ISSN 1412-226x

الإحياء

مجلة سنوية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية

في هذا العدد

- الدعوة والتآلف مع المعتقدات الأخرى
- موجبات فسخ عقد الإجارة في الشريعة الإسلامية
- تغير الأحكام بتغير العرف
- الوسطية في الكتاب والسنة وآراء المعاصرين فيها
- الاستدلال من الآيات الأولوهيات على نهج القرآن والسنة
- الجانب الوجودي عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي
- قضية التشبيه والتنزيه في صفات الله الخبرية عند ابن تيمية

السنة التاسعة العدد 2 ج 1431 هـ/2010م

ISSN 1412-226x

AL-ZAHRÄ'

الزهراء

نصف سنوية محكمة تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية
بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا، تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية

A refereed academic twice yearly, published by Faculty of Islamic and Arabic Studies,
the State Islamic University (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta,
and concerned with Islamic and Arabic research and studies

Volume 9, No 2, 1431 H/ 2010 M السنة التاسعة، العدد 2، 1431هـ/2010م

رئيس التحرير
حمكا حسن

سكرتير التحرير
غلمان الوسط

منفذو التحرير
عفة الأمنية إمام سوجوكو يولي ياسين

هيئة التحرير
عثمان شهاب ويلي أوكتافيانو عرفان مسعود

التوزيع والتسويق
أزوار ميوراكسا

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير:
Fakultas Dirasat Islamiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah,
Jl. Ir. Juanda No. 95 Ciputat Jakarta 15412 Indonesia

العنوان الإلكتروني:
fdiazhar_uinjkt@yahoo.com

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت:
www.fdi.uinjkt.ac.id

سُورَةُ الزُّمَر

أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ
فَوَيۡلٞ لِّلۡقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ
مُّبِينٍ ﴿٢٢﴾ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا
مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ
جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي
بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ﴿٢٣﴾

المحتوى

حديث الزهراء

الدعوة والتآلف مع المعتقدات الأخرى

غلمان الوسط عمر حسن 119

البحوث والدراسات

موجبات فسخ عقد الإجارة فى الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة

رفقياتى مسعود 125

تغير الأحكام بتغير العرف

سيتي هناء 143

الوسطية في الكتاب والسنة وآراء المعاصرين فيها

عفة الأمنية إسماعيل 157

الاستدلال من الآيات الأولوهيات على نهج القرآن والسنة

صفي الله مخلص 176

الجانب الوجودي عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي

محمد يونس مسروحين 190

قضية التشبيه والتنـزيه في صفات الله الخبرية عند ابن تيمية

ذو العسف 217

كشاف مجلة الزهراء للسنة الأولى – السنة التاسعة

كشاف موضوعات مجلة الزهراء 232

كشاف كتاب مجلة الزهراء 237

الجانب الوجودي عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي

محمد يونس مسروحين
كلية الدراسات الإسلامية والعربية جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة

Abstract

As a great thinker, the author of the book "*al-Futuhat al-Makkiyah*", Ibn al-Arabi thought's caused pro and contra.this research try to reach the concept of Ibn al-Arabi based on the legality of epistemology and certain study strategy. this study conducted by reading biography of Ibn al-Arabi in case of typography, viewing some his dialogue about concept of sufism that mentioned in some books, such as dialogue about existence and time, dichotomy of sufism identity (Sharia vs haqiqa),and fictitious experience of Ibn al-Arabi. by this method, the concept of *al-asma' al-mujarrad* (Allah) including all of *asma al-husna*, transfiguration of Allah and the compatibility time that can represent the holy individual personification -according to sufism-, are becoming acceptable, rational and possible thing.

Key Words: الوجودي (existence), ابن العربي (Ibn al-Arabi)

قد احتفل العلماء قديما وحديثا بنظرية الشيخ الأكبر ابن العربي بكيفيات معرفية شتى ومن إطارات مذهبية متنوعة؛ منهم من قبلوها بعيون محترمة ومنصفة بحقيتها؛ ومنهم من رأوها بعيون نقد. هذا بجانب كثير من الدراسات عن ابن العربي لا يلتفت إلى المسائلات المعرفية ولو في مستواها البسيطة مثل أن نقول: هل القراءة صحيحة؟ وعلى أي سلطة معرفية تكون صحيحة؟ وما قيمة السلطة المعرفية في استراتيجية القراءة المذكورة؟

حياة مؤسسة لحياة ابن العربي؛ دراسة عن الإطار الطبوغرافي

الشيخ الأكبر هو محمد بن علي بن محمد بن العربي الطائي الحاتمي. كذا نجده في كتاب له سماه بـ "روح القدس في مناصحة النفس"[1]، كما نجد كُتَّابَ حياته ممن جاءوا بعده – من أمثال أبي الحسن القاري البغدادي[2] والفيروزآبدي[3] وعبد الغني النابلسي[4] ومحمد بن جعفر الكتاني[5] ويوسف بن عبد الجليل الموصلي[6] وغيرهم – كتبوا اسمه بالتعريف تأسياً بصاحبه.

ثم جاء غيرهم من العلماء ليعدلوا الاسم من التعريف إلى التنكير فجردوه من الألف واللام. وقال بعضهم إن الشيخ ابن العربي: "كان في المغرب يعرف بابن العربي بالألف واللام، واصطلح أهل المشرق على ذكره بغير ألف ولام فرقا بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي"[7].

وفى هذا الصدد، قال الكتاني معلقا: "كأنهم عرفوا الثاني لمناسبة كونه ظاهرياً، أي: يميل

إلى ظاهر الشريعة، والظاهر معروف. ونكروا الأول لمناسبة كونه باطنيا، أي يميل إلى باطن الشريعة، وهو الحقيقة، والباطن غير مألوف" [8]. والذي يبدو لي، من سياق التاريخ، أن التنكير لا بد من أن يجيء في عصر بعده علي يد غيره جَماعيا حتى يصير ذلك هو المصطلح عليه عند أهل العلم.

وأما نسبه فينتهي إلى حاتم الطائي، من سلالة عبد الله بن حاتم، لأن عدى لم يظهر في التاريخ أنه معقِّب أو معقَّب. والطائي نسب عريق في بني العرب لأنه، كما قال صاحب "الأنساب": "جلهمة بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب قحطان بن عابر بن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح"[9]. ومن ثَمَّ فإن الشيخ ابن العربي كان عربيا قُحًّا. "وخرج من طائي ثلاثة لا نظير لهم: حاتم في جوده، داوود في فقهه وزهده، وأبو تمام في شعره"[10]. والأول هو الذي يمثَّلُ به في كلام العرب، كما الشيخ ابن العربي يفتخر به حيث قال في باب من بين أبواب فتوحاته: "وإنما نبهت على أنني ابن حاتم من أجل الكرم الذي جُبِلْتُ عَلَيه وَلِيْ فِيه الأصلُ المؤثَّل"[11].

وأما مسقط رأسه فمرسية [12] حيث ولد فيها – كما ذكر ذلك بنفسه-: "ليلة الإثنين سابع عشر رمضان سنة ستين وخمسمائة". وفي موضع آخر كان الشيخ ابن العربي يؤكد ذلك قائلا: "ولدت أنا بمرسية، في دولة السلطان أبي عبد الله محمد بن سعيد بن مردنيش بالأندلس". وكانت مرسية من ولايات الأندلس الأحسن منظرا والأطيب أرضا والأعذب مياها – طبقا لما وصفها المراكشي[13]، كما أنها من أمهات مدن الأندلس وقراها ومراكز أعمالها ومخاطبات أولى الأمر.

نشأ الشيخ ابن العربي بمرسية في بيت العلم والدين حيث إن والديه كانا من الصالحين ومحبيهم. وقد حكى لنا رحمه الله عن أبيه، رغم أنه لم يتكلم عنه كثيرا، حين ذكر حياة الشيخ أبي محمد عبد الله القطان، حيث قال "صاحبت هذا الرجل، وكان يحبني كثيرا. استدعيته ليلةً لِيَبِيْتَ عندي، فلما أخذ مجلسه، جاء والدي، رحمه الله، وكان من أصحاب السلطان، فلما دخل سلّم عليه، وكان والدي قد أنقى، فلما صلينا العتمة، قدمت له الطعام، وقعدت آكل، وانضم والدي يغتنم بركته، فردّ إليه وجهه، رضي الله عنه، وقال له: "يا شيبةُ منحوسةٌ، أما آن لك أن تستحي إلى الله؟ إلى متى تصحب هؤلاء الظَلَمَةَ؟ ما أقلّ حياءك ! أمِنْتَ من الموت أن يأتيك، وأنت على شر حالة؟! أمَا لك فى ابنك هذا – وأشار إليّ- موعظةٌ؟ شاب صغير في شهوته، قمع هواه، وطرد شيطانه، وعدل إلى الله، يصاحب أهل الله، وأنت شيخ سوء، على شفا حفرة من النار. فبكى والدي، واعترف، وأنا في ذلك كله أتعجب".[14]

نشأ شيخنا ابن العربي في مرسية منذ ولادته حتى سنة 568 هـ فينتقل من حينها مع أسرته إلى إشبيلية[15] – إحدى القرى المهمة في ذلك الوقت.

وفي إشبيلية التقى الشيخ ابن العربي علماء عصره، وتَتَلْمَذَ على أيديهم. ولعل أول من

تلمذ شيخنا على يديه فيها هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن خياط، حيث قال في ذلك حاكيا "كنت أتعشق به، وأنا صغير، عند الذي كنت أقرأ عليه القرآن. كان جارا لنا. كان إذا دخل المسجد هابه كل من رآه. ما عاينته قط يكلم أحداً مبتدئا، ولا يجيب إذا كلّم إلا في ضرورة. يحفظ دينه حفظاً، ما تمنيت قط في كل من رأيت أن أكون مثله إلا هو"[16].

ولعل أبرز الدلائل وأبسطها على أنه كان أول شيخ بالنسبة لابن العربي هو أن الشيخ ابن العربي كان جارا للشيخ الخياط مما يسهل له أن يتتلمذ على يديه حين كان صغيرا من عمره. وكثيرا ما نطلع في المجتمع على أن الأقرب هو الذي يمكنه الانخراط في علاقة التعليم قبل غيره من الشيوخ. وكان الشيخ ابن الخياط أيضا أول من يعطيه تأثيرا بطليا بالنسبة للحياة الطفولية بأن يتمنى أن يصير مثله في مستقبله — وشأنه في مثل هذه الفترة شأن أي ولد صغير آخر في عمره. ومن هذ المنطلق، يتبين لنا أن هذا التأثير كان من أهم الأشياء بالنسبة لتطور الشيخ ابن العربي في مسار تربيته وتعلمه في صباه، كما أننا يمكننا القول من جهة أخرى أن نجاح تربية والديه له حين كان في مرسية هو الذي مكن ذلك.

ورغم نشأة الشيخ في صباه بحياة دينية كان رحمه الله يصفها في تلكم الفترة بحياة جاهلية كما نجده في قسم الأخير من "الفتوحات المكية"[17]. ولعل ذلك راجع إلى ما رآه من حال تدينه حينئذ بأن كان في ذلك يظفر بظاهر الدين فقط وهو، في نفس الوقت، ما زال منغمسا بالملذات ومستمتعا بالحياة الرفاهية من غير أن يشعر أن ذلك مناقض للدين الحقيقي. وبالتالي، فإن الدين الذي يريد أن يصل إليه الشيخ ابن العربي في مسار حياته لا بد من أن يكون مشتملا على كل من الظاهر والباطن. وهذا مع العلم أنه في ذلك كله غير مخالف إلى ما هو حرام عند فقهاء الإسلام.

وزاد ما تحدثنا عنه وضوحا ما حكاه الشيخ القارى البغدادي عن الشيخ ابن العربي في هذه الفترة حيث قال "وكان أبوه وزير صاحب إشبيلية سلطان الغرب، فدعاه بعض الملوك من أصحاب والده ودعا جماعة من أبناء الملوك، فلما حضر الشيخ محيي الدين، رضي الله عنه، وحضرت الجماعة وأخذوا حظهم من الأكل دارت عليهم أقداح الراح، فوصل الدور إلى الشيخ محيي الدين وأخذ القدح بيله وأراد شربه، فسمع قائلا يقول: "يا محمد ما لهذا خلقت".

فرمى بالقدح، وخرج مدهوشا، فلما وصل إلى باب داره، رأى بالباب راعي غنم الوزير وقد وصل بالتراب الذي عليه كل يوم، فاستصحبه إلى ظاهر البلد، وأخذ ثيابها فلبسها وأعطاه ثيابه، وساح إلى أن وصل بعد ساعات إلى جبانة، وكان على نهر جار فقصد الإقامة بالجبانة، فوجد في وسطها قبرا قد خسف به وانهدم وصار مثل المغارة الصغيرة، فدخله واشتغل بالذكر لا يخرج إلا وقت الصلاة.

قال الشيخ، رضي الله عنه: "فأقمت بتلك الجبانة أربعة أيام، وخرجت بعدها بهذه العلوم كلها"[18].

فإن دلّت تلكم النصوص على أن حياته تتوجه نحو العزيمة من حيث يأخذ من أحكام الدين أصعبها وأثقلها، فإنها تدلّ أيضا، في نفس الوقت، على أن عناية الله محيطة به، وأنه قد تم اصطفائه تعالى به، وفتحه عليه قبل أن يرجع إلى الطريق بصفة رسمية مثل شأن السالكين عند الصوفية، كما أن ذلك واقع قبل أن يعرف الشيخ ابن العربي ما هي الطريقة، وما هي الصوفية، وما طبيعتهما. ويتضح ذلك حينما تأملنا أنه بعد ما انزجر من قبل الهاتف سرعان ما ترك المجلس، ثم يسأل من راعي الغنم لوالده أن يصحبه حتى يصل إلى ظاهر البلاد فيستأنس بالجباية بأيام، فحصل منها على المعارف الإلهية التي هو عليها في وقت بعده. وهذا يعني، إن صح القول، ان فتحه قد سبق كسبَه بطريقة الاجتباء والاصطفاء من عند الله تعالى.

والتقى رضي الله جمعا غفيرا من علماء عصره، وقد أحصى الأستاذ محمود محمود الغراب –وهو من الدارسين القلائل في هذا العصر الذين قضوا طول حياته للدراسة عن الشيخ الأكبر–، حينما شرح الكتاب[19]، مجموعة من العلماء التي لقي بهم الشيخ الأكبر، فتبين له من ذلك أن عددهم لا يقل من خمسة وستين عالما، وكلهم شهد لهم رضي الله عنه بالولاية ومن أهل التصوف. هذا مع العلم، أنه ذكر مجموعة أخرى من أهل التصوف الذين التقى بهم في رحلاته، غربا وشرقا، متناثرا هنا وهناك في شتى كتبه، ولا سيما في أهم كتبه "الفتوحات المكية"، بيد أن الإحصاء بصورة تفصيلية هنا فيما أرى عسر جدا.

وإلى هذا الحد، فإن الشيخ الأكبر، بجانب كونه عربيا قحا، ومن سلالة عريقة في ثقافة القبائل العربية، نشأ وترعرع في بيت العلم، وفي بيئة متدينة، ملتزما منذ صغاره بحياة دينية. كما أنه تَلْمَذَ منذ صباه على أيدي العلماء الراسخين، وتربى في حجرهم بحيث إنهم شهدوا له بالدين والعلم. وهذا إن دل علي شيء فإنه يدل على أنه أعد لنفسه أن يكون عالما من علماء العصر كما أنه قد انخرط منذ بدايته في ثقافة العلم وصار جزءا منها.

وهذه المعطيات لها أهميتها في التدليل على مكانة الشيخ الأكبر في ثقافة العلوم الشريعة، وأدبيات الحضارة الإسلامية على سبيل العموم، كما أن المعطيات في نفس الوقت تمهد لنا فهم جملة من الدواعي واللوازم الدينية حينما قنن رحمه الله تجاربه الصوفية فيما تتعلق بموضوعنا هذا، وهو موضوع الوجود الذي هو الجانب المحوري في نظريته الصوفية. والمعطيات أيضا يمكن لها أن تنبهنا، لا قدر الله تعالى، حينما استعجلنا بإلقاء التهمة الشنيعة تجاه الشيخ الأكبر في فهم مصطلحاته الرمزية التي كثيرا ما تتشابه في ظاهرها بما تناقض ما هي معتبرة في الدين حتى يقود ذلك التشابه إلى تغليب ما قد سبق في سوء فهمنا عنها، والحال أن الشيخ رحمه الله بريء منها. ولعل هذا هو الإطار الوعيوي في فهم الشيخ الأكبر من منظور موقفه من الدين ومكانته فيه؛ ويمكن لنا أيضا أن نطلق هذا الإطار بالآفاق المعرفية إذ إنها هي التي تحيط فهمنا في محاولة معرفة تلكم التجارب بصورة وافية.

ولعل التجربة التي عاينها الشيخ الأكبر في صغاره، أعطت لنا مدخلا مهما لندخل إلى

الآفاق الجديدة التي أتى بها رحمه الله في الخطاب الصوفي؛ وأعني بها المرض الذي أوشك أن يكون مرض الموت بالنسبة له.

بيد أن الشيخ الأكبر لما وضع تلكم القصة في سياق قراءة سورة يس في الرجل الذي في معرض الموت فكانت ذات دلالة مهمة بالنسبة لتجربته رحمه الله، خصوصا، وفي ساحة الخطاب الإسلامي، عموما 20.

ومن جهة أخرى، فإن التجربة هي التي تمكن لابن العربي أن يعبر عن نظرية الخيال من حيث إنه نظرية معاشة في معاينة التجربة التاريخية، والدينية، والوعيوية في نفس الوقت، كما أنها هي التي تصبغ نظرية الوجود له رحمه الله بصبغة خاصة وهي ما تلفت انتباهنا في الآتي من حيث إنها الوجود الزماني من حيث إنه معضلة الوجود الوعيوي.

الوجود الزماني ومعضلة الوجود الوعيوي

ولنبدأ هذه النقطة بذكر نص الحوار الأسمائي التي أوردها ابن العربي في كتاب الفتوحات.

قال الشيخ الأكبر: "إن الأسماء اجتمعت بحضرة المسمى ونظرت في حقائقها ومعانيها، فطلب ظهور أحكامها حتى تتميز أعيانها بآثارها فإن الخالق الذي هو المقدر، والعالم، والمدبر، والمفصل، والباري، والمصور، والرزاق، والمحيي، والمميت، والوارث، والشكور، وجميع الأسماء الإلهية نظروا في ذواتهم ولم يروا مخلوقا ولا مدبَّرا ولا مفصَّلا ولا مصوَّرا ولا مرزوقا، فقالوا: كيف العمل حتى تظهر هذه الأعيان التي تظهر أحكامنا فيها فيظهر سلطاننا؟

فلجأت الأسماء الإلهية التي تطلبها بعض حقائق العالم بعد ظهور عينه إلى الاسم الباري، فقالوا له: عسى توجد هذه الأعيان لتظهر أحكامنا ويثبت سلطاننا، إذ الحضرة التي نحن فيها لا تقبل تأثيرنا، فقال له الباري: ذلك راجع إلى الاسم القادر فإني تحت حيطته، وكان أصل هذا أن الممكنات في حال عدمها سألت الأسماء الإلهية سؤال حالة ذلة وافتقار، وقالت لها: إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضا وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا، فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلة الوجود أنعمتم علينا بذلك وقمنا بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم، وأنتم أيضا كانت السلطنة تصح لكم في ظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية، فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر منه في حقنا.

فقالت الأسماء: إن هذا الذي ذكرته الممكنات صحيح فتحركوا في طلب ذلك، فلما لجؤوا إلى الاسم القادر قال القادر: أنا تحت حيطة المريد فلا أوجد عينا منكم إلا باختصاصه، ولا يمكنني الممكن من نفسه إلا أن يأتيه أمر الآمر من ربه، فإذا أمره بالتكوين وقال له: كن مكَّنني من نفسه وتعلقْتُ بإيجاده فكوَّنْتُه من حيْنِه، فالجؤوا إلى الاسم المريد عسى أنه يرجح ويخصص جانب الوجود على جانب العدم، فحينئذ نجتمع أنا والآمر والمتكلم ونوجدكم.

فلجؤوا إلى الاسم المريد فقالوا له: إن الاسم القادر سألناه في إيجاد أعياننا فأوقف أمر

ذلك عليك فما ترسم؟ فقال المريد: صدق القادر ولكن ما عندي خبر ما حكم الاسم العالم فيكم هل سبق علمه بإيجادكم فنخصص أو لم يسبق فإنا تحت حيطة الاسم العالم فسيروا إليه، واذكروا له قضيتكم.

فساروا إلى الاسم العالم وذكروا ما قاله الاسم المريد فقال العالم: صدق المريد وقد سبق علمي بإيجادكم ولكن الأدب أولى فإن لنا حضرة مهيمنة علينا وهي الاسم الله فلا بد من حضورنا عنده فإنها حضرة الجمع، فاجتمعت الأسماء كلها في حضرة الله فقال: ما بالكم فذكروا له الخبر، فقال: أنا اسم جامع لحقائقكم وإني دليل على مسمى وهو ذات مقدسة له نعوت الكمال والتنزيه فقفوا حتى أدخل على مدلولي.

فدخل على مدلوله فقال له ما قالته الممكنات وما تحاورت فيه الأسماء فقال: اخرج وقل لكل واحد من الأسماء يتعلق بما تقتضيه حقيقته في الممكنات فإني الواحد لنفسي من حيث نفسي والممكنات إنما تطلب مرتبتي والأسماء إلهية كلها للمرتبة لا لي إلا الواحد خاصة فهو اسم خصيص بي لا يشاركني في حقيقته من كل وجه أحد لا من الأسماء ولا من المراتب ولا من الممكنات.

فخرج الاسم الله ومعه الاسم المتكلم يترجم عنه للممكنات والأسماء فذكر لهم ما ذكره المسمى فتعلق العالم والمريد والقائل والقادر فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص المريد وحكم العالم" [21].

قال الشيخ مؤيد الدين الجندي، وهو تلميذ الشيخ القونوي الذي هو ربيب الشيخ الأكبر: "والاعتبار الثاني للذات (بعد الاعتبار الأول من حيث إنها ذات مطلقة مجهولة): اعتبار النسبة والإضافة والارتباط، أي ذاتٌ ذاتٌ أسماء وصفات ونسب وإضافات وحيثيات وتعينات وتجليات؛ وعلمية الجلالة -أعني الاسم "الله"- بهذا الاعتبار الثاني، فهو علَم لذات الألوهية لا للذات المطلقة عن الاعتبارات وسائر النسب والاضافات" [22].

وقد باشرنا إلى التقسيم الثاني بالنسبة إلى اعتبار فهم الذات الإلهية في تجليها، لأنه بمثابة الشارح المناسب لنص الشيخ الأكبر الحواري. وإذا تأملنا النص الشارح تبين لنا أنه تركز في المستوى النسبي بالنسبة للذات الإلهية مع ما له من صفات ونسب وإضافات وحيثيات وتعينات وتجليات. ومن جهة الاعتبار، فإن الذات في هذا المستوى ليست في مستوى "إطلاقها عن كل حكم، وتجردها عن كل صفة واسم، وعدم انحصارها ولا تعينها في إحاطة كل علْم، وتنزيهها عن كل نسبة ورسم وعن دخولها تحت إشارة أو عبارة ووسم (أي: رسم)"، لأن الذات حينئذ كانت في الاعتبار الأول، "فليس له سبحانه لهذا الاعتبار اسم دالّ عليه دلالة مطابقة إطلاقية للحقيقة المطلقة عن الألفاظ المركبة من الحروف، ولا عن الحروف البسائط الخالية عن التركيب " [23].

والتقسيم الثاني المذكور يتركز، في نفس الوقت، في الاسم "الله" من حيث إنه، على

حد تعبير الشيخ الأكبر، "اسم جامع لحقائقكم (أي حقائق أسماء الله الحسنى) وإني دليل على مسمى، وهو ذات مقدسة". وترتب من كونه اسما جامعا ودليلا على مسمى للذات أن الاسم "الله" يكون مدار الحوار للأسماء الإلهية. وهذا يعني أن كينونة الأسماء الإلهية يمكن وجدانها عند دلالة الاسم "الله"، كما أن له في نفس الوقت قدرة على تدليل معنى المسمى. وفي هذا الوضع وجدنا أن للاسم الله في هذا الاعتبار ثنائية الخارج-الداخل؛ والعلاقة الخارجية، إن صح القول، هي علاقة الاسم الله مع سائر الأسماء الإلهية، بينما علاقته الداخلية هي علاقته مع المسمى المعبر عنه عند الشيخ الأكبر، في النص الحواري المذكور، بالمدلول، وهو عبارة عن الذات المطلقة.

قال الشيخ الأكبر في الفتوحات المكية: "إن الاسم "الله" بالوضع الأول إنما مسماه ذات الحق عينها التي بيدها ملكوت كل شيء، فلهذا ناب الاسم الدال عليها على الخصوص مناب كل اسم إلهي، ثم إن لهذا المسمى من حيث رجوع الأمر كله إليه اسمُ كل مسمى يفتقر إليه من معدن، ونبات، وحيوان، وإنسان، وفلك، وأمثال ذلك مما ينطلق عليه اسم مخلوق، أو مبدع، فهو تعالى المسمى بكل اسم في العالم مما له أثر في الكون، وما ثم إلا من له أثر في الكون، وأما تضمنه لأسماء التنزيه فمأخذ ذلك قريب جدا، وإن كل اسم إلهي بهذه المثابة من حيث دلالته على ذات الحق جل جلاله وعز في سلطانه، ولكن لما كان ما عدا الاسم "الله" من الأسماء مع دلالته على ذات الحق يدل على معنى آخر من سلب أو إثبات بما فيه من الاشتقاق لم يقو في أحدية الدلالة على الذات قوة هذا الاسم كالرحمن وغيره من الأسماء الإلهية الحسنى، وإن كان قد ورد قوله تعالى آمرا نبيه صلى الله عليه وسلم: ﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ ﴾ [الإسراء: 110]، فالضمير في "له" يعود على المدعو به تعالى، فإن المسمى الأصلي الزائد على الاشتقاق ليس إلا عينا واحدة، ثم إن الله قد عصم هذا الاسم العلم أن يسمى به أحد غير ذات الحق جل جلاله، ولهذا قال الله عز وجل في معرض الحجة، وعلى مَنْ نَسَبَ الألوهة إلى غير هذا المسمى: ﴿ قُلْ سَمُّوهُمْ ۚ ﴾ [الرعد: 33.] ، فبُهِتَ [24] الذي قيل له ذلك، فإنه لو سماه سماه بغير الاسم "الله". وأما ما فيها من الجمعية فإن مدلولات الأسماء الزائدة على مفهوم الذات مختلفة كثيرة، وما بأيدينا اسم مخلص علم للذات سوى هذا الاسم "الله"؛ فالاسم "الله" يدل على الذات بحكم المطابقة كالأسماء الأعلام على مسمياتها" [25].

وحسب ما ذكر في النص، أن المدار المحوري لتجلي الذات المطلقة منحصر في الاسم "الله"، لكن للذات أكثر من مجرد الاسم "الله" طبقا لقول الشيخ الأكبر في مقدمة الكتاب الفصوص إذ قال "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماءه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها"[26]. وهذه الإرادة من الأسماء لأجل أن ترى أعيانها تجعلها مجتمعة حول الاسم الله لتمكين ذلك، كما أن هذه الإرادة تبين لنا أن لكل اسم من الأسماء شيئا من الخصوصية تميز بها عن غيره حتى يتمكن تحقق وجوده الخاص في عينه وتجليه، وشيئا من العمومية يتحد كل واحد منها بها بأن يكون له دلالة على الذات المطلقة من خلال الاسم "الله"، فتبين من ذلك أن

الاسم "الله" اسم جامع لكل الأسماء الحسنى والحسنة.

وصورة ذلك، أن الاسم "الرازق"، مثلا، وهو بلا شك من الأسماء الإلهية الحسنى، لما أراد أن يرى عينه في الوجود فلا بد عليه من أن يستعين بالاسم "الله"، ويلتجئ إليه لكي يمكن تحقيق رازقيته. وهذا الاسم "الرازق" له دلالته الخاصة التي يختلف بها عن غيره من بين الأسماء الإلهية الحسنى، وهي الدلالة الرازقية، كما أن له دلالة عامة يتحد بها كل الأسماء الحسنى، وهي دلالته على الذات المطلقة المتجلية في الاسم الخاص له من خلال الاسم "الله". وهذه الكيفية جارة على جميع الأسماء الحسنى ما عدا الاسم "الله"، لأن له الكيفية الأخرى الخاصة. هذا إذا ابتدأنا من الأسماء الحسنى وانتهينا إلى الاسم "الله" الذي هو اسم جامع للذات المطلقة، أي إذا ابتدأنا من مستوى الاسم الخاص إلى مستواه العام.

وإذا عكسنا من ذلك، بأن نبدأ الدراسة من الاسم "الله"، تبين لنا أن الاسم له أن ينوب كل الأسماء التي تريد أن ترى أعيانها، لأن فيه دلالة المعنى التي يدل عليها جميع الأسماء الإلهية، كما أنه يدل على الذات المطلقة في مستوى الاسم العام. أضف إلى ذلك، أن فيه دلالة المعنى على الذات المطلقة بحكم المطابقة، ومعنى الدلالة المطابقة في صدد مبحث الاسم الإلهي هو أن الاسم "الله" شامل ما يدل عليه كل الأسماء الحسنى التي لا يمكن إحصاءها، كما أن هذا المعنى للمطابقة يعطى لنا معالم تنص أن المراد بتلكم المطابقة هي المطابقة في المستوى التجلي، لأن الذات المطلقة في المستوى الغيبي لا يمكن تعرفها، وبالتالي لا تمكن معرفتها: "إذ من شرط المعرِّف أن يكون أجلى من المعرَّف، وسابقا عليه، وما ثمة ما هو أجلى من العِلْم ولا سابق عليه إلا غيب الذات، الذي لا يحيط به علم أحدٍ غير الحق. وتقدمُ نسبة الحياة عليه تقدم شرطي باعتبار المغايرة لا مطلقا، ومع ذلك فلا يثبت تقدمه إلا بالعلم.... فالمعرِّف للعلم إما جاهل بسره، وإما عارف بقصد التنبيه على مرتبته من حيث بعض صفاته، لا التعريف التام له... فيكون القدر الحاصل من المعرفة بالعلم إنما حصل به، لا بغيره، فيكون الشيء هو المعرِّف نفسه ولكن من حيث أحديته بل من حيث نسبته، وهذا سر الأدلة، والتعريفات، والتأثيرات على اختلاف مراتبها، ومتعلقاتها"[27].

هذا، وقد دخلنا الكلام في دائرة تجلي الذات المطلقة من خلال الأسماء الإلهية بالاسم "الله"، وبالأسماء الحسنى الأخرى. والكلام المذكور يقودنا، في نهاية المطاف، إلى أن نقول إن الاسم "الله"، والأخرى، من الأسماء الإلهية، هي الممكنات لإرادة الذات المطلقة في غيبتها أن تتجلى لأن تعرف بها؛ وإذا كان ما عدى الاسم "الله" من الأسماء الإلهية الأخرى تدل على ذات الحق المطلقة بالواسطة، وبالتالي فإن الدلالة غير مباشرة، فكان الاسم "الله" يدل عليها مباشرة بحكم المطابقة.

لكن ما معنى وجود الذات المطلقة في الأسماء الإلهية؟ وهذه المسألة تقودنا إلى أن نلتقي مسألة أخرى ما مؤداه: ما هي طبيعة هذا الوجود في الأسماء الإلهية؟ والتعرض لهذا الموضوع

يذكرنا إلى النص الحواري بين الأسماء الإلهية التي اجتمعت حول الاسم "الله" في عالم المثال المعبر عنه عند الشيخ الأكبر بالفهوانية.

وإذا أمعنّا النظر والتأمل في ذلكم النص تبين لنا، بصورة، أو بأخرى، أن تلكم الأسماء هي عبارة أخرى عن النعوت والصفات، والنسب في مثل المقدر، والعالم، والمدبر، والمفصل، والباري، والمصور، والرزاق، وغيرها، من أسماء الله الحسنى، أو أن بين الأسماء الحسنى، وبين كل من النعت، والصفات، والنسب تشابكا يصعب تعيينه بصورة واضحة ونهائية. وهذا مع العلم أن الشيخ الأكبر قد وضع تفريقا دقيقا جدا بين كل من الاسم، والنعت، والصفة. ودليل ذلك أن الشيخ الأكبر رضي الله عنه قال في سطور من كتاب الأزل: إن "الأسماء إنما هي موضوعة لله... فإن عقل من الاسم معنى في المسمى يدل عليه، فليس هو المقصود بالاسم، لأن أصل الوضع في الأسماء إنما هو لتمييز عين المسمى من مسمى آخر خاصة، واتفق أن هذ الاسم يدل على معنى في المسمى يستحق به هذا الاسم غير مقصود للواضع...

والأوصاف إنما هي لمعان تكون في الموصوف تسمى صفات: كالعالم اسم من قامت به صفة العلم، وهو وصف للعالم ليس باسم،... فإن سمي بعالم ابتداء كما سمى بزيد وعلي فليس هو بمقصود للواضع أن سمه عالما لقيام صفة العالم (لعل المراد: العلم)...، فمتى ما توهمها (أي: صفة العلم) واضع الاسم، فليس بمسمٍ على الحقيقة، وإنما هو واصف، وهكذا في كل اسم يعطي الاشتقاق، ويدل على معنى يقوم بالمسمى، فهو وصف في الحقيقة والمسمى واصفا، والمراد (أي: هو) الصفةُ والعينُ من حيث تلك الصفة، لا من حيث ذاتها: فهذا هو الفرق بين الاسم والصفة، وهكذا ينبغي أن تكون أسماء الباري الخاصة أن تدل على مجرد الذات...

وأما النعوت والفرق بينها، وبين الأسماء، والأوصاف، فإنها تكون للمنعوت بها، وهو مسمى باسم يعرف به، وإنما النعوت ألفاظ تدل على الذات من حيث الإضافة، وهكذا نسميها أسماء الإضافة، كالأول، فإن نفي الأوّلية عنه واجب، لا بد من ذلك، فإن نعتناه بالأولية فلا بد من وجود أعياننا، وكالقدم عند مقابلة حدوثنا، فإن الباري وجود مطلق، لا أول له ولا آخر، هو الهو على الحقيقة" 28.

وجماع القول في النص السابق، أن الاسم في أصل تصوره كان للتمييز بين أعيان أو معان المسميات من غير أن تتوقف على مطابقة المعنى في الاسم على المعنى في المسمى، ثم تغير مفهوم الاسم متجاوزا عن أصل وضعه إلى المفهوم النِسَبي متعرضا في ذلك لكل من النعتية والوصفية. وإلى هذا الحد، وجدنا ما بسطنا حول الاسم ماصدقه عند نص الشيخ الأكبر الطويل، ويرجع ذلك إلى أن "كل اسم يعطي الاشتقاق، ويدل على معنى يقوم بالمسمى، فهو وصف في الحقيقة والمسمى واصف والمراد (أي: هو) الصفةُ والعينُ من حيث تلك الصفة لا من حيث ذاتها". والاسم النسبي في نفس الوقت يعطي للمسمى معنى الإضافة من الجهة التقابلية، وهذا من سمات النعوت التي هي: " ألفاظ تدل على الذات من حيث الإضافة".

وبالتالي، فليس من قبيل التبسيط إذا قال الشيخ الأكبر: "قد شمل لفظ الأسماء الأسماء والنعوت والصفات فالأسماء أولا لأنها للعين من غير أن تعطي من الماهية شيئا، ولا من معانيها القائمة، والنعت يتلوه، لأنه يدل على الماهية بوجه. والوصف آخر، لأنه يدل على معنى في الذات عند مثبتي الصفات ويدل على حكم عند النفاة"[29].

ولعل السبب الذي جعل الاسم شاملا على كل من الاسمية والنعتية والوصفية هو أن الاسم الإلهي تمت معرفته في المستوى التجلي فقط دون غيره من المستوى الغيبي من حيث طبيعيتها وكنهها؛ والتجلي نفسه ليس إلا بروز معاني الأسماء الإلهية في الموجود، بمعنى أن الأسماء الحسنى لا يمكن تحققها من غيبية الذات المطلقة إلا من خلال التجلي للخلق، لأن المعرفة من قبل الخلق هي المقصود الأعظم من التجلي. وإلى هذا الحد، فقد ظهر لنا أن الأسماء الإلهية إنما وضعت لأجل التمييز.

ويرجع ذلك إلى أن الاسم الذاتي –وهو الذي يدل على الذات المطلقة بحكم المطابقة– في مثل الاسم "الله"، إنما هو لتمييز أن هناك ذاتا مباينة حقيقتها من حيث الوجود والماهية للذات المطلقة وهي ذات ما سوى الله. أضف إلى ذلك أن المعنى الذي ينفرد به الاسم "الله" والذي يجتمع به إليه سائر الأسماء الحسنى هو معنى الألوهية. وهذا المعنى إن دل على شيء فإنه يدل على وجود ثنائية الإلهية والمألوهية، وكلاهما مخالف للآخر من حيث الوجود والماهية. وهذا الكلام شامل، والله أعلم، مفهوم الاسم عند من يقول أن لمعنى لفظ "الله" اشتقاقا، وعند من يقول غيره [30].

واعتمادا على ذلك، فإن الأسماء الإلهية التي تدل على الذات المطلقة في مستواها التجلي لا يمكن أن تتجاهل وجود ذوات أخرى تقابلها حتى تكون مهمة التجلي تجد صداها من قبل الخلق، بل إن تحقق أعيان الأسماء متوقف عليها، بصورة، أو بأخرى. واتضح ذلك في قول الشيخ الأكبر في أوائل كتاب الفصوص، الذي تم عرضه لمحة في سالف الذكر، ما نصه: "لما شاء الحق من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود، ويظهر به سره...؛ فإنه يظهر له نفسه، في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له" [31].

وزاد ذلك وضوحا لما شرح الجندي فيما أراد الشيخ الأكبر في ذلك قائلا: "لما شاء الحق" أضاف المشية إلى الإسم "الحق" لكون هذه المشية متعلقة بالإيجاد حتى تتحقق الأسماء في مظهريته موجودة في أعيانها، وتظهر في مظاهرها، وتظهر آثارها محققة مشهودة في محالّ مناظرها ومجالي محالّها ومظاهرها، لأن الاسم "الحق" يعطي الحقية بالتحقيق والوجود، والأسماء الإلهية كانت في قبضة قهر الأحدية الجمعية الإلهية الذاتية، أحدية لا ظهور لها، لعدم مظاهرها في أعيانها وهي العوالم" [32].

فالعوالم، إذن، هي التي تمكن تُحَقِّق للأسماء الإلهية مظهريتها، والتحقق لا يكون في حد

ذاته إلا عبارة أخرى عن التعين في العوالم، بمعنى أن الأسماء الإلهية متجلية بتعلقها بالعوالم الممكنة والحادثة، لأن ذلك شرط ظهورها في الأعيان حسب مشيئة الحق حتى تكون الذات المطلقة يتغير مفهوم وجودها بتغير المستوى الذي تجلت فيه. ولما كان الوجود في مفهوم إطلاقه يوجب المفهوم عن حقيقتها ومخفيتها، فإن مفهوم الوجود متغير في مستواه التجلي، لأن الذات الإلهية المطلقة تتجلى من خلال الأسماء، أو إن شئتم أقول: من خلال أعيانها. وطبيعة الأسماء في هذا المستوى تقودنا إلى أن نفهم وجود الذات المطلقة لا في حقيقتها المجهولة، وإنما في عينها المتجلية. وأنا معترف بصعوبة فهم طبيعة عين الاسم الإلهي في هذا المستوى، لأن التعرض في هذه النقطة يجعلنا متعرضين لكل من طبيعة التجلى وطبيعة المُمْكنات التي هي ممكّنات تجلى الذات في الأسماء الإلهية، كما أن العلاقة بين الأسماء الإلهية متشابكة بعضها بعضا فيقودنا في نهاية المطاف إلى أن نقول إن التمييز بينها بصورة واضحة من غير شائبة التشابك هو صعب المنال، وعلى الرغم من ذلك فإن التعرض بالوصف المذكور مهم جدا.

وإذا دققنا النظر والتأمل فيما قد انتهينا إليه من حصيلة جولتنا السابقة، تبين لنا أن الوجود عند الشيخ الأكبر لا يتوقف على ثنائية الماهية والوجود، كما هي المتداولة عند الخطاب الفلسفي الإسلامي، أو عند خطاب علم الكلام، ولم يواجه رحمه الله مشكلة الأسبقية بين الماهية والوجود في تحقيق الموجود. ولعل ذلك يرجع إلى أن الوجود في نظرية الشيخ الأكبر يتوقف على التجلي، ويجد ماصدقه فيه أكثر من علاقته بقضية الماهية الوجود، وإن لم يستغني عن التعرض لهما. وهذا يعني، فيما يبدو لي، أن الذكر عن الوجود في الخطاب الصوفي، عند ابن العربي، فإنه، في نفس الوقت، ذكر عن التجلي بالمعني الذي عليه رحمه الله. والتجلي كما قد سبق ذكره لا يكون إلا مستوى ثان للتدليل على كيان الحق، إذ إنه في المستوى الأول لا يكون إلا بمثابة الكنز المخفي، أو الكيان المجهول، وهو الكيان الذي لا يمكن تعرفه إلا من خلال جهلنا عنه حتى يصير الجهل عن الكيان المذكور في هذا المستوى هو نوع من العلم.

ولما كان الوجود في نظر الشيخ الأكبر لا يكون إلا مفهوما عن التجلي، فإن ذلك يقودنا في نهاية المطاف إلى أن نفهم طبيعة الوجود في ذلك بالوجود الذي يتسم بالعلاقة والنسبة حتى يترتب من ذلك الثنائية في أوسع حدودها. وسمة العلاقة التي نحن بصددها الآن تكمن في أن الوجود لا يتصور إلا إذا كان الموجود له ما يناظره سواء كان ذلك في قيمة النوع أو الكيف بالمعنى الذي عليه مناطقة الإسلام، وسواء كان ذلك في الخط التصاعدي-التنازلي، أو في الخط الأفقي. وأعني بالخط التصاعدي-التنازلي هو علاقة ونسبة الإله للمألوه له وما يشابههما في أوسع ما تطلق عليه العلاقة والنسبة، بينما الخط الأفقي هو الذي أعني به بالعلاقة والنسبة بين الأسماء الإلهية بعضها ببعض، في مثل علاقة الأبد والأزل، أو علاقة الأول والآخر، أو علاقة المعز والمذل، وما يشابهها.

وهذا ما أشار الشيخ الأكبر في فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية من كتاب

الفصوص إذ قال: "إن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثَمَّ من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه؛ فهو ظاهر لنفسه، باطن عنه...، فاختلطت الأمور، وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحد العدد، وفصل العدد الواحد، وما ظهر حكم العدد إلا المعدود، والمعدود منه عدم، ومنه وجود؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس، وهو موجود من حيث العقل، فلا بد من عدد ومعدود؛ ولا بد من واحد ينشئ ذلك، فينشأ بسببه" [33].

وإذا تعرضنا لعلاقة الوجود في الخط التصاعدي أو التنازلي – وهي موضوع محوري في نظرية الشيخ الأكبر – نجد أن العلاقة بين الإله والمألوه له هي علاقة جدلية في الكيف الإيجابي. وإلى هذا أشار ابن العربي بقوله منشدا:

"فهو الكون كله * وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه * ولذا قلت يغتذي
فوجودي غذاؤه * وبه نحن نحتذي
وبه منه إن نظر * تَ بوجه تعوذي" [34]

ثم قام الجندي بالشرح على تلكم السطور بقوله: "يشير (أي: الشيخ الأكبر) رضي الله عنه إلى أنه تعالى – من كونه عين الوجود الحق المتعين في حقائق الأشياء وأعيانها – هويةُ الكل، وإنه الواحد الذي قام به العدد، فأنشأ الواحد بذاته العدد، فقام بحيث لو فرضتَ تخلُّفَ واحد عن عدد، لما تحقق عين ذلك المعدود، والعدد عقلي. وكذلك ظهور الواحد بالكثرة في مراتب ظهوره، ومظاهر تعينات نوره؛ وقيام كونه التقييدي – وهو العالم كله – بكونه الذي هو وجوده في مراتب شهوده، فقيام الوجود المقيد بكون الوجود المطلق موجودا على الإطلاق، فغذاء كل واحد من الكونين: المقيد والمطلق الإلهيين بعين الآخر؛ إذ به بقاؤه وتحققه وقيامه، فاغتذاء الوجوه إنما هو بحقائق العالم وأحكامه، وهي الأعيان الثابتة الخلْقية والمعاني الغيبية القائمة، فحقيقة العلم القديم الأزلي الإلهي واغتذاء حقائق العالم إنما هو بالوجود العام المشترك في الكل" [35].

وقال الشيخ الأكبر في الفصوص أيضا: "ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلها، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام: من عرف نفسه عرف ربه؛ وهو أعلم الخلق بالله. فإن بعض الحكماء وأبا حامد (أي: الغزالي) ادعوا أنه يُعْرَف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط. نعم، تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه" [36].

ويمكن لنا، بجانب النصوص السابقة، أن نقدم عدة من النصوص التي تدلنا صورة ديناميكية بين جدلية الإلهة والمألوه له، أو بين الذات الإلهية والمخلوق، غير أن المقام لا يناسب ذلك لأن المقام لا في معرضه. وإذا نظرنا إلى صورة الجدلية التي قدمها لنا الشيخ الأكبر يعطي

لنا أن الوجود الإلهي أو الوجود في مفهومه العام يتموضع ويتمحور في الوعي الإنساني، وبصورة أدق يمكن أن نقول إن الوجود في أبعادهه الثلاثة التي تشمل وجود الذات الإلهية، ووجود العالم، ووجود الإنسان تنخرط وتتمركز في الوعي الإنساني مما يقودنا، في نهاية المطاف، إلى أن نفهم أن الوجود في المستوى التجلي يتوقف على وجود الإنسان ووعيه.

ولا شك أن توقف الوجود على وعي الإنسان لا ينافي الوجود في حد ذاته، وفي قضية الوجود الإلهي فإن توقف الوجود المتجلي للذات الإلهية لا ينافي وجوده من حيث هو، وفي حدود ذاته، لأن الوجود الذي نحن بصدد الكلام عنه الآن هو الوجود الذي يمكن لغير الذات الإلهية أن يعرفه، وذلك من غير شك يكون في وعي الإنسان، لا في العالم، بعد أن قال صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي المتعارف عند الصوفية فقط: «كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني»[37]، وبعد أن صرح ابن العربي في نص الفصوص السابق أن الإنسان يمثل الروح لكيان العالم الذي هو مجلى الذات الإلهية في عملية التجلي.

وفي نفس الوقت فإن جعل الوعي الصوفي محورا رئيسيا ومركزا قطبيا لقضية الوجود في مستواه التجلي لا ينافي قضية الوجود في مفهوم الجمعية بين الجمع والتفرقة وهو مصطلح صوفي معروف في نظرية الشيخ الأكبر نتيجة الجمع بين: "الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منا أنه إله لنا"، وبين: "الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضا، ويتميز بعضنا عن بعض؛ فمنا يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين"[38]. بل إن المتأمل في نص الجمعية بين الجمع والتفرقة سرعان ما يجد أنه يزيد ما كنا بصدده الآن بيانا وتأكيدا لأن وعي الصوفي، أو إن شئتم قلتم: الوعي الإنساني، هو الأول والآخر بالنسبة لعملية الوجود في حدود التجلي.

وبعد أن انتهينا من الكلام عن الوجود التجلي في خطه التصاعدي-التنازلي، نتكلم عن الوجود التجلي في خطه الأفقي، فنقول: إن الذات الإلهية، عند الشيخ الأكبر، لما حققت مستوى وجودها في المستوى التجلي، وهو عبارة أخرى عن المستوى الواحدي، يعطي لذلك الوجود صبغة زمانية تناسب الوجود المذكور [39]. ويمكن لنا للتدليل على صحة ما قلناأن نسلك مسلكين: 1) الاستنطاق الضمني، سواء كان ذلك من خلال فحوى الخطاب، أو لحنه عند الأصوليين في خطاب أصول الفقه؛ 2) الاستنطاق المباشر من خلال دلالة المنطوق للنص.

وأما الاستنطاق الضمني فيمكن لنا أن نقول به إن الذات الإلهية لما عرف وجودها في معرض التجلي بخلق المخلوق ليتم التعرف بينهما، وتم ما تم، ترتب من ذلك ثنائيةُ الخالق والمخلوق، والثنائيات الأخرى التي تناسبها، فيدخل في ضمنها ثنائية القديم والحادث، فنشأت

منها مفهوم الزمانية، ولو لحد ما، لأن ماصدق كل من القديم والحادث لا يمكن إلا الزمانية أو مدلولها، لأن الحادث يعطي لفهمنا دلالة البداية والنهاية لها، بينما القديم يشير في حد دلالته إلى نفيهما وإلى الدوام؛ وكل من المفهومين يصدق لمدلول الزمانية. وانطلاقا مما ذكر، فإن ثنائية القديم والحادث لها قدرها المشترك والمفترق؛ وأما القدر المشترك فقد بان لنا آنفا وهو أن كلا منها يقدم مفهوما للزمانية نفسها، وأما قدر المفترق فهو أن القديم ينفي حدود الزمانية التي تظهر في الأولية والآخرية المعبر عنها بالأول والآخر. وبالتالي فإن الأول إذا نسب إلى الذات الإلهية فإنه ينفي الأولية؛ وكذلك الآخر: فإن شأنه شأن الأول بأن الكلمة تدل على ما يعكسها ويعارضها. ووقع ذلك في الذوق العربي.

وأما الاستنطاق المباشر فيمكن لنا أن نقدم جملة النصوص التي تؤكد ما قد وصلنا إليها من النتائج التي في الاستنطاق الضمني، فمنها أن الشيخ الأكبر قال: "فإن نفى الأولية عنه واجب ولا بد من ذلك فإذا نعتناه بالأولية فلا بد من وجود أعياننا وكالقدم عنه مقابلة حدوثنا فإن الباري وجود مطلق لا أول له ولا أخر، هو الهو على الحقيقة" [40].

وقال رحمه الله أيضا: "إن الله هو الأول الذي لا أولية لشيء قبله، ولا أولية لشيء يكون قائما به معه، فهو الواحد سبحانه في أوليته، فلا شيء واجب الوجوب لنفسه إلا هو" [41].

وقال رحمه الله أيضا: "صدر الدهر ما بين الأزل والأبد" [42].

وقال رحمه الله أيضا: "والدهر عبارة عما لا يتناهى وجوده عند مطلقي هذا الاسم أطلقوه على ما أطلقوه، فالدهر حقيقة معقولة لكل داهر، وهو المعبر عنه بحضرة الدهر وهو قولهم: لا أفعل ذلك دهر الداهرين، وهو عين أبد الآبدين، فالدهر الأزل والأبد، أي: له هذان الحكمان، لكن معقولية حكمه عند الأكثر في الأبد فإنهم اتبعوه، الأبد، فلذلك يقول القائل منهم: دهر الداهرين، وقد يقول بدلّه: أبد الآبدين، فلا يعرفون إلا بطرف الأبد، لا بطرف الأزل، ومن جعله الله فله حكم الأزل والأبد، فاعلم ذلك ! ومن هذه الحضرة ثبت حكم الأزل والأبد لمن وصف به، وأن عين العالم لم يزل في الأزل الذي هو الدهر الأول بالنسبة إلى ما تذكره ثابت العين، ولما أفاده الحق الوجود، ما طرأ عليه إلا حالةَ الوجود لا من أمر آخر، فظهر في الوجود بالحقيقة التي كانت عليها في حالة العدم، فتعين بحال وجود العالم الطرف الأول المعبر عنه بالأزل وليس إلا الدهر، وتعين حال وجود العالم بنفسه، وهو زمان الحال، وهو الدهر عينه، ثم استمر له الوجود إلى غير نهاية، فتعين له الطرف الآخر، وهو الآبد، وليس إلا الدهر، فمن راعى هذه النسب جعله دهورا، وهو دهر واحد، وليس إلا عين الوجود الحق بأحكام أعيان الممكنات، أو ظهور الحق في صور الممكنات، فتعين أن الدهر هو الله كما أخبر عن نفسه على ما أوصله إلينا رسوله، فقال لنا لما سمع من يسب الدهر لكونه لم يعطه أغراضه، فقال: « لا تسب الدهر فإن الله هو الدهر »، لأنه المانع وجود ما لكم في وجوده غرض، ولهذا سمي بالمانع. وله حضرة، في هذا الباب في هذا الكتاب، مذكورة فتوليد العالم إنما هو للزمان وهو الدهر: ﴿ يُولِجُ

ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ﴾"[الحج: 61] [43].

وجملة من نصوص الشيخ الأكبر السابقة تدل أن بعض الأسماء الإلهية المذكورة تشير إلى صبغة زمانية للوجود المتجلي، في أبعادها الثلاثة، المتمحور والمنخرط في الوعي الإنساني، ويمكن لنا هنا أن نحصر جملة الأسماء المذكورة التي تدل على الزمانية وهي الأول والآخر، والأزل والأبد، والقديم، والدهر. ولما كان الأولان يدلان على الزمانية بالتقابل أحدهما مع الآخر، فكان الأخيران يدلان عليها بما يناقضهما؛ إذ إن الأول يدل على الزمانية بالتقابل مع الآخر، والأزل بالأبد، بينما كان الدهر يدل عليها بما يناقضه وهو الوقت أو الزمانية الجزئية. وكذلك القديم: فإن دلالته عليها بمناقضته للحادث، فلولا الوقت والحدوث، فلا يمكن لنا تصور الدهر والقديم. وكل من الأسماء الإلهية التي تتقابل بعضها مع البعض من جهة، وتتناقض مع المألوه له من جهة أخرى، تدل على الوجود الزماني، كما أنها تدل على الزمان الوجودي في نفس الوقت.

وتلك النتائج التي وصلنا إليها في هذا المجال تقودنا إلى أن نواصل الكلام عنها بصورة أدق في الموضوع التالي، وهو الزمان الوجودي والوجود الزماني اللذان يمثلان ثنائية الهوية الصوفية في تصور الوجود والزمان عند الشيخ الأكبر.

الزمان الوجودي والوجود الزماني؛ ثنائية الهوية الصوفية

وانطلاقا من جملة النتائج السابقة فإنه لابد علينا أن نقدم مسألة تمثل مفتاحا معرفيا ليمكن لنا مواصلة المهمة التي نحن بصدد الكلام عنها الآن: ما مفهوم الزمانية إذا نسبت إلى الوجود في مستواه التجلي؛ وما طبيعتها حتى يصح تصبيغ الوجود بها، فيقال عنه بالوجود الزماني؟

وإذا تبين لنا أن الوجود في الوعي الصوفي هو الوجود اللا ماهوي، وبالتالي فإنه الوجود العرضي، فإن ذلك يوجب العرضية للمفهوم الزماني لأن التصور عن الوجود في المستوى التجلي تصور عن الزمانية، في نفس الوقت، سواء كان في الوجود الإلهي أو في الوجود اللا إلهي – أو إن شئتم قلتم: سواء كان في وجود الإله أو في وجود المألوه له. وهذا يقودنا إلى أن نعرف مفهوم التجلي في الكيفية المعرفية التي وصل إليها تجربة الشيخ الأكبر، إذ لما كان الموجود سوى الله ليس له في نفس الأمر قيمة الحقيقة، بالمعنى الوجود الجوهري، وإنما هو الوجود العرضي الذي يتبدل وجوده، ويتوقف ذلك بالمفهوم الزماني، فكيف نفهم كيفية صدور الوجود العرضي من الوجود الجوهري أو الماهوي؟ أي: كيف استراتيجية التجلي الإلهي في تجربة الشيخ الأكبر؟

وفي هذه القضية كان رحمه الله يقدم لنا مصطلحا مهما وله جذوره في تجربته حين كان في صغار السن، أي: حين كان في مرض الموت، وهي تجربة تتمثل في سورة يس في عالم خياله رحمه

الله. وهنا سوف نرى كيف كانت نظرية الخيال تمثل إطارا أنطولوجيا ومعرفيا في نفس الوقت في تدليل قيمة الوجود الزماني وصدور الوجود العرضي من الوجود الجوهري عند الشيخ الأكبر.

قال الشيخ الأكبر رحمه الله: "إن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قَبِلَ كينونة [44] الحق فيه، ورد في الخبر الصحيح أنه قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه، قال: « كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء » [45]، وإنما قال صلى الله عليه وسلم هذا من أجل أن العماء عند العرب هو السحاب الرقيق الذي تحته هواء، وفوقه هواء، فلما سماه بالعماء، أزال ما يسبق إلى فهم العرب من ذلك، فنفى عنه الهواء حتى يعلم أنه لا يشبهه من كل وجه، فهو أول موصوف بكينونة الحق فيه" [46].

وتتأكد أهمية قيمة الخيال قول الشيخ الأكبر: "من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة" [47] فكأنه أشار بصورة أو بأخرى، من خلال النص السابق، أن معرفة الخيال في حدوده الأنطولوجية والوجودية هي المعيار لمعرفة قيمة معرفة صوفي ما، وصحته؛ وكأن المعرفة في هذا المفهوم هو فصل منطقي بين المعرفة العقلية والمعرفية الصوفية.

هذا، ولما كان الخيال في صفته المطلقة، وهو الخيال المطلق، ليس إلا العماء بالمفهوم الخاص الذي قد صرحه ابن العربي أنه مختلف تماما عما تبادرت دلالته في خطاب اللغة العربية، وليس إلا وجودا عرضيا، إذ إنه مهما يكن من أمر فإنه لم يكن إلا نوعا من التجلي الإلهي بصورته الخاصة، فيرجع ذلك إلى خصوصية نشأته حيث بين لنا رحمه الله عن ذلك أن: "انتشاء هذا العماء من نَفَسِ الرحمن، من كونه إلها، لا من كونه رحمانا فقط؛ فجميع الموجودات ظهرت في العماء بـ "كن"، أو باليد الإلهية، أو باليدين، إلا العماء: فظهوره بالنفس الرحماني خاصة، ولولا ما ورد في الشرع النَفَسُ ما أطلقناه، مع علمنا به؛ وكان أصل ذلك حكم الحب، والحب له الحركة في المحب، والنَفَسُ حركة شوقية لمن تعشق به، وتعلق في ذلك النَفَسِ لنة، وقد قال تعالى « كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف »، فبهذا الحب وقع التنفس، فظهر النفَس، فكان العماء، فلهذا أوقع عليه اسم العماء الشارع" [48].

واستعمال الشيخ الأكبر لكلمة "انتشاء" التي أضيفت إلى العماء، يبدو لي، لم يكن عن غرض ساذجي، إذ إنه واصل الكلام في ذلك بمقارنة هذا الانتشاء بتنفس أو تنفيس النفَس الرحماني حتى يصدر منه الخيال المطلق أو العماء الإلهي، مما يعني، بصورة أدق، أن الانتشاء لم يكن من عملية الخلق سواء كان باليد أو باليدين [49]، بل هو من انفعال التجلي؛ ولما كان الخلق باليد أو باليدين هو فعل التجلي، فكان العماء من اقتران هذا الفعل في أول المفهوم الكيفي للكلمة. فلعل تلك الكيفية الخاصة لانتشاء العماء، وهو الخيال المطلق، هي التي تمثل همزة الوصل بين الإله والمألوه له، وبالتالي فإن له جانبا إلهيا، كما أن له جانبا مألوهيا له.

وتتأكد صحة ما قلناه، على حسب ما وصل إليه ذوق الشيخ الأكبر، بتنصيصه رحمه الله على ذلك إذ قال: "العماء هو الحق المخلوق به كل شيء؛ وسُمِّيَ الحقَ لأنه عين النَفَس، والنفَسُ مبطونٌ في المتنفس، هكذا يُعقَل، فالنفَس له حكم الباطن، فإذا ظهر له حكمُ الظاهر – فهو الأول في الباطن، والآخر في الظاهر: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ﴾[الحديد: 3]، فإنه فيه ظهر كل شيء مسمى من معدوم ولا يمكن وجودُ عينِه، ومن معدومٍ يمكن وجودُ عينِه، ومن معلوم يوجد عينُه" [50].

وانطلاقا من النص السابق، واعتمادا على أن العماء كان من النفَس الإلهي، فلا بد أن نقول، بكل الصراحة، إن له علاقة وثيقة بين إرادة التجلي البدائي المعبر عنه بـ "كنت كنزا لا أعرف"، كما سبق في الحديث القدسي، وبين انتشاء العماء حتى يصح وصف الوجود للحق بالتجلي؛ كما أن هذا الانتشاء يكمن في إطار الحب الذي ملئ إرادة الحق في التجلي[51]. أضف إلى ذلك، أن هناك نقطة تلفت انتباهنا في هذه القضية وهو تنصيص الشيخ الأكبر أنه وضع ثنائية الظاهر والباطن في مقابلة ثنائية الأول والآخر في عملية الجدلية المستمرة للضمان عملية التجلي واستمرار كيان الخلق. وأقول ذلك علما بأن تلكم الجدلية تشير إلى توقف أحدهما على الآخر لإزالة حكم الحب وتنفيس ما يجد المحب، فعرف نفسه شهودا؛ كما أن هذه الجدلية تشير إلى توقف الوجود التجلي على الزمانية الأبدية حتى يصح نسبة أحدهما على الآخر فيقال عن ذلك: الوجود الزماني، والزمان الوجودي.

وإذا رجعنا إلى النتائج السابقة، وهي التي تتعلق بالمحور الرئيسي لمفهوم الوجود، سرعان ما نفهم أن جدلية ثنائيتي الظاهر والباطن، والأول والآخر، في نهاية المطاف، تنخرط في الوعي الإنساني لأنه هو المقصود الأعظم من عملية التجلي، ويرجع ذلك إلى أن العالم بدون الإنسان لم يكن له روح، ولا يستطيع قبول التجلي الإلهي بصورة كاملة، حتى يمكن لنا أن نقول، من غير تبسيط، أن الدلالة الأساسية في حديث "كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق الخ..." تكمن في الإنسان، وبالأخص يمكننا القول أنها تكمن في الوعي الإنساني، لأن الوعي، فيما يبدو لي، أعم من أن يكون مجرد العقل أو الذوق، وهو الجامع بينهما.

ومن جهة أخرى، فإن الثنائية يمكن لها أن تتغير في توظيف الجدلية للحصول على صورة أخرى من الوجود التجلي، بأن تصير الباطن–الأول، والظاهر–الآخر. ويبدو لي أن هاتين الثنائيتين الجديدتين لا تقدمان صورة ساذجة؛ والعكس هو الصحيح إذ إنهما تمثلان مفهوما آخر يكمل ما قد وصلنا إليه سابقا من النتائج الوجودية. وتفصيل ذلك أن وضع الثنائية في كل جزء من الثنائية الوجودية والزمانية المذكورة يعطينا تفصيلا لقيمة الوجود التي تكمن وتتمحور في الوعي الصوفي. ويرجع ذلك إلى أن الثنائية لما كانت متركزة فيما بين الأول والآخر من جهة، وفيما وبين الظاهر والباطن من جهة أخرى، فإنها تعطينا معطيات معرفية عن جدلية أنطولوجية للوجود الزماني والزمان الوجودي بصورة جاهزة، أو إن شئتم قلتم: بصورة

إجمالية، لأن الجدلية منها لا تقع إلا بعد أن تم تناسب زمانيتي الأول والآخر بعضهما عن البعض، وبعد أن تم تناسب وجودي الظاهر والباطن؛ بينما كانت جدلية الثنائية بين الأول والباطن، وبين الآخر والظاهر، تعطي للوعي الصوفي صورة أدق للوجود والزمان، نظرا أنهما كيفية معرفية استوظفها الحق للتجلي الإلهي. وبعبارة أخرى، إن جدلية التجلي من قبل الذات الإلهية حاصلة في كل جزء من الثنائية الأسمائية المتاحة في وعي الصوفي، بدلا من أن يكون ذلك في صورته الإجمالية.

ويمكن لنا أن نضع أمامنا صورة الجدلية الإجمالية كما تلي:

الأول الباطن

↕ ←----------→ ↕

الآخر الظاهر

كما يمكن أن نضع أمامنا صورة الجدلية التفصيلية بالصورة الآتية:

الأول الآخر

↕ ←----------→ ↕

الباطن الظاهر

ولعلنا من خلال الصورتين البيانيتين السابقتين تبين لنا قيمة الإجمال والتفصيل في جدلية الوجود والزمان لتنفيذ تجلي الحق تعالى وتوقف كل منهما عن الآخر في ذلك.

ويبقى لنا بعد ذلك أن نواصل استنطاقنا لنصوص الشيخ الأكبر في المقولات اللازمية بعد أن قلنا إن الوجود الزماني في البداية والنهاية ينخرط، من حيث هو، إلى العماء في مفهومه البدائي، طالما أن العماء نفسه ليس إلا الحق المخلوق به كل ما سوى الحق؛ وهو في نفس الوقت ليس إلا خيالا مطلقا، وكيانا وجوديا مستقلا عن الوعي الإنساني وعن شعور نفسه، فقال: " فكل ما سوى ذات الحق خيال باطل، وظل زائل، فلا يبقى كونٌ في الدنيا والآخرة وما بينهما، ولا روح، ولا نفس، ولا شيء مما سوى الله؛ أعني: ذات الحق على حالة واحدة، بل تتبدل من صورة إلى صورة دائما أبدا، وليس الخيال إلا هذا، فهذا هو عين معقولية الخيال، انظره في الأصل حيث قال في العماء، فشبه بالسحاب، والتشبيه تخيل، والعماء هو جوهر العالم كله، فالعالم ما ظهر إلا في الخيال فهو (أي: الله) متخيِّل لنفسه" [52].

وقد صرح الشيخ الأكبر في النص السابق أن الوجود خيال وأن جوهره، الذي بالمعنى العرضي – وهذا واقع كثيرا في نصوص الشيخ الأكبر حينما ذكر لفظا ويريد به معنى يعارض معناه المتبادر ويعكسه –، هو من الخيال المطلق، وهو العماء، وهو الوجود الذي يتسم بسرعة التغير والتبدل بتغير الآنية الزمانية؛ كما أنه بيّن لنا أن الخيال ومعقوله واحد، بمعنى الدليل والمدلول في صياغة اللغة الفلسفية. فيقودنا ذلك إلى أن نفهم أن الوجود المتحقق في الموجود، ولو في حدوده المادية، لا يكون إلا خيالا أو عرضيا، لأنه رحمه الله نص أن العالم بأسره ما ظهر إلا

في الخيال؛ وبالتالي فإنه أفق الوجود في المقول عنه سوى الحق تعالى.

أضف إلى ذلك أن ابن العربي ختم النص بالتنصيص أن الوجود الذي في إطار الخيال هو حصيلة التخيل من قبل الله تعالى. وإلى هذا الحد لا بد علينا من أن نكون على وعي أن المراد بالتخيل الذي نسب إلى الله سابقا ليس عملية نفسية، كما قد يُتوهم، وإنما هو عملية التجلي الناشئ من دوافع الحب والعشق لأن يعرف؛ فالتخيل الذي نحن بصدده الآن إذن ليس إلا التجلي.

وفي هذه النقطة فإن حساسيتنا لفهم مصطلح الشيخ الأكبر للتدليل على تنظير تجاربه رحمه الله مهمة جدا، ويرجع ذلك إلى أن الخيال عند ابن العربي لما كان أفق التجلي من قبل الله، فما هو موقعه من خيالنا بالمعنى المتعارف؟ وإلى هذا قالت الدكتورة سعاد حكيم: " يقسم الشيخ الأكبر الخيال أربع مراتب: 1) الخيال المطلق؛ 2) الخيال المحقق؛ 3) الخيال المنفصل؛ 4) الخيال المتصل. الخيال المطلق هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا العماء؛ الخيال المحقق هو الخيال المطلق أو العماء نفسه ولكن بعد قبوله صور الكائنات؛ الخيال المنفصل هو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحسويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر، كتصوير جبريل في صورة دحية للنبي؛ الخيال المتصل هو القوة المتخيلة في الإنسان وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل " [53].

واعتمادا على نص سعاد حكيم تبين لنا أن الخيال عند الشيخ الأكبر دقيق جدا إلى حد أنه مشتمل على الخيال الإلهي والكوني، كما أنه مشتمل على الخيال النفسي المتعارف. بيد أنه لما كانت الأستاذة حكيم ينطلق من المرتبة الإلهية نزولا إلى المرتبة النفسية الإنسانية فقسمت الخيال على حسب ما ورد في نصوص الشيخ الأكبر إلى أربعة أقسام. ويختلف ذلك إذا انطلقنا من الوعي الصوفي، فإننا سوف نقول إن الخيال بحسب قوته تجاه الوعي على ما ورد في نصوصه رحمه الله ينقسم إلى قسمين: 1) الخيال المنفصل؛ 2) والخيال المتصل. وأشار الشيخ الأكبر إلى هذا إذ قال: "الخيال... له حالان: حال اتصال، وهذا الحال له بوجود الإنسان وبعض الحيوان، وحال انفصال وهو يتعلق به الإدراك الظاهر منحازا عنه في نفس الأمر" [54].

ولما كان الخيال بالنسبة لحاله تجاه الوعي الصوفي إما منفصلا أو إما متصلا، فيندرج الأولان من القسمة الأربعة التي عليها سعاد حكيم تحت الخيال المنفصل؛ بينما الخيال المتصل هو الذي يتوقف على عملية الخيال الذي قام بها قوة المتخيل للوعي، وبالتالي فإن أصل الخيال هو الخيال المنفصل على حد قول ابن العربي إذ قال: "ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل" [55]، كما أنه قال أيضا في مكان آخر: " فالفرقان بين الخيال المتصل والخيال المنفصل هو: إن المتصل يذهب بذهاب المتخيل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك" [56]، فصار الخيال المتصل، إذن، فرعا من الخيال المنفصل، ويكون منه، ويتوقف عليه في إمكانية تحققه في الوعي الصوفي.

هذا، ولما انتهينا من التعرض لموضوع الخيال في مستواه الأنطولوجي من حيث إنه أفق التجلي لله والوجود له، وهو أفق يناظر قلب الصوفي أو وعيه، فينبغي لنا أن نرجع إلى موضوعنا المحوري ونسأل: ما أهمية الخيال بالمعنى المذكور للوجود الزماني؟

وانطلاقا من السؤال المذكور نقول: إن جماع القول في ذلك هو أن الخيال بالمعنى الأنطولوجي يمكن للوعي الصوفي أن يجد به الوجود في المقول عنه سوى الله بغير توقف على مستواه المادي ليتجاوز إلى حدوده الوعيوي المناظر للوجود الخيالي المذكور. وهذا المفهوم للوجود عند ابن العربي يتعدى ليشمل مفهوما للزمانية أيضا حتى يتحرر مفهومه من حدوده المادية والرياضية، وهو المفهوم للزمانية التي تتوقف على الحركة والمقولات العقلية ابتداء من العصور الوسطى إلى عصرنا المعاصر [57].

ولما كان المعيار للوجود الزماني هو الوعي، وليس غيره، فيمكن لنا أن نجد تعدد الموجود وتحيزه في أكثر من مكان واحد في نفس الزمانية، كما أن لنا أن نعدد الزمانيات العديدة لنفس الوجود المتحقق بلا محال، لأن مفهوم المحال في ذلك منوط بالمفهوم المادي والعقلي للزمانية وليس بالمفهوم الوعيوي. ولأجل هذا، فإن أحسن التفسير لطبيعة تعدد الوجود المتحقق في أكثر من مكان واحد في نفس الزمان هو ما كان معتمدا على الزمانية الوعيوية، وهي الزمانية الخيالية.

وإلى ذلك أشار الشيخ الأكبر بصورة إيحائية بقوله: "فأنت أولى بالتخيل والتمثل منهم (أي من الروحانيين) حيث فيك هذه الحضرة (أي الخيالية) حقيقةً؛ فالعامة لا تعرفها، ولا تدخلها إلا إذا نامت ورجعت القوى الحساسية إليها (أي إلى الخيالية)؛ والخواص يرون ذلك في اليقظة لقوة التحقق بها. فتصورُ الإنسانِ في عالم الغيب في حضرة الخيال أقرب وأولى، ولاسيما وهو في نشأته له في عالم الغيب دخول بروحه الذي هو باطنه، وله في عالم الشهادة دخول بجسمه الذي هو ظاهره، والروحاني ليس كذلك، وليس له الدخول في عالم الشهادة إلا بالتمثل في عالم الخيال فيشهده الحس في الخيال صورة ممثلة نوما ويقظة، فإن تميز الإنسان في عالم الغيب وإن أراد أن يَتَرَوْحَنَ بجسمه ليظهر به في عالم الغيب وجد المساعِد، وهو روحُه المرتبط بتدبيره، فهو أقرب إلى عالم التمثل في عالم الغيب من الروحانيِّ المتمثلِ في صورة عالمِ الشهادةِ ولكن هذا المقام يكتَسَب ويُنال" [58].

والنص دلنا على دقة الوجود الزماني حينما تحرر من مفهومه المادي ومن حدوده، وهو المفهوم الذي يمكن لنا أن نقبل به مفهوم ظهور الروحانيات في عالم الجسمانيات وتروحن الجسمانيات في عالم الروحانيات. وهذا إن دل على انهيار الحجب في الوعي الصوفي المعبر عنه بالقلب وعلى انفتاحه نحو المستوى الوجود الزماني الحقيقي – وهو معرفته أن الوجود كله خيالي –، فإنه يدل أيضا على قرب مقام العبد من الحق تعالى، لأنه يمكن له الوصول إلى زمان الآن الدائم الذي هو أصل لكل مفاهيم للزمانية، وهذا الوصول سمة عظمى وهوية أصيلة

للصوفي للتعرف على حصيلة تجاربه.

ولهذا، فليس من قبيل التبسيط إذا وجدنا إمام التصوف أبا يزيد البسطامي أصرّ بالقول إن: "صاحب الوقت [هو] المتحقق بجمعية البرزخية الأولى، المطلع على حقائق الأشياء، الخارج عن حكم الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله إلا الآن الدائم، فهو ظرف لأحواله وصفاته وأفعاله، فلذلك يتصرف في الزمان بالطي والنشر، وبالمكان بالقبض والبسط؛ لأنه المتحقق بالحقائق والطبائع" [59]..

والتحرر من الزمانية المادية، إذن، عبارة أخرى عن تحرر الوعي الصوفي من حدود الماضية، أو الآنية الجزئية، أو المستقبلية في صورة ساذجة، كما نجدها عند الخطاب الفيزيائي، للوصول إلى المستوى الدائمي للزمانية بحيث يمكن له أن يختار، بإذن الله، ما شاء من المفهوم الزماني الجزئي المعبر عنه بالأزمان الثلاثة السابقة. وهذا يعني، من غير شك، أن للصوفي أن يحقق موجوديته في تلكم الأزمان من غير أن يتوقف إلى المعيار المادي للزمانية، لأنه في ذلك كان في مقام الجمعية بين التفريق والجمع، وقد سبق ذكره، المعبر عنه في حديث القدس بـ: كنت سمعه يسمع به، وبصره يبصر به إلخ. وقد أشار إلى هذا رحمه الله بصورة إيحائية إذ أنشد:

"فلو تسأل الأيامُ ما اسمي ما درتْ * وأين مكاني مادرَيْنَ مَكاني" [60]

ثم فصل وأظهر رحمه الله عما أجمله وأبطنه في مكان آخر حينما حكى عن اجتماعه مع الشيخ أبي عمران السدراني قائلا: "كان سبب اجتماعي به (أي: موسى أبو عمران السدّراني) أني قعدت، بعد صلاة المغرب، بمنزلي بإشبيلية، في حياة الشيخ أبي مدين، وتمنيت أن لو اجتمعت به، والشيخ في ذلك الزمان ببجاية - مسيرة خمسة وأربعين يوما - فلما صليت المغرب تنفلت ركعتين خفيفتين، فلما سلّمتُ دخل عليَّ هذا أبو عمران، فسلّم، فأجلسته إلى جانبي، وقلت: من أين؟، قال: من عند الشيخ أبي مدين، من بجاية، قلت: متى عهدك به؟، قال: صليت معه هذا المغرب، فردَّ (أي: الشيخ أبو مدين) وجهه إليَّ، وقال لي: إن محمد ابن العربي، بإشبيلية، خطر لي كذا كذا، فَسِرْ إليه الساعة، وأجبه عني بكذا كذا، وذكر لي ما خطر لي من رغبتي في لقاء الشيخ، وقال لي: يقول لك: أما الاجتماع بالأروح فقد صح بيني وبينك، وثبت، وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبى الله ذلك، فسكِّنْ خاطرك، والموعد بيني وبينك عند الله في مستقر رحمته... كان هذا موسى رضي الله عنه من أهل السَّعة في الدنيا، فخرج عنها، ففتح الله عليه في ثمانية عشر يوما، التحق الأبدال، كان يتبوأ من الأرض حيث يشاء" [61].

ولا شك لنا أن قطع المسافة مع بعدها المذكور بأقل الزمانية الجزئية المذكورة مستحيل عقلا مع المعيار التاريخي، لكنه لما كان ذلك واقع بالفعل، وما بعد العين رد، فلا يبقى أمامنا إلا ونفسره بالانطلاق من الزمانية الوعيوية بحيث إن هوية الوجود الصوفي قد حصلت على أن تَصِلَ إلى مستوى الآن الدائم: فلها أن تختار بين أن تحقق موجوديتها في الزمانية البطيئة، أو في الزمانية العادية، أو في الزمانية السريعة. لأن الزمانية الدائمة هي أصل الزمانية، وهي المعبر

عنها بالدهر الواقع – في الحدود الذهنية – بين الأول والآخر، وبين الأزل والأبد، فيمكن لنا أن نصفها بالزمانية الوجودية. وبأسلوب أبسط يمكن لنا أن نقول عن هوية الوجود الصوفي بالوصف المذكور: إنه هو الوجود في حدود الخيال المنفصل وفي الخيال المحقق ليتبين لنا سلطانه وقوته، كما قال ابن العربي حين أنشد لسان الحال:

"إن الخيال هو الذي يتحكم * في أصله وهو المزاج الأقدم
فتراه يحكم في المزاج وفي النهى * من نفسه فهو الإمام الأعظم
يقضي على سر الوجود بحاله * من جسم المعنى فذلك الأحكم
ويَحُدُّ من لا يعتريه تحيُّرٌ * يتخير ويتقن ويتوهم
ويَقسم الأمرَ الذي ما فيه * تقسيم ويمضي ما يشاء ويحكم" [62].

وليس الخيال بالوصف المذكور الذي له سلطان في تصريف الوجود الزماني إلى ما يتجاوز حدود الزمانية العقلية كما هو الذي يصرف الوجود متجاوزا عن حدوده المادية إلا الخيال بمعناه المنفصلي وبمعناه الإلهي، لأنه هو أصل الوجود والزمان، وأفقهما، بحيث إن أقصى ما يمكن للوجود أن يتحقق منحصر فيه، وهو وجود لقبول تجلى الله تعالى.

وهكذا، فإن الوصول إلى مفهوم الوجود الزماني على قيمة الوجود وهويته الصوفيتين، لأنه دليل على مكانته عند الله، كما أن الوصول إلى قيمة الوجود بالمعنى المذكور معيار إلى قيمة عبودية العبد الصوفي تجاه الرب، ومدار لفهمه الثنائية الموضوعة بين كيانه المألوه له والإله. والله يهدي السبيل إلى ما هو صوابه.

الهوامش

1. قال الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي في مستهل كتابه "روح القدس في مناصحة النفس": "من العبد الضعيف، الناصح الشفيق، المأمور بالنصح لإخوانه، والمشدد عليه في ذلك دون أهل زمانه: محمد بن علي بن محمد بن العربي الطائي الحاتمي، وفقه الله ". راجع: الشيخ الأكبر، روح القدس في مناصحة النفس، تحقيق ودراسة: حامد طاهر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص201 .
2. انظر رسالته المسمة بـ "الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين"، ضمن: "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر، إعداد وتحقيق: أحمد فريد المزيدي، القاهرة: دار الذكر، 2007، ص19–132.
3. انظر رسالته المسمة بـ "الاغتباط بمعالجة ابن الخياط، ضمن: "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر"، ص323–289.
4. انظر رسالته المسمة بـ "السر المختبي في ضريح ابن العربي"، ضمن: "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر"، ص393–404.
5. انظر رسالته المسمة بـ "ترجمة الشيخ الأكبر"، ضمن: "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر"، ص97–132.
6. انظر رسالته المسمة بـ "الانتصار للشيخ الأكبر"، ضمن: "النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر"

ص305–319.

7. انظر: الكتاني، ص100.
8. نفس المرجع والصفحة
9. أبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، كتاب الأنسب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليمني، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1980، 187/8.
10. نفس المرجع والصفحة.
11. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ النشر، 615/2. والنسب عرضه الشيخ ابن العربي أيضا في كتاب له سماه بـ "محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار"، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، 153/2. ولمزيد من المعلومات عن عدي بن حاتم، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: على محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001، 214/6؛ شهاب الدين أبو الفلاح العكري الحنبلي الدمشقي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق وتعليق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرنؤوط، بيروت: دار ابن كثير، 1986، 291/1.
12. هو: " بضم أوله، والسكون، وكسر السين المهملة، وياء مفتوحة خفيفة، وهاء، وهو من الذي قبله: مدينة الأندلس من أعمال تدمير اختطها عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان وسماها تدمير بتدمر الشام فاستمر الناس على اسم موضعها الأول، وهي ذات أشجار وحدائق محدقة بها، وبها كان منزل ابن مردنيش وانعمرات في زمانه حتى صارت قاعدة الأندلس... ". يقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، 1977، 5/ 107
13. عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تقديم وتحقيق وتعليق: محمد زينهم محمد عزب، القاهرة: دار الفرجاني، 1994، ص13.
14. الشيخ الأكبر، روح القدس في مناصحة النفس، ص333–334.
15. هي: " بالكسر ثم السكون، وكسر الباء الموحدة، وياء ساكنة، ولام، وياء خفيفة: مدينية كبيرة وعظيمة وليس بالأندلس اليوم أعظم منها تسمى حمص أيضا، وبها قاعدة ملك الأندلس وسريره وبها كان بنو عباد ولمقامهم بها خربت قرطبة وعملها متصل بعمل لبلة وهي غربي قرطبة بينهما ثلاثون فرسخاً وكانت قديماً فيما يزعم بعضهم قاعدة ملك الروم وبها كان كرسيهم الأعظم وأما الآن فهو بطليطلة، وإشبيلية قريبة من البحر يطل عليها جبل الشرف وهو جبل كثير الشجر والزيتون وسائر الفواكه ومما فاقت به على غيرها من نواحي الأندلس زراعة القطن فإنه يُحمل منها إلى جميع بلاد الأندلس والمغرب وهي على شاطىء نهر عظيم قريب في العظم من دجلة أو النيل تسير فيه المراكب المثقلة يقل له وادي الكبير وفي كورتها مُدُن وأقاليم تُذكر في مواضعها. ينسب إليها خلق كثير من أهل العلم". يقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، 130/1.
16. الشيخ الأكبر، روح القدس في مناصحة النفس، ص307.
17. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار إحياء التراث، 531/4.
18. القاري البغدادي، ص25.
19. محمود محمود الغراب، شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس؛ من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، دمشق: دار الإيمان، 1994، ص184–187.
20. ولعل أول من تنبه إلى أهمية الخيال كمحور رئيسي في نظرية الشيخ الأكبر من الدارسين هو هنري

كوربان فألف للتدليل على ذلك كتاب: الخيال الخلاق في تصوف ابن العربي (انظر: هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن العربي، ترجمة: فريد الزاهي، الرباط: منشورات مرسم، 2006)، ثم خصص مقالة خاصة تتعلق بالرؤيا التي هي جزء من الخيال ألقاها في المؤتمر بجامعة كاليفورنيا (انظر: Henry Corbin, "The Visionary Dream in Islamic Spirituality", in: G. E. Von Grunebaum and Roger Caillos [ed.], *The Dream and Human Societies,* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1966], pp. 381-408)، ثم تبعه فيما بعده من الدارسين جمع غفير. بيد أن كوربان في كل منهما قد انزلق إلى الاختزال العلمي حينما اكتفى بحصر الخيال في حدوده التي تمثل آلة لفتح الآفاق الكبرى بالنسبة لوعي الصوفي، وهي الآفاق التي تتمحور في علاقة الإله والمألوه، والأبعاد التي تترتب من تلكم العلاقة، ولم يتنبه إلى الجانب الآخر للخيال وهو الجانب الذي نتعرض للكلام عنها في هذا الموضوع.

21. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار إحياء التراث، 402/1–403. وتعرض رضي الله عنه لهذا الموضوع كذلك في كتابه عنقاء المغرب. فليراجع لهذا الأمر: عنقاء المغرب، تحقيق وتعليق: بهنساوي أحمد السيد الشريف، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2006، ص35–39.
22. الشيخ مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، تحقيق: السيد جلال الدين الآشتياني، قم: بوستان كتاب، 1423 هـ ص51.
23. المرجع السابق، ص50.
24. قال صاحب القاموس " بَهَتَه، كمنعه، بَهْتا وبَهَتًا وبُهْتَانا: قال عليه ما لم يفعل...، والبهت: حجر...، والأخذ بغتة، والانقطاع، والحَيْرَة، فِعْلُهما ". الفيروز آبدي، القاموس المحيط، تحقيق: عبد الخالق السيد عبد الخالق، المنصورة: مكتبة الإيمان، 2009، ص139، بتصرف.
25. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار إحياء التراث العربي، 199/4.
26. الشيخ الأكبر، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، القاهرة: دار الفكر العربي، دون تاريخ الطبع، 1/ 48.
27. الشيخ صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص44–45، بتصرف.
28. الشيخ الأكبر، كتاب الأزل، ضمن رسائل ابن العربي، 13/1–16، بتصرف.
29. المرجع السابق، 16/1.
30. وقد فصّل الشيخ الجندي في شرح الفصوص على وجه التحقيق أن لاسم الله اشتقاقات عشرة وهو أن اسم الله مشتق: 1) من أله يأله إذا فزع ولجأ؛ 2) من الوَلَه وهو شدة المحبة؛ 3) من "لاه يلوه" إذا احتجب؛ 4) من "لاه" إذا ارتفع؛ 5) من قولهم: "أَلِهْتُ بالمكان" إذا أقام بالمكان؛ 6) من الإلهية وهي القدرة على الإيجاد والاختراع؛ 7) من أَلِهَ يألَه إذا تحير؛ 8) من الإلاهة وهي العبادة من أله يألَه: إذا عبد؛ 9) مِنْ وَلَه الفصيل بأمه: إذا أولع؛ 10) أن الأصل في هذا الاسم هو هاء الكناية عن غيب ذاته وهويته غير المتعينة. والشيخ الجندي في الكتاب تعرض أيضا لمسألة الخلاف بين من يقول بعلميته وبين من يقول بغيره، ومسألة الخلاف بين عربيته وغير عربيته. ولمزيد من المعلومات لهذه المعطيات فليراجع: الشيخ مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص39–47.
31. الشيخ الأكبر، فصوص الحكم، 48/1–49، بتصرف.
32. الجندي، شرح فصوص الحكم، ص142.

33. الشيخ الأكبر، الفصوص الحكم، 76/1–77، بتصرف؛ الشيخ الأكبر، عقيدة أهل الإسلام، ضمن الدر البيضاء، تقديم وتحقيق: محمد زينهم محمد عزب، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993، ص49.
34. الشيخ الأكبر، فصوص الحكم، 111/1.
35. الجندي، شرح فصوص الحكم، ص455–456. وقال صائن الدين علي بن محمد التركة حينما شرح نص الفصوص المذكور: " وإطلاق الكون هاهنا على وجوده باعتبار كثرته النسبية الأسمائية ضرورة وجوب مناسبة الغذاء للمغتذي ". صائن الدين علي بن تركة، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر، قم: انتشارات بيدار، 1430 هـ 479/1.
36. الشيخ الأكبر، فصوص الحكم، 81/1.
37. قال السخاوي في المقاصد الحسنة: ليس من كلام النبي ولا يعرف له سند، ولا ضعيف، انظر: السخاوي، المقاصد الحسنة، نشرة: عبد الله محمد الصادق، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1956) ، ص327. وقا إسماعيل عجلوني: قال القاري لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56]. أي ليعرفون كما فسره ابن عباس رضي الله عنه عنهما. وهو واقع كثيرا في كلام الصوفية، واعتمدوا عليه وجعلوه أصلا لهم. انظر: إسماعيل عجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1351 هـ)، 132/2.
38. الشيخ الأكبر، فصوص الحكم، 81/1–82. وقال صائن الدين علي بن تركة عقب النص المذكور في معرض شرحه: " فإن الأول (أي: للكشف) هو المعطي للجمعية بأنه هو الدليل على نفسه، وعلى ألوهيته، والثاني (أي: للكشف) هو الذي يعطي أن التفرقة التي بها تمتاز الأعيان عين تلك الجمعية، فإن الجمعية الحاصلة منه هو الجمعية بين التفرقة والجمع ". صائن الدين على بن محمد التركة، شرح فصوص الحكم، 326/1.
39. وقد أنصفتُ أن الصبغة الزمانية للوجود الإلهي يمكن لها أن تثير جدالا عنيفا بعد ما تبادر على أذهاننا مفهومها السائد في خطاب علم الكلام، وخطاب الفقه، وهو أن الزمانية مخلوقة من عند الله، وبالتالي فإنها حديثة فلا تليق له تعالى. وانطلاقا من هذا، فإننا سوف نورد جملة من النصوص للشيخ الأكبر والمقولات المنطقية التي تبين وتصرح أن الصبغة الزمانية التي كنا بصدد الكلام عنها الآن مختلفة تماما عما عليه المتكلمون والفقهاء.
40. الشيخ الأكبر، كتاب الياء، ضمن رسائل ابن العربي، 15/1.
41. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار إحياء التراث العربي، /364.
42. المرجع السابق، 640/2.
43. المرجع السابق، 266/4.
44. قال صاحب القاموس: "الكون: الحدث، كالكينونة". الفيروزآبدي، القاموس المحيط، ص1049.
45. الحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه، باب ذكر الأخبار عما كان الله فيه قبل تخلق السماوت والأرض، رقم (6141)، عن وكيع بن حدس، عن عمه أبي رزين العقيلي، قال: قلت: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال صلى الله عليه وسلم: « هل ترون ليلة البدر القمر أو الشمس بغير سحاب؟ »، قالوا: نعم، قال: « فالله أعظم »، قلت: يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: « في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ».

46. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار إحياء التراث العربي، 305/2. وانظر أيضا نفس الكتاب من طبعة دار الكتب الوثائق القومية لأن فيه زيادة لفظة " من " قبل جملة: « فوقه هواء »، التي في حق العرب، فصار: « من فوقه هواء ». الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، 309/2.

47. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، 413/2.

48. المرجع السابق، 410/2.

49. قال الشيخ الأكبر في الفصوص: "ووصف (أي الحق) نفسه بأنه جميل، وذو جلال، فأوجدنا على هيبة وأنس، وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى، ويسمى به، فعبَّر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته... فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا، ولهذا قال لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: 75]؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق". الشيخ الأكبر، فصوص الحكم، 54/1–55.

50. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، 410/2. ويبد لي أن هذا المفهوم للخيال له نظيره في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر وهو الذي تكرس على يد الفيلسوف الفرنسي "دلوز". وقد تنبه هذا الرجل على أهمية "همزة الوصل" التي توصل بين الوجود والعدم في قضية الما بعد طبيعة – في شتى أبعادها –، وقد عبر عنها بـ "الوجود الفائض"، extra-Being، أو "الذوق"، sense، بالمعنى الذي يضاهي للخيال في نظرية الشيخ الأكبر؛ فله جانب للفاعل، كما أن له جانبا للمفعول. قال دلوز:

"[the] *extra-Being*... constitutes the incorporeal as a nonexisting entity. The highest term therefore is not Being, but *Something (aliquid)*, insofar as it subsumes being and non-being, existence and inherence." Gilles Deleuze, *The Logic of Sense,* trans. Mark Lester with Charles Stivale, ed. Constantine V. Boundas, (New York: Columbia University Press, 1990), p. 7. He also says, "... sense, such as it is gathered over the line of the Aion, has two sides which correspond to the dissymmetrical sides of the paradoxal element: one tending toward series determined as signifying, the other tending toward the series determined as signified." Ibid, p. 81. See also Michel Foucault, "Theatrum Philosophicum", in: James D. Faubion (ed.), *Essential Works of Foucault,* vol. II, *Aesthetics, Method, and Epistemology,* (New York: The New York Press, 1998), p. 347 passim.

51. قال الشيخ الأكبر: "الحب لا يتعلق إلا بمعدوم يصح وجوده، وهو غير موجود في الحال، والعالم محدث، والله كان ولا شيء معه، وعلِم العالَمَ من علْمه بنفسه، فما أظهر في الكون إلا ما هو عليه في نفسه... وأظهر العالَمَ نَفَسُ الرحمن لإزالة حكم الحب وتنفيس ما يجد المحب، فعرف نفسه شهودا". الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب والوثائق القومية. 252/2، بتصرف؛ فصوص الحكم، 48/1–49.

52. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، 414/2.

53. سعاد حكيم، المعجم الصوفي؛ الحكمة في حدود الكلمة، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1981، ص449.

54. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، بولاق: المطبعة الأميرية، 1329 هـ 442/3، بتصرف.

55. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، 411/2.

56. نفس المرجع الصفحة.

57. لمعرفة طبيعة المفهوم بالمعنى المادي في العصور الوسطى انظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن سينا، كتاب التعليقات، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، المراجعة العلمية: عبد الأمير الأعسم، بغداد: بيت الحكمة،

2002، ص197، 614، ولا سيما في ص729؛ ولمعرفة المباحث الزمانية في عصرنا الحديث، انظر على سبيل المثال:

Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, trans. Maria Reichenbach and John Freund, introd. Rudolf Carnap, (New York: Dover, 1957), p. 109-149.

58. الشيخ الأكبر، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب والوثائق القومية، 55/3.

59. أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، دمشق: دار المدى، 2004، ص155.

60. الشيخ الأكبر، كتاب الأزل، 5/1.

61. الشيخ الأكبر، روح القدس في مناصحة النفس، ص340–341.

62. الشيخ الأكبر، الديوان، تقديم وتعليق: محمد ركابي الرشيدي، القاهرة: دار ركابي للنشر، دون تاريخ النشر، ص382؛ محمود محمود الغراب، الخيال؛ عالم البرزخ والمثل، دمشق: دار الإيمان، 1993، ص15.