⟨⌈ ℘⟨∩ ⟨∏⇑⟨∩

⎨⇒⎨®⎨⇑∩⊇⎨©⟨∩ ∇⌈∏⊇⟨∩
⎨∪∇∨ ™∪∩ ∉™∨ ⊃⎨∑⌈⟨℘⟨⟨

ويحتوي على :

أولاً : مراتب الذات الإلهية عند ابن عربي من الناحية الميتافيزيقية

ثانياً : التوحيد وأنواعه عند ابن عربي

ثالثاً : الصفات الإلهية عند ابن عربي

رابعاً : أمثلة لصفات الحق

خامساً : الشبيه والتنزيه (المحايثة والتسامي) عند ابن عربي

سادساً : أ – مراتب الوجود عند ابن عربي
ب– الممكن والأعيان الثابتة عند ابن عربي
جـ– مكانة الأعيان الثابتة عند ابن عربي
د – الأعيان الثابتة عند ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة

سابعاً : الخلق والجود الإلهي

ثامناً : الجواهر وخصائصها الذاتية

تاسعاً : النور والظلام عند ابن عربي

عاشراً : ميتافيزيقا الجوهر عند ابن عربي

تمهيـــد :

بداية .. عند الحديث عن الألوهية عند " ابن عربي " يجب أن نتطرق إلى رؤية " ابن عربي " للذات الإلهية[1] التي هي تمثل لديه ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : " الأحدية[2] " وهي مرتبة الذات .

المرتبة الثانية : " الواحدية " التي تتجلى فيها الذات في مجالي : الأسماء ، والصفات . والعالم هو ذلك المجلى الذى تتجلى فيه تلك الذات من خلال أسمائها وصفاتها .

والمرتبة الثالثة : هي مرتبة " الشهود " أى شهود الحق في قلب الصوفي ، حيث تمحى الكثرة وتتجلى الوحدة ، ويفنى المتناهي في اللامتناهي .

وأما " الألوهية " فهي مرتبة ذاتية للحق وهي أحدية جمع الجمع أى جمع جميع النسب الأسمائية من حيث معقوليتها وخصوصيتها .

(2) الأحدية : هي اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الأسماء والصفات والنسب والتعينات[3] .

فرق فيها القونوي بين " الأحدية الذاتية " التي تطلق على الحق المطلق ، وبين "الوحدانية" التي تطلق على الواحد والكثير ، وتلك المرتبة أطلق عليها القونوي مرتبة " أحدية الجمع " التي تجمع بين الحق والخلق معاً[4] .

(3) العالم[5] : هو الظل الثاني وليس إلا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات ، والعالم هو كل ما سوى الله من الموجودات .

ولذلك نرى أن " ابن عربي " يفرق في الذات الإلهية بين الرب والإله ، فالربوبية صفة لله من حيث كونه رباً يُدعى ويستغاث به من حيث أفعاله وآثاره في الإنسان والعالم ، أما الألوهية فهي صفة لله من حيث كونه إلهاً يعبد ويقدس ، وأخص صفة من صفات الربوبية فيما يرى " ابن عربي " أن الرب مسئول والمربوب سائل ، وأخص صفات الألوهية أن الإله معبود والعبد

---

[1] الذات : ذات الشئ نفسه وعينه ، والذات أعم من الشخص ، لأن الشخص تطلق على من يقوم بنفسه .
انظر : الكمشخانوى . جامع الأصول ، ص 29 .
الإلهية : تعني ظهور النسب واللوازم والعوارض بالفعل في جميع الحضرات الإلهية .
انظر : الكمشخانوي . جامع الأصول ، ص 32 .

[2] الأحدية : هي اسم الذات باعتبار انتفاء تعدد الأسماء والصفات والنسب . انظر الكمشخانوى . جامع الأصول ، ص 22.

[3] انظر : ضياء الدين الكمشخانوى ، جامع الأصول ، القاهرة ، عام 1328هـ ، ص 91 .

[4] انظر : صدر الدين القونوي ، النصوص في تحقيق الطور المخصوص ، جامعة المنصورة ، عام 1989م ، ص 33 .

[5] العالم : هو الظل الثاني وليس إلا وجود الحق الظاهر بصور الممكنات .
انظر : على بن محمد الجرجانى ، التعريفات ، القاهرة ، عام 1938م ، ص 32 .

عابد ، فالرب صفة من صفات الحق ، ولهذا يطلعه على الأسماء الإلهية ، أما الله فيطلق على الذات العلية متصفة بجميع الصفات دائمة التلوين والتغيير ، لأن الله دائم التجلي[1] ، أما الربوبية فلا تغيير فيها[2] .

ويطلعنا الدكتور أبو العلا عفيفى على أن " ابن عربي " كان مفرقاً للذات الإلهية من حيث الذات الإلهية المعراة عن النسبة الوجودية وعن الإدراك فهي ليست إلهاً ، لأن الألوهية تقتضي المألوهية ، وبين الذات المتصفة بالصفات التي كون الحق متجلياً لها ؛ ولذلك يطلق ابن عربي " الأحدية " على الذات المجردة من الصفات والأفعال ، ويستعمل الواحدية للتعبير عن الذات التي هي المتصفة بالأسماء والصفات ، وهي حضرة الأعيان الثابتة[3] التي تجلى فيها الحق بعلمه في صور أعيان الممكنات الثابتة .

ويشير " ابن عربي " إلي الأحدية بقوله : " اعلموا وفقكم الله أن (الهو) كناية عن الأحدية ولهذا قيل في النسب الإلهي (قل هو الله أحد) فهي الذات المطلقة ، ويقع التنزيه على الذات المطلقة بالهو "[4].

ومما سبق يمكن الحديث عن الأحدية عند " ابن عربي " باعتبارها موطن الأحد القائم عليه حجاب العزة ، لا يُرفع أبداً ولا يراه في أحديته سواه ، ولأن الإنسان أكمل المخلوقات فهو مخلوق على الوحدانية لا على الأحدية ، لأن الأحدية تعني الإطلاق وعدم التحديد ، وهذا لا يصح على الإنسان ؛ لأنه مخلوق ناقص متناهي ، فالوحدانية لا تناهض الأحدية ؛ لذلك فالواحد لا يناهض الأحد لأنه ليس بقوة أحد .

ويرى الشعرانى أن " ابن عربي " في حديثه عن الأحدية : اعتبر أنه لا يصح للعبد أن يعبد الله من حيث أحديته ذوقاً ، لأن الأحدية تمحي وجود العابد ، فكأن الحق يقول : اعبدوني

---

[1] التجلي عند الصوفية : هو ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب .
انظر : على بن محمد لجرجانى ، التعريفات ، ص 21 .
* كما تحدث الكمشخانوي عن التجلي بأنواعه الثلاثة :
- التجلي الذاتي : تجلى الذات وحدها لذاتها .
- التجلي الآني : هو الذى تظهر به أعيان الممكنات الثابتة .
- التجلي الشهودي : هو ظهور الوجود المسمى بالنور ، وهو ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان .

[2] انظر : ضياء الدين الكمشخانوى ، جامع الأصول ، ص 96 .

[3] العين الثابتة : هي حقيقة الممكنات في علم الحق وهي صور لحقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية وهي أزلية أبدية .
انظر : على بن محمد الجرجانى ، التعريفات ، ص 19 .

[4] ابن عربي (محي الدين) : التنزيلات الإلهية في الأحكام الليلية ، مطبعة المنيرة ، القاهرة ، عام 1954 م ، ص 16 .

من حيث ربوبيتي ، فإن الربوبية هي التي تعرفونها ، فما صح لأحد أن يتعلق إلا بها، ولأن الأحدية تمحق الأغيار فلا يمكن الاقتراب منها[1].

ويذهب الدكتور عفيفى إلى أن الذات المطلقة هي مرتبة الأحدية ، وتلك المرتبة الوجود المطلق وهو لا سبيل لنا لمعرفته ، ولا معرفة الذات نفسها ، فهي مرتبة الشيئية المطلقة التي تعتبر سائر الموجودات مظاهر لها ، وكان أول مجلى للذات الإلهية في ذاتها هو " الفيض الأقدس "[2] وهو ظهورها لذاتها ، وأما عن ظهور الذات الإلهية المتصفة بالأسماء والصفات باعتبارها إضافات ونسب فذلك هو " الفيض المقدس[3] "[4].

ويرى الدكتور أبو العلا عفيفى ، أن الصفة الأساسية للوجود الحق عند " ابن عربي " هي " الوَحَدة " فمن قال بالكثرة نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها في العالم من خلال الأسماء والصفات الإلهية ، ومن قال بالوحدة نظر إلى الحق على أنه مرآة كل الخلق ، وأنه الحقيقة الواحدة التي لا تعدد فيها .

كما يذهب القاشانى إلى أن الله تعالى من حيث ذاته " أحد " لا كثرة فيه باعتبار ما ، لكن له باعتبار الألوهية المقتضية للمألوه نسب كثيرة غير متناهية فله أحدية جمع الجمع فهو واحد بالذات ، كثير بالموجودات ، ويذكر القاشاني قول " ابن عربي " في هذا الصدد : اعلم أن مسمى الله أحدى بالذات " كل " بالأسماء[5].

ولابد هنا أن نذكر أن " ابن عربي " كان متأثراً بمن قبله في تقسيمه للذات الإلهية إلى ذات محضة ، وذات متصفة ، ومن هؤلاء السابقين عليه في الفكر الهندوسي " شانكارا "

وإذا تحدثنا عن " شانكارا " فنجد أنه أكد على وجود إلهين ، إلا أنهما في الحقيقة إله واحد ، وهما : الإله " إشفارا " ، والإله " براهمان " ، وإشفارا هو إله عالم الظواهر ، أى أنه الخالق والمبدع لتلك الظواهر ، وهو سببها ، ووجود هذا الإله هو نتيجة أساسية تنبع من جهلنا بحقيقة البراهمان المطلق ، ولعل " شانكارا " يرى أن " اشفارا " هو علة الوجود وهو تجلى للإله براهمان[6] .

---

[1] عبد الوهاب (الشعراني) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 41 .

[2] الفيض الأقدس : هو النور الإلهي عندما تجلى الحق لذاته تجلياً مباشراً .

[3] الفيض المقدس : عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك المجالى في العلم الإلهي .
انظر : على بن محمد الجرجاني ، التعريفات ، ص 43 .

[4] أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور) : فصوص الحكم والتعليقات عليها ، دار إحياء الكتب ، القاهرة ، عام 1946م ، ص 32 .

[5] عبد الرازق (القاشانى) : شرح فصوص الحكم ، مطبعة الحلبي ، القاهرة ، عام 1966م ، ص 14 .

[6] نشوى يحيى حسن : رسالة ماجستير ، فلسفة الفيدانتا عند شانكارا ، كلية الآداب ببنها ، عام 2004 ، ص 118 .

وقد يكون هذا ما نجده عند " ابن عربي " في أن الخلق لا يعرف إلا الذات المتصفة بالصفات والأسماء التي تتجلى في الموجودات ، أما الواحد المطلق فهو غير معروف كنهه ، وهذا ما أكده " شانكارا " حيث يرى أن الإله " براهمان " أى الواقع المطلق هو الذى يعبده المتفلسفون الذين يبحثون ، ونهاية بحثهم أنهم وجدوا استحالة معرفة تلك الحقيقة ، حيث أن الإله " براهمان " عند شانكارا هو كائن مجرد لا صفات له ولا خصائص ولا تحده حدود ولا يحصره مكان ولا زمان .

كما أن التشابه بين " ابن عربي " وشانكارا لم يكن في معرفة الذات الإلهية فقط، بل أيضاً في علاقة تلك الذات الإلهية بالعالم ، فيرى شانكارا أن العلاقة بين "البراهمان" والعالم فيها نوع من الواحدية التي تعبر من ناحية عن الحلول اللاهوتي في الناسوت ، ومن ناحية أخرى تعبر عن وحَدة الوجود والتي قال بها " ابن عربي " .

فلقد اعتبر شانكارا أن ذلك الوجود المتعدد المتكثر بألوانه هو وجود غير محكم وغير محدود ، ولما كان كذلك فإنه لا يستطيع أن يعتمد على ذاته ؛ ولهذا لابد له من أن يعتمد على مصدر ثابت كلي ذي خاصية خاصة به ، ذلك المصدر أو المجال هو ذلك الإله " براهمان " فكل شئ في الحقيقة عند شانكارا يعبر عن الإله " براهمان " ، إلا أنه يظهر في الوجود الخارجي بمظهر " آتمان "[1] ، وآتمان هو المظهر الوجودي للموجودات والتي هي نابعة في الأصل من " البراهمان " .

ويذهب شانكارا إلى أن تلك المظاهر التي أظهرت من آتمان ليس لها وجود خارجي حقيقي ، فهي زائفة ووهمية ، لأن لا حقيقة إلا " البراهمان "[2].

وهناك وجه شبه بين الجيلي (المتوفى عام 832هـ) وبين " ابن عربي " حيث نجد الجيلى يعتبر الذات الإلهية بما هي ذات لا يمكن معرفتها ، ولذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها وهي جوهر لها عرضان : الأول (الأزل) ، والثاني (الأبد) ، والأبد له صفتان : الأول (الحق) ، والثاني (الخلق) وعلى ذلك فالوجود المحض إذن من حيث هو كذلك ليس له اسم ولا وصف .

---

[1] الآتمان : كلمة سنسكريتية ، تعني في الأدبيات الهندوسية (روح العالم) أو مبدأ الحياة .
انظر : نشوى يحيى حسن ، رسالة ماجستير ، فلسفة النيدانتا عند شانكارا ، ص 4 .

[2] نشوى يحيى حسن : فلسفة الفيدانتا عند شانكارا ، ص 119 .

والجيلي يميز بين الذات والصفات التي هي (العالم) ، إذا أردنا أن نثبت وجوداً للعالم ، ولكن الحقيقة هي أن الذات عين الصفات ، وليست شيئاً خارجاً عنها ، فالعالم الذى هو عالم الصفات ، ليس أمراً متوهماً بل هو موجود على الحقيقة من حيث هو مجلى لصفات الحق .

وفي هذا نجد وجه شبه بين كل من الجيلي وابن عربي في أن : العالم كمجلى للصفات والأسماء الإلهية فإنه حقيقة موجودة إلا أنها قائمة بالذات الإلهية المتصفة[1].

ويعرف ابن عربي التوحيد بأنه التعمل في حصول العلم في نفس الإنسان أو الطالب بأن الله الذى أوجده واحد لا شريك له في ألوهيته ، والوحَدة صفة الحق والاسم منه الواحد والأحد ، وأما الوحدانية فيقام الوحدة بالواحد من حيث أنها لا تعقل إلا بقيامها بالواحد ، وإن كانت نسبة ، وهي نسبة تنزيه ، فهذا معنى التوحيد كالتجريد والتفريد ، وهو التعمل في حصول الانفراد الذى إذا نُسب إلى الموصوف به سمى الموصوف به فرداً أو منفرداً إذا سُمى به ؛ وعلى ذلك فالتوحيد نسبة فعل من الموحد ووجوده ، فدل على أن الموحد لو لم يكن واحد ما صح وجود العالم ، هذا دليل الحق فيه على أحديته .

ولقد أشار ابن عربي إلى أن لنا في توحيده طريقان :

الطريقة الأولى : أن يقال للمشرك قد اجتمعنا في العلم بأن ثم مخصصاً وقد ثبت عينه ، وأقل ما يكون واحد ، فمن زاد على الواحد ، فليدل عليه فعليك بالدليل على ثبوت الزائد الذى جعلته شريكاً ، فليكن الخصم هو الذى يتكلف إثبات ذلك .

الطريقة الثانية : قوله تعالى (**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**) [2] هذه مقدمة ، والمقدمة الأخرى السماء والأرض وأعنى بهما كل ما سوى الله ، لفسدتا وهذه هي المقدمة الأخرى ، والجامع بين المقدمتين وهو الرابط " الفساد " فأنتجنا أحدية المخصص وهي المطلوب .

وإنما قال ابن عربي ذلك بتفسيره للآية أنه لو كان ثم إله زائد على الواحد ، لم يخل هذا الزائد إما أن يتفقا في الإرادة أو يختلفا ، وإن اتفقا فمن المحال تنفيذ إرادتهما في حين واحد ، فلابد لأحدهما أن يكون إرادته نافذة الإرادة .

وهذه الأمثلة عند ابن عربي توضح المطلوب بها وهو توحيد الحق ، وأن لا واحد إلا هو، وأما أحدية الذات الإلهية فلا يمكن معرفة ماهيتها ، ولذلك لا يُعرف كنهها ، ولا حكمها الحقيقي[1] .

---

[1] أبو العلا عفيفى (الدكتور) : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، الإسكندرية ، عام 1963م ، ص 87 .

[2] سورة الأنبياء ، آية رقم (22) .

ثانياً : وبعد أن أوضحنا مراتب الذات الإلهية يجب علينا أن نحدد أنواع التوحيد عند " ابن عربي " :

1- **التوحيد الأول :** وهو قوله تعالى (**وَإِلَـهُكُمْ إِلَـهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**) فهذا توحيد الواحد باسم الرحمن الذى له النَفس ، فبدأ به فلولاه ما ظهرت الحروف ، ولولا الحروف ما ظهرت الكلمات ، فنفي الألوهية عن كل أحد غير الله ، فأثبت الألوهية له بالهوية التي أعاد على اسمه الواحد ، وأول نعت نعته به الرحمن[2] ، لأنه صاحب النفس الرحماني[3] وسمى هذا ذكر التهليل .

2- **التوحيد الثاني :** من نفس الرحمن (**لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**) فهذا توحيد الهوية ، وهو توحيد الإبتداء ، لأن الله فيه مبتدأ ، ونعته في هذه الآية بصفة التنزيه عن حكم السنة والنوم ، فهذا توحيد التنزيه .

3- **التوحيد الثالث :** من نَفَس الرحمن وهو(**اللّـهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ)** [4] وهذا توحيد حروف النفس ، وهذا التوحيد أيضاً توحيد الإبتداء ، وله من أسماء الأفعال المنزلة في الكتاب من الحق ذاته بقوله (**الْحَيُّ الْقَيُّومُ)** .

4- **التوحيد الرابع :** من نَفَس الرحمن قوله تعالى (**هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاء لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)** [5] وهذا توحيد المشيئة ووصف الهوية بالعزة ، إذ هو الذى صورنا في الأرحام من غير مباشرة ، أى عن طريق علمه وليس عن طريق ذاته .

5- **التوحيد الخامس :** من نَفَس الرحمن وهو قوله (**شَهِدَ اللّـهُ أَنَّـهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلآئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ**)[6] وهذا توحيد الهوية والشهادة على الاسم[7] المقسط وهو العدل في العالم أجمع ، فوصف نفسه بإقامة العدل في التوحيد ، أعنى توحيد الشهادة ، وجعل الحق ذلك للهوية الربانية فقط .

---

[1] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الرابع ، ص 286 .

[2] الرحمن : اسم الحق باعتبار الجمعية الأسمائية التي في الحضرة الإلهية الفائض منها الوجود على الممكنات .
انظر : ضياء الدين الكمشخانوى ، جامع الأصول ، ص 106 .

[3] النَفس الرحماني : عبارة عن الوجود العام المنبسط على الأعيان عيناً وعن الهيولي الحاملة للصور الموجودة .
انظر : على بن محمد الجرجانى ، التعريفات ، حرف النون .

[4] سورة البقرة ، آية رقم (255) .

[5] سورة آل عمران ، آية رقم (6) .

[6] سورة آل عمران ، آية رقم (18) .

[7] الاسم : ليس هو اللفظ بل هو ذات المسمى باعتبار صفة وجودية كالعليم والسميع .
انظر : ضياء الدين الكمشخانوى ، جامع الأصول ، ص 92 .

6- **التوحيد السادس** : من نَفس الرحمن هو قوله تعالى (**اللّهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَـى يَـوْمِ الْقِيَامَـةِ**) [1]هذا أيضا توحيد الابتداء ، وهو توحيد الهوية المنعوت بالاسم الجامع .

7- **التوحيد السابع** : من نَفَس الرحمن قوله (**ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَـيْءٍ فَاعْبُـدُوهُ**) [2]هذا توحيد الرب وهو توحيد الهوية وهو توحيد الوجود لا توحيد التقدير فقد أمر الله بالعبادة والأمر لا يصدر إلا بمن يوصف بالوجود .

8- **التوحيد الثامن** : من نَفَس الرحمن قوله (**وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ إِنَّ اللَّـهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا**) [3]وهذا توحيد الاتباع وهو توحيد من توحيد الهوية ، وهو توحيد تقليد في علم لأنه نصب الأسباب وأزال عنها حكم الأرباب فكأنه توحيد في مجلس محاكمة فيدخل فيه توحيد المقسط لإقامة الوزن في الحكم بين الخصمان وأخص به الداعي لمجيئه بالتوحيد الإيماني لا التوحيد العقلي ، وهو توحيد الأنبياء والرسل .

9- **التوحيد التاسع** : من نفس الرحمن قوله (**وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ**) [4] وهذا توحيد الأمر بالعبادة فأما في حق العباد فقد أمرهم بأن يعبدوه من حيث أحديته ، لقوله تعالي(**ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَـهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى**) [5].

10- **التوحيد العاشر** : من نَفَس الرحمن قوله(**فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللّـهُ لا إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ**) [6] هذا توحيد الاستكفاء ، وهو من توحيد الهوية قال تعالي(**وَتَعَـاوَنُواْ عَلَـى الْبـرِّ وَالتَّقْـوَى**) [7] فإذا كان الله محيطاً بعالم الأجسام والإنسان أقل الأجسام كثافة فاستكف بالله فمن كان الله حسبه أنعم الله عليه.

---

[1] سورة النساء ، آية رقم (87) .

[2] سورة الأنعام ، آية رقم (102) .

[3] سورة الأحزاب ، آية رقم (2) .

[4] سورة التوبة ، آية رقم (31) .

[5] سورة الإسراء ، آية رقم (110) .

[6] سورة التوبة ، آية رقم (129) .

[7] سورة المائدة ، آية رقم (2) .

11- **التوحيد الحادي عشر** : من نفس الرحمن قوله تعالي(**إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنتُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ**) [1] وهذا توحيد الاستغاثة ، وهو توحيد الصلة فلقد جاء في هذا التوحيد كلمة " الذي " وهي اسم من الأسماء الموصولة .

12- **التوحيد الثاني عشر** : قوله تعالي(**فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**) [2]هذا توحيد الاستجابة وهو توحيد نادر يحتاج لكثير من الفهم ولكن ليس في هذا الموضوع[3] .

كما أننا لم نفرغ من التوحيد حيث أن هناك أنواعاً أخرى للتوحيد ومنها يقول " ابن عربي ":

1- **توحيد الإلحاق** : فإن الرائي لما ظهرت أعيان الممكنات في مرآة ذاته أدركها في نفسه بنوره ، فلحق المرئي بالرائي ، حيث أدركه في ذاته وهو واحد في الوجود ، لأن الممكنات المرئية منعوتة في هذه الحالة بالعدم فلا وجود لها مع ظهورها للرائي ، فسمى هذا التوحيد (توحيد الإلحاق) أى ألحق الممكن بواجب الوجود في وجوده[4] .

2- **توحيد الوتر : ويقول " ابن عربي " حوله** : " اعلم أن الوتر في لسان العرب هو طلب الثأر ، فأحدية الحق اتصفت بالوتر لطلبها الثأر من الأحدية التي للواحد الذى أظهر الاثنين وزاد إلى مالا يتناهى من الأعداد ، فلما زال بهذا الظهور حكم الأحدية ، صارت أحدية الحق تطلب ثأر الأحدية المزالة عنها بظهور الموجودات ، فسمى هذا التوحيد بالوتر لهذا الطلب "[5].

ولعل الباحث يرى أنه يمكننا أن نزيد هذا التوحيد بعض الوضوح . حيث أن الذات المحضة أدركت ذاتها على الأحدية ، وأما الذات المتصفة فلها جزء من الأحدية إلا أنها سبب الكثرة الوجودية ، وهنا تطلب الذات المحضة أن تختص بالأحدية دون أى وجود آخر ، فتصبح وتراً في نفسها ولنفسها .

---

[1] سورة يونس ، آية رقم (90) .

[2] سورة القصص ، أية رقم (50) .

[3] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية، مكتبة التراث المكتبة العربية، القاهرة ، عام 1349هـ ، المجلد الثاني ، ص 410

[4] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 290 .

[5] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 291 .

ويشير الدكتور أبو العلا عفيفى أن " ابن عربي " قد ذكر أنواعاً أخرى للتوحيد منها :

1- **التوحيد الإرادي :** وهو إدراك للوحدة الإلهية ووعي بها في مستوى الإرادة ، وصاحب هذا المقام تذوب إرادته في إرادة الحق .

2- **التوحيد الشهودي :** ويمكن أن نلحظ أنه ناتج عن ما سبق حيث هو التحقق بالوحدة المطلقة في ذرى التأمل والمشاهدة[1] .

وهنا لابد أن نذكر الفرق بين " وحدة الوجود " عند ابن عربي ، وما يماثلها عند ابن سبعين[2] ، وهذا ما يوضحه لنا الدكتور أبو العلا عفيفى :

- **وحدة الوجود عند " ابن عربي " :** هي اتحاد العبد مع الرب اتحاد عيان الأعيان ، والذى يميز هذا النوع هو أن الحقيقة الإلهية لا تظهر في صورة أمر ونهي أو قانون وشريعة ، بل تظهر في صورة (ذات مقدسة) ليهيم في جمالها ، ويغني العبد عن الوجود المعنوي له ويتحقق بوجود الحق .
- **أما الوحدة المطلقة عند " ابن سبعين " :** قد تُمثل في أن ليس في الوجود إلا حقيقة واحدة مطلقة هي الحق ، وما عداه فهو ليس بموجود وليس بحقيقي .

3- **التوحيد الوجودي :** توحيد إدراك معين للوحدة الإلهية ، ونجد ابن عربي يقول أن أصحاب هذا المذهب استطاعوا التمييز بين نوعين من هذا التوحيد هما :

أ – **توحيد ألوهي :** وهو القول بوحدة الإله .

ب- **توحيد وجودي :** وهو القول بوحدة وجود الإله[3] .

وأصحاب هذا المذهب أكدوا على أن التوحيد الأول لا يُكّمل إلا بالثاني ؛ إذ كل ثنائية في الصعيد المطلق هي في الحقيقة ثنائية في الصعيد اللاهوتي المقدس ، ويرى أصحاب هذا الرأى أن الوجود بكل مظاهره ، عملية إيجادية من علة واحدة وهي "الحق تعالى" .

---

[1] أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور) : فصوص الحكم والتعليقات عليها ، ص 32 .

[2] ابن سبعين : أبو محمد عبد الحق بن سبعين من الأندلس ، ولد عام 613هـ وتوفى عام 669هـ ، ولد في مرسيا ، نظر العلوم العقلية ، وأخذ التصوف عن اسحاق بن دهاق ثم انتقل إلى المغرب ثم إلى المشرق ثم مكة حتى مات فيها .
انظر : رحاب عبد الله إبراهيم ، رسالة ماجستير ، إشكاليات العلاقة بين الروح والنفس عند المتكلمين والصوفية ، كلية الآداب ببنها عام 2007 ، ص 265 .

[3] أبو العلا عفيفى (الدكتور) : كتاب المعرفة ، الهيئة المصرية العامة للنشر ، القاهرة ، عام 1969م ، ص 366 .

وعلى الجملة .. فيرى " ابن عربي " أن ليس في الوجود توحيد إلا توحيد الحق، باعتباره الحقيقة المطلقة الوحيدة في الوجود ، وما سواه ما هو إلا تحقيق في مجالي بأسماء وصفات الحق ولهذا يقول " ابن عربي " حول هذا المعنى : " فما في الكون أحدية إلا أحدية الجمع[1] "[2] .

هذا بالنسبة للتوحيد ، ولكن ماذا عن علاقة الدين بالتوحيد عند " ابن عربي " ؟

هذا ما سوف يفصله لنا الدكتور أبو العلا عفيفي في أن : الدين ليس بمعناه التقليدي عند ابن عربي ، بل هو دين يتسق مع نسقه الميتافيزيقي .

فيرى " ابن عربي " أن الدين ليس بمعناه المحدد ، فليس هناك أديان أو معتقدات لانهائية ، بل كل ما يوجد هو دين عالمي واحد ، فالتوحيد والشرك يناظران الاختلاف المنطقي بين الواحد والكثيرين ، فالشرك يرجع إلى فشل المشرك في إدراك الوحدة المطلقة للكلي ، لأن الله هو عين كل شئ ؛ ولهذا ينفي " ابن عربي " الشرك أو تعدد الإلهية بمعنى أن الحق متجلى في كل شئ .

ويوضح لنا الدكتور عفيفى أن ابن عربي أكد على أن هناك طرقاً لتكوين المعتقدات وحصرها بين : طريقة التابع أو النبي ، أو طريقة المفكر الفيلسوف ، أو طريقة العالم فالمؤمن يشكل عقائده تبعاً لطريقة نبيه ، والمفكر يرتكز على العقل ، والعارف الذى يقال ليس لديه عقيدة يُهدي تذوقه وحسه للواحد الأحد ، فكل واحد يجد تصوره تبعاً لما يرى ربه به ، إلا أن العبرة بالنهاية .

ويذهب ابن عربي إلى أن العارف هو الوحيد الذى يدرك كل أشكال العقيدة كما يدرك أن الحق يتجلى في كل الموجودات .

وعلى ذلك .. فكل أشكال الاعتقادات مختلفة وفقاً لطبيعة الأشياء لمعتقداتها ، ولكن كل اعتقاد يفشل في شرح الطبيعة الكاملة لله ، أو أنها تحاول أن تحرم الحق من مطلقه ، ولذلك فكل اعتقاد ناقص .

---

[1] أحدية الجمع : يعرفها الصوفية أنها المرتبة التي تجمع بين الوجود والكثرة ، وهي الذات مع إسقاط جميع النسب .
انظر : صدر الدين القونوى ، النصوص في تحقيق الطور المخصوص ، ص 33 .

[2] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 193 .

وجملة القول أن " ابن عربي " اعتبر أن الدين هو الدين العالمي الذى تعود إليه جميع الأديان وهو الدين التوحيدي الجامع كل المعتقدات في الحق وحده[1] .

وبذلك نجد وجه شبه بين " ابن عربي " و " ابن قيم الجوزيه[2] " في معنى التوحيد .

فيرى ابن القيم أن هناك نوعين للتوحيد ، نوع في العلم والاعتقاد ، ونوع في التوحيد والإرادة ، ويسمى الأول : التوحيد العلمي ويتعلق بالأخبار والمعرفة ، ويسمى الثاني : التوحيد الإرادي ويتعلق بالقصد والإرادة .

والتوحيد الإرادي نوعان : (أ) توحيد في الربوبية

(ب) توحيد في الألوهية

فأما توحيد العلم فمداره إثبات صفات الكمال ، ونفي التشبيه والمثال ، والتنزيه عن النقائض ، وقد دل على ذلك المجمل والمفصل في القرآن .

أما المجمل فإثبات الحمد لله ، وأما المفصل فإثبات صفة الألوهية والربوبية ، ولكن المهم عند ابن القيم هو التوحيد المجمل وهو الذى يوصل إلى التنزيه والإطلاق لله تعالى ، وهذا هو حقيقة التوحيد[3] .

ثالثاً : الصفـــــــات :

عندما نتكلم عن الصفات عند " ابن عربي " فلابد أن نعرف معنى الصفة أولاً ثم الأثر الناتج عن تلك الصفة ، وتجلى تلك الصفة في الوجود .

فيرى " ابن عربي " أن الأسماء هي : " أمر يحدث عن الأثر ، أو أمر يكون عند الأثر ، ورأس تلك الأسماء هو اسم (الله) الأعظم الذى لا مدلول له سوى عين الجمع ، ويعتبر ابن عربي أن الأسماء هي مبادئ الإيجاد ، ولكن أراد أولاً أن يعرف بدء الأسماء " .

ويوضح " ابن عربي " أن تلك الأسماء ما هي إلا أسماء الأسماء الإلهية التي سمى الله بها نفسه من كونه متكلماً ، وهو المسمى بها من حيث الظاهر ، ومن حيث كلامه وكلامه علمه وعلمه ذاته فهو مسمى بها من حيث ذاته .

---

(1) Affifi (A) : The Mystical Philosophy Islam of Muhy Ddin Ibnul Araby, Cambridge, 1939, P. 149.

(2) ابن القيم : هو محمد أبو بكر بن أيوب بن سعد جريد الزرعي الدمشقي الحنبلي ، الشهير بابن القيم الجوزيه ، ولد عام 691هـ صاحب كتاب الروح ، توفى عام 751هـ .

انظر : الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، جـ1 ، ص 510.

(3) ابن القيم الجوزيه : مدارج السالكين ، دار الحديث ، القاهرة ، عام 1983م ، جـ2 ، ص 35 .

ومن هنا يرى " ابن عربي " أن النسب لا تعقل للموصوف بالأحدية إلا من جميع الوجوه ، إذن فلا تعقل الأسماء إلا بتعقل النسب ، والنسب لا تعقل إلا بالمظاهر التي تتجلى فيها ، وعن هذا فلا تعقل الأسماء إلا من خلال تجليها في المظاهر .

وإذا بابن عربي يتساءل عن أول الأسماء ، فوجد أن أولها هو الواحد الأحد ، وهو بذلك لا يريد اسمين بل يريد اسماً واحداً ، لأن الاسم موضوع للدلالة ، والدلالة هي العلمية الدالة على عين الذات ، لا من حيث نسبة ما يوصف بها كالأسماء الجوامد للأشياء ، وليس أخص في العلمية من الواحد الأحد ، لأنه اسم ذاتي للحق[1].

ويرى " ابن عربي " أن الأسماء ما هي إلا نسب وإضافات وفيها أئمة وسدنة ، وفيها ما يحتاج إليه الممكنات ، وفيها مالا يحتاج إليه الممكنات ، وذلك الاحتياج ضروري للممكن من خلال اسم الحي ، المريد ، العالم .

وكذلك يعتبر ابن عربي أن الأسماء هي مبادئ الإيجاد في الكون حيث أن كل اسم له تأثيره الخاص به عن غيره ، وتلك الأسماء هي مفاتيح الغيب وإن كانت منها الأمهات ، ومنها التابع لها . يقول ابن عربي : " أعلم أن الأسماء الحسنى هي المؤثرة في هذا العالم ، وهي المفاتيح الأولى التي لا يعلمها إلا هو ، وإن كل حقيقة يخصها اسم من الأسماء ، تلك الحقيقة هي عابدة للحق وتحت تكليفه ، وهذه الحقائق لابد من وجودها ، إذن لابد من وجود أربابها وهي أمهات الأسماء "[2] .

ويذهب " ابن عربي " إلى أن الأسماء الإلهية تحت تكليف الحق وهي نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة ، تلك الذات الإلهية وليست غيرها .

وحول هذا المعنى يقول ابن عربي : " الأسماء الإلهية نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة ، إذ لا يصح أى كثرة بوجود أعيان فيه كما زعم من لا علم له بالله "[3] .

ويشير القاشاني إلى ذلك بقوله " إن الأسماء الإلهية هي مبادئ الإيجاد وهي الأسماء الإلهية الذاتية الأولية ثم الثالثية* ، ومن الثالثية الفاتح والفتاح والموجد ، والأسماء كلها مفاتح الغيب ، فيكون الحق من حيث الأسماء مرحوماً بذاته ، إذ لو لم يكن العالم

---

[1] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 57 .

[2] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الأول ، ص 99 .

[3] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الأول ، ص 63 .

* الثالثية : المقصود بها ثلاثية الأسماء (الفاتح والفتاح والموجد)

انظر : القاشاني ، شرح فصوص الحكم ، ص 166 .

واعتباراته لم يكن للنسب الأسمائية وجود ، وجميع الأسماء مرحومة من حيث أنها عين ذات الحق وليس من حيث أنها أسماء[1] .

وعلى ذلك فإن القاشانى يرى أن الأسماء الإلهية غير متناهية وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية ؛ لأن الأسماء الإلهية الغير متناهية ،هي الأسماء التالية ، التي هي مصدر الأفعال والشئون ، فتنتهي إلى الأسماء الذاتية التي هي أمهات الأسماء .

ويوضح الدكتور عفيفى ما سبق بقوله : " إن الأسماء الإلهية نوعان ، نوع يفتقر إليه بعض أجزاء العالم ، ونوع لا يصل إليه الموجود مباشرة وهي الأسماء الكلية أو أمهات الأسماء ، إلا أن كلاً من الأسماء تعتبر هي مبادئ الإيجاد في الكون ، ولولاها ما ظهرت الموجودات "[2] .

وكذلك القونوى فقد أشار إلى : أن الحق لما لم يمكن أن ينسب إليه من حيث إطلاقه صفة ولا حكم ولا اسم ، فإنه بذلك عندما ينسب الأسماء إليه ليس من جهة إطلاقه ، بل من حيثية التعنيات الذاتية في " الحضرة العلمية "[3] فإن كثرة الأسماء والصفات المضافة إلى الحق إنما اتصاف إليه من حيث التعنيات العلمية الأزلية .

ويذهب ابن القيم (المتوفى 751 هـ) أن كل اسم من أسمائه سبحانه له صفة خاصة، وكل صفة لها مقتض وفعل ، إما لازم أو متعدي ، ويرى أنه من المحال تعطيل أسمائه عن صفاته ، أو تعطيل الصفات عن معانيها أو تعطيل الأوصاف عما تقتضيه وتستدعيه من الأفعال عن المفعولات ، كما أنه يستحيل تعطيل أسمائه وأوصافه عن ذاته .

كما يعتبر " ابن القيم " أنه إذا كانت أوصافه صفات كمال ، وأفعاله حكماً ومصالح ، وأسماؤه حسنة ففرض تعطيلها عن موجباتها مستحيل في حقه ، ولهذا ينكر الحق على من عطله عن أمره ونهيه ، وثوابه وعقابه ، وأنه بذلك نسبة إلى مالا يليق به ، وأن ذلك حكم سيئ ممن حكم به .

---

[1] القاشانى (عبد الرازق) : شرح فصوص الحكم ، ص 167 .

[2] أبو العلا عفيفى (الدكتور) : فصوص الحكم والتعليقات عليها ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، عام 1946 ، ص 90 .

[3] الحضرة العلمية : يطلقها القونوى لما يرادف صفات الحق وأسمائه ، وتظل غيباً إلى أن يغمرها النور الإيجادي الذى يضيفه القونوي إلى النسبة العلمية باعتبارها من لوازم ذاته .
انظر : صدر الدين القنوي ، النصوص في تحقيق الطور المخصوص ، ص 45 .

ويشير عبد القادر الجيلانى[1] إلى ما سبق بقوله : " في كل شئ اسم من أسمائه، فإنما أنت بين أسمائه وصفاته وأفعاله ، باطن بقدرته ، ظاهر بحكمته ، ظهر بصفاته ، بطن بذاته، حجب الذات بالصفات ، وحجب الصفات بالأفعال ، فهو باطن في غيبه ، وظاهر في حكمته وقدرته"[2] .

كما نجد وجه شبه بين "ابن عربي" و "ابن الفارض"[3] في الكلام على الأسماء والصفات:

حيث اعتبر ابن الفارض أن الذات أتم وأكمل من مظاهرها ، وهي المنبع الفياض بكل المظاهر ، كما أن كثرة أسماء الذات وصفاتها وأفعالها لا يعد مأخذاً على أحدية الذات ، حيث تظهر تجليات تلك الأسماء وآثارها في عالم الشهادة ، وفي عالم الغيب ، وفي عالم الملكوت ، وفي عالم الجبروت وسبيل معرفتها في الأول الحس ، والثاني النفس ، والثالث والرابع الروح، وهذه الأسماء ليست في حقيقتها إلا مجازات تسمت بها الذات .

ويتضح مما سبق أن ابن الفارض مثل ابن عربي في القول بأن التجليات الأسمائية في مراتب الوجود والشهود ليست إلا عين تجليات الذات نفسها في هذه المراتب ؛ إذ أن الذات في كل مرتبة من المراتب الوجودية ليست إلا اسماً من أسمائها متصفاً بصفة من الصفات متجسدة في مظاهر الوجود الخارجية[4] .

رابعاً : أمثلة لصفات الحق :

إن " ابن عربي " قد تناول العديد من الأسماء والصفات الإلهية إلا أن الواضح أنه قد ركز على صفة واحدة سوف نتناولها نحن في هذا البحث ألا وهي صفة " الرحمة " والتي هي من أسماء " الرحمن " وهي شديدة الارتباط عند ابن عربي باسم " الله " .

والرحمة هي الاسم الذى من الله به علينا ليخرجنا من حيز العدم إلى حيز الوجود ، يقول ابن عربي : " اعلموا أن الله أمتن علينا باسم الرحمن فأخرجنا من الشر الذى هو العدم

---

[1] عبدالقادر بن أبى صالح عبد الله بن جنكى الحنبلى ، شيخ بغداد ، ولد عام (471هـ) وتوفى عام (561هـ) .
انظر : الذهبى ، سير أعلام النبلاء ، جـ15 ، ص 189 .

[2] محى الدين عبد القادر الجيلانى : فتوح الغيب ، المكتبة الأزهرية ، القاهرة ، عام 1999م ، ط1 ، ص 98 .

[3] ابن الفارض : عمرو بن الحسن بن الفارض الحمومى الأصل المصري المولد ، والصوفى الشاعر ، تحدث عن الروح والحب في شعره ، ولد عام 577هـ ، توفى عام 632 هـ .
انظر : محمد مصطفى حلمى ، ابن الفارض والحب الإلهي ، دار المعارف ، القاهرة ، عام 1971 ، ص 265 .

[4] محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 272 .

الإضافي إلى الحيز الذى هو الوجود ، فكانت رحمة الله سابقة غضبه ، فلولا رحمته ما خرجنا "[1] .

ويوضح لنا الدكتور أبو العلا عفيفى تقسيم الرحمة عند ابن عربي ، بأن هناك نوعين من الرحمة :

الرحمة العامة : وهي رحمة الامتنان وهو رحيم أيضاً .

الرحمة الخاصة : وهي الواجبة ، فرحمة الامتنان التي تُنال بدون استحقاق عمل ، وبرحمة الامتنان رحم الله من وفقه إلى العمل الصالح الذى أوجب له الرحمة الواجبة .

والرحمن عند " ابن عربي " تعني : أن الله واهب الرحمة الامتنانية ، والرحيم هو واهب الرحمة الوجوبية ، حيث رحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الموجودات ، وبهذا فالاسم (الله) مرادف (للرحمن) ، حيث أن الرحمة المنسوبة إلى الله هي الرحمة العامة ، أما الرحمة التي تظهر في مجالي الموجودات فهي رحمة جزئية ولكن أصلها من الرحمة العامة وهو اسم " الله " أو " الرحمن "[2] .

وحول هذا المعنى يقول ابن عربي : " لما خلق الله الرحمتين وهما الرحمة الواحدة البسيطة ، وخلق الرحمة الأخرى المركبة ، رحم بالبسيطة جميع ما خلق الله من البسائط ، ورحم بالمركبة خلق الله من المركبات "[3] .

ويذهب " ابن عربي " إلى أن الرحمة الأهلية التي أوجدها الله في عباده ليتراحموا بها، مخلوقة من (الرحمة الذاتية) التي أوجد الله بها العالم حيث أحب أن يُعرف من الخلق بها ، وبها كتب على نفسه الرحمة ، هذه الرحمة المنفعلة عن الرحمة الذاتية والرحمة الإمتنانية التي هي وسعت كل شئ ، فرحمة الشئ لنفسه تمدها الرحمة الذاتية .

ويرى " ابن القيم " أن اسم الرحمن : الرحمة وصفه ، والرحيم : الراحم لعباده ، ولهذا يقول تعالى (**وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا**) [4] ولم يجئ رحمان بعباده ، وعلى ذلك فإننا نرى أن " ابن القيم " يؤكد على ربط صفة الاستواء باسم " الرحمن " في قوله تعالى (**الرَّحْمَنُ عَلَى**

---

[1] ابن عربى (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 157 .

[2] أبو العلا عفيفى (الدكتور) : فصوص الحكم والتعليقات عليها ، ص 145 .

[3] ابن عربى (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الرابع ، ص 496 .

[4] سورة الأحزاب ، آية رقم (43) .

الْعَـرْشِ اسْـتَوَى) [1] ، فاسـتوى الحـق علـى العـرش باسـم الـرحمن ؛ لأن العـرش محـيط بالمخلوقات وقد وسعها ، وكذلك اسم الرحمن محيط بالكون كله[2] .

ولذلك يرى ابن عربي أن أصل كل الأعداد واحد ولولا معية الواحد للواحد ما ثبت الشفعية ، ولولا إحاطته بالشفعية ما ثبت الوترية وهو الأول والآخر ، فمن شهد الحق آخرته معيته له فقد شفعه ومن أشهده مع ذلك أولية معيته فقد أوتره ، ومن أشهده سر وحدانيته في نفسه ورجوع الأعداد إليه فقد وحده .

ويذهب ابن عربى إلى أن تجليات الحق بأسمائه وصفاته محيطة بدوائر السموات والأرض ، وأن لها في تصرفها وسائط سفلية للعباد تنسب ، ووسائط علوية تنسب لله تعالى[3]

ولهذا ينظر ابن عربي إلى قوله تعالى(**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ)** [4] فيعتبر أن المعية هنا للحق بأسمائه ، فإن الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلأسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة ، وما مدلولها سواه ، فإن أسماءه ومدلولاتها عينه .

كما يرى " ابن عربي " أن الحق أفرد نفسه في جمعيتنا فقال (**وَهُوَ مَعَكُمْ**) وجمع نفسه في أحديتنا في قوله (**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)** [5] فأفرد الضمير العائد على الإنسان فلم يكن الجمع إلا بنا ، ولا الواحد العين إلا به[6] .

والمعية عند ابن عربي كما يراها صحبة ، حيث كان رسول الله يأخذ الحق صحبة له في سفره ، حيث أن الحق يظهر في تلك الصحبة بالوجه اللائق به ، حيث الله مع العبد في كل مكان وفي كل زمان وهذا تحت تكليف اسم الحق " الرحمن " الذى وسع كل شئ .

وحول هذا المعنى يقول ابن عربي : " ألا هو معكم أينما تكونوا وجوداً أو عدماً حيثما فرضوا فهو سبحانه ثاني للواحد ، فإن المعية لا تصح إلا للواحد مع نفسه لأنها تقتضي الصحبة وأقلها اثنان ، وإذا أضيفت المعية للخلق دون الحق ، فمعية الثاني ثاني اثنين .. "[7] .

---

[1] سورة طه ، آية رقم (5) .

[2] ابن القيم : مدارج السالكين ، ص 42 .

[3] ابن عربى (محى الدين) : رد المتشابهة إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية عالم الفكر ، القاهرة ، عام 1988م ص 212.

[4] سورة الحديد ، آية رقم (4) .

[5] سورة ق ، آية رقم (16) .

[6] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 531 .

[7] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 295 .

ونجد أن " ابن عربي " يربط بين الأينية وبين المعية كمقتضيات للأسماء الإلهية ، وفي الأينية يقول ابن عربي : " إن من المتشابهة لفظة (الأينية) أو (الأين) وهي كلمة يُستفهم بها عن الحيز المكاني ، ونحن نعلم أن الحيز المكاني للحق مستحيل فالأين أطلقت لإفادة المعية لله مع المخاطبين في الأين اللازم لهم ؛ لأن الحق سبحانه مع كل صاحب أين بلا أين "[1].

وبهذا يستوضح ابن عربي قول الرسول الكريم " كان الله ولا شئ معه " بأن الحق لا تصحبه الشيئية[2] ولا تنطلق عليه ، وهو لا شئ معه ، فإنه وصف ذاتي له سلب الشيئية عنه ، وسلب معية الأشياء معه لكنه مع الأشياء ، لأن المعية تابعة للعلم ، وهو يعلمنا ، إذن هو معنا ونحن لا نعلمه إذن فنحن لسنا معه .

ولذلك فإن تفسير ابن عربي للفظ " كان " ليس بمعنى يفيد التقييد الزماني ، بل بالمعنى الحرفي ، فالمراد به " الكون الذى هو الوجود " .

وبذلك يمكن أن نتبين بأن " ابن عربي " نفي الشئ أن يكون مع الله لأن المعية نعت تمجيد ، ولا نعت لمن هو عديم الوجوب الوجودي لذاته ، فإن الشئ والمقصود به العالم لا يمكن أن يكون مع الله سواء اتصف بالوجود أو العدم ، والواجب الوجود يصح له نعت المعية مع الله وجوداً أو عدماً[3] .

2- الاستواء .

يذهب ابن عربي إلى أن " الاستواء " من الكلمات التي جاءت في الآيات المتشابهات ولابد لفهم معناها أن نرجع إلى أصل الكلمة في اللغة ، وكذلك للاستواء معانٍ عدة في القرآن الكريم ، ولذلك قال فيها ابن عربي : " من الآيات المتشابهة آيات الاستواء ومرجعها عند المحققين إلى الآيات المحكمات ، فأما عن معنى الكلمة في اللغة فهي لها معان عدة منها "استوى إلى" أى أقبل على ، أو قصد ، أو استولى على ، أو اعتدل أو استقام أو علا ، والاستواء المذكور في القرآن استواءان : سماوي ، وعرشي .

---

[1] ابن عربي (محى الدين) : رد المتشابهة إلى المحكم ، ص 216 .

[2] الشيئية : في المعنى الصوفي هي العين ، فكل ما يتعين في الوجود فهو شئ ، أما في المعنى الميتافزيقي فهي شيئان ، شيئية الثبوت ، وشيئية الوجود .
انظر : جامع الأصول ، الكمشخانوى ، ص 81 .

[3] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 56 .

فالاستواء السماوي لقوله تعالى (**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ**ِ) [1] والمعنى هنا بمعنى اعتدل أى قام .

والاستواء العرشي : فهو أنه تعالى قام بالقسط متعرفاً بوحدانيته في عالمين ، عالم الأمر ، وعالم الخلق ، فكان استواءه على العرش بعد انتهاء الخلق لقوله تعالى (**هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**) [2] .

ويمكننا أن نتبين أن العرش عند ابن عربي قد يعني قلب المؤمن الذى استوى ونزل عليه القرآن ، وأن القرآن آنذاك يعبر عن الرحمة والكلام والذات الإلهية ، تلك الرحمة التي استوى بها الحق عندما نزل بها على ذلك العرش الذى يسع الحق بصفاته وأسمائه .

وحول هذا المعنى يقول ابن عربي : " ... اعلم أن الله نعت العرش بما نعت به القرآن مطلقاً غير مقيداً وجاء ذكر العرش مطلق من غير تقييد ، فالقرآن المطلق للعرش المطلق ، فكل قرآن مستوى على عرشه بالصفة الجامعة بينهم "[3] .

خامساً : التشبيه والتنزيـــه أو " المحايثة والتعالى " :

سوف نرى " ابن عربي " يتحدث في تلك القضية من خلال مذهبه في " التوحيد " حيث أن الحق هو الواحد الأحد فيجب أن ننزهه عن كل تقييد ، ونرفعه عن كل تشبيه ، فعرض تلك القضية من خلال تفسيره للآية " ليس كمثله شئ " .

فيرى ابن عربي أن توحيد الألوهية هو أن ننزه الحق ، ونعلم أنه لا إله إلا الله ، ونعلم أن الحق ليس بمركب ، ولا أنه جسم ، ولا أنه ليس بجسم ، بل قال الحق في نعت نفسه " ليس كمثله شئ " .

وهذا ليستدل المؤمن أنه لا إله إلا الله الواحد الأحد الحق ، ولكن قد يقع بعض الفرقة في شبهات تلك الآية ، وأثبتوا للحق صفات لم يثبتها لذاته ، ونفوا عنه صفات قد أثبتها لنفسه، والبعض اختلف في إطلاق بعض الأسماء عليه لم يطلقها الحق على ذاته ، وإن كان ذلك الاسم اسم تنزيه ، إلا أنه فضول من القائل .

ويؤكد ابن عربي أن اختلاف التنزيه يختلف باختلاف العوالم أى أنه إن كان العالم ينزه الحق على قدر علمه بنفسه ، فينزهه من كل ما هو عليه ، إذا كان كل ما هو عليه محدث ، فينزه

---

[1] سورة البقرة ، آية رقم (29) .

[2] سورة الحديد ، آية رقم (4) .

[3] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 128 .

الحق عن قيام الحوادث ، فيقول عن العرض[1] مثلاً : سبحان من لا يفتقر في وجوده إلى محل يكون ظهوره به ويقول عن الجوهر[2] مثلاً : سبحان من لا يفتقر في وجوده إلى موجد يوجده . ويقول عن الجسم[3] أيضاً : سبحان من لا يفتقر في وجوده إلى أداة تمسكه[4] .

ويذهب ابن عربي إلى أنه ليس للحق مثل في قوله " ليس كمثله شئ " ويوضح ابن عربي أن هناك نوعين من الشيئية ؛ شيئية الحق ، وشيئية الخلق ، ويعتبر بأن كل منهم يختلف باختلاف المطلق والمقيد ، وقدرة كل منهم ، فشيئية الخلق هي أن الخلق في حاجة دائمة للحق ولا غنى عنه باستمرار ، أما شيئية الحق فهو الغنى عن العالمين ، فهو غنى بذاته ليس بشئ من الموجودات وعن هذا فكل منهم غنى مع اختلاف غنى كل منهم ، فالحق غنى بذاته عما سواه ، والخلق غنى بعدم استغنائه عن الحق أبداً .

وحول هذا المعنى يقول ابن عربي : " ... فما شئ إلا شيئان ؛ شيئية حق ، وشيئية خلق ، وشيئية الخلق في ليس كمثل الخلق في حاجته للحق لأنه ما ثم إلا الحق ، والحق لا يوصف بالافتقار ، فما هو مثل الخلق ، والخلق شئ ، وليس في مثل الحق في غناه شئ لأنه ما ثم إلا الخلق ، والخلق لا يتصف بالغنى لذاته فما هو مثل الحق[5] ... ".

الذات محال ، وبالنسب والإضافات ليس بمحال ، وأما قول القائل لا هي ولا هو ، ولا هي أغيار له ، فكلامه في غاية البعد ، فإنه تدول صاحب هذا المنصب على إثبات الزائد وهو الغير بلا شك ، إلا أنه أنكر هذا الإطلاق لا غير ، ثم تحكم في الحد فقال ، الغيران هما اللذان يجوز مفارقة بعضهما الآخر مكاناً وزماناً ، وجوداً وعدماً وليس هذا بحد الغيرين عند جميع العلماء ، وبذلك فالصفات الذاتية للموصوف بها وإن تعددت فلا تدل على تعدد الموصوف في نفسه لكونه مجموع ذاته[6].

---

[1] العرض : الموجود الذى يحتاج في وجوده إلى موضع أو محل يقوم به .
انظر : الجرجانى ، التعريفات ، القاهرة ، عام 1938 هـ ، باب العين .

[2] الجوهر : ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لموضوع ، أو هو ما يقوم بذاته ولا تحتاج لمن يقومه .
انظر : الجرجانى ، التعريفات ، القاهرة ، عام 1938م ، باب الجيم

[3] الجسم : جوهر قابل للأبعاد الثلاثة أو الجسم هو المركب المؤلف من الجوهر .
انظر : الجرجانى ، التعريفات ، القاهرة ، عام 1938م ، باب الجيم .

[4] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 77 .

[5] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 535 .

[6] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 42 .

وهناك آراء أخرى يعرضها لنا الشعراني ومنهم :

- **البيضاوي** : حيث يرى أن الاسم يطلق على ثلاث معان : الأول : اللفظ المفرد ، الثاني : ذات الشئ ، الثالث : الصفة كالخالق .
- **وأما السبكي** : فيرى أن الاسم عين الذات ، والبعض يقول أنها غيرها .
- **وأما المعتزلة** : فترى أن الصفات الذاتية صفات زائدة .
- **وأما أهل السنة** : فيرى أن الصفات الإلهية للحق وهي الصفات السبع زائدة على الذات قائمة بها لازمة لها[1].

ولنأخذ مثال من المعتزلة على سبيل التوضيح وهو " أبى الهزيل العلاف[2] " فقد فهم تلك المسألة على ضوء نظرية المعتزلة ، ورأى أن الصفات هي إثبات للذات وهي صفة ، أو إثبات للصفة وهي بعينها ذات ، فالباري تعالى قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، فالصفات عنده ليست معاني قائمة بذاتها ، بل هي ذات الله .

ولعل مقصد المعتزلة في إثبات الصفات أنها عين الذات وأنها ليست معانٍ قائمة بذاتها هو مقصد إثبات الصفات السلبية لله التي أرادوا أن يثبتوها ، ونفى الصفات الإنسانية المحدودة عن الحق ، أما الأشاعرة فإنهم قد صرحوا بأن الصفات لا هي عين الذات ولا غيرها ، وكذلك أثبت الأشاعرة أن الصفات قديمة وليست حادثة .

وفي هذا نجد وجه شبه بين الأشاعرة وابن عربي ، حيث يرى ابن عربي أن الصفات هي عين الذات ، والذات قديمة ، إذن الصفات قديمة قدم الذات ، وكذلك يرى الأشاعرة أن الصفات كلها قديمة قائمة بذاته أزلية ، وأن كانت هي عين الذات فهي أيضاً ليست عينه بما ندرك ، لأن هذا لا يصح بل ولا يمكن أن نطلق ذلك على الحق ، ويذهب الإمام الجويني الأشعري إمام الحرمين أن الله قادر ، حي ، عالم ، مريد ، وهي صفات قديمة ، إلا أنها غير الذات الإلهية ، وهذا وجه الخلاف بينه وبين ابن عربي حول موضوع الذات والصفات .

ولعلنا نرى أن ما أضافه الجويني هو أنه عندما أراد أن يثبت أن الصفات هي غير الذات لجأ إلى فكرة " الأحوال " ، وهو أول من قال بها ، وبعدها كان من السهل عليه بعد ذلك أن يثبت الحياة القديمة لله دون أن يقع تحت طائلة اعتراض المعتزلة عليه في تعدد القدماء . فقد

---

[1] الشعراني (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، ص 81 .

[2] أبو الهزيل العلاف : محمد بن الهزيل بن عبد الله البصرى ، ولد في عام 135هـ ، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، أحدث تطور كبير في المعتزلة ، توفى عام 235هـ .
انظر : القاضي عبد الجبار ، المنية والأمل ، مطبعة دار المعارف للنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص 46 .

أكد أن تلك الصفات أو ما أسماها " الأحوال " متغيرة وغير ثابتة وأنها ليست معلومة ولا مجهولة ، يعني حالها غير معروف وهذا ليس بصائب عند ابن عربي .

وأما عن نظرية " الأحوال " فيرى الجبّائي[1] أن الصفات الإلهية هي أحوال ، باعتبار أننا عندما نقول أن الله عالم بذاته ، بمعنى أنه ذو حالة وهي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً ، وإنما تعلم الصفة على الذات ، لا بانفرادها ، فأثبت أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ، لا مجهولة ولا معلومة ، أى هي على حالها لا تعرف كذلك ، بل هي أحوال الباري في معلوماته ومقدوراته التي لا نهاية لها[2] ، فالصفات عند الجبائي إذن هي أحوال متغيرة لأنها تتعلق بمقدورات ومعلومات متغيرة لا نهائية .

وبذلك يمكن أن نتبين أن كل من الجويني وابن عربي مختلفين ، حيث ابن عربي أقر أن الصفات هي عين الذات واحدة والذات ثابتة ليس بها تغير وإنما التغير في موجوداتها .

وبعد الحديث عن الذات والصفات الإلهية ، يجب أن نتطرق للحديث عن الوجود وهو ما يسمى عند ابن عربي بـ " الكلى " أو " الوجود المطلق " وعلاقته بالعالم ؛ فلابد من أن نشير إلى :

كلمة الوجود[3] ، والتي قد تُشير إلى فكرة الوجود كفكرة عامة مصدرية ، أو قد تشير إلى الشئ الذى له وجود ، أى " الموجود " الذى يوجد في الوجود .

وميتافيزيقا الوجود عند ابن عربي ، تتحدد في معنى الوجود ، ومراتب الوجود عنده ، وكيف تأثر ابن عربي بمن سبقه من الصوفية وخاصة أبو مدين المغربي ، ومن الفلاسفة المسلمين مثل : الفارابي ، وابن سينا وغيرهم ..

وابن عربي عندما يذكر (الكلى) أو (الوجود المطلق) فإنه يقصد به معنى واحداً ، والذي يرادف " واجب الوجود " الذي وجوده واجب في ذاته ، وهو أصل وأساس جميع المراتب والموجودات ، ذلك الكلي العام مستقل بذاته عن غيره في كينونته ، إلا أنه متصل بما يظهر في العالم الظاهرى حيث أن اتصاله بهذا العالم من خلال أسمائه الحسنى ، ومن المهم أن هناك بعض من اتهم " ابن عربي " ببعض الاتهامات بسبب ذلك المسمى وهو (الوجود المطلق) وكيفية

---

[1] الجبائي : محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي ، ولد عام 532هـ ، وكان من أئمة المعتزلة وإليه انتهت رئاسة المعتزلة ، وتوفي عام 303هـ .

انظر : القاضي عبد الجبار ، كتاب المنية والأمل ، ص 467 .

[2] أحمد خواجة (الدكتور): الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي ، منشورات عويدات ، بيروت ، عام 1983م ، ص 146.

[3] الوجود : هو وجود الحق لذاته بذاته ولهذا تُسمى " حضرة الجمع " حضرة الوجود .

انظر : الكمشخانوى ، جامع الأصول ، ص 126 .

اتصاله بالوجود العام وهى الموجودات ، ومن هؤلاء مثلاً أستاذنا الدكتور "أبو العلا عفيفى" فلقد فهم الدكتور " عفيفى " الوجود المطلق بمعناه الحرفي ، وليس بمعناه في ظل النسق الخاص بابن عربي ، وعلى ذلك يرى الدكتور عفيفى الوجود المطلق بأنه الشيء القائم بذاته ، الغير مفهوم كينونته ، ولا يمكن التواصل معه ، بل هو أشبه بالوهم لعدم معرفة هويته، ولأن ذلك المطلق ماهيته ليست عامة بل خاصة[1] .

ويذهب " ابن عربي " إلى أن الوجود المطلق ، الأساس في وجود كل موجود ، أى أنه القاعدة الأساسية لخروج الممكن إلى الوجود ، فلولاه ما وجُدت الممكنات[2] .

سادساً : مراتب الوجود عند ابن عربي :

يقسم ابن عربي الوجود إلي وجود ولا وجود أو بمصطلح أخر واجب الوجود والاستحالة ، فإننا لابد وأن ندرك أن ليس للممكن مكان في فلسفته بالرغم من أنه كان يطلق على الموجودات قبل الظهور ممكنات أي وهى في حالة ثبوتها إلا أنه ينتهي إلي أن الوجود إما واجب الوجود بالضرورة ، أو واجب الوجود بالجبر[3] وقد قسم ابن عربي الموجودات تقسيماً يتلاءم مع مذهبه الوجودي وهو :

1- وجود مطلق لا تعقل ماهيته ، ولا يجوز عليه الماهية ، كما لا يجوز عليه الكيفية .

2- موجودات مجردة عن المادة وهي " العقول المقارنة " الروحية القابلة للتشكيل ، وذوات الرقائق النورانية وهي المعبر عنها "بالملائكة" .

3- موجود يقبل التحيز والمكان وهي "الأجرام والأجسام" ، ومنها ما يقبل التحيز بذاته ، ومنها ما يقبل التحيز بغيره ، ولا يقوم بنفسه وهى الأعراض[4] وواجب الوجود فيما يري ابن عربي هو أصل العالم وهو "الكلي" أو "الوجود المطلق" وهو الحق ، فالعالم في حكم الوجود من حقيقته ، الأمر الإلهي بالاتحاد ،وعن هذا فما ثم وجود واجب إلا الحق ، وأما عن سوى الله فهو لا موجود إلا عن طريق اتصاله بالحق تعالي ، وحول هذا المعني يقول ابن عربي : " وما ثم موجود ليس إلا الله ، وما ثم واجب الوجود لذاته إلا الله ، وما سواه فوجوده به لا بذاته"[5] .

---

[1] Affifi (A) : The mystical philosophy of Muhy ddin ibnul Araby, Cambridge, 1939, P : 7

[2] Affifi (A) : The mystical philosophy of Muhy ddin ibnul Araby, Cambridge, 1939, P : 7

[3] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p : 9

[4] ابن عربي (محي الدين) : إنشاء الدوائر ، دار الكتب ، القاهرة ، عام 1963 ، ص 11 .

[5] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 397 .

وأما عن ما سوي الله ، فيري ابن عربي أنه من الضرورة التمييز بين : "الكون" و "الوجود" معبرا بأن الثاني هو النوع والفصل للأول أي يتعدد الوجود تبعا لتعدد الموجود فيه، ولذلك يعتبر ابن عربي أنه ما من موجود إلا ويوجد في أحد تلك المراتب الأربعة :

أ- وجود الشيء في العالم الخارجي (وجود الشيء في عينه) .
ب-وجود مفهوم واضح جلي (وجود الشيء في العلم) .
ج- وجود الشيء في الكلمات (وجود الشيء في الألفاظ) .
د- وجود الشيء في الكتابة أو النص (وجود الشيء في الترقيم) .

وعلى هذا فأي شئ له وجود سواء زائل أو خالد لابد وأن يوجد في أحد تلك المراتب[1] .

إلا أننا نلاحظ أنه قد أُخذ علي ابن عربي أنه : لم يفرق بين الموجودات التي تظهر في العالم الخارجي حقا ، وتتحقق بالفعل ، وتصبح موجودة ، وبين الألفاظ أو المفاهيم أو المجردات التي قد تعيش في الذهن ، فإنه من الواضح أنه قد جعل كلاهما في نفس المستوي من الوجود، ولذلك يمكن أن نعتبر الوجود عند ابن عربي ينقسم إلي : وجود نسبي وهو العالم الظاهري، ووجود مطلق (الجوهر المقدس غير المعروف) .

الأول : فيه المواد التابعة مثل : الصفات والخصائص والحوادث و العلاقات ، **والثاني** : وهو الجوهر : فيه المواد المستقلة مثل : المواد الروحية ولذلك فالوجود النسبي قد يكون فعلي واقعي مثل : جميع الأشياء الطبيعية في العالم الظاهري ، أما اللاموجود فهو إما أن يكون الأشياء التي ليس لها وجود في أي صورة أو شكل من المستويات الأربعة .

إلا أن المهم هو تأكيد ابن عربي علي عدم وجود ما يسمي بـ"المتقارب" لأنه يثبت أن الوجود إما بالضرورة مثل واجب الوجود ، أو بالجبر للممكنات ، أي من الحق للممكن أن يخرج للوجود ويصبح موجوداً[2] .

ولهذا فواجب الوجود عند ابن عربي اقتضى حدوث محدث ليس بغاية في ذاته بل من حيث وجوده وكرمه وفضله علي المحدثات جميعاً ، ولذلك فإن كل المحدثات صورة للحق من حيث الأسماء والصفات التي يتجلى بها الله علي الموجودات . وحول هذا المعني يقول ابن عربي : " أصل وجود الممكن الوجود الحق ، بمعنى أن الله موجود ولا شيء معه ما ثم موجود واجب الوجود لذاته إلا الحق ، والممكن واجب الوجود به ؛ لأنه مظهره ، وعندما اتصف هذا

[1] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p : 9
[2] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p : 15

الظاهر بالإمكان ، حكم عليه بأنه عين المظهر ، وفيها يندرج الواجب في الحق كصورة له ،ويندرج الممكن في الواجب إذا أدرك حقيقته"[1] .

فالحق واجب الوجود عندما يتجلى علي الموجودات من خلال أسمائه الحسنى فإنه يتحقق ذلك الموجود بالوجود الخارجي ، وهذا الوجود يعتبر نعمة يسوقها الحق لمن يشاء من موجوداته ، فالعالم دائماً يحتاج للحق والعناية الإلهية حتى يمن الله عليه بنعمة الوجود .

أ- وأما عن تأثر ابن عربي بمن سبقه في هذا الصدد ، فإن أبا مدين يرى أنه إذا نظرنا إلي الموجودات وجدناها قسمين :

قسم يُدْرك بالحواس وهو الكائنات المحسوسة ، وقسم يدرك بالعقل وهي الكائنات التي تسمى "معاني" .

ويذهب أبو مدين إلي القول بأن هذه الكائنات اللطيفة ترتفع عن الكائنات الكثيفة في ترتيب الموجودات ، فالمحسومات ظاهرة ، واللطائف بائنة إلا أن كل الكائنات تتحرك بالسر الإلهي .

أما عن الحق فهو مع كل مخلوق خلقه ، ولكن لا تعني المعية هنا عند أبى مدين الحلول أو التغير أو الانتقال ، بل تعني أن الله يظهر بصفاته فحسب ، فهو مع المخلوقات بعنايته ورحمته .

ولقد ذهب أبو مدين إلي أن أشبه شئ بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة وجود الظلال ، والظل ، لا موجود باعتبار جميع مراتب الوجود ، ولا معدوم باعتبار جميع مراتب العدم .

ويري أبو مدين أن الله واجب الوجود بذاته ، والكائنات أجمعها ممكنة الوجود ، فتقع كلها أسيرة تحت لواء الأسماء الإلهية حتى يمن الله عليها بالوجود ، وفي ظل مذهب أبى مدين (شهود الأحدية في الوجود) يطلب من كل إنسان أن ينظر إلي الكون باعتباره دليلاً علي قدرة الله [2] .

ويوضح القاشاني رأي ابن عربي في هذا الشأن ، فهو يري أن الممكن دائم الإحتياج إلي واجب الوجود في ذاته حيث أن المُحَدث قد ثبت حدوثه ، وافتقاره إلي محِدث أحدثه لإمكانه لنفسه ، فوجوده من غيره ، فهو يرتبط ارتباط أفكاره ، ولابد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته .

---

[1] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 56 .

[2] محي الدين عبد الحميد طاهر (الأستاذ الدكتور) : أبو مدين المغربي حياته وتصوفه ، رسالة الدكتوراه ، ص 281 .

وهذا يعني أنه لما اقتضى واجب الوجود الممكن لذاته ، كان الممكن لذاته واجباً به ، معدوماً في حد نفسه ، مستنداً إليه في وجوده من اسم الحق "النور" الذي هو أساس الوجود[1].

وكذلك هناك من فلاسفة المسلمين من شابه ابن عربي في تلك القضية ومنهم الفارابي المتوفى (339هـ) ؛ حيث يري الفارابي أن الله هو الموجود الأول لوجود سائر الموجودات وأنه قائم بذاته ، وليس له وجود بالقوة ، ولا إمكان لعدم وجوده ، لأنه أزلي سرمدي ، ولذلك فوجوده بغير علة .

ويذهب الفارابي إلي أن العلاقة بين الواجب "الله" والممكن "الموجود" برؤية قد تختلف عن رؤية ابن عربي بعض الشيء ، حيث ينظر الفارابي إلي الأول أو " العقل الأول " ، متى وجُد لزم بالضرورة الفيض منه بجميع الموجودات بالوجود ، أي أنه يفيض بالضرورة وليس بالإرادة كما هو الحال عند ابن عربي ، كما أنه ليس للحق مبرر أو غاية في فيضه للموجودات عند الفارابي ، وهذا عكس ما نجده عند ابن عربي حيث الغاية من الخلق أن يري الحق ذاته وأسماءه وصفاته في ذلك الخلق ، باعتبار أن الخلق مرآيا مجلوة تعكس الذات الإلهية ، وليعرف الخلق الحق عن طريق تلك الأسماء والصفات [2].

د- أما عن وجه الشبه بين ابن سينا وابن عربي فهو في تقسيم ابن سينا للوجود إلي :
واجب الوجود بذاته "الله" ، وواجب الوجود بغيره .

ونجد أن الفارابي قد وصف واجب الوجود بصفات عقلية بحتة منطقية ، وهي لازمة لزوماً منطقياً من فكرة واجب الوجود وهي صفات ميتافيزيقية وإن كان يصفها بصفة دينية مثل البساطة – الوحدانية – والكمال .

كما يوجد وجه شبه بين ابن سينا وابن عربي في أن (الحق) أو واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ، حيث أنه يعقل ذاته ، ويعقل ما يصدر عنه من الموجودات [3] .

أ - الممكن والأعيان الثابتة عند ابن عربي :

بداية لابد وأن نشير إلي أن ابن عربي أول من استخدم مصطلح الأعيان الثابتة والذي قد تحول إلي "الأنماط الثابتة" أو الحقائق الكامنة ، ولعل تلك النظرية أخذت مكاناً بارزاً في نسقه

---

[1] القاشاني : شرح فصوص الحكم – ص 23

[2] أحمد خواجة (الدكتور) – الله والإنسان في العالم العربي والإسلامي – ص 234

[3] أحمد خواجة (الدكتور) : الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي ، ص 245

الميتافيزيقى ، وهي مزيج من النظرية الأفلاطونية عن "الأفكار" ، ومذهب الأشاعرة للوجود الواضح أو الوجود الذاتي .

ولكن قبل الاستغراق في شرح تلك النظرية سوف نشرح معني المصطلحين "الأعيان" و"الثبوت" عند ابن عربي .

فالأعيان : يقصد بها الحقائق أو الذرات أو الماهيات ، أما **الثبوت :** فيعني به الحصول إطلاقاً سواء في العالم المحسوس أو العالم المعقول [1] .

ويؤكد ابن عربي على أنه يوجد عالم عقلي أو عالم معقول ، توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة ، إلي جانب العالم المحسوس ؛ وبناء علي ذلك يري ابن عربي : أن أشياء العالم الظاهري والتي يسميها " أعياناً ثابتة " قبل أن تظهر للعالم الحسي كانت مجرد أفكار في الجوهر المقدس ، أو هي حالات مزاجية للعقل الإلهي ، لأن الحق أظهر ذاته لذاته في تلك الصور أو الأعيان بوعي ذاتي وهذا ما يسمي " بالتجلي الأول" .

كما أننا لابد وأن نوضح معني لفظتي "هوية ، و"ماهية" علي أنهما مترادفتان لمصطلح "الأعيان الثابتة" ، فالماهية توضح المعني الأول للعين أي كونها فكرة أو مفهوماً ، وأما "الهوية" فهي تعني الجانب الثاني (للعين) وهي : كونها مزاج ضروري للجوهر المقدس ، وذلك المزاج يظهر بوضوح عند تجلي الأسماء الإلهية أو أحدها في هذا المزاج .

وعلي ذلك يمكن القول أن تلك الأعيان أمزجة كامنة في الجوهر المقدس ، ولا يمكن أن يكونوا غير الجوهر المقدس ، لأنهم صادرون عنه ، إلا أنها منطقياً تختلف عنهم ، ولذلك ليس لها وجود منفصل عن ذلك الجوهر المقدس ، فلا يوجد غير حقيقة واحدة عند ابن عربي وهي الحق " الله " ، وتلك الحالات أو الأمزجة ما هي إلا تعددية غير موجودة وليس لها وجود ، وعلي ذلك يطلق ابن عربي علي تلك الأعيان الثابتة أنها أمزجة أو مفاهيم في الجوهر المقدس وأنها "مقتضيات الأسماء الإلهية" أو "المعادلات الموضوعية المنطقية" [2] .

ولعلنا يمكن أن نلاحظ أن لغة ابن عربي في توضيح تلك الأعيان الثابتة أنها خيالية ومذبذبة وغير واضحة ، حيث تارة يعطيها المادية التي تجعلها واقعاً وتارة أخري يؤكد أنها ليست سوي الجوهر المقدس الغير معروف كينونته ، كما أنه جعل تلك الأعيان كأنها مرحلة من مراحل نشوء أو تطور الذات الإلهية ، حينما ذهب إلي أن الله أظهر ذاته لذاته في تلك

---

[1] أبو العلا عفيفي (الأستاذ الدكتور) : الأعيان الثابتة في مذهب (ابن عربي) والمعدومات في مذهب المعتزلة – الكتاب التذكاري لمحى الدين بن عربي ، دار الكتاب العربي ، الفصل التاسع ، عام 1969 م ، ص 32 .

[2] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p : 50

الأعيان الثابتة ، إلا أن الصواب ، أن الحق سبحانه ليس بحاجة لمثل تلك الأعيان ليدرك ذاته وعلى ذلك فلعل ابن عربي يستخدم بعض المصطلحات التي قد تؤدي إلي التضليل ، كما أن ابن عربي قد يقصد بالأعيان الثابتة ، الأفكار المتجلية في الجوهر المقدس ، وأحياناً تمثل لديه الأصول المجردة لتلك الأفكار ولذلك لم تحدد ولم توضح جيداً عند ابن عربي[1] .

ب- مكانة الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي :

تحتل الأعيان الثابتة مكاناً برزخياً أو متوسطاً بين (الله) وبين العالم الظاهري ، ولذلك يسميها ابن عربي "مفاتيح الغيب" أو "مفاتيح الأول" ، وهذا يعني أن تلك الأعيان تتجسد فيها الأسماء الإلهية الحسنى ، ونحن قد ذكرنا فيما سبق أن الأسماء الإلهية تعتبر مفاتيح الغيب وأنها السبب في خلق العالم ، حيث أن كل اسم ، يختص بفعل معين في العالم ، تلك الأسماء تظهر من خلال تلك التعينات أو "الأعيان الثابتة" ، ولذلك يؤكد ابن عربي على أن الخلق ليس له بداية ولا نهاية ، حيث أن في هذه الحالة يتأمل الحق ذاته في ذاته ، لأن تلك الأعيان كما عرفناها هي حالات أو مزاجات للعقل الإلهي أو الجوهر المقدس ، ولذلك سيكون الله والعالم في وحدة واحدة ، إلا أن هذه الوحدة لا يمكن لأي مخلوق معرفتها[3] .

ويذهب ابن عربي إلي أن تلك الأعيان لها خواص فريدة ، وهي إما أن تكون سلبية أو إيجابية ، مستقبلين أو ملقنين ، بمعني أن السلبية في الأعيان في تجلي الأسماء الإلهية الحسنى عليها ، فتستقبل العين الاسم الإلهي لها وتأثيره عليها ، أما الإيجابية للعين الثابتة فتتحدد بصيرورتها أو تحولها من عين ثابتة إلي وجود ظاهري في العالم المحسوس إلا أنه حتى ذلك يكون تحت إرادة الحق ومشيئته ، وكلاً من السلبية والإيجابية ليست إلا تحديدات منطقية فقط من وجهة نظر ابن عربي[3] .

جـ : الأعيان الثابتة عند ابن عربي ، والمعدومات عند المعتزلة :

وللحديث عن المعدومات ، لابد وأن نشير إلي تأثير المعتزلة علي ابن عربي حيث أن مصطلح "المعدوم" قد استخدمه المعتزلة بمعني : الشيء أو الذات أو العين، والتي لها خصائص وصفات .

وعلي ذلك استخدمه ابن عربي بمعني أن "المعدوم" لم يقصد به "المعدوم المطلق" وإنما هو المعدوم بمعني شيئاً معقولاً مسلوباً عنه صفة الوجود .

---

[1] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p : 51
[2] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p : 49
[3] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p : 52

ولعل هناك بعض النقاط عند المعتزلة التي أثرت في نظرية ابن عربي في المعدومات مثل :

1- أن المعدوم شئ ، أي أنه المعقول الذي لم يتحقق وجوده بعد ، شئ له وجود في عالم آخر غير العالم الخارجي .

2- المعدوم ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته ، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات .

3- أن المعدومات قديمة أزلية ، وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي .

ويوجد وجه شبه بين كلاً من المعتزلة وابن عربي وابن سينا في معني الخلق وهو منح الوجود للمعدومات في نظرية " المعتزلة " ، ومنح الوجود للأعيان الثابتة عند ابن عربي، ومنح الوجود للممكنات عند ابن سينا ، فتتساوى المترادفات وهي المعدومات والممكنات والأعيان الثابتة .

ويري ابن عربي أن تلك الأعيان الثابتة موجودة منذ الأزل في العقل الإلهي ، وأنها هي الحق لا غيره ، وأن ظهورها علي مسرح الوجود الخارجي يعني ظهور الذات الإلهية الواحدة في مجالي الوجود الخارجي ، حسب ما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان ، فالعالم قديم لدي ابن عربي بهذا المعني ، أي قديم بقدم تلك المعاني في العلم الإلهي أو الجوهر المقدس[1] .

المعدوم ومراتبه عند ابن عربي :

ذكرنا فيما سبق أن ابن عربي لم يعترف بوجود عدم مطلق ، بل هو عدم نسبي ، لأن العدم المطلق هو الشر المحض ، ولذلك نجد ابن عربي يقسم المعدوم إلي :

1- معدوم مرفوض ولا يصح وجوده البتة مثل : الشريك .
2- معدوم يجب وجوده وجوباً . اختيارياً ليس اضطرارياً : كنعيم الجنة للمؤمنين .
3- معدوم لا يجوز وجوده كعذوبة الماء المالح .

ولعلنا نجد ابن عربي يربط بين "الأعيان الثابتة" وبين "المعدومات" حيث يعتبر أن الأعيان الثابتة "إما أنها تلك الممكنات التي نصفها بالوجود ، وندركها بالحس ، أو إنها انتقلت من حال العدم إلي حال الوجود ، وإما أنها مجالي للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صورة المرئي في المرآة ، ولعل الأعيان الثابتة في كل حالة من الحالات السابقة تستفيد الوجود ، ولكن استفادتها ليست إلا لظهور الحق فيها ، وحول هذا المعني يقول ابن عربي :

" إن في مقابلة وجود الواجب ، أعياناً ثابتة لا وجود لها إلا بطريق الاستفادة من وجود الحق، فتكون مظاهره في ذلك للاتصاف بالوجود وهي أعياناً لذاتها ، وما هي أعيان لموجب أو علة،

---

[1] أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور) : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة – ص 213.

كما أن الحق لذاته ، لا لعلة ، فالفقر لهذه الأعيان علي الإطلاق ، إلي الغني الواجب بذاته لذاته ...."[1] .

ومما سبق يمكن استنتاج أن الأعيان الثابتة ليس لها وجود خارجي ، ولا وجود عقلي مستقل أو منفصل عن الذات الإلهية ، بل هي عين الحق ، أو هي أشبه بصفات الحق في مذهب المعتزلة ؛ علي أننا لو قارنا بين ابن عربي والمعتزلة ، لوجدنا المعتزلة تري أن الممكنات لها أعياناً قبل حدوثها ، أو قبل أن توجد في العالم الظاهري .

وأما عن الأشاعرة ورأيهم فإنهم خالفوا ابن عربي في أنهم ينكرون أن للممكنات أعياناً في حال عدمها ، وإنما تكون للممكن عين عندما يوجده الله ، أي ما دام الشيء لم يخرج إلي حيز الوجود ، فهو معدوم ، أي لا شئ[2] .

إلا أن ابن عربي يري أن العدم في الممكن أقرب إليه من الموجود حيث أن العدم وكأنه جوهر الممكنات ، والوجود هو العارض عليه ، ولهذا نجد أن العدم يحكم على صور الممكنات ، ولهذا يحكم عليها بالرجوع والذهاب دائماً للحق تعالي ، وأن تكون مفتقرة إليه ، ليمن عليها الله بالوجود ، يقول ابن عربي حول هذا المعني : "إن العدم في الممكن أقوى من الوجود ، لأن الممكن أقرب نسبة إلي العدم عنه إلي الوجود ، ولذلك سبق بالترجيح علي الوجود في الممكن ، فالعدم حضرته لأنه الأسبق ، والوجود عارض له ، ولهذا يكون الحق خلافاً دائماً ، لأن العدم يحكم علي الممكنات والرجوع إليه رجوع ذاتي ، فحكم العدم يتوجه علي ما وُجد عليه الممكن ، وحكم الإيجاد من واجب الوجود[3] ولكن هذا لا يعني عند ابن عربي استحالة المعدوم أن يتحول إلي موجود ، بل إن تلك الصورة تشبه الصورة الظاهرة للرائي في المرآة ، أي أنها من الممكن أن توجد ولكن ليس لها وجود حقيقي وحول هذا المعنى يقول ابن عربي : " اتصف الممكن بأنه معدوم ، فهو كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة ، لا هي عين الرائي ولا غيره ، فالممكن ما هو من حيث ثبوته عين الحق ، ولا غيره ، ولا هو من حيث عدمه عين المحال ولا غيره ، فالممكنات علي ما قررناه أعيان ثابتة من تجلي الحق ، معدومة من تجلي العدم ، ومن هذه الحضرة علم الحق نفسه ، فعلم العالم وعلمه له بنفسه أزلا ..." [1] .

وكذلك يؤكد ابن عربي علي أن العلاقة بين علم الحق والمعدوم علاقة قائمة ومستمرة، حيث اعتقد البعض أن علم الحق يأخذ الموجود فقط ، إلا أن الحقيقة هي أن علم الحق يأخذ

---

[1] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية – المجلد الثاني – ص 57

[2] أبو العلا عفيفى (الدكتور) : الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة – ص 215

[3] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 460 .

[1] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 8 .

الموجود والمعدوم ، لأن المعدوم هنا كما ذكرنا ليس معدوماً عدماً مطلقاً بل هو عدم نسبي ، ويوضح ابن عربي ما سبق بقوله : "علم الله يتعلق بالموجود والمعدوم ، لأن المعدوم لنفسه ، فلا يتعلق به علم ، لأنه لا شئ أساساً ، حيث أنه عدم محض ، لا يتعلق به علم ، حيث لا حقيقة ولا صورة له"[2] .

وحول الأعيان الثابتة أيضاً يوضح ابن عربي : " أنه في العماء انفتحت صور العالم والذى يقوم عليه الدليل ، أن كل شئ سوى الله حادث ولم يكن ثم كان ، فدوام الإيجاد لله ، ودوام الانفعال للممكنات ، والممكنات هي العالم ، فلا يزال التكوين على الدوام ، والأعيان تظهر على الدوام ، فلا يزال امتداد الخلا إلى غير نهاية ، لأن أعيان الممكنات توجد إلى غير نهاية ، ولا تعمر بأعيانها إلا الخلا ، ولهذا فالعالم ما عمر إلا الخلا ، لأن الملأ لا يعمر ، لأن الملأ هو العامر بذاته " .

ولما عمرنا نحن الممكنات المخلوقة أماكن معينة إلى أجل مسمى من حين ظهرت أعياننا ونحن صور العالم سمينا ذلك الموطن الدار الدنيا ، آجلاً ننتهي إليها ، وننتقل إلى دار أخرى تسمى ، دار الآخرة ، ولكن أجلنا فيها لا ينتهي ، وجعل الله تلك الدار محلاً للتكوين دائماً أبداً إلى غير نهاية .

وينظر ابن عربي إلى تجديد الخلق ، فيرى أنه لولا ذلك التجديد الخلقي لوقع الملل في الأعيان ، لأن الطبيعة تقتضي الملل ، وهذا الاقتضاء هو الذى حكم بتجديد الأعيان ولذلك قال رسول الله (ρ) " لا يمل الله حتى تملوا " ، فعين ملك العالم هو ملل الحق ، ولا يمل من العالم إلا من لا كشف له ، ولا يشهد تجديد العالم مع الأنفاس على الدوام ولا يشهد الله خلاقاً على الدوام ، والملل لا يقع إلا بالاستصحاب ، ولذلك فالأحكام الذاتية لا يمكن فيها تبدل ، والخلاق لذاته يخلق ، والعالم لذاته ينفعل ، فلا يصح وجود الممل[1] .

سابعاً : الخلق والجود الإلهي عند ابن عربي :

يصور لنا ابن عربي كيفية خروج الممكنات من ظلمات الوجود ، حيث افتقار تلك الممكنات إلي واجب الوجود بذاته ، فتظل تسأل الوجود من الله ، وهي في حال عدمها ، وهذا تبعاً لاستعداد تلك الممكنات ، فكل ممكن بداخله استعداد أنشأه الحق عليه ، فلا يخرج من تلك الأعيان إلا ما هو محتاج للوجود ، لتحقيق أفضل عالم ، ويوضح ابن عربي ما سبق بقوله :

---

[2] ابن عربي (محي الدين) : إنشاء الدوائر ، ص 110.

[1] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 506 .

"إن العالم لا يخلو في كل نفس من الاستحالة ، ولولا أن عين الجوهر من الذي يقبل هذه الاستحالة في نفسه واحد ثابت لا يستحيل من حيث جوهره ما علم ، حيث يستحيل إلي أمر ما كان عليه من الحال قبل تلك الاستحالة ، غير أن الاستحالات قد يخفي بعضها ، ويدق بعضها، فإن قلت فهذه الصورة التي يستحيل إليها جواهر العالم ما هي ؟ قلنا الممكنات ليس غيرها ، هي في شيئية ثبوتها وهي قوله تعالي (**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**) [2]، فإذا ظهر عن قوله "كن" ليس شيئية الوجود وهو قوله تعالي (**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**) [3] ، وبذلك عرف الممكن نفسه ، وشهد عينه ، فاستحال من شيئية ثبوته إلي شيئية وجوده ...)"[4] .

ومما سبق يمكن إيضاح أن الخلق عند ابن عربي يعني : أن الله ينظر إلي الجواهر الممكنة وهي في حال عدمها ، أي قبل أن يخرجها من ظلمة العدم إلي نور الوجود ، فالله يرتب ظهور تلك الممكنات تبعاً لحكمته البالغة ، واستعداد تلك الممكنات التي وضعها الحق تعالي بها ، وحول هذا المعني يقول ابن عربي : " ... فلا وجود إذن للعالم إلا بإيجاد الله للممكنات .. "[5] .

ويؤكد ابن عربي علي أن تلك الأعيان الثابتة ما هي إلا أصول أو أمزجة للجوهر المقدس فإن تلك الأعيان شاهدة للحق والحق شاهد لها سواء في حال ثبوتها أو في حال وجودها ، فهو يقول : " إن الممكنات في أعيانها الثابتة مشهودة للحق ، والحق مشهود للأعيان بعينها وبصرها الثابت ، لا الموجود ، فهو يشهدها ثبوتاً ووجوداً "[1] .

أ- السببية :

ويعبر عنها ابن عربي بأن هذا الكون كله نتاج نشاط الله التلقائي والذي يكون مع ذلك نشاط ضروري لتحقيق الذات ، وعلي ذلك فالكون كله نتاج سبب ونتيجة ، وعن هذا فكلتا العمليتين سواء السبب أو النتيجة كلاهما وجهان لعملية واحدة ألا وهي (الخلق الجديد) .

وعلى الرغم من أن كلاً من السبب والنتيجة عبارتان ذاتيتان فإن كلاً منهما واحد حيث يرجع ابن عربي كلاً من السبب والنتيجة في الكون وأجزائه إلي سبب واحد ألا وهو "الحق" تعالي

---

[2] سورة يس ، آية رقم (82) .

[3] سورة مريم ، آية رقم (9) .

[4] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 254 .

[5] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات الملكية ، المجلد الثالث ، ص 232 .

[1] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 396 .

، حيث أشار أبن عربي إلي أنه ليس في الوجود سوى حقيقة واحدة ، وسبب واحد وهو " الكلي " أو " الوجود المطلق " وهو الحق تعالي ، وذلك إذا كان هناك أسباب منطقية توجد في الكون وأجزائه فإن تلك الأسباب الفرعية تعود وترتد إلي أصلها ، وهو الجوهر المقدس والسبب الأول وهو " الحق " .

إذن السبب والنتيجة يدوران في حلقة مغلقة تعبر عن الصيرورة التي يكون حال الكون فيها ، إلا أن جوهر كل منهما واحد ، فجوهر السبب هو جوهر النتيجة ، وبهذا فلا يوجد إلا جوهراً واحداً وسبب واحد وهو الحق سبحانه وتعالي[2] .

ويتساءل ابن عربي عن حقيقة العلاقة بين الله والعالم وسبب وجود ذلك الكون ؟ هل هي علاقة سببية أم هي علاقة شرطية ؟

ويظهر أن ابن عربي يرفض العلاقة الشرطية بين الله والعالم ، بل إنه يؤكد علي أن تلك العلاقة سببية ، وهذا لأن ابن عربي يتفق مع الأشاعرة في أنهم يرون أن العالم ضروري لسبب معين ، وهو أن الله يعلم منذ الأزل بوجود ذلك العالم ، فلابد من تحقيق تلك المعرفة الإلهية ، وإلا فإنه يصبح هناك تناقض ونقص في الذات العلية وتصبح الموجودات هي حالات للذات الإلهية التي هي قديمة قدم الأزل .

وكذلك يشير ابن عربي : " أنه من المحال أن يكون في المعلومات أمراً لا يكون له حكم ، ذلك الحكم ما هو عين ذاته بل هو معقول آخر ، فلا واحد في نفس الأمر في عينه لا يكون واحد الكثرة ، وكذلك فالمعلومات قد تكون مركبة ، إلا أن التركيب فيها غير التركيب في واجب الوجود فالتركيب في المعلومات تركيب إمكاني في الممكنات ، أما التركيب الذاتي الذى يقتضيه واجب الوجود لنفسه فهو مجهول الهوية ، إلا أن ذلك التركيب معقول عند العقول ، ومعنى التركيب أنه كثيراً في ذاته من خلال كثرة صفاته وأسمائه وأفعاله وأحكامه ، وقد توصل بعض النظار أن الحق هو العلة الأولى في خلق الممكنات ، والبعض اعتبر أن الأسماء والصفات القديمة قدم الذات هي العلة في خلق الممكنات ، وبهذا كلاً من العقلاء توصلوا إلى أن الحوادث ليست قائمة في ذاته ، أو به كذات ، بل قائمة بالنسب والإضافات ، إما معاني أو صفات .

ولقد أكد ابن عربي على أننا نُفي عنا العلم بذاته ، بل كل ما ندركه صفاته وأسمائه التي ساعدت الممكنات للخروج من العدم إلى الوجود ، تلك الصفات التي هي الحائط المشترك بين

---

(2) Affifi (A) : The mystical philosophy of Muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , P. 25

الحق والخلق مع الاحتفاظ بنسبة كل صفة إلى الموصوف بها ، وعلى هذا فكل ما يظهر في الوجود من ممكنات فما هي إلا تحقيق الصفات الحق فيها ، ولذلك فما في الوجود إلا "الحق" .

ويقول ابن عربي حول هذا الموضوع : " اعلم أن الله هو الظاهر الذى تشهده كل العيون ، والباطن الذى تشهده العيون فما ثم في المعلومات غيب عنه جملة واحدة ، بل كل شئ له مشهود ، كذلك ما هو غيب لخلقه في حال عدمهم ، أو في حال وجودهم ، هو مشهود لهم بنعت الظهور والبطون ، للبصائر والأبصار ... "[1] .

وهكذا يكون العلم بالله ، وتدبير الحق في الوجود بعلم الحق ذاته من خلال أسمائه وصفاته ، التي تتجلى في الممكنات ، حتى ندرك أن لا موجود إلا " الله " بصفاته وأسمائه .

الخلق عند ابن عربي :

سبب وجود العالم والتي يوضحها وفقاً لـ : " الثالوثين " .

فالثالوث الأول : يعبر عن المظهر الحقيقي أو الإلهي وفيه ثالوث :الجوهر – الإرادة – الكلمة

ويقابله الثالوث الثاني : ويعبر به عن عالم الظواهر وفيه ثالوث :الأصول – الطاعة – السمع

فكل من الثالوث الأول يقابله من الثالوث الثاني ما يجعل العلاقة بينهم دائمة ومستمرة وتنتج خلق جديد .

وعلي هذا يؤكد ابن عربي علي أنه ليس في الكون إلا خالد واحد ، أزلي وهو الحق تعالي ، وما عداه من المخلوقات كلها فانية ، والعالم كله فان ، إلا أن صورة العالم هي الأزلية وأن أصول أو بذور العالم تكون في العقل الإلهي .

وبذلك يصبح الخلق هو دوام العلاقة بين الإيجاد من الحق ، والانفعال من الموجودات أو الممكنات ، وهذا تأكيد على أن لتلك الممكنات أو الأعيان قدرة أو استطاعة أو استعداداً تتلقى به أوامر الحق بالإيجاد[1] .

ثامناً : الجواهر وخصائصها الذاتية :

يذهب ابن عربي إلى أن الأشياء التي تخرج من حيز الإمكان إلي حيز الوجود عندما تستمع إلي قوله تعالي " كن " أو عندما تقع عليها النظرة الإلهية ، فإنها لا تكتسب سوى الوجود

---

[1] ابن عربي (محى الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 483 .

[1] Affifi (A) : The mystical philosophy of Muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , P. 32.

، وليس شيئاً آخر جديداً عليها ، إذ هي نتطوى في ذاتها علي كل ما يتجلى الحق عليها ، وبذلك لا يمكن أن يقال : إن الموجودات كانت عدماً مطلقاً قبل أن يمن الله عليها بنعمة الوجود ، بل كان الله يشهدها في حال عدمها النسبي أو العدم الإضافي في خزائن الجود الإلهي .

وعلي ذلك لا يمكن أن يقال إن رؤية الله لها في تلك الحالة (أي وهي أعيان ثابتة) ، رؤية إجمالية ؛ لأن علم الله ينصب علي كل جزء وكل ذرة في العالم ، ولهذا ستخرج إلي عالم الوجود مفصلة ، لما كانت عليه في حال ثبوتها .

ومما سبق يمكن أن نستنتج أن كل خاصية في تلك الأعيان الثابتة تعد ذاتية فيها ، بحيث يمكن القول أن الأحوال التي تطرأ عليها ، وإن كانت متماثلة أو مضادة فإنها أحوال ذاتية لها كانت تنطوي عليها في حالة إمكانها .

ولعل من الضروري أن نشير إلي تفرقة ابن عربي بين " الأعيان الثابته " وهي في حال ثبوتها ، وكذلك وهي في حال وجودها ، حيث ينظر ابن عربي إلي الأعيان الثابتة وهي راكدة في خزائن الجود الإلهي تنتظر الوجود الفعلي ، فإنها لا تخضع لحكم الحق فيها بل تخضع الأشياء لحكمها الذاتي ، أما عند تلقيها النظرة الإلهية وخروجها من حيز الإمكان إلي حيز الوجود ، فإنها تقع تحت لواء الحكم الإلهي الذي يسري عليها ، إلا أن ذلك الحكم الإلهي ما هو إلا نفس الحكم الذي حكمت العين الثابتة به علي نفسها[2] .

والذى يؤكد ما سبق قول ابن عربي : " أول أثر إلهي في الخلق (التقدير) قبل وجودهم ، وأن يتصفوا بكونهم مظاهر للحق ، فالتقدير الإلهي في حقهم بإحضار المهندس ما يريد إبرازه مما يخترعه في ذهنه من الأمور ، فأول أثر لتلك الصورة إنما هو ما تصوره المهندس من غير مثال".[1]

أ- الأعيان الثابتة والذرات الروحية :

يربط ابن عربي بين الأعيان الثابتة وفكرة " نشأ العالم " فيعبر ابن عربي عنها رافضاً فكرة نشأ العالم من الذرات المادية أو الجواهر الفردة لدي الأشاعرة ، ولذلك فالله عند ابن عربي خلق العالم ليس من مادة سابقة ولكنه خلقه ابتداء من " المعاني الإلهية " .

وعن هذا نقف قليلا أمام تفرقة ابن عربي لما يطلق عليه مسمي "المعني" وبين ما أطلق عليه "الصورة" .

---

[2] محمود قاسم (الدكتور) : ابن عربي وليبنتز ، ص 187 .

[1] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 62 .

فبالنسبة للمعاني الإلهية : يري ابن عربي أنها شيئاً مختلفاً جداً عن الموجودات المادية التي تنشأ في رأيه بسبب تجمعات الذرات الروحية التي يسميها "الأعيان الثابتة" في العدم ، والتي لم تنشأ لها الحكمة الإلهية بعد أن تنتقل من حال عدمها إلي حال الوجود الفعلي في العالم، وهي التي تقبل الإبداع والخلق ، في حين أن المعاني الإلهية لا يمكن وصفها بأنها مخلوقة ، بل هي حقائق أزلية ، ويعتبر ابن عربي أن كل معني من المعاني الإلهية ليس مادياً وليس له أجزاء ، بل هو وحدة أولية ، فتميزه عن غيره ، وهو مفصل في العلم الإلهي .

أما الأشياء التي يوجد بينها تشابه فهي "الصور" أي الكائنات التي تحققت بالفعل عن طريق العناصر الروحية وخصوصاً إذا كانت صوراً مادية .[2]

وبذلك فالصورة المادية عند " ابن عربي " هي الصورة المركبة من الذرات الروحية أو الوحدات الأزلية التي تسري في الكون بأسره ، لأنها تعد فيضاً مستمراً من اسم (الله.الحي) وهذه خاصية مميزة لكل موجود من الموجودات حتي لو كان جماداً .

ويؤكد ابن عربي علي أن تلك الوحدات الأزلية الأولية التي يتركب منها الأجسام تحتوي علي خواصها الذاتية منذ الأزل ، فإنها لا تستفيد شيئا جديداً إلا الوجود وحده ، وبذلك يضع ابن عربي تفرقة بين " الجواهر الروحية " وبين " الأجسام المادية ".

فالأولي تخضع لما تخضع له الثانية ، من حيث أن الأجسام المادية تبدأ بدءاً طبيعياً ثم تنتهي إذا انتهى أجلها الذي حدد لها ، فإن كل شئ في هذا العالم له أجل مسمي ، إلا الأعيان الثابتة القابلة للصور أي (الذرات الروحية التي تنشأ منها الأجسام) ، فإنه لا أجل لها ، بل لها منذ خلقها الله ، الدوام والاستقرار .

ولعل هذا يذكرنا بوجه الشبه بين ابن عربي وليبنتز ، حيث يري ليبنتز أن المونادات لا تنشأ ولا تنعدم بطريقة فيزيقية.[1]

ب- الله والأعيان اللامتناهية :

يذهب ابن عربي إلي أن عدد الأعيان أو الذرات الروحية لا متناهية ، لأنها ملك الله، وبما أن الله مالك هذا الملك ، فالله هو المطلق ، فلابد أن يكون ملكه مطلق لا نهائي ، لذلك فتلك الأعيان لا نهائية .

---

[2] محمود قاسم (الدكتور) : ابن عربي وليبنتز ، ص 199 .

[1] محمود قاسم (الدكتور) : ابن عربي وليبنتز ، ص 202 .

حقاً أن تلك الكائنات التي كانت ممكنة ثم خرجت إلي حيز الوجود الفعلي متناهية ، لأنها تقع تحت طائلة الأجسام التي تنطوي تحت الكون والفساد ، فكما لها بداية ، فلها نهاية ، وأجل مسمي ، إلا أن الممكنات التي لم تزل في خزائن الجود الإلهي ، والتي لم تخرج إلي الوجود الفعلي فهي غير متناهية ، لأن ملك الله لا يوصف بحدود .

تلك الفكرة الخاصة بلا تناهي الأعيان الثابتة تدعم فكرة الخلق الجديد ، والتي تكون الأسماء الإلهية المقدسة الغير محصورة هي السبب في الخلق ، فكذلك الأعيان الثابتة التي تتجلى فيها الأسماء الإلهية غير محصورة وغير نهائية .[2]

ومن الواضح أن ابن عربي أراد التأكيد علي أن كل "عين" من تلك الأعيان الثابتة ، لها خاصية تميزها عن غيرها ، كما أن صفاتها وهي في حال ثبوتها هي نفس صفاتها وهي في حال وجودها العيني ، ولذلك فكل عين من الأعيان مستقل بذاته ، ليس ثمة صلة تربطه بشئ آخر سوى الله تعالي تبعاً للتداخل مع الجوهر المقدس أو الحق تعالي ، ولهذا التداخل الفضل في تميز كل عين عن غيرها ، ولذلك فكل عين لها أحديتها الخاصة بها مع الله ، تلك الأحدية هي التي تجعل كل واحد من "الأعيان الثابتة" يتلقي النظرة الإلهية التي بها تنفذ الإرادة الإلهية ، وكذلك بهذه الأحدية تجعل العين تتميز باسم معين من الأسماء الإلهية المقدسة .[3]

ومما سبق يمكن أن نتبين أن تلك الأعيان في حال عدمها أو حال وجودها العيني لا يمكن أن تنفصل عن الذات الإلهية ، بل هي فائضة عنها وهذا ما أسماه ابن عربي "عملية الإيجاد" وهي ما تساوي "عملية الخلق الجديد" وحول هذا المعني يقول ابن عربي : " الإيجاد إنه العمل المعمول ، هو الوجود ، والموجود هو الذي ظهر فيه صورة العمل ، فكل معمول معدوم قبل عدمه".[1]

وعلي ذلك يمكن فهم أن مصطلح "المعمول" يساوي عند ابن عربي مصطلح "القابل" والقابل عند ابن عربي هو ذلك الذي يأخذ الوجود من الحق كصفته ، ويمن الله عليه بها ويعتبر هذا القابل وحاجته للحق هو أساس عملية الإيجاد أو الفيض الإلهي للموجودات ، والذي عبر عنه ابن عربي بـ "علم البدء" وحول هذا المعنى يقول ابن عربي : "هو علم عزيز وأنه مقيد ... البدء افتتاح وجود الممكنات علي التتالي والتتابع لكون الذات الموجودة له اقتضت ذلك من غير تقييد الزمان ، إذ الزمان من جملة الممكنات ...، ولذلك أفاض واجب الوجود علي هذه الأعيان

---

[2] محمود قاسم (الدكتور) : ابن عربي وليبنتز ، ص 223.

[3] محمود قاسم (الدكتور) : ابن عربي وليبنتز ، ص 227 .

[1] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 67 .

بحسب ما اقتضت استعدادات تلك الأعيان ، فالبدء حالة مستصحبة قائمة لا تنقطع ، فالبدء مازال ولا يزال" .[2]

(ج) وإذا تحدثنا عن معنى الإيجاد عند ابن عربي بأنه يعني " الخلق الجديد " فإننا سوف نجد مصطلح " الإيجاد " عند " صدر الدين القونوى " يستخدمه بمعنى :

* " **التأثير الإيجادي** " **وهو يعني لدى** " **القونوى** " : إبراز المعلومات من عالم الغيب إلى عالم العين على المقتضى العلمي الأزلي ، ويتم الإيجاد باستجابة للأمر الإلهي " كن " وطبقاً لشيئية الثبوت .

ومما نلحظه عند " القونوى " أنه يقول بتحويل فكرة " الخلق " وهي استجابة للنظر الإلهي التي قال بها " ابن عربي " ، إلى فكرة " الخلق " بمعنى استجابة للأمر الإلهي ، لانتقال تلك الأعيان من حالة الثبوت إلى حالة الوجود .

إلا أن الباحثة ترى أن الصواب أن ذلك الأمر الإلهي لدى القونوى يقابل " النداء الإلهي عند ابن عربي " ، لذلك فالقونوى لم يضف شيئاً جديداً ، إلا أن الموضوع ليس إلا ترادف في المصطلحات .

ولكن إذا أردنا أن نوضح فكرة الإيجاد عند " القونوى " وجدناه يربطها بفكرة الامتثال والطاعة للأمر الإلهي ، ولعل الباحثة ترى في تلك الجزئية أن " ابن عربي " سبق القونوي في هذه القضية ، حيث قال " ابن عربي " أن تلك الأعيان كامنة في الجوهر المقدس ، فعندما يأمرها بالأمر الإلهي ، فإنها تسمع له ، وتخرج من حيز العدم إلى حيز الوجود ولكن بما اقتضت استعدادات تلك الأعيان ، وبما أن تلك الأعيان ما هي إلا مجرد حالات للجوهر المقدس فما عليها سوى طاعة الأمر الإلهي.[1]

(د) وأما إذا نظرنا إلى تسمية " ابن عربي " للأعيان الثابتة ، فتارة يطلق عليها " هويات " وتارة أخرى أسماها " ماهيات " ، فنجد مشابهة القونوى له في تسمية الأعيان عنده بـ "الحروف" والحروف عند القونوى هي الحقائق البسيطة ، ونظير تعقل الحق للأشياء من حيث وجودها الغيبي في صرافة الذات ووحدانيتها .

ولعل وجه التشابه يقع في أن " ابن عربى " اعتبر تلك الهويات أو الماهيات هي حقائق الأشياء المخزونة في العلم الإلهي في مرحلتها الأولى ، ثم تصبح حقائق عينية عند خروجها للعالم الخارجي .

---

[2] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثاني ، ص 55 .

[1] أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور) : فصوص الحكم ، ص 120 .

ولذلك فالحروف عند القونوى إما : حروف غيبية أو حروف وجودية

- الحروف الغيبية : نظير تعقل الحق لماهيات الموجودات دون أن تتصل بالوجود .
- أما الحروف الوجودية : فنظير تعقل الاتصال الوجودي للماهيات تعقلاً سابقاً على الإيجاد ، ويقصد به اتصال الوجود بالماهيات اتصالاً ذهنياً لا فعلياً ، وحين يتم الاتصال الوجودي للماهيات اتصالاً ذهنياً تتحول الحروف إلى كلمات غيبية ، وإذا لحق الوجود بالماهيات فعلاً تحولت إلى كلمات وجودية .

وعلى ذلك فيمكن أن نستنتج أن الحروف الأولى قد تقابل " الماهيات " عند ابن عربي، والحروف الثانية تقابل " الهويات " عند ابن عربي ، ولذلك فيمكن أن نعتبر أن القونوى ما هو إلا صورة أو تكرار لنسق ابن عربي في فكرة الوجود والخلق ومراحل الأعيان الثابتة في الوجود .

تاسعاً : النور والظلام عند ابن عربي :

في حديثنا عن النور والظلام عند عربي من الناحية الميتافيزيقية سوف نتحدث عن النور والظلام الوجودي وليس النور والظلام المعرفي ، حيث يذهب ابن عربي إلى أن هناك حجب نورانية وحجب ظلامية تساعد أو تضلل المعرفة ، وهذا ليس بموقفنا ، إنما نحن نقف أمام دور النور والظلام في وجود الموجودات وأصل الموجودات منهما .

ولعلنا نبدأ بتعريف ابن عربي أولاً للظلمة فهو يرى أنها ظلمة الغيب ، ولهذا سميت ظلمة لأنها غير معروفة ، فكلما برز فيه شئ أدركناه بنور الحق الذي يسلطه علي ما يمكن أن نراه من الأشياء .

وبذلك فالنور الإلهي الكوني والإلهي يكون هو سبب ظهور الموجودات التي هي أصل الظلمة ، وغيب في ثباتها الأزلي ، وعنه تخرج من الظلمة إلي النور ، ولكن الحق يدركها إدراكاً كلياً في الحالتين سواء في الغيب وهي الظلمة أو الظاهر وهو النور الذي يخرج الموجودات ويظهرها .

ومما سبق نجد أن عربي ينظر إلي الممكن في حال عدمه أنه ليس فيه نور لأن النور موجود في حد ذاته ، لهذا نجد الممكن في نظر ابن عربي دائم الافتقار إلي النور الإلهي حتى يخرج من عالم الغيب إلي عالم الشهادة ، ومن ذلك يمكن القول أن الحق نور في نور ، والخلق نور في ظلمة عندما منّ الله عليها بالنور الوجودي .

فالنور هو الأداة التي بها يكون الموجود مدِرك ومدَرَك ، وعلي العكس تماماً في الظلمة تَدَرك ولا تُدِرك فيها الموجودات .

فالوجود بأسره يقع تحت لواء اسم " النور " وهو اسم من الأسماء الحسنى ، والذي هو علة في وجود الكون بأسره ، ولهذا يقول ابن عربي :

((لو ظهرنا للشيء كان سوانا وسوانا ما ثم أين الظهور)) [1]

ويقول ابن عربي أيضاً : " ما من ممكن من عالم الخلق إلا وله وجهان وجه إلي سببه، ووجه إلي الله تعالي ، فكل حجاب وظلمة تطرأ عليه فمن سببه ، وكل نور وكشف فمن جانب حقه ، ولا نور محض إلا الحق "[2] .

عاشراً : ميتافيزيقا الجوهر عند ابن عربي :

لقد بينا فيما سبق أن العالم وما فيه من موجودات ، أصلها أعيان ثابتة والتي توجد في الجوهر المقدس كحالات أو أمزجة لذلك الجوهر ، لذلك فلا وجود خاص بها منفصل عن الجوهر المقدس ، إلا أنها منطقياً تختلف عن الجوهر المقدس ، لأن هناك مقابلة بين القابل للكون والفساد ، وبين الأزلي الخالد .

ومما سبق يتضح أن ابن عربي يرى أن العالم كله بما فيه ، صورة فانية زائلة ، فهو ليس وهماً ، أما من حيث أنه مَجلَى ومنصة تتجلى عليها صفات الحق فهو دائم دوام صفات الذات الإلهية ، ولتوضيح المعنى السابق يقول ابن عربي : " لكل صورة في العالم عرض[1] في الجوهر[2] وهي التي يقع عليها الخلع والسلخ والجوهر واحداً "[3].

ومما سبق يتضح أن ابن عربي يرى أن الجوهر ثابت غير متغير ، والعرض هو المتغير ، إلا أن كل عرض بداخله جوهر وهو " الحق تعالي " ، وهذا تأكيد لما سبق ذكره بطريق آخر ، عند ابن عربي في أن كل سبب يحتوى علي نتيجة ، وكل نتيجة تحتوى علي سبب ، والكل حول سبب ومصدر أصلي وهو الحق ، إلا أن ابن عربي يعبر عن الجوهر "بنفّس

---

(1) ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الرابع ، ص 9 .

(2) ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الأول ، ص 46 .

[1] العرض : الموجود الذى يحتاج في وجوده إلى موضع ، أى محل يقوم به .
انظر : الجرجانى ، التعريفات ، باب العين ، ص 32.

[2] الجوهر : هو القائم بذانه ولا يحتاج مقوم له . انظر : الجرجانى ، التعريفات ، باب الجيم ، ص 43 .

[3] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 443 .

الرحمن" الذي انفتح فيه بدء المخلوقات ، هذا الجوهر هو العماء ، وكأنه الهيولى التي انفتح فيها خلق المخلوقات ، وبدأت إفاضة الحق عليها .

وحول هذا المعني يقول ابن عربي : " الجوهر الثابت هو العماء ، وليس نفس الرحمن، والعالم جميعاً ظهر ما فيه من الصور فهي أعراض يمكن إزالتها ، وتلك الصور هي الممكنات ونسبتها إلي العماء كنسبة الصور من المرآة ، تظهر فيها عين الرائي ، والحق تعالي هو بصر العالم ، فهو الرائي والعالم هو الممكنات ، فظهر العالم بين العماء وبين رؤية الحق ، فكان ما ظهر دليل علي الرائي"[4] .

ولعل من الواضح أن ابن عربي تارة يذهب بالقول أن الجوهر الثابت هو العماء ، وكذلك يذهب تارة أخرى ويذكر أن الجوهر الثابت هو نفس الرحمن ، ولكن إن ظهر بعض التناقض بين القولين إلا أن الباحثة ترى أنه قد يكون ابن عربي فهم " العماء " بنفس معنى "نفس الرحمن" .

ولعل الواضح من ذلك النص أن ابن عربي يشير إلى أنه بالرغم من وجود العرض وزواله وفساده ، إلا أنه دليل علي وجود الحق ؛ لأن الحق عندما أراد أن يُعرف فظهر في تلك الصور والتي هي أعراض العالم ، ولذلك فلا خالد ولا أزلي إلا الجوهر وهو عند ابن عربي ، الجوهر القائم بذاته ولا يحتاج لقائم بقومه .

أما العرض عند ابن عربي فهو : الذي يحتاج إلي قائم له ، ولا يستطيع القيام بذاته كما أنه متغير زائل غير ثابت ؛ يقول ابن عربي حول هذا المعني : " إن الحقائق لا تتصف بالهلاك ووجه الشيء حقيقته ، وإنما يتصف بالهلاك الأمور العوارض للحقائق من نسبة بعضها إلي بعض ، فالأمور العوارض حقيقتها أن تكون عوارض ، فلا يهلك وجهها إلا من كونها عوارض ، . . ، فإزالة تلك النسبة العارضة تسمى " هلاكاً " ويسمي المحل المنسوب إليه ذلك العارض بزواله " هالكاً " وما ثم إلا الحقائق "[1] .

وهنا تجدر الإشارة إلي حديث الدكتور أبو العلا عفيفي :

حيث يرى أن ابن عربي يوجد وجه شبه بينه وبين الأشاعرة فيما ذهبوا إليه بأن العالم كله متماثل بالجوهر ، مختلف بالأعراض ، فإذا أطلق الأشاعرة علي هذه الأعراض مسميات مختلفة إلا أن جوهرها في النهاية واحد ، في حين أن ابن عربي أطلق علي الأعيان الثابتة

---

[4] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ، ص 443 .

(1) ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات الملكية ، المجلد الثاني ، ص 100 .

(2) أبو العلا عفيفى (الأستاذ الدكتور) : فصوص الحكم والتعليقات عليها ، ص 281 .

مسميات مختلفة باختلاف الموجودات ، إلا أنها في النهاية جوهرها واحد ثابت وهو الجوهر المقدس أو " الكلي " ، " المطلق " وهو الحق تعالي [2] .

ولتوضيح ما سبق نستدل بقول ابن عربي ، وهو أن : " جوهر العالم واحد بالجوهرية، والعين تختلف بالصور ، وما يعرض له من الأعراض فهو المجتمع المتفرق ، والواحد والكثير ، صورة الحضرة الإلهية في الذات والأسماء ..."[3] .

ولعل النص السابق قد ورد فيه لفظاً من أهم الألفاظ التي يتكون منها نسق ابن عربي الميتافيزيقي وهي " الواحد والكثير " وهذان المصطلحان هما أساس فلسفة ابن عربي في وحدة الوجود ، والنقطة الجوهرية فيها وهذا سوف يتضح فيما يلي .

فإذا تحدثنا عن العلاقة بين الواحد والكثير ، فإن ابن عربي يستخدم بعض المفاهيم التي يشوبها الغموض ، حيث أنه يستخدم بعض المفاهيم التي تعبر عن تلك العلاقة بين الواحد وموجوداته مثل : المرايا والصور والظل والوهم، فيجب أن تكون علي حذر في فهم تلك المعاني حتى لا نضل عن قصد ابن عربي الحقيقي .

بان لنا مما سبق أن الغاية عند ابن عربي هي أن يثبت أنه لا وجود إلا للحق ، وأن كان للأعيان وجود فوجودها بوجود الحق تعالي ، حيث أنها مرتبطة به كحالات أو أمزجة للجوهر المقدس ، وبذلك فلا حقيقة إلا وجود الحق ، وإما سواه فهو وهم أو ظل لتلك الحقيقة، فقد أكد ابن عربي على أن الكثيرين يتخللون الواحد ، بمعني أن الصفات تتخلل المواد ، والواحد من ناحية أخرى ، ولولاه ما وُجِدنَا ولا نستطيع أن نتواجد ، والعالم الظاهري أيضاً مجلي للحق علي سبيل المثال ، حيث أن الحق أراد أن يظهر ذاته في غيره من خلال صفاته وأسمائه ، فكان العالم ذلك المجلى ولذلك فكل الخلق حق من جهة ، والحق كل الخلق من جهة[1] .

ويؤكد ابن عربي على أن في تلك العلاقة ضرورة التفرقة بين " الله " والجوهر المقدس ومعرفة الخلق لكل منهما فيرى أن الله في علاقته بالكون يجب ألا يشبه أو أن يقارن بالعالم أو الكون ؛ لأن الحق له من التسامي والتعالي ما لا يمكن للعقل إدراكه ، ولذلك فلا يوصف حتى بالصفات ، بل كنهه لا يعلمه إلا هو .

---

[3] ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات الملكية ، المجلد الثالث ، ص 461.

[1] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p 17

أما الجوهر المقدس ، ذلك الذي نصفه " بالذات العلية " ، فإن ابن عربي يطلق عليه "تنزيه التوحيد" فالبساطة والإطلاق والتوحيد له ، فالجوهر المقدس هو الذي يدعو فيه ابن عربي "بالتنزيه" وعدم " التشبيه " أي بالإطلاق للذات الإلهية ، والتقييد كجوهر يحل في كل محل في ذلك الوجود ، وتلك هي الكثرة التي وراء الوحدة[2] .

ويتحدث ابن عربي في الوحدة والكثرة ، أو الواحد والكثير عن طريق ضرب مثال وهو : أن الإثنى عشر منتهى البسائط فمن الأعداد أصابع وعقد ، فالأصابع منها تسعة ، والعقد منها ثلاثة ، والمجموع اثنا عشر ، ولكل واحد من هؤلاء الإثنى عشر حكم ليس لغيره، ومشهد إلهي لا يكون لسواه ، فالواحد منهم ليس من العدد ، ولو كان من الواحد من الأعداد ، فهو مظهرها ومغنيها ، فالألف نعته ، إذ بالألف وقعت ألفة الواحد بمراتب العدد لظهوره ، فهو الأول والآخر ، وإذا ضَربت الواحد في نفسه لم يظهر في الخارج بعد الضرب سوى نفسه ، وفي أى شئ ضربت الواحد لم يتضاعف ذلك الشيء ولا زاد ، فإن الواحد الذى ضربته في تلك الكثرة إنما ضربته في أحديتها فلهذا لم يظهر فيها زيادة ، فإن الواحد لا يقبل الزائد في نفسه ، ولا فيما يضرب فيه فلا يتضاعف ، فهو واحد في الأصل ، ومقام هذا الواحد يتعالى أن يحل فيه شئ ، ويترك الحقائق على ما هي عليه ، إذ لو تغيرت لتغير الواحد[1] .

وأخيراً يمكن القول أن ابن عربي يحاول الوصول إلي هدف واحد ، وهو أن من خلال تجربته الفردية والتي يعيش فيها في حالة الفناء يصل إلي حالة وحدة مع قوة خفية قد يسميها "الله" وتلك الحالة من الوحدة هي غاية ذلك الصوفي .

وابن عربي ينظر المذهب الوجودي بإثبات لما يسميه "التوحد الضروري" إلا أن ابن عربي ينكر التوحد مع الله ، أي التحول أو الصيرورة مهما كان المنطق ، ولكن هناك "التحقق" أو "الإدراك" للحقيقة الواحدة الموجودة بالفعل ، وعلي ذلك نجد ابن عربي يحاول أن يعبر بفكرة فيها التناغم والإنسجام لفكرتين مختلفتين لله وهي " الوجودية والوحدة " إلا أنه في النهاية يؤكد أن لا حقيقة إلا الله عز وجل وأن الواحد هو الأصل لكل موجود[2] .

---

[2] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p 23

[1] ابن عربي (الفتوحات المكية) : الفتوحات المكية، المجلد الثالث ، ص 494 .

[2] Affifi (A) : The mystical philosophy of muhy ddin ibnul Araby , Cambridge, 1939 , p 56

وعلى هذا نجد ابن عربي ينادي بتلك الوحدة الوجودية أو بما يسمي بالإنسان الكامل أيضاً ، مما يجعل الكون كله وحدة واحدة متماسكة وهذا ما سوف ندرسه في الفصل القادم بالتفصيل .