نظرية ابن عربي في الأعراض الكونية أو الحقيقة الكلية وصلتها ببعض النظريات الشرقية والغربية

أ. د. صلاح الدين محمد شمس الدين، د. مت طيب فا، د. محمد زكي عبد الرحمن،
قسم اللغة العربية ولغات الشرق الأوسط، كلية اللغات واللسانيات بجامعة مالايا،
كوالا لومبور- ٥٠٦٠٣- ماليزيا

ملخص

تمثل **حقيقة الحقائق أو الأعراض الكونية** أحد تجليات الوسيط - أو البرزخ - بين الذات الإلهية والعالم. وتكمن وساطتها - أو برزخيتها - في أنها تمثل محتوى العلم الإلهي أو معلومه القديم. وإذا كان ابن عربي يفرّق بين العلم والمعلوم ويرى أن العلم هو "عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم والموجود على حقيقته التي هو عليها أو يكون عليها إذا وجد"، فإن حقيقة الحقائق أو الحقيقة الكلية، هي مجموع الحقائق التي يتكوّن منها العلم الإلهي. (١)

ولا يشترط أن يكون لهذه الحقائق وجود عيني سابق على العلم بها، كما ذكرنا في التعريف السابق للعلم، فالعلم يتعلق بالمعدوم والموجود على السواء. وتعلقه بالمعدوم إنما يكون بحقائقه التي يكون عليها إذا وجد. ومعنى ذلك أن العلم لا يتعلق بالعدم المحض، بل يتعلق بالعدم الذي يصح وجوده. كأنه يؤيد أفلاطون في فلسفته المثالية: "إن كل شيء يخلق على صورة ماهيته، وماهيات الأشياء سابقة على وجودها." يعني كما هي في العلم الإلهي وهي في عدمها.

وبهذا يتجنب ابن عربي وجود أي موجود عيني سابق على علم الله يتعلق به العلم. إن حقيقة الحقائق الكلية لا يمكن أن توصف بإمكان، لأنها من حيث معقوليتها كحقائق كلية لا تقبل الوجود العيني الذي يقبله الممكن، وإن كان من الإمكان أن تظهر في موجودات عينية من حيث حقائقها.

الكلمات المفتاحية: ١- وجود الذات الإلهية ٢- الوسيط: الألوهة ٣- العدم المطلق ٤- الوجود الذهني ٥- حقيقة الأعيان الثابتة في العدم ٦- الأعراض الكونية

١- التعريف بمحي الدين بن عربي

إن محي الدين بن عربي هو مؤسس لمذهب "وحدة الوجود" في الإسلام. وقد قال بالتنزيه والتشبيه معا، ولم يغفل لحظة واحدة عن قرن أحدهما بالآخر. وقد أخرج ابن عربي معنى التنزيه والتشبيه إلى معنى الإطلاق والتحديد والتقييد، فالله عنده منزه أى أنه في ذاته مطلق لا يحده تعيين خاص من التعيينات اللانهائية التي يظهر فيها كل آن، وهو مشبه بمعنى أنه في صفاته وأسمائه ظاهر في صورة كل متعين، وهو مقيد في ظهوره بمقتضيات الصور التي يظهر فيها، فالتنزيه والتشبيه وجهان لحقيقة واحدة، يعني أنهما أمران اعتباريان، (فالحق المنزه هو الخلق المشبه عنده). وليس بينهما الفرق إلا في صفة واحدة، وهي صفة وجوب الوجود التي ينفرد بها الحق. (٢)

وينبغي أن نشير إلى أن هناك جماعة تؤيد رأى ابن عربي في التنزيه والتشبيه، وجماعة تخالفه، والذين أيدوه على رأسهم شهاب الدين السهروردي،

ومجد الدين الفيروزآبادي وقطب الدين الحموي وصلاح الدين الصفدي وفخر الدين الرازي وجلال الدين السيوطي وعبد الرزاق القاشاني وعبد الغني النابلسي وأمثالهم من أصحاب العلم والفضل والفهم والبصيرة.

والذين قاموا بشرح كتابه: "فصوص الحكم" ونشر عقائده ونظرياته في التصوف الفلسفي على رأسهم وحيد الدين الكرماني وصدر الدين القوني، ومؤيد الدين الجندي وفخر الدين العراقي وداود بن محمود القيصري ونور الدين عبد الرحمن الجامي.

والذين خالفوه على رأسهم ابن تيميه المتوفى ٧٢٨هـ. وابن خلدون المتوفي ٨٠٨هـ. وابن حجر العسقلاني المتوفي ٨٥٢هـ. وإبراهيم البقاعي المتوفي ٨٥٨هـ. وقد قام البقاعي بتأليف بعض الكتب ضد محي الدين بن عربي، مثل: "تنبيه النبي على تكفير ابن عربي" كما قام جلال الدين السيوطي بتأليف كتابه: "تنبيه النبي في تبرئة ابن عربي"، فقد قام السيوطي في كتابه هذا بالرد على إبراهيم البقاعي. (٣)

ولعل أول من عرف بفكره (الإنسان الكامل) هو محي الدين بن عربي من متصوفة القرن السابع الهجري. وخلاصة ما قاله إن الله جمع الملائكة لآدم تشريفا، وسأل إبليس ما منعه من السجود لآدم؟ وآدم عين جمعه بين صورة الحق وصورته، وإبليس ليس له هاتان الصورتان، ولذلك كان آدم في الأرض لله خليفة. وإن لم يكن له صورة خالقه فليس بخليفة، فلزم أن يكون فيه كل ما يطلبه إليه من

استخلف عليهم. وإن لم يستوف هذا الشرط فما هو بخليفة. وما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، ولذلك جعل صورته الظاهرة من حقائق العالم، وصورته الباطنة على صورته تعالى. (٤)

٢– الألوهة

فقبل أن نتناول الأعراض الكونية أو الحقيقة الكلية ينبغي أن نلقي بعض الضوء على الألوهة أولا، وذلك باعتبارها جزء لا يتجزى من (الأعراض الكونية) أو (الحقيقة الكلية)، لأن الخيال أو البرزخ عند ابن عربي يمثل الوسائط الأربع الأولى، وهي: **(الألوهة) و(الأعراض الكونية) أو (الحقيقة الكلية)، و(العماء) أو (الأعيان الثابتة في العدم) و(الحقيقة المحمدية)**، ولكننا سندرس منها الوسيط الثاني فقط وهي الأعراض الكونية أو الحقيقة الكلية بشيء من التفصيل.

إن الألوهة هي الثالوث الوسيط الذي يتوسط بين الذات الإلهية والعالم، ويجمعهما من حيث إنه مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وبهذا الوسيط أمكن لابن عربي أن يقوم بحل معضلة الثنائية بين الذات والصفات، التي كانت معضلة أساسية في علم الكلام الإسلامي.

تمثل فكرة الألوهة الحضرة الجبروتية التي تتوسط بين الذات الإلهية والعالم، وتقابل كلا منهما بذاتها. يقول ابن عربي: "ونسبة هذا الجبروت (الألوهة) إلى الحق نسبة لطيفة، وهي أن الألوهة في الجبروت البرزخي تقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها.. فلها إلى الخلق وجه، به يتجلى في صور الخلق. ولها إلى

الذات وجه، به تظهر للذات، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ أو الخيال وهو الألوهة، ولا تحكم الذات، في المخلوق بالخلق إلا من وراء هذا الخيال/ البرزخ وهو الألوهية. فتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعوه بها الأسماء الحسنى، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية. ولا يعرف من الحق غير هذه الأسماء الإلهية. (٥)

مثل هذا المفهوم لوسيط الألوهة لا يتناقض مع ما يعرف نظرية (وحدة الوجود) عند ابن عربي التي يتحدث عنها كثيرا من خلال أدوات التعبير والتصوير المجازي. وإذا تناولنا منها مثالا واحدا، وهو مثال المرايا المتعددة التي تنعكس فيها صور متعددة لشيء واحد، حسب تعدد المرايا واختلاف طبائعها، لأدركنا أن هذا المثال – بمفهومه الحسي – يدل على معنى الوحدة الوجودية الشاملة عند ابن عربي دلالة واضحة تماما. وهذه الوحدة قائمة أساسا على وجود وسائط مختلفة – وهي مرايا متعددة ومختلفة في طبيعتها– يتمثل فيها الشيء (أي الذات الإلهية) فتتعدد الصور حسب تعدد المرايا، ولكن هذا التعدد في الصور لا يعني أي تعدد في الذات الإلهية نفسها.

وإذا كانت الألوهة ليست إلا مجموعة من النسب والإضافات تربط بين الوحدة والكثرة، فلا بد أن يكون لها جانبان: جانب إلى الوحدة، وجانب إلى الكثرة، حتى تجمع بين جانبي هذه الثنائية، كما جمعت بين ثنائيات الإطلاق والتحديد، والقدم والحداثة، والوجود والعدم. وتنبع كثرة الألوهة من تعددها من حيث النسب والإضافات والعلاقات التي تعبر عنها. أما وحدتها، فهي دلالتها

على علاقة الاستغناء من جانب المطلق والافتقار من جانب المقيد. هذه العلاقة هي الألوهة في وحدتها الذاتية. إنها واحدة من حيث دلالتها على الصفة الثبوتية النفسية الإلهية، وهي صفة اللاستغناء. هذه الصفة لا تتعلق بشيء وجودي عياني، وإنما تتعلق بنقيضها العقلي وتدل عليه، وهي صفة الافتقار من جانب الممكنات الموجودة – أزلا – في علم الله. وهذه العلاقة التي تتمثل في (الاستغناء والافتقار) هي الألوهة ويدل عليه اسم (الله).

إن للألوهة – بهذا الفهم – جانبين: جانب الوحدة متمثلا في اسم الله، وجانب الكثرة متمثلا في باقي الأسماء الإلهية المتعلقة بالكون. والعلاقة بين الجانبين لا تقوم على الانفصال، فالكثرة في الوحدة بالقوة، فهما جانبان لحقيقة واحدة تشير في جانب منها إلى الذات، وفي جانب آخر إلى العالم. وهكذا تتأكد الوظيفة الوسطية أو البرزخية لمفهوم الألوهة، حيث تجمع بين عديد من الثنائيات وتوحد بينهما بذاتها، كما أنها في نفس الوقت تفصل وتعزل بين هذه الثنائيات. إن مهمة هذا الوسيط هي تنزيه الذات الإلهية – من حيث هي – عن الانغماس في شئون العالم.

٣–الأعراض الكونية أو حقيقة الحقائق أو الحقيقة الكلية

وتتعدد أسماء هذه الحقائق الكلية عند ابن عربي، فهي "أصل العالم وأصل الجوهر الفرد وفلك الحياة والحق المخلوق به". وهي "حقيقة الحقائق أو الهيولى أو المادة

الأولى أو جنس الأجناس" أو "الحقائق الأولى أو الأجناس العالية"،(٦) وكلها أسماء تتوسط بوظيفتها البرزخية بين الله والعالم.

هذه الحقيقة – أو الحقائق – الكلية بمرتبتها الوجودية الثالثة والمتوسِّطة بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف، تربط بين الذات الإلهية والعالم. ولكنها شيء ثالث بينهما، وشيئيتها إنما هي شيئية معقولة لا محسوسة، وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم. فهذا الشيء الثالث هو حقيقة الحقائق الكلية المعقولة في الذهن الذي يظهر في القديم قديماً وفي الحادث حادثاً.

يقول ابن عربي: "فإن قلت هذا الشيء هو العالم صدقت، وإن قلت إنه الحق القديم سبحانه صدقت. وإن قلت إنه ليس العالم ولا الحق تعالى وإنه معنى زائد صدقت. كل هذا يصح عليه، وهو الكلي الأعم الجامع للحدوث والقدم. وهو يتعدد بتعدد الموجودات، ولا ينقسم بانقسام الموجودات ولا بانقسام المعلومات. وهو لا موجود ولا معدوم، ولا هو العالم وهو العالم. وهو غير ولا هو غير... فإن العالم قد كان معدوم العين، وهذا على حاله لا يتصف بوجود ولا عدم، لكن العلم القديم يتعلق بما يتضمنه هذا الشيء الثالث المجمل من التفصيل..... هذا الشيء الثالث الذي نحن بسبيله لا يقدر أحد أن يقف على حقيقة عبارته، لكن نومئ إليه بضرب من التشبيه والتمثيل، وبهذا ينفصل عن الحق الذي لا يدخل تحت المثال إلا من جهة الفعل، لا أنه ينبئ عن حقيقته... نسبة هذا الشيء – الذي لا يحُدّ ولا يتصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم – إلى العالم". (٧)

إن هذه الحقيقة تشير إلى أن هذا الوسيط المعقول الذي يتوسّط بين الله والعالم ليس وسيطاً حسياً، إنه هو الألوهة نفسها أو الألوهية كما تتجلّى في صفة العلم. وليس العلم – عند ابن عربي – صفة زائدة، بل هو نسبة، وهي عين الله. وهذه الحقيقة – من جهة أخرى – هي العالم؛ ولذلك يصح وصفها بالقدم وبالحدوث، وبالعدم وبالوجود.

إن حقيقة الحقائق بكل ما تتصف به من صفات متعارضة تتحد بالألوهة بمعناها الجمعي، ولا تقتصر على صفة العلم؛ فالعلم – من حيث هو نسبة – يمكن إدراجه في حقيقة الحقائق باعتباره أحد حقائقها أو نسبة من نِسَبها. والعلم – من جانب آخر – يتضمن الكليات التي تحتوي الألوهة والعالم معاً إلى جانب حقيقة الحقائق الكلية. إن العلاقة بين الألوهة وحقيقة الحقائق، وبينهما وبين العلم من جهة أخرى هي علاقة تطابق في حقيقتها، وإن أمكن – ذهنياً – التفرقة بين هذه المستويات.

يصف ابن عربي وهو يرسم جدول الحضرة الإلهية في كتابه "إنشاء الدوائر" العلاقة بين هذا الجدول وبين دائرة حقائق الحقائق، ويقول: "وبدأنا به (يعني جدول الحضرة الإلهية) في الموجودات إذ هو الأول الذي لا أولية له، والأشياء كلها معدومة؛ ولهذا جعلناه على أثر الشكل الهيولاني ومعه لما كان مقارناً لها في الأزل من غير أن يكون لها وجود في عينها، لكنها معلومة له سبحانه، يعلمها بحقيقة من حقائقها فهو يعلمها بها لا بغيرها إذ هي الشاملة

للكل وكان الحق أزلاً لها ظاهراً وهي له باطن، إذ هي صفة العلم وليس العلم بشيء غيرها".(٨)

وإذا كان حقيقة الحقائق تقارن الألوهة من الناحيّتين: الوجودية – لأنهما تنتميان لنفس المرتبة الوسيطة بين الوجود المطلق والوجود المضاف– والمعرفية – من حيث أن كلاً منهما يمثل موضوع العلم الإلهي ومحتواه – فكلتاهما – بالضرورة – متضمن في الآخر. وكل ما تتصف به إحدى الحقيقتين يمكن أن تتصف به الأخرى، إذ هما – في الواقع – مرتبتان لحقيقة واحدة. فلا غرابة في وصف ابن عربي بأن "حقيقة الحقائق هي الدائرة المحيطة بالموجودات على الإطلاق من غير تقييد. وهي الحاوية على جميع الحقائق المعلومة الموجودة والمعدومة واللامعدومة. وفيها الحياة المعقولة التي هي في القديم قديمة وفي المحدث حادثة. وفيها العلمية والإرادية". (٩)

فيمكن أن نقول – إذن – إن حقيقة الحقائق هذه، إن توحّدت بالعلم الإلهي، فهي أشمل من صفة العلم ذاتها، إذ العلم نسبة من نِسَبها. إنها تتسع لتشمل الحياة والإرادة. إن تعلُّق العلم الإلهي بموضوعه – وهو الذات الإلهية – هو عين تعلقه بحقيقة الحقائق، هو عين تعلقه بالعالم. (١٠) فتعددت التعلقات والمتعلق واحد، وتكثرت النسب والحقيقة ذاتها واحدة.

وإذا كان ابن عربي لا يصف هذه الحقائق بالوجود ولا بالعدم، ويضعها في مرتبة وسطى بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف، فإنه – من جانب

آخر – حين يتحدث عن مراتب الموجودات من حيث الروحانية والتجسّد، أي من حيث قابليتها للتحيز من عدمه، يضع هذه الحقائق في المرتبة الرابعة: وهي الموجودات التي لا تقبل التحيز بذاتها، ولكنها تقبله بالتبعية، ولا تقوم بنفسها، ولكنها تحل في غيرها، "وهي الأعراض كالسواد والبياض وأشباه ذلك. ومنها موجودات النسب، وهي ما يحدث بين هذه الذوات التي ذكرناها (يقصد الأقسام الثلاثة للموجودات)، وهي: الوجود المطلق الذي لا تُدرَك ماهيته وهو الله، والثاني الموجود المجرد عن المادة، وهي العقول الروحانية القابلة للتشكيل والتصوير، وهي الملائكة والجن، والثالث الموجود الذي يقبل التحيز والمكان، وهي الأجرام والأجسام والجواهر الأفراد (عند الأشعريين من علماء الكلام) وبين الأعراض كالأين والكيف والزمان والعدد والمقدار والإضافة والوضع وأن يفعل وأن ينفعل. وكل واحد من هذه الموجودات ينقسم في نفسه إلى أشياء كثيرة". (١١)

ويعتبر ابن عربي حقيقة الحقائق بتوسطها بين الله والعالم، بين المطلق والمقيد، وبين التحيز واللاتحيز، الغيب الحقيقي بين عالمي الغيب والشهادة، فهي معقولة غير مشهودة في ذاتها، وإن كان من الإمكان أن تشهد فيها الأشياء تتحيز فيها. وإذا كانت هذه الحقيقة هي الحاكمة على الوجود كله على أساس أنها تصدق على الله كما تصدق على العالم، فهي من هذه الوجهة خروج من الغيب إلى الشهادة حال تحيزها في العالم. ولكنها تعود – من جديد – إلى عالم الغيب، وذلك على أساس عدم بقاء الأعراض زمانين متتاليين.

ومعنى ذلك أن حقيقة الحقائق دائمة الحركة بين الظهور والاختفاء، وذلك لأن العالم – في نظر ابن عربي – ليس مشروعاً تمّ وانتهى، ولكنه في حالة تخلق دائمة مستمرة، هي الخلق الجديد، الناتج عن دوام التجليات الإلهية. ولذلك يطلق ابن عربي على حقيقة الحقائق اسم "**الأعراض الكونية**". "يعني الأمور التي خرجت من الغيب إلى الشهادة، ثم انتقلت إلى الغيب. والسؤال إذن: هل هي أمور عينية؟ أو هي أحوال لا تتصف بالعدم ولا بالوجود، ولكن تعقل فهي نسب؟! وهي من الأسرار التي حار الخلق فيها، فإنها ليست هي الله، ولا لها وجود عيني فتكون من العالم، أو تكون مما سوى الله، فهي حقائق معقولة إذا نَسَبتها إلى الله عز وجل قَبِلها ولم تستحل عليه. وإذا نَسَبتها إلى العالم قَبِلها ولم تستحل عليه. ثم إنها تنقسم إلى قسمين في حق الله، فمنها ما يستحيل نسبته إلى الله فلا تُنسَب إليه، ومنها ما لا يستحيل عليه، فالذي لا يستحيل على الله يقبله العالم كله إلاّ نسبة الإطلاق، فإن العالم لا يقبله. ونسبة التقييد يقبلها العالم ولا يقبلها الله. وهذه الحقائق المعقولة لها الإطلاق الذي لا يكون لسواها فيقبلها الحق والعالم، وهي ليست من الحق ولا من العالم، ولا هي موجودة، ولكن لا يمكن أن ينكر العقل (العلم) بها. فمن هنا وقعت الحيرة، وعظم الخطب، وافترق الناس، وحارت الحيرات. فلا يعلم ذلك إلاّ من أطلعه الله على ذلك. وذلك هو الغيب الصحيح الذي لا يوجد منه شيء فيكون شهادة، ولا ينتقل إليه بعد الشهادة. وما هو محال فيكون عدماً محضاً. ولا هو واجب الوجود فيكون وجوده محضاً، ولا هو ممكن يستوي طرفاه بين الوجود والعدم. وما هو غير معلوم، بل هو معقول

معلوم فلا يعرف له حد، ولا هو عابد ولا معبود. وكان إطلاق الغيب عليه أولى من إطلاق الشهادة، لكونه لا عين له يجوز أن تشهد وقتاً ما، فهذا هو الغيب الذي انفرد الحق به سبحانه". (١٢)

٤– الربط بين الألوهة والأعراض الكونية أو حقيقة الحقائق

إن الربط بين حقيقة الحقائق الكلية والغيب المطلق من جهة، والربط بينها وبين النسب من جهة أخرى يؤكد أن حقيقة الحقائق تتوحّد بالأسماء الإلهية التي تمثل في مجموعها الألوهة. إن لحقيقة الحقائق الإطلاق على العموم، ومن هذه الزاوية تتوحد بالألوهة وتنسب إلى الحق وتصح عليه كما تُنْسب إلى العالم وتصحّ عليه. وصفة التقييد هي الصفة أو النسبة التي يقبلها العالم من حقيقة الحقائق وتصح عليه ولا يقبلها الحق ولا تصح عليه. وفي مقابلة التقييد، فإن صفة الإطلاق لا يقبلها العالم ويقبلها الحق. وبعيداً عن هذه الثنائية – الإطلاق والتقييد – يشترك الحق والعالم في كل النسب الأخرى التي تتضمنها حقيقة الحقائق. وهذا التصور لحقيقة الحقائق لا يبعد كثيراً عن تصور الألوهة على أساس أنها علاقة أولية ثنائية هي الاستغناء من جانب الذات الإلهية والافتقار من جانب العالم. أما كافة العلاقات والنسب أو الأسماء الإلهية فهي تمثل علاقات مشتركة بين الذات والعالم.

ومما يؤكد هذا الربط والتوحيد بين الألوهة وحقيقة الحقائق إن ابن عربي يجعل حقائق هذه الحقيقة متجلية على قلوب العارفين. ومعنى ذلك أن لها وظيفة معرفية إلى جانب وظيفتها الوجودية. وتنطبق هاتان الوظيفتان – الوجودية

والمعرفية – تماماً على الأسماء الإلهية التي تتجلى أيضاً على قلوب العارفين فتمنحها المعرفة حسب طبيعة الاسم المتجَلِّي. وهكذا تتوحد الصفات والأسماء الإلهية وجودياً ومعرفياً بحقيقة الحقائق، كما يقول ابن عربي: "الحق يتجلي لعباده على ما شاء من صفاته. ولهذا السبب ينكر قوم (المعتزلة) رؤيته في الدار الآخرة، لأنه تعالى تجلى لهم في غير الصورة والصفة التي عرفوها فيه... فيتجلى للعارفين على قلوبهم وعلى ذواتهم في الآخرة عموماً. فهذا وجه من وجوه الشبه". (١٣)

٥– الفارق بين الألوهة وحقيقة الحقائق

إن الفارق بين الألوهة وحقيقة الحقائق هو فارق اعتباري لا حقيقي. فهي الهيولى "التي أوجد الحق من مادتها الموجودات العلويات والسفليات". فهي الأم الجامعة لجميع الموجودات. وهي معقولة في الذهن غير موجودة في العين وهو أن تكون لها صورة ذاتية، لكنها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة ولا نقص. فوجودها عن بروز أعيان الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص تفصيلاً موقوف على العلم بها". (١٤)

والألوهة وحقيقة الحقائق – معاً – شرطان أساسيان لظهور العالم. ويفضِّل ابن عربي أن يعتبرهما شرطاً على أن يكونا علّة، على أساس أن العلّة تستلزم المعلول، بينما الشرط قد يوجد ولا يوجد ما هو شرط له، وعلى العكس لا يوجد المشروط إلا بوجود شرطه المسبب. (١٥) واعتبارهما شرطاً يمكن ابن عربي من الحفاظ على نوع من الوجود المستقل – العقلي على الأقل – لكل من

الألوهة وحقيقة الحقائق. أما ظهورهما العيني الحسي – أي ظهور أحكامها – فهو مرتبط بظهور العالم من الوجود العلمي إلى الوجود الحسي، "ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية". (١٦)

٦– مآخذ ابن عربي في نظريته "الأعراض الكونية أو حقيقة الحقائق"

لا شك أن هناك نظريات استقى منها ابن عربي نظريته في "الأعراض الكونية"، منها: نظرية "شيئية المعدوم"، و"الجزء الذي لا يتجزى" عند المعتزلة، ونظرية "العقول العشرة"، و"العلل الأربعة"، و"الهيولى" عند الفلاسفة. فنحن هنا نلقي بعض الضوء على تلك النظريات، سوى نظرية "شيئية المعدوم"، لأننا نظن أنها معقولة ومفهومة لدى القراء.

أ. "نظرية "الجزء الذي لا يتجزى" عند المعتزلة

في نطاق مباحث العالم وبقصد إثبات تناهي الأشياء وحدوثها قدم أبو الهذيل العلاف نظريته في "الجوهر الفرد" أو "الجزء الذي لا يتجزأ" أو "الذرة" (Atom). إنه يرى أنها تتألف من مجموع أفرادها بانضمام بعضها إلى بعض. الجوهر (Substance) هو المتحمل للأحوال والكيفيات المتضادات على مقدارها. (١٧)

وتنسب هذه النظرية إلى أبي الهذيل العلاف ومعمر بن عباد السلمي، وهشام الفوطي من معتزلة البصرة. (١٨) ونظريته في "الجوهر الفرد" قوبلت باهتمام فائق من المتكلمين عموماً. (١٩)

والأساس النظري للجوهر الفرد يقوم على أن الجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع خاص، لا يقبل الانقسام أصلا لا بحسب الخارج، ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي. فالأجسام عند المعتزلة مؤلفة من أجزاء لا تتجزا. وتتألف الأجسام من أفراد بانضمام بعضها إلى بعض، والعالم مركب من هذه الجواهر الفردة أو الأجزاء غير القابلة للتجزئة أو الانقسام. (٢٠)

قد حاول أبو الهذيل أن يحل بالجوهر الفرد مشكلة التغير والثبات في العالم وتفسير ارتباطه بالعلة الأولى، وتحول الطبيعة حسب القوانين والشروط التي وجدت في ظلها، فإن العلاف افترض أن العالم يتكون من هذه الذرات البسيطة المتناهية في الصغر، التي تنحل إليها عموم الموجودات الكونية، والتي تتحرك مجتمعة فيحدث الكون أو تنفصل عن بعضها فيحدث العدم. والزمان حركة هذه الذرات، والمكان هو تحقق هذه الذرات المنفصلة فيه.

ولا شك أن ابن عربي قد استفاد من هذه النظرية، ولكنه أراد أن يتجاوز تلك المشاكل التي كانت تطرأ في معضلة "الخلق" من حيث الوجود والعدم والقدم والحدوث. وكذلك نظرية "الجزء الذي لا يتجزأ" لدى المتكلمين على النحو الذي بلوره المعتزلة لها أسباب معينة.

فهذا التصور لحقيقة الحقائق بمركزها الوجودي الوسيط بين الله والعالم من جهة، ومركزها المعرفي الوسيط بين الله والإنسان من جهة أخرى، يجعل ابن عربي قادراً على أخذ آيات الصفات بظاهرها، على اعتبار أن هذه الصفات حقيقة في الذات الإلهية، كما أنها حقيقة في الذات الإنسانية. والتمايز بين الذاتين، لا بين الصفتين، هو أساس التفرقة. ومن ثم يرد على المؤوِّلة – خاصة المعتزلة – منكراً عليهم تأويلاتهم على أساس أنهم تحاشوا التشبيه بالأجسام، فوقعوا في التشبيه بالمعاني، خاصة في آية الاستواء حين فسَّروا الاستواء بأنه الاستيلاء. (٢١)

ب. نظرية العلة الفاعلة والهيولانية عند الفلاسفة

وكذلك إذا صحّ ما افترضناه من أن مفهوم الألوهة عند ابن عربي يمكن أن يتساوي مع مفهوم العلة الفاعلة عند الفلاسفة، فإن مفهوم حقيقة الحقائق أو الأعراض الكونية يمكن أن يساوي مفهوم العلة الهيولانية، وابن عربي نفسه يطبق على حقيقة الحقائق أسماء مثل الهيولى الكل أو المادة الأولى أو جنس الأجناس، فنذكر هنا نظرية المثل والعلل الأربعة عند الفلاسفة، وصلتها بالأعراض الكونية، لنرى ما مدى تأثير تلك العلل في فكر ابن عربي في هذا الصدد.

"فنظرية المثل محور المذهب الأفلاطوني، تربط المحسوس بالمعقول وتفسر العلم والعالم، تحتم وجود النفس روحية بسيطة تعقل المثل المجردة وترجع بوجود النفس إلى ما قبل الحياة الراهنة فتكفل لها من هذين الوجهين خلود لا ينقضي

من حيث إن البسيط لا ينحل وإن ما كان موجودا بذاته من دون الجسم خليق أن يوجد بذاته من بعده". (٢٢)

و"يقرر أفلاطون أن المثل والماهيات فطرية في النفس فكانت النفس قبل أن تحل البدن تعيش بين هذه المثل وتتعقلها، ولكنها هبطت لحظة ارتكابها إثما في عالم المثل. وحالت في البدن وعندئذ أنساها البدن لكثافة مادته المثل". (٢٣)

ويرى أن وراء عالمنا هذا يوجد عالم آخر هو عالم المثل، وفصل أفلاطون المثل من الأشياء وجعلها عالما مستقلا، وجعل لكل مثال وجود مستقل، وقال بأن المثل هي ماهية الأشياء وروحها.

وقال أرسطو لا يمكن أن نتصور وجود شيء بدون ماهيته وعلى هذا يجب إذن أن تكون ماهية الشيء في الشيء لا خارجة عنه. وقرر بأن الشيء الحسي هو الموجود الحقيقي وتوجد فيه ماهيته لا خارجة منه. وقال إن كل الموجودات في هذا الكون، سواء كانت من الأشياء الطبيعية أو من صنع الإنسان، لها أربع علل تكاتف على إيجادها. وهي: العلة المادية والصورية والفاعلة أو المتحركة والغائية، ويمكن إرجاعها إلى علتين: وهما الهيولي وهي المادة الأولى غير معينة أصلا. ثم الصورة وهي المبدأ الذي يعين الهيولي ويعطيها ماهية خاصة وشكلا معينا، فالصورة في حقيقة الأمر هي المثال عند أفلاطون، ولكن هذه الصورة موجودة في الشيء الحسي، وليست في عالم المثل، ولا مفارقة له. وباتحاد هذين مبدأين يتكون الكائن. وقال إن اختلاف الموجودات وتباين الكائنات

يرجع إلى الصورة لا إلى الهيولي. وقال إن الحركة هي علة اختلاف الصور، فمن مقتضى الحركة تعاقب الليل والنهار والفصول. وعلى هذا اعتبر أرسطو أن كل شيء من الموجودات يتكون من هيولي وصورة، وهذه الهيولى التي تتكون منها المواد الخام التي تصنع منها الأشياء المختلفة هي الهيولى الأولى، التي تتكون منها الكائنات غير محدودة كمية وكيفية، وأنها قابلة لأن تتخذ صفات مختلفة، وإذا اتخذت صورة أو صفات أصبحت مادة معينة، (مثلا:) هذه الهيولى إذا اتخذت صفات أو ماهية أو صورة الذهب أصبحت ذهبا وإذا اتخذت صورة الخشب أصبحت خشبا. فالهيولى الأولى إذن صالحة لأن تكون أي مادة، فهي موجودة قابلة لأن تتشكل وتتعين، وإذا اتخذت صفات (صورة) مادة، فهي موجودة بالقوة، ولا يمكن أن يوجد بالفعل إلا إذا اتخذت صفات (صورة) مادة. فالهيولى الأولى في ذاتها لا صورة لها ولا مظهر، وليس لها أي صفة أو تعريف. وإنما الذي يجعلها ذات صفات يجعلنا نعرفها وندركها هي الصورة. وبهذا أرجع أرسطو اختلاف الأشياء والمواد وكيفيتها إلى اختلاف صورها لا إلى اختلاف في حجم المادة ومقدارها كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون.

ج. نظرية الأعراض الكونية في الأساطير الهندوسية

لا شك أن لكل قوم أساطير، وللهندوس أساطير، وفي الأساطير الهندوسية ما جاء في أساطير الشعوب الآرية الأخرى، مثل: الإغريق والرومان والألمان القدماء، وليست الأساطير وحدها هي التي تشابهت في كثير من الشعوب الآرية، وإنما تشابهت أسماء الآلهة ووظائفها كذلك. فليس من المستبعد أن ابن عربي قد اطلع

على ما ورد في نظريات الهندوس عن تخليق الكون. ويبدو أن ابن عربي حين أراد أن ينسج نسيجه الفكري عن الأعراض الكونية قد استقى من الأساطير الهندوسية عن الكون والخلق أيضا، فنلخص هنا بعض المقطوعات الشعرية مما جاء به (السير ويليمس) في ترنيمته عن (ناراين) كما يلي:

- "يا روح الأرواح أنت التي بسطت المكان في جميع جهاته، وبسطت الزمان الذي لا نهاية له."
- "قد أمرت الضوضاء أن يتخذ سبيل النظام الجميل إلى ما وراء حدود الخيال السامي".
- "فأنت الموجودة قبل وجود السماء، فأنت قد استويت على العرش"
- "قبل أن دارت الأجرام تحتنا والأجرام فوقنا،
- وقبل أن علقت الأرض نفسها في الهواء الفلكي،
- حتى بفضل حبك الخفي،
- وثبت الأشياء المعدومة إلى الوجود". (يعني كان للأشياء المعدومة وجود في العدم قبل ظهورها في معرض الوجود)
- قبل أن انبعثت الروح وتظاهرت الأشكال عاين براهما (الإله) ذهن نفسه (علمه)،
- ولما حدقت العينان الفانيتان النظر إلى المرايا المصقلة (وهنا تعبير عن تحيز اللامحدود بالمحدود)
- فبنظره وثب إلى الوجود مسرعا شكل فائق في الجمال وله لمعان غير منضود."

- فخلق به هذا العالم الفاخر.
- ولما أراد الله أن يخلق عددا غير محدود من العوالم ظهر من الوحدة إلى الجمع (الكثرة)." (٢٤)

٧- نتائج البحث

١. فأنشودة الأساطير الهندية هذه في بعض أجزائها تشير إلى أنه ليس من المستبعد أن ابن عربي قد استفاد منها فكرة "العلم الإلهي" و"وجود الأعيان الثابتة في العدم". و"ظهور الواحد (الله القدير) من الوحدة إلى الكثرة حين أراد أن يخلق عددا من العوالم".

٢. وعلاوة ذلك نرى أن بعض العناصر في نسيجه الفكري مأخوذة من أفلوطين الذي توصل إلى إظهار خصوصية العلاقة الوجودية بين النفس الإنسانية في أعلى مراتبها، والواحد الذي هو الجوهر المطلق لكل الموجود. إذ نجح في التوفيق والمزج بين نظرية وحدة الوجود اليونانية، ونظرية وحدة الوجود الهندية. يبدأ أفلوطين فلسفته بتأملات حول الوجود، ويرى أن الوجود هو قبل كل شيء: واحد يتفرع عن الواحد نسقا من التجسيدات: هي مراتب الوجود الكوني الواحد أو هي تجليات لنفس الكائن الواحد الكلي، فيتجلى الواحد في المرتبة الأولى، وهو الوجود نفسه في تمام حضوره وكينونته اللامحدودية. والواحد ليس عقلا ولا روحا، إنه الخير، ثم عقل الوجود نفسه، فأزدوج دون انقسام في نسبتين: وجود وتعقل، ومن ثم تجسد فعل التعقل الذي هو انقسام اعتباري إلى ذات وموضوع، أى عاقل ومعقول تجسد في فيض أول أو

تكوين أول، هو العقل أو العقل الكلي الشامل. وانبثقت عن هذا العقل النفس الكلية الفاعلة في العالم المحسوس، والتي تفرعت عنها كل النفوس الجزئية، حتى وصل هذا الانبثاق أو الصدور إلى عالم المادة، وهو آخر المطاف في سلسلة مراتب الوجود.(٢٥)

٣. ونظرية ظهور الوجود عند أفلوطين تشابه عقيدة بدء الخلق عند الهندوس، إذ يرى الهندوس أن الإله "**براجاباتي**" (Prajapati) هو في نفس الوقت خالق وخلق (أو عاقل ومعقول عند أفلوطين)، لأنه كان في أول الأمر واحدا، فاشتاق إلى التكاثر وتمناه، فتكثرت أجزاؤه ونثرت في جميع البقاع، فتكون العالم كله من هذه الأجزاء. ومن هنا تبدأ نظرية (وحدة الوجود)، لأن الموجود اللامتناهي أو الجوهر الكلي الذي كان واحدا قد أحس رغبة في التكثر، فخلق النور، وأحس النور رغبة مماثلة، فخلق المياه، وأحست المياه رغبة مماثلة، فخلقت الأرض، فذلك ما وجدناه في جوهر الفيدا (Veda). (٢٦)

٤. وكذلك نرى في فكر ابن عربي بعض العناصر متأصلة في عقيدة التثليث للنصارى، كما نرى في محاولة أغسطين الذي حاول أن يثبت نظرية التوحيد في التثليث من بعض الأمثلة، منها: "إن العالم والمعلوم وآلة العلم ثلاثة أشياء أصلا على حدة، وبينها مغايرة، ولكنها صارت واحدة متمثلة ومجتمعة في الدماغ، فالعالم له وجود، والمعلوم له وجود، وآلة العلم لها وجود، ومعنى ذلك أن الدماغ يحمل ثلاثة صفات، كل منها: (العالم – المعلوم – آلة العلم) يحمل واحدة من هذه الصفات الثلاثة يمكن وصفه بالدماغ، فبناء على ذلك لا نستطيع أن نقول إن الدماغ ثلاثة أشياء منفردة، فقس على ذلك أن الله عبارة عن الأقانيم الثلاثة، وكل

أقنوم منها إله، ولكن ليس معنى ذلك إن الإله المعبود ثلاثة، وإنما هو إله واحد. (٢٧)

٥. وكذلك تشير المصطلحات الفلسفية التي استخدمها ابن عربي في بيان المرتبة الوجودية الأولى التي ظهرت منها الأشياء من عدمها أنها قريبة من مفهوم العِلّة الهيولانية عند الفلاسفة.

٦. ولكن يجب الإشارة هنا إلى أن تعدد المصطلح عند ابن عربي للدلالة على شيء واحد، يرجع- في جانب منه- إلى طبيعة فكره الوسطي التوفيقي أكثر من الغموض أو الاضطراب أو الخلط الذي اتهم به من قبل بعض الباحثين، فهو يسعى إلى التوحيد، ومن ثمّ يضم كل المصطلحات المتاحة ويعبِّر بها عن حقيقة واحدة تضم كل جوانبها المختلفة في نسق فكري موحد.

٧. وإذا كان ابن عربي لا يصف هذه الحقائق بالوجود ولا بالعدم، ويضعها في مرتبة وسطى بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف، فإنه – من جانب آخر – حين يتحدث عن مراتب الموجودات من حيث الروحانية والتجسّد، أي من حيث قابليتها للتحيز من عدمه، يضع هذه الحقائق في المرتبة الرابعة: وهي الموجودات التي لا تقبل التحيز بذاتها، ولكنها تقبله بالتبعية، ولا تقوم بنفسها، ولكنها تحل في غيرها، "وهي الأعراض كالسواد والبياض وأشباه ذلك. ومنها موجودات النسب، وهي ما يحدث بين هذه الذات التي ذكرها (بالأقسام الثلاثة للموجودات) وهي: الموجود المطلق الذي لا تُدرَك ماهيته وهو الله. والثاني الموجود المجرد عن المادة وهي العقول الروحانية القابلة للتشكيل والتصوير، وهي الملائكة والجن. والثالث الموجود الذي يقبل التحيز والمكان وهي الأجرام

والأجسام والجواهر الأفراد عند (المعتزلة والأشاعرة) وبين الأعراض كالأين والكيف والزمان والعدد والمقدار والإضافة والوضع وأن يفعل وأن ينفعل. وكل واحد من هذه الموجودات ينقسم في نفسه إلى أشياء كثيرة".

٨. صحيح إن ابن عربي قد استقى من كل طرف، ولكنه يفرق تفرقة حادة بين الذات الإلهية والعالم، إلا أن هذه التفرقة أو الثنائية تضيق إلى درجة الانعدام، وذلك بوجود هذا الوسيط الكلي الذي يوحد الوسائط كلها، التي من خلالها يتجلى الحق في صور أعيان الممكنات. وليست هذه الوسائط سوى وسائط خيالية أو برزخية، باعتبار أن كلا منها يقابل الحق بذاته وعينه التي بها يقابل الخلق. كما يقول ابن عربي: "فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال، فإن الواجب الوجود وهو الله تعالى لا يقبل الصورة، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة فقد قبل المحال الوجود (المحال من حيث الوجود) الوجود في هذه الحضرة. (٢٨)

٩. إن المرتبة الوجودية لحقيقة الحقائق هي بذاتها المرتبة الوجودية للألوهة عند ابن عربي، إذ هي مثلها نسب وإضافات ليس لها وجود عيني، ومن ثم فهي لا توصف بوجود أو عدم، ويصحّ عليها الوصفان في نفس الوقت. وإذا كان ابن عربي في أحيان كثيرة يوحّد بين حقيقة الحقائق والمقولات العشر عند الفلاسفة. (٢٩) فإنه في أحيان أخرى يوحّد بينها وبين الألوهة.(٣٠) ولكن المهم أنه يضعها – مثل الألوهة – في المرتبة الوسطى بين الوجود المطلق والوجود المقيد المضاف، ويصفها بكل الصفات التي تنطبق كلها على مرتبة الألوهية. وإذا كانت حقيقة الحقائق تمثل محتوى العلم الإلهي – الذي يتضمّن بالضرورة العلم بالذات – فمن

السهل أن تتوحّد حقيقة الحقائق هذه مع الألوهة في مرتبتها الوجودية. وصفة العلم – من جانب آخر– إحدى الحقائق الألوهية، فحقيقة الحقائق – من هذه الزاوية – إحدى الحقائق الإلهية. وإذا كان العلم هو العالم هو المعلوم فيمكن لنا أن نسلُم بأن حقيقة الحقائق "تمثل جانب الباطن للألوهة، وتمثل الألوهة الجانب الظاهر لحقيقة الحقائق". (٣١)

١٠. فنرى أن حقيقة الحقائق كما تتحد بالألوهة وجودياً ومعرفياً، تمثل وسيطاً بين الله والعالم من جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى. والوجود الذي يضفيه ابن عربي على حقيقة الحقائق هو وجود ذهني معقول لا عياني محسوس، وهو نفس الوجود الذي يضفيه على الألوهة ويضفيه على الخيال أو البرزخ. وهذه المرتبة الوجودية المعقولة – عند ابن عربي – إحدى مراتب الوجود، وهي مرتبة هامة لا تقل عن مرتبة الوجود الحسي، الأمر الذي يعطي لهذه الوسائط – في فكر ابن عربي – قدراً من الاستقلالية والتمايز يقف عائقاً دون وحدة الوجود بالمعنى الفلسفي المعاصر.

المراجع والمصادر

١- محي الدين بن عربي: إنشاء الدوائر، ليدن، ١٣٣٩هـ، ص: ١٠

٢- رينولد نيكولسون: مقدمة كتابه: "في التصوف الإسلامي" ترجمه أبي العلاء العفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م

٣- إقبال والشيخ الأكبر، دار التصنيف والتأليف، مباركفور، أعظم جره، الهند، ١٩٦٥م، ص: ٧-٨

٤- محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، طبعة ١٩٤٦م، القاهرة، ص: ٥٥، وانظر أيضا: حسين مجيب المصري: إقبال بين المصلحيين الإسلاميين، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٨١م، ص: ٢٧٦

٥- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ) جـ ٤، ص: ٢٠٨- ٢٠٩ ،وكذلك جـ ٢، ص: ٢٠٣- ٣٧٩، وأيضا جـ ٣، ص: ٣٥٨

٦- محي الدين بن عربي: إنشاء الدوائر، ليدن، ١٣٣٩هـ، ص: ١٦- ١٩

٧- المرجع السابق، ص: ١٧- ١٩

٨- المرجع السابق، ص:٣١

٩- المرجع السابق، ص: ٢٤١ وأيضاً الفتوحات المكية، جـ١، ص: ١١٩

١٠- محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، مقدمة أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٦م، ص: ٣٠

١١- محي الدين بن عربي: إنشاء الدوائر، ص: ٢٠-٢١ وأنظر أيضاً الفتوحات المكية، جـ ٢، ص: ٤٥٤

١٢- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ) جـ ٣، ص: ٧٩

١٣- المرجع السابق، جـ١، ص: ٧٧

١٤- محي الدين بن عربي: إنشاء الدوائر، ليدن، ١٣٣٩هـ، ص: ٢٤- ٢٦

١٥- أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية لابن عربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٣م، ص: ٣٤

١٦- محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ص: ٥٥

١٧- الخوارزمي: مفاتيح العلوم، طبعة ليدن، ١٩٦٨م ص:١٧

١٨- بينس (د- س): مذهب الذرة عند المسلمين، ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة مصر الأولى، ١٩٤٦م، ص: ٤-٥

١٩- الألوسي في كتابه: "مشكلة الخلق" طبعة بغداد، ١٩٦٧م، ص: ٧١

٢٠- الراوي (د. عبد الستار عز الدين): العقل والحرية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م، ص: ٢٩٧- ٢٩٨

٢١- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ) جـ١، ص: ٦٨١

٢٢- إبراهيم بيومي مدكور (دكتور) ويوسف كرم. دروس في تاريخ الفلسفة، وزارة المعارف القومية، القاهرة، ١٩٥٣م، ص: ١٩

٢٣- صلاح العرب عبد الجواد: أصول علم النفس، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، ص:١٩١

٢٤- من مقال في "الأساطير الهندوسية عن الكون وخلقه" المنشور في مجلة ثقافة الهند، عدد سبتمبر ١٩٥٦م، ص: ٣٩، ٤٠، ٤١

٢٥- صلاح الدين محمد شمس الدين (دكتور): الإله المعبود، مطبعة جامعة مالايا، كوالا لمبور، ص: ١٨

٢٦- المرجع السابق، ص: ١٩

٢٧- أغسطين، جـ ٢، ص: ٩٢

٢٨- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ) جـ ٢، ص: ٣١٢

٢٩- نصر أبو زيد (دكتور): فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٦م، ص: ٦٧- ٧٤

٣٠- محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (بدون تاريخ) جـ١، ص: ٧٧، ١١٩

٣١- أبو العلا عفيفي: الفلسفة الصوفية لابن عربي، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٣م، ص: ٦٨