أثر النظرية العرفانية والنقود الواردة عليها

المدرس المساعد
طه محمد جواد

المقدمة :

إتجهت النظرية العرفانية في الخلق اتجاها مختلفا . فبناء على ما ذكر للوجود الواحد الشخصي من أحكام وصفات ثبوتية وسلبية والتي منها : انه ليس له ابتداء ولا انتهاء ، بمعنى أن هذا الوجود لا يوجد ولا يعدم ، والإيجاد إنما يكون هو الإظهار من مرتبة إلى مرتبة أخرى ،من البطون إلى الظهور ، من الغيب إلى الشهادة ، فهو إظهار ما كان باطنا ، إظهار ما كان كامنا ، إظهار ما كان غيبا . أما الإعدام فهو إنما يكون برجوع كل شيء إلى أصله ، إلى موطنه ، والعلة وراء الإظهار والإيجاد هي الحركة المعنوية الحبية ، والتي هي إظهار الذات لكمالاتها ، لا الحركة المادية التي هي الإنتقال من النقص إلى التمام والكمال ، من القوة إلى الفعل . إذ فالإيجاد حركة والعدم سكون . فللوجود بناء على النظرية العرفانية إعتبارين : الوجود من حيث هو هو ، والوجود من حيث اقترانه بالوجودات الإمكانية ، الأول هو وجود الحق ن والثاني من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على أعيان وهياكل الممكنات ، وهو سبحانه إذا أعتبر تعين وجوده مقيد بالصفات اللازمة لكل متعين من الأعيان الممكنة ، فإن ذلك التعين الشخصي ، يسمى " خلقا " و " سوى " . فالوجود لدى العرفاء له ثلاث مراتب : مرتبة الوجود الحق ، المطلق عن كل تعين ولا أسم ولا رسم له . مرتبة الوجود المقيد الذي هو فعله وأثره . مرتبة الوجود المنبسط الذي به تظهر الوجودات الإمكانية . إذا الوجود واحد شخص وما عداه مجرد شؤون ومجالي ومظاهر .

لقد كان للنظرية التي قال ابن عربي فيما يتعلقبالتوحيد الوجودي والخلق والأسماء أثر جلي فيمن جاء بعده من العرفاء والفلاسفة ، ولاسيما فلاسفة الحكمة المتعالية كالشيرازي (١) والسبزواري وغيرهما كما رأينا سلفا . لكن هذا لا يعني أن فلاسفة الحكمة المتعالية قد وافقوا العرفاء في كل ما ذهبوا إليه في تصويرهم لنظريتهم

هذه ، ولاسيما قولهم إن الوجود الحق هو الوجود المطلق ، لأنه مفهوم إعتباري إنتزاعي لا تحقق له في الخارج ، فقولهم هذا يُفضي كما يقول الشيرازي إلى عدم تحقق الواجب .

أولا : نقد الشيرازي :قال الشيرازي : (ثم إن الدائر على ألسنة بعض المتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق ، متمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو معدوما وهو ظاهر ولا ماهيـــة موجودة بالوجود أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما في ذلك من الإحتياج والتركيب ، فتعين أن يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص ، لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب أو مجرد المعروض فمحتاج ، ضرورة إحتياج المقيد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من إرتفاعه إرتفاع كل وجود ، وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة إلى أن الواجب غير موجود ، وإن كل موجود حتى القاذورات واجب ... لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج ....)(٢) .

أقول ليس مراد العرفاء من الوجود المطلق ، المعنى الإنتزاعي الإعتباري كما فهمه الشيرازي ، حتى يرد عليهم عدم تحقق الواجب في الخارج ، بل مرادهم بالوجود المطلق أنه سنخ وجود واحد فارد لا مقابل له ، وهذه هي الوحدة الإطلاقية والتي لا تظهر حقيقة الوجود إلا بها وهي اول ما يلحق بالوجود .

كما أن نقد الشيرازي يوجه إلى ما ذكره المحقق الدواني (٣) الذي يُعد من أبرز الفلاسفة المتأثرين بالنظرية العرفانية ، وقبل التعرض لمذهب الدواني ، يتعين علينا بيان إختلاف الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء في نسبة الوجود إلى الماهية (فذهب بعضهم إلى ان الوجود بالمعنى المصدري قائم بجميع الموجودات من الواجب والممكنات ، وموجودية الشيء عبارة عن قيام فرد من أفراد الوجود به ، والوجود موجود بذاته كما أن الوحدة واحدة بذاتها ، وذلك مذهب المتكلمين .

وبعض آخر إلى ان الحال في الممكنات كذلك واما الواجب فهو فرد من أفراد الوجود القائم بذاته لا بقيام وجود به ومفهوم الوجود المعلوم عرضي بالقياس إليه

وكنهه غير معلوم ، وهذا هو المشهور من مذهب الحكماء . وبعض آخر إلى أن الحال في الواجب كما ذكرتم ، ولكن في الممكنات لا بقيام الوجود بها ، بل بتعلق وإرتباط لها به ، وذلك التعلق مجهول الحقيقة ، فمعنى قولنا : " زيد موجود " أن له نسبة وتعلقا إلى حضرة الوجود القائم بذاته ، لا ان للوجود قياما به ، فمعنى الموجود أنه ذو وجود ، كما أن معنى المتمول أنه ذو مال ن فيكون حقيقة الواجب حينئذ هو الوجود المطلق المعرى عن التقييد وهو جزئي حقيقي ، فالوجود جزئي والموجود كلي)(٤) .

والقول الأخير هو مذهب الدواني ، الذي يعتقد ان الوجود واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه ، وإن التكثر والتعدد إنما هو متات من الإضافات والنسب .

لكن هذا المذهب باطل كما يقول غياث الدين الدشتكي (٥) . ووجه بطلانه انه مخالف للعقل ، وينافي ما ذهب إليه الفلاسفة من أن (الوجود المطلق من المحمولات العقلية .

ومنها : انه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي بها أمر في الخارج .

ومنها : أنه ينقسم إلى وجود الواجب والممكن والقديم والحادث .

ومنها : أنه يتكثر بتكثر الموضوعات .

ومنها : أنه مقول بالتشكيك)(٦) . ويُضيف الدشتكي ، أن ذلك (مما يستحيل في الواجب تعالى عما يقوله الظالمون علوا كبيرا (٧) . وينتهي إلى ان القول (بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على أصول فاسدة ، مثل كونه واحدا بالشخص ، موجودا في الخارج ، ممتنع العدم لذاته ، ومستلزم لبطلان أمور إتفق العقلاء عليها ، مثل كونه أعرف الأشياء ، مشتركا بين الوجودات ، مقولا بالتشكيك ، معدودا من ثواني المعقولات . وأيضا : كون الوجود المصدري البديهي مبدأ لجميع الموجودات من الأرضين والسماوات مع ما فيهما متصفا بالعلم والقدرة والإرادة والحياة

وإرسال الرسل وإنزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشريعة الحقة مما يقضي العقل الصريح ببطلانه ..)(٨) .

ثانيا : **نقد القونوي** :

ويورد القونوي(٩) في كتابه مصباح الأنس الشبه التي أوردها أهل النظر والمتكلمين ، المنكرين حقيقة الحق التي هي الوجود المطلق (وأعلم أن المنكرين أن حقيقة الحق هي الوجود المطلق من أهل النظر لهم شبه جمعها في شرح المقاصد وأرتضاها ولا بد من دفعها ، رفعا لتردد الضعفاء وتنبيها لمن يزعم بعد التباهي بها التناهي في رئاسة الحكماء والعلماء ، أنه لم يكد يحوم حول معرفة حقائق الأشياء ...)(١٠) . وأهم هذه الشبه :

الشبهة الأولى : أن المطلق لا تحقق له إلا في الذهن والواجب من يجب وجوده في الخارج (١١) أجاب القونوي عن هذه الشبهة بوجود الكلي الطبيعي ، فإنه يوجد في الخارج بوجود أفراده ، ومن ثم يكون وجود الحق المطلق ، الذي هو كاالكلي الطبيعي ، موجودا في الخارج لا في الذهن فتندفع الشبهة المذكورة ، يقول القونوي : (جوابها : أن الحق وجود الكلي الطبيعي في الخارج لوجود أحد قسميه وهو المخلوط ، وقد إندفع ثمة شيه منكريه)(١٢) .

الشبهة الثانية : أن المفهوم العام لا تحقق له إلا ضمن الخاص ، فلا يتحقق إلا في ضمن غيره وهو محال (١٣) . وجواب هذه الشبهة ، يقوم على أساس التفرقة بين من له ماهية وحقيقة وراء الوجود ، وبين من تكون هويته وحقيقته عين وجوده ، والحق من النوع الثاني ، إذ الوجود ذاتي له ومن ثم فهو لا يحتاج إلى مخصص ليتوقف تعينه عليه ، يقول القونوي : (إن الموقوف تحققه على تخصيص وتقييد بخصوصية ما ، هو الذي له ماهية أو هوية غير الوجود ، فلا يتحقق إلا بمقارنة ماهيته أو هويته بوجوده ، أما الذي وجوده عينه فوجوده ذاتي وواجب له ، وعدمه سلب الشيء عن نفسه ، وقد ظهر إمتناعه ، فكيف يتوقف ذات مثل هذا على شيء ولو على التعين الأول الأحدي الجامع بالنسبة إلى الحق ؟ نعم ! يمكن أن يتوقف هويته

من حيث كمالاته الأسمائية على المظاهر ـ ولكن بالشرطية لا بالعلية ـ . وجملة الكلام فيه : أن الحق أن الذات المطلق إما ان يتوقف على تحقق صفاتها وأحوالها المشخصة بدون عكسه أو بالعكس ، أو لا توقف من الطرفين أو لكل نوقف على الآخر من وجه)(١٤) . وجميع الوجوه المذكورة باطلة ومحالة كما يقول القونوي .

الشبهة الثالثة : لو كان الوجود المطلق واجبا لكان كل وجود واجبا ـ حتى وجود القاذورات والخنازير والحيات (١٥) . وجواب هذه الشبهة أن العلاقة والنسبة بين الوجودات الإمكانية والحق نسبة خاصة لا أنها عين الحق حتى يلزم هذا المحذور ، يقول القونوي : (إن الوجود الإضافي لحقائق الممكنات بمعنى الموجودية ، أي نسبة خاصة إلى الوجود الحق لا عينه ، ولا يلزم من وجوب الشيء في ذاته وجوب إنتسابه إلى شيء مخصوص (١٦) .

الشبهة الرابعة : إن القول بأن وجود الحق هو الوجود المطلق ، يلزم منه عدم وجوده وتحققه في الخارج إذ الوجود ليس بموجود (١٧) . وجواب هذه الشبهة ، أن المراد بالوجود المطلق ، هو الموجود الذي له الوجود ، والوجود عينه ومن ثم لا يكون وجود الحق معقول ثانوي لا تحقق له في الخارج ، يقول القونوي : (إن الموجود ماله الوجود ، لا من صدر عنه كالكاتب ، بل التحقيق أم معنى الكاتب أيضا من له الكتابة لا من صدر عنه ، وإلا كان كل أسم فاعل كذلك ، وليس كذلك كالمائت والمتقدم ... ولذا قالت الفلاسفة : إن وجود واجب الوجود عينه ... فظهر فساد القول بان الوجود حال أو معقول ثانوي ...)(١٨) .

الشبهة الخامسة : إن قولنا أن وجود الحق وجود مطلق يلزم منه أن لا يكون وجوده واجبا ، لأن الوجود المطلق ينقسم إلى الواجب والممكن ، والقديم والحادث ، وهو غيرها ، كذلك ماهو ممكن في وجوده يكون واجبا ، لأن المقسم يكون محفوظا في أقسامه ، فلو كان الوجود المطلق واجبا ، وبدوره ينقسم إلى واجب وممكن ، كان الممكن واجبا (١٩) . وجواب هذه الشبهة ، أن الوجوب والإمكان والقدم والحدوث ، أسماء منتزعة من نسبة الوجود إلى المفاهيم في الذهن ، ومن ثم لاتكون نسبة

الوجود إليها على حد سواء حتى يلزم منه وجوب الممكن وكون الحادث قديما ، يقول الق٢ونوي في جوابها : (إن الوجوب والإمكان والقدم والحدوث أسماء نسب الوجود ، أعني الموجودات ، وليست من الأسماء الذاتية ، أعني ألتي نسبتها إلى المتقابلات سواسية ، فالتقسم في الحقيقة لنسبه لا لنفسه)(٢٠) .

الشبهة السادسة : إن الوجود يتكثر بتكثر المجالي والمظاهر ، والمتكثر لا يكون واجبا ، فضلا عن عدم وحدته (٢١) . وجواب هذه الشبهة أن (المتعدد والمتكثر هي نسبه وشؤونه لا عينه ، لما قيل : إن الوجود عند إنضمامه إلى الماهيات لا يكون غير الوجود ، بل هو هو أبدا ، لكن سمي بواسطة الإنضمام غيرا فيكون هو في حد ذاته مع جميع التعينات واحدا بالشخص كائنا في كل آن في شأن ـ بل شؤون ـ بواسطة تغيرات التعينات ، فاللازم من تعدد التعينات تعدد الموجودات والموجوديات ـ أعني نسب الوجود لا تعدد نفس الوجود)(٢٢) .

الشبهة السابعة : إن الوجود كما ثُبت في محله مشترك معنوي ، وهو مقول بالتشكيك على أفراده لا بالتواطئ (٢٣) ، بمعنى ان إنطباقه على أفراده لا يكون بمعنى واحد ، فهو في بعضها أشد واقوى من البعض الآخر ، فإنه في العلة أقوى وأقدم واولى منه في المعلول ، ويمتنع أن يكون الواجب مقولا على غيره بالتشكيك ، لأن المشكك يكون زائدا والزائد على حصص الوجود ــ لا يكون عينها ـ)(٢٤) . وجوابها أن التشكيك إنما يكون بنسبة المفهوم إلى أفراده ، لا أن الوجود مشكك ، يقول القونوي : (إن المقولية نسبة الوجود ، فكما لم يكن لتعدد إلا فيها ، لم يقع التشكيك إلا فيها ، بناءا على إختلاف قابليات المتعلقات أو الإختلاف بذاتية الوجود وعرضيته)(٢٥) .

الشبهة الثامنة : إشتراك الوجود معنويا بين الواجب والممكنات ، قد ثبت بالبرهان النير كما مر فلو وجد الوجود فإما بوجود زائد أو بوجود هو نفسه ، وأيا ما كان فليس إطلاقه على جميع الموجودات بذلك المعنى ، فلم يكن مشتركا معنويا ، هذا خلف (٢٦) . يقول القونوي في جواب هذه الشبهة : (إن الإشتراك لمطلق النسبة

الكلية وإلا فذاتها غنية عن العالمين ، على أنا لما فسرنا الموجود بما له الوجود اعم من ان يكون زائدا أو نفسه ، فقد حصل معنى يصح مشتركا به بين الكل)(٢٧) .

الشبهة التاسعة : إن مفهوم الوجود وهو الكون العام معلوم لكل أحد ، حتى قيل ببداهته ، وحقيقة الواجب غير معلومة ، فلا يكون هو إياها (٢٨) . وجواب هذه الشبهة : (منع تعقل كنه ماهية الوجود فضلا عن بداهته ، ولو سُلم البداهة ، فقد قيل تلك في تعقل الوجود نفسه ، ثم الكون عبارة عن نسبته إلى الكائنات من مجاليه ومظاهره ، لا عن حقيقته)(٢٩) .

ثالثا : **نقد الخونساري** :

وممن تعرض لنقد النظرية العرفانية المحقق الخونساري (٣٠) . إذ إعتبر أن القول بوحدة الوجود معناه إنكار الوجود البديهي العام ، الذي هو صفة ونعت للإشياء ، فالقائلون بذلك يلزمهم إما القول بأن الممكنات تتصف به على غرار إتصافها بسائر الصفات فلم يبق بينهم وبين غيرهم فارق ، وإما بعدم إتصافها به فهذا أمر مخالف للضرورة والوجودان (ومن أجلى البديهيات تصور الوجود وظاهر أن هذا المتصور البديهي أمر صفتي ناعتي وإنكار صفتيته وناعتيته ليس إلا كإنكار صفتية سائر الصفات التي لا شك في صفتيتها ولا مجال لإنكارها كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة ... ثم بعد ذلك الإصطلاح هل يقولون : بإن الممكنات متصفة بهذا الأمر البديهي الذي يعلمه كل أحد بنحو إتصافه بسائر الصفات الأخرى أم لا ؟ فإن قالوا به ، فلم يبق بينهم وبين غيرهم سوى أنهم إصطلحوا أن يسموا ذات الواجب بالوجود وهذا أمر لفظي ولو كان فيه نزاع ، لكان نزاعا شرعيا من حيث أن أسماء الله تعالى هل هي توقيفية أم لا ؟ .. وإن لم يقولوا بالإتصاف بهذا الأمر البديهي ، فذلك مخالف بالضرورة ومصادم للبديهة وأي امر لهم أجلى منه وأي مطلب حصلوه اوضح من هذا)(٣١) . فالقول بوجود الأشياء وتحققها في الخارج لا يقل في الضرورة والبداهة عن قولنا : إجتماع النقيضين محال كما يقول الخونساري (واي مطلب اوضح من هذا وقل لي هل فرق بين ما جعلوه أول الأوائل أي : إن السلب والإيجاب لا

يجتمعان ولا يرتفعان الذي إنكاره سفسطة ومنكروه سوفسطائية وبين ان الأشياء الموجودة التي نشاهدها متصفة بهذا الأمر البديهي الذي نتصوره من لفظة الوجود ومرادفاته ..)(٣٢) .

رابعا : **نقد النراقي** :

أما النراقي فيذكر في رسالة له ، أن الإشكالات الواردة على هذا المذهب كثيرة منها : يلزم من القول بوحدة الوجود أن يكون الوجود الواجبي في الخارج هو الوجود الممكن ، ذلك أن التغاير بينهما إنما يكون بإعتبار العقل ، يقول : (إنك قد عرفت أنهم قد صرحوا بأن المغايرة بين مراتب الوجود أعني المرتبة الواجبية والخلقية ، بمجرد الإعتبار والتعقل وفي الخارج لا فرق بينها ، فحينئذ يلزم أن يكون الوجود الواجبي في الخارج مجرد وجود الممكن ولم يكن له تحقق خارجي مع قطع النظر عن المظاهر والمجالي وهو فاسد ....)(٣٣) .

ومنها : (أنه يلزم حينئذ أن لا يكون الحاصل من الجعل أمرا محققا في الخارج بل إعتبارا محضا)(٣٤) . بمعنى إذا كانت الوجودات الإمكانية لا تحقق ولا وجود لها بل هي مجرد شأن من شؤون الحق ، فهذا يعني أن ما يصدر ويحصل من الجعل أمرا إعتباريا وهذا الأمر باطل بالضرورة .

و في كتابه اللمعات العرشية وبعد تقريره لمذهب العرفاء ، يُجيب عن سؤال مقدر مفاده ، أنه بناء على ما تقرر من مذهب العرفاء ، أن لا موجود حقيقة إلا الله ، وإن ما سواه مجرد ظل وتجل له ، فيكون كل فعل مستهلك في فعله تعالى ، فلا يبقى ثمت فرق بين هذا القول وقول الأشاعرة : أن لامؤثر في الوجود إلا الله . يقول النراقي : (إياك أن تتوهم مما قررناه لك في توحيد الأفعال أنه مذهب الأشاعرة ولا تفاوت بينهما إلا في العبارة حيث ان مبنى التوحيد الوجودي الأفعالي على أن جميع الأفعال مستهلكة في فعله تعالى وتأثيره ، ومضمحلة في جنب فاعليته المطلقة ولا فاعل إلا هو ولا مؤثر في الوجود إلا هو ، والأشاعرة أيضا يقولون : " أن لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلا هو " وأسندوا جميع الأفعال حتى قبائح أفعال العباد إليه تعالى

وقالوا : " إن ذوات العباد كالآلآت لأفعاله تعالى " وهذان القولان مبناهما واحد ، فقول العارفين في التوحيد الوجودي الأفعالي يرجع إلى قول الأشاعرة ، وهو باطل لإستلزامه بطلان الثواب والعقاب وكون التكليف وإرسال الرسل وإنزال الكتب عبثا وصدور العبث من الحكيم قبيح)(٣٥) .

فهذا التوهم مرفوض لأن بين القولين بونا شاسعا من حيث المعنى والمقصود ، فالعرفاء الذين لا يجعلون للغير من حيث صفاته وافعاله إعتبارا بالنسبة إلى الحق ، لأنهم لايرون في الوجود غيره ، ومع ذلك ينسبون فعل العبد إلى محله الخاص ، وهم بذلك قد تخلصوا من ورطة التفويض التي قال بها المعتزلة والجبر الذي قال به الأشاعرة (٣٦) . يقول النراقي : (إياك ان تتوهم ... لأن بين الكلامين غاية البعد بحسب المعنى والمقصود وإن توهم في بادئ النظر قُرب بينهما بحسب اللفظ ، إذ المراد بالتوحيد العياني هو مشاهدة وجود الحق وصفاته وافعاله بلا إعتبار وجود الغير وصفاته وأفعاله معه ، والموحدون ما وصلوا إلى مقام هذا التوحيد وما إدعوا وصولهم إليه إلا بعد فنائهم من أنفسهم وخلاصهم عن مشاهدة الغير الذي هو وجودهم ووجود ساير الممكنات المعبر عنه بالشرك الخفي . وأما الأشاعرة فأثبتوا للعباد وجودات متحققة وذوات مستقلة ومع ذلك أسندوا أفعالهم إلى الله ، فهم مشركون في توحيد الأفعال بالشرك الخفي ، كما انهم مشركون في التوحيد الإلهي بالشرك الخفي)(٣٧) . وسبب شركهم هذا أنهم (ما خلصوا في هذا القول من رؤية الغير الذي هو وجودهم ووجود غيرهم المعبر عنه بالشرك الخفي ، وإن أسندوا جميع الأفعال إلى الله سبحانه من دون نسبة شيء منها إلى محله الخاص الصادر منه ذلك الفعل ، وقالوا هذه أفعال الله تعالى من غير فرق إلا بالآلية ونحوها)(٣٨)

أما العرفاء الموحودن بالتوحيد الوجودي العياني (وإن قالوا بعدم فاعل مستقل بالتأثير إلا الله إلا أنهم نسبوا كل فعل من أفعال العباد إلى محله الخاص الذي صدر منه ذلك الفعل ، فقالوا : هذا فعل آدم وذاك فعل الشيطان ، وهذا فعل موسى وذاك فعل فرعون)(٣٩) .

وينتهي النراقي إلى هذه الحقيقة أن مبنى العرفاء قائم على (قصر الوجود والصفة والفعل حقيقة على واحد هو علة الكل وإستهلاك ما عداه من الممكنات ذاتا وصفة وفعلا بالنسبة إليه نظرا إلى أن المعلول من حيث هو معلول لا تحقق له مع قطع النظر عن العلة وإن كان له نــوع تحقق بملاحظة علته ، وبهذه الملاحظة إعترفوا بتحقق الكثرة وإسناد كل فعل إلى محله الخاص ، وإثبات التأثير والتأثر بين الموجودات الإمكانية ، فبالملاحظة الأولى يندفع التفويض وبالثانية الجبر ...)(٤٠)

وفي كتابه جامع الأفكار وناقد الأنظار يوجه نقدا لطيفا لمسلك العرفاء ، قائم على أساس أن القول بوحدة الوجود الشخصية مخالف لصريح العقل وبداهته القاضية بتحقق الموجودات وتكثرها في الأعيان يقول النراقي : (وغير خفي أن الإستدلال على هذا المسلك أيضا إنما هو بوجود الممكنات ، والفرق أن وجود الممكنات عند الصوفية ليست وجودات مستقلة ممتازة ـ كما إدعوه ويجعلون الوجود منحصرا بالواحد كما ذكر مفصلا ـ ولا طريق لنا إلى إثبات ما إدعوه ، لأنا نعلم بالبداهة العقلية أن الموجودات متعددة متكثرة في الخارج ولها كثرة حقيقية عينية ، وكونها إعتبارية محضة ـ كما إدعوه ـ مخالف لصريح العقل والمشاهدة ...)(٤١) .

ومن الإشكالات الواردة على النظرية العرفانية ، أنه يلزم من القول بها نفي التعدد والكثرة الواقعية ، ونحن بالوجدان نُدرك أن هنالك أمورا واقعية تؤثر فينا ، ونتأثر بها ، ونقصد أشياء ، ونهرب من أشياء ، ما يدل على التحقق الواقعي لهذه الأشياء ، وإنكارها مكابرة للعقل وتكذيب للحس والوجدان ، يقول النراقي : (ومنها : أنه يلزم حينئذ نفي التعدد الواقعي للإشياء وعدم التكثر الخارجي للموجودات وهو تكذيب للحس والعيان)(٤٢) .

ومنها : (إن كيفية تنزل الوجود الواجبي من سماء الإطلاق إلى أرض التقييد وتطوره بإطوار مختلفة وتشأنه بشؤونات متباينة ، لا يمكن إدراكها للعقول ولا سبيل إليها بل هو مجرد كلام لا يحصل معناه لإولي العقول الصرفة ، فالقائل بهذا المذهب

، إن إعترف بعدم نيله إلى مرتبة المكاشفة والمشاهدة ، فبناء مذهبه على مجرد التقليد ، وإن إدعى المرتبة المذكورة فهو أمر آخر)(٤٣) .

ومن جملة الإشكالات الأخرى الواردة في المقام ،على وفق القول بوحدة الوجود إتصاف الوجود الواجبي بصفات الوجودات الإمكانية الحادثة قال النراقي : (ومنها : أنه يلزم حينئذ إتصاف الباري تعالى ، بصفات الحادثات وكونه محلا للحوادث والأعراض وموصوفا بالفاسدات والمتغيرات ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا)(٤٤) .

ويورد النراقي في كتابه اللمعات العرشية ورسالته قرة العيون ما ذكر من اقوال في توجيه كلام العرفاء ، ويعتقد أن جميع تلك الوجوه باطلة ، وأهم هذه الوجوه هي :

أولا : أن مرادهم أن الوجود المطلق (حقيقة واحدة مطلقة عن التعين بالمهيات وعدمه وهو حقيقة الوجود العام البديهي ، أي معروضه حقيقة وهو الواجب تعالى والتعين خارج عنها عارض لها ، كما في الكلي الطبيعي (٤٥) ومعروض كل عين يحصل فرد منها وأفرادها ليست إلا تلك الحقيقة المتعددة بتعدد القيودات والتعينات . فمن حيث منشأيتها لإنتزاع مهية يكون فردا لنفسها ، فأفرادها في الحقيقة هي الممكنات وهي مشتركة بينها ذاتية لها والتشكيك فيها لا تدل على عرضيتها لها ، لعدم القطع بإستحالة الإختلاف في الذاتيات على أن الإختلاف في تلك الحقيقة يرجع إلى إختلاف ظهوراتها في المظاهر لا في ذاتها الظاهرة ، والعقل كما لا يأبى عن وجود موجود لا في خارج العالم ولا في داخله لا يأبى أيضا عن وجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقيد ولا يفيدها التعين كالكلي الطبيعي)(٤٦) .

وهذا الوجه كما يقول النراقي باطل من وجوه :

منها : أن وجود الكلي الطبيعي إنما هو بوجود أفراده وهو منتزع منها ، فهو غير مستقل بالوجود عنها ، ولو كان الواجب كذلك لزم عدم تحققه في الخارج ويكون وجوده تابع لوجود الماهيات ، فضلا عن كون وحدة الحق وحدة جنسية او نوعية

(٤٧) يقول النراقي : (وهذا في غاية الفساد . إذ عرفت أن وجود الطبيعي إنما هو بتبعية الفرد الذي هو الوجود الخاص ، وهو المتحصل والمتحقق بالأصالة ، والطبيعي ـ أي المهية ـ منتزع عنه ، فهو غير مستقل بالموجودية ، بل يحتاج إلى الإنضمام بالتعينات والتشخصات ، ووجوده وجود تبعي ضعيف ، فلو كان الحقيقة الواجبة مثله لزم أن يكون التحقق بالأصالة للمهيات وتكون هذه الحقيقة منتزعة عنها متحققة بتحققها ، إذ على هذا نسبتها إلى المهيات التي بها تعينها كنسبة الطبيعي إلى الوجود الخاص الذي به تحققه ، وفساده ظاهر مع أنه يلزم أن تكون وحدة الوجود كالوحدة النوعية أو الجنسية مع أن ظاهر كلامهم أنها ضرب آخر من الوحدة)(٤٨) .

ومنها : يلزم من ذلك كون الواجب في مقام تحققه وتحصله محتاج إلى الغير، والإحتياج علامة الفقر ، وهذا مما ينافي وجوب الوجود الذي تقتضي ذاته تحققه من دون حاجة إلى الغير يقول النراقي : (وأيضا : نفي كون التعين عين ذاته يوجب إفتقاره في تحصله إلى غيره وهو ما ينافي الوجوب)(٤٩) .

ومنها : أن تشخص الوجود الحق والوجودات الخاصة بالماهية التي هي ملاك الهلاك والبطلان وهذا باطل بالضرورة (وأيضا : يلزم أن يكون تشخص الوجودات الخاصة الممكنة ، بل تشخص الوجود الحق المهيات وعوارضها ، وهذا باطل)(٥٠) .

ومنها : يلزم من القول بوحدة الوجود ، وان الواجب كالكلي الطبيعي ، ويحمل على أفراده ، أن تكون الممكنات واجبة وهذا خلاف كونها ممكنة يقول النراقي : (وأيضا : المهية لا بشرط شيء تُحمل على أفرادها ، فلو كانت طبيعة الوجود لا بشرط هو الواجب والممكنات أفرادها لزم حملها عليها وهو يوجب كون الممكنات المتغيرة والمحدثات الفانية واجبة قديمة ، وهو باطل)(٥١) .

ومنها : إن أفراد هذه الحقيقة إن كانت واجبة لزم تعدد الآلهة ، وإن كانت ممكنة لم تكن مستندة في تحققها وتشخصها إلى الواجب بإعتبار أن وجود الواجب متوقف

على تحقق هذه الأفراد وهذا باطل ، يقول النراقي : (وأيضا : تلك الأفراد إن كانت واجبة لزم وجود آلهة غير متناهية ، وقد كفرت التصارى بإثبات الثلاثة فما ظنك عن إثبات واجبات غير متناهية ، وإن كانت ممكنة لم تكن مستندة في وجوداتها الشخصية إلى حقيقة الوجود المشترك فيه ، لعدم تحققها في ذاتها ، إذ الفرض ان تحققها في ضمن هذه الأفراد ، فإما أن يستند إلى واجب آخر أو يستغني الممكن عن المؤثر ، وكلاهما باطل)(٥٢) .

ومنها : يلزم من ذلك كون الواجب طبيعة مبهمة لا تحقق لها ولا صفات وتكون تابعة في ذلك لوجود الممكنات فتكون صفاته صفاتها ، يقول النراقي : (ما تترتب عليه الآثار الخارجية إنما هو الأفراد العينية والوجودات الخارجية الشخصية ، وطبيعة الوجود التي هو الواجب على هذا التقدير لو ترتب عليها أثر خارجي فإنما يكون في ضمن تلك الأفراد ، لإنحصار تحققها وموجوديتها فيه ، فيلزم أن يكون تحقق الحق الأول تعالى في ضمن أفراد الممكن وحصر صفاته في صفاتها . فلو لم يكن لها وجود وصفات لم يكن له أيضا وجود وصفات ، وكل ما لم يكن معلوما ومقدورا لها لم يكن معلوما ومقدورا له تعالى ، فيكون في ذاته طبيعة مبهمة تابعة لوجود الممكنات وصفاتها .... مع أن الواجب لو كان طبيعة مطلقة غير متعينة في نفسها وكان تعينها بالمهيات لزم أن لا يكون له تحقق بالفعل خارجا عن جميع الأشياء وثبوت في الواقع مع قطع النظر عن المظاهر والمجالي والمرايا ، وقد عرفت أنه كفر صريح تدفعه ضرورة الدين وأنكره جميع العرفاء والموحدين)(٥٣) . ثم لا ريب في أن ما في (الخارج من الموجودات المجردة والمادية والأشخاص الجوهرية والعرضية أمور متحققة متحصلة تترتب عليها آثار خارجية ، وما هي على هذا التقدير إلا الوجود المطلق المبهم المتقيد بالمهيات ، والمهيات عندهم أمور إعتبارية ، والوجود المطلق لعدم تعينه في نفسه ليس له تحقق بالفعل في ذاته فكيف يحصل منهما وهما إعتباريان أمر متحقق متحصل)(٥٤) .

ثانيا : الوجه الثاني الذي أبطله النراقي يذهب إلى ان الواجب صرف الوجود ومحض الأنية متعين ومتحقق بذاته مع قطع النظر عن تعينات الماهية ، وهو بمثابة الجزء والمادة العقلية لها ، وهذا باطل بالضرورة لأنه يلزم منه تركب الممكنات من جزء واجب وآخر ممكن (٥٥) يقول النراقي في إبطال هذا المذهب : (وفيه : أن الوجود الذي هو حقيقة الواجب لو كان جزءا ومادة للمكنات لزم تركب حقائقها من الواجب وغيره ، وفساده ظاهر وأي عاقل يقول : إن الوجود الذي هو جزء الحمار مثلا واجب عالم قادر قديم أزلي إلى غير ذلك من صفات الواجب ؟ تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا)(٥٦) .

ثالثا : أن المراد بالمطلق هو (محض الوجود المتعين بنفسه إلا أن له وحدة مبهمة في حد ذاته ، فيلحقه كثرة الشؤون وتعدد الصور والفنون ، وهذا اللحوق لا ينافي الوحدة المبهمة وإنما ينافي المعية ، وشاكلته في ذلك شاكلة الهيولى بالنسبة إلى الصور ولذا قال بعضهم " إن الواجب تعالى هو هيولى الهيولى وكما أن الهيولى مع تعينها لها وحدة لا تزول بطريان الكثرة وتوارد الإتصال والإنفصال ، وما يلحقها من الوحدة والكثرة ليس من قبل ذاتها ، بل من قبل الصور الحالة فيها ، ومن حيث الذات ليست متصلة ولا منفصلة ولا واحدة ولا كثيرة ، بل إنما تتصف بجميع ذلك بالعرض ، فكذلك الوجود المطلق)(٥٧) . إلا أن هذا القول باطل كما يقول النراقي ، إذ يلزم منه أن يكون الواجب مادة للمكنات ، فيكون وجوده أضعف وجود ، كذلك يكون في مقام التعين والتحقق محتاج إلى الغير ، كما الهيولى في تشخصها وتعينها محتاجة إلى الصورة ، وهذا خلاف كونه واجب الوجود ، يقول النراقي : (وفيه : أن الواجب على هذا يكون مادة خارجية للمكنات ، فيخرج عن وجوب الوجود ويكون أضعف وجودا وآخر مرتبة من الممكن ، إذ الهيولى ـ كما حقق في محله ـ مفتقرة في الوجود إلى الصورة ، فهي في ذاتها قوة محضة وقابلية صرفة شأنها الإبهام والإنفعال وإنما يحصل لها التعين والفعلية لأجل الصورة ، والواجب منزه عـن جميع ذلك)(٥٨) .

رابعا : أما الشكل الرابع لمذهب وحدة الوجود ، فيقوم على أساس أن الواجب صرف الوجود وهو متعين بذاته ، إلا أنه يتشكل ويظهر ويتجلى بحسب قابليات وإستعدادات ماهياتها وأعيانها الثابتة ، التي تقوم بها الوجودات الإمكانية ، وقد شبه أصحاب هذا القول الحق في ظهوره وتشأنه وتجليه ، بالبحر والعدد والنواة (٥٩) . وهذا الوجه باطل من وجوه :

منها : أن الحق متعين ومتحقق بذاته ، ولحقه تعين الماهيات ، فإما أن يرفع هذا التعين ـ أي تعين الماهيات ـ تعينه الذاتي أو لا ؟ والأول باطل ، لأنه يلزم من القول به ان يكون الحق واقع تحت تأثير تعين الماهيات .وعلى الثاني ـ لا يرفعه ـ بل يجامعه ، وحينئذ إما أن يكون معروض تعين الماهيات ذاته الشخصية ، فيلزم منه أن تكون الماهيات متحدة معها ومنتزعة عنها ، كما أنها تكون لازمة للوجودات الخاصة ومنتزعة عنها ، أو لا تكون الذات معروض ثاني التعينين ، بل الوجودات الخاصة ، أو يكون معروضها الوجود المنبسط ، وهذه الوجوه جميعها باطلة . فالقول بإتحاد الماهية مع الوجود الحق وإنتزاعها منه ، يلزم منه أن يكون الحق مركبا من حيثيتين ، حيثية الوجود وحيثية العدم التي هي الماهية ، فلا يكون صرف الوجود ، ومتعينا بذاته . وعلى القول الثاني ، يلزم أن تكون الوجودات الخاصة مبائنة له ، والصادر الأول هو الوجود المنبسط وهذا مخالف لما صرح به العرفاء في أن للوجود مراتب ثلاث وهي : مطلق الوجود ، وهو الحق ، الوجود المقيد الذي هو أثره وفعله ، والوجود المنبسط المطلق ، يقول النراقي : (ويرد على هذا الوجه أن الواجب إذا كان متحققا بذاته ومتعينا بنفسه ومع ذلك لحقته تعينات المهية فلا يخلو إما أن يرفع هذا التعين تعينه الذاتي ويتعين بهذا التعين فقط ، ففساده ظاهر ، إذ حينئذ يكون مقارنة هذا التعين للواجب على وجه التأثير وتوقف تحصله عليه وهو مع ظهور فساده يخالف ما صرح به الموحد من أن مقارنة هذا التعين على وجه التأثر والإنفعال أو لا يرفعه ، بل يجامعه وحينئذ إما أن يكون معروض ثاني التعينين ذاته المعينة الشخصية بأن تكون المهيات متحدة معه في الوجود لازمة له منتزعة عنه كما تكون

لازمة للوجودات الخاصة منتزعة عنه متحدة معها في التحقق عند الحكيم أو لا ؟)(٦٠) .

والأول باطل (إذ إنتزاع المهية عن الوجود فرع أن يكون له حينئذ حيثية سوى حيثية صرافة الوجود المنتزع عنها الوجود العام ، فإن إنتزاع المهية عن الخاص الإمكاني عند الحكيم إنما هو لكونه ذا حيثية عدمية لأجل قصوره ، فتُنتزع عنه المهية لأجلها والوجود العام ينتزع عن ذاته الوجودية ، فصرف الوجود المتقدس عن جميع الحيثيات لا يُعقل إنتزاع مهية عنه ، على انه تعالى لوحدته الصرفة وتعينه الشخصي ـ كما هو مفروض ـ لا يعقل أن ينتزع عنه جميع المهيات المختلفة)(٦١) .

وعلى الثاني (إما أن يكون معروض التعين الثاني هو الوجودات الخاصة بأن تكون المهيات منتزعة عنها وتكون تلك الوجودات مبائنة عنه تعالى إلا أنها لكونها معلولة له تعالى يصح بضرب من المجاز أن يقال : إنه تعالى يتعين بها ، إذ المعلول نوع تعين لعلته ، فهذا مذهب الحكيم ... أو يكون معروضه الوجود المنبسط بأن يكون الصادر الأول عنه تعالى هو هذا الوجود وهو لإطلاقه وإنبساطه يتقيد بقيود المهيات ، وقد تقدم تصريحهم بأن للوجود مراتب ثلاث إحديها هو المنبسط وهو غير الوجود العام ...)(٦٢) . لكن هذه المراتب المذكورة كما يقول النراقي إما أن يكون التغاير بينها إعتباريا عقليا أو يجعل التغاير بينها واقعيا ؟ فعلى الأول يلزم أن لا يكون الواجب إلا هذا الوجود المنبسط ، وكونه واجبا إنما يكون بلحاظ العقل فلا يكون للواجب تحقق وتعين وراء هذا الوجود المنبسط ، فلا يكون ـ الوجود المنبسط ـ فعل الحق مع أنهم ـ أي العرفاء ـ كما رأينا يجعلون هذا الوجود أثره وهذا مخالف لما ذكروه . وعلى الثاني ، يلزم أن يكون الوجود المنبسط بالنسبة إلى الواجب كالضوء الصادر عن الشمس المنبث على هياكل الأجرام العلوية والسفلية ، وهذا يعني أن تكوت للمهيات تحقق مع قطع النظر عن سريان هذا الوجود عليها ، مع أنها منتزعة عنه وهذا خلف ، يقول النراقي : (وغير خفي أن ما أثبتوه من المراتب الثلاث للوجود ــ أعني المرتبة الواجبة والوجود المنبسط والمقيد الذي هو الممكن ـ إما أن

يجعل التغائر بينها إعتباريا عقليا حتى لا يكون في الواقع إلا المنبسط المقيد بالمهيات إلا أنه إذا أعتبر مع قطع النظر عن إطلاقه وإنبساطه يكون هو المرتبة الواجبية من دون ان يكون لها تحقق على حدة وراء تحقق المنبسط بأن تتوهم أن الوجود كان شيئا مندمجا ، فصار منبسطا ، ففساده ظاهر ، إذ الواجب حينئذ لا يكون إلا هذا المنبسط ، وإعتبار مرتبة أخرى له هو المرتبة الواجبية إنما هو في لحاظ العقل من دون أن يكون له تحقق واقعي خارجا عنه ... مع أنهم صرحوا بأن الوجود الحق هو الحق والمنبسط فعله ...)(٦٣) .

أو يجعل التغاير بينها واقعيا (ويجعل المنبسط ظليا بمعنى أنه بالنسبة إلى الوجود الواجبي كالضوء المنبث على الأجرام العلوية والسفلية بالنسبة إلى الشمس ، وهذا الظلي مرآت المهيات بمعنى أنه يحاكيها ، كما أن الضوء الصادر من الشمس يحاكي الأجسام المختلفة إلا أن للإجسام تحققا مع قطع النظر عن الضوء والمهيات لا تحقق لها بدون المنبسط بل هي منتزعة عنه ، فهو الواسطة في تكثر الفيض . وعلى هذا وإن كان للواجب تحقق خارجا عن المنبسط والممكنات إلا أن ما ذكروه من إنبساطه وإطلاقه وتقيده بالمهيات ليس لنا سبيل إلى دركه بحيث يطابق القواعد العقلية ...)(٦٤) .

كانت هذه أهم وجوه وأشكال مذهب وحدة الوجود كما ذكرها النراقي وما يرد عليها من إشكالات (٦٥) .

والمذهب الحق الذي يختاره النراقي في هذه المسألة التي زلت فيها الأقدام ، كما يقول ، وحارت العقول والفهام ، وإنكسرت فيه رؤوس الأقلام ، يقوم على أساس أن الحكماء والعرفاء متفقون على أن الحق صرف الوجود ومحض الكمال ، وإنه فوق ما لا يتناهى بما لايتناهى مدة وشدة وعدة ، يلزم ذاته البسيطة من كل وجه ، معلول عقلي بمنزلة الظل لا يُتصور أبسط منه في الممكنات ، وإن جميع الموجودات المجردة والمادية ، تناسبه وتسانخه من جهة ، وتباينه من جهة أخرى ، فهي من حيث إرتباطها وتعلقها بالحق ، تكون متحققة متحصلة موجودة ، ومن حيث ذاتها ، تكون

محض العدم والهلاك والبطلان ، يقول النراقي : (والحاصل : أنه عند الحكيم والصوفي يلزم ذاته الكاملة لبساطتها الصرفة ووحدتها المحضة معلول عقلي بمنزلة ظله لا يُتصور في الممكنات مثله في البساطة والبهاء والكمال وهو عند أكثر الصوفية الوجود المنبسط ، فيصدر عنه بالتبعية والترتب أولا هذا الوجود ثم تتبعه المهيات الإمكانية وتلزمه بإنتزاعها من درجاته ومراتبه ، وعند الحكيم العقل الأول وهو بمنزلة ظله تعالى ويلزمه أيضا ظل أو أظلال وهكذا يستتبع كل ظل أظلالا إلى أن ينتهي إلى الأجسام الكثيفة التي لا ظل لها ، وكما أن الأجسام الكثيفة لا ظل لها بنفسها ولو وقع عليها ضوء من مضيء تحصل لها أظلال فكذلك المهيات بأسرها من المجردات والماديات لكثافتها وخلوها في أنفسها عن ضوء الوجود لا أظلال لها)(٦٦)

ويخلص النراقي إلى أن (جميع الموجودات بمنزلة الأظلال والتوابع والشؤون واللوازم للواحد الحق على الترتيب المذكور ، وبأحد الإعتبارين أمور محققة وبالإعتبار الآخر أمور إنتزاعية إعتبارية)(٦٧) . فالوجودات الخاصة (لكونها تبعية ظلية إذا أخذت بشرط شيء ـ أي بشرط التبعية والتعلق ـ تكون أمورا متحصلة ذوات آثار خارجية ، ويعبر عن تحققها بالتحقق الظلي ، وإذا أخذت لا بشرط شيء ـ أي لا بشرط التبعية ولا بشرط عدمها ـ تكون أمورا إعتبارية يعبر عنها بالشؤون والحيثيات والفنون والإعتبارات والأظلال والتنزلات والأضواء والتطورات وأمثال ذلك ، وإن أخذت بشرط لا ـ أي بشرط عدم التعلق والإرتباط بالعلة ـ فهي محض العدم وصرف الليس ، ولكونها مرتبطة متعلقة به تعالى تعلق الظل بذي الظل والعكس بالأصل لا يكون الواجب تعالى خارجا عنها ولا داخلا فيها . فهو " خارج عنها لا بمزايلة وداخل فيها لا بمقارنة ")(٦٨) .

خامسا : **نقد الآملي** :

لم يقتصر النقد الموجه لهذه النظرية على الفلاسفة وحدهم ، بل جاء من العرفاء أنفسهم ، فهذا العارف الكبير حيدر الآملي (٦٩) . يورد جملة من الشبهات

والإشكالات الواردة حيث يقول : (وأعلم أن في هذا التوحيد مفاسد كثيرة ومهالك عظيمة ، كل واحدة منها سبب للهلاك الأبدي والشقاء السرمدي فمنها الإباحة ، وذلك أن من شاهد وجودا واحدا ظاهرا في مظاهر كثيرة ، وما حصل له الفرق بين الظاهر والمظهر ، وقع في الإباحة وصار كافرا نجسا . والإباحة هي أن لايلتفت صاحبها إلى الحلال والحرام والطيب والخبيث ، والطاهر والنجس ، ويكون الكل عنده مباحا جائزا حسنا ، ولا يبالي بالفساد والفسق ، وما شاكل ذلك)(٧٠) .

ومن هذه الشبهات الإلحاد (وذلك أن من شاهد وجودا واحدا ، ظاهرا في مظاهره الكثيرة وما حصل له الفرق بينهما ، عدل عن الظاهر إلى الباطن وحكم بحقية الباطن وشرفه وبطلان الظاهر وخسته وصار بذلك ملحدا كافرا نجسا ، عادلا عن الحق وأهله)(٧١) .

ومن جملة المفاسد الإتحاد (وذلك أن من شاهد الحق في مظاهره ، وشاهد نفسه معها بأنه من جملتها ، حكم بإتحاده بالحق مع بقاء الإثنينية والغيرية ، وصار بذلك إتحاديا ملعونا نجسا . وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية)(٧٢) .

ومنها : الحلول (وذلك أن من شاهد ظاهرا في مظاهره وما عرف كيفية ظهوره ، وما حصل له الفرق بين الظاهر والمظهر ، حكم بحلوله في مظاهره ، وهو مذهب بعض النصارى أيضا ، ومذهب بعض الصوفية ، لأن النصارى ذهبوا إلى أن الحق حل في بدن عيسى ـ عليه السلام ـ ، والصوفية ذهبوا إلى أنه حل في قلوب عباده ..)(٧٣) .

ومن جملتها : (الفرق ، وهو الإحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء الرسوم الخلقية بحالها . ومنها الجمع ، وهو شهود الحق بلا خلق . والمراد بالأول " أي الفرق " أن كل من شاهد الخلق وكثرته وإحتجب به عن الحق ووحدته ، فهو محجوب عن الحق بالخلق . والمراد بالثاني " أي بالجمع " أن كل من شاهد الحق وذاته وإحتجب به عن الخلق وإعتبارهم ، فهو محجوب بالحق عن الخلق وكلاهما مذمومان)(٧٤) .

ومن بين المفاسد الأخرى الإجمال (وذلك أن من شاهد الوجود كله حقا على سبيل الإجمال ، وما شاهده على سبيل التفصيل ، بقي على نصف المعرفة من الله ، وصار محجوبا عن النصف الآخر)(٧٥) . وهناك شبهات ومفاسد أخرى تترتب على القول بهذه النظرية أوردها الآملي في كتابه جامع الأسرار (٧٦) .وينتهي الآملي إلى ان المذهب الحق في هذه المسألة ، هو رؤية الوحدة في الكثرة ورؤية الكثرة في الوحدة ، بمعنى ان الوحدة حقيقية والكثرة حقيقية وهذا هو مقام جمع الجمع وصاحبه له المرتبة العليا خلافا لصاحب مقامي الجمع والتفرقة يقول الآملي : (والحق من ذلك أن يكون العارف المحقق في مقام " الفرق الثاني " الذي هو شهود قيام الخلق بالحق ، ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة ، من غير إحتجابه بالآخر ، ويسمى " هذا المقام بالفرق بعد الجمع " وهو نهاية المراتب في التوحيد والعرفان . وفيه قيل بالنسبة إلى المراتب الثلاث المذكورة : إياكم والجمع والتفرقة ، فإن الأول يورث الزندقة والإلحاد ، والثاني يقتضي تعطيل الفاعل المطلق ، وعليكم بهما ، فإن جامعهما موحد حقيقي وهذا " المقام " هو المسمى بجمع الجمع وجامع الجميع ، وصاحبه له المرتبة العليا والغاية القصوى)(٧٧) .

سادسا : **نقد الأصفهاني** :

ويورد صائن الدين بن تركة (٧٨) في كتابه تمهيد القواعد آراء الفلاسفة في إبطال القول بالوحدة الشخصية والتي منها : أن القول بالوحدة الشخصية الحاصل من المجاهدات والرياضات الروحية ، يُفضي إلى إنكار الأحكام العقلية والحسية والفطرية ، وهذا الأمر لا يحصل إلا لمن حصل له إستحكام سوء المزاج في موضوعات القوى النفسانية يقول : (فإن الأكثرين منهم يزعمون أن القطع بها ـ أي بالوحدة الشخصية ـ يدل على إستحكام سوء المزاج في موضوعات القــوى النفسانية ، وعلى إحتراق المواد الصالحة البدنية ، وإستيلاء المرة السوداء على الأعضاء الشريفة الأصلية ، إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقلية والحسية والفطرية والغريزية عقيب إرتكاب

المجاهدات والرياضات الجزافية ، الصادرة عن الوساوس الخيالية لا يمكن لأحد إلا عند عروض ذلك السبب الحديث وإبتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث (٧٩) .

لكن ما ذهب إليه الفلاسفة كما يقول الإصفهاني ، على خلاف الأمر الواقع ، فإن إدراك أو القطع بحقية هذه المسألة ، يدل على إستقامة أمزجة القوى النفسانية ، لأن إدراكها مطابق لنفس الأمر والواقع ، وهذا يعني ان الغاية التي جُعلت لهذه القوى وإختصت بها لم تتخلف عن إدراكها ، وبذلك يبطل ما ذهب إليه الفلاسفة من القول بفساد سوء الأمزجة ن يقول الإصفهاني : (أقول : وذلك لأن ما إستدلوا به على سوء أمزجة موضوعات القوى النفسانية إنما هو دليل على صحة تلك الأمزجة وإستقامتها ، فإن إدراك القوى المدركة والمشاعر الشاعرة ، إذا كان مطايقا لما في الأمر نفسه ويكون حكمها على الأشياء بما هي عليه ، إنما يدل على إستقامة أمزجة موضوعاتها ، لأن صدور الأفعال عن الموضوعات سالمة عن النقص إنما هو دليل على صحتها ، فيكون الأمر في الإستدلال المذكور على خلاف ما ظنوه ، بل على عكس ما تخيلوه ، إذ ما جعلوه دليلا على سوء مزاج موضوعات إدراكات القاطعين بالقطع اليقيني بالمسألة الحقة إنما يدل على إستحكام سوء مزاج موضوعات إدراك القاصرين عن تلك الدرجة)(٨٠) . ويعلل صحة ما ذهب إليه أن (كل قوة ومبدأ ـ طبيعية كانت أو حيوانية أو نفسانية ـ إذا جُعلت لغاية مختصة بها ، ثم تخلفت عنها تلك الغاية في ترتبها عليها إنما يكون ذلك لطريان سوء مزاج عرض لها وإنحرفت عن أصلها ، فإن ذلك المزاج لو خُلي وطبعه ، سالما عن العوائق ، إنساق إلى تماميته وترتبت عليه غايته ، ولا شك أن غاية القوى النفسانية الإدراكية إنما هي إدراك الأشياء على ما هي عليه ، فلما تخلف عنها هذه الغاية ، يكون لطريان سوء المزاج ، فظهر أن الأمر في عروض سوء المزاج على عكس ما تخيلوه)(٨١) .

سابعا : نقد الجابري :

أما الجابري (٨٢) فإنه في نقده للنظرية العرفانية ، يختلف عما تقدم ذكره من نقود ، إذ لم يكن نقده قائما على أساس موافقة النظرية لأصول الفلسفة والمنطق أو عدم

موافقتها ، فنقده يقوم على أساس إرجاع العرفان الإسلامي ، سواء على مستوى الموقف أو المادة المعرفية أو الإصطلاح إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام ، يقول في كتابه بنية العقل العربي : (أما بالنسبة للموضوع الأول فنحن نعتقد أن العلاقة بين العرفان والعرفانية في الإسلام وبين مضمون العرفان والعرفانية قبل الإسلام قد ظهرت واضحة جلية خلال العرض ولاسيما على مستوى الموقف والمادة المعرفية ... فإن العرفانية الهرمسية تبدو أشبه ما تكون بالبنية الأم للفكر العرفاني في الإسلام بمختلف نزعاته وتلويناته . وهكذا فإذا نحن جردنا العرفان الشيعي الأثنى عشري والإسماعيلي من مضمونه السياسي ، وجردنا العرفان الصوفي من الشكل البياني .. فإننا سنجد أنفسنا هنا وهناك أمام مادة معرفية تنتمي كلها إلى الموروث العرفاني القديم السابق على الإسلام ، والهرمسي منه خاصة ...)(٨٣) . ومن الشواهد على تأثر العرفان الإسلامي بالفكر الهرمسي ما يتعلق بوجود الحق ، فالعارف يعتقد أن الله (لا يوصف بوصف ، ولايتصور لا بالحس ولا بالعقل ، لا يقبل التعريف ولا التحديد ، فهو هوية مطلقة . وتلك فكرة " الإله المتعالي " الهرمسية ، وذلك هو التوحيد عند العرفانيين عموما . فالله عندهم " أحد " ولا يقولون " واحد " لأن " الواحد " يستدعي " الأثنين " وهما معا يستدعيان " الثلاثة " ....الخ . وإذن فرتبة الله عندهم هي " الأحدية " وهي نوع من " الوحدة " ، لا توصف ولا يعبر عنها ...)(٨٤) .

ويخلص الجابري إلى (أن العلاقة بين العرفان في الإسلام والعرفان في العصور السابقة على ظهور الإسلام علاقة وطيدة ومباشرة ، ليس فقط على مستوى الموقف والنظرية ، بل أيضا على مستوى المصطلح . فالمصطلح العرفاني في الإسلام ليس إسلامي المضمون ولا عربي الأصل ، بل هو مصطلح منقول إلى الإسلام وإلى العربية ، مثله في ذلك مثل الموقف العرفاني نفسه والنظريات العرفانية ذاتها ، الصوفية منها والشيعية)(٨٥) .

ومهما يكن من أمر النقود والإشكالات التي وجهت للنظرية العرفانية ، فإن البحث في هذه المدرسة لا بد ان يقع في مرحلتين :

الأولى : (أكانت موفقة للوصول إلى رؤية كونية صحيحة حول هذه المسائل الثلاث وهي " الله ، الإنسان ، العالم " من خلال المكاشفات العرفانية فقط ، مع قطع النظر عن الإستدلالات العقلية والظواهر الشرعية ، أم أخفقت في تحقيق هذا الغرض ؟ ...)(٨٦) .

الثانية : (لو سلمنا انها إستطاعت في المرحلة الأولى ، أن تحقق تلك الغاية وتصل إلى نظرية كاملة حول الرؤية الكونية ـ من خلال مشاهدة العارف ــ أفستطاعت أن تؤسس نظاما فلسفيا يكون قادرا على إثبات الأصول الكلية لمدعياتها ، أم لم تكن موفقة في ذلك ؟ ثم يتم الإنتقال بعد ذلك إلى الإستدلالات العقلية أو النقلية القطعية التي ذكرتها لإثبات تلك الأسس)(٨٧) .

الخاتمة

أولا : لقد اتجهت النظرية العرفانية في الخلق والإيجاد إتجاها مختلفا ، فالخلق والإيجاد عندهم عبارة عن الظهور والبروز من البطون ، خلافا لقول الفلاسفة والمتكلمين ، أن الإيجاد من العدم ، أعم من كونه في مرتبة الذات أو سابق على وجود الذات .

ثانيا : لم يقتصر تأثير بن عربي على فلاسفة الحكمة المتعالية ، بل تعداه إلى فلاسفة المشاء ، كالمحقق الداماد والدواني .

ثالثا : مهما يكن من أمر الشبهات التي أثيرت حول النظرية العرفانية ،فإن الكثير من الحقائق الدينية لا يمكن تفسيرها وفهمها إلا على ضوء المباني والقواعد العرفانية .

هوامش البحث

(١) ــ من ذلك ما ذكره الشيرازي في الأسفار حيث قال : (أعلم ، أيها السالك بأقدام النظر والساعي إلى طاعة الله سبحانه ، والإنخراط في سلك المهيمنين في ملاحظة كبريائه والمستعرقين في بحار عظمته وبهائه : أنه كما أن الموجد لشيء بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته وسنخ حقيقته فياضا ، بأن يكون ما بحسبه بجوهر حقيقتها هو بعينه ما بحسبه بجوهر فاعليتها ، فيكون فاعلا لا أنه شيء آخر غير المسمى معلولا لا يكون هو بالذات أثرا حتى يكون هناك أمران ولو

بحسب تحليل العقل وإعتباره ، أحدهما شيء والآخر أثر ، فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات إلا أحدهما فقط ، دون الثاني بضرب من التجوز ـ دفعا للدور والتسلسل ـ فالمعلول بالذات أمر بسيط ، كالعلة بالذات وذلك عند تجريد الإلتفات اليهما فقط ، فإنا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في عليتها وتأثيرها أي كونها بما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول عن سائر ما لا يدخل في قوام معلوليته ، ظهر لنا أن كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول بذاته وحقيقته فإذا كان هذا هكذا ، يتعين ويتحقق أن هذا المسمى بالمعلول ليست حقيقة ، هويته مباينة لحقيقة علته المفيضة إياها ، حتى يكون للعقل أن يُشير إلى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها ، فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل ، أحديهما مفيضا والأخرى مفاضا ، إذ لو كانت كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا ، لكونه متعقلا من غير تعقل علته وإضافته إليها والمعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العلة ، فإنفسخ ما أصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا ، هذا خلف .

فإذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الإعتبار سوى كونه مضافا ولا حقا ولا معنى له غير كونه أثرا وتابعا من دون ذات يكون معروضة لهذه المعاني ، كما أن العلة المفيضة على الإطلاق إنما كونها أصلا ومبدأ ومصمودا إليه ملحوقا ومتبوعا هو عين ذاته ، فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات إلى ذات يكون بسيط الحقيقة النورية الربوبية ، مقدسا عن شوب كثرة ونقصان وإمكان وقصور وخفاء برئ الذات عن التعلق بأمر زائد حال أو محل خارج أو داخل وثبت أنه بذاته فياض بحقيقته ساطع وبهويته منور للسماوات والأرض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر . وتبين وتحقق أن لجميع الموجودات أصل واحد وسنخ فارد هو الحقيقة والباقي شؤونه ، وهو الذات وغير أسمائه ونعوته وهو الأصل وما سواه أطواره وشؤونه وهو الوجود وما وراه جهاته وحيثياته . .... ظهر أن لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق ، وإضمحلت الكثرات الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام .. إذ قد إنكشف ان كل ما يقع اسم الوجود بنحو من الأنحاء فليس إلا شأن من شؤون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذته ولمعة من لمعات صفاته ، فما وصفناه أولا ، أن في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة منهما أمرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته

ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره وتحيثه من حيثياته ، لا إنفصال شيء مبائن عنه) . الشيرازي ــ الأسفار ــ ج٢ ـ ص ٢٢١ .

(٢) ــ المصدر نفسه ــ ص ٢٢٢ .

(٣) ــ هو : المولى جلال الدين محمد بن سعد الدين الصديقي الدواني الشيرازي ، المعروف بالمحقق الدواني ، والدواني نسبة إلى قرية دون من قرى كازرون بأيران . ولد قدس سره في عام ٨٣٠ هـ . قرأ المحقق الدواني قدس سره على أبيه العلوم الأدبية ثم سافر الى مدينة شيراز ، فقرأ على ملا محي الدين الانصاري وعلى همام الدين " صاحب شرح طوالع العلوم الدينية " وفي مدة قليلة وصل فضله وكماله الى اطراف العالم واقتبس جماعة كثيرة من انوار علومه واكرمه واحترمه سلاطين التراكمة كحسن بك وسلطان خليل يعقوب بك ... من مؤلفاته : رسالة نور الهداية ـ كتاب انموذج العلوم ـ حاشية على شرح التجريد للفاضل القوشجي ـ كتاب اثبات الواجب القديم ــ كتاب الزوراء وشرحه ــ شرح هياكل النور للسهروردي ــ حاشية تهذيب المنطق ــ حاشية شرح المطالع ــ حاشية كتاب المحاكمات ــ حاشية حكمة العين ــ رسالة في تعريف علم الكلام ــ حاشية على شرح الشمسية ــ كتاب الاخلاق ــ رسالة في الجبر والاختيار ــ رسالة في افعال العباد ــ توفي المحقق الدواني قدس سره في اليوم التاسع من شهر ربيع الآخر من عام ٩٠٨ هـ او ٩١٨ هـ عن عمر ناهز التاسعة والسبعين عاما .

(٤) ـ الدشتكي ، غياث الدين ــ إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور ـ تقديم وتحقيق علي أوجبي ـ منشورات ميراث مكتوب ـ ١٣٨٢ ش ـ ص١٩٧ ـ ص ١٩٨ .

(٥) ـ منصور بن صدر الدين محمد الدشتكي ، الملقب بغياث الدين ، من مشاهير القرن العاشر الهجري ، الذي ولد في شيراز سنة ٨٦٦ هـ ، وقد توفي في عام ٩٥٠ هـ في ذات المكان ، وقد وري جثمانه الطاهر في مدرسة المنصورية التي أسسها والده وجعلها بأسم أبنه ، لقد ترعرع الدشتكي في عائلة عُرفت بالعلم والمعرفة والفضل والحكمة مما أفاضت عليه هذه الأجواء النبوغ والإستعداد لتلقي المعارف المختلفة إذ أنه وفي السنة الرابعة عشر من عمره ناظر كبار الدعاة في عصره ، وفي النسنة العشرين من عمره قد فرغ من تحصيل جميع العلوم والمعارف التي كانت تدرس وتعرف في عصره . لقد أحاط الدشتكي بمختلف العلوم العقلية والنقلية فضلا عن

تسلطه وسيطرته على العلوم الأخرى كالرياضيات والنجوم والطب وغيرها من العلوم الغريبة التي اعترف الكتاب والمؤرخون في سيطرته عليها ، ومما يدل على ذلك ما خلفه من الآثار والكتابات ، ومن هنا فقد أطلق عليه الكثير من الألقاب العظيمة ، مثل خاتم الحكماء ، وأستاذ البشر ، والعقل الحادي عشر ، وغياث الحكماء ، والمعلم الثالث ومن خلال آثاره وكتاباته نستدل على أنه من المتأثرين بمدرسة شيراز الفلسفية ، التي وضع أسسها والده ، ومن هنا كانت ميوله في الأعم الأغلب اشراقية ، ومن أهم آثاره الفلسفية والكلامية : ١ـ إثبات الواجب تعالى ويُحتمل أنها نفس رسالة المشارق . ٢ـ الإشارات والتلويحات / التجريد في الحكمة . ٣ ـ إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور ٤ـ الأمالي ٥ـ تجريد الغواشي . ٦ـ الحاشية على إثبات الواجب الدوانية . ٧ـ الحاشية على شرح الإشارات . ٨ ـ حجة الكلام لإيضاح محجة الأسلام . ٩ ـ الرد على رسالة الزوراء . ١٠ ـ الرسالة الروحية . ١١ـ تجوهر الأجسام / رسالة في النفس والهيولى / رسالة في الهيولى والصورة / رسالة في جزء لا يتجزء وغيرها من المؤلفات . يُنظر ـ مقدمة اشراق هياكل النور ـ بقلم علي أوجبي .

(٦) ـ الدشتكي ـ إشراق هياكل النور ـ ص ١٨٧ .

(٧) ـ المصدر نفسه ـ ص١٨٧ .

(٨) ـ المصدر نفسه ـ ١٨٧ .

(٩) ـصدر الدين محمد بن اسحق بن يوسف بن علي قونوي ، ولد في سنة ٦٠٦ وتوفي سنة ٦٧٣ بقونية ، الملقب بالشيخ الكبير والمكنى بـ" أبو المعالي " كان من أكابر المشايخ جامعا للعلوم الظاهري والباطني والعقلي والنقلي والحديث والفقه والشريعة والطريقة والحقيقة ، معززا عند الأولياء ، لا سيما جلال محمد بن محمد بلخي ثم الر ومي صاحب كتاب المثنوي ، الذي وصى أن يصلي الشيخ عليه ، ثم عند السلاطين والأمراء وهو الصاحب والخليفة لقطب السالكين والمكاشفين ، شيخ المشايخ العظام أبو عبد الله الشيخ محي الدين ابن عربي ـ الملقب بالشيخ الأكبر ـ وكان من أعاظم تلامذته وتربى في حجره واخذ العلوم والمعارف منه حتى صار خليفة له وجلس في مقامه بعد وفاته ... له تصانيف ثمينة وتآليف عزيزة ، منها : ١ـ تفسير الفاتحة المسمى بـ" اعجاز البيان في تأويل ام القرأن " . ٢ـ مفتاح غيب الجمع والوجود ، المشتهر بـ" مفتاح الغيب " . ٣ـ النصوص في تحقيق الطور المخصوص . ٤ـ النفحات الإلهية . ٥ـ الفكوك

في أسرار مستندات حكم الفصوص . ٦ـ شرح الأربعين حديثا . ٧ـ شرح أسماء الحسنى وغيرها من المصنفات والرسائل . الفناري ، محمد بن حمزة ـ مصباح الأنس ـ مقدمة المصحح .

(١٠) القونوي ــ مصباح الأنس ــ مؤسسة التأريخ العربي ــ بدون سنة طبع ــ ص ١٥٩ .

(١١) ــ وممن أنكر أن تكون حقيقة الحق تعالى وجودا مطلقا ابن تيمية ، فقد أورد في الرسالة التدميرية عدم تحقق الوجود المطلق سوى في الأذهان وإمتناع وجوده وتحققه في الأعيان ، يقول في هذه الرسالة : (ومن دخل من هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة الباطنية ونحوهم فإنهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يثبتون إلا وجودا مطلقا لا حقيقة له عند التحصيل وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الأعيان . فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل فإنهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفي الذات . فغلاتهم يسلبون عنه النقيضين فيقولون لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات فسلبوا النقيضين وهذا ممتنع في بداهة العقول . وقاربهم طائفة من الفلاسفة واتباعهم فوصفوه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، وقد عُلم بتصريح العقل إن هذا لا يكون إلا في الذهن لا فيما يخرج عنه الموجودات). ابن تيمية ــ الرسالة التدميرية ــ ط١ ــ مصر ١٣٢٥ هـ ــ ص٩ ـ ص ١٠ .

(١٢) ــ القونوي ــ مصباح الأنس ــ ص ١٦٠ . إلا أن هذا الجواب والشبهة كما يقول الإمام الخميني في حاشيته وتعليقته لمتن مصباح الأنس ، في غاية السقوط ، فبالنسبة إلى الشبهة ، فإن أصحابها خلطوا بين المطلق الذي هو مفهوم ذهني ، وبين الإطلاق الذي هو عين وجود الحق ، أما جوابها فإن نسبة الحقيقة الإلهية إلى مفهوم الوجود ليس كنسبة الكلي الطبيعي لإفراده (قوله : الشبهة الأولى .... إلى آخره ، هذه الشبهة وجوابها في غاية السقوط ، أما الشبهة فلإنها ناشئة من إشتباه المفهوم الذهني بالحقيقة الخارجية ، فالإطلاق الذي نحن بصدد إثباته للحق تعالى هو عين الوجود الصريح الخارجي الذي لا تعين له ولا ماهية ، بل هو نور محض وحقيقة خالصة لا سبيل للبطلان إليه ولا طريق للبوار الذي هو التعين أو اللازم إليه ، وأما الإطلاق المفهومي

فهو خارج عن حقيقة الحق عند الكل ، وليس أحد يتفوه به ، وبهذا يظهر سقوط الجواب أيضا ، فإن الحق في الجواب ما عرفت وهو لا يبتني على وجود الطبيعي ونسبة الحقيقة الحقة الإلهية الإطلاقية مع مفهوم الوجود المطلق نسبة الماهية مع أفرادها ـ كما هو أظهر من أن يخفى على أولي النهى) . الخميني تعليقة على مصباح الأنس ـ ص ١٥٩ .

(١٣) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٠ .

(١٤) المصدر نفسه ـ ص ١٦٠ ـ ص ١٦١ .

(١٥) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٢ .

(١٦) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٢ .

(١٧) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٣ .

(١٨) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٣ ـ ص ١٦٤ .

(١٩) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٤ .

(٢٠) المصدر نفسه ـ ١٦٤ .

(٢١) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٤ .

(٢٢) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٤ ـ ص ١٦٥ .

(٢٣) ـ المصدر نفسه ـ ص١٦٥ .

(٢٤) ـ القونوي ـ مصباح الأنس ـ ص ١٦٧ .

(٢٥) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٧ .

(٢٦) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٧ .

(٢٧) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٨ .

(٢٨) ـ المصدر نفسه ـ ص١٦٨ .

(٢٩) ـ المصدر نفسه ـ ص ١٦٨ .

(٣٠) ـ الحسين بن جمال الدين محمد بن الحسين الخونساري ولد سنة " ١٠١٦ هـ " وتوفي سنة " ١٠٩٨ هـ " هو من المشاهير بالفقه والكلام والفلسفة ، وعرف بالمحقق (الخونساري) ، وقد غال فيه مترجموه ، ومنحوه ألقابا ضخمة ، فقد وصفه القمي بقوله " إستاذ الحكماء والمتكلمين " ... ومهما يكن من شيء فإن الخونساري كان من أعلام العلم والفلسفة والكلام .. أما

مؤلفاته في الفلسفة والكلام وغيرهما وأكثرها حواشي وتعليقات فكثيرة ، منها : حاشية على شرح الإشارات لابن سينا ـ حاشيتان له على كتاب الشفاء لابن سينا ـ حاشية على المحاكمات بين شراح الإشارات ـ رسالة في الجبر والإختيار . نعمة ، عبد الله ـ فلاسفة الشيعة ـ ص ٢٣١ .

(٣١) ـ الخونساري ، حسين ـ الحاشية على شروح الأشارات ـ تحقيق ، احمد العابدي ـ ج٢ ـ ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٣٢) المصدر نفسه ـ ص٧٢ ـ ص٧٣ .

(٣٣) ـ النراقي ـ قرة العيون ـ مطبوعة مع آثارحكماء آلهي ايران ـ جلال الدين الأشتياني ـ مركز تبليغات الحوزة العلمية ـ قم ـ ١٣٧٨ ش ـ ج٤ ـ ص ٥٧٩ .

(٣٤) ـ المصدر نفسه ـ ص٥٨١ لقد إختلف الآراء حول المجعول أولا وبالذات ، هل هو الوجود ؟ أم الماهية أم إتصاف الوجود بالماهية ؟ أم ان المجعول هو مفهوم الوجود من حيث هو موجود ؟ يعتقد النراقي أن القول بمجعولية الماهية أولا وبالذات وكذلك إتصافها بالوجود وكون المجعول مفهوم الوجود كلها باطلة ، ويذهب إلى أن المجعول اولا وبالذات هو الوجود الخاص وما الماهيات إلا إمارات هذا التحقق وأسامي له ، ففساد القول الأول ، أنه يجعل الوجود أمر عرضي إنتزاعي وقد ثبت بالدليل أنه أمر أصيل عيني ، وثانيا مع القول بمجعولية الماهية ، فإما ان نقول بالوجود الخاص أم لا ؟ وعلى الأول كما يقول النراقي أم أن نقول بتحققهما معا ـ أي الماهية والوجود الخاص ـ أو بإعتباريتهما معا ، أو بتحقق وأصالة الماهية وإعتبارية الوجود الخاص ؟ وهذه الوجوه كما يقول النراقي باطلة . أما القول بعدم الوجود الخاص وأنه أمر إنتزاعي ، فنقول إما أن يكون منشأ هذا الإنتزاع الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن إرتباطها بالجاعل ، وهذا أمر باطل لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، أي لا موجودة ولا معدومة ، كما أنه يوجب أن تكون الماهية واجبة لا ممكنة وهذا خلف . وإما ان يكون منشأ الإنتزاع مع وصف المجعولية والصدور ؟ وهذا أيضا باطل لأن هذه الأوصاف إنما تكون للماهية بعد تحققها ، أما فساد المذهبين الأخيرين ، فالقول بان المجعول هو إتصاف الماهية بالوجود باطل ، لأن عرضية الوجود للماهية ليس كعرضية سائر الأعراض ، فبمجرد القول بأنها اصيلة فإنه يعني إنها موجودة ، وفساد الثاني لو كان المجعول هو مفهوم الوجود ،

ومفهوم الوجود أمر إعتباري إنتزاعي ، والمجعول لابد أن يكون أمرا عينيا لا إعتباريا ، يقول النراقي : (وبالجملة : كون الوجود أو المهية متعلق الجعل بالجعل المركب ليس محلا للنزاع ، فمتعلقه بالذات والمجعول بنفسه إما نحو وجوده العيني المعبر عنه بالوجود الخاص جعلا بسيطا مقدسا عن كثرة موجبة لمجعول ومجعول إليه .. او نفس المهية كذلك ... او مفهوم الموجود بما هو موجود .. أو إتصاف أحدهما وإرتباطه بالآخر ... والحق هو الأول ، إذ متعلق الجعل بالذات ما يكون بعد صدوره متحققا بنفسه وما هو إلا الوجود الخاص ....ثم فساد المذهبين الأخيرين ـ أعني كون المجعول بالذات مفهوم الموجود أو إرتباط أحدهما بالآخر أي جعل المهية موجودة ـ في غاية الظهور . أما فساد الأول فلأن مفهوم الموجود أمر إنتزاعي غير موجود في الخارج والمجعول بالذات يجب أن يكون حقيقة عينية ، كيف وكل منتزع له منشأ إنتزاع محقق في الخارج ؟ فتحققه إما بالجعل فهو المجعول بالذات دون ما ينتزع عنه أو بدونه ، فيكون واجبا ؟ فإن كان المنشأ لكل مفهوم واحدا لزم إنحصار الحقيقة العينية في واحد هو الواجب وكون ما عداه من معلولاته مجرد مفهومات وإعتبارات لا تحصل له ، وهذا يرجع إلى مذهب الصوفية .. بل يرجع إلى عدم جعل ومعلول أصلا ، لأن مفهوم الموجود ينتزع عن كل حقيقة عينية بذاتها مع قطع النظر عن تأثير وتأثر ، فيلزم إنتفاء الإفاضة والإتحاد والعلية والمعلولية . وإن كان متعددا لزم ما ذكر تعدد الواجب . واما فساد الثاني فلأن الوجود على تقدير عرضيته ليس كسائر الأعراض حتى يرتبط بالمهية ويتعلق بها وتتصف الهية به ، مثل جعل الجسم أسود بحيث إنه بعد ثبوته يتصف بالسواد ، فإنها على تقدير أصالتها وثبوتها تكون موجودة ، فلا معنى لإرتباط الوجود بها وإتصافها به . وثانيا : القول بأصالتها مع كون تحققها وثبوتها به لا محصل له ... وأيضا لو كان المجعول بالذات هو الإتصاف دون الوجود والمهية ، فإن كان أحدهما أو كل منهما حقيقة عينية لزم تعدد الواجب ، إذ لا يعني به إلا الواقع في العين بلا جعل ، وإن كان كلاهما من الإعتبارات لزم إعتبارية جميع الموجودات المجعولة لإعتبارية الإتصاف ضرورة والوجود والمهية على هذا التقدير . وأما المذهب الثاني ... ويدل على بطلانه وجوه من القواطع : الأول : أن بنائه على كون الوجود عرضا إنتزاعيا ، وقد عرفت أن الوجود الخاص أمر أصيل عيني لا يمكن أن يعرض المهية . وأيضا القائل به ــ أي يتعلق الجعل بالمهية وسنخها جعلا بسيطا بحيث ينتزع عنها الوجود ــ إما يقول بالوجود الخاص او لا ؟

وعلى الأول إما ان يقول بتحققهما أو إعتباريتهما او بتحققها وإعتباريته او بالعكس . والثلاثة الأول باطلة قطعا . والرابع يوجب تعلق الجعل به لا بها . وعلى الثاني منشأ إنتزاع الوجود عنده إما نفس الماهية مع قطع النظر عن صدورها وإرتباطها بالجاعل أو مع وصف المجعولية والصدور او حيثية إرتباطها بالجاعل وإنتسابها إليه ؟ والأول بين الفساد ، لأنها في نفسها مع قطع النظر عن الوجود والصدور والإرتباط معدومة صرفة ، فلا يمكن أن يكون منشأ لإنتزاع الوجود ، ومع التسليم يكون واجبة لا ممكنة . والثاني أيضا باطل ، لأن المهية لا يمكن تحققها ومنشأيتها لإنتزاع الموجودية ، وثبوت الوصف والحيثية المذكورين لها فرع تحققها . فما لم يتحقق لم ينتزع عنها وصف المجعولية ...) . النراقي ـ اللمعات العرشية ـ ص ٧٧ ـ ص ٨٠ . لعل من أبرز الفلاسفة القائلين بان المجعول أولا وبالذات هو الوجود الشيرازي والسبزواري ، يقول الشيرازي في رسالة له في أصالة جعل الوجود : (إن وجود الممكنات إنما هو بوجوداتها الخاصة الفائضة من الوجود الواجبي القيومي جل أسمه ، وإن الموجود من كل شيء هو نحو وجوده ، وهو المجعول بالذات جعلا بسيطا ، واما الماهية هو المجعول بالعرض تبعا لجعل الوجود) ويورد الشيرازي خمسة عشر دليلا لإثبات ان المجعول اولا وبالذات هو الوجود . يُنظر الشيرازي ـ رسالة أصالة جعل الوجود مطبوعة ضمن مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين ـ تحقيق ـ حامد ناجي أصفهاني ـ إنتشارات حمكت ـ ١٣٨٥هـ ـ ص١٨١ ـ ص ر١٩١ . ويقول السبزواري في شرح المنظومة : (ثم أشرنا إلى ما هو الصحيح بقولنا : جعل الوجود عندنا قد أرتضي ، ماهية مجعولة بالعرض ، كذا إتصاف ، اي مجعول بالعرض ، وبذا الجعل ، أي بالجعل بالعرض ، جعل تركيبا ، أي جعلا تركيبيا ، الوجود مع ذين ، أي الماهية وافتصاف . فإذا جُعل الوجود بسيطا ، فـ" الوجود وجود " مجعول تركيبا بالعرض ، وكذا الماهية والإتصاف مجعولة تركيبا ولكن بالعرض بنفس جعل ذلك الوجود بسيطا .. ثم شرعت في ذكر الأدلة على القول المرضي . فمنها قولي : ولي على القول الذي هو إختياري أن لازم المهية إعتباري ...) . السبزواري ـ شرح المنظومة ج٢ ـ ص ٢٣١ . أما القول الثاني فيذهب إليه شيخ الإشراق السهروردي حيث يقول : (ثم إذا تبين ان الوجود من المور الإعتبارية فلا يتقدم العلة على المعلول إلا بماهيتها ، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة ، والعلة والعلة جوهريتها أقدم من جوهرية المعلول ، وكل امر يشترك فيه العلة والمعلول وما في المعلول مستفاد من العلة وهو

كظل لها فهو في العلة أقدم ، وهذا معنى قولنا في بعض المواضع أن الجوهرية الجرمانية كظل للإمور العقلية ...) . السهروردي ـمجموعة مصنفات شيخ الإشراق ـ تحقيق هنري كوربان ـ ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ .

(٣٥) ــ النراقي ــ اللمعات العرشية ــ ص ٢٨٤ . وقال أيضا في مقام ما يترتب على القول بوحدة الوجود من آثار ولوازم فاسدة : (وربما ضل في مقام الجمع والفرق ، أعني شهود الحق بلا مشاهدة الخلق وعكسه ، إذ صاحب الجمع يلزمه إسناد جميع الآثار ـ خيرها وشرها ــ إلى الحق وحده ويعطل الخلق رأسا ، وهو مذهب الجبرية ، وصاحب الفرق يلزمه إسناد جميع الأفعال إلى الخلق وتعطيل الحق مطلقا ، وهو مذهب المفوضة . ثم الآخذ بظاهر كلامهم ربما إعتقد عدم تحقق للواجب بدون المظاهر والمجالي ، فلا يرى له تحققا خارجا عن جميع الأشياء ، وذلك كفر صريح أنكره الشرائع والأديان ، بل أهل الوحدة والعرفان ، ولذا قال بعض العارفين المصرين على إثبات الوحدة : إن بعض الجهلة من المتصوفة المتقلدة الذين لم يحصلوا طريق العرفاء وتوهموا لضعف عقولهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بألسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي ...) . اللمعات العرشية ــ ص ١١٤ .

(٣٦) ــ يقول القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة : (وإذ قد فرغنا من بيان أقسام الفعل وما يتصل به ، نعود إلى الدلالة على أن افعال العباد غير مخلوقة فيهم وانهم هم المحدثون لها . والذي يدل على ذلك ، أن نفصل بين المحسن والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته ، ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ، ولا في طول القامة وقصرها ، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ، ولا للقصير لم قصرت ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ وللكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الاخر ، وإلا لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب ، وقد عُرف فساده) . المعتزلي ، عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ حققه وقدم له ، عبد الكريم عثمان ــ مكتبة وهبة ــ ط١ ــ ١٩٦٥ ــ ص ٣٣٢ . أما الأشاعرة فقالوا بالكسب ومعناه (ان الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعها الفعل الحاصل إذا أراده وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى ، وإبداعا وإحداثا وكسبا من العبد ، (مجعولا) تحت قدرته ... ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي الجويني تخطى عن إثبات هذا البيان قليلا ، قال : أما نفي القدرة والإستطاعة مما يأباه العقل والحسن ، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهي كنفي القدرة أصلا ..) . الشهرستاني ـ الملل والنحل ـ صححه وعلق عليه احمد فهمي محمد ــ دار الكتب العلمية ـبيروت لبنان ــ ٢٠٠٧ ط٧ ــ ج١ ـ ص٨٤ ــ ص٨٥ .

(٣٧) ـ النراقي ـ اللمعات العرشية ــ ص ٢٨٤ ــ ص ٢٨٥ .

(٣٨)ـ المصدر نفسه ـ ٢٨٥ .

(٣٩)ـ المصدر نفسه ــ ص ٤٨٥ .

(٤٠)المصدر نفسه ــ ص ٢٨٥ .

(٤١)ـ النراقي ـ جامع الأفكار وناقد الأنظار ــ تحقيق ، مجيد زاده ــ إنتشارات حكمت ــ ط١ ـ ١٣٨١ ش ــ ج١ ـ ص ١٤٠ . وذكر في كتابه اللمعات العرشية نفس هذا القول بقوله : (وإذ عرفت ذلك فأعلم أنه قد ورد عن مشايخ الصوفية في بيان وحدة الوجود مقالات مخالف ظاهرها القواعد العقلية والنقلية كقولهم : " إن الوجود واحد سار في هياكل المهيات سريانا مجهول الكنه " وقولهم : " إن الواجب هو الوجود المطلق " و " إنه أظهر الأشياء وهو عينها " و " إن حقيقة الوجود شيء واحد وهو عينه تعالى وقد تلبست بملابس الأكوان وتعينت بمهيات الأعيان وتجلت في المظاهر والمجالي وتكثرت بالظهور في السوافل والعوالي وكلها من شؤناته الطارية وإعتباراته العارضة وتطوراته اللاحقة " وقد صرحوا بأن درك ذلك إنما هو بالكشف والعيان ولا يمكن بالنظر والبرهان ، وذكروا لإيضاح ذلك أمثلة كالموج والبحر ، والنور والشمس ، والشجر والنواة ، والنور والظلال ، والواحد والأعداد ، والحروف والمداد ، والشمعة والمرايا ، وغير ذلك مما لا يشابهها ، ولا ريب في أن من أخذ بظاهر قولهم ربما وقع في ورطة التمثيل والتشبيه ، إذ من شاهد الوجود كله ساريا في الكل وما عرف كيفية وحدته ومعيته فربما شبهه بممكن وظن أنه متصور بصور الأشياء ، بل ربما قال : " إنه هي " نعوذ بالله من ذلك) . النراقي ـ اللمعات ــ ص ١١٣ . وهناك محاذير أخرى تلزم عن هذا القول منها كما يقول النراقي : (وربما غرق في غمرة الحلول والإتحاد ، إذ من شاهد الوجود الحق ظاهرا في مظاهره ومراياه ولم يعرف كيفية ظهوره ولم يفرق بين الظاهر والمظهر ربما حكم بحلوله فيها أو إتحاده معها ، وهو مذهب النصارى ، بل أشنع منه بكثير ، لأنهم قالوا : إن الحق حل في عيسى " ع " أو إتحد معه ، وذلك يوجب القول بحلوله في جميع عباده أو إتحاده مع كل ما سواه من الموجودات الشريفة والخسيسة . فاللازم من مذهب النصارى ثبوت إلهين أوثلاثة ، ومن ذلك ثبوت آلهة غير متناهية) . ومنها : (وربما وقع في مهلكة الإتحاد الذي هو في الأصل بمعنى الميل عن الحق إلى الباطل ، والمراد به هنا الميل عن الظاهر الحق إلى الباطن الباطل ، إذ من رأى الوجود واحدا ظاهرا في الكل ولم يفرق بين الظاهر والمظهر ربما مال عن ظاهر الشريعة الحقة إلى ما زعمه باطنا لها مع كونه باطلا ، فيترك الظاهر الحق ويأخذ بالباطل الذي زعمه باطنا ، كما جرى عليه الإسماعيلية الموسومة بالملاحدة) . ومنها : (وربما وقع في مفسدة الإباحة لأن من ذكر ربما رأى كل شيء حسنا ويكون الكل عنده جائزا مباحا فيستوي عنده السعيد والشقي والفاجر والتقي ولا يفرق بين الحلال والحرام ويخرج عن التعبد بالأحكام فلا يبالي بالفسق والفجور ويرتكب أنواع الفواحش

والشرور) . النراقي ـ اللمعات العرشية ــ ص ١١٣ ــ ١١٤ . وينتهي الى هذه النتيجة أن : (ما ذكروه من الوجود المطلق وتجليه في مجالي المهيات وتطوره وسريانه وتنزله غير متحصل المعنى بحسب الظاهر) . المصدر نفسه ــ ص ١١٥ .

(٤٢)ـ النراقي ــ قرة العيون ــ ص٥٨١ يقول الطباطبائي : (إنا معاشر الناس أشياء موجودة جدا ، ومعنا أشياء أُخر موجودة ربما فعلت فينا أو إنفعلت منا ، كما أنا نفعل فيها أو ننفعل منها . هناك هواء نستنشقه ن وغذاء نتغذى به ، ومساكن نسكنها ، وأرض نتقلب عليها ، وشمس نستضيء بضيائها ، وكواكب نهتدي بها ، وحيوان ، ونبات وغيرهما . وهناك أمور نُبصرها ، وأخرى نسمعها ، وأخرى نشمها ، وأخرى نذوقها ، وأخرى وأخرى . وهناك أمور نقصدها أو نهرب منها ، وأشياء نُحبها أو نُبغضها ، وأشياء نرجوها أو نخافها ، وأشياء تشتهيها طباعنا أو تتنفر منها ، وأشياء نُريدها لغرض الإستقرار في مكان أو الإنتقال من مكان أو إلى مكان أو الحصول على لذة أو الإتقاء من ألم او التخلص من مكروه أو لمآرب أُخرى . وجميع هذه الأمور التي نشعر بها ـ ولعل معها ما لا نشعر بها ـ ليست بسُدى ، لما أنها موجودة جدا وثابتة واقعا ، فلا يقصد شيء شيئا إلا لأنه عين خارجية وموجود واقعي أو منته إليه ، ليس وهما سرابيا . فلا يسعنا أن نرتاب في أن هناك وجودا ، ولا أن ننكر الواقعية مطلقا ، إلا أن نكابر الحق فننكره أو نبدي الشك فيه ، وإن يكن شيء من ذلك فإنما هو في اللفظ فحسب . فلا يزال الواحد منا وكذلك كل موجود يعيش بالعلم والشعور ويرى نفسه موجودا واقعيا ذا آثار واقعية ، ولا يمس شيئا آخر غيره إلا بما أن له نصيبا من الواقعية . غير انا كما لا نشك في ذلك لا نرتاب أيضا في انا ربما نخطؤ ، فنحسب ما ليس موجود موجودا أو بالعكس ، كما أن افنسان الأولي كان يثبت أشياء ويرى آراءا ننكرها نحن اليوم ونرى ما يناقضها ، وأحد النظرين خطا لامحالة . وهناك أغلاط نبتلي بها كل يوم ، فنثبت الوجود لما ليس بموجود وننفيه عما هو موجود حقا ، ثم ينكشف لنا انا أخطانا في ما قضينا) السبزواري ، عباس ـ شرح نهاية الحكمة ـ مؤسسة النشر الاسلامي ــ ط٤ ــ ١٤٢٨ هـ ــ ج١ ـ ص ٧ـ ٩ .

(٤٣)ـ النراقي ـ قرة العيون ــ ص ٥٨١ .

(٤٤)ـ المصدر نفسه ـ ص ٥٨١ إن الدليل على إمتناع ان يكون محلا للحوادث : أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وإنفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب ، وأيضا فإن المقتضي للحادث إن كان ذاته كان أزليا وإن كان غيره كان الواجب مفتقرا إلى الغير وهو محال ، ولأنه إن كان صفة كمال إستحال خلو الذات عنه وإن لم يكن إستحال إتصاف الذات به . الحلي ــ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ــ مؤسسة النشر الاسلامي ــ صححه وعلق عليه ، حسن زاده آملي ــ ط١٠ ــ ١٤٢٥ هـ ــ ص ٤٠٨ .

(٤٥)ـ إذا قيل : (الإنسان كلي) مثلا ، فهنا ثلاثة أشياء : ذات الإنسان بما هو إنسان ، ومفهوم الكلي بما هو كلي مع عدم الإلتفات إلى كونه إنسانا أو غير إنسان ، وافنسان بوصف كونه كليا .. فإن لا حظ العقل .. نفس ذات الموصوف بالكلي مع قطع النظر عن الوصف ، بأن يعتبر الإنسان مثلا ، بما هو إنسان من غير إلتفات إلى أنه كلي أو غير كلي .. فإنه أي ذات الموصوف بما هو عند هذه الملاحظة يسمى (الكلي الطبيعي) . ويقصد به طبيعة الشيء بما هي . وإن لاحظ العقل مفهوم الوصف الكلي وحده ، وهو ان يلاحظ مفهوم (ما لايمتنع صدقه على كثيرين) مجردا عن كل مادة مثل إنسان وحيوان وحجر وغيرها ـ فإنه أي مفهوم الكلي بما هو عند هذه الملاحظة ، يسمى (الكلي المنطقي) . وإن لاحظ العقل المجموع من الوصف والموصوف ، بأن لا يلاحظ ذات الموصوف وحده مجردا ، بل بما هو موصوف بوصف الكلية .. فإنه أي الموصوف بما هو موصوف بالكلي يسمى (الكلي العقلي) لأنه لاوجود له إلا في العقل . المظفر ، محمد رضا ـ المنطق ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط١ ـ ٢٠٠٤ ـ ج١ ـ ص ٨٢ ـ ص ٨٣ .

(٤٦)ـ النراقي ـ اللمعات العرشية ـ ص ١١٥ ويُنظر ـ قرة العيون ـ ص ٥٣٥ ـ ص ٥٣٨ .

(٤٧)ـ الوحدة النوعية : عبارة عن جزئيات متفقة بالحقيقة مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر فهما متفقان في الإنسانية مختلفان في العدد . والوحدة الجنسية عبارة عن جزئيات مختلفة في الحقيقة والعدد كالإنسان والفرس .

(٤٨)ـ النراقي ـ اللمعات ـ ص ١١٦ .

(٤٩)ـ المصدر نفسه ـ ص١١٦ .

(٥٠) ـ المصدر نفسه ـ ص١١٦. يقول الطباطبائي في بداية الحكمة : (والحق ـ كما ذهب إليه المعلم الثاني وتبعه صدر المتألهين ـ أن التشخص بالوجود ، لأن إنضمام الكلي إلى الكلي لا يفيد الجزئية ، فما سموها أعراضا مشخصة هي من لوازم التشخص وأماراته) . الحيدري ، كمال ـ شرح بداية الحكمة ـ دار فراقد ـ ط٣ ـ ٢٠٠٥ ـ ج٢ ـ ص ٣١٦ .

(٥١)ـ النراقي ـ اللمعات ـ ص ١١٨ .

(٥٢)ـ المصدر نفسه ـ ص ١١٨ .

(٥٣) ـ المصدر السابق ـ ص١١٨ ـ ص ١١٩ .

(٥٤)ـ المصدر نفسه ـ ص ١١٩ .

(٥٥)ـ المصدر نفسه ـ ص ١١٩ .

(٥٦)ـ المصدر نفسه ـ ص ١٢٠ .

(٥٧)ـ المصدر نفسه ـ ص ١٢٠ .

(٥٨)ـ المصدر نفسه ـ ص ١٢٠ .

(٥٩)لمصدر السابق ــ ص ١٢٢ .

(٦٠)ــ المصدر نفسه ــ ص ١٢٢ ــ ص ١٢٣ .

(٦١) المصدر نفسه ــ ص ١٢٣ .

(٦٢)ـ المصدر السابق ــ ص ١٢٣ .

(٦٣)ــ المصدر نفسه ــ ص ١٢٣ ــ ص ١٢٤ .

(٦٤)ـ المصدر نفسه ــ ص ١٢٤ .

(٦٥)ــ وهنالك صور وأشكال أخرى أوردها النراقي في قرة العيون ــ يُنظر ــ النراقي ــ قرة العيون ــ ص٥٨٥ ــ ص٦٠١ . ولقد أورد الدكتور يحيى محمد في كتابه الفلسفة والعرفان والإشكالية الدينية نفس هذه الوجوه التي ذكرها النراقي واهمها : **أولا :** وحدة الذات والعالم الموهوم (يفترض هذا التصور أنه لا وجود في الخارج غير الواحد الأحد ، وأن كل ما نطلق عليه العالم متوهم لاحقيقة له . ذلك أنه يلحق اللبس بين الوحدة والكثرة إلى الإدراك البشري بمعنى أن الحقيقة الموضوعية وإن كانت وحدة حقيقية لا تمايز فيها ، إلا أنها تظهر للإدراك البشري بهيئة عالم موهوم متكثر . وبحسب ما يذكره ابن دهقان فإن العرفاء يقولون في وحدة الوجود على شاكلة ما يقوله الحكماء في الألوان ، حيث أن وجودها مشروط بالضوء ، فإذا عدم الضوء لم يكن للألوان وجود وكذا حال وحدة الوجود عند العرفاء ...) . **ثانيا :** وحدة الذات والكثرة المتطورة (ذلك أن الوجود يعبر عن المقابلة بين الوحدة والكثرة ، بحيث تكون الكثرة متقومة بالوحدة وناشئة بفعل أطوارها . فالكثرة تتضمن الوحدة من دون عكس . ومن أبرز الأمثلة المقربة لهذا المعنى تصور العدد ، فمن حيث إنه مؤلف من وحدات له حقيقة واحدة لا تختلف بين أفراد العدد ، ومن حيث إن كل عدد له ذاتية خاصة فإنه يلزم عنه أن تكون الأفراد متكثرة ومختلفة . فكما أن العدد من غير واحد هو عدم ، فكذا العالم من غيرالحضور الإلهي لا وجود له ، فحضوره في العالم كحضور الواحد في العدد ، مع أن الواحد ليس من العدد وإنما أساسه ، وكذا فيما يخص المبدا الحق والعالم ، فمن حيث كونه ماهية لا وجود له ، بل وجوده متوقف على الحضور الإلهي ، وبالتالي فإنه لا وجود للعالم من غير هذا الحضور ، مثلما لا وجود للعدد من غير الواحد . ومن التشبيهات الأخرى التي تتفق مع هذا المعنى التشبيه بالبحر وأمواجه ، والمداد وحروفه ، وغير ذلك) . **ثالثا :** وحدة السريان الذاتي (وهي التي تعد وجود الكثرة ليس ناشئا بفعل أطوار الوحدة كما في التصور السابق لوحدة الوجود ، وإنما ناشئ بفعل السريان الحاصل من الوحدة على الأعيان الثابتة . وتعد الأخيرة بحسب ذاتها من العدم ما شمت رائحة الوجود ، لكنها من حيث الوجود تكون هي هو . إذن بحسب هذه التصور هناك تعين للمبدا الحق ، ومع وجود هذا التعين المنفرد في ذاته فإن له تعينات أخرى يجامع فيها الأعيان والماهيات . والعلاقة بينهما هي كعلاقة النفس بالجسد ، حيث إن لها تعينها الخاص الذي فيه تكون

مجردة عن البدن ، كما أن لها تعينها الذي فيه تسري في البدن والحواس الظاهرة والباطنة تلابسها . وقد ذكر أن هذا السريان في هياكل الممكنات هو سريان مجهول الكنه ، وهو ليس بالحلول ، وإنما إدراكه موقوف على المكاشفة والمشاهدة ...) .

رابعا : وحدة عدم التعين الذاتي (وهي التي تعد ذات واجب الوجود غير متعينة في حد ذاتها ، إنما تظهر وتتعين في كل موجود بحسبه ، فالكل هو واجب الوجود من غير حصر ولا تقييد ولا تعيين خاص . فهي كالكلي الطبيعي ، لا يوجد إلا بوجود أفراده فحسب . والعرفاء يعبرون عن ذلك بالوجود الذي هو لا بشرط تعين الماهية وعدمه . وحيث هناك وجود واجب مطلق بسيط ، وأن الكثرة فيه هي من مراتب هذا الوجود البسيط ، وأن الماهيات المختلفة تتنزع عنه ، وأن كل فرد من أفراد هذا الوجود المنبسط يعد فردا واجبا ، بلا تمايز بينه وبين غيره من جهة الوجوب ، وأنه لا توجد للواجب مرتبة خاصة لا تجامع بها بقية المراتب الأخرى ، حيث الكل واحد وأن حقيقته تقتضي الإطلاق من غير حصر ....) .

خامسا : وحدة الذات وصفاتها (كثيرا ما يعبر عن الكثرة الوجودية بأنها عبارة عن صفات الله وأسمائه ، والتي بعضها يتداخل مع البعض الآخر ، حيث تندك جميع الأسماء في باطن كل منها مع غلبة بعضها في الظهور على البعض الآخر .... فالأسماء الإلهية هي عين المسمى من حيث الوجود وأحدية الذات ، وغن كانت غيرا بإعتبار كثرتها .... فلدى العرفاء أنه ليس في الوجود غير الله وصفاته ، وأحيانا يضاف إلى ذلك فعله ، بإعتبار السريان والعروض على الماهيات ، أي ما موجود هو الذات والصفات والفعل ....) .

سادسا : وحدة الذات وصورها (ذكر بعض المتأخرين أن وحدة الوجود يمكن تصورها على النحو التالي :

لما كان الفاعل الأول تام القدرة والفاعلية والعلم ، فإنه كلما تصور شيئا وتعلقت به إرادته فإنه يصير منقوشا في لوح الخارج وصفحة نفس الأمر ، وحيث إن النظام الكلي والترتيب الجملي للموجودات من الأزل إلى الأبد متصورا ومعلوما له تماما منذ الأزل ، وإن تعلق إرادته بتفاصيل هذا النظام وجزئياته يكون بحسب الأوقات المخصوصة ، فإن ذلك يرتسم على وفق إرادته في الخارج . لكن النظر الأدق يقتضي أن نسبة ظرف الخارج ونفس الأمر إلى واجب الوجود هي كنسبة ظرف الذهن إلينا ، ونسبة إيجاد حقائق الأشياء وأعيان الموجودات في الخارج إلى الله ، كنسبة تصور المفهومات المخترعة في الذهن إلينا ، وفي الحقيقة إن ظرف الخارج بمنزلة ظرف الذهن للمبدأ الحق) . محمد ، يحيى ــ الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية دراسة معرفية تعنى بتحليل نظام الفلسفة والعرفان وفهمه للإشكاليات الدينية ــ مؤسسة الإنتشار العربي ــ بيروت ـ لبنان ــ ط١ ــ ٢٠٠٨ ــ ص ١٧٨ ــ ص ١٨٣ .

(٦٦) ــ النراقي ــ اللمعات العرشية ــ ص ١٣٥ .

(٦٧)ــ المصدر نفسه ــ ص ١٣٥ .

(٦٨)ــ المصدر نفسه ــ ص ١٣٨ ــ ص ١٣٩ . لقد أشار إلى هذه الحقيقة إخوان الصفا في الرسالة الرابعة حيث قالوا : (إنه ليس بشخص ولا صورة بل هوية وحدانية ذو قوة واحدة وأفعال كثيرة وصنائع عجيبة لا يعلم أحد من خلقه ما هو وأين هو وكيف هو وهو الفائض منه وجود الموجودات وهو المظهر صور الكائنات من الهيولى المبدع جميع الكيفيات بلا زمان ولا مكان بل قال كن فكان وهو موجود في كل شيء من غير المخالطة ومع كل شيء من غير الممازجة كوجود الواحد في كل عدد ...) . إخوان الصفا ــ الرسائل ــ الرسالة الرابعة ــ ص ٨١ . وذكروا في الرسالة الثالثة في المبادئ العقلية : (اعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه بأن الله جل ثناؤه لما أبدع الموجودات وغخترع المخلوقات نظمها ورتبها في الوجود كمراتب الأعداد عن الواحد ليكون كثرتها تدل على وحدانيته وترتيبها ونظامها يدل على إتقان حكمته في صنعتها وليكون أيضا نسبتها إليه الذي هو خالقها ومبدئها كنسبة الأعداد إلى الواحد قبل الأثنين الذي هو أصلها ومبدءها ومنشأها) . إخوان الصفا ــ الرسائل ــ طبع على ذمة الحاج الشيخ نور الدين بن المرحوم الكتبي ــ مطبعة نخبة الأبرار ــ ١٣٠٥ ــج٣ ص ١٦ ــ ص ١٧ .

(٦٩)ــ كانت ولادة شيخنا في بلدة آمل ، حوالي سنة ٧١٩ أو سنة ٧٢٠ للهجرة . والحقبة الممتدة من هذا التأريخ حتى سنة ٧٥١ ، أي ما يزيد قليلا على الثلاثين عاما ، هذه الحقبة الخاصة من وجود الشيخ يمكن تسميتها بالدور الفارسي الأول لنشأته الزمنية .... وإبتداءا من عام ٧٥١ للهجرة حتى عام ٧٨٢ ، أو بعده بقليل ، برز دور جديد من حياة الشيخ ، وهي فترة تتراوح بين إحدى وثلاثين سنة قضاها شيخنا كلها في العراق وفي المشاهد المقدسة . ويمكن تسمية هذا الجزء من حياة شيخ آمل بالحقبة العراقية ، وفيها أنجز الشطر الأعظم من آثاره العلمية .... الطابع العام لتواليف شيخ آمل هو الحكمة العرفانية ، وهذا نمط أو منهج في التفكير يتميز تماما عن علم الكلام والفلسفة . وهذه النزعة تسيطر على آثار شيخنا كلها ، حتى على كتبه النادرة في التأريخ والجدل ، والطريقة العرفانية عند الشيخ ، كما هي عند جميع العرفاء قبله وبعده كلية متكاملة أساسها وحدة الحقيقة ووحدة الوجود " الإيجادي " ... على ضوء ما تقدم ، يمكن أن نحدد نسبيا آثار الشيخ الآملي في الموضوعات التالية : نقد المعرفة : رسالة العلم وتحقيقه ، العلوم العالية . الفلسفة الدينية : رسالة التوحيد ، كتاب الأصول والأركان .. رسالة الأمانة الإلهية ... اسرار الشريعة . افلهيات : رسالة الأسماء الإلهية ... رسالة التنبيه في التنزيه ، رسالة الحجب الإلهية . الفلسفيات : رسالة الوجود في معرفة المعبود ، رسالة نقد النقود ، رسالة العقل والنفس وله في الروحانيات والتأويلات منتخب التأويل والمحيط الأعظم واللغويات إصطلاحات الصوفية وغيرها . يُنظر ـ مقدمة جامع الأسرار ـ ص ١٤ ـ ص١٨ .

ولم يحدد أحد تأريخ وفاته ـ يُنظر ـ حمية ـ خنجر علي ـ العرفان الشيعي ـ دار الهادي ٢٠٠٤ ط١ ص ٤٤ .

(٧٠)ـ الآملي ، حيدر ـ جامع الأسراروَمنبع الأنوار ـ تحقيق ، هنري كوربان ـ مؤسسة التأريخ العربي ـ ط١ ـ ٢٠٠٥ ـ ص ٢١٦ .

(٧١)ـ المصدر نفسه ـ ص ٢١٧ .

(٧٢)ـ المصدر نفسه ـ ص ٢١٧الإتحاد يُطلق بحسب المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بحسب الإستحالة ، والكون ، كما نقول : صار الأسود أبيضا ، والهواء ماء ، وبحسب التركيب بأن ينضاف إلى الصائر شيء آخر يحدث الكائن منهما كما نقول : صار التراب طينا . ويقال بحسب الحقيقة لا على هذين المعنيين ، بل على أن شيئا واحدا بعينه صار شيئا آخر بعينه . وهذا غير معقول ، وقد ذهب إليه في حق الله تعالى النصارى فإنهم قالوا بإتحاد الأقانيم الثلاثة : أقنوم الأب وأقنوم الأبن وأقنوم روح القدس ، وذهب إليه فرفريوس فإنه قال : إن الله تعالى إذا عقل شيئا إتحدت ذاته بذلك الشيء المعقول ، ووافقه على ذلك جماعة من الأوائل غير محققين ، ورد ابن سينا عليهم في كتبه ، ونصر هذه المقالة في كتاب المبدأ والمعاد . الحلي ـ معراج الفهم في شرح النظم ـ ص ٣٦٤ ـ ص ٣٦٥ .

(٧٣) ـ المصدر السابق ـ ص٢١٧ ـ ص٢١٨ . الدليل على بطلان الحلول : ان الحلول لا يعقل إلا مع حاجة الحال إلى المحل ، فلو كان الله تعالى حالا في الغير لزم إحتياجه إليه فيكون ممكنا لا واجبا ، هذا خلف ـ الحلي ـ معراج الفهم ـ تحقيق ، عبد الحليم عوض الحلي ـ إشراف مكتبة العلامة الحلي ـ منشورات دليل ما ـ ط١ ـ ١٣٨٤ ش ـ ص٣٦٠ .

(٧٤)ـ المصدر نفسه ـ ص٢١٨ .

(٧٥)ـ المصدر نفسه ـ ص٢١٩ .

(٧٦)ـ المصدر نفسه ـ ص٢١٩ ـ ص ٢٢٠ .

(٧٧)ـ المصدر نفسه ـ ص٢١٨ ـ ص٢١٩ .

(٧٨)ـ ضياء الدين علي بن محمد بن محمد تركة المعروف بـ" صائب الدين " الذي أطلق على شرح كتاب قواعد التوحيد أسم تمهيد القواعد . ان العرفان عنده على ركنين اساسيين هما التوحيد والانسان الكامل ان كتاب تمهيد القواعد في منهجيته وابحاثه لقد اخذ يعالج ويتطرق الى موضوعات التوحيد اكثر من اهتمامه وبحثه في مسالة الولاية والانسان الكامل . مقدمة تمهيد القواعد .

(٧٩)ـ الإصفهاني ، صائن الدين ـ تمهيد القواعد ـ تصحيح وتعليق ، جلال الدين الأشتياني ـ مؤسسة بوستان كتاب ـ ط٥ ـ ١٣٩١ش ـ ص ٢٠٠ . إن القدماء من الأطباء كانوا يعتقدون أن المطية

الأولى للقوى النفسانية البدنية هي جسم لطيف بخاري روحاني نافذ في المنافذ . يتكون من صفوة الدم في القلب ، وكانوا يسمونه بالروح البخاري ، ويقسمونه ثلاثة أقسام :

الأول : هو ما يكون منبعه القلب ومجره الشرايين ، ويحمل القوة التي تفعل إنبساط القلب والشرايين وإنقباضهما ، ويسمى بالروح الحيواني القلبي .

الثاني : هو ما يكون منبعه الكبد ومجراه الأوردة ، ويحمل القوى النباتية من الغاذية (الجاذبة ، الماسكة ، الهاضمة ، الدافعة) والنامية والمولدة ، ويسمى بالروح النباتي الكبدي .

الثالث : هو ما يكون منبعه الدماغ ومجراه الأعصاب ، ويحمل القوى المدركة والمحركة ، ويسمى بالروح النفساني الدماغي ، ثم أعلم أن لكل واحد من هذه الأقسام الثلاثة مزاجا خاصا يختلف أيضا بإختلاف القوى ، به يصير قابلا للقوة الخاصة . الإصفهاني ، صائن الدين ـ التمهيد في شرح قواعد التوحيد ـ تقديم وتصحيح وتعليق الشيخ حسن الرمضاني ـ مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر ـ لبنان ، بيروت ـ ٢٠١١ ط٢ ص ١٣٨ ـ ص ١٣٩ .

(٨٠)ـ المصدر نفسه ــ ص٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٨١)ــ المصدر نفسه ــ ص ٢٠٣ .

(٨٢)ولد في المغرب عام ١٩٣٦ وافه الأجل في ٣ ــ ٥ ــ ٢٠١٠ حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧ ، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط . له العديد من الكتب المنشورة ، منها : أضواء على مشكل التعليم بالمغرب ، ١٩٧٣ . مدخل إلى فلسفة العلوم ، ١٩٧٦ " جزءان " . من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية ، ١٩٧٧ . نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، ١٩٩٠ . وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر ، ١٩٤٤ . فكر ابن خلدون ــ العصبية والدولة ، ١٩٤٤ .

(٨٣)ــ الجابري ، محمد عابد ــ بينة العقل العربي ــ مركز دراسات الوحدة العربية ــ بيروت ، لبنان ــ ط١٠ ــ ٢٠١٠ ــ ص ٣٧٢ .

(٨٤)ــ المصدر نفسه ــ ص ٣١٤ .

(٨٥)ــ المصدر نفسه ــ ص ٣٧٤ .

(٨٦)ـ الحيدري ، كمال ـ مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين ـ دار فراقد ـ ١٤٢٦ هـ ط١ ـ٢٣٥

(٨٧)ـ المصدر نفسه ـ ص٢٣٦ .

قائمة المصادر و المراجع

١ـ ابن تيمية ـ الرسالة التدميرية ـ مصر ـ ط١ ـ ١٣٢٥ هـ .

٢ـ اخوان الصفا ـ الرسائل ـ طبع على ذمة الحاج الشيخ نور الدين بن المرحوم الكتبي ـ مطبعة نخبة الابرار ـ ١٣٠٥هـ ـ ج٣. ج٤.

٣ـ الجابري ـ محمد عابد ـ بنية العقل العربي ـ مركز دراسات الوحدة العر بية ـ بيروت ، لبنان ـ ط ١٠ ـ ٢٠١٠.

٤ـ الحلي ، معراج الفهم في شرح النظم ـ تحقيق عبد الحليم عوض الحلي ـ منشورات دليل ما ايران ـ ط١ـ ١٣٨٤ ش .

ـــــــــ ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ـ مؤسسة النشر الإسلامي ـ صححه وعلق عليه حسن زادة ىملي ـ ط ١٠ ـ ١٤٢٥ هـ .

٥ـ الحيدري ، كمال ـ شرح بداية الحكمة ـ دار فراقد ـ ط٣ ـ ٢٠٠٥ ـ ج ٢ .

ـــــــــ ـ مدخل الى مناهج المعرفة عند الإسلاميين ـ دار فراقد ـ ط ١ ـ ١٤٢٦ .

٦ـ الدشتكي، غياث الدين ـ إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور ـ تقديم وتحقيق علي اوجبي ـ منشورات ميراث مكتوب ـ١٣٨٢ ايران ـ ش .

٧ـ السبزواري ـ شرح لمنظومة ـ تحقيق ، مسعود طالبي ـ طهران ، نشر ناب ـ ١٣٨٤ج ٢

٧ ـ السبزواري ، عباس ـ شرح نهاية الحكمة ـ مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم ـ ط ٤ ـ ١٤٢٨ هـ ـ ج ١ .

٨ـ السهروردي ـ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ـ تحقيق هنري كوربان ـ الناشر معهد العلوم الإنسانية ـ طهران ـ ١٣٧٣ش .

٩ـ الشهرستاني ـ عبد الكريم ـ الملل والنحل ـ صححه وعلق عليه احمد فهمي محمد ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان ـ ط ٧ـ ٢٠٠٧ ـ ج ١ .

١٠ ـ الشيرازي ، صدر الدين ـ رسالة اصالة جعل الوجود مطبوعة ضمن مجموعة رسائل فلسفية لصدر الدين ـ تحقيق حامد ناجي أصفهاني ـ انتشارات حكمت . ايران ـ ١٣٨٥ ش .

ـــــــــ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ـ صححه وإعتنى به ، محسن عقيل ـ دار المحجة البيضاء ـ ط١ـ ٢٠١١ .

١١ـ الأصفهاني ، صائن الدين ـ تمهيد القواعد ـ تصحيح وتعليق جلال الدين الاشتياني ـ مؤسسة بوستان كتاب ،ايران ـ ط ٥ـ١٣٩١ ش.

ـــــــــ التمهيد في شرح قواعد التوحيد ـ تقديم وتصحيح وتعليق الشيخ حسن الرمضاني ـ مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ ط ٢ ـ ٢٠١١ .

١٢ـ القاضي عبد الجبار المعتزلي ـ شرح الأصول الخمسة ـ حققه وقدم له عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ط ١ ـ ١٩٦٥ .
١٣ـ القونوي ـ مصباح الأنس ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت . (ب . ت)
١٤ـ الآملي ، حيدر ـ جامع الأسرار ومنبع الأنوار ـ تحقيق هنري كوربان ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ـ ط ١ـ ٢٠٠٥.
١٥ـ المظفر ، محمد رضا ـ المنطق ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط١ ـ٢٠٠٤ ، ج ١ .
١٦ـ النراقي ـ جامع الأفكار وناقد الأنظار ـ تحقيق مجيد زاده ـ انتشارات حكمت ـ ايران ـ ط ١ ـ ١٣٨١ ش .
١٧ـ النراقي ، محمد مهدي ، قرة العيون ـ مطبوعة ضمن كتاب آثار حكماء الاهي ايران ـ جلال الدين الاشتياني ـ مركز تبليغات الحوزة العلمية ـ قم ـ ١٣٧٨ ش.
١٨ـ النراقي ، محمد مهدي ـ اللمعات العرشية .
١٩ـ حمية ، خنجر علي ـ العرفان الشيعي ، دار الهادي ، بيروت ـ ط١ ، ٢٠٠٤ .
٢٠ـ محمد ، يحيى ـ الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية ـ مؤسسة الانتشار العربي ـ بيروت ، لبنان ، ط١ـ ٢٠٠٨٧.
٢١ـ نعمة ، عبد الله ـ فلاسفة الشيعة .