

من الماهية إلى الوجود:

الشيرازي أن لا تفاوت بين الموجودات أصلاً، فإن التفاوت أمر لا يقبل الإنكار، ويشهد به الحس والعقل^(١)، بل تعني أن الحقيقة هذه في عين أنها واحدة هي متکثرة، ولا تخرجها كثرتها عن فرض وحدتها؛ أي أنها واحدة في عين كثرتها، كثيرة في عين وحدتها. ويعبر عن هذه الوحدة في الكثرة بالتشكك، فالوجود حقيقة واحدة يعود فيها ما به الاشتراك إلى ما به الامتياز والتفاوت، وما به الاتحاد إلى ما به الاختلاف، فهي حقيقة واحدة مشككة، متفاوتة في مراتبها بالشدة، والضعف، والتقدم، والتاخر وما شابه ذلك، دون أن يخرج شيء مما به الامتياز عن الحقيقة الواحدة، فمرتبة الشدید شدیدة في وجودها، فوجودها شدید دون أن تخرج الشدة عن قوام هذه المرتبة، ومرتبة الضعیف ضعیفة في وجودها، فوجودها ضعیف، دون أن يخرج الضعیف عن قوام المرتبة.

فلحقيقة الوجود مرتب طولية مبدؤها أضعف المراتب؛ وهي مرتبة المادة الأولى التي فعليتها أنها بالقوية، ومنتها أشد المراتب وهي مرتبة الواجب التي لا يشوبها قوة ولا استعداد، وهي محض الفعلية والخارجية، وصرف التحقق والثبت. وبين هاتين المرتبتين مرتب كثيرة متفاوتة شدة، وضعاً، وتقديماً، وتأخراً^(٢). وينتزع عن كل هذه المراتب المتفاوتة - وهي مرتب حقيقة واحدة - مفهوم الوجود العام، وهو مفهوم اعتباري يحكي عن جهة اشتراك المراتب في المتحققية، وينطبق عليها بتمامها، ويشير إلى كل واحدة منها إشارة حقيقة.

وفهم كهذا لوحدة الوجود بعيد عن القول بالوحدة الشخصية، إذ تقتضي الأخيرة إثبات مصدق واحد للوجود هو حقيقة الحق، ينحصر إطلاق المفهوم فيها. ولا تسمح بالقول بثبت حقيقى واقعى، خارج إطار الذات الحقة ولو على هامشها. فما سواها وهم، ولا شيء، ومجرد اعتبار، وعدم صرف. بينما القول بالوحدة المشككة - لأول وهلة - يقتضي تکثراً حقيقة، ويفترض أن المصاديق التي يقال عليها مفهوم الوجود العام مصاديق متعددة يشكل الواجب (الوجود الحق) أحدها، والموجودات الأخرى التي يبازئه المصاديق الأخرى.. لذا لم يكن ثمة مجال للشكك على القول بالوحدة الشخصية، إذ لا مراتب هناك ولا تعدد حتى يتعقل تشكيك كهذا. ولا يتعقل أيضاً عليه ومعهولة،

الوجود عند الشيرازي - كمفهوم - له معنى واحد، إننا لا نفهم من إطلاقه على مصاديق متعددة وحمله عليها إلا معنى الثبوت والتحق^(٣)، ومفهوم الوجود العام الشامل مفهوم اعتباري منتزع عن التتحققات. إنه يحكي جهة عينيتها وخارجيتها^(٤)، ويحمل على كل موجود وتحقق حملاً عرضياً^(٥)؛ أي لا يدخل مفهوم كهذا في حقيقة الموجودات، وليس به قوامها. ولا يقصد من اعتبارية هذا المفهوم أنه متوهّم، بل يقصد منه أن الذي بإزاره منشأ انتزاع، وليس مصداقاً حقيقياً^(٦)، والذي بإزاره هذا المفهوم بحسب الشيرازي هو حقيقة الوجود والواقعية الخارجية والعينية^(٧). وليس ثمة شيء غير الوجود - حقيقة - يتضمن بالوجودية الحقيقية والثبت الواقعى. والذي يرتسם في العقل من صور التتحققات مما يسمى بالماهيات ليس له موجودية أصلًا، وليس تتحققها إلا بالعرض^(٨). وهو يفترض - تبعاً لفهمه لحقيقة الوجود المشككة - ان الماهيات في ذاتها مجرد حدود عقلية وذهنية لراتب الوجود الواحد وتطوراته^(٩).

ويطلق على نسبة الماهوية إلى الوجود بالذات (الأصالة)، وعلى نسبتها إلى الماهيات بالاعتبار، فيقول بأن الوجود هو الأصيل في الماهوية، والتحقق والماهيات موجودة بالاعتبار^(١٠)، بسبب نوع اتحاد لها مع المراتب التي تقال عليها^(١١).

والحقيقة الأصلية هذه واحدة لا تعدد فيها^(١٢)، بمعنى أن كل ما يتضمن بالتحقق فهو يشترك مع غيره في حقيقة الثبوت الأصلية. ووحدة كهذا لا تعني بحسب

(١) انظر حول ذلك: الأسفار الأربع، ج ١، ص ٢٥. وقارن: الشيرازي، كتاب المشاعر، ص ٧. و ١٠.

(٢) الأسفار، ج ١، ص ٣٨. وأيضاً المشاعر، ص ١١. وقرة العيون، ص ٢٥٥.

(٣) انظر: المشاعر، ص ١٠، وص ٩ «يعرض مفهومه عليها عروضاً في الذهن بحسب التحليل العقلي». وقارن: الأسفار الأربع، ج ١، ص ٣٧.

(٤) انظر: المشاعر، ص ٧. وقرة العيون، ص ٢٧٥.

(٥) المشاعر، ص ١١. وقارن: قرة العيون، ص ٣٧٧.

(٦) المشاعر، ص ٩، «إذ غيره بأن يصير ذا حقيقة». وص ٢٨.

(٧) م ن، ص ٩-٨. والأسفار ج ٢، ص ٣٤١. وقارن قرة العيون ص ٣٦٩.

(٨) المشاعر، ص ١٠ « فهو حقيقة كل ذي حقيقة، فهو بنفسه في الأعيان» والأسفار، ج ٢، ص ٢٨٦، وقارن من، ج ٢، ص ٣٢٩.

(٩) المشاعر ص ٩... الماهيات الإمكانية المتعددة كل منها بدرجة من درجاته، ومرتبة في مراتبه» وص ٢٨، وقارن الأسفار، ج ٢، ص ٩٧.

(١٠) المشاعر، ص ٢٢.

(١) انظر: الأسفار الأربع، ج ٢ ص ٢١٩.

(٢) م ن. ج ١ ص ١٧. يصبح التشكيك هنا في مرتبة الظهور دون ذات الحق. قارن: فناري، مصباح الأنـس، ص ٧٧/٦٩.

ومعنى ظهور حكمها وأثرها في الوجود العيني «أن هذه الأمور الكلية يرجع إليها حكم الموجودات العينية بحسب ما تطلبه تلك الموجودات في حقيقتها، وذلك كنسبة العلم إلى العالم^(١)، والحياة إلى الحي، فالحياة حقيقة معقولة، والعلم حقيقة معقولة، متميزة عن الحياة. ثم نقول في الحق إن له علماً وحياة، فهو الحي العالم، وفي الإنسان إنه حي وعالم، ثم نقول في علم الله أنه قديم، وفي علم الإنسان إنه حادث، فانظر ماذا أحدثته النسبة والإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية، فكما حكم العلم على من قام^(٢) أن يقال فيه عالم، حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم، فصار كل واحد محكوماً به، ومحكوماً عليه ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة، فإنها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الوجود العيني، فتقبل الحكم في الأعيان الموجدة^(٣). وللثل هذه العلاقة، تطلق أحكام الوجود على الماهيات مجازاً. كالحكم عليها بالتقدير والتاخر والعلية والمعلووية، إذ الماهيات باقية على صرافة إمكانها الذاتي، وسذاجة قوتها الفطرية وبطونها الجبلي... وهي قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء، حتى الحكم عليها بثبتوت نفسها، إذ لا ظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود^(٤) فالحكم على الماهيات، ولو كان بأحكامها الذاتية وأوصافها الاعتبارية السابقة الأزلية في علم الله من الإمكان، والبطون، والظلمة، والخفاء، والكمون، إنما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود^(٥). وكما لا تتصرف الماهيات بال وجودية الحقيقة، فكذا الانتزاعية. والسبب أن النسبة بين الوجود والماهية على القول بعدم ثبوت ذاتها ليست كنسبة البياض إلى الجسد؛ إذ الجسد في متربة وجوده وإن لم يتصرف بوجود البياض لكنه يتصرف به في مرتبة البياض؛ لأن وجود شيء شيء فرع وجود الموصوف ومتوقف عليه، أما الحكم على الماهية بال وجودية،

فذلك يقتضي موجودين واقعين فعلى أحدهما يكون مبدأ حصول أثر، والآخر مبدأ قبول. والعالية علاقة، وهي لا تتعلق إلا بين موجودين^(٦)، إلا أن المشكلة عند الشيرازي لا تبقى هنا عند حدودها، فمن الممكن أن ينظر وبسهولة لعدم ثبوت بين الوجهتين تناف بل - أكثر من ذلك - يمكن أن يؤسس فلسفياً لوحدة وجود شخصية، على أساس الوحدة المشككة، ويمكن المحافظة على مبدأ علية صارم فلسفياً في صميم مذهب كهذا، بل يمكن التأكيد على نحو ثبوت واقعي فعلي للممكنا مع الحفاظ على رؤية صوفية نابعة من القول بالوحدة الشخصية للوجود - مراتب التنزلات، أو الحضرات أو مراتب الوجود، والشيرازي يشدد على أن ذلك مستبطن منذ البداية في رؤية ابن عربي للوحدة، إلا أن سوء فهم وخلط سارا بها إلى ضيق أفق كهذا^(٧)، كان علة - كما يرى - لنشوء تيارات مناوئة متهمة ومشككة.

في الماهيات وأحكامها العقلية:

وبناءً على القول بأن حقيقة الوجود لها الأصلية في التحقق، وأن غيرها - يقصد الماهيات - يتصف بالوجودية عرضاً، يفترض الشيرازي أن الماهيات أو ما يسمى في مصطلح الصوفي بالأعيان، لا ينسب لها الوجود ولا الظهور أصلاً، فهي من حيث ذاتها لم تظهر أبداً وما شمت رائحة الوجود، وإنما تظهر أحكامها وأوصافها، فالحكم على الماهية بالوجود - ولو في وقت من الأوقات - وهم ناشيء من غشاوة على البصرة وظلمة^(٨). وحظ الماهيات من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الموجودات العينية.. ولا يمكن الحكم عليها بأي حكم^(٩)، وهي باطننة لا تزال.. ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطننة من حيث معقوليتها^(١٠).

(١) المشاعر، المشعر الثامن، ص ٥٣. قارن: بزدي، مهدى حائرى، هرم هستى، طهران: مركز إيراني مطالعة فرهنگها، ١٣٦٠ ش، ص ١٠٠.

(٢) المشاعر، ص ٣٥. وقارن: الأسفار ج ٢، ص ٣٤٥. وهرم هستى، ص ١٠٢ و ١٧٣.

(٣) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٨٧.

(٤) م ٢٩٦، ص ٢٩٧ و ٢٩٨.

(٥) م ٢٩٥، ص ٢٩٥. وحول برهان المسألة يفترض الشيرازي أنه من جملة ما أتاه الله من الحكمة.. فحاول به إكمال الفلسفة. ويلاحظ قوني، إعجاز البيان، ص ٣٢.

(١) الشيرازي هنا في مقام التقطير، إذ كما يسرى حكم الوجود إلى الماهيات وبالعكس.

(٢) أي على من قام به الوصف أي الموصوف فكانه قال: «فكما حكم العلم على الموصوف به أن يقال فيه عالم.. إلخ».

(٣) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٩٥، وقارن حول تعاكس أحكام الوجود والماهية: م. ن. ج ٢، ص ٢٩٤ و ٢٩٨. ويلاحظ النص نفسه في: فصوص الحكم، ص ٥٢.

(٤) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٨٩.

(٥) م. ن. ج ٢، ص ٢٨٩. وص ٢٩٠.

بالنسبة إليه كالظل للشخص، فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن بنورها؛ لأن أعيان المكنات ليست نيرة، بل الوجود هو النور، وما سواه مظلم الذات. مما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظل، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل، فمن حيث هو الظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل مما في ذات ذلك الظل من صورة ذلك الشخص يجهل من الحق. وإليه أشار الحق سبحانه ف قال: «ألم تر إلى ربك كيف مد الظل، ولو شاء لجعله ساكنا»^(١).

أي ب حيث لا ينشأ منه فيض وجوده وظل وجوده، «ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً»، وهو ذاته باعتبار كونه نوراً لنفسه في نفسه «ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً» وإنما قبضه: لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع.. فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان المكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنتزع عنها بحسب العقل، فهو أعيان المكنات الباطلة الذوات، فكما لا يزول عنها باختلاف الصور والمعاني اسم الظل، كذلك لا يزول عنها اسم العالم وما سوى الحق^(٢)، ثم يستنتج من ذلك كله «أن العالم متوهם ما له وجود حقيقي»^(٣).

جهات الممكن:

لكن هذا الكلام من الشيرازي هو الكلام نفسه الذي أثار حفيظة الكثirين وافتراض بالفعل أنه كلام يأبه الحس والوجدان والعقل، وهو نفسه الذي دفع إلى القول بأن هويات المكنات أمور اعتبارية محضة، وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار، وأن الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الملكية كالعقل الأول، وسائر الملائكة المقربين، والأنباء، والأولياء، والأجرام العظيمة المتعددة المختلفة.. وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعالم التي فوقه مع تخالف أشخاص كل منها نوعاً وشخصاً وهوية وعددًا، ومع التضاد بين كثير منها، لا وجود له إلا بحسب الوهم والاعتبار^(٤). وهذا شيء لا يمكن الركون إليه بحسب ظاهره، ولا التصديق بصحته، إذ إننا لا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، وإذا ثبت الأثر وتأكد تعدد، فكيف يكون

(١) م. ن. ج ٢، ص ٢٩٥.

(٢) م. ن. ج ٢، ص ٢٩٤-٢٩٣.

(٣) سورة الفرقان، آية ٤٥.

(٤) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٩٤-٢٩٣.

فهو على خلاف ذلك، إذ لا قيام للوجود بالماهية، ولا وجود للماهية أيضاً قبل الوجود، ولا ينتزع الوجود من الماهية، فلا وجه لتصافتها بال موجودية الانتزاعية فضلاً عن الحقيقة، بل الماهية تنتزع من الوجود، لا الوجود من الماهية، فالحكم بأن هذا النحو من الوجود إنسان أولى من الحكم بأن ماهية الإنسان موجودة وأصدق^(١)، ويعبر الشيرازي عن ذلك في نص واضح فيقول: «إن الماهيات الإمكانية أمور عدمية، لا بمعنى أن مفهوم السلب داخل فيها، ولا بمعنى أنها من الاعتبارات الذهنية والمقولات الثانية، بل بمعنى أنها غير موجودة لا في حد نفسها، بحسب ذاتها، ولا بحسب الواقع، لأن ما لا يكون موجوداً ولا موجوداً في حد نفسه، لا يمكن أن يصير موجوداً بتأثير الغير وفاضته.. والماهيات موجوديتها إنما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود، فحقائق المكنات باقية على عدمها أولاً وأبداً^(٢). وإذا كانت الماهيات كذلك فهي لا تقبل الجعل، ولا الإيجاد ولا تكون متعلقاً لهما^(٣)، بل الذي يكون متعلق الجعل بالذات مرتبة من مراتب الوجود، ونحو من أنحاء الظهور^(٤)، وتظهر أحكام الماهيات ولوازمها الذاتية من هذه المراتب التي هي أضواء الوجود الحقيقي والنور الأحدي^(٥)، وتجليات الوجود القيومي، وتنسب إليها الم وجودية من انصباغها بنور الوجود، ومعقوليتها من نحو من أنحاء ظهور الوجود، وتطور من أطوار تجليه^(٦)، إذ قد يفهم من نحو وجود واحد معانٍ كثيرة ومفهومات متعددة، فالتوحيد للوجود والكثرة للعلم^(٧)، والماهيات مراءٌ كثيرة للوجود الحقيقي مع بقائها على عدميتها الذاتية^(٨). وينظر الشيرازي، فليس المشهود في كل الشؤون والتعيينات إلا حقيقة الوجود، بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شؤونه وتكثر حياثاته، والماهيات الخاصة المكننة كمعنى الإنسان مما لا تأصل لها في الوجود^(٩)، والموجود هو ذات الحق سرمناً وأبداً^(١٠)، فثمة عند الشيرازي حقيقة واحدة متأصلة هي حقيقة الوجود الواحد الحق، وما سواه ظلاله وشُؤون ذاته وتجليات صفاتاته، «فالقول عليه سوى الله أو غيره المسمى بالعالم هو

(١) م. ن. ج ٢ ص ٢٩١.

(٢) الأسفار الأربع، ج ٢ ص ٢٤١-٢٤٢.

(٣) م. ن. ج ٢ ص ٢٩٠.

(٤) م. ن. ج ٢ ص ٢٨٧.

(٥) م. ن. ج ٢ ص ٢٩١.

(٦) م. ن. ج ٢ ص ٢٣٩.

(٧) م. ن. ج ٢ ص ٢٤٠.

(٨) م. ن. ج ٢ ص ٢٤١.

(٩) م. ن. ج ٢ ص ٢٣٩.

(١٠) م. ن. ج ٢ ص ٣٤٠.

وقارن: طالقاني، أصل

أصول، ص ٣٧٢.

وص ٢٨٠.

ص ٣٤٠.

ص ٢٩٦.

العدد الأول - تشرين أول ٢٠٠١ - رجب ١٤٢٢ هـ

حكم بوحدته، وانبساطه، وسرارينه في جميع الموجودات هو هذا الوجود المطلق المأْخوذ لا بشرط شيء، وليس شمولاً وانبساطه على جهة الكلية^(١).

والثالثة: ملاحظة نفس تعينها منفكة عن طبيعة الوجود، وهي اعتبار محضر، وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من المكنات^(٢)، إذ عند التحليل لا يبقى بعد فرز سُنخ الوجود من الممكن أي أمر متحقق في الواقع، ولا تعود المكنات إلا مجرد انتزاعات عقلية بهذا الاعتبار، فالحقيقة بالفعل موجودة متعددة في الخارج، لكن منشأ موجوديتها وملائكتها تتحققها أمر واحد؛ هو حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا يجعل جاعل، ومنشأ تعددتها؛ تعينات اعتبارية، فالمتعدد يصدق عليه أنه موجود حقيقي، لكن اعتبار موجوديته غير اعتبار تعدده فموجوديته حقيقة، وتعدده اعتبار^(٣).

صراط الوجود

ويرتب الشيرازي - بناء على هذا التنظير لمعنى عدمية المكنات - تحديد مراتب الوجود، وحضراته. فيعتبرها ثلاثة:

أولاًها: الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره، والذي لا يتقييد بقيد، وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الأحادية، وهو الذي لا اسم له ولا نعت^(٤)، ولا تتعلق به معرفة ولا إدراك، إذ كل ما له اسم ورسم، فهو مفهوم من المفهومات، وكل ما تتعلق به معرفة وإدراك، فهو مرتبط بغيره ومتصل بما سواه، والوجود بهذا الاعتبار ليس كذلك، لكنه قبل جميع الأشياء، وهو على ما هو عليه في حد نفسه من غير تغيير ولا انتقال، فهو الغيب المحضر والجهول المطلق، إلا من قبل لوازمه واثاره، فهو بحسب ذاته ليس محدوداً مقيداً بمعنى، ولا مطلقاً حتى يكون وجوده بشرط القيود، والخصائص وإنما لواحق وجوده، شرائط ظهوره لا علل وجوده. وهذا الإطلاق أمر سلبي يستلزم سلب جميع الأوصاف والأحكام والنعموت عن كنه ذاته، وعدم

الممكن وهمماً لا تتحقق له في الخارج ولا وجود^(٥)، وبحسب الشيرازي، فإن هذا الكلام من العرفاء ليس معناه ما يفهم منه بحسب ظاهره، ولا يصل إلى مرادهم من ليس له قدم راسخ في فقه المعارف، ولا يمكن التفطن لأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم^(٦)، ولأجل توضيح مرادهم، لابد من بيان أن الممكن له جهتان:

جهة يكون بها موجوداً واجباً لغيره من حيث هو موجود وواجب لغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها تعين هويته الوجودية، وهي اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة وضعفاً، كماً ونقصاً، فإن ممكانية الممكن إنما تنتسب من نزوله من مرتبة الكمال الواجب، والقوة غير المتناهية، والقهر الأثم، والجلال الأرفع.

وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق، يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هي المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة^(٧)، وكل ممكان زوج ترکيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود، ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور^(٨).

ويستنبط من ذلك أن هنا ملاحظات عقلية ولها أحكام مختلفة:

الأولى: ملاحظة ذات المكان على الوجه المجمل من غير تحليل إلى الجهاتين، وهو بهذا الاعتبار موجود ممكناً واقعاً في حد خاص من حدود الموجودات^(٩).

الثانية: ملاحظة كونه موجوداً مطلقاً من غير تعين وتخصيص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود، وهذه حقيقة الوجود عند الصوفية، توجد مع الهوية الواجبية^(١٠) ومع الهويات الإمكانية، لعدم الامتياز بين موجود وموارد بهذه الاعتبار، ولعدم تطرق الزوال والقصور والتغيير والتجدد إلى مطلق الوجود أعني الوجود، بشرط الإطلاق - وإن اتصف بها لا بشرط الإطلاق، ولا بشرط عدمه لكونه عين المرتبة الأحادية. والذي

(١) م. ن. ج ٢، ص ٢١٩.

(٢) م. ن.

(٣) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٢٠. ولا يلاحظ مناقشة مفصلة للقول بعدمية المكنات في: قرة العيون، ص ٤٩٤٢٤.

(٤) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٥) ترجع هذه الملاحظة إلى ملاحظة الوجود الجمالية، أي مع عدم الإلتقاء إلى الملاحظة هذه وادركتها، فلا علم تفصيليًّا في المقام. قارن: م. ن. ج ٢، حاشية رقم ١، وانظر حول تفسير هذا المعنى عند الشيرازي: نرافي، قرة العيون، ص ٤١٤.

(٦) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٢١.

(١) م. ن. وقارن فضوص الحكم، ص ١٢٠. والعراقي، فخرالدين، اللمعات، تج جواد نور بخش، طهران، ١٢٥٣، ص ٣٦. عن الجندي «المحدث إذا قورن بالقديم لم يبق له أثر».

(٢) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٣) الأسفار الأربع، ج ٢، ص ٢٢١.

(٤) «الاصطلاح ذو المندمة فيه جميع النعموت الجلالية والجمالية» م. ن. ج ٢، ص ٢٢٢.

انبساطه على الماهيات واحتماله على الموجودات قاصرة، ويقصد منها التمثيل والتشبيه عقلية^(١). ويعبر عن هذه الحقيقة بالوجود بشرط لا، أي بشرط أن لا يلحوظ معه شيء، وتسمى مرتبته بالمرتبة الأحادية المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، وجمع الجمع، وحقيقة الحقائق، والعماء المحسن^(٢).

أول الصوادر:

وهذا الوجود المنبسط هو أول الصوادر، وهو أول ما ينشأ عن الوجود الواجب الذي لا وصف له ولا نعت، فالوجود الحق من حيث اسم الله المتضمن لسائر الأسماء^(٣)، منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية. وباعتبار خصوصيات أسمائه - أي الحق - الحسنة المندمجة في اسم الله يؤثر في الوجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق، فالمتناسبة بين الحق والخلق إنما تثبت في الاعتبار. وبحسب الشيرازي فإن قول الحكماء: «إن أول الصوادر هو العقل الأول بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد»^(٤) كلام جملي بالقياس إلى الموجودات المتعينة المتباعدة المترافق^(٥)، فالأخوية هنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباعدة الذوات والموجودات، وإن عند تحليل العقل الأول إلى وجود مطلق وماهية خاصة ونقص وامكان، يحكم بأن ما نشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه باعتبار الواحدية - ومرتبة اسم الله - جميع الأسماء والصفات التي ليست خارجة عن الذات، وهذه المرتبة مع أحديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها. والوجود المطلق بحسب اعتبار حقيقته وسنه غير الماهيات والأعيان الخاصة، إلا أن له في كل مرتبة من المراتب ماهية خاصة، ولها لازم خاص، وتلك الماهيات متحدة مع أنحاء الوجود المطلق ومراتبه، فالحادية الواجبية منشأ الوجود المطلق، والواحدية الأسمائية إلى العالم وجوداً وماهية^(٦).

والاسم بحسب الشيرازي عبارة عن الذات الإلهية مع اعتبار صفة من الصفات، أو تجل من التجليات. والأسماء الملفوظة أسماء الأسماء^(٧)، ولا ينافي ما يقوله الحكماء

التقييد والتحديد بوصف أو اسم أو تعين، حتى عن هذه السلوبات، لأنها مجرد اعتبارات عقلية^(٨). ويعبر عن هذه الحقيقة بالوجود بشرط لا، أي بشرط أن لا يلحوظ معه شيء، وتسمى مرتبته بالمرتبة الأحادية المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، وجمع الجمع، وحقيقة الحقائق، والعماء المحسن^(٩).

ثانيتها: الوجود المتعلق بغيره، وهو الوجود المقيد بوصف زائد، والمنعوت بأحكام محدودة كالعقل، والنفوس، والأفلاك، والعناصر، والمركبات... وسائر الموجودات الخاصة^(١٠).

ثالثها: الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية، وليس انبساطه كعموم مفهوم الوجود الانتزاعي^(١١)، إذ الوجود في حقيقته محسن التحصل والفعالية، والكلي مبهم يحتاج في تحصله ووجوده إلى انضمام شيء إليه يحصله. وليس وحدة هذا المعنى للوجود وحدة عددية، بل هو حقيقة منبسطة على هيكل المكنات وألوح الماهيات، وهو لا ينحصر في حد معين من القدم، والحدوث، والكمال، والنقص، والتقدم، والتأخر، وهو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون متعيناً بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية، بل الحقائق الخارجية، منبعث من مراتب ذاته، وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو أصل العالم، وفلك الحياة وعرش الرحمن، والحق المخلوق به من عرف المتصوفة. وحقيقة الحقائق^(١٢)، وقد يسمى بالوجود العام والتجلّي الساري من حيث انبساطه على أعيان المكنات تسمية للشيء بأعم أو صافه، وأولها حكماً وظهوراً للمدارك^(١٣)، وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات المتحدة ب Maheriyat، فيكون مع القديم قدماً، ومع الحادث حادثاً، ومع العقول معمولاً، ومع المحسوس محسوساً، ويتوهم بسبب ذلك أنه كلي، وليس كذلك، والعبارات عند بيان

(١) م. ن. ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) م. ن. ج ٢، ص ٢١١.

(٣) م. ن. ج ٢، ص ٢٢٧.

(٤) الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٢٢٩. وقارن: المشاعر، ص ٨. ولا يلاحظ حول ذلك كله: نراقي، قرة العيون، ص ٤١٧ وبعدها. د

(٥) الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٢٢٨ و ٢٢٩-٢٣١. كما يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته إلى الأسماء في العقل والى المكنات في الخارج بمرتبة الواحدية وحضرته الإلهية». وقارن: رسالة المشاعر، ص ٨.

(٦) الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٣٠.

(١) م. ن. ج ٢، ص ٢٢٨. وقارن المشاعر، ص ٨. ولا يلاحظ مناقشة النراقي للشيرازي في: قرة العيون، ص ٤١٩.

(٢) سيأتي الكلام على معنى الاسم قريباً، وانظر حول الصادر الاول في الفسفة، والظاهر الواحد في العرفان: فناري، مصباح الأنس، ص ٧٣-٦٩.

(٣) حول هذه القاعدة انظر: الاسفار الاربعة، ج ٧، ص ٢٠٤. وهنا يجمع الشيرازي بين المعنى الفلسفى والعرفانى للقاعدة.

(٤) الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٥) م. ن. ج ٢، ص ٣١٥.

الذات الأحادية: «في معنى كونها عما»:

ويعتبر الشيرازي أنه لا ينبغي اتهام أكابر العرفاء بالكفر نتيجة لما شاع في كلامهم واشتهر من أن الذات الأحادية المنعوتة بمقام الأحادية وغياب الهوية وغياب الغيوب، لا تتحقق لها مجرد عن المظاهر والمجال، وأن المتحقق هو عالم الصورة وقوتها الروحانية والحسية، وأن الحق هو الظاهر بالمجموع لا بدونه، وأن المجموع هو حقيقة الإنسان الكبير، إذ كلام كهذا لا ينبغي حمله على ظاهره، وفهمه على إطلاقه، ولعل سوء الظن نشأ من إطلاقهم لفظ الوجود تارة على ذات الحق، وتارة على المطلق الشامل أي الوجود البسيط^(١)، وتارة على المعنى العام العقلي أعني المفهوم الانتزاعي، وكثيراً ما يطلقونه على المعنى الظلي الكوني، فيحملونه على مراتب التعيينات والوجودات الخاصة، فتجري عليه أحکامها.. ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ ابن العربي: «كل ما دخل في الوجود فهو من ته^(٢) وما قاله القوноي في تفسير الفاتحة: «أو الغيبي الخارج من دائرة الوجود والجعل»، وما قاله في مفتاح الغيب: «والوجود تجل من تجليات غيب الهوية وحال معين كباقي الأحوال الذهنية»^(٣)، وكذا قول علاء الدولة في رسالة الشارد والوارد من أن «فوقها [يعني فوق عالم الطبيعة] عالم العدم المحض. وظلمة العدم محطة بنور الوجود المحدث، وفيها [أي في ظلمات العدم] توجد عين الحياة» وكذا قوله في رسالة مدارج المعارج^(٤). «واعلم أن فوق عالم الحياة عالم الوجود، وفوق عالم الوجود، عالم الملك الودود، ولا نهاية لعالمه». فالحق بنظر الشيرازي أن مرادهم هنا من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي، وإن لم يكن هذا الإطلاق على نحو الحقيقة بل المجاز، لأن الوجود عندهم ما يكون مبدأ الآثار ومنظماً للأكون. وينظره فإن من المحتمل أن يكون مرادهم أيضاً من الوجود هنا ما يكون معلوماً مخبراً عنه^(٥)، وكل ما لا يكون للعقل سبيل إلى معرفته في ذاته وكنه هويته، فليس موجوداً بهذا المعنى، فالوحدة الحقيقية، أي الوجود بشرط لا غريب الغيوب، حيث لا يكون لأحد من الخلق قدم في

من عينية الصفات للذات؛ كونها غير ذاته بوجهه عند العارف على التحقيق^(٦)، إذ أن معنى عينية الصفات عند محقق الحكماء: هو عبارة عن كون وجوده في مرتبة ذاته - مع قطع النظر عن انضمام معنى إليه، ولا اعتبار حيادية أو حالة غير ذاته - مصداقاً لحمل مفهومات تلك الصفات عليه، دون أن يكون في اتصافه بشيء منها مفتقرًا إلى عروض هيئة وجودية، كما في حمل الأبيض على الجسم، ولا إلى معنى سلبي كحمل الأعمى على الإنسان، ولا معنى نسبي كحمل الفوقيه.. والعرفاء قائلون بذلك أيضاً، إلا أنه لا ريب بنظره أن مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الانتزاعية الموجدة في العقل متغيرة بحسب المفهوم والمعنى. لا يعني بحسب الهوية والوجود ومن هنا يعلم أن كون الاسم غير المسمى، والصفة غير الموصوف، يرجع إلى هذين الاعتبارين أقصد اعتبار الهوية والوجود، واعتبار المفهوم، والمعنى. ولا يلزم من تعدد الأسماء والصفات بهذا المعنى (أي بنحو عقلي) لا الإمكان ولا التعدد في الوجود، ولا الكثرة في جهات التأثير، لتبطل قاعدة الحكيم في نحو صدور سلسلة الموجودات عن العقول، إذ سبب تعدد الإيجاد هو تعدد جهات الوجود لا غير، وإذ ليس فليس، وإن تعدد معاني الصفات التي مصادقها ذات أحادية بسيطة صرفة بحسب نفسها، يعني أن الذات الالهية، مشتركة بين الأسماء كلها^(٧)، والتكرر فيها حسب تكرر الصفات إنما هو باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتيح الغيب، وهي معانٍ معقولة في غيب الوجود، الحق، لأنها مع كثرتها العقلية مندرجة فيها على نحو بسيط غاية البساطة، والذات الأحادية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات مع بساطتها تتصرف عند العقل بصفاتها المتكررة الكمالية والنسبية، وتعين بها شؤون الحق وتجلياته، وهي في ذاتها ليست بموجودات عينية ولا تدخل في الوجود الأحادي أصلاً، فهي ثابتة في العقل مدعومة في العين، ولها الأحكام والآثار، إذ كثرتها العقلية تؤدي إلى كثرة آثار الوجود الحق كثرة ترجع إلى وحدة حقيقة في الكل^(٨)، بمعنى أن التكرر بوجه يرجع إلى التكرر في العلم الذاتي، لأن علم الحق بذاته أوجب العلم بكمالاته في مرتبة أحاديته، ثم اقتضى الجود الإلهي والفيض الأقدس ظهور الذات بكل منها على انفراده متعيناً في حضرته العلمية ثم العينية على تعدد طبقات من العالم^(٩).

(١) م. ن. ج ٢، ص ٣٤٥. وانظر بياناً لهذه الفكرة بتفصيل كبير في: قرة العيون، ص ٤٢٤-٤٢٩.

(٢) يلاحظ إنشاء الدواير، ص ٧. والفتוחات، ج ٤، ص ٨١.

(٣) يلاحظ قوноي، اعجاز البيان، ص ٥٢. و ١٠٤. و ٩٣. و ٨٥. و ٣٤٦.

(٤) انظر حول ذلك كله: الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٣٤٥-٣٤٦.

(٥) م. ن. ج ٢، ص ٣٤٧.

(٦) الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٣١٧.

(٧) م. ن. ج ٢، ص ٣١٨.

(٨) م. ن. ج ٢، ص ٣١٦.

(٩) م. ن. ج ٢، ص ٣١٧ و ٣١٨.

بالذات لو قصر النظر عليها، بأن تجرد العلة عن كل ما لا دخل له في تأثيرها، ويأن يجرد المعلول عن كل ما لا دخل له في تأثره، ف تكون العلة حينئذ علة بذاتها وحقيقةها، والمعلول معلول بذاته وحقيقةه^(١)، وعليه فليس لحقيقة المعلول هوية مبادنة لهوية علته المفيدة، حتى يمكن للعقل أن يشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجودها، بأن يكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل، إحداهما مفيدة والأخرى مضادة، إذ لو كان الأمر كذلك، للزم أن يكون للمعلول ذات سوى كونه معلولاً، لكونه متعقاً من دون تعقل ذاته، ومن دون إضافته إليها (أي ومت دون تعقل معلوليته)، المعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافاً إلى العلة.

ويعني هذا بنظر الشيرازي، أنه لا مجال بعد للإيمان بثبت متعلق للمعلول عن ثبوت ذاته، ولا بوجود منحاز عن وجودها، ولا ضرورة لما أصل وقعد هنا من اقتضاء مبدأ العلية لإثنينية حقيقة، بل المعلول بالذات لا حقيقة له إلا كونه مضافاً ولا حقاً، بل عين الإضافة واللحوق، ولا معنى له غير كونه أثراً وتابعاً بل عين المتبوعية، من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني، فليس ثمة ما هو قائم يكون موضوعاً لفعل الفاعل وقبلاً للأثر. وجود الإضافة مندك في وجود ما صاحبها. وتحقق المتبوعية مستغرق في تحقق ما انتزعت عن ذاته، والعلة على هذا، حقيقتها في ذاتها، ليست إلا كونها أصلاً ومبدأ وملحوظاً بها ومتبعه^(٢)، وبنظر الشيرازي، فإنه إذا ثبت تناهي العلل والمعلولات إلى ذات هي في وجودها حقيقة بسيطة نورية، وثبت أنها بذاتها حقيقة فياضة، وبجوهرها ساطعة، وبهويتها نور السموات والأرض، وبوجودها منشأ لعالم الخلق والأمر، تبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً، وسخاً فارداً؛ هو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره نعوتة، وهو الأصل وما سواه أطواره، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته.. فما وضع أول الأمر من أن في الوجود علة وملولاً، انتهى آخر الأمر بحسب التأويل العرفاني إلى كون العلة منها أمراً حقيقياً، والمعلول جهة من جهاته، وعادت عليه المسمى بالعلة وتتأثرها في المعلول إلى بطور العلة بطور، وتحيتها بحيثية، دون انفصال شيء مبابن لها عنها.. فمبدأ العلية - بنظره - قام عليه البرهان وثبت ببداهة العقل، لكن لا يحسن الوقوف هنا في مقام البحث عن الحقائق

شهوده وإدراكه، فيصدق عليه أنه غير موجود لغيره. على أن الوجود أيضاً قد يطلق على المأخذ من الوجود، ومرجعه إلى الوجود الرباطي غير الاستقلالي. فيكون هذا المعنى من الوجود مسلوباً عن الوجود الحق، إذ لا يكون نيله وظهوره إلا من جهة تعيناته ومظاهره، وتحققه إنما هو بذاته وكماله في نفسه، ووجوده بالفعل، لا بالقوة، وبالوجود لا بالمكان، فذاته تظهر بذاته، على ذاته في مرتبة الأحادية الصرفية: المعبر عنها بالكنز المخفي في الحديث المشهور «كنت كنزاً... الخ» وله بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره - بل على ذاته - وهو الظهور طوراً بعد طور، في المظاهر الم عبر عنها (بالمعروفة). والتكرر في الظهورات، والتفاوت في الشؤون لا يقدح في وحدة الذات، ولا في الكمال الواجب، ولا يتغير به الوجود الثابت الأزلية عما كان عليه، «بل هو الآن كما كان حيث كان ولم يكن معه شيء»^(١).

من مبدأ العلية إلى الوجود الرابط «تأويل قانون العلية»:

مرأن الشيرازي يؤمن بمبدأ العلية، ومببدأ العلية يقتضي إثنينية، أي ذات مؤثرة فاعلة، ذات متأثرة منفعة، ولا معنى غير هذا لمبدأ العلية، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين الإيمان بوحدة الوجود الشخصية، بمعنى الإيمان بأن الوجود واقعاً وحقيقة واحد شخصي. يرى الشيرازي أنه لابد هنا من إعادة النظر في تفسير المبدأ من رأس، وتقديم رؤية جديدة وفهم مختلف لقانون العلية، لا ينفيه مطلقاً، ولا ينسف القول (بالوجود الواحد).

يؤكد الشيرازي مقام إيضاح معنى المؤثرة والإيجاد، أن الموجد شيء في الحقيقة هو ما يكون بحسب ذاته وسخاً حقيقته وجوهره فياضاً، أي أن الشيء بحسب تجوهر ذاته؛ هو بعينه بحسب تجوهر فاعليته فهو في جوهره فاعل، وجوهريته فاعليته، فيكون فاعلاً بحثاً، لا أنه شيء يوصف بالفاعالية، وهذا الكلام في العلة الموجدة على الإطلاق، ويجري بعينه في المعلول لهذا الموجد والصادر عنه، فإنه المعلول لشيء هو بذاته أثر ومضاد، وليس هناك شيء غير المعلول يكون بالذات أثراً حتى يكون هناك أمران ولو بالتحليل العقلي، بحيث يكون هناك ذات وأثر، بل المعلول أمر بسيط كالعلة

(١) م. ن. وقارن شاه نعمة الله. رسائل فارسي، ص ٣٢٨، ٣٠، ٢٥٦، ١٧١. وايضاً ٣٦٨. ويلاحظ: corbin, introduction... text... p9.

(٢) الاسفار الاربعة، ج ٢، ص ٢٩٩.

(٢) م. ن. ج ٢، ص ٣٠٠.

كلمة التصوف

أليف: شهاب الدين السهروردي
إعدا دوتنسيق: أحمد ماجد



حكمة الاشراق فكرة راودت ابن سينا، وأشار إليها في كتابه «الإشارات والتنبيهات»، وحاول أن يصيغها من خلال كتابه «منطق المشرقيين»، وصورها قصصياً في رسالة الطير. ولكنه لم يأطّرها في إطار نسق متكامل، وبالتالي بقيت شاردة، حتى نجح السهروردي في تحويلها إلى نظرية متكاملة في المعرفة. ليس الهدف من هذا التقديم التعريف بفلسفه السهروردي، إنما الغاية تقديم أحد كتبه التي تبحث في المصطلح الصوفي، والذي جاء تحت عنوان «كلمة التصوف».

تعریف بالسھروردی:

ولد السهروردي سنة ٥٤٩ للهجرة (١١٥٣م)، في قرية سُهُرُورُد على مقربة من مدينة زنجان الإيرانية، تلقى تعليمه الباكر على يد مجد الدين الجيلي في مراغة، ثم انتقل إلى أصفهان، وهي مركز شهير للحركة العلمية في بلاد فارس آنذاك. وهناك أتم دراسته على يد ظهير الدين القاري. وتعرف إلى فخر الدين الرازي المعارض الكبير للفلسفه. وحين أتم دراسته أخذ ينتقل بين المدن حيث كانت تجذبه مراكز الصوفية، هذه الرحلات لم تقف عند حدود بلاد فارس، بل وصلت به إلى الأناضول وسوريا. وفي إحدى رحلاته وصل إلى حلب، وهناك تعرف إلى الملك ظاهر بن صلاح الدين، الذي دعاه إلى الاقامة في حلب، فوافق لما كان يكتنه من حب خاص لتلك الأقاليم، وأقام في البلاط. ولكن صراحتة، وقلة احتياطه، وقدرته العلمية الحادة في المجالس العلمية، اوغرت قلوب علماء الملك، فضيقوا عليه لادعماه، وتم لهم هذا الأمر، حين قام باعتقاله سنة ٥٨٧ هجرياً (١١٩١م) وقتل بعد ذلك دون أن يعرف السبب.

وعلى الرغم من عمره القصير، حيث لاقى السهروردي (شيخ الاشراق) حتفه وهو

ولا ينبغي الاقتصار على ما شهد العقل بصحته فوراء طور العقل طور آخر لا ينافي، لكنه يستمره ويستغل نتائجه، ويؤسس عليها ويعمق ويتوغل. ولا مفارقة هنا بين شهادة العقل وشهادة الوجودان، ولا بين طريق النظر وطريق الكشف، بل أحدهما مقدمة والآخر نتيجة، أو أحدهما قاعدة وأساس والآخر خاتمة وغاية، وهذا بنظره مقام يجب إتقانه، وهو مقام زلت فيه أقدام أولي العقول والأفهام، ويجب صرف نقد العمر في تحصيله^(١).

ولا يلزم - بنظر الشيرازي - مما مر، أن تكون حقيقة العلة المطلقة - أعني الواجب من جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول، إذ المضاف مقوله من سُنخ المقولات الماهوية، والواجب ليس ماهية ومفهوما^(٢)، بل هو محض الوجود العيني، وصرف النور والتحصل الخارجي، ولا يمكن ملاحظته إلا بحسب ما ينتهي إلينا من أشعة فيضه، والذات الأحادية تأثيرها بنفس ذاتها، وبوجودها القيومي، لا بحيثية سوى محض تجوهر الذات، والحق لا ماهية له غير الإنية الوسيعة، «كرسي نورها السموات والأرض» فهو بنفس وجوده الخارجي يلزم إضافة إلى شيء، وهذا لا يوجب اندراج العلة تحت جنس المضاف، فكل مضاف مقولي هو حقيقة تعلقية، لكن ليست كل حقيقة تعلقية إضافة مقولية، بعض الحقائق، تعتبر الإضافة في وجودها لا في ماهيتها وصورتها العقلية فهي بحسب وجودها حقيقة تعلقية ووجودها بنفسه وجود ارتباطي^(٣)، ويعني الشيرازي بحقيقة تعلقية، ذات لها التعلق والارتباط، ولا يوجب ذلك، أن يكون المعلول نفسه حقيقة لها التعلق والإرتباط أيضاً، بل هي نفس التعلق ونفس الربط بالعلة، فهناك علة هي حقيقة، وهناك ارتباط وتعلق مندكان في وجودها ولا استقلال لها عنها، وليس الربط هنا إلا عبارة عن تطور الحق بأطواره وتشؤونه بشؤونه الذاتية.

فتبيّن أن قولنا الوجود علة ومعلول، معناه الوجود (مستقل ورابط)، أو حقيقة وشأنها أو الوجود الواحد وأطواره.

(١) الاسفار الاربعة، ج٢، ص١٣٠.

(۲) م.ن.

(٢) ن. ج، ٢٠٢-٣٠٢ وانظر بذور لهذا الرأي عند ابن عربي في: الفصوص، ص ٦٧. «فالسمى محدثات هي العلية لذاتها».