

المكتبة الصوفية

الدرة الفاخرة

تأليف

الشيخ عبد الرحمن جامي

المتوفى سنة ٨٩٨ هـ

تحقيق وتعليق

أ.د. أحمد عبد عوض

أ.د. أحمد عبد الرحيم الساج

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

المكتبة الصوفية

الدرة الفاخرة

تأليف

الشيخ عبد الرحمن جامي

المتوفى سنة ٨٩٨ هـ

تحقيق وتعليق

أ.د. أحمد عبد الرحيم الساج أ.د. أحمد عبد عوض

الناشر
مكتبة الشقاوة الدينية

الطبعة الأولى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م

جميع الحقوق محفوظة للناشر

٢٠٠١ / ١٤٧٨٥	رقم الإيداع
977 - 341 - 057 - 9	I. S. B. N, الترقيم الدولي



الناشر
مكتبة الشفاة الدينية

٥٢٦ ش بورسعيد - الظاهر - القاهرة

ت: ٥٩٢٢٦٢٠ - ف: ٥٩٣٦٢٧٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بكماله وجلاله وعظمته وسلطانه.
والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ مبعث الأنوار الألهية وفيض العناية
النورانية.

وبعد، فهذه مخطوطة نادرة اسمها "الدرة الفاخرة" للشيخ عبد الرحمن جامي،
وسنعرف به أولاً، ثم نلقى الضوء على مخطوطته الفريدة .

والشيخ عبد الرحمن جامي هو الشاعر الصوفي الفارسي الأشهر، كنيته نور
الدين، ولد سنة ٨١٧ هـ بناحية جام من أعمال هراة، وتوفي بهراة سنة ٨٩٨ هـ،
وأسرته من دشت بالقرب من أصفهان.

ولذا كان يوقع تخلص دشتي قبل أن ينتحل اسم جامي. ويتمتع بشخصية
هادئة، وقد أقبل منذ أن وعى الحياة على التصوف، وكان نقشبندياً، تتلمذ على
سعد الدين الكاشغري، تلميذ الشيخ الأكبر بهاء الدين نقشبند، وخليفته على
الطريقة من بعده، وتزوج ابنة سعد وأولدها أربعة أولاد (أطفال)، مات منهم ثلاثة
في الطفولة، ومات الرابع في الشباب.

وشعر الجامي ونثره يتخذ الرمزية كالشعر الصوفي الفارسي عند سنائي،
وأوحدي، ونظامي وخسرو.

ولذلك فهو يتجه للأسطورة غالباً، وكانت قصائد جامي من نوع ليلي
والجنون، ويوسف، وزليخا، وحكمة الإسكندر.

وهو مشهور خصوصا بقصيدة يوسف وزليخا، والمثنويات السبعة المعروفة باسم الأكاليل السبعة من أسماء الصورة السماوية المعروفة بالدب الأكبر، وهي ثلاث مجموعات غنائية تشكل ديواناً، وتشتمل على مراحل حياته كلها.

حيث المجموعة الأولى اسمها "فاتحة الشباب" والثانية "واسطة العقد"، والثالثة "خاتمة الحياة" وله سلسلة الذهب. وهي مجموعة متسلسلة من الحكايات التي يتخذها إطاراً لعرض وجهة نظره الفلسفية والدينية والأخلاقية، وسلمان وأبسال وهي الرواية الرمزية التي تناولها ابن سينا وابن طفيل وشرحها الطوسي.

وقصيدة تحفة الأحرار في مدح شيخ الطريقة ناصر الدين المعروف باسم خواجای أحرار، وقصيدة شحنة الأبرار وهي في التصوف.

وإن كانت تمتدح السلطان حسين بيقرا.

وأغلب أعماله توفر المستشرقون أمثال فيتز جيرالد، وأربيري، وبريستر وروز نرفانج، وشسيزي. على ترجمتها إلى الإنجليزية والألمانية، والفرنسية. ولغته وموضوعاته الصوفية يطرحها في إطار من فلسفته في وحدة الوجود، وتتحدى المنافسة مع آثار أكبر شعراء الصوفية، وقد قيل إن جامي يعتبر آخر سلسلة الشعراء الصوفية الفحول.

وله آثار نثرية في تفسير القرآن والحديث، وشروح على المسائل الصوفية، وأخصها شرح فصوص الحكم لابن عربي، وشرح حمزية ابن القارض، والدرر الفاخرة في التصوف والحكمة.

وله نفحات الأنس - الكتاب الموسوعي الذي يتضمن سير الصوفية مع دراسة شاملة للتصوف وترجمته على طريقة تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وترجمة

المستشرق الفرنسي سلفستري ساسي.

وتذكر له كذلك "شواهد النبوة" و"اللوائح" التي ترجمها وينفيلد، وبها رستان. وهي مجموعة حكايات عجيبة، وقصص عن الحيوان تعليمية ومضمونها صوفي، ولها عدة ترجمات ألمانية وفرنسية لماسيه وآخرين.

وكان جامي في كتاباته وحياته الصوفية أوجد زمانه. كما وصفه أحد مؤرخي سيرته.

ويعتبر البعض "نفحات الأنس" أهم مؤلفات جامي، وبمثابة العينية بالنسبة لهذه المؤلفات، إلا أنه كان فيه ناقلاً عن غيره. فقد استعان في تأليفه بطبقات السلمى وترجمة عبد الله الأنصاري للكتاب إلى الهروية، ونقل الكثير عن الهجويري من كتابه المرجع كشف المحجوب، كما نقل عن أسرار التوحيد لمحمد بن المنور حفيد أبي سعيد بن أبي الخير.

ومخطوطته التي بين أيدينا، درة فاخرة بحق، لها منهج، وفكر، وحسن عرض، واستقراء، فإخذك إلى فكر الأشاعرة، والمعتزلة. ويرفض آراء المعتزلة، ويميل إلى آراء الأشاعرة الذين يمثلون أهل السنة.

وقد جمعت المخطوطة بين الناحيتين الفلسفية، والصوفية، يتحدث عن آراء الحكماء ويقارن بينها وبين آراء الصوفية، ودوماً ما تراه يرجح آراء الصوفيين، الذين لا يغفل الشيخ عن الدعاء لهم، لأئمتهم بقوله (قدس الله أسرارهم) (قدس الله سره).

والحق، أن الشيخ عبد الرحمن جامي تظهر براعته الأسلوبية، وقوة فكره، ووجاهة رأيه، ومتانة علمه من خلال عدد من الموضوعات العميقة بحق. التي

يخوض غمارها إلا عالم، ولا يسبح في مياها إلا متمرس بفنون السباحة، ولا يخلق في أجوائها إلا مغامر أريب قارى.

فماذا لو أضفنا لذلك كله كونه شاعراً صوفياً ؟

ومن القضايا المهمة التي عرض لها شيخنا مباحث تتصل بالوجود والواجب ويناقشها لدى الفلاسفة والحكماء والصوفية، ومفهوم الوجود لديهم. كما يناقش قضية وحدة الوجود لدى الصوفية .

كما يحلل بعض الصفات لله تعالى كالعلم، والإرادة، والمشيئة، والقدرة. ويعرض لآراء الفلاسفة والحكماء والصوفية، ويميل لما يراه الصوفيون في كل قضية.

ويعرض لكلام الله عز وجل، وأسمائه، وصفاته الكمالية، والجبر، والاختيار، وصدور الكثرة عن الواحد، والعلم بالمعلول .

وفي أثناء ذلك يركز على قضية التوحيد، وأساسها، وينفي التعدد والإثنية .

وإنك في حاجة إلى أن تغوص معنا في أعماق بحار علم الشيخ عبد الرحمن جامي، لعلك تحظى بدرة فاخرة .

ولعلك تظفر منها بعلم نافع، يرفع الله به درجاتك ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

أ.د. أحمد عبده عوض

أ.د. أحمد عبد الرحيم السايح

مقدمة الكتاب

الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته، فعين فى باطن علمه مجالى ذاته، وصفاته. ثم انعكست آثار تلك المجالى إلى ظاهره من الباطن، فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين .
والصلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى، وعلى آله وصحبه الذين هم فى وراثة هذه الفضيلة يد طولى .

أما بعد: فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصوفية، والمتكلمين، والحكماء المتقدمين، وتقرير قولهم فى وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه، وصفاته، وكيفية صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص فى كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أخرى يؤدى إليها الفكر، والنظر .

والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصلها عن كل متعصب، متعسف .

وهو حسبي ونعم الوكيل .

(الوجود والواجب)

تمهيد: أعلم أن من الوجود واجبا، والإلزام المحصار الموجود فى الممكن، فيلزم أن لا يوجد شئ أصلاً .

فإن الممكن وإن كان متعددأ لا يستقل بوجوده فى نفسه، وهو ظاهر، ولا فى إيجاد غيره، لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود .

وإذ لا وجود، ولا إيجاد. فلا موجود لا بذاته ولا بغيره، فإذا ثبت وجود

الواجب^(١).

ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري^(٢) والشيخ أبى الحسن البصرى^(٣) من المعتزلة: أن وجود الواجب، بل وجود كل شئ عين ذاته وذهنا وخارجا، ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظاً لا معنى، وبطلانه ظاهر - كما بين فى موضعه - لعدم زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيته .

ولوقوعه مورد التقسيم المعنوى. صرفه بعضهم عن الظاهر. بأن مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى. أى ليس شئ فى الخارج هو الماهية، وآخر قائم بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

وذهب جمهور المتكلمين: إلى أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الموجودات، وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة يضافته إلى الأشياء كيباض هذا الثلج وذاك، وذاك، ووجودات الأشياء هى هذه الحصص، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخلى فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققهم، وذهنا وخارجا عند الآخرين ..

(١) الله تعالى قائم بذاته (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وهو موجد الوجد، وسابق عليه، وكان الله وليس قبله شئ، فهو سبحانه قديم أزلى، وموجود بذاته .

(٢) الإمام أبو الحسن الأشعري: زعيم الأشاعرة، انفصل عن المعتزلة، وأعلن مبادئه الجديدة التى وافق عليها علماء المسلمين، فظهرت فرقة الأشاعرة، التى تمثل جماعة أهل السنة .

(٣) الإمام أبو الحسن البصرى: من درارى النجوم علماء وتقوى وزهدا وورعاً، وعفة ورقة، وتنزهاً، وفقهاً ومعرفة، إلى العقول. وعلمه معروف واسع فى التصوف والزهد والتفسير وكتبته أبو سعيد، ولد عام

٢٢هـ، وغادر المدينة إلى البصرة سنة ٣٨هـ، وأقام بها إلى أن توفى سنة ١١٠ هـ .

وحاصل مذهب الحكماء: أن للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات،
والموجودات حقائق مختلفة متكثرة بأنفسها. لا بمجرد عارض الإضافة، لتكون
متمائلة متفقة الحقيقة، ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها، بل هو عارض
لازم لها كنور الشمس، ونور السراج، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم، مشتركان
في عارض النور، وكذا بياض الثلج والعاج .

بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية، بل الجوهر، والعارض المشتركين في
الإمكان والوجود. إلا أنه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص. كما في أقسام الممكن،
وأقسام العرض توهم أن تكثر الوجودات .

وكونها حصة حصة^(١) إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها.
كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك، وليس كذلك، بل هي حقائق
مختلفة متغايرة متدرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها.

وإذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه
الحصص أيضاً خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق .

فهناك أمور ثلاثة : مفهوم الوجود.

وحصصه المتعينة بإضافته إلى الماهيات.

والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق .

فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه، وهما خارجان عن الوجودات
الخاصة. والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى، وزائد خارج فيما سواه ..

(١) الحصة : النصيب من الشيء ، وتطلق على الفترة من الزمن .

تفريع: إذا عرفت هذا فنقول: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الواجبي، وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة. يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة. موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى. كما ذهب إليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود^(١).

ويكون هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل، ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود.

والتشكيك الواقع فيه. لا يدل على عرضيته بالنسبة إلى أفراده، فإنه لم يقسم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات، والذاتيات بالتشكيك.

وأقوى ما ذكره: أنه إذا اختلفت الماهية، والذاتية في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة، ولا ذاتها واحداً، وهو منقوض بالعارض، وأيضاً الاختلاف بالكمال، والنقصان بنفس الماهية. كالذراع، والذراعين في المقدار لا يوجب تغير الماهية^(٢).

(١) وحدة الوجود هو مذهب ابن عربي كما يرى المؤرخون ومدار هذا المذهب لديه: — أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكررة بصفات وأسمائها، ولا تمدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. فإذا نظرت إليها من حيث هي ذاتها قلت هي الحق، ومن حيث صفاتها وأسمائها أي ظهورها في أعيان الممكنات، قلت هي الخلق، فهي الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والآخر، والظاهر والباطن. ولا فرق لديه بين الواحد والكثير، والحق والخلق.

والله هو الحقيقة الأزلية، والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان، وما هو كائن، وما سيكون. ويبنى ابن عربي على وحدة الوجود وحدة الأديان، والكل عنده يعبدون الله الواحد المتجلى في صور كل المعبودات.

(٢) الماهية: ماهية الشيء: كنهه وحقيقته، أخذت من النسبة إلى ما هو أو ما هي.

قال الشيخ صدر الدين القونوي رضى الله تعالى عنه فى رسالته الهادية: إذا ما اختلفت حقيقة فى كونها فى أى شى أقوى، أو أقدم، أو أشد، أو أولى. فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع فى الحقيقة الظاهرة. أى حقيقة كانت من علم، ووجود وغيرهما مقابل يستعد لظهور الحقيقة فيه من حيث هى أتم منها من حيث ظهورها فى مقابل آخر. مع أن الحقيقة واحدة فى الكل والمفاضلة، والتفاوت. واقع بين ظهوراتها بحسب الأمر المظهر المقتضى تعين تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعينه فى أمر آخر.

فلا تعدد فى الحقيقة من حيث هى ولا تجزئة، ولا تبعض، وأما ما قيل: لو كان الضوء والعلم يقتضيان زوال العشى^(١)، ووجود العلوم. لكان كل ضوء، وعلم كذلك. فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة.

ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف، والعيان. لا النظر والبرهان، فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة، وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية، والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة، ودوام الجمعية، والمراظبة على هذه الطريقة دون فتر، ولا تقسيم خاطر، ولا تشتت عزيمته. مَنْ الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هى ..^(٢)

(١) العشى: من عشاء عشواً: مساء بصره ليلاً، ويراد به بدء الظلام، وطعام العشى يقابله الغداء.

والعشاء: - أول ظلام الليل، أو من صلاة المغرب إلى العتمة.

(٢) الكشف والكاشفة من كشف الشئ كشفاً بمعنى أظهره، ورفع عنه ما يواريه، ويقال كشف عنه أهم أى أزاله، وكشف عنه الحجاب أى حجاب الظلمة، فرأى الحقائق فهى مكاشفة لا يعين البصر، ولكن يعين البصيرة. والكشف الحق هو الذى لا يعارض الكتاب والسنة، والله سبحانه ضمن للإنسان العصمة فى الكتاب والسنة.

هذا النور يظهر في الباطن عند ظهور أطوار وراء العقل، ولا تستبعدن وجود ذلك، فوراء العقل أطوار كثيرة. تكاد لا يعرف عددها إلا الله تعالى، ونسبة العقل إلى ذلك النور كنسبة الوهم إلى العقل ..

فكما يمكن أن يحكم العقل بصحة مالا يدركه الوهم كوجود موجود مثلاً. لا يكون خارج العالم، ولا داخله، كذلك يمكن أن يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض مالا يدركه العقل. مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل .

فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلى الطبيعي في الخارج، وكل من تصدى لبيان امتناعه بالاستدلال. لا تخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال. والمقصود هنا رفع الاستحالة العقلية، والاستبعادات العادية. عن هذه المسئلة لا إبتهاها بالبراهين، والأدلة.

فإن الباحثين عنها تصحيحها، وتزييفها، وتقوية، وتضعيفها ما قدروا إلا على حجج، ودلائل. غير كافية، وشكوك وشبه ضعيفة واهية .

فمن الأدلة الدالة على امتناع وجود الكلى الطبيعي. ما أورده المحقق الطوسي في رسالته المعمولة في "أجوبة المسائل" التي سأله عنها الشيخ صدر الدين القنوسى - قدس سره -: وهو أن الشئ العيني لا يقع على أشياء متعددة، فإنه إن كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه بل كان أشياء .

وإن كان فى كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه بل كان أشياء .

وإن كان فى الكل من حيث هو كل، والكل من هذه الحيثية شئ واحد ملم يقع على أشياء^(١) .

(١) مُلم: الشديد من كل شئ، ورجل ملم: يجمع أهل بيته وعشيرته والممة: النازلة الشديدة من شدائد الأمور.

وإن كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده. كان في كل واحد جزء من ذلك الشيء.
وإن لم يكن في شيء من الأجساد، ولا في الكل لم يكن واقعا عليه .
وأجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفنارى في شرحه "لمفتاح الغيب"
باختيار الشق الأول .

وقال: معنى تحقيق الحقيقة الكلية في أفرادها: تحققها تارة متصفة بهذا التعيين،
وأخرى بذلك التعيين .

وهذا لا يقتضى كونها أشياء. كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال
مختلفة، بل متباينة كونها أشخاصاً .

ثم قال: فإن قلت: كيف يتصف الواحد بالذات بالأوصاف المتضادة
كالشرقية، والمغربية، والعلم، والجهل، وغيرها .

قلت: هذا استبعاد حاصل من قياس الكلى على الجزئى، والغائب على
الشاهد، ولا برهان على امتناعه في الكلى .

ومنها: ما أفاده المولى قطب الدين الرازى^(١)، وهو أن عدة من الحقائق
كالجنس، والفصل، والنوع تتحقق في فرد. فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة
امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة .

وأجاب عنه العلامة الفنارة: بأنه من الجائز أن تكون عدة من الحقائق المتناسبة

(١) قطب الدين الرازى: هوزين الدين محمد بن أبى بكر بن عبد القادر الرازى المتوفى بعد سنة ٦٦٦هـ، من
فقهاء الحنفية، وله (حدايق الحقائق) في التصرف، كما أن له مصنفات أخرى كثيرة في مختلف العلوم على
طريقة أهل عصره ..

موجودة بوجود واحد شاملاً لها. من حيث هي. كالأبوة القائمة بمجموع أجزاء الأب من حيث هو مجموع.

ولا يلزم من عدم الموجودات المتعددة عدم الوجود مطلقاً، بل هم مصرحون بأن جعل الجنس، والفصل، والنوع واحداً.

وأما الدلائل الدالة على وجود الكلى الطبيعي في الجملة. فليست مما تفيد هذا المطلوب على اليقين، بل على الاحتمال مع أنها مذكورة في الكتب المشهورة. مع ما يرد عليها، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاشتغال بما يدل على إثبات هذا المطلوب بعينه.

فنقول: لا شك أن مبدأ الموجودات موجود بعينه، فلا يخلو: إما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده. إلى غير هو الوجود.

والاحتياج ينافي الوجوب، فتعين أن يكون حقيقة الوجود، فإن كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعينا يمتنع أن يكون التعيين داخل فيه. وإلا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجاً.

فالواجب محض ما هو الوجود، والتعين صفة عارضة.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون التعيين عينه؟

قلت: إن كان التعيين بمعنى ما به التعيين يجوز أن يكون عينه، لكن لا يضرنا، فإن ما به تعينه إذا كان ذاته ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين وإلا تسلسل. وإن كان بمعنى التشخيص لا يجوز أن يكون عينه، لأنه من المعقولات الثانية التي لا

يحاذى بها أمر في الخارج . (١)

ثم إنه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في كتبهم. أن ما يحكى من مكاشفاتهم، ومشاهداتهم. لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطية بالمراتب العقلية.

والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية، والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الإلهية والخلقية .

فلا مانع أن يثبت لها تعين بجامع التعينات كلها لدينا في شيئاً منها، ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهناء، ولا خارجاً.

إذا تصور العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركاً بين كثيرين اشراك الكلى بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة، والمظاهر غير المتناهية علماً، وعينا، وغيباً، وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة ..

واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الحيوانية السارية في أقطار البدن، وحواسها الظاهرة، وقواها الباطنة، بل النفس الناطقة الكمالية، فإنها إذا تحققت بمظهرية الإسم الجامع كان التروض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر في صور كثيرة من غير تقييد، وانحصار، فتصدق تلك الصور عليها، وتتصادق لاتحاد عينها. كما يتعدد لاختلاف صورها.

ولذا قيل: في إدريس إنه هو (إلياس المرسل إلى بعلبك) لا بمعنى أن العين خلع

(١) الله تعالى لا يحتاج إلى إرادة خارجية - تعالت قدرته - فهو القيوم الذي لا يوصف به سواه، وهو صيغة مبالغة لقائم، ومعناه الشديد القيام على الأشياء والحافظ عليها .

ويرى بعض أئمة الصوفية: أن من علم أنه تعالى الحي القيوم الذي لا يموت، فإنه لا يعتمد على مخلوق، لأن من اعتمد على مخلوق وتوكل عليه لوقت حاجته يحتمل فناؤه وقت حاجته إليه، فيضيع رجاءه وأصله.

الصورة الإدريسية، ولبس الصورة الإلياسية، وإلا لكان قولاً بالتناسخ^(١).
بل إن هوية إدريس مع كونها قائمة في أية وجوده، وصورته في السماء
الرابعة^(٢) ظهرت وتعينت في أية إلياس الباقي إلى الآن.
فيكون من حيث العين، والحقيقة واحداً، ومن حيث التعيين الصدري اثنين
كتحول جبريل، وميكائيل، وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهران في الآن
الواحد. في مائة ألف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم ..
وكذلك أرواح الكمل، كما يروى عن قضيب البان الموصلى - رحمة الله عليه - أنه
كان يرى في زمان واحد، في مجالس متعددة مشتغلاً في كل بأمر غير ما في الآخر^(٣).

(١) التناسخ: (تناسخ) الشيطان: نسخ أحدهما الآخر، تناسخت الأشياء: تداولت فكان بعضها مكان بعض،
تناسخت الأرواح: انتقلت من أجسام إلى أخرى: كما يزعم بعضهم . والتناسخ: عقيدة شاع أمرها بين
المنود وغيرهم من الأمم القديمة، مؤداها أن روح الميت تنتقل إلى حيوان أعلى أو أقل منزلة لتعلم أو
تعذب، جزاء على سلوك صاحبها الذي مات، وأصحاب هذه العقيدة الفاسدة. لا يقولون بالبعث .
(٢) في تفسير قوله تعالى (وإن إلياس لمن المرسلين) الصافات: أية ١٢٣ نجد أن إلياس رده الله إليه وأخر عنه
مذاقة الموت، وقرأ ابن مسعود (وإن إدريس) إشارة إلى أن إلياس هو إدريس عليه السلام .
(٣) هذه حالات فريدة في الغيبة والحضور، وكانت تحدث لعبد الله بن المبارك رضى الله عنه إذ كان يرى
في الحج. وهو لم يخرج من بيته!

وأما قضيب البان الموصلى: فهو أبو الفيض عبد القادر بن محمد، شهرته ابن قضيب البان (٩٧١هـ) وله
التأليف الحسنة الدالة على رسوخ قدمه في التصوف والمعارف الإلهية.
ومنها (الفتوحات المدنية) و (نهج السعادة) (شرح أسماء الله الحسنى) و (رسالة في أسرار الحروف)
وكتاب (مقاصد القصائد) و (نقحة البان) و (حديقة اللآل في وصف الآل) و (كتاب المواقف الإلهية) و
(عقيدة أرباب الخواص) وغير ذلك ما يفوق على أربعين تأليفاً.
ولد ابن قضيب البان في حماه، وبها نشأ، ثم ارتحل إلى مكة وجاور بها، وتوجه منها إلى القاهرة، وبشره
شيخ الإسلام يحيى بن زكريا: أنه سيكون شيخاً للإسلام، وقد تحقق له ذلك .

ولما لم يسع هذا الحديث أوهام المتوغلين في الزمان، والمكان تلقوه بالردة والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد.

وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق لما رأوه متعالياً عن الزمان والمكان: علموا أن نسبة جميع الأزمنة، والأمكنة إليه. نسبة واحدة متساوية فجازوا ظهوره في كل زمان، وكل مكان، بأى شأن شاء وبأى صورة أراد.

تمثيل: إذا انطبقت صورة واحدة جزئية في مرآيا متكثرة متعددة مختلفة بالكبر، والصغر، والطول، والقصر، والاستواء، والتحديق، والتقعير، وغير ذلك من الاختلافات، فلا شك أنها تكثرت بحسب تكثر المرآيا، واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها.

وأن هذا التكثر غير قادح في وحدتها. والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرآيا غير مانع فيها أن تظهر بحسب سائرها.

فالواحد الحق سبحانه - والله المثل الأعلى - بمنزلة الصورة الواحدة، والماهيات بمنزلة المرآيا المتكثرة المختلفة باستعداداتها. فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر، وتغير في ذاته المقدسة، ومن غير أن يمنع الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفته في المثال المذكور. (١)

(وحدانية الله)

لما كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين: حقيقة واحدة موجودة بموجود خاص. وعند شيخهم، والحكماء: وجوداً خاصاً. احتاجوا في اثبات وحدانيته،

(١) هذه الفكرة قريبة جداً مما ذكره ابن عربي عن وحدة الوجود. فالله تعالى موجود في كل شئ باعتبار ونسبة وإضافة حسب حال الشئ ذاته.

ونفى الشريك عنه إلى حجج، وبراهين. كما أوردوها في كتبهم .
وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود. فلما ظهر عندهم: أن حقيقة الواجب
تعالى هو الوجود المطلق. لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده، ونفى الشريك
عنه، فإنه لا يمكن أن يتوهم فيه إثنائية، وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين، وتقييد^(١).
فكل ما يشاهد، أو يتخيل، أو يتعقل من المتعدد، فهو الموجود، الوجود
الإضافي لا المطلق .

نعم يقابله العدم، وهو ليس بشئ. ثم أن الوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة
على ذاته، وهي اعتباره من حيث هو هو، وهي ليست بهذا الاعتبار نعتا للواحد،
بل عينه، وهي المراد عند المحققين بالأحادية الذاتية .
ومنها تنشئ الوحدة، والكثرة المعلومتان للجهور. أعنى العدديتين، وهي إذا
اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحادية، وإذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية.

(صفات الله)

ذهبت الأشاعرة: إلى أن الله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو
عالم بعلم، قادر بقدر، مرید بإرادة، وعلى هذا القياس ..
وذهب الحكماء: إلى أن صفاته تعالى عين ذاته. لا بمعنى أن هناك ذاتا. وله صفة. وهما
متحدان حقيقة، بل بمعنى: أن ذاته تعالى يرتب عليه ما يرتب على ذات وصفة معا .

(١) يريد بها المؤلف - رحمه الله - أن الله عز وجل ليس له ثان، ولا تعدد، ولا شريك في الملك، يقول
تعالى (لو كان فيهما إله إلا الله لفسدتا) الأنبياء ٢٢ ويقول (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله)
المؤمنون ٩١ ويقول (قل إني أمرت أن أعبد الله ولا أشرك به إليه أدعو وإليه مآب) الرعد: ٣٠ .
والتوبة: مذهب يقول بإلهين إثنين، إله للخير، وإله للشر، ويرمز لهما بالنور والظلام ١١

مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء وظهورها عليك، بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى، فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به ^(١).

بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته. فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم، وكذا الحال في القدرة، فإن ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها. كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار قدرة.

وعلى هذا تكون الذات، والصفات متحدة في الحقيقة. متغايرة بالاعتبار، والمفهوم.

وأما الصوفية - قدس الله أسرارهم - فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود، وغيرها بحسب التعقل.

قال الشيخ الأكبر - رضى الله تعالى عنه -: قوم ذهبوا إلى نفي الصفات، وفوق الأنبياء، ^(٢) والأولياء والصحيح يشهد بخلافه، وقوم أثبتوها. وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة، وذلك كفر محض، وشرك بحت.

(١) صفات الله تعالى الإيمان بها واجب، فالله تعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال: صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأن صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدتها صفة نقص.

ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، فالخلق والتصوير، والإماتة والإحياء، والقبض، والبسط، والطي، والاستواء والإتيان والنجى والنزول، والغضب والرضى، ونحو ذلك مما وصف به نفسه ووصفه به رسوله. لا نستطيع إدراك كنهها وحقيقتها، ولا تناولها، وإنما نؤمن بها كما ذكرها الله تعالى في كتابه الجيد.

(٢) لا نستطيع استخدام كلمة المذوق مع الأنبياء، لأن النبي يوحى إليه، وماله بعد الوحي من الاختيار، إن عليه إلا البلاغ، هناك تشريع، والزام، وربما استحسان من النبي.

وقال بعضهم - قدس الله سره - من صار إلى إثبات الذات، ولم يثبت الصفات كان جاهلاً مبتدعاً، ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة، فهو ثنوى كافر ومع كفره جاهل^(١).

وقال أيضاً - رضى الله عنه: ذواتنا ناقصة، وإنما تكملها الصفات، فأما ذات الله تعالى. فهي كاملة لا تحتاج في شئ إلى شئ إذ كل محتاج إلى شئ فهو ناقص. والنقصان لا يليق بالواجب تعالى. فذاته تعالى كافية للكل في الكل ..
فهي بالنسبة إلى المعلومات علم، وبالنسبة إلى المقدورات قدرة، وبالنسبة إلى المرادات إرادة، وهي واحدة ليس فيها إثنية بوجه من الوجوه .

(علم الله)

أطبق الكل على إثبات علمه تعالى إلا شذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعاب بهم. ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى. لم يشكل عليهم الأمر في تعلق علمه سبحانه بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه .
وأما الحكماء: فلما لم يثبتوا اضطرب كلامهم في هذا المقام. وحاصل ما قاله الشيخ في "الإشارات": أن المبدأ الأول تعالى لما عقل ذاته بذاته، وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله ذاته بذاته.
فتعلقه للكثرة لازم معلول له، فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته،

(١) الثنوى كما تقدم هو الذى يعتقد فى وجود إله مع الله عز وجل، ويزعم أنه له ثان، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً "إن الله لا يفرق أن يشرك ويفرق ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بما لله فقد ضل ضلالاً بعيداً" سورة النساء: ١١٦ .

ولوازمه منزلة ترتب المعلومات .

فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست متقدمة بها ولا بغيرها . بل هى واحدة .

وتكثر اللوازم والمعلومات لا ينافى وحدة علتها الملزومة إياها . سواء كانت تلك اللوازم متقدمة فى ذات العلة أو مابينة له فإذاً تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلة والوجود لا يقتضى تكثره .

والحاصل: أن واجب الوجود واحد . ووحدته لا تزول بكثرة الصور المقررة فيه . واعترض عليه الشارح المحقق: بأنه لا شك فى أن القول بتقرر لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية، ولا سلبية، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقول بأن معلول الأول غير مابين لذاته، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته، بل يتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقائلين بنفى العلم عنه تعالى .^(١)

(١) علم الله تعالى يشرق على كل شئ، فيجلى بواطنه وخوافيه، ويكشف بداياته ونهاياته، ويكتبه ذاته وصفاته، فالشهود والغيب لديه سواء، والقريب والبعيد والقاصى والدانى . فهو سبحانه يحصى أعمالنا الماضية والحاضرة، ويعلم ما سيحدث لنا (إليه يرد علم الساعة وما تخرج من قمرات من أكمامها وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) فصلت : ٤٧ (وأسروا فولكم أو اجهرؤا به إنه اعلم بذات الصدور . ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) الملك ١٣-١٤ (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا مرطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) الأنعام : ٥٩ .

وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها، والمشاعبون القائلون باتحاد العاقل والمعقول. إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني.

ثم أشار المحقق إلى ما هو الحق عنده وقال: العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو.

فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو.

واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها، فهي صادرة عنك. لا بانفرادك مطلقاً، بل بمشاركة (ما) من غيرك، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصورة فيك، بل إنما تتضاعف الصورة فيك، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بتلك الصورة فقط، أو على سبيل التركيب.

فإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال. فما ظنك بحال الفاعل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟

ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها. فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها، وإنما كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك. الذي هو شرط في تعقلك إياها، فإن حصلت بتلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك.

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره. ليس دون حصول الشيء لقبوله، فإذا المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحمل

فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه. (١)

وإذا تقرر هذا فأقول: قد علمت أن الأول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود. إلا في اعتبار المعتبرين وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته، وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مابيناً للأول، فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني المعلول الأول، وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مابيناً للأول والثاني متقرر فيه .

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً. فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فإذا وجد المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها، وهي تعقل الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب. كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها .

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها، بل بأعيان

(١) مذهب الحلول ينسب إلى ابن عربي، ذكره في كتابه (محاضرة الأبرار) وكذا في (الفتوحات المكية) ويستخدم مصطلحات رمزية تدل على ذلك مثل (الفناء في الله) وهو أعلى الكرامات، حيث يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به وبغيره، بأن يراها آثار الله الذي هو عليها الوحيدة، ثم يفقد الشعور بقواه وصفاته، فالله وليس هو الذي ينصر ويسمع ويفكر، ثم يزول شعوره بشخصيته، وتستغرق نفسه في مشاهدة الله والأمور الإلهية، ثم يتجلى الله للعبد في مشاهداته، فيراه في كل شيء، ويراه في نفسه.

تلك الجواهر والصور، وكذلك الوجود على ما هو عليه.
فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة^(١) من غير لزوم محال من المحالات المذكورة.
انتهى كلامه.

وأورد عليه بعض شارحي (فصوص الحكم) أن تلك الجواهر العقلية لكونها
ممكنة حادثة مسبوقه بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها. فكيف
يكون علم الأول سبحانه بها عين وجودها؟

وأيضاً تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلي الفعلي المتعلق
بالكليات كلياً، وبالجزئيات أيضاً جزئياً السابق على وجود الأشياء، وأيضاً يلزم
احتياج ذاته في أشرف صفاته إلى ما هو غيره وصادر عنه .

والحق أن من أنصف من نفسه: علم أن الذي أبدع الأشياء وأوجدتها من العدم
إلى الوجود سواء كان العدم زمانياً أو غير زمانياً. يعلم تلك الأشياء بحقائقها
وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجادها إيها وإلا لم يمكن فيه إعطاء
الوجود لها، فالعلم بها غير وجودها .

والقول باستحالة أن تكون ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته محلاً للأمر المتكثرة
إنما يصح إذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق .

أما إذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار التقييد والتعيين،

(١) قال تعالى (وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوراً إذ
تفيضون وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر

إلا في كتاب مبين) يونس : ٦١ .

فلا يلزم ذلك، وفي الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً، بل شئ واحد يظهر بالخلية تارة وبالجالية تارة أخرى .

إذا علم الأول سبحانه ذاته بذاته، فهو باعتبار أنه يعلم ويعلم يكون عالماً ومعلوماً، وباعتبار أنه يعلم ذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علماً^(١)

فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها إلا بحسب الاعتبار، وإذا اعتبر كونه ذاته نسبياً لظهوره على نفسه لحقه الفورية.

وإذا اعتبر كونه واجد المعلومة غير فاقد له شاهداً إياه غير عائب عنه، تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية والموجدية والشاهدية والمشهودية.

ولا شك أن علمه سبحانه بذاته وبهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا يحتاج إلى صورة زائدة عليه^(٢).

وكذلك علمه بماهيات الأشياء وهوياتها. فإن ماهياتها وهوياتها ليست عبارة إلا عن الذات العالية متلبسة بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشرة العقل بعضها عن بعض جمعا وفرادى على وجه كلي أو جزئي .

فلا يحتاج في العلم بها إلى صورة زائدة. فلا فعل هناك، ولا قبول، ولا حال، ولا محك، ولا احتياج في شئ من كمالاته إلى ما هو غيره صادر عنه - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً - .

(١) الذات لا تفصل عن الصفات لله عز وجل، فالذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لما لا تفصل عنها.
(٢) كما تقدم فعلم الله لا حدود له (يا بنى أنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير) لقمان : ١٦ . ونقرأ قوله تعالى ﴿ولو قد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ ق: ١٦ .

(العلم بالمعلول)

قالت الحكماء: يعلم الأول سبحانه الأشياء بسبب علمه بذاته، لأنه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الأشياء. فيكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها، وهو علمه تعالى بذاته .

فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا .

فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية للمعلول الأول. يتضمن العلم به.

ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثاني فيلزم العلم به أيضا .

وهكذا إلى آخر المعلومات، فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات جمالا فاذا فصل ما فيه. امتاز بعضها عن بعض، وصارت مفصلة.

فهو كأمر بسيط ويكون مبدأ لتفاصيل أمور متعددة، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء وتفاصيلها. كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالأشياء وتفاصيلها.

ونظيره ما يقال في تضمن العلم بالماهية العلم بأجزائها إجمالا، وكونه مبدأ لتفاصيلها ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية.

فإن الجزئيات أيضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه بها أيضا.

وقد اشتهر عنهم أنهم: ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية، لا مستلزما للتغير في صفاته الحقيقية، ولكن أنكره بعض المتأخرين.

وقال: نفى تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم، وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات. وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم.

ومذهبيهم: أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول؟ بل لما تفروا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية .

ولما تفروا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة .

فقالوا: كما يكون العالم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالما بأن زيدا في أي جهة من جهات عمرو، وكيف تكون الإشارة منه إليه، وكم بينها من المسافة. ^(١)

وكذلك في جميع ذوات العالم، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى نفسه لكونه غير مكاني. كذلك العالم بالأزمنة إذا لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيدا في أي زمان يولد وعمر في أي زمان، وكم يكون بينهما من المدة ؟

وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالأزمنة، ولا يجعل نسبة شيء منها إلى زمان يكون حاضرا له، فلا تقول هذا مضي، وهذا بعد، وهذا موجود الآن .

بل يكون جميع ما في الأزمنة حاضرا عنده. متساوي النسبة إليه. مع علمه بنسبة البعض إلى البعض وتقدم البعض على البعض .

إذا تقرر هذا عندهم، وحكموا به. ولم يسع هذا الحكم أوهام المترغلين في

(١) لسنا في حاجة إلى أن نؤكد إلى أن الله تعالى يمتد علمه إلى الزمان والمكان.

فالزمان بيده تعالى، بدايته ونهايته وحدوثه وهذا مقرر في علم الله تعالى مطلقاً. فالآجال من الزمان وهي مضروبة معلومة لديه تعالى، كذلك المكان يعلمه الله تعالى داخلاً وخارجاً، ظاهراً وباطناً لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم، وثقراً في هذا قوله تعالى: "لم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض. ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ثم ينتههم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم" المجادلة : ٧ .

المكان والزمان. حكم بعضهم بكونه مكانيا. ويشيرون إلى مكان يختص به، وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون إن هذا فاته وإن ذلك لم يحصل له بعد. وينسبون من ينفى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم بالجزئيات الزمانية وليس كذلك .

وفي كلام الصوفية - قدس الله تعالى أسرارهم - أن الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شئ إما لذاته، أو بشرط، أو شروط. فيكون كل شئ لازمه أو لازم لازمه، وهلم جرا فالصانع الذي لا يشغله شأن، عن شأن واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بد وأن يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه. جمعا وفرادى إجمالا وتفصيلا إلى ما لا يتناهى.

وأیضا فی كلامهم: أن الحق سبحانه وتعالى له المعية الذاتية^(١) مع كل موجود وحضوره مع الأشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء.

فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين:

أحدهما: من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء.

والثاني: من حيث أحديته المحيطة بكل شئ، ولا يخفى عليك أن علمه تعالى

بالأشياء على الوجه الثاني مسبق بعلمه بها على الوجه الأول .

فإن الأول علم غيبي بها قبل وجودها، والثاني علم شهودي بها عند وجودها

وبالحقيقة ليس هناك علمان، بل الحق أن الأول بواسطة وجود متعلقه أعنى المعلوم نسبة

باعتبارها نسبة شهودا وحضورا لا أنه حدث هناك علم آخر .

(١) المعية: استحضار المسلم أن الله معه في كل حالة، وهذا عين اليقين، وشعور المراقبة (وهو معكم أينما

كنتم) (وإن الله مع المحسنين) (وقال الله إني معكم لئن أقمت الصلاة) (إني معكم أسمع وأرى) .

فإن قلت يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصاً
بالموجودات الحالية.

قلت: نعم لكن الموجودات كلها بالنسبة إليه تعالى حالية، فإن الأزمنة متساوية
بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ في كلام بعض المحققين عن قريب .

(صفة الإرادة)

اتفق المتكلمون، والحكماء: على إطلاق القول بأنه مرید، لكن كثير الخلاف في
معنى إرادته. فعند المتكلمين من أهل السنة: أنها صفة قديمة زائدة على الذات على
ما هو شأن الصفات الحقيقية.

وعند الحكماء هي العلم بالنظام الأكمل ويسمونه عناية. (١)

قال ابن سينا: العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل، وبما يجب أن يكون
عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام.

فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منيع لفيضان الخير والجلود
في الكل من غير انبعاث قصر وطلب من الأول الحق .

وتحرير المذهبين: أن نقول لا يخفى أن مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي
في وقوعه، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بمعانيه من المصلحة، ثم تحتاج

(١) الإرادة: الله تعالى فيما خلق وما يخلق وفيما دبر ويدير به شؤون العالم، وما ترى في الأرض والسماء من
تنوع في الوجود، وتميز في السمات كل هذا من مظاهر الإرادة الحرة لله تعالى (إن ربك فعال لما يريد)
هود: ١٠٧ (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) يس: ٨٢ (وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان
لهم الخيرة) القصص: ٦٨ .

إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل، والقوة العضلية هي القدرة.

وقصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور، ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية^(١).

فهذه أمور متغايرة متميزة، فلكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء .

فالتكلمون المانعون تعليل أفعاله بالأغراض . يثبتون له ذاتا، وقدرة زائدة على ذاته، وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائداً أيضاً على ذاته وإرادته كذلك، ويجعلون للمجموع مدخلا في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضا وغاية لا علة غائية.

وأما الحكماء: فأنبتوا له ذاتا وعلما بالأشياء هو عين ذاته، ويجعلون الذات مع العلم كافيين في الإيجاد، فعلمه عين قدرته وعين إرادته، إذ هو كاف في الصدور، وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للإنسان. فما يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات، فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره مناوولا، وكصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه.

وأما الصوفية - المحققون قدس الله أسرارهم - فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته، لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج، والحكماء في نفيها بالمرّة.

(١) لعله من الأنسب لغة أن نقول (الميل) وليس (الميلان) وإن كانت كلمة الميلان صحيحة بمعنى زال عن

استوائه، فنقول مال ميلاً ويجوز أن نقول ميلا، والميل (هو الانعطاف نحو الشيء) وجمعه ميول .

(القدرة)

ذهب المليون كلهم إلى أنه تعالى قادر: أى يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه .

وأما الفلاسفة فانهم قالوا: إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه، فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أنه الكمال التام .

وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل هو متفق عليه بين الفريقين.

إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته. كلزوم الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك عنها.

فمقدم الشرطية الأولى واجب الصدق، ومقدم الثانية ممتنع الصدق، وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارئ سبحانه وتعالى .

وأم الصوفية - قدس الله تعالى أسرارهم - فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلاً والعلم بالنظام الأكمل واختياراً فى إيجاد العالم، لكن لا على النحو المذكور والمقصود من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما لمزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها .

فمثل هذا مستنكر فى حقه سبحانه. لأنه إحدى الذات وأحدى الصفات وأمره

واحد وعلمه بنفسه وبالأشياء واحد فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكيمين مختلفين^(١). بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه، فالاختيار الإلهي إنما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما معلوماته سواء قدر وجودها، أو لم يقدر مرتسمة في عرصة علمه أزلا وأبداً، ومرتبة ترتيباً لا أكمل منه في نفس الأمر، وإن خفى ذلك على الأكثرين .

فالأولوية بين أمرين يتوهم إمكان وجود كل منهما إنما هو بالنسبة إلى المتوهم المتردد، وأما في نفس الأمر فالواقع واجب، وما عداه مستحيل الوجود .

فإن قلت: قد استدل الفرغاني - رحمه الله تعالى - في شرحه للقصيد الثانية بقوله تعالى -: ﴿ ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ﴾^(٢) - أي ظل التكوين على الكونيات - ﴿ ولو شاء لجعله ساكناً ﴾ - ولم يمدّه، على أن الحق سبحانه لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، وكان له أن لا يشأ فلا يظهر .

قلت: قوهم إن لم يشأ لم يقع صحيح، وقد وقع في الحديث "ما لم يشأ لم يكن" ولكن صدق الشرطية - كما سبق - لا يقتضى صدق التالى أو إمكانه فلا ينافيه قاعدة الإيجاد فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور .

فقوهم في الإيجاد الكلى للعالم كان له أن لا يشأ فلا يظهر .

إما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة، وإما لأنه سبحانه باعتبار ذاته الأحدية غنى عن العاملين. فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية

(١) ليس هناك شئ في الكون قادراً بنفسه، فالله تعالى قدير وقادر وقوى متين، ولا يؤوده خلق ولا أمر: ﴿وما كان الله ليعجزه من شئ في الأرض ولا في السماء إنه كان عليماً قديراً﴾، فاطر: ٤٤ .

(٢) سورة الفرقان: ٤٥ .

الثانية ومخالفون معهم فى البات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاك العلم عن الذات .

اعلم أن المتكلمين، بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد. والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة .

فالمتكلمون أبتوا اختيار الفاعل، وذهبوا إلى نفي الأثر القديم، والحكماء أبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار. (١)

وأما الصوفية - قدس الله تعالى أسرارهم - فجوزوا استناد الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين البات الاختيار والقول بوجود الأثر القديم.

فإنهم قالوا أفاد الكشف الصريح: أن الشئ إذا اقتضى أمرا لذاته: أى لا بشرط زائد عليه، وهو المسمى غيرا.

وإن اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالتسبب والاضافات فلا يزال على ذلك الأمر، ويدوم له ما دامت ذاته كالقلم الأعلى، فإنه أول مخلوق حيث لا واسطه بينه وبين خالقه يدوم بدوامه. (٢)

وكانهم تمسكوا فى ذلك بما ذكره الآمدى من أن سبق الإيجاد قصدا على

(١) صفة القدم: الله تعالى قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء (هو الأول والآخر) الحديد: ٣ والعلم بثبوت هذين الوصفين مستقر فى القطر. فإن الموجودات لا بد أن تنتمى إلى واجب الوجود لذاته، قطعاً للتسلسل .

(٢) ورد فى هذا حديث شريف: "عن ابن عباس - رضى الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أول ما خلق الله القلم، فقال له: أجر فقال: بم أجرى؟ فقال له: بما هو كائن إلى يوم القيامة" أخرجه الترمذى .

وجود المعلول كسبب الایجاد ایجابا، فكما أن سبب الایجاد الایجابی سبق بالذات لا بالزمان، فيجوز مثله ها هنا بأن يكون الایجاد القصدی مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات .

وحینئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجب فی الأزل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فی الوجود، وإن تفاوتا فی التقديم والتأخير . بحسب الذات كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات، وإن كانت معها فی الزمان .

فإن قيل إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد . كما ينبغي . نعلم بالضرورة أن القصد إلى غير إيجاد الموجود محال، فلا بد أن يكون القصد مقارنا لعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثا قطعا .

قلنا: تقدم القصد على الایجاد كتقدم الایجاد على الوجود فی أنهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما فی الوجود زمانا، لأن المحال هو القصد إلى إيجاد الموجود قبل .
الجملة فالقصد إذا كان كافيا فی وجود المقصود كان معه، وإذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا إلى أفعالنا .

فإن قيل: نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشئ والتأثير فيه لا يعقل إلا حال عدم حصوله كما أن إيجاده لا يعقل إلا حال حصوله، وإن كان سابقا عليه بالذات، وهذا المعنى ضرورى لا يعوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغي .

قلنا: الراجع إلى وجدانه إنما يدركه قصده، وإرادته الحادثة الناقصة لا الإرادة الكاملة الأزلية، ولا شك أنهما مختلفان حكما فالأولى ليست كافية فی تحصيل المراد .
ولهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فأين

إحدهما من الأخرى ؟

أعلم أن الصفات الكمالية^(١) كالعلم، والإرادة، والقدرة. لها اعتبارات .
أحدهما: اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة، ومرتبة غناه
عن العالمين وهي بهذا الاعتبار أزلية أبدية كاملة لا شائبة نقص منها .
وثانيهما: أن نسبة الماهيات الغير المجعولة^(٢) إلى نوره الوجودى كنسبة المرأة إلى
ما ينطبع فيها، ومن شأن المتجلى بصفاته الكمالية أن يظهر بحسب المجلس لا بحسب
المتجلى.

فاذا تجلى فى أمر ما ظهرت صفاته الكمالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلى
سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المجلى .
فالعارف إذا أدركها بوجدانه أضاف النقص إلى عدم قابلية المجلى وأسندها إليه
سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة النقص، وإن أسندها إليه سبحانه ناقصة كان هذا
الإسناد باعتبار ظهوره فى مجاله لا بحسب صرافه وحدته .
أما غير العارف إذا أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز بعض المراتب عن
بعض، أو تفاهها عنه بالمرّة - تعالى الله - عما يقوله الظالمون علوا كبيرا.

(كلام الله تعالى)

والدليل على كونه متكلماً إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عليه وكوائف
عنهم أنهم كانوا يثبتون له الكلام، ويقولون إن الله تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا،

(١) الصفات الكمالية لله تعالى هي التي لا ينازعه تعالى أحد فيها مثل الاستواء، والإحياء والإماتة، والقبض

والبسط، وعلم الغيب .. الخ

(٢) لعله من الأنسب لغة أن نقول (غير المجهول) ذلكم أن (آل لا تدخل على الغير) .

وأخبر بكلام، وكل ذلك من أقسام الكلام .

أعلم أن ما هنا قياسين متعارضين .

أحدهما: أن كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فهو قديم، فكلام الله تعالى قديم^(١).

وثانيهما: أن كلامه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث .

فكلام الله سبحانه حادث . فافترق المسلمون إلى أربع فرق .

فرقتان منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول .

وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني .

وقدحت الأخرى في كبراه .

وفرقتان ذهبوا إلى صحة الثاني، وقدحوا في إحدى مقدمتي الأول على

التفصيل المذكور .

فأهل الحق منهم من ذهبوا إلى صحة القياس الأول، وقدحوا في صغرى

القياس الثاني فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، بل صفة أزلية

قائمة بذات الله تعالى، وهو بها أمرناه ونحيز وغير ذلك يدل عليها بالعبارة، أو

^(١) يذهب أهل السنة إلى أن كلام الله تعالى غير مخلوق، وكلامه تعالى قائم بذاته، وهو صفة له (وكلم الله موسى تكليماً) النساء: ١٦٤ والصفة لا تقوم إلا بالوصف، فهو حق يجب قبوله والقول به، والرسول الذين أخبروا الناس أن الله قال ونادى وأوحى ويقول، ذكروا أن الله نفسه تعالى هو الذى تكلم، والكلام قائم به لا بغيره كما قالت السيدة عائشة رضيت الله عنها فى حديث إلفك: ولشأنى فى نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فى بوحى يتلى" أخرجه البخارى ومسلم وكلامه تعالى له عدة صفات وفق رأى أهل السنة .

بالكتابة، أو الإشارة .

فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرانية فتسوراة،
والاختلاف على العبارات دون المسمى . (١)

والتفصيل في هذا المقام: أنه إذا أخبر الله تعالى عن شيء، أو أمر به، أو نهى عنه
إلى غير ذلك وأداه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى أمهم بعبارات دالة عليه.
فلا شك أن هناك أموراً ثلاثة:

معاني معلومة.

وعبارات دالة عليها معلومة أيضاً.

وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه العبارات لفهام
المخاطبين.

ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه، وكذا في قدم صورة
معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة إليه تعالى.

فإن كان كلامه تعالى عبارة عن تلك الصفة، فلا شك في قدمه.

وإن كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات، فلا شك أنها باعتبار معلوميتها
له سبحانه أيضاً قديمة، لكن لا يختص هذا المقدم بها، بل يعمها وسائر عبارات
المخلوقين ومدلولاتها، لأنها كلها معلومة لله سبحانه أزلاً وأبداً.

(١) يرى أهل السنة أن كلام الله تعددت صفاته لكن حقيقته واحدة، فإذا سمعه السامع علمه وحفظه فكلام
الله مسموع له معلوم محفوظ، فإذا قاله السامع فهو مقروء له متلو، فإن كتبه فهو مكتوب له مرسوم،
وهو حقيقة في هذه الوجوه كلها لا يصح نفيه .

وإن كان عبارة عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل يقوم على ساق.

وما أثبتته المتكلمون من الكلام النفسى، فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر.

وإن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة، فلا شك أن قيامها به سبحانه ليس إلا باعتبار صورة معلوميتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم.

وأما المعلوم فسواء كانت العبارات أو مدلولاتها فليس قائما به سبحانه، فإن العبارات وجودها الأصلى من مقولة الأعراض الغير القارة^(١).

وأما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذات، وبعضها من قبيل الأعراض الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه؟

ولندكر فى هذا المقام كلام الصوفية ليتضح ما هو الحق إن شاء الله تعالى .

قال الإمام حجة الإسلام رضى الله تعالى عنه: الكلام على ضربين:

أحدهما: يطلق فى حق البارى تعالى.

والثانى: فى حق الآدميين.

أما الكلام الذى نسب إلى البارى تعالى، فهو صفة له فى صفات الربوبية، فلا تشابه بين صفات البارى تعالى، وصفات الآدميين، فإن صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم أنيتهم بتلك الصفات، ويتعين حدودهم ورسومهم بها.

(١) الأصوب غير القارة .

وصفة البارى تعالى لا تحد ذاته، ولا ترسمه فليست إذا أشياء زائدة على العلم الذى هو حقيقة هويته تعالى، ومن أراد أن يعد صفات البارى تعالى فقد أخطأ .

فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم: أن صفات البارى تعالى لا تتعدد، ولا ينفصل بعضها عن بعض. إلا فى مراتب العبارات، وموارد الإشارات .

وإذا أضيف علمه إلا استماع دعوة المضطرين يقال سميع، وإذا أضيف إلى رؤية ضمير الخلق يقال بصير، وإذا أفاض فى مكونات علمه على قلب أحد من الناس فى الأسرار الإلهية، ودقائق جبروت الربوبية يقال متكلم، فليس بعضه آلة سمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام. (١)

فإذا كلام البارى تعالى ليس شيئاً سوى إفادة وإفاضة مكونات علمه على من يريد اكرامه. قال تعالى: - ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ (١) شرفه بقربه وقربه بقدسه، وأجلسه على بساط أنسه، وشافهه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء تكلم، وكلماً أراد سمع.

وفى الفترحات المكية قلنا: أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران:

(١) السمع والبصر لله تعالى: السمع صفة من صفات الله تعالى القديمة القائمة بذاته تنكشف بها جميع السموعات، وسمع الله ليس بأذن وصماخ وغيرهما مما تتركب منه أداة السمع عند المخلوقات وإنما الله سمع يليق بذاته تعالى، ويستحيل عليه تعالى ضده وهو الصمم، لأن الصمم نقص، والنقص فى حقه تعالى محال.

أما البصر فهو صفة من صفات الله تعالى القديمة القائمة بذاته تعالى تنكشف بها جميع البصيرات وبصر الله تعالى لا يشبه فى شئ بصر مخلوقات. وإنما له بصر يليق بذاته، وبصره إدراك وإحاطة بكل ما يلج فى الأرض وعليها وما يعرج فى السماء وما ينزل منها.

الأمر الواحد المسمى قولاً وكلاماً ولفظاً.

والأمر الآخر يسمى كتابة ورقماً وخطاً.

والقرآن يخط فله حروف الرقم، وينطق به فله حروف اللفظ، فلماذا يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها؟ هل لكلام الله الذى هو صفته، أو هل للمترجم عنه؟ فأعلم: أن الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم أنه سبحانه يتجلى فى القيامة فى صور مختلفة فيعرف وينكر، ومن كان حقيقته تقبل التجلى، فلا يبعد أن يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة: كلام الله تعالى لبعض تلك الصور لما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق بجلاله .

وقال أيضاً - رضى الله تعالى عنه - بعد كلام طويل: فإذا تحققت ما قررناه تبين أن كلام الله تعالى هو هذا المتلوّ المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتوراة وزبوراً وإنجيلاً.

قال الشيخ صدر الدين القونوى - قدس سره - فى تفسير الفاتحة: كان من جملة ما من الله تعالى على عبده - أراد به نفسه - أن أطلعه على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوى على كل جسيم، وأراه أنه ظهر عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتى القدرة والإرادة منصبغا بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعينه حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام . الذى يظهر من كلام هؤلاء الأكابر.

إن الكلام الذى هو صفته سبحانه ليس سوى إفادة وإفاضة مكنونات علمه على من يريد إكرامه، وإن الكتب المنزلة المنطوقة فى حروف وكلمات

كالقرآن، وأمثاله أيضا كلامه.

لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، يعنى عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه (١).

فالقياسان المذكوران في صدر المبحث ليسا بمعارضين في الحقيقة .

فان المراد بالكلام في القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه .

وفي الثانی ما ظهر في البرزخ من بعض الجمالی الإلهية، والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلاميين والله سبحانه أعلم.

قال بعضهم في قوله تعالى: -- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (٢) اعلم أن هذه المقابلة تختلف باختلاف العوالم التي يقع التقاؤل فيها. (٣)

فإن كان واقعا في العالم المثالي، فهو شبيهة بالمكاملة الحسية، وذلك بأن يتجلى لهم الحق تجليا مثالنا كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول.

وإن كان واقعا في عالم الأرواح من حيث تجردها، فهو كالكلام النفسى فيكون قول الله تعالى لهم إلقاءه في قلوبهم المعنى المراد.

وفي هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه، فإنه عين المتكلم في مرتبة،

(١) نسبة الكلام إلى الله تعالى نسبة حقيقية على النحو التالي: (كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدق المؤمنون على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى بالحقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية، وهو قول خالق البشر، ولا يشبه قول البشر).

(٢) سورة البقرة : ٣٠ .

(٣) المقابلة يريد بها القول، وقاولة في الأمر: فواضه وجادله . والمقالة : القول المتحدث أو المكتوب .

ومعنى قائم به فى أخرى كالكلام النفسى، وأنه مركب من الحروف، ومعبر بها فى العالم المثالى والحسى بحسبهما.

القول فى بيان أن لا قدرة للممكن

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري رضى الله تعالى عنه إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها.

بل أن الله أجرى عادته . بأن يوجد فى العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارناً لهما.

فيكون فعل العبد مخلوقاً لله^(١) إبداعاً واحداً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته، وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل فى وجوده سوى كونه بحالته .

وقال الحكماء: هى واقعة على سبيل الوجوب، وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود: الحق لما تنزل من مرتبة وحدته وإطلاقه إلى مراتب التكثر والتقييد. إنما تنزل بأحدية جميع صفاته وأسمائه، فكما تقيدت ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل كذلك تقيدت صفاته

(١) قضية خلق الأفعال قضية خلافية فالله تعالى يقول (الله خالق كل شىء) والمراد أن كل شىء مخلوق، وكل ما سوى الله هو مخلوق، فدخل فى هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل فى العموم الخالق سبحانه، وصفاته ليست لغيره، لأنه سبحانه هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة، لا يتصور انفصال صفاته عنه تعالى .

وأسماؤه بحسبها.

فعلم العباد وإرادتهم وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مرتبة إطلاقها إلى مراتب التقيد بحسب استعدادات العباد.

فأعالمهم الاختيارية واقعة بقدره الله تعالى وحدها، لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم، وليس لهم قدرة وراء ذلك.

ومعنى كونها مكسوبة لهم: أن لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها المؤثرة فيها، لا أن لهم تأثيرا فيها.

(صدور الكثرة عن الوحدة)

ذهبت الأشاعرة إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط، وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تخص مستندة بلا واسطة إلى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب.

والحكماء منعوا جواز استناد الآثار المتعددة إلى المؤثر الواحد البسيط. إلا بتعدد الآلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الأعضاء والقوى الحاملة فيها، أو بتعدد شرط أو قابل كالعقل الفعال على رأيهم.

فإن الحوادث في العالم العنصرية مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة.

وأما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته، ولا بحسب صفاته الحقيقية، ولا الاعتبارية، ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الأول.

فلا يجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد. ونسوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ولا يلتبس عليك: أن الأشاعرة لما ألتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة، ولكل من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه، وقوادح فيما ذهب إليه من يخالفه.

والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون فى ذلك، لكن خالفوهم فى كون المبدأ الأول كذلك. فإنهم يشعرون له تعالى صفات ونسباً تغايره عقلاً لا خارجاً كما سبق، فيجوزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة من حيث كثرة صفاته واعتباراته .

وأما من حيث وحدته الذاتية، فلا يصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية.

فالصوفية يوافقون الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ويخالفوهم فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول ويوافقون المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول، ويخالفوهم فى تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى .

ولما كان المتكلمون يجوزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقى لا حاجة لهم إلى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه، بخلاف الحكماء والصوفية.

فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات مختلفة. كما أن

الواحد له النصفية باعتبار الإثنين معه والثالثة باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير.

ولما كان المبدأ الأول عندهم واحدا من كل الوجوه. كان معرفة الوجه في صدور الكثرة عنه محتاجا إلى لطف قريحة^(١) فنورد الوجه الممكن فيه، وهو أن يفرض الواحد الأول (أ) ويصير الصادر عنه (ب) وهو في المرتبة الثانية (أ) بتوسط (ب) يكون أثر.

وليكن (ح) ول (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما في المرتبة الثالثة ثم يكون لـ (أ) مع (ج) أثر وليكن (هـ) ول (أب) مع (ج) أثر وليك (ز) ولـ (أ) مع (د) أثر ليكن (ح) ول (أب) مع (د) أثر.

وليكن (ك) ول (ج) وحده أثر وليكن (ل) ول (ز) وحده أثر وليكن (م) ول (ج د) معا أثر وليكن (ن) ومن (أ ج د) أثر وليكن (س) ومن (ب ج د) أثر.

وليكن (ع) ومن (أ ب ج د) أثر وليكن (ف) المرتبة الأولى (أ) المرتبة الثانية (ب) من (١) المرتبة الثالثة (ج) من (أب) و(د) من (ب) المرتبة الرابعة (هـ) من (أ ج ز) من (أ ب ج ح) من (أ و ط) من (أ ب د ي) من (ب ج ك) من (ب د ل) من (ج م) من (ز ن) من (ح د س) من (أ ج د ع) من (ب ج د ف) من (أ ب ج د).

وهذه اثنتا عشرة، وهي المرتبة الرابعة، وإن اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعلى مثلا (ب) بالنظر إل (أ) وإلى (ب) وإليهما وكذلك في (د) بالنظر إلى (أ) وإلى (ب) وإلى حكيهما.

(١) القريحة: القريحة من كل شيء: أوله وبأكثرته ومن الإنسان: طبيعته التي جبل عليها، وهي ملكة يستطيع بها الإنسان ابتداع الكلام وإبداء الرأي، والجمع قرائح.

وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك فإن
تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة، وما بعدهما صارت الآثار والاعتبارات
بلا نهاية.

ويمكن أن يكون للأول باعتبار كل واحد منهما فعل - أثر. فيصدر بهذه
الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض .

قالوا ويكون في الفعل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات:-

أحدهما: وجوده، وهو له من الأول .

والثاني: ماهيته، وهي له من ذاته .

والثالث: علمه بالأول، وهو له بالنظر في الأول .

والرابع، علمه بذاته، وهو له بالنظر إلى نفسه، فصدر عنه بهذه الاعتبارات

صورة تلك ومادته وعقله ونفسه .

وإنما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب

الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحداً إلا واحد.

ولم يدعوا أنهم واقفون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة، ولم

يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة، وإنما أثبتوا عقولا عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقل

منها نظرا إلى الأفلاك التسعة الكلية .^(١)

وأما أكثر فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة، ويجب أن يكون

لكل واحد عقل ونفس، ولم يتعرضوا للكواكب السيارة، والثابتة، فجوزوا أن

(١) الأفلاك: علم الفلك يبحث فيه عن الأجرام العلوية وأحوالها، والفلك: المدار يسبح فيه الجرم السماوي .

يصدر من المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض، وباعتبار دون اعتبار.

وهذه الاعتبارات ليست مفروضة، وليست بعلة تامة لشيء، وإنما هي اعتبارات انضافت إلى مبدأ واحد فتكثر بسببها معلولاته.

ولا يجب كون الاعتبارات أمورا وجودية عينية، بل يكفي كونها عقلية، فإن الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالا كثيرة.

وأما الصوفية المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنشئة بعضها عن بعض المتعددة من اعتبار واحد، وهو الصادر الأول وتنشأ منه الاعتبارات الأخرى، ويصدر بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة.

وهذه الأمور الوجودية تنقسم إلى قسمين :

قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من وجه واحد، وهو كونه في حقيقته ممكنا مخلوقا. فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف عليه قبوله للوجود من موجدته واتصافه به، بل على شرط هو محض الوجود الحق، وهذا القسم له الأولوية الوجودية في مرتبة اليجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الأعلى، والملائكة المهيمنة، والكل والأفراد من بعض الوجوه، يعنى من حيث تجرد أرواحهم لا من حيث تعلقها بأبدانهم العنصرية.

والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته، وجوده متوقف على أمر وجودى غير محض الوجود الحق^(١)، وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح. وإما أكثر

(١) المحض: كل شى خالص حتى لا يشوبه شى بخالطه، ولبن محض: خالص لم يخالطه ماء.

كما في سائر الموجودات.

وظهر من هذا التقرير أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عيني لا موجود في رتبته، وهو العقل الأول.

وعلى مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فإنهم يشبّهون في رتبته موجودات آخر كما سبق .

قال الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره^(١) . وذلك الواحد الصادر أولا عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات يعني الأعيان الثابتة لها .

وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذي هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا، وبين سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة.

ثم قال - قدس سره - بعد ذلك: وهذا الوجود العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان، والمظاهر. إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم الاشتراك.

ولا يخفى على الفطن^(٢) أنه إذا لم يكن الوجود العام باعتبار مغايرا للوجود الحق

(١) الشيخ صدر الدين القونوي: هو صدر الدين محمد بن اسحق نسبه إلى قونية من تركيا، وفيها ولد وتوفي سنة ٦٧٢هـ، وكان من كبار تلاميذ محي الدين بن عربي، وتعهده ابن عربي بالرعاية، ويتبع نهج أستاذه في شروحه وكتابه، ومنها (عجاز البيان في تأويل القرآن) و (اللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية) و (مفتاح الغيب) و (النفحات الإلهية القدسية) و (الطائف الإعلام في اشارات أهل الإلهام).

(٢) الفطن: من فطن، فطنا: صار ذا فطنة وفطن له: تنبه فهو فاطن، وفطن، وفطين. والفطنة: الحدق والمهارة، والجمع فطن .

في الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود العام باعتبار حقيقته، بل باعتبار نسبة العموم والانبساط.

فالصادر الأول عندهم في الحقيقة هو نسبة العموم والانبساط، فإنه لو لم ينسب أولاً ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة في العلم لم يتحقق قابل أصلاً. وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينسب عليها لم يوجد موجود عيني أصلاً. وبهذه النسبة والانبساط تحققت النسب الاسمية للذات الإلهية، والحقائق الكونية في مرتبة العلم الإلهي.

فهى سابقة على سائر الاعتبارات لا حاجة لها إلى اعتبار آخر، بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها، وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل ليس بالمرّة بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيقي .

فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينشأ منها الظهور بصور سائر القوابل منتشناً بعضها من بعض، وأما انبساطه على القوابل لإيجادها في العين. فلا يلزم أن يكون على تلك النسبة، فيمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العيني أكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحدة قدس الله أسرارهم.

تم بحمد الله تعالى، ومنه العون والمنة

مراجع التحقيق

- ١- ابراهيم الباجورى : تحفة المرید علی جوهرۃ التوحید .
- ٢- ابراهيم حلمى القادری : مدارج الحقیقة .
- ٣- ابن تیمیة : اقتضاء الصراط المستقیم .
- ٤- ابن عربی : الفتوحات المکیة .
- ٥- أبو حامد الغزالی : إحياء علوم الدین .
- ٦- أبو حامد الغزالی : الاقتصاد فی الاعتقاد .
- ٧- أبو حامد الغزالی : إجماع العوام عن علم الکلام .
- ٨- السلمی : طبقات الصوفیة .
- ٩- جلال الدین السیوطی : الجامع الصغیر .
- ١٠- جلال الدین السیوطی : جمع الجوامع .
- ١١- حسن آیوب : تبسیط العقائد الإسلامیة .
- ١٢- حسن الشرقاوی : معجم أفاظ الصوفیة .
- ١٣- عبد المنعم حنفی : الموسوعة الصوفیة .
- ١٤- عبد الوهاب الشعرائی : الطبقات الکبری .
- ١٥- محمد علی أبو ریان : أصول الفلسفة الإشرافیة .
- ١٦- محمد غلاب : هذا هو الإسلام .
- ١٧- محمد الغزالی : عقيدة المؤمن .
- ١٨- محمد ناصر الدین الألبانی : شرح العقيدة الطحاویة .

فهرست الكتاب

<u>رقم الصفحة</u>	<u>اسم الموضوع</u>
٢	- المقدمة
٧	- مقدمة الكتاب
٧	- الوجود والواجب
١٧	- وحدانية الله
١٨	- صفات الله
٢٠	- علم الله
٢٦	- العلم بالمعلول
٣١	- القدرة
٤٣	- صدور الكثرة
٥١	- المصادر
٥٣	- الفهرس

Bibliotheca Alexandrina



0352892

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / الظاهر
ت. ٥٩٢٢٦٤٠ فاكس. ٥٩٣٦٢٧٧

To: www.al-mostafa.com