

جماعة إحياء الفلسفة

فصوص الحكم

للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المشونى ٦٣٨ هـ هجرية

والتعليقات عليه

بفهم

أبو العلاء عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كبريتج وأستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول

[١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م]

مكتبة نور العلم والشرائع
دار لبيبة المكتبة القومية
بيبي السباغ الحناني وشيخ كفا

الجزء الثاني

التعليقات

فاتحة الكتاب

(١) « الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكَلِمِ ... - إلى قوله - وسلم » .
الحكمة هي العلم بحقائق الأشياء والعمل بمقتضاها ؛ فلها إذن ناحيتان : ناحية
نظرية وأخرى عملية ، وهي بهذا المعنى مرادفة للفلسفة بقسميها النظري والعملي .
وعلى هذا التعريف تكون الحكمة أعم من « العلم » الذي هو إدراك حقائق الأشياء
على ما هي عليه ، أو محاولة ذلك الإدراك ، وأعم من « المعرفة » كذلك .
هذا هو المعنى الاصطلاحي الشائع لكلمة الحكمة ، ولكن الصوفية منذ عصر
مبكر استعملوا الحكمة في معنى خاص يتفق من ناحية مع مدلولها الفلسفي ويختلف
من ناحية أخرى عند ما ننظر إليه في ضوء نظريتهم العامة في طبيعة المعرفة الإنسانية
وطرق تحصيلها . ذلك أنهم قابلوا بين « الحكمة » و « الكتاب » مستندين إلى الآية
الكريمة « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب
والحكمة » (س ٢ آية ١٥١) وقالوا إن المراد بالكتاب تعاليم الدين الخاصة بالشرائع
والأحكام ، أو ما سموه أحيانا « العلم الظاهر » ؛ والمراد بالحكمة التعاليم الباطنية التي
اختص بها الرسول صلى الله عليه وسلم وورثها ورثته من بعده ، وأطلقوا على ذلك
اسم العلم الباطن . وليس العلم الباطن عندهم سوى علم الطريق الصوفي وما ينكشف
للصوفية من حقائق الأشياء ومعاني الغيب . فكأنهم بذلك وجدوا أساسا لطريقتهم
في نصوص القرآن نفسه ، كما نسبوا علم هذه الطريقة إلى النبي وعدوا أنفسهم ورثة
هذا العلم الحافظين له المختصين به .

ولا يختلف ابن عربي عن غيره من الصوفية في استعمال كلمة الحكمة - التي يوردها
في عنوان كل فص من فصوص كتابه - إلا في أنه يرى أنها الإرث الباطني الذي
ورثه جميع الأنبياء والأولياء لا عن النبي محمد بل عن الحقيقة المحمدية ، وأنها العلم الذي
أخذه هؤلاء جميعا من مشكاة النبي . وهو لا يشير إلى الأنبياء والأولياء بهذين الاسمين

وإنما يسميهم «الكلم» جمع كلمة ومعناها عنده الإنسان الكامل أى الإنسان الذى حقق فى وجوده كل معانى الكمال الإلهى ، وتجلت فيه كل الصفات الإلهية فأصبح من أجل ذلك أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله فى كونه - لا فى أرضه فحسب. وليست هذه الكلم سوى الأنبياء والأولياء ، وإن كان كل موجود من الموجودات كلمة من كلمات الله لأنه المظهر الخارجى لكلمة التكوين . « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (س ١٨ آية ١٠٩) . والمراد « بالكلم » هنا وفى سائر فصول الكتاب بوجه أخص حقائق الأنبياء والأولياء لا أشخاصهم ، وعلى رأسهم جميعاً « الكلمة » التى هى الحقيقة المحمدية . والمؤلف نظرية خاصة فى هذا الموضوع سنعرض لها فى مواضعها من الكتاب .

ويذهب القيصرى فى شرحه على الفصوص (ص ٢) إلى أن لفظ « الكلمة » متصل بلفظ النفس ، وكما أن الكلمات التى تتلفظ بها ليست إلا تعينات فى ذات النفس الذى يخرج من أجوافنا ، كذلك ليست كلمات الله إلا تعينات فى النفس الرحمانى الذى يطلق عليه متصوفة هذه الطائفة اسم جوهر الوجود . ولكن نظرية ابن عربى فى الكلمة أعمق من هذا وأبعد غورا ، وهى كما سنرى نظرية معقدة تمت بصلات وثيقة إلى نظريات أخرى فى الفلسفة اليونانية والرواقية واليهودية . (راجع أيضاً مقالتي عن نظريات الإسلاميين فى الكلمة بمجلة كلية الآداب بجامعة فؤاد سنة ١٩٣٤) .

ومن خصائص «الحكمة» التى أشرنا إليها أنها تنزل على القلوب لا على العقول ، ولهذا قال « منزل الحكم على قلوب الكلم » ، وفى هذا تمييز صريح لها عن الفلسفة التى هى نتاج عقلى صرف . فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التى تتجلى على صفحاتها معانى الغيب . ثم أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التى تنزل على قلوب الكلم

فأشار إلى العلم بأجدية الطريق الأتم . والطريق الأتم في مذهبه هو الطريق الواحد المستقيم الذي تؤدي إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتمددت مذاهبها ، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود . إذ ليس في الوجود سوى الله وآثاره ، ولا معبود إلا هو بحلي من مجال المعبود على الإطلاق ، المحبوب على الإطلاق ، الجليل على الإطلاق وهو الله . هذا هو دين الحب الذي أشار إليه ابن عربي في قوله :

أدين بدين الحب أتى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني
وفيه يقول أيضاً :

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده
«مدد الهمم من خزائن الجود والكرم» .

المراد بالهمة الإرادة وهي الإقبال بالنفس في حال جمعيتها والتوجه إلى الله والتهيؤ لقبول فيضه . فأحوال الصوفية أحوال إرادية لا صلة لها بالإدراك العقلي المنطقي ، والفيض يعد همة الصوفي لا عقله . أما المراد بمخزائن الجود والكرم فقد يكون أحداً من : الأول : العلم الباطن أو الغيبي الذي قال الصوفية إنه يفيض عليهم من مشكاة خاتم الرسل ، وبذلك يكون محمد صلى الله عليه وسلم أو الحقيقة المحمدية أو روح محمد مبدأ كل كشف وإلهام ومصدر كل علم باطنى ، وهذه بالفعل ناحية من نواحي نظرية ابن عربي في الكلمة . الثاني : أن المراد بمخزائن الجود والكرم الأسماء الإلهية المتجلية في الموجودات على اختلاف أنواعها . فمحمد يعد المخلوقات بها لأنه هو وحده المظهر الكامل لها جميعها - وبذلك استحق اسم عبد الله ، والله اسم جامع لجميع الأسماء الإلهية - ولأن محمداً أو حقيقة محمد واسطة الخلق وحلقة الاتصال بين الذات الإلهية والمظاهر الكونية . فهو بمثابة العقل الأول في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وبمثابة المسيح في الفلسفة المسيحية وبمثابة «المطاع» في فلسفة النزالي . هذه أيضاً ناحية من نواحي نظرية المؤلف في «الكلمة» .

الفصل الأول

(١) الكلمة الآدمية .

لا يقصد بآدم هنا أبو البشر، وإنما الجنس البشرى برمته : الإنسان من حيث هو إنسان أو الحقيقة الإنسانية . يدل على ذلك ما يورده المؤلف عن النشأة الإنسانية وأنها النشأة الوحيدة التي تتجلى فيها الكمالات الإلهية في أعظم صورها ، وما يذكره من أمر خلافة الإنسان في الكون وفضله على الملائكة واستحقاقه مرتبة الخلافة دونهم ، وكلامه عن الكون الجامع والعالم الصغير الذى يقابله بالعالم الكبير ونحو ذلك .

(٢) « لا شاء الحق سبحانه . . . ولا يجليه له » .

« لا » لا تشير إلى زمان لأن المشيئة الإلهية لا تتعلق بزمان دون آخر : ولكن المسألة تقرب للأذهان وشرح للحكمة الإلهية في ظهور الإنسان بالصورة التي ظهر بها . وقد شاء الحق سبحانه أن يظهر الإنسان على هذه الصورة ، لا لأن الذات الإلهية تطلب وجود الخلق ، فإن الذات الإلهية غنية عن العالمين ، بل لأن الأسماء الإلهية تطلب ذلك الوجود وتفتقر إليه إذ لا وجود لها إلا به ولا معنى لها إلا فيه . أليس ذلك الوجود إلا مظهر تلك الأسماء ومجالها ؟ بل أليس الكون كما يقول ابن عربى سوى الأسماء التي أطلقها الله على نفسه ؟ ولهذا قال « لا شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى الخ » أى لا شاء ظهور الخلق عامة وظهور الإنسان بوجه خاص وكانت هذه المشيئة من حيث أسماؤه لا من حيث ذاته ، أظهر الوجود فيه عُرف، وأظهر الإنسان فكان أعرف مخلوق بربه . « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرفَ

فخلقت الخلق فيه عرفوني . هذا هو سر الخلق كما يقول به الحديث القدسي أو ما يدعى الصوفية أنه حديث قدسي .

فغاية الخلق إذن هي أن يرى الله سبحانه نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسمائه ، أو بمباراة أخرى يرى نفسه في مرآة العالم . وليست رؤية الشيء نفسه في نفسه مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمראה لأن هذه الرؤية الثانية يطمئنها المحل المنظور فيه - أي تغطيتها بطبيعة المرآة . ففي العالم تجلى الوجود الإلهي وبالعالم عرفت صفات الله وأسمائه أي عرفت ألوهيته . فنحن نعرفه في أنفسنا بقدر ما نعرف من حقيقة تلك النفوس وبقدر ما يتجلى في تلك النفوس من صفات الكمال الإلهي : وهذا معنى قول القائل « من عرف نفسه فقد عرف ربه » .

شاء الحق إذن أن يرى أعيان أسمائه - أي يرى تعينات هذه الأسماء في الوجود الخارجي ؛ وإن شئت قلت أن يرى عينه إذ ليست عينه سوى ذاته المتصفة بالأسماء ، فظهر في الوجود ما ظهر وعلى النحو الذي ظهر عليه وكشف عن « الكنز الخفي » الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكن لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها ، بل في تقييدها وتميئها .

وشاء الحق أن تظهر أعيان أسمائه - أو أن تظهر عينه - في صورة جامعة شاملة تحصر صفات الموجودات كلها في نفسها فخلق الإنسان ، ذلك الكون الجامع الذي ظهرت فيه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله كما سيتبين فيما بعد .

(٣) « ومن شأن الحكم الإلهي . . . والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس » .

هذا شروع في وصف ما يسميه ابن عربي بالخلق ، وفي الحقيقة لا معنى لفعل الخلق في مذهب يقول بوحدة الوجود كذهبه ، ولكنه يستعمل كلمة الخلق وغيرها مجازة للعرف ويقراً فيها من المعاني ما يشاء مما يتفق ومذهبه .

من شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد من الأمر المخلوق

فتفيض عليه روح من الله عبّر عنها في قصة خلق آدم بالنفخ ؛ ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق وتبهيؤه لقبول الفيض الوجودي ما وُجد . فكل محلّ تمّ فيه الاستعداد للوجود على نحو ما ، قَبِلَ روحاً إلهياً فوجد في العالم الخارجي على هذا النحو . أى أن روح الله سارية في الموجودات جميعها ، وليست الموجودات الخارجية سوى صور وأشباح اتصفت بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهية فيها .

وقد يفهم من هذا الكلام أن ابن عربي يقول باثنينية الخالق والمخلوق أو الحق والمخلق ؛ أو الوجود الظاهر والله . وليس في الحقيقة أثر للاثنينية في مذهبه . وكل ما يشعر بالاثنينية يجب تفسيره على أنه اثنينية اعتبارية . فليس في الوجود - في نظره - إلا حقيقة واحدة إذا نظرنا إليها من جهة سميناها حقاً وفاعلاً وخالقاً ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى سميناها خلقاً وقابلاً ومخلوقاً . وليس على وجه التحقيق في مذهبه خلق بمعنى الإيجاد من العدم ، إذ يستحيل في اعتقاده الوجود عن العدم المحض . وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيفيض إلهي دائم (يمر عنه أحياناً بالتجلى الإلهي) يد كل موجود في كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها . ذلك هو الخلق في اصطلاح ابن عربي : تجلّ إلهي دائم فيما لا يحصى عدده من صور الموجودات ، وتغير دائم وتحوّل في الصور في كل آن . ذلك هو الذي يطلق عليه أحياناً اسم « الخلق الجديد » ويقول إنه هو المشار إليه في قوله تعالى « بل هم في لبس من خلق جديد » .

« والقابل لا يكون الا من فيضه الأقدس » :

القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني وإن كان لها وجود غيبي : فهي بهذا المعنى وجودات ممكنة أو وجودات بالقوة . وقد تكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهي : الفيض الأقدس والفيض المقدس ، والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لا في الواقع ؛ إذ الفيض الأقدس

هو تجلي الذات الأحادية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة . فهو أول درجة من درجات التعمينات في طبيعة «الوجود المطلق» ، ولكنها تعينات معقولة لا وجود لها في عالم الأعيان الحسية بل هي مجرد قوابل للوجود . وهذه الحقائق المعقولة ، أو الصور المعقولة للممكنات هي التي يطلق عليها ابن عربي اسم «الأعيان الثابتة» للموجودات وهي شيء أشبه ما يكون بالصور الأفلاطونية وإن كانت تختلف عنها من بعض الوجوه . وسيأتي مزيد شرح لهذه الأعيان الثابتة في مواضع أخرى .

أما الفيض القدس - وهو الذي يوصف عادة باسم «التجلي الوجودي» أو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس : أو هو ظهور ما بالقوة في صورة ما بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي . وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته . هذا هو سر القدر الذي يشير إليه المؤلف في الفص السادس عشر وغيره وهو يذكرنا في بعض نواحيه «بالانسجام الأزلي» الذي يتحدث عنه «ليبنتز» .

وكما قلنا إن الفيض الأقدس هو تجلي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات ، نستطيع أن نقول هنا إن الفيض القدس هو تجلي الحق في صور أعيانها ، فهو بذلك الدرجة الثانية من درجات التعمين في طبيعة الوجود المطلق .

وقد تشير كلمة «الفيض» إلى تأثر ابن عربي بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ونظام الفيوضات فيها؛ ولكن على الرغم من استعماله لكثير من مصطلحات هذه الفلسفة وأساليبها لازال نجد مذهبه الخاص قائماً بنفسه متميزاً عن هذه الفلسفة في أحص صفاتها . ويكفي أن نقرر هنا أن مذهب ابن عربي صريح في القول بوحدة الوجود والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ليست مذهب وحيدة وجود بالمعنى الدقيق ؛ وأن

القيوضات التي يتكلم عنها ابن عربي ليست إلا تجليات لحقيقة واحدة في صور مختلفة أو بطرق مختلفة ، في حين أنها في فلسفة أفلاطون سلسلة من الموجودات يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال الملول بعلته .

(٤) « فكانت الملائكة له العالم أعلاه وأسفله » .

لما اقتضت الإرادة الإلهية ظهور العالم ، أو ظهور مرآة للوجود يرى الحق فيها نفسه، اقتضى الأمر جلاء تلك المرآة لتتحقق فيها معاني الرؤية فكان آدم (الإنسان) عين ذلك الجلاء : إذ لولاه لظلت مرآة الوجود مظلمة معتمة لا ينمكس عليها كمال إلهي فيُرى أو يُمرَف . وغاية الخلق - كما قلنا - أن يعرف الله وتدرُّك آثاره وجماليته . وإذا عرفنا أن جلاء المرآة في لغة ابن عربي معناه كشف أسرار الوجود بنور العقل والقلب ، ولا يكون ذلك إلا للإنسان ، أدركنا منزلة الإنسان عنده من الله ومن الوجود عامة . فالإنسان من الله بمنزلة إنسان العين من العين ؛ وهو من الوجود قلب الوجود النابض وعقله المدرك لحقائقه .

وفي الإنسان قوى كثيرة روحية وحسية ، وكذلك في العالم مثل هذه القوى . وكل قوة سواء أكانت في الإنسان أم في العالم محجوبة بذاتها ، مشغولة بنفسها لا ترى في الوجود أفضل منها . ولهذا الحجاب زعمت الملائكة أنهم أفضل من آدم فلم يسجدوا له . ولهذا الحجاب أيضاً عميت قوى الإنسان فلم تنظر كل منها إلى كالات الأخرى ولم تنظر إلى كالات النشأة الإنسانية في جملتها ، وهي النشأة التي فيها - فيما يزعم أهلها - الأهلية لكل منصب عال ودرجة رفيعة عند الله .

ذلك لأن النشأة الإنسانية هي المظهر الأسمى للجمعية الإلهية التي هي أسماء الله وصفاته، وفيها وحدها تتجلى جميع الصفات التي توجد في العالم متفرقة في أجزائه . ففيها أولاً - ما يرجع إلى الجنب الإلهي : أى الذات الإلهية متصفة بالأسماء .

وثانياً - ما يرجع إلى حقيقة الحقائق - وهي بمثابة العقل الأول في فلسفة

أفلوطين . أى فيها العقل الذى هو مظهر العقل الإلهى الكلى .
وثالثاً - ما يرجع إلى الطبيعة الكلية التى قبلت صور الوجود من أعلاه إلى
أسفله .

ورابعاً - فيها فوق ذلك الناحية العنصرية وهى الجسم البشرى المراد بقوله « النشأة
الحاملة لهذه الأوصاف .

ففى الإنسان جسم وطبيعة وعقل وروح : أو هو كائن جسمانى وطبيعى وعقلى
وإلهى . ولا يدانيه فى هذه الصفات كائن آخر ولذلك استحق الخلافة عن الله واستحق
أن يسمى العالم الأصغر .

وقد وضع شراح الفصوص على هذه الفقرة شروحا كثيرة كلها غامضة
ومضطربة لصعوبة النص والتفافه وتعقده، ولكنى آثرت أن أقرأ النص وأفسره على
النحو الآتى :

« فكل قوة منها (أى من قوى النشأة الإنسانية) محجوبة بنفسها لا ترى أفضل
من ذاتها ، وأن فيها (أى ولا ترى أن فيها - أى فى النشأة الإنسانية) فيما تزعم
الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله ، لما عندها (أى عند النشأة
الإنسانية) من الجمعية الإلهية مما يرجع من ذلك (أى من الجمعية الإلهية) إلى الجنب
الإلهى ، وإلى حقيقة الحقائق ، وإلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التى حصرت قوابل
العالم كله - أعلاه وأسفله - فى النشأة (أى البدنية) الحاملة لهذه الأوصاف
(الثلاثة) . »

(هـ) « فلهذا سمي إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم » .
يستعمل ابن عربى كلمة « الرحمة » هنا بمعنى منح الله الوجود للأشياء . وهو
يتكلم عن نوعين من الرحمة سيأتى ذكرها فى الفص السادس عشر . وقد سبق أن
ذكرنا أن الإنسان فى نظره هو الغاية القصوى من الخلق، أو هو الوسيلة لتحقيق هذه

الغاية لأن الله خلق العالم لكي يُعرَف ، والإنسان وحده هو الذي يعرفه المعرفة اللائقة به والمعرفة الكاملة . ومن هنا ندرك سر كون الإنسان سبباً في نزول الرحمة بكل مخلوق - أو سبباً في وجود كل مخلوق ؛ لأن الكمال الإلهي الذي شاء الله أن يُعرَف والذي لا يعرفه حق معرفته إلا الإنسان، لا يدرك إلا في العالم وفي الإنسان ممّا : يدرك تفصيلاً في الأول وجملةً في الثاني . وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الإنسان علة في وجود هذا الكون .

(٦) « فهو الإنسان الحادث الأزلي . . . والكلمة الفاصلة الجامعة »

في الإنسان الذي أسلفنا وصفه ناحيتان : ناحية حادثه وهي ما يتصل منه بالصورة البدنية العنصرية ، وناحية أزلية أبدية ، وهي ما يتصل منه بالجانب الإلهي . فهو حق وخلق ، وقديم وحادث وسرمدي وفانٍ وما إلى ذلك من صفات الأضداد . وقد جمع الإنسان - بل كل ما في الوجود - بين صفات الأضداد هذه من أجل أن فيه الناحيتين : اللاهوتية والناسوتية . وهذه الفكرة من الأفكار الأساسية في مذهب ابن عربي لا يكاد يغفل ذكرها في كل فصل من فصول كتابه ؛ بل عليها يقوم كل مذهبه في وحدة الوجود .

أما كون الإنسان « الكلمة الفاصلة الجامعة » فلأنه يقف حداً فاصلاً بين الله والعالم لأنه صورة الله والعالم هو المرآة التي تنعكس عليها هذه الصورة، والله هو الذات التي الإنسان صورة لها . ولهذا يطلق عليه ابن عربي أحياناً - أو بمباراة أدق - يطلق على الإنسان الكامل لا مطلق إنسان - إسم البرزخ وهو اسم يظهر أنه استمارة من فلسفة فيلون اليهودي الإسكندري لأن فيلون يصف الإنسان بهذا الوصف . وأما كونه « كلمة جامعة » فلأنه يجمع في نفسه - كما قلنا - كل الأسماء الإلهية بمعنى أنه مجلّى لها .

(٧) « فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل . . . أدياً »

ليس الإنسان - الإنسان الكامل - هو العلة الغائية من الوجود فحسب ، بل هو الحافظ للوجود والسبب في استمراره . أما أنه العلة الغائية من الوجود فقد شرحناه ، وأما كونه سبب استمرار الوجود فلأن العلة إذا وجدت وجد معلولها وإذا انعدمت انعدم معلولها الخاص ، فإذا زال الإنسان من العالم ، وهو المقصود بالذات من خلق العالم ، لزم أن يزول العالم : أى لزم أن تنحل الصور الكونية وترجع إلى أصلها وهو الذات الإلهية الواحدة. وهذا معنى قول المؤلف « وانتقل الأمر إلى الآخرة » إذ المراد بالآخرة ذات الحق التي عنها صدر كل شيء وإليها يرجع كل شيء ؛ وبالذات ، العالم الخارجى : عالم الظواهر. وخلاصة الفقرة أنه إذا زالت علة ظهور الحق في صور الوجود زال العالم الذى هو مجموع هذه العصور وبقيت الذات الإلهية وحدها غير ظاهرة في شيء ولا معروفة لأحد .

(٨) « وليس للملائكة جمعية آدم . . . تقديس آدم » .

ليس للملائكة جمعية آدم لأنهم لا تتمثل فيهم جميع الأسماء الإلهية التي تتمثل في الجنس البشرى . ولذلك لما علم الله آدم الأسماء كلها - وعلم هنا مأخوذة بمعنى أظهرها فيه - وجعله خليفة عنه في أرضه ، أنكر الملائكة الذين لم يدركوا سر ذلك الأمر منزلة آدم وقالوا « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ؟ »

وكل شيء في الوجود يسبح الله ويقدمه بحسب منزلته من الوجود وبحسب ما أودع الله فيه من مظاهر أسمائه ، لأن التسبيح والتقديس هنا ليس معناها إلا إظهار الكمال الإلهي الذي يتجلى في الوجود بمقتضى طبيعة الموجود نفسه. ولذلك قال تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » لأن الشيء لا يفقه تسبيح غيره وتقديسه لله إلا إذا كان ذلك الغير مماثلا له في طبيعته ؛ ولهذا لم تفقه الملائكة تسبيح آدم ولا تقديسه ، ولا هي سبحت الله وقدمته تسبيح آدم وتقديسه .

وكما كان الكائن أعلى درجةً في الوجود من غيره ، أى كلما كان مظهرًا لمدد أكبر من صفات الله وأسمائه ، كان أعظم في تسبيحه وتقديسه لله . والإنسان من بين الكائنات كلها هو الذى يسبح الله ويقدهه أعلى مراتب التسبيح والتقديس ، لأنه مظهر الكمالات الإلهية جميعها .

غير أن ما يسميه ابن عربى « كلاً » يجب ألا يفهم منه الكمال الخلقى وحده ؛ بل الكمال عنده كل صفة وجودية ، أو كل صفة تحقق الوجود فى ناحية من نواحيه سواء أكانت الصفة أخلاقية أم غير أخلاقية ، خيراً أم شراً . فالطاعة من العبد كمال وهى من مظاهر اسم النعم أو اسم الرحيم أو ما شا كلهما من أسماء الجلال . والمعصية من العبد كمال أيضاً لأنها صفة وجودية وهى من مظاهر اسم الجبار أو المنتقم أو المذنب أو ما شا كلها . ومن هنا كانت الطبيعة الإنسانية أكل من طبيعة الملائكة لأنها تحقق من معانى الوجود ما لا تحققه الطبيعة الملائكية . فطبيعة الإنسان بديه روحية معاً ، وطبيعة الملائكة روحية فقط .

فان الفص السابع عشر فى شرح المؤلف للآية « وإن من شىء إلا يسبح بحمده » (س ١٧ آية ٤٤) .

(٩) « اعلم أن الأمور الكلية . . . فهى باطنة لا تزال عن الوجود العيى » .
الأمور الكلية هى المقولات أو المثل فى فلسفة أفلاطون ، والمراد بها هنا الصفات الإلهية التجلية فى الخلق على نسب متفاوتة . ولا بن عربى رأى خاص فى وجودها يختلف تماماً عن رأى أفلاطون فى المثل . فالأمور الكلية فى مذهبه معان عقلية ليس لها وجود عيى - أى خارجى - مستقل عن الأشياء التى لها حكم فيها ونسبة إليها ، ولكن لها أثر فى كل ما له وجود عيى . وقوله « فهى باطنة لا تزال عن الوجود العيى » يمكن قراءته فهى باطنة لا تزال (بفتح تاء تزال) أى فهى باطنة عن الوجود العيى لا تزال كذلك . ويمكن قراءتها لا تزال (بضم التاء) أى لا تنمحي

أو لا تفارق الوجود العيني . أى أن الكلى إن كان له وجود خارجى فوجوده فى أفرادها لا يفارقها .

ونسبة الأمر الكلى إلى أفرادها نسبة واحدة سواء أكان المتصف به شيئاً مؤقتاً أم غير مؤقت ، حادثاً أم قديماً . فنسبة العلم مثلاً إلى جميع من يتصفون به واحدة إذ نقول فى كل من اتصف بالعلم إنه عالم، وكذلك نقول فى الحياة وفى الإرادة . ولكن الأمر الكلى من ناحية أخرى يعود إليه حكم من الموجودات العينية التى يتحقق فيها بحسب طبيعة تلك الموجودات ؛ فيوصف بالقدم إذا اتصف به القديم وبالحدث إذا اتصف به الحادث .

(١٠) « ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه ... إلا الوجوب الذاتى » :

لما شرح معنى المحدث (والمراد به العالم) وأنه هو الممكن المتقرر فى وجوده إلى غيره لا الذى له أولية فى الزمان، أخذ يشرح الصلة بينه وبين محدثه الذى هو واجب الوجود . فقال إن طبيعة واجب الوجود اقتضت وجود المحدث لذاتها ، ولذا كان المحدث واجب الوجود بغيره . واقتضت طبيعة واجب الوجود كذلك أن يكون المحدث (العالم) على صورة من أوجده فيظهر فيه كل شئ من اسم وصفه عدا وجوب الوجود الذاتى وهى الصفة التى انفرد بها الله .

ولما كان العالم صورة واجب الوجود بهذا المعنى أحالنا الله فى العلم به على النظر فى الحادث بما فيه أنفسنا ، وبذلك عرفناه واستدللنا بأنفسنا عليه . وهنا يصل ابن عربى إلى النقطة الختامية فى هذا الموضوع ويعرج مرة أخرى على مذهبه فى وحدة الوجود فيقول « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتى » . بل إن الأنبياء أنفسهم (ألسنة التراجع) يصفون الله بهذه الأوصاف ويصف هو نفسه لنا بها أو بنا ، فنحن صفاته لأننا مظهره، وعلما به علمنا بنا ومناً ، لأننا نراه فى المرآة ، ويستحيل علينا أن نراه بدونها ، والمرآة العالم الذى نحن جزء منه .

(١١) « فبهذا صح له الأزل والقدم ... في عين آخريته » :

ظهر مما تقدم أن الحق والخلق وجهان لشيء واحد هو الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق لا فرق بينهما إلا في وجوب الوجود الذي يتصف به الحق، وإمكان الوجود أو الافتقار الذاتي الذي هو من طبيعة الخلق. وعن وجوب الوجود تنفرع كل الصفات التي يتميز بها الحق عن الخلق كالقدم والأزلية والأبدية وغيرها .

فالحق قديم أي لا أول لوجوده لأنه يستحيل عليه المسبوقية بالعدم . فهذا معنى من معاني الأولية اتفق عنه . ولكنه يصف نفسه بأنه الأول والآخر فلا بد أن يكون المراد بالأولية هنا أنه مبدأ الوجود والأصل الذي صدر عنه كل وجود ، كما أن المراد بالآخرية رجوع كل موجود في آخر الأمر إليه كما قال « وإليه يرجع الأمر كله » . ولهذا قال المؤلف « فهو الأول في عين آخريته » أي أن أوليته وآخريته يرجعان إلى سبب واحد هو افتقار الموجودات إليه . فالأزل والأبد إذن من صفات الواحد الحق وحده ؛ والوجود الزماني المحدود من صفات الكثرة . ولا يمكن أن تكون أولية الحق تعالى مثل أولية الوجود المقيد بمعنى افتتاح الوجود عن عدمه، وإلا لم يصدق عليه أن يكون آخراً لأن الآخرية حينئذ تكون بمعنى آخرية الموجودات المقيدة أيضاً والموجودات المقيدة أو الممكنات غير متناهية .

(١٢) « فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا يدرك

الحق إدراكه نفسه » .

في العالم أجسام وأرواح وهي المرادة بالكثيف واللطيف ؛ وكلها حُجُبٌ تستر الذات الإلهية وتمنعها من الظهور عارية عن كل تعين ، كما تحول بيننا وبين إدراك تلك الذات على حقيقتها . وقد استشهد الصوفية في هذا المعنى بمحدث كثير ما رددوه وذهبوا في تأويله كل مذهب وهو أن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه البصر من خلقه » . قال أصحاب وحدة الوجود

المراد بالوجه الذات الإلهية وبالحجب التعمينات الكونية .

فالعالم الذى هو صورة الله هو عين الحجاب الذى يستر الله ، ولا يدرك العالم من الله إلا بمقدار ما يتجلى فيه من أسرار الحق . ولهذا لا يدرك شيء من العالم الحق كما يدرك الحق نفسه . وهذا اعتراف صريح من ابن عربي بأن الوجود المطلق بميد النال حتى على ذوق الصوفى ، ومنه يتبين أن دعواه فى وحدة الوجود لا تقوم على الكشف والاستدلال ، وإنما هى فرض افترضه وعجز عن تأييده . وقد يقال إن المراد بالعالم « العالم الأكبر » لا الإنسان وإن الإنسان وحده هو الذى يستطيع إدراك الحق وإدراك الوحدة الوجودية لأنه الصورة الكاملة للوجود . ولكن ابن عربي أميل إلى الأخذ بالمعنى الأول . لا فبكك للإنسان من عقاله ولا تخلص له من صورته إلا بالوت : وما دام فى تمينه ، وما دامت له إنيّة تميزه عن غيره فهو عاجز عن إدراك الحق والوصول إليه . وهذا أجمع الصوفية على ضرورة العمل لرفع ذلك الحجاب - حجاب الإنيّة ، وجعلوا غاية طريقهم الفناء عن الصفات البشرية المشار إليها بالإنيّة . قال الحسين بن منصور الحلاج وقد أشقاه عذاب الحجاب .

بينى وبينك إنيّ يتازعنى فارفع بفضلك إنيّ من البين

ولكن الحلاج كان حلولياً - ولم يكن من أصحاب وحدة الوجود - فهو يطلب نحو صفاته التى يشمر أنها عائق له دون الوصول إلى الله وحلول الصفات الإلهية محلها . وهذا معنى لا يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود عند ما يتكلمون عن الفناء ، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الصوفى من أمجاد موجود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بإنيته : فليس فى الأمر فى زعمهم تحول فى الصفات ولا صيرورة ولا حلول ، وإنما هو تحقق من زوال الصور الفانية وبقاء الثبات الأبدية . أما حقيقة هذه الذات المطلقة فلا يرقى إليها إنسان أياً كان . وابن عربي صريح فى هذا كل الصراحة حيث يقول :

« فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قدم للحادث في ذلك » (الفصل الأول) .

(١٣) « فالكل مفتقر ما الكل مستغنى » إلى آخر الآيات :

المراد بالكل الحق والخلق أو الله والعالم . والكل في نظره مفتقر لأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة مفتقر كل واحد من وجهها إلى الآخر . أما افتقار الخلق إلى الحق فظاهر إذ قد بينا أن الخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجى للحق : فبالحق وجوده ومن الحق يستمد ذلك الوجود على الدوام . ولولا أن الحق سبحانه قد طبع صورته على صفحة العالم ؛ أو كما يقول المؤلف « لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة » ما كان للعالم وجود . وقد ذكرنا أيضاً أن العالم من ناحية أخرى ليس إلا الصفات والأسماء الإلهية التي وصف الحق بها نفسه ووصفناه نحن بها . فليس للعالم وجود ، بل ليس له معنى إلا بالإضافة إلى الحق . أما افتقار الحق إلى الخلق - ويقصد ابن عربي بالحق الله لا الذات الإلهية المجردة عن كل وصف وكل نسبة (وهي التي ترداف في فلسفة أفلوطين « الواحد) - فراجع إلى أن للحق من الأسماء والصفات ما لا يتحقق إلا عن طريق العالم الذي هو مظهرها . ولولا هذا المظهر الاسمائى والصفائى لظل الحق ذلك « الكنز الخفى » الذى أشار إليه الحديث القدسى الذى أسلفنا ذكره . فالافتقار من الخلق إلى الحق ومن الحق إلى الخلق في نظر ابن عربي حقيقة لا كناية فيها . ولكنه يصف الحق أحياناً بأنه النفى على الإطلاق ، وبهذا يقصد الذات الإلهية المارية عن الصفات والأسماء ؛ وهذا ما أشار إليه البيت الثانى .

(١٤) « فقولهُ « اتقوا ربكم » : اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم . . . أدباء

عالين » .

مهما يكن التفسير الذى نأخذ به في شرح هذه العبارة ، فإن كلمتى « اتقوا » و « ربكم » ليستا مستعملتين في معنيهما الماديين . « اتقوا » مأخوذة من الوقاية

لا من التقوى، والرب مأخوذ بمعنى الاسم الإلهي أو الأسماء الإلهية الظاهرة في مجلى من مجالى الوجود . ورب كل موجود هو الاسم الإلهي الظاهر فيه على ما سيبيته المؤلف فى الفص الإسماعيلى . أما قوله « اجعلوا ما ظهر منكم وقاية لربكم » الخ فيمكن فهمه بمعنيين : الأول اجعلوا الصورة التى هى مجلى الاسم الإلهي وقاية لذلك الاسم فإنه لا وجود للاسم ولا معنى له إلا بها، ولا تنسوا أن الاسم الإلهي أيضاً وقاية للصورة إذ لا وجود لها إلا به . والمعنى الثانى - وهو أدنى إلى المراد وأكثر تشبيهاً مع بقية الفقرة - أن يقال إن الصورة الخارجية للإنسان هى جسمه وهو المشار إليه بقوله « ماظهر » والصورة الباطنية له هى ذلك الجزء الإلهي فيه المقوم لصورته وهو العبر عنه بالرب . فالمراد أن ينسب الإنسان كل الصفات البدنية إلى البدن وحده وبذلك يبقى ربه لأن صفات البدن ذميمة، وقصر الوصف بها على البدن وقاية للرب . وأن ينسب كل الصفات الروحية إلى الصورة الباطنية (وهى الرب) وفى هذا وقاية للبدن، لأن صفات الرب صفات حمد أو مدح، ومن له صفات الحمد يحتمى به من له صفات الذم . ومعنى العبارة كلها : إن كان ذم فانسبوه لأنفسكم واحموا الله منه ؛ وإن كان مدح فانسبوه إلى الله (الذى هو فيكم) واحتموا به . ولذلك قال المؤلف « فكونوا وقايته فى الذم واجملوه وقايته فى الحمد » .

الفص الثاني

(١) « شيث » .

رأينا في الفص السابق أن المراد بآدم هو الصورة الإلهية الجامعة لكل حقائق الوجود؛ وأن الحق سبحانه لما أحب أن يُعرف تجلي لنفسه في نفسه في هذه الصورة التي كانت له بمثابة المرآة ورأى جميع كلالته فيها فجعلها الغاية من الوجود وخلق العالم الأكبر من أجلها . فآدم بهذا المعنى هو الحق متجلياً بصورة العالم المعقول وحاوياً في نفسه جميع صفات عالم الممكنات .

وهنا نرى ابن عربي يرمز بشيث ابن آدم إلى تجلٍ آخر للحق : وهو تجليه في صورة المبدأ الخالق الذي يمنح الوجود لكل موجود - أو باصطلاح المؤلف - يظهر في وجود كل موجود . ولما كان من طبيعة الحق أن يخلق - أي أن الخلق فعل ضروري له - والخلق هنا معناه الظهور بالوجود لا الإيجاد من العدم - كان هذا التجلي الثاني - نتيجة لازمة عن التجلي الأول كما أن الابن نتيجة طبيعية لازمة للأب .

وليس الخلق إيجاداً من عدم كما قلنا وإنما هو ظهور أو خروج أو تجل : ولذلك اختار له المؤلف كلمة النفخ أو النفث وسمى حكمة شيث بالحكمة النفثية . وكلمة النفخ أو النفث تشير إلى خروج شيء من شيء أو فيض شيء عن شيء . أما الوجود ذاته الذي يمنحه الحق لأعيان الموجودات فكثيراً ما يشار إليه « بنفس الرحمان » أو « النفس الرحمانى » ومن هنا جاء استعمال الرحمة بمعنى منح الوجود .

(٢) « المطايا والمنح الإلهية » .

ماذا تكون المطايا والمنح التي يهبها الله العالم في مذهب يقول بوحدة الوجود

سوى الذات الإلهية وصفاتها؟ فذاته تعالى سارية في ذوات جميع الموجودات، وصفاته هي الصور الأولى المتعينة في صفات العالم الخارجى . لهذا قسم المؤلف العطايا والمنح إلى ذاتية واسمائية . ويستوى في مذهب كهذا أن يسأل العبد ربه أن يمنحه كيت وكيت من صفات الوجود بأن يتجلى له فيها وأن لا يسأل ؛ فإن الحق يتجلى في كل موجود بحسب الاستعداد الأزلئ لذلك الموجود لا يغير من ذلك سؤال ولا دعاء . وكل موجود له عينه الثابتة في الأزل يظهر وجوده الخارجى بمقتضاها . هذا هو القانون العام في فلسفة ابن عربى لا يتحول عنه قيد شعرة مهما اختلفت الأساليب التى يعبر بها عنه . من الجهل إذن السؤال أو الدعاء، فإن كل شىء قد قدر أزلأ وسيكون على نحو ما قدر : طاعة أو معصية ؛ خيراً أو شراً ؛ حسناً أو قبحاً ؛ اللهم إلا إذا قدر كذلك أن شيئاً ما لا ينال إلا بالسؤال أو الدعاء . أما الصوفى الكامل فلا يسأل شيئاً بل يراقب قلبه في كل آن ليقف على مدى استعداده الروحى ، لأن قلب الصوفى - وهو مرآته التى يرى فيها تجلى الحق - يتغير في كل لحظة مع تغير التجلى الإلهى . واللحظة التى يكون فيها الصوفى حاضرأ بقلبه مع الله ويدرك فيها ناحية من نواحي استعداده الروحى هى التى يسميها الصوفية « الوقت » . ولذلك قالوا : الصوفى يحكم وقته ، والصوفى ابن وقته .

ومن الصوفية - وهم الصنف الأدنى - من يسأل لا للاستعجال ولا غيره وإنما امثالاً لأمر الله في قوله « ادعونى أستجب لكم » : وليس المراد بالاستجابة منح الشىء المسئول فيه دائماً ؛ فإن المسئول فيه لا يتحقق إلا إذا اقتضته طبيعة الشىء نفسه ووافق السؤال فيه الوقت المقدر له . أما إذا اختلف الوقت فلا استجابة إلا الاستجابة بلفظ « لبيك » التى يفرق ابن عربى بينها وبين الاستجابة الحقيقية التى يلزم عنها منح المطلوب .

(٣) « فلا استعداد أخنى سؤال » .

ذكر المؤلف ثلاثة أنواع من السؤال: السؤال باللفظ أو الدعاء ؛ والسؤال بالحال؛ والسؤال بالاستعداد . أما السؤال باللفظ فقد شرحناه وبيننا أنه لا أثر له مطلقاً في الإجابة عن المسئول . وأما السؤال بالحال فراجع في الحقيقة إلى السؤال بالاستعداد؛ فإن الحال التي تطلب شيئاً ما تتوقف على طبيعة استعداد صاحبها؛ فلحال الصحة أو المرض مثلاً مطالب ، ولكن الصحة والمرض يتوقفان على طبيعة الصحيح والمرض. فلم يبق بعد السؤال باللفظ إذن إلا السؤال بالاستعداد : أى ما تتطلبه طبيعة كل موجود من صفات الوجود . هذا هو السؤال بالمعنى الصحيح ؛ وهذا هو السؤال الذى يستجيب له الحق استجابة حقيقية . فإذا قدر لشيء ما ألا أن يكون على نحو ما من الوجود وطلبت طبيعة ذلك الشيء ما قدر لها ، تحقق في الحال ما طلبت . وليس ما يجرى من الأحداث على مسرح الوجود إلا ذاك .

هنا تظهر جبرية ابن عربى واضحة جلية . ولكنها ليست جبرية ميكانيكية أو مادية ترجع لطبيعة جامدة غير عاقلة ، بل هى نوع من الانسجام الأزلى Pre-established harmony الذى قال به ليبنتز. كأنها ليست الجبرية التى قال بها غير ابن عربى من المسلمين، لأن الجبرية الإسلامية ثنوية تفترض وجود الله والعالم، أما ابن عربى فيدين بحقيقة وجودية واحدة . فنظام الوجود القائم وما طبع في جبلته من القوانين التى هى فى واقع الأمر قوانين إلهية وطبيعية معاً ، كل ذلك هو الذى يقرر مصير العالم فى أية لحظة من لحظاته. وهذه النزعة أقرب ما تكون إلى نزعة الرواقية فى إلهياتهم. أما النتيجة العملية لهذا المذهب من الناحية الصوفية ، فالرضا المطلق بقضاء الله وقدره ، ومحاولة الصوفى التخلص - ما أمكنه - من ربة العبودية الشخصية ، ليحقق فى نفسه الوحدة الذاتية مع الحق .

(٤) « ومن هنا يقول الله تعالى « حتى نعلم » ... الكشف والوجود » .
تسعر العبارة « حتى نعلم » - إذا أخذت على ظاهرها - بأن علم الله بالأشياء غير

أزلى لأنه متعلق بالوجودات الكائنة الفاسدة الموجودة في الزمان والمكان . وقد حاول بعض المتكلمين نفي هذا عن العلم الإلهي بأن نسبوا الحدوث في العلم للتملق لا للعلم نفسه . أما العلم الإلهي فهو قديم . ولكن ابن عربي يرد عليهم في هذه النقطة بقوله إنهم أثبتوا صفة العلم زائدة على الذات الإلهية وجعلوا تعلق العلم بالمعلوم للعلم لا للذات . ولكن الذات وصفاتها شيء واحد في نظر المحققين أمثاله (وفي نظر المعتزلة أيضاً) ؛ فالتملق للذات المتصفة بالعلم لا للعلم . وكذلك الحال في القدرة والإرادة والصفات الأخرى . فإذا قيل تعلق علم الله بكيت وكيت كان معنى ذلك تعلقت الذات الإلهية المتصفة بالعلم بكيت وكيت . ولكن ذات الحق هي في الواقع - في مذهبه - ذات المعلوم : وعلى ذلك لا يرى أن الحق يكتسب علماً بالمعلوم عندما ما يظهر ذلك المعلوم في الوجود ، كما لا يرى بَعْدِيَّةً زمانية في العلم الإلهي ، وإن افترض قبلية وبمعية اعتبارية في الذات الإلهية التي تُصَوِّرَت على أنها كانت ثم أصبحت . فعلم الله بالأشياء في العالم العقلي هو علمه بأعيانها الثابتة التي هي ذاته المفصلة في علمه . أي هي علمه بذاته في هذا المقام . وعلمه تعالى بالوجودات الخارجية هو نفس ذلك العلم منكشفاً له في صفحة الوجود : أو هو علم بذاته متجلياً في أعيان الموجودات ، فالبعدية موجودة بهذا المعنى . وعليه يلزم أن نفهم « حتى نعلم » على ظاهرها وألا تؤولها .

(٥) « والأمر كما قلناه وذهبنا إليه . وقد بينا هذا في الفتوحات المكية » .

الأمر الذي قد بينه هو أن الحق سبحانه قد منح من ذاته وصفاته كل موجود ذي ذات وصفات . وهذا هو التجلي الإلهي : أي الظهور في الصور أو التعمينات الكونية . ولا يكون التجلي الإلهي لشيء إلا بحسب استعداد التجلي له ؛ ولهذا لا يرى إنسان إلا صورته في مرآة الحق . أما الحق في ذاته فلا يرى ولا يُعلم لأنه لا يتجلى في صورة مطلقة . وقد ضرب المؤلف لهذه الرؤية الإلهية مثلاً بالمرآة والصورة المشاهدة فيها ، فإن الناظر إلى نفسه في المرآة يرى صورته هو ولا يرى جرم المرآة

مهما حاول ذلك . فكذلك الحق الذى هو مرآة الوجود لا يرى إلا صورته المتجلية فى
مرايا الوجود . ولكن التشبيه بالمرآة والصورة قد استُغِلَّ فى معنى آخر ، فشبّه الخلق
بالمرآة والحق بالصورة الظاهرة فيها . فكما أن الحق مرآة الخلق ، كذلك الخلق مرآة
الحق . وفى هذا يقول المؤلف : فهو (أى الحق) مرآتك فى رؤيتك نفسك ، وأنت
مرآته فى رؤيته أسماءه وظهور أحكامها : وليست (أى هذه الأسماء وأحكامها) سوى
عينه .

أما المرجع المشار إليه فى الفتوحات المكية فوارد فى الجزء الأول ص ٣٩٧ فى
الكلام عن المرآة وصورتها .
(٦) « فالرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم
الأولياء » .

يعتبر ابن عربى « الولاية » أساس المراتب الروحية كلها . فكل رسول ولى
وكل نبي ولى . وأخص صفات الولى أياً كان المعرفة : أى العلم الباطن الذى يلقى فى
القلب إلقاء ولا يكتسب بالعقل عن طريق البرهان ، وهو مختلف عن العلم الموحى
به فى مسائل التشريع . وقد يستعمل ابن عربى كلمة « الإنسان الكامل » مرادفة
لكلمة « ولى » بهذا المعنى ، فالأنبياء أولياء لأنهم فوق معرفتهم الكاملة بالله يعلمون
شئنا من عالم الغيب . والرسل أولياء لأنهم يجمعون بين معرفتهم الكاملة بالله وبين
العلم الخاص بالشرائع التى أرسلوا بها .

والنبوة والرسالة تنقطعان لأنهما مقيدتان بالزمان والمكان ، أما الولاية فلا تنقطع
أبداً ، لأن المعرفة الكاملة بالله لا تحد بزمان أو مكان ولا تتوقف على أى عامل عرضى .
وهناك فرق آخر وهو أن العلم الشرعى يوحى به إلى الرسول على لسان الملك ،
أما العلم الباطن عند الولى - سواء أكان رسولاً أو نبياً أو محض ولى ، فهو إرث
يرثه الولى من خاتم الأولياء الذى يرثه بدوره من منبع الفيض الروحى جميعه : روح

محمد أو الحقيقة المحمدية . وخاتم الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن هو الذى يأخذ علمه مباشرة عن روح محمد التى يرمز إليها الصوفية عادة باسم « القطب » ولا يقصد بالحقيقة المحمدية أو روح محمد ، محمدُ النبي بل حقيقته القديمة التى تقابل العقل الأول عند أفلوطين و « الكلمة » عند المسيحيين ، والتى يقول ابن عربى إنها المقصودة فى الحديث كنت نبياً وآدم بين الماء والطين؛ لا بمعنى قَدَّر لى أن أكون نبياً قبل خلق آدم كما يدل عليه ظاهر الحديث ، بل بمعنى وجدت حقيقتي أو روحى التى هى العقل الإلهى قبل أن يوجد آدم .

(٧) « وفى هذا الحال الخاص تقدم (أى محمد) على الأسماء الإلهية » .

يقتبس الصوفية عادة فى هذا المقام الحديث القائل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو أول من يفتح باب الشفاعة فيشفع فى الخلق، ثم الأنبياء ثم الأولياء ثم المؤمنون؛ وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين . وإذا فهمنا أن ابن عربى يقصد بالاسم الرحمن الاسم الجامع للأسماء الإلهية كلها مستشهداً على ذلك بقوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » ، وإذا كانت شفاعة « الرحمن » ستكون يوم القيامة آخر الشفاعات : إذا كان كل ذلك ، أدركنا كيف قدم محمد الشفيح على الأسماء الإلهية . وليس التقدم المذكور تقدماً بالإطلاق، بل هو فى هذا المقام الخاص الذى هو مقام الشفاعة . أما حكمة تأخر الاسم الرحمن فلكى تتم الشفاعة كل شيء لقوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شيء » .

(٨) « وأسماء الله لا تنهاى لأنها تعلم بما يكون عنها ... أو حضرات الأسماء »

سبق أن ذكرنا فى تعليقاتنا على الفص الأول كيف اعتبر ابن عربى الموجودات صفات للحق وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها . ولما كانت الموجودات لا تنهاى عدداً، كانت الأسماء الإلهية التى تتجلى فى هذه الموجودات لا تنهاى عدداً أيضاً . ولكن الموجودات مع عدم تنهاى أفراداً وأشخاصاً ، يمكن حصرها فى عدد متناه من

الأجناس والأنواع . وكذلك الأسماء الإلهية التي لا ينحصر عددها يمكن ردها إلى أصول عامة محصورة العدد ، وهذه الأصول هي أمهات الأسماء وهي المعروفة بالأسماء الحسنى أو الحضرات الأسمائية . ومعنى الحضرة هنا هو المجلى الذى يظهر فيه أثر إلهى من نوع خاص؛ أو هو المجال الذى يظهر فيه فعل إلهى . فحضرة الرحمن هي مجموعة المجالى التي يظهر فيها أثر للرحمة الإلهية ، وإن كانت حالات الرحمة لا تتناهى عدداً لأن الكائنات المرحومة لا تتناهى عدداً . وحضرة الجبار هي المجال الذى يظهر فيه الحق بهذا الوصف وإن كانت حالات الجبروت لا تتناهى عدداً وهكذا . فالذى لا يتناهى عدداً هو فروع الأسماء أو مظاهرها لا أمهاتها .

وأهم مرجع شرح فيه ابن عربى الأسماء الإلهية وتصنيفاتها هو كتابة « إنشاء الدوائر » الذى نشره الأستاذ نيرغ . قارن شرح القيصرى على الفصوص . المقدمة ص ١١-١٥ .

(٩) « فإ فى الحضرة الإلهية لاتساعها شىء يتكرر أصلاً » .

ليس فى الوجود سوى ذات واحدة وعدد لا يتناهى من نسب وإضافات يكفى عنها بالأسماء الإلهية ، وتسمى حين تظهر فى الصور الخارجية باسم الموجودات أو التعمينات . فالوحدة - وهى ما يقع فيه الاشتراك بين جميع الموجودات - ترجع إلى الذات : إلى الحق فى ذاته . والكثرة - وهى ما يقع فيه الاختلاف بين الموجودات - ترجع إلى هذه الإضافات والنسب : إلى الخلق . ولكن الحق والخلق وجهان لوجود واحد أو حقيقة واحدة . وإذا نظرت إلى هذه الحقيقة من ناحية الكثرة أو التمدد وجدت اختلافاً كبيراً فى مظاهرها وتمايزاً يكفى فى تشخيص كل منها وإعطائه فرديته . ووجدت فوق ذلك أن لا واحد من هذه المظاهر عين الآخر ، بل لا مظهر منها فى لحظة هو عينه فى اللحظة التى تليه . وهذا هو الذى أشار إليه المؤلف بقوله « فإ فى الحضرة الإلهية مع اتساعها شىء يتكرر أصلاً » . كل شىء يخلق خلقاً

جديداً في كل آن . فالوجود هو المسرح الأكبر الذي تتعاقب الصور في الظهور عليه
أبدأً وأزلاً ، ولا تظهر صورة منها عليه مرتين .
هذا هو الخلق الجديد الذي يشرحه المؤلف بإسهاب في الفص السادس عشر
وسنعرض له في موضعه .

(١٠) « وهذا العلم كان علم شيث ، وروحه هو الممد »

ذكرنا في التعليق الأول على هذا الفص أن « شيث » ليس إلا رمزاً للحق في
التجلي الثاني أو التجلي الأسمائي الذي ظهر فيه الحق بصورة المبدأ الخالق الذي أعطى
كل موجود وجوده وأظهر فيه ما أظهر من معاني أسمائه . ومن هنا يظهر لِمَ يعتبر
ابن عربي العلم بالأسماء الإلهية وتجلياتها وفقاً على شيث الذي يستمد من روحه كل من
تكلم في هذا الموضوع . يقول الصوفية إن شيث وحده هو الذي بيده مفاتيح الغيب .
وليست مفاتيح الغيب هذه إلا الأسماء الإلهية، لأنها دلالات على الغيب المطلق الذي
هو الذات الإلهية : أو هي مفاتيح الكنز الخفي الذي أحب الظهور فأظهرته .

(١١) « فما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء » .

تدل هذه العبارة في ظاهرها على أن ابن عربي قد وقع في تناقض شنيع مع نفسه
وأنكر في جملة واحدة ما فصله في وحدة الوجود في صفحات بل كتب . والحقيقة
ألا تناقض في أقواله إذا وقفنا على مراميه .

قد ذكرنا في تعليقات الفص الأول أن الفيض عنده فيضان : الفيض الأقدس
وهو تجلي الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات الثابتة ، أو في الصور المقولة للوجود
الممكن . وكل عين من هذه الأعيان الثابتة تحمل في نفسها مستقبل تاريخها وما قدر
لها أن تكون عند ما تتحقق بالفعل وتأخذ مكانها بين الموجودات الخارجية . فهي
لا تخضع في تحققها لشيء ما إلا لقوانينها الذاتية التي هي جزء من قوانين الوجود المعيني
الذي نسميه بالعالم . فهي بهذا المعنى صورة من صور الحق ووجودها المعيني عند ما توجد

صورة من صور وجوده . ولكن الله - الذات المطلقة - ليس له من حيث إطلاقه وغناؤه الذاتى عنها وعن غيرها نسبة ما إليها ولا لها هي نسبة إليه . فليس فيها من ذلك المطلق شيء . وليس فيها مما يحقق وجودها إلا طبيعتها الخاصة .

فما في موجود من الموجودات شيء من الله (المطلق) عينه على النحو الذى تعين به، وإنما وجود كل شيء راجع إلى نفسه . ووجود الأشياء في الصور التى هي عليها هو الفيض الثانى أو الفيض المقدس . فإذا فهمنا العبارة السابقة من ناحية صلتها بهذا الفيض، ارتفع التناقض الظاهرى بينها وبين مذهب المؤلف في وحدة الوجود .

على أنه يمكن تفسير العبارة بمعنى آخر يتمشى تماماً مع مذهب ابن عربى العام ويتأيد بما أورده هو في الفص العيسوى . وذلك أن الله عنده هو الوجود المطلق ، وكل موجود من الموجودات صورة له . والصورة - إذا أخذت في جزئيتها - ليست الله في إطلاقه . وإذن فليست الصورة هي الله وإن كانت مجلى له . وقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم لأنهم حصروا الحق الذى لا تنهاى صورته في تلك الصورة الجزئية الميمنة، وكان الأولى بهم أن يقولوا إن المسيح صورة من صور الحق التى لا تنهاى . على أن ابن عربى لا يكتفى بنسبة التحقق في الوجود إلى ذوات الأشياء نفسها ، بل ينسب إليها أيضاً كل وحى وكل علم إلهامى أو ذوقى . فلا منبع لعلم في الإنسان إلا نفسه . وفي هذا يقول : « فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره . » فالاستعداد الأزلى في الوجود هو الذى يعين وجوده ويكيّف ما يوحى إليه من العلم . وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، فما معنى القول بأن الله قادر على كل شيء ، وأنه فعال لما يريد ؟ ما معنى الإمكان الذى يتكلم عنه المتكلمون ؟ ما معنى أن الممكن هو ما يستوى وجوده وعدمه فإن شاء الله أوجده وإن شاء لم يوجد . أليس كل شيء مقدرأزلاً في عينه الثابتة فإذا ظهر في الوجود كان ظهوره بحسب ما تقتضيه تلك العين ؟

ألا تتنافى هذه الجبرية العنيفة مع وجود إله مختار يفعل في الوجود ما يشاء وكيف يشاء؟
هذه أسئلة يحاول ابن عربي أن يجيب عنها في الفقرة التالية عند ما يشرح معنى
الإمكان والممكن . يقول لما ثبت عند بعض النظار أن الله فعال لما يشاء ، جوزوا عليه
ما يناقض الحكمة وما عليه الأمر في نفسه . فالله يمكن عندهم ما كان وجوده من الله
(واجب الوجود بالذات) وفي إمكان الله أن يوجد على أي نحو أراد ، حتى ولو كان
ذلك الوجود منافياً للحكمة ولطبيعة الوجود إطلاقاً . ولكن هذا التفسير دفع ببعض
التكلمين الآخرين إلى إنكار وجود الممكنات ، وقالوا لا وجود إلا لواجب الوجود :
وواجب الوجود إما واجب الوجود بذاته أو واجب الوجود بنيره . أما الممكن
إطلاقاً فلا يمكن تحقق وجوده . أما ابن عربي فقد توسط بين الأمرين وقسم الوجود
إلى واجب وممكن ثم قال إن الممكن هو واجب الوجود بالغير . يقول « والمحقق
يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكن ما هو الممكن ، ومن أين هو ممكن ، وهو
بينه واجب الوجود بالغير ، ومن أين صح عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجود » .
والحقيقة أن « الغيرية » هنا غيرية اعتبارية ، وأن واجب الوجود بالغير ليس
إلا مظهر لواجب الوجود بالذات ، وأن كل ما يجري على أي شيء من أحكام
الوجود ضروري ، ويستوى أن تنسب هذه الضرورة إلى العين أو إلى الذات التجلية
في صورة العين لأن الشكل واحد . ولم يجب ابن عربي على الإشكال الذي أثاره نظار
التكلمين ، وإنما شرح ناحية من نواحي مذهبه في وحدة الوجود .

(١٢) « وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني » .
ذهب شراح الفصوص في تفسير هذا الفص الرمزي مذاهب شتى وتضاربت فيه
آراؤهم . فمنهم من اعتبر « آخر مولود يولد في النوع الإنساني » ولداً حقيقياً يحمل
جميع أسرار شيث على نحو ما حمل شيث أسرار آدم . ولكنهم اختلفوا بعد ذلك :
فذهب بعضهم إلى أن المراد به ختم الولاية العامة الذي قالوا إنه عيسى عليه السلام .

أما ختم الولاية الخاصة (الولاية المحمدية) فهو ابن عربي نفسه على نحو ما صرح في كتاب الفتوحات المسكية (الجزء الأول ص ٣١٩).

وذهب البعض الآخر إلى أنه مطلق ولي يولد آخر الزمان ، ويدعو الناس إلى الله فلا تجاب دعوته لغلبة حكم الشهوة على عقول بني الإنسان في ذلك العهد . وعليه فهو غير عيسى ، لأن عيسى سينزل آخر الزمان إلى الأرض ويحكم فيها بشريعة محمد ويرد الإسلام إلى سيرته الأولى .

وهذه تفسيرات لا تشبع غلة ولا تتفق مع روح مذهب المؤلف ولا مع أسلوبه . فالأولى أن نعتبر العبارة رمزية ثم نأخذ في حل رموزها .

يبدو أن المراد بالولد الذي هو آخر ما يولد للنوع الإنساني هو « القلب » (أو العقل) كما يفهمه الصوفية ، وأن المراد بأخته التي ولدت معه النفس الإنسانية ؛ وأن المراد بالصين الذي ولد فيها الولد القرار البعيد للطبيعة البشرية أو موضع السر منها : يؤيد ذلك أن كلمة الصين استعملت في غير هذا المقام للدلالة على البعد في مثل قول النبي عليه السلام « اطلبوا العلم ولو في الصين » . ويُشير قوله « يكون رأسه عند رجلها » إلى تغلب النفس الحيوانية على القلب وقهرها له في وقت ما من أوقات تطور الإنسان . أما الناس الذين دعاهم هذا الولد إلى الله فلم يستجيبوا له ، فالمراد بهم قوى النفس وجنودها التي لا تخضع لسلطان العقل .

فإذا قبض الله ذلك الولد إليه - وقبض مؤمني زمانه - وهي قوى الإنسان الروحية التي تستجيب لدعوته - بقي من بقي من الناس مثل البهائم . ومهما كثرت النكاح بين رجالهم ونسائهم - أي بين القوى الفاعلة والقوى المنفصلة في الإنسان - فلن تستطيع أن تلد ذلك المولود لأنه من طبيعة غير طبيعتها .

وفي الفقرات الأخيرة من الفص ما يشير إشارة قوية إلى أن المراد بالمولود العقل الإنساني (أو القلب) الذي هو « الفصل » المميز للإنسان عن سائر أنواع الحيوان، وآخر ما ظهر في النشأة الإنسانية من القوى .

الفصل الثالث

(١) « المحور الذى يدور عليه هذا الفصل هو التشبيه والتنزيه وجها الحقيقة الكلية التى هى كل ما فى الوجود » .

فليس المراد بالتشبيه والتنزيه هنا ما أراده المتكلمون عند ما تحدثوا فى الصفات الإلهية فنفوها أو أثبتوها ، وعلى أى نحو أثبتتها المثبتون أو نفاها النافون ؛ بل المراد بهما معنى آخر لم يسبق ابن عربى إليه سابق ، وهو المعنى الوحيد الذى يتمشى مع نظريته العامة .

أما المتكلمون فقصدوا بتنزيه الله أنه يتعالى عن كل وصف وكل حد ، لأن الصفات التى يمكننا أن نصفه بها إما منتزعة من صفات المحدثات أو سلوب لها ؛ فإذا وصفناه بصفات المحدثات ألحقناه بها وهذا محال ، وإن وصفناه بسلوبها لم نصفه بشيء فالأولى بنا ألا نصفه بوصف ما . فإن ورد فى القرآن من الآيات ما يصف الله بصفة تشعر بالتشبيه أو التمثيل وجب تأويله . وكذلك فعل المعتزلة أكبر المدافعين عن التنزيه مستندين إلى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » . فالله يجب ألا يوصف بصفة من صفات المخلوقات ؛ وإن وصفه واصف فيجب ألا يكون ذلك الابصفة المخالفة للحوادث وما يلزم عنها لوما منطقيًا كالقدم والبقاء والضرورة والإطلاق وما شاكل ذلك .

أما التشبيه فكان قول أهل السنة الذين أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها سواء منها ما أشعر بالتمثيل أو التجسيم ، ولو أنهم - تحاشيًا للوقوع فى تجسيم صريح - قالوا إن الله يتصف بهذه الصفات ، ولكن على نحو لا نعرفه - بلا كيف ! أما ابن عربى فيستعمل كلتى التنزيه والتشبيه بمعنى « الإطلاق » و « التقييد » .

فالله منزّه بمعنى أنه إذا نظر إليه من ناحية ذاته فهو يتعالى عن كل وصف وكل حد وتقييد . وهو بهذا المعنى غنى عن العالمين يحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء ولا علم ، سار في كل موجود غير متمين في موجود دون آخر . فلا يصدق عليه وصف إلا الإطلاق ، وفي الإطلاق تنزيهه .

ولكن الله من ناحية أخرى مشبه ، وذلك إذا نظرنا إليه من حيث تعينات ذاته في صور الوجود . فهو يسمع ويبصر مثلاً - لا بمعنى أن سمعه وبصره يشبهان سمع المخلوقات وبصرهم ، بل بمعنى أنه متجل في صورة كل من يسمع وما يسمع ، وكل من يبصر وما يبصر ؛ أو أنه جوهر كل ما يسمع ويبصر . وهذا تفسير للتنزيه والتشبيه يخرجهما لاشك عن معناهما الأصلي ؛ ولكنه تفسير لا غنى عنه - لابن عربي - في تكوين فلسفته العامة في طبيعة الوجود . هذا التفسير هو أساس قوله بأن الحقيقة وحدة وكثرة ، ظاهرة وباطنة ، وحق وخلق ، ورب وعبد ، وأنها قديمة وحديثة ، وخالقة ومخلوقة إلى غير ذلك من المتناقضات التي لا يكمل قلمه عن ترديدها .

والتنزيه والتشبيه بهذا المعنى متضابقان متكاملان لا يقوم أحدهما بدون الآخر . هذا إذا قلنا بثنوية الصفات : حق وخلق ، إله وعالم ، وحدة وكثرة . أما إذا وقفنا عند الوحدة الوجودية فقط ، فليس هنالك ما يقال ! . وهذا ما يدفع بنا إلى ذكر نوع آخر من التنزيه تكلم عنه ابن عربي ، وهو التنزيه الذي تتصف به الذات الإلهية في ذاتها ، بعيدة عن كل تعين ، مجردة عن كل نسبة إلى الوجود الخارجي . ولكن هذا التنزيه - ويظهر أنه يشير به إلى التنزيه المطلق الذي أشرنا إليه - لا يدركه عقل ، ولا يمكن أن يدركه عقل ، بل إن مجرد إدراك العقل له تحديد ، وهو فوق كل تحديد . ولهذا قال : « اعلم أيديك الله بروح منه أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التحديد والتقييد » . وليس هذا التنزيه الذي يشير إليه إلا التنزيه المطلق . لأن التنزيه حكم ، والحكم تقييد وتحديد للمحكوم عليه . وغاية المنزه أن يقول إن الله تعالى

مخالف لجميع الحوادث ، وهذا القول في نفسه محدد وتقييد . ولذلك لم يرتض من معاني التنزيه إلا المعنى الذى شرحناه .

والنزه في نظره - إذا فهم التنزيه بالمعنى الثانى - إما جاهل وهو الفيلسوف الذى ينكر الشرائع وما ورد فيها ؛ وإما سبى الأدب وهو المعتزلى الذى يقول بالتنزيه المطلق وكأنه يتجاهل ما ورد في القرآن من آيات صريحة تشعر بالشبيه .

(٢) « فإن للحق في كل خلق ظهوراً... فالحق محدود بكل حد »

هذه الجملة من أصرح ما قال به ابن عربى في التعبير عن وحدة الوجود وعن ناحيتى التنزيه والتشبيه اللتين أسلفنا ذكرهما يقول: « فهو (أى الحق) الظاهر في كل مفهوم (أى مدرك بالفهم) وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته . « فظهور الحق تقييده وهذا هو التشبيه ، وبطونه إطلاقه وهو التنزيه . ولذلك إذا أردنا أن نضع له تعريفاً وجب أن يؤخذ في التعريف الظاهر والباطن جميعاً . وقوله « فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه » يمكن أن يفسر بمعنى فإن أريد تعريف الإنسان مثلاً وجب أن يؤخذ في التعريف ظاهره (أى الإنسان) وباطنه ، بأن يشير التعريف إلى حيوانيته وعقله . ويمكن أن تفسر على أن الضمير في ظاهره وباطنه يعود على الحق : أى يؤخذ في تعريف الإنسان ما بطن فيه من الحق وما ظهر . وعلى الاعتبار الأول يكون تعريف الإنسان بأنه الحيوان الناطق مثلاً لما يجب أن يكون عليه تعريف الحق أو تعريف أى شيء من أنه يشمل الظاهر والباطن : وعلى الاعتبار الثانى يكون تعريف الإنسان مثلاً يتبين فيه كيف تدخل صفات الحق الظاهرة والباطنة في تعريفات الأشياء ؛ إذ أن النطق في الإنسان مظهر من مظاهر الاسم « الباطن » والحيوانية مظهر من مظاهر الاسم « الظاهر » : وهما من الأسماء الإلهية . هذا هو التفسير الذى ارتضاه كل من القيصرى وبالى في شرحهما

على الفصوص . راجع الأول ص ٨٢ والثاني ص ٦٨ . وإذا أخذ في تعريف الشيء ظاهره وباطنه، وجب أن نأخذ في تعريف الحق ظاهره وباطنه أيضاً . أما باطنه فهو الذات الأحدية ، وأما ظاهره فالعالم بجميع ما فيه . فيلزم منه أن يحتوى تعريف الحق جميع تعريفات الموجودات . وإلى ذلك الإشارة في قوله « فالحق محدود بكل حد » أى أن حده مجموع حدود الأشياء . ولكن لما كانت صور العالم لا تنتهى ولا يحاط بها ، ولا تعلم حدود كل صورة إلا بقدر ما حصل لكل عالم من العلم بصورته، استحالة الوصول إلى حد للحق ، كما استحالت المعرفة الكاملة به . فعلى قدر علم العالم بنفسه يكون علمه بربه ، وعلى قدر معرفته بحده لنفسه ولغيره يكون حده لربه . وهذا معنى العبارة المأثورة: « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ومعنى قوله تعالى : « سزبرهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » . يقول ابن عربى: « من حيث إنك صورته وهو روحك » فيفهم « الحق » على أنها الله لا الحقيقة : أى حتى يظهر للتناظر فى الآفاق وفى نفسه أن الذى رآه هو الحق .

(٣) « وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً . . . لا بالمجاز »

يقول: « وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً » لما سبق أن ذكرناه من أن الصورة لا تقوم بذاتها ، وأن كل صورة فى الوجود تفتقر إلى الحق . فلا يمكن أن يزول الحق عن العالم ويبقى العالم علماً ، كما لا يمكن أن تزول الحياة عن الإنسان ويبقى إنساناً، أو يقال فيه إنه إنسان إلا على سبيل المجاز فقط . وقوله: « فخذ الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز » يمكن أن تفهم على وجهين ؛ فإن الماء فى له إما أن تعود على العالم وإما أن تعود على الحق . فإن أعدنا الضمير على العالم كان معنى الجملة أن العالم له صفة الإلهية من جهة أن الحق فيه على الدوام لا يزال صورته ، وأن صفة الإلهية تطلق على العالم بطريق الحقيقة لا بالمجاز، لأن الحق موجود بالفعل فى صورة العالم يدرها كما تدبر الروح جسم الإنسان وهو حى . فإن زالت الحياة عن الإنسان لا يقال فيه

إنه إنسان على الحقيقة . وكذلك إن زال الحق عن صورة العالم لا يقال إنه عالم على الحقيقة . ولكن الحق لا يمكن زواله عن صورة العالم أصلاً ، لذلك كان وصف الإلهية - التى هو للحق بالأصالة - وصفاً للعالم أيضاً على طريق الحقيقة لا المجاز . ويظهر أن هذا هو المعنى المراد لأنه يتمشى مع ما بلى من النصوص .

ويمكن أن يعود الضمير في « له » على الحق، ويكون معنى الجملة أن الحق لما كان موجوداً بذاته في صور العالم لا يُزالُ عنها أصلاً ، ولما كان العالم صورة له تتجلى فيها صفاته وأسمائه ، كان وصف الحق بالألوهية وصفاً حقيقياً لا مجازياً ؛ لأن العالم مألوه يفتقر في وجوده إلى إله ووجود المألوه يفترض وجود الإله لا محالة . غير أن معنى الحقيقة والمجاز لا يظهر في هذه الحالة ظهوره في الحالة الأولى .

والواقع أنه لا فرق في مذهب يقول بوحدة الوجود كذهب ابن عربي أن تنسب الألوهية للحق من وجه أو إلى العالم من وجه آخر ، فإن الحقيقة واحدة في الحالين وإن اختلفت بالاعتبار . يؤيد ذلك ما يقوله في الفقرة التالية مباشرة من أن الله هو الثننى والثنى عليه . فإن جميع ما في الوجود من كائنات ناطقة وغير ناطقة روحية أو مادية ، حية أو غير حية ، تلهج بالثناء على الله بمعنى أنها مظاهر تتجلى فيها عظمته وكأله ، ولكنه ثناء صامت لا يدركه الإنسان عادة - ولذلك قال : « ولكن لا تقمهمون تسبيحهم » (قرآن س ١٧ آية ٤٦) . ولكن إلى الحق ترجع عواقب ذلك الثناء . فالثناء منه وعليه : منه لأنه الظاهر في صورة الثنى : وعليه لأنه الباطن الذى يوجه كل الثناء إليه .

(z) « فإن قلت بالتنزيه... الأبيات » .

هذه الأبيات تلخص لنا مذهب ابن عربي في التشبيه والتنزيه ، وقد شرحنا معناها فلا داعى للمزيد في هذا الشرح . ولكننا سنجمل معنى الأبيات إجمالاً في صورة أبسط وأدنى إلى الفهم .

إن قات بالتنزيه المطلق وحده قيدت الحق لأن كل تنزيه فيه معنى التقييد . وإن قلت بالتشبيه وحده ، قيدت الحق وحصرته . والصحيح أن تقول بالتنزيه والتشبيه معاً من وجهين مختلفين ، وهذا هو ما تقتضيه المعرفة الصوفية . إن الذين يثبتون وجود الحق والخلق - الله والعالم - على أنهما وجودان مختلفان وحقيقتان منفصلتان مشركون . والذين يقولون بوجود حقيقة واحدة مفردة موحدون . فإن قلت بالانينية فاحذر التشبيه وإلا وقعت في التجسيم . وإن قلت بالفردية ، فاحذر التنزيه المطلق ، لأن في ذلك إغفالاً لوجود العالم الذي هو أحد وجهي الحقيقة الفردية .

وإذا فهمت من التنزيه الإطلاق ، ومن التشبيه التقييد ، ونظرت إلى الحق على أنه في عين الوجود مسرّحاً ومقيداً ، أدركت أنك هو من وجه ، وأنتك لست هو من وجه . قارن ما ورد في الفص السابع في الصلة بين الحق والخلق .

ويلتمس ابن عربي - كما دته - أساساً من القرآن يبنى عليه نظريته في التنزيه والتشبيه فيقول: إن قوله تعالى « ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير » تعبر عن هذا المعنى أحسن تعبير . فإننا إما أن نعتبر الكاف في قوله « كمثل » زائدة وبذلك يصبح معنى الآية ليس مثله شيء وهو تنزيه - وبقاى الآية وهو قوله « وهو السميع البصير » تشبيه لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التي تسمع وتبصر . وإما أن نعتبر الكاف في قوله « كمثل » غير زائدة ، وبذلك يصبح الجزء الأول من الآية ليس مثل مثله شيء ، وهذا تشبيه لأنه أثبت المثل لله ونفى مثل المثل . وقوله « وهو السميع البصير » تنزيه بمعنى أنه وحده الذي يسمع ويبصر في صورة كل من يسمع ويبصر . فالآية - في نظره - تجمع بين التنزيه والتشبيه في كلتا الحالتين .

(٥) « فإن القرآن يتضمن الفرقان » .

استعملت الكلمتان في القرآن للدلالة على التنزيل الحكيم ، أما ابن عربي

فيستعملها هنا بمعنى التفرقة والجمع - لا كما يفهم الصوفية عادة من مقامى التفرقة (أو الفرق) والجمع^(١) - بل بمعنى أن الفرقان هو الدعوة إلى تنزيه الله تعالى دون تشبيهه ، وأن القرآن هو الدعوة إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه . فمن يدعو إلى تنزيه الله - كما فعل نوح - ولا يلتفت إلى التشبيه ، كان فرقانياً . ومن يدعو إلى تنزيهه وتشبيهه معاً - كما فعل محمد - كان قرآنيّاً . ولا أظن أن ابن عربي استعمل كلمة القرآن بهذا المعنى لأن المنزّل عليه القرآن جمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه ؛ بل وجد أن من معانى « قرأ » الجمع والضم فاستعمل كلمة القرآن هذا الاستعمال الغريب .

ويدور هذا الجزء من الفص - من قوله : « لو أن نوحًا عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين » إلى الآخر حول مشكلة التنزيه والتشبيه مستخلصة من الآيات القرآنية الواردة في سورة نوح من الآية ٥ - ٢٨ ، بعد أن يلجأ المؤلف في تفسيرها إلى نوع غريب حقاً من التأويل يشهد له بالعبقرية ، ولكنه كان في غنى عنه - هنا وفي أى مقام آخر استشهد بالقرآن ليؤيد نظريته في وحدة الوجود - لو أنه فضل الصراحة في القول وجهر به بدلاً من الدوران حول النصوص وتأويلها إلى غير معانيها وتحميلها مالا تحتمل .

يتمثل لنا نوح في هذه الآيات في صورة الرجل الذى يدعو قومه إلى مطلق التنزيه فيتصامون عنه ولا يعيرونه التفاتاً ، لأنها دعوة إلى مستحيل - إلى شيء مجرد لا يمت لهم بصلة ولا يعرفون عنه شيئاً ، بل لا يمكنهم أن يعرفوا عنه شيئاً . دعاهم إلى « الفرقان » - إلى إله منزّه مخالف لجميع المحدثات - فلم يفهموا دعوته ، ولو دعاهم إلى « القرآن » فجمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه ، وبين لهم وجهى الحقيقة للبوأ دعوته وفهموا مقصده .

ويلتبس ابن عربي كل سبب ليجعل من الإسلام مذهباً في وحدة الوجود وينسب

(١) ويستعملها في غير هذا المكان بالمعنى الصوفى .

إلى نبي الإسلام القول بهذه النظرية . وهنا موقف من المواقف التي أراد أن يسجل فيها على القرآن وصاحب القرآن الدعوة إلى الحقيقة الواحدة التي هي من وجه منزهة ومن وجه مشبهة . ولكن القرآن وإن قال بالتنزيه والتشبيه ، لا يستعملهما في المعنى الذي يقول به أصحاب وحدة الوجود . فقرآن ابن عربي الذي يقابله بالفرقان غير قرآن المسلمين ، وإن كان التلاعب بالألفاظ قد يؤدي إلى الخلط بينهما . يقول : « ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس . فليس كمثل شيء يجمع الأمرين (أي التنزيه والتشبيه) في أمر واحد » . ولكن المعنى ليس بخاف الآن بعد الذي ذكرناه .

(٦) « دعاهم ليغفر لهم » .

معنى الآية دعاهم نوح إلى الله ليغفر الله لهم ذنوبهم . ولكن « يغفر » هنا مأخوذة بمناها الحرفي من غفر بمعنى ستر . والستر ضد الكشف والظهور . وعلى ذلك يفهم ابن عربي الآية على معنى أن نوحاً عليه السلام دعا قومه إلى الستر المطلق لا إلى مقام الكشف والظهور ، لأن الحق المنزه سترٌ أو غيب محض لا تدركه العقول ولا الأبصار - ولم يدعهم إلى مقام الظهور وهو تجلي الحق في صور الموجودات . ولذلك كان جوابهم سلسلة من أعمال الستر ، فإنهم وضعوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم الخ ، فكانت إجابتهم من مثل دعوته .

(٧) « وهو في الحمدين « وأنفقوا ... » إلى قوله : كما قال الترمذی » .

الفرق بين قوم نوح وقوم محمد في نظر ابن عربي هو أن النوحيين ادعوا لأنفسهم الحق في الملك الذي هو العالم واعتبروا الله وكيلاً عنهم متصرفاً فيهم . وهذا ما جعل نوحاً يدعوهم إلى التنزيه . لأنهم من العالم والعالم منهم : أما الحق فهو الوكيل المنزه عن شئونهم . أما الحمديون (فيما يزعم ابن عربي) فادعوا أن الملك لله وأن الإنسان خليفة الله على الملك أو وكيل الله عنه فيه . وهذا ما دعاهم إلى القول بالتنزيه والتشبيه .

أما التنزيه فمن ناحية نسبة الملك إلى الله على الحقيقة ، وأما التشبيه فلنسبة الخلافة إلى الإنسان في ملك الله . قال تعالى « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » . وإذا عرفنا معنى الخلافة الإنسانية في مذهب ابن عربي ، أدركنا الإشارة بها إلى التشبيه . فالإنسان خليفة الله في العالم بمعنى أنه وحده هو الموجود الذي تتجلى فيه صفات الله وأصنافه في صورة كاملة كما شرحناه في الفص الأول .

أما الإشارة الواردة عن الترمذى فذكورة في الفتوحات المكية أيضاً (ج ٢ ص ٦٦) في إجابات ابن عربي عن المائة والخمسة والخمسين سؤالاً التي سألتها الحكيم محمد بن علي الترمذى المتوفى سنة ٢٨٥ . والسؤال الخاص بملك الملك هو السؤال السادس عشر ونصه : « كم مجالس ملك الملك ؟ »

(٨) « فأجابوه مكرراً كما دعاهم » .

معنى هذه العبارة أن نوحاً لما دعا قومه إلى عبادة الله على سبيل التنزيه قد مكر بهم وخدعهم . ويرى ابن عربي أن كل من يدعو إلى الله على هذا الوجه يمكر بمن يدعوه ويخدعه . وذلك أن المدعو مهما كانت عقيدته ومهما كان معبوده لا يعبد في الحقيقة إلا الله ، لأنه لا يعبد إلا بحلي من بحالي الحق في الوجود . فدعوته إلى الله مكر به ، لأنها تحمل على الاعتقاد بأنه يعبد شيئاً آخر سوى الله وما في الوجود سوى . أما مكر قوم نوح فظاهر من عبارتهم : « لا تذرنا آلهتكم ، ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا » : لأنهم إن تركوا هذه الآلهة ، فقد جهلوا من الحق على قدر ما تركوا . ذلك لأن للحق في كل معبود وجهها لا يُعبد المعبود إلا من أجله .

وهنا يفهم ابن عربي نصاً آخر من القرآن على أنه تقرير لوحدة الوجود من حيث صلتها بمبادأة الله فيقول في (مذهب) المحمديين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى حكم : بمعنى قدر أزلاً أنكم لن تعبدوا إلا إياه ، لا بمعنى أمر ألا تعبدوا سواه .

يدل على ذلك قوله في العبارة التالية « فالعالم يعلم من عبيد ، وفي أى صورة ظهر حتى عبيد » .

(٩) « ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً » .

هنا خاط عجب بين الآيات القرآنية وتخرج أعجب . يقول المؤلف: « ولا تزد الظالمين » لأنفسهم المصطفين الذين أتوا الكتاب - أول الثلاثة « . أخذ الظالمين في قوله: « ولا تزد الظالمين إلا ضلالاً » (سورة نوح آية ٢٥) بمعنى الظالمين في قوله تعالى: « ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات » (سورة فاطر آية ٢٩) . ولذلك وصفهم بأنهم أول الثلاثة الذين أورشهم الله الكتاب واصطفاهم من بين عباده . فهم ليسوا ظالمين على الإطلاق فتحق عليهم الدعوة بالضلال ؛ ولكنهم ظالمون لأنفسهم ، لأنهم حرموا نفوسهم متع الحياة وزهدوا في الدنيا وما فيها ووصلوا إلى مقام الفناء في الله . وجعلهم أول الثلاثة المصطفين لأن الذى وصل إلى مقام الفناء في الذات واتصف بجميع صفات الكالات أفضل من المقتصد وهو المعتدل الذى يلزم طريق التوسط في الأمور ، ومن السابق بالخيرات .

هذا هو المعنى الذى أراد ابن عربى أن يفهمه من كلمة « الظالمين » الواردة في الآية . أما كلمة الضلال ، ففهمها على أن المراد بها « الحيرة » ، والحيرة التى هى من نوع خاص ، وهى حيرة الصوفى يرى الحق فى كل شىء ، ويرى الواحد كثيراً ، والكثير واحداً ، والأول آخرأ والآخراً أولاً ، والظاهر باطنأ والباطن ظاهراً إلى غير ذلك من الأمور المتناقضة التى توقع فى الحيرة . ولكنها ليست حيرة الارتباك وقصور الفهم ، بل حيرة النفس الهائمة على وجهها النائية الحركة فى دائرة الوجود . من أى نقطة بدأت حركتها على محيط الدائرة وصلت إلى «الحق» الذى هو مركزها . ولذلك يقول ابن عربى: « فالخائر له الدور والحركة الدورية حول القطب » ، وليس القطب سوى الله .

أما تسمية هذه الحيرة بالحيرة المحمدية فلسيين : الأول ما ذكرناه من أن ابن عربي يعتبر القول بالتنزيه والتشبيه بالمعنى الذى يفهمه منهما فى مذهبه فى وحدة الوجود عقيدة محمدية . والثانى استناداً إلى الحديث الذى أورده الصوفية من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « رب زدنى فيك تحيراً » .

ظهر إذن أن الحيرة حيرتان حيرة الجهل التى تورث الارتباك والألم وتولد اليأس وهى حيرة الفلاسفة الذين يعتمدون فى فهم الوجود على العقل وحده . وإليهم أشار ابن عربي بقوله: أصحاب الطريق المستطيل أى غير الدائرى . ولم يستعمل كلمة المستقيم بدلاً من المستطيل لاحتمال أن يفهم من كلمة المستقيم معنى الصواب . والحيرة الأخرى حيرة العارف بالله - وهى التى طلب النبي الزيادة منها ، لأن العارف بالحق ، الشاهد لتجليه فى مرآة الوجود ، يفيض قلبه نوراً إذ تنمكس على صفحته تلك التجليات ويستولى عليه نوع من الحيرة ، ولكنها حيرة العجب والدهشة ، وحيرة السعادة العظمى ، وحيرة الوصول إلى المأمول لا حيرة الحرمان . ولعل لحظة من لحظات تلك الحيرة هى التى أنطقت الحسين بن منصور الجلاج حينما قال شطحته المشهورة : « أنا الحق ! فإنى ما زلت أبدأ بالحق حقاً » .

(١٠) « قال نوح رب ما قال إلهى ... ثبوت التلويح » .

الربوبية صفة لله من حيث كونه رباً يدعى ويستعان به ويتوكل عليه ، ومن حيث أفعاله وآثاره فى الإنسان وفى العالم برمته . والألوهية صفة لله من حيث كونه إلهاً يعبد ويقدم ويحجل ويكرم ويحشى الخ . وأخص صفات الربوبية أن الرب مسئول والمربوب سائل ، وأخص صفات الألوهية أن الإله معبود والمألوه عابد . ولهذا جاءت الشريعة فى العبادة باسم الله وفى السؤال باسم الرب . فيقول المصلى : « الله أكبر » « سبحان الله » « لا إله إلا الله » . ويقول فى الدعاء : « ربنا ظلمنا أنفسنا » « رب اغفر لى ولوالدى » « رب بما أنعمت على فلن أكون ظهيراً للمجرمين » الخ .

هذا هو الاصطلاح العام . أما اصطلاح ابن عربي الخاص فالرب هو الحق في صفة . من صفاته . ولهذا يطلق على الأسماء الإلهية اسم الأرباب . أما الله فاسم يطلقه على الذات العلية متصفة بجميع الصفات . وعلى هذا التعريف يفرق بين الربوبية والألوهية فيقول إن الألوهية دأمة التلوين - أي دأمة التنوير لأن الله دائم التجلي في الصور . أما الربوبية التي لكل اسم من الأسماء الإلهية فتأبته له لا تتغير . ولهذا وجب علينا في السؤال أن ندعو الله باسم خاص يتصل بقضاء حاجتنا . فيجب على المريض مثلاً أن يدعو باسم الشافي ، وعلى الذنب أن يدعو باسم العفو أو الغفور ؛ وعلى المحتاج أن يدعو باسم المعطي وهكذا . « ثبوت التلوين » إذن من صفات الله الرب ، لا من صفات الله إطلاقاً . والراد بالتلوين هنا الحال .

وهذا الجزء من النص رمزي إلى أقصى حد . وقد أشار المؤلف إلى بعض معاني ألفاظه ، وبين أنه يستعملها في غير ما وضعت له عادة ، ولكن المعنى الإجمالي لا يزال غامضاً . لذلك أردنا تلخيصه ليعطى الصورة المرادة منه .

كان قوم نوح عبدة أوثان ، فدعاهم إلى عبادة إله واحد منزّه عن صفات المحدثات . ولكنهم أعرضوا عن دعوته لأنهم كانوا محجوبين عن الحقيقة المطلقة - الله - بمعبوداتهم التي لم تكن في واقع الأمر سوى مجال أسماء الله . فدعا عليهم نوح بالهلاك والدمار بقوله : « لا تدع على الأرض من الكافرين ديناراً » . ومعنى هذا في أسلوب المؤلف الرمزي أنه دعا الله أن يحرق هؤلاء القوم من قيود الوثنية التي تحصر « الحق » في هذا المجلي أو ذلك ، وأن يمن عليهم بشهوده في كل مجلي معبود أو غير معبود . فكأنه دعا عليهم بالفناء الصوفي - لا بالدمار والهلاك . دعا عليهم بفناء الحجب لتكشف لهم الحقيقة في إطلاقها . وقال : « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك » أي إن تتركهم وشأنهم أوقعوا الحيرة في قلوب الناس - وهي الحيرة المحمدية التي أشرنا إليها - بأن يدلوهم على ما في نشأتهم من عبودية وربوبية ، وما فيها من خلقية وحقية . وهذه هي الحيرة التي

ينشدها كل صوفي يدين بوحدة الوجود . وهؤلاء الذين يوقمون الناس في الحيرة لا يلدون « إلا فاجراً كفاراً » . والفاجر من فجر بمعنى خرج وظهر - أى الذى يظهر أسرار الربوبية بأن يظهر في مجالها . والكافر من كفر بمعنى ستر وأخفى : أى الذى يستر بصورته الخارجية ما استتر فيها من الذات الإلهية . والواقع أنه ليس في الوجود إلا فاجر وكافر بهذا المعنى !

« ولا ترد الظالمين إلا تباراً » . سبق أن ذكرنا أن « الظالمين » فهمت على أن المراد بها الظالمون لأنفسهم (راجع هامش ٩) ونذكر هنا أنها مشتقة من الظلام . والظلام أو المياء اسم لعالم التيب : والغيب المطلق هو الله . فقوله لا ترد الظالمين إلا تباراً أى هلاكاً أو فناء فيه وهذا دعاء لهم لا عليهم .

(١١) « ومن أراد أن يقف على أسرار نوح ... »

هذه العبارة تشير إلى أن ابن عربي يؤمن بنظرية أرواح الكواكب ، وأن لكل كوكب روحاً خاصاً به وعلماً لا يشاركه فيه غيره . ولقد كان فلك الشمس دائماً منبع الأسرار يمد بها روح من اتصل بروحه من الكائنات الأرضية . وقد ذكر المؤلف هذه المسألة في كتابه المعروف باسم التنزلات الموصلية ، وأشار إلى المعارف والأسرار التي استمدتها نوح من روح فلك الشمس وهي التي يسميها « يوح » .

يوجد كتاب التنزلات مخطوطاً بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٠ مجاميع .

الفص الرابع

(١) إدريس : أشار إليه في الفص الثاني والمشرين باسم إلیاس ونسب إليه الحكمة الإیثاسية .

تضاربت أقوال مؤرخی الإسلام والمفسرين كل أنواع التضارب في وصف هذا النبي، وجمالوا منه شخصية أسطورية أكثر منها حقيقية . وقد بلغ تناقضهم في الرأي أقصاه عند ما تكلموا في الزمن الذي عاش فيه والحياة التي حیها . ويظهر أنهم نقلوا ما ورد إليهم عنه من المعلومات نقلاً خلا من كل نقد وتحليل . وربما كان لهم بعض العذر في ذلك : فإدريس أقدم من الإسلام والمسلمين، وقد وقع الخلط في أمره منذ بدأ الناس يكتبون عنه ، أو عن الشخصية الأسطورية الأخرى المعروفة باسم «هرميس» الذي قال كتاب العرب إنه النبي إدريس . فإن الكتابات التي كتبت عن «هرميس» في القرنين الأولين بعد الميلاد ملأى بالفوضى والاضطراب . ولا غرابة في ذلك فقد كان ذلك العصر أحفل عصور الثقافة الهلينية جميعها بأنواع المزج والتلفيق الفكري .

كان «هرميس» عند الإغريق اسماً لمطارد الذي سموه فيما بعد باسم «طوط» الإله المصري القديم المعروف بإله القمر، والمشهور بعلم الرياضات والفلك وعلم الحكمة بوجه عام . ثم أصبح في وقت من الأوقات إله العالم العقلي عند الإغريق والمصريين على السواء ، وإن كان المصريون أضافوا إلى مهماته مهمة اختبار أرواح الموتى لمعرفة مدى أهليتها واستحقاقها للدخول في فلك الشمس . وقد لب «هرميس» دوراً هاماً في تطور الفكر الهليني المتأخر ، ونسب إليه

عدد غير قليل من الكتب في الحكمة وعلوم الأسرار - السحر وعلم النجوم والكيمياء . وبمض هذه الكتب مزيج غريب من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفة المصرية القديمة مع شيء من الأساطير اليونانية . فلما فتح العرب مصر والشام وجدوا تلك المؤلفات الهرميسية ، لا في صورتها الأصلية ، بل بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله وترك فيها طابعه الخاص . وسرعان ما اقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها وأضافوا إلى هذه الأفكار أو نقصوا منها . فبعد أن كان هناك هرميس واحد أصبح الهرامسة عند العرب ثلاثة :

الأول هرميس الذى هو «أخنوخ» وهذا هو الذى سموه إدريس . يحكى القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة أنه عاش فى صعيد مصر قبل الطوفان ، وأنه جاب أقطار الأرض باحثاً عن الحكمة ثم رفعه الله إليه . قالوا وقد كان أول من تكلم فى الجواهر الملوية وحركات الأفلاك الخ الخ . ولا داعى لذكر باقى الهرامسة لعدم حاجتنا إليهم هنا . وليس هناك من شك فى أن العرب قد عرفوا بعض الكتب الهرميسية ، والكتب التى ترجمت حياة هرميس . يقول القفطى إنه نقل بضع صفحات من كتاب لهرميس فى الحديث الذى دار بينه وبين طوط .

وليس هناك من شك أيضاً أن بعض مؤلفات كبار المسلمين مثل رسالة حى بن يقظان لابن سينا ومؤلفات ابن عربى والسهروردى المقتول تمت بصلة وثيقة إلى الكتابات الهرميسية . فحى بن يقظان مثلاً ليس إلا اسماً وضعه ابن سينا للمقل الفعالم الذى يشرح أسرار الكون على نحو ما يشرح يومندريس فى الكتابات الهرميسية أسرار الوجود لابنه طوط .

وليس إدريس فى فصنا هذا سوى روح مجرد يسكن فلك الشمس ، وهو الفلك الذى قال قدماء المصريين إنه مقام روحانية هرميس ووكلوا إلى هرميس اختيار أرواح الوتى قبل دخولهم فيه .

ويبحث هذا الفص في بعض نواحي المسألة الكبرى التي بحث فيها الفص السابق، أعنى مسألة التنزيه الإلهي، ولذلك سمي بالحكمة القدوسية في حين سمي سابقه بالحكمة السبوحية : والقدوس والسبوح من أسماء الله ومعناها المنزه ، وإن كانوا يقولون إن القدوس أخص في معنى التنزيه من السبوح وأبلغ : إذ التسبيح تنزيه الله عن الشريك وعن صفات النقص كالعجز وأمثاله، في حين أن التقديس تنزيه الله عما سبق وعن كل صفات الممكنات ولو أزمها - حتى كالاتها - وعن كل ما يتوهم ويتعقل في حقه تعالى من الأحكام الموجبة للتحديد والتقييد .
بعبارة أخرى التقديس هو نهاية التجريد ، ولا يقول به إلا النفوس المجردة التي لا صلة لها بالعلائق المادية. ولذلك نسب في هذا الفص إلى إدريس، وهو النبي الذي رفعه الله إلى السماء بعد أن خلع عنه بدنه وقطع علاقته بالعالم المادي كما تقول بذلك الأخبار . والفرق بين تنزيه نوح وتنزيه إدريس أن تنزيه الأول عقلي وتنزيه الثاني ذوق .

والذي لا شك فيه عندي أن ابن العربي لا يذكر نوحاً أو إدريس أو غيرها من الأنبياء على أنها شخصيات تاريخية حقيقية ، ولا يصورها لنا التصوير الذي نعرفه في القرآن أو غيره من الكتب المقدسة ، وإنما هي مثل يضربها وأدوات يستخدمها في شرح أجزاء مذهبه . فليس نوح عنده إلا مثالا للرجل الذي يقول بتنزيه الله تعالى متبعاً في ذلك مجرد العقل، غير ناظر إلى ما ورد في القرآن من آيات التشبيه ، وغير مؤمن بأن للحق صوراً ومجالاً في الوجود العالَمي . وليس إدريس عنده كذلك إلا مثالا لما يمكن أن تكون عليه النفس المجردة في موقفها من الله . وهذه النفس - إن وجدت - لا يمكن أن تفهم من الله إلا موقف التقديس بالمعنى الذي شرحناه .

(٢) الملو :

ومن لوازم القول بالتقديس وصف الله بالملو : وهو وصف ورد في القرآن

الكريم : والعلي من أسماء الله الحسنى . ولكن ماذا عسى أن يكون معنى « العلي »
ومعنى « العلو » في مذهب يقول بوحدة الوجود ؟ نظر ابن عربي إلى الخلق فوجد أن
اتصاف أى مخلوق بالعلو إما من أجل المكان أو من أجل المكانة (أى النزلة) . وأن
علو المخلوق لا يكون له لذاته ؛ بل يوصف به لعلو مكانه أو مكانته ، بحيث لو زالت صفة
العلو عنهما زالت عنه . بل إن الوصف بالعلو قد يأتي نصاً في المكان أو المكانة .
يقول الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » . وتقول نحن في فلان إنه في مكانة عالية من
قومه . فالإنسان ، وهو أعلى الموجودات ، ينسب له العلو بالتبعية إما إلى المكان وإما
إلى المكانة .

وقد وصف الله تعالى نفسه بالعلو فقال: « سبح اسم ربك الأعلى » ، وقال « وهو
العلي العظيم » . ولكن ابن عربي يتساءل : « على مَنْ وما ثم إلا هو ؟ » و « عن
ماذا وما هو إلا هو » ؟ أى على أى شيء من الموجودات علماً الحق وليس في الوجود
إلا هو ؟ وعن أى شيء استفاد الحق العلو ولا شيء إلا وهو هو ؟ إنه عين الموجودات
من حيث وجودها ، فلا يمكن إذن أن نفاضل بينه وبينها ، لأن العلو الذى يسمح
بالمفاضلة هو العلو بالإضافة ، وعلو الحق علو بذاته لا بالإضافة .

ولكن للأمر ناحية أخرى فإن هذه الكثرة الوجودية التى نسميها العالم وننسب
إليها العلو الإضافى ليس لها فى ذاتها وجود حقيقى ، وإنما يرجع وجودها إلى الذات
الواحدة أو العين الواحدة التى لها العلو بالذات . إن الكثرة وهمية لاحقيقية ، وكذلك
ما نصفها به من العلو . ولذلك ينفى ابن عربي عن العالم علو بالإضافة من هذه الناحية .
وخلاصة القول أننا إذا راعينا الوحدة فى ذاتها ، نسبنا إليها العلو المطلق الخالى من
كل مفاضلة ومن كل إضافة ، ونفينا العلو الإضافى بين الموجودات . وإذا راعينا الوحدة
فى الكثرة أثبتنا العلو الإضافى ، ولكن نسبناه إلى الوحدة من حيث تعدد وجودها .
وإذا راعينا الكثرة وحدها نسبنا إليها العلو الإضافى . أما العلو الذى يقتضى المفاضلة

بين الله والعالم ، فلا مكان ولا معنى له في مذهب ابن عربي .

(٣) « وهذا فلك الشمس وكرة التراب »

بعد أن ذكر المؤلف أن الله لما رفع إدريس إليه أسكن روحه المجردة في فلك الشمس، أراد أن يبين أن هذا الفلك أعلى الأفلاك كلها - أي أعلاها في المكانة لأنه المحور أو القطب الذي تدور عليه جميعها . وذكر خمسة عشر فلكا - منها ما هو فلك بالمعنى العلمى الاصطلاحى ومنها ما هو فى الحقيقة غير فلك ، ولكنه عد الجميع أفلاكا كما سنرى . تصور فلك الشمس فى وسط الأفلاك ، وذكر سبعة فوقه ، هى فلك المريخ (الأحمر) ، وفلك المشتري ، وفلك كيوان (زحل) ، وفلك النازل ، والفلك الأطلس (أى الذى لا كوكب فيه) وهو فلك البروج ، وفلك الكرسي ، وفلك العرش . والظاهر - كما يقول القاشانى - أنه يريد بهذين الأخيرين النفس الكلية والعقل الكلى وهما من مراتب الوجود ولكنه سماهما فلكين مجازاً ، كما سعى كرة الماء وكرة التراب الخ أفلاكا مجازاً .

وتحت فلك الشمس سبعة أفلاك أخرى هى : فلك الزهرة ، وفلك الكانب (أى عطارد) وفلك القمر ، وكرة الأثير ، وكرة الهواء ، وكرة الماء ، وكرة التراب .

ليس لهذا الوصف نظير فى كلام الفلكيين ولا كلام الفلاسفة بل هو مزيج غريب من الفلك والفلسفة والقرآن فقد أضاف صاحبنا إلى أفلاك الكواكب العناصر الأربعة التى قال بها إنباذ قليس ، كما أضاف العرش والكرسي اللذين ذكرهما القرآن . وقد ذكر هو نفسه أنه خرج على المألوف عند أصحاب الفلك والفلاسفة فى كتابه الفتوحات المكية (ج ٢ ص ٨٩٥) حيث يشرح المسألة بالتفصيل . فهو يسمي الفلك الأطلس مثلاً فلك التكوين - أى فلك الكون والفساد - ويقول إنه هو فلك البروج . والفلكيون يسمون فلك البروج فلك النازل .

ولكن الظاهر أن ابن عربي لا يريد أن يضع نظرية فلكية هنا ، وإنما يريد

أن بشير إلى مراتب الوجود أعلاها وأدناها .

(٤) « وأنتم الأعلون والله معكم » .

لم يشأ ابن عربي أن يفهم « والله معكم » على معنى والله في عيونكم ، أو والله ينصركم أو ما شاكل ذلك ، بل فهم المعية في قوله « معكم » بمعنى المشاركة - فأصبح معنى الآية وأنتم الأعلون والله معكم في هذا الوصف أو في هذا العلو . ولكن هذا الفهم للآية لا يستقيم حتى مع ما ذكره هو نفسه من أنواع العلو ، وما قرره من الصلة بين الله والعالم . فإنه قسم العلو إلى إضافي وذاتي ، وقال إن العلو الإضافي لا يكون إلا في الموجودات الممكنة - فيقال هذا الشيء أعلى من ذلك - أو في الحق إذا نظر إلى ذاته الظاهرة بصور الموجودات الممكنة . ولكن هذه الموجودات المتكثرة ليست شيئاً آخر غير الذات ، فالمعية إذن لا معنى لها لأن المعية تشير إلى الانثنية وليس في الأمر انثنية على الحقيقة .

أما إذا فهمنا « العلو » على أنه العلو الذاتي ، فلا يكون إلا لالحق الظاهر بصور الموجودات لالموجودات نفسها . وعلى هذا الوجه لا معنى للمعية أيضاً لأنه لا مشاركة في هذا النوع من العلو .

(٥) « والعين واحدة من المجموع في المجموع » .

بعد أن أفاض في شرح العلو الإضافي والعلو الذاتي وقال إن الأول يوصف به الموجودات الحادثة كالملائكة والناس من أجل مكانة عالية وضعهم الله فيها ، وإن العلو الذاتي لا يوصف به إلا الحق ، نظر إلى المسألة نظرة أخرى في ضوء مذهبه في وحدة الوجود . قال : إن الحقيقة واحدة وإن تكثرت بالصور والتعينات . بل إن تكثرها بالصور تكثر وهي قضى به حكم العقل القاصر غير السائد إلى الكشف والذوق . ولو كشف الحجاب عن العقل رأى الكل في واحد ، ولرأى « أن العين واحدة

من المجموع في المجموع » . ليست الكثرة الوجودية إلا صوراً للمرايا الأزلية التي ترى فيها ذات الحق وصفاته وأسمائه. وهذه المرايا الأزلية هي الأعيان الثابتة للموجودات وهي على ما هي عليه من المدم - ما شئت رأيتها للوجود الخارجى ، لأنها ليست سوى صور معقولة في العلم الإلهى . فالكثرة الخارجية إذن - إن قلنا بوجودها - حقيقة واحدة في جوهرها ، أو هي مجالى كثيرة لحقيقة واحدة . فالعلو إذن ليس قاصراً على شيء دون شيء - لأن كل شيء مظهر للحق العلى - بل هو صفة عامة لجميع الأشياء ، ولكن في ذات الواحد . ولذلك قال: « فإ في العالم (أى في مجلته) من هذه الحيشية - أى من ناحية وحدته الذاتية - علو إضافة ، لكن الوجود الوجودية متفاضلة .

وإذا كان الأمر على ما وصفنا ، وأن الوجود كله حقيقة واحدة: إن نظرنا إليه من وجه قلنا إنه حق وإن نظرنا إليه من وجه آخر سميناه خلقاً . أو إن نظرنا إليه من حيث الذات قلنا إنه واحد ، وإن نظرنا إليه من حيث الصفات والأسماء قلنا إنه كثير ومتعدد ؛ وإذا كان الأمر كما قلنا : إن نظرنا إلى الوجود من حيث وحدته قلنا إنه على بالذات ، وإن نظرنا إليه من حيث كثرته ، قلنا إنه على بالإضافة . أقول : إذا فهمنا كل ذلك أدر كنا لم وُصِفَ الحق بالأضداد ولم وُصِفَ أى شيء في الوجود بالأضداد . تقول في الحق إنه كذا من الموجودات - أى من حيث تعينه - وليس بكذا ، أى من حيث ذاته . فهو هو بتقيده ، وليس هو بإطلاقه . وكذلك الحال في صفات الأضداد التي وُصِفَ بها الحق ، كوصفه بأنه الأول والآخِر والظاهر والباطن . فهو الأول والباطن من حيث الذات ، وهو الآخِر والظاهر من حيث الصفات والأسماء ، أو هو الأول والباطن من حيث وحدته ، وهو الآخِر والظاهر من حيث كثرته . وهذا هو معنى قول أبى سعيد الخراز : « إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد » .

وابن عربي أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول: « فهو (أى الحق) ظاهر لنفسه باطن عنه ؛ وهو المسمى بأبوسعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات » .

أما قوله « وهو عين ما بطن في حال ظهوره » فمعناه أن الحق إذا ظهر في صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشيء الذى ظهر بصورته ، لأن الظهور والبطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا في حال نظرنا إلى الأشياء . أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور . فالحق ظاهر بنفس المعنى الذى هو باطن ، وهو باطن بنفس المعنى الذى هو ظاهر . وكذلك الحال في صفات الأضداد الأخرى التى وصف الحق بها نفسه .

(٦) « فاختلفت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد » .

سبق أن أشرنا إلى التمثيل بالمرآة والصور في شرح العلاقة بين الحق والخلق أو الواحد والكثرة ، وهنا يشرح المؤلف نفس هذه العلاقة بتمثيل آخر هو التمثيل بالواحد والأعداد . فاللوازة تامة في نظره بين الواحد الحسابى والأعداد المتفرعة عن الواحد والمعدودات ، وبين الذات الإلهية والأسماء (أو أعيان الأسماء التى هى الأعيان الثابتة) والموجودات الخارجية في العالم . وكما أن الواحد الحسابى أصل جميع الأعداد لأن الأعداد ليست سوى مظاهر أو صور أو درجات فيه ، كذلك الكثرة الوجودية ليست سوى مظاهر أو صور للذات الواحدة . ولكن الأعداد حقائق معقولة لا وجود لها إلا في الذهن ، فإذا وصفناها بالوجود الخارجى ، وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها في المعدودات . كذلك الحال في الذات الواحدة والأعيان الثابتة والموجودات الخارجية . فظهور الذات في صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صرفة ليس لها وجود عيني خارجى . فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود ، وجب أن يكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجية .

من هذا يتبين أننا لن ندرك حقيقة الوجود إدراكاً تاماً إلا إذا فهمنا الصلة بين الذات الإلهية وبين أسمائها ومظاهرها - كما أننا لن ندرك حقيقة معنى العدد إلا إذا فهمنا الصلة بين الواحد الحسابي وبين الأعداد ومظاهر الأعداد التي هي المدوونات . ولكن يجب ألا يخرج هذا عن كونه مجرد تمثيل يريد ابن عربي أن يوضح به نظريته، وهو مع ذلك تمثيل مع الفارق : فإن الواحد العددي معنى مجرد يوجد بجملته في كل عدد، ولا كذلك الحق في تمييزه بصور الأعيان الثابتة، اللهم إلا إذا اعتبر الحق في إطلاقه مجرد معنى وهذا لم يقل به صراحة .

كل مرتبة من مراتب العدد حقيقة واحدة تتميز عن غيرها، وليست مجرد مجموع من الآحاد . فالثلاثة مثلاً مجموع من الآحاد ، وكذلك الأربعة والمائة وما فوق ذلك وما دونه ؛ ولكن كلا من هذه الأعداد حقيقة معقولة واحدة تختلف عن غيرها من الحقائق العددية الأخرى . ويختلف كل عدد عن غيره بخصوصية فيه كما يختلف النوع عن غيره من الأنواع الداخلة تحت جنس واحد بخصوصية فيه هي الفصل النوعي . وتشارك الأعداد كلها في أنها مجموع آحاد كما تشارك أنواع الجنس الواحد في صفات ذلك الجنس . وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن عدداً ما هو عين عدد آخر ونستطيع أن نقول في الوقت نفسه إنه غيره . فهو عينه من حيث تكرر الواحد في كليهما ، وهو غيره من حيث خصوصية كل منهما . وهذا معنى قوله : « فما تنفك تُثَبِّتُ عين ما هو منق عندك لذاته » . ولكن يجب ألا يتبادر إلى الذهن أن النفي والإثبات واقعان على شيء واحد باعتبار واحد ، وإلا كان في الحكم تناقض ، بل هما واقعان على شيء واحد باعتبارين مختلفين . فإذا قلنا إن العدد « خمسة » هو عين العدد « ستة » كان ذلك باعتبار أن كلا منهما هو « الواحد » مكرراً . وإذا قلنا إنهما متغايران ، كان ذلك باعتبار خصوصية كل منهما . بل إن « العينية » نفسها مختلفة في الاعتبارين . فإذا قلنا إن خمسة عين ستة كانت العينية جزئية (أو غير مطلقة) وإذا قلنا إن خمسة

ليست عين ستة كان المقصود هو العينية المطلقة .

على أن العبارة: « فما تنفك تثبت عين ما هو منفي » يمكن أن تفسر تفسيراً آخر على أن المراد بالثبوت والمنفي هو العدد « واحد » : فأنت تثبت وجود الواحد في الأعداد المركبة منه ولكنك تنفي وجوده في ذاته. وهذا راجع إلى أنهم لا يعتبرون « الواحد » عدداً وإن كانوا يعتبرونه أصل جميع الأعداد .

(٧) « فَمَنْ الطَّيْبَةُ وَمَنْ الظَّاهِرُ مِنْهَا ؟ »

بعد أن انتهى من تشبيهه العلاقة بين الحق والخلق بالعلاقة بين « الواحد » والأعداد وذكر في عبارات جريئة وحدة الحق والخلق بقوله فالأمر الخالق الخلق والأمر المخلوق الخالق : كل ذلك من عين واحدة : لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة سأل: « مَنْ الطَّيْبَةُ وَمَنْ الظَّاهِرُ مِنْهَا ؟ » وقال من الطيبة ؟ ولم يقل ما الطيبة ؟ دلالة على أنه يريد الإشارة إلى عاقل .

الطيبة عنده اسم آخر لله ، وهي أشبه بقوة عامة سارية في الكون بأسره ، سواء منه ما كان عنصري النشأة أو غير عنصري . ويستعمل الفلاسفة « الطبيعي » في مقابلة العنصري ويقصرون الأول على الأجرام السماوية وحدها . ولكن ابن عربي يستعمل اسم الطيبة ذلك الاستعمال الشامل ويقصد بها تلك القوة التي تعطى كل موجود صفاته وخصائصه - أو تعطيه على حد قولهم « طبيعته » من غير أن يعترفها في ذاتها نقص أو تغير . هذا هو تعبيره الفلسفي ؛ أما تعبيره الصوفي فهو أن الطيبة هي الذات الإلهية متجلية في صورة الاسم « الموجد » . فكل ما ظهر في الوجود كان عن هذه « الطيبة » ، بل هو عينها لا تريد شيئاً بما يظهر عنها ولا تنقص شيئاً بما لا يظهر . وهذا كلام يذكرنا بما يقال اليوم من استحالة فناء المادة أو الطاقة . الطيبة إذن هي الذات الإلهية السارية في الوجود بأسره . « وعالم الطيبة صور في

مرآة واحدة . لا ، بل صورة واحدة في مرآيا مختلفة » . وقد سبق أن شرحنا معنى هذا كله ..

(٨) « ومن عرف ما قلناه لم يَحْرُ ، وإن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم

المحل » .

يقول القيصرى ص ١١٦ « إن هنا يجوز أن تكون شرطية ، وعلى الأول (وهو أخذها بمعنى لو) يكون معناه ومن عرف ما قلناه لم يَحْر وإن كان هذا العارف في مزيد العلم بالوجه الإلهية كما قال عليه السلام رب زدنى علما ، فليس عدم الحيرة هنا إلا من حكم المحل وهو العين الثابتة التي لهذا العارف ... وعلى الثانى يكون معناه وإن كان التحير حاصلًا في مزيد العلم فليس ذلك التحير إلا من حكم المحل وهو عين الحائر » .

وسواء فهمنا المعنى الأول وهو أن الذى عرف حقيقة الوجود على الوجه الذى شرحناه لا تعتربه حيرة حتى ولو كان في مقام الاستزادة من العلم، لأن عدم الحيرة حال ثابتة له من الأزل في عينه الثابتة - أو على المعنى الثانى وهو أن الذى عرف حقيقة الوجود على نحو ما وصفناه لا تعتربه حيرة. فإن كانت حيرته حاصلة في استزادته من العلم فليست هذه الحيرة إلا حالا ثابتة له أزلا : سواء أ كان هذا أم ذلك، فإن المؤلف يريد أن يقرر هنا حقيقة طالما أشار إليها : وهى أن كل شيء مقدر أزلا لا انفكاك عنه ولا محيص منه حتى حالات النفس من حيرة أو عدم حيرة - من علم أو جهل . كل ذلك مقدر أزلا في العين الثابتة لكل موجود ، وهى المشار إليها هنا باسم المحل .

(٩) « فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال ... ولا هى غيره »

رجع إلى الكلام فى العلو من ناحية جديدة : فذكر أن العلو الذاتى لا يكون إلا لله من حيث له الكمال المطلق المستغرق لجميع الموجودات والنسب . وهذا معناه أنه يفهم الكمال على أنه التحقق الوجودى لا على أنه الكمال الأخلاقى ، أى الأمر

المحمود عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . بل السكّال عنده يشمل هذه كما يشمل الأمور الوجودية غير المحمودة عرفاً أو عقلاً أو شرعاً . فالله هو العلي بذاته من ناحية أنه الوجود المطلق المتصف بكل نعمت الظاهر بصورة كل منعموت . ولذلك قال: « وليس ذلك (أى العلو) إلا لمسمى الله خاصة » . وأما غير مسمى الله فإما أن يكون مجلي له أو صورة فيه . فإذا كان مجلي وقع التفاضل بينه وبين غيره من المجالى فى صفة العلو . وإن كان صورة فيه - والمراد بالصور هنا أسماء الله تعالى - كان للصورة نفس السكّال الدائى الذى لمسمى الله لأنها عينه، إذ الاسم عين الذات فى رأيه . وهذا رأى قال به المعتزلة من قبل ولكنه يفضل أن ينسبه إلى صوفى هو أبو القاسم بن قسى . أما قوله: « ولا يقال هى هو ولا هى غيره » فالمراد « بهو » مسمى الله خاصة أو الحضرة الأسمائية وهذا يختلف عن « هو » بمعنى الذات الإلهية . وإذا كانت أعيان الموجودات معتبرة صوراً للذات الواحدة كما هى صور للأسماء الإلهية ، أمكننا أن نقول إنها هى الذات بالمعنى الذى أشرنا إليه سالفاً : أى إذا أردنا أن نقرر وجود الذات . ولكننا يمكننا أن نقول أيضاً إن صور الموجودات هى هو إذا فهمنا هو على أنه مسمى الذات - الله - أى أنها هى هو بمعنى أنها مجال أو مظاهر لوجوده، لا بمعنى أن أى مجلى منها هو الذات إطلاقاً كما قال المسيحيون فى المسيح . وفى الوقت نفسه لا معنى لقولنا إن أى مجلى من المجالى هو غير الذات لأنه لا يوجد غير !

على أن العبارة يمكن فهمها فهماً آخر إذا أعدنا الضمير « هى » على الصورة الواردة فى قوله: « فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة » . وقد شرحنا أن المراد بالصورة الاسم الإلهى أياً كان . فمعنى الجملة على هذا أن الاسم الإلهى أياً كان لا يقال فيه إنه هو عين الذات المتصفة بجميع الأسماء كما لا يقال إنه غيرها .

(١٠) « ابن قسى » .

هو الصوفى الأندلسى أبو القاسم بن قسى شيخ طائفة المريدين، ومن كبار المشايخ

الدين كان لهم بهوذ وآمال سياسية وروحانية في عصره . قاد طائفته في ثورة جريئة
ضد المرابطين في الأندلس . وانكته بآء بالفشل وقتل في معركة سنة ٥٤٦ هـ
والذي يهمننا من أمره هنا هو أنه ألف كتاباً في التصوف سماه « خلع النعنين »
إشارة إلى قوله تعالى : « فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » (قرآن س ٢٠
آية ١٢) وأن ابن عربي اتى ابن أبي الفاسم في سفرة من سفراته في تونس سنة ٥٩٠
وفراً معه كتاب أبيه ثم وضع عليه شرحاً مفصلاً . ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربي
عليه في نسخة خطية نادرة في مكتبة أيا صوفيا باستامبول تحت رقم A.S. 1879 وقد
اطلعت عليه فوجدت فيه كثيراً من الخلط والاضطراب مما حملني على الاعتقاد بأن
كثيراً من التحريف قد أدخل عليه . ولا نعلم لابن قسى كتاباً آخر غير هذا .
وقد أشار ابن عربي إلى ابن قسى بإشارات عدة في كثير من مؤلفاته لاسيما
الفتوحات المكية . وأغلب هذه الإشارات منصب على فكرة ابن قسى في أن كل
اسم من أسماء الله يتسمى بجميع الأسماء الإلهية : وهي الفكرة التي ناقشناها آنفاً .
وأهم المواضع التي أشير إليه فيها في الفتوحات هي :
ف ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ ف ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ،
٩٠٧ ؛ ف ٣ ص ٨ - ٩ ، ١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ؛ ف ٤ ص ١٦٤ راجع أيضاً حاجي
خليفة ج ٣ ص ١٧١ - ٢ و بروكلمان ج ١ ص ٤٣٤ .

الفص الخامس

(١) الحكمة المهيّمة وإبراهيم .

كلمة مُهيّمة مشتقة من الهيام أو الهيمان وهو الإفراط في المشوق، وقد نسبت الحكمة المهيّمة إلى إبراهيم لأن الله تعالى نص على اتخاذه خليلاً في قوله : « واتخذ الله إبراهيم خليلاً » ، والتحليل المحب المفرط في محبته المخلص لمحبيه . هذا هو لسان الظاهر كما يقولون ، ولكننا إذا ما قرأنا الفص الإبراهيمي وأدركنا مرامي المؤلف فيه ، وجدنا معاني أخرى لإبراهيم والتحليل والهيمان ، وأنها مجرد رموز قصد بها ما وراءها . وليس هناك من شك في أن اسم إبراهيم لم يستعمل علماً على النبي المعروف ، وإنما رمز به لنوع الإنسان الكامل الذي يعتبر جميع الأنبياء والرسول والأولياء أفراداً له . والإنسان الكامل في مذهب صاحبنا هو المجلي التام الشامل لجميع الأسماء والصفات الإلهية ، أو هو المجلي الكامل للحق على ما قررنا آنفاً . وإنما اختير إبراهيم ليقوم بهذا الدور هنا ليجرد الإشارة إليه بأنه خليل الله ؛ والتحليل إذا أخذت لا على أنها من الخلّة أى الصداقة ، بل على أنها من التخلل وهو السريان - وهذا بالضبط ما يفعله المؤلف - فهمنا لم اعتبر إبراهيم مثلاً أعلى من أمثلة الإنسان الكامل . وأى مجلي من مجالى الحق أحق بأن يوصف بالكمال من الإنسان الكامل الذى سرى فيه الحق وتخلل جميع قواه وجوارحه فأظهر بذلك جميع كالات الصفات والأسماء الإلهية .

إن سريان الحق في صور الموجودات جميعها أمر تقتضيه طبيعة مذهب ابن عربى في وحدة الوجود - وقد أشرنا إلى ذلك من قبل - ولكنه يريد أن يبين هنا أن هذا السريان - أو هذا التخلل - يتفاوت في الموجودات في الدرجة بحسب ما يتجلى في كل منها من الصفات والأسماء الإلهية .

ومن سوء الحظ أنه يلجأ في توضيح العلاقة بين الحق والخلق أو بين الوحدة والكثرة إلى التمثيل بالسريان والتخلل والتغذية وما إلى ذلك ، لأن مثل هذه التشبيهات الساذجة تشمر بالمادية أو الجسمية كما تشمر بالاثينية : اثينية التخلل والتخلل ؛ وليس في حقيقة الأمر في مذهبه مادية ولا اثينية .

دعونا إذن من تشبيهه الذات المتخللة لجميع صور الموجودات باللون الذي يتخلل الجسم الملون ، وتشبيهه تلك الذات أيضاً بالماء الذي يتخلل الصوفة ، فإن هذه التشبيهات وأمثالها ليست سوى وسائل محسوسة وساذجة لإيضاح شيء هو في نفسه غير محسوس وغير ساذج . الحق والخلق في نظره وجهان للحقيقة المطلقة : فكل تمييز بينهما لا بد أن يمد في نهاية الأمر تمييزاً اعتبارياً . وليس في مذهبه ما يسمح بالقول بالاثينية اللهم إلا اثينية الصفات : أى الصفات التي يتميز بها الحق عن الخلق والأخرى التي يتميز بها الخلق عن الحق . ولكن هذا المعنى لا ينطبق على اللون والتلون اللذين يذكرهما . يقول : إن اللون يتخلل المتلون فيكون المرض بحيث يكون الجوهر ، كذلك الحق يتخلل صور الموجودات . وهذا تشبيه قاصر ومضلل : إذ اللون شيء غير المتلون ، والحق - في نظره - ليس سوى الخلق ، وإذ اللون عرض والمتلون جوهر ، والحق لا يمكن وصفه بأنه عرض .

ويزداد الأمر حرجاً وتمقيداً عند ما نراه يقول إن كلا من الحق والخلق يتخلل الآخر أو يغذيه ، وهو قول يشمر بالحلول . ولكن لا محل للحلول في مذهبه . فيجب إذن أن نفهم هذه الأقاويل وأمثالها على أنها عبارات مجازية قصد بها تفسير أمر تعجز الألفاظ عن التعبير عنه ولا يقوى على إدراكه إلا الذوق الصوفي وحده ، إذ الذوق الصوفي هو الذي يدرك سريان « الواحد » الحق في الكثرة الوجودية وتقويمه إياها كما يدرك كمال ذلك « الواحد » في مظاهر أسمائه وصفائه .

(٢) « ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ... حق للحق ؟ »

لما كانت الحقيقة الوجودية واحدة لزم أن ننسب إليها جميع صفات الموجودات المحمود منها والمذموم ، لأن التفرقة بين صفات الأشياء على أساس المدح والذم تفرقة أخلاقية أو دينية وهي بذلك اعتبارية لاحقيقية . أما الموجودات في ذاتها فلا توصف بأنها محمودة أو مذمومة ، كما أن الأفعال في ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر . وكل ما يمكن أن يقال في أى موجود هو أنه مجلي يظهر فيه الحق بصفة أو صفات هي كيت وكيت سواء أ كانت هذه الصفات مما اصطلاح العرف أو الشرع أو القانون الخلقى على تسميتها محمودة أو مذمومة أو لم تكن . وإذا كان الأمر كذلك فيستوى أن نقول إن « الحق » يظهر بصفات المحدثات المحمود منها والمذموم ، وأن نقول إن الخلق يظهر بصفات الحق . أما أن الحق يظهر بصفات المحدثات فقد أخبر بذلك عن نفسه في مثل قوله : « ومكروا ومكر الله » ، وقوله : « الله يستهزئ بهم » ، وقوله : « إن الذين يؤذون الله ورسوله » إلى غير ذلك من الآيات . غير أنه يجب ألا يعزب عنا ما ذكرناه آنفاً في مسألة التنزيه والتشبيه ، أن ابن عربي لا يفهم هذه الآيات على أنها دالة على مجرد التشبيه - كما يقول المشبهة - بل يفهم منها أن الحق هو الظاهر في صورة كل من اصطلاحنا على تسميته ما كرأ ، وأنه الظاهر في صورة المستهزئ^١ والمؤذى وغير ذلك . وقد أوضح ذلك المعنى بما لا مزيد عليه في الفص السابق (الفص الرابع) حيث قال « بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة . . . قال - يأبأب أفعل ما تؤمر - والولد عين أبيه (لأنهما مظهران لذات واحدة) فإ رأى يذبح سوى نفسه . وفداه يذبح عظيم - فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان وظهر بصورة ولد . . . وخلق منها زوجها فما نكح (أى آدم) سوى نفسه : فنه الصاحبة والواد والأمر واحد في العدد » . ليس بقريب إذن أن يأتى هنا ويقول إن الحق يظهر بصفات المحدثات .

أما ظهور الخلق بصفات الحق فكظهور الإنسان بصفة العلم أو الرحمة أو الكرم

أو نحوها من الصفات التي اصطاح على نسبتها عادة إلى الله .
(٣) « ثم إن الذات لو تعمرت عن هذه النسب لم تكن إلهاً . . . فيتميز بعضنا
عن بعض » .

يفرق ابن عربي بين الذات الإلهية المرآة عن كل نسبة وجودية، المجردة من أية
علاقة زمانية بالوجود الخارجي، البعيدة عن متناول الإدراك، وبين الذات الإلهية
المتصعة بالألوهية : أي بين « الواحد » والله . أما الذات المجردة فليست إلهاً ، لأن
الألوهية تقتضي المألوهية ولا معنى لها ولا وجود بدونها : فالخلق الوهاب يفترض الخلق
الموهوب ، والحق الرحيم يفترض الخلق المرحوم وهكذا . وهذا معنى قوله : « فنحن
جملناه بمألوهيتنا إلهاً » . ولا تعرف الألوهية وصفاتها إلا إذا عرفت المألوهية وصفاتها
وهذا هو معنى قوله : « من عرف نفسه عرف ربه » أي من عرف عبوديته عرف
ربوبية الرب .

ولو أن مدعيًا ادعى أن في الإمكان أن يعرف « الله » من غير نظر في العالم -
كما ذهب إليه بعض الحكماء وأبو حامد الغزالي ، لأجابه ابن عربي بقوله : ليس من
المستحيل أن يصل العقل عن طريق النظر الصرف إلى افتراض وجود موجود واجب
الوجود : خارج عن حدود الزمان والمكان : أزلي قديم الخ غير أن هذا الموجود إذا
جردته عن جميع الصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يكون إلهاً . وقد
برهن أرسطو على وجود محرك أول لأنه رأى أن الحركة لا يمكن أن تذهب إلى غير
نهاية ، وبرهن فلاسفة المسلمين على وجود واجب الوجود ، ولكن لا المحرك الأول
الذي أثبته أرسطو ولا واجب الوجود - إذا قرر وجوده بعيداً عن العالم ونسبه -
بإله بالمعنى الديني . هذه أدلة قد ترضى الفلاسفة أو غير الإلهيين : أما الإلهيون فلا
يقنعون بها .

تنوقف فكرة الألوهية إذن - في نظره - على التأمل في المحلوقات . بما في ذلك

أنفسنا . لأن العلم بالصفات والأسماء التي يتكون منها مفهوم الألوهية لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق العلم بصفات الموجودات الحادثة - بما في ذلك صفاتنا . وهذا في نظره سر الخلق : فإن الحق لم يظهر بصور الموجودات إلا ليعرف - لا في ذاته - بل من حيث كونه إلهاً . يقول الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » : أى كنت ذاتاً أزلية قديمة معرأة عن النسب والإضافات فمكستُ جميع ما في هذه الذات من كالات على مرآة الوجود ، فإذا عرفت صور هذه الكالات ومجالها عرفتُ كالاتي .

بهذا المعنى نقول إن وجود الخلق دليل على وجود الحق ؛ ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نقول إن الحق عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وهذا لا يكون إلا إذا اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق : فإذا علمنا عن طريق النظر في العالم ألوهية الحق ، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونها ، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه . ولكن هذا الإدراك ذوق كاشفي كما يقول المؤلف .

وهناك علم كاشفي آخر ، وهو إدراك صور الوجود في مرآة الحق وإدراك أنه هو الظاهر بجميع هذه الصور مهما تعددت وتنوعت صفاتها وأشكالها . وصاحب هذا الكشف لا يسأل لِمَ فعل به الحق كيت وكيت : لأنه يعرف أن لا اثنينية في الأمر وأن كل ما يظهر به من صفات الوجود إنما هو من مقتضيات عينه الثابتة ، فلا يلومنَّ إلا نفسه .

نلاحظ إذن ثلاث درجات من المعرفة يتطور فيها الذوق الصوفي المتجه نحو إدراك الوحدة الوجودية:

ففي الدرجة الأولى يتكشف للسالك معنى الألوهية عن طريق النظر في صفات الألوهية وهي صفات العالم ، ويتخذ الصوفي من العالم دليلاً على وجود الحق .

وفي الدرجة الثانية ينكشف له أن الحق عين الدليل على نفسه لأن العالم لا وجود له إلا به . فهو بعد العلم بالوهية الحق عن طريق النظر في العالم يقول في كشفه الثاني إنه لا وجود إلا لهذا الإله . وهذا هو المراد بقول المؤلف : وهذا بعد العلم به (أى بالحق) منا (أى بواسطةنا) أنه إله لنا .

وفي الدرجة الثالثة ينكشف له وحدة الوجود وأن كل شيء هو في الحقيقة عين الآخر وأن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر عن عين واحدة لا عن غيرها . وفي هذا الكشف تمنحى الاثنينية - اثنينية الحق والخلق - كما ينمحي التعدد الشاهد بالحس بين الموجودات . فإن قيل فما معنى حكم الله وقضاؤه في الأشياء ؟ أجاب ابن عربي : « ما يحكم علينا إلا بنا : لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه » أى في الحق .

(٤) « فإن قلت فما فائدة قوله تعالى : « فلو شاء لهداكم أجمعين » ؟

هنا يشرح ابن عربي جزءاً من نظريته الأخلاقية المتفرعة عن نظريته العامة في وحدة الوجود . إذا كان الوجود على الحقيقة واحداً وإذا كان كل ما يظهر فيه من خير وشر ومن معصية وطاعة مقدرأً أزلاً بمقتضى طبيعة الوجود نفسه كما شرحناه آنفاً ، لزم ضرورة أن يكون في الكون مهتدون وغير مهتدين ، وأن يكون فيه خير وشر وطاعة ومعصية وجمال وقبح ونفع وضر ، لأن هذه كلها أمور تقتضيها طبيعة الوجود ذاتها .

وقد شاء الحق - ومشيئته هي إرادته الأزلية التي هي قانون الوجود العام - أن يكون في الخلق مهتدون وغير مهتدين ، وقضت بذلك طبيعة الوجود ولا مرد لقضائها ، فامتنع وجود الهداية العامة لامتناع المشيئة . وما كان للمشيئة الدائية التي اقتضت أعيان الموجودات على ما هي عليه في ذاتها أن تشاء غير ما هو عليه الأمر في نفسه . ولذلك جاءت الآية « بلو » التي تفيد امتناع شيء لا امتناع شيء آخر . إن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه ويريد ما كما يملها - أى كما هي عليه أو كما توجيه أعيانها الثابتة في الأزلى ، ولهذا قال المؤلف :

« فشيئته أحدية التعلق »^(١). هذه هي الدائرة الفكرية التي يدور فيها ابن عربي طول الوقت ، نراه ينتهي فيها دائماً إلى حيث ابتداء . ينفي الشيء ثم يحاول إثباته فينتهي به الإثبات إلى النفي ، ويثبت الشيء ثم يحاول نفيه فينتهي به النفي إلى الإثبات . ولا عجب في ذلك ففكرة وحدة الوجود تحمل هذا التناقض في نفسها ، لاسيما في مذهب رجل يعتبر وحدة الوجود بديهية من البديهيات ثم يأبى إلا أن يحتفظ بالصورة التقليدية التي أتى بها الإسلام لله . فإذا ما تعارض ذلك مع مذهبه أخذ يهدم تلك الصورة ويضيع معالمها .

يتكلم عن علم الله وإرادته كما يتكلم المسلمون ، ثم يبدو له أن الموجودات وكل ما يظهر عنها ثابتة قارة في ذات الحق ثبوتاً أزلياً : فيقول إن الحق أرادها كما علمها ، وعلمها بما أعطته هي من ذاتها ، فأرادها على ما هي عليه ، ولو أراد غير ذلك ما وقع ! أليس هذا تمطيلاً للإرادة ؟ أو أليس هذا نفيّاً للإرادة بعد إثباتها ؟ راجع عن التقدير الأزلي للوجود الفص الأول (التعليق ٣) والفص الثاني (التعليق ٣) والفص الثامن في قوله في الإنسان إنه منعم ذاته ومعبدها فلا يذم إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه . راجع أيضاً معنى القضاء والقدر في الفص الرابع عشر .

(٥) « وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون » .

هذه تنمة لما سبق لأنه يفسر لماذا ورد في القرآن قوله « لو شاء » « وإن يشأ » وأمثالها مع أن الأمر لا مجال فيه لتغيير ولا تبديل . الجواب على ذلك أن هذه هي الأساليب التي يفهمها المخاطبون الذين يعتمدون على النظر العقلي لا على الكشف إذ العقل ينسب إلى الله قدرة لا نهاية لها وإرادة لا حد لا اختيارها . ولكن هذا جهل بطبيعة الوجود وسوء أدب مع الله ، لأن الخروج على طبيعة الوجود يتناقض الحكمة ولا يزيد في كمال الألوهية شيئاً . أما صاحب الكشف فلا يخاطب بمثل ذلك وإنما يدرك

(١) أي لا تعلق بالممكن إلا من ناحية واحدة هي ناحية لإيجاده على ما هو عليه .

الأمر على النحو الذى ذكرناه . ولهذا كثر المؤمنون الذين يأخذون بظاهر الآيات ويعملون العقل فى فهمها ، وقل العارفون الواقفون على حقيقة الأمور ذوقاً وكشفاً .
(٦) « ما كنت به فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك ... ما تعين عليه » .

هذا هو القانون العام الذى يبنى عليه ابن عربى نظريته فى الوجود وفى الجبرية التى شرحناها . كل ما فى الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه فى حال ثبوته الأزل . لا بد من ذلك ولا يمكن أن يتصور غيره . ولكن إذا كان الأمر كذلك فمن الوجود ؟ أم الحق أم الخلق ؟ هذه مسألة اعتبارية . فإنك إذا قلت إن وجودك الخارجى هو وجود الحق لا وجودك كان الحكم لك - من حيث الصورة - فى هذا الوجود ؛ لأنك تعينه وتعطيه صفاته . وإن ثبت فى نظرك أن لك وجوداً كان الحكم لك أيضاً ، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك . وفى هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ولا تدم إلا نفسك . أما الحق فيجب أن تحمده دائماً لإفاضته الوجود عليك .

وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق ؛ وبما أن الحق الظاهر بصور الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها فى صورها ، قال : « فأنت غداؤه بالأحكام وهو غداؤك بالوجود » : لأنه لولاه لما وجدت ولولاك ما ظهر .

(٧) « فالأمر منه إليك ومنك إليه » .

يصح أن تفهم كلمة « الأمر » هنا بمعنى أمر الوجود : أى فأمر الوجود من الحق إلى الخلق ومن الخلق إلى الحق .

ولكن يظهر أن المراد بها الطلب وهى مع ذلك مستعملة استعمالاً مجازياً : لأن العبد لا يأمر الحق بفعل شيء بمعنى أنه يكلفه فعله ، بل بمعنى أن حاله تقتضى حصول ذلك الفعل ، واقتضاء الحال ضرورى لا مفر منه لأنه تابع للعين الثابتة فى الأزل . وقد سبق أن ذكرنا أن الإرادة الإلهية لا تتعلق إلا بهذه الناحية من الوجود : أى

بالتاحية التي تقتضيها طبيعة أعيان الموجودات الثابتة . أما أمر الحق فالمراد به إعطاء كل شيء خلقه على حد تمييز الآية القرآنية ، أى تحقيق الأعيان الثابتة للموجودات بإظهارها في العالم الخارجى على نحو ما تطلبه طبيعتها .

ولكن هذا هو الأمر التكويني لا التكليفي وبينهما فرق هام بينى عليه ابن عربى تأييداً بميدة الأثر في مذهبه . فظهور العاصى بمصيته خاضع للأمر التكويني لأنه إنما ظهر بفعل اقتضته طبيعة عينه الثابتة وقضى الله أن يكون ذلك كذلك من الأزل . ولكن الذى اقتضته طبيعة العين الثابتة وقضى به الله «فعل» فقط لا يوصف في ذاته بأنه معصية أو طاعة: ولذلك يجب ألا يقال إن الله قدر المعصية أزلاً وقضى بظهورها : وإنما سمي معصية عندما قيس بالمقاييس الدينية التى هى الأوامر التكليفية . هذه مسألة سيرض لها المؤلف فى موضع آخر عند كلامه عن فروعون الذى يرى أنه أطاع الأمر التكويني وإن كان قد عصى الأمر التكليفي .

أما إذا وصفنا كل أمر بأنه تكليف ، فيلزم أن نقول إن الخلق مكلف من قبل الحق ، وإن الحق مكلف من قبل الخلق . ولكن جرى العرف بإطلاق هذا الوصف على الخلق دون الحق ، وهذا معنى قوله : « غير أنك تسمى مكلفاً : وما كلفك إلا بما قلت له كلفنى بحالك ، وبما أنت عليه . ولا يسمى (أى الحق) مكلفاً - اسم مفعول» .
(٨) « فيحمدنى وأحمده » الآيات .

تشير هذه الآيات إلى الموازنة التامة بين الحق والخلق اللذين هما وجهها الحقيقية المطلقة . وبإزاء التكلم هنا كناية عن الخلق وهاء الغائب كناية عن الحق .

الحمد والمعبادة متبادلان بين الحق والخلق : فالحق يحمد الخلق ويمعبده بإفاضة الوجود عليه ، والخلق يحمد الحق ويمعبده بإظهاره كآلانه في الوجود الخارجى . وفى استعمال كلمة العبادة فى جانب الحق شيء من الشناعة ، ولكن ليس بغريب أن تستعمل (٥ - تعليقات)

في لثة وحدة الوجود . والمراد بالحمد والعبادة أن كلا من الحق والخلق في خدمة الآخر وطاعته والخدمة والطاعة أخصُّ صفات العبادة . كل من الحق والخلق يخدم الآخر وبطبيعته : فالخلق يفيض الوجود على الخلق ، والخلق يُظهرُ للميان كالات الحق : والخلق يطيع الحق فيما يأمره به ، والحق يطيع الخلق بمنحه الوجود الخاص الذي تطلبه عين الموجود . وقوله : « ففى حالٍ أُقْرِبُ به » الخ أى فى حال الجمع التى يشعر فيها الصوفى بوحدة الحق والخلق ويفنى عن نفسه وعن كل ماسوى الله، يقر بالحق على أنه وحده هو الموجود . فإذا ما صار إلى حال الصحو وهى حال الفرق وأدرك أعيان الموجودات أنكر أنها هى الحق : وهى فى واقع الأمر ليست الحق وإنما هى مجالٍ ومظاهر له . هذا إذا فهمنا « الحال » بمعنى حال الفناء أو حال الجمع : وبذلك تكون الوحدة المشار إليها « وحدة الشهود » لا وحدة الوجود . ولكن يظهر أن المراد .
بالحال مطلق حال لا حال معينة، وبذلك يصبح معنى البيت: « ففى حال من الأحوال أقر بوجود الحق فى كل شئء ولكنى أعود فأنكر أنه هو أعيان الموجودات الخارجية . وهذا هو الأقرب إلى المراد والأدنى إلى أسلوب المؤلف الذى يحاوله تكرار الكلمات المتناقضة التى يوردها على الحقيقة الوجودية الواحدة باعتبارين مختلفين : من أنها حق وخلق وواحد وكثرة : معروفة بمهولة ؛ غنية مفتقرة ؛ حادثة قديمة الخ .

« فيعرفنى وأنكره ، وأعرفه فأشهده » أى فيعرفنى الحق فى جميع أحوالى ومقاماتى لأنه ذاتى، وأنكر وجوده فى أعيان الموجودات الحادثة على أنها هى هو ؛ ولكنى أعرفه معرفة ذوقية كشفية وأعلم أنه عين كل شئء فأشهده فى كل شئء جمماً وتفصيلاً .
« لذلك الحق أوجدنى ، فأعلمه فأوجده » : أى لهذه الغاية - وهى أن الله يُعرف وتعرف كالاته الصفاتية والأسمائية أوجد الله العالم بما فيه الإنسان : وبهذا ورد الخبر القائل: « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيهِ عرفونى » وهو الحديث الذى يشير إليه البيت السادس من هذه الأبيات . أما قوله فأعلمه فأوجده

فالإشارة ليست إلى الذات الإلهية التي هي فوق كل علم وكل إدراك، بل إلى إله المعتقدات وهو الحق مصوراً في كل نفس بصورة معتقد هذه النفس وبموجب علم كل معتقد . فالإنسان لا يخلق الله وإنما يخلق إله معتقده : ولهذا قال « فأعلمه فأوجده » أى فأعلم الحق بحسب ما يتجلى لى من أسمائه وصفاته في صور الكائنات فأخلق من ذلك إلهاً أعتقد فيه وأعبده . وهذا معنى قوله في موضع آخر: « فإله عبارة لمن فهم الإشارة » ومعنى قوله « فنحن جعلناه بالوهيتنا إلهاً » . هذا هو الحق المخلوق ، وهو الحق المتغير في صور المعتقدات « وحقق في مقصده » أى وحقق في مقصده من الخلق ، لأن العلة الغائية من الخلق هي أن يعرف الله كما سبق أن ذكرنا . وقد تحققت هذه الغاية في الإنسان خاصة لأن الإنسان - لاسيما الإنسان الكامل - هو الذى يعرف الحق المعرفة الكاملة . (٩) « ولما كان للخليل هذه المرتبة ... وجعله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق » . جواب « لما » سنن القرى : وقوله لذلك متعلق بالفعل سنن : فالجملة تقرأ هكذا « ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمى خليلاً ، سنن القرى لذلك » . والمراد بالمرتبة أى مرتبة العرفان أو مرتبة الإنسان الكامل الظاهر فيه الحق بأكمل صورته ، المغدّى لذات الحق بجميع صفات الكمال الوجودية . يقول « ولذلك سنن القرى » والقرى الضيافة وفيه يقدم الغذاء للمضيفين : وليس إبراهيم وحده هو الذى يقدم « الغذاء » للحق : أى ليس وحده هو الذى يغدّى الذات الإلهية بإظهار أحكامها فإن المؤلف يقول : إذا شاء الإله يريد رزقاً له فالكون أجمعه غذاء ولكن إبراهيم وأمثال إبراهيم من الكمل يقدمون ذلك الغذاء على الوجه الأكمل . أما قوله « وجعله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق » فوارد شرحه بالتفصيل في كتاب الفتوحات المكية (ج ١ ص ١٩١) في وصف المرش وحملته . وهو وصف يفهمه ابن عربى فهماً رمزياً خاصاً يتفق مع مذهبه العام في وحدة الوجود ، وليس لابن مسرة فيه سوى الألفاظ .

(١٠) « ابن مسرّة » .

هو عبد الله بن مسرة الجبلي المتوفى سنة ٣١٩ هـ. كان من كبار النظار على مذهب المعتزلة ، ويظهر أنه كان عظيم النفوذ في أتباعه الذين يري الأستاذ آسين بلاسيوس أنهم تألفت منهم مدرسة كلامية أو فلسفية في الأندلس . ولكننا لا نكاد نعلم عن ابن مسرة وأتباعه هؤلاء شيئاً اللهم إلا إشارات عابرة في الفتوحات المكية (وقد ذكرتها) وفي الفصل لابن حزم (ج ٢ ص ١٢٦ ، ج ٤ ص ٨٠ ، ١٩٨ - ٢٠٠ » وتاريخ الحكماء للقفطي ص ١٥ - ١٦ ، وطبقات الأمم لابن صاعد الأندلسي . وهي إشارات لا يمكن الاعتماد عليها في تأسيس مذهب فلسفي لابن مسرة ولا لمدرسته . ومع ذلك حاول الأستاذ بلاسيوس - استناداً إلى هذه الإشارات وحدها - أن يصور لابن مسرة مذهباً وأن يؤسس له مدرسة وادعى أن مدرسة من مدارس التصوف في الأندلس ظهرت في مدينة الأريية كان لها أثر في تكوين فلسفة ابن عربي وكانت في الوقت نفسه متأثرة بمدرسة ابن مسرة هذا . ولكنها دعوى عريضة لا أساس لها ، وأعلى الأقل ليس من الوثائق التاريخية التي بين أيدينا ما يدعمها . وقد رددت عليها بشيء من التفصيل في كتابي « فلسفة ابن عربي الصوفية » الذي نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩ أما الذي يعنيننا من أمر ابن مسرة هنا فهو وصفه للعرش وحملته الثمانية وفقاً لقوله تعالى : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » . والمراد بالعرش الملك أو العالم جملة . قال : روينا عن ابن مسرة الجبلي من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً : العرش المحمول هو الملك ، وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة : فآدم وإسرافيل للصور ، وجبريل ومحمد للأرواح ، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق ، ومالك ورضوان للوعد والوعيد » فتوحات ج ١ ص ١٩١ .

(١١) « فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا - الأبيات » .

المعنى الظاهر نحن منسوبون له من جهة ومنسوبون لأنفسنا من جهة أخرى ؛ فاننا نسبتان : نسبة إلى الحق وأخرى إلى الخلق كما برهنت على ذلك أدلتنا الكشفية الدوقية .

وقد يكون المراد نحن غذاء له تقوّم وجوده كما يقوم الغذاء المتغذى : ونحن غذاء لأنفسنا وهذا بعيد :

« وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا »

معناه ليس للحق فيّ سوى أنه أعطاني الوجود : والكون هنا بمعنى التكوين أي سوى إظهارى في الخارج لا إيجادى من العدم فإن الخلق ليس له هذا المعنى في مذهب المؤلف كما ذكرنا . أما أنى وجدت على هذا النحو أو ذلك ، أو بهذه الصفة أو تلك فذلك أمر راجع إلى طبيعة عيني الثابتة . ولذلك قال «فليس له سوى كوني» . ومعنى قوله « فنحن له كنحن بنا » أن الجملة « نحن له » تساوى أو تشابه الجملة « نحن بنا » . وفي رواية « نحن لنا » . والمراد أن قول القائل إننا منسوبون إلى الحق تساوى من وجه آخر نحن منسوبون إلى أنفسنا أو نحن ظاهرون في الوجود بأعياننا وهو إشارة إلى النسبتين السابقتين ، ولهذا قال : « فلي وجهان هو وأنا » أي من وجه يقال إنى هو ، ومن وجه آخر يقال إنى أنا : فتنمحي إنيتي في الأولى وتثبت هويته ، وتثبت إنيتي في الثانية وتنمحي هويته .

هذا فيما يتعلق بالخلق : له أن يقول إنه هو الحق لأن وجوده عين الوجود المطلق متعينا ؛ وله أن يقول إنه الخلق إذا أشار إلى الوجود المتعين . أما الحق فليست له نسبة حقيقية إلى أى أنا : لأن الأناية أو الإنية هي الوجود المتعين ولا ينسب الحق إلى أى وجود متعين دون غيره . ولهذا قال وليس له أنا بأنا .

« ولكن فيّ مظهره فنحن له كمثل إنا » .

أى وكل ما يمكن أن يقال هو إنه ظهر فيّ - لا أنه أنا : ولذلك كفر ابن عربى المسيحيين في قولهم « إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » . فله مسيح أن يقول إنه هو الحق على معنى أن كل شيء هو الحق : وليس للحق أن يقول أنا المسيح عيسى ابن مريم . « فنحن له كمثل إنا » أى كمثل الإناء لأن صورنا تحمل الذات الإلهية كما يحمل الإناء ما فيه . وليس المراد الاثنينية فإن الصورة ليست سوى الذات المتعينة .

الفص السادس

(١) يبحث الجزء الأكبر من هذا الفص في الأحلام ومزلتها من المذهب الفلسفي العام الذي وضعه ابن عربي ، ولذا وجب مقارنة ماورد عن الأحلام هنا بما ذكره عنها في الفص التاسع لأن كلا من الفصين يكمل الآخر .

وموضوع الأحلام متمدد النواحي ، متصل بمسائل كثيرة أثارها المؤلف في الفصوص والفتوحات وفي غيرها من مؤلفاته . فهو متصل بنظريته في الوجود ومراتبه التي يسميها بالحضرات الخمس ، ومتصل بنظريته في النفس الإنسانية وقواها ومظاهر حياتها ، ومتصل كذلك بالوحي والإلهام ومظاهر النبوة عامة . ولهذا كان لهذا البحث قيمته وخطره .

وقد ذكرت الأحلام هنا مقترنة باسم « إسحق » لأن ابن عربي يعتقد أن « إسحق » هو الابن الذي رأى إبراهيم في منامه أنه يذبحه ثم فداه الله بالذبح العظيم وابن عربي واحد من عدد قليل جداً من المسلمين الذين يرون هذا الرأي ، ويشاركه فيه أبو العلاء المعري في قوله في سقط الزند .

فلو صح التناسخ كنت عيسى وكان أبوك إسحق الذبيحا

أما جمهور المفسرين فيرون أن الابن المذكور في القصة هو إسماعيل لا إسحق ويستشهدون على هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم « أنا ابن الذبيحين » يريد أباه عبد الله الذي وقعت عليه القرعة من بين أخوته عندما أراد أبوه عبد المطلب أن يفي بنذر كان نذره في قصة مشهورة . والأب الثاني الذي أشار إليه الحديث هو إسماعيل الذي يعتبره العرب أباً لهم جميعاً .

ويتفق رأى ابن عربى والمعرى مع الرأى السائد عند العبرانيين: (راجع سفر التكوين الفصل ٢٢). أما القرآن فلا يعين اسماً خاصاً: راجع س ٣٧، الآيات ١٠١ - ١١١ (٢) « فداء نبي ذبح ذبح لقربان » الآيات .

ترد الآيات الأربعة الأولى منها فى الفتوحات (ج ١ ص ٧٤٩) فى معرض الكلام عن زكاة الغنم . وهى تشرح بوجه عام مراتب الموجودات المختلفة وقيمة كل منها إذا قدم قرباناً إلى الله . وفى الآيات الختامية مقارنة بين صفى الإنسان : صفة العبودية وصفة الربوبية . ولذلك يجب مقارنتها بما يذكره المؤلف فى موضوع التصرف فى الفص الثالث عشر .

« ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟ »
يصح أن نفهم « فيه » بمعنى فى الفداء أو بمعنى فى الله . وعلى الأول يكون معنى البيت : ألم تعلم أن الأمر فى القرابين أنها مرتبة بحسب قيمتها لاختلافها فى الدرجة : ففى العظيم الذى يتقرب به صاحبه إلى الله وينال رضى الله به ، ومنها الحقير الذى ييؤ صاحبه بالخسران . ويصح أن يكون معنى الترتيب هنا الموازنة التامة بين القرابين والجزاء المعطى عليه ، أو بينه وبين الغاية المقصودة منه : أى أن أمر القرابين مرتب بحيث إن أعظمها هو ما عظم الباعث عليه والغاية منه ، وأحقها هو ما حقر الباعث عليه والغاية منه ؛ وفى وفاء النوع الأول أرباح وفى نقص النوع الثانى خسران .
وأعظم القرابين كلها هى النفس وأعظم تضحية هى التضحية بها . فالفداء المذكور فى الآيات إنما هو رمز للفناء الصوفى فى الله ، وكبش الفداء هو النفس ، وذبح الكبش صورة فناء النفس . وقد اختار الكبش رمزاً للنفس ولم يختار غيره من الحيوانات لأن الغنم أولى الحيوانات كلها بالذبح لأنها خلقت له دون غيره ، ولذلك قال فى بيت سابق إن البذن ولو أنها أعلى قيمة من الغنم - أى من ناحية ثمنها - أقل منها قيمة فى القرابين لأنها ليست للذبح وحده بل تستعمل فى الركوب وجر الأثقال

مثلا . فالشاة الوادعة الأليفة التي تستسلم للذبح هي صورة النفس الصوفية الوادعة التي تستسلم للفناء . أما « الأرباح » المذكورة في القربان فيقابلها « البقاء » (التي هو ضد الفناء) . والبقاء في عرف أصحاب وحدة الوجود هو الحال التي يتحقق فيها الصوفى من آمجاء الذاتى بالحق . هذا إذا حصل « الوفاء » أى إذا تم الفناء على وجهه الأكل ، فإن فناء الصوفى عن نفسه ليس أمراً سلبياً محضاً ، وليس أمراً عديمياً ، بل يعقبه « بقاء » أى بقاء بالحق . وكل فناء غير هذا ناقص لا يؤدى الغرض المقصود منه ولهذا كانت عاقبته الخسران المبين .

أما أخذ « فيه » بمعنى « فى الحق » أو « فى الله » ففيه شىء من التعسف لأن الله لم يُذكر فى الآيات السابقة فيماد عليه الضمير ، ولكنه مع ذلك فهم يستقيم مع ما يلى من الآيات . وإذا أخذنا به أصبح معنى البيت : أن أمر الخلق - أو أمر الوجود كله مرتب فى الحق على درجات . فن وفى بالميثاق الذى أخذه الله عليه (وهو الميثاق المشار إليه فى قوله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى : قرآن س ٧ آية ١٧٩) وهو ميثاق الربوبية - بأن حقق فى نفسه كل معانى العبودية - فقد ربح . ومن قصر فى الوفاء بذلك العهد فقد خسر .

ولهذا يذكر المؤلف بعد ذلك مباشرة أنواع المخلوقات ودرجاتها فى العبودية وما يقابل هذه الدرجات من درجات القرب من الله . فأرتى المخلوقات عبودية أدناها فى سلم التطور ، وأرتى المخلوقات فى سلم التطور أبعدها من العبودية الكاملة وأبعدها من الله . ولن يرتى الإنسان إلى درجة العبودية الكاملة - فى نظر ابن العربى - حتى يحقق حيوانيته ، بل جماديته ؛ أى حتى ينمحي فيه كل أثر للعقل وللصفات التابعة له الميزة للإنسان عن غيره من أنواع الحيوان الأخرى ، ثم يفنى عن صفاته الحيوانية

والنباتية . يقول إن أكل صفات العبودية في الإنسان صفة الجمادية (الفتوحات ج ١ ص ١٩٣) .

(٣) « هذا قال سهل والمحقق مثلنا فإنا وإياهم بمنزل إحسان »

الإشارة هنا إلى سهل بن عبد الله التستري الصوفي الكبير المتوفى سنة ٢٨٣ . ويذهب ابن عربي إلى أن التستري كان يرى أن الإنسان قد امتاز عن سائر الحيوانات بل عن سائر المخلوقات بالعقل، وأنه لذلك قد اختلف عنهم جميعاً بأنه لا يعرف الله معرفة فطرية كما يعرفونه . وإنما يعرف الإنسان الله بطريق النظر العقلي ، وهي معرفة مكتسبة غير فطرية وغير موصلة لليقين . أما معرفة سائر الخلق ففطرية (راجع الفتوحات ج ٣ ص ٥٣ ، ج ١ ص ١٩٣)

أما منزل «الإحسان» فقام من مقامات الصوفية ، وهو مقام الكشف والشهود . سمى بذلك لما ورد في الحديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم سُئل عن الإحسان ما هو ؟ فقال : « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه » . ومن قوله تعالى : « ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا » . فقام الإحسان وراء مقامى التقوى والإيمان وأعلى منهما . ولكن أصحاب وحدة الوجود لا يقصدون هنا مجرد الحضور بالقلب في العبادة والإقبال بجميع الهمة على الله حتى لكان العابد يراه متمثلاً في عرابه ؛ بل يريدون المقام الذى تنكشف فيه وحدة الحق والخلق ويشاهد فيه الصوفى الحقيقة المطلقة شاملة لكل شيء لا فرق فيها بين مشاهد ومشاهد . هذا هو المقام الذى صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق !

(٤) « ولا تلتفت قولاً . . . في نص قرآن » .

أى ولا تلتفت إلى قول أصحاب النظر من التكلمين الذين لا يعرفون الحق إلا بالبرهان ولا يشاهدونه مشاهدة أصحاب الأذواق .

« ولا تبذر السمراء في أرض عميان » مثال يضرب لمن يضع الشيء في غير موضعه :

أى ولا تبذر الحنطة السمراء فى أرض من لا يستطيع رؤيتها ، وهم المحجوبون عن العلم الذوقى . فهؤلاء سم مع أنهم يسمعون ، وبكم مع أنهم يتكلمون ، وعمى مع أنهم يصرون : سم عن الحق ، وبكم لأنهم لا يتكلمون بما هو حق ، وعمى لأنهم لا يشاهدون الحق . وقد أخبرنا عنهم الله تعالى فى نص قرآنى هو « سم بكم عمى فهم لا يرجعون » .

(٥) الرؤيا (الأحلام) .

من الصعب الوصول إلى فكرة واضحة عن الأحلام ومنزلتها من المذهب الفلسفى العام الذى وضعه ابن عربى فى طبيعة الوجود لأن كلامه فيها مزيج من الفلسفة وعلم النفس والتصوف ؛ وكثيراً ما يتردد الإنسان فى اعتبار نظريته فى الأحلام نظرية فى طبيعة الوجود ، أو نظرية فى علم النفس ، أو جزءاً من نظريته العامة فى الكشف الصوفى .

ولا شك أن الناحية السيكلوجية أظهر من غيرها فيما ذكره فى هذا النص عن الأحلام ، ولكن بعض النواحي الميتافيزيقية يجب شرحها ليستطيع القارى فهم النظرية فى جملتها .

يقسم ابن العربى الوجود إلى خمس مراتب يسميها الحضرات الخمس ويعتبر الأحلام - أو بمباراة أدق بعض الأحلام وهى الرؤيا الصادقة - من مظاهر حضرة من هذه الحضرات هى حضرة الخيال أو حضرة المثال . وعالم المثال عنده عالم حقيقى توجد فيه صور الأشياء على وجه بين اللطافة والكثافة : أى بين الروحانية المحضة والمادية الصرفة . وهذا هو الذى يسميه عالم المثال المطلق أو عالم المثال المنفصل . ولكنه يتحدث كذلك عن عالم المثال المقيد أو المتصل ويقصد به عالم الخيال الإنسانى .

ويجب ألا نخلط بين عالم المثال المطلق وبين عالم المثل عند أفلاطون على الرغم من ورود كلمة المثال فى التمييزين ، فإن عالم المثال المطلق لا يحتوى معانى مجردة ، بل يحتوى

صوراً مقدرية محسوسة تشبه الماني المجردة (التي هي أشبه بالمثل الأفلاطونية) في العالم المقول ، كما تشبه الموجودات الخارجية في العالم المحسوس .

وليس عالم المثال المقيد - أو عالم الخيال - سوى المرآة التي تنعكس عاينها صور عالم المثال المطلق في العقل الإنساني : فالخيلة هي القوة التي تصل الإنسان بعالم المثال ، وليست القوة التي تخلق ما لا وجود له أو تستحضر في ذهن صورة الوجود المحسوس . نعم قد تفعل الخيلة ذلك أحياناً فتخلق صوراً ليس لها ما يقابلها من الحقائق في عالم من العوالم الخمسة التي أشرنا إليها : لأنها في حركة دأمة ونشاط مستمر في النوم واليقظة . فإذا أثرت فيها الحواس أو قوى أخرى اضطرت وظيفتها الحقيقية فخلقت صوراً على غير مثال . أما إذا تحررت تماماً من أثر الحواس والقوى النفسية الأخرى وبلغ نشاطها كماله - ولا يكون ذلك إلا في النوم - فإن صور العالم المثالي تنطبع عليها كما تنطبع صور الشيء المرئي على المرآة وتحصل الرؤيا الصادقة .

وليس بغريب أن يعد ابن عربي الخيلة التي وصفناها بهذا الوصف قوة من قوى القلب ؛ فإنه يقول إن قلب النائم يصبح - وقد اتصل بالعالم العلوي هذا الاتصال - أشبه شيء بحجري غير مضطرب من المساء الصافي ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية . أما هذه الصور فليست إلا أشباحاً وظلالاً أو رموزاً لتلك الحقائق التي وراءها . ولذلك يرى وجوب تأويل الأحلام وتعبير الرؤيا . لم ير إبراهيم إذن في منامه إلا رمزاً - رأى كبش القربان يتمثل في مخيلته بصورة ابنه ، ولم ير ابنه مطلقاً ، ولكن خيل إليه أنه رآه . كانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزاً لحقيقة من الحقائق ، ولكن كان يعوزها التأويل . غير أن إبراهيم لم يؤول ما رأى وهمّ بذبح ابنه ففداه الله بالكبش . فالذي كان له وجود في العالم المثالي ، والذي وجد بالفعل في العالم المحسوس ، هو الكبش المقدم للقربان ؛ وقد ظهرت صورته في مخيلة إبراهيم فاستبدلتها بصورة ابنه . ولهذا قال : « ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام ،

ما هو فداء في نفس الأمر عند الله .

وهناك طائفة من الأحلام تنكشف فيها حقائق الأشياء للقلب مباشرة من غير وساطة القوة التخيلية ، ومثل هذه الأحلام لارمزية فيها، فهي في غنى عن التأويل .
(٦) « علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبر... »

لما فرغ من الكلام في تأويل الصور في الأحلام شرع يتحدث عن تأويل صور الحق في الموجودات ، فقال كل تقييد للحق في صورة من الصور يرده الدليل العقلي ، وذلك لما بيناه من أن العقل لا يثبت للحق إلا التنزيه المطلق أى التحرر التام من كل تقييد وتحديد في أى صورة من الصور مهتما كان نوعها . هذا هو رأى الفلاسفة وقد ذكرنا رده عليهم . ولكن بعض الناس لا يذهب إلى ذلك الحد من التنزيه ، بل يقولون أن يروا الله في بعض الصور ويردونه في صور أخرى ، وهؤلاء هم المؤمنون الذى يؤمنون بما جاء في القرآن مُشعراً بالتشبيه ، إلا أنهم يؤولون الصور التى توجب النقصان بالصور الكمالية التى جاء بها الشرع . وهذا معنى قوله بالحق المشروع أى الثابت في الشرع . وقد ورد في الحديث أن الحق يتجلى يوم القيامة في بعض الصور فيقبل ثم يتجلى ببعض الصور الأخرى فينكر . وليست هذه الصور سوى صور معتقداتنا فيه . فكل منا يقبله يوم القيامة في صورة معتقده وينكره في صورة معتقد غيره .

هذا هو «الحق المشروع» : أى الله كما وصفه الشرع : لا الله كما هو عليه في ذاته . أى هذا هو الحق الذى يتجلى لنا في هذا العالم في صور الأحلام والذى ندرکه في صور الموجودات ، وهو الذى يتجلى لنا يوم القيامة (وايوم القيامة معنى خاص عند ابن عربى) في صور معتقداتنا . فالؤمن يرى من الواجب عليه أن يسلم بتجلى الحق في الصور . فإذا ما تجلى له في صورة لاتليق بالجناب الإلهى - كما يحدث ذلك في الأحلام مثلا - رد هذه الصورة أو أوّلها إلى غيرها أو كمل منها ، ونسب النقص إما إلى نفسه

(وهو المراد بالرأى) أو إلى المكان والزمان اللذين رأى الصورة فيهما، أو إلى الاثنين معاً. وأغلب ما يكون النقص في الصورة من الرأى نفسه لأن الصورة من عمله كما أن الاعتقاد من عمله. أليست الصورة التي يتجلى فيها الحق لكل منا هي الأسماء والصفات الإلهية الظاهر أثرها فينا، المكيفة بأحوالنا العقابية والروحية؟ فإذا جاء في هذه الصور موافقة للعقل مقبولة عنده فلا تأويل، كما أن صور الحق التي يتجلى فيها يوم القيامة لا تؤول ولا تنكر إذا أتت مطابقة لصور المعتقدات.

(٧) « فللواحد الرحمن في كل موطن » الأبيات .

بعد أن ذكر أن للحق صوراً يقبلها العقل وصوراً أخرى يردها وينكرها، شرع يقول إن للحق صوراً لا نهاية لعددتها ولا نهاية للمواطن التي تظهر فيها. وبعض هذه الصور خفي وبعضها جلي. فإن قلت إن هذه الصورة أو تلد هي الحق فقد قلت صدقاً لأنها مجلى من مجاله ومظهر من مظاهره. وإن قلت إنها شيء آخر غير الحق أو أنها كما تؤول الصورة المرئية في الأحلام: وهذا معنى قوله «أنت عابر». وليس قولك إن الصورة المرئية غير الحق إنكاراً لها، بل هو إثبات لها من حيث هي رمز يدل على مرموز إليه والرموز إليه هو الحق. ومن هنا نستطيع أن نقول مع المؤلف .

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

فن حين هو خيال وجب تأويل الصور التي تظهر فيه وردها إلى حقيقتها. فهو خيال وهو حق في آن واحد. وليس ظهور الحق في صورة من الصور بأولى من ظهوره في صورة أخرى لأن الحكم في المواطن التي تظهر فيها الصور واحد في الجميع: إذ أنه ظهور للحق في صور الخلق. وهذا معنى قوله «ولكنه (أى الحكم) بالحق للخلق سافر» .

غير أن العقول التي لا يؤيدها الكشف ولا ينعم أحبابها بنعمة التدوق تنكر بعض صور الحق إذا تجلت لها في نومها أو في يقظتها. وبعضها يقبل هذه الصور إذا

التمس لها دليلاً من الشرع : فيقبلون الصور المجردة البحتة ويقبلون الصور التخيلية .
وهو قوله :

« فيقبل في مجرى العقول وفي الذي يسعى خيالاً . . . »
ولكن أهل الكشف الذين يشير إليهم باسم « النواظر » ويشاهدون الحق
في كل شيء ، ويقبلونه في كل صورة هم وحدهم الذين يدركون الأمر على حقيقته .
فأهل الكشف أصحاب الذوق يرون الله في كل شيء ، ويمبدونه في كل مجلي وتوسع
قلوبهم لكل صورة من صورهِ . ألا يقول الحديث القدسي ، « ما وسعني أرضي ولا
سماي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن » ؟ هذه هي سعة قلب المؤمن في مذهب
وحدة الوجود : لا يسع إلا الحق لأنه يشاهد الحق في كل صورة ترد عليه ، ولا
يشاهد هذه الصور أبداً من حيث هي صور أو من حيث هي خلق ، ولا يحس لها من
هذه الناحية وجوداً . ولهذا قال في الأبيات التالية :

لو أن ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجزه الساطع
أى لو أن جميع ما خلق الله كان موجوداً بقلبي ما شعرت بنوره الساطع وهو
وجوده لأنني لأشعر إلا بوجود الحق . وفي البيت تقديم وتأخير تقديره ما ذكرت .
(٨) « والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة » .

من وظيفة القوة التخيلية الخلق والابتكار ؛ فهي تخلق من الأشياء ما لا وجود
له إلا فيها ، وهذا أمر عام يدركه كل إنسان من نفسه . ولكن ابن عربي يتكلم عن
قوة أخرى لا وجود لها إلا في « العارف » يسميها « الهمة » تستطيع أن تخلق أموراً
وجودية خارجة عن محلها : أى أن العارف يستطيع أن يخلق أشياء - لا في خياله
ولا في خيال غيره كما يفعل السحرة والمشعوذون - بل في العالم الخارجي .

ولكننا قد ذكرنا مراراً أن « عملية الخلق » لا مكان لها ولا معنى في مذهب
يقول بوحدة الوجود ، وبيناً في مناسبات كثيرة أن ابن عربي لا يفهم من خلق الله

للأشياء أكثر من أنه يمنح الوجود الخارجى للأعيان التى لها وجود بالفعل فى العالم المعقول - أو بعبارة أخرى - أن الدور الذى يقوم به الخالق فى الخلق هو أن يجعل ماهو موجود بالقوة موجوداً بالفعل ولكن فى ذاته . أما الخلق بمعنى الإيجاد من العدم فأمر غير معقول وغير ممكن فى نظره . يقول :

يا خالق الأشياء فى نفسه أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهى كونه فيك فأنت الضيق الواسع
إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لخلق الله الأشياء ، فما معنى نسبة قوة خالقه إلى العارف أو إلى أى إنسان ؟

إن أداة الخلق عند العارف هى « الهمة » وهى قوة غريبة لا تعرف بالضبط ما هيتها يُسلطها العارف على أى شىء يريد أن يحدث به أثرًا فيحدث ذلك الأثر ، أو أى شىء يريد وجوده فيحدث ذلك الوجود . ويقول « فى فتوحاته (ج ١ ص ٧٧) إنها معروفة عند المتكلمين باسم « الإخلاص » ، وعند الصوفية باسم « الحضور » ، وعند العارفين باسم « الهمة » ولكنه يفضل أن يسميها « بالعبادة الإلهية » . ولكن هذه القوة لا يمكن أن يفهمها أو يدرك عملها إلا الذين منحوها وجربوها مهما كانت الأسماء التى نسميها بها . وهؤلاء الذين من الله عليهم بها قليلون .

ويبدو لى أننا نستطيع أن نفهم قوة الخلق عند الصوفى على وجهين :

الوجه الأول : أن الصوفى فى الحال الخاصة التى يسمونها حال « الفناء » يستطيع أن يخلق ، أو يحدث أى أثر فى العالم الخارجى يريد إحداثه ، بمعنى أن الله يخلق على يديه ذلك الأثر المطلوب . فالفعل فعل الحق ، ولكن بوساطة العارف الذى فى عن صفاته البشرية وبقي بصفاته الإلهية وتحقق بها . وليس للعارف - على هذه النظرية - سوى الوساطة فى إظهار قوة الخلق عند الله .

ولهذا التفسير نظير فى رأى الأشاعرة فى خلق العبد لأفعاله ، وهو قريب أيضاً

من رأى مبرائش في صدور الأفعال الإنسانية وغيرها ، ومن النظرية الفلسفية التي تعرف في العصر الحديث باسم نظرية الظروف أو المناسبات Occasionalism : ومعناها أن كل فعل إنما هو في الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة - إنسانية أو غير إنسانية - حتى لكأنما يخيل إلينا أن الظروف هي التي أوجدته ، وفي الحقيقة لم يوجد سوى الله .

وقد يقال : ولم خص « العارف » بهذا في نظرية ابن عربي وهو ميسور لكل إنسان، بل لكل موجود ، إذ يُجرى الحق على أيدي الموجودات ما يشاء ويفعل ما يريد بوساطتها ؟ والجواب على هذا أن الخلق الإنساني يحتاج إلى جمعية الهمة : أي التوجه التام بقوى الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصفي حالاتها ، إلى خلق ما يراد خلقه أو تغيير ما يراد تغييره . ولا يتسنى ذلك إلا للعارف أو الإنسان الكامل كما يسمى أحياناً . ولعل هذا هو المعنى الذي أشار إليه ابن عربي في قوله في الفصل الخامس عشر : « وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقاً كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي التي قتلها تخيت فعمل عند ذلك بمن ينفخ فنفخ » . وقوله في الفصل السادس عشر : « وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية وقد عابنا ذلك في هذا الطريق » .

والوجه الثاني في فهم خلق العارف هو الذي يشرحه المؤلف في عرض كلامه عن الحضرات الخمس . وهنا يفسر أيضاً كيف يحفظ العارف ما خلق من الأشياء .

كل ما هو موجود إنما يوجد في حضرة أو أكثر من حضرة من الحضرات الخمس التي هي حضرة النيب المطلق - أو حضرة الذات - وحضرة العقول ، وحضرة الأرواح ، وحضرة المثال ، وحضرة الحس . وقد سُمي شراح الفصوص هذه الحضرات أو هذه العوالم بأسماء مختلفة ، ولكن لا أثر لهذا الاختلاف في فهمنا للنظرية العامة التي وصفها ابن عربي (راجع مثلاً شرح القيصري ص ١٤٨ ؛ وشرح القاشاني ص ١٦٦ ،

وقارن ما ذكره الجرجاني في التعريفات ص (٦١) .

وتشبه هذه الحضرات من بعض الوجوه الفيوضات الأفلوطينية ، وهي مرتبة ترتيباً تنازلياً بحيث إن كل حضرة من الحضرات ينعكس عليها ما في الحضرة التي فوقها وينعكس ما فيها هي في الحضرة التي دونها . وقد يكون للأشياء وجود في حضرة من الحضرات العليا ولا يكون لها وجود في الحضرات الدنيا ؛ وقد يكون للشيء وجود في جميع الحضرات .

فإذا قلنا إن العارف يخلق بهيمته شيئاً من الأشياء ، كان معنى هذا أنه يُظهِر في حضرة الحس شيئاً له وجود بالفعل في حضرة أخرى أعلى منها - لأنه يخرج إلى الوجود شيئاً لم يكن موجوداً من قبل . فهو بتركيزه همته في صورة شيء من الأشياء في حضرة من الحضرات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجود الخارجي في صورة محسوسة ؛ ويحفظه لصورة شيء في حضرة من الحضرات العالوية يحفظ صورته في الحضرات السفلية . والنعكس صحيح أيضاً : أي أنه إذا حفظ بقوة همته صورة شيء في حضرة من الحضرات السفلية ، يحفظ صورة ذلك الشيء في حضرة عالوية ، فإن بقاء المألول يقتضى بقاء علته . ولهذا قال : « فإذا غفل العارف عن حضرة ما - أو عن حضرات - وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظ لما فيها من صورة خلقه ، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها » . ويفسر ابن عربي قوة الخلق عند الله على هذا النحو أيضاً - إلا أن الفرق بين خلق الله وخلق الإنسان هو أن الإنسان لا بد أن يغفل عن واحدة أو أكثر من واحدة من الحضرات الخمس ، في حين أن الله لا يغفل عن مشاهدة صور ما يخلق من الأشياء في أية حضرة من الحضرات .

هكذا تصور ابن عربي مسألة الخلق الصادر عن الله أو عن أي إنسان منحه الله

قوة الخلق ، وهو لا يرى تناقضاً في افتراض وجود صور مختلفة للشيء الواحد في عوالم مختلفة ، ولا في وجود الشيء الواحد في مكانين مختلفين ، ولا في وجود شيخه في مكان ما ووجود روح ذلك الشيخ ماثلة أمامه محدثة . بل هو يفسر بنظريته هذه كثيراً من المعجزات وخوارق العادات .

وأما قوله « فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة ، مثلها مثل الكتاب . . . الخ فعناه أن حضور العارف في حضرة من الحضرات يتحقق بتركيز جميع قواه الروحية في صورة ما من صور تلك الحضرة : فإذا تم له ذلك الحضور أصبحت له هذه الحضرة بمثابة المرآة التي يرى فيها جميع ما في الحضرات الأخرى ، أو كالكتاب الذي قال الله فيه: « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، لأنه يرى في هذا الكتاب جميع ما في الوجود من واقع وغير واقع أي ما هو موجود بالفعل وما هو موجود بالقوة .

(٩) « ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه » .

أى ولا يفهم هذه المسألة إلا « الإنسان الكامل » الذي هو الكون الجامع لحقائق الوجود كلها في نفسه والذي تتمثل فيه جميع الصفات والأسماء الإلهية . فهو كالقرآن يحوى كل شيء .

وهنا نجد المؤلف يستعمل كلمتي القرآن والفرقان - كما استعملهما في الفصل الثالث - بمعنى الجمع والفرق . والمراد بالجمع الحال التي لا تميز فيها بين العبد والرب - وهي حال الفناء الصوفي ؛ والمراد بالفرق الحال التي يقع فيها هذا التمييز .

وأما قوله : « فإن المتقى الله يجعل له فرقاناً » فإشارة إلى الآية: « يأبها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » (س ٨ آية ٢٧) ، ولكنه يفسر التقوى والفرقان بطريقة الخاصة . وقد أشرنا إليها فيما سبق ولا بأس من أن نزيد المسألة شرحاً هنا . يأخذ « المتقى » على أنها مشتقة من الوقاية لا من التقوى : ومن يتق الله بهذا المعنى

المعنى ليس هو من يخاف الله ، بل هو الذى يتخذ الله وقاية له : أى يعتبر الذات الإلهية وقاية وحماية لصورته الإنسانية ، وبذلك يفرّق (من الفرقان) بين الفاحيتين اللتين فيه وهما ناحية اللاهوت وناحية الناسوت . وهذا هو مقام الفرقان . أما مقام « القرآن » فليس فيه هذا التمييز أو هذه التفرقة .

غير أن « الفرقان » قد يحصل قبل دخول الصوفى فى حال الفناء (وهى حال القرآن) وقد يحصل بعد خروجه منها . أما إذا فرق بين لاهوته وناسوته قبل الفناء فهو جاهل بوحدته الذاتية مع الحق : أى جاهل بالوحدة التى لا انفصام لها بين اللاهوت والناسوت . وأما إذا فرّق بعد الفناء فلعله بأن الحق والخلق (اللاهوت والناسوت) ولو أن بينهما اتحاداً ذاتياً - كما دلت عليه حال الفناء - إلا أن الخلق متميز من الحق امتياز الصورة من الجوهر الذى هى صورة له . وهذا ما دل عليه حال « البقاء » . هذا « فرقان » أيضاً ولكنه « فرقان » بعد « قرآن » أو هو كما يقول الصوفية « بقاء بعد فناء » أو « صحو بعد محو » . قال ابن الفارض فى تائيته :

وفى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت
(١٠) «فوقتنا يكون العبد رباً بلا شك» الأبيات .

تشرح هذه الأبيات جهتى الحق والخلق فى الإنسان وهما الجهتان اللتان يعبر عنهما أحياناً باسم اللاهوت والناسوت وأحياناً باسم الربوبية والعبودية . وقد سبق أن ذكرنا أنهما جهتان اعتباريتان لحقيقة واحدة وأن لاثنوية فى مذهب ابن عربى . فبأحد الاعتبارين نستطيع أن نقول إن الإنسان عبد لربه، وبالاختبار الآخر نستطيع أن نقول إنه هو الرب . فهو عبد فى مقام الفرق أو الفرقان ، ورب فى مقام الجمع أو القرآن كما قدمنا . وفى المقام الأول لا يتحقق العبد من اتحاده الذاتى بربه : فهو لا يزال يفرق بين عبوديته وربوبية الرب، مع أن اللاهوت جزء من حقيقة الناسوت تماماً وإن كان لا يعرف ذلك . وهذا هو المقام الذى يدفع بصاحبه إلى طلب مقام أعلى وهو معنى قوله :

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتوسع الآمال منه بلا شك
وهي الآمال في الوصول إلى مقام الوحدة .

أما إذا حصل في المقام الثاني فإنه يحسُّ بربوبيته ويشعر أن الكون كله طوع
أمره . هذا هو المقام الذي صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق! ينمحي في هذا المقام الفرق
بين العبد والرب ويشعر صاحبه أن كل ما في الوجود يطالبه بمحاجاته . فإذا غفل لحظة
واحدة عن هذا المقام « ورأى عينه » كما يقول - أي لاحظ جانب عبوديته ، أدرك
عجزه المطلق عن أن يجيب مطالب الوجود وأدرك افتقاره المطلق إلى الله . وهذا معنى قوله:

ويعجز عما طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به بيكي

ولا كان المقام الثاني هو مقام الفناء التام ومحو جميع آثار العبودية، وهذا مستحيل
في هذا العالم ، لأن العارف مهما بلغ من درجات الفناء لا يتحرر تماماً من نفسه ،
نصح ابن عربي الصوفية ألا يدعوا مقام الربوبية وأن يبقوا على عبوديتهم في قوله :
فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك
أي فتفنى بواسطة تملكك بالربوبية في نارها المحرقة التي لا تبقى على شيء من
عبوديتك .

ولأصحاب وحدة الوجود عبارات كثيرة في هذا المعنى منها أن الحق غيور وأن
الرب غيور - أي لا يجب أن يرى غيره ، فإذا ظهر بطلت النيرية . ومنها كلامهم في
سبحات وجه الله التي تحرق كل من نظر إليها وهكذا .

الفص السابع

(١) يشرح هذا الفص بعض نواحي العلاقة بين الحق والخلق - أو بين الواحد والكثير - وهو الموضوع الذى أشار إليه المؤلف فى أواخر الفص السابق ، ولكنه يزيد هنا تفصيلاً بالإضافة إلى الأسماء الإلهية التى يطلق عليها اسم الأرباب، وما يقابل هذه الأسماء من مظاهر العالم الخارجى ، وهى ما يطلق عليه اسم العيد . وفى خلال مناقشته لهذا الموضوع يشير المؤلف - لا سيما فى الآيات الواردة فى آخر الفص - إلى بعض آرائه الهامة فى مسألة الثواب والمقاب والنعم والشقاء فى الدار الآخرة .

إن الموجود الذى نطلق عليه اسم « الله » أحدى بذاته كلِّ بأسمائه : أعنى أننا إذا نظرنا إليه من حيث ذاته حكمنا بواحديته ووحدته ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية ظهوره فى الموجودات بصور الأسماء ، حكمنا بكثرتة . وهذا هو معنى « كل » إذ الكل هو المجموع المؤلف : أى الواحد الذى يحتوى الكثرة .

وقد سبق أن ذكرنا أن كل موجود إنما هو مجلى أو مظهر من مظاهر الحق فى صور اسم أو أكثر من اسم من الأسماء الإلهية ؛ بل ذكرنا أن العالم الذى هو جماع الموجودات كلها هو عين الأسماء التى سمى الله بها نفسه وسميهاه نحن بها . وزيد هنا أن كل اسم خاص من الأسماء التى تظهر فى موجود من الموجودات هو « رب » هذا الموجود . ولكننا قلنا إن كل اسم إلهى هو فى الوقت نفسه عين الذات الإلهية لا غيرها ؛ وعلى هذا كان كل موجود مظهراً لربه الخاص (الذى هو الاسم الإلهى) ومظهراً للذات الإلهية المسماة بهذا الاسم . ويستحيل أن يكون أى موجود من الموجودات التعمينة المتكثرة مظهراً للحق الذى هو « الكل » - أو مظهراً لجميع

الأسماء الإلهية (الأرباب) . ولهذا قال « وكل موجود فإله من الله إلا ربه خاصة :
يستحيل أن يكون له « الكلى » .

(٢) « فأحديته مجموع كله بالقوة » .

الضمير في كله عائد إلى « مسمى الله » : أى فأحدية مسمى الله هى عبارة عن
كونه مجموع الأسماء الإلهية كلها المتعينة فيه بالقوة . وقلنا المتعينة فيه بالقوة دون
الفعل لأنها كالكليات لاتتبعين بالفعل إلا فى مظاهرها الخارجية التى هى الموجودات .
فهى موجودة فى الذات الإلهية بالقوة والإجمال وفى العالم الواقعى بالفعل والتفصيل
وإليه الإشارة بقول القائل :

كل الجمال غذاء وجهك بجملا لىكنه فى العالمين مفصل

وفى استعمال كلمة الأحدية بالنسبة لمسمى الله الجامع لجميع الأسماء خروج على
الاصطلاح الذى جرى عليه المؤلف فى مواضع أخرى ، إذ أنه يقصر صفة « الأحدية »
على وحدة الذات المجردة عن جميع الأسماء والصفات ، ويستعمل « الواحدية » لوصف
الذات المتصفة بالأسماء والصفات ؛ ويتكلم عن حضرتين : حضرة الأحدية وحضرة
الواحدية . وحضرة الواحدية هذه هى أيضاً حضرة الأعيان الثابتة التى تجلى فيها الحق
لنفسه فى صور أعيان الممكنات الثابتة : وهى التجلى العلمى والفيض الأقدس الذى
أشرنا إليه (قارن الفصل الأول) .

ومما يدل على أنه يقصر الوصف بالأحدية على الذات الإلهية قوله فى الجملة السابقة
« وأما الأحدية الإلهية فما لواحد فيها قدم لأنه لا يقال لواحد منها شىء ولآخر منها
شىء لأنها لا تقبل التبويض » . فالحق من حيث ذاته لا يوجد على سبيل التجزئة
والتبويض فى أى شىء لأن هذا يتنافى مع وحدته المطلقة .

(٣) « ولهذا قال سهل إن للربوبية سرأ وهو « أنت » ، يخاطب كل عين ، لو

ظهر لبطالت الربوبية »

كلمة ظهر هنا بمعنى زال لا بمعنى وضع أو برز أو خرج إلى الوجود . والسكامة هذا المعنى في اللغة العربية كما أن لها المعنى الثاني . قال الشاعر :

وعيرها الواشون أنى أحبها وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

أى زائل . قارن شرح الفيضى (ص ١٥٣ - ١٥٤) وبالى (ص ١٣٠) .

والمراد « بأنت » عالم الخلق إذ « أنت » ضمير المخاطب وهو إشارة إلى الظاهر : ولذلك رمزوا لعالم الغيب بهو الذى هو ضمير الغائب . ويصح أن يكون المراد « بأنت » الأعيان الثابتة للموجودات . وسواء أريد عالم الخلق الظاهر أو أعيان الموجودات الثابتة ، فالربوبية صفة تزول عن الحق إذا زال أثرها وهو الربوبون . وقد سبق أن قلنا إن الأسماء الإلهية هى الأرباب التجلية فى الأشياء . فالربوبية إذن هى حضرة الأفعال : أو المجال الذى تظهر فيه آثار الأسماء الإلهية . فهى قائمة ما قامت الموجودات أو ما قامت أعيانها الثابتة ؛ كما أن العلة قائمة ما قام معلولها : فإن زال المعلول زالت علته (على فرض عدم وجود علة غيرها) . ولكن أعيان الموجودات الثابتة لا تزول عن الوجود أبداً وإن زالت صورها الخارجية المارضة . إذن لن تزول الربوبية عن الحق . وقد أشار ابن عربى إلى هذا المعنى فى الفص الخامس عشر فى قوله :

فلولاه ولولانا لا كان الذى كانا

أى فلولا الحق الذى هو علة وجودنا ، ولولانا أى لولا أعياننا التى هى علة ظهوره لا وُجد هذا النظام الكونى على النحو الذى وُجد عليه ، ولاسمى الحق حقاً ولا ربّاً .

(٤) « وكذا كل موجود عند ربه مرضى »

كل موجود - من حيث هو مظهر لاسم من الأسماء الإلهية (زب من الأرباب) مرضى عند ذلك الرب، وكيف لا يكون مرضياً عند ربه وهو سر ربوبيته؟ ولا فرق فى ذلك بين من يظهر بصورة العاصى ومن يظهر بصورة الطمع ، ومن يظهر بصورة الكافر ومن يظهر بصورة المؤمن ، لأن الله نوعين من الصفات : صفات الجمال وصفات

الجلال . فلمصاة والكفار ونحوهم أربابهم كالجبار والقهار والمضل والمغذب وهي ظاهرة فيهم . وللطائمين والمؤمنين ونحوهم أربابهم كالهادي والرحيم والودود وهي ظاهرة فيهم .

يجب إذن أن نفرّق بين كون العبد مرضياً عند ربه ، وكونه مرضياً في نظر الدين أو الأخلاق ؛ لأنه يكفي في الرضا الأول أن يكون فعل العبد مظهرآ من المظاهر التي يتحقق فيها معنى اسم من الأسماء الإلهية مهما كان ذلك الفعل . ويلزم للرضا الثاني أن يأتي فعل العبد مطابقاً لأمر من أمور الدين أو قانون من قوانين الأخلاق . ولا تناقض بين الاثنين في رأى المؤلف : أى لا تناقض بين أن يكون العاصى مرضياً عنه عند ربه الخاص وغير مرضى عنه في نظر الدين أو العرف أو الأخلاق .

وقد شرحنا وجهآ من وجوه هذه النظرية في كلامنا عن نظرية ابن عربى في جبرية الأفعال وما ذكره عن الأمر التكوينى والأمر التكليفى (الفصل الخامس التعليل السابع) وسيأتى تفصيل ذلك في الفصل السابع عشر .

ومن ناحية أخرى لا تعارض بين أن يكون العبد مرضياً عند رب من الأرباب غير مرضى عند رب آخر ، لأن كل موجود يأخذ مربوبيته من الكل الأسمى بحسب ما يناسبه ويلأئم طبيعته واستمداده . ولذلك تظهر الأسماء الإلهية فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة أعيان الموجودات ذاتها .

(٥) « ولهذا منع أهل الله التجلى فى الأحدية » .

كل ما هو موجود فى عالم الظواهر إنما هو مجلى أو مظهر للواحد الحق : أى هو صورة جزئية للكل المطلق . ولذا لا يقال فى أى موجود إنه الحق إطلاقاً وإنما يقال إن الحق تجلى فيه فى صورة من صورته التى لا تحصى . أما الأحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلى أبداً : أى أن الحق لا يظهر بأحديته فى أى شىء . بل إن من التناقض أن تقول إننى شاهدت الحق فى أحديته ، لأن المشاهدة نسبة بين طرفين : مشاهد

ومشاهد، وهذه النسبة تتنافى مع الوحدة . فإدام للأنا وجود فالاثنية - لا الأحدية - موجودة . ولهذا كله ينكر ابن عربي إدراك الوحدة الوجودية في هذا العالم ؛ ومن الحق في نظره أن نقول إن المبد في حال الفناء يصير «حقاً» لأنه لاصيرورة في مذهبه إذ الصيرورة تقتضى الاثنية والاثنية تناقض الوحدة .

فذهب وحدة الوجود الذى يقول به ابن عربي إذن دعوى تؤيدها فطرة العقل أكثر مما يؤيدها الدوق الصوفى . هو لا يقول إن الوجود وحدة لأن ذلك ينكشف له في حاله ، فقد رأينا أنه يقرر استحالة تجلى الحق في الوحدة ، وإنما يعتبر القول بالوحدة الوجودية أولية من أوليات العقل غنية عن الدليل . أما التجربة الصوفية فحال تحقق فيها ذوقاً بوجدتك الذاتية مع الحق . فالقضية الأولى والأساسية في مذهبه هي أن الوجود كله واحد وهو وجود الحق . أما إذا ذكرت أنك تشاهد الحق أو تتحدبه أو تفنى عن نفسك فيه ، أو ما شاكل ذلك من المبارات ، فإنك واقع لاجمالة في الاثنية . وما دام الناس يتكلمون عن الحق ويصفونه ، ويتكلمون عن أنفسهم وعن إدراكهم للحق ، فهم اثنيون ، ولكن الشعور بالثنية الذات المدركة والموضوع المدرك شيء ، والقول بالثنيتهما شيء آخر . وابن عربي إن سلم بالأول لا يسلم بالثاني . ثم هو يوضح استحالة تجلى الحق في الأحدية بما لا مزيد عليه في العبارة التالية فيقول : إن نظرت الحق به أى إن اعتبرت وجودك هو وجود الحق وأسقطت وجودك الخاص ، كان الحق هو الناظر لنفسه وكان حكمك لا معنى له . وإن اعتبرت الوجودين - وهو معنى قوله وإن نظرتك بك - زالت الأحدية . وكذلك إذا اعتبرت الوجودين - وجوده ووجودك - وقلت إنك نظرتك بك ، ثم به (في حال ففائك فيه) وهو معنى قوله : « وإن نظرتك به وبك » زالت الأحدية أيضاً .

فأرن ذلك بالتمليق الثاني عشر في الفص الأول ، والتمليق العاشر في الفص السادس .

(٦) « ففصل اسماعيل غيره من الأعيان ... إلى قوله جنتى التى بها سترى » .

لم يفضل اسماعيل غيره من أعيان الموجودات إلا بأن الله تعالى نص على أنه مرضى عند ربه في قوله : « وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً » (س ١٩ آية ٥٦) وإلا فكل موجود مرضى عند ربه كما قدمنا. وكل نفس مطمئنة راضية بربها مرضية عنده . وإذن لا يخاطب الله تعالى في قوله « يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعى إلى ربك راضية مرضية » نفساً دون نفس ، وإنما يخاطب النفوس جميعاً ، بل الموجودات جميعاً . ألم يأمرها أن ترجع إلى ربها الخالص الظاهر فيها لا إلى الله الذى هو الكل ؟ وأليس ربها هذا هو الذى دعاها قلبته وعرفته من الكل ؟ ثم قال لها : « فادخلى فى عبادى » أى عبادى الذين عرفوا أربابهم فصاروا راضين بهم مرضيين عندهم بأفعالهم ، ولم يطلبوا إلا ما يفيض عليهم من هؤلاء الأرباب . وقال : « وادخلى جنتى » . يقول ابن عربى « جنتى التى بها سترى » فىأخذ كلمة الجنة على أنها مشتقة من « جَنَّ » بمعنى ستر . فجنة الحق فى كل متمين من الموجودات هى الصورة التى تخفى فيها ذاته وتستتر . ولهذا قال « وليس جنتى سواك ، فأنت تسترنى بذاتك » . وقد أمر الله كل نفس مطمئنة - وهى النفس التى تعلم نسبتها إليه ونسبته إليها على وجه الحقيقة - أن تدخل جنته : أى أمرها أن تعود إلى صورتها فتتظفر فيها وتتأمل ما فيها من الحق الذى تخفيه وتستره ، فتحقق أنها الصورة التى تجلت فيها صفات الحق وأسمائه وهذا معنى قولهم : « مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه » ، ومعنى الحديث « خلق الله آدم على صورته » .

هذه هى الجنة فى عرف ابن عربى : هى السعادة العظمى التى يدركها الإنسان عند ما ينزل إلى أعماق نفسه ويتأمل صورته فتتكشف له وحدة الحق والخلق . هى إدراك القديم من خلال الحادث ، والخالد من خلال المتغير الفانى . هى إدراك عظمة الوجود وجماله وكاله خلال النظر إلى صورة المرآة . ولكنها جنة المعارف لا جنة المؤمنين لأن نعيمها عقلى روحى صرف ، راجع إلى معرفة المعارف بمدى قربه من الحق ، لا :

يل إلى تحقّقه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق .

(٧) «فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي... إلى قوله- من حيث أنت»
لا يعرف الحق سبحانه من حيث ذاته ، فهي الكنز المخفي الذي أشرنا إليه مراراً ، وإنما يعرف من حيث صفاته وأسمائه . وصفاته وأسمائه متجلية في صفحة الوجود ، فلا يعرف أحد من الله إلا بقدر ما يعرف من الوجود ، ويجهل كل واحد من الله بقدر ما يجهل من الوجود . فمعرفة الحق إذن متوقفة على العارف ، ووجود العارف متوقفة على الحق . فالخلق إذن معروف ؛ ولكنه من ناحية أخرى مجهول لا يُعرف ولا يمكن أن يُعرف وتلك الناحية هي ذاته التي هي ذات الحق . وفي هذا يقول : « وأنا لا أعرف ، فأنت لا تعرف » .

أما المرفتان اللتان يشير إليهما فهما :

أولاً : معرفة الحق عن طريق الخلق - وهي التي يسميها المؤلف « معرفة به من حيث أنت » وهذه هي معرفة الفلاسفة والنظار المتكلمين .

ثانياً : معرفة الحق عن طريق الخلق في الحق - وهي التي يسميها « معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت » وهي معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية . ففي الأولى يتأمل الإنسان في نفسه من حيث هو موجود ممكن الوجود ، فيقف على صفاتها التي هي الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك . وبمقابلة هذه الصفات بما يجب أن يتصف به الحق واجب الوجود من الصفات، يستنتج هذه الصفات وينسبها إلى الحق . فالوجود الإنساني ممكن ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق واجباً لذاته . ووجود الإنسان متغير فإن ، إذن يلزم أن يكون وجود الحق أزلياً غير متغير . والنفس الإنسانية مصدر الشر، إذن يجب أن تكون طبيعته الحق خيراً محضاً وهكذا . ولكن هذا هو العلم الأدنى بالله ، والعلم الذي لا يشبع عاطفة ولا يرضى روحاً متمطشة وإن أفتح العقل من بمض الوجوه . بل إنه لا يقنع العقل ولا يبعث الطمأنينة في القلب

لأنه سلسلة من صفات السلب ، والمعرفة السلمية معرفة بلا شيء .
أما المعرفة الثانية فهي أكل المرفتين إذ هي وليدة النظر في النفس واستكناه صفاتها، ثم التحقق بأنها صورة خاصة أو مجلي خاص من مجالي الحق، وأن فيها - من هذه الحيثية - قد تجلت كل الصفات الكالية للحق .

فالمعرفة الأولى هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه ؛ والثانية هي معرفة الإنسان بالحق عن طريق معرفته بنفسه التي يتجلى فيها الحق . وفي الأولى يعرف الإنسان نفسه على أنها خلق فقط. أما في الثانية فيعرفها على أنها خلق وحق معاً .
(٨) « فأنت عبد وأنت رب » الآيات .

هذه نتيجة لازمة لا سبق . لكل موجود - بما في ذلك الإنسان - ناحيتان : ناحية العبودية وناحية الربوبية . فهو عبد بمعنى أنه المحل الذي يظهر فيه حكم رب من الأرباب (الأسماء الإلهية) . ويعرف كل عبد ربه الخاص بالنظر إلى ذاته الخاصة والتأمل في صفاتها . وهذه هي المعرفة الأولى التي أشرنا إليها سابقاً . ولكنه من ناحية أخرى رب لربه : وهذا معنى قوله : « وأنت رب لمن له فيه أنت عبد » . وذلك لظهور حكم العبد في الرب - أي في الاسم الإلهي المتجلى فيه . هذا إذا فهمنا كلمة « رب » بالمعنى الذي يستعملها فيه ابن عربي غالباً وهو أي اسم من الأسماء الإلهية . ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نسمى الإنسان أو أي موجود من الموجودات عبداً ورباً معاً . ويظهر أن هذا المعنى هو المشار إليه في البيتين الباقيين . الإنسان رب من حيث هويته التي هي إحدى تعينات هوية الحق ؛ وهو عبد من حيث إنه مخاطب بلسان الشرع : وهو المشار إليه بمخاطب المهدي في قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى ! » (قرآن س ٧ آية ١٧١) . فن وجهة نظر أصحاب وحدة الوجود كل إنسان - بل كل موجود « رب » : ومن وجهة نظر الشرع كل موجود سوى الله « عبد » .

أما قوله « فكل عقد عليه شخص يحله من سواء عقد » فعناه أن كل عبد
بمقتد اعتقاداً خاصاً في ربه يستمدّه من النظر في نفسه ، وبذلك اختلفت الاعتقادات
في الأرباب كما اختلفت الأرباب . ولكن الاعتقادات كلها صور من معتقد واحد :
كما أن الأرباب كلها صور في مرآة رب الأرباب . قال ابن عربي يشير إلى العقيدة
الصحيحة التي يعتبرها أساساً لكل العقائد :

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده

(٩) « فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أصداد » .

المراد بالحضرتين حضرتا المبودية والربوبية . وقد تقابلتا تقابل الأمثال من حيث
إنهما اشتركتا في الوجود الإلهي - وإن اختلفتا بالتميز والاعتبار - وكذلك اشتركتا
في أن كلا منهما راضية مرضية . أما قوله « والأمثال أصداد » فعناه أن التالين لا يمكن
أن يتفقا في جميع الصفات وإلا كانا شيئاً واحداً ، بل لا بد من تبايرهما من وجه
من الوجوه . فكل مثلين إذن متحدان من ناحية ، متبايران من ناحية أخرى، وهذا
هو معنى تقابلهما بالتضاد . ولذلك لم تقل إن العبد رب وإن الرب عبد إطلاقاً، بل
بناجاة الاعتبار ووضعنا جانب المبودية وجانب الربوبية في كل حالة .

ولكنه بعد أن أثبت وجود الأمثال والأصداد في عالم الكثرة أراد أن يفهمها
في عالم الوحدة ، فقال « فأم مثل » أي فما توجد مماثلة حقيقية بين حضرتي الربوبية
والمبودية لتمايزهما . ولما كان الوجود منحصرأ في هاتين الحضرتين قال فما في الوجود
مثل : أي فما في الوجود الحقيقي مماثلة ، كما أنه ليس فيه تضاد لأن التضاد نوع من
التماثل لاشتراك الضدين في الضدية . وخلص من ذلك كله إلى أن الوجود كله حقيقة
واحدة والحقيقة الواحدة لا تضاد فيها . ولهذا قال :

فلم يبق إلا « الحق » لم يبق كائن فأم موصول وما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما أرى بمبني إلا عينه إذ أعين

أى لم يبق إلا «الواحد الحق» الذى لا كثرة فيه ، وكل كائن سواه لا وجود له .
ولذا قال لا شىء موصول بآخر بالمائلة ، ولا شىء بائن (مختلف) عن غيره بالغايرة .
هذا هو الذى يؤيده الشهود القلبي وتماينه عين البصيرة . أما الذى يبقى على التمييز بين
المبد والرب ، ويقول بالغايرة بينهما، فهو الجاهل بحقيقة الأمر المحجوب عن مشاهدة
الوحدة، الخائف من أن يكون هو الحق : وهو معنى قوله : « ذلك لمن خشى ربه أن
يكونه لعله بالتمييز » .

(١٠) « ولا يُلقى عليك الوحي في غير ولا تلقى » .

إذا كان الوجود واحداً لا فرق بين حقه وخلقه ولا بين ربه وعبده فما معنى
التنوية في الوحي ؟ أى ما معنى قولنا أن الوحي ينزل من الحق إلى الخلق أو من الرب
إلى العبد ؟ لا نزول ولا وساطة في النزول في مذهب ابن عربي، فما يلقى الوحي في غير
ذات الحق ولا من غير ذات الحق ، أو كما يقولون ، لا يلقى الوحي إلا من مقام الجمع
إلى مقام التفصيل . الوحي إذئذ انبعث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن
أعماقها ، أو هو فيض من الروح الكلى السارى في جميع النفوس الجزئية المتحد
بها على الدوام . وليس ابن عربي أقل حرصاً في تشبته بوحدة عالم الروح من أفلوطين
(راجع تساعيات أفلوطين ترجمة ما كيناً مجلد ٣ ص ١٣ - ١٤) . بل هو أقوى من
سلفه في القول بهذا المعنى وأبعد من التناقض لأنه لا يقرر وحدة النفوس فحسب ،
بل وحدة الوجود كله .

وقد كان ابن عربي أشد ما يكون صراحة عند ما نفي الوحي - بل كل المعارف
الباطنية - بطريق الوساطة في قوله في الفص الشيثي « فأى صاحب كشف شاهد
صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف ، وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده ،
فتلك الصورة عينه لا غيره : فن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه ، كالصورة الظاهرة منه
في مقابلة الجسم الصقيل ايس غيره ؛ إلا أن المحل أو الحضرة التى رأى فيها صورة نفسه

تلقى إليه، يتقلب من وجه الحقيقة تلك الحضرة ». وكان كذلك أشد ما يكون جرأة عند ما فسر ظهور جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم يكن سوى تصوير وخلق من خيال النبي، كما يصور خيال المحب ويجسد أمامه محبوبه فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه، وهو في الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه . قال في الفتوحات السكية (في الجزء الثاني ص ٤٢٩) « ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا أقدر أنظر إليه ، ويخاطبني وأصغى إليه وأفهم عنه » .

(١١) « قد زال الإمكان في حق الحق لا فيه من طلب الرجح » إلى آخر الأبيات .

في القرآن آيات كثيرة تدل على الوعد والوعيد على السواء . فقد وعد الله عباده التقيين نعيم الجنة، ووعد الكفار والمعاصين عذاب جهنم . فإمكان وفائه تعالى بوعده مساو تماماً لإمكان وفائه بوعده . ولكن ابن عربي يذهب إلى أن الممكن هو الوفاء بالوعد دون الوعيد: لأنه لكي يتحقق أي أمر ممكن لا بد من وجود مرجح - إذ الممكن وجوده وعدمه سواء . فإذا وجد فلا بد من وجود مرجح لوجوده على عدم وجوده . وليس للوفاء بالوعد مرجح إلا المصيبة : ولكن الله قد غفر لعباده جميع معاصيهم في قوله: « ويتجاوز عن سيئاتهم » ؛ وقوله : « يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً » (س ٣٩ آية ٥٤) ونحوها . وإذا زال الرجح الوحيد لإمكان الوفاء بالوعد زال ذلك الإمكان نفسه . ولهذا قال :

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تَعَايُنُ

نعم سيكون في الدار الآخرة جنة ونار، ولكن مآل الجميع فيهما إلى النعيم، وإن اختلف نعيم دار الشقاء عن نعيم دار السعادة بحسب تجلي الحق لأهل كل من الدارين .

(وقد ذكرنا معنى الجنة ومعنى تجلي الحق فيها فيما مضى: راجع التعليق السادس من هذا الفصل) .

ستكون النار إذن برداً وسلاماً كمنار إبراهيم ، وسيكون عذابها عذوبة كما يقول ، وسيكون حظ أهل النار نوعاً ما من أنواع النعيم . ولكن أمراً واحداً يجب أن نلتفت إليه وهو أن ابن عربي مع قوله بالسعادة الأبدية لكل إنسان ، يفرق بين درجات هذه السعادة وبين طبقات النعمين بها على حسب درجات معرفتهم بالله . فأهل النار مع ما هم فيه من النعيم معذبون بآلام الحجاب . وأهل الجنة في أرقى درجات النعيم لمعرفتهم الكاملة بالله . وجنة كل إنسان وناره درجته من هذه المعرفة .

الفصل الثامن

(١) يبحث هذا الفصل في المعاني المختلفة لكلمة «دين» وما يتصل بها من معاني «الإسلام» و«الانقياد» و«الجزاء» و«المادة». وقد ربط ابن عربي بين هذه المعاني ومعنى الدين الذي يرتضيه ربطاً بارعاً محكماً ووضح مفهومات هذه الألفاظ توضيحاً دقيقاً على طريقته الخاصة بحيث وصل في النهاية إلى الغاية التي ينشدها وهي أن «الدين» هو دين وحدة الوجود لا الدين الشرعي الذي جاءت به الرسل.

أما الصلة بين هذه الحكمة وبين يعقوب فيظهر أنها لا تنمى اقتران اسمه بكلمة الدين في قوله تعالى: «ووصى بها إبراهيم بنبيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» (س ٢ آية ١٣١). ومن عادة ابن عربي أن يتلمس مثل هذه الآيات التي لها اتصال ما بالأنبياء فينسب حكمه إليهم، ويتخذ من الآيات أساساً لهذه الحكم يستخرج منها ما يشاء مما يتفق مع روح مذهبه.

وقد قرئت كلمة «روحية» الواردة في عنوان الفصل بفتح الراء من الروح وهو الراحة لورودها في قول يعقوب لبنيه: «يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف وأخيه ولا تيأسوا من روح الله إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون» (س ١٢ آية ٨٧)، كما قرئت بضم الراء من الروح لاتصال الدين الذي هو موضوع الفصل بالروح.

والدين نوعان: دين يأتي من عند الله على يد من عرفهم الله به وهم الرسل، وعلى يد غيرهم ممن أخذوه عنهم. ودين من عند الخلق، وهو القوانين الحكمية التي وضعها

الخلق اصلاحهم في دينهم ودنياهم . ومن هذه القوانين الحكيمة نظم الرهبانية التي نزلت في حقها الآية : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلح » . ويرى ابن عربي أن الله قد اعتبر وأقر هذا الدين الذي وضعه الخلق ، مخالفاً في ذلك جمهور المفسرين الذين يفهمون من الآية إنكار الرهينة . والدين المعروف المهود هو الأول ، وهو الذي أتت به الرسل من عند الله واصطفاه الله على غيره من الأديان بدليل قوله : « إن الله اصطفى لكم الدين » .

ولكن الله تعالى يقول : « إن الدين عند الله الإسلام » ، ويقول : « فلا تخونن إلا وأنتم مسلمون » . والإسلام الانقياد ، فمعنى « الدين » إذن الانقياد ، والانقياد من عمل العبد : فالدين من عمل العبد . أما الذي من عند الله فهو الشرع الذي ينقاد إليه العبد .

بهذا المعنى إذن تستوى الأديان كلها لأنها تشترك في ذلك المعنى العام الذي هو الانقياد، وبهذا المعنى أيضاً تقول إن الأديان كلها من عمل العبد . ولهذا قال : « فالعبد هو المنتهى للدين ، والحق هو الواضع للأحكام » . وقال فيما بعد : « فالدين كله لله ؛ والدين منك لا منه إلا بحكم الأصالة » : أى فالدين كله انقياد لله ، ولكنه صادر منك لا من الله لأن الانقياد عملك ، ولا ينسب إلى الله إلا بحكم أنه أصلك وأنت مظهره . غير أن الانقياد في الحقيقة ليس قاصراً على العبد ؛ فإن عمل العبد من طاعة أو معصية يقتضى الجزاء بالثواب أو بالعقاب ، أو بطب التجاوز والمغفو في حالة المعصية ، ولا بد من ذلك . فحال العبد إذن لها حكمها في الحق إذ أنها تؤثر فيه فتجمله بنقاد هو أيضاً فيثيب العبد أو يعاقبه أو يمفو عنه . هذا هو الدين بمعنى الجزاء . بعد هذا كله : أى بعد أن شرح المؤلف الدين بمعنى الانقياد والدين بمعنى الجزاء ، وبعد أن بين الانقياء من جانب العبد والانقياد من جانب الحق، ضرب بكل ذلك عرض الحائط وقال : « ولكن هذا لسان الظاهر » : أما باطن المسألة وحقيقتها فتفسير يعطيه لها

مستمد من نظريته في وحدة الوجود . ليس الجزاء في حقيقة الأمر عوضاً يعطيه الحق للعبد على أفعاله ، ولكنه تجلى الحق في مرآة وجوده ، أو تجليه في صور وجود العالم . فهو يعطى هذه الصور التي يتجلى فيها مظاهرها الوجودية المختلفة - لا على سبيل الموض ، ولا إنابة على طاعة أو عقاباً على معصية ، بل لأن ذواتها أو أعيانها الثابتة قد اقتضته أن يعطيها ما يعطيها . فإذا ظهرت هذه الذوات بمظهر يستحق الذم فهي الذمومة وهي التي جلبت الذم على نفسها ؛ وإن ظهرت بمظهر يستحق الحمد فهي المحمودة وهي التي جلبت الحمد على نفسها . ولهذا قال : « فلا يمود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها » . . . ثم قال في العبد : « فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه » .

فالجزاء بمعناه الحقيقي هو كل ما يعطيه الحق من نفسه للوجود بحسب طبيعة الوجود . هذا هو الدين العام الذي يقول به ابن عربي ، وهذا هو القانون الأعلى الذي يخضع له الوجود في نظره . وفي هذا أيضاً تظهر جبريته العارضة التي فصلنا القول فيها فيما سبق . وقد قضى فيها لا على معنى الدين فحسب ، بل على معنى الثواب والعقاب كذلك .

(٢) « ورهبانية ابتدعوها » وهي النواميس الحكيمية ... في العرف » .

يذهب كل من القاشاني والقيصري إلى أن قوله « بالطريقة الخاصة » متعلق بابتدعوها : أي أنهم ابتدعوها الرهبانية بوضع طريقة خاصة معلومة في العرف كطريقة التصوف عند المسلمين ، وطريقة الرهبة عند المسيحيين . وأنا أفضل أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بقوله « يجيء » : أي لم يجيء الرسول بهذه النواميس الحكيمية من عند الله بالطريقة الخاصة للمعلومة في العرف . وهذه الطريقة الخاصة هي أن الرسول يدعى أنه أت برسالة من عند الله ثم يؤيد هذه الدعوى بالمعجزة .

(٣) « جعل في قلوبهم تمظيم ما شرعوه - يطلبون بذلك رضوان الله - على غير

الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي » .

يصح أن تفهم هذه الجملة على أحد الوجهين الآتين : الأول : أن التعظيم المطلوب منهم لما شرعوه إنما طلب على غير الطريقة المعروفة في إرسال الرسل : لأن هؤلاء إنما يكون تعظيمهم لما أتوا به بمد ظهور المعجزة على أيديهم - وهذا هو المشار إليه بالتعريف الإلهي : أي تعريف الله الناس بهم .

الوجه الثاني : أن ما شرعوه إنما كان على غير الطريقة النبوية المعروفة : أي أنه شيء غير ما جاءت به الرسل وزائد عليه ، وذلك كصوم الدهر والإفلال من الطعام والخلوة وكثرة الذكر وعدم الاختلاط بالناس وما شاكل ذلك . وهذا الوجه هو الأقرب إلى المراد .

أما عن الرهبانية فلسنا بحاجة إلى أن نذهب بعيداً لتعرف موقف الإسلام منها؛ فسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرة صحابته والتابعين مثال واضح لحياة رجال زهدوا في الدنيا ولكنهم لم يهجروها ، وعبدوا الله ولكنهم لم ينقطعوا إليه ، وأحلوا الطيبات من الرزق ولم يحرموها . أخذوا بفضيلة الوسط فلم يقرطوا ولم يفرطوا . وفي أقوال النبي لمثان بن مظعون الذي ترهب في زمنه أعظم شاهد على ما نقول (راجع تليس إبليس ص ٢١٩ - ٢٢٠) . وقد وردت في الرهبانية آية : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فأتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون » (س ٥٧ آية ٢٨)
وورد الحديث : « لا رهبانية في الإسلام » .

أما الحديث فيقال إنه وضع في القرن الثالث الهجري تأييداً للآية وحسباً للنزاع في معناها . وأما الآية فاختلف فيها المفسرون والقراء . فمنهم من رأى فيها معنى التحريم كالزنجشري ، ومنهم من رأى الإباحة كابن مجاهد والجنيد الصوفي . ولكن الرأي الغالب عند علماء المسلمين هو الأول . ويكفي النص على أن الرهبانية بدعة

ليكسبها معنى التحريم أو الكراهية .

أما ابن عربي فقد فسر هذه الآية تفسيراً مختلفاً تماماً عن تفسير أى مسلم قبله :

فهو يرى .

أولاً : أن الرهبانية التي يقول إنها «النواميس الحكمية» ، معتبرة عند الله شأنها

شأن الدين .

ثانياً : أن الله جعل في قلوب الذين ابتدعوها تمظيماً ما ابتدعوه .

ثالثاً : أنهم رعوها - وأنهم مارعوها حق رعايتها إلا ابتغاء رضوان الله .

رابعاً : أن الله آتى الذين آمنوا (أى بها) أجرهم - وكثير منهم « فاسقون »

أى خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها .

(٤) « ومعقول المادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله ، وليس هذا ثمم » .

لما فسر « الجزء » بأنه « عادة » بمعنى أنه ما يعود على العبد من خير أو شر

بحسب ما تقتضيه أحوال عينه الثابتة ، أراد ألا يفهم من العادة معنى التكرار في هذا

اللقام، فقال إن المادة أمر يعود بعينه إلى حاله : أى أمر يتكرر وليس هذا حاصلًا فيما

تحدث عنه : أى في « الجزء » على رأى القيصرى وجامى وبالى : أو في « الدين »

على رأى القاشانى . فليس في « الدين » تكرار أصلاً إذا فهمنا الدين بمعنى أنه تجلّى

الحق الدائم في صور الموجودات : فإن هذه الصور في تغير مستمر، وكل تجلّى في صورة

غيره في الصورة الأخرى . فالجوهر الواحد يظهر في ما لا يتناهى من الصور ويلبس

في كل مظهر ثوباً جديداً ، ولا شيء في الوجود يعيد نفسه أو يتكرر أصلاً فإن الصور

أو الأعراض كما تقول الأشاعرة لا تبقى زمانين . هذا هو « الخلق الجديد » الذى

يشرحه ابن عربي في الفص السادس عشر .

وليس في « الجزء » تكرار إذا فهمنا الجزء بمعنى أنه ما يعطيه الحق لأعيان

الموجودات مما تقتضيه طبيعة هذه الأعيان ذاتها . وإذا كان ما يظهر من صفات

الوجود في عين من الأعيان مختلفاً عما يظهر منها في عين أخرى لاختلاف مقتضيات طبيعتهما ، استحالة التكرار لاستحالة اتفاق أعيان الموجودات في أحوالها . فوجود الحق في صور الموجودات أشبه بوجود الإنسانية في أفراد الإنسان . فزيد إنسان وعمرو إنسان ويكر إنسان ، « وما عادت الإنسانية إذ لو عادت لتكثرت ، وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه » . (قارن الفصل الثاني : التعليق التاسع) وإذا فهمنا الجزاء بمعنى ما يجنيه الإنسان ثمرة لعمله ، خيراً كان ذلك أو شراً ، كان فيه معنى العود - أي أنه عاد عليه ما تقتضيه حاله مما سماه العرف في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً - ولم يكن فيه معنى التكرار ، لأن جزاء كل إنسان خاص به قاصر عليه . ولما كان الجزاء لا يلاحظ فيه معنى العوض ، بل هو ضرورة تقضى بها طبيعة الأشياء قال :

(٥) « فإنها من سر القدر المتحكم في الخلائق » .

أي فإن مسألة « الجزاء » جزء من القانون العام المتحكم في الخلق : وهو الذي يسميه سر القدر . ومعناه - كما قلنا من قبل (التعليق الثاني والثالث على الفصل الثاني) أن ما كنت عليه في ثبوتك ظهرت به في وجودك . وليس ما تظهر به في وجودك سوى ما يعطيك الله إياه . وهكذا ندور في هذه الدائرة المغلقة التي يدور فيها ابن عربي في جميع تفكيره - وننتهي إلى النتيجة الحتمية الآتية : وهي أن الجزاء بالمعنى الديني لا وجود له في قاموس مصطلحاته . فلا مجازي يعطى الجزاء مراعيًا عمل العبد واستحقاقه ، ولا مجازي يعطى ما يعطاه من أجل عمله واستحقاقه .

(٦) « والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين » .

قد شرح المؤلف بمض نواحي هذه المسألة فيما سبق من هذا الفصل ، وفي النص الخامس حيث قرر أن الإنسان (بل كل موجود) هو الذي يعين مصير نفسه ويجلب لها السعادة أو الشقاء ؛ وأن كل ما يترتب على أفعاله من حمد أو ذم راجع إلى عينه

الثابتة التي اقتضت ظهور هذه الأفعال عنه من الأزل .

أما هنا فتعالج هذه المسألة مرة أخرى ، ولكن من وجهة نظر الأديان - أي من ناحية تكليف العبد وحكم الله على أفعاله .

يقول : للحق وجهان في الحكم على أحوال وأعمال المكلفين : الوجه الأول الحكم عليها من ناحية الإرادة الإلهية ، والوجه الثاني الحكم عليها من ناحية الأمر الإلهي . والأول هو الحكم الإرادي والثاني الحكم التكليفي . فإله يأمر العبد بأن يفعل كيت وكيت أو ينهيه عن فعل كيت وكيت ، ويريد في الوقت نفسه أن هذه الأوامر والنواهي يطيعها بمحض الناس ويعصاها البعض الآخر . ولا غشاضة في مذهب ابن عربي أن تقول إن الله يريد وقوع المعصية : ذلك لأن الإرادة الإلهية تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله ، ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يمطيه المعلوم من ذاته . فالله لا يعلم إلا ما هو واقع لا محالة ، وهو لا يريد إلا ما يعلم .

بهذا المعنى يقول ابن عربي إن كل إنسان يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يفعل من الأشياء إلا ما كان متفقاً مع الإرادة الإلهية . وكان الأولى به أن يقول إن الإرادة الإلهية تطيع أفعال العباد وتخضع لها ، لأن الله لا يريد فعلاً - طاعة كان أو معصية - إلا إذا كان ذلك الفعل متحقق الوقوع ، وكان مما تقضى به طبيعة الفاعل ذاتها .

ولكن ليس كل إنسان يطيع الأمر الإلهي الذي هو الأمر التكليفي : فإن أتى فعل العبد مطابقاً لما أمر به أو نهى عنه سمي ذلك منه طاعة ، وإن خالف ما أمر به أو نهى عنه سمي معصية . وعلى ذلك كان كفر فرعون ومعاصي العباد جميعاً في اتفاق تام مع ما أَرَادَهُ اللهُ وما علمه أزلاً ، لا يختلفون في ذلك مطلقاً عن أت أفعالهم موافقة لأوامر الدين .

وخلاصة القول أن أفعال العباد لا توصف في ذاتها بأنها طاعة أو معصية : خير

أو شر ، بل هي أفعال تقضى بها طبيعة الوجود : وإنما تدخل في دائرة تلك الأحكام لسبب عارض وهو تطبيق المايير الدينية أو الأخلاقية عليها . راجع ماقلناه في الأمر التكايفي والأمر التكويني : الفصل الخامس التعليقات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ .

(٧) « فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة » .

مهّد ابن عربي لهذه المسألة بذكر الطبيب الذي يخدم المريض بأن يستغل طبيعته في العلاج ، وهو في الحقيقة خادم لأحوال مريضه ، وهي أحوال تقضى بها طبيعة المريض ذاته .

كذلك الرسل وورثتهم أطباء نفوس يخدمون من أرسلوا إليهم من الخلق ، ولكنهم في الواقع خدم لأحوال هؤلاء الخلق ، تلك الأحوال التي تقضى بها طبائهم . فإن قيل إن الرسل وورثتهم خدم للأمر الإلهي كان ذلك بمعنى أنهم مرسلون لتبليغ رسالة إلهية إلى الخلق بأمر من الله ، وأن الله أراد منهم تبليغ هذه الرسالة . ولكنهم لا يخدمون الإرادة الإلهية من حيث طاعة الخلق وممصيتهم ، وإلا لم يبلغوا رسالة الله إلى الذين أراد الله أن يكونوا من العاصين لها . فهم يخاطبون بالأمر الإلهي جميع الخلق على السواء : العاصين منهم والمطيعين ، غير عالمين بمن قدرت له الطاعة ومن قدرت عليه المعصية .

الفص التاسع

(١) يبحث هذا الفص في «عالم المثال» وما يتصل به من القوة الخيالية في الإنسان وما ينكشف للإنسان بواسطة اتصاله بالعالم المثالي من صور الوجود الروحاني كالصور التي ترى في الأحلام . والعالم المثالي نوراني كما يقولون - أي غير مادي - جرياً على الاصطلاح الفارسي - في تسمية كل روحى لطيف نوراً ، وكل مادي كثيف ظلمة ؛ ولكن الصور النورانية التي يحتويها قد تبدو في العالم المحسوس متجسدة متشخصة، وتدرّك فيه على نحو ما تدرّك الكائنات المادية .

وأهم مسألة يعرض المؤلف لذكرها هنا مسألة الرؤيا وصلتها بقوة الخيال في الإنسان من جهة، وبالعالم المثالي من جهة أخرى، ثم صلة الرؤيا بالوحي ومنزلتها منه . غير أنه لا يقف عن هذا الحد ، بل يصبغ المسألة صبغة ميتافيزيقية أخرى فيتوسع في معنى الخيال بحيث يجعله الحضرة - أو الحال - التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صور رمزية . فكل ما يظهر للحس أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة حقيقته خيال . ولهذا لم يتردد في القول بأن حياتنا كلها حلم من الأحلام ، وأن كل ما نراه من صور الوجود الخارجى خيال في خيال ، وأن النور الحقيق أو الوجود الحقيق هو الله . بعد ذلك يشرح بالتفصيل معنى وجود العالم ونسبته إلى الله ، ومعنى الوحدة والكثرة والعلاقة العلية بين الله والعالم

أما اقتران اسم يوسف بهذه « الحكمة النورية » فلصلته بتأويل الأحلام كما

ورد في قصته ، لأن يوسف قد كشف عن العالم المثالي على الوجه الأكمل ، وكان علما بالمراد من الصور المرئية المثالية .

والمراد « بالحكمة النورية » المعرفة الخاصة بذلك العالم النوراني الذي هو عالم المثال . فهذه الحكمة نعرف أسرار هذا العالم وتدرك صلته بحضرة الخيال في الإنسان . ولهذا قال « انبساط نورها على حضرة الخيال » : أي أمهاتاقى الضوء على ماخفي من ظواهر حضرة الخيال . هذا إذا أعدنا الضمير في نورها على الحكمة النورية .

ولكن القيصرى وجابى يعيدان الضمير على « الحكمة اليوسفية » أي روحانية يوسف التي يقولان إن نورها متبسط على حضرة الخيال ، بحيث إن كل من يعلم علم الرؤيا من بعده إنما يأخذ عن مرتبته ويستمد من روحانيته . وليس لهذا التخريج ما يؤيده من نصوص الكتاب .

(٢) « وقال يوسف عليه السلام : إننى رأيت أحد عشر كوكبا . . . إلى في خزانة خياله » .

يذهب إلى ما أن يرى في الأحلام على صورته الواقعية أو على صورة أخرى غير صورته قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرأى أو من المرئى أو من كليهما ، وقد يحصل عن غير قصد ولا إرادة منهما . فإذا وقعت الرؤيا نتيجة لقصد وإرادة كان للقاصد علم بما قصد ، وإذا وقعت من غير قصد وإرادة من أحد ، لم يكن للمرئى علم بما رآه الرأى ولا للرأى علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤية . وهذا النوع أدخل في باب الرؤيا الصادقة وأكمل لأنه إدراك مباشر لما في خزانة الخيال . وقد كانت رؤية يوسف لأخوته في صورة الكواكب ، ولأبيه وخالته في صورة الشمس والقمر غير مرادة له ولا لأحد من المرئيين بدليل أنه لم يكن يعلم عن هذا الأمر شيئا ، وأنهم لم يكن لهم علم بما رآه . ولذلك أدرك يعقوب قيمة رؤيا ابنه وصدقها فقال له « يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا » .

أما الرؤيا عن قصد من الرأى فأمر يرى إمكانه معظم الصوفية . ويحدثنا ابن عربي نفسه أنه كان يستطيع فى أى وقت شاء أن يستحضر فى حلمه أو فى يقظته صور مشايخه فتتمثل أمامه ويخاطبها بما يريد . ولعل غير الصوفية أيضاً يزعمون هذا الزعم وإن كانوا لا يذهبون فى تفسير هذه الظاهرة منذهبهم . راجع ما ذكرناه عن الهمة وخلق الأشياء بواسطتها : الفص السادس : التعليق الثامن : قارن ما يذكره المؤلف عن « الصدق » فى كتابه مواقع النجوم ص ٨٣ - ٨٥ . راجع أيضاً شذرات الذهب لابن الهادي ج ٥ ص ١٩٦ فى كلام صدر الدين القونوى عن تمكن شيخه ابن عربي من الاجتماع بروح من شاء فى نومه أو يقظته .

(٣) « وسأبسط من القول فى هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدى » .

حاول أن يعقد صلة بين الرؤيا التى رآها يوسف فى منامه ثم أولها وقال بعد أن تحققت : « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً » ، وبين قول النبى صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » . فقال إن الأصل هو ما قال النبى محمد عليه السلام وهو أن الناس نيام وأن كل ما يرونه أحلام ، وأن يوسف لما رأى رؤيته ثم أولها فيما بعد إنما خيل إليه أنه استيقظ من نومه ، ولكنه لم يستيقظ ولم يزل فى نومه حتى مات : وكذلك كل إنسان . وهذا معنى قوله « فكان (أى يوسف) بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ، ولم يعلم أنه فى النوم عينه ما برح » . فاليقظة إذن هى النوم بعينه ، وليس ما نسميه نوماً إلا حالاً من حالاتها ، وليس ما نراه فى اليقظة أو فى المنام إلا خيالاً يجب تأويله .

ولهذا يفرق بين يوسف النبى الذى وصف العالم المحسوس بأنه العالم الحقيقى وقابل بينه وبين عالم الأحلام فى قوله : « هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقاً » ، وبين ما يسميه « يوسف المحمدى » أى يوسف الذى يتكلم بلسان محمد ويشرح

قوله: « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » بالمعنى الذى أشرنا إليه والذى يزيد المؤلف تفصيلاً فيما بعد .

(٤) « اعلم أن القول عليه «سوى الحق» أو مسمى العالم... كالظل للشخص وهو ظل الله » .

في هذا الجزء من الفصل أثر واضح للفلسفة الزرادشتية : على الأقل في الاصطلاحات والتشبيهات التي يستعملها ابن عربي إن لم يكن في صميم الأفكار ذاتها . فهو يرى أن الحقيقة الوجودية لها ناحيتان - وقد أشرنا إلى بعض خصائص هاتين الناحيتين فيما سبق - الحق ، وما سوى الحق : أو الله والعالم ويرمز لها بالنور والظلمة ، أو بالشخص وظله . ولكن لكي يكون لشخص من الأشخاص ظل ، يلزم أن توجد ذات يقع منها الظل ، وذات أخرى أو ذوات يقع عليها الظل ، ونور يسبب الظل . وكذلك الحال في ذلك الظل الوجودي الذي يتكلم عنه . فالحق هو الذات التي يمتد منها الظل ، وأعيان الممكنات هي الذوات التي يقع عليها الظل - لطيفاً في علمها المعقول ، كشيء في عالم المحسوس - والنور هو اسم الله الذي تجلى به على الممكنات فأظهر الحد ما بين الحق والخلق . ويتصوره ابن عربي على أنه أشبه شيء بالقوة الخالقة في طبيعة الوجود تدفعه دائماً إلى الظهور والتعّين في الصور^(١) . وبالإسم النور يقع إدراكنا للموجودات لأنه يظهرها ، ونحن ندرك من الحق بقدر ما ندرك من الأشياء التي وقع عليها ظل وجوده .

فإذا أثبتنا أن للعالم وجوداً (مستمداً من وجود الحق) كان للظل وجود واقعي ،

(١) يقول القيصري إن اسم النور يطلق على الوجود الإضافي أي الوجود الذي يمنحه الله العالم وعلى العلم الإلهي وعلى الضياء إذ كل منها مظهر للأشياء . أما الوجود فظاهر لأنه لولاه لبق أعيان العالم في كتم العدم ، وأما العلم فلا لأنه لولاه لم يدرك شيء بل لا يوجد فضلاً عن كونه مدركاً؛ وأما الضياء فلا لأنه لولاه لبقيت الأعيان الوجودية في الظلم الساترة لها ص ١٨٢ .

وكانت الحقيقة ثنائية . أما إذا قدرنا عدم وجود العالم ، فإن الظل يكون أمراً معقولا موجوداً بالقوة بالفعل وتكون الحقيقة واحدة . فالسألة إذن مسألة اعتبار وتقدير : إذا نظرنا إلى الحقيقة من جهة قلنا إنها واحدة ، وإذا نظرنا إليها من جهة أخرى قلنا إنها اثنتان . وظاهر من هذا الكلام أن ابن عربي كان يشعر بنفس القلق العقلي الذي شعر به زرادشت من جراء محاولة التوفيق بين التوحيد الديني والثبوتية الفلسفية ، ولكنه وجدَ - خلافاً لزرادشت - مخرجاً من هذا التناقض في نظريته في وحدة الوجود التي تقبل جميع الاعتبارات وتمحى فيها جميع التناقضات .

(٥) « ولكن باسم النور وقع الإدراك ، وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول » .

ذكرنا في التعليق السابق كيف اعتبر الاسم الإلهي « النور » مبدأ الخلق أو مبدأ ظهور التعينات في الذات الإلهية ، ويظهر أنه يعتبره هنا مبدأ العقل أو الإدراك في الذات الإلهية . فكأنه بهذا المعنى مرادف للعلم أو العقل ، إذ به امتد ظل الوجود الإلهي على أعيان الممكنات الثابتة في العلم القديم أو في العالم المعقول المشار إليه باسم « الغيب المجهول » . وبه عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه في مرآة الوجود الإضافي متمثلة في جميع الصور المقولة التي احتوتها ذاته بالقوة . وليس النور - بهذا المعنى - مبدأ الإدراك في الحق وحده ، بل في كل ما يدرك ومن يدرك من الكائنات . هو العقل الواعي السارى في الوجود .

ويذهب الصوفية الذين يستعملون هذه اللغة الإشراقية إلى أن هذا المعنى المزوج لكلمة النور مشار إليه في قوله تعالى : « الله نور السموات والأرض » فيقولون إنه نور السموات بمعنى أنه العقل الكلي الإلهي ، ونور الأرض بمعنى أنه مبدأ وجود العالم أو مبدأ الخلق فيه .

(٦) وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت ،

لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور .

شرح قبل ذلك فيضان الوجود عن الواحد الحق ، وعبر عن هذا المعنى هنا بامتداد ظل الوجود على الموجودات . ولكنه يرى أن هذا الظل يختلف كثافة ولطافة بمقدار بعده أو قربه من مصدره . فالعالم المحسوس يمثل أكثف الظلال ، والعالم المعقول أظفها ، وعالم المثال - الذى هو عالم الأرواح - بين بين . وهذا بالضبط ما يقوله أفلاطون في فيوضاته ولكن بلغة أخرى .

ولما كانت أعيان الممكنات - التى هى الصور المعقولة للموجودات - من جملة هذه الظلال ، وإن كانت أقربها جميعاً إلى مصدر الظل ، قال إنها ليست نيرة لأنها الظل الأول الذى أخذ فى التكاثف شيئاً فشيئاً حتى بلغ منتهى الظلمة فى العالم المحسوس . أما وصفه هذه الأعيان بأنها معدومة وإن كانت ثابتة ، فذلك لأنه يفرق بين الثبوت والوجود . والأعيان ثابتة أى موجودة فى العلم الإلهى على نحو ما توجد للمانى فى العقول الإنسانية وليس لها وجود فى العالم الخارجى ، وهذا معنى عدمها . أما الوجود فيقصد به التحقق فى العالم الخارجى فى الزمان والسكان ، ولا يكون ذلك إلا لأشخاص الأعيان الثابتة .

(٧) « وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقى ، وهذا

معنى الخيال . »

بعد أن شرح الملاقة بين الله والعالم مستعملاً التمثيل بالظل وصاحب الظل على نحو ما شرح نفس الموضوع من قبل مستعملاً التمثيل بالرايا وصورها ، انتهى إلى النتيجة الحتمية التى أرادها ، وهى أن ليس للعالم وجود حقيقى فى ذاته ، بل هو أمر متوهم ، أى متوهم وجوده إلى جانب وجود الله ، إذ ليس فى الحقيقة إلا وجود واحد . وهذا هو معنى الخيال : يريك الشيء فى صورة أخرى ، فإذا تأملته وأولته أدرك أنه هو هو .

غير أننا يجب أن نكرر هنا ما ذكرناه من قبل عن التمثيل بالرابا وصورها ، وضروب التمثيل الأخرى التي يستعملها ابن عربي - وذلك أن كل تمثيل من هذا النوع لا يخلو من شيء من الغموض والتضليل من ناحية أنه أمر محسوس يراد به إيضاح ما هو في نفسه غير محسوس ، ومن ناحية أنه يشعر بالانثنية حيث ليس في الأمر انثنية ولا كثرة بأي وجه . فليس من الممكن أن نتصور الشخص وظله إلا على أنهما شيان متميزان مهما قيل من أن الظل لا وجود له بدون الشخص ومن أنه يستحيل عليه الانفكاك عنه . فاتصال الظل بالشخص واقتباره في وجوده إليه شيء ، والقول بأنهما حقيقة واحدة شيء آخر . ولكن هذه هي الدعوى التي يدعيها ابن عربي في الصلة بين الله والعالم عند ما يشبه العالم بظل الله ويقول يستحيل على الظل الانفكاك عن ذاته هل ظل الشيء عين ذاته : أم هو أثر من آثاره وعرض من أعراضه ؟ وهل للذات وجود في الظل الممتد عنها كما أن للحق وجوداً في صور الممكنات ؟ هذه وأمثالها أسئلة فيها من جفاف المنطق ما لا تتحملة المعاني الشعرية التي يوضح بها ابن العربي نظريته . فيجب إذن ألا ينظر إلى لوازم كل هذه التشبيهات وألا نحكم منطق العقل في المسائل الدوقية والشعرية .

وهناك تمثيل آخر يذكره بعد التمثيل بالظل مباشرة ويوضح به اختلاف مجلي الحق باختلاف صور الممكنات ؛ لأنه يُشَبَّه الحق بالنور الذي لا لون له، ويشبه الخلق بالزجاج الملون ، ويقول إن الحق يظهر في صور الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة هذه الصور كما يظهر النور المرئي خلال الزجاج الأخضر أخضر ، والمرئي خلال الزجاج الأحمر أحمر وهكذا . فاللون هو الذي حجب النور عن أن يظهر على حقيقته ، كما أن صور الممكنات هي التي حجبت الحق عن الظهور بذاته في صورة غير متعينة . فالنور هو الحق أو الذات الإلهية ، والزجاج هو العالم ، والألوان هي صور الوجود المختلفة . والذات الإلهية لا لون لها : أي ليس لها في نفسها صفات ولا خصائص ولا نسب ،

وإنما تظهر بهذه الصفات والخصائص والنسب إذا نظر إليها خلال الموجودات التي لها هذه الأوصاف . وهذا معنى قوله : « وهكذا تُرَاهُ » - أي وهكذا تُرَى النور - « ضربَ مثالٍ لحقيقتك بربك » أي ذكرنا لك النور الملون لنضرب لك مثالا يوضح حقيقتك مع ربك .

(٨) « ومع هذا عين الظل موجود فإن الضمير من « سممه » يعود عليه » .
الإشارة في قوله من « سممه » تعود على الحديث القدسي الذي يكثر ابن عربي من الاستشهاد به ، أي حديث قرب النوافل الذي يقول الله فيه : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه : فإذا أحببته كنت سممه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به . . . » الخ . وإعادة الضمير في « سممه » على الظل في الفص السابق معناه إعادته على العبد الذي هو ظل الحق ، وفي هذا إثبات لوجود الظل . هذا إذا ذكرنا الخلق في مقابلة الحق ، والعالم في مقابلة الله ، والظل في مقابلة الشخص . وهو لسان الشرع في الظاهر : أما لسان الباطن فليس إلا الوحدة وهي ما يشير إليه الحديث في قوله فإذا أحببته كنت سممه : أي تحقق العبد الكامل أنني أنا سممه وبصره وجميع قواه : أو تحقق من الوحدة الوجودية الحاصلة بالفعل ، لا من أن الحق يصير سممه بعد أن لم يكن ، أو بصره بعد أن لم يكن ، إذ لا صيرورة في الأمر بل الوحدة حاصلة بالفعل . وقد ذكر حديث قرب النوافل ليستشهد به على وجود بعض الكائنات التي هي أقرب من غيرها إلى الحق وأدنى إلى صورته الجامعة الشاملة وهي صورة الإنسان الكامل ، ولكن حتى في حالة الإنسان الكامل الذي هو من أطف ظلال الوجود لا تزال تتحدث عن اثنتين الحق والعبد ، لأننا ثبت وجود الظل : فما بالك بالظلال الأخرى التي هي أكثر كثافة وأظلم؟ أي ما بالك بما يق من مظاهر الوجود الأخرى؟
(٩) « فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر .
فبما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصده » .

أى ظهر لك بأى معنى يمكن اعتبار كل اسم من الأسماء الإلهية عين كل اسم آخر ، وبأى معنى يمكن اعتباره غيره . وهو يشير هنا إلى ما سبق أن شرحة في مواضع أخرى من هذا الكتاب أعني أن لكل اسم من الأسماء دلالتين : أولاهما دلالة على الذات الإلهية والأخرى دلالة على الصفة الخاصة التي يتميز بها من غيره من الأسماء . ولذا كانت الأسماء كلها متحدة من وجه ، ومختلفة من وجه آخر : فهى متحدة لدلالاتها جميعاً على الذات الإلهية التي هى عينها ، ومختلفة من حيث دلالة كل منها على الصفة المعينة الخاصة به .

ولما كان الظاهر فى صور الوجود الخارجى (المعبر عنه بالعالم) هو الحق - لا من حيث ذاته المجردة المعراة عن جميع الأوصاف والنسب - بل الحق من حيث أسماءه وصفاته ، فرّق بين الحق الحقيقى والحق التخيل الذى هو العالم ، وجعل الأول اسماً لله من حيث هو فى ذاته ، والثانى اسماً له من حيث تجليه فى الخلق ، ثم جعل الحق التخيل دليلاً على الله حيث قال : « فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ، ولا ثبت كونه إلا بمينه » .

(١٠) « فن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم ؛ ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين » .

بعد أن بين الفرق بين الحق والخلق ، أو بين الله والعالم - شرع فى ذكر أهم الخصائص التي يمتاز بها كل منهما ، فقال إن الصفة الأساسية للوجود الحق هى الوحدة ، وللوجود الظاهر هى الكثرة . فن قال بالكثرة نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها فى العالم وهو كثرة من الأعيان ؛ ومن حيث تجليها فى الأسماء الإلهية وهى أيضاً كثرة معقولة لتمايز كل منها عن الآخر ووجود النسب والإضافات فيها ؛ ومن حيث ظهورها فى أسماء العالم أى فى صفاته الخاصة به كالحادث والإمكان

والتنوير وما شاكل ذلك . أما من قال بالوحدة فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه . فهى تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التي هي كثرة الانصاف بالأسماء . فهى غنية لا عن أعيان العالم بحسب ، بل وعن الأوصاف أيضاً .

ويستوى في الحقيقة أن نقول إن من وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية كما قال ، أو أن نعكس القضية فنقول إن من وقف مع العالم ومع الأسماء الإلهية كان مع الكثرة لأن كلا من الطرفين لازم عن الآخر . كما يستوى أن نقول كما قال « ومن وقف مع الأحادية كان مع الحق من حيث ذاته » ، وأن نعكس فنقول « ومن وقف مع الحق من حيث ذاته كان مع الأحادية » : وذلك للسبب عينه . وكل من قال بالكثرة وحدها محجوب لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة . لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة . أما المارقون بالأمر على ما هو عليه فيرون الوحدة في الكثرة ويشاهدون الحق في الخلق ، ويقررون وحدة الحق بحد أن يتحققوا أن الخلق لا وجود له في ذاته ولا من ذاته .

وهذه معان عرض لها المؤلف فيما مضى مستعملاً لغة أخرى . راجع مثلاً قوله في التنزيه والتشبيه في الفص الثالث .

(١١) « وظهرت الكثرة بنعوتها المعلومة عندنا »

قد يفهم هذا بمعنى أن الكثرة ظهرت في الذات الإلهية الواحدة لتجليها في الأسماء والنعوت الإلهية التي نعرفها ؛ أو بمعنى أن الكثرة ظهرت لظهور الذات بالأوصاف المعلومة فينا : أى لظهورها في صور الممكنات وصفاتها . ويظهر أن هذا أقرب إلى مراده بدليل قوله فيما بعد « فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بمضنا لبعض » وغير ذلك من الصفات التي هي صفات للخلق ولكن في ذات الحق .

أما الذات نفسها فغنية عن كل هذا ولذا صدق فيها قوله تعالى : « قل هو الله أحد^(١) الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » (سورة الإخلاص) .

على أن الفرق بين التفسيرين ليس بالأمر الخطير ، فإن صفات الخلق ليست سوى المجالي الوجودية لصفات الحق ؛ وإذا نظرنا إلى الذات الإلهية من حيث صفاتها كانت الكثرة فيها كثرة بالقوة ؛ أما إذا نظرنا إليها بالإضافة إلى صفات الممكنات كانت الكثرة فيها بالفعل .

ويذهب ابن عربي إلى أن سورة الإخلاص قد جمعت جميع الصفات التي يمكن أن ننسبها إلى الحق من حيث ذاته ، وذلك في قوله : « وما للحق نسبٌ إلا هذه السورة - سورة الإخلاص - . ولعل السر في هذا أنها مجموعة صفات سلبية محضة : ومثل هذه الصفات أقصى ما يمكن أن توصف به ذات مجردة غنية عن المألين، منزهة حتى عن أن تعلم وتوصف . أما قوله : « وما للحق نسبٌ » ففيه إشارة إلى سبب نزول السورة وهو أن الكفار سألوا النبي عليه السلام أن ينسب إليهم ربه : أي يصفه ، فنزل هذا النسب .

وقد أخطأ من قرأ « وما للحق نسبٌ » بكسر النون لأن نسب الحق إلى الوجودات لا تنأى ، فلا يمكن عدّها في سورة واحدة ولا في القرآن كله .

(١٢) « حتى تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر .. إلى قوله ولا سببية يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية » .

يشرح في هذا الجزء قدراً كبيراً من نظريته في العلية : وقد سبق أن ذكرنا

(١) وإن كان ابن عربي يستعمل في هذا الفص نفسه اسم الأحد للدلالة على الذات الإلهية المجردة عن الأسماء والصفات وعلى الحق المنصف بهذه الأسماء والصفات . يقول : « فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث التي عنا وعن الأسماء أحدية العين . وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد » .

أنه يرى أن حدوث العالم ليس في أنه وُجد عن عدم، بل في ظهوره في الصور التي ظهر فيها . أى أن العالم - أو ما سوى الحق - معلول في صورته لا في ذاته ، إذ ذاته هي ذات الحق . فهو من هذه الناحية مفتقر افتقاراً كلياً إلى الله ، أو بعبارة أدق إلى الأسماء الإلهية ، لأنها هي التي تعطى الوجود الخارجى صورته بتجليها فيه . ولذا قال : « ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية » . فالعالم مفتقر في وجوده إلى الله بهذا المعنى إذ لا وجود له من ذاته ، وقد وهم من أثبت له وجوداً غير وجود الحق ، كما وهم من أثبت للظل وجوداً غير وجود العين التي امتد منها الظل .

ولكن للعالم افتقاراً آخر بعضه إلى بعض ، وهو الافتقار النسبي . وذلك أن الموجودات يتصل بعضها ببعض داخل العالم اتصالاً علياً ويؤثر بعضها في بعض ويتأثر به . فهناك إذن نوعان من المملولية : مملولية العالم في جملة ، ومملولية أجزاء العالم بافتقار بعضها إلى بعض . ولكن إذا أدركنا أن مذهباً كتهذب ابن عربى يرجع كل ما هو فعل وعلية إلى الحق ، وكل ما هو انفعال وقبول ومملولية إلى الخلق ، عرفنا أن ذلك الافتقار النسبي ليس إلا اسماً على غير مسمى ، وأن الفاعل على الإطلاق والملة على الإطلاق هي الحق .

أما الحق فإن نظرنا إلى ذاته قلنا إنه غنى على الإطلاق ، وإن نظرنا إليه من حيث أسماؤه قلنا إنه مفتقر إلى العالم في إظهار كالات هذه الأسماء . وهذا معنى قوله :

فالكل مفتقر ما الكل مستغنى هذا هو الحق قد قلنا لا نكنى

(الفص الأول)

غير أن العالم أيضاً قد يوصف بالغناء بمعنى أن بعض أجزائه مستغن عن البعض الآخر من وجه وإن كان مفتقراً إليه من وجه آخر . فالعالم (أى بعض أجزائه) يوصف بالغناء في الوجه الذى لا تكون به حاجة إلى غيره . وهذا معنى قوله « واتصف العالم بالغناء : أى بغناء بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به »

هذا إذا فهمنا ما (في قوله من وجه ما هو) على أنها نافية : أى غناء بعضه عن بعض من وجه غير الوجه الذى به يفتقر بعضه إلى بعض . وهذا تفسير كل من القاشانى (ص ١٨٠) وجامى (ج ٢ ص ٦٠) ، ولكن القيصرى (ص ١٨٨) يفهم ما على أنها موصولة ويفسر العبارة كلها على النحو الآتى : واتصف العالم بالغناء أى ببناء بعضه عن بعض من الوجه الذى افتقر ذلك البعض إلى بعض آخر بسبب ذلك الوجه . والمقصود أن وجه النقي هو بعينه وجه الافتقار . فإذا فرضنا أن ا ، ب ، ج أجزاء فى العالم وفرضنا أن ب غنية عن ا ومفتقرة إلى ج ، كان وجه غنائها عن ا هو بعينه وجه افتقارها إلى ج . أما تفسير القاشانى وجامى فيجعل الوجهين منفصلين مستقلين .

(١٣) « والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر إلى العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق . فهو الله لا غيره » .

سبق أن شرحنا بعض نواحي نظرية ابن عربى العلية، وقلنا إن الحق - فى نظره - هو العلة الأولى والأخيرة فى كل ما يظهر فى الوجود ؛ ولكن لا الحق من حيث ذاته بل من حيث أسماؤه . وهنا نراه يشرح معنى الأسماء الإلهية شرحاً جديداً ، وإن كان أشار إليه من طرف خفى فيما مضى ، ويبين بأى معنى من المعانى يمكن اعتبارها علل الوجود .

ليست الأسماء الإلهية قاصرة على مجموعة الأسماء المعروفة بأسماء الله الحسنى ، فإن هذه أمهات الأسماء فقط ، ولكنها تشمل أيضاً كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله أو (من) عين الحق : أى أنها تشمل أسماء كل الأشياء التى تحدث آثاراً عليّة فى غيرها . فالأسماء الإلهية إذن نوعان : نوع يفتقر إليه بعض أجزاء العالم ويكون من جنس الجزء المفتقر - وهذا معنى قوله : « يفتقر العالم إليه من عالم مثله » وذلك مثل الأب بالنسبة إلى الابن ، فإن الابن مفتقر فى وجوده إلى الأب الذى هو من نوعه ،

ومثل النار بالنسبة إلى الجسم الساخن فإنهما من عالم واحد هو عالم الجماد . ولا يتردد ابن عربي في أن يعد اسم الأب والنار ونحوهما من الموجودات التي تعتبر عللاً في موجودات أخرى من الأسماء الإلهية . وبهذا المعنى يصبح العالم كله كتاباً لانهائياً من أسماء الله . ألم يقل في مكان آخر إننا نحن (أى العالم) الأسماء الإلهية التي وصف بها الحق نفسه ونصفه نحن بها ؟ ألم يقل إن الحق هو المسمى أبا سميد الحراز وغير ذلك من المحدثات ؟

أما النوع الآخر من الأسماء فهو كل اسم تتصف به الذات الإلهية : كالمخلوق والمصور والرحيم والنفار والقادر وغيرها من الأسماء الحسنى . وقد سميت هذه الأسماء بالأسماء لأنها بمثابة الأصول التي يمكن أن يرد إليها أسماء النوع الأول ، أو لأن أسماء النوع الأول يمكن أن تعتبر مظاهر أو مجالى لها . فاسم الأب مثلاً يمكن أن يعتبر مظهرآ للإسم الخالق أو الرازق أو الحفيظ من ناحية أن الأب سبب في وجود الابن وأنه يتعمده بالغذاء ويحفظه مما يؤذيه . وكذلك النار يمكن اعتبارها مظهرآ من مظاهر الاسم الإلهي « القهار » أو القادر أو نحوهما .

ولم نذهب إلى هذا النوع من التأويل البعيد وابن عربي نفسه يعتبر جميع الموجودات مجالى لوجود الحق وتعيينات فيه ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا يلزم أن نكون أسماؤها أسماء له ؟

الفص العاشر

(١) «أحدية الصراط المستقيم» .

شرحنا من قبل في مناسبات عدة بعض نواحي «الأحدية» : فتكلمنا عن أحدية الذات الإلهية المنزهة عن الوصف المجردة عن جميع النسب والإضافات ، التي لا يرقى إليها عقل ولا يحيط بها علم . وتكلمنا عن أحدية الأسماء الإلهية التي وصفناها بأنها أحدية الكثرة من حيث إن الأسماء الإلهية دلالات مختلفة على ذات واحدة ، ومجالٍ متعددة في عين واحدة هي عين الحق . ولنا أن نسمى هذه الأحدية أيضاً أحدية الاثنينية لأنها مقام الجمع بين الحق والخلق : الله والعالم أو الذات الإلهية والأسماء . وهنا نجد نوعاً ثالثاً من الأحدية يتحدث عنه ابن عربي وهو أحدية الأفعال التي يشير إليها في فاتحة هذا الفص باسم الصراط المستقيم وفي فاتحة الكتاب (الفصوص) باسم الطريق الأمم .

ومعنى الصراط المستقيم - أو الطريق الأمم - الطريق الذي يسير فيه الكون بأسره وتلتقى عنده جميع الطرق مهما تشعبت واختلفت وافترقت . وهو الطريق الذي خطته يد القدر من الأزل : لا يمتريه تغيير ولا تبديل ، ولا يحيد عنه موجود أياً كان . ولنا أن ننظر إليه من نواحٍ متعددة : فمن ناحية أفعال العباد - بل أفعال الكائنات كلها - هو طريق الجبرية التي يخضع لها كل كائن فيما يصدر عنه من الأفعال والآثار ، فإن جميع ما يظهر في الوجود إنما يخضع لطبيعة الوجود ذاتها . وهذا معنى أحدية الأفعال لأن الأفعال تظهر بمقتضى قوانين الوجود الحتمية التي هي قوانين الحق . وهذا الطريق الجبري نفسه هو الطريق الذي يسير فيه العالم كله في نظامه

وتركيبه وحركاته وسكناته وتغيراته ، ولكنه ليس طريق الجبرية الميكانيكية أو
المادية التي يتكلم عنها بعض المحدثين أو التي تكلم عنها الرواقيون .

وإذا نظرنا إلى الطريق المستقيم هذا من ناحية الدين والمعتقدات وجدناه اسماً
آخر للذهب وحدة الوجود التي تلتقي فيها جميع الأديان وتتلأم جميع العقائد . وتظهر
الأحدية فيه من ناحية أن المعبود على الاطلاق وفي أى صورة عُبِدَ، هو الله لاغيره .
هذه هي ناحية الأحدية الملحوظة في هذا الفصل وإن كانت النواحي الأخرى لم يغفل
ذكرها تماماً .

(٢) « والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة » .

يَسْتَعْمَلُ كلمة الرحمة من الناحية الميتافيزيقية الصرفة بمعنى منح الله الوجود لأي
موجود . ولما كان الحق سبحانه هو واهب الوجود للموجودات جميعاً وسعت رحمته
كل شيء . قال تعالى : « ورحمتي وسعت كل شيء » : لم يقل كل إنسان فقط ولا
كل إنسان خير أو مطيع . فالشروع والماضي إذن من رحمة الله لأنها من الموجودات
التي وسعها الرحمة .

ولكننا إذا نظرنا إلى المسألة في دائرة الأحكام الخلقية ، كان للرحمة معنى آخر
مختلف بعض الشيء عن المعنى السابق لأنها تصبح مرادفة لكلمة الرضا : فرحم الله
فلانا بهذا المعنى مرادف لقولنا رضى الله عن فعله وأثابه عليه .

ولكن حتى بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الله يرضى عن جميع الأعمال خيراً
وشراً وأن رحمته وسعت الأعمال كلها :

أولاً : لأن جميع الأعمال تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية خاضعة للأمر التكويني
- كما قلنا - وإن كانت في الصورة مخالفة للأمر الديني الذي هو الأمر التكويني .
ثانياً : لأن جميع الأعمال خير في ذاتها ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض .

وإذا كانت شرية الأفعال عرضية ففضب الله من أجلها عرضي أيضاً (فارن ما قلناه في صدق الوعد لا الوعيد) .

أما أسبقية الرحمة فلأن الله تعالى أوجد بها الأشياء في صور أعيانها الثابتة على نحو ما ظهرت عليه في وجودها، وقبل أن يوجد تميز بين خير وشر أو طاعة ومعصية .
(٣) « إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق » الأبيات .

الحق والخلق ، أو الوحدة والكثرة - وفي الإنسان اللاهوت والناسوت - وجها الحقيقية الوجودية كما أسلفنا شرحه . فإن خضع جانب الخلق في أي مخلوق لتصرف الإنسان، خضع تبعاً له جانب الحق في ذلك المخلوق، لأن في كل خلق وجهاً من وجوه الحق . ولكن إذا خضع جانب الحق في أي موجود متعين فليس من الضروري أن يخضع الخلق في جملة لأن الحق المذعن لا ينحصر في الوجه الذي تجلي به لك وأذعن . فليس من الضروري أن تنقاد الخلائق الأخرى لأن تجليات الحق فيهم بحكم مجالهم . فقد يخالف وجهه الذي تجلي به لك الوجوه التي تجلي بها لهم .

وقد ذهب جامي (ج ٢ ص ٦٤) إلى أن المراد بالحق مرتبة الجمع والمراد بالخلق مرتبة الفرق : أي أننا إذا نظرنا إلى الكثرة (الخلق) لزم أن نلحق بالوحدة التي تضمنها جميعاً (الحق) وهذه الوحدة هي الذات الإلهية . أما إذا نظرنا إلى الوحدة فقد لا نفكر مطلقاً في الكثرة التي تتجلى فيها .

« فإ في الكون موجود تراه ما له نطق »

إما أن نفهم هذا بمعنى أن كل موجود ينطق بتسبيح الله وتقديسه من حيث إنه تجلي من مجالي الحق ومظهر من مظاهر كماله كما قال تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » . أو نفهم النطق بمعنى التفكير والتأمل : أي فليس في الكون إلا ما فيه فكر وعقل مهما اختلفت درجات العقل في الموجودات، وإن كنا لا ندرك عقولا غير العقول الإنسانية، ولا تتصل بها لعدم وجود المناسبة بيننا

وبينها . وكلا التفسيرين جائز وله ما يؤيده من كلام المؤلف .

(٤) « اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة » .

المراد بالعلوم الإلهية العلوم التي موضوعها الله وصفاته وأسمائه . وهي تحتوى العلم بأحكام الأسماء الإلهية ولوازمها وكيفية ظهورها في مظاهر الوجود ، كما تحتوى العلم بأعيان الموجودات الثابتة وأعيانها الخارجية من حيث هي مظاهر للحق . على الأقل هذا معنى العلوم الإلهية في عرف أصحاب وحدة الوجود ، وغيرهم أن يفهموها فهماً آخر .

أما المراد بالذوق فهو كما يقول القيصري « ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب ، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد » (مطلع خصوص الكلم : صفحة ١٩٣) . هو العلم الذي يلقى في القاب إلقاء فيذوق الملقى إليه معانيه ولا يستطيع التعبير عنها ولا وصفها .

والعلم الذوقى ولو أنه من نوع واحد إلا أنه يختلف باختلاف القوى التي يحصل بواسطتها ، سواء أكانت هذه القوى روحية كقوى النفس أو حسية كالجوارح . أما حصوله عن طريق الجوارح فكما يدل عليه حديث قرب النوافل الذي يقرر أن الحق يصير سمع العبد وبصره ويده ولسانه . ويفسره الصوفية بأن العبد في حال الفناء يسمع ويبصر ويبطش بالحق في الحق ، وتؤدي إليه كل من هذه الجوارح من المعانى ما يدركه ذوقاً ولا يمكنه الإفصاح عنه .

أما العلوم الذوقية الحاصلة عن طريق القوى النفسية العليا كالقاب والوهم والخيال فقد سبقت الإشارة إليها في مناسبات أخرى .

وقوله « ترجع إلى عين واحدة » إما المراد به أن القوى التي تحصل بها العلوم الذوقية ترجع كلها إلى ذات واحدة هي ذات الحق أو ذات العبد على الرغم من

اختلافها ؛ أو أن العلوم الذوقية على الرغم من اختلاف أنواعها ترجع إلى أصل واحد
لاشترائها كلها جميعاً في صفات وخصائص معينة . كلاء الذي هو حقيقة واحدة مع أن
منه العذب الفرات والملح الأجاج .

(٥) « وهذه الحكمة من علم الأرجل » .

أى هذه الحكمة الأحادية على نحو ما فسرناها في التعليقات السابقة من علم
الأرجل المشار إليه في قوله تعالى : « ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم
من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » (قرآن س ٥ آية ٦٦) أى ولو
أنهم أقاموا أحكام ما أنزل إليهم من ربهم وعملوا به وتدبروا معانيه وكشفوا حقائقه،
لفاضت عليهم العلوم الإلهية من غير كسب وعمل وهو الأكل من فوق ؛ ولقازوا
بالعلوم الحاصلة لهم من سلوكهم في طريق الحق وتصفية بواطنهم وهو الأكل من
تحت الأرجل بدليل قوله : « فإن الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشى
فيه » . ويشرح الفاشاني (ص ١٨٦) الأكل من فوق والأكل من تحت الأرجل
شرحاً آخر فيفهم الأول بمعنى علم أسرار الفواعل التي هي الأسماء الإلهية، والثاني بمعنى
علم القوابل السفلية التي هي العالم وما فيه . ولو عرف الناس أسرار الوجود وأحكامه
عن طريق تدبر ما أنزل إليهم من ربهم لكشفت لهم الحكمة الأحادية .

(٦) « فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب » .

عين القرب هي المقام الذي يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية
مع الحق ، وهو الغاية التي يتجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحدة الوجود .
وهم لا يسرون في طريقهم بحكم الاختيار ، بل يساقون إليه سوقاً بحكم الجبر المسيطر
على كل الوجود في مذهب ابن عربي . فالسالك الواصل إلى هذه الغاية مجبر على وصوله،
والسالك الذي حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان . وإلى الصنفين أشار بأهل الجنة
وأهل جهنم : إذ الأولون حاصلون في عين القرب من الله ، والآخرون حاصلون في عين

البعد عنه . وليس للجنة ولا للجهنم معنى عنده إلا ذلك . فإنه يعرف جهنم بأنها البعد الذى يتوهمه الإنسان بينه وبين الحق . وفي جهنم عذاب أليم وذل عظيم هما عذاب الحجاب وذله ، ولكن مآل أهل جهنم إلى النعيم كما قلنا من قبل لأنهم يحصلون بعد فترة من عذاب البعد فى عين القرب من الله . قارن الآيات الواردة فى آخر الفص السابع والتعليق الحادى عشر عليها .

(٧) « فهو حق مشهود فى خلق متوهم » .

تحتل هذه العبارة أحد المعنيين الآتين : الأول أن العبد أو أى ممكن من الممكنات هو الحق الرئى فى الصور ، وأن الصور لا وجود لها فى ذاتها : فكل من أثبت لها وجوداً مستقلاً عن وجود الحق فقد وهم . الثانى أن العبد أو أى ممكن من الممكنات هو الحق الذى ينكشف للصوفى فى شهوده . أما الصور التى يدركها الحس فهى صور متوهمة لا وجود لها فى ذاتها .

وليس هناك كبير فرق بين المعنيين بدليل أنه يجملهما معاً فى قوله بعد ذلك مباشرة « فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود » فينكر وجود الخلق إلا فى صورة عقلية متوهمة ، ويثبت وجود الحق وجوداً محسوساً مشهوداً : أى وجوداً يقربه الحس والذوق معاً .

والوجود الوارد فى قوله : « أهل الكشف والوجود » اسم يستعمله الصوفية مرادفاً لكلمة الفناء : أى فناء الصفات البشرية وبقاء الصفات الإلهية : فهو الحال الذى لا يشاهد فيه الصوفى إلا الوجود الحقيقى الذى هو وجود الحق . وليس الوجد الصوفى إلا مقدمة لحالة الوجود هذه . راجع الفشيرى فى الرسالة ص ٣٤ وتعريفات الجرجانى ص ١٧١ .

(٨) « وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التى تنطق بها الجلود والأبدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ » .

تشير العبارة المذكورة إلى قوله تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (س ٢٤ آية ٢٤) . ويجمع معظم شراح الفصوص على أن المؤلف يشير هنا إلى نوعين من الحياة : الحياة الفائضة من الحق مباشرة على جميع الممكنات ما وصف منها عادة بالحياة ومالم يوصف ؛ والحياة التمنية في كل كائن على حده وهي نفسة التي تدبر بدنه وتبدو أنها تختفي بفناء البدن . وهذه الأخيرة متصلة بالبدن مفتقرة إليه في تديرها له ، وتفتى - من حيث هي مدبرة له - بفنائه . ولكن الأولى لا تفتى أبداً ولا تنقطع لأنها سارية في جميع الموجودات ، موجودة حينما توجد ذات الحق .

فالذي أفتته الريح من قوم عاد إنما هو حياتهم أو نفوسهم المدبرة لأجسامهم ، ولكنهم بقوا بالحياة الأخرى الخاصة بهم الناشئة من تجلي الحق سبحانه عليهم بالاسم الحى السارى في كل شىء . وهذا معنى قوله : « وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق » . وهذه الحياة الخاصة هي التي تنطق بها الجلود والأبدى والأرجل الخ يوم القيامة .

أما إذا اعتبرنا هلاك قوم عاد بالريح التي أرسلها الله عليهم رمزاً لفناء الإنسان في الله وتحققه بوحده الذاتية معه ، وإشارة إلى زوال ما يتخيل العبد أنه حجاب حقيقى بينه وبين ربه ، فإن « مساكنهم » الواردة في قوله تعالى : « فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم » تصبح أيضاً رمزاً على الصورة الإنسانية وما فيها من جسم وروح لا وجود لهما في ذاتهما . فلما زالوا من الوجود بقى الحق الذى هو عينهم . وكذلك العارف إذا فنى بصورته - أى إذا تحقق أنه لا وجود له في ذاته - بقى بالحق .

(٩) « ومن غيرته » حرم الفواحش « : وليس الفحش إلا ما ظهر ؛ وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له » .

يصف الصوفية الله سبحانه بالغيرة على أنحاء شتى : فيرى بعضهم أنه غيور بمعنى

أنه لا يجب أن ينكشف السر الذي بينه وبين عبده . ويرى الآخرون أنه غير ينعج أن يجب غيره أو يعبد، إلى غير ذلك من المعاني . ويستندون في نسبة هذه الصفة إلى الله إلى حديث يروونه عن النبي وهو قوله عليه السلام « إن سعاداً لغيري وأنا غير منه والله غير منا » . ولكن الغيرة التي يتكلم عنها ابن عربي شيء آخر لم يسبق لأحد من الصوفية أن ذكره : فهو في الوقت الذي يستعمل الكلمة فيه في معناها المادى وهو دفع منافسة الغير في أمر محبوب ، يقول إنها مرادفة لكلمة الغير أو الغيرة ! ثم يأتي فيفسر كلمة الفواحش بأنها الأمور التي ظهرت وكان الأولى إخفاؤها . ويقسم الفواحش قسمين : مظهر منها وهي الأمور التي تدرك بالحس في العالم الخارجى : وما بطن - وهو الذات الإلهية : وخصها (أى ظهورها) واضح لمن ظهرت له : أى واضح لمن عرف أنها الظاهرة في أعيان الممكنات .

بعد هذه الألاعيب اللفظية التي لا يقره عليها لغة ولا عرف ، يهد ابن عربي الطريق لشرح نظريته في وحدة الوجود . فكأنه يريد أن يقول إن الحق غير لا يريد أن يطلع المحجوبون من غير أهل الكشف على سر قدره وهو ظهوره في أعيان الممكنات ، ولنا حرم الفواحش أى الأمور الظاهرة : أى ولنا حرم اعتبار الأعيان الظاهرة موجودات لها وجود مستقل عن وجوده . وهذا نوع من النيرة والغيرة سارة للحقيقة لأنها من الغير والغير أنت - أى الوجود الظاهر المبر عن الخلق . (١٠) « وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه » .

يرى المتكلمون أن في القرآن والحديث ما يدل صراحة على تنزيه الله أحياناً ، وفيهما ما يشمر بالتشبيه أحياناً أخرى . ولكنهم اختلفوا في معنى التشبيه وكيفيته . أما ابن عربي فيرى أن كل ما ورد في وصف الله فيه معنى التحديد سواء أريد به التشبيه أو التنزيه . إذ مجرد الوصف تحديد للموصوف . فوصف الله بأنه كان في عمام

ليس فوقه هواء ولا تحته هواء تحديد . ووصفه بأنه ينزل إلى السماء الدنيا وأنه في السموات وفي الأرض وأنه مَعْنَاً أيما كنا، كل ذلك تحديد . بل إن وصفه بأنه ليس ككله شيء تحديد لأنه تمييزه عن المحدود، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بأنه ليس مثل هذا المحدود .

وقد سبق أن ذكرنا في تعليلاتنا على الفص الثالث أن ابن عربي لا يرضى من معاني التنزيه إلا الإطلاق ، وأن هذا الوصف لا يصدق إلا على الذات الإلهية التي لا يمكن وصفها بغير ذلك . وكأنه خشى بعد أن ذكر أن الحق هو الظاهر في صور الممكنات، المتعين بتعيينها، أن يُرَدَّ عليه بالأدلة النقلية التي تُنزّه الحق عن صفات الخلق وترفع عنه صفة التحديد، فأجاب بما أجاب به من أن كل ماورد في وصف الحق تحديده له . على أن للتحديد معنى آخر عنده وهو التعريف ، وقد أشرنا إليه في التعليل الثاني على الفص الثالث . ويظنر أنه هو المراد في قوله بمدالذي شرحناه مباشرة « فهو (أي الحق) محدود بمحد كل محدود . فما يحد شيء إلا وهو حد الحق » أي أننا إذا أردنا وضع تعريف للحق - لا للذات المجردة المعرأة عن جميع النسب والإضافات - كان تعريفه بمجموع تعريفات الموجودات . أما الذات الإلهية من حيث هي فقير معروفة وغير قابلة للتعريف .

(١١) « فيه منه إن نظر ت بوجه تعوذى »

هذا الوجه هو وجه الأحدية ، فإنك إذا افترضت وحدة الوجود وقات إن العالم ليس إلا صورة الحق المتجلي في أسمائه وصفاته ، وأن ما فيه مما يسمى عادة شراً ليس إلا مجلى لبعض أسمائه ، وما فيه مما يسمى خيراً ليس إلا مجلى لأسماء أخرى لزم ، أن تقول إن الاستمادة بالحق من أي شيء إنما هي به منه ، أو استمادة ببعض أسمائه من أسمائه الأخرى . وعلى هذا يفسر قولنا : « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » بأن معناه أعوذ باسم الله الهادي من اسمه المضل . وبهذه الطريقة فسروا قول النبي « أعوذ بك

منك » : أى أعوذ برضاك من سخطك أو ما شا كل ذلك .

(١٢) « ولهذا الكرب تنفس فنسب النَّفس إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته

النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التى قلنا هى ظاهر الحق » .

النَّفس هنا عبارة عن الوجود العام المنبسط على أعيان الموجودات، كما أنه يستعمل مرادفًا لكلمة الهيولى الحاملة لصور الوجود وهى الذات الإلهية. وقد أضيف النفس إلى الاسم الرحمن من قوله عليه السلام : « إني أجد نفس الرحمن من قِبَل اليمين » . وقد ذكرنا أن من معانى الرحمة عند ابن عربى منح الأشياء الوجود وإظهارها بالصور التى تظهر فيها . فبالنفس الرحمانى أظهر الحق الوجود - أو ظهر فى صورته فنفس عن الكرب الذى كان فى باطنه لأن التنفس فيه تفرج عن المكروب .

وهذا التشبيه الذى لا يخلو من شناعة فى حق الجنب الإلهى يشير إلى حقيقة هامة وهى أن طبيعة الوجود طبيعة خالقة تأنى إلا الظهور والإعلان عما كمن فيها ، وأن خروج ما بالقوة إلى ما بالفعل فيض دائم من وجود الحق إلى وجود الخلق - من الوجود الحقيقى إلى الوجود الإضافى . ولولا هذا الفيض والظهور لظل الوجود سرًا منطويًا على نفسه يضطرب فى ذات الحق كما يضطرب النَّفس فى ذات المكروب. ولكلمة النَّفس المستعملة هنا مغزى آخر يجب أن نشير إليه وهى صلته بكلمة التكوين « كن » التى هى صورة خارجة من صور النَّفس . ولكن هذا لازم من لوازم التشبيه الذى استعمله ابن عربى وهو مولع باستقصاء جميع لوازم تشبيهاته .

(١٣) « ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق فى الصور ولا وصفته

بمخلع الصور عن نفسه » .

أثبت فيما مضى جواز التحديد على الحق بظهوره فى صور المحدودات وحدهً بمحدودها، واستدل على قوله هذا ببعض الآيات والأحاديث التى تشتمر بالتشبيه ومن ثم بالتحديد. وقال هنا ولولا أن التحديد واقع بالفعل فى حق الله ما وصفه الرسل بالتحول

في الصور . فقد ورد في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الحق يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة منكورة فيقول : أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك ، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له » . أى إذا كان الحق يظهر يوم القيامة في الصور المحدودة التي تُعرَف وتُنكَر فلم لا يظهر في الدنيا بصورة محدودة أيضاً ؟ ولكن ابن عربى نفسه لا يفهم من هذا الحديث إلا أن كل عبد يعرف الله في صورة ممتددة الخاص وينكره في صور معتقدات الآخرين ، وأن هذا في رأيه عين الحجاب ، لأن الذوق والكشف يؤيدان أن الحق هو الظاهر في صور المعتقدات جميعاً . ولا أحسبه يرى في وصف الحق بالتجلى في الصور يوم القيامة إلا ضرباً من التمثيل . وإذا كان الأمر كذلك ، وإذا ثبت أن كل صورة من صور الحق في معتقداتنا لا بد وأن ينالها التحديد والتقييد ، لأن العقل الإنسانى لا يدرك إلا المحدد المقيد ، فكيف يستدل بهذه الحقيقة السيكولوجية على صحة دعوى ميتافيزيقية تقول بأن الحق هو عين ما ظهر في صورة كل محدود ومقيد ؟

أما دعوته إلى عدم حصر الحق في صورة معينة من صور المعتقدات فظاهرة في قوله فيما بعد « فإياك أن تقيد بمقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها » الخ الخ . ويشير إلى إله المعتقدات بأنه إله مجمول أى مخلوق في الاعتقاد في قوله « فالإله في الاعتقادات بالجمل » . .

(١٤) « فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى

جهم » . . . إلى آخر الفص .

بسد أن شرح اختلاف الناس في اعتقادهم في الله وبين أن كلا منهم يراه في الصورة التي يصورها له اعتقاده ويقضى بها استعداده ، ذكر أن الكل معيب في (٩ - تطبيقات) .

رأيه - وإن كانت درجة الإصابة تتسع وتضيق بحسب اتساع الاعتقاد وضيقه - وأن
وأن كل مصيب مأجور ، وكل مأجور سعيد . فكان مآل الناس جميعاً فيما يتعلق
بعقائدهم في الله هو السعادة والنعيم في الدار الآخرة ، كما سبق أن بين أن مآلهم فيما
يتعلق بأعمالهم النعيم أيضاً .

ولست جنة ابن عربي ولا جهنمه إلا الحالة الروحية التي تكون عليها النفس
الجزئية بعد مفارقتها البدن . وأهم عامل في سعادتها أو شقاؤها درجة معرفتها بالله
وبالوحدة الذاتية في الوجود . فمن عرف هذه الوحدة حق معرفتها وتحقق بها حظي
بالسعادة المظلمى ، ومن جهل تلك الوحدة جهل سر الوجود وحقيقته ومصدره
ومصيره ، وكان حظه الشقاوة والعذاب . ولكنه عذاب موقوت يرتفع برفع الحجاب
أى برفع الجهل . فإذا ما انكشفت الحقيقة ، زال معنى جهنم في حق أهلها وحل
محل النعيم المقيم . وهو نعيم خاص بهم إما بفقد الألم الذي كانوا يجردونه في حالة
جهلهم ، أو بشعورهم بنعيم آخر مستقل كنعيم أهل الجنان في الجنان .
قارن التعليقين الثانى والسادس على هذا الفص .

الفصل الحادى عشر

(١) الحكمة الفتوحية .

تشرح هذه الحكمة معنى الخلق كما يفهمه ابن عربى . والخلق عنده فتوح - جمع فتح - أى سلسلة من التجليات والظهور لا إحداه لوجود من عدم . وقد تؤخذ كلمة «الفتوح» على أنها مفرد لا جمع ومعناها حصول شىء مما لم يتوقع ذلك منه ، وهذا المعنى متحقق فى ظهور ناقة صالح من الجبل وفى ظهور الحق بصور الخلق فى نظر الجاهل المحجوب .

وبعض النسخ يعنون هذه الحكمة بالحكمة الفاتحجية نسبة إلى الاسم الفاتح الذى فتح الخلق به الوجود . وهذا أيضا متمش مع رأى متصوفة وحدة الوجود لأنهم يعتبرون «الخلق» فتحًا لصور الموجودات فى الذات الأزلية لا إنشاء ولا إبداعًا لها . والحقيقة أن كل اسم من الأسماء الإلهية «فاتح» بهذا المعنى . ولهذا سموا هذه الأسماء مفاتيح الغيب وقالوا إنها المشاراة إليها فى قوله تعالى «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» (قرآن س ٦ آية ٥٩)

(٢) « من الآيات آيات الركائب » ... الآيات .

الركائب فى الأصل الإبل ولكنها مستعملة هنا بمعنى أعم بحيث تشمل الإبل وغيرها مما يمكن أن يركب . ومن المعجزات التى خص الله بها الأنبياء ناقة صالح وراق محمد عليهما السلام . هذا هو المعنى الظاهر للشطر الأول من البيت الأول ؛ ولكن له معنى آخر باطنًا يدل عليه ما بقى من الآيات . فكلمة الركائب فى الحقيقة رمز لصور النفوس الحيوانية التى هى ركائب للنفوس الناطقة ، كما أن الأبدان ركائب للنفوس الحيوانية . وبهذا المعنى يكون لكل نبي ، بل لكل إنسان ركبته تسير به حيث

تقتضيا طبيعتها ، وهذا معنى قوله وذلك لاختلاف في المذاهب. ولكن مهما اختلفت مذاهب السير وتمددت وتباينت فإنها تتجه كلها نحو هدف واحد هو الحق . غير أن بعض أصحاب تلك الركائب يسرون بها في الطريق الحق ويصلون بها إلى الله وهؤلاء هم أهل الكشف والشهود ، وبعضهم يقطعون بها البرارى القفرة والصحارى المجذبة التي يتيهون فيها ويحارون لكثرة ما يغلب عليهم من ظلمات العقل والبدن جميعاً وهؤلاء هم المحجوبون من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم الذين يصنفهم بالجناب أى البعدين عن الحقائق . قال الشاعر :

هواى مع الركب اليمانيين مصعد جنيب وجنابى بمكة موثق

وابن عربى أعدل من أن يخس الناس أشياءهم وينكر على المجتهدين ثمة اجتهادهم. فالهتدون القائمون بالحق والضالون في غيابة الجهل في نظره سواء من حيث إن كلا منهم يتبع في سيره إلى الحق ذلك النور الذى قدر له أن يسير فيه - قل ذلك النور أو عظم - وتكشف له فتوح الغيب وأسراره ، وليس الغيب إلا الذات الإلهية ، وليست أسرارها إلا الوجود الظاهر . فكل منهم تنكشف له حقائق الغيب وأسراره على نحو يتفق وذلك النور الذى يسير فيه ، وهو إما نور القلب والشهود أو نور العقل والبرهان، وبذلك يصل إلى الاعتقاد الخاص في الله وهو ما أشرنا إليه في الفص السابق. وهذا هو مجمل البيت الأخير :

وكل منهم يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب

ولا معنى للقول بأن الضمير في « منهم » يعود على القائمين بالحق دون غيرهم .

(٣) « اعلم وفقك الله أن الأمر مبنى في نفسه على الفردية ولها التثليث ... وعن

هذه الحضرة وجد العالم » .

تلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً في فلسفة ابن عربى : وغريب حقاً أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفى مسلم ، ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر

عند المسلمين ، فلم لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها ما دام في استطاعته أن يصبغ كل ما يقتبسه بصبغة نظريته في وحدة الوجود؟

أصل الوجود كله هو الواحد الحق ولكنه من حيث ظهور الوجود عنه - لا من حيث ذاته المطلقة وحدها - مثلث الصفات لأنه من حيث جوهره ذاتٌ ، ومن حيث صلته بالوجود الظاهر مريدٌ وأمرٌ . ولذا كان أساس الإيجاد الفردية الأولى التي لها هذا التثليث : الذات الإلهية ، والإرادة والأمر (الذي يعبر عنه بالقول) . ولا تظهر هذه الفردية الثلاثية في الموجد وحده ، بل تظهر كذلك في الشيء الموجود ، وبغيرها لا يصح تكوينه واتصافه بالوجود ؛ فهو أيضاً ذاتٌ مطيعة لإرادة الموجد ممثلة أمره . وبذا حصلت المقابلة التامة بين الثالوثين : نالوث الحق ونالوث الخلق . أو بين الثالوث الموجد والثالوث المكوّن وظهر الوجود عن الواحد .

ولكن وضع المسألة بهذه الصورة قد يشعر بأن ابن عربي يدين بفكرة الخلق بالمعنى المعروف، وأن للخالق إرادة مطلقة وأمرأ حقيقياً في الوجود، في حين أنه ينكر بتاتا الخلق بمعنى الإيجاد من العدم ، ويبطل عمل الإرادة الإلهية - كما رأينا - بإخضاعها لنوع من الجبرية لا تستطيع عنه انفكاكا ، ويفسر الأمر من قبيل الخالق والامتثال من قبيل المخلوق بأنه لسان حال ، كأن الخالق في فعله والمخلوق في انفعاله ينطقان بلسان الحال أن بينهما نوعاً من التأثير والتأثر - لا على أنهما حقيقتان منفصلتان إحداهما عن الأخرى ، بل على أنهما وجهان لحقيقة واحدة .

فكان فكرة الخلق والإيجاد عند ابن عربي فكرة قضى بها النطق لا طبيعة الوجود . فهي نظرية في العلية منطقية لا وجودية . ويمكننا أن نوضح هذه العلاقة المنطقية بين الثالوثين اللذين يمثلان الحقيقة الوجودية على النحو الآتي :

الحقيقة الوجودية	}	الحق (الفاعل) ← ذات : إرادة : قول
		↑↓ ↑↓ ↑↓
الحقيقة الوجودية	}	الخلق (القابل) ← ذات : سماع امتثال
		↑↓ ↑↓ ↑↓

وتظهر فكرة التثليث المسيحية واضحة كل الوضوح في هذه المسألة وفي كل ما ذكره ابن عربي في الحب^(١) والإنتاج والإيجاد في عالمي الكائنات والمعاني^(٢) . وفيما ذكره عن «الكلمة» التي يعتبرها الواسطة في الخلق . ولكنه لم يتأثر بالمسيحية نفسها بقدر ما تأثر بفلسفتها التي وصلتته على النحو الذي صاغها فيه مفكرو الآباء المسيحيين بالإسكندرية منصبة إلى حد كبير بأفكار إسلامية أدخلها عليها بعض فلاسفة الإسلام ومتصوفيه أمثال الحسين بن منصور الحلاج .

ومع هذا كله تختلف فكرة التثليث عند ابن عربي اختلافا جوهريا عن نظيرتها في المسيحية ، فإن تثليثه لا يخرج عن كونه اعتباريا وفي الصفات لا في الأرقام ، وهو فوق كل هذا حاصل من وجهي الحقيقة الوجودية على السواء .

(٤) « كما يقول الأمر الذي يُخْتَفَ فلا يمضى لعبده قم فيقوم العبد امتثالا لأمر سيده ... لا من فعل السيد » .

هكذا يتصور ابن عربي الخلق - أو بعبارة أدق هكذا يقضى على فكرة الخلق ويمطل الإرادة الإلهية . لا شيء في عالمه يُخْلَق من عدم ، وإنما الخلق إخراج ما له وجود بالفعل في حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجى ؛ أو هو إظهار الشيء في صورة غير الصورة التي كان عليها من قبل . فالعالم عنده حقيقة أزلية دأمة لا تفتى ولا تتغير إلا في صورها . أما ذات العالم أو جوهره فلا يخضع لقانون الكون والفساد . فإذا أراد الله خلق شيء من الأشياء أمره أن يكون فيكون . والسكون أو التكوّن من فعل الشيء نفسه لا من فعل الله . بل ليس لله في إيجاد الشيء إلا قوله له « كن » ، كالسيد الذي لا تعصى أوامره ، يقول لعبده قم

(١) يقول : ثلث محبوبى وقد كان واحدا كما صير الأرقام بالذات أننا
(٢) يقول مثلا إن الاستدلال القياسي قائم على التثليث لأنه يشترط فيه ثلاث قضايا وثلاثة

فيقوم : فليس للسيد في قيام العبد سوى أمره له بالقيام. والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . أين الخلق هنا وأين القدرة عليه؟ بل أين إرادة الخالق؟ إن منطق مذهبه يقتضيه ألا يستعمل كلمة « الخلق » بمعناها الديني وإلا وقع في تناقض شنيع مع نفسه ، وهو بالفعل لا يستعملها أبداً بهذا المعنى ؛ ولكن حرصه على أن يتخذ من آيات القرآن أصولاً لآرائه ليصور هذه الآراء تصويراً دينياً في ظاهرها ، يجره في أغلب الأحيان إلى استعمال كلمات « الخلق » ونحوها ، فيبقى على الألفاظ في صورتها ويقرأ في معانيها ما شاء له مذهبه في وحدة الوجود أن يقرأه .

وقد يقال كيف يخاطب الشيء ويؤمر وهو بعد لم يكن؟ كيف يشبه الشيء الخلق قبل خلقه - بالعبد الذي يمثل أمر سيده؟ أليس هذا قياساً مع الفارق؟ وأليس من التناقض أن تقول إن الشيء قبل أن يكون يؤمر بأن يكون؟ والجواب على كل هذه الأسئلة ليس بالأمر العسير على ابن عربي : فقد ذكرنا أنه يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أموراً عدمية صرفة ، بل لها وجود ثابت في العالم المعقول: وهو وجود بالقوة . فالأمر الإلهي يخرجها من القوة إلى الفعل بمقتضى طبيعتها . ولكن تشبيه الخالق والخلق - حتى بالمعنى الذي يفهمه - بالسيد والعبد تشبيه لا يخلو من غفاجة ، وهو - كغيره من التشبيهات الأخرى التي يستعملها - يزيد أراءه الميتافيزيقية غموضاً أكثر مما يوضحها .

(٥) « والشرط المخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة أو مساوياً لها . . . نتيجة غير صادقة » .

المراد بالحكم هنا المحكوم به في نتيجة القياس - أي الحد الأكبر ، وبالعلة الحد الأوسط . ومن المسائل المقررة في المنطق أنه يشترط لصحة النتيجة أن يكون الحد الأكبر في القياس أعم من الحد الأوسط أو مساوياً له . والأول كقولنا :

كل حيوان جسم

الإنسان حيوان

٠٠٠ الإنسان جسم . فحسب - وهي الحد الأكبر أعم من حيوان. والثاني كقولنا

كل حيوان حساس

الإنسان حيوان

٠٠٠ الإنسان حساس . فحساس وهي الحد الأكبر مساوٍ لحيوان .

وقد ذكر القياس هنا ليستدل به على أن التثليث أساس الإنتاج في المعنويات كما

أنه أساس الإنتاج في الخلق .

(٦) « وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى

الله ؛ أو إضافة التكوين الذي نحن بصدده إلى الله مطلقاً » .

بمد أن ذكر أن الدليل القياسي قائم على التثليث وبين شروطه المنطقية قال إن مخالفة هذه الشروط تؤدي إلى نتائج غير صحيحة وذكر نتيجتين من هذه النتائج : الأولى أن أفعال العبد هي من عمله وهو رأى المعتزلة ؛ والثانية أن الخلق من فعل الله وهو رأى جمهور المسلمين . والسبب في عدم صحة هذه النتائج هو عدم توافر شرط التثليث فيها . أما رأى المعتزلة في نسبة الأفعال إلى العبد فيرد عليه بأن العبد لا يمكن أن يكون خالقاً لأفعاله لأنه مجرد قابل ، ولا يمكن للقابل المحض أن يأتي فعلاً من الأفعال إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل - والفاعل في كل شيء هو الله . فنسبة الفعل إلى العبد معرفة عن إضافته إلى الله خطأ أتى من أنهم لم يقيموا دليلهم على التثليث الآتي وهو « قابل » - « فاعل » - « فعل » . ولو أقاموه على هذا التثليث لوصلوا إلى نتيجة أخرى .

وبمثل هذه الطريقة نستطيع أن نرد على القائلين بنسبة التكوين إلى الله

مطلقاً دون نظر إلى المكوّن . نعم إن الممكن في ذاته لا قوة فيه على الوجود .

ولكنه لكي يوجد امتثالاً لأمر الله يجب أن تكون فيه القدرة والاستعداد على أن يوجد . فمن الخطأ إذن أن ننسب التكوين إلى الله وحده ونهمل إمكانية الممكن . بل الواجب أن نبني دليلنا على التثليث الآتى وهو : الممكن فى قوته أن يكون : الله الأمر بأن يكون : التكوين .

(٧) « فالوجه الخاص هو تكرار «الحادث» ، والشرط الخاص عموم العلة » .
الإشارة هنا إلى كلمة «الحادث» الواردة فى القياس الذى ذكره وهو :

كل حادث فله سبب

والعالم حادث

∴ العالم له سبب

فكلمة «الحادث» وهى الحد الأوسط مكررة فى القياس لورودها فى القدمتين . أما العلة التى أشار إليها فهى علة وجود العالم وهى أن له سبباً، فهى الحد الأكبر فى القياس . وقد استعمل كلمة « العلة » فى هذه المسألة بمعنىين مختلفين يجب الالتفات إليهما وإلا وقع الخلط والإبهام فى فهم كلامه . فقد استعمل « العلة » أولاً بمعنى الحد الأوسط فى القياس لأن الحد الأوسط علة الإنتاج من ناحية أنه الرابطة بين الحدين الأكبر والأصغر ؛ ثم استعملها فى مثال خاص - وهو المثال الذى ثبت فيه سببية العالم - بمعنى علة وجود العالم .

(٨) « فله الحججة البالغة » .

أى فله الحججة البالغة على عباده فيما باتونه من الأفعال . وأى حجة أبلغ فى إدانة العبد من أن يكون كل ما يظهر به فى ظاهره من حكم ما استقر فى باطنه ؟ فالفعل فعله وليس للحق فيه إلا أن يمنع ذلك الفعل الوجود ، أو الفعل فعل الحق فى صورة العبد وبذا تكون الحججة البالغة للحق على نفسه . وأياً ما كان مصدر الفعل فالجبرية ظاهرة فيه .

راجع ما ذكرناه عن نظريته في الجبر فيما سبق .
ولكن ابن عربي - كما دته - لا يترك المسألة عند هذا الحد : أى لا يقف عند
حد التقرير الفلسفى فيها ، بل يلمس لها التأيد من جانب التصوف أيضاً . فالإنسان
- فى نظره - لا يدرك صدور الأفعال عن الأشياء نفسها وما استقر فى بواطنها بالعقل
أو حيلة الدليل : وإنما يدرك ذلك بالدوق والشهود . فبالدوق وحده يدرك صاحب
الكشف سريان الحق فى الوجود وظهور كل ما يظهر منه بحسب طبيعة الوجود
ذاتها . ولذا يقيم المآذير للموجودات كلها فيما يظهر عنها مما يلائم أغراضها - وهو
ما يسمى عادة بالخير - وما لا يلائم أغراضها وهو الذى يسمى عادة بالشر .

الفص الثاني عشر

(١) القلب .

القلب عند ابن عربي كما هو عند سائر الصوفية الأداة التي تحصل بها المعرفة بالله وبالأسرار الإلهية : بل بكل ما ينطوي تحت عنوان العلم الباطن : فهو أداة إدراك وذوق لامركز حب وعاطفة . أما مركز الحب عندهم فهو الروح، وإن كانوا ينسبون الحب إلى القلب أحياناً . وهناك طريق ثالث للاتصال الروحي عندهم وهو « السر » الذي هو مركز التأمل في الله .

وليس غريباً أن يعدد الصوفية القلب مركزاً للإدراك لا للعاطفة فإنهم نحوا في ذلك منحى القرآن الذي صور القلب هذا التصوير فجعله محلاً للإيمان ومركزاً للفهم والتدبر الصحيحين . يقول : « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفـالها ؟ » (س محمد - ٢٢) . « أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان » (س المجادلة - ٢١) « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » (س آل عمران - ٦) وما شاكل ذلك .

وليس المراد بالقلب تلك المصنعة الصنوبرية الجماعمة في الجانب الأيسر من الصدر - وإن كانت متصلة به اتصالاً ما، لا يعرف كنهه . بل هو القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك .

وإذا أشرق فيه نور الإيمان وصفا من غشاوات البدن وشهواته انعكس عليه العلم الإلهي : أو على حد تعبير ابن عربي : انكشف ما فيه من العلم الإلهي فشاهد فيه صاحبه صفحة الوجود : بل شاهد فيه الحق ذاته . وهذا في نظره معنى الحديث القدسي

الذى يقول الله تعالى فيه : « ما وسعنى أرضى ولا سماءى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » . ولكن قلب أى عبد مؤمن ؟ يقول ابن عربى هو قلب العارف الذى يدور مع الحق أينما دار ، ويشاهده فى كل تجل من تجلياته . هو القلب الذى لا يشاهد سوى الحق .

ولكن القلب محجوب عادة عن الحق مشغول عنه بما سواه ، تتنازعه عوامل العقل والشهوة . وإذا كان مجال نضال دائم بين جنود الحق وجنود الشيطان ، يطلب كل الظفر به لنفسه . وتتلخص حياة السالك فى الطريق الصوفى فى تدبير الوسائل التى يقهر بها شيطان النفس ويظفر بالحق .

والقلب بابل تدخل المعرفة الإلهية من أحدهما ، وتدخل الأوهام إليه من الآخر . وهذا عالمٌ وذلك عالم آخر كما يقول جلال الدين الرومى . فغاية الصوفى تخليص القلب من أثر الأوهام بطرد كل خاطر يتصل بما سوى الله .

وقد أنكر الصوفية على العقل القدرة على فهم الألوهية وأسرارها قائلين إن العقل مقيد بمنطقة فى دائرة الأمور المحدودة المتناهية . أما الحق فلا حد له ولا نهاية . ومن ناحية أخرى يرى العقل الأمور على أكثر من وجه ؛ ويرى الشيء الواحد وتقيضه ، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة فى القوة والإقناع . ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستاراً كثيفاً من الألفاظ ، بل لقد يعنى بالألفاظ التى هى رموز الحقائق وينفل عن الحقائق نفسها . وقد أفنى الفلاسفة أعمارهم فى الاشتغال بألفاظ جوفاء لا طائل تحتها . أما الصوفية فينظرون إلى الحقائق ذاتها ثم يمسكون عن الحديث عنها - أو لا يجدون من الألفاظ ما يستطيعون به التعبير عما يشاهدونه .

(٢) إعلم أن القلب - أعنى قلب العارف - هو من رحمة الله ، وهو أوسع منها ، فإنه وسع الحق جل جلاله .

موضوع الكلام هنا هو قلب العارف لا القلب الإنسانى إطلاقاً ، والعارف هو

الولى أو الإنسان الكامل الذى تحققت فيه كل صفات الوجود فكان مظهرًا تامًا وكونًا جامعًا لها . والقلب من رحمة الله لأنه شئ من الأشياء التى وسمتها الرحمة الإلهية فى قوله تعالى : «ورحمتى وسعت كل شئ» ، أى هو شئ من الأشياء التى منحها الله الوجود نعمة منه وفضلًا، إذ جربنا على تفسير الرحمة الإلهية فى هذا الكتاب بمعنى إسباغ الله الوجود على الأشياء . ورحمة الله التى وسعت كل شئ فى الوجود - أى فى الوجود المخلوق أو فى عالم الوجود الإضافى - لانسع الحق تعالى لأن وجوده لا يوصف بأنه ممنوح أو معطى ، بل هو له من ذاته وواجب له لذاته . ولكن قلب العارف يسع الحق بدليل قوله تعالى : «ما وسعنى أرضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن» . ولهذا كان القلب أوسع من الرحمة .

بأى معنى إذن وعلى أى وجه وسع قلب العارف الحقَّ جل جلاله ؟ هذه مسألة ظهر فيها اختلاف بين الصوفية لاختلاف مشاربهم ومذاهبهم . أما أهل السنة منهم فيذهبون إلى أن قلب المؤمن الصادق فى إيمانه لا يتسع لشئ من الأشياء مع الحق لأنه مشغول به عن سواه . فهو لا يفكر إلا فى الحق ولا يرى شيئاً سوى الحق ولا يخطر به خاطر إلا كان متصلًا بالحق . ففى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق وبقى بالحق وحده . وهذا رأى عامة الناس وطريقهم فى فهم احتواء القلب للحق .

وأما الخاصة - والمقصود بهم دائماً صوفية وحدة الوجود - فيفهمون احتواء قلب العارف على الحق بأحد الوجهين الآتين :

الأول : أن قلب العارف يشاهد الحق فى كل مجلى ويراها فى كل شئ ويعبده فى كل صورة من صور المعتقدات . فهو هيمولى الاعتقاد كلها كما أشار إليه من قبل . فهو يحتوى الحق بمعنى أنه مجتمع صور الاعتقادات فى الحق . والمراد بالحق هنا « الحق المخلوق فى الاعتقاد » لا الحق من حيث هو فى ذاته . وفى هذا المعنى قال ابن عربى :

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده
الثاني : أن العارف هو الإنسان الكامل الذي جمع كل صفات الوجود في نفسه
فكان بذلك صورة كاملة للحق . ولما كان قلب العارف بمثابة المرآة التي ينعكس عليها
وجوده الذي هو صورة مصغرة من وجود الحق، شاهد الحق في مرآة قلبه وهذا معنى
احتواء قلبه عليه . ولا يحتوى قلب إنسان آخر - بل ولا قلب موجود آخر - الحق
بهذا المعنى لأنه لا ينعكس على مرآة قلوبهم إلا صور ناقصة للحق ينتزعونها من صور
وجودهم الخاصة .

(٣) « ورحمته لا تسعه . هذا لسان العموم من باب الإشارة ، فإن الحق راحم
ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه » .

السألة هنا : هل الرحمة تسع الحق كما تسع الخلق : وهل لها حكم في الحق ؟
يقول إن لغة العموم - وهي لغة أهل الظاهر تثبت أن الرحمة لا تسع الحق لأنه راحم
غير مرحوم : أي منح الوجود للأشياء - وهو المراد بالرحمة - من فعل الحق ، أما
الحق فلا يوصف بأنه مرحوم بهذا المعنى . هذا إذا نظرنا إلى الحق في ذاته ؛ أما إذا
نظرنا إليه من حيث تجايبه في صور الممكنات وظهوره بها فللرحمة حكم فيه أيضاً ،
فإن الوجود يفيض على هذه الممكنات فتظهر بالصور التي هي عليها، وهذا هو الرحمة
بعينها . هذه هي لغة أهل الخصوص التي شرع بعد ذلك في شرحها . ولم يزد في هذا
الشرح على ما ذكره سالفاً وكرره مراراً من انتشار النفس الرحمانى على صور
الموجودات وظهور الحق بمظاهرها : وانتهى من كل هذا إلى أن الرحمة الإلهية قد
وسعت الحق أيضاً ، بل هي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة . راجع
ما ذكر عن المعنى الخاص للرحمة في الفص الأول والفص السادس عشر وما ذكره
عن المطايا والمنح في الفص الثاني .

(٤) « فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب الربوب » .

هذا بيان لسبب وجود العالم وظهوره بالصورة التي هو عليها . وذلك أن الأسماء الإلهية التي هي عين مسمى الحق تطلب ما تعطيه للوجود من الحقائق : أي تطلب مظهراً خارجياً تحقق وتظهر فيه كالاتها . وليس ذلك المظهر إلا العالم . فلا بد إذن من هذا الظهور ولا بد من وجود العالم ، وإلا لم يكن للأسماء الإلهية معنى . والطلب هنا - في قوله « طالبة ما تعطيه من الحقائق » إشارة إلى ضرورة عقلية هي ضرورة وجود أحد المتضايين إذا وجد الآخر . فالأسماء الإلهية تطلب - أي تطلب عقلاً ما يحقق معانيها وهذه هي متضايقاتها : فإنه لا معنى لوصف الحق بأنه عالم إلا إذا وجد المعلوم ، ولا معنى لوصفه بالألوهية إلا إذا وجد المألوه ، ولا بالربوبية إلا إذا وجد الربوب وهكذا .

وفي الأسماء الإلهية طائفتان متمايزتان مختلفتان : إحداهما الأسماء التي يتصف بها الحق من حيث كونه إلهاً - أي معبوداً - ومن هذه تتكون الألوهية . والأخرى الأسماء التي يتصف بها الحق من حيث كونه مديراً للوجود ومتصرفاً فيه : ومنها تتكون الربوبية . فمن حيث ألوهية الحق يُعبد ويُحَافَ ويقَدَس ويسبَح بحمده ويدعى ويُتَضَرَّعُ إليه إلى غير ذلك من الأفعال التي يقوم بها المألوهون إزاء إلههم . ومن حيث كونه رباً يرزق الخلق ويدبر الكون ويجيب المضطر إذا دعاه ، وغير ذلك مما يقوم به الرب نحو الربوبين . فالألوهية إذن تطلب المألوهين ، والربوبية تطلب الربوبين ؛ ولا وجود لإحداها - بل ولا تقدير لوجود إحداها إلا بوجود أو تقدير وجود ما يضافها . وقد صرح ابن عربي بهذا المعنى في موضع آخر من الفصوص بقوله « فنحن بمألوهيتنا قد جعلناه إلهاً » .

هذا كلام يقضى به منطق العقل ومنطق أي مذهب من مذاهب الدين ، ولكن ما معناه وما قيمته في مذهب ابن عربي وهو يقول بوحدة الوجود : أي بوحدة الإله والمألوه والرب والربوب ؟ لا يزال إله ابن عربي يُعبد ويقَدَس ويسبَح بحمده :

ولكن بعمان خاصة وضمها لهذه الألفاظ، وقد سبق شرح بعضها . وهو معبود ومقدس ومسيح بحمده من حيث إنه « السكل » ؛ والذي يعبده ويقدسه ويسبح بحمده هي أفراد الموجودات أو صورها . فالألوهية والمألوهية ، وإن لم يكن لهما المعنى الديني الخاص الذي نعرفه ، ليسا خلواً من معنى فلسفي له قيمته وخطره في مذهبه . على أنه قد يُشرب ذلك المعنى الفلسفي أحياناً روحاً دينية عالية ويبث فيه عاطفة دينية قوية لا تقل في قوتها ولا في حرارتها عن عاطفة أى رجل ديني . فالعبد - مع أنه وجه من وجوه الحق وبجلي من مجاله - لم يزل مفتقراً إلى الحق الذي هو أصله - مستمداً وجوده من وجوده ، لا قيمة ولا وجود له في ذاته . وأى افتقار أعظم من افتقار الصورة - وهي في ذاتها عدم محض - إلى من يقومها ويوجدتها ؟

فشأن ابن عربي في هذا الصدد شأن « اسبنوزا » : لم يَحْفُتْ في قلبه صوت العاطفة الدينية ، وإن قضى عقله على كل معنى من المعاني التي تحملها ألفاظ الدين - أعنى دين المذاهب والنحل وهو الدين بمعناه الضيق . أما دينه فهو الدين العالى الواسع الذي وجد أصوله ومبرراته في رحبة وحدة الوجود .

على أن الألوهية والربوبية من جهة أخرى مفتقرتان إلى المألوهين والمربوبين ، ولا بد من ذلك لكي ينعكس كل من المتضايين على الآخر تمام الانعكاس ويتكافأ وجوداً وعمداً . فإذا قلنا إن الحق غنى عن العالمين ، كان المراد بذلك الذات الإلهية التي لا نسبة لها مطلقاً إلى الوجود من حيث هي ، لا الحق الذي هو إله ورب .

(٥) « فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه

من الشفقة على عباده » .

لاتعارض ولا تناقض في الذات الإلهية من حيث ما هي عليه في نفسها ، ولكن التعارض والتناقض حاصلان فيها من حيث الأسماء الإلهية والصفات التي هي نسب وإضافات بين الذات الواحدة ومظاهرها الكونية الكثيرة . والمظاهر الكونية

متعارضة متناقضة فلا بد من وقوع التعارض والتناقض في نسبها إلى الذات . فالحق موصوف بصفات متضادة كالأول والآخر والظاهر والباطن والجليل والجليل ، وهو - في مذهب ابن عربي - موصوف أيضاً بصفات المحدثات لأنه هو الظاهر في صورها الكثيرة التباينة . ففي هذه الحضرة فقط وفي هذا المقام وحده ، وهو مقام الكثرة (لا مقام الوحدة الذي هو حضرة الذات) وصف الحق نفسه بالشفقة على عباده ورحمته إياهم ، فإن شفقتة ورحمته بتجليان في منح الوجود للكثرة الوجودية التي هي العالم . ولهذا قال « فلما تعارض الأمر بحكم النسب » : أي فلما وقعت المارضة في الذات الإلهية من أجل نسبها إلى الكثرة الوجودية ، خلق الله العالم . وخلق العالم هو عين شفقتة به .

(٦) « فلا يزال » هو « له دائماً أبداً » .

ذكر في الفقرة السابقة أن للحق تجليين : تجلي غيب وتجلي شهادة : فتجليه في النيب هو تجليه لذاته في ذاته في الصور المعقولة لأعيان الممكنات وهذه هي حضرة الأسماء والفيض الأقدس الذي شرحناه في الفصل الأول . وتجليه في الشهادة هو ظهوره في صور أعيان الممكنات في العالم الخارجي ، وهو الفيض المقدس المشار إليه هنالك . فالتجليان هما هذان الفيضان أو الحضرتان المتقابلتان وهما أيضاً الرموز إليهما بالاسمين الإلهيين : الأول والآخر أو الباطن والظاهر : عالم النيب وعالم الشهادة . ولما كان الضمير « هو » يشير إلى المفرد الغائب كان رمزاً على عالم النيب ، ووجب إطلاقه على الحق في تجليه الأول وحده ، ولهذا قال : « فلا يزال » هو « له (أي للحق) دائماً أبداً . ولا يطلق « هو » على عالم الشهادة لأنه كثرة مظهرية لا ذات واحدة ، كما أنه لا يقال على أي موجود من الموجودات إنه هو الحق . ولهذا كفر ابن عربي

النصارى في قولهم : « إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » لأنهم قصدوا أنه عيسى ابن مريم دون غيره .

وفي تجلي النيب يحصل الاستعداد الذى يكون عليه قلب العارف . وقد ذهب جمهور الصوفية إلى أن الحق يتجلى لقلب كل عبد بحسب استعداد ذلك القلب ، ولكن ابن عربي يخالفهم في هذا الرأى ويذهب إلى أن قلب العارف يتلون في كل لحظة بلون الصورة التى يتجلى له الحق فيها ؛ فهو هبولى الصور أو الاعتقاد كما أشرنا . ولهذا قال : « فإن العبد - ويقصد به العارف خاصة - يظهر للحق : والمراد يظهر قلبه للحق : على قدر الصورة التى يتجلى له فيها الحق » . وقد شرح هذا المعنى من قبل في قوله : « فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل : بل يكون على قدره وشكله » . فكان المسألة إذن ليست مسألة استعداد للقلب يحصل تجلي الحق بمقتضاه ، فيراه القلب على هذا النحو أو ذلك ويدركه في هذه الصورة أو تلك ، بل المسألة مسألة مرآة تنعكس عليها صور جميع الموجودات فيدركها قلب العارف على أنها صور للحق ويتشكل بشكلها ويتلون بلونها ويضيق ويتسع بضيقها وسعتها ، لأن القلب من هذه الصور كفص الخاتم من الخاتم . على أن هذا لا يمنعنا من أن نسمى قدرة القلب على قبول جميع صور التجلي الإلهى استعداداً أيضاً وأن قلب العارف قد قدر له ذلك في عالم النيب كما قدر لغيره ألا يدرك من صور التجلي إلا صورة واحدة . ولكن الأولى أن نقول إن تفسير الصوفية لتجلى الحق في قاب العبد تفسير صوفى ، وتفسير ابن عربي تفسير فلسفى متأثر بمذهبه في وحدة الوجود .

(٧) « فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده في الحق » .

بعبء أن شرح معنى احتواء قلب العارف للحق ومشاهدته له ، أراد أن يفسر ذلك « الحق » المشهود ، فقال إنه صورة معتقد العارف . فالعارف يشهد جميع صور المعتقدات لأنه لا يتقيد بصورة دون أخرى ؛ وإن شئت فقل إنه يشهد الحق المخلوق

في المعتقدات في هذه الصور ، بينما يشهده غيره في صورة خاصة ولا يراه إلا فيها :
وهؤلاء هم أصحاب الاعتقادات الخاصة .

وفي هذه العبارة اعتراف صريح من ابن عربي بأن « الحق » في ذاته ليس مشهوداً لأحد في هذه الدنيا ، وإنكار صريح على الصوفية الذين يدعون أنهم يشاهدون « الحق » في حال وجدهم وفنائهم . فليس الحق - في نظره - مشهوداً لأحد من حيث ذاته المقدسة المنزهة عن جميع النسب والإضافات وكل ما يتصل بالوجود الخارجي . وليس الحق مشهوداً لأحد من حيث إنه ذات موصوفة بالصفات والأسماء ، إلا عن طريق المجالي والمظاهر الوجودية التي يتألف منها العالم . ولكن « الحق » مشهود في كل قلب - وفي قلب العارف بوجه خاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب .

فإن عبرنا عن هذه المسألة بلغة التجليات كما يعبر عنها أحياناً ، نقول إن تجلي الحق في ذاته غير مشهود لأحد ، وكذلك تجليه في الحضرة العلمية في أسمائه وصفاته ، ولكنه مشهود في تجليه في صور الإله المخلوق في المعتقدات .
(٨) « فالأمر لا يتناهى من الطرفين » .

المعرفة الحقيقية بالحق هو أنك لا تقيده في صورة خاصة فتقرّبه وتنكر ما عندها ، بل تطلقه إطلاقاً في جميع الصور الوجودية على السواء - أو في جميع صور الاعتقادات على السواء . وصور الوجود لا تتناهى فمعرفةك بالحق لا تتناهى . ولذلك قال : « وكذلك العلم بالله ماله غاية في العارف يقف عندها . وكيف يقف العلم بالله عند غاية ، والعلم به مستمد من العلم بمظاهر الوجود المتغيرة المتبدلة في كل آن من الآنات ؛ والخلق الجديد^(١) »

(١) يشير ابن عربي في مثل هذا المقام إلى قوله تعالى : « بل هم في ابس من خلق جديد » (قرآن س ٥٠ آية ١٤) ويشرح الخلق الجديد بهذا المعنى . وقد عالج هذه المسألة في القس السادس عشر .

الذى هو تحول الحق فى الصور هو قانون الوجود ؟ والمراد بالطرفين اللذين لانهاية لها هو « العلم بالحق » والحق نفسه من حيث ما هو معلوم . ولا نهائية للمعلوم تفضى حتماً إلى لانهائية العلم .

(٩) « وما يعرف ما قلنا سوى عبد له همّة »

أى لا يعرف حقيقة الوجود وأنه واحد على الرغم من كثرته، وعامٌّ على الرغم من تخصصه، ونور كله على الرغم من وجود الظلمة فيه، إلا عبد وهبه الله تلك القوة الخفية الغامضة التى يسميها الصوفية بالهمة . وقد سبق أن شرحنا ناحية هامة من نواحي هذه القوة فى التعليق الثامن على الفصل السادس ، وهى وظيفة همة المعارف فى الخلق وتسخير الأشياء . أما هنا فيشير ابن عربى إلى ناحية أخرى فى الهمة ، وهى وظيفتها كأداة لتحصيل المعرفة بالأمر التى يمجز العقل عن إدراكها . فهى من هذا الوجه مرادفة للذوق الصوفى .

ومعنى الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى فعل أمر من الأمور أو كشف حقيقة من الحقائق : فهى عند الصوفية وسيلة من وسائل التصرف وطريق من طرق المعرفة فى آن واحد . فهى القوة التى تنفعل لها أجرام العالم إذا أقيمت النفوس فى مقام الجمية (الفصل السادس عشر) ، وهى القوة التى تخترق الحجب الكثيفة التى يسدها العقل على الحقائق وتدرك كنه هذه الحقائق ذوقاً . وحقيقة الحقائق كلها عند ابن عربى هى وحدة الوجود . فالقلب وحده - عن طريق هذه القوة هو الذى يدرك الحقيقة الوجودية فى وحدتها . أما العقل فتقتضى عليه بالمعجز والقصور فى هذا الميدان، لأنه لا يستطيع التحرر أبداً من عبوديته لمنهجه وهو منهج تحليل « الكل » إلى أجزائه .

(١٠) « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » (قرآن س ٥٠ آية ٣٦) إلى قوله فإن الرسل لا يترأون من أتباعهم الذين اتبعوهم .

فسر هذه الآية تفسيراً باطنياً خاصاً - كهادته - أخرجها به عن معناها وبني عليها

نظرية معقدة في معرفة العباد بالحق ومدى صحة هذه المعرفة في حالة كل منهم . قسم طالبى المعرفة بالحق ثلاثة أقسام : الأول أصحاب القلوب وهم السكاملون من الصوفية : والثانى أصحاب العقول وهم الفلاسفة والتكلمون : والثالث المؤمنون الذين يأخذون علمهم بالتقليد من أنبيائهم . أما أصحاب القلوب فيعرفون الحق بالشهود والذوق، ويرونه في كل مجلى ويقرون به في كل صورة . فهم يدورون مع الحق أينما داره، ويشاهدون وجهه (ذاته) في كل مشهد . ألم يقل الحق في كتابه : « فأينما تولوا فثم وجه الله »؟ (قرآن س ٢ آية ١١٥) .

وأما أصحاب العقول من الفلاسفة والتكلمين فهم أهل الاعتقادات الخاصة الذين حصروا الحق في صور خاصة - والحق يأتى الحصر . وهؤلاء هم الذين « يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً » من أجل ما وهموا أن الحق في هذا المعتقد أو ذلك أو في هذه الصورة العقلية أو تلك . وليس لهؤلاء القوم شهود للحق في قلوبهم ، وإن كانت له صور معقولة مجردة في عقولهم .

وأما المقلدون الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق - وهم المشار إليهم بقوله : « أو أتى السمع » فلهم في الحق أيضاً اعتقادات خاصة وصور معينة ؛ ولكنهم أصحاب شهود - بدليل قوله : « وهو شهيد » لأنهم يشاهدون الحق بنوع ما فى صلواتهم وأدعيتهم ويمثلونه بين أيديهم اتباعاً لأمر النبي صلى الله عليه وسلم فى قوله : « اعبد الله كأنك تراه » : أى تصوره على نحو ما فى قبلك وأنت تعبدته حتى لكأنك تراه . وليس هذا شهود قلب كشهود العارفين من الصوفية وإعما هو شهود خيال .

(١١) « وبدا لهم من الله - فى هويته - ما لم يكونوا يحتسبون . »

أشار فيما سبق إلى الحديث القائل إن الله يتجلى لعباده يوم القيامة فى صورة فينكرونه ويستعيذون منه، وفى صورة أخرى فيعرفونه ويسجدون له ، وقال إن هذه

الصور ليست سوى صور الاعتقاد التي يعرف فيها أصحابها الحق أو ينكرونه. ويشرح هنا معنى قوله تعالى « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » بنفس المعنى : أى أن الحق تعالى يظهر لعباده يوم القيامة بصور لم يكونوا يتوقعونها ولا خطرت لهم ببال . وهذه الصور هي صور الاعتقاد المتملق بحكم من أحكام الله أو بهيوية الله ذاتها. فالمترى مثلا يمتقد أن العاصي إذا مات على غير توبة عاقبه الله ، فإذا رأى يوم القيامة أن من مات كذلك رحمه الله وعفا عنه للعناية الإلهية السابقة في حقه ، انكشف له خلاف معتقده. وهذا معنى تجلى الحق له يوم القيامة بصورة لم يكن يحتسبها. أما في هوية الحق: فإن بعض المباد يمتقد أنه كذا وكذا ثم يتجلى الحق لهم في صورة هوية أخرى تخالف معتقدهم فيبدو لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون .

والأمر الخطير في المسألة أن ابن عربي يفسر يوم القيامة وكل ما يتصل به من أمور الآخرة تفسيراً جديداً يمشى مع مذهبه في وحدة الوجود ولا يمت إلى الماني الإسلامية بصلة . فيوم القيامة هو يوم يقظة الروح الإنسانية ، أو يوم عودة النفس الجزئية إلى النفس الكلية : أو هو الوقت الذي تتحقق فيه النفس الجزئية من وحدتها الذاتية « بالكل » . وعند هذه العودة - أو عند هذا التحقق تمنحى صور الاعتقادات الخاصة ويشاهد الحق في كل شيء وفي صورة كل معتقد. فإذا ظهر الحق ووقع الشهود من العبد : أى إذا ارتفعت حجب المعتقدات الجزئية ، ارتفعت كذلك الحواجز والفوارق بين الحق والعبد - بين الواحد والكثير - واستيقظت النفس من سباتها العميق فوجدت أنها هي هو : وشاهدت الحق بعد رفع النطاء ببصر لا يعتره كلال ، وحق فيها قول الحق « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (قرآن س ٥٠ آية ٢٢) .

(١٢) « ومن أعجب الأمور أنه في الترقى دائماً ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورفقته وتشابه الصور » .

الضمير في أنه يعود على الإنسان ، ولكن الأمر ليس قاصراً على الإنسان ، بل شاملاً للوجود كله : إذ كل شيء في ترقى دائم من حيث إنه في خلق متجدد في كل آن ، والخلق الجديد إظهار للحق فيما لا يتناهى من صور الممكنات التي يتحقق فيها وجوده . فإذا نظرنا إلى الخلق من ناحية الحق ، قلنا إن الحق « ينزل » إلى أعيان الممكنات ويتجلى فيها ؛ وإذا نظرنا إليه من ناحية الممكنات نفسها وإظهارها للحق ، قلنا إنها « تصعد » أو « ترقى » إليه . ولا تزال الممكنات في هذا النوع من الترقى نحو الحق لأن الحق لا يزال يتجلى لها في مختلف صورها . وهو بتجليه لها أو فيها يظهر وجوده ويتحقق ؛ وهي بقبولها ذلك التجلي يتحقق وجودها فيه .

فالترقى المذكور إذن هو التجلي الإلهي في الصور ، وهو فيض الوجود الدائم من الحق إلى الخلق ، سواء في هذه الدار أو في الدار الآخرة - لا بداية له ولا نهاية : هو الفيض القدس الذي أشرنا إليه سابقاً . ولكنه فيض يختلف اختلافاً جوهرياً عن الفيض الذي يتحدث عنه أفلوطين ، لأن الفيوضات الأفلوطينية وإن كانت ترجع إلى أصل واحد ، ليست هي هذا الواحد ولا مظهراً من مظاهره ، كما أنها لا تلحقه أبداً ولا ترد إليه بحال . والتجليات عند ابن عربي هي الحق نفسه مهما اختلفت صورها .

أما ما ذكرناه من هذه الدار والدار الآخرة فليس لها معنى عنده إلا حال ظهور الوجودات في صورة ما وحال اختفاء هذه الصورة . فالدار الآخرة موجودة في هذا العالم ، بل موجودة في كل آن بالنسبة إلى كل موجود . هي جزء من ذلك الزمان الأزلي الذي تظهر فيه صور الوجودات وتختفي على الدوام .

(١٣) « لكن عثرت عليه الأشاعرة في بعض الوجودات وهي الأعراض ، وعثرت عليه الحُسبانية في العالم كله » .

بعد أن فسر « الخلق » بأنه محض ظهور الحق في صور أعيان الممكنات على

نحو يتجدد في كل آن منذ الأزل، وبعد أن قرر أن هذا هو الخلق الجديد الذي ذكره القرآن ، أشار إلى أقرب مذاهب مفكرى الإسلام من مذهبه ، فقال إن الأشاعرة أدركوا جزءاً من هذه الحقيقة في نظريتهم في تجدد الأعراض ، وأدركها الحسبانية في نظريتهم في طبيعة العالم كله .

قال الأشاعرة إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض ، وإن الأعراض في تغير وتبدل مستمرين بحيث لا يبقى عرض واحد في جوهر آئين ، ونسبوا كل صور الموجودات وكثرتها وتمدها إلى اختلاف الأعراض المتجددة على الجوهر الواحد . ولا شك عندي أن هذه النظرية الذرية التي قالوا بها - وإن كانت بعيدة كل البعد عن فكرة وحدة الوجود ، لأن الأشاعرة يثبتون وجود إله خالق إلى جانب الجواهر والأعراض - كان لها أكبر الأثر في الإيحاء بفكرة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، لأنه لما أحل « الحق » محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدة بمد أن كانت ثنائية ، وأصبح الوجود منحصراً في الجوهر الواحد (الذات في اصطلاحه) والأعراض التي تختلف عليه (الصور الوجودية في مذهبه) : وسقطت من نظرية الأشاعرة فكرة الخلق بالمعنى الصحيح ، وأصبح ظهور الصور في الذات الواحدة أمراً تلقائياً ضرورياً .

وأقوى وجوه الشبه بين نظرية الأشاعرة ونظريته هو أن الأشاعرة ردوا الكثرة الوجودية في العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر فردة لانهاية لعدها، وقالوا إن هذه الذرات لا يمكن معرفتها ولا وصفها إلا عن طريق ما يعرض لها من الأعراض التي تتغير وتتبدل في كل آن . فإذا اجتمعت على نحو ما أو افتترقت ولحقها هذا العرص أو ذاك ، ظهرت بصورة من صور الوجود مرعان ما تخلفها وتلبس صورة أخرى غيرها . هكذا تظهر الموجودات وتبين لنا صفاتها التي يسمونها بالأعراض . ولكن الأشاعرة يختلفون عن ابن عربي في أنهم يرون أن مجرد التنفيذ في العالم

دليل قاطع على حدوثه وإمكانه وافتقاره إلى محدث يحدثه ويحدث فيه ذلك التغير .
ولكن ابن عربي اعتبر الحدوث والافتقار قاصرين على الصور، ولم ير داعياً لفرض خالق
أو محدث للذوات .

ومن مواضع الشبه أيضاً بين نظريتهم ونظريته مسألة تجديد الأعراض الذي سماه
هو بالخلق الجديد كما أسلفنا . أما الحسبانية (بكسر الحاء أو ضمها) فهم فرقة من
السوفسطائيين زعمت أن كل شيء في العالم ، جوهر أو كان أو عرضاً ، متغير متبدل ،
وأن الدوام والاستقرار لا يحتملان على شيء ما ، وإذن لا يمكن أن يكونا صفتين
تميز بهما الحقيقة . بل الحقيقة ليس لها وجود إلا فيما تدركه الآن ، وهي حقيقة
بالإضافة إليك .

وكلمة حسبانية مشتقة من « حَسِبَ » بمعنى ظن أو اعتقد . فالحقيقة حقيقة في
حسبان هذا الشخص أو ذاك لا في ذاتها .

وكلا الفريقين - الأشاعرة والحسبانية - مخطيء في نظر ابن عربي : ولو أنهما
لمسا جانباً من الحق : فالأشاعرة لم يدركوا العالم على حقيقته : أي لم يدركوا أن العالم
جملة من الأعراض والظواهر يقومها جوهر واحد هو الذات الإلهية ؛ بل افترضوا
وجود جوهر أو جواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر . أما
الحسبانية فلم يدركوا أن وراء هذه الظواهر المدركة بالحس ، المتغيرة على الدوام ، جوهر
غير محسوس لا يتغير ولا يقبل الانقسام في ذاته ؛ فقصروا الحقيقة على ما هو متغير
ومحسوس : مع أن الأمور المتغيرة ليست إلا صوراً ولا يمكن أن توجد أو تتصور
موجودة إلا في ذلك الجوهر غير المحسوس الذي يقومها .

(١٤) « كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي وقبوله للأعراض حد
له ذاتي » .

يشير إلى أن تعريف الأشاعرة للأشياء يدل على فساد نظريتهم لأنهم يعرفون

الجسم مثلاً بأنه التحيز القابل للأبعاد الثلاثة : والتحيز والقبول فصلان وعرضان ذاتيان في نظر الأشاعرة لأنهما صفتان أساسيتان داخلتان في ماهية الجسم. والعرض الذاتى عندهم هو كل ما كان جزءاً من ماهية المعرف كالنطق في تعريف الإنسان والحساسية في تعريف الحيوان والتحيز في تعريف الجسم .

وإذا كانت الحدود بالذاتيات، والذاتيات عندهم أعراض، والأعراض متغيرة لا تبقى زمانين كما يقولون ، إذن يخرج من الأشياء التي لا تقوم بنفسها - وهي الأعراض - ما يقوم بنفسه وهو الجوهر المحدود : إذ الجوهر المحدود عين ماهيته في الخارج غيرها في الذهن - ويبقى زمانين وأزمنة كثيرة مع أنهم قالوا إنه لا يبقى زمانين . وهذا باطل . وقد جاء بطلان مذهبهم من أنهم عرفوا الأشياء بأنها مجموعة أعراض وأن هذه الأعراض هي عين جواهر الأشياء ولم يفرضوا وجود جوهر واحد يقوم هذه الأعراض جميعها .

الفصل الثالث عشر

(١) من أهم المسائل التي تثار في هذا الفصل مسألة « القوة » : مصدرها وظهورها في الإنسان، وصلتها بقوته الروحية السمة بالهمة، ومتى يجب عليه أن يستخدمها في التصرف بوساطة هذه القوة، ومتى ينبغي عليه أن يكف عن هذا التصرف. ويظهر أن المراد بـ « لوط شهوات النفس البهيمية »، وبـ « لوط نفسه تلك القوة الروحية التي تضبط هذه الشهوات وتتصرف فيها ». فهو رمز إما للهمة نفسها أو لقوة روحية أعلى تعرف كيف ومتى تستخدم الهمة.

وقد سبق أن شرحنا معنى الهمة وبيننا بعض أوجهها ووظائفها في الفصل السادس (التعليق الثامن) والفصل الثاني عشر (التعليق التاسع). أما في هذا الفصل فيشرح المؤلف التصرف بها ويفسر كيف يفهم الماروف التصرف ولِمَ يججم عنه مع قدرته عليه مستنداً في ذلك إلى نظريته العامة في وحدة الوجود.

يقول إن الإنسان خُلِقَ من ضعف، فلا حول ولا قوة له في ذاته، لأنه لا وجود له في ذاته، والقوة مظهر من مظاهر الوجود، بل الوجود الحقيقي والقوى الحقيقية هو الحق وحده. فإذا آنس الإنسان من نفسه قوة فالحق واهب هذه القوة، بل هو صاحبها ومالكها، ولكن في صورته. أي أن الإنسان يظهر بالقوة لأنه مظهر الحق والحق قوى في ذاته، والإنسان قوى بالمرض. هذان دوران أو طوران للإنسان وإن شئت فقل اعتباران: ضعف أصيل وعجز ذاتي ثم قوة إضافية أو عرضية. وهنالك دور ثالث وهو دور الماروف الذي يأنس من نفسه تلك القوة العارضة كما يجسمها سائر المخلوقات، ولكنه يدرك أن هذه القوة ليست له، بل للقوى على الإطلاق وهو الله،

ويدرك أن من الجهل وسوء الأدب مع الله التصرف بها ، فيترك التصرف لصاحبه ويرجع بنفسه إلى الحال الأولى التي هي حال العجز المطلق . هذا هو التفسير الصوفي الفلسفي الذي وضعه ابن عربي لقوله تعالى « الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ، ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة » (قرآن س ٣٠ آية ٥٤) ولعله يفهم الشيبة على أنها رمز لحالة النضوج في المعرفة الصوفية .

(٢) « وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً . فكلمة علت معرفته نقص تصرفه بالهمة » .

يدعى جمهور الصوفية أن العارفين منهم المتحققين بمقام الولاية والواصلين إلى درجة القرب من الله، تظهر على أيديهم الكرامات وخوارق العادات، ويرسلون همهم على من يريدون وما يريدون فيتصرفون في الجميع ويستخرون الناس والأشياء . ولكن ابن عربي الذي يخضع لمنطق مذهبه في وحدة الوجود يرى أن هذه دعوى لا أساس لها عند العارف المحقق الواقف على الأمر كما هو عليه . إذ العارف الذي وصل إلى مقام الجمع - أو مقام الفناء كما يسمونه - وتحقق من الوحدة الوجودية للأشياء ومن وحدته الدائمية مع الحق ، يترك التصرف مع قدرته عليه ، ويزهد فيه ؛ وإن تصرف عرف من هو المتصرف ومن المتصرف فيه، وبأى معنى نسب التصرف إلى نفسه .

إنه يدرك في هذا المقام أنه مجرد صورة لا وجود ولا قيمة لها في ذاتها - وهذا هو التحقق بالعبودية الكاملة - ويدرك من ناحية أخرى أحدية المتصرف والمتصرف فيه فلا يرى غيراً يسلط عليه همته أو يرسل عليه تصرفه . فهو من جهة يرى أن إرادته ليست سوى إرادة الحق فيه ، ومن جهة أخرى يرى أن غيره من الموجودات التي يؤثر فيها بهمته وتصرفه ليست سوى مجالٍ للحق ، بل هي عين الحق لا غيره : فيكف عن التصرف ويدرك أنه ليس له من الأمر شيء . هذا سبب ، وهناك سبب

آخر من أجله ترك العارفون من الصوفية التصرف وتبرءوا منه : وذلك أنهم أدركوا أنه لا شيء يظهر في الوجود إلا بحسب ما كان عليه في حال ثبوته الأزلي: أى أدركوا أن الأمور مقررة مقدرة أزلاً، وأن لاقوة في الوجود أياً ما كانت تستطيع أن تعجز كلمة واحدة مما خطته يد القدر : فقيم إذن يتصرفون؟ ولم يتصرفون؟ إن المنازع الذى يعصى رسول الله لم يتعد حقيقته ولا أدخل بطريقته : إنه يسير في الطريق التى رسمتها له طبيعة الوجود ولا مفر له من أن يسير فيها . ومهما يحاول الرسول رده عن هذه الطريق بهمته أو بغيرها لا يجديده ذلك فتيلاً . ألم يقل الحق لنبيه عليه السلام: « إنك لا تهدي من أحببت؟ » وقال « ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء » . على أن هذا المنازع ليس إلا منازعاً في الصورة، ومن قبيل العرض البحث، وإلا فهو في حقيقة الأمر مطيع خاضع لقانون الوجود الذى هو القانون الإلهي . راجع ما قلناه عن الأمر التكويني والأمر التكليفي وما ذكرناه عن نظرية المؤلف في الجبرية . (الفص الخامس: التعليق ٤ ، ٥ ، ٦ ؛ والفص السابع التعليق ٤ ؛ والفص الثامن التعليق ٦ ؛ والفص العاشر التعليق ٦ الخ)

(٣) « والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التى لا تمتنع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه » .
الظاهر أن المراد بالجمعية هنا جمعية القلب ، أى تركيزه وتوجيه نشاطه الروحي نحو أمر من الأمور أو شيء من الأشياء بقصد التصرف فيه حسبما يريد العارف . ولكن هذه الجمعية القلبية لا تتم أبداً لصاحب المعرفة الكاملة لأن شعوره بالعجز والقصور، وإدراكه أن ما أودع فيه من القدرة على التصرف في الأشياء ليس له وأنه مجرد أداة في يد الحق ، يقفان حائلاً دون حصول هذه الجمعية في قلبه . وإذا لم تحصل الجمعية القلبية في العارف لا يحدث التصرف ، وهذا هو معنى ترك كبار الصوفية للتصرف مع قدرتهم عليه كما فعل الشيخ أبو السعود بن الشبل البغدادي تلميذ الشيخ عبد القادر الجيلاني ، وكما فعل الشيخ العارف أبو مدين المغربي ، بل كما كان عليه

حال ابن عربي نفسه الذي يصف نفسه بأنه كان أتم في مقام الضمف والعجز من أبي مدين. فالتحق بمقام الضمف والعجز هو الذي يمنع هؤلاء الصوفية من إطلاق تصرفهم في الموجودات ، وهو أيضاً مقام التحقق بالمبودية الكاملة . وهنا نسمع صوت العاطفة الدينية ينبعث من قلب شيخ وحدة الوجود حيث يجرد الإنسان (الصورة) من كل حول وقوة وقدرة على التصرف - بل على الفعل أياً كان نوعه ، ويلبسه ثوب الافتقار المطلق ، ويمزق القوة الحقيقية والقدرة المطلقة إلى الحق الواحد المتجلى في جميع الصور .

على أن الجمعية المشار إليها يمكن أن تفهم على وجه آخر ، وفي بعض ما سبق من النصوص ما يؤيد هذا الوجه . فقد يكون المراد بها مقام الجمع : أي مقام الفناء والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا المقام متمدر على السالكين الكاملين ما داموا في هذه الدنيا وما دام لهم شعور بفرديتهم . ويكفي أن يقول الصوفي « أنا » ليثبت « مقام الفرق » . ولهذا يستخر ابن عربي من أولئك الصوفية الذين خدعوا أنفسهم فتكلموا عن الوصول والاتحاد والوحدة وما شاكلها . يقول « ولهذا منع أهل الحق التجلي في الأحدية » راجع الفص السابع - التعليق الخامس : والفص الثاني عشر : التعليق ٦ ، ٧ الخ الخ .

(٤) « فتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار » . هذه ناحية جديدة من نواحي نظرية ابن عربي في الجبر . كل شيء في عالم هذا الرجل يخضع لقانون الجبرية الأزلية حتى الاعتقادات والطاعات والمعاصي ، والتصرف بالفعل في العالم وعدم التصرف فيه . فبمد أن شرح معنى التصرف وقيمته في نظر العارف الكامل ، وبين أنه قوة يتمكن بها الإنسان من إحداث ما يشاء من الآثار في العالم الخارجي ، ويحجم العارفون عن استخدامها لعلمهم بمصدرها وحقيقتها ، ذكر أن الأنبياء قد أعطوا هذه القوة ليظهروا بما تأتي به من المعجزات بين الناس فيجملوهم

على الاعتقاد برسالتهم والتصديق بهم . هذا حق للأنبياء المرسلين، ولكنهم لو أدرکوا الأمر على حقيقته كما يدركه العارفون - وهم لا شك يدركونه - لصدفوا عن التصرف وتركوه جانباً، إلا أن يكون الله قد قدر أزلاً أنهم سيتصرفون على نحو ما، تحقيقاً لفرض معين . هذا جانب من جوانب الجبرية في الموضوع . وهناك جانب آخر لا يقل عنه في أهميته . إذا كانت اعتقادات الخلق في الحق مقدره أزلاً ؛ وإذا كان كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً نتيجة لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم ؛ وإذا كان التصديق بالرسول والتكذيب بهم جزءاً من النظام العام المقرر أزلاً ، فما قيمة تصرف الأنبياء وإظهارهم المعجزات؟ نعم يقول الله عز وجل «والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم» ولكنه يقول أيضاً «وهو أعلم بالْمُهْتَدِينَ» أي الذين اقتضت أعيانهم الثابتة هدايتهم فعلم الله ذلك منهم أزلاً ، وعلم أنهم لن يحولوا عن طريق الهداية أبداً كما أن أهل الضلال لن يحولوا عن طريق ضلالهم مهما بذل رسلهم من تصرف وأظهروا من معجزات .

(٥) « فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم » (البيتان) .

شرح بما لا مزيد عليه من الوضوح أن الهداية والضلال مقدران أزلاً على كل مهتد وضال ، وأن ذلك التقدير الأزلي راجع إلى طبيعة الأشياء ذاتها، وأنه وليس شيئاً آخر فرضته قوة خارجة عن القوة السارية في الوجود بأسره . فإن قيل إن الكفر مقدر على الكافر ، وإن الإيمان مقدر على المؤمن ، كان معنى ذلك أن العين الثابتة في العلم الإلهي اقتضت كفر الكافر وإيمان المؤمن - لا أن الحق تعالى قدر الكفر على الكافر ثم طالبه بما ليس في وسمه أن يأتي به . هكذا فهم ابن عربي العدالة الإلهية ، وهي عدالة سلبية أو عدالة معطلة ، لأن العدالة الحقيقية عمل إرادى يصدر ممن في قدرته أن يمدل وأن يظلم ؛ والحق في نظر ابن عربي ليس له إلا إرادة الوجود الثابت ، أو ليس له إرادة أصلاً . نعم لم يفرض الحق على العبد الكفر ثم يطالبه بالإيمان وإلا

كان ذلك عين الظلم ؛ ولكنه لم يفرض عليه شيئاً إطلاقاً ، وإنما فرض على العبد الكفر عينه الثابتة أو طبيعة وجوده : فإن كان ظلم فهو الظالم لنفسه . ويحق لنا أن نقول أيضاً ، وإن كان عدل فهو العادل في حق نفسه - ولكننا عرفنا فيما سبق أن ابن عربي لا يعتبر الكفر والمعصية ولا أى نوع من أنواع المخالفة للشرع ظلماً أو فجوراً أو شراً إلا من ناحية الدين : أى من ناحية ما ورد في الشرع من أوامر ونواه . أما في ذاتها فكل أعمال العباد مرضية في نظر أربابها ، مقبولة في نظر الحق ، عادلة لا ظلم فيها لأنها تطابق تمام المطابقة قوانين الوجود .

بعد كل هذا ذكر البيتين الآتي الذكر وختم بهما الفص : وفيهما الشيء الكثير من النموض مما دعا إلى اختلاف الشراح في فهمهما اختلافاً كبيراً . فكلية «الكل» الواردة في البيت الأول قد تشير إلى كل « ما هو موجود » ، أو إلى كل ما ذكره قبل ذلك من الكلام عن الأمر الإلهي (الأمر التكليفي) وطاعة العبد . وعلى المعنى الأول يكون معنى البيت : فكل ما هو موجود ينتسب لنا (الحق) من وجه ، وينتسب لهم (الخلق) من وجه آخر : أى أن الوجود حق وخلق ، أو حق في خلق كما بين ذلك مراراً . وعلى المعنى الثاني يكون معناه : فكل ما ذكرناه من أمر وطاعة صادر منا - لأننا نأمر العباد ونطيعهم بأن ننقاد إلى ما تتطلبه أعيانهم من حقائق الوجود - وصادر منهم لأنهم يأمرونا بأن يطالبونا بما تقتضيه أعيانهم ، وفي الوقت نفسه هم يطيعون أوامرنا . فالأمر والطاعة من الطرفين على قدم المساواة . وكذلك يقع الإيهام في كلمة « الأخذ » التي قد تفهم بمعنى استمداد المعرفة ، أو استمداد الوجود ؛ وعلى المعنى الأول يستمد العبد معرفته الحقيقية من الحق . ويستمد الحق علمه بالعبد من ذات العبد وعينه الثابتة . وعلى المعنى الثاني يستمد العبد وجوده من الحق ، ويستمد الحق وجوده الظاهر ووجود ألوهيته من الخلق . بل إن اللبس قد وقع في الضمائر الواردة في البيتين في قوله منا وعنا ، ومنهم وعنهم . فقد أخذت الضمائر

على أنها كلها غائمة على المخلوقات ، وأخذت على أن الضميرين في «منا» و«عنا» عائدان على الحق، وفي «منهم» و«عنهم» عائدان على الخلق ؛ وأخذت على أن الضميرين في منا وعنا عائدان على الخلق ، وفي منهم وعنهم عائدان على الأسماء الإلهية .

وقد فهم البيت الثاني « إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم » بمعنى إن لم ينتسبوا إلى الحق ، أو إن لم يتحقق وجودهم بوجوده ؛ أو إن لم يستمدوا علمهم منه - فإن الحق لا شك ينتسب إليهم (بالمعنى المتقدم) ، أو يوجد في الظاهر بوجودهم أو يستمد علمه بهم منهم .

ونستطيع أن نلخص البيتين إجمالاً في أن كل ما هو موجود بالقوة أو بالفعل له وجهان : وجه إلى الحق وآخر إلى الخلق : وجه إلى الفاعل وآخر إلى القابل ، وأن الحقيقة الوجودية لا تكون إلا عن الوجهين جميعاً . فهما الصفتان التكاملتان في « الواحد » . فالربوبية وما يلزمها من الأسماء لا وجود لها إلا بالربوبين ، والعبودية وما يلحقها من الصفات لا تتحقق لها من غير الأرباب . فكل من الربوبية والعبودية إذن لا معنى لها - بل ولا تحقق - إلا بالأخرى . وكذلك الحال في الألوهية والمألوهية . فإذا قدرنا أن العالم مستقل في وجوده عن الله أصبحت الألوهية أسماء على غير مسمى : وهذا معنى قوله : « إن لا يكونون منا فنحن لا شك منهم » ، لأن الأسماء الإلهية التي تطلب المألوهين ، ومنها يتكوّن مفهوم الألوهية ، تصبح في هذه الحالة لغواً من القول . على هذا التقدير يستقيم المعنى في البيتين ، ولكن لسوء الحظ ليس في النص ذكر سابق للأسماء الإلهية حتى تعود عليها الضمائر في منهم وعنهم . والأقرب إلى روح النص أن نعيد الضمائر في منا وعنا على الله ، وفي منهم وعنهم على العباد ، لاسيما وقد ورد البيتان بعد شرح الآية القرآنية التي ينصف الله بها نفسه من العباد في قوله « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . »

(٦) « وقد أدرج في الشفع الذي قيل هو الوتر » .

الشفع هو العالم والوتر هو الواحد الحق - الذات الإلهية أو المطلق . والمراد أن الذات الإلهية المطلقة قد أدرجت في العالم كما أدرج العدد «واحد» في العدد «اثنين» . وهذا التمثيل الرياضى البديع يشرح لنا نظرية ابن عربى شرحاً دقيقاً ويميز بينها وبين النظريات الأخرى التى قد تختلط بها كمنظرية الحلول أو نظرية الفيوضات التى قال بها أفلاطون . ليس العالم فيضاً عن « الواحد المطلق » كما قال أفلاطون ، بل هو هو ذلك الواحد متجلياً في صورة المكثات التعمينة : أى أنه « المطلق » الذى جرده العقل من إطلاقه عند ما تصوره في صورته المقيدة . فكما أن « الواحد » المددى هو جوهر الاثنين والثلاثة وسائر الأعداد ، وكما أن الأعداد ليست في الحقيقة إلا صوراً معقولة للواحد المندرج فيها جميعاً ، كذلك الحال في الواحد الحق والكثرة الوجودية التى نسميها بالعالم . فالواحد المددى ليس له إلا دلالة واحدة وإشارة واحدة وهى إشارته إلى ذاته ودلالته على هذه الذاتية . أما الأعداد الأخرى فلكل منها دلالتان أو إشارتان : دلالته على نفسه كدلالة الاثنين على الاثنين والثلاثة على الثلاثة وهكذا . ودلالته على « الواحد » المتكرر أو المندرج فيه . هكذا الوتر والشفع : الحق والعالم - أو بعبارة أدق الذات الإلهية والعالم . فإن الذات الإلهية إذا نظر إليها معرفة عن جميع العلاقات والنسب لم يكن لها دلالة ولا إشارة إلا على نفسها وإلى نفسها . أما العالم الذى هو كثرة من صور الوجود فله إشارتان : إشارة إلى نفسه ، وإشارة إلى الذات المندرجة في كل صورة من صورته . والحقيقة أن الوتر هو الشفع ، ولكنهما متغايران في الذهن ، كما أن الواحد المددى هو عين الأعداد كلها ، ولكنه مغاير لها ذهنياً .

الفصل الرابع عشر

(١) يتصل موضوع هذا الفصل اتصالاً وثيقاً بموضوع الفصل السابق في كثير من الوجوه لأنه يبحث في مشكلة القضاء والقدر التي هي مشكلة عالم الغيب حيث التقدير الأزلي والجبورية التي يخضع لها الوجود بأسره . وقد شرحنا في مواطن أخرى من هذا الكتاب معنى « سر القدر » وما يتصل به من بعض المسائل ، ولكننا لم نشر بعد إلى الصلة بين القضاء والقدر ، ولا بين القدر ومسألة الخلق ، كما أننا لم نعرض لذكر معرفة الإنسان بعالم الغيب ومدى إمكان هذه المعرفة . وهذه كلها أمور يناقشها المؤلف في هذا الفصل .

وقد صور لنا عزيراً في صورة النبي الذي ينشد المعرفة بعالم الغيب عن طريق الوحي ويطلب الاطلاع على سر القدر ، وساق لنا الآية التي أخبر الله عز وجل فيها عن عزير أنه قال في قرية من القرى « أتى يحيى هذه الله بعد موتها ؟ » ، مظهراً بذلك شكه وعجبه ، ومستلهماً من الله حكمته الأزلية في إمامة القرية . ثم بين أن العلم بسر القدر ليس مما يوحى به إلى الأنبياء ، وإنما هو أمر ينكشف للمعارفين من الأولياء انكشافاً ذوقياً ؛ وهنا نراه يقابل بين الأنبياء والأولياء من جهة ، وبين علم الأولين ومعرفة الآخرين من جهة أخرى . والحقيقة: أن مسألة عزير عن القرية ليس لها كبير صلة بموضوع الفصل ولكنه يتخذ الآيات القرآنية الواردة فيها أساساً يبنى عليه آراءه في القضاء والقدر ويخرج منها المعاني الفلسفية والصوفية التي يريد بها .

(٢) « فله الحجة البالغة » (قرآن من ٦ آية ١٥٠) .

أى فله الحجة البالغة على عباده ، لأنهم استحقوا الثواب والعقاب بذواتهم ؛

فمنهم تصدر الأفعال ، وفي ذواتهم تتقرر من الأزل . ولا يحكم قضاء الله على الأشياء إلا بها - أى بمقتضى طبيعتها ، فهي الحاكمة على نفسها بما استقر في أعيانها الثابتة . وليس لله في الأمر إلا أن تقتضى عنايته تحقق ما في هذه الأعيان على ما هي عليه . فإن فعلَ الإنسان الخير فمن استعداده الأزل لفعل الخير، وإن فعل الشر فمن استعداده الأزل لفعل الشر ، وهو يجنى في الحالين ثمرة غرسه ، أو ثمرة ما غرسَ في جبلته .

فإن قيل فما معنى الجزاء ، وما معنى الثواب والعقاب في مذهب جبري كهذا المذهب ، أجاب ابن عربي أن الثواب والعقاب ليسا إلا اسمين لما عليه حال العباد من طاعة أو معصية ، وما يعقب هذه الحالة من لذة أو ألم في حياة العباد في هذه الدنيا نتيجة لأفعال طاعتهم أو معصيتهم . بل إن هذه الحال نفسها من جملة الأحوال التي تقتضيا أعيان العباد في فطرتها الأولى . فكما أن العبد مقطوع على فعل الخير أو الشر ومقطوع على عمل الطاعة أو المعصية ، كذلك هو مقطوع على أن يكون شقيماً أو سعيداً بأفعاله . ومعنى هذا أن الثواب والعقاب ليسا جزاء من الله يقضى به في الدار الآخرة ، بل هما أقرب ما يكون إلى الجزاء الطبيعي الذي يجلبه على الفاعل فعله . قارن ما ورد في الثواب والعقاب وحمد الإنسان وذمه نفسه : الفص الخامس ؛ التعليقان ٦ ، ٧ ؛ والسابع : التعليق ١١ ؛ والثامن التعليقان ٥ ، ٦ ؛ والعاشر : التعليق ٢ الخ .

(٣) « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » (قرآن س ١٧ آية ٥٥) .

التفاضل حاصل بين الرسل كما نصت عليه الآية المذكورة وبين النبيين بدليل قوله تعالى « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » ، بل بين الناس عامة كما قال تعالى « والله فضل بعضكم على بعض في الرزق » . وعلى هذه الآيات يبني ابن عربي نظرية لا تخلو من طرافة في معنى أفضلية بعض الرسل على بعض ، وأفضلية بعض الخلق على بعض ، كما يشير إلى اختلاف الرسل في رسالاتهم باختلاف الأمم التي أرسلوا إليها . فالله قد فضل بعض الرسل على بعض - لا بمعنى أنه خص بعضهم بفضل ما وحرّم

الآخرين منه ، أو أكرم بعضهم أكثر مما أكرم غيره ، أو غير ذلك مما هو أدخل في المعاني الخلقية ، ولكنه بمعنى أنه أرسل بعض الرسل برسالات لم يرسل بها غيرهم لاختلاف الأمم في مدى استعدادهم لقبول الرسالات الإلهية والعمل بها . فاختلفت الرسل ، واختلفت رسالاتهم باختلاف أهمهم . وفي هذا الاختلاف معنى التفاضل ، ولكنه ليس تفاضلاً أخلاقياً ولا تفاضلاً يستند إلى قيمة الرسول عند الله . ليس أحد من الرسل أفضل من الآخر في عمله ولا في درجة قربه من الله ، ولكن الرسل يتفاوتون فيما أرسلوا به من الشرائع والأحكام ، كل في الزمان والمكان وإلى الأمة التي هي أحق من غيرها برسالته . فالشرائع إذن تختلف بساطة وتمقيداً كما تختلف في أنواعها ، ويمجدها في حالة كل رسول طبيعة الأمة التي أرسل إليها وظروفها . فهي متفاضلة أي مختلفة متفاوتة ، وكذلك الرسل المرسلون بها .

ولكن لكل رسول نوعين من العلم يختلف فيهما عن غيره من الرسل : الأول العلم الخاص بشريعته : وهذا مقيد كما قلنا بظروف الأمة التي بعث إليها . الثاني علم بالأمور الأخرى غير المتصلة بشريعته وهذا مقيد بطبيعته هو واستعداده . أما الأنبياء فيقع التفاضل بينهم - أي الاختلاف - في النوع الثاني فقط ، ومن أهم أجزائه العلم بالغيبيات . وأما غير الأنبياء والرسل من الخلق فيقع التفاضل بينهم في الرزق ، والرزق منه ما هو مادي كالأغذية ومنه ما هو روحاني كالعلوم . ولا يعطى الحق العباد من الرزق إلا بقدر استحقاقهم ، واستحقاقهم هو استعدادهم أو ما تتطلبه حقائقهم وأعيانهم الثابتة . فالتفاضل في الأحوال الثلاثة اختلاف وزيادة ونقص لا تمييز وأفضلية .

(٤) « فالتوقيت في الأصل للمعلوم ، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر » . عرف « القدر » في أول الفصل بأنه « توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد » ، كما عرف القضاء بأنه « حكم الله في الأشياء » . فالقدر هو تمييز حدوث

شئ من الأشياء على ما هو عليه في عينه الثابتة في وقت معين ؛ والقضاء هو حكم الله في الأشياء أن تكون كيت وكيت على النحو الذي قدر لها أن تكون عليه . وعليه كان القدر سابقاً على القضاء . والله ينفذ حكمه في الأشياء بحسب علمه بها ، وعلمه بها راجع إلى ما تعطيه الأشياء نفسها مما هي عليه في ذاتها . فكان القضاء والعلم تابعان للمعلوم ، وكذلك الإرادة والشيئة . أما القدر ، وهو تعيين الوقت ، فسابق على هذه كلها . وهو راجع إلى الشئ المقدر نفسه - المشار إليه بالمعلوم .

ويظهر أنه يستعمل كلمتي الإرادة والشيئة بمعنيين مختلفين جريباً على عادته (راجع الفص الثالث والعشرين) مع أنه لا فرق بينهما في الاصطلاح المادى . فالإرادة عنده تتعلق بوجود ما لا وجود له فقط ، ولكن الشيئة تتعلق بوجود ما لا وجود له كما تتعلق بعدم ما هو موجود . وهذه التفرقة نفسها ملاحظة في القرآن الكريم الذي يظهر أن ابن عربى أخذها منه . يقول الله تعالى « من يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام . ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً » . ويقول : « ولو شاء لهداكم أجمعين » ، « إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد » .

(٥) « فسِرُّ القدر من أجلِّ المعلوم ... فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضاً » .

سر القدر إما الأعيان الثابتة للموجودات الحاصلة من الأزل في العلم القديم ، أو كون الموجودات تظهر في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها . فالعلم بسر القدر إذن هو العلم بسر الوجود وحقيقته ؛ لأن به ينكشف معنى الوجود ومعنى شيئية الأشياء ، وكيف ظهرت على النحو الذى ظهرت عليه . كذلك تنكشف به الصلة بين الحق وبين هذا النظام الوجودى الذى نسميه بالعالم ؛ ويظهر للعالم به كيف يقرر كل موجود مصيره بنفسه . لا عجب إذن أن العلم بسر القدر مصدر راحة تامة لصاحبه ومصدر عذاب أليم له أيضاً . فهو مصدر راحة من حيث إنه يكشف لصاحبه

أن كل ما يجري في الوجود إنما هو نتيجة للقوانين المفروسة في طبيعة الوجود ذاتها ، وأن كل إنسان مقدر عليه أن يكون ما هو عليه في الواقع ، وأن يظهر بالصورة التي ظهر فيها . لا مناص من ذلك ولا معدى عنه . ومن شأن هذا العلم أن يبعث في نفس صاحبه الرضا التام بكل ما يحكم به القضاء ، وأن يوقفه من الوجود كله موقف التفاؤل . وأى شيء أدعى للتفاؤل وأجلب لرضا النفس من أن تعلم أن كل ما يصدر منها إنما هو من غرس يدها ومن مقتضى طبيعتها ، وأن كل جزاء تلقاه إنما هو جزاء عادل ؟ وأى رحابة صدر بل أى تسامح أعظم من ذلك الذى يشعر به الواقف على سر القدر وهو ينظر إلى غيره من العباد وقد ضلوا سواء السبيل وارتكبوا المعاصي والآثام ؟ بل أى الناس أقبل منه لما يأتى به قضاء الله المحتوم من محن وآلام ، وأبعد عن الشكوى ولو كانت إلى الله ؟

ولكن العلم بسر القدر كما يورث صاحبه كل الراحة والطمأنينة النفسية والتفاؤل، يورثه ، من ناحية أخرى الألم والقلق والتشاؤم ، لأنه يرى في السكون شقاء كثيراً وآلاماً مبرحة ومعاصي ترتكب ضد أوامر الدين ونواهيه ، ولكنه قد لا يعلم في الوقت نفسه إذا كان الخلاص من كل هذه الشرور قد قدر أيضاً في طبيعة الوجود كما قدرت الشرور ذاتها .

والعلم بسر القدر من مكنونات أسرار الله وحده ، ولكنه قد يطلع عليه من يختصه بفضله من عباده ؛ وهؤلاء قد يقفون على سر القدر مجملًا أو مفصلاً ، وبذلك يعلمون ما في علم الله ، وتنكشف لهم أعيان الموجودات الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى . وبذلك يأخذون العلم بمحقائق الأشياء من نفس المدن الذى يأخذ الله منه علمه بها . راجع الفصل الثانى .

(٦) « وبه وصف الحق نفسه بال غضب والرضا ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية » .
سر القدر هو القانون المتحكم في الوجود كما قلنا ، ومن أجله وصف الحق نفسه

بالغضب والرضا بل وسائر الأسماء الإلهية المتقابلة . والمراد بالغضب هنا جملة الصفات الإلهية التي يسميها الصوفية « صفات الجلال » ، وبالرضا جملة الصفات التي يسمونها « صفات الجمال » . وكلا النوعين يتصف به الحق من حيث صلته بالخلق أو بالعالم . وقد ذكرنا أن كل ما يظهر في الوجود إنما يظهر بالصورة التي تقتضيها عينه الثابتة . فن الموجودات ما تتجلى فيه جميع الصفات الوجودية كالإنسان الكامل ، ومنها ما هو دون ذلك كسائر بني الإنسان ، ومنها ما هو على حظ من الوجود أدنى من ذلك كالحيوان والنبات والجماد . ومن الخلق من تصدر أفعاله موافقة لأوامر الشرع ، ومنهم من يخالفه . وكذلك منهم من قدر له أن يفعل ما يسميه العرف خيراً ومن يفعل ما يسميه العرف شراً وهكذا . وهذه تفرقة نجدها في الديانات المنزلة جميعها ، ونجد أن الحق قد وصف نفسه بالرضا بالإضافة إلى نوع من الخلق وبالغضب بالإضافة إلى نوع آخر . ولكن « الحق » كما يتصوره ابن عربي ليس ذلك الإله الذي يغضب ويرضى ويجب ويكره كما تتحدث عنه الأديان ، لأنه ليس « شخصية » تتجمع فيها هذه الصفات ، وإنما هو الوجود كله ، أو هو باطن الوجود والعالم ظاهره . لم يبق إذن إلا أن نقول إن هذه الصفات إن هي إلا أسماء تمبر عن نسب أو إضافات بين الحق والخلق من وجهة نظر خاصة هي وجهة نظر الدين . فإذا أتى الإنسان معصية مثلاً اقتضى ذلك - من ناحية الدين - عقابه وغضب الله عليه . ولكن ابن عربي لا يقول بالعقاب ، ولا بغضب الله إلا من ناحية أنه مجرد اسم أطلق عليه بإزاء العبد العاصي . إن منطق مذهبه في الجبر لا يسمح إلا بهذا وإلا تناقض مع نفسه ، فإن العالم الذي تصور كل ما يجري فيه خاضعاً لطبيعة وجوده لا يمكن أن يكون به متسع لغضب الله ورضاه . وقد صرح نفسه بذلك في الفص السابع عند ما قال : والسعيد من كان عنده مرضياً ، وما نتم إلا من هو مرضى عند ربه (أى الاسم الذي يتجلى فيه) . قارن التعليق الرابع على هذا الفص .

أما تقابل الأسماء - وقد أشار إليه فيما مضى بتقابل الحضرتين - فراجع إلى أن الوجود الواحد الذى هو الحق، يتجلى في صور أعيان الممكنات كل أنواع التجلى الممكنة ويظهر فيها بكل أنواع الأسماء المتقابلة . ولهذا لا تحدّد الجبرية التى يقول بها ابن عربى الوجود المقيد وحده (الخلق) بل الوجود المطلق أيضاً (الحق) : وهذا ظاهر في قوله : « فحقيقته (حقيقة سر القدر) تحكم في الوجود المطلق والوجود المقيد ، لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها التعمدى وغير التعمدى » .

(٧) « مطلب العزير » .

لما مر عزير بيوت القدس (أورشليم) بعد أن هدمه «نبوخذنصر» ورأى القرية خاوية على عروشها صاح قائلاً : « أئنّى يحى هذه الله بعد موتها ؟ » (قرآن س ٢ آية ٢٦١) ، فأمانه الله مائة عام ثم بمته وطلب منه أن ينظر إلى طاممه الذى لم يفسد، وإلى حماره الذى مات وبلى فلم يبق منه إلا عظامه ، فإذا به يرى الجمار وهو ييمت حياً وتكسى عظامه باللحم . هذه هى القصة كما وردت في القرآن ، ويفهم منها عادة أن عزيراً قد داخله الشك وتملكه العجب من بمت أورشليم الخربة وأهلها إلى الحياة مرة أخرى، فأراه الله بمت الأجسام رأى العين فيما فعل بجماره .

ولكن ابن عربى لا يفهم أن هذا كان مطلب عزير ؛ فعزير - في نظره - لم يشك في إحياء الله الموتى ولم يستعظم ذلك على الله ، وإنما أراد أن يعرف سر القدر في الخلق : أى أراد أن يعرف كيف خلق الله الخلق وأخرجه إلى الوجود ، لا كيف يحيى ميتاً أو أمواتاً بالذات ، وأراد أن يعرف ذلك عن طريق الوحي وهو الطريق الذى يتلقى به الأنبياء علمهم من الله . وبعبارة أخرى أراد عزير أن يقف على أحوال الممكنات في أعيانها الثابتة في العلم الإلهى القديم - أو بلغة ابن عربى نفسه - أراد أن يعرف « مفاتيح الغيب » التى لا يعلمها إلا الله وحده بدليل قوله : « وعنده مفاتيح الغيب

لا يعلمها إلا هو» (قرآن س ٦ آية ٥٩) . ولذلك لم يجبه إلى طلبه حيث لا إجابة على مثل ذلك، إذ لا وسيلة إلى العلم به عن طريق الوحي . وكل ما أجيب به كان برهانا عمليا في كيفية إحياء الله الموتى ، تنبيهاً لعزير بأن يقلع عن مطلبه الأصلي . ولكنه ألح في السؤال حتى عاتبه الله - كما ورد بذلك الخبر - بقوله له : « لئن لم تنته لأحون اسمك من ديوان النبوة » لأن طريق الأنبياء إلى العلم هو الوحي - أى ولأثبتن اسمك في ديوان طائفة أخرى هي أصحاب الكشف والذوق الذين خصهم الله بالعلم بمثل ذلك . فكأنه أراد بهذا العتاب تنبيهه عزير إلى أن مثل هذا الطلب لا ينبغي أن يكون من نبي ولا أن يصدر منه على هذه الصورة ، لأن ذلك ليس من علم الأنبياء ، بل هو من علم الله الذي قد يطلع عليه من شاء من خاصة أوليائه بطريق الكشف لا الوحي .

على أن العتب قد وقع على عزير من طريق آخر ، وذلك أنه أراد أن يقف على سر الخلق أى حال تعلق القدرة الإلهية بالوجودات ، ولا ذوق لغير الله في ذلك إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة . فكأنه بهذا السؤال أراد أن يكون له ما لله : أى أراد أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق . ومما يدلنا على أنه طلب هذا المطلب المستحيل إلحاحه في السؤال بعد أن أراه الله كيفية إحياء الموتى ، ولو أنه أراد معرفة هذه الكيفية لاكتفى بالدليل العملي الذي أظهره الله له ، ولكنه تمادى في السؤال فعاتبه الله .

(٨) « واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام » .

أعظم ما يمتاز به الولي المسلم في نظر ابن عربي هو تحققه بالوحدة الذاتية مع الحق ، وفناؤه التام فيه ، وإدراكه ذوقاً أن الكثرة الوجودية عين الوحدة . هذه أيضاً هي صفات « الإنسان الكامل » عنده ، ولذلك كانت الولاية صفة عامة أو قدراً مشتركاً بين أفراد الإنسان الكامل جميعهم ، لا فرق في ذلك بين ولي أو نبي أو رسول . كل هؤلاء يجمعهم عنصر واحد هو عنصر الولاية - بالمعنى الذي أسلفناه - وتفرقهم صفات

أخرى يمتاز بها كل منهم عن الآخر، وهي صفات عارضة لا تتناقى مع جوهرهم الذى هو الولاية . فالنبي ولى اختص إلى جانب ولايته بالقدرة على الإنباء والإخبار بالمغيبات؛ والرسول ولى اختص إلى جانب ولايته بتبليغ رسالة إلهية إلى الناس . والولى ولى وحسب، ولو أنه يستطيع هو الآخر أن يطلع على عالم الغيب فى بعض أحواله، ولكن ليس له هذا المقام بين الناس .

والولاية - بهذا المعنى - لا تنقطع ما دام فى الناس من يصل إلى مقامها ، بينما تنقطع الرسالة والنبوة الخاصة ؛ بل إنهما قد انقطعا فعلا بموت النبي محمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء والمرسلين الذى قال «لانى بعدى» : أى لا نبى بعده مشرعاً أو مشرعاً له ولا رسول : والنبي المشرع هو الرسول مثل موسى وعيسى ومحمد ، والمشرع له هو الداخل فى شريعة مشرّع . مثل أنبياء بنى إسرائيل .

يقول ابن عربى «وقد قسم هذا الحديث ظهوراً وأولياء الله» لأن الكاملين من الأولياء لا يريدون أن يتسموا باسم من الأسماء الإلهية تحميلاً لعبوديتهم الخالصة ، واسم «الولى» من الأسماء التى أطلقها الحق على نفسه فى مثل قوله تعالى : «الله ولى الذين آمنوا» وقوله : «وهو الولى الحميد» . فلم يبق للكاملين إذن اسم يختصون به دون الحق لا تقطاع اسمى النبوة والرسالة ، بل لم يبق لهم سوى اسم الولى الذى يشاركون فيه سيدهم وهذا عزيز عليهم ، لأن مقامهم الحقيقى الجدير بهم هو مقام العبودية الخالصة وما يلزمها من صفات .

(٩) « فإذا رأيت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع فن حيث هو ولى وعارف » .

المراد بالنبي هنا أى نبى كان ، وقد سبق أن ذكرنا أن كل رسول وكل نبى هو إلى جانب رسالته أو نبوته ولى . فإذا رأيت نبياً من الأنبياء يتكلم بكلام لا وجود له ولا أصله فى الشرع الخاص الذى يتبعه ، فإمّا يأتيه علمه بما يتكلم فيه من جهة

ولابته لامن جهة نبوته . وبعبارة أخرى يريد ابن عربي أن يقول إن هذا العلم هو من علم الوراثة ، ككلام الصوفية في التخلق بأخلاق الله وكلامهم في قرب النوافل والفرائض وفي مقام التوكل والرضا والتسليم والفناء والتوحيد والجمع والفرق وما شاكل ذلك مما يمكن إدخاله تحت « الرهبانية » التي قال الله فيها إن أتباع عيسى ابن مريم ابتدعوها ولم يكتبها الله عليهم . ولكن الرهبانية ليست قاصرة على المسيحيين ، فإن في الإسلام ما يوازيها وهي تعاليم الزهاد والصوفية ، وكلها مستمد - في نظر الصوفية - من العلم الباطن الذي ورثوه عن صاحب هذا العلم وهو محمد عليه السلام : فإن محمداً كان له في زعمهم علمان : علم بظاهر الشرع وهذا هو الذي أوحى الله به إليه ، وعلم بباطن الشرع ورثته أولياء المسلمين من بعده .

على هذه النظرية التي شرح فيها ابن عربي ماهية الرسالة والنبوة والولاية بنى دفاعه عن الرهبانية والتصوف ، ونظر إلى تعاليم الصوفية على أنها جزء من تعاليم الإسلام بمعنى أعم من المعنى الذي يفهمه الناس عادة - لا الإسلام الذي يحتوي قواعد الشرع المنزل وحده ، بل الإسلام الذي يحتوي هذه ، كما يحتوي علم باطن الشريعة الذي أشرق في قلب النبي من عالم الغيب بلا وساطة ، وانكشف له من حيث هو ولي لامن حيث هو نبي ، والذي ما زال ينكشف في قلب كل ولي مسلم من بعده .

ويظهر لي أنه لا تناقض مطلقاً بين هذه النظرية وما ذكره القرآن عن الرهبانية التي ابتدعها المسيحيون ، بل أرى - على العكس من ذلك - أن نظرية ابن عربي تفسر لنا الآية القرآنية المشككة التي وردت فيها الإشارة إلى الرهبانية تفسيراً معقولاً (راجع القرآن س ٥٧ آية ٢٧) . فالقرآن يقول إن الرهبانية نظام ابتدع ابتداءً ولم يكتبه الله على أصحابه : ومعنى هذا أنه لم يكن في وقت من الأوقات جزءاً من شرع منزل . ألا يمكن أن يكون هذا الابتداع من عمل قلوب الأولياء ، وراجعاً إلى طبيعة بواطنهم كما يقول ابن عربي ؟ بل إنه لينذهب إلى أبعد من ذلك كما يدل عليه

الفص فيما بعد ، فيضع العلم الباطن في درجة أعلى من علم الشرع الذي هو علم الظاهر كما فعل أوائل الصوفية ، ويمتبر أي رسول من حيث هو ولي أمم وأكل منه من حيث هو رسول أو نبي : أي أن الولي فوق الرسول والنبي في شخص واحد ، لأن مطلق ولي أفضل من مطلق نبي أو رسول كما فهم بعض الكتاب خطأ .

(١٠) « والولي اسم باق لله تعالى ، فهو لمبيده تخلقاً وتحققاً وتعلقاً » .

« الولي » اسم من أسماء الله كما قلنا ، ولكنه يطلق على العبد أيضاً إذا اكتملت فيه صفات الولاية ووصل إلى مقامها . وأخص صفات الولاية الإسلامية في نظر ابن عربي هي الفناء في الله والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . فإذا وصل الصوفي إلى هذا المقام فقد وصل إلى غاية الطريق الصوفي كما رسمه متصوفه وحدة الوجود ، وحق له أن يسمى نفسه لا باسم الولي وحده ، بل بأى اسم من الأسماء الإلهية . وللغناء عندهم درجات لكل منها اسم خاص : فإذا فنى الصوفي عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سموا ذلك تخلقاً ، وإن فنى عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق ، سموا ذلك تحققاً ، وإن بقى بعد الغناء ، وعرف أن لا وجود له ولا قوام إلا بالله وحصل في مقام القرب الدائم منه ، سموا ذلك تعلقاً .

ولكن ابن عربي قد استعمل هذه الألفاظ الثلاثة استعمالاً آخر في رسالة في «شرح أسماء الله الحسنى»^(١) . فأضاف هذه الصفات إلى الأسماء ذاتها لإلى المتصفين بها ، أو اعتبرها دلالات مع نسب ثلاث بين الحق والخلق ، أو بين الواحد والكثرة . فالتخلق هو نسبة كل اسم من الأسماء الإلهية إلى الخلق : أي ظهوره وتجليه في الكثرة الوجودية . والتحقق هو دلالة على الحق (الله) من حيث ذاته . أي أن التخلق يشير إلى جهة الكثرة في حين أن التحقق يشير إلى جهة الوحدة . أما التعلق فهو دلالة الأسماء الإلهية على النسبة بين الحق والخلق . فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية

(١) مخطوط بالمكتبة الهندية بلندن 1-22 fol. 658 Loth

في جملتها قلنا إن التخلق إشارة إلى ناحية القابلية فيها ، والتحقق إلى ناحية الفاعلية،
والتملق إلى النسبة بين الاثنين ؛ فإن التعلق هو الوسيلة التي بها يصير ما بالقوة
موجوداً بالفعل .

(١١) « إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية » .

لما كان كل نبي وكل رسول ولياً ، كانت النبوة والرسالة مرتبتين خاصتين تلحقان
بالولاية وتزولان عنها بزوال أسبابهما ، كما تزول عن الملك صفة الملكية فيرجع إلى
ما كان عليه . والنبوة والرسالة من شئون هذا العالم لاتصال أصحابهما به . أما الولاية
فلا صلة لها بشأن من شئون العالم ، ولذلك لم يكن لها زمان دون زمان . وسواء
فهمنا خطاب الله لـعزير في قوله : « لئن لم تنته لأحسون اسمك من ديوان النبوة » بمعنى
الوعد أو بمعنى الوعيد ، فإن النبوة - وهي إحدى مراتب الولاية - مقضى عليها
بالانقطاع لأنها من الصفات التي تزول عمن يتصفون بها . أما الولاية فلا زوال لها .
فاذا أخرج هذا الخطاب الإلهي مخرج الوعد، دل على أن الله تعالى أبقى على عزير مرتبة
الولاية التي هي مرتبة جميع الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي لا تشريع فيها .

(١٢) « لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين » .

لما ذكر أن لا شرع ولا تكليف في الدار الآخرة ، قيده بأن ذلك لا يكون بعد
دخول الخلق الجنة أو النار . أما قبل الدخول في الدارين فسيكون في الآخرة تشريع
وتكليف لأصحاب الفترات وصغار الأطفال والمجانين ، وتكليف لبعض الخلق بالسجود
بين يدي الله كما يدل عليه قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود
فلا يستطيعون » .

أما الأطفال فسيحشرهم الله في دور الرشد ، وأما المجانين فسيرد إليهم صوابهم
ثم يجمع الجميع في صعيد واحد ويرسل إليهم رسول من أفضلهم يأتي لهم بنار عظيمة
ويطلب إلى من آمن به منهم أن يلقي بنفسه فيها ، فيطعمه بعضهم ويقتحم هذه النار

ويعصاه البعض الآخر . فمن امثله أمره منهم ورمى بنفسه فى النار وجدها برداً وسلاماً
كثار إبراهيم واستحق بطاعته الجنة : ومن عصاه استحق العقوبة بنار جهنم .

هذا لسان أهل الظاهر يردده ابن عربى فى كتابه من غير أن يحاول وضع تأويل
باطنى عليه ، ولكن لا بد لنا من تأويل عباراته وإلا وقع فى تناقض صريح لأنه
قرر فى مواضع أخرى من هذا الكتاب ما يفهمه من معنى الدار الآخرة ومعنى الجنة
والنار والثواب والعقاب وما إلى ذلك .

إذا كانت الدار الآخرة فى مذهبه ليست إلا الحال التى يكون عليها الموجود بعد
اختفاء صورته وظهوره بصورة أخرى ؛ وإذا كانت الجنة والنار ليستا سوى مقامين
من مقامات المعرفة بحقيقة الوجود ، فماذا يأتى يقصد بالأطفال والمجانين وبمحرشم
على النحو الذى وصفه ، أمام نبي يدعوهم إلى اقتحام نار أعدها لاختبار إيمانهم به أو
تكذيبهم له ؟ إننى لا أرى مخرجاً من التناقض الذى يوقمه فيه أخذ هذه العبارات
على ظاهرها إلا أن نفترض أن الأطفال والمجانين رمز للقاصرين عند تحصيل المعرفة
الكاملة بالحق ، وأن النبي الذى يرسل لهم يوم القيامة رمز للشخص الذى يرشد هؤلاء
الضالين إلى معرفة الطريق المؤدية إلى الله - أو هو رمز للصوفى العارف الذى يرشد
مريديه ، وأن النار التى يدعوهم إلى اقتحامها رمز للطريق الصوفى الشاق الذى يطالبهم
بالدخول فيه ، فإذا سلكوه فازوا بالمعرفة التى هى جنتهم ، وإذا أبوا الدخول فيه شقوا
بالجهل الذى هو نارهم .

الفصل الخامس عشر

(١) « الحكمة النبوية في الكلمة العيسوية » .

يظهر أن السبب في نسبة الحكمة النبوية إلى عيسى واختصاصه بالنبوة أكثر من الرسالة ، هو ما ورد في القرآن من الآيات التي تنص على نبوته منذ ولادته حتى أنطقه الله بما يثبت ذلك وهو لم يزل بعد في المهد صبيغاً . قال عيسى يخاطب قومه ويدافع عن أمه التي حام شك الناس حولها : « إني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً وجماعتي مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً » (قرآن س ١٩ آية ٣٢) .

هذا من ناحية : ومن ناحية أخرى يعتقد المسلمون أن عيسى سينزل من السماء آخر الزمان ويحكم في الناس بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ويميد الإسلام إلى سيرته الأولى : أي أنه سيكون نبياً تابعاً لا نبياً رسولاً ولا مشرعاً . وهذه هي النبوة العامة أو النبوة المطلقة التي تختلف عن النبوة الخاصة التي هي نبوة التشريع . ولهذا يعتبره ابن عربي خاتم الأنبياء : أي خاتم من تكون لهم هذه النبوة العامة . أما خاتم الأنبياء المرعين فمحمد عليه السلام .

على أن عيسى - إذا نظر إليه من ناحية حياته في هذه الدنيا - قد كان نبياً رسولاً ، لأن كل رسول له إلى جانب رسالته صفتا النبوة والولاية كما ذكرنا . وجانب النبوة فيه يختلف عن جانب الرسالة وينحصر في قدرته على الإخبار بما هو في عالم الغيب ، تلك القدرة التي تظهر في كل نبي عند سن الأربعين . ولا يتردد ابن عربي في أن يسعى تلك النبوة العامة التي هي قدر مشترك بين الأنبياء والرسل جميعاً بالاسم

الذى أطلقه عليها الغزالي وهو النبوة المكتسبة ؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيرى أن في إمكان الأولياء اكتساب هذه القوة بعد وصولهم إلى درجة خاصة في معراجهم الروحي (راجع الفتوحات ج ٢ ص ٣ ، ٤) .

(٢) « عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين » الآيات الثلاثة الأولى .

يفهم البيتان الأولان من هذه الآيات بمعنى الاستفهام ، ولكن الأفضل أن يفهما بمعنى الإخبار وأن تفهم « أو » الواردة في الشطر الأول من البيت الأول بمعنى « و » لأنه يريد أن يقرر أن طبيعة المسيح ركبت على هذا النحو - أي ركبت من مادة محققة هي ماء مريم ومن روح هي روح جبريل المبر عنها بالنفخ . وبؤيد هذا التفسير مايلي من نصوص الكتاب فيما بعد . فابن عربي لا يتساءل عما إذا كانت كلمة الله قد تكون منها المسيح في صورة مادية بحتة - هي ماء مريم ؛ أو في صورة روحية بحتة هي النفخ المذكور ؛ وإنما يريد أن يضع أمامنا نظريته الخاصة في طبيعة المسيح ، وهي نظرية لا تخلو حقاً من طرافة وغرابة معاً . تكون المسيح - في رأيه - من عنصرين أحدهما مادي وهو ماء أمه والآخر روحي وهو كلمة (روح) الله التي ألقاها جبريل إلى مريم بواسطة النفخ بعد أن تمثل لها في صورة البشر السوي .

أما كلمة « الذات » الواردة في الشطر الأول من البيت الثاني فيمكن أن تؤخذ على أنها ذات المسيح أي مادة جسمه ، أو ذات أمه التي تكون فيها . ومعنى تطهيرها من الطبيعة تخليصها من شوائب الطبيعة التي تعرضها للفساد . فكأنه يريد أن يقول إن جسم المسيح ولو أنه طبيعي ، إلا أنه غير عنصرى لأن الأجسام الطبيعية نوعان : عنصرية كالأجسام الأرضية ، وغير عنصرية كالأجرام السماوية وكجسم عيسى لهذا السبب قد طالت إقامة عيسى في العالم ولم يمت جسمه الفساد الذي يصيب الأجسام

الأرضية الأخرى، وستطول إقامته في السماء حتى ينزل إلى الأرض آخر الزمان ويحكم بشرع محمد كما ذكرنا .

وقد وردت كلمة « سجّين » في القرآن (في س ٨٣ آية ٧ ، ٨) بمعنى الكتاب المرقوم الذي أحصى فيه الله أعمال الفجار . ولكنها مشتقة من سجن على رأى أبي عبيدة ، واستعملت بمعنى « جهنم » أو واد خاص بالفجار فيها ، أو كتاب الفجار الذي سيطلعهم الله عليه في جهنم وغير ذلك . ولكن مما لاشك فيه أن ابن عربي يستعملها بمعنى السجن تجريباً على عادة الصوفية والفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا بنظرية أفلاطون في طبيعة الجسم والنفس ، فنظروا إلى الطبيعة (البدن) على أنه سجن النفس وجحيم المؤمنين في هذه الدنيا .

(٣) « روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات وأنشا الطير من طين »

يذهب الفلاسفة المسلمون الذين تأثروا بنظرية أفلاطون في الفيوضات إلى أن أول ما فاض عن « الواحد » هو « العقل الأول » ثم تواتت الفيوضات بحد ذلك في نظام تنازلي حتى انتهى الأمر بالعقل الفعال آخر العقول ومبدأ الحياة الناطقة في كل ما يمتد إلى عليه فلك ما تحت القمر . فالعقول البشرية في نظرهم ليست سوى تعينات أو صور للعقل الفعال : تهبط على الأجسام وتبقى بها زمناً محدوداً ، فإذا فارقتها رجعت إلى أصلها واتصلت به . أما فلاسفة الصوفية فلم يصوروا المسألة هذا التصوير بالرغم من استعمالهم ألفاظ الفيض والصدور وما إليها . فذهب ابن عربي على الأقل - وهو في مقدمة المذاهب الصوفية الفلسفية في الإسلام - يحمل طابع وحدة الوجود التي لأرى أنها تتفق تماماً مع نظرية الفيوضات الأفلاطونية . نعم يستعمل كلمة الفيض وما يتصل بها من اصطلاحات ، وقد يذكر فيوضات أفلاطون بأسمائها وعلى النحو الذي ذكره هذا الفيلسوف ، ولكن للفيض عنده معنى يختلف تماماً عن معنى أصحاب الأفلاطونية الحديثة كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فالوجود فائض عن « الواحد » - على مذهبه -

بمعنى أن «الواحد» متجلىّ في صور أعيان الممكنات التي لا تنتهي : كان ذلك منذ الأزل وسبق كذلك على الدوام . لم يجد ابن عربي وأصحابه إذن حرجاً - كما وجد الفلاسفة المشاءون من المسلمين - في القول بأن الكثرة قد صدرت عن الواحد بالمعنى الذي ذكرناه : أى أن الواحد قد ظهر بصور الأعيان المتكثرة في الوجود الخارجي . ولم يأخذ بالقاعدة التي أخذ بها المشاءون وجعلوها أساساً لمذهبهم، وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، بل قال إن الواحد قد صدر عنه العقل الأول كما صدر عنه الأرواح المهمة وأرواح الكاملين من الخلق كالأنبياء والأولياء ، بل وروح كل موجود (وليس في الوجود إلا ماله روح) . بعبارة أخرى صدر عن الواحد الحق كل شيء ، لأنه حقيقة كل شيء والمتجلى في كل شيء .

فالمسيح الذي هو روح من الله صدر عن الله بهذا المعنى : أى أن الله قد تجلى في صورته كما تجلى في صور مالا يحصى من الممكنات الأخرى؛ وليس كما يقول القيصري إنه صدر عن الله لأنه في الصف الأول من الأرواح التي صدرت مباشرة عن الله ، بينما صدر غيره من الأرواح عن الله بوساطة العقل الأول أو العقول الكونية الأخرى . وفي هذا التأويل معنى من الأفلاطونية الحديثة لا تحتمله فلسفة ابن عربي العامة ولا يتفق مع ما سيرد من النصوص في هذا الفصل .

ومن كون المسيح روحاً من الله ، أو من كونه مجلى من المجال الإلهية التي لا تحصى ، كانت له القدرة على الخلق وإحياء الموتى وغير ذلك مما لا ينسب عادة إلا إلى الله . والحقيقة أن نسبة هذه الأعمال إلى المسيح شيئاً من التجوز ، لأن الخالق على الإطلاق والمحيي على الإطلاق هو الله ، ولم يكن في هذه الحالة سوى الله في الصورة الميسوية الخاصة .

(٤) « جبريل عليه السلام وهو الروح » .

ليس من الغريب أن يكون لجبريل في مذهب ابن عربي شأن آخر غير شأن

جبريل الملك الموكل بالوحى ، فقد أشرنا فيما مضى إلى أنه يرى أن الوحى تلقأى
ينكشف للموحى إليه من ذاته، حيث لا يحتاج لوساطة ملك أو غيره (الفص السابع :
التعليق المباشر) .

جبريل عنده هو مبدأ الحياة فى الكون : هو الروح الكلى المنبث فى الوجود
بأسره على ما فى الموجودات من تفاوت فى درجات الحياة ومقدرتهم على الظهور
بمظاهرها . وليس فى الوجود - فى مذهبه - إلا ما هو حى وما هو ناطق ، وإن كنا
قاصرين عن إدراك هاتين الناحيتين فى كثير من الموجودات . فىجب إذن ألا نسارع
إلى إنكار وجودها فى بعض الكائنات لأننا نمجنا عن إدراكهما فيها عن طريق
المقل أو الحس .

فجبريل ليس إلا الحق ذاته متجلىاً فى صورة ذلك الروح الكلى ؛ وما ظهر منه
فى أى موجود من الموجودات هو « لاهوت » هذا الموجود أو جهة الحق فيه : كما أن
الصورة التى يظهر فيها هى ناسوته^(١) أو جهة الخلق فيه . وإن شئت ققل إن الروح
والمادة هما وجها الحقيقة الوجودية اللذين أطلقنا عليهما اسم الحق والخلق ، أو الباطن
والظاهر فيما سبق . وهذه نظرة إلى الحق لا من ناحية إطلاقه وتنزعه عن الخلق ،
بل من ناحية تعينه ووجوده فيه . فهو تلك القوة التى لا تطأ شيئاً فى الوجود إلا
دبت فيه الحياة، وهو الذى قبض السامرى قبضة من أثره وصنع منها عجل بنى إسرائيل،
وهو الذى نفخ فى مريم فولدت عيسى عليه السلام .

(١) يستعمل ابن عربى كلمة اللاهوت للدلالة على « ذلك القدر من الحياة السارية فى الأشياء »
والناسوت « للحل القائم به الروح » وقد استعمل الاصطلاحين من قبله الحلاج كما استعمل كلنى
الطول والعرض . قارن الفتوحات ج ١ ص ٢١٩ حيث يشرح ابن عربى نظرية الحلاج . على أن
كلمة الروح قد تطلق مجازاً على الناسوت من ناحية أنه محلها الذى تقوم به .

وليس من الخطأ أن نقول إن هذا الروح المعبر عنه بجبريل يشبه من بعض الوجوه النفس الكلية التي قال بها أفلوطين ، ولكن من الخطأ أن نفعل الفرق الذي أشرنا إليه مراراً بين منزلة جبريل في مذهب ابن عربي ومنزلة النفس الكلية في مذهب أفلوطين في الفيوضات .

وبالرغم من تصوير المسألة هذا التصوير الفلسفي يأبى ابن عربي وأتباعه إلا أن يتعلموا على جبريل بعض الصفات غير الفلسفية ويعينوا له مكاناً خاصاً من الوجود . فهم يقولون إنه هو المدبر للأفلاك السبعة وكل ما يوجد فيها، وإن مقامه سدرة المنتهى (قرآن ٥٣ آية ١٤) التي هي صورة الفلك السابع . وهذا مخالف لما ذهب إليه الفلاسفة الإسلاميون من أن لكل فلك نفساً أو عقلاً يديره وأن آخر العقول - وهو العقل الفعال - هو الذي يدير فلك ما تحت القمر أو فلك الكون والفساد^(١) .

(٥) « فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي » .

لما تمثل جبريل لمريم في صورة البشر السوي - ولم يكن في الحقيقة إلا صورة من خلق خيالها كما يقول ابن عربي - خافت واستعازت بالله منه وتوجهت بكل ما فيها من جمية روحية إلى الله، فحصل لها حضور تام معه، فَنِدَّتْ فيه عن نفسها وكانت على أتم اعتماد لقبول الكلمة الإلهية التي هي روح عيسى أو حقيقته . وليس وصف عيسى بالكلمة اختصاصاً له، فإن كل موجود كلمة من كلمات الله التي لا تنفذ كما قال عز وجل « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً » . فعمسى إحدى هذه الكلمات : أما الكلمة بالالف واللام فاسم يقصره

(١) يقول الفاشاني : وأما روح فلك القمر الذي سماه الفلاسفة العقل الفعال فالمرءاء (الصوفية) يسمونه اسماعيل وهو ليس باسماعيل النبي عليه السلام بل هو ملك مسلط على عالم الكون والفساد من أعوان جبريل وأتباعه وليس له حكم فيما فوق فلك القمر كما لا حكم لجبريل فيما فوق السدرة « شرح الفصوص ص ٢٥٩ - ٢٦٠ » .

ابن عربي على الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي الذي يصفه بجميع الصفات التي يصف بها المسيحيون الكلمة (المسيح) في نظريتهم .

أما إلقاء الكلمة الإلهية إلى مريم فعناه ظهور الكلمة الإلهية في مظهر خارجي بالصورة العيسوية كما ينقل الرسول كلام الله لأمته بأن يصوغ المعاني العقلية التي لا صورة لها ولا جرم في صورة ألفاظ خارجية تسمع وتقرأ .

(٦) « فَسَرَتْ الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن

ماء متوهم من جبريل » .

لم يجد ابن عربي صعوبة في تعليل لاهوتية المسيح ، ولكن الصعوبة التي واجهته كانت في تعليل ناسوتيته ، لأن المسيح في نظره كما هو في نظر المسلمين جميعاً إنسان بكل معاني الكلمة : له جسم كسائر الأجسام بالرغم من أنه لم يكن له أب بشري . حاول ابن عربي أن يعال هذه الظاهرة الغريبة فوضع لها تفسيراً أعتقد أنه لم يسبق إليه وقرَّب ما أمكنه التقريب بين ولادة المسيح الشاذة والقانون الطبيعي العام ؛ وبين تكوين جسد المسيح وتكوين غيره من الأجساد .

يقول إن عيسى لم يكن له أب من البشر فلم يتكون جسده من امتزاج ماء ذلك الأب بماء أمه على نحو ما تجرى به العادة ، ولكن لما ظهر جبريل لمريم في صورة بشرية وأخبرها بأنه رسول من عند الله جاء ليهب لها غلاماً زكياً ، سرت فيها الشهوة لما توهمت أن هذا الشاب الجميل يريد موافقتها وجرى ماؤها . وفي هذه اللحظة نفخ جبريل فيها روح الله فامتزجت رطوبة النفخ التي هي الماء المتوهم بمائها الحقيقي وتكوّن جسد عيسى . ولم يكن ذلك النفخ سوى الروح الإلهي الذي مسّ ماء مريم فسرت فيه الحياة .

ولا يرى القيصري (شرحه على الفصوص ص ٢٥٢ - ٣) أن تولد الولود من

ماء المرأة وحدها أمر مستحيل لاحتمال وجود جراثيم اللقاح فيها . وعدم جريان العادة

بذلك لا ينهض دليلاً عنده على استحالته .

(٧) « وبمحمّل أن يكون العامل فيه « تنفخ » فيكون طائرًا من حيث صورته الجسمية الحسية » .

يبحث عن العامل في المجرور « بإذن الله » في قوله تعالى في حق عيسى « وإذ نخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني » : هل هو « يكون » فيكون المعنى « فيكون بإذن الله طيراً » ؛ أو « تنفخ » فيكون المعنى « فتنفخ فيه بإذن الله فيكون طيراً ؟ » بعبارة أخرى هل كان خلق الطير من الطين من عمل عيسى بواسطة النفخ الذي أذن الله له به ؛ أم كان الخلق بإذن الله ولم يكن لعيسى فيه سوى النفخ ؟ إذا قلنا إن عيسى لم يكن سوى أداة في الخلق من حيث إنه سوى الطين في صور كهيئة الطير ونفخ فيها ، وإن الخالق في الحقيقة هو الله ، كان قولنا هذا أشبه بقول الأشاعرة في خلق الأعمال أو أشبه بنظرية ديكرت وميلرانس في تفسير الحركة ، وهي النظرية المعروفة بنظرية المصادفة Occasionalism : ولكن هذا تفسير لا يتمشى مع الروح العامة لمذهب يقول بوحدة الوجود . وإذا قلنا إن خلق الطير من الطين كان من عمل عيسى نفسه ، لزم أن يكون تحقق هذا الفعل راجعاً إلى أن الله أمره بالنفخ في الطير المصور في الطين . والتفسير الصحيح المتمشى مع مذهب المؤلف هو أن الخالق للطير من الطين هو الله المتجلى في الصورة العيسوية ، والذي صدر عنه كل ما صدر عن عيسى من الأعمال الخارقة للمادة كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغيرها : أي أنه ليس في الأمر ثنوية كما يذهب إليه الأشاعرة وأصحاب مذهب المصادفة : خالق يفعل كل شيء ، ومحل يظهر فيه فعل الخلق ، أو إنسان يظهر على يديه ذلك الفعل . كما أن الخلق لم يكن لعيسى مستقلاً عن الله .

ويذهب القيصري إلى أن خلق الطير من الطين كان من فعل عيسى نفسه وأنه كان من جملة المعجزات التي ظهر بها في قومه . وإذا كان كذلك فلا يكفي أن يكون

عيسى قد صنع أجسام الطير من الطين ، وأنه نفخ فيها، في حين أن الذى خلق الطير الحقيق منها هو الله، لأن هياكل الطير الطينية ليست طيراً والمنصوص عليه هو أن عيسى خلق طيراً . ولذلك يعمد الضمير في قوله « من حيث صورته الجسمية » إلى عيسى نفسه لا إلى الطير : أى أن الطين صار طيراً بواسطة نفخ عيسى الصادر عن صورته الجسمية المحسوسة - لا أن الطين صار طيراً من حيث صورته الجسمية المحسوسة . ولكنى أرى أن القيصرى في نسبته الخلق إلى عيسى ، مهما كان فيه من تأييد لمجزته ، قد خرج على روح مذهب ابن عربى في وحدة الوجود .

(٨) « ولو أتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان -

إذ لا يخرج عن طبيعته الخ » :

إن السر في أن عيسى أحيا الموتى وخلق من الطين طيراً - بالمعنى المتقدم - وهو في صورة بشرية ، يرجع إلى أن جبريل الروح تمثل لأمه مريم في صورة بشرية ، ولو أنه أتى إليها في صورة أخرى لما كان عيسى ليستطيع أن يفعل ما فعل إلا إذا ظهر هو الآخر بهذه الصورة لأن جبريل كان له بمثابة الأب والولد سر أبيه .

أما أن جبريل لا يخرج عن طبيعته فمناه أنه لا يتجاوز في عمله - من حيث هو مبدأ الحياة في عالم الكائنات الحية - الفلك السابع أو سدرة المنتهى التى هى حد الفلك السابع : وهو آخر الأفلاك في العالم الطبيعى .

جبريل يستطيع الظهور بأية صورة شاء من صور الأفلاك السبعة بما في ذلك فلك الأرض ، بل يستطيع أن يظهر في صورته النورية المحضنة الخارجة عن العناصر والأركان ، ولكنه لا يستطيع أن يتعدى حدود الطبيعة : إذ ليس وراء الطبيعة إلا الواحد الحق المنزه عن جميع الصفات .

والطبيعة طبيعتان : نورية وعنصرية : أو طبيعة عنصرية وطبيعة غير عنصرية ، وهى تفرقة أخذها مفكرو الإسلام عن أرسطو الذى ميز بين الطبيعة الأثيرية التى

هي مادة الأفلاك ، والطبيعة المنصرية التي هي مادة عالم الكون والفساد . فإذا قلنا إن جبريل يستطيع أن يظهر بأية صورة في عالم الطبيعة بناحيته ، كان معنى هذا أنه مبدأ الحياة السارى في كل صورة من صور هذا العالم .

(٩) « ولذلك نُسبُوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتي

بصورة بشرية عيسى » .

لما أحيا عيسى الموتي وخلق الطير من الطين وأتى بنير ذلك من الأمور الخارقة للمادة، ذهب الناس في أمره مذاهب شتى . فمنهم من قال بجول الله فيه فنسب كل هذه الخوارق إلى الله « المستور » خلف الصورة الميسوية : وهذا هو الكفر في نظر ابن عربي إذ الكفر معناه « الستر » . والإشارة هنا إلى قوله تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم » .

ولكن بأي معنى ، ومن أي وجه كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم ؟ يقول إنهم لم يكفروا بقولهم إن الله هو المسيح ، ولا بقولهم إن المسيح هو عيسى ابن مريم، ولكنهم كفروا بالقولين معاً : أي بقولهم إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم وحده دون غيره . فكفرهم راجع إلى قولهم بالحلول : أي سترهم الحق وراء الصورة الميسوية وقولهم إنه حالٌّ في هذه الصورة دون غيرها : مع أن الحق لم يحل في صورة المسيح ولا في غيرها، وإنما تجلّى في كل صورة من صور الوجود بما فيها صورة المسيح . وقد كان السبب في كفرهم جهالهم بطبيعة الوجود وتقييدهم الحق بصورة معينة مع أنه منزّه عن التقييد ، إذ لا صورة من صور الوجود أحق به من غيرها .

(١٠) « وكان النفخ من الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من

حدّھا الذاتی » ،

ظهر جبريل لمريم في صورة بشرية ثم نفخ فيها كلمة الله : أي أنه كان في هذه

الصورة ولا نفخ . فالنفخ إذن ليست جزءاً من حد البشر ولو أنه يصدر عنه . أى أن ظهور جبريل في صورة بشرية شيء ونفخه في مريم بهذه الصورة شيء آخر . كذلك الحال في ظهور الحق في صورة عيسى ؛ فإنه لا يلزم منه أن تكون الألوهية التي هي صفة ذاتية للحق صفة لهذه الصورة الخاصة . أى أن تجلي الحق في أية صورة من صور الوجود شيء وكونه عين هذه الصورة شيء آخر : أو أن الألوهية ليست جزءاً من حد الصورة التي يتجلي فيها الله ، كما أن النفخ ليس جزءاً من حد الصورة البشرية التي ظهر فيها جبريل . كان النفخ إذن من جبريل الروح لا من الصورة التي ظهر فيها . ولهذا ينسب النفخ إليه لا إليها ، كما أن الألوهية تنسب إلى الله لا إلى الصورة التي يتجلي فيها .

(١١) « كما قال تعالى : فإذا سويته . نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح

في كونه وعينه إليه تعالى » .

الإشارة هنا إلى قوله عز وجل « وإذا قال ربك للملائكة : إني خالق بشراً من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (قرآن س ٣٨ آية ٧٢) فنسب الروح في كون الإنسان وفي عينه إلى نفسه تعالى . أى نسبها إلى نفسه عندما وصف كيفية خلق الإنسان وعند ما أشار إلى عينه . أما الأولى فتعبر عنها الآية في قوله « سويته ونفخت فيه » وأما الثانية فتعبر عنها في قوله « من روحي » لأن عين الإنسان الحقيقية هي روحه التي هي روح الله .

أما في حالة عيسى فالأمر بخلاف ذلك ، لأن الله تعالى عندما خلق الإنسان سوى صورته أولاً ثم نفخ فيه من روحه فظهر في الوجود بهذه الصورة الخاصة . ولكن عيسى جاءت تسوية صورته الجسمية بعد أن تلقت أمه كلمة الله : أى بعد أن نفخ فيها روح الله . وقد اقتضى ذلك أن الروح الإلهي قد سرى في جميع جسد عيسى قبل أن يسوى ذلك الجسد في الصورة الخاصة . ومعنى هذا أن تسوية جسمه وصورته

البشرية قد تمَّ معاً بالنفخ الروحي . وفي هذا تلميح لما قلناه من قبل (التعليق الثاني) من أن جسد المسيح ليس جسداً عنصرياً يخضع للكون والفساد كسائر أجساد البشر ولكنه طبيعي نوري : أو طبيعي غير عنصري .

(١٢) « فالوجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن « كن » .

سبق أن أشرنا (التعليق الخامس) إلى أن ابن عربي يعتبر كل شيء في الوجود كلمة من كلمات الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل الإلهي الذي غالباً ما يسميه بالروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية ، كما يطلق عليه أحياناً اسم جبريل على نحو ما رأينا فيما سبق .

وقد سميت الموجودات « كلمات » من حيث إنها مخلوقة بكلمة التكوين « كن » هذا كلام أهل الظاهر . أما حقيقة المسألة وباطنها فالكلمة « كن » رمز للعقل الإلهي الذي هو واسطة في الخلق بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التي هي أعيان العالم . فهو البرزخ الذي تمر به الموجودات من وجود بالقوة - وجود معقول - إلى وجود بالفعل وهذه صفة من الصفات التي يصف بها ابن عربي ما يسميه بالكلمة « Logos » وبالحقيقة المحمدية والإنسان الكامل وغير ذلك من الأسماء . فنحن لا نتردد إذن في القول بأن كلمة التكوين هي الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي - ولكن لا الكلمة القولية « كن » بل الكلمة الوجودية على حد تعبير شراح الفصوص . وعلى هذا تكون الكثرة الوجودية كلمات الله من حيث هي تعينات جزئية أو مظاهر للكلمة بالمعنى المتقدم . وإذا صح لنا أن نقول إن الكلمات التي يتلفظ بها الإنسان إنما هي صور للنفس الخارج من صدره ، أمكننا أن نقول بالقياس إلى ذلك إن الكلمات الوجودية صور خارجية للنفس الرحمانى أو للذات الإلهية . ولا يبعد أن يكون مصدر هذه التعبيرات متصلاً بالآية القرآنية : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي » (س ١٨ آية ١٠٩) . ولكنني أعتقد أن الاصطلاح قد تسرب إلى

مفكرى الإسلام من فلاسفة الأفلاطونية الحديثة بالإسكندرية ومن كتابات فلاسفة اليهود الذين عاشوا فيها لاسيما فيلون .

يتساءل ابن عربى بعد ذلك فيقول « فهل تنسب الكلمة إليه (إلى الله) بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول « كن » فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها ؟ أما إذا أخذنا كلمة التكوين بهذا المعنى الميتافيزيقي على أن المراد بها العقل الإلهي أو الحقيقة المحمدية التي هي واسطة في الخلق ، ونسبناها إلى الواحد الحق ، كانت غير معلومة الماهية كما أن الحق نفسه غير معلوم الماهية . وأما إذا فهمناها على حرفيتها فلا يمكن نسبتها إلى الحق مطلقاً لأن الحق يتعالى عن التلفظ والنطق بالكلمات . وإذن يجب نسبتها إلى من ينزل الحق إلى صورته وتكون له القدرة على الخلق كما كان الحال في عيسى عليه السلام وأبي يزيد البسطامي الصوفي ، فإن الحق قد نزل إلى صورة هذين - كما نزل إلى صور غيرهما من الوجودات التي لا تحصى - وكانت لهما القدرة على الخلق وقالوا لمخلوقاتهما كوني فكانت . في هذه الحالة تكون نسبة الكلمة التكوينية إلى الصورة التي نزل إليها الحق نسبة حقيقية .

غير أننا إذا أضفنا الخلق إلى عيسى أو أبي يزيد أو أى كائن آخر يجب ألا ننسى أن الخالق في الحقيقة ليس هو صورة عيسى أو أبي يزيد أو غيرهما ، وإنما هو النازل إلى تلك الصور - أى هو الروح الإلهي الساري في هذه الصور . ففي نسبة الخلق إلى المخلوقات ضرب من التجوز ، كما أن في نسبة كلمة التكوين - من حيث هي كلمة - إلى الحق ضرباً من المجاز ، وهي لا تنسب على الحقيقة إلا إلى واحد من المخلوقات لأنها من عالم الخلق .

(١٣) « وإنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا »

كثرت في هذا البيت وفي البيت الذى يليه الألفاظ المزدوجة المعنى فانهم المراد

وكررت في تأويله الآراء . فكلمتا « عين » و « إنسان » إما أن يفهما بمعنى العين الجارحة وإنسان العين أو العين الباطنة وإنسانها الذى هو موضع السرمتها ، وإما أن يفهما بمعنى الذات الإلهية والعالم : العين = الذات ، والإنسان = الإنسان الكبير = العالم . واللبس واقع حتى في كلمة « إِنَّا » فقد يكون المراد بها الجنس البشرى ، الإنسان الذى هو أكل المخلوقات ، وقد يكون المراد بها المخلوقات كلها أو ما يطلق عليه سوى الله . ولكل من هذه التفسيرات أساس من كلام ابن عربى نفسه .

فالبيت إذن يحتمل أحد التأويلين الآتين :

١ - إنك إذا تكلمت عن الإنسان الذى هو الإنسان الكبير أو العالم فاعلم أنه عين الذات الإلهية لا غيرها ، وهو عينها من حيث هو ظاهرها وهى باطنه . أو إن شئت فقل إن العالم عين الأسماء الإلهية التى هى عين الذات .

٢ - إنك إن تكلمت عن الإنسان الذى هو الجنس البشرى فاعلم أنه من حيث كمال صورته التى تتجلى فيها جميع كالات الحق ، عين الحق التى يرى بها نفسه في مرآة الوجود . وقد أشار إلى هذا المعنى ذاته في الفص الأول في قوله : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى لا ييلفها الإحصاء أن يرى أعيانها : وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع بمحصر الأمر كله الخ الخ » . فبالإنسان تحققت الغاية من الوجود وهى أن يُعرف الحق ، وهو يعرف عن طريق الإنسان الذى يعرف الحق في نفسه وفي غيره : فهو عينه لأنه أكل مجلى من مجاليه ، وهو له بمثابة العين الباصرة الذى يدرك بها صاحبها ما حوله من الوجود .

وإلى هذا المعنى أيضاً أشار الحسين بن منصور الجلاج في بيتيه المشهورين .

سبحان من أظهرنا سوتهُ سرّنا لاهوته الثاقب

حتى بدا تخلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب

غير أننا يجب ألا نفعل عن الفرق الكبير بين الحلاج وابن عربي : فالأول حلولى يرى أن الله قد يحل في الإنسان فتظهر بذلك كلالته وأسرار ألوهيته . أما الثانى فآحادى يرى أن الإنسان هو المظهر الكامل الدائم لله ، وأنه لا فرق بين ناسوت ولاهوت إلا بالاعتبار . ولذلك قال :

فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا

أى اعتبر نفسك هذا أو ذاك ، فأنت حق من وجه وخلق من وجه ، وأنت حق وخلق معاً . وإذا نظرت إلى نفسك هذه النظرة كنت مظهرآ كاملاً للاسم « الرحمن » الذى هو جماع الأسماء الإلهية كلها . وقد عرفنا فيما سبق أن المراد بالاسم الرحمن الاسم الذى يعطى الموجودات حظها من الوجود الذى تتطلبه أعيانها . فهو مرادف للوجود المطلق الذى هو الحق . وعلى ذلك فالإنسان هو المظهر الكامل للوجود كما أنه المظهر الكامل للأسماء (قارن الفص الأول : التعلق الخامس) .

(١٤) « وغذ خلقه منه تكن رَوْحاً وريحاناً »

ذكر فيما مضى تشبيه الحق السارى فى الخلق بالغذاء الذى يسرى فى الجسم ويقومه (الفص الخامس : التعليق الأول) . والمراد بالبيت : اعتبر الحق غذاء للخلق لأنه هو الذى يمد الخلق بوجودهم وحياتهم كما يمد الغذاء الجسم المتغذى بحياته . وقد عبر عن هذه الحياة بالريحان . أما الروح بفتح الراء وسكون الواو فهو الراحة ، والمراد به التفرج عن الكرب الذى كانت تضطرب به أعيان الموجودات التائقة إلى الوجود كما تمنح الوجود . والمخاطب هنا موجه إلى الإنسان الكامل - الخليفة - الذى هو سر الوجود وعلته . فبوجوده عمت الرحمة جميع الموجودات كما قلنا ، وشملتهم الراحة واستنشقوا رائحة الريحان .

على أن « التغذية » ليست من الحق للخلق فحسب ، بل هى من الخلق للحق

أيضاً ، فإن الخلق يعنى الحق بإظهار كالات أسمائه وصفاته التي لم تكن لتوجد لولا وجود الخلق . ولذلك قال .

« فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا »

أى فأعطيناه الظهور وأعطانا الوجود .

« فصار الأمر مقسوماً بآياه . وإيانا »

أى فصار أمر الوجود منقسماً بين الحق والخلق: إذ هو حق في خلق وخلق في حق ، أو فصار المعطى منقسماً إلى ما يعطيه الحق للخلق وما يعطيه الخلق للحق .

« فأحياء الذى يدرى بقلبي حين أحيانا »

الضمير فى أحياء عائد على الحق، والجار والمجرور فى « بقلبي » متملق بأحيا أو بيدرى. والمعنى أن الجزء الخاص فى القلب الذى له صفة المعرفة قد أحيانا الله فى القلب كما أحيانا الله الناس. ومعنى إحياء الله فى القلب إيجاد صورة له فيه من صور المعتقدات . وهذا معنى طرقة ابن عربى مراراً فيما مضى . وفى ذلك قوله :

« لذاك الحق أوجدنى فأعلمه فأوجده » (الفصل الخامس)

وقد يكون للبيت معنى آخر وهو الذى ذهب إليه «بالي» فى شرحه على الفصوص إذ اعتبر الضمير فى أحياء عائداً على القلب المتأخر لفظاً المتقدم معنى : فأصبح معنى البيت على حد فهمه : أحيانا قلبي بالحياة العملية الحق الذى يدرى قلبي ويعلم استمداده الأزل : فهو يحمينا بالحياة العملية الروحية كما أحيانا بالحياة الحسية .

« فكنا فيه أكوانا وأعيانا وأزمانا »

« كان » فى كتنا تفيد الاستمرار لا الزمان الماضى المنقطع كما فى قوله تعالى: « كان الله غفوراً رحيماً » . والمراد أننا على الدوام فى الحق : فقيه كوننا ووجودنا وفيه ذواتنا التي هى أعياننا . وهذا إشارة إلى ما يسميه أصحاب وحدة الوجود بمقام قرب الفرائض، وهو مقام الوحدة الذاتية الحاصلة بالفعل بين الحق والخلق . ولكن هناك مقاما آخر

هو مقام قرب النوافل الذى يشير إليه الحديث القدسى « لا يزال العبد يتقرب إلى النوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر الخ » وفى هذا المقام يتحقق العبد من وحدته الذاتية مع الحق فهو مقام اثنيانية والأول مقام أحدية . ولا ضرورة إلى ما ذهب إليه «بالي» من إرجاع الضمير في «فيه» إلى عالم النيب إذ لا ذكر له في الآيات :

« وليس يدأئهم فينا ولكن ذاك أحيانا ».

الإشارة هنا إلى التجلى الشهودى لا التجلى الوجودى كما يقول «جامى» (شرح الفصوص ج ٢ ص ١٧٢) . فالحق يتجلى بالتجلى الوجودى فى الخلق على الدوام ، ولكنه لا يتجلى بالتجلى الشهودى - أى لا يدركه الخلق إدراكاً ذوقياً شهودياً إلا فى بعض الأحيان . وليس إدراك الحق بالشهود رؤية بعين البصر أو البصيرة فهذا أمر برهن ابن عربى على استحالاته فى مواطن عدة من هذا الكتاب ، وإنما المراد إدراك الوحدة الوجودية ذوقاً فى مقام يسميه مقام الشهود وهو مقام الفناء .

(١٥) « فلذلك قَبِلَ النَّفْسُ الإلهى صور العالم » .

يظهر من ناحية الاشتقاق اللغوى أن كلمتى « النفس » والنفس آيتان من أصل واحد، ولعل هذا راجع إلى اعتقاد القدماء بأن النفس - أو الروح - جوهر لطيف شفاف أكثر ما يكون شهاً بالهواء الذى منه النفس الحيوانى . ولهذا كان من السهل تصور انتقال الروح إلى الجسم بواسطة النفخ كما صرح بذلك القرآن فى حكاية خلق آدم وعيسى : قال فى الأول : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » ، وقال فى الثانى : « ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا » . فالنفخ الإلهى كناية عن منح الحياة للجسم المنفوخ فيه ، والنفس الإلهى كناية عن النفس أو الروح الإلهى .

ولكن القرآن لم يتكلم عن نفس إلهى يقبل صور الموجودات أو عن نفس

إلهية تنفتح فيها صور العالم ، أى أن القرآن لم يحدثنا عن جوهر روحى عام تتمين فيه صور الموجودات فى العالم ، وإن ذكر لنا أن الله هو واهب الحياة لكل كائن حتى . ولذلك كان من الواجب أن نبحت عن أصل ما يقوله ابن عربى فى هذا الصدد فى مصدر آخر غير القرآن ، وأغلب الظن عندى أنه استمد فكرة النفس الكلية التى تفتحت فيها صور العالم ، من الكتابات الهلينية المتأخرة المتأثرة بالفلسفة الهرميسية . فقد ذكر فى المقالة التاسعة من مجموعة الفلسفة الهرميسية^(١) إن نفس الحياة السارى فى العالم على الدوام يمد الأجسام بما يتعاقب عليها من الصفات ، ويجعل من العالم كتلة واحدة حية . وفى موضع آخر « إن الحياة والعقل يُنفَخَان نَفْخًا فى كل ذى روح من الموجودات ، وإن الله قد نفخ الحياة والعقل فى العالم منذ أنشأته » .

وليس هذا النفس السارى فى الوجود الذى نفخ به الله فى كل كائن ، سوى ما يسميه ابن عربى بالنفس الرحمانى على ما بين الفكرتين من اختلاف فى التفاصيل . وسواء أقلنا - كما يقول النص - إن النفس الإلهى قد قبل صور العالم أو إن صور العالم قد قبلته ، فإننا فى الحالين يجب ألا نفهم من القبول والإعطاء معناها الحسرى ، فإن اثنية القابل والفاعل ليست إلا اثنية اعتبارية كما قررنا فيما سبق .

ولما ذكر النفس الرحمانى وقارن بينه وبين النفس الحيوانى رأى أن ينسب إلى النفس جميع ما يستلزمه من التنفيس ، وقبول صور الحروف والكلمات ، ووجود الفاعل (النافع) والقابل (المنفوخ فيه) وحرارة النفس ثم برودته ، ورطوبته ، وصعوده وهبوطه وغير ذلك . أما التنفيس وقبول صور الكلمات فقد مر ذكرهما ، وأما الفاعل والقابل فهما الطبيعة وهيولى العالم على التوالى . والمراد بالطبيعة القوة الكلية السارية فى جميع الموجودات عقولاً كانت أو نفوساً ، مجردة كانت أو غير مجردة . ولهذا

(1) Hermetica B, W. Scott's translation vol. I, Libellus IX P. 183.

اعتبر العناصر وما فوق العناصر من أرواح علوية وما تولد عنها ، وأرواح السموات السبع ، من صور الطبيعة . أما الفلاسفة المشاءون من المسلمين فالطبيعة عندهم هي القوة السارية في الأجسام ، بها يصل الجسم إلى كماله الطبيعي . فهي لذلك نوع من الطبيعة الكلية كما يفهمها الصوفية . ونسبة الطبيعة الكلية إلى النفس الرحمانى كما يقول القيصرى (ص ٢٦١) أشبه بنسبة الصورة النوعية إلى الجسم الكلى أو أشبه بنسبة جسم معين إلى الجسم من حيث هو .

(١٦) « وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية » .

في كلام ابن عربى شىء من التخبط في هذا الموضوع ، فقد ذكر فيما مضى ما يفهم منه أن الأجرام السماوية غير عنصرية بالرغم من أنها طبيعية ، وهذا هو سر بقائها وعدم خضوعها لقانون الكون والفساد . ولكنه يقول هنا إن أرواح السموات السبع وأعيانها عنصرية لأنها تكونت من دخان العناصر الذى هو اللطيف وأدق صور المادة . وقد وردت كلمة « الدخان » في القرآن بصدد خلق السموات في قوله تعالى « ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » (س ٤١ آية ١٠) ، ولكنها وردت أيضاً في هذا المعنى في نصوص أقدم من القرآن ذكر فيها الدخان على أنه عنصر خامس وأنه أعلى العناصر وأنقاهها وألطفها . (راجع Hermetica P. 115, 123)

وعلى ذلك انقسمت الأشياء الطبيعية إلى قسمين : عنصرية وهي ما تألفت من العناصر الأربعة في العالم الطبيعي ، وما تألفت من دخان العناصر وهي الأجرام الفلكية والأرواح التي تدبرها ، وكذلك كل ما تولد عن هذين . أما الطبيعية غير العنصرية فهي الأرواح التي فوق السموات السبع وهي المجردات من النفوس والعقول ، مثل روح العرش وروح الكرسي وغيرها . وطبيعة هذه نورية لا عنصرية : أى غير مادية كما أسلفنا . فهناك إذن فرق بين طبيعة الملائكة المتولدة

في الأفلاك والملائكة التي فوقها، لأن طبيعة الأولى عنصرية كطبيعة أجرام الأفلاك نفسها، في حين أن طبيعته الثانية نورانية .

(١٧) « فلماذا أُخْرِجَ العالم عن صورة من أوجدتم وليس إلا النَّفْسُ الإلهيَّةُ » .
ليس المراد بإخراج العالم هنا خلقه من العدم ، بل إظهاره بالصورة التي هو عليها .
والذي أُخْرِجَ العالم بالصورة التي هو عليها هو النَّفْسُ الإلهيَّةُ الذي قبل جميع صور الوجود ، وأهو حضرة الأسماء الإلهية كما سبق أن ذكرنا . فالعالم الذي هو « الإنسان الكبير » خلق على صورة الحق - بل هو صورة الحق ، كما أن آدم - العالم الأصغر - قد خلق على صورة الحق . والفرق بين الصورتين أن الأولى صورة مفصلة والأخرى مجمعة ، والأولى مركبة من أكوان وصور مختلفة ، والأخرى كون واحد جامع يحتوي ما في العالم كله أعلاه وأسفله .

ولما كان النفس الإلهيَّةُ قد قبل الأضداد وتفتحت فيه الكثرة الوجودية المتناقضة كل أنواع التناقض ، ظهر العالم بصورة من أوجده فانعكس فيه كل ما هو في الأصل الذي صدر عنه وظهر فيه التقابل والتناقض أيضاً . ويستوى عند ابن عربي أن تقول إن الأسماء الإلهية تمددت وتناقضت لظهور أحكام الكثرة الوجودية فيها ، أو أن العالم وقع فيه الكثرة والتناقض من أجل ظهور أحكام الأسماء الإلهية فيه .

(١٨) « ثم إن هذا الشخص الإنساني عَجَنَ طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً » .

الشخص الإنساني هو آدم أو الجنس البشري . وقد عجن الله صورته بيديه المتقابلتين أي أظهر فيه كالات أسمائه وصفاته المتقابلة : وهي أسماء الجمال وأسماء الجلال . على أن الأسماء والصفات الإلهية المتقابلة لم تظهر في الصورة الإنسانية وحدها ، بل هي ماثلة في جميع مظاهر الوجود .

أما وصفه يدي الحق بأن كلتيهما يمين فيرجع فيما أرى إلى سببين :

الأول : أن اليد اليمى أقوى وأشدُّ في عملها عادة من اليد اليسرى . وإذا فهمنا أنه يريد باليدى هنا أسماء الجمال وأسماء الجلال ، أدركنا أنه يريد أن يقول إن جميع الأسماء الإلهية متكافئة في قوة فعلها وتأثيرها في الوجود، وإن الصفات الإلهية المتقابلة أيضاً متكافئة في قوة ظهورها في الموجودات .

الثانى : أن اليد اليمى عادة هى اليد التى تعطى . فكأنه يريد أن يقول إن الأسماء الإلهية والصفات متكافئة في إعطاء الوجود ما هو عليه من الصفات والخصائص .
فاختلفت اليدان ظاهراً فقط وأمحدتا في الحقيقة ؛ وقد اختلفتا لأن الطبيعة التى يؤثران فيها مختلفة متقابلة، ولا يؤثر فيها إلا ما يناسبها .

(١٩) « ولما أوجده باليدى سماه بشراً للباشرة اللاتمة بهذا الجناب . »
عقد صلة لفظية - ولكنها بعيدة - بين كلمتى « بشر » و « مباشرة » وقال إن الإنسان سمى بشراً لأن الحق تعالى باشر عجن طينته بيديه بطريقة تليق بالجناب الإلهى .
والمباشرة التى تليق بالجناب الإلهى فى نظر ابن عربى ليست المباشرة « بلا كيف » كما كان يقول مذهب الصفات ، بل إظهار الكمالات الإلهية المودعة فى الأسماء (المعبر عنها باليدى) فى الصورة البشرية التى خلقها الله على صورته (قارن الفص الأول) .
على أن كلمة « الجناب » قد يراد بها جناب الإنسان : أى أن يدى الحق توجهتا إلى خلق الإنسان ومباشرة ذلك الخلق على نحو يليق بالكرامة الإنسانية . ولكن التفسير الأول أولى وأدنى إلى المراد .

ولما كان الإنسان وحده هو الذى توجهت يدا الحق إلى مباشرة خلقه على نحو ما شرحنا ، كان أفضل الأنواع العنصرية إطلاقاً . ولكنه لم يفضلها إلا بأن الحق باشر خلقه بيديه جميعاً : أى أنه أظهر فيه جميع كمالات أسمائه وصفاته ، وغيره من الكائنات العنصرية لا تظهر فيه هذه الكمالات مجتمعة . فالإنسان - من هذا الوجه - أفضل من الملائكة المنصرين : أى ملائكة السموات السبع . أما من فوق

هؤلاء من الملائكة فهم أفضل منه . ولهذا قال الله لإبليس لا أبى السجود لآدم
« أستكبرت أم كنت من العالين ؟ » أى أستكبرت على من هو عنصرى مثلك ،
أم كنت من العالين عن العناصر ؟
(٢٠) « فأول أثر كان للنفس إنما كان فى ذلك الجنب ، ثم لم يزل الأمر ينزل
بتنفس العموم إلى آخر ما وجد » .

قد ذكرنا مراراً أن الأسماء الإلهية يقتضى تطبيقها وجود المألوه الذى هو العالم
وأنه - على حد قول المؤلف - لولا التنفيس عن هذه الأسماء بإظهار آثارها فى الصور
الوجودية التى ظهرت فيها، لأحست بكرب عظيم لا يجتسب فيها حينئذ من قوة خالقة
لا تجمد ماتخلقه . وفى هذا التصوير المجازى للقوة الخالقة فى الوجود معنى فلسفى عميق،
إذ يتصور ابن عربى الحقيقة الوجودية على أنها شىء يندفع من ذاته إلى الظهور دائماً
ويتحوّل فى كل لحظة ما استقر فيه من كوامن القوة إلى صور وجودية فعلية .
وأول أثر ظهر لهذا التنفيس الوجودى كان فى حق الحق ذاته ، لأن أول مرحلة
من مراحل ظهور الحق كانت تجليه لنفسه فى نفسه فى صور أعيان الممكنات ، أو فى
الحضرة الأسمائية وهى الفيض الأقدس الذى أثمرنا إليه (راجع الفص الأول: التعليق
الثالث) . ثم تواتت الفيوضات بعد ذلك فى صورة تنازلية إلى آخر ما وجد من
الممكنات، وهذا هو المعبر عنه بالفيض المقدس . وفى كل فيض: أى فى كل حال يتجلّى
فيها الحق فى الخلق ، « تنفيس » بالمعنى الذى شرحناه .

(٢١) « فالكل فى عين النفس كالضوء فى ذات النّس » الأبيات
النفس بمثابة الجوهر الهيلولانى الذى تفتتح فيه صور الموجودات ، وإذا أخذناه
فى إطلاقه وعدم تعيينه كان بعيداً عن الإدراك والتصوير، وهذا هو السرفى تشبيهه
بالظلمة الخالكة . أما إذا نظرنا إليه من ناحية ظهور « الككل » فيه أمكننا أن ندرك
سور « الككل » فى فحمة هذا الظلام، لما سكب الحق على هذه الصور من نور الوجود

ولما كان الظلام لا يمكن إدراكه إلا عن طريق ما يتخلله من النور ، لم ندرك « النفس الإلهي » إلا عن طريق ما تفتح فيه من صور الوجود .
ولكن كيف ظهر الخلق في الحق؟ أو كيف تفتحت صور الوجود في النفس الإلهي؟
كيف ظهر الخلق؟ هذا سؤال حاول الإجابة عنه أهل النظر بالبرهان ، وأجاب عنه الصوفية بالكشف، وطريق أهل النظر عقلي منطقي، وطريق الصوفية ذوق شهودي.
أما الأولون فلما طلبوا حقيقة الأمر وأعيام مطلبها قعدوا عن طلبها واستكانوا. وأما الآخرون فجدوا في الطاب حتى وصلوا إلى غايتهم وشاهدوا الأمر شهوداً عينياً ليس فيه لبس أو تأويل .

أما صاحب النظر فيرى أمر الخلق كما يرى النائم حلمًا من الأحلام : أي أنه يرى رمز الحقيقة لا الحقيقة نفسها . وإلى أصحاب النظر (الفلاسفة) يشير بقوله :

والعلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نعس

أي والعلم بمسألة الخلق وظهور الكل في النفس الإلهي من خواص الناعسين الذين تبدو لهم الحقيقة في ثوب من الخيال ، فيطلبون تأويلها كما تبدو للنائم الحقائق في صور الأحلام . وسلخ النهار رمز لآخر مرحلة من مراحل السلوك إلى الحق .

فيرى الذي قد قلته رؤيا تدل على النفس

أي فيرى الأمر الذي شرحته كما يرى الحالم رؤياه لا كما يرى العارف رؤيته .

فيريمه من كل غم في تلاوته عبس

أي فترجمه هذه الرؤيا الناقصة من كل غم يشمر به من جراء الحيرة العقلية التي يشمر بها إزاء هذه المشكلة . والمراد بعبس هنا التلق والحيرة لا السورة القرآنية المسماة بهذا الاسم (س ٨٠) .

أما أصحاب الكشف والشهود فيشير إليهم بقوله :

ولقد تجلى للذي قد جاء في طلب القبس

أى ولقد تجلّى هذا الأمر وظهر على حقيقته لأولئك الذين جدوا في الطلب وسموا وراء النور (الله) . والإشارة هنا إلى موسى الذى قال لأهله « امكنوا إني آنتست ناراً لعل آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى . فلما أتاها نودى يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى » (قرآن س ٢٠ آية ١٠ - ١١) .
فموسى جاء في طلب القبس فرآه ناراً وهو نور . وكذلك كل سالك إلى الله يطلب هذا النور .

فرآه ناراً وهو نو ر في الملوك وفي العسس

أى أن موسى رأى الحق في صورة النار وهي في الحقيقة النور الذى ظهر في كل شيء في الوجود : أعلاه - وهو المشار إليه بالملوك - وأسفله، وهو المشار إليه بالعسس . واستعمال كلمة العسس للمظاهر الوجودية الدنيا لا يخلو من مغزى ، لأن العسس وهم حراس الليل ، لا يظهرون في صورة كاملة واضحة لاشتمال الليل عليهم ؛ وكذلك المظاهر الوجودية الدنيا لا يظهر فيها كالات النور الإلهى واضحة لقصور استعدادها عن قبول ذلك النور . أما الملوك وهم أظهر الناس، فهم رمز للمجالى الإلهية العليا التى قبل استعدادها أكبر قسط من النور الإلهى .

ويمكن أن يكون معنى البيت - كما يفهمه القيصرى - أن الحق (النور) ظهر للكاملين من العارفين - وهم الملوك - ولأولئك الذين هم أقل حظاً في الكمال منهم - وهم العسس - .

بمد ذلك أشار إلى إفلاس طرق الفلاسفة في الوصول إلى الحقيقة وابتئاسهم في قوله:

فإذا فهت مقالتى فاعلم بأنك مبتئس

ثم عرج على قصة موسى ثانية فقال لو أنه طلب الحق في صورة أخرى غير صورة القبس لرآه في الصورة التى طلبه فيها ، لأن الحق يظهر في كل صورة من صور الموجودات ولا ينبغي أمل عبده فيه . فن طلب الحق في شيء وجده : وهذا بالضبط

الحق المعتقد فيه لا الحق المطلق كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فمن الجهل إذن في نظر ابن عربي أن تطلب الحق في صورة معينة وتقول هو ذى دون غيرها من الصور، فإن ذلك عين الكفر الذى وقع فيه المسيحيون . بل اطلبه في أية صورة من الصور ولا تحصره فيها فإن الحقيقة تمنع من الحصر والتقييد . اجعل قلبك هيولى المعتقدات كلها وشاهد الحق في كل شيء . هذا هو الدين العام الذى يدعو إليه ابن عربي وقد سبق شرحه فيما مضى (راجع مثلاً الفص ١٢ التعليق ٢) .

أما الإشارة إلى طلب موسى في قوله :

لو كان يطلب غير ذا لراه فيه وما نكس

(٢٢) « مقام حتى نعلم » .

هذا هو مقام الفرق أى مقام التمييز بين الواحد والكثرة . وقد قام الحق بالنسبة لعيسى عليه السلام في هذا المقام عند ما سأله عن صحة ما نسب إليه من الأقوال بما ورد ذكره في القرآن في سورة المائدة : (آية ١١٦ - ١١٧) ورجع تسمية هذا المقام « مقام حتى نعلم » إلى قوله تعالى : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم » (قرآن س ٤٧ آية ٣١) . فهنا وضع الحق نفسه في مقام من يأخذ علمه بالناس من الناس أنفسهم مع أن علمه قديم سابق عليهم . هذا إذا نظرنا إلى اثنتين العالم والمعلوم - الحق والخلق - ولكن الحقيقة تأبى الاثنينية إذ العالم عين المعلوم . وكذلك الحال في عيسى الذى أقامه الحق مقام المسئول وطلب منه معرفة حقيقة ما قاله الناس في ألوهيته . هذا مقام « حتى نعلم » أيضاً، وهو مقام اثنتينية اعتبارية ووحدة حقيقية .

وغنى عن البيان أن ما أورده الحق سبحانه في القرآن من حديث بينه وبين عيسى إنما قصد به أمر آخر غير ما يقصده ابن عربي : ويستوى عنده أن هذا الحديث قد وقع بالفعل أو لم يقع ؛ ولكنه يأخذه على أنه مثال يوضح به وحدة السائل والمسئول

وجود الكثرة في عين الوحدة . ولذلك فسر جميع الآيات التي وردت في هذا الخطاب تفسيراً يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود : كقوله مثلاً في تفسير : « إن كنت قلتة فقد علمته » أي علمته « لأنك أنت القائل ، ومن قال أمراً فقد علم ما قال : وأنت اللسان الذي أتكلّم به » الخ . وكقوله : « تعلم ما في نفسي » : والتكلم الحق . ولا أعلم ما فيها (بدلاً من قوله تعالى : ولا أعلم ما في نفسك) . فنفي العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر . يريد بذلك أننا إذا نظرنا إلى عيسى من حيث هو صورة من صور الحق قلنا إنه ليس له علم بذاته . وإذا نظرنا إليه من حيث إنه الحق متجلياً بهذه الصورة العيسوية الخاصة التي قالت ما قالت ، نسبنا إليه العلم . والمراد بالأثر خلق عيسى الأشياء وتصرفه فيها . فالعلم المنفي عن عيسى إنما نفى عنه من حيث صورته الشخصية لا من حيث حقيقته .

(٢٣) « فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما أطفها وأدقها » .

أوردت المخطوطات التي رجعت إليها كلمة « تنبية » . ويرفض القيصري هذه القراءة لسببين : الأول : أن الاتينية لا يمكن أن توصف بأنها روحية إلهية بينما يمكن وصف التنبئة بهما . الثاني : أن عنوان الفص هو الحكمة النبوية لا الحكمة النبوية : والنبوية والتنبئة مشتقان من أصل واحد . ولرفض القيصري ما يبرره ، ولكنه يجب ألا ننسى أن ابن عربي يفيض - في هذا الجزء من النص - في شرح الآيات القرآنية السالف ذكرها على أساس فكرته في وحدة الاتينية والجمع (راجع شرح القيصري ص ٢٦٨) .

(٢٤) « إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل » .

شرحنا في أكثر من موضع في هذا الكتاب معنى الأمر الإلهي وفرقنا بين الأمر التكليفي والأمر التكويني . وكذلك شرحنا الصلة بين الأمر الإلهي والجزاء على طاعة العبد ومعصيته .

كل من يؤمر بأمر إلهي يتصور منه الامتثال لهذا الأمر ، وإلا كان أمر من لا يتصور منه الامتثال ضرباً من العبث . ولكن العباد منهم من يمثل ومنهم من لا يمثل حسباً قدر في طبيعتهم من الأزل . فإن بمص أعيان الموجودات طبعت أزلاً على الطاعة في حين طبع غيرها على العصية . ولكن هذا لا يمنع - في نظر ابن عربي - من توجيه الأوامر الإلهية إلى الجميع على السواء ، لأن الجميع يتصور في حقهم امتثال ما أمروا به .

ومهما تكن استجابة العبد لأوامر الله التكاليفية ، فإنها امتثال تام لأوامره التكوينية : أي أن العبد الذي يمضى الأمر التكاليفي إنما يطيع بفعله هذا الأمر الإلهي التكويني . (قارن الفص الثامن التعليق ١ ، ٢ ، ٦) .

(٢٥) فكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر .

المراد بالغيب ضمير الغائب « هم » في مثل قوله تعالى : « هم الذين كفروا » . والمشهود الحاضر هو الحق الظاهر التجلي في صور أعيان الممكنات . هذا إذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « حق » . أما إذا نظرنا إليها من حيث إنها خلق وأثبتنا للخلق وجوداً ، فقد سترنا الحق وراء صورها . وهذا معنى قوله أن الغيب (والمراد به الخلق المشار إليه بالضمير هم) ستر للمشهود الحاضر . أما أن الحق هو المشهود الحاضر ، فذلك لأن أعيان الممكنات في ذاتها عدم محض ولم تبرح كذلك لأنها صور معقولة في عالم الغيب الملمس : وهذا هو الوجه الذي يرتضيه ابن عربي الذي يُنَلَّب جانب الحق على جانب الخلق دائماً في وحدته الوجودية .

وقد اختار قوله تعالى : « هم الذين كفروا » لا ليوضح فكرته بضمير الغائب الوارد فيها فحسب ، بل ليفهم كذلك كلمة « كفروا » فيها خاصاً يدعم به هذه الفكرة . فكفروا هنا ليست بمعنى لم يؤمنوا ، بل بمعنى ستروا أو أخفوا ، وهذا هو المعنى الحرفي

للكمة . فهم كفروا أى ستروا الحق وراء مسورهم فأخفوا بذلك حقيقتهم . إن العالم كله حجاب على الحق ، فمن أثبت للعالم وجوداً فقد وضع أكتف حجاب بينه وبين الحق .

(٢٦) «حتى إذا حضروا تكون الخمرة قد تحمكت في المعين فسيرته مثلها»
المعين هو الناحية البشرية في الإنسان - الناسوت . والخمرة ما في الإنسان من لاهوتية يستطيع بها الوصول إلى مقام الفناء في الله ، ويتحقق بوحدته الذاتية معه ، بعد أن يتخلص من قيود عبودية أنانيته . والحضور هو الوصول إلى هذا المقام . فإذا حصل العبد في مقام الفناء غلبت لاهوتيته ناسوتيته أو انمحت ناسوتيته وتحقق بالوحدة الكاملة .

الفص السادس عشر

(١) يبحث هذا الفص في مسألتين هامتين إلى جانب مسائل أخرى كثيرة تتعلق بهما : الأولى الرحمة الإلهية : معناها وأقسامها . وقد سبقت الإشارة إلى الرحمة في النصوص التي علقنا عليها . ولكننا هنا بإزاء شرح أوفى لأحد قسمي الرحمة وهو رحمة الوجوب .

وليس لاقتران اسم سليمان عليه السلام بالحكمة الرحمانية في عنوان الفص من سبب ظاهر إلا ما ورد في القرآن في قصته مع بلقيس والكتاب الذي أرسله إليها يدعوها فيه إلى الله ، وفي فاتحة الكتاب قوله : « إنه من سليمان وإنه ب اسم الله الرحمن الرحيم » . فليس هذا الاقتران إذن إلا أمراً عرضياً صرفاً ، ولو ذكر اسم رسول آخر غير سليمان في معرض ذكر سليمان لسميت الحكمة باسمه . ولكن هذا شأن ابن عربي في اختيار معظم عناوين فصوصه :

المسألة الثانية الهامة هي مسألة الملك والخلافة والتصريف ، وهذه أيضاً متصلة بسليمان على نحو ما فصله القرآن في شأنها .

(٢) « فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ، ولم يكن كذلك » .

يذهب بعض المفسرين إلى أن سليمان عليه السلام قد ذكر اسمه قبل اسم الله تعالى في كتابه إلى بلقيس عند ما قال : « إنه من سليمان وإنه ب اسم الله الرحمن الرحيم » ، ولكن ابن عربي يخطئ في هذا الرأي لما يقتضيه من نسبة الجهل وعدم البصر بما يليق نحو الجنب الإلهي إلى رسول كسليمان . وحجته في ذلك أن الجملة الأولى وهي

« إنه من سليمان » ليست جزءاً من كلام سليمان إلى بلقيس ، بل هي إخبار منها لقومها بأنها أُلقيَ إليها كتاب من سليمان . أما أول الكتاب فهو « بسم الله الرحمن الرحيم » .

ومن الناس من يعتبر الجملة الأولى جزءاً من كتاب سليمان إلى بلقيس ويلتمس لسليمان عذراً في تقديم اسمه على اسم الله ولا يعد ذلك جهلاً من الرسول ، بل عملاً قصد به إلى غاية خاصة ، وذلك أن سليمان لما علم أنه ليس من عادة الملوك الاحتفاء برسالات الأنبياء ولا تكريم حاملها ، بل لقد يفهم الشطط في امتنانها وتحقيرها إلى تمزيقها أو إحراقها أو التمثيل بها أى نوع من أنواع التمثيل كما فعل كسرى بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لما علم سليمان كل ذلك ، قدم اسمه على اسم الله لكي يمرض اسم هو أولاً لمثل هذه الإهانة إن وقعت . وهذا تعليل في نظر ابن عربي في غاية الضعف ، إذ لو كان في نية بلقيس أن تمهن كتاب سليمان بالإحراق أو التمزيق لأصابت هذه الإهانة كل ما فيه ، ولما منعها من فعلها تقديم أحد الاسمين على الآخر .

(٣) « فأتى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم » .

على هذين الاسمين الإلهيين : الرحمن والرحيم الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس ، والواردان أيضاً في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم بنى ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه . وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق ، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على « الحق » باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف . فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان ، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب . ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق ، وليست إلا منح كل كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض . فهي الرحمة التي أشار الله إليها في قوله : « ورحمتي وسعت كل شيء » ، وهي مرادفة للوجود أو

لنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أى صلة بممانى الشفقة أو العطف أو العفو، وإن كنا نستطيع أن نقول فى ضرب من التجوز إن الحق تجلى فى صور الممكنات وخلع عليها وجوده شفقة منه بها وعطفاً منه عليها .

أما رحمة الوجود فهى التى أوجبها الحق على نفسه فى قوله : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ، وفى قوله : « فسأ كتبها للذين يتقون الخ » . وقد يراد بها إحدى رحمتين :

الأولى : ما يمنحه الحق من الوجود للكائنات بحسب ما هى عليه فى أعيانها الثابتة ، فإن هذه الأعيان تطلب بمقتضى طبيعتها وما جبلت عليه أن يكون وجودها على نحو خاص ، وليس للحق إلا أن يمنحها ذلك الوجود لأنها توجب عليه ذلك المنح . وليس هذا الوجود وهذه الضرورة إلا الجبرية التى أشرنا إليها فيما سبق . (راجع الفصل الثانى التعليق ٣ والفصل الخامس التعليق ٤ و ٦ و ٧ الخ) .

الثانية : ما يمنحه الحق من رحمته للعباد بحسب أفعالهم . وهذه أيضاً واجبة عليه لأن العدل يقتضيه . وهو مذهب المعتزلة . وإليه أشار بقوله : « فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد - بما ذكره الحق من الأعمال التى يأتى بها هذا العبد - حقاً على الله تعالى أوجب له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة » .

ولكن لما كان منح الله الخلق ما يستحقون سواء بحسب ما تقتضيه أعيانهم الثابتة أو بحسب ما تقتضيه أعمالهم ، داخل تحت الفعل الإلهى الأعم وهو منح الله الوجود لجميع الموجودات ، لما كان كذلك ، دخل الاسم الرحيم فى الإسم الرحمن دخول تضمن كما يقول ، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة ، أى واهب الوجود إطلاقاً سواء أ كان الوجود محض امتنان من الحق للخلق ، أو حقاً عليه لهم .

وقد عولجت بعض نواحي هذه المسألة الهامة فى شيء من التفصيل فيما مضى . راجع صلتها بمدح الله لأفعال العبد وذمها : الفصل السابع : التعليق ٤ ؛ وصلتها

بمسألة العقاب والثواب في نفس الفص : التعليق ١١ ؛ ومنزلها من مذهب المؤلف في الجبر . الفص الخامس : التعليقات ٤ ، ٦ ، ٧ والفص الثامن : التعليق ٦ . وعن المعنى الميتافيزيقي والمعنى الخلقى للرحمة : الفص العاشر : التعليق ٢ وافتتاح الفص الحادى والعشرين .

(٤) « ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه » .

أى ومن كان من العبيد يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقاً لأفعاله فإنه يعلم مَنْ هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ، والفاعل لجميع الأفعال على الحقيقة هو الله . وقد يكون المراد بها أيضاً أن العبد الذى يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله يعلم ما يفعله منه : أى يعلم العضو الذى يقوم بالعمل فيستحق الجزاء . ويؤيد هذا التأويل أن المؤلف أخذ بعد ذلك مباشرة في شرح أعضاء الإنسان المقسم بينها العمل ، ولكنه يعود إلى المعنى الأول وهو المعنى المتصل بمذهبه في وحدة الوجود حيث يقول « وقد أخبر الحق أنه نمال هوية كل عضو منها . فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد » .

فعلى الوجهين جميعاً نراه يقرر أن الأفعال كلها للحق لأنه هوية كل فاعل وهويته سارية - أو على حد قوله - مدرجة في جميع ما يفعل ومن يفعل ، لا فرق في ذلك بين عاقل وغير عاقل وبين حى وغير حى . ولكن هويته مدرجة في صور الفاعلين على نحو وجود المعنى الكلى في جزئياته لا على نحو وجود المتمكن في المكان . فنظريته إذن ليست نظرية حلول أو اثنيقية ، كما أنها لا تشبه نظرية الأشاعرة في خلق الأفعال لأن الله لا يخلق الفعل على يد العبد ويتخذ من العبد أداة لظهوره كما يقولون ، بل يفعل الفعل الصادر عن صورة العبد وهو في الوقت نفسه عين تلك الصورة : وهذا ما لا يمكن للأشاعرة أن يسلّموا به .

(٥) « بل هي من المَلَك الذى لا يبنى لأحد من بعده ، يعنى الظهور به في

عالم الشهادة » .

بعد أن شرح أن الأفعال كلها لله وإن ظهرت على أيدي العباد ، وأن الفرق بين نسبتها إلى الحق ونسبتها إلى الخلق ليس إلا الفرق بين اسم الله الباطن واسمه الظاهر ، أو اسمه الأول واسمه الآخر ، قال إن هذا علم لا يغيب عن سليمان ؛ بل هو جزء من الملك الذى طلبه سليمان من الله حيث قال « وهب لى مُلكاً لا ينبغي لأحد من بعدى » ولم يكن ذلك المُلك شيئاً خاصاً به دون غيره ، بل كان مُلكاً منحه الله أناساً قبل سليمان وبعده . ولكن سليمان وحده اختص من بين سائر الخلق بالظهور به فى عالم الشهادة . فقد منح الله سليمان قوة التصرف فى الكائنات حياً وميتاً ، إنسها وجنّها وهى قوة منحها غير سليمان من قبله ومن بعده . ولكنه وحده كان مأموراً من الله بالظهور بها لأن الله أعطاه الخلافة الظاهرية وهى الملك : وهذه من مستلزماته .

(٦) « ورحمتى وسعت كل شىء حتى الأسماء الإلهية : أعنى حقائق النسب ، فامتنَّ عليها بنا . »

النسب هنا هى النسب بين الحق والخلق أو بين الواحد والكثير - الله والعالم . وليست هذه النسب سوى الأسماء الإلهية - لا مجرد الألفاظ الدالة على هذه الأسماء ، بل حقائق الأسماء . ومن رحمة الله الامتنانية التى وسعت كل شىء رحمته بهذه الأسماء بأن حقق وجودها عن طريق وجود مظاهرها ومجالها وهى العالم الرموز إليه « بنا » فى قوله « فامتنَّ عليها بنا » . فنحن (العالم) نتيجة رحمة الامتنان التى رحم بها الحق الأسماء الإلهية لأنه بإيجادنا أوجدنا ، وإيجاد أى شىء هو عين الرحمة به ، لا فرق فى ذلك بين ما هو خير وما هو شر ، وما هو حسن وما هو قبيح ، وما هو طاعة وما هو معصية . فإن هذه كلها معان تضاف إلى مقولة الوجود لاعتبارات خاصة خارجة عن مفهوم الوجود ذاته . والذى تتعلق به رحمة الامتنان هو الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود شر أو خير أو وجود طاعة أو معصية . أما ظهور الأشياء فى الوجود على النحو الذى هى عليه فن رحمة الوجود لا من رحمة الامتنان ، لأن ظهور

أى موجود بصفة ما أو على نحو ما راجع إلى طبيعة الوجود ذاته وما توجه هذه الطبيعة . ولهذا قال « ثم أوجها على نفسه » ، أى فى قوله « فسأ كتبها » بظهورنا لنا : أى بظهور العالم لنا على النحو الذى ظهر فيه .

(٧) « فعلى من امتن وما تمَّ إلا هو؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل » .
بعد أن بيَّن أن الحق سبحانه قد أفاض برحمته امتنانه الوجود على الخلق بأن ظهر فى صورته ، قال إن الحق هو هوية الخلق ولا اثنينية فى الأمر على الإطلاق . فلم يمتن الحق إلا على نفسه ولم يرحم إلا نفسه : أى لم يظهر هذا الوجود الإضافى إلا فى ذاته . ولكن هذه لغة الوحدة أو لغة الجمع على حد قول الصوفية . وهناك لغة الكثرة فى مقام التفصيل الذى هو مقام الفرق، وهذا المقام حكمه، وإلا كيف نفسر اختلاف الخلق فى الصور وتفاوتهم فى درجات معرفتهم وما إلى ذلك من الفروق التى نلهمها فى نواحي الوجود؟ لا يمكن أن نفسر هذا كله إلا إذا تكلمنا بلسان الفرق بين الذات الواحدة وصورها الوجودية المختلفة مع أمحاء هذه الصور فى العين .

هذا، وقد قرأ بعض الشراح كلمة التفضيل (بالضاد) بدلاً من التفصيل (بالصاد) قائلين إن المراد أننا يجب أن نعتز بمبدأ التفضيل بين الصور الوجودية - بالرغم من أمحاءها فى العين - لكي نفسر اختلاف ما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم وغيرها . ولكن القراءة الأولى أدق فى نظرى .

ولست المقاضلة - فى مقام التفصيل الوجودى - حاصلة بين المظاهر الوجودية وحدها ، بل هى حاصلة كذلك بين الصفات الإلهية ذاتها . فالعلم أفضل من الإرادة فى تعلق كل منهما بالأمر المعلوم والمرادة، والإرادة أفضل من القدرة فى تعلق كل منهما . وكذلك السمع والبصر الإلهى وجميع الأسماء الإلهية على درجات فى تفاضل بعضها على بعض .

أما فضل العلم الإلهي على الإرادة فلممومه وشمول تعلقه بكل ما هو معلوم سواء أكان أمراً وجودياً أم عدمياً، موجوداً بالقوة أم بالفعل، يمكن الوجود أم مستحيل الوجود. وأما فضل الإرادة على القدرة فلتقدمها عليها ولأن تعلقها أعم من تعلق القدرة.

(٨) « وهو السميع البصير . فأثبت بصفة تتم كل سامع بصير من حيوان . السميع والبصير اسمان من أسماء الله . ويمكن أن يقال إن التفاضل واقع بينهما على نحو ما تتفاضل الأسماء الإلهية كما ذكرنا . ولكن فيلسوف وحدة الوجود يفسرها هنا تفسيراً آخر . وهو أن الحق سبحانه عند ما وصف نفسه بأنه السميع والبصير لم يرد مجرد حمل صفتي السمع والبصر على نفسه ، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذي يسمع في كل ما يسمع ومن يسمع ، والذي يبصر في كل ما يبصر ومن يبصر . هذه هي ناحية التشبيه في مذهب ابن عربي الذي أشرنا إليه ، وهو تشبيه يكاد يوقعه في التجسيم المحض . ولكنه يخفف من شناعة هذا التشبيه بما يذكره عن تزيه الحق بمعنى إطلاقه - في ذاته - عن كل قيد وكل تحديد . فهو ليس هذا السامع أو ذلك ، ولا هذا المبصر أو ذلك ، بل هو عين كل ما يسمع وما يبصر . وبهذا يصدق على الحق أنه « ليس كمثل شيء » لأنه لا يشبه أي شيء من المخلوقات وإن كان عين المخلوقات جميعها .

وعلى هذا ، إذا فهمنا التفاضل بين السميع والبصير على معنى أنه حاصل بين صفتين من الصفات الإلهية ، قلنا إن صفة البصر أكل وأفضل من صفة السمع . وإذا فهمنا السميع والبصير بمعنى الحق الذي يسمع في ذات كل سامع ، ويبصر في ذات كل مبصر ، كان التفاضل حاصلًا بين صور الموجودات لا بين صفتين من الصفات الإلهية . قارن في مسألة التزيه والتشبيه القص الثالث : تعليق ١ ، ٢ الخ .

(٩) « وما تَمَّ إلا حيوان ... إلى قوله فإنها الدار الحيوان » .

ليست الحياة قاصرة على نوع معين من المخلوقات كما يظن المحجوبون بل هي مبدأ عام سار في الوجود بأسره. وهذا معنى قوله « فما نَمَّ إلا حيوان » : أى فما فى الوجود إلا ذو حياة ، وإن كانت هذه حقيقة تخفى عن إدراك بعض الأفهام وتتجلى للبعض الآخر بطريق الكشف والذوق . أما سريان الحياة فى الوجود كله فلائها صفة من صفات الحق تتجلى فى كل موجود بحسب استعداده وأهليته ؛ ولذا بدت واضحة جلية فى بعض الكائنات فوصف بأنه حى ، وبدت فى غيرها أقل وضوحاً وجلاء فلم يوصف بالحياة . ولو علم الناس سريان جميع الصفات الإلهية من العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ونحوها فى الموجودات لما قالوا بنيرما قال الشيخ : ولكنهم فى هذه الدنيا محجوبون عن مثل هذه الحقائق التى لا يرقى إلى إدراكها إلا القليلون .

ولكن ثمة مقاماً ينكشف لكل إنسان فيه وجه الحقيقة ويرفع عن قلبه الحجاب - ولعله يريد بهذا المقام «الموت» الذى تتحرر فيه الروح من قيود البدن - أو «الفناء الصوفى» الذى يتحقق فيه هذا التحرر أيضاً ، فيدرك الإنسان الحياة فى كل شىء ويشهدها فى كل موجود . وهذا المقام هو الذى سماه بالدار الآخرة وقال إنها المنية بقوله تعالى « وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كان يعلمون » (س المنكبوت آية ٦٤) (١٠) « فمن عمَّ إدراكه كان الحق فيه أظهر فى الحكم ممن ليس له هذا العموم » تتحمل هذه العبارة الغامضة أحد معنيين وذلك بحسب ما نفهمه من كلمتى «الحق» و « الحكم » . فيصح أن يكون المراد بها أن من عم إدراكه فنظر إلى الوجود نظرة شاملة وشاهد وجود الحق فى كل شىء وحياته فى كل شىء ، كان الحق (أى الصواب) أظهر فى حكمه ممن قصرت أفهامهم عن إدراك هذه المانى . ويصح من ناحية أخرى أن يكون المراد أن من عم إدراكه للوجود (بالمعنى التقديم) ، كان الحق (أنى الله) فيه أظهر منه فى غيره فى الناحية التى يحكم بها عليه . فإن حكم على الحق بأنه حى مثلاً كان « الحق الحى » أظهر فيه منه فى غيره من المخلوقات، وإن حكم عليه بأنه سميع

أو بصير كان « الحق السميع » أو « الحق البصير » في ذلك الحاكم أظهر منه في غيره وهكذا . وكلا التأويلين يحتمله مذهب المؤلف في وحدة الوجود ، وإن كان التأويل الأول أظهر .

(١١) « وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني » .

يشير إلى مسألة نقل عرش بلقيس إلى مجلس سليمان ومآله كل من العفريت والرجل الذي عنده علم الكتاب في ذلك . قال الأول : « أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك » ؛ وقال الآخر : « أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك » . ويظهر فضل الثاني على الأول - كما يقول - في القدر الزماني الذي حدده لنقل العرش . فإن زمن القيام من المكان مدة يمكن قياسها ، وهي أعظم بكثير من زمن ارتداد الطرف من شيء صرف إلى الشخص الرائي . بل إن زمن ارتداد الطرف لحظة لا يمكن قياسها ، لأن الزمان الذي يتحرك فيه البصر ليرى شيئاً من الأشياء هو عين الزمان الذي تقع فيه الرؤية مهما بعدت المسافة بين الرائي والمرئي . لهذا كان آصف بن برخيا ، وهو الرجل الذي عنده علم من الكتاب ، أتم في عمله وفي عمله من العفريت .

لكن ماذا حدث لعرش بلقيس؟ هل نقل من مكانه إلى مجلس سليمان في اللحظة التي ذكرها آصف؟ يقول ابن عربي إنه لم يحدث انتقال من مكان إلى مكان ، كما أن سليمان ومن كان في حضرته لم يتخيلوا أنهم رأوا العرش في حين أنهم لم يروه بدليل قوله تعالى « فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي » . لم يحدث هذا ولا ذلك وإنما الذي حدث هو خلق جديد للعرش : أي إعدام له في مكانه الأصلي وإيجاده في مجلس سليمان : كل ذلك في لحظة واحدة . وأن الذي قام بذلك هو آصف بن برخيا الذي كانت له قوة على التصرف في الأشياء وعلم بخصائصها وأسرارها .

(١٢) « الخلق الجديد » .

بيننا في التعليق السابق كيف فسر ابن عربي مسألة عرش بلقيس على أساس فكرته في الخلق الجديد ؛ ولكن أمر الخلق الجديد ليس قاصراً على هذه المسألة ، بل هو فكرة من أخصب أفكاره يفسر بها كثيراً من المشكلات العويصة الأخرى سواء ما اتصل من ذلك بمسائل ما بعد الطبيعة وما اتصل منها بالتصوف . فالطبيعية والتعدد والتغير وما إلى ذلك من صفات العالم الخارجى متصلة اتصالاً وثيقاً بفكرته في الخلق الجديد ، وكذلك مسأله خلق الأفعال على أيدي المباد وبأى معنى يعتبرهم فاعلين لها وبأى معنى يعتبرهم غير فاعلين وهكذا . بل إن مسألة الخلق الجديد عنده هى مسألة الخلق إطلاقاً : يفسر بها بأى معنى يصح لنا أن نتحدث عن خلق العالم .

ليس الخلق في نظر ابن عربي إيجاداً لشيء لا وجود له ، فهذا مستحيل عقلاً وعملاً ، ولا هو فعل قام به الحق في زمن مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه ؛ بل هو حركة أزلية دأمة ، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور التي لا تنهاى عدداً من غير أن تزيد فيه أو تنقص منه شيئاً في جوهره وذاته . فالخلق بمعنى الإيجاد من العدم أو الابتداء على غير مثال سابق ، والخلق بمعنى الوجد من العدم أو البدع على غير مثال سابق ، لا محل لها في مذهبه : وإنما الخالق عنده هو جوهر أزلى أبدي يظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات ، فإذا ما اختلفت فيه تلك ، تجلّى في غيرها في اللحظة التي تليها . والمخلوق هو هذه الصور المتغيرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها : أو هى الأعراض التي تتعاقب على هذا الجوهر الثابت الدائم . وفي هذا تكرار لنظرية الأشاعرة في الجواهر والأعراض وقولهم بالتجدد الدائم للأعراض على نحو ما أشرنا إليه في الفصل الثانى عشر (التعليق ١٣)

فما يسميه ابن عربي الخلق الجديد أو تجديد الخلق مع الأنفاس هو بعبته ما يسميه الأشاعرة تجديد الأعراض وإن اختلفت الفكرة الأساسية في الذميين .

ففي هذا البحر اللانهائي من الوجود تتقلب الموجودات في كل آن في صور جديدة أو تخلق خلقاً جديداً على حد قول ابن عربي ، وإن كان هذا التغير ، أو هذا الخلق ، غير مدرك بالحس . وهذا في نظره سر ما يشعر به الناس من لبس في شأنه . قال تعالى « بل هم في لبس من خلق جديد » (سورة ق آية ١٥) وغنى عن البيان أن الآية لا صلة لها بشيء مما يقوله .

وعند ما يتحدث عن الفناء الصوفي يضيف إلى معناه العادي معنى فلسفياً متصلاً شديد الاتصال بهذا الخلق الجديد . فالفناء ليس معناه محو صفات الصوفي أو ذاته ، أو تحققه في مقام خاص بوحده الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور المحدثات محواً مستمراً في كل آن من الآنات ، وبقيائها في الجوهر الواحد المطلق . الحق . فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخالق ، بل هو أحد وجهي هذا الفعل ، والوجه الآخر هو البقاء . والخلق سلسلة من التجليات الإلهية : كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى . أي أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق - وهو فناؤها - هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى - وهو البقاء . وهذا معنى قوله في الفص الثاني عشر « ورون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر » .

ليس بغير إذن ألا يكون للدار الآخرة بمناها الديني موضع من فلسفة ابن عربي . فإن العالم الذي هو تجلي الحق الدائم أزلي كما هو أبدي . يصرح عن هذا المعنى كل الصراحة في فتوحاته حيث يقول « النهاية في العالم غير حاصل ، والناية من العالم غير حاصل ، فلا تزال الآخرة دأمة التكوين عن العالم »^(١) وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عند ماتفتي ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها

(١) فتوحات ج ١ ص ٣٣٨ س ١٥ من أعلى .

عند ما تبقى: أى أن الدنيا والآخرة مجرد اسمين للوجهين اللذين ينطوى عليهما الخلق الجديد .

(١٣) « ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون » .

أى أن الإنسان لا علم له بهذا التغير الدائم الجارى فى الكون بأمره، ولا يحس من نفسه أنه فى كل نفس وفى كل آن ينعدم ثم يخلق من جديد . ولكن انعدام أى شىء ثم وجوده يقمان فى آن واحد من غير أن تنقضى بينهما فترة من الزمان . ولا يقال إن « ثم » تقتضى التراخى أو المهلة فإنها ليست كذلك دائماً ، فقد تشير إلى ترتب عللى بين علة ومعلول يتلاقيان فى الزمان الواحد، مثل هز الردينى واضطرابه فى قول أبى داود جارية (أو جويرة) بن الحجاج .

كهرز الردينى تحت المعجاج جرى فى الأنابيب ثم اضطرب

فإن هز الردينى علة فى حدوث الاضطراب به وهما حاصلان فى المرح فى آن واحد . وكذلك الحال فى « ثم » إذا استعملت فى تفسير معنى الخلق الجديد .

(١٤) « وأما علمه فقوله تعالى « ففهمناها سليمان » - مع تقيض الحكم » .

اختص الله سليمان فى جملة ما اختصه به من النعم بالعلم والحكم، ولكنه علم من نوع خاص يختلف عن علم أبيه داود الذى ذكره الله أيضاً على سبيل المنة فى قوله « وكلاً آتينا حكماً وعلماً »^(١) . والعبارة تشير هنا إلى نوعى العلم اللذين وهبهما الله لداود وسليمان ، ونوعى الحكم اللذين صدرا عنهما فى قصة الحرث والنعم المشهورة . فإنه لما نفشت غنم بعض القوم فى حرث بمضهم شكوا إلى داود وكان يحضره ابنه سليمان . فقضى داود لصاحب الحرث أن يأخذ النعم عوضاً عن التلف الذى أحدثته بحرثه . ولكن ابنه سليمان الذى لم تتجاوز سنة الحادية عشرة حينئذ قضى لصاحب

(١) سورة الأنبياء آية ٧٩ .

الحرث بأن ينتفع بالغم : لبها وصفها وتاجها : إلى أن يصلح حرثه : فوافق داود على حكم ابنه سليمان .

هذه هي القصة كما يرويها المفسرون ، ولكن ابن عربي يعتبر حكمي داود وسليمان فيها مثالين لنوعين مختلفين من المعرفة يسمى الأول علماً والثاني فهماً - مستنداً إلى الآية : « ففهمناها سليمان » .

فحكم داود كان نوعاً من العلم وهبه الله إياه كما وهبه لغيره من بنى الإنسان : أو هو العلم الإنساني العادي المبني على الروية والتفكير . أما علم سليمان - الفهم - فهو علم الله خاصة يهبه لمن يشاء من عباده فيظهر فيهم بظهوره تعالى في صورهم ، وذلك عند فناءهم فيه وتحققهم بوحدتهم الذاتية معه . فلم يكن سليمان هو الذي أصدر الحكم بل الحق هو الذي تكلم بلسان الصورة السلمانية الخاصة . ولذلك يسميه ابن عربي « ترجمان حق في مقعد صدق » .

ومهما يكن من أمر القصة نفسها ، بل ومن أمر ما أصدره كل من داود وسليمان فيها من حكم ، فإن التفرقة التي وضعها ابن عربي بين العلم والفهم : أو بين العقل والذوق ، تفرقة لها قيمتها في فهم نظريته الإبستمولوجية (الخاصة بطبيعة المعرفة) . ومن سوء الحظ أنه ساق هذه القصة مثلاً يوضح به ما يريد ، لأنني لا أرى أن حكم سليمان فيها يمت إلى العلم الذوقي في كثير أو قليل على الرغم من أنه كان حكماً أدق وأكثر توفيقاً من حكم أبيه .

وأفضل من هذا بكثير المثال الثاني الذي ساقه ليوضح به الفرق بين نوعي المعرفة الآتني الذكر ، وهو مثال العلم عن طريق الاجتهاد . فإن الاجتهاد نوعان : مصيب وهو ما يأتي موافقاً لحكم الله في مسألة من مسائل الدين بحيث لو تولاه الله بنفسه أو أوحى في شأنها إلى رسوله لما حكم فيها بغير ما حكم صاحب هذا الاجتهاد المصيب . وهذا النوع من الاجتهاد وقف على الكاملين من أولياء الله الذين يستمدون علمهم

بالشرع من نفس المعدن الذى يستمد منه الرسول . فهم يأخذون علمهم عن الله مباشرة ، وبألسنتهم ينطق الله . يقول ابن عربى فى وصف نوع من أنواع الفتح على الولى « ويكون التذلل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التى نزل فيها القرآن خاصة .. فإن كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة ، فينظر الولى ما تُلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر »^(١) وهذا هو المعنى الذى أشار إليه فيما سبق عندما ذكر النبوة العامة - لا نبوة التشريع - وقال إنها لم تنقض بموت النبي . وغنى عن البيان أن هذا النوع من العلم لا يصدق عليه اسم « علم الاجتهاد » بأى معنى من معانيه ، لأنه لا معنى لاجتهاد الحكم فيه نتيجة للوحى ولا يكون لصاحبه من الأثر فيه إلا تلقى ما يوحى به إليه .

هذا النوع من العلم الاجتهادى هو الذى يذكره ابن عربى فى محاذاة علم سليمان . وأما النوع الثانى فهو الاجتهاد المخطئ الذى لا يأتى موافقاً لحكم الله فى مسألة من مسائل الدين . وهو وليد التفكير والاستدلال لا الوحى أو الإلهام ، وقد ذكره فى محاذاة علم داود .

ولصاحب النوع الأول عنده أجران : أجر لاجتهاده ، وأجر لأنه أصاب فى اجتهاده . أما صاحب النوع الثانى فليس له إلا أجر واحد لاجتهاده فقط .

(١٥) « فنحن معه بالتضمنين ، وهو معنا بالتصريح » .

لما كان كل ما هو موجود مظهرآ ومجلى للوجود الحق ، وأعيان الممكنات باقية على حالة عدمها أو موجودة بالوجود الحق ، كان الحق معنآ (أى الموجودات) ظاهرآ صريحآ كما قال : « وهو معكم أينما كنتم » وكانت أعياننا معه باطنآ وضمنآ . هذا إذا فهمنا التصريح والتضمنين بمعنى الظهور والبطون أو الفعل والقوة اللذين هما وجهها

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٦٦٦ س ١٠ وما بعده .

الحقيقة الوجودية . أما إذا فهمناها بمناها المنطقي على أنهما من أوصاف القضايا ،
أمكننا أن نقول - اعتماداً على ما ذكرناه آنفاً من أن الوجود الحقيقي هو وجود الحق -
إن القول الصريح هو « أن الحق هو الموجود » ، فإذا أضفنا لأنفسنا وجوداً - كما
نضيف للظلال وجوداً في حين أنها لا وجود لها في ذاتها - كان قولنا « نحن
موجودون » متضمناً في قولنا « إن الحق موجود » . وكذلك الحال في المشي على
الصراط المستقيم الذي هو صراط الوجود ، فإن الحق على هذا الصراط صريحاً ،
ونحن عليه بالتبعية لأنه ليس في الوجود إلا الحق ، وأعياننا المدمية على الصراط المستقيم
بتبميتها . وهذا معنى كونه آخذاً بنواصيتنا في قوله تعالى : « ما من دابة إلا هو آخذ
بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم » .

ومعنى هذا كله أنك إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « الحق »
كان الوجود الظاهر (العالم) شيئاً موجوداً فيه بالقوة أو متضمناً كما يقول ؛ وإذا
نظرت إليها من حيث إنها الخلق الظاهر ، قلت إن ذلك الظاهر مجلي للحق ومظهره
وإن الحق متضمن فيه .

(١٦) « وأما التسخير الذي اختص به سليمان وفضل به غيره الخ » .

قد شرحنا بعض نواحي التسخير والتصرف في مواضع سابقة من هذا الكتاب
(راجع الفص السادس : التعليق ٩ ، والفص الثالث عشر كله) وليس بين معنيهما
كبير فرق إلا أن التسخير إخضاع الشيء لقوة خارجة عنه تعمل فيه ، والتصرف
هو استخدام تلك القوة لإحداث أي تغير في الشيء المسخر . ويظهر أن ابن عربي
يفرق بين نوعين مختلفين من التسخير : الأول التسخير الحاصل بوساطة قوة خاصة
يطلق عليها الصوفية اسم « الهمة » ، والثاني تسخير الأشياء بمجرد الأمر من غير
استعانة بتلك القوة . ويلزم من هذا أن من تسخر له الأشياء بوساطة الهمة لا بد أن
يكون قد وصل إلى درجة روحية خاصة هي درجة الجمعية التي توجه بها همته نحو

الشيء المراد فيحصل عليه : سواء أكان ذلك من الأمور المتصلة بعالما الأرضى أم بالعوالم السماوية الأخرى . وفي هذا يقول : « وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لِهَمَمِ النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية ، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق » . وهذا صريح في أن هذا النوع من التسخير يكون بقوة مكتسبة يحصل عليها السالك إلى الله أثناء سلوكه، إلا أن بعض السالكين يستخدمها ، والبعض الآخر يمتنع من استعمالها (قارن الفصل السادس) .

أما النوع الثاني من التسخير فهو قوة يهبها الله لمن يشاء من غير كسب ولا رياضة ولا توجية لهمة أو نحوها . وقد كان سليمان ممن أوتوا هذه القوة فخرت له الريح رخاء حيث أصاب ، وخضعت له الشياطين وغيرها من قوى الطبيعة، ولم يكن عليه سوى أن يأمرها فتأمر ويطلب منها الفعل فتفعل . وهذا النوع من التسخير في نظر المؤلف أفضل من الأول وأرق ، لأنه تأثير مباشر في الأشياء غير مفتقر إلى فعل الإرادة وجميتها . ومعنى هذا أن سليمان - ومن أعطوا موهبته في التسخير قد تحققت فيهم الناحية اللاهوتية إلى أقصى حد فغلبت على ناسوتيتهم ، في حين أن غيرهم ممن لم يصلوا إلى مرتبتهم كبعض رجال الصوفية مثلا - يحتاجون إلى ترويض إرادتهم رياضة خاصة وإلى حال نفسية خاصة يسمونها « مقام الجمع أو الجمعية » لكي يتمكنوا من تسخير الأشياء والتصرف فيها .

(١٧) « ولما قال عاينه السلام : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » به على أنه كل ما يراه الإنسان ... خيال » .

يشير الحديث إلى غفلة الناس في هذه الحياة الدنيا وجهلهم بكثير من الحقائق ، وأنهم إذا ماتوا أفاقوا من غفلتهم وانتبهوا من نومهم، فإذا الحقيقة غير ما ظنوا . وهذا مصداق قول الله عز وجل : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . ولكن ابن عربي يؤول الحديث تأويلا آخر صوفيا وفلسفيا

بيمه كثيرآ عن المعنى المتقدم . الناس نيام فى نظره : إما بمعنى أنهم فى حياتهم هذه كالحالمين لا يرون من حقيقة الوجود إلا مقدار ما يرى النائم من حقائق الأشياء ؛ وإما بمعنى أنهم كالتائمين ما داموا يدركون الوجود بوساطة حواسهم وعقولهم . فإذا ماتوا : أى فإذا ماتوا عن حواسهم وعقولهم كما هو شأن الصوفية فى حلهم الخاصة المعروفة بالفناء ، استيقظت فيهم أرواحهم وأدركت حقيقة الوجود بما هى عليه . كل ما فى الوجود أحلام وظلال إذا نظر إليه خلال الحواس والمقول : ولكنه أحلام يجب ردها إلى حقائقها، وظلال يجب ردها إلى أصولها . إن الذى يدركه الحس إنما هو من نسج الخيال ، وكل ما هو من نسج الخيال رمز يجب تأويله . فعالم الظاهر إذن خيال كله بهذا المعنى ، يجب تأويله كما تؤول أحلام التائمين . أما عالم الباطن أو عالم الحقيقة فليس فى متناول الحس إدراكه ولا للخيال سبيل إلى العبث به ، وإنما السبيل إلى إدراكه الذوق أو الكشف الصوفى فى حالة الفناء الخاصة التى يشير إليها الحديث باسم «الموت» وهو موت الحواس وحياة الروح ؛ وموت الجهل وحياة المعرفة اليقينية الحققة ؛ وموت الوجود الظاهرى الكاذب ، وحياة الوجود الباطنى الحق .

الفص السابع عشر

(١) داود وسليمان .

تعتبر حكمة هذا الفص تنمة لحكمة الفص السابق في كثير من الوجوه . فالمؤلف لا يزال يتكلم عن نوعي العلم الوهبي والكسبي اللذين ذكرهما هنالك وخصائص كل نوع منهما، وبأى النوعين اختص كل من داود وسليمان ، بل بأيهما اختص الأنبياء أصحاب الشرائع والأنبياء الذين لا شرائع لهم : ومن أى النوعين علم الأولياء وعلم المجتهدين في الشرع وما إلى ذلك من المسائل التي مسها مساً خفيفاً فيما سبق وشرحها شرحاً وافياً مفصلاً هنا .

وهو لا يقصد بسليمان وداود إلا مثالين من أمثلة « الإنسان الكامل » ظهر كل منهما بمظهر خاص من مظاهر الألوهية وتحقق به على الوجه الأكل ، شأنهما في ذلك شأن جميع الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم ابن عربي تحت اسم « الكلمات الإلهية » أو الكاملين من أفراد بني الإنسان . وقد ظهر أن أخص الصفات التي ظهر بها سليمان وتجلت فيه على الوجه الأكل صفتان : القدرة على التسخير والمعلم بمقائيق الأشياء . أما داود فقد امتاز بصفة الخلافة وكان له فيها شأن خاص .

وقد أشرنا فيما مضى في مواضع كثيرة - وسنشير في هذا الفص فيما يلي - إلى أن الخلافة عن الله ليست قصرأ على داود عليه السلام ؛ فإن كل نبي ، بل كل إنسان خليفة لله في أرضه ، من حيث إن الله تعالى خلق الإنسان على صورته ، وجعله ممثلاً له في إظهار جميع كمالاته الوجودية : وهي صفة لا توجد لغير الإنسان من المخلوقات . وقد كان هذا موضوع بحث الفص الأول أو الحكمة الآدمية حيث المراد بآدم الجنس

البشرى بأسره . أما الفرق الحقيقي بين داود وغيره من « الخلفاء » فهو النص الصريح على خلافته وعدم وجود مثل ذلك النص في خلافة الآخرين ، قال تعالى : « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق . . . الخ ؛ وقال في حق آدم : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » ولم ينص على أنه آدم .

ولكن هذا المعنى العام ليس هو المعنى الذى يقصده ابن عربى بالخلافة هنا ، ولهذا يمحصر كلامه في دائرة الأنبياء والرسل فيما يتعلق بعلمهم بالشرائع وخلافتهم عن الله في ذلك ، أو خلافة بعضهم عن بعض . ولذلك يفرق بفرقة هامة بين من يسميهم الخلفاء عن الله ومن يسميهم الخلفاء عن الرسل ، ويقصر الوصف الأول على كل نبي لا يأخذ علمه بالشرع إلا عن الله مباشرة ، كما يصف بالوصف الثانى كل نبي أو ولى يأخذ علمه بالشرع عن رسولٍ صاحب شريعة . ويسمى خلافة الصنف الأول خلافة التشريع كما يسمى خلافة الصنف الثانى الخلافة العامة .

فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم خليفة عن الله من حيث أخذه شريعته من الله ، ولكنه في الوقت نفسه خليفة عن الرسل الذين سبقوه من حيث أخذه عنهم بعض قوانين شرائعهم .

وعيسى عليه السلام سيكون خليفة محمد عند ما ينزل إلى الأرض ويحكم بين الناس بشريعة الإسلام . وكذلك الحال في كل من أتى بعد محمد وحكم بشرعه .

ولكل من الخلافتين نهاية تنتهى عندها . لخلافة التشريع قد انتهت بخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم . أما الخلافة العامة - التى يسميها ابن عربى أحياناً بالنبوة العامة ، فتنتهى بخاتم الأولياء . وهذا معناه أن الخلافة العامة قد أصبحت بعد موت محمد عليه السلام تراثاً خاصاً يرثه أولياء المسلمين عن نبيهم الذى يتبعونه فيما وضع لهم من قوانين شرعه ، والذين « يجتهدون » في مسائل الشرع الأخرى التى لم يأت فيها النبي بتشريع صريح . هؤلاء هم الورثة الروحانيون للنبي ، ولهم الآن دون غيرهم الخلافة العامة .

هذا هو السرّ في أن المؤلف يتعرض في هذا الفص لمسألة « الاجتهاد » ويعتبرها مظهراً خارجياً من مظاهر الخلافة الإسلامية .

(٢) - « اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة إختصاصاً إلهياً ... ليست جزاء » .

المراد بالنبوة هنا نبوة التشريع لا النبوة العامة التي تصحب صفة الولاية عادة . وقد نص على أن النبوة (بهذا المعنى) والرسالة إختصاصان إلهيان ليس فيهما شيء من الاكتساب ؛ ولكن نظريته المعنوية في الجبر لا تدع مجالاً للتفرقة بين صفة أو حال مكتسبة وصفة أخرى أو حال يمنحها الله على سبيل الإختصاص .

وقد صرح بجبريته هذه في مواطن كثيرة من هذا الكتاب لا سيما في الفص الشئى حيث بيّن أن أعيان الموجودات لا تعدو في ظهورها ما كانت عليه في حال ثبوتها ، وأن كل موجود إنما هو مظهر من مظاهر الحق التي لا تحصى يتجلى فيه الحق بحسب استعداد عين الموجود نفسه . وإذا كان الأمر كذلك لم يعد فرق بين أن يقال إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية على سبيل المنّة ، وأن يقال إن عين ذلك الشيء قد اقتضت ظهوره بهذه الصفة أى أنها كانت من كسبه هو .

ويزداد الأمر وضوحاً عند ما نحلل تحليلاً دقيقاً ما أورده ابن عربي نفسه في الفتوحات المكية (ج ١ ص ٥١) من تعريف للكسب حيث قال « الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره ، فيوجده الإقتدار الإلهي عند هذا التعلق : فسمى ذلك كسباً للممكن » . ولكن أليس هذا كسباً سورياً محضاً لأن تعلق إرادة الممكن بأمر دون غيره - اختياره هذا الشيء دون ذلك - راجع إلى ما تعين أزالاً في طبيعة ذلك الممكن . وفي الحق يجب أن نقول إن كل نبي وكل رسول أو ولي إنما كان كذلك من الأزل لأن طبيعة أعيانهم الثابتة قد اقتضت أن يكون كل منهم على ما هو عليه .

ولكن ابن عربي ، حرصاً على المحافظة على كرامة الرسل ، وإبقاءً على مركزهم

الديني الخطير ومركز الرسالات التي بعثوا بها إلى الناس ، قد وضع حداً فاصلاً بين نوعين من النبوة: النوع الأول وهو ما يسميه نبوة الاختصاص غير المكتسبة، والنوع الثاني وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منح النوع الأول جزاء ولا شكوراً، كما أنه لا يمنحه لمن أراد في مقابلة عوض . أما النوع الثاني وهو النبوة المكتسبة فهو درجة من درجات الروحية التي يصل إليها الإنسان بطرق خاصة ، كما يصل الصوفية إلى حالتهم الروحية الخاصة المعروفة بحال الوجد أو الفناء .

(٣) الاجتهاد .

تستعمل كلمة الاجتهاد في الفقه الإسلامي للدلالة على المنهج الخاص الذي يتبع في الوصول إلى قانون من قوانين الشرع لم يرد فيه نص صريح في الكتاب أو السنة ، وإن كان يجب أن يستند إلى أصلٍ ما من الأصول الواردة في القرآن أو الحديث الصحيح . وعلى هذا فالاجتهاد نوع واحد لا أنواع كثيرة ، وهو حق لكل مسلم يأنس من نفسه القدرة على القيام به وتكون فيه الأهلية لذلك ، وإن كان العرف الإسلامي قد جرى باعتبار الأئمة الأربعة هم المجتهدين دون غيرهم . والحق أنه لا معنى لهذا الحصر ولا لإقفال باب الاجتهاد في وجه أي مسلم بعد الأئمة الأربعة مادامنا نفهم الاجتهاد على أنه نوع من التفقه في الدين والبحث في أحكام الشرع بحثاً يعتمد على طريقة القياس وطرق الاستدلال الفقهية الأخرى ، وما دامت الشروط اللازمة له متوافرة في الشخص الذي يقوم به. ولكن ابن عربي يعطينا في هذا النص وفي النص الذي سبقه صورة جديدة عن الاجتهاد مختلفة تماماً عما يفهمه فقهاء المسلمين منه . فالمجتهد في نظره ليس المسلم الذي تفقه في الدين وأعمل عقله في استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، بل هو خليفة الرسول ، أو هو « الإمام ^(١) » الذي أخذ علمه بالشرع

(١) ويظهر أن استعمال كلمة « إمام » هذا الاستعمال الخاص راجع إلى تأثر نظرية ابن عربي

بأفكار الشيعة في الأمام المعصوم .

من نفس المتبع الروحي الذي أخذ منه الرسول علمه : وهو بهذا المعنى وارث الرسول بل مشارك له في رسالته، وله القدرة على أن يغير ما شاء من قوانين الشرع التي وصل إليها غيره من المجتهدين كما سيحدث عند ما ينزل عيسى عليه السلام إلى هذه الأرض ويحكم فيها بشرع النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه سيرد الإسلام إلى سيرته الأولى، وينقض بعض أحكام المجتهدين من المسلمين لا سيما ما حدث فيها خلاف حول نص خاص من نصوص الدين . بل إن لهذا الخليفة الإمام الحق في أن يرفض التسليم بصحة أي حديث نبوي اتخذه غيره أساساً لاجتهاده في مسألة من المسائل ثم كشف لهذا الإمام عن خطأ هذا الاجتهاد .

وعلى هذا فللاجتهاد نوعان عند ابن عربي : الأول اجتهاد الأولياء (وهم الأئمة الخلفاء الذين أشرنا إليهم) وهو حكمهم في مسألة من مسائل الشرع بما يطابق ماورد في شريعة الرسول - أو يطابق حكم الله في هذه المسألة لو أن الله تعالى قد تولاها بنفسه . ول هؤلاء الأولياء نفس المرتبة الروحانية التي للرسول، وعلمهم بالشرع المحمدي مستمد من نفس المصدر الذي استمد منه محمد عليه السلام علمه بشرعه؛ لأنهم يأخذون هذا العلم عن الله مباشرة، ويترجمون هذا العلم إلى الناس . فهم ألسنة الحق بين الخلق، وهم الكاملون من الناس الذين لم يزل الله يلقي كلامه إلى قلوبهم : « فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما نزل عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما يريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر » (١) .

وهذا معناه أن النبوة العامة لم تنقطع بموت النبي محمد عليه السلام وإن كانت الرسالة قد انقطعت .

(١) فتوحات ج ٢ ص ٦٦٦

والنوع الثانى من الاجتهاد هو اجتهاد أرباب النظر الذين يعتمدون على العقل والاستدلال دون التدوق والكشف : إن صح - أى إن طابق ما ورد فى الشرع - فبمحض المصادفة ، وإن أخطأ فلا سبيل لمعرفة صاحبه بخطئه ولا لمعرفة غيره ممن يتخذون العقل عماداً لهم فى اجتهادهم بمثل هذا الخطأ. وإنما يعرفه الولى الذى تنكشف له أصول الشرع وقوانينه بالإلهام والتدوق .

(٤) « وأما قوله عليه السلام إذا بويع خليفتين فاقتلوا الآخر منهما ... »

اختلف الشراح فى تفسير هذه الفقرة لصعوبتها ورداءة أسلوبها. غير أن معناها العام يمكن أن يلخص فيما يأتى : للخلافة نوعان ، خلافة روحية أو باطنية ؛ وخلافة حكم أو ظاهرة ، وكلا الخلافتين فيه تمثيل لله ونيابة عنه فى الأرض ، ولا يختلفان إلا فى أن الخليفة الباطن يستمد علمه من الله مباشرة ، فى حين أن الخليفة الظاهر ليس إلا تابعاً للرسول يستمد علمه منه . والأول هو خليفة الله على الحقيقة . أما الثانى فهو خليفة الله من حيث هو خليفة رسول الله . ولا يستحق اسم الخلافة إلا إذا عدل فى خلافته . لم يذكر النبى فى الحديث المذكور شيئاً عن عدد الخلفاء الباطنيين ، فقد يوجد منهم فى الزمان الواحد واحد أو أكثر من واحد ، ولو أن بعض الشراح مثل القاشانى والقيصرى قد قرروا استحالة وجود أكثر من خليفة باطنى واحد فى أى زمان ، وذلك الخليفة هو الذى يسمونه بالقطب . غير أن الحديث صريح فى أنه إذا بويع خليفتان فى زمان واحد وجب قتل الآخر منهما فلا بد أن يكون المراد بالخلفاء هنا الخلفاء الظاهريين . وحكمة القتل فى نظر المؤلف ترجع إلى أن مبايعة خليفتين كل منهما ممثل لله فى الأرض توهم بوجود إلهين لأن قبول الاثنين على أنهما ممثلان ظاهران لله يتضمن التسليم بوجود إلهين ، وهذا مخالف لمقيدة التوحيد الإسلامية . أما الخلفاء الباطنيون فلا يظهرون بين الناس بخلافتهم ولا يُعرفون بها ولا بيعه لهم فلا خطر منهم على عقائد الناس .

هذا هو السر - في نظر ابن العربي - في أن الإسلام يسمح بكل نوع من أنواع الخلاف في رأى في مسائل الفقه - ما دامت مستندة إلى اجتهاد صحيح - في حين أنه يجازب ما استطاع الخلاف في الرأى فيما يتعلق بالخلافة الظاهرة .

(٥) « ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات ... »

الإشارة هنا إلى المشيئة الإلهية التى بمقتضاها يقع كل ما يقع فى الكون من أحداث . أما أبو طالب فهو محمد بن على الككى مؤلف قوت القلوب المروف . توفى سنة ٣٨٦ هـ . يشير ابن عربى إلى أبى طالب وقولته هذه فى غير الفصوص من كتبه : راجع الفتوحات ج ٢ ص ٥١ ، ج ٣ ص ٦٢ ، ج ٤ ص ٥٥ .

يسمى أبو طالب الككى المشيئة عرش الذات ، ويسمى ابن عربى أحياناً بالوجود (فتوحات ج ٤ ص ٥٥ س ٦ من أسفل) وبالحق (الله) ويميزها عن الإرادة الإلهية التى تخرج إلى الوجود بالفعل كل ما هو موجود بالقوة ، أما المشيئة فهى القوة الإلهية التى تقضى بأن يكون كل ما فى الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذى هو عليه . فهى فى الحقيقة عين الله أو هى القوة الخالقة السارية فى الوجود بأسره الظاهرة فى صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون . هى الحقيقة أو الشيء فى ذاته أو المطلق فى اصطلاح بعض المحدثين مثل شوبنهاور . أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهر الذات الإلهية فى صورة العالم الخارجى الذى يطلق عليه الصوفية أحياناً اسم العرش . أما عن الفرق بين المشيئة والإرادة فراجع مطلع الفص الثالث والعشرين .

(٦) « وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من

ظهر على يديه » .

يريد بذلك أن المشيئة الإلهية تقضى بوجود أفعال المباد عن حيث هى أفعال لابأن هذه الأفعال تظهر على يد فلان أو فلان من الفاعلين ، وإلاستحال على أى إنسان

يعينه أن يأتي فعلاً غير ما قضت به المشيئة . فهنا نوع من الجبرية ولكنها جبرية منصبة على المشروط الذي هو الفعل لا على الشرط الذي هو الفاعل . وليس هناك تناقض بين أن يشاء الله حصول معصية من المعاصي وبين تجريمه ارتكابها، فإن فعل المعصية من حيث هو فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، وليس لها شأن بتحقيقه على يد فلان أو فلان من الناس ، فإن هذا التحقق يرجع أمره إلى الناس أنفسهم ، فإن فعلوا ما يوافق الأمر الإلهي (أمر الشرع) سمي فعلهم طاعة ، وإن فعلوا ما يخالف ذلك الأمر سمي فعلهم معصية . والفعل في كلتا الحالتين موافق تمام الموافقة للأمر التكويني الذي به تظهر الأشياء في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها في العلم القديم . راجع التعليق التاسع في الفص الثامن .

(٧) « ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون » .

لا يعتبر الفعل محموداً أو مذموماً إلا في نظر الشرع لأنه إما أن يوافق أو يخالف الأوامر الشرعية التي أتى بها دين من الأديان . أما في نظر الله أو في نظر المشيئة الإلهية التي لها أمر التكوين، فالأفعال لا ممدوحة ولا مذمومة، ولكنها حتمية الوقوع لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية القديمة الخاضعة بدورها لطبيعة الأشياء ذاتها . فالجبرية التي يقول بها ابن عربي ليست راجعة إلى عامل خارج عن طبيعة الأشياء بل مصدرها في النهاية طبائع الأشياء ذاتها . راجع الفص الثامن .

أما مشيئة الله تعالى حدوث الأفعال التي توافق أوامر الشرع وحدث الأخرى التي تخالفها ، فلا يظهر أثر صفات الجلال والجمال في صور خارجية . فإن الطاعة وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجمال ، والمعصية وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجلال .

ويحاول ابن عربي أن يحمل الإنسان جزءاً من تبعه أعماله في وسط هذه الجبرية الصارخة التي يقول بها . فإنه يرى أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان نفسه . فإن الإنسان الذي يطيع الأمر الإلهي أحياناً ويمصيه أحياناً أخرى يطيع في

الوقت نفسه دائماً طبيعته الخاصة التي تخضع لقانون الوجود العام . وهذا القانون هو قانون المشيئة الإلهية . فمن حيث خضوع الإنسان في أفعاله لطبيعة ذاته يجعله ابن عربي مسئولاً عن خيرها وشرها وإن كان في الوقت نفسه يساب هذه الطبيعة كل قوة عند ما يخضعها لقانون المشيئة الإلهية .

(٨) « فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها » .

من الواضح أن المراد بالرحمة هنا هو منح الوجود للموجودات لا الرحمة بمنهاها الديني المعروف . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مواضع أخرى من هذا الكتاب ، وبهذا المعنى وسمت رحمة الله كل شيء وتقدمت على كل شيء حتى على النضب الإلهي الذي هو الحرمان من الوجود . فإذا رحم الله شيئاً بهذا المعنى أوجده في الصورة التي تقتضيها طبيعة الشيء ذاته . وهذا معنى قوله إن حكم الرحمة في الرحوم يكون لها بحسب ما تعطيه حال الرحوم نفسه . وليست الرحمة الإلهية قاصرة على إيجاد الأشياء ، أي أعيان الموجودات ، بل تشمل الأفعال الإنسانية أيضاً . قارن الفص السادس عشر ، التعليق الثالث .

(٩) « فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا » .

سبق أن ذكرنا أن كلمة فهم ترادف في اصطلاح ابن عربي كلمة الذوق أو الكشف الصوفي . قارن الفص ١٦ تعليق ١٩ . وهو يرى أن الفهم وحده هو الوسيلة التي يعرف بها الإنسان كيف وسمت الرحمة الإلهية كل شيء ، وكيف كانت الغاية التي يتجه إليها كل شيء ، فإن غاية كل موجود هي أنه يوجد ، والرحمة الإلهية هي الموصلة إلى ذلك الوجود .

(١٠) « فبجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك ... فهذا روح تليين الحديد » .

في هذه الفقرة موازنة بين الحماية من الحديد بالحديد ، والاستعاذة من الله بالله .
وفي كلتا الحالتين يشير ابن عربي إلى مغزى فلسفي له خطره في نظريته العامة وهو
فكرة الوحدة في الكثرة أو ذاتية المتغايرين . فالحديد الذي تصنع منه الدروع
الواقية هو نفس الحديد الذي تصنع منه السيوف والرماح ، وإن اختلفت صورته ،
فالذي يحمي من الحديد هو الحديد نفسه . والله الرحمن الرحيم هو هو الله الموصوف
بأنه المنتقم الجبار ، وإن اختلفت عليه الأسماء والصور ، فالله المستعاذ به في الحديث
الشريف هو هو الله المستعاذ منه ، وكما أن الحديد يفل الحديد ويحمي منه ، كذلك
تمحو صفة الرحمة صفة الغضب والانتقام ونحوها . هذا هو المغزى الفلسفي الذي
يفهمه ابن عربي من تليين الحديد .

الفصل الثامن عشر

(١) النقطة الأساسية التي يحوم حولها هذا الفصل هي الإنسان، طبيعته ومنزله من الوجود، ولذا نجد وجوه شبه كثيرة بينه وبين الفصل الأول لا سيما في اعتبار الإنسان كوناً جامعاً صغيراً يحوى الكون الجامع الأكبر ويمثل عناصر الوجود فيه . ولكننا نجد في هذا الفصل خاصة إشارات قوية إلى القيمة الإنسانية وكرامة الإنسان عند الله الذي خلقه على صورته ، كما نجد دعوة حارة من المؤلف إلى الإبقاء على النوع الإنساني وصيانتته ، وتحذيراً قوياً ضد هدم النشأة الإنسانية لأن في هدمها قضاءً على أكل صورة الله في الوجود .

وللفصل صلات أخرى بالفصلين السابقين عليه لا سيما فيما يتصل بموضوع الخلافة، غير أن هذا الموضوع يعالج هنا معالجة خاصة من الناحية السيكلولوجية ؛ فإن المؤلف يشرح النفس الإنسانية وطبائعها الثلاث ويبين أنه ما دام الإنسان حياً فإنه يرجى له أن يصل إلى أعلى درجة من درجات الكمال التي يستطيع أن يصل إليها .

أما نسبة حكمة هذا الفصل إلى يونس فلا يمكن تمليلها إلا على أساس أن المؤلف يعتبر يونس مجرد رمز للنفس الإنسانية الناطقة التي نادى ربه في ظلمات البطن - الرموز إليه في القرآن بالحوت - فإنه صاح في الظلمات « أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين » (قرآن س ٢١ آية ٨٨) . وإذا كان في مقدور النفس الإنسانية وحدها أن تعرف الله وأن تسبحه وتقده، فهي الجديرة وحدها بأن تحمل اسم الإنسان وأن تكون منه موضع الكرامة . بهذه الطريقة نستطيع أن نفرس الصلة بين موضوع هذا الفصل واستعمال اسم يونس هذا الاستعمال الرمزي .

(٢) « ذكر الله » .

الذكر في الأصل معناه التلفظ أو التذكر ، ولكن هذه الكلمة قد اكتسبت معنى أوسع من هذا في الاصطلاح الصوفي غير أنها تستعمل في هذا الفص استعمالاً خاصاً محدوداً ، فإن المؤلف يستعملها مرادفة لكلمة الفناء بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود: أعنى الحال التى يتحقق فيها الصوفي بوحدته الذاتية مع الله . فذكر الله معناه هنا الحضور مع الله والفناء فيه وهذا يقتضى الصوفي أن يجمع جميع قواه البدنية والروحية بحيث يكون حضورها جميعاً تاماً مع الله ، وإذا وصل الصوفي إلى هذا المقام انكشف له الحق وانعجى كل أثر بين الواحد والكثير : أى بين الحق والخلق والذاكر والمذكور وتحققت وحدة الاثنين .

وغنى عن البيان أن المراد « بذكر الله » الوارد في الحديث التمبذ جملة والتأمل الذى ينأى بصاحبه عن الفحشاء والمنكر ، ويحصل له الطمأنينة النفسية كما وردت بذلك الآيات القرآنية : قال تعالى : « إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » وقال : « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » .

ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربى ويشرحه فيما بعد معناه كما قلنا التحقق بوحدة الوجود وهو في نظره أعلى مرتبة من ذكر أى كائن آخر ، لأنه صادر عن أكمل المخلوقات . على أن ذكر الإنسان لله قد يكون في مراتب أخرى أدنى من هذه وذلك إذا كان صادراً عن اللسان وحده أو القلب وحده . أما إذا صدر عن الإنسان في مرتبة الجمعية وسرى في كل جزء من أجزائه الروحية والبدنية فإنه يمثل أرقى حال وأكمل سعادة يمكن أن يصل إليهما السالك إلى الله . في هذا تتمثل الكرامة الإنسانية ويظهر فضل الإنسان على سائر المخلوقات حتى الملائكة ؛ فإن كل مخلوق يذكر الله ويتجلى له الله بحسب مرتبته في الذكر - وهذا معنى أشار إليه ابن عربى في مواضع أخرى عند ما تكلم عن تسبيح الكائنات وتقديسها لله . ويكون تجلى الله للعبد أكمل ما يكون

عند ما تتحقق الوحدة بين الذاكر والمذكور ولا يكون هذا إلا للإنسان . ولذا يقول ابن عربي فيما بعد « وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه » .

(٣) « فإذا أخذه إليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها ، وهي دار البقاء » .

لا يعتبر ابن عربي أن في الموت فناءً للميت وإنما هو تفريق أجزاء . بل إن للموت عنده معنى أوسع بكثير من المعنى العادى لأنه يمثل نقطة الانتقال من حال إلى حال أو من صورة إلى صورة في مجرى الوجود الدائم التغير والتحول: فإن كل موجود ينتقل في كل آن من صورة إلى صورة أخرى فيبقى في الأولى ويبقى في الثانية . وهذا هو الخلق الجديد كما أشار إليه مراراً . فالموت إذن هو فناء الصور ، أما الذات التي تعرض لها هذه الصور فهي باقية على الدوام . على أن العبارة المذكورة قد يفهم منها معنى التناسخ على نحو ما يفهمه فلاسفة الإشراق ، فإننا لا نعرف على سبيل التحقيق ما يريد ابن عربي بالصورة (التي يشير إليها باسم المركب) التي يسوى الله للإنسان غيرها عند ما يأخذه إليه ، ولكن ليس هناك من شك في أنه لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه في أية صورة أخرى ، فإنه يصرح أن الدار التي ينتقل إليها الإنسان هي دار البقاء . وليس لها معنى في عرف أصحاب وحدة الوجود إلا الذات الإلهية . ليس في هذه الدار إذن موت أى ليس فيها تفرق في أجزاء الجسم . وفي هذا إشارة إلى أن المركب الذي يسويه الله للإنسان عندما ينتقل إليه ليس جسماً . على أن بعض شراح الفصوص يرون أن ذلك المركب سيكون من صورة مثالية تختلف في لطافتها أو كثافتها بحسب المرتبة الروحية التي بلغت المنتقل إلى الله .

الفصل التاسع عشر

(١) يبحث هذا الفصل بوجه عام في عالم الغيب الذي يشير إليه أصحاب وحدة الوجود بهويّة الحق ويشير إليه ابن عربي خاصة باسم النفس الرحمانى وباسم الماء الوارد ذكره في القرآن في قصة أيوب . وليس المراد بأيوب هنا النبي المعروف المشهور بالصبر واحتمال الأذى والبلاء الذي ابتلاه الله به ، بل يصوره ابن عربي بصورة السالك إلى الله الباحث عن العلم اليقيني بمالم الغيب . أما الألم الذي يحسه ذلك السالك فليس بالألم الجسماني الذي يصاحب أحيانا أدواء البدن ، ولكنه عذاب روحى يشعر به رجل محجوب عن حقائق العلم اليقيني ، فهو يدعو الله أن يكشف عنه ضره فيكشف الله عنه ضره بأن يريه مغتسل الماء الذي تحمّ قدميه ويأمره بأن يغتسل فيه . فلما اغتسل أيوب بالماء ذهب عنه ضره لأنه رُفِع عنه الحجاب وظهر له الطريق إلى الله .

فلما رمز لعالم الغيب كما قلنا أوهو رمز لمبدأ الحياة السارى في جميع أجزاء الوجود، أو هو الله . فباغتساله في الماء أى بانغماسه في بحر الوجود عرف سر الوجود، أو بعبارة أخرى بشر به من الماء أروى تمطشه إلى العلم بحقيقة الوجود وهى الله .

أما ما عدا هذه المسألة من المسائل التي يعالجها الفصل فترتبط بها ارتباط النتيجة بالمقدمات لا سيما مسألة الأسباب النوعية والسبب الواحد العام الذي هو الله .

(٢) « فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه » .

رى المؤلف أن نسبتي «الفوق» و «التحت» نسبتان لله بمعنى خاص سنشرحه فيما بعد . أما القرآن فقد وردت فيه نسبة « الفوق » إلى الله في مثل الآيات الآتية :
« يخافون ربهم من فوقهم » و « وهو القاهر فوق عباده » وغيرها . ولكن المراد

بالفوقية هنا مجموع صفات الألوهية فإن كل آية وردت فيها هذه الفوقية تشير إلى ناحية خاصة من نواحي صلة الألوهية بالكون .

ولكن ابن عربي يشير إلى نسبة أخرى بين الحق والخلق أو بين الله والعالم وهي نسبة « التحتية » ثم يشرع في تلمس مصدر من القرآن أو الحديث يميز به فكرته فلا يجد إلا الحديث القائل « لو دلّيتم بحبل لهبط على الله » ، وهو في نظره دليل كاف على نسبة التحتية إلى الله على معنى أن الله أصل كل الموجودات وأساسها . على أنه تلمس لفكرته أساسه من القرآن أيضاً فعثر على بعض النصوص التي أولها تأويلاً بعبارة خرج بها عن معناها الأصلي مثل قوله تعالى : « ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » . والفكرة التي يريد أن يشير إليها بسيطة وواضحة بقطع النظر عما يؤيدها به من حديث أو نص قرآني ، ذلك أن نسبة التحتية عنده نسبة الذات الإلهية الواحدة إلى صور الموجودات الكثيرة المتجلية فيها . هي بمباراة أخرى مذهبه في وحدة الوجود .

وقد يبدو أن بين نسبتى الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله (بالمعنى الديني) في حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد في الكل (فكرة وحدة الوجود) . ولكن لا وجود لهذا التناقض في الحقيقة ، لأن ابن عربي لا يعتبر الفوقية والتحتية إلا وجهين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة : فإن الله في نظره ليس الإله الذي يصوره الدين وإنما هو الحقيقة الوجودية التي إن نظرنا إليها من وجه قلنا إنها « فوق » كل شيء بمعنى أنها تتعالى عن كل شيء - وهذه هي صفة التنزيه التي شرحناها من قبل - وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا إنها « تحت » كل شيء أو إنها أصل كل شيء - وهذه هي صفة التشبيه التي ذكرناها أيضاً .

(٣) « وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه » .

الإشارة هنا إلى مسألة النعيم الدائم والعذاب الدائم في الدار الآخرة ، وقد شرحنا هذه المسألة في الفص السابع (التليقين ١٥ ، ١٦) (راجع أيضاً الفتوحات ج ٣ ص ٩٨ السطر الرابع من أسفل) .

(٤) « فزال الغضب لزوال الآلام ... إلى قوله حجاً واستراً » .

أى فزال غضب الله عن أهل النار بزوال الآلام عنهم ، وذلك لأن صفة الغضب لا تكون لله إلا عند ما يُعَذَّبُ أهل النار بآلامها ، فإن زالت هذه الآلام عنهم ارتفع وصف الغضب عن الله ، وابن عربي يعتقد أن عذاب أهل النار إلى حين ، وأن ما لهم في النهاية إلى النعيم المقيم ، كما يعتقد أن وصف الغضب وصف يزول عن الله بزوال سببه وأن وصفه بالرضا إنما هو الوصف الدائم الذي لا يزول عنه أبداً .

غير أننا يجب أن نتذكر أن اللغة الرمزية التي يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية في دار غير هذه الدنيا . فإن النار عنده ليس لها معنى إلا « ألم الحجاب » أو الحال التي لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات؛ كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التي يدرك فيها الإنسان هذه الوحدة . والحجاب عن الحقيقة يستلزم الألم كما أن إدراكها على الوجه الصحيح يستلزم السعادة . وحيث إن الحق في زعم ابن عربي هو هوية كل موجود فإنه يلزم من ذلك أنه هو الذي يشعر بهذه السعادة أو ذلك الألم في صورة كل من يشعر بهما . فأهل التنزيه عنده محجوبون عن الحقيقة لأنهم ينزهون الحق عن الاتصاف باللذة أو الألم أو ماشابههما من صفات الحوادث ، أما أصحاب الكشف والذوق فلا يتخرجون عن وصف الحق بهذه الأوصاف بل ينسبون كل ما يجري في الكون إليه على أنه حادث فيه .

يقول ابن عربي إن قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه » يمكن تفسيره على وجهين : الوجه الصوفي وهو الذي يرد كل شيء إلى الله لأن كل

شيء منه وإليه ، والوجه الآخر هو رأى التكلمين الذين يعتبرون الله مخالفاً لجميع الحوادث وينظرون إليه من حيث هو إله معبود؛ فإن العبادة تتضمن اثنتيية العابد والمعبود ولا يقول بهذه الاثنتيية إلا المحجوبون عن حقيقة الوحدة الوجودية .

(٥) « ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذى هو من النصب والعذاب الذى مسه به الشيطان » .

كلمة شيطان مشتقة من شطن التى من معانيها بُعد ، فالشيطان الذى مس أيوب وورد ذكره فى القرآن فى قوله : « أتى مسى الشيطان بنصب وعذاب » إنما هو البعد عن الحقيقة والجهل بها .

ومن معانى كلمة شيطان فى اللغة العربية عطش الصحراء لأن العرب يسمون العطش شيطان القلا . ولهذا قرن المؤلف الشيطان بالماء الذى شر به أيوب ليزيل عنه ألم ذلك العطش ، فهو لا يريد بالشيطان مطلقا المعنى المتعارف . فالعطش الذى أحس أيوب بألمه - كما شرحنا ذلك فى التعليق الأول من تعليقات هذا الفصل - إنما كان شوقه إلى معرفة الحقيقة التى كان يجهلها ، والشيطان الذى مسه بالنصب والعذاب لم يكن سوى حالة الحرمان الروحى التى كان عليها . (راجع الفيروزباده فى مادة شطن) .

(٦) « فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة ، فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده ، أو يتصل المشهود بالبصر » .

تشير هذه العبارة إلى نظريتين من أقدم النظريات فى الإبصار : الأولى نظرية أفلاطون فى طباطوس وهى أن البصر كثيره من الحواس يدرك المبصرات إدراكاً لسياً بواسطة شمع يخرج من العين ويقع على الأشياء المبصرة ، والثانية هى نظرية أرسطوطاليس وهى أن المبصرات تنطبع صورها على شبكية العين عند ما يتبرها مصدر من مصادر الضوء ، وعلى كلتا النظريتين يحصل اتصال مباشر بين البصر والمبصرات مهما بعدت المسافة بينهما .

(٧) « ولهذا كنى أيوب في المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس ». لو فهمنا الشيطان على أنه حالة البعد ، والمس على أنه حالة القرب ، كان معنى قول أيوب : « أتى مسنى الشيطان » أن حالة البعد عن إدراك الحقيقة قد قربت منى قرب اللامس من اللعوس . فهو يستعمل كلمة مس على سبيل الكناية بدلا من كلمة قَرُبَ ، وينسب المس إلى الشيطان (الذى هو البعد) بالرغم من أن المس يقتضى القرب أو أنه هو القرب نفسه . فكأنه قال : « إننى قريب من حالة البعد عن إدراك الحقيقة ». ويتضح المعنى بعض الشيء عند ما نقرأ قول المؤلف بعد ذلك « البعيد منى قريب لحكمه فى » . فالبعيد منه هو إدراكه للحقيقة الوجودية ، وهو يلمس فى نفسه أثر ذلك البعد (وهو الذى يسميه بالحكم) ، أو أن حالة الحجاب عن الحقيقة شديدة القرب منى لأنى أحس بها .

(٨) « واعلم أن سر الله فى أيوب الذى جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً . . . »

يمكننا أن نقرأ الكلمة حالياً بتشديد الياء على أنها نسبة إلى الحال أو بالياء المخففة حالياً على أنها من الحلية ويقرؤها جابى فى شرحه على الفصوص (ج ٢ ص ٢٤٣) حاكياً أى مخبراً ، فعنى الجملة على الوجه الأول أن الله جعل من قصة أيوب لنا كتاباً مسطوراً ندرك معناه بالحال أى بالذوق الصوفى ، وعلى الوجه الثانى أن الله صاغ لنا قصة أيوب فى كتاب مسطور مزدان بالحكمة والموعظة ، وعلى الوجه الثالث أن الله أخبرنا بقصة أيوب فى كتاب مسطور يحكى لنا أمره . وجامى هو المفسر الوحيد الذى انفرده بهذه القراءة الأخيرة ولم أجد فى نص من النصوص القديمة ما يؤيدها .

(٩) « وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت » .

يشير إلى عدم استجابة الله لدعاء بعض الناس لأنهم لا يتوجهون فى دعائهم إلى الله

ذاته وإنما يتوجهون إلى الأسباب الخاصة: أى لا يتوجهون إلى السبب بل يتوجهون إلى الأسباب التي لا فعل لها ولا أثر لها من ذاتها، وإنما تفعل وتؤثر لأن الله يفعل عند حضورها . والأسباب الخاصة التي يفعل الله عند حضورها كثيرة. فإذا أبحه الإنسان بالذات، إلى الله أن يكشف عنه ضراً بواسطة سبب خاص ولم يتعلق العلم الإلهي بهذا السبب ولم يقتضه زمان معين أو وقت خاص قدر الله فيه رفع الضر عن هذا الداعي، لم يحصل له استجابة من الله ، فيظن الداعي أنه دعا الله ولم يستجب له، والواقع أنه لم يدع الله وإنما دعا ذلك السبب .

بقى أن نشرح الوقت والزمان . أما الزمان فهو في عرف الفلاسفة مقياس حركة الفلك الأطلس . وفي عرف المتكلمين مجموعة من الآتات نستطيع بواسطتها أن نعين وقوع حدث غير معلوم بحدث معلوم. أما الوقت فهو «الحال» في عرف الصوفية وهو «الآن» الذي يكون فيه أى شئ على ما هو عليه. فالسبب الخاص الذي لم يكن زمانه ولا وقته في رفع الضر عن يتوجه إلى الله برفعه بواسطته ليس من الأسباب التي يستجيب الله عندها للدعاء الداعي .

ويفرق ابن عربي بين السبب الكلي والأسباب الكونية الخاصة على نحو ما فرق بين الحق والخلق والواحد والكثير والله والعالم. وهو يرى أن الأسباب الخاصة إنما هي أمور اختلقها العقل في محاولته فهم حقيقة الوجود: لأن العقل البشري غير المؤيد بالوحى أو الإلهام الصوفي قد عجز عن إدراك الوجود في وحدته . أما السبب الكلي فهو أصل كل ما نسميه بالأسباب أى أنه هو الفاعل على الحقيقة والمؤثر في كل ما نعزوه إلى الأسباب الخاصة . هو الجزء الإلهي في كل موجود ، الصادر عنه كل تغير وكل حركة . وإذا كان لا بد لنا من القول بوجود كثرة في الأسباب لوجود كثرة في السبب، فإننا لا بد أن نترف بأن هذه الأسباب ليست إلا وسائل أو وسائل على أيديها يعمل السبب الواحد الذي هو الحق . وهذه نظرية تذكرنا من بعض الوجوه

بالنظرية الحديثة المعروفة باسم « نظرية المناسبات (Occasionalism) إلا أن الفرق بينهما هو أن ابن عربي في نظريته لا يمتدح بوجود كثرة حقيقة في الأسباب ولا في الموجودات إطلاقاً، ويعتبر ما نسميه كثرة ضرباً من ضروب الأوهام ، وهذا رأى قد لا يوافق عليه كثير من أنصار النظرية الحديثة . وإذا كانت الأسباب كلها ترجع إلى سبب واحد هو الفاعل على الحقيقة، ففيم التوجه إلى أى سبب خاص لإحداث أثر من الآثار؟ إن علمنا بالأسباب الخاصة علم ناقص وكذلك علمنا بالأوقات التي تقع فيها آثار هذه الأسباب . لهذا يجب أن نفعل الأسباب الخاصة في دعائنا وتوجه إلى مسبب الأسباب .

الفض العشرون

(١) ليس في هذا الفص شيء كثير يستحق الشرح أو التعليق ، وهو فص قصير جداً إذا قيس بغيره ويكاد المؤلف يقصر أكبر جزء فيه على شروح تافهة لاسم « يحيى » المشتق من الحياة .

ولا يبدو سبب ظاهر لنسبة الحكمة الجلالية إلى يحيى، ولكن شراح النصوص - متبعين في ذلك القاشاني - يعللون هذه النسبة بأن يحيى كان المظهر الخارجي للصفات الإلهية المعروفة بصفات الجلال . ومن عادة رجال التصوف أن يقسموا الصفات الإلهية إلى قسمين : صفات الجمال مثل صفة الرحمة والحب والمغفرة وغير ذلك، وصفات الجلال مثل صفة القهر والانتقام والكبرياء وغيرها . فشراح النصوص يذهبون إلى أن يحيى كان رجلاً غلب عليه الحزن والقبض والحشية والورع والتقى إلى غير ذلك من الصفات التي تمكس صفات الجلال الإلهي ، ويروون عنه أنه لقي عيسى مرة فعاتبه حين ضحك قائلاً له : « كأنت قد أمنت مكر الله وعذابه » فأجاب عيسى عليه السلام : « كأنت قد أيست من فضل الله ورحمته » . فالفرق بين الرجلين يوضح في الاصطلاح الصوفي الفرق بين صفات الجلال التي ظهرت في أكل مظاهرها في صورة يحيى، وصفات الجمال التي ظهرت في أكل مظاهرها في صورة عيسى .

(٢) « وإن كان قول الروح «والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً» أكل في الاتحاد، فهذا أكل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات » .

يقارن المؤلف هنا بين آيتين وردتا في حق كل من يحيى وعيسى : أي بين قول عيسى عليه السلام : « والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً » وبين

قول الله مشيراً إلى يحيى : « وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً » فالفرق بين الحالتين أن المتكلم في الحالة الأولى هو المسيح نفسه. وفي الثانية المتكلم الله. ومن هنا كان قول الله في يحيى أكمل في الاعتقاد وأرفع للتأويلات عن قول عيسى الذى تكلم به في المهد أى أن ما ورد في حق يحيى لم يحدث تبليلاً في الاعتقاد ولا خلافاً في الرأى كما حدث في أمر عيسى في تفسير ما نطق به .

ولكن للسألة منزى صوفياً آخر يرمى إليه المؤلف، فإن المراد بالسلام الوارد في الآيتين هو أمن النفس وطمأنينتها ، وهذا قد وهبه الله لكل من يحيى وعيسى يوم ولدا : أى يوم بدأ في سفرهما الروحى إلى الله ، كما وهبه لهما يوم ماتا أى عند انتهاء هذا السفر ، وفي يوم بعثنا إلى الحياة مرة أخرى أى في اللحظة التى حققا فيها وحدتهما الذاتية مع الحق . فالمراد بالبعث هنا البعث الروحى، وهو في اصطلاح مؤلفنا التحقق بوحدة الوجود .

أما إن آية يحيى أكمل في الإشارة إلى الاتحاد فراجع إلى أن عيسى تكلم عن نفسه في قوله : « والسلام على يوم ولدت » النخ فأنبت لنفسه وجوداً إلى جانب وجود الحق ، وهذا أدخل في الثنوية وأبعد عن الاتحاد، بخلاف الحال في آية يحيى التى كان المتكلم فيها هو الحق نفسه : والحق هو الوجود الكلى أو هو وحدة الوجود .

الفص الحادى والعشرون

(١) يختلف هذا الفص عن غيره من فصوص الكتاب فى أنه لا ذكر فيه - إلا فى عنوانه - للنبي الخاص الذى تنسب إليه حكمته . وقد جرت عادة المؤلف فى الفصوص الأخرى أن يجعل محور كلامه فى كل فص حول مناقشة بعض الآيات القرآنية الواردة فى حق النبي المنسوب إليه حكمة الفص ، وأن يشرح - على لسان النبي المزعوم - أسرار الحكمة التى يريد شرحها . ولكنه فى الفص الذى نحن بصده يغفل تمام الإغفال إسم زكريا النبي كما يغفل جميع الآيات القرآنية الواردة فى حقه . نعم هناك إشارة غير مباشرة إلى قوله تعالى فى سورة مريم : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا » حيث يتكلم المؤلف عن الرحمة الإلهية ومن ذكرته الرحمة ومن لم تذكره ، ولكنه لا يذكر اسم زكريا صراحة ولا يذكر الآية . والظاهر أن هذه الإشارة البعيدة إلى الآية المذكورة قد أثارت فى نفسه كل هذا الكلام الذى يفيض به الفص عن الرحمة ومعناها وأنواعها وأثرها فى الوجود .

(٢) « اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحجماً » .

سبقت الإشارة مراراً إلى المعنى الخاص الذى يستعمل فيه ابن عربى كلمة « الرحمة » ، فإنه لا يقصد بها الشفقة على العباد ولا غفران المعاصى للماصين ، وإنما يريد بها النعمة السابغة الشاملة التى أسبغها الله على الوجود بأسره ، أو هى بعبارة أخرى منح كل موجود وجوده الخاص به ، وإظهار حكمه فيه بإظهار الصفات الوجودية التى يتميز بها كل موجود من غيره . وسواء أكان الوجود بالقوة أو بالفعل ، بسيطاً أو مركباً ، خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية ، فالرحمة شاملة له أى معطية إياه وجوده الخاص به

لأنه إما موجود بالفعل متحقق الوجود ، أو موجود بالقوة صائر إلى الوجود بالفعل .
فالنظرة التي ينظر بها المؤلف إلى الرحمة نظرة ميتافيزيقية لا خلقية . ولذلك لا يفرق بين
مقولتي الخير والشر كما لا يميز - إلا في مجرد التسمية - بين صفتي الغضب والرضا اللتين
وصف الحق بهما نفسه . (قارن التعليل الثالث على الفص السادس عشر) . وبالرغم
من أن الرحمة نفسها ليس لها وجود عيني - لأنها من الأمور السكلية المعنوية ، فإن
لها الحكم في إيجاد كل ما له وجود عيني ، شأنها في ذلك شأن جميع المعاني السكلية
التي لها أثر وحكم في أعيان الموجودات ، مع أنها ليست من الموجودات السيفية . وإلى
هذا المعنى أشار بقوله : « وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمدوم ،
وإن كان للموجود فبحكم المدوم (قارن الفص الأول) .

هذه مسألة يرى ابن عربي أنها لا تدرك إلا بالذوق الصوفي وأنه لا مجال للعقل
فيها ؛ وإلا فكيف يدرك العقل أن الرحمة الإلهية قد وسعت المعاصي والآلام
والأمراض ونحوها مما يظهر للعقل البشري أنه من مظاهر الغضب الإلهي لا الرحمة ؟
(٣) فأول ما وسعت رحمة الله شيثية تلك العين الموجودة للرحمة بالرحمة إلى قوله
ومركباً وبسيطاً » .

في هذه الفقرة المتناهية في النموض شرح لفكرة هي أشبه ما تكون بفكرة
الفيض الأفلوطيني ، أي ظهور الواحد الحق في مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها
في سلسلة من الفيوضات تنتهي بالعالم المحسوس . والأولى ألا نستعمل كلمة الفيوضات
(بالمعنى الأفلوطيني) لأنها لا مكان لها في مذهب ابن عربي ، وإنما الواجب أن نستعمل
كلمة التجليات مكانها ، فإن الواحد الحق يتجلى - في نظره - في صور الموجودات
ولا تفيض الموجودات عنه .

ومما يزيد المسألة غموضاً وصعوبة في الفهم أنه يدخل في « الفيوضات » الرحمة
الإلهية التي يخلع عليها صفة المينية حتى يعدها مرادفة للحق نفسه أو للوجود المطلق .

فإذا فهمنا الرحمة على أنها الوجود ، كانت الرحمة الطائفة التي وسعت كل شيء هي الوجود المطلق الذي هو الحق شيئاً واحداً .

فظهور الواحد الحق في صورة الكثرة الوجودية التي هي العالم يقع في التصور على سبيل التدرج في مراتب من الوجود تتحقق كل مرتبة منها عند ما يتجلى الواحد الحق فيها - أو عند ما تسمعها الرحمة الإلهية . وأول هذه المراتب مرتبة الذات الإلهية المطلقة : وهي مرتبة الوجود المطلق من حيث هو وجود : لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وصفها بأى وصف ، لأن كل وصف يحددها ويميئها ، وهي متعالية على الوصف والتحديد . فهي مرتبة الشئئية المطلقة التي تعتبر سائر الموجودات مظاهر لها أو صوراً وتمينات فيها . فقولها : « فأول ما وسميت رحمة الله شئئية تلك العين الموجدة للرحمة » معناه أن أول شيء وسمته الذات الإلهية (أو الوجود المطلق) هو ذات الوجود المطلق ، وأن أول تجل للذات الإلهية كان فيها لنفسها ، وهو الفيض الأقدس الذي أشرنا إليه في الفص الأول . وهو أيضاً مرتبة العماء . (راجع في معنى الشئئية والعماء ما ذكره في الفتوحات ج ٣ ص ١١٥ ؛ وفي معنى الشئ من حيث وجوده بالقوة ، والشئ من حيث وجوده بالفعل : الفتوحات ج ٤ ص ١٣٦ و ٢١٣) .

والمرتبة الثانية من مراتب التجليات هي تجلي الواحد الحق لذاته في صور الأسماء الإلهية ، وهي مرتبة الفيض المقدس التي فيها يتجلى الحق لنفسه في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق : أي من حيث هي نسب وإضافات معقولة إلى الذات الإلهية الواحدة . فإذا عرفنا أن اسم « الله » يشير إلى نسبة الحقائق الوجودية إلى الذات الإلهية على هذا النحو ، وأن الاسم « الرحمن » يشير إلى أنه منبع الوجود وأصل كل موجود : إذا عرفنا هذا كله ، أدركنا لم يعتبر ابن عربي الإسم « الله » مرادفاً للاسم « الرحمن » مستشهداً بقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » ، ولماذا يعتبر كلا من هذين

الاسمين جامعا للأسماء الإلهية كلها . وإذا كان الأمر كذلك فتجلى الواحد الحق لنفسه في صور الأسماء الإلهية إنما هو في الحقيقة تجليه لنفسه في صورة إسم « الله » أو اسم « الرحمن » . فالحق مسمى باسم الرحمن في نظر ابن عربي لأنه يتجلى بوجوده على كل موجود ؛ وتجليه بوجوده على كل موجود هو رحمته التي يرحم بها هذا الموجود . فيوجود النداء الإلهية المطلقة - التي هي العين الواحدة - ظهرت الكثرة الوجودية في الواحد، وكانت فيه وجوداً بالقوة ثم وجوداً بالفعل . وهذا هو معنى قوله : « تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة » أي تلك العين التي أخرجت الوجود من القوة إلى الفعل .

والتجلى الثالث هو تجلى الواحد الحق في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي، وهذا أيضاً ناشئ عن الرحمة . إذ بالرحمة الإلهية منح الله الوجود لكل موجود ، أو على حد قول المؤلف أعطى كل موجود شيئته سواء أ كان جوهرأ أو عرضاً ، بسيطاً أو مركباً (قارن التليقين السابع والثامن على الفص السادس عشر) .

(٤) « ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملاءمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً » .

هذه نتيجة لازمة عن تعريف الرحمة الإلهية على الوجه الذي ذكرناه ؛ فإن الرحمة لو كان معناها الشفقة بالعباد والعناية بهم، لدخل في حساب الراحم فعل ما هو ملائم لطباع الناس وما هو محقق لأغراضهم ، بل لَقَصَّرَت الرحمة على هذا الصنف من الأعمال دون غيره . ولكنها أوسع من أن تنحصر في هذا الصنف، لأنها عامة تشمل الملائم وغير الملائم ، والخير والشر ، وكل ما يتحقق في الوجود على أي وجه . فلا يعنيها أن ما يتحقق وجوده ملائم أو غير ملائم لفرض هذا الفرد أو ذلك، لأن الملاءمة وغير الملاءمة أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأشياء من حيث هي ؛ وكذلك الخير والشر أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأفعال من حيث هي . والرحمة تتوجه إلى إيجاد

الأشياء والأفعال من حيث هي، فهي - بهذا المعنى - مرادفة للمشيئة الإلهية التي هي أعم قانون في الوجود.

(٥) « وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للممدوم لا للموجود، وإن كان للموجود فيحكم الممدوم » .

بمد أن ذكر أن الصفات الإلهية - وهي في ذاتها ليست وجوداً عينياً - إما أثر في كل ماله وجود عيني، أراد أن يبين هنا أن كل ما له أثر في متأثر فإنما هو ممدوم (أى ليس له وجود عيني خارجي). وإن تأثر متأثر بوجود فإنما يكون ذلك لحكم « ممدوم » فيه. وظاهر من هذا أن المؤلف لا يعنى بالممدوم الممدوم إطلاقاً فإن الممدوم المطلق سلب محض وليس له أثر ولا يمكن أن يكون له أثر في متأثر، وإنما يريد بالممدوم هنا الذى لا وجود له في العالم الخارجى، أعنى الموجود العقلى أو الروحى.

إن العالم الخارجى وهو عالم الظواهر الذى له وجود عيني في تغير مستمر، ولا بد لكل تغير من علة تحديه. ولا يرى ابن عربى أن الظواهر الطبيعية أو حالات المادة هي الملل في وجود ظواهر طبيعية أخرى أو حالات جديدة في المادة، بل الملل في نظره أمور غير مادية أو كما يقول غير وجودية: وأحياناً يصف الأسماء الإلهية - وهي في نظره صفات معقولة محضة ليس لها وجود مستقل عن الذات التي تصفها - بأنها عال جميع الموجودات بمعنى أنها حقائق كلية معقولة متجالية في صور العالم الخارجى التي لا تنتهى عدداً. فليست الذات الإلهية من حيث هي - أى ليست الذات ممرأة عن جميع الصفات التي توصف بها - علة في وجود أى معلول. وإنما هي علة في وجود كل معلول من حيث هي متصفة بصفات المتجالية في جميع نواحي الوجود. ويشير ابن عربى إلى هذا المعنى في قوله فيما بمد: « فلها الحكم (أى للرحمة التي هي أمر معقول) لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل. فهو (الحق) الراحم على الحقيقة: فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا بالرحمة »: أى لا يرحم من يرحمه من حيث هو

ذات معرفة عن صفة الرحمة، بل يرحم من حيث هو موصوف بصفة الرحمة . ولكنه أحياناً يتكلم عن « الأعيان الثابتة » للموجودات كما لو كانت هي الأخرى عللاً في وجودها لأنها في نظره - مثل المثل في نظر أفلاطون - العلة الحقيقية لكل ما هو موجود في عالم الظاهر . فإن كل موجود إنما يوجد على الصورة التي يوجد عليها لأن عينه الثابتة قد قضت ألا أن يكون على هذه الصورة . فهي علة وجوده بهذا المعنى . ولكن هذه الأعيان الثابتة لا تخلو عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل للمقولة التي قال بها أفلاطون أو التمينات الأولى التي ظهرت في الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلى العالم كما يقول ابن عربي . أي أنها لا تخلو عن أن يكون المراد بها العالم المقول أو الأسماء الإلهية . وإذا كان هذا الأخير فيستوى أن تنسب العلية في عالم الظاهر إلى الأسماء الإلهية أو تنسبها إلى الأعيان الثابتة .

وهناك احتمال ثالث . فإن من الممكن أن يكون المراد بالمعدوم ، ما لا وجود له في العالم الخارجي وهو مع ذلك علة في وجود التغيرات : أقول من الممكن أن يكون المراد بهذا المعدوم الحقيقة غير المدركة بالحس المحتفية وراء الظواهر . وبهذا المعنى تكون علة التغير في كل موجود جوهره المتقوم به الذي هو محل للتغير ، ويكون الوجود ثنويًا . ولكنها ثنوية في وحدة كما يقول ابن عربي ، فإن لكل موجود ناحيتين : ناحية الظاهر أو الخلق التي يسميها بالناسوت وناحية الباطن أو الحق التي يسميها باللاهوت . والناحية الأولى هي ناحية الملولية في الوجود كما أن الثانية ناحية العلية فيه .

أما قوله : « وهو علم غريب ومسألة نادرة ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام » فالظاهر أن السبب فيه أن أصحاب الأوهام يتأثرون بأمر ليس لها وجود عيني خارجي، فهم لذلك أدنى من غيرهم إلى فهم المؤثرات التي ليس لها وجود محسوس . وقد يكون ذلك كذلك لو أدرك أصحاب الأوهام حقيقة ما يؤثر فيهم، أي لو عرفوا أنهم يتأثرون بأمر ليست موجودة بالفعل، مع أن الأمر على خلاف ذلك لأن التسلسل

عليه الوهم يعتقد أثناء تسلطه عليه أن ذلك الذي يؤثر فيه له كل معاني الوجود .
(٦) « ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين : أثر بالذات ... إلى قوله ولها أثر آخر في السؤال » .

تنال الرحمة الإلهية بطريقتين : الأولى ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات على نحو ما هي عليه، وبحسب استعداد هذه الموجودات المنطبع فيها من الأزل ، وهذه هي الرحمة الرحمانية التي يشير إليها الله في قوله : « ورحمتي وسعت كل شيء » .
والطريقة الثانية بسؤال العبد ربه أن يمطيه كذا أو كذا مما يلائم غرضاً أو يحقق له نفعاً . ولكن الرحمة لا تنال بالسؤال إطلاقاً وإنما تنال إذا اقتضت طبيعة الوجود نفسها تحقيق السئول عنه . ومن هنا لم يكن للسؤال في نظر العارفين قيمة أو أثر، بل إنه يدل في نظرهم على أن السائل محجوب جاهل بحقيقة السؤال . وقد روى عن كثير منهم أنهم كانوا يكرهون السؤال ويفوضون الأمر كله إلى الله، ولا يسألونه إلا أن تقوم بهم رحمته فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً ، أي لا يسألون الله إلا أن يقوم ذلك المعنى بهم، لا أن يرحمهم الله من حيث هو فاعل للرحمة لأن الأثر كما قلنا ليس في الحقيقة إلا للمعاني .

(٧) « ولهذا رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها في الإيجاد » .

قد شرحنا في التعليق الثالث على هذا الفص المرتبة الثانية من مراتب التجلي الإلهي وذكرنا كيف وسعت الرحمة الإلهية الأسماء التي يتسمى بها الحق وتدخل تحت اسم واحد هو اسم الله أو الرحمن . والآن يريد المؤلف أن يفسر وجود صور المعتقدات أو صور الله في الاعتقاد على أنها أمور وسمتها الرحمة الإلهية أيضاً . والله لا يعرف من حيث ذاته المجردة عن الأسماء وإنما يعرف ويمبد من حيث هو ذات متصفة بأسمائها . وأسماء الله في نظر المؤلف هي الصفات التي يتصف بها العالم : إذ ليس للعالم معنى عنده

إلا أنه الصفات التي وصف الحق بها نفسه. فعلم الناس بالله مستمد من علمهم بالعالم. والحق المخلوق في الاعتقاد - وهو غير الحق في ذاته - صورة من صور علم الناس بالعالم. ويلزم من هذا أن الرحمة التي وسعت الأسماء الإلهية قد وسعت في الوقت نفسه صور المعتقدات جميعها، أو قد وسعت - كما يقول - الحق المخلوق في الاعتقاد. بعبارة أدق قد وسعت صور الاعتقاد التي قدر لها أولاً أن تكون صور اعتقاد للناس في الله كما قدر لصاحب كل صورة من صور الاعتقاد أن يخلق هذه الصورة وفقاً لما تجلّى في نفسه وفي العالم الخارجي المحيط به من الأسماء الإلهية .

أما فكرة خلق الحق في الاعتقاد ففكرة يرددها المؤلف في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وقد أشرنا إليها في مثل قوله : « فأعلمه فأوجدته » وقوله « فآله عبارة لمن فهم الإشارة » ونحو ذلك .

(٨) « فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم ، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم » .

يسأل عامة الناس الذين لا يعرفون الحق إلا بطريق عقولهم الله أن يرحمهم في اعتقاداتهم ، وهذا هو عين الحجاب، لأن الحق المخلوق في الاعتقاد إنما هو من علمهم من حيث هو صورة من صور علمهم بأنفسهم وبالعالم الذي يعرفونه. فإذا ما دعوا الله أن يرحمهم دعوا في الحقيقة آلهتهم المخلوقة في اعتقاداتهم أن يغفروا لهم ذنوبهم ومفاسيهم . أما أهل الكشف الذين يعرفون الحقيقة عن طريق الذوق، فليهم في طاب الرحمة غاية أخرى : وهي أن تقوم الرحمة بهم أي يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله فيصحبوا راحمين لا مرحومين . وهذا رأى قد يبدو غريباً لأول وهلة، غير أن غرابته سرعان ما تزول عند ما ينظر إليه الناظر في ضوء مذهب وحدة الوجود الذي يقول به المؤلف، لأنه لا فرق في الحقيقة في مثل هذا المذهب بين راحم ومرحوم ولا معنى للثنائية هناك حيث لا يوجد في الوجود إلا حقيقة واحدة ، فمن الجهل إذن

أن تدعو الحق أن ينزل بك رحمته أو أن يهبك أى شئ . فإن الحق الذى تدعوه هو الحق الذى خلقته فى اعتقادك وهو أنت وأنت هو ، بل الواجب عليك أن تتحقق ما أمكنتك بصفات الكمال الإلهى التى منها الرحمة ونحوها . ولكنك إن تصير فى يوم من الأيام الحق لأنك فى الحقيقة حق أى صورة من صور الحق ومظهر من مظاهره . فإذا قامت بك صفة الرحمة (أو أية صفة أخرى) فأظهرها للفيرك تكن راحمًا لمرحومًا ، وتحقق بذلك وحدتك الذاتية مع الحق . هذا معنى من معانى الحال الصوفى المعروف بحال الفناء وهو الحال الذى صاح فيه الحلاج بقوله : « أنا الحق » .

ومعنى قوله : « فمن ذكرته الرحمة فقد رحيم واسم الفاعل هو الرحيم والراحم » أن من قامت به صفة الرحمة وتحقق بها أصبح راحمًا لغيره من الخلق .
(٩) « والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المعانى لدواتها » .

سبقت الإشارة إلى موضوع هذه الفقرة فيما مضى من التعليقات على هذا الفصل لاسيا التعليق الخامس . والمراد بالحكم هنا حكم الصفة فى الموصوف كحكم « العلم » فى العالم والإرادة فى الريد ونحوها . وقد انقسمت الآراء فى مسألة الصفات الإلهية إلى قسمين : رأى أهل السنة القائلين بأن الصفات لا هى عين الذات ولا هى غيرها ، ورأى المعتزلة الداهيين إلى أن الصفات عين الذات : وكلا الرأيين مخطئ فى نظر المؤلف . فالصفات ليست عين الذات عنده - كما يقول المعتزلة - إلا بمعنى خاص وهى أنها نسب وإضافات بين الذات الموصوفة وبين الأعيان المقولة للصفات . فنحن إذا وصفنا الحق بأنه « عالم » لا نقصد أن صفة العلم هى عين الذات العاملة ، وإنما نقصد أن صفة العلم هى عين الذات المتصفة بالعلم من حيث قيام صفة العلم بها ، كما تقوم الأحوال بالجواهر : أى أنها نسبة أو إضافة بين الذات المتصفة بالعلم ، وبين المعنى الكلى العام - العلم . ومعنى هذا أن العلم هو الصفة التى حكمت على الذات

فصارت الذات من أجلها عالة . والإرادة هي الصفة التي حكمت على الذات فصارت الذات من أجلها مريدة وهكذا . ولا يقال إن صفة العلم أو الإرادة قد خلقت في الذات ، ولا أن حكمها قد حدث أو تجدد أو وصف بأى معنى من معانى الخلق ، فإن حكم الصفة في الموصوف أمر لا يوصف بالخلق ولا بالحدث ، بل يلزم من معنى الصفات لذواتها . وفي هذا رد على أهل السنة الذين يتحاشون القول بأن الذات عين الصفات لثلاث يسوا بين الله وصفاته ، كما يتحاشون القول بأن الذات غير الصفات لثلاث يقعوا في تعدد القديم : إذ صفات الله قديمة كذاته . فهم لم يستطيعوا أن ينفوا الصفات الإلهية لثبوت حكمها في الموصوف ، ولم يستطيعوا أن يجعلوها عين الذات ، فقالوا قولتهم الشهيرة : « لاهى هو ولاهى غيره » . ويقول ابن عربى « وهى عبارة حسنة وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال وهو القول بنفى أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف » . فذهب إذن أدنى إلى مذهب المعتزلة ، غير أنه وإن أثبت وحدة الذات والصفات كما يثبتون ، وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما يقولون ، لا يذهب إلى أن للصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف ، وإنما هى مجرد نسب وإضافات معقولة ليس لها وجود عيى . فهى معان قائمة بذات الحق ولكن لا أعيان لها ، كما أنها لا تقوم بالذات قيام الأعراض أو الحوادث بمقوماتها .

(١٠) « والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم ، وهى الموجبة للحكم ، وهى الراحمة . والذى أوجدها فى المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها ، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » .

المعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة أو جعل الرحمة تقوم به بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات . وبذلك يصبح المرحوم راحماً . فالحق لا يوجد الرحمة فى المرحوم ليرحمه بها ، بل ليكسبه الصفة الإلهية التى بها يرحم غيره . وهذا لا يكون إلا للكاملين من العارفين . ولا يكون قيام الرحمة بالراحم

بهذا المعنى - أى لا يكون إيجادها فيه بحد أن لم تكن - إلا من صفات الإنسان الحادث ، لأن الحق سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق : أى هو مصدر كل رحمة ، ولا تكون له هذه الصفة إلا على معنى أن رحمته عين ذاته كما بينا فى التعليق السابق . وها هو نص شرح القيصرى على هذه المسألة الدقيقة وهو من أوضح الشروح فيها . قال : « وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » أى الحق الذى أوجد الرحمة فى هذا الرحم الذى هو من أهل الكشف ما أوجدها ليرحمه بها فيكون مرحوماً ، وإنما أوجدها فيه ليكون راحماً ؛ لأنه بمجرد ما وجد أولاً صار مرحوماً بالرحمة الرحمانية، وعند الوصول إلى كمال يلقى بحاله صار مرحوماً بالرحمة الرحيمية . فأيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال ، إنما هو ليكون العبد موصوفاً بصفة ربه فيكون راحماً بعد أن كان مرحوماً . وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أى صفات الأفعال) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضى ظهور الفعل منه . ألا ترى أن الحق إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلي بها له كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات؟ والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية إذ بها توجد أعياننا . فنسأل الله (أن) يرحمنا بالرحمة التامة الخاصة والعامة » : شرح القيصرى على الفصوص ص ٢٣٧ . قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر .

(١١) « وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهى مختلفة » .
الرحمة الإلهية جامعة لجميع صفات الفعل التى يتصف بها الحق لأنها مبدأ الإيجاد كما قلنا . ولكنها تظهر فى الوجود بصور مختلفة بحسب الأسماء الإلهية المختلفة ، وتتمدد بتمدها . وقد سبق أن ذكرنا أن الأسماء الإلهية هى الصفات التى تتصف بها الوجودات ، أو هى المعانى التى تتجلى فى الوجود بصور الموجودات . فظهور الرحمة

في صور الأسماء الإلهية معناها تجليها في صور الموجودات بحسب استعدادها وقابليتها للوجود .

ومما يستدل به على عمومية الرحمة وجامعيتها أن اسم « الرحمن » قد استعمل في القرآن مرادفا لاسم « الله » في قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أي ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » . واسم « الله » هو جماع الأسماء الحسنى كلها .

(١٢) « فرحة الله والسكناية هي التي وسعت كل شيء ، ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية » .

الرحمة التي لها صفة الموم هي الرحمة المنسوبة إلى الاسم « الله » أو إلى ياء المتكلم (وهي المشار إليها بالسكناية) في قوله تعالى « وزحمتي وسعت كل شيء » . أنا الرحمة التي يمنحها الله بواسطة أى اسم آخر من الأسماء الإلهية ، فرحة جزئية لانعم لأن الاسم الإلهي التجلي فيها اسم خاص لا يعم . وإذا نظرنا إلى الأسماء الإلهية من حيث هي مجال للوجود العام أو مجال للرحمة الإلهية العامة كانت كل رحمة خاصة تظهر على يد اسم من الأسماء بمثابة الشعبة المتفرعة عن الرحمة العامة .

(١٣) « إذ المصطلح عليه بأى افظ حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ، وإن كان النكل قد سبق ليبدل على عين واحدة مسماة » .

كل اسم إلهي حقيقة متميزة بذاتها عن حقائق الأسماء الأخرى ، ومن هنا استعمل لكل اسم لفظ خاص وكان له من الحكم ما ليس لغيره . ولكن الأسماء الإلهية كلها لها دلالة أخرى واحدة وهي دلالتها على الذات الإلهية الواحدة المسماة بها . وهذا هو المعنى الذي أشار إليه أبو القاسم بن قسي الأندلسي عند ما قال : إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها . فلا بد إذن من مراعاة الداليتين جميعاً : دلالة كل اسم على معناه الخاص ، ودلالة الأسماء الإلهية كلها على الذات المتصفة بها .

أما طلب الرحمة بواسطة الأسماء الإلهية ، فيفهمه المؤلف على أن السائل إنما يدعو الله باسم من الأسماء من حيث دلالة ذلك الاسم على الذات الإلهية المسماة به ، لا من حيث دلالته على معناه الخاص : ولذلك يدعى الله بالاسم الرب كما يدعى بالاسم المنتقم لكي يرحم فلاناً أو فلاناً فيقول الداعي يارب ارحم كما يقول يا منتقم ارحم ولا تناقض في مثل هذا الدعاء .

(١٤) « أبو القاسم بن قسي » .

هو الشيخ أبو القاسم بن قسي شيخ طائفة المريدين في الأندلس . مات مقتولاً سنة ٥٤٦ هـ . كان معاصراً لاثنين من كبار رجال التصوف في الأندلس وهما أبو العباس ابن العريف وأبو الحكم بن برجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاها صاحب شمال إفريقية علي بن يوسف إلى مرا كس وحبسهما حتى ماتا في السجن . من ذلك الوقت استقل ابن قسي بزعامة الصوفية في الأندلس ، وأطلق على أتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشاً قوياً كان له خطرته في الشئون السياسية في الأندلس وإفريقية على السواء . وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة في الثورة المعروفة بثورة المريدين ، واختلفت عليه الحظوظ فانتصر في بعضها وهزم في البعض الآخر . ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل في ساحة القتال نتيجة لمقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة ٥٤٥ هـ . أما قتله فكان في سنة ٥٤٦ هـ وكان بنفس الرماح التي أمده بها هؤلاء النصارى .

وليس هناك من شك في أن ابن قسي كانت له آمال سياسية واسعة استغل مريديه لتحقيقها ، ولكنه كان في الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس ، وأنه كان ينحو في تصوفه منحى أهل المشرق . كان من أكبر المعجبين بالإمام النزالي فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية في مجالسه متحدياً في ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا يتعمون كل النعمة على النزالي وكتبه .

ويحكى ابن عربي عن نفسه أنه في زيارة له لمدينة تونس لقي ابن الشيخ ابن قسي
وقرأ معه كتاب أبيه المعروف بختلج النملين . ولم يذكر شيئاً عن كتابه
شرحاً على هذا الكتاب ولكن بعض المترجمين لابن عربي يذكرون له شرحاً بهذا
الاسم^(١) . ولابن عربي إشارات كثيرة إلى هذا الشيخ في كتابه الفتوحات^(٢)
ولكن معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية التي شرحنا رأى ابن قسي فيها في التعليق
السابق .

(١) توجد نسخة مخطوطة من الكتاب والشرح المنسوب إلى ابن عربي عليه في مكتبة
أيا صوفيا بالقسطنطينية رقم ١٨٧٩ . راجع أيضاً حاجي خليفة رقم ٤٧٨٨ .
(٢) مثل الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ ج ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ،
٢١١ ، ٣٤٠ ، ٩٠٧ ؛ ج ٤ ص ١٦٤ الخ .

الفص الثاني والعشرون

(١) « إلیاس الذی هو إدْرِیس »:

أشار إليه في الفص الرابع ونسب إليه الحكمة القدوسية .

يذهب الكتاب المسلمون أمثال القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة^(١) - متبعين في ذلك بعض المصادر العبرية - إلى أن إدْرِیس الوارد ذكره في القرآن هو هرمیس إله الحكمة عند المصريين واليونان ، وأنه أيضاً إخنوخ النبي اليهودى . وقد أدى إلى هذا الخلط الغريب ، التطورات التي مرَّ بها تاريخ هرمیس إله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان على يد وثني حران من جهة والمسلمين واليهود من جهة أخرى . فإنا نعلم أنه عند ما قلت أهمية هرمیس في العالم الهلنئى القديم وقلت عناية هذا العالم بالكتابات الهرميسية منذ منتصف القرن السادس الميلادى ، انتقل مركز العناية به وبهذه الكتابات إلى حران المركز الثقافى الوثنى العظيم في بلاد الجزيرة . وليس هناك من شك في أن الكتابات الهرميسية كانت معروفة باللغة العربية في هذا الجزء من العالم حوالى القرن التاسع الميلادى ، وأنه يحتمل أن تكون قد ترجمت من أصلها اليونانى إلى اللغة السريانية قبل ذلك بقرون . ومما هو جدير بالذكر هنا أنه قبل أن يعرف العرب هرمیس كان بعض الكتاب من الشرقيين قد غيروا كثيراً من معالم شخصيته وبدلوا كثيراً من الكتابات الهرميسية فزجوا هذه الكتابات بأفكار يهودية وغير يهودية مما كان شائعاً في الشرق عندئذ ، كما صوروا هرمیس إله الحكمة عند اليونان

(١) القفطى ج ١ ص ٢ ، اليعقوبى ج ١ ص ١٦٦ ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦

بصورة نبي من أنبياء بنى إسرائيل. ومما يدل على ذلك دلالة قاطعة عدم هرميس وأخنوخ وإدريس وإلياس شخصاً واحداً، ووصف بعض المسلمين لهرميس الأكبر الذى هو هرميس الهرامسة (لأنهم يذكرون ثلاثة منهم) بنفس الأوصاف التى يصف اليهود بها إخنوخ وإدريس. نعم، لم يذكر ابن عربى شيئاً عن هرميس، ولكن ليس هناك من شك فى أن ما يذكره عن إدريس النبى مأخوذ من المصادر الهرميسية اليهودية. فإنه يقول مثلاً إن إدريس « كان نبياً قبل نوح ورفع الله مكاناً علياً فهو فى قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس ». وهذا وصف ينطبق فى ظاهره على وصف اليهود لأخنوخ^(١). ولكن لإدريس عند ابن عربى معنى آخر يختلف تماماً عن هذا، فإنه مجرد رمز للعقل الإنسانى فى حال تجرده التام عن جميع علاقاته بالبدن، أو هو العقل المحض المتجه نحو المعرفة الكاملة بالله. وهو بهذا المعنى قريب الشبه جداً بالصورة التى صور بها اليونان هرميسهم.

فالمبارة الرمزية الواردة فى بدء الفص عن إدريس، تفسر الملاقة بين عقل الإنسان وجسمه. فإن جبل لبنان الذى يقول فيه إن اسمه مشتق من اللبانة أى الحاجة ليس إلا رمزاً للجسم الإنسانى الذى هو موضع الشهوات والحاجات، والفرس النارى ليس إلا رمزاً للنفس الحيوانية كما يصفها أفلاطون. والآلات النارية التى على الفرس هى شهوات البدن وأهوائه. أما ركوب الفرس فرمز لضبط النفس الشهوية عن طريق تحكيم النفس الناطقة (العقل) فيها.

(٢) « الله أعلم حيث يجعل رسالته .. فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل الله وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته ».

النص الكامل للآية القرآنية هو « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله، الله أعلم حيث يجعل رسالته » (سورة الأنعام آية ١٢٤)

(١) تارن سفر التكوين.

ويرى ابن عربي أنه يمكن فهمها على وجهين: الوجه الأول باعتبار كلمة «الله» الثانية خبراً لرسول الله. فكأنه يريد بهذا الوقف على أوتى، ويجعل «رسول الله» جملة خبرية تامة. ويجعل أعلم خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هو أعلم حيث يجعل رسالته. وهذا التفسير نص في وحدة الوجود لأنه يجعل رسول الله صوراً أو مجالى لله ويجعل الله الذات المتجلية في هذه الصور، وهو تفسير بعيد عن روح القرآن، كما أنه بعيد عن ذوق اللغة ولكنه متمشياً تماماً مع منطق مذهب المؤلف الذى يأخذ تفسير الآية على هذا الوجه دليلاً على فكرته في التشبيه المقابل للتنزيه. ويستدل بعض الشراح على إمكان هذا التفسير ببعض الآيات القرآنية التى يشتم منها رائحة وحدة الوجود، مثل قوله تعالى «إن الدين يابعونك إنما يبايعون الله» (قرآن ٤٨ آية ١٠)، وقوله «من أطاع الرسول فقد أطاع الله» (سورة ٤ آية ٨٠).

والوجه الثانى هو الوقف على «الله» الأولى واعتبار «الله» الثانية مبتدأ خبره أعلم حيث يجعل رسالته. فكأن معنى الآية أن الكفار إذا جاءتهم آية ما جديدة رفضوها وقالوا لن تؤمن حتى نؤتى من الآيات مثل ما أوتى رسول الله، ولكن الله يعلم حيث يضع رسالته. وهذا هو المعنى المفهوم عادة من الآية ولا أثر لفكرة وحدة الوجود فيه. وإذا أخذنا التفسير الأول على أنه دليل التشبيه، فإننا لا بد أن نأخذ التفسير الثانى على أنه دليل التنزيه، لأنه يشير إلى التفرقة بين الحق والخلق - بين الله ورسوله - حيث تمنحى هذه التفرقة على التفسير الأول. وقد أراد ابن عربي بإيراد هذين الوجهين الإشارة إلى أن بعض آيات القرآن تحمل التشبيه والتنزيه معاً، وهذه واحدة منها.

(٣) «وبعد أن تقرر هذا فنرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد

والمعتقد» .

بعد أن شرح أن الحقيقة الوجودية يجب أن يراعى فيها جانباً التشبيه والتنزيه معاً وأن مراعاة أحدهما دون الآخر يؤدي لا محالة إلى علم ناقص بحقيقة الأمر على ما هو

عليه، قال إن من واجبتنا الآن أن نقف حجاجنا مع كل من المنتقد - وهو صاحب النظر الفكرى - والمعتقد وهو التابع الآخذ بظاهر الشرع. يشير بذلك إلى المتكلمين والفلاسفة الذين يقولون بتنزيه الحق تنزيهاً مطلقاً، وإلى أهل السنة الذين يقولون بالتشبيه. وقد أوقف الحجاج مع هاتين الطائفتين لأنهما محجوبتان عن العلم الكامل بحقيقة الوجود، فإن كل طائفة منهما لا تنظر إلى هذه الحقيقة إلا من جانب واحد.

وقد فضل الصمت في هذه المسألة لكي يظهر التفاضل بين الناس في استعداداتهم لمعرفة الحق، فإن الحق قد تجلى في صور أعيان الممكنات فعرفته كل صورة بحسب استعدادها. والصورة متفاضلة في الاستعداد فهي بالتالى متفاضلة في علمها بالله. ويستوى أن تقول إن التفاضل واقع في صور الممكنات التى يتجلى فيها الحق، أو أن تقول كما يقول جامى، إنه واقع في صور تجلى العلم الإلهى في الكائنات. فإنه لا فرق بين التعبيرين في مذهب يقول بوحدة الوجود كذهب ابن عربى.

وإذا عددنا المنتقد والمعتقد صورتين من بعض ما تجلى فيه الحق كما يقول، فإن هناك صورة ثالثة لم يذكرها، ولكنها تفهم من سياق كلامه، وهى صورة العارف الكامل الذى يقول بالتشبيه والتنزيه معاً. وإذا كان المنتقد صاحب النظر يقول بالتنزيه استناداً إلى عقله، والمعتقد صاحب الوهم يقول بالتشبيه استناداً إلى وهمه، فإن العارف الكامل يجمع بين القولين استناداً إلى عقله ووهمه وذوقه.

(٤) « فإن كان الذى يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط،

بل يعطىها حقها فى التنزيه ومما ظهرت فيه » .

يشير إلى تبصير صاحب الكشف والإيمان للصورة التى يرى فيها الحق فى نومه فيقول إنه يعطىها حقها من التنزيه والتشبيه معاً. أما المنزه على الإطلاق فينكر تجلى الحق فى صورة من الصور، سواء أكانت هذه الصورة من صور العالم الخارجى أم من صور الرؤيا، لأن الحق فى نظره لا يحد بحد ولا تحصره صورة. وأما المشبه فيجيز

تجلى الحق للنائم في صورة من الصور على نحو ما يعتقد من تجليه يوم القيامة على خلقه في صورة من الصور، ولا يرى بأساً من هذا . وأما صاحب الكشف والإيمان فيعطى صورة الحق في النوم حقها من التنزيه بأن يقول إنها صورة للحق ولكنه ليس منحصرأ فيها بل يتجاوزها إلى غيرها من الصور التي لا تحصى عدداً، كما أنه ظاهر في العالم الخارجى بصور أعيان الممكنات من غير أن تحصره واحدة منها . وهذا هو معنى التنزيه عنده، أى أنه يقول « إن الحق من حيث ذاته منزّه عن الصور العقلية والثالية والحسية كلها لعجز العقول والأوهام عن إدراكها ، وإن كان بحسب أسمائه وصفاته وظهوره في مراتب العالم غير منزّه عنها » (القيصرى ص ٢٣٢) . أما حق الصورة من التشبيه فهو إعطاؤها كل مشخصاتها ومميزاتها الخاصة بها من حيث هي كذلك، مثل الشكل والوضع والمكان والزمان وغيرها . ومعنى هذا إن ابن عربى يفهم من التشبيه والتنزيه الذى ينسبه إلى صاحب الكشف والإيمان معنى الإطلاق والتحديد، لاالتنزيه والتشبيه اللذين يفهمهما عادة أهل الكلام والفلاسفة. وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى في تعليقاتنا على التنزيه والتشبيه فى النص التوحى .

وإذا كان الأمر كذلك: أى إذا كان كل منا يصور الحق بصورة ما يقضى بها استعداده فتكون صورة تنزيه أحياناً وصورة تشبيه أحياناً أخرى، أو تجمع بين الأمرين، تبين لنا مغزى قول ابن عربى « فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة » . أى أنه لفظ يفهمه كل إنسان بحسب استعداده وعلمه بنفسه وبالعالم المحيط به ، أو هو رمز لصورة اعتقاده الخاص . والله الذى هو عبارة بهذا المعنى هو الإله المخلوق فى الاعتقاد الذى أسلفنا ذكره، لا الله من حيث هو فى ذاته، فإنه من هذه الحيثية يتعالى عن كل علم وكل فهم . وقد فسر القيصرى « الله » فى قول المؤلف « فالله على التحقيق عبارة » بأنه « الله » الوارد فى قوله تعالى « رسل الله أعلم حيث يجعل رسالته » كأنما يريد أن لفظة الله فى الآية إنما هي فى الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت فى صورة

الرسن . ولا بأس بهذا التفسير ولكنى أفضل ما ذهبت إليه .
(٥) « فاللؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله . . . إلى قوله
فإذا ورد فاللحق كل شيء بأصله الذى يناسبه » .

لم يذكر صراحة فاعل «ورد» مما دعا إلى غموض النص واختلاف الشراح فيه ،
فإن چامى مثلاً يرى أن المراد بالوارد الآثار من الكتاب أو السنة ، ويفهم العبارة على
أنه إذا وردت آية أو حديث يشير إلى ناحية التأثير ، فاللحقهما بالأصل الذى يناسب
معناها . وإذا وردا فى شيء يتعلق بالتأثر فاللحقهما بالأصل الذى يناسب معناها . ويرى
القيصرى أن المراد بالوارد الوارد الإلهى . ولعله يقصد بذلك المعنى الذى يلقبه الله فى
القلب إلقاءً فيتذوقه صاحبه من غير تدبر أو تفكير : فإذا ورد مثل هذا المعنى وكان
خاصاً بالله نسبة صاحب الكشف إلى أصله ، وإذا ورد وكان خاصاً بالعالم نسبة إلى أصله
الآخر .

وإننى أرى أنه من الممكن أن يكون المراد بالوارد كل فكرة تخطر بالبال
وتتصل بالأمر الذى قال إنه ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن معنى العبارة أنه إذا
خطرت ببالك فكرة عن أمر وجودى فاللحق هذا الأمر بإحدى القولتين اللتين أشار
إليهما وهما مقولتا الفعل والانفعال ، فإن كل أمر وجودى لا يخلو عن أن يكون علة أو
معلولاً فاعلاً أو منفعلًا . ويدل ظاهر العبارة على أن ابن عربى يعترف بأصلين أو
مبدأين يستند إليهما الوجود : هما مبدأ العلية والمعلولية أو التأثير والتأثر ، ولكن هذه
الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصف بها حقيقة واحدة لا انقسام فيها ولا تمدد ،
وليست بحال من الأحوال ثنويةً جوهرية تفترض وجود جوهرين مختلفين متمايزين ،
جوهر فاعل وآخر منفعل . وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول
بثنوية الصفات فى الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال اسبينوزا بوجود صفتى الامتداد
والعقل فى الجوهر الواحد الذى هو أصل جميع الموجودات . الحقيقة إذن واحدة فى

نظر ابن عربي: إذا نظرنا إليها من وجه وراعيها فيها جانب الفعل سميها الحق، وإذا نظرنا إليها من وجه آخر وراعيها فيها جانب الانفعال أطلقنا عليها اسم العالم. ولكن الفعل والانفعال مقولتان يخضع لهما العقل البشري في تفكيره ويستعين بهما على فهم الوجود، ولكنهما لا تعبران عن حقيقة الوجود في نفسه. فإذا كان لا يد لنا من التمييز بين الحق والخلق - الله والعالم - فأبرز صفات الأول صفة العلية وما يتبعها، وأبرز صفات الثاني صفة المعلولية وما يتبعها. وإذا ورد لنا خاطر يتصل بأمر وجودي سهل علينا - على هذا النحو - أن نرده إلى الله أو إلى الحضرة الإلهية إن كان فيه صفة الفعل، أو نرده إلى العالم أو الحضرة الكونية إن كان فيه صفة الانفعال، وإن كان كل أمر في الوجود لا يرد في الحقيقة إلا إلى حقيقة واحدة.

(٦) « كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد ».

شرحنا كيف يعتبر المؤلف مبدأ العلية والمعلولية أساساً للوجود بأسره، وكيف ينسب جانب الفعل إلى الحق وجانب الانفعال إلى الخلق مع أن الوجود في جوهره حقيقة واحدة. والآن نراه يسوق مسألة الحب الإلهي الناشئ من تعبد العبد بالنوافل شاهداً على وجود هذا المبدأ، يؤيده الحديث الوارد فيه وهو الحديث القدسي الذي يقول الله فيه « ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعته الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها » الخ. فيرى المؤلف أن في هذا الحديث إشارة إلى مؤثر (علة) وهو النوافل ومتأثر (معلول) وهو المحبة الإلهية إذ المحبة الإلهية للعبد نتيجة لازمة عن تقرب العبد إلى ربه بالنوافل. وقد يبدو في ظاهر هذا الكلام تناقض لما قرره من قبل من أن المؤثر على الإطلاق وبكل وجه وفي كل حضرة هو العالم. ولكن لا تناقض على الحقيقة إذا اعتبرنا أن المؤثر في صورة العبد المتقرب بالنوافل هو الحق الظاهر بهذه الصورة، لأن النوافل أفعال وجودية ظاهرة من الحق في مظهر العبد: فهي من حيث إنها أمور وجودية مؤثرة؛

مستندة إلى الحق سبحانه . ولو كان فيها نقص أو قصور فهي مستندة إلى استعداد العبد : والأثر لها من الحيثية الأولى .

أما المتأثر فهو العبد من حيث ظهور آثار المحبة الإلهية فيه . فالمتأثر فيه على الحقيقة العبد لا الحق ، كما أن المتأثر على الحقيقة الحق لا العبد .

ثم ساق مثلاً آخر يوضح به مبدأ التأثير والتأثر فقال : « وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة » : يشير بذلك إلى الجزء الأخير من الحديث القدسي المذكور آنفاً . فالمحبة الإلهية الحاصلة عن قرب النوافل أصل ، وكون الحق سمع العبد وبصره وسائر قواه فرع : والمتأثر هو الحق من حيث حبه للعبد ، والمتأثر العبد من حيث ظهور أثر تلك المحبة فيه . وكما المحبة إنما يكون في أن يدرك العبد أن الحق سمعه وبصره وسائر قواه .

(٧) « وأما العقل السليم » إلى قوله « لغلته عن نفسه » .

المراد بالعقل السليم القلب الساذج من العقائد الفاسدة ، الباقي على الفطرة الأولى . ولا يخلو صاحب هذا القلب من أن يكون أحد رجلين : رجل تجلى له الحق في مجلى طبيعي - إما في نفسه أو في أية صورة أخرى - وكشف له تجليه في هذه الصورة وعرفه أنه عين هذا المجلى من وجه وغيره من وجه آخر : وهذا يعرف ما أشار إليه المؤلف من أن الحق عين قوى العبد من سمع وبصر ويد ورجل وغير ذلك ، أو يعرف ما قال من أن الأمر منقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن المتأثر في جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الحق ، والمتأثر فيه في جميع هذه الحضرات هو أعيان الممكنات . ورجل مؤمن بما وردت به الأخبار الإلهية ، مسلم بأوامر الرسل منقاد إليهم . وهذا يؤمن بالأمر الذي ورد في الحديث الصحيح من أن العبد يتقرب إلى الحق بالنوافل حتى يحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره ويده ورجله إلى آخره .

أما صاحب العقل الذي يحيل إليه أنه يحكم عقله وحده في مسائل الإلهيات

- كالمترلة من النظار - فهو وهم في ظنه، خاضع لسلطان الوهم من حيث لا يدري: لأنه لا بد أن يعترف بما جاء به الحق من أنه عين العبد وسمه وغير ذلك من القوى - إن كان مؤمناً به . واعترافه بهذا نتيجة لاستعمال وهمه . وقد جاءت الشريعة التي يؤمن بها بالتنزيه الذي يحكم به العقل والتشبيه الذي يحكم به الوهم . فاعتقاده أنه يعمل عقله وحده وهم منه وخطأ .

وأما صاحب العقل غير المؤمن بما ورد في الشرع من معاني التشبيه فيحكم على الوهم بالوهم ، لأنه يحيل على الله تجليه في أية صورة من الصور الحسية والمثالية: أي أنه يحكم على الوهم (الذي يؤيد تجلي الحق في الصور) بأنه كاذب في حكمه ، ولكن حكمه هذا على الوهم إنما هو بالوهم ، لأنه يتوهم أو يتخيل بنظره الفكري أنه قد أحل على الله تجليه في الرؤيا أو في أية صورة من الصور ، وينكر كل معنى من معاني التشبيه ، والوهم في ذلك لا يفارقه أبداً لأنه يصدقه ويخضع له من حيث لا يدري . ولعل المؤلف يقصد بهذا الصنف الأخير الفلاسفة .

(٨) « ومن ذلك قوله تعالى « ادعوني أستجب لكم » إلى قوله « فهو كثير

بالصور والأشخاص » .

- أي ومما يستدل به أيضاً على وجود مبدأ التأثير والتأثر، وأن التأثير في كل حالة راجع إلى الحق ، والتأثر في كل حالة راجع إلى الخلق، قوله تعالى « ادعوني أستجب لكم » وقوله « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان » ونحوها من الآيات التي تشير إلى الاتينية في ظاهرها وتدل في باطنها على معنى الجمع والوحدة . فهو يقول إن الاستجابة لا تكون إلا بوجود اثنين : داع ومستجيب ، إذ لا يكون مستجيب إلا إذا وجد دعاء الداعين كما في الآية الأولى ، ولا يكون مجيب إلا إذا وجد من يدعوه كما في الآية الثانية . وفي كلتا الحالتين يوجد مؤثر وهو الدعاء ومؤثر فيه وهو المجيب . فالظاهر يقتضى وجود صورتين مختلفتين ، إحداها للداعي

المؤثر والأخرى للمجيب المتأثر ، كما يقتضى أن التأثير للعبد والتأثر للحق . ولكن الأمر فى الحقيقة على خلاف ذلك : إذ عين الداعى عين المجيب بالرغم من اختلاف صورتيهما . نعم توجد صورتان : إحداهما كونية إنسانية وهى صورة الداعى ، والأخرى إلهية أسمائية وهى صورة المجيب ، ولكنهما صورتان لحقيقة وعين واحدة . وليس التأثير المعزول إلى الأولى معزولاً إليها من حيث هى صورة كونية إنسانية ، بل من حيث هى مجلى من مجالى الحق : أى أن المؤثر على الحقيقة هو الله . وأما المتأثر فهو العبد لظهور أحكام الإجابة فيه . وخلاصة القول أن الأمر فى نفسه وحدة فى كثرة أو كثرة فى وحدة ، وأن التفرقة بينهما تفرقة اعتبارية محضة .

ولما قرر هذه المسألة التى هى لب مذهبه وجوهره والمحور الذى يدور عليه جميع تفكيره ، أخذ يتلمس لها أنواعاً من التشبيه والتمثيل لا تزيدها فى الواقع إلا غموضاً وتمقيداً . وغاية ما يقال فيها أنها أقيسة مع الفارق . فقد شبه النسبة بين العين الوجودية الواحدة والصور المتكثرة المتغايرة بالنسبة بين النفس الواحدة الشخصية وبين بدنها المتكثر بصور أعضائه . فزيد مثلاً حقيقة واحدة ولكنه كثير بصور أعضائه . فهو كثرة فى وحدة أو وحدة فى كثرة . وكل صورة من صور أعضائه مختلفة متغايرة عن الصورة الأخرى ، كاليد التى تختلف عن الرجل وعن الرأس . ولكن هذه الكثرة الصورية يتألف منها كل واحد هو زيد . وفى هذا التمثيل من التضليل ما فيه : أولاً لأنه يصور المسألة تصويراً مادياً ، ويجعل النسبة بين الحق والخلق أشبه بنسبة الكل للمادى إلى أجزائه ، وهذا ما لا يرضاه ابن عربى نفسه لأنه لا يرمى مطلقاً إلى هذا التفسير المادى للوجود . ثانياً إن من الصعب أن نفهم أن صورة يد زيد أو صورة رجله أو أى عضو من أعضائه إنما هى مجلى لزيد بنفس المعنى الذى به يقال إن صورة كيت وكيت من صور الممكنات مجلى للحق ، بدليل أننا نستطيع أن نقول - فى عرف أصحاب وحدة الوجود - إن كذا من الموجودات هو الحق - أى أنه

صورة للحق - ولا نستطيع أن نقول إن يد زيد هي زيد بمعنى أنها صورة له .
والتمثيل الثانى الذى أورده هو أن نسبة العين الوجودية الواحدة إلى الصور
التكثرة كنسبة الكلى إلى جزئياته أى كنسبة « الإنسان » مثلا إلى زيد وعمرو
وبكر وغيرهم ممن لا يحصى عددهم من بنى الإنسان . وهذا وإن كان أدنى إلى ما يرمى
إليه المؤلف فى فهمه للنسبة بين الحق والخلق ، وأبعد عن المادية من التمثيل السابق ،
إلا أنه لا يمكن أن يعد تصويراً دقيقاً لفكرة وحدة الوجود ..

(٩) « وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه . . . إلى قوله فهكذا هو

الأمر إن فهمت » .

من التشبيهات التى يلجأ إليها ابن عربى فى إيضاح الصلة بين الحق والخلق - الوحدة
والكثرة - تشبيهه العين الوجودية الواحدة بالمرآة ، والكثرة الوجودية التى هى أعيان
الممكنات بالصور التى يراها الرأى فى المرآة . وهو تشبيه طريف ولكنه - بغيره
التشبيهات الأخرى التى ذكرها - يجب ألا ينظر إليه فى جميع لوازمه ومقتضياته ،
إذ لا يعدو أن يكون تمثيلاً بأمر مادية محسوسة لسألة تعلو على التمثيل وعلى المادية .
يقول إن عين المرآة واحدة ولكن الصور التى يراها الرأى فيها كثيرة ومختلفة .
وكل صورة ترى فى المرآة تتعين على محور تقتضيه طبيعة المرآة من جهة وطبيعة الشئ
المرئى من جهة أخرى . فترى الصورة كبيرة أو صغيرة ، وهذا الشكل أو ذلك بحسب
مقادير المرايا فى الصغر والكبر والطول والعرض والتجويف والتعمير ، وبحسب طبيعة
الأعيان المنعكسة عليها . وإذا تأملنا فى الصور المرئية فى المرآة وجدنا أنها لا وجود
لها فيها على وجه التحقيق ، لأن الصور لا تنطبع على صفحة المرآة انطباع صورة الخاتم
على الشمع مثلاً .

كذلك الأمر فى الذات الإلهية الواحدة والكثرة الوجودية الظاهرة بصورها
فيها . فالذات الإلهية بمثابة المرآة ، وأعيان الموجودات بمثابة الصور المرئية . وكل عين

من أعيان الممكنات تبدو في المرآة (الذات الإلهية) في صورتها الخاصة - أو يبدو الحق الظاهر بها في صورتها الخاصة - فيعرفه من يعرفه وينكره من ينكره . أما الذين يعرفون فهم الذين يرون في المرآة صورة اعتقادهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة نفسه فيها فيعرفها . وأما الذين ينكرون فهم الذين يرون في المرآة صورة اعتقاد غيرهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة غيره فيها فيجهلها . وهكذا يفسر ابن عربي الأثر الوارد من أن الله سبحانه يتجلى يوم القيامة في صورة فيُعرف ثم يتحول في صورة أخرى فيُنكر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف ، وهو هو المتجلى في كل صورة .

وكأن صور المرآة لا وجود لها في الحقيقة ، كذلك صور الممكنات في مرآة الوجود الحق لا وجود لها في الحقيقة ، إذ لا وجود إلا للمرآة - في حالة المثال - وللذات الإلهية - في حالة الممثل .

هذا وقد فسر القاشاني (ص ٣٦٣ - ٤) قول المؤلف « وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة » بمعنى أنه ليس في المرآة صورة واحدة من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملة واحدة ، لأن المرآة لا يوجد فيها إلا ما قابلها وهو الصور الكثيرة . وفسرتها أنا بمعنى أنه لا يوجد في المرآة صورة واحدة على الإطلاق .

ويلاحظ أن الذات الإلهية المشبهة بالمرآة الظاهر فيها الصور، إنما هي الذات الإلهية المتجلية بالأسماء، أي الذات كما ندرکہا في صور الموجودات أو في صور الأسماء الإلهية الظاهرة في هذه الموجودات ، إذ كل اسم من الأسماء الإلهية إنما هو بالنسبة إلى صور الموجودات التي يتجلى فيها كمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها . ولذلك أشار في كلامه إلى الرايا بالجمع ، يريد الأسماء الإلهية، لا إلى مرآة واحدة . أما الذات الإلهية من حيث هي ، أو من حيث تجليها الذاتي، فإنها لا تعرف ولا تنكر ولا يقال فيها أنها تظهر فيها صور الوجود : فهي في ذاتها منزهة عن كل صورة وكل تعين . وهذا في نظر المؤلف

معنى وصف القرآن لله بأنه غنى عن العالمين ، وأنه الغنى وأتم الفقراء ، وأنه الغنى الحميد وما مائل ذلك من الآيات .

(١٠) « فلا تجزع ولا تخف فإن الله يحب الشجاعة . . . إلى قوله : لم تزل الصورة موجودة في الحد » .

عرض هنا لمسألة فساد صور أعيان الممكنات وبقائها بحدودها وحقائقها . إذا كانت أعيان الموجودات صوراً ومجالاً للذات الإلهية الواحدة ، والذات الإلهية هي الوجود الأزلي الأبدي الدائم ، لزم أن الموت والفناء والفساد لا تعرض إلا للصور التي تتحول وتتنير في جوهر الوجود العام . أما الجوهر المقوم لهذه الصور فباق على الدوام ممتنع على الفساد ، في أمان تام من كل أنواع التغير . وإذا كانت أعيان الممكنات ليست إلا صوراً معقولة متمينة في هذا الجوهر ، كان لها - من هذه الناحية - مثل ما له من العزة والمنعة والأمان . وهذا معنى قوله : « فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة . »

لكل موجود ممكن وجود في عالم الحس ووجود في العالم المعقول ووجود في حضرة الخيال (الخيال المنفصل الذي هو عالم المثال) . فإذا فسدت صورته الحسية بقي في حده وحقيقته : أى بقي في العالم المعقول من حيث هو تعين معقول في الذات الإلهية ، وحُفِظ وجوده كذلك في عالم المثال . وهذا معنى قوله : « فإن الحدَّ يضبطها والخيال لا يزيئها » .

وإذا كان الأمر على ما وصف ، وجب علينا ألاَّ نجزع من الموت ولا نخاف ، فإن الموت لن يصيب منا إلا صورنا المحسوسة : أجسامنا . فإن فنيت هذه الأجسام بقينا بمحافظتنا في صورنا المعقولة والمثالية . بل يجب أن نشجع ولو على قتل حية - كما يقول الحديث الشريف - وليست الحية سوى نفوسنا أى صورنا الخاضعة للكون والفساد .

هنالك بقاء إذن بعد الموت : بل بقاء لصور أعيان الموجودات في حدودها وحقائقها : ولكنه بقاء المتمين في اللامتمين والمقيد في المطلق . ولكن على أى نحو يكون هذا البقاء ؟ أهو بقاء يحتفظ فيه الفرد بفرديته ؟ هل تبقى المكنات بعد فناء صورها المحسوسة أموراً معقولة صرفة : عقولاً أو أرواحاً ؟ هذه أسئلة لم يجب عنها ابن عربى إجابة صريحة ، ولكن لنا أن نستنتج من أقواله أنه أميل إلى الاعتقاد بأن الوجودات الجزئية الخاصة عند ما ترجع إلى الوجود العام بعد فناء صورها المحسوسة لا تفقد فرديتها وشخصيتها .

(١١) « والدليل على ذلك : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » .

أى والدليل على ظهور الحق في صور أعيان المكنات وأنه هو - لا هذه الصور- الفاعل لكل شيء والمؤثر في كل شيء قوله تعالى في حق نبيه محمد (ﷺ) : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (قرآن س ٨ آية ١٧) ، فإنه قد نفى الرمي عن الصورة المحمدية أولاً، ثم أثبت لها وسطاً في قوله : « إذ رميت » ثم عاد فنفاها عنها وأثبت لله في قوله : « ولكن الله رمى » . فالرامي على الحقيقة هو الحق ولكن في صورة محمدية . ولم يثبت الرمي للصورة من حيث هي صورة ، بل من حيث هي مجلى للحق يظهر الحق الأثر على يديها . وكذلك الحال في كل عين من أعيان المكنات : فإن لكل منها وجهاً إلى الحق يعطيها صفة الفعل والتأثير والبقاء ، ووجهاً إلى الخلق يعطيها صفة الانفعال والتغير والفناء .

هذا ، ويلاحظ أن الصوفية من أصحاب وحدة الوجود قد استغلوا هذه الآية وما مائلها إلى أبعد حد واتخذوها أساساً لمذهبهم . وليس من شك في أن القرآن آيات لو أخذت على ظاهرها لجاءت نصاً ضريحاً في وحدة الوجود، ولكن مقصود هذه الآيات شيء وما يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود شيء آخر .

(١٢) « فإما عالم وإما مسلم مؤمن » .

بعد أن أورد قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » شاهداً على مذهبه في وحدة الوجود ، قال إنه ينبغي لكل مسلم أن يصدق بهذه الآية لورودها في القرآن الذي يجب أن يصدق به . بل يجب أن يصدق بها سواء أدرك مغزاها أم لم يدرك . أما الذي يدرك مغزاها الحقيقي فهو الصوفى صاحب الذوق الذي يعلم كشفاً وذوقاً ووحدة الوجود، وهذا هو الذي أشار إليه «بالعالم» . وهذه أول مرة يستعمل فيها كلمة «العالم» بدلاً من «العارف» . وأما الذي لا يدرك المغزى الحقيقي للآية، بل يصدق ويؤمن بها كما وردت، فهو المسلم المؤمن الذي يأخذ بالآيات كما جاءت ولا يحاول تأويلها وصرّفها عن ظاهرها : فهو يسلم بأن الله يرمى ولو لم يدرك على أى نحو يرمى ، ويسلم بأن الله ينزل إلى السماء ويجيء ويتكلم ، وأن له وجهاً ويداً ونحو ذلك من غير أن يدرك حقيقة معاني هذه المباريات . وهذا هو موقف المشبهة والحشوية من المسلمين .

بقيت طائفة ثالثة لا هى بالصوفية أصحاب الأذواق ولا بالمؤمنين الآخذين بظاهر الآيات ، وهؤلاء هم المتكلمون أصحاب النظر الذين يؤولون هذا النوع من متشابه الآيات ويحتكمون إلى العقل وحده . ولكن العقل وحده في نظر المؤلف قاصر عن أن يدرك حقيقة الوجود على ما هى عليه ، وكثيراً ما يحيل أموراً يكشف عنها الذوق ويخبر بها ظاهر الشرع كما سيذكره المؤلف فيما بعد . ومن هنا كان أخذ العلم بالحقائق عن الذوق ، والتسليم بما ورد في الشرع على ظاهره أسلم وأبعد عن الشك العلة والحيرة من الاحتكام إلى العقل .

(١٣) « ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على أنها لا تكون معلولة لمن هى علة له » .

هذه إحدى المسائل التي يحكم العقل باستحالتها لمناقضتها لما يعتبره الفكر أولياً بيناً بذاته ، مع أن التجلي والكشف الصوفى يقضيان بصحتها : والعلة لا تكون

معلولة لمألوها في نظر العقل لأنه يحكم بأن الشيء الذي يتوقف عليه وجود شيء آخر
كي يتحقق به، لا يمكن أن يتحقق وجوده هو بتوقفه على وجود ذلك الشيء الآخر
التأخر عنه، وإلزام الدور . هذا قصارى ما يصل إليه العقل ولا يستطيع أن يتعداه
لأنه ينظر إلى العلة والمألول من حيث إنهما شيئان مختلفان متمايزان وجوداً وتقديراً .
أما الذوق الذي يشهد الوحدة الوجودية بين العلة والمألولات فإنه لا يرى حرجاً من
القول بأن العلة معلولة للمألول، كما أن المألول معلول للعلة : وذلك أن العلة والمألولات
جميعها صور متكررة في عين واحدة لها صلاحية قبول العلية والمألوية باعتبارين مختلفين :
فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولاً، وحال كونها معلولاً صلاحية كونها علة،
فهى في عينها جامعة للعية والمألوية وأحكامهما . وليس الفرق بين الحالتين إلا في
الذهن وفي النسب المفروضة في الحقيقة الواحدة .

ولكن على أى نحو يؤثر المألول في علته بحيث تصبح العلة معلولة له ؟ لا يؤمن
ابن عربى بأن العلية والمألوية معناها مجرد الفعل والانفعال على التوالي ، لأن المألول
يفعل في العلة كما تفعل العلة في المألول ، وينفعل عنها كما تنفعل هى عنه . وذلك أنه
لولا معلولية المألول لم يمكن أن تتحقق علية العلة . أى أن علية العلة موقوفة على معلولية
المألول . وإذن تكون معلولية المألول علة لعية العلة، لأن العلية والمألوية متضايقان
يتوقف كل منهما على الآخر وجوداً وذهناً : أى أن علية العلة لا تكون ولا تفعل
إلا بمعلولية المألول، كما أن معلولية المألول لا تكون ولا تفعل إلا بعية العلة .

ولما كانت العلة والمألولات جميعها صوراً ومجالى للوجود الواحد الحق ، وكان
لكل منها صفتا العلية والمألوية معا ، صعب التمييز بين ما يصح أن نسميه منها
عللاً وما يصح أن نسميه معلولات . والحقيقة أنها كلها علة من وجه ومعلولات من
وجه آخر ، وأنها علة من حيث ظهور الحق فيها، ومعلولات من حيث صورها . وبهذه
الطريقة ينفى ابن عربى كثرة العلة ويقرر وحدتها ، لأن الاعتراف بكثرة العلة شرك

صريح وتناقض ظاهر مع القول بوحدة الوجود . وبها أيضاً يرجع جانب العلوية في الوجود إلى صور الموجودات : أى إلى العالم . أى أن نظراته إلى العلة والمعامل هي نظراته إلى الوحدة والكثرة أو إلى الحق والخلق .

(١٤) « فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة .

فقد حشر في دنياه ونشر في قبره » .

النشأة الأخروية هي الحال التي عليها الإنسان الصافي النفس والقلب، المتمجد من الشهوات وعلائق البدن ، الكاشف لحقائق الأمور على ما هي عليه . والنشأة الدنياوية هي الحال التي عليها عامة الناس من تعلق بالبدن وشهواته ، وجهل بحقائق الأمور وحجاب كثيف بين العبد وربّه . فالناس صنفان : صنف على النشأة الأولى وهم « العارفون » بالله من حيث تجليه لهم لا من حيث نظرهم العقلي ، وعمّاء هم الذين يردون العقل إلى حكم الذوق . وصنف على النشأة الثانية وهم الذين يعرفون الحق بالنظر الفكري ويردونه إلى حكم النظر . وقد سمي أصحاب النشأة الأخروية بهذا الاسم لأن لهم صفات أهل الآخرة من حشر وبعث الخ . أما بعثهم من القبور فعناه خروجهم من أحكام البدن المستولى عليهم . وأما حشرهم فعناه جمعهم أو تحققهم من جمعهم في العين الوجودية الواحدة التي هي الحق .

فالعارفون يظهرون للناس في صورتهم الدنياوية ، ولكن الله قد حول بواطنهم إلى النشأة الآخرة ، ولو أنهم لا يعرفهم في هذه النشأة إلا أصحاب الكشف والبصيرة .

(١٥) « فن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية . . . إلى آخر

الفص » .

يقول كان لإدريس نشأتان : نشأة سماوية لما رفعه الله إلى السماء وأقام روحانيته

المجردة في فلك الشمس (راجع الفص الرابع) ، ونشأة عنصرية أرضية عند ما نزل إلى الأرض وأرسل إلى بعلبك باسم النبي إلياس . ولكننا ذكرنا (تعليق ١ فص ٢٢) أن إدريس ليس إلا رمزاً للعقل الإنساني في حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله. والآن نضيف أن «إلياس» وهو الاسم الثاني له، ليس إلا رمزاً للعقل نفسه في حال اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته . ولذلك قال إن من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقق في نفسه بالحالتين جميعاً : أي يجب أن يتحقق أولاً بحيوانيته المطلقة ثم يرق تدريجياً في سلم التجريد حتى يصبح عقلاً صرفاً فيحصل له التحقق بالنشأتين على الوجه الأكمل، وينكشف ما انكشف لإدريس وإلياس . وفي كلام ابن عربي في هذه المسألة وصف دقيق للمعراج الروحي والترقي الصوفي لم يذكره في أي فص آخر من فصوص هذا الكتاب .

ويظهر أنه يرى البلية العظمى في الطريق الصوفي - حيث يكون الحجاب بين السالك إلى اللهويين الحقائق الكشفية أكتف ما يكون - إنما هي الحال التي يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك في الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً، ولا يتجرد من بدنه فيكون عقلاً صرفاً . أما إذا تحقق السالك بحيوانيته ثم ارتقى إلى مقام الكشف العقلي، فإنه ينكشف له في الحالين أمور لا مجال لانكشافها في الحالات الأخرى - حالات اشتغال العقل بمطالب البدن . ولذلك يرى ابن عربي أن المريد في بدء حياته الصوفية يجب أن ينزل تدريجاً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه، ولا يعمل عقله في التفكير في شيء من الأشياء ، بل يدعه غفلاً من كل شيء عاطلاً من كل عمل حتى يتحقق بحيوانيته . وعندئذ يصاب بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد، ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر . وفي الوقت نفسه يحصل له نوع خاص من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير الماقل من الدواب والأنعام، كأن يطاع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب وغير ذلك . ثم ينبني له أن ينتقل مرة أخرى

إلى مقام العقل المجرد بالانقطاع عن الشهوات الجسدية والذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كاسقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه عين اليقين، ويكون محققاً وذاتياً لما يمانيه ويشاهده . وهنا يشاهد السالك أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية : يريد بهذه الأمور شيئاً أشبه بالمثل الأفلاطونية في العالم المقول : وهي التي يمانين صورها المحسوسة في العالم المحسوس وصورها البرزخية - في الكشف الحيواني - في عالم البرزخ أو المثال . ولكن العالم المقول في مذهب ابن عربي ليس هو العالم المثالي الأفلاطوني وإنما هو عالم الذات الإلهية في مقام أحديتها . فكأنه يريد أن يقول إن صاحب العقل المجرد يشاهد في حال تجرده تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية، وظهورها في جميع صور الموجودات العالوية والسقلية شريفها وخسيسها ، عظيمها وحقيقها . فإن كوشف صاحب هذا المقام - بالإضافة إلى ما ذكرنا - بأن الطبيعة هي عين النفس الرحمانى وليست شيئاً مغايراً له في الحقيقة ، فقد وقف على سر عظيم، وهو معنى قوله : « فقد أوتى خيراً كثيراً » - لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التي هي وجود بحت صرف ، وهي النفس الرحمانى، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التي لا تنتهى وهي باقية على حالها في عالمها . فهي أصل الكل ومنشؤه ، وإلى هذا الأصل الأول مصيره ومرجه .

عند ذلك يعرف المالك ذوقاً معنى قوله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » ، أى يعرف أن الذى قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو كذلك ، وإنما هو الموجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق ، ولذلك قال : « فبالمجموع وقع القتل والرعى » .

الفص الثالث والعشرون

(١) « الحكمة الإحسانية » .

موضوع هذا الفص « الإحسان » وهو في اللغة فعل ما ينبغى أن يفعل من الخير، بالمال أو بالقول أو العمل . وفي الشرع أن تتوجه إلى الله في عبادتك بكليتك وتمثله في محرابك كما ورد في الحديث المشهور عند ما سُئل النبي عن الإحسان ما هو فقال : « أن تعبد الله كأنك تراه » . وهو في عرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق في جميع المراتب الوجودية، والتحقق من أنه متجلى في كل شيء . وهذا الأخير هو المعنى الذي يدور عليه هذا الفص والذي يستخلصه المؤلف من الآيات الواردة في حق لقمان في قوله تعالى : « وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ... يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير » . فلقمان في هذا الفص لسان من أسنة وحدة الوجود التي يتخذها ابن عربي مترجمة عن مذهبه . أما نسبة الفص إليه فلشهرته بالحكمة وشهادة الله له بذلك . والحكمة وضع الأشياء في موضعها ومعرفة الأشياء بمقائدها ، وهي عند الصوفية المعرفة الذوقية بمحقيقة الوجود (راجع الفص الأول ، التعليق الأول) ، وعند ابن عربي هي المعرفة الذوقية لوحدة الوجود . ومن هنا تظهر الصلة بين الحكمة والإحسان والسبب الذي من أجله نسب الحكمة الإحسانية إلى لقمان .

(٢) « إذا شاء الإله يريد رزقاً » (الأبيات) .

المشيئة والإرادة لفظان يستعملان في اللغة على سبيل الترادف، ويستعملان بمعنيين

مختلفين في اصطلاح ابن عربي والحسين بن منصور الحلاج من قبله . فهما من ناحية
أيهما صفتان للذات الإلهية متحدتان - كما أن الأسماء الإلهية الكثيرة واحدة العين
من حيث دلالتها على مسمى واحد هو الحق - ولكنهما مختلفتان من حيث إن المشيئة
مرادفة للعناية الإلهية أو للأمر الإلهي التكويني الذي يتيمن به كل شيء على نحو ماهو
عليه ، في حين أن الإرادة صفة يتيمن بها وجود شيء من الأشياء أو عدمه بعدلإنجاده.
وهذا معنى قول المؤلف « يريد زيادة ويريد نقصاً » : أى يريد تحقق موجود من
الموجودات ، وهو المشار إليه بالزيادة ، وعدم تحقق موجود آخر وهو المشار إليه
بالنقص . ولكن الكل خاضع للمشيئة التي تقضى بأنه سيكون هنالك زيادة أو نقص ،
وجود أو عدم وجود ، طاعة أو معصية . فالمشيئة إذن في مذهب ابن عربي الجبري
أشبه شيء بالقانون العام للوجود . أو بمجموعة قوانين الوجود ، لأنها تتعلق بماهيات
الأشياء - والأشياء أعم من الموجودات لأنها تشمل الموجودات والمدومات : أى
الأشياء التي قد تتحقق بالفعل والتي لا تتحقق أصلاً - فتعنيها على النحو الذي هي
عليه . ولذلك يسميها ابن عربي أحياناً بالوجود (الفتوحات ج ٤ ص ٥٥) ، وبمرش
الذات ، متبعاً في ذلك بأطالبا السكي (الفتوحات ج ٢ ص ٥١ ؛ ج ٣ ص ٦٢ ؛ ج ٤
ص ٥٥) .

فوجود الأشياء على النحو الذي توجد عليه ، أو عدم وجودها إطلاقاً ، يتعلق
بالمشيئة . ولكن وجود شيء من الأشياء في العالم الخارجي أو انعدام وجوده بعد
أن يوجد ، متعلق بالإرادة . هذا هو الفرق بين الاثنين كما يفهمه جامي (شرح الفصوص
ج ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨) وهو رأى يتفق مع الروح العامة لمذهب ابن عربي كما نجده
في الفصوص والفتوحات . ولكن القاشاني (شرح الفصوص ٣٧٤) والجرجاني
(تعريفات ص ١٤٧) يذهبان إلى أن المشيئة هي التي تتعلق بإيجاد الأشياء في العالم
الخارجي وبانعدامها بعد وجودها ، في حين أن الإرادة تتعلق بالإيجاد وحده . ويؤيدان

مذهبهما بأن هذا هو الاصطلاح الذى جرى عليه القرآن فى استعمال الكلمتين. يقول القاشانى « والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات ، وقد تكون مع إرادة وبدونها . والإرادة من الصفات الموجبة للاسم الريد . فالمشيئة أعم من الإرادة: فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الكراهة : أى بالإيجاد والإعدام . ولما كانت الإرادة من الحقائق الأسمائية، فلا تقتضى إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لاغير ». ويقول الجرجاني « مشيئة الله عبارة عن تجلي الذات والعناية السابقة لإيجاد المدوم أو إعدام الوجود . وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المدوم . فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة. ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة فى القرآن يعلم ذلك ، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر ». والإرادة خاضعة للمشيئة لأنها صفة من الصفات الإلهية أو شيء من الأشياء التى يعينها قانون الوجود العام . وهذا هو معنى قوله :

مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهى المشاء

أما كلمة مشاء الواردة مرة فى البيت الثالث ومرتين فى البيت الرابع ، فقد قرئت بفتح الميم وبضمها . ويقول جامى (ص ٢٨٧) إنها بضم الميم فى موضعها الأول والثانى حسب النسخة المقررة على المؤلف ، وبفتح الميم فى موضعها الثالث . ولكنها إذا قرئت بالضم كانت اسم مفعول من الثلاثى على صيغة المزيد وهذا خلاف القياس . وأما الرزق الذى أشار إليه فى البيتين الأولين فرمز لما يقوم كلاً من الذات الإلهية والعالم ويظهر كلاً منهما بمظهره الخاص به . فالعالم من ناحية غذاء للذات الإلهية لأن به تظهر هذه الذات فى صور الوجود الخارجى وتظهر فيها كالاتها . والذات الإلهية من ناحية أخرى غذاء للعالم لأنها هى الجوهر المقوم لصور الوجود، ولا وجود لصوره من غير جوهر يقومها ، كالأ وجود لجسم من غير غذاء يقومه .

(٣) « والحكمة قد تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها » .

قسم الحكمة قسمين: حكمة متلفظ بها كالأحكام الشرعية ، وحكمة مسكوت عنها كالأسرار الإلهية المستورة على غير أهلها . والأولى يخاطب بها العوام ، والثانية قصر على الخواص . ومن هذا الباب بعينه تسربت إلى الإسلام البدع والشذاعات وجميع التأويلات التي لا يقرها الدين في قليل ولا كثير ، تارة تحت ستار الكشف والذوق ، وطوراً تحت عنوان « علم الخواص » أو « علم الباطن » أو « المضمون به على غير أهله » ونحو ذلك .

ونحن هنا بإزاء مثال من أمثلة هذا الضرب العجيب من التأويل يوضح به ابن عربي الفرق بين نوعي الحكمة .

قال لقمان لابنه : « يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتسكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله » . فيفهم ابن عربي في هذا النص معنيين يدلان على حكمتين . أما الأول ، وهو ما يدل عليه ظاهر النص ، فهو أن لقمان جعل الله هو الآتي بحجة الخردل مهما يكن موضعها في السموات أو في الأرض ، دالاً بذلك على إحاطة علم الله وقدرته ، وأنه لا يوجد موجود في السموات أو في الأرض مهما كان صغيراً إلا ويملمه الله . هذه هي الحكمة المتلفظ بها . وأما الحكمة المسكوت عنها فهي أن لقمان لم يصرح بالموثني إليه ، ولم يقل لابنه إن الله يأتى بها إليك أو إلى فلان أو فلان ، بل أرسل الإتيان عاماً ولم يقصره على فرد بعينه . وفي هذا تنبيه على أن ما في السموات والأرض هو الحق لا غيره : أى فيه تنبيه على أن ما في السموات (وهو ما في العالم العلوي من الحقائق الروحانية) وما في الأرض (وهو ما في العالم السفلي من الحقائق الكونية والآثار المادية على اختلاف مراتبها) كل ذلك معلوم للحق ، بل إنه ليس شيئاً سوى الحق .

فالحكمة الظاهرة في الآية على هذا التأويل هي أن الحق هو الآتي بالوجود

الرموز إليه بحجة الخردل . والحكمة الباطنة هي أنه عين ذلك الوجود ، أى عين كل معلوم ، وأنه يأتى به إلى كل شىء فى السموات والأرض ، لا إلى شىء دون شىء . ومعنى إتيانه بالوجود إلى الأشياء ظهوره فيها فى جميع مراتبها ودرجاتها . وفى هذا إشارة إلى معنى قوله تعالى « وهو الله فى السموات وفى الأرض » .

(٤) « إن الحق عين كل معلوم لأن المعلوم أعم من الشىء ، فهو أنكر النكرات » .

ذكرنا فى التعليل السابق أنه قرر أن الحق عين كل معلوم ، ولم يشأ أن يقول عين كل شىء ، لأن المعلوم أعم من الشىء إذا قصدنا بالشىء الموجود المتحقق بالفعل بحيث يخرج منه الموجود الثابت فى العلم غير المتحقق فى الخارج . وبما أن علم الله شامل لجميع الموجودات، سواء ما تحقق منها فى الخارج وما لم يتحقق مما له ثبوت فى العلم فقط ، قال إن « المعلوم » أعم من « الشىء » وأدخل فى المعلوم المدومات التى لها الثبوت دون الوجود الخارجى . وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الشىء مساوٍ للمعلوم، فأدخلوا الأعيان الثابتة فى الأشياء مع أنها لا وجود لها إلا فى العلم الإلهى، واستشهدوا بقوله تعالى : « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فقد أطلق الله تعالى على العين اسم الشىء قبل كونها وتحققها فى الخارج .

أما قوله « فهو أنكر النكرات » فيصح أن يكون الضمير فيه عائداً على « المعلوم » كما يقول جامى (ج ٢ ص ٢٩٠) لأنه يعم الموجودات والمدومات ، أى يعم الموجودات المينية والعلمية من الممكنات والممتنعات ، والشىء يختص بالوجود المينى وحده . ويصح أن يكون عائداً على الحق سبحانه كما يقول القيصرى (ص ٢٤٥) بمعنى أن الحق لما كان عين كل معلوم ، سواء أكان موجوداً فى العين أم لم يكن ، والمعلوم أعم من الشىء ، والشىء أنكر من كل نكرة ، لزم أن الحق أنكر النكرات لأنه لا يعلم حقيقته إلا هو . والحق الذى هو أنكر النكرات بهذا المعنى هو الذات

الإلهية المطلقة عن كل التمينات، المنزهة عن جميع الصفات والأسماء. وإلا فلحق الطاهر بصور الوجود المتصف بجميع صفاتها، أعرف المعارف . وإذا كان الحى غين كل معلوم - سواء أكان المعلوم أعم من الشيء أم مساوياً له - وكان عالماً بكل معلوم فى السموات وفى الأرض ، لزم أن العالم والمعلم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا بالاعتبار .

(٥) « فقال إن الله لطيف خبير .. إلى قوله فقال خبيراً » .

فسر فى هذه الفقرة قوله تعالى « إن الله لطيف خبير » تفسيراً جريئاً صريحاً فى دلالاته على وحدة الوجود ، فقال إن لطف الله مشتق من اللطافة التى هى مقابل الكثافة . ويظهر لطفه تعالى فى أنه الجوهر السارى فى خفاء فى الوجود بأمره . فهو فى كل شىء عين ذلك الشىء مهما أطلق عليه من الأسماء وحدّه به من الحدود ، فإن الأشياء لا تختلف إلا فى أمور عرضية أو أمزجة خاصة من أجلها يطلق على كل منها اسم خاص يتميز به عما عداه : فيقال هذا شجر وهذا حجر وهذه سماء والجوهر واحد فى الجميع . وليس هذا الجوهر سوى الذات الإلهية الواحدة . ومن هذه الناحية شابه مذهب ابن عربى مذهب الأشاعرة الذين قالوا إن العالم كله متماثل بالجوهر مختلف بالأعراض . وليس ببعيد أن تكون فكرة الأشاعرة إحدى الأفكار التى أوحى إليه بمذهبه فى وحدة الوجود مع بعد الفرق بين الفكرتين . فالأشاعرة يدينون بالخلق ويقررون وجود الله إلى جانب وجود العالم . أما هو فلا يدين إلا بوجود واحد ، إذا نظرت إليه فى إطلاقه قلت إنه هو ذلك الجوهر المؤلف منه العالم ، وإذا نظرت إليه فى تقييده - أو فى تعدده وتكثره - قلت إنه هو العالم . وليس اختلاف جوهر العالم بالأعراض - وهو قول الأشاعرة - فى نظره سوى اختلاف الذات الإلهية وتكثرها بالصور والنسب (قارن الفص الثانى عشر ، التعليق الثالث عشر) .

أما نعت الله نفسه بأنه « خبير » فمعناه أنه عالم عن اختبار ، والمعلم عن اختبار هو

العلم الذوقى . والعلم الذوقى مقيّد بالقوى وحاصل عنها . وقد أخبر الحق عن نفسه أنه عين قوى العبد فى قوله « كنت سمعه وبصره » الخ . ومعنى هذا أن الله خير أى أنه يعلم علم الأذواق فى صورة من له القوى التى يحصل بها هذا العلم . فهو علم مكتسب للحق ، بل هو المشار إليه فى قوله تعالى : « ولنباونكم حتى نعلم » . فجعل نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً . وفى هذا تفرقة بين مطلق العلم والعلم المقيّد بالقوى الروحانية والجسمانية الذى هو علم الأذواق .

(٦) « ألا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . والمظلوم المقام حيث نعمته

بالتقسام .

بالتقسام .

إنما وصف الشرك بأنه ظلم عظيم لأن الشرك يفترض الانقسام فى مقام الألوهية وهو مقام أبى الانقسام . فالظلوم هو هذا المقام الذى وصف بوصف لا يصدق عليه ، وذلك لأن تعدد الإله عبارة عن أن يشرك معه غيره فى الألوهية ، وهذا باطل لا تنفاه وجود ذلك الغير ولأن عين الوجود واحدة . فأشراك أى شىء مع ما هو عينه غاية الجهل . وهو راجع إلى أن من لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور على المين الواحدة ، يتوهم وجود مشاركة فى مقام الألوهية حيث لا مشاركة . فالمشاركة الحقيقية فى مقام الألوهية منتفية ، والمشركون وهمون فى شركهم . هذا من وجه ، ومن وجه آخر لا توجد مشاركة حقيقية فى أى شىء يتنازعه اثنان ، لأن الشىء الواقع فيه الاشتراك إما منقسم بين الشريكين بحيث يكون لكل منهما جزء غير الجزء الذى للآخر ، وإذن فلا شركة بينهما على الحقيقة . وإما أن يكون مايقع فيه الاشتراك بين الشريكين مشاعاً يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدل ، وذلك باطل أيضاً لأن وقوع التصريف من أحد الشريكين يزيل الإشاعة ويجعل الأمر المشترك فيه مختصاً بأحد الشريكين وهو المتصرف . فلا مشاركة على الحقيقة .

وبعد أن أبطل الشرك والشركة وبين أنهما ليس لهما وجود حقيقي ، أشار إلى شركة حقة ليست كفراً ولا ظلاماً : وهي اشتراك الأسماء الإلهية جميعها في العين الواحدة التي هي الذات الإلهية ، فقال : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن : هذا روح المسألة » : أي حقيقة مسألة الشركة هي أنها واقعة في الأسماء الإلهية ، فإن اسم الله هو عين اسم الرحمن بل عين كل اسم من الأسماء الإلهية من حيث دلالة هذه الأسماء على الذات الأحادية الجامعة لها . وإذا كان الشرك بمعنى الأول شرك الأشقياء الجاهلين المحجوبين ، فهذا الأخير شرك السعداء العارفين .

الفصل الرابع والعشرون

(١) « الحكمة الإمامية » .

يدور هذا الفصل حول مسألة العبادة والألوهية ، فيشرح فيه ابن عربي نظريته في الدين بمعناه الصوفي الواسع ، وهو دين وحدة الوجود، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود ، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله . فكل معبود إنما هو مجلي من مجالى الحق أو صورة من صورته مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات . قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى قدر أزلاً - كما يقول ابن عربي - ألا يعبد في الوجود إلا الله، لأنه ليس في الوجود إلا هو .

ويدور الحوار في الفصل بين موسى لسان وحدة الوجود ، الواقف على حقيقة الأمر على ما هو عليه ، وهارون أخيه الذى هو أقل حظاً منه في هذه المعرفة . فينكر هارون على أصحاب العجل عبادتهم إياه ويضيق ذرعاً بهم ، فيدله موسى على سر عبادة العجل وعلى معنى العبادة مطلقاً وهو المعنى الذى أشرت إليه .

أما تسميته الحكمة بالإمامية فلأن الإمامة نوع من الخلافة ، وهارون إمام بمعنيين : الأول أنه كان خليفة موسى على بنى إسرائيل بدليل قوله : « اخلفنى فى قومي » ؛ والثانى أنه ككل نبي من الأنبياء خليفة الله فى أرضه . والأولى هى الخلافة المقيدة أو الخلافة بالواسطة ، والثانية الخلافة المطلقة عن الله أو الخلافة من غير واسطة . ويدل الفرق بين موسى وهارون من حيث درجتهما فى الخلافة على الفرق بينهما من حيث درجتهما فى تمام المعرفة ، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربي يرى أن الخلافة الكاملة لا تكون إلا للكاملين من العارفين .

(٢) « ولذا لما قال له هارون ما قال ... إلى قوله لما علم أنه بعض المجالى الإلهية »

لم ينكر موسى إذن على عبدة المعجل عبادتهم إلا من حيث إنهم حصروا المعبود المطلق في تلك الصورة الخاصة التي هي صورة المعجل، مع أن المعبود المطلق يأبى الحصر لأنه عين كل ما يعبد . وقد نبه موسى أخاه هارون إلى هذا السر لما غضب عليه في محضر من القوم وأخذ بلحيته ورأسه . ثم أراد أن يشير إلى سر آخر غاب عن هارون وعن بني إسرائيل لما سأل السامرى عن صنمه مجللاً من الذهب ليعبده القوم بدلاً من المعجل الحيوانى . وذلك السر هو في الحقيقة سرُّ عبادة كل معبود . وقد عنى به موسى الحب والميل « الذى هو المقصود الأعظم المعظم فى القلوب » إذ لم يزد السامرى على أن صنع للقوم مجللاً من الذهب وهو أحب الأشياء إلى قلوبهم فاستهواهم بذلك وحرك قلوبهم نحو عبادته . ولكن عبادة المعجل سواء أكان ذهباً أم لحماً ودماً كفر وجهل ، وإن كان المعنى الذى تنطوى عليه عبادته هو المعنى الحقيقى فى كل عبادة . أما كونه جهلاً فلأن المعبود بحق ليس محصوراً فى صورة المعجل ولا فى أية صورة كانت ، بل هو ما فى الصور كلها من الحق . والعبادة الصحيحة لا يستحقها سوى الحق الذى هو عين الشكل وله هوية جميع الصور . ومما يدل على جهلهم قولهم من قبل لموسى « يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة : قال إنكم قوم تجهلون » لأن العبادة مطلقاً لا تكون إلا للرب المطلق كما قال تعالى « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه » . والإله المجمول ليس له الخلق فلا يستحق العبادة . وأما كونه كفراً فلأن فيه توهم إشراك ما سوى الحق فى الألوهية حيث لا يوجد سوى . ولكى يوضح موسى لقومه فناء الصور فى الذات الإلهية الواحدة أحرق المعجل وألقى برماده فى اليم ، وليس المعجل إلا رمزاً للصور الوجودية المحدودة ، كما أن اليم ليس إلا رمزاً لبحر الوجود الزاخر الذى تنمحي فيه حدود جميع الصور . ولو لم يتمجّل

موسى بإحراق العجل وحلّ صورته لكان مآل تلك الصورة إلى الفناء من ذاتها إذ لا بقاء للصور .

(٣) « فإن المثليين ضدان : فيسخره الأرفع في المنزلة بلال أو بالجاء بإنسانيته »
انتقل من الكلام عن تسخير موسى للعجل بإحراقه إياه، إلى الكلام عن التسخير بوجه عام . وخلاصة نظريته أن الأعلى في مراتب الوجود يسخر الأدنى . فإذا وصلنا إلى الإنسان وجدنا أنه يسخر بعضه بعضاً كما قال تعالى : « ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضاً سخرياً » . ولكن على أى نحو يسخر الإنسان الإنسان ؟ في الإنسان طبيعتان : الطبيعة الإنسانية وهي جهة الربوبية فيه ولها صفة الكمال ، والطبيعة الحيوانية وهي جهة البشرية فيه ولها صفة النقص . ولما كان التسخير دائماً للكمال، والتسخير دائماً للنقص ، لزم أنه لا يسخر إنسان إنساناً من حيث إنسانيته، بل من حيث صفة من صفات نقصه الداخلة تحت اسم الطبيعة الحيوانية ، ككونه في درجة أزل من درجته في المال أو الجاه أو العقل أو ما شا كل ذلك . وأما قوله : « فإن المثليين ضدان » فعناه أن إنساناً وإنساناً مثلاً ، والمثلان ضدان : لأن ما يقع فيه الاشتراك بين المثليين هو محل النزاع بينهما ، وكلما كان ذلك أكثر كان النزاع فيه أشد، فلا يخضع أحدهما للآخر ولا يسخر له . ولذلك كانت العداوة أشد ما تكون بين الأقوياء وأصحاب المهن الواحدة والطبيعة الواحدة . وإذا كان الأمر على هذا النحو، فالسخر (إسم فاعل) دائماً هو الإنسانية، والسخر (إسم مفعول) دائماً هو الحيوانية : أى صفة من صفاتها .

(٤) « فالعالم كله مُسَخَّرٌ بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه اسم مُسَخِّرٍ » .

ذكر أن التسخير قسمان : تسخير بالدرجة وهو تسخير مراد للمسخر كتسخير السيد لعبده، وتسخير الملك لرعياه . وتسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك ، وتسخير الطفل لأبويه، وتسخير الأدنى للأعلى أياً كانا . وهذا النوع غير مراد للمسخر، ولكن

طبيعة الأشياء تقضى أن يسخر الأعلى كل ما فى وسعه فى خدمة الأدنى ولمصلحته .
ثم انتهى إلى نوع من التسخير ربما كان أصدق وصف نصفه به هو « التسخير
الميتافيزيقى » ، وإن كان يدخله فى النوع الثانى الذى هو التسخير بالحال : أعنى بذلك
التسخير الميتافيزيقى تسخير العالم للحق سبحانه وتعالى . ولم يجر العرف بتسمية الله
مسخرًا كما يقول المؤلف ، ولكن طبيعة الوجود وطبيعة مذهبه يجعلان هذا التسخير
أمرًا لا مفر منه . والحق مسخرٌ للخلق بمعنى أنه يتجلى على الخلق بشئونهم ويمطهم
من صفات الوجود ما تقضى به استعداداتهم من حيث هم مظاهر ومجال له . قال تعالى :
« كلَّ يوم هو فى شأن » فأتى بضمير النائب « هو » للدلالة على أن هويته كل يوم
فى شأن من شئون الخلق ظاهرة فيه بمظهر خاص من مظاهر الأسماء والصفات .
والحقيقة أن الحق لا يسخره غيره لأن كل ما يطلق عليه اسم الغير إنما هو فى الحقيقة
عين الحق ، وإن كان من حيث التمين يسمى بالذير والسوى . فالحق هو المسخر لنفسه
بحسب شئونه وتجلياته .

(٥) « ولهذا ما بقى نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير »
عبادة تأله كعبادة الأصنام والشمس والقمر والكواكب والحيوان ، وعبادة
تسخير كعبادة الأموال والجاه والمناصب . ويرى ابن عربى أن الوجود كله سلسلة من
الكائنات يسخر بعضها بعضًا ، وسلسلة من الصفات والخواص يخضع بعضها لبعض .
وأنه لا يعبد شئ من الأشياء فى العالم إلا بعد أن يتلبس بالرغبة فى نظر العابد ، ويظهر
فى قلبه بدرجة التعظيم والتقدیس . ولهذا ما بقى نوع من أنواع الكائنات فى نظره
إلا وعبد بإحدى العبادتين : عبادة التأله وعبادة التسخير . والمعبود فى الكل هو الواحد
الحق ، ولكنه يعبد على درجات متفاوتة فى مجاله المختلفة . ولذلك قال عن نفسه :
« رفيع الدرجات » ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود فى صورة كل ما يعبد
ومن يعبد ، بدرجات متفاوتة فيها العابدون . وأعظم مجلّى يعبد فيه الحق وأعلاه هو

«الهوى» لأنه أساس كل عبادة، والمعبود الحقيقي في صور كل ما يعبد. فلا يعبد شيء إلا بالهوى، ولا يعبد هو إلا بذاته. ومن هنا وجب أن تميز بين الحق في مرتبة الألوهية الذي لا يعبد إلا بذاته، والحق في مراتب الصور الكونية الذي لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد، ولذا قال:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى
يقسم بقدمية الهوى (الحق) أن الهوى السارى في جميع مراتب الوجود، المعبود في جميع صور، هو علة الحب في جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبدت معبود ولا وجد عابد. ويذكر الشيخ في فتوحاته أنه شاهد الهوى في بعض مكاشفاته ظاهراً بالألوهية قاعداً على عرشه، وجميع عبدته حافون من حوله: ويقول «وما شاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه». فالهوى إذن إسم آخر من أسماء الله، بل هو أعظم أسمائه. قال تعالى: «أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم»؟ يقول ابن عربى أما أن الله أضله على علم فعناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه في صور الهوى ومراتبه، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله (والمراد من الآية في الأصل على علم من العابد لهواه) بأسرار تجلياته في تلك الصور. فقد حير الله المارفين بكثرة تجلياته، والمجربين بالوقوف عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس إلهاً على الحقيقة، وإن كانوا يجدون في بواطنهم ميلاً إليه وتمظيلاً له.

والهوى معبود مطلق لا يعرف حدود الشرائع ولا يميز بين حلال وحرام: فقد يوافق العابد لهواه ما يأمر به الشرع كمن يحب امرأته وكل ما هو حلال من الرزق، وقد لا يوافق ما يأمر به الشرع كمن يتعلق هواه بما يملكه غيره وكل ما هو حرام من الرزق.

(٦) «والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه».

هذه نتيجة لازمة عن كل ما تقدم ، بل هي نتيجة لازمة عن مذهب وحدة الوجود وركن هام من أركانه . إذا كان كل ما في الوجود مجلي للحق وصورة من صورته ، وكان لكل موجود وجهان: وجه من الحق ووجه من الخلق ، وإذا كان فوق كل هذا كل موجود يعبد عبادة تأله أو عبادة تسخير ، لزم أن كل معبود مجلي للحق يعبد فيه ، وحلّ قولنا : « لا معبود بحق إلا الله » في ميدان الدين ، محل « لا موجود بحق إلا الله » في ميدان الميتافيزيقا . وهذا المعنى هو جوهر الفلسفة الدينية في مذهب ابن عربي . وقد وجدنا له صدهاء في كثير من فقرات هذا الكتاب وفي غيره من كتبه حيث يعتبر قلب العارف هيكلًا لجميع الاعتقادات في الله ، وصرآة تنعكس عليها صور الوجود الحق .

يقول : لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فرعي لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت
ركائبه فالدين ديني وإيماني^(١)
ويقول : عقد الخلائق في الإله عقائداً
وأنا اعتقدت جميع ما عقده

فالعارف في نظره هو الذي نظر إلى الوحدة في الكثرة ، ووضع الألوهية في موضعها : أي في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين . والجاهل هو الذي وضع الألوهية في صورة معبوده الخاص ، حجراً كان أو شجراً أو حيواناً أو إنساناً . وهو محجوب عن حقيقة الوحدة ، بل حقيقة التوحيد كما يسميه أصحاب وحدة الوجود . ولهذا قال : « أجمل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب » ؟ فلم ينكر وحدة الآلهة بل تعجب منها ، لأنه وقف منع كثرة الصور ونسب الألوهية إليها .

(٧) « فهم عبّاد الوقت » .

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ ص ٣٩ - ٤٠

الضمير هنا عائد على المارفين ، وهم عبّاد الوقت بمعنى أنهم يعبدون مجالى الحق فى كل وقت يظهر فيه ييمض صفاته : والحق دائم التجلى ودائم التحول فى الصور ؛ فهم يعرفونه فى هذه الصور ويمبدونه فيها ؛ وهم يملكون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها ، وإنما يعبدون الحق فيها . وهذه حال يسترها المارفون عن غيرهم لأنهم أتباع الرسول ، والرسول يحرم عليهم عبادة الصور لقصور أفهام العامة عن إدراك حقائقها ، ويدعوهم إلى عبادة إله واحد يُعرَفُ إجمالاً ولا يشهد . فيبدو المارف فى صورة المنكر لعبادة المجالى الوجودية ، لأنه تابع فى الظاهر للرسول والرسول ينكرها ، ولأنه يخشى على العامة أن يعبدوا الصور لذاتها فيحصروا الحق فيها ، وهو منزّه عن الحصر والتقييد .

هذا ، وقد يكون المراد بالوقت الدهر ، وهو أعظم مجالى الحق واسم من أسمائه على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تَسُبُّوا الدهر فإن الله هو الدهر » . فالمارفون عبّاد الوقت بهذا المعنى أيضاً أى عبّاد الدهر الذى يتجدد فى كل آن حاملاً سوراً جديدة من صور الوجود .

الفصل الخامس والعشرون

(١) حكمة قتل الأبناء .

أراد أن يفسر السر في قتل فرعون أبناء بنى إسرائيل عند ما أخبره كهنة عصره أن هلاكه سيكون على يد مولود منهم ، فجاء بهذه الفكرة الغريبة التي شرحها في صدر هذا الفصل . والظاهر - كما يبدو من شرح القاشاني - أنها فكرة أوحى بها نظرية أفلوطين في الفيوضات ، وإن كانت بعدت كثيراً عن مصدرها ، وامتزجت بمناصر إسلامية لاصلة لها بمذهب أفلوطين . ولكي نفهم ما يسميه « الحكمة في قتل أبناء بنى إسرائيل من أجل موسى » يحسن أن ناخص الأساس الفلسفي الذي تعتمد عليه هذه الفكرة ، وهو ما أشرت إليه من قبل .

قد ذكرنا مراراً أن المؤلف يرى أن الوجود حقيقة واحدة لا تمدد فيها ولا نكثرت ، وإنما تعدد وتنكثرت بحسب التعينات والتجليات الظاهرة في الوجود .

- وتزيد هنا أن بعض هذه التعينات كليٌ وبعضها جزئى . فالكلية كالتعينات الجنسية والنوعية وكأمهات الأسماء الإلهية، والجزئية كالأفراد غير المتناهية المندرجة تحت التعينات الكلية . والأولى تقتضى في عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة ، أولها العقل الأول المسمى « أم الكتاب » و « القلم الأعلى » و « النور المحمدي » : وهذا ينفصل بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والملائكة الكروبيين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء . ثم تنزل مراتب التعينات إلى تمين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ . وتنزل مراتب التعينات في هذه النفس الكلية أيضاً . ثم يأتي بعد ذلك عالم المثال ، ثم عالم العناصر الذي هو آخر مراتب

التنزلات . وكل متعين بالتمين الكلى من المجرّدات العقلية والنفوس السماوية وأرواح الأنبياء الخ ، يُفيض على ما تحته من التعمينات الجزئية ويمده بالحياة ويدبره ويتصرف فيه .

فأرواح الأنبياء على هذا الرأى من التعمينات الكلية . وأرواح أممهم بالنسبة إليهم هى بمثابة الأعوان والخدم . وموسى أحد هذه الأرواح المتمينة بالتمين الكلى . وأرواح الأبناء الذين قتلوا فى زمان ولادته هى الأرواح التى تحت حيطه روحه ، وفى حكم خدمه وأعوانه . فلما أراد الله إظهار موسى على فرعون وقهره إياه ، قضى بأن يقتل فرعون أبناء بنى إسرائيل لتنضم أرواحهم إلى أرواح موسى فيتقوى بها وتجتمع فيه خواصها . فلما تعلق الروح الموسوى ببدنه ، تعاضدت تلك الأرواح فى إمداده بالحياة والقوة ، وكل ما هو مهياً من الكمالات لتلك الأرواح الطاهرة . فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة توجهت إليه وأقبلت نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له . وقد كان أثرها فيه عظيماً ، لأنها أرواح أطفال حديثى التكوين قريبي العهد بهم . وظاهر من هذا أن المراد بالتعمينات الكلية إنما هو المجالى الكلية للواحد الحق التى نسبتها إلى المجالى الجزئية أشبه شىء بنسبة الكلى المنطقى إلى جزئياته . والأنبياء والأولياء - أو بعبارة أدق - أرواح الأنبياء والأولياء - بعض هذه المجالى . ولهذا قال محمد ﷺ : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين : أى تجلى الحق فى صورتي الروحية الكلية قبل خلق آدم . وقد ذكرنا أن من رأى ابن عربى أن الحق هو المتجلى فى صورة كل شىء بحسب استعداد تلك الصور ، ولكنه متجلى فى أكل صورة فى الإنسان الكامل الذى يتمثل فى طبقة الأنبياء والأولياء . وإذا كانت الأنبياء من المجالى الكلية للحق ، ومن أوائل الكلمات الإلهية (العقول الإلهية) ، أدركنا لهم ينسب ابن عربى حكمة كل فص من فصوص كتابه إلى كلمة من كلمات الرسل ، كأنما يقصد بذلك أن روح كل فص والموحى بالحكمة الواردة فيه نبي من الأنبياء ،

أو هو الحق متجلياً في صورة ذلك النبي .

ولم يكن قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل عن خطأ أو جهل ، بل كان عن علم إلهي وتقدير أزل ، وإن كان فرعون نفسه لم يشعر بذلك .

(٢) « وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليمّ ... إلى قوله سكينه الرب » .

أشار إلى أن المراد بالتابوت الجسم الإنساني الذي يطلقون عليه اسم الناسوت ، وباليمّ العلم الحاصل للنفس عن طريق القوى البدنية ، كقوة النظر الفكرى وقوى الحواس والقوة التخيلية وما إلى ذلك من القوى التي هي آلات المعرفة في الإنسان . وظاهر أن « موسى » هناليس إلا مثلاً للإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ، وأن كل ما يصدق عليه يصدق على غيره من الكاملين . فقد ألقاه الله في اليمّ ، أى قذف بناسوته في بحر المعرفة لتحصل له الكمالات الإلهية التي يمتاز بها الإنسان عن غيره من صور الوجود الأخرى . والتابوت الإنساني الذي هو الجسم أكل الأجسام المنصرية على الإطلاق ، ولذلك كان أهلاً لأن يكون محلّ النفس الإنسانية التي تدبره ، ومحلّ السكينه الإلهية .

ويظهر أن المؤلف يشير بما ذكره عن السكينه الإلهية التي وضعها الله في التابوت الإنساني ، إلى ماورد في القرآن في سورة البقرة عن قصة طالوت . والذي يعنينا هنا هو الآية التي ورد فيها ذكر التابوت وسكينه الرب ، وهي الآية الوحيدة التي اقترن اسم السكينه فيها باسم التابوت . قال تعالى : « وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقيه مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة » (البقرة - ٢٤٩) . ومعنى السكينه اللغوى الطمأنينة والأمن ، وبهذا وردت آيات كثيرة في القرآن كقوله تعالى : « هو الذي أنزل السكينه في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » . ولكن ليس هذا هو المعنى الذي يرمى إليه ابن عربى . وأغلب الظن أنه يرمى إلى معنى آخر قريب من المعنى الذى تفيده كلمة

« شكينه » العبرية في استعمالها الديني والفاسق عند اليهود . نعم لإجماع بين مفكرى اليهود على رأى خاص فى معنى « شكينه » ولكنها تفيد بوجه عام معنى الحضور الإلهى بين بنى إسرائيل . وقد تستعمل مرادفة لاسم الله نفسه . وقد فهمت أيضاً بمعنى الوسطة بين الله والخلق وبمعنى روح القدس وغير ذلك . وإذا صح ما ذكره أبوالبقاء فى « كلياته » من أن « كل سكينه فى القرآن فهى طمأنينه إلا التى فى قصة طالوت فإنها شىء كراس الهرة له جناحان » (السكيات ص ٢٠١) ، كانت سكينه التابوت الإنسانى شيئاً مختلفاً تماماً عن سكينه تابوت طالوت ، لأنه لا يقصد بها إلا الناحية الإلهية فى الإنسان (أى اللاهوت) ، وهو الحضور الإلهى الذى يفهمه اليهود من كلمة « شكينه » ، أو هو الله نفسه .

(٣) « كذلك تدبير الحق العالم ، ما دبره إلا به أو بصورته ... كتوقف الولد على إيجاد الوالد » .

بعد أن شرح كيف يتوقف تدبير النفس الإنسانية للبدن على البدن ذاته وما فيه من قوى واستعدادات ، قال كذلك يدبر الحق العالم . فالحق فى نظره لا يدبر العالم كتدبير فاعل محض لقابل محض ، بل تدبير العالم بالعالم : أى يظهر تديزه فى العالم فيما يجرى فى العالم نفسه من تدبير بعضه بعضاً ، وتوقف بعضه على بعض كتوقف وجود الولد على وجود الوالد ، وتوقف المسببات على أسبابها ، والشروطات على شروطها ، والممولات على علمها .

كل أولئك أنواع من التدبير جارية بالفعل فى العالم ، وهى بعينها ما يسميه بالتدبير الإلهى . فالكاف فى قوله : « كتوقف الولد على إيجاد الوالد » ليست للتشبيه ، لأنه لا يريد تشبيه تدبير الحق للعالم بتوقف الولد على إيجاد والده له ، ولكنها للتمثيل . فكل ما ذكره من توقف بعض أنواع الوجود على بعض وتأثر بعضه ببعض ، إنما هو أمثلة للتدبير الإلهى فى العالم ، وهو لا يجرى إلا فى العالم وبواسطة العالم نفسه . ولهذا

قال بعد أن ذكر الأمثلة السابقة : « وكل ذلك من العالم ، وهو تدبير الحق فيه » .
وخلاصة القول أن الله لا يدبر العالم وهو بعيد عنه مخالف له ، مستقل في وجوده عن
وجوده ، بل يدبره على أنه صورة وهو عين تلك الصورة . وكل ما يجري في العالم
بواسطة العالم هو تديره .

وأما المراد « بصورته » - أي صورة العالم - فهو الأسماء الإلهية المتجلية في جميع
مراتب الوجود ، لأنها صورة الوجود الظاهرة والذات الإلهية باطنه. ومعنى تدبير الحق
العالم بواسطة الأسماء الإلهية تجليه بها في أعيان الموجودات ، وظهوره فيها بحسب
مقتضيات استمداها ، إذ العالم من حيث هو ظاهر الحق مجموع هذه الأسماء الإلهية.
وفي هذا المعنى يقول ابن عربي « فما وصفناه (أي العالم) بوصف إلا كنا نحن ذلك
الوصف » . ويقول : « فما وصل إلينا من اسم تسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم
وروحه في العالم » . ولكن أي تدبير هذا الذي تقتضيه طبيعة الوجود وهي ثابتة
مستقرة أزلا لا تخضع إلا لجبريتها الصارمة ؟

(٤) « الأسباب والشروط والعلل : »

يجمع هذه الألفاظ الثلاثة معنى واحد ، وهو أنها مقدمات يتبعها توال . ولكن
لكل منها معنى خاص . فالسبب بالمعنى اللغوي اسم لما يتوصل به إلى المقصود ، وهو
في الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم من غير أن يؤثر فيه . ومعناه
الفلسفي ما يوجد السبب بوجوده فقط إذا كان تاماً ، وما يتوقف وجود السبب عليه ،
ولكن لا يوجد السبب بوجوده فقط إذا كان ناقصاً . والشرط تمليق شيء بشيء
بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني . وقيل هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون
خارجاً عن ماهيته غير مؤثر في وجوده . وأحياناً يفرقون بين السبب والشرط على

أساس أن السبب هو ما إذا وُجِدَ وجد مسببه وإذا لم يوجد لم يوجد مسببه ، في حين أن الشرط هو ما إذا لم يوجد لم يوجد المشروط، ولكنه إذا وجد فقد يوجد وقد لا يوجد المشروط . وقد تستعمل كلتا السبب والعلّة على سبيل الترادف في الفلسفة ، ولكن الفقهاء يميزون بينهما من وجهين : الأول أن المسبّب يوجد عند وجود سببه لا به ، في حين أن المعلول شيء لازم عن العلة ذاتها . الثاني أن معلول العلة يحصل عنها مباشرة وبغير واسطة ، في حين أن المسبّب لا يحصل عن سببه مباشرة .

(٥) « فكأنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مستخر لهذا الإنسان » .

كل شيء في الوجود يسبح الحق لأنه يعلن صفة من صفاته ، أو يظهر اسما من أسمائه . وفي ذلك إفصاح عن الكالات الإلهية ، وهذا أعلى مراتب التسبيح والتقدّيس . وليس هذا التسبيح نطقاً باللسان، ولكنه تسبيح أحوال الكائنات التي تعبّر عن مكنونات أسرارها ، كما أنه ليس المسبّح بالحمد سوى المسبّح بحمده : أي أن « الكل » ألسنة ثناء على « الكل » . وفي هذا المعنى قال ابن عربي في في النص الخامس :

فيحمدني وأحمده ويمبديني وأعبده

ولكن أكل الكائنات تسبيحاً للحق هو أكثرها إظهاراً لكالاته وهو الإنسان : ذلك الكون الجامع في نفسه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله ، وذلك المختصر الشريف الذي تنعكس على مرآته صورة الحضرة الإلهية بتمامها . وليس تسخير ما في السماوات والأرض للإنسان في قوله تعالى : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » سوى إظهار جميع حقائق الوجود في الإنسان . وهي مستخرّة له : لا بمعنى خضوعها له ، بل بوجودها فيه بمنائها وحقيقتها . وهذا سر

قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » ، أى أودع فيه سر جميع الأسماء الإلهية التي هي مظاهر الوجود .

والعالم عالمان : عالم أكبر ، وهذا يسبح الحق بمفرداته بالمعنى الذى شرحناه ، وعالم أصغر وهو الإنسان . وهذا يسبح الحق بمجملته بنفس المعنى ، ويسبحه على وجه لا يهيباً لمخلوق آخر حتى للملائكة . ولذلك قال المؤلف فى الفص الأول مشيراً إلى الملائكة : « فاسبغت بها (أى بيمض الأسماء الإلهية) ولا قدسته تقديس آدم » (٦) « فإن الأمر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها » .

بعد أن ذكر أن إلقاء موسى فى التابوت وإلقاء التابوت فى اليمّ يدلان فى ظاهرهما على الهلاك ، وهما فى الباطن عين الحياة الحقيقية التى هى حياة العلم ؛ وبمقد أن قارن بين الأموات بالجهل والأحياء بالعلم المشار إليهما فى قوله تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً » الخ ، انتهى إلى القول بأنه لما كان الأمر فى نفسه ، أى أمر الوجود ، لا غاية له يوقف عندها ، كان مآل الجميع إلى الضلال والحيرة . ولكن الحيرة حيرتان : حيرة الجهل وحيرة العلم . وهى بالمعنى الأول مرادفة للضلال ، وبالمعنى الثانى مرادفة للهدى . وقد جرت عادة المؤلف باستعمال لفظى الحيرة والضلال على سبيل الترادف ، ولكنه يفرق بينهما فى هذه الفقرة لأنه يعرف الهدى المقابل للضلال بأنه الاهتداء إلى الحيرة . وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين الهداية ، لأن الحيرة التى هى نتيجة العلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلهية المتكثرة المحيرة للمقول والأوهام ، وذلك عين الهداية .

(٧) « كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتمداد الأسماء . . . إلى قوله مع الأحدية المعقولة » .

أى كما تمددت أزواج النبات الخارج من الأرض بمد اهتزازها ونموها وإنباتها كما قال تعالى « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من

كل زوج بهيج»^(١)، كذلك تعددت مظاهر الكثرة في الواحد الحق بتعدد الأسماء التي تقتضيها أعيان الممكنات الظاهرة بها، وهي في الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها. فالأرض وما يخرج منها من ألوان النبات رمز للعالم، والماء الذي يدفع بها إلى الاهتزاز والنمو والإنبات رمز لبدا الحياة في الوجود. فالأرض واحدة بالحقيقة، كثيرة بالمظاهر الخارجة عنها. كذلك الحق، واحد بالحقيقة، كثير بالمظاهر. وهذا معنى قوله «ثبت به وبخالقه أحدية الكثرة»: أي ثبت بالعالم والحق الذي هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة. وهو لا يريد بالخالق هنا إلا الذات الإلهية من حيث هي، لا الذات الإلهية المتصفة بالخلق، إذ لا يخلق ولا مخلوق ولا خالق على الحقيقة في مذهبه. وقد قرأتُ النصَّ هكذا: «ثبت به وبخالقه أحدية الكثرة». وهو ما ورد في المخطوطات التي رجعت إليها فيما عدا كلمة «بخالقه» التي وردت في إحدى المخطوطات «تخالفت» وفي الأخرى «مخاله» من غير نقط. ولكن القاشاني (ص ٤٠٣) يقرأ الفقرة هكذا «فثبتت به»، ويخالقه أحدية الكثرة. أي فثبتت الأسماء الإلهية بالعالم، وهذه الاتينية مخالفة لأحدية الكثرة التي هي له لذاته. فكان هناك مشابهة بين اتينية الحق والخلق وزوجية النباتات المشار إليها من قبل. أما بالي (شرح الفصوص ص ٣٩١) فيقرأها «فثبتت به وبخالقه أحدية الكثرة». ويقرأها الفيضري (ص ٢٧٤) «ثبت به وبخالقه أحدية الكثرة»: ويشرح ذلك بقوله «أي ثبتت بالعالم والحق الذي هو خالقه: أي بهذا المجموع: أحدية الكثرة كما مر في الفص الإسماعلي أن مسمى الله أحدي بالذات كلُّ بالأسماء والصفات وصحف بعض الشارحين قوله بخالقه فقرأ بخالفه من الخلاف وهو خطأ».

(٨) «قبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه»
من أهم المسائل التي أنكرها المسلمون على ابن عربي أشد الإنكار وكفروه بها

(١) سورة الحج آية ٥

قوله بصدق إيمان فرعون ونجاته من عذاب الآخرة ، لأنه بذلك قد نَحْدَى كل ماورد في القرآن من الآيات الخاصة بكفر فرعون وادعائه الألوهية ، وما أُعِدَّ له ولآله من صنوف العذاب في الآخرة. ولـكـنـنـا قـد رأينا أن لابن عربي أساوبه الخاص في التأويل والإشارة ، وأنه بالرغم من استشهاده بتصوُّص القرآن الواردة في حق الأنبياء أو غيرهم ، واستقصائه لهذه الآيات ، يؤول معانيها بما يشاء ، ويرمز بألفاظها إلى ما يريد. وقد رأينا أنه رمز بتابوت موسى إلى الجسم الإنساني ، وباليمِّ الذي أُلقي فيه موسى ببحر المعرفة ، وبموسى نفسه إلى الإنسان الكامل أو أحد التعينات الكلية الإلهية . وهو هنا يرمز بفرعون إلى النفس الإنسانية الشهوانية ممثلة في أقوى صورها . فإن فرعون كان مثلاً للمصيان والكفر والظنَّان والادعاء والكبرياء ، ولكنه مع ذلك يمثل في نظر ابن عربي ، وفي نظر الحلاج من قبله ، دور الفتوة والبطولة : لأنه لم يفعل ما فعل في نظرها إلا تلبية للأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود ، وإن خالف بمصيئته الأمر التكليفي . فهي طاعة في صورة معصية ، ونجاة في صورة هلاك .

ولا يعنيننا تفصيل ما أورده ابن عربي عن إيمان فرعون أثناء غرقه من أن الله قبضه ساعة توبته وإسلامه ، وقوله إن الإسلام يَجِبُّ ما قبله كما ورد في الحديث ، والتوبة تَجِبُّ ما قبلها ؛ ولا دفاعه عن إيمان فرعون بأنه بالفعل نطق بإيمانه في قوله : « آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين » . ولم يرد نص في القرآن بمدِّم قبول إيمانه هذا . لا يعنيننا كل ذلك ، فإن مثل هذه التفاصيل يوردها لتدعيم الفكرة الأساسية في مذهبه ، وهي أنه لا ثواب ولا عقاب على ما يصدر من العباد من أعمال أو يمتقدونه من عقائد . وإنما النعيم المقيم إنما هو في معرفة العبد حقيقة نفسه ومنزلتها من الوجود العام ؛ وشقاء العباد إنما هو في غفلتهم عن هذه الحقيقة . ولكن لا خلود في النار - نار الحجاب هذه - لأن هذه الحقيقة لا بد أن

تنجلي للعبد بعد خلاصه من قيود صورته البدنية ورجوعه إلى الحق . وقد شرحننا ذلك بالتفصيل في مواضع كثيرة من هذه التعليقات (راجع مثلاً التعليق الحادى عشر من الفص الإسماعيلى) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فنفس كل إنسان فرعونته ، لأنها مصدر معاصيه وآثامه ، ولكن معاصى الإنسان فى الحقيقة طاعات بالمعنى الذى أسلفناه ، ولهذا وسعتها الرحمة الإلهية التى وسعت كل شىء .

(٩) « كذلك علم الشرائع كما قال تعالى : لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً : أى طريقاً : ومنهاجاً أى من تلك الطريقة جاء » .

أى كما حرم الله على موسى أن يرضع من ثدى غير ثدى أمه - وكان امتناعه عن الرضاع عن علم ذوقى وإلهام من الله - كذلك وهبه الله علماً ذوقياً بحقيقة الشرائع وأوقفه على سرها . ولكنه يكفى بأمر موسى عن الأصل الذى انحدر منه ، وهو الحق الذى ظهر موسى بصورته . ولهذا قال فيما بعد « فأمه على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته » . وقال قبل ذلك : « فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذى منه جاء ، فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله » . فأمر موسى إذن هى الأصل الذى غذاه بالوجود ، وهذا الأصل هو الحق . وكذلك كفى بلبن أم موسى عن صورة العلم الإلهى ، وهذا مطرد فى جميع كتاباته ، استناداً إلى أثر يروونه من أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى فى منامه يوماً أنه يشرب لبناً فأولَّ اللبن بالعلم . فكانت الذى حرم على موسى لم يكن فى الحقيقة لبن المراضع ، بل الشرائع والاعتقادات الدينية التى اعتنقها من سبقه أو عاصره ، وهى الشرائع التى يكفر بعضها ويؤمن بعضها بعضاً ، والتى تحمل حراماً أو تحرم حلالاً ، لأن الله قد كشف له عن الشريعة الحقّة - وهى شريعة وحدة الوجود فى نظر ابن عربى - التى لا تعرف حلالاً ولا حراماً ،

وإنما تعرف أن كل فعل وكل اعتقاد مرضي في نظر الحق (راجع النص الإسماعيلي التعليل الرابع) .

وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريقين : الأول بالتجائه إلى فكرته فيما يسميه « الخلق الجديد » والثاني بتأويله آية « لسكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » . فهو يرى أن الحق الظاهر في كل لحظة في صورة جديدة من صور الوجود ، يظهر كذلك في كل آن في صورة جديدة من صور المعتقدات . فالخلق دائم التجدد في مسرح الوجود ، والحق دائم التجدد في مسرح المعتقدات . وإذن ليس بين المعتقدات الدينية المختلفة خلاف إلا في الصورة . أما في نفس الأمر فكلها مظاهر متجددة لحقيقة واحدة وشريعة واحدة . وما كان حلالاً في شرع ما لا يكون حراماً في شرع آخر إلا في الصورة . وفي الحقيقة ليس هذا عين ذلك ، لأن الأمر في خلق جديد ، ولا تكرار في الوجود . ويظهر أن كلامه في الحلال والحرام هنا منصب على الاعتقادات دون المعاملات . وأما الآية ، فلما لم يستقم له ظاهرها ، عمد إلى طريقة في تفسيرها لا تبررها أساليب اللغة ولا يرتضيها الدوق . فقال : « لسكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » معناه لسكل جعلنا منكم شريعة واحدة مهما اختلفت أساليبها وصورها ، « ومنهاجا » أي ومن هذه الشريعة جاء شرعكم . فقسم كلمة منهاجا - أي طريقا - إلى كلمتين : منها - أي من هذه الشريعة - جا : أي جاء .

وقد يفهم تفسيره للآية بمعنى آخر على أنه تفسير للوجود لا للشرائع . أي بمعنى أن المراد بالشريعة الطريق ، وهو الطريق الأمم الذي ذكره في افتتاح الكتاب (الفصوص) - طريق الوجود العام وهو الحق . ومنها جاء أي جاء كل منكم ، كما يأتي فرع الشجرة من أصلها ، وهو التشبيه الذي ذكره . فيكون معنى الآية : لسكل منكم جعل الله له طريقاً واحداً يسير فيه وهو طريق الوجود الواحد الحق ، ومن

هذا الطريق جاء . وهذا المعنى قد يبرره مذهب المؤلف، ولكنه لا يتفق وروح النص الوارد فيه في هذا الفصل .

(١٠) « ونجّاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي ... إلى قوله وباطنه نجاة » .

أى خلص الله موسى من كدورات البدن وظلماته ، فخرق بذلك ظلمة طبيعته بنور العلم الإلهي الذي أعطاه الله إيّاه . وذلك العلم لدنى كعلم الخضر الذي اقترنت قصته في القرآن بقصة موسى ، وقال الله في حقه « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » (الكهف آية ٦٥) . وهنا وجه شبه بين سيرة موسى وسيرة الخضر بحسب ما يفهم ابن عربي ، وإن لم يشعر أحدهما بذلك . فقد قتل موسى الغلام القبطي لأمر لم يدرك حكمته ، فجاء الخضر فقتل هو الآخر غلاماً وقال « ما فعلته عن أمري » ، يشير بذلك إلى أن قتله الغلام وقتل موسى غلامه لم يكونا إلا عن أمر إلهي باطني وإن لم يشعر به : ثم إن الخضر خرق سفينة القوم المساكين الذين كانوا يملون في البحر ، وهذا عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة ، وهو يقابل في قصة موسى إلقاءه في التابوت ثم إلقاء التابوت في اليم ، فإنه عمل ظاهره هلاك وباطنه نجاة ورحمة كما قدمنا .

(١١) « وإنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً » قرأها صبراً بالصاد المهملة والياء ، من قولهم قتل صبراً ، أى حبس ورُمى وُعِدَّ حتى مات . وهذا يتفق مع روح النص وسائر القصة ، وبه أخذ عبد الرحمن جامي الذي يعتبر قراءة صبراً تحريفاً . أما القاشاني والقيصري فيقرأها ضيراً من ضاره الأمر بضييره وبيضوره ضوراً وضييراً أى ضره : أى خوفاً أن يذبحه فرعون ذبحاً مشتملاً على الضرر وهذا كلام لا معنى له .

(١٢) « فإن الحركة أبدأ إنما هي حبيبة ، ويحجب الناظر فيها بأسباب آخر » .

انتقل من الكلام في فرار موسى بمد قتله الغلام ووصفه ذلك الفرار بأنه حركة دفنه إليها حبه النجاة من القتل ، إلى الكلام عن الحركة عموماً . ورأيه أن الحركة في جميع مظاهرها مبعتها الحب، وإن خفي هذا المعنى عن الباحثين في ماهيتها لاشتغالهم بالنظر في أسباب أخرى غير الحب يقومون أنها أصل الحركة . الحركة في نظره رمز للحياة والوجود ، والسكون رمز للموت والعدم . وكل حركة ، وكل مظهر من مظاهر الوجود، يبعث عليه الحب السارى في جميع الأشياء ، الظاهر في جميع الصور . بل الحب هو سر الخلق وعلته . وأعنى بالخلق هنا ما يعنيه ابن عربي نفسه من أنه ظهور الحق في صور أعيان الممكنات وتجليه فيها . قال تعالى في حديث قدسي يرويه الصوفية « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف مخلقت الخلق فيه عرفوني » . فحب ظهور الحق في صور الوجود ، وحيه في أن يعرف نفسه بنفسه في مرايا الممكنات ، كما يشاهد الإنسان صورته في المرآة فيدرك منها معنى غير الذى يدركه من نفسه من غير وجود هذه الصورة : ذلك الحب هو علة خلق العالم، وهو الأساس الحقيقى الذى يقوم عليه الوجود ، فإنه يتخلل كل ذرة من ذرات العالم ، ويدفع بكل شىء إلى الظهور بالصورة التى هو عليها .

ذلك الحب الذى هو مبدأ الوجود وأصل كل موجود، هو بيمينه في نظر الصوفية السبيل الوحيد لمعرفة الله والتحقق بالوحدة الذاتية معه . وهو في نظر ابن عربي أصل جميع الاعتقادات والعبادات كما أسلفنا . (راجع التعليقين الخامس والسادس من الفص السابق) . وقد كان الحب عند الصوفية دائماً روح الحياة الدينية ومصدر جذبهم إلى الحق وشهودهم إياه ، وأساس نظريتهم في الأخلاق والمعرفة .

(١٣) « وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له . . . إلى قوله

للكمال فافهم » .

للحق نوعان من العلم : علم بذاته من حيث هو في ذاته ، وهذا العلم قديم قدم

الذات . وهو للحق دون غيره من حيث هو جوهر أزلى مجرد عن جميع الإضافات والنسب إلى الوجود الظاهري . وهذا معنى قوله تعالى « إنه غنى عن العالمين » . وعلم له بذاته ولكن في صور أعيان الممكنات، وهو العلم الحادث المشار إليه في قوله تعالى « حتى نعلم » . ويستوى فيه أن نقول إنه علم الحق بذاته في صور أعيان الممكنات، أو علم أعيان الممكنات به من حيث هو ظاهر فيها . ولا يتم كمال العلم إلا بالاثنتين معاً، كما لم يتم كمال الوجود بالوجود الأزلى وحده ، ولا بالوجود الحادث الذى هو وجود العالم وحده ، وإنما تم بالاثنتين جميعاً. فهنا موازاة تامة بين الوجود الأزلى والعلم الأزلى والوجود الحادث والعلم الحادث : وهما في كل من الحالتين وجهان لحقيقة واحدة . وليس حدوث العالم وجوده من بعد عدم ولا خلقه في زمان معين، وإنما حدوثه - كما يقول ابن عربي - هو ظهور بمضه لبعث وظهور الحق لنفسه في صور العالم .

(١٤) « فكان الخوف مشهوداً له بما وقع من قتله القبطى ، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل » .

أى فكان خوف موسى مشهوداً له ، بمعنى أنه أدركه إدراكاً مباشراً لأنه قتل القبطى . ولكن هذا الخوف لم يكن الباعث له على الفرار إلا في الصورة أما في الحقيقة فإن الباعث كان حب موسى النجاة من القتل . كذلك الحال في كل ما يصدر عن الإنسان من الأفعال وكل ما يظهر في الوجود من ظواهر لها سبب قريب مدرك مباشرة بالحس أو بالعقل ، وسبب بعيد غير مدرك بالحس ولا بالعقل إدراكاً مباشراً . والسبب البعيد في حدوث أى شىء هو الحب كما أسلفنا . وقد كان السبب الحقيقى في فرار موسى . ولكنه لم يدركه ، لأن موسى وغيره من الناس إنما يعنون بالأسباب القريبة لقربها ووضوحها واتصالها المباشر بما يعود عليهم من نفع أو يلحقهم من ضرر . ثم إنه لما فرّق بين السبب القريب والسبب البعيد كما ذكرنا مثلاً للنسبة بينهما بالنسبة بين الجسم والروح . فالجسم هو الجزء الظاهر المحسوس الذى تنسب إليه

أفعال الإنسان في الصورة ، والروح هو الجزء الباطن غير المحسوس المدبر للجسم
الفاعل على الحقيقة لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال .

(١٥) « ولو كان موسى عالمًا بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خبراً » .
أى أنى على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا » .

يظهر من جميع ما أورده ابن عربي من قصة موسى مع الخضر ، والطريقة الخاصة
التي خرّج بها الآيات الواردة عنهما في سورة الكهف ، أنه يستعمل الاسمين رمزاً
لصاحبي نوعين من العلم : العلم الظاهر الذي يأتي به الأنبياء إلى أممهم وهو علم الشرائع .
والعلم الباطن الذي يعلمه الأولياء وهو علم الحقيقة . يقول القاشاني (شرح الفصوص
ص ٤١٢) : « اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ، ومقامه مقام
الروح ، وله الولاية والغيب وأمرار القدر ، وعلوم الهوية والأنية والعالم اللدنية ...
وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر ، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع » .
فالحوار الدائر بين موسى والخضر ليس قصرأ على موسى والخضر ، ولكنه موازنة
بين مطلق رسول ومطلق ولي . وقد اعتبر الصوفية دائماً ، كما تدل على ذلك عبارة
القاشاني ، تلك الشخصية الأسطورية الغريبة التي يسمونها « الخضر » من أقطابهم ،
ونظروا إليه نظرة خاصة من ناحية علمه اللدني الباطن ، لأنهم اعتبروه المقصود
« بالمعبد الصالح » الذي قال الله فيه « وعلمناه من لدنا علماً » . وقد سبق أن ذكرنا
أن ابن عربي يعد كل نبي وكل رسول ولياً ، لأن الولاية عنصر مشترك بين الثلاثة
جميعاً : أى أن كل نبي وكل رسول له مرتبة الولاية أولاً ، ثم يضاف إليها مرتبة النبوة
إذا كان نبياً ومرتبة الرسالة إذا كان رسولاً . ولكن الفرق بين الولي والرسول أو
النبي أن الولي يعلم العلم الباطن ويدرك أنه يعلمه ، في حين أن النبي والرسول يعلمانه
ولكنهما لا يدركان أنهما يعلمانه . وهناك فرق آخر ، وهو أن الرسول يعلم علم الظاهر

الخاص بشرعه الذي أرسل به ، وهذا لا يعلمه الولي . ومن هنا كان من واجب الولي أن يتبع رسول وقته فيما يأتي به شرعه من الأحكام ، وإن كان يفهمها على النحو الذي يقتضيه علمه الباطن . أما أن الرسول يعلم العلم الباطن ، فدليله أنه معصوم من الخطأ ، لأن الله يوجه أفعاله حيث يشاء لحكمة عنده مهما كان مظهر هذه الأفعال . ولهذا نبه الخضر موسى إلى باطن أفعاله بما قام به هو نفسه من الأفعال التي يدل ظاهرها على الهلاك دون باطنها . ثم شرح له الحكمة في كل منها ليظهر له مقامه في الولاية ، وليبين له الفرق بين العلم الذوق الباطن ، وعلم الظاهر .

والسر في أن الرسول يعمد دائماً إلى لسان الظاهر ولا يدرك غيره ، أنه مكلف بتبليغ رسالته إلى قوم فيهم الخاصة والعامة . وكلاهما يفهم لسان الظاهر ، وإن انفرد الخاصة بأنهم يفهمون ما يفهمه العامة وزيادة . فخوفاً من أن تبليغ أفكار العامة وتزل أقدامهم إذا هم عدلوا عن الظاهر وخاضوا في أسرار باطن الشرع ، خوطبوا بهذه الطريقة الخاصة ولم يكلفوا فوق ما يطيقون . أما الخاصة من أهل الأذواق فينصتون ، كما يقول ، على درر الحكم ويعرفون مراد الله الحقيقي من الأحكام .

هذه لاشك نعمة إسماعيلية دخلت التصوف منذ بدأ الصوفية يبحثون في الشريعة والحقيقة والطريقة ، وهو موضوع يعقد له القشيري فصلاً خاصاً في رسالته (١) . وعن هذا الطريق وصل الصوفية إلى نتائج كان لها أكبر الأثر في تشكيل مذهبهم وصبغته بصبغة روحية خاصة ميزتهم في ميدان العقائد عن فرق المتكلمين ، وفي ميدان الماملات عن الفقهاء .

(١٦) « فوهب لي حكماً » يريد الخلافة ، و « جعلني من المرسلين » يريد الرسالة .

يستعمل ابن عربي عادة كلمة « الخليفة » للدلالة على الإنسان الكامل الذي يظهر

في أعلى درجاته في صور الأنبياء والرسل والأولياء . وكلٌّ من هؤلاء خليفة الله بمعنى أنه الصورة الجامعة المثلة للكمال الإلهي في عالم الظاهر . ولكنه يفرق بعد ذلك بين أنواع الخلافة وما يصحبها من وظائف أخرى أو صفات تكون للإنسان الكامل . فن الخلافة الخلافة العامة ، وهي القدر المشترك بين الأنبياء والرسل والأولياء . وكأنه يريد بذلك الولاية بالمعنى الذي شرحناه في التعليق السابق : فإن هؤلاء جميعاً يتفقون في أنهم يعلمون علم الباطن ، سواء أدركوا هذه الحقيقة أم لم يدركوها ، وبأخفونه عن الخليفة الحقيقي الذي هو أصل علم الباطن ومنبعه ، وهو الروح الحمدي أو الحقيقة الحمديّة الظاهرة على الدوام في صور الأنبياء والرسل والأولياء . أما أنهم خلفاء الله ، فمنها أنهم أكمل مجال الحق بين الخلق . ومن الخلافة خلافة التشريع ، وهي خلافة الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس . وهؤلاء يجمعون بين العلم الباطن الذي هو لهم من حيث كونهم خلفاء وأولياء ، وبين العلم الظاهر الذي هو علم الشرائع . ولذلك يسميهم بالخلفاء الرسل . ومن هذا الصنف الأخير من أعظام الله صفة الحكم والملك والدفاع عن رسالتهم بالسيف . ومن هؤلاء موسى في نظر المؤلف ، وإن كان نبي مثل داود أو محمد أحق بهذه الأوصاف من موسى .

أما قوله في النص « فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية » فإنه لا يمثل على وجه التحقيق نظريته العامة في الخلافة ، كما شرحها في الفص الأول على الأقل . فإنه هنالك يعد الإنسان من حيث هو إنسان ، والإنسان الكامل بوجه خاص (ممثلاً في صورة آدم) خليفة الله في أرضه . ويستعمل في مواضع أخرى (الفص السابع عشر مثلاً) كلمة الخلافة مرادفة لكلمة الولاية بمعناها الواسع الذي شرحناه .

(١٧) « وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل وإنما

كان عن اختبار » .

سأل فرعون موسى في معرض المجاجة والجدل فقال « وما رب العالمين » (الشعراء

آية ٢٣) . والسؤال « بما » سؤال عن الماهية ، فكأنه بذلك أراد أن يظهر موسى أمام قومه بمظهر العجز : لأن السؤال عن الماهية الإلهية لا جواب له كما سيتضح فيما بعد . ولم تخف على فرعون الحقيقة : أى أنه لم يكن يجهل أن الله لا يُسأل عن ماهيته لأنه لا يمكن وضع تعريف له . ولكنه أراد إحراج موسى واختباره لمعرفة صدق دعواه . لذلك سأل هذا السؤال ، وهو سؤال إيهام ، ليظهر للحاضرين من قومه ما انطوت عليه نفسه من إيراد مثل هذا السؤال ، أعنى إظهار عجز موسى . والسؤال الذى سألَه فرعون محتَمَل إجابتين : الأولى أن يقول موسى إن الماهية الإلهية لا تُعرَّف؛ والثانية أن يقول كما قال « رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين » . وفى كلتا الحالتين يستطيع فرعون أن يظهر لقومه أن موسى لم يجب ، فيكون فى ذلك انتصاره عليه . هذه هى خلاصة المسألة كما يبسطها المؤلف . ومراده منها أن يظهر أن الحقيقة الإلهية بسيطة لا تقبل التعريف ، وأن كل ما يقبل التعريف مركب من الجنس والفصل ، كما نقول فى « الإنسان » إنه « الحيوان الناطق » ، فندخله فى جنسه القريب - الحيوان - ونميزه عن غيره من الأنواع الأخرى المشتركة معه فى ذلك الجنس بأن نضيف إلى الجنس الفصل النوعى الذى هو « الناطق » . والحقيقة الإلهية لا جنس لها ، إذ لا يشترك معها غيرها فى حقيقتها ، وإذن فلا تعريف لها . فلم يبق إلا أن يعرف الحق بمثل ما عرفه به موسى : أى بإظهار لوازمه البيئته وهى العالم . ولذلك قال : « رب السموات والأرض وما بينهما » ، أى الظاهر أثره فى السموات - وهى كل ما عالا - والأرض ، وهى كل ما سفلا ، وما بينهما : أى ما كان وسطاً بين العلو والسفل وهو عالم المثال . وبذلك حصر جميع الموجودات الروحية والمادية . وقال فيما بعد « رب المشرق والمغرب وما بينهما » للدلالة على ما ظهر وما بطن من أنواع الوجود . فلم تكن إجابة موسى إجابة عن ماهية الذات الإلهية ، بل عن هذه الذات من حيث ماظهرت به ، أو ظهرت فيه ، من صور العالم . ولم يأت موسى ببيان حقيقة الحق على نحو

مايتوقع أهل النظر والمنطق ، وإنما أبان هذه الحقيقة على نحو ما يفهمه أهل الحق .
والسؤال عن الماهية سؤال عن الحقيقة ، وليس من اللازم أن من لا تخضع ماهيته
لتعريف أهل النظر يكون لا حقيقة له .

(١٨) « فقال رب المشرق والمغرب ، فجاء بما يظهر وبستر ، وهو الظاهر
والباطن . وما بينهما : وهو قوله « بكل شيء عليم » . « إن كنتم تعلمون » .
مزج آيتين مختلفتين وفسر إحداها بالأخرى تفسيراً لا يبرره إلا حرصه على
استخراج فكرة وحدة الوجود من القرآن مهما يكن الثمن . والآية الأولى هي
الواردة في رد موسى على سؤال فرعون عن الماهية الإلهية ونصها « رب المشرق
والغرب وما بينهما إن كنتم تعلمون » . والثانية هي قوله تعالى « وهو الظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم » . والمراد بالمشرق في نظر ابن عربي كل ما ظهر من الوجود ،
وبالمغرب كل ما خفي ، وبما بينهما ، ما هو بين الخفاء والظهور . فكما قال في الآية
السابقة إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » بمعنى أنه الظاهر في صور
جميع مراتب الوجود عاليها وسافلها ، قال هنا إنه « رب المشرق والمغرب وما بينهما » :
أى الظاهر في صور الوجود ظاهرها وخفيها . وقد قال في الأولى « إن كنتم موقنين »
أى أصحاب علم يقيني ، وهو الذى يسميه علم الكشف والوجود . وقال في الثانية
« إن كنتم تعلمون » أى أصحاب عقل وتقييد (لأنه يفهم العقل من عقل بمعنى قيّد) .
فكان الآية الأولى تعطى إطلاق الحق ، وهو مايقول به أهل الكشف . والثانية
تعطى تقييده ، وهو مايقول به أهل العقل . ولكنى لا أرى فرقاً بين الآيتين من
حيث دلالتهما على الإطلاق والتقييد ، فكلاهما تصلح لما تصلح له الأخرى . أما الفرق
الحقيقى فبين أن يقال إن ذات الحق منزهة عن كل تعريف وكل تحديد ، وفي هذا
معنى الإطلاق ، وأن يقال إنه رب السموات والأرض ، أو رب المشرق والمغرب
بمعنى أنه الظاهر في السموات والأرض وفي المشرق والمغرب ، وفي هذا معنى التحديد .

أما قوله « وهو قوله بكل شيء عليم » فمعناه أن قوله « رب المشرق والمغرب وما بينهما » يشبه قوله « وهو بكل شيء عليم » : لأن علمه محيط بكل شيء، والشئ يشمل الظاهر والباطن من الموجودات ، وهو ما أشار إليه بالشرق والمغرب .

أما « أهل الكشف والوجود » فهم المارفون أهل الذوق . وقد سماهم أهل وجود إما بمعنى أنهم يعرفون الوجود الظاهر الذي هو العالم الخارجي إلى جانب ما يكشف لهم من أسرار الغيب . فهم أهل كشف ووجود أى أهل معرفة ذوقية بمقائق الأشياء ، وأهل علم بالعالم الظاهر . وإما أن يكون معنى الوجود « وجود الحق » أى معرفته . فهم أهل كشف ووجود أى فهم القوة على كشف الحقائق ومعرفة الله . وللصوفية « حال » يسمونها « الوجود » ، وهى حال تعقب حال الوجد : ففى الوجد يكون الصوفى فانياً عن نفسه ، وفى « الوجود » يكون فى حالة بقاء مع ربه ، أى حالة شعور بالحق لا يفرق فيه بين ذاته المدركة والموضوع المدرك . وفى هذه الحال يقول الصوفى إنه وَجَدَ الحق^(١)، وهى الحال التى يسمونها حال الصحو بعد المحو، وفيها يقول ابن الفارض :

فى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تجلت تجلت

(١٩) « فلما جعل موسى المسئول عنه عين العالم . . . إلى قوله بما يقبله الموقن

والعاقل خاصة » .

لعل هذا الجزء من النص أصعب ما فيه ، لا من حيث موضوعه ، فإنه لم يخرج عن دائرة وحدة الوجود التى يشرحها على لسان موسى تارة ولسان فرعون تارة أخرى ، بل من حيث الطريقة اللتوية التى يلجأ إليها فى تفسير الآيات القرآنية والتعليق عليها ليخرج من كل ذلك بفكرته كاملة غير منقوصة فى وحدة الوجود ، مع المحافظة فى الشكل على مسرح القصة القرآنية وما دار فيها من حديث بين موسى وفرعون .

(١) راجع الرسالة القشيرية فى معنى الوجود ص. ٣٤

فسر قول موسى لفرعون إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » تفسيراً يتفق مع فكرته في وحدة الوجود كما أسلفنا ، لأنه أولها بمعنى أن الله هو الظاهر في صورة ما في السموات والأرض وما بينهما : أي بصورة العالم . ومهد بذلك لتفسير دعوى فرعون الألوهية ، ولكل ماجرى بينهما بعد ذلك من حديث . قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجملنك من المسجونين » ، فيسلم ابن عربى بادعاء فرعون الألوهية . وكيف لا يكون فرعون إلهاً وهو جزء من العالم الذى قال إنه صورة الله ؟ إن فرعون وغيره من المحدثات صور الحق في الوجود الظاهرى . واصورة فرعون مرتبة أعلى من مرتبة صورة موسى في ذلك المقام الخاص الذى كانا يتحدثان فيه ، لأنه أُعطيَ الحكم والملك والتصرف فيمن دونه من الناس الذين قلت مراتبهم عن مرتبته . فالعين واحدة في الجميع ولكنها متكثرة بالراتب . ومرتبة فرعون أعلى من غيرها ، ولذلك قال « أنا ربكم الأعلى » .

قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجملنك من المسجونين » . وظاهر هذه الآية يعطى معنى الوعيد ، ولكن ابن عربى يقلب معنى الآية رأساً على عقب فيقول إن « السين » في مسجونين من حروف الزوائد ، ومعنى « لأجملنك من المسجونين » لأسترنك : لأن لسان الباطن في نظره يقتضى أن يُقرأ القرآن هكذا . فبعد حذف السين لا يبقى إلا مادة الجيم والنون التى معناها الستر والإخفاء . وبهذا انقلب وعيد فرعون لموسى وعداً ، وتهديده له بالسجن حماية ووقاية ، جزاءً لموسى على ما مهد به لفرعون من ادعاء الألوهية .

ويجدر بي أن أقتبس هنا كلام القاشانى في شرح هذه الفقرة لأهميته . قال : « المراد بهذا اللسان لسان الإشارة ، فإن فرعون كان غالباً من غلاة الموحدة ، عالياً من المسرفين في دعواه ، من جملة من قال عليه السلام عنه « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى » : أى وقف على سر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء إنبيته وموته

الحقيقي في الله . وهو يدعى الإلهية بتمينه ، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيده العلمي لا الشهودى الذوقى . وهو يعلم لسان الإشارة . فلما علم أن موسى موحد ناطق بالحق افترض فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود ... فرتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم في ذلك المجلس [مجلس فرعون وموسى] على الرتبة الموسوية . فأيدته جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال « (شرح القاشانى على الفصوص ص ٤١٧) .

قال الله تعالى في حق قوم فرعون « فاستخف فرعون قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا قوماً فاسقين » (الزخرف آية ٥٤) . يقول ابن عربى « فاسقين » أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل . ومعنى هذا أن فسق قوم فرعون إنما كان في خروجهم عما يحكم به العقل الصحيح . والعقل الصحيح ينكر مقالة فرعون في ادعائه الألوهية ، إذ العقل يتبع لسان الظاهر ولا يعرف غيره . ودعوى فرعون الألوهية غير مقبولة في نظر العقل وإن كانت مقبولة في نظر الكشف والذوق الصوفى ، فإن للعقل حداً يقف عنده يتجاوزه أصحاب الكشف واليقين . وهذا التجاوز هو الخروج الذى فسر به الفسوق . فن قوم فرعون من كان من الموقنين أهل الكشف والذوق - وهم الفاسقون بالمعنى الذى شرحناه - ومنهم الماقلون أهل العقل والنظر : ولهذا جاء موسى في جوابه عن سؤال فرعون بما يقبله الموقن والمائل .

(٢٠) « فألقى عصاه وهى صورة ما عصى به فرعون موسى . . . إلى قوله فظهر الحكم هنا عيناً متميزة في جوهر واحد » .

ليست عصا موسى إلا صورة ورمزاً لمصيان فرعون وامتناعه عن أن يجيب دعوة موسى . أما انقلابها « حية » فهو أيضاً رمز لانقلاب عصيان فرعون طاعة . فكانت نفس فرعون العاصية الأمارة بالسوء قد انقلبت إلى نفس طيبة مطمئنة ، لأنها

انقلبت حية ، والحية من الحياة ، والحياة هنا حياة العلم والرفان . وكما أن الله تعالى يقول : « يبدل الله سيئاتهم حسنات » ، أى يورد الحكم بالحسن والسوء على الفعل الواحد - لأن الفعل فى ذاته لا يوصف بالحسن ولا بالقبح - وإنما تختلف أحكامنا عليه - كذلك قلبُ معصية فرعون طاعة . أى أورد اسم المعصية على فرعون من وجه ، واسم الطاعة عليه من وجه آخر . وهو هو لم يتغير . وكذلك قلب عصا موسى حية فى اللسان الرمزي ، أى سماها عصا فى صورة ، وحيةً فى صورة أخرى . وجوهرها واحد لم يتغير إلا فى الحكم .

وخلاصة القول أن فرعون لم يعص موسى إلا فى الصورة ، بل لم يكن عصيانه إلا عين الطاعة : لأن العصيان والطاعة مظهران لحقيقة واحدة ، كما أن عصا موسى وحيته لم يكونا إلا مظهرين وصورتين لجوهر واحد . فلم يختلف عصيان فرعون عن الطاعة الحقيقية إلا بمقدار ما اختلفت عصا موسى عن الحية التى تحولت تلك العصا إليها . والحقيقة أنه ليس هناك تحول ولا انقلاب وإنما هو تغير فى الصور .

والظاهر أن القاشانى (ص ٤١٩) يفهم كلمة « الحكم » فى النص بمعنى الأمر والنهى . فكأنه يريد أن يقول إن الله أمر عصا موسى أن تكون عصاً فكانت ، ثم أمرها أن تنقلب حية فانقلبت حية ، وهى جوهر واحد فى كلتا الحالتين لم يتغير . أما الذى شاهده قوم فرعون فى الخارج فهو حكم الله . وبهذا فهم قول المؤلف « فظهر الحكم هنا عيناً متميزة فى جوهر واحد » . ولكنى فهمت « الحكم » فى هذه الفقرة بمعنى الوصف الذى نورد على الأشياء . فتحن الذين سمينا عصا موسى عصا فى صورتها الأولى ، وسميناها حية فى صورتها الثانية ، وهى جوهر واحد لم يتغير . وكذلك نسمى الكثرة الوجودية فى الكائنات كلاً منها باسمه الخاص مع أنها فى الحقيقة جوهر واحد . (٢١) « فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها . . . إلى قوله سوى أعيان الموجودات » .

تُكلم عن الأسباب في معرض كلامه عن أعمال فرعون من صلبه الناس وتقطيعه أيديهم وأرجلهم . ورأيه أن الذى فعل كل هذا إنما هو الحق الظاهر بصورة فرعون ، لأن الحق هو الفاعل على الحقيقة في صورة كل ما له فعل ، إذ هو القائل عن نفسه : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (الأنفال آية ١٧) . وهذا يثبت في نظر أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربي ، أن الحق هو الفاعل لكل شيء في صورة كل شيء . فإذا نسبنا الأفعال إلى الصور الوجودية التي هي أعيان الممكنات سمينها أسباباً ، وإذا نسبناها إلى الفاعل الحقيقي الذى هو الحق لم نتكلم عن الأسباب . فالمراد بالأسباب هنا الملل الجزئية التي تحدث أثرها بين موجود وموجود في داخل الوجود الكلى العام . أما ذلك « الكل » فلا سبب له ، أى لا علة لوجوده .

ولا سبيل لتعطيل الأسباب لأنها من مقتضيات العلم الإلهي القديم ، أى من مقتضيات أعيان الأشياء الثابتة في العلم الإلهي الأزلي ، لأن كل ما يظهر في الوجود يتعين على النحو الذى كان عليه في الثبوت . تلك كلمات الله التي لا تبدل ، وكلمات الله هي أعيان الموجودات الثابتة . وهنا يصرح ابن عربي بقدم العالم تصريحاً لا يقل عن تصريح فلاسفة المشائين ، وإن كان يختلف عنهم في تفسير العلاقة بين الحق والخلق . فأعيان الموجودات في مذهبه قديمة من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها . ويمثل لذلك بمجئ ضيف في وقت معين ، فإننا نقول « حدث عندنا اليوم ضيف » ، ولا يلزم من حدوثه أنه لم يكن له وجود من قبل . وكذلك يمثل بما ذكره الله تعالى في « إتيان كلامه » إلى الناس مع أن كلامه قديم . قال تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » (الأنبياء آية ٢) ، وقال : « وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين » (الشعراء آية ٤) . هذه كلها أمثلة يسوقها ليفسر بها ما يقصده من معنى الحدوث . فالعالم قديم لأن له عيناً ثابتة في الأزل ، بل هو قديم قدم الذات الإلهية الظاهرة في صورته ؛

وحدث لتجدد هذه الصور واختلافها عليه ، بل هو كل آن في خلق جديد..
ويجب أن نلاحظ الفرق بين ما يقوله أهل السنة والجماعة من وجود الأشياء
أزلاً في العلم الإلهي القديم وثبوتها في أم الكتاب أو في اللوح المحفوظ ، وبين ما يقوله
أصحاب وحدة الوجود من وجود الأشياء في أعيانها الثابتة القديمة التي هي في الحقيقة
عين الذات الإلهية . وقول هؤلاء الأخيرين يعتمد على نظريتهم في أن المدوم (الذي
ليس له وجود خارجي) شيء ثابت في العدم ، وهو رأى يشاركهم فيه كثير من
المعتزلة والرافضة .

(٢٢) « ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أجداً إلا وهو مؤمن وأعنى من
المحتضرين » .

لما فرغ من الكلام عن فرعون وأثبت بطريقته الخاصة أنه مات مؤمناً ، جره
ذلك إلى الخوض في الموت على الإيمان أو الكفر إطلاقاً . وقد فرق بين نوعين من
الناس : من يموتون ميتة احتضار ، ومن يموتون ميتة فجأة أو غفلة . والأولون يموتون
على الإيمان ، ومنهم فرعون - لأن المحتضر يكشف له عن حقيقة الأمر ويعلم ما أعد
له من مكان في الجنة أو في النار ، ويعلم جميع أحوال الآخرة (بالمعنى الخاص الذي
يعطيه ابن عربي للجنة والنار والدار الآخرة) . ولا بد من إيمانه لأنه لا يمكن أن يبقى
على الكفر والضلال بعد أن انكشف عنه الغطاء واحتد البصر . قال تعالى :
« فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (سورة ق آية ٢٢) . فلا يقبض
المحتضر إلا على ما كان عليه من الإيمان كما يقول الحديث « ويحشر على ما عليه مات » .
يقول المؤلف « كان » كلمة وجودية تدل على ثبوت الخبر للاسم ووجوده لافي زمان
خاص ، ولا تدل على الزمان إلا بقرائن الأحوال . فإذا قال الشيخ كنت صبياً ، أو
قال الفقير كنت غنياً ، دلت على الزمان الماضي . أما إذا قال الله تعالى : « وكان الله
غفوراً رحيماً » ، فمعناه حصول نسبة الغفران والرحمة إلى الله . فقوله يقبض على ما كان

عليه معناه ويقبض على ما هو عليه : أى على الحال التى هو عليها قبل موته مباشرة .
وبذلك يفرق بين الكافر المحتضر والكافر المقتول غفلة أو الميت نجاة ، ويمد فرعون
من النوع الأول .

(٢٣) « وأما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلأنها كانت بغية موسى .
طلب موسى النار فظهر له الحق فى صورتها التى أشار إليها فى قوله لأهله :
« امكثوا إني آنست ناراً لعل آتنيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى » (طه
آية ١٠) . وقد تجلى له الحق فى صورة النار لأنها عين مطلوبه أولاً ، ولأن النار رمز
القهر والمحبة ثانياً . أما أنها رمز القهر فلأنها تفتى كل ما اتصل بها وتحوله إلى طبيعتها .
وكذلك الحق يفتى فيه كل ما اتصل به ، أى كل من تحقق من وحدته الذاتية به . أما
أنها رمز المحبة فلأنها مصدر النور المحبوب لذاته .

ولكن شهود موسى للحق فى صورة النار لم يكن شهوداً كاملاً ، لأن الحق كله
فى ذلك المقام بقوله : « إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى » (طه
آية ١٢) ، ومقام المكاللة يقتضى الاثنية ، أما مقام الشهود الحقيقى فيقتضى فناء
المشاهد فى المشاهد ، وهو المشار إليه بقوله تعالى : « قال رب أرني أنظر إليك ، قال
لن ترانى . . . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » . (الأعراف
آية ١٤٢) .

وليس موسى وحده هو الذى تجلى له الحق فى صورة مطلوبة ، فإن الحق يتجلى
لكل منا فى صورة ما يجب ، وصورة الحب هى صورة الاعتقاد كما ذكرنا (التعليقات
٥ ، ٦ ، ٧ على الفص الهارونى ، والتعليق ١٢ على الفص الموسوى) . فهو يتجلى فى
صور الاعتقاد ويمبد فيها ، أو يجب فيها ، لأن الحب هو أساس المباداة والمطلوب
لذاته عند الجميع .

الفص السادس والعشرون

(١) خالد بن سنان .

هو خالد بن سنان بن غيث العبسي من أهل زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ، أو ممن عاش قبل زمن عيسى على بعض الأقوال . والمعروف عنه أنه كان يقول بالتوحيد قبل البعثة المحمدية ، ناهجاً منهج الملة الحنفية . وقد عده كثير من المسلمين ، ومنهم ابن عربي ، من الأنبياء ، استناداً فيما يظهر على ما يروى من أن ابنته أو إحدى بنات ذريته جاءت إلى الرسول فقال لها : «مرحباً يا بنت نبي أضعاه قومه» . ويقال إنها لما أتت إلى النبي سمته يقرأ : « قل هو الله أحد » فقالت قد كان أبي يقرأ هذا .

ويظهر أن سبب شهرة خالد بين العرب ما حكوا من أن ناراً عظيمة ظهرت في بلاد عبس في الجاهلية تعرف بنار الحرتين وهي التي قال فيها الشاعر :

ونار الحرتين لها زفير يصم لهوله الرجل السميع

وكانت تظهر ساطعة بالليل ، فإذا كان النهار ارتفع منها دخان عظيم ، وربما بدر منها عنق فأحرق من مر بها . ففزع العبسيون إلى خالد بن سنان ، وكانوا يقصدونه في اللوات فأخذها . قالوا إنه أخذ من كل بطن من بني عبس رجلاً ، وخرج بهم نحو النار ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها ، وقد خرج منها عنق كأنه عنق بعير ، فجعل يضرب العنق بدرته ويقول بدا بدا حتى رجع ، وجعل يتبعه والقوم يتبعونه كأنه ثعبان ينحك في حجارة الحوة ، حتى انتهى إلى غار فانساب فيه فدخل خالد خلفه فقال ابن عم له يقال له عروة بن شبة : « لا أرى خالداً يخرج إليكم » . ولكنه خرج

سالماً ويدها على رأسه من الألم الذي أصابه من صياح القوم به . فقال لهم « ضيعتموني وأضتم قولي وعهدي » لأنه كان عاهدم ألا يصيحوا به وهو في المغارة . ثم أخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً ، فإذا أتى قطيع من الغنم يقدمه حمار أتر وحاذى قبره ووقف ، نبشوا عليه قبره ، فإنه يقوم ويخبرهم بجملة الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية ، فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل . فلما مات وحدث ما أخبرهم به من قدوم قطيع الغنم ، همّ مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه ، فأبى أكابرهم وقالوا يكون ذلك عاراً علينا عند العرب ، فيقال فينا أولاد النبوش ، فحلتهم الحمية الجاهلية على ذلك ، فضيعوا وصيته وأضاعوه^(١) .

هذا ما نعرفه من قصة خالد بن سنان نبي العرب قبل الإسلام ، وقد ذكره ابن عربي في هذا الفص ممثلاً للنبوة البرزخية ، وهي الإخبار بأحوال الآخرة في البرزخ . وقد كان هذا قصد خالد عند ما سأل أهله أن ينبشوا عليه قبره ليخرج إليهم ، فيخبرهم أن أمر الآخرة إنما هو على نحو ما وصف الأنبياء لأقوامهم ، وبذلك يصدق دعوى الأنبياء جميعاً . ولكنه ضيعه قومه لأنهم لم ينبشوا قبره كما طلب ولم يبلغوه مراده . وليس في الفص غير هذا يستحق التعليق .

(١) راجع شرح الفاشاني على الفصوص ص ٤٢٦ . قارن بلوغ الأرب للأوسى ج ١

ص ١٧٦ و ج ٢ ص ١٦٤ وما بعدها

الفص السابع والعشرون

(١) « الكلمة المحمدية » .

شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية محمد عليه السلام ، أو بمباراة أديق بأزلية « النور المحمدي » . وهو قول ظهر بين الشيعة أولاً ولم يلبث أهل السنة أن أخذوا به ، واستند الكل في دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع . من ذلك أن النبي (ﷺ) قال : « أنا أول الناس في الخلق » ومنها : « أول ما خلق الله نوري » ، ومنها : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وغير ذلك من الأحاديث التي استنتجوا منها أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق ، وقبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل ؛ وأن هذا الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه بالنور المحمدي . وقد أفاضت الشيعة في وصف هذا النور المحمدي ، فقالوا إنه ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذي ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً بصورة خاتم النبيين محمد عليه السلام . وبهذا أجمعوا جميع الأنبياء من آدم إلى محمد ، وكذلك ورثة محمد إلى أصل واحد . وهو قول نجد له صدى في الغنوصية المسيحية . يقول الأب كليمنت الإسكندري : « ليس في الوجود إلا نبي واحد وهو الإنسان الذي خلقه الله على صورته ، والذي يحمل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة . »

نجد لكل هذا الكلام نظيراً في كتب ابن عربي فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي . فهو لا يقصد بالكلمة المحمدية في هذا الفص محمداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التي يعتبرها أكمل مجلّي خَلْقِي ظهر فيه الحق ،

بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الموجودات مجلي خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التي هي أرباب له ، فإن محمداً قد انقردبأنه مجلي للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء ، وهو الاسم الأعظم الذي هو «الله» . ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة ، ومرتبة التمين الأول الذي تعينت به الذات الأحدية ، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المترتبة في نفسها عن كل تمين وكل صفة واسم ورسم .

ولهذه الحقيقة المحمدية التي هي أول التعينات - وإن شئت فقل أول المخلوقات - وظائف أخرى ينسبها إليها ابن عربي . فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء . أو هي المقل الإلهي الذي تجلي الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة ، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود . فلما انكشفت له حقيقة ذاته وكالاتها ، وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تحصى ، أحب إظهار كالاته في صور تكون له بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه ، فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا .

ومن ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالإنسان ، يعتبرها ابن عربي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقي ، والحقيقة الإنسانية . ويعدها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ، ومنبمبه ، وقطب الأقطاب^(١) .

(١) راجع تفصيل ذلك في مقالتي « نظريات الإسلاميين في الكلمة » مجلة كلية الآداب . جامعة فؤاد سنة ١٩٣٤ ص ٣٣ - ٧٥ .

فأرن كذلك النص الثبني للمؤلف ، وطاسين السراج من كتاب الطواسين للحسين ابن منصور الحلّاج .

في هذا الوصف الإجمالي لما يسميه ابن عربي «الكلمة المحمدية» ، أو الحقيقة المحمدية، عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، والفلسفة المسيحية واليهودية، مضافاً إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية والقرامطة . مزج جميع تلك العناصر على طريقته الخاصة ، فضيع بذلك معالم الأصول التي أخذ عنها ، وخرج على العالم بنظرية في طبيعة الحقيقة المحمدية ، لا تقل في خطرها وأهميتها في تاريخ الأديان عن النظريات التي وضعها المسيحيون في طبيعة المسيح ، أو النظريات اليهودية أو الرواقية ، أو اليونانية التي تأثرت بها النظرية المسيحية .

هذا هو ما يقصده ابن عربي بالكلمة المحمدية ، وهي شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد ﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأى نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء . فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان . أو قل إن شدت هي الحق ذاته ظاهرآ لنفسه في أول تعين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شيء ، التجلي في كل كائن عاقل . وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية ، ومن هنا كانت فردية الحكمة المحمدية كما يشير إلى ذلك عنوان الفص . وقد وردت تسمية هذه الحكمة بالحكمة الكلية أيضاً في بعض النسخ ، وليس لها معنى إلا ما ذكرنا .

(٢) « ولهذا بدى به الأمر وختم » .

يدل كلام المؤلف الآتي بعد ذلك مباشرة على أن المراد بكلمة « الأمر » هنا أمر الرسالة ، لأنه يقول: فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين . ولكن الأولى أن نفهم من قوله « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » الإشارة إلى أسبقية وجود آدم ، لا من حيث نبوته ، بل من حيث مطلق وجوده . أى أن المراد الإشارة إلى أن الروح الحمدي أول موجود . وبذلك يكون معنى قوله

بدىء به الأمر وختم ، بدىء به أمر الوجود وختم به أمر الرسالة .
هنا ، وقد شاع بين جمهور الصوفية الاستدلال بالحديث : « كنت نبياً وآدم
بين الماء والطين » على أزلية محمد (الحقيقة المحمدية) ، ولكن الغزالي يخالفهم في
ذلك قائلاً إن المراد من الحديث النص على أن النبي عليه السلام قد قدر له أولاً أن
يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم أو أى مخلوق آخر . وتفسير الغزالي لا يبين جهة
الاختصاص في حالة النبي عليه السلام ، لأن كل نبي آخر قد قدر له أولاً أن يكون
نبياً قبل خلق آدم .

(٣) « وأول الأفراد الثلاثة ... إلى قوله والدليل دليل لنفسه »

أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد ، لأن الواحد عندهم ليس بعدد وإنما هو
أصل الأعداد . وما زاد على الثلاثة من الأعداد الفردية فهو متفرع عنها ، كالخمس
المتفرعة عن الثلاثة بإضافة جزئين منها إلا نفسها ، والتسعة المتفرعة عن الثلاثة بضرها
في نفسها وهكذا . وعلى أساس هذه الفكرة العددية بنى ابن عربي فكرة ميتافيزيقية
موازية لها ، لا فيما يذكره عن « محمد » باعتباره مظهراً للاسم الإلهي « الفرد » ، بل في
كل ما يقوله عن عملية الخلق التي يرجعها إلى الفردية الثلاثة . فأول صورة تعينت
فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية ، لأن التمين كان في صورة العلم حيث العلم والعالم
والمعلوم حقيقة واحدة . وقد كان هذا التمين الأول تعيناً حقيقياً أيضاً ، حيث الحب
والحُب والمحَبوب حقيقة واحدة ، وإلى هذا أشار ابن عربي في قوله :

ثَلثَ محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأرقام بالذات أقفاً^(١)

. وأول حضرة إلهية ظهر عنها العالم ثلاثية أيضاً ، لأنها حضرة الذات الإلهية
المتصفة بجميع الأسماء والصفات ، وهي التي تسمى في اصطلاح القوم « حقيقة الحقائق »
و « البرزخ الجامع » وغير ذلك من الأسماء . وعملية الخلق أيضاً ثلاثية ، لأنها تقتضي

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ هـ ص ٤٢ . فارق الفتوحات ج ٣ ص ١٧١ .

وجود الذات الإلهية والإرادة وقول كن . قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (١) . وهذا يقتضى وجود فردية ثلاثية في الشيء المخلوق لكي يتم خلقه ، لأنه يقتضى شيئية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وامتناله ذلك الأمر .

هكذا ينظر ابن عربي إلى التثليث ، ويعتبره المحور الذى تدور حوله رعى الوجود ، والأساس الذى يبنى عليه الخلق والإنتاج أيًا كان نوعه ؛ أى سواء أكان في العالم المادى أم في العالم الروحى أم في عالم المعانى . ولذلك ذكر الدليل المنطقى - وهو القياس - وقال إنه ينتج لأنه ثلاثى التركيب ، فإنه لا بد فيه من ثلاثة حدود هي الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط ، وثلاث قضايا هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة . ولما كان الدليل ثلاثى التركيب ، وكانت دلالاته على مدلوله ذاتية مباشرة من غير حاجة إلى شيء آخر خارج عنه ، وهو المراد بقوله : « والدليل دليل لنفسه » ، شبه الحقيقة المحمدية الثلاثة الأركان ، من حيث دلالاتها على ربها ، بالدليل المنطقى المثلث الأركان ، من حيث دلالاته على مدلوله . والحقيقة المحمدية أول دليل على ربها ، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الإلهية ، الظاهرة في الجنس البشرى ، بل في العالم أجمع . وإذا كان كل موجود دليلا على ربه من حيث هو مظهر خارجى تتجلى فيه كالات ربه ، فمحمد أول دليل على ربه ، لأنه الصورة الجامعة التى تتجلى فيها كل هذه الكالات . قال تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » (البقرة آية ٣٠) : ومعنى علمه الأسماء كلها فى عرف ابن عربى أظهر فيه معانى الأسماء الإلهية كلها . أما محمد (الحقيقة المحمدية) فقد أعطى حقائق تلك الأسماء ، وهى التى يشير إليها ابن عربى بجوامع الكلم . فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر

(١) راجع الفص ١٢ ، التعليق الثالث .

المتعين بالوجود الخارجى فى صور أفراده ، فحمد هو الإنسان الباطن المتعين فى العالم العقول .

وقد اختلف شراح الفصوص فى تفسير قوله : «والدليل دليل لنفسه» . فىقول القيصرى (ص ٢٩٣) « اللام فى الدليل للمهد ، أى هذا الدليل الذى هو الروح المحمدى هو دليل على نفسه فى الحقيقة ، ليس بينه وبين ربه امتياز إلا بالاعتبار والتمعين . فلا غير ليكون الدليل دليلا له » : أى أن الحقيقة المحمدية ليست دليلا على ربها ، بل هى دليل على نفسها ، لأنها هى والحق حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار . وينهب «بلى» إلى أن اللام فى كلمة «الدليل» للاستغراق للمهد ، أى فكل فرد من أفراد الدليل أو نوع من أنواعه دليل على الرب من حيث هو دليل على النفس . وبهذا نفهم معنى الحديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (بلى ص ٤٢٠-٤٢١) . أما «جائى» فيفسرها بقوله «والدليل - أى دليل كان - فإنما هو دليل لنفسه ، أى دلالة على مدلوله ذاتية لا يُحتاج فيها إلى ما سواه ، وكذلك دلالة ﷺ ذاتية لا احتياج له فيها إلى غيره بخلاف سائر الموجودات » . وهذا هو التفسير الذى أخذت به . (راجع شرح چاى على الفصوص ج ٢ ص ٣٣٦)

(٤) « ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربه ... إلى قوله فافهم » . مقدّمة معناها متقدمة سابقة على معرفته بربه . وقد ذاع بين الصوفية الاستشهاد بما ادعوا أنه حديث نبوى ، وهو قوله عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، وأكثروا القول فيه والتعليق عليه . أما ابن عربى فيفهم هذا الحديث فهما خاصا يتمشى مع مذهبه فى وحدة الوجود . فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفة ربه من حيث إنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه ، وما أودع الله فيها من أسرار الخلق وعجائبه . بل إنه يعرف ربه بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه ، لأن نفسه هى المظهر الخارجى لربه ، أو هى المرآة التى يتجلى فيها ربه

فيراها ويدركه . والمراد بالرب هنا الحق المتجلى بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات ، لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعين ، وكل نسبة ، أو إضافة إلى العالم ، فإنه من هذه الناحية غنى عن العالمين ، منزّه عن كل معرفة وإدراك . أما الحق الذى يعرف ويدرك فهو الحق الظاهر ، وليس الحق الظاهر سوى العالم : ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه . فمن عرف نفسه عرف ربه على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر في نفسه . ولكن هل يعرف الإنسان نفسه على وجه الحقيقة ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب ، قلنا بإمكان معرفة الإنسان ربه ، وإذا كان بالسلب ، لاستحالة معرفة حقيقة النفس وكنهها ، قلنا بامتناع معرفة الله . والسبب في أن كل موجود يعرف ربه بمقدار ما يعرف من نفسه ، أن لكل جزء من أجزاء العالم «أصلاً» من الذات الإلهية : هذا الأصل هو ربه ، وهو الاسم الإلهي الخاص الذى يظهر فيه أثره ، فهو يعرف ربه أى يعرف ذلك الأصل في نفسه . وهو يعبد ربه ، أى يعبد ذلك الاسم الإلهي الخاص المتجلى في نفسه . وهو دايمل واضح على ربه ، لأنه مجلاه ومظهره .

(٥) « فَإِنَّمَا حُبِّبَ إِلَيْهِ النِّسَاءَ فَحَنَ إِلَيْهِنَّ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ حَنَنِ الْكُلِّ إِلَى جِزئِهِ . فَأَبَانَ بِذَلِكَ عَنِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ » .

قال عليه السلام: « حُبِّبَ إِلَىَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ : النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ ، وَجَعَلَتْ قِرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » . يستغرق شرح هذا الحديث الجزء الأكبر من الفص ، ويتخذ ابن عربي من مسأله الثلاث : أعنى حب النبي النساء ، والطيب ، والصلاة ، أساساً لكثير من أمهات المسائل الفلسفية والصوفية التي يعرض لها . وأولى هذه المسائل مسألة الحب الإلهي .

لا عجب في نظر ابن عربي أن أحب النبي النساء . لأن المرأة جزء من الرجل ، والأصل يحن إلى فرعه ، والكل يحن إلى جزئه . وليس حب النبي النساء إلا مثالا

جزئياً يوضح مبدأ عاماً يسير عليه الوجود بأسره ، وهو الحب الإلهي الذي هو حنين الحق إلى الخلق . ولكن الفرع يحن إلى أصله أيضاً ، والجزء إلى كله : ومن هنا جاء حنين الخلق إلى الحق ، وإن كان في الحقيقة حينئذ للحنن إلى نفسه في صورة الخلق المتعين . وسنشرح ذلك في شيء من التفصيل فيما بعد .

لسئلة الحب الإلهي ناحيتان : ناحية شوق الحق إلى الخلق ، وناحية شوق الخلق إلى الحق . أما شوق الحق إلى الخلق ، فهو شوق الكل إلى أجزائه (والكل والأجزاء مستعملان هنا على سبيل المجاز) . وقد ظهر في صورتين : الأولى في حنين الذات الإلهية إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجي ، ذلك الحنين الذي كان علة الخلق ، وإليه الإشارة في الحديث القدسي بقوله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » . والصورة الثانية هي حنين الحق المتجلى في صور الوجود إلى الرجوع إلى نفسه : أي حنين الكل المتعين بصورة الجزء إلى الرجوع إلى الكل العام . وهذا بعينه حنين الخلق إلى الحق ، لأن المشتاق عين المشتاق إليه في الحقيقة ، وإن كان غيره بالتمين .

قال تعالى يخاطب داود عليه السلام : « يا داود إني أشد شوقاً إليهم » ، أي إلى المشتاقين إليه . فالخلق يشتاق إلى الحق ويلاقيه بأن يعود الجزء إلى كله . ولكنه « لقاء خاص » كما يقول ابن عربي ، لأنه ليس من قبيل لقاء الشيثيين المختلفين ، بل من قبيل الشيء الواحد يلاقى نفسه . وإذا كان شوق الحق إلى الخلق علة ظهور الوجود في صورته الخارجية ، فإن شوق الخلق إلى الحق علة عودة تلك الصور إلى الوجود الواحد العام . أما أن شوق الحق إلى الخلق أشد من شوقهم إليه ، فذلك لأن الخلق يشتاق إلى الحق من حيثية واحدة : أي من حيث هم صور يحن إلى الرجوع إلى الذات الإلهية المقومة لها . أما الحق فيشتاق إلى الخلق من حيثيتين مختلفتين ، لأنه من حيث إنه متمين بصورة العبد المشتاق ، يشتاق إلى نفسه ؛ ومن حيث إنه

الأصل، يشقائق إلى نفسه في مرتبة التقييد التي هي مرتبة العبد .

فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق . والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضاً ، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق ، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور . والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل . هذه هي دائرة الوجود ، أولها حب وفراق ، وآخرها حب وتلاق ، ومحور الدائرة «الحق» ومحيطها مالا يحصى عدده من مجالى الوجود: كلُّ يخرج من المركز ، وكل يرجع إليه .

ولكن اللقاء الحق معنى يفهمه كل منا بحسب منزلته واستمداده الروحي . فهو بالنسبة إلى أهل الشهود من المؤمنين لقاء يتحقق في هذه الدنيا ، لأنهم قوم ماتوا عن إنبيائهم وتعيناتهم في هذه الدار ، وتجردوا عن طبائعهم وخلقوا هيتاتهم النفسانية والطبيعية فأحيامهم الله بحياته ، وشاهدوا جمال وجهه الباقي في كل شيء . وهؤلاء لا يشتاقون إلى اللقاء ، لأنهم متحققون به في عين القرب من الله ، والشوق لا يكون إلا للمحروم البعيد ، حيث الفراق ودوام الحجاب . ولكنهم يشتاقون إلى دوام اللقاء : أى يشتاقون إلى مشاهدة نور الجمال الحق يطلع في كل لحظة في صورة جديدة من صور الوجود ، وهو شوق لا ينتهى ، وظماً لا ينقع . وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد البسطامي في البيت الآتى المنسوب إليه :

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نقد الشراب وما رويت

أما المحجوبون فهم أبداً مشتاقون إلى لقاء الحق ، وهم لا يصلون إلى بغيتهم إلا بعد ارتفاع حجابهم البدنى، وزوال الغواشى الطبيعية عنهم. وهذا لا يكون إلا بالموت الحقيقى : إذ بالموت تنحل الصورة البدنية ويعود الفرع إلى أصله . ولكن الموت موتان : موت طبيعى وهو لجميع الخلق بلا استثناء ، وفيه يلقى العبد ربه برجوع عينه إلى الذات الإلهية الواحدة ، كما يعود النهر إلى البحر الذي خرج منه . وموت أهل

الكشف والوجد وهو الفناء الصوفي، وفيه باقى العبد ربه بتحقيقه أنه عينه، ومشاهدته إياه فى جميع مجالى الوجود . ويسمى هذا الموتُ الموتَ الإرادى ، وهو مقام الفناء عند الصوفية ، أى فناء الصوفى عن نفسه وكل ما يتصل بها مما يقوم حججاً بينه وبين ربه .

(٦) « فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ... إلى قوله فيما كان به الإنسان إنساناً »

يشرح فى هذه الفقرة الطبيعة الزوجية للإنسان مستنداً إلى قوله تعالى فى خلق آدم : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (سورة الحجر آية ٢٩ ؛ سورة ص آية ٧٢) . فلآدم (الجنس البشرى) جسم طبيعى عنصرى مؤلف من الأركان الأربعة ، أو من الأخلاط على حد قوله ، لأن الأركان لا تصير أعضاء فى البدن إلا بعد أن تتحوّل أخلطاً . وفى الإنسان أيضاً روح يدبر جسمه ، وهو النفس الإلهى الذى نفخه الله فى صورة آدم . فالنفس هنا (المبر عنه بالنفخ) كناية عن الروح الإلهى المنفوخ به فى آدم . ولكن النفس الإلهى أو الروح الإلهى نورانى، فلما نفخ به فى آدم، تحوّل إلى نار بسبب ما فى الجسم الإنسانى العنصرى من الرطوبة . ولهذا ظهر الروح الإلهى فى الإنسان فى صورة النار لا فى صورة النور ، وعنه ظهر فيه الروح الحيوانى الذى من خصائصه الحياة والنمو والحركة والحس الخ . ولكن الروح الإلهى له مظهر آخر فى الإنسان وهو النطق ، لأن الإنسان ليس كائناتاً حياً حساساً فحسب ، بل هو كائن ناطق أيضاً .

وخلاصة القول أن حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان حقيقة نورية إلهية ، ولكن طبيعته نارية من حيث هو جسم قبيل الروح الإلهى المنفوخ فيه . والطبيعة الأولى خفية باطنة ، وهذا معنى قوله : « فبطن نفس الحق فيما كان الإنسان به إنساناً » وأما معنى قوله : « فلو كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً » ، فالمراد بالنشأة الطبيعية النشأة غير العنصرية كنشأة الأفلاك والملائكة . فلو كان جسم آدم من

هذا النوع لكان روحه نوراً لا ناراً^(١) .

(٧) « والصورة أعظم مناسبة ، وأجملها ، وأكملها ، فإنها زوج أى شفعت وجود الحق » .

ذكر في الفص الأول الحكمة في خلق آدم ، فقال إن الحق سبحانه لما شاء أن يرى عينه في كون جامع يحصر في نفسه جميع معاني الوجود ، ويكون مجلّى شاملاً لكل الأسماء الإلهية ، خلق آدم فكان تلك المرأة التي نظر الحق فيها إلى صورته ، والعقل الذي أدرك به كمال وجوده . فأدم (الجنس البشرى) هو الخليفة الحق عن الله ، وهو الصورة الإلهية المشار إليها في الحديث^(٢) القائل : « خلق الله آدم على صورته » : أعنى على صورة الله . ولصورة أى شيء معنى غير المعنى الذى للشيء نفسه . فإنها فوق كونها تشبه الشيء وتظهر كل ما فيه من كمال أو نقص تؤكد وجوده ، إذ تضيف إلى وجوده الأصلي وجوداً ثانياً . ثم هي من ناحية أخرى تكون لصاحبها بمثابة المرأة التي يرى فيها نفسه ، ورؤية الشيء نفسه في نفسه ليست كرويته نفسه في شيء يكون له بمثابة المرأة . وكل شيء واحد في ذاته ، زوج في صورته ، لأن الصورة تشفع وجوده كأسلفنا . وكذلك شفعت الصورة الإلهية المسماة « آدم » وجود الحق ، وشفعت المرأة التي هي صورة الرجل وجود الرجل وصيرته زوجاً بعد أن كان فرداً .

(٨) « ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ... إلى قوله إذ لا يكون إلا ذلك » شرح في الفقرة السابقة أن الرجل يحب المرأة لأنها جزء منه كما أحب الله الإنسان لأنه صورته ، وأن الرجل في حبه المرأة إنما يحب في الحقيقة ربه لتعلق حبه

(١) قارن معنى كلقى طبعي وطبيعة في الفص الرابع: التعليق الثامن ، الفص الخامس عشر ، التعليق الثانى .

(٢) يعتبره الصوفية حديثاً وهو عبارة مضمورة واردة في التوراة .

بربه لا بأى شيء آخر أياً كان ذلك الشيء . وتكلم في هذه الفقرة عن الوصلة التي في المحبة وما يصاحبها من عموم الشهوة وفناء الرجل في المرأة ووجوب الاغتسال بمد ذلك . وقد استعمل في الفقرتين لغة الرمز والإشارة فتمعدت بذلك عباراته وصعب اقتناص معانيه . ومن الغريب أن أحداً من شراح الفصوص لم يشر إلى هذه الرمزية ولم يحاول صرف الفص عن ظاهره ، مع أنه يكاد يكون من المستحيل فهم النص على ظاهره إلا إذا تمنا ابن عربي بمادية شنيعة لا تتفق مع روح مذهبه . والذي أعتقده أنه يستعمل كلمة « المرأة » هنا رمزاً للدلالة على أى موضوع محبوب ، و« الشهوة » رمزاً على الرغبة الملحة في الحصول على المطلوب ، و« وصلة النكاح » رمزاً على الاتحاد الصوفي ، و« الاغتسال » رمزاً على الطهارة الروحية . وإذا كان الحق هو عين كل محب ومحبوب ، وكانت غاية كل محب الاتصال بمحبوبه والفناء فيه والتلذذ بقربه ، لزم أن يكون الحق هو المحبوب على الإطلاق ، والتلذذ به على الإطلاق ؛ ولزم ألا يفنى محب إلا فيه ، وألا تطلب « وصلة النكاح » إلا به . أما أولئك المحجوبون الذين يقولون بوجود النير والسوى ، فينظرون إلى المرأة وإلى كل ما هو موضع للذة والشهوة ، على أنها مصادر مستقلة لذاتهم . ولهذا أمر الإنسان بالاغتسال بعد الجماع ، أى أمر بتطهير نفسه من كل شوائب النيرية بعد الجماع البدنى ، لتكون نفسه أكثر قبولاً وأعظم استعداداً للجماع الروحي ، والتحقق بوحدة المحب والمحبوب ، والفناء في المحبوب الواحد مهما تعددت صورته ومجاليه : ذلك الفناء الذى أشار إليه بعضهم بقوله :

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

ومفتاح الرمزية في هذه الفقرة قول ابن عربي « فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذذ بغيره » : أى أن الحق بأبى أن يُجَبَّ شيء إلا إذا كان هو عين ذلك المحبوب ، كما بأبى أن يعبد شيء إلا إذا كان هو عين ذلك المعبود : أى أنه استأثر بالحُب والعبادة لنفسه . وكيف لا يستأثر بهما وما سواه شيء ، وما غيره محبوبة ولا

معبود على الحقيقة؟ أما قوله : « إذ لا يكون إلا ذلك » ، فقد يكون معناه إذ لا يكون إلا الحق مصدرًا للذة ومنبعًا للحب ، أو إذ لا يكون للإنسان إلا أن يرجع إلى الحق في كل شيء ، يحبه ويفنى فيه فيشاهد الحق في كل محبوب وكل متلذذ به .

(٩) « فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة . . . إلى قوله : من حيث هو منفعل

خاصة » .

الرجل فاعل والمرأة منفعله ، إما لأن المرأة مخلوقة من الرجل ، والفرع محل الانفعال والأصل محل الفعل ، أو لأن الأمر كذلك في حالة المواقفة . والرجل والمرأة صورتان للحق ، فلا بد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضًا . فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده في صورة منفعل ، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده في فاعل . وإذا شاهده في نفسه من غير نظر إلى ظهور المرأة عنه ، أى شاهده في نفسه من حيث ظهوره هو عن الحق ، شاهد الحق في صورة منفعل من غير واسطة . وبذلك يكون المنفعل على نوعين : نوع يظهر عن الحق بلا واسطة ، أو يظهر الله فيه مباشرة وذلك كالرجل . ونوع يظهر عن الله بواسطة ، أو يظهر الله فيه بواسطة منفعل آخر ، وذلك كالمرأة التي ظهرت عن الحق بواسطة الرجل .

هذه هي الأنواع الثلاثة التي ذكرها لمشاهدة الرجل للحق ، ولكنه يقول بمد ذلك إن شهود الرجل للحق في المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل . فلا بد أن تكون هذه المشاهدة في حال المواقفة كما يفهمها جامي ، لأن المرأة يمكن اعتبارها في هذه الحال فاعلة منفعله من حيث إنها تؤثر في الرجل وتتأثر به ، وإلا ناقض ما ذكره سابقاً من أن المرأة من حيث ظهورها عن الرجل إنما هي صورة للحق من حيث هو منفعل فقط .

وعلى هذا فنحن نشاهد الحق في صورة الفاعل تارة ، وصورة المنفعل تارة ، كما

نشاهده في صورة الفاعل والمنفعل معاً في المجلي الواحد . والحقيقة أنه لا مجال للتحدث عن الفعل والانفعال إلا في عالم الكثرة والتمدد ، وهو عالم المحجوبين الذين لا يدركون الوحدة الوجودية بين الملل والمعلولات ، فيقولون هذا منفعل وذلك فاعل ، ولا يدركون ذوقاً أن الفاعل والمنفعل عين واحدة فرقت بينهما المراتب . ولكن إذا كان لا بد لنا أن نتكلم بلسان الكثرة الذي هو لسان العقل - لا الذوق - وإذا كان لا بد أن نتحدث عن مشاهدة الحق في الصور ، وهو « لا يشاهد مجرداً عن المادة أبداً » ، إذ تستحيل مشاهدة ذاته . فيصح أن نقول إن الحق يشاهد في الوجود بصورة الفاعل وبصورة المنفعل، كما يشاهد بصورة الفاعل المنفعل وهو أكل مشهده . (١٠) « وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه » .

أعظم اتصال جسماني بين الرجل والمرأة هو النكاح ؛ وفيه يتوجه الرجل لإيجاد ولد يكون على صورته ويخلفه من بعده . ولذلك شبه به توجه الله إلى خلق آدم ونفخه فيه من روحه ليكون على صورته ويخلفه ويرى فيه نفسه . ولكن هذا التشبيه يصدق أيضاً على توجه الحق أولاً إلى الظهور بمظهر الخلق في صورة العالم الخارجي . فالإنسان حق وخلق ، والعالم حق وخلق والحق في كل منهما هو الروح المدبر لصورته ، والخلق هو تلك الصورة التي يديرها الروح . وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » : أي من أعلى مراتب الوجود إلى أسفلها ، لأن الأرض أسفل عالم العناصر . ففي كل مرتبة من مراتب الوجود يدير الحق الخلق : أو الباطن الظاهر ، وإن كانت الحقيقة أنه هو الحق الخلق والظاهر الباطن ، لأن التنزلات في مراتب الوجود ليست إلا تعينات وشؤوناً للذات الإلهية الواحدة .

ولما فسر النكاح على هذا النحو ، أي على أنه ازدواج شيتين لإنتاج ثالث ، أو

توجّه نحو الإنتاج أيًا كان نوع ذلك التوجه ، ظهرت صلة النكاح بالتثليث الذى ذكره من قبل ، وتبين أن النكاح ليس إلا التثليث معبراً عنه بعبارة أخرى ؛ وأنه ، كالتثليث ، أساس كل خلق وكل إيجاد ؛ وأنه هو المسمى نكاحًا فى عالم الصور المنصرية ، وهمةً فى عالم الأرواح ، وترتيب مقدمات فى عالم المعاني . فالنكاح فى عالم العناصر هو الاتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج النسل ، وقد يصدق على اتحاد عنصرين أيًا كانا لإنتاج عنصر ثالث . والنكاح فى عالم الأرواح هو التوجه الإلهى نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها : والنكاح فى عالم المعاني هو الإنتاج العقلى ، أو توليد النتيجة من المقدمات فى القياس المنطقي . كل ذلك فى الفردية الأولى : أى فى أول الأعداد الفردية الذى هو الثلاثة ، فإن التثليث مبدأ الخلق ومبدأ الفيض الوجودى ، كما هو مبدأ الإنتاج فى كل عالم من العوالم . ولكن التثليث فى ذاته عاجز عن الفعل ، وهو لا يفعل إلا إذا وجدت حركة بين عنصرين من عناصره لإنتاج العنصر الثالث ، وهذه الحركة هى التى سماها نكاحًا .

(١١) « وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل . . . نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته » .

استمر فى تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة ، لأن كلا منهما مظهر للصلة بين الأصل وفرعه . والمرأة أقل درجة من الرجل . قال تعالى : « وللرجال عليهن درجة » (سورة البقرة آية ٢٢٨) . وكذلك الخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق فى ذاته . والظاهر أنه لا يريد « بالمخلوق على الصورة » الإنسان الذى قال إن الله خلقه على صورته ، بل العالم الأكبر . فبالرغم من أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كالاته الأسمائية والصفاتية ، لا يزال فى المرتبة ، لا فى الحقيقة ، دون الحق متميزاً عنه . فإن الحق من حيث ذاته واجب الوجود لذاته غنى عن العالمين ، أى غنى عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجى ، فى حين

أن العالم الذى هو ظل الحق مفتقر إليه فى وجوده ، وفى كل ما هو ظاهر فيه من صفات . والغنى له الأولوية على الفقر ، كما أن له صفة الفاعلية ، وللمفتقر المفعولية . وقد سبق أن قال: إن المؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله ، وإن المؤثر فيه بكل وجه ، وعلى كل حال ، وفى كل حضرة هو العالم^(١) . وإذا كان لنا أن ننسب إلى العالم صفة الفاعلية استناداً إلى ما ندركه فيه من الملل والمولات ، فلا بد من وصف فاعليته بأنها فاعلية ثانوية، تميزاً لها عن الفاعلية الأولية التى للحق وحده .

(١٢) « فأعطى كلّ ذى حق حقه كلّ عارف » .

قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله ، الواقف على أسرار حقيقة الوجود ، يعطى كلاً من الحق والخلق حقه ، ويميز بينهما على نحو ما بيناه فى التعليق السابق : أى يميز بين ما له وجوب الوجود والنّزى المطلق عن العالمين ، وما له إمكان الوجود والانتقار المطلق . وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطى كل موجود من الموجودات نصيبه من الحق كما يعطيه نصيبه من الخلق ، أى يدرك فى كل موجود أنه حق وخلق معاً : حق من حيث عينه وأصله، وخلق من حيث صورته .

(١٣) « وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحمانى . . . إلى قوله : سرمان

آخر » .

سبق أن ذكرنا فى الفص العيسوى أن الطبيعة نسبتها إلى النفس الرحمانى، نسبة الصور النوعية إلى الشئ الظاهرة فيه . وقوله « على الحقيقة » إشارة إلى أن العقل وإن كان يميز بين الشئ وصورته النوعية ، إلا أنها فى الحقيقة عين ذلك الشئ . والنفس الرحمانى (أو الطبيعة) على هذا التفسير ، هو الجوهر الذى تفتحت فيه صور الوجود المادى والروحى : سماه النفس الرحمانى ، من قوله تعالى : « ونفخت

(١) راجع الفص الثانى والعشرين ، التعليق الخامس .

فيه من روحى « . والنفخ خروج النفس من النافخ ، فكأنه أخذ ما ذكر في القرآن عن خلق آدم ، رمزاً على خلق العالم بأسره . وسماه «طبيعة» إشارة إلى أنه هو الموجود بالفعل في العالم المادى والروحى . وقد تفتحت في الطبيعة صور العالم بواسطة النفخ الإلهى الذى سرى في الوجود ، فظهرت الأجسام الطبيعية في العالم المادى ، عند ما سرى النفخ في الجوهر الهىولانى القابل للصور الجسمانية . وكذلك ظهرت الأرواح النورية التى هى المجرديات ، بسرمان النفخة في الجواهر الروحانية كلها ، وظهرت الأعراض - التى يظهر أنه يقصد بها الصفات - بسرمان النفخة الإلهية في الطبيعة المرضية التى هى مظهر التجلى الإلهى . وهو يفرق بين نوعين من السريان : سريان النفخة الإلهية في عالم الأجسام ، وسريانها في عالم الأرواح والأعراض ، لأن الأول يعمل في جوهر هىولانى مادى ، والثانى في جوهر غير مادى .

(١٤) « ثم إنه عليه السلام غلب في هذا الخبر التأييد على التذكير . . . إلى

قوله : والعللة مؤنثة » .

في هذه الفقرة الطويلة يحاول ابن عربى أن يثبت أهمية التأييد ومنزلته في الوجود بطرق مختلفة ، بعضها لفظى وبعضها غير لفظى . وليس دفاعه عن التأييد في الحقيقة دفاعاً عن النبي الذى روى عنه حبه للنساء ، ولا تبريراً لقوله « ثلاث » بدلاً من « ثلاثة » في الحديث « حبيب إلى من دنيا كم ثلاث » ، وإنما هو دفاع عن أفكاره التى أخذ في شرحها منذ ابتداء القصة : أعنى المرأة من حيث هى صورة للرجل مشابهة للإنسان الذى هو صورة الحق؛ والمرأة من حيث هى أكل مجلى للحق؛ والمرأة من حيث هى رمز لكل محبوب الخ . أما ما يذكره في هذه الفقرة فليس إلا مباحكات لفظية لا طائل تحتها في ذاتها ، وإن كانت لها دلالتها على المعانى التى أسلفنا ذكرها . وهالك خلاصة ما قال : قال النبي عليه الصلاة والسلام « حبيب إلى من دنيا كم ثلاث : النساء والطيب وجملت قره عيني في الصلاة » . لم يقل ثلاثة مع أنه

ذكر الطيب وهو مذكر ، ومن عادة العرب تغليب المذكر على المؤنث مهما يكن عدد الذكور. فكان المنتظر أن يقول «ثلاثة» ويغلب المذكر على المؤنث ، فيأتي بتمييز للمعد على عكس المعدود . ولكنه لم يفعل ، بل غلب التأنيث على التذكير لحكمة أرادها. ويرى ابن عربي أن النبي عليه الصلاة والسلام أشار بذلك إلى أهمية التأنيث ، وأنه أصل كل شيء ، والعلّة في وجود كل شيء . ألا ترى أنه مهما كانت وجهة نظرك في خلق العالم ، فإنك منته لا محالة إلى لفظ مؤنث يفسر لك أصله وسبب وجوده؟ فإن قلت إن أصل الوجود «الذات الإلهية» ، أو أن الظاهر في الوجود «الصفات الإلهية» ، أو أن الذي أظهر الوجود «القدرة الإلهية» ، أو وصفت الله بأنه «علة الوجود» و «حقيقته» وما إلى ذلك، فإنك تستعمل في كل حالة كلمة مؤنثة . ويشير ابن عربي بمجموعة الألفاظ المؤنثة التي أوردتها إلى رأى الأشاعرة القائلين بأن سبب وجود الخلق «القدرة الإلهية» ناظرين إلى القدرة ، وسائر الصفات على أنها أمور مغايرة للذات الإلهية ، وإلى مذهب الحكماء الذين اتبعهم المعتزلة في قولهم إن الذات عين الصفة ؛ وإلى مذهب من يرى أن الذات الإلهية من حيث هي : أى من غير اعتبار لأية صفة: هى علة وجود العالم . ومهما يكن المذهب الذى تأخذ به فى أصل الوجود وخلقّه ، فإن الكلمات التى تعبّر بها عن ذلك مؤنثة .

(١٥) « ولما خلق عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة فأعطاه رتبة الفاعلية فى عالم الأنفاس » .

أى ولما خلق محمد عليه السلام (أو بالأحرى الروح الحمدي) وقف من الحق موقف العبودية المحضّة ، أى موقف الانفعال المحض لأنه الصورة الأولى للحق ، والصورة محل الانفعال كما أسلفنا . ولكنه أعطى القوة على الفعل لما أوجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها ، كما جاء فى الحديث الذى يروونه من « أن الله لما خلق العقل قال : أقبل فأقبل ، ثم قال : أدبر فأدبر ، فقال وعزى وجلالى ! بك آخذ

وبك أعطى وبك أمنع وبك أعاقب الخ ». هكذا يقول القيصري (شرح الفصوص ص ٣٠٥). ومعناه أن ابن عربي يقصد بالروح المحمدي العقل الذي اعتبره أفلوطين أول الفيوضات التي ظهرت عن « الواحد » ، أو شيئاً قريباً من ذلك . ونحن نعلم أن كلاً من الفيوضات الأفلوطينية له ناحيتان : ناحية الانفعال (وهي التي عبر عنها ابن عربي بالمبودية) من حيث صلته بما فوقه الذي فاض عنه ، وناحية الفعل من حيث صلته بما تحته مما فاض عنه . إلا أن ابن عربي لا يدين بمذهب الفيوضات كما يدين أفلوطين ، فإن العقل الأول والنفس الكلية وما إلى ذلك من الفيوضات ليست وجودات مستقلة كل منها عن الآخر وعن الواحد الحق ، لا يلحق آخرها بأولها ولا يتصل به . ولكنه بالرغم من استعمال اصطلاحات أفلوطين ، يفهم هذه الفيوضات ، على أنها مجالي مختلفة للحقيقة الوجودية الواحدة ، منظوراً إليها من جهات تختلف كل منها عن الأخرى . فالعقل الأول أو الروح المحمدي هو الحق ذاته متجلياً في صورة خاصة ، وكذلك النفس الكلية . بل كذلك كل مظهر من مظاهر الوجود . وكل واحد من هذه المجالي أو المظاهر له صفة المبودية : أي صفة الخلق والانفعال ؛ وله أيضاً صفة الربوبية ، أي صفة الحق والفعل . أما قوله فأعطاء رتبة التفاعلية في عالم الأنفاس ، فإما أن يكون المقصود به أنه خلق من روحه جميع الأرواح الأخرى فعبّر عن الأرواح بالأنفاس ، أو يكون معناه أن بواسطته خلق جميع الكلمات الوجودية . وعبّر عن « الكلمات » بالأنفاس لأن الكلمات مظاهر الأنفاس . وقد غلب على ابن عربي استعمال كلمة « الكلمات » مرادفة لكلمة « الموجودات » استناداً إلى قوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مداداً » (الكهف آية ١٠٩) ، كما غلب عليه تسمية الوجود في صورته الأولى قبل أن تتفتح فيه أعيان الممكنات ، بالنفس الرحمانى . وكثيراً ما سمي العالم بالعرش

وعبر عن ظهور الحق في صورة العالم باستواء الرحمن على العرش . وهو لا يقصد بالرحمن إلا معطى الوجود ، ولا بالرحمة إلا الوجود الذي فاض من واهب الوجود على جميع الخلق^(١) .

(١٦) « وقد جعل الطيب تعالى في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال الخبيثات للخبيثين ... والطيبات للطيبين » .

ذكر « الطيب » وهوناني الأشياء الثلاثة التي حببت إلى النبي ، وفسره بأنه عرف الوجود، راحة التكوين . ولكنه كما دته في الانتقال من مسألة إلى أخرى لمناسبة لفظية بين المسئلين، ترك « الطيب » وأخذ يتكلم عن الطيب الذي هو ضد الخبيث . بل استعمل الكلمتين على سبيل الترادف . قال إن الله ذكر الطيب (ولا يقصد به إلا مادة ط ي ب) في قصة عائشة وبراءتها، عند ما أشار إلى الالتحام النكاحي بين الرجل والمرأة . وإن الله هيأه بحيث يكون بين الطيبات والطيبين والخبيثات والخبيثين . فقوله « جعل الطيب » أى استعمله أو ذكره ، وقوله « في الالتحام النكاحي » صفة للطيب ، وقوله في براءة عائشة مفعول ثان لجعل . ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين ، لزم طيب من اختص به في الالتحام النكاحي ، وانتفاء الخبث عنها بشهادة الله ببراءتها .

والظاهر أنه يعقد صلة بين الطيب (الذي هو ضد الخبيث) والطيب الذي هو الرائحة ، على أساس أن الطيب صفة للذات، والذات الطيبة لا يصدر عنها إلا الطيب من الأقوال . والأقوال أنفاس والأنفاس روائح أو الروائح أنفاس . وهذه صلة بعيدة جداً ، ولكنها تمثل التواء ابن عربي أحياناً في معالجة المسائل . والحقيقة أنه أراد أن ينتقل من الكلام عن الطيب إلى الكلام عن الطيب من الأشياء والأفعال ،

(١) راجع ما ذكرناه في الرحمة وفي قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء » في الفص

السادس عشر ، التعليق الثالث ؛ والفص الحادى والعشرين ، التعليق الثانى والثالث .

أى الكلام فى مسألة الحسن والقبح ، والخير والشر ، فربط المسئلتين بهذا الرباط اللفظى السقيم .

(١٧) « فما حُبِّبَ إلى رسول الله إلا الطَّيِّبُ من كلِّ شيءٍ ، وما ثمَّ إلا هو . »
صرح هنا بأنه يستعمل كلمة الطَّيِّب مرادفة لكلمة الطَّيِّبُ لأنه بصدد الكلام عن مسألة الخير والشر ، وما يحدد وما يذم من الأشياء والأفعال . فالذى حُبِّبَ إلى رسول الله لم يكن طيِّب الروائح ، بل طيِّب الأخلاق والأفعال والأشياء . أما قوله : « وما ثمَّ إلا هو » فإشارة إلى مذهبه فى طبيعة الوجود وأنه خيرٌ على الإطلاق . وخلاصة هذا المذهب أن الوجود من حيث هو ، خير لا شر فيه ؛ وحسنٌ لا قبح فيه . وأننا لا نصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف ، إلا الأمر عرضى . وقد حصر هذه الأمور المرضية فى خمسة هى : أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح ، أو يكون لمخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع ، أو لعدم موافقته للغرض ، أو الشرع ، أو لقصوره عن درجة كمال مطلوب .

فالأشياء فى ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تلحق بها لأمر عارضة ، خارجة عن ذاتها . كالثوم الذى ذكره : فإنه فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم ، وإنما يكرهه ويندمه من يتأذى برائحته .

فحُبِّبَ إلى الرسول الطَّيِّب : أى الطَّيِّبُ من كلِّ شيءٍ ، ولكن ما ثمَّ فى الوجود إلا الطَّيِّبُ ، أى ما ثمَّ فى الوجود إلا الخير : لأن الوجود نفسُ الرحمن الذى هو الخير فى ذاته ، ولأن الخير مرادف للوجود ، والشر مرادف للعدم ؛ فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خيرٌ .

(١٨) « وهل يتصوَّر أن يوجد فى العالم مزاج لا يجد إلا الطيب . . . فإننا ما وجدناه فى الأصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق . »

ذكرنا في التعليق السابق رأيه في أن الوجود بأسره خيرٌ في ذاته : فإن حكم على شيء فيه بأنه شر ، فذاك من قبيل العرض الصرف . وذكرنا أن المستويات التي يحكم على الأشياء بأنها شر بالقياس إليها ، هي العرف والطبع والفرض والشرع ودرجة من الكمال المطلوبة . وكل هذه أمور متغلغلة في العالم ، في نظامه الطبيعي والاجتماعي . فلا عجب إذن ألا يوجد موجود لا يعرف إلا الخير ، ولا يجد إلا الطيب في كل شيء لأنه لا محالة واجد شيئاً لا يلائم طبعه أو غرضه ، أو لا يتفق مع عرفه أو شرعه . بل إن الأصل الذي ظهر عنه العالم - وهو الحق - يعرف الخير كما يعرف الشر، ويدرك الطيب كما يدرك الخبيث . فليست طبيعته قاصرة على إدراك الخير ونحوه ، ولا على اعتبار الوجود بأسره خيراً لا شر فيه . يدل على ذلك أنه وصف نفسه بأنه يجب ويكره ويمدّب ويثيب : أي يفرق بين الطيب والخبيث ، إذ ليس الطيب إلا ما يجب وإيس الخبيث إلا ما يكره . وقد يبدو لأول وهلة أن هناك تعارضاً بين هذا القول وبين ما ذكرناه في التعليق السابق ، من أن الوجود في ذاته خيرٌ محض في نظر الحق . والواقع أنه لا تعارض بينهما ، لأن الحق الذي يجب ويكره ، ويمدّب ويثيب ، هو الحق من حيث صلته بالعالم ، لا الحق من حيث هو في ذاته ، فإنه من هذه الحيثية الأخيرة خيرٌ محض ، لا يرى في الوجود إلا خيراً . أما من الحيثية الأولى فقد ظهر برحمته في كل شيء ، لا فرق في ذلك بين الخبيث والطيب ، وهما معنيان يدركهما العباد في الوجود فيخاطبهم الحق بهما حسب إدراكهم . والعالم على صورة الحق ، فلا بد له من أن يجب ويكره كذلك : أي يدرك الخير والشر . أما من يدعى من الناس أنه لا يدرك إلا الخير ، فذلك لأنه شغل بالخير عما عداه ، فظن أنه لا يوجد في الوجود إلا هو .

(١٩) « وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة . . . إلى قوله : في

الفتوحات المكية » .

لعل من الغريب أن يتكلم في الصلاة رجل يقول بوحدة الوجود ، أو أن يتكلم في أى نوع آخر من أنواع العبادة تتمثل فيه الصلة بين العبد وربّه . ولكن ذلك ليس بغريب على ابن عربى الذى لم يفقد عاطفته الدينية ، على الرغم من قوله الصريح بوحدة الحق والخلق ، والرب والعبد ، وإن كان يكيّف العبادة تكليفاً آخر يخرج بها عن مألوف معناها ، وينتهى بها إلى حال عميق من أحوال الاتصال الصوفى بالله . وفيما يذكره عن الصلاة فى هذا الفصل مثال رائع لإظهار العاطفة الدينية التى لم تتمكن وحدة الوجود من إطفاء جذوتها فى قلب ذلك الرجل ، ولكيفية فهمه العبادة فهما صوفياً .

أخص جزء من الصلاة فى نظره ذكر الله ، بل ذكر الله على نحو خاص : أى المناجاة بين الحق وبين العبد الذى هو مجلاه ومظهره . قال تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » (العنكبوت آية ٤٥) . يقول ابن عربى : ولذكر الله أكبر ، أى أكبر ما فى الصلاة باعتباره جزءاً منها . ولكن الذكر فى الصلاة ليس قاصراً على ذكر العبد لربه ، بل يشمل ذكر الله للعبد أيضاً ، وذلك بإجابته سؤال العبد . وقد ذكر هذا المعنى فيما بعد بقوله : « ولد ذكر الله أكبر معنى فيها (أى فى الصلاة) أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سؤاله » . يأخذ بعد ذلك فى شرح هذه المناجاة بين العبد وربّه وهى لا تعدو التأمّل فى صفات الحق والخلق ، وإعطاء كل منهما حقه : فإن للرب صفات يختلف بها عن العبد ، وللعبد صفات تميز بينه وبين الرب . ولذا قسم « فاتحة الكتاب » التى يمدّها أعظم جزء من أجزاء الصلاة إلى ثلاثة أقسام : الأول خاص بالله ، والثالث خاص بالعبد ، والثانى مشترك بينهما . وفسر هذه السورة على أنها مناجاة بين المحب والمحبوب ، أولها مجالسة وحديث مع الحق ، ووسطها تحمّل له فى قبلة المصلى ، وآخرها شهود ورؤية للحق فى عين قلب

عبده ، وسماعه صوت الحق يدوى فى كل مكان ، واستيلاء المحبوب على قلب المحب بحيث لا يرى ولا يسمع غيره كما يقول بعضهم :

إذا ما تجلى لى فكلى نواظر وإن هو ناجى فكلى مسامع

فالقسم الأول من «الفاتحة» مجموعة صفات خاصة ، يتصف بها الحق وحده : أى الحق من حيث هو معبود ، لا من حيث هو فى ذاته . فهو الله ، الرحمن الرحيم ، رب العالمين ، مالك يوم الدين . والمعبود إذ يقرؤها يذكر اسم الله ويحمده ، ويثنى عليه ويمجده ، ويفوض الأمر إليه ، ويعترف بافتقاره إليه . والقسم الثانى قوله : «إياك نعبد . وإياك نستعين» . يقول ابن عربى إن الله يقول عند سماع هذه الآية من العبد «هذه بنى وبين عبدى» أى مشتركة بينى وبين عبدى ، إذ العبادة مشاركة واتصال بين العابد والمعبود : لأنها ليست فعلاً من جانب واحد ، بل هى حال ، بالمعنى الصوفى ، يتحقق فيها العابد بوحده الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العابد معبوداً والمعبود عابداً . ولعل هذه الحال هى التى أشار إليها ابن عربى فى قوله :

فيحمدنى وأحمده ويمبدينى وأعبدته^(١)

والقسم الثالث هو من قوله تعالى : «إهدنا الصراط المستقيم» إلى آخر السورة . وهو يعبر عن صفة العبودية المحضة الخاصة بالعبد ، أى افتقاره إلى الهداية إلى الصراط المستقيم . وإذا فسرنا الصراط المستقيم كما فسره فى فص هود وغيره بأنه صراط الوجود الذى يسير عليه كل شئ ، ظهر معنى العبودية والافتقار ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى الخلق أجمع . إذ الخلق من حيث إن له صفة الإيمان مفتقر إلى الحق الذى يمنحه الوجود ، فكأنه يتوجه إليه على الدوام ، ويسأله بلسال حال افتقاره أن يمنحه الوجود ويهديه إلى صراطه .

(١) راجع القص الخامس .

فإذا انتهت هذه المناجاة وصدق فيها العبد وكان حاضر القلب مع ربه ، رآه : أى تجلى له فى قلبه . فإن من لم يظفر برؤيته فى عين بصيرته يحاول أن يتمثله فى قلبه عند مناجاته . قال عليه السلام : « اعبد الله كأنك تراه » . ومن لم يظفر برؤية الحق فى صلاته لم يبلغ الناية منها ، ولا كانت له قررة العين التى أشار إليها النبي فى حديثه : « وجعلت قررة عينى فى الصلاة » . ومن لم يحضر فى الصلاة مع ربه ، فليس بمصلٍّ أصلاً . فأكل أنواع الصلاة ما كان فيها حضور للعبد مع ربه ، وحصلت له فيها الرؤية والسمع ، فكان صاحبها ممن « ألقى السمع وهو شهيد » . وإذا وصل العبد إلى هذا المقام غاب عن نفسه ، وعن كل ما سوى الله ، وذلك هو الفناء الصوفى . وإلى هذا المعنى أشار بقوله : « وما ثم عبادة تمنع من التصرف فى غيرها سوى الصلاة » . وهو أيضاً المقام الذى لا تصدر فيه عن العبد فاحشة : أى ما يسعى فاحشة ، لأن العبد فى مقام لا يخاطب فيه بالتكاليف التى تفرق بين الطاعة والمعصية ؛ إذ يتحقق العابد فى هذا المقام بأن الأفعال كلها لله وأنه ليس له من الأمر شيء ، بل ليس له من الوجود حظ . وهذا هو تأويل أصحاب وحدة الوجود لقوله تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » (المنكوبت آية ٤٥) .

(٢٠) « وليس إلا مشاهدة المحبوب التى تقر بها عين المحب : من الاستقرار الخ » .
قرت العين تَقَرَّ بالفتح والكسر قرّة وقروراً بردت وانقطع بكاؤها ، أو رأت ما كانت متشوقة إليه ، وقر بالمكان يَقرُّ بالفتح والكسر أيضاً قراراً وقروراً وقررة ثبتت وسكن به كاستقر . وقولهم كذا من الأشياء قررة العين مراعى فيه المعنى الأول دون الثانى . واكن ابن عربى فسر كلمة « قررة » الواردة فى الحديث : « وجعلت قررة عينى فى الصلاة » بالمعنى الثانى أى من الاستقرار ، فأصبح معنى الحديث : وجعلت عينى مستقرة فى الصلاة لا تتحول عن المحبوب الذى أشاهده فيها ولا ترى غيره لانتفاء وجود ذلك الغير . وقوله : « فلا تنظر معه إلى شيء غيره فى شيء ، وفى غير شيء » .

معناه فلا ترى العين غيره في أى وجود آخر ، متميناً كان ذلك الوجود (وهو ما يسميه شيئاً) أو غير متمين (غير شىء) .

(٢١) « ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى . . . إلى قوله : هو المتأخر عن السابق في الحلبة » .

يريد بذلك أن كلمة « الصلاة » تقال بالاشتراك على أكثر من معنى واحد ككلمة « العين » التي تطلق على العين المبصرة ، وعين الماء والذهب ، وغير ذلك . وقد ذكر أحد معاني الصلاة في الفقرات السابقة ، ويريد الآن شرح معنى آخر (وهو الذى يسميه قسمة أخرى) هو صلاة الله على العبد . فإن الله تعالى أخبرنا أنه يصلى علينا في قوله : « هو الذى يصلى عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور » (الأحزاب آية ٤٣) . وهنا يتلاعب ابن عربى بالألفاظ مرة أخرى ، فيستعمل كلمة « المصلى » بمعنى المتأخر عن السابق ، كما تصف الجواد المتأخر في السابق بأنه المصلى ، وتصف الأول الفائز بأنه المجلى . فيقول إن الله يصلى عليكم (على الخلق) أى يتجلى لكم باسمه الآخر ، فيتأخر وجوده من حيث هو إله مخلوق في اعتقاد العبد عن وجود العبد نفسه . فالحق المصلى علينا هو الحق المتأخر في الوجود ، أى الإله المعتقد فيه الذى يتجلى في قلوب العباد فيما لا يتناهى من الصور بحسب استعداداتهم . فإذا صلينا نحن كان لنا الاسم « الآخر » ، أى فإذا نظرنا إلى الحق اعتبرنا وجودنا متأخراً عن وجوده ، واتصفنا بالاسم الآخر الذى وصفناه به في الاعتبار الأول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه يستعمل كلمة « المجلى » المقابلة للمصلى بمعنى التجلى ، أى الظاهر؛ فيزيد الأمر تمقيداً . ولكن خلاصة كلامه أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا أولاً ، وإلى الحق ثانياً ، أتى الحق متأخراً في الوجود عن وجودنا ، لأنه يأتى لنا في صور اعتقاداتنا ، فننظر إليه في مرآة نفوسنا . وهذا معنى كونه مصلياً ، ومعنى تجليه لنا بالاسم الآخر . ولكننا إذا نظرنا إليه أولاً ، وإلى أنفسنا ثانياً ، كانت نظرنا إليه من حيث هو

ذات واحدة مطلقة ، متجلية في كل صورة من صور الوجود - وهذا هو الإله الحقيقي . والأول الإله المخلوق في الاعتقاد . في هذه الحالة نكون نحن المصلين أى التأخرين في الوجود ، ويحق لنا الانصاف بالاسم الآخر .

(٢٢) « وقوله : « كل قد علم صلانه وتسيبجه » أى رتبته في التأخر » .

ذكرنا في التعليق السابق ما يقصده من تأخر العبد في الصلاة . ولما أراد أن يجد لأفكاره مستنداً من القرآن ذكر الآية : « كل قد علم صلانه وتسيبجه » (سورة النور آية ٤١) . أما الصلاة فقد عرفنا رأيه فيها ، وأما التسيبج فيقصد به تنزيه الحق عن صفات الخلق . ولكن لما كان الحق المنزه هو الحق المخلوق في الاعتقاد ، وكان تنزيهه متوقفاً على درجة استعداد كل فرد ؛ لأن كل فرد يسبح الحق وينزهه بمقتضى الصورة الخاصة التى تجلى له فيها فى قلبه ، اختلفت درجات التنزيه اختلافاً بيناً باختلاف أصحاب المعتقدات واختلاف صور الاعتقاد . ولهذا يذم بعضهم بعضاً ، وينكر بعضهم إله بعض . ولو عرفوا أن الحق المخلوق فى الاعتقاد يتلون بلون المعتقد كما يتلون الماء بلون إنائه ، وهو ما أشار إليه الجنيد عند ما سئل عن المعرفة بالله . لو عرفوا ذلك لأفرو جميع صور الاعتقاد من حيث إنها صور للواحد الحق المتجلي فيها جميعاً . قال ابن عربى يشير إلى هذا المعنى :

عقد الخلائق فى الإله عقائدأ وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

وإذا كان الأمر كذلك : أى إذا كان كل فرد ينزه إله معتقده ويسبجه ، وإله الاعتقاد من صنع المعتقد كما ذكرنا ؛ وإذا كان الثناء على الصنعة ثناء فى الحقيقة على الصانع : أقول إذا كان كل هذا ، لزم أن يكون تسيبج العبد لربه تسيبجاً لنفسه . وإلى هذا أشار فيما بعد بقوله : « وثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها فى قوله : « وإن من شئ إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشئ . هذه جرأة غريبة فى فهم القرآن ، ولكنها نتيجة منطقية لمذهب رجل يقول بوحدة الوجود . إن الحق

الذى نَزَّهَ وَيُسَبَّهَ، ويوصف بكيت وكيت من الصفات، ويُعَلَّم وَيُجْهَل، ويعرف وينكر، ليس هو الحق في ذاته ، وإنما هو حقيقة معقولة حققها كل منا في نفسه ، بحسب استعداده ، وبحسب تكوينه العقلي والروحي . أما الحق في ذاته فيتعالى عن كل تنزيه وتشبيه ووصف ومعرفة .

ويختم ابن عربي هذا الفصل، كما يختم كتابه كله، بهذه العبارة القصيرة التي تلخص هذه المسألة، بل تلخص مذهبه بأكمله وهي : « فَإِنَّ إِلَهَ الْمُتَقَدِّدَاتِ تَأْخُذُهُ الْحُدُودُ (أى يمكن حده وتمريفه وتصوره ومعرفته) . وهو الإله الذى فى قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسمه شئ ، لأنه عين الأشياء وعين نفسه » .

فهرس التعليقات

	الصفحة
التعليقات على فآحة الكتاب	٣ - ٥
» » النص الأول	٦ - ١٩
» » الثاني	٢٠ - ٣٠
» » الثالث	٣١ - ٤٣
» » الرابع	٤٤ - ٥٦
» » الخامس	٥٧ - ٦٩
» » السادس	٧٠ - ٨٤
» » السابع	٨٥ - ٩٦
» » الثامن	٩٧ - ١٠٤
» » التاسع	١٠٥ - ١١٨
» » العاشر	١١٩ - ١٣٠
» » الحادى عشر	١٣١ - ١٣٨
» » الثانى عشر	١٣٩ - ١٥٤
» » الثالث عشر	١٥٥ - ١٦٢
» » الرابع عشر	١٦٣ - ١٧٥
» » الخامس عشر	١٧٦ - ٢٠٣
» » السادس عشر	٢٠٤ - ٢٢٠
» » السابع عشر	٢٢١ - ٢٣٠

	الصفحة
التعليقات على الفص الثامن عشر	٢٣٣ — ٢٣١
» » » التاسع عشر	٢٤٠ — ٢٣٤
» » » العشرين	٢٤٢ — ٢٤١
» » » الحادى والعشرين	٢٥٦ — ٢٤٣
» » » الثانى والعشرين	٢٧٥ — ٢٥٧
» » » الثالث والعشرين	٢٨٣ — ٢٧٦
» » » الرابع والعشرين	٢٩٠ — ٢٨٤
» » » الخامس والعشرين	٣١٦ — ٢٩١
» » » السادس والعشرين	٣١٨ — ٣١٧
» » » السابع والعشرين	٣٤٦ — ٣١٩
