوع إلى تكميل الغير ، وإليه أشار الجنيد بقوله : (النهايات هي الرجوع إلى البدايات) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٤ ، ويقارن : الكاشاني ، إصطلاحات الصوفية ، ص ٨٥ .

(٢) نص النصوص ، ص ٢٧٤ ، ويلاحظ : الكاشاني ، إصطلاحات ، ص ٣١ . ويقارن تعريف الأمانة عند : ولي ، رسالة اصطلاحات ، ص ١١ .

(٣) نص النصوص ، ص ٢٧٤ . ونفس النص في : الكاشاني ، إصطلاحات ، ص ١٦٢ . ويلاحظ ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٤) نص النصوص ، ص ٢٧٤ ، وسميهم الكاشاني : في الإصطلاحات ، ص ١٦٤ بالضنائن . ويلاحظ : ولي ، رسالة إصطلاحات ، ص ١٦٤ - ١٦٥ . ويستشهد ولي بقول النبي : (إن لله ضنائن من خلقه ألبسهم النور الساطع يحييهم في عافية ويميتهم في عافية) .

(٥) نص النصوص ، ص ٢٧٥ .

ولهذا القول بنظر الأملّي معنيان ، الأول : أن المكمّل يرجع إلى المبدأ الأصلي والوطن الحقيقي ، ويشاهد المبدأ والمعاد بعين البصيرة ، ويصير كاملاً في الولاية أو النبوة أو الرسالة أو المجموع ، وفي مشاهدة الحق تعالى في مظهره على ما هو عليه في نفسه . والثاني : أن يرجع إلى ما كان من أركان الشريعة والطريقة ، ويرشد الخلائق إلى وحدة المشاهدة الحقيقية في عين الكثرة الخلقية^(١) .

وكيفما كان المعنى المقصود ، فالمكمّل هو من يقوم بتكميل الغير ، وإرشاده في صورته التي كان عليها في بداية حاله ، مع كمال نفسه . . وليس فوق هذا المقام - بحسب الأملّي - درجة ولا مقام^(٢) .

(١) نص النصوص ، ص ٢٧٥ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

الباب الخامس

الأخلاق وأسرار العبادات

تمهيد ومدخل.

الفصل الأول : المشكلة الخلقية بشكل عام.

الفصل الثاني : التجربة الأخلاقية.

الفصل الثالث : العبادات والتكاليف.

تمهيد ومدخل

نبت التصوف أصلاً في دائرة الأخلاق ، وفي ربوع الحياة الزهدية لأتقياء الصدر الأول للإسلام . . وتبلورت مفاهيمه وطرائق السلوك فيه وأنماط التربية الروحية وصقل النفس في سياق التجلي العملي للفضيلة الأخلاقية ومفاهيم القيم التي رسخها الإسلام في عقول أتباعه . . فلا غرو إذن أن يكون الطابع الأخلاقي هو الغالب في كل تنظير صوفي ، والحاضر في كل تأمل روحي وممارسة . ولقد عُني المتصوفة جداً بشؤون النفس وأحوالها ومقاماتها ومنازل ترقيقها ، واستغرقوا في تأمل أعراضها وأدوائها ، واشتغلوا بتحديد آفاتنا وعللها ، وأعراض فسادها وانحلالها . . وبالتالي بالبحث عن علاجها وأسباب شفائها وصلاحتها وارتفاعها وترقيقها . ولقد كان الجهد المبذول هنا من قبل الصوفي كبيراً ، وهو لاشك جهد مستوعب شامل ، بمعنى أنه لم تخلُ مرحلة من مراحل التصوف من تأكيد على مركزية النظر في النفس ، وعلى ضرورة أن ينطلق كل تأمل صوفي مما هو داخلي ، جواني ومنبعث من القلب ، ومرتبط بما هو قيمة روحية وفضيلة .

والملفت هنا أن المتصوفة وإن تأثروا لاحقاً بطرائق الزهد التي كانت شائعة عند شعوب أخرى ، واقتبسوا عن ثقافات شتى في بناء رؤيتهم التأملية للنفس وللأخلاق أيضاً ، في النظر والممارسة معاً ، لكنهم كانوا أقل تأثراً من ذلك في صياغة المصطلح الأخلاقي وبلورته ، لم ينساقوا دائماً وراء ما هو دخيل كما فعل فلاسفة الأخلاق مثلاً ، كالتوحيدي ، ومسكويه ، والغزالي ، والطوسي ، والدواني ،

والكاشاني وغيرهم . ممن عالج المصطلح الأخلاقي على ضوء تراث اليونان وتداعياته .

مع الأملي نجد خليطاً ، فهو صوفي ، بمعنى أن الطابع العام لرؤيته في الأخلاق يستمد من التصوف أسلوبه ومادته ولغته ، حتى موضوعاته ، وهو متأثر بتراث فلاسفة الأخلاق ، ومسكويه بالذات ، نلمس ذلك واضحاً في تحديده للمشكلة الأخلاقية بشكل عام على مستوى النظر والتأمل . والملفت أن الأملي حينما يصل إلى ما هو (عمل) أو من جنسه ، أعني حينما يستغرق في وصف التجربة الأخلاقية وملاحظة خطواتها الفعلية على مستوى الحياة الداخلية للإنسان وفي علاقاته يعود صوفياً بامتياز .

ويظهر ذلك جلياً أيضاً في معالجته لمشكلة العبادات وأسرارها باعتبارها ممارسة أخلاقية ، أعني كتجربة روحية قبل أن تكون تجربة طقس وحركة جسدية يُراد منها عادة تجسيد العبودية بصورة حسية وشكل .

في هذا الباب نرغب أن نعالج أموراً ثلاثة ، المشكلة الأخلاقية بشكل عام ، والتجربة السلوكية للصوفي من وجهة نظر الأملي وعبر الكيفية التي يراها وينظر لها ، ثم التفسير الأخلاقي - الصوفي للعبادات ، أو التأمل الصوفي للعبادة كممارسة أخلاقية وتطهر . هاكم كل ذلك بتفصيل .

الفصل الأول

المشكلة الأخلاقية بشكل عام

«الأخلاق، أصولها وفروعها»

تمهيد.

- ١ - فضيلة الأخلاق.
- ٢ - حقيقة حسن الخلق وسوئه، وتفصيل أصول الأخلاق.
- ٣ - في فروع الأخلاق المترتبة على الأصول.
- ٤ - شجرة الأخلاق.

تمهيد:

لم يفرد الأملي الأخلاق ببحث مستقل ، بل تفرقت آراؤه حول قضاياها ومشكلاتها ومسائلها في مجمل كتبه ، وتوزعت بين طيات المباحث ، والقضايا الجوهرية التي عالجها والتي تشكل أسس المذهب الصوفي عنده . وهو بعد لم يشأ أن يؤسس لمذهب أخلاقي على مستوى النظر والصياغة ، ذاك جهدٌ ينأى المتصوف عنه في الأعم الأغلب لكي لا يستغرق في الفكر على حساب العمل ، وفي التأمل النظري المجرد على حساب الوقائع ، ولقد كان الفعل وآلية وجوده وصورته وتحققه هاجساً يحكم خطاب الصوفي في الأخلاق ، لذا نجد مشعباً يرسم صورة ما ينبغي أن يكون ، وما يجب أن يحصل ، وما هو الحسن وما القبيح ، ومغزياً في تحديد شروط إنتاج الفعل المتسم بالصحة والسلامة . يرغب المتصوفة في بلورة رؤية في النظر إلى الأخلاق كمبادئ للسلوك ، ومقامات للتكامل الروحي والنفسي ، وأحوال للتجرد والترقي المعنوي . . لكن ذلك لم يمنعهم من أن يبحثوا في ما يقدمونه هنا عن انسجام واضح مع رؤية للوجود نفسه ونظرة متكاملة إليه ، بمعنى أن الأخلاق كآلية عمل . . لم تكن تُطلب لنفسها فقط وبالذات ، ذاك شيء جوهرى لإعادة الإنسان إلى الإحساس بكيونته ومعناها ، ولبعث الشعور في نفسه بموقعيته الذاتية في سلم الكائنات . - وهما أعني الشعور الداخلي والإحساس بالكيونة شيئان يتم فقدهما في خضم الإنخراط في ممارسة ما يحجب والإستغراق فيه . - أقول إن ذلك شيء جوهرى ، إلا أن الأكثر جوهرية هو أن الأخلاق تضع الإنسان على طريق الإنسجام مع كينونة المطلق ، والإستغراق في فعاليتها

وصيرورته ، والتقلب في خضم تظاهراته وتجليه الدائم المستمر الذي لا ينقطع ، إنها تدخله كجزء من معادلة هذه الكينونة ، يتلبسها وتلبسه ، يتشكل وفقها ويشكلها ، بمقتضى (من أخلص لله أربعين صباحاً . . . إلخ) ومقتضى أن غاية الإنسان من سيره التشبه بالحق . شيء من هذا نستشعره هنا في نصوص الأملّي وفي طريقة إنشائها وإنتاجها . . . وبعد ، فالأملّي مستفيد جداً ومدين للغزالي وللأسس التي بنى الأخير عليها وجهة نظر ، ويدين الأملّي في الأخلاق والسلوك للمكي ، ولإبن عربي ، وللسراج الطوسي ، ولمسكويه ، ولكتاب المدونات العشقية ، سيما أحمد الغزالي ، وإبن روزبهان ، والحلاج ، وابن الفارض وغيرهم . . . ويقترب من الغزالي في كثرة استشهاده بالقرآن ، وهو أسلوب لم يعرف عن إبن عربي استخدامه ، ولا هو لجأ إليه . لقد أكثر إبن عربي من التنظير الذاتي للمسائل ، وكان يسند الأقوال إلى نفسه ويصدرها من ذاته ، وهذا شيء أدركه زكي مبارك وشدد عليه في دراسة له عن التصوف قديمة . والآن ، ما هي رؤية الأملّي للأخلاق في حدود ما قلناه أصولاً وفروعاً .

١ - فضيلة الأخلاق:

يشدد الأملّي - شأنه شأن الغزالي^(١) - في مُفتتح قوله في الأخلاق على فضيلة حسن الخلق ، ومذمة سوئه ، وعلى ما يترتب على المسلكين من نتائج وعواقب ترتبط بالإنسان في ذاته ، لجهة تعاليه وارتفاع درجته وسمو مرتبته الروحية وتكامله ، ولجهة انحطاطه ودنو درجته وانحداره في درجات الكمال الروحي وسلم الترقي النفسي ولأجل عظمة حسن الخلق بنظره ووضاعة سوئه مدح الله نبيه (ص) بلغة التأكيد المشعرة بأهمية ما يمدح به ولأجله ، فقال : ﴿وانك لعلى خلق عظيم﴾^(٢) . . . وليس ذلك بنظر الأملّي إلا لجهة أن حسن الخلق يؤدي إلى السعادة الدائمة ويقتضي بلوغ المعرفة بالذات الحقة وشهودها والاستغراق في

(١) الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤٨ وما بعدها .

(٢) سورة القلم ، آية ٤ . وانظر حول ذلك : الأملّي ، أسرار الشريعة ، ص ١١٦ . ونص النصوص ، ص ٣٧٣ .

تأملها^(١)، ويوجب إستحقاق صاحبه جنة المعنى وجنة الصورة^(٢)، ولأجل ذلك حث الحق على التخلق بأخلاقه والانتصاف بصفاته، إرشاداً منه إلى أن ذلك هو الوسيلة لبلوغ الحقيقة، والطريق إلى المشاهدة^(٣)، ويفهم الأملي من جملة أحاديث رويت . . . وبالغ الصوفية في نقلها إرشاداً كهذا . . . ومن جملتها قوله: (لا يسعني أرضي وسمائي، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن)^(٤)، إذ هو بنظره إخبار بأنه لا يمكن الوصول إليه إلا من جهة القلب إذا اتصف بصفاته وتخلق بأخلاقه، ومنها أيضاً قوله: (قلب المؤمن عرش الله)^(٥)، (وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن)^(٦)، إذ الكل إشارة إلى الانتصاف بصفاته وضرورة التخلق بأخلاقه، وأن ذلك كما لا يكون لغير الإنسان من المخلوقات فهو أيضاً لا يكون إلا بالقلب، والأخير في الإنسان كالإنسان في العالم سواء بسواء^(٧).

والتخلق بأخلاق الله، لا يتم برأي الأملي إلا برياضة حقيقية مبنية على العلم الحقيقي والعمل المطابق له، وتصفية النفس عن الرذائل كلها، سيما عن أصولها السبعة المعروفة عند أهل الله، وهي الكبر والعجب والبخل والحسد والحرص والشهوة والغضب، وبتحليتها بمحاسن الأخلاق كلها، خصوصاً أصولها التي هي العلم والحكمة والشجاعة والتواضع والجود والعفة، ثم ببلوغ مرتبة العدالة التي

(١) أسرار الشريعة، ص ١١٦-١١٧. وقارن: إحياء علوم الدين، ج ٣، ص ٥٢. و ص ٤٨.

(٢) أسرار الشريعة، ص ١١٧.

(٣) م. ن. والسهروردي، كلمة التصوف، ص ١١٨.

(٤) انظر حول الحديث وتأويله: الشيرازي، صدر الدين، الشواهد الربوبية، ص ١٤٤. ومرصاد العباد، ص ٧. وجامي، نقد النصوص، ص ١٩٩. و ص ٢٠١. بلفظ: ما وسعني.

(٥) يراجع حوله: عين القضاة، التمهيدات، ص ٢٤. و ص ١٤٧. ورازي، مرصاد العباد، ص ١١٧.

(٦) م. ن. ص ٩٣. و ١٤٦. وأيضاً: ٢٥٩. ويلاحظ: القاضي القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ٢، ص ٦٢٥.

(٧) أسرار الشريعة، ص ١١٦-١١٧. وقارن حول فضيلة الخلق: السهروردي، عوارف المعارف، ملحق بالإحياء، ص ١٣٠. وبعدها. والكاشاني، محسن الفيض، الحقائق في الأخلاق، مخ إبراهيم الميانجي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط مصورة عن ط. طهران: المكتبة الإسلامية ١٣٩٩هـ، ص ١٣-١٤.

هي نهاية مراتب الكمال في السلوك إلى الله بالنسبة إلى الإنسان^(١) . وينظر
الأملي ، فإن كل واحدة من هذه الصفات الأصول ، تقابلها جنة معنوية روحية ،
وجحيم كذلك ، ويُزاد على الجنات السبع المقابلة لأصول الأخلاق الفاضلة
السبعة ، جنة أخرى هي جنة مرتبة العدالة ، فتصير ثمانياً^(٢) . يشير إلى ذلك في
نص موجز مقتضب فيقول : «إن الإنسان إذا تبدلت أخلاقه الذميمة بالأخلاق
الحميدة ، وخرجت نفسه عن [من] دركات الظلمات الطبيعية ، وخلصت عن
مرديات الأخلاق الردية ، وتهذبت بالأوصاف الجميلة الملكية ، وصارت موصوفة
بالتسوية والتولية المعبر عنها بالإعتدال الحقيقي ، واستعدت للتصاف بالصفات
الربانية والأخلاق الإلهية ، وقامت بعد ذلك كله بالأعمال الشرعية والوظائف
الدينية ، دخلت الجنة المعنوية قبل دخولها الجنة الصورية»^(٣) .

وأعظم ما يدل - برأي الأملي - على فضيلة حسن الخلق وعظمته هو كونه هدفاً
لبعثة الأنبياء وغرضاً لإرسالهم ، والنبى (ص) المبعوث إلى الناس لإصلاح نفوسهم
بالتهديب ، مثله كمثل الطبيب تنحصر وظيفته في إصلاح الجسد بالعلاج . ولقد
أكد القرآن على أمر كهذا بخصوص محمد (ص) ، فقال : ﴿لقد من الله على
المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب
والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾^(٤) ، وليس محمداً إلا متمماً لما جاء

(١) أسرار الشريعة ، ص ١١٧ . ويقارن : مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد ، تهذيب الأخلاق وتطهير
الأعراق ، فتح حسن تميم ، ط ٢ ، بيروت : مكتبة الحياة ، ١٣٩٨هـ ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١١٨ .

(٣) م . ن . ، ص ١١٧ . وقارن : حول ذلك كله : الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٤٩ - ٥١ .

وحول أن الفضائل لا تتكون إلا بالعادة ، وأن الطبع لا يهب الإنسان إلا استعدادات ، ونحن نحيلها
إلى ملكات محددة معينة بالاستعمال فإن المرء لا يتعلم إحسان الفعل بأن يفعل . يلاحظ : أرسطو ،
الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه عن الفرنسية ، أحمد لطفي السيد ، القاهرة : دار الكتب المصرية ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٤م ، ج ١ ، ص ٢٢٥ .

وقارن : الكاشاني ، محاسن الأخلاق ، ص ٤٦ . وص ٦١ . يقول : «إعلم أن الأخلاق إنما ترسخ
في النفس بتكرير الأعمال . . . والفعل والعادة أساس في صيرورة الفعل الأخلاقي ملكة . يقول
الكاشاني : «الخلق هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر» . م . ن . ، ص ٥٤ .

(٤) سورة آل عمران ، آية ١٦٤ . وانظر حول الفكرة : نص التصوص ، ٣٧٣ ، وقارن : أسرار الشريعة ،
ص ٣٦ .

به الرسل من قبل ، ودعوا الناس إليه^(١) ، وكما يجب في أطباء الجسد أن يكونوا عارفين بكيفية إزالة الأمراض بحسن معالجتهم ولطف طبابتهم ، بواسطة الأشربة والمعاجين والأدوية ، فكذا يجب في أطباء النفوس ذلك وهو يتحقق بلطف إرشادهم وتعليمهم وحسن هدايتهم بواسطة العلوم والمعارف الحقيقية ، ولذا عُرِفَ الطب الروحاني في مسلك أهل العرفان بأنه : العلم بكمالات القلوب وآفاتها وأمراضها وأدوائها ، وبكيفية حفظ صحتها واعتدالها ، ودفع المرض عنها . وعُرِفَ الطبيب الروحاني في مصطلحهم بأنه : «العارف بذلك ، القادر على الإرشاد والتكميل» أو «الإنسان الكامل في علوم الطريقة والشريعة والحقيقة ، البالغ حدَّ التكميل فيها ، لعلمه بآفات النفوس وأمراضها وأدوائها ، ومعرفته بدوائها ، وقدرته على شفائها ، والقيام بهداها إن استعدت ووفقت للإهداء»^(٢) .

ويبني الأملي فكرته هذه على أساس أن النفوس تقبل التغيير بالرياضة والإصلاح والمجاهدة والهداية والإرشاد ، وأنَّ الأخلاق مما يكتسب بالتعلّم والممارسة ، وإلا لما كان ثمة حاجة للمواعظ والتأديبات والوصايا ، نعم بعض الصفات الذميمة مثلاً أشد استحكاماً في النفس ورسوخاً في الذات ، لكثرة العمل بمقتضاها ، وتكرر السير على نهجها ، أو لكونها قوية في أصل الفطرة - كالغريزة مثلاً والشهوة - . ولامتداد مدة وجودها فإنها تثبت للإنسان وتقوم في ذاته ويعتادها في مبدأ النشوء والتكون . وعليه فلا تكون النفوس كلها متساوية في مبدأ قبول الإصلاح ، بل بعضها أسرع قبولاً من بعض فلا يحتاج إنسان ما مثلاً إلى أزيد من إرشاد وباعث من نفسه يحمله على المجاهدة وحسن الخلق ، فيحسن خلقه في أقرب زمان ، وبعضها أبطأ ، كما هي الحال عند من عرف القبيح ولكنه لم يتعود العمل الصالح بل زُين له سوء عمله فتعاطاه انقياداً لشهواته وإعراضاً عن صواب رأيه لاستيلاء الشهوة عليه ، فهذا أمره أصعب والوظيفة فيه مضاعفة ، إذ عليه أن

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٣ . «وعند التحقيق لم تكن بعثة الأنبياء إلا لأمرهم خلقه بالإتصاف بالأخلاق الحميدة ، ونهيمهم عن الأخلاق الذميمة» . وقارن : الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٦٠ - ٦٢ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٣٧ . وقارن : جامع الأسرار ، ٣٦٨ - ٣٦٩ .

يقلع ما رسخ في نفسه من الرذائل أولاً من كثرة الاعتياد عليها ، وثانياً أن يغرس في نفسه ملكة الاعتياد على الصلاح . ولكن كلا الرجلين هذين محلُّ إصلاح ، والثاني بالذات قابل للرياضة في الجملة إن انتهض لها بجهد وتشمير^(١) .

وأصعب الناس رياضة شخصان ، شخص اعتقد في القبائح أنها واجبة مستحسنة وأنها الحق والجميل . . فهذا يكاد تمتنع معالجته ولا يُرجى صلاحه إلا على الندور ، وذلك لتضاعف أسباب الضلال فيه . وشخص يرى الفضيلة في كثرة الشر واستهلاك النفوس ، وبباهي بذلك ، ويظن أن فيه ارتفاع القدر وعلو المنزلة ، مع نشوئه على الرأي الفاسد وتربيته على العمل به . . وهذه المرتبة في الفساد هي أصعب المراتب . والأول من هؤلاء جاهل فقط ، والثاني جاهل وضال ، والثالث جاهل وضال وفاسق والرابع جاهل وضال وفاسق وشريد^(٢) .

ولأجل ما في بلوغ مرتبة الصلاح من المشقة وما يكتنفها من العقبات ، فإنه يجب على المريض بفاسد الأخلاق - بنظر الأملي - أن يطيع في الإرشاد وينقاد في التوجيه إلى سلوك سبيل الهداية ، وفي كيفية رياضاته ومجاهداته ، وأن يلتزم بما يُكلف به من التكاليف الشاقة والأعمال البدنية الصعبة ، إذ الإعتراض لا يزيد المريض إلا مرضاً ، ويوجب ترك علاجه وإرشاده ، ومن ثمّ زيادة مرضه المعنوي ، الذي هو ضلاله وانحرافه وفساده ، وإليه الإشارة في قوله تعالى : ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾^(٣) ، أو يموت بالموت الحقيقي الذي هو الكفر والنفاق لقوله تعالى : ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مِّثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾^(٤) ، وهذان أمران موجبان للهلاك الأبدي والشقاء السرمدى^(٥) .

(١) قارن : الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٥ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٣٥ . والكاشاني ، الحقائق ، ص ٥٦ - ٥٧ .

(٢) الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٦ - ٥٧ . ويلاحظ حول ذلك بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٣ . ويقارن : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٣٦ .

(٣) سورة البقرة ، آية ١٠ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٢٢ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٣٨ . وفارن : م . ن . ، ص ٢٤٦ .

وكما يجب على المريض جسدياً تناول الأشرطة المنفرة للطبع طوعاً أو كرهاً من غير اعتراض ، إذا قصد الصحة والسلامة والشفاء ، فكذا يجب على المريض في روحه ونفسه الإلتزام بالتكاليف الشاقة والمجاهدة والرياضة على أنواع طبقاتها طوعاً وكرهاً من يد طبيب معنوي .

ولا يعني هذا أن نيل حسن الخلق ينحصر بهذا السبب لا يعدوه ولا يتجاوزه ، وأنه تنبغي الرياضة والمجاهدة لكل أحد لكي يتحقق له مراده ويبلغ مأموله ، ذلك أن طريقَ حسن الخلق على الجملة من وجهين :

الأول : جود إلهي وكمال فطري ، بحيث يولد الإنسان ويخلق كامل العقل حسنَ الخلق قد كُفي سلطان الشهوة والغضب ، لأنهما خلقتا فيه معتدلتين منقادتين للعقل والشرع من أول الأمر ، فيكون عالماً بغير تعليم ، مؤدباً بغير تأديب كالأنبياء والأولياء ، وقد يخلق عند غيرهم بالطبع والفطرة ما قد يُنال بالإكتساب ، وقد يحصل ذلك لغيرهم بمخالطة المتخلفين ، وقد يصير فيهم بالتعلم كما سيأتي^(١) .

الثاني : إكتساب بالمجاهدة والرياضة ، وهما حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق المطلوب ، ليصير فيه طبعاً بفعل التكرار والإستمرار والمواظبة على المجاهدة والرياضة^(٢) . وصيرورته طبعاً وملكة يوجب فيض أثره على الجوارح فلا تتحرك إلا وفقه .

وفي الوجه الثاني لا بد من معيار يعرف به مقدار النافع من الأخلاق قلة وكثرة ، وشدة وضعفاً ، ودواماً وانقطاعاً ، فإنه إن لم يُحفظ معياره زاد الفساد ، وليس المعيار ذاك إلا المرشد الكامل الذي يراعي في المريض المسترشد حاله ، ويستطلع مرضه وخصاله ، ويداربه بأن لا يكلفه من الرياضة ابتداءً إلا ما يقوى على فعله ويقدر عليه ، وأن يعدد في مقام الإرشاد أنماط المجاهدة ، وإلا أهلك وأمات . وهذا

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٦٠ - ١٦٥ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ويقارن : الكاشاني ، الحقائق ، ص ٥٨ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ - ١٧ . وقارن : الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٨ - ٥٩ .
وص ٦١ . والكاشاني ، الحقائق ، ص ٥٨ - ٥٩ .

بنظر الأملي إجمالاً يحتاج إلى تفصيل من ناحية تفصيل الشروط وبيانها ، وموضع ذلك في الفصل المعقود لبيان السلوك ، وسيأتي .

ولا بد - بنظر الأملي - من أن نحدد حقيقة حسن الخلق وسوئه ، لئتم للمريض المعنوي معرفة ما يجب عليه تحصيله ، وما يجب عليه الإجتنا ب عنه أو إزالته ، وينبغي تحديد مراتب الأخلاق الفاضلة ومراتب المفا سد ، وما يخرج من الفضائل (المحاسن) عن حدِّ الإعتدال وما لا يخرج ، وهذا عنده شرط أساسي ومقدمة ضرورية لطلب الصلاح . . سابق على الرياضة وممارسة العلاج .

٢ - حقيقة حسن الخلق وسوئه ، وتفصيل أصول الأخلاق :

أطال الصوفية في بيان حقيقة حسن الخلق وتشعبوا في ذلك مذاهب شتى ، ويرى الغزالي^(١) أنهم لم يتعرضوا - في كل ذلك - لحقيقته ، ولا استطاعوا على بيان حدِّه ، وإنما إنحصر جهدهم في ذكر ثمراته بلا استيعاب ولا قصد للإستقصاء ، وذكر كل واحد منهم من هذه الثمرات ما خطر له ، وما كان حاضراً في ذهنه ، ولم يصرفوا العناية إلى ذكر حقيقته الجامعة لكل آثاره وثمراته على التفصيل والإستيعاب . ومما قيل في ذلك : أن حسن الخلق بسط الوجه وبذل الندي وكف الأذى ، وهو قول الحسن البصري . أو أن لا يخاصم المرء ولا يخاصم من شدة معرفته بالله ، وهو قول الواسطي . أو أنه إرضاء الخلق في السراء والضراء ، كما نقل عنه أيضاً . أو هو الإحتمال وترك المكافأة والرحمة للظالم والإستغفار له والشفقة عليه ، وأن لا يتهم الحق في الرزق ، وأن يثق به ويسكن إلى الوفاء بما ضمن فيطيعه ولا يعصيه في جميع الأمور فيما بينه وبينه ، وفيما بينه وبين الناس ، كما عن التستري . ونقل عن الحسين بن منصور الحلاج أن حسن الخلق هو أن لا يؤثر فيك جفاء الخلق بعد مطالعتك للحق . وسوء الخلق يقع في مقابل ذلك كله^(٢) .

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٢ .

(٢) م . ن . ج ٣ ، ص ٥٣ .

وما ذكر هنا من تحديدات كما يزعم الغزالي هو تعداد في الواقع لثمرات حسن الخلق وليس تحديداً لنفسه ، ثم إن هذه الأقوال لم تحط كما هو واضح من اختلافها بكل الثمرات . وإذا كان بيان ثمرات حسن الخلق أمراً نافعاً مفيداً ولا بد منه فإن كشف الغطاء وإزالة الإلتباس بنظره عن حقيقة حسن الخلق أولى^(١) .

وهو يمهد لبيان ذلك بافتراض أن الإنسان لما كان مركباً من جسد مدرك بالبصر ، وروح أو نفس مدركة بالبصيرة ، فلكل منهما صورة وهيئة ، وهي في الأول خُلِقَ ، وهي في الثاني خُلِقَ ، ويراد بهما صورة الإنسان الظاهرة والباطنة ، والصورة هذه لا يخلو أمرها من أن تكون حسنة جميلة أو سيئة قبيحة . والخلُق ليس إلا صورة في النفس وهيئة راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية^(٢) ، فإن كانت هذه الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خُلُقاً حسناً ، وإن كانت بحيث تصدر عنها الأفعال القبيحة سميت خُلُقاً سيئاً ، فمن يصدر عنه بذل المال على التدور لحاجة عارضة لا يقال خُلُقَه السخاء ، لعدم كون السخاء هيئة راسخة في نفسه . وإنما اشترط أن يصدر الفعل بالسهولة والروية لأن من يتكلف بذل المال مثلاً بجَهْل لا يقال خُلُقَه السخاء . فليس الخُلُق على هذا نفس الفعل الصادر ، إذ رب شخص خُلُقَه السخاء ولا يبذل مانع أو لفقد ، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل لدافع من رياء وغيره . ولا هو عبارة عن القدرة على الفعل إذ القدرة على الأمرين واحدة ونسبتها إليهما على السواء ، والإنسان من أول فطرته قادر على الإعطاء والإمساك ، ولا يوجب ذلك خُلُقَ البخل ولا خُلُقَ السخاء . ولا هو عبارة عن المعرفة بالقبيح والجميل إذ المعرفة تتعلق بالجميع على معنى واحد . فيبقى أن الخلق هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر عنها الإمساك أو البذل . . والهيئة هذه هيئة للنفس باطنة^(٣) .

(١) الأملي ، نص النصوص ، ص ٣٧١ . ويقارن الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

(٢) قارن حول معنى الخلق : الكاشاني ، الحقائق في محاسن الأخلاق ، ص ٥٤ .

(٣) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٣ .

ولا يستقيم حسن الخلق إلا إذا استوت أركانه وأصوله وتناسبت واجتمعت ، ولقد افترض الأملي^(١) أن هذه الأركان أربعة ، قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل ، فإذا استقامت هذه القوى وصلحت حسن الخلق وصلح . ، وإلا كان الأمر على الضد والنقيض^(٢) . واستقامة قوة العقل بالحكمة ، وقوة الغضب بالشجاعة ، وقوة الشهوة بالعفة ، والعدل يقابله جور .

ويذهب الأملي من أول الأمر إلى تفصيل الفضائل المحمودة الموجبة لحسن الأخلاق والردائل المذمومة الموجبة لسوئها ، فيقسمها بين أصول هي أركان وفروع مترتبة عليها . وأصول الفضائل عنده أربعة ، وتقابلها مثلها في الردائل ، ويندرج تحت كل واحد من هذين المتقابلين فروع ثمانية مترتبة عليها في الوجود ، متفرعة عليها في الثبوت . يقول : «وعلى الجملة الأخلاق على قسمين محمودة ومذمومة ، أما المحمودة فيجب اتصاف كل واحد بها ، وأما المذمومة فيجب الإجتنب عنها ، والمحمودة على الإجمال ثمانية ، وأصولها أربعة ، وهي [أي الأصول] الشجاعة والحكمة والعفة والعدالة ، والمذمومة على الإجمال سبعة ، وأصولها أربعة ، وهي الدنيا والنفس والشيطان والهوى . والأربعة هذه هي أصل كل ذميمة ، ورأس كل رذيلة»^(٣) ، ولا يجري الأملي في بيان الأصول هذه والفروع على سنن واضح ، فهو لم يتحدث بالكلية عن الأخلاق المذمومة أصولها وفروعها ، واكتفى باستعراض موجز للفضائل الأصول وما يندرج تحتها من الأنواع الفروع ، ولعله فعل ذلك لأجل أن مقصوده بيان ما يرغب تحصيله بالسلوك من محاسن الأخلاق ، مما يكون له مدخلية في إيصال السالك إلى مبتغاه ومقصوده ،

(١) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٣ - ٥٤ ، وقارن : الأملي ، نص النصوص ، ص ٣٧١ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٣٧١ . وهو يعتبر الأصول ثلاثة «القوة التي بها يكون الفكر ، والقوة التي بها يكون الغضب ، والقوة التي بها تكون الشهوة ويفترض أن العدالة فضيلة حاصلة من كمال هذه القوى واعتدالها .

(٢) لاحظ تفصيل كيفية صلاح هذه القوى من وجهة نظر الغزالي في : إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٤ - ٥٥ . قارن حول ذلك : الكاشاني ، الحقائق ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٣) الأملي ، نص النصوص ، ص ٣٧٢ . وقارن : الكاشاني ، الحقائق ، ص ٥٥ - ٥٦ . قال «فإن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة ، إلخ ويلاحظ : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٣٨ - ٣٩ . ولاحظ ترتيب أعداد هذه الأصول وما يندرج تحتها عند مسكويه ، في : م . ن . ، ص ٣٩ - ٤٠ .

وهو المشاهدة الجلية الواضحة والوصول إلى مقام التكميل . ولأن المرء إذا أراد صلاح نفسه وقصد تحليتها بفضائل الأخلاق وتخليصها عن الرذائل كفاه أن يعرف الخلق الحسن ليعرف ضده ، وسهل عليه إدراك المفاصد بإدراك ما يقابلها من جميل الصفات ، ولأجل هذا قال : «وعلى الجملة ، فالمراد ذكر أنواع الفضائل التي تحت الأخلاق الأربعة ، مع شعبها وتوابعها ولواحقها التي بها تحصل السعادة الأبدية والكمالات الأخروية^(١) ، والأصول هذه هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة^(٢)» . والفضائل هذه لا تتم بنظره إلا بلوازم ، بعضها فضائل بدنية والبعض الآخر لوازم خارجية «والفضائل البدنية هي الصحة والقدرة والتعقل ، واللوازم الخارجية هي المال والجاه والأهل والعشيرة ، وكل ذلك لا يتحقق إلا بالعناية الإلهية التي هي الهداية والرشد والتسديد والتأييد»^(٣) .

وللفضائل هذه - برأي الأملّي - طرفا إفراط وتفريط ، فلا بد من ذكر جميع هذه الفضائل إذن ليتحقق المقصود ولنصل الى المراد^(٤) ، بعد ذكر تعريفها وبيان حدّها وحقيقتها على نحو الإيجاز والإختصار .

أول هذه الفضائل الحكمة وهي على قسمين ، علمية وعملية ، والعلمية منها كالنظر في معرفة الحق تعالى وذاته وصفاته وأفعاله وما يتعلق بها . . مما هو مقرر في الحكمة^(٥) . وأما العملية ، فهي استكمال النفس بكمال الملكة التامة على الأفعال الفاضلة ، حتى يكون الإنسان على جادة الإستقامة ، متجنباً طرفي الإفراط

(١) الأملّي ، نص النصوص ، ص ٣٧٠ .

(٢) م . ن . ، ص ٣٧١ . وقارن : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٤ . «فإذن أمهات الأخلاق أربع» . ويلاحظ حول نظرية الوسط في الأخلاق : أرسطو ، الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ١ ، ص ٢٤٣ . وحول الشجاعة : م . ن . ، ج ١ ، ص ٢٥٠ . وج ٢ ، ص ٢٩٧ - ٣٠٠ . و ٣٠٠ - ٣٠٥ . وحول العفة التي يسميها الإعتدال ، يراجع : م . ن . ، ج ١ ، ص ٢٥٠ . وج ٢ ، ص ٣١٦ - ٣٢٠ . وحول العدالة ، يراجع م . ن . ، ج ٢ ، ص ٥٥ . وص ٦٢ . وحول أنواعها ص ٦٨ فصاعداً . وحول الفرق بين العدل والعدالة يراجع : م . ن . ، ج ٢ ، ص ٩٨ . ويقارن حول ذلك كله : الكاشاني ، الحقائق ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٧٠ .

(٤) م . ن . ، ص ٣٧١ .

(٥) م . ن . ويقارن حول ذلك كله : أسرار الشريعة ، ص ٢٥٢ . والمحيط الأعظم ، المقدمة الرابعة ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ٤٧٠ . وبعدها .

والتفريط في جميع أفعاله وأحواله . وقد تُحَدَّ الحكمة العملية بأنها ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين الجريزة والغباوة ، وهما طرفا إفراطها وتفريطها^(١) . والشجاعة ملكة ثابتة للنفس ناشئة من اعتدال القوة الغضبية ، بحسب تصريف العقل فيما يضبطه لها^(٢) . والعفة هي ملكة صادرة عن اعتدال حركة القوة الشهوية بحسب تصريف العقل العملي لها على قانون العدل^(٣) . والعدالة هي فضيلة حاصلة من إجتماع هذه الفضائل الثلاث^(٤) ، ولكل واحدة من هذه الفضائل طرفا إفراط وتفريط يجب الإجتنا ب عنهما ، والوقوف على الحد الوسط بينهما ، بحكم خبر النبي (ص) : (خير الأمور أوسطها)^(٥) .

أما الحكمة فطرف إفراطها الجريزة الموجبة للمكر والخديعة وأمثالهما ، وطرف تفريطها الغباوة والبلادة المؤدية إلى عدم الفضيلة^(٦) .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧١ . وقارن حول الحكمة وأنها من ثمرات صلاح قوة العلم : الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . يقول : «وأما قوة العلم فحسنها وصلاحها في أن تصير بحيث يسهل بها درك الفرق بين الصدق والكذب في الأقوال ، والجميل والقيبح في الأفعال . . فإذا صلحت حصل منها ثمرة الحكمة وهي التي قال الله فيها : «ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً» والحكمة رأس الأخلاق الحسنة» .

ثم قال : «ونعني بالحكمة حالة للنفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية» . إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٤ . ويقارن : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٠ . «أما الحكمة فهي فضيلة النفس الناطقة المميزة ، وهي أن تعلم الموجودات كلها من حيث هي موجودة» .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٧١ . وقارن : الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . «ونعني بالشجاعة كون قوة الغضب منقاداً للعقل في إقدامها وإحجامها» . ويلاحظ : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٠ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٧١ . وقارن : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . «وأما العفة فهي تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع» . ولاحظ أن تعريف الأملي أكثر دقة ، وهو متأثر بالفلسفة . ويقارن هنا : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٠ .

(٤) نص النصوص ، ص ٣٧١ . وقارن : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . يقول : «ونعني بالعدل حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة ، وتحملها على مقتضى الحكمة ، وتقبضها في الإسترسال والإقباض على مقتضاها» . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٠ .

(٥) يلاحظ : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٥ - ٤٦ .

(٦) نص النصوص ، ص ٣٧٢ . وقارن : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . ولاحظ بتفصيل : أسرار الشريعة ، ص ٢٥٢ . وحول الحكمة وأنها وسط بين البلادة والجريزة يراجع : السهروردي ، كلمة التصوف ، ص ١١٩ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٦ . يقول : «وأما الحكمة فهي وسط بين السفه والبله . . وسمى القوم السفه بالجريزة وأعني بالسفه استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي ، وأعني بالبله تعطيل هذه القوة» .

وأما الشجاعة فطرف إفراطها التهور ، وهو إلقاء النفس في التهلكة ، وإيقاعها في الأمور المهلكة غير المحمودة ، وطرف تفریطها الجبن ، وهو القعود في موضع القيام بما يجب على الشخص من الأحكام الشرعية والعقلية^(١) .

وأما العفة فطرف إفراطها الفجور ، وهو الخروج عن جادة الاعتدال في قضاء القوة الشهوية ، وطرف تفریطها الخمول عن اقتضاء هذه القوة بحسب طبعها^(٢) .

وأما العدالة فطرف إفراطها الظلم الموجب للجور والعدوان والقهر والغلبة ، وطرف تفریطها الإنطلام الموجب للمهانة والمذلة والخذلان^(٣) .

ويرى الأملي أن معرفة هذا الذي سبق كافية لمعرفة أصول الفضائل وما يندرج تحتها على نحو الإجمال ، إلا أن في زيادة البيان فضل فائدة ، وفي تفصيل فروعها زيادة منفعة ، بالرغم من أن مجموعها لا ينضبط ولا يتحدد لقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا ﴾^(٤) .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٢ . وقارن : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . وم . ن . ، ص ٤٨ . يقول ، « وأما الشجاعة فهي وسط بين رذيلتين ، الجبن والتهور . . إلخ » . ويقارن : السهروردي ، كلمة التصوف ، ص ١١٩ .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٧٢ . وقارن : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٧ . يقول : « أما العفة فهي وسط بين رذيلتين : وهما الشره وخمود الشهوة ، إلخ . . » . ويقارن : السهروردي ، كلمة التصوف ، ص ١١٩ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٧٢ . وقارن : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ . وهو يرى أن العدالة ليس لها طرف زيادة ونقصان ، بل لها مقابل واحد هو الجور . والسهروردي ، كلمة التصوف ، ص ١١٩ . وهو يدرج الشجاعة والعفة والحكمة تحت العدالة .

ويراجع : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٨ ، يقول : « أما العدالة فهي وسط بين الظلم والإنطلام . . » .

(٤) سورة إبراهيم ، آية ٣٤ . ولاحظ الفكرة في : نص النصوص ، ص ٣٧٣ .

٣ - في فروع الأخلاق المترتبة على الأصول:

تنوع فروع الأخلاق وتنوع بتنوع الأصول ، فكل أصل يقتضي فروعاً ، هي أنواعه التي تترتب عليه ، وتتبعه وجوداً وعدمياً . إذ منها ما يقع تحت جنس الحكمة ، ومنها ما يقع تحت جنس الشجاعة ، وقسم يترتب على العفة ويتبعها ، وآخر يندرج تحت العدالة . ولقد سماها الأملي جميعاً فروع الفضائل ، وفصل فيها القول . ولقد عدّها الغزالي^(١) قبله ، إلا أنه كان فيها موجزاً مختصراً .

والأملي شديد التأثر بالفلاسفة^(٢) في عرض فروع الأخلاق وطريقة النظر إليها كما سنرى لكنه يحاول أن يجد لكل تلك الفروع مكاناً في القرآن ، وحيزاً على مدى مساحة آياته ، فكثر استشهاده بالنص القرآني في هذا الموضوع كما في غيره من مواضع فكره . يظهر ذلك هنا جداً ، ويغيب - أو يكاد - في نواحي تفكيره الأخرى . ونحن سوف نعرض فروع الفضائل كما سردها ورتّبها وفق ترتيبه للأصول .

أ - ما يقع تحت الحكمة من فروع الفضائل وهي سبعة أنواع:

* صفاء الذهن : وهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب . ويعني الأملي بالمطلوب نتائج الفكر ، ويزعم أن فضيلة كهذه أشار إليها الحق بقوله : ﴿ أفمن شرح الله صدره ، فهو على نور من ربه ﴾^(٣) ، وأشار إليها النبي (ص) فقال (إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ، فرش عليهم من نوره ، فمن أصابه ذلك النور اهتدى ، ومن أخطأه ضل)^(٤) .

(١) أنظر : الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٤ - ٥٥ . وقارن : الأملي ، أسرار الشريعة ، ص ٢٥٢ . وحول صفاء الذهن يراجع : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ .

(٢) أنظر مثلاً : أرسطو ، الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ٢ ، ص ٢٥٠ ، حول الشجاعة وتفصيلاتها . وقارن : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٠ ، وما بعدها . يقول : « الفضائل الأربع ومبدؤها . . . في الأقسام التي تحت الحكمة إلخ . . . » .

(٣) سورة الزمر ، آية ٢٢ . وانظر الفكرة في : نص النصوص ، ص ٣٧٣ . ريلاحظ هذه الفروع في : المحيط الأعظم ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ٤٨٠ . وبعدها .

(٤) يلاحظ : نعمة الله ولي ، شرح أبيات فصوص الحكم « ضمن رسائله » ص ٥٠٧ . وسهروردي ، كلمة التصوف ، ص ١١٩ .

* جودة الفهم : وهو وسرعة انتقال النفس من الملزوم إلى اللازم ، وإليه أشير بقول النبي (ص) : (من فهم عِلْمَ غُورِ الْعِلْمِ)^(١) .

* الذكاء : وهو سرعة انقذاح النتائج من المقدمات المبنية على المبادئ ، وشدة الانتقال إلى المقاصد ، وإليه أشار القرآن - بزعم الأملي - بقوله : ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ...﴾^(٢) .

* حسن التصور : وهو البحث عن الأشياء بقدر ما هي عليه^(٣) ، ومعرفتها بحسب حالها ، وإليه الإشارة بقول علي (ع) : (من تبصّر الفطنة ظهرت له الحكمة)^(٤) .

* سهولة التعلم : وهو قوة في النفس على إدراك المطلوب^(٥) ، وأشار الحق تعالى إليها في كتابه فقال : ﴿أَوْلَيْكَ كِتَابٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيْدِهِمْ بُرُوحٌ مِنْهُ﴾^(٦) .

* الحفظ : وهو ضبط الصورة المدركة^(٧) ، قال تعالى : ﴿وَتَعْبِيهَا أَذُنٌ وَإِعْيَةٌ﴾^(٨) ، وإليه أشير أيضاً بقوله : ﴿هَذَا مَا تَوْعَدُونَ لِكُلِّ أَوَابٍ حَفِيظٍ﴾^(٩) .

(١) قارن حول ذلك : أرسطو ، الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ٢ ، ص ١٢٤ ، فصاعداً .

(٢) سورة النور ، آية ٣٥ . وانظر حول ذلك كله : نص النصوص ، ص ٣٧٣ . وقارن : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٧٣ .

(٤) يراجع حول الكلمة : الأمدي ، عبد الواحد ، غرر الحكم ودرر الكلم ، ط محمد علي أنصاري ، طهران : د. ت. ج ٢ ، ص ٦٨٨ .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٧٤ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ ، يقول : «سهولة التعلم هي حدة في الفهم ...» .

(٦) سورة المجادلة ، آية ٢٢ .

(٧) نص النصوص ، ص ٣٧٤ .

(٨) سورة الحاقة ، آية ١٢ .

(٩) سورة ق ، آية ٣٢ .

* الذكر (التذكر) : وهو استحضار المحفوظات^(١) واسترجاعها في خزانة الذاكرة ، أشار الحق إليه فقال : ﴿وما يذكرُ إلا أولوا الألباب﴾^(٢) .

ولعل الغزالي أدرك وحدة الجميع معني أو تلازمها ، فأشار إليها جميعاً بألفاظ متقاربة متناسقة ومترادفة ، ولم يفرد كل واحدة منها على حدة كرفع مستقل ، فقال : «إذ من اعتدال قوة العلم يحصل حسن التدبير ، وجودة الذهن ، وثقابة الرأي ، وإصابة الظن ، والتفطن لدقائق الأمور والأعمال ، وخفايا آفات النفوس»^(٣) .

وليس اعتدال قوة العلم عنده إلا الحكمة ، وهي ثمرة صلاحها وحسنها^(٤) كما قال .

هذا بالنسبة إلى ما يقع تحت جنس الحكمة من الأنواع . أما بالنسبة إلى ما يقع تحت جنس الشجاعة ويندرج ضمنها ، فهو إثنا عشر ، وهاك تفصيله :

ب - ما يقع تحت الشجاعة من الأنواع والفروع :

* كبر النفس : وهو استحضار اليسار ، والاعتدال على حمل الكرامة والصغار^(٥) ، وإليه أشار الله تعالى في كتابه بقوله : ﴿قل متاع الدنيا قليل﴾^(٦) ، وإليه أشار علي (ع) فقال : «من كبرت عليه نفسه هانت عليه شهوته»^(٧) .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٤ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ ، يقول : «هو تبيان صورة ما يخلصه العقل أو الوهم من الأمور» .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٧ .

(٣) إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٥٤ .

(٤) م . ن . ج ٣ ، ص . ن .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٧٤ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ٤٨٢ . وبعدها . ويسميتها أرسطو الأريحية يراجع : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ١ ، ص ٢٥٠ . وأنها وسط بين الوقاحة والضعف . ويفرق بينها وبين السخاء ، يلاحظ : م . ن . ج ١ ، ص ١٤ . ويقارن : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٢ ، نفس التعريف .

(٦) سورة النساء ، آية ٧٧ .

(٧) يراجع حولها : غرر الحكم ودرر الكلم ، ج ٢ ، ص ٦٧٧ .

* عظم الهمة : وهو عدم المبالاة بسعادة الدنيا وسقامتها ، حتى الموبقات منها ، ولعل الأملي يقصد به عدم اغترار النفس بما يصيبها من السعادة ، وعدم انكسارها أمام ما يصيبها من الشقاء^(١) . وعظم الهمة هذا حالة اتصف بها أصحاب موسى (ع) - كذا يدعي الأملي - كما أخبر القرآن الكريم حين قال حكاية عنهم ، ﴿لَا تَطْمَنُّ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِنْ خَلْفٍ ثُمَّ لَأَضِلَّكُمْ أَجْمَعِينَ ، قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾^(٢) ، وقالوا في موضع آخر : ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾^(٣) .

* الثبات : ويسمى في عرف المتصوفة الصبر ، وهو قوة مقاومة الآلام في الأهوال والشدائد^(٤) ، وأشار إليه الحق تعالى - حسب الأملي - بقوله : ﴿وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ . . . وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾^(٥) . وللصبر في نظام الأخلاق عند الصوفية مكان معلوم ، شددوا على أهميته ، وجعلوه في سلم المقامات ، وأفاضوا في شرحه وبيان حقيقته وتوضيح حدوده ومقدار أهميته ومنزلته ، وما له من المراتب والدرجات^(٦) .

* النجدة : وهي حالة في النفس تقتضي أن لا يصيبها جزعٌ عند المخاوف^(٧) ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَلَنبَلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ، وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٨) .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٤ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٢ ، «فضيلة للنفس تحمل بها سعادة الجسد . . .» .

(٢) سورة الأعراف ، آية ١٢٤ .

(٣) سورة طه ، آية ٧٢ .

(٤) نص النصوص ، ص ٣٧٤ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٣ ، نفس التعريف .

(٥) سورة آل عمران ، آية ١٤٦ .

(٦) انظر حول ذلك : إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٦٠ .

(٧) نص النصوص ، ص ٣٧٤ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٢ . «هي ثقة النفس عند المخاوف» .

(٨) سورة البقرة ، آية ١٥٥ - ١٥٦ .

* الحلم : وهو حالة توجب الطمأنينة وترك المشاغبة عند سَوْرَةِ الغضب^(١) ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ، وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾^(٢) ، وبقوله : ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٣) ، وقصده النبي (ص) بقوله : (ليس الشديد بالصرعة ، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب)^(٤) .

* السكون : وهو التآني في الخصومات والحروب الشرعية ، وقد يقال له عدم الطيش^(٥) . . . وإليه أشار علي (ع) بقوله : (من بالغ في الخصومة أثم)^(٦) ، ودل عليه القرآن بقوله : ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾^(٧) .

* العفو : وهو ترك الإنتقام مع القدرة على إنفاذه^(٨) ، قال تعالى في مقام الإشارة إليه : ﴿وَالكَاطِمِينَ الْغَيْظَ ، وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾^(٩) ، وقال : ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾^(١٠) ، وقال أيضاً : ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ﴾^(١١) ، وقال رسول الله (ص) : (من كظم غيظاً ، وهو يقدر على إنفاذه ملأ الله قلبه إيماناً وأمناً)^(١٢) .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٤ . ويقارن : أرسطو ، الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ٢ ، ص ٣٤٠ ، ويعدها . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٣ .

(٢) سورة الفرقان ، آية ٦٣ .

(٣) سورة فصلت ، آية ٣٤ .

(٤) يراجع الخبر في : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٦٥ . وص ١٧٢ .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٧٥ . وكذا ذكر مسكويه في : تهذيب الأخلاق ، ص ٤٣ ، «نعني به عدم الطيش» .

(٦) ينظر : ابن أبي طالب ، علي سجع الحمام في حكم الإمام ، تح علي الجندي وآخرين ، بيروت : دار القلم ، د . ت . ص ٣٩٤ .

(٧) سورة البقرة ، آية ١٩٠ .

(٨) نص النصوص ، ص ٣٧٥ ، وقارن حول العفو : السهروردي ، العوارف ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٩) سورة آل عمران ، آية ١٣٤ .

(١٠) سورة الشورى ، آية ٤٠ .

(١١) سورة الزخرف ، آية ٨٩ .

(١٢) يراجع حوله : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٤٦ . وص ١٧٥ . و ١٧٦ .

* التواضع : وهو استعظام الرجل لذوي الفضائل ، ومن دونه في الجاه والمال^(١) ، وإليه أشار الحق بقوله : ﴿واخفصْ جناحَكَ لِمَن اتبعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) ، وقال رسول الله (ص) : (وما تواضع أحدٌ لله إلا رفعه الله)^(٣) ، وعن علي (ع) أنه قال : (حلية المؤمن التواضع)^(٤) .

* الشهامة : وهي الحرص على ما يوجب الذكر الجميل من العظائم^(٥) ، وأشار القرآن إلى مقتضى الشهامة هذه وما يترتب عليها من الآثار فقال : ﴿أُولَئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾^(٦) .

* احتمال الكد : وهو إتعاب البدن في اكتساب الحسنات^(٧) ، قال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ، وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٨) ، والجهاد في الآية ليس إلا احتمال الكد وكذا الإحسان ، وأشير إليه أيضاً في آية أخرى هي قوله : ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(٩) .

* الحميّة : وهي المحافظة على الحرمة عند التهمة^(١٠) ، لقول الرسول (ص) : (واتقوا مواضع التهم)^(١١) .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٥ . وقارن حول التواضع : السهروردي ، العوارف ، ص ١٣٤ ، «هو رعاية الاعتدال بين الكبير والضعف» .

(٢) سورة الشعراء ، آية ٢١٥ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٧٥ .

(٤) في غرر الحكم ، ج ١ ، ص ٤٤٧ . «تمام الشرف التواضع» . ولم نثر على النص كما هو هنا .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٧٥ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٣ . «هي الحرص على الأعمال العظام» .

(٦) سورة المؤمنون ، آية ٦١ .

(٧) نص النصوص ، ص ٣٧٥ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٣ .

(٨) سورة العنكبوت ، آية ٦٩ .

(٩) سورة الانشقاق ، آية ٦ .

(١٠) نص النصوص ، ص ٣٧٥ .

(١١) الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣٦ .

* الرقة (الرحمة) : وهي التأثر من أذى يصيب الناس بلا اضطراب ، وإليه الإشارة في قول رسول الله (ص) : (مثل المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء) أو (تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر)^(١) .

ج - ما يقع تحت العفة من فروع الفضائل:

* الحياء : وهو انحصار النفس خوف ارتكاب القبائح^(٢) ، قال النبي (ص) في إشارة إليه : (الحياء من الإيمان)^(٣) ، وقال علي (ع) : (من كساه الحياء ثوبه لم ير الناس عيبه)^(٤) .

* الصبر : وهو جب النفس عن مطاوعة الهوى ومقاومتها إياه^(٥) ، قال الله تعالى في إشارة إليه وإلى آثاره : ﴿وما يلقاها إلا الذين صبروا﴾^(٦) ، وقال تعالى : ﴿ولنجزيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٧) ، وعن علي (ع) : (عليك بالصبر ، فإن الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد)^(٨) ، وعنه : (الصبر صبران ، صبر على ما تكره وصبر على ما تحب)^(٩) ، والقسم الأول هو ما أسماه الأملي بالثبات في باب الشجاعة ، والقسم الثاني هو ما سمي هنا بالصبر^(١٠) .

(١) قارن بالغزالي ، م . ن . ج ، ٢ ، ص ٥٤ . «وأما خلق الشجاعة فيصدر منه . . إلخ» . وحول الخير : م . ن . ج ، ٢ ، ص ١٩٤ .

(٢) نص النصوص ، ص ٣٧٥ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ . وأيضاً : المحيط الأعظم ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ٤٨٧ . وبعدها .

(٣) يراجع حول الخير : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٣٢٠ . «الحياء شعبة من الإيمان» .

(٤) يلاحظ حول الكلمة : سجع الحمام في حكم الإمام ، ص ٤١٦ .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٧٥ . وقارن : الغزالي ، الإحياء ، ج ٤ ، ص ٦٠ . ولاحظ حول الصبر : الكاشاني ، الحقائق ، ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٦) سورة فصلت ، آية ٣٥ .

(٧) سورة النحل ، آية ٩٦ .

(٨) لاحظ : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ .

(٩) م . ن . وينسب الكاشاني في : الحقائق ، ص ١٤٢ ، إلى الصادق .

(١٠) نص النصوص ، ص ٣٧٦ . وقارن تفصيل الكلام حول الصبر في : إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٦٠ ، وبعدها .

* الدعة : وهي السكون عند هيجان الشهوة ، ولقد أشار الحق تعالى إليها إشارة خفية في قوله : ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ ، وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾^(١) .

* الحرية : وهي اكتساب المال من غير امتنان ومئة ، وإنفاقه في المصارف الحميدة ، ولقد أشار إليها النبي (ص) بقوله : (لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله وجهه خيرٌ من أن يسأل الناس)^(٢) ، وقال علي (ع) : (لنقل الصخر من قلال الجبال أحب إلي من منن الرجال)^(٣) . وقال : (طوبى لمن ذلت نفسه ، وطاب كسبه ، وخلصت سريرته ، وحسنت خليقته ، وأنفق الفضل من ماله ، وأمسك الفضل من قوله)^(٤) .

وإنما سمي الأملي هذه الفضيلة «بالحرية» ليشير إلى أن من يسأل فهو عبد من يسأله ويطلب منه ، وأن من يأخذ مما في أيدي الناس يكون مرتعناً لإرادتهم . . مطيعاً لأوامرهم منقاداً في إثر رغباتهم ، وليس ذلك إلا العبودية في أجلى مظاهرها وأوضح صورها ، ونتيجتها المذلة والإنسحاق ، وموت النفس ودمار الإرادة . ولعلَّ المكانة التي أحلَّ المتصوفة الإنسان فيها من خلال نظرتهم ومذهبهم في الوجود ، دفعتهم إلى المبالغة في بيان ما يحفظ للذات الإنسانية مكانتها ، والتأكيد على الإلتزام به والحفاظ عليه ، وأيضاً المبالغة في توضيح ما يسقطها عن هذه المكانة ، ويخرجها عن مرتبتها الرفيعة السامية المقدرة لها في أصل التكوين وأساس الخلق ، والحث على نبذه ورفضه والإبتعاد عنه وتحقيره ، ومفهوم الأملي للحرية هنا تأكيد على ذلك شديد .

(١) سورة الحجر ، آية ٨٨ . ولاحظ حول الدعة : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ .

(٢) يلاحظ حول الحرية : م . ن . ، ص ٤٢ . وينظر الخبر في : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٦٢ . وأيضاً يلاحظ الخبر بألفاظ مختلفة في : الشافعي الزبيدي ، عبد الرحمن بن علي ، تيسير الوصول إلى جامع الأصول من أحاديث الرسول ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ ، ج ٤ ، ص ٥٦ .

(٣) علي بن أبي طالب (الإمام) ، الديوان (منسوب) بيروت : الشركة الحديثة للطباعة والنشر ، د . ت ، ص ٦١٧ . والمجلوني ، كشف الحفاء ، ج ١ ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٤) لم نجدّه فيما بين أيدينا من المصادر .

* القناعة: وهي التساهل في أسباب المعيشة ، والإقتصار منها على الكفاف ، لقول النبي (ص) (قد أفلح من أسلم ورزق كفافاً ، وقنعه الله بما آتاه)^(١) ، وعنه : (ليس الغني في كثرة المال ولكن الغني غني النفس)^(٢) ، وعنه (إرضَ بما قسم الله لك تكن أغنى الناس)^(٣) ، وعن علي (ع) : (القناعة كنز لا يفنى)^(٤) .

* الوقار : وهو التأني في التوجه نحو المطالب ، ذكره النبي (ص) فقال : (التأني من الرحمن ، والعجلة من الشيطان)^(٥) ، وقال : (من تأنى أصاب أو كاد ، ومن عَجَلَ أخطأ أو كاد)^(٦) .

* المسالمة : وهي المودعة عند تنازع الآراء المختلفة ، قال النبي (ص) في إشارة إليها : (المسالمة خبءُ العيوب)^(٧) .

* الرفق : وهو حسن الانقياد لما يؤدي إلى الجميل ، ويسمى في عرف أهل الشريعة بالديانة ولقد أشار القرآن إليه فقال : ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا .﴾^(٨) ، وقال : ﴿ولو كنتَ فظاً غليظَ القلب لانفضوا من حولك﴾^(٩) ، في إشارة إلى ما يترتب على ضده من المساوىء . وعن النبي (ص) أنه قال : (من يُحرم الرفق يُحرم الخير)^(١٠) .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ . ويراجع الخبر في : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٢٣٨ .

(٢) يلاحظ : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ . ويلاحظ الخبر عند : الغزالي ، إحياء العلوم ، ج ٣ ، ص ٣٨ . وج ٤ ، ص ٢٠٣ .

(٣) م . ن . ج ٤ ، ص ٣٥٢ .

(٤) سجع الحمام ، ص ٢٦٧ ، مع تغيير طفيف .

(٥) نص النصوص ، ص ٣٧٧ .

(٦) انظر : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٢ .

(٧) انظر : م . ن . وقارن حول المسالمة : السهروردي ، العوارف ، ص ١٤١ .

(٨) سورة طه ، آية ٤٤ ويسمى مسكويه الرفق بالدمائة ، يلاحظ : تهذيب الأخلاق ، ص ٤٢ .

(٩) سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .

(١٠) نص النصوص ، ص ٣٧٧ . وانظر الحديث في : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ١٨٥ .

* الصمت : وهو محبة ما يكمل النفس ، أشار إليه النبي (ص) فقال :
(الصمت وحسن الخلق والتودد والاقتصاد ، جزء من أربع وعشرين جزءاً من
النبوة)^(١) .

* الورع : وهو ملازمة الأعمال الجميلة . سماه الله بالخشوع في قوله : ﴿قَدْ
أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ . . إِلَى قَوْلِهِ . . أُولَئِكَ هُمُ
الْوَارِثُونَ﴾^(٢) ، وذكره علي (ع) فقال : (لا معقل أحسن من الورع)^(٣) .

* الإنتظام : وهو تقدير الأمور وترتيبها بحسب المصالح ، وأشار إليه علي (ع)
فقال : (كن مقدراً ولا تكن مقترأً) وقال : (لا عقل كالتيدير)^(٤) .

* السخاء : وهو إعطاء ما يبغى لما يبغى على الوجه الذي يبغى ، لقوله
تعالى : ﴿وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾^(٥) ، ولقد أشار النبي (ص) إلى ما
يترتب عليه من الآثار فقال : (الجنة دار الأسخياء)^(٦) .

ويندرج تحت السخاء - بنظر الأملي - فروع من الفضائل سبعة :

أولها : الكرم ، وهو أن يكون العطاء بالسهولة وطيب النفس في الأمور العظام .

الثاني : الإيثار ، وهو أن يكون العطاء مع الكف عن حاجاته ، لقوله تعالى :
﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^(٧) .

الثالث : النبل ، وهو الشروع بالخير مع الخصاصة ، والسرور به .

(١) انظره في : م . ن . ج ، ٣ ، ص ١٠٨ .

(٢) سورة المؤمنون ، آية ١ - ١٠ .

(٣) يراجع : مسكويه تهذيب الأخلاق ، ص ٤٢ . والكلمة في : سجع الحمام ، ص ٣٢٤ .

(٤) يراجع : سجع الحمام ، ص ٢٨٥ .

(٥) سورة البقرة ، آية ٢٧٢ .

(٦) نص النصوص ، ص ٣٧٧ . ويقارن : أرسطو ، الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ج ١ ، ص ٢٥٠ .
ويلاحظ تفصيل الكلام على السخاء وأنواعه في : م . ن . ج ، ٢ ، ص ١٠ ، فصاعداً . ومسكويه ،
تهذيب الأخلاق ، ص ٤١ . والخبر في : إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٢٤٥ .

(٧) نص النصوص ، ص ٣٧٨ . ولاحظ سورة الحشر ، آية ٩ .

الرابع : المواساة ، وهي معاونة الأصدقاء ، بحيث يشاركهم بباله وما له ، لقول النبي (ص) : (البركة في المال من إتيان الزكاة ، ومواساة المؤمنين ، وصلة الأقرين)^(١) .

الخامس : السماحة ، وهو بذل ما لا يجب بذله على سبيل التفضل .

السادس : المسامحة ، وهو ترك ما لا يجب تركه على سبيل التورع ، لقوله تعالى : ﴿وإن كان ذوُ عسرة فنظرةً إلى ميسرةٍ﴾^(٢) ، ولقول النبي (ص) : (من أنظر معسراً أوسع الله له ظله تحت ظل عرشه يوم القيامة يوم لا ظل إلا ظله)^(٣) .

السابع : المروءة ، وهو بذل ما لا بد من بذله ، وإفادته عرفاً ، لقوله تعالى : ﴿ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولي القربى﴾^(٤) .

ذكر الغزالي ما يقع تحت العفة من الفضائل بإيجاز فقال : «وأما خلق العفة فيصدر عنه السخاء والحياء والصبر والمسامحة والقناعة والورع واللطافة والمساعدة والظرف وقلة الطمع»^(٥) ، ثم استطرده في بيان ما يترتب على طرفي إفراطها وتفريطها من مساوئ . فقال : «وأما ميلها إلى الإفراط أو التفريط فيحصل منه الحرص والشرة والوقاحة والخبث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والمجانة والعبث والملق والحسد والشماتة . . . إلخ»^(٦) ، وهو يطيل هنا ، إلا أنه لا يقدم تعريفاً لكل ما يسرد . والأملي أكثر من الغزالي إستثماراً للقرآن ولللسنة كما هو واضح ، وهو دقيق في التبويب والتفصيل والتفريع ، منهجي ومنظم ، ويحدد الأمور بوضوح ودقة متناهيين ، وهو مع كل ذلك موجزٌ ، يتجنب الإطالة فيما لا يجدي من التفصيلات وما لا ضرورة له .

(١) لاحظ : نص النصوص ، ص ٣٧٨ . والسهورودي ، العوارف ، ص ١٣٨ - ١٣٩

(٢) سورة البقرة ، آية ٢٨٠ .

(٣) انظره في : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ٨١ .

(٤) سورة النور ، آية ٢٢ . ولاحظ : نص النصوص ، ص ٣٧١ .

(٥) الإحياء ، ج ٣ ، ص ٥٥ .

(٦) م . ن .

د - ما يقع تحت العدالة من فروع الفضائل:

* **الصدقة**: وهي محبة صادقة ، بحيث لا يريد المرء شيئاً لنفسه إلا ويريده للخليل أولاً ، مع إثاره له على نفسه في الخيرات ، قال النبي (ص) : (كونوا عباد الله إخواناً)^(١) ، وورد في الحديث القدسي : (أين المتحابون في ظلهم في ظلي يوم لا ظل إلا ظلي)^(٢) . وعن علي (ع) أنه قال : (أعجز الناس من عجز عن اكتساب الإخوان ، وأعجز منه من ضيع من ظفر به منهم)^(٣) .

* **الإلفة**: وهي إتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعيشة ، وإليه أشار القرآن بقوله : ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألفَ بينَ قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾^(٤) ، وعن النبي (ص) أنه قال : (الأرواح جند مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تفرق منها اختلف)^(٥) .

* **الوقار**: وهو ملازمة طريق المواساة ، ومحافظة عهد الخلاء ، قال تعالى مشيراً إليه : ﴿وأوفوا بالعهد﴾^(٦) ، وقال : ﴿بلى من أوفى بعهدِه واتقى ، فإنَّ الله يحبُّ المتقين﴾^(٧) .

* **التودد**: وهو طلب مودة الأكفاء وأهل الفضل ، بما يستلزم محبتهم من حسن اللقاء وأمثاله .

(١) نص النصوص ، ص ٣٧٩ . وقارن حول ذلك : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٢ ، ص ١٥٧ - ١٥٨ . ومسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٥ . والفروع هذه يذكرها الأملّي أيضاً في : المحيط الأعظم ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ٤٩٧ . وبعدها .

(٢) راجع عنه : الغزالي ، الإحياء ، ج ٢ ، ص ١٥٩ . وفيه (أين المتحابون بجلالي اليوم أظلمهم . . إلخ) ، وقال العراقي في الهامش : أخرجه مسلم .

(٣) يلاحظ حول ذلك : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٤ . وحول الكلمة : سجع الحمام ، ص ٨٢ .

(٤) سورة آل عمران ، آية ١٠٣ . وانظر حول ذلك : نص النصوص ، ص ٣٧٩ .

(٥) حول الإلفة يراجع : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٥ . وانظر بتفصيل : الغزالي ، إحياء العلوم ، ج ٤ ، ص ٢٩٣ . وج ٢ ، ص ١٥٨ - ١٦٠ . والرازي ، مرصاد العباد ، ص ١١٧ .

(٦) سورة الإسراء ، آية ٣٤ ، وانظر حول ذلك نص النصوص ، ص ٣٧٩ .

(٧) سورة آل عمران ، آية ٧٦ .

* حسن الشركة : وهو الاعتدال في المعاملات ، لقوله تعالى : ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِنُوا يُخْسِرُونَ﴾^(١) ، ولقوله : ﴿فَأَوْقُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ ، وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾^(٢) .

* حسن القضاء : وهو ترك المن والندم في المجازاة (أي في المعاملات) لقوله تعالى : ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^(٣) .

* صلة الرحم : وهي مشاركة ذوي القرابة في الخيرات الدنيوية ، لقوله تعالى : ﴿... يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤) .

* الشفقة : وهي صرف الهمة إلى إزالة مكروه عن الناس ، لقول النبي (ص) : (إِنْ أَحَدَكُمْ مَرَأةٌ أَخِيهِ ، فَإِنْ رَأَى بِهِ أذَى فَلْيَمِطْهُ عَنْهُ)^(٥) ، وقال : (المؤمن مرآة المؤمن لأنه يتأمله فيشد خلته ويجمل حالته)^(٦) .

صلاح ذات البين : وهو التوسط في الخصومات بين الناس ، بما يدفعها ، لقوله تعالى : ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوِيكُمْ﴾^(٧) ولقوله : ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ ، وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾^(٨) .

* التوكل : وهو ترك السعي فيما لا تسعه قدرة البشر ، لقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(٩) .

(١) سورة المطففين ، آية ١ - ٢ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ٨٥ . وانظر : نص النصوص ، ص ٣٧٩ .

وحول حسن الشركة ، يراجع : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٥ .

(٣) سورة الرحمن ، آية ٦٠ ، وانظر : نص النصوص ، ص ٣٨٠ .

(٤) سورة الرعد ، آية ٢٥ .

(٥) الغزالي ، الإحياء ، ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٦) م . ن . ج ٢ ، ص ١٨٢ .

(٧) سورة الحجرات ، آية ١٠ .

(٨) سورة الأنفال ، آية ١ .

(٩) سورة الطلاق ، آية ٣ . وقارن حول التوكل بتفصيل : إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٥٩ وبعدها . ويراجع حول ذلك : الكاشاني ، الحقائق ، ص ١٨٨ وبعدها . وهو يقرنه باليقين ، يقول : «في اليقين والتوكل» .

* التسليم : وهو الإنقياد لأمر الله تعالى ، وترك الإعتراض فيه [عليه] بما لا يلائم الطبع من أفعاله وأفعال أهله ، أشار الله إلى ذلك في كتابه فقال : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً﴾ (١) .

* الرضا : وهو طيب النفس فيما يصيها ، قال تعالى في إشارة إليه : ﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ، ولا تفرحوا بما آتاكم﴾ (٢) .

* العبادة : وهي تعظيم الله تعالى ، وتعظيم أهله من الأنبياء والأولياء ، وامتنال الأوامر والنواهي الشرعية ، قال تعالى : ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ (٣) .

* المكافأة : وهي مقابلة الإحسان بمثله ، أو بزيادة ، قال تعالى : ﴿وإذا حيتّم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾ (٤) . وعن النبي (ص) أنه قال : (من أوتي معروفًا ، فليكافئ به ، فإن لم يستطع فليذكره ، فإن من ذكره فقد شكره) (٥) .

(١) سورة النساء ، آية ٦٥ . وانظر حول ذلك كله : نص النصوص ، ص ٣٨٠ .

(٢) سورة الحديد ، آية ٢٣ . وانظر حول الرضا : الغزالي ، إحياء العلوم ، ج ٤ ، ص ٣٤٣ ، وبعدها . والكاشاني يقرن الشكر مع الرضا فيقول : « في الرضا والشكر » ، الحقائق ، ص ١٤٥ . وراجع تفصيل الكلام حولهما ، في : م . ن . ، ص ١٤٥ - ١٥٢ . والفيض الكاشاني منظر أخلاقي ، وهو أحد أقطاب مدرسة أصفهان الفلسفية ، ومن أبرز تلامذة صدر الدين الشيرازي ، وتأثره في الأخلاق بالغزالي واضح لا ريب فيه .

(٣) سورة الحجر ، آية ٩٩ . وانظر حول ذلك : نص النصوص ، ص ٣٨١ .

(٤) سورة النساء ، آية ٨٦ . وانظر حول ذلك : نص النصوص ، ص ٣٧٩ .

(٥) يلاحظ حول ذلك كله : مسكويه ، تهذيب الأخلاق ، ص ٤٤ . وحول المكافأة يلاحظ : السهروردي ، العوارف ، ص ١٤٩ .

٤ - شجرة الأخلاق:

ولتشعب هذه الفروع وكثرتها ، حاول الأملي تقربها إلى العقل ، وتوضيحها للذهن ، بتشبيه أصول الأخلاق وفروعها بالشجرة يخرج منها أصول أربع ، وتتفرع منها فروع . وهذا الأسلوب شائع في مصنفاته كلها ، لجأ إليه في مواضع عدة بقصد الإيضاح وزيادة البيان . وهو يرسم صورة الأخلاق فروعاً وأصولاً . . . مفترضاً أن الأصول الأربعة مترتبة على طبق التوحيد الأربعة كما أشرنا إلى ذلك في التمهيد ، ومعتبراً إياها من مقتضيات التوحيد ، أي أن التوحيد الذاتي يقتضي الحكمة ، والأسمائي يقتضي الشجاعة ، والصفات يقتضي العفة ، والأفعالي يقتضي العدالة ، فهذه توحيدات أربعة ، وأخلاق أصول على طبقها^(١) . وهذا جدول الأخلاق .

(١) يلاحظ : قسم الجداول والدوائر ، نص النصوص ، دائرة رقم ١٦ .

١ - جودة الفهم	٤ - صفاء الذهن	٧ - سهولة التعلم	* التوحيد الذاتي الحكمة
٢ - حسن التصور	٥ - التذكر		
٣ - الذكاء	٦ - الحفظ		

١ - عظم الهمة	٥ - التواضع	٩ - الرقة	* التوحيد الصفاتي الشجاعة
٢ - الثبات	٦ - العفو	١٠ - الحمية	
٣ - النجدة	٧ - السكون	١١ - إحتمال الكد	
٤ - كد النفس	٨ - الحلم	١٢ - الشهامة	

١ - الحرية	٧ - الورع	أ - النبيل ب - المروءة ج - المسامحة د - السماحة هـ - المواساة و - الإيثار ز - الكرم	* التوحيد الاسمائي الشجاعة
٢ - الدعة	٨ - المسالمة		
٣ - الصبر	٩ - الوقار		
٤ - الحياء	١٠ - القناعة		
٥ - الصمت	١١ - الإبتظام		
٦ - الرفق	١٢ - السخاء		

١ - الإلفة	٦ - حسن القضاء	١١ - العبادة	* التوحيد الأفعالي العدالة
٢ - الوقار	٧ - الصداقة	١٢ - إصلاح ذات البين	
٣ - التودد	٨ - صلة الرحم	١٣ - الشفقة	
٤ - المكافأة	٩ - التسليم	١٤ - الرضا	
٥ - حسن الشركة	١٠ - التوكل		

خاتمة و خلاصات :

ظهر من خلال محاولتنا هنا تلخيص وجهة نظر الأملي حول أهمية الأخلاق وفضلها و حول أصول الأخلاق و فروعها أنه مغمّس ، لم يتدخل كثيراً لا في المصطلح ولا في طريقة العرض ، ولا في المعاني والمضامين ولا في المقاصد والأغراض ، وهو يشبه إلى حدّ كبير من سبقه من المصنفين في هذا الحقل كالغزالي ومسكويه ، فهو لم يعتن أبداً بالبحث عن المنابع والروافد ، ولا كان يهيمه تقصي التطور الدلالي للمفردات وما حملته من معاني حافة وإيحاءات . لقد أعاد رسم صورة الأخلاق وفق نسق بات معروفاً لكنه اجتهد في إيجاد مواءمة مع النص الإسلامي ، قرآناً وسنة وأخباراً أو حكماً ، متخذاً من ذلك شاهداً لمعنى ، أو سنداً لدلالة أو قصد ، والنصوص الأخلاقية أو الوعظية الإرشادية في النص الإسلامي حمالة وجوه من المعاني موحية ومشيرة ، ولأجل ذلك غلب الإستشهاد بالقرآن وبالمأثورات على التنظير للمصطلح ، ولآفاقه ومعانيه ، وللأبعاد المعرفية التي ينطوي عليها .

الفصل الثاني

التجربة الخلقية عند الأملي

«السلوك، معناه، أقسامه وشروطه»

تمهيد.

- ١ - سلوك الموجودات وسيرها.
- ٢ - تفصيل مراتب السلوك، ومقام الإنسان.
- ٣ - أقسام السلوك: «سلوك المحببة وسلوك المحبوبة».
- ٤ - شرائط السلوك.
- ٥ - تقسيم الناس حسب شرائط السلوك.
- ٦ - مختصر المقامات والأحوال.

تمهيد:

لا يختلف الأملي في تفاصيل رؤيته للسلوك في طبيعته وشروطه ومقاصده وغاياته عن غيره من متفلسفة الصوفية ، ولا هو أكثر تنظيماً منهم ، ولا أوضح تبويماً . فمسائل السلوك وقضاياها وما يرتبط به من مباحث لا نكاد نجد لها في مكان محدد ، ولا نظراً - لأول وهلة - بعرض لها واضح مترابط يلامس ما يجمع بينها من مناسبة وعلاقة . . وبين كيف يمكن أن نتأذى من بعضها إلى بعض ، أو أن نتقل من إحداها إلى الأخرى ، فهو مثلاً يتحدث تارة عن التقوى في سياق حديثه عن فضائل الأخلاق فيعتبرها إحداها بل أهمها . . وفي حالة أخرى يتحدث عنها في سياق حديثه عن تأويل القرآن وشروطه فيعتبرها شرطاً بل أهم الشروط ، وثالثة يدرجها في مقتضيات التوحيد الحقيقي وأبوابه وعلاماته ، ورابعة يدخلها في شرائط السلوك وفيما يجب توفره في السالك حتى يصل . وكل ذلك صحيح بنظره ، وهو يلحظ التقوى في كل موضع من هذه المواضع باعتبار محدد ، وينظر إليها بطريقة ، ونحن وجدنا أن افتراضها شرطاً للسلوك يجمع كل اعتباراتها ، إذ يمكن النظر إليها مع ذلك على أنها شرط لتأويل القرآن ، ومن علامات التوحيد ، وأنها فضيلة أخلاقية ونفسية . فافتضى توحيد النظر إليها هنا مع تعدد وظائفها ومهماتها واعتباراتها أن نستقصي ما قاله الرجل في كل المواضع المذكورة . وكذا الكلام في الهداية مثلاً أو في الشيخ المرشد . وأزعم أن نشأت الأملي وتردده في المفاهيم ، وتكرار الحديث عنها في مواضع مختلفة وبنفس الطريقة والأسلوب ، ناشيء من قضية موضوعية ترتبط بالموضوعات الصوفية ، وبأسلوب التأمل واللغة

الصوفيين ، فالمباحث هنا مترابطة ومتشابهة ، ويسوق بعضها إلى بعض ، ويستخرج بعضها من بعض ، ويستبطن بعضها بعضاً ، تتعدد الأساليب والوجهة واحدة . . وغاية التأمل الصوفي غاية لا يقع فيها اختلاف ولا تعارض .

ونحن لما أخرجنا السلوك إلى الفصل الثاني ، وقدمنا عليه الأخلاق ، فلأسبقيتها بطبعها وتأخره ، إذ الأخلاق شرط من شروطه الواقعية ، ومن دونها لا يتحقق سلوك عند الصوفي ولا يوجد ، فهي من معدات وجوده وشروط تحققه ، والشرط سابق على المشروط بطبعه . ولقد أخرجنا التكاليف الشرعية والعبادات لسبب ، وهو أن السلوك جملة الترقيات النفسية ، أو بعبارة هو هيئة نفسية جوانية للترقي والتكامل والإنتقال في الأحوال والمقامات . لكن هذه الهيئة لا تظهر ولا تبدى إلا بطقس شعائري . فاستدعى كل سلوك وترقٍ وتكامل نفسي طقساً وصورة شعائرية ، وتطلق العبادة على مجموع الهيئتين ، ولا عبادة بهذا المعنى من دون سلوك ، إذ لا تقع العبادة حينها إلا شكلاً خاوياً وبلا معنى ، وتصبح مجرد حركات يطلق عليها عنوان العبادة تجوزاً وتسامحاً . فالسلوك الروحي هو مضمون العبادة ، والهيئة القائمة في حركات الأعضاء شكلها ومظهرها ، أقول لأجل ذلك جعلنا العبادات بعد السلوك وعقيقه ، لتتدرج المباحث متناسقة مترابطة . والآن كيف يرى الآملي إلى السلوك في طبيعته وشرائطه وأهله ومقاماته وأحواله؟ هاكم تفصيل ذلك .

١ - سلوك الموجودات وسيرها:

لا يبدو غريباً في نظام المتصوفة افتراض أن كل موجود له نوع سير وسلوك مختصان به ، هما طريقه إلى الكمال ، وسبيله لنيل مطلوبه الذي أودع الحق في جبلته إمكان الوصول إليه ، واستعداد بلوغه وقوة تحصيله ، فإن ذلك الافتراض المزمع إليه محصلة نهائية ونتيجة حتمية لطبيعة الرؤية الصوفية في الوجود ، وهو افتراض أساس في مذهبهم في التجلي والظهور ووحدة الشهود . فهو إذن رؤية منسجمة مع المذهب الصوفي في أسسه ، وهي شيء يقتضيه ترابط المذهب وانسجامه في مبادئه ومنطلقاته ، بغض النظر عن إنسجام ذلك من ما تقتضيه ظواهر الشريعة وتدلّ عليه ، وبغض النظر عن شهادة العقل بإمكان تحققه أو وقوعه . ويرأي الأملّي فإن الحديث عن سير الموجودات كلها إلى الله قد يقصد لنفسه ، وقد يقصد من ناحية أنه مقدمة لبيان مقام الإنسان في الوجود ومرتبته ، والقصد الأول شريف لما فيه من غايات ، إلا أن الثاني أشرف من ناحية تقدم الإنسان في الشرف على سائر الموجودات^(١) .

والأملّي يرى أن كثيراً من الآيات القرآنية تتضمن إشارات واضحة وخفية تدل على أن لكل موجود من الموجودات حركة بها يطلب كماله ، لا فرق في ذلك بين الموجودات السفلية أعني ما ينتمي إلى عالم المادة ، والعلوية أعني الروحانيات ، فجميع تلك الموجودات تستوي في أنها تسير إلى غاياتها ، وتتوجه إلى مقاصدها .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٥٧ . ويقارن بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٦ . «اعلم أن السير والسلوك ليس مخصوصاً بالإنسان وحده . . . الخ» .

وأعظم مقاصدها على الإطلاق جناب الحق تعالى ، فهو غاية الغايات ومقصد المقاصد ونهاية النهايات ، إليه تصبو الكائنات ، وإياه تعشق وتطيع . وله تسجد وتخضع ، وما ذلك إلا فطرة وجبلة فطرت عليها سائر الخلائق . من تلك الآيات بحسب الأملي قوله تعالى : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ ، وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَالِكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾^(١) . ومنه قوله : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ، وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ﴾^(٢) . ومن ذلك : ﴿ ... كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾^(٣) ، ومنه : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾^(٤) .

واستواء الموجودات في مثل هذا الأمر ، لا يجعلها فيه على درجة واحدة ، بل يختلف ذلك فيهم شدة وضعفاً ، وضوحاً وخفاءً ، لاختلافهم في ما يملكون من استعداد ، ونفاوتهم في ما يتصفون به من ملكات وقابليات وقدرات وطاقات . والآية الأولى من هذه الآيات تثبت ذلك للأرض وأهلها ، والثانية للسماء والأرض وما بينها من موجودات ، والثالثة للكل على التعيين ، أما الرابعة فتشمل الجميع على الإطلاق^(٥) . ويرأي الأملي فإن التوجه إلى الله والسير نحوه إنما هو لطلب معرفته وعبادته بمقتضى (كنت كنزاً) ، وبمقتضى قوله : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ . . . ﴾ . وليس السجود المنصوص عليه أو المصرح به في القرآن ، ولا الصلاة أيضاً ، عبارة عما هو متعارف عند الناس من معانها ، بل هما المعرفة والعبودية ، ويشيع في متعارف أهل الله استعمال الصلاة بمعنى المعرفة ، لاشتمالها عليها ، ويشيع استعمال السجود بمعنى العبودية ، لاستبطانه معنى الخضوع والتذلل

(١) سورة الأنعام ، آية ٣٨ .

(٢) سورة الحج ، آية ١٨ .

(٣) سورة النور ، آية ٤١ .

(٤) سورة الإسراء ، آية ٤٤ . ويلاحظ حول ذلك كله : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٢٤٧ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٧ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٦ .

والمسكنة^(١) . فصلاة كل موجود وتسييحه وسجوده وعبوديته فعلٌ يناسبه وحالة تقتضيها إمكاناته وقابلياته ووضع مرتبط بوجوده وفعله وحاله ، لقوله تعالى : ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ﴾^(٢) .

ألا يعني هذا - والأملي هو المستفهم - أن يكون لكل موجود علوي أو سفلي معرفة تختص به وحياة أيضاً ، من جهة أن لا عبادة بلا معرفة ، ولا معرفة بلا حياة ، فيكون لكل موجود حياته ومعرفته ، كما أن له عبادته وسجوده؟ . لا يرى الأملي غضاضة في الإجابة بالإيجاب ، إلا أنه يرى ضرورة أن نقدم للحياة وللمعرفة معنى مستوعباً شاملاً ، إذ لا ينحصر معنى هاتين المفردتين بما هو الشائع من معانيهما ، والمتعارف من موارد استعمالهما وجهات استخدامهما .

تشكل العبادة عند الأملي هنا فعل وجود ، بله ، نحو وجود ، وتتبعها المعرفة والحياة كلاهما ، أو ما يرادفهما ويساويهما من الألفاظ والعبارات ، وعليه يصبح وجود الموجود بذاته وجوداً هو عبادة ، أو هو معرفة وحياة ، من غير أن يغير شيء من ذلك الذي ذكرنا في فعل وجوده وتطوره في أطواره ، فليس للموجود هذا وجود وعبادة تضاف إليه وتزيد عليه ، ولا وجود ومعرفة أو حياة كذلك تنضم إليه ، بل وجوده معرفته ووجوده عبادته ووجوده حياته^(٣) .

وهو يفترض أن العبادة تتجسد في أبرز معانيها في طواعية كل الموجودات وانقيادها للحق تكويناً وخلقة . وتشبه طواعيتها طواعية بدن الإنسان وجوارحه وأعضائه لروحه «فالكل منقاد للروح مطيع لأمره منفذ لأحكامه ساجد له» ، والطواعية هذه هي الصلاة الحقيقية والسجود المعنوي والتسبيح والذكر الفعلين . والأملي يفترض «أن نسبة جميع العالم إلى الحق كنسبة بدن الإنسان وأعضاء الجسم إلى روح الإنسان» إذ العالم بأسره بدن الإنسان الكبير بجميع ما في ضمنه ، وما اشتمل عليه بمثابة أعضائه وجوارحه وقواه ، بمقتضى مطابقة صورة الآفاق

(١) أسرار الشريعة ، ص ٥٨ - ٥٩ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٦ .

(٢) سورة الإسراء ، آية ٨٤ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٦ «فصلاة كل موجود وتسييحه مناسبان لحاله» .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٥٩ . وقارن : م . ن ، ص ١٦٦ ، وبعدها .

للأنفس ، وينظره «فإن سجود أعضاء البدن للروح الإنساني^(١) الجزئي ، وكذا سجود أجزاء الإنسان الكبير وموجوداته للروح الكلي ، ليس في الحقيقة إلا سجود بالعرض ، باعتبارهما مظهرين وخليفتين للحق ، والسجود الحقيقي ليس إلا للحق ، ولأجل أن المطاوعة بهذا المعنى سجود ، ورد عن بعض أهل الله أن الشكر الحقيقي هو صرف كل عضو فيما خلق لأجله»^(٢) .

وقول الأملّي بأن كل سجود وطوعية يلزمها حياة ومعرفة ونطق ، وأن الأولى لا تتم إلا بالثانية بحكم العقل والوجدان ، يستدعي النظر في طبيعة المراد من المعرفة والحياة والنطق ليستقيم المقصود ويتم المراد .

أما الحياة - ينظره - فهي حقيقية ومجازية ، والحقيقية ليست إلا المعرفة وهي حاصلة لكل موجود بحكم قوله تعالى : ﴿وَلْتَنَسَلْهُنَّ مِنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٣) ، وهذا إقرار بالألوهية والوحدانية ، وهو يكفي في ثبوت المعرفة الجبلية ، وبحكم قوله أيضاً : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٤) ، إذ التسبيح مسبق بالمعرفة ، ويستحيل بدونها . والمجازية من الحياة هي أن كل موجود له حياة بحسبه ، وإليه الإشارة في قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾^(٥) . إذ الماء هنا إما الماء العنصري ، وهو جزء المركبات كلها حتى بدن الإنسان لقوله : ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا . .﴾^(٦) . وإما الماء البسيط الكلي ، وهو الذي كان عليه العرش قبل إيجاد العالم وما فيه ، بمقتضى قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾^(٧) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦٠ . ويقارن حول ذلك : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٦ . فتسبيح الكل وصلاتهم وسجودهم بالنسبة إليه تكون بمطاوعتهم له فيما ينهاتهم وأمرهم . . إلخ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٦٠ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٦ .

(٣) سورة لقمان ، آية ٢٥ .

(٤) سورة الإسراء ، آية ٤٤ . ويقارن حول قسمي المعرفة هذين : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٧ .

(٥) سورة الأنبياء ، آية ٣٠ .

(٦) سورة الفرقان ، آية ٥٤ . وانظر حول ذلك كله : أسرار الشريعة ، ص ٦١ .

(٧) سورة هود ، آية ٧ .

فلكل شيء حياة مناسبة لحاله ، فإن شئنا سميناها علماً ومعرفة ، وإن شئنا ماءً عنصرياً ، أو ماءً بسيطاً وهيولى كلية ، لا فرق في ذلك كله ، ولا مشاحة في الاصطلاح^(١) . أما النطق فذلك أيضاً حقيقي ومجازي ، أما الحقيقي فمعلوم معروف ، وأما المجازي فهو بمعنى الشهادة أو الشهود لقوله تعالى : ﴿أَنْطَقْنَا اللهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(٢) . وعليه دل قول النبي (ص) ، (شهد للمؤذن كل رطب ويابس)^(٣) . هذا في النطق .

وأما المعرفة فهي أيضاً حقيقية ومجازية ، أو جبلية وكسبية ، أما الجبلية الحقيقية فقد شهدت بوجودها الآية في قوله : ﴿وَلْتَنْ سَأَلْتَهُمْ مِنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَقُولُنَّ اللهُ﴾^(٤) ، وشهد بها قوله : ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾^(٥) ، وليس المقصود بالضمير في الآية ذرية آدم الإنسان ، إذ آدم يصدق على العالم أيضاً ، وهو آدم الحقيقي ، وذريته موجوداته ومجموع أجزائه^(٦) .

وأما الكسبية المجازية فتلك من مختصات الإنسان وحده . وثبوتها له واضح ، وكذا معناها .

وهذا التأويل - برأي الأملّي - مبني على الشرع الممزوج بالعقل . أما من جهة العقل الممزوج بالكشف والذوق فيبينه الأملّي بقوله : «قد تقرر عند أهل الله أن الوجود واحد ، وهو دائر بين المحب والمحبوب والعارف والمعروف والطالب والمطلوب ، بشهادة قوله : (فأحييت أن أعرف) . والمحبوب الحقيقي ليس إلا الحق فقط ، والمحب ما سواه من المخلوقات والموجودات»^(٧) . وبناء عليه يصدق على

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦١ ، ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٧ .

(٢) سورة فصلت ، آية ٢١ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٦١ .

(٤) سورة لقمان ، آية ٢٥ .

(٥) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ٦١ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٧ .

(٧) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٦١ .

«الكل أنه محب له متوجه إليه سائر إلى حضرته . . وإن حقق الأمر هنا عرف أن المحب والمحجوب والطالب والمطلوب والعارف والمعروف واحد»^(١) .

ثم يبين كيفية إبتناء فكرة المحبوبة على التوحيد عند أهل الله فيقول : «لأن في هذه الإعتبارات [المحب والمحجوب] يلزم الغيرية والكثرة ومشاهدة الغير ، وهذا خلاف التوحيد الحقيقي ، والمقصود ليس إلا التوحيد ، فينبغي افتراض وحدة الحقيقة وتعدد اعتباراتها في مقام الشهود ، يعني اعتبارها بأن لا نشاهد معها شيئاً أصلاً ، وهو اعتبار الذات في مقام أحديتها ، واعتبارها بأن نشاهدها في مرتبة أسمائها وصفاتها وأفعالها . فهي محبة باعتبار ذاتها وإطلاقها ، محبوبة باعتبار أسمائها وصفاتها وأفعالها»^(٢) ، وهذا بنظره معنى ما يقال أنه هو المحب المحجوب الطالب المطلوب ، العارف المعروف . وقد مرّ توضيح ذلك في الوجود .

وعليه فكل موجودات هذا العالم عاليها وسافلها ، بسيطها ومركبها ، يملك حياة وعلماً وإرادة يتناسب مع ما له من درجة وجودية في سلم الكائنات ، ومن رتبة في مدارج التنزلات . وبهذه الصفات يتوجه إلى الحق ، ويسير إليه ويقصده ، ليعود الفرع إلى أصله وإلى صفاء منبعه .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦١ - ٦٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٦٢ .

٢ - في تفصيل مراتب سير الموجودات وسلوكها، ومقام الإنسان:

أ - في السير المعنوي والصورى: وسير الموجودات إلى الحق - بحسب الأملى - نوعان معنوي وصورى ، ولما كانت مراتب الموجودات تبدأ بالجماد وتنتهي بالإنسان صعوداً ، فلا بد من تفصيل الكلام حول كل مرتبة منها بحسب سيرها صورة ومعنى (١) .

أما سير الجماد صورة فهو ترقيه وتدرجه إلى أن يصل إلى مرتبة النبات . وأما سيره المعنوي فهو أن يصير جزء بدن الإنسان على أي وجه كان ، أي في صورة الأغذية والأشربة والمعاجين وغير ذلك (٢) . أما سير النبات صورة فهو تدرجه وترقيه إلى أن يصل إلى مرتبة الحيوان ، بأن تحصل له آثارها (أي الحيوانية) كالتعشق والتحجب ، وأما سيره المعنوي فصيرورته جزءاً من بدن الإنسان على أي وجه اتفق (٣) .

والسير الصورى للحيوان أن يصل إلى مرتبة الإنسان . وأما سيره المعنوي فهو أن يصير جزء بدن الإنسان على أي وجه كان (٤) .

فكل موجود من موجودات هذه المراتب مفطور على سير صورى جبلى يساق من خلاله إلى تحصيل كماله ، وكماله هذا بلوغ مرتبة وجودية أعلى وأرقى ، فتتدرج الأنواع وترقى ، ويسير الأخس منها قاصداً مرتبة الأشرف ، والأدنى منزلة الأعلى ، وتقصد جميعها من حيث المعنى مرتبة الإنسان ، لأنها أشرف المراتب من هذه الجهة (٥) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦٢ .

(٢) م . ن . ، ص ٦٣ .

(٣) م . ن . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٨ ، «أما السير الصورى للجماد . . إلخ» .

(٤) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٦٣ .

(٥) م . ن .

والإنسان وحده من بين هذ المراتب يتميز بقدرة اختيار ويزادة على الفعل والترك معاً، تتحدد وفقها جهة سيره ، وما ينتهي إليه من غايات ، وما يبلغه من مقاصد . ومرتبة كماله في السير الصوري هو أن تحصل له مرتبة الملكية (بأن يصير ملكاً) وتحصل له الطهارة والتجرد من ملابس الصورة الحسية البشرية وخسائس الطبيعة المادية . أما سيره المعنوي فغاياته أن يبلغ مرتبة النبوة والولاية والرسالة^(١) ، ليدخل منها إلى مرتبة الوحدة الصرفة ، وهي عبارة عن رفع الإثنية الاعتبارية ، لقول النبي (ص) : (لي مع الله وقت لا يسعني فيه . . .)^(٢) ، ولقوله : (من رأي فقد رأى الحق)^(٣) ، وارتفاع الإثنية الإعتبارية هذه يوجب اتحاد الشاهد في المشهود معرفة ، وإليه أشار الحق في حديثه عن مرتبة محمد (ص) في المعراج فقال : ﴿ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^(٤) . وينظر الأملي ، فإن كمال كل موجود دون الإنسان هو في وصوله إليه (أي الإنسان) ، وكمال الإنسان في وصوله إلى الحق وحده . فتوجه جميع العوالم إلى الإنسان وسيرها إليه صورة ومعنى لتبلغ كمالها المعين لها في الأزل ، سواء كان الإنسان المشار إليه صغيراً أو كبيراً لافرق . وتوجه الإنسان إلى الحق ليبلغ كماله كذلك^(٥) .

وليست عظمة مقام الإنسان - بنظر الأملي - منحصرة في كونه مقصوداً مما تحته من مراتب الموجودات المذكورة سابقاً ، وفي كونه منتهى كمالها الذي تسعى إليه . إذ ارتفاع مقامه وعلو درجته وسمو منزلته في الكمال كما تتحقق بالإضافة إلى هذه الموجودات ، فإنها تتحقق بالنسبة إلى ما يتوهم أنه أتم كالجن والمملك فإنهما جميعاً إليه ينتهيان ، ومرتبته يقصدان - كغريهما - في سيرهما الصوري والمعنوي كذلك .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦٣ . ويقارن حول ذلك بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ١٨ .

(٢) يراجع : نعمة الله ولي ، بيان اصطلاحات الصوفية «ضمن رسائل» ، ص ٩١ . وأيضاً : رسالة شرح آيات الفصوص ، ص ٥٠٤ . ومرصاد العباد ، ص ٧٧ . وحول كيفية السلوك إلى الحق يلاحظ : قانوني ، إعجاز البيان ، ص ٣٢٣ - ٢٢٦ . وحول ترفي السالك في المراتب : م . ن . ، ص ٣٦ - ٤٠ . ويقارن : الهمداني ، التمهيدات ، ص ٦٣ . و٨٢ . و٤٥٤ .

(٣) يراجع في : شبستري ، سراج الصعود لمعارج الشهود ، ص ١٩٣ .

(٤) سورة النجم ، آية ٨ - ٩ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٨ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٦٤ .

أما الجن فغاية سيره الصوري أن يبلغ مرتبة التجرد والتقدس ، وغاية سيره المعنوي أن تحصل له مرتبة الإنس ومنزلة المعرفة البشرية والإعتقاد والإيمان كما أخبر بذلك القرآن نفسه^(١) .

وأما الملك فسيره الصوري أن يحصل له مقام القرب والتقدس والنزاهة ، ويصل إلى مرتبة الكروبيين^(٢) ، الذين أخرجهم الله تعالى عن الملائكة إخراج الفاضل بين النوع ، كإخراج جبريل وميكائيل . وأما سيره المعنوي فهو أن يحصل له الإطلاع على بعض أسرار الإنسان المخصوصة به ، الحاصلة له بالتعلم الرباني والإلقاء الإلهي ، شهد بذلك - بزعم الأملي - قول جبريل في الحديث القدسي مشيراً إلى مرتبة القرب (لو دنوت أئمة لاحتزقت)^(٣) . وشهد به القرآن في حديثه عن تعليم آدم الملائكة حيث قال : ﴿ فلما أنبأهم . . . الخ^(٤) ، ولأجل ذلك كله حكم العارفون بأن الإنسان أعظم مرتبة من الملك وأشرف ، وأرفع درجة في الكمال وأعلى^(٥) . فهذه - برأي الأملي - أنحاء السلوك وتفصيل مراتبه بحسب اختلاف الموجودات ، وقد استبان من خلال ذلك موقع الإنسان وتحددت مرتبته ومقامه في السلوك ، وامتاز من بينها بأسمى المنازل وأرقى الدرجات^(٦) .

ب - في مراتب سير الإنسان معنى وأنحاء سفره: وأسفار الإنسان المعنوية - بنظر الأملي - أربعة بالإتفاق ، وهي المسماة في اصطلاح أهل الله بالمعراج المعنوي ، الأول منها : هو السير إلى الله من منازل النفس والوصول إلى

(١) وهو قوله : «قل أوحى إلي أنه استمع نفر من الجن . . الخ» ، سورة الجن ، آية ١ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٦٤ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٨ .

(٣) مرصاد العباد ، ص ٦٨ . وص ١٠٤ . ويقارن : كبرى ، نجم الدين ، فوائح الجمال وفوائح الجلال ، ط فريتس ماير ، ويسبادن ، ١٩٥٧م . ص ٢٦ . وأيضاً : الأسفراييني ، نور الدين عبد الرحمن ، كاشف الأسرار ، باهتمام هرمان لندلت ، طهران ، ١٣٥٨ش . ص ٥٥ . وعين القضاة ، التمهيدات ، ص ١٠٣ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٣٣ .

(٥) أسرار ، ص ٦٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١١٨ .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ٦٥ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٨ . ويلاحظ حول مرتبة الإنسان : فونوني ، صدر الدين ، مراتب الوجود ، مخطوط ظاهرية ، رقم ٥٨٩٥ عام ، ورقة ١٤ .

الأفق المبين ، وهو نهاية مقام القلب ومبدأ التجليات الأسمائية ،^(١) والثاني هو السير في الله بالإتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه ، والوصول إلى الأفق الأعلى ، وهو نهاية الحضرة الواحدية^(٢) ، والثالث : هو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية ، وهو المسمى بقباب قوسين ما بقيت الإثنينية قائمة ، فإذا ارتفعت فهو مقام أو أدنى ، وهو نهاية الولاية^(٣) ، والسفر الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل ، وهو مقام البقاء بعد الفناء ، ومقام الفرق بعد الجمع^(٤) .

وبرأي الأملي ، فإن لكل واحد من هذه الأسفار بداية ونهاية ، أما بدايتها فقد علمتها للتو من بيان ابتداء سير كل مرتبة . أما نهايتها ، فنهاية السفر الأول هي رفع حجاب الكثرة [الظاهرية - العينية] عن وجه الوحدة ، ونهاية السفر الثاني هي رفع حجاب الوحدة عن وجه الكثرة (العلمية) الباطنية . ونهاية السفر الثالث هي زوال التقييد بالضدين الظاهر والباطن بالوصول إلى أحدية الجمع . ونهاية السفر الرابع - عند الرجوع من الحق إلى الخلق في مقام الاستقامة ، وهو أحدية الجمع والفرق ، بشهود إندراج الحق في الخلق ، وضمحلل الخلق في الحق ، حتى تُرى العين الواحدة في صور الكثرة ، وصور الكثرة في عين الوحدة^(٥) . وليس هناك - بزعمه - نهاية ولا سفر غير هذه الأربعة^(٦) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٦٣ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . مرت الإشارة إلى هذه المراتب تفصيلاً في نظرية الوجود .

(٥) م . ن . ، ص ١٦٣ .

(٦) م . ن . ويقارن حول السلوك بتفصيل : فرغاني ، سعد الدين ، مناهج العباد ، مخطوط سليمانية ، خزانة جاز الله رقم ١٠١٦ . ورقة ١٣١ ظهر وبعدها . وحول السالك : لاهيجي ، مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز ، ص ١٤٨ .

ويقارن حول الأسفار الأربعة : الكاشاني ، الاصطلاحات ، ط جعفر ، ص ١٠٣ - ١٠٤ . يقول : السفر هو توجه القلب إلى الحق ، والأسفار أربعة . وأيضاً : الهمداني ، التمهيدات ، ص ١٩ . ويلاحظ حول المعراج المعنوي بتفصيل : الحكيم ، سعاد ، مقدمة الإسرا إلى مقام الأسرا لابن عربي ، ط ١ ، بيروت : دندرة للنشر ، ١٩٨٨ .

٣ - أقسام السلوك، وانحصارها في سلوك المحببة والمحبوبة:

مرت الإشارة بإيجاز إلى قسبي السلوك هذين مرتين ، الأولى في حديثنا عن التوحيد في الباب الثاني ، والأخرى عند الحديث على طرق تهذيب الأخلاق في هذا الباب ، وحن الوقت لنفصل الكلام حولهما هنا ، إذ هو موقعهما الطبيعي ، وذكره هناك جاء عرضاً لغرض يتعلق بغيرهما . والآملي يحدد هما بدقة ، ويبين مصاديق المحبين والمحبوبين من الناس ، ثم يفصل الكلام في شرائطهما ، وأصناف الناس من خلالها (أي الشروط) ويحدد إثر ذلك أرفع مراتب السلوك .

سوف نتحدث عن كل ذلك بتفصيل ، وتبين رأي الآملي في ذلك قدر المستطاع فيما يلي من أبحاث ، أما هنا فيهما أن نتبين معنى هذين القسمين من السلوك ، ووجه تسميتهما ، أعني ما يرتبط باستيضاح المفهوم ، واستجلاء الصورة ، وهو الأولى بالتقديم ، إذ الحكم على شيء فرع تصور معناه ، وإدراك مغزاه ، ومعرفة مفهومه^(١) .

لا شك أن الآملي يقسم السلوك بهذين القسمين باعتبار الغاية التي يقصدها السالك ، فإن كانت مما يحصل بمحض العناية وبمجرد اللطف فالسلوك سلوك المحبوبة ، وإن كانت لا تحصل إلا بالرياضة والمجاهدة وتحصيل الشروط الأخرى التي سيأتي تفصيلها فالسلوك سلوك المحببة . ويبدو أن في تسمية الوصول بمحض العناية سلوكاً تسامحاً ظاهراً ، لجهة أن لا مدخلية حينئذ للمتصوف في بلوغ ما بلغ من الغايات ، ولأجل ذلك قد يحصل له ذلك فجأة وعلى حين غرة ، من دون سابق إلتفات ولا تصور ولا تصميم ولا اختيار ، وإيصاله إلى مرتبة المشاهدة المقصودة لكل سالك ، يتم نتيجة كونه محبوباً ، لانتيجة لسلوكه . ومن أجل ذلك يتبهما الآملي بما يوحى بأن تسمية الوصول إلى الغاية من قبل الصوفي بلا مجاهدة بالسلوك تسمية تجوزية لا حقيقية فقال : «إعلم أن السلوك سلوكان ، سلوك المحببة

(١) انظر : المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ولاحظ : ورقة ١٨ .

وسلوك المحبوبة ، أما سلوك المحبوبة فهو أن يكون وصول الشخص سابقاً على سلوكه ، أعني يصل إلى كماله المعين له من الله من دون واسطة عمل من رياضة وتقوى ومجاهدة وسلوك»^(١) ، ولأجل ذلك لم يكن لهذا الوصول - بحسب الأملي - من سبب سوى «محض العناية الإلهية ، وعين الهداية الربانية ، وإلى ذلك أشار الحق في القرآن بقوله : ﴿ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم﴾^(٢) ، فسلك المحبوبة إجتباءً إذن ، أما سلوك المحببة فهو أن يكون السلوك سابقاً على الوصول ، يعني «يكون حصول الكمال للعارف السالك بواسطة الرياضة والتقوى والمجاهدة ، مع قطع المنازل وطبي المراحل» وإلى ذلك أشار القرآن - بنظر الأملي - بقوله : ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبُلنا ، وإن الله لَمَعَ المحسنين﴾^(٣) .

وإلى هاتين الطائفتين ، ودرجتهم ومرتبهما أشار الحق في آية واحدة فقال : ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسعٌ عليم﴾^(٤) .

وغاية كلا السلوكين واحدة بنظر الأملي ، وهي المعرفة والشهود^(٥) ، ومصدرهما كذلك واحد ، وهو الحق ، لكن أحدهما يتحقق على نحو الارتجال والمفاجأة ، والثاني بعد المجاهدة والرياضة ، أعني بتوسط جهد السالك وفعله ، والحق تعالى في الحالة الأولى^(٦) يفيض على بعض عباده - ويقصد بهم الأملي الأنبياء والأولياء ومن تابعهم على قدم الصدق من أهل الله - أنوار تجلياته الغيبية ،

(١) انظر : المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ولاحظ : ورقة ١٨ .

(٢) سورة الأنعام ، آية ٨٧ .

(٣) سورة العنكبوت ، آية ٦٩ .

(٤) سورة المائدة ، آية ٥٤ . وانظر حول ذلك كله : المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ .

(٥) م . ن . ، ورقة ١٥ . وقارن : حول المعرفة بالعشق ونسبة ذلك إلى العقل . أسرار الشريعة ، ص ٢٣٨ .

(٦) المحيط ، ورقة ١٥ .

ويفتح بصيرتهم على كحل العناية الإلهية الأزلية ، فيحصل لهم بذلك استعداد حصول المعرفة وبلوغ مرتبة المكاشفة ومنزلة الفهم دفعة أو على التدريج ، ولا علة في مثل هذا الفيض سابقة ، ولا واسطة متقدمة توجهه وتستدعيه ، بل هي مجرد شفقة ومحض عناية وخالص هداية واجتباء ، وإلى مثل هذه الدرجة وأهلها أشار الحق في كتابه فقال مخاطباً نبيه : ﴿ وَأَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ ، وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾^(١) .

أما في الحالة الثانية - وهي سلوك المحببة - فإن الحق يفيض على قلب بعض عباده بواسطة التقوى وغيرها مما سيأتي ، علماً فارقاً بين الحق والباطل ، وسراً يكشف للعبد عالمي الظاهر والباطن ، وإلى هذا أشار القرآن بقوله : ﴿ إِنْ تَقْوُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾^(٢) . ويجعل له الحق أيضاً مخرجاً من الشبهات والشكوك ، ويرزقه من العلوم من حيث يحتسب ومن حيث لا يحتسب ، أعني من عالم الغيب ، ومن حضرة القدس المسماة بعالم العقول والنفوس^(٣) ، وإلى هذا أشار القرآن - بزعم الأملي - بقوله : ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾^(٤) ، من العلوم والمعارف والمشاهدات ما لا يحد ولا يحصى ، وبقوله : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^(٥) . ويرى الأملي أن للمحبين والمحبوبين مصاديق ، وقد تختلف ، فلا بد من بيان الطائفتين ، لينحصر كل قسم من قسمي السلوك السابقين بأهله . . وأصحابه والمخصوصين به .

أما الطائفة الأولى وهم المحبوبون ، فهم الأنبياء والأولياء ، ولقد تحقق أنهم وصلوا إلى الله من غير سبب سابق ، ولا عمل لاحق ، بل بكمال المحبة الإلهية ،

(١) سورة النساء ، آية ١١٣ .

(٢) سورة الأنفال ، آية ٢٩ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٥ .

(٤) سورة الطلاق ، آية ٢ - ٣ .

(٥) سورة العلق ، آية ٣ - ٥ .

ومحض الشوق ، كما في قوله : (ألا طالَ شوقُ الأبرارِ إلى لقائِي ، وإنِّي لأشدُّ شوقاً إليهم) (١) .

وهؤلاء هم المحذوبون غير السالكين ، وإليهم الإشارة في قول النبي (ص) : (جذبة من جذبات الحق تساوي (توازي) عمل الثقلين) (٢) . والمحذوب عند الأملي أربعة أقسام ، «مجدوب غير سالك وسالك غير مجدوب ، وسالك مجدوب ، ومجدوب سالك» وبنظره «فإن تسمية الأنبياء بالمحذوبين وكذا الأولياء تسمية تسامحية ، إذ هم أجل من ذلك وأرفع ، ولأن الكامل المكمل لا تطلق عليه أوصاف السالكين» (٣) . ولا يجد الأملي لبيان مقام هذه الطائفة بين الطوائف على الوجه الأكمل إلا قول علي (ع) : (إن لله تعالى شراباً لأوليائه ، إذا شربوا منه سكروا ، وإذا سكروا طربوا ، وإذا طربوا طابوا ، وإذا طابوا ذابوا ، وإذا ذابوا خلصوا ، وإذا خلصوا أخلصوا ، وإذا أخلصوا طلبوا ، وإذا طلبوا وجدوا ، وإذا وجدوا وصلوا ، وإذا وصلوا اتصلوا ، لا فرق بينهم وبين حبيهم) (٤) .

وبنظره ، فإن القرآن يشير إلى هذه المرتبة وهذا المقام ، من طرف خفي حين يقول : ﴿وَسَقُونَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خَتَامُهُ مَسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾ (٥) ، إذ ذلك إشارة ورّمز إلى ذاك الشراب الأزلي الإلهي الذي صرح به علي (ع) ، والذي يسقاه المحبوبيون من غير طلب ولا سبب ، وهو المقصود بالشراب في مواضع شتى من القرآن ، كما في الآية : ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ

(١) التمهيدات ، ص ٢١ و ٣٣٥ . وانظر تفصيل هذا في : المحيط الأعظم ، ورقة ١٥ - ١٦ .

(٢) مرصاد العباد ، ص ١٩٢ . ويقارن : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٤٧ و ١٥٦ . ومبيدي ، كشف الأسرار ، ج ١ ، ص ٣٥ . والكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ١١١ . وكبرى ، فوايح الجمال ، ص ٢٦ . ويلاحظ حول الخبر وتأويله : روزبهان شيرازي ، مشرب الأرواح مخ نظيف محرم ، إسطنبول ١٩٧٣ م . ص ١٩ . وكاشاني ، مصباح الهداية ومفتاح الكفاية ، ص ١١١ . وعزيز نسفي ، كشف الحقائق ، مخ أحمد مهدي دامغاني ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٤ ش . ص ٨١ . و ٣١٩ . ورازي ، نجم الدين ، رسالة الطيور ، ط محمد أمين رياحي ، طهران : توس ١٣٦٢ ش ، ص ٧ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ .

(٤) لم نعتز عليه .

(٥) سورة المطففين ، آية ٢٥ - ٢٦ . وانظر حول الفكرة ، المحيط ، ورقة ١٧ .

مزاجها كأفورا^(١) . والأخرى : ﴿عِيناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾^(٢) . والثالثة : ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾^(٣) ، فليس المقصود - بنظر الأملّي - إلا الإشارة إلى هذا المعنى بالرمز والتلميح .

وأما الطائفة الثانية ، وهي طائفة المحبين ، فهم الذين يسلكون سبيل الحق بالتقوى والرياضة ، ويكون سلوكهم سابقاً على وصولهم كما مرّ ، ولقد أشار القرآن إلى هذه الطائفة بقوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا ، وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾^(٤) ، وبقوله : ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صَدَقَ . .﴾^(٥) ، وإليهم الإشارة بما ورد في الحديث القدسي ، (مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّيْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا ، وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّيْتُ إِلَيْهِ بَاعًا ، وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بَاعًا تَقَرَّيْتُ إِلَيْهِ هَرُولَةً)^(٦) ، وهذا هو المسمى في اصطلاح أهل الله بقرب الفرائض^(٧) .

(١) سورة الإنسان ، آية ٥ .

(٢) سورة الإنسان ، آية ٦ .

(٣) سورة الإنسان ، آية ٢١ . ولاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

(٤) سورة النحل ، آية ١٢٨ .

(٥) سورة القمر ، آية ٥٤ - ٥٥ . وراجع حول ذلك كله : المحيط ، ورقة ١٧ .

(٦) يراجع في : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢٠ .

ويلاحظ حول تأويل الخير : الكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ١٢٨ . وفرغاني ، مشارق الدراري ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ . وص ٣٠٩ . والمدني ، شمس الدين محمد ، الإتحافات السنية في الأحاديث القدسية ، حيدرآباد ، ١٣٥٨ . ص ٦٣ .

(٧) حول قرب الفرائض يلاحظ : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٣ ، ص ١٤٣ . ويلاحظ حول مطلق القرب : النفري ، محمد عبد الجبار ، المواقف والمحاطبات ، مخ آرثرآبري ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٣٤ ، ص ٢ .

٤ - شرائط السلوك :

ولسلوك المحبوبة والمحبية كليهما شرائط ، لا يؤدي السلوك غايته ولا يوصل إلى المقصود من دونها ، والتعبير بالشرائط قد يبدو غريباً خصوصاً فيما يرتبط بسلوك المحببة ، فما سوف يذكره الأملي هنا - كالتقوى والهداية - ليس إلا مراتب السلوك نفسه ودرجاته ، أي ما يقطعه السالك في طريق سيره ، والتي بها قوام السلوك ، وأساس وجوده وتحققه ، ولعل الرجل اعتبرها كذلك بلحاظ غايتها ، وكان ناظراً إلى أن مقصود السالك لا يتم ، وغايته لا تنجز إلا إذا وقر لذلك شرائط ، وأنه من دونها لا بد أن يتيه في خضم الغايات والمقاصد التي لا نهاية لها ، وأن تتشابه عليه الأمور والشؤون ، وتختلط في رأسه البدايات والنهايات .

والأملي كغيره من المتصوفة ، يسكنه هاجس تحقيق الإنسجام الكلي في التجربة الروحية للسالك مع الأبعاد المعنوية للإسلام ، ويتملكه ذاك الشعور العارم - الذي طغى على كل الرؤية الصوفية للإنسان والعالم والله والوحي - بضرورة أن نستبطن القيم القرآنية - والدينية بشكل عام - استبطاناً تأملياً ، وأن نستكنه أبعادها الداخلية عبر تجربة شخصية يتشكل فيها وعي الصوفي وفق هذه القيم وعلى أساسها ، وينساق مع اللغة القرآنية المتوجهة إلى عمق الوجدان ، والمنسابة وفق أسلوب تصعيدي تجيشي يتسامى فيه المعنى حد القدس . يفهم الأملي اللغة القرآنية كآلية رمزية يقصد منها إعادة الإنسان إلى حظيرة الإنسجام الكلي والتماهي مع الأوهية ، والانضباط روحياً في حدود ما يفرضه الميثاق الذي عقده الإنسان على نفسه في الأزل ، والوعد الذي قطعه ، والشهادة التي نطق بها ، والتي عليه أن يقوم بأعبائها ومستلزماتها - على نحو كلي - روحياً .

كان يجدر بالأملي خلال سرده لشرائط السلوك أن يُنبّه إلى أن هذه إنما هي شرائط سلوك المحببة ، إذ وحده (أعني سلوك المحببة) يحتاج إلى مثلها ، ليتحقق للسالك أن يصل إلى مقصوده كما سنرى ، وسلوك المحبوبة لا يتوقف على شرائط من هذا القبيل ، ولعل الأملي اعتبرها من شرائط السلوك بكلا قسميه ، لأجل أن

بعضها عام ، كالهداية مثلاً ، فهي شرط في تحقق سلوك المحبوبة أيضاً ، وإن لم يكن للسالك مدخلية في تحقق هذا الشرط ووجوده ، لخروجه عن حدود القدرة ودائرة الاختيار ، ولأنه يحصل للسالك بعناية إلهية ولطف . وها نحن أولاء نفصل القول في الشروط الأنفة الذكر ، على حسب ما يقتضيه المقام .

أ - المناسبة بين الحق والخلق: تعني المناسبة بشكل مطلق العلاقة والإرتباط بين شيئين ، سواء كان الإرتباط ذاتياً أم عرضياً ، والاتحاد بين ذاتين في حال أو وصف أو مرتبة أو فعل ، ومناسبة كهذه بنظر الأملي أمرٌ ضروري بين كل محب ومحبوب ، ولا يمكن حصول المحبة والمحبوبة ، أو بعبارة حصول فعل الحب بين ذاتين من دونها ، ولأجل بدهة اشتراط المناسبة بين المحب والمحبوب ذهب بعض الحكماء إلى أن الله تعالى لا يجوز أن يحب أحداً أو يحبه أحد^(١) ، لاقتضاء ذلك أن يتحد مع خلقه في الجنس ، وهو مستحيل ، لعدم مناسبة جنسية بين الواجب والممكن بوجه من الوجوه ، فلا تجوز - لأجل ذلك - عليه محبة أصلاً^(٢) .

إلا أن رأياً كهذا بنظر الأملي وهمٌ لا يحتاج دفعه وإبطاله إلى مناقشة ، إذ المناسبة أعم من المجانسة أو التجانس ، كما مر^(٣) ، وهي تتحقق كما قلنا بمحض الإرتباط ، ولو كان اعتبارياً . وبرأيه ، فإن العقل السليم الصحيح يحكم بأنه لو لم يكن بين الحق والخلق مناسبة أصلاً ، لم يمكن تصور محبة بينهما ، وإذا كانت المحبة قائمة ، لم يكن بدٌ من وجود مناسبة بأي شكل وقعت وعلى أي نحو تحققت^(٤) .

ولقد ورد في اصطلاح المتصوفة أن المحبة مطلقاً إما ذاتية بمعنى أن تكون المحبة بين الذات ونفسها ، وهي المحبة الأصلية الذاتية التي تتحقق لا باعتبار أمر زائد ، وإليها الإشارة في الحديث القدسي : (فأحببت أن أعرف . .) ، وإما عرضية وهي التي لا بد فيها بالضرورة من أمر زائد يوجبها ويقتضيها لعدم اقتضاء ذاتي لوجودها ،

(١) أسرار الشريعة ، ص ٥٢ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

ضرورة إنتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات ورجوعه إليه ، وليس ما يوجبها إلا مناسبة ما بين ذاتين^(١) ، هذا في كل محب ومحبوب ، أما بخصوص الحق والخلق ، فالمناسبة لا بد أن تكون من جهة الخلق ، أعني أن الأمر الزائد الموجب لحدوث المحبة عرضاً لا ذاتاً ، والمقتضي لنشوء المحبة فرعاً لا أصلاً ، لا بد أن يحدث في جهة الخلق ، لا في جهة الحق ، لاستحالة أن يحصل التبدل في ذاته ، ولعدم إمكان أن يطرأ أمرٌ زائد عليه ، ولبطلان صيرورته محلاً للحوادث ومسرحاً للأحوال ، وليس هذا الأمر الزائد الحادث في جانب الخلق إلا التنزه والتقديس من دنس البشرية ، ورجس الحوادث والإمكان ، والإتصاف بالأوصاف الربانية والأخلاق الإلهية ، والإنسلاخ عن عالم المادة ومقتضياته^(٢) . ويرى الأملي أن القرآن أشار إلى مثل هذه المناسبة ، وأنها ترتبط بدرجة رقي الإنسان وارتفاعه وتقديس ذاته ، وعلو منزلته بين المظاهر فقال : ﴿فَإِذَا سُوِّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٣) . فهي تدل على هذه المناسبة تلميحاً ، وتشير كذلك إلى شرف الإنسان وفضيلة منزلته تصريحاً .

ولقد حدد أهل الله المناسبة بين الحق والخلق من وجهين :

الأول : أن لا تؤثر أحكام تغير العبد وصفات كثرته في أحكام وجوب الحق ووحدته بل تتأثر منها^(٤) .

الثاني : أن يتصف العبد بصفات الحق ويتحقق بأسمائه كلها ، وقد يتفق الأمران فيكون العبد هو الكامل المقصود بعينه (أي المقصود بالمحبة) ، وإن اتفق الأول دون الثاني فالعبد هو المجدوب المقرب ، وحصول الثاني - بنظر الأملي - مستحيل بدون الأول^(٥) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٥٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٥٢ .

(٣) سورة الحجر ، آية ٢٩ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٥٣ .

(٥) م . ن . ، ص . ن .

وبرأيه فإن لكل وجه من الوجهين المذكورين مراتب بل آثار ، أما في الأول :
فتجب شدة غلبة نور الوحدة على نور الكثرة ، وقوة استيلاء أحكام الجوب على
أحكام الإمكان وضعفه .

وأما في الثاني ، فيجب استيعاب تحقق العبد بالأسماء كلها ، أو ببعضها دون
البعض^(١) . ويستطرد الأملي هنا ويسترسل في استعراض ما يؤيد وجهة نظره هذه
من الآثار والأخبار . فيرى أنه ليس أدل على حصول المحبة بين الحق والخلق من قول
الحق في الحديث القدسي : (ألا طال شوق الأبرار إلى لقائي ، وإني لأشد شوقاً
إليهم)^(٢) ، إذ هو ينص على حصول المحبة من الطرفين . ومن قوله الآخر : (كنت
كنزاً مخفياً .) وهو يشهد بحصول المحبة من قبله (أي الحق) على أقل تقدير ، وهي
ما أسميناه فيما مضى بالمحبة الأصلية ، أي محبة الذات لنفسها . ولأجل أن حصول
المحبة يقتضي حدوث أمر زائد من قبل الخلق . . يقصد به كما مرّ التعالي والترفع
عن حدود البشرية إلى صقع عالم القدس وحضرة التجرد المحض ، أقول لأجل
ذلك ، ولأجل أن المحبة تقتضي صيرورة المحب متمياً إلى عالم الوحدة الصرفة
ومقام الإتيان بصفات الحق والتخلق بأخلاقه بفنائه في أوصافه وفناء وجوده في
وجوده كفناء القطرة في البحر ، أقول لأجل ذلك كله قال النبي (ص) : (من رأني
فقد رأى الحق)^(٣) ، ولأجل ذلك قال أبو يزيد كذلك : (سبحاني ما أعظم
شأني)^(٤) ، وقال آخر : (أنا من أهوى ومن أهوى أنا)^(٥) . ويرى الأملي أن هذه
أمثال يراد منها الإشارة إلى معان خفية وأسرار عظيمة لا يحيط بها إلا العالمون ،
مصدّقاً لقول الحق تعالى : ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس ، وما يعقلها إلا
العالمون﴾^(٦) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٥٤ .

(٢) يراجع : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢١ . وص ٣٣٥ .

(٣) انظر : أسرار الشريعة ، ص ٥٤ . وقارن حول الحديث : شبستري ، سراج الصعود ، ص ١٩٣ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٥٤ . وانظر حول الكلمة : مرصاد العباد ، ص ١٧٨ . والتمهيدات ، ص ٢١٤ .

(٥) لاحظ : شبستري ، سراج الصعود ، ص ٤٥٠ . وتمته . (نحن روحان حللنا بدنا) ونسبه لعلي (ع) .

(٦) آية ٤٣ ، سورة العنكبوت .

ب - الجوع، لبس المرقع، احتمال أذى الخلق وقمع هوى النفس: يتحدث الأملي عن هذه الأمور الأربعة في تفصيله للقيامات عند المتصوفة، وسوف تأتي في الفصل الثالث باختصار، وسنرى هناك أن القيامة الصغرى المعنوية لا تتحقق عند المتصوفة إلا بموت إرادي اختياري لقول النبي (ص): (من مات فقد قامت قيامته)^(١)، والموت هذا شرط في بلوغ الغاية عند السالك، إذ القيامة هذه ليست إلا الحياة الحقيقية، والبقاء في الحق بقاء شهود ومعرفة. ولقد فصلنا الشرط هذا إلى فروع أربعة باعتبار أن الموت أربعة أقسام: الأحمر، والأبيض، والأخضر، والأسود^(٢).

(١) مرّ ذكره سابقاً. وقارن حوله: عين القضاة، التمهيدات، ص ٥٢. ووص ١٧٧. وأماكن أخرى.

(٢) أسرار الشريعة، ص ١١٣. ويلاحظ حولها بتفصيل، الكاشاني، الإصطلاحات، ط محمد كمال جعفر، ص ٩١-٩٣. ويربط المتصوفة بين هذه الشرائط وبين الفقر من جهة، والورع من جهة أخرى، والورع من المقامات، وهو بعد مقام التوبة في المرتبة والمنزلة. يلاحظ حوله بتفصيل: ترجمة رسالة قشيرية، ذيل باب هشتم، درورع، ص ١٦٦-١٦٨. وأيضاً الكاشاني، مصباح الهداية، ص ٣٧١-٣٧٣. وقطب الدين بن أردشير، التصفية في أحوال المتصوفة (صوفي نامه)، مخ غلام حسين يوسف، طهران: بنياد فرهنگ إيران، ١٣٤٧ش. ص ٩٢-٩٥. ذيل: درجة سوم از وظيفة دوم در عمل متوسطان. وغني، تاريخ تصوف دار إسلام، ج ٢، ص ٢٧٠-٢٧٣. ويقارن: سجادي، جعفر، فرهنگ لغات واصطلاحات وتعابير عرفاني، طهران: طهوري، ١٣٥٤ش. ص ٤٨٥-٤٨٦. وحول الفقر يلاحظ: الميبدي، كشف الأسرار، ج ١، ص ٧٣٩-٧٤٠. ويسمي الفقراء بأهل الصفة ويعرفهم هكذا: «الفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف... الخ» وحول أوصاف هؤلاء يلاحظ: م. ن. ج ١، ص ٧٤٤-٧٤٥. ومن أجل اطلاع كاف على هؤلاء، وأوصافهم وحكاياتهم يلاحظ: السهرودي، عوارف المعارف (ذيل الإحياء)، ص ١٤٩. والطوسي، اللمع، ط نيكلسون، ص ٢٧، ذيل باب: صفة أهل الصفة. والميبدي، كشف الأسرار، ج ٢، ص ٩٧. وج ٣، ص ٣٧٠-٣٧٣. وج ٥، ص ٦٨. وج ٩، ص ١٣٣. وج ١٠، ص ٣٨٠. والهجويري، كشف المحجوب، ط جوكوفسكي، ص ٩٨-٩٩. وللهجويري كتاب في شرح حال أهل الصفة، بعنوان: «منهاج الدين». وللسمي، (أبو عبد الرحمن) كتاب مشتمل على أسامي وأوصاف وكنى، وذكر حال أهل الصفة يلاحظ حول ذلك: ابن أردشير، التصفية في أحوال المتصوفة، ص ١٣٠. وأيضاً: ٢٧٨، ٢٨٠-٢٨١. وأماكن أخرى. وأيضاً: الكاشاني، مصباح الهداية، ص ١١٦-١١٩. ذيل فصل الفقراء. وزرين كوب، أرزش ميراث صوفية، ط ٣، طهران: أمير كبير ١٣٥٣ش، ص ٥٥-٥٦. وغني، تاريخ تصوف دار إسلام، ج ٢، ص ٣٨. وشرح مصطلحات صوفية دار ديوان حافظ، ص ٣١٢-٣١٦. وأحمد جام، مفتاح النجاة، ص ١٤٧. ووص ٢٦١-٢٦٣. وعنصر المعالي، كيكاروس بن إسكندر، قابوس نامه، مخ غلام حسين يوسف، ط طهران: بنكاه ونشر كتاب، ١٣٤٥ش. ص ٢٥١. ويلاحظ تعليقات المحقق ص ٤٧٣-٤٧٥. ذيل: أهل الصفة. ونامقي، أحمد جام، أنس التائبين وصراط الله المبين، مخ علي فاضل، طهران: بنياد فرهنگ إيران، ١٣٥٠ش، ج ١، باب هفدهم، ذيل: صوفي كيست، ودرويش كيست؟.

أما مطلق الموت فهو عبارة عن قمع هوى النفس ، فإن حياتها لا تكون إلا بذلك ، ولا تميل النفس إلى لذاتها وشهواتها ومقتضيات الطبيعة البدنية إلا بهذا الهوى ، وإذا أمالها إلى ذلك جذبت النفس القلب إلى مركزها ، فيموت وتنعدم حياته الحقيقية العلمية بالجهل . فإذا ماتت النفس عن الهوى بقمعه ، انصرف القلب بالطبع ومقتضى المحبة الأصلية (فاحببت أن أعرف . .) إلى عالم القدس - الذي هو عالمه - والنور والحياة الذاتية التي لا تقبل العدم والموت أصلاً . وإلى الموت والحياة هذين أشار القرآن - بنظر الأملي - بقوله : ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾^(١) . ويحدد الأملي معنى الآية استبطاناً فيفترض أن المراد منها هو أن من كان ميتاً بالجهل فأحييناه بالعلم ، وجعلناه عالماً كاملاً حياً بالحياة الأبدية ، بأن جعلنا له نوراً يمشي به في الناس ليس كمن يعيش في ظلمات الجهل ، لم يخرج منها^(٢) .

و بنظر الأملي فإن الموت هذا هو المقصود بالتوبة في قوله تعالى : ﴿فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾^(٣) . بمعنى أن من تاب فقد قتل نفسه وأماتها بالموت الإرادى الإختياري بقمع الهوى والشهوة^(٤) . ويسترسل أيضاً هنا في سرد الآيات التي تتضمن لفظ الموت أو القتل ويصرفها عن معناها الظاهر ويسلخها عن سياقها بتأويلها تأويلاً يخدم غرضه ويدعم مقصوده ومراده . من هذه الآيات قوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنفُسَهُمْ يَرْزُقُونَ﴾^(٥) ومعنى الآية هذه عند أهل الظاهر واضح ، إذ المقصود منها التأكيد على مقام الشهيد عند الله وعلو درجته ، ولغتها هي لغة الحث على القتال في سبيل الدين والحق ، والتحريض على الدفاع عن الإسلام والاستشهاد في سبيله ، بلغة الترغيب وذكر الجزاء والثواب في الآخرة . والأملي يفهم منها أن الجهاد المقصود هنا والقتل هما

(١) آية ١٢٢ ، سورة الأنعام .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١١٤ .

(٣) آية ٥٤ ، سورة البقرة .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ١١٤ .

(٥) آية ١٦٩ ، سورة آل عمران .

جهاد النفس وقتلها بمخالفتها فيما ترغب وتشتهي ، وأن قتلها بهذا المعنى فيه الحياة في الهداية ، أي يحيي الإنسان بالهداية عن الضلالة ، وبالمعرفة عن الجهالة^(١) . وربما سمي - كما يزعم الأملي - هذا الموت بالموت الأحمر ، وقيل عنه أنه الموت الجامع لجميع أنواع الموت .

أما تسمية هذا الموت بالأحمر فلوجهين ، الأول أن القتل مما يلزمه الدم عادة فنسبوه إليه ، والثاني لاحمرار الوجه بالنور الإلهي بعده (أي الموت)^(٢) ، فبان وظاهر أن الحياة في هداية الحق والبقاء فيه بعد شهوده ، والذي هو غاية السالك ومقصوده الأسمى ، لا يتحقق إلا بقمع النفس وصرافها عن هواها ، أو بقتلها قتلاً اختيارياً إرادياً وبإمامتها بالموت الأحمر ، لتتنور بنور الحق . ومن شرائط السلوك الجوع وليس المرقع واحتمال أذى الخلق كما مر . . وكما ساقق قمع الهوى الموت الأحمر عند الصوفية ، فإن الجوع يساقق عندهم الموت الأبيض^(٣) ، ولبس المرقع الموت الأخضر ، واحتمال أذى الخلق الموت الأسود . . ولا يبلغ السالك غايته ومقصوده إلا بها ، ولا ينال مطلوبه ويحقق بغيته إلا بحصولها ، فكيف عبر الأملي عن هذه الشروط ، وشرحها؟ يقول مبيناً الموت الأبيض ومعناه وأثره : «وأما الموت الأبيض فهو عبارة عن الجوع لأنه ينور الباطن ، ويبيض وجه القلب»^(٤) . فإذا كان السالك جائعاً ولازم الجوع على الدوام فقد مات بالموت الأبيض ، ويعقب ذلك - برأيه - حياة الفطنة والنباهة ، لأن من ماتت بطته حيث فطته^(٥) .

وقال مبيناً معنى لبس المرقع والمقصود منه وأن المتصوفة يسمونه بالموت الأخضر ما نصه : «وأما الموت الأخضر فهو عبارة عن لبس المرقع الملقى ، الذي لا قيمة له ،

(١) أسرار الشريعة ، ص ١١٤ .

(٢) م . ن . ، ص ١١٥ .

(٣) عن الجوع يقارن : الحكيم ، سعاد . المعجم الصوفي ، حالة الجوع ، ص ٢٥٤ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ١١٥ .

(٥) م . ن . وحول الجوع بشكل مطلق يلاحظ : أرموي ، سراج الدين محمود ، لطائف الحكمة ، مخ غلام حسين يوسف ، طهران : بنياد فرهنگ إيران ، ١٣٥٦ ش . ص ٢٦٥ - ٢٦٦ . ذيل فصل : در اینثار رخ و مشقت بر نعم وراحة) . والسهروردي ، أبو نجيب ، آداب المريدين ، نسخة خطية محفوظة في كتابخانه مجلس شوراي ملي في طهران) ، مكتوبة سنة ٧٠٦ هـ . ورقة ٥٤ و ٣٢٣ .

فإذا قنع الإنسان من اللباس بذلك ، واقتصر على ما يستر العورة وتصح فيه الصلاة ، فقد مات بالموت الأخضر^(١) ، وإنما سمي بذلك «لاخضرار عيش المرء بالقيامه ، ونضارة وجهه بنضرة الجمال الذي حبي به ، واستغنى عن التجميل العرضي»^(٢) ، وأما احتمال أذى الخلق ، فهو الموت الأسود عندهم ، ويوضحه الأملي فيقول : «وأما الأسود فهو عبارة عن احتمال أذى الخلق لأن المرء إذا لم يجد في نفسه حرجاً من أذاهم ، ولم يتألم به لم يكن محبباً حقاً ، والمحب يشعر بلذة هذا الإيذاء ، لكونه يفترض أن هذا الإيذاء مقدر عليه فهو من محبوه»^(٣) ، وكل ما يصدر من المحبوب فهو محبوب ، ومن مات بهذا الموت فقد حبي بفنائته في الله ، من خلال شهوده أن أذى الخلق من فعله ، لفناء أفعالهم بنظره في أفعاله ، وذواتهم في ذاته ، وهو يحيا هذه الحياة بوجوده في الحق ، وإمداد الحق له من ذاته شيئاً فشيئاً^(٤) ، والمقام الذي يحصله المرء بعد هذا الموت هو الجنة المعنوية النفسانية لقوله تعالى : ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ . . .﴾^(٥) .

ج - رفع الحجب: يتحدث الأملي عن الحجب في أكثر كتبه ، وفي موارد متعددة^(٦) ، لكن لم يكن الغرض من ذكرها واحداً في الجميع ، فهو ذكرها في سياق حديثه عن التوحيد ، وكان غرضه هناك بيان أن شهود الحق لا يتم إلا برفع الحجب الحائلة بين الشاهد والمشهود . وتحدث عنها عند ذكره مسألة الظهور والتجلي ، وغرضه كان بيان احتجاب الذات بمظاهرها . وذكرها في سياق حديثه

(١) أسرار الشريعة ، ص ١١٥ . ويلاحظ حول الحجب بتفصيل : الهمداني ، التمهيدات ، ص ١٤٤ . و ٤٦٠ . و ص ٤٢ . و ٣٨٤ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١١٦ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ، ص . ن .

(٥) سورة النازعات ، آية ٤٠ - ٤١ .

(٦) انظر على سبيل المثال : المحيط الأعظم ، ورقة ٣١ . وأيضاً : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٣٤٢ . ومواضع أخرى .

عن السلوك ، وكان غرضه بيان حيلولتها بين السالك وبين مقصوده ، ومانعيتها من تحصيل الغرض وبلوغ الهدف ، وهي تتخذ في الموضوعين الأولين طابعاً وجودياً «أنطولوجياً» ، بينما تتخذ هنا طابعاً أخلاقياً قيمياً .

والحجب المانعة عن الوصول والبلوغ أعراض نزول أو تتخطى ، ولا يلزم وجودها في السلوك على الدوام ، وإلا لامتنع أن يبلغ السالك في الأغلب غايته أو في جميع الأحوال ، مع أن في الإنسان إقتضاء ذلك في جبلته - كما مرّ في الحديث على عموم السير وشموله لجميع الموجودات - واستعداد تحصيله بحسب تكوينه . ومن جملة ما يملكه الإنسان هو إستعداد الشهود القلبي ، ومثله في ذلك مثله في مشاهدته بالبصر كلما يصح أن يشاهد من المبصرات لا فرق ، إلا أن إمكان المشاهدة هذا قد يمنع من وجوده وتحققه مانع ، أقصد أنه قد يحول بين السالك أو المشاهد بالبصر وبين ما يشاهده حائلٌ ، وقد يحجبه عن مقصوده ومراده حاجب ، فتمتنع الرؤية بسببه وتستحيل . . . فتمس الحاجة إلى ما يزيل كل هذه الحجب ويرفعها . يعبر الأملي عن ذلك في نص طويل فيقول : «إذا عرفت هذا فاعلم أن الله تعالى خلق الإنسان جامعاً بين عالمي الغيب والشهادة ، أو الملك والملكوت ، أو الخلق والأمر . . . وأعطاه لمشاهدة كل عالم منهما عيناً مناسبة لذلك العالم ، فالعين التي هي لمشاهدة عالم الغيب سماها الحق بالبصيرة . في قوله تعالى : ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾^(١) ، وسماها بالقلب والفؤاد ، والصدر كما في قوله : ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٢) . وسمى العين التي لمشاهدة عالم الشهادة بالبصر في قوله : ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾^(٣) .

ثم يحاول أن يحدد اشتراك الوسيلتين في إمكان أن يمنع بينهما وبين مرئيهما

(١) سورة يوسف ، آية ١٠٨ .

(٢) سورة الحج ، آية ٤٦ .

(٣) سورة النحل ، آية ٧٨ . ولاحظ حول ذلك كله : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

مانع ويحجبهما عنه حاجب فيقول : «وكما أن العين التي لمشاهدة عالم الشهادة - والحال أن من شأنها الرؤية والمشاهدة - لا تتمكن من ذلك إلا بعد إزالة الموانع ورفع الحجب بينها وبين مرئيتها وحصول نور آخر مضافاً إليها كنور الشمس . . فكذلك العين التي لمشاهدة عالم الغيب - والحال أن شأنها الرؤية والمشاهدة - قد لا تتمكن من ذلك إلا بعد إزالة الموانع ورفع الحجب بينها وبين ذلك العالم ، وإلا بحصول نور آخر مضافاً إليها كنور الحق ، أو نور القدس»^(١) ، وأشار القرآن - بزعم الأملّي - إلى ذلك فقال : ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾^(٢) ، وقال : ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ . . .﴾^(٣) ، وقال : ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^(٤) . وإزالة الحجب برأيه لا تجب إلا في سلوك المحببة ، إذ الحجاب يختص بالمحبين ، فتجب الإزالة عليهم وحدهم ، وحال هذا الشرط في السلوك ، - أعني سلوك المحببة - كحال التقوى مثلاً والرياضة والعزلة التي سنشير إليها باقتضاب فيما يلي ، من ناحية اختصاصه بالمحبين^(٥) ، أما المحببون برأي الأملّي فإنهم لحصول أنوار الهداية لهم في الأزل مستغنون عن إزالة الموانع ، ولا يخلو حالهم على مرّ الدوام من مشاهدة بالفعل ومكاشفة على نحو الحقيقة ، ويستمر لهم ذلك بلا انقطاع . ويرى الأملّي ، أن القرآن أشار إلى المشاهدة هذه ودوامها معبراً عنها بالصلاة فقال :

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

(٢) سورة الحديد ، آية ١٣ . وانظر : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

(٣) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٤) سورة النور ، آية ٤٠ .

(٥) لاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ . وينقل الأملّي هنا نصاً عن عيسى ولا ندرى مصدره ، يحث على التأدب كطريق إلى المعرفة فيقول : «ومنها قول عيسى بن مريم : يا بني إسرائيل لا تقولوا العلم في السماء من يصعد يأتي به ، ولا في تخوم الأرض من ينزل يأتي به ، ولا من وراء البحر من يعبر يأتي به ، العلم مجبول في قلوبكم تأدبوا بين يدي الله بأداب الروحانيين ، وتخلفوا بأخلاق الصديقين يظهر العلم في قلوبكم حتى يغطيكم ويغمركم» . ونجزم من لغة النص أن الأملّي أخذه من روايات أحد الأئمة . . فهي مليئة بأخبار من هذا القبيل ، لكننا لم نعثر على مستنده . وينقل عن علي خطبة تحت على التأدب كطريق إلى النور واليقظة انظر الخطبة في : علي ، نهج البلاغة ، ط صالح ، خطبة رقم ٢٢٢ . وحول الشيخ المرشد وضرورته : الهمداني ، التمهيدات ، ص ١٥ ، وص ١٩١ .

﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾^(١) ، وإلى دوام المكاشفة أشار علي (ع) فقال : (لو كشف الغطاء ما أزددت يقيناً)^(٢) ، وكذا العارف بقوله : (مذ رأيت ربي ما شككت فيه)^(٣) .

ونحن لا يهمننا هنا بسط الكلام في الحجب وماهيتها وتعدادها من وجهة وجودية ، فذلك شيء ألحنا إليه في باب الوجود أعني الباب الثاني عند حديثنا على وحدة الوجود عند الرجل ، وتفصيل الظهورات . وما يقتضيه المقام هنا هو إشارة إلى كون إزالة الموانع شرطاً للسلوك^(٤) ، وأنه لا يتم إلا بها ، ولا يحصل مقصود السالك إلا برفعها ، ولا شك أن مقصود الآملي بالموانع والحجب هنا الأخلاق الذميمة كلها ، وقبائح الصفات ، والملكات الرديئة . أما وسائل الإزالة عنده فكثيرة متعددة ، منها ترويض النفس على الفضائل ، وتعويدها على محاسن السلوك^(٥) وجميل الصفات ، وكبح جماحها وقمع هواها ، مما مرَّ بعضه ، وسنشير إلى بعضه الآخر ، ومن وسائلها أيضاً العزلة^(٦) ، والخلوة ، والعمل بمقتضى التكاليف الشرعية^(٧) والتزامها . وسيأتي تفصيل هذه التكاليف ، وما تستبطنه بحسب الآملي من طابع أخلاقي فيما بعد في الفصل الثالث .

(١) سورة المعارج ، آية ٢٣ .

(٢) عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٧١ .

(٣) يلاحظ : حول رفع الحجب : الغزالي ، الإحياء ، ج ١ ، ص ٧٩ .

(٤) ويؤكد الآملي هنا «أن غاية رفع الحجب وما تؤدي إليه هو الاتحاد والاتصال بين السالك والحق ، لكن لما لم يكن الاتحاد متصوراً فيما ليس بجسم على الظاهر وجب أن يكون الاتحاد عقلياً معنوياً ، بمعنى استغراق النفس في الحق استغراقاً شهودياً لأجل العلوم ، وانتقاش النفس بأمر غيبي يتأدى إلى الحس المشترك . . . فهو معنى الاتصال والاتحاد ، والاتصال بالعالم القدسي والحضور في حضرته هو رفع الحجب ، فهو اتحاد عقلي . . . إلخ» ، أسرار الشريعة ، ص ٢٥٣ .

(٥) م . ن . ، ص ٢١٥ . ويقارن : م . ن . ، ص ٢٥١ - ٢٥٢ . وأيضاً : الغزالي ، الإحياء ، ج ١ ، ص ٥٥ - ٥٨ . وقارن حول ضرورة تهذيب الخلق : أسرار الشريعة ، ص ٢١٥ - ٢١٧ .

(٦) م . ن . ، ص ٦٥ وكن بمعزل عن غيرك ، ولو كان ملكاً ، فإن الاشتغال يمنعك من الوصول إلى سعادتك العظمى ومرتبتك العليا . . . إلخ» .

(٧) م . ن . ، ص ١٧٢ فصاعداً . ولن نتحدث هنا عن ضرورة التخلي عن الرذائل فقد مرّ ، وهي لاشك حجب .

د - الشيخ المرشد: ولا يستقيم السلوك ، بنظر الأملي إلا بمعونة شيخ مرشد^(١) ، لذا اتفق المشايخ على المنع من السلوك من دونه ، إذ للشيخ اطلاع على حقائق العرفان ، وعلم بالمقامات وكيفية قطعها والانتقال من كل واحد منها إلى الآخر ، يعني من أدنى المقامات إلى أرفعها ، ومن أحسها إلى أعلاها . وله قدرة على تعريف السالك وإيقافه في المواقف وتوصيله إلى المطالب بدون تعب كثير ولا عناء عظيم ، ولا شك بنظر الأملي في ثبوت ذلك الشيخ ، وأن له منه المكانة السامية والمرتبة الرفيعة والمنزلة العظمى ، فإن الشيخ لما سلك طريق الإستقامة وعرفه حق المعرفة ، وتشعبت له كثرة فنونه ، فقد صار له خبرة في أن أي الطرق أقرب إلى الغاية ، وأبها أسرع في أن تُبلغ ، وأيسر وأسهل في أن تُسلك ، فإذا سلك بالطالب سلك به الجادة الواضحة والسبيل الأيسر ، ولم يستغرق وصوله بعد ذلك وقتاً طويلاً^(٢) .

«أما لو قصد السالك الطالب الغاية بنفسه ، ومن دون معاونة شيخ ، فإنه يحتاج إلى معانة . وربما سلك طرقاً متعددة لم يستطع أن يميز الأصلاح من بينها ، وربما سلك طريقاً معتقداً صلاحه فبان له بعد جهد ومزاولة أنه لا يؤدي إلى شيء فسلك غيره ، فإن وصل فلا بد أن يكون ذلك بعد جهد وعناء ، وربما لم يوصله شيء مما سلكه من طرق إلى مقصوده»^(٣) ومبتغاه ، مع طويل معاناته وعظيم ما أنفقه من وقت وجهد ، على أن السالك - كما يرى الأملي - «لا يخلص في معظم أحواله من مطاوعة النفس ومتابعتها والإنصياع لها والخضوع للهوى والشهوة ، وعن طلب

(١) حول الشيخ المرشد وأنه الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة راجع : المحيط الأعظم ، ورقة ١٠٦ ، وجامع الأسرار ، ص ٣٥٣ . وأيضاً يقارن : الكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ٢١٩ . وهجويري ، كشف المحجوب ، ط جوكوفسكي ، ص ٦٢ . والمغربي القضاعي ، أبو عبد الله محمد ، ترك الإطناب في شرح الشهاب ، باهتمام محمد شيرواني ، طهران : دانسكاه ، شماره ٩٣٦ ، ص ٦٦٧ . وأيضاً : أحمد جام ، روضة المذنبين ، ص ١٧٥ . ١٧٦ . ٣٣٨ . والمجلوني ، كشف الخفاء ، ج ٢ ، ص ١٧ . وجامي ، خواجة أبوالمكارم بن علاء الملك ، خلاصة المقامات ، مصورة عن مخطوطة مكتبة ديوان الهند في لندن (India office) ، رقم ٦٤١ ، ورقة ١٦٣ .

(٢) جامع الأسرار ، ص ٢٤٦ . وص ١١٦ - ١١٧ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٤٦ . وقارن : الغزالي ، الإحياء ، ج ١ ، ص ٥٢ - ٥٣ . وانظر أيضاً : السهروردي ، العوارف ، ص ٧٣ . وفرغاني ، مناهج العباد ، ورقة ١٤٢ ظهر .

ما يلائمها [أي النفس] . . . مع أن السلوك كما مرَّ مبني على مخالفتها دائماً ، فكيف تتحقق له مع ما مرَّ الإصابة في سلوك سبيل الله ، والوصول إلى المبتغى»^(١) ، ويمثل الأملي للسالك بلا اهتداء ولا إرشاد مع عدم الوصول في سلوكه بالشخص المنكس رأسه إلى أسفل ، ويمثل لسلوكه بالحركة المنكوسة . أما السالك على بينة وهدى فهو مستقيم ، وسلوكه كالحركة المستقيمة . وينظره فقد أشار الحق في كتابه إلى السالك المتخبط بقوله : ﴿ولو قرئ إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم﴾^(٢) ، إذ المطيع لنفسه في سلوكه صاحب حركة منكوسة دوماً ، إذا قيس إلى صاحب الحركة المستقيمة - وهما كشخصين يتحرك أحدهما إلى الأعلى ، والآخر إلى الأسفل - فلا تزيد حركة كل واحد منهما إلا بعد الشقة بينهما وازدياد المسافة ، وغاية المتحرك إلى أعلى هو عالم القداسة ، وغاية المتحرك إلى الأسفل ، هو ما يعبر عنه الشرع بالجحيم ، وهو أسفل عالم الطبيعة ، أو أسفل سافلين ، أو غير ذلك من الأسماء^(٣) .

وينظره فإن الشيخ هو الذي يدرك شرائط سير النفس وطرائق انتقالها وعروجها من مرتبة النفس الأمارة ، إلى مرتبة النفس اللوامة ، ومنها إلى مرتبة النفس الملهمة والمطمئنة ، ومن مرتبة النفس المطمئنة إلى الحضرة الربانية . وانتقال السالك فيها لا يتم على وجهه إلا تحت نظره ومراقبته ، ويرى الأملي أن القرآن أشار إلى هذه القضية بوضوح حين قال : ﴿يا أيُّها النفسُ المطمئنةُ ارجعي إلى ربك راضيةً مرضيةً فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾^(٤) ، إذ ليس الدخولُ هذا إلا عبارة عن دخول السالك تحت حكم المرشد وأمره ، ومتابعة إرشاده ، والإهتداء بهدائه بلا شك ولا شبهة ولا ارتياب ولا مخالفة ولا منافرة^(٥) . والتركيز على ثنائي الشيخ والمريد أمرٌ

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٤٦ .

(٢) سورة السجدة ، آية ١٢ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٢٤٦ .

(٤) سورة الفجر ، آية ٢٨ . وقارن حول النفوس : أسرار الشريعة ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

(٥) م . ن . ، ص ٢٤٧ .

بارز في مصنفات المتصوفة وأقوالهم^(١)، والمسألة لا ترتبط فقط بنظام الأخلاق عندهم، بل برؤيتهم لمسألة الولاية والإنسان الكامل، وبنظرتهم لتراتب الموجودات ومقامات الخلائق، بمعنى أن الشيخ الكامل المرشد لا يشكل نقطة ارتكاز في نسق الأخلاق ونظامه، بل هو نقطة مركزية أيضاً في تراتبية الوجود الإمكانية، وهو رأس الهرم في نظام الصوادر أو الظهورات أو التجليات، فهو واسطة - بمعنى ما - في الظهور والبروز والصدور، وواسطة في العود أخلاقياً وترقياً روحياً ووجودياً أيضاً. والشيخ المرشد المقصود هنا للآملي هو نبي أو ولي بالذات، ويُلحق بهما من تابعهما على قدم الصدق والأمانة. . . ولقد أصبح الشيخ عند المتأخرين مختصاً بالمعنى الأخير في أغلب الحالات، وندر أن يسمى النبي أو الولي شيخاً مرشداً في متعارفهم. وقد نجد في مصنفات الأوائل شيوع لفظ المشيخة، مراداً به نيابة النبوة في الدعوة إلى الله، فيكون المقصود منه الولي. قال السهروردي في العوارف: (٢): « . . . وهذا الذي ذكره رسول الله (ص) هو رتبة المشيخة والدعوة إلى الله . . . لأن الشيخ يحبب الله إلى عباده حقيقة، ويحبب عباد الله إلى الله، ورتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوة في الدعاء [الدعوة] إلى الله . . . فأما وجه كون الشيخ يحبب الله إلى عباده، فلأن الشيخ يسلك بالمريد طريق الإقتداء برسول الله (ص). . . ومن صح اقتداؤه واتباعه أحبه الله . . . ووجه كونه يحبب عباد الله تعالى إليه، فهو أنه يسلك بالمريد طريق التزكية، وإذا تزكت النفس انجملت مرآة القلب، وانعكست فيه أنوار العظمة الإلهية . . . إلخ»^(٣)، ثم يقول مستنبطاً مما مرَّ فائدة المشيخة^(٤): «تظهر فائدة المشيخة وجدوى التزكية والتربية، فالشيخ من

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٥٢. فصاعداً على سبيل المثال لا الحصر.

(٢) عوارف المعارف، ص ٧٣، «الباب العاشر: في رتبة المشيخة».

(٣) م. ن.

(٤) م. ن. وقارن حول الشيخ: الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٦٧. ومن المصطلحات التي إرتبطت بالمشيخة الصوفية في التراث الفارسي «خانقاه» أو «صوفي خانة» أي مكان الخلوة، أو بيت الصوفي. فصل الصوفية الكلام حول هذا المصطلح، وبينوا أهمية الخلوة في نظام العبادة والترقي والسلوك. يلاحظ حول مصطلح «خانقاه». ابن النور، محمد. أسرار التوحيد، ط د. صفا، المنشورة عن أمير كبير سنة ١٣٤٨ش. ص ٣١٦-٣١٧. ولقد ارتبط المصطلح بمصطلحات أخرى مثل: الرباط، الصومعة، الزاوية. ثم إن للخلوة شرائط وأداب، وفوائد، وطقوس. يلاحظ حول =

جنود الله ، يرشد به المريدين ، ويهدي به الطالبين» . ولقد أصبحت ظاهرة الشيخ أساسية في انتقال سر الصوفية وتلقيه ، حتى راح كل مشتغل بالرياضة والسلوك من أهل الله ، وخاصة رجال التصوف ، يبالغ في إسناد خرقة الصوفية - معنوية كانت أو مادية - إلى مشايخ هذه الطريقة فيطيل ، ويبالغ في سرد الأسماء وذكر المشايخ في سلسلة طويلة الذيل . . لتنتهي إلى النبي نفسه كما أشرنا خلال حديثنا عن شخصية الأملي في الباب الأول ، ولا شك في التلازم والارتباط بين ظاهرة الخرقة أو ما سمي بسر الصوفية وبين الشيخ المرشد ، أو مبلغ السر وملقته .

هـ - التقوى، معناها ومراتبها: يسترسل الأملي في بيان التقوى ومدارجها ومراتبها في تفسيره الكبير (المحيط الأعظم)^(١) ، ويربط بينها وبين الهداية ، ويفترض الأخيرة مترتبة أعلى من الأولى ، توجد بوجودها وتتفي بانتفائها ، بمعنى أن الهداية من لوازم التقوى ومقتضياتها ، وسيأتي الحديث عن الهداية عما قريب تفصيلاً .

وللتقوى عند الأملي مراتب ومدارج ، ولقد تعددت الأقوال في تحديد معناها وبيان حقيقتها عند أهل الظاهر والباطن معاً ، «لكن اشتهر عند أهل الظاهر أنها الإجتنب عن محارم الله تعالى ، والقيام بما أوجبه عليهم من التكاليف الشرعية ، والمتقي هو الذي يتقي بصالح عمله عذاب الله ، وهي - أي التقوى - لغة مأخوذة

== ذلك كله : الكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ١٥٣ - ١٧١ . وباخرزي ، أبو المفاخر يحيى ، أوراد الأحباب ونصوص الآداب ، مخ أيرج أنشار ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٥ ش ، ص ١٦٧ - ١٨٠ . ورازي ، مرصاد العباد ، ص ٢١ ، ٢٩٧ ، ٤٥٧ ، ٤٦٠ ، ٥٣٦ . وأماكن أخرى . وأيضاً بتفصيل كبير في : بخاري ، أحمد علي رجائي ، شرح مصطلحات صوفية در ديوان حافظ (فرهنگ اشعار حافظ) طهران : انتشارات زوار ، ١٣٤٠ ش ، ص ٨١ - ٩٩ . وزين كوب ، ارزش ميراث صوفية ، ص ٦٨ - ٩٩ . ذيل بحث : شيخ و خانقاه . وأيضاً : زرین کوب ، جستجودر تصوف ایران ، ص ٤٨ ، ١٦٢ - ١٦٣ . ويلاحظ : كدكني ، محمد رضا شفيعي ، مقدمة أسرار التوحيد ، طهران : انتشارات آگاه ، ١٣٦٦ ش ، ج ١ ، ص ١٢٧ - ١٣٨ . وجنيد الشيرازي ، شد الإزار عن زوار المزار ، ط محمد قزويني وعباس إقبال ، ص ٣٣١ . وأيضاً : سنائي ، مجدو بن آدم ، مشنوهاي حكيم سنائي ، مخ مدرس رضوي ، طهران ، ١٣٢٩ ش ص ١٥٩ وكبرى ، نجم الدين ، آداب الصوفية ، باهتمام مسعود قاسمي ، طهران : زوار ١٣٦٣ ش . ص ٥٤ . وكذلك : السلمي ، طبقات الصوفية ، مخ نور الدين شريفة ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٩ م . ص ٥٢٩ .

(١) لاحظ : ورقة ١٨ - ١٩ منه فصاعداً .

من اتقاء المكروه بما يمكن جعله حاجزاً بين الإنسان وبين ما يتقيه ، ومنه قولهم اتقى السهم بالترس أي جعله حاجزاً بينه وبين السهم^(١) .

واعتبر أهل الباطن أن التقوى هي الإجتنب كما مرّ مع زيادة ، وهي الإبتعاد عما أحل الله من طيبات الدنيا ولذاتها ، إلا بقدر الحاجة والضرورة^(٢) ، فالتقوى إنما تتحقق في ترك الحلال والدنيا ، لا في ترك الحرام وطلب الدنيا فحسب .

وللتقوى تفصيلاً عشر مراتب تتناسب مع مراتب السلوك ، أعني أنها مطابقة للمقامات العشرة السلوكية ، وهي : البدايات ، الأبواب ، المعاملات ، الأخلاق ، الأصول ، الأودية ، الأفعال ، الولايات ، الحقائق والنهايات^(٣) .

أما من حيث الإجمال فمراتبها ثلاث على ترتيب مراتب الخلق ، والمراتب هذه هي مرتبة العوام ، ومرتبة الخواص ، ومرتبة خاص الخاص ، أو المبتدي ، والمتوسط ، والمنتهي ، والخلق لا يخرجون عن هذه المراتب الثلاث على نحو الإجمال بدليل قوله تعالى : ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ، ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَأَحْسَنُوا ، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤) ، والمراد بقوله : ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا . . .﴾ إلى قوله : ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ الإشارة إلى تقوى العوام وأهل البداية من عموم المسلمين . وقوله : ﴿جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا إِلَى قَوْلِهِ : وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ، تقديره أنه ليس عليهم جناح فيما فعلوا ، أو ليس على الذين آمنوا بحسب التقليد أو التصديق عتاب وخطاب فيما فعلوا من الصغائر بالجهل أو الغفلة إذا ما اتقوا بعد ذلك بالتوبة والرجوع عن رؤية أفعال الغير ، وآمنوا بشهود الأفعال من فاعل مطلق ، ثم عملوا الصالحات ، بأن قاموا بالأعمال القلبية وهي التوكل والتسليم والرضا ، ووصلوا بها إلى التوحيد الفعلي وثبتوا عليه^(٥) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

(٢) م . ن . ويقارن حول ذلك كله : السمناني ، العروة لأهل الخلوة ، ص ٥٢٦ - ٥٢٧ . و ٥٢٨ - ٥٢٩ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨ .

(٤) سورة المائدة ، آية ٩٣ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨ .

وأشار بقوله : ﴿ثُمَّ اتَّقُوا وَآمِنُوا﴾ إلى الإيمان الحقيقي دون التقليدي ، وهو إيمان الخواص ، ومرتبة المتوسطين الواصلين من المسلمين على طريق المحبة بقدّم التقوى^(١) ، ومقتضى هذا المقام هو رؤية صفة واحدة سارية في الكل ، يتم بموجبها الإبتقاء عن رؤية صفات الغير مطلقاً ، وشهود صفات الحق وحدها ، والوصول إلى التوحيد الصفاتي^(٢) .

وأشار كذلك بقوله : ﴿ثُمَّ اتَّقُوا وَأَحْسِنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ إلى التقوى الحقيقية والإيمان الكشفي الشهودي ، وهو مقام خواص الخواص ، أو أهل النهاية الواصلين إلى جناب الحق ، وهم الذين قصدهم القرآن بقوله : ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾^(٣) . والتقوى هنا يقصد بها الإبتقاء عن شهود وجود الغير مطلقاً ، وهو المسمى بالتوحيد الذاتي^(٤) .

* في مرتبة الإحسان : ويرأي الأملي لو لم تكن هذه المرتبة هي مرتبة التوحيد الذاتي لما قيدها الله بالإحسان ، إذ الإحسان عبارة عن مشاهدة الحق في مظاهر الأسماء والصفات ، وسميت باللقاء والرؤية في قول النبي (ص) حينما سئل عن الإحسان : (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك)^(٥) . ولأجل كون

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨ .

(٢) م . ن . ، ورقة ١٨ - ١٩ .

(٣) سورة الأفعال ، آية ٤ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩ . وقارن : حول مرتبة الإحسان : القيصري ، داوود ، شرح فصوص الحكم ، قم : الهدى ١٩٩٥ ، ج ٢ ، ص ٣٦٦ . يلاحظ حول التقوى : المستملي النجاري ، شرح تعرف ، ط لكنهو ، ج ٣ ، ص ١٣١ . وترجمة رسالة قشيرية ، ط فروزا نفر ، ص ١٦١ - ١٦٣ . والمبيدي ، تفسير كشف الأسرار ، ط جامعة طهران ، ج ٢ ، ص ٤٠٥ . وأيضاً : تفليسي ، أبو الفضل حبش بن إبراهيم ، وجوه القرآن ، باهتمام مهدي محقق ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٠ ش . ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥) يراجع : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ٢٤٩ . ومبيدي ، كشف الأسرار ، ج ١ ، ص ٣٢٢ ، وج ٢ ، ص ٣٠٥ . والسمناني ، العروة لأهل الخلوة والجلوة ، (نص ع) ص ٣٥٧ . وفرغاني ، مشارق الدراري ، ص ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨٢ . والإسفرائيني ، كاشف الأسرار ، ص ٨٥ ، و١١٨ . والخانقاهي ، أبو ناصر طاهر محمد ، كنزiede در أخلاق وتصوف ، باهتمام إيرج أفشار ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٧ ش . ص ٨٢ . وأيضاً : روز بهان الشيرازي ، مشرب الأرواح ، ص ١٤٠ . ومرصاد العباد ، ص ٢٩٩ . والعجلوني ، كشف الخفاء ، ج ١ ، ص ٥٧ . والرازي ، رسالة الطير ، ص ٥٣ ، ٥٤ ، و٦٢ . ومبيدي ، كشف الأسرار ، ج ١ ، ص ٤٦١ .

الإحسان هو مقام المشاهدة ذكره بعد التوحيدات الثلاثة والاتقاعات الثلاثة التي هي نهاية المقامات كلها . وكأن الله لأجل انحصار المقامات إجمالاً بما مرّ ذكر مقامات الكفر ومراتبه في قبالتها فقال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدادُوا كُفْرًا ، لَمْ يَكُنْ اللهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا وَيُبَشِّرَ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾^(١) . إذ الإيمان الأول إيمان بالشرعية والتوحيد الفعلي والكفر كفر بحسبه . والإيمان الثاني إيمان أهل الوسط ، أو إيمان بالطريقة ، والكفر كفر بحسبه . والإيمان الثالث إيمان المنتهين والكفر كفر بحسبه ، لذا وصفه بالزيادة لأنه آخر المراتب في قبال التوحيد الذاتي ، وهو نهاية مراتب التوحيد كلها^(٢) . ويرأي الأملي ، فإن من أنكر التوحيدات الثلاثة الحاصلة من التقوى في مراتبها ، فقد أنكر الشريعة والطريقة والحقيقة^(٣) .

*** مراتب التقوى في الدرجات العشر :** ولا بد أن نبين مراتب التقوى في الدرجات العشر التي مرت سابقاً بالإضافة إلى بيانها الإجمالي الذي ذكر الآن . ويرى الأملي أن التقوى في المرتبة الأولى هي الإجتنب عن المحارم الشرعية مطلقاً ، وأنها في المرتبة الثانية عبارة عن الاجتناب عن المحارم عن المحللات الشرعية بقدر الضرورة ، وفي الثالثة عن الرياء مع الإخلاص ، وفي الرابعة عن الكثرة مع الوحدة ، وفي الخامسة عن التفرقة مع الجمع ، وفي السادسة عن الشك مع اليقين ، وفي السابعة عن الشرك مع التوحيد ، وفي الثامنة عن الوقوف مع ظواهر القرآن دون بواطنه ، وفي التاسعة عن رؤية النفس مع مشاهدة الرب^(٤) ، وفي العاشرة عن مشاهدة وجودات مقيدة مع الوجود المطلق ، أي عن مشاهدة وجود الخلق مع وجود الحق^(٥) .

(١) سورة النساء ، آية ١٣٧ - ١٣٨ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩ .

(٣) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٤) م . ن . ، ورقة ١٩ - ٢٠ .

(٥) م . ن . ، ورقة ٢٠ .

*** نتائج التقوى وأثارها :** ثم يبين الأملي بتفصيل ما يترتب على التقوى من النتائج ، وما تقتضيه من رفيع المراتب فيقول : «إذا قام العبد بالتقوى على ما ينبغي ، بمقتضى قوله : ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾»^(١) وأدى حقها على ما هي عليه في نفس الأمر ، وزال عن قلبه بعد ذلك حجاب الكثرة والتفرقة ، واضمحل عن مرآة نفسه الظلمة والغفلة ، ووصل إلى حد الصفاء التام الخالص الكامل ، أفاض الله تعالى عليه نوراً من أنواره تفتح به عين بصيرته ، وانكشف له عالم الملكوت والجبروت ، ونزل عليه من سماء جوده وفضله الحكمة والمعارف والعلوم والحقائق»^(٢) ، وهذا ما قصده النبي بالحكمة في قوله : (من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة على لسانه)^(٣) . وإلى كل ذلك أشار القرآن حين قال ، ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ، وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٤) . ولقد شرح علي (ع) - بنظر الأملي - حقيقة التقوى وأثارها في كلمات كثيرة ، وغاص على مضامينها ، ومن جملة ما قاله في توضيحها قوله : (. . . قد أحيا عقله ، وأمات نفسه ، حتى دق جليله ، ولطف غليظه ، وبرق له لامع كثير البرق فأبان له الطريق ، وسلك به السبيل ، وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ودار الإمامة ، وثبت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرارة الأمن والراحة ، بما استعمل قلبه وأرضى ربه . . .)^(٥) .

*** مخالفة طريق التقوى :** ومخالفة طريق التقوى توجب الضلال والعمى ، إذ لما كانت ثمرة التقوى انفتاح عين البصيرة لرؤية الأنوار الملكوتية والإهداء إلى مطالعة كتاب الآفاق والأنفس بعين القلب ، فمخالفة طريقها توجب عكس ذلك تماماً ، أي توجب عمى القلب والضلال ، والكفر والطغيان . ولقد أشار القرآن - بحسب

(١) سورة آل عمران ، آية ١٠٢ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ .

(٣) يراجع في : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢٢ . ومرت الإشارة إليه وإلى مصادره سابقاً .

(٤) سورة البقرة ، آية ٢٦٩ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ .

الأملي - إلى ذلك فقال ﴿ختمَ اللهُ على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوةٌ ولهم عذابٌ عظيمٌ﴾^(١)، وقال: ﴿الذين كانت أعينهم في غطاءٍ عن ذكري، وكانوا لا يستطيعون سمعاً﴾^(٢) . . وقال: ﴿قال ربّ لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً، قال كذلك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾^(٣)، والعمى هنا لا شك عمى البصيرة، ليتناسب مع النسيان، إذ الإعراض عن ذكر الله والنسيان لا يتأتى بعين البصر كما هو واضح لعدم المناسبة، والنسيان من عوارض القلب كما أن الذكر من خواصه ولوازمه^(٤)، ولقد وصف الحق الكافرين في الدنيا بالعمى، مع أنهم مبصرون، وقصد من ذلك أنهم لا يرون في الحقيقة وإن أبصروا، ولا يدركون وإن نظروا^(٥)، فلكل ثمرة من ثمرات التقوى ثمرة تقابلها هي من ثمرات مخالفتها، ولكل أثر من آثارها أثر مقابل كذلك يترتب على عدم متابعتها وعدم الإلتزام بشروطها .

وينظر الأملي فإن من أعظم ثمرات التقوى الهداية . . ولأجل ذلك وقع التأكيد عليها في القرآن جداً، ووجب لذلك أن تُفرد بالبحث، وأن تخص بالعناية، فليس بعد الهداية ما هو أعظم، ولا وراءها ما هو أرفع . ويأخذ البحث عن الهداية عند الأملي حيزاً كبيراً . في المحيط الأعظم يستعرض الآيات المرتبطة بها، ويستغرق في تأويلها، ويبين ما بينها من وجوه المناسبة، ويزيل ما قد يتوهم من تناقض وتعارض فيما بينها . ويطيل في أسرار الشريعة في بيان معناها وتحديد مراتبها ومدارجها . سوف نوجز نحن الكلام عنها هنا، وسنعتبرها شرطاً من شرائط السلوك مستقلاً كما فعل الأملي نفسه، وإن كانت من ثمرات تحقق هذه الشروط، بل من ثمرات التقوى بالذات .

(١) سورة البقرة، آية ٧ .

(٢) سورة الكهف، آية ١٠١ .

(٣) سورة طه، آية ١٢٥ - ١٢٦ .

(٤) المحيط الأعظم، ورقة ١٧ .

(٥) المحيط الأعظم، ورقة ١٧ . وورقة ١٨ .

و - الهداية: معناها ودرجاتها: وللهداية كما للتقوى معنى عند أهل الظاهر تسالموا عليه واتفقوا ، ومعنى آخر عند أهل الباطن . أما قول أهل الظاهر فهو أن الهداية على أربعة أوجه ، يعني على أربعة معان^(١) .

الأول : الهداية التي عم جنسها كل مكلف ، وهي هداية العقل والفتنة ، وإزاحة الموانع والعلل ونصب الأدلة والحجج .

الثاني : الهداية التي جعلت للإنسان بدعوة الحق إياه على السنة الأنبياء والأولياء ، وإنزال الكتب^(٢) . وإليها الإشارة بقوله : ﴿وإنك لتهدى إلى صراطٍ مستقيم﴾^(٣) .

الثالث : الهداية بمعنى اللطف الخاص الذي يُخص به من سلك طريق الآخرة ، وسعى لها سعيها وهي المقصودة ، بقوله : ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى﴾^(٤) .

الرابع : الهداية إلى الجنة في الآخرة للشواب ، وإليها الإشارة في قوله : ﴿سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة﴾^(٥) .

وقد يعترض على اعتبار القسم الأخير من أقسام الهداية على وجه الحقيقة ، بدعوى أن دخول الجنة إما بالإيمان أو به وبالعمل الصالح ، فإذا حصل معاً تحقق دخول الجنة بلا خلاف ، ولا يحتاج صاحب الإيمان إلى هداية - بعد - ولا إلى إرشاد ، وإلا - أي إن لم يكن إيمان - فلا ثواب ولا جنة ، فليس يقتضيها إلا الإيمان والعمل ، ولا معنى للهداية بدونهما ، فهما الأصل ، ولا فرع بلا أصل ، ولا اعتبار له بدونه عند أهل الأصول . فإن لم يكن للهداية معنى بالنسبة إلى الثواب والجنة والآخرة فكيف تجعل من أقسامها؟

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ .

(٢) م . ن . وحول الهداية ومراتبها يلاحظ : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٣٢٠ - ٣٢٢ . وص ٣٣٤ .

(٣) سورة الشورى ، آية ٥٢ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ .

(٤) سورة محمد ، آية ١٧ .

(٥) سورة محمد ، آية ٥ - ٦ . ويقارن ذلك كله بالمحيط الأعظم ، ورقة ٢٦٢ . عند تفسير قوله : إهدنا الصراط المستقيم . «فذهب علماء الظاهر إلى أن هداية الله للإنسان على أربعة أوجه . . الخ» .

- وينظر الأملي - فإن في الآية السابقة - التي استشهد بها لهذا القسم من الهداية - نكتة وتأويل ، إذ السين فيها للإستعجال لا للإستقبال ، أي سيهديهم الله ويصلح بهم في الدنيا ويدخلهم الجنة بسبب ذلك ، فالهداية هذه هي هداية للآخرة ، بمعنى إرشاد إلى ما يوجب دخولها من الأعمال الصالحات ومكارم الأخلاق ومستقيم السلوك^(١) ، ويدل على هذا قوله : ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ، لهم فيها أزواج مطهرة ، وندخلهم ظللاً ظليلاً﴾^(٢) .

ويرى أهل الظاهر أن الهداية قد تكون عامة - وهو القسم الأول أو الثاني - تشمل الكافرين والمؤمنين . والقرآن ومنها إذ هو لطف للجميع ، إلا أنه لما كان المنتفع بالقرآن هم المؤمنون وحدهم دون غيرهم فقد خص الله هداية القرآن بهم فقال : ﴿هدى للمتقين﴾^(٣) ، فكأن الكافرين لا لطف لهم في القرآن ولا إهداء لهم به . ولأجل هذا قال : ﴿إنما أنت منذر من يخشاها﴾^(٤) . هذا معنى الهداية عند أهل الظاهر وأرباب الشرع ، أما عند أهل الباطن فالهداية ثلاثة أقسام كالنقوى : وهي هداية العام ، وهداية الخاص ، وهداية الأخص أو خاص الخاص . وهداية العام تحصل بالإيمان والإسلام ، وهداية الخاص بالإيقان والإحسان ، وهداية الأخص بالكشف والمشاهدة عياناً^(٥) .

* في الهداية وأنها فرع التقوى : وينظر الأملي فإن الهداية على قدر التقوى^(٦) ، وهذه على ثلاثة أوجه كما مر فتكون الهداية كذلك ، ولقد قالوا إن تقوى العام تكون بالإبتعاد عن الشرك والكفر ، وتقوى الخاص عن الذنوب والعصيان ، وتقوى الأخص عن ملاحظة غير الحق . وهذا هو الذي يراه أهل السلف من العلماء في هداية

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ .

(٢) سورة النساء ، آية ٥٧ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٢ .

(٤) سورة النازعات ، آية ٤٥ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠ . ويقارن : م . ن . ، ورقة ٢٦٢ . «أما الهداية فعلى ثلاثة أقسام ، هداية العام ، وهداية الخاص وهداية خاص الخاص ، أما هداية العام فبالإسلام والإيمان وأما هداية الخاص فبالإيقان والإحسان ، وأما هداية خاص الخاص فبالكشف والعيان» ويقارن : م . ن . ، ورقة ١٦ . «لأن الهداية على ثلاثة أنواع ، هداية العام ، وهداية الخاص ، وهداية خاص الخاص» .

(٦) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٦٢ .

الأخص^(١). ويرى الأملي أن قاعدة المتأخرين - وهو الذي يختاره - هي أن الهداية الحقيقية هي الهداية من الكثرة إلى الوحدة، ومن التفرقة إلى الجمع، ومن الشرك إلى التوحيد، ومن الشك إلى اليقين، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن الوجودات المقيدة إلى الوجود المطلق، ومن مشاهدة الخلق إلى مشاهدة الحق، ومن معرفة النفس إلى معرفة الرب، ومن معرفة القرآن إلى معرفة الفرقان، ومن البقاء إلى الفناء، ومن الصفات إلى الذات، وكل ذلك - برأيه - موقوف على التقوى، وأدناها الإتياء عن المحرمات الشرعية، وأعلها الإتياء عن رؤية وجود الغير مطلقاً^(٢).

* في تأويل آيات الهداية: وربما يظن أن ثمة تناقضاً في الآيات التي تحدثت عن الهداية في القرآن، إذ بعضها ينسب الهداية للحق والضلال للعبيد، وأخرى تنسب الهداية للناس، ومنها قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٣)، وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٤)، ومنها: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٥). ومنها قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَٰ فَعَلَيْهَا، وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾^(٦).

(١) المحيط الأعظم، ورقة ٢٠. وقارن: ورقة ٢٦٢. يقول: «... وهو المختار عندي، فالهداية الحقيقية هي الهداية من الكثرة إلى الوحدة... إلخ» ثم يقول: «والكل صحيح، لأن الكل طريق إليه بحسب مراتب الخلق لقوله (ع): (الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلاق)». ويلاحظ نعمة الله ولي، رسالة الجواهر «ضمن مجموع رسائله» ص ٤٠٨.

(٢) المحيط الأعظم، ورقة ٢٠. وينقل في ورقة ٢٦٢ مذهباً يقول: «وقيل الهداية على ثلاثة أوجه هداية العام، وهداية الخاص، وهداية الأخص، أما هداية العام فهي هداية المخلوقات إلى جلب منافعها ودفع مضارها... وأما هداية الخاص فهي هداية المؤمنين إلى الجنة... وأما هداية الأخص فهي الهداية الحقيقية التي من الله إلى الله بالله... لقول النبي (ص) «عرفت ربي بربي» ولقوله: «ووجدك ضالاً فهدى» (الضحى) أي وجدتك ضالاً عني في وجودك، فطلبتك بجودي، ووجدتك بفضلي، وهديتك بنوري، وجعلتك نوراً، وأنزلت إليك نوراً... فأهدي بك إلي من أشاء ممن اتبعك وطلب رضاي... إلخ».

(٣) سورة طه، آية ٥٠.

(٤) سورة النساء، آية ٣.

(٥) سورة يونس، آية ١٠٨.

(٦) سورة الأنعام، آية ١٠٤. وانظر حول ذلك: المحيط الأعظم، ورقة ٤١.

لكنّ الأملي يرى أن لا تناقض في ما مرَّ من الآيات ، إذ المراد بالهداية المنسوبة إلى الله الهداية العامة الشاملة لكل موجود ، والتي هي هداية كل شيء أولاً إلى مصالحه في المعاش ، وتدبيره في الحياة الدنيا . . وثانياً إلى توحيد الخالق ، لقوله تعالى : ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(١) . ولقوله ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(٢) . ويؤكد قوله في الأزل : ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^(٣) . وثالثة هداية كل شيء إلى الدين والإيمان لقوله تعالى : ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾^(٤) . ثم الهداية رابعاً إلى الصراط المستقيم في كل مذهب وملة لقوله : ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٥) . والذي يقصد هنا بالهداية حقيقة ليست إلا الأخيرة ، أعني الهداية إلى الصراط المستقيم الحقيقي ، والدين القويم المحمدي بحسب تعبير الأملي^(٦) ، وهي هداية موقوفة على اجتهاد العبد وسعيه لقوله : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٧) ، مخصوصة بذوي العقول ، دون غيرهم . والتفاوت والإختلاف في الهداية إنما يقع هنا باعتبار تعلقها بفعل العبد ، وإلا لم يكن مستحقاً للثواب بحصولها وللعقاب بتركها^(٨) . فعدم الهداية مستند إليه وإلى تقصيره ونسيانه العهد الأزلي والإقرار الجبلي الذي أخذه على نفسه^(٩) ، والنسيان هذا والتقصير كلاهما يقتضيان اتباع الشيطان وإطاعة النفس^(١٠) ، وإلى كل ذلك أشار القرآن بقوله : ﴿قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ

(١) سورة لقمان ، آية ٢٥ . ولاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٤١ .

(٢) سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

(٤) سورة المائدة ، آية ٤٨ .

(٥) سورة الفاتحة ، آية ٦ .

(٦) المحيط الأعظم ، ورقة ٤١ .

(٧) سورة العنكبوت ، آية ٦٩ .

(٨) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٢ .

(٩) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

(١٠) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٢ .

اهتدى فإِنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإِنما يضلُّ عليها»^(١) ، إذ تقديره : من اهتدى أولاً إلى هدايته الأزلية ومعرفة الجبلية ثم إلى هدايته التكليفية وقام بالأمر على ما ينبغي فإِنما يهتدي لنفسه وترجع ثمرة تلك الهداية إليه ، ومن لم يهتد إلى ذلك وضلَّ عن هذه الحكايات ولم يفهم معناها ولم يقبل فحواها فإِنما يضلُّ على نفسه ويرجع وبال ضلَّاته إليه ويقع وزرها عليه ولا يقع على غيره مهمة حفظ ذاته من الخطأ والنسيان والمعصية والشرك ، فإن كل ذلك واجب عليه وواقع على عاتقه ، وهو مهمته أولاً ، ولولا ذلك لارتفع التكليف ونقض الحكيم غرضه وكان إرسال النبيين لغواً وسقط الثواب والعقاب ، وكل ذلك باطل مستحيل^(٢) .

نعم الواجب على الحق تعالى هداية الناس أولاً في المعاش ، وقد هداهم إليه بإعطائهم العقل والفهم والإدراك ، وكل ما يتعلق بالتكليف وقبوله ، ثم هداهم إلى التوحيد الفطري الجبلي بقوله : (ألست بربكم) ، ثم هداهم إلى الدين والإسلام ، فهداهم بالنبي والكتاب ، ثم هداهم إلى الصراط المستقيم بالدعوة والإرشاد ، وقد فعل الحق ذلك كله ، ولم يبق من طرفه شيء ، وإلا كان مخللاً بالواجب ، وإليه أشار تأكيداً بقوله : ﴿ولولا فضلُ الله عليكم ورحمته﴾ ، أي بإنزال الكتب وإرسال الرسل وإقامة البراهين العقلية والدلائل - ﴿ما زكى منكم من أحد أبداً﴾^(٣) . وإذا كانت الكتب والرسل والدعوة والإرشاد منه تعالى ، صحَّ أن يقال : «لولا عناية الحق ، وشموله الإنسان بنور العناية الأزلية من الأبد إلى الأزل ما زكا قط ، فلقد منَّ اللهُ على المؤمنين إذ بعثَ في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلالٍ مبين»^(٤) .

(١) سورة يونس ، آية ١٠٨ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٢ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٦ .

(٤) سورة الجمعة ، آية ٢ .

ز - في جملة شرائط أخرى: في خاتمة كتابه أسرار الشريعة يعلن الأملي جملة شروط يجب على السالك تحقيقها ومجموعة وصايا ينبغي عليه إتباعها والعمل بمقتضاها . وأسلوبه في خاتمة هذا الكتاب تغلب عليه لغة الوعظ والإرشاد والنصيحة ، وكأن الأملي يرغب في أن يمارس دور الشيخ المتوجه إلى مريديه ، يبين لهم مداخل الشيطان إلى النفس ، ومواضع التهمة في السلوك ، ومزلة الأقدام في القول والعمل ، وينبههم إلى مفسد الأخلاق ورذائل الصفات ، ويحذرهم من الوقوع فيها ، ويضيء لهم طرق الاستقامة وسبل الرشاد ليتبعوها .

ويستوجب هذا المقام أن تكون اللغة مباشرة ، يتحدث بها مع المرید بأسلوب الخطاب . أزعـم أن ذلك سنة عند الصوفية وتقليد ، ولعلها ناشئة من الإحساس بضرورة أن يبقى المرید على تواصل تام مع شيخه الذي يرشده ، وأن يداوم الشيخ على متابعة شؤون المریدين بلا كلل . يقول مبيناً بعض ما يشترط في السلوك فيقول : «وأما ذكر الوصية . . فهو أن تقول : إذا أدمت فكرك في الملكوت مواظباً على الذكر الصادر عن خشوع وفكرة لطيفة مستعدة نائجة عن تقليل الأغذية وإماتة الشهوات ودوام السهر بالذل والإستكانة ، وبالإخلاص وحسن الطوية ، فانك لا تلبث إلا قليلاً ، وتأتيك البوارق اللامعة والأنوار المشرقة ، والخلصات اللذيذة»^(١) ، وليس كمال النفس بحسب الأملي إلا «بتشبهها بالمبادئ العالية على حسب الطاقة والإستعداد ، ولا يتم ذلك إلا بالتجرد ، بتلطيف السر بالأفكار الصحيحة والرياضات المهذبة ، وبطهارة الظاهر والباطن من الكدورات»^(٢) ، ثم يعقب فيقول : «وليكن لنفسك استعلاءً على البدن لا العكس ، فإن كمالها بعلاقتها معه على أساس الإعتدال»^(٣) .

«ومتى كنت ذا فطنة وحدس . . نلت مقصودك من دون تعب كثير مما لا يناله غيرك مع شدة التعب ، وللمشايع في ذلك مدخل عظيم ، والأهلية للخدمة إنما تحصل بالمعارف والمكاشفات»^(٤) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٥٢ .

(٢) م . ن . . ، ص . ن .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

وينظره فإن الحق تعالى لما كان «لا يتعدد بتعدد مظاهره كالشمس الواحدة المنطبعة في المرايا المتعددة ، ولما كانت الطرق إليه كثيرة مختلفة في القرب والبعد والحزونة والسهولة ، وكانت الحركة - السير - متعددة بتعدد المتحركين القاصدين ، مع كون المقصود عزيز المال ، والوصول إليه عسيراً ، وأكثر الطرق خطيراً ، فلا بد من أن يجتهد السالك في أخذ الاستعداد والأهبة بتأمين الزاد وإعداد العدة . . . مع التقوى والإخلاص في النية ، وحفظ الشرائع باتباع الأوامر والإنتهاء عن النواهي ، وأن يعنى في ضبط نفسه عن الإشتغال بالزائد عن الضروري ، ويبالغ في الإشتغال بالعلم والصوم عن الشهوات وبالصلاة في الليل المظلم ، والمواظبة على الأوراد والتسايح ، وأن يقطع من نفسه الخواطر الردية»^(١) ، ويضيف فيقول : «وأكثر من التطهر بطهارة روح القدس ، ونور قلبك باستحضار الأنفس المنورة القدسية ، وقابل نفسك معهم لتنجذب بالمماثلة ، وينعكس عليها بعض إشعاعاتهم ، وتخلق بأخلاقهم ، والزم الإلتجاء إلى نور الأنوار ، وقف على باب الملكوت بخضوع واستكانة ، وتعرض لنفحاته ، وأكثر من الإبتهال والتدبر في معاني القرآن فإنه أعظم الذخائر وأجدى المنافع»^(٢) .

وينظره فإن في العالم العقلي والصنع الإلهي عجائب لا يحيط بها عقل البشر المتغمسين في الظلمات ، فإن تدبير المبدأ الأول المتقن وتنظيمه المحكم مما لا يدرك بالأفكار ، ومن طمَع في الإطلاع على عالم الربوبية بالمجاهدة والسلوك مع تعلقه بعالم الحس كان كالفائض في قعر لجة لا يبصر من السماء شيئاً ، فلا بد لأجل المعرفة والمشاهدة من قياس ما غاب على ما حضر ، فإن تم ذلك حصل العيان^(٣) ، ثم يختم الأملي وصيته بذكر بعض ما ورد على جماعة من المكاشفين ، وما خطر لهم من سوانح مما ينفع المبتدئ في مدارج السلوك لينبئ له منها أساليب التدرج في الذكر والعبادة ووسائل الترقى^(٤) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٥٣ .

(٢) م . ن .

(٣) م . ن . ، ص ٢٥٧ . وقارن حول أن منطق العرفان الصوفي قائم على هذا القياس ، أي قياس الغائب على الشاهد ، وجهة نظر عند : الجابري ، محمد عابد ، بنية العقل العربي ، ط ١ ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٠ م . (قسم العرفان) ، ولا شك أن المبدول هنا جهد كبير ، والمناقشة واردة ، وثمة مجالات لإعادة النظر فيما قدمه الجابري لا مجال لها هنا . يقارن : طرابيشي ، جورج ، نقد النقد العقل العربي «نظرية العقل» ط ١ ، بيروت - لندن : دار الساقى ١٩٩٦ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٢٥٤ . و ص ٢٥٦ .

٥ - مراتب السالكين، وطبقات الناس حسب المراتب:

والأملي يفترض أن تفاوت درجات التقوى ودرجات الهداية المترتبة عليها - كما مرّ - يقتضي تفاوت من يتصفون بذلك واختلافهم ، وهو يفترض أننا نستطيع إيجاد تقسيم جامع لكل مراتب التفاوت لا تشذ عنه مرتبة ، ويكون شاملاً لمراتب الناس كافة ، وهو تقسيم ثلاثي لدرجات الخلق وطبقاتهم قائم على أساس قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ، وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ، وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾^(١) ، وبيان ذلك أن الظالم لنفسه يراد به الطّبقَة الأولى من الطبقات الثلاث ، وهي طبقة أهل الضلال والعمى ، والمقتصد أشير به إلى الطبقة الثانية ، وهي طبقة المحبين ، والسابق بالخيرات أشير به إلى الطبقة الثالثة وهم المحبوبيون^(٢) ، ولا طبقة غير هذه الطبقات ، نعم تفاوت درجات المحبين بتفاوت مرتبتهم في التقوى والزهد والعبادة وغيرها من شرائط السلوك ، وكذا درجات المحبوبيين بتفاوت قربهم من الحق ، كما تفاوت درجات الضلال . إلا أن تفاوتهم جميعاً لا يخرجهم عن المراتب الثلاث كلها . فما به الإختلاف بينهم هو ما به الإئْتِفاق ، والتفاوت في الشدة والضعف والتقدم والتأخر إنما هو مع بقاء صدق العنوان وانطباق الاسم . والأملي يغيره العدد «ثلاثة» ويجذبه ، وله عنده نوع قداسة ، إنه يرى الأشياء برمتها قائمة على التقسيم الثلاثي ، كالطريقة الحقيقة والشريعة ، والإيمان والإسلام والإيقان ، وحضرة الذات والصفات والأفعال ، وكذا تقسيم التوحيد إلى ثلاثة . . إلى غير ذلك من تقسيمات . ويؤكد - بنظره - صحة هذا التقسيم الثلاثي لمراتب الناس ، تقسيم آخر أكد عليه القرآن وقرره في قوله : ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ، فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ، وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ ، وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقْرَبُونَ﴾^(٣) ، فأصحاب الميمنة في منزلة المقتصد المحب ، وأصحاب المشأمة في منزلة الضال الأعمى ، والسابقون المقربون في منزلة السابقين بالخيرات المحبوبيين . ولا يعدم الأملي مؤيداً لما ذهب إليه من كلام القوم من أهل الله ، ولا يجد خيراً من كلام لعلي (ع) يقسم فيه الناس إلى ثلاثة ، فيقول :

(١) سورة فاطر ، آية ٣٢ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

(٣) سورة الواقعة ، آية ٧ - ١١ .

«الناس ثلاثة، فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعا، أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق»^(١).

والعالم الرباني - بزعم الأملي - في حكم المحبوب والسابق بالخيرات، والمتعلم على سبيل نجاة في حكم المحب المعلوم المقتصد، والهمج في حكم الضالين الظالمين لأنفسهم. ولأجل صحة تقسيم الناس على التثليث، جعل أهل الباطن وأرباب التوحيد أقسام الخلق ثلاثة، العام، الخاص، وخاص الخاص، وأسموهم أهل البداية والوسط والنهاية. والعام عندهم هم أهل البداية، والخاص أهل الوسط، وخاص الخاص أهل النهاية والتمام، والقسم الأخير للأولياء والأنبياء، والمتوسط لأهل الكمال والعرفان، والأول لمن تبقى من الخلق.

٦ - مختصر المقامات والأحوال:

ويقدم الأملي هنا مختصراً للمقامات والأحوال على خلاف ما هو المعتاد في كتب التصوف، ولعله لأجل استفاد الكلام حولها من قبل المتصوفة، وتفصيل شرحها في كتبهم، والمبالغة في بسطها واستعراضها بما هي مقامات سلوك وأحوال سير.

وهو يفرق بإيجاز شديد بين المقام والحال فيقول: «والإتصاف بالخيرات [الكاملات] حتى تصير ملكة فهي أول مقاماتك، وما يعرض لك من الكمال ثم ينطوي عنك بسرعة [فهو] حال»^(٢)، ثم يبين طبيعة ما يرد على النفس في سلوكها فيقول: «وما يرد على النفس خاطر»^(٣)، إلا أنه «إن كان عن الوهم فخاطر شيطاني، وما هو عن دواعي الشهوة والغضب فخاطر نفساني، وما هو في إصلاح القوة العملية فخاطر ملكي لأنه يطلب العدالة». والكلمة الزكية خاطر الحق. أما المقامات والأحوال على

(١) نهج البلاغة، مخ صبحي الصالح، قصار الحكم، رقم ١٤٧. والصدوق، ابن بابويه، الخصال، باب الثلاثة، حديث ٣٥٧. وقارن حول ذلك: المحيط الأعظم، ورقة ١٧.

(٢) أسرار الشريعة، ص ٢٥٠. ويلاحظ حول الفرق بين الحال والمقام، وتفصيلهما: المنوفي، التصوف الإسلامي الخالص، ص ٩٧ وما بعدها.

(٣) أسرار الشريعة، ص ٢٥٠. ويقارن حول الخواطر: المكي، قوت القلوب، ج ١، ص ١١٣-١٢٦. وانظر: السهروردي، العوارف، هامش الإحياء، ص ٢٢١-٢٢٣. وعنده أن الوارد أعم من الخاطر فليتأمل وحول الفرق بين المقام والحال يمثل ما فرق الأملي. انظر: م. ن.، ص ٢٢٥. يقول: «سي الحال حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لاستقراره».

الإيجاز ، فتدارك الغائب والندم على فواته توبة^(١) . وحركة النفس للطلب إرادة ، والطالب مرید . وابتهاج النفس بما يلائمها رجاء . وتألّمها لأجل مكروه خوف . وإمساكها عن الإشتغال بملاذ البدن زهد . وحبسها عن الإضطراب صبر . وملاحظتها نعم الله شكر . وملاحظتها للقضاء والقدر بلا طبيعة توكل . وعدم تألّم لها رضا . وارتسام الحقائق في مرآتها (النفس) معرفة . وابتهاجها بما هي فيه محبة . والخلسات اللذيذة المنظوية بسرعة نفحات ، فإن بقيت زماناً فسكينة . وتصرف النفس في قواها البدنية تفرقة . وحضور الغيبة بخلسة الكلمة عن حواسها غيبة . والسوانح القدسية المبطلّة لنظام الحركات سكر . وملاحظة مراتب المبادئ هيبة . وانظماس الكلمة بالنسبة إلى المبادئ أنس . وإفرادها عن عالم الأجرام بحيث تنطوي ملاحظة المبادي والترتيب في عظمة القيومية توحيد . وما يتعلق بالأمر الجزئية من السوانح الغيبية مكاشفة . والهيئات الفلكية الموجبة لحصول هيئة في النفس الناطقة طرأت بطريقتها وزالت بزوالها وقت ، ولهذا ربّ هيئة أوجبت حالاً من غير تعب كثير ، ولم تحصل بعد ذلك ، وهذه الهيئات لا بد من التعرض لها^(٢) ، وإليها الإشارة في الحديث : (ألا إن لربكم في أيام

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٥٠ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٢٥٠ ، وقارن حول التوبة وسائر المقامات : السهروردي ، عوارف المعارف ، هامش الإحياء ص ٢٢٧ ، وما بعدها . ويقول عن التوبة «هي أصل كل مقام . ومفتاح كل حال وهي أول المقامات» . م . ن . ، ص ٢٢٧ . وانظر حول الصبر والشكر والتوكل والخوف والرجاء . م . ن . ، ص ٢٢٩ - ٢٣١ . ولاحظ تفصيله للأحوال : م . ن . ، ص ٢٢٦ .

وقارن أيضاً حول الإرادة بالذات وشروطها ، وشرائط المرید : الغزالي ، الإحياء ، ج ٣ ، ص ٧٤ فصاعداً . ولاحظ حول المقامات أيضاً والأحوال : المكي ، قوت القلوب ، ج ١ ، ص ١٧٨ - ٢٦٥ . وترتيبها عنده هكذا : التوبة ، الصبر ، الرجاء ، الخوف ، الزهد . وج ٢ ، ص ٨٢ - ٢ . ويطيل المكي في شرح المقامات والأحوال وذكر أحكامهما وشروطهما . : ويلاحظ : القشيري ، الرسالة ، ط بيروت ص ٣٢ ، ولا نجد مصدراً من مصادر التصوف إلا ونجده يسهب في الكلام عنها . لا أفرق بين نص أصلي ودراسة . أنظر مثلاً ، غني ، قاسم ، تاريخ تصوف در إسلام . ص ٢٠٧ - ٤٠٩ . وانظر : السراج الطوسي ، اللمع ، ط نيكلسون ، ص ٦٥ - ١٠٤ . وحول المقامات عند ابن عربي يلاحظ : الحكيم ، المعجم الصوفي ، ص ٣٢٩ فصاعداً . ولاحظ : مبارك ، التصوف الإسلامي ، ج ٢ ، ص ١٠٦ - ١٢٥ ، وهو يستند في شرح المقامات والأحوال إلى القوت .

ويلاحظ الخبر في : العجلوني ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ، ج ١ ، ص ٢٣٢ . وفروزانفر ، أحاديث مشنوي ، ص ٢٠ ، ويهقي سبزواري ، كمال الدين بن علي ، الرسالة العلية في الأحاديث النبوية ، تح جلال الدين أرموي ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٤ ش ، ص ٢٦٩ . و ص ٢٨٧ . والمبدي ، كشف الأسرار ، ج ٥ ، ص ١٣٩ . وج ٨ ، ص ١١٦ . والفتوحات ، ج ١ ، ص ٢٤ . والغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٣٤ ، كتاب أسرار الصلاة . وج ٣ ، ص ٧ . وروزبهان ،

دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها^(١). وغيوبة الكلمة في ملاحظة لذتها الناشئة من شدة استغرائها بمحبوبها فناء . . وهو آخر المراتب السلوكية وأعلى المقامات . وما أورده الآملي هو المقامات على الإختصار ، وهو يرى «أن الطرق إلى الله لا تنحصر ، ومقامات السلوك لا تحصى ولا تعد ، وتتكرر بتكرر مراتب القرب والبعد ، لكن في الإجمال كفاية ، وفي الإيجاز تحصيل للغرض وبلوغ إلى المطلوب ، وقليل الكلام يغني عن كثيره ، فأما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكنك في الأرض»^(٢) .

عبر العاشقين ، ص ١٠٧ . وأحمد جام ، روضة المذنبين وجنة المشتاقين ، مخ علي فاضل ، طهران : بنياد فرهنگ إيران ، ١٣٥٥ هـ . ص ٦٨ . و ٢٦١ - ٢٦٣ .

وأبو نعيم ، حلية الأولياء ، ج ١ ، ص ٢٢١ . وج ٣ ، ص ١٦٣ . وروزبهان ، شرح شطحيات روزبهان ، مخ هنري كوربان ، طهران : أنستيتوي إيران وفرانسه ، ١٣٤٤ ش ، ص ٢١٨ . والهيشمي ، نور الدين علي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ . ج ١٠ ، ص ٢٣١ . وخرندزي نسوي ، شهاب الدين محمد ، نفثة المصدر ، مخ أمير حسن يزدردي ، طهران : وزارت فرهنگ ، ١٣٤٣ ش ، ص ٧١ . و ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(١) يلاحظ : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ٧٤ . وحول التوكل يلاحظ : فروزانفر ، شرح مثنوي ، ص ٢٠٧ - ٢٠٨ . وترجمة رسالة قشيرية ، ط فروزانفر ، ص ٣٤٧ . و ص ٢٤٥ - ٢٦٠ «باب يستم در توكل» . والكاشاني ، مصباح الهداية ، ص ٣٩٦ - ٣٩٩ . والجرجاني ، التعريفات ، ط القاهرة ١٣٥٧ ، ص ٢٠٧ . والسراج ، اللمع ، ط نيكلسون ، ص ٥١ - ٥٣ . والمكي ، قوت القلوب ، ج ٢ ، ص ٣٦ . والكاشاني ، شرح منازل السائرين ، ط طهران ١٣١٥ هـ . ص ٧٤ - ٧٧ . والغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٤ ، كتاب التوحيد والتوكل ، ص ١٧٢ - ٢٠٨ . وأحمد جام ، مفتاح النجاة ، ص ١٣٦ . و ص ٢٥٢ - ٢٥٣ . وقاسم غني ، تاريخ تصوف در إسلام ، ط زوار ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ . و ص ٢٩٤ - ٢٩٦ . «ضمن شرح أحوال كبار الصوفية ، حيث ذكر رأي كل واحد منهم في التوكل واختلاف أنظارهم فيه» .

وحول الرضا باعتباره مقاماً يلاحظ : ترجمة رسالة قشيرية . ص ٢٩٥ - ٢٩٦ . ومصباح الهداية ، ص ٣٩٩ - ٤٠٤ . ولاهيجي ، شرح كلشن راز ، ص ٢٦٤ - ٢٦٦ . والتصفية في أحوال المتصوفة ، ص ٨٨ - ٩٢ . و ص ١١٥ - ١١٦ . وشرح تعرف ، ج ٣ ، ص ١٤٤ - ١٤٨ . وكشف المحجوب ، ص ٢١٩ - ٢٢٨ . والتسميدات ، ص ٢٢٢ . وشرح مثنوي (دفتر أول) ، ج ١ ، ص ١٦٩ . و ٦٢٥ . وإحياء علوم الدين ، ج ٤ ، ص ٢٤٦ - ٢٥٢ . والكاشاني ، شرح منازل السائرين ، ص ٨٨ - ٩١ . وحول التسليم ، يلاحظ : كشف الأسرار ، ج ٢ ، ص ٥٦٨ . وسنائي ، حديقة الحقيقة ، ص ١٦٦ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٢٥١ . ويقارن حول مقامات الرضا والتمكن والتسليم والاستقامة : م . ن . ، ص ٨٥ . و ص ٨٧ .

* رسم بياني للمقامات والأحوال ومعانيها عند الأملّي (١):

الحال أو المقام	معناه	الحال أو المقام	معناه
التوبة	تدارك الفائت والندم على فواته	المحبة	إيتهاج النفس بما هي فيه
الإرادة	حركة النفس للطلب	النفحات	خلسات لذيدة منطوية بسرعة
الرجاء	إيتهاج النفس بما يلائمها	السكينة	خلسات تبقى زماناً
الخوف	تألم النفس لأجل مكروهه	التفرقة	حضور الغيبة بخلسة الكلمة عن حواسها
الزهد	إمساك النفس عن الإشتغال بملاذ البدن	الغيبة	تصرف النفس في قواها البدنية
الصبر	إمساك الجسم عن الإضطراب	السكر	سوانح قدسية مبطلّة لنظام الحركة
الشكر	ملاحظة نعم الله	الهيئة	ملاحظة مراتب المبادئ
التوكل	ملاحظة القضاء والقدر بلا طبيعة	أنس	افراد المبادئ عن عالم الأجرام مع انطوائها في عظمة التوحيد
الرضا	ملاحظتهما مع عدم التألم لهما	توحيد	إنطماس الكلمة عند ملاحظة المبادئ
الوقت	إرتسام الحقائق في النفس	مكاشفة	ما يتعلق بالأمور الجزئية من السوانح
المعرفة	هيئات فلكية موجبة لحصول هيئة في النفس الناطقة		

(١) ونحن نخلط هنا تبعاً للأملّي بين المقامات والأحوال . والملاحظ أن الأملّي مع إيجازه لم يستفد ، ولم يتعرض لكل الأحوال ولما تسولم عليه من المقامات . . وما يذكره المكي في القوت أصول المقامات التي تتفرع عليها الأحوال وهو جعلها تسعة : «التوبة ، الصبر ، الرجاء ، الخوف ، الزهد ، التوكل ، الشكر ، الرضا ، المحبة» لاحظ : قوت القلوب ج ١ ، ص ١٧٨ . وقارن : فرغاني ، مناهج العباد ، ورقة ١٣١ ، ظهر وبعدها .

خاتمة وخلصات:

حاولنا هنا أن نلم بكل ما يرتبط بالسلوك وطبيعته ، أقسامه وشروطه ، والغايات التي يقصد السالك إليها ، ثم بينا مراتب العارفين من خلال تأسيسها على مراتب السلوك . ولغة الأملّي هنا كما اتضح مليئة بالاستطراد ، وبالاستشهاد بالحديث النبوي والمأثور عن الأئمة والعارفين ، فضلاً عن كثرة استناده إلى القرآن وآياته ، موضحاً تارة ، مبرراً ومؤيداً تارة أخرى . ولقد اقتضى منا العمل هنا التشذيب وإعادة التركيب ليتسنى فعلاً تكوين صورة شبه واضحة لآراء الأملّي ومقاصده في خضم الاستطراد وكثرة الاستشهاد ، وظننا أننا أنجزنا ذلك في حدوده الدنيا على أقل تقدير .

وعلى كل حال فالأملّي يرى أن السلوك هو التوجه إلى الحق ، وبلوغ أعلى مراتب المعرفة والشهود ، وهو قسمان : قسم يتحقق بلا مجاهدة ورياضة ، وقسم يحتاجهما ولا يقع بدونهما . والأول هو سلوك المحبوبة والثاني سلوك المحيية . وكلا هذين يحتاج إلى شرائط ، وشرائط الأول ليست مما يكتسب ، بل مما يهبه الله لخالص أوليائه ، وشرائط الثاني تحتاج إلى كسب وتحصيل ، وهي تحتاج إلى مرشد يرعى إكتسابها كذلك والذي يحققه العارف من كلا هذين السلوكين واحد ، وهو مشاهدة الحق في مراتب تجلياته ، ومعاينته في مدارج تنزلاته .

الفصل الثالث

العبادات، أو فروع الإيمان، حقيقتها وأسرارها

تمهيد.

١ - تأسيس العبادات (الفروع) على الأصول.

أ - فيما يترتب على الفروع والأصول من الآثار.

ب - حقيقة الأصول، وأنها خمسة.

ج - مراتب الأصول على التفصيل وفق ثلاثي (شريعة، طريقة، حقيقة).

٢ - العبادات، حقيقتها وأسرارها.

أ - إنحصارها في خمسة، وعلة تقديم بعضها على بعض.

ب - تفصيل العبادات على ترتيب مراتب الشرع الثلاث (شريعة، طريقة،

حقيقة).

قمهيد: الطبيعة الأخلاقية للعبادة عند الصوفي:

لا يحاول المتصوفة مقارنة طبيعة العبادة وكيفيةها من ناحية فقهية ، ذلك بنظرهم مخصوصٌ بالفقهاء . إن ما يركزون عليه هو الجانب المعنوي للعبادة ، أعني ما تقتضيه العبادة على المستوى الروحي والنفسي وما توجبه من آثار . والأمل يري أن العبادة - من حيث هي فعل ترق وعروج ، وممارسة تكامل معنوي من قبل العابد - فعلٌ تطهر باطني ، والتطهر هذا يشكل قوامها وحقيقتها ، ولا تستقيم عبادة من دونه في قانون المتصوفة وفلسفتهم ، ولأجل ذلك أكد هؤلاء على ضرورة الفصل بين العبادة كممارسة شعائرية وطقس ، أو فعل عضوي جسدي ، أو صورة وشكل حسيين ، وبين العبادة كممارسة للتجرد ، وكرياضة يقصد منها الترقى المعنوي واستشراق الحقيقة استشراقاً جوائياً ، أعني العبادة كفعل نفسي وهيئة روحية وتأمل داخلي جواني . ويؤكد المتصوفة أن الذي يشكل العبادة في أسمى صورها وأجلى مظاهرها هو العبادة التي يتكامل فيها الظاهر والباطن أو الشكل والطقس والممارسة الروحية التأملية ، والإنشغال القلبي بالمعاني والحقائق التي تجسدها العبادة ، وهذا يعني أن للعبادة مراتب متفاوتة في السمر والرفعة والمكانة . . وتتفاوت العابدون بتفاوت ما يؤدونه منها ، فالذي يمارس العبادة كتطهر أعلى مرتبة ممن يمارسها كشعيرة وطقس فحسب وهم أهل الحقيقة ، والذي يمارسها كشعيرة وطقس جسديين فحسب هم أهل الشريعة ولأن تفاوت مراتب الناس تابع للمكاتبهم وما يملكونه من استعداد فلا تكلف كل مرتبة إلا بما يناسبها ويناسب مرتبتها من العبادة . فلا يكلف أهل الشريعة مثلاً إلا بالعبادة كطقس ، فتلك مرتبتهم وهذا ما يناسبهم ، ولا يكلف أهل الحقيقة إلا بالعبادة

كتظهر معنوي وروحي ، فتلک مرتبتهم أيضاً ، وهذا ما يناسبهم من أصناف العبادة . ولا يعني هذا أن عبادة أهل الشريعة لا تجب على أهل الحقيقة ، ولا تطلب منهم ، بل المقصود أن الغاية القصوى من عبادة أهل الحقيقة هو ما قلناه ، وإن كانت العبادة كطقس أمراً لا بد من إيجاده ، لكن لا بما هي مقصودة في نفسها ، وغاية قائمة برأسها مستقلة ، بل بما هي طريق وآلية وسيطة لبلوغ الهدف ، أعني يُستغل الشكل الطقسي للعبادة من قبل الصوفي لبلوغ ممارسة نفسية تطهيرية ، وللدخول في فعل تجرد روحي . وينظر المتصوفة فإن أهل الشريعة لا يكلفون بغير صورة العبادة وشكلها ، ولا يطلب منهم إيقاعها إلا على هيئة شعيرة وطقس وحركة جسد ، يتم إنجازها على الدوام كعادة ، ولا تسمح مرتبتهم في المعرفة ومنزلتهم بحسب قابلياتهم بتكليفهم بغير ذلك ، وهم معذورون فيما يقومون به ، وما يؤدونهم وهو يحقق لهم ما يرغبون فيه من الطاعة والامتثال وما يطمعون فيه من الثواب والأجر والجزاء . لكن هذا لا يكتفى به - إمتثالاً - عند أهل الله والخواص ، إذ هم مكلفون بما يناسب مرتبتهم ومقامهم ، أعني بتكليف أهل الشريعة وزيادة ، ولا يصح منهم الاتيان بالعبادة كمجرد طقس ، ولا يكفي منهم ذلك في مقام الإمتثال والإطاعة . . إذ للعبادة عندهم غايتان لا تصح إلا إذا قادت إليهما . الأولى هي : تجريد النفس وتخليصها من فاسد الأخلاق وخسيس الصفات ، أعني تطهيرها من الرذائل ، وهي غاية يسعى إليها أهل الطريقة خاصة ويكتفون بها . والثانية هي شهود الحق شهوداً جلياً واضحاً لا خفاء فيه ولا التباس ، والبقاء في ذاته بعد الفناء فيه . وهي غاية يقصدها أهل الحقيقة . فالعبادة إذن عندهم تحقق غايتين ، التطهر والمعرفة .

ونتيجة لتركيز العرفاء على غاية كهذه والتشدد في خصوصها ، إندفع كثيرون إلى إتهام المتصوفة بإهمال العبادة كشكل طقسي ، وترك التكليف الشرعية ، أعني ما نص الشرع على وجوبه من الأعمال الظاهرة المرتبطة بالجسد . وربما وُجد في كلمات الصوفية أنفسهم^(١) ، بل في حياتهم العملية ما يوحي بصحة هذا الكلام ،

(١) لاحظ مثلاً هنا : الأملي ، أسرار الشريعة ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

«لأن العبد في مقام الغيرية لا يحل له شيء ، فإذا خرج منها ، وصار فانياً فيه ، باقياً به حل له كل شيء» .

إلا أننا نفترض أن التعميم هنا ليس صحيحاً ، ولا ينبغي أن نبالغ في التهمة ، إذ كثيراً من كلماتهم يوحى بخلاف ذلك ، ونقطع أن ذلك لم يكن منهم تقية أو لدفع تهمة الكفر ، أو لتجنب صولة الفقهاء والعوام ، نتحسس أن ذلك - أعني التركيز على التزام الصوفي بالتكاليف الشرعية - ضرورة في مذهب الصوفي نفسه ، وركن في بنيانه المعرفي . إذ ثمة تركيز صريح على أن التكليف هو شكل ومضمون معاً ، ظاهر وباطن معاً ، وأن إنجاز العبادة ك ممارسة روحية لا يتم ، ولا يمكن إيجاده وإيقاعه إلا بشكل عبادة ، وبصورة ووضع جسديين ، فيتلازم عندهم الظاهر والباطن تلازماً جذرياً ، ويشكلان معاً وجهها الحقيقية ، التي لا تتم إلا بهما ، ولأجل ذلك ذم المتصوفة الإسماعيلية وحكموا بإلحادهم لتغليبهم الظاهر على الباطن ، وشنعوا على الفقهاء لاكتفائهم بالظاهر دون الباطن ، ووحدهم المتصوفة - وهو أمر أشار إليه الأملي بوضوح - وقفوا في الوسط ليجمعوا بين الطرفين ، وليأكدوا على ضرورة إيجاد التوازن بين المستويين هذين ، ظاهر باطن ، شريعة حقيقة^(١) . . . تفسير تأويل إلخ . . ونحن نجزم بهذا الذي سقناه هنا على أقل تقدير في مذهب الأملي نفسه ، وفي حدود رؤيته للعبادات ، فلنلتمس ذلك من خلال لغته . . ولتحقق وجهة نظره في العبادات . . . وتأويلها وما يرتبط بها من أسرار من وجهة صوفية .

(١) يلاحظ تحليل أركون لهذه المشكلة في : أركون ، محمد ، الإسلام : الأخلاق والسياسة ، حج هاشم صالح ، ط ١ ، بيروت ، باريس : اليونيسكو - مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٠ م . ص ٣٥ . وبعدها .

١ - تأسيس الفروع على الأصول:

أ - فيما يترتب على الفروع والأصول من الآثار: يرى الأملي أن الغاية التي أرسل الأنبياء من أجل تحقيقها هي إيصالُ الخلق إلى كمالهم المحدد لهم في الأزل ، والمتناسب مع استعدادهم واختلاف قابلياتهم ، ونقلهم من ظلمات النقص والجهل إلى نور الكمال والعلم . ويرأيه فإن غاية كهذه لا يمكن أن تتحقق إلا إذا توفر الإنسان بنفسه على تكميل قوتي العلم والعمل ، بمعنى أن جهد الأنبياء وعملهم من أجل ما أرسلوا إلى تحقيقه سوف لن يكون مجدياً إلا بمشاركة من الإنسان نفسه ، وبمبادرة شخصية منه نحو تغيير ذاته ، وبإرادة حازمة قاطعة جادة للإصلاح ، وإذا صح عزمه وانعقد ، وتمت إرادته وتحققت ، وتبلورت رغبته في المشاركة واكتملت ، فلا بد له أن يسلك طريق الشرع ، ليصل إلى ما أراده وعزم عليه وسعى إلى تحقيقه والوصول إليه . ذلك أن طريق الشرع أقرب الطرق لتكميل قوتي العلم والعمل ، والإلتزام بضوابطه كفيل بإيصاله إلى ذلك .

وتكميل قوة العلم إنما تترتب على أصول الشرع والعمل بمقتضاها والإعتقاد بها ، وتكميل قوة العمل إنما تتحقق من خلال فروع الشرع والعمل بمقتضاها ، ذلك أن الأولى إنما وضعت لتطهير الباطن وإزالة نجاسة الشرك ورجس الضلالة وتكميل الإعتقاد ، وشرعت الثانية لتطهير الظاهر وتكميل العمل وتتميم الفعل^(١) ، ولاكتمال الذات الإنسانية بهاتين الغايتين حسنت تسميتهما بنعمتي الظاهر والباطن

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦٦ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٨ .

في قوله : ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾^(١) ، ولعظمة نعمة كهذه وارتفاع درجتها وأهمية أثرها ، فقد نزهت عن الحد والحصر والمقدار والعد ، في قوله تعالى : ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾^(٢) .

ولا يكتفي الأملي بهذا الإجمال في بيان ما يترتب على الأصول والفروع من الآثار ، وفي بيان الغاية من وضعهما وتشريعهما وتقنينهما ، بل يزيد المسألة تفصيلاً ، مركزاً على ثنائي الظاهر والباطن كما هي طريقته في معالجة مسائل التصوف وقضاياها ، ومؤكداً على أن الشرع مشبعٌ بقيمة أخلاقية وبسمو روحي^(٣) ، وبتركيز على جهة التطهر في الإنسان أولاً وبالذات في جوانبته ودخيلته ، وفي ظاهره وخارجيته . . والأصول - إذا ما تم الاعتقاد بها - ليست إلا تطهراً . والتوحيد هو أرفع المراتب في التطهر ، وتتبعه باقي الأصول وتلحق به من جهة كونها طريقاً للتطهر الباطني للإنسان ، وإن اختلفت بحسب تفاوت ما تؤدي إليه واختلافه شدة ونقصاً قوة وضعفاً . يقول الأملي مبيناً هذا المعنى ومؤكداً عليه : «وتفصيل ذلك هو أن طهارة الباطن من نجاسة الشرك الجلي والخبفي ، وصقل مرآة النفس من رين الكفر والضلال ، لا يمكن إلا بالاعتقاد الصحيح بالتوحيد والعدل والإمامة والمعاد»^(٤) ، فالأصول هذه توجب الطهارة الباطنية إذن لو تم الاعتقاد بها على الوجه الأسلم . أما طهارة الظاهر فإنها مترتبة على القيام بالفروع على الوجه الذي شرعت عليه ، ولأجل ذلك فمن «أراد التطهر في ظاهره وباطنه على الوجه المذكور ، فيجب عليه القيام بالأصول والفروع معاً ، وما اشتملا عليه في المراتب الثلاث يعني الشريعة والطريقة والحقيقة»^(٥) ، وليس التطهر ذاك إلا من آثارهما ، وهو تابع لهما في وجودهما ، مترتب عليهما^(٦) . وإذا تم التطهر فقد كملت في

(١) سورة لقمان ، آية ٢٠ .

(٢) سورة النحل ، آية ١٨ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٦٦ . ويقارن بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٣ . وورقة ١١٨ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٦٧ . ويقارن بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٨ .

(٥) م . ن . ، وأسرار الشريعة ، ص ٦٧ .

(٦) م . ن . ، ص ٦٦ .

الإنسان قوتا العلم والعمل ، وتأدى منه (أي الكمال) إلى الغاية التي أرسل الأنبياء من أجل إيصال الخلق إليها ، وهي خروجهم من الظلمات إلى النور ، ومن الجهل إلى العلم ، ومن النقص إلى الكمال ، ولأجل ذلك وجب النظر في طبيعة الأصول والفروع معاً ، وفي كيفية القيام بهما وتحقيقهما ، وذكر أحكامهما على التفصيل .

ب - في تحقيق الأصول، وبيان انحصارها في خمسة على نحو الإجمال: يؤكد الأملي على الخلاف الموجود في أصول الإيمان وحقيقتها وعددها . ويعدد المذاهب المشهورة في ذلك . وأحد هذه المذاهب ذلك الذي يرى أن أصول الإيمان اثنان ، التصديق بالله والنبي ، والتصديق بالأحكام التي يُعلم يقيناً أنه قررها وحكم بها ، أما ما فيه إختلاف واشتباه لجهة نسبتها إلى النبي من الأحكام فلا يضر عدم التصديق به في الإيمان ، ولا يخرج منكره عن حدود الدين ومبادئه وأساسه . وهذا هو مذهب الأشاعرة من المتكلمين^(١) . ومنها الإعتقاد بأن الأصول ثلاثة ، التصديق بالقلب ، والإقرار باللسان ، والعمل بالجوارح ، وهو مذهب قوم تابعهم عليه بعض الشيعة ، وربما قالوا أن أصول الإيمان هي التصديق بوحداية الله في ذاته ، والعدل في أفعاله ، والتصديق بنبوة الأنبياء ، وإمامة الأئمة . وذهب أكثر الشيعة إلى أنها أربعة ، التوحيد ، العدل ، النبوة ، والإمامة . وجعلها المعتزلة على خمسة^(٢) ، التوحيد والعدل والإقرار بالنبوة ، والوعد والوعيد ، والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإليه ذهب بعض الشيعة - كما يرى الأملي - . وهذا الأخير ، أي مذهب المعتزلة في الأصول مع بعض تعديل ، هو الذي يختاره الأملي ويشدد على صوابيته وصحته ، ويؤكد على أنه اختيار المحققين من أهل الله فيقول : «الأصول خمسة : التوحيد ، العدل ، النبوة ، الإمامة ، والمعاد ، وهذا هو الحق في

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦٨ . ويقارن حول الأصول عند الأشاعرة : التفتازاني ، سعد الدين ، شرح المقاصد ، فتح عبد الرحمن عميرة . ط ١ ، طهران : منشورات الشريف الرضي ، (مصورة عن الطبعة المصرية) ج ٤ ، و ج ٥ . مواضع متفرقة . ويقارن : الأبيحي ، عضد الدين عبد الرحمن ، المواقف ، مع شرح الشريف الجرجاني عليه ط ١ ، مصر : مطبعة السعادة ١٩٠٧م ، ج ٨ ، ص ١٤ وما بعدها .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٦٨ . ويقارن حول المعتزلة : جار الله ، المعتزلة ، مواضع مختلفة . وانظر الأصول عند الشيعة في : الحلبي ، العلامة ، نهج الحق وكشف الصدق - ط ١ ، قم : دار الهجرة ، ١٤٠٧هـ ، ص ٤٩ وبعدها . ويقارن : الحلبي ، العلامة ، كشف المراد ، فتح حسن زاده أملي ، قم : جماعة المدرسين ١٤٠٤هـ - ص ٢٨٠ - ٤٢٨ .

نفس الأمر ، والمختار عندي ، وعند أكثر المحققين من أهل الله . أما أحقيته فلانحصاره في العدد المذكور لا غير ، لأن صاحب الإعتقاد الصحيح والإيمان الكامل لا بد له من التوحيد ليخلص من الشرك ، ومع التوحيد لا بد له من أن يعتقد أن الله عادل حكيم ، لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، وإلا وقعنا في الجبر وأضفنا أفعال الخير والشر إلى الله ، وهذا يعني نسبة الظلم إليه وهو قبيح . والاعتقادان هذان ، أعني التوحيد والعدل موقوفان على النبوة ، وإظهار المعجزة لبيان صحتها ، فلا بد - عليه - من الاعتقاد بها ، والأصول [هذه] لا يكفي فيها استنادها إلى العقل ، بل الشرع أساس ، وهو دعامة في إثباتها وتقرير كیفيتها ، وسند للعقل لا يجوز إغفاله ، ولا التنكر له ، ولا التشكيك بجدواه^(١) .

وحيث أن النبي ، لا يمكن أن يستقر دينه على الدوام ويستمر إلا بإمام كامل يحفظه ويقوم بأداء أركانه قوة وقهراً وإرشاداً وتعليماً - وهو المعبر عنه بالولي - ، فلا بد أيضاً من الإعتقاد بالإمام . وكما أن النبي لطف بنظر الأملي فالإمام كذلك . وكما يجب إرسال الرسل ، كذا يجب تعيين الإمام وتمكينه . . وهذان الأصلان لرجوعهما إلى الله وتعيينه ، فهما نقليان البتة ، ولا مدخل للعقل في ثبوتهما وبيانها وتقرير ضرورتهما^(٢) .

وحيث أن جميع ذلك بنظر - الأملي - ليس إلا لدعوة الخلق إلى المعاد وإرشادهم إلى القيامة والإخبار بالوعد والوعيد ، فلا بد للخلق أيضاً من الإيمان والإعتقاد بالمعاد وما يتعلق به من الثواب والعقاب المعبر عنهما بالنقصان والكمال ، لثلايق منه - أعني المكلف - شيء من الإهمال في الأصول التي ذكرت ، والفروع المعلومة من الشرع بالوجدان مما سوف يأتي . فتكون الأصول بذلك منحصرة في هذه الخمسة ، ولا يحتاج المكلف إلى أزيد منها ، ولا يجوز له الوقوف على الأقل^(٣) .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٦٨ .

(٢) م . ن . ، ص ٦٩ .

(٣) م . ن . ، ص . ن . . ولاحظ حول ذلك تفصيلاً : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٩ .

ج - مراتب الأصول تفصيلاً: وليست الأصول الخمسة هذه على مرتبة واحدة ، بل على ثلاث ، كما هو الحال في الفروع ، وسيأتي عما قريب . وتعدد مراتبها لتعدد طبقات الخلق ، وتفاوت الناس في الملكات ، وتباين المكلفين في الإستعداد والقابلية . ويختلف الأصل في معناه باختلاف المراتب ، ويتحقق له في كل مرتبة معنى ، ويثبت لها بالنسبة إلى كل طائفة من الطوائف المنتسبة إليها - أي المراتب - حدٌ وحقيقة ، ولم تكلف كل طائفة إلا بالإعتقاد بالأصل على حسب ما تقتضيه مرتبتها ودرجتها . فأهل الشريعة مكلفون بالأصول على وفق ما تقتضيه الشريعة من معناها ، وأهل الطريقة مكلفون بها على وفق ما تقتضيه الطريقة كذلك ، وأهل الحقيقة مكلفون على وفق ما تقتضيه الحقيقة ، لا يختلفون في ذلك ولا يتخلفون عنه ، ولأجله كان لا بد من بيان معاني الأصول بحسب ما تقتضيه المراتب المذكورة ، وبحسب ما يتوافق مع طبيعة أهلها والمنتسبين إليها . والأملي يستطرد في وصفها وبيان حقيقتها وتحديد معانيها وأركانها وشروط حصولها ، ويمضي في استعراض الأقوال ، ويطيل في سرد الشواهد والحجج نقلية وكشفية . ونحن لن نسترسل هنا ، ونجد أن التفصيل غير مجد ولا ينفعنا ، ولا يتعلق لنا غرض به بالذات ، إذ ليس ذكره إلا مقدمة لبيان التكاليف وكيفية نظر الأملي إليها وفهمها ، فحاجتنا إليها (أي تفصيل الأصول) عرضي ، ولمناسبة ما ، وحاجة فرعية ثانوية ، ولأجل ذلك سوف نجمل الكلام فيها قدر المستطاع ، ونلخص وجهة نظر الأملي مهما أمكن وكلما وجدنا إلى ذلك سبيلاً ، وأمنًا من الوقوع في الإيجاز المخل .

أولاً: التوحيد:

* تقسيمه وتعريفه إجمالاً: مرَّ ذكر التوحيد تفصيلاً في الباب الثاني ، وعرضنا لوجهة نظر الأملي في مسائله بإسهاب ، وستدعي الحديث عنه هنا الإيجاز ، سوف لن نجد جديداً إلا في أسلوب العرض ، والغرض أو الغاية التي يقصدها . فلقد كان هدفنا هناك بيان طبيعة التوحيد وما يرتبط به من خلال فهم عام لنظرية الأملي في الوجود ، وما نقصده هنا بيان فهم تراتبي للتوحيد ، مبني على أساس

تشكل الإسلام وفق نسق ثلاثي المراتب . وأيضاً فإن البحث عن التوحيد هناك كان باعتبار كونه نتيجة حتمية ضرورية لفراة الوجود وتوحده ، بينما النظر فيه هنا باعتبار كونه أهم أركان الإسلام وأساس أسسه وأصل أصوله . وباعتبار كونه طريقاً للتطهر الباطني . فله هناك طابع وجودي ، وهنا شهودي معرفي وأخلاقي أيضاً .

ويقسم الأملي التوحيد كما مرّ إلى قسمين جامعين لكل ما يفرض له من أقسام . . والقسمان هما توحيد الأنبياء وتوحيد الأولياء . . . والأول هو التوحيد الظاهر العام ، ويسمى بالألوهي^(١) ، وهو دعوة الخلق إلى عبادة إله مطلق وإثباته ونفي آلهة متعددة كثيرة ، شهد على ذلك القرآن في مواطن عدة^(٢) . والثاني هو التوحيد الباطن الخاص ، ويسمى الوجودي ، وهو دعوة الخلق إلى مشاهدة وجود مطلق واحد واجب بالذات ، ونفي وجودات كثيرة^(٣) ، وثمة في القرآن ما يشير إليه ويدل عليه كقوله : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(٤) .

«ولقد كان التوحيد الأول غاية دعوة الأنبياء وهدفهم ، من آدم إلى محمد (ص) ، بينما كان الثاني هدف دعوة الأولياء من شيث إلى المهدي»^(٥) ، وينظر الأملي فإنه لا يوجد غير هذين التوحيدين ، وتنحصر الأقسام فيهما ، ويقابل كل واحد منهما شرك على معناه . فالألوهي لكونه توحيداً ظاهراً فالمقابل له شرك جلي ، والوجودي لكونه توحيداً باطنياً فيقابلة شرك باطن خفي . ولانحصار التوحيد في القسمين فإن الشرك ينحصر فيهما كذلك^(٦) . وإذا عدل الإنسان عن الشرك الجلي الظاهر بنفي آلهة كثيرة فقد صار موحداً مؤمناً في الظاهر ، وإذا عدل

(١) أسرار الشريعة ، ص ٧٠ .

(٢) م . ن . وقارن حول قسيمي التوحيد هذين : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٩ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٧٠ . وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١١٩ - ١٢٠ .

(٤) سورة القصص ، آية ٨٨ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٧١ . وقارن المحيط الأعظم ، ورقة ١١٩ .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ٧١ .

عن الشرك الخفي ورأى وجوداً واحداً فقد صار موحداً مؤمناً في الباطن^(١) . ولا شك أن الخلاص من هذين الشركين صعب ، والخفي منهما أصعب ، ولأجله قال النبي (ص) : (دبيب الشرك في أمتي أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء .)^(٢) ، وهو الذي عبر عنه القرآن بالهوى في قوله : ﴿أرأيت من اتخذ إلهه هواه﴾^(٣) .

وللتوحيد هذا بحسب الأملي مراتب ، تختلف في معناها ، وما يراد منها ، وتتفاوت ، ولأجل ذلك تتفاوت مراتب الموحدين وتختلف طبقاتهم لاختلاف مراتبهم فيه علواً ودنواً ، واختلاف درجاتهم في الاستعداد والملكات . والإسلام ، لما كان ذا مراتب ثلاث ، أعني الشريعة والطريقة والحقيقة ، وهي المراتب التي تشكل حقيقته وذاته بكليته ، وتعيّن ماهيته . فالتوحيد واقع على ترتيبها ، وكذا أهله^(٤) .

* توحيد أهل الشريعة : يحدد الأملي هذا التوحيد باختصار فيقول : «هو عبارة عن نفي آلهة كثيرة وإثبات إله واحد ، ونفي آلهة مقيدة وإثبات آله مطلق»^(٥) ، وللتوحيد هذا بنظره طريقان ، طريق أرباب التقليد من العوام والجهلة ، وطريق أهل النظر والإستدلال ، وهم الخواص من العلماء ، والطريقة الأولى قائمة أولاً على الإعتقاد - في الباطن - أن الإله واحد لا شريك له في الألوهية ولا نظير له في الوجود ، ويستدلون على ذلك بقوله تعالى : ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا﴾^(٦) ، وثانياً على الإعتقاد بأنه حي عالم قدير سميع بصير مريد متكلم ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض . . وبأن غيره مما يعتبر

(١) أسرار الشريعة ، ص ٧١ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٠ . «نفس النص بلا تغيير» .

(٢) لاحظ تفصيل ذلك في : م . ن .

(٣) سورة الفرقان ، آية ٤٣ . وانظر حول ذلك : أسرار الشريعة ، ص ٧٢ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن . ، ص ٧٣ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٠ .

(٦) م . ن . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٧٣ . والآية من سورة الأنبياء آية ٢٢ .

آلهة أوثان وأصنام ، لا يملكون نفعاً ولا ضرراً^(١) . واعتقاد كهذا يحقق السلامة في الدنيا ، والأمن على المال والأنفس ، أما في الآخرة فمردُّ أصحابه إلى فضل الله ورحمته ، والحكم فيهم عائد إليه .

أما الطريقة الثانية فهي قائمة بالإضافة إلى ما مرَّ على النظر والإستدلال من غير تقليد^(٢) ، ولا يوجب توحيد كهذا - كما قد يتوهم - حصول مقام التوحيد العياني بل البرهاني^(٣) ، ولا يقتضي المكاشفة والمشاهدة بل يقين النظر ومعرفة الإستدلال ، ويصدق على أصحابه أنهم عرفوا الحق ببعض الوجوه ، وتحققت نجاتهم ، واستحقوا باعتقادهم هذا الجنة الصورية الموعودة^(٤) . وقد يعبر عن هذا التوحيد بالفعلي ، لإستدلال أهله بالفعل على الفاعل ، وبالصنع على الصانع ، ولا مرمى لهم وراء هذا . . . وذلك هو مبلغهم من العلم ، ويرى الأملي أن هؤلاء مصداق لقوله تعالى : ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(٥) .

* توحيد أهل الطريقة : يستوجب حصول توحيد كهذا الإعتقاد بما مرَّ بالنظر والدليل ، مضافاً إلى مشاهدة الحق واحداً بعين البصيرة^(٦) ، وأن ليس في الوجود غيره ، وأنه لا فاعل سواه ، فيتحقق قطع النظر عن الأسباب والمسببات ، ويتوكل الموحد هنا على الحق توكلًا تاماً ، ويسلم كل أمره إليه ، ليلبغ مقام الرضا والتوكل والتسليم ، وليصل إلى مرتبة التوحيد الوصفي بعد الفعلي ، فيستحق بذلك جنة الصفات ومقام الرضا ، وهو أعلى مقامات التوحيد الوصفي المسمى في الحديث

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٠ . وقارن : أسرار ، ص ٧٣ .

(٢) م . ن . ، ص ٧٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٠ - ١٢١ . وهو ينقل هنا عن الشيخ ما يؤكد ذلك فلاحظ .

(٣) م . ن . ، ورقة ١٢١ . وقارن : أسرار الشريعة ، ص ٧٤ .

(٤) م . ن . وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢١ .

(٥) سورة الروم آية ٧ . ولاحظ التفصيل في : أسرار الشريعة ، ص ٧٥ .

(٦) م . ن . وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢١ .

يباب الله الأعظم ، والموصوف بالأكبر في الآية : ﴿ورضوانٌ من الله أكبر﴾^(١) . والفرق بين هذا التوحيد وتوحيد أهل الشريعة ظاهرٌ ، إذ ذاك توحيد علمي ، وهذا عيني^(٢) ، وذلك يخلّص صاحبه من الشرك الجلي ، وهذا من الشرك الخفي ، وبين ذا وذاك بون بعيد ومسافة شاسعة^(٣) .

* توحيد أهل الحقيقة : وهو - مضافاً إلى حصول ما مرّ أعني توحيد أهل النظر وأهل الطريقة - مشاهدة الوجود واحداً ومعرفته كذلك ، ومعاينة أنّ هذا الوجود حقّ في ذاته ، وما ينسب إلى غيره فهو العرضي المجازي ، المعرض للفناء والهلاك آنأ فآنأ . . على مدى مساحة الزمان . . والذي لا يتميز إلا في الوهم^(٤) . ومثل الوجود الحقيقي المشهود واحداً والمعانين فرداً ، والوجود المجازي الوهمي ، كمثل البحر والأمواج . . إذ الوجود ها هنا هو للبحر المتجدد المتبدي الظاهر في كل آن بصور مختلفة متميزة ، وليست الأمواج إلا أنحاء تطوراته وتجدداته . ونسبة الوجود الحق إليها لا تكون إلا في الوهم والاعتبار ، وعلى نحو المجاز لا الحقيقة^(٥) . فمشاهدة الحق والخلق بعين القلب والبصيرة تقتضي أن ليس في الوجود غير الحق ، أما الخلق فمعدوم في نفس الأمر ، وهو في معرض الزوال . وانحفاظه على الدوام والإستمرار إنما هو بالحق ، بإفاضة الوجود المضاف عليه من النفس الرحماني . . والآملي يدرك مدى صعوبة تصور هذه القضية وغموضها ، وعسر

(١) سورة التوبة ، آية ٧٦ . ولاحظ حول اشتغال هذا التوحيد على كثرة : أسرار الشريعة ، ص ٧٦ . وقارن ، المحيط الأعظم ، ورقة ١٢١ . وهو يفصل الكلام هنا أي في المحيط الأعظم أكثر من أسرار الشريعة .

(٢) أنظر : أسرار الشريعة ، ص ٧٦ . وقارن : المحيط ، ورقة ١٢١ . يقول : «وأما الفرق بين هذا التوحيد ، وتوحيد خاص الخاص من أهل الله هو أن التوحيد المخصوص بأهل الطريقة مبني على التوكل والتسليم والرضا : وأخواتها ، منوط بتحصيل المقامات والمراتب ، والتخلق بأخلاق الله ، والانصاف بصفاته ، وهذا يقتضي وجود التوكل والتوكل عليه . . وهذا لا يخلو من كثرة ، بل هو عين الكثرة ، وبين الكثرة والتوحيد مبانة ، وتوحيد خاص الخاص مبني على الفناء المحض ، والطمس الكلي ، والعبور عن جميع المقامات والمراتب والإضافات والاعتبارات حتى الوجود وتوابع . . إلخ» .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٧٦ .

(٤) م . ن . ، ص ٧٧ . وقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٢ ، يقول : «البحر بحر على ما كان من قدم ، إن الحوادث أمواج وأنهار» .

(٥) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٧٨ .

فهما فيقول معقّباً مبيّناً ذلك : « وهذا أمرٌ في غاية الخفاء والدقة لذا يصعب إدراكه ويعسر فهمه »^(١) . ويسمى هذا التوحيد عند أهل الباطن وأرباب العرفان بالتوحيد الذاتي ، والآملي يرى أن التوحيد الفعلي لما كان عبارة عن إسقاط كل فاعل وفعل عن النظر حتى يصل صاحبه إلى الفاعل الحقيقي ، والتوحيد الوصفي لما كان عبارة عن إسقاط كل صفة وموصوف عن النظر حتى يصل صاحبه إلى الموصوف الحقيقي ، فكذا التوحيد الذاتي ، فإنه عبارة عن إسقاط كل ذات ووجود عن النظر ، حتى يصل صاحبه إلى الوجود الواحد الحقيقي والذات الخالصة البحتة ، ويصير بذلك عارفاً كاملاً محققاً^(٢) ، واصلاً إلى مقام الإستقامة والتمكن الذي ليس فوقه مقام . وصاحب هذا المقام هو المعبر عنه بذوي العقل والعين لمكان جمعه بين التوحيدين السابقين ، ويسمى الثاني (صاحب التوحيد الوصفي) بذوي العين ، والأول (صاحب التوحيد الفعلي) بذوي العقل^(٣) . وذو العين يرى الحق ظاهراً والخلق باطناً ، فيكون الخلق عنده مرآة للحق لظهوره عنده ، واحتجاب الخلق فيه احتجاب المرآة بالصورة^(٤) ، وذو العقل والعين هو الذي يرى الحق في الخلق والخلق في الحق ، ولا يحتجب بأحدهما عن الآخر ، بل يرى الوجود الواحد حقاً من وجه وخلقاً من وجه آخر . وهذا المقام بنظر الآملي هو غاية الغايات وأرفع الدرجات ، وليس وراءه غاية ، ولا يطمع بعده بشيء ، إذ ليس ثمة إلا العدم المحض^(٥) . هذا إيجاز القول في التوحيد عند الآملي باعتباره أحد أصول الإيمان ، بل رأس هذه الأصول . وكما نرى بوضوح يكرر هنا الآملي وبأسلوب آخر ، كثيراً مما قاله في الوجود ، وقرره هناك بتفصيل كبير^(٦) .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ٧٨ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٢ .

(١) أسرار الشريعة ، ص ٧٩ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٢ .

(٢) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٨٠ .

(٣) م . ن . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٢ .

(٤) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٨١ .

(٥) يراجع الباب الثاني .

ثانياً: العدل:

هو الأصل الثاني من أصول الإيمان بحسب الأملي ، ولا يخرج في اعتباره أصلاً عن طريقة العدلية من متكلمي الإسلام ، أعني الشيعة والمعتزلة^(١) . ولقد أخذ الجدل حوله حيزاً من تراث الكلام عند متأخري الأشعرية ومقدميهم^(٢) . فكيف يرى الأملي إليه ويفهمه؟؟

* معناه إجمالاً : يُفهم من العدل عند نسبته إلى الحق - بحسب الأملي - أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، والقبيح هو كل فعل ينفر العقل منه ولا يكون ملائماً لحكمه^(٣) (أي العقل) ، كالكذب والظلم وأمثال ذلك^(٤) . ومن مصاديق العدل إرسال الرسل وإرشاد الخلق وهدايتهم وإنزال الكتب لطفاً بالعباد وتزكية لهم . واللطف كما يرى الأملي ما يكون به العبد إلى الطاعة أقرب وعن المعصية أبعد^(٥) . وحسن ذلك كله أمرٌ مدرك بالعقل ، والشرعُ ليس إلا مؤيداً ، لكن هناك من اختار عكس هذا ، وافترض أن الحسن أو القبح مما يدرك بالشرع ، وفي ذلك خلاف مستحکم واقع بين العلماء ، تم تفصيله في كتب الكلام وأصول العقائد^(٦) . هذا إجمال ، وهاكم تفصيل العدل في المراتب .

(١) يراجع حول أصل العدل عند المعتزلة : جبار الله ، المعتزلة ، ص ٨٦ ، فصاعداً . والعدل عندهم يتبدى في مظاهر التكليف ، وإرسال الرسل ، ونفي الظلم عن الله ، والخلق . وقارن حول العدل عند الشيعة : الطوسي ، نصير الدين ، تجريد الاعتقاد ، ط ١ ، قم : جماعة المدرسين ١٤٠٤ هـ ، ص ٣٠٥ ، و ص ٣١٨ .

(٢) أنظر وجهة نظر الأشاعرة في هذا الأمر في : التفتازاني ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ٧٨ وما بعدها . ويقارن : الأبي ، شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٤٤ ، وما بعدها .

(٣) يقصد أن الحسن والقبح عقليان أي يستقل العقل بإدراكهما ، فما حسنه العقل فهو حسن وما قبحه فهو القبيح . راجع حول ذلك : الطوسي ، تجريد الاعتقاد ، ص ٣٠٢ ، وبعدها . وأنظر هذا الكلام في : أسرار الشريعة ، ص ٨١ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ٨١ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ .

(٥) م . ن . ، ص . ن . وقارن حول اللطف وفهم العدلية له : جبار الله ، المعتزلة ، ص ٩٧ - ٩٨ . وحول مناقشة الأشاعرة يلاحظ : التفتازاني ، شرح المقاصد ، ج ٤ ، ص ٣٢١ . ويقارن : الحلبي ، كشف المراد ، ص ٣٢٤ .

(٦) تجريد الاعتقاد ، ص ١٠٣ . ولاحظ حول ذلك كله : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ . وأسرار الشريعة ، ص ٨٢ .

* عدل أهل الشريعة : وهو - بنظر الأملي - ليس إلا ما مرّ بلا زيادة ولا نقصان ، أي أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، إذ لو كان عالماً بقبح القبيح وباستغنائه عنه ، فعلمه دائماً صارف له عن فعله ، ولا يدعو إليه داع لاستغنائاه^(١) ، ومع عدم وجود الداعي ووجود الصارف ، فيستحيل صدور أفعال كهذه عن القادر المختار^(٢) . وعدم إمكان صدور القبيح عن الحق واستحالاته يقتضي أن لا يكون ظالماً ، وعدم ظلمه معناه عدم صدور الشر عنه . لكننا نجد وجداناً ما يمكن أن يصدق عليه عنوان القبيح أو الظلم بين أشياء هذا العالم وحوادثه فبأي شيء تفسر ، وإلى من تسند وتضاف؟؟ إلى الحق؟؟ وقد ثبت أنه لا يفعل القبيح البتة ، وهو عادل فلا يظلم ، أم إلى غيره؟؟ يجيب الأملي على هذا السؤال بقوله : «فإذا ثبت أنه لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، فلا بد من افتراض أن كل ما وجد في العالم مما يبدو في ظاهره أنه ظلم أو قبيح لم يصدر عنه [الحق] بل عن غيره ، وهو عالم به إلا أنه لم يردّه^(٣) ، فالقبيح من غيره ويعلمه ، وهو لا يفعل القبيح ، وصدور القبيح عن غيره لا ينافي صدور الحسن ، إلا أن ذلك من الغير بهداية الحق وإرشاده وتوفيقه^(٤) . والأملي هنا يحدد بليّجاز وجهة نظره في حرية العباد^(٥) ، وإستناد الأفعال الصادرة عن الخلق إليهم ، وتوقفها على إرادتهم ، دون

(١) أسرار الشريعة ، ص ٨٣ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ .

(٢) م . ن .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٨٣ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ .

(٤) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٨٤ .

(٥) م . ن . ، ص ٨٣ . وص ٨٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ . وحول رأي الإمامية يلاحظ : المفيد ، محمد بن النعمان ، تصحيح إعتقاد الإمامية . ضمن كتاب « أوائل المقالات في المذاهب المختارات » تبرير ، ١٣٧١ هـ . ص ١١ .

يلاحظ الإعتقاد بأن مشكلة القضاء والقدر نشأت من تأثيرات أجنبية عند :

Nicholson. A.R. A Literary history of the arabs, Cambridge, 1961. p 221.

Macdonald, D.B. The development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, london, 1904. p 131. Horton, M,M. Die philosophie des Islam.

== Mienchen, 1923, p206.

أن يكون للحق غاية في حصولها ، ومن غير أن تتعلق له إرادة بها ، وإن كان يعلمها لإحاطة علمه بالأشياء كلها ذواتاً كانت أو أفعالاً . وهذا مذهب المعتزلة في مسألة الجبر والاختيار وتكليف العباد وحريرتهم ، ويؤكد الأملي أن فهماً كهذا للعدل ، دلّ عليه العقل وقرره النقل في مواطن عدة وأثبته . بأساليب كثيرة وطرائق شتى .

* عدل أهل الطريقة : فإذا تم الإعتقاد بما مرّ وترسّخ ، وتبعه الجزم والإعتقاد بأن الله تعالى أعطى كل شيء خلقه ، وأوجد في كل شيء كماله وطبيعته وأحواله وأفعاله بمقتضى القسط ، من دون حيف ولا ظلم ولا تقصير ، فقد تم العدل باصطلاح أهل الطريقة . وهم يبنون صدق هذا الأمر وواقعته واتصاف الحق به من جهة أن الحق لما كان جواداً مطلقاً فهو لا يجودُ على القوابل إلا على الوجه الأتم^(١) ، وجوده على الوجه الأتم لا يكون إلا بإعطائها وجودها على طبق استعداداتها الموجودة فيها في الأزل . وطبيعي بحسب الأملي أن الإعتقاد بهذا المعنى للعدل يوجب على العبد أن يتكل على الحق في أفعاله وأقواله ، ويتحرك بأمره وإشارته ، ليكون ثابت القدم في مقام الإستقامة والتمكّن والتسليم والرضا ، وهو مقام أهل الطريقة من أرباب العرفان^(٢) . والتوكل يقتضي قلة التعلق بالدنيا ،

و يؤيد ذلك كثيرون . كالاستاذ شاخت وطومسون ويكر وآخرين . وحول معالجة المشكلة من قبل الأشاعرة باختراع فكرة الكسب ، يلاحظ :

Fakhri, Majed, "Some paradossical Implications of the muctazilite view of free will" in muslim world. v. 45, N:2, 1933. P 95 - 109.

والإسفراني عماد الدين ، التبصير في الدين ، فتح عزت الحسيني ، دمشق ، ١٩٤٠ ، ص ١١٦ . ويلاحظ وجهة نظر العدلية في ذلك في : الغزالي ، أبو حامد ، الاقتصاد في الإعتقاد ، القاهرة ، ١٣٢٧هـ ، ص ٣٧ .

والجويني ، إمام الحرمين ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين ، فتح لوسيان ، باريس ١٩٣٨ م ، ص ١٠٦ . والشهرستاني ، محمد ، نهاية الإقدام في علم الكلام ، فتح الفريد جيوم ، لندن ، ١٩٦٤ م . ص ٧٩ . والخياط ، أبو الحسين ، الانتصار والرد على ابن الراوندي ، فتح نيجرج ، القاهرة ، ١٩٢٥ م ، ص ١١٧ .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ . وأسرار الشريعة ، ص ٨٤ .

(٢) م . ن . ، ص ٨٥ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٤ .

وإليه أشار علي (ع) : (وجدت الزهد في كلمتين من القرآن ، وهو قوله : ﴿لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾^(١) ، ويقصد من ذلك وجوب أن يتساوى حال العبد في الموضوعين ، موضع الفقد ، وموضع الملك^(٢) ، ومرتبة كهذه لا تحصل للعبد إلا بعد علمه أن الله عالم بحاله وحال جميع الخلائق ، وأنه لا يفعل إلا الحسن ، ولا يعطي إلا بالعدل ، وهو منزّه عن الظلم والقيح والشر^(٣) .

* عدل أهل الحقيقة : وهو - بالإضافة إلى الرسوخ في الاعتقاد بما مرّ - الاعتقاد بأن الله عادل مُقسط في إعطاء وجود الموجودات ، كعدله في إعطائهم أوصافهم وأخلاقهم على طبق استعدادهم الذاتي وقابلياتهم الجبلية^(٤) ، ويكرر الأملي هنا مذهبه في كيفية وجود الأعيان في علم الحق مرة أخرى ، لكن بإيجاز . وهو يرى أن كل موجود فرض في العالم أولم يفرض ، له تعين وتحقق في علم الحق قبل أن يوجد في العين والخارج ، ويكون وجوده الخارجي تابعاً لوجوده العلمي . . فإذا أراد الحق إيجاداً فينبغي إخراجه بحسب ما تقتضيه ذاته في وجوده العلمي ، لا أزيد ولا أنقص ، وإخراجه على خلاف ذلك ظلم ، لأنه من وضع الشيء في غير موضعه ، والظلم لا يجوز على الحق ، ولا يصدر منه لمنافاته للمقسط الثابت له في ذاته^(٥) . وهذا النوع من العدل ، أو هذه المرتبة ، هي العدل الحقيقي ، ولقد أشير إليه في القرآن في مواضع كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾^(٦) . ويستطرد الأملي في تفسير الآية هذه وتأويلها على مذاق الصوفية ، ويستشهد بها على صحة رؤيته لكيفية طلب الأعيان وجودها الخارجي ،

(١) سورة الحديد ، آية ٢٣ . وانظر تأويلها في : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٤ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٨٥ .

(٢) م . ن . . ص ٨٦ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٤ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٨٧ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٤ .

(٤) م . ن . . «وأما عدل أهل الحقيقة ، فهو أن الله عادل في إعطاء وجود الموجودات . . . إلخ» . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٨٧ .

(٥) م . ن . . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٦ . «وذلك لأن كل موجود فرض في العالم أولم يفرض ، له تعين وتحقق في علم الحق . . .» .

(٦) سورة إبراهيم ، آية ٣٤ . ويقارن حول تأويل الآية : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٥ .

واستدعائها بلسان حالها التحقق العيني ، ويبالغ في حشد المؤيدات من القرآن ، ويمعن في تأويلها وصرفها عن ظواهرها ، كما هو حاله في غير هذا المورد^(١) . من ذلك على سبيل المثال قول داوود حين سأل ربه قائلاً : (لم خلقت الخلق ، فقال له : لما هم عليه) ويؤوله الأملي هكذا : «لما هم عليه من الإستعداد والقابلية ، لكي لا يكون لأحد اعتراض ، وإقامة حجة على الله بأنك لم خلقتني كذا» . لأن الله يجيبه بلسان الحال : «بأنني لم أعطك وجودك إلا على قدر قابليتك واستعدادك ، والقابلية هذه والإستعداد من اقتضاء ذاتك وماهيتك لا مني ، لأنني الفاعل وأنت القابل ، وقابلية القابل لا تكون من الفاعل ، بل من ماهيته الموجودة في العلم ، ووجودك - يعني في الخارج - على طبق ماهيتك ، وليس للعلم تصرف في المعلوم^(٢) ، إذ المطابقة بينهما شرط ، لأن العلم تابع ، والتابع لا يكون مطابقاً للمتبوع إلا على الوجه الذي هو عليه من معلوميته»^(٣) . ويرى الأملي أن هذا المعنى من العدل ، هو أعلى مراتبه ، وليس فوقه - من العدل - مرتبة ، ولا وراءه غاية^(٤) .

ثالثاً: النبوة:

شرحنا وجهة نظر الأملي حول النبوة بتفصيل ، وكان الحديث عنها هناك في سياق رؤيته ومذهبه في الولاية والنبوة كمرتبتين وجوديتين ، ومقامين في المعرفة . أما هنا فسنتصر على بيان النبوة من حيث أنها أصل من أصول الدين والإيمان كما فعلنا في التوحيد وهو ما يفعله الأملي نفسه بدقة في كتابيه أسرار الشريعة ، والمحيط الأعظم في المقدمة السادسة من مقدماته المفصلة ، وها نحن نوجز هنا مقاله فيهما .

* النبوة على الإطلاق : هي عبارة عن قبول النفس القدسية حقائق المعلومات والمعقولات عن الله سبحانه بواسطة جوهر العقل الأول ، المسمى بجبريل تارة

(١) أسرار الشريعة ، ص ٨٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٥ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٨٩ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٥ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٨٩ .

والروح القدس أخرى . والرسالة هي تبليغ المعلومات والمعقولات إلى المستفيدين^(١) ، هذا معناها على نحو الإجمال . أما معناها في كل مرتبة من مراتب الشرع الثلاث ، أعني الشريعة والطريقة والحقيقة ، فهناك تفصيله .

* النبوة عند أهل الشريعة : يجد الأملي أن أقرب طريق لفهم معنى النبوة عند أهل الشريعة ، هو في تحديد معنى النبي ، وبيان كيفية معرفة نبوته ، والغرض من بعثه وإرساله . أما النبي فهو إنسان مبعوث من الله تعالى إلى العباد ليكملهم ، بأن يعرفهم ما يحتاجون إليه من طاعته ، ويعلمهم ما يبعدهم عن معصيته . وتعرف نبوته بثلاثة أشياء : أولها أن لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل ، كالقول بتعدد الآلهة . والثاني : أن تكون دعوته الخلق إلى طاعة الله والإحتراف عن معصيته ، لا إلى طاعة نفسه وعدم معصيته . الثالث : أن يظهر منه عقيب دعوة النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعوته . والمعجز هو كل فعل خارق للعادة يعجز عن أمثاله البشر ، والتحدي هو أن يقول النبي لأمته : إن لم تقبلوا قولتي فافعلوا مثل هذا الفعل ، أو بالعكس ، يعني تقول أمته نفس هذا القول بعينه في مقام المعارضة له . وما يظهر في ذلك على غير جهة التحدي والمعارضة يسمى الكرامة ، وهو مختص بالأولياء ، والمعجزة مختصة بالأنبياء . أما الغرض من بعث النبي عند أهل الشريعة ، فهو إرشاد الخلق وتعليمهم وتكليفهم وإلزامهم بما يوصلهم إلى كمالهم المعين لهم في الأزل ، ذلك أن بلوغهم إلى ما قلنا بغير إرشاد وتعليم غير ممكن بسبب كثرة الحواس والقوى ، واختلاف الدواعي والآراء ، والرغبة في الشر واجترار الفساد ، وشدة العوائق والموانع التي تحول بين المرء وفعل الخير والمبادرة إليه ، فوجب أن يبعث الله إليهم من يعلمهم كيفية السلوك وحسن المعاملة ونظم الأمور ، مما يرتبط بالمعاد والمعاش ، ويخوفهم عواقب الشرور ، ويعرفهم مواضع الزلل ومواطن التهمة والشبهة ليتجنبوها ، وموارد الخير والفضيلة ليقتصدوها ، وهذا البعث الواجب هو ما أسماه المتكلمون باللطف^(٢) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٥ . وأسرار الشريعة ، ص ٩٠ .

(٢) م . ن . ص ٩٠ . و ص ٩١ .

ويستحيل بنظر الأملي التعلم من مثل الحق بلا واسطة ، باعتبار عدم إمكان رؤيته بالبصر ، أو إدراكه بالإشارة ، وليس لكل أحد من الخلق قوة الأخذ منه . . ولأجل ذلك وجب أن يعيّن طائفة من الرسل تتحقق بينه وبينهم المناسبة من جهة ليأخذوا عنه ، وبينهم وبين الناس من جهة أخرى ليلقوا ما أخذوه إليهم^(١) . وينبغي في هؤلاء العصمة من أول العمر إلى آخره ليحصل الوثوق بقولهم وفعلهم ، ويمتنع وقوع القبائح منهم وصدور المعاصي عنهم ، ويستحيل إخلالهم بالواجب - من غير أن يخرجهم ذلك كله عن حدّ الإختيار - لئلا ينفر الخلق منهم ، وليثقوا بما جاؤوا به . والعصمة هذه لطف أيضاً^(٢) .

* النبوة عند أهل الطريقة : وهي - بعد الرسوخ فيما سبق اعتقاداً وتصديقاً - الإخبار عن الحقائق الإلهية والأسرار الربانية ، على ترتيب أسماء الحق وصفاته وأفعاله ، وهذه النبوة قسمان : نبوة تعريف ، ونبوة تشريع^(٣) . والأولى : هي الإنباء عن معرفة الذات والأسماء والصفات . والثانية : هي جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة ، وتختص الثانية باسم الرسالة^(٤) .

ويرى الأملي أن هذا الإجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن الحق ظاهر وباطن معاً ، ويطونه شامل للوحدة الحقيقية التي هي الغيب المطلق وللکثرة العلمية التي هي حضرة الأعيان ، وظهوره لا يزال مكتنفاً بالكثرة لا خلوه عنها ، إذ ظهور الأسماء والصفات من حيث خصوصياتها الموجبة لتعدددها لا يتصور إلا أن يكون لكل منها صورة مخصوصة ، فيلزم التكثر . ولما كان كل منها طالباً للظهور وشيوع أحكامه وانبساطها ، حصل التنازع في الأعيان الخارجية باحتجاب كل واحد منها في غيره ، فاحتاج الأمر إلى مظهر حكم عدل يحكم بينها ، ويحفظ نظام العالم في

(١) حول وجوب المناسبة ، يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٥ . ويقارن : م . ن . ، ورقة ١١٣ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٩١ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٥ .

(٣) م . ن . ، ورقة ١٢٦ .

(٤) م . ن . ، ورقة ١٢٦ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٩١ .

الدنيا والآخرة ، وبحكم بين الأسماء بالعدالة ، ويوصل كلاً منها إلى كماله ظاهراً وباطناً ، وهذا الحكم هو النبي الحقيقي ، والقطب الأزلي أولاً وآخرأ ، وظاهراً وباطناً ، وهو الحقيقة المحمدية^(١) . وأما الحكم بين المظاهر فهو النبي الذي تحصل نبوته بعد الظهور نيابة عن النبي الحقيقي . فالنبي هو المبعوث إلى الخلق ليكون هادياً لهم ومرشداً إلى كمالهم المقدر لكل منهم في حضرة العلم الأزلي للحق ، باقتضاء استعدادات أعيانهم الثابتة . وقد يكون مشرعاً ، وقد لا يكون^(٢) . ونبوة النبي هي اختصاص إلهي حاصل لذاته جراء التجلي الموجب لثبوت الأعيان في العلم ، ولما كان من المظاهر من يطلب هذا المقام - بتوسط التوفيق والهداية - فمن حصل له ذلك منها فهو نبي ، وهو مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها للمظاهر كلها ، ومن حيث حكمها بينها بالعدل . فتكون النبوة عند أهل الطريقة مختصة بالظاهر^(٣) .

ويشترك الأنبياء جميعاً في الدعوة والهداية والتصرف في الخلق ، فالنبوة دائرة تامة مشتملة على دوائر متناهية متفاوتة في الحيطه التامة كأولي العزم والمرسلين ، وغير التامة كأنبيا بني إسرائيل^(٤) .

* النبوة عند أهل الحقيقة : وهي - بعد الرسوخ في المرتبتين السابقتين اعتقاداً وتصديقاً - الخلافة الإلهية المطلقة التي تختلف مراتبها باختلاف مظاهرها من الأشخاص ، ولكل مرتبة من مراتبها تعريف ومعنى . ويرى أهل الحقيقة أن النبوة هي الإنباء ، والنبي هو المنبئ عن ذات الحق تعالى وصفاته وأسمائه وأحكامه ومراداته ، والإنباء الذاتى الحقيقي الأولي ليس إلا للروح الأعظم الذي بعثه الله إلى النفس الكلية أولاً ، ثم إلى النفوس الجزئية ثانياً ، ليُعلمهم بلسان حاله (بلسانه الفعلي) عن الذات الأحدية والصفات الأزلية والأسماء الإلهية . وكل نبي من آدم

(١) أسرار الشريعة ، ص ٩٢ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٦ .

(٢) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٣) م . ن . وأسرار الشريعة ، ٩٢ - ٩٣ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٦ .

إلى محمد (ص)، مظهر من مظاهر نبوة الروح الأعظم^(١)، فنبوته ذاتية دائمية ونبوة المظاهر عرضية متصرمة^(٢) إلا نبوة محمد (ص) فهي دائمة باعتبارها أتم هذه المظاهر وأكملها، وباعتباره (أي محمد) حقيقة هذا الروح، وصورته الذي تجلت الحقيقة بجميع أسمائها وصفاتها فيه، وتجلت في كل مظهر من المظاهر الأخرى بصفة من صفاتها أو اسم من أسمائها. . ولأجل ذلك كانت نبوته خاتمة النبوءات وأكملها، وهي المتقدمة عليها في الحقيقة والذات لأشرفيتها، والمتأخرة عنها صورة لأكمليتها^(٣). وبيان معنى النبوة يقتضي بيان معنى الخلافة والخليفة، إذ النبوة ليست إلا ذلك، والأملي يبين معناهما عند أهل الحقيقة فيقول: «إنه لما اقتضى حكم سلطنة الذات الأزلية. . بسط مملكة الأروحية، ونشر ألوية الربوبية^(٤)، بإظهار الخلائق وتسخيرها، وإمضاء الأمور وتديريها، وحفظ مراتب الوجود، ورفع مناصب الشهود، وكانت مباشرة هذا الأمر من دون واسطة بعيدة جداً، لبعد المناسبة بين عزّة القدم وذلة الحدث، حكم الحكيم بتعيين نائب ينوب عنه في التصرف والولاية والحفظ والرعاية، له وجه في القدم يستمد به من الحق، ووجه في الحدث يمد به الخلق^(٥)، والخليفة الذي يعنيه الأملي هنا هو الواسطة في الخلق والتدبير عند الفلاسفة، وهو الملائكة عند أهل الشرع، ولأجل تأهيله لمنصب الخلافة هذا فقد جعله الله على صورته «ومكنه من أسباب التصرف بالنيابة عنه، وخلّع عليه جميع أسمائه، وأحلّه في مسند الخلافة بإلقاء مقاليد الأمور إليه، وإحالة الأحكام عليه، وتسخير الخلائق لحكمه وجبروته، وتنفيذ تصرفاته في خزائن ملكه وملكوته [أي الحق]، وسماه الحق إنساناً، لمكان الأُس بينه وبين الخلق برابطة الجنسية، وعلائق الإنسية، وجعل له بحكم إسميه الظاهر والباطن حقيقة باطنة وصورة ظاهرة، ليتمكن بهما من التصرف، وحقيقته الباطنة هي

(١) المحيط الأعظم، ورقة ١٢٦. ويقارن: أسرار الشريعة، ٩٣.

(٢) م. ن. والمحيط الأعظم، ورقة ١٢٦.

(٣) أسرار الشريعة، ص ٩٣ - ٩٤.

(٤) م. ن.، ص ٩٤.

(٥) المحيط الأعظم، ورقة ١٢٦.

الروح الأعظم الذي به يستحق الإنسان الخلافة ، والعقل الأول وزيره وترجمانه ،
والنفس الكلية خازنة وقهرمانه ، والطبيعة الكلية عامله ، وهي رئيس قوى
الطبيعة»^(١) .

«وأما صورته الظاهرة فهي صورة العالم من العرش إلى العرش ، وما بينهما من
البسائط والمركبات»^(٢) ، ويقصد الأملّي بالخليفة الإنسان هذا ، الإنسان الكبير ، وهو
المقصود من قول العارف : العالم إنسان كبير ، وهو خليفة الله في سمائه وأرضه ،
بينما الإنسان المعبر عنه بالعالم الصغير هو نوع البشر ، هو خليفة الله في أرضه^(٣) ،
وهو نسخة منتخبة من الكبير ، وله مثله حقيقة باطنة وصورة ظاهرة ، أما حقيقته
الباطنة فالروح الجزئي ، والنفس والطبيعة الجزئيتان أيضاً ، وأما صورته الظاهرة ،
فنسخة منتخبة من صورة العالم ، وفيها من كل جزء من أجزائه ، لطيفها وكثيفها
قسط ونصيب^(٤) ، والآملّي يعتبر أن ما مرَّ أصلٌ كبير عند أهل الحقيقة يتفرع عليه
فهمٌ كثير من الحقائق . . وهو يطيل الكلام في مصنفاته حول بيان مطابقة الإنسان
للعالم صورة . وتحديد موقع الإنسان بين المظاهر ، مما لا يدخل في مقصودنا هنا .

ولقد مرَّ في بحثنا عن النبوة والولاية ، بيان المطابقة بين عالم الصورة وعالم
المعنى فليراجع ، وسيأتي في التأويل بيان المطابقة بين العالم الصغير والكبير من
حيث الصورة كجزء من فعل التأويل .

رابعاً: الإمامة:

لم يقع نزاع في الإسلام حول قضية كالنزاع في الإمامة ، ولقد امتلأت كتب
الكلام والموسوعات المعدة لبيان أصول الإيمان ومصنفات الملل بالجدل حول
مفهومها ، وحول ما يلحقها من أحكام ، وما يرتبط بها من مقتضيات ولوازم . لم
ينج التأويل العرفاني في الإنسان ، ولا التنظير الصوفي في الولاية من تأثير هذا

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٦ .

(٢) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٣) أنظر : أسرار الشريعة ، ص ٩٤ .

(٤) م . ن . ، ص ٩٥ . ويقارن حول كل ذلك : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٦ - ١٢٧ .

الجدل ، حتى لقد اتهم ابن عربي غير مرة ، ومن جهات مختلفة بأنه يستمد من التشيع أصول مذهبه في الولاية ، ثم يعيد تركيب مجلوباته ليخفي فيها طابعها المذهبي . وكيف كان ، فنحن فصلنا الكلام في الولاية فيما مضى ، وقارنا بين الأملي وابن عربي ، وبيننا أن الأملي يلجأ إلى إرث شيوعي من النصوص وأساليب الجدل وطرق الإحتجاج كلما أعوزته الحجة ، ووجد نفسه في مجابهة ابن عربي أو شراحه من أهل السنة حول مشكلات تبدو - في الولاية - مذهبية . ونحن هنا سوف نكتفي بعرض لوجهة نظره في الإمامة كأصل من أصول الدين ، وسوف نتبين أنه يمزج بين رؤية شيعية مذهبية للإمامة نُظِر لها عبر تاريخ الإسلام حتى يومنا ، ورؤية صوفية ترغب في رسم صورة عالمية للولاية ، ترتبط بالإنسان وتنطلق منه .

*** الإمامة على الإطلاق :** هي رئاسة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية ، وزجرهم عما يضرهم بحسبها^(١) . أما في المراتب الثلاث فهناك تحديد أعلى للترتيب .

*** الإمامة عند أهل الشريعة :** يرى أهل الشريعة أن الإمامة - بالمعنى المتقدم ذكره - واجبة في الدين عقلاً وشرعاً . أما عقلاً فلاحتياج الناس في حفظ أحكام الشرع إلى الإمام ، لجهة أنه يحملهم على مراعاته بالوعد والوعيد ، ويرغبهم بإجراء أحكامه وتنفيذ حدوده . واحتياج الناس إلى استبقاء الشرع بالإمام كاحتياجهم إلى تمهيده وإيجاده بالنبي ، وإذا كان إرسال الرسل واجباً لكونه لطفاً وتمكيناً ، فكذا جعل الإمام ، فإنه واجب من باب اللطف أيضاً ، باعتبار أن اللطف ما يختار عنده المكلف الطاعة أو يكون إلى اختيارها أقرب ، ولولا اللطف لما كان ذلك مع تمكن المكلف من الطاعة والمعصية ، لإمكان وقوعهما منه بالسوية دون أن يترتب على ذلك قبح . . ويرأى الأملي فإن وجود الإمام يحقق ذلك كله ، فهو لطف^(٢) . ويبين أهل الشرع سبب وجوب اللطف على الله فيقولون : «إن المولى لو لم يتحقق

(١) أسرار الشريعة ، ص ٩٥ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٧ . «فهي على الإطلاق رئاسة دينية . . . إلخ» .

(٢) م . ن . «وأما عند أهل الشريعة ، فالإمامة عندهم واجبة في الدين عقلاً وشرعاً» . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ٩٦ .

منه ذلك مع بقاء التكليف ، واستمراره ودوامه ، ومع وجود ما يمنع الناس من العمل بمقتضيات الأحكام ، وما يحجزها عن تطبيق ما يستلزمه التكليف من الآثار والموجبات ، لكان الحق مع ذلك كله ناقضاً لغرضه ، مكلفاً الناس بغير المقدور ، أو بالعسير ، وهو محال . وإذا ثبت ذلك عندهم وكان الإمام لطفاً فهو واجب من هذه الجهة وضروري^(١) . هذا من حيث العقل .

أما وجوبه من ناحية النقل فقد دلّ عليه قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ . . . ﴾^(٢) ، ووجه الاستدلال بالآية - بحسب الأملي - هو أن الله تعالى أمر المكلفين بطاعة أولي الأمر كما أمرهم بطاعته وطاعة رسوله ، وإذا كانت طاعته وطاعة رسوله واجبة وجب أن تكون طاعة أولي الأمر كذلك ، لأن حكم المعطوف حكم المعطوف عليه في الغالب ، بمعنى أن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد . وإذا ثبت ذلك فقد ثبت وجوب وجوده وضرورة تحققه . وهو لا يخلو إما أن يكون معيناً أي منصوباً عليه ، أو لا كذلك . . ويرى الأملي أن عدم تعيينه يوجب التعطيل والإجمال ، فلا بد من تعيينه ، وهو ليس كل الأمة لبطلان ذلك بالإتفاق ، فلا بد أن يكون بعض الأمة ، فالإمام من الأمة ، وهو ضروري ومعين ، وهذا هو المطلوب إثباته عند أهل الشرع وأرباب الظاهر . وهو معنى الإمامة عندهم^(٣) .

* الإمامة عند أهل الطريقة : يقرر الأملي الولاية هذه فيقول : «هي عندهم عبارة عن الخلافة من قبل الله ، أو من القطب الذي يكون في زمانه ، والإمام عبارة عن صاحب هذه الخلافة ، وهو المعبر عنه بالولي»^(٤) ، والولي هذا على قسمين عندهم ، ولي له الولاية الذاتية الحقيقية الأزلية وهو المعبر عنه بالولي المطلق ، أو

(١) أسرار الشريعة ، ص ٩٦ ، والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٧ .

(٢) سورة النساء ، آية ٥٩ . وانظر تمسك علم الكلام الشيعي بالآية كمتند على إثبات الإمامة لعلي (ع) نصاً في : الخلي ، نهج الحق ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٩٧ - ٩٨ . وص ٩٩ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٧ .

(٤) م . ن . وأسرار الشريعة ، ص ٩٩ .

القطب الأعظم^(١) ، وهو خليفة الحق . وولي له الولاية العرضية المجازية ، وهي ولاية مستفادة من القطب ، يعني تكون له الولاية الإرثية المستفادة ، ويسمى بالولي المقيد ، وهو الإمام أو الخليفة . وكلا القسمين - بحسب هؤلاء - يعود إلى حقيقة النبي الخاتم ، وإلى من يرثه بالإرث الحقيقي^(٢) . ثم يستطرد الأملي في بيان معنى الولي ، وتعيين خاتم الأولياء مطلقاً ومقيداً ، وقد فصلنا الحديث عن ذلك فيما مضى ، ونكتفي هنا بإجمال القول في معنى الولاية عند أهل الطريقة كما بين الأملي ، فنقول : الولاية - عند أهل الطريقة - هي التصرف في الخلق بعد فنائهم في الحق ويقائهم به ، وهي في الحقيقة باطن النبوة ، إذ الأخيرة ظاهرها الإنباء ، وباطنها التصرف في النفوس بإجراء الأحكام عليها ، وهم يرون أن النبوة من حيث الإنباء مختومة - أي في الظاهر - بمحمد (ص) ، أما النبوة من حيث الولاية والتصرف فهي باقية أبد الأباد ، ويحملها الأولياء من أمة محمد (ص) ، إذ هم حملة ولايته ، بل حملة تصرف ولايته ، يتصرف بهم في الخلق إلى ما شاء الله . . . ولأجل ذلك كان باب الولاية مفتوحاً . ويرأيهم فإن علامة صحة الولي هي متابعة النبي في الظاهر ، لأنهما يأخذان التصرف من مأخذ واحد ، والولي ليس إلا مظهر تصرف النبي ، والتصرف ليس إلا واحداً ، والمتصرف ليس إلا واحداً كذلك^(٣) ، ولهذا تكلم بعضهم عن نفسه بخصائص النبي (ص) على سبيل الحكاية ، من جهة أنه من النبي بمنزلة الآلة للتصرف كقول ابن الفارض :

إليّ رسولاً كنت مني مرسلأً وذاتي بآياتي عليّ استدلّت
وكلهم عن سبق معنای دائر بدائرتي أو وارد من شریعتي^(٤)

والنبوة على الحقيقة دائرة متألفة في الخارج من نقط وجودات الأنبياء ، وتكتمل

(١) أسرار الشريعة ، ص ٩٩ .

(٢) م . ن . ويقارن في ذلك كله : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٨ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ٩٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٨ .

(٤) يلاحظ : ابن الفارض ، عمر ، الديوان ، تح الشيخ إبراهيم اليازجي ، بيروت : المطبعة الأدبية ، ١٨٨٧ م . ص ٤١ .

بوجود النقطة المحمدية ، والولاية دائرة متألّفة أيضاً في الخارج من نقط وجودات الأولياء كاملة بوجود النقطة التي تختتم بها الولاية^(١) .

ويعبر أهل الطريقة عن هذه الولاية بالقضية الكبرى ، ومرتبة قطب الأقطاب ، ولا تكون إلا للورثة النبي الخاتم ، ولا يكون خاتم الولاية إلا على باطن خاتم النبوة^(٢) . ويقطب الأقطاب هذا يتم بلوغ الصلاح دنيا وآخرة ، وبموته يختل نظام العالم^(٣) . هذا عند أهل الطريقة .

* الإمامة عند أهل الحقيقة : لا يتحدث الأملي هنا عن ولاية هي تبع النبوة ومرتبة عليها ، بل عن ولاية متقدمة وأرفع ، لذا يرى أهل الحقيقة أن الإمام المقصود هنا هو الإمام الأعظم ، وقد يعبر عنه بالقطب والولي المطلق ، وعليه مدار الوجود ، وقيام الشريعة والطريقة والحقيقة ، وإليه ترجع جميع مراتب الوجود المعنوي ، أعني مرتبة النبي والرسول والولي .

ولقد أشار ابن عربي إليه - بحسب الأملي - في فصوصه عند حديثه على العلم الشهودي التام ، حيث افترض أن هذا العلم لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وأنه لا يراه أحد من الرسل إلا من مشكاة الولي الختم . والولي بوجه أرفع من النبي أي من جهة الولاية^(٤) ، وإن كان من وجه أنزل وأدنى ، ولقد فصلنا نحن الكلام على هذا الولي ، ومعنى الولاية في باب النبوة والولاية فليرجع إليه . هذا غاية ما يقال في الإمامة عند الطوائف الثلاث من جهة كونها أصلاً من أصول الدين ، وأحد أركان الإيمان .

خامساً: المعاد:

المعاد في لغة المتصوفة يعني القيامة ، والقيامة عندهم قسمان صورية ومعنوية ، وكل واحدة منهما أقسام ثلاثة عند أهل الطريقة والحقيقة ، صغرى ووسطى

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٨ . وأسرار الشريعة ، ص ١٠٠ .

(٢) م . ن . ، ص . ن .

(٣) م . ن . ، ص ١٠٠ - ١٠١ . وينظر : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٨ . النص بحذافيره .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

وكبرى ، ولكل طائفة من الطائفتين فهمها الخاص لأقسام القيامة هذه . فتكون على التفصيل اثنتي عشرة قيامة عند أهل الطريقة والحقيقة ، ويبقى لأهل الشريعة فهمهم الخاص لها المعروف المتداول في ظاهر الشرع ومتفاهم أهله . وهاكم بيان معنى القيامة مطلقاً ، ثم معناها عند أهل الشرع ثم تفصيل أقسامها عند أهل الطريقة والحقيقة .

* المعاد على الإطلاق : هو رجوع العالم وما فيه إلى ما صدر منه صورة ومعنى في مراتب القيامة الثلاث الصغرى والوسطى والكبرى آفاقاً وأنفساً ، وهي على التفصيل إثنتا عشرة قيامة صورية ومعنوية ، وترتيبها هو أن تُعتبر في الآفاق ثلاثاً صورية ، وكذلك ثلاثاً معنوية ، ومثلها في الأنفس فيكون المجموع إثنتا عشرة قيامة . هذا إجمال ، وسيأتي تفصيله^(١) .

* المعاد عند أهل الشريعة : أما عند أهل الشريعة ، فالمعاد أو القيامة عبارة عن جمع أجزاء البدن وتأليفها مثلما كانت ، وإعادة الروح إليه . وهو المعبر عنه بحشر الأجساد ، وهو ممكن عندهم ، وهم يرون قدرة الله عليه ، إذ الله عالم بالممكنات قادر عليها ، والجسم قابل للتأليف ، فلا مانع من أن يكون الله قادراً عليه فاعلاً له . ولقد بنى أهل الشريعة - بحسب الأملي - ذلك على مقدمات عقلية ، منها أن الله خلق الإنسان وأعطاه العلم والقدرة والإرادة والإدراك وغيرها من القوى ، وجعل بيده زمام الاختيار ، وكلفه بما هو شاق ، وخصّه باللطاف جليّة وخفية لغرض عائد إليه (أي الإنسان) ، وذلك بنظره نوع كمال لا يحصل إلا بالكسب ، إذ لو أمكن بلا واسطة كسب خلقهم على ذلك ابتداءً ، والدنيا دار تكليف ، فهي دار كسب ، فلا بد من دار مجازاة ، وهي الدار الآخرة^(٢) . ومنها أن الأنبياء بأسرهم أخبروا بحشر الأجساد ، وهو - أي إخبارهم - موافق للمصلحة الكلية ، فيكون حقاً ، لاستحالة صدور الكذب عن نبي ، وكذلك اللجنة والنار الحسيتان حق لإمكانهما ، وإخبار النبي الصادق بهما . ومنها ما قالوا في جواب قوم يقولون باستحالة إعادة

(١) قارن : لاحقاً . وانظر حول معنى المعاد على الإطلاق : أسرار الشريعة ، ص ١٠٤ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٩ .

(٢) م . ن .

المعدوم^(١) للزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ، وهو أن حشر الأجساد حق ، فوجب أن لا يعدم أجزاء البدن ، بل يتبدل التأليف . . والفناء في الآية ﴿كلُّ من عليها فان﴾^(٢) إشارة إلى هذا المعنى بالذات . ومنها ما قالوا ، إن الإنسان جوهر ، لكن المتصف بالجوهرية ليس الجسد ، وإلا لم يتصف الإنسان بالعلم مثلاً ، مع أنه يتصف به بالضرورة ، فالإنسان جوهر عالم ، والبدن وسائر الجوارح آياته في أفعاله ، وذلك هو المسمى بالروح في الشرع الإسلامي^(٣) ، وهو الذي به بقاء الإنسان وشخصيته ووحدته ، والذي على أساسه يعيد الحق تأليف البدن . لكن مع ذلك كله ، فلقد اختلف الناس - بحسب الأملي - مذاهب شتى ، فالدهرية أنكروه ، وقالوا : الإنسان ينعدم بموته ، فلا يكون له عود ولا يعقل . والقائلون بأن المعدوم شيء قالوا : بأنه ينعدم بموته ثم يعود ، وحينها يثاب أو يعاقب ، أما انعدامه فلقوله : ﴿كلُّ من عليها فان﴾ ، وأما عوده فلوجب إثابته أو معاقبته بنص الكتاب . والنفاء القائلون بكونه (الإنسان) جسماً فحسب ، قالوا : إفناؤه وهلاكه عبارة عن تلاشي أجزائه واضمحلال أعضائه ، وإعادته هي جمع أجزائه أو إحداث أعراض فيه مثلما كان قبل موته .

ويرى الأملي أن القول بالأجزاء الأصلية والحكم بالتأليف بعد التبديل وأن النفس جوهر بسيط أولى وأنسب من غيره من الأقوال ، ولا يترتب عليه ما يترتب على غيره من الشبهات^(٤) ، هذا عند أهل الشريعة .

* معاد أهل الطريقة : وهو إجمالاً ، ظهور الحق بصورة إسميه الباطن والآخر ، كما أن الدنيا والأولى عبارة عن ظهوره بصورة إسميه الظاهر والأول مع أسماء أخرى كالمبدي والموجد والخالق والرازق . أو هي عبارة عن تغيير عالم الظاهر وإرجاعه إلى الباطن دائماً ، كما أن الدنيا عبارة عن ظهور الباطن بصورة الظاهر دائماً ورجوعه إليه . والأسماء بنظرهم ، وإن كانت كثيرة ، إلا أن حكمها لا يخرج

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٠٥ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٩ . ويقارن : أسرار الشريعة ، ص ١٠٥ . ولاحظ : سورة الرحمن ، آية ٢٦ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ١٠٥ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٢٨ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

عن هذه الأربعة ، الأول والآخر والظاهر والباطن . والأول والآخر وما يندرج تحتها من قبيل الدنيا والمرتبة الابتدائية ، والباطن والآخر وما يندرج فيهما من قبيل الآخرة والمرتبة المنتهائية^(١) ، ويرى هؤلاء - كما يقرر الأملي - أن لكل إسم من الأسماء الإلهية حكم واقتضاء ، فالآخرة مثلاً من اقتضاء الإسم القهار والواحد والأحد والفرد والمعيد والمأحي والمميت وغيرها مما في معناها . كما أن الدنيا من اقتضاء الإسم الظاهر والمبدي والأول والموجد وغير ذلك^(٢) . والأسماء هذه بنظرهم متحدة في حقيقتها وذاتها إلا أنها مختلفة في حكمها وأثرها واقتضاءاتها ، فما غلبت منها ترتب حكمها وأثرها ووقع . ولقد دلّ القرآن - بحسب هؤلاء - على ذلك عند ذكر الأمر والعروج ، وقصد بالأول الظهور والبروز ، وبالثاني البطون والعود ، وليس حقيقة المعاد إلا رجوع المظهر إلى الظاهر ، والمحاط إلى المحيط . والعود هذا عند أهل الطريقة لانهاية له ، إذ لما كانت المظاهر لانهاية لها ولاحد ، فعودها بحسب الجزئي كذلك ، ولقد عبر القرآن عن ذلك فقال : ﴿ كل يوم هو في شأن ﴾^(٣) . أي أنه يستوفي حقوق كل إسم من أسمائه في صورة مظهر من مظاهره ، ومرتبة من مراتبه في مواطن الظهور والبطون ، والنزول والعروج ، باعتبار أن الأكوان مظاهر الأفعال ، والأفعال مظاهر الصفات ، والصفات مظاهر الأسماء ، والأسماء مظاهر الذات وكمالاتها الذاتية غير المتناهية وحيث تقرر أن هذه جميعاً لانهاية لها ، فلا نهاية للرجوع والعود أيضاً ، فعود الجزئي إلى الكلّي والمركب إلى البسيط يجوز تكرره إلى ما لانهاية له من غير توهم قدم في شيء من المحدثات ، أو توهم نقص في الشرعيات والنقليات ، فإن اندراج بعض الأسماء في بعض لا يكون سبباً في ذلك كله إذ (الباقى باق في الأزل والفاني فان لم يزل)^(٤) ، وهذا هو المسمى عند أهل الطريقة بالعود الكلّي الأسمائي . وهو كما هو واضح يقابل الظهور وتفصيل مراتبه مما مرّ سالفاً في الباب الثاني ، أي أن الظهور يقابله عودٌ

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٠٧ . ويقارن بتفصيل : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٩ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٠٧ .

(٣) سورة الرحمن ، آية ٢٩ . وانظر حول ذلك كله : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٩ .

(٤) لم نجد مستند هذا الكلام .

على طبقه . ويحاول الأملي أن يبين بتفصيل كيفية حكومة بعض الأسماء على بعض واندراج بعضها في بعض ، لتتضح بدقة طبيعة هذا العود ، وتستقيم حقيقته فيقول : «إعلم أن للأسماء الإلهية أحكاماً وأثاراً ولها دولٌ ودورات ، وابتداء وانتهاء ، والعقل السليم يحكم بأن حكم الإسم الضار مثلاً ، غير حكم الإسم النافع ، وأثر الإسم المحيي مختلف عن أثر الإسم المميت ، ودولة الإسم الهادي غير دولة الإسم المضل ، وكذا الأمر في الأول والآخر^(١) وغيرهما من الأسماء المتقابلة المعاني ، والدنيا أثر وحكم لأسماء معينة ، والآخرة أثر ودولة لما يقابلها من الأسماء . وكما أن الدنيا من ناحية وجودها كانت واجبة في الحكمة الإلهية بمقتضى الأسماء المتعلقة بها ، فكذلك ظهور الآخرة ووجود أحكامها كان واجباً في الحكمة تلك بمقتضى الأسماء المرتبطة بها أيضاً» ، ويفترض الأملي أن هذه القاعدة ضابطة كلية تعرف منها ضوابط كثيرة^(٢) ، ويمثل لهذه السلطنة الأسمائية الحقيقية المعنوية للوجود الحق ، بالسلطنة المجازية الصورية . وينظره فإن الأسماء الذاتية كالوزير مثلاً والصفاتية كالأمير ، والفعلية كالجنود . . . وكل إسم من هذه الأسماء المرتبطة بالسلطنة المجازية له حكم لا يشاركه فيه سواه من الأسماء ، وبه يرتبط وإليه يعود . وكذا الأمر في السلطنة الحقيقية لا فرق ، فكل إسم يقتضي أثراً هو مظهره ، ومحلٌ لحكمه ، ولا يكون رجوع هذا المظهر إلا إلى الإسم الذي صدر عنه وترتب عليه وكان من مقتضياته ، ولما كان من الجائز أن يكون مظهر أحد الأسماء وأثره وحكمه غالباً ، ومظهر بعضها مغلوباً ، أمكن أن يقال بأن الآخرة كآثر وحكم ناتجة من غلبة الأسماء المقتضية لوجودها ، ومن مغلوبية الأسماء المقتضية لوجود الدنيا^(٣) . وهو يرى أن أهل الطريقة يفترضون أن الأسماء تنقسم بحسب أحكامها إلى أقسام ، فمنها أسماء لا ينقطع حكمها أبداً ولا ينتهي أثرها أزلاً ، كالأسماء الحاكمة على الأرواح القدسية والنفوس والملكوتية وعلى ما لا يدخل تحت الزمان من المبدعات . ومنها ما لا ينقطع حكمه أبداً وينقطع أثره ، كالأسماء الحاكمة على

(١) انظر : أسرار الشريعة ، ص ١٠٩ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٣٠ .

(٢) م . ن . ولاحظ أسرار الشريعة ، ص ١١٠ .

(٣) م . ن . ، ص ١١١ .

الآخرة ، فإنها أبدية خالدة ، وأحكامها كذلك ، إلا أنها ليست أزلية ، إذ ابتداءها بانتهاء النشأة الدنيوية . ومنها ما ينقطع أثره أولاً ويتناهى أبداً ، كالأسماء الحاكمة على ما يدخل تحت الزمان ، فإنها في ذاتها لا أزلية ولا أبدية ، وإن كانت نتائجها غير منقطعة حكماً في الآخرة^(١) . وما تنقطع أحكامها إما أن تنقطع مطلقاً ، ويدخل الحاكم عليه في الغيب المطلق الإلهي كالحاكم على النشأة الدنيوية ، وإما أن يستتر ويختفي تحت حكم الإسم الذي يكون أتمّ حيلة منه عند ظهور دولته . ودوام الأعيان في الدنيا والآخرة راجع إلى دوام الدول الأسمائية وعدم دوامها .

وخلاصة ذلك كله هو : أن المعاد عبارة عن رجوع كل مظهر إلى إسمه الذي ظهر فيه بالحكم والأثر^(٢) ، ويرى الأملي أنه لا بد من تفصيل القول في مراتب القيامات وأقسامها ، إذ لكل قسم معنى يخصه ، وهو هنا يطيل ويستطرد لأدنى مناسبة وأسط سبب . والفائدة تقتضي أن نذكرها جميعاً من جهة أن الأملي لم يتعرض لشرح القيامات وتوضيحها إلا في كتابين ، الأول أسرار الشريعة وهو من كتبه التي لم تعرف ولم يتم تداولها ، والثاني المحيط الأعظم ، وهو لا يزال مخطوطاً ، إلا أن المقام هنا لا يتسع لذلك وقد يخرجنا تفصيلها عن المقصود ، ولأجله فإنني سوف أبينها باختصار شديد برسم جدول يشتمل عليها جميعاً وأبين فيه معناها على الإجمال .

(١) أسرار الشريعة ، ص ١١٢ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١١٣ . والمحيط الأعظم ، ورقة ١٣١ .

ويلاحظ أيضاً حول القيامة . تفسير فرغاني في : مناهج العباد ، ورقة ٩ ظهر .

* أقسام القيامة عند أهل الطريقة والحقيقة^(١) :

- القيام بعد الموت الإرادي الإختياري . (طريقة)	صغرى	معنوية	القيامة في الأنفس
- القيام بعد الفناء في التوحيد الفعلي . (حقيقة)			
- هي حياة الإنسان بالأخلاق الحميدة بعد موته عن الأخلاق الذميمة . (طريقة)	وسطى		
- القيام بعد الفناء في التوحيد الصفاتي . (حقيقة)			
- البقاء في الحق بعد الفناء فيه (قرب النوافل) . (طريقة)	كبرى		
- مشاهدة بقاء الذوات كلها في ذات الحق بعد فنائها فيه عرفانيا . (حقيقة)			
- هي عبارة عن الخلاص الشخصي من حجاب البدن والنشأة الدنيوية بالموت الطبيعي دون الإرادي . (طريقة وحقيقة)	صغرى		
- هي خروج الشخص من الدنيا ومكثه في البرزخ المسمى بالقبر لقوله (ومن ورائهم برزخ) . (طريقة وحقيقة)	وسطى	صورة	
- هي قيام الشخص وحشره يوم القيامة الكبرى ، المعبر عنها بالطامة الكبرى . (طريقة وحقيقة)	كبرى		

(١) حول تقسيم القيامة وتفصيلها يراجع : أسرار الشريعة ، ص ١١٣ - ١٣٦ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ١٣٢ - ١٣٩ .

- رجوع النفس الجزئية إلى النفس الكلية بعد الخروج من البدن . (طريقة وحقيقة)

صغرى

- هي رجوع الأرواح الجزئية إلى الروح الأعظم الكلي بحسب التوجه والعروج معنى ، دون الصورة ، مع التعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف . (طريقة وحقيقة)

وسطى

معنوية

- هي عودة العقول كلها من حيث العروج إلى العقل الأول ، وهو عود عرفاني لا عياني ، إذ الأخير يكون في القيامة الصورية الأفاقية لا المعنوية . (طريقة وحقيقة)

كبرى

القيامة
في
الأفاق

- هي خراب العالم المحسوس ورجوعه إلى البسائط العنصرية وإنتهاء دائرة الأشياء إلى ما بدأت منها . (طريقة وحقيقة)

صغرى

- هي رجوع البسائط العنصرية إلى الهيولى الكلية القابلة لصور عالم الأجسام كلها ، وهي عند البعض تبدل صورة العالم الحسي بصورة العالم المثالي البرزخي . (طريقة وحقيقة)

وسطى

صورية

- رجوع صور العالم الروحانية من العقول والنفوس إلى الجوهر الأول الذي عنه صدرت ، ويسمى الهباء ، والعنصر الأعظم . (طريقة وحقيقة)

كبرى

وإنما اعتبر الأملي أن للعالم الكبير قيامة معنوية فلأن لكل موجود بنظره عقل وتعقل بقدره ، إن شئنا سميناه بالإلهام أو الفراسة ، وإن رغبتنا سميناه بالفطرة أو بالوحي . . وإذا ثبت هذا في الأنفس فيثبت مثله في الآفاق^(١) ، بمقتضى المطابقة بينهما والتأويل . وكما يصدق على الإنسان الصغير أن له موتاً وحياة يصدق على الكبير كذلك ، وموته هو خرابه ، وحياته هي عمارته . وأما قيامته فحياته بعد خرابه . ويعثه - أو نشوره - هو حساب كل واحد من أجزائه وأركانه على قدره^(٢) .

هذا إجمال القيامة وبيانها على قدر الحاجة ، وبه نختم الكلام على الأصول التي تؤسس عليها الفروع ، والأركان التي تبني عليها العبادات ، وقد آن الأوان لنحدد طبيعة العبادات وحقيقتها وأسرارها بحسب الأملي .

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٣٥ . ولقد فصلنا ذلك في السلوك هنا . وفي باب المعرفة .

(٢) م . ن . ويستعرض الأملي بتفصيل مشكلة المعاد ، وما يترتب عليها من أحكام وآثار ، وأنه جسماني أو روحاني في : المحيط الأعظم ، ورقة ١٢٣ .

٢ - فروع الإيمان وأسرارها:

أ - إنحصارها في خمسة، وعلّة تقديم بعضها على بعض^(١):
يبدل الأملي هنا جهداً تبريرياً مزدوجاً على هامش محاولة تقديم تأويل متناسق للإلزامات والإكراهات، أو ما يسمى بالتكاليف الشرعية وفروع الإيمان، ولقد وجد أنه من الضروري التنظير - ولو في حدود المنهج الصوفي الخاضع لتفسير فردي للأشياء والمعاني، أو لاستبطان جوانبي شخصي - للسبب الذي من أجله تمت صياغة التشريعات بالصورة المعهودة، وعن العلة المقتضية لشكل محدد للتكاليف، ولكيفية ثابتة لا تعدوها ولا تتجاوزها. وكان يمكن للأملي أن يتوسل لغة الفقهاء هنا أو علماء الكلام لتفسير هذه الظاهرة أو تبريرها، والإرث المعرفي المرتبط بهذه الناحية من التكاليف ليس قليلاً، وهو جوهرى في إطار الأنظمة المعرفية المتشكلة على هامش النص الديني ومن وحيه، إلا أن الأملي وجد نفسه مرغماً على متابعة الأسلوب الذي انتهجه في معالجة ما تعرض له على مستوى جهده المعرفي من مفاهيم وأفكار وميادين ومشكلات، أعني الأسلوب المباشر، المتوجه إلى القلب، والمبتعد قدر الإمكان عن التصوير النظري، والتأمل المنهجي، ولغة الإستدلال والإستنتاج والبرهان، والحجاج القائم على قواعد الإقناع الذهني والإلزام العقلي. وهو يرى بصراحة أن ما يستخدمه هو أصلح ما يمكن، وأجدى ما يتصور، وأفضل طريقة يعتمد عليها هنا بالذات، أعني في الموارد التي ترتبط بالدين - جذرياً - كمجال لفعل إيمان وتسليم وتأمل باطني وانسجام روحي، حيث يفقد الجهد التنظيري الخالص فعاليته، ويصبح عديم الجدوى والتأثير. والواقع أن ما قرره الأملي هنا وساقه كتفسير لوقوع التكاليف في الشرع على صورة محددة يتكئ

(١) ينظر: فرغاني، منهاج العباد، ورقة ١١، وما بعدها. وهو يعتبر الأركان أربعاً وهي: الصلاة - الصوم، الزكاة، الحج، ويغفل الجهاد. ولاحظ اعتبارها سبعمائة عند الاسماعيليين وتأويلها في: القاضي النعمان، تأويل الدعائم، مخ محمد حسين الأعظمي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧م. ص ٥١. وكذا عند القاضي القمي في: شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٥٧٦، «في سر كون الفرائض سبعمائة». ولقد وعد الأملي في المقدمة السادسة من المحيط الأعظم، أن يبين التكاليف بتفصيل بعد بيان الأصول يقول: «الأصل الأول... والأصل الثاني: في تعيين كمال كل موجود، والقاعدة الأولى: في بحث الأصول الخمسة، والقاعدة الثانية: في الفروع الخمسة وكيفية تدويرها في المراتب الثلاث أيضاً... إلخ». يراجع: المحيط الأعظم، ورقة ١١٣.

على فهم طبيعة النبوة كآلية خلاص للنفوس المستغرقة في الإنحراف ، والمنساقعة مع أهوائها ، والتي لم تظفر بخاتمها السعيدة ، وساققتها الأقدار في الوجهة المعاكسة ، فالنبوة كالطبابة ، والنبي هو الطبيب ، إلا أنه طبيب الروح لا الجسد . والله الحكيم العادل لما كان يعلم في الأزل ما هو الصالح لعلاج الناس من الأدوية ، وما هو الموجب لإزالة ما في النفوس والقلوب من الأدوية والعلل ، وجب عليه بمقتضى اللطف والحكمة والرحمة أن يعلم أنبياءه - الذين أرسلهم وسائط لتطهير النفوس ، وهداية القلوب - كل ما له مدخلية في تحقيق غرضه وتحصيل مراده وإيجاد بغيته وإنجاز مقصوده . وينبغي على الأنبياء أنفسهم أن لا يرضوا على الناس بما فيه الشفاء ، وأن يقدموا لهم من التعاليم ما يكفي لتطهيرهم وللخروج من الضلال والجهل . فلو كان ثمة ما هو أزيد مما قرره ولقنوه للناس وأذاعوه بينهم ، وأرشدوهم إلى استخدامه وأوجبوه عليهم وألزموهم بالإتيان به ، لما سكتوا عنه ولا أخفوه ، إذ لا ينسجم ذلك مع طبيعة النبوة وجوهرها .

فيستكشف أن حصر التكليف في خمس ، إنما كان لكفايتها في إزالة الأمراض المعنوية والعلل والأدواء الروحية والقلبية^(١) ، يقول : « . . وهو أن الله كامل حكيم ، والأنبياء والرسل كما سبق أطباء النفوس . . . وقوانينهم في الشرائع كالمعالجين لمرض الناس . . فلو عرفوا هناك دواء لدائم أنفع وأنسب من هذا لأمروا به ، وأظهروه للناس ليستعملوه في إزالة أمراضهم ، لأن ذلك واجب عليهم من باب اللطف . . فعرفنا أن هذا الدواء المعبر عنه بالفروع كاف في إزالة مرض الجهل والكفر ، والشك والنفاق »^(٢) . ولأجل ذلك فإنه لا يجوز الإكتفاء من قبل الناس بأنقص مما قرره الشرع وأوجبه ففي ذلك سبب للهلاك الأبدي وللشقاء . ولا تجوز الزيادة ، لأن ذلك يوجب زيادة المرض وتفاقم الداء ، ففي الزيادة والتقصان كليهما خروج عن وضع الشرع ، وقانون الشارع وأوامره^(٣) . ويرى الأملي أن من

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٧٥ . ويقارن : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٧٦ وبعدها .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٧٥ . و ص ١٧٦ .

(٣) م . ن . ، ص ١٧٦ . ويلاحظ : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٧٧ .

التكاليف هذه ما يرتبط بالنفس بقصد إصلاحها ، ومنها ما يرتبط بالمال من أجل تقنين استخدامه ، ومنها ما يتعلق بهما . ولأجل ذلك كانت جامعة - من ناحية تعلقها - لما يمكن أن يكون مسبباً للداء وعلة للانحراف وأساساً لوجود العلل وتفشيها . والمتعلق بالنفس من التكاليف هو كالصلاة والصوم ، والمتعلق بالمال منها كالزكاة ، والمتعلق بهما كالحج والجهاد .

ولا يعني ما مرّ بنظر الأملي أن فروع الإيمان مما تم الإتفاق عليه بين جمهور المسلمين ، بل الخلاف فيها واقع كما في الأصول ، ولقد زعم بعضٌ مثلاً أن الطهارة من الفروع ، وزاد بعضهم إلى الصوم الإعتكاف ، وبعضهم إلى الزكاة الخمس ، وبعض إلى الحج العمرة وإلى الجهاد المرابطة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والأولى - بنظره - الإقتصار على الأظهر الأشهر المتفق عليه بين الكل ، وهو الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد ، فهذه هي فروع الإيمان على وجه الإحصار^(١) ، وليس تقديم بعضها على بعض لغواً ، ولا اعتباراً ، بل تقدمها وضعاً إنما هو لتقدمها طبعاً وذاتاً ورتبة ، فما تقدم منها في التصنيف فهو المتقدم في المنزلة ، وما تأخر فهو المتأخر .

ويرى الأملي أن زيادة القول هنا ضرورية ، ولا يجوز الإيجاز فهو مخل ، والضرورة تقضي بيان علة تقديم العبادات هذه على بعضها في الشرع ، مع أنها كلها عبادة ، وجميعها فروعٌ للإيمان وتكاليف ، أفي بعضها من الخصوصيات ما ليس في بعض؟؟ وهل يحتوي فرع منها على ما لا يحتويه الآخر من مميزات؟؟ يجيب الأملي هنا بالإيجاب ، ذلك لأن الصلاة مثلاً تحتوي على ما لا يحتويه غيرها ، ولها فرادتها وخصوصيتها ، ولأجل ذلك وقعت أولها ، إذ هي جامعة لجميع الفروع الأخرى ، مشتملة عليها ، فالمصلي حال صلاته ما دام مستقبل القبلة متوجهاً إلى الكعبة مشتغلاً بالركوع والسجود والقيام والعود فهو مصل حقيقة ، وهو في الحالة نفسها ممنوع عن الأكل والشرب وغيرهما من المفطرات ، فهو في حكم الصائم ، ويصدق عليه أيضاً أنه يؤدي زكاته ، لجهة أن الزكاة إخراج المرء

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٧٥ .

حقوق الله مما في ملكه ، والحال أن جسده ملكه ، فإذا شغله بالطاعة فقد زكّاه بالزكاة الحقيقية ، لقول النبي : (لكل شيء زكاة ، وزكاة البدن الطاعة)^(١) . واشتمال الصلاة - بحسب الأملي - على الحج واضح ، إذ الصلاة قصدٌ وتوجه إلى القبلة وإحرام عن كل مبطل ، وطاعة ، وطواف حول القلب لمنع دخول غير الله فيه ، فمن فعل ذلك كله فهو في حكم الحاج بلا خلاف ، لأن ذلك هو معنى الحج - صورة - أيضاً ، أليس هو قصداً وطوافاً حول قلب العالم (مكة) الصوري؟ بل المناسك المؤداة هنا صورية ، وفي الصلاة معنوية ، فالمصلي حاجٌ حقيقة ومعنى لا مجازاً وصورة . أما الجهاد فهو مشمول للصلاة داخل فيها ، لأن الصلاة جهاد أيضاً ، إلا أنها مع النفس لتطويعها وإخضاعها للأوامر الإلهية والنواهي ، وهي (أي النفس) في حكم العدو ، لقول النبي : (أعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك)^(٢) . ولأجل صعوبة جهاد كهذا ودقته سمي بالجهاد الأكبر في كثير من الآثار . ويرى الأملي أن فهماً كهذا لشمولية الصلاة واستيعابها للعبادات كلها سرٌّ ينبغي صيانه وحفظه^(٣) . هذا بالنسبة إلى الصلاة . أما تقديم الصوم على الزكاة . . فلأن الصوم يتعلق بالنفس ، والزكاة بالمال خاصة ، والنفس أعظم منزلة من المال وأعز وأسبق ، فيقدم لذلك ، ولأجل ذلك ورد في الحديث القدسي : (الصوم لي وأنا أجزي به)^(٤) ، لجهة أن الصوم فعل قلٌّ أن يدخله شك أو شبهة أو رياء أو عجب ، وهو صادر بمحض الإخلاص ، لأن صاحبه إن لم يكن مخلصاً لم يصم ، لتمكنه من الأكل والشرب في السر ، ومن غير أن يطلع عليه أحد^(٥) ، فإذا فعل (أي صام) علمنا أن ذلك منه بإخلاص وخوف . فما كان كذلك من الأفعال ، وكان واقعاً على النفس خاصة ، فيجب تقديمه . وأما تقديم الزكاة على الحج ، فلأن الزكاة كما مرَّ فعل متعلق بالمال ، وهو فعلٌ يتكرر كل سنة ، بل بتكرار ما يوجبه وهو تعاقب

(١) يراجع الحديث بألفاظ مختلفة في : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٧١ .
وص ٥٧٧ .

(٢) يراجع في : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ١٧٧ .

(٤) يراجع في : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ٩٦ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ١٧٨ .

المرايح وتوالي المكاسب ، والحج لا يجب إلا مرة في العمر واحدة مع الإستطاعة ، فيقدم الواجب على التكرار على الواجب مرة مع الإستطاعة .

وأما تقديم الحج على الجهاد فلأن الحج يحتاج إلى كثير من المال ، ويجب على كل من استطاع ، وقد لا يجب الجهاد على أحد البتة ، ولا يحتاج إلى أن ينفق المرء من ماله الكثير ، هذا إن أريد بالجهاد الجهاد الصوري المشروط بكثير من الشرائط ، والذي لا يجب إلا بتحققها ، أما إن أريد به الجهاد الحقيقي فهو مقدم على الكل حتى الصلاة ، فإن من لم يجاهد نفسه لا يقدر على شيء ، ولا تصدر منه طاعة ، ولا يمتنع عن معصية ، فهو رأس العبادات ، بمعنى أساسها الذي لا تقع بدونه ولا تتحقق^(١) .

والكلام الذي مضى حول ترتيب التكاليف وتقديم بعضها على بعض كلام أهل الله وأرباب التحقيق من العلماء ، وأما عند أهل الظاهر وأرباب التقليد فلترتيبها بالصورة السابقة سبب آخر وتفسير مختلف . وهم يقولون : «إن تقديم الصلاة على الصوم نتج من جهة أن الصلاة واجبة على العموم وفي جميع الأحوال ، والصوم ليس كذلك ، بمعنى أنه عبادة مخصوصة بزمان ، وأيضاً تجب الصلاة على كل عاقل مكلف متمكن من الفعل ، وتجب في الصحة والمرض ، وفي النوم والإستيقاظ ، وفي الحرب والسلام ، وفي البر والبحر ، ولا تسقط بوجه من الوجوه ، والصوم يسقط في كثير مما عددنا من المواضع^(٢)» ولأجل ذلك كانت الصلاة عند أهل الشريعة أولى بالتقديم^(٣) .

وأما تقديم الصوم على الزكاة عندهم ، «فلأن الصوم يجب على النفس والزكاة في المال ، وهو ليس مملوكاً لكل أحد ، فلا تجب الزكاة إلا على من يملك ، والصوم واجب على الجميع من هذه الجهة فهو أولى بالتقديم . وأما تقديم الزكاة على الحج فلأن الزكاة يتكرر وجوبها ، والحج لا يجب إلا مرة واحدة . وأما سبب تقديم الحج

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٧٨ . ويقارن حول ذلك كله : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٧٨ - ٥٧٩ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٧٨ .

(٣) م . ن . ، ص ١٧٩ .

على الجهاد ، فلأن الحج واجب على العين (أي عيناً) ، والجهاد واجب على الكفاية (أي وجوباً كفائياً) وثمة فرق بينهما كبير ، وأيضاً الجهاد لا يجب إلا مع حضور الإمام أو الخليفة أو من ينوب منابهما ، وهو مفقود في أكثر الأحوال ، والحج ليس مشروطاً بذلك فهو أولى بالتقديم لعموم وجوبه . وينظر الأملي ، فإن الله سبحانه أشار إلى كمال الدين وتماميته بهذه العشرة المذكورة أعني الأصول والفروع ، فقال : ﴿تلكَ عشرةٌ كاملةٌ﴾^(١) ، وعليها جميعاً برأيه يتوقف الإيمان ، وبسببها تحصل السعادة الأبدية والخلود في الجنة صورة ومعنى^(٢) . هذا من ناحية انحصار التكليف في خمسة ، وعلّة ترتيبها بالصورة التي رتب عليها ، وأما معناها وشرائط حصولها في مراتب الشرع الثلاث ، أعني الشريعة والطريقة والحقيقة ، فهناك بيانه بحسب الأملي على التفصيل كما فعلنا في الأصول .

ب - تفصيل التكليف والفروع ، في مراتب الشرع الثلاث :

أولاً: الصلاة: يمهّد الأملي لبيان حقيقة الصلاة ومعناها في مراتب الشرع الثلاث ، ببيان الطهارات من وضوء وغسل وتيمم باعتبار أن لا صلاة إلا بها ، وهي (أي الطهارة) مقدمة موصلة إليها ، ومدخل إلى قبولها وترتب الأثر عليها^(٣) . والأملي يفترض مسبقاً أن الطهارة ليست من فروع الإيمان ، ولا هي جزء من التكليف الثابتة في الشرع والمعتبرة في الدين ، والتي أوجبها الشارع في نفسها وقصدها في ذاتها بتشريع مستقل . بل هي عنده من مقدمات ما هو تكليف وتشريع يعني مقدمة للصلاة ، ووجوبها إنما كان لمناسبة معنوية بينهما ، ولارتباط الطهارة بالصلاة برباط وثيق ، وعلاقة حقيقية .

(١) سورة البقرة ، آية ١٩٦ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٧٩ .

(٣) م . ن . ، ص ١٣٦ . حول الصلاة بتفصيل يقارن : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٤٥ - ١٦٥ . وفرغاني ، مناهج العباد ، ورقة ٢١ (وجه) وما بعدها . وحول آدابها باطنياً : م . ن . ، ورقة ٥٣ (وجه) .

ويقارن تفصيل الكلام في أسرار الصلاة وقاماتها في : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨١ ، وبعدها .

ولا ينبغي - برأيه - أن نستغرق هنا في بيان طبيعة الطهارات عند أهل الشرع ، وتوضيح شروطها وتصوير أحكامها ، لا من جهة عدم أهمية ذلك عند الصوفي ، بل من ناحية وضوحها وشهرتها عند العام والخاص ، ولا يضر الخلاف الواقع في تفاصيل أجزائها وأركانها وشروطها في وضوح معناها وجلاء حقيقتها ، ولن يزيدها البيان وكثرة التفصيل وضوحاً ولا جلاءً .

لأجل ذلك وجب أن يساق الكلام لبيان الطهارات عند أهل الطريقة والحقيقة فحسب ، لخباء معناها عندهم ، وضرورة شرح المراد منها في اصطلاحهم ، وأهمية تحديد طريقة تأويلها والنظر إليها من وجهة معنوية . وها نحن ذا نبين بتلخيص الطهارات على الترتيب كما سردها الأملي .

* الطهارات الثلاث كمقدمة للصلاة ، معناها وتأويلها^(١) :

- الوضوء : لا يجد الأملي تعريفاً للوضوء عند أهل الطريقة مختلفاً عما يفهمه أهل الشريعة منه ، إلا أنه يضيف إليه ضميمة وهي عبارة عن طهارة النفس من رذائل الأخلاق وخصائصها ، وطهارة العقل من دنس الأفكار الرديئة والشبهات المؤدية إلى الضلال والإضلال ، وطهارة السر من النظر إلى الأغيار ، وطهارة الأعضاء من الأفعال غير المرضية عقلاً أو شرعاً^(٢) . أما أفعال هذا الوضوء فالنية منه - عندهم - أن يقصد المرء بقلبه وسرّه أن لا يفعل ما يخالف به رضا الله ، وأن يقدم عليه على وجه الإخلاص . وغسل الوجه ، هو أن يغسل قلبه عن حدث التعلق بالدنيا وما فيها ، وذلك رأس كل عبادة . وغسل اليدين ، غسلهما عما في قبضتهما ، فإن هذا هو المقصود بغسلهما حقيقة ، ومسح الرأس أن يسمح عقله ونفسه . . بالإطلاع عليهما ، والتحقق مما في النفس من حب الدنيا وما يتعلق بها

(١) حول الطهارات وتأويلها يراجع : الكاشاني ، الحقائق ، ص ٢١١ - ٢١٧ . ويقارن : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨٨ - ٥٩١ . وهو يقتبس حول الطهارات ومعناها ما يقوله ابن عربي في : الفتوحات ، ج ١ ، ص ٣٣٢ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٣٧ . ويقارن نفس الكلام في : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨٨ - ٥٨٩ . يقول : «الطهارة المعنوية للنفس تخليتها من سفاسف الأخلاق ومذام الأوصاف ، وطهارة العقل . . وطهارة السر . . والكلام بعينه ذكره ابن عربي في : الفتوحات ، ج ١ ، ص ٣٣٠ - ٣٣٢ .

من المال والجاه . أما مسح الرجلين فهو مسحهما عن المشي في غير رضا الله ظاهراً وباطناً ، والمراد بالرجلين في الظاهر معلوم ، أما في الباطن فهما عبارة عن القوة النظرية والعملية ، أو القوة الشهوية والغضبية ، وإلى مثل هذا الوضوء المضاف إلى وضوء أهل الشريعة ، وإلى مثل هذه الزيادة أشار النبي (ص) بقوله : (الوضوء على الوضوء نور على نور)^(١) ، أي أن نورَ البصيرة على نور الشرع سبب لصفاء الظاهر والباطن ، وموجب للثبات على طريق الإستقامة في الدنيا والآخرة^(٢) . هذا تأويل الوضوء عند أهل الطريقة ، أما عند أهل الحقيقة ، فهو عبارة عن طهارة السرّ عن مشاهدة الغير مطلقاً . والنية فيه ، أن يقصد السالك عدم مشاهدة غير الحق ، وأن لا يتوجه إلا إليه تحصيلاً للتوحيد الوجودي ، وسعيّاً إلى بلوغ المعرفة الشهودية ، وإبتعاداً عن الشرك الخفي ، واحترازاً من الوقوع فيه^(٣) ، ولا تتحقق الطهارة عند أهل الحقيقة إلا بذلك^(٤) . وغسل الوجه فيه ، عبارة عن مشاهدة إحاطة الحق القيومية بكل شيء بمقتضي قوله : ﴿ألا إنه بكل شيء محيط﴾^(٥) . وأما غسل اليدين ، فهو غسلهما مما فيهما من متاع الدنيا ، مع غسلهما من رؤية الطاعات ، وما يأتيه المرء من العبادات ، ومن الطمع في الثواب والرضا والتعظيم جزاء عمله وثواب فعله . . إذ ذلك كله عند أهل الحقيقة معصية ، وشرّ الأعمال - بنظرهم - طاعة أورثت عجباً^(٦) . أما مسح الرأس في وضوء أهل الحقيقة ، فهو عبارة عن تنزيه السرّ وتقديس الباطن عن دنس الأنانية وحدث الغيرية ، الحاجز بين الإنسان ومحجوبه بالذات^(٧) . ومسح الرجلين - فيه - تنزيه قوتي العلم والعمل عن السير إلا بالله والله وفي الله . ويرى الأملي أن الحق أشار إلى هاتين القوتين بقوله : ﴿فاخلعْ

(١) يراجع في : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ١٣٥ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٣٨ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ١٣٩ . ويلاحظ تأويل أفعال الوضوء عند : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٩٢ - ٥٩٣ . والكلام بعينه عند ابن عربي في : الفتوحات ، ج ١ ، ص ٣٣٤ - ٣٤٠ .

(٥) آية ٥٤ ، سورة فصلت .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ١٣٩ .

(٧) م . ن .

نعليك إنك بالواد المقدس طوى ﴿١﴾ ، يعني أنك إذا وصلت إليّ بهما - أي بواسطة
نعليك - فدعهما وأتركهما واخلعهما ، إذ عند الوصول لا حاجة لك بهما ﴿٢﴾ . هذا
بالنسبة إلى تأويل الوضوء في المرتبتين .

- الغسل : فهو عند أهل الطريقة ، فعلٌ أهل الشرع مع إضافة ، وهي الطهارة من
البعث عن الله الحاصل من التعلق بالدنيا وحبها ، إذ حبهما معاً مما لا يجتمع في
قلب في آن فلا بد من ترك الدنيا وما فيها بحيث لا يبقى للمرء تعلق بها بمقدار
شعرة ، فإن التعلق من حيث هو تعلق له حكم واحد واسم واحد هو التعلق ،
قليلاً كان أو كثيراً ، صغيراً كان أو كبيراً ، فإن المحجوب محجوب سواء بحجاب أم
بألف حجاب ﴿٣﴾ ، وأفعال هذا الغسل هي : أن يغسل المرء أولاً قلبه بماء العلم
الحقيقي النازل المتدفق من بحر القدس ، لإزالة حدث الأهواء المختلفة ، والآراء
المشتتة المتعلقة بالدنيا ومحبتها ، الموجبة للوقوع في الهاوية ، وليست هذه في
الحقيقة إلا التوجه إلى النفس الأمارة والشهوة والغضب ، وهي المعبر عنها بأسفل
سافلين ، حيث يرتد الإنسان بأفعاله إلى أسفل عالم الطبيعة بمتابعة الهوى ،
ومخالفة الحق ، ولأجل ذلك وصف الحق أهل الأهواء والبدع بالخفة وقلة العقل
وعدم السكينة في قوله : ﴿كالذي استهوته الشياطينُ في الأرض حيران﴾ ﴿٤﴾ ،
ويرى هؤلاء - حسب الأملي - أن باب دخول الجنة ليس إلا منع النفس عن
الهوى ، والتخفف من الأثقال . ثم أن يغسل سره وروحه من محبة العلويات
والروحانيات المعبر عنها بالآخرة والجنة . ثم يغسل نفسه وجسده ويظهره من محبة
السفليات والنفسانيات المعبر عنها بالدنيا بماء الترك والتجرد وعدم الإلتفات ﴿٥﴾ .
والفعل الأول من هذه الأفعال يسميه الأملي بغسل الرأس ، والثاني بغسل الجانب

(١) سورة طه ، آية ١٢ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٤٠ .

(٣) م . ن . ، ص ١٤١ . و ص ١٤٢ . ويقارن حول تأويل الغسل : القاضي القمي ، شرح توحيد
الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨٩ . وكتابه الآخر : أسرار العبادات ، تح محمد باقر السبزواري . ط جامعة
طهران . ص ١٤ .

(٤) سورة الأعمام ، آية ٧١ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ١٤٣ .

الأيمن ، والثالث بغسل الجانب الأيسر . وإنما اعتبر الأملّي أن غسل الأيمن هو ترك العلويات والروحانيات والتجرد عنها والتنزه ، وأن غسل الأيسر هو ترك الجسمانيات ، فلأن الدنيا مخصوصة بأهل الشمال ، والآخرة بأهل اليمين^(١) ، فناسب كل واحد منهما واحداً ، وبهذه الطهارة يرى أهل الطريقة أن الإنسان يستحق دخول الجنة ، واستعداد القرب من حضرة الذات^(٢) .

هذا معنى الغسل وتأويل أفعاله عند أهل الطريقة ، أما عند أهل الحقيقة ، فهو عبارة عن الطهارة من مشاهدة الغير مطلقاً^(٣) ، المستوجبة للقرب بعد البعد . وترتيب أفعال هذا الغسل هو : أن يغسل السالك رأسه الحقيقي وهو الروح المجرد ، بماء التوحيد الحقيقي الذاتي عن حدث الغيرية ، لأن محبة الذات المقدسة وظيفه الباطن المعبر عنه بالنفس المطمئنة ، ومعرفته وظيفه القلب ، أما المشاهدة فهي وظيفه الروح نفسها ، والوصول إليه هو وظيفه السر ، والسر ليس إلا باطن الروح . فنور الظاهر بالطاعة ، والباطن بالمحبة ، والقلب بالمعرفة ، والروح بالمشاهدة ، والسر باستقلال الإتصال بالحضرة القدسية^(٤) . وحصول هذا الغسل غير ممكن إلا بفناء العارف في المعروف ، والشاهد في المشهود ، وهو المعروف بالفناء في التوحيد ، ومشاهدة الحق من حيث هو ، أعني من حيث لا يُشاهدُ معه غيره ، ومن حيث كونه ذاتاً مجردة عن جميع الإعتبارات والتعينات^(٥) .

ولما كان هذا التوحيد له طرفا إفراط وتفريط ، فالطهارة في جانب طرف الإفراط المعبر عنه بالأيمن لا تتحقق إلا بالخلاص من التوحيد الإجمالي ، وهي الفعل الثاني من أفعال هذا الغسل . والطهارة في جانب طرف التفريط المعبر عنه بالأيسر لا تتم إلا بالخلاص من التوحيد التفصيلي ، وهي الفعل الثالث من أفعال هذا الغسل عند

(١) المراد والمقصود ما ورد في سورة الواقعة .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٣) م . ن . ، ص ١٤٤ .

(٤) م . ن . وهذا مضمون دعاء للصادق يقول : «اللهم نورّ ظاهري بطاعتك ، وباطني بمحبتك ، وقلبي بمعرفتك ، وسري باستقلال الاتصال بحضرتك ، يا ذا الجلال والإكرام» .

(٥) م . ن .

أهل الحقيقة ، والحد الأوسط هو الطهارة الكبرى ولا تكون إلا بالجمع بين الطهارتين المذكورتين والتوحيدين السالفين^(١) ، أعني لا تتحقق إلا بالمشاهدة من حيث الجمع بين المرتبتين ، المعبر عنها بأحدية الفرق بعد الجمع^(٢) ، والمشار إليها بقوله تعالى : ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ . . .﴾^(٣) . وهذا تأويل الغسل عند الطائفتين .

- التيمم : وبيانه يحتاج بنظر الأملي إلى ذكر مقدمتين ، الأولى في توضيح معنى الماء الحقيقي ، والثانية في بيان معنى التراب . أما الماء الحقيقي فهو عبارة عن العلوم والمعارف الإلهية ، وقد تسمى بالحياة أيضاً ، وتتفاوت في الشرف والخسة كتفاوت الماء الصوري نفسه واختلاف أنواعه بين العذب والأجاج . ولا يخلو شيء من الماء الحقيقي ، أعني من العلم والمعرفة ، وفي كل منها قدرٌ مناسب لاستعداده وقابليته لقوله تعالى : ﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾^(٤) ، وبطبيعة الحال ، فإن التسبيح لا يكون إلا عن معرفة وإقرار ، فصح القول إن كل ما في الوجود له ثلاثة أشياء علم ومعرفة وحياة^(٥) . هذا بالنسبة إلى المقدمة الأولى .

وأما التراب الحقيقي الذي بإزاء هذا الماء فهو العلوم الظاهرة ، ونسبتها إلى التراب ظاهرة وواضحة ، لدنو مقامها وانحطاط منزلتها في قبال الحقيقية منها ، وكما يناسب الماء العلوم الحقيقية والمعارف القدسية ، فإن التراب يناسب العلوم الكسبية والمعارف الفكرية الحدسية^(٦) . يعبر الأملي عن هذا فيقول «وإذا تقرر هذا ، فكل علم يكون منبعه ومنشؤه الحس الظاهر أو الباطن كالعلوم الكسبية . . فنسبته

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٤٦ .

(٢) م . ن . ، ص ١٤٧ .

(٣) سورة النجم ، آية ٩ . ويلاحظ أسرار الشريعة ، ص ١٤٦ .

(٤) سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

(٥) أسرار الشريعة ، ص ١٤٨ . ولاحظ ما يقوله : م . ن . ، ص ١٤٧ . ويقارن حول التيمم بإيجاز : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨٩ - ٥٩٠ . وأيضاً : أسرار العبادات ، ط جامعة طهران ، ص ١٥ .

(٦) أسرار الشريعة ، ص ١٤٨ - ١٤٩ .

إلى التراب أولى وأنسب ، وكل علم يكون منبعه ومنشؤه الكشف والفيض ، كالعلوم الإلهية والمعارف الربانية المعبر عنها بالوحي والإلهام اللدني ، فنسبته إلى الماء أولى وأنسب»^(١) .

ولا يجوز برأي الأملي الاعتماد على العلوم الظاهرة والإتكال عليها مع التمكن من العلوم الحقيقية ، ولا يكون ذلك إلا مع عدم التمكن . ولا يجوز اللجوء إليها إلا مع الاضطرار ، كما هي الحال في جواز استعمال التراب عند عدم وجود الماء أو عدم إمكان استعماله . وهو يرى : «أن أهل الطريقة إذا لم يتمكنوا من طهارة الباطن بماء العلوم الحقيقية لما منع من الموانع جاز لهم التوجه إلى علوم الظاهر ، لاستعمال الباطن وصفاته بقدرها ، لأن العلوم الظاهرة المناسبة كالشريعة ، والعلوم الباطنة كالطريقة ، والتي فوقهما من المعارف كالحقيقة»^(٢) . أما تأويل معنى التيمم وكيفيته عند أهل الطريقة فهو : أن السالك إن لم يتمكن من القيام بالطهارة من حيث الطريقة باستعمال الماء الحقيقي الذي هو العلوم الحقيقية ، جاز له القيام بالشريعة فقط وتطهير الظاهر بها ، إذ طهارة الظاهر على التدرج تؤدي إلى طهارة الباطن^(٣) ، ويوضح الأملي ذلك فيقول : «إن الله تعالى أمر عبده بأن يرجع إلى طهارة النفس بمعاونة البدن الذي هو التراب الطيب ، وذلك بالقيام بالوظائف الشرعية ، إن لم يتمكن من طهارة الباطن والنفس بمعاونة العقل ، الذي هو كالماء في حصول الطهارة الحقيقية ، وغرض الحق من ذلك أن يحصل لعبده طهارة الظاهر مقدمة لحصول طهارة الباطن ، إذ الأولى من معدّات حصول الثانية ، وإلى ذلك أشار الحق بقوله : ﴿وَيَسَابِكْ فَطَهَّرْ وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^(٤) ، لأن المراد بالثياب البدن وما اشتمل عليه من أفعال الظاهر ، والمراد بطهارته الطهارة الشرعية ، والمراد بالرجز تعلقه بالدنيا وتلوّثه بها . . . ويجوز أن يكون ذلك - برأي الأملي - إرشاداً وتنبهاً للسالك إلى ضرورة الرجوع إلى الفناء الأصلي

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٤٩ .

(٢) م . ن . ويقارن حول تشبيه الماء والتراب بالعلوم : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨٩ - ٥٩٠ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ١٥٠ .

(٤) سورة المدثر ، آية ٥ .

والعدم الجبلي متقهقراً ، والمراد بالفناء الأصلي والعدم الجبلي التراب ، إذ الإنسان منه بحسب الظاهر . أو يكون المراد منه الماء ، وهو أصله أيضاً . ولقد عبر الحق عن ذلك بقوله : ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ تَرَابٍ ﴾^(١) ، ويقول : ﴿ وَقَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً ﴾^(٢) . فإن لم يتمكن الإنسان من استعمال الماء الحقيقي وتحصيل طهارة الباطن ، فليرجع إلى عدمه وخلقته الترابية التي هي أخص الأشياء ، ليحصل له بذلك الإنكسار التام والمذلة الكلية ، ويصل بها إلى مقام الفقر الموجب لدخوله في حضرة العزة ، المعبر عنها بالجنة الذاتية ، لقولهم : (إذا تم الفقر فهو الله)^(٣) ، والموجب لاستغراقه في الحياة الأبدية ، والدخول في بيت الله الأعظم ، والمسجد الأقصى ، المحرّم على غيره الدخول فيه^(٤) . هذا بالنسبة إلى معناه عند أهل الطريقة أما ترتيب أفعاله ، فهو : أن يمسح المرء رأسه أي سرّه وحقيقته ليزيل حدث التعلق بغير الحق ، وليزين ظاهره بالأعمال الشرعية والقوانين النبوية ، ثم يمسح يمينه أي قلبه ليطهره من التعلق بالأخرة وما يتعلق بها من النعيم والخور والقصور ، ثم يمسح يساره أي نفسه من التعلق بالدنيا وما يرتبط بها من الجاه والمال ، فإن طهارتهما - اليمين واليسار - ليست إلا تركهما ، ولأجل ذلك اشترط الشرع أن يمسّ المتيمم ظاهر اليمين بباطن اليسار ، وظاهر اليسار بباطن اليمين ، ليكون ذلك إشارة إلى عدم مخالفة ظاهر المرء لباطنه ، وباطنه لظاهره ، ولتكون طهارة كل منهما معيناً على طهارة الأخرى^(٥) . والواضح من عرض كهذا لفكرة التيمم الباطني أن المتصوّفة يرغبون دوماً في التأكيد على حسن الصلاح في ذاته من جهة ، وعلى أن المقصود للسالك ليس إلا الإستغراق في الحق وشهوده مجرداً عن أي غرض آخر وعن أي هدف ، فالعارف لا يمارس طقساً عبادياً شعائرياً رغبة منه في الثواب أو المجازاة . وقصد كهذا لو وقع يحجب العارف عن الوصول ، ويمنعه من البلوغ إلى الغاية التامة . وهو أيضاً لا يتعد عن الدنيا خوف العقاب

(١) سورة فاطر ، آية ١١ .

(٢) سورة مريم ، آية ٩ .

(٣) يراجع في : ولي ، رسالة اصطلاحات الصوفية ، ضمن مجموع رسائله ، ص ٩٢ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ١٥٠ . وأيضاً : ص ١٥١ .

(٥) م . ن . ، ص ١٥٢ .

وخشية المساءلة ، فإنه لو فعل ذلك لصدق عليه أنه يقيد نفسه بالأغلال لغرض نافع في عرفه ومتفاهمه ، بينما السلوك بقصد بلوغ مرتبة الحبيب والفناء في مشاهدة ذاته والتأمل في جماله حريةٌ ، هي حرية أن يعبر الحبيب عن مكنون ذاته بلا ضوابط ولا حدود ، وحرية أن يتوسل كل ما يوصل إلى مرغوبه ، وحرية الإنفتاح على لانهايته ولا محدوديته . ولا شك أن المتصوفة هنا يبالغون ، ويعبرون عن مثالية مفرطة ، ويرسمون صورة للإنسان تنأى به عما هو واقعي وتبتعد . لن أتشدد في حكمي فأدعي أن ذلك ردة فعل على الفساد الفردي وتردي الإنسان في سيرته وسلوكه ، وعلى زوال الفضيلة وانحلال الأخلاق ، ولأنه انكفاء على الذات وهروب من حالة الفشل التي واجهها التصوف والخسارة التي مني بها في الأخلاق والسياسة^(١) ، بل أزعم أن السبب بعض ذلك وشيء آخر ، عبر عنه الصوفية بوضوح تام وصراحة ، وهو تلك الرغبة الشديدة والشعور العارم عند الإنسان بقدرته التامة على التكامل والتعالي والتسامي ، وطموحه غير المحدود الذي يدفعه إلى البحث عن التشبه بالحق ، والسعي إلى بلوغ مرتبة الإنسان الكامل ، صاحب السيادة والسيطرة والمتكلم المتحدث بلسان الإله ، والتمثل لسلطانه المعنوي ، والمتصرف في الأشياء بتوكيله . ومهما يكن من أمر التصوير الذي مضى هو تأويل أهل الطريقة للتيّم ، أما رأي أهل الحقيقة فهو أن التيمّ عبارة عن الفناء عن عالم الظواهر بأسره ، أعني عنه وعن كل ما اشتمل عليه من البسائط والمركبات . وتأويل ذلك - بحسب الأملي - هو أن عالم الظاهر المعبر عنه بالملك قد يرمز إليه بالتراب ، وعالم الباطن المعبر عنه بالملكوت قد يرمز إليه بالماء ، والحق لم يشير إلى الأول إلا بلفظ الأرض ، وإلى الثاني إلا بلفظ السماء ، والأرض يناسبها التراب لتقلها وكثافتها ، والسماء يناسبها الماء للطفها وخفتها^(٢) . فالتيمّ بالتراب ونفض اليد منه يعني ترك عالم الملك والتخلص من الظواهر ، هذا تأويله . فالسالك إذا فرغ من طهارة الباطن شرع في طهارة الظاهر بإفناء الجسمانيات وترك الإلتفات إليها ، والتخلص من التعلق بها . ويرأي الأملي فإن الفرق بين أهل الطريقة والحقيقة في هذه الطهارة ، هو أن الأولين يتطهرون في الطهارتين - المائية

(١) أنظر وجهة النظر هذه في : مبارك ، زكي ، التصوف في الأدب والأخلاق ، ج ١ ، المقدمة .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٥٢ . وص ١٨٢ .

والترابية - من الأخلاق الذميمة والملكات الرديئة . . وأهل الحقيقة يتطهرون من الأثانية المؤدية إلى الإثنية والغيرية ، التي أشار النبي (ص) إليها بقوله : (إنه ليُغان على قلبي وإني لأستغفر الله كل يوم وليلة سبعين مرة)^(١) . والغين ليس إلا رجوعه إلى عالم الكثرة للدعوة والإرشاد ، بعد أن كان في مقام التجرد الحاصل له في بعض الأوقات بمقتضى قوله : (لي مع الله وقت . .)^(٢) الذي يشهد بأنه كان في عالم البقاء بعد الفناء . وقابُ قوسين أو أدنى ، من اقتضاء ذلك المقام . وبقاء النبي بعد فئاته وبلوغه مقام الوصول هو تطهرُهُ ، ولا تحصل هذه الطهارة للناس إلا بالفناء عن عالم الملك والجسمانيات وعالم الملكوت والروحانيات . ونفضُ اليدين بعد ضربهما على التراب في التيمّم ليس إلا إشارة إلى نفض اليدين من العالمين وترك التعلق بهما ، ولأجل دقة هذا الموضوع وصعوبته عقب الأملي على تصوير معنى التيمّم بقوله : «فافهم جداً ، فإنه لطيف»^(٣) .

أما ترتيب هذا التيمّم فهو أن يضرب العارف بيديه اللتين هما العقل والنفس على أرض عالم الظواهر وعالم البواطن ، وينفيهما عن النظر بالكلية ، ثم ينفضهما (أي اليدين) عن رؤية هذا الفناء بالكلية أيضاً ، ثم يمّسح بهما وجهه الحقيقي المعبر عنه بالسرّ تارة وبالروح أخرى ، ثم يمّسح بكل واحدة منهما ظهر الأخرى ليتحقق (أي العارف) من أنه لم يبقَ فيهما من أثر العالمين شيء بالكلية ، إذ الأثر القليل منهما كالكثير مانع من حصول الطهارة وتحققها^(٤) . وإذا تمت الطهارات هذه فقد كمل للصلاة شرطها ، وتوفرت مقدمتها ، وأمكن الدخول فيها على أساس سليم وأصل صحيح . وإلى هنا فقد توضحت الحكمة من وضع الطهارات كلها ، فما الحكمة من أوضاع الصلاة ، وما الأثر الذي يترتب عليها وعلى أفعالها على نحو كلي؟ هاكم ذلك كله كما يراه الأملي .

(١) يراجع في: الرازي ، مرصاد العباد ، ص ١٤٣ .

(٢) يراجع في: ولي ، رسالة الاصطلاحات ، ص ٩١ . وانظر حول ذلك كله : أسرار الشريعة ، ص ١٥٣ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ١٥٤ - ١٥٥ .

* أوضاع الصلاة ، الحكمة منها ، وتأويل معراجيتها : للتكاليف كلها - بحسب الأملي - شروط ، هي شروط وجوب أو حرمة من جهة ، وهي شروط بمعنى الظرف الذي لا يجوز إيقاع التكليف إلا فيه . والأوضاع الإلهية كلها ، ولأجله كانت القوانين الشرعية مبنية على رعاية الزمان والمكان والإخوان^(١) . . وتفصيل ذلك هو «أن الزمان من حيث هو زمان وإن كان واحداً لا خصوصية لبعضه ، ولا تمايز بين أجزائه بالفضل والمنزلة ، إلا أن الشرع اعتبر في بعضه ميزة وشرفه على باقي الأزمان ، وأوجب العبادة فيه على نحو لا يجوز إيقاعها في غيره ، وصار له خصوصية وشرف على باقي الأزمنة ، ويعرف الشرف هذا من قبل النبي بالوحي الخاص من عند الله . . ولا بد من مراعاة أوقات العبادات كلها حتى تصح ، ولو وقعت في غير وقتها لم تقبل ، تقدمت عن زمانها أو تأخرت»^(٢) . أما المكان فهو من حيث هو مكان أيضاً وإن كان واحداً ، لكن لبعض «الأمكنة خصوصية وشرفاً ليس لغيرها ، ولا يحصل المقصود بدونه ، كالكعبة في الحج والمسجد»^(٣) . وكما لا بد من مراعاة الزمان والمكان فلا بد من مراعاة الإخوان في كثير من التكاليف كالصلاة جماعة ، وكالحج . والإخوان وإن كانوا واحداً من حيث هم أخوان ، لكن لبعضهم خصوصية وشرفاً ليس للآخرين^(٤) .

وتلخيص الشروط بحسب الأملي لخاصية في العدد نفسه ، وهي ليست إلا من

(١) يلاحظ حول ذلك : الغزالي ، أحمد ، بوارق الاماع في تكفير من يحرم السماع ، فتح هشام عبدالعزيز ، مجلة القاهرة ، العدد ١٤٨ ، مارس ١٩٩٥ م . ص ١٦٢ - ١٦٤ . ويزعم المحقق أنه أول من إكتشف هذا النص للغزالي ، فأطلق عليه عنوان نص مجهول ، واعتبرت المجلة العشر على هذا النص إكتشافاً ثقافياً . وهو جهل ، وقلة تنب ، وخطأ ، إذ الواقع أن النص هذا منشور منذ ما يقارب الستين سنة ، ملحقاً بكتاب ذم الملاهي لابن أبي الدنيا ، وصدر في لندن سنة ١٩٣٨ م . مع ترجمة وتعليقات ومقدمة إنكليزية . يلاحظ حوله :

Ghazzali, A. and. Ibn abi'l-dunya., tracts on listening to Music, Being Dham al-Malahi, by Ibn abi'l-dunya, And, Bawarq al-Ilma, by majd al-din tusi al- Ghazzali edited with introduction, translation, and notes, by james rolison, london 1938.

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٥٦ .

(٣) م . ن . ، ص ١٥٥ .

(٤) م . ن . ، ص ١٥٦ .

اقتضاء الحقيقة المحمدية الجامعة لمراتب الشرع الثلاث صورة ومعنى . وليست مراعاة هذه الشروط والأوضاع إلا لسبب ، وهو إيجاد الإئتلاف والمحبة بين بني البشر - والمحبة هي علة ظهوره وبروزه - لأن إيجاب العبادة في مكان مع الأخوان في وقت محدد يوجب ذلك ويقضيه ، وما وضعت الأوضاع هذه إلا لذلك^(١) .

أما العلة في وضع الصلاة ، فهو أن الترابط بين الروح والبدن وتواصلهما يقتضي صعود الهيئة البدنية إلى الروح ونزول الهيئة الروحانية إلى البدن ، ولما كان البدن من سنخ نشأة مغايرة مختلفة عن سنخ النشأة الروحانية « كان لا بد لحصول الالتئام والإتفاق من خشوع البدن وتنظيفه ، ونزاهته وتطهره ، والذكر والتمجيد والتحميد ، ومواطأة الباطن للظاهر في النية ، والإعراض عن الملاذ الحسية ، والإمتناع عنها بكف الحواس وتذكر أحوال الملكوت والجبروت والتشبه بهما^(٢) » وذلك كله يوجب عروج القلب والروح إلى الحضرة القدسية ، والإقبال على الحق ، والإستفاضة من عالم الأنوار ، وتلقي الحقائق والمعارف منه ، والإستمداد من عالم الملكوت والجبروت . وحصول ذلك كله يتوقف على آلة ووسيلة ، فوضعت « عبادة شاملة لهيئات الخشوع والخشوع ، وإتعايب الجوارح ، مع شرائط التنزيه ، وقصد التقرب ، وصدق النية ، والأذكار المشيرة إلى نعمه تعالى ، والحاوية على تعظيمه وتمجيده وتمجيده بما يليق به^(٣) . والهيئة هذه المسماة بالصلاة ، هي صورة لغاية التذلل والإذعان ، وشكل لنهاية الإستكانة والعبودية . هذا علة تشريعها ، أما علة إيجاب تكررها فيرى الأملي في صدد ذلك أن الصلاة كررت في اليوم والليلة خمس مرات ليتناسب ذلك مع عدد الحواس الخمس ، إذ الأخيرة مشاعر - يقصد وسائل ، وأدوات استشعار - للنفس الإنسانية تظل بها على أحوال عالم المادة والنشأة المظلمة^(٤) ، وأبوابٌ تخرج منها إلى العالم السفلي ، فتبتعد بذلك عن الحق ، وهي مداخل تدخل بها الهيئة الظلمانية كالمواد الهولوانية وأحوال الجواهر

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٥٧ .

(٢) م . ن . ، ص ١٧٠ .

(٣) م . ن .

(٤) م . ن . ، ص ١٧١ .

الجسمانية وكدوراتها وتغيراتها ، فتوجب تكدر القلب وتغيره وتلوته واحتجابه عن عالم النور ، ويتشوش ويضطرب وينقطع حضوره ويزول توجهه ، فوضع الشارع بإزاء كل حسّ منها صلاة ، وعينت أوقاتها وأفعالها بمقتضى الحكمة الإلهية على نحو يمتنع معه استعمال تلك الحواس ، وتغلق أبوابها ، وتسد عليها طرق التأثير ، ويستحيل نفاذ عالم المادة منها إلى النفس ، وينفتح في قبّال ذلك كله باب الباطن والسر والروح على العالم العلوي ، ويتوجه الإنسان بسببه إلى جناب الحق^(١) . وليس العدد فقط هو الموجب لما قلنا ، بل للأوقات في ذلك مدخلٌ وتأثير ، والحق إنّما شرّع صلاة الظهر عند الزوال فحسب ، وجعلها أول صلوات النهار عند استواء الشمس ، لأن الزوال إشارة صورية ورمز تكويني آفاقي لميل النفس الإنسانية إلى الغروب في الأفق الجسماني وتواربها بالحجب المظلمة المادية واحتجابها بالجواهر الهيولاني ، وإذا كان الزوال هو أول آتات الميل الروحي كما مرّ ، فالإستواء كما يرى الأملي هو حالة البقاء على الفطرة الأولى والسيطرة التامة على الجسد والإستيلاء على ظلمة الهيولى كما كانت حالة آدم في الجنة قبل الهبوط ، والمقام هذا هو مقام المشاهدة ومقام الحفظ للميثاق والدخول في زمرة العشاق ، وهو ليس مقام تكليف بأوضاع شرعية ولا عبادة ، لعدم تأثيرها وانتفاء الحاجة إليها . ويرى الأملي أن مناسبة الصلاة هذه بحسب وقتها لأول آتات الإنسجام بين النفس والنشأة الدنيوية ، اقتضى أن تكون ركعاتها أربعاً ، فهو عدد مطابق لأول أركان جوهر الإنسان في النشأة المادية ، وهي العناصر الأربعة . وأول مراتب الإسلام تسليم أول أصول الوجود ، والتسليم هذا بالشكر ، إذ هو أول نعم الله على الإنسان ، وأصلُ الشكر تصور النعمة من المنعم ، وهذا إقرار بأن النعمة من المنعم ، والشكر بالجوارح انقياد للأمر وخروج عن لحاظ الإنسان قدرته وإرادته وعلمه ، وما لم يشكر بهذا المعنى لم يطع بترك مراده واختياره وما يهوى من حركاته وأفعاله ، والإنقياد للحق وتنفيذ مراده ، وليست أقسام الشكر إلا هذه الثلاثة^(٢) ، هذا تأويل صلاة الظهر وبيان أسرارها وحكمتها . أما صلاة العصر ، فقد جعلت أربعاً أيضاً لكونها وقعت

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٧١ .

(٢) م . ن . ، ص ١٧١ - ١٧٢ .

بإزاء ما يلي الأركان الأولى ، يعني الأخلاط الأربعة (الدم والبلغم ، والسوداء . . . إلخ) فإنها تحصل منها بالإمتزاج ، وكلما اقترب البدن إلى الروح بالإعتدال ، بعدَ الروح عن جناب الحق وعالم النور بالإنجذاب إليه (أي البدن) ، ولأجل ذلك جعل وقتها أقرب إلى الغروب .

وأما صلاة المغرب ، فقد جعل وقتها عند المغرب ، لأنه وقت احتجاب الروح بالبدن ، واستغراقها في ظلمة النشأة المادية . وجعلت ركعاتها ثلاثاً بإزاء القوى الثلاث ، التي هي أصول البدن بحسب بقاء شخصه ، وهي الطبيعية والحيوانية والنفسانية ، فإن وجودها وظهورها لا يتم إلا بأفول الروح وغيابها في أفق الجسد ، وبهذا يكون تمام احتجابها^(١) .

أما صلاة العشاء ، فقد جعلت أربعاً بإزاء الأعضاء الأربعة التي هي أصول الأعضاء ومبادئ قواها التي يتم بها أمرُ البدن ، وهي محالّ (من محل) القوى التي تبنى عليها حياة الإنسان وبقاؤه بشخصه ونوعه ، وهي مواضع القوى التي يتكامل بها الجسد وتستقر على أساسها سلطته ويشتد أمره ويقوى ، ولأجل ذلك كله جعل وقتها عند دخول الغسق وزمن النوم باعتبار أن أعضاء البدن إذا اشتدت سلطتها وقويت أوجبت استغراق الروح فيها وانجذابها إليها . . فإذا انتهى زمان اشتداد سطوة القوى البدنية وسيطرة الأعضاء وتمت سلطتها وكملت بكمال البدن وفرغ الروح من الإقبال على الطبيعة بإمداد تمام البدن وأقبل على عالمه ، ظهر نور العقل وابتداء التجرد ، وتحقق الابتاه من النوم واستيقظ القلب وجذب بإدراك الكلبيات واستخراجها من الجزئيات وطلع الصبح المعنوي بظهور نور الشمس (يعني شمس الروح) ورجوعها القهقري إلى الأفق الشرقي من عالمه (أي عالم الروح)^(٢) . . . ولقد خصَّ هذا الوقت بصلاة الصبح للمناسبة ، وجعلت ركعتين

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٨٢ . ويلاحظ حول تفصيل الكلام في سر الأوقات : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨٧ - ٥٨٨ . ويلاحظ تأويله المذهبي للوقت في : م . ن . ، ص ٥٩٧ - ٥٩٨ . يقول : «وقت الزوال هو وقت استواء النور المحمدي ، ووقت العصر هو وقت علي ، ووقت المغرب هو وقت فاطمة ، ووقت العشاء والصبح هو وقت باقي الأئمة» . ويقارن : القمي أسرار العبادات ، ص ٢٣ - ٢٥ . وهو هنا يقتبس عن ابن عربي في : الفتوحات ، ج ١ ، ص ٣٨٩ - ٣٩١ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٧٣ . ويقارن : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٥٨٦ .

بإزاء البدن والروح ، باعتبار أن الإنسان قبل البلوغ وظهور العقل كان شيئاً واحداً ، جسماً طبيعياً ، فصار بذلك - أي بالبلوغ - شيئاً ، طبيعة وعقلاً ، أي جسداً وروحاً . ووقت الصباح وظهور نور الشمس رمز وإشارة إلى ظهور نور الروح وانبجاسها من ظلمة الجسد ، فيصير الإنسان بذلك زوجاً ، عقلاً وروحاً ، جسداً وطبيعة ، فكانت صلاة الصبح اثنتين أعني ركعتين^(١) . هذا تمام الكلام في تأويل الصلوات الخمس وبيان فلسفتها . أما ترتيب أفعال الصلاة على نحو كلي ، وبيان الحكمة فيه ، فلقد أطلت الأملّي في بيانه وتوضيحه ، وبالغ في شرحه وتبسيطه ، ونحن سوف نوجز هنا ونختصر حسب ما يقتضي المقام وتستوجب الحاجة ، وسنركز على المهم ، وما له مدخلية في توضيح الحكمة من أوضاع الصلاة وسر ذلك ، وسنهمل كثيراً مما لا ينفع ولا يرتبط بمقامنا من الأفكار والتصورات والأحكام .

يقرر الأملّي في بداية كلامه على ترتيب أركان الصلاة أن كل فعل من أفعالها رمز إلى حالة نفسانية باطنية تناسبه ، وإشارة إلى معنى روحي نفسي يلائمه ، بمعنى أن للصلاة هيئة وصورة هي من سنخ الأفعال ومن جنس الظواهر ، وهيئة وصورة هي من سنخ المعاني والبواطن . وإذا طابقت صورتها الظاهر صورة الباطن فقد كملت ، وإلا فلا ، ولا يبقى لها عند ذلك أية فائدة ، ولا يترتب عليها أي أثر ، ولا توصل إلى شيء . فالقيام مثلاً في الركعة الأولى إشارة إلى مقام الفطرة الإنسانية وهيئة النفس الناطقة . والركوع إشارة إلى مقام النفس الحيوانية التي تليها في هذه النشأة الجامعة . والإعتدال إشارة إلى صيرورتها بنور النفس الناطقة نوعاً آخر له خصوصيات اعتدالية وهيئات كمالية^(٢) يستوي بها ويعتدل بواسطتها ، وتوجب له

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٧٣ .

(٢) م . ن . ويلاحظ حول تأويل القيام وأسراره : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٥ - ٦٥٦ . يقول : «القيام إشارة إلى توحيد الأفعال» . ويقتبس القمي كثيراً عن : الفتوحات ، ج ١ ، ص ٤١٢ . ٤١٣ . و ص ٤٢٢ . وحول تأويل الركوع يلاحظ : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٣٩ - ٦٤٠ . يقول : «الركوع على ما أرى إشارة إلى توحيد الأسماء والصفات» . ويقارن : أسرار العبادات ، ص ٩٨ . وهو يقتبس عن : الفتوحات ، ج ١ ، ص ٤٢٦ . وحول رفع الرأس من الركوع يلاحظ : شرح توحيد ، ج ١ ، ص ٦٤٣ .

التخلق بالأخلاق الحميدة والإتصاف بالفضائل . والسجود إشارة^(١) إلى مقام النفس النباتية . ورفع الرأس منه معلوم من بيان الإعتدال في الركوع . والسجود الثاني إشارة إلى أن هذه النفس أعني النباتية بالرغم من صيرورتها في الإنسان نوعاً أشرف ممتازاً على سائر أنواع النبات ، بالإسلاخ عن الأرض ، والتصرف ، وتوليد الأخلاط الأربعة ، وغير ذلك من التصرفات التي تحصل لها من خواص الإنسان المشار إليه برفع الرأس من السجود ، أقول إن النفس هذه بالرغم من ذلك كله لم تزد مرتبتها بخلاف النفس الحيوانية المدركة الكاسبة للملكات الفاضلة ، وتبقى على حالها من عدم الإدراك والإرادة ، واقتصارها على الإشتغال بما يخصها من الأفعال النباتية بالطبع .

وأما القيام في الركعة الثانية فهو^(٢) إشارة إلى العالم العقلي ، وانخراط الإنسان بذلك في سلك الجبروت بكمال التجرد بالتعقل بالفعل . وأما الركوع فيها فهو صورة الإنخراط في سلك الملكوت بالتنزه عن ملابس الشهوة والغضب والتأثر بالجهة السفلية . وأما الإعتدال فهو عبارة عن الترفع وزيادة مرتبة النفس بحصول استعداد الولاية وكمال المعرفة . وأما السجود فيها فهو إشارة إلى بلوغ النفس مرتبة النفوس الشريفة الكوكبية وهيئاتها الجرمية ، وأما الإعتدال منها فمعلوم مما سبق . والرجوع إلى السجدة الثانية مرة أخرى عبارة عن البقاء على حالة التأثر بالعالم الجسماني ، والإقبال عليه مع شرفها (أي النفس) . والتشهد بلوغ الروح بهذه العبادة مقام المشاهدة والإطلاع على ما في العالمين ، والوصول إلى محل القرب بالمتابعة والإستقرار والتمكن فيما يحصل من معاينة ما تمّ الإعتقاد به من حقيقة الشهادتين ، وبلوغ المطلوب من متابعة النبي ، والتحقق من معنى قوله : السلام عليك أيها النبي . . . لأن السلام عبارة عن الفيض النازل ، والمدد الواصل من

(١) يلاحظ حول السجود وتأويله : شرح توحيد ، ج ١ ، ص ٦٤٤ . وهو يقتبس عن : الفتوحات ، ج ١ ، ص ٤٢٧ . ويرى «أن السجود إشارة إلى مقام توحيد الذات ، والحكم باستهلال الأشياء والصفات في هذه المرتبة وفناء كل شيء سوى الذات الأحدية التي لها البقاء سرمداً» .

وحول رفع الرأس من السجود ، يلاحظ : شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٤٦ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٧٣ .

العالم القدسي ، الملقى على النفوس المكتملة بتجردها من صفات النقص والآفات^(١) . هذا تأويل الأفعال وأسرارها في الصلاة الثنائية ويقاس عليها غيرها من الصلوات . وبهذا يعلم سرُّ أوضاع الصلاة وحكمتها . فما هي حقيقتها في مراتب الشرع؟ وإذا كانت الصلاة عبارة عن عروج الروح المعنوية ، وترقيتها في مدارج التكامل ومراقي التجرد فكيف يفهم أهل الحقيقة والطريقة معراجيتها وما هو تأويلها؟؟

يعبر الأملي عن القضية بعنوان عام عريض يقصد أن يكون جامعاً لفهم أهل الشريعة والطريقة والحقيقة لها فيقول :

* حقيقة الصلاة في مراتب الشرع الثلاث : ولا يرى الأملي ضرورة تفصيل الكلام حول طبيعة الصلاة وحقيقتها عند أهل الشريعة ، فذلك معلوم مشهور ، أما على الإجمال فهي مشتملة عندهم على ثلاثة أجناس ، أفعال وكيفيات وتروك ، وكل واحدة منها قسمان ، مفروض ومسنون^(٢) .

أما كيفيتها وتفصيل حقيقتها عند أهل الطريقة فهذا يحتاج إلى بسط في البيان ، وزيادة في القول . والصلاة عندهم قرب ، والمقصود به المعنوي ، أي قرب المكانة لا قرب المكان ، وقرب الفرائض لا قرب النوافل ، وهو ليس إلا الفناء عن أوصاف الذات والإستغراق في أوصاف الحق^(٣) ، وهو مخصوص بأهل الطريقة ، أو عن الذات والإستغراق في ذات الحق ، وهو مخصوص بأهل الحقيقة ، والصلاة عند أهل الطريقة صورة وكيفية ، روحها النية والإخلاص وحضور القلب^(٤) ، وبدنها

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٧٤ . يهمل الأملي هنا مثلاً تأويل كثير من أركان الصلاة . كالنية ، وتكبيرة الإحرام ، ورفع اليدين ، والوقوف . والبسطة يعني القراءة - يلاحظ : القاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٠٦ - ٦١٦ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ٤١٠ - ٤١١ . وص ٤١٣ . ويلاحظ حول تأويل التشهد : م . ن . ج ١ ، ص ٤٢٧ . ويقتبس القاضي القمي نص ابن عربي بحذائيره في : شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٤٧ . وحول التسليم يلاحظ : م . ن . ج ١ ص ٦٤٩ . ومصباح الشريعة ، الباب الثامن عشر في السلام (ط زعمور) .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ١٨٠ . ويقارن حول تأويل الصلاة : الكاشاني ، الحقائق ، ص ٢١٧ - ٢٣٩ .

(٣) أسرار الشريعة ، ص ١٨١ .

(٤) م . ن . ج ١ ، ص ١٨٢ .

الأعمال ، وأعضاؤها الأصلية الأركان ، والفرعية الكمالية الأبعاد . فالإخلاص والنية تجري فيها مجرى الروح ، والقيام والقعود مجرى البدن ، والركوع والسجود بالطمأنينة وتحسين الهيئة مجرى حسن الأعضاء وحسن أشكالها ، والأذكار والتسبيحات المودعة فيها تجري مجرى آلات الحس ، ومعرفة معاني الأذكار وحضور القلب عندها يجري مجرى القوى المودعة في البدن^(١) .

أما كيفية الصلاة عندهم وتأويل أفعالها : فإنهم يقولون إنه بعد القيام بصلاة أهل الشريعة وشرائطها لا بد من التوجه أولاً بالقلب إلى القبلة الحقيقية ، والكعبة المعنوية التي هي القلب الحقيقي المعبر عنه ببيت الله الحرام ، ثم يُحرّم المرء بأن يحرم على نفسه جميع ما يخالف أوامر الحق ويتجاوز رضاه ، ثم يقوم بشكر نعمائه والثناء عليه . والإقرار هنا بالعبودية إشارة إلى التوحيد وإقراراً به بالفعل ، ثم يُبرز التواضع ويرجع إلى نفسه ليتحسس إنكساره ومذلته وفقره - وهي مقتضيات ذاته - بالركوع ، لأنه الرجوع القهقري إلى العدم الأصلي والإمكان الذاتي الجبلي ، وهو حركة أفقية توحى وتشير إلى تدرج الإنسان في مراقبي كماله الروحي من مرتبة النفس النباتية إلى مرتبة الحيوانية ثم الإنسانية ، فإذا ركع رجع القهقري إلى ما ابتدأ منه ، وإذا سجد تابع رجوعه إلى أصله . وهذا الإنكفاء والرجوع القهقري ، والفناء ظاهراً وباطناً في رؤية هذا الإنكفاء ، يوجب ترك الملمات والشهوات ، ويقتضي تعظيم الحق وإجلاله . ثم إذا عاد المصلي وانتصب واستقام بعد السجود ، شاهد الحق على ما هو عليه ، وسعى إلى التخلق بأخلاقه والإنصاف بأوصافه ، وهي غاية المشاهدة ، ومنتهى مراتب العبادة^(٢) . ثم يسجد ثانية تعبيراً عن الإنكسار والفقير ، وهو المرتبة الثانية من الفناء ، أي الفناء بعد الفناء ، والفناء الأول للمصلي كان عن الصفات والأخلاق ، والثاني عن الوجود والذات . ويعبر عنه بالقرب الحقيقي ، وهو موقوف عليهما معاً ، وهو مخصوص كما سيأتي بأهل الحقيقة^(٣) . وهذا الذي مرّهو تأويل الأفعال في كل واحدة من الركعات .

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٨٧ .

(٢) م . ن . ، ص ١٨٤ - ١٨٦ .

(٣) م . ن . ، ص ١٨٧ .

أما الصلاة عند أهل الحقيقة وتأويل أفعالها فيصوره الأملي كما يلي : « الصلاة عند أهل الحقيقة عبارة عن الوصول الحقيقي إلى الذات وشهودها ، وهو أرفع درجة من شهود أهل الطريقة ، إذ العبادة على أنحاء ثلاثة ، عبودية تذلل ، وعبودية سلوك وقصد ، وعبودية شهود للذات مستغرقة في الحق ، والأولى عبودية العوام ، والثانية عبودية أهل الطريقة ، والثالثة عبودية أهل الحقيقة » ، وتسمى الثانية عبودية الخاص ، والثالثة عبودية خاص الخاص ، بينما يطلق على الأولى اسم عبادة العام . ويسمي الأملي أهل الحقيقة بأهل العبادة ، في قبال أهل الطريقة الذين يسميهم أهل العبودية ، وهو يرى أن عبادة أهل الحقيقة ليست لإرؤية المحبوب بعين المحبوب لقولهم : (عرفت ربي بربي ، ولولا ربي ما عرفت ربي) ^(١) . هذا تأويلها وأما ترتيب أفعالها فهو أن القيام عبارة عن قيام العارف بما هو مأمور به من الاستقامة لقوله : ﴿ فاستقم كما أمرت ﴾ ^(٢) ، وهي استقامة الكامل في مقام التكميل ، والسير بالله بعد الفراغ من السير إلى الله ، وتوجهه بالنية إلى الحضرة الفعلية والصفاتية المعبر عنهما بالحضرة الواحدية والربوبية ، ومنهما إلى الحضرة الأحدية الذاتية ، وتكبيرة الإحرام إشارة إلى أن العارف يحرم على نفسه التوجه إلى غير الله . والقراءة هي المشاهدة الجليلة العينية . والركوع تواضع العارف بحيث يخضع معه الملك والملكوت لمكان خلافته واحتياج الكل إليه في الوجود . وسجوده فناؤه عن جميع ما في العالم لشهوده الغيبي معنى قوله : ﴿ كل من عليها فان ﴾ ^(٣) . والشهادة عبارة عن الإقرار بالوحدانية الذاتية المطلقة والأحادية الوجودية الصرفة المنفي عنها جميع الإعتبارات بكل الإعتبارات . ثم يسلم المصلي لهذا التوحيد من قلبه وروحه بشهوده الحقيقي المخصوص بهما ^(٤) (أي القلب والروح) . وهذا تأويل صلاة أهل الحقيقة .

ثانياً: الصوم: حقيقة الصوم وأركانه وشرائطه عند أهل الشريعة معلومة

(١) يراجع في : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٣٠٥ .

(٢) سورة هود ، آية ١١٢ .

(٣) سورة الرحمن ، آية ٢٦ .

(٤) أسرار الشريعة ، ص ١٩٢ . ويلاحظ ما ينقله من الأقوال في : م . ن . ، ص ١٩٤ - ١٩٩ .

مشهورة ، وموردها الفقه^(١) ، وهو ثاني العبادات في الشرف والمنزلة والأهمية لذا وقع كما قلنا ثانياً في الترتيب . وله عند أهل الطريقة حقيقة وأقسام ، أما حقيقته (أو معناه) فهي الإمساك عن كل ما يخالف رضا الله وأوامره ونواهيه قولاً وفعلاً ، علماً وعملاً^(٢) ، وهو يرجع عندهم إلى أمرين ، الأول : كف النفس عن المحارم ومنعها عن الشهوات ، وهو عمل باطن لا يطلع عليه غير الله ، بخلاف الصلاة مثلاً وغيرها من العبادات التي تقتضي فعلاً بحسب الظاهر وحركة أعضاء . والثاني : قهر الشيطان ، بكسر آله وإخضاع وسيلته التي بها ينقذ إلى النفس ، أعني الشهوات ، والجوع يكسرهما جميعاً^(٣) .

وإمساك أهل الطريقة قسمان : قسم يتعلق بالظاهر وقسم يتعلق بالباطن ، أما الأول ، فابتدأه إمساك اللسان عن فضول الكلام ، وهو عندهم أظهر الصوم^(٤) ، ومنه يفهم قول النبي : (من أخلص الله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)^(٥) ، ويدلل على مطلوبية هذا الصوم قوله تعالى : ﴿... وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيمٌ ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتانٌ عظيمٌ يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً...﴾^(٦) . وتاليه ، إمساك البصر عن مشاهدة المحرمات وما نهي عنه^(٧) . وثالثه

(١) أسرار الشريعة ، ص ١٩٩ . ويقارن حول الصوم : الكاشاني ، الحقائق ، ص ٢٦٨ - ٢٧٣ . والقمي يجعل الصوم ثالثاً في الترتيب ، ويقدم عليه الزكاة ، يلاحظ : شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٥٣ ، وبعدها .

وأيضاً حول تفصيل الكلام في الصوم : م . ن . ج ١ ، ص ٦٧١ - ٦٨١ . ويقارن : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٣٨ . (كتاب أسرار الصوم) .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٢٠٠ .

(٣) م . ن . ج ١ ، ص ٢٠١ .

(٤) م . ن . ج ١ ، ص ٢٠٢ . ويقارن حول الصوم بتفصيل : الغزالي ، الإحياء ، ج ١ ، ص ٢٣٠ - ٢٣٧ .

(٥) يراجع حوله : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٦) سورة النور ، آية ١٥ - ١٦ - ١٧ .

(٧) أسرار الشريعة ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

إمساك السمع عن استماع ما حرم الله . . مما يكون سبباً في الإنحراف عن الحق^(١) .
ورابعه إمساك الشم عن الخبائث مما يوجب نفور الطبع وإيذاء الجوارح . وخامسه
إمساك الذوق عما يجذب إلى الشهوة ويوجب ذهاب العقل^(٢) . وسادسه إمساك
اللمس عن كل ما يجذب إلى المحرمات المذمومة ، أو إلى الإفراط في استخدام ما
هو حلال مما يخرج عن حد الاعتدال . هذا بالنسبة لإمساك الحواس الظاهرة ، أما
صوم الباطن فأول مراتبه إمساك القوة المفكرة عن التفكير فيما لا ينفع وما لا يؤدي
إلى المقصود من خلقها ، وهو السير بواسطتها من المبادي إلى المقاصد^(٣) . والثاني
إمساك القوة الحافظة عن غير المعارف الإلهية والعلوم الربانية ، وهي خزان المفكرة ،
والأخيرة لم تخلق للتفكير إلا في مثل ذلك . والثالث إمساك القوة المتخيلة عن غير
ما خلقت له ، وشغلها هو إدراك الصور من حيث الشكل واللون على ما هي
عليه^(٤) ، كما أن شغل القوة المتوهمة إدراك المعاني القائمة في الصور . والرابع هو
إمساك القوة المتوهمة عن استخدامها في غير ما وضعت له وعدم المبالغة في
استخدامها فيما خلقت له . . وهو تصور حالات كالعداوة والمحبة على نحو
التكرار ، إذ ذلك وظيفة النفس الأمانة بمعاونة القوى الشهوية والغضبية ، وصاحب
النفس المطمئنة خال عن أمثال ذلك^(٥) . والخامس ، إمساك الحس المشترك الجامع
للوهم والخيال عن تكرار عروض أشكال الصور والمعاني السابقة الذكر المستنبطة
منها على مرّ الزمن ، فإن ذلك مانع عن السلوك والسير ، ومشاهدة أشكال الصور
والإستغراق على معانيها حاجب يحجب عن المعاني الحقيقية العلية^(٦) .

وأما درجات أسرار الصوم فثلاثة ، أدناها أن يقتصر العبد على الكف عن

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٠٤ .

(٢) م . ن . ، ص ٢٠٥ .

(٣) م . ن . ، ص ٢٠٧ .

(٤) م . ن . ، ويستطرد هنا الأملي فيقول : «وعند التحقيق ما خلقت القوة المتخيلة إلا لأجل استدلال صاحبها بها على العالم المثالي المعبر عنه بالخيال المطلق ، كما يعبر عنها (القوة المتخيلة) بالخيال المقيد» .

(٥) م . ن . ، ص ٢٠٩ .

(٦) م . ن . ، ص ٢١٠ .

المفطرات ، ولا يكف جوارحه عن المكاره ، وذلك صوم العامة (أو العموم) ، وهو قناعة بالإسم . وأوسطها أن يجمع بينهما معاً ، وذلك صوم الخواص ، وأعلها أن يضيف إلى ما مرَّ صيانة القلب عن الفكر ، بأن يجعله مقصوراً على ذكر الله ، ومشاهدته في مظاهره ، وذلك صوم خصوص الخصوص ، وهو الكمال المقصود بالذات . هذا تأويل أهل الطريقة للصوم وأركانه وأقسامه ، أما عند أهل الحقيقة ، فالصوم - بعد القيام بما مر عند أهل الشريعة والطريقة - الإمساك عن مشاهدة غير الحق مطلقاً ليتم الوصول بذلك إلى مقام التوحيد الذاتي . والفرق بين صوم أهل الحقيقة وصوم أهل الطريقة أن الأول سبب لتهديب الأخلاق والإلتصاف بصفات الحق ، والثاني سبب لفناء العبد وبقائه بالحق في مقام التوحيد الصرف المعبر عنه بالفناء في التوحيد ، والذي إليه الإشارة في الحديث القدسي : (من طلبني فقد وجدني ، ومن وجدني فقد عرفني ، ومن عرفني فقد أحبني ، ومن أحبني فقد قتلته ، ومن قتلته فعلي ديته ، ومن علي ديته فأنا ديته)^(١) .

ثالثاً: الزكاة: أما زكاة أهل الشريعة فمعناها التصدق بالمال بشروط ، وهي معلومة عند الخاص والعام ، وموردها الفقه لا التصوف . وأما تأويلها عند أهل الطريقة فهي تزكية النفس عن رذيلة البخل ، وتطهير القلب عن قذارة الشح ، المشار إليه بقوله تعالى : ﴿ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾^(٢) . وإلى كثرة ثمرات هذه الزكاة وثمارها من العلوم والحقائق أشار الله تعالى بقوله : ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم عبادة عن إخراج كل ما في الوجود عن مرتبة تقييده الحقيقية فالزكاة عندهم عبارة عن إخراج كل ما في الوجود عن مرتبة تقييده

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢١٠ . ويقارن حول الحديث وتأويله : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٧٣٦ .

وانظر حول الصوم وشروطه وأساره من وجهة صوفية : فرغاني ، مناهج العباد ، ورقة ٨٩ . (وجه) حتى ٩٥ (ظهر) .

(٢) سورة الحشر ، آية ٩ . ولاحظ تفصيل الأملي للزكاة في : أسرار الشريعة ، ص ٢١٥ . ويقارن : الغزالي ، الإحياء ج ١ ، ص ٢٠٨ . والكاشاني الحقائق ، ص ٢٥٧ - ٢٦٨ . والقمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٦٥٣ - ٦٥٤ . ومصباح الشريعة ، الباب الثاني والعشرون (في الزكاة) .

(٣) سورة البقرة ، آية ٢٦١ .

وإصاله إلى عالم الإطلاق^(١). والإخراج هذا هو الطهارة الحقيقية والتزكية الكلية بالنسبة إلى كل موجود من الموجودات الممكنة. وتحقق الزكاة في المعدن بوصوله إلى أفق النبات، وزكاة النبات بوصوله إلى مقام الحيوان، وكمال الحيوان بوصوله إلى مقام الإنسان، وكمال الإنسان بوصوله إلى مقام الملك، ثم إلى مقام الخلافة الإلهية، ثم إلى مقام الوحدة الصرفة المعبر عنها بالوصول الكلي. والزكاة هذه المخرجة للموجود من دنس التعين ورجس التقيد هي الزكاة الحقيقية المقصودة بالذات^(٢).

رابعاً: الحج: اتفق المسلمون على أن الحج ظاهراً هو القصد إلى بيت الله الحرام في وقت محدد من أوقات السنة مع أفعال محددة ومناسك معلومة، وهذا هو الحج الصوري الواجب على كل بالغ عاقل مستطيع.

أما الحج عند أهل الطريقة فهو القصد إلى بيت الله الحقيقي والكعبة المعنوية بحسب السير والسلوك، وليبت الله اعتباران عندهم، اعتبار في الآفاق واعتبار في الأنفس. أما في الآفاق فهو عبارة عن قلب الإنسان الكبير المسمى بالنفوس الكلية والبيت المعمور واللوح المحفوظ، وأما في الأنفس فهو عبارة عن قلب الإنسان الصغير المسمى بالفؤاد والصدر، والأول يتعلق بأهل الحقيقة لأنه قبلتهم، والثاني قبله أهل الطريقة^(٣).

وأما كيفية الحج هذا فتتوقف على معرفة أن الكعبة صورية ومعنوية، وكلاً منهما قسمان، أما الصورية فالأول منها هو المسجد الصوري المعروف ببيت الله الحرام، والثاني منها هو القلب الصوري. وأما المعنوية فالقسم الأول منها هو قلب

(١) أسرار الشريعة، ص ٢٢٠.

(٢) م. ن.، ص ٢٢١. وقارن: فرغاني، مناهج العباد، ورقة ٧٥ (وجه). و٨٣ (وجه).

(٣) أسرار الشريعة، ص ٢٢٣. ويقارن: ص ٢٢١. (حول حج أهل الشريعة) ويقارن حول الحج: الغزالي، الإحياء، ج ١، ص ٢٣٩ - ٢٦٥. وانظر حول شرف مكة كمكان: م. ن.، ج ١، ص ٢٤١. وقارن: فرغاني، مناهج العباد، ورقة ٩٧ (وجه). و١٢٤ (ظهر). والقشيري، لطائف الإشارات، ج ١، ص ١٦٤. وأيضاً: الكاشاني، الحقائق، ص ٢٧٣ - ٢٨١. وحول تفصيل أسرار الحج يلاحظ: شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٦٨٣ - ٧٢٣.

الإنسان الكبير المعبر عنه بالنفس الكلية ، والقسم الثاني هو قلب الإنسان الصغير المعبر عنه بالنفس الناطقة الجزئية . والكعبة تصدق على الجميع . ويرى الأملي أن أول حقيقة ظهرت في العالم الجسماني المعبر عنه بالأرض ، كانت الكعبة الصورية ، وأول حقيقة ظهرت في العالم الروحاني من روح الإنسان الصغير كانت قلبه الحقيقي ، وهو المشار إليه بقوله : (لا يسعني أرضي ولا سمائي ، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن)^(١) . وأول صورة ظهرت في العالم الجسماني المعبر عنه بالبدن كانت صورة القلب الصوري المعبر عنه بالصدر^(٢) . وهذه الحقائق هي أول الحقائق ظهوراً مع اختلاف العوالم . ومن تفصيل كهذا يظهر معنى الخبر : (الكعبة أول بيت ظهر على وجه الماء عند خلق السماء . . .)^(٣) .

أما أفعال هذا الحج فهي أن يقصد السالك أو العارف أولاً الإحرام من ميقات النفس ، بأن يُحرّمَ عليها جميع الم لذات والمشتهيات من المحرّمات . ثم يتوجه إلى الحرم الحقيقي والبيت المعنوي الذي هو البدن وقواه ، ليشاهد حاله وليحصل له من ذلك بعض المعارف والعلوم ، أما التلبيات الأربع فمعناها عندهم الإقرار باستغناء الحق عن طاعة العبد وعبادته ، واحتياج كل موجود إليه ذاتاً وحقيقة . ثم يستقبل البيت بلسان الحال بـ (ليبيك . .) ، ليتحقق له حقيقة العبودية وكمال الربوبية ، ثم يدخل المسجد للصلاة - والمسجد هو حرم القلب وما حوله - ويطوف به سبعة أشواط ، أي يطلع عليه بالإقبال عليه سبع مرات ليعرف حاله ، ويرتفع به عن حجابهِ ، وهو الأخلاق الذميمة والأفعال الردية المعبر عنها بالحجب السبعة - هي بعدد أبواب الجحيم - وهي العجب والكبر والحسد والحرص والبخل والغضب والشهوة ، ويزول منها في كل طواف واحدة ، ثم يصلي في مقام إبراهيم . . . وهو العقل - صلاة الشكر ، لوصله إلى هذا المقام بحض الطاقة وخالص الجهد ، ثم

(١) يراجع الحديث في : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ١٥٢ . ويقارن : عين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢٤ و ٢٨٠ .

(٢) أسرار الشريعة ، ص ٢٢٤ . ويلاحظ تفصيل أولية هذه الحقائق في الوجود ، وتطبيق الآفاق بالأنفس : م . ن . ص ٢٢٥ .

(٣) م . ن .

يسعى بين الصفا والمروة ، وهما عالما الظاهر والباطن ، ليشاهد محبوبه خلالهما ، ويطلع على الآيات المستغرقة فيهما ، ثم يقصر في المروة أي يسقط من رأسه ما بقي فيه من الأثانية والإثينية^(١) ، ليخرج بذلك من الإحرام ، ويحل له ما حرم عليه من قبل ، لأن العبد في مقام الغيرية والأثانية لا يحل له شيء أصلاً بمذهب العارفين ، فإذا خرج منها وصار فانياً فيه باقياً به حلَّ له كلُّ شيء .^(٢) ثم يحرم إحراماً آخر من حضرة العقل ، ويتوجه إلى عرفات - ويعني به أهل الطريقة الدماغ - للوقوف عنده ، والإطلاع على ما حوله من الآيات والمعارف والحقائق^(٣) ، ثم يرجع إلى المشعر ، وهو الخواص العشر ، ليطلع على أحوالها ، ويخرجها عن حكمه وتصرفه ، ويسخرها طائفة لخالقه ، إذ ما دامت في حكم العبد فطاعتها للنفس الأمارة ، فإذا خرجت عن حكمه صارت مطيعة للنفس المطمئنة ، متابعة للعقل ، ثم يعود العارف إلى منى ، والمراد به عالم الصدر ، لرمي أحجار أخلاقه الذميمة وأوصافه الرديئة . . وذلك هو مقام الإخلاص^(٤) ، ثم يتوجه ليحلق رأسه - يعني نفسه - عن الأثانية والحجب والموانع ، ثم يتوجه إلى ذبح نفسه مرة أخرى بحيث لا يبقى منها إسم ولا رسم لقوله تعالى : ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٥) ، ثم يرجع إلى الكعبة للطواف الثاني أي للإطلاع مرة أخرى على قلبه ليظهره من دنس مشاهدة الغير بالكلية ، ثم يصلي في مقام إبراهيم ركعتي طواف الحج ، وهما صلاة شكر لوصول العبد إلى حضرة محبوبه ومقصوده في توجهه ، ثم يسعى بين الصفا والمروة مرة أخرى ، أي بين العالم الروحاني والجسماني ، أو القلب والنفس ، ليشاهد الحق في آياته وكمال مظاهره ، ثم يقصر في المروة ، أي يزيل عن نفسه رجس مشاهدة الكثرة في عالم

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٣٠ و ٢٣١ .

(٢) يشعر هذا الكلام من الأملي بأن أهل الحقيقة يبيحون لأنفسهم ما حُرِّم من الأشياء ، لكن بشرط بلوغ مرتبة الفناء في الحق . وقد يدعي العارف ، أو يوهم غيره بلوغ هذا المقام للإقدام على فعل ما يناهى الشرع في ظاهره . لكن الحق أن مراده ليس ذلك لأنه في مقام الكلام على المعرفة لا الفعل ، وهو يقصد بكل شيء كل فكر وتصور ، أي إذا أسقط من رأسه الأثانية حل له الفكر في كل شيء وكيفما اتفق إذ لا يقع الفكر حينئذٍ إلا على الحق في مقام شهوده .

(٣) م . ن . ، ص ٢٣١ .

(٤) م . ن . ، ص ٢٣٢ .

(٥) سورة البقرة ، آية ٥٤ .

الوحدة ، ثم يرجع إلى منى في أيام التشريق ، أي من التوحيد الإجمالي إلى التوحيد التفصيلي المعبر عنه بالفعل والوصفي والذاتي ، وهذا غاية القصد عند أرباب الطريقة ، وهو المقصود من الحج المعنوي^(١) . وهو تمام تأويل الحج عندهم مع البسط والتفصيل .

والأملي يدور هنا على ركنين يرى ضرورة أن يؤدي الحج إليهما أحدهما أخلاقي نفسي ، والآخر معرفي شهودي ، ولا يبارح الأملي التنقل بينهما ، ولا يترك التأكيد عليهما في كل موضع مناسب . فالحاج لا يفتأ يبحث عن خلاصه مما ينطوي عليه قلبه من رذائل الأخلاق ، ويسعى إلى تكميل ذاته ونفسه بالمحاسن والفضائل ، وهو في الآن نفسه يبغى معرفة صافية حقيقية وشهوداً خالصاً ورؤية قلبية جليلة للمعارف والحقائق الإلهية ، بل لخصوص ما هو أتم منها وأكمل ، وهو جهود الحق ومعابنته في الصفاء المطلق للروح ، وليس حال الحج إلا كحال باقي العبادات فيما ذكرنا . فمن تمنّ في سرد ما تلوناه تلخيصاً لوجهة نظر الأملي وتحليله يستشف حقيقة واحدة ، وهي أن العبادات عند أهل الطريقة والحقيقة معاً تستبطن بعداً أخلاقياً وتطهيراً ، وهذا شيء أكدنا عليه فيما مضى بإسهاب وتفصيل . وينطوي تأويل المتصوفة لها على رغبة عارمة عندهم في التأكيد على الجانب القيمي للعبادة ، وعلى كونها آلة ترق روحياً ، شهودياً ومعرفياً . ينفر الصوفي من الأشكال والصور والطقوس الظاهرية وحركة الحواس في العبادة ، ويتعد عن الطبيعة الشعائرية للتكليف لمصلحة المعنى الداخلي والمضمون الجواني الروحي «الأخلاقي والمعرفي» الذي تستبطنه . ولأجل ذلك يسوق المتصوف تأويله باتجاه الفهم المتوحد للإسلام كدين ، فلا الأصل يقع خارج الفرع ، ولا المتن يعاند الهامش ويضاده ، ولا الفكر يخالف العمل ، ولا الظاهر الباطن ، ولا الجسد الروح . هنا أشياء كلها تدور في فلك الوحدة وتستهدي نور الشهادة والشهود ، وتتوسل التطهر طريقاً وغاية معاً . ولا أجد نفسي مضطراً إلى الإنسياق مع الأملي بعد ، في سرده الطويل المشبع لوجهة نظر أهل الحقيقة في الحج ، وتأويلهم لمعناه

(١) أسرار الشريعة ، ص ٢٣٣ .

وأركانها والفهم الروحي المعنوي - أعني الباطني - الذي يقدمه له ، فليس بين أفعال أهل الحقيقة وأفعال أهل الطريقة من حيث المعنى فرق كبير فارق ، بمعنى أنه لا فرق في الفعل كوسيلة وآلة لبلوغ مقصود ، لكنَّ الفرق يتبدى في المرتبة والمقام الذين يُرغب في الوصول إليهما بوساطة الحج ومن خلاله . ولما كان من الواضح في قانون المتصوفة أن أهل الحقيقة - كما مرَّ في المعرفة تفصيلاً - هم أعلى مرتبة من أهل الطريقة ، فلا بد أن يكون ما يقصد للأوليين منهم أعظم وأرفع مرتبة مما يقصد للآخرين ، فكل فعل من أفعال الحج المعنوي يستوجب عند أهل الحقيقة خلاصاً ويستدعي معرفة ، والخلاص هنا ليس المقصود منه الأخلاقي ، أعني الخلاص من قيود الأخلاق الرديئة . . . فهذا فعل يتحصل للعارف وهو في المقام الأدنى ، أعني في مقام أهل الطريقة ، فإذا بلغ مقام أهل الحقيقة أو شرع في السير لبلوغه ، فإنه يكون منتهياً من تطهير نفسه من الأدران في المقام السابق ، فينحصر الهدف في المعرفة ، وليست المعرفة المقصودة لأهل الحقيقة إلا تمامها وأرفعها وأعظمها وأدقها وأجلها ، وهي الشهود التام للحق ، والبقاء به بعد الفناء عن كل ما عداه وقطع النظر عن سواه . وبلوغُ هذه المرتبة من مراتب المعرفة لا تتم إلا بالترقي والتجرد عن مشاهدة المحسوسات من جهة ، والمجردات والروحانيات من جهة أخرى ، ليبلغ السالك غاية التجرد ونهاية الترقى . ولا أجد مناصاً من استخدام لغة الأملي نفسه لتأكيد هذه المسألة ، وسأرجز هنا جداً - لعدم اتساع المقام بعدُ - يقول : «أما ترتيب هذا الحج فهو أن يحرم أولاً من مشاهدة عالم المحسوسات ، فيحرم على نفسه مشاهدتها ، ثم يتوجه إلى الروحانيات ليعرف ذاتهم ، ثم إلى النفس الكلية ، ويطوف بها سبعة أشواط لتحصل له علومها ومعارفها السبعة القرآنية ، ثم يتوجه إلى مقام إبراهيم ، وهو مقام الوحدة والحضرة الواحدية المعبر عنها بالعقل أو الروح الأعظم ، ويصلي فيه ركعتين هما عبارة عن فئاته أولاً عن عالم الظاهر ، وثانياً عن عالم الباطن ، ثم يسعى بين العالمين ليطلع على ما فيهما ، وليقطع النظر عن الكثرة بمطالعة ما في ضمنهما من الوجود الواحد الحق ، ويستقر في المقام الجمعي المقصود بالذات . . ثم يتوجه إلى عرفات عند الجبل الحقيقي ، وهو العرش الصوري ، مظهر العقل الأول ، ليتحد به بقوة المعرفة الحاصلة له بأن الكل واحد ،

ولهذا سمي هذا المقام «عرفات» لأنه مقام المعرفة الحقيقية ، وليس وراء هذه الحضرة حضرة أخرى إلا حضرة الذات الممتنع الوصول إليها .^(١) . وهكذا يستغرق الأملي في رسم صورة هذا الحج المعنوي ، كأنه يقص واقعة عاينها وشاهد أحداثها بدقة . . وها هو هنا يعيد رسم أحداثها مشهدياً ويربط بينها بإحكام . . . وسوقها إلى غاية واحدة لا تعدد . . وإذا كان هذا هو تأويل المتصوفة للحج فما الجهاد عندهم وكيف يرونه وفق ثنائي «أخلاقي ، معرفي» «طريقة حقيقة»؟ .

خامساً: الجهاد: أما جهاد أهل الطريقة ، فهو عبارة عن جهاد النفس ، وجهادها مخالفتها في كل ما يخالف العقل والشرع ، وهذا واجب عندهم ، بل أول الواجبات ، وهو من مقدمات السلوك وأسبابه وشروطه . أما عند أهل الحقيقة^(١) ، فهو عبارة عن محاربة العقل النظري بدفع الشبهات والشكوك ، إذ العقل دوماً في معرض التقييد والتعین ، والمقصود لا يتحقق إلا في الإطلاق والتجرد ، وهما من مقتضيات العشق والذوق ، فمن رام معرفة ذوقية وجاهد عقله بإخضاعه لمستلزمات هذا الذوق وذاك الشهود فقد أفلح وانتصر ، وليس الجهاد عند أهل الحقيقة إلا لأجل بلوغ ذلك .

(١) يراجع حول الجهاد : أسرار الشريعة ، ص ٢٤٤ - ٢٥٠ . وكذا : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٧٢٥ - ٧٣٩ .

خاتمة وخلصات:

هذه صورة العبادات وتأويلها على الإيجاز والإختصار كما يراها الأملي ، وهذا تأويلها الذي يقدمه ويعمن في توضيحه وشرحه . . ونحن إن كنا قد أطلنا فبهدف الإستيعاب مهما أمكن والاستيفاء قدر المستطاع ، والأملي هنا غزير متشعب ، يرغب في البسط والتوسع ، لم يهمل شيئاً يرتبط بالفهم الصوفي للعبادة أو للأصل الذي تستند إليه ، كنا نرغب جداً في توضيح صورة الأخلاق عنده بشكل آخر ، لكن أعوزتنا النصوص ، واضطررنا إلى الملمة شتاتها من هنا وهناك لنجعل الحديث عن الأخلاق فاتحة باب التكاليف لمناسبة وشيخة ورابطة بينهما - كما رأينا - وطيدة ، ولأن الصوفي يرى في العبادة غاية أخلاقية أولاً وبالذات ، وعقبنا بالسلوك لارتباطه بالعبادة أيضاً . . إذ الصوفي يرى في العبادة فعل تطهر ومجاهدة ورياضة ، وممارسة لجهد تكاملي ، ولترق . فناسبت الفصول بعضها بعضاً وترابطت المطالب والمسائل . وكيف كان ، فالأملي هنا مبالغ في التأويل بلا سند معتبر ولا دليل ، مبالغ في الإستغراق على المعاني البعيدة ، والمقاصد الخفية ، متكلف في تصوير العوالم النفسية ومراتب الترقيات وحدود المعرفة الكشفية وأفاقها ، شأنه في ذلك شأن غيره من العرفاء والصوفية في جميع الأوقات والأزمان .

الباب السادس

تأويل القرآن

تمهيد ومدخل.

الفصل الأول : مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن.

الفصل الثاني : معنى التأويل، شروطه وأقسامه.

الفصل الثالث : آليات التأويل وطرائقه

«تطبيقات منطق التماثل».

تمهيد ومدخل:

يحتوي ما تبقى لنا من التفسير الكبير الذي وضعه شيخ أمل ، والمسمى بالمحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، خلاصة آرائه وأفكاره ووجهات نظره حول القرآن وتأويله وكيفية الإستفادة منه وقراءته ، وحول ما يتعلق بذلك من الشروط والقواعد والأسس والضوابط والآليات والطرائق .

سوف ينصب جهدنا هنا على قراءة الجزء الأول من التفسير ، وتلخيص ما احتواه وما اشتمل عليه ، ذلك أن الأملي أنشأه أساساً لغرض التقديم لتفسيره - وقد صرح أنه أراد أن يقع تفسيره في سبع مجلدات كبار - وكمدخل يحدد فيه خطواته ، ويرسم حدود منهجه ، وطريقة عمله ، وكيفية تعاطيه مع القرآن ، واستلهامه ، قراءته ، واستجلاء غوامضه ، واكتناه أسراره .

وهذا الجزء من التفسير كبير ، ويكاد يستوعب خمس تفسير الأملي في حجمه ، وظني أنه تأثر في هذا النمط من التأليف بنجم الدين رازي في تفسيره المنسوب إليه ، والذي لا زال مخطوطاً ، وسنشير إليه عما قريب . ونزعم أن الأملي نسج على منوال هذا الرجل ، وحاكاه في نمط عمله وأسلوبه ، وطريقة تأليفه وإنشائه . لمح إلى ذلك الأملي في مواضع من كتابه الذي بين أيدينا . وهناك جهة شبه بين عمل الأملي هنا ، وبين ما تركه القونوي كتفسير لسورة الفاتحة من القرآن ، أعني كتابه إعجاز البيان في تأويل أم القرآن .

وعلى أي حال ، فالمجلد هذا شديد الأهمية ، وهو أساس لا يستغنى عنه

لتوضيح وجهة نظر الأملي في التأويل ، ومن دونه سوف لن نجد ما يسمح لنا بتكوين صورة- ولو مجملة - لمذهبه في هذا الشأن ، لأن نصوصه الأخرى تكاد تخلو من أي نص يعالج هذا الموضوع ، أو يرتبط به ، ولا تخدمنا هنا بأي شيء .

ولقد واجهتنا عقبة أساسية في سياق عملنا ، لجهة قراءة نص المخطوط . . . فالنسخة التي بين أيدينا - وأشرنا إلى ذلك عند الحديث على مؤلفات الأملي - تعود إلى أواخر القرن الثامن الهجري ، وبالضبط إلى سنة ٧٧٧ هـ . وهي بخط الأملي نفسه ، والنسخة فريدة في العالم ، ولا يظهر أن هناك نسخة أخرى غيرها في أي مكان يمكن أن يستعان بها في توضيح ما تعذر علينا فهمه وقراءته ، أو ما اشتبه عليها رسمه . ولقد عملت الرطوبة في النسخة التي معنا ، وظهرت عليها علامات الإهمال ، وأبلاها كرتُّ الجديدين ونعاقب الأيام ، وعفى على صفحات بكاملها ، فضلاً عن أن المخطوطة غير مرتبة الصفحات ، وبعض صفحاتها غير مرقمة . هذه عقبة ، والعقبة الأخرى هي أسلوب الأملي الإستطراذي ، وهو شيء رأيناه في مصنفات الرجل الأخرى ، إلا أنه هنا أشد وضوحاً وبروزاً ، وهو يطغى على مجمل النص ، ويشيع في مساحة صفحاته كلها تقريباً . ولقد حاولنا قدر المستطاع هنا أن نتجاوز ذلك كله ، لتقديم صورة نرغب أن تكون واضحة لقضية التأويل عند الأملي وما يرتبط به .

ولقد وجدنا أنه من الضروري أن نتبع المصطلح قليلاً لنرى ما يعنيه الأملي بلفظ التأويل بالذات ، فركزنا بإيجاز على الجهد الصوفي حول القرآن ، وأشرنا إلى أبرز معالم التأويل الصوفي من خلال نماذج ومصنفات ، وبيننا الموقع الذي يحتله القرآن في عرف المتصوفة وقانونهم ونظامهم المعرفي ، وجعلنا الحديث على كل ذلك في فصل مستقل ، ثم عقّبنا ببيان معنى التأويل عند الأملي ، وحددنا شروطه ، وأقسامه ، وأهميته ، والقيمين عليه ، القادرين على ممارسته والقيام بأعبائه ، وجعلنا ذلك فصلاً مستقلاً أيضاً . أما الفصل الثالث من هذا الباب ، فقد بينا فيه طرائق التأويل وآلياته أعني الطريقة التي طبق بها الأملي منطقته في التأويل ، وكيفية ممارسته له ، ووجدنا أنفسنا هنا ملزمين بإيراد نص مقتطع من تفسيره لسورة الفاتحة ، وهو يشكل بنظرنا نموذجاً للغة الأملي وأسلوبه في التعاطي مع القرآن . وها نحن ذا نفصل ما أجملناه هنا وأوجزناه .

الفصل الأول

مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن

١ - التأويل وموقعه بين مناهج التفسير.

أ - التفسير القرآني، بدايات ومناهج.

ب - التأويل الصوفي.

♦ موقعه بين مناهج التفسير وردود فعل.

♦ بدايات التأويل الصوفي وتطوراته، ونماذج من التأويلات الصوفية.

٢ - القرآن، معناه، أسماؤه وفضائله عند الأملي.

أ - معنى القرآن والفرقان، وبيان سبب التسمية.

ب - ضرورة إنزاله.

ج - فضائل القرآن.

♦ - في كون القرآن عديم المثل والنظير.

♦ - عدم قابلية القرآن للنهاية معنى.

♦ - إشماتل القرآن على علوم الأولين والآخرين.

♦ - إشماتل القرآن على كل ما في العالم.

♦ - تعدد مستويات فهمه.

١ - التأويل وموقعه بين مناهج التفسير:

أ - التفسير القرآني، بدايات ومناهج:

لم يكن تباين الآراء حول فهم النص القرآني وليد التطور على مستوى الذهنية والثقافة في الفكر الإسلامي ، الناتج عن اختلاط العرب بالفكر الدخيل ، بل وجد مباشرة بعد وفاة النبي (ص) ، عندما حاول المسلمون إزاء كثير من المشكلات المستجدة التي واجهتهم على مستوى الحياة أو العقيدة ، إيجاد ما يرشد إلى تفسيرها واستيعابها وحلها في آيات القرآن وسوره ، لكن هذا الإختلاف أو التباين لم يكن يتعدى حدود الإختلاف الناشيء عن طبيعة اللغة ومستوى قابلية الأفراد وحدود وعيهم ، وتفاوت قدراتهم وتباين عقلياتهم . ثم تعمق هذا الإختلاف وترسخ بعد ذلك ، عندما تطور الوعي والثقافة ، وتضخمت الحصيلة المعرفية وتعقدت المشكلات وتعاضمت الأسئلة والهواجس ، ولا شك أن الفكر الدخيل ساهم في هذه المرحلة في ترسيخ مثل هذا التباين والتعارض وتمتينه^(١) . على أن شيئاً لا بد من الإشارة إليه وهو أن التعدد هذا والتباين لم يكن من الممكن أن يبلغ ما بلغ لو لم يكن النص القرآني يحمل في ذاته بذور قابلية وجوه فهم كثيرة متعددة ، بل متباينة أحياناً^(٢) . لا ريب أن النبي (ص) كان أول من فسّر القرآن وبين

(١) حول تطور الفهم أنظر: السبد زغلول ، شحات ، الإنجازات الفكرية في التفسير ، ط ٢ ، الإسكندرية ، ١٣٩٧هـ ، ص ١١٠ - ١١١ .

(٢) جولد تسيهر ، أ . مذاهب التفسير الإسلامي ، حج عبد الحليم النجار ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ٨٠ . وقارن : ابن قتيبة الدينوري ، المسائل والأجوبة في الحديث واللغة ، القاهرة : مط السعادة ، ١٩٤٩هـ . ص ٨ .

مقاصده وحدد معانيه وأوضح ناسخه ومنسوخه^(١)، وكان لمثل هذا الأمر تأثير كبير في شيوع التفسير بالأثر فيما بعد عند الصحابة والتابعين، وهو ما عرف بأسباب النزول، ثم صار التفسير بالمأثور مذهباً^(٢) يعتمد جماعته لا يخرجون عليه، ولا يلجأون إلى غيره من مناهج التفسير، ولا يجتهدون في بيان معنى من غير أصل، ويتوقفون فيما لا طائل تحته ولا فائدة في معرفته ما لم يرد فيه نقل صحيح. والخلاف في هذا النوع من التفسير كان قليلاً وهو نشأ في الأغلب من اختلاف دلالات الألفاظ عند خفاء القرينة^(٣). لكن المشتغلين على القرآن لم يبق جهدهم عند حدود التفسير بالأثر، بل راحوا يتلمسون آفاق النص ودلالاته ويقرؤونه على ضوء ما استجد من أفكار، وما طرأ من مشكلات، وما شاع من ثقافات وما عرفه من مناهج الفكر وآليات النظر، وطرائق التأمل، واقتبسوه عن الشعوب التي

(١) يلاحظ: الإسفرايني، عماد الدين، تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم، فيلم محفوظ في كتابخانه مركزي دانشگاه تهران، رقم ٨٦٤، ورقة ١٦ر. و٣٨ر. وأيضاً: المعيني، محمد بن الحسين، البصائر والنظائر، مخطوط أستان قدس رضوي، رقم ١٢١٤، ورقة ٦. وكذلك: السمناني، علاء الدولة، العروة لأهل الخلوة والجلوة، مخطوط أستان قدس رضوي، رقم ٢٠٣، حواشي باب دوم. وابن سلامة، هبة الله، الناسخ والمنسوخ، على هامش أسباب النزول للواحدي، مصر ١٣١٥هـ.

(٢) قال ابن تيمية: «إن النبي بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى: «الذين للناس ما نزل إليهم» يتناول هذا وذاك (اللفظ والمعنى)، وقال السلمي [التابعي المتوفى سنة ٧٢هـ، وهو غير الصوفي]: حدثنا الذين كانوا يقرؤونا القرآن، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي (ص)، عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل» إلخ. ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ط ٣، القاهرة، ١٣٩٧هـ، ص ٥. وقارن: م. ن.، فتح عدنان زرزور، ط ٢، بيروت ١٩٧٢، ص ٣٥. وانظر أيضاً حول ذلك: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، فتح محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: بيدار - عزيزي، ١٤١١هـ، ج ٢، ص ١٧٦. وخالف في ما قاله ابن تيمية كثير، فقالوا: «بان النبي (ص)، لم يبين منه إلا القليل» م. ن.، ج ١، ص ٣-٤. «وأن من اقتصر على المقول فقد ترك كثيراً مما يحتاج إليه»، الأصفهاني، أبو الفرج، مقدمة التفسير، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص ٤٢٢-٤٢٣. وقارن: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، فتح محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٢م، ج ١، ص ١٥.

(٣) الإتيان، ج ٢، ص ١٧٧. وقارن: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، فتح محمود شاكر، مصر: دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٩٨، ج ١، ص ٧٤-٧٥. وانظر نماذج لتفسير الصحابة في: السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، القاهرة ١٨٦١م، ج ٦، ص ٣١٧. وحول مصادر تفسيرهم أنظر: الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، ط ٢، القاهرة، ١٣٩٦هـ، ج ١، ص ٣٧ وما بعدها. والطبري، جامع البيان، ج ١٤، ص ٣٠٤.

اختلطوا معها والأمم التي اتصلوا بها ، فأثار ذلك حفيظة كثير من الأتقياء ، ودفعهم إلى النظر برؤية وتوجس إلى كل جهد تفسيري لا ينطلق من الأثر ولا يتخذه مستنده في وجوه المعاني التي يستخرجها^(١) . ولعل الأهمية التي كان يحتلها النص القرآني في حياة المسلمين وفي وجدانهم ، باعتباره نصاً مقدساً ، يتحقق ببقائه بقاءُ الشريعة والأمة ، ويُحفظ وجودهما واستمرارهما ، دفع إلى التمسك به ، والمبالغة في حفظه وفهمه واستنطاقه واستجلاء معانيه ، وانعكس التطور في الحياة العامة للمسلمين تطوراً في فهمه ، وتدرجاً في استخراج مقاصده^(٢) . ولست أوافق هنا جولدنسيهر على أن أول دواعي التفسير خصوصية الخط العربي ، باعتبار ما كان يتحمله اللفظ غير المعجم ولا المنقوط من المعاني ، وقابليته للقراءات المختلفة^(٣) ، إذ نزع أن التفسير نشأ والعربية ما زالت سليقة لم تفسد . . ولم يكن صاحب السليقة يحتاج في مقام فهم مداليل الألفاظ غير المنقوطة ولا المعربة إلى تفسير بهذا المعنى ، لأنه كان يدرك بسليقته - من خلال السياق العام للكلام - طبيعة المعاني المقصودة ، وخصوص الألفاظ المستعملة . . كيف؟ وقد كانت العربية في الجاهلية لغة التفاهم والتخاطب ، عبروا بها عن رفيع مقاصدهم وجليل مآربهم ، بلا لبس ولا غموض ، ولم يكن للإعجام أثر في العربية إذاك ، لأن الإعجام كما هو معروف تمّ ووضع بعد فساد السليقة ، محافظة على قانون اللغة . . وسلامة البيان بالكتابة ، وصوناً للمضامين الأصلية للكلمات ، وتجنباً للتحريف والتصحيف . وكيف كان فلقد أخذت التوجهات السياسية اللاحقة والآراء المتفاوتة حول العقيدة . . توجه التفسير فيما بعد ، فنشأت بواكير التفسير بالرأي قبل أن يصبح مذهباً تدرج ضمنه مناهج ، وصار الجهد الحقيقي للمفسر جهداً تبريرياً ، يتخذ فيه القرآن سنداً وحجة لرأي قد اعتقد به سلفاً ، ولم يعد المفسر مهتماً بالسياق العام

(١) جولدنسيهر ، مذاهب التفسير ، ص ٧٣ - ٨٠ .

(٢) حول وجه الحاجة إلى التفسير ، أنظر : الإثقان ، ج ٤ ، ص ١٩٦ . ويعتبر أن من دواعيه الإبتعاد عن عصر النص .

(٣) جولدنسيهر ، مذاهب التفسير ، ص ٨ .

للنص فغابت الموضوعية والتجرد ، ثم نشأت في التفسير تيارات تعددت بتعدد المدارس والمذاهب العقدية والسياسية .

ولم يعتن الصحابة أول أمرهم بتدوين التفسير كما لم يعتنوا بتدوين الحديث . . ولما بدأ التدوين في أواخر عهد بني أمية شكّل التفسير باباً من الأبواب التي شملها تدوين الحديث ، ثم أصبح فيما بعد علماً مستقلاً ، ووضع لكل آية تفسير ، ورتب ذلك على ترتيب المصحف^(١) . ولقد درج الباحثون على تقسيم التفسير إلى تفسير بالمأثور وتفسير بالرأي ، واشتمل الأخير على مناهج متعددة وتيارات تلونت بثقافات المفسرين . . وتأرجح هذا النوع بين مقبول جائز ومذموم محرم . ويحسن منا هنا الحديث باختصار عن كلا قسمي التفسير هذين .

- التفسير بالمأثور : هو أول أنواع التفسير ظهوراً^(٢) يشمل ما جاء في القرآن نفسه من تفسير الآيات بعضها ببعض^(٣) ، وما نقل عن الرسول والصحابة والتابعين^(٤) ،

(١) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج ١ ، ص ١٤٠ - ١٤٢ .

(٢) السيد خليل ، نشأة التفسير في القرآن والكتب المقدسة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٣٧٣هـ ، ص ٣٤ . ٥٤ .

(٣) أخرج أحمد بن حنبل والترمذي في بيان قوله تعالى : «وسقى من ماء صديد ، يتجرعه ولا يكاد يسيغه» (إبراهيم : ١٦) عن النبي (ص) أنه قال : «يقرب إلى فيه فيكرهه ، فإذا دنى منه شوي وجهه ، ووقعت فروة رأسه ، وقطعت أوعاؤه» لقوله تبارك وتعالى : «وسقوا ماءً حميماً فقطع أمعاءهم» وقوله : «وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه» (محمد : ٥ والكهف : ٢٩) . ابن حنبل ، أحمد ، المسند ، القاهرة : مط الميمنية ، ١٣١٣هـ ، ج ٥ ، ص ٢٦٥ . وقارن : الترمذي ، السنن ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ . أبواب صفة جهنم ، باب ما جاء في صفة شراب أهل النار . وقارن : الإثقان ، ج ٤ ، ص ٢٦٥ . ولاحظ فهم علي (ع) لقوله : «وفصاله في عامين» على ضوء «وحمله وفصاله ثلاثون شهراً» في : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ط ٣ ، القاهرة : مط الاستقامة ، ١٣٧٣هـ ، ج ٣ ، ص ٤٤٥ . ولاحظ نماذج لعمل التابعين بهذا النوع في : الطبرسي ، أبو الفضل ، مجمع البيان ، القاهرة ، ١٣٧٩هـ ، ج ١٠ ، ص ٤٧٨ . وروي عن علي (ع) أنه قال : «ينطق بعضه ببعض ، ويشهد بعضه على بعض» . نهج البلاغة ، مخ محمد عبده ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت ، ج ٢ ، ص ١٧ . ويقول الزمخشري : «أسد المعاني ما دل عليه القرآن» . أنظر : الكشاف ، القاهرة : مط العامرة ، ١٣٠١هـ . ج ٢ ، ص ١٩٣ . وقارن : ابن تيمية ، مقدمة في أصول التفسير ، ط مصر ، ص ٩٣ . وتابعه : ابن كثير ، عمدة التفسير ، مخ أحمد شاكر ، مصر ، ١٣٧٦هـ ، ج ١ ، ص ٤١ . والسيوطي في : الإثقان ، ج ٢ ، ص ١٧٧ . وأنظر حول عدم احتياج القرآن إلى شيء من خارجه وإلا لم تتم به الحجة : الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان ، ط ٢ ، بيروت : الأعلمي ، ١٩٧٣م ، ج ٥ ، ص ٢٠ .

(٤) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

واختلف في الأخير فزعم البعض أنه من المأثور وآخرون أنه من الرأي^(١) ، وأكثر المفسرين على الأول^(٢) . ولقد توسع المفسرون بالمأثور في إيراد القصص النبوي وقصص الأمم الغابرة اعتماداً على أهل الكتاب . . نظراً إلى أن القرآن أجمل فيها القول ، حيث كان هدفه التنبيه والموعظة لا التاريخ ، والتنبيه على سنة الله في الاجتماع لا تفصيل الوقائع والأحداث^(٣) ، ولقد علل ابن خلدون قبول المسلمين لمثل هذه القصص واعتمادهم عليها بقوله : إنه «غلبت على العرب البداوة والأمية وكانوا يتشوقون إلى معرفة ما تشوق إليه النفوس البشرية من البحث في أسباب المكونات وبدء الخلقة وأسرار الوجود . . . وأن هذه المنقولات ليست مما يرجع إلى الأحكام والعقائد ، فوقع فيها التساهل وكثرة النقل عن عامة أهل التوراة»^(٤) . وكان ديدن المتأخرين من المفسرين بالمأثور حذف الأسانيد كما فعل السيوطي في الدر المنثور ، وكذا الطبري^(٥) ، وكان الهدف من ذلك توخي الإيجاز ، واستمر على ذلك المتأخرون كالبنغوي الفراء^(٦) (٥١٠هـ) ، وابن كثير (٧٧٤هـ) . وقد بين السيوطي الهدف من ذلك فقال : «فلما ألفت ترجمان القرآن . . وتم بحمد الله في مجلدات ، فكان ما أوردته فيه من الآثار بأسانيد الكتب . . رأيت قصوراً أكثر الهمم عن تحصيله ورغبتهم في الإقتصار على متون الأحاديث دون الأسانيد وتطويلها ، فلوخصت منه هذا المختصر مقتصراً فيه على متن الأثر»^(٦) .

- التفسير بالرأي : قلنا إن التفسير بالرأي مناهج متعددة ، بعضها يفترض أنه مقبول ، وبعضها أنه غير مقبول ، ومن أمثلة هذا النوع ومناهجه المنهج اللغوي ،

(١) فودة ، محمد بسيوني ، التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلامية ، القاهرة : مط الأمانة ، ١٣٩٧هـ ، ص ٢١ .

(٢) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

(٣) الشرباصي ، أحمد ، قصة التفسير ، ط ٢ ، بيروت : دار الجليل ، ١٣٧٨هـ ، ص ٤٠ .

(٤) ابن خلدون : عبد الرحمن ، المقدمة ، ط ٤ ، بيروت : دار القلم ١٩٨٦م ، ص ٤٣٩ .

(٥) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج ١ ، ص ١٥٧ .

(٦) السيوطي ، الدر المنثور ، ج ١ ، ص ١٢ ، المقدمة .

المنهج الفلسفي ، الصوفي ، الباطني ، العقدي ، والفقهية . وسوف نتحدث هنا عن بعضها بإيجاز واختصار . والرأي - أولاً - في اللغة الإعتقاد والقياس والإجتهد^(١) ، والمراد منه اصطلاحاً تفسير القرآن بالإجتهد ، ونفترض إثر كثيرين أن التفسير بالرأي وجد في عصر التابعين كمذهب . . وثمة من يدعي أن الصحابة مارسوه في زمن النبي (ص) وتحت نظره ، وهو رأي فيه كثير من المبالغة^(٢) ، وظننا أن مذهباً كهذا بالرغم من شيوعه كان مستكراً مستقبلاً عند أجلاء التابعين ، وكان منهيّاً عنه في عهد متقدم من المئة الثانية للهجرة . . استناداً إلى قول النبي (ص) : «من قال برأيه في القرآن فقد أخطأ»^(٣) ، والذين أجازوه قسموه إلى جائز ، وهو ما روعيت فيه ضوابط محددة ذكروها في شرائط المفسر . وغير جائز ، وهو ما لم تراعى فيه هذه الضوابط^(٤) . أما مناهجه بإيجاز فهي :

• **المنهج الفلسفي** : نشأ هذا المنهج التفسيري ، نتيجة إتصال المسلمين بالثقافات الوافدة ، خصوصاً اليونانية ، ونشوء حركة الترجمة والنقل . وكان الهدف منه في الأعم الأغلب التوفيق بين ظواهر الكتاب وبين الوافد من الأفكار والثقافات^(٥) .

• **المنهج اللغوي** : لم يكن من الممكن لمنهج لغوي أن يظهر في تيار التفسير بالرأي إلا على ضوء التطور في العلوم المرتبطة باللغة وتقنياتها ، إذ كان الطابع الأساسي المميز لمنهج كهذا استخلاص معاني القرآن على ضوء الإستعمال

(١) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، مصر : بولاق ، ١٣٠١هـ (فصل الراء ، باب الواو والياء) ج ٤ ، ص ٣٣٣ .

(٢) أنظر : السيد زغلول ، الإتجاهات الفكرية ، ص ٨١ .

(٣) سنن الترمذي ، أبواب تفسير القرآن ، باب الذي يفسر القرآن برأيه .

(٤) انظر حولها : الإبتقان ، ج ٤ ، ص ٢٠٠ - ٢٢٧ .

(٥) السيد زغلول ، الإتجاهات الفكرية ، ص ٣٠١ . وص ٣١٧ . قارن : نشأة التفسير ، ص ٥٥ - ٥٦ . وحول نموذج للتفسير الفلسفي أنظر : إبن تيمية ، تفسير سورة الإخلاص ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ ، ص ٧ . و٣٦ - ٣٩ . وقارن : الإتجاهات الفكرية ، ص ٣٢٧ . وأيضاً : مذاهب التفسير ، ص ٢١١ - ٢١٤ . وإبن رشد ، أبو الوليد ، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإبتصال ، مخ البير نادر ، بيروت ، ١٩٧٣م . ص ٣٥ - ٣٦ . وتهافت التهافت ، مخ سليمان دنيا ، القاهرة : دارالمعارف ، ١٩٦٥ ، ج ٢ . ص ٨٧٢ . والتفسير الفلسفي غني ، ترك أثراً فيما بعد . . وتغلغل ، واستفيد منه كثيراً .

اللغوي . . فقد رأى أصحابه أن النص القرآني بالإضافة إلى كونه نصاً دينياً ، هو أيضاً نص أدبي معجز . . فاستبعدت على ضوء ذلك عند أصحاب هذا المنهج المعاني التي لا يساعد عليها التركيب اللغوي والإستعمال . صنفت على ضوء هذا المنهج مصنفات ، وتفرغ له علماء كبار وأدباء . من هؤلاء أبو عبيدة (٢١٠هـ) ، والفراء (٢٠٧هـ) ، وثعلب (٢٩١هـ) ، وغيرهم كثير^(١) ويروى عن ابن عباس^(٢) ما يشير إلى حثه على استخدام اللغة في فهم غريب القرآن ، واللجوء في بيان ذلك إلى الشعر ، وهو الذي استظهره السيوطي من قول النبي (ص) : (أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه)^(٣) .

• المنهج العقدي : وهو من جملة ما يدخل تحت التفسير بالرأي ، ساهم في نشوئه وظهوره بروز التيارات الكلامية والفرق . . بادرت كل فرقة إلى الإستفادة من القرآن لدعم آرائها ، فأطلق العنان للعقل^(٤) وأحكامه ، وتصدّر المعتزلة في البداية هذا الإتجاه^(٥) ، فاستخدموا في التفسير ما عرف بمبدأ السياق ، وقصدوا به التفسير بكل ما يكشف اللفظ من دوال لفظية وحالية كالظروف والملابسات ، أو عقلية^(٦) ، وكانوا أول من حاول تطويع النص واستغلاله - لغرض كلامي (عقدي) - . ولقد أثر عنهم تفاسير عدة تنتهج نفس المنهج ، كتفسير عبد الرحمان بن كيسان (٢٤٠هـ) والجبائي (أبو علي) (٣٠٣هـ) ، والبلخي (٣١٩هـ) . والرماني

(١) أبو عبيدة ، إعجاز القرآن ، فتح فؤاد سزكين ، القاهرة : دار الفكر العربي ، ١٩٧٠م ، ج ١ (مقدمة المحقق) ، ص ١٩ و ١٩٨ و ٣٤٤ . وقارن : السيد خليل ، دراسات في القرآن ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٢ ، ص ٧٠ .

(٢) راجع حوله : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة : دار الكتب ، ١٣٥٣هـ ، ج ١ ، ص ٢٤ .
وص ٢٥ . وقارن : الطبري ، جامع البيان ، ج ١ ، ص ٢٤٢ .

(٣) الإتيقان ، ج ٢ ، ص ٣ . وراجع حول الحديث : الحاكم النيسابوري ، المستدرک على الصحيحين ، الرياض : مطب النصر ، د . ت . كتاب التفسير ، سورة حم ، وسورة السجدة . والسيوطي ، جلال الدين ، الجامع الصغير ، فتح محيي الدين عبد الحميد ، ط ١ ، القاهرة : مطب حجازي ، ١٣٥٢هـ ، ج ١ ، ص ١٤٩ .

(٤) الاتجاهات الفكرية ، ص ١٨٤ .

(٥) ، (٦) انظر حول مبدأ السياق : العك ، خالد عبد الرحمن ، أصول التفسير ، دمشق ، ١٣٨٨هـ ، ص ٧١ . وانظر نموذج عند : الزمخشري ، الكشاف ، ج ٢ ، ص ٢٨٩ . والطباطبائي ، الميزان ، ج ١٠ ، ص ٢٨ - ٢٩ ومواضع أخرى .

(٣٨٤هـ) ، ولم يبق من كل ذلك شيء . وما بقي لنا كنموذج كامل للتفسير العقدي الكشاف^(١) . . . وكيف كان فلقد ساهم الاعتزال في نشوء تيار مضاد هو الأشعرية ، سلكت نفس المنهج على مستوى التفسير^(٢) ، وأبرز أثر للأشعرية تفسير الرازي الشهير المعروف بمفاتيح الغيب والشهود ، ووقف الشيعة موقفاً كلامياً شبيهاً ، ثم تطور الأمر وتشعب الفهم وتعددت الأفكار^(٣) .

• المنهج الفقهي : لم يكن يحتاج المسلم في مقام التعرف على الأحكام التكليفية المرتبطة بحياته - في زمن النبي (ص) - إلى أكثر من الرجوع إليه واستفساره عما يشكل عليه أمره ، لكن بعد وفاته واجه المسلمون مشكلة عند محاولة البحث عن الحكم في النص ، قرآناً كان أو سنة ، ولم يكن البحث هذا خالياً من مخاطر الاختلاف التي أوجبتها ظروف كثيرة ، فنشأت مذاهب فقهية ومدارس وتيارات بالغت في تقنين قواعد الفهم والإستنباط ، وتعصب كل مذهب لأرائه وقواعده ، وتنوع التفسير للآيات المرتبطة بالأحكام . . . ونشأت ظاهرة التفاسير المختصة بها وباستخراجها من القرآن . من ذلك مثلاً أحكام القرآن للجصاص الحنفي (٣٧٠هـ) ، وأحكام القرآن لأبي بكر العربي المالكي (٥٤٣هـ) ، وأحكام القرآن لأبي الحسن الطبري الشافعي ، وكنز العرفان للسيوري الإمامي (القرن ٨) ، وغيرها كثير^(٤) .

(١) الإنجازات الفكرية ، ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) النشار ، علي سامي ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط ٧ ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧م ، ج ١ ، ص ٢٢٩ - ٢٤١ و ٢٦٥ .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ص ٢٦٥ .

(٤) الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج ٢ ، ص ٤٣٢ - ٤٣٧ .

ب - التأويل الصوفي (الإشارة والرمز):

* معناه وموقعه بين مناهج التفسير :

يندرج التفسير الصوفي ضمن التفسير بالرأي ، بل هو من أوضح مصاديقه وأبرزها . ولتمييزه وبلحاظ طبيعته يطلق عليه عنوان التأويل ، وهو الإسم الذي ارتضاه الصوفية لجهدهم التفسيري ، ولعله ألصق بهذا الجهد وأدل عليه من لفظ التفسير بمعناه الإصطلاحي ، ولقد بلغ التأويل كمذهب أوجه في التصوف ، وصار مدرسة وطريقة في النظر إلى القرآن ، واحتل مكانه بين مناهج التفسير الأخرى . أما طبيعته وحقيقته على الإجمال فهي «أنه طريقة في أخذ النص من حيث وقعهُ في النفس ، ومن حيث إحياءه الروحية في تجربة الإيمان العميق»^(١) ولقد بلغ مذهب كهذا نضوجه مع ابن عربي ومدرسته ، ويعتبر التفسير المنسوب إليه^(٢) نموذجاً هنا ، إنه يشرح قوله تعالى مثلاً : «مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان» ، بقوله : «بحر الهيولى الجسمانية الذي هو الملح الأجّاج ، وبحر الروح المجرد الذي هو العذب الفرات ، لا يلتقيان في الوجود الإنساني . والبرزخ الذي بينهما هو النفس الحيوانية . . . ولا يبغيان أي لا يتجاوز أحدهما حدّه فيغلب على الآخر ، فلا الروح يجرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه ، ولا الجسد يجسد الروح ويجعله مادياً»^(٣) ، وكان الصوفي يبذل جهده في صرف الآية عن ظاهرها

(١) زيعور ، علي ، حقائق التفسير القرآني ، ط ١ ، بيروت : عز الدين ، ١٩٩٣م ، ص ٥٣ .

(٢) هو في الواقع من تصنيف عبد الرزاق الكاشاني ، تلميذ ابن عربي ، صرّح الأملّي بذلك في المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٧ ، مثلاً وهو هنا سابق . .

(٣) ابن عربي ، محيي الدين ، تفسير القرآن ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٧٨م ، ج ٢ ، ص ٢٨٠ .
وقارن : التفسير والمفسرون ، ج ٣ ، ص ٧ . ٨ . ويلاحظ حول تفسير الصوفية : الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله ، البرهان في علوم القرآن ، بيروت : دار المعرفة (د . ت .) ، ج ٢ ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

والفشييري ، لطائف الإشارات ، ج ٢ ، ص ٧٤ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٤ ، ص ٤٢٧ .
وج ٣ ، ص ١٨٨ . وحول ما يقصد المتصوفة استنباطه من القرآن يراجع : الطوسي ، اللمع ، ط نيكولسون ، ص ١٤٩ - ١٥٠ . وحول استعمال أسلوب الرمز والإشارة عندهم ، يراجع : الفشييري ، الرسالة ، ط بيروت ، ص ٣١ .

الإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك ، مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر في بعض الأحوال^(١) . واستندوا في تبرير مذهب كهذا إلى ما ورد في القرآن من حث على التدبر والبحث ، وإلى ما قاله الرسول (ص) : « لكل آية ظهور و بطن ، ولكل حرف حدٌ ومطلع »^(٢) . وتأويل كهذا لم يكن مرفوضاً مذموماً بأكمله ، وإن كان كثيرٌ من أئمة السلف يفترضون أن الصوفي إنما يحاول تأييد آرائه بالقرآن ، وباللجوء إلى تفسيره تفسيراً باطنياً واستخراج معانٍ لا يحتملها النص بحسب قانون اللغة العام . والمقبول منه هو ما كان استنباطاً حسناً يوافق مقتضى ظاهر العربية ، وما شهد بصحته شاهد من غير معارض . وإلا فإنه إن أوغل في الإشارة الخفية من غير مستند كان ضرباً من التجهيل^(٣) ولقد عبر ابن القيم بصراحة عن شروط قبول تأويل كهذا فقال : « وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول ، تفسير على اللفظ ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون ، وتفسير على المعنى ، وهو الذي يذكره السلف ، وتفسير على الإشارة ، وهو الذي ينحو إليه أكثر الصوفية ، وهذا لا بأس به بأربعة شروط ، ألا يناقض معنى الآية [أي في ظاهرها] ، وأن يكون المعنى صحيحاً في نفسه [أي من غير معارض] ، وأن يكون في اللفظ إشعار به ، وأن يكون بينه وبين المعنى ارتباط وتلازم ، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنتاجاً حسناً »^(٤) .

(١) الزرقاني ، عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، القاهرة : مط الفنية ، د . ت . ج ٢ ، ص ٧٨ . وقارن : القطان ، مناع ، مباحث في علوم القرآن ، ط ٧ ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٠م ، ص ٣٥٧ . ويلاحظ سورة الرحمن ، آية ١٩ .

(٢) الشاطبي ، أبو اسحق ، الموافقات ، فتح محمد عبد الله دراز ، القاهرة ، ١٣٨٨هـ ، ج ٣ ، ص ٣٨٢ . والأكوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ، القاهرة : مط المنيرة ، د . ت . ج ١ ، ص ٣٤٠ . وانظر مصادر الحديث فيما بعد . وقارن : السيوطي ، الإتقان (ينقله عن الطبراني ويشرحه) ، ج ٤ ، ص ٢٢٥ . وأيضاً : ص ٢٢٦ . ويقارن : الغزالي ، مشكاة الأنوار ، فتح أبو العلاء عفيفي ، القاهرة : الدار القومية ، ١٩٦٤ ، ص ٧٣ . ويقارن حول هذا الحديث : ابن عربي ، التفسير ، فتح محمد الغمراوي ، القاهرة : مط الميمنة . د . ت . ج ١ ، ص ٢ . والسلمي ، محمد بن الحسين ، حقائق التفسير ، مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم ١٥٠ ، ورقة ٣ .

(٣) الإتقان ، ج ٤ ، ص ٢٢٤ . ومباحث في علوم القرآن ، ص ٣٧٥ .

(٤) أنظر نموذج للتفسير المذموم عند : النيسابوري ، نظام الدين ، غرائب القرآن و رغائب الفرقان ، فتح إبراهيم عوض ، القاهرة : مط الحلبي ، ١٩٦٢م ، ج ١ ، ص ٣٨٤ . وقارن : مباحث في علوم القرآن ، ص ٣٥٨ .

والذي يظهر من ابن القيم أن المراد بالتفسير المقبول ما كان من قبيل المجاز أو الإستعارة أو الكناية ، أي ما كان مبنياً على نظام اللغة^(١) ، ويكون المراد بقوله : «بأن يكون في اللفظ إشعار به» القرينة التي تصرف اللفظ عن معناه الظاهر الواضح ، ويكون المراد بالإرتباط المناسبة المصححة لاستعمال اللفظ في معنى مجازي . . ويصبح حينها المراد بالتفسير المذموم ما لم يكن قائماً على ذلك . وظني أن تأويلاً بالمعنى الذي يحدده ابن القيم لم يكن حكراً على الصوفية ، بل ليس مرادهم من إطلاق لفظ التأويل هذا المعنى على وجه الدقة ، إذ التأويل عندهم استنكاه النص واستبطانه والدخول إلى جوانبه والغوص على خفاياه واستجلاء أسراره ومعانيه بواسطة إشارات خفية لا تنكشف إلا للخواص من الموحدين ، ولا تساعد على ظهورها قوانين الألفاظ ، ولا يطلع عليها إلا الراسخون من أهل الله . . ولا مجال في التأويل الصوفي لدوال لفظية أو قرائن ، ولا محل للمجاز أو الكناية ، إن ذلك كله يندرج عند الصوفي ضمن التفسير بالظاهر ، وهم يعتبرون أن الفهم على طبق قانون المجاز أو الكناية ليس بحاجة إلى أكثر من المعرفة بعلوم اللغة وأساليبها ، والإحاطة بطرائق التعبير والإستعمال ، والإلمام بأسس التراكيب والأوضاع ، والحال أن المجاز دلالة ثانوية تابعة للحقيقة . أما الفهم عند الصوفي فإنه يحتاج إلى شرائط أخرى ، وهو يتم استناداً إلى ما ينكشف للصوفي العارف من حقائق لا تتم رؤيتها إلا بالوجدان ، ولا تشاهد إلا بالإنكفاء على الذات وما هو جوانبي . وكيف كان فلقد استغرق كثير من الصوفية في مثل هذا النمط من التفسير . . فاستبعدوا كل تفسير ظاهري^(٢) ، وقالوا إن المقصود بالقرآن باطنه دون ظاهره المعلوم باللغة ، واعتبروا أن نسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر ، وأن التمسك به

(١) حقائق التفسير القرآني ، ص ٤٨ . وقارن :

Corbin H. En Islam Iranien V1, P 152

(٢) الشهرستاني ، أبو الفتح ، الملل والنحل ، فتح محمد الركيل ، القاهرة : مط الحلبي ، ١٣٥٧ هـ ، ج ١ ، ص ١٩٨ . وحول أن المتصوفة هم أهل الباطن ، والقيمون على التأويل ، العارفون بأسرار الكتاب ، يلاحظ تحليل : نيكولسون ، رينولد آين ، التصوف الإسلامي ، فتح أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ م . ص ٧٧ .

يستوجب ترك ظاهره^(١) ، ودلّوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ سُورَهُۥٓ بِأَبِّۥٓ بَاطِنُهُۥ فِيهِ الرَّحْمَةُۥ وَظَاهِرُهُۥ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾^(٢) . وإذا كان موقف السلف من التأويل الذي لا ينفى الظاهر ولا يستبعدّه متسامحاً بعض الشيء ، فهو هنا متشدد إلى الغاية ، لقد بالغوا في التعريض والذم ، فأطلقوا على مثل هذا التفسير عنوان التفسير الباطني ، ذمّاً ، وكإشارة إلى طبيعته . وذكروا في كتبهم كثيراً من نماذجه في محاولة لإظهار غرابته وخطورته على الشرع وأصوله وأحكامه ومقاصده ، ولقد خلّصوا إلى أن تفسيراً كهذا يوجب إبطال العبادات وتفريغها من مضامينها ، وإباحة المحرمات والمحظورات ، وألفت كتبٌ في بيان ذلك كله^(٣) . وهذا الغزالي مثلاً يقول مشنعاً متهماً : «لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن والسنة ، صرفوهم عن المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها ، واستفادوا إبطال الشرع وكل ما ورد من الظواهر في التكاليف والحشر والنشر والأمور الإلهية ، فكلها أمثلة ورموز إلى بواطن» ثم يمثل بنموذج فيقول : «فالجنابة عندهم مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال استحقاقه ، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك ، وأما الزنا فهو إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عهد ، والإحتلام هو أن يسبق لسانه إلى إفشاء السر في غير حلّه . . والطوفان طوفان العلم أغرق به المتمسكين بالسنة ،

(١) البغدادي ، عبد القاهر ، الفرق بين الفرق ، تح محمد زاهد الكوثري ، القاهرة ، ١٣٦٧هـ ، ص ٨١ .
وقارن : مناهل العرفان ، ج ٢ ، ص ٧٤ . ثمة كتب كثيرة صنفت وفق هذا المنهج بعضها كتب تفسير بالمعنى الدقيق ، والبعض تمحور حول بناء هذا المنهج والتأسيس له . أغرق الإسماعيلية فيه كثيراً وبالغوا . أنظر كنموذج : القاضي النعمان ، أساس التأويل ، تح عارف تامر ، بيروت ، ١٩٦٠م .
والسجستاني ، أبو يعقوب ، تحفة المستجيبين «ضمن خمس رسائل اسماعيلية» تح عارف تامر ، بيروت ، ١٩٥٦ . ويصف وفقه أيضاً : التديرات الإلهية لابن عربي «ضمن ثلاث رسائل» نشرها نيرج في ليدن : بريل ١٣٣٩هـ .

(٢) سورة الحديد ، آية ١٣ .

(٣) قال السيوطي : «وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير ، قال ابن الصلاح : وجدت عن أبي الحسن الواحدي المفسر أنه قال : صنف أبو عبد الرحمن السلمى حقائق التفسير ، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد «كفر» . قال ابن الصلاح : وأنا أقول : الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من ذلك أنه لم يذكره تفسيراً . وإنما ذلك منهم كنظير ما ورد به القرآن ، فإنه نظير يذكرنا بالنظير ، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإيهام والإلباس» . الإبتقان ، ج ٤ ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

والسفينة حرزه [أي نوح] الذي تحصن به من استجاب دعوته . . .»^(١) . ولقد استند أهل التأويل إلى قوله تعالى : ﴿وما يعلمُ تأويله إلا الله﴾ . . الخ^(٢) من أجل حصر المعرفة الحقيقية بأهل القرآن من الأولياء ، وأن ليس لأحد - في نفسه - حظٌ منه ولا نصيب^(٣) . وعلى أي حال فتفسير كهذا يميل إلى الداخل ويستغرق فيه ويتخذ من التجربة الروحية مجالاً ، ثم يوازن بين الداخل والخارج ، ويرسم صورة للعالم الخارجي وللدين ، من خلال النفس والباطن . . . يهتم بالأنا الداخلي أكثر مما يهتم بالخارجي^(٤) . ويرى بعضٌ أنه كان ضرورة ، ورداً على تحديات واقعية ، أو تعبيراً عن ظروف نفسية تجاه الواقع والثقافة والإنتحاح على رقعة من التاريخ مديدة . . . وأنه يبني عالماً خيالياً خاصاً مجرداً عن حساب ما هو قائم وواقعي^(٥) . ويرى هذا البعض أيضاً أن التفسير هذا اتجاهاً شبه متطرف ، يصل إلى أقصى الحدود ، ولا يوجد فيه حلٌ موضوعي لمشكلة ، وليس موضوعياً ولا مثمراً . . . وهو - بعد - نتاج تاريخي^(٦) موجود في كل الأديان ، وفرضته ظروف موضوعية وذاتية معاً^(٧) .

(١) الغزالي ، أبو حامد ، فضائح الباطنية ، مخ عبد الرحمن بدوي ، القاهرة : الدار القومية ، ١٣٨٣هـ ، ص ٥٥ . و ٥٧ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٧٠ .

(٣) أساس التأويل ، ص ١٣٤ - ١٣٥ . وانظر مثلاً فهمهم للشجرة الملعونة كنموذج في : فضائح الباطنية ، ص ٥٠ . وقارن نماذج متعددة من هذا التأويل عند : ابن تيمية ، منهاج السنة ، مخ محمد رشاد سالم ، ج ٢ ، ص ٩٠ .

(٤) حقائق التفسير القرآني ، ط زيعور ، ص ٦٠ . وقارن :

Corbin, En Islam..V1, P153 - 154.

(٥) حقائق التفسير ، ص ٦٠ . وقارن : En Islam, V1,P 155

. Ibid, P 155 - 169 . ولاحظ تفريقه بين زمنيين في :

(٦) حقائق التفسير ، ط زيعور ، ص ٥٦ - ٥٧ .

(٧) حول فكرة أن الموقف العرفاني موقف هروب من العالم وأنه ناتج عن القلق والحجبة ، وأن الصوفي يرى نفسه غريباً يراجع : الجابري ، بنية العقل العربي ، ص ٢٥٦ - ٢٥٩ . وهو ينقل عن :

Hutin, Les gnostiques, P83. et, Puech, En quête de la gnose

* بدايات التأويل . . وتطوراته :

ليس من الصعب تحديد بدايات التفسير الصوفي للقرآن ، فهو قد تزامن بالفعل مع نشوء التصوف الإسلامي نفسه ، كطريقة في الزهد والأخلاقيات والآداب والفضائل ، وكموقف من العقل وطرائقه ، وكدعوة للتوجه إلى الداخل والجواني ، ونظر في أحوال النفس ومقاماتها ، وفيما هو تربية للروح وانخراط في صنع إنسان قادر غير منسحق متجاوز لمعوقات تقدمه وتطوره ، طالباً للتشبه بالحق والإستغراق فيه^(١) .

كان التصوف قبل نشوء الطرق والمدارس الكبرى والتيارات النظرية الممنهجة بدقة عبر طرائق عقلية ، أقول كان تنظيماً للسلوك والحياة والطقوس الدينية^(٢) . كان عملياً وممارسة للقيم ، ومن ثم تطور واغتنى وتعمق وتعقد ، ثم تغلغل في غمط التفكير وفي الوعي الإسلاميين عموماً^(٣) .

ولاشك أن الصوفي ترعرع في أحضان الشريعة^(٤) يبحث فيها عما هو أخلاق ، وعما يحدد ضوابط السلوك المتزن والقيم . وهذا الإنسجام مع النص نوعٌ من أنواع التعاطي مع النصوص الدينية عامٌ وقديم ، كان الهدف منه الإرتفاع بالنظر والسلوك صوب المتعالي ، وصقل الذات والفكر . . من خلال منظومة قيم وأدائية . لقد كان مفهوم الحياة هنا مفهوماً زهدياً يقوم على التقوى والتقشف ونبذ الحياة الدنيا^(٥)

(١) زيعور ، حقائق التفسير القرآني ، ص ٦٥ .

(٢) م . ن . . ، ص ٣٠ .

(٣) م . ن . . ، ص ٣٣ .

(٤) يبقى التصوف الإسلامي بالدرجة الأولى عطاءً إسلامياً ، ومعالجاً لمشاكل ترتبط بحياة المسلم وسلوكه وبنائه الأخلاقي أولاً وبالذات ، أنظر :

Massignon, L. Essai sur les origines du lexiques technique de la Mystique Musulman, Paris: Vrin, 1954, P 84, et p 116. «إنطلق التصوف من الإنكباب على القرآن»

(٥) لاحظ نماذج للأتقياء الأوائل في :

Anawati, et Gardet, Mystique Musulman, Paris, 1960, P 123.

وقارن حول إبراهيم بن أدهم مثلاً :

== Goldziher, I. Le dogme et la loi de l'Islam, Paris, 1958, P 134.

ومحاسبة النفس والتأمل والخضوع للإرادة الإلهية . . . خضوعاً ينتهي إلى الرضا الداخلي التام ، ويفضي إلى وفاق بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية . لكن التصوف لم يبق مفهوماً عاماً عن الحياة ، لقد راح يتشكل كتيار روحي ، وأخذ يبني أسسه الكبرى التي سوف تبقى مركزية ومؤثرة في كل مراحل تطوره اللاحق ، وراحت شخصياته الكبرى تتركز في حواضر الثقافة ومراكزها . مع رابعة نشأت فكرة الحب الإلهي مثلاً ، بعد أن كانت الفكرة شوقاً لا تعدوه^(١) ، ومن البصرة إلى

== وهو يقارن هنا بين قصة زهده ، وقصة بوذا فراجع وتأمل . ويقارن :

Zaehner. R.C. Hindu and Muslim Mysticism. London, 1960, P 106.

وفيه مناقشة هامة لجولتسيهر . ولاحظ حول إبراهيم نفسه صفحات طويلة في : العطار ، فريد الدين ، تذكرة الأولياء ، نخ نيكلسون ، ليدن : بريل ١٩٠٧م . ص ٨٥ - ١٠٦ . ولاحظ حول الحسن البصري : Essai, P 168 . وحول البسطامي لاحظ : زرين كوب ، عبد الحسين ، جستجودر تصوف إيران ، ط ٤ ، طهران : أمير كبير ، ١٣٦٩ش ، ص ٣٥ . وحول تلمذته عند الصادق (ع) وأخذه عنه راجع : تذكرة الأولياء ج ١ ، ص ١٣٦ . وحول آرائه أنظر : Zaehner, Hindu, p 23, and P 76.

وقارن : Essai, P 246 - 278 . وحول البسطامي أيضاً يلاحظ : يغماني ، إقبال ، عارف نامه بايزيد بسطامي ، ط ٢ ، طهران : توس ١٣٦٧ش . وهناك معلومات قيمة حول الحسن البصري كمتصوف في : الكلاباذي ، محمد بن إسحق ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، نخ ارثر آربري ، مصر ، ١٣٥٢ هـ . وأيضاً : الذهبي ، محمد بن أحمد ، تذكرة الحفاظ ، حيدر آباد ، ١٩٥٥م . ج ١ ، ص ٧١ . ونيكولسون ، في التصوف الإسلامي ، ص ٧ . ويلاحظ حول عبدك الصوفي : غني ، تصوف در إسلام ، ص ٤٢ . والملطفي ، محمد بن أحمد ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، نخ محمد زاهد الكوثري ، القاهرة ، ١٩٤٩م . ص ٩١ . وأيضاً :

Massignon. L. Recueil des textes inedits concernant l'histoire de la Mystique en pays d'Islam, paris,1929. p 10 - 11.

وحول جابر بن حيان يلاحظ : متي ، فيليب ، تاريخ العرب المطول ، بيروت ، ١٩٥٠م ، ج ٢ . ص ٢٢ . وأيضاً : ابن النديم ، الفهرست ، ط القاهرة ١٣٤٨ هـ . ص ٤٩٩ . وحول أبي هاشم الكوفي : معصوم علي شاه ، طرائق الحقائق ، ط طهران ، ١٣١٩ش ، ج ١ ، ص ١٠١ .

(١) حول رابعة انظر : Essai, P 194 . وقارن : بدوي ، عبد الرحمن ، شهيدة العشق الإلهي ، القاهرة ، د . ت . ويراجع حول الزهد في البصرة عموماً وبدايات التصوف فيها : زين الجوزي ، جمال الدين ، صفوة الصفوة ، حيدر آباد ، ١٣٥٥هـ ، ج ٣ ، ص ١٢٤ . ويقارن : أبو نعيم الاصفهاني ، حلية الأولياء ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ . ج ٢ ، ص ٨٨ . والمناوي ، محمد ، الكواكب الدرية ، القاهرة ، ١٩٣٨م . ج ١ ، ص ١٠٢ . و ١٢٨ .

وأيضاً : Massignon, Recueil des textes...p7.

ولاحظ تطور العشق عند أحمد الغزالي في : رسالة درعشق ، طهران : فرهنگ إيران زمين ، ١٣٥٩ش . وعند روزبهان في عبر العاشقين ، ص ١٤ .

بغداد يشتد عود هذا الوليد وينمو على أيدي كثيرين ، سيكونون دعائم وأسس^(١) ، وسوف يمهد هناك لفكرة الإتحاد التي بدأت مع الحلاج هياماً وكثرة صخب^(٢) . ولقد بدت الحاجة ملححة في هذه المرحلة للإرتفاع فوق صعيد الزهد الذي انطلق منه التصوف . دون أن يكون ممكناً هنا تعيين مدى التأثير بالدخيل . . ينبغي أن نتقل إلى مرحلة أخرى ليكون ذلك ممكناً ، إلى مرحلة تطور فكرة الفناء ، التي تشكلت أولى ملامحها مع الجنيد في البقاء عبر الفناء ، أو محاولة الرجوع إلى الأصل الذي انتفى في الزمان^(٣) . اتسعت بعد ذلك آفاق التصوف وتطورت مفاهيمه ، ليصل إلى مرحلة البناء الفلسفي مع ابن عربي ومدرسة وحدة الوجود^(٤) . والتفسير

(١) كالحاسبي مثلاً ، لاحظ حوله : Essai, P 219 - 228 .

وقارن : Mystique Musulman, P 29 .

(٢) لاحظ حول حياته : Massignon, L. La passion d'Al-Hallaj, Paris, 1922, V1, P55. وانظر حول علاقته بالغلاة والإسماعيلية : Ibid, P 69 - 60. et 116. وقارن : الشيبى ، مصطفى كامل ، الصلة بين التصوف والتشيع ، ط ٢ ، بغداد ، ١٩٦٩ ، ج ١ ص ١٣٨ . و ٣٦٩ . وط بيروت ، ج ١ ، ص ٣٩٥ . ولاحظ حول مقتله :

Massignon, L. Akhbar Al-Hallaj, Paris, 1957, P 87. وقارن : Massignon, la passion, V1, P 129. et 260..

وأيضاً : Massignon, L. "Etudes sur une courbe personnelle de vie: le cas de Hallaj, Martyre Mystique de l'Islam" in Dieu vivant, N4, 1954.

(٣) انظر حول الجنيد : La passion...V1, P34.

وانظر مجموعة من رسائله منشورة عند :

Abdel-Kader, The life personality of al Junayd, London 1961.

وهي مترجمة ومأخوذة من مجموعة رسائله المحفوظة في خزانة شهيد علي باشا رقم ١٣٧٤ ، ومجموع الرسائل واحد وعشرون .

(٤) حول ابن عربي كنموذج لاحظ :

Affifi, A. The Mystical philosophy of Ibnul Arabi, Campridge 1938

وقارن : الحكيم ، سعاد . مقدمة الإسرا إلى مقام الأسرى لابن عربي ، ط ١ ، بيروت : دندره للنشر ، ١٩٨٨ م .

Yahia, O. Histoire et classification de l'œuvre d'Ibnul Arabi, Damas: C.C.F. 1964. وحول مؤلفاته لاحظ المصنف المهم : - يُستخرج صورة 1964 . ولا شك في قيمة الغزالي هنا وأهميته ، ويُستخرج صورة 1964 . ولرؤيته من : مشكاة الأنوار ، تحج . عفيفي ، ومن كتابه الآخر المعارف العقلية ، يوجد له نسخة خطية =

الصوفي للقرآن لم يخرج عن حدود التطور العام للرؤية الصوفية ، ولا عن حدود تصوراتها ، كان النظر بادىء الأمر إلى الآيات الدالة على معاني الزهد والتقوى . . الخ . . ولم يكن فهمها يحتاج إلى تكلف جهد ، ولم يتوسل الصوفي في الغالب آلة للفهم لا تنتمي إلى النص نفسه ، ولم يكن يشغله حيثئذ رغبة في وضع تفسير شامل للقرآن ، ولم ينقل عنهم أنهم تصدوا لهذه المهمة ، على أقل تقدير حتى منتصف القرن الثالث ، وما نقل عنهم في مجال التفسير إنما هو شتات أفكار تبعثت في مصنفاتهم وفيما أثر عنهم من أقوال^(١) كان الغرض منها تأكيد ضرورة بناء حياة قائمة على التقوى ، واعتبار ذلك من أكثر مطالب النص المقدس إلحاحاً ، وركناً أساسياً أكد القرآن على أهميته في بناء الإنسان المؤمن (التقي) ، ولقد كان جهداً كهذا أقرب إلى الموعظة والحكمة منه إلى التفسير بمعناه الاصطلاحي . إلا أن العمل هذا اتخذ منحى جديداً منذ أخذ المتصوفة يتحسسون أهمية وضرورة

في آستان قدس في مشهد . ونشره المحقق الأسباني Cabanelas. D. ملخصاً اعتمد فيه عدة مخطوطات . والملخص في : Al-Andalus, VI, 1956, P 21 . وقارن حول ذلك : جستجودر تصوف إيران ، ص ١٠٠ و ٣٩٢ . ولقد سبقت ابن عربي إرهابات وعاصرته ، وهناك شخصيات كأبي سعيد بن الخير يلاحظ حوله : دامادي ، محمد ، أبو سعيد نامه ، زندكي نامه أبو سعيد أبو الخير ، طهران : دانشگاه ، ١٩٧٣ م . وأيضاً :

Ritter. H. "Abu Said" in Encyclopaedia of Islam, New edition, E. J. Lieden: Brill 1960, V2, p146. and. Meier, F. Abu Said Abul-Hair, wirk lichkeit und legende, E.J. Leiden: Brill 1976.

ومن الشخصيات ، أحمد جام المعروف بـ (زنده بيل) . يلاحظ حوله بتفصيل كبير : غزنوي ، سديد الدين محمد ، مقامات زنده بيل ، باهتمام حشمت الله مؤيدي سنجي ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٠ ش . وأيضاً : فاضل علي ، نقد وتحليل آثار أحمد جام ، ط ١ طهران : توس ١٣٧٣ ش . وكذلك : جامي ، شهاب الدين ، رساله در إثبات بزركي شيخ أحمد جام ، نسخة خطية محفوظة في مجموعة نافذ باشا في إسطنبول (ب . ر) . وأيضاً : جامي ، ملا أحمد ، قصة أحمد جام ، لاهور ١٩٠٦ م . وأيضاً :

Nicholson, R. A. Studies in Islamic Mysticism, Campridge 1922.

(١) أنظر : زيعور مصباح الشريعة ، ص ٨٦ - ٨٧ . لاحظ مقارنته بين ما أثر عن الصادق (ع) وبين تفسير السلمي ، وهو يعتبر أن تفسير الصادق (ع) أقدم تفسير صوفي للقرآن . ولنص المصباح نشرات عدة ، منها نشرة جامعة طهران في مجلدين بتحقيق د . أرموي ، وشرح عبد الرزاق كيلاني . نقله حسن مصطفوي إلى الفارسية وشرحه ، ونشره المجمع الإيراني للفلسفة على أساس أنه للصادق (ع) بلا ريب سنة ١٣٦٠ ش .

الإستعانة بقدسية النص لتبرير مذاهبهم وآرائهم ، ثم تطور الأمر ليصبح القرآن أساساً في بناء المذهب الصوفي نفسه ، فاستجذت الرغبة في التعرض للقرآن بالتفسير الشامل ، والتشديد على المناحي الوجدانية والشعورية التي يثيرها النص ، والمبالغة في التأكيد على الجواني والإنفعالي والنفسي ، أو على التجربة الروحية في النص ومن خلاله .

جهدٌ كهذا سوف يخدم المنهج الصوفي كنتظير أيضاً ، فالتأويل الصوفي - حتى في أوج نضوج التأمل النظري - لم ينفصل عن المذهب الصوفي قط ولم يتميز ، وبقي جزءاً من التنظير للرؤى والتأملات والتجارب الروحية .

تشكل تجربة الكاشاني في تفسير القرآن معلماً في هذا الاتجاه - دون أن ننسى إسهامات مدرسة قونية وتجارب زعيمها بالذات^(١) - ولقد سبقته إرهابات ومحاولات لا شك في أهميتها . ولعل انخراط الكاشاني في استكمال مذهب ابن عربي وشرحه وتوضيحه هو ما دفع إلى الإعتقاد بأن التأويل لابن عربي ، وبقي هذا الإعتقاد سائداً حتى زمن قريب ، والذي نقطع به إثر كثيرين أنه للكاشاني وإن كان يحمل الطابع العام للرؤية الأعرابية . ولقد شُرِعَ الباب بعد نشوء مذهب وحدة الوجود - كرؤية نظرية صارمة - واسعاً لنزعة كهذه على مستوى تفسير القرآن ، وصار التأويل الصوفي مقصداً أساسياً وهدفاً ، وراح فيما بعد يتخذ صفة قداسوية ، إنَّ الصوفي يعتقد أنه مأمور بفعل كهذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن ما يكشف عنه الصوفي من خلال النظر في القرآن إنما هو نتيجة مشاهدة عيانية لا يشوبها شك ولا يتطرق إليها ريب وتهمة - كما يزعمون - ، وهو ليس إلا الحقائق الصافية المجردة المنزهة عن شوب الكثرة والإختلاط بالمادة .

ويندرج ضمن التوجه نفسه تفسير آخر اشترك ثلاثة من كبار العرفاء - إفترقوا قليلاً أو كثيراً عن ابن عربي - في إنتاجه ، وهم نجم الدين كبرى ، وعلاء الدولة

(١) أقصد تفسيره للفاخرة المسمى بإعجاز البيان . ولداود القيصري رسالتان في تأويل القرآن إحداهما بعنوان : تأويلات القرآن . والأخرى بعنوان : رسالة في إيضاح بعض أسرار القرآن ، محفوظتان في المكتبة الظاهرية تحت رقم (٦٨٢٤) . وله رسالة أخرى في شرح وجهة نظر الكاشاني في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) ألفها عند حضوره درسه إبان إقامته في إيران ، وهي محفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران تحت رقم ١٤٥٥ .

السمناني ، ونجم الدين رازي المعروف بداية^(١) . ولم يكن بعيداً عن نفس الخط التفسير الذي تركه ابن روزبهان البقلي الشيرازي المعروف بالشيخ الشطاح^(٢) ، وكذا ما تركه حيدر آملّي وصولاً حتى صدر الدين الشيرازي ، وما تضمنته الفترة هذه من إنتاجات ، كتفسير مرآة الأنوار لأبي الحسن شريف العاملي ، والذي لم يشيد منه صاحبه إلا مجلداً واحداً ضخماً ، وكان المشروع يجاوز حياة رجل واحد بالفعل ، فناءً مصنفه تحت المهمة . نُشر الكتاب كمقدمة لتفسير البرهان للسيد هاشم البحراني . وثمة مشروع آخر لم ينجز أيضاً ، ولم يجاوز السورة الثانية ، بالرغم من أن الموجود منه يبلغ ثمانية مجلدات نصفية محفوظة في كرمان . . وهو

(١) لا زال التفسير مخطوطاً ومحفوظاً في مكتبة الفردوسي العامة في طهران تحت رقم (١٠٤٧) والتفسير معروف ، بعنوان (تأويلات نجمية) أو بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني . قارن حوله : الذهبي ، التفسير والمفسرون ، ج ٣ ، ص ٥٩ - ٦٥ . وانظر : رازي ، نجم الدين ، رسالة عشق وعقل ، تح . مجتبی منبوي ، طهران ، مقدمة المحقق ص ٢٧ - ٢٨ . وقارن حوله :

Yahia O. Histoire et Classification de l'œuvre d'Ibnul Arabi, P 43 - 242.

وأيضاً : Corbin, En Islam... V2, p176.

وحول سمناني أيضاً : صدر ، سيد مظفر ، شرح حال وأفكار وآثار علماء الدولة السمناني ، طهران ، ١٣٣٤ . وأنظر مؤلفه : العروة لأهل الخلوة والجلوة . يترجم سمناني لنفسه في الفصول ١ - ٢ - ٣ من الباب الثامن ص ٢٩٦ وما بعدها من النص الفارسي .

وحول نجم الكبرى يلاحظ : منوجهر ، محسن تحقيق در آثار وأحوال نجم الدين كبرى أوسي ، طهران ١٣٤٦ ش . وأيضاً : مقدمة فريتس ماير على فوائح الجمال لنجم الدين كبرى ، ط ويسبادن . وكذلك :

Molé. M. "Traité Mineurs de Najm Al Din Kubra" in Annales Islamologique quatrième siècle, p0128, le caire, 1963.

وحول نجم رازي يلاحظ : مقدمة هرمان لندلت (H. Iandolt) على : مرموزات أسدي در مزمورات داودي لرّازي ، كندا - طهران : مؤسسة مطالعات مك كليل بمشاركة جامعة طهران . ١٣٥٢ ش .

(٢) لروزبهان تفسيران ، الأول بعنوان (لطائف البيان) والثاني بعنوان (عرائس البيان) في حقائق القرآن . ذكره حاجي خليفة في : كشف الظنون ، أسطنبول : ١٣٦٠ - ١٣٦٢ هـ ج ٢ ، ص ١١٣١ . وخواندمير ، في حبيب السير ، طهران : خيام ، ١٣٣٣ ش . ج ٢ ، ص ٣٣١ . ومعصوم علي شاه ، في طرائق الحقائق ، طهران : باراني ، ١٣٣٩ ش ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ . وأسموه جميعاً تفسير العرائس بينما ذكره روزبهان نفسه في : عبهر العاشقين ، تح كوربان ومحمد معين . طهران : أنستيتوي ايران وفرانسه ، ١٣٣٧ ش ، ص ٦٥ - ٦٦ . بعنوان : البيان . منه نسخ خطية كثيرة راجع عنها . م . ن . ، مقدمة محمد معين . وقارن حول روزبهان نفسه . الشيرازي ، الجنيد ، شد الأزار في حط الأوزار عن زوار المزار . تح محمد قزويني ، طهران ، ١٣٦٠ ش ، ص ٢٤٤ .

تفسير حسين يزدي . ولا ينبغي إغفال أعمال مثل سيد أحمد علوي^(١) ، ورجب برسي^(٢) ، والقاضي سعيد القمي^(٣) ، وسلطان علي شاه^(٤) ، وحمزة فناري^(٥) ، وأحمد الأحسائي^(٦) ، وأبو بكر آبادي^(٧) ، والرازي أبو الفتوح^(٨) ، وملا مسكين^(٩) ، ويهقي سبزواري^(١٠) ، وصفي علي شاه^(١١) ، وسعادة علي شاه^(١٢) ، وحاجي ملا سلطان^(١٣) . وغيرهم من الصوفية والعرفاء ممن لا يمكن في هذه العجالة إحصاؤهم ولا تفصيل إنجازاتهم .

(١) يلاحظ : Corbin, En Islam, V2, p176.

(٢) نقصد ما ضمنه في كتابه مشارق أنوار اليقين ، ص ٢٦٢ . و ١٥٨ . مثلاً . وكذا تفسيره لسورة التوحيد ، في مكتبة وزير في يزد تحت رقم ١٠٧٢٢ .

(٣) يلاحظ : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٥١٥ - ٦٣٠ .

(٤) يلاحظ : Corbin, En Islam, V2, p126.

(٥) نقصد تفسيره لفاتحة القرآن المسمى : عين الأعيان ، وهو مطبوع في أسطنبول سنة ١٣٢٥ هـ .

(٦) نقصد بالذات تفسيره لسورتي الحمد والنور . يوجد لهذا التفسير نسخة مخطوطة محفوظة في مكتبة وزير في يزد تحت رقم ٤٣٢١ .

(٧) المقصود به تفسير سور آبادي لأبي بكر عتيق بن محمد آبادي ، يوجد له نسخة خطية محفوظة في (موزه إيران باستان) في ٤ مجلدات . الأول : ٤٧٤ ر . ق - الثاني : ٥١٤ ر - الثالث : ٥٠٢ ر . ق - الرابع : ٣٣٦ ر . ق - وللكتاب نسخة أخرى محفوظة في المكتب الهندي (india office) في لندن . ونشرت صورة له في سلسلة صور النسخ الخطية الصادرة في طهران عن منشورات بنياد فرهنگ إيران ، سنة ١٣٤٥ ش .

(٨) روض الجنان وروح الجنان ، تص . وحش . مهدي القمشه إي ، طهران : إشارات علمي ١٣٣٤ ش . وله طبعة أخرى صححها أبو الحسن الشعراني ، طهران ، ١٣٩٨ هـ : وط الثالثة ، تص . جعفر باحقي ومحمد ناصح ، طهران : بنياد بزوهشهاي إسلامي أستان قدس رضوي ، ١٣٦٥ ش . ويلاحظ حول أهم نسخه الخطية : متزوي ، أحمد ، فهرست نسخه هاي خطي فارسي ، طهران ، ١٣٤٨ ش ، ج ١ ، ص ٥٠ . وأوكتائي ، فهرست كتب كتابخانه مباركه أستان قدس رضوي ، طهران ، ١٣٠٥ ش ، ج ١ ، ص ٤٤ .

(٩) هو معين الدين الهروي ، ونقصد هنا تفسيره المعروف بـ : حدائق الحقائق ، تح . جعفر سجادي ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٦ هـ .

(١٠) تفسير المواهب الجلية ، تح . رضا نائيني ، طهران : إقبال ، ١٣١٧ هـ .

(١١) تفسير صفي ، طهران ، ١٣٢٩ هـ .

(١٢) ويسمى تفسيره ، سعادت نامه ، أو مجمع السعادة ، يلاحظ حوله : دنباله جستجو ، ص ٣٤٤ .

(١٣) م . ن . ، ص . ن .

ومهما يكن من أمر تبقى ظاهرة كهذه بحاجة إلى بحث . . فالنصوص التي أشرنا إليها بعضها لم ينشر ، وجلها إن لم يكن كلها لم تدرس دراسة تحقيقية بعد^(١) من أجل وضع تصور عام لظاهرة التأويل الصوفي للقرآن بالذات ، وجهود كوربان في هذا الإطار معمّمة ، ومبالغة في البناء على منطوق الماثلة بين الظواهر الروحية . أكبر مثال على ذلك محاولاته لوضع تفسير عام . ورؤية شاملة . وتحديد ملامح كلية وأصول . لظاهرة تأويل الكتاب المقدس بشكل عام ، في الممارسات الروحية والتجارب الصوفية في الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام^(٢) .

(١) ولاحظ مثلاً: العاملي ، أبو الحسن شريف ، مرآة الأنوار ، طهران ، ١٣٧٥هـ .

وقارن حول ما مرّ: Corbin, En Islam Iranien V1, P 27.

(٢) لاحظ: Corbin H. Herméneutique spirituelle comparée.

1 - Swedenborg

2 - Gnose Ismaélienne, Eranos Jahrbuch, XXXIII, Zürich, 1965, PP. 71 - 175.

يشدد كوربان هنا على تأويل مقارن بين الأديان ويركز على محاولة سويدنبرغ حول التوراة ، ويؤكد على نمط معرفة روحية إسماعيلية ، وكثيراً ما يتعسف . وقارن محاولته في نفس التوجه في : En Is-lam, V1, ch4, P 58 ويحدد في الفصل الأول منهما رؤية شمالة لظاهرة الكتاب المقدس (Le phénomène du livre saint) ويربط في الثاني بين التأويل والنزوع الباطني عند أتباع الأديان (L'ésotérisme et l'herméneutique).

وقارن حول ذلك كله نصه : Pour une morphologie de la spiritualité shiite, Eranos jahrbuch XXIX, Zürich, 1961, P 57 "Herméneutique et perspective".

وقول القرآن بالذات أنظر : Corbin, En Islam Iranien, V3, PP 214 - 232.

يحلل في الصفحات هنا نص رسالة أغفل اسم صاحبها ، حول المعاني السبعة الباطنية للقرآن .

وقارن حول منطوق كوربان "Un traité anonyme sur les sept sens ésotérique du Qoran" في التعاطي مع التراث الفكري والصوفي ، وحول مشكلة التأويل الباطني بالذات :

Jambet, Christian, La logique des Orientaux, "Henry Corbin et la science des formes" Paris: ed. du seuil, 1983.

et du même auteur: l'herne, Henry Corbin "Ouvrage collectif dirigé par l'auteur", Paris: ed. de l'Herne, 1981. P 17. et 24.

وحول جهوده الفكرية وتطوره العقلي : Ibid, P15 - 25.

وحول تقييم إسهامه يلاحظ : أركون ، محمد ، نزعة الأستنة في الفكر العربي ، نج هاشم صالح ، ط ١ بيروت : دار الساقبي ، ١٩٩٧م . ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

٢ - القرآن، معناه، أسماؤه وفضائله:

أ - معنى القرآن والفرقان، وبيان سبب التسمية: تتبع الدارسون لعلوم القرآن ما ورد من أسماء للنص الإلهي فوجدوها كثيرة . قال الجاحظ : «سمى الله كتابه إسماً مخالفاً لما سمي به العرب كلامهم على الجملة والتفصيل ، سمي جملته قرآناً كما سموا ديواناً ، وبعضه سورة كقصيدة ، وبعضها آية كالبيت ، وآخرها فاصلة كقافية . . .»^(١) .

وقال أبو المعالي المعروف بشيذلة في كتاب البرهان : «إعلم أن الله سمي القرآن بخمسة وخمسين اسماً ، سماه كتاباً ومبيناً في قوله : ﴿حم والكتاب المبين﴾^(٢) ، وسماه قرآناً وكراماً في قوله : ﴿إنه لقرآن كريم﴾^(٣) ، وسماه فرقاناً في قوله : ﴿نزّل الفرقان على عبده﴾^(٤) . . . ثم راح يسرد الأسماء حتى بلغ بها العدد الذي أشار إليه ، وهو لم يكن بصدد التمييز بين الإسم والصفة ، فمزج بين ما جعل علماً على الكتاب المقدس ، وبين ما أطلق عليه كنعته من نعوته ، وصفة من صفاته .

أما سبب تسميته كتاباً فلجمعه أنواع العلوم والقصص والأخبار على أبلغ وجه ، والكتاب لغة هو الجمع^(٥) . «وأما القرآن فاختلف فيه - أعني في سبب التسمية - فقال جماعة : هو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله ، فهو غير مهموز ، وبه قرأ ابن كثير ، وهو مروى عن الشافعي ، وأخرج البيهقي والخطيب وغيرهما أنه كان يهزم قرأت ولا يهزم القرآن . . . ويقول : القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرأت ، ولكنه إسم الكتاب مثل التوراة والإنجيل»^(٦) .

(١) السيوطي ، الإتيان ، ج ١ ، ص ١٧٨ .

(٢) سورة الدخان ، آية ١ . وسورة الزخرف . آية ١ .

(٣) سورة الواقعة ، آية ٧٧ . ويلاحظ حول تقصّي أسماء القرآن : الأصفهاني ، مجد البيان ، ص ٢٢ - ٢٨ . وأيضاً : المعيني ، البصائر والنظائر ، ورقة ٩ .

(٤) السيوطي ، الإتيان ، ج ١ ، ص ١٧٨ . ويقارن : الشيرازي ، صدرالدين ، أسرار الآيات ، مخ محمد خواجوي ، ط ١ ، بيروت : دار الصفوة ١٩٩٣م ، ص ٢ . ويلاحظ : سورة الفرقان ، آية ١ .

(٥) أسرار الآيات ، ص ١٣ . والإتيان ، ج ١ ، ص ١٨١ .

(٦) م . ن . ج ١ ، ص ٤٠ . ويلاحظ حول تسمية الكتاب بالقرآن : دراز ، محمد عبد الله ، النبأ العظيم ، ط ٢ ، الكويت : دار القلم ، ١٩٧٠م . ص ١٢ .

«وقال قوم منهم الأشعري : هو مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضمنت أحدهما إلى الآخر ، وسمي به لقرن السور والآيات والحروف فيه . . وقال الفراء : هو مشتق من القرائن ، لأن الآيات منه يصدّق بعضها بعضاً ، ويشابه بعضها بعضاً ، وهي قرائن ، وعلى القولين هو بلا همز أيضاً . . وقال قوم منهم اللّحبياني : هو مصدر قرأت كالرجحان والغفران ، سميّ به الكتابُ المقروء من باب تسمية المفعول بالمصدر ، وقال آخرون . . هو وصف على فعلان ، مشتق من القُرء بمعنى الجمع ، ومنه قرأت الماء في الحوض أي جمعته ، سميّ بذلك لأنه جمع السور بعضها إلى بعض . وقال الراغب الأصفهاني ، لا يقال لكل جمع قرآن ، ولا لجمع كل كلام قرآن ، قال : إنما سميّ قرآناً لكونه جمع ثمرات الكتب السالفة المنزلة ، وقيل : لأنه جمع أنواع العلوم كلها»^(١) .

وحكى قطرب قولاً وهو أنه إنما سميّ قرآناً لأن القارئ يظهره من فيه ، أخذاً من قول العرب ، «ما قرأت الناقة سلاً قط» ، أي ما رزقت ولدأ قط ، أو ما أسقطت ولدأ ، والقرآن يلفظه القارئ من فيه ، ويلقيه فسمي قرآناً^(٢) . هذا عند المفسرين .

أما عند الأملي ، فالقرآن علم على الكتاب الإلهي ، والمراد به الجمع كما ذهب إليه بعض^(٣) ، لكن لا لكونه يجمع السور فحسب ، ولا لكونه جامعاً للعلوم كلها أيضاً ، وإنما «لكونه دالاً على مقام الجمعية الإلهي ، المشار به إلى التوحيد الجمعي الحمدي»^(٤) ، ودلالته تلك على هذا المقام ناشئة بنظره ، من كونه جامعاً لعالمي الآفاق والأنفس ، ولعالمي الصورة والمعنى ، محتوياً على كل ما فيها ، ومن كونه نسخة كاملة محتوية على ما فيها ، مشتملة على كل آياتها وكلماتها ، حاوية لكل معانيها وحقائقها . يقول : «إن القرآن مشتمل على الكتاب الآفاقي وأسراره وحقائقه ، وأنه نسخة إجماله وتفصيله»^(٥) ، وبنظره فإن «القرآن لو لم يكن صورة

(١) الإتيان في علوم القرآن ، ج ١ ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٢) القطان ، مباحث في علوم القرآن ، ص ٢٠ - ٢٣ .

(٣) الأملي ، نص النصوص ، ص ٧٣ . يقول «وتسميته بالقرآن لم يكن إلا لجامعيته» .

(٤) الأملي ، المحيط الأعظم ، ورقة ١٥ . والشيرازي : أسرار الآيات ، ص ١٢ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ٩ . ويقارن : م . ن . ، ورقة ١٢ . ١٦ . و ١٩ .

إجمال العالم وتفصيله ، والحقائق التي تحدها آياته وكلماته المعبر عنها بالعلويات والسفليات والبسائط والمركبات ، لم يكن الحق يصفه بقوله : ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثلِ هذا القرآنِ لا يأتونَ بمثله . . .﴾^(٢) .

أما الفرقان عند الأملي فله معنى لغوي ، ومعنى إصطلاحي ، وهو في اللغة من الفرق ، بمعنى الفصل . أما في الإصطلاح فهو «العلم الفارق بين الكثرة والوحدة والإجمال والتفصيل والجمع والتفرقة ، وهو مقام التوحيد التفصيلي الأسمائي الهادي إلى مشاهدة الحق في مظاهر صفاته وكمالاته ، ومنه قوله تعالى : ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(٣) . ومعناه : إن اتقيتم واحترزتم في طريق معرفتي وتوحيدي ومقام شهودي وعياني عن مشاهدة الغير مطلقاً فقد هديتم إلى علم الفرقان بعد علم القرآن ، ومطالعة الكتاب الآفاقي بعد الكتاب القرآني ، ووهبكم الله علماً كاشفاً بين الحق والباطل ، ونظراً جامعاً بين الكثرة والوحدة ، وفهماً فارقاً بين الحق والباطل بمقتضى قوله تعالى : ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^(٤) ، وقوله : ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾^(٥) ، ويطلق الأملي الفرقان على عالم الآفاق أيضاً على معنى التفصيل والتفريق ، إذ فيه تفصيل ما أجمل في القرآن^(٦) ، وقد يطلق القرآن - بنظره - على عالم الأنفس حقيقة من دون تجوز ، ويستدل على صحة ذلك بقول علي : (أنا القرآن الناطق)^(٧) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٩ .

(٢) سورة الإسراء ، آية ٨٨ .

(٣) سورة الأنفال ، آية ٢٩ .

(٤) سورة النساء ، آية ١١٣ .

(٥) سورة الطلاق ، آية ٢ - ٣ . ويلاحظ حول ذلك : المحيط الأعظم ، ورقة ١٥ .

(٦) م . ن . ، ورقة ١٦ .

(٧) يراجع حولها : رجب البرسي ، مشارق أنوار اليقين ، ص ١٦٠ . ويلاحظ : جامع الأسرار ، ص ٣٥٨ .

ب - ضرورة إنزال القرآن وعلة ذلك: لا يتضح وجه الحاجة إلى إنزال القرآن ، ولا تستبين علته - بحسب الأملي - إلا ببيان عدة مقدمات يمكن جمعها في واحدة هي «أن نعرف أن الله تعالى خلق الخلق لغرض ، وهو معرفته وعبادته» لقوله في الأول : (كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق كي يعرفون)^(١) ، ولقوله في الثاني ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢) . ومن غير الممكن افتراض أنه يفعل عبثاً بلا باطل ، ولغواً بلا غرض صحيح ذلك - بنظر الأملي - مستحيل في حق الله ولا تجوز نسبته إليه ولا وصفه به ، وإليه أشار القرآن بقوله : ﴿فَأَحْسَبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٣) ، وبقوله : ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٤) .

لكن الغرض من هذا الصنع الجاد الذي تشكل المعرفة والعبادة إحدى مصاديقه وأبرز تجلياته ، «ليس متعلقاً بذات الحق ، ولا يزيل نقصاً منه ، ولا يحقق له نفعاً وفائدة ، لأنه لو فرض كذلك للزم منه النقص في ذات الله ، والحاجة إلى الغير ، وهو مستحيل ، لاقضاء الحاجة وتعلق غرض بالغير الإستكمال به ، وهو من لوازم الممكن لا الواجب . فتكون الفائدة إذن من كل ذلك راجعة للعبد ، والغرض عائد إليه وهو أنه إذا عرف الإنسان ربه وقام بعبادته على ما ينبغي تكاملت ذاته وصعد من درك الشقاوة ، وحصل له الخلود في الجنة والفوز باللقاء»^(٥) .

فلا إيجاد الحق لعباده مما يزيد في ذاته شيئاً ، ولا عبادتهم له كذلك مما تضيف إلى حقيقته شيئاً ، ولا إعدامه لهم ينقص منه شيئاً ، ولا كذلك ارتفاع تكليفه لهم .

(١) يراجع حول الخبر : الهمداني ، التمهيدات ، ص ١٨٠ . وص ١٨٦ . وذكره أيضاً : القاضي القمي في : شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ٤٠ . وص ٥٤ . و ١٠١ . وكذلك في : ج ١٢ ص ٤٠١ . وص ٥٢٦ . وأيضاً : ص ٥٥١ . وذكره جامي في : نقد النصوص ، ص ٦٢ . و ٨٤ . وكذلك : ص ٩٠ . وذكره نعمه الله ولي في : مجموع رسائله الفارسية ، ص ١٨٣ . و ١٤١ .

(٢) سورة الذاريات ، آية ٥٦ .

(٣) سورة المؤمنین ، آية ١١٥ .

(٤) سورة الأنبياء ، آية ١٦ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٥ .

وهو منزه عن أمثال هذه الأشياء بكماله الذاتي واستغناؤه الحقيقي ، وهو الآن على ما كان عليه في الأزل لقول النبي (ص) : (كان الله ولم يكن معه شيء) (١) ، ولقول العارف : (وهو الآن كما كان) (٢) . وبحسب الأملي ، فإن الغاية والغرض هذين لا يحصلان للعبد ولا يمكن له بلوغهما إلا بالتكليف وإنزال التشريع ، فالله هو الخالق وهو العالم الخبير الذي يدرك ما تنطوي عليه ذات كل مخلوق ، وما يحمله في طيات نفسه من قابليات واستعداد . . . فيكون هو الأقدر على تحديد ما يصلح علاجاً لمشكلاته ، ودواءً لما يعتريه من الأدواء ، والأعرف بما هو الأصلح له من الطرق والمناهج (٣) .

لكن التكليف هذا ليس ممكن الحصول بلا واسطة ، ولا يمكن إيلاغه للناس بالمباشرة وبلا وسيلة ، ولا يمكن لهم تلقيه عن الحق بالتناول والأخذ أصالة من دون استنابة . ذلك أن لا استعداد عندهم لمثله ، ولا قابلية فيهم لتلقيه بعقولهم الضعيفة . وفكرهم الكليل ، لعدم إيفاء عقول الممكنات فعلاً بحقيقة ذلك ، ولضعف نفوسهم عن دركه إما بالذات أو بالعرض ، ولعدم مناسبة بينهم وبين الحق (٤) .

وفترض الأملي أن المناسبة بين كل فاعل وقابل أو معط وآخذ ضرورية ، حتى يقع الفعل من الفاعل على وجهه ويؤثر أثره ، ويقع القبول من القابل ويتحقق ،

(١) رواه الصدوق ابن بابويه في : كتاب التوحيد ، مخ . علي أكبر غفاري ، طهران : المكتبة الإسلامية ، ١٣٩٨ هـ ، ص ٦٧ . ويقارن حول الخبر : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ١ ، ص ١٤٠ و ٤٣٩ مع تغيير طفيف . وذكره جامي ، في نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ، ص ٦٧ و ٧٩ و ص ٩٣ . وأيضاً : نعمة الله ولي في : مجموع رسائله الفارسية ، ص ٣٠ و ١٧١ و ٢٥٦ . وكذلك : ص ٣١٨ . وأيضاً : تونوي ، إعجاز البيان ، ط حيدر آباد ، ص ١١٢ . ويلاحظ : استغلال الأملي له في مواضع عدة من جامع الأسرار ، ينظر على سبيل المثال ص ١٦ ، ٥٦ ، ٢٠٩ ، ٤١٠ . وفي : نقد النقود ، ص ٦١٠ - ٦٢٨ - ٦٣٣ . ومواضع أخرى .

(٢) يروي الصدوق هذا القول عن الصادق ، يلاحظ : كتاب التوحيد ، ص ١٧٨ ، باب ٢٨ ، حديث ١٢ .

(٣) يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٩ .

(٤) م . ن . ، ورقة نفسها .

وإلا «فلا الفاعل يفعل من دون قابل للتلقى ، ولا القابل يتلقى من دون فاعل يفعل»^(١) . وهذا الذي يقال هنا «بحث مفروغ عنه عند أهل الله وخاصته»^(٢) .

والغرض من ذلك كله هو بيان أنه إذا لم يكن للموجودات قابلية أخذ التكليف بالمباشرة . . مع أنه ثابت بحقهم ، وقد كلفهم الله به يقيناً ، وألقاه على عهدتهم ، وجعله في ذمهم ، وحملهم مسؤولية التزامه ، فيجب عليه لطفاً بهم ، أن يعين جماعة منهم يكون بينه وبينهم مناسبة ما من مثل التجرد والتزهد والطهارة الحقيقية والتخلق بأخلاق الله والإتصاف بصفاته ، ويكون بينهم وبين المكلفين مناسبة من مثل الإمكان والحدوث والبشرية والخلقة والمشاركة في الوضع والشكل ، والإتحاد في النوع^(٣) ، فتأخذ الجماعة هذه عن الله بحكم المناسبة ، وتوصل إلى المكلفين ما شرع لهم وكلفوا به بحكم المناسبة كذلك^(٤) .

وهؤلاء هم الأنبياء والرسل ، وهم الوساطة بين الحق والخلق في التشريع والتكليف ، والوسيلة التي بها يبين الله للناس إنذاراته وبشاراته . .

وينظر الأملي ، فإن إرسال هؤلاء لا يتم منه الغرض ، ولا يحصل المقصود ، ولا يتحقق الهدف إلا بأمرين :

الأول : إظهار المعجزة والكرامة على أيديهم ، لتكون موجبة لتصديقهم فيما يدعون من الوساطة ، لثلا ينتقض غرض الله من إرسالهم وبعثتهم ، ويفوت على الناس ييغونه من إلتزام التكليف ، ومنفعتهم من التشريع ، فيكون فعله عبثاً وإرساله الرسل لغواً ، لا فائدة فيه^(٥) .

والثاني : إنزال كتاب يكون مشتملاً على ترتيب أمورم في المعاش والمعاد ، وما

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٩ .

(٢) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٣) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٤) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٥) م . ن . ، ورقة نفسها .

بينهما ، لكي لا تهمل الأحكام في حياة النبي المرسل ، وبعد موته في زمان الفترة^(١) ، وإلى ذلك المعنى أشار علي (ع) - بنظر الأملي - فقال : « وخلق فيكم ما خلقت الأنبياء في أممها ، إذ لم يتركوهم هملاً ، بغير طريق واضح ، ولا علم قائم . . . كتاب ربكم فيكم مبيناً لحلاله وحرامه ، وفرائضه وفضائله ، وناسخه ومنسوخه إلخ »^(٢) . وإذا كان كل كتاب إلهي هذه خاصيته ، وذلك هو الغرض منه ، وكان القرآن خاتم الكتب الإلهية وآخرها باعتباره كتاب خاتم النبيين ، فيجب أن يكون محتوياً على كل ما يمكن أن يحصل للناس غرضهم ، ويحقق غايتهم من وجودهم . . . من زمن نزوله وإكتماله إلى قيام الساعة . . . من دون نقص أو عبث أو تكرار ، لأن كل كتاب يناسب مقام صاحبه الذي أنزل عليه ويوافق دوره ووظيفته وما يحمله من المسؤولية^(٣) .

والفضيلة هذه هي أعظم فضائل القرآن - بحسب الأملي - وأشرفها . . . ويضاف إليها فضائل أخرى تحدد مقامه وتبين قيمته ومنزلته وتوضح أثره ودوره ، وهي كثيرة تفوق الحصر ، لكن بعضها يغني إذا ذكر ، ويحقق الغرض من الكل^(٤) .

وأهم هذه الفضائل بعد ما مرّ خمسة : أنه عديم المثل والنظير ، وأنه لانهاية لما يحتمله من المعاني ، وأنه يشتمل على علوم الأولين والآخرين ، وأنه يحتوي على كل ما في العالم ، وأن مستويات معناه تتعدد . وإليك بيان هذه الفضائل على الترتيب .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٩ .

(٢) تلاحظ الكلمة ني : نهج البلاغة ، مخ صبحي الصالح ، ص ٤٤ . وكذا ط محمد عبده ، بيروت : الأعلمي ، ١٩٩٣ ، ص ٢٨ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٩ . ويلاحظ بتفصيل في : الإصفهاني ، مجد البيان ، ص ٢١ .

(٤) يحدد الإصفهاني فضائل القرآن كما يلي : « اشتماله على العجائب . كونه طريقاً إلى معرفة الحق وشهوده . كونه نوراً معنوياً يظهر المعاني ويبين الطرق للسالك . كونه يهدي للتي هي أقوم . تبيانه لما خفي من المعلومات والمعارف والمدركات الباطنية . كونه رشداً وبيانا من الفتن » . يلاحظ : مجد البيان ، ص ١٢ - ١٦ .

ج - فضائل القرآن:

* في كون القرآن عديم المثل والنظير : يربط الأملي بين مقام القرآن ومقام النبي مفترضاً أن القرآن لا مثيل له ولا نظير ، لأن صاحبه لا مثيل لمقامه ومرتبته ، ولا نظير له بين الأنبياء ، باعتبار كونه مظهر ذات الحق الجامع للكمالات كلها ، وباعتبار كونه مظهر الوجود ومنتهاه . يعبر عن ذلك كله قائلاً : «إعلم أن هذا النبي الذي سبقت فضيلته . . . حيث جعله الله تعالى مظهر ذاته الجامعة للكمالات كلها وجعله مبدأ الوجود ومنتهاه ، ومنبع النبوة ، ومعدن الرسالة وخاتمها ، ومصدر الدائرة الوجودية ومتممها ، وجعله أشرف الموجودات العلوية والسفلية ، وأعظم أنواعها وأشخاصها ، وجعله عديم المثل والنظير من بينها صورة ومعنى ، وجب في حكمته تعالى البالغة وقوانينه الكلية بحكم علمه السابق به ، وبحقيقته الكلية الجامعة ، أن يكون الكتاب النازل عليه من عنده كذلك ، أعني : أنه عديم المثل والنظير من بين الكتب الإلهية والصحف السماوية»^(١) .

ولو لم يكن هذا هو مقام القرآن لما صدق فيه قوله تعالى : ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتونَ بمثله ولو كان بعضهم لبعضَ ظهيراً﴾^(٢) . والآية لا شك دليل واضح وشاهد بارز على «أنه عديم المثل والنظير في الكتب المنزلة السماوية»^(٣) المتقدمة منها والمتأخرة ، بل إنه عديم المثل في جميع الكتب - حتى غير المنزلة منها - كما كان صاحبه كذلك ، لأنه شخص انحصر نوعه في شخصه ، واستحال مثله في الممكنات أزلاً وأبداً^(٤) .

ويحاول الأملي في كتاب نص النصوص أن يعمق هذه الفكرة مركزاً على مقام النبوة فيعتبر «أن الإتيان بمثل القرآن وإمكانه يوجب أن يكون الآتي أو المتلقي متصفاً بمقام النبي ومرتبته ، وعلمه وأخلاقه ، وجميع فضائله من جميع الوجوه ، وهذا

(١) نص النصوص ، ص ٦١ .

(٢) سورة الإسراء ، آية ٨٨ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣١٠ . ويقارن : م . ن . ، ص ٧٢ - ٧٣ . وص ٧٩ . وأيضاً : المحيط الأعظم ، ورقة ١٨٥ .

(٤) نص النصوص ، ص ٦٤ .

محال لما ثبت عقلاً ونقلاً وكشفاً من أنه لا يمكن الإتيان بمقامه ومرتبته وأخلاقه على ما هي عليه . . على وجه كلي»^(١)، ذلك «لأن النبي هو أقدم المعلومات الأزلية الإلهية الكلية الذاتية، وأعظمها وأكملها حقيقة وماهية، وأشرف الموجودات الممكنة وأعلاها مقاماً ومرتبته، ولكونه مادة الوجود، والمقصود بالذات من المجموع»^(٢)، لقوله تعالى فيه في الحديث القدسي: (لولاك لما خلقت الأفلاك)^(٣).

وإذا لم يكن الإتيان بمقام النبي (ص) ممكناً لم يكن الإتيان بمثل كتابه ممكناً أيضاً ولا بعضاً ولا كلاً^(٤).

ويمكن بحسب الأملي تأكيد ذلك أيضاً من خلال إثبات أن أمة النبي (ص) أعظم الأمم وأشرفها، وأن زمانه أعظم الأزمنة وأرفعها، ولقد تحدى النبي (ص) العرب في زمانه بالقرآن «وما تمكنا من الإتيان بمثله ولا بمثل بعضه، وإلى الآن فإن الأمر كذلك، لأن القرآن واقع على سبيل المعجزة إلى يوم القيامة مع جميع الناس»^(٥)، وليس فرض ذلك - بحسب الأملي - إلا من باب فرض المستحيل، والمحال لا ينتج إلا المحال، وافتراض إمكان الإتيان بمثل القرآن يؤدي «إلى كذب الحق تعالى، وإلى كذب النبي (ص)، ثم إلى كذب العقل الصحيح والكشف الصريح، ثم إلى التكرار والعبث في الوجود» والجميع مستحيل ممتنع، فيمتنع الإتيان بمثل القرآن كذلك^(٦).

ويستغل الأملي الآية القرآنية التي تقول: ﴿ليسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٧)، ليدلل على

(١) نص النصوص، ص ٦٤.

(٢) م. ن. ، ص ٦٥. ويقارن: ص ٧٢. وأيضاً: ص ٧٠ «في وجوب إنزال القرآن على محمد (ص)».

(٣) يلاحظ استغلال الخبر هذا عند: جامي، نقد النصوص، ص ٩٢. وص ٩٨. ويقارن: القاضي القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٥١٣. وج ٢، ص ٧٦٥. ويلاحظ توضيح الأملي لهذا الخبر في: جامع الأسرار، ص ٩. و ٣٨١. وفي: نقد النقود، ص ٧٠٦.

(٤) نص النصوص، ص ٤٠.

(٥) م. ن. ، ص ٦٥.

(٦) م. ن. ، ص ٦٦.

(٧) سورة الشورى، آية ١١.

استحالة أن يتحقق في الوجود مثلان من جميع الوجوه ، وليدل على استحالة أن يتكرر موجود ما مرتين بذاته .

ويقرب الأملي الإستدلال بالآية فيقول : «إن لهذه الآية ثلاثة أوجه منها أن الكاف نفس الكلمة ، والثاني أنها زائدة ، والثالث أنها لا زائدة ولا نفسها بل جزء منها»^(١) .

أما على الأول والثاني فالأمر واضح إذ وجود الكاف وعدمها على هذا المعنى سيان ، وأما على الأخير فتكون الكاف إشارة إلى مثله من بعض الوجوه ، ذلك أن مثله من جميع الوجوه مستحيل واجباً كان أو ممكناً ، والسبب أنه لن يكون لوجود مثله من جميع الوجوه فائدة ، وما لا يكون من وجوده فائدة فهو في حيز العبث ، والعبث محال في العقل . يقول الأملي : «ويستحيل أن يصدر منه تعالى فعل يكون في حيز العبث والتكرار ، وذلك لأن كل ما يمكن أن يتحصل من أحدهما من أثر أو فعل ، فهو يحصل من الآخر ، فيحصل الإستغناء بالضرورة ، أما في الممكنات فظاهر ، لأن كل ممكن مخصوص بفعل فإذا حصل ، حصل الإستغناء عن مثله ، وأما في الواجب فلما قالوه في إبطال وجود إلهين»^(٢) .

وليس المراد - للأملي - هنا جعل الآية دليلاً ، بل المقصود التنظير بها للمقام الذي نحن فيه بمعنى أنه يرغب في تأكيد شيء وإثباته بإيراد نظيره ، لجهة أن وجود المشيل إذا كان في الواجب ممتنعاً وشهدت به الآية ، فلا بد أن يكون كذلك في الممكن ، لاشتراك المقامين في مقتضى المنع وسببه ، وهو لزوم العبث والتكرار ، وإذا امتنع العبث والتكرار في الوجود ، امتنع المثل من جميع الوجوه واجباً كان أو ممكناً^(٣) .

ولا يجب - بحسب الأملي - التدليل على امتناع العبث ، لوضوحه وبدايته ،

(١) «لأن الزيادة في القرآن مستحيلة لفظاً ومعنى» . يلاحظ : نص النصوص ، ص ٦٧ .

(٢) م . ن . ، ص ٦٦ . و ٦٧ . «في أن مثله من بعض الوجوه جائز» . أيضاً : ص ٦٨ - ٦٩ .

(٣) م . ن . ، ص ٦٩ .

وشهادة الوجدان به ، ذلك أن مقتضى الأوهية «أن تقع أفعال الحق موقعها لأنه عادل حكيم ، فلو وقع فعله في غير موقعه لكان من قبيل الظلم والسفه ، لأن الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه كما أن العدل خلافه ، فلو خلق الله لموجود من الموجودات مثلاً من جميع الوجوه لكان متصفاً بالظلم والسفه»^(١) . وليس عدم إمكان الإتيان بمثل القرآن أمراً مختصاً بالمخلوقات بمعنى أنه يمتنع على أي مخلوق أن يأتي بمثل القرآن ، بل يمتنع ذلك على الحق أيضاً ، لكن الإمتناع في الأول ناشئ من عدم القدرة الذاتية في الممكن . . . وفي الثاني من ناحية عدم قابلية المتلقي . والآملي يفترض أن معرفة هذا الأمر شأن عظيم «وهي نصيب الخواص»^(٢) . فيعلم من هذا ويثبت ، أن مثل القرآن النازل على محمد (ص) غير ممكن الوجود ، لأن القرآن من مقام صاحبه ومرتبته ، ومن هنا قيل بأنه لو أنزل الله تعالى هذا الكتاب على غيره مثلاً لكان «من وضع الشيء في غير موضعه لعدم الإستحقاق ولقلة الإستعداد وعدم القابلية ، بل لعدم الإمكان ، ومن هذا وجب إنزال القرآن على محمد (ص) وحده لا على غيره ، بحكم المناسبة ورعاية للعدل القويم والوضع المستقيم»^(٣) .

ويرى الآملي أن «الله سبحانه عالم بمن أنزل الكتاب عليه ، محيط بحقيقته وهويته على ما هي عليه في الأزل ، وبأن مثله في الخلق غير ممكن ، وشبهه من جميع الوجوه في معلوماته الأزلية - التي يحيط باستعداداتها وقابلياتها - مستحيل»^(٤) ، ولأجل هذا بالغ الله تعالى في امتناع ذلك إلى مثل هذه الغاية .

* عدم قابلية القرآن للنهاية معنى : ويؤكد الآملي الفكرة السابقة ، بالتشديد على أن القرآن غير متناه في معناه ، وإن تناهت ألفاظه ، ولقد دلل القرآن على ذلك

(١) نص النصوص ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) م . ن . ، ص ٧٠ .

(٣) م . ن . ، ص ٧٠ - ٧١ .

(٤) م . ن . ، ص ٧١ . ويقارن : المحيط الأعظم ، ورقة ٩ . يقول : «وعدم قبول معانيه للنهاية من ناحية كونه مشتملاً على ما في الكتاب الأفاعي من أسرار وحقائق لا بذاته . وكلماته الأفاقية باقية دائمة لا تبدل لها من حيث هي هي ، بل من حيث النقل من صورة إلى صورة» .

بقوله: ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلامٌ والبحرُ يمدهُ من بعده سبعةً أبحر ما نفدت كلماتُ الله إن الله عزيرٌ حكيمٌ . . .﴾^(١)، وليس المراد بهذه الكلمات الواردة في الآية - بحسب الأملي -، الكلمات المؤلفة من الحروف «بل المراد منها الكلمات المعنوية التي هي معناها، فيكون تقديرها: إن معاني الكلمات القرآنية غير متناهية، وغير المتناهي لا يمكن الإتيان بمثله»^(٢)، وقد يقصد من الكلمات - بحسب الأملي - العناصر المكونة لعالمي الآفاق والأنفس، فيقال: إنها كلمات آفاقية وأنفسية، ولقد صار القرآن صورة إجمالها وتفصيلها، وإطلاق كهذا جائز بحسب الأملي ويمكن . «والكلمات الآفاقية بالإتفاق غير قابلة للنهية فيكون القرآن كذلك»^(٣). ويحث كهذا مفروغ عنه عند أهل الله وخاصته كما يرى الأملي ويعتقد^(٤).

* اشتتمال القرآن على علوم الأولين والآخرين : وإذا كانت هذه هي صفة القرآن، وبان أنه غير متناه معنى، فبالأولى يجب أن يكون مشتتملاً على علوم الأولين والآخرين، محيطاً بشمرات العقول . . . وإلى ذلك أشار النبي (ص) بقوله: (من أراد علوم الأولين والآخرين فعليه بالقرآن)^(٥)، ولقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتابَ تبياناً لكلِّ شيءٍ﴾^(٦)، ولقوله تعالى: ﴿وفيه تبيانٌ كلِّ شيءٍ﴾، ولقوله: ﴿ولا رطبٍ ولا يابسٍ إلا في كتابٍ مبينٍ﴾^(٧)، فكل ذلك شاهد على أن

(١) سورة لقمان، آية ٢٧ .

(٢) نص النصوص، ص ٧٢ .

(٣) م . ن . ، ص . ن .

(٤) م . ن . ويقارن : الإصفهاني، مجد البيان، ص ٧٩ .

(٥) يراجع حول ذلك : الإصفهاني، مجد البيان، ص ٩٩ . وروي عن النبي (ص) أنه قال : «أنزل الله من السماء مشة وأربعة كتب، وأودع علوم المثة في الأربعة التي هي التوراة والإنجيل والزيور والفرقان»، ثم أودع علوم الأربعة في القرآن . . . ثم أودع علوم القرآن في المفضل . . . إلخ» يلاحظ فهم الأملي للخبر هذا في : نص النصوص، ص ٧٢ - ٧٣ . وأيضاً يرويه في ص ٣١٠ ، بنفس الألفاظ، ويلاحظ : جامع الأسرار، ص ٥٣٠ . ويقارن حوله : جامي، نقد النصوص، ص ٢٧٥ . وينسبه القنوني في إعجاز البيان، إلى الحسن بن علي . يلاحظ : ص ١٤٦ .

(٦) سورة النحل، آية ٨٩ .

(٧) سورة الأتعام، آية ٥٩ .

القرآن شامل للعلوم كلها «وكل من يعرف القرآن على ما ينبغي يعرف ذلك ، ويكون مصداقاً لمن عرف علوم الأولين والآخرين»^(١) .

فلا بد حينئذ من أن «يكون ذلك الكتاب وافياً بالمطالب الإلهية في الشرع ، والمقاصد النبوية في الإسلام ، مشتملاً على الأذكار الجاذبة إلى الله ، محتويّاً على أنواع الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، والبشارة للمطيع والإنذار للعاصي ، ويكون جامعاً للأسرار الملكوتية ، والحقائق الجبروتية ، والغوامض الإلهية ، والدقائق الربانية ليشمل الخاص والعام ، ومحيطاً بأحكام الحلال والحرام والفرائض والسنن ، والقصص والعبر ، والناسخ والمنسوخ ، والمحكم والمتشابه ، وأمثال ذلك ، إلى ما لا يتناهى من الأسرار والأحكام»^(٢) .

* اشتمال القرآن على كل ما في العالم : ولا تنحصر فضيلة القرآن بما مرّ ، فهو مشتمل أيضاً على كل ما في العالم ، إذ هذا «الكتاب النازل على نبينا يجب أن يكون شاملاً لكل ، يعني لكل ما في العالم ، إنساناً كان أو حيواناً ، نباتاً كان أو جماداً ، أعني ما يكون محتويّاً على مصالحهم في وجودهم ومعاشهم ، ومدار جهم ومراتبهم مطلقاً ، لئلا يخرج أحد من حكمه ، ويلزم من ذلك الفساد»^(٣) ، والأمر هذا - بنظر الأملي - «هو ما ذهب إليه أهل الله وخاصته ، وأهل الكمال بأجمعهم»^(٤) .

ولو لم يكن الأمر كذلك ، ما صدق قوله تعالى : ﴿ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾ . ولما صدق أيضاً قوله : ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾^(٥) . ولما قال الله فيه : ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^(٦) ، ولما وصفه

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٥٥ . ٢٧ .

(٢) م . ن . . ورقة ٣٠ .

(٣) م . ن . . وورقة ٢٠٦ .

(٤) م . ن . . ورقة ٣٠ .

(٥) سورة النحل ، آية ٨٩ .

(٦) سورة الأعمام ، آية ٣٨ .

الحق أيضاً بأن كلماته لا تنفذ بالبحور السبعة وما بعدها في قوله تعالى : ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلامٌ والبحرُ يمدهُ من بعده سبعةُ أبحرٍ ما نفدتُ كلماتُ الله إن الله عزيزٌ حكيمٌ﴾^(١).

* تعدد مستويات فهمه : لكن هذا الذي يقرره الأملي هنا بشأن اشتغال القرآن على كل شيء واحتوائه على كل العلوم وشموله لكل ما في العالم لا يعني بحال سهولة استخراج ما يستبطنه لكل ناظر فيه . ولا بد هنا من استئناف كلام جديد بخصوص الذي يمارس النظر في النص القرآني ، وبخصوص تعدد مستويات الفهم بحسب تعدد الإستعدادات عند المتلقين واختلاف الإمكانيات^(٢) . .

ويرى الأملي أن الخلق مختلفون في ذلك لإختلاف حقائقهم وماهياتهم لقوله تعالى : ﴿ولا يزالون مختلفين﴾^(٣) ، وهم ليسوا على طبقة واحدة في الفهم^(٤) والإدراك والتلقي ، ولا هم في مستوى واحد من حيث القدرة على استخراج المعاني والأسرار والحقائق من القرآن . فيلزم لأجل ذلك «أن يكون القرآن مترتباً على ترتيب طبقاتهم ودرجاتهم في الإستعداد ، والغرض هو أن يصل كل واحد منهم إلى حقه المعين له في الأزل بحسب القابلية»^(٥) ، وليبلغ إلى غايته بحسب إستعداده .

وتعدد مستويات الفهم للقرآن تنسجم مع فهم الأملي لترتب القرآن على طبقات الخلق والعالم ، وهي ليست سوى مستويات باطنية مطابقة لأصداء الكلام الإلهي في مختلف أصداء الأكوان^(٦) ، فتتحقق المماثلة هنا والمطابقة - على حد

(١) سورة لقمان ، آية ٢٧ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٠ . ويقارن : الإصفهاني ، مجد البيان ، ص ١٠٣ .

(٣) سورة هود ، آية ١١٨ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٠ . والإصفهاني ، مجد البيان ، ص ٢٩ . وص ٥٢ .

(٥) ولقد ورد عن الصادق أنه قال : «كتاب الله على أربعة أشياء . . . وسيأتي ذكر مصادره .

(٦) Corbin, H. En Islam Iranien, V1, ch4

تعبير كوربان - بين التجربة الروحية حول القرآن والعالم المحيط . . والظاهرة هذه متفشية - بحسبه - في جميع الروحانيات المتشكلة حول الكتاب المقدس ، والمستمدة منه^(١) .

ويرى الأملي أن المستويات المتعددة للنص القرآني تم التدليل عليها بما أثر عن النبي (ص) في الحديث المشهور : (إن للقرآن ظهراً ووطناً ، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن)^(٢) . وهو صريح في الدلالة على أن القرآن كتاب رباني له ظهور وبطون ، وتأويل وتحقيق ، ورموز وإشارات ، وأسرار وغوامض ، عبّر عنها علي (ع) بقوله : «إن القرآن ظاهره أتيق ، وباطنه عميق ، لا تفتنى عجائبه ، ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات إلا به»^(٣) . وأشار إليها الصادق (ع) بقوله : «كتاب الله على أربعة أشياء ، على العبارة والإشارة ، واللطائف والحقائق ، فالعبارة للعوام ، والإشارة للخوادم ، واللطائف للأولياء ، والحقائق للأنبياء»^(٤) ولأجل ذلك فلا تصلح كل آلة - بحسب الأملي - لمعرفة ما فيه والإطلاع عليه ولا يحسن كل واحد بلوغ ما يشتمل عليه . بل خصَّ الله نهاية المعرفة بالقرآن بالراسخين في

(١) En Islam, ch4 . وهو يبالغ هنا في المقارنة بين التأويل الشيعي - والصوفي عموماً - للنص القرآني وبين محاولة سويدنبرغ حول التوراة .

(٢) يراجع حول هذا الخبر : الصدوق ، كتاب التوحيد ، ص ٣٥٦ ، حديث ٣ . ويقارن : جامي ، نقد النصوص ، ص ١٣٥ . وعين القضاة ، التمهيدات ، ص ٣ . وأيضاً : الرازي ، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد ، ص ٢٨ . ويلاحظ : البخاري ، الصحيح ، ج ٩ ، ص ١٩٥ . بلفظ : «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف» . ويراجع حول الخبر : الإصفهاني ، مجد البيان ، ص ٦٣ . وأبو الحسن شريف العاملي ، تفسير مرآة الأنوار ، ص ٥ . وأيضاً : الكاشاني ، تفسير الصافي ، بيروت : ط الأعلمي ، د . ت . ج ١ ، المقدمة الرابعة . ويلاحظ ما يقوله الأملي حوله في : جامع الأسرار ، ص ١٠٤ . و٥٣٠ . وأيضاً في : نقد النقود ، ص ٦١٠ .

(٣) نهج البلاغة ، ط الصالح ، ص ٦١ ، خطبة ١٨ .

(٤) يلاحظ هذا النص في : المجلسي ، البحار ، طهران : ط المكتبة الإسلامية ١٣٦٢ش ، ج ٩٢ ، ص ١٠٣ ، حديث ٨١ . وج ٧٢ ، ص ٢٧٨ ، حديث ١٣ . ويقارن : الكاشاني ، تفسير الصافي ، (ط الأعلمي) ، ج ١ ، ص ٢٩ . المقدمة الرابعة . ويلاحظ : أبو الحسن شريف العاملي ، تفسير مرآة الأنوار ، ط طهران ، ص ١٧ . وأيضاً : الصادق ، جعفر بن محمد ، مصباح الشريعة ، ط زعفران ، ص ٨٩ . والأصفهاني ، مجد البيان ، ص ٥٦ - ٥٧ . والكاشاني ، تفسير الصافي ، ج ١ ، المقدمة الرابعة .

العلم^(١) . . . الذين اعتبرهم ترجمان القرآن ، الناطقين بمعانيه ، المستغرقين على حقائقه^(٢) .

ولا يلزم من تعدد مستويات القرآن - بحسب ما له من المعنى - ، ومن عدم إمكان انكشاف أسراره لكل أحد ، الأخلال بالغرض من إنزال القرآن والغاية من إظهاره ، ولا يلزم العبث في أقوال الحق^(٣) . إذ ذلك يلزم لو أن ثمة شخصاً خرج من الدنيا ولم يكن له حظ من الكتاب ، ولا نصيب من اللطف الواجب على الله^(٤) . . وما يقتضيه لطف كهذا هو احتواء القرآن على ما يلزم الخلق في أمورهم كلها ، وفي جميع ما يرتبط بوجودهم ، وإن تعددت مستويات تلقيهم منه وأخذهم عنه ، فإن ذلك ليس لمحدودية في القرآن نفسه أو نقص فيما يجب اشتماله عليه مما مرّ آنفاً^(٥) ، بل إن ذلك لتفاوت ملكات المتلقين ، ونقص استعدادهم ، وقصور قدراتهم^(٦) .

ولا يلزم من ما مرّ أيضاً وقوع الإختلاف في القرآن أعني فيما يشتمل عليه من معاني ودقائق وأسرار وحقائق ومقاصد وآفاق . . وما يتبدى من الاختلاف في فهم ذلك كله من قبل الناظرين فيه فهو إنما يرجع إلى مستوى فهم المتصرف وقدرة الناظر في معانيه ، وإمكانات المفسر له ، وطاقت المستخرج منه . . وعلى الإختلاف الأول الممتنع الوقوع في القرآن يحمل قوله تعالى : ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾^(٧) .

(١) يلاحظ : جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، ص ٥٢٩ - ٥٣٠ .

(٢) يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٣٠ . وهو هنا يشير إلى كلمة في نهج البلاغة ، يلاحظ حولها : النهج ، ط الصالح ، خطبة ١٢٥ ، ص ١٨٢ . «القرآن إنما هو خط مسطور بين الدفتين لا ينطق لسان ، ولا بد له من ترجمان ، وإنما ينطق عنه الرجال» .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٠ .

(٤) م . ن .

(٥) م . ن .

(٦) م . ن .

(٧) سورة النساء ، آية ٨٢ .

وعلى الاختلاف بالمعنى الثاني ، أي الإختلاف في الفهم ، يحمل قول النبي (ص) : (إختلاف أمتي رحمة)^(١) ، «إذ تقديره أن إختلاف أمتي من حيث استخراج المعاني والحقائق ، واستنباط اللطائف والدقائق ، ومطابقة المتشابهات بالمحكمات ، وإرجاع التفسير إلى التأويل ، والتأويل إلى التحقيق ، بالنسبة إلى كل زمان ورأي واعتقاد ، رحمة نازلة من الله عليهم أكدها الحق بقوله : ﴿ولولا فضلُ الله عليكم ورحمتهُ [بإنزال القرآن عليكم] ما زكّى منكم من أحد أبداً﴾^(٢) .

ولا يجد الأملي حرجاً هنا في الاستشهاد بكلام للغزالي لتأكيد فضيلة القرآن وخصائصه وأسراره ، فينقل من كتابه جواهر القرآن نصاً في ذلك طويلاً^(٣) ، ويستتج منه أن «القرآن ممتلئ بالأسرار والمعاني والمقاصد والمضامين العالية الشريفة ، وأن استخراج ذلك منه يتوقف على تدبره والتأمل فيه واستكناهه وتأويله وفهمه . . ولولا وجوب تدبره لما تحصّلت معرفته ، ولولا لزوم استكناهه لما أمكن استخراج كل ذلك منه ، ولا تحققت الاستفادة مما يحتويه وما اشتملت عليه آياته وكلماته من الحقائق»^(٤) . ولا شك - بحسب الأملي - أن المساوية المترتبة على ترك التدبر فيه لا تعد ولا تحصى ، والمفاسد الحاصلة من ترك تفهمه لا تقف عند غاية . . ولا تنتهي^(٥) .

(١) رواه الصدوق في : معاني الأخبار ، مح . علي أكبر الغفاري ، طهران : مك . الإسلامية ، ١٣٧٩هـ ، باب معنى إختلاف أمتي رحمة ، ص ١٥٧ ، حديث ١ . والسيوطي في : الجامع الصغير ، ج ١ ، ص ٤٨ ، حديث ٢٨٨ . ويقارن : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٧ .

(٢) سورة النور ، آية ٢١ .

(٣) يقول الغزالي : «إن القرآن بحر لا ساحل له ، والناس غواصون فيه بقدر فهمهم واستعدادهم في علم الغوص والسباحة» . يلاحظ : الغزالي ، أبو حامد ، جواهر القرآن ، بيروت ، ١٣٩٣هـ . ص ٥ بعد الخطبة . وينقل الأملي النص بحذافيره في : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٦ . وأيضاً : ورقة ٢٧ .

(٤) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٥) م . ن . ، ورقة ٢٨ .

الفصل الثاني

معنى التآويل، شروطه وأقسامه «في التأسيس لمنطق التماثل»

- ١ - ضرورة التآويل وأهميته.
- ٢ - معنى التآويل وأقسامه.
- ٣ - شروط التآويل وأسسه.
- ٤ - المخصوصون بالتآويل «أهله والقيمون عليه».

١ - ضرورة التأويل وأهميته:

ثمة شواهد كثيرة - كما يرى الأملي - تدل على ضرورة التأويل ووجوبه ، ولزوم استخراج معاني القرآن واستكناه مضامينه واستنباط مرامييه واكتشاف أبعاده . ومن هذه الشواهد ما صرَّح به القرآن نفسه وأكده كقوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ . . .﴾^(١) .

وكقوله تعالى أيضاً : ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَيْنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءٍ﴾ . . الخ^(٢) .

والأملي يستغل السياق اللفظي للآيتين ليؤكد أن ما قصد من التأويل فيهما ليس إلا ما شاع استخدامه عند محققي الصوفية والعارفين من أهل الله ، فيكون الكلام القرآني هذا شاهداً قوياً ، وسنداً متيناً - لا يدخله شك ولا يتطرق إليه ريب - على ضرورة أن يتم التعاطي مع النص القرآني من خلال الغوص على دلالاته الباطنية وأبعاده ، لا على ما يتم التأدي إليه بواسطة اللفظ والسياق والتواضع اللغوي .

وفي مقام تحديد مدلول الآيتين يقول : «وهذان القولان من أعظم الدلالات [الأدلة]

(١) سورة آل عمران ، آية ٧ .

(٢) سورة الأعراف ، آية ٥٢ - ٥٣ .

على وجوب التأويل ، فإن القول الأول يشهد بأن التأويل واجب ، ولكنه يشير إلى أن التأويل على قسمين : الأول تأويل للفتنة والفساد في الدين والإعتقاد ، وهو تأويل أهل الزيغ والبدع . . . والثاني تأويل للخير والصواب والهداية والرشاد . . . (١) ، «والقول الثاني يشهد بأن التأويل واجب أيضاً ، لكنه يشير إلى أن التأويل حقّ التأويل موقوف على حضوره [خاتم الأولياء] الذي لا يحكم إلا بالتأويل» (٢) .

ويلجأ الأملي لتدعيم وجهة نظره إلى الخبر الذي أثار عن النبي والقائل : (ما من آية إلا ولها ظهر وبطن ، ولكل حرف حد ومطلع) (٣) ، ويعقب عليه بالقول : أن الظاهر فيه هو دلالة اللفظ ، والباطن ما يكشف بالتأويل ، وكذا فإن المراد بالحد التفسير ، وبالمتطلع التأويل . فيكون إذن مدار وجوب التأويل عند أربابه على الآيتين السابقتين وهذا الخبر ، وهي - كما يرى الأملي - برهان قاطع على صدق دعواهم وصحة اعتقادهم (٤) .

ولقد وجد الأملي أن القرآن نفسه يشكل سبباً مباشراً لنشوء التأويل في صورته البدائية . . . ذلك أنه «اشتمل على آيات يتوهم منها بحسب ظاهرها الاختلاف والتناقض ، وأدرك العلماء أنهم لو فسروها على ظاهرها للزم من ذلك مفسد كثيرة ، كالتشبيه والتجسيم . . . وارتفاع محذور كهذا لم يكن ممكناً إلا بسلوك طريق التأويل بصرف الآيات عما تدل عليه ظواهرها» (٥) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ويروي عن مجاهد المكي المحدث والمفسر المشهور أنه أول من قرأ قوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» من غير توقف فاتحاً بذلك باب التأويل على مصراعيه لمن جاء بعده . يلاحظ حول مجاهد : ابن سعد ، محمد ، الطبقات الكبرى ، فتح أديارد سخاو ، ليدن : بريل ١٩٠٤ - ١٩٢١ م . ج ٥ ، ص ٣٤٣ . وابن حجر العسقلاني ، شهاب الدين أحمد بن علي ، تهذيب التهذيب . حيدرآباد ، ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ . ج ١٠ ، ص ٤٢ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

(٣) ستأتي مصادره مفصلاً .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ٣ .

(٥) م . ن . ، ورقة ١٦ . وحول لابدية التأويل في بعض الظواهر والنصوص يلاحظ : الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، أساس التقديس في علم الكلام ، القاهرة ، ١٩٣٥ م . ص ١٨٠ . وحول أن التأويل - بمعنى الحمل على المجاز - لا يجوز إلا في التشابه ، وأن الأخير وقع الخلاف فيه . يلاحظ : م . ن . ، ص ١٧٩ . وص ١٩٦ . وحول تعريف التشابه يلاحظ : الراغب الأصفهاني ، الحسين بن محمد ، المفردات في غريب القرآن ، القاهرة ، ١٣٢٤ هـ ، ص ٢٤٥ . والتهانوي ، محمد بن علي ، كشف إصطلاحات ألفنون ، ط كلكتا ، ١٨٦٢ هـ . ج ١ ، ص ٧٩٣ .

ولم يكن يخفى على الأملي وهو يسرد هذا الكلام ويقرره أن التأويل الواجب هنا ، والذي يقتضي تركه الوقوع فيما هو ممتنع من المفسد ، ليس تأويل أهل الباطن ، بل التأويل المستند إلى قانون اللغة ، والمنطلق من أساليب استخدامها ، والقائم على المجاز والكناية ، بقرينة أنهم استخدموه مثلاً في تفسير قوله تعالى : «وجاء ربك» فقالوا إن تأويله : جاء أمر ربك بحذف المضاف ، وهو من باب المجاز في الإسناد المقرر في علم المعاني ، أو الحذف مع التقدير المقرر في البيان ، والقرينة على المجاز أو الحذف قرينة عقلية وهي استحالة نسبة المحيي إلى الحق نفسه .

ولأجل عدم خفاء ذلك عنده عقب عليه فقال : «لكن هذا كله هو طريق أهل الظاهر وأرباب الأصول تنزيهاً للحق عن النقائص ، وتقديساً له من العيوب اللازمة للإمكان والحدوث»^(١) ، والتي وقع فيها كثيرون عندما أخذوا أنفسهم بالتزام دلالة الظاهر ، وعزفوا عن الأخذ بالتأويل والعمل على طبقه^(٢) .

أما طريق أهل الباطن وأرباب المعرفة فسبيل مختلف ومنهج مغاير ، وهو يقوم - كما سيأتي - على أساس اشتغال القرآن على مراتب باطنة للمعنى لا يساعد قانون اللغة ولا سياقها في التأدي إليها وبلوغها . . ولا تنفع أساليب الفهم وطرائق الإستنباط والتفسير الشائعة عند أرباب الظاهر وعلماء الشريعة في اقتناصها . ولقد تمسكوا أكثر ما تمسكوا للإستدلال على ذلك بما ورد عن النبي (ص) ، من أن «للقرآن ظهراً وباطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»^(٣) ، أو سبعين كما في رواية

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢ .

(٢) م . ن . ، ورقة ١٧ . ومن الآيات التي رأى أهل الظاهر وجوب تأويلها للسبب الذي مرّ قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» (طه : آية ٥) . وقوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» ، (القيامة : ٢٢ - ٢٣) . وأمثالها من الآيات التي يستوجب عدم فهمها على خلاف ما هي ظاهرة فيه الحال شرعاً أو عقلاً .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٢ . ولقد ورد الخبر هذا بطرق مختلفة وألفاظ متفاوتة يلاحظ مثلاً في : مسلم ، الصحيح ، ج ٤ ، ص ٢٠٤ ، حديث ٩ . وفي : البخاري ، الصحيح ، ج ٩ ، ص ١٩٥ . في تفسير قوله تعالى : «ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر» . ويقارن : استثمار الصوفية له في : الهمداني ، التمهيدات ، ص ٣ . والرازي ، مرصاد العباد ، ص ٢٨ . وأبو الحسن شريف العاملي ، مرآة الأنوار ، ط طهران ، ص ٥ . ويؤكد الأملي على أن القرآن لما كان محتوياً على أسرار الوجود فكيف لا يكون له تأويل وتأويل تأويل . . إلى أن يصل إلى البطن السبعة ، وكيف لا يكون تأويله واجباً ، وتأويل تأويله لازماً يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٧ .

أخرى ، وبالخبر الذي رواه المتصوفة والعرفاء بشكل مبالغ فيه ، واحتفوا به احتفاءً ظاهراً ، وهو قول النبي (ص) ، والذي فيه «ما من آية في كتاب الله إلا ولها ظهر وبطن ، ولكل حرف منها حدٌ ومطلع»^(١) .

ولقد فهم أهل الشرع وأرباب الظاهر هذه الأخبار على ظاهرها فزعموا أن البطون المشار إليها فيها هي القراءات السبع ، أو العلوم السبعة التي تعرف من القرآن بحسب التصرف فيه كاللغة والنحو والصرف والمعاني والبدیع والأصول والفروع ، باعتبار اشتمال القرآن - عندهم - على هذه السبعة لا غير . . وبحسب الأملي فإن هؤلاء لم يقدرُوا على إدراك كنه هذه الروايات ، ولا استطاعوا بلوغ المراد منها . وكل ما قالوه في هذا الصدد خاطيء لا أساس له ولا دليل على صحته ، ولم يبن على ركن وثيق^(٢) .

وهو يرى أن الأخبار السابقة تشير إلى أن القرآن مرتب على طبقات من المعاني سبع شبيهة بطبقات الخلق ، مرتبة وفقها . ولقد قصد من الإشارة فيها إلى مثل هذا التطابق بين طبقات القرآن وطبقات العالم أن يجتهد الناظر في القرآن في تأمل هذا التطابق ، وأن يبذل وسعه في اكتشاف التماثل والتناظر بينهما ليكون ذلك طريقه إلى تحصيل المعرفة ، والوصول إلى الحقائق الإلهية . والأملي يفترض - من باب حسن الظن بأرباب الشريعة - أن قول أرباب الشريعة «أن للقرآن بحسب الإجمال سبعة معانٍ تطبيقاً بطبقات العالم والخلق ، وأن له بحسب التفصيل معاني غير

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ويلاحظ الحديث وفهم المتصوفة له عند : نعمة الله ولي ، مجموع رسائله الفارسية ، ص ٦٨ . وهو ينسب إلى النبي (ص) . ويرويه الأصفهاني هكذا : «إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» يلاحظ : مجد البيان في تفسير القرآن ، ص ٦٣ . وفي ص ٨٥ بهذه العبارة : «ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ ظاهر وبطن وحد ومطلع» . ويفسر الحد بالتنزيل ، والمطلع بالتأويل . يقارن : م . ن . ، ص ٦٤ . ٦٥ - ٧٢ . ويلاحظ الخبر بنفس الألفاظ عند : الكاشاني ، تفسير الصافي ، ج ١ ، المقدمة الرابعة . وأيضاً : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٨٩ . والأصفهاني يرى أن للقرآن ظاهراً وظاهر ظاهراً ، وباطناً وباطن باطن ، وتأويلاً وباطن تأويل . وأن باطن الباطن منه مخصوص بالمهدي . يلاحظ حول ذلك : مجد البيان في تفسير القرآن ، ص ٧٣ - ٧٤ . ولم نعلم مستنده فيما قاله . ويقارن حول الخبر أيضاً : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٢٢٠ . ويلفظ مختلف في : م . ن . ، ص ١٤٦ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٢ .

متناهية» قول قريب إلى الحق ، «وأن الله يسر لهم إدراك ذلك . . وكل ميسر لما خلق له»^(١) .

وكما دلت الأخبار السابقة على أن القرآن مرتب على طبقات سبع ، مطابقة لطبقات العالم ، دلّ القرآن نفسه على أن طبقات العالم منحصرة في ذلك ، مترتبة على عدد كهذا ، في قوله تعالى : ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^(٢) . قال الأملي مبيناً هذه الآية : «وعند التحقيق عن هذه المراتب السبعة القرآنية المنطبقة على العالم كله ، والتي يوازئها من المراتب السبعة الآفاقية الموجبة لمشاهدته أخبر الله تعالى»^(٣) . بمثل هذه الآية . وبرأيه «فإن الكتاب الآفاقي والكتاب الأنفسي متربان على هذا العدد من الحروف . . وهي الأصل في غيرها ، والباقي مؤسس عليها ومتفرع منها ، إذ «الحروف المقطعة ، وإن كانت ثمانية وعشرين حرفاً - والنصف منها بإزاء عالم الملكوت ، والنصف الآخر بإزاء عالم الملك [كما سيأتي] ولكن الأصل فيها الحروف البسيطة غير المنقوطة ، والباقية على بساطتها من دون تكرار ، ويكون ترتيب جميع القرآن منها . . فيكون القرآن على سبعة ، وأيضاً على تسعة عشر ، لأن النصف من الحروف إذا ذكرت في المراتب الخمسة للحروف أعني الأحادية والثنائية . . إلخ . يكون المجموع تسعة عشر ، ويضاف إلى ذلك ترتيبه على ثمانية وعشرين بعدد الحروف على التفصيل والإستقصاء»^(٤) . والأملي هنا كالقنوني قبله ، وكإبن عربي نفسه ، شديد الإهتمام بالحروف ودلالاتها الروحية ، وما تشير إليه من المعاني الخفية والأسرار . . وسوف ترسخ هذه الظاهرة في التجربة الروحية للتصوف الإسلامي على امتداد مساحة وجوده وانتشاره . وفي التشيع بالذات سوف يبالغ في التعاطي مع الحرف ، كما هو

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٢ .

(٢) سورة الطلاق ، آية ١٢ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٤ . ويقارن : همداني ، خواجه يوسف ، رتبة الحياة ، فتح محمد أمين رياحي ، طهران : توس ١٣٦٢ش . ص ٣٩ .

(٤) نص النصوص ، ص ٣٠٣ .

الحال عند رجب البرسي المستغرق أصلاً في البحث عن الغرائب^(١). وعلى كل حال فإن الأملي يرى أن الغرض الذي يسوق إليه التأويل لا يجوز تفويته، ولقد نبعت ضرورة التأويل من ضرورة غرضه وأهمية غايته ومقصده. ولكن هذا الغرض عند الصوفي مختلف عن غرض أهل الشريعة وأصحاب الظاهر. ولقد عرفنا أن غرض أهل الشريعة الذي أكدوا عليه في مقام تبرير التأويل وبيان ضرورته هو التخلص من المفاصد التي تدل عليها ظواهر كثير من الآيات، ويحكم العقل أو الشرع باستحالة وقوعها، وعدم إمكان الذهاب إليها والإعتقاد بها، كالتشبيه والتعطيل والتجسيم. . وافترض الأملي أن مثل هذا الغرض جليل، والسعي إلى تحقيقه ومحاولة إنجازه مكرمة وفضيلة، ومن يسعى إليه ابتغاء مرضاة الله يؤته الله أجراً عظيماً^(٢). أما عند الصوفية فالغرض أعظم من ذلك وأكبر وأهم وأسمى، وهو تحصيل المعرفة الشهودية الحقيقية، والإطلاع على الأسرار الربانية المودعة في اللوح المحفوظ، والمنطبعة في النفس الكلية تفصيلاً وإجمالاً، ذلك، «أن رأس المعارف - بحسب الأملي - بأجمعها وأصول الحقائق كلها بالإتفاق ثلاثة، معرفة الحق تعالى، ومعرفة العالم، ومعرفة الإنسان، والأخيرتان سلمٌ ووسيلة وآلة يتوصل بها إلى الأولى، ومعرفة الحق من هذه الثلاثة هي المقصودة بالذات من كل معرفة. والمعارف الثلاث هذه، يتوقف حصولها على معرفة القرآن وإدراك أسراره وحقائقه، وعلى تطبيقه بالكتاب الآفاقي الذي هو العالم تفصيلاً، وبالكتاب

(١) يلاحظ حول رجب البرسي وطريقته: الشيبلي، الصلة بين التصوف والتشيع ج ٢، ص ٢٢٤ وبعدها. وحول الحروفية بشكل عام ومؤسسها فضل الله الإسترابادي المعروف بالحروفي، يلاحظ: ريتز، هلموت، آغاز فرقه حروفية، مخ حشمت الله مؤيدي، در «فرهنگ ایران زمین» سال ١٠، ١٣٤١ ش. وأيضاً: زرين كوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ٥٥. و ص ٥٦ - ٥٩. و يبلغ الشيبلي في أحكامه على هذه الطائفة و يبحث جاهداً عما يثبت له أنها حركة فارسية ضد العرب. يلاحظ: الصلة بين التصوف والتشيع، ج ٢، ص ١٨٦ وبعدها.

(٢) المحيط الأعظم، ورقة ١٨٩ - ١٩٠. وحول موارد التأويل الجائز عند أهل الشرع يلاحظ: الغزالي، أبو حامد، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، مخ سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦١ م. ص ١٨٨. ويقارن: ابن رشد، أبو الوليد محمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، بيروت، د. ت. ص ١٦. والرازي، أساس التقديس، ص ١٨٢. وحول الهجوم الصاعق والحرب الشرسة التي شنها أهل السلف من الحنابلة على التأويل المبالغ فيه بلا ضابطه، يلاحظ: م. ن. .، ص ١٨٩. والغزالي، فيصل التفرقة، ص ١٨. وفصل المقال، ص ٢٦.

الأنفسي الذي هو العالم إجمالاً^(١). وعلى خلاف الفلاسفة يفهم الأملي الآية التالية «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد»^(٢) على أساس دلالتها على ما قرره من كون القرآن مشتملاً على الآفاق والأنفس ، ومن كون معرفته وسيلة إلى معرفتهما ، ومن كون الأخيرين آيتين موصلتين إلى معرفة الحق تعالى . . فمعرفة القرآن تقود إلى معرفة عالمي الآفاق والأنفس ، وهي تؤدي إلى معرفة الحق وشهوده في مراتب آياته وآثاره ، ومنازل تدرجه وتنزله . في حين فهم الفلاسفة منها - وخصوصاً ابن سينا - أن المسألة معكوسة بمعنى أن معرفة الحق هي الأصل ، وهو شاهد بنفسه على نفسه ، وأن الآفاق والأنفس لا تعرفان إلا به . لكن الفلاسفة افترضوا أن مرتبة كهذه هي مرتبة الخواص الذين أشرق الحق في نفوسهم فأشرفت الأشياء بتبع نوره ، أما العوام وأهل الشرع ، والذين لم يتمرسوا بالمعرفة ولا خبروا العلم الحق ، فطريق معرفته عندهم منحصرة في معرفة آثاره وتجليات نوره ، فهؤلاء يعرفونه بآياته لا بنفسه^(٣) .

وعلى أي حال فالعلة الغائية للتأويل عند الأملي هي «حصول مشاهدة الحق تعالى في مظاهره وآيات كتابه الآفاقي وكلماته وحروفه . . وحيث أن القرآن صورة إجمال العالم وتفصيله فلا تحصل المشاهدة تلك إلا بمساعدته ومعاونته . . فيجب تأويله على الوجه المذكور ليتحقق منه الغرض المشار إليه»^(٤) .

فليست قراءة القرآن إذن واستنطاقه والغوص على معانيه إلا آلة لكشف حقائق هذا العالم ، والإطلاع على أسراره المودعة فيه ، ومشاهدته مظهراً من مظاهر الحق وتجلياً من تجليات ذاته وصفاته وأسمائه ، وعليه «فمن حصلت له معرفة القرآن

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢ .

(٢) سورة فصلت ، آية ٥٣ - ٥٤ .

(٣) ابن سينا ، أبو علي ، الإشارات والتنبيهات ، نخ سليمان دنيا ، القاهرة : دار المعارف ١٩٥٧ م . ج ١ ، ص ٢١٤ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨٩ .

وقراءته واستنطاقه والغوص عليه ، حصلت له مطالعة كتابه الأنفسي - أي ذاته ونفسه - ، وحصلت له مطالعة الكتاب الآفاقي الذي هو الفرقان حقيقة . . وحصل له حينئذ الصعود من الجمعية إلى التفرقة والتفصيل ، ومن مقام الوحدة إلى مقام الكثرة ، ومن مقام الذات إلى مقام الأسماء والصفات ، وجمع بين المرتبتين بحيث لا يحتاج بإحدهما عن الأخرى ، ولا تخالف إحدهما الأخرى ، ولا الظاهر الباطن ، ولا الكثرة الوحدة ، ولا الجمع التفرقة ، وصار بذلك كاملاً ، موحداً محققاً واصلماً مقام الإستقامة والتمكين ، وحصلت له المرتبة العليا المعبر عنها بأحدية الفرق بعد الجمع» ويفترض الأملي أن الله أشار إلى أن القرآن أحد مظاهره «الذي تجلّت ذاته وصفاته فيه في الحديث القدسي : (لقد تجلّى الله لعباده في كتابه ولكن لا تبصرون . . .)»^(١) ، وقد يكون المراد - بحسب الأملي - بالكتاب هنا الكتاب الآفاقي «الذي يتجلّى الحق في صورة آياته وكلماته تجلياً معنوياً حقيقياً كما يتجلّى المعنى في لباس الحروف والكلمات والآيات ، وإلى هذا التجلي أشير أيضاً بقوله تعالى : ﴿هو الأولُ والآخرُ والظاهرُ والباطنُ﴾»^(٢) ، ويقول علي (ع) (نور يشرق من صبح الأزل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره . . .)»^(٣) . وكما يتجلّى الحق في صورة عالم الآفاق يتجلّى في صورة عالم الأنفس ، وإلى هذا المعنى أشار الحق

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٨ . وورقة ١٢ . ويلاحظ هذا الحديث في : ابن أبي جمهور ، عوالي اللآلي ، ط معجني عراقى ، ج ٤ ، ص ١١٦ ، حديث ١٨١ . والمجلسي ، بحار الأنوار ، ج ٩٢ ، ص ١٠٧ . وابن عربي ، تفسير القرآن ، ط القاهرة . ج ١ ، ص ٢ . والفيض الكاشاني ، الوافي ، ط حجر ، طهران ، د . ت . ج ٣ ، ص ٣٢ ، حديث ١٤ . ونعمة الله ولي ، مجموع رسائله الفارسية ، ص ٦٩ . وفيه (في كلامه) بدل (في كتابه) وبرويه عن الصادق (ع) .

يقول الأملي مبيناً كيفية المعرفة عبر هذه الوسائط : « . . . فإذا عرفت ترتيب مفردات القرآن ثم كلماته وآياته وطابقتها بكلمات الآفاق ، وبكلمات الأنفس حصلت لك كل هذه المعارف ، وتحققت كل هذه الحقائق والدقائق ، وحصل لك على إثرها العلم بوجود الحق تعالى ومعرفة على سبيل الكشف والشهود والذوق ، وشاهدته تحت كل حرف حرف ، وكلمة كلمة . . . وصرت حينئذ من الذين أولوا القرآن صحيحاً وقرأوا القرآن صريحاً» . المحيط الأعظم ، ورقة ١٣ .

(٢) سورة الحديد ، آية ٣ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢ . ويقارن : نعمة الله ولي ، مجموع رسائله الفارسية ، ص ١٧٤ . وهو ينسبها إلى علي (ع) فليلاحظ . ويورده الأملي في جامع الأسرار كجواب عن سؤال : ما الحقيقة؟ يلاحظ بتفصيل : جامع الأسرار ، ص ٢٨ - ٢٩ . و٧٣ . و١٧٠ . و٣٤١ . على سبيل المثال .

في الحديث القدسي فقال : (من عرف نفسه فقد عرف ربه)^(١) ، ففي الصورة الإنسانية المسماة بالنشأة الجامعة الكلية ، ظهر الحق ظهوراً ذاتياً ، وتجلى تجلياً عيانياً فكان عالم الأنفس في الحقيقة صورته كما أشار في الحديث القدسي : (خلق الله آدم على صورته)^(٢) ، وفي قوله تعالى : ﴿وَصَوْرَكُمْ فَاُحْسِنْ صُورَكُمْ﴾^(٣) ، وأشار إليه النبي في قوله : (رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة)^(٤) ، ولم تكن الصورة تلك - بحسب الأملي - إلا صورة النبي نفسه ، وهي صورة الإنسان الكامل الحقيقي ، التي لا يوجد في الواقع أحسن منها^(٥) .

والتأويل هذا الذي لا «يمكن إلا على قاعدة التوحيد وأصوله وقوانينه» هو «أصل الدين» و«علمه أعظم العلوم وأشرفها ، وسره أعظم الأسرار وأرفعها» وهو عند الأملي «أول الواجبات على الخلق في الدين ، وآخر المقامات عند العارفين وأرباب الكشف»^(٦) .

(١) يلاحظ حول هذا الحديث : مصباح الشريعة ، ط زعمور ، باب ٦٢ . وابن أبي جمهور ، عوالي اللالكلي ، ج ٤ ، ص ١٠٢ ، حديث ١٤٩ . والشيرازي ، صدر الدين ، تفسير القرآن ، تح محمد خواجوي ، ط ٢ ، قم : بیدار ١٣٦٦ ش ، ج ٢ ، ص ٢٩٩ . والرازي ، مرصاد العباد ، ط شمس العرفاء ، ص ٩٨ . ١٠٥٥ . و٢٣٤ . ونعمة الله ولي ، مجموع رسائله الفارسية ، ص ١٥٠ . وعين القضاة ، التمهيدات ، ص ١٢ . ٥٦ - ٦١ وغيرها . أيضاً : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٣٩١ ، ٦١١ ، ٦٧٧ ، ٦٨٣ . وأيضاً : م . ن . ج ١ ، ص ٤٦٧ . والآمدني ، غرر الحكم ، ط القديمة ، ج ٢ ، ص ٦٢٥ .

(٢) يلاحظ حول شرح هذا الخبر واستغلال الصوفية له : القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٤٠١ . وجامي ، نقد النصوص ، ص ٩٣ . والجيلي ، عبد الكريم ، الإنسان الكامل ، القاهرة ، ١٢١٣ هـ . ج ١ ، ص ٥١ . وابن عربي ، الفتوحات ، ج ٢ ، ص ١٦٣ . وأيضاً : قونوي ، إعجاز البيان ، ص ٣٣٦ . والصدوق ، التوحيد ، ص ١٠٣ ، حديث ١٨ . والمجلسي ، بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ١٢ - ١٣ . والبخاري ، الصحيح ، ج ٨ ، ص ٦٢ . وأحمد ، المسند ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ - ٢٥١ .

(٣) سورة التغابن ، آية ٣ .

(٤) يلاحظ حول الخبر : عوالي اللالكلي ، ج ١ ، ص ٥٢ ، حديث ٧٦ . ونعمة الله ولي ، مجموع رسائله الفارسية ، ص ٣٢٤ . وعين القضاة ، التمهيدات ، ص ٥٨ . ٧٦ . و٢٩٤ . وجامي ، نقد النصوص ، ص ١٨ . والقمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٣٠٣ . وما بعدها . والرازي ، مرصاد العباد ، ص ٢٣٣ . ويقارن : العهد القديم ، سفر التكوين ٢٦/١ «لنصنع الإنسان على صورتنا ومثالتنا» . ويلاحظ الأملي في : جامع الأسرار ، ٤٦٢ - ٤٦٣ . وأيضاً يرويه قونوي ، صدرالدين في : مطالع الإيمان ، مخطوط حالت أفندي ، فيلم ٥٥٥ كتابخانه مركزي دانشگاه طهران ، ورقة ٤ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢ .

(٦) م . ن . ج ١ ، ورقة ١٠ .

ولا يمكن وفق هذا ، وبناء عليه ، أن يقع التساهل في فعل التأويل ، وفيما هو الواجب منه ، ذلك أن «القرآن بالإضافة إلى كونه طريقاً إلى معرفة الحق ، هو كمثّل الحكم الصادر من سلطان عرفي إلى عبده وأرباب دولته ليقوموا بجميع ما فيه ، ويلتزموا بكل ما يحتويه . . . فإذا قام أحدهم ببعضه ، وقعد عن بعض ، فمن المحتمل أن يخالف ما قام به ، الذي قعد عنه» فيستحق عندها الملامة والتوبيخ ، وليس القيام ببعض وترك البعض الآخر هنا إلا نظيراً للقيام بفعل التفسير ، وترك فعل التأويل ، والقيام بجميع ما في القرآن يقتضي القيام بهما ، والجمع بينهما^(١) .

ولقد وردت آيات كثيرة - بحسب الأملي - تصرح بدم من ترك تدبر القرآن ، وأعرض عن تأويله ، ورغب عن استنباط معانيه ، والغوص على مضامينه ، واستكناه مراميّه وأبعاده ، وأهمل أسرارهِ . من ذلك قوله تعالى : ﴿أفلا يتدبرونَ القرآنَ أم على قلوبِ أقبالها﴾^(٢) ، ومنه قوله تعالى : ﴿وهذا كتابٌ أنزلناه مباركاً فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون﴾^(٣) .

ويؤول الأملي قوله تعالى : ﴿ولولا فضلُ الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا﴾^(٤) ، بما يخدم غرضه ، ويؤيد مذهبه ، فيقول : «المراد ما زكى من أحد منكم من نقصه وجهله ورذيلته وخسته الغالبة على نفسه من الفسق والفجور . . . إلخ ، إلا بفضل الله ورحمته التي هي عبارة عن إرشاد الناس إلى فهم كتابه ، واستخراج معانيه ، واستنباط حقائقه ، وبذلك وحده يصبح القرآن برهاناً على

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٧ . ويقارن : نص النصوص ، ص ٢٧ . «وكيف يحكم بما أنزل الله من ليس عنده علم بأسراره وغوامضه» ويفترض الأملي في المحيط الأعظم أن الآية التالية «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» سورة المائدة ، آية ٤٥ . قصد بها من ترك التأويل واكتفى بالتفسير يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٧ .

(٢) سورة محمد ، آية ٢٤ .

(٣) سورة الأنعام ، آية ١٥٥ . ومن جملة الآيات الدالة على المفسد المترتبة على ترك التأويل - بحسب الأملي - قوله تعالى : «ومنهم من يستمع إليك . . . وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقراً ، وإن يروا كل آية لا يؤمنون بها حتى إذا جاؤوك بجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين» الأنعام ، آية ٢٥ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٢٧ .

(٤) سورة النور ، آية ٢١ .

الحق ، ونوراً يستضاء به في الظلمات^(١) ، وهدىً من الضلالة ، ورحمة من العذاب^(٢) ، وشفيعاً يوم القيامة حيث لا شفيع^(٣) .

ولأجل أن الإعراض عن تدبره - مع ما فيه من المنافع والفضائل - أمرٌ مستغرب مستكره ، وشأن مستهجن مستقبح قال الله تعالى ﴿فَمَا تَتَفَعُّهُمُ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾^(٤) ، «ليؤكد على سبيل الإنكار حال من يعرض عن تدبر القرآن وفهمه . . والإطلاع على اختلاف رموزه وإشاراته»^(٥) ، وليدل على أنه الطريق الموصل إلى «الجواهر المكنونة والنفائس الشريفة المستورة ، ليلبغ العارفون من خلال ذلك منزلة القرب التي أشار إليها الله في كتابه فقال : ﴿... ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً﴾»^(٦) .

(١) لقوله تعالى : «يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً . . . النساء آية ١٧٤ .

(٢) لقوله تعالى : «وهدىً ورحمةً لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون» الأنعام ، آية ١٥٤ .

(٣) يشير الأملي إلى ما روي في الخبر عن النبي (ص) : «ما من شفيع أفضل منزلة عند الله عند يوم القيامة من القرآن» ويفترض الأملي أن لا غاية من الشفاعة إلا الوصول إلى نيل الرضوان من المشفوع إليه . يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٣٣ . ويقارن حول الخبر ومعناه : ابن أبي جمهور ، عوالي اللآلي ، ج ٤ ، ص ١١٢ . حديث ١٧١ . والغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٧٣ .

(٤) سورة المدثر ، آية ٤٨ - ٤٩ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ٣٣ . ويقارن : الهمداني ، التمهيدات ، ص ١٧٤ - ١٧٥ .

(٦) سورة النساء ، آية ١١٤ .

٢ - معنى التأويل وأقسامه:

يطلق الأملي على منهجه في فهم القرآن اصطلاح التأويل تارة واصطلاح التفسير أخرى . وهو يقصد منهما في كل موارد إطلاقهما معنى واحداً ، دون أن يحفل ولو قليلاً بما وقع فيه العلماء وأهل الشرع من الخلاف في تحديد معنى كل من اللفظين^(١) . وكأنَّ الأملي هنا يحاول الحفاظ على أصل الإستخدام اللغوي لهما . وقد يقصد بهما في أصل اللغة التدبر والبيان والكشف ، قال في القاموس المحيط : «التفسير في اللغة هو الإيضاح والتبيين ، والفَسْرُ البيان ، من فَسَّرَ الشيءَ يَفْسُرُهُ (بالكسر) ، وَيَفْسُرُهُ (بالضم) فسراً أبانه ، وهو كشف المغطى وكشف المراد من اللفظ المشكل^(٢) . والتأويل من الأول بمعنى الرجوع ، نقول آل الشيء يؤول إذا رجع ، وأوّل الشيء أرجعه ، وأوّل الكلام دبره وقدره . . وتأوّل فسره»^(٣) .

وإليه أشار ابن منظور بقوله : «سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التأويل فقال : التأويل والتفسير والمعنى واحد»^(٤) .

(١) يلاحظ حول الخلاف : السيوطي ، الإيقان ، ط محمد أبو الفضل إبراهيم ، ج ٤ ، ص ١٩٢ . النوع السابع والسبعون : في معرفة تفسيره وتأويله . ويقارن : الزركشي ، البرهان ، ج ٢ ، ص ١٤٦ - ١٥٠ . وأبو حيان ، البحر المحيط ، القاهرة ١٣٢٨ هـ . ص ١٣ . والتهانوي ، كشف اصطلاحات الفنون ، ط كلكتا ، ج ١ ، ص ١١١٦ . وطاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ، ١٢٥٦ هـ . ج ٣ ، ص ١٩٧ . وابن تيمية الحراني ، مجموعة الرسائل الكبرى «رسالة الإكليل» ، بيروت ، ١٣٩٢ هـ . ج ٢ ، ص ١٧ . (حول شروط التأويل) . وأيضاً : القطان ، مباحث في علوم القرآن ، ص ٢٢٣ - ٢٢٥ . ويقارن حول معنى التفسير والتأويل والعلاقة بينهما : الحنفي ، أبو البقاء الحسيني ، الكليات ، القاهرة : مط بولاق ، ١٢٨٠ هـ . ص ١٥٠ . ويلاحظ حول التأويل العقلي عند الفلاسفة وخاصة عند ابن سينا : زايد ، سعيد ، «مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي ، وخاصة عند ابن سينا» ، حوليات كلية الآداب جامعة الكويت ، الحولية السادسة ، الرسالة الثامنة والعشرون ، ١٩٨٥ م . ١٤٠٥ هـ .

(٢) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، فصل الفاء ، باب الرء . ويقارن : اصفهاني ، مجد البيان ، ص ٤٣ . (حول التفسير وعناصره عند أهل الشريعة) . وحول الأصل اللغوي للفظ يلاحظ : م . ن . . ص ٤٤ .

(٣) الفيروز آبادي ، القاموس المحيط ، فصل الفاء ، باب الرء . والتهانوي ، كشف اصطلاحات الفنون ، ج ١ ، ص ١١١٥ . والقشيري ، لطائف الإشارات ، ج ١ ، ص ٤١ . (حول أن التأويل هو فهم أسرار القرآن) .

(٤) ابن منظور ، لسان العرب ، فصل الهمزة ، حرف اللام .

وعلى أي حال فالأملي يرى أن التأويل بمعنى التدبر لا يختص بأهل الحق ، وليس ملحوظاً فيه أن يقع على وجه الصواب على نحو دائم ، بل منه ما هو صواب ، وهو ما قام على أساس الشرع وقاعدته ، وساعده العقل وأيده الوجدان والكشف . ومنه ما هو باطل ، يراد منه الإفساد ويقصد منه الإضلال ، وهو ما خالف الشرع ولم يقم شاهد من العقل على صحته . وكلا هذين القسمين يجوز أن يطلق عليه لفظ التأويل . والأملي في محاولة منه لتحديد ما يقصده من التأويل ، وفي إشارة إلى أنه لم يغفل عن أصل الإستخدام اللغوي للفظ يقول : «وأما أهل الحق فالذي هو تأويل أرباب العلم وأهل الرسوخ منهم ، فذلك قسمان ، قسم يتعلق بأهل الظاهر منهم ، وقسم يتعلق بأهل الباطن ، ولكل واحد منهما قول أما قول أرباب الشريعة وأرباب الظاهر فهو أن التأويل هو صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها يطابق الكتاب والسنة . . والتفسير علم نزول الآية وشأنها وقصتها والأسباب التي نزلت فيها دون استناد إلى رأي ، وقيل هو رد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر^(١) . وقيل : التأويل هو التوفيق والتطبيق بين المحكمات والمتشابهات على قانون العقل والشرع ، وهو بنظر الأملي حسن^(٢) ، ولقد تمسكوا لإبائته بقول النبي (ص) : (إن القرآن ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه)^(٣) .

ويستطرد الأملي في بيان الإستخدام اللغوي لكلا الإصطلاحين ، وموارد جريانهما واستخدامهما فيقول : «والتفسير لغة من الفَسْر ، وقيل الفسر كشف المغطى ، والتأويل انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول إليه أمره»^(٤) ، ويستعرض هنا رواية عن ابن عباس ليحدد من خلالها موارد كل من المنهجين فيقول : «قسّمتْ

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١١ - ١٢ . وورقة ١٦ . ويقارن : التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، ج ١ ، ص ١١١٦ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . وأبو حيان ، البحر المحيط ، ج ١ ، ص ١٣ . ويلاحظ حول التفسير وعناصره كما فهمها المتصوفة : الإصفهاني ، مجد البيان ، ص ٤٣ . وحول الأصل اللغوي للتفسير يلاحظ : م . ن . ، ص ٤٤ . ويرى الأصفهاني أن الإعتماد على مبدأ السياق وقانون اللغة في فهم القرآن يقلل من مجال الإنتفاع به . يلاحظ : م . ن . ، ص ٥٢ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . والطبرسي ، مجمع البيان ، ج ١ ، ص ٨١ . «الفن الثالث» .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢ .

وجوه التفسير إلى أربعة أقسام ، تفسير لا يعذر أحدٌ بجهالته ، وتفسير تعرفه العرب بكلامها ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله عز وجل ، فأما الذي لا يعذر أحدٌ بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد . وأما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم ، وأما الذي يعلمه العلماء فهو تأويل المتشابه وفروع الأحكام ، وأما الذي لا يعلمه إلا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة»^(١) .

ويرأي الأملي فإن الذي دفع أهل الظاهر إلى التأويل بالمعنى السالف هو حاجتهم إلى رفع التناقض الذي يستفاد نتيجة النظر في ظواهر القرآن^(٢) . وهذا غرض حسن ، وصنيع مشكور ، والأملي نفسه لجأ إلى مثله في كتابه الكبير المحيط الأعظم^(٣) في مواضع كثيرة ، قصد من خلاله دفع شبهة وقوع التناقض في القرآن أولاً^(٤) ، وتأويل ما يوهم المستحيل بحسب ظاهره من الآيات^(٥) . ولكن الغرض الأكبر الذي ينبغي أن يقصد من التأويل لا ينبغي أن يقف عند هذا الحد ، وأن يقتصر فيه على خصوص أمر كهذا ، ذلك أن أهل الله لا تتعلق همتهم ببيان ما تؤديه مفردات اللغة وتراكيبها من المعاني وما توصل إليه من المقاصد والأغراض^(٦) ، بل تتجاوز ذلك إلى اعتبار القرآن طريقاً إلى معرفة الحق ، باستكناحه والدخول إلى بواطنه . والسبب هو أن «القرآن لما كان صورة إجمال عالمي الآفاق والأنفس وتفصيلهما ، ولما كان ينطوي في ذاته بحسب صورته ومعناه ، على كل ما اشتمل عليه العالم من مركبات وبسائط ، فإن النظر فيه وقراءته وفهمه ومعرفة بواطنه واستنباط مضامينه وما استتر خلف الألفاظ والتراكيب اللغوية من وجوهه ، كل ذلك نظر في العالم وإدراك له بتفصيل ما

(١) تلاحظ رواية ابن عباس في : الطبرسي ، مجمع البيان ، ج ١ ، ص ٨١ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢ .

(٣) يلاحظ : م . ن . ، ورقة ٣٢ - ٤٥ .

(٤) م . ن . ، ورقة ١٢ .

(٥) لكن حتى هذا التأويل له شروط عندهم . يلاحظ : م . ن . ، ورقة ٢٠٦ .

(٦) م . ن . ، ورقة ١٢ .

اشتمل عليه صورة ومعنى ، ولما كان العالم بأكمله صورة الحق ، ومظهر ذاته وأسمائه وصفاته ، تصبح معرفته بمظهره ومن خلاله ، متوقفة على معرفة القرآن المشتمل عليه» على أن إدراك هذا كله - بحسب الأملي - لا يتم إلا بإنجاز شرح واف للعلاقة التي تربط بين القرآن والعالم ، ونعني بالأخير عالمي الصورة والمعنى ، أو الأُنفس والآفاق ، وبالتحديد دقيق للمنطق الذي يحكم هذه العلاقة .

وينظر الأملي فإن المنطق الحاكم على هذه العلاقة هو منطق التماثل التام والتطابق المطلق ، بمعنى أنه كما أن القرآن كتاب إلهي مشتمل في صورته على الحروف والكلمات والآيات ، فكذا عالما الآفاق والأُنفس فإنهما - كذلك - كتابان إلهيان ومصحفان ربانيان يشتملان صورة على الحروف والكلمات والآيات . والأملي يشدد هنا على وحدة الكلمة الإلهية بحسب النظر الكلي ، مفترضاً أن الآفاقي كلمة الله المفصلة ، والعالم الأُنسي كلمته الجملة ، والقرآن صورة ما في هذين العالمين إجمالاً وتفصيلاً . فهناك عوالم ثلاثة هي مظاهر ذات الحق وأسمائه وصفاته ، تتطابق كلياً وتنسجم فيما بينها غاية الإنسجام^(١) . وينظر الأملي فإن تسمية القرآن بالكتاب وجدت في القرآن نفسه في قوله تعالى مثلاً : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾^(١) . وفي قوله : ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ . . .﴾ إنخ^(٢) . وسمي عالم الأُنفس أيضاً كتاباً في القرآن نفسه في قوله تعالى : ﴿إِقرأْ كِتَابَكَ كَفَى

(١) يلاحظ حول وحدة الكلمة الإلهية تحليل كوربان في :

En Islam Iranien, VI, P150.

ويقارن بتفصيل شرح هذه العلاقة في :

Corbin, H. "La science de la balance et les correspondances entre les mondes En gnos islamiques d'après l'œuvre de Seyyed Haydar Amoli" in Eranos-jahrbuch XIII Leiden - Brill 1974.

يقول الأملي : « . . . بل العالم المسمى بالآفاق كله كتاب الله مشتمل على آياته وكلماته وحروفه ، وهو الكتاب الكبير الإلهي ، والإنسان المسمى بالأُنفس ، وهو أيضاً كتاب جامع إلهي مشتمل على آياته وكلماته وحروفه ، وهو الكتاب الصغير الإلهي وأما القرآن فصورة تفصيلهما وإجمالهما ، والجامع بينهما صورة ومعنى ولجامعيته سمي بالقرآن المحيطة الأعظم ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ١٥ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٧ .

(٣) سورة الأعراف ، آية ٥٢ .

بنفسك اليوم عليك حسيباً^(١) ، إذ المقصود من الآية هو أن من فسّر كتابه الأنفسي ، وقرأه على الوجه الذي ينبغي ، تجلّى له الحق في الصورة الإنسانية الحقيقية ، والنشأة الجامعة تجلياً ذاتياً ، وشاهده القارئ شهوداً عياناً ذوقياً ، وانكشف له بذاته وصفاته وأسمائه انكشافاً يقينياً . ويؤكد مضمون الآية هذه - بنظره - ما روي عن النبي (ص) حيث قال : (من عرف نفسه فقد عرف ربه)^(٢) .

ولقد أطلق القرآن أيضاً لفظ الكتاب على عالم الآفاق ، وافترض أن ما اشتمل عليه هذا العالم من جزئيات ومركبات ، آيات وكلمات هي من حيث معناها شبيهة بكلمات القرآن وآياته وحروفه ، بل هي عينها وتطابقها ، ولأجل هذا قال تعالى : ﴿ قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما - أي الآفاق والأنفس - اتبعه إن كنتم صادقين ﴾^(٣) ، وليس المراد بقوله منهما - بحسب الأملي - إلا كتابي الآفاق والأنفس ، المعبر عنهما في لغة أهل الباطن بالعالم الكبير ، والعالم الصغير^(٤) .

والتطابق الثام بين العوالم بحسب الأملي لا يقتضي إمكان ابتداء النظر من أي واحد شئنا ، فمعرفة الآفاق ابتداء غير ممكنة ، ولا الأنفس كذلك ، ما لم يتم النفاذ إليها بتوسط القرآن ، فهو البداية التي ينبغي الشروع بها ، واستئناف طريق المعرفة منها ، باعتبار جامعيتها لما في ضمنهما ولما ينطويان عليه من الحقائق والمعاني إجمالاً وتفصيلاً واحتوائه على كل بسائطهما ومركباتهما صورة ومعنى^(٥) . ويتوسع الأملي - هنا - في تأويل قوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى

(١) سورة الإسراء ، آية ١٤ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢ . وحول الخبر يلاحظ : مصباح الشريعة ، ط زعور ، ص ٢٥٧ الباب الثاني والستون ، في العلم . وقرونوي ، إعجاز البيان ، ص ٢٨٥ . ومرّ ذكر مصادره بتفصيل . ويلاحظ الشرح المستفيض لهذا الخبر عند : الأملي ، جامع الأسرار ، ص ٢٧٠ ، ٣٠٧ ، ٤٦٤ . ونقد النقود ، ص ٦٧٥ .

(٣) سورة القصص ، آية ٤٩ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ١٢ . ويقارن : م . ن . ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ١٦ .

(٥) م . ن . ، « إن مشاهدة الكتاب موقوفة على مطالعته ، ومطالعة آياته وكلماته . » ويقارن : م . ن . ، ورقة ١٣ . وأيضاً : نسفي ، عزيز الدين ، زبدة الحقائق ، مخ وردي ناصري ، طهران : زيان وفرهنك إيران ، دت . ص ١٠٥ - ١٠٦ .

يتبين لهم أنه الحق . . . ﴿١﴾ ، ليؤكد منطق المماثلة والتطابق السالف فيقول : «إن العالم كتاب مشتمل على الحروف والآيات كالكتاب القرآني . . . إذ إن الآيات صورة جامعة وهيئة كاملة مركبة من الكلمات والحروف ، والحروف والكلمات والآيات لا تتصور إلا ضمن الكتاب ، لأنه عبارة عن هيئة جامعة مشتملة على كل ما مرّ ، وعليه فتكون الآفاق المسماة بالعالم كتاباً كبيراً ومصحفاً جامعاً ربانياً» (٢) .

وإذا كان العالم بما احتوى عليه كتاب كبير ، فإن كل جزئي فيه أو كلي أيضاً كتاب يشتمل بنفسه على آياته وكلماته وحروفه . يؤكد الأملي ذلك فيقول : « . . . لإحاطتها بكلماته التامات ، وآياته الباهرات . . . أما العقل الأول والنفس الكلية . . . فهما كتابان إلهيان مشتملان على كليات العالم وجزئياته» (٣) ، وأما الموجودات الأخرى ، فكل ما في الوجود من العلويات والسفليات . . . كتاب إلهي ومصحف رباني لاتقاسه بصور كلمات الله وآياته جزئياً أو كلياً ، وبأحكامه المسطورة عليه وأحواله الحادثة لديه ، بعلم المشيئة والتقدير ، وذلك لأن الوجود الإضافي الوجداني الإمكاناني ، كتاب مسطور بنقوش الموجودات والمخلوقات كلها ، وكل واحد منها إما بمثابة كتاب أو كلمات أو حروف . . . ويدل على الكل أنه كتاب إلهي ومصحف رباني» (٤) .

ولقد أشار القرآن بحسب الأملي (٥) إلى هذا الوجود الوجداني المنتقش بصور الموجودات بقوله : ﴿والطور وكتاب مسطور في رق منشور﴾ (٦) .

(١) سورة فصلت ، آية ٥٣ . يقول الأملي : « فحينئذ كل من يريد أن يطلع على أسرار الكتب السماوية بأسرها يجب عليه أن يطلع على الكتاب القرآني الجمعي ، الجامع لكل صورة ومعنى . . . المحيط الأعظم ، ورقة ٩٠ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٣ . ويقارن حول العالم الكبير (عالم الآفاق) : زبدة الحقائق ، الأصل الثالث ، ص ٧٥ . (دريان سخن أهل وحدت در بيان عالم كبير) ، في كلام أهل الوحدة في العالم الكبير .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٣ . وورقة ٨٩ . وزبدة الحقائق ، ص ١٠٥ وبعدها .

(٤) المحيط ، ورقة ١٣ . وورقة ٣ .

(٥) م . ن . ، ورقة ٢٠٦ .

(٦) سورة الطور ، آية ١ - ٣ .

وحروف العالم المسمى بكتاب الآفاق معروفة ، وهي عبارة عن الحقائق البسيطة من الأعيان الثابتة والماهيات المتحققة في علم الحق أولاً وأبداً ، المتقدمة على المركبات والمشخصات المعبر عنها بالكلمات والآيات تقدماً ذاتياً وبالشرف . . . ولقد سمي العارفون هذه الأشياء بتمامها بالشؤون الذاتية والكمالات الوجودية^(١) . يقول : « فاعلم أن حروف العالم المعبر عنه بالكتاب الكبير الآفاني عبارة عن الحقائق البسيطة والأعيان الثابتة في علم الحق أولاً وأبداً المتقدمة على المركبات المعبر عنها بالكلمات والآيات بالذات وبالشرف . . . » والأملي يستثمر هنا التشابه بين اصطلاح العارف ، ولفظ الشأن الوارد في القرآن من ناحية لفظية ، ليؤكد على وحدة المعنى والمقصود أيضاً . وينظره فإن آية كهذه : ﴿ كل يوم هو في شأن ﴾ لا يراد من لفظ الشأن فيها الحال ، بل يراد بها خصوص ما أشرنا إليه مما هو ثابت في علمه من الماهيات ، وما يتركب منها في عالم الظهورات والتجلي من الكلمات والآيات . ويؤكد هذا الأمر بقوله : « ومعناه أن كل يوم من أيام الربوبية والألوهية أو الزمانية المقدرة من نقطة إلى نقطة ، هو في شأن من إظهار تلك الحروف الوجودية والآيات والكلمات المركبة منها ، ولقد جعلوا هذا القسم من الحروف العاليات والشؤون الذاتية ، وهي الحقائق الكامنة في ذاته المقدسة ، كالشجرة في النواة^(٢) » ، فالمفردات من الماهيات والأعيان حروف ، فإذا ظهرت في صورة المركبات والأشياء سميت كلمات ، فإذا لوحظت كليات ما ظهرت فيه سميت آيات .

ولأجل صدق الكلمة والحرف والآية على ما في عالمي الآفاق والأنفس ، سمي الله تعالى الإنسان بالحروف ، وأطلقها عليه^(٣) ، وقال علي (ع) في حق نفسه : (أنا

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٨٩ . وورقة ٩٠ ، ويقارن أيضاً : م . ن . ، ورقة ٩ .

(٢) م . ن . ، ورقة ٩٠ .

(٣) الأملي يشير هنا إلى الآية التالية « طه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى » ويفترض أن طه مجموع حرفين ، وليساً كلمة تامة هي اسم علم . يلاحظ حول ذلك : الصدوق ، معاني الأخبار ، ص ٢٢ ، حديث ١ ، والطباطبائي ، الميزان ، ج ١٤ ، ص ١٢٧ . والبحراني ، تفسير البرهان ، ج ٣ ، ص ٢٩ .

النقطة تحت الباء^(١)، وقال: (أنا ألم، أنا القرآن الناطق، أنا كلمة الله العليا)^(٢). وأطلق الله على عيسى (ع) عنوان الكلمة فقال: ﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسولُ الله وكلمتهُ ألقاها إلى مريم﴾^(٣).

وقد يفرق - بحسب الأملي - بين الماهيات - لجهة إطلاق الكلمة عليها - الثابتة، وبين الموجودات الخارجية فيقال للأولى الكلمات المعنوية، وللثانية الكلمات الوجودية. قال في بيان ذلك: «والكلمة يكتنى بها عن كل واحدة من الماهيات والأعيان والحقائق والموجودات الخارجية، وعلى الجملة على كل متعين، وقد

(١) القمي، شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٥٢٢. و٦٣٢. وج ٢، ص ١٣٢. و٦٦٢. ويلاحظ تأويل الأملي لهذه الكلمة في مواضع عدة من جامع الأسرار، ينظر على سبيل المثال: ص ٤١١. و٥٦٣. وفي: نقد النقود، ص ٦٩٥، ٦٩٩، ٧٠٠. وهو ينسبها في بعض المواضع إلى الشبلي. يلاحظ: نص التصوص، ص ٣١٠. وينسب الأملي إلى علي (ع) كلمات أخرى رواها الغلاة من الشيعة، وخصوصاً البرسي كما سنشير هنا في الهامش رقم (٤) كقوله: أنا آدم، أنا نوح. يلاحظ: جامع الأسرار، ص ٥٠٨. وكقوله: أنا آية الجبار، أنا حقيقة الأسرار. م. ن.، ص ١٠ - ١١. وكقوله: أنا وجه الله، أنا جنب الله. يلاحظ: م. ن.، ص ٢٠٥، ٣٦٥، ٣٨٣، ٤١١. ونقد النقود، ص ٦٧٥ - ٦٧٦.

(٢) يلاحظ: البرسي، مشارق أنوار اليقين، ص ١٦٤. وينسب البرسي خمس خطب إلى علي (ع) من ضمنها الخطبة الإنتخارية، التي سلخ الأملي منها هذه الجمل. وهناك خطبة أخرى اشتهرت نسبتها إلى علي (ع) وليست له في الواقع. يوجد منها نسخة خطية محفوظة في مكتبة المرعشي، وعليها شرح لأبي القاسم الحسيني بعنوان معالم التأويل والتبيان في شرح خطبة البيان. والنسخة تحت رقم ٢٤٥. كتبها حسن تنكابني سنة ٩٦٧هـ. وذكر لها سنداً متصلاً. لكن المشهور أن ليس لها سند من هذا القبيل، وهي مروية مرسله. ذكرها ماسينيون ونشرت في كتاب الإنسان الكامل في الإسلام.

ورويت عن علي (ع) كلمات مشابهة لما مرّ، قريبة منه في مضمونها يلاحظ حولها مثلاً: الصدوق، التوحيد، ص ١٦٤، حديث ٢. والمجلسي، بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٣٧٧. حديث ٨٢. وأيضاً: النسفي، زبدة الحقائق، ص ٨٥. وأيضاً: نسفي، عزيز الدين، الإنسان الكامل، مخ Marijan، ١٩٦٢م. Paris: Maisonneuve، ط ١، طهران: أنجمن إيرانشناسي فرانسه در تهران و Molé الرسالة الأولى (في معرفة الإنسان)، ص ١٦ - ٣٥. وينسب عين القضاة، الهمداني هذه الكلمة في: التمهيدات، ص ١١٤ إلى الشبلي. ونشرها عبد الرحمن بدوي في كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام، ط ٢، الكويت: وكالة المطبوعات ١٩٧٦. وقال بأنه اعتمد إحدى مخطوطتين لنشرته مخطوطتين في المكتبة الوطنية بباريس. ورقم التي اعتمد عليها ٢٦٦١. من ورقة (٢ب، ٢٤). وهي أيضاً بلا سند كما هو واضح من النشرة. حللها ماسينيون Massignon في بحثه عن نظرية الإنسان الكامل، المنشور في Eranos-jahrbuch، ١٩٤٧م. وطبع مستقلاً في Zurich في سويسرا سنة ١٩٤٨ بعنوان: L'homme parfait En Islam et son originalité eschatologique.

عربه عبد الرحمن بدوي، ونشره في كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام. ص ١٠٥ وما بعدها، يلاحظ تحليل الخطبة في ص ١٣٣ - ١٣٨.

(٣) سورة النساء، آية ١٧١.

تخص المعقولات من الماهيات والحقائق والموجودات والأعيان بالكلمة المعنوية الغيبية ، والخارجيات بالكلمة الوجودية ، والمجردات والمفارقات بالكلمة التامة»^(١) ، ثم يحدد ببيجاز بعد كل هذا السرد ، من أجل تأكيد وحدة الكلمة الإلهية وتطابق العوالم ، أقول ثم يحدد رأيه في التأويل ومعناه وحدوده . فيقول : «فالتأويل إجمالاً هو أن يعلم أن العالم المعبر عنه بالآفاق كتاب إلهي ومصحف رباني ، مشتمل على الآيات والكلمات والحروف ، لأن البسائط والمفردات منه ، كالحروف البسيطة من القرآن ، والمركبات منه من المواليد وأمثالها كالكلمات في القرآن ، والكليات منه كالأفلاك والأجرام والعلويات والسفليات مطلقاً كآيات من القرآن»^(٢) .

وكما كانت المطابقة واقعة من حيث الحقيقة فهي واقعة من حيث العدد أيضاً ، إذ إنه «كما أن مفردات القرآن منحصرة في ثمانية وعشرين حرفاً فكذلك حروف الآفاق ومفرداتها فإنها أيضاً منحصرة في ذلك . أما حروف القرآن فمعروفة مشهورة ، وهي حروف العربية نفسها ، وأما حروف الآفاق ، فهي من حيث الملك - وهو أحد جهتي عالم الصورة ، ويقابله الملكوت - عبارة عن الهيولى الكلية الأولية ، والعرش ، والكرسي ، والأفلاك السبعة ، والعناصر الأربعة ، ومن حيث الملكوت - وهو الشق الآخر لعالم الصورة - عبارة عن بواطن هذه البسائط ، إذ الملكوت في كل شيء باطنه والملكوت لا ينفصل عن الملك ، كما لا ينفك الظاهر عن الباطن»^(٣) . ولما كان العالم كله صورة الحق التي تجلى فيها على طبق معلوماته الأزلية . «فظهوره بصورة مفردات العالم وبسائطه التي هي مظاهره الأولية العلوية لا يكون إلا على الوجه الذي كانت هي عليه ، وهذه المفردات في الآفاق والكتاب الإلهي تسمى كلمات ، وظهوره بصور كليات العالم وأجناسه لا يكون إلا على

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٩ .

(٢) م . ن . ، ورقة ٣ . وورقة ٨ . و٨٩ . يقول : «والكلمات القرآنية المعلومة ، كما أنها عبارة عن الصورة المركبة من الحروف المفردة البسيطة التي هي حروف التهجي ، فكذلك كلمات الآفاق فإنها عبارة عن الكلمات المركبة من الحروف الأفاقية المشار إليها في قوله تعالى : (. . . لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي . . .)» ، لقمان ، آية ٢٧ .

(٣) م . ن . ، ورقة ٩ .

الوجه الذي كانت عليه ، وهذه الكليات في الآفاق والكتاب الألهي تسمى آيات ، وظهوره بصورة الكل من حيث الكل يسمى كتاباً ومصحفاً . . .»^(١) .

وعالم الأنفس بحسب الأملي جزء من عالم الآفاق بوجه ، وهو أيضاً - لو لوحظ في ذاته - كتاب يشتمل على كلمات وحروف وآيات ، وهو الكتاب الجامع لكل الكتب ، والنسخة العظمى والصحيفة الكبرى . «وليس أدل على ذلك - بحسب الأملي - من قوله تعالى : ﴿إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾^(٢) ، لأن معناه إقرأ كتابك الجامع لجميع هذه الكتب لتعرف يقيناً أنك نسخته العظمى ، وصحيفته الكبرى ، «وأنت لست محتاجاً لمشاهدة الحق إلى كتاب غيرك»^(٣) . ثم يعلل ذلك بالتمسك بمنطق المماثلة بين الظواهر والمطابقة بين العوالم وبلغه النماذج فيقول : «وكذلك كل من الكتب الآفاقية كلياً كان أو جزئياً فإن لكل منها فيك أنموذج وآثار»^(٤) «فالصورة الإنسانية هي أكبر حجة لله على خلقه ، وهي الكتاب الذي كتبه بيده . . . إلخ»^(٥) .

وعليه فالتأويل هو استكناه حقائق عالم الآفاق وعالم الأنفس ، من خلال التدبر في آيات القرآن وسوره ، والغوص على معانيه ومقاصده ، والاستغراق في استكناه دلالاته وأبعاده ، لأنه صورة هذين العالمين المشتملة على كل ما فيهما من الحقائق والدقائق ، من الحروف ، والبسائط والكلمات والآيات ، إجمالاً وتفصيلاً . وإذا كان العالم كله صورة الحق تعالى ، وتجلي ذاته وأسمائه وصفاته ، فمعرفة القرآن تقود إلى معرفة الحق في منازل تدرجه ، ومدارج تجليه في كل مظاهره الآفاقية والأنفسية .

(١) المحيط الأعظم ، ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ٣٥٨ .

(٢) سورة الإسراء ، آية ١٤ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٣ .

(٤) م . ن . ، وأسرار الشريعة ، ص ١٣٥ - ١٣٦ . حول أن كل ما ينطبق على الأنفس من الموت والحياة ينطبق على الآفاق .

(٥) م . ن . ، وعزيز نسفي ، زبدة الحقائق ، الباب الثاني ، الأصل الثاني : «وهرجه در إنسان صغير است ، در إنسان كبير نيزهست» . وكل ما هو موجود في الإنسان الصغير ، فإنه موجود في الإنسان الكبير أيضاً . ص ١٠٥ وما بعدها . ويقارن : نسفي ، الإنسان الكامل ، الرسالة العاشرة . «في بيان أن العالم الصغير نسخة وصورة عن العالم الكبير» ص ١٤١ - ١٥١ . ويلاحظ : السمناني ، العروة لأهل الخلوة والجلوة ، (نص ع) . الباب الثالث ، ص ٤٥٩ وبعدها .

٣ - شروط التأويل وأسسها :

ثمة وشائج بين الأخلاق وما نحن فيه ، كما الوشائج التي بينها وبين المذهب الصوفي برمته . تظهر الأخلاق هنا كأساس ودعامة لكل فهم ممكن للقرآن ، ولكل معرفة مستطاعة ، إنها الطريق إلى الحكمة ، كما يشير الأملي نفسه استناداً إلى خير مروى عن النبي (ص) يقول فيه : (من أخلص لله أربعين صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه)^(١) .

والمعرفة بالقرآن - كالمعرفة بالنفس والعالم - يلزمها شرائط . . هي فضائل كلها ، وبعبارة أخرى (ليست أدوات) أو وسائط خارجية ، وليست شيئاً تتوسل المعرفة بواسطته . . إنها شرائط ترتبط بالإنسان في داخله وجوآنيته ، يعني هذا أنها جوهرية . . وهو يحتم أن ندرس شرائط الفهم بلحاظ استئناف فعل إنجاز المناسبة بين الإنسان والقرآن وضرورة صنعها . . لا بد - بنظر الأملي - أن يعود الإنسان تام الصفاء ، خالصاً ، إنساناً كاملاً . . !! ليتسنى له النظر ، وتحصيل الفهم ، واستشراق الحقيقة بالقرآن ، والغوص على الباطن ، وعلى ما هو الوجود النير بذاته ، المشرق في صفاء توحيده وفرادته^(٢) .

والطريق إلى تحصيل شرط الفهم - بنظر الأملي - ليس واحداً ، بل ثمة طريقان^(٣) ، الأول : أن يرزق الإنسان ذلك (يعني الفهم) ، ويتحقق له بلوغ غاية

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ويلاحظ الحديث في : الكليني ، أصول الكافي ، ج ٢ ، ص ١٦ ، رواه عن الباقر . ويقارن : المجلسي ، البحار ، ج ٧ ، ص ٢٤٩ ، الحديث ٢٥ ، رواه عن النبي (ص) . والغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٢٧٣ ، رواه عن النبي (ص) أيضاً . واعتبره العراقي في الذيل من الموضوعات (أي المكذوبات) . والرازي ، مرصاد العباد ، ص ١٥٥ . وعين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢٢ ، ويقارن استغلال الأملي للخبر في : جامع الأسرار ، ص ٥١٣ .

ويلاحظ : حول شروط التأويل الصحيح عند أهل الشرع : الغزالي ، فيصل التفرقة ، ص ١٨٨ . وحول أن التأويل مخصوص بأهل الباطن ، وأن العوام لا يجوز أن يفسر لهم القرآن إلا على ظاهره ، يلاحظ : م . ن . ، ص ١٨ . ويقارن : الرازي ، أساس الإقتباس ، ص ١٨٩ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ويلاحظ ما قلناه في باب الأخلاق حول السلوك وتقسيمه والتقوى ومراتبها . ويقارن حول المحبة والمحوية : الهمداني ، عين القضاة ، رسالة اللوائح ، لمح رحيم فرمش ، طهران : كتابخانه منوچهری ، د . ت . ص ١١١ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ .

المعرفة بالقرآن بلا سابق جهد وعمل ، ولا سالف مجاهدة وتهذيب ، وبلا تقدم رياضة أو طاعة ، بل بمحض العناية الإلهية ، وبهداية ممنوحة بلا مقابل وبالمفاجأة والإرتجال . . وبلا سابق تصور ولا علم من الإنسان نفسه . . ولا يحصل الأمر على هذا النحو وبهذه الطريقة إلا لمن اندرج في خانة من يصفهم الأملي نفسه بالمحبوبين ، وهم الذين تعلق حب الله بهم ، وتوجه شوقه إليهم ، ومنحهم هدايته منذ الأزل . . وهم الذين قالوا في حقهم : ﴿ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَأَخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾^(١) .

والطريق الآخر ، هو طريق المجاهدة والترقي والرياضة ، وتحصيل الفضائل وقطع المنازل وطي المقامات والمراتب . قال الأملي في بيان هذا الطريق ما نصه^(٢) : «الطريق الثاني هو أن تحصل للإنسان المعرفة ويرزق الفهم بعد السلوك ، وبلوغ الإنسان درجة الكمال المعين له بالرياضة والتقوى والمجاهدة ، مع طي المراحل وقطع المنازل ، كما في قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾^(٣) .

ويجعل الأملي في الطائفة الأولى الأنبياء والأولياء ، وهم الذين وصلوا من غير سبب سابق ولا عمل لاحق ، بل بمحض عناية الحق بهم ومحبته لهم وشوقه إليهم^(٤) . ويرى الأملي أن الحق أشار إلى هؤلاء بلفظ الأبرار ، وصرّح بشدة شوقه إليهم في الحديث القدسي الذي يقول فيه : (ألا طال شوق الأبرار إلى لقائي وإنني لأشد شوقاً إليهم)^(٥) .

(١) سورة الأنعام ، آية ٨٧ . يقول الأملي معبراً عن هذا الطريق : «أن يرزق الإنسان ذلك ويتحقق له الوصول بمحض العناية الإلهية ومجرد الهداية الربانية من دون سابق سلوك ولا رياضة ولا جهد . . . المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ .

(٢) م . ن .

(٣) سورة العنكبوت ، آية ٦٩ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ويقارن حول ضرورة تحصيل استعداد الفهم : م . ن . ، ورقة ١٩٠ .

(٥) يلاحظ الخبر في : الأصفهاني ، أبو نعيم ، حلية الأولياء ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ . (وبيروت : ١٣٥٧ هـ) ج ١٠ ، ص ١٩٣ . وهو ينسب هنا إلى سهل التنسري . ويقارن : الميدي ، تفسير كشف الأسرار ، ط علي أصغر حكمت ، ج ٦ ، ص ٢٢٢ . وأيضاً : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٩ مرسلاً . وقال العراقي في ذيله : لم أجد له أصلاً . ويلاحظ استفلال الهمداني له في : التمهيدات ، ص ٢١ . وص ٣٣٥ .

ويجعل في الطائفة الثانية الذين يسلكون سبيل الحق على قدم التقوى والرياضة ، ولقد سمي الأملي هؤلاء فيما مضى بالمحبين ، وينظره فإن الحق أشار إلى هؤلاء في كثير من آيات كتابه ، فقال مثلاً : ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾^(١) ، وقال : ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾^(٢) ، وقال في الحديث القدسي : (من تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً ، ومن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً ، ومن تقرب إلي باعاً ، مشيت إليه هرولة)^(٣) .

ومقتضى أن تكون المعرفة هنا والفهم متوقفان على شرط الرياضة والمجاهدة ، أن تكون المشاهدة ممكنة ، والمعرفة لا امتناع لها ولا استحالة فيها ، لكن ذلك ليس ممكناً بما يملكه الإنسان من أدوات . . فلا بد أن تكون المشاهدة هذه بأداة تخصصها ووسيلة مرتبطة بها ، ذلك «أن الله خلق الإنسان وأعطاه القدرة على مشاهدة العوالم ومعرفتها ، وخلق لكل عالم منها عيناً تناسبه ليشاهده بواسطتها ، فالعين التي لمشاهدة عالم الغيب سميت بالبصيرة^(٤) والقلب والفؤاد والصدر^(٥) ، والعين التي لمشاهدة عالم الشهادة سميت بالبصر^(٦) ، وليس يمكن للعين أن تشاهد العالم الذي خلقت من أجل رؤيته في كل حال . . . بل قد يمتنع عليها ذلك لعروض موانع ، ولطرواً ما يحجب ويحول ، ولا يمكن عندها أن تتحقق الرؤية إلا بإزالة العارض من الموانع ، والطارىء من الحجب الحائلة بين العين وما خلقت من أجل رؤيته وإدراكه . . . والحكم كذلك في البصر والبصيرة سواء بسواء» .

(١) سورة النحل ، آية ١٢١ .

(٢) سورة القمر آية ٥٤ .

(٣) يلاحظ حول ذلك : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ . ويلاحظ الخبر في : البخاري ، الصحيح ، كتاب التوحيد ، باب ما جاء في دعاء النبي (ص) أمته إلى توحيد الله ، ج ٩ ، ص ١٤٨ . ومسلم ، الصحيح ، باب الذكر والدعاء ، ج ٤ ، حديث ٢٢ . ورواه ابن أبي جمهور في : عوالي اللآلي ، ج ٤ ، ص ١١٦ ، مع تنمة . والغزالي في : إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٩ . وقال العراقي في ذيله : حديث متفق عليه من حديث أبي هريرة . ويقارن : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ١٨٩ . وعين القضاة ، التمهيدات ، ص ٢٠ .

(٤) لقوله تعالى : اقل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني» (يوسف ، ١٠٨) .

(٥) لقوله تعالى : «فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» . (سورة الحج ، آية ٤٦) .

(٦) لقوله تعالى : «وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة» (سورة النحل ، آية ٧٨) .

ويركز الأملي هنا على أن إزالة الحجب للوصول إلى المشاهدة الصافية لا تتحقق اعتباراً ، ولا تنجز بلا ضوابط ، وهي لا تكون إلا بأسبابها ، ذلك أنه « كما أن الحجب المادية المانعة من حصول الرؤية تزول بتكلف أسباب مادية للإزالة والرفع ، فكذلك الحال في الحجب المانعة من مشاهدة عالم الغيب والإطلاع على أسرار القرآن والعالم ، فلا تُزال إلا بأسباب»^(١) . ومن جملة أسبابها التقوى والخلة والعزلة . . وتلك جميعاً شرائط لبلوغ المحبين مرتبة الفهم والمكاشفة والمعرفة « والإطلاع على ما في عالمي الغيب والشهادة وكتابي الآفاق والأنفس من أسرار»^(٢) .

وكعادته ، يستعين الأملي بالقرآن وما ورد عن النبي (ص) من أخبار ليؤكد وجهة نظره ويدعم رأيه ، وهو يفترض أن ما يحقق هذا الغرض فيهما كثيراً لا يكاد يعد أو يحصى ، ومنه ما روي عن النبي (ص) : (لولا أن الشياطين يحومون على قلب بني آدم لنظروا إلى الملكوت)^(٣) .

ولقد اعتبر الأملي أن الرياضة والمجاهدة واتباع سبيل الرشاد وارتفاع الحجب ، يتبعها هداية ، هي ثمرتها وهي ما أسماه الله بالنور في الآية : ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾^(٤) .

وللهداية هذه مراتب ، كما التقوى السابقة عليها والمساهمة في حصولها - كما فصلنا ذلك في شرائط السلوك في الأخلاق - أشار إليها الله في كتابه حين حدد جزاء المهتدين ، وما يحصدونه من ثمرات هي أثر هدايتهم ونتيجة تقواهم في

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ . وباختصار في : م . ن . ، ورقة ٢٢ . ويلاحظ حول شرطية التقوى للفهم : م . ن . ، ورقة ٣٠ .

(٢) م . ن . ، ورقة ١٧ . ويشترط في بعض النصوص شيخاً مرشداً ، وسيأتي . يلاحظ : م . ن . ، ورقة ١٩٠ .

(٣) يلاحظ حول الخبر : الغزالي ، إحياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٢٣٢ . وص ٢٨٤ . وج ٤ ، ص ٩٣ . وأيضاً : ج ٣ ، ص ٩ . وص ١٥ . والمجلسي ، بحار الأنوار ، ج ٧ ، ص ٥٩ . باب القلب وصلاحه حديث ٣٩ ، وكلها مرسلة . وذكره الكليني في : الأصول من الكافي ، ج ٢ ، ص ٤٢٣ ، باب أحوال القلب حديث ١ . (مسنداً) .

(٤) سورة النور ، آية ٤٠ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

قوله : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾^(١) . والحسنى في الآية هي المعرفة . . لا نعني المعرفة كلها ، ولا أرقى درجاتها وأرفعها ، بل المقصود بها ما يترتب على السلوك بحسب العادة والغالب . ولأجل أن الهداية تستوجب - بحسب الأملي - أرفع مراتب القرب فقد رتب عليها في النهاية أرفع مراتب المعرفة ، ولأجله قيد الله الحسنى هنا بالزيادة ليكون المقصود بها «المعارف الحاصلة في مرتبة القرب ، المعبر عنها بالبقاء في الله وبالله» وبحسبه ، «فإن العارف يشاهد في هذه المرتبة وفي هذا المقام شيئاً ما شاهده أبدأً ولا رآه ، ويسمع شيئاً ما سمعه أبدأً ولا طرق سمعه ويعرف شيئاً ما عرفه أبدأً ولا اعتاده خاطره . . ولقد اختصر الحق ما يحصل للعارف في هذا المقام في جملة واحدة ، وكلام مفرد فقال : أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر»^(٢) ويعقب الأملي على هذا السرد بتلخيص وجهة نظره العامة في السياق فيقول : «فمن راض نفسه بالتقوى وترقى في مدارجها وأزال عن نفسه ما يحجبها عن الرؤية والفهم . . كانت ثمرة عمله رؤية الأنوار الملكوئية والآثار الجبروتية ، وانفتاح عين البصيرة لمطالعة كتاب الله الآفاقي مطابقاً لما في كتابه القرآني ، وحصل غاية الفهم ومقصد النظر . . .»^(٣) .

وإذا كانت هذه هي ثمرة المجاهدة والتقوى . . فثمرة إهمال ذلك بحسب الأملي هي دوام العمى والضلال واستمرار الكفر والطغيان . . ولقد سمى الله هذه الثمرة بالختم فقال : ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(٤) . وسماها بالفقل فقال : ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٥) . وسماها

(١) سورة يونس ، آية ٢٦ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ . ويقارن : م . ن . . ، ورقة ٢٦٢ ، في تفسير قوله تعالى : «إهدنا الصراط المستقيم» الفاتحة ، آية ٦ .

(٢) يلاحظ الخبر في : ابن أبي جمهور ، عوالي الألكي ، ج ٤ ، ص ١٠١ . ومسلم ، الصحيح ، ج ٤ ، ص ٥١ ، من كتاب الجنة حديث ٢ . ٥ . والهمداني ، التمهيدات ، ص ٢٩١ . والبرازي ، مرصاد العباد ، ص ١٣٢ (ط شمس العرفاء) ومواضع أخرى منه .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٧ .

(٥) سورة محمد ، آية ٣٤ .

بالغطاء في قوله : ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾^(١) . وفي قوله : ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتِي فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾^(٢) .

ويرى الأملي أن «لا مناسبة - في الآية - بين الذكر والعين الباصرة بوجه من الوجوه ، فيكون المراد بالعمى عمى البصيرة والقلب» لا عمى البصر ، وليس العمى ذلك إلا الغشاوة والحجب المانعة عن المشاهدة والفهم . . . إذ النسيان والإعراض عن ذكر الله الوردان في الآية ليسا إلا من أعراض القلب ، والعمى - كما الذكر - ليس إلا من خواصه ولوازمه»^(٣) .

يفترض الأملي أن الطوائف الثلاث المذكورة هنا يعني المحبين والمحبوبين والضالين ، قد أشير إليها مجتمعة في الآية التي تقول : ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾^(٤) ، ذلك أن الظالم لنفسه هو الضال السالك سبيل الإعراض عن القرآن وفهمه والإستفادة منه وتأويله ، وليست وراثه هذا النمط من الناس للقرآن وراثه حقيقية بل صورية ، فليس الوارث للقرآن من غير استفادة وراثاً حقاً . وليس الآخذ لشيء من غير نظر إلى ما يحويه آخذاً بالفعل وفي الواقع . أما المقتصد فهو المحب السالك سبيل التقوى ، المتمسك بأسباب الهداية على قدر طاقته واستعداده ، الآخذ بأسباب الإستقامة والصلاح . والسابق بالخيرات هو المحبوب الواصل بلا سبب البالغ حدّ التكميل بلا واسطة ، المغمور بالرعاية ، المشمول باللطف ، والمستنير بنور الحق ، والذي حملته العناية إلى حریم الشهود بلا سابق إنذار . . ولا إعلام^(٥) .

(١) سورة الكهف ، آية ١٠١ .

(٢) سورة طه ، آية ١٢٤ - ١٢٦ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٧ - ١٨ .

(٤) سورة فاطر ، آية ٣٢ .

(٥) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨ .

ولهؤلاء الطوائف أسماء أخرى في القرآن لا يمكن هنا استيعابها ، وليس ذلك هو المقصود لنا بالذات ، لكن يحسن الإشارة إلى آية في القرآن واضحة وضح سابقتها ، وصريحة صراحة التي أشرنا إليه للتو وهي قوله تعالى : ﴿وكنتم أزواجاً ثلاثة فأصحابُ الميمنة ما أصحابُ الميمنة وأصحابُ المشئمة ما أصحابُ المشئمة والسابقون السابقون أولئك المقربون﴾^(١) . وهذه الطوائف الثلاث المذكورة هنا هي ما أشار إليه أهل الله وأرباب التوحيد حينما قسموا أصناف الخلق إلى عام وخاص وخاص الخاص ، والفرق أن التقسيم الأخير قصد منه حصر طبقات الناس على نحو كلي ، بينما قصد مما قبله تقسيمهم بلحاظ تحقق النظر في القرآن والفهم ، وتحصيل شرائطه أو عدم ذلك كله .

والتقسيمات هذه كلها - بنظر الأملي - صحيحة^(٢) ، والغرض منها^(٣) إيضاح أن قراءة الكتاب الآفاقي وتأويله واستكناها ، وكذا كتاب الأنفس ، والقرآن الجامع لهما ، المشتمل على كل ما يحويانه من الحقائق والمعاني والصور والأشياء لا تتم على الوجه الأكمل ولا تتحقق على النحو السليم إلا بانفتاح «عين البصيرة واكتحالها بكحل العناية الإلهية ، إذا كان الناظر فيها من المحبوبين ، وبالمجاهدة والرياضة والتقوى والهداية . . . وغيرها من الشرائط إن كان الناظر فيها من المحبين»^(٤) . ولقد أوضحنا نحن معنى السلوك وأقسامه وشرائطه ، وحددنا أقسام السالكين - من وجهة نظر الأملي - ودرجاتهم ومراتبهم ، والتقوى ومراتبها ، والهداية وما يراد منها عند أهل الشرع وأرباب التوحيد معاً فيما مضى في باب الأخلاق والتكاليف . . . ولقد ساقنا إلى إجمال القول فيها هنا ارتباطها بالتأويل لجهة كونها شرائط لإمكانه ، وتحدثنا عنها هناك بما هي سلوك ومقامات وفضائل وشرائط معرفة .

(١) سورة الواقعة ، آية ٧ - ١١ .

(٢) يركز الأملي هنا على تقسيم علي (ع) للناس إلى ثلاثة أقسام (عالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجا ، وهمج رعاع) يلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ١٨ . ويقارن : نهج البلاغة ، ط عبدة ، قصار الحكم ، ورقة ١٤٧ . ويقارن : الصدوق ، الخصال ، ص ١٨٦ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨ .

(٤) م . ن . ، ورقة ٢٦٢ ، وما بعدها .

٤ - المخصوصون بالتأويل «أهله والقيّمون عليه»:

أشرنا في النبوة والولاية عند حديثنا على خاتم الأولياء مطلقاً إلى أن الأملي يرى في الإمام الولي قيّم الكتاب الذي جعلت له مهمة تأويله ، ووضعت بين يديه مقاليد فهمه وحل رموزه وتوضيح أسراره وشرح مضامينه وتفسير متشابهه ، وخصّ من بين الناس جميعاً - طبعاً بعد رسول الله - بالقدرة على اكتناه بواطنه والإستغراق على آفاقه الروحية . إن ذلك كله في صورته الكاملة وشكله التام المكتمل من مختصاته ووظائفه ، وإذا كان يملك غيره من الناس شيئاً من ذلك فهو لهم على سبيل المجاز وبالتبع ، لا على نحو الحقيقة والأصالة ، وهم إنما يخوضون فيه مستنيرين بهدي القيّم ، سائرين على ضوء تعاليمه ، سالكين في إثر إرشاده وتعليمه .

والأملي هنا بالذات يسوق تنظيره في اتجاه التأكيد على إمكانية حصول التأويل بالمطلق ، وقدرة البشر بلا استثناء على ممارسته والقيام بأعبائه ، وتحقيق مضامينه بمطابقته بعالمي الآفاق والأنفس إجمالاً وتفصيلاً صورة ومعنى^(١) ، ولم يجعل لذلك قيوداً إلا ما هو شرط للمعرفة نفسها ، وقيد من قيود وجودها ، أعني التقوى والهداية والصلاح والمجاهدة والرياضة . فإذا توفر كل ذلك وتحققت جميع هذه الشروط ، كان الفهم للقرآن والعلم به أثراً طبيعياً لها ، ونتيجة واقعية تترتب عليها ترتب المعلول على علته ، والمشروط على شرطه ، والمقيد على حصول قيده .

وعليه فليس الفهم - إذن - للقرآن ولا استنطاقه ولا العلم به حكراً على البالغ درجة المحبوبة من الأنبياء والأولياء الذين وصفهم علي (ع) بوصفه لنفسه حين قال : (لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً)^(٢) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٠ .

(٢) يلاحظ حول هذه الكلمة : الأمدي ، غرر الحكم ودرر الكلم ، ج ٢ ، ص ٦٠٣ . والرازي ، مرصاد العباد ، (ط شمس العرفاء) ، ص ١٩ . وعين القضاة ، التمهيدات ، ص ٧١ . وسجع الحمام في حكم الإمام ، ص ٣٤٦ . ويقارن : فهم الأملي لها في : جامع الأسرار ، ص ١١٨ ، ١٧٣ ، ٢٢٩ ، ٣٦٥ . ومواضع أخرى .

ولو كان الأمر كذلك للزم - بحسب الأملي - الإخلال بالواجب ومجانبة العدل ، وهما شيان دفع الحرصُ على نفيهما الأملي إلى إثبات وجوب إرسال الرسل وإنزال الكتب من أجل الهداية ، لطفاً بالعباد ورأفة بهم .

وبحسبه فإنه لو لم يكن فهم القرآن ممكناً في ذاته ، ولم يكن أحداً يملك إمكانية علمه ، ولا قدرة فهمه واستيعابه وإدراك أسراره ، ليستكمل بمعرفته وترقى من خلال فهمه ويكون طريقه إلى قراءة الآفاق ومشاهدة الأنفس ، ووسيلته إلى شهود الحق في ضمنهما ، أقول لو لم يكن ذلك كله ممكناً ، لم يكن هناك معنى حينئذٍ لضرورة إرسال الرسل وإنزال الكتب ، ولم يكن ثمة قيمة للحث على تدبر القرآن ولا للترغيب في النظر إلى آياته وكلماته ، لأنه لن يؤدي إلى أية غاية ولن يقود إلى أي غرض ، وسوف يكون النظر والتدبر كلاهما عبثاً بلا طائل وجهداً لا ثمره فيه وعملاً لا نتيجة له ، وسوف يخرج الناظر من عمله هذا ونظره والمتدبر من اشتغاله على النص وتدبره إمعاناً وتأملاً بخفي حنين ، ولن يوصله كل ذلك إلى شيء .

وينظر الأملي ، فإن الله كما لا يفعل العبث ولا يرتضيه لذاته ، وكما لا يقبل اللغو ولا يرضاه لنفسه ، فهو أيضاً لا يرتضيه لعبيده ولا يحثهم عليه ولا يقبله منهم ولا يرغبهم فيه .

وعليه ، فكيف يمكن الجمع بين اختصاص التأويل بفرد أو أفراد جعلت لهم في تكوينهم وفي أصل فطرتهم خاصة ذلك ، وبين القول بإمكان حصول التأويل من كل أحد وإلا لزم من ذلك العبث واللغو المحالان؟

أو كس القول بالإختصاص تجويز للظلم ولا يليق بالحق فعله؟ وخروج عن مقتضى اللطف والرحمة وقانون الإرشاد وسنن الهداية؟ وقهر للعباد على البقاء في الضلال ، وإلزام لهم بالغي والجهل اللذين لا يزولان إلا بتفهم الكتاب وتدبر آياته والغوص على بواطنه وأسراره كما أكد الأملي ذلك مراراً وكرره؟؟

فما معنى أن يكون لفهم القرآن أهلٌ ، خُصَّ ذلك الفعل بهم وجعل من مناقبهم ولصيق أوصافهم؟؟

لا بد هنا من الإشارة إلى أن الأملي مذقّر عنوان هذه المسألة في تفسيره الكبير ، المحيط الأعظم ، كان ملتفتاً إلى ما تثيره من إشكالات ، ولأجل ذلك شرع مباشرة في بيان المقصود من الإختصاص ، ومن أن للتأويل أهله والقيمين عليه فقال^(١) : «وان قلت على سبيل الإعتراض أنك أشرت في المقدمات وقلت أن كل من لا يكون له الإطلاع التام على القرآن لا يجوز له التأويل واستحقاقه ، وما لنا على القرآن اطلاع تام ، ولا في العصمة قدمٌ راسخ؟ قلنا : هذا الكلام موجه ، إلا ما فهمت كلامنا على ما ينبغي ، لأننا قلنا أن التأويل حق التأويل وظيفه الإمام وأمثاله ، لا مطلق التأويل ، والحال أن الله خصّ التأويل بنفسه وبالعلماء الراسخين في العلم ، وهذا مطلق التأويل ، لا التأويل المخصوص بالنبي والإمام الولي . . فتنبهك كاف في طلب التأويل العام المطلق . . لقوله تعالى : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾»^(٢) .

فالتأويل إذن مرتبتان ، أو فلنقل تأويلان : تأويل كامل تام . . . هو أعلى درجاته وأرفع مراتبه ، وهو الذي لا يتأتى لأحد من الناس بلوغه والوصول إليه إلا إذا كان نبياً أو ولياً . وتأويل جعل الله في الناس قابلية بلوغه واستعداد نيله ، وهو دون الأول في الدرجة وتحتة في المرتبة والمنزلة والمكانة ، وهو الذي يعبر عنه بالتأويل المطلق أو مطلق التأويل . ولا يعني الكلام السابق - كما يرى الأملي - إمكانية أن يقسم البشر إلى صنفين باعتبار إمكان تحقق التأويل فيهم ، بأن يكون كل قسم مستقلاً قادراً على إنجاز ما هو مؤهل له . . فلا يقرر الأمر هكذا على إطلاقه . . إذ ليس معنى أن يكون الناس قادرين على التأويل مستعدين لبلوغه ولممارسته بمعناه العام المطلق أنهم يستقلون في ذلك من دون متابعة ولا استرشاد - ذاك بنظره مدخل الفساد في النظر إلى القرآن وفهمه وهو طريق الهلكة - بل إنما يتحقق هذا النمط من التأويل للناس بمتابعة من هو قيّم على الكتاب - يعني النبي أو الإمام -

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٠ . ويقارن حول أن أهل الحق أحق بشرح القرآن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٧ .

والإهداء به والإسترشاد بتعاليمه ، ولعله لأجل ذلك اشترطَ في وقوع التأويل من البالغين درجة المحبة شيخُ مرشد يقتدى به^(١) .

وعليه فلا تعارض حينئذ بين القول باختصاص التأويل بالقيم دون غيره ، والقول بإمكان قيام الناس بعبء التأويل وممارسته . إن التأويل بالنسبة للأول أصيل تقتضيه مرتبة القيومية المجعولة له ويقتضيه مقام ولايته وسلطته ، والثاني عرضي تابع لا يوجد ويتحقق إلا بالافتداء ، ولا يصلح ولا يستقيم ولا يوصل إلى غرضه إلا بالمتابعة .

يوضح الأملي كل ذلك فيقول : «إن قلت : أنت قلت أيضاً . . . أن الراسخ في العلم لا يصدق إلا على الأئمة المعصومين وتابعيهم . . . ونحن لسنا من المعصومين ، ولا من أرباب التوحيد فكيف يحصل لنا استحقاق التأويل ، قلنا : نعم أنت إن اجتهدت وقيمت بالأمر على ما ينبغي صرت من أرباب التوحيد والتابعين لهم على سبيل التحقيق ، وصدق ذلك الوقت عليك أنك من الراسخين في العلم الإلهي المعبر عنه باللدني الحاصل بالجد والاجتهاد والرياضة والتقوى للمحبين الذين وصولهم متأخر عن سلوكهم^(٢) ، لقوله تعالى : ﴿إِن تَسْقُوا اللَّهَ يجعل لكم فرقاناً﴾^(٣) ، ولقوله ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ ويعلمكمُ اللهُ﴾^(٤) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨٦ . وحول ضرورة المرشد في التصوف بشكل عام ودوره يلاحظ : جامي ، عبد الرحمن ، نفحات الإنس من حضرات القدس ، مخ مهدي توحيد بور ، طهران : كتابفروشي محمودي ، ١٣٣٦ش . ص ٤٢ .

ومعصوم علي شاه ، طرائق الحقائق ، ج ٢ ، ص ٧٢ . وج ١ ، ص ١١٩ . وحول أن التأويل مختص بأهل البيت دون سواهم ، يلاحظ : الإصفهاني ، مجد البيان في تفسير القرآن ، ص ١٧ . ١٨ . ٣٩ . وهو يرى أن مراتب القرآن التي لا تخص ولا تنحصر موجودة عندهم فحسب . يلاحظ : م . ن . ، ص ٥٣ . ويؤكد الغزالي على أن المخصوصين بالتأويل هم المتصوفة ، يلاحظ : الغزالي ، محمد بن أحمد ، إجماع العوام عن علم الكلام ، القاهرة ، ١٣٠٩هـ . ص ١٦ . بينما يرى ابن رشد أنهم الفلاسفة ، يلاحظ : ابن رشد ، أبو الوليد ، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ، د ت . ص ١٢٣ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ١٩٠ .

(٣) سورة الأفعال ، آية ٢٩ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٢٨٢ .

وبرأي الأملي ، فإن اختصاص الأنبياء والأئمة بالتأويل التام ، وافتراض أن لغيرهم مطلق التأويل فحسب بشرط متابعتهم . . لا يكفي في إيضاحه وتأكيده ما مرَّ من كلام ، ولا بد من كلام آخر ينطلق من القرآن ويركز عليه ويستوحي طريقته ويسترشد بآياته . ولقد قال الله تعالى في كتابه في مقام إثبات أن الأنبياء والأئمة هم أولوا الأمر والتأكيد على عصمتهم : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (١) .

وقال أيضاً : ﴿ فَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ، وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (٢) .

ويعقب الأملي على الآيتين شارحاً مستنبطاً فيقول : « بيان ذلك وهو أن الولي المشار إليه وإلى متابعتة وجوباً ، إما أن يكون شخصاً معيناً أو أشخاصاً ، أو يكون المراد به السلاطين والملوك والأمراء كما هو رأي بعض . . فإن كان الأول وجب أن يكون معيناً وإلا لزم الأمر بالإجمال والإهمال من غير تحقيق ولا تعيين ، وهو عبث من الحق ، والعبث منه محال » (٣) . ويمقتضي اللطف « فإنه يجب تعيينه ، فإذا عيّن فإما أن يكون واحداً أو جماعة أو كلّ الأمة . . الخ » (٤) ، « ومحال أن يكون الأمة كلها لأن الكل لا يقدر أن يطيع الكل ، وهو بعد ممتمتع ، وإن كان واحداً ، فذلك الواحد . . الخ » .

فيثبت بذلك - بنظر الأملي - المطلوب وهو أن أهل الذكر هم المعصومون من أهل بيت النبي . ويستغل الأملي هذا الفهم المذهبي للآيات السابقة ، والمبني - كما مر في النبوة والولاية - على إرث متطاوّل شديد الغنى والتعقيد ليؤكد على

(١) سورة النساء ، آية ٥٩ .

(٢) سورة النساء ، آية ٨٣ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٠ .

(٤) م . ن . . ، ورقة نفسها .

اختصاص التأويل بهؤلاء بمقتضى القرآن أيضاً فيقول : « فإذا تقررَت هذه القواعد ، وتحققت هذه الضوابط فلا بد أن يكون أولوا الأمر هؤلاء معصومين ، وأن تجب متابعتهم وطاعتهم ، والاستفادة منهم لقوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) ، وهذا دليل واضح على وجوب الرجوع إليهم . ولقوله تعالى : ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾^(٢) ، وهذا دليل واضح على أن أهل الذكر هم آل النبي ، إذ الذكر في الآية إشارة إلى القرآن بالإتفاق ، وبناء على هذا فالسؤال حق السؤال فيما يرتبط بفهم القرآن وعلمه لا يجوز أن يلقي إلا عليهم أو يتوجه به إلا إليهم » .

ويرى الأملي أن الراسخ من أهل البيت لا يحكم إلا بما أنزل الله - والحكم هنا التعليم - لأنه «الراسخ في العلم الإلهي والأوضاع النبوية ، وهو يحكم بحسب الظاهر والباطن كله - ذلك أنهما يشكلان معاً حقيقة الدين وماهيته - ويكون له الإطلاع التام على مجموع القرآن ظاهراً وباطناً إلى أن يصل إلى السبعة أبطن التي أشير إليها في الخبر . . فإن ذلك كله مخصوص بعد النبي (ص) بأهل بيته وذريته»^(٣) .

ولأجل وجوب متابعتهم فيما يعلمون ، وفي تدبر القرآن وفهمه أمر الله بحببتهم ، فقال : ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾^(٤) . إذ المحبة تقتضي المتابعة وتوجبها ، ولأجل العلاقة هذه بين المحبة والمتابعة قال الله - بحسب الأملي - ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٥) .

وتستوجب المحبة أيضاً صيرورة الحب عين المحبوب وجزءه ، بمعنى أنها تقتضي توحيدهما ، وهي لا تحصل بلا مناسبة .

(١) سورة النحل ، آية ٤٣ .

(٢) سورة الزخرف ، آية ٤٤ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٤٥ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣٧ . والمحيط الأعظم ، ورقة ٤٥ - ٤٦ .

(٤) سورة الشورى ، آية ٢٣ .

(٥) سورة آل عمران ، آية ٣١ .

فأوجبت المحبة المناسبة ، وهي بذاتها تتوقف على المتابعة ، فتجب المتابعة حتى يحصل ذلك كله^(١) .

ويرى الأملي أن حصول مقام كهذا لسلمان الفارسي (رض) لم يكن ممكناً إلا بالمتابعة والمحبة ، ولقد عبر النبي (ص) عن ذلك موجزاً فقال «سلمان منا أهل البيت»^(٢) . هذا بالنسبة إلى ما يدل على وجوب متابعتهم لكونهم أهل القرآن العارفين به ، القادرين على تأويله ، والغوص على أسراره ، من القرآن نفسه .

وأما أقوال النبي (ص) في خصوص ذلك فكثيرة لا تكاد تحصى ، منها قوله : (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ، حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض ، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً)^(٣) ، ثم يستطرد الأملي بعد ذلك في نقل الأقوال عن أهل البيت أنفسهم والتي تدل على اختصاص التأويل بهم ويطيل . . .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٦ .

(٢) يلاحظ حول الخبر : الصدوق ، ابن بابويه القمي ، الأملي ، مخ حسين الأعلمي ، بيروت : مؤسسة الأعلمي ، ١٩٨٠م ، ص ٢٠٨ . والمجلسي ، بحار الأنوار ، ج ٢٢ ، ص ٣٢٩ . حديث ٣٨ . ورواه السيوطي في : الجامع الصغير ، ج ٢ ، ص ٥٢ ، حديث ٤٦٩٦ . والحاكم في : المستدرک علی الصحیحین ، ج ٣ ، ص ٥٩٨ . كتاب معرفة الصحابة . وذكره ابن جمهور بالفاظه في : عوالي اللالكلي ، ج ٤ ، ص ١٠١ . حديث ١٤٧ ، وأيضاً : ابن الجوزي ، صفوة الصفوة ، ج ١ ، ص ٢١٥ - ٢٢٠ . وابن سعد ، محمد الزهري ، الطبقات الكبرى ، ط ليدن ، ج ٤ ، ص ٦١ . ويلاحظ فهم الأملي له في : جامع الأسرار ، ص ٢٥ . و ص ٥٠٠ . وحول ظاهرة سلمان ومركزية شخصه في التصوف والتشيع معاً يلاحظ :

Massigon. L. Salman pak et les premisses spirituelles de l'Islame Iranien, in operaminara 1. Beiruth, 1963, P433 - 483.

ويلاحظ اهتمام المتصوفة به في : الرازي ، مرصاد العباد ، ص ٢٠٨ . والقاضي القمي ، شرح توحيد الصدوق ، ج ٢ ، ص ٩٣ . وابن عربي ، الفتوحات ، ج ١ ، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ . وغنقاء مغرب ، ص ٦٣ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٦ . ويلاحظ الخبر في : الصدوق ، الأملي ، ص ٣٣٨ . ورواه أيضاً في : الخصال ، باب الإثنين ، ص ٦٥ . حديث ٩٨ . و٩٧ بسند مختلف . ورواه أيضاً في : معاني الأخبار ، ط المكتبة الإسلامية ، ص ٩١ ، حديث ٥٥ . والكليني ، أصول الكافي ، ج ١ ، ص ٢٩٤ . حديث ٣ . وأحمد ، المسند ، ج ٣ ، ص ١٤ . وج ٥ ، ص ١١٢ بأسانيد مختلفة . والسيوطي ، في : الجامع الصغير ، ج ١ ، ص ٤٠٢ . حديث ٢٦٣١ . والمتقي الهندي ، كنز العمال ، مخ بكري حبانتي وصفوة السقا ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٩م . ج ١ ، ص ١٨٥ . ١٨٩ . حديث ٩٥٧ . ٩٥٨ .

والأملي هنا يستغرق في معالجة هذه القضية من وجهة مذهبية ، ويستعيد إراثاً شيعياً معروفاً في هذا الصدد ، ويسترجح نفس الأدلة والأقوال والحجج التي استعان بها المنظرون الشيعة لتأكيد النص على الإمامة وانحصارها في أهل البيت ، وسوف لن تختلف معالجة الأملي لهذه الحجج والأدلة عن معالجة غيره . إنه مذهبي بامتياز بمعنى أنه يعود إلى حياض انتمائه المذهبي ، ويتتسر وراء موروثه ، مستغلاً له مستفيداً منه في رسم صورة رؤيته الصوفية لمسألة التأويل والقيمين عليه .

وكيف كان ، فالأملي يرى أن الأوصاف التي مرّ ذكرها ، وأشار إليها القرآن ، ودلل عليها النبي لا تليق إلا بهؤلاء ، ولا تناسب إلا كمالهم «وبناء عليه فلا يصدق إسم الرسوخ إلا عليهم ، ولا يجوز أخذ التأويل إلا منهم ومن تابعهم على قدم الصدق والإستقامة . ومن تخلف عنهم . . في خصوص القرآن وأسراره الحقيقية غرق في بحر الهلاك والضلال والجهل والشقاء ، ومن هذا وجبت متابعتهم والإقتداء بهم في الكل»^(١) . ويؤكد الأملي هذه الفكرة بأسلوب آخر مبني على وجوب تحقق المناسبة بين القرآن والناظر فيه أو المتلقي منه مفترضاً أن القرآن وحقائقه أسرار إلهية وحقائق ربانية منزلة من عالم القدس والطهارة^(٢) ، فلا بد أن تكون النفوس المستلهمة منه والعقول الناظرة فيه مطهّرة كذلك ، وأن تكون الذوات المستفيدة منه ذوات منزهة شريفة ، وإلى هذا المعنى أشار القرآن كما يرى الأملي بقوله : ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٣) . ويقول : ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ فِي صَحْفٍ مُكْرَمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ﴾^(٤) .

ومن الواضح أن الأملي يحمل لفظ المسّ في الآية الأولى على النظر والفكر

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٧ .

(٢) م . ن .

(٣) سورة الواقعة ، آية ٧٧ - ٧٨ .

(٤) سورة عبس ، آية ١١ - ١٤ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٤٧ . وحول أن الإستنباط من القرآن على وسع القدرة يلاحظ : التنصري ، حقائق التفسير ، ورقة ٩٧ . والشعراني ، الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

والتأمل ، والسياق اللفظي يوحى باستعمالها بما لها من المعنى اللغوي أعني المقاربة باليد . ويحمل الطهارة فيها على التنزه عن الموبقات والتحلي بالفضائل ورفيع الأخلاق والتسامي المعنوي والتجرد ، مع أن السياق اللفظي يوحى بأن المراد منها الطهارة في قبال النجاسة أو النظافة في قبال القذارة . والأملي يتوسع في مثل هذا الحمل للآيات على معان بعيدة عن سياقها اللفظي ودلالة ألفاظها الناشئة من الوضع لمناسبة خفية . وعمل كهذا بنظري جزء من منهج التأويل عند العرفاء بشكل عام وأحد مصاديقه البارزة .

ومهما يكن من أمر فلقد قصد الأملي من كل ذلك التأكيد على أن الطهارة هذه التي أشارت الآية إليها لم تتحقق إلا في الأنبياء والرسل ، وتابعيهم من الأولياء ، ثم العلماء الراسخين .

يقول معبراً عن ذلك : «وليست هذه الذوات الطاهرة إلا الأنبياء والرسل ، وبعدهم الأولياء التابعون لهم على قدم الصدق والطهارة من أرباب التوحيد ، ومن هنا قلنا ، إن الراسخين في العلم على الإطلاق هم الأنبياء والرسل ثم الأولياء ثم العلماء الورثة المسمون بأرباب التوحيد ، حتى لا يدخل آخر في هذا الحكم بغير الحق ، لأن الدخول هذا مشروط بشرط الطهارة الذاتية ، وليس هذا إلا لأهل التوحيد فلا يدخل فيهم غيرهم»^(١) .

ولقد دلت القرآن - بنظر الأملي - على طهارة أهل البيت بالذات في قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٢) . والآية هذه صريحة في الدلالة «على طهارتهم وتقديس ذاتهم ، وتنزههم عن الذنب والمعصية ، ذلك أن الرجس المشار إليه في الآية لا يخلو من وجهين ، إما أن يكون بمعنى الذنب والفسق . . . والمعاصي ، وإما أن يكون بمعنى الكفر والشرك ، فإن كان بالمعنى الثاني فطهارتهم من ذلك معلومة بالضرورة ، وإن كان بالمعنى الأول ،

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٧ .

(٢) سورة الأحزاب ، آية ٣٣ .

فعدم طهارتهم منه على هذا المعنى ، تقتضي عدم جواز وصفهم بالطهارة مطلقاً ، ذلك أن الذنب والمعصية من أبرز مصاديق الرجس ، بل من أقدره وأخسه . . وقد شهد الحق - في الآية - بطهارتهم عن مثله ، فيجب بناء عليه ، أن يكونوا طاهرين ، وإلا لزم التناقض في قوله تعالى ، وهو محال»^(١) .

وروي عن رسول الله ما يرشد إلى هذا المعنى ويؤكده ، ومن جملة ذلك قوله : (أهل القرآن هم أهل الله وخاصته)^(٢) . ولأجل كون رسول الله (ص) قد طهره الله وأهل بيته وأذهب عنهم الرجس ، فلا يضاف إليهم إلا مطهر ، فإن المضاف إليهم هو الذي يشبههم ، فما يضيفون لأنفسهم إلا من له الطهارة والتقديس ، ولأجلها شهد النبي لسلمان بالإنتساب إليهم ، فأكد بذلك طهارته وتقديسه^(٣) . ويرشد الأملي هنا بالذات إلى المطولات المذهبية ، ويحيل على ابن عربي ، ويؤكد على الفصل الذي أنشأه الأخير في فتوحاته للحديث عن سر سلمان ، وسر إلحاقه بأهل البيت ، ويعتبره الأملي باباً من أوسع الأبواب ، ويؤكد على ما فيه من الفوائد الجليلة والمنافع^(٤) .

ويرى الأملي أن من أدلة اختصاص التأويل بأهل البيت ، تأكيدُ ثبوته لخاتم الأولياء مقيداً أعني للمهدي ، وافترض أن عصره هو عصر التأويل على ما هو عليه ، وفي أجلى صورته وأوضح معانيه . وفي نص طويل - يكشف كيفية استغلاله للقرآن لتأكيد فهمه وترسيخ وجهة نظره - يقول الأملي مركزاً على هذه الفكرة «فلو لم يكن مخصوصاً بهم وبتابعيهم ، لم يكن الله تعالى يقيد التأويل بالإمام المنتظر منهم المسمى بالمهدي في قوله : ﴿ولقد جئناهم بكتاب فصلناه على علم هدىً ورحمةً لقومٍ يؤمنون هل ينظرون إلا نأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٧ .

(٢) يلاحظ حول الخبر : أحمد ، المسند ، ج ٢ ، ص ١٢٨ . وص ٢٤٢ . والحاكم ، المستدرک ، ج ١ ، ص ١٣٩ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٩ . ويقارن : ابن عربي ، الفتوحات ، ج ٣ ، ص ٢٢٧ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ٤٧ - ٤٨ .

من قبلُ قد جاءت رسلُ ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نُردُّ فنعمل غيرَ الذي كنا نعملُ قد خسروا أنفسهمَ وضلَّ عنهم ما كانوا يفترون»^(١) .

فزمان المهدي إذن يقتضي ظهور التأويل على ما هو عليه ، وظهور الشريعة على ما ينبغي ، ورفع المذاهب والملل . . ولقد أشير إلى هذا اليوم بخبر منسوب إلى رسول الله (ص) يقول فيه : (نحن نأتيكم بالتنزيل ، وأما التأويل فسيأتيكم به الفار قليط في آخر الزمان)^(٢) .

وكيف كان ، فلقد عقب الأملي على هذا السرد بقوله : «إن الغرض من كل ذلك هو إثبات أن التأويل الحق ثابت للمهدي ، كما ثبت لأجداده من قبل لأنه وظيفتهم ومن مختصاتهم»^(٣) .

هذه خلاصة ما قاله الأملي حول القيمين على التأويل ، وبه نختم الكلام على شروط التأويل ومعناه وأقسامه والقيمين عليه وينتهي بذلك هذا الفصل ، ويبقى الحديث عن آليات التأويل وطرائقه وتطبيقاته ، وهو موضوع الفصل الثالث من هذا الباب .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٦ . ويلاحظ : سورة الأعراف ، آية ٥٢ - ٥٣

(٢) م . ن . ، ورقة ٥٠ . وحول الخبر يلاحظ : إبن أبي جمهور ، المجلي ، ط طهران ، ص ٣٠٨ . ويقارن : عوالي اللالكلي ، ج ٤ ، ص ١٢٤ ، حديث ٢٠٩ . وعند الأملي بتفصيل في : جامع الأسرار ، ص ١٠٣ - ١٠٤ . ويلاحظ حول الفار قليط كشخصية مشتركة بين الديانات السماوية :

Corbin, H. En Islam Iranien «فصل ظاهرة التأويل» .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٥١ . ويقارن : م . ن . ، ورقة ١٦ . وورقة ٥٥ - ٥٩ .

الفصل الثالث

آليات التأويل وطرائقه

«تطبيقات منطق التماثل»

١ - عالم الآفاق، عالم الأنفس والقرآن.

- تمهيد.

١ - تطابق عالمي الآفاق والأنفس.

ب - مطابقة العالمين للقرآن.

♦ مطابقة حروف القرآن، لتجليات الحق ومظاهره.

♦ مطابقة حروف البسملة للعالم.

♦ صورة التطابق وفق الجداول.

٢ . تأويل الفاتحة من المحيط الأعظم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم،

(نموذج)

١ - عالم الآفاق، عالم الأنفس والقرآن:

تمهيد:

إذا كان التأويل بنظر الأملي مطابقة القرآن بعالم الآفاق والأنفس ، والنظر فيهما من خلال آياته وكلماته وحروفه ، باعتبار كونه صورة إجمالهما وتفصيلهما ، فلا بد من دراسة الكيفية التي يمارس من خلالها الأملي أسلوب المطابقة هذا والطريقة التي يفهم بها القرآن من خلال تطبيقه بالعالمين المذكورين وتأمل حقائقهما ومعانيهما من خلال الغوص على حروفه وكلماته وآياته . بداية يقرر الأملي أن اتخاذ القرآن وسيلة للنظر في الآفاق والأنفس وفهمه وإدراكه على هذا الأساس لا يتم بالعلم الظاهر البتة ، ولا أيضاً بالعلم الباطن إذا لم يكن مبتنياً على أصل صحيح وأساس إلهي^(١) ، «بأن يفيض [الحق] على بعض عبیده أنوار تجلياته الغيبية ، ويفتح عين بصيرتهم بكحل العناية الأزلية ، بحيث يحصل لهم استعداد قراءة هذا الكتاب دفعة أو تدريجاً ، وينكشف لهم معناه وفحواه إجمالاً وتفصيلاً»^(٢) . فإذا تحقق مثل هذا الأصل الصحيح وتوفر شرطه ، كان صاحبه مصادقاً لقوله : ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^(٣) .

والأملي هنا ملفق شديد الإضطراب ، تختلط عنده آراء الفلاسفة والحكماء

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٤ .

(٢) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٣) سورة النساء ، آية ١١٣ .

والتكلمين بأفكار العرفاء وكبار المتصوفة . وليس هدفه هنا الجمع ولا التأويل ، ولا شرح الآراء وتبريرها أو نقضها واستبعادها . . إنه يستغل منها ما يخدم هدفه ، وهو بيان مطابقة عالمي الآفاق والأنفس للقرآن ، ليتمكن اعتباره شرطاً وطريقاً إلى معرفتهما ، ويقتضي ذلك بالضرورة رسم صورة بيانية لتفصيل العالمين بحسب كلياتهما ، لعدم إمكان تفصيل الجزئيات مع عدم تناهيهما بحسب نظره . فللعالم الآفاق صورة وكذا لعالم الأنفس ، وهما عالمان متطابقان وغمودجان متمائلان ، وما ينطوي عليه أحدهما من موجودات وحقائق يقابله ما يشاكله ويمثله في العالم الآخر ، وكل منهما له ما يرشد إليه في القرآن نفسه في حروفه وكلماته وآياته . ولقد أخذ الأملي نفسه بمنهج المطابقة هذا وبقي في دوامته على مدى صفحات تفسيره المحيط الأعظم . لقد استغرق في البحث عن التماثلات ، وانشغل بمحاولة إنجاز المقابلة بين الأشكال ، والبحث عن النظائر والأمثال . سوف نرى غمودجاً بسيطاً لذلك في آخر الفصل ، ينطوي على رؤيته للتأويل صراحة ، وعلى مجال ممارسة . ويرسم الأملي هنا صورة لعالمي الآفاق والأنفس تستمد من رؤية علمي الهيئة والطبيعة القديمين ، وثمة أشياء تخطاها الزمن ولم تعد ذات جدوى ، لكننا لسنا في وارد المحاكمة ، ولا يحسن هنا ذلك ، فنحن في مجال دراسة الأفكار ، وهي تولد في الزمن وضمن ظروف ، وتقييمها على أساس ما استجد سلخ لها من ظروفها وواقعها ، وتشويه لوحدها الداخلية ، وتماسكها الجوهرية .

أ - تطابق عالمي الآفاق والأنفس: يحاول الأملي أن يبين المطابقة هذه ، من خلال تحديد موجودات عالم الآفاق متصاعداً ومتنازلاً ، مع بيان ما يقابلها في عالم الأنفس ، وهو يمهّد لذلك بافتراض عدم إمكان تطبيق كل واحد من العالمين بالآخر على مستوى جزئياتهما ، لعدم تناهي الجزئيات نفسها لقوله تعالى : ﴿ولو أنّما في الأرض من شجرة أثلّامٌ والبحر يمدهُ من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلماتُ الله إن الله عزّيزٌ حكيمٌ﴾^(١) . والتطبيق بين كليّات العالمين أو بين بعض هذه الجزئيات كاف ، فإنه يستطاع أن يستخرج من هذه الجزئيات جزئيات أخرى إلى غير نهاية .

(١) سورة لقمان ، آية ٢٧ .

ولأجل ذلك لم يتعرض أحد من العلماء - بنظر الأملي - لخصر الجزئيات في العالمين الكبير والصغير ، أو الأفافي والأنفسي معرفتهم بعدم إمكان ذلك^(١) . أما مطابقة عالم الأفاق لعالم الأنفس مع تفصيل موجوداتهما الكلية بالإبتداء من الروحانيات والعلويات والإنتهاء بالجسد والسفليات فهو أن يقال : «إن الروح الجزئي المنفوخ في الإنسان الصغير والنفس الجزئية الإنسانية بمثابة النفس الكلية الناطقة ، ومظهرها القلب الصوري لأنه بمنزلة الكرسي في العالم ، كما أن مظهر النفس الكلية هو الكرسي» . وينظره فكما أنه ليس في الإنسان الصغير بحسب الظاهر أعظم من القلب والروح ، فكذا ليس في العالم الأفافي والإنسان الكبير أعظم من هذين المظهرين^(٢) ، وهما عند أهل المعقول عبارة عن الفلك الثامن والتاسع من حيث الصورة ، ومن حيث المعنى هما آدم وحواء^(٣) . وبناء على ذلك يرى الأملي أن الروح «يكون بمثابة الفلك التاسع ، والقلب بمثابة الفلك الثامن ، والعقل الجزئي للإنسان الصغير بمثابة العقل الكلي . وللعقل في الإنسان أربع مراتب : الأولى العقل الهولاني ، والثانية العقل بالفعل ، والثالثة العقل بالملكة ، والرابعة العقل المستفاد ، ومثال ذلك في الإنسان الكبير ، الملائكة الأربعة . والأعضاء السبعة والطبقات الدماغية السبع في الإنسان بمثابة الأفلاك السبعة ، أو الأقاليم السبعة في العالم الكبير . أما الأعضاء الظاهرة السبعة من الرأس واليدين ، والظهر والبطن والرجلين فهي بمثابة الأرضين السبع ، وتلك بمنزلة الأقاليم السبعة . والأمعاء السبعة بمثابة الجبال السبعة . والمياه المختلفة في البدن بمثابة البحور السبعة . والباقي بمثابة العيون والأنهار . والحواس الباطنة والقوى كالملائكة السماوية . والحواس الظاهرة والقوى بمثابة الملائكة الأرضية . والأفكار الردية والصالحة بمثابة الملائكة السماوية والأرضية الخيرة والشريرة . . . والنظفة الإنسانية القابلة للصور والأشكال إلى أن نصل إلى نهاية المراتب الستة الإنسانية من النظفة والعلقة والمضغة

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٣ - ٢٠٤ . وقارن : نقد النقود ، ص ٦٩٢ .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٣ . وورقة ١٩٣ - ١٩٩ ، حول ترتيب عالم الأفاق جملة وتفصيلاً . وقارن : جامع الأسرار ، ص ٥٥٧ - ٥٥٩ . و ٥٣٥ - ٥٤٤ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٠ . و ٢٠٢ . في بيان هذه المطابقة إجمالاً ، وفي كيفية خلق العوالم .

والعظام واللحم والدم بمثابة الهيولي الكلية القابلة للصور والأشكال إلى أن نصل إلى نهاية المراتب الوجودية الستة المذكورة ، [أي الملك والملكوت والجبروت ، ومظاهرها بحسب المراتب المترتبة عليها] . والقوى الجزئية السارية في البدن كالجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وأمثالها كالقوى الطبيعية السارية في الأجسام كلها . والعناصر الأربعة [أي البلغم والدم ، والصفراء والسوداء] بمثابة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . والعظام والشعر والأظافر بمثابة المعدن والنبات والحيوان . والأرواح النباتية والحيوانية والإنسانية في الإنسان [وهو يعني القوى] بمثابة الأرواح المعدنية والنباتية والحيوانية ، [في العالم الكبير] والبحار الجارية في الأبدان وكذلك الساكنة بمثابة الأنهار والبحار من المالح والعذب والحلو والمر ، كالماء في العين والأذنين ، وغير ذلك ، لأن بعضها حلو ، وبعضها مر ، وبعضها مالح ، وبعضها عذب . والنفس الأمارة بالسوء بمثابة الإماء [العبيد] . . . والنفس اللوامة بمثابة العلماء والقضاة والأئمة . والنفس الملهمة بمثابة الأولياء والخلفاء . والنفس المطمئنة بمثابة الأنبياء والسلاطين والملوك . . . والعقل بمثابة الوزراء وأرباب العلم والحساب والكتّاب . وباقي القوى بمثابة باقي الأصناف من الصناع والمحترفين وأهل السوق وأرباب التجارات . . . ولأجل هذه الحقائق المكونة في الإنسان الكبير ، والآيات العالية المسطورة على صفحات نفوسه ، وعقوله ومُلكه قال تعالى : ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البرِّ والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾^(١) .

ويرى الأملي أن المطابقة بهذا المقدار كافية ، وإن كان يمكن - بنظره - تطبيق كل موجود من موجودات العالم بكل حرف من حروف الإنسان ، أو مطابقة كل حرف من حروف الإنسان الكبير ، بكل حرف من حروف الكتاب الصغير حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة^(٢) ، إلا أن ذلك سوف يقود إلى الإطالة من غير فائدة

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٣ . وهو هنا يقترب من الفارابي في مطابقته بين قوى النفس ، وقوى المجتمع وعناصره . ويلاحظ : سورة الأعمام ، آية ٥٩ .

(٢) م . ن . ، آخر الورقة ٢٠٣ . وورقة ١٩٩ .

مرجوة ولا منفعة . هذا وجه ، ويمكن بنظره تطبيقها بوجه آخر ، بأن نبداً من السفليات وبتصاعد إلى العلويات .

وهو يستفيد هنا من صورة الأفلاك في الهيئة القديمة ، شأنه شأن ابن عربي^(١) .

نقل هنا نصه بأمانة كما ورد في المحيط الأعظم يقول : «إعلم أن النطفة في الإنسان كالجوهر الأول للعالم الذي هو الهيولي الأولى الكلية القابلة لصور العالم كلها من العرش إلى العرش ، والطبقات الأربع الحاصلة لها بحسب الطبيعة بمثابة الطبائع الأربع وطبقاتها ، لأن النطفة إذا وقعت في الرحم بحسب الترتيب الطبيعي تصير أربع طبقات ، الطبقة الأولى للأجزاء الأرضية ، والطبقة الثانية للأجزاء المائية ، والطبقة الثالثة للأجزاء الهوائية ، والطبقة الرابعة للأجزاء النارية ، وإذا صورت في مرتبة العلقه والمضغة صارت مستعدة للصور والأشكال وقبلت الصورة الإنسانية . والعظام بمثابة المعادن . والشعر والأظفار بمثابة النبات . والحس والحركة في الأعضاء والعروق بمثابة الحيوان . والقلب الصوري بمثابة الإنسان . وأرواح تلك الثلاثة بمثابة الأرواح الثلاثة من الروح المعدني والنباتي والحيواني . والأعضاء الظاهرة من الرأس واليدين والظهر والبطن والرجلين بمثابة الأفلاك السبعة ، والأعضاء الباطنة السبعة من الدماغ والقلب والكبد والطحال والمرارة والرئة والكليتين بمثابة الكواكب السبعة ، لأن الفلك الأول والكوكب الذي عليه وهو القمر بمثابة الرئة التي في الإنسان ، وفي هذا الفلك ملك كبير وهو رئيس الملائكة المخصوص بهذا الفلك ، وهو موكل على العناصر الأربعة . والفلك الثاني والكوكب الذي عليه ، وهو عطارد ، بمثابة الدماغ ، وفي هذا الفلك ملك كبير هو رئيس الملائكة المخصوصة بهذا الفلك ، وهو موكل بإفاضة العلوم على العالمين . والفلك الثالث والكوكب الذي عليه ، وهو الزهرة ، بمثابة المرارة ، وفي هذا الفلك ملك هو رئيس الملائكة المخصوصة بهذا الفلك ، وهو مخصص بتدبير المعاش وتهيج الشهوات والنشاط . والفلك الرابع والكوكب الذي عليه ، وهو الشمس ، بمثابة القلب الصوري ، وفي هذا الفلك ملك كبير ، هو رئيس الملائكة المخصوصة بهذا الفلك ، وهو مخصص بإعطاء الحياة الصورية . والفلك

(١) يلاحظ على سبيل المثال : إنشاء الدوائر ، ط ليدن ، ص ٣١ وبعدها .

الخامس والكوكب الذي عليه وهو المريخ ، بمثابة الكليتين ، وفي هذا الفلك ملك كبير . . وهو مخصوص بتهييج القوة الغضبية والقهر والغلبة على العالم . . وهو مخصوص بإيصال الأرزاق المعنوية التي هي العلوم والمعارف اليقينية والكشفية . والفلك السابع ، والكوكب الذي عليه ، وهو زحل ، بمثابة الطحال ، وفي هذا الفلك ملك كبير . . . مخصوص بإعطاء السعادة والشقاوة . . أما الفلك الثامن والكواكب التي عليه من الثابتات ، فهو بمثابة النفس الناطقة الجزئية ، والمعلومات المختصة بها ، لأن كل معلوم بمثابة كوكب ثابت في الفلك لثبوته في النفس . . وهذا الفلك هو مظهر النفس الكلية ، وهو يسمى أيضاً باللوح المحفوظ والكرسي وأمثال ذلك . والفلك التاسع المسمى بالأعلى والأسمى ، المعبر عنه في الشرع بالعرش لاستواء الرحمن ، هو بمثابة الروح الإنساني عند تجرده ، أو العقل الجزئي على اختلاف العبارات . . ولهذا صار مظهر الروح الأعظم والعقل الأول ، كما صار الفلك الثامن مظهر النفس الكلية واللوح المحفوظ^(١) . ويعقب على هذا التصوير للمطابقة بقوله : «فافهم هذا جداً فإنه لطيف شريف»^(٢) .

ويرى الأملي طبقاً لهذه الرواية ، أن الفيض عن الحق يتعدد بتعدد رؤساء الملائكة ، ويكون لكل رئيس فيض يخصه ، والسبب بنظره ، احتياج العالم إلى الفيض الدائم الإلهي^(٣) . والأملي يكرر هذا البيان للمطابقة في مواضع كثيرة من المحيط الأعظم مع اختلاف يسير في الأسلوب والعبارة ، ولا شك أن غرضه من التكرار هذا زيادة التوضيح ، والمبالغة في البيان ، وتقريب الفكرة كما يصرح هو نفسه بذلك^(٤) ، ورغبته هذه في الوضوح دفعته إلى تلمس الأشكال والصور والرسوم والدوائر يبين من خلالها أفكاره . . ويصور آراءه^(٥) .

وكما يطابق عالم الآفاق عالم الأنفس ويمثله ، فكذلك يتطابق عالم المعنى

(١) المحيط ، ورقة ٢٠٤ .

(٢) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٣) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٤) م . ن . ، ورقة نفسها .

(٥) نص النصوص ، قسم الجداول ، دائرة رقم ٢٣ . ٢٤ .

وعالم الصورة ، والأملي يقصد بعالم المعنى مراتب الأولياء ودرجاتهم ، وهو يعني بعالم الصورة عالم الوجود الأفقي من حيث شكله وصورته وهيئة موجوداته وأجزائه . ولقد فصلنا نحن الكلام على تطابق هذين العالمين ، وربطناهما بالأسماء الإلهية نفسها - من خلال الأملي - في الباب الرابع ، وافترضنا هناك أن المطابقة تلك إحدى تجليات منطلق التماثل الذي أسس عليه الأملي وجهة نظره التأويلية ، فلا حاجة لأن نعيد الكلام على ذلك هنا^(١) .

ب - في مطابقة الآفاق والأنفس للقرآن إجمالاً وتفصيلاً : ليس الكلام على التطابق بين عالمي الآفاق والأنفس مقدمة فحسب لمعرفة التطابق بينهما وبين القرآن ، بل ذلك دخيل في رؤية الأملي للتأويل ، وجزء منه . إن التأويل فعل مماثلة ومواءمة وموازنة بين هذه الكتب الثلاثة بكلياتها وجزئياتها ، فتفصيل العوالم والكتب هذه ، وتحقيق التماثل والتطابق فيما بينها ، هو المقصود بالتأويل هنا . . . بقي أن نبين المطابقة بين الكتب هذه ليتحقق الغرض كما يراه الأملي ، وهو ثبوت أن كل ما في هذه العوالم الثلاثة كلمات إلهية ، وأن معرفتها وإدراكها وتأويلها طريق إلى معرفة الحق وشهوده^(٢) . ويرى الأملي أنه كما تنحصر الحروف القرآنية في ثمانية وعشرين حرفاً من حروف التهجي فكذلك الحروف الأفاقية التي يازائها ، فإنها أيضاً منحصرة في ثمانية وعشرين حرفاً من بسائط العالم ومفرداته ، لأن بسائط أربعة عشر ، من حيث الملك والظاهر ، التي هي الهيولى الأولى المعبر عنها بالعنصر الأعظم ، والعرش ، والكرسي ، والأفلاك السبعة ، والعناصر الأربعة ، وكذلك من حيث الملكوت والباطن ، إذ لكل ملك ملكوت ، كما أن لكل ظاهر باطن ، وهو يرى أن الحق أشار إلى ذلك بقوله : ﴿ فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ﴾ . فيكون المجموع - بنظره - على هذا التقدير ثمانية وعشرين من البسائط^(٣) . هذا بالنسبة للحروف القرآنية والأفاقية إجمالاً ، وأما بالنسبة

(١) يلاحظ : الفصل الثالث من الباب الرابع .

(٢) نص النصوص ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٦ . وقارن : نص النصوص ، ص ٢٩٨ - ٣٠٠ . ويلاحظ : سورة ياسين ، آية ٨٣ .

لل كلمات «فالكلمات القرآنية كما أنها منحصرة في عدد معين من حيث الظاهر والتركيب ، غير منحصرة ولا تنهاى من حيث الباطن والتحقيق ، وكذلك الكلمات الآفاقية فإنها أيضاً من حيث الإجمال والظاهر منحصرة في أعداد معينة ، التي هي الإنسان ، والجن ، والمعدن ، والنبات ، والحيوان . . . إلخ ، وإن كانت غير منحصرة من حيث التفصيل والباطن ، لأن الممكنات من حيث الأشخاص غير متناهية ، وإن كانت من حيث الأنواع متناهية . . . وإلى أمثال هذه الكلمات أشار الحق بقوله : ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة . . .﴾ (١) .

أما بالنسبة لآياتهما «الآيات القرآنية أيضاً كما أنها منحصرة من حيث الظاهر في عدد معين . . . ومن حيث الباطن غير متناهية في عدد . . . فكذلك الآيات الآفاقية . . . لأن الآيات مركبة من كلمات ، والكلمات غير متناهية ، فبطريق أولى تكون الآيات كذلك ، وإليها الإشارة بقوله تعالى : ﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾ (٢) .

ويرى الأملي أن المطابقة بين القرآن والأنفس لا تحتاج هنا إلى استئناف كلام جديد ، مضافاً إلى ما مضى ، إذ أنه «حيث ثبت التطابق بين الآفاق والأنفس ، فإن ذلك يكفي لإثبات المطابقة بين القرآن والأنفس بأدنى التفات وأقل تأمل» ويعبر الأملي عن ذلك فيقول : «فحيث ثبت فيهما التطابق الصوري والمعنوي . . . ثبت أيضاً أن الأنفس كتاب إلهي جامع لهذه الحقائق الثلاث ، أعني الحروف والكلمات ، والآيات» (٣) ، وليس هناك بنظره تفاوت بينهما «لأن له بحكم التطابق بسائط ومفردات ومركبات ومشخصات ، وأنواع وأجناس من الطبائع والعناصر ، والقوى والأعضاء والجوارح والنفوس والأرواح» (٤) ، ثم يستخلص ما يقصده من

(١) المحيط ، ورقة ٢٠٦ . ويلاحظ : سورة لقمان ، آية ٢٧ .

(٢) المحيط ، ورقة ٢٠٦ . ويلاحظ : سورة الرعد ، آية ٢ .

(٣) م . ن . ، ورقة ٢٠٦ .

(٤) م . ن . ، ورقة ١٨٣ ، فصاعداً .

بحته هذا فيقول «ثبت إجمالاً التطابق بين هذه الكتب الثلاثة على الترتيب» وبنظر الأملي فإن آية واحدة من القرآن لها هذه الخاصية التي مرّت «وهي بسم الله الرحمن الرحيم ، فإنها عند أهل الله خاصة من المحققين آية كاملة من القرآن ، من حيث قابليتها لمطابقة العالم بنفسها ، لأنها جامعة للقرآن كله»^(١) . ولا يجد الأملي مشقة في إيجاد ما يؤيد هذه المطابقة من كلام القوم ، فينتقل عن عبد الرزاق الكاشاني ومن تأويله بالذات مؤيداً من حيث التصوف ، وعن غيره ما يؤيد كلامه من حيث الحكمة ، وعلى طبق مذاهب أهل النظر^(٢) . وبيان مطابقة البسملة للعالم والأنفس يعني - بنظر الأملي - عن المحاولة في غيرها من الآيات ، وفي القرآن كله . وهو يبين المطابقة بثلاثة أنحاء ، الأول من ناحية التطابق بين الحق وتجلياته من جهة ، والألف وغيرها من الحروف من جهة أخرى . والثاني من ناحية ترتيب الموجودات والمراتب على طبق الحروف . والثالث من طريق الجداول والدوائر .

* المطابقة بين الحروف وبين الحضرات الوجودية ، أو الحق وتجلياته : فصلنا فيما سبق وجهة نظر الأملي حول مسألة الوجود وما يرتبط بها ، ووسطنا الكلام هناك حول الظهورات ومراتب الوجود ، فلا نعيد . والأملي يرى أن الحضرات الثلاث الإلهية الجامعة لكل العوالم منطوية في القرآن ومتخفية فيه - بل في البسملة - بحكم لفظ كن ، إذ الألف المخفية (المقدرة) بين الباء والسين دالة على الحضرة الأحدية ، والألف المخفية (المقدرة) بين اللام والهاء في (الله) دالة على الحضرة الواحدية ، والألف المخفية بين الميم والنون في الرحمن دالة على الحضرة الربوبية ، وهو إنما قال بحكم لفظ كن ، لأن كن صادرة من هذه الحضرات ، فلا بد لها من التثليث ، وكل حرف فيها هو من اقتضاء حضرة من الحضرات ، والواو إنما سقطت من كن للتخفيف ، وأصلها (كون)^(٣) .

والوجود - كما مرّ - عند الأملي ، كما عند جميع المحققين من أرباب التوحيد

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ١٨٣ . وانظر : نص النصوص ، ص ٣١٤ . وص ٣١٠ . وقارن : فصوص الحكم ، ص ٧٥ فصاعداً .

(٢) المحيط ، ورقة ١٨٣ .

(٣) نص النصوص ، ص ٣١٥ .

واحدٌ، من حيث هو وجود، وهو الحق، وليس لغيره وجود أصلاً لا خارجاً ولا ذهنياً. ويسمى الوجود هذا من جهة إطلاقه ووحده وتجرده بالمطلق، ومن جهة تنزله في المراتب وتقيده بصور المظاهر المختلفة بالمقيد، ومع إسقاط هذين القيدين، أي الإطلاق والتقييد، سموه (هو، هو)، لأنه من هذه الحيثية لا مطلق ولا مقيد^(١). وظهور هذا الوجود بنظر الأملي ليس إلا من حيث النسب والإضافات، وتنزله من عالم الوحدة إلى عالم الكثرة ليس إلا بذلك، لقوله: (كنت كترأ مخفياً . . .)^(٢). وبنظر الأملي فإن ترتب ظهور الحق ونزوله من عالم الإطلاق إلى عالم التقييد، ومن عالم التجريد إلى عالم التركيب، هو بعينه ترتب ظهور الألف من عالم إطلاقه وتجرده، إلى عالم التركيب والتكثر، يعني كما ينسب هذا الوجود المطلق الواحد إلى كل واحد من المقيدات، ويحصل بسببه ظهور وكثرة، وكذلك الألف، فإنه ينسب أيضاً إلى كل واحد من الحروف، ويحصل بسببه ظهور وكثرة، ويحصل للألف بسبب تعيينه بكل حرف إسم ووصف مغايران لما يحصل له من تعيينه بحرف آخر، وهذا هو شأن الحق مع تعييناته والوجود الواحد مع ظهوراته، فإنه يوصف ويسمى بأوصاف تعييناته وأسمائها^(٣). ويبان ذلك على التفصيل هو أن الألف مثلاً كما يحصل له إسم الباء بالنسبة إلى الباء، والجيم بالنسبة إلى الجيم، كذلك فإن الحق يحصل له إسم العالم بالنسبة إلى المعلوم، والقادر بالنسبة إلى المقدور، وهكذا . . .^(٤). ويتحقق في الوجود في ضمن كل موجود من الموجودات، كما يتحقق الألف ضمن كل حرف من الحروف، ويتشخص بها^(٥). ومن هنا وقع العقل الأول بإزاء الباء في الوجود، لأن الباء أول تعيينات الألف، والعقل أول تعيينات الحق، والنفس الكلية بإزاء الجيم، والجسم الكلي بإزاء الدال،

(١) المحيط، ورقة ٨٩.

(٢) م. ن. ، ورقة ٩٠.

(٣) م. ن. ، ورقة ٨٩. وقارن: نص النصوص، ص ٣١٦.

(٤) المحيط، ورقة ٨٩. ونص النصوص، ص ٣١٥-٣١٦. وقارن: فصوص الحكم، ص ٧٥. وتعليقات عقيقي، ص ٥٣.

(٥) المحيط، ورقة ٩٠. وورقة ٩٢.

إلى آخر الحروف ، وآخر الموجودات والمظاهر^(١) . . . ويعقب على هذا البيان بقوله : «وهذا وضع إلهي وقانون رباني ، نطق به الأنبياء والرسل جميعاً»^(٢) . وعليه فكما أن الحق من بين الموجودات جميعاً هو المتصف بالموجودية الحقيقية ، وسواه وجودات مجازية ، ونسب وإضافات ، فكذا الألف ، فإنه الموجود حقيقة من بين الحروف ، وغيره مظاهره . يعبر عن ذلك في المحيط فيقول : «إعلم أن تقييد الوجود المطلق بصور المقيدات التي هي مظاهره ، هو بعينه تقييد الألف المجرد بصور الحروف المقيدة ، التي هي مظاهره ، وتنزله من حضرة الأسماء والصفات بعينه كتنزول الألف المجرد إلى حضرة التعينات والتقييدات» . وينظره فإن هذا لا يوجب قدحاً في الإطلاق ، ولا نقصاً في الذات ، وكما أنه ليس في الوجود سوى الحق ، وليس غيره إلا اعتبارات ، فكذا لا يوجد من بين الحروف ما يوجد بوجود حقيقي إلا الألف ، وما سواه فهو وجودات إضافية ونسب واعتبارات لا حقيقة لها في نفسها ، وإنما تحصل باعتبار نسبة المجرد إلى المقيد . فالحروف الأخرى معدومات في نفسها موجودات بالنسبة والإضافة ، وكذا مظاهر الحق ، ولهذا قيل : (ما من حرف إلا والألف معه صورة ومعنى)^(٣) .

هذا بيان المطابقة إجمالاً . والتفصيل لا موجب له هنا ، وإن كان الأملي يرى أنه يمكن تطبيق كل واحد من المظاهر بكل حرف من الحروف^(٤) . وسيجيء اختصاراً في الجداول ، وهو إنما اكتفى هنا بمقدار كهذا من البيان ، لأن الغرض يتحقق بواسطته ، وهو «أن يعلم أن ظهور الحق بصورة العالم والخلق ، كظهور الألف بصورة الحروف ، وأن الوجود والعالم واقعان على ترتيب الحروف حذو النعل بالنعل»^(٥) .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٩٠ .

(٢) م . ن . ، ورقة ٩٢ .

(٣) م . ن . ، ورقة ٩١ . وورقة ١٨١ فصاعداً ، (لاحظ نموذج لذلك : ص ٧٣) .

(٤) م . ن . ، ورقة ١٨١ .

(٥) م . ن . ، ورقة ٩٢ .

* تطبيق حروف البسملة بالعالم : يوجز هنا الأملي ، إتكالاً على ما سيقوله في شرح الجداول المتصلة بالموضوع قريباً ، وليس هناك الكثير من الجديد ، اللهم إلا الترتيب في التطابق بين العوالم والحروف ، فلكل حرف موجود بإزائه كليّ «فحرف الباء من بسم الله ، بإزاء مرتبة الأمر وهذا الأمر^(١) يرجع الكل إليه ، وليس فوقه مرتبة في الوجود ، لأن فوقه مرتبة الأحدية ، ولا دخل للأخيرة في الوجود الإمكانية . وتكون البداية من الأمر ، والنهاية أيضاً إليه ، وكذلك الوسط ، لأن المراتب منحصرة في ثلاث لا غير ، ويسمى هذا الأمر إبداعاً واختراعاً وفيضاً وأثراً وإيجاداً وخلقاً . والموجد لهذا الأمر موجداً واجباً مبدعاً ومؤثراً . . وأمثال ذلك^(٢) .

أما حرف السين فهو بإزاء المرتبة الثانية ، التي هي مرتبة العقل الكلي ، وهو أول ما صدر عن الأمر بغير واسطة ، ويسمى الهيولى الأولى والجوهر الأول والطبيعة الكلية الأولى والعلة الأولى والمعلول والممكن بالذات وكاف الأمر ونون الإيجاد والعلم الأعلى والعرش العظيم^(٣) والإنسان المطلق وآدم الحقيقي والنقطة الأولى والمادة العظمى . وقد كان كل شيء مكنوناً في هذا العالم كالشجرة في النواة ، والإنسان في النطفة . وحرف الميم بإزاء المرتبة الثالثة ، وهي النفس الكلية ، وتسمى بالكروسي واللوح ونون الأمر والإنسان الثاني وحواء الحقيقية . وحرف الألف (في الله) بإزاء المرتبة الرابعة التي هي الطبيعة الكلية وهي خليفة النفس الكلية ومادة الأفلاك وأصل مفردات العالم والطبائع الأربعة . وحرف اللام الثاني (في الله) بإزاء فلك البروج ، وهو ينقسم إلى اثني عشر ، وكل منها يسمى برجاً . وحرف الهاء (في الله) بإزاء فلك زحل . وحرف الألف (في الرحمن) بإزاء المشتري . واللام (في الرحمن) بإزاء المريخ . والراء بإزاء فلك الشمس . والحاء بإزاء الزهرة . والميم بإزاء فلك عطارد .

(١) مراده بالأمر مظهر الإسم الرحمن . ولاحظ أهمية حرف الباء عند ابن تركة مثلاً ، في : ابن تركة ، على ، الرسالة البيانية ، مخطوط مجلس شوراي ملي ، رقم ٨٥٠٣ . وهي رسالة حول علة تقدم حرف الباء على جميع الحروف في القرآن ، وحكمة ذلك ، والرسالة جواب سؤال ، وإبن تركة رسائل أخرى كثيرة في الحروف . ويلاحظ تفصيل مطابقة البسملة لعالم المعنى في : نص النصوص ، ص ٣١٣ - ٣١٤ . ولقد مر ذكر ذلك تفصيلاً في الفصل الثالث من الباب الرابع عند الحديث على مراتب الأولياء ومطابقتها لحروف البسملة . فلا نعيد .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٩٢ .

(٣) جامع الأسرار ، ص ٥٥٧ .

والنون بإزاء فلك القمر . والألف (من الرحيم) بإزاء الهيولى العنصرية . واللام بإزاء جوهر النار . والراء بإزاء جوهر الهواء . والحاء بإزاء جوهر الماء . والياء بإزاء جوهر الأرض ، ويسمى مركز العالم ، ويعبر عنه في الشرع بأسفل سافلين . وحرف الميم بإزاء المواليد الثلاثة من النبات والمعدن والحيوان^(١) . والآملي يسرد هذه المطابقة بوجوه متعددة ليؤكد على جامعية البسملة للقرآن من جهة ، وعلى أنها واقعة على ترتيب العالم ، بحسب كلماته وآياته وحروفه جملة وتفصيلاً^(٢) .

وهو يعتبر أن بيان التطبيق بهذا الشكل يدل على كمال قدرته ، وغاية تمكنه من الكشف ، ونهاية معرفته للحقائق الكلية . وهو يفترض أن إدراكه لمثل هذا كان بعناية الله ، وحسن توفيقه ، ويعقب على ذلك معتزاً فيقول : «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم»^(٣) .

* في المطابقة بين حروف بسم الله والعالم على طريقة الدوائر : قلنا أن الآملي مولع بالتصوير والتمثيل ، يتوسل الرسم لبيان فكره وتوضيح آرائه ، وهو يعبر عن سبب ذلك بالقول : «والغرض من ذلك أنس النفس بالقوى الخيالية والحسية ، وأخذ المعاني المعقولة عنه بواسطة الحس والخيال ، لأن التصرف ، وإن كان للنفس

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٨ . ونص النصوص ، ص ١٥١ - ١٥٢ . وص ٣١٢ - ٣١٣ .

(٢) م . ن . وقارن : ص ٢٢٣ . وجامع الأسرار ص ٥٦٢ - ٥٦٣ ، حول جامعية البسملة للعالم .

(٣) نص النصوص ، ص ١٥٣ . يبالغ هنا الآملي في التأكيد على (الحرف) . . . ذلك إرث المذهب الحروفي في التصوف الشيعي خصوصاً متأثر بأخوان الصفا ، يعتبر سعد الدين حموية علماً من أعلام هذا التيار . راجع عنه : المصباح ، المقدمة . تظهر هذه النزعة بشدة عند الحلاج في الطواسين ، وعند التفري في المواقف ، وتبدو واضحة عند ابن عربي في التدبيرات الإلهية . قارن حول ذلك كله : محمود ، عبد القادر ، الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ، ط ٢ ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦ م . ولاحظ نصوص عند حموية ، في : المصباح في التصوف . ويصرح الآملي هنا أن أول من تحدث في الحرف إخوان الصفا ، وينقل نصاً طويلاً عنهم بالخصوص ، انظر : نص النصوص ، ص ١٥٢ . وقارن : القونوي ، صدر الدين ، إعجاز البيان ، ص ٣٨٠ - ٣٨١ . وجامي ، نقد النصوص ، ص ٦٨ - ٦٩ . ولاحظ : نصوص الحكم ، ط عفيفي ، ص ٧٧ . والقونوي ينقل في إعجاز البيان في هذا الموضوع عبارات الشيخ بالفاظها . وانظر : الأسفار الأربعة ، «ليس في العدد لإحقيقة الواحد لا بشرط» ج ٢ ، ص ٣٠٨ - ٣٠٩ .

وانظر تحليل لهذه الظاهرة في مقالة :

Corbin. H. l'intériorisation du sens en heurméneutique soufie Iranienne, in Eranos-Jahrbuch XXVI, Zürich, 1958, P.P.57 - 182.

في جميع الأمور ، لكن لها أسباب وآلات لا تتصرف في شيء من الجزئيات إلا بها ، والحواس العشرة هذا عملها ، أي علة إيجادها لتأخذ النفس بواسطتها حظها من عالم الحس ، كما تأخذ حظها عند تجردها عنها في عالم العقل ، ولهذا قيل إنها مدركة للكليات بذاتها وللجزئيات بآلاتها ، لأنها لا تتمكن من التصرف في شيء من عالم الحس إلا بواسطة الحواس^(١) . ولهذا جعل الله - بحسب الأملي - في كتابه الكريم أكثر الأخبار الغيبية والأسرار الأخروية في صورة مثال حسي^(٢) .

وكيف كان ، فالعالم عند الأملي منحصرة في تسعة عشر عالماً كلياً ، وجزئياتها ثمانية عشر ألف عالم على التفصيل^(٣) لأن المراد بها السماء والأرض وعالم العقول والأجسام والمركبات ، وهذه كلها منحصرة في مراتب ثلاث كلية ، هي عالم العقول والنفوس والأجسام ، وكل كلياتها مشتملة على جزئيات أقلها الألف ، فتكون مراتب العقول والنفوس والأجسام ثمانية عشر ألف عالم^(٤) . وتصير تسعة عشر بالإنسان الجامع الكامل . ويعبر عن ذلك بأسلوب آخر فيقول : «إن لفظ كن في قوله : ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ثلاثة أحرف ، كاف ونون وواو ، وكل واحد منها ثلاثة أحرف ، فيكون الترتيب على تسعة بحسب الظاهر ، ويقابلها تسعة بحسب الباطن . . فتصير مع الإنسان الجامع تسع عشرة مرتبة^(٥) . هذا بالنسبة إلى ترتب العالم على تسعة عشر مرتبة . أما بالنسبة لترتب القرآن ، فهو - بنظر الأملي - واضح أيضاً باعتبار أن «الحروف وإن كانت ثمانية وعشرين ، لكن الأصل فيها النصف الغير المنقوت ، وهي أربعة عشر حرفاً ، فإذا ذكرت في المراتب الخمسة من الأحادية والثنائية . . إلى الخماسية تكون تسعة عشر ، فيكون القرآن مرتباً على تسع عشرة مرتبة أيضاً^(٦) . ويصور الأملي هذه المطابقة عبر دائرتين .

(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٩ .

(٢) م . ن . ، ورقة نفسها .

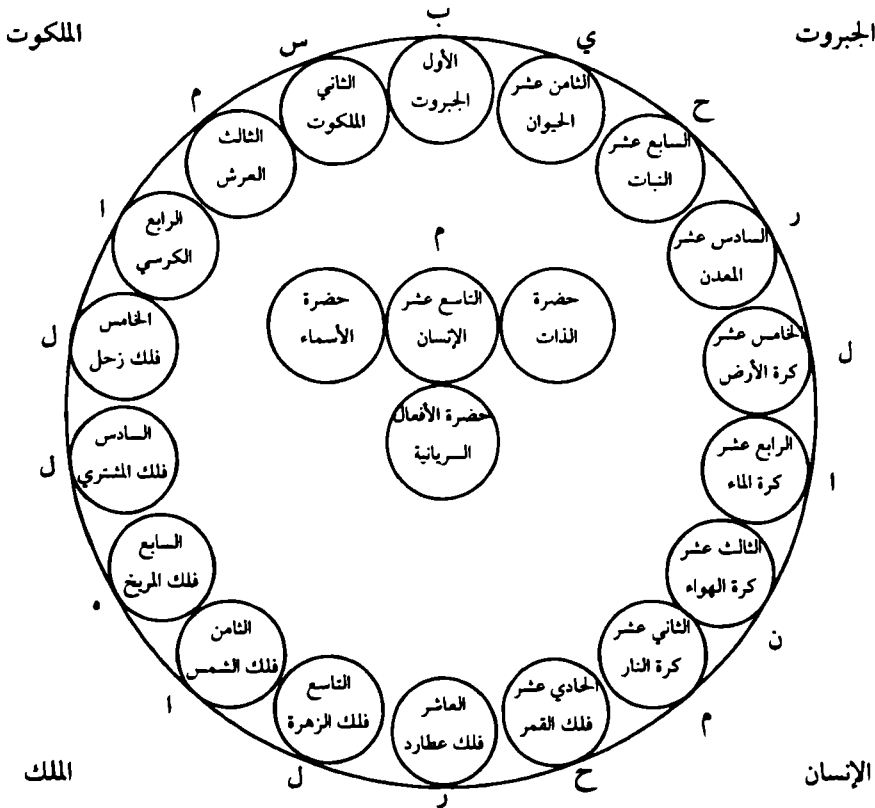
(٣) سورة النحل ، آية ٤٠ .

(٤) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٩ . وقارن حول انحصار العوالم بهذا العدد : نص النصوص ، ص ٢٨٠ - ٢٨٥ .

(٥) م . ن . ، ص ٣٠٨ .

(٦) المحيط الأعظم ، ورقة ٢٠٩ .

الأولى : يوضحها الأملي بقوله : «هذه الدائرة موضوعة لتعداد العوالم الكلية ، تارة على عدد حروف بسم الله ، وهي تسعة عشر حرفاً في الكتابة ، وإثنين وعشرين حرفاً في التلفظ ، وتارة على عدد الخبر الوارد بأن العالم ثمانية عشر ألف عالم ، والدوائر المتصقة بالدائرة الكبيرة إشارة إليها ، والدائرة الوسطية الإنسانية عبارة عن المرتبة التاسعة عشرة ، والدوائر الثلاث حوالها ، عبارة عن العوالم الثلاثة الإلهية والتي تطابق حروف الألف الثلاثة المحتجبة في البسملة في (بسم ، الله ، والرحمن) ، وكليات هذه العوالم إجمالاً أربعة مكتوبة على أطرافها»^(١) . وهذه هي الدائرة .



(١) نص النصوص ، ص ٢٨٠ - ٢٨٥ . حول انحصار العوالم في عدد معين . وأيضاً : ص ٣١٢ - ٣١٣ . ويلاحظ : المحيط الأعظم ، ورقة ٢١٠ . ويقارن : فصوص الحكيم ، الفص الرابع ، ص ٧٥ . وتعليقات عفيفي ، ص ٤٨ . والفتوحات ، ج ٢ ، ص ٨٩٥ .

وفصل الأملي على هامش الدائرة محتواها^(١)، فيعتبر أن العوالم ، الأول والثاني إلى الرابع ، مشتملة على جزئيات كثيرة من العقول والملائكة أقلها ألف . أما العوالم من الخامس إلى الحادي عشر ، فهي مشتملة على جزئيات كثيرة من الكواكب أقلها أيضاً ألف . والعوالم من الثاني عشر إلى الثامن عشر ، محتوية على جزئيات كثيرة من الحيوانات والمعادن والنبات ، أقلها ألف . والتاسع عشر ، هو آخر العوالم على الترتيب ، وأولها على التحقيق ، إذ الكل - بنظره - صدر منه وإليه يعود ، وهو الجامع للكل ، لقوله (ص) : (خلق الله الإنسان على صورته)^(٢) .

أما الحضرات الثلاث ، فالأولى : عالم إلهي وجناب قدسي منه صدرت العوالم كلها ، ومنه نشأت الموجودات بأسرها دفعة وتدرجاً ، وهو بإزاء ألف (بسم) غير المكتوبة . وهي حضرة خفية في الظاهر ، ظاهرة في الباطن . والثانية : عالم كلي وجناب رحماني وهو بإزاء ألف (الله) ، وهي حضرة خفية مع أنها ظاهرة . والثالثة : عالم كلي وجناب صمدي منه صدرت العوالم الجسمانية كلها ، وهو بإزاء ألف الرحمن غير الملفوظة أيضاً^(٣) .

والأملي يشكل دائرة أخرى ليبين من خلالها مطابقة البسملة للعوالم ، وهو يقول بأنه صنعها على وفق تصور أهل المعقول ، وهذا يعني أن الأولى على وفق تصور أهل الله وخاصته . وهو يرى أن لا تخالف ولا تناقض بين الحكماء وأهل الله في العدد ، لكنهم يخالفونهم في التعيين ، والغرض من الدائرتين واحد ، وهو أن العوالم قد وقعت على حروف بسم الله ، دل على ذلك قوله : «ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم»^(٤) . قال الأملي معبراً عن ذلك : «فأما الدائرة الثانية ، فرسمها في الجداول هذا بعينه ، ولكن يتغير تعين العالم فيها بحسب

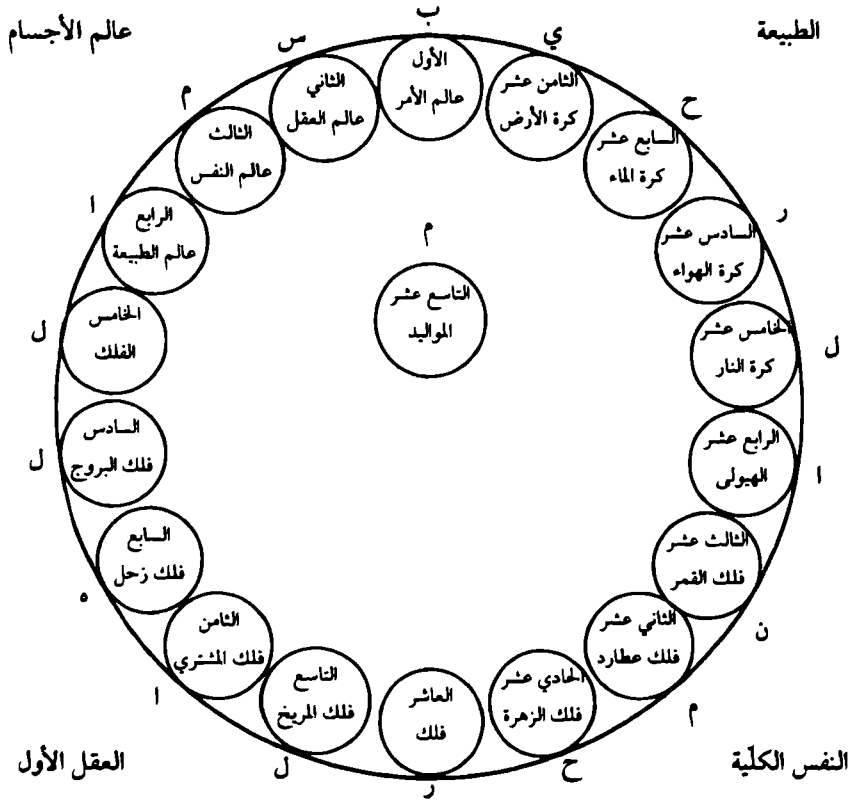
(١) انظر : نص النصوص ، دائرة رقم ١٠ - قسم الدوائر .

(٢) راجع حول الحديث مثلاً ومعناه : فروزانفر ، أحاديث مشنوي ، ص ١١٤ - ١١٥ . وقد مرّ تفصيل مصادره فيما مضى .

(٣) المحيط الأعظم ، ورقة ٢١٠ .

(٤) راجع حوله : م . ن . ط الموسوي ، ج ٢ ، ص ٣٧٠ . وهو يرويه عن النبي (ص) .

الإصطلاح والعبارة ، ولا تزيد على عدد حروف بسم الله . . والدوائر المتصقة بالدائرة الكبيرة ، إشارة إلى ثمانية عشر ألف عالم ، لأنها كليات مشتملة على جزئيات ، والدائرة الوسطى . . . إلى نهاية المراتب ، وهي المرتبة التاسعة عشرة^(١) . وهذه صورتها :



(١) المحيط الأعظم ، ورقة ٢١١ .

وفصل الأملي هذه الدائرة وفق مذهب الحكيم في الهامش فيقول :
الأولى : مرتبة أولية الوجود ، ليس فوقها مرتبة ، ويرجع الكل إليها ، صدرت
من العقل بلا واسطة ، وتسمى إبداعاً وفضاً .
الثانية : أول موجود صدر عن الأمر بواسطة ، ويسمى الجوهر الأول ، والعلة ،
والهيولى .

الثالثة : ثاني مرتبة صادرة عن الأمر ، وتسمى باللوح .
الرابعة : ثالث مرتبة صادرة عن الأمر ، وهي خليفة النفس الكلية .
الخامسة : هذه مرتبة الفلك الأطلس ، والأقصى ، أو العرش .
السادسة والسابعة والثامنة حتى الثالثة عشرة : مراتب صدرت عن الأمر بوسائط
وتختلف حركات الكواكب والأفلاك بين مستقيمة ومستديرة .
الرابعة عشرة حتى الثامنة عشرة : كليات الموجودات الأخرى . أما التاسعة
عشرة ، فهي للمواليد الثلاثة (المعدن والنبات والحيوان) .

ويرى الأملي «أن عد الحكماء عالم الأمر عالماً واحداً برأسه ، سابقاً على العقل
الأول الذي لا يسبقه شيء لقول أهل التحقيق وقول النبي (ص) : (أول ما خلق الله
العقل)^(١) ، غير مطابق للشرع ولا للعقل ، فلا معنى لافتراض مسبوقية عالم العقل
بشيء ، مع ثبوت أول مخلوق ، وأنه العقل على التحقيق»^(٢) .

(١) مرت مصادره بتفصيل فيما مضى .

(٢) المحيط الأعظم ، ورقة ٢١١ . ويلاحظ دائرة مطابقة عالم المعنى لحروف بسم الله في الباب الرابع .

٣ - نموذج من تأويل سورة الفاتحة^(١):

تأويل : يجب عليك أن تعرف أولاً ، أن التأويل على طريقتهم ، هو التوفيق ، والتطبيق بين الكتاب القرآني الجمعي ، وبين الكتاب الآفاقي التفصيلي ، كما أن طريقة أهل الظاهر ، هي التطبيق بين المتشابه والمحكم ، ورد المتشابه إليه ، وقد سبق تعريف هذين التأويلين في المقدمة الأولى مبسوطاً . أما من حيث أن ذلك كان في المجلد الأول ، ونحن في المجلد الثاني ، فلا يضر أن نشير إلى بعض ذلك تنبيهاً للسامع ، وتعليماً للطالب ، فإن غرضنا إيصال النفع إلى الغير ، بأي وجه يتفق ، وبأي طريق يحصل . وإذا تقرر هذا نقول : إعلم أن العلة الغائية عندهم في التأويل حصول مشاهدة الحق تعالى في مظاهر آيات كتابه الآفاقي ، وكلماته ، وحروفه ، كما أشرنا إليها مراراً ، وأشار هو نفسه في قوله : ﴿سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾^(٢) إلى ذلك ، فإن ذلك إشارة إلى مشاهدته في ضمن الآيات الآفاقية والكلمات والحروف ، وحيث أن القرآن صورة إجماله وتفصيله ، وما تحصل تلك المشاهدة إلا بمساعدته ومعاونته ، يجب تأويله على الوجه المذكور ، ليحصل ذلك الغرض منه ، فيجب حينئذ على كل طالب سالك ، السعي والإجتهد في تحصيل استعداد هذا التأويل ، وأستحقاق هذا التطبيق ، ليحصل له بواسطته المشاهدة المذكورة ، وقد مرّ أن حصول هذا الأمر ، إما أن يكون بطريق المحبوبة ، أو بطريق المحببة ، فإن كان الأول ، فذلك يحصل بلا طلب وتعب ، كما حصل لكثير من الأنبياء والأولياء وتابعيهم من الراسخين في العلم ، والثابتين على قدم التوحيد . وإن كان الثاني ، فذلك يحصل بالتوجه إلى الله تعالى حق التوجه ، وبالتقوى حق الإيتاء ، مع مجاهدة ، ورياضة ، وشيخ مرشد ، كما حصل لكثير من الصادقين الواصلين ، وإلى الطائفتين أشار تعالى بقوله : ﴿فسوف يأتي الله

(١) يحتل تفسير الفاتحة في المحيط الأعظم الورقات من (١٨١) حتى (٣١١) ويبدأ تفسيرها ببداية المجلد الثاني . وما نقلناه هنا كنموذج (من ورقة ١٨٩ - حتى نهاية الورقة ١٩٢) . ما بين معقوفين من زيادتنا أو تصحيح لبعض الألفاظ ليستقيم النص . أسقطنا هنا ما ينقله الأملي للإستشهاد ووضعتنا مكانه نقط هكذا (. . .) . ولم نتدخل في الصياغة مطلقاً . والنص ينطوي على فهم الأملي للتأويل ، وعلى بيان وحدة الوجود والظهورات ، وشيء من تأثيرات علم الحروف .

(٢) سورة ، فصلت ، آية ٥٣ .

بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ﴿١٦﴾ ، وإن قلت على سبيل الاعتراض ، أنك أشرت في المقدمات ، وقلت أن كل ما [من] لا يكون له الإطلاع التام على القرآن ، لا يجوز له التأويل ، وخصصت هذا بالإمام الكامل ، الذي يكون معصوماً ، ومنصوصاً [عليه] من عند الله ، فكيف يحصل لنا استعداد التأويل واستحقاقه ، وما لنا على القرآن اطلاع تام ، ولا في العصمة قدم راسخ ، قلنا هذا الكلام موجه ، إلا [أنك] ما فهمت كلامنا على ما ينبغي ، لأننا قلنا ، التأويل حق التأويل وظيفه الإمام ، أو المعصوم [وأمثالهما] لا مطلق التأويل ، والحال أن الله خص التأويل بنفسه ، وبالعلماء والراسخين ، وهذا مطلق التأويل ، لا التأويل المخصوص بالنبي ، أو الإمام أو المعصوم ، فنتبيهك وتعليمك كاف في طلب التأويل العام المطلق لقوله : ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم . ﴿٢﴾﴾ ، وإن قلت أنت أشرت في المقدمة الأولى ، أن الراسخ في العلم لا يصدق إلا على الأئمة وتابعيهم ، وأرباب التوحيد ، ونحن لسنا [لا] من المعصومين ، ولا من أرباب التوحيد ، فكيف يحصل لنا استحقاق التأويل؟؟ قلنا ، نعم ، إن اجتهدت وقمت بالأمر على ما ينبغي ، صرت من أرباب التوحيد ، والتابعين لهم على سبيل التحقيق ، ويصدق ذلك الوقت عليك ، أنك من الراسخين في العلم الإلهي ، المعبر عنه باللدني ، الحاصل بالجد والاجتهاد ، والرياضة والتقوى ، للمحبين ، الذين وصولهم متأخر عن سلوكهم ، لقوله تعالى : ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (٣) ، ولقوله : ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُ اللَّهُ اللَّهُ﴾ (٤) ، ولقوله : ﴿إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (٥) ، وبغير الرياضة والاجتهاد للمحبوبين ، الذين وصولهم سابق على

(١) سورة المائدة ، آية ٥٤ .

(٢) سورة ، آل عمران ، آية ٧ .

(٣) سورة ، الأنفال ، آية ٢٩ .

(٤) سورة البقرة ، آية ٢٨٢ .

(٥) سورة العلق ، آية ٣ - ٥ .

سلوكهم ، لقوله تعالى : ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(١) ، ولقوله : ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾^(٢) . وإذا عرفت هذا ، وتقرر عندك أن التأويل بعد الأنبياء والأئمة والأولياء ، مخصوص بالراسخين من تابعيهم حق المتابعة ، وأن التأويل هو التطبيق بين الكتاب القرآني والكتاب الآفاقي إجمالاً وتفصيلاً ، فاجعل ذهنك إلينا ، وانظر إلى تأويل هذه الآية التي هي ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^(٣) لتحقق عندك أن الله تعالى عبداً ، أخفاهم عن نظر الأغيار ، ولهم هذا التصرف وهذا المقام ، وهذا بالنسبة إليهم أسهل الأشياء ، وأيسر الأمور ، لقوله تعالى : ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(٤) . ثم إعلم أن هذه الآية الكريمة حيث شرعنا في تأويلنا ، نريد أن نشرح في تأويل حرف حرف منها ، وكلمة كلمة ، لئلا يُشكل عليك ، وعلى غيرك شيء منها . ومن جملة أسرار الله أن الأنبياء وضعوا الحروف على ترتيب الوجود الخارجي الإضافي الإمكانى ، وجعلوا كل حرف منها بإزاء موجود من الموجودات ، واجباً كان أو ممكناً ، مطلقاً كان أو مقيداً . بحيث جعلوا الألف الذي هو أول الحروف ، بمثابة الواجب تعالى ، الذي [هو] أول الموجودات ، وهو المراد بالوجود المطلق . وجعلوا الباء ، الذي هو ثاني الحروف ، بمثابة الملك ، الذي هو أول المقيد بعد المطلق ، وأول الموجود بعد الحق تعالى . وقد جعل الحق هذه الآية جامعة هذه العوالم الكلية ، وجعل بإزاء كل عالم حرفاً منها ، لأن الباء منها بإزاء العقل الأول ، والسين بإزاء النفس الكلية المعبر عنها بالجبروت والملكوت ، والميم بإزاء العرش ، والألف الأولى من الله بإزاء الكرسي ، كما سبقت الإشارة إليها قبل هذا ، المعبر عنهما بالفلك التاسع والثامن ، واللام الأولى لفلك زحل ، واللام الثانية لفلك المشتري ، والهاء لفلك المريخ ، وكذلك إلى المعدن والنبات والحيوان ،

(١) سورة الكهف ، آية ٦٥ .

(٢) سورة النساء ، آية ١١٣ .

(٣) سورة الفاتحة ، آية ١

(٤) سورة ق ، آية ٣٧ .

لأن هذه المراتب تسعة عشر [كذا] مرتبة ، وحروف بسم الله تسعة عشر حرفاً ، فيكون بحسب الكتابة [مطابقاً] . وأما بحسب اللفظ فيه ثلاثة عوالم آخر .

واعلم أن ها هنا أبحاث ستة ، البحث الأول في الباء وتحقيقه ، البحث الثاني في النقطة التي تحتها ، البحث الثالث في السين والميم ، البحث الرابع في الله ما يتعلق به ، البحث الخامس في الرحمن الرحيم ، البحث السادس في تطبيق حروفها بحروف العالم كله .

* البحث الأول ، في الباء وتحقيقه : إعلم أيها الطالب جعلك [الله] من المطلعين على أسراره ، أنه ورد عن النبي (ص) أنه قال : «ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم» ، وورد عن أمير المؤمنين علي (ع) أنه قال : « . . . لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم» . ونقل عن محيي الدين الأعرابي (قده) أنه قال : «بالباء ظهر الوجود ، وبالنقطة تميز العابد من المعبود» . وورد عن أمير المؤمنين أيضاً أنه قال : «أنا النقطة تحت الباء» وقال : «العلم نقطة كثرها الجهال» ، ونقل عن الشبلي (قده) ، أنه قال : «أنا النقطة تحت الباء» ، وإلى هذا أشار الشيخ الكامل ابن الفارض المصري (قده) ، في قصيدته التائية بقوله :

فلو كنت لي من خفضة الباء نقطة رفعتُ إلى مالم تنله بحيلة^(١)

وأمثال ذلك في هذا الباب كثيرة [كثير] ، فأطلبه من مظانها [مظانه] . وأما معناه فباتفاق المحققين من أرباب التوحيد ، أنه عبارة عن صورة الوجود الظاهر

(١) وفي الديوان هكذا : «فلو كنت بي من نقطة الباء خفضة رفعت إلى مالم تنله بحيلة» . ابن الفارض ، عمر ، الديوان ، ط اليازجي ، ص ٤١ ، وهو من قصيدته المشهورة المعروفة بالتائية الكبرى . ويلاحظ حول ذلك : ابن عربي ، محي الدين ، تفسير القرآن الكريم ، ط مصطفى غالب ، ج ١ ، ص ٧ - ٨ .

ويقارن : ط القاهرة ، ج ١ ، ص ٥ . وأيضاً : السلمي ، حقائق التفسير ، ورقة ١٧ . والتستري ، سهل ، تفسير القرآن ، القاهرة ، ١٣٢٦هـ . ص ٩ . وأيضاً : العامل ، تفسير مرآة الأنوار ، تفسير الفاتحة . والإصفهاني ، مجد البيان ، تفسير الفاتحة ، ص ٢١٢ - ٣٥٣ . والإصفهاني متأثرة جداً بالإرث الصوفي ، العرفاني ، وتراث الحكمة المتعالية . . . على مستوى تفسيره . ويحسن تأمل جهده في استغلال النصوص والأخبار ، عبر استبطانها وتأويلها .

المتعين المضاف ، كما أن الألف عبارة عن صورة الوجود الباطن العام المطلق ،
وسبب أنه أول موجود أضيف إليه الوجود المطلق ، كان العقل الأول ، والروح
الأعظم بمثابة الباء إلى الألف ، سماه الشرع بالعقل والموجود الأول ، وجعله أول
التكوين ، ورابطة تعلق الوجود من الواجب إلى الممكن . والنقطة الواقعة تحت الباء
[عبارة] عن صورة الممكن ، وتعيينها في العلم والعين ، وسبب أنها كانت علة
التمييز عن غيرها ، أسماها الشرع نقطة ، فكما أن الباء يتعين بها ، ويتميز عن
الألف ، فكذلك الوجود المضاف يتعين بذات الممكن ، ويتميز عن الوجود المطلق .
والمراد بالألف عند التحقيق الحضرة الأحدية المطلقة ، التي هي عبارة عن انتفاء
تعدد الأسماء والنسب والتعينات ، عن الذات بعد اعتبارها ، وبالباء الحضرة
الواحدية الإمكانية ، التي هي عبارة عن الذات مع إضافة الأسماء والصفات ،
وواحديتها بها مع تكثرها بالتعينات . وبالنقطة الحضرة الربوبية ، التي هي عبارة
عن الذات من حيث صدور الأفعال عنها ، وإيجاد المخلوقات من حضرتها ، عيناً ،
لا علماً ، لأن الوجود العلمي ، مخصص بالحضرة الإلهية دون الحضرة الربوبية .
وبيان ذلك مفصلاً ، هو أن تعرف أن جميع الإشارات المتقدمة في الباء ، والحروف
والمظاهر وغيرها ، كناية عن ظهور الحق بصورة الخلق ، في عالم الهباء ، الذي هو
التعين الأول ، والمرتبة الثانية في الوجود ، لقوله (ص) : «خلق الله تعالى آدم على
صورته» ، وعند البعض [كناية] عن خفائه ، فتكون حضرة الذات التي هي الحضرة
الأحدية لقوله (ص) : «كان الله ولم يكن معه شيء» . وسبب ذلك هو أنه ورد في
الحديث النبوي ، أنه سئل عن مكان الرب قبل وجود الخلق ، فقال (ص) : «كان
في عماء» فإذا نظرنا إلى اللغة ، ومعنى العماء الذي هو الغيم الدقيق الحائل بين
السماء والأرض ، يكون المراد به الحضرة الواحدية والتعين الأول الحائل بين أرض
الكثرة الخلقية الإمكانية وسماء الأحدية الذاتية ، وإن نظرنا إلى الإصطلاح والسؤال
من لسان الأعرابي فيكون المراد الحضرة الأحدية الذاتية ، لأن المراد بالسؤال : كان
العلم بمكان خفائه قبل الظهور ، لقوله جل ذكره : «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن
أعرف فخلقت الخلق» الحديث . لأن الحق قبل الظهور لم يكن إلا في الحضرة
الأحدية ومقام الإطلاق والوحدة ، وليس المراد بالقبل والبعد ههنا ، القبلية الزمانية

والبعدية المكانية ، لأن مثل ذلك لا يليق بجنابه ، وهو يقدر في قدمه وإطلاقه ، بل المراد بالتقدم والتأخر والقبلية والبعدية بالنسبة إلى الظهور والبطون والأولية والأخرية ، التقدم بالذات لا غير . وإذا تقرر هذا وتحقق ، فاعلم أنه قد سبق في المقدمة الثالثة من المقدمات أن العالم واقع على ترتيب الحروف . . . وبحكم التطبيق ، طابقنا كل حرف من الحروف ، بعالم من العوالم الكلية مفصلاً مجرداً ومرتباً . لكن لا بد من بيان ذلك في هذا المقام مرة أخرى على طريق التفصيل . . . فنقول : يجب عليك أن تعرف أن أصول جميع المحققين من أرباب التوحيد وقواعدهم مبنية على أن الوجود واحد ، وهو الحق تعالى ، وليس لغيره وجود أصلاً من حيث الحقيقة ، كما قالوا : «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله ، فالكل هو وبه ومنه وإليه» ، وقد أثبتوا هذا بالبراهين العقلية ، والدلائل النقلية ، بعد الذي شاهدوه بعين البصيرة كشفاً وعياناً ذوقاً ووجداناً . ونظراً إلى تجرده وتنزهه وصرافة وحدته وتقديسه وكمال ارتفاعه عن التعيين والتقيد ، سموه بالمطلق ، ونظراً إلى تنزله عن هذه الحضرة الأحادية وتقيدته بصور المظاهر المختلفة ، سموه بالمقيد . وقالوا بالإطلاق والتقيد أيضاً عبارتان دالتان على وجوده بهذين الاعتبارين ، وإلا فالوجود من حيث هو وجود ، أو الحق من حيث هو حق ، منزّه عن جميع ذلك ، وعن الإطلاق والتقيد والظهور والبطون والإسم والرسم والنعوت والوصف وغير ذلك . . . ومرادهم أنه من هذه الحيثية ، لا يوصف بشيء أصلاً ، ولكن من حيثية أخرى ، يوصف بكل صفة . وكل قيد ، لأنه ليس في الوجود غيره . وقالوا : ظهوره بصور المظاهر كظهور الألف . . . بصور الحروف ، أعني تقيدته بصور المقيدات التي هي مظاهره ، وتنزله من حضرة الإطلاق والبطون ، إلى حضرة التعينات والظهور ، في صور الأسماء والصفات والأفعال والأكوان بعينه كتقيد الألف المجردة ، بصور الحروف المقيدة ، التي هي مظاهره وتنزله من حضرة الإطلاق إلى حضرة التعينات . وبيانه ، أن الألف كما أنه إذا تعين بتعين ، وتقيد بصورة من صور الحروف وتعيناتها ، صار موسوماً بذلك الإسم ، بآء كان أو تاءً ، جيماً كان أو دالاً ، وليس في هذا في الحقيقة قدح في ذاته ، ولا نقص في إطلاقه فكذلك الحق تعالى ، فإنه إذا ظهر بصورة مظهرٍ ، أو تقيد بقيد صورة من

مظاهر الموجودات والمخلوقات ، وصار موسوماً بأسمائها ، عقلاً كان ذلك الموجود أو نفساً إنساناً أو ملكاً ، فإنه ليس في الحقيقة في هذا قدح في ذاته ، ولا نقص في إطلاقه . وذلك بالنسبة إلى الحروف والألف ، هو أنه ليس في الحقيقة وجود إلا للألف ، ووجود الحروف كلها وجود إضافي اعتباري ، لا حقيقة له في الخارج ، لأن الألف من حيث تنزله من الإطلاق ، وإضافته إلى الغير ، إذا ظهر بصورة الباء أو التاء . . . حصل له وجود بهذا الاعتبار ، وإلا في نفس الأمر ، ليس له وجود أصلاً ، لأن وجوده إضافي نسبي معدوم موهوم لا حقيقة له ، لأن الوجود الحقيقي للألف ، لا لغيره . . . ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾^(١) . وأما بالنسبة إلى الخلق والحق ، فهو أنه ليس في الحقيقة وجود إلا للخلق . . . ووجود الخلق ليس إلا وجوداً إضافياً اعتبارياً ، غير موجود في الواقع حقيقة ، لأن الحق تعالى من حيث تنزله من الإطلاق ، وتقيده بالمظاهر ، إذا ظهر مثلاً بصور عقل أو نفس أو غيرهما من الموجودات مطلقاً ، حصل لتلك الموجودات وجودات إضافية [إضافية] نسبيات معدومات [نسبية ، معدومة] عند التحقيق ، بحيث لو أسقطت عنها تلك الإضافات ، صارت معدومات مجهولات . فعند التحقيق ليس للخلق والمظاهر وجود إلا بالاعتبار والإضافة ، وكل ما يكون وجوده بالإضافة والاعتبار ، فهو عند إسقاطها عدم صرف ، ولا شيء محضاً ، فلا يكون الوجود حقيقة إلا للخلق تعالى ، وهذا هو المطلوب . لكن له معية مع الخلق بذاته ووجوده ، وإحاطة بهم بنفسه ، لقوله : ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾^(٢) ولقوله : ﴿إلا أنه بكل شيء محيط﴾^(٣) وهذه المعية أيضاً ، كمعية الألف مع الحروف ، أو كمعية المداد معها . . . لأنك إذا تحققت أن الوجود واحد ، وأنه ليس في الواقع غيره عرفت أنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وعرفت أن صورة العالم صورته ، ومعناه معناه ، بحيث لو غاب عنهما طرفة عين لم يبق لهما أثر ولا عين ، لا ذهنياً ولا خارجاً . وإن لم يمكن هذا أصلاً ، وهذا معنى قيومية الله تعالى للخلق في قوله :

(١) سورة العنكبوت ، آية ٤٣ .

(٢) سورة الحديد ، آية ٤ .

(٣) سورة فصلت ، آية ٥٤ .

﴿هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(١). وليس لأحد في هذه المعية مزية على الآخر، لكن المزية بالمعية الإتيصافية [الإتصاف] بصفاته، والتخلقية [التخلق] بأخلاقه، وذلك أعز من الكبريت الأحمر والفرات الأبيض، ﴿وما يلقاها إلا ذو حظٌ عظيم﴾^(٢). . . . ومعية الحق مع الخلق، ليست كمعية الخلق مع الحق، لأن معية الحق مع الخلق بالوجود والذات، ومعية الخلق مع الحق بالكمالات والصفات، وبينهما بون بعيد. ولهذا، فكل عبد يكون اتصافه بصفات الحق أكثر يكون إلى الحق أقرب، ومعيته إليه [كذا] أكمل، وفيه قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾^(٣).

والله تعالى أخبر عن ظهوره بوجوه كثيرة منها قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٤) وقوله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق». وكذلك الأنبياء والأولياء في أحوالهم المشهورة، منها: «أنت الأول فليس مثلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء» ومنها: «لا تحجبه البطون عن الظهور، ولا الظهور عن البطون، ظهر فبطن، وباطن فعلى، ودان ولم يُدَن». وكذلك العارفون في أحوالهم نثراً ونظماً، أما النثر فقولهم: «العالم غيب لم يظهر قط، والحق تعالى ظاهر لم يغب قط، والناس في ذلك على عكس الصواب، يقولون، العالم ظاهر، والحق غيب، فهم بهذا الإعتبار في مقتضى هذا الشرك كلهم عبيد» وقد عافى الله بعض عبيده من هذا الداء، والحمد لله انتهى.

القسم الثاني^(٥): ﴿فِي الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ إعلم أنه قد سبق تأويل هذين الإسمين الكريمين عند تأويل بسم الله الرحمن الرحيم، وكذلك تفسيرهما، وإذا تقرر هذا فاعلم أنه قد تقدم عند تأويل بسم الله الرحمن الرحيم، أن الوجود مطلقاً

(١) سورة البقرة، آية ٢٥٥.

(٢) سورة فصلت، آية ٣٥.

(٣) سورة النحل، آية ١٢٨.

(٤) سورة الحديد، آية ٣.

(٥) نموذج أيضاً من تأويل الفاتحة، من ورقة ٢٤٤ - إلى ورقة ٢٤٥.

يدور على مراتب ثلاثة كلية يلزمها تثليثات كثيرة ، بحيث تكون تلك التثليثات شاملة لكل . أما الثلاثة الأولى : فهي مرتبة الحضرة الأحدية الذاتية ، وتلك مخصوصة بالإسم (الله) . ومرتبة الحضرة الواحدية الأسمائية ، وتلك مخصوصة بالإسم (الرحمن) . ومرتبة الحضرة الربوبية الفعلية ، وتلك مخصوصة بالإسم (الرحيم) . وأما التثليثات اللازمة لهذه الثلاث ، كعالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك ، أو العقول والنفوس والأجسام . فإن كل واحد من هذه العوالم بإزاء كل إسم من الأسماء المذكورة ، لأن الأول منها في العبارة بإزاء الإسم الله ، والثانية بإزاء الإسم الرحمن ، والثالثة بإزاء الإسم الرحيم . ويعبارة أخرى مرتبة الوجود المطلق والذات الصرف المخصوصة بالإسم الله ، ومرتبة الوجود الإضافي الوجداني الإمكاناني المنقسم إلى الظاهر والباطن ، المخصوصين بالإسمين الرحمن والرحيم . أو مرتبة الواجب الأول والقديم بالذات المخصوصة بالإسم الله ، ومرتبة الممكن المحدث المنقسم إلى الجوهر والعرض ، أو الخلق والأمر ، المخصوصين بالإسمين المذكورين . وإن شئت قلت مرتبة الذات ومرتبة الولاية ، ومرتبة النبوة . أو مرتبة الذات والخليفة الأكبر والخليفة الأصغر . أو مرتبة الذات ومرتبة الإنسان الكبير ومرتبة الإنسان الصغير . فإن الكل صحيح واقع ، مرتب على ترتيب ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾^(١) . والمراد من ذلك ، أن يتحقق عندك أن (الرحمن الرحيم) في البسملة غير (الرحمن الرحيم) في الفاتحة ، لأنهما في البسملة بمعنى الإفتتاح والإبتداء وإيجاد الموجودات كلها اعترافاً بالرحمة المحضة الرحمانية ، والعناية الصرفة الرحيمية من غير عليية سابقة ولا وسيلة سالفة ، لقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحَسَنَى﴾^(٢) . وفي الفاتحة بمعنى الإنتهاء والرجوع ، وانقلاب الظاهر إلى الباطن والملك إلى الملكوت ، وقد علم الخلق بأن هذا من اقتضاء العدل والقسط ، فهو من اندراج إسم في إسم آخر ، كاندراج الإسم المبدئى في المعيد ، واندراج الإسم الظاهر في الباطن ، والأول في الآخر ، واللطيف في القاهر . . . فكما كان ابتداء الوجود في الظهور من مظهري الإسمين المذكورين ، اللذين هما العقل

(١) سورة الفاتحة ، آية ١ .

(٢) سورة الأبياء ، آية ١٠١ .

والنفس ، يكون الإنتهاء في الرجوع من مظهريهما اللذين هما . . . العقل والنفس ، من النفس الكامل [كذا] والعقل الكامل المسميين بالخليفة الأكبر والخليفة الأصغر أو الإنسان الكبير والإنسان الصغير . لأن البروز والظهور من الخفاء والكمون ، الذي هو عالم القبض والإجمال ، كما حصل ببركة هذين الإسمين ومظهريهما ، يجب أن يكون العود من عالم الشهادة والحس ، الذي هو عالم الكثرة والبسط ، إلى عالم الوحدة والقبض ، ببركة هذين الإسمين اللذين بهما يطابق الأول الآخر والمبدأ المنتهى ، لقوله تعالى : ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ﴾^(١) وعلى هذا التقدير يكون (الرحمن الرحيم) في البسملة بمعنى الإبتداء والإفتتاح بواسطة مظهريهما المعنويين اللذين هما العقل والنفس ، والتجلي الأول والنفس الكلية . . . وفي الفاتحة بمعنى الإنتهاء والرجوع بواسطة مظهريهما الصوريين اللذين هما النبي والولي . . . ولهذا أضاف (مالك يوم الدين) إليهما في قوله : ﴿ الرحمن الرحيم مالك يوم الدين ﴾^(٢) . ويوم الدين ، أو يوم القيامة ، هو يوم الرجوع من غير خلاف . . . في . . . أن ذلك اليوم لا يكون التملك إلا لهذين المظهرين وهذين الخليفتين ، لأن ظهور الحق تعالى لا يمكن إلا في مظاهره ، وأعظم المظاهر وأكملها الإنسان ، ومن الإنسان النبي والولي ، فيجب أن يكون ظهوره في صورتيهما ، وقد سبق معنى ظهوره في هذا المظهر . في قوله في الحديث القدسي : « لا يسعني أرضي ولا سمائي ، ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن » وفي قوله : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾^(٣) وفي قول النبي (ص) : « خلق الله آدم على صورته » . وهذه قاعدة مطردة عند أهل الله ، من الأنبياء والأولياء ، لأن ظهور الحق يوم القيامة ، لقيام العدل والقسط ، وإيصال صورة كل واحد من المخلوقات إليه ، لا يكون إلا في صورة إنسان كامل ، ومظهر جامع ، [وهما] المعبر عنهما بالنبي والولي . . . لأن الحق تعالى له مظهران ، المطلق والمقيد ، أما المطلق

(١) سورة الأنبياء ، آية ١٠٤

(٢) سورة الفاتحة ، آية ٣ - ٤ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٣١ .

فذلك في صورة الوجود المطلق ، ومظاهره الكلية والجزئية ، وقد سبق ذكره ، وأما المقيد فذلك لا يكون إلا الإنسان مطلقاً لقول النبي : «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» ولقوله : «رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة» . فهذين المظهرين^(٤) يتعلقان بالشخص واستعداده . وبالجملة ليس له مظهر أعظم من هذين المظهرين ، المخصوصين بالاسم المذكور صورة ومعنى ، أما معنى ، فقد عرفت أنهما العقل والنفس ، وأما صورة ، فهذا الذي نحن بصدد بيانه . . قلت إنهما الولي والنبي ، وبهما يكون الإنختم^(٥) والإنهاء كما كان بهما الإفتاح والإبتداء . إنتهى .

خاتمة و خلاصات :

كانت هذه رحلة مع الأملي في جهده حول القرآن والمنهج الذي يجب أن يفهم من خلاله ، والطريقة التي ينبغي أن تتبع في سبر أغواره وتفحص مضامينه واكتناه أبعاده . والذي قصدناه منها أن نكشف بإيجاز عن آرائه الأساسية حول هذا الموضوع ، وتصوراتهِ الجوهرية والخلفية المعرفية التي وجهت عمله ، ورسمت طبيعة خطواته ، وحددت نتائجه .

ما يطبع هذا الجهد بطابع خاص هو ذلك التكلف الواضح والبارز في البحث عن صورة لعالم منظم متناسق ، تماثل أجزاءه وتتشابه في جميع مستوياته وطبقاته ، وترابط أشياءه ترابطاً وثيقاً متقناً لا خلل فيه ولا اضطراب ، وتشكل في عمومها كتاباً محتوياً على أسرار ومعاني ، وأغوار وأبعاد ، ومقاصد وآفاق تنال جميعها بالتأمل المستغرق والتبصر الدؤوب والجاد والنافذ .

مثل هذا المنهج في التفكير ، وهذا النمط من الفهم قاد إلى تعاظم الرغبة في البحث عن النظائر ، وفي التنقيب عن وجوه التماثل والتشابه ليس فقط في الجوهر والمعنى ، ولا في الشكل والصورة ، بل في العدد كذلك بين ما يشكل في كل طبقة من طبقات هذا العالم أجزاءها وعناصرها - هذا من جهة - ومن جهة أخرى دفع

(٤) كذا في النسخة الخطية والصحيح فهذان المظهران .

(٥) كذا في النسخة الخطية والصحيح والختم .

كل ذلك باتجاه تشكيل مفهوم للمعرفة يحررها في بنيتها الداخلية من قانون أو نسق ، ويعصمها في نتائجها عن الخضوع لأي تقويم ، ويجعلها أقل احترازاً في البحث عن النسجم المؤلف من منابعها وروافدها ، فهل خدم مثل هذا المفهوم تطور وجهة نظرنا في المعرفة فيما بعد ، وهل قدم لنا الجديد النافع والمفيد في محاولة فهمنا للعالم والإنسان ، وهل وسع هذا المنهج المعتمد في التعاطي مع القرآن والعالم من وعينا لطبيعة ما يمكن أن يسهم به تدبر القرآن والعالم ، والتبصر فيهما ، في تعميق فهمنا للحقيقة ، وإدراكنا لتقلبات الحياة والتاريخ ، ولمكانتنا في خضم تسارع أحداثه .

خاتمة البحث

بعد أن انتهينا من دراسة حياة الأملّي (حيدر بن علي الصوفي) ومصنفاته وفكره دراسة تحليلية ، حان الوقت الآن لإيجاز نتائج رحلتنا الطويلة هذه ، ولتلخيص نتائج ما قادنا إليه التحليل ، وما انتهى بنا إليه البحث والدراسة .

لقد رأينا أن الأملّي نشأ منذ ريعان شبابه مشاركاً في دراسة العلوم المختلفة المتعددة ، فقرأ كتب الفلسفة والكلام وعلوم الشريعة في موطنه الأصلي أمل والجوار ، ثم ما لبث أن تفرغ كلياً لتلمس آفاق التصوّف ، والانخراط في مجالاته الروحية والمعرفية ، فعكف على قراءة كتب المتصوفة الكبار ، ولم يكن وهو في المرحلة هذه ليترك سلوك طريق الرياضة والمجاهدة النفسية وممارسة الطقوس التي تشكل جزءاً من جوهر التصوف وحقيقته ، واندفع في هذه الفترة بالذات نحو الترحل برغبة قوية ، فالتقى في أثناء سفره بالكثيرين ممن يشكلون بالنسبة إليه موارد يمكن أن تُستقى منهم المعرفة الحقيقية .

والأملّي لم يستفد جداً في شرح فكره ، وبناء آرائه في مجمل قضايا التصوف مما تعرف عليه وقرأه في ريعان شبابه من كتب الفلسفة والكلام ، نعم أعانته معرفته تلك وساعدته في تكوين موقف نقدي شديد القسوة من تراث الفلسفة وغيرها من العلوم المستندة إلى العقل والمعرفة العقلية ، والتي تكتسب مشروعيتها منهما .

وكذا في محاولة تقسيم الموضوعات التي عالجها ، واشتغل عليها ، فهو يقسم موضوعاته بنحو يشبه تقسيم الفلاسفة ، فيبحث في الوجود والمعرفة ، والأخلاق ،

وهي موضوعات عاجلها الفلاسفة على طريقتهم واشتغلوا عليها ، وهو إلى ذلك استخدم كثيراً من مصطلحات الفلسفة في شرح تصوراته وأفكاره وفي تكوين آرائه وما يعتقد . .

وما استفاده من المعارف الشرعية التي تلقاها في بداية أمره ، استعان به لتأكيد صحة آرائه ، وصواب أفكاره وتصوراته ، ولم يكن قط يعنيه الاشتغال على هذه المعارف وتحقيقها ، ولا أن يكون صاحب رأي فيها .

وتصوف الأملي ليس تصوفاً عملياً ، فهو ليس صاحب طريقة ، ولا انتمى أصلاً إلى طريقة صوفية على مدى مساحة اشتغاله بالتصوف وانتمائه إليه ، نعم مجرد كونه صوفياً يستدعي اشتغاله بجملة طقوس ، هي مقدمات وأسباب ومعدات ، يتوسلها الصوفي لبناء رؤية ومذهب قائمين على المعرفة المستفادة بالكشف والحاصلة بواسطة الإلهام ومن خلاله .

الأملي إذن صوفي ، وليس فيلسوفاً ، ولا هو فقيه ولا متكلم ، وإذا أردنا أن نستخدم مصطلحاً أكثر تعبيراً عن حقيقة هذا النمط من الجهد الصوفي الذي سلكه الأملي قلنا هو عارف ، ونحن إنما نقصد به ذلك الذي يؤسس لرؤية فكرية ووجهة نظر قائمة على معرفة لدنية متلقاة ، ولقراءة للعالم وللإنسان مرتكزة على التأمل الداخلي القلبي ، والشهود الجواني ، واستبطان الحقيقة روحياً .

ولقد تبدى تصوفه وانتماؤه الصوفي في مجمل أعماله وعلى مدى مساحة مصنفاته التي سخرها لشرح آرائه وأفكاره في قضايا التصوف وموضوعاته ومشكلاته .

والأملي كان عليه ليؤكد صوابية المنهج الذي سلكه وهو منهج الذوق ، والمنطق الذي دعا إليه ، وهو المنطق القائم على الكشف ، الكامن في النفس ، والذي لا يستقى لا من التجربة بالاستقراء ولا من العقل بالبرهان ، كان لا بد له من بيان فساد غيره من المناهج وبطلان ما خالفه ، فأطلق العنان لقلمه بالنقد والتجريح قاصداً الفلاسفة بالذات ، ومن ينحو نحوهم ممن يتوسل المعرفة الكسبية ، ويتكيء على العقل ، ويستمد من التجربة ، ويركن إلى الجهد والتجلد . وهو في نقده

اللاذع هذا لم يوفر أحداً من الفلاسفة المسلمين ، وهو وإن لم يكن قد صرّح دائماً بأسماء من يتعرض لهم بالنقد ، فإنه كان في كثير من الأحيان يتعرض للمذهب أو للمدرسة ، مصرحاً باسمها غامزاً من قناة المتمين إليها ، موهناً ما تطوي عليه من رؤى وأفكار وتصورات ومبادئ . وهو يفترض في خلاصة نقده أن الفلسفة لا يمكن أن تقدم للإنسان معرفة حقيقية مجدية ، ولا هي تستطيع أن تكتشف طريق الحق ، أو أن تبين شرعته ، وتستهدي سبيله .

وهو إذا كان يفترض أن المعرفة الحقيقية هي تلك التي تنتهج الذوق منهجاً ، والفطرة طريقاً ، والنفحات الإلهية سبيلاً . . والكشف والإلهام آلة ووسيلة ، فإن عليه أن يشرح الكيفية التي تُستقى بواسطتها هذه المعرفة ، والطريقة التي تستمد عبرها وتلقى ، وطبيعة المصدر الذي تستمد منه وتنبع . وهو في شرحه لكل ذلك لم يخرج عن الطريقة التي انتهجها غيره من مفكري الصوفية ، إلا أنه كان شديد الوضوح في رسم صورة مذهبه ، وبيان حقيقة أفكاره وتصوراته خصوصاً ، في تحديده لطبيعة المعرفة الحقيقية ، وحقيقة أدواتها ، والمصدر المستودعة فيه والمستمدة منه .

والأملي - كما هو الحال مع ابن عربي - شديد الحماس لفكرة وحدة الوجود ، دفعه ذلك إلى أن يكون جهده على الوجود مزدوجاً ، فهو من جهة يرغب في تقديم تحليل عام شامل لطبيعة الوجود وحقيقته وأحكامه ، وهو هنا مستمد من الفلسفة مصطلحها ، وطريقة عرضها للأفكار والرؤى . وهو من جهة أخرى يرغب في استثمار تحليله الشامل لطبيعة الوجود ، في شرح الكيفية التي تتجلى من خلالها هذه الحقيقة في الآفاق والأنفس .

وهو شأنه شأن المتمين إلى تيار وحدة الوجود ، يرى أن الوجود واحد لا كثرة فيه ولا تعدد ، وهو الوجود الحق الواجب الذي لا يحيط به زمان ولا يحده مكان ، ولا تحيط به معرفة ، ولا يستنفده تصور أو إدراك ، وهو الحقيقة التي لا ثاني لها ولا شيء يشبهها ، والتي تتصف وحدها بالوجود على نحو الحقيقة ، وما سواها وهم لا حقيقة له ولا وجود ، لا في خارج ولا في ذهن .

والوجود الواحد هذا يتصف بالأوصاف السابقة في مرتبة ذاته ، وإلا فإنه في مرتبة ظهوره وتجليه في أشياء هذا العالم يتصف بغير ذلك من الأوصاف ، وهي أوصاف له لا في مرتبة ذاته إنما في مرتبة ظهوره وتجليه . وليس العالم إلا صورة هذا التجلي ، فكل ما في العالم الأفاتي والأنسي صورة تجليه .

والأملي يختلف في عرضه للمشكلة الأخلاقية عن فلاسفة الأخلاق من مسلمين ويونانيين ، وإن كان يتأثر بهم في صياغة مصطلحه الأخلاقي ، وهو يتأثر أكثر ما يتأثر بهؤلاء في عرضه للمشكلة الخلقية بشكل عام ، ولاستعراضه للفضائل الأخلاقية في فروعها وأصولها ، إلا أنه عندما يصل إلى استعراض التجربة الأخلاقية في آثارها النفسية والسلوكية يغيب هذا التأثير كلية ويختفي ، وتصبح المعالجة من قبل الأملي هنا أكثر استغراقاً في تلمس تجربة التصوف على مدى تاريخه ، وفراء التجربة الخلقية في آثارها العملية في سلوك الصوفي ، وفي تكامل ترقيه الروحي والنفسي .

يشبه الأملي هنا المتصوفة الخالص الذي انكفأوا على وصف الأمراض الخلقية وكيفية معالجتها ، وتحديد الوسائل الكفيلة بإزالة أعراضها وآثارها ، وبلورة قواعد السلوك والعمل القمينة بتطهير النفس ، وتحليتها بمحاسن الفضائل والأخلاق .

وهو يرى أن الطقوس العبادية في شكلها ومضمونها ، تعبر في جميع مراتب الأفعال والأعمال عن تجربة سلوك ، تقود إلى المعرفة الحقيقية من جهة ، وتثمر ترقياً أخلاقياً ونفسياً من جهة أخرى . يستمد الأملي هنا جداً ، من تراث التصوف الممتد من نجم الكبرى وسعد حمويه ومحمد التركة وصولاً حتى شعراء التصوف الإيراني الكبار كمحمود شبستري وسنائي .

في معالجته للنبوة والولاية يهدف الأملي إلى أمر واحد ، وهو محاولة تطبيق مذهب إين عربي في الولاية المؤسس على أفكار الترمزي في كتابه ختم الولاية ، على تصور مذهبي مسبق عنده . وهو يرغب من خلال معالجته للمشكلة بشكل عام تأكيد أن فكرة ختم الولاية وما ارتبط بها من تحليلات وأفكار وتصورات ، إنما

استمدت من التشيع ، فوجهة نظر التصوف والتشيع في هذه القضية بالذات وجهة نظر واحدة .

يحلل باسهاب مفاهيم النبوة والولاية والعلاقة التي تربط بينهما ثم يحدد فهمه لمصطلح ختم النبوة والولاية ، ويفصل معناه ويشرح مضامينه ، حتى إذا ما وصل إلى تحديد مصاديق الولي الختم ، وضع نصب عينيه ابن عربي وتلامذته ، شارحاً آراءهم تارة ، مفنداً ناقداً أخرى ، ليخلص إلى نتيجة مفادها أن مفاصل نظرية ختم الولاية تقود إلى صحة ما يقول ، وصواب ما يدعيه ويؤمن به . ثم يترقى ليدعي أن كلام ابن عربي نفسه يصب في نفس النتيجة ، ويقود إلى نفس الغاية ، وإن كان الكثيرون من طلابه ومريديه لم يفهموا مراده ، ولم يدرك كنه فكره ، وحقيقة مذهبه .

ويحاول الأملي في تقرير وجهة نظره في تأويل القرآن ، وكيفية استثماره واستغلاله أن يبين أنه غير مسبوق في جهده وطريقة عمله على هذا الموضوع ، وإن كان يلمح في مواطن كثيرة من عمله الكبير الذي سخره لبيان منهجه في التعاطي مع القرآن واستكناؤه إلى أنه اتخذ مما أنشأه نجم الدين كبرى ونجم الدين رازي وعلاء الدولة السمناني مجتمعين منطلقاً وأساساً ، ونقطة بداية .

وسوف يظهر بوضوح أثر جهود هؤلاء في عمل الأملي حتى في التفاصيل .

والأملي في الواقع لا يخرج في أسلوبه ومنهجه هنا عن منهج المتصوفة في النظر إلى القرآن ، والذي يؤكد على ضرورة استكناه النص القرآني بالنفاذ إلى باطنه ، والاستغراق على مضامينه التي تتبدى للعارف خلف ستار الألفاظ والكلمات ، والذي يؤكد على أن الهدف من وراء انتهاج هذا الطريق هو رؤية الحقيقة الكلية للوجود ، وإدراك صورة العالم بأفائه وأنفسه الموجودة في كلمات القرآن وحروفه وآياته وسوره .

وبعد فالأملي شخصية مميزة في تاريخ التصوف ، جهدهم للجمع بين التصوف والتشيع ، وبيان نقاط التواصل بينهما ، وقدم مجمل جهوده للتأكيد على حقيقة توحيدهما ، لم ينجح أحياناً وحالفه التوفيق في أحيان أخرى ، لكنه مع ذلك يبقى

إحدى شخصيات التصوف المهمة ، وأحد أعلام مذهب وحدة الوجود الكبار ، ومحطة مميزة في تاريخ التصوف الإسلامي لم تلقَ كثيراً من العناية والدرس . وهو بعد سوف يستمد منه تيار العرفان في إيران بالذات منذ القرن الثامن فصاعداً بغزارة ، وسوف يتبدى تأثيره في الفلسفات ذات الطابع الإشراقي ، والتي تمزج بين الذوق والعقل والمعرفة الشهودية والبرهان العقلي ، والتي تجلت في أبرز صورها في إيران في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين في شخصية صدر الدين الشيرازي الفيلسوف المعروف .

في دراستنا هذه عن الأملي وفكره - والتي قدمنا خلاصة ما قلناه فيها هنا لا ندعي الكمال ، ولا استفاد القول في الموضوعات التي طرقتها ولا صواب المعالجة والتحليل ، أو صحة النتائج والرؤى . غاية ما ندعيه أننا بذلنا الجهد والوسع في تلمس آفاق هذه الشخصية ، وقراءة ما أمكننا الوصول إليه ما نتاجها ، وفي تقديم صورة مقبولة واضحة لفكرها وآرائها ، فإن كنا قد وفقنا فذلك غاية مقصدنا ونهاية مبتغانا ، وإلا فحسبنا المحاولة ، وفي ذهننا قوله تعالى : «وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» .

الفهارس

- ١ . فهرس المصادر والمراجع .
- ٢ . فهرس تفصيلي للموضوعات .

١ - فهرست المصادر والمراجع

أولاً: المخطوطات

* الأملي ، (حيدر بن علي بن حيدر) :

١ - المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، مخطوط مكتبة العلامة المرعشي النجفي ، قم - إيران ، رقم ٣٠١ .

٢ - المسائل المهنية ، مجموعة محفوظة في كتابخانه مركزي دانشگاه تهران ، رقم ١٠٢٢ .

٣ - المسائل الآملية ، مخطوط محفوظ في كتابخانه مركزي دانشگاه تهران ، رقم ١٠٢٢ .

(منسوب) - زاد المسافرين ، مخطوط محفوظ في كتابخانه مجلس شوراي ملي (تهران) ضمن مجموعة رقم ١٤٦٨ .

٤ - منتخب أنوار الشريعة ، مخطوط محفوظ في كتابخانه مركزي دانشگاه تهران ، ضمن مجموعة رقم ١٠٨٨ .

* ابن تركه ، (علي) :

٥ - الرسالة البائية ، مخطوط كتابخانه مجلس شوراي ملي (تهران) رقم ٨٥٠٣ .

- * الإسفراييني ، (أبو المظفر ، عماد الدين) :
- ٦ - تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم ، مخطوط كتابخانه دانشگاه تهران ، ميكروفيلم رقم ٨٦٤ .
- * سور آبادي ، (أبو بكر عتيق بن محمد) :
- ٧ - تفسير سور آبادي ، نسخة مختصرة في ٤ مجلدات محفوظة في (متحف إيران القديمة) ، موزه إيران باستان .
- ٨ - نسخة أخرى محفوظة في مكتبة المكتب الهندي (India office) ، ونشرت صورة لهذه النسخة في (سلسلة صور النسخ الخطية) ، طهران : إنتشارات بنياد فرهنگ ایران ، ١٣٤٥ ش .
- * جندي ، (مؤيد الدين) :
- ٩ - شرح فصوص مخطوط كتابخانه مركزي دانشگاه تهران ، رقم ٣٤٣ .
- * جوني ، (معين الدين المعيني) :
- ١٠ - نكارستان مخطوطة محفوظة في كتابخانه آستان قدس . رضوي ، (مشهد) رقم ٨٤١٤ .
- * حموية ، (سعد الدين) :
- ١١ - سجنجل الأرواح مخطوطة كتابخانه آستان . قدس رضوي ، (مشهد) رقم ١٠٧ .
- * فرغاني ، (سعد الدين) :
- ١٢ - مناهج العباد ، مخطوط آيا صوفيا ، رقم ٢٣٧٣ (في ١٨٠ ورقة) .
- ١٣ - وكتاب نسخة أخرى في جار الله رقم ١١٠٦ فيها سقط كثير يكاد يبلغ نصف الكتاب . ونسخة آيا صوفيا ثمينة وعتيقة يعالج فيها فرغاني الفقه على مذاق الصوفية .

* فناري ، (حمزة) :

١٤ - مقدمات عشر ، مخطوط سليمانية (خزانة رشيد أفندي) رقم ٣٤٤/٦ .
ومنها نسخة في جارا الله ٢٦ / ٢٠٦١ بعنوان : «رسالة في حقيقة التوحيد ،
وبيان : كنا حروفاً عاليات» . ونسخة أخرى في : حكيم دولو ، رقم
٩٣٩ / ٢ . بعنوان : «شرح رباعية شيخ أكبر» .

والرسالة شرح لبيتين من شعر ابن عربي هما :

كنا حروفاً عاليات لم نقل متعلقات في ذرى أعلى القلل
أنا أنت ، ونحن أنت هو والكل في هو هو فصل عمن وصل

* قونوي ، (صدر الدين) :

١٥ - تبصرة المتبدي وتذكرة المنتهي ، نسخة محفوظة في كتابخانه مركزي
دانشگاه تهران ، رقم ٦٧٠٦ . مصورة عن نسخة السليمانية .

١٦ - مطالع الإيمان ، نسخة محفوظة في كتابخانه مركزي دانشگاه تهران ،
ميكروفيلم رقم ٥٥٥ . مصورة عن نسخة حالت أفندي .

١٧ - مراتب الوجود ، نسخة مصورة عن مخطوط ظاهرية ، (دمشق) ، رقم
٥٨٩٥ عام .

* قيصري ، (داود) :

١٨ - رسالة في تأويل بسم الله مخطوط محفوظ في كتابخانه مجلس شوراي
مالي ، (طهران) رقم ١٤٠٥ .

* السلمي ، (محمد بن الحسين بن موسى) :

١٩ - حقائق التفسير ، مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم ١٥٠ تفسير .

* السمناني ، (علاء الدين) :

٢٠ - العروة لأهل الخلوة والجلوة ، مخطوط أستان قدس رضوي (مشهد) رقم
٢٠٣ .

- * السهروردي ، (أبو نجيب ضياء الدين) :
- ٢١ - آداب المريدين ، نسخة خطية محفوظة في كتابخانه مجلس شوراي ملي ، (طهران) ، مكتوبة سنة ٧٠٦هـ .
- * الصابوني ، (أحمد بن أبي بكر) :
- ٢٢ - الهداية في أصول الدين ، نسخة مصورة عن مخطوط الأسكوريال ، رقم ١٦٠٣ .
- * علي بن أبي طالب (الإمام) :
- ٢٣ - خطبة البيان ، نسخة محفوظة في مكتبة العلامة المرعشي النجفي (قم) ، رقم ٢٤٥ . وعليها شروحات متعددة .
- * رازي ، (نجم الدين ، المعروف بـ «داية») :
- ٢٤ - تأويلات نجمية ، «بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني» . مخطوط كتابخانه ملي فردوسي ، (طهران) رقم ١٠٤٧ .
- * الماتريدي ، (أبو منصور السمرقندي) :
- ٢٥ - كتاب التوحيد ، نسخة مصورة عن مخطوط مكتبة كمبيريدج ، رقم Add3651 .
- * المرعشي ، (شهاب الدين) :
- ٢٦ - ترجمة حيدر بن علي الأملي ، ظهر مخطوطة المحيط الأعظم - (يراجع المحيط الأعظم) .
- * المعيني ، (محمد بن الحسين) :
- ٢٧ - البصائر النظائر ، مخطوط كتابخانه آستان قدس رضوي (مشهد) ، رقم ١٢١٤ .
- * النسفي ، (ميمون بن محمد) :
- ٢٨ - تبصرة الأدلة ، مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم ٤٢/ب / ٤٢٨٧ .

ثانياً: المطبوعات

- المصادر والمراجع العربية والمعربة

الأملي ، (حيدر بن علي بن حيدر) .

١ - نص النصوص - في شرح الفصوص (المقدمات) ، تح . هنري كريان وعثمان يحيى ، ط ٢ ، طهران : توس ، ١٩٨٨ م .

٢ - جامع الأسرار ومنبع الأنوار ، تح . هنري كوربان وعثمان يحيى ، طهران : أنجمن ايرانشناسي فرانسه ، ١٣١٨ ش .

٣ - نقد النقود في معرفة الوجود ، ضمن «جامع الأسرار» .

٤ - أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ، تح . محمد خواجهوي ، ط ١ ، طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٣٦٢ ش .

٥ - المحيط الأعظم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم ، تح . ومق . وت . محسن الموسوي التبريزي ، طهران : وزارة الثقافة . ١٣٧٥ ش (ج ٢) .

٦ - (منسوب) الكشكول فيما جرى على آل الرسول تح . عبد الرزاق المقرم ، النجف ، ١٣٧٨ هـ .

الأمدي ، (عبد الواحد) .

٧ - غرر الحكم ودر الكلم ، ط محمد علي أنصاري ، طهران ، ت . ت .

الأكوسي ، (شهاب الدين)

٨ - روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ، القاهرة : مط . المنيرية
١٣٤٥هـ .

الإصفهاني ، (عبد الله أفندي) .

٩ - رياض العلماء وحياض الفضلاء ، قم : مط . الخيام ، ١٤٠١هـ .

إبن سلامة ، (أبو القاسم هبة الله) .

١٠ - الناسخ والمنسوخ ، على هامش كتاب أسباب النزول للواحدي ، القاهرة ،
١٣١٥هـ .

إبن عربي ، (محيي الدين) .

١١ - فصوص الحكم ، شرح ومق . وت . أبو العلاء عفيفي ، طهران : منشورات
الزهراء ١٣٦٦ش (مصورة عن الطبعة المصرية ١٩٤٦) .

١٢ - الفتوحات المكية ، بيروت : دار صادر ، د . ت .

١٣ - كتاب الألف «ضمن مجموع رسائل إبن عربي» . بيروت : دار إحياء
التراث العربي (نشرة مصورة عن طبعة حيدر آباد ، ١٩٤٨) .

١٤ - كتاب المسائل «ضمن مجموع رسائل إبن عربي» .

١٥ - إنشاء الدوائر ، ليدن : بريل ١٣٣٦هـ .

١٦ - مواقع النجوم ، تح . محمد علي صبيح ، القاهرة ، ١٣٨٤هـ .

١٧ - التدبيرات الإلهية ، ط . نيبرج ، ليدن : بريل ١٣٣٩هـ .

١٨ - عقلة المستوفز ، ط . نيبرج ، ليدن : بريل ١٣٣٩هـ .

١٩ - تفسير القرآن ، تح . مصطفى غالب ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٧٨م .

٢٠ - تفسير القرآن ، تح . محمد الغمراوي ، القاهرة : مط . الميمنية ، د . ت .

- ٢١ - عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب ، القاهرة ، ١٩٥٤م .
 ابن رسته ، (أحمد بن عمر) .
- ٢٢ - الأعلاق النفيسة ، ليدن : بريل ١٨٩١م .
 الإحساني ، (ابن أبي جمهور) .
- ٢٣ - عوالي اللآلي ، تح . مجتبي العراقي ، قم : مك المرعشي العامة ،
 ١٤٠٤ ...
- ٢٤ - المجلي ، طهران ، ١٩١١م .
 الأنصاري ، (الخواجه عبد الله) .
- ٢٥ - منازل السائرين ، ط دي بوركلي ، القاهرة ، ١٩٦٢م .
 ابن سينا ، (أبو علي) .
- ٢٦ - النجاة ، تح . ماجد فخري ، ط ١ ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٩٨٥م .
- ٢٧ - الإشارات والتنبيهات ، تح . سليمان دنيا ، القاهرة : دار المعارف ١٩٥٧ -
 ٦٠م .
 ابن تيمية الحراني .
- ٢٨ - مجموع فتاوى ابن تيمية ، القاهرة : مط . كردستان ، ١٣٢٩هـ .
- ٢٩ - مجموع الرسائل المسائل ، القاهرة : دار المنار ، ١٣٤٩هـ .
- ٣٠ - مقدمة في أصول التفسير ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٣٩٧ . وط ٢ بيروت
 ١٩٧٢م . بتحقيق عدنان زرزور .
- ٣١ - تفسير سورة الإخلاص ، القاهرة ، ١٣٢٣هـ .
- ٣٢ - منهاج السنة ، تح . محمد رشاد سالم ، ط بيروت . .
- ٣٣ - رسالة الإكليل ضمن «مجموع الرسائل الكبرى» بيروت ، ١٣٩٢هـ .

- الأشعري ، (أبو الحسن علي بن إسماعيل) .
- ٣٤ - الإبانة عن أصول الديانة ، حيدرآباد ، ١٣٦٧هـ .
- إبن عجبية ، (أحمد بن محمد الحسيني) .
- ٣٥ - معراج التشوف ط ١ ، دمشق : مط . الاعتدال ١٩٣٧م .
- الإسفرائيني ، (أبو المظفر عماد الدين) .
- ٣٦ - التبصير في الدين ، تح . عزت عطار الحسيني ، دمشق ، ١٩٤٠م .
- أرسطو طاليس .
- ٣٧ - الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمه عن الفرنسية (مع مقدمة سانتهليير عليه) . أحمد لطفي السيد ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٤م .
- الأيجي ، (عضد الدين عبد الرحمن) .
- ٣٨ - المواقف في علم الكلام ، ط ١ ، القاهرة : مط . السعادة ١٩٠٧م (مع شرح السيد الشريف الجرجاني عليه) .
- إبن الفارض ، (عمر) .
- ٣٩ - الديوان ، تح . وشرح الشيخ إبراهيم اليازجي ، بيروت : مط . الأدبية ، ١٨٨٧م .
- إبن حنبل ، (أحمد) .
- ٤٠ - المسند ، القاهرة : مط . الميمنية ، ١٣١٣هـ .
- إبن كثير ، (إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي) .
- ٤١ - تفسير القرآن العظيم ، ط ٣ ، القاهرة : مط . الاستقامة ، ١٣٧٣هـ .
- ٤٢ - عمدة التفسير ، تح . أحمد محمود شاكر ، القاهرة ، ١٣٧٦هـ .

- إبن خلدون ، (عبد الرحمن) .
- ٤٣ - المقدمة ، ط ٤ ، بيروت : دار القلم ، ١٩٨٦ م .
- إبن رشد (الحفيد) ، (أبو الوليد) .
- ٤٤ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإئصال ، تح . البيرنصري نادر ، بيروت ١٩٧٣ م . وط أخرى ، بيروت ، د . ت .
- ٤٥ - تهافت التهافت ، تح . سليمان دنيا ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٥ م .
- إبن النديم ، (محمد بن إسحق) .
- ٤٦ - الفهرست ، القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .
- إبن الجوزي ، (جمال الدين البغدادي) :
- ٤٧ - صفوة الصفوة ، حيدرآباد ، ١٣٥٥ هـ .
- الإصفهاني ، (أبو نعيم) :
- ٤٨ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ . وط بيروت ، ١٣٥٧ هـ .
- أركون ، (محمد) .
- ٤٩ - نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل التوحيد ومسكويه ، تح . هاشم صالح ، ط ١ ، بيروت : دار الساقى ١٩٩٧ م .
- ٥٠ - الإسلام : الأخلاق والسياسة ، تح . هاشم صالح ، ط ١ ، بيروت - باريس : يونسكو - مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٠ م .
- أبو حيان .
- ٥١ - البحر المحيط ، القاهرة ، ١٣٢٨ هـ .
- إبن سعد ، (محمد الزهري) .
- ٥٢ - الطبقات الكبرى ، تح . أدوار سخاو ، ليدن : بريل ١٩٢١ م .

- إبن منظور ، (جمال الدين عبد الله بن يوسف) .
- ٥٣ - لسان العرب ، القاهرة : مط . الأميرية ، ١٣٠٠هـ .
- الإصفهاني ، (محمد حسين) .
- ٥٤ - مجد البيان في تفسير القرآن ، تح . محمد باكتجي ، ط ١ ، طهران : مؤسسة البعثة ، ١٤٠٨هـ .
- إبن أبي الحديد ، (عز الدين بن هبة الله المدائني) .
- ٥٥ - شرح نهج البلاغة ، تح . محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٩٦٤م . ط قم : المرعشي النجفي ، مصورة عن طبعة القاهرة .
- الأعسم ، (عبد الأمير) .
- ٥٦ - أبو حيان التوحيدي وكتابه المقابسات ، ط ٢ ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٣م .
- ٥٧ - الفيلسوف الطوسي ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٠م .
- تحت نظر إبراهيم مذكور .
- ٥٨ - الكتاب التذكري ، محيي الدين بن عربي ، القاهرة ، ١٣٨٩هـ .
- آل ياسين ، (جعفر) .
- ٥٩ - الفيلسوف الشيرازي ، بيروت : عويدات ١٩٧٨م .
- البغدادي ، (إسماعيل باشا) .
- ٦٠ - هدية العارفين ، إسطنبول ، ١٩٥١م .
- بيدآبادي ، (آقامحمد) .
- ٦١ - المبدأ والمعاد ، تح . جلال الدين أشتياني ، طهران : أنجمن فلسفة إيران ، ١٣٥٧ ش .

- البرزنجي ، (محمد بن عبد الرسول) :
- ٦٢ - التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٢٦هـ .
البغدادي ، (عبد القاهر) .
- ٦٣ - الفَرَقُ بين الفِرَاقِ ، تح . محمد زاهد الكوثري ، القاهرة ، ١٣٦٧هـ .
بدوي ، (عبد الرحمن) .
- ٦٤ - الإنسان الكامل في الإسلام ، ط ٢ ، الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٦م .
- ٦٥ - شهيدة العشق الإلهي ، القاهرة ، د . ت .
- ٦٦ - شخصيات قلقة في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، الكويت : وكالة المطبوعات ١٩٧٨م .
- ٦٧ - مؤلفات الغزالي ، ط ٢ ، الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٧٧م .
برسي ، (رجب) .
- ٦٨ - مشارق أنوار اليقين في ولاية أمير المؤمنين ، بيروت ، د . ت .
بركة ، (عبد الفتاح) .
- ٦٩ - الحكيم الترمزي ونظريته في الولاية ، القاهرة : مجمع العلوم الإسلامية ،
١٩٧١م .
الترمزي ، (الحكيم) .
- ٧٠ - بيان الفرق بين الصدر والقلب ، تح . نيكولاهير القاهرة : مط . البابي الحلبي ، ١٩٥٨م .
- ٧١ - ختم الأولياء ، مق . وتح . عثمان يحيى ، بيروت ، ١٩٦٥م .
- ٧٢ - عرش الموحدين ، مق . وتح . (Raul Sbath) ، القاهرة . ١٩٦٤م .
- ٧٣ - حقيقة الآدمية ، تح . عبد المحسن الحسيني ، الإسكندرية : جامعة فاروق الأول ، ١٩٤٦م .

- ٧٤ - الرياضة وأدب النفس ، تح . آرثر آربي ، القاهرة ، ١٩٤٦ م .
- ترمزي ، (محمد بن عيسى بن سورة) .
- ٧٥ - السنن ، القاهرة ، ١٣٨٤ هـ .
- التفتازاني ، (أبو الوفا غنيمي) .
- ٧٦ - ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ط ١ ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣ م .
- التفتازاني ، (سعد الدين) .
- ٧٧ - شرح العقائد النسفية ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .
- ٧٨ - شرح المقاصد في علم الكلام ، تح . عبد الرحمن عميرة ، ط ١ ، طهران : منشورات الشريف الرضي ، د . ت . (مصورة عن الطبعة المصرية) .
- تركة ، (صائن الدين علي) .
- ٧٩ - تمهيد القواعد ، في شرح قواعد التوحيد ، تح جواد آمللي ، قم : منشورات الزهراء ، ١٣٧٢ ش .
- تهانوي ، (محمد بن علي) .
- ٨٠ - كشف إصطلاحات الفنون ، ط كلكتا ، ١٨٦٢ هـ .
- التستري ، (سهل بن عبد الله) :
- ٨١ - تفسير القرآن العظيم ، القاهرة : مط . السعادة ، ١٣٢٦ هـ
- التوحيد ، (أبو حيان) .
- ٨٢ - الإشارات الإلهية ، تح . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة : مط . جامعة فؤاد الأول ، ١٩٥٠ م .
- جار الله ، (زهدي حسن) .
- ٨٣ - المعتزلة ، ط ١ ، بيروت : الأهلية للنشر ، ١٩٧٩ م .

- جدعان ، (فهمي) :
- ٨٤ - أسس التقدم عند مفكري الإسلام في الماضي والحاضر ، ط٢ ، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ١٩٨١ م .
- الجابري ، (محمد عابد) .
- ٨٥ - بنية العقل العربي ، ط٢ ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٠ م .
- الجويني ، (إمام الحرمين) ، أبو المعالي عبد الملك :
- ٨٦ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين ، تح . لوسيان ، باريس ، ١٩٣٨ م .
- الجرجاني ، (السيد شريف) :
- ٨٧ - التعريفات ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ .
- جلوة ، (ميرزا أبو الحسن) :
- ٨٨ - تعليقة على مقدمة القيصري على شرح الفصوص ، (ضمن شرح فصوص الحكم ، ط أشتياني) .
- الجيلي ، (عبد الكريم) :
- ٨٩ - الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، القاهرة ، ١٢٩٣ هـ .
- جولدتسيهر ، أ :
- ٩٠ - مذاهب التفسير الإسلامي ، تح . عبد الحليم النجار ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .
- الحاكم النيسابوري :
- ٩١ - المستدرک على الصحيحين ، الرياض : مط . النصر . د . ت .
- حتي ، (فيليب) :
- ٩٢ - تاريخ العرب المطول ، بيروت ، ١٩٥٠ م .

- الحميري ، (محمد عبد المنعم) :
- ٩٣ - الروض المعطار في خبر الأقطار ، تح . إحسان عباس ، ط ٢ ، بيروت :
ناصر للثقافة ، ١٩٨٠ م .
- الحموي ، (ياقوت) :
- ٩٤ - معجم البلدان ، بيروت : دار بيروت ، ١٩٨٨ م .
- حاجي خليفة :
- ٩٥ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، تح . فلوكل ، ط ٢ ، القاهرة ،
١٩٤٦ م . وط إسطنبول ، ١٣٦٠ - ١٣٦٣ هـ .
- حلمي ، (محمد مصطفى) :
- ٩٦ - الحياة الروحية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٤٥ م .
- ٩٧ - ابن الفارض والحب الإلهي ، القاهرة : دار المعارف ١٩٧١ م .
- الحكيم ، (سعاد) :
- ٩٨ - مقدمة الإسرا إلى مقام الأسرا لابن عربي ، ط ١ ، بيروت : دندرة للنشر ،
١٩٨٨ م .
- ٩٩ - المعجم الصوفي ، الحكمة في حدود الكلمة ، ط ١ بيروت : دندرة للنشر ،
١٩٨٦ م .
- ١٠٠ - ابن عربي ومولد لغة جديدة ، ط ١ ، بيروت : دندرة للنشر ، ١٩٩١ م .
- الخلي ، (يوسف بن المطهر) :
- ١٠١ - نهج الحق وكشف الصدق ، ط ١ ، قم : دار الهجرة ، ١٤٠٧ هـ .
- ١٠٢ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، تح . حسن زاده الأملي ، قم :
جماعة المدرسين ، ١٤٠٤ هـ .

- الحنفي ، (أبو البقاء الحسيني) :
١٠٣ - الكليات ، مصر : بولاق ، ١٢٨٠هـ .
حسين ، (طه) :
١٠٤ - فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، القاهرة ، ١٩٥٢م .
الخوانساري ، (محمد باقر) :
١٠٥ - روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، طهران : إسماعيليان ،
د . ت .
الخطاط ، (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) :
١٠٦ - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، تح . نيسبرج ، القاهرة ،
١٩٢٥م . ط . مصورة عنها بيروت : دار قابس ، د . ت .
الدينوري ، (إبن قتيبة) :
١٠٧ - المسائل والأجوبة في الحديث واللغة ، القاهرة : مط . السعادة ، ١٩٤٩م .
دراز ، (محمد عبد الله) :
١٠٨ - النبأ العظيم ، ط ٢ ، الكويت : دار القلم ، ١٩٧٠م .
دي بور ، ت . ج . :
١٠٩ - تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تح . وتع . عبد الهادي أبو ريدة ، بيروت :
دار النهضة العربية ١٩٨١م .
دنيا ، (سليمان) .
١١٠ - الحقيقة في نظر الغزالي ، القاهرة ، ١٩٤٧م .
الدواني ، (جلال الدين) .
١١١ - ثلاث رسائل ، تح . ومق . أحمد تويسركاني ، مشهد : مجمع البحوث
الإسلامية ، ١٤١١هـ .

- الذهبي ، (محمد بن أحمد) .
- ١١٢ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، تح . محمد البجاوي ، بيروت ، د . ت .
(مصورة عن ط القاهرة ١٣٨٢هـ) .
- ١١٣ - تذكرة الحفاظ ، حيدرآباد ، ١٩٥٥م .
- الذهبي ، (محمد حسين) .
- ١١٤ - التفسير والمفسرون ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٣٩٦هـ .
- رازي ، (فخر الدين محمد بن عمر) .
- ١١٥ - أساس التقديس في علم الكلام ، القاهرة ، ١٩٣٥هـ .
- الراغب الإصفهاني ، (الحسين بن محمد) .
- ١١٦ - المفردات في غريب القرآن ، القاهرة ، ١٣٢٤هـ .
- الزركشي ، (بدر الدين محمد بن عبد الله) .
- ١١٧ - البرهان في علوم القرآن ، تح . محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين ،
بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٢م .
- الزمخشري ، (جار الله) .
- ١١٨ - الكشاف ، القاهرة : مط . العامرة ، ١٣٠١هـ .
- زيعور ، (علي) .
- ١١٩ - حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة ، ط ١ ، بيروت : عز الدين ،
١٩٩٣م .
- الزرقاني ، (عبد العظيم) .
- ١٢٠ - مناهل العرفان في علوم القرآن ، القاهرة : مط . الفنية ، د . ت .
- السلمي ، (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين) .
- ١٢١ - طبقات الصوفية ، تح . نور الدين شريعة ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٩م .

- سبزواري ، (ملاهادي) .
- ١٢٢ - منظومة الحكمة ، ط ، طهران : ناب ١٩٩٢ م .
- السهرودي ، (شهاب الدين يحيى المقتول) .
- ١٢٣ - حكمة الإشراق ، تح . هنري كوربان ، ط ٢ ، طهران : بزوهشهاي علوم إنساني ، ١٣٧٣ ش .
- ١٢٤ - سه رساله أزشيخ إشراق ، تح . نجفقلي حبيبي ، طهران : أنجمن شاهنشاهي فلسفه إيران ، ١٣٩٧ هـ .
- ١٢٥ - مجموع مصنفات شيخ إشراق ، تح . هنري كوربان ، وسيد حسين نصر ، طهران : أنجمن فلسفه إيران ، ١٣٧٣ هـ .
- ١٢٦ - رسالة في حقيقة العشق (رسالة عرفانية في تفسير سورة يوسف) ، تح . سيد حسين نصر ، ضمن ، «النشريات الإسلامية» ، طهران ، ١٣٤٧ هـ .
و ط (Spies) مع مؤنس العشاق ، دهلي ، ١٩٣٤ م .
- السهروودي ، (شهاب الدين عمر) .
- ١٢٧ - عوارف المعارف (هامش إحياء علوم الدين) .
- السمتاني ، (علاء الدولة) .
- ١٢٨ - العروة لأهل الخلوة والجلوة (نص ع .) تح . مايل نجيب الهروي ، طهران : مولى ، ١٣٦٢ ش .
- السيوطي ، (جلال الدين السيوطي) .
- ١٢٩ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، القاهرة ، ١٨٦١ م .
- ١٣٠ - الجامع الصغير ، تح . محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ١ ، القاهرة : مط . حجازي ، ١٣٥٢ هـ .
- ١٣١ - الاثقان في علوم القرآن ، تح . محمد أبو الفضل إبراهيم ، قم : بيدار - وعزيزي ، ١٤١١ هـ . (مصورة عن الطبعة المصرية) .

السيد خليل .

- ١٣٢ - دراسات في القرآن ، القاهرة : دار الكتب ، ١٣٥٣هـ .
- ١٣٣ - نشأة التفسير في القرآن والكتب المقدسة ، ط ١ ، القاهرة ، ١٣٧٣هـ .
- السيد زغلول ، (شحات) .
- ١٣٤ - الاتجاهات الفكرية في التفسير ، ط ٢ ، الإسكندرية ، ١٣٩٧هـ .
- السجستاني ، (أبو يعقوب) .
- ١٣٥ - تحفة المستجيبين «ضمن خمس رسائل إسماعيلية» . تح . عارف تامر ، بيروت ، ١٩٥٦م .
- شبستري ، (محمود) .
- ١٣٦ - سراج الصعود لمعارج الشهود ، ط ١ ، طهران : ١٣٧١ش .
- الشيرازي ، (صدر الدين) .
- ١٣٧ - مفاتيح الغيب ، تح . محمد خواجهي ، ط ١ ، طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٣٦٣ش .
- ١٣٨ - رسالة المشاعر ، تح . كوربان ، طهران : طهوري ، ١٣٦٣ش .
- ١٣٩ - الأسفار الأربعة ، ط ٤ ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٩٠م .
- وط حجر ، طهران ، ١٢٨٢ش .
- ١٤٠ - تعليقة شرح حكمة الإشراق ، ط حجر ، طهران ، ١٣١٥هـ .
- ١٤١ - شرح أصول الكافي ، تح . محمد خواجهي ، طهران : مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي ، ١٣٧٠ش .
- ١٤٢ - الشواهد الربوبية ، تح . جلال الدين أشتياني ، مشهد ، ١٣٤٦ش .
- ١٤٣ - أسرار الآيات ، تح . محمد خواجهي ، ط ١ ، بيروت : دار الصفوة ، ١٩٩٣م .

- ١٤٤ - تفسير القرآن الكريم ، تح . محمد خواجوي ، ط ٢ ، قم : بيدار ، ١٣٦٦ ش .
- الشرباصي ، (أحمد) .
- ١٤٥ - قصة التفسير ، ط ٢ ، بيروت : دار الجليل ، ١٩٧٨ م .
- الشاطبي ، (أبو إسحق إبراهيم) .
- ١٤٦ - الموافقات ، تح . محمد عبد الله دراز ، القاهرة ، ١٣٨٨ هـ . وط ٢ ، بيروت : دار المعرفة ، ١٩٧٥ م . (أوفست) .
- الشهرستاني ، (أبو الفتح محمد عبد الكريم) .
- ١٤٧ - الملل والنحل ، تح . محمد الوكيل ، القاهرة : مط . الحلبي ، ١٣٥٧ هـ .
- ١٤٨ - نهاية الإقدام في علم الكلام ، تح . الفريد جيوم ، لندن ، ١٩٦٤ م .
- الشيبي ، (مصطفى كامل) .
- ١٤٩ - الصلة بين التصوف والتشيع ، ط ٢ ، بغداد ، ١٩٦٦ م . وط ٣ ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٢ م .
- الشافعي الزبيدي ، (عبدالرحمن بن علي) .
- ١٥٠ - تيسير الوصول إلى جامع الأصول من أحاديث الرسول ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ .
- شفقة ، (فهر) .
- ١٥١ - التصوف بين الحق والخلق ، حماه : مك . دار الدعوة ، ١٩٦٥ م .
- شرف ، (محمد جلال) .
- ١٥٢ - دراسات في التصوف الإسلامي ، بيروت : دار النهضة العربية .
- الصدوق ، (محمد بن علي بن الحسين بن بابويه) .
- ١٥٣ - الخصال ، تح . علي أكبر الغفاري ، طهران : مك . الصدوق ، ١٣٤٨ ش .

- ١٥٤ - كتاب التوحيد، تح . علي أكبر الغفاري ، طهران : مك . الإسلامية ، ١٣٩٨هـ .
- ١٥٥ - معاني الأخبار، تح . علي أكبر الغفاري ، طهران : مك . الإسلامية ، ١٣٧٩هـ .
- ١٥٦ - الأمالي ، تح . حسين الأعلمي ، بيروت : مؤسسة الأعلمي ، ١٩٨٠م .
الصادق ، الإمام جعفر (منسوب) .
- ١٥٧ - مصباح الشريعة ، تح . جلال الدين أرموي ، وشرح عبد الرزاق كيلاني ، طهران : دانشگاه .
الطهراني ، (آغابزرک) .
- ١٥٨ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، بيروت : دار الأضواء ، د . ت .
- ١٥٩ - طبقات أعلام الشيعة «المئة الثامنة» تح . علي منزوي ، ط ١ ، بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٩٧٥م .
- الطوسي ، (الخواجه نصير الدين ، محمد بن الحسن) .
- ١٦٠ - تلخيص المحصل ، (نقد المحصل) بيروت : دار الأضواء ، ١٩٨٥م .
- ١٦١ - تجريد الاعتقاد ، تح . حسن زاده الأملي ط ١ قم : جماعة المدرسين ١٤٠٤هـ .
- الطوسي ، (أبو نصر السراج) .
- ١٦٢ - اللمع في التصوف تح . عبد الحليم محمود ، وطه عبد القادر القاهرة : دار الكتب المصرية ١٩٦٠م .
- ١٦٣ - ط نيكولسون ، ليدن : أوقاف جيب ١٩٦٣م .
طرابيشي ، (جورج) .
- ١٦٤ - نقد نقد العقل العربي «نظرية العقل» ط ١ ، بيروت - لندن : دار الساقى ، ١٩٩٦م .

- الطبري ، (إبن جرير) .
- ١٦٥ - جامع البيان في تفسير القرآن ، تح . أحمد محمود شاكر ، القاهرة : دار النشر للجامعات المصرية ، ١٩٥٨ م .
- الطبرسي ، (أبو الفضل) .
- ١٦٦ - مجمع البيان في تفسير القرآن ، القاهرة ، ١٣٧٩ هـ .
- الطباطبائي ، (محمد حسين) .
- ١٦٧ - الميزان في تفسير القرآن ، ط ٢ ، بيروت : مؤسسة الأعلمي ، ١٩٧٣ م .
- طاش كبرى زاده .
- ١٦٨ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ، ١٢٥٦ هـ .
- طالقاني ، (نعيمًا) .
- ١٦٩ - أصل الأصول ، تح . جلال الدين أشتياني ، مشهد : أنجمن فلسفة إيران ، ١٣٧٥ هـ .
- علي بن أبي طالب (الإمام) .
- ١٧٠ - نهج البلاغة ، شرح محمد عبده ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت .
- ١٧١ - نهج البلاغة ، شرح محمد عبده بيروت : دار الأعلمي ، ١٩٩٣ م .
- ١٧٢ - نهج البلاغة شرح ، وت . صبحي الصالح ، بيروت ، ١٣٨٧ هـ .
- ١٧٣ - سجع الحمام في حكم الإمام ، تح . علي الجندي وآخرين ، ط ١ ، بيروت : دار القلم ، د . ت .
- ١٧٤ - (منسوب) الديوان ، بيروت : الشركة الحديثة للطباعة والنشر ، د . ت .
- العالمي ، (محسن الأمين) .
- ١٧٥ - أعيان الشيعة ، بيروت : دار التعارف ، ١٩٨٦ م .

- العالمي ، (أبو الحسن شريف) .
- ١٧٦ - تفسير مرآة الأنوار ، طهران ، ١٣٧٥هـ .
- العالمي ، (محمد بن الحسن الحر) .
- ١٧٧ - أمل الآمل في علماء جبل عامل ، تح . أحمد الحسيني ، قم : دار الكتاب الإسلامي ، ١٣٦٢ش .
- العجلوني ، (إسماعيل بن محمد) .
- ١٧٨ - كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما إشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٣٥١هـ .
- العك ، (خالد عبد الرحمن) .
- ١٧٩ - أصول التفسير وقواعده ، دمشق ، ١٣٨٨هـ .
- العسقلاني ، (إبن حجر) .
- ١٨٠ - تهذيب التهذيب ، حيدرآباد ١٣٢٥ - ١٣٢٧هـ .
- عفيفي ، أبو العلا :
- ١٨١ - تعليقات فصوص الحكم ، (يراجع فصوص) .
- ١٨٢ - التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ط ١ ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٣م .
- عنان ، (محمد عبد الله) .
- ١٨٣ - ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ، القاهرة ، ١٩٣٣م .
- الغزالي ، أبو حامد :
- ١٨٤ - المصنوعون به على غير أهله ، القاهرة ، ١٣٠٩هـ .
- ١٨٥ - إحياء علوم الدين ، القاهرة : البابي الحلبي ، ١٩٣٩م .

- ١٨٦ - إحياء علوم الدين ، بيروت : دار المعرفة ، د . ت . (مصورة بالأوفست) .
- ١٨٧ - مشكاة الأنوار ، تح . أبو العلا عفيفي ، القاهرة : الدار القومية ، ١٩٦٤ م .
- ١٨٨ - فضائح الباطنية ، تح . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة : الدار القومية ، ١٣١٣ هـ .
- ١٨٩ - المعارف العقلية ، تح . عبد الكريم عثمان ، دمشق ، ١٩٦٣ م .
- ١٩٠ - جواهر القرآن ، بيروت ، ١٣٩٣ هـ .
- ١٩١ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، تح . سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ م .
- ١٩٢ - المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال ، تح . جميل صليبا ، وكامل عياد ، دمشق : مط . الترقي ، ١٩٣٩ م .
- فناري ، (حمزة) .
- ١٩٣ - مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح الغيب والشهود ، ط حجرية ، طهران ، ١٣٢٣ هـ .
- ١٩٤ - عين الأعيان في تفسير فاتحة القرآن ، إسطنبول ، ١٣٢٥ هـ .
- فسنك ، أ . ي .
- ١٩٥ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، ليدن : بريل ، ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م .
- فودة ، محمد بسيوني :
- ١٩٦ - التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلامية ، القاهرة : مط . الأمانة ، ١٣٩٧ هـ .
- الفيروز آبادي .
- ١٩٧ - القاموس المحيط ، القاهرة : مط . بولاق ١٣٠١ هـ .

- فرغاني، (سعد الدين) .
- ١٩٨ - منتهى المدارك في شرح تائيه ابن الفارض ، إسطنبول ، ١٢٩٣هـ .
- فخري ، (ماجد) .
- ١٩٩ - تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تحج . كمال اليازجي ، ط ١ ، بيروت : الدار المتحدة ، ١٩٧٤م .
- قاسم ، (محمود) .
- ٢٠٠ - موقف إين عربي من العقل والمعرفة ، ط ١ ، جامعة أم درمان الإسلامية ، ١٩٦٩م .
- القرطبي .
- ٢٠١ - الجامع لأحكام القرآن ، القاهرة : دار الكتب ، ١٣٥٣هـ .
- القطان ، (مناع) .
- ٢٠٢ - مباحث في علوم القرآن ، ط ٧ ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٠م .
- القزويني ، (زكريا بن محمد) .
- ٢٠٣ - آثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت : دار صادر ، ١٩٦٠م .
- القاوقجي ، (أبو المحاسن) .
- ٢٠٤ - اللؤلؤ المرصوع ، القاهرة ، د . ت .
- القمي ، (القاضي سعيد) .
- ٢٠٥ - شرح توحيد الصدوق ، تحج . نجفقلي حبيبي ، ط ١ ، طهران : وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ، ١٤١٥هـ .
- ٢٠٦ - أسرار العبادات ، تحج . محمد باقر سبزواري ، طهران : دانشگاه ، د . ت .

- القشيري ، (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) .
- ٢٠٧ - الرسالة في التصوف ، تح . عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشریف ،
القاهرة : دار الكتب الحديثة ، ١٩٧٢ م .
- ٢٠٨ - الرسالة في التصوف ، ط . بولاق ، ١٢٨٤ هـ .
- ٢٠٩ - الرسالة في التصوف ، ط بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت .
القونوي ، (صدر الدين) .
- ٢١٠ - رسالة النصوص ، آخر منازل السائرين للأنصاري ، طهران ، حجر ،
١٣١٦ هـ .
- ٢١١ - نفحات الأنس ، طهران ، حجر ، د . ت .
- ٢١٢ - الفكوك ، حاشية منازل السائرين للأنصاري ، ط طهران ، (سابقاً) .
- ٢١٣ - إعجاز البيان في تأويل أم القرآن ، ط ٢ ، حيدرآباد الدكن : دائرة المعارف
العثمانية ، ١٣٦٢ هـ .
- قيصري ، (داود) .
- ٢١٤ - شرح الفصوص ، طهران ، ١٢٩٩ . ط . جلال الدين أشتياني ، طهران :
شركة انشارات علمي وفرهنكي ، ١٣٧٥ ش .
- القاضي النعمان .
- ٢١٥ - أساس التأويل ، تح . عارف نامر ، بيروت : دار الثقافة ، ١٩٦٠ م .
- ٢١٦ - تأويل الدعائم ، تح . محمد حسين الأعظمي ، القاهرة : دار المعارف ،
١٩٦٧ م .
- القائني ، (علي فاضل) .
- ٢١٧ - علم الأصول ، تاريخاً وتطوراً ، قم : مكتب الإعلام الإسلامي ،
١٤٠٥ هـ .

كي لسترنج .

٢١٨ - بلدان الخلافة الشرقية ، نج . بشير فرنسيس وكركيس عواد ، ط ١ ،
بغداد : مط . الرابطة ، ١٩٥٤ م .

كحالة ، (عمر) .

٢١٩ - معجم المؤلفين ، دمشق : المكتبة العربية ، ١٩٥٧ م .

٢٢٠ - المستدرك على معجم المؤلفين ، ط ١ ، بيروت : مؤسسة الرسالة ،
١٩٨٠ م .

كوريان ، (هنري) .

٢٢١ - السهروردي المقتول ، ضمن «شخصيات قلقة في الإسلام» ، نصوص
حققها وعربها عبد الرحمن بدوي ، ط ٣ ، الكويت : وكالة المطبوعات ،
١٩٧٨ م .

٢٢٢ - تاريخ الفلسفة الإسلامية ، نج . حسن قبيسي ونصير مروة ، ط ١ ،
بيروت : دار عويدات ، ١٩٦٦ م .

الكاشاني ، (محسن الفيض) .

٢٢٣ - الوافي ، ط حديثة ، إصفهان : مك . أمير المؤمنين ، ١٤٠٦ هـ .

٢٢٤ - الوافي ، ط حجرية ، طهران ، د . ت .

٢٢٥ - الحقائق في أصول الأخلاق ، تح . إبراهيم المياجي ، بيروت : دار الكتاب
العربي ، (ط مصورة عن ط طهران : مك . الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ) .

٢٢٦ - تفسير الصافي ، بيروت : مؤسسة الأعلمي ، د . ت .

الكاشاني ، (عبد الرزاق) .

٢٢٧ - شرح منازل السائرين ، طهران ، ١٣١٥ هـ .

- ٢٢٨ - شرح فصوص الحكيم ، قم : بيدار ، د . ت . (مصورة عن طبعة القاهرة ، ١٣٨٦هـ) .
- ٢٢٩ - إصطلاحات الصوفية ، (هامش شرح منازل السائرين) .
- ٢٣٠ - إصطلاحات الصوفية ، تح . محمد كمال جعفر ، قم : بيدار ، ١٣٧٠ش ، (مصورة عن طبعة القاهرة) .
- الكاشاني ، (عز الدين محمود) .
- ٢٣١ - كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر (شرح تائية ابن الفارض) طهران ، ١٣١٩هـ . (ونسب في الطبعة هذه خطأ إلى عبد الرزاق الكاشاني) .
- الكمشاخوني ، (أحمد ضياء الدين) .
- ٢٣٢ - جامع الأصول ، القاهرة : دار الكتب العربية الكبرى ، ١٣٣١هـ .
- كبرى ، (نجم الدين) .
- ٢٣٣ - فوائح الجمال وفوائح الجلال ، ط فريتس ماير ، فيسبادن : مط . فرانتر شتاير ، ١٩٥٧م .
- الكلاباذي ، (محمد بن إسحق) .
- ٢٣٤ - التعرف لمذهب أهل التصوف ، تح . آرثر آبري ، القاهرة ، ١٣٥٢هـ .
- الكليني ، (محمد بن يعقوب) .
- ٢٣٥ - الكافي ، ط ١ ، بيروت : دار الأضواء .
- ٢٣٦ - الكافي ، ط طهران : المكتبة الإسلامية ، د . ت .
- كوهري ، (محمد جواد) .
- ٢٣٧ - تصوف الشيعة ، ط ١ ، طهران : مهر ، ١٩٩١م .

- لاهيبي ، (محمد جعفر) :
- ٢٣٨ - شرح مشاعر ملا صدرا ، ح . جلال الدين آشتياني ، مشهد ، ١٣٨٤ هـ .
- مسكويه ، (أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي) .
- ٢٣٩ - تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، تح . حسن تميم ، بيروت : دار ومكتبة الحياة ، ١٣٩٧ هـ .
- ٢٤٠ - الحكمة الخالدة ، تح . عبد الرحمن بدوي ، ط ٣ ، بيروت : دار الأندلس ، ١٩٨٣ م .
- موسى ، (جلال محمد عبد الحميد) .
- ٢٤١ - نشأة الأشعرية وتطورها ، ط ١ ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٠ م .
- محمد التركة .
- ٢٤٢ - فواعد التوحيد ، تح . جلال الدين آشتياني ، طهران : أنجمن فلسفة إيران ، ٢٥٣٥ شاهنشاهي .
- المكي ، (أبر طالب) .
- ٢٤٣ - قوت القلوب في معاملة المحبوب ، بيروت : دار صادر ، د . ت .
- (مصورة عن ط القاهرة) .
- ٢٤٤ - علم القلوب ، تح . عبد القادر أحمد عطا ، ط ١ ، القاهرة : مك .
- القاهرة ، ١٩٦٤ م .
- المفيد ، (محمد بن النعمان العكبري) .
- ٢٤٥ - أوائل المقالات في المذاهب المختارات ، تبريز ، ١٣٧١ هـ .
- الملطي ، (محمد بن أحمد) .
- ٢٤٦ - التنبيه والرد على أهل البدع والأهواء ، تح . محمد زاهد الكوثري ،
- القاهرة ، ١٩٤٩ م .

المتقي الهندي .

٢٤٧ - كنز العمال ، تح . بكري حباني وصفوة السقا ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٩ م .

المدني ، (شمس الدين محمد) .

٢٤٨ - الاتخافات السنية في الأحاديث القدسية ، حيدر آباد ، ١٣٥٨ هـ .

المنوفي ، (محمود أبو الفيض) :

٢٤٩ - التصوف الإسلامي الخالص ، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، د . ت .

مبارك ، (زكي)

٢٥٠ - التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، بيروت : دار الجيل ، د . ت .

٢٥١ - الأخلاق عند الغزالي ، القاهرة ، ١٩٢٤ م .

المناوي ، (محمد عبد الرؤوف الحدادي) .

٢٥٢ - الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، القاهرة ، ١٩٣٨ هـ .

مسلم ، (أبو الحسين مسلم بن الحجاج) .

٢٥٣ - الصحيح ، القاهرة : دار الطباعة العامرة ، ١٣٢٩ - ١٣٣٣ هـ .

محمود ، (عبد القادر) .

٢٥٤ - الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ، ط ٢ ، القاهرة : الهيئة المصرية

العامرة للكتاب ، ١٩٨٦ م .

مطهري ، (مرتضى) .

٢٥٥ - الإسلام وإيران ، تح . هادي اليوسفي ، ط ١ ، بيروت : دار التعارف ، د .

ت .

- النيسابوري ، (إعجاز حسين الكنتوري) .
- ٢٥٦ - كشف الحجب والأستار عن وجوه الكتب والأسفار ، كلكتا ، ١٩٣٥ م .
- نراقبي ، (محمد مهدي) .
- ٢٥٧ - قررة العيون ، تح . جلال الدين أشتياني ، مشهد : أنجمن فلسفة إيران ١٣٥٧ ش .
- ٢٥٨ - اللمعة الإلهية والكلمة الوجيزة ، ط ١ ، طهران : أنجمن فلسفة إيران ، ١٣٥٧ ش .
- النفري ، (محمد بن عبد الجبار) .
- ٢٥٩ - المواقف والمخاطبات ، تح . آرثر آربري ، القاهرة : دار الكتب المصرية ، ١٩٣٤ م .
- النيسابوري ، (نظام الدين) .
- ٢٦٠ - غرائب القرآن ورغائب الفرقان ، تح . إبراهيم عوض ، القاهرة : مط . الحلبي ، ١٩٦٢ م .
- النشار ، (علي سامي) .
- ٢٦١ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط ٧ ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧ م .
- نيكولسون ، (رينولد آلن) .
- ٢٦٢ - في التصوف الإسلامي ، تح . أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ م .
- ٢٦٣ - في التصوف الإسلامي ط ، القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٩ م .
- نعمة ، (عبد الله) .
- ٢٦٤ - فلاسفة الشيعة ، ط ١ ، قم : دار الكتاب الإسلامي ، ١٩٧٨ م .

- الهمداني ، (إبن الفقيه) .
- ٢٦٥ - مختصر كتاب البلدان ، ليدن : بريل ، ١٩٨٥ م .
- الهجوري ، (علي بن عثمان) .
- ٢٦٦ - كشف المحجوب ، حج . إسعاد قنديل ، بيروت : دار النهضة العربية ، ١٩٨٠ م .
- الهيثمي ، نور الدين علي :
- ٢٦٧ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ .
- الهادي ، (موسى) .
- ٢٦٨ - الشيخ إبن أبي جمهور الأحسائي ، ط ١ ، بيروت : دار الهادي ، د . ت .
- اليافعي ، (محمد بن عبد الله) .
- ٢٦٩ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان ، حيدرآباد الدكن ، ١٣٣٩ هـ .

- المصادر والمراجع الفارسية

إقبال ، (عباس) .

- ١ - تاريخ مغول ، ط ٥ ، طهران : أمير كبير ، ١٣٦٤ش .
اعتماد السلطنة ، (محمد حسن خان) .
- ٢ - التدوين في علماء شروين ، تص . مصطفى أحمد زاده ، طهران : إنتشارات
فكر روز ، ١٣٧٣ش .
الأنصاري ، (الخواجه عبد الله) .
- ٣ - طبقات الصوفية ، تح . عبد الحسين حبيبي ، كابل ، ١٣٤١ش .
- ٤ - رسائل فارسي ، تح . محمد سرور مولائي ، طهران : توس ، ١٣٧٢ش .
أشتياني ، (جلال الدين) .
- ٥ - شرح مقدمة قيصري ، ط ١ ، طهران : دفتر تبليغات إسلامي ، ١٣٧٠ش .
- ٦ - هستي أزنظر فلسفه و عرفان ، مشهد : زوار ، ١٣٧٩هـ .
- ٧ - شرح حال وآراء ملا صدرا ، طهران : نهضت زنان مسلمان ، ١٣٦٠ش .
الأشعري القمي ، (سعد بن عبد الله بن أبي خلف) .
- ٨ - المقالات والفرق ، تح . محمد جواد مشكور ، طهران ، ١٣٤١ش .

ابن المنور، (محمد) .

٩ - أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، تح . ذبيح الله صفا، طهران :
أمير كبير، ١٣٤٨ ش .

١٠ - أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد، تح . محمد رضا شفيعي
كدكني، طهران : آگاه، ١٣٦٦ ش .

أرموي، (سراج الدين محمود) :

١١ - لطائف الحكمة، تح . غلام حسين يوسفى، طهران : بنياد فرهنگ ايران،
١٣٥١ ش .

الإسفراييني، (نور الدين عبد الرحمن) .

١٢ - كاشف الأسرار، باهتمام هرمان لندلت، طهران، ١٣٥٨ ش .
أشتياني، (ميرزا أحمد) .

١٣ - رسالة ولاية، طهران، ١٣٦٨ هـ .

إشنوي، (تاج الدين محمود) .

١٤ - غاية الإمكان في دراية المكان، ضمن «مجموعة آثار فارسي» تح . نجيب
مايل الهروي، ط ١، طهران : كتابخانه طهوري، ١٣٦٨ ش .

ابن روزبهان البقلي الشيرازي .

١٥ - عبهر العاشقين، تح . محمد معين وهنري كوربان، طهران : أنستيتوي
ايران وفرانسه، ١٣٣٧ ش .

١٦ - شرح شطحيات روزبهان، تح . هنري كوربان، طهران : إنستيتوي ايران
وفرانسه، ١٣٤٤ ش .

١٧ - مشرب الأرواح، نص . وتح . نظيف محرم خواجه، إسطنبول، ١٩٧٣ م .

إبن تركه ، (علي) .

١٨ - رسالة إنزالية ، تح . علي موسوي بهباني ، ضمن «مجموعة سخنراينها ومقاليها درباره فلسفه و عرفان إسلامي» باهتمام مهدي محقق ، وهرمان لنذلت ، طهران : مؤسسة مطالعات دانشگاه مك كيل ، شعبه تهران . ١٣٤٩ش . ١٩٧١م .

أوكتائي .

١٩ - فهرست كتب كتابخانه مباركہ آستان قدس رضوي ، طهران ، ١٣٠٥ش .

إبن بي بي .

٢٠ - الأوامر العلائية في الأمور العلائية ، تص . نجاتي لوغال وعدنان أريزي ، أنقرة ، ١٩٥٧م .

بيهقي سبزواري ، (كمال الدين بن علي) .

٢١ - الرسالة العلية في الأحاديث النبوية ، تح . جلال الدين محدث أرموي ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٤ش .

باخرزي ، (أبو المفاخر يحيى) .

٢٢ - أوراد الأحباب وفصوص الآداب ، تح . إيرج أفشار ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٥ش .

بارسا ، (محمد بن محمد) .

٢٣ - رسالة قدسية (كلمات بهاء الدين نقشبند) ، تح . أحمد طاهر العراقي ، طهران ، ١٣٥٤ش .

بلخي ، (بهاء الدين محمد بن الحسين ، بهاء ولد) .

٢٤ - ولدنامه (مثنوي ولدي) ، تح . جلال الدين همائي ، طهران ، ١٣٥٥هـ .

- بخاري، (أحمد علي رجائي) .
- ٢٥ - شرح مصطلحات صوفية در ديوان حافظ ، (فرهنگ أشعار حافظ) ، طهران : زوار ، ١٣٤٠ ش .
- تبريزي ، (محمد علي) .
- ٢٦ - ریحانة الأدب ، طهران ، ١٣٢٧ ش .
- التستري ، (القاضي نور الله) .
- ٢٧ - مجالس المؤمنین ، طهران ، ١٢٦٧ ش .
- تقليسي ، (أبو الفضل حبیب بن إبراهيم) .
- ٢٨ - وجوه قرآن ، تص . و تح . مهدي محقق ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٠ ش .
- جامي ، (خواجه أبو المكارم بن علاء الملك) .
- ٢٩ - خلاصة المقامات ، لاهور ، ١٣٣٤ هـ .
- ٣٠ - خلاصة المقامات ، قندهار ، ١٣٣٥ هـ .
- جمال الدين أبو روح .
- ٣١ - حالات وسخنان أبو سعيد ، تح . إيرج أفشار ، طهران ، ١٣٤١ ش .
- جامي ، (عبد الرحمن نور الدين) .
- ٣٢ - نفحات الأنس من حضرات القدس ، تح . مهدي توحيد بور ، طهران : كتابفروشي محمودي ، ١٣٣٦ ش .
- ٣٣ - نفحات الأنس من حضرات القدس ، ط لکنهو ، ١٣٢٣ هـ .
- ٣٤ - نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ، تح . وليام جيتك ، طهران : مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگي ، ١٣٧٠ ش .

- جامي ، (ملا أحمد) .
- ٣٥ - قصة أحمد جام ، ط٣ ، لاهور ، ١٩٠٦ م .
- حمويه ، (سعد الدين) .
- ٣٦ - المصباح في التصوف ، تح . مايل الهروي ، ط١ ، طهران : مولی ، ١٤٠٣ هـ .
- حقيقت ، (عبد الرفيع) .
- ٣٧ - تاريخ نهضتهاي فكري ايرانيان در دوره قاجارية ، طهران .
- خواندمير ، (غياث الدين بن همام الدين الحسيني) .
- ٣٨ - حبيب السير في أخبار أفراد البشر ، ط٢ ، زیر نظر محمد دبیرسیاقي ، مق . جلال الدين همائي ، طهران : منشورات الخيام ، ١٣٣٣ ش . و ١٣٥٣ ش .
- الخانقاهي ، (أبو ناصر طاهر بن محمد) .
- ٣٩ - كزیده در أخلاق و تصوف ، باهتمام ایرج أفشار ، طهران : بنکاه ترجمه و نشر کتاب ، ١٣٤٧ ش .
- خرزندی نسوي ، (شهاب الدين محمد) .
- ٤٠ - نقشه المصدر ، تح . أمير حسين یزدجردي ، طهران : إدارة كل نكارش وزارت آموزش و بیوروش ، ١٣٤٣ ش .
- خواجهوي ، (محمد) .
- ٤١ - لوامع العارفين في أحوال صدر المتألهين ، طهران : مولی ، ١٣٦٦ ش .
- دانش بزوه ، (محمد تقی) .
- ٤٢ - فهرست کتابخانه إهداي سيد محمد مشكوه ، طهران : دانشگاه ، ١٣٣٢ ش .

- ومنزوي ، (علي نقى) .
- ٤٣ - فهرست كتابخانه مركزي دانشگاه تهران ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٠ ش .
دامادي ، محمد :
- ٤٤ - أبو سعيد نامه ، (زندكي نامه أبو سعيد أبو الخير) ، طهران : دانشگاه ،
١٩٧٣ م .
- الرازي ، (أبو الفتوح الحسين بن علي) .
- ٤٥ - روض الجنان ، وروح الجنان ، تص . وحش . مهدي إلهي قمشه إي ،
طهران ، إنشارات علمي ، ٣٣٤ ش .
- ٤٦ - روض الجنان وروح الجنان ، تص جعفر ياحقي ومهدي ناصح ، مشهد :
بنیاد بزوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي ، ١٣٦٥ ش .
- الرازي ، (نجم الدين داية) :
- ٤٧ - مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد ، تح . شمس العرفاء ، ط ٤ ، طهران :
إنشارات سنائي ، ١٣٧٣ ش .
- ٤٨ - مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد ، تح . محمد أمين رياحي ، طهران ،
١٣٥٢ ش .
- ٤٩ - رسالة الطيور ، تح . محمد أمين رياحي ، طهران : توس ، ١٣٦٢ ش .
- ٥٠ - مرموزات أسدي درمزمورات داودي ، تص . وتح . محمد رضا شفيعي
كدكني ، كندا - طهران : مؤسسة مطالعات دانشگاه مك كييل ، با
مشاركت دانشگاه تهران ، ١٣٥٢ ش . بامقدمة إنكليزي أز هرمان لندلت
(H.Landolt) .
- ٥١ - رسالة عشق وعقل (أو معيار الصدق في مصداق العشق) ، تح . تقى
تفضيلي ، طهران : بنكاه ترجمه ونشر كتاب ، شماره ٢٥٨ .

- زرين كوب ، (عبد الحسين) .
- ۵۲ - دنباله جستجودر تصوف ايران ، ط ۴ ، طهران : أمير كبير ، ۱۳۶۷ش .
- ۵۳ - ارزش ميراث صوفية ، ط ۳ ، طهران : أمير كبير ، ۱۳۵۳ش .
- ۵۴ - جستجودر تصوف ايران ، ط ۴ ، طهران : أمير كبير ، ۱۳۶۹ش .
- سبزواري ، (ملاحسين بن علي بيهقي كاشفي) :
- ۵۵ - تفسير المواهب الجليلة ، باهتمام رضا نائيني ، طهران : انتشارات إقبال ، ۱۳۱۷هـ .
- سهروردي ، (أبو نجيب ضياء الدين) .
- ۵۶ - آداب المريدين ، (تحج . فا .) بقلم محمد أحمد شيركان ، تص . نجيب مايل الهروي ، طهران : مولی ، ۱۳۶۳ش .
- سنائي غزنوي ، (مجدوبين آدم) .
- ۵۷ - حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة ، تحج . مدرس رضوي ، طهران : جابخانه سبهر ، ۱۳۲۹ش .
- ۵۸ - مثنوهاي حكيم سنائي ، تحج . مدرس رضوي ، طهران : دانشگاه ، ۱۳۲۹ش .
- سجادي ، (جعفر) .
- ۵۹ - فرهنگ اصطلاحات وتعبيرات ولغات عرفاني ، طهران : كتابخانه طهوري ، ۱۳۵۴ش .
- سمناني ، (علاء الدين) .
- ۶۰ - العروة لأهل الخلة والجلوة ، (نص . فا .) ، تحج . مايل الهروي ، طهران : مولی ، ۱۳۶۲ش .

- ٦١ - جهل مجلس ، باهتمام عبد الرفيع حقيقت ، طهران ، ١٣٥٨ش .
السمرقندي ، (أميردولت شاه بن علاء الدولة) .
- ٦٢ - تذكرة الشعراء ، تص . أدوار براون ، ليدن : بريل ، ١٣١٨هـ .
سبزواري ، (حسين) .
- ٦٣ - جواهر الأسرار ، لكنهو ، ١٣١٢هـ .
شبستري ، (محمود) .
- ٦٤ - حق اليقين ، طهران : طهوري ، ١٣٧١ش .
- ٦٥ - مجموع مصنفاته ، طهران : طهوري ، ١٣٧١ش .
- ٦٦ - مرآة المحققين ، ضمن «مجموع مصنفاته» .
شاه نعمة الله ولي .
- ٦٧ - رسالة الجواهر ، ضمن «مجموع رسائله الفارسية» ، تح . جواد نور بخش ،
طهران : خانقاه نعمة الله ، ١٣٥٧ش .
- ٦٨ - بيان اصطلاحات ، ضمن «مجموع رسائله الفارسية» .
الشيرازي ، (الجنيد) :
- ٦٩ - شد الإزار في حظ الأوزار عن زوار المزار ، تح . محمد قزويني ، طهران ،
١٣٦٠ش .
- صفي علي شاه :
- ٧٠ - تفسير صفي ، طهران ، ١٣٢٩هـ .
صفا ، (ذبيح الله) :
- ٧١ - تاريخ أدبيات إيران ، ط ٥ ، طهران : فردوسي ، ١٣٦٦ش .

- صاحبي نخجواني ، (هندوشاه بن سنجر) .
- ٧٢ - تجارب السلف ، تح . عباس إقبال ، طهران ، ١٣٥٧ ش .
صدر ، (سيد مظفر) :
- ٧٣ - شرح حال وأفكار وآثار علماء الدولة السمناني ، طهران ، ١٣٣٤ ش .
الصادق ، (الإمام جعفر) .
- ٧٤ - مصباح الشريعة ، (تج .فا) بقلم حسن مصطفوي ، طهران : أنجمن فلسفة
إيران ، ١٣٦٠ ش .
صدوقي سها ، (منوجهر) .
- ٧٥ - تاريخ حكماء وعرفاء متأخرين صدر المتألهين ، طهران : أنجمن إسلامي
حكمت وفلسفة إيران ، ١٣٥٩ ش .
الطوسي ، (نصير الدين ، محمد بن الحسن) .
- ٧٦ - أخلاق محتشمي ، تح . محمد تقي دانش بزوه ، طهران ، ١٣٦٠ ش .
- ٧٧ - أخلاق ناصري ، تص . و تح . مجتبی مینوی وعلي رضا حیدري ، طهران ،
١٣٥٦ ش .
- ٧٨ - أخلاق ناصري ، ط برلين ، ١٣٠٦ ش .
- ٧٩ - أوصاف الأشراف ، تص . وتو . نجيب مايل الهروي ، مشهد ، ١٣٦١ ش .
الطار ، (فريد الدين) .
- ٨٠ - تذكرة الأولياء ، ط نيكولسون ، ليدن : بريل ، ١٩٠٧ م .
العبادي ، (منصور بن أردشير) .
- ٨١ - التصفية في أحوال المتصوفة ، تح . غلام يوسفی ، طهران : بنياد فرهنگ
إيران ، ١٣٤٧ ش .

- العراقي ، (فخر الدين) .
- ٨٢ - اللمعات ، تح . جواد نور بخش ، طهران ، ١٣٥٣ ش .
عنصر المعالي ، (كيكاوس بن إسكندر) :
- ٨٣ - نابوس نامه ، تح . غلام حسين يوسفى ، ط ١ ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر
كتاب ، ١٣٤٥ ش .
- غني ، (قاسم) :
- ٨٤ - تصوف در ايران ، ط ٥ ، طهران : زوار ، ١٣٦٩ ش .
غزنوي ، (سدید الدين محمد) .
- ٨٥ - مقامات زنده بيل ، باهتمام حشمت الله مؤيدي سنديجي ، طهران : بنكاه
ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٠ ش .
- فاني ، (محسن الكشميري) .
- ٨٦ - دبستان المذاهب ، بومبي ، ١٢٩٢ هـ .
فروزانفر ، (بديع الزمان) .
- ٨٧ - أحاديث مثنوي ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٧ ش .
- ٨٨ - شرح مثنوي (دفتر أول) . طهران : دانشگاه ، ١٣٤٨ ش . (٣ مج) .
فرغاني ، (سعد الدين) .
- ٨٩ - مشارق الدراري في شرح تائيه ابن الفارض ، تح . جلال الدين أشتياني ،
طهران : أنجمن فلسفه ايران ، ١٣٩٨ هـ .
- فاضل ، (علي) .
- ٩٠ - نقد وتحليل آثار أحمد جام ، ط ١ ، طهران : توس ، ١٣٧٣ ش .
القمي ، (عباس) .
- ٩١ - فوائد الرضوية في أحوال علماء الجعفرية ، طهران ، د . د . ت .

قمشه إي ، محمد رضا :

۹۲ - حواشي برفصوص حكم ، (تحقيق در مباحث ولايت كلية) ، تص . ونح .
جلال الدين أشتياني ، ضمن «مجموعة رسائل قيصري» طهران ،
۱۳۵۷ش .

قزويني ، (حمد الله المستوفي) .

۹۳ - تاريخ كزیده ، تص . أدوار براون ، كمبريدج : دار الفنون ، ۱۳۲۸هـ .

كبرى ، (نجم الدين) .

۹۴ - آداب الصوفية ، باهتمام مسعود قاسمي ، طهران : زوار ، ۱۳۶۳ش .

الكاشاني ، (عز الدين محمود) .

۹۵ - مصباح الهداية ومفتاح الكفاية ، تح . جلال الدين همائي ، طهران
۱۳۲۵ش .

كرماني ، (عبد الرزاق) . وآخرون .

۹۶ - مجموعة در ترجمة أحوال شاه نعمة الله ولي ، تص . ومق . جان أوين ،
طهران : أنجمن ايرانشناسي فرانسه در طهران ، ۱۳۶۱ش .

لاهيحي ، (محمد) :

۹۷ - مفاتيح الإعجاز في شرح كلشن راز (حديقة الأسرار) لشبستري ، تح .
كيوان سميعي ، طهران : سعدي ، ۱۳۷۱ش .

لاهوري ، (غلام سرور) .

۹۸ - خزينة الأصفياء ، الهند ، ۱۳۲۰هـ .

منوجهري ، (محسن) .

۹۹ - تحقيق در آثار وأحوال نجم الدين كبرى أويسي ، طهران ، ۱۳۴۶ش .

- مولوي ، (جلال الدين محمد بن محمد الرومي) .
- ١٠٠ - كلييات شمس (ديوان كبير) ، يشتمل على قصائده الغزلية ، ومقطوعات فارسية وعربية ، تص . وحش . بديع الزمان فروزانفر ، وبمشاركة حسن كريمان ، وحسن يزديجر ، طهران : دانشگاه ، ١٣٣٦ - ١٣٤٢ ش .
- ١٠١ - مثنوي معنوي ، ط نيكولسون ، ليدن : بريل ، ١٩٢٥ م .
- ١٠٢ - فيه ما فيه ، تص . وحش . بديع الزمان فروزانفر ، طهران ، ١٣٣٠ ش .
- ١٠٣ - فيه ما فيه ، طهران : انتشارات أمير كبير ، ١٣٦٢ ش .
- معصوم علي شاه .
- ١٠٤ - طرائق الحقائق ، تح . محمد جعفر محجوب ، طهران : باراني ، ١٣٦١ ش .
- ١٠٥ - طرائق الحقائق ، تح محمد جعفر محجوب ، ط طهران : باراني ، ١٣٣٩ ش .
- ١٠٦ - طرائق الحقائق ، ط قديمة غير محففة ، طهران ، ١٣١٩ هـ .
- المرعشي ، (ظهير الدين) .
- ١٠٧ - تاريخ طبرستان ورويان ومازندران ، تح . محمد حسن تسبيحي ، طهران : مطبوعات شرق ، ١٩٦٦ م .
- المستملي البخاري ، (أبو إبراهيم إسماعيل بن محمد) .
- ١٠٨ - شرح تعرف لمذهب أهل تصوف (للكلابادي) ، لكنهو ، ١٩١٢ م . (٤مج) .
- ١٠٩ - شرح تعرف لمذهب أهل تصوف (للكلابادي) تح . حسن مينوجهر ، طهران : بنياد فرهنگ ايران ، ١٣٤٦ ش . (المجلد الأول فقط) .

١١٠ - شرح تعرف لمذهب أهل تصوف (للكلاباذي) ، تص . محمد روشن ،
طهران : أساطير ١٣٦٣ش . (الربع الأول والثاني منه) . وللكتاب نسخة
خطية في المكتبة المركزية لجامعة طهران .

المرعشي ، (محمود والحسيني أحمد) :

١١١ - فهرست كتابخانه آية الله مرعشي ، قم ، ١٣٥٤ش .

ميدي ، أبو الفضل رشيد الدين :

١١٢ - كشف الأسرار وعدة الأبرار ، باهتمام علي أصغر حكمت ، طهران :
دانشگاه ، ١٣٣١ - ١٣٣٩ش .

منزوي ، (أحمد) .

١١٣ - فهرست نسخه هاي خطي فارسي ، طهران ، ١٣٤٨ش .

نامقي ، (أحمد جام زنده بيل) :

١١٤ - منتخب سراج السائرين ، تح . علي فاضل ، مشهد : آستان قدس
رضوي ، ١٣٦٨ش .

١١٥ - مفتاح النجاة ، تح . علي فاضل ، طهران : بنياد فرهنگ إيران ،
١٣٤٧ش .

١١٦ - أنس التائبين وصراط الله المبين ، تح . علي فاضل ، طهران : بنياد فرهنگ
إيران ، ١٣٥٠ش

١١٧ - روضة المذنبين وجنة المشتاقين ، تح . علي فاضل ، طهران : بنياد فرهنگ
إيران ، ١٣٥٥ش .

نسفي ، (عزيز الدين) .

١١٨ - كشف الحقائق ، تح . وتص . أحمد مهدي دامغاني ، طهران : بنكاه
ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٤ش .

- ١١٩ - كشف الحقائق ، ط . جديدة بالأفست ، طهران : بنكاه ، ١٣٥٩ش .
- ١٢٠ - زبدة الحقائق ، تح . وردى نصري ، طهران : زبان وفرهنگ ایران ، د . ت .
- ١٢١ - الإنسان الكامل ، تح . ماريجان موله (Marigan Molé) ، ط ١ ، طهران : أنجمن ايرانشناسي فرانسى ، بالاشتراك مع مكتبة ميسونيف (Maison-neuve) في باريس ، ١٩٦٢م .
- نصر ، (سيد حسين) .
- ١٢٢ - سه حكيم مسلمان ، طهران ، ١٣٤٥ش .
- نفيسي ، (سعيد) .
- ١٢٣ - تاريخ نظم و نثر فارسي ، طهران ، ١٣٤٤ش .
- الهجويري ، (علي بن عثمان) .
- ١٢٤ - كشف المحجوب ، تح . جوكوفسكي ، طهران ، (مصورة عن ط لتفرداد ١٩٠٥م) .
- الهمداني ، (عين القضاة) :
- ١٢٥ - التمهيدات ، تح . عفيف عسييران ، ط ٤ ، طهران : منوجهري ، ١٣٧٣ش .
- ١٢٦ - رسالة اللوائح ، تح . رحيم فرمنش ، طهران : منوجهري ، د . د . ت .
- ١٢٧ - مجموع رسائله الفارسية ، تح . علي منزوي وعفيف عسييران ، طهران : منوجهري ، ١٣٦٣ش .
- ١٢٨ - (منسوب) شرح كلمات بابا طاهر الهمداني ، تح . جواد مقصودي ، طهران ، ١٣٥٦ش .
- الهمداني ، (الخواجه يوسف) .
- ١٢٩ - رتبة الحياة ، تح . محمد أمين رياحي ، طهران : توس ، ١٣٦٢ش .

- الهوري ، (محمد نظام الدين) .
- ١٣٠ - رسالة أنوارية ، تح . حسين ضيائي ، ١٣٥٨ش .
- الهوري ، (معين الدين ملامسكين) :
- ١٣١ - تفسير حدائق الحقائق ، باهتمام جعفر سجادي ، طهران : دانشگاه ، ١٣٤٦ش .
- يزدي ، (مهدي حائري) :
- ١٣٢ - هرم هستي ، طهران : مركز إيراني مطالعة فرهنگها ، ١٣٦٠ش .
- يغماني ، (إقبال) .
- ١٣٣ - عارف نامه أبو يزيد بسطامي ، ط ٢ ، طهران : توس ، ١٣٦٧ش .
- مجهول .
- ١٣٤ - ترجمة رسالة قشيرية ، تص . واستدراكات بديع الزمان فروزانفر ، طهران : بنكاه ترجمة ونشر كتاب ، ١٣٤٠ش .
- ١٣٥ - ترجمة رسالة قشيرية ، ط . بالأوفست ، سنة ١٣٤٥ش .

- دوريات عربية وفارسية

أمبرتو إيكو .

١ - «التأويل والتاريخ» تج . ناصر الحلواني ، مجلة القاهرة ، العدد ١٦١ ، إبريل ، ١٩٩٦ م .

إيرج أفشار وآخرون (تحت نظرهم) .

٢ - فرهنك إيران زمين ، ج ٣ ، طهران ، ١٣٥٤ ش .

الحكيم ، (سعاد) .

٣ - «الولاية الصوفية» ، بحث منشور في مجلة التراث العربي .

التنوشي ، (أبو الحسن بن علي بن محمد) .

٤ - «نشوار المحاضرة» ، مجلة المجمع العلمي العربي ، دمشق ، المجلد العاشر .

تقي بيش .

٥ - «نفائس كتابخانه آستان قدس ، دوتكه أزنفسير أبو الفتوح رازي» نامه آستان

قدس ، شماره بنجم ، (أرديهشت ، ١٣٤٠ ش) . ص ٤٤ وبعدها . وشماره

ششم (خرداد ١٣٤٠ ش) ص ٥١ وبعدها .

زايد ، (سعيد) .

٦ - «مشكلة التأويل العقلي عند مفكري الإسلام في المشرق العربي وخاصة عند

إبن سينا» حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت ، الحولية السادسة ، الرسالة
الثامنة والعشرون ، ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ .

ريتر ، (هلموت) .

٧ - «آغاز فرقة حروفية» تج . فارسية بقلم حشمت الله مؤيدي ، مجلة فرهنگ
إيران زمين ، السنة العاشرة ، ١٣٤١ش .

عفيفي ، (أبو العلا) .

٨ - «نظرية الإسلاميين في الكلمة» مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول ، مج
١ ، العدد الأول ، سنة ١٩٤٣ .

نقيسي ، (سعيد) .

٩ - «سيف الدين باخرزي» مجلة دانشكده أدبيات تهران ، سال دوّم ، شماره
جهارم .

ياحقي ، (محمد جعفر) .

١٠ - «دست نويسي أز تفسير أبو الفتوح رازي» نامه مشکوة ، نشریه آستان قدس
رضوي ، شماره سوم ، (تابستان ٣٦٢ش) ص ١٦٠ وبعدها .

- مصادر ومراجع أجنبية

Affifi, A.A.

- 1 - The mystical philosophy of Ibnul-Arabi, Cambridge, the university press, 1939.

Anawati, and, Gardet. L.

- 2 - Mustique Musulman, Paris, 1960.

Abdel Kader.

- 3 - The life personality of al-junayd, London, 1961.

Brockelmann, C.

- 4 - Geshichte der arabischen litteratur, leiden, 1937 - 49. V2.

Bouthoul. G.

- 5 - Ibn Khaldoun, Sa philosophie sociale, Paris, 1930.

Corbin, H.

- 6 - La philosophie Shî'ite "introduction" Tihron- Paris, 1989.
- 7 - Introduction sur le texte des textes, Tihron - Paris, 1988.
- 8 - En Islam Iranien, Paris: Gallimard, 1979.
- 9 - L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibin Arabi, Paris: Flammarion, 1958.
- 10 - Histoire de la philosophie Islamique (v1,v2) Paris: Gallimard, 1986.

11 - Terre Céleste et Corps de resurrection de l'iran mazden à l'iran Shī'ite, Paris: Buchet-chastel, 1961.

Chod Kiewiez, M.

12 - Le sceau des Saints prophétie et Sainteté dans la doctrine d'ibn Arabi., Paris: Gallimard, 1986.

Ghazzali, A. and Ibn abil-dunya.

13 - Tractes on listening to Music, Being Dham al-Malahi, By Ibn abi'ldunya, And, Bawarq, al-Ilma by Majd al-din tussi al-Ghazzali, édité with introduction, translation, and notes, by James Robson, London, 1938.

Goldziher, I.

14 - Le logme et la loi de l'islam, Paris, 1958.

Horton, M.

15 - Die philosophie des Islam, Mienchen, 1923.

Massignon, L.

16 - essai sur les origines du lexiques technique de la mystique musulmane, Paris: vrin, 1954.

17 - La passion dal-Hallaj, Paris, 1922. N.éd. Paris: Gallimard, 1975.

18 - Akhbar Al-Hallaj, Paris, 1957.

19 - Recueil de textes inédits concernant, l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929.

20 - Quatre textes inédit, relatif à la biographie de L-Hosayn ibn mansour al-Hallaj, Paris, 1914.

Mcdermott, M.J.

21 - The théology of Al-Shaikh Al-Mufid, Beyrouth: Dar al machreq, 1986.

Meier, F.

22 - Abu said Abul-Hair, Wirk lichkeit und legende E.G. leiden: Brull, 1976.

Macdonald, D.B.

23 - The Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, London, 1904. and NewYork, 1926.

24 - Philosophical implication of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory, London, 1900.

Nicholson, A.R.

25 - A literary History of the Arabs, Cambridge, 1961.

26 - Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921.

Nicolas Heer.

27 - "Some Biographical and bibliographical, notes, on al Hakim al- Tirmidhi" in the World of islam Being studies in honour of philip Hitti, London-New York, 1960.

Nassr, S.H.

28 - "Le shî'isme et le soufisme - leurs relation principielles et historiques" in le shî'isme Imamite, colloque de strasbourg (6-8 mai, 1968), Paris: P.U.F. 1970.

Nassar, N.

29 - La pensée réaliste d'ibn Khaldoun, Paris, 1967.

Jambet, Ch.

30 - La logique des orientaux, Henry Corbin et la science des formes, Paris: ed. du seuil, 1983.

Jabre, F.

31 - La notion de la marifa chez Ghazali, Paris, 1958.

Rabino, H. L.

32 - Mazandran and Astrabad, London: luzac, 1928, Ch VIII.

Spitta, W.

33 - Zur Geschichte Abu'Hasan al-Asharis, leipzig, 1876.

Tritton, A.S.

34 - Muslim theology, London, 1947.

Wolfson, H.A.

35 - Philosophical implications of the problem of divine attributes in the Kalam, London: J.A. O.S. 1958.

Yahia. O.I.

36 - Histoire et classification de l'œuvre d'Ibnul-Arabi, Damas: C.F. 1964.

37 - "L'œuvre de Termezî, essai bibliographique", in mélanges L. Massignon, 3, Damas, 1952.

Zaehner, R.C.

38 - Hindu and muslim mysticism, London, 1960.

39 - Pages from the kitab Al-luma of Abu Nasr Al-Sarrag, being the lacuna in the édition of R.A. Nicholson edited from the Binkipore M.S. with memoir preface and notes by A.J. Arberry, London, 1947.

- دوريات أجنبية

Corbin, H.

- 1 - "Hermeneutique spirituelle comparée, 1 - Sweden borg.
2 - Gnos Ismaélienne". in. Eranos-Jahrbuch, XXXIII, Zürich, 1965.
- 2 - "Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite". in. Eranos-jahrbuch XXIX zürich, 1961.
- 3 - "l'Interiorisation du sens en heurméneutique soufie iranienne". in. Eranos-jahrbuch, XXVI, Zürich, 1958.
- 4 - "La philosophie prophétique en Islam shî'ite" Eranos-jahrbuch XXXI, Zürich, 1963.
- 5 - "La science de la balance et les correspondances entre les mondes en gnos islamiques d'après l'œuvre de sayyed Hayder Amoli". in. Eranos-jahrbuch, XIII, leiden - Brill, 1974.

الغزالي ، أبو حامد .

- 6 - المعارف العقلية ، تح . كابانيلاس . د . د .

منشور في :

(Dario Cabenaldas) Al-Andalos, V21, 1956. (P20 -

58).

Fakhri, Majed.

- 7 - "Some paradoxical implications of the Muctazilite View of free will". in, Muslim World, V45, N°2, 1933.

Massignon. L.

- 8 - "Salman Pak, et les peremices spirituelles de l'Islam Iranien". operaminara, 1, Beiruth, 1963 (P433 - 483).

والبحث منشور في الأصل في نشرات جماعة الدراسات الإيرانية .

publication de société des etudes iraniennes, N7, 1934.

- 9 - "Etude sur une courb personnel de vie: le cas de hallâj, martyr mystique de l'islam". in. Dieu vivant, N4, 1945.

Molé, M.

- 10 - "Traités mineurs de Nagm al-din Kubra" in. Annales Islamologique, IV, le caire, 1963. (1-78).

Nasr, S.H.

- 11 - "Persia and the desting of islamic philosophy studies". in, comparative religion, V6, 1972, (p31 - 42).

Ritter, H.

- 12 - Abu Said, in Encyclopaedia of Islam, New ed., leiden: Brill, 1960, V2.

Jambet, Ch.

- 13 - "Philosophie angélique" tiré des cahiers de l'Herne-Henry corbin, cahier dirigé par ch. Jambet, Paris, 1981.

فهرس تفصلي للموضوعات

٥	- المقدمة
٢١	الباب الأول : حيدر آمللي حياته ومؤلفاته
٢٣	- الفصل الأول : سيرته الزمنية وحياته الروحية
٢٥	١- سيرته الزمنية
٢٥	أ- حول مصادر سيرته
٢٧	ب- إسمه ، لقبه ، عائلته ، ونسبه
٣١	ج- ولادته ، نشأته ، شيوخه ، وأساتذته
٤٤	د- وفاته
٤٥	٢- تكوينه الروحي وشخصيته :
٤٥	أ- من السياسة إلى التصوف (منزلة الأمللي الروحية)
٤٧	ب- حدود المعرفة بالكشف
٥٠	ج- مكاشفات الأمللي ورؤاه
٥٥	د- الخرقه ، الترحل ، والمكان الصوفي (المنازل)
٥٨	هـ- السرُّ الصوفي وضرورة كتماناه
٦٠	و- التصوف والتشيع
٦٣	ز- مكانة الأمللي عند العلماء
٦٦	٣- منابع ثقافته
٦٦	أ- ثقافته الفلسفية
٧٢	ب- ثقافته الكلامية والعقدية
٧٥	ج- ثقافته الصوفية

٨١	- الفصل الثاني : مؤلفاته
٨٣	١ - لغته وأسلوب كتابته
٨٣	أ - اللغة الصوفية والعجمة وركاكة التركيب
٨٤	ب - النقل عن الآخرين
٨٥	ج - تكرار المطالب والعبارات
٨٦	د - الترتيب والتنظيم
٨٦	هـ - الجداول والدوائر
٨٧	و - الوصايا
٨٨	٢ - مصادرنا في تحديد مصنفاته
٩١	٣ - ترتيب أبجدي لمؤلفاته
١٤٤	٤ - مؤلفات منحولة أو مشكوكة
١٥٣	الباب الثاني : الوجود
١٥٥	- تمهيد ومدخل
١٦١	- الفصل الأول : التوحيد
١٦٣	١ - بيان حقائق التوحيد وفضائله
١٧١	٢ - أقسام التوحيد
١٨٤	٣ - كيفية التوحيد
١٩٩	٤ - الشبهات الواردة على التوحيد الوجودي
٢٠٢	٥ - خاتمة وتعقيب
٢٠٥	- الفصل الثاني : وحدة الوجود وظهوراته
٢٠٧	١ - أحكام الوجود بشكل عام
٢٠٧	أ - بدهة الوجود وإطلاقه
٢١٨	ب - وجوب الوجود ووحدته
٢٢١	٢ - ظهور الوجود وتجليه
٢٢١	أ - جهتا الإطلاق والتقييد «لحاظ الوجود واعتباراته»
٢٣٠	ب - الفيض ، معناه ، أقسامه وكيفيته
٢٤١	ج - ترتب الحضرات إجمالاً
٢٤٨	د - ترتيب التنزلات على التفصيل

٢٥٩	الباب الثالث : المعرفة
٢٦١	- مدخل وتمهيد
٢٦٣	- الفصل الأول : ماهية المعرفة وأقسامها
٢٦٥	١- ماهية المعرفة وحقيقتها
٢٦٥	أ- العلم بشكل مطلق
٢٧٠	ب- العلم والمعرفة
٢٧٣	ج- موضوع المعرفة الصوفية ، مسائلها ، ومبادئها
٢٨٢	٢- أقسام المعرفة
٢٨٢	أ- نقد الحكمة والكلام
٢٩٣	ب- المعرفة الإرثية
٣٠٣	- الفصل الثاني : مصادر المعرفة وأدواتها
٣٠٥	تمهيد
٣٠٩	١- مصادر المعرفة
٣٠٩	أ- مصادر المعرفة الكسبية وكيفية حصولها
٣١٧	ب- مصادر المعرفة الإرثية «تعليم الرحمن»
٣٣٠	٢- وسائل المعرفة وأدواتها
٣٣٠	أ- الوحي ، الإلهام ، الكشف وتفصيل مراتبها
٣٤٠	ب- العقل والشرع
٣٤٧	- الفصل الثالث : مراتب المعرفة وأصناف المعلومات
٣٤٩	١- أصناف المعلومات ، ونظرية الجواهر والأعراض عند الصوفية
٣٤٩	أ- إستعراض رأي الفيلسوف والمتكلم
٣٥٤	ب- المسألة من وجهة نظر الصوفية
٣٥٥	* أصناف المعلومات وأقسامها
٣٥٧	* نظرية الجواهر والأعراض
٣٦٠	٢- مراتب المعرفة من وجهة نظر المتصوفة
٣٦٠	أ- الشريعة ، الطريقة والحقيقة
٣٦٥	ب- الإسلام والإيمان والإيقان
٣٦٥	* رأي الصوفية
٣٧٢	* رأي أهل الظاهر

٣٧٥	الباب الرابع : ختم الولاية «التنظير المذهبي لمشكلية النبوة والولاية»
٣٧٧	- تمهيد ومدخل
٣٨١	- الفصل الأول : النبوة والرسالة والولاية «تحددات مفهومية»
٣٨٣	- تمهيد
٣٨٧	١- معنى النبوة والرسالة والولاية «النبى ، الرسول ، والولى»
٣٩٤	٢- المفاضلة بين المراتب
٤٠٢	٣- اعتبارات النبوة والولاية ، ومعنى الحقيقة المحمدية
٤١١	٤- فكرة الختم واستدارة الزمان «التاريخ القدسانى ، وما وراء التاريخ»
٤١٧	- الفصل الثانى : ختم الولاية «مناقضة ابن عربى»
٤١٩	تمهيد وأعمومات
٤٢٣	١- تعيين خاتم الأولياء مطلقاً
٤٢٣	أ- مناقضة ابن عربى
٤٣٥	ب- الإستدلال على خاتمة على لى للولاية المطلقة المحمدية
٤٤٦	٢- تعيين خاتم الأولياء مقيداً
٤٤٦	أ- مع ابن عربى وشراحه
٤٥٣	ب- المهدي ، خاتم الولاية المقيدة المحمدية ، «أدلة ذلك»
٤٥٣	* دليل النقل
٤٥٨	* دليل العقل
٤٦٢	* دليل الكشف
٤٦٨	٣- تأويل مذهب ابن عربى
٤٧١	- الفصل الثالث : مراتب الأولياء
٤٧٥	١- انحصار العدد وتطابق عالمى المعنى والصورة
٤٨٤	٢- معجم إصطلاحات الولى والقطب
٤٩٣	الباب الخامس : الأخلاق وأسرار العبادات
٤٩٥	تمهيد ومدخل
٤٩٧	- الفصل الأول : المشكلية الأخلاقية بشكل عام «الأخلاق أصولها وفروعها»
٤٩٩	تمهيد
٥٠٠	١- فضيلة الأخلاق

- ٥٠٦ ٢- حقيقة حسن الخلق وسوئه ، وتفصيل أصول الأخلاق
- ٥١٢ ٣- في فروع الأخلاق المترتبة على الأصول
- ٥١٢ أ- ما يقع تحت العلم (الحكمة)
- ٥١٤ ب- ما يقع تحت الشجاعة
- ٥١٨ ج- ما يقع تحت العفة
- ٥٢٣ د- ما يقع تحت العدالة
- ٥٢٦ ٤- شجرة الأخلاق
- ٥٢٩ -الفصل الثاني : التجربة الخلقية عند الأملي «السلوك معناه ، أقسامه وشروطه»
- ٥٣١ تمهيد
- ٥٣٣ ١- سلوك الموجودات وسيرها
- ٥٣٩ ٢- تفصيل مراتب السلوك ، ومقام الإنسان
- ٥٣٩ أ- في السير الصوري والمعنوي
- ٥٤١ ب- مراتب سير الإنسان وأنحاء سفره
- ٥٤٣ ٣- أقسام السلوك وسلوك المحببة ، وسلوك المحبوبة»
- ٥٤٨ ٤- شرائط السلوك
- ٥٤٩ أ- المناسبة بين الحق والخلق
- ٥٥٢ ب- الجوع ، إحتمال أذى الخلق ، لبس المرقع ، وقمع هوى النفس
- ٥٥٥ ج- رفع الحجب ، والتخلق بالفضائل
- ٥٥٩ د- الشيخ المرشد
- ٥٦٢ هـ- التقوى ، معناها ومراتبها
- ٥٦٤ * مرتبة الإحسان
- ٥٦٥ * مراتب التقوى في الدرجات العشر
- ٥٦٦ * نتائج التقوى
- ٥٦٦ * مخالفة طريق التقوى
- ٥٦٨ و- الهداية ، تبعيتها للتقوى ، معناها ودرجاتها
- ٥٦٩ * في الهداية وأنها فرع التقوى
- ٥٧٠ * تأويل آيات الهداية
- ٥٧٣ ز- شرائط أخرى

٥٧٥	٥ - مراتب السالكين وطبقات الناس حسب المراتب
٥٧٦	٦ - مختصر المقامات والأحوال
٥٨١	- الفصل الثالث : العبادات ، أو فروع الإيمان ، حقيقتها وأسرارها تمهيد : الطبيعة الأخلاقية للعبادات عند المتصوفة «العبادة كتطهر ، وارتباطها بالتوحيد
٥٨٣	
٥٨٧	١ - تأسيس العبادات (فروع الإيمان) ، على الأصول
٥٨٧	أ - فيما يترتب على الفروع والأصول من الآثار
٥٨٩	ب - حقيقة الأصول ، وأنها خمسة
	ج - مراتب الأصول على التفصيل وفق ثلاثي (شريعة ، طريقة ، حقيقة)
٥٩١	أولاً : التوحيد
٥٩٧	ثانياً : العدل
٦٠١	ثالثاً : النبوة
٦٠٦	رابعاً : الإمامة
٦١٠	خامساً : المعاد
٦١٩	٢ - فروع الإيمان ، حقيقتها وأسرارها
٦١٩	أ - إنحصارها في خمسة وعلة تقديم بعضها على بعض
	ب - تفصيل العبادات على ترتب مراتب الشرع الثلاث (شريعة ، طريقة حقيقة)
٦٢٤	أولاً : الصلاة
٦٢٤	ثانياً : الصوم
٦٤٥	ثالثاً : الزكاة
٦٤٦	رابعاً : الحج
٦٥١	خامساً : الجهاد
٦٥٣	الباب السادس : تأويل القرآن
٦٥٥	- تمهيد عام ومدخل
٦٥٧	- الفصل الأول : مدخل إلى التأويل الصوفي للقرآن
٦٥٩	١ - التأويل وموقعه بين مناهج التفسير

٦٥٩	أ- التفسير القرآني ، بدايات ومناهج
٦٦٧	ب- التأويل الصوفي
٦٦٧	* معناه وموقعه بين مناهج التفسير
٦٧٢	* بدايات التأويل الصوفي وتطوراته ، وأهم التأويلات الصوفية
٦٨٠	٢- القرآن ، معناه ، أسماؤه وفضائله
٦٨٠	أ- معنى القرآن والفرقان ، وبيان سبب التسمية
٦٨٣	ب- ضرورة إنزاله
٦٨٧	ج- فضائل القرآن
٦٩٧	- الفصل الثاني : معنى التأويل ، شروطه وأقسامه «التأسيس ، منطق التماثل»
٦٩٩	١- ضرورة التأويل وأهميته
٧١٠	٢- معناه وأقسامه
٧٢٠	٣- شروطه وأسس
٧٢٧	٤- أهله ، أصحابه والقيمون عليه
٧٣٩	- الفصل الثالث : آليات التأويل وطرائقه
٧٤١	١- عالم الآفاق ، عالم الأنفس والقرآن
٧٤١	تمهيد
٧٤٢	أ- تطابق عالمي الآفاق والأنفس
٧٤٧	ب- في مطابقة الآفاق والأنفس للقرآن
٧٤٩	* المطابقة بين الحروف ، والحضرات الوجودية
٧٥٢	* تطبيق حروف بسم الله بالعالم
٧٥٣	* المطابقة بين حروف بسم الله والعالم على طريقة الجداول
٧٥٩	٢- نموذج من تأويل سورة الفاتحة
٧٧١	- خاتمة البحث
٧٧٧	- فهرس
٧٧٩	١- فهرس المصادر والمراجع
٨٣٥	٢- فهرس تفصيلي للموضوعات

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة ، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جدالات : التراث والحداثة ، الأصالة والمعاصرة ، تاريخية المعرفة الدينية ، الأثر الاجتماعية للمعرفة الدينية ، العلم والدين ، النص والواقع ، الغيب والانسان والطبيعة . مضافاً الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام ، ومقارنة الاديان ، والتعددية والاختلاف ، والتسامح ، والتعايش بين الاديان والثقافات ، وعلم اجتماع الدين ، وعلم نفس الدين ، واثنروبولوجيا الدين ، وعلوم التأويل ، والتجربة الدينية ، والتصوف الفلسفي ، والعرفان النظري .

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة :

- ١ - نحو منهجية معرفية قرآنية طه جابر العلواني
 - ٢ - جدلية الغيب والانسان والطبيعة محمد ابو القاسم حاج حمد
 - ٣ - ابستمولوجية المعرفة الكونية محمد ابو القاسم حاج ححمد
 - ٤ - نحو فهم معاصر للاجتهااد زينب ابراهيم شوريا
 - ٥ - الابستمولوجيا : دراسة لنظرية العلم في التراث زينب ابراهيم شوريا
 - ٦ - الاسلام والاثنروبولوجيا ابو بكر احمد باقادر
 - ٧ - اشكاليات التجديد : دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة حسين رحال
 - ٨ - النص الديني والتراث الإسلام أحميدة النيفر
 - ٩ - العرفان الشيعي خنجر علي حمبة
 - ١٠ - المذهب الذاتي في نظرية المعرفة كمال الحيدري
- ويصدر لاحقاً :
- ١١ - القبض والبسط النظري للشريعة (ترجمة كاملة) عبد الكرم سرروش
 - ١٢ - مدخل الى فلسفة الدين : العقل والمعتقد الديني مجموعة مؤلفين
 - ١٣ - حق الاختلاف عبد الجبار الرفاعي
 - ١٤ - التعددية والتسامح عبد الجبار الرفاعي
 - ١٥ - العقلانية والمعنوية : مقاربات في فلسفة الدين مصطفى مليكان