# الإنسان الكامل في الرؤية العرفانيّة الإسلاميّة

الشيخ سامر توفيق عجمي[1]

## خلاصة:

مصطلح الإنسان الكامل صوفي النشأة، وهو من أهمّ الموضوعات التي يتمحور حولها العرفان النظريّ الذي يتجاوز عالم المعقولات الثانية الفلسفيّة إلى اكتناه عين الواقع ورؤيته كما هو، على نحو الفناء والاتّحاد الوجوديّ دون المغايرة والاثنينيّة. وهذا اللون من المعرفة القلبيّة الحاصلة بتزكية النفس هو طور فوق طور العقل ووراء أفق الفكر. ويشبّه العرفاء نظام الوجود بالشكل الدائريّ، ويقسّمون دائرة الوجود إلى قوسين: قوس النزول أو سلسلة البدء، وقوس الصعود أو سلسلة العود، والله تعالى هو مبدء سلسلة النزول، ومنتهى سلسلة العود والرجوع، وهو المحيط بهما. والبحث عن أطروحة الإنسان الكامل تستلزم التمييز المنهجي بين القوس النزوليّ للدائرة الوجوديّة والقوس الصعوديّ؛ وهو أنّ دراسة الإنسان الكامل في قوس النزول ذات بعد أنطولوجيّ (العرفان النظريّ)، أمّا في قوس الصعود فهي ذات بعد سلوكيّ (العرفان العمليّ). والإنسان بين تلك الدورتين؛ كالنقطة الواقعة بين المحيط والقطب الذي يدور عليه الرحى؛ فهو مظهر اسم الله الأعظم في قوس النزول، وهو أشرف موجود في سلسلة مراتب الصعود. وهو العلّة الفاعليّة والواسطة في الفيض لكامل نشآت الوجود ومراتبه ومظاهره بإذن الله تعالى.

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من لبنان.

## مصطلحات مفتاحيّة:

الإنسان الكامل، الصوفيّة، العرفان، إبستمولوجيا، أنطولوجيا، الهندسة الدائرية للوجود، قوس الصعود، قوس النزول، الذات الإلهيّة، الحضرة الأحديّة، الحضرة الواحديّة، الفيض الأقدس، الفيض المقدّس، الأعيان الثابتة، اسم الله الأعظم، العوالم الوجوديّة، الحقيقة المحمّديّة، الولاية.

## أولاً: النشأة الصوفيّة لمصطلح الإنسان الكامل:

إنّ البحث عن مدلول مصطلح «**الإنسان الكامل**» في التراث الإسلاميّ لصيق الصلة بالعرفان بعلاقة الأمومة؛ لأنّه وُلِدَ من رحم التصوّف الفلسفيّ، ونشأ وترعرع في تلك البيئة، وبما أنّ العرفان النظريّ تبلور بوصفه حقلاً معرفيّاً، وعلماً خاصّاً، له موضوعه ومنهجه ومبادئه ومسائله، على يد محمد بن علي محيي الدين بن عربيّ (558-638هـ)، وتلميذه وربيبه صدر الدين القونويّ إسحاق بن محمد (606-673هـ)[1]، فيُمكن القول: إنّ ابن عربيّ؛ هو أوّل من استعمله للتعبير عن رؤية نسقيّة خاصّة لتموضع الإنسان في هندسة دائرة الوجود، في كتابيه «**فصوص الحكم**»، و «**الفتوحات المكّيّة**»، وغيرهما[2]، ويتبنّى هذا الرأي المستشرق رينولد. أ. نيكلسون[3]، وعديد من المستشرقين والباحثين العرب والمسلمين[4]، ولكن ما تجدر الإشارة إليه، أنّ هذا اللفظ شهد حضوراً قبل ابن عربيّ في نصوص أبي حامد الغزاليّ أحمد بن محمد (450- 505هـ)، حيث يقول: «... فالوليّ؛ هو الإنسان الكامل الذي لا يقوى على التكميل، والنبي؛ هو

(1) مطهري، مرتضى: العرفان (ضمن كتاب مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، رقم 2)، ترجمة: حسن علي الهاشمي، ط1، دار الكتاب الإسلاميّ، 1421هـ.ق/ 2001م، ص90.

(2) مطهري، مرتضى: الإسلام وإيران عطاء وإسهام، بيروت، دار الحق، 1414هـ.ق/ 1993م، ص439.

(3) نيكولسون، رينولد ألن: في التصوّف الإسلاميّ وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1375هـ.ق/ ص159.

(4) انظر: الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تقديم وتعليق: رجب عبد المنصف، مكتبة زهران، ص43.

الإنسان الكامل المكمِّل»[1]. وكذلك في كتابات فخر الدين الرازي محمد ابن عمر (543-606هـ)[2].

ويُعدّ البحث عن الإنسان الكامل من أهمّ الموضوعات التي يتمحور حولها العرفان النظريّ في مدرسة ابن عربي؛ كما عبّر عن ذلك المستشرق هانز هينرش شيدر -أيضاً-[3]؛ لذا، نُلاحظ أنّ هذا المصطلح قد شقّ طريقه في خطّ سير الحركة العلميّة للعرفاء، إلى درجة أنّه لم يتمّ تأليف أيّ كتاب في حقل العرفان النظريّ بعد ابن عربي، من دون تعرّض إلى أطروحة الإنسان الكامل، فقام القونويّ بالبحث عنها في كتابه «**مفتاح الغيب**»، تحت عنوان: خاتمة في بيان خواص الإنسان الكامل، وألّف عزيز ابن محمد النسفيّ (ت671هـ) كتاباً بعنوان «**الإنسان الكامل**»[4]، وكذلك عبد الكريم الجيليّ (767-805هـ) في كتابه المعروف بـ«**الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**»، واستمرّ البحث عنه عند العرفاء، وصولاً إلى عصرنا الحاضر، حيث شهدت حضوراً مميّزاً في تراث الإمام روح الله الموسوي الخميني[5].

## ثانياً: إبستمولوجيا البحث العرفانيّ:

إنّ فهم الحقل الدلاليّ لمفردة الإنسان الكامل في المدرسة العرفانيّة لا يُمكن أن يتمّ من دون تسليط الضوء على أنطولوجيا التصوّف الفلسفيّ ونظريّة الوجود العرفانيّة، وبما أنّ فهم كيفيّة تشكّل نظريّة الوجود عند

(1) انظر: الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الفكر، 1401هـ.ق/1981م، في تفسير قوله - تعالى -: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ﴾ (سورة إبراهيم: الآية12).

(2) انظر: الرازي، محمد بن عمر: المطالب العالية من العلم الإلهيّ، تحقيق: أحمد حجازي السّقا، بيروت، دار الكتاب العربي، ج8، ص105-107.

(3) شيدر، هانز هينرش: نظريّة الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعريّ، ص21. منشور ضمن كتاب: بدوي، عبد الرحمن: الإنسان الكامل، دراسات ونصوص غير منشورة ألّف بينها وترجمها وحقّقها، ط2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1976م.

(4) مطبوع في إيران، بتحقيق: ماريزان موله، انتشارات أنستيتو إيران وفرانسه، 1350هـ.ش.

(5) كما في كتبه: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية؛ شرح دعاء السحر؛ التعليقة على الفوائد الرضويّة، التعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس...

العرفاء يتفرّع على بيان المنهج الذي يسلكونه في تحصيل المعرفة بالوجود؛ نعرض مقدّمة بنيويّة يراها العارف الخطّ الفاصل بينه وبين الفيلسوف.

يعتقد العارف أنّ المعرفة الفلسفيّة عن الوجود تعكس ظلّ الشيء وصورته في الذهن البشريّ دون عينه وحقيقة ذاته؛ لأنّها تعتمد على العقل بوصفه أداةً لتحصيل المعرفة، وأقصى ما يصل إليه العقل من الموجودات هو مفاهيمها التي تحكي عنها بالوجه (العلم الحصوليّ)، لا بالكنه (العلم الحضوريّ)[1]، فتكون العلاقة بين العالِم والمعلوم (العالَم)؛ هي الاثنينيّة والغيريّة (معلوم بالذات/ معلوم بالعرض) لا الهوهويّة والعينيّة؛ لأنّ الأعيان في الخارج تنقلب عن هويّتها الوجوديّة؛ عندما تحضر إلى الأذهان، لذا يقولون إنّ وظيفة الفلسفة صيرورة الإنسان عالَماً عقليّاً مشابهاً للعالم العينيّ في صورة الوجود[2]، وهذا التعقّل الثانويّ للوجود لا يُسمن العارف أو يُغنيه من جوع؛ لذا يسعى نحو صنف من المعرفة يتجاوز عالم المعقولات الثانية الفلسفيّة إلى اكتناه عين الواقع ورؤيته كما هو[3]، بحيث لا يكون هناك علاقة حكاية ومرآتيّة بين معلوم بالذات (الذهن) ومعلوم بالعرض (الواقع)، بل يكون الواقع هو بعينه معلوم على نحو الفناء والاتّحاد الوجوديّ دون المغايرة والاثنينيّة؛ لذا، فهم يعدّون هذا اللون من المعرفة القلبيّة الحاصلة بتزكية النفس هو طور فوق طور العقل ووراء أفق الفكر[4].

(1) انظر: ابن تركة الأصفهانيّ، علي بن محمد بن محمد: تمهيد القواعد، مع حواشي محمد رضا قمشه أي ومحمود القمّي، تصحيح وتعليق: جلال الدين الأشتياني، قم المقدّسة، بوستان كتاب، 1381هـ.ق، ص171، حاشية رقم3، نقلاً عن شرح القيصري لقصيدة ابن الفارض.

(2) الشيرازي، محمد (المعروف بصدر المتألّهين): الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ط5، دار إحياء التراث العربي، 1419هـ.ق/ 1999م، ج1، ص20.

(3) كما ورد في دعاء رسول الله ﷺ: «اللهم أرنا الحقائق كما هي». ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن علي: عوالي اللئالي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة، تحقيق: مجتبى العراقي، ط1، قم المقدّسة، مطبعة سيد الشهداء، 1405هـ.ق/ 1985م، ج4، ص132.

(4) الآملي، حيدر: تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، ط3، مؤسسه فرهنكى ونشر نورٌ على نور، 1428هـ.ق، ج1، ص385.

وعرّف الشيخ محمد تقي مصباح اليزديّ العرفان بأنّه: لون خاصّ من الإدراك الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس[1]. وهكذا عرّفه محمد عابد الجابريّ[2]، مميّزاً له عن الفلسفة بأنّ العرفان نوع من المعرفة تُلقى في القلب على صورة كشف، في حين أنّ الفلسفة تُكتَسب بالعقل.

وبهذا يتبيّن أنّ العارف ينظر إلى العقل نظرة أداة قاصرة عن إدراك الحقيقة كما هي[3]. وهذا الفهم الإبستمولوجي للعرفاء هو الذي جعل عدد من الباحثين يرون التصوّف والعرفان الإسلاميّ غنّوصيّ النزعة[4]؛ بمعنى أنّ العارف يتوصّل إلى معرفة الحقيقة عن طريق القلب وتزكية النفس، لا العقل والاستدلال المنطقيّ[5].

لكن، ما ينبغي الإشارة إليه، أنّ هذا الموقف الإبستمولوجيّ للعارف لا يعني أنّه ضدّ العقل؛ بمعنى أنّ العرفاء في فهمهم لنظريّة العقل يُفرِّقون بين عدم الإدراك، وبين إدراك العدم؛ أي أنّهم يُحدّدون المجال الإدراكيّ للعقل ونطاق دائرته، فيقولون إنّ هناك حقائق لا يُدركها العقل؛ لقصوره الذاتيّ وخروجها تخصّصاً عن دائرة مجاله الحيويّ المعرفيّ، ويستعين بإدراكها بواسطة أداة معرفيّة أخرى؛ هي القلب والمكاشفات العرفانيّة[6]،



(1) اليزدي، محمد تقي مصباح: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: عبد المنعم الخاقاني، ط4، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في قم المقدّسة، 1416هـ.ق، ج1، ص124.

(2) الجابري، محمد عابد: بنية العقل العربيّ دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1992م، القسم الثاني، مدخل: ما العرفان؟ ص251-252.

(3) انظر: القونوي، محمد بن إسحاق: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، ط1، قم المقدّسة، مؤسّسة بوستان كتاب، 1423هـ.ق، ص26.

(4) انظر: النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، ط9، القاهرة، دار المعارف، ج1، الفصل الرابع: الغنّوصيّة والإسلام، ص186 وما بعد؛ والجابري، بنية العقل العربيّ، م.س، ص253.

(5) يقول يوسف كرم: «إنّ اللفظ اليونانيّ غنوسيس؛ يعني معرفة. فمبدؤها أنّ العرفان الحقّ ليس العلم بواسطة المعاني المجرّدة والاستدلال؛ كالفلسفة؛ وإنّما هو العرفان الحدسيّ التجريبيّ الحاصل عن اتّحاد العارف بالمعروف، وأمّا غايتها فهي الوصول إلى عرفان الحقّ على هذا النحو». كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ط1، بيروت، دار القلم، 1977م، الفصل الأول: الغنّوسيّة، ص244.

(6) انظر: ابن تركة، تمهيد القواعد، م.س، ص384.

وهناك قضايا لا يقبلها العقل؛ بمعنى أنّه يُدرك استحالتها وامتناعها، وعندما يُعبّرون بقولهم: المعرفة فوق طور العقل؛ يقصدون المعنى الأوّل، لا أنّ العقل لا يقبلها ويحكم بامتناعها[1].

يقول الإمام الخمينيّ: «إنّ طور العرفاء، وإنْ كان طوراً وراء العقل، ولكنّه لا يخالف العقل الصريح والبرهان الفصيح، حاشا المشاهدات الذوقيّة أن تُخالف البراهين؛ والبراهين العقليّة أن تُقام على خلاف شهود أصحاب العرفان»[2].

ولهذا، يستطيع الفيلسوف أن يُسجّل نقطة إيجابيّة لصالحه؛ وهي قدرته على إيصال ما يُدركه بالعقل الاستدلاليّ من مفاهيم وقضايا عن طريق اللغة إلى أذهان الآخرين، وهذا بخلاف شأن العارف، فهو غير قادر على ترحيل عين ما يُشاهده بالقلب إلى الآخرين، لأنّه ليس من سنخ المفاهيم، بل هو عين الواقع، وهنا تنشأ حاجة العارف إلى فعل التفلسف في مقام التعليم والإرشاد.

فرغم عدم استناد العرفاء في مقام الثبوت وتحصيل المعرفة بالوجود إلى المنهج العقليّ، ولكنّهم في مقام الإثبات والتعريف بالنظريّة[3] ولكون وظيفتهم إرشاد الناس وتكميل نفوسهم بالتعليم[4]، يضطّرون للسير على منهج الفلاسفة[5]، بترجمة المعارف الشهوديّة التي توصّلوا إليها بالذوق القلبيّ إلى مفاهيم عقليّة واعتبارات ذهنيّة من جهة، وصبّها في قالب الاصطلاحات والمفردات بلغة رمزيّة وإشاريّة خاصّة؛ للدلالة على المراد من جهة ثانية[6]، وبذل الجهد في إثباتها بالاستدلال

(1) انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، ج7، ص323.
(2) الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تقديم: جلال الدين الأشتياني، ط6، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1386هـ.ش، ص65.
(3) للتفصيل، انظر: رمضاني، حسن: التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص3-5؛ والحيدري، كمال، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميّين، ط1، قم المقدّسة، دار فراقد، 1426هـ.ق، ص 195 وما بعد.
(4) انظر: الفناري، محمد بن حمزة: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، ص681.
(5) ابن تركة، تمهيد القواعد، م.س، ص179.
(6) انظر: الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م.س، ص36.

العقليّ من جهة ثالثة؛ بمعنى «أنّ العرفان يجعل من المكاشفات مادّة رئيسة في استدلالاته، وبعد ذلك يقوم بتوضيحها وتبريرها عقليّاً... أي أنّ العارف يدّعي إخضاع ما شاهده ببصيرته ووجوده إلى التفسير العقليّ»[1]، وبهذا المعنى يكون العرفان النظريّ تصوّفاً فلسفيّاً، ولهذا السبب يصف البعض كأبو العلا عفيفيّ مذهب ابن عربي بأنّه «**مذهب فلسفيّ صوفيّ معاً**»[2].

وهذه القنوات المتعدّدة (عقليّة، لسانيّة، بصريّة، سمعيّة)، تُعقّد عمليّة تفهيم المطالب العرفانيّة وتعليمها وعرضها[3]، وتجعل اللغة العرفانيّة مثقلة بالحقل الدلاليّ الرمزيّ والإشاريّ للمفردات والعبارات، لذا يُعدّ إعطاؤها لغير المستحقّين خيانة لأمانة الحكمة الصوفيّة[4].

## ثالثاً: الرؤية الاستشراقيّة.. العناصر الغنّوصيّة والشيعيّة لنظريّة الإنسان الكامل:

إنّ هذا المنهج الإبستمولوجيّ والسيميائيّ للعرفاء المسلمين دفع المستشرقين وبعض الباحثين العرب والمسلمين إلى التركيز على نقطتين رئيستين متشابكتين فيما يتعلّق ببحث تاريخ مسألة الإنسان الكامل؛ الأولى: أنّها مسألة غنوصيّة قديمة سبقت الحضارة الإسلاميّة، والثانية: أنّها وفدت إلى الفكر الإسلاميّ نتيجة التأثّر بعناصر غنّوصيّة خارجيّة من قِبَل الشيعة بمقاربتهم لها بأطروحة الإمامة؛ بسبب موقع الإمام في هرم الوجود، ولأنّ تحصيل الإمام للمعرفة يتمّ عن طريق الإلهام والإلقاء في



(1) مطهري، العرفان، م.س، ص63.

(2) ابن عربي، محمد بن علي: فصوص الحكم، والتعليقات عليه بقلم: أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، ج1، ص11؛ ج2، ص319-320-321.

(3) انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، ج7، ص337.

(4) عن رسول الله ﷺ: «لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها، فتظلموها». الإحسائي، عوالي اللئالي، م.س، ج4، ح81، ص80.

القلب والوراثة لعلم الأنبياء من دون الكسب عن طريق الاستدلال العقليّ[1].

وفي مقام مناقشة هذه الدعاوى، من المؤسف، أنّه عادة ما يعمد بعض المستشرقين وبعض المسلمين من أجل تسفيه عقيدةٍ ما وتصويرها على أنّها بدعة ومتناقضة مع أصول الإسلام، بنسبتها إلى بيئة معرفيّة وحضاريّة غير إسلاميّة، كأنْ يُقال هذه فكرة وردت من الفلسفة اليونانيّة، وتلك وفدت من التراث الفارسيّ أو الهنديّ أو الصينيّ، وهذه دخلت من مصادر يهوديّة أو مسيحيّة... وهكذا، ومع أنّ نسبة العقائد والأفكار إلى بيئاتها وشخصيّاتها أمر مطلوب في تدوين تاريخ الفلسفات الإنسانيّة وحفظ حقوق الإبداع الفكريّ للحضارات، لكنْ ما يحصل -غالباً- أنّه لا يُكتفى في نسبتها بمجرّد التوصيف، بل تتجاوزه إلى البعد المعياريّ

(1) للاطّلاع التفصيليّ على هذه الأقوال، انظر: كوربان، هنري، عن الإسلام في إيران مشاهد روحيّة وفلسفيّة، تعريب وتحقيق: نواف الموسوي، ط1، بيروت، دار النهار، 2000م، ص328، 385؛ تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة: نصير مروّة؛ حسن قبيسي، راجعه وقدّم له: موسى الصدر؛ عارف تامر، ط2، بيروت، عويدات للنشر والطباعة، 1998م، ص198؛ جولدتسيهر، أجنتس، العناصر الأفلاطونيّة المحدثة والغنّوصيّة في الحديث، ص218-220، منشور ضمن كتاب: بدوي، عبد الرحمن، التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة، ط4، الكويت، وكالة المطبوعات؛ بيروت، دار القلم، 1980م، ص226-227؛ العقيدة والشريعة في الإسلام، نقله إلى العربيّة: محمد يوسف موسى؛ وآخرون، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، بيروت، دار الرائد، 1946هـ.ق، القسم الرابع: الزهد والتصوّف، ص131، 136، 141، 146؛ بكر، كارل هينرش، تراث الأوائل في الشرق والغرب، ص12-13، منشور ضمن كتاب: بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، م.س؛ نيكولسون، رينولد ألن، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1375هـ.ق، ص159؛ شيدر، نظريّة الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري، م.س، ص21؛ ماسينيون، لوي: الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، ص113، منشور ضمن كتاب: بدوي، الإنسان الكامل؛ شيمل، آنا ماري: الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد؛ رضا حامد قطب، ط1، كولونيا-ألمانيا؛ بغداد، منشورات الجمل، 2006م، ص255؛ خوجة، لطف الله بن عبد العظيم: الإنسان الكامل في الفكر الصوفيّ، عرض ونقد، ط1، مصر، دار الهدي النبوي؛ السعودية، دار الفضيلة، 1430هـ.ق/ 2009م، الفصل السابع: جذور فكرة الإنسان الكامل في الثقافات القديمة، ص409-472؛ الشيبي، كامل مصطفى: الصلة بين التصوّف والتشيّع، ط3، بيروت، دار الأندلس، 1982م، ج1، ص406؛ أثولوجيا، ص134. منشور ضمن كتاب: بدوي، عبد الرحمن، أفلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت؛ بيروت، دار القلم، 1977م؛ الوكيل، عبد الرحمن: هذه هي الصوفيّة، ط3، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1979م، ص74-75؛ الدوسري، عائض بن سعد: الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلوطينيّة، ط1، بيروت، المكتب الإسلاميّ، 1428هـ.ق/ 2007م، مقدّمة الكتاب: ص6؛ النشار، نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، م.س، ص211؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط9، ج3، ص29، 274؛ مبارك، زكي: التصوّف الإسلاميّ في الأدب والأخلاق، بيروت، المكتبة العصرية، ج1، ص209-210.

لصبغ الفكرة بلون سلبيّ لاعقلانيّ وثنـيّ...!، وهـذا في الحقيقة أمر غريب صدوره من باحث موضوعيّ، وخصوصاً المسلم؛ لأنّه ينبغي أن يُربّي نفسه على الأخلاقيّات الإسلاميّة للبحث العلميّ التي ترى أنّ معيار حقّانيّة نظريّةٍ ما أو عدمها ليس في انتمائها إلى حقل دينيّ أو قوميّ أو جغرافيّ...، بل بالسؤال عنها: هل هي حقّ في ذاتها أم لا؟ بغضّ النظر عن منشئها.

فعن النبي عيسى عليه السلام، قال: «**خذوا الحقّ من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحقّ، كونوا نقّاد الكلام**»[1].

وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «**خذ الحكمة ولا يضرّك من أيّ وعاء خرجت**»[2].

فليس المنشأ الحضاريّ هو الذي يُحدّد حقّانيّة العقيدة والفكرة ويمنحها مشروعيّتها المعرفيّة، هذا مع الإشارة إلى أنّه كان لمسيرة النبوّة وتلامذة الأنبياء عليهم السلام دورٌ رئيسٌ في صناعة أفكار الحضارات الإنسانيّة، فلا يُمكن إنكار أنّ العديد من التصوّرات عن الكون والحياة؛ هي من موروثات العقائد الدينيّة القديمة التي بلّغها وعلّمها الأنبياء عليهم السلام للناس، لذا، يعتقد الفلاسفة والعرفاء أنّ كثيراً من أسماء المعروفين بالحكمة؛ هم في الواقع أنبياء أو تلامذتهم. يقول صدر المتألّهين الشيرازي في هذا السياق: «إنّ أولئك الأساطين من أعاظم الحكماء الأوّلين، المقتبسين أنوار علومهم من مشكاة نبوّة الأنبياء الماضين وأهل السفارة الإلهيّين؛ كهرمس المسمّى بوالد الحكماء[3]، وثالس الملطيّ،

(1) البرقي، أحمد بن محمد بن خالد: المحاسن، تصحيح وتعليق: جلال الدين الحسيني، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1370هـ.ق، ج1، ص229.

(2) الريشهري، محمد: موسوعة العقائد الإسلاميّة، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، ط1، قم المقدّسة، 1425هـ.ق، ج2، ص263. وفي هذا المعنى روايات كثيرة، انظر: الريشهري، محمد: العلم والحكمة في الكتاب والسنّة، تحقيق: مؤسّسة دار الحديث الثقافية، ط1، قم المقدّسة، دار الحديث، ص244 وما بعد.

(3) قيل إنّه النبي إدريس عليه السلام. انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، تقديم وتعليق: صلاح الدين الهواري، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 1998م، ج2، ص57.

وأنكسيمانس، وأغاثاذيمون[1] وإنباذقلس، وفيثاغورس، وسقراط ...»[2].

وفي هذا السياق، نُلاحظ أنّ كلّ من تعرَّض لنقد نظريّة الإنسان الكامل عند العرفاء وسجّل عليها أنّها غنّوصيّة أو أجنبيّة؛ لجرح النظريّة، لم يُناقشها من ناحية المشروعيّة المعرفيّة الإبستمولوجيّة؛ بالدخول في مطارحة فكريّة مع منهج معرفة الوجود في التصوّف الفلسفيّ، بطرح السؤال الآتي: هل يُمكن أن يصل الإنسان إلى لون خاصّ من المعرفة الذوقيّة من خلال تزكية النفس؟

وثانياً: لم يُناقشهم من ناحية ميثودلوجيّة في مناهج فهمهم للنصّ الدينيّ، وخصوصاً أنّ العرفاء يؤكّدون أنّ نظريّاتهم هي وليدة فهم النصوص الدينيّة بمنهج خاصّ[3]. وثالثاً: لم يعرض غالباً أيّ استدلالات عقليّة أو نقليّة تدلّ على بطلان نظريّة العرفاء، بل كلّ ما تمّ عرضه اتّهامات واستحسانات رأي، وأغلبها نتيجة سوء فهم -عن قصور أو تقصير- لمصطلحات العرفاء وحقلها الدلاليّ.

كما أنّ وقوع المتصوّفة والعرفاء بالشطح والخطأ والبدعة والاشتباهات... لا يزيد عن وقوع سائر الطبقات الثقافيّة؛ من المفسّرين والمتكلّمين والفقهاء... في ذلك، فهل هذا معناه إسناد أفكارهم إلى عوامل خارجيّة، أو رميهم بالزندقة؟![4].

مع الإشارة، إلى أنّ العرفاء لا يتنكّرون لأخذهم من معارف الحضارات الأخرى، كيف وهم يستشهدون في كتبهم بكلمات الحكماء السابقين، وكم من فرق بين كون التصوّف وليد الحضارة الإسلاميّة، مع الاستفادة من معارف الحضارات السابقة، وبين

(1) قيل: هو النبي شيث عليه السلام.

(2) الشيرازي، محمد: رسالة في الحدوث (حدوث العالم)، تصحيح وتحقيق: سيد حسين موسويان، إشراف: محمد خامنئي؛ بنياد حكمت، تهران، اسلامى صدرا، 1378هـ.ق، ص14-15. وهناك الكثير من هذه النماذج في نصوص الفلاسفة والعرفاء.

(3) مطهري، الإسلام وإيران عطاء وإسهام، م.س، ص420.

(4) مطهري، العرفان، م.س، ص66.

القول بأنّ التصوّف وليد العناصر الأجنبيّة؛ كلاًّ أو جلاًّ[1].

وعلى كلّ حال، سنقوم في الفقرات الآتية بتسليط الضوء على نبذة مختصرة جدّاً عن أطروحة الإنسان الكامل؛ كما عرضها العرفاء في نصوصهم وفصوصهم، لعلّ ذلك يوضّح مرادهم، ويُقرّبه من الأذهان، ويرفع بعض الالتباسات والاشتباهات حول فهم هذه النظريّة في المدرسة العرفانيّة.

## رابعاً: الهندسة الدائريّة للوجود عند العرفاء:

يُشبّه العرفاء نظام الوجود بالشكل الدائريّ، ويُقسّمون دائرة الوجود إلى قوسين: قوس النزول أو سلسلة البدء، وقوس الصعود أو سلسلة العود، والله تعالى هو مبدء سلسلة النزول، ومنتهى سلسلة العود والرجوع، وهو المحيط بهما: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيۡءٖ مُّحِيطُۢ﴾[2]، وهذا ما يفهمونه من النصوص القرآنيّة[3]؛ كقوله - تعالى -: ﴿إِنَّهُۥ يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[4]، والبحث عن أطروحة الإنسان الكامل تستلزم التمييز المنهجي بين القوس النزوليّ للدائرة الوجوديّة والقوس الصعوديّ، ويُمكن تلخيص الفارق الجوهري بينهما، بأنّ دراسة الإنسان الكامل في قوس النزول ذات بعد أنطولوجيّ (العرفان النظريّ)، أمّا في قوس الصعود فهي ذات بعد سلوكيّ (العرفان العمليّ).

### 1. الرؤية العرفانيّة للذّات الإلهيّة:

نؤكّد بدايةً، على أنّ ما سنعرضه من مباحث عن الحقّ تعالى في الرؤية العرفانيّة هو باعتبار التحليل العقليّ لمقتضيات إبستمولوجيّة وتعليميّة، لا بلحاظ الواقع العينيّ، حيث إنّ العرفاء لأجل تسهيل التعليم لفهم حقيقة

(1) انظر: ماسينيون ومصطفى عبد الرازق، التصوّف، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلاميّة، ط1، مكتبة المدرسة، دار الكتاب اللبناني، 1984.

(2) سورة فصلت، الآية 54.

(3) انظر: الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص79.

(4) سورة يونس، الآية 4؛ وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ﴾ (سورة الأعراف، الآية 29)؛ ﴿كَمَا بَدَأۡنَآ أَوَّلَ خَلۡقٖ نُّعِيدُهُۥ﴾ (سورة الأنبياء، الآية 104).

الوجود؛ نظروا إليها من خلال اللحاظات العقليّة؛ لأنّ التجريد المطلق والمبالغة في التنزيه العقليّ يعزل الحقّ عن الخلق، ويُدخِل الباحث في حدّ التعطيل المعرفيّ، وهو لا يقلّ خطورة عن التشبيه والتجسيم[1]، فالاعتبارات المفاهيميّة المتكثّرة ذهنيّاً هي التي تمنح العرفان النظريّ إمكانيّته ووقوعه، وكما يُعبِّر الإمام الخمينيّ: «لولا الحيثيّات لبطلت الحكمة»[2]، وانطلاقاً من هذه القاعدة المنهجيّة، نظر العرفاء إلى الحقّ تعالى؛ انطلاقاً من اعتبارات ثلاثة: الذّات، الاسم والصفة، والفعل والأثر. والعقل البشريّ لديه هذه القدرة التجريديّة في النظر إلى الذّات الإلهيّة.

## أ. ذات الحقّ بما هي هي:

يجمع العرفاء على أنّ موضوع علم العرفان النظريّ ليس ذات الحقّ بما هو هو[3]؛ لأنّ موضوع أيّ علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن محمولات الموضوع الذاتيّة، والحمل عبارة عن إثبات شيء لشيء بحيث يتشكّل من ذلك قضيّة تصديقيّة مكوّنة من موضوع ومحمول منسوب إليه، ومن القواعد المنطقيّة البديهيّة أنّ التصديق فرع التصوّر، وما لا يُمكن تصوّره يكون مجهولاً، فيستحيل الحكم عليه إيجاباً أو سلباً، وذات الحقّ بما هي متمحّضة في الوجود والبساطة المطلقة، يمتنع تصوّرها لعجز القابل وقصوره؛ أي الذهن البشريّ، فتكون مجهولاً مطلقاً[4]، والمجهول المطلق لا يُخبَر عنه، ولا يُشكِّل موضوعاً لأيّ حكم عقليّ، لذا، تكون الذّات الإلهيّة في غيب محض وكمون صرف، وتنحصر معرفتها به تعالى؛ كما



(1) سُئِلَ الإمام محمد الجواد عليه السلام: يجوز أن يُقال لله: إنّه شيء؟ قال: «نعم، يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل، وحدّ التشبيه». الكليني، الكافي، م.س، ج1، ص82.

(2) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص34.

(3) ابن تركة، تمهيد القواعد، م.س، ص168، حاشية رقم 3.

(4) القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، م.س، ص35. ويقول عبد الرحمن الجامي: «إنّ حقيقة الحقّ مجهولة». الجامي، عبد الرحمن بن أحمد: نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تقديم وتصحيح: ويليام جيتيك؛ بيشكفتار جلال الدين الأشتياني، ط2، تهران، مؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، 1381هـ.ش، ص29.

ورد في بعض الأدعية المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام: «**يا من لا يعلم ما هو إلا هو**»[1]. وكما أنّ الحقّ بما هو هو لا يصل إليه الفيلسوف بالتصوّر العقليّ، لا يصل إليه العارف بالسلوك والسير القلبيّ -أيضاً-[2]؛ لأنّ المعرفة بأيّ نحو أُخِذَت هي عبارة عن ظهور شيء لشيء، والمفروض أنّ الذّات بما هي هي في غيب وبطون[3]، لذا يرى العرفاء أنّ غاية المعرفة البشريّة بالألوهيّة وكمالها هو بالإقرار بالعجز عن معرفة الحقّ في ذاته[4]. ويُعبّر للضرورة التفهيميّة[5] عن هذه المرتبة في اصطلاح العرفاء بعبارات مختلفة؛ مثل: الغيب المطلق، الهويّة المطلقة، غيب الغيوب، العنقاء المغرب، الهويّة الغيبيّة، والكنز المخفيّ...[6].

وعلى ضوء هذه القاعدة، يفهم العرفاء العديد من النصوص الدينيّة الواردة في هذا السياق؛ منها ما ورد من تسبيح النبي محمد صلى الله عليه وآله وتنزيهه نفسَه عن الوصول إلى مرتبة حقّ المعرفة وكنهها؛ حيث قال: «**سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك**»[7]، «**ولا يبلغ أحد كنه معرفته. فقيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، الله أعلى وأجلّ أن يطّلع أحد على كنه معرفته**»[8].



(1) الكفعمي، إبراهيم بن علي: جنّة الأمان الواقية وجنّة الإيمان الباقية (المصباح)، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1403هـ.ق/ 1983م، ص264.

(2) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص16.

(3) وليس الغيب والباطن هنا مقابل اسم الشهيد (على وزن اسم المفعول) والظاهر، بل للتعبير فقط.

(4) الخميني، روح الله: تعليقات على فصوص الحكم ومصباح الأنس، ط1، طهران، مؤسّسة باسدار اسلام، 1406هـ.ق، ص58.

(5) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص17. وانظر: الطباطبائي، محمد حسين: رسالة التوحيد، المطبوعة ضمن مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، تحقيق: صباح الربيعي، ط1، قم المقدّسة، مكتبة فدك لإحياء التراث، 1428هـ.ق/ 2007م، ص36-41.

(6) هذه ليست أسماءً للذّات الإلهيّة؛ لأنّ الذّات بهذا الاعتبار هي مرتبة اللا إسميّة، ومرتبة اللاتعيّن؛ أي غير مأخوذ فيها أيّ لحاظ، لا لحاظ وجوديّ لاسم معيّن (الصفات الثبوتيّة)، ولا لحاظ عدميّ لاسم معيّن (الصفات السلبيّة). انظر: القمي، القاضي سعيد: التعليقة على الفوائد الرضوية، ص149.

(7) الإحسائي، عوالي اللئالي، م.س، ج4، ص132.

(8) م.ن، ص132.

### ب. مرتبة الواحديّة:

وهي مرتبة النظر العقليّ إلى الذّات الإلهيّة، لا بما هي هي، حقيقةً غير متعيّنة، بل بلحاظ تعيّنها بالأسماء الإلهيّة الذاتيّة، حيث إنّ «الاسم عند العرفاء هو حقيقة الوجود مأخوذة بتعيّن من التعيّنات الصفاتيّة من كمالاته تعالى... فنفس الوجود الذي لم يلحظ معه تعيّن ما، بل بنحو اللاتعيّن البحت هو المسمّى، والوجود بشرط التعيّن هو الاسم، ونفس التعيّن هو الصفة»[1]؛ فهنا ثلاثة أمور: ذات الحقّ بما هي هي، والمعنى أو الصفة (العلم، القدرة، الحياة، الرحمة ...)، والاسم؛ وهو عبارة عن الذّات باعتبار معنى من المعاني الإيجابيّة الوجوديّة أو السلبيّة العدميّة[2]، فإطلاق اسم العالم أو القادر على الذّات الإلهيّة معناه الذات المتلبّسة بالعلم أو القدرة...، فهذه المرتبة هي مرتبة ظهور الأسماء والصفات الإلهيّة، التي تظهر بتوسّط «**الفيض الأقدس**»[3]، ووظيفته جعل نور تلك الحقيقة الغيبيّة ينعكس في مرايا الأسماء والصفات، وأوّل ما يظهر عن الفيض الأقدس اسم الله الأعظم الجامع لحقائق كلّ الأسماء والصفات الإلهيّة، ثمّ تظهر الأسماء والصفات بترتيب نسقيّ خاصّ...، ويكون الاسم الأعظم هو حلقة الوصل بين الفيض الأقدس وبين الأسماء والصفات[4].

وبعد هذا الظهور والتعيّن والتجلّي تتّصف الذّات بالأسماء والصفات وتُحمَل عليها، ويُخبَر عنها، فيُقال: هو الله، الحيّ، القيوم، العالم، القادر، الرحمن، الرحيم...

وهذا التكثّر الأسمائيّ والصفاتيّ ليس على نحو التكثّر الخارجيّ الواقعيّ حقيقة[5]، بل هو تكثّر مفاهيميّ بلحاظ الحاجة الإبستمولوجيّة للإنسان

---

(1) السبزواري ، هادي: شرح الأسماء، تحقيق: نجفقلي حبيبي، طهران، دانشكاه تهران، 1996م، ج1، ص214.

(2) ابن تركة، تمهيد القواعد، م.س، ص266.

(3) الفناري، مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب، م.س، ص252.

(4) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص-32 33.

(5) انظر: م.ن، ص40.

للتعبير عن الذّات الإلهيّة[1]. وذلك؛ لأنّ الذّات الإلهيّة بسيط الحقيقة لا تكثّر فيها، فصفاته عين ذاته، وكلّ صفة هي عين الصفة الأخرى[2].

والاسم هو علامة تدلّ على الشيء، وتعيّنه بنحو يتميّز به عن غيره، والمراد بالاسم في اصطلاح العرفاء ليس هو اللفظ المشافهيّ أو المكتوب؛ لأنّ هذا في اصطلاحهم يُطلَق عليه «**اسم الاسم**»، بل «المراد من الاسم في عرف العرفاء؛ هو المعنى المحمول على الذّات»[3]، وبعبارة أخرى الأسماء؛ هي المحمولات العقليّة التي تعدّ علامات ومعرّفات للذّات الموصوفة والموسومة بها. ولذا يقول صدر المتألّهين الشيرازي: «أسماء الله تعالى بالحقيقة؛ هي المحمولات العقليّة المشتملة عليها ذاته الأحديّة»[4].

والحقّ في مرتبة غيب الغيوب ليس له أسماء ونعوت؛ لأنّ غيره تعالى ليس إلا العدم المطلق، فلا يحتاج إلى تعيّن يمتاز به عن غيره، ولذلك يكون للأسماء تعيّناً للحاجة الإبستمولوجيّة للإنسان من جهة، ولحاجة المناداة والدعاء والارتباط العباديّ مع الله تعالى[5].

وكلّ اسم من الأسماء الإلهيّة له أثر خاصّ به، فأثر اسم الرحمن غير أثر اسم شديد العقاب، وحكم اسم النافع غير حكم اسم الضارّ، وهكذا...[6]، وهذه العلاقة بين الاسم وأثره وليدة قانون التسانخ والتشاكل، بين الاسم (أ) وبين الفعل والأثر الناتج عنه (ب) ... إلخ، فأسماء الله تعالى «لها



(1) الجندي، مؤيّد الدين: شرح فصوص الحكم، تصحيح وتعليق: جلال الدين الآشتياني، ط2، قم المقدّسة، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، 1423هـ.ق، ص241.

(2) الطباطبائي، محمد حسين: رسالة الأسماء، المطبوعة ضمن مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، تحقيق: صباح الربيعي، ط1، قم المقدّسة، مكتبة فدك لإحياء التراث، 1428هـ.ق/ 2007م، ص51.

(3) الشيرازي، محمد: أسرار الآيات، تصحيح: محمد خواجوى، انتشارات انجمن اسلامي حكمت وفلسفة ايران، 1402هـ.ق، ص41.

(4) م.ن، ص42.

(5) ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ﴾ (سورة الأعراف، الآية180). وعن ابن سنان، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل كان الله عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم... وليس يحتاج أن يسمي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها، لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف ...». الصدوق، محمد بن علي: التوحيد، تحقيق: علي أكبر غفاري، بيروت، ط1، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1427هـ.ق/ 2006، ص191.

(6) الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، م.س، ص44.

أحكام ثابتة وآثار لازمة؛ هي مظاهرها، وربّما يطلق عند العرفاء الاسم ويُراد به المظهر؛ لأنّه - أيضاً - فرد من معنى ذلك الاسم؛ كما في قوله - تعالى -: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[1]»[2].

ويعتقد العرفاء بوجود علاقة خاصّة ونسبة معيّنة بين الأسماء الإلهيّة، فبعضها اسم كلّيّ، وبعضها جزئيّ، وبعضها أوسع إحاطة من البعض الآخر...[3]، كما أنّ هناك ترتّباً خاصّاً بين الأسماء؛ من أسفل إلى أعلى؛ بنحو تنتهي جميع الأسماء إلى اسم أوسع دائرة، وأرفع محلّاً، وأعظم أثراً من جميع الأسماء، يُطلَق عليه الاسم الأعظم؛ وهو «الاسم الذي يترتّب عليه كلّ أثر متصوَّر من الإيجاد والإعدام، من الإبداء والإعادة والخلق والرزق والإحياء والإماتة والحشر والنشر والجمع والفرق، وبالجملة كلّ تحويل وتحوّل جزئيّ وكلّيّ»[4].

ولذا عرّف العرفاء الاسم الأعظم بأنّه اسم الذّات الموصوفة بجميع الصفات والكمالات، واسم العلم للذّات الموجدة للعوالم كلّها[5]، وذهب مشهورهم إلى أنّه اسم «**الله**»[6].

2. **الأعيان الثابتة الأزليّة:**

إنّ كلّ ما في عوالم الوجود؛ من مظاهر وتجلّيات؛ هي فعل الله تعالى، والفعل مسبوق بتعلّق المشيئة بما يُراد إيجاده في الخارج، فما تعلّقت به إرادة الله تعالى يصدر الأمر إليه بلسان التكوين بكلمة كن الوجوديّة؛ فينوجد، والإرادة على الشيء مسبوقة بالعلم به؛ لعدم إمكانيّة تعلّق المشيئة والإرادة بالمجهول، فكلّ مظهر موجود في عالم الأعيان

(1) سورة الإسراء، الآية 84.
(2) الشيرازي، أسرار الآيات، م.س، ص43. وعندما يقولون بأنّ النبيﷺ؛ كما سيأتي اسم الله الأعظم، يقصدون المعنى المظهريّ للاسم.
(3) انظر: الطباطبائي، رسالة الأسماء، م.س.
(4) م.ن، ص77.
(5) الجندي، شرح فصوص الحكم، م.س، ص74.
(6) انظر: الخميني، تعليقات على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس، م.س، ص190.

الخارجيّة له وجود سابق في علم الله تعالى[1]. وهذا النحو من الوجود العلميّ لماهيّة الشيء في الذّات الإلهيّة يُطلق عليه اسم العين الثابتة. وقد فهم العرفاء هذا المعنى من قوله - تعالى -: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[2].

وهذه الأعيان الثابتة عبارة عن صور ولوازم وآثار الأسماء الإلهيّة في الحضرة العلميّة؛ لأنّ صورة الشيء عبارة عن ظهوره، فالأسماء صورة الحقّ من حيث تجلّيه في الواحديّة، والأعيان الثابتة هي صورة الأسماء الإلهيّة ولازمة لها، وتحصل بالتجلّي الثاني للفيض الأقدس في الحضرة العلميّة، حيث إنّ كلّ اسم من الأسماء الإلهيّة طالب بلسان حاله للظهور، وظهوره العلميّ هي الأعيان الثابتة[3].

### 3. الفيض المقدّس:

اتّضح أنّ الأعيان الثابتة تطلب الظهور في النشأة العينيّة الخارجيّة، وحتّى تتنزّل وتظهر من الذّات الإلهيّة إلى العالم الخارجيّ، تحتاج إلى الإفاضة الإلهيّة، وهذا الفيض الإلهيّ الذي تبصر بواسطته الماهيّات نور الوجود في العالم الخارجيّ، يُطلَق عليه اسم الفيض المقدّس. وبهذا الفيض المقدّس تظهر عوالم الوجود.

### 4. العوالم الكلّيّة للوجود:

يرى العرفاء أنّ نظام الوجود يقتضي أن يكون التجلّي والظهور الإلهيّ؛ بنحو تراتبيّ في العوالم؛ بحسب قربها أو بُعدها عن مصدر الفيض الإلهيّ؛ بمعنى أنّه كلّما اقترب العالَم من مصدر الفيض؛ كلّما كان أكمل وأشرف وأفضل وأقدم ذاتاً، وكلّما تنزّل وتدنّى عن مصدر الفيض؛ كلّما كان أنقص، وقد قسّموا هذه العوالم إلى:

(1) انظر: الآملي، حيدر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح: هنري كوربان؛ عثمان اسماعيل يحيى، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، 1368، ص680؛ والآملي، تفسير المحيط الأعظم، م.س، ج1، ص387.
(2) سورة الحجر، الآية 21.
(3) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص30.

- عالم الجبروت والأنوار والعقول المجرّدة (والنفوس الكلّيّة).
- عالم الملكوت والمثال والخيال المنفصل.
- عالم الناسوت والشهادة والملك والطبيعة والمادّة والهيولى.

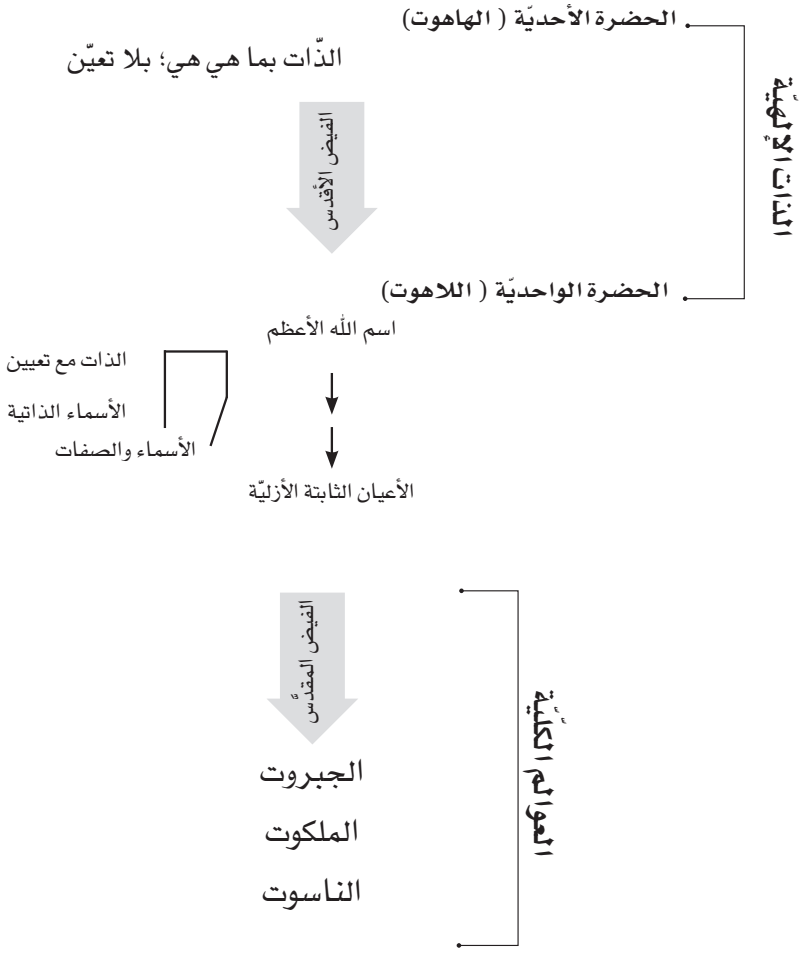
وكلّ عالم من هذه العوالم هو مظهر للعالم الأسبق؛ بمعنى أنّ «كلّ عالم متأخّر مظهر العالم المتقدّم، فعالم الناسوت مظهر عالم الملكوت؛ وهو مظهر الجبروت؛ وهو مظهر اللاهوت؛ وهو مظهر الهاهوت»[1]. فالعلاقة بين العوالم هي علاقة المظهريّة، وبلغة فلسفيّة؛ هي علاقة العلّيّة والمعلوليّة؛ بمعنى أنّ كلّ مرتبة من هذه المراتب معلولة للمرتبة التي تسبقها، وإنّ علة العلل هو الله.

انطلاقاً ممّا تقدّم في نظريّة الوجود العرفانيّة تتّضح نقاط عدّة:

- أنّ كلّ اسم خاصّ من الأسماء الإلهيّة يظهر في عين ثابتة تُعدّ من لوازمه.
- أنّ كلّ عين ثابتة في الحضرة العلميّة تطلب الظهور في الخارج بماهيّة خاصّة، فتظهر في النشأة العينيّة بوجود خاصّ.
- أنّ كلّ موجود خاصّ هو مظهر اسم خاصّ.



(1) الخميني، مصطفى: تفسير القرآن الكريم، ط1، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1418هـ.ق، ج1، ص357. الهاهوت: يُقصَد به عالم الذات الإلهيّة اللامتعيّنة بالأسماء والصفات، ويُشار إلى هذا العالم بكلمة: ها هو، لكونه غيب الغيوب، ومن هنا جاءت التسمية بالهاهوت. انظر: الحفيان، عبد المحمود بن الشيخ الجيلي: نظرات في التصوّف المصطلح والمفهوم، ط3، 1431هـ.ق/ 2010م، ص230.








## خامساً: الإنسان الكامل في القوس النزوليّ للدائرة الوجوديّة:

من جملة أسماء الذّات الإلهيّة الاسم الأعظم «**الله**»، وبما أنّ الأسماء الإلهيّة لا بدّ لها من مظهر يحكي عنها في الوجود الخارجيّ، فالسؤال الطبيعيّ الذي يطرح نفسه هنا: ما هو الموجود الذي يُعدّ مظهراً لاسم الله الأعظم؟ والجواب عن هذا السؤال هو الذي يعطف بنا الطريق لتسليط الضوء على الإنسان الكامل في قوس النزول.

قُلنا إنّ نظام الوجود عند العرفاء يظهر على ترتيب خاصّ؛ من حيث الأشرفيّة، فأوّل ما ظهر وتجلّى في دار الوجود؛ هو الموجود الجامع لجميع

أنواع الكمالات بالفعل، والمشتمل على جميع صفات الجمال والجلال بأشرف وأعلى ما يُمكن أن يحصل في عالم الوجود الإمكانيّ[1]، يُطلق عليه اسم العقل الأوّل[2]، وبلغة عرفانيّة الوجود العامّ المنبسط على هياكل جميع الماهيّات...[3].

وهكذا، كلّما تنازلت مراتب الوجود؛ انخفضت نسبة الأشرفيّة، حتى تنتهي إلى أخسّ مرتبة في عالم الوجود؛ وهي مرتبة المادّة والطبيعة الحاملة للقوّة والاستعداد.

### 1. النصوص الدينية في أوّل ما خَلَق الله:

يرى الحكماء من الفلاسفة والعرفاء، أنّ الأحاديث والروايات قد عبّرت عن أوّل صادر أو مظهر بتعبيرات مختلفة، نعرض منها:

- عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**أوّل ما خلق الله العقل**»[4].
- وعنه ﷺ -أيضاً-: «**إنّ أوّل ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب، قال: ربّ وماذا أكتب؟ قال: اكتب مقادير كلّ شيء حتى تقوم الساعة**»[5]. وروي قريب منه عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام[6].
- وفي رواية أنّه سُئِلَ الإمام علي عليه السلام: أخبرني عن أوّل ما خَلَق الله تبارك وتعالى؟ فقال: «**خلق النور...**»[7].





(1) انظر: الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص51.
(2) انظر: الفناري، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، م.س، ص193.
(3) والنفس الرحمانيّ، والحقّ المخلوق به، والفيض الساريّ الذي هو أصل العالم وحياته في جميع السماوات والأرضين في كلّ بحسبه. القونوي، محمد بن إسحاق: رسالة النصوص، تعليقات ميرزا هاشم اشكورى، تصحيح جلال الدين آشتيانى، تهران، مركز نشر دانشكاهى، 1362، ص47.
(4) الإحسائي، عوالي اللئالي، م.س، ج4، ص99.
(5) السجستاني، أبي داود: سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، ط1، بيروت، دار الفكر، 1410هـ.ق/ 1990م، ج2، ص413؛ الترمذي، محمد بن عيسى: سنن الترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، ط2، بيروت، دار الفكر، 1403هـ.ق/ 1983م، ج3، ص311. وفيه: «قال: ما أكتب؟ القدر ما كان وما هو كائن إلى الأبد»؛ والهيثمي، علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1408هـ.ق/ 1988م، ج7، ص128.
(6) القمي، علي بن إبراهيم: تفسير القمي، تصحيح: طيب الموسوي الجزائري، ط3، قم المقدّسة، دار الكتاب، 1404هـ.ق، ج2، ص198.
(7) الصدوق، محمد بن علي: علل الشرائع ، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، دار البلاغة، ج2، ص593.

– وفي رواية أنّه سُئِلَ الإمام محمد الباقر عليه السلام: ما أوّل ما خَلَق الله عزّ وجلّ من خلقه؟ فقال عليه السلام: «**... إنّ الله علا ذِكْره كان ولا شيء غيره، ... فأوّل شيء خلقه من خلقه الشيء الذي جميع الأشياء منه؛ وهو الماء. فقال السائل: فالشيء خلقه من شيء أو من لا شيء؟ فقال عليه السلام: خلق الشيء لا من شيء كان قبله، ولو خلق الشيء من شيء؛ إذاً لم يكن له انقطاع أبداً، ولم يزل الله إذاً ومعه شيء، ولكنْ كان الله ولا شيء معه، فخلق الشيء الذي جميع الأشياء منه؛ وهو الماء**»[1].

– وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل؛ وهو أوّل خلق من الروحانيّين عن يمين العرش من نوره. فقال له: أدبر، فأدبر، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل. فقال الله تبارك وتعالى: خلقتك خلقاً عظيماً، وكرّمتك على جميع خلقي**»[2].

وبهذا يتبيّن أنّ أوّل ما ظهر في دار الوجود؛ وفق منطق هذه الأحاديث والروايات –وغيرها من روايات كثيرة وردت بنفس اللفظ أو المعنى–؛ هو: «**العقل**»، «**القلم**»، «**النور**»، «**الماء**».

وقد ذهب العرفاء والفلاسفة والمتكلّمون إلى أنّ الجمع بين هذه الروايات يتمّ من خلال قاعدة تعدّد الألفاظ لشمول المعاني؛ أي أنّ كلّ لفظ منها يحكي عن حيثيّة من حيثيّات ذلك المخلوق الأوّل، فهي متّحدة ذاتاً، مختلفة في الحيثيّة، فهو من حيث إنّه مجرّد يعقل ذاته ومبدأه وذوات وصفات سائر الموجودات؛ يُسمّى عقلاً، ومن حيث إنّه ظاهر بذاته ومُظهِر لوجودات غيره من المبدأ؛ يُسمّى نوراً؛ لأنّ النور هو الظاهر بذاته المظهِر لغيره، ومن حيث إنّه حيّ وبسببه حياة كلّ موجود؛ يُسمّى الماء، ومن حيث إنّه روح جميع الموجودات؛ يُسمّى روحاً، ومن حيث إنّ نقوش

(1) الصدوق، التوحيد، م.س، ص66.
(2) الكليني، الكافي، م.س، ج1، ص21؛ والبرقي، المحاسن، م.س، ج1، ص196.

العلوم والكائنات في اللوح المحفوظ بتوسّطه؛ يُسمّى قلماً، فالمعنى في الجميع واحد والعبارات مختلفة[1].

2. **مصداق العقل الأوّل والقلم والنور والماء:**

من الواضح أنّ هذه الأحاديث والروايات لم تُصرّح بمن هو مصداق هذا الصادر الأوّل والعقل والقلم والنور والماء، ولكنّ هناك أحاديث أخرى، وجدها العرفاء مصرّحة بوضوح بأنّ المصداق الحقيقي؛ هو نور النبي محمد ﷺ؛ منها:

- عن رسول الله ﷺ: «**أوّل ما خلق الله نوري**»[2].
- وعن جابر بن عبد الله، قال: قلت لرسول الله ﷺ: أوّل شيء خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: «**نور نبيّك يا جابر، خلقه الله، ثمّ خلق منه كلّ خير**»[3].
- وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**قال الله تبارك وتعالى: يا محمد، إنّي خلقتك وعليّاً نوراً؛ يعني روحاً بلا بدن، قبل أن أخلق سماواتي وأرضي وعرشي وبحري، فلم تزل تهلّلني وتمجّدني...**»[4].
- وعنه عليه السلام -أيضاً-: «**إنّ الله كان إذ لا كان، فخلق الكان والمكان، وخلق الأنوار، وخلق نور الأنوار الذي نورّت منه الأنوار، وأجرى فيه من نوره الذي نورّت منه الأنوار؛ وهو النور الذي خلق منه محمّداً وعليّاً، فلم يزالا نورين أوّلين، إذ لا شيء كون قبلهما...**»[5].

(1) انظر: الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، م.س، ص144؛ والجيلي، الإنسان الكامل، م.س، ص10. والمازندراني، محمد صالح: شرح أصول الكافي، تعليق: أبو الحسن الشعراني، تصحيح: علي عاشور، ط1، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1421هـ.ق/ 2000 م، ج12، ص13؛ الإيجي، عضد الدين: المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط1، بيروت، دار الجيل، 1417هـ.ق/ 1997م، ج2، ص686.

(2) الإحسائي، عوالي اللئالي، م.س، ج4، ص99.

(3) المجلسي، محمد باقر: بحار الأنوار، تحقيق: إبراهيم الميانجي؛ محمد باقر البهبودي، ط2، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403هـ.ق/ 1983م، ج15، ص24؛ والحلبي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبيّة، ج1، ص50.

(4) الكليني، الكافي، م.س، ج1، ص440.

(5) م.ن، ص442.

- وعن الإمام محمد الباقر عليه السلام: «**إنّ الله أوّل ما خلق خلق محمّداً وعترته الهداة المهتدين؛ فكانوا أشباح نور بين يدي الله...**»[1].
- وعن الإمام محمد الجواد عليه السلام: «**إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل متفرّداً بوحدانيّته، ثمّ خلق محمّداً وعليّاً وفاطمة، فمكثوا ألف دهر، ثمّ خلق جميع الأشياء، فأشهدهم خلقها، وأجرى طاعتهم عليها، وفوَّض أمورها إليهم...**»[2].

وفي هذا المعنى عشرات الروايات التي تملأ الموسوعات الحديثيّة الشيعيّة والسنّيّة[3]، وتُفيد أنّ نور النبي صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام؛ هو أوّل موجود صدر عن الله تعالى.

يقول الإمام الخميني في شرح الحديث الرابع الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام: «**أوّل الخلق روح رسول الله وعليّ صلَّى الله عليهما وآلهما، أو أرواحهم؛ إشارة إلى تعيّن روحانيّتهم الَّتي هي المشيئة المطلقة والرحمة الواسعة تعيّناً عقليّاً؛ لأنّ أوّل الظهور هو أرواحهم عليهم السلام... ونور الأنوار؛ هو الفيض المنبسط والوجود المطلق الَّذي منه الحقائق العقليّة وغيرها والعوالم الصاعدة والنازلة... فعلى هذا، يكون المراد من نور الأنوار؛ هو العقل المجرّد الأوّل...**»[4].

### 3. الحقيقة المحمّديّة مظهر الاسم الأعظم:

وبهذا يظهر أنّ أوّل ما ظهر في دار الوجود؛ بوصفه مظهراً لاسم الله الأعظم؛ هو الحقيقة المحمّديّة التي هي حقيقة الإنسان الكامل. يقول الإمام الخميني: «**أمّا الاسم الأعظم، بحسب الحقيقة العينيّة؛ فهو**

(1) الكليني، الكافي، م.س، ج1، ص442.
(2) م.ن، ص441.
(3) روى ابن عساكر علي بن الحسن في تاريخ مدينة دمشق عن سلمان، قال: سمعت حبيبي رسول الله يقول: «**كنت أنا وعلي نوراً بين يدي الله، مطيعاً يُسبّح الله ذلك النور ويُقدّسه، قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام...**». تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر، 1415هـ.ق، ج41، ص67. وانظر: القندوزي، سليمان بن إبراهيم: ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق: علي جمال أشرف الحسيني، ط1، دار الأسوة، 1416هـ.ق، ج1، الباب الأوّل: في سبق نور رسول الله صلى الله عليه وآله.
(4) الخميني، مصباح الهداية، م.س، ص80-83.

**الإنسان الكامل خليفة الله في العالمين؛ وهو الحقيقة المحمّديّة ﷺ... وهذه البنية المسمّاة بمحمّد بن عبد الله ﷺ، النازلة من عالم العلم الإلهيّ إلى عالم الملك، لخلاص المسجونين في سجن عالم الطبيعة مجملة تلك الحقيقة الكلّيّة»**[1].

### 4. اسم الله الأعظم في النصوص الدينيّة:

ويرى عرفاء الشيعة أنّ هذا ما أشارت إليه النصوص الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام بوضوح؛ منها: ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**إنّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً؛ وإنّما كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلّم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس؛ حتّى تناول السرير بيده، ثمّ عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين، ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف واحد عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم**»[2].

وفي رواية أخرى عن ولده الإمام الصادق عليه السلام: «**... وإنّ اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً، أعطى محمّداً اثنين وسبعين حرفاً، وحجب عنه حرف واحد**»[3].

### 5. تعريف الإنسان الكامل في نصوص العرفاء:

يقول القيصري في تعريف الإنسان الكامل: «**مرتبة الإنسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهيّة والكونيّة من العقول والنفوس الكلّيّة والجزئيّة، ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزّلات الوجود**»[4].

(1) الخميني، شرح دعاء السحر، م.س، ص78.
(2) الكليني، الكافي، م.س، ج1، ص230، باب ما أعطي الأئمّة من اسم الله الأعظم، ح1.
(3) م.ن، ح2.
(4) القيصري، شرح فصوص الحكم، م.س، ص24.

ويُطلق عليه عندهم أسماء مختلفة: خليفة الله، آدم الحقيقيّ، نسخة الحقّ، صورة الرحمن، قطب الأقطاب، مرآة الحقّ[1]، الآية الكبرى...

## سادساً: الإنسان الكامل في قوس الصعود:

تقدَّم أنّ العرفاء يعتقدون بأنّ نظام الوجود مهندس بطريقة الدائرة؛ فيه قوسان: قوس النزول أو سلسلة البدء، وقوس الصعود أو سلسلة العود، وهناك موازاة بين المراتب في السلسلتين؛ بمعنى أنّ كلّ مرتبة من مراتب العود؛ هي في مقابل مراتب النزول المضاهية لها[2]، ويرون أنّ مركز المحيط والنقطة المركزيّة الواقعة بين دائرة المحيط ويدور عليها الوجود الكلّيّ وإليها تنتهي خطوط الموجودات كلّها؛ هو الإنسان، فـ«**الإنسان بين تلك الدورتين؛ كالنقطة الواقعة بين المحيط والقطب الذي يدور عليه الرحى**»[3]، ولذلك خلقه الله تعالى على صورته، وكرّمه، وفضّله، وعلّمه الأسماء كلّها، وسخّر الله تعالى له ما في السماوات وما في الأرض جميعاً، وجعله خليفته في أرضه...

يقول ابن عربي: «**إنّ الوجود دائرة، فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأوّل؛ الذي ورد في الخبر أنّه أوّل ما خلق الله العقل؛ فهو أوّل الأجناس، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنسانيّ، فكملت الدائرة واتّصل الإنسان بالعقل؛ كما يتّصل آخر الدائرة بأوّلها، فكانت دائرة، وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأوّل الذي هو القلم - أيضاً-، وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر**»[4].

ولكن، كيف يكون الإنسان الكامل هو ختم الدائرة؛ كما كان بدءها؟

(1) الجيلي، الإنسان الكامل، م.س، ص97.
(2) انظر: الداماد، تعليقة على اختيار معرفة الرجال، تحقيق: مهدي الرجائي، قم المقدّسة، مؤسّسة آل البيت 1404 ،عليهم السلام هـ.ق، ج1، ص225 وما بعد.
(3) الآملي، تفسير المحيط الأعظم، م.س، ج2، ص422.
(4) ابن عربي، محمد بن علي: الفتوحات المكّيّة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص125.

يُجيب العرفاء بأنّ أوّل مراتب الوجود بدءاً في قوس الصعود؛ هي عالم الناسوت والطبيعة والهيولى؛ أي هي نهاية سلسلة النزول، فمنتهى قوس النزول؛ هو مبتدأ قوس الصعود، وهذه المرتبة الهيولانيّة فاقدة لكلّ كمال فعليّ، لكنّها تحمل قوّة قبول جميع الكمالات بالاشتمال الانفعاليّ، وهكذا يتعاكس نظام الوجود صعوداً مقابل النزول، ليتحرّك من الخسّة إلى الشرف، ومن النقص إلى الكمال، إلى أن ينتهي إلى حدّ أخير لا يتعدّاه، يكون هو منتهى مراتب الكمال في سلسلة العود، والله سبحانه هو منتهى سلسلة العود، فمنه البداية وإليه النهاية.

وأشرف موجود في سلسلة مراتب الصعود؛ هو النبي محمد ﷺ الذي وصل إليها بتزكية نفسه؛ التي هي لوح استجماع لكلّ الكمالات الممكنة الكامنة فيه بالقوّة، فأخرجها إلى الفعليّة المحضة، «**ومن ثمّ كان العقل الأوّل نور نفس خاتم النبوّة، لما بينهما من أتمّ المناسبة والموازاة، وأشدّ المشابهة والمضاهاة بحسب الدرجة. فقال ﷺ في حديث: أوّل ما خلق الله العقل، وفي حديث آخر: أوّل ما خلق الله نوري**»[1].

وهذا ما يفهمه العرفاء من قوله – تعالى –: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾[2]؛ بمعنى أنّ الرسول دنا في عروجه إلى الله تعالى إلى مقام الحضرة الأحديّة، فتدلّى وتعلّق بها، بنحو لم يسبقه أحد إليها ولا يلحقه أحد إليها، يقول السيد حيدر الآملي: «**وهذا هو المقام الذي هو نهاية مراتب الإنسان الكامل، الذي لا يُمكن أن تكون فوقه مرتبة ولا مقام**»[3].

وقد استدلّ العرفاء على ذلك بروايات عدّة؛ منها: عن رسول الله ﷺ، قال: «**... وإنّه لمّا عرج بي إلى السماء... فلمّا انتهيت إلى حجب النور، قال لي جبرئيل: تقدّم يا محمّد، وتخلَّف عنّي، فقُلت: يا جبرئيل في مثل هذا الموضع تُفارقني؟! فقال: يا محمّد إنّ انتهاء حدّي الّذي وضعني**

(1) الداماد، تعليقة على اختيار معرفة الرجال، م.س، ص229–230.
(2) سورة النجم، الآيتان 8–9.
(3) انظر: الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، م.س، ص605.

**الله عزّ وجلّ فيه إلى هذا المكان، فإنْ تجاوزته احترقت أجنحتي بتعدّي حدود ربّي جلّ جلاله، فزخّ (فزجّ) بي في النور زخّة (زجّة) حتّى انتهيت إلى حيث ما شاء الله من علوّ ملكه»**[1].

## سابعاً: الدور الأنطولوجيّ للإنسان الكامل:

انطلاقاً ممّا تقدّم، يظهر أنّ الإنسان الكامل هو العلّة الفاعليّة والواسطة في الفيض لكامل نشآت الوجود ومراتبه ومظاهره بإذن الله تعالى. وهذا ما أشار إليه العرفاء في كلماتهم:

يقول ابن عربي: «**واعلم أنّ مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان؛ فهو الكامل الذي لا أكمل منه؛ وهو محمّد ﷺ... الذي هو الغاية من العالم**»[2].

ويقول عبد الرحمن الجامي: «**الإنسان الكامل؛ هو الأوّل بالقصد والإرادة، لما جعله الله سبحانه العين المقصودة والعلّة الغائية من إيجاد العالم**»[3].

وهذا الإنسان الكامل؛ هو الحافظ للعالم، يقول ابن عربي: «**لا يزال العالم محفوظاً؛ ما دام فيه هذا الإنسان الكامل**»[4].

### 1. العلّة الغائيّة في النصوص الدينيّة:

عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «**قال رسول الله ﷺ: ما خلق الله خلقاً أفضل منّي، ولا أكرم منّي. قال علي عليه السلام: فقُلت: يا رسول الله، فأنت أفضل أو جبرئيل؟ فقال ﷺ: ... يا علي، لولا نحن ما**

(1) الصدوق، محمد بن علي: عيون أخبار الرضا، تعليق: حسين الأعلميّ، ط1، بيروت، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، 1404هـ.ق/ 1984م، ج1، ص237. وانظر: رواية أخرى عن الإمام الصادق بالمعنى نفسه: العياشي، محمد بن مسعود: تفسير العياشي، تصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاتي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ج1، ص160.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، م.س، ج3، ص186.

(3) الجامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، م.س، ص100.

(4) القيصري، شرح فصوص الحكم، م.س، ص359.

**خلق الله آدم ولا حوّاء، ولا الجنّة ولا النار، ولا السماء ولا الأرض، فكيف لا نكون أفضل من الملائكة؟! وقد سبقناهم إلى معرفة ربّنا وتسبيحه وتهليله وتقديسه؛ لأنّ أوّل ما خلق الله عزّ وجلّ أرواحنا...»**[1].

### 2. الإنسان الكامل واستمرار الولاية:

لا يُمكن البحث عن الإنسان الكامل من دون التعرّض للولاية؛ للارتباط بينهما، حيث إنّ الولاية في اصطلاح العرفاء عبارة عن: أعلى درجات القرب من الله تعالى التي يصل إليها العارف عند انتهائه من السفر الأوّل[2]، بحيث ترتفع الواسطة بين السالك وبين الله تعالى. فالولاية هي نسبة بين الحقّ والعبد. والولاية الخاصّة: «عبارة عن فناء العبد في الحقّ. والولي هو الفاني في الحقّ، الباقي به. وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً، بل المراد منه فناء الجهة البشريّة في الجهة الربّانيّة»[3]؛ بمعنى التوجّه التامّ إلى جناب الحقّ المطلق سبحانه وتعالى، حيث تقوى جهة الحقّيّة والألوهيّة في العبد، فتغلب على جهة خلقيّته وتقهرها.

وهذه الولاية، لا تنقطع عن الوجود ولا ترتفع؛ وذلك لما ذكرناه سابقاً من قاعدة أنّ كلّ اسم من أسماء الله تعالى باقٍ دائم مستمرّ، وله مظهريّة خاصّة في عالم الوجود، وبما أنّه من أسماء اللّه - تعالى - الولي: ﴿وَهُوَ ٱلْوَلِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[4]، فإنّ اسم الولي لا بدّ له من مظهر مستمرّ في عالم الوجود،



(1) الصدوق، محمد بن علي: عيون أخبار الرضا، تعليق: حسين الأعلمي، ط1، بيروت، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1404هـ.ق/ 1984م، ج1، ص237.

(2) السفر السلوكيّ هو اصطلاح خاصّ عند العرفاء يُراد به: توجّه القلب إلى الله تعالى بالذِكر على اختلاف مراتبه. وهو على أربعة أسفار: السفر من الخلق إلى الحقّ، السفر بالحقّ في الحقّ، السفر من الحقّ إلى الخلقّ بالحقّ، السفر بالحقّ في الخلقّ. انظر: الكاشاني، عبد الرزاق: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق وضبط: أحمد عبد الرحيم السايح؛ وآخرون، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2005م، ج1، ص433. وبعبارة أخرى: السفر هو الحركة عن الموطن أو الموقف متوجّهاً إلى المقصد؛ بطيّ المراحل وقطع المنازل للوصول إلى الله تعالى، وعندما ينتهي السفر الأوّل الذي هو من الخلق إلى الحقّ، ويفنى السالك في ذاته تعالى، يصير وجود الإنسان وجوداً حقّانيّاً، ويصير وليّاً. انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، م.س، ج1، ص13-14، تعليقة الحكيم الإلهي محمد رضا الأصفهاني القمشه اي.

(3) الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، م.س، ص393.

(4) سورة الشورى، الآية 28.

وهذا يعني أنّ الولاية لا تنقطع، وبهذا تكون الولاية بخلاف النبوّة؛ لأنّه ليس من أسماء الله تعالى النبيّ، فلو انقطعت لا يؤثّر ذلك على مظهريّة الأسماء الإلهيّة[1].

يقول مؤيّد الدين الجنديّ: «أمّا الولاية فغير منقطعة؛ لأنّ الأخذ عن الله وإلقاءه وتجلّيه وتعليمه وإعلامه وإلهامه غير منقطعة أبداً عن أولياء الله؛ لأنّ الله سمّى نفسه بالوليّ الحميد، ولم يُسمّ بالنبيّ ولا الرسول»[2].

### 3. المهدويّة مظهر الولاية الخاصّة:

وانطلاقاً من هذه الرؤية العرفانيّة للإنسان الكامل والولاية، نفهم ضرورة وجود إمام ولي في كلّ زمان؛ كما أكّدته النصوص الكثيرة الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، عن أبي حمزة، قال: قلت لأبي عبد الله (الإمام جعفر الصادق عليه السلام): أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال: «**لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت**»[3].

ولذا يقول الآلوسي في سياق كلامه عن خليفة الله: «... ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام، بل متى فارق هذا الإنسان العالم مات العالم؛ لأنّه الروح الذي به قوامه...»[4].

كما يُعبّر عن ذلك -أيضاً-، المستشرق الفرنسي هنري كوربان؛ بقوله: «إنّ وجود النبي أو الإمام ليس بمجرّد أنّ الخلق محتاجون إليه في إصلاح دينهم ودنياهم، وإنْ كان ذلك أمراً مترتّباً على وجوده بالضرورة، بل إنّما قامت بوجوده الأرض ومن فيها؛ لكون وجوده الكونيّ علّة غائيّة (telos) لوجودها، فلا تقوم الأرض ومن فيها لحظة؛ إلا بوجود الإنسان الكامل»[5].

وبما أنّ الولاية غير منقطعة، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا: مَنْ هو

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، م.س، ج1، ص134-136.
(2) الجندي، شرح فصوص الحكم، م.س، ص253.
(3) الكليني، الكافي، م.س، ج1، 179.
(4) الألوسي، محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الآلوسي)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1415هـ.ق، ج1، ص220-221.
(5) كوربان، عن الإسلام في إيران، م.س، ص189.

الولي بعد رسول الله ﷺ المستمرّ وجوده في الخلق؟

يعتقد عرفاء الإماميّة أنّ الولاية بعد النبي ﷺ هي من خصائص أهل البيت عليهم السلام[1]؛ كما يقول أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام: «**لا يُقاس بآل محمد ﷺ من هذه الأمّة أحد، ولا يسوّى بهم من جَرَت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصيّة والوراثة**»[2].

ولهذا يعدّ أهل البيت عليهم السلام الواسطة في الفيض والعلّة الغائيّة للوجود في العقيدة الإماميّة عامّة، حتى عند الفقهاء، وهذا ما عبّر عنه الشيخ محمد حسين النائيني؛ بقوله: «الولاية التكوينيّة التي هي عبارة عن تسخير المكوّنات تحت إرادتهم ومشيّتهم بحول الله وقوّته، ... وذلك لكونهم عليهم السلام مظاهر أسمائه وصفاته تعالى، فيكون فعلهم فعله، وقولهم قوله، وهذه المرتبة من الولاية مختصّة بهم ...»[3].

ويقول السيد أبو القاسم الخوئيّ: «لا شبهة في ولايتهم على المخلوق بأجمعهم؛ كما يظهر من الأخبار؛ لكونهم واسطة في الإيجاد، وبهم الوجود، وهم السبب في الخلق، إذ لولاهم لما خلق الناس كلّهم، وإنّما خُلِقوا لأجلهم، وبهم وجودهم، وهم الواسطة في الإفاضة، بل لهم الولاية التكوينيّة لما دون الخالق. فهذه الولاية نحو ولاية الله تعالى على الخلق ولاية إيجاديّة...»[4].

وتتضمّن هذه الولاية أدواراً عدّة؛ منها: الهداية الملكوتيّة الباطنيّة

(1) انظر: آملي، حسن زادة: الإنسان الكامل في نهج البلاغة، ط1، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، 1416هـ.ق، ص68.

(2) الشريف الرضي: نهج البلاغة (مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)، شرح: محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، ج1، ص30.

(3) الآملي، محمد تقي: المكاسب والبيع (تقرير بحث الميرزا النائيني)، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ج2، ص332.

(4) التوحيدي، محمد علي: مصباح الفقاهة ( تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الخوئي)، قم المقدّسة، المطبعة العلمية، ج3، ص279-280.

للموجودات إلى الله تعالى[1]. والشهادة على أعمال الخلق -أيضاً-[2]...، وعدم انقطاعها لا يجد له تفسيراً مصداقياً؛ إلا على ضوء نظريّة الشيعة في المهدويّة، وبهذا يتبيّن معنى قول رسول الله ﷺ في المهدي: «**أي والذي بعثني بالنبوّة إنّهم يستضيئون بنوره، وينتفعون بولايته في غيبته؛ كانتفاع الناس بالشمس؛ وإنْ تجلّلها السحاب**»[3].

يقول السيد حيدر الآملي: «فلا يكون خاتم الأولياء وقطب الأقطاب؛ إلا على باطن ختم النبوّة... وكذا خاتم الولاية؛ وهو الذي يبلغ به صلاح الدنيا والآخرة نهاية الكمال، ويختلّ بموته نظام العالم، وهو المهدي الموعود في آخر الزمان»[4].

ونُلاحظ هذا الفهم في كلمات فخر الدين الرازي؛ حيث يقول في سياق حديثه عن الإنسان الكامل: «ثمّ إنّ الصوفية يُسمّونه بقطب العالم، ولقد صدقوا فيه، ... ولا شكّ أنّ المقصود بالذّات هو الكامل. وأمّا الناقص؛ فإنّه يكون مقصوداً بالعرض... وجماعة الشيعة الإماميّة، يُسمّونه بالإمام المعصوم. وقد يُسمّونه بصاحب الزمان، ويقولون: بأنّه غائب. ولقد صدقوا في الوصفين أيضاً...»[5].



(1) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، ج1، ص272.

(2) يراجع: الكافي، ج1، ص190 وما بعد.

(3) الصدوق، محمد بن علي: كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح وتعليق: على أكبر الغفاري، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، 1405هـ.ق، ص253. وورد التعليل نفسه عن الإمام الصادق عليه السلام، وعن الإمام المهدي نفسه عجل الله فرجه. انظر: م.ن، ص207؛ والطوسي، محمد بن الحسن: الغيبة، تحقيق: عباد الله الطهراني؛ علي أحمد ناصح، ط1، قم المقدّسة، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، 1411هـ.ق، ص292.

(4) الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، م.س، ص384.

(5) الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهيّ، م.س، ج8، ص106.