

البناء الميتافيزيقي لثيوصوفيا « ابن عربي »



أحمد كازا

باحث في الفلسفة

قسم الدراسات

05 ماي 2021

مقدمة:

في فكر "ابن عربي"، يلتقي الفلسفي بالصوفي، والظاهر بالباطن، والعبارة بالإشارة، والرمز بالصورة أو العلامة، والجمع بين هذه الأقاويل والوضعيات المعرفية، هو ما يحدد المعنى الثيوصوفي لفكر الشيخ الأكبر، وذلك بدعوته إلى العودة للمعاني الخفية والسرية للخطاب الديني - روح الدين - . وبهذا الأفق الثيوصوفي عمل على معالجة أهم القضايا الأساسية: الوجود والحقيقة والتاريخ...، مع العمل على توسيع مجال التفكير ليشمل القوة الاستدلالية، والنظرة العرفانية. وانفتاحية هذا القول الثيوصوفي - الحكموي - تجعل منه فكراً موجهاً ببناء ميتافيزيقي خاص، ومتميز عن ما كان سائداً في تاريخ الفلسفة، وبالمختص الأرسطي منها، كبحت في الوجود بما هو موجود، أي في علله المحددة لماهيته أو أصله الجوهرية. فإذا كانت الميتافيزيقا منذ اليونان قد بحثت في "الوجود بما هو موجود"، فهل يمكن اعتبار "ابن عربي" واجه الوجود مباشرة بمنظور كلي وشمولي؟ فهل الإحاطة الكلية والشمولية بالوجود مع "ابن عربي"، هي بعدم اختزاله لفعل التفكير في البعد العقلي، بأساسه القضوي - المنطقي؟

في فكر "ابن عربي" هناك بناء ميتافيزيقي لأهم القضايا الوجودية: الوحدة والكثرة، الواحد والكثير، الوجود والعدم، الماهية والوجود، الأعيان الثابتة ووجودها. والعلاقة بين هذه التقابلات محكومة وموجهة بأساس واحد، وهو

كيفية الظهور والتمظهر، من أجل رصد تشكيلات الحقيقة معرفياً ووجودياً، ومن حيث معناها العقلي والمافوق عقلي (ما فوق طور العقل) أو الكشفية...، و"الشيخ الأكبر" ينتصر لهذا القول الأخير في معالجة الوجود، من خلال بناء الحقيقة أو وضعها في صورة جامعة للمعنى الأقوى والأفضل. والغرض من ذلك هو إظهار السر في محل: معرفياً هو إظهار ما يسميه "ابن عربي" بـ "موقع خطاب الحق للخلق"، ووجودياً هو إظهار "مواقع الحق في الوجود". واستدعى هذا البحث عن مراتب الوجود بالفصل بين الغيبي والكوني: فهل بالمراتب الوجودية يمكن حل العلاقة الإشكالية بين الوحدة والكثرة؟ وما مكانة مراتب الوجود في بيان البناء الميتافيزيقي للعرفان الأكبر؟ وهل هذا البناء العرفاني لميتافيزيقا "الشيخ الأكبر" متجاوز ومتخطي لمنطلقات الميتافيزيقا التقليدية بأسسها العقلانية؟

1- من المعرفة إلى الوجود.

إن أغلب دارسي الشيخ الأكبر يؤكدون على دور الخيال في بناء الوجود؛ فهو قوة إبداعية وخلقة للتجلي وسبب وجودنا، وهو الوسيط الوجودي كما يرى أهم دارس للأكبرية، وهو "هنري كوربان" "Henri Corbin"، وبالخصوص في كتابه "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي"¹. بالخيال كما يرى "كوربان" تتم مقارنة "أصل الآلهة"، و"نشأة الكون"، ويمثل "ابن عربي" في نظره قمة ميتافيزيقا العرفان، وقد سبقه في ذلك "السهروودي المقتول" (ت. 587هـ)، والذي يشكل

¹ - Corbin (H), l'imagination créatrice dans le sufisme d'IBN ARABI, Flammarion 2ed.

الجسر الرابط بين "إيران الزرادشتية" و "إيران الشيعية": ولتسليط الأضواء على هذا الحقل العرفاني، عمل "كوربان" كما يرى "ستيفان ريسبولي" "Stephane Respoli"، على الأخذ "بالخيال الميتافيزيقي" كمصباح سحري لمعالجة التأويل الباطني "للسهروردي"، و"الملا صدر الشيرازي" أو "ابن عربي"، وبدونه لا يمكن الخروج من هذا التيه الذي يتشكل من مبادئ الباطنية في الإسلام.² إن ما يجمع بين ممثلي الاتجاه الباطني، هو "مذهبية الأسماء الإلهية". وأهم إشكال ميتافيزيقي تبلور لدى "هنري كوربان" في قراءاته "لابن عربي"، وهو المتعلق بمفارقات التوحيد ما بين "الإله الظاهر"، و "الإله الخفي"، ونتج عن هذا، كما يرى "كريستيان جامبيت" "Christian Jambet"، بضرورة تجنب التنقيص من التعالي، حتى لا نسقط في "صنية ميتافيزيكية".

في معالجته لفكر "ابن عربي" يؤكد "وليم تشتيك" "William Chittic"، كما هو الأمر مع "كوربان" على العلاقة بين الميتافيزيقا والخيال، مبينا طبيعة الخيال الميتافيزيكية، والوجودية؛ لأن الحقيقة عنده هي تجربة انكشاف، وهذا الأخير مؤسس على الحقيقة.³ والطريق لتحقيق ذلك في نظر "وليم تشتيك"، هو "الصورة الإلهية"، كمناسبة لتجسيد الألوهية في العالم، أو ما يسميه بـ "التحين"، كتقريب للصفات الإلهية الحاملة لمعنى التشبيه. والغرض هو بناء الكمال الإنساني الذي هو

² - Respoli (S), IBN ARABI et la Prophétologie chiite, in, édition l'herne : Henri Corbin, P. 225.

³- Chittic (W), "imaginal worlds, ibn al-Arabi and the problem of Religious diversity", P. 165.

في عمقه إظهار للوجود الخفي للذات الإنسانية. وهذا يستدعي وجوداً على شاكلة صفات التشبيه لا صفات التنزيه؛ لأن الأولى هي أساس القرب، والثانية هي تجريد وبعد. والأساس النظري لهذا هو بناء الميتافيزيقا على الخيال في قوته الكونية، يقول "وليم تشتيك": "فالقرب من الله، هو معرفة وتحيين لصفات الحق؛ كأنها صفاتك، والبعد هو أن تكون تحت سلطة صفات التنزيه، فسعادة الناس هي بخيالهم المسيطر على عقولهم"⁴.

إن الوصل بين الخيال والميتافيزيقا هو تأكيد على قوة الخيال في تخطي التحديد والتجزئ العقليين، وذلك يجعل العلامة بدل المفهوم طريقاً لتمثل الصفات الإلهية. وهذا معنى التحيين كإمكانية لتحويل الغياب إلى حضور، والخفاء إلى تجلي.

فإذا كان "وليم تشتيك" يدافع عن راهنية ابن عربي من خلال رابطة الميتافيزيقا بالخيال، والدين والاعتقاد - الله المخلوق في الاعتقادات - فإن "ألmond أيان" Almond ayan، يتجه نحو بناء نفس الموقف القائل بالراهنية، في كتابه "درس التفكيك بين ابن عربي ودريدا". معتمداً في ذلك على المقابلة بين فكرين مختلفين تاريخياً ومعرفياً، إلا أنه وجد مشتركاً بينهما، والمتمثل في نظره في: "نقد الميتافيزيقا والعقل والعقلانية- بالإضافة إلى دعوتها لهدم الاعتقادات السائدة والمتداولة عن الله، وذلك بإعادة النظر في الأساس الواحد، والمركز الواحد، والحقيقة

⁴- Ibid. P. 169.

الواحدة، والأصل الواحد....، والغرض من درس التفكيك بين "ابن عربي" ودريدا، في نظر "الموند أيان"، هو إبعاد التعارض القائم بين الديني والإلهي من جهة، والدنيوي من جهة ثانية أو بين الدين والعلمانية.

وإذا كان "دريدا Derrida" عمل على هدم الميتافيزيقا والعقل، فإن "ابن عربي" مارس في نظر "الموند أيان" نقداً "بطريقة جمالية"، للقول الكلامي على وجه الخصوص، اتجاه مسألتي التنزيه والتشبيه - يقول "الموند أيان": "ويمكن إجمال منهج ابن عربي في الإستمولوجيا الإلهية بعبارة موجزة ومبهمة "هو ليس هو"، إذ أبصر الشيخ الأكبر على أن الله محايث مشبه ومتعال منزّه، في آنٍ معاً، وعلى هذا النحو، كانت هذه الآراء ذات الطابع الاستقطابي تدعم ذلك النهج من التفكير الثنائي في الله، وهو النهج الذي كان يسعى ابن عربي إلى تجنبه"⁵.

إن نقد ابن عربي للعقل ومركزيته، هو لزعة الأسس النظرية والمنهجية للميتافيزيقا التقليدية، من جهة، أو لضيق العقل في حقل الاعتقاد من جهة ثانية، وهذا مصدر راهنية فكر الشيخ الأكبر. وأهم سؤال إستمولوجي يثار، هو: ما مصدر المعرفة الحكموية، وما أساسها؟ وما موقع التجليات في بناء المعارف المتحررة والمنفتحة، وبالتالي الوجود العرفاني؟

تشكل أطروحة التجليات كظهور للحق فيما سواه، أساساً وطريقاً لمعرفة الوجود. إلا أن المعرفة الخاصة بالتجليات، تتطلب تحديداً لتراتبية العلوم، من

5: أيان (الموند)، التصوف والتفكيك، درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، المركز القومي للترجمة، 2011، ص. 37.

خلال قيمتها ومدى إدراكها لموضوعها الذي هو الحق: فما الأساس المعرفي لبناء هذه الثيوصوفية الأكبرية؟ وبأي معنى يتم الانتقال من حقل المعرفة إلى الوجود؟ هل هذا الانتقال فرضه العلم بالتجلي كأشرف العلوم وأقواها؟

في التصنيف العرفاني للمعارف، هناك العلوم الناقصة، والكاملة: الأولى هي علوم النظر، ويسمىها "ابن عربي" بعلوم الحكمة. وأما أشرف العلوم عنده، فهي الخاصة بالعارفين، وبالتحديد العلم بالتجلي، فهو كمال واستكمال لما يعتري العلوم الأخرى من نواقص، يقول "الشيخ الكبير": "والتجلي أشرف الطرق لتحصيل العلوم، وهي علوم الأذواق".⁶

إن الإعلاء من شأن "العلم بالتجلي"، ليس تنقيصاً من علوم الحكمة الفلسفية من إلهيات، وطبيعيات ومنطق، بل يعتبرها "الشيخ الأكبر" من أشرف العلوم، إلا أنها دون علوم الأذواق (العلم بالتجلي)، أما ما دون علوم النظر، فهو عبارة عن عقائد خاصة بالعوام. وما يجمع بين القولين الفلسفي والعرفاني، وهو الموضوع، الذي هو الحق، ولا تتم الإحاطة به عن طريق العقل وحده، بل يتطلب ذلك اعتماد المعارف المافوق عقلية والرمزية: فما الخاصية الأساسية المميزة لفكر "الشيخ الأكبر" اتجاه هذا الموضوع الأساسي للميتافيزيقا، والذي هو الحق أو الوجود الحق؟

⁶ - ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، السفر 3، ص. 80.

انطلاقاً من انتصاره للقوة الذوقية كعلم بالتجلي، يميز "ابن عربي" بين الذات والمرتبة، فالحق هو تلك المرتبة الجامعة للأسماء الإلهية، وبها تتحدد الروابط الوجودية بين الغيبي والكوني، يقول "ابن عربي" محدداً هذه المرتبة الوجودية: "وأما معرفة الحق في المنزل، فاعلم أن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة، وهو المسمى الله، فهو (أي العلم بالمرتبة) الدليل المحفوظ الأركان الساد على معرفة الإله، وما يجب أن يكون عليه - سبحانه - من أسماء الأفعال ونعوت الجلال، وبأي حقيقة يصدر عن هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف".⁷

تعتبر معرفة الحق من الأمور الأكثر عواسة، فهي نفي لكل معرفة؛ لأن الذات لا تستقيم وأي إدراك، وغير قابلة بأن تحد كموضوع لعلم من العلوم. ولهذا فقاربة الحق معرفياً، فن حيث المرتبة التي يتجسد فيها عبر أسمائه، والتي تشكل في كليتها اسم الله، والعلم بالمرتبة هو ما يحدد وسيطية الأسماء ما بين الحق والخلق: فما المكانة الوجودية، والمعرفية للأسماء الإلهية؟ هل بهذه الوسيطة تتحدد العلاقات والروابط الممكنة بين الحق والخلق؟

⁷ - ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، السفر 2 ص. 340.

ومن أجل الإحاطة الكلية بمعرفة الحق عمل "ابن عربي" على الجمع بين البنائين المعرفين: التنزيه والتشبيه، مؤكداً بأن الله: "الكثير الواحد، الكثير بالصور، الواحد العين".⁸

لهذا فالأساس الميتافيزيقي لثيوصوفيا "الشيخ الأكبر"، ينبني على تنظيم المفارقة المعرفية والوجودية الحاضرة في التضاد بين الحق والخلق بين الواحد والكثير، بين الله والعالم...، يقول في كتاب "الجلال والكمال": "فما في الوجود شيء إلا وفيه ما يقابله، وغرضنا من هذه المقابلة ما يرجع إلى الجلال والجمال".⁹

إن المطلوب معرفياً ليس المقابلة الضدية في حد ذاتها، بل وحدتها الضمنية، والخفية. ويجسد هذا من خلال النص الديني التالي: "ليس كمثل شيء وهو السميع البصير" (سورة الشورى، الآية: 11). يقول "ابن عربي": "فالجلال يثبت تقديس الحق، والجمال يثبت رفعة العبد، وكما قال في جلاله (ليس كمثل شيء)، في حقائقه المقابلة للحقائق الإلهية، ثم ارتفع في مقابلة نزوله الحق إلى مقام المثلية بالسميع البصير. فافهم هذه الإشارة، فإن بقاء العبد بأوصاف نفسه ببقاء الله، وأن بقاءه بأوصاف كماله نفسه ببقاء الله، وأن بقاءه بأوصاف كماله نفسه ببقاء الله، فالحق بقاء الله مشغوف؛ لأنه في مشاهدة لا تنقطع".¹⁰

⁸- ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء 1، ص. 183 - 184.

⁹- ابن عربي، كتاب الجلال والكمال: ضمن الرسائل، دارصادر بيروت.

¹⁰- ابن عربي، الجلال والكمال، ضمن الرسائل.

فالأساس في هذا البناء النظري هو الوحدة الضدية، بإعادة التفكير في علاقة التقابل من خلال رابطة التحول من حال إلى حال. فصفة التقديس الجلال، دالة على التنزيه، وصفة الجمال دالة على التشبيه، ويتوحدان ضمن علاقة اشتراك يسميها "الشيخ الأكبر" "بجمال الجلال": فكيف يصبح ما هو قاهر جميلاً، وما هو منزّه مشبهاً؟

إن الغرض من منهج المقابلة، هو الجمع بين الضدين، ويتبين هذا من خلال الرابطة الجدلية بين التنزيه والتشبيه، بين العالي والمحايث. والمحرك لهذا هو بيان حدود العقل، من خلال العمل على الوصل بين الضدين أو المتنازعين، منتصراً في الوقت ذاته لطريق مخالف؛ وهو طريق العرفان كمنهج لتمثل الحقائق بمنطق حكموي - ذوقي، مصدره العلم الوهبي. والاختلاف بينه والعلم النظري - العقلي، هو في الأساس: الأول مبني على النظر الفكري، والثاني على "الفيض الإلهي"، الأول مظنونة صحته -، لأنه في حاجة إلى برهان، والثاني غير قابل للبرهان، بل هو علم ما وراء أو ما فوق طور العقل، يقول "الشيخ الأكبر" عن هذا الاختلاف: "وتختلف الطريق في تحصيلها (تحصيل العلوم) بين الفكر والوهاب، وهو الفيض الإلهي، وعليه طريقة أصحابنا، ليس لهم في الفكر دخول لما يتطرق إليه من الفساد، والصحة فيه مظنونة، فلا يوثق بما يعطيه، وأعني أصحابنا، أصحاب القلوب والمشاهدات، والمكاشفات لا العباد ولا الزهاد ولا مطلق الصوفية، إلا أهل الحقائق والتحقيق منهم. ولهذا يقال في علوم النبوة والولاية. إنها وراء طور العقل،

ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول، خاصة عند السليم العقل الذي لم تغلب عليه شبهة خيال فكرية يكون من ذلك فساد نظره".¹¹

إن الاختلاف بين العلمين، هو في منهج النظر: العلم النظري طريقه الفكر، والعلم الوهبي طريقه الفيض الإلهي، وهذا - الفيض - هو ما يجعل منه قولاً ثيوصوفياً، وبه يتشكل علم النبوة والولاية. وينتج عن هذا، أن مسار العقل ضعيف؛ لأنه يقوم على شبهة الحس كأساس للفكر، بينما المعرفة الذوقية تجعل من العقل منفصلاً عن الفكر، والفكر منفصلاً عن الحس. ولهذا فالمعرفة المؤسسة على الفيض الإلهي هي الممثلة في طور ما فوق العقل، وبها يتحدد انفتاح الفكر العرفاني بقوته على الانكشاف، والاطلاع على علوم الأسرار، ورمزيتها الحروفية، وبالتالي خفاء الوجود أو الوجود في تخفيه وتحجبه. والغرض من هذا الانكشاف هو الإحاطة الكلية - المجملة والمفصلة - بالوجود ومراتبه. وهو أفق يتعارض والأنطولوجية الأرسطية، القائمة على التفصيل المقولاتي للوجود من خلال الأعراض. وأما الرؤية الحكموية - الثيوصوفية - للوجود، فهي رؤية لمعانيه الظاهرة والباطنة، وإحاطة بالمجمل مفصلاً، والمفصل مجملاً، من أجل رؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة: فهل هذه العلاقات الجدلية المحكومة - برابطة الظاهر بالباطن تستدعي معالجة الوجود من خلال مراتبه العلوية والسفلية، الغيبية والكونية؟ ألا

¹¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر 4، ص. 162.

يمكن اعتبار الوجود البرزخي - البيني أساس هذا النظام التراتبي للوجود ما بين الغيبي والكوني؟

2- مراتب الوجود بين الفاعلية والقابلية (الاستعداد)

في معالجته لنظرية الوجود، ينقلنا "ابن عربي" من الخطابات السائدة ذات المنحى العقلي الكلامي والفلسفي- المشائي، وبالخصوص مع "ابن رشد"، إلى المنحى الشيوصوفي الأميل إلى الأفلاطونية. وذلك من خلال القول بأن العالم، "صورة الله"،¹² بعد أن كان يعالج عقلياً كنتيجة لعلّة محرّكة موضوعها المادة الأولى أو "الهيولي". ويرجع هذا إلى اعتقاد "ابن عربي" بأن أهم موجود في العالم - الإنسان - هو على "صورة الحق". والباعث إلى هذا، هو تحديد علاقة الصورة بالمرآة، وإعادة تنظيمها معرفياً ووجودياً، بتنظيم رابطة الظهور، وكيفيات بناء علاقة الوحدة بالكثرة، والله بالعالم، يقول "ابن عربي": "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصف بالوجود، ويظهر به سره إليه..."¹³.

يشكل وجود العالم مناسبة أساسية لمعرفة الحق لذاته، وذلك بجعله مظهراً حاملاً لسر الحق. إلا أن بيان هذا السر يتطلب جلاء مرآة العالم ليظهر السر

¹²- Durant (G), le temps des retrouvailles, imaginaire de la science et science de l'imaginaire « in Charon » imaginaire et réalité, colloque 2, P 1

¹³- ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص. 48.

الحقاني في كماله: فما الذي يجعل من هذا العالم متضمنا، وحاملا لسر الحق،
وحقائقه المتناسلة؟

إن ظهور الحق ومعرفته لنفسه يتطلب تحولا في حقيقة العالم، وتبدلا في وجوده
من معناه العلمي الخفي - الماهوي إلى وجوده الحسي - الظاهر. يضيف "ابن
عربي" قائلا: "ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا، وإلا يقبل روحا إلهيا
عبر عنه بالنفخ، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول
الفيض التجلي..."¹⁴.

إن وجود العالم قبل ظهور الحق، هو عبارة عن شبح أو مرآة غير مجلوة، لكن
رغبة الحق في المعرفة استدعت تسوية للعالم بسريان الروح الإلهية فيه: فأية تسوية
هاته؟ هل جلاء العالم تطلب تسوية لقبول التجلي الإلهي؟ وهل معرفة الحق لنفسه
تطلبت وجوداً حاملاً لروح إلهي، مستعد لقبول حضور الحق وتمظهره في الخلق؟
هل بهذا المستوى تتحدد العلاقة بين الله والعالم، وبين الحق والخلق؟

إن صفاء المرآة، هو في دلالته تحقق لفعل إيجادي، نتج عنه وضع الصورة في
الوجود: إنه ذلك الوجود الأولي النير، لحقيقة جامعة مانعة، وكلية. يحدد "حيدر
أملي" "Haydar Amoli"، منزلة هذا الوجود الأولي قائلا: "فلما أراد وجود العالم،
وبدأه على حد ما علمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من
تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء هي بمنزلة طرح

¹⁴ - المرجع السابق، ص. 49.

البناء الجص، ليفتح فيما شاء من الأشكال والصور. وهذا هو أول موجود العالم¹⁵.

إن فاعلية الإيجاد هي بالإرادة الإلهية، التي أعطت للهباء وجوداً، وذلك بظهور الحقيقة الكلية أو فاتحة الوجود. وتجلي الحق لهذا الهباء الذي يتخذ في القول الفلسفي معنى "الهيولي"، ظهر الموجود الأول الذي يسمى بالعقل. يضيف "حيدر آملي" مبيناً حقيقة الظهور الأولي قائلاً: "فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد - صلى الله عليه وسلم - المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود. فكان وجوده - صلى الله عليه وسلم - من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه".¹⁶

يتميز الوجود الهبائي بتضمنه لأول ظهور إلهي، والممثل في الحقيقة الكلية، أو ما يسميه "ابن عربي" "بالصورة المطلقة" الحاملة لمعنى "العقل الأول" و"حقيقة الحقائق" و"الحقيقة المحمدية". وخاصية هذا الظهور الأولي أنه متميز ببعده النير: فما دلالة هذا الظهور؟ وما علاقته بالتجلي المزدوج "الأقدس" و"المقدس"؟ وهل بهذين التجليين تتحدد مراتب الوجود؟

¹⁵ - آملي (حيدر)، نص النصوص في شرح الفصوص، ص. 56.

¹⁶ - المرجع السابق، ص. 51.

إن البناء الميتافيزيقي لثيوصوفيا "الشيخ الأكبر" موجه بفكرة التجليات؛ لأن سر المراتب هو هذا الظهور المتجلي، يقول "ابن عربي": "فلولا تجليه لكل شيء، ما ظهرت شيئية ذلك الشيء".¹⁷

بظهور الحق في المراتب تتحدد موجودية الموجود، وهو ما ينعت بالسريان: "فهو بمنزلة سريان الواحد في منازل الأعداد، فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهى، بوجود الواحد في هذه المنازل".¹⁸

من خلال النص السابق يتبين بأن أصل البناء الميتافيزيقي لمراتب الوجود، هو ظهور الواحد بذاته، لا باسمه؛ أي أن حضوره في الأعداد هو بمعناه؛ لأن الغرض هو عينه السارية في الموجودات. ولهذا يميز "ابن عربي" بين مرتبتين أساسيتين: مرتبة الاسم، ومرتبة الذات، وبالتالي بين مرتبتي الوجدانية والأحادية. وهذه الأخيرة حاملة لصفة الغنى، والإطلاق وأصلها الذات، وأما الوجدانية فأصلها الواحد: "فالوجدانية لا تقوى قوة الأحادية، فكذلك الواحد لا يناهض الأحادية، لأن الأحادية ذاتية للذات الهوية، والوجدانية اسم لها سمتها الثنية. ولهذا جاء الأحاد في نسب الرب، ولم يجيء الواحد".¹⁹

إن إشكالية المراتب هي عودة إلى الأصل الأولي أو "البدء الافتتاحي"، وبالتالي إلى علاقة الأصل بالفرع؛ لأن المفارقة بين الوجدانية والأحادية، هي إثارة لرابطة

¹⁷- ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل.

¹⁸- ابن عربي، السفر 3، ص. 194.

¹⁹- ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل.

كل واحد منهما بالذات: فإذا كانت هوية الذات هي بكونها أحداً، فإن علاقة الواحد بالذات هي إسمية، أما الأحاد فينعت بالهوية المطلقة.

إن صلة الأسماء بالذات هي شبيهة بعلاقة الشيء بهويته، ولا يمكن للشيء أن يثبت وجوده ويتحقق بدون ذاته: فما مكانة الوجدانية في هذه المراتب؟ هل بها يتحقق الجمع والوجود؟ وهل هذا الجمع هو بين الاسم والذات؟

إن الجمع والوجود كقوة على الاجتماع في المراتب بين الاسم والذات، هو ما ينعت بالوحدة الوجدانية، ومن خلالها ينتقد "ابن عربي" المواقف الأخرى من اتحاد وحلول، يقول: "فإن الحقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد، وللكون أثر في عين المشاهد، فإذا فني ما لم يكن، وهو فان، ويبقى من لم يزل هو باق، حينئذ تطلع شمس البرهان، لإدراك الغياب، فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق، وذلك عين جمع الوجود، ومقام السكون والجمود، فترى العدد واحداً، لكن له سير في المراتب، فيظهر بسيره أعيان الأعداد ومن هذا المقام زل القائل بالاتحاد فإنه رأى مشي الواحد في المراتب الوهمية، فتختلف عليه الأسماء باختلاف المراتب، فلم ير العدد سوى الأحد، فقال بالاتحاد. فإذا ظهر باسمه لم يظهر بذاته، فيما عدا مرتبته الخاصة، وهي الوجدانية، ومهما ظهر في غيرها من المراتب بذاته لم يظهر باسمه وسمي في تلك المرتبة بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة. فباسمه يفنى وبذاته يبقى. فإذا قلت الواحد فني ما سواه بحقيقة هذا

الاسم، وإذا قلت اثنان ظهر عينها بوجود ذات الواحد في هذه المرتبة لا باسمه، وأن اسمه يناقض وجود هذه المرتبة لا ذاته".²⁰

ينتقد "ابن عربي" القول بفكرة الاتحاد، لكونها حداً للحقيقة من خلال الوحدة العددية، خارج فكرة السريان أو سرية الواحد في المراتب. وبهذا السير في المراتب يتم الوصل والجمع بين الوحدة والاختلاف والوحدة والتعدد: وحدة الذات، وتعدد الأسماء. أما المعنى الكلي للحقيقة فمجسد في الوجدانية الجامعة بين حضور الواحد بذاته واسمه، وهو ما ينعت بجمع الوجود؛ لأن ظهور الواحد باسمه دون ذاته هو عدم، وأما ظهوره بذاته فهو وجود: فهل بحقيقة "الجمع و الوجود"، يتم حل مسألة العلاقة بين العدم والوجود؟ وهل بمرتبة الذات الجامعة والكلية يتم الوصل بين الذات والاسم، بين الواحد العددي وسريانه؟ فهل بهذا الجمع يتحقق الكمال الوجودي لكل من الذات والاسم؟

1-3 مراتب الوجود كتعين للامتعين .

إن مراتب الوجود هي تعيينات للحق؛ أي تلك الظهورات المبناة والمؤسسة على علاقة الوحدة الحقيقية بالكثرة الحقيقية. وما ينبغي التأكيد عليه، هو أن هذه التعينات هي أصلاً فيضان:

❖ فيض أقدس: تجلي ذاتي.

❖ فيض مقدس: تجلي أسمائي.

²⁰ - ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل.

وبهذين الفيضين يتم تنظيم علاقة الوحدة بالكثرة، من خلال الظهورات الوجودية: الذاتية والأسمائية. وهذه التعيينات هي:

- الظهور الذاتي، وهو ما به يتم شهود مفصل في مجمل، وهو متضمن لظهور جميع الصفات، وهو يلزم الذات وشعورها. يحدد شارح كتاب "مفتاح الغيب" "لصدر الدين القونوي"، "محمد بن حمزة الفري"، هذا التعيين الذاتي قائلاً: "ثم لما كان ظهور ذاته لذاته مستلزماً ومتضمناً لظهور سائر الصفات التي يلزم الذات وشعورها، لكونها عين الذات، بهذا الاعتبار. فيتضمن ذلك الشعور شعور ما يستلزم تلك الصفات والأحكام الخاصة التي لكل واحد منها، فالظهور المذكور مستلزم لشهود الذات نفسه من حيث وحدته لجميع شئونها نزولاً وعروجاً - دنيا وآخره - شهود مفصل في مجمل - دفعة واحدة - وذلك الشهود - أي شهود المفصل مجملاً في الأحدية من الشهود العلي الذاتي الذي يقال به إنه علم جميع الأشياء من عين علمه بذاته كشهود النخلة وثمرها وما يتبعها في النواة الواحدة التي حصل الكل بغرسها".²¹

إن هذا الظهور الذاتي، هو المعبر عنه بالوحدة الحقيقية، وهو شهود المفصل مجملاً، في شهود الكثرة في وحدتها، وهو المعبر عنه بالخفاء تخرانة للمخزون (الكنز المخفي). فهو متضمن لكل الأسماء والصفات في إجماليتها وكنيتها، وهو غير

²¹ - الفري (محمد بن حمزة)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، طهران 1382هـ، ص. 4.

قابل بأن يوضع في هيئة أو صورة، بل ذلك يتطلب التجلي الثاني أو التعين الأسمائي.

○ التعين الأسمائي بخلاف الأول، هو تفصيل للمجمل أو رؤية للمجمل مفصلاً، وبهذا الظهور، المفصل يتجلى الخفاء المكنز في العالم، عبر أسمائه؛ وهو أول مراتب الذات. وهو كالظل لحضرة الذات، وهي الألوهة، وأعظم اسم دال على هذه المرتبة، هو اسم " الله ". والمعنى الوجودي لهذه المرتبة الجامعة، يتحدد كعماء، أو حضرة الارتسام الواصلة بين الأسماء الإلهية، والأعيان الكونية. والعماء هو بحر لتحقيق انبساط القيومية - التعالي - ، ويشكل بداية الكثرة. وبه يتم تنظيم رابطة الغيبي بالكوني.

إن بحر العماء هو وجود بيني حامل لوجهين، يقول "شارح مفتاح الغيب" مينا هذا الوجود قائلاً: "المرتبة البرزخية، الكمالية الإنسانية التي هي حقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع - كما سبق في كلام الشيخ قدس سره - أن له وجهاً إلى غيب الهوية، ووجهاً إلى الكثرة، وهي برزخ جامع بينهما صار نفسها عين الوحدة الحقيقية التي انتشأت منها أحدية الوجه الأول وأحادية الوجه الثاني".²²

يشكل بحر العماء الأساس الوجودي للوصل بين الكمالين الذاتي والأسمائي، لكونه جامع بين خفاء الهوية ومظهرها الظاهر ككثرة. وهذا ما يجعل من العماء وجوداً بيناً جامعاً بين الوحدة الحقيقية، والكثرة الحقيقية. وينعت بالجمع

²² - مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، ص. 317.

والوجود. وأهم نعت وجودي لدى أهل العرفان لهذا البين وهو "حقيقة الحقائق" في بعدها النير، الجامع بين "القيومية والانبساط"، والمتضمن لنفس الرحمان كعلة لوجود الأشياء: فهل هذا الوجود البيني بقوته على الجمع والوصل بين الخفاء والتجلي، بين الغيبي والكوني، هو أساس بناء ميتافيزيقا الشيخ الأكبر؟ وهل بهذا البحر العمائي، يتم تحديد منزلة الإنسان في الوجود ومكانته وبالتالي رابطة الوحدة بالكثرة، والواجب بالممكن؟

إن الأساس الميتافيزيقي لهذه الوضعيات الوجودية، وهو علاقة القابلية والفاعلية، فهي بمثابة مقدمتين متكاملتين، كما هو الأمر بالنسبة للكاملين (الذاتي و الأسمائي): فالظهور الأسمائي في الكوني هو حسب استعداد القابل؛ لأن الحقائق، تطلب من الحق ظهور أعيانها، يقول "محمد بن حمزة الفنري": "فحينئذ حصلت مقدمتان، وظهرت الطلبتان حتى يتحقق النتيجة؛ لأن المقدمة الواحدة غير منتجة، أحدهما الطلب الذي تضمنه التجلي الحبي الذي هو منبع الفعل من الأسماء والحقائق الإلهية، وثانيهما الطلب الاستعدادي الكوني لصفة القبول الذي هو مظهر الفعل من الحقائق الكونية. وتعين الطلب الإلهي حين تعين الطلب الكوني، وعند تعين الطلبين يتجلى الحق تعالى بفيضه المقدس، فيظهر المطلوب بالظهور الوجودي العيني ويتحقق المجازاة الكبرى بين الحق والماهيات القابلة التي هي شؤونه بأخذ التعين وإعطاء الوجود الإضافي العيني".²³

²³ - الفنري (محمد بن حمزة)، مرجع سابق، ص. 4.

يتأسس البناء الميتافيزيقي لمسألة الوجود، على مطلبين: أقدم ومقدس، وبالتالي على مقدمتين: الأولى غيبية، والثانية كونية، والواصل بينهما هو النتائج كوجود إضافي، من خلاله يتحدد معنى "الجمع والوجود" أو ما يسميه "صدر الدين القونوي" "بالصورة الجمعية"²⁴. نتج عن هذا البناء كما يرى "فريتجوف شوان" "Fritjof Shuon"²⁵، تصوراً للإله مخالف للنظر الكلامي السائد مع الأشاعرة كإله مريد، بل تصوراً أقرب للمعنى الأفلاطوني القائل بفكرتي الحب، والجمال. إن الغرض من الطلبين الأقدم والمقدس، هو تحقيق "الملء الوجودي"، ما بين الفاعلية والقابلية، بالجمع بين الضدين، والمقدمتين (الغيبية والكونية). وعن هذا الاجتماع يتحقق النتاج أو الإثمار، والممثل في الحقيقة الجمعية أو حقيقة الحقائق في كمالها واستكمالها: فما تمفصلات هذه المراتب الوجودية، وما محدداتها؟ لمراتب الوجود في سياقها العرفاني الأكبر مكانة مركزية؛ لأنها متضمنة لحقائق منظمة بجدل الظاهر والباطن، والخفاء والتجلي. يقول "صدر الدين القونوي"، عن القوة الجمعية لمراتب الوجود: "الأمر في ذلك عبارة عن جمعية أو تأليف، فإما معنوي كاجتماع حقائق مفردة، ومعان مجردة، وإما صوري مادي أو شبيه به. فالشبيه بالمادي هو اجتماع الأرواح النورية، من حيث قواها وتوجهاتها، ومن حيث مظاهرها المثالية التي تتراءى بها، وذلك لتوليد الصور العلوية،

²⁴- القونوي (صدر الدين)، مفتاح الغيب، صححه، وقدم له محمد خواجه، طهران، ص. 9.

²⁵- Shuon (F), le soufisme voile et quintessence, P. 333.

والأجسام البسيطة، والمادي ما بعد ذلك وثمرته إظهار الصور الطبيعية والمركبة، وكلها في الأصل والتحقق تابع لاجتماع غيبي معنوي شبيه من وجه بالتركيب".²⁶

تعتبر مراتب الوجود بتوجهاتها الحقانية، هي البناء الميتافيزيقي لثيوصوفيا "الشيخ الأكبر"، بل هي الأرض الصلبة التي يلتقي فيها الغيبي، والكوني من خلال القول بوجود علتين: الأولى غائية والممثلة في "الإنسان الكامل"، أو "حقيقة الحقائق"، والثانية مؤثرة والممثلة في نفس الرحمان، وهذه المراتب هي كالتالي:²⁷

1 - الأحدية.

2- الواحدية.

أما الاجتماعات الكونية حسب "صدر الدين القونوي" فهي:

- (1) اجتماع معنوي: الحقائق المفردة.
 - (2) اجتماع صوري أو شبيه بالمادي: اجتماع الحقائق الروحية.
 - (3) اجتماع مادي والخاص بالحقائق الطبيعية المركبة.
- إن وضعيات هذه المراتب، محكومة بنظامين غيبي وكوني، وهو نظام التعينات بلغة "عبد الرحمان أحمد حامي" الذي يرى بأن الأمر يتعلق بتعين اللامتعين. والغرض من ذلك هو ضبط اللامنضبط، بتمييز الوجود عن الإطلاق، وأنه ليس

²⁶ - القونوي (صدر الدين)، مرجع سابق، ص. 37.

²⁷ - كازي (أحمد) الوحدة والوجود. موقع مؤمنون بلا حدود. سبتمبر 2015.

أمراً زائداً، بل هو الأساس والعمق المتضمن للكل. ينتج عن هذا القول بتعيينين للوجود، وأولها هو "حضرة الأسماء الإلهية"، وما بين اللاتعيين -المطلق- والتعيين الأول هناك العماء أو نفس الرحمان كعلة للظهور والتجلي. وهو حسب "عبد الله عبيد بن محمد البسنوي" محل ظهور الأسماء الإلهية، ومحل مظاهر الخلقية، يقول: "فكان النفس الرحماني العمائي بعد تعيينه بالتعيين الأول بالنسبة إلى تميز الأشياء بحقائقها وتجليها بحسب مظاهرها. وظهور المظاهر فيه أو في التجليات بحسبها محل ظهور الأسماء الإلهية، ومحل ظهور مظاهرها الخلقية، فحينئذ لا تظهر صورة الأسماء الإلهية والمظاهر خارج النفس الرحماني الذي هو عين العماء في الطرف الذي يلي الكثرة الأسمائية والكثرة الخلقية، وإن كان العماء الحد والبرزخ الحائل بين التعيين الأول وأن لا تعين"²⁸.

في ميتافيزيقا "الشيخ الأكبر"، هناك رهان على الوجود البرزخي كمحل أو أين لاجتماع المتضادين، وكوصل وفصل بين المتنازعين والغرض من هذا، هو تحقيق الهوية الواحدة ما بين الحق والخلق؛ لأن "هوية الحق الخلق، وهوية الخلق الحق". هذه الرابطة الوجودية بين الطرفين، أصلها وأساسها الخفاء والتجلي، أو الرغبة في الظهور، كفعل مبني على الإيجاد تخلق مستمر. وعلة هذا الظهور هو نفس الرحمان الجامع بين النفي والإثبات، بين التنزيه والتشبيه، بين التعالي والمحايثة...، ولهذا فالوجود العرفاني، ذو طبيعة رحمانية: فهل هذا المعنى العرفاني هو ما

²⁸ البوسنوي (عبيد)، قرة عين الشهود ومراة عرائس معاني الغيب والوجود، ص. 56.

استدعى من "ابن عربي" بناء هذا الوجود على علاقة "الأعيان الثابتة" بوجودها؟ وهل الأفق الشيوصوفي لهذا الفكر مبني على ميتافيزيقا الأعيان الثابتة؟

3- 2 ميتافيزيقا الأعيان الثابتة أو الوجود - مع .

تشكل "الأعيان الثابتة"، مكانة مركزية في البناء الميتافيزيقي لثيوصوفيا "الشيخ الأكبر". وذلك من أجل حل الرابطة الوجودية والمعرفية بين الوحدة والكثرة، بين الله والعالم، مخالفاً في ذلك الأنطولوجية الذاتية الممثلة في الموقف المشائي - الرشدي، والأنطولوجية العرضية الممثلة في الموقف السينوي:²⁹ فالأطروحة الأولى تقول بأن الوجود ملتصق بمقولة الجوهر، ومخفي في أعراضه. أما الموقف السينوي، فيرى عكس ذلك، بأن الماهية أساس الوجود عرض لها. إلا أن موقف "ابن عربي" ينحو منحى مضاداً للموقفين: فعرفياً عمل على تجاوز التقسيمات المنطقية، والعقلية للوجود إلى جوهر وأعراض، مؤكداً على مقولتين أساسيتين: الفاعل والمنفعل، الأثر والمؤثر، وأن هناك واسطةً بينهما من خلالها تتحدد الحقائق والمعاني الخاصة بالوجود. وهذا الأخير يتخذ معاني ودلالات رمزية مشيرة لأساسها وعمقها، فهو ذو وجه ذاتي وعرضي، ماهوي ووجودي، عقلي وشهادي إلا أن المطلوب هو هويته المتبدلة والمتحولة، لا الثابتة: فما الذي يميز الثبوت كمعنى ماهوي للحقيقة؟ وهل خاصيته الميتافيزيقية هي أنه قابل للشيئية؟

²⁹ - المصباحي (محمد)، الوجه الآخر لحدث ابن رشد، ص. 26.

يحدد "الشيخ الأكبر" رابطة الثبوت بالشيئية قائلاً: "فما ظهرت أعيان الموجودات إلّا بالحال التي كانت عليها في حال العدم، فما استعادت إلّا الوجود من حيث أعيانها، ومن حيث ما به بقاؤها، فكل ما هي عليه الأعيان القائمة بأنفسها ذاتي لها، وإن تغيرت عليها الأعراض بالأمثال والأضداد، إلّا أن حكمها في حال عدمها ليس حكمها في حال وجودها، من حيث أمرها، وذلك لأن حكمها في حال عدمها ذاتي لها ليس للحق فيه حكم، ولو كان لم يكن للعدم صفة ذاتية. فلا تزال الممكنات في حال عدمها نازرة إلى الحق بما هي عليه، من الأحوال لا يتبدل عليها حال حتى تتصف بالوجود فتتغير عليها الأحوال للعدم الذي يسرع إلى ما به بقاء العين وليست كذلك في حال العدم".³⁰

إن الأعيان الثابتة في خفاءها هي عدم، وهذا هو معناها الذاتي العام، أما وجوهها الخاصة، فبقبولها للأحوال ككاهيات مطوية في حال عدمها. ويتطلب هذا تغيراً أو تحولاً من وضع الخفاء إلى التجلي، أو من وضع الكمون إلى الظهور. وعلاقة الوجود العدمي بالشيء، هي بما يهابه الحق للأشياء حسب استعدادها، لقبول التجلي والتحول. وهذا معنى الإيجاد كفعل مستمر ومتجدد. ينتج عن هذا، موقفين: الأول، يتمثل في كون "ابن عربي" بلور أنطولوجية متميزة بالوسيط الجامع بين العدم والوجود، وما بين الأعيان الثابتة ووجودها. وهذا الوسيط البرزخي هو "الوجود الإضافي".

³⁰ - ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء 3، ص. 263.

الموقف الثاني: هو أن مفهوم الوجود في ميتافيزيقيا "الشيخ الأكبر" ذو خاصية أساسية، وهي التقلب والتحول، لأن التجليات لا نهائية. إن ميتافيزيقية "الشيخ الأكبر" بتأكيدا على فكرة التحول والوجود المتقلب بين حالة الثبوت وحالة الشئئية، هو تأكيد على الرابطة الممكنة بين المعنى العلمي للوجود، كماهيات ذهنية، والمعنى الشهادي كتحددات عرضية. إلا أن "ابن عربي"، يراهن على "الوجود الإضافي"، بمعناه الجمعي. يقول عن هذا "الأمير عبد القادر الجزائري": "والصورة حسية أو عقلية أو خيالية، فهي أعراض والمقدم لها القائمة به هو الوجود الإضافي المسمى بنفس الرحمان، وبالأسماء الكثيرة، فهو كالجوهر لها".³¹

إن السؤال الأساسي، والذي يبقى موضوع استفهام، وهو ما الوجود العرفاني، فإذا كان هذا الوجود متميزا عن ما هو سائد في الميتافيزيقا العقلية، الموجهة بفكرة الهوية الصورية، فهل القول بالوجود الإضافي، هو بناء لمنظور وجودي مبني على هوية وجودية مخالفة لما هو مثبت في العقل القضوي؟

إن الوجود الإضافي بمعانيه المتعددة، هو المقصود بالوجود العرفاني، وهو الأساس الميتافيزيقي لثيوصوفيا العرفان الأكبر. لأن الغرض هو تحقيق رابطة الجمع والاجتماع كما يرى "صدر الدين القونوي" في كتابه "مفتاح الغيب"، وهذا "الوجود العرفاني" كنفس رحمان، هو مدبر الثبوت والتلوين، والخزانة والمخزون،

³¹ - عبد القادر (الجزائري)، كتاب المواقف، الموقف، ص. 39.

يقول "الشيخ الأكبر": "الثبوت خزانة، والوجود ما يحدثه عندنا من تلك الخزانة".³²

فما يميز "الوجود العرفاني"، هو تضمنه للعلاقة الجدلية بين الظاهر والباطن، بتحويله للباطن إلى وجوه ظاهرة، لأن الباطن لا يظهر إلا بصورة الظاهر، أي أن هذا الوجود، ذو وجهين: الأول خفي، والثاني ظاهر، والأول متميز بثبوتيه في خزائنه، والثاني هو مخزون الخزانة الظاهرة في الوجود المشخص. وهذا الجدل الحادث بين الثبوت والوجود (الموجودية)، يستدعي فعل الإيجاد، وهو أصلاً تحول في "الجوهر الهبائي" (الخزانة)، وذلك بإعطاء صورة لهذا "الجوهر الكل" المتضمن للموجودات في حال خفاءها وثبوتها. يبرز "ابن عربي" هذا قائلاً: "إن الله تعالى لم يزل ناظراً إلى أعيان الأشياء الممكنة في حال عدمها، وأن الجود الإلهي لا يزال يمتن عليها بالإيجاد على ما سبق العلم به من تقدم بعضها على بعض في الوجود بالإيجاد. ولما كان ما به بقاء عين الجوهر الكل، لا يتمكن إلا بقيام بعض الممكنات به مما لا يقوم بنفسه منها لم يزل الحفظ الإلهي يحفظ عليها بقاءها به، وهي في ذاتها لا تقبل إلا زمان وجودها، فلا يزال الجود الإلهي يوجد لهذا الجوهر الكل الذي فتح الله فيه صور العالم ما به بقاءه من الممكنات الشرطية.

³² - ابن عربي، الفتوحات المكية. المجلد 4، ص. 130.

فلا يزال الله خالقا على الدوام حافظا له على الدوام، وكذلك سبحانه وتعالى، لولا سريان العلم فيها ما كانت ناطقة بالثناء على الله موجدها".³³

إن الوجود الهبائي، هو حالة اللاتعين المتميز بالخفاء والثبات، لكن الإيجاد الإلهي يحوله من اللاتعين - الهباء - إلى تعين قابل للسريان الإلهي، والذي هو وجود على صورة الموجد وهذه الصورة في أعلى مراتبها ممثلة في "الإنسان الكامل" أو "الممثل له" حسب تعبير "الأمير عبد القادر الجزائري" في كتاب المواقف.

ينتج عن هذا، أن الأعيان الثابتة، "لا موجودة ولا معدومة"، وأن معناها يتحدد بتضمن المعدوم للشيئية. وهذه الأخيرة ذات معنيين: شيئية ثبوت، وشيئية وجود: فهل بهذه الأخيرة يتحدد وجود الأشياء في علاقتها بالحق؟ وهل بوجود الأشياء تتحدد المعية "كوجود - مع" "être - avec"؟

يؤسس "الشيخ الأكبر" العلاقة بين الله والشيئية على رابطة المفارقة بين الضدين، من أجل الفصل والوصل بين الوحدة والكثرة: الأولى دالة على وحدة الأسماء في مسمى واحد، والثانية دالة على تعدد الموجودات الحاملة لآثار هذه الأسماء. فالرابطة الممكنة بين الحق والخلق إثبات لمنزلة الفاعل وجوديا، وبيان لمكانة الشيئية التي لا يتحقق وجودها إلا بالمعية. وذلك بوجود الله معها فهو - الله

³³ -ابن عربي. الفتوحات المكية. المجلد 3، ص. 263.

- : "مع الأشياء، وليست الأشياء معه، لأن المعية تابعة للعلم، فهو يعلمنا، فهو معنا، ونحن لا نعلمه فلسنا معه".³⁴

بالمعية تتم إعادة تنظيم المطلب المعرفي بين الحق والخلق (رغبة الحق في معرفة نفسه)، ومن أجل هذا تحدد "الخلق على الصورة". فالوجود الإنساني بهذا المعنى، هو ما يحدد معنى الوجود - مع (المعية)، المتميز بافتقاره للعلم بالله، لأن السلب في هذه العلاقة إثبات لفاعلية الفاعل. ولييان هذا بلور "ابن عربي" قراءة تأويلية للحديث النبوي: "كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه". "فكان" الواردة في الحديث ليس فعلا، بل هو "حرف وجودي". وغرض "ابن عربي" من هذا، هو إخراج هذا الفعل - الحرف، من مكونه الزماني، لأن هذا المعنى الأخير هو تقييد لحقيقة الحق. في هذا الأفق ثم إضفاء الدلالة الوجودية لحرف "كان"، تحقيقا للكينونة المخفية والمستترة عبر رابطة المعية، التي تحمل في جوفها زمنين: زمان وجودي، وزمن كرنولوجي (زمان القبل والبعد). يقول "الشيخ الأكبر": "فإن الآن تدل على الزمان وأصل وضعه لفظة تدل على الزمان الفاصل بين الزمانين. وأطلق كان لأنه حرف وجود، وتخيل فيه الزمان لوجود التصرف من كان ويكون، فهو كائن ومكون".³⁵

³⁴- ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 2، ص. 56.

³⁵- الفتوحات المكية، نفسه.

إن أساس المعية مرتبط بالحرف الوجودي "كان" أما "الآن" فهو حد لحركية الزمان الكرونولوجي - الحسابي - إلا أن المعية في أبعادها الوجودية، فهي تحقيق "للأنا الإلهي" الظاهر في المظاهر. وذلك بتحول الأعيان الثابتة كإمكان إلى وجود أو صور دالة على الموجود. فالأعيان قبل أن تشم رائحة الوجود كانت عدما، أما وجودها فهو للحق. وهكذا تتحقق المعية مع ما سوى الذات، أما نفي الشيئية عن الحق، فهو نتيجة التمييز الوجودي والمعرفي عند "الشيخ الأكبر" بين الأعيان في حال ثبوتها، والأعيان في حال وجودها يقول "ابن عربي": "ولا شك أن المعية في هذا الخبر ثابتة والشيئية ثابتة، والمعية تقتضي الكثرة، والموجود الحق هو عين وجوده في نسبته إلى نفسه وهويته، وهو عين المنعوت به مظهره، فالعين واحدة في النسبتين. فهذه المعية كيف تصح والعين واحدة، فالشيئية هنا عين المظهر لا عينه، وهو معها لأن الوجود يصحبها وليست معه، لأنها لا تصحب الوجود. وكيف تصحبه والوجوب لهذا الوجود ذاتي، ولا ذوات للعين الممكنة في الوجوب الذاتي، فهو يقتضيها، فيصح أن يكون معها، وهي لا تقتضيه فلا يصح أن تكون معه".³⁶

بثبوت المعية، يتم تأكيد وجودها الضروري وفيه تتجسد وتتحدد هوية الحق في الخلق، وهوية الخلق بالحق. أما الشيئية فلا وجود لها بدون "معية" بل تبقى في وضعية العدم، "وبصحبة" الوجود لها تتحول من معناها العدمي إلى الوجودي.

³⁶ - الفتوحات المكية، نفسه.

ولهذا فالمعية تتحدد هوية الأشياء، لأن "بصحبة" الوجود الحق لها تصبح حاملة لـ "نعت تجيد" حسب "ابن عربي"، باعتبارها - الشيئية - مناسبة لإظهار هوية الحق فيما سواه، ما دام الله مع الأشياء وليست الأشياء معه. يحدد "الشيخ الأكبر" "صحبة" الوجود للأشياء قائلا: "فالعالم لا يكون مع الله أبدا سواء اتصف بالوجود أو العدم، والواجب الوجود الحق لذاته يصح له نعت المعية مع العالم عدما ووجودا".³⁷

إن هوية الحق كمعية مثبتة سواء وجد العالم أو لم يوجد، فإن وجد، فإن الهوية، هوية الخلق تضاف لهوية الحق، أي أنها ذات معنى تجسدي أو تشبيهي، وإن لم يوجد العالم، فإن هوية الحق متعالية - منزهة -. لهذا فرابطة المعية، هي إعادة ترتيب لعلاقة العدم بالوجود، والوجود بالزمن، والتنزيه بالتشبيه. فالوجود بالنسبة للواجب هو ذاتي، أما الممكن، ففي حاجة إلى غيره، أي إلى معية الحق: فهل هذه الهوية المثبتة بين الحق والخلق، متضمنة للماهية، أم أن الماهية متضمنة لها؟ "تعتبر المعية" كوجود - مع، مقولة كينونية، لا مقولة منطقية - عقلية: فمن خلالها يتم وضع مفهومي الماهية والوجود، موضوع استفهام. لأن ثنائية النفي والإثبات (الظاهر والباطن) تبقى ملازمة، وملتصقة بوضعيات المعرفة والوجود، وأن الماهية لا يمكن أن تتضمن أو تستوعب الوجود كنفي وإثبات، لأنها تؤكد لحقيقة حصرية ذات حد نهائي، أما الهوية، فجمع بين نفي وإثبات، بين "هو لا

³⁷ - الفتوحات المكية، نفسه

هو"، أو بين "نعم ولا". فهي ذات وجهين، أما الماهية فذات حد عقلي، كقضية جامعة بين موضوع ومحمول.

إن هذا البناء الميتافيزيقي لثيوصوفيا "الشيخ الأكبر"، كما يرى "روجي أرنلdez" Roger Arnaldez³⁸ هو بحث عن "هوية الماهية"، حيث يتم الوصل بين حقيقتي النفي والإثبات، وأن أساس الوجود ليس المكون الماهوي المتضمن في الأعيان الثابتة المخفية، بل في الأعيان الثابتة وموجوديتها، أو في علاقتها بما سواها، ما دام الوجود لا ينفصل عن الوحدة كجمع بين الأسماء وآثارها.

خاتمة

تشكل وسيطية الأسماء الإلهية - البرزخية - أساس البناء الميتافيزيقي لثيوصوفيا "الشيخ الأكبر". وغرضه من ذلك هو بناء رؤية كونية للوجود الإنساني، معتمدا في ذلك فكرة التوحيد المنتزعة من المكانة الوجودية للأسماء الإلهية، وأن الإنسان صورتها. ولهذا فالوجود الإنساني ذو هوية مزدوجة، فهو من جهة ذو انتماء للألوهي، ومن جهة أخرى للعالم. ونتج عن هذا تمييزا بين الوجود والموجود بخلاف الأنطولوجية التقليدية (الأرسطية)، والتي انتقدتها "مارتن هيدجر" من خلال نسيانها للوجود، واستبداله بالموجود.

إن النظرة الحكموية لفكر "ابن عربي"، هي تمييز بين الوجود والموجود، وهذا ما تحدده مراتب الوجود في تنوعها واختلافها، يقول: "فلم يبق إلا وجود صرف

³⁸- Arnaldez (R), le moi de vue dans la pensée d'ibn arabi, P 225.

خالص، لا عن عدم: وهو وجود الحق - تعالى - ووجود عن عدم، عين الوجود نفسه، وهو وجود العالم. ولا بينية بين الوجودين، ولا امتداد إلا التوهم المقدر الذي يحيله العلم. ولا يبقى منه شيئا، ولكن وجود مطلق و (وجود) مقيد، وجود فاعل ووجود منفعل، هكذا أعطيت الحقائق".³⁹

إن الحقائق بمراتبها، هما حقيقتين أساسيتين: مطلقة ومقيدة، حقيقة الذات، وحقيقة العالم، والتقابل بينهما، هو بين الوجود الخالص، لا عن عدم، والوجود عن عدم، وهو أصلا تقابل بين فاعل، ومنفعل، بين مؤثر، ومؤثر فيه. وحقيقة العالم هو أنه موجود عن عدم.

وتشكل تجربة الانكشاف مطلبا معرفيا لميتافيزيقيا "ابن عربي"، باعتبارها تجربة أفق للارتقاء إلى ما وراء المظاهر الظاهرة، من أجل تخطي الطيات الحاجبة للحقيقة. لأن الوجود في هذه الشيوصوفيا لا يظهر إلا متحجبا، يقول "الشيخ الأكبر": وصير الكل اسما ومسمى، وأرسله مكشوبا ومعمى".⁴⁰

انكشاف المعنى - رفع الحجاب - هو تكسير للمظاهر، وتخطي للتقابل الضدي، من أجل إرجاع الأشياء إلى أصولها، بالرغم من اختلاف المراتب الوجودية، وحقائقها. فالاختلاف بينها، هو في الدلالة على المعنى الأصلي، وبالتالي على

³⁹- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر 1، ص. ص. 76- 77.

⁴⁰- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر 2، ص. 146.

الوحدة، ومراتب الوجود هي بيان وتأكيد على العلاقة أو رابطة المشاركة بين الموجودات والوجود، وهي صميميا علاقة الممكن بالواجب، والقابل بالفاعل.

المراجع:

- 1: ابن عربي (م)، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، د.ت- 4 أجزاء.
- 2: ابن عربي (م)، الفتوحات المكية، تح، عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب السفر 1- 2-3-4، 1975.
- 3: ابن عربي (م)، فصوص الحكم، تح، أبو العلا عفيفي، الجزء 1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980
- 4: ابن عربي (م) كتاب الجلال والجمال، ضمن الرسائل، دار صادر، بدون تاريخ.
- 5: ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل، دار صادر بيروت، بدون تاريخ
- 6: آمل (حيدر)، نص النصوص في شرح فصوص الحكم تصحيح وتقديم، هنري كرين وعثمان اسماعيل يحيى، طهران، 1973
- 7: الفنري (محمد بن حمزة)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، صححه وقدم له محمد خواجه، طهران.

- 8: القنوي (صدر الدين)، مفتاح الغيب، صححه وقدم له محمد خواجه طهران.
- 9: المصباحي (محمد)، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، 1998
- 10: البوسنوي (عبدي)، قرة عين الشهود ومراة عرائس معاني الغيب والوجود، تع الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 2010.
- 11: أيان (ألموند)، التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي وديريدا، ترجمة وتقديم، حسام نال، مراجعة محمد بربري المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
- 12: عبد القادر الجزائري (الأمير)، المواقف العرفانية، تحقيق لجنة من الباحثين، دار الأمة، طبعة 2017
- 13: شتيك (وليم)، إستعادة الطبيعة البشرية، ترجمة علي الرضا رزق، المحجة، 2013، ع 26
- 14: كازي (أحمد)، الوحدة والوجود في الفكر الأكبري، نشر في موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث سبتمبر 2015 www.mouminon.com
- 15: كازي (أحمد)، الصورة بين الخفاء والتجلي عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي للكتاب، مؤمنون بلا حدود. 2018
- 16: عفيفي (أبو العلاء)، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن كتاب التذكاري، محي الدين ابن عربي، 1969

Arnaldez(R) Le moi divin dans la pensee d ibn arabi in melange. Offert a :17

henry corbin. Ed. par hossein nasr. Tehran.1977.

chittic (w). maginal words. Ibn al- arabi and the probleme of religions :18

diversity.new york .1994

2em corbin(h). L imagination creatrice dans le soufisme d ibn Arabi.:19

editons 1977

durant(G) le temps des retrouvailles imaginaire de la science et science :20

de l imaginaire in charon imaginaire et Realite. Colloquê 2paris.1985

durant (G) la reconquete de L imaginaire in ed Lherne. Corbin 1981:21

Respoli (S) ibn arabi et la prophetologie chiite in ed l herne Henry corbin : 22

1981

shuon (f) le soufisme voile et quintessence devry livre 1980 :23

مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة
المغرب وتراث المتوسط.
مؤسسة بحثية متخصصة في الفكر المغربي-
الأندلسي والدراسات التراثية.

Rawafed Center for Studies and Research
in the Maghreb Civilization and the
Mediterranean Heritage.

A Research Institution Specialized in
Maghreb-Andalusian thought and Heritage
Studies.

Email: centrerawafed@gmail.com



centrerawafed