

جماعة إحياء الفلسفة

فصوص الحكم

للسيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المشوني ٦٣٨ هـ هجرية

والتعليقات عليه

www.liilas.com/vb3

بفتح

أبو العلاء عفيفي

دكتور في الفلسفة من جامعة كبريتج وأستاذ الفلسفة بجامعة فاروق الأول

[١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م]

مكتبة دار الفقه والنشر
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان وشبكة

www.liliput.com/vb3

الجزء الأول

تصدير

الفصوص ومذهب ابن عربي فيه

١ - مؤلفات ابن عربي

للشيخ أبي بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ١٢٤٠ م من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير ، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة . ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبدّهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية السك والكيف على السواء . أما من ناحية السك ، فقد ألّف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢ ؛ أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس ؛ أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعراني في اليواقيت والجواهر . وقد وصفه بروكلمان (ج ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسمهم خيالاً ؛ وذكر له نحواً من مائة وخمسين مؤلفاً لا تزال باقية بين مخطوط ومطبوع . ومهما يكن من التضارب بين الكتاب في عدد مؤلفات ابن عربي وأحجامها ، فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين

علماً وأوسعهم أفقاً وأدناهم إلى العبقرية والتجديد في ميدان دخل فيه كثيرون غيره ، ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ، ولا بلغوا فيه الشأ الذي بلغ . ولا جدال في أن مؤلفاته تربو على المائتين على أقل تقدير ، من بينها « الفتوحات المكية » ، تلك الموسوعة الصوفية العظيمة التي لم تلق بعد من العناية والدرس ما هي جديرة به ، ومنها تفسيره الكبير للقرآن الذي يقول فيه صاحب فوات الوفيات (ص ٣٠١ - ٢) إنه يبلغ خمسة وتسعين مجلدة ، ومنها : « فصوص الحكم » و « محاضرة الأبرار » ، و « إنشاء الدوائر » و « عقلة المستوفز » و « عنقاء مغرب » و « ترجمان الأشواق » وغيرها . وأما من ناحية الكيف ، فإن كتب ابن عربي جميعها - فيما أعلم - من واد واحد هو وادى التصوف الذي لزمه طول حياته وعاش في جوه العمل والنظر . فلم يخض في الفلسفة والطب والرياضة والتصوف كما فعل ابن سينا ، ولم يشغل نفسه بمشا كل الفلاسفة والرد عليهم وعلى غيرهم من الملاحدة ، وبالتأليف في أصول الفقه والمنطق والتصوف كما فعل الغزالي . وإنما كرس جهده للكتابة في التصوف في شتى نواحيه ، مبتدئاً بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال « التدبيرات الإلهية » الذي وضعه في المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم ؛ وكتاب « مواقع النجوم » الذي وضعه في قواعد أهل الطريق ؛ ورسالة الخلوة التي وضعها في نصح المريد وما يجب عليه في خلوته ، و « عنقاء مغرب » الذي وضعه في الولاية . ثم عقب بالكتب المطولة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذي ألفه بين سنة ٥٩٨ و سنة ٦٣٥ . فقد جمع في هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ، وحشدها جميعها لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه ، وهو التصوف . وانتهى في دور نضجه العقلي والروحي بتأليف

كتاب فصوص الحكم الذى يمثل خلاصة مذهب ظلّ يضطرب فى صدره نيفاً وأربعين عاماً ، وهو لا يجزؤ على الجهر به فى جملته ، ولا يخرج به فى صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر فى هذا الكتاب الذى طلع به على الناس فأذهلهم وأثار فى نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير .

٢ — منزلة الفصوص وأثره

ولا مبالغة فى القول بأن كتاب « الفصوص » أعظم مؤلفات ابن عربى كلها قدراً وأعماقها غوراً وأبعدها أثراً فى تشكيل العقيدة الصوفية فى عصره وفى الأجيال التى تلتها . فقد قرر مذهب وحدة الوجود فى صورته النهائية ووضع له مصطلحاتاً صوفيةً كاملاً استمدته من كل مصدر وسعه أن يستمد منه ، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والعتوصية المسيحية ، والرواقية وفلسفة فيلون اليهودى ، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه . ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام فى وحدة الوجود ، فختلف بذلك ثروة لفظية فى فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود فى العالم الإسلامى عدة قرون ، وحوّلها حامت جميع المعانى التى طرّقها كتابهم . وما من صوفى إسلامى أتى بعد ابن عربى ، شاعراً كان أم غير شاعر ، عربياً كان أم فارسياً أم تركياً ، إلا تأثر بمصطلحه ، ونطق عن وحى كله . ولست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفى الصوفى الكامل الذى وضع فيه المؤلف كتاباً خاصاً ، موجود برمته فى الفصوص ، فإن فتوحاته المبكية الذى هو أعظم موسوعة فى التصوف فى اللغة

العربية غنى حافل بهذه المصطلحات ، ولكن الفصوص حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكرى ما لا نجد في كتاب آخر له . وإلى مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربى فيمن ترسم خطاه في الطريق الصوفى . على أن أهمية الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التى ردها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربى ترديداً ، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته ، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى - مشكلة وحدة الوجود - وما تفرع عنها من المسائل التى سلك فى استنباطها مسلكاً كلامياً خاصاً لا أجد له نظيراً فى مؤلف آخر من مؤلفاته ، وربط هذه المسائل كلها ربطاً محكمًا داخل دائرة مذهبه العام . فجاء كتابه خلاصة لمذهب فى الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء ، وهو مذهب لا نكاد نظفر به كاملاً فى كتاب آخر له ، كما لا نظفر بمثله فى كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده . وفى هذه الناحية أيضاً - ناحية مادة الفصوص - كان دين متأخرى الصوفية لابن عربى عظيماً . وليس ما خلفه شعراء الفرس من تراث شعرى صوفى رائع سوى صدى لتلك المعانى التى ابتكرها صاحب الفصوص وورثتها عنه العبقرية الفارسية فأبدعت فى تسميورها وفى أساليب التعبير عنها . فاضت قلوب شعراء الفرس والترك بمعانى الوحدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلهى القاهر القائم عليه كل شيء . وقالوا إن الحق أصل كل موجود ، وإنه يتخلل العالم بأ كله فيضاً عن فيض ، وإنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء فى كل شيء ، تصدر عنه الأشياء ، وتفيض عنه الحركات ، يلبس فى كل آن صورة جديدة - بل ما لا نهاية له من الصور الجديدة - يخلعها عن نفسه إلى صور جديدة أخرى . وإن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً فى كل لحظة ويفنى فى اللحظة التى تليها ، وإن

كننا لا ندرك ذلك من أنفسنا ومن العالم الذى يحيط بنا لكثرة ما يتعاقب علينا وعلى العالم من صور الفناء والبقاء . ويصف شعراء الفرس والترك كيف أضاء الحق بنوره الأزلّى جميع نواحي الوجود ، وكيف أضاءت أسماؤه بالوجود أعيان الموجودات وهى فى حال عدمها الأزلّى ، فعكست كل عين منها كالات الأسماء كما تعكس المرايا صور المرئيات ؛ وكيف تجلت صفات الجلال الإلهى فى نار الجحيم وفى الشياطين وظهرت صفات الجمال فى الجنة والملائكة ، وكيف جمع الإنسان فى نفسه هذه الصفات جميعها فكان عالما صغيراً فيه كل ما فى العالم الأكبر من صفات الجمال والجلال .

هذه بعض المعانى التى تغنى بها شعراء الفرس والترك من أصحاب وحدة الوجود وكلها من مذهب ابن عربى فى الصميم ومن بعض ما أودع فى كتابه الفصوص .

www.iilas.com/vb3

٣ — ابن عربى فيلسوف صوفى

ولكن ابن عربى وإن وهب بسطة فى الفكر والخيال ، وعمقا فى الحس الروحى ، يعوزة المنهج الفلسفى الدقيق والتحليل العلمى المنظم . فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة ، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذى هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفى والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال فى التعبير . وربما كان له عذره فى كل ذلك ، لأنه — ككل صوفى — يعالج مسائل يستعصى على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها . ويستعصى على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها . ومتى كان العقل وحده أداة صالحة للوصول إلى اليقين ، أو إلى الحقيقة التى تطمئن إليها النفس ؟ ومتى كانت اللغة وحدها صالحة للتعبير عن تلك الحقيقة بعد الوصول إليها ؟ فابن عربى فيلسوف

من غير شك من حيث إن له مذهباً في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة ، ولكنه
فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته . وهذا سبب
من أسباب التعقيد الذي نلسه في كل سطر من أسطر كتبه - لا سيما كتاب
الفصوص : فإن القارئ لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى
يجدها وقد غابت عن نظره تدريجاً تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين ،
ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة في قالب شعري صوفي يخاطب بها
أصحاب الذوق والمواجد لا أصحاب الفكر والنظر !. إن ابن عربي قد كتب كتبه
تحت تأثير نوع من الوحي أو الإلهام ، فأنزل في سطورها ما أنزل به عليه لا ما قضى
به منطق العقل ، ولهذا يجب أن ننظر إلى مذهبه في جملته لا في تفاصيله ، ونستخلص
هذه الجملة من بين أشتات التفاصيل التي لا يبدو في ظاهرها انسجام ولا ترابط . ولم
يكن الرجل واحداً ولا مفترياً حيناً قال في فصوصه « ولا أنزل في هذا المسطور إلا
ما ينزل به عليّ ، ولست بنبي ولا رسول ، ولكني وارث ، ولآخرتي حارث » .
فهو يعتقد عن يقين أن كتابه من إملاء رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ، أملاه
عليه في رؤيا رآها في دمشق سنة ٦٢٧ هـ ، وأنه لم يكن إلا مترجماً لما كاشفه به النبي
الذي هو منبع العلم الباطن ومصدر نور المعرفة . كما أنه لم يكن واحداً ولا مخدوعاً عن
نفسه عندما سمي موسوعته الكبرى في التصوف باسم « الفتوحات المكية » وسمى
كتاباً آخر بالتنزلات الموصلية إلى غير ذلك مما يؤيد به دعواه أنه لا يصدر في كتبه
عن تفكير أوروپي ، بل عن كشف وإلهام ، وأن ما نطق به فيها لم يكن إلا من
« الفتوح » الذي يفتح الله به على الخاصة من عباده .

ولكنني على الرغم من كل هذا موقن بأن لتفكير ابن عربي نصيباً غير قليل

في تشكيل مذهبه ، وإن كانت موجات الشعور الصوفي المبالغته كثيراً ما قللت من حدة هذا التفكير وطغت عليه وأنزلته المنزلة الثانية . ولهذا لا أرى من الصواب أن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفي بحت - إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقي أخص صفات الفلسفة - ولا بأنه مذهب صوفي بحت ، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف . ولكنه مذهب فلسفي صوفي معاً ، جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان ، وحاول أن يوفق فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف . وربما انفرد « الفصوص » من بين كتبه بأنه أكل صورة جَمْع فيها بين هاتين الناحيتين واستغلها إلى أبعد مدى في تأييد مذهبه في وحدة الوجود . أما أن له مذهباً فلسفياً صوفياً في طبيعة الوجود فهذا ما لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه ، فإننا نلحس هذا المذهب في كل صفحة من صفحات الفصوص كما نلحسه في كتبه الأخرى لا سيما الفتوحات ، وكلما حاول أن يخفيه أو ينطق بغيره عاد إليه فأكدته وارتفع به صوته أشد ما يكون وأعنف ما يكون . غير أننا لا نكاد نظفر بهذا المذهب كاملاً في أى كتاب من كتبه - وإن كان الفصوص أجمعها وأشملها من هذه الناحية - ولذا يجدر بالباحث عن هذا المذهب أن يجمع عناصره المبعثرة في كل مكان ويؤلف بينها حتى يظهر له في وحدته المتناسكة . وما أشبه ابن عربي في هذا بفنان ألّف لحناً موسيقياً عظيماً ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فزقه وبعثر نغماته بين نغمات ألحان أخرى . فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مثونة استخلاصه وجمعه من جديد ! وقد سجل ابن عربي على نفسه قصيد إخفاء مذهبه والضمّن بأن يظهره كاملاً في أى كتاب من كتبه في عبارة وردت في الفتوحات (ص ٤٧ - ٤٨) حيث يقول بعد أن ذكر عقيدة العوام ثم أردفها بعقيدة

الخواص » وأما التصريح بمقيدة الخلاصة (أى عقيدة خلاصة الخاصة وهى مذهبه فى وحدة الوجود) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب (الذى هو الفتوحات) مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرنا متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق ، وليس وراءها سرى . ويستوى فيها البصير والأعمى ، تلحق الأبعاد بالأداني ، وتلحم الأسافل بالأعلى . »

٤ — أسلوبه فى الفصوص وغيره

يقول العلامة نيكولسون فى وصف أسلوب ابن عربى فى الفصوص : إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث ويؤله بالطريقة التى نعرفها فى كتابات فيلون اليهودى وأريجن الإسكندرى . ونظرياته فى هذا الكتاب صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها ، لأن لفته اصطلاحية خاصة ، مجازية معقدة فى معظم الأحيان . وأى تفسير حرفى لها يفسد معناها ، ولكننا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه ، ويمثل الكتاب فى جملة نوعاً خاصاً من التصوف المدرسى العميق الغامض .

يستند كل فص من الفصوص السبعة والعشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبى) الذى تنسب حكمة النص إليه . ويسرد المؤلف قصة كل نبى كما وردت فى القرآن ، وكما يعرفها جمهور المسلمين عادة ، ولكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليثلى فيه صاحب القصة الدور الخاص الذى يعهد إليه القيام به ، فإن الأنبياء على نحو ما صورهم فى الفصوص نماذج

وصور للإنسان الكامل الذى يعرف الله حق معرفته ؛ فكل منهم ينطق - أو ينطقه ابن عربى - بالمعرفة التى اختص بها ، فيقوم فى ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه . فآدم مثلاً يفسر معنى الخلافة الإنسانية ويبين منزلته من الله والعالم ، وبأى معنى استحق الإنسان الخلافة عن الله ، وصدق عليه أنه الموجود الذى خلقه الله على صورته . وأيوب يمثل دور الإنسان الذى ابتلاه الله بعذاب الحجاب - لا عذاب البدن - فهو يبحث جاهداً عن طريقة لازالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة . وداود وسليمان يتمثل فيهما نوعان من الخلافة : الخلافة الظاهرة التى هى خلافة الملك ويتبعها العلم الظاهر ، والخلافة الباطنة التى يتبعها العلم الباطن . ومحمد يمثل دور المدافع عن الفردية الثلاثية : أى التثليث الذى قام عليه كل شىء فى الوجود وهكذا . يعتمد ابن عربى فى كل ذلك إلى تخريج المعانى التى يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة فى التأويل . فإن كان فى ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه - مهما كانت دلالتها على التشبيه والتجسيم - أخذ بها ، وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر . وهو مع هذا لا يميز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه ، بل يهتمهم بأنهم يحكمون العقل وحده فى مسائل الإلهيات ويقولون بتنزيه الله تنزيهاً مطلقاً ، وهذا فى نظره جهل بنصف الحقيقة ، إذ الحقيقة السكاملة هى أن الله تعالى منزّه مشبّه معاً . (راجع كلامه فى الفصل الثانى والعشرين فى تفسير قوله تعالى وما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) .

ولا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحياناً لا سيما إذا عمد إلى الحيل اللفظية فى الوصول إلى المعانى التى يريدها كأن يقول فى الفصل الأيوبي إن المراد بالشيطان فى قوله تعالى « إني مسني الشيطان بنصب وعذاب » هو البعد ،

وإن ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذي ابتلاه الله به ، بل ألم عذاب الحجاب والجهل بالحقائق ، أو يقول في القصص الموسوى إن المراد بقول فرعون « لئن اتخذت إلهاً غيرى لأجعلنك من المسجونين » لأجعلنك من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد ، فإذا حذفت من سجن بقيت « جن » ومعناها الوقاية والستر ، وفي قوله (في القصص نفسه) « إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون » معناه مستور عنه علم ما سأله عنه . وكقوله في تفسير الآية « وقالوا لنؤمن حتى نؤتى ما أوتى رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته » إن في الإمكان أن يجعل « رسل الله » مبتدأ خبره الله (الثانى) فيكون معنى الآية : وقالوا لنؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى (أى الرسول) : رسل الله هم الله ، هو أعلم حيث يجعل رسالته !

وعماده في كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن ، الذى هو في الحقيقة لسان مذهبه ، ويترك الظاهر الذى يعبر عن عقيدة العوام . فهو يقابل دائماً بين هذين اللسانين كما يقابل بين العقل والذوق : العقل الذى هو لسان الظاهر ، والذوق الذى هو لسان الباطن .

ثم إنه يتمشى مع القرآن في تسلسل آياته في القصاص ، متبعاً طريقة التأويل التى أشرنا إليها : يخرج من القصة ثم يعود إليها ثم يخرج منها ثم يعود إليها ، شارحاً ، معلقاً ، متفلسفاً ، شاطعاً أحياناً ، مستطرداً في أغلب الأحيان . وكثيراً ما يكون استطراده لمناسبات لفظية بجمته ، كما تسكلم في النص المحمدى عن الطيب الوارد في الحديث « حُبِّبَ إلى من دنياكم ثلاث النساء والطيب الخ » فجره ذلك إلى الإفاضة ، في ذكر الطيب (ضد الخبيث) من الأفعال والأشياء : أى الحسن والقبيلج منها ، ثم عرض لمشكلة الخير والشر وحقيقة الشر ومنزلته من الوجود العام . وكما جره

الكلام (في نفس النص) في الصلاة والمصلى إلى الكلام في المصلى والمجلى
ودرجات الناس في قريهم من الله :

٥ - غموضه أساليب

المعروف عن الصوفية إطلاقاً أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق ، ولا
يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر ، وإنما يتكلمون بلسان الرمز
والإشارة - إما ضناً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له ، وإما لأن لغة العموم لا تنفي بالتعبير
عن معانيهم وما يحسونه في أذواقهم ومواجدهم . أما ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن
الذي يتلقونه ورثة عن النبي ، وهذه الحقائق لا يستقل بفهمها عقل ، ولا بالتعبير عنها
لغة . وهذان الأمران وحدهما كافيان في تفسير الصعوبات التي تعترض سبيل الباحث
في فهم معاني الصوفية ومراميهم . ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حين
يحلها أو يؤولها أو يحكم عليها . فكثيراً ما زلت أقدام الباحثين في أساليب القوم
فصرفوها إلى غير معانيها ، أو حلوها ما لا تحتل ، أو أخذوا بظاهرها حيث لا يراد ذلك
الظاهر . وهذه مسألة تنبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها ، بل نصبحوا الناس -
طلباً للسلامة ، وصونا للصوفية من أن يتجنى عليهم من ليس منهم ، أن يكفوا عن
قراءة كتبهم أو يخوضوا في أقوالهم . وقد تردد هذا النصيح بوجه خاص في النهي عن
مطالعة كتب ابن عربي لما اشتهر به من غموض أساليبه واستغراق معانيه - لا ترهيداً
للناس في قراءتها ، أو إنكاراً عليه فيما كتبه ، وإن حدث ذلك أحياناً ، بل حرصاً
على ألا يساء فهم مقصوده ، وحماية لعقيدة القارئ من أن تتسرب إليها شكوكهم
في غنى عنها ، بسبب قراءتهم لكلام رجل لا يفهمون أغراضه . والأمثلة على ذلك

كثيرة . ذكر المقرئ في ترجمة محيي الدين قال : ذكر الشيخ عبد الله بن سعد اليافعي
اليمنى أن بعض العارفين كان يقرأ عليه كلام الشيخ (ابن عربي) ويشرحه ، فلما
حضرته الوفاة نهى عن مطالعته وقال إنكم لا تفهمون معاني كلامه . وذكر الشعراني
في اليواقيت والجواهر (ص ١٠) أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام كان يقول « ما
وقع إنكار من بعضهم على الشيخ (ابن عربي) إلا رقاً بضغفاء الفقهاء الذين ليس
لهم نصيب تام من أحوال الفقراء خوفاً أن يفهموا من كلام الشيخ أسراً لا يوافق الشرع
فيضلوا . ولو أنهم صحبوا الفقراء لعرفوا مصطلحهم وأمنوا من مخالفة الشريعة » . وقال
شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني (شيخ سراج الدين الخزرجي وهو أكبر المدافعين
عن محيي الدين) « إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محيي الدين ، فإنه رحمه
الله لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبر في أواخر عمره في الفصوص
والفتوحات والتنزلات الموصليه وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في درجته من أهل
الإشارات ؛ ثم إنه جاء من بعده قوم عُنى عن طريقه فغلطوه في ذلك بل كفروه
بتلك العبارات ولم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ، ولا سألوا من يسلك بهم إلى
إيضاحه ، وذلك أن كلام الشيخ رضى الله عنه تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط ،
وحذف إضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة ، وعند غيرهم من الجهال بجهولة » .
وإذا كان استعمال لغة الرموز والإشارات ، والتحدث بلسان الباطن من
أسباب غموض لغة الصوفية بوجه عام ، فهي كذلك بوجه خاص في لغة ابن عربي
فإن غموض أسلوبه واستغراق معانيه قد صار مضرِب المثل ، وأصبح من الحقائق
التي يعترف بها دارسو التصوف في كل زمان . وليست الصعوبة في فهمه راجعة إلى
تعقيد في مذهبه ، فإنه من أسهل المذاهب وأيسرها فهماً ، وإنما ترجع إلى الأساليب

التي يعبر بها عن هذا المذهب والطرق التريية الملتوية التي يختارها لبطشه . وهأنذا
أجمل الأسباب الأخرى التي أدت إلى تعقيد أسلوبه واستعصاء فهمه .

أولاً : يغلب على ظني أنه يتعمد تعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه .
فعباراته تحتل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل ، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به
إلى ظاهر الشرع ، والثاني باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه ؛ ولو أن من يعقب النظر
في معانيه ويدرك مراميها لا يسهل إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمى
إليه . أما ما يذكره مما له صلة بظاهر الشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من
الفقهاء الذين يخشى أن يتهموا بالخروج والمروق . فهو يتخيل دائماً وجود أعداء العلم
الباطن - أو بعبارة أدق ، أعداء مذهبه - ويقنعهم بأساليبهم ويدغم أقواله بالآيات
والأحاديث ، ثم يعضي في تخريج مذهبه من نفس تلك الآيات والأحاديث ، فيحاول
ذلك أن يعبر القوة السحيقة التي تعمل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج
المنطقية التي تلازم عن مذهب فلسفي في وحدة الوجود .

ولست بحاجة إلى ذكر أمثلة على هذا النوع من التخريج والتوفيق ، ففي
تعلية آتى على الفصوص في الجزء الثاني من هذا الكتاب من الأمثلة ما فيه الكفاية .
وقد كان ابن عربي يشعر دائماً بهذه الثنائية في أسلوبه ، كما كان دائماً على استعداد
لأن ينتقل بقارئه من لسان الظاهر إلى لسان الباطن أو العكس . سئل مرة عما
يعنيه بقوله :

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني

مشيراً بذلك إلى مذهبه في وحدة الوجود وأنه يرى الحق متجلياً في صور أعيان
الممكنات ولا يراه الحق لأنه هو المتجلى في صورته ، فأجاب من فوره .

يا من يرانى مجرمًا ولا أراه آخذًا
كم ذا أراه منعماً ولا يرانى لائذا^(١)

ومن أمثلة تأويل الظاهر بالباطن شرحه لكتابه المعروف بترجمان الأشواق
الذى نظم به بلسان النسيب والغزل يكتفى بكل اسم فيه عن فتاة جميلة تعاقبها عندما
زار مكة سنة ٥٩٨ هـ، ويومىء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحية والمناسبات
العلوية . وفى ذلك يقول :

كلُّ ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كلُّ ما
أو خليل أو رحيل أو رُبِّي أو رياض أو غياض أو حمى
أو نساء كاعبات تُهدُّ طالعات كشموس أو دُنى
كلُّ ما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهما
صفة قدسية علوية أعلمت أن لصدق قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلمها^(٢)

ثانيا : أنه يستعمل كثيراً من المصطلحات الفاسفية والكلامية على سبيل
الترادف أو المجاز مع الفاظ أخرى واردة فى القرآن والحديث فيجعلها من المعانى ما
يخرجها عن أصلها . « فالخير » الذى تكلم عنه أفلاطون و « الواحد » الذى تكلم
عنه أفلاطون ، والجوهر الذى تكلم عنه الأشاعرة ، « والحق » « والله » كما بهمهمها
المسلمون : كل هذه مستعملة عند بعض واحد . كذلك يستعمل على سبيل الترادف
كلمة « القلم » الواردة فى القرآن « وحقيقة الحقائق » الواردة فى فلسفة أرسطو ،

(١) الفتوحات المكية ج ٢ ص ٦٤٦ : وثق الطيب ص ٤٠٧ .

(٢) ذخائر الأعلاق فى شرح ترجمان الأشواق لابن عربى مطبعة بيروت سنة ١٣١٢ هـ ص ٥ .

و « الحقيقة الحميدة » الواردة في كلام الصوفية . وقد يستعمل الكلمة الواحدة في أكثر من معنى كما هو الحال في كلمة « العين » و « الحقيقة » و « الماهية » و « الهوية » .
ثالثا : أن قوة التفكير عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خياله ، لذلك تراه يلجأ إلى الأساليب الشعرية والتشبيهات والمجازات في إيضاح أدق المعاني الفلسفية في مذهبه . وهذه الأساليب على الرغم مما لها من القيمة في تقريب بعض المعاني المجردة إلى الذهن ، قد تضلل الفاني الذي يأخذ بجميع لوازم الاستعارات والتشبيهات ، وينسى أنها مجرد أساليب لفظية لا ييسر المعاني . ولابن عربي كل العذر في هذا ، فإن لغة المنطق فاحشة عن أن تعبر عن تلك المعاني الدوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجوده ؛ فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ، ولغة الخيال والعاطفة ، يوصي بها إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم .

رابعا : أنه لا يلتزم الرمزية على صحتها -- التزاما مطردا . فإذا رمز بشيء في موضع ، عاد رمز به هو نفسه إلى شيء آخر . فهو مثلا يستعمل « موسى » في أول الفصل الموسوم رمزا على الروح الإلهي المتعين بالتميز الكلي أي شرح به فكرته عن مثل فرعون لأبناء بني إسرائيل ، ولكنه في مناقشته قصة الخضر - في نفس الفصل - يرمز بموسى إلى محمد « الرسول » لتسليمه له المقابلة بين موسى الرسول والخضر الولي من جهة وبين علم الرسل (الذي هو علم أحكام الظاهر) وعلم الأولياء (الذي هو علم أحكام الباطن) من جهة أخرى .

خامسا : كثيرا ما يمزج الآيات القرآنية بعضها ببعض ويفسر بعضها ببعض بحيث لا توجد صلة ظاهرة بينها ، وذلك كما ورد في الفصل الموسوم ، فإنه غلط الآية ٨٥ من سورة غافر ، الآية ٩٨ من سورة يونس في قوله « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما

رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده إلا قوم يونس» وكقوله في الفص
الموسوى أيضا «ربُّ المشرق والمغرب» - فجاء بما يظهر ويستتر ، «وهو الظاهر
والباطن» - وما بينهما ؛ وهو قوله «وهو بكل شيء عليم» . وفي هذا خلط بين آيتين
الأولى «رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون» ، والثانية «وهو الظاهر
والباطن وهو بكل شيء عليم» والأمثلة على هذا النحو من الخلط كثيرة .

٦ - تعليلانى على الفصوص

يرجع عهدى بدرس كتاب الفصوص إلى سنة ١٩٢٧ عندما اختار لى المرحوم
الأستاذ نيكولسون المستشرق الإنجليزى المعروف محيى الدين بن عربى موضوعا للدراسة
الدكتوراه بجامعة كمبردج . وكان الأستاذ قد قرأ الفصوص وبعض شروحه وكتب
خلاصة عنه فى كتابه «دراسات فى التصوف الإسلامى» (Studies in Islamic
Mysticism) ، وهمّ بترجمته إلى اللغة الإنجليزية ، ولكنه عدل عن فكرته قائلا
هذا كتاب يتعذر فهمه فى لغته مع كثرة الشروح عليه ، فكيف به إذا ترجم إلى
لغة أخرى ؟ وفى اعتقاده أن هذا السبب عينه هو علة إحجام جبهة من فضلاء
المستشرقين - غير نيكولسون - عن دراسة الفصوص والانتفاع به فيما كتبوه من
بحوث قيمة عن ابن عربى ، وهى غير قليلة . فالأستاذ لويس ماسنيون الذى جرؤ على
معالجة كتاب الطواسين للحلاج وحل رموزها ، لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير
إليه فى دراساته الواسعة القيمة فى التصوف . وآسبن بلاسيوس ، وهو من أكثر
المستشرقين دراسة لابن عربى يقتصر على الفتوحات وغيره فى كل ما يقوله عنه ؛
أما الفصوص فلا يدخل له فى حساب . ونبيرغ الذى كتب مقدمته البارعة فى صدر

نشرته لكتب ابن عربي الصغيرة ، لا يكاد يذكره . وفون كريم الذى خطط معالم التصوف تخطيطا مفيدا وختم كتابه بفصل خاص عن ابن عربي ، اعتمد فيما كتبه على الفتوحات وكتب الشعرانى وأغفل القصوص .

قبلت دعوة الأستاذ نيكولسون وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئا بالفصوص فقرأته مع شرح القاشانى عليه عدة مرات ، ولكن الله لم يفتح على بشىء ! فالكتاب عربي مبين ، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعنى ، ولكن المعنى الإجمالى لكل جملة ، أو لكثير من الجمل ، ألغاز وأحاج لا تزداد مع الشرح إلا تعقيدا وإمعانا فى الغموض . ذهبت إلى الأستاذ أشكوه حالى ، وأذكره بأن هذه أول مرة استعصى على فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد . فنصحني بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى ، فقرأت منها نيفا وعشرين كتابا ما بين مطبوع ومخطوط ، منها الفتوحات المكية . وهنا بدأت تنكشف لى معانى الشيخ ومراميه بعد ما أصبحت على إلف باصطلاحاته وأساليبه . فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأهميات تلك المعانى ، ووضّح لأول مرة ما كان منه مستغلفا ، وأصبح يسيرا على فهم ما ألفيته بالأمس عسيرا .

مضت بعد عودتى من المجلثة سنين وأنا مشغول عن ابن عربي وفصوصه بدراسات أخرى فى التصوف وغيره من فروع الفاسفة الإسلامية ، ولكن عاودنى الشوق القديم إلى مجالسة الشيخ الأكبر فأقبلت مرة أخرى على الفصوص أعده للنشر والترجمة إلى اللغة الإنجليزية والتعليق . وهأنذا أتقدم لقراء اللغة العربية بنشرة محكمة لمن الكتاب مستخلصة من ثلاثة مخطوطات : اثنين منها بدار الكتب بالقاهرة

(وهما رقم ١٢٦ تصوف بتاريخ ١٠ جادى الآخرة سنة ٨٣٩ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ا) واتخذتها أساسا للنشرى ، والثانية رقم ٣٣٣ بتاريخ ١٨ شعبان سنة ٩٢٧ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ب) . والثالثة نسخة ملك الأستاذ نيكولسون بتاريخ . بيع الأول سنة ٧٨٨ هـ وهى التى رمزت إليها بحرف ن . وهذه أقرب الثلاثة إلى عصر المؤلف ولكنها أكثرها تحريفا . ووضعت على هذه الشرة تعليقاتى الخاصة التى يتألف منها الجزء الثانى من هذا المجلد ، وهى شروح للمعقات الرئيسية والمجلد الصعبة الواردة فى النص - لامن الناحية اللفظية كما يفعل الشراح عادة ، ولا من ناحية كتاب الفصوص دون غيره من كتب المؤلف ، بل هى تعليقات أوحى بها دراستى الطويلة لابن عربى ومذهبه ، واستمدتها من كل ما قرأته له أو عنه ، ومن بعض أمهات الشروح الموضوعة على الفصوص . ولم أتجه فى هذه التعليقات اتجاهها خاصا غير ما يميله على مذهب الشيخ ، تاركا أمر الحكم على عقيدته جانبا ، غير متأثر بمواقف الدين وقفوا منه موقف الدفاع أو موقف الاتهام ، فإن هذه النواحي أنفه من أن يعنى بها الباحثون عن الحقيقة ، الذين يدرسون مذاهب الفلسفة من حيث هى وينزلونها منزلتها من التاريخ الفكرى والروحى للجنس البشرى .

ولم يحظ كتاب من الكتب بمثل ما حظى به كتاب الفصوص من عناية الشراح والمفسرين ؛ فقد ذكر له صاحب كشف الظنون اثنين وعشرين شرحا ، ورادها الشيخ محمد رجب حلمى (أحد أحفاد الشيخ محيى الدين على حد قوله) إلى سبعة وثلاثين ما بين عربى وفارسى وتركى . وتتفاوت هذه الشروح تفاوتاً عظيماً

في قيمتها ومدى فهم واضعها لابن عربي ومذهبه ، كما تتفاوت في النزعات الخاصة التي تأثر بها أصحابها . وأعظمها . قدرا على الإطلاق شروح كمال الدين القاشاني (المتوفى سنة ٧٣٠ هـ) وصدر الدين القونوي (المتوفى سنة ٦٧١ هـ) وعبد الرحمن جامي (المتوفى سنة ٨٩٨ هـ) . وقد استعنت بهذه الشروح الثلاثة إلى حد كبير ، مستأنسا في بعض الأحيان بشرحى بالي افندي (المتوفى سنة ٩٦٠ هـ) وعبد الغني النابلسي (المتوفى سنة ١١٤٤ هـ) .

وأمل أن تلقى تعليقاتي هذه شيئا من الضوء ، لا على ما غرض من معاني الفصوص وحسب ، بل على مذهب ابن عربي في مجلته كما صوره في الفصوص وفي غيره . وفيها — فيما اعتقد — جوهر مذهب المؤلف لمن يريد جمعه واستخلاصه ، ولكن حرصا على ألا يواجهها القارئ الذي لا عهد له بابن عربي ولا إلمام له بالمسائل الرئيسية التي شغل بها نفسه ، فيضطرب فهمه ويتشوش ذهنه ، آثرت أن أذكر في هذا التصدير خلاصة عامة لمادة الفصوص ومذهب صاحبه .

٧ — تحليل لكتاب الفصوص ومزاهب ابن عربي

الفصوص كتاب في الفلسفة الإلهية المترجمة بالتصوف ، لا في التصوف البحت . وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام ، وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله) . وأخص ناحية فيه — كما تشهد بذلك عناوين فصوله — البحث في الحقيقة الإلهية متجلية في أكمل مظاهرها في صور الأنبياء عليهم السلام ، فإن كل فص من فصوصه يدور حول « حقيقة » نبي من الأنبياء يسميها « كلمة »

فلان أو فلان ، وهى تمثل صفة من صفات الحق ، كصفة الألوهية فى القص الأدبى ،
والنفسية فى القص الشئى ، والسبوحية فى القص النوحى ، والقدوسية فى القص
الإدريسى ، والحقية فى القص الإسحقى ، والعلية فى القص الإسماعيلى ، والفردية
فى القص الحمدي . فابن عربى لا يعرض فى هذا الكتاب لمسائل التصوف العملية
أو النظرية ، ولا يعرض لمسائل فلسفية بحثية ، ولا لمسائل علم الفقه يحاول تفسيرها
تفسيراً صوفياً على نحو ما فعل فى الفتوحات المكية وغيره من الكتب ، ولكنه
يلخص مذهباً فى الفلسفة الصوفية هو أدق وأنضج ما فاض عن عقله وعاطفته الدينية
معاً ، يقرر فيه قضية عامة فى طبيعة الوجود ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفرعه من
المسائل المتصلة بالله والعالم والإنسان : وهذه هى ناحيته الفلسفية ، ويتلمس تأييد
هذه الفلسفة بالذوق الصوفى والتجربة الشخصية : وهذه هى ناحيته الصوفية .

٨ — القضية الكبرى

والقضية الكبرى التى تعبر عن مذهبه ، وحولها تدور كل فلسفته الصوفية
وتتفرع عنها كل قضية أخرى ، والتى ملكت عليه زمام تفكيره فصدر عنها وعاد
إليها فى كل ما قاله وما أحس به ، هى أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها وذاتها
متكثرة بصفات وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات . وهى
قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها . فهى بحر
الوجود الزاخر الذى لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك
البحر الظاهرة فوق سطحه . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى « الحق » ،
وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها : أى من حيث ظهورها فى أعيان

الممكنات قلت هي « الخلق » أو العالم . فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ،
والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات
التي يحلو للمؤلف أن يكثر من ترادفها . وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة
الوجود . وقد قرره ابن عربي في جرأة وصراحة في غير ما موضع من الفصوص
والفتوحات : من ذلك قوله : فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها :

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ولا سمعت أذني خلاف كلامه^(١)

ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن
عربي ؛ فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته ، والمفصل لمعانيه ومراميه ،
والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من
المسلمين من بعده . ومن المبالغة التي لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه الفرد
فون كرايمر في قوله إن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري
(يريد عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد والحلاج) إلى حركة دينية انصبغت بصبغة
وحدة الوجود التي تغلغلت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية . ذلك أن
الأقوال الماثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج ، بل عن ابن الفارض المعاصر لابن
عربي ، ليست في نظري دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا
رجالاً فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشاهدوا في الوجود
غيره . وهذه وحدة شهود لا وحدة وجود . وفرق بين فيض العاطفة وشطحات
الجذب ، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات : أي فرق بين الحلاج الذي صاح في

(١) الفتوحات : ج ٢ ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .

حالة من أحبه ال جذبه بقوله « أنا الحق » ، أو ابن الفارض الذى أفناه حبه لمحجوبه
عن نفسه فلم يشعر إلا بالاتحاد التام به فقال :

متى حلت عن قولى « أناهى » أو أقل وحاشا لثلى إنها فى حلت^(١)

أقول : فرق بين محذين الرجلين وبين ابن عربى الذى يقول فى صراحة لامواربة
فيها ولا اابس ، معبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه فى محجوبه ، بل
عن وحدة « الحق » والخلق :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر^(٢)

بل على افتراض أن « أنا الحق » التى نطق بها الحلاج لم تكن صرخة جذب
ولا كلمة شطح ، وإنما كانت - كما يقول الأستاذ نيكولسون - تعبيراً عن نظرية كاملة
فى ثنائية الطبيعة الإنسانية المؤلفة من اللاهوت والناسوت ، فإن أقصى ما يمكن أن
نصف به هذه النظرية هو أنها نظرية فى الحلول لا فى الاتحاد ولا فى وحدة الوجود .
ولكن أى صورة من صور القول بوحدة الوجود يمثلها مذهب ابن عربى ؟
إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس ونقع عليه التجربة ،
ويعتبر الله اسماً على غير مسمى حقيقى . على العكس هو مذهب روحى فى جملته
وتفاصيله ، يُحلّ الأوهية من الوجود الحل الأول ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود
المطلق الواجب الذى هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون . فإن نسب إلى

(١) النائية الكبرى ٢٧٧ ، ومعنى البيت : متى تحولت عن دعواى أننى أناهى (أى المحبوبة) :
حاشا لثلى أن يقول إنها حلت فى ، وهو بهذا ينكر نظرية الحلول التى قال بها الحلاج .

(٢) القص الإدريسى .

العالم وجوداً فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات .
أما العالم في نفسه فليس إلا خيالاً وحلاًماً يجب تأويله لهم حقيقة . والوجود الحقيقي
هو وجود الله وحده . ولذا لم يحتج وجود الحق إلى دليل ، وكيف يصح الدليل في
حق من هو عين الدليل ، على نفسه ؛ بل كيف يصح الدليل على وجود النور وبه
تظهر جميع الموجودات التي نحسها ؟ إنما خفي الحق أشد ظهوره كالشمس تحتجب
عن الناظر إليها لشدة ما يهرضوها بصره . فذهب ابن عربي إذن صريح في
الاعتراف بوجود الله ، ولكنه الله الجامع لكل شيء في نفسه ، الحاوي لكل
وجود ، الظاهر بصورة كل موجود . وغنى عن البيان أن هذا التصوير للألوهية
ليس التصوير الذي تصور به الأديان الشخصية الإلهية : أي الذات الإلهية المتصفة
بصفات خاصة تميزها عن صفات الخلق . بل إن الصفة الوحيدة التي يرى ابن عربي
انفراد الله بها هي صفة الوجوب الذاتي التي لا قدم لخلق فيها .

٩ — المعرفة بين الحق والخلق

وليس في الفصوص فكرة منظمة تشرح العلاقة بين الحق والخلق ، الوحدة
والكثرة ، على نحو ما نجده في فلسفة أفلاطون في الفيوضات أو فلسفة عبد الكريم
الجيلي في التبرلات ، فإن ابن عربي يفضل أن يشرح هذه المسألة الميتافيزيقية المعقدة
بالالتجاء إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل التجلي في المرآة
والتخلل والسرمان في الوجود والتأثير والتصرف وما إليها . فلاحق وجود حقيق
وهذا له في ذاته ، ووجود إضافي وهو وجوده في أعيان الممكنات . وهذا بالنسبة له
كالظل الذي يمتد على سائر الموجودات فيعطيهما وجودها باسم الله « الظاهر » . فالعالم

خلل إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهه المقوم له (الفص اليوسفي) .
وهو نفس الرحمن الذي تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله ، إذ أن نفس
الرحمن يحتوى صور جميع الموجودات بالقوة كما يحتوى نفس الإنسان بالقوة جميع
ما يصدر عنه من حروف وكلمات .

ولكن الخلق (عالم الظاهر) في تغير مستمر وتحول دائم ، أو قل هو على الدوام
في خلق جديد . أما الحق فهو على ما عليه كان منذ الأزل . ويتكلم ابن عربي عن
خلق العالم ، ولكنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه في زمان معين ؛
وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق
في كل آن فيما لا يحصى غدده من الصور . وهذا الظهور مع كثرته ودوامه لا يتكرر
أبداً ، لأن نسبة الذات الإلهية إلى كل صورة من صور الوجود غير نسبتها إلى الصور
الأخرى . وتتفق هذه الفكرة في ظاهرها مع نظرية الأشاعرة القائلين بأن العالم
متشابه بالجوهر مختلف بالأعراض ، وأن العرض الواحد لا يبقى زمانين ، بل تختلف
الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة . ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في
تغير مستمر مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير . وهذا مشابه لما يسميه ابن عربي بالخلق
الجديد . ولكنه يخطئ الأشاعرة في أنهم لم يقولوا إن الحق (الله) هو ذلك الجوهر
وإن مجموعة الصور والنسب التي يسمونها الأعراض هي الخلق (العالم) ، بل راحوا
يفترضون جواهر فردة في ذلك الجوهر العام ، وهذه الجواهر بحسب تعريفهم مجموعة
من الأعراض إلا أن لها وجوداً قائماً بنفسه من حيث إنها عين ذلك الجوهر القائم
بنفسه ، ولكنها من حيث هي أعراض لا تقوم بنفسها ، فقد جاء من مجموع ما لا
يقوم بنفسه من يقوم بنفسه وهذا خلف (الفص الشعبي) . الحق في نظر ابن عربي
هو روح الوجود وهو صورته الظاهرة ، وكل قول يشعر بالاثنية يتنافى مع مذهبه .

١٠ - الذات الإلهية

يمكن النظر إلى الذات الإلهية من وجهين : الأول من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجية . والثاني من حيث هي ذات متصفة بصفات . وهي من الوجه الأول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل ما يربطها بالوجود الظاهر ؛ بل منزهة عن المعرفة ، فهي أشبه شيء « بالواحد » الذي قال به أفلاطون ، لا يمكن تصورها ولا التعبير عن حقيقتها ، وكل ما يمكن وصفها به سلوب محضة . كما أنها ليست من هذا الوجه إلهاً على الحقيقة ، لأن الإله يقتضى المألوه ، أى يقتضى نسباً وإضافات إلى من هو مألوه له ، ولهذا يخطئ ابن عربي الغزالي ومن يرى رأيه من الحكماء الذين يدعون أن الله تعالى يُعرف من غير نظر في العالم فيقول « نعم تُعرف ذات قديمة أزلية ، لا تعرف أنها إله حتى يُعرف المألوه ، فهو الدليل عليه (الفص الإبراهيمي) . ووجود الذات على الوجه الأول وجود مطلق ، ووجودها على الوجه الثاني وجود مقيد أو وجود نسبي ، لأنه وجود الحق متعيناً في صور أعيان الممكنات - أو متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات . ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات للحق : وفي هذا يقول ابن عربي : « فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن (أى المحدثات) ذلك الوصف » . ولكن الصفات عين الذات في نظره ونظر المعتزلة من قبله ، فالحق عين الخلق ، أو عين الصفات الظاهرة في مجالى الوجود ، وهي ليست شيئاً زائداً على الذات ، بل هي نسب وإضافات إليها (الفص الزكرياوى) .

ويلزم من هذا أن علم الحق بذاته هو علمه بكل شيء في الوجود سواء في ذلك ما كان منه بالقوة وما كان بالفعل ؛ ولكن الحق يميز الأشياء عن نفسه من حيث هي موضوعات علمه ، وهذا لا يتعارض مع وحدة العلم والعالم والمعلوم . وهو تمييز لا بد منه في طبيعة الوجود - أى طبيعة الوجود كما نعرفه .

١١ - العين واحدة مختلفة بالاعظام

والعين الوجودية واحدة ، ولكنها تختلف بالأحكام ، أى تختلف بالصور التي يحكم عليها بما يميز كل واحدة منها عن الأخرى . فالصلة بين الحق والخلق (الله والعالم) كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الأعداد . فكما أن الواحد العددي أوجد الأعداد كلها فقصاته وكثرته مع أحديته ذاته ، كذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم فقصاته وكثرته . وكما أن الواحد العددي هوعين الأعداد الظاهرة فيه ، كذلك الحق المنزه هو الخلق المشبه . وليس التمييز بين الخلق والخلق إلا بالاعتبار ، وإلا فالخلق هو الخالق ، والخلق هو الخلق لأن العين واحدة . ولكن من وجه آخر ليس الخلق حقاً ولا الحق خلقاً أى إذا نظرت إلى صورة الخلق دون عينه وجوهره . فأنت هو لاهو وهو أنت لأنك أنت : أى أنت هو على الحقيقة والعين ولست هو من حيث صورتك ومظهرك . ولهذا وُصِفَ الحق بالأضداد وعرف بها « قال أبو سعيد الخراز : وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته عز . نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها » (العنصر الإدريسي) . « هو الأول والآخِر والظاهر والباطن ، وهو عين ما ظهر وما بطن . ليس في الوجود من يراه غيره ، وليس في الوجود شيء باطن عنه . فهو الظاهر لنفسه

والباطن عن نفسه ، وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات » (الفصل الإدريسي) .
فالأمر حيرة في حيرة ، واحد في كثرة ، وكثرة مردها إلى واحد ، وأضداد تجتمع في
حقيقة واحدة ، وحقيقة واحدة لا تُعرف إلا بقبولها الأضداد ! ولكن هذه حيرة
الجهال . أما الواقفون على سر الحقيقة ، العارفون بوحدة الوجود فإلهم حيرة أخرى ،
هي حيرة الذين يرون الحق في كل مجلى ويقرون به في كل صورة ، فحيرتهم إنما هي
في تنقلهم الدائم مع الحق في الصور .

١٢ — التنزيه والتشبيه

اقتضى هذا الموقف من ابن عربي أن ينظر إلى العين الوجودية الواحدة من
وجهين وأن يصفها بصفيتين ، سمي الأولى تنزيهاً والأخرى تشبيهاً ولو أنه يغلب جانب
التنزيه على جانب التشبيه أحياناً ويعكس الأمر أحياناً أخرى حسب مقتضيات
أحواله . ففي موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ معه مذهبه بسبغة مادية ،
كقوله وهو (أى الحق) هو المسمى بأسماء جميع المحدثات ، وكقوله في مناقشة
نظرية الأشاعرة في الجوهر والأعراض إن الحق ليس إلا ذلك الجوهر الذي
تسكّموا عنه ، وإن تجليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك
الجوهر وأحواله (الفصل اللقباني) . وفي موضع آخر يبالغ في التنزيه إلى حد ترتفع
معه كل مناسبة بين الحق والخلق كأن يقول : « إذ لا يصحح أن يعرف من علم
التوحيد إلا نفي ما يوجد في سواء سبحانه ، ولهذا قال : « ليس كمثل شيء » ، و « سبحانه
ربك رب العزة عما يصفون » . فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى ^(١) . ولكن صفتي

(١) الفتوحات ج ١ ص ١٢٠ س ١٠ .

التشبيه والتنزيه صفتان حقيقتان للحق لا يمكن الا كتفاء بأحدهما دون الأخرى لأن العقل وحده - وهو ما يعطى التنزيه - لا يمكنه أن يستقل بمعرفته ، والوهم وحده - وهو ما يعطى التشبيه - لا يصوره على حقيقته . وفي هذا يقول : « فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لا التشبيه ؛ وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه في موضع وشبه في موضع ، ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية ، وما بقيت له صورة إلا وترى عين الحق عينها . وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت أيضا بهذه المعرفة الأوهام كلها » .
(الفص الإلياسي) .

www.liilas.com/vb3

١٣ - إله وحدة الوجود وإله الأديان

هكذا لم يستطع ابن عربي بعد أن قال بوحدة الوجود أن يدين بالإله الذي صورته الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم ، وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم وقلوبهم أن يخلعوه من الصفات . فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الإنسان ، يتصوره كل معتقد بحسب استعدادده وحظه من العلم والرقى الروحي . أما إله ابن عربي - بل إله متصوفة وحدة الوجود جميعا - فلا صورة تحصره ، ولا عقل يحده أو يقيده لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب . إن العارف الكامل في نظره هو من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه (الفص الماروني) ؛ وكل من عبد غير هذا أو أحب غيره فقد جهل حقيقة ما عبد وما أحب . يعبد المعتقد إله الخاص الذي خلقه في معتقده ويوجد غيره من آلهة الاعتقادات ؛

ويثنى على الحق وما درى أنه يثنى على نفسه ، لأن إله المعتقد من صنعه - والثناء على الصنعة ثناء على الصانع . ولو عرف هذا المعتقد حقيقة الأمر ، وأن غيره ما عبد إلا الحق في صورة خاصة من صور الاعتقاد ، أى لو عرف قول الجنيد وقد سئل عن الله فقال : « لون الماء لون الإناء » - لو عرف كل ذلك ما أنكر على غيره ما يعبد ، لأن ذلك الغير يظن - ولا يعلم - أن معبوده هو الله ، والله تعالى يقول : « أنا عند ظن عبدي بي » أى إننى لا أتجلى لعبدى إلا في صورة معتقده الخاص . وإله المعتقدات يسمعه القلب لأنه محصور محدود ، أما الله من حيث هو فلا يسهه شيء ، لأنه عين كل شيء وعين ذاته ، ولا يقال في الشيء إنه يسمع ذاته أو لا يسمها .

فعلى الرغم من قوله بوحدة الوجود وتصريحه بأن الحق والخلق حقيقة واحدة لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذى هو للحق خاصة ، يعبد ابن عربى ذلك الحق ويعشقه . ولكن العبادة لها عنده معنى يختلف عما يفهم الناس منها عادة في العرف الدينى . فالمعبود عنده هو الجوهر الأزلى القديم المقوم لجميع صور الوجود ، والمعبود هو الصورة المتقومة بهذا الجوهر . فكل صورة من الصور ناطقة بألوهية الحق ، وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه . أيا ما تولوا قنم وجه الله ، وأيا ما تعبدوا فإنكم لا تعبدون سواه . قال تعالى : « وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ » . يقول ابن عربى : حكم وقدر أزلا أنكم لا تعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتكم . وأرقى أنواع العبادة وأحقها بهذا الاسم في نظره هو التحقق بالوحدة الذاتية بين العابد للمعبود : أى التحقق ذوقاً بأنك أنت هو وهو أنت : أنت هو من حيث صورتك ، ومن هنا كان لك الافتقار والإمكان ، بل العدم الذاتى . وهو أنت بالعين

والجوهر ، فإنه هو الذى يفيض عليك الوجود من وجوده . فالعبادة الحققة هى ما تحقق فيها الافتقار المطلق من جانب العبد ، والغنى المطلق من جانب الحق . والله وحده هو الغنى المفتقر إليه . بل إن الافتقار إلى الأسباب افتقار فى الحقيقة إلى الله وحده . يقول ابن عربى فى شرح قوله تعالى « يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ » : الفقراء هم الذين يفتقرون إلى كل شئ من حيث إن ذلك الشئ هو مسمى الله ، فإن الحقيقة تأبى أن يفتقر إلى غير الله . وقد أخبر الله أن الناس فقراء إلى الله على الإطلاق ، والفقير حاصل منهم ، فعلمنا أن الحق قد ظهر فى صورة كل ما يُفتقر إليه^(١) ثم استمع إليه وقد صاح فى أعماق قلبه صوت عاطفته الدينية التى لا تقل فى حرارتها وقوتها عن عاطمة أى مؤله متدين ، وهو يصف الحق معبوده ومعشوقه متحيرا فى كنهه ، مؤنسًا بقربه ، مستوحشا ببعده . قال على لسان العرش : « أَقْسَمُ بِعِزِّهِ وَقُوَّةِ قُدْرَتِهِ لَقَدْ خَلَقَنِي ، وَفِي بَحَارِ أَحَدِيَّتِهِ غَرَّقَنِي ، وَفِي بَيْدَاءِ أَبَدِيَّتِهِ حَيَّرَنِي : تَارَةً يَطْلُعُ مِنْ مَطَالِعِ أَبَدِيَّتِهِ فَيَنْعَشُنِي ، وَتَارَةً يَذْنِبُنِي مِنْ مَوَاقِفِ قَرْبِهِ فَيُؤْنِسُنِي ، وَتَارَةً يَحْتَجِبُ بِحِجَابِ عِزِّهِ فَيُوحِشُنِي ، وَتَارَةً يَنَاجِيْنِي بِمَسَاجِدِ لُطْفِهِ فَيُطَرِّبُنِي ، وَتَارَةً يَوَاصِلُنِي بِكَاسَاتِ حُبِّهِ فَيَسْكُرُنِي . وَكَلَّمَاسْتَعَذْتُ مِنْ عَرَبْدَةِ سَكْرِي قَالَ لِسَانُ أَحَدِيَّتِهِ : « لَنْ تَرَانِي » ؛ فَذَبْتُ مِنْ هَيْبَتِهِ فَرَقَا ، وَتَمَزَّقْتُ مِنْ مَحَبَّتِهِ قَلَمًا ، وَصَعَقْتُ عِنْدَ تَجَلِّي عَظَمَتِهِ كَمَا خَرَّ مُوسَى صَعْقًا . فَلَمَّا أَقْبَتْ مِنْ سَكْرَةِ وَجْدِي بِهِ ، قِيلَ لِي أَيُّهَا الْعَاشِقُ : هَذَا جَمَالُ قَدِّ صَنَاءِهِ ، وَحَسَنُ قَدِّ حُجْبَتِهِ ، فَلَا يَنْظُرُهُ إِلَّا حَبِيبٌ قَدْ اصْطَفَاهُ^(٢) .

هذا شعور بعيد عن تناول الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يمتقدون

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٢١ س ١٧

(٢) شجرة الكون ص ٢٧ .

أن الكثرة ومظاهر الكون هي كل ماله وجود وكل ماله حقيقة. ولكن ابن عربي لم يهبط إلى هذا المستوى ، ولم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية في الوجود العام. بل على العكس غلب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل. وقد أنصف ابن تيمية ، مع شدة إنكاره على ابن عربي ، عندما قال : « إنه أقرب القائلين بوحدة الوجود إلى الإسلام وأحسن منهم كلاماً في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر . . . ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات ^(١) » .

١٤ — الإنسان والله

كان للحسين بن منصور الحلاج — أعظم من استشهد في الطريق الصوفي في أوائل القرن الرابع الهجري — أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية التي عرفت عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي بنظرية الإنسان الكامل ، وقد رُحِّلَ لها أن تلعب دوراً هاماً في تاريخ التصوف الإسلامي منذ عهدهما . فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الأثر اليهودي المشهور القائل بأن الله تعالى خلق آدم على صورته ^(٢) ، أي على الصورة الإلهية ، وبنى على هذا الأثر نظريته في الحلول مفرقاً بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الإنسانية هما اللاهوت والناسوت . وهما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبداً ، بل تمتزج إحداها بالأخرى كما تمتزج الحمر بالماء .

(١) رسائل ابن تيمية طبعة المنارج ١ ص ١٧٦

(٢) ينسب الصوفية هذا القول خطأ إلى النبي عليه السلام

وهكذا اعترف الحلاج لأول مرة في تاريخ الإسلام بتلك الفكرة التي أحدثت فيها بعد انقلابا بعيد المدى في الفلسفة الصوفية : أعنى فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعا خاصا من الخلق لا يدانيه في لاهوتيته نوع آخر .

أخذ ابن عربي هذه الفكرة الحلاجية ، ولكنه اعتبر اللاهوت والناسوت مجرد وجهين لا طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة ، إذا نظرنا إلى صورتها الخارجية سميناها ناسوتا ، وإن نظرنا إلى باطنها وحقيقتها سميناها لاهوتا . فصفتا اللاهوت والناسوت بهذا المعنى صفتان متحققتان ، لا في الإنسان وحده ، بل في كل موجود من الموجودات ، مرادفتان لصفتي الباطن والظاهر أو لكلمتي الجوهر والعرض . والحق الذي يتجلى في جميع صور الوجود يتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها . ولذا ظهرت فيه هاتان الصفتان ظهورا لا يدانيه فيه موجود آخر . على هذا الأساس بنى ابن عربي نظريته في الإنسان ومنزلته من الله والخلق .

فالإنسان أكل مجالى الحق ، لأنه « المختصر الشريف » و « الكون الجامع » لجميع حقائق الوجود ومراتبه . هو العالم الأصغر الذى انعكست في مرآة وجوده كل كالات العالم الأكبر ، أو كالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفائية . ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله . ولما لم تقف الملائكة على حقيقة النشأة الإنسانية وما أودع الله فيها من أسرار أسائه - لأنها ليس لها جمعية الإنسان ولا عموم خلقه - أبت السجود لآدم وأنكرت خلافته ، وقالت : « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ » ، ولم تعلم أن سفك الدماء والإفساد في الأرض مظاهر لصفات الجلال الإلهي الذى لا وجود له فيها ، وأنهما لم تسبح الله وتقدسه تسبيح آدم ولا تقديسه ، لأن كل موجود يسبح الله

ويقدهه بقدر ما يتجلى فيه من صفات الكمال الإلهي التي هي الصفات الوجودية لا فرق في ذلك بين صفات الجمال وصفات الكمال ، ولا بين ما يسمى في العرف أوفى الدين خيرا أو شرا ، طاعة أو معصية . فالإنسان الكامل إذن - وهو المرموز إليه بآدم - هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كالات الوجود العقلي والروحي والمادى إلا فيه . والإنسان الكامل ، وإن كان مرادفا للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي ، لا يصدق في الحقيقة إلا على أرق مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء . وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد ^(١) (صلم) - لا محمد النبي المبعوث ، بل الحقيقة الحمديدية أو الروح الحمديد ، فإنه هو المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات . ومن هنا كانت طبيعته ثلاثية فردية . فهو الفرد الأول الذي تجلى الحق فيه ، وأول الأفراد الثلاثة (الفص الحمديد) .

ويشرح ابن عربي الصلة بين الإنسان والله ، وبين الإنسان والعالم ، مبينا منزلة الإنسان من الوجود العام فيقول: إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شعبا لا روح فيه ، وكان كمرأة غير مجلوة ... فاقتضى الأمر جلالة مرآة العالم ، فكان آدم عين جلالة تلك المرأة وروح تلك الصورة . (الفص الأدمي) : يريد بذلك أن الله تعالى أوجد في العالم لكل صفة من الصفات الإلهية مظهرا من مظاهر الوجود ؛ ولكن العالم الذي تجلت فيه تلك الصفات فرادى على هذا النحو لا تتجلى فيه الحضرة الإلهية الأسمائية والصفائية والوحدة الوجودية بتمامها . فكان كمرأة غير مجلوة ، أو كجسم لا روح فيه . لهذا خلق الله الإنسان ليكون جلالة تلك المرأة وروح ذلك الجسم ، لأنه وحده الذي

(١) راجع وصفا مطولا لأفضلية محمد على سائر الخلق وأسبقيته في الوجود في الفتوحات

تظهر فيه الذات الإلهية متعينة بجميع صفاتها . وهذا هو المعنى الجديد الذى أعطاه ابن عربى لقولهم: « خالق الله آدم على صورته » .

والإنسان الكامل من الحق بمثابة إنسان العين من العين . فكما أن إنسان العين هو ما به تبصر العين ، كذلك الإنسان هو المجلى الذى يبصر الحق به نفسه - إذ هو مرآته - وهو العقل الذى يدرك به كمال صفاته ، أو هو الوجود الذى ينكشف به سر الحق إليه . وهو آلة الخلق والغاية القصوى من الوجود ، لأنه بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته و يظهر كالاته . ولولا الإنسان لما تحققت هذه الإرادة ولما عرف الحق . وهو الحافظ للعالم والمبقى على نظامه . (الفصل الآدمى) . بل هو الذى يعنيه عندما يبالغ فى تكريم الإنسان وتعظيم قدره ، لأن النشأة الإنسانية بكاملها الروحية والنفس والجسم صورة الله التى لا ينبغي أن يتولى حل نظامها سواه ، ولأن فى حلها حلا لنظام الكون وضياعا للغاية المقصودة من وجوده . (الفصل اليونسى) .

هذا ، وليست نظرية ابن عربى فى الإنسان الكامل وما تفرع عنها من بحوث فلسفية دقيقة ، إلا جزءا من نظرية أخرى له أوسع وأشمل ، وهى نظريته فى الكلمة الإلهية^(١) ، فإنه عاجل فى هذه النظرية ثلاث مسائل هامة تحوم كلها حول موضوع واحد يسميه فى كل حالة باسم خاص . المسألة الأولى « الكلمة » من الناحية الميتافيزيقية ، وهذه يسميها حقيقة الحقائق ، وهى مرادفة للعقل الإلهى أو العالم الإلهى . ولما كان الحق لا يعقل شيئا مغايراً لذاته ، وعقله ذاته عقل لجميع الأشياء ، كانت

(١) راجع مقال فى نظريات الإسلاميين فى « الكلمة » . مجلة كلية الآداب جامعة فؤاد الأول :

حقيقة الحقائق عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وعالمًا وعالمًا ومعلومًا . فهي الحق متجليًا لنفسه في نفسه في صور العالم المعقول . والمسألة الثانية هي « الكلمة » من الناحية الصوفية وهذه يطلق عليها اسم الحقيقة الحمديّة ويعتبرها مصدر كل وحى وإلهام للأنبياء والأولياء على السواء . وعلى ذلك فالحقيقة الحمديّة تساوى القطب عند الصوفية ، والإمام المعصوم عند الإسماعيلية والقرامطة : أى أنها المحور الذى يدور عليه العالم الروحاني . وليلاحظ أن من أهم أغراض المؤلف في كتاب الفصوص شرح العلاقة بين كل نبي والأصل الذى يستمد منه علمه وذلك الأصل هو « الكلمة » أو الحقيقة الحمديّة . فهو يفسر نوع ذلك العلم - الذى يسميه حكمة كذا وحكمة كذا - والاسم الغالب على كل نبي ، لأن كل نبي تحت تأثير اسم إلهى خاص إلا محمداً عليه السلام فإنه تحت تأثير اسم « الله » الذى هو جماع الأسماء الإلهية كلها . والمسألة الثالثة هي « الكلمة » بمعنى الإنسان الكامل وقد نلخصنا كلامه فيها .

١٥ - نتائج مذهب ابن عربي في المسائل الدنيوية والخلفية

كان من الضروري أن يؤدى مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطورتها في ميدان الدين والأخلاق . فنظريته في أن العلم تابع للمعلوم ، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال ، وأن إرادة الله لا تتعلق إلا بما علم . كل ذلك أدّى إلى القول بأننا مسئولون - من الناحية الصورية على الأقل - عما يصدر عنا من الأفعال ، لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا . ولكن ما قيمة هذه المسئولية ؟ وما معنى الحرية الإنسانية في عالم كل ما فيه خاضع لقانون الوجود العام وصادر عن الله ؟

ثم القضاء والقدر ما شأنهما ؟ أما القضاء فهو حكم الله في الأشياء أن تكون على ما هي عليه في ذاتها كما علمها أزلا ، وهو لا يعلمها إلا على نحو ما تعطيه أعيانها كما ذكرنا . وأما القدر فهو توقيت حصول الشيء كما تقتضيه طبيعة عينه . فكل ما يحكم به القضاء على الأشياء إنما يحكم به بواسطة الأشياء نفسها ، لا بواسطة قوة خارجة عن طبيعتها ، وهذا هو الذي يسميه ابن عربي « سر القدر » (الفصل العزري) . وعلى هذه النظرية الجبرية يرى ابن عربي أن كل شيء يقرر مصيره بنفسه من حيث إن له حظاً من الوجود لا يتعداه ، وهو لا يتعداه لأن عينه الثابتة اقتضته ولم تقتض غيره ، ولأن الله تعالى يعلم من الأزل أن هذا هو الأمر على ما هو عليه . بل إن الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل . فالمؤمن والكافر ، والطيب والعاثي ، كل أولئك يظهرون في وجودهم على نحو ما كانوا عليه في ثبوتهم : أي على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق وفي ذاته . ولذا قال تعالى : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وقال : « وما أنا بظلام للعبيد » . يقول ابن عربي في شرح ذلك : « أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقونهم ثم طالبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به ؛ بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم بما هي عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا . فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول . فلنا القول منا ، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم » (الفصل اللوطي) ويقول أيضاً : « فلا تحمدن إلا نفسك ولا تذمن إلا نفسك . أما الحق فلم يبق له إلا أن تحمده على إفاضة الوجود عليك ، فإن ذلك له لا لك » (الفصل الإبراهيمي) .

ويقول : « فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منع ذاته ومعذبها : فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه : فله الحجة البالغة في علمه بهم ، إذ العلم ينبع المعلوم » (الفص يعقوبى) .

فكان ابن عربى يفرق - كما فرّق الحلاج من قبله - بين نوعين من الأمر الإلهى : الأمر التكويني الذى يخاطب به الله العباد فيطيعونه أو يعصونه على حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة . والأمر التكويني الذى يعبر عنه بالمشيئة الإلهية ؛ وهذه لا تتعلق بشيء إلا وجد على النحو الذى قدر ألا أن يكون عليه . فكل شيء فى الوجود خاضع للأمر التكويني ، منفذ للإرادة الإلهية ، سواء فى ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية ، والإيمان والكفر . فإن أتى الفعل موافقا للأمر التكويني سمي طاعة واستلزم الحمد ، وإن أتى مخالفا له سمي معصية وكفرا واستلزم الذم . وهو فى كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكويني . ومعنى هذا أن المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو ، لا بالفاعل الذى يظهر الفعل على يديه . (الفص القماني) .

وإذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقى - أو بالأحرى مدلول دينى - على نحو ما فسرنا ، فأحرى بالثواب والعقاب إلا يكون لهما مدلول إيجابى فى مذهب كذهب وحدة الوجود . وأقصى ما يستطيع ابن عربى أن يقوله هو أن الثواب اسم ناشئ عن الطاعة فى نفس المطيع ، وأن العقاب اسم للأثر الناشئ عن المعصية فى نفس العاصى . ولكنه تمشيا مع منطق مذهبه أميل إلى أن يعتبر العقاب والثواب - اللذة والألم - حالتين يشعر بهما الحق نفسه ، أى الحق المتعين فى صورة العبد . ألم يقل فى أيوب إنه سأل الله أن يرفع الضر عنه ، وإن إزالة الألم عن أيوب فى الحقيقة إزالة للألم عن الجنب الإلهى ، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى الخ ؟ . (الفص الأيوبى) .

لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الدينى فى الدار الآخرة ، بل مآل الخلق جميعا إلى النعيم المقيم ، سواء منهم من قدر له الدخول فى الجنة ، ومن قدر له الدخول فى النار ، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صورته وتعددت أسماءه . يقول ابن عربى فى حق أهل النار :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لنة فيها نعيم مبين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد وبينهما عند التجلى تباين
يسمى عذابا من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صان

أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار ، فاختلاف فى درجة كل من الطائفتين فى المعرفة بالله ومرتبتهن فى التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق . وحجة ابن عربى واضحة لا لبس فيها ، وهى مستمدة من روح مذهبه العام . ذلك أن رحمة الله وسعت كل شئ ، وليس فى الوجود شئ إلا ذكرته الرحمة الإلهية . ومعنى ذكر الرحمة الإلهية لشئ من الأشياء منح ذلك الشئ الوجود على النحو الذى هو عليه .

فالنعيم الحقيقى هو الحال التى يكون عليها الإنسان بعد موته وعودته إلى أصله الذى عنه ظهر . هنالك يتحقق كل من منزلته ، ويكون نعيمه على قدر هذه المنزلة ، أى على درجة قربته من الله . فمن يتحقق بالوحدة الكاملة فى حياته وعرف سر هذه الوحدة كان له أعظم قسط من النعيم ؛ ومن سترته الحجب عن هذه الوحدة فلم يدرك إلا جزءا من أسرارها كان نعيمه على قدر إدراكه .

١٦ — خاتمة

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربى مفاهيم الاصطلاحات الدينية ويستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق وروح مذهبه . فالله عنده

هو الواحد الحق والوجود المطلق ، الظاهر من الأزل بصورة كل متعين . والعالم ظل الله ، لا وجود له في ذاته ولكنه من حيث عينه وجوهره قديم قدم الله نفسه . وخلق العالم ليس إحداثا له من العدم بل تجلي الحق الدائم في صور الوجود . والرحمة الإلهية منح الله الوجود للموجودات . والمعبود هو الحق الواحد مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه . والجنة والنار اسمان لتعيم القرب من الله وعذاب الاحتجاب عنه . والطاعة والمعصية اسمان لا مدلول لهما إلا في نظر التكاليف الشرعية الخ .

ولكن منطق مذهب وحدة الوجود الذي يقضى القضاء التام على كيان أى دين منزّل ويضيع معالم الألوهية بمعناها الدينى الدقيق ، لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربى . فهو يهدم من ناحية لينى من ناحية أخرى ، بل يبنى أحيانا على أنقاض ظاهر الشريعة دينا أعمق في روحانيته وأوسع في أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ما تصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين . وهو يحاول بكل ما أوتي من قوة وحيلة في الفكر أن يبقى على معنى الألوهية في مذهبه . فبدلا من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادى فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم ، والله اسما على غير مسمى ، غلبت عليه فكرة الوجود الروحى ، فاعتبر الوجود الحق قاصرا على الله ، والعالم ظلا له وصوره ، وفرّق بين وجهى الحقيقة الوجودية الواحدة (الحق والخلق) على الرغم من العبارات الكثيرة التى يصرح فيها بعينيتها . وهذه التفرقة على أساس أن الحق له الوجوب الذاتى الذى لا قدّم لمحدث من المحدثات فيه .

أبراهيم غنيمى

الإسكندرية فى { ٢٣ رمضان سنة ١٣٦٥
٢٠ أغسطس سنة ١٩٤٦

فُضُولُ الْحَكَمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ^(١)

الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكليم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم
وإن اختلفت النحل والمثل لاختلاف الأمم . وصلى الله على مُمِدِّ^(٢) الهمم ، من خزان
الجود والكرم ، بالقيل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم .

أما بعد : فإني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مُبَشِّرَةِ أُرَيْثِهَا في العشر
الآخر من محرم^(٣) سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق ، ويده صلى الله
عليه وسلم كتاب ، فقال لي : هذا « كتاب فصوص الحكم » خذهُ واخرج به إلى
الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أُمِرْنَا .
فَحَقَّقْتُ الأُمْنِيَّةَ وَأَخْلَصْتُ النِّيَّةَ وَجَرَدْتُ الْقَصْدَ وَالْهَمَّةَ إِلَى إِبْرَازِ هَذَا الْكِتَابِ كَمَا
جَدَّهُ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ (٢ - ١) وَلَا نَقْصَانٍ ؛ وَسَأَلْتُ
اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَ لِي فِيهِ وَفَى جَمِيعِ أَحْوَالِي مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ لَيْسَ لِلشَّيْطَانِ عَلَيْهِمْ
سُلْطَانٌ ، وَأَنْ يَخُصَّنِي فِي جَمِيعِ مَا يَرْقُمُهُ بِنَائِي وَيَنْطِقُ بِهِ لِسَانِي وَيَنْطَوِي عَلَيْهِ جَنَائِي
بِالْإِقْلَاءِ السُّبُوحِي وَالنَّفْثِ الرُّوحِي فِي الرُّوعِ النَّفْسِي بِالتَّأْيِيدِ الْعِصْمَانِي ؛ حَتَّى
أَكُونَ مَتَرَجِّمًا لَا مَتَحَكِّمًا ، لِيَتَحَقَّقَ مِنْ يَقِفِ عَلَيْهِ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ أَحْبَابِ الْقُلُوبِ

(١) (١) + رب يسر (ب) + وبه نستعين ، (هـ) تذكر دياجعة طويلة فيها اسم المؤلف

(٢) (١) مؤيد (٣) ب المحرم

أنه من مقام التقديس للنزّه عن الأغراض^(١) النفسية التي يدخلها التلبّيس . وأرجو أن يكون الحق^(٢) لما سمع دعائي قد أجاب ندائي ؛ فما أُلقي إلا ما يُلقَى إلى ، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به على . ولست بنبي ولا رسول ولكنّي وارث ولا خرتي حارث .

فمن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا

فإذا ما سمعتم ما أتيت به فعبّوا

ثم بالفهم فصّلوا مجمل القول واجمعوا

ثم مُنّوا به على طالبيه لا تمنعوا

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسّعوا

ومن الله أرجو أن أكون بمن أريد فتأيّد^(٣) وقيد بالشرع المحمدي المظهر^(٤) فتقيد وقيد ، وحشرنا في زمرة كما جعلنا من أمته . فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك :

١ - فص حكمة إلهية في كلمة آدميّة^(٥)

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء (٢ - ب) أن يرى أعيانها^(٦) ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، في كون جامع يحصر الأمر كله^(٧) ، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سرّه إليه : فإن روية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته^(٨) نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة

(١) نه الأغراض بالعين المهملة (٢) نه الحق تعالى (٣) نه ٩ نه يضيفان « وأيد »

(٤) نه المظهر المحمدي (٥) فص حكمة إلهية الخ ساقط في ا (٦) نه أن ترى أعيانها

(٧) نه « كله » ساقطة (٨) نه رؤية .

يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليّه له .
وقد كان الحق سبحانه ^(١) أوجد العالم كله وجود شبحٍ مسوّى ^(٢) لا روح فيه ،
فكان كمرآة غير مجلّوة . ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبل ^(٣)
روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة
المسواة لقبول الفيض التجلي ^(٤) الدائم الذي لم يزل ولا يزال . وما تبقى إلا قابلٌ ،
والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس . فالأمر ^(٥) كله منه ، ابتداءً وانتهاءً ،
« وإليه يرجع الأمر كله » ، كما ابتداءً منه . (٣ - ١) فافتضى الأمرُ جلاءَ مرآة العالم ،
فكان آدم عينَ جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض
قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم « بالإنسان الكبير » .
فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية . فكل قوة ^(٦)
منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها ، وأنّ فيها ، فيما تزعم ، الأهلية لكل
منصب عالٍ ومنزلة رفيعة عند الله ، لما عندها من الجمعية الإلهية مما ^(٧) يرجع من ذلك
إلى الجَناب الإلهي ، وإلى جانب حقيقة الحقائق ، و - في النشأة الحاملة لهذه
الأوصاف - إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله .
وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكريٍّ ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن
كشف إلهي منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه . فسمّى هذا المذكور

(١) ساقطة من ٩ هـ (٢) ١ مستوي (٣) ٩ هـ إلا ولا بد أن يقبل
(٤) ٩ هـ التجلي (٥) ١ والأمر (٦) ٩ هـ بين ما يرجع
(٧) ١ الجانب .

- إنسانا وخليفة ؛ فأما إنسانيته فلمعوم نشأته وحصره ^(١) الحقائق كلها . وهو للحق
- ٥ بمنزلة إنسان العين من العين الذى يكون به ^(٢) النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر . فلهذا
- ٦ سمي إنسانا ^(٣) ؛ فإنه به ينظر ^(٤) الحق إلى خلقه فيرحمهم ^(٥) . فهو الإنسان الحادث
- (٣ — ب) الأزلى والنشء الدائم الأبدى ، والكلمة الفاصلة الجامعة ؛ قيام ^(٦) العالم
- بوجوده ، فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم ، وهو محل النقش ^(٧) والعلامة التى
- بها يحتم الملك على خزانته . وسماه خليفة من أجل هذا ، لأنه تعالى الحافظ به خلقه ^(٨)
- كما يحفظ الختم الخزائن . فمادام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه .
- ٧ فاستخلفه فى حفظ الملك ^(٩) . فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل.
- ألا تراه إذا زال وفكَّ من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخرج
- ما كان فيها ^(١٠) والتحق بعضه ببعض ، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختمًا على
- خزانة الآخرة ختمًا أبديًا ؟ فظهر جميع ما فى الصورة الإلهية من الأسماء فى هذه
- النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود ، وبه قامت الحجة لله تعالى
- على الملائكة . فتحفظ فقد وعظك الله بغيرك ؛ وانظر من أين أتى على من
- أتى عليه ^(١١) . فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا ^(١٢) الخليفة ، ولا وقفت
- ٨ مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فإنه ما يعرف أحد من الحق
- إلا ما تعطيه ذاته ، وليس للملائكة جمعية آدم ، ولا وقفت مع الأسماء (٤ — ١) الإلهية

(١) هو وحصر (٢) هو به يكون (٣) هو إنسانا أيضا (٤) هو به نظر
 (٥) هو به فيرحمهم (٦) هو به قىم (٧) هو النفس (٨) هو به الحافظ هو
 به ساقطة (٩) هو به العالم (١٠) هو به « وخرج ما كان فيها » ساقطة
 (١١) هو أتى على من أتى ا « عليه » ساقطة (١٢) هو هذه .

التي تخصها ، وسبّحت الحق بها وقدسته ، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها ، فما سبّحته بها ولا قدسته تقدّس آدم^(١) . فقلب عليها ما ذكرناه ، وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة : « أتجعل فيها من يفسد فيها » ؟ وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم . فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق . فلولا أن نشأهم تعطى ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون . فلو عرفوا نفوسهم لعلوا ؛ ولو علموا العُصْمُوا . ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التسبيح والتقدّس . وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها ؛ فما سبّحت ربها بها ولا قدسته عنها تقدّس آدم وتسبيحه . فوصف الحق لنا ما جرى^(٢) لنقف عنده وتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندّعي ما نحن متحققون به وحاوون عليه^(٣) بالتقييد ؛ فكيف أن^(٤) نطلق في الدعوى فنعمّ بها ما ليس لنا^(٥) بحال ولا نحن^(٦) منه على علم فنفتضح ؟ فهذا التعريف الإلهي بما أدّب الحق به عباده الأبداء الأئمة الخلفاء . ثم نرجع إلى الحكمة فنقول : اعلم أن الأمور السكّية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معاومة بلا شك في الذهن ؛ فهي باطنة - لا تزال - عن الوجود العيني (٤ - ب) ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني ؛ بل هو عينها لا غيرها أعني أعيان الموجودات العينية ، ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها . فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها . فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور السكّية التي لا يمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها في العين

(١) - ٩ هـ « تقدّس آدم » ساقط (٢) - بما جرى (٣) - ما لم يتحقق ٩ - ٩ هـ ما أنا محقق به وحاو عليه (٤) - أنا (٥) المخطوطات الثلاث « لي » (٦) المخطوطات الثلاث « أنا » .

وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة . وسواء كان ذلك الموجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت ، نسبة ^(١) المؤقت وغير المؤقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبة واحدة . غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية ، كنسبة العلم إلى العالم ، والحياة إلى الحى . فالحياة حقيقة معقولة ^(٢) والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ^(٣) ، كما أن الحياة متميزة عنه . ثم نقول فى الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحى العالم . ونقول فى الملائكة ^(٤) إن له حياة وعلماً فهو الحى العالم . ونقول فى الإنسان إن له حياة وعلماً فهو الحى العالم . وحقيقة العلم واحدة ، وحقيقة الحياة واحدة ، ونسبتها إلى العالم والحى نسبة واحدة . ونقول فى علم الحق إنه قديم ، وفى علم الإنسان إنه محدث . فانظر ما أحدثته (٥ — ١) الإضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين العقولات والموجودات العينية . فكما حكم العلم على مَنْ قام به أن يقال فيه ^(٥) عالم ، حكم ^(٦) الموصوف به على العلم أنه ^(٧) حادث فى حق الحادث ، قديم فى حق القديم . فصار كل واحد محكوماً به محكوماً ^(٨) عليه .

ومعلوم أن هذه الأمور السكّية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم ، كما هى محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني . فتقبل ^(٩) الحكم فى الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزئ فإن ذلك محال عليها ؛ فإنها بذاتها فى كل موصوف بها كالإنسانية فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ^(١٠)

(١) — إذ نسبة (٢) ا تضيف « متميزة عن الحى » (٣) — عن الحى
(٤) — الملائكة (٥) — إنه عالم (٦) — فكذلك حكم (٧) — ع م بأنه
(٨) — ومحكوماً (٩) — فيتقبل (١٠) — ينفصل بالنون .

ولم تتعدد بتعدد^(١) الأشخاص ولا برحت معقولة . وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت ، وهي نسب^(٢) عدمية ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها^(٣) جامع - وهو الوجود العيني - وهناك فائز جامع . وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فيالجامع أقوى وأحق . ولا شك أن الحادث (٥ - ب) قد ثبت حدوثه واقتضاه إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه . فوجوده من غيره ، فهو مرتبط به ارتباط افتقار . ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذي أعطى الوجود بذاته لهذا الحادث فاننسب إليه . ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به . ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته ، اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتي فإن ذلك لا يصح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه . ثم لتعلم أنه لما كان الأمر ١٠ على ما قلناه من ظهوره بصورته ، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أربنا آياته فيه فاستدلنا بنا عليه . فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي . فلما علمناه بنا ومنا نسبنا^(٤) إليه كل ما نسبناه إلينا . وبذلك وردت الإخبارات^(٥) الإلهية على السنة التراجم إلينا . فوصف نفسه لنا بنا : فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا ، وإذا شهدنا شهد نفسه . ولأنك أنا كثيرون بالشخص والنوع ، وأنا وإن كنا على حقيقة واحدة تجمعنا فنعلم (٦ - ١) قطعا أن ثم فارقا به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض ، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد .

(١) ا يتعدد بإلواء (٢) - نسبة (٣) ا بينهما (٤) ا نسبنا إليه (بالبناء للمجهول)
كما نسبناه إلينا (٥) هـ الأخبار .

فكذلك أيضا ، وإن وَصَفْنَا بما وصف ^(١) نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق ،
 ١١ وليس ^(٢) إلا افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل
 ما افتقرنا إليه . فهذا صح له الأزل والقدم الذى انتفت عنه الأولية التى لها افتتاحت
 الوجود عن عدم . فلا تُنسَبُ إليه الأوَّلية ^(٣) مع كونه الأول . ولهذا قيل فيه الآخر .
 فلو ^(٤) كانت أوليته أولية وجود التقييد ^(٥) لم يصح أن يكون الآخر للعقيد ، لأنه
 لا آخر للممكن ، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها . وإنما كان آخراً لرجوع
 الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا . فهو الآخر فى عين أوليته ، والأول فى
 عين آخريته .

ثم لتعلم أن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر باطن ^(٦) ؛ فأوجد العالم عالم غيب
 وشهادة لندرك الباطن بغيثنا والظاهر بشهادتنا . ووصف نفسه بالرضا والغضب ،
 وأوجد العالم ذا خوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو ^(٧) (٦ - ب) رضاه .
 ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيئة وأنس . وهكذا جميع ما ينسب
 إليه تعالى ويُسمَّى به . فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق
 الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته . فالعالم شهادة والخليفة
 غيب ، ولذا تحجب ^(٨) السلطان . ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهى
 ١٢ الأجسام الطبيعية ، والنورية وهى الأرواح اللطيفة . فالعالم ^(٩) بين ^(١٠) كثيف
 ولطيف ؛ وهو عين الحجاب على نفسه ، فلا ^(١١) يدرك الحق إدراكه نفسه . فلا

(١) ب : وصف به نفسه (٢) ب : وليس ذلك (٣) ساقطة فى ب ٩ نه
 (٤) نه : لو كانت (٥) ب : وجود تقييد (٦) ب ٩ نه : وباطن
 (٧) ب ٩ نه : فتخاف غضبه وترجو (٨) ب : يحجب (٩) نه : والعالم (١٠) ١ : من
 (١١) ١ : ولا .

يزال في حجاب لا يُرفع مع علمه بأنه متميز عن موجدِه بافتقاره . ولكن لا حظ له في الوجوب^(١) الذاتي الذي لوجود الحق ؛ فلا^(٢) يدركه أبداً . فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود ، لأنه لا قَدَم للحادث في ذلك . فاجمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً . ولهذا قال لإبليس : « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » ؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين : صورة العالم وصورة الحق ، وهما يدا الحق . وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية . ولهذا كان آدم خليفة فإن^(٣) لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه (٧ — ١) فيما استخلفه^(٤) فيه فما^(٥) هو خليفة ؛ وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استُخِلِفَ عليها — لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه — وإلا فليس بخليفة عليهم . فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل ، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصورة^(٦) وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه « كنت سمعه وبصره » ما قال كنت عينه وأذنه : ففرق بين الصورتين . وهكذا هو^(٧) في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود . ولكن ليس لأحد مجموع ما^(٨) للخليفة ؛ فما فاز إلا بالمجموع .

ولولا^(٩) سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية . ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده :

(١) س : في وجوب الوجود الذاتي (٢) ١ : ولا (٣) ١ : وإن
(٤) ١ : « فيما استخلفه فيه » ساقطه (٥) ١ : بما (٦) س : مشطوبة
(٧) هـ : هو الخليفة (٨) هـ : ما في الخليفة (٩) س : فلولا

- ١٣ فالكل مفتقر ما الكل مستغن هذا هو الحق قد قلناه لا نكفي
فإن ذكرت غنياً لا افتقار به فقد علمت الذي بقولنا نَعْنِي
فالكل بالكل مربوط فليس له عنه انفصالٌ خذوا ما قلته عني
فقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أُعْنِي صورته الظاهرة ، وقد ^(١) علمت (٧ - ب)
نشأة روح آدم أُعْنِي صورته الباطنة ، فهو الحق الخلق ^(٢) . وقد علمت نشأة رتبته
وهي المجموع الذي به استحق الخلافة . فأدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا
النوع الإنساني، وهو قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ
نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً » . فقلوه اتقوا
١٤ ربكم اجعلوا ما ظهر ^(٣) منكم وقاية لربكم ، واجعلوا ما بطن منكم ، وهو ربكم ،
وقاية لكم : فإن الأمر ذمٌ وحمدٌ ، فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في
الحمد تكونوا أدياء عالمين .
- ثم إنه سبحانه وتعالى أطلعه على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه : القبضة
الواحدة فيها العالم ، والقبضة ^(٤) الأخرى فيها ^(٥) آدم وبنوه . ويبين مراتبهم فيه .
قال رضى الله عنه : ولما أطلعني الله سبحانه وتعالى (٨ - ١) في سرى على ما
أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدّ لي لا ما وقفت
عليه ، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن . فما شهدته مما نودعه في هذا
الكتاب كما حدّه ^(٦) لى رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(١) هـ : من قوله : « وقد علمت » إلى « فهو الحق الخلق » ساقط (٢) ١ : الخلاق

(٣) هـ : يظهر (٤) هـ : وقبضه (٥) هـ : ساقطه (٦) هـ : حد .

حكمة^(١) إلهية في كلمة آدمية ، وهو هذا الباب

ثم حكمة نفسية في كلمة شيشية

ثم حكمة سبوحية في كلمة نُوحِيَّة

ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسيَّة

ثم حكمة مُهيِّية^(٢) في كلمة إبراهيمية

ثم حكمة حقية في كلمة إسحاقية

ثم حكمة عليَّة في كلمة إسماعيلية

ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية

ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية

www.liilas.com/vb3

ثم حكمة أحدية في كلمة هودية

ثم حكمة فآتحية في كلمة صالحية

ثم حكمة قلبية في كلمة شُعيَّية

ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية

ثم حكمة قدريَّة في كلمة عُزَيْرِيَّة

ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية

ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

ثم حكمة وجودية في كلمة داودية

ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية

ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية

(١) ب : فص حكمة (٢) هـ : مهيئية

ثم حكمة جلالية في كلمة يحياوية (٨ - ٥)

ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

ثم حكمة إيناسية في كلمة إلياسية

ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية

ثم حكمة علوية في كلمة موسوية

ثم حكمة صمدية^(١) في كلمة خالدية

ثم حكمة فردية^(٢) في كلمة محمدية

وفص كل حكمة الكلمة التي تنسب^(٣) إليها . فاقنصرت على ما ذكرته من^(٤)
هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب . فامتثلت ما رسم لي ،
ووقفت عند ما خد لي ، ولورمت زيادة على ذلك ما استطعت ، فإن الحضرة تمنع
من ذلك والله الموفق لا رب غيره .

ومن^(٥) ذلك :

١

٢ - فص حكمة نقشية في كلمة شيشية

اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم
على قسمين : منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا أسمائية وتتميز عند أهل الأذواق ،
كما أن منها ما يكون عن سؤال في معين وعن سؤال غير معين . ومنها ما لا يكون عن

(١) ص : صمدية (٢) ص : كلية فردية . ه : كلية (٣) ص ٩ ه : نسبت

(٤) ه : في (٥) ه : فن

سؤال سواء^(١) كانت الأعطية ذاتية أو أسبائية . فالمعِينُ كمن يقول يا رب أعطني كذا ميعينَ أمراً ما لا يخطر له سواء (٩ — ١) وغير المعِينُ كمن يقول أعطني ما تعلم فيه مصلحتي — من غير تعيين — لكل جزء من ذاتي من لطيف وكشيف . والسائلون صنفان ، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولاً . والصنف الآخر بعثه على السؤال لِمَا عِلِمَ أَنَّ ثَمَّ أموراً عند الله قد سبق العلم بأنها لا تُنَالُ إلا بعد السؤال^(٢) ، فيقول: فلعل^(٣) ما نسأله فيه^(٤) سبحانه يكون من هذا القبيل ؛ فسؤاله احتياط لما^(٥) هو الأمر عليه من الإمكان : وهو لا يعلم ما في علم الله ولا ما يعطيه استعداده في القبول ، لأنه من أغصن المعلومات الوقوف في كل زمانٍ فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان . ولولا ما أعطاه الاستعدادُ السؤالَ ما سأل . فتأية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذي يكونون^(٦) فيه ، فإنهم لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد . وهم صنفان : صنف يعلمون مِن قبولهم استعدادهم ، وصنف (٩ — ب) يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه . هذا أتمَّ ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف . ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للإمكان ، وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى : « أَدْعُونِي أَجْتَجِبْ لَكُمْ » . فهو العبد المحض ؛ وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معينٍ أو غير معين ، وإنما همته في امتثال أوامر سيِّده . فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية ، وإذا^(٧) اقتضى التفويض والسكوت سكت . فقد ابتليَ أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالى به ،

(١) هـ : ساقطة (٢) ب ٩ هـ : سؤال (٣) هـ : لعل (٤) هـ : ساقطة

(٥) ب : بما (٦) هـ : يكون (٧) ب : فإذا

ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم . والتعجيل
 بالمسئول^(١) فيه^(٢) والإبطاء للقدر المعين له عند الله . فإذا وافق السؤال الوقت
 أسرع بالإجابة ، وإذا تأخر الوقت إما في الدنيا وإما إلى الآخرة تأخرت الإجابة :
 أى المسئول فيه لا الإجابة التي هي لبنيك من الله فافهم هذا . وأما القسم الثاني
 وهو قولنا : « ومنها ما لا يكون عن سؤال » فالذي لا يكون عن سؤال فإنما أريد
 بالسؤال التلفظ به ، فإنه في نفس الأمر لا بد من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد .
 كما أنه لا يصح حمد مطلق (١٠ - ١) قط إلا في اللفظ ، وأما في المعنى فلا بد أن
 يقيد الحال . فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيّد لك باسم فعلٍ أو باسم تنزيه .
 والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال .
 فالاستعداد أخفى سؤال . وإنما يمنع هؤلاء من السؤال عليهم بأن الله فيهم سابقة قضاء .
 فهم^(٣) قد هيّئوا محلّهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم^(٤) .
 ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه
 قبل وجودها ، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه
 في حال ثبوته ، فيعلم^(٥) علم الله به من أين حصل . وما تمّ صنف من أهل الله أعلى
 وأكشف من هذا الصنف ؛ فهم الواقفون على سرّ القدر وهم على قسمين : منهم من
 يعلم ذلك مجمّلا ، ومنهم من يعلمه مُفصّلا ، والذي يعلمه مفصّلا أعلى وأتمّ من الذي
 يعلمه مجمّلا ، فإنه يعلم ما في علم الله (١٠ - ب) فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه
 من العلم به ، وإما أن يكشف له عن^(٦) عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى

٣

(١) : ١ في المسئول (٢) هـ : ساقطة (٣) هـ : بهم (٤) ب هـ : وأغراضهم
 بالعين المهملة (٥) ب : فيعلم هذا العبد (٦) ب : من

مالا يتناهى^(١) وهو أعلى : فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف إذا^(٢) أطلعه الله على ذلك ، أى على أحوال عينه ، فإنه ليس في وسع الخلق^(٣) إذا أطلعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نسب ذاتية لا صورة لها . فهذا القدر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه^(٤) المساواة في إفادة العلم . ومن هنا^(٥) يقول الله تعالى : « حتى نعلم » ٤
وهي كلمة محققة للمنى ما هي كما يتوهمه (١١ — ١) من ليس له هذا المشرب .
وغاية المنزه أن يجعل^(٥) ذلك الحدث في العلم للتعليق^(٦) ، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة ، لولا أنه أثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعليق له لا للذات . وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود .

ثم نرجع إلى الأعطيات فنقول : إن الأعطيات إما ذاتية أو اسمائية . فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا^(٧) عن تجل إلهي . والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلي^(٨) له وغير ذلك لا يكون . فإذاً المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه : كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها . فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه الذاتي

(١) ما يتناهى (٢ - ٢) ساقط في (٣) : فهذه (٤) : هذا

(٥) : جعل (٦) : للتعليق به (٧) : ساقطة (٨) : التجلي

ليعلم المتجلى له أنه ^(١) ما رآه . وما نَمَّ مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلى من هذا . وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراه أبداً ألبتة (١١ — ب) حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور ^(٢) المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة . هذا أعظم ما قدّر عليه من العلم ، والأمر كما قلنا وذهبنا إليه . وقد بينا هذا في الفتوحات المكية . وإذا ذقت هذا ذقت النغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق . فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في ^(٣) أعلى من هذا الدرج ^(٤) فما هو نَمَّ أصلاً ، وما بعده إلا العدم المحض . فهو مرآتك في رؤيتك نفسك ، وأنت مرآته في رؤيته ^(٥) أسمائه وظهور أحكامها وليست سوى عينه . فاختلط الأمر وانهم : فمننا من جبل في علمه فقال : « والعجز عن درك الإدراك إدراك ، ومننا من علم فلم يقل مثل هذا وهو أعلى القول ، بل أعطاه العلم السكوت ، ما أعطاه العجز . وهذا هو أعلى عالم بالله . وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من (١٢ — ١) مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي ^(٦) الخاتم ، حتى إن الرسل لا يرونه — متى رأوه — إلا من مشكاة خاتم الأولياء : فإن الرسالة والنبوة — أعنى نبوة التشريع ورسالته — تنقطعان ، والولاية لا تنقطع أبداً . فالمرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء ، فكيف من دونهم من الأولياء ؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع ، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى . وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد

(١) ب : إنما (٢) ب : صورة (٣) هـ : ساقطة (٤) هـ : في الأصل
الرفق ، صححت إلى الدرج في الهامش (٥) هـ : رؤيتك (٦) ب : خاتم الولي

ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم^(١) فيهم ؛ وفي تأييد النخل . فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة ، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتبة العلم بالله : هنا لك مطلبهم . وأما حوادث الألويا فلا تعلق لخواطرم بها ، فتحقق ما ذكرناه . ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم النبوة بالخائض من اللين وقد كمل سوى موضع لبنة ، فكان صلى الله عليه وسلم (١٢ — ب) تلك اللبنة . غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة . وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى في الخائض موضع لبنتين^(٢) ، واللين من ذهب وفضة . فيرى اللبنتين اللتين^(٣) تنقص الخائض عنهما وتكمل بهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . فلا بد أن يرى نفسه تنطبق في موضع تينك اللبنتين ، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين . فيكمل الخائض . والسبب الموجب لكونه رأها^(٤) لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة^(٥) ، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ، كما هو آخذ عن^(٦) الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة^(٧) متبع فيه ، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه ، فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن ، فإنه أخذ من المدين الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى^(٨) به إلى الرسول . فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء^(٩) . فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين ، وإن (١٣ — ا) تأخر

(١) ا في الحكم (٢) اللبنتين (٣) ه : التي (٤) ه : يراها
(٥) ه : الفضة (٦) ا : من (٧) ا : الظاهر (٨) ه : يوحى
(٩) ه : بكل شيء ساقطة

وجود طينته ، فإنه بحقيقته موجود ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » . وغيره من الأنبياء ما كان نبيا^(١) إلا حين بُعث . وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين ، وغيره من الأولياء ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمّى « بالولي الحميد^(٢) » . فخاتم الرسل من حيث ولايته ، نسبته^(٣) مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولي الرسول النبي . وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب . وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدّم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة . فعين حالا خاصا ماعم . وفي هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية ، فإن الرحمن ما شفع^(٤) عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعته الشافعين . ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص . فن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام .

وأما المنح الأسمائية : فاعلم^(٥) أن مَنَحَ الله تعالى خلقه (١٣ -- ب) رحمة منه بهم ، وهى كلها من الأسماء . فإما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة ، ويعطى ذلك الاسمُ الرحمنُ . فهو عطاء رحمانى . وإما رحمة^(٦) متميزة كشرب الدواء الكره الذى يعقب شربه الراحة ، وهو عطاء إلهى ، فإن العطاء الإلهى لا يتمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدى سادن من سدنة الأسماء . فتارة يعطى الله العبد على يدى الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذى^(٧) لا يلائم الطبع في الوقت أو لا يُنِيلُ الغرض وما أشبه ذلك . وتارة يعطى الله

(١) هـ : ساقطة (٢) هـ : الحميد الجميل (٣) هـ : نسبة (٤) س : بشفع

(٥) هـ : اعلم (٦) هـ : رحمة به (٧) س : ساقطة .

- على يدي الواسع فيعم ؛ أو على ^(١) يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت ؛ أو على يدي الوهاب ^(٢) ، فيعطى لئِنِّعَ لا يكون مع الوهاب ^(٣) تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل ؛ أو على يدي ^(٤) الجبار فينظر في الموطن وما يستحقه ؛ أو على يدي ^(٥) الغفار فينظر المحل وما هو عليه . فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها ، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما ومعنى به (١٤ — ١) ومحموظا وغير ذلك مما شاكل هذا النوع . والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده في خزائنه . فما يخرج به الإبدار معلوم على يدي اسم خاص بذلك الأمر . « فأعطى كل شيء خلقه » على يدي العدل وإخوانه ^(٥) .
- ٨ وأسماء الله لا يتناهى لأنها تعلم بما يكون عنها - وما يكون عنها غير متناه - وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية هي أمهات الأسماء أو حضرات الأسماء . وعلى الحقيقة فائتم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي يكتفى عنها بالأسماء الإلهية . والحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر ، إلى ما لا يتناهى ، حقيقة يتميز بها عن اسم آخر ، تلك ^(٦) الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم ^(٧) عينه لا ما يقع فيه الاشتراك ، كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها ، وإن كانت من أصل واحد ، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى ، وسبب ذلك تميز الأسماء . فما في الحضرة
- ٩ الإلهية لا تساعها شيء يتكرر أصلا . هذا هو الحق الذي يعول عليه . وهذا العلم
- ١٠ كان علم شيث (١٤ — ب) عليه السلام ، وروحه هو الممد لكل من يتكلم في

(١) ه : وتارة على يدي الحكيم (٢) ب ٩ ه : أو على يد الوهاب (٣) ه : الوهاب

(٤) ه : يد (٥) ب + كالمسقط والحق والحكم وأمثالها (٦) ب : وتلك

(٧) ه : الام

مثل هذا من الأرواح ما عدا روح الخاتم^(١) فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا من روح من الأرواح ، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح وإن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصرى . فهو من حيث حقيقته ورتبته عالم بذلك كله بعينه ، من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصرى . فهو العالم الجاهل ؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قبل الأصل الاتصاف بذلك ، كالجليل والجميل^(٢) وكالظاهر والباطن والأول والآخر وهو عينه ليس^(٣) غير . فيعلم لا يعلم ، ويدرى لا يدرى ، ويشهد لا يشهد . وبهذا العلم سمي شيت لأن معناه هبة الله . فبيده مفتاح العطايا على اختلاف أصنافها ونسبها ، فان الله وهبه لآدم أول ما وهبه : وما وهبه إلا منه لأن الولد سرُّ أبيه . فنه خرج وإليه عاد . فما أتاه غريب لمن عقل عن الله . وكل عطاء (١٥ - ١) في السكون على هذا الجرى . فما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء وإن تنوعت عليه الصور . وما كل أحد يعرف هذا ، وأن الأمر على ذلك ، إلا آحاد من أهل الله . فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى . فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه^(٤) ما لم يكن قبل ذلك في يده ، فتلك الصورة عينه لا غيره . فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه ، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره ، إلا أن الحبل أو الحضرة التى رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه تنقلب^(٥) من وجه بحقيقة تلك الحضرة ، كما يظهر الكبير فى المرأة الصغيرة صغيرا أو المستطيلة مستطيلا ، والمتحركة متحركا . وقد تعطيه

١١

(١) س : ه : الحتم (٢) ه : ساقطة (٣) س : وليس غيره ، ه : لا غيره

(٤) س : وتنبه (٥) ١ : يتقلب .

انتكاس صورته من حضرة خاصة ، وقد تعطيه عين^(١) ما يظهر^(٢) منها فتقابل اليمين^(٣) منها اليمين من الرأى ، وقد^(٤) يقابل اليمين اليسار وهو الغالب فى المرايا بمنزلة العادة فى العموم : وبخرق العادة يقابل اليمين^(٥) اليمين ويظهر الانتكاس . وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى (١٥ - ب) أنزلناها منزلة للرأى . فمن عرف استعدادة عرفت قبوله ، وما كل من عرفت قبوله يعرف استعدادة إلا بعد القبول ، وإن كان يعرفه مجملا . إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله ، لمّا ثبت عندهم أنه فعّال لما يشاء ، جوزوا على الله تعالى ما يناقض الحكمة وما هو الأمر عليه فى نفسه . ولهذا عدل بعض النظّار^(٦) إلى نفي الإمكان وإثبات الوجوب^(٧) بالذات وبالغير . والمحقق يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكن ما هو الممكن ومن أين هو ممكن وهو بيمينه واجب بالغير ؛ ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب . ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة .

- ١٢ وعلى قدم شيت^(٨) يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنسانى . وهو حامل أسرارهِ ، وليس بعده ولد فى هذا النوع . فهو خاتم الأولاد . وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها يكون^(٩) رأسه عند رجلها . ويكون مولده بالصين ولغته لغة أهل^(١٠) بلده . ويسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوم إلى الله فلا يجاب . فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يحلّون حلالا ولا يحرمون حراما ، يتصرفون بحكم الطبيعة (١٦ - ١) شهوة مجردة عن العقل والشرع فعملهم تقوم الساعة .

(١ - ١) ساقطة فى نه (٢) - قد (٣) نه : + من أصحاب العقول
(٤) نه : الوجود (٥) ١ : + عليه السلام (٦) نه : فيكون (٧) نه : ساقطة .

٣ — فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

اعلم أيديك^(١) الله بروح منه^(٢) أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الألهي عين التحديد^(٣) والتقييد . فالنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب . ولكن إذا أطلقاه وقالاه ، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم يتر غير ذلك فقد أساء^(٤) الأدب وأكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ، ويتخيل أنه في الحاصل وهو في الفات^(٥) . وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض ، ولا سيما وقد علم أن ألسنة الشرائع الألهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول ، وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأى لسان كان في وضع^(٦) ذلك اللسان . فإن للحق في كل خلق ظهوراً^(٧) : فهو الظاهر في كل مفهوم ، وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته : وهو الاسم الظاهر ، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر ، فهو الباطن . فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح (١٦ — ب) للمدبر للصورة^(٨) . فيؤخذ في حد الإنسان مثلاً ظاهره وباطنه ، وكذلك كل محدود . فالحق محدود بكل حد ، وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط^(٩) بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لكل عالم من صورته^(١٠) . فذلك^(١١) يُجهل حد الحق ، فإنه لا يُعلم حدّه إلا بلم حد كل صورة، وهذا^(١٢) محال حصوله : فحد الحق محال .

(١ - ١) ساقط في ٩ هـ (٢) هـ : التجريد (٣) هـ : ساء (٤) ب : الفاية
(٥) هـ : موضع (٦) ب : ظهوراً خاصاً (٧) ب : للصور (٨) ب : يحاد
(٩) ب : صورة (١٠) هـ : فكذلك (١١) هـ : فهذا

وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه . ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مجالا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجالا لا على التفصيل . ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال : « من عرف نفسه عرف ^(١) ربه » . وقال تعالى : ^(٢) « منزههم آياتنا في الآفاق » وهو ما ^(٣) خرج عنك « وفي أنفسهم » وهو عينك ، « حتى يتبين لهم » أى للناظر « أنه الحق » من حيث إنك صورته وهو روحك . فأنت له كالصورة الجسمية لك ، وهو ^(٤) لك كالروح المدبر لصورة جسديك . والحدّ يشمل الظاهر والباطن منك : فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبقى إنساناً ، ولكن يقال فيها إنها صورة تشبه صورة الإنسان ، فلا فرق بينها وبين (١٧ - ١) صورة من خشب أو حجارة . ولا ينطلق ^(٥) عليها اسم الإنسان ^(٦) إلا بالمجاز لا بالحقيقة . وصور العالم لا يمكن ^(٧) زوال الحق عنها أصلا . فحد الألوهية ^(٨) له بالحقيقة ٣ لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حياً . وكما أن ظاهر صورة الإنسان ثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها ، كذلك جعل الله صورة ^(٩) العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسميهم لأننا لا نحيط بما في العالم من الصور . فالكل السنة الحق ناطقة بالثناء على الحق . ولذلك قال : « الحمد لله رب العالمين » أى إليه يرجع عواقب الثناء ، فهو المثنى ^(١٠) والمثنى عليه :

(١) ب : فقد عرف (٢) ب : ساقطة (٣) هـ : ساقطة (٤) ب : ساقطة

(٥) ب : يطلق (٦) هـ : إنسان (٧) هـ : يمكن (٨) ا : الألوهية

(٩) ب : صور (١٠) ب : فهو المثنى عليه (فقط) .

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محددًا
وإن قلت بالأمرين كنت مسددًا وكنت إمامًا في المعارف سيدًا
فمن قال بالإشفاق كان مشركًا ومن قال بالإنفراد كان موحدًا
فإياك والتشبيه إن كنت ثانيًا وإياك والتنزيه إن كنت مفردًا
فما أنت هو: بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرّحًا ومقيدًا

قال الله تعالى « ليس كمثل شيء » فنزه ، « وهو السميع البصير » فشبه .
وقال تعالى « ليس كمثل شيء » فشبه وثني ، « وهو السميع البصير » فنزه وأفرد .
(١٧ - ب) لو أن نوحًا عليه السلام ^(١) جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه :
فدعاهم جهاراً ثم دعاهم إسراراً ، ثم قال لهم : « اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً » .
وقال : « دَعَوْتُ ^(٢) قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً » . وذكر
عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته . فعلم العلماء
بالله ما أشار إليه نوح عليه السلام في حق قومه من الثناء عليهم بإنسان الذم ، وعلم
أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان ، والأمر قرآن لا فرقان ، ومن أقيم في
القرآن لا يصفى إلى ^(٣) الفرقان وإن كان فيه ^(٤) . فإن القرآن يتضمن الفرقان
والفرقان لا يتضمن القرآن . ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم
وهذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس . « فليس كمثل شيء » يجمع ^(٥)
الأمرين في أمر واحد . فلو أن نوحاً يأتي بمثل هذه الآية لفظاً أجابوه ، فإنه شبه
ونزه في آية واحدة ، بل في نصف آية . ونوح دعا قومه « ليلاً » من حيث

(١) ب ٩ هـ : ساقطة (٢) ب : رب إني دعوت قومي (٣) ب : على

(٤) ب : ساقطة (٥) ب ١ : فجميع الأمر في أمر واحد

عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب . « ونهارا » دعاهم أيضاً من حيث ظاهر^(١) صورهم وحسّهم ، وما جمع في الدعوة مثل « ليس كمثل شيء » فنفرت بواطهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا . ثم قال عن نفسه إنه^(٢) دعاهم ليغفر لهم ، لا ليكشف (١٨ — ١)
لهم ، وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم . لذلك « جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم » وهذه كلها صورة السترات التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبيك .
ففي « ليس كمثل شيء » إثبات المثل ونفيه ، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوتي جوامع الكلم . فما دعا محمد صلى الله عليه وسلم قومه ليلاً ونهاراً ، بل دعاهم ليلاً في نهار ونهاراً في ليل . فقال نوح في حكمته لقومه : « يرسل السماء عليكم ممّداً مدرّاراً » وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري ، « ويمدّكم بأموال » أي بما^(٣)
يميل بكم إليه . فإذا مال بكم إليه رأيتم صوركم فيه . فمن تخيل منكم أنه رأى ما عرف ، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف . فلماذا انقسم الناس إلى غير عالم وعالم .
« وولده » وهو ما أنتجه لهم نظرم الفكري . والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر . « إلاّ خسارا ، فما ربحت تجارتهم » فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم : وهو في الحمدنيين « وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ، وفي نوح « ألاّ تتخذوا من دوني وكيلاً » فأثبت الملك لهم والوكالة لله فيهم . فهم مستخلفون فيه^(٤) . فالملك لله وهو وكيلهم ، فالملك لهم وذلك ملك الاستخلاف . وبهذا كان (١٨ — ب) الحق تعالى^(٥) مالك^(٦) الملك كما قال الترمذی رحمه الله . « ومكروا مكرا كُبّاراً » ، لأن الدعوة إلى الله تعالى مكر بالمكروء

(١) س : ظواهر (٢) ا : اذ (٣) س : ما (٤) س : ٩١ هـ : فيهم

(٥) س : ٩٠ هـ : ساقطة (٦) س : ملك

لأنه ما عَدِمَ من البداية فيدعى إلى الغاية . « أَدْعُوا اللَّهَ » فهذا عين المسكر ؛ « على بصيرة » فنبه أن الأمر له كله ، فأجابه ^(١) مكرراً كما دعاهم . فجاء الحمدي وعلم أن الدعوة إلى الله ما هي من حيث هويته وإنما هي من حيث أسماؤه فقال : « يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً » فجاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم ، فعرفنا أن العالم كان تحت حيلة اسمٍ إلهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين . فقالوا في مكرهم : « لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا وُدّاً ولا سواعا ولا ينفوت ويعوق ونسرا » ، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ؛ فإن للحق في كل معبود وجهها يعرفه مَنْ يعرفه ويجهله من يجهله . في الحمددين : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أي حكم . فالعالم يعلم من عبده ، وفي أي صورة ظهر حتى عبده ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة الحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عبده غير الله في كل معبود . فالأدنى من تخيل فيه الألوهية ؛ فلو لا هذا التخيّل ما عبد الحجر ولا غيره . ولهذا قال ^(٢) : « قل سموهم » ، فلو سموهم (١٩ — ١) لسموهم حجارة ^(٣) وشجراً وكوكبا . ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلهنا ما كانوا يقولون الله ولا الآله . والأعلى ما تخيل ^(٤) ، بل قال هذا مجلى إلهي ينبغى تعظيمه فلا يقتصر . فالأدنى صاحب التخيّل يقول : « ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلنى » والأعلى العالم يقول : « إنما إلهكم إله واحد فله أسلموا » حيث ظهر « وبشر الخبيثين » الذين خبّت نار طبيعتهم ، فقالوا إلهنا ولم يقولوا طبيعة ، « وقد أضلوا كثيراً » أي حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب . « ولا تزد الظالمين »

(١) ب : فأجابوا (٢) ١ : + الله تعالى (٣) ب ٩ هـ : حجرا (٤) ١ : + فيه الألوهية .

لأنفسهم . « المصطفين ^(١) » الذين أورثوا الكتاب ، أول الثلاثة . قدمه على المقتصد والسابق ^(٢) . « إلا ضللا » إلا حيرة الحمدي . « زدني فيك تحيرا » ، « كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا » . فالخائر ^(٣) له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه ، وصاحب الطريق للمستطيل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو فيه صاحب خيال إليه غايته : فله من وإلى وما بينهما . وصاحب الحركة الدورية لا بدء له فيلزمه « من » ولا غاية فتحكم عليه « إلى » ، فله الوجود الأنتم وهو اللؤي جوامع الكلم والحكم . (١٩ — ب) « مما خطيئاتهم » فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله ، وهو الحيرة ؛ « فادخلوا نارا » في عين الماء في المحمدين . « وإذا البحار سجرت » : سَجَرَتِ التنور ^(٤) إذا أوقدته . « فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . فلو أخرجهم إلى السيف ، سيف الطبيعة لنزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة ، وإن كان الكل لله وبالله بل هو الله . « قال نوح رب » ما قال إلهي ، فإن الرب له الثبوت والأله ١٠ يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن . فأراد بالرب ثبوت التلويح إذ لا يصح إلا هو . « لا تذر على الأرض » يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها : الحمدي « لودليم بجبل لمبط على الله » ؛ « له مافي السموات وما في الأرض » . وإذا دفنت فيها فانت فيها وهي ظرفك : « وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى » لاختلاف الوجوه . « من الكافرين » الذين « استغشوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم » طلبا للاستر لأنه

(١) إشارة إلى قوله تعالى « وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » سورة ص آية ٤٧

(٢) إشارة إلى قوله تعالى : « فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات يا أذن الله » .

سورة فاطر آية ٣٢ (٣) ١ : فالخير ، ب فالخائر والمخير لهم (٤) ب : الثبوت

«دعاهم ليفتر لهم» والغفر السر . «ديارا» أحداً حتى نعم بالمنفعة كما عمت الدعوة .
«إنك إن تذرهم» أى تدعهم وتتركهم «يضلوا عبادك» أى يحيروهم فيخرجوهم
من العبودية إلى ما فيهم من (٢٠ — ١) أسرار الربوبية فينظرون أنفسهم أرباباً
بعدما كانوا عند أنفسهم عبيداً ؛ فهم العبيد الأرباب . «ولا يلدوا» أى ما ينتجون
ولا يظهرون «إلا فاجرا» أى مظهرا ما ستر ، «كفارا» أى ساترا ما ظهر بعد
ظهوره . فيظهرون ما ستر ، ثم يسترونه بعد ظهوره ، فيحار الناظر ولا يعرف قصد
الفاجر في فجوره^(١) ، ولا الكافر في كفره ، والشخص واحد . «رب اغفرلى»
أى استرني واستر من أجلى فيجهل قدرى ومقامى كما جهل قدرك فى قولك : «وما
قدروا الله حق قدره» . «ولو ائدى» : من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة .
«ولم دخل بيتى» أى قلبى . «مؤمنا» مصداقاً بما يكون فيه من الإخبارات الألهية
وهو ما حدثت به أنفسها . «وللمؤمنين» من العقول «والمؤمنات» من النفوس .
«ولا تزد الظالمين» : من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية .
«إلا تبارا» أى هلاكاً ، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم^(٢) وجه الحق دونهم . فى
المحمدين . «كل شىء هالك إلا وجهه» . والتبار الهلاك . ومن أراد أن يقف
على أسرار نوح فعليه بالرقى (٢٠ — ب) فى فلك يوح^(٣) ، وهو فى التنزيلات
الموصلية لنا والله يقول الحق^(٤)

١١

(١) : بفجوره (٢) : بشهودهم (٣) : ب ٩ : فلك نوح
(٤) : ب : والسلام بدلا من : والله يقول الحق — ب : لا تذكر شيئاً

٤ — فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

- ١ العلو نسبتان ، علو مكان وعلو مكانة . فعلو المكان « ورفعناه مكانا عليا » .
- ٢ وأعلى الأمكنة المكان الذى تدور عليه رضى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس ، وفيه
- ٣ مقام روحانية إدريس عليه السلام^(١) . وتحت سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو
- الخامس عشر . فالذى فوقه فلكُ الأحمر وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل
- وفلك الأطلس فلك البروج^(٢) وفلك الكرمى وفلك العرش . والذى دونه
- فلك الزهرة ، وفلك الكانب ، وفلك القمر ، وكرة^(٣) الأثير ، وكرة الهوى ،
- وكرة الماء ، وكرة التراب . فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان .
- ٤ وأما علو المكانة فهو لنا أعنى المحمدين . قال الله تعالى « وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ »
- في هذا العلو ؛ وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة . ولما خافت نفوس العمال منا
- أتبع (٢١ - ١) المعية بقوله^(٤) « وَلَنْ يَتْرَكَ أَعْمَالَكُمْ » : فالعمل يطلب المكان
- والعلم يطلب المكانة ، فجمع لنا بين الرفعتين علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم .
- ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعية « سُبِّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى » عن هذا الاشتراك المعنوى .
- ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعنى الإنسان الكامل ،
- وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية ، إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهى المنزل .
- فما كان علوه لذاته . فهو العلى بعلو المكان وبعلو المكانة . فالعلو لهما . فعلو المكان

(١) ساقطة فى ٤ هـ (٢) ٤ : وفلك البروج ، ولكن الفلك الأطلس هو فلك البروج -
وعدها سبعة عشر من غير اعتبار فلك البروج فلما مستقلا (٣) ٤ : تذكر : « وأكرة »
فى الجميع (٤) ١ : + تعالى .

« كالرحمن عَلَى العرش استوى » وهو أعلى الأما كن . وعلو المكانة « كل شيء هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » ؛ و « إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ »^(١) ؛ « أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ » . ولما قال الله تعالى « ورفعناه مكاناً علياً » فجعل « علياً » نعتاً للمكان ، « وإذا قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة » ، فهذا علو المكانة . وقال في الملائكة^(٢) « أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ » فجعل العلو للملائكة . فلو كان لكونهم ملائكة^(٣) لدخل الملائكة كلهم في^(٤) (٢١ — ب) هذا العلو . فلما لم يعم ، مع اشتراكهم في حد الملائكة ، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله^(٥) . وكذلك الخلقاء من الناس لو كان علومهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل إنسان . فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة . ومن أسمائه الحسنى العلى . على من وما ثم إلا هو ؟ فهو العلى لذاته . أو عن ماذا وما^(٦) هو إلا هو ؟ فعلمه لنفسه . وهو من حيث الوجود عين الموجودات . فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو . فهو العلى لا علو إضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شئت رائحة من الموجود ؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات . والعين واحدة من المجموع في المجموع . فوجود الكثرة في الأسماء ، وهي النسب ، وهي أمور عدمية . وليس إلا العين الذي هو الذات . فهو العلى لنفسه لا بالإضافة^(٧) . فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة ، لكن الوجوه الوجودية^(٨) متفاضلة . فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة . لذلك نقول فيه هو لا هو ؛ أنت لا أنت . قال

(١) ١ : ساقطة (٢) ب : إبليس الملائكة (٣) ب : الملائكة

(٤) « في » ساقطة في ١ (٥) ١ : + تعالى (٦) وما : ساقطة في ب

(٧) هـ : إضافة (٨) ب : الودية .

الخرّاز^(١). (٢٢ — ١) رحمه الله تعالى ، وهو وجه من وجوه الحق ولسان من أسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها . فهو الأول والآخِر والظاهر والباطن . فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن في حال ظهوره . وما ثمَّ من يراه غيره ، وما ثمَّ من يبطن عنه ؛ فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو^(٢) المسمى أبا^(٣) سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات . فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ؛ ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا . وهذا في كل ضد ، والمتكلم واحد وهو عين السامع . يقول النبي صلى الله عليه وسلم : « وما حدثت به أنفسها » فهي المحدثة السامعة حديثها ، العالمة بما حدثت به أنفسها^(٤) ، والعين واحدة واختلفت الأحكام . ولا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق . فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب^(٥) المعلومة . ٦

فأوجد الواحد العدد ، وفصل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالمعدود . والمعدود منه عدم ومنه وجود ؛ فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل . فلا بد من عدد ومعدود ؛ (٢٢ — ب) ولا بد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه . فإن كل^(٦) مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالنسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى وإلى أكثر إلى غير نهاية ، ماهى مجموع ، ولا ينفك عنها اسم جمع^(٧) الآحاد .

(١) هو أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز صوفي من أهل بغداد مات سنة ٢٧٧ ، راجع القشيري ص ٢٢ والحملة تحت أحمد بن عيسى ج ١٠ ص ٢٤٦ (٢) ساقطة في ب ٩ هـ (٣) هو ساقطة في ١ في الأصل ولكنها وضعت بخط آخر (٤) ب : أبو (٥) هـ : نفسها (٦) ب : في المراتب كلها (٧) هـ ٩ ب : فإن كان كل مرتبة ، وكذلك النص في شرحي القاشاني وبالي ، والكلام على أن جواب الشرط محذوف يدل عليه سياق البارة (٨) ب : جميع

فإن الاثنين حقيقة واحدة ، والثلاثة حقيقة واحدة^(١) ، بالغاً ما بلغت هذه المراتب ، وإن كانت واحدة . فما عين واحدة منهن عين ما بقي . فالجمع يأخذها فنقول بها منها ، ونحكم بها عليها . قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة ، فقد دخلها التركيب فاتفك ثبت عين ما هو منفى عندك لذاته .

ومن عرف ما قررناه في الأعداد ، وأن نفيها عين إثباتها^(٢) ، علم أن الحق المنزه هو الخالق المشبه ، وإن كان قد تميز الخالق من الخالق . فالأمر الخالق الخلق ، والأمر الخلق الخالق . كل ذلك من عين واحدة ، لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة . فانظر ما ذا ترى « قال يا أبت افعل ماتوثر » ؛ والولد عين أبيه . فما رأى^(٣) يذبح سوى نفسه . « وفداه بذبح عظيم » ، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان . وظهر (٢٣ - ١) بصورة ولد : لا ، بل بحكم ولد^(٤) من هو عين الولد . « وخلق منها زوجها » : فما نكح^(٥) سوى نفسه . فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد في العدد . فمن الطبيعة ومن الظاهر منها ؛ وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر ؛ وما^(٦) الذي ظهر غيرها : وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها^(٧) : فهذا بارد يابس وهذا حار يابس : فجمع باليبس وأبان بغير ذلك . والجامع الطبيعة ، لا ، بل العين الطبيعية . فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة ؛ لا ، بل صورة واحدة في مرآة^(٨) مختلفة . فما ثم إلا حيرة لفرق النظر . ومن عرف ما قلناه لم يحرج . وإن

(١) والثلاثة حقيقة واحدة سافطة في نه (٢) ب ٩ نه : ثبتها

(٣) الضمير في رأى يعود على الوالد (٤) نه : وظهر بصورة لا بحكم ولد

(٥) الضمير عائد على آدم (٦) يفسرها بالى على أنها استفهامية (راجع شرحه ص ٩٨) ، وفسرها جاني على أنها سالبة بمعنى ليس وهو الأصح (شرحه ج ١ ص ١٥٤) والمعنى وليست الطبيعة شيئاً آخر غير ما ظهر ، ومع ذلك ليست هي عين ما ظهر لاختلاف الصور باختلاف الحكم عليها (٧) ١ : عليه (٨) نه : + كثيرة مختلفة

كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ، والمحل عين العين الثابتة: فيها يتنوع^(١)
الحق في المجلى فتتنوع^(٢) الأحكام عليه ، فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا
عين ما تجلى فيه ، وما نَمَّ إلا هذا :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بذلك الوجه فادكروا
من يدر ما قلت لم تحذل بصيرته وليس يدريه إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العيين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر

- ٩ فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية
والنسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت^(٣) محمودة
(٣٣ - ب) عرفا وعقلا وشرعا أو^(٤) مذمومة عرفا وعقلا وشرعا . وليس ذلك إلا
لمسمى الله تعالى خاصة . وأما غير مسمى الله خاصة مما هو مجلى له أو صورة فيه ،
فإن كان مجلى له فيقع التفاضل - لا بد من ذلك - بين مجلى ومجلى ؛ وإن كان صورة
فيه فتلك^(٥) الصورة عين الكمال^(٥) الذاتى لأنها عين ما ظهرت فيه . فالذى لمسمى الله
هو الذى لتلك الصورة . ولا يقال هى هو ولا هى غيره . وقد أشار أبو القاسم بن قسّى
١٠ فى خَلْعِهِ إلى هذا بقوله: إن كل اسم إلهى يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها.
وذلك^(٦) أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سيق له ويطلبه . فن حيث
دلالاته على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالاته على المعنى الذى ينفرد به ،
يتميز عن غيره كالأرب والخالق والمصور إلى غير ذلك . فالاسم المسمى من حيث الذات ،

(١) - : ينبوع فى الحالتين (٢) ساقطة فى ١ (٣) - : و
(٤) - : فتلك (٥) - : كمال (٦) - : ٩ هـ : وذلك هناك أن الخ .

والاسم غير السننى من حيث ما يختص به من المعنى الذى سيق له . فإذا فهمت أن العلى ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة ، فإن علو المكانة يختص بولادة الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك^(١) المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك ، فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم (٢٤ - ١) فيه من له منصب التحكم وإن كان أجهل الناس . فهذا على بالكافة بحكم التابع ما هو على^(٢) فى نفسه . فإذا عزل زالت رفعة والعالم ليس كذلك .

٥ - فص حكمة مُهَيِّمَةٍ فى كلمة إبراهيمية^(٣)

إنما سُمى الخليل^(٤) خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية . قال الشاعر :

قد^(٥) تخلت مسلك الروح منى وبه سُمى الخليل خليلاً
كما يتخلل اللون المتلون ، فيكون العَرَضُ بحيث جوهره ما هو كالمكان
والتمكن ؛ أو لتخلل^(٦) الحق وجود صورة إبراهيم عليه السلام^(٧) . وكل حكم يصح
من ذلك ، فإن لكل حكم موطن يظهر به لا يتعداه . ألا ترى الحق يظهر بصفات
المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم ؟ ألا ترى الخلق
يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات المحدثات

(١) - ٩ هـ : ذلك (٢) هـ : ساقطة (٣) ١ : مهيمية ٩ هـ مهيمية
(٤) ١ ساقطة (٥) - : وقد ٩ هـ : و (٦) - : التخلل (٧) ساقطة فى ٩ هـ

حق للحق . « الحمد لله » : فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود . « وإليه يُرجع الأمر كله » فعمّ ما ذمّ ومُجّد ؛ وما شتمّ إلا محمود ومذموم .

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولا فيه . فالتخلّل^(١) - اسم فاعل - محبوب بالتخلّل - اسم مفعول . فاسم المفعول^(٢) هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور . وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتتسع . فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه ، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره وجميع نسبة وإدراكه . وإن كان الخلق هو الظاهر (٢٤ - ب) فالخلق مستور باطن فيه ، فالخلق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح^(٣) . ثم إن الذات لو تعرّعت عن هذه النسب لم تكن إلها . وهذه النسب أحدثتها أعياننا : فنحن حملناه بالوحيّتنا^(٤) إلها ، فلا يعرف حتى نعرف . قال عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله . فإن بعض^(٥) الحكماء وأبا حامد^(٦) ادعوا^(٧) أنه يُعرّف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط . نعم تعرف ذات^(٨) قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المسأله . فهو الدليل عليه . ثم بعد هذا في ثانی حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه^(٩) كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدون^(١٠)ه ، وأنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منا

(١) ١ : كالتخلّل (٢) ساقطة في ب

(٣) إشارة إلى الحديث القدسي القائل : « لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الخ » (٤) هـ : بالوحيّتنا (٥) هـ : ساقطة

(٦) الإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ (٧) ٩١ هـ : ادّعى (٨) هـ : ذاتا

(٩) ب : بنفسه (١٠) ساقطة في ٩١ هـ

أنه إله أنا. ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض^(١) في الحق، فيعرف بعضنا بعضا، ويتميز بعضنا عن بعض. فمنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومنا من يجمل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا ؛ لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه ، ولذلك قال « فله الحجة البالغة » : يعنى على المحجوبين (٢٥ — ١) إذ^(٢) قالوا للحق لم فعلت بنا كذا وكذا مما^(٣) لا يوافق أغراضهم ؛ « فيكشف لهم عن ساق » : وهو الأمر الذى كشفه العارفون هنا ، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله^(٤) ، وأن ذلك منهم ، فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه، فتدحض^(٥) حججهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة . فإن قلت فما فائدة قوله تعالى : « فلو شاء لهذاكم أجعين » قلنا^(٦) « لو شاء » لو حرف امتناع لامتناع : فما شاء إلا ما هو الأمر عليه . ولكن عين الممكن قابل للشيء وتقيضه في حكم^(٧) دليل العقل ؛ وأى الحكيم العقول وقع ، ذلك هو الذى كان عليه الممكن في حال ثبوته . ومعنى « لهذاكم^(٨) » لبين لكم : وما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه : فمنهم العالم والجاهل . فما شاء^(٩) ، فما هدام أجعين ، ولا يشاء ، وكذلك « إن يشأ » : فهل يشاء ؟ هذا ما لا يكون^(١٠) . فمشيئته أحدية التعلق وهى نسبة تابعة للعلم والعالم نسبة تابعة للمعلوم

(١) س : يعض بالباء (٢) س : اذا (٣) س : ما (٤) أنه فعله ساقطة في (٥) س : فتدحض (٦) س : قلت (٧) س : حد (٨) س : لهذاكم أجعين (٩) س : شاء الله (١٠) معنى المبالغة كلها : فما شاء الله ألا هداية الناس أجعين فلم يبتدوا من أجل ذلك لأن مشيئته متعلقة بما عليه الممكنات في حال ثبوتها . وحكم « لو شاء » في الآية : « فلو شاء لهذاكم أجعين » هو حكم « إن يشأ » في قوله : « إن يشأ ينهبكم ويأت بخلق جديد » . فهل يشاء الله بعد هذا خلاف ما عليه الأشياء في ثبوتها ؟ هذا مستحيل

والمعلوم أنت وأحوالك . فليس للعلم أثر في المعلوم ، بل للمعلوم أثر في العلم^(١) فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه . وإنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون وما أعطاه النظر العقلي ، ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف . ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون (٢٥ - ب) أصحاب الكشف . « وما منا إلا له مقام معلوم » : وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك ، هذا إن ثبت أن لك وجودا . فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك ، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق . وإن ثبت أنك الوجود فالحكم لك بلا شك . وإن كان الحاكم الحق ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم^(٢) لك عليك . فلا^(٣) تحمد إلا نفسك ولا تدم إلا نفسك ، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك . فأنت غذاؤه بالأحكام ، وهو غذاؤك بالوجود . فتعين عليه ما تمين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه . غير أنك^(٤) تسمى مكلفا وما كلفك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه . ولا يسمى مكلفا : اسم مفعول

٨ فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده
ففي حال أقرُّ به وفي الأعيان أجدده
فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهره
فأني بالغنى^(٥) وأنا أساعده فأسعده ؟
لذلك الحق أوجدني فأعلمه فأوجدده
بذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصده

(١) ب ٩ هـ : في العالم (٢) هـ : بالحكم بالقاء (٣) هـ : ولا (٤) هـ : أنه (٥) ا : الضنى

- ٩ ولما كان للخليل^(١) هذه المرتبة التي بها سمى خليلاً لذلك سنّ القري^(٢) ،
- ١٠ وجعله ابن مسرة مع ميكائيل^(٣) للأرزاق ، وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين^(٤) .
- فإذا تخال الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخله ، فإن الغذاء يسرى^(٥)
- في جميع أجزاء المغتذى كلها (٢٦ — ١) وما هنالك^(٦) أجزاء فلا بد أن يتخلل
- جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا
- ١١ فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا
- وليس له سوى كوني فنحن له كنحن بنا
- فلي وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا
- واسكن في مظهره فنحن له كشل إنا
- والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

٦ - فص حكمة حقيقة في كلمة إسحاقية

- ٢ فداء نبي ذبح ذبح لقربان وأين ثواج الكباش من نوس إنسان
- وعظمه الله العظيم عناية بنا أوبه لا أدر^(٧) من أي ميزان
- ولا شك أن البذن أعظم قيمة وقد زلت عن ذبح كباش لقربان
- فياليت شعري كيف تاب بذاته شخص كيش عن خليفة رحمان
- ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟

(١) : ١ عليه السلام (٢) مكنا في المخطوطات الثلاثة ولكنها صححت القري في ١
 (٣) : ١ عليه السلام (٤) : ١ للرزق (٥) : ١ : سري (٦) : ١ : هناك
 (٧) لا أدر في المخطوطات الثلاثة وقد حذف الباء من أدرى للضرورة الشعرية وكان في الإمكان
 أن يقول « لم أدر » .

- فلا خلق أعلى من جساد وبعده نبات على قَدَرٍ يكون وأوزان
وذو الحس بعد النبت والكل عارف بخلافه كشفا وإيضاح برهان
وأما المسمى آدم^(١) فمقيد وأما المسمى آدم^(٢) فمحقق مثلنا
بذا قال سهل^(٣) والمحقق مثلنا لأننا وأياهم بمنزل إحسان
(٢٦-ب) فمن شهد الأمر الذي قد شهدته يقول بقولى فى خفاء وإعلان
ولا تلتفت^(٤) قولاً يخالف قولنا ولا تبذر السمراء^(٥) فى أرض عيمان
هم الصم والبكم الذين أتى بهم لأسماعنا المعصوم فى نص قرآن
اعلم أيدينا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه : « إني أرى فى المنام أنى أذبحك » والنام حضرة الخيال فلم يعبرها . وكان كبش^(٥) ظهر فى صورة ابن إبراهيم فى المنام فصدق إبراهيم الرؤيا ، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالدبح^(٦) العظيم الذى هو تعبير رؤياه عند الله تعالى وهو^(٧) لا يشعر . فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج^(٨) إلى علم آخر يدرك به ما أراد الله تعالى بتلك الصورة . ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر^(٩) فى تعبير الرؤيا : « أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً » فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل^(١٠) . وقال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه : « أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا » وما قال له صدقت^(١١) فى الرؤيا أنه ابنك : لأنه ما عبرها ، بل أخذ بظاهر ما رأى ، والرؤيا

(١) ٢٤١ : س : آدم (٢) سهل بن عبد الله التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ)
(٣) ١ : يلتفت بالياء (٤) ١ : يبذر ٩ : تبذل . والسمراء الخنطة ولا تبذر السمراء
فى أرض عيمان أى لا تبذل المعرفة لغير المستعدين لقبولها (٥) ٩ : وكان كبشاً ظهر
(٦) ٢ : بذبح (٧) ٩ : ولم لا يشعرون (٨) ٩ : إنه محتاج
(٩) ١ : رضى الله عنه (١٠) ١ : صلى الله عليه وسلم
(١١) ٢ : قد صدقت .

تطلب التعبير . ولذلك قال العزيز : « إن كنتم للرؤيا تعبرون ^(١) » . ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر . فكانت البقر سنين في المحل والخصب . فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه ، وإنما صدق الرؤيا في ^(٢) أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده (٢٧ - ١) ففداه لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام : ما هو فداء في نفس الأمر عند الله ^(٣) . فصورَ الحس الذبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه السلام . فلورأى الكباش في الخيال لعبه ^(٤) بابنه أو بأمر آخر . ثم قال ^(٥) « إن هذا هو البلاء المبين ^(٦) » أى الاختبار المبين أى الظاهر يعنى الاختبار في العلم : هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا ؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير : ففعل بما وفى الموطن حقه ، وصدق الرؤيا لهذا السبب كما فعل تقي بن مخلد الإمام صاحب المسند ، سمع في الخبر النبى ثبت عنده أنه عليه السلام قال : « من رآنى في النوم فقد رآنى في اليقظة فإن الشيطان لا يتمثل على صورتى » فرآه تقي بن مخلد وسقاه النبى صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبنا فصدق تقي بن مخلد رؤياه فاستقاء ^(٧) فقاء لبنا . ولو عبّر رؤياه لكان ذلك اللين علما . فخرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب ^(٨) . ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنى ^(٩) في المنام بقدرح لبن قال : « فشربته حتى خرج الرئى من أظافيرى ^(١٠) » ثم أعطيت فضلى عمر . قيل ما أولته يا رسول الله ؟ قال العلم ، وما تركه لبنا على

(١) نه : ساقطة (٢) ١ : في ساقطة (٣) أى فداء من أجل ما خطر بغير إبراهيم من أن الذى رآه كان صورة ابنه - وليس ذلك فداء حقيقيا في نفس الأمر عند الله ، لأن الصورة التى رآها إبراهيم لم تكن صورة ابنه بل صورة الكباش ظاهرة في صورة ابنه
(٤) ١ : لعبنا عنه (٥) س : + تعالى (٦) نه : « إن هذا هو البلاء » أى الاختبار « المبين » أى الظاهر (٧) نه : فاستقى (٨) نه : + من اللين (٩) س : لا أنى (١٠) س : أظفارى .

صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما تقتضيه^(١) من التعبير . وقد عُلِمَ أن صورة النبي صلى الله عليه وسلم (٢٧ - ب) التي شاهدها الحس أنها في المدينة مدفونة ، وأن صورة روحه ولطيفته^(٢) ما شاهدها أحدٌ من أحدٍ ولا من نفسه^(٣) . كل روح بهذه المثابة . فتمتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه لا ينحرم^(٤) منه شيء . فهو محمد صلى الله عليه وسلم المرئى من حيث روحه في صورة جسدية^(٥) تشبه المدفونة لا يمكن الشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرأى . ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهيه عنه^(٦) أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان^(٧) . فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذى يدخله التعبير ؛ فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبير لها . وبهذا القدر وعليه اعتمد ابراهيم عليه السلام وتقى بن مخلد . ولما كان للرؤيا هذان الوجهان ، وعلمنا الله : فيما فعل بإبراهيم وما قال له : الأدب لما يعطيه مقام النبوة ، عَلِمْنَا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردّها الدليل العقلى أن نعبّر^(٨) تلك الصورة بالحق المشروع إما في حق حال الرأى أو المكان الذى رآه فيه أو هما معاً . وإن لم يردّها الدليل العقلى أبقيناها على ما رأيناها^(٩) كما نرى الحق في الآخرة سواء . (٢٨ - ١)

(١) ب ٩ هـ : يقتضى (٢) ١ : واطيفه (٣) أى أحد في صورة أحد ولا في صورة نفسه
(٤) ١ : يخرج ب ٩ هـ : ينحرم منه شيئاً (٥) أى مثالية وهذا هو التعبير عندهم
(٦) ساقطة في ب ٩ هـ (٧) أى أو أى شيء كان من أقسام اللفظ (٨) ١ : تغير
(٩) ١ : رأينا

٧ فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر
 وإن قلت هذا الحق قد تك^(١) صادقاً وإن قلت أمراً آخر أنت عابر
 وما حكمه في موطن دون موطن ولكنه بالحق للخلق سافر
 إذا ما تجلّى للعيون تدره عقول يبرهان عليه تشاير
 ويقبل في مجلّى العقول وفي الذي يسمى خيالاً والصحيح النواظر
 يقول أبو يزيد^(٢) في هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف مرة في
 زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها^(٣). وهذا وسع أبي يزيد في عالم الأجسام.
 بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده بقدر انتهاء وجوده مع العين الموجدة له في زاوية
 من زوايا قلب العارف، ما أحس بذلك في علمه. فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق
 ومع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلأ ارتوى. وقد قال ذلك أبو يزيد. ولقد نهينا
 على هذا المقام بقولنا :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع
 تخلق ما لا ينتهى كونه فيه لك فأنت الضيق الواسع
 لو أن ما قد خلق الله ما لا ح بقلبي فجره الساطع^(٤)
 من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر ياسامع؟

٨ بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر
 العام. (٢٨ - ب) والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة
 ولكن لا تزال الهمة تحفظه. ولا يثودها حفظه، أى حفظ ما خلقته. فمتى طرأ

(١) : فديتك (٢) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي الصوفي المعروف. قيل مات سنة ٢٦١ هـ

(٣) ب : به (٤) : تذكر البيت الرابع قبل الثالث .

على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلك الخلق ؛ إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقاً ، بل لا بد من حضرة يشهدها . فإذا خلق العارف بهيمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته^(١) في كل حضرة ، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً . فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات ، حافظ لما فيها من صورة خلقه ، انحفزت^(٢) جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة^(٣) التي ما غفل عنها ، لأن الغفلة ما تم قط لا في العموم ولا في الخصوص . وقد أوضحت هنا سر الم يزل أهل الله^(٤) يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق ؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء . فمن حيث الحفظ لما يخلق له أن يقول «أنا الحق» ، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق : وقد بينا الفرق . ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق . ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها . فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك (٢٩ — ١) بل حفظه لكل صورة على التعمين . وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب : فهي يتيمة الدهر وفريده . فأياك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع^(٥) الصورة ، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه « ما فرطنا في الكتاب من شيء » فهو الجامع للواقع وغير الواقع . ولا يعرف ما قلناه إلا من كان

(١) أى بصورة العارف (٢) : ان حفزت - وهو خطأ (٣) نه : في الحضرات .

١ : ساقطة (٤) : + العارفون (٥) : ظاهر الصورة

قرآنا^(١) في نفسه فإن المتقي الله « يجعل له فرقانا » وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميز به العبد من الرب . وهذا الفرقان^(٢) أرفع فرقان .

١٠ فوقتا يكون العبد ربا بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفاك
فإن كان عبدا كان بالحق واسعا وإن كان ربا كان في عيشة ضنك
فمن كونه عبدا يرى عين نفسه وتتسع الآمال منه بلا شك
ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك والمالك
ويمجز عَمَّا طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكي
فمكن عبد رب لا تكن ربَّ عبده فتذهب بالتعليق في النار والسبك

٧ — فص حكمة عليّة في كلمة اسماعيلية

اعلم أن مسمى الله^(٣) أحديّ بالذات كلّ بالأسماء . وكل موجود (٢٩ — ب)
فإنه من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل^(٤) . وأما الأحدية الإلهية
فإن الواحد فيها قدم ، لأنه لا يقال لواحد منها شيء ولا آخر منها شيء ، لأنها لا تقبل
التبعض . فأحديته مجموع كله بالقوة . والسعيد من كان عند ربه مرضيا ؛ وما تمَّ
إلا من هو مرضى عند ربه لأنه الذي يبقى عليه ربوبيته ؛ فهو عنده مرضى فهو سعيد .
ولهذا^(٥) قال سهل^(٦) إن للربوبية سرا — وهو أنت : يخاطب^(٧) كل عين — لو ظهر^(٨)

(١) المراد بالقرآن الجمع وبالفرقان الفرق (٢) س : القرآن (٣) ١ + تعالى خاصة
(٤) س : ١ + بعد الكل « فلكل شخص اسم هو ربه ذلك الشخص جسم هو قلبه »
(٥) هـ : وبهذا بالباء (٦) هـ : ١ + رضى الله عنه (٧) ٩١ هـ : يخاطب بالناء
(٨) طهر هنا معناها زال ، ذكرها الشيخ في الفتوحات ج ٢ ص ٦٣١ س ٨ من أسفل ،
حيث اقتبس عبارة سهل بن عبد الله وهي : « للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية » . قال ظهوروا
عن البلد أى ارتفعوا . قال في الصحاح هذا أمر ظاهر عنك عاره أى زائل . وقوله « وهو أنت »
من كلام ابن عربي لا من كلام سهل ، وعلى هذا فعنى قوله « يخاطب كل عين » أن ذلك السر الذي
هو أنت مراد به كل إنسان وكل موجود . ويصح أن تكون العبارة كلها من كلام سهل : فيخاطب
أى سهل بكلمة أنت كل عين .

لبطلت الربوبية . فأدخل عليه « لو » وهو حرف امتناع لامتناع^(١) ، وهو لا يظهر
فلا تبطل الربوبية لأنه^(٢) لا وجود لعين إلا بربه . والعين موجودة دائماً فالربوبية
لا تبطل دائماً . وكل مرضى محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب ، فكله مرضى ،
لأنه لا فعل للعين ، بل الفعل لربها فيها فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل ، فكانت
« راضية » بما يظهر فيها ومنها من أفعال ربها ، « مرضية » تلك الأفعال لأن كل
فاعل وصانع راض عن فعله وصنعتة ؛ فإن وفى فعله وصنعتة حقاً ما عليه « أعطى
كل شيء خلقه ثم هدى » : أى يبين أنه أعطى كل شيء خلقه ، فلا يقبل النقص
ولا^(٣) الزيادة . فكان إسماعيل^(٤) بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضياً . وكذا
كل موجود عند ربه مرضى^(٥) . ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضياً على
ما بينناه أن يكون (٣٠ - ١) مرضياً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية
إلا من كلٍّ لا من واحد . فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه ، فهو ربه . ولا يأخذه
أحد من حيث أحديته . ولهذا منع أهل الله التجلى فى الأحدية ؛ فإنك إن
نظرت به^(٦) فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً^(٧) نفسه بنفسه ؛ وإن نظرت بك فزالت
الأحدية بك ؛ وإن نظرت به وبك^(٨) فزالت الأحدية أيضاً . لأن ضمير التاء فى
« نظرت » ما هو عين المنظور ، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظراً ومنظوراً ،
فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه . ومعلوم أنه فى هذا الوصف ناظر
ومنظور . فالمرضى لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً إلا إذا كان جميع ما يظهر به من

(١) أى تمتنع وقوع الممروط من أجل عدم وقوع الشرط فهى ضد إن التى توجب وقوع
الممروط من أجل وقوع الشرط (٢) ساقطة من نه (٣) ساقطة من نه
(٤) نه : + عليه السلام (٥) ١ : مرضياً (٦) ساقطة من نه
(٧) نه : ناظر (٨) ساقطة فى ١ نه

- ٦ فعل الراضى فيه . ففَضَّلَ إسماعيل غيره من الأعيان بما نفعته الحق به من كونه عند ربه مرضيا . وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها « ارجعى إلى ربك » ، فإمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذى دعاها فعرفته ^(١) من الكل ، « راضية مرضية » . « فادخلى فى عبادى » من حيث ما لهم هذا المقام . فالعباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين : لا بد من ذلك (٣٠ - ب) « وادخلى جَنَّتِي » التى بها ^(٢) سَتَرى . وليست جنتى سواك فأنت تسترنى ^(٣) بذاتك . فلا تُعرَفْ إلا بك كما أنك لا تكون إلا بى . فمن عرفك عرفنى وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف . فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها . فتكون صاحب معرفتين ^(٤) : معرفة به من حيث أنت ، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت .
- ٨ فأنت عبد وأنت ربُّ لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد لمن له فى الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد
- ٩ فرضى الله عن عبده ، فهم مرضيون ، ورضوا عنه فهو مرضى . فتقابلت الحضرتان ^(٥) تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلين ^(٦) لا يجتمعان إذ لا يتميزان وما ثم إلا متميز فإثم مثل ؛ فما فى ^(٧) الوجود مثل ، فما فى ^(٧) الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يصاد نفسه .

(١) هـ : فتعرفه (٢) ب : هى سَتَرى ، وفى بعض النسخ المطبوعة هى سَرى
(٣) ا : تسترنى ، وكان الواجب أن تكون تسترينى لو أرادها للمؤنث (٤) ب : المرفقين
(٥) ا : الصورتان (٦) ب : المثلين حقيقة (٧) هـ : ثم فى

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فإثم موصول وماثم بأثم
 بهذا^(١) جاء برهان العيان فأرى بعيني إلا عينه إذ أعاين
 « ذلك لمن خشى ربه^(٢) » أن يكونه^(٣) لعلمه بالتمييز. دلنا^(٤) على ذلك جهل
 أعيان في الوجود (٣١ — ١) بما أتى به عالم. فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع
 التمييز بين الأرباب. ولو لم يقع التمييز^(٥) اقْسُر الاسم الواحد الإلهي من جميع وجوهه
 بما يفسر الآخر. والمعر لا يفسر^(٦) بتفسير المذل إلى مثل ذلك، لكنه هو من وجه
 الأحدية كما تقول^(٧) في كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقته من حيث هو.
 فالمسمى واحد : فالمعر هو المذل من حيث المسمى، والمعر ليس المذل من حيث نفسه
 وحقيقته، فإن المفهوم يختلف^(٨) في الفهم في كل واحد منهما :

فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق
 ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق
 وزهه وشبهه وقم في مقعد الصدق
 وكن في الجمع إن شئت وإن شئت في الفرق
 تحز بالكل - إن كل تبدى - قصب السبق
 فلا تُفنى ولا تبقى ولا تُفنى ولا تبقى
 ولا يلقى عليك الوحى في غير ولا تلقى .

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود
 بالذات فيثنى عليها^(٩) بصدق الوعد لا بصدق الوعيد ، بل بالتجاوز . « فلا تحسبن

(١) هـ : بما (٢) تنمة الآية السابقة « رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه »
 (٣) ١ : يكون ولكنها صحت في الماش يكونه . هـ : يكون (٤) ٢ : بالتمييز لما دلنا .
 ٩ ا هـ : بالتمييز لنا (٥) ٢ : التميز (٦) والمعر لا يفسر ساقطة من هـ
 (٧) ١ : قول بالنون (٨) ١ : مختلف (٩) هـ : إليها

١ الله مخلف وعده رساله « لم يقل ووعيده ، بل قال « ويتجاوز عن سيئاتهم » مع أنه
توعد على ذلك . فأثنى على إسماعيل بأنه كان صادق الوعد . وقد زال الإمكان في
حق الحق لما فيه من طلب المرجح .

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعانين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مبين
نعيم جنات الخلد فالأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صاين

٨ — فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية .

الدين دينان ، دين عند الله وعند^(١) من عرفه الحق تعالى ومن عرف من عرفه
الحق . ودين عند الخلق ، وقد اعتبره الله^(٢) . فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه
الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فقال تعالى « ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب
يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » : أي متقادون إليه .
وجاء الدين بالآلف واللام للتعريف والعهد ؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى
« إن الدين عند الله الإسلام » وهو الانقياد . فالدين عبارة عن انقيادك . والذي
من عند الله^(٣) تعالى هو الشرع الذي انقذت أنت إليه . فالدين الانقياد^(٤) ،
والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى . فن اتصف بالانقياد لما شرعه الله له
فذلك الذي قام بالدين وأقامه ، أي أنشأه كما يقيم الصلاة . فالعبد هو المنشئ
(٣٢ — ١) للدين والحق هو الواضع للأحكام . فالانقياد هو عين فعلك ، فالدين

(١) : ١ : ودين عند (٢) : ١ : + تعالى (٣) : ١ : والدين عند الله
(٤) : ١ : هو الانقياد .

من فعلك . فما^(١) سعدت إلا بما كان منك . فكما أثبت للسعادة لك ما كان
فَعَلَك^(١) كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله وهي أنت وهي المحدثات .
فبآثاره سُمِّيَ إلهاً وبآثارك^(٢) سميت سعيداً . فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أفت الدين
وانقذت إلى ما شرعه لك . وسأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن
نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله . فالدين كله لله وكله منك لا منه إلا
بحكم الأصالة . قال الله تعالى « ورهبانية ابتدعوها » وهي النواميس الحكيمة التي
لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف .
فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع
الإلهي ، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالى ، « وما كتبها الله عليهم » .
ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية^(٣) والرحمة من حيث لا يشعرون جعل
في قلوبهم تعظيم ما شرعوه - يطلبون بذلك رضوان الله - على غير الطريقة النبوية
المعروفة بالتعريف الإلهي فقال: « فما رعوها » هؤلاء الذين شرعوها وشرعت لهم : « حق
رعايتها » « إلا ابتغاء رضوان الله » وكذلك اعتقدوا ؛ « فآتيناهم الذين آمنوا » بها
« منهم أجرهم » (٣٢ - ب) « وكثير منهم » : أي من هؤلاء الذين شرع فيهم
هذه العبادة « فاسقون » أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها . ومن لم ينقد
إليها لم ينقد مشرعه^(٤) بما يرضيه . لكن الأمر يقتضي الانقياد : ويانه أن المكلف
إما منقاد بالواقعة وإما مخالف ؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه ؛ وأما المخالف^(٥)
فانه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز والعفو ، وإما الأخذ

(١) ساقط في هـ (٢) هـ : وبآثارى سمي (٣) ا : الرحمة والعناية (٤) ا : مشروعه
(٥) ب : المخالفة

على ذلك ، ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه . فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال . فالحال هو المؤثر . فمن هنا كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسرّ وبما لا يسر : فبما يسر^(١) « رضى الله عنهم ورضوا عنه » هذا جزاء^(٢) بما يسر ؛ « ومن يظلم منكُم نذقه عذاباً كبيراً » هذا جزاء بما لا يسر . « ونتجاوز عن سيئاتهم » هذا جزاء^(٣) . فصح أن^(٤) الدين هو الجزاء ؛ وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر وهو الجزاء . هذا لسان^(٥) الظاهر في هذا الباب . وأما سره وباطنه فإنه تجلّ^(٦) في مرآة وجود الحق : فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه^(٧) ذواتهم في أحوالها ، فإن لهم في كل حال صورة ، فتختلف (٣٣ — ١) صورهم لاختلاف أحوالهم ، فيختلف التجلّي لاختلاف الحال ، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون . فما أعطاه الخير سواه ، ولا أعطاه ضد الخير غيره ؛ بل هو منعم ذاته ومعذّبها . فلا يذمّن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه . « قلله الحجة البالغة » في علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم . ثم السر الذي فيق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها . فقد^(٨) علمت من يلتذ ومن^(٩) يتألم وما يعقب كل حال من الأحوال وبه سمى عقوبة وعقاباً^(١٠) وهو سائق في الخير والشر غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً ، وبهذا سمى أو شرح الدين بالعادة ، لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله : فالدين العادة : قال الشاعر :

* كدّينك من أم الحويرث قبلها *

(١) ساقطة في نه	(٢) ٩١ نه : جزاء	(٣) نه : جزاء بما يسر
(٤) نه : ساقطة	(٥) ١ : لسان	(٦) ١ : تجلّي
(٨) س : وقد	(٩) نه : أو	(٧) نه : تعطيم
	(١٠) ١ : وعقاب .	

أى عادتك . ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله : وهذا ليس ثمَّ فإن ٤
 العادة تكرر . لكن العادة^(١) حقيقة معقولة ؛ والتشابه في الصور موجود : فنحن
 نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية ، إذ لو عادت تكثرت وهي
 حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه . ونعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشخصية :
 فشخص^(٢) زيد ليس شخص^(٢) عمرو مع تحقيق (٣٣ - ب) وجود الشخصية
 بما هي شخصية في الاثنين . فنقول في الحس عادت لهذا الشبه ، ونقول في الحكم
 الصحيح لم تعد . فما تمَّ عادة بوجه وتمَّ عادة بوجه ، كما أن تمَّ جزاء بوجه وما تمَّ
 جزاء بوجه فإن الجزاء أيضا حال في الممكن من أحول الممكن . وهذه^(٣) مسألة أغفلها
 علماء هذا الشأن ، أى أغفلوا إيضاحها على ما ينبغي لا أنهم^(٤) جهلوا فإنها من سر
 القدر المتحكم في الخلائق .

واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة
 إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم ، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال للمكنات .
 وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم . فانظر ما أعجب هذا !
 إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول ،
 فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها ، فإن
 الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمى^(٥) مريضا ، فلو ساعدها
 الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض بها أيضا ، وإنما يردعها طلبا للصحة - والصحة من

(١) المراد بالعادة هنا الأمر الذي يعود فيظهر متكررا متعدياً . (٢) ٩ (٢) ب : تشخص

(٣) ١ : فهذه (٤) ٩ ١ : لأنهم (٥) ب : به يسمى ؛ هـ : به ساقطة

(٧)

الطبيعة أيضا - بإنشاء مزاج آخر يخالف^(١) هذا المزاج . فإذن ليس الطبيب بخادم للطبيعة ، وإنما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلحُ جسم المريض ولا يغير ذلك^(٢) المزاج إلا بالطبيعة أيضا . ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصبح في مثل هذه المسألة . فالطبيب خادم لا خادم أعنى للطبيعة ، وكذلك الرسل والورثة في خدمة الحق . والحق^(٣) على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين ، فيجري الأمر ٦ (٣٤ - ١) من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضى^(٤) به علم الحق ، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته : ٧ فما ظهر إلا بصورته . فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة ، لا خادم الإرادة . فهو يردُّ عليه به طلبا لسعادة المكلف^(٥) . فلو خدم الإرادة الإلهية مانصحه وما نصحه إلا بها أعنى بالإرادة . فالرسول والوارث طيب أخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره ، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته ، ولا^(٦) يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر . فأراد الأمر فوقه ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور^(٧) فلم يقع من المأمور ، فسمى مخالفة ومعصية . فالرسول مبلغ : ولهذا قال شيبتي « هوذ » وأخواتها لما تحوى عليه من قوله « فاستقم كما أمرت »

(١) نه : يخالفه (٢) ساقطة في ١ (٣) س : وأمر الحق (٤) س : يقضى

(٥) معنى العبارة أن الرسول خادم للأمر الإلهي التكليفي الواقع بالإرادة ، لأنه مأمور بتبليغ مثل هذا الأمر ، وليس خادما للإرادة الإلهية لأن الإرادة قد تكون مخالفة للأمر التكليفي . فالرسول يرد على المكلف به أى بالأمر الإلهي طلباً لسعادته . أو كما يقول القاشاني فهو يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعلقَت الإرادة بشقاوة العبد كما هو الحال في مسألة فرعون

(٦) نه : فلا (٧) ١ : للمأمور من غير الباء . والمعنى وقوع الشيء الذي أمر به من المأمور : أى أن الله أراد وقوع الأمر التكليفي من الرسول فوقه ولكنه لم يرد وقوع الشيء المأمور به من المأمور

فَشَيْبَهُ « كما أمرت ^(١) » فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع ، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع . ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ماهي عليه ، فيحكم عند ذلك بما يراه . وهذا قد يكون لأحد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً . قال : « ما أدري ما يفعل بي ولا بكم » فصرح بالحجاب ، وليس المقصود ^(٢) إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير ^(٣)

٩ - فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية . تقول عائشة رضي الله عنها : « أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من ^(٤) الوحي الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح » تقول لاختفاء بها . وإلى هنا بلغ علمها لا غير . وكانت ^(٥) المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه ^(٦) الملك ، وما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال : « إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، وكل ما يرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل ، وإن اختلفت الأحوال . ففضى قولها ^(٧) ستة أشهر ، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة : إنما هو منام في منام . وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ولهذا يُعَبَّرُ ، أي الأمر الذي هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها ،

(١) « فشيبه كما أمرت » : ساقطة في م (٢) العقود (٣) م : ساقطة

(٤) ١ : في (٥) م : فكانت (٦) م : جاء الوحي على لسان الملك

(٧) أي مقول قولها المفسر بقوله ستة أشهر

فيجوزُ العايرُ من هذه الصورة التي أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن . فعبر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأول أي قال: مآل^(١) هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم . ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحى إليه أخذَ عن المحسوسات المعتادة فسُجِّي^(٢) وغاب عن الحاضر من عنده: فإذا سُرِّي عنه رُدَّ . فما أدركه إلا في حضرة الخيال ، إلا أنه لا يسمى نائماً . وكذلك إذا (٣٥ — ١) تمثل له المَلَك رجلاً فذلك من حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك ، فدخل في صورة إنسان . فعبره^(٣) الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية ، فقال هذا جبريل أنا كم يعلمكم^(٤) دينكم . وقد قال لهم ردوا عليَّ الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها . ثم قال هذا جبريل فاعتبر^(٥) الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها . فهو صادق في المقاتلين : صدق للعين^(٦) في العين الحسّية ، وصدق في أن هذا جبريل ، فإنه جبريل بلا شك . وقال يوسف عليه السلام : « إني رأيتُ أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتُهم لي ساجدين » : فرأى إخوته في صورة الكواكب ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر . هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم . فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في^(٧) خزانة خياله ، وعلمَ ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: « يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا » ثم برأ

٢

(١) ساقطة في س (٢) كما يسجى المبت أي يمد عليه ثياب (٣) ١٠١ هـ : فبر
(٤) س : يعلمكم (٥) هـ : واعتبر (٦) أي لمشاهدة العين . س : العين
(٧) هـ : من

أبناءه عن ذلك الكيد والحقه بالشیطان ، وليس إلا عين الكيد ، فقال : « إن الشیطان
للإنسان عدو مبین » أى ظاهر العداوة . ثم قال یوسف بعد ذلك فى آخر الأمر :
« هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربى حقا » أى أظهرها فى الحس بعدما كانت
فى صورة الخیال ، فقال ^(١) النبى محمد صلى الله علیه وسلم : « الناس نيام » ، فكان قول
یوسف : « قد جعلها ربى حقا » بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤیا رآها
ثم عبرها . ولم یعلم (٣٥ - ب) أنه فى النوم عینہ ما برح ؛ فإذا استيقظ یقول
رأیت كذا ^(٢) ورأیت كأنى استيقظت وأولتها بكذا . هذا مثل ذلك . فانظر ^(٣)
كم بین إدراك محمد صلى الله علیه وسلم و بین إدراك یوسف علیه السلام فى آخر أمره
حين قال : « هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربى حقا » . معناه حسا أى محسوسا ،
وما كان إلا محسوسا ، فإن الخیال لا یعطى أبدا ^(٤) إلا المحسوسات ، غیر ذلك
لیس له . فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله علیه وسلم . وسأبسط من القول فى ^٣
هذه الحضرة بلسان یوسف الحممدى ما تنقف علیه إن شاء الله فتقول : إعلم أن المقول ^٤
علیه « سوى الحق » أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، وهو
ظل الله ، وهو عین نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك فى الحس ^(٥) ،
ولكن إذا كان ثم من یظهر فیه ذلك الظل : حتى لو قدرت عدم من یظهر فیه ذلك
الظل : كان الظل معقولا غیر موجود فى الحس ، بل یکون بالقوة فى ذات الشخص
المنسوب إليه الظل . فمحل ظهور هذا الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعیان

(١) ب ٩ هـ : فقال له النبى (٢) هـ : كذا وكذا (٣) ساقطة فى هـ

(٤) ب : أحدا - ومن قوله « وما كان » إلى قوله « المحسوسات » ساقطة فى هـ

(٥) هـ : الحق

الممكنات : عليها امتد هذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات . ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد^(١) هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول . ألا ترى (٣٦ - ١) الظلال تضرب إلى السواد تشير^(٢) الى ما فيها من الخفاء لبعدها^(٣) المناسبة بينها وبين أشخاص من هي ظل له ؟. وإن كان الشخص أبيض فظله^(٤) بهذه المثابة . ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون في أعيانها على غير^(٥) ما يدركها الحس من اللونية ، وليس ثم علة إلا البعد ؟. وكزركة السماء . فهذا ما أنتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة . وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور . غير أن الأجسام النيرة يعطى فيها البعد في الحس صغيرا^(٦) ، فهذا تأثير آخر للبعد . فلا يدركها الحس إلا صغيرة الحجم وهي في أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كيات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض في الجرم مائة وستين^(٧) مرة ، وهي في الحس على قدر جرم الترس مثلا . فهذا أثر البعد أيضاً . فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل . فمن حيث هو ظل له يُعلم ، ومن حيث ما يُجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق . فلذلك نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول^(٨) لنا من وجه : « أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا » أى يكون فيه بالقوة . يقول ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى

(١) ا : امتد ب : وتشير ج : البعد د : ب : فظل
(٢) ب : ساقطة ج : صغيرا د : وستون . ب : مائة وستين وربعا
(٣) ب : وحين مرة د : ب : ومجهول

يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود . « ثُمَّ جَعَلْنَا
الشمس عليه دليلاً » وهو اسم النور الذي قلناه ، (٣٦ — ب) ويشهد له ^(١)
الحس : فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور . « ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا » :
وإنما قبضه إليه لأنه ظله ، فنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله ^(٢) . فهو هو لا غيره . فكل
ما ندركه ^(٣) فهو وجود الحق في أعيان الممكنات . فن حيث هوية الحق هو ^(٤)
وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور ^(٥) فيه هو أعيان الممكنات . فكما لا يزول
عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو ^(٦)
اسم سوى الحق . فن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق ، لأنه الواحد الأحد . ومن
حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك . وإذا كان الأمر على
ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي ، وهذا معنى الخيال . أى خيال لك أنه
أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر . ألا تراه في
الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه ، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال
لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ؟ فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك
وما نسبته إلى الحق ، وبما أنت حق وبما أنت عالمٌ وسوى وغير وما شاكل هذه
الألفاظ . وفي هذا يتفاضل العلماء ؛ فعالم وأعلم . فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير
وكبير ، وصافٍ وأصنى ، كالنور بالنسبة إلى حجابته عن الناظر في الزجاج ^(٧) يتلون
بلونه ، وفي نفس الأمر لا لون له . ولكن هكذا تراه . صَرَبَ (٣٧ — ا) مثال

(١) ب ٩ هـ : لها (٢) ب : + وإليه يرجع ، وإليه يرجع الأمر كله
(٣) ا : تدركه بالناء (٤) هـ : فهو (٥) ب : صور (٦) ب : و ، وفي
الجملة تقديم وتأخير في ا (٧) ب : بالزجاج . هـ فالزجاج

- لحقيقته بك . فإن قلت : إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس ، وإن قلت إنه ليس بأخضر ولا ذى لون لما أعطاه لك الدليل ، صدقت وشاهدك النظر العقلى الصحيح . فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نورى لصفاته . كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر^(١) مما تظهر فى غيره . فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاهها الشرع الذى يخبر عن الحق . مع هذا عين الظل موجود ، فإن الضمير من سمعه يعود عليه : وغيره^٨ من العبيد ليس كذلك . فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد . وإذا كان الأمر على ما قررناه^(٢) فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال . فالوجود كله خيال فى خيال ، والوجود الحق إنما هو الله^(٣) خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماءه ، لأن أسماءها لها مدلولان : المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى ، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم^(٤) به عن هذا الاسم الآخر ويتميز . فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن ، وأين الأول من الآخر ؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر (٣٧ — ب) وبما هو غير الاسم الآخر . فبما هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذى كنا بصده . فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا ثبت كونه إلا بعينه . فما فى الكون إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما فى الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة . فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم . ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين . وإذا^(٥) كانت غنية عن العالمين^(٥) فهو

(١) هـ : لكثرة (٢) ا : قدرناه بالدال (٣) ا : تعالى (٤) هـ : هذا الاسم (٥) هـ : ساقط فى هـ

- عین غنائها عن نسبة الأسماء لها، لأن الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق^(١) ذلك^(٢) أثرها . « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ » من حيث عينه : « اللَّهُ الصَّمَدُ » من حيث استنادنا إليه : « لَمْ يَلِدْ » من حيث هويته ونحن ، « وَلَمْ يُولَدْ » كذلك ، « وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ » كذلك . فهذا نعته فأفرد ذاته بقوله : « اللَّهُ أَحَدٌ »
- ١١ وظهرت الكثرة بنعوته المعلومة عندنا . فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أ كفاء بعضنا لبعض . وهذا الواحد منزّه عن هذه النعوت فهو غنى عنها كما هو غنى عنا . وما للحقّ نسبٌ إلا هذه السورة ، سورة الإخلاص ، وفي ذلك نزلة . فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عناه وعن الأسماء أحدية العین ، وكلاهما يطلق عليه الاسم (٣٨ - ١) الأحد^(٣) ، فاعلم ذلك . فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفيئة عن العین والشمال^(٤) إلا دلائل لك^(٥) عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو من أى حقيقة إلهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلى إلى الله ، وبالفقر النسبى بافتقار بعضه إلى بعض ، وحتى تعلم من أين أو من أى حقيقة اتصف الحق بالغناء عن الناس والغناء عن العالمين ، واتصف العالم بالغناء أى بغناء بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به . فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً . وأعظم الأسباب له سببية الحق : ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية . والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه
- ١٣

(١) م : محقق ، صيغة اسم الفاعل
يحقق أثر الأسماء في العالم الخارجى
(٢) ذلك أى دلالتها (دلالة الذات) على مسميات أخرى
(٣) ١ : الواحد ، صححت الأحد في الهامش
(٤) م م عن الشمال والعین
(٥) م : ساقطة

من عالم مثله أو عين الحق . فهو ^(١) الله لا غيره ، ولذلك قال : « يَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ
الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ » . ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا .
فأسمائنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلا شك ؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا
غيره ^(٢) . فهو هويتنا لا هويتنا ، وقد مهدنا لك السبيل فانظر ^(٣) .

١٠ — فص حكمة أحدية في كلمة هودية

١ إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفي في العموم
في صغير وكبير عينه وجهول بأمر وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم
« ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم » . فكل
ماش فعلى صراط الرب المستقيم . فهو ^(٤) غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا
ضالون . فكما كان ^(٥) الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض ، والمآل إلى
الرحمة التي وسعت كل شيء ، وهي السابقة . وكل ما سوى الحق دابة فإنه ذوروح .
وما نمت من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره . فهو يدب بحكم التبعية للذي ^(٦) هو على
الصراط المستقيم ، فانه لا يكون صراطاً إلا بالمشي عليه .

٣ إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق
وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق
فحقق قولنا فيه فقولى كله الحق

(١) المراد بالضمير « هو » كل اسم مقتدر إليه العالم (٢) : لا غير (٣) : ساقطة
(٤) : فهم (٥) : ١ : أن (٦) : ٢ : الذي

فما في الكون موجود تراه ماله نطق
وما خالق تراه العين إلا عينه حق
ولكن مودع فيه لهذا صورته حق^(١)

- ٤ اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله^(٢) مختلفة باختلاف القوى
الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة . فإن الله تعالى يقول^(٣) : « كنت
سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله (٣٩ — ١)
التي^(٤) يسعى بها . فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد . فالهوية
واحدة والجوارح مختلفة . ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين
واحدة تختلف باختلاف الجوارح ، كالماء حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف
البقاع ، فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج ، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن
حقيقته وإن اختلفت طعومه . وهذه الحكمة من علم الأرجل وهو قوله تعالى في
٥ الأكل لمن أقام كتبه : « ومن تحت أرجلهم » . فإن الطريق الذي هو الصراط^(٥)
هو لساوك^(٦) عليه والمشي فيه ، والسعى لا يكون إلا بالأرجل . فلا ينتج هذا
الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من
علوم^(٧) الأذواق . « فيسوق الجرمين » وهم الذي استحقوا المقام الذي ساقهم إليه
بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها ؛ فهو يأخذ بنواصيرهم والريح تسوقهم
— وهو^(٨) عين الأهواء التي كانوا عليها — إلى جهنم ، وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه .

(١) : صورة . وصورة جمع صورة ، وحق جمع حقة وهي الوعاء من الخشب

(٢) : ١ : تعالى (٣) : ساقطة (٤) : الذي (٥) : السراط

(٦) : المسالك عليه (٧) : علم (٨) : س : وهي

فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم ، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون . فما أعطاهم هذا المقام (٣٩ — ب) الذوق اللذيذ من جبة اللذة ، وإنما أخذوه ^(١) بما استحقته حقائهم من أعمالهم التي كانوا عليها ، وكانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصيهم كانت بيد من له هذه الصفة . فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب . « ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون » : وإنما هو يبصر فإنه مكشوف الغطاء « فبصره حديد » . وما خص ميتاً من ميت أى ما خص سعيداً في القرب ^(٢) من شقى . « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » وما خص إنساناً من إنسان . فالقرب الإلهي من العبد لا يخفاء به في الإخبار الإلهي . فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى . فهو ^(٣) حق مشهود في خلق متوهم . فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود . وما عدا هذين الصنفين فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود . فهم بمنزلة الماء الملح ^(٤) الأجاج ، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ لشاربه . فالناس على قسمين : من الناس من يمشى على طريق يعرفها ^(٥) ويعرف غايتها ، فهي في حقه صراط مستقيم ^(٥) . ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين ^(٦) الطريق التي عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد

(١) نه : أخذوا (٢) : ١ : الغرث ثم أصلحت في الهامش القرب نه ٢ : العرف بالعين
(٣) : نه : وهو (٤) : ١ : المالح (٥ — ٥) ساقط في نه . أما ساقط في نه فلا يسقط فيه إلا كلمة فهي
(٦) : نه : غير

والجهالة . فهذا علم خاص يأتي (٤٠ - ١) من أسفل سافلين ، لأن الأرجل هي السفلى من الشخص ، وأسفل منها ما تحتها وليس إلا الطريق . فمن عرف أن^(١) الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر ، إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين الوجود^(٢) والسالك والمسافر . فلا عالم إلا هو فمن أنت ؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت . وهو^(٣) لسان حق فلا يفهمه إلا من فهمه حق : فإن للحق نسباً كثيرة ووجوهاً مختلفة : ألا ترى عاداً قومَ هود كيف « قالوا هذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به ، فأضرب^(٤) لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب ، فإنه إذا أمطروهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال لهم : « بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم » : فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة^(٥) فإن بهذه^(٦) الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدهمة ، وفي هذه الريح عذاب أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه ، إلا أنه يوجهم لفرقة المألوف . فباشروهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت كل شيء بأمر ربها ، فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم » وهى جثثهم التى عمرتها أرواحهم الحقيّة . فزالت حقيّة^(٧) هذه النسبة الخاصة وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التى تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ (٤٠ - ب) . وقد ورد النص الإلهى بهذا^(٨) كله ، إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة ؛ ومن غيرته « حرّم

(١) ساقطة فى نه (٢) ساقطة فى نه (٣) س : فهو (٤) س : واضرب

(٥) نه : الراحة لهم (٦) ا : بهذا (٧) ا : حقيقة (٨) س : بهذه

الفواحش « وليس الفحش إلا ما ظهر . وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له . فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهى أنه عين الأشياء ، فسرتها ^(١) بالنيرة وهو أنت من التبر . فالنير يقول السمع سمع زيد ، والعارف يقول السمع عين الحق ، وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء . فما كل أحد عرف الحق : فتفاضل الناس وتميزت المراتب فيان الفاضل والفضول ^(٢) . واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسله عليهم السلام وأنبيائه كلهم البشريين من آدم إلى محمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين فى مشهد أقيمت فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة ، ما كلنى أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم ، ورأيتهم رجلاً ضخماً فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاوره عارفاً بالأمور كاشفاً لها . ودليل ^(٣) على كشفه لها قوله : « مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » . وأى بشاره للخلق أعظم من هذه ؟ ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه فى القرآن ، ثم تمها الجامع للكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان : أى هو عين الحواس . والقوى الروحانية أقرب من الحواس . فاكتمى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحد . فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقالته لقومه بشرى لنا ، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقالته بشرى : فأكمل العلم فى صدور الذين أوتوا العلم « وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا السَّكَافِرُونَ » فإنهم يسترونها وإن عرفوها حسداً منهم وغفاسة (٤١ — ١) وظلما . وما رأينا قط من ^(٤) عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه .

(١) : فيسرتها (٢) : والفضول (٣) : ٢١ : ودليل (٤) : : فيما من

أوله^(١) الماء الذي ما فوقه هواء وما تحته هواء . فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق . ثم ذكر أنه استوى على العرش ، فهذا أيضاً تحديد . ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء^(٢) الدنيا فهذا تحديد . ثم ذكر أنه في السماء وأنه في الأرض وأنه مَعَنَا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عينا . ونحن محدودون ، فما وصف نفسه إلا بالحد . وقوله ليس كمثل شيء حدٌ أيضاً إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة . وَمَنْ تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس^(٣) عين هذا المحدود . فالإطلاق عن التقييد تقييد^(٤) ، والمطلق مقيد بالأطلاق لمن فهم . وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه ؛ وإن أخذنا « ليس كمثل شيء » على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء ؛ والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها . فهو محدود بحد كل محدود^(٥) .

فما يُحدُّ شيء إلا وهو حد الحق . فهو الساري في مسمى المخلوقات والبدعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود . فهو عين الوجود ، « فهو على كل شيء حفيظ » بذاته ؛ « ولا يثوده » حفظ شيء . فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته^(٦) . ولا يصح إلا هذا ، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود . فالعالم صورته ، وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله وهو الواحد الذي

قام كوني بكونه ولذا قلت يفتدى

(٤١ ب) فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتذى

فيه منه إن نظر ت بوجه تعوذى

(١) ب . أولها (٢) ب : سماء (٣) ب . ليس هو عين (٤) تقييد
(٥) هـ : بكل حد محدود (٦) أى حفظه لصورته عن أن يوجد الشيء على خلاف صورته .
وقد ذكر چاي « عن » صراحة في النص الذي شرحه ج ١ ص ٧٨ فقرأ « عن أن يوجد الخ »

١٢ ولهذا الكَرْب تنفس ، فنسب النَّفسَ إلى الرحمن لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر ، وهو باطنها إذ هو الباطن ، وهو الأول إذ كان ولا هي ، وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها . فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول ، « وهو بكل شيء عليم » لأنه بنفسه عليم . فلما أوجد الصور في النَّفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النَّسب الإلهي للعالم فانتسبوا إليه تعالى فقال : « اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي » أي آخذ^(١) عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إلى . أين المتقون ؟ أي الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة ، وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع . وقد^(٢) يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورته إذ هوية الحق قوى العبد . فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم . « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب » وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء . فما سبق مقصر مجداً كذلك لا يماثل أجبر عبداً . وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت : إن شئت قلت هو الخلق ، وإن شئت قلت هو الحق ، وإن شئت قلت هو الحق الخلق ، وإن شئت قلت لاحق من كل وجه ولا خالق من كل وجه ، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك (٤٢ — ١) فقد بانَّت المطالب بتعيينك المراتب . ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ولا وَصَفَتُهُ بخلق الصور عن نفسه .

١٣

(١) ب : أنا آخذ (٢) قد ساقطه في ب

فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه
فنحن له وبه في يديه وفي كل حال فإننا لديه

لهذا ينكر ويعرف وينزه ويوصف . فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف ؛ ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه ^(١) فذلك غير العارف . ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانتظر أن يراه بعين نفسه ^(٢) فذلك الجاهل . وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلى له ^(٣) الحق فيها عرفه وأقرّ به ، وإن تجلى له ^(٤) في غيرها أنكره ^(٥) وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنه قد تأدّب معه . فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعل في نفسه ؛ فالإله في الاعتقادات بالجل ، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها . فانظر : مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة . وقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك . فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه . فكن في نفسك هيولى لصور ^(٦) المعتقدات كلها فإن الله ^(٧) تعالى أوسع وأعظم من ^(٨) أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول « فأينما تولوا فثم وجه الله » وما ذكر أينما من أين . وذكر أن ثم ^(٩) وجه الله ، ووجه الشيء حقيقته . فنبه بذلك قلوب العارفين ^(١٠) لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه (٤٢ - ب) لا يدرى العبد في أي نفس يقبض ، فقد يقبض ^(١١) في وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على حضور . ثم إن العبد

(١ - ١) ساقط في نه (٢ - ٢) ساقط في ب (٣) ١ : نكرة

(٤) ١ : الصور (٥) ٩١ هـ : الإله (٦) ساقطة في المخطوطات الثلاث

(٧) ب : ثمّة (٨) ٩١ هـ : المألين (٩) هـ : « فقد يقبض » ساقطة

الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته ^(١) حال صلاته ، وهو بعض مراتب وجه الحق من « أنبأ تولوا فم وجه الله » . فشطر المسجد الحرام منها ، ففيه وجه الله . ولكن ^(٢) لا تقل هو هنا ^(٣) فقط ، بل قف عندما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام ^(٤) والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينية الخاصة ، بل هي من جملة أينية ما تولى متولى إليها . فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل وجهة ، وما تم إلا الاعتقادات . فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عنه وإن شق زمانا ما في الدار الآخرة . فقد مرض وتالم أهل العناية — مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق — في الحياة الدنيا . فمن عباد الله من تذكركم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم ، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم ، إما بفقد ألم كانوا يجذونه ^(٥) فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن ^(٦) وجدان ذلك الألم ، أو يكون نعيم مستقل ^(٧) زائد كنعيم أهل الجنات في الجنان والله أعلم ^(٨) .

(١) س : قلبه	(٢) ساقطة في هـ	(٣) ا : هذا	(٤) ساقطة في س
(٥) س : ليجذونه	(٦) هـ : في	(٧) ا : مستقبل	(٨) هـ : والله أعلم
ساقطة في س هـ			

١١ - فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

- ١ من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف في المذاهب
- ٢ (٤٣-١) فمنهم قائمون^(١) بها بحق ومنهم قاطعون بها السباب
فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب^(٢)
وكل منهم يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب
- ٣ اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث ، فهي من الثلاثة
فصاعدا . فالثلاثة أول^(٣) الأفراد . وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم فقال تعالى
« إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وهذه^(٤) ذات^(٥) ذات
إرادة وقول . فلولاً هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين
أمرها ، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء . ثم ظهرت
الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء ، وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود ،
وهي شئنيته وسماعه وامثاله أمر مكوّنه بالإيجاد . فقابل^(٦) ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة
في حال عدمها في موازنة ذات موجدتها ، وسماعه في موازنة إرادة موجدته ، وقبوله
بالامثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن ؛ فكان هو فنسب التكوين
إليه . فلولاً أنه في قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن . فما أوجد
هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه . فأثبت الحق تعالى أن

(١) نه : قائمون (٢) نه : الجباب . ١ : وأن القاطعين هم الجباب . والحجبة جرى الماء قليلاً
كالجذب والضعف وسوق الإبل . ومن معاني الجذب أيضاً الجبل الضئيل . والجباب السريعة الخفيفة
جمع جباب (الفيروزبادي) (٣) نه : أقل (٤) نه : فهذه (٥) ساقطة في س
(٦) س : فتقابلت

التكوين للشيء نفسه لا للحق ، والذي للحق فيه أمره خاصة . وكذلك^(١) أخبر عن نفسه في قوله « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله وهو الصادق في قوله . وهذا هو المعقول في نفس الأمر .

(٤٣ - ب) كما يقول الأمر الذي يُخَافُ فلا يعصى لعبده فَمَ فيقوم العبد امتثالا ٤
لأمر سيده . فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام ، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد . فقام أصل التكوين على التثليث أى من الثلاثة^(٢) من الجانبين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق . ثم سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة: فلا بد من الدليل أن يكون مركبا من ثلاثة على نظام مخصوص وشرط مخصوص ، وحينئذ ينتج لابد من ذلك ، وهو أن يركب الناظر دليله من مقدمتين كل مقدمة تحوى^(٣) على مفردين فتكون أربعة واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين لترتبط إحداهما بالأخرى كالنكاح فتكون ثلاثة لاغير لتكرار الواحد فيهما^(٤) .

فيكون المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على الوجه الخصوص وهو ربط إحدى المقدمتين ٥
بالأخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذى به يصح^(٥) التثليث . والشرط الخصوص أن يكون الحكم أعم من العلة أو مساويا لها ، وحينئذ يصدق ؛ وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة غير صادقة . وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد ٦
معراة عن نسبتها إلى الله^(٦) ، أو إضافة التكوين الذى نحن بصددده إلى الله مطلقا . والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذى قيل له كن . ومثاله إذا أردنا^(٧) أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فَمَعْنَاهُ^(٨) الحادث والسبب . ثم نقول

(١) ب : وكذا (٢) ب : أى ثلاثة (٣) هـ : تحوى (٤) ا : فيها
(٥) ب : صح (٦) ا : + تعالى (٧) ب : أردناه (٨) ب : فمناه

في المقدمة الأخرى والعالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين . والثالث قولنا العالم ،
فأنتج أن العالم له سبب ، وظهر^(١) في النتيجة ما ذكر^(٢) في المقدمة الواحدة وهو
السبب . فالوجه الخاص^(٣) هو تكرار الحادث ، والشرط الخاص^(٤) عموم العلة
لأن العلة في وجود الحادث السبب ، وهو عام في حدوث العالم عن الله أعنى الحكم .
فنجزم^(٥) على كل حادث أن له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا للحكم أو يكون
الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه ، فتصدق النتيجة . فهذا أيضا قد ظهر حكم
التثليث^(٦) (٤٤ - ١) في إيجاد المعاني التي تقتض بالادلة . فأصل الكون التثليث ،
ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام
وعداً غير مكذوب ، فأنتج صدقا وهو الصيحة التي أهلكتهم الله^(٧) بها فأصبحوا في
ديارهم جاثمين . فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم ؛ وفي الثاني احمرت
وفي الثالث اسودت . فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم
فسمى ذلك الظهور هلاكا ؛ فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار^(٨)
وجوه السعداء في قوله تعالى « وجوه يومئذ مسفرة » من السفور وهو الظهور ،
كما كان^(٩) الاصفرار في أول يومٍ ظهورَ علامة الشقاء في قوم صالح .
ثم جاء في موازنة الاحرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء « ضاحكة » ، فإن
الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه ، فهي في^(١٠) السعداء احمرار الوجنات .
ثم جعل في موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى « مستبشرة » وهو ما أثره

(١) هـ : فنظر (٢) ب : ما ذكره (٣) ب : الخالص (٤) ا : فنحكم به .
ب ٩ هـ : فيحكم (٥) أى هذا أيضاً حكم التثليث قد ظهر الخ .
(٦) ساقطة في ب ٩ هـ (٧) ساقطة في ا ٩ هـ (٨) ب : أن (٩) هـ : من

السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء . ولهذا قال في الفريقين بالبشرى،
أى يقول لهم قولا يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تنصف به قبل
هذا . فقال في حق السعداء « يَشْرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَرِضْوَانٍ » وقال في حق
الأشقياء « فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ » فآثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من
أثر هذا الكلام . فما ظهر عليهم في ظاهرهم إلا حكم ما استقر (٤٤ - ب) في
بواطنهم من المفهوم . فما أثر فيهم سوام كما لم يكن التكوين إلا منهم . فله الحجة
البالغة . فمن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له ^(١) أراح نفسه من
التعلق بغيره وعلم أنه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر إلا منه . وأعنى بالخير ما يوافق ^(٢)
غرضه ويلائم طبيعته ومزاجه ، وأعنى بالشر ما ^(٣) لا يوافق غرضه ولا يلائم طبيعته ولا ^(٣)
مزاجه . ويقوم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم وإن لم يعتذروا ،
ويعلم أنه منه كان كل ما هو فيه كما ذكرناه أولا في أن العلم تابع للمعوم ، فيقول لنفسه
إذا جاءه مالا يوافق غرضه: يداك أو كَتَا وفوك فنج . والله يقول الحق وهو يهدي
السليل .

١٢ — فص حكمة قلبية في كلمة شيعيدية

- ١
٢ إعلم أن القلب — أعنى قلب العارف بالله — هو من رحمة الله ، وهو أوسع
٣ منها ، فإنه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه : هذا لسان العموم ^(١) من باب
الإشارة ، فإن ^(٢) الحق راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه . وأما الإشارة من
لسان الخصوص فإن الله ^(٣) وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس : وأن الأسماء
الإلهية عين المسمى وليس ^(٤) إلا هو ، وأنها طالبة ما تعطيه من ^(٥) الحقائق وليست
٤ الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم . فالألوهية ^(٦) تطلب المألوه ، والربوبية تطلب
الربوب ، وإلا فلا عين لها إلا به وجوداً أو ^(٧) تقديراً . والحق من حيث ذاته غنى
عن العالمين . والربوبية مألها هذا الحكم . فبقى الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين
ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم . وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف ^(٨)
إلا عين هذه الذات . (٤٥ — ١) فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد في الخبر ما
وصف الحق به ^(٩) نفسه من الشفقة على عباده . فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه
المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية ^(١٠) بحقيقتها وجميع الأسماء ^(١١)
الإلهية . فيثبت ^(١٢) من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق ، فهي
أوسع من القلب أو مساوية له في السعة . هذا مضمي ^(١٣) ، ثم لتعلم أن الحق تعالى كما

(١) ه : عموم (٢) ب : في أن (٣) ا : + تعالى (٤) « ليس » : أى
ليس ذلك المسمى . ب : « ليست » ، أى الأسماء (٥) « من » كانت موجودة في ب
ثم كشطت (٦) ا : الألوهة (٧) « أو » ساقطة في ه .
(٨) ب ٩ ه : الاتصاف بالتاء ، ولكن چاپى يقرأها ويشرحها الإنصاف بالنون چاپى ج ٢
ص ١٠٣ (٩) ا : به الحق (١٠) ه : ساقطة (١١) ب : ساقطة
(١٢) ب ٩ ه : ثبت (١٣) ا : معنى

ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلي ، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملؤه . ومعنى هذا أنه إذا نظرَ إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره . وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي « لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به » . وقال الجنيد في هذا المعنى: إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، وقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً^(١) . وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور^(٢) فبالضرورة^(٣) يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي ، فإنه لا يفضل شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي . فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان النص^(٤) مستديراً (٤٥ — ب) أو من التربع والتسديس والتمثين وغير ذلك من الأشكال إن كان النص مربعاً أو مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال ، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير^(٥) . وهذا عكس ما يشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد . وهذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له^(٦) فيها الحق . وتحرير هذه المسألة أن الله تجليين . تجلي غيب وتجلي شهادة ؛ فمن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه « هو » . فلا يزال « هو » له دائماً أبداً . فإذا حصل له — أعني للقلب^(٧) — هذا الاستعداد ، تجلى^(٨) له التجلي الشهودي

(١) ب : وجوداً	(٢) ب : الصورة	(٣) ب : ساقطة	(٤) ب : ساقطة
(٥) ب : لا غيره	(٦) ساقطة في ب	(٧) ا : القلب	(٨) ب : وتجلي

في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه^(١) . فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله « أعطى كل شيء خلقه » ؛ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه في صورة معتقده^(٢) ، فهو عين اعتقاده . فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده ٧ في الحق . فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته ، وهو الذي يتجلى له فيعرفه . فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي . ولا خفاء بتنوع الاعتقادات : فمن قيده أنكره في غير ما قيده به ، وأقر به فيما قيده به إذا تجلّى . ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به^(٣) (٤٦ — ١) في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى ، فإن صور^(٤) التجلى ما لها نهاية تقف عندها . وكذلك العلم بالله^(٥) ماله غاية في العارف^(٦) يقف عندها ، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به . « رَبِّ زِدْنِي عِلْماً^(٧) » ؛ « رَبِّ زِدْنِي عِلْماً^(٨) » . فالأمر لا يتناهى من الطرفين . هذا إذا قلت حق وخلق ؛ فاذا نظرت في قوله^(٩) « كنت رجلاً التي^(١٠) يسعى بها ويده التي^(١١) يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به » إلى غير ذلك من القوى ، ومحملها^(١٢) الذي هو الأعضاء ، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله . فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة . فعين صورة ما تجلى عين صورة من^(١٣) قبل ذلك التجلى ؛ فهو المتجلى والمتجلى له . فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق أسمائه الحسنى .

(١) : ذكرنا (٢) : معتقد (٣) : ٩٤ : له (٤) : ٩١ : صورة
(٥) : ١ : + تعالى (٦) : ٩١ : العارفين (٧) : مذكورة مرة واحدة في س
ومرتين في ٩٤ وثلاث مرات في ١ (٨) : ١ : + تعالى (٩) : ١ : الذي في الحالتين
(١٠) : س : ومحملها التي . ٩٤ : وجلى لها (١١) : س : ما

فَعَيْنٌ تَمِّمُ وما تَمِّمُه وعَيْنٌ تَمِّمُ هو تَمِّمُه
 فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه
 فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه
 (٤٦ — ب) فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه
 وما يعرف ما قلنا^(١) سوى عبد له همه

٩

« إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم
 يقل لمن كان له عقل ، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نبت واحد والحقيقة تأتي
 الحصر في نفس الأمر . فما هو ذكرى لمن كان له عقل وهم أصحاب الاعتقادات الذين
 يكفر بعضهم ببعض وَيَلْعَنُ بعضهم بعضاً وما لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ . فإن إله^(٢)
 المعتقد ماله حكم في إله^(٣) المعتقد الآخر : فصاحب الاعتقاد يذُبُّ عنه أى عن
 الأمر الذى اعتقده في إلهه وينصره ، وذلك في اعتقاده لا ينصره ، فلهذا لا يكون
 له أثر في اعتقاد المنازع له . وكذا^(٤) المنازع ماله نصره من إلهه الذى في اعتقاده ؛
 فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ، فنفي الحق النصرة عن آلهة الإعتقادات على انفراد كل
 معتقد على حدته ؛ والمنصور المجموع ، والناصر المجموع . فالحق عند العارف هو
 المعروف الذى لا ينكر . فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة . فلهذا
 قال « لمن كان له قلب » فَعَلِمَ تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال . فمن
 نفسه عرف نفسه^(٥) ، وليست نفسه بغير لهوية الحق ، ولا شىء من الكون مما هو
 كائن^(٥) ويكون بغير لهوية الحق ، بل هو عين الهوية . فهو العارف (٤٧ — ١)

١٠

(١) ٩١ هـ : فلنا (٢) ل : الإله في الحالتين (٣) ٩١ هـ : ولا

(٤) ٩١ هـ : فمن عرف نفسه عرف ربه (٥) ٩١ هـ : ساقطة

والعالم والمُقرُّ في هذه الصورة ، وهو الذى لا عارف ولا عالم ، وهو النُكرُ في هذه الصورة الأخرى . هذا حظ من عرف الحق من التجلى والشهود في عين الجمع ، فهو قوله « لمن كان له قلب » يتنوع في تقليبه . وأما أهل الإيمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق ، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية ، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم وسلامه هم المرادون بقوله تعالى « أو ألقى السمع » لما وردت به الأخبار^(١) الإلهية على ألسنة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهو يعنى هذا الذى ألقى السمع شهيد^(٢) ينبه على حضرة الخيال واستعمالها ، وهو قوله عليه السلام فى الإحسان « أن تعبّد الله كأنك تراه » ، والله فى قبلة المصلى ، فلذلك^(٣) هو شهيد . ومن قلد صاحب نظر فكري وتقيّد به فليس هو الذى ألقى السمع ، فإن هذا الذى ألقى السمع لا بد أن يكون شهيدا لما ذكرناه . ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية . فهؤلاء^(٤) هم الذين قال الله فيهم « إذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا » والرسل لا يتبرءون من أتباعهم الذين اتبعوهم . فحقّق يا ولى^(٥) ما ذكرته لك فى هذه الحكمة القلبية . وأما اختصاصها بشُعَيْب ، لما فيها من الشعب ، أى شعبها لا تنحصر ، لأن كل اعتقاد شعبية (٤٧ - ب) فهى شعب كلها ، أعنى الاعتقادات فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده ؛ وقد ينكشف بخلاف معتقده فى الحكم ، وهو قوله « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » . فأكثرها فى الحكم كالمعتزلى يعتقد فى الله نفوذ الوعيد فى العاصي^(٦) إذا مات على غير توبة . فإذا مات وكان

(١) : الإخبارات (٢) : وهو شهيد (٣) : فذلك
(٤) : فى المخطوطات الثلاثة فهو لك (٥) : إن (٦) : صححت إلى كلمة تشبه تأويل
(٧) : العاصي .

مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب ، وجد الله غفورا رحيمًا ، فبداله من الله ما لم يكن يحاسبه . وأما في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها . وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة . وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر ، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده ^(١) لأنه ^(٢) لا يتكرر ، فيصدق عليه في الهوية « وبدلهم من الله » في هويته « ما لم يكونوا يحاسبون » فيها قبل كشف الغطاء . وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أفدناهم في هذه المسألة بما لم يكن عندهم . ومن أعجب الأمور ^(٣) أنه (٤٨ — ١) في الترقى دائما ولا يشعر بذلك للطائفة الحجاب ودقته وتشابه الصور مثل قوله تعالى « وأتوا به متشابهًا » . وليس هو ^(٤) الواحد عين الآخر فإن الشبهين عند العارف أنهما شبيهان ، غيران ^(٥) ؛ وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية ، وإن اختلفت حقائقها وكثرت ، أنها عين واحدة . فهذه كثرة معقولة في واحد العين . فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة ، كما أن الهيولى تؤخذ ^(٦) في حد كل صورة ، وهي ^(٧) مع كثرة الصور واختلافها ترجع في

(١) « خلاف معتقده » ساقطة في ١٤١ هـ ، مذكورة في ٢٠ وقد أثبتنا بالي والفيصري في شرحهما
(٢) الضمير عائد على التجلي (٣) ٢٠ هـ : الأمر — والضمير في أنه عائد على الإنسان
(٤) ٢٠ هـ : هذا بدلا من هو — والمراد بهو الحجاب ، أي ليس هذا الحجاب عين ذلك
(٥) غيران : خبر إن ، وأن في قوله أنها شبيهان واسما وخبرها مفعول للعارف أي الذي يعرف أنها شبيهان . وقد تؤل الجملة بمعنى أن الشبهين غيران من حيث أنها شبيهان لأن المشابهة تقتضي التماثل (٦) ١ : يوجد ٢٠ هـ : توجد (٧) « هي » ساقطة من المخطوطات
واسكنها مثبتة في جميع الترواح التي بين يدي .

الحقيقة إلى جوهر واحد هو ^(١) هيولاها . فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه ، بل هو عين هويته وحقيقته . ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية . وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين ^(٢) في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها ؛ ولا يعطيها النظر الفكري أبداً . فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم . لا جرم أنهم من « الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » . فمن طلب الأمر من غير طريقه (٤٨ - ب) فما ظفر بتحقيقه ، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس « في خلق جديد » في عين واحدة ، فقال في حق طائفة ، بل أكثر العالم ، « بل هم في لبس من خلق جديد » . فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس . لكن قد ^(٣) عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض ، ١٣ وعثرت عليه الحسبانية ^(٤) في العالم كله . وجهلهم أهل النظر بأجمعهم . ولكن أخطأ الفريقان : أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ^(٥) ولا يوجد إلا بها كمالا تعقل إلا به . فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل ^(٦) في كل زمان إذ العَرَضُ لا يبقى زمانين . ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه ^(٧) الأعراض ،

(١) ل : ه : وهو (٢) ل : والمتكلمين وهو تحريف (٣) ا : ساقطة
(٤) الحسبانية بضم الحاء (كما في شرح الفاشاني) أو بكسرهما هم السوفسطائية حسبما تذكره
شروح القصوص عدا القيصرى الذى يقرأ « الجسمانية » (من الجسم) بدلا من الحسبانية
(٥) ا : الصورة (٦) ب : تبدل (٧) ل : ه : كون .

وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم^(١) بنفسه .
ومن^(٢) حيث هو عرض لا يقوم بنفسه . فقد جاء من مجموع مالا يقوم بنفسه من
يقوم بنفسه^(٣) كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي^(٤) وقبوله للأعراض
(٤٩ — ١) حد له ذاتي . ولا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل
لأنه لا يقوم بنفسه : وهو ذاتي للجوهر . والتحيز عرض لا يكون إلا في متحيز ،
فلا يقوم بنفسه . وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن
الحدود الذاتية هي عين الحدود وهويته ، فقد صار مالا يبقى زمانين يبقى زمانين^(٥)
وأزمنة وعاد مالا يقوم بنفسه يقوم بنفسه . ولا يشعرون لماهم عليه ، وهؤلاء هم في
لبس من خلق جديد . وأما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله^(٦) يتجلى في كل
نفس ولا يكرّر التجلي ، ويرون أيضاً شهوداً أن كل تجلي يعطى خلقاً جديداً
ويذهب بخلق . فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي
الآخر فافهم .

١٣ — فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

الملك الشدة والمليك الشديد : يقال ملكت العجين إذا شددت عجينه . قال
قيس بن الخطيم^(٧) يصف طعنة :
ملكته بها كفى فأنهت فتقها يرى قائم من دونها ماوراءها

(١) : القائمة — ولكن في المخطوطين الآخرين وجميع المرواح : « القائم » بكسر الميم على
أنها صفة للجوهر (٢) الواو ساقطة في (٣) « من يقوم بنفسه » ساقطة في (٤)
(٤) الذاتي صفة للتحيز — وقبوله أى الجوهر القائم بنفسه الذى هو الجسم
(٥) « بين زمانين » ساقطة في (٦) : ١ + تعالى (٧) ب : حطيم

أى شددت بها كفى يعنى الطعنة . فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام « لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوَى إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ » . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤٩ — ب) يرحم الله أخى لوطا : لقد كان يأوى إلى ركن شديد . فنبه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله من كونه شديدا . والذي قصص لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد : والمقاومة بقوله « لو أن لي بكم قوة » وهى الهمة هنا من البشر خاصة . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن ذلك الوقت - يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عليه السلام « أَوْ آوَى إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ » ما بعث نبي^(١) بعد ذلك إلا فى منعة من قومه ، فكان يحميه قبيله^(٢) كأبى طالب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقوله « لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ » لكونه عليه السلام سمع الله تعالى يقول « الله^(٣) الذى^(٤) خلقكم من ضعف ؛ ثم جعل من بعد ضعف قوة » فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية ؛ « ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة » فالجعل تعلق بالشيبة ، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه وهو قوله^(٥) خلقكم من ضعف ، فرد^(٦) لما خلقه منه كما قال « ثُمَّ يَرُدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا » . فذكر أنه رُدَّ إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف . وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذه فى النقص (٥٠ — ١) والضعف . فلهذا^(٧) قال « لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ » مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة . فإن قلت وما يمنع من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الأنبياء ، والرسول أولى بها ؟ قلنا صدقت : ولكن نَقَصَكَ علم آخر ، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة

(١) : ما بعث الله نبيا (٢) ب : تحميه قبيلته (٣) ساقطة فى ا

(٤) ساقطة فى ب (٥) ا : + تعالى (٦) هـ : فرد

(٧) ا : فلذا - ب . فلذلك .

تصرفاً . فكما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد
 اتحققه^(١) بمقام العبودية ونظيره إلى أصل خلقه الطبيعي ، والوجه الآخر أحدية
 التصرف والمتصرف فيه : فلا يرى على مَنْ يرسل همته فيمنعه ذلك . وفي هذا
 المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه
 وحال عدمه . فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت ، فما تعدى^(٢)
 حقيقته ولا أخلَّ بطريقته . فتسمية ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضي أظهره^(٣) الحجاب
 الذي على أعين الناس كما قال الله^(٤) فيهم « وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ : يعلمون
 ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هُمْ غَافِلُونَ » : وهو من المقلوب فإنه من قولهم
 « قلوبنا غُلْفٌ » أى في غلاف وهو الكن الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو
 عليه . فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم (٥٠ - ب) قال الشيخ
 أبو عبد الله بن قايد^(٥) للشيخ أبي السعود بن الشبل^(٦) لِمَ لا تتصرف ؟ فقال^(٧)
 أبو السعود تركت الحق يتصرف لى كما يشاء : يريد قوله تعالى أَمْرًا « فأتخذه وكيلاً »
 فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع الله تعالى يقول « وَاَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ
 مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ » . فعلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي^(٨) بيده ليس له وأنه
 مستخلف فيه . ثم قال له الحق هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملكتك إياه :
 اجعلنى واتخذنى وكيلاً فيه ، فامثل أبو السعود أمر الله فاتخذ^(٩) وكيلاً . فكيف

(١) هـ : بتحقيقه بالباء (٢) ب : أصلحت في الماش : فما تعدى المنازع
 (٣) ب : أظهر (٤) ا : + تعالى (٥) ا : فايد بدون نقط الحرف الأول
 ب : أبو عبد الله محمد بن فايد بالفاء - هـ : أبو عبد الله ابن فايد . جميع الشروح : ابن قائد بالتلف
 أو ابن القائد (٦) ب : ابن الشبل (٧) ا : قال (٨) ا : ساقطة .
 (٩) ب : واتخذ

يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا تمتنع^(١) لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ؟ وهذه المعرفة تفرقة عن هذه الجمعية . فيظهر العارف^(٢) التام المعرفة بغاية العجز والضعف . قال بعض الأبدال للشيخ عبدالرزاق^(٣) رضى الله عنه قل للشيخ أبى مدين بعد السلام عليه يا أبا مدين لم لا يعتصم علينا شيء وأنت تعتصم عليك الأشياء : ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا ؟ وكذلك كان مع كون أبى مدين رضى الله عنه كان عنده ذلك المقام وغيره : ونحن أتم في مقام الضعف والعجز (٥١ — ١) منه . ومع هذا قال له هذا البذل ما قال . وهذا من ذلك القبيل أيضا . وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك « ما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن اتبع إلا ما يوحى إليّ » . فالرسول بحكم ما يوحى إليه به^(٤) ما عنده غير ذلك . فإن أوحى إليه بالتصرف بجزم^(٥) تصرف : وإن منع امتنع ؛ وإن خيّر اختار تركه^(٦) التصرف إلا أن يكون ناقص المعرفة . قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه نظرفا . هذا لسان إدلال^(٧) . وأما نحن فما تركناه نظرفا - وهو تركه إشارا - وإنما تركناه لكمال المعرفة ، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار . فتنى تصرف العارف^(٨) بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار . ولا نشك^(٩) أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها ، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته وقومه ليظهر دين الله . والولى ليس كذلك . ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن للرسول

(١) نه : لا تمتنع (٢) ب : فتظهر للعارف (٣) نه : عبد الرزاق
(٤) ساقطة في نه (٥) س : فإن أوحى الله إليه بالتصرف فيه بجزم (٦) نه : وترك .
(٧) إدلال بالبدال من الدلال . س : إدلال بالبدال أى عبودية (٨) ا : شك

الشفقة على قومه ، فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم ، فإن في ذلك هلاكهم :
 فيبقى عليهم . وقد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة (٥١ — ب)
 منهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويحجده ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلواً
 وحسداً : ومنهم من يُلحِق ذلك بالسَّحر والأيهام . فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن
 إلا من ^(١) أنار الله قلبه بنور الإيمان : ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى
 إيماناً فلا ^(٢) ينفع في حقه الأمر المعجز . فقصرت المهم عن طلب الأمور المعجزة لما لم
 يعم أثرها في الناظرين ولا في قلوبهم كما قال في حق كل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم
 في الحال « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » . ولو كان للهمة
 أثر ولا بد ، لم يكن أحداً ككل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا ^(٣) أقوى
 همة منه ، وما أثرت في إسلام أبي طالب عنه ، وفيه نزلت الآية التي ذكرناها :
 ولذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ ، وقال « ليس عليك هدام ولكن الله
 يهدي من يشاء » . وزاد في سورة القصص « وهو أعلم بالمهتدين » أي بالذين أعطوه
 العلم بهدایتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة . فأثبت ^(٤) أن العلم تابع للمعلوم . فن
 كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده . وقد علم
 الله ذلك منه أنه هكذا يكون ، فلذلك قال « وهو أعلم بالمهتدين » . (٥٢ — أ)
 فلما قال مثل هذا قال أيضا « ما يبدل القول لنبي » لأن قولي على حد علمي في خلقي ؛
 « وما أنا بظلام للعبيد » أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس
 في وسعهم أن يأتوا به . بل ما علمناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا
 من نفوسهم مما هم عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون . ولذلك ^(٥) قال « ولكن كانوا

(١) ب : من قد (٢) أ ٩١ هـ : وإلا فلا (٣) « لا » ساقطة في ب ٩ هـ

(٤) ب : وأثبت (٥) ١ : وكذلك

أنفسهم يظلمون» . فما ظلمهم الله . كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ؛ وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا^(١) نقول كذا . فما قلنا إلا ما علمنا أننا نقول . فلنا^(٢) القول منا ، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم

- ٥ فالكل منا ومنهم والأخذ عنا وعنهم
إن لا يكونون منا فتحن لا شك منهم
فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في^(٣) السكنة اللوطية فإنها لباب المعرفة
فقد بان لك السر وقد اتضح الأمر
٦ وقد أدرج في الشفع الذي^(٤) قيل هو الوتر

١٤ — فص حكمة قَدْرِيَّة في كلمة عَزِيْرِيَّة

- اعلم أن القضاء حكم الله^(٥) في الأشياء ، وحكم الله^(٥) في الأشياء على حد علمه بها وفيها . وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات (٥٢ — ب) بما هي عليه في نفسها . والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد . فما حَكَمَ القضاء على الأشياء إلا بها . وهذا هو عين سر^(٦) القدر « لمن كان له قلب^(٧) أو ألقى^(٨) السمع وهو شهيد » . « فله الحجة البالغة » . فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها . فالحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك . فكل حاكم محكوم عليه بما حَكَمَ به وفيه : كان الحاكم

(١) ساقطة في س (٢) في المخطوطات الثلاثة : قلنا ، بالقاف ، ولكن لا بد أن تكون قلنا بدليل قوله : ولهم (٣) ٩٠ هـ : من (٤) نائب فاعل لأدرج (٥) ١ : + تعالى في الحالتين (٦) هـ : مسمى (٧) ١ : قلنا (٨) ١ : وألقى

من كان . فتحقق هذه المسألة فإن القدر ما جُهِلَ إلا^(١) لشدة ظهوره ، فلم يُعرَف
وكثر فيه الطلب والإلحاح . واعلم أن الرسل صلوات الله عليهم - من حيث هم رسل
لا من حيث هم أولياء وعارفون - على مراتب ما هي عليه أهمهم . فما عندهم من العلم
الذي أُرسلوا به إلا قدر ما تحتاج إليه أمة ذلك الرسول : لا زائد ولا ناقص .
والأتم متفاضلة يزيد بعضها على بعض . فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل
أهمها ، وهو قوله تعالى « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض » كما هم أيضا فيما يرجع
إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم ،
وهو قوله^(٢) « ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض » . وقال تعالى في حق الخلق
« والله فَتَلَّ (٥٣ - ١) بعضكم على بعض في الرزق » . والرزق منه ما هو روحاني
كالعلوم ، وحسنى كالأغذية ، وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم ، وهو الاستحقاق الذي
يطالبه الخلق : فإن الله « أعطى كل شيء خلقه » فينزل بقدر ما يشاء ، وما يشاء^(٣)
إلا ما علم فحكم به . وما علم - كما قلناه^(٤) - إلا بما أعطاه المعلوم^(٥) . فالتثويت
في الأصل المعلوم ، والقضاء والعلم والإرادة والمشئمة تبع للقدر^(٦) . فسرُّ القدر من
أجل العلوم ، وما^(٧) يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة . فالعلم به يعطى
الراحة الكلية للعالم^(٨) به ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا . فهو يعطى النقيضين .
وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا^(٩) ؛ وبه تقابلت الأسماء الإلهية . فحقيقته
تحكم في الوجود^(١٠) المطلق والوجود^(١١) المقيد ، لا يمكن أن يكون شيء أتم منها

(١) ساقطة في م . (٢) ١ : + تعالى (٣) « وما يشاء » ساقطة في م . (٤) م : قلنا
(٥) م : + من نفسه (٦) ١ : تتبع القدر (٧) م : ومالا (٨) م : العلم
(٩) م : وبالرضا (١٠) م : ٩ م : الوجود في الحالتين

ولا أقوى ولا أعظم لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى . ولما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري ، عن إدراك الأمور على ما هي عليه . والإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق . فلم يبق العلم الكامل إلا^(١) في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر (٥٣ - ب) والأبصار من الأغشية فتدرك الأمور قديمها وحديثها ، وعدمها ووجودها ، ومُحَالِّها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها . فلما كان مطلب العزير على الطريقة الخاصة ،^٧ لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر . فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما كان^(٢) لا يقع عليه عتب^(٣) في ذلك . والدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه « أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا » . وأما عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في^(٤) قوله « رَبِّ^(٥) أَرِنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى » . ويقتضى ذلك الجواب بالفعل الذي أظهره الحق فيه في قوله تعالى « فَأَمَاتَ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ » فقال له « وَاَنْظُرْ^(٦) إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَهَا » فعين كيف تنبت الأجسام معاينة تحقيق ، فأراه الكيفية . فسأل عن القدر الذي لا يدرك إلا بالكشف للأشياء في حال ثبوتها في عدمها ، فما أُعْطِيَ ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهي ، فمن المحال أن يعلمه إلا هو فإنها المفاتيح^(٧) الأول ، أعني مفاتيح^(٨) الغيب التي لا يعلمها إلا هو . وقد يطلع الله من شاء^(٩) من عباده على بعض الأمور من ذلك .

(١) ساقطة في ب . (٢) ما كان - نه : كان ما (٣) ب : العتب
(٤) ساقطة في ا و نه (٥) ساقطة في ا و نه (٦) ا : انظر (٧) نه : المفاتيح
(٨) نه : مفاتيح (٩) نه : يطالع الله من يشاء .

واعلم أنها^(١) لا تسمى مفاتيح^(٢) إلا في حال الفتح ، وحال الفتح هو حال تعلق التكوّن بالأشياء ؛ أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور (٥٤ — ١) ولا ذوق لغير الله^(٣) في ذلك . فلا يقع فيها تجلٍ ولا كشف ، إذ لا قدرة ولا فعل إلا لله^(٤) خاصة ، إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد . فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع ، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، وما يقتضي ذلك إلا من له الوجود المطلق . فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقاً ، فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق . وأما ما روينا مما أوحى الله^(٥) به إليه لئن لم تنته لأخون^(٥) اسمك من ديوان النبوة ، أي أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك الأمور على التجلي ، والتجلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي ، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتتظرف في هذا الأمر الذي طلبت ، فإذا^(٦) لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذي تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شيء خلقه : ولم يعطك هذا الاستعداد الخاص ، فما هو خلقك ، ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذي أخبر أنه « أعطى كل شيء خلقه » . فتكون أنت الذي تنتهي عن مثل هذا السؤال من نفسك ، لا تحتاج فيه إلى نهى إلهي . وهذه (٥٤ — ب) عناية من الله بالعزير عليه السلام علم ذلك من علمه وجهله من جهله .

واعلم أن الولاية هي الفلاك^(٧) المحيط العام ، ولهذا لم تنقطع ؛ ولها الإنباء العام . وأما نبوة التشريع والرسالة فنقطعه^(٨) . وفي محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت ،

٨

(١) ٩١ هـ : أنه (٢) س : بالمفاتيح — هـ : مفاتيح (٣) ١ : + تعالى في الحالتين
(٤) ١ : + تعالى (٥) ١ : لأخون (٦) ١ : فاله (٧) س : الملك
(٨) س : النقطة

فلا نبي بعده : يعنى مشرعاً أو مشرعاً له ، ولا رسول وهو المشرع . وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة . فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألا يشارك سيده - وهو الله^(١) - في اسم ؛ والله^(١) لم يتسم^(٢) بنبي ولا رسول ، وتسمى بالولى واتصف بهذا الاسم فقال «الله»^(٣) ولى الذين آمنوا : وقال « هو الولي الحميد » . وهذا الاسم باقٍ جارٍ على عباد الله دنيا وآخره . فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة : إلا أن الله لطف^(٤) بعباده ، فأبقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها ، وأبقى لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الأحكام ، وأبقى لهم الوراثة فى التشريع فقال « العلماء ورثة الأنبياء » . وما أتم ميراث فى ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه . فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولى^(٥) وعارف ، ولهذا ، مقامه (٥٥ - ب) من حيث هو عالم أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع . فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه . أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعنى بذلك فى شخص واحد : وهو أن الرسول عليه السلام - من حيث هو ولى - أتم من حيث هو نبي رسول^(٦) ؛ لا أن الولي التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه^(٧) ؛ إذ لو أدركه لم يكن تابعا^(٨) له فافهم . فرجع الرسول والنبي المشرع إلى الولاية والعلم . ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له آمراً^(٩) « وقل^(٩) رب

(١) : + تعالى (٢) : لم يسم - ا : لا يتسمى (٣) : ساقطة

(٤) : لطيف لطف - س : لطيف بعباده (٥) : الواو ساقطة فى -

(٦) : ورسول (٧) : ساقطة (٨) : ا : تابع (٩) : س ٩ : قل من غير الواو

زِدْنِي علماً » . وذلك أنك تعلم أن الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهى عن أفعال مخصوصة ومحملها هذه الدار نهى منقطعة، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي . وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم . والولى اسم باق لله تعالى ؛ فهو لعبيده مخلقا وتحققا وتعلقا . ١٠

فقوله للعزير ائمن لم تنته عن السؤال عن ماهية القَدَر لِأَحْمَد^(١) اسمك من (٥٥ - ب) ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلى ويزول عنك اسم النبي والرسول، وتبقى له ولايته . إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في^(٢) الولاية على بعض ما تحوى عليه الولاية من المراتب . فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لا نبوة تشريع عنده ولا رسالة . ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضاً مرتبة النبوة، يثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد . فإن سؤاله عليه السلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص . ويعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يُقَدِّمَ على ما يعلم أن الله يكرهه منه، أو يقدم على ما يعلم أن^(٣) حصوله محال . فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده^(٤) وتقررت عنده، أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله « لأَحْمَد^(٥) اسمك من ديوان النبوة » مخرج الوعد، وصار خبراً يدل على^(٦) علو رتبة باقية، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار

(١) ١ : لأَحْمَد (٢) ١ : ساقطة (٣) ٢ : ساقطة (٤) ١ : ساقطة (٥) ١ : لأَحْمَد (٦) ٢ : ساقطة

الآخرة التي ليست بمحلٍّ لِشَرْعٍ^(١) يكون عليه أحد من خلق الله في جنة ولا نار بعد (٥٦ — ١) دخول الناس فيهما . وإنما قيدناه بالدخول في الدارين - الجنة والنار - لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين ، فيحشر هؤلاء في ١٢ صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذه بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة . فإذا حُشِرُوا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليكم ، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم . ويقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم ، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن عصاني وخالف أمرى هلك وكان^(٢) من أهل النار . فمن امتثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلك النار برداً وسلاماً . ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله الخالف ليقوم العدل من الله في عباده . وكذلك قوله تعالى « يوم يُكْشَفُ عن ساق » أي أمر عظيم من أمور الآخرة ؛ « ويدْعَوْنَ إلى السجود » وهذا^(٣) تكليف وتشريع . فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع ، وهم الذين قال الله^(٤) فيهم « ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » كما لم يستطع في الدنيا امتثال أمر الله^(٤) بعضُ العباد كأبي جهل وغيره . فهذا قدر ما يبقى^(٥) من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه . والحمد لله^(٦) .

(١) : الشرع (٢) : فكان (٣) : فهنا (٤) : ١ : + تعالى
(٥) : ١ : بقى (٦) : ١ : « الحمد لله » ساقطة

١٥ - فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

- ٢ (٥٦-ب) عن مريم أرعن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين
تكوّن الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين
لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها فزاد على ألف بتعيين
٣ روح من الله لا من غيره فلذا أحياء الموات وأنشأ الطير من طين
حتى يصح له من ربه نسب به يؤثر في العالى وفي الدون
الله طهره جسما ونزهه روحا وصيّر مثلاً بتكوين
٤ أعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شيئاً إلا حَيَّ ذلك الشيء وسرّت
الحياة فيه . ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل عليه
السلام وهو الروح . وكان السامري عالماً بهذا الأمر . فلما عرف أنه جبريل ، عرف
أن الحياة قد سرّت فيما^(١) وطىء عليه ، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد
أو بالصاد أى بلاء أو بأطراف أصابعه ، فنبذها في العجل فخار العجل ، إذ صوتُ
البقر إنما هو خوار ؛ ولو أقامه صورة^(٢) أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذى لتلك
الصورة كالرغاء للإبل والنوّاج للكباش^(٣) واليغار^(٤) للشيء والصوت للإنسان ،
أو النطق أو الكلام . فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يُسمى^(٥) لا هوتا
والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح . فسمى^(٦) الناسوت (٥٧ - ١) روحا
بما قام به . فلما تمثل الروح الأمين الذى هو جبريل لمريم عليهما السلام بشراً

(١) نه : فيها (٢) نه : في صورة (٣) ١ : للكباش (٤) اليعار بالياء كغراب
صوت الغم (القاموس) - ١ : التعار بالنون (٥) ١ : تسمى بالناء (٦) نه : يسمى

- سويًا تخيلت أنه بشر يريد مواعمتها ، فاستعازت بالله منه استعاذة بجمعية منها
 ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز . فحصل لها حضور^(١) تام مع الله وهو
 الروح المعنوي . فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه
 أحد لشكاسة خُلِقَ له لئلا أمه . فلما قال لها « إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ » جثت « لأهب
 لك غُلَامًا زَكِيًّا » انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها . فنفخ فيها في
 ذلك الحين^(٢) عيسى : فكان جبريل ناقلًا كلمة الله^(٣) لمريم كما ينقل الرسول كلام
 الله^(٤) لأُمته ، وهو قوله « وكلته ألقاها إلى مريم وروح منه » ، فسرت الشهوة
 في مريم : فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل ،
 سرى^(٥) في رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من
 ركن الماء . فتكوّن جسم عيسى من ماء متوهم وماء محقق ، وخرج على صورة البشر
 من أجل أمه ، ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في
 هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد^(٦) . فخرج عيسى^(٧) يُحْيِي الموتى
 لأنه روح إلهي ، وكان الإحياء لله^(٨) والنفخ لعيسى ؛ كما كان النفخ لجبريل
 والكلمة لله . فكان إحياء عيسى للأموات إحياء محققا^(٩) من حيث ما ظهر عن
 نفخه كما ظهر هو عن صورة أمه . وكان إحياءه أيضًا متوهمًا^(١٠) أنه منه وإنما كان
 لله . فجمع بحقيقته التي^(١١) خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق :
 (٥٧ — ب) ينسب إليه إلا حياء بطريق التحقيق^(١٢) من وجه وبطريق التوهم

(١) في المخطوطات الثلاثة : حضورا تاما - وفي جميع المصاحف حضور تام

(٢) ١ : الوقت (٣) ١ : تعالى (٤) ١ : بل سرى (٥) ١ : +

« فإن تكوين عيسى كان في هذا النوع » (٦) ١ : + عليه السلام (٧) ١ : + تعالى

(٨) ١ : ساقطة - ١ : محقق (٩) ١ : متوهم (١٠) ١ : ٩ : له : لحقيقته باللام

(١١) ١ : التحقيق

من وجه ؛ ف قيل فيه من طريق التحقيق « ويحيى الموتى » ؛ وقيل فيه من طريق التوهم « فتنفخ فيه فيكون طيراً^(١) بإذن الله » فالعامل في الجرور « يكون » لا قوله^(٢) « تنفخ » . ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ ، فيكون طائراً من حيث صورته الجسمية الحسية . وكذلك « تبرىء الأكمة والأبرص » وجميع ما ينسب^(٣) إليه وإلى إذن الله وإذن الكناية في مثل قوله بإذنى وإذن^(٤) الله . فإذا تعلق الجرور « بتنفخ » فيكون النافع مآذونا له في النفخ ويكون الطائر عن^(٥) النافع بإذن الله . وإذا كان النافع نافعا لا عن الإذن ، فيكون التكوين للطائر طائراً بإذن الله ، فيكون العامل عند ذلك « يكون » . فلو لا أن في الأمر توهماً وتحققاً ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين . بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطى ذلك . وخرج عيسى من التواضع إلى أن شرع لأتمته أن « يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » وأن أحدهم إذا لم في خده وضع الخد الآخر لمن لطمه ، ولا يرتفع عليه ولا يطلب القصاص منه . هذا له من جهة أمه ، إذ المرأة لها السفل ، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكماً وحساً . وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فن جهة نفخ جبريل في صورة البشر . فكان عيسى يحيى الموتى بصورة (٥٨ — ١) البشر . ولو لم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد لكان عيسى لا يحيى إلا حتى يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها . ولو أتى جبريل أيضاً بصورة النورية الخارجة عن العناصر والأركان — إذ لا يخرج عن طبيعته — لكان

(١) ٩١ : طائراً (٢) ٩٤ : ساقطة (٣) ٩٤ : نسب (٤) ٩٤ : وإذن (٥) ٩٤ : من

عيسى لا يحى الموتى إلا حتى يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه ، فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو ؛ وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصا بشريا من البشري يحى الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية ، إحياء النطق لا إحياء الحيوان ، بقي الناظر حائرا ، إذ يرى الصورة بشرا بالأثر^(١) الإلهي . فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول ، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى ، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية^(٢) عيسى . فقال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم » فجمعوا بين الخطأ والكفر^(٣) في تمام الكلام كله لأنه^(٤) لا يقولهم هو الله ، ولا يقولهم ابن مريم ، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء^(٥) الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك (٥٨ — ب) . فتخيل السامع أنهم نسبوا الألوهية^(٦) للصورة وجعلوها عين الصورة وما فعلوا ، بل جعلوا الهوية^(٧) الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم ، ففصلوا بين الصورة والحكم^(٨) ، لا^(٩) أنهم جعلوا الصورة عين الحكم كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ ، ثم نفخ ، ففصل بين الصورة والنفخ وكان^(١٠) النفخ من الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فما هو النفخ من حدها الذاتي . فوقع الخلاف بين أهل

(١) نه : والأثر إلهياً (٢) ٩١ نه : بشرة (٣) ١ : ساقطة (٤) الضمير في « لأنه » عائد على الجمع بين الخطأ والكفر : فالمنى أن الجمع بين الخطأ والكفر لم يكن بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم . وجميع الشراح عدا جاي والقبصري يسقط « لأنه » فالمنى على إسقاطها أنهم جمعوا بين الخطأ والكفر لا بقولهم إن المسيح هو الله أو إنه ابن مريم — بل بشيء آخر سندكره بعد (راجع جاي ج ٢ ص ١٦٤ والقبصري ص ٢٥٦) (٥) نه : حيث أحيا (٦) ب : الألوهة (٧) ١ : ألوهية (٨) أراد بالحكم هنا المحكوم عليه (٩) ب ٩ نه : إلا أنهم (١٠) ١ : وإن كان

الملل في عيسى ما هو ؟ فعن ناظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ؛ ومن ناظر فيه من حيث الصورة المثلة البشرية فينسبه ^(١) لجبريل ؛ ومن ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من إحياء الموتي فينسبه إلى الله بالروحانية ، فيقول روح الله ، أى به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه . فتارة يكون الحق فيه متوهماً - اسم مفعول - وتارة يكون الملك فيه متوهماً ؛ وتارة تكون البشرية ^(٢) الإنسانية ^(٣) فيه متوهمة : فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه . فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره ، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية . فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني كما قال تعالى « فإذا سويته » نفخ فيه هو تعالى من روحه (٥٩ - ١) فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى . وعيسى ليس كذلك ، فإنه أُنْدرجت تسوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي ، وغيره كما ذكرناه لم يكن مثله . فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ ^(٤) ، فإنها عن « كن » ، وكن كلمة الله . فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها ، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول « كن » فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها ؟ فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد ، وبعضهم ^(٥) إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدري . وهذه مسألة لا يمكن أن تُعرف إلا ذوقاً كإبي يزيد ^(٦) حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فلم عند ذلك بمن نفخ فنفخ فكان عيسوى المشهد . وأما الإحياء المعنوي بالعالم فتلك الحياة الإلهية الدائمة ^(٧) العلية النورية التي

(١) ١ : فنسب (٢) هـ : البشارة (٣) ب : الأنسية (٤) ١ : تنفذ بالتدال

(٥) هـ : وبعضهم يذهب . (٦) ١ : أبي يزيد رحمه الله تعالى ب : أبي يزيد البسطامي

(٧) هـ الدائمة العلية - ب الإلهية الدائمة العلية .

قال الله فيها « أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ » فكلُّ مَنْ أَحْيَا^(١) نفساً ميتةً بِحَيَاةٍ عِلْمِيَّةٍ^(٢) في مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله ، فقد أَحْيَاهُ بِهَا وكانت له نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ أَيْ بَيْنَ أَشْكَالِهِ فِي الصُّورَةِ .

- فلولاه . ولولانا لما كان الذي كانا
فإنا أعبدُّ حقاً وإن الله مولانا
وإنا عينه فاعلم وإذا ما قلت إنسانا
فلا تُحْجَبْ بِإِنْسَانٍ فقد أعطاك برهانا
(٥٩ - ب) فكان حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا
وَعِذْ خَلْقَهُ مِنْهُ تَكُنْ رَوْحاً وَرِجْمانا
فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوماً بإيائنا وإيانا
فأحياء النى يدرى بقلبي حين أحيانا
فكننا فيه أكواما وأعيانا وأزمانا
وليس بدائم فينا ولكن ذاك أحيانا

ومما يدل على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو^(٣) أن الحق وصف نفسه بالنفس الرحاني ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميعاً ما تستلزمه تلك الصفة . وقد عرفت أن النفس في التنفس ما يستلزمه .

(١) س : يحيى (٢) س : علمه (٣) ١ : فلأن

- ١٥ فلذلك قَبِلَ النَّفْسَ الإلهى صور العالم ، فهو ^(١) لها كالجوهر الهولاني ؛ وليس إلا عين الطبيعة . فالعناصر ^(٢) صورة من صور الطبيعة ^(٣) . وما فوق العناصر وما تولد عنها . فهو أيضاً من صور الطبيعة وهى الأرواح العلوية التى فوق السموات السبع . وأما
- ١٦ أرواح السموات السبع وأعيانها فهى عنصرية ، فإنها من دخان ^(٤) العناصر المتولد عنها ، وما تَكُونُ ^(٥) عن كل سماء من الملائكة فهو منها ، فهم عنصريون وَمَنْ فوقهم طبيعيون : ولهذا وصفهم الله بالاختصاص - أعنى الملائكة الأعلى - لأن الطبيعة متقابلة ، والتقابل الذى فى الأسماء الإلهية (٦٠ - ١) التى هى النَّسَب ، إنما أعطاه النَّفْس . ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ؟
- ١٧ فلماذا أُخْرِجَ العالم على صورة من أوجدهم ، وليس إلا النَّفْسَ الإلهى . بما فيه من الحرارة علا ، وبما فيه من البرودة والرطوبة سَفَلُ ، وبما فيه من البيوسة ثبت ولم يتزلزل . فالرسوب للبرودة والرطوبة . ألا ترى الطبيب إذا أراد سَقَى دواء لأحد ينظر فى قارورة مائه ، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى
- ١٨ النجح ^(٦) . وإنما يرسب لرطوبته ^(٧) وبرودته الطبيعية . ثم إن هذا الشخص الإنسانى عَجَزَ ^(٨) طينته بيديه وهما متقابلتان وإن كانت كلتا يديه يميناً ^(٩) ، فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ، ولو لم يكن ^(١٠) إلا كونهما اثنتين أعنى يدين ، لأنه لا يؤثر فى الطبيعة إلا ما ^(١١) يناسبها وهى متقابلة . فجاء باليدين : ولما أوجده باليدين سماه بَشَرًا للبشارة اللاتقة بذلك الجناح باليدين المضافتين إليه . وجعل ذلك من

(١) : ١ : فهى (٢ - ٢) س : ساقط (٣) إشارة إلى قوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » (٤) : ١ : يكون بالياء (٥) هـ : النضج (٦) س : من قوله « لرطوبته » إلى قوله « بيديه » ساقطة فى س (٧) أى الله (٨) : ١ : يمين (٩) أى الفرقان (١٠) هـ ما كان

عنانيته بهذا النوع الإنساني فقال لمن أبي عن السجود له « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ استكبرت » على من هو مثلك - يعني عنصريا - أم كنت من العالين » عن^(١) العنصر ولست كذلك. ويعني بالعالين من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصريا وإن كان طبيعيا . فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين ؛ فهو أفضل نوع من كل ما خلق^(٢) (٦٠ - ب) من العناصر من غير مباشرة . والإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسموية ؛ والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي . فمن أراد أن يعرف النفس الإلهي فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر فيه : أي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من^(٣) عدم ظهور آثارها بظهور آثارها . فامتدَّ على نفسه بما أوجده في نفسه ؛ فأول أثر كان للنفس ٢٠ إنما كان في ذلك الجناب ، ثم لم يزل الأمر ينزل بتنفيس العموم إلى آخر ما وجد .

٢١ قالكل في عين النفس كالضوء في ذات العنفس
والعلم بالبرهان في سلخ النهار لمن نفس
فيرى الذي قد قلبه رؤيا تبدل على النفس
فيريجه من كل غم في تلاوته «عيسى»
ولقد تجلى للذي قد جاء في طلب القبس
فراه نارا وهو نو ر في الملوك وفي العنفس

(١) ب : عنه (٢) ا : تضيف « الله » في الهامش (٣) هـ : عن

فاذا فهمت مقالتي تعلم بأنك مبتثس^(١)
لو كان^(٢) يطلب غير ذا لراه فيه وما نكس

٢٢

(٦١ - ١) وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام « حتى نعلم »
ويعلم ، استفهمها عما نسب إليها هل هو حق أم لا مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر
أم لا فقال له « أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله » . فلا بد في الأدب
من الجواب للمستفهم لأنه لما تجلى له في هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحكمة
الجواب في التفرقة بعين الجمع ، فقال : وقدّم التنزيه « سبحانك » فحدد بالكاف
التي تقتضي المواجهة والخطاب « ما يكون لي » من حيث أنا لنفسى دونك « أن أقول
ما ليس لي بحق » أى ما تقتضيه هويتي ولا ذاتي . « إن كنت قلته فقد علمته »
لأنك أنت القائل ، ومن قال أمرا فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذى أتتكلم به كما
أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ربه في الخبر الإلهي فقال « كنت لسانه
الذى يتكلم به » . فجعل هويته عين لسان المتكلم ، ونسب الكلام إلى عبده .
ثم تم العبد الصالح الجواب بقوله « تعلم ما في نفسى » والمتكلم الحق ، ولا أعلم ما فيها .
فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر .
« إنك أنت » نجاء بالفصل^(٣) والمعاد تأكيد للبيان واعتمادا عليه ، إذ لا يعلم الغيب
إلا الله . ففرق^(٤) وجمع ، ووحد وكثر ، ووسّع وضيق ثم قال مقعما للجواب « ما قلت
لم إلا ما أمرتني به » فنفى أولا^(٥) مشيرا إلى أنه ما هو^(٦) . ثم أوجب القول

(١) مه مقتبس بالقاف (٢) أى موسى - يطلب غير ذا ، أى غير النار

(٣) أى ضمير الفصل والمعاد وهو « أنت » (٤) س : و فرق (٥) مه : ساقطة

(٦) جميع الشروح : ما هو ثمة ، ولكن ثمة ساقطة من المخطوطات الثلاثة

(٦١ - ب) أدبا مع المستفهم ، ولو لم يفعل ذلك^(١) لا تصف بعدم علم الحقائق وحاشاه من ذلك ، فقال « إلا ما أمرتني به » وأنت المتكلم على لسانى وأنت لسانى. فانظر إلى هذه التنبئة^(٢) الروحية الإلهية ما ألفتها وأدقها ؛ « أن اعبدوا الله » فجاء بالاسم « الله » لاختلاف العبادة في العبادات واختلاف الشرائع ؛ لم يخص اسما خاصا دون اسم ، بل جاء بالاسم الجامع للكل . ثم قال « ربي وربكم » ، ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر ، فإذ ذلك فصل بقوله « ربي وربكم » بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب . « إلا ما أمرتني به » فأثبت نفسه مأمورا وليست سوى عبوديته^(٣) ، إذ لا يؤمر إلا مَنْ يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل . ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب ، لذلك ينصيح كل من ظهر في مرتبة ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة : فمرتبة المأمور لها حكم يظهر في كل مأمور ، ومرتبة الأمر لها حكم يبدو في كل أمر . فيقول الحق « أقيموا الصلاة » فهو الأمر والمكلف المأمور . ويقول العبد « رب اغفر لى » فهو الأمر والحق المأمور. فما يطلب الحق من العبد بأمره هو بعينه يطلبه^(٤) العبد من الحق بأمره^(٥) . ولهذا كان كل دعاء مجابا^(٦) ولا بد ، وإن تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطباً بإقامة الصلاة فلا يصلى في وقت فيؤخر الامتثال (٦٢ - ١) ويصلى في وقت آخر إن كان متمكنا من ذلك . فلا بد من الإجابة ولو بالقصد . ثم قال « وكنت عليهم » ولم يقل على نفسى معهم كما قال ربي وربكم . « شهيدا ما دمت فيهم » لأن الأنبياء

(١) ٩١ ب : كذلك (٢) هذه هي قراءة القيسرى وقد أخذت بها (شرح القيسرى ص ٢٦٨) . أما المخطوطات الثلاثة فتقرؤها : الثانية وهي قراءة يخطئها هذا الشارح (٣) : عبودية (٤) بطلب : في المخطوطات الثلاثة (٥) أى أمر العبد (٦) نه ١٩ : بحجاب

شهداء على أنهم ماداموا^(١) فيهم . « فلما توفيتني » : أي رفعتني إليك وحجبتهم عني^(٢) وحجبتني عنهم « كنت أنت الرقيب عليهم » في غير مادتي ، بل^(٣) في موادهم إذ كنت بصيرهم الذي يقتضى المراقبة . فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه . وجعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبداً^(٤) وأن الحق هو الحق لكونه رباً له ، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفي الحق بأنه رقيب ؛ وقدمهم في حق نفسه فقال « عليهم شهيدا ما دمت فيهم » إشاراً لهم في التقديم وأدبا ، وأخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله « الرقيب عليهم » لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة . ثم أعلم^(٥) أن للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد في قوله عليهم شهيدا . فقال وأنت على كل شيء شهيد . فجاء « بكل » للعموم و« بشيء » لكونه أنكر النكرات . وجاء بالاسم الشهيد ، فهو الشهيد على كل^(٦) مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود . فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على (٦٢ — ب) قوم عيسى حين قال « وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم » . فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه ومعه وبصره . ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية : أما كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه ؛ وأما كونها محمدية فلهوقعها^(٧) من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذي وقعت منه ، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل^(٨) إلى غيرها حتى طلع الفجر . « إن تعذبهم فإنهم عبادك وأن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم . و « هم » ضمير الغائب كما أن « هو » ضمير الغائب^(٩) .

(١) هـ : ما كانوا (٢) « وحجبتهم عني » ساقطة في هـ (٣) هـ : ساقطة

(٤) هـ : عبداً في الواقع (٥) هـ : ساقطة (٦) هـ : كل شيء

(٧) هـ : فلهوقعها (٨) هـ : لم يعد (٩) هـ : للغائب

كما قال « هم الذين كفروا » بضمير الغائب ، فكان ^(١) الغيب سترا لهم عما يراد بالمشهود ٢٥
 الحاضر . فقال « إن تعذبهم » بضمير الغائب وهو عين الحجاب الذى هم فيه عن الحق .
 فذكرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخيرة قد تحكمت فى العجين ٢٦
 فصيرته مثلها . « فإنهم عبادك » فأفرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه . ولا ذلة أعظم
 من ذلة العبيد ^(٢) لأنهم لا تصرف لهم فى أنفسهم . فهم ^(٣) بحكم ما يريد ^(٤) بهم سيدهم
 ولا شريك له فيهم فإنه قال « عبادك » فأفرد . وللرأى بالعذاب ^(٥) إذ لا لهم ولا أذل
 منهم لكونهم عبادا . فذواتهم تقتضى أنهم أذلاء ، فلا تذلم فإنك لا تذلم بأدون
 مما هم فيه من كونهم عبيدا . « وإن تغفر لهم » أى تسترهم عن إيقاع العذاب الذى
 يستحقونه بمخالفتهم ^(٦) أى تجعل لهم عفرا ^(٧) يسترهم عن ذلك وينعمهم منه .
 « فإنك أنت العزيز ^(٨) » (٦٣ — ١) أى المنيع الحى . وهذا الاسم إذا أعطاه الحق
 لمن أعطاه من عباده تسمى الحق بالمعز ، والمعطى له هذا الاسم بالعزيز . فيكون منيع
 الحى عما يريد به المنتقم والمعذب من الانتقام والعذاب . وجاء بالفصل والعماد أيضا
 تأكيداً للبيان ولتكون الآية على مساق واحد فى قوله « إنك أنت علام الغيوب »
 وقوله « كنت أنت الرقيب عليهم » . فجاء أيضا « إنك أنت العزيز الحكيم » .
 فكان سؤالاً من النبى عليه السلام وإلحاحاً منه على ربه فى المسألة ليلته الكاملة
 إلى طلوع الفجر يرددها ^(٩) طلباً للإجابة . فلو سمع الإجابة فى أول سؤال ما كرّر .
 فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له فى

(١) : وكان (٢) : العبد (٣) : سافطة (٤) : ما يريد
 (٥) : بالعباد (٦) : بمخالفتهم (٧) : عفورا (٨) : العزيز الحكيم
 (٩) : يرددها .

عرض عرض^(١) وعين عين « إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ». فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه لدعا عليهم لَا لَهُمْ . فما عرض عليه إلا ما استحقوا^(٢) به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه^(٣) . وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه أخر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حبا فيه لا إعراضا عنه ، ولذلك^(٤) جاء بالاسم الحكيم ؛ والحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها^(٥) ولا يَعدِّلُ بها عما تقتضيه وتطلبه حقائقها بصفاتها . فالحكيم العليم^(٦) بالترتيب . فكان صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى . فمن تلا (٦٣ — ب) فهكذا^(٧) يتلو ، وإلا فالسكوت أولى به . وإذا وفق الله عبدا^(٨) إلى النطق^(٩) بأمر ما فإوقفه الله إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته ، فلا يستبطن أحد ما يتضمنه ما وفق له ، وليثابر مثابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو يسمعه كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة . فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك ، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك .

(١) عرض عليه - نه : عرض فقط (٢) : يستحقوا (٣) نه : لغيره
 (٤) نه : وكذلك (٥) : في مواضعها (٦) أى الذى يعلم الترتيب
 (٧) نه : بها بدلا من هكذا (٨) نه : العبد (٩) نه : نطق

١٦ — فص حكمة رحمانية في كلمة سليمان

- ١ « إِنْهُ » يعنى الكتاب « من سليمان ؛ وإِنَّهُ » أى مضمون الكتاب
- ٢ « بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ » . فأخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ولم يكن كذلك . وتكلموا فى ذلك بما لا ينبغى مما لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه . وكيف يليق ^(١) ما قالوه ^(٢) وبلقيس تقول فيه « أُلْقِ إِلَى كِتَابِ كَرِيمٍ » أى يَكْرُمُ عليها ^(٣) . وإنما حملهم على ذلك ربما تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه . فكذا كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت له . فلم يكن يحصى الكتاب عن الأحراق لحُرمة ^(٤) صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله عز وجل ولا تأخيرهُ . (٦٤ — ١)
- ٣ فأثنى سليمان بالرحمتين : رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتان هما الرحمن الرحيم . فامتن بالرحمن وأوجب بالرحيم . وهذا الوجوب من الامتنان . فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن . فإنه ^(٥) كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحق من الأعمال التى يأتى بها هذا العبد ، حقا على الله تعالى أوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة — أعنى رحمة الوجوب . ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم مَنْ هو العامل منه . والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الإنسان . وقد أخبر الحق أنه تعالى هُوِيَّة كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق ، والصورة

(١) — ما يليق (٢) — ما قالوا (٣) — ع : علينا (٤) — ١٠١ : بحرمة بالباء — وفى العبارة تقديم وتأخير تقديره فلم يكن يحصى الكتاب عن الإحراق تقديم اسمه (أى اسم سليمان) لحُرمة صاحبه ولا تأخيرهُ (٥) — ١ : فإنه تعالى

للعبد، والهوية مدرجة فيه أى في اسمه لا غير لأنه تعالى عين ما ظهر . وسمى خلقا وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد ؛ وبكونه لم يكن ثم كان . ويتوقف ظهوره عليه وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول . فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن . وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان ، بل هى من الملك الذى لا ينبغي لأحد من بعده ، يعنى الظهور به فى عالم الشهادة . فقد أوتى محمد صلى الله عليه وسلم ما أوتي سليمان ، وما ظهر به : فكأنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت (٦٤ - ب) الذى جاء بالليل ليفتك^(١) به فهم بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فتغلب به ولدان المدينة ، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله^(٢) خاسئا . فلم يظهر عليه السلام بما أقدر عليه وظهر بذلك سليمان^(٣) . ثم قوله « مُلْكًا » فلم يعم ، فعلمنا أنه يريد ملكا ما . ورأيناه قد شورك في كل جزء جزء من الملك الذى أعطاه الله ، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك ، وبحديث^(٤) العفريت ، أنه ما اختص إلا بالظهور . وقد يختص بالمجموع والظهور . ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم فى حديث العفريت « فأمكنى الله منه » لقلنا إنه لما هم بأخذه ذكره^(٥) الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يُقدِّره الله على أخذه . فرده الله خاسئا . فلما قال فأمكنى الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه . ثم إن الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه ، فعلمنا من هذا أن الذى لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك فى العموم . وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان فى الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم . فقيده

(١) - : ليضل به (٢) : + تعالى (٣) : ١ : + عليه السلام (٤) : بحديث من غير الواو (٥) - : ذكره .

- ٦ رحمة الوجوب (٦٥ - ١) وأطلق رحمة الامتنان في قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء » حتى الأسماء الإلهية ، أعني حقائق النسب . فامتّن عليها بنا . فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب ^(١) الربانية . ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا وأعلمنا أنه ^(٢) هو يتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه . فما خرجت ^(٣) الرحمة عنه . فعلى من امتن وما ثمَّ إلا هو ؟ إلا أنه لا بد من حكم لسان التفصيل لما
- ٧ ظهر من تفاضل الخلق في العلوم ، حتى يقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين . ومعناه معنى نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم ؛ فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية ، وكال تعلق الإرادة وفضلها وزيادتها على تعلق ^(٤) القدرة . وكذلك السمع ^(٥) والبصر الإلهي . وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض . كذلك تفاضل ما ظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين . وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعتّه بها ، كذلك فيما يظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوُضِلَ به . فكل جزء من العالم مجموع العالم ، أي هو قابل لحقائق متفرقات ^(٦) العالم كله ^(٧) ؛ فلا يقدح قولنا إن زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو ، وتكون (٦٥ - ب) في عمرو ^(٨) أكل وأعلم منه في زيد ، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير ^(٩) الحق . فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث ما هو مرید وقادر ، وهو هو ليس غيره . فلا تعلمه هنا يا ولى وتجهله هنا ، وتثبته هنا وتنفيه هنا إلا إن أثبتّه بالوجه الذي أثبت نفسه ، ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفى نفسه كالآية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين

(١) هـ : النسب من غير الواو (٢) ب : أنه هو (٣) ب : أخرجت

(٤) هـ : بعض تعلق (٥) هـ : السمع الإلهي (٦) ب : متفرقات

(٧) ب : ساقطة (٨) ب : ويكون عمرو (٩) ب : عين الحق

- ٨ قال « ليس كمثل شيء » فنفي ؛ « وهو السميع البصير » فأثبت بصفة نعم كل سامع
- ٩ بصير من حيوان : وما ثمَّ إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس ،
- وظهر في الآخرة لكل الناس ، فإنها الدار^(١) الحيوان ، وكذلك الدنيا إلا أن
- حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله^(٢) بما
- ١٠ يدركونه من حقائق العالم . فمن عم ادراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم من ليس
- له ذلك العموم . فلا تُحجَّب بالتفاضل وتقول لا يصح كلام من يقول إن الخلق^(٣)
- هوية الحق بعدما أريتكَ التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي
- الحق ومدلولها المسمى بها وليس إلا الله تعالى . ثم إنه كيف يقدم سليمان اسمه على
- اسم الله كما زعموا (٦٦ - ١) وهو من جملة من^(٤) أوجده الرحمة : فلا بد أن
- يتقدم الرحمن الرحيم ليصبح استناد الرحوم . هذا^(٥) عكس الحقائق : تقديم من
- يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه . ومن حكمة
- بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب ؛ وما علمت^(٦) ذلك إلا
- لنعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلهي في
- الملك ، لأنه إذا جهل طريق الأخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم
- في تصرفاتهم ، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم بأمنون غائلة ذلك
- التصرف . فلو تعين لهم على يد من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه^(٧) وأعظموا
- له الرُشاً حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم . فكان قولها « ألقى
- إلى » ولم تسم من ألقاه سياسة^(٨) منها أورثت الحذر منها في أهل مملكتها وخوفاً

(١) هـ : الذات (٢) ب : ساقطة (٣) ب : الحق (٤) ا : ما
(٥) هـ : هكذا (٦) هـ : علمت - ب : علمت (٧) هـ : لضائقوه (٨) هـ : بسيرت

- مدبريها^(١) ؛ وبهذا استحققت التقدم^(٢) عليهم . وأما^(٣) فضل العالم من الصنف ١١
الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء ، فعلوم بالقدر
الزمني : فإن رجوع الطرف (٦٦ - ب) إلى الناظر به^(٤) أسرع من قيام القائم
من مجلسه ، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما
يتحرك منه ، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره
مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور^(٥) : فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك
الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه هو^(٦) عين زمان عدم إدراكه .
والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك : أي ليس له هذه السرعة . فكان آصف
ابن برخيا أتم في العمل من الجن ؛ فكان^(٧) عين قول آصف بن برخيا عين الفعل
في الزمن الواحد . فرأى^(٨) في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس
مستقراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال . ولم يكن عندنا
باتحاد^(٩) الزمان انتقال ، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا
من عرفه وهو قوله تعالى « بل هم في لبسٍ من خلق جديد . ولا يمضي عليهم وقت ١٢
لا يرون فيه مام راءون له . وإذا كان هذا كما ذكرناه ، فكان^(١٠) زمان عدمه
(أعني عدم العرش) من مكانه عين وجوده عند سليمان ، من تجديد الخلق مع الأنفاس .
ولا (٦٧ - ١) علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل ١٣
نفس لا يكون ثم يكون . ولا تقل « ثم » تقتضي المهلة ، فليس ذلك بصحيح^(١١) ،

(١) ب : مدبرها (٢) ١ : التقديم (٣) ١ : وما (٤) هـ : فيه
(٥) هـ : والمنظور إليه (٦) ب : هـ : هو ساقطة (٧) ب : وكان
(٨) ١ : فرآه (٩) ١ : بإيجاد (١٠) هـ : فكل (١١) ب : تصحيح

وإنما « ثم » تقتضى تقدم الرتبة العلية عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر :

* كhez الردينى ثم اضطرب *

وزمان المزع عين زمان اضطراب المهروز بلا شك . وقد جاء ثم ولا مهلة . كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس : زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض فى دليل الأشاعرة . فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكال المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه انفاً فى قصته . فلم يكن لأصف من الفضل فى ذلك إلا حصول التجديد فى مجلس سليمان عليه السلام . فما قطع العرش مسافة ، ولا زويت له أرض . ولا خرفها لمن فهم ما ذكرناه . وكان ذلك على يدى بعض أصحاب^(١) سليمان ليكون أعظم سليمان عليه السلام فى نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها . وسبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله تعالى « ووهبنا لداود سليمان » . والهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام (٦٧ — ب) لا بطريق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق . فهو النعمة السابغة والحجة البالغة والضربة الدامغة . وأما علمه فقوله تعالى « ففهمناها سليمان » مع تقيض الحكم ، وكلا آتاه الله حكماً وعلماً . فكان علم داود علماً مؤتى آتاه الله ، وعلم سليمان علم الله فى المسألة إذ^(٢) كان الحكم بلا واسطة . فكان سليمان ترجان حق فى مقعد صدق . كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله فى المسألة لو تولاه بنفسه أو بما يوحى به لرسوله له أجران ، والخطى لهذا الحكم المعين له أجر مع كونه علماً وحكماً . فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام فى الحكم ، ورتبة داود عليه السلام . فما أفضلها من أمة . ولما رأت بلقيس عرشها

مع علمها ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها ، « قالت كأنه هو » ،
 وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال^(١) ، وهو هو ، وصدق الأمر ، كما
 أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي . ثم إنه من كمال علم سليمان
 التنبيه الذي ذكره في الصرح . فقيل لها « ادخلي الصرح » وكان ضرحاً^(٢) أملس
 لا أمت^(٣) فيه من زجاج . فلما رآته حسبته لجة أي ماء^(٤) ، « فكشفت عن
 ساقها » حتى لا يصيب الماء ثوبها . فنبهها (٦٨ - ١) بذلك على أن عرشها الذي
 رآته من هذا القليل . وهذا غاية الإنصاف . فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها « كأنه
 هو » . فقالت عند ذلك « رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان » : أي إسلام
 سليمان : « لله رب العالمين » . فما انقادت لسليمان وإنما انقادت لله رب العالمين ،
 وسليمان من العالمين . فما تقيدت في انقيادها كما لا تقيد الرسل في اعتقادها في الله ،
 بخلاف فرعون فإنه قال « رب موسى وهارون » وإن كان يلحق بهذا الانقياد
 البلقيسى من وجه ، ولكن لا يقوى قوته فكانت أفة من فرعون في الانقياد لله
 وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال « آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل » .
 فخصص ، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم بالله « رب موسى وهارون » .
 فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت « مع سليمان » فتبعته . فما يمر بشيء
 من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك . كما نحن على الصراط المستقيم الذي الرب عليه
 لكون نواصينا في يده^(٥) ويستحيل مفارقتنا إياه . فنحن معه بالتضمن ، وهو معنا
 بالتصريح ، فإنه قال « وهو معكم أينما كنتم » . ونحن معه بكونه آخذاً^(٦) بنواصينا .

(١) ٩١ - : بالأمثال (٢) ١ : الصرح (٣) ١ : نيت (٤) ١ : حسبته ماء

(٥) ٥ : يده (٦) ١ : آخذ

فهو تعالى مع نفسه حينما مشى^(١) بنا من صراطه . فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم ، وهو صراط الرب تعالى . وكذا عَلِمَتْ بلقيس من سليمان فقالت « الله رب العالمين » وما خصصت عالماً من عالم (٦٨ — ب) . وأما التسخير الذى اختص به سليمان وقَتَلَ به غيره وجعله^(٢) الله له من الملك الذى لا ينبغى لأحد من بعده فهو كونه عن أسره . فقال « فسخرنا له الريح تجري بأمره » . فما هو من كونه تسخيروا ، فإن الله يقول فى حقنا كلنا من غير تخصيص « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » . وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ولكن لاعتنا أمرنا بل عن^(٣) أمر الله . فما اختص سليمان — إن عقلت — إلا بالأمر من غير جمعية ولا همة ، بل بمجرد الأمر . وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم^(٤) النفوس إذا أقيمت فى مقام الجمعية . وقد عاينا ذلك فى هذا الطريق . فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيروه من غير همة ولا جمعية . واعلم أيدينا الله وإياك بروح منه ، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أى عبد كان فإنه لا ينقصه^(٥) ذلك من ملك آخرته ، ولا يحسب عليه ، مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى . فيقتضى ذوق الطريق أن يكون قد عَجَّلَ له ما أدخر^(٦) لغيره ويحاسب به إذا أرادته فى الآخرة . فقال الله له « هذا عطاؤنا » ولم يقل لك ولا لغيرك ، « فامتن » أى أعط « أو أمسك بغير حساب » . فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربه . والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهى كان الطالب^(٧) له الأجر التام على طلبه . والبارى تعالى إن شاء (٦٩ — ١) قضى حاجته فيما طلب^(٨) منه وإن شاء

(١) هـ : ما شاء مشى (٢) ا : وجعل (٣) هـ : ساقطة (٤) ا : لهم
(٥) ب : ساقطة (٦) ا : ما ادخره (٧) هـ : لاطالب وله (٨) ا : طلبه

لَمَسْكَ ، فإن العبد قد وَفَّى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه ؛
 فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به . وهذا سار في جميع
 ما يسأل فيه الله تعالى ، كما ^(١) قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم « قل رب زدني
 علماً » . فامتثال أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سيق له لبن ^(٢)
 يتأوله ^(٣) علماً كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أوتي بقدر لبن فشربه وأعطى
 فضله عمر بن الخطاب . قالوا فما أولته قال العلم . وكذلك لما أُسْرِيَ ^(٤) به أتاه الملك
 بإناء فيه لبن وإناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك
 أمتك . فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم ، فهو العلم تمثل في صورة اللبن كجبريل تمثل ^(٥)
 في صورة بشر سوى لمريم . ولما قال عليه السلام « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ^(٦)
 نبّه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم : خيال
 فلا بد من تأويله .

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

والذى يفهم هذا حاز أسرار الطريقه

فكان صلى الله عليه وسلم إذا قدّم له لبن قال « اللهم بارك لنا فيه وزدنا » ^(٧)
 منه « (٦٩ — ب) لأنه كان يراه صورة العلم ، وقد أُمرَ بطلب الزيادة من العلم ؛
 وإذا قدم له غير اللبن قال اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا ^(٧) خيراً منه . فمن أعطاه الله
 ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة ، ومن أعطاه
 الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله ، إن شاء حاسبه وإن شاء

(١) هـ ٤ — وكما (٢) ١ : لبنا (٣) ٤ هـ : يتأوله (٤) ١ : سرى

(٥) ٤ : سائطة (٦) ٤ : تنبهوا (٧) ٧ — ٧ : سائطة في ٤

لم يحاسبه . وأرجو من الله في العلم خاصة أنه لا يحاسبه به: فإن أمره لنبيه عليه السلام يطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمته: فإن الله يقول « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » . وأى أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله تعالى . ولو نبهنا على^(١) المقام السليمانى على تمامه لرأيت أمرا يهولك الاطلاع عليه فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة^(٢) سليمان ومكانته وليس الأمر كما زعموا .

١٧ - فص حكمة وجودية في كلمة داودية

١ أعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب:
٢ أعنى نبوة التشريع ، كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب
أيسر جزاء : ولا يُطلبُ عليها منهم جزاء . فأعطاه إياهم على طريق الإنعام
والإفضال . فقال تعالى ووهبنا (٧٠ — ١) له اسحق ويعقوب - يعنى لإبراهيم
الخليل عليه السلام ؛ وقال في أيوب « ووهبنا له أهله ومثلهم معهم » ؛ وقال في حق
موسى « ووهبنا له من رحمتنا أخاه هارون نبيا » إلى مثل ذلك . فالذى تولاهم أو لا
هو الذى تولاهم في عموم أحولهم أو أكثرها ، وليس إلا اسمه الوهاب . وقال في حق
داود « ولقد آتينا داود منا فضلا » فلم يقرن به جزاء يطلبه منه ، ولا أخبر أنه أعطاه
هذا الذى ذكره^(٣) جزاء . ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود
ولم يتعرض لذكر داود ليشكره^(٤) الآل على ما أنعم به على داود . فهو في حق
داود عطاء نعمة وإفضال ، وفي حق آلِه على غير ذلك لطلب المعاوضة فقال تعالى
« اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور » . وإن كانت الأنبياء عليهم السلام

(١) نه : عن (٢) ١ : بحالة - نه : حال (٣) نه : أعطاه (٤) ١ : اشكره

قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم ووهبهم ، فلم يكن ذلك على طلب من الله ، بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكراً لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . فلما قيل له في ذلك قال « أفلا أكون عبداً شكوراً » ؟ وقال في نوح « إنه كان عبداً شكوراً » . فالشكور من عباد الله تعالى قليل . فأول نعمة أنعم الله بها على داود عليه السلام أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف (ب) من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك إخباراً لناعته بمجرد هذا الاسم ، وهى الدال والألف والواو . وسمى محمداً^(١) صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم^(٢) فجمع له بين الحالين^(٣) فى اسمه كما جمع لداود بين الحالين^(٣) من طريق المعنى ، ولم يجعل ذلك فى اسمه ، فكان ذلك اختصاصاً لمحمد^(٤) على داود عليهما السلام ، أغنى التنبيه عليه باسمه . فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته . وكذلك فى اسمه أحمد ، فهذا من حكمة الله تعالى . ثم قال فى حق داود - فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه - ترجيع الجبال معه التسبيح ، فتسبح لتسبيحه ليسكون له عملها . وكذلك الطير . وأعطاه القوة ونعته بها ، وأعطاه^(٥) الحكمة وفضل الخطاب . ثم المنة الكبرى والمساكنة الزلنى التى خصه الله بها التخصيص على خلافته . ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه وإن كان فيهم خلفاء فقال « يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » أى ما يخطر لك فى ححكك من غير وحي منى « فيضلك عن

(١) ا : وسمى محمد (٢) ب : فوصله عن العالم (٣) ب : الحالين (٤) ب : بمحمد بالباء (٥) هـ : أعطاه

سبيل الله « أى عن الطريق الذى أُوحى بها إلى رسلى . ثم تأدب سبحانه معه فقال « إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب » (٧١ - ١) ولم يقل له فإن ضللت عن سبيلى فلك عذاب شديد . فإن قلت وآدم عليه السلام قد نصّ على خلافته ، قلنا ما نص مثل التنصيب على داود ، وإنما قال للملائكة « إني جاعل في الأرض خليفة » ، ولم يقل إني جاعل آدم خليفة في الأرض . ولو قال ، لم يكن مثل قوله « جعلناك خليفة » في حق داود ، فإن هذا محقق وذلك^(١) ليس كذلك . وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذى نص الله عليه . فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عبادته إذا أخبر . وكذلك في حق إبراهيم الخليل « إني جاعلك للناس إماما » ولم يقل خليفة ، وإن كنا نعلم أن الإمامة هنا^(٢) خلافة ، ولكن ماهى مثلها ، لأنه ما ذكرها^(٣) بأخص أسمائها وهى الخلافة . ثم في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم ، وليس ذلك إلا عن الله فقال له فاحكم بين الناس بالحق ، وخلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة : فتكون خلافته أن^(٤) يخلف من كان فيها قبل ذلك ، لأنه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهى فيهم ، وإن كان الأمر كذلك وقع ، ولكن ليس كلامنا إلا في التنصيب عليه والتصريح به . والله في الأرض خلايف عن الله ، وهم الرسل . وأما الخلافة اليوم فمن الرسل^(٥) لاعتن الله ، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك . غير أن هنا دقيقة (٧١ - ب) لا يعلها^(٦) إلا أمثالنا ، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول عليه السلام . فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه

(١) هـ : وذلك (٢) هـ : هاهنا (٣) ٩١ هـ : لو ذكرها (٤) ١ : أى (٥) ب : الرسول (٦) هـ : لا يعلها

٣ صلى الله عليه وسلم أو^(١) بالاجتهاد الذى أصله أيضا منقول عنه صلى الله عليه وسلم .
وفينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم ، فتكون المادة له
من حيث كانت المادة لرسوله صلى الله عليه وسلم . فهو في الظاهر متبع لعدم مخالفته
في الحكم ، كهيسى إذا نزل فحكم ، وكالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله
« أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ، وهو^(٢) في حق ما يعرفه من صورة الأخذ
مختص موافق ، هو فيه بمنزلة ما قرره النبي صلى الله عليه وسلم من شرع من تقدم من
الرسول بكونه قرره فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث إنه شرع لغيره قبله .
وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول . فنقول فيه بلسان الكشف
خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله . ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما نص بخلافة عنه إلى أحد . ولا عينه لعله أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربه
فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع . فلما علم ذلك صلى الله عليه وسلم
لم يحجر الأمر . فله خلفاء في خلقه يأخذون من معدن الرسول والرسول ما أخذته
(٧٢-١) الرسول عليهم السلام ، ويعرفون^(٣) فضل المتقدم هناك لأن الرسول
قابل لازيادة : وهذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو كان الرسول^(٤) قبلها .
فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرع إلا ما شرع^(٥) للرسول خاصة ؛ فهو في الظاهر
متبع غير مخالف ، بخلاف الرسل . ألا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه
لا يزيد على موسى ، مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول ، آمنوا به وأقروه :

(١) ٩١ هـ : وبالاقتداء (٢) ب : ساقطة - «وهو» في النص تشير إلى الأخذ عن الله
وهي مبتدأ خبره مختم (٣) ب : وتعرفون (٤) أى لو كان ذلك الخليفة رسولا
قبلها ؛ أو «كان» تامة والرسول فاعل ، أى التي لو وجد الرسول قبلها (٥) «إلا ما شرع»
ساقط في ب .

فلما زاد حكماً أو نسخ حكماً كان قد قرره موسى - لكون عيسى رسولا - لم يهتموا.
ذلك لأنه خالف^(١) اعتقادهم فيه ؟ وجهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله،
فكان من^(٢) قصته ما أخبرنا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم . فلما كان رسولا قَبِلَ
الزيادة ، إما بنقص حكم قد^(٣) تقرر ، أو زيادة حكم . على أن النقص زيادة حكم
بلا شك . والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب وإنما تنقص أو تزيد على الشرع
الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شُوفه^(٤) به محمد صلى الله عليه وسلم ، فقد
يظهر من الخليفة ما يخالف حديثاً^(٥) ما في الحكم فيتحيل أنه من الاجتهاد وليس
كذلك : وإنما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي
صلى الله عليه وسلم ؛ ولو ثبت لحكم به . وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل
(٧٢ - ب) فما هو^(٦) معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى . فمثل هذا يقع من
الخليفة اليوم ، وكذلك يقع من عيسى عليه السلام ؛ فإنه إذا نزل يرفع كثيراً من
شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه عليه^(٧) السلام،
ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة . فنعمل^(٨) قطعاً أنه لو نزل وحى
انزل بأحد الوجوه ، فذلك هو الحكم الإلهي . وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع
تقرير لرفع المخرج^(٩) عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها . وأما قوله عليه السلام إذا
بويع خليفين فاقتلوا الآخر منهما - هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف .

(١) س : مخالف (٢) ١ : في (٣) ١ : ساقطة (٤) ١ : شرعه بي
(٥) ١ : حديثنا أما (٦) الضمير عائد على العدل (٧) ساقطة في المخطوطات الثلاثة
والضمير عائد على النبي (٨) س : فيعلم (٩) ١ : الهجرة .

- وإن اتفقا فلا^(١) بد من قتل أحدهما . بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها .
 وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة وإن^(٢) لم يكن لذلك الخليفة^(٣) هذا المقام ،
 وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل - فحين حكم الأصل الذي به
 تُخَيَّل وجود إلهين ، « ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » ، وإن اتفقا : فنحن نعلم
 أنهما لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم أحدهما ، فالنافذ الحكم هو الآله على الحقيقة ، والذي لم
 ينفذ حكمه ليس باله^(٤) . ومن هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله
 عز وجل ، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا إذ لا ينفذ حكم إلا^(٥)
 لله في نفس الأمر ، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو^(٦) على حكم المشيئة الإلهية لا على
 حكم الشرع المقرر ، وإن كان تقريره (٧٣ - ١) من المشيئة . ولذلك نفذ تقريره
 خاصة فإن^(٧) المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به . فالمشيئة سلطانها
 عظيم ، ولهذا جعلها أبو طالب^(٨) عرش الذات ، لأنها لذاتها تقتضى الحكم . فلا يقع
 في الوجود شيء^(٩) ولا يرتفع خارجا عن المشيئة ، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا
 بالمسمى معصية ، فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني^(١٠) . فما خالف الله
 أخذ قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة ؛ فوَقعت المخالفة من حيث أمر
 الواسطة فافهم . وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من
 ظهر على يديه ، فيستحيل ألا^(١١) يكون . ولكن في هذا الحل الخاص ، فوقتا
 يسمى به^(١٢) مخالفة لأمر الله ، ووقتا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله . ويتبعه لسان

(١) س : ساقطة (٢) هـ : فإن (٣) الخليفة هنا هو الخليفة الظاهر لا الباطن
 (٤) هـ : بالإله (٥) ا : ساقطة (٦) من قوله « إلا الله » إلى قوله « إنما هو »
 ساقط في هـ (٧) س : وإن (٨) أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب : محمد بن علي
 التوفي سنة ٣٨٣ بغداد (٩) س : ساقطة (١٠) س : التكويني (١١) ٩١ هـ : إلا أن
 (١٢) هـ : ساقطة

الحمد أو الذم على حسب ما يكون . ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه ، لذلك كان
مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها . فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت
كل شيء ، وأنها سبقت الغضب الإلهي . والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذي حكم
عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها^(١) سبق . فهذا معنى
(٧٣ - ب) سبقت رحمته غضبه ، لتحكم على ما وصل إليها فإنها في النهاية وقفت
والسكل سالك إلى النهاية . فلا بد من الوصول إليها ، فلا بد من الوصول إلى الرحمة
ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال
الواصل إليها . ٨

فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا وإن لم يكن فهم فيأخذه عنا ٩
فما ثم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فنه إلينا ما تلونا عليكم ومنا إليكم ما وهبناكم منا

وأما تلمين الحديد فقلوب قاسية يلينها الزجر والوعيد تلمين النار الحديد . وإنما
الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة ، فإن الحجارة تكسرها وتكلسها النار
ولا تلمينها . وما الآن^(٢) له الحديد إلا لعمل الدروع الواقية تنبئها من الله : أي لا يُتَّقَى
الشيء إلا بنفسه ؛ لأن الدرع يُتَّقَى بها السنان والسيف والسكين والنصل ، فاتقيت
الحديد بالحديد . فجاء الشرع الحملى بأعوذ بك منك ، فافهم ، فهذا روح تلمين
الحديد فهو المنتقم الرحيم والله الموفق . ١٠

١٨ - فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكاملها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته ، فلا يتولى حل نظامها إلا مَنْ خلقها ، إما بيده - وليس إلا ذلك^(١) - أو بأمره . ومن تولاهما بغير أمر الله (٧٤ - ١) فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها وسعى في خراب من أمره الله بعمارتها . واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة في الله . أراد داود بنیان البيت المقدس فبناه مرارا ، فكلمها فرغ منه تهدم ، فشكا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن يتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء ، فقال داود يارب ألم يكن ذلك في سبيلك ؟ قال بلى ! ولكنهم أليسوا عبادي ؟ قال يارب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني ، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه . فالعرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية ، وأن إقامتها أولى من هدمها . ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح إبقاء عليهم ، وقال « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله »^(٢) ؟ ألا ترى من^(٣) وجب عليه القصاص كيف شرع لولى الدم أخذ الفدية أو العفو ، فإن أبى حينئذ يقتل ؟ ألا تراه سبحانه^(٤) إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية أو عفا ، وباقي الأولياء لا يريدون إلا القتل ، كيف يراعى من عفا (٧٤ - ب) ويرجح على من لم يعف فلا يقتل

(١) : ذاك - والجملة « وليس إلا ذلك » معترضة بين قوله : إما بيديه أو بأمره . فكانه قال إما بيديه أو بأمره وليس إلا ذلك (٢) « على الله » ساقطة في (٣) ب : أن من (٤) الكلام على تقدير قد قضى أو حكم أنه . الخ

قصاصة ؟ ألا تراه عليه السلام يقول في صاحب النسعة^(١) « إن قتله كان مثله » ؟
 ألا تراه يقول « جزاء سيئة سيئة مثلها ؟ » فجعل القصاص سيئة ، أى يسوء ذلك^(٢)
 الفعل مع كونه مشروعا . « فمن عفا وأصلح فأجره على الله » لأنه على صورته . فمن
 عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له ، وما ظهر
 بالاسم الظاهر إلا بوجوده . فمن راعاه إنما يراعى الحق . وما يذم الإنسان لعينه وإنما
 يذم الفعل منه ، وفعله ليس عينه ، وكلامنا في عينه . ولا فعل إلا الله ؛ ومع هذا ذم
 منها ما ذم ونجد منها ما حمد . واسان الذم على جهة الفرض مذموم عند الله . فلا مذموم
 إلا ما ذمه الشرع ، فإن^(٣) ذم الشرع^(٣) لحكمة يعلمها الله أو من أعلمه الله ، كما شرع
 القصاص للصلحة إبقاء لهذا النوع وإرداعا للمعتدى حدود الله فيه . « ولَكُمْ في
 القصاص حياة يا أولى الألباب » وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر^(٤) النواميس
 الإلهية والحكمية . وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها فأنت أولى بمراعاتها
 إذ لك بذلك السعادة ، فإنه مادام الإنسان حيا ، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى
 خلق له . ومن سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له . وما أحسن ما قال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم « ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن
 تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم ؟ ذكر الله » . وذلك أنه لا يعلم قدر
 هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جليس من
 ذكره ، والجلس مشهود للذاكر . ومتى لم يشاهد الذاكر^(٥) الحق الذى هو جلسه

٢

(١) ٢١ هـ : النسعة بالناء - وهى بالنون . والنسعة بالكسر سيرينسج عريضا على هيئة أعنة
 النعال تشد به الرجال (القاموس المحيط) . والقصة أن النسعة كانت لرجل وجد مقتولا فرأى وليه
 نسعته فى يدرجل فأخذ بهم صاحبه فلما قصد قتله قال رسول الله : إن قتله كان مثله - أى فى الظلم
 (٢) ١ : يسوء (٣ - ٣) ساقط فى هـ (٤) س : أسرار (٥) هـ : هذا الذاكر

فليس بذا كر . فإن ذكر الله سارٍ في جميع العبد لا مَنْ ذَكَرَهُ بلسانه خاصة . فإن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جليس اللسان خاصة ، فيراه اللسان^(١) من حيث لا يراه الإنسان : بما^(٢) هو راء وهو البصر^(٣) . فافهم هذا السر في ذكر الغافلين^(٤) .
فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك ، والمذكور جليسه ، فهو يشاهده . والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر : فما هو جليس الغافل . فالإنسان^(٥) كثير ما هو إحدى العين ، والحق إحدى العين كثير بالأسماء الإلهية : كما أن^(٦) الإنسان كثير بالأجزاء : وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر . فالحق جليس الجزء الناكر منه والآخر متصف بالغفلة عن الذكر . ولا بد أن يكون في الإنسان جزء يذكُرُ به يكون^(٧) الحق جليس ذلك الجزء^(٨) فيحفظ باقي الأجزاء بالعناية . وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى موتاً ؛ وليس بإعدام وإنما هو تفريق ، فيأخذه إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذه الحق إليه ، « وإليه يرجع الأمر كله » . فإذا أخذه إليه سوى له مرّاً كبّاً غير ٣
هذا المركب من جنس الدار التي (٧٥ — ب) ينتقل^(٩) إليها ، وهي دار البقاء لوجود الاعتدال : فلا يموت أبداً ، أى لا تُفَرَّق أجزاءه . وأما أهل النار فما لهم إلى النعيم ، ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها . وهذا نعيمهم . فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين أُلْقِيَ في النار فإنه عليه السلام تعذب برؤيتها وبما تَعَوَّد^(١٠) في علمه وتقرر من

(١) هـ + بما هو راء (٢) ١ : فيما (٣) « وهو البصر » ساقط من ٩٠ هـ
(٤) هـ : فافهم ذكر الغافلين وافهم هذا السر في ذكرهم (٥) ب : فإن الإنسان . هـ :
والإنسان (٦) هـ : أما (٧) ب : ويكون (٨) هـ : الجليس
(٩) ب : تنقل (١٠) ١ : . تعوّد بالنال .

أبها صورة نؤل من جاورها^(١) من الحيوان . وما علم مراد الله فيها ومنها في حقه .
بعد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية في حقه ؛ وهي نار
في عيون الناس . فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين : هكذا هو التجلي الإلهي .
فإن شئت قلت إن الله تجلي مثل هذا الأمر ، وإن شئت قلت إن العالم في النظر إليه
وميه مثل الحق في التجلي ، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر أو بتنوع مزاج
الناظر لتنوع التجلي : وكل هذا سائق في الحقائق . ولو أن الميت والمقتول - أي ميت
كان أو أي مقتول كان - إذا مات أوقتل لا يرجع إلى الله ، لم يقض الله بموت أحد^(٢)
ولا شرع قتله . فالكل في قبضته : فلا فقدان في حقه . فشرع القتل وحكم بالموت
له أنه بأن عبده لا يفوته : فهو راجع إليه . (٧٦ - ١) على أن قوله « وإليه يرجع
الأمر كله » أي فيه يقع التصرف ، وهو المتصرف ، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه ،
بل هو يته هو عين^(٣) ذلك الشيء وهو الذي يعطيه الكشف في قوله^(٤) « وإليه يرجع
الأمر كله » .

١٩ - فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

١

اعلم أن سر الحياة سرى في الماء فهو أصل العناصر والأركان ، ولذلك جعل الله
« من الماء كل شيء حي » : وما ثم شيء إلا وهو حي ، فإنه ما من شيء إلا وهو
يسبح بحمد الله ولكن لا نفقه^(٥) تسبيحه إلا بكشف إلهي . ولا يسبح إلا حي .
فكل شيء حي . فكل شيء الماء أصله . ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه

(١) س : جاوزها بالزاي (٢) س : واحد (٣) س : غير

(٤) س : ساقطة . س : قوله هو (٥) س : يُفقه .

منه تكون فطما عليه فهو يحفظه من تحته ، كما أن الإنسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه ، فهو ^(١) سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه ، وهو قوله عليه السلام « لودليتم بحبل ليط على الله » . فأشار إلى نسبة ٢ الت تحت إليه كما أن ^(٢) نسبة الفوق ^(٣) إليه في قوله « يخافون ربهم من فوقهم » ، « وهو القاهر فوق عباده » . فله الفوق والتحت . ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان ، وهو على صورة الرحمن . ولا مطعم إلا الله ، وقد قال في حق طائفة « ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل » ، ثم نكر وعم ^(٤) فقال « وما أنزل إليهم من ربهم » ، فدخل في قوله (٧٦ — ب) « وما أنزل إليهم من ربهم » كل حكم ^(٥) منزل على لسان رسول أو ملهم ، « لا كلوا من فوقهم » وهو المطعم من الفوقية التي نسبت ^(٦) إليه ، « ومن تحت أرجلهم » ، وهو المطعم من التحتية التي نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه صلى الله عليه وسلم . ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده ، فإيه بالحياة ينحفظ وجود الحى . ألا ترى الحى إذا مات الموت العرفى تنحل أجزاء نظامه وتنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص ؟ قال تعالى ^(٧) لأيوب « اركض برجلك هذا مفلس » ، يعنى ماء ، « بارد » لما كان عليه من إفراط حرارة الألم ، فسكنه الله ببرد الماء . ولهذا كان الطب النقص من الزائد والزيادة فى الناقص . والمقصود ^(٨) طلب الاعتدال ، ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه . وإنما قلنا ولا سبيل إليه - أعنى الاعتدال - من أجل أن الحقائق والشهود تعطى التكوين مع الأنفاس على الدوام ، ولا يكون التكوين إلا عن ميل فى الطبيعة يسمى انحرافا أو تعفينا ^(٩) ، وفى حق الحق إرادة

(١) ب : وهو	(٢) ١ ٢ : ساقطة	(٣) ١ ٢ : الفوقية
(٤) ب : وعم : وعم	(٥) ب : ذكر	(٦) ١ : تنسب
(٨) ب : فالمقصود	(٩) ١ : تعفينا	(٧) ب : الله تعالى

وهى ميل إلى المراد الخاص دون غيره . والاعتدال يؤذن بالسواء فى الجميع ، وهذا ليس بواقع ، فلهذا مَنَعْنَا^(١) من حكم الاعتدال . وقد ورد فى العلم الإلهى النبوى اتصاف الحق بالرضا والغضب ، وبالصفات . والرضا مزيل للغضب ، والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه (٧٧ - ١) والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب ؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو^(٢) عنه راض . فقد اتصف بأحد الحكمين فى حقه وهو ميل . وما رضى الراضى عن رضى عنه وهو غاضب عليه ؛ فقد اتصف بأحد الحكمين فى حقه وهو ميل . وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً فى زعمه . فما لهم حكم الرضا من الله ، فصَحَّ المقصود . فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار ، فذلك رضا : فرال الغضب لزوال الآلام^(٣) ، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت . فمن غضب فقد تأذى ، فلا يسعى فى انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليبدد الغاضب الراحة بذلك ، فينتقل الألم الذى كان عنده إلى المغضوب عاياه . والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد . وإذا كان الحق هُوِيَّةَ العالم ، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منسه وفيه ، وهو قوله « وإليه يرجع الأمر كله » حقيقة وكشفاً « فاعبدوه وتوكل عليه » حجاباً وستراً . فليس فى الامكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن ، أوجده الله أى ظهر^(٤) وجوده تعالى بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية . فنحن صورته الظاهرة ، وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها . فما كان التدبير إلا فيه كما لم يكن إلا منه . فهو « الأول » بالمعنى « والآخر » بالصورة

(١) : معناه (٢) : فهو (٣) : له : الألم (٤) : أى ظهر وجوده ، أى ظهر وجوده تعالى .

وهو « الظاهر » بتغير الأحكام والأحوال ، « والباطن » بالتدبير ، « وهو بكل شيء عليم » (٧٧ - ب) فهو على كل شيء شهيد ، ليعلم عن شهود لا عن فكر . فكذلك علم الأذواق لا عن فكر^(١) وهو العلم الصحيح وما عده فحس وتخمين ليس بعلم أصلا . ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شرابا لإزالة ألم العطش الذي هو من التعذب والعذاب الذي مسه به الشيطان ، أى البعد عن الحقائق أن يدرکہا على ما هي عليه فيكون يادرا کہما في محل القرب . فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة . فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده ، أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان . فهو قرب بين البصر والمبصر . ولهذا كنى أیوب في المس ، فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس فقال البعيد منى قريب لحكمة^(٢) في . وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان ، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت أحكامهما في البعيد والقريب . واعلم أن سر الله في أیوب الذي جعله^(٣) عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليا^(٤) تقرأه هذه الأمة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها . فأنى الله عليه - أعنى على أیوب - بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه . فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره وأنه صابر وأنه نعم العبد كما قال تعالى « إنه أواب » أى رجاع إلى الله لا إلى الأسباب ، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند^(٥) إليه ، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما كثيرة والمسبب واحد العين . فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الأمل أولى من الرجوع إلى سبب خاص (٧٨ - ١) ربما لا يوافق^(٦) علم الله فيه ، فيقول إن الله لم

(١) « لا عن فكر » ساقطة في م - (٢) م : بحكمة (٣) ١ : جملة الله

(٤) ١ : ساقطة . م : خاليا - وهى بالماء نسبة إلى الحال أى حال أیوب (٥) م : يستند

(٦) م : لا يوافق ذلك .

٩ يستجيب لي وهو ما دعاه ، وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت .
فَعَمِلَ أَيُوبُ بِحِكْمَةِ اللَّهِ إِذْ كَانَ نَبِيًّا ، لِمَا عَلِمَ أَنَّ الصَّبْرَ الَّذِي هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى عِنْدَ الطَّائِفَةِ^(١) ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِمَحْدٍّ لِلصَّبْرِ عِنْدَنَا . وَإِنَّمَا حُدِّدَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى لِغَيْرِ اللَّهِ لَا إِلَى اللَّهِ . فَحُجِبَ الطَّائِفَةُ نَظَرُهُمْ فِي أَنَّ الشَّاكِيَ يَقْدَحُ بِالشُّكْوَى فِي الرِّضَا بِالْقَضَاءِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ ، فَإِنَّ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ لَا تَقْدَحُ فِيهِ الشُّكْوَى^(٢) إِلَى اللَّهِ وَلَا إِلَى غَيْرِهِ ، وَإِنَّمَا تَقْدَحُ فِي الرِّضَا بِالْمَقْضَى . وَنَحْنُ مَا^(٣) خَوِطِينَا بِالرِّضَا بِالْمَقْضَى . وَالضَّرُّ هُوَ الْمَقْضَى مَا هُوَ عَيْنُ الْقَضَاءِ . وَعَلِمَ أَيُوبُ أَنَّ فِي^(٤) حَبْسِ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى إِلَى اللَّهِ فِي رَفْعِ الضَّرْرِ مَقَاوِمَةَ الْقَهْرِ الْإِلَهِيِّ ، وَهُوَ جَهْلُ بِالشَّخْصِ إِذَا ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِمَا تَتَأَلَّمُ مِنْهُ نَفْسُهُ ، فَلَا يَدْعُو^(٥) اللَّهَ فِي إِزَالَةِ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْمُؤَلِّمِ ، بَلْ يَنْبَغِي لَهُ عِنْدَ الْمَحْقَقِ أَنْ يَتَضَرَّعَ وَيَسْأَلَ اللَّهَ فِي إِزَالَةِ ذَلِكَ عَنْهُ ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِزَالَةٌ عَنِ جَنَابِ اللَّهِ عِنْدَ الْعَارِفِ صَاحِبِ الْكَشْفِ : فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ وَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ يُؤْذِي فَقَالَ « إِنِّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ » . وَأَيُّ أَذَى أَعْظَمَ مِنْ أَنْ يَبْتَلِيَكَ بِيَلَاءٍ عِنْدَ غَفْلَتِكَ عَنْهُ أَوْ عَنْ مَقَامِ الْهِلَى لَا تَعْلَمُهُ لَتَرْجِعَ إِلَيْهِ بِالشُّكْوَى فَيَرْفَعُهُ عَنْكَ ، فَيَصِحَّ الْاِفْتِقَارُ الَّذِي هُوَ حَقِيقَتُكَ ، فَيَرْتَفِعَ عَنِ الْحَقِّ الْأَذَى بِسُؤَالِكَ إِيَّاهُ فِي رَفْعِهِ عَنْكَ ، إِذْ أَنْتَ صَوْرَتُهُ الظَّاهِرَةُ .
(٧٨ — ب) كَمَا جَاعَ بَعْضُ الْعَارِفِينَ فَبَكَى فَقَالَ لَهُ فِي ذَلِكَ مِنْ لَا ذَوْقَ لَهُ فِي هَذَا الْفَنِّ مَعَانِيًا لَهُ ، فَقَالَ الْعَارِفُ « إِنَّمَا جُوعُنِي لِأَبْكِي » . يَقُولُ إِنَّمَا ابْتَلَانِي بِالضَّرِّ لِأَسْأَلَهُ فِي رَفْعِهِ عَنِّي ، وَذَلِكَ لَا يَقْدَحُ فِي كَوْنِي صَابِرًا . فَعَلِمْنَا أَنَّ الصَّبْرَ إِنَّمَا هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى لِغَيْرِ اللَّهِ ، وَأَعْنَى بِالْغَيْرِ وَجْهًا خَاصًّا مِنْ وَجْهِهِ اللَّهِ . وَقَدْ عَيْنَ اللَّهُ الْحَقَّ

(١) يَقُولُ الْفَاشَانِيُّ الطَّائِفَةُ أَيُّ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الشَّرِيقِينَ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ (٢) نَهْ : بِالشُّكْوَى لَا إِلَى

(٣) نَهْ : فَا (٤) : ٩١ نَهْ : فِي ذَلِكَ (٥) : ١ : يَدْعُو إِلَى اللَّهِ

وجها خاصا من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية فتدعوه من ذلك الوجه في رفع الضر لا من الوجوه الأخر المسماة أسبابا ، وليست إلا هو من حيث تفصيل^(١) الأمر في نفسه . فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق في رفع الضر عنه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة . وهذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأتقاء على أسرار الله ، فإن الله أتماء^(٢) لا يعرفهم إلا الله ويعرف بعضهم بعضا . وقد نصحتك^(٣) فاعمل وإياه سبحانه ناسأل .

٢٠ — فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

هذه حكمة الأولوية في الأسماء ، فإن الله سماه يحيى أى يحيا به ذكر زكريا . « لم نجعل له من قبل سميا » فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبّر بمن ترك ولدا يحيا به ذكره وبين اسمه بذلك . فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعالم الذوق ، فإن آدم حي ذكره بشيث ونوحا حي ذكره بسام ، وكذلك الأنبياء . ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة (٧٩ — ١) إلا زكريا^(٤) عناية منه إذ قال « هب لي من لدنك وليا » ، فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها « عندك بيتا في الجنة » فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبيه زكريا ، لأنه عليه السلام أثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سر أبيه ، فقال « يرثني ويرث من آل يعقوب » وليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه . ثم إنه بشره بما قدمه من

(١) س : تفضيل بالضاد (٢) م : أتماء (٣) م : نصحتك

(٤) م : زكريا .

سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا . فجاء بصفة الحياة وهى اسمه
 ٢ وأعلم بسلامه عليه، وكلامه صدق فهو مقطوع به، وإن كان قول الروح «والسلام على
 يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا» أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد^(١)
 والاعتقاد وأرفع للتأويلات^(٢) . فإن الذى انخرقت^(٣) فيه^(٤) العادة فى حق عيسى
 إنما هو النطق ، فقد تمكن عقله وتكامل فى ذلك الزمان الذى أنطقه الله فيه .
 ولا يلزم المتمكن من النطق - على أى حالة كان - الصدق فيما به ينطق ، بخلاف^(٥)
 المشهود له كيحيى . فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع فى العناية
 الإلهية به من سلام عيسى على نفسه ، وإن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه^(٦)
 من الله فى ذلك وصدقه، إذ^(٧) نطق فى معرض الدلالة على براءة أمه فى المهد . فهذا
 أحد الشاهدين ، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطبا جنيا من غير فجل
 ولا تذكير (٧٩ - ب) ، كما ولدت مريم عيسى من غير فجل ولا ذكر ولا جماع
 عرفى معتاد . لو قال نبي آتتى ومعجزتى أن ينطق هذا الحائط ، فنطق الحائط وقال فى
 نطقه تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله، ولم يلتفت
 إلى ما نطق به الحائط . فلما دخل هذا الاحتمال فى كلام عيسى بإشارة أمه إليه
 وهو فى المهد ، كان^(٨) سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه^(٩) . فوضع الدلالة أنه
 عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله - وفرغت الدلالة بمجرد النطق - وأنه
 عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة . وبقي ما زاد فى حكم الاحتمال فى النظر
 العقلى حتى ظهر فى المستقبل صدقه فى جميع ما أخبر به فى المهد فتحقق ما أشرنا إليه .

(١) : الإيجاد - « فهذا أكمل » ساقطة فى هـ (٢) : فى التأويلات
 (٣) : انخرقت (٤) : به (٥) : ساقطة (٦) : قرينة
 (٧) : بـ ٩ هـ : إذا (٨ - ٨) ساقط فى ٩ هـ

٢١ — فص حكمة مالكية في كلمة ذكر ياوية

إعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب . فسبقت رحمته غضبه أى سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه . ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله ، لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه برحمته التي رحمه بها قِيلَ^(١) رَغِبْتَهُ في وجود عينه ، فأوجدتها . فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما . والأسماء الإلهية من الأشياء ؛ وبهي ترجع إلى عين واحدة . فأول ما وسعت رحمة الله شئئية تلك العين للوجدة^(٢) للرحمة بالرحمة ، فأول
 ٣ شيء وسعته الرحمة نفسها ثم الشئئية المشار إليها ، ثم شئئية (٨٠ — ١) كل موجود يوجد إلى مالا يتناهى دنيا وآخره ، وعرضا وجوها ، ومركبا وبسيطاً . ولا يعتبر
 ٤ فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع ، بل اللاتم وغير اللاتم كله وسعته الرحمة الإلهية وجودا . وقد ذكرنا في الفتوحات^(٣) أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ،
 ٥ وإن كان للموجود فبحكم المعدوم : وهو علم غريب ومسألة نادرة ، ولا يعلم تحقيقها^(٤) إلا أصحاب الأوهام ، فذلك بالدوق عندهم . وأما من لا يؤثر الهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة .

فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية

. مكانة الرحمة المثلثي إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية

(١) « إذ قبل » في المخطوطات الثلاثة — وإذ لا وجود لها في جميع نسخ المصنف التي بين يدي.
 فالمنى على وجود إذ : فإنه برحمته التي رحمه بها : أى موجود برحمته الخ ، وإذ قبل تحليل لوجوده
 وعلى حذفها يكون المعنى : فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته (٢) نه : الوجود
 (٣) الفتوحات المكية للمؤلف (٤) س : بحقيقتها

فكلى من ^(١) ذكرته الرحمة فقد سعد ، وما ثم إلا من ذكرته الرحمة . وذكر
 الرحمة الأشياء ^(٢) عين إيجادها إياها . فكلى ^(٣) موجود مرحوم . ولا تحجب ياولى
 عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء وما تؤمن به من آلام الآخرة التى لا
 تغتر عنى قامت به . وإعلم أولاً أن الرحمة إنما هى فى الإيجاد عامة . فبالرحمة
 بالآلام ^(٤) أوجد الآلام ^(٥) . ثم إن الرحمة لها أثر ^(٦) بوجهين : أثر بالذات ، وهو
 إيجادها كل عين موجودة . ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض ؛ ولا إلى ملأ
 ولا إلى غير ملأ : فإنها ناظرة فى عين كل موجود قبل وجوده . بل تنظره ^(٧) فى
 عين ثبوته ، ولهذا رأت الحق الخلق فى الاعتقادات عيناً ثابتة فى العيون الثابتة
 فرحمته بنفسها ^(٨) بالإيجاد . ولذلك قلنا إن الحق الخلق ^(٩) فى الاعتقادات أول شئ
 مرحوم بعد رحمتها نفسها ^(١٠) فى تعاقبها بإيجاد الوجودين . ولها أثر آخر بالسؤال ،
 فيسأل المحجوبون (٨٠ - ب) الحق أن يرحمهم فى اعتقادهم ، وأهل الكشف
 يسألون رحمة الله أن تقوم بهم ، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا . ولا يرحمهم
 إلا قيام الرحمة بهم ^(١١) ؛ فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو فى الحقيقة المعنى القائم
 بالحل . فهو ^(١٢) الراحم على الحقيقة . فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا بالرحمة ،
 فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً . فمن ذكرته الرحمة فقد رَحِمَ . واسم الفاعل هو
 الرحيم والراحم . والحكم ^(١٣) لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المعانى لنواتها .
 فالأحوال لا موجودة ولا معدومة ، أى لا عين لها فى الوجود لأنها نسب ^(١٤) ، ولا

(١) ب : ما (٢) هـ : للأشياء (٣) ب : وكل (٤) ب : بالآلم
 (٥) ب : هـ : الأثر (٦) ب : بنظرة (٧) ا : بنفسه (٨) ا : الخلق به
 (٩) ب : هـ : بنفسها (١٠) ب : لهم (١١) ا : وهو
 (١٢) ا : هو الحكم (١٣) ا : هـ : نسب

- معدومة في الحكم لأن الذي قام به العلم يسمى عالماً وهو الحال . فعالم ذات موصوفة بالعلم ، ما هو عين الذات ولا عين العلم ، وما تم إلا علم وذات قام بها هذا العلم . وكونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى . فحدثت^(١) نسبة العلم إليه ، فهو المسمى عالماً . والرحمة على الحقيقة نسبة من الرأحم ، وهي الموجبة للحكم ، وهي الرحمة^(٢) .
- ١٠ . والذي أوجدها في الرحوم ما أوجدها ليرحمه بها وإنما أوجدها ليرحم بهامن قامت به^(٣) . وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه . وهو الرأحم ، ولا يكون الرأحم راحماً إلا بقيام الرحمة به . فثبت أنه عين الرحمة . ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم ما^(٤) اجتراً أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها . فصفات الحق عنده لا هي هو (٨١ — ١) ولا هي غيره ؛ لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هذه العبارة وهي^(٥) حسنة ، وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال ، وهو القول بنفي أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف . وإنما هي نسب وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها للعقولة . وإن كانت الرحمة^(٦) جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهي مختلفة ، فلهذا
- ١١ . يُسألُ سبحانه أن يرَحِّمَ بكل اسم إلهي . فرحمة الله والكناية^(٧) هي التي وسعت كل شيء . ثم لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية . فما تعم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي في قول السائل رب أرحم ، وغير ذلك من الأسماء . حتى المنتقم له أن يقول يا منتقم أرحمني ؛ وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة ، وتدل

(١) ٩١ هـ : فحدثت (٢) : فهي الرحمة (٣) أي أن الله لم يوجد الرحمة في الرحوم ليكون بها مرحوماً بل راحماً . وكذلك الحال في الصفات الإلهية التي يعطيها الله لأهل الكشف (٤) : ساقطة (٥) : ساقطة (٦) : س : رحمة (٧) الكناية أي الضمير في قوله : ورحمني

بحقائقها على معان مختلفة . فيدعو بها في الرحمة من حيث دلالتها على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير ، لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذي ينفصل به عن غيره ويتميز . فإنه لا يتميز عن غيره وهو عنده دليل الذات ، وإنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته ، إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها : وإن كان الكل قد سبق^(١) يدل على عين واحدة مسماة . فلا خلاف في أنه لكل اسم حكم ليس الآخر ، فذلك أيضا ينبغي أن^(٢) يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماة . ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية (٨١ — ب) إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها : إذا قدمته في الذكر^(٣) نعتة بجميع الأسماء ، وذلك لدلالاتها على عين واحدة ، وإن تكثرت الأسماء عليها واختلقت حقائقها ، أى حقائق تلك الأسماء . ثم إن الرحمة تنال على طريقين ، طريق الوجوب ، وهو قوله « فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة » وما قيدهم به من الصفات العلمية والعملية^(٤) . والطريق الآخر الذي تنال به هذه^(٥) الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذي لا يقترب به عمل وهو قوله « ورحمتي وسعت كل شيء » ومنه قيل « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد غفرت لك » فاعلم ذلك .

(١) ٩١ س : سبق بالباء (٢) قوله : « فذلك أيضاً ينبغي » ساقط في س

(٣) س : ذكر (٤) هـ : العقلية والعملية (٥) هـ : ساقطة

٢٢ — فص حكمة إيناسمية في كلمة إيلاسية

- ١ إيلاس هو إدريس كان نبياً قبل نوح ، ورفع الله . كائناً علياً ، فهو في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس . ثم بعث إلى قرية بعليك ، وبعل اسم صنم ، وبك هو سلطان تلك القرية . وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصاً بالملك . وكان إيلاس الذى هو إدريس قد مُثِّلَ له ^(١) انفلاق الجبل المسمى لبنان - من اللبنة ، وهى الحاجة - عن فرس من نار ، وجميع ^(٢) آلاته من نار ^(٣) . فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلا (٨٢ - ١) بلا شهوة ، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية . فكان الحق فيه منزها ، فكان على النصف من المعرفة بالله ؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره ، كانت ^(٤) معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه . وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله ، فزده في موضع وشبهه في موضع ، ورأى سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية . وما بقيت له صورة إلا ويرى ^(٥) عين الحق عيناها . وهذه المعرفة التامة التى جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكت بهذه المعرفة الأوهام كلها . ولذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول ، لأن العاقل ولو ^(٥) بلغ في عقله ما بلغ لم يخل من حكم الوهم عليه والتصوُّر في عقله . فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الإنسانية ، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت ؛ شبهت في التنزيه بالوهم ، ونزهت في التشبيه بالعقل . فارتبط الكل بالكل ، فلم

(١) هـ : ساقطة (٢ - ٢٠) ساقط في ب (٣) هـ : فكانت (٤) ١ : وترى (٥) هـ : لو

يمكن أن يخلو تنزيهه عن تشبيهه ولا تشبيهه عن تنزيهه : قال تعالى « ليس كمثل شيء »
 فنزهه وشبهه ، « وهو السميع البصير » فشبهه . وهي أعظم آية تنزيهه نزلت ^(١) ، ومع ذلك
 لم تخل عن التشبيه بالكاف . فهو أعلم العلماء بنفسه ، وما عبر عن نفسه إلا بما
 ذكرناه . ثم قال « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » وما يصفونه إلا بما تعطيه
 عقولهم . فنزهه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه (٨٢ — ب) بذلك التنزيه ، وذلك
 اقتصور العقول عن إدراك مثل هذا . ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوهام .
 فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها . كذا قالت ، وبذا جاءت . فعملت الأمم على ذلك
 فأعطاه الحق التجلي فلحقت بالرسول وراثته ^(٢) ، فنطقت بما نطقت به رسل الله
 ٢ « الله أعلم حيث يجعل رسالته » ^(٣) . « فالله أعلم » موجه : له وجه بالخبرية إلى
 رسل ^(٤) الله ، وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته . وكلا الوجهين
 ٣ حقيقة فيه ، ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه . وبعد أن تقرر هذا
 ففرخى الستور ونسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور
 ما تجلى فيها ^(٥) الحق . ولكن قد أمرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور ، وأن
 المتجلى في صورة بحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها ولوازمها
 لا بد من ذلك : مثل من يرى الحق في النوم ولا ينكر هذا وأنه لا شك الحق عينه
 فقتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التي تجلى فيها في النوم ، ثم بعد ذلك يعبر — أي يجاز —
 ٤ عنها إلى أمر آخر يقتضى التنزيه عقلا . فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان ^(٦) ،
 فلا يجوز عنها إلى تنزيهه فقط ، بل يعطيها حقها في التنزيه وبما ظهرت فيه (٨٣ — ا) .

(١) ب : سابقة (٢) ا : واثنة (٣) ب : رسالته (٤) هـ : رسول
 (٥) ا : فيها (٦) ب : أو إيمان

- فإن الله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة . وروح هذه الحكمة وفصها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه وهما^(١) عبارتان : فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي^(٢)
- ٥ كل حضرة هو الله^(٣) ، والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو العالم^(٤) . فإذا ورد^(٥) فالحق كل شيء بأصله الذي يناسبه ، فإن الوارد أبدا لا بد أن يكون فرعا عن أصل^(٥) كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد . فهذا أثر
- ٦ بين مؤثر ومؤثر فيه : وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة . فهذا أثر مقرر لا يقدر على إنكاره لثبوته شرعا إن كنت مؤمنا . وأما العقل السليم ،
- ٧ فهو إما^(٦) صاحب تجل إلهي في مجلى طبيعي فيعرف ما قلناه ، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح . ولا بد من سلطان الوهم أن^(٧) يحكم على العاقل^(٨) الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة لأنه مؤمن بها . وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكري أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلي في الرؤيا ،
- ٨ والوهم في ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه ، ومن ذلك قوله تعالى « ادعوني أستجب لكم » . قال تعالى « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني » إذ لا يكون مجيبا إلا إذا كان^(٩) من يدعو ، وإن كان عين الداعي عين الجيب (٨٣ - ب) . فلا خلاف في اختلاف الصور ، فهما صورتان بلا شك . وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد : فعلم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية ، وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه . فهو الكثير الواحد :

(١) ٩١ هـ : ولها (٢) ب : ساقطة (٣ - ٣) هـ : ساقطة

(٤) أي الأمر الذي ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه . أو ورد ، أي الوارد الإلهي . ب : أورد .

(٥) ب : أصل مقرر محقق (٦) هـ : ساقطة (٧) هـ : ساقطة (٨) هـ : العقل

(٩) كان تامة : أي إلا إذا وجد من يدعو

الكثير بالصور^(١)، الواحد بالعين . وكالإنسان: واحد بالعين بلا شك . ولا نشك^(٢)
 أن عمرًا ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تنهاى
 وجودا . فهو وإن كان واحدا بالعين ، فهو^(٣) كثير بالصور والأشخاص . وقد علمت
 قطعا إن كنت مؤمنا أن الحق عينه يتجلى يوم^(٤) القيامة في صورة فيعرف ، ثم يتحول
 في صورة فينكر ، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف ، وهو هو المتجلى - ليس غيره -
 في كل صورة . ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى : فكان العين
 الواحدة قامت مقام المرأة ، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به .
 وإذا^(٥) اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره ، كما يرى في المرأة صورته وصورة
 غيره . فالمرأة عين واحدة^(٦) والصور كثيرة في عين الرأى ، وليس في المرأة صورة
 منها جملة واحدة ، مع كون المرأة لها أثر في الصور بوجه ومالها أثر بوجه : فالأثر الذى
 لها كونها تركب الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض ؛ فلها أثر
 في المقادير ، وذلك راجع إليها . وإنما كانت (٨٤ - ١) هذه التغيرات^(٧) منها
 لاختلاف مقادير الرأى : فانظر فى المثال امرأة واحدة من هذه المرايا؛ لا تنظر الجماعة،
 وهو نظرك من حيث كونه ذاتا : فهو غنى عن العالمين ؛ ومن حيث الأسماء الإلهية
 فذلك الوقت يكون كالمرآة : فأى اسم إلهى نظرت فيه نفسك أو من نظر، فإنما يظهر
 فى الناظر حقيقة ذلك الاسم : فهكذا هو الأمر إن فهمت . فلا تجزع ولا تخف فإن
 الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية ؛ وليست الحية سوى نفسك . والحية حية لنفسها
 بالصورة والحقيقة . والشئ لا يقتل^(٨) عن نفسه . وإن أفسدت الصورة فى الحس

٩

١٠

(١) الصور من غير الباء (٢) نه : ولا شك (٣) الضمير عائد على الإنسان
 (٤) فى يوم (٥) فاذا (٦) س : واحد (٧) س : التعبيرات
 (٨) س : يعقل .

- فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها . وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذنوب والعزة والمنعة ؛ فإنك لا تقدر على فساد الحدود . وأى عزة أعظم من هذه العزة ؟ فتتخيل بالوهم أنك قتلت ، وبالعقل والوهم لم تزل الصورة موجودة في الحد . والدليل على ذلك « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » : والعين ما أدركت إلا ١١ الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي في الحس ، وهي التي نفى الله الرمي عنها أولاً ثم أثبت لها وسطاً ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الراى في صورة محمدية . ولا بد^(١) من الإيمان بهذا . فانظر إلى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمدية^(٢) . وأخبر الحق نفسه عباداً بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك (٨٤ - ب) بل هو قال عن نفسه . وَخَبَرُهُ صدق والإيمان به واجب سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه : فإما عالم ١٢ وإما مسلم مؤمن . ومما يدل على ضعف النظر العقلى من حيث فكره ، كون العقل ١٣ يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له : هذا حكم العقل لا خفاء به ، وما فى علم التجلى إلا هذا ، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له . والنزى حكم به العقل صحيح مع التحرير في النظر ؛ وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدليل النظرى ، إن العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير ، فمن حيث هي علة^(٣) في صورة من هذه الصور لمعلول ما ، فلا تكون معلولة لمعلولها في حال كونها علة ، بل ينتقل الحكم بانتقالها في الصور ، فتكون معلولة لمعلولها ، فيصير معلولها علة لها^(٤) . هذا غايته إذا كان قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف^(٥) مع نظره النكرى . وإذا كان الأمر في العملية بهذه المثابة ، فما ظنك باتساع النظر العقلى في غير هذا المضيق ؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما

(١ - ١) ساقط في م (٢) ب : عليه (٣) ب : له (٤) م : يقدح

جاءوا به في الخبر عن الجناب الإلهي ، فأثبتوا ما أثبتته العقل وزادوا^(١) ما لا يستقل العقل بإدراكه ، وما يحيله^(٢) العقل رأسا ويُقرُّ به (٨٥ — ١) في التجلي^(٣) . فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حارَ فيما رآه : فإن كان عبد رب رد العقل إليه ، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه^(٤) . وهذا لا يكون إلا ما دام في هذه النشأة الدنيوية^(٥) محجوبا عن نشأته الأخروية في الدنيا . فإن العارفين يظهرون هنا^(٦) كأنهم في الصورة الدنيا لما يجري عليهم من أحكامها ، والله تعالى قد حوّلهم في بواطنهم في النشأة الأخروية ، لا بد من ذلك . فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك . فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة : ١٤ قد حشر في دنياه ونشر في قبره ؛ فهو يرى ما لا ترون ، ويشهد ما لا تشهدون ، عناية من الله ببعض عبادِهِ في ذلك . فمن أراد العُثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية ١٥ الذي أنشأه الله نشأتين ، فكان نبيا قبل نوح ثم رفع ونزل رسولا بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزلتين فليُنزل عن حكم عقله إلى شهوده ، ويكون حيوانا مطلقا حتى يكشف ما تكشفه كل دابة ما عدا الثقلين ؛ فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته . وعلامته علامتان الواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حيا والصامت متكلم والقاعد ماشيا . والعلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر (٨٥ — ب) فحينئذ يتحقق بحيوانيته . وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته . ولما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققا كليا ، فكنت أرى وأريد النطق

(١) س : فيما (٢) ٩١ هـ : تخيله (٣) س : التجلي الإلهي

(٤) الهاء في إليه عائدة على الرب ، وفي حكمه عائدة على العقل (٥) س : الدنيا

(٦) س : حسيا

بما أشاهده فلا أستطيع ؛ فكنت لا أفرق بيني وبين الخرس الذين لا يتكلمون .
 فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلا مجردا في غير مادة طبيعية ، فيشهد^(١)
 أمورا هي أصول لما يظهر في صور الطبيعة^(٢) فيعلم من أين ظهر هذا الحكم في صور
 الطبيعة^(٣) علما ذوقيا . فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى
 خيرا كثيرا ، وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفي من المعرفة الحاكمة
 على عقله : فيلحق^(٤) بالعارفين ويعرف عند^(٥) ذلك ذوقا « فلم تقتلوهم واسكن الله
 قتلهم » : وما قتلهم إلا الحديد والضارب ، والذي خاف هذه الصور . فبالجموع
 وقع القتل والرمي ، فيشاهد الأمور بأصولها وصورها ، فيكون تاما . فإن شهد النفس
 كان مع التمام كاملا : فلا يرى إلا الله عين ما يرى . فيرى الرائي عين المرئي . وهذا
 القدر كاف ، والله الموفق الهادي .

٣٣ — فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

١

- ٢٠ إذا شاء الإله يريد رزقا له فالكون أجمعه غذاء
 وإن شاء الإله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء
 مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهي للمشاء
 (٨٦-١) يريد زيادة ويريد نقصا وليس مشاءه إلا المشاء
 فهذا الفرق بينهما خفق ومن وجه فعيتهما سواء

(١) ٨٦ : فشهد (٢) : الصور الطبيعية (٣) : « فيعلم من أين يظهر في
 الصورة الطبيعية علما الخ » (٤) : فيلحق (٥) : بعد

قال تعالى « ولقد آتينا لقمان الحكمة : ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » . فللقمان بالنص ذو^(٢) الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك . والحكمة قد تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها مثل قول^(٣) لقمان لابنه « يا بني إنها إن تلك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله » . فهذه حكمة منطوق بها ، وهي أن جعل الله هو الآتي بها ، وقرر ذلك الله في كتابه ، ولم يرد هذا القول على قائله . وأما الحكمة المسكوت عنها وعلمت بقرينة الحال ، فكونه سكت عن المؤتي إليه بتلك الحبة ، فما ذكره ، وما قال لابنه يأت بها الله إليك ولا إلى غيرك . فأرسل الإنيان عاما وجعل المؤتي به في السموات إن كان أوفى الأرض تنبئها لينظر الناظر^(٤) في قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » . فنبه لقمان بما تكلم وبما سكت عنه أن الحق عين كل معلوم ، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر النكرات . ثم تم الحكمة واستوفاهما لتكون النشأة كاملة فيها فقال « إن الله لطيف^(٥) » فمن لطفه ولطافته أنه في الشيء المسمى كذا الحدود بكذا عين ذلك الشيء ، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح . فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر^(٦) وحيوان وملك ورزق وطعام . والعين واحدة من كل شيء وفيه . كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر : فهو جوهر واحد ، فهو عين قولنا العين واحدة (٨٦ - ب) . ثم قالت ويختلف بالأعراض ، وهو قولنا ويختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت قل . وهذا عين هذا من حيث جوهره ، ولهذا

(١) ٩١ هـ : أوتي - ب : اسقط الجزء المتوسط من الآية (٢) ب : هو ذو

(٣) من قوله : « ذو الخير » إلى قوله « قول » ساقط في هـ (٤) ب : الناظر

(٥) هـ : لطيف خير . ب : الله لطيف من غير إن (٦) ا : وشجرة

يؤخذ^(١) عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج : فنقول نحن^(٢) إنه ليس سوى الحق ؛
ويظن للتكلم^(٣) أن مسمى الجوهر وإن كان حقا ، ما هو عين الحق الذي يطلقه
أهل الكشف والتجلى . فهذا^(٤) حكمة كونه لطيفا . ثم نعت فقال « خيرا » أى
عالما عن اختبار وهو قوله « ولنبلونكم حتى نعلم » وهذا هو علم الأذواق . فجمال
الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما . ولا تقدر على إنكار ما نص
الحق عليه في حق نفسه : ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ؛ فلم الذوق
مقيد^(٥) بالقوى . وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله « كنت سمعه » ، وهو
قوة من قوى العبد ، « و بصره » وهو قوة من قوى العبد ، « ولسانه » وهو عضو من
أعضاء العبد ، « ورجله ويده » . فما اقتصر في التعريف^(٦) على القوى فنحسب حتى
ذكر الأعضاء : وليس العبد بغير لهذه^(٧) الأعضاء والقوى . فعين مسمى العبد هو
الحق ، لا عين العبد هو السيد ، فإن النسب متميزة لذاتها ؛ وليس النسب إليه
متميزا ، فإنه ليس^(٨) شئ سوى عينه في جميع النسب . فهو^(٩) عين واحدة
(٨٧ — ١) ذات نسب وإضافات وصفات . فن تمام حكمة لقمان في تعليمه ابنه
ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين « لطيفا خيرا » ، سمي بهما الله
تعالى . فلو^(١٠) جعل ذلك في الكون - وهو الوجود - فقال « كان » لكان أتم
في الحكمة وأبلغ . فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال : لم يزد عليه شيئا - وإن

(١) يوجد . (٢) يعنى الصوفيين (٣) المقصود به للتكلم الأشعري
(٤) نه : فهذه (٥) نه : مقيدة (٦) نه : بالترتيب (٧) نه : هذه
(٨) نه : ساقطة (٩) نه : ففى (١٠) نه : ولو

كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله - لما (١) علم الله من لقمان أنه (٢) لو نطق متمما لتمع بهذا . وأما قوله « إن تك مثقال حبة من خردل » لمن هي له غذاء ، وليس إلا الذرة المذكورة في قوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره . فهي أصغر متغذٍ والحبة من الخردل أصغر غذاء . ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله تعالى « إن الله يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها » (٣) . ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة قال « فما فوقها » يعني في الصغر . وهذا قول الله - والتي في « الزلزلة » قول الله أيضاً . فاعلم ذلك فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة وثم ما هو أصغر منها ، فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم . وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة : ولهذا أوصاه (٤) بما فيه سعادته إذا عمل بذلك . وأما حكمة وصيته في نهيه إياه ألا « تشرك بالله فإن الشرك لظلم عظيم » (٥) ؛ والظالم المقام حيث نعت بالانقسام (٨٧ - ب) وهو عين واحدة ، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل . وسبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه ، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت (٦) عليه الصور في العين الواحدة ، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف (٧) في عين واحدة ، جمل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام . ومعلوم في الشريك أن الأمر الذي يخصه مما وقعت فيه المشاركة (٨) ليس عين (٩) الآخر الذي شاركه ، اذ هو لآخر (١٠) .

(١) « فلما » في جميع المخطوطات على تقدير حذف خبر فلما - أي فلما علم الخ ، حكى الله قول لقمان على ما هو عليه . واسكن جاني والتابلي يقرآن لما : وأنا أفضلهما
(٢) ٢١ هـ : ساقطة (٣) « فما فوقها » ساقطة في ب (٤) ١ : أوصى
(٥) ٢١ هـ : ظلم . ولكن الآية « لظلم » (٦) ب : اختلف
(٧) ب : اختلاف (٨) ١ : الشرك (٩) « عين » في جميع المخطوطات الثلاثة وفي شروح القاشاني وبالي والقيصري ، ولكن التابلي وجاني يقرآن « غير » (١٠) ١ : أو هو الآخر
هـ : أو هو الآخر

فإذن ما ثم شريك على الحقيقة، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما مشاركة فيه . وسبب ذلك الشركة المشاعة ، وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة . « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن » هذا روح المسألة .

٢٤ - فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

اعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحوت بقوله تعالى « ووهبنا له من رحمتنا » يعنى لموسى « أخاه هارون نبياً » . فكانت نبوته من حضرة الرحوت فإنه أكبر من موسى سناً ، وكان موسى أكبر منه نبوة . ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة ، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام « يابن أمّ » فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأم دون الأب أوفر في الحكم . ولولا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية . ثم قال « لا تأخذ بلحيتي (٨٨ - ١) ولا برأسي ولا تشمت بي الأعداء » . فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة . وسبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه . فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة . فالهدى بيان ما وقع من الأمر الذي أغضبه مما هو هارون يرى منه . والرحمة بأخيه، فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه . فكان^(١) ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله ، فلا يصدر منه إلا مثل هذا . ثم قال هارون لموسى عليهما السلام « إني خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل » فتجعلني سببا في تفريقهم

(١) س : وكان .

فإن عبادة العجل فرقت بينهم ، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامري وتقليداً له ، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك . فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم ^(١) إليه ، فكان ^(٢) موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألا يُعبد ^(٣) إلا إياه : وما حكم الله بشيء إلا وقع . فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه . فإن العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء . فكان موسى يربي هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن . ولذا لما قال له هارون ٢ ما قال ، رجع إلى السامري فقال له « فما خطبك (٨٨ - ب) يا سامري » يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعك هذا الشبح من حلي القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم . فإن عيسى يقول لبني إسرائيل « يا بني إسرائيل قاب كل إنسان حيث ماله ، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء » . وما سمى المال مالا ^(٤) إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة . فهو ^(٥) المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه . وليس للصور ^(٦) بقاء ، فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه . فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفاً ، وقال له « انظر ^(٧) إلى إلهك » فسماه إلهاً بطريق التنبيه للتعليم ، لما علم أنه بعض الجالي الإلهية : « لأحرقنه » فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان ،

(١) ساقطة في س (٢) س : وكان (٣) س : تعينوا . ه : نعيد
(٤) س : مال (٥) ا : وهو (٦) س : المصور (٧) ه : « وقال انظر » .
س : « ومال له موسى انظر » .

ولا سيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ماله إرادة ، بل هو ^(١) بحكم من يتصرف فيه من غير إباته . وأما الحيوان فهو ذو إرادة وغرض فقد يقع منه ^(٢) الإباءة في بعض التصريف : فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريد منه الإنسان . وإن لم يكن له هذه القوة أو يصادف ^(٣) غرض الحيوان انقاد مذللاً لما يريد منه ، كما ينقاد ^(٤) مثله لأمر فيما رفعه الله به . من أجل المال الذي يرجوه منه - المعبر عنه في بعض (٨٩ - ١) الأحوال بالأجرة في قوله « ورفعنا بعضكم ^(٥) فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم ^(٥) بعضاً سخرياً » . فما ^(٦) يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته : فإن المثليين ضدان ، ٣ فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاء بإنسانيته ويتسخر ^(٧) له ذلك الآخر - إما خوفاً أو طمعا - من حيوانيته لا من إنسانيته : فما تسخر ^(٨) له من هو مثله . ألا ترى ما بين البهائم من التحريش ^(٩) لأنها أمثال ؟ فالمثلان ضدان ، ولذلك قال ورفع بعضهم فوق بعض درجات : فما ^(١٠) هو معه في درجته . فوقع ^(١١) التسخير من أجل الدرجات . والتسخير على قسمين : تسخيرٌ مراد ^(١٢) للمسخّر ، اسم فاعل قاهر في تسخير له هذا الشخص المسخّر كتسخير السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية ، وكتسخير السلطان لرعاياه ، وإن كانوا أمثالاً ^(١٣) له فيسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير ^(١٤) بالحال كتسخير الرعايا للملك ^(١٥) القائم بأمرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقتال من

(١) ب : هم (٢) ب : ساقطة (٣) أى يصادف الإنسان
(٤) أى كما ينقاد الإنسان مثل الحيوان لأمر ما من أجل ما رفع الله به إنساناً على إنسان ، ويكون
الانقياد من أجل المال المعبر عنه بالأجرة (٥ - ٥) ا : بعضهم (٦) ب : ١٢
(٧) ا : ويسخر (٨) ا : ٩ هـ : يسخر (٩) ب : التجريس (١٠) فما هو أى
السخر ليس مع المسخر في درجته (١١) ا : فوق (١٢) هـ : مداره ، وهو تحريف
(١٣) « أمثالاً له » ساقطة في ب (١٤) ا : يسخر (١٥) ا : ٩ ب : الملك
(١٣)

عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم . وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يستخرون في ذلك ماليكمهم ، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة . فالمرتبة^(١) حكمت عليه بذلك . فمن الملوك من سعى^(٢) لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه ، فعلم قدرهم وحقهم ، فأجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه (٨٩ — ب) وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده . فالعالم كله مسخر^(٣) بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر . قال تعالى « كل يوم هو في شأن » . فكان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما ساط موسى عليه ، حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليُعبد^(٤) في كل صورة . وإن^(٥) ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد^(٦) ما تابست عند عابدها بالالوهية . ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تاله وإما عبادة تسخير . فلا بد من ذلك لمن عقل^(٧) . وما عبد شيء من العالم إلا بعد التلبس^(٨) بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة في قلبه : ولذلك تسمى^(٩) الحق لنا برفيع الدرجات ، ولم يقل رفيع الدرجة . فكثير الدرجات في عين واحدة . فإنه قضى ألا يعبد^(١٠) إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهيا عُبدَ فيها . وأعظم مجلى عُبدَ فيه وأعلاه « الهوى » كما قال « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه » وهو أعظم معبود ، فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو^(١١) إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبدَ الهوى

(١) ب : ساقطة . ا : والمرتبة (٢) ب : يسعى (٣) هـ : يستخر

(٤) ب : أبعد (٥) هـ : فإن (٦) هـ : بعدم (٧) ا : غفل

(٨) ب : تلبس (٩) ب : يسعى (١٠) ب : تعبدوا

(١١) هـ : ساقطة

ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله؛ كيف تم في حق^(١) من عبد هواه واتخذها إلها فقال «وأضله الله على علم» والضلالة^(٢) الخيرة : وذلك أنه لما رأى هذا العابد (٩٠ — ١) ما عبدَ إلا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتى إن عبادته لله^(٣) كانت عن هوى أيضا، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجنب المقدس هوى — وهو الإرادة بمحبة^(٤) — ما عبد الله ولا آثره على غيره . وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلها ما اتخذها إلا بالهوى . فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه . ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين ، فكل عابد أمرأ ما يكفر من يعبد سواه ؛ والذي عنده أدنى تنبيه^(٥) يحار لاتحاد الهوى ، بل لأحدية الهوى ، فإنه عين واحدة في كل عابد . « فأضله الله » أى حيرته « على علم » بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أو لم يصادف . والعارف للمكمل من رأى كل معبود مجلى^(٦) للحق يعبد فيه ، ولذلك سموه كلهم إلها ٦ مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك . هذا اسم الشخصية فيه . والألوهية^(٧) مرتبة تخيل^(٨) العابد له أنها مرتبة معبوده ، وهى^(٩) على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص . ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة « ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » مع تسميتهم إياهم آلهة حتى قالوا « أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب » . فأنكروه بل تعجبوا (٩٠ — ب) من ذلك ، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة

(١) « في حق » ساقطة في ب (٢) ١ : والضلال (٣) ١ : حتى عبادته الله .

له : حتى عبادته لله (٤) ب : بمحبته (٥) ١ : تنبيه

(٦) له : بخلا (٧) ١ : والألوهة (٨) ب : يتخيل . ١ : يتخيل للعابد له

(٩) له : وهو ، والأصح وهى أى مرتبة معبوده

* جواب لما قوله « فأضله » الواردة في السطر الثامن .

الألوهة^(١) لها . فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد ، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم « ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » لعلمهم بأن تلك الصور^(٢) حجارة . ولذلك قامت الحججة عليهم بقوله « قل مسموم » : فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة . وأما العارفون بالأسرار على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيم أن يكونوا^(٣) بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين . فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها ، وإنما عبدوا الله فيها لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم^(٤) ، وجهله المنكر الذي لا علم له بما تجلي ، ويستتره^(٥) العارف للكل من نبي ورسول ووارث عنهم . فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصور لما انتزع عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله بإمام بقوله « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » . فدعا إلى إله يُعتمد إليه ويُعلم من حيث الجملة ، ولا يشهد « ولا تدركه الأبصار » ، بل « هو^(٦) يدرك الأبصار » للطفه وسريانه في أعيان الأشياء . فلا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك^(٧) أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة . « وهو اللطيف الخبير » (٩١ — ١) والخبرة ذوق ، والذوق تجلي ، والتجلي في الصور . فلا بد منها ولا بد منه ؛ فلا بد أن يعبد من رآه .
- واه إن فهمت ، وعلى الله قصد السبيل .

(١) اله : الألوهية (٢) اله : الصورة (٣) س : يكون (٤) أى من الأصنام
(٥) اله : أو استتره (٦) س : ساقطة (٧) ٩١ اله : تدركه

٢٥ — فص حكمة علوية في كلمة موسوية .

- ١ حكمة قتل الأبناء^(١) من أجل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة كل من قُتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى . وما ثمَّ جهل^(٢) ، فلا بد أن تعود حياته على موسى - أعنى حياة^(٣) المقتول من أجله - وهي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض^(٤) النفسية ، بل هي على فطرة « بلي » . فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ؛ فكل ما كان مهيناً لذلك المقتول مما كان استعداداً روحه له ، كان في موسى عليه السلام . وهذا اختصاص إلهي بموسى لم يكن لأحد من قبله : فإن حكيم موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري .
- نكان هذا أول ما شوقتُ به من هذا الباب ، فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة جمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل في الكبير . ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويزقزق^(٥) له ويظهر له بعقله . فهو تحت تسخيرهِ وهو^(٦) لا يشعر ؛ ثم شغله بتر بيته وحايته وتفقد مصالحه وتأنيسه^(٧) حتى لا يضيق (٩١ — ب) صدره . هذا كله من فعل الصغير بالكبير ، وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد .

(١) ب : الأبناء (٢) ا : بجهل . وما ثمَّ جهل أى ما في قتل الأبناء على هذا الوجه جهل ، بل هو مقصود لحكمة إلهية . أو ما ثمَّ جهل بمعنى أنه علم أن كل من قتل قُتل على أنه موسى . أو معناه : وما جهل فرعون أن قتله الأبناء على أنهم موسى كان ظلاً وعمداً فوجب القصاص (٣) هـ : جناءه ، وهو تحريف (٤) ا : الأغراض ، بالعين (٥) ا : هـ : ويرقري (٦) ا : ساقطة (٧) ب : وتأنيه

فمن كان من الله أقرب سخر^(١) من كان من الله أبعد ، كخواص الملك للقرب منه يسخرون الأبعدين . كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز بنفسه^(٢) للمطر إذا نزل ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ويقول إنه حديث عهد بربه . فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلاً وما أعلاها وأوضَحها . فقد سخر المطرُ أفضل البشر اقربهم من ربه فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه ، فدعاه^(٣) بالحال بذاته فبرز^(٤) إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه . فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ، ما برز بنفسه إليه . فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حتى فافهم .

وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم : فالتابوت ناسوته ، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم بما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى^(٥) الحسية والخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري . فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتديره ، جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصل^(٦) بها إلى ما أَرادَه الله منها في تدبير (٩٢ — ١) هذا التابوت الذي فيه سكينه الرب . فرمى به في اليم ليحصل بهذه^(٧) القوى على فنون العلم^(٨) فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملك ، فإنه لا يدبره إلا به . فأصبحه هذه القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت^(٩) في باب الإشارات والحكم . كذلك تدبير الحق العالم ما دبره إلا به أو بصورته ؛ فما دبره إلا به كمتوقف الولد على إيجاد الولد ، والمسببات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها ، والعلولات^(١٠) على عللها ، والمدلولات على أداتها ، والحقائق

(١) نه : فسخر (٢) س : نفسه (٣) س : نه : يدعو . ودعاه أى الطردنا الرسول باسمان الحال (٤) س : نه : فيبرز (٥) س : والقوى (٦) س : تتوصل (٧) س : سافطة (٨) ا : العلوم (٩) س : في التابوت (١٠) نه : المعلومات

على حقائقها . وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه . فما دبره إلا به . وأما قولنا
أو بصورته - أعنى صورة العالم - فأعنى به الأسماء الحسنى والصفات العلى التى تسمى
الحق بها واتصف بها . فما وصل إلينا من اسم تسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم
وروحه فى العالم . فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم . ولذلك قال فى خلق آدم الذى
هو البرنامج الجامع لنعموت الحضرة الإلهية التى هى الذات والصفات والأفعال « إن
الله خلق آدم على صورته » . وليست صورته سوى الحضرة الإلهية . فأوجد فى هذا
المختصر الشريف (٩٢ - ب) الذى هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية
وحقائق^(١) ما خرج عنه فى العالم الكبير المنفصل ، وجعله روحاً للعالم فسخر له العلو
والسفل لكمال الصورة^(٢) . فلكما أنه ليس شئ من^(٣) العالم إلا وهو يسبح بحمده ،
كذلك ليس شئ من^(٤) العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما أعطيه حقيقة صورته .
فقال تعالى « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعاً منه » . فكل ما فى
العالم تحت تسخير^(٥) الإنسان ، علم ذلك من علمه - وهو الإنسان الكامل - وجهل
ذلك من جهله ، وهو الإنسان الحيوان . فكانت صورة إلقاء موسى فى التابوت ،
وإلقاء التابوت فى اليم صورة هلاك ، وفى الباطن كانت نجاة له من القتل . فنجى كما
نجى النفوس بالعالم من موت الجهل ، كما قال تعالى « أو من كان ميتاً » يعنى بالجهل
« فأحييناه » يعنى^(٦) بالعلم ، « وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس » وهو الهدى ،
« كن مثله فى الظلمات » وهى الضلال « ليس بخارج منها » أى لا يهتدى أبداً : فإن
الأمر^(٧) فى نفسه لا غاية له يوقف^(٨) عندها . فالهدى هو أن يهتدى الإنسان

(١ - ١) هـ : ساقط (٢) ب : « فى » فى الحالتين (٣) ب : تسخير

(٤) ب : ساقطة (٥) ب : العلم (٦) هـ : فيوقف

إلى الخيرة ، فيعلم^(١) أن الأمر خيرة والخيرة قلق وحركة ، والحركة حياة . فلا
سكون ، فلا موت ؛ ووجود ، فلا عدم . وكذلك في الماء الذى به حياة الأرض
(٩٣ — ١) وحركتها ، قوله تعالى « فاهتزت » وحملها ، قوله « وربت » ،
وولادتها قوله^(٢) « وأنبئت من كل زوج بهيج » . أى أنها ما ولدت إلا من يشبهها
أى طبيعيا مثلاً . فكانت الزوجية التى هى الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها .
كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من
العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية . فثبت^(٣) به وبخالفه^(٤) أحدية
الكثرة ، وقد كان إحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهولانى إحدى العين من
حيث ذاته ككثير بالصور^(٥) الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاته . كذلك الحق بما
ظهر منه من صور^(٦) التجلى ، فكان مجلى صور^(٦) العالم مع الأحدية المعقولة . فانظر
ما أحسن هذا التعليم الإلهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده . ولما
وجده آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى : والمو هو الماء بالقطبية
والسما هو الشجرة^(٧) ، فسماه بما وجده عنده ، فإن التابوت وقف عند الشجرة^(٧) فى
اليم . فأراد قتله فقالت^(٨) امرأته - وكانت مُنْطَقَةً بالنطق الإلهى - فيما قالت

٧

(١) ١ : ليعلم (٢) ٢هـ : ساقطة (٣) ١ : فثبت

(٤) ١ : وتخالفت . يقرأ القاشانى (ص ٤٠٣) « فثبت به » ويشرحها بمعنى الشفعية . ويقرأ
« وبخالفه » أى وبخالف ما ظهر عنه من العالم أحدية الكثرة التى لا حق لذاته . ويقرأ بالي
(ص ٣٩٠ — ١) « وثبت به وبخالفه أحدية الكثرة » . ويقرأ القيصرى (ص ٢٧٤)
« ثبت به وبخالفه » - أى ثبت بالعالم والحق الذى هو خالقه ، أى بهذا المجموع ، أحدية الكثرة
كما فى القس الاسماعيلى أن مسمى الله إحدى بالذات ، كل بالأسماء والصفات . ويقول : وصحف
بعضى الشارحين قوله « بخالفه » وقرأ بخالفه من الخلاف وهو خطأ .

(٥) ١ : بالصورة (٦) ١ : صورة فى الحالتين (٧) ١ : « الشجر » فى الحالتين

(٨) ٢ : فقالت له

فرعون ، إذ كان الله تعالى (٩٣ — ب) خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد^(١) لها ولريم بنت عمران بالكمال الذي هو الذِّكْران^(٢) — فقالت فرعون في حق موسى إنه « قرة عين لي ولك » . فبه قرّرت عينها بالكمال^(٣) الذي حصل لها كما قلنا ؛ وكان قرة عين فرعون^(٤) بالآيمان الذي أعطاه الله عند الفرق . قبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام . والإسلام يَجِبُ^(٥) ما قبله . وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء^(٦) حتى لا ييأس أحد من رحمة الله ، « فإنه^(٧) لا ييأس من روح الله^(٨) » إلا القوم الكافرون . فلو كان فرعون ممن^(٩) يئس ما بادر إلى الإيمان . فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه « إنه قرة عين لي ولك عسى أن ينفعنا » . وكذلك وقع فإن الله نفعهما به عليه السلام وإن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله . ولما عصمه الله من فرعون « أصبح فؤاد أم موسى فارغاً » من الهم الذي كان قد أصابها . ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به . كذلك^(٩) علم الشرائع ، كما قال تعالى « لكل جعلنا منكم (٩٤ — ١) شرعة ومنهاجاً » أى طريقاً . ومنهاجاً أى من تلك الطريقة جاء . فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء . فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله . فما^(١٠) كان حراماً في شرع يكون حلالاً في شرع آخر يعنى في الصورة : أعنى قولى يكون حلالاً ، وفي نفس

(١) س : ساقطة (٢) هـ : الذكران (٣) ا : في الكمال (٤) هـ : ساقطة
(٥) س : يجب (٦) هـ : يشاء (٧ — ٧) هـ : ساقط . وقرأ ا : رحمه الله بدلا
من روح الله (٨) هـ : ساقط (٩) س : فكذلك (١٠) هـ : فكان

الأمر ما هو عين ماضى ، لأن الأمر خلق جديد ولا تكرار . فلهذا نهنأك . فكفى
 عن هذا فى حق موسى بتحريم المراضع : فأمه على الحقيقة من أرضته لا من
 ولده ، فإن أم الولادة حملته على جهة الأمانة فتكوّن فيها وتغذى بدم طمئها من
 غير إرادة لها فى ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان ، فإنه ما تغذى إلا بما^(١) ولم
 يتعدّ به ولم^(٢) يخرج عنها ذلك الدم لأهلكها وأمراضها . فلجئنا المنّة على أمه بكونه
 تغذى بذلك الدم فوقها بنفسه من الضرر الذى كانت تجده لو امتسك ذلك الدم
 عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها . والمرضة ليست كذلك ، فإنها قصدت
 برضاعته حياته وإبقائه . فجعل الله ذلك لموسى فى أم ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه
 فضل إلا لأم ولادته لتقر^(٣) عينها أيضاً بتريته وتشاهد انتشاء^(٤) فى حجرها ، ولا
 تحزن . ونجاة الله من غم التباوت ، فخرق ظلمة الطبيعة (٩٤ — ب) بما أعطاه
 الله من العلم الإلهى وإن لم يخرج عنها ، وفتنه فتونا أى اختبره فى مواطن كثيرة
 ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله^(٥) به . فأول ما ابتلاه الله به^(٦) قتله القبطى
 بما ألهه الله ووقعه له فى سرّه^(٧) وإن لم يعلم بذلك ، ولكن لم يجد فى نفسه أكثرأنا
 بقتله مع كونه ما توقف حتى يأتیه أمر ربه بذلك ، لأن النبی معصوم الباطن من حيث
 لا يشعر حتى يُنبأ أى يخبر بذلك . ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر^(٨) عليه قتله
 ولم يتذكر قتله القبطى فقال له الخضر « ما فعلتُه عن أمرى » ينبه^(٩) على مرتبته
 قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة فى نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك . وأراه
 أيضاً خرق السفينة التى ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب . جعل له ذلك

(١) ب : بما أنه	(٢) ١ : ولو لم	(٣) ب : لير	(٤) ١ : انتشاء
(٥) هـ : ساقطة	(٦) ١ : ساقطة	(٧) هـ : أمره	(٨) ب : فأنكر موسى
(٩) ب : نبه .			

في مقابلة التابوت له الذي كان في اليمِّ مُطَبَّقاً عليه . فظاھرہ هلاك وباطنه نجاته .
 وإنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً^(١) وهي تنظر
 إليه، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر . فوجدت في نفسها أنها ترضعه
 فإذا خافت عليه ألقته في اليم لأن في المثل «عين لا ترى قلب لا يجمع»^(٢) . فلم (٩٥ — ١)
 تخف عليه خوف مشاهدة عين ، ولا حزنه عليه حزن رؤية بصر ، وغلب على ظنها
 أن الله ربما رده إليها لحسن^(٣) ظنها به . فعاشت بهذا الظن في نفسها ، والرجاء
 يقابل الخوف واليأس ، وقالت حين أُلْهِمَتْ لذلك^(٤) لعل هذا هو الرسول الذي
 يهلك فرعون والقبط على يديه . فعاشت وسُرَّتْ بهذا التوهم والظن بالنظر إليها ،
 وهو علم في نفس الأمر . ثم^(٥) إنه لما وقع عليه الطلب خرج فاراً — خوفاً في الظاهر ،
 وكان في المعنى حباً للنجاة . فإن الحركة أبداً إنما هي حبيّة ، ومُحْجَبٌ^(٦) الناظر
 فيها بأسباب آخر ، وليست تلك . وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي
 كان ساكناً فيه إلى الوجود ، ولذلك يقال إن الأمر حركة عن سكون : فكانت^(٧)
 الحركة التي هي وجود العالم حركة حب . وقد نَبَّه رسول الله صلى الله عليه وسلم على
 ذلك بقوله « كنت كنزاً^(٨) لم أعرف فأُحِبَّتْ أن أعرف^(٩) » . فلو لا هذه المحبة
 ما ظهر العالم في عينه . فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب للوجدِ لذلك :
 ولأن العالم أيضاً يحب شهود نفسه وجوداً كما شهدها ثبوتاً ، فكانت بكل وجه
 حركته من العدم الثبوتى إلى الوجود حركة^(١٠) حبٍّ من جانب الحق وجانبه : فإن

(١) س : ضيراً . قرأها هكذا القاشاني وبالي والقيصري . ونس جاي على أنها صبراً بالصاد والباء
 وأن ضيراً تحريف . وقتله صبراً قول مشهور (٢) ه : تيجع (٣) ه : بحسن
 (٤) الجبار والمجرور متعلق بقالت : أى قالت من أجل ذلك لعل الخ (٥) ١ : ساقطة
 (٦) س : وحجب (٧) س : وكانت (٨) س : كنزاً مخفياً
 (٩) « أن أعرف » ساقط في ب (١٠) ه : وحركة .

١٣ الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه (٩٥ - ب) من حيث هو غنى عن العالمين ، هُوَ لَهُ ^(١) . وما بقي إلا تمام مرتبة العلم بالعلم ^(٢) الحادث الذى يكون من هذه الأعيان ، أعيان العالم ، إذا وجدت . فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والقديم فتكمل مرتبة العلم بالوجهين ، وكذلك تكمل مراتب الوجود : فإن الوجود منه أزلى وغير أزلى وهو ^(٣) الحادث . فالأزلى وجود الحق لنفسه ، وغير الأزلى وجود الحق بصورة ^(٤) العالم الثابت . فيسمى ^(٥) حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصورة ^(٦) العالم . فكل الوجود فكانت حركة العالم حبيبةً للكمال فافهم . ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين ^(٧) مسمى العالم ، فكانت الراحة محبوبة له ^(٨) ، ولم يوصل إليها إلا بالوجود ^(٩) الصورى الأعلى والأسفل . فثبت أن الحركة كانت للحب ؛ فاثمَّ حركة في السكون الإلهية حبيبة . فمن العلماء من يعلم ذلك ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه ^(١٠) في الحال واستيلائه على النفس . فكان الخوف لموسى مشهوداً له بما وقع من قتله القبطى ، وتضمن الخوف حبَّ النجاة من القتل . ففرّ لما خاف ؛ وفي المعنى ففرّ لما أحبَّ النجاة من فرعون وعمله به . فذكر السبب الأقرب للمشهود له في الوقت الذى هو كصورة الجسم للبشر . (٩٦ - ا) وحب النجاة مُضمّن ^(١١) فيه تضمين الجسد للروح المدبر له . والأنبياء لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب ، واعتمادهم على فهم العالم السامع . فلا يَعتَبَرُ الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة ^(١٢) أهل الفهم ، كما نبه عليه السلام على

(١) ب : هو له بذاته (٢) ا ٩٥ هـ : وما بقي إلا تمام معرفة العلم به . فالعلم الخ
(٣) ب : فهو (٤) ب : بصور (٥) ا : فسمى - هـ : يسمى (٦) هـ : بصورة
(٧) ا : عن (٨) ا : ساقطة (٩) ا : الوجود له (١٠) ا : بحكمة
(١١) ا : تضمن (١٢) هـ : مرتبه .

هذه المرتبة^(١) في العطايا فقال « إني لأعطي الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله في النار ». فاعتبر الضعيف العقل والنظر الذي غلب عليه الطمع والطبع . فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى الفهم ليقف من لا غوص^(٢) له عند الخلعة، فيقول ما أحسن هذه الخلعة ! ويراها غاية الدرجة . ويقول صاحب الفهم الدقيق النائص على درر الحكم - بما استوجب هذا - « هذه الخلعة من الملك » : فينظر في قدر الخلعة وصنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا . ولما علمت الأنبياء والرسول والورثة أن في العالم وأممهم^(٣) من هو بهذه المثابة ، عمدوا^(٤) في العبارة إلى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك^(٥) الخاص والعام ، فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه^(٦) خاص ، فيتميز به عن العامي . فاكثف^(٧) المبلغون^(٨) العلوم بهذا . فهذا (٩٦ - ب) حكمة قوله عليه السلام « قررت منكم لما خفتكم » ، ولم يقل قررت منكم حبا في السلامة والعافية . فجاء إلى مدين فوجد الجارين « فسقى لهما » من غير أجر ، « ثم تولى إلى الظل » الإلهي فقال « رب إني لما أنزلت إلى من خير فقير » فجعل عين عمله^(٩) السقي عين الخير الذي أنزله الله إليه ، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذي عنده . فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه^(١٠) على ذلك ، فذكره سقايته من غير أجر، إلى غير ذلك مما لم يذكر حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص^(١١) الله عليه من أمرهما فيعلم بذلك

(١) : المرتبة (٢) : غرض . نه : عرش (٣) : وفي أمتهم . نه : وأمتهم

(٤) : عهدوا (٥) : الاشتراك (٦) : ساقطة (٧) : واكتفى

(٨) : المبلغون (٩) : علمه (١٠) : فعبه (١١) : ساقطة

(١٢) : يقضى

ما وفق إليه موسى من غير^(١) علم منه . إذ لو كان على^(٢) علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدّله^(٣) . ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله^(٤) وعما شرطه^(٥) عليه في اتباعه، رحمة بنا إذا نسينا أمر الله . ولو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خبراً » أى إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا . فأنصف . وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه « وما أنا كم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » . فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول (٩٧ — ١) عند هذا القول . وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفى الأدب حقه مع الرسول^(٦) : فقال له « إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني » فنهاه عن صحبته . فلما وقعت منه الثالثة قال « هذا فراق بيني وبينك » . ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طلب صحبته لعله بقدر الرتبة التي هو فيها التي نطقته بالنهاى عن أن يصحبه . فسكت موسى ووقع الفراق . فانظر إلى كمال هبذين الرجلين في العلم وتوفية الأدب الإلهي حقه وإنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له « أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمه الله لا أعلمه أنا » . فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله « وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً » مع علمه بعلو رتبته بالرسالة ، وليست تلك الرتبة للخضر . وظهر ذلك في الأمة المحمدية في حديث إبار النخل ، فقال عليه السلام لأصحابه « أنتم أعلم بمصالح دنياكم » . ولا شك أن العلم بالشئ خير من الجهل به : ولهذا^(٧) مدح الله نفسه بأنه بكل

(١) س : ساقطة (٢) س : عن (٣) عدله أى زكاه (٤) س : الله له (٥) س : شرط (٦) هـ : الرسل (٧) أ : وبهنا .

شئ عليم^(١) . فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا^(٢) منه لكونه لا خبرة^(٣) له بذلك (٩٧ — ب) فإنه علم ذوق وتجربة ولم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك ، بل كان^(٤) شغله بالأهم فالأهم . فقد نهبتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه . وقوله « فوهد لى ربى حكما » يريد الخلافة ؛ ١٦ «وجعلنى من المرسلين» يريد الرسالة : فما كل رسول خليفة . فالخليفة صاحب السيف والنزل والولاية . والرسول ليس كذلك : إنما عليه بلاغ^(٥) ما أرسل به : فإن قاتل عليه وحماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول . فكما أنه ما كل نبي رسول ، كذلك ما كل رسول خليفة — أى ما أُعطى الملك ولا التحكم فيه . وأما حكمة سؤال فرعون ١٧ عن الماهية الإلهية فلم يكن^(٦) عن جهل ، وإنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه — وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم — فيستدل بجوابه على صدق دعواه . وسأل سؤال إيهام^(٧) من أجل الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله : فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون — إبقاء لمنصبه — أن موسى ما أجابه على سؤاله ، فيتبين عند الحاضرين — لقصور فهمهم — أن فرعون أعلم من موسى . ولهذا لما قال له في الجواب ما ينبغي — وهو (٩٨ — أ) في الظاهر غير جواب ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك — فقال لأصحابه « إن رسولكم الذى أرسل إليكم لمجنون » أى مستور عنه علم ما سألته عنه ، إذ لا يتصور أن يعلم أصلا . فالسؤال صحيح ؛ فإن السؤال

(١) ١ : محيطه (٢) ١ : دنياهم (٣) ١ : لا خبر (٤) ١ : نكل (٥) ١ : البلاغ لا (٦) ١ : تكن (٧) إيهام بالباء في المخطوطات الثلاثة ولكن جأى يقرؤها إيهام ويقول هكذا كانت في نسخة المؤلف . والمراد سؤال يوم خلاف المقصود

عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه^(١) .
وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل ، فذلك في كل ما يقع فيه
الاشتراك ، ومن لا جنس له لا يلزم ألا^(٢) يكون على حقيقة في نفسه لا تكون
لغيره . فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم ،
والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى . وهنا سر كبير ، فإنه أجاب بالفعل
لمن سأل عن الحد الذاتي ، فيجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور
العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم . فكأنه قال له في جواب قوله « وما رب
العالمين » - قال - الذي يظهر فيه صور العالمين من علو - وهو السماء - وسفل
وهو الأرض : « إن كنتم مُوقنين » ؛ أو يظهر^(٣) هو بها . فلما قال فرعون لأصحابه
« إنه لجنون » كما قلنا في معنى كونه مجنوناً ، زاد موسى في البيان^(٤) ليعلم فرعون
رتبته^(٥) في العلم الإلهي (٩٨ - ب) لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك : فقال :
« رب المشرق والمغرب » فجاء بما يَظْهَر ويُسْتَر ، وهو الظاهر والباطن ، « وما بينهما
وهو قوله » بكل شيء عليم » . « إن كنتم نعلمون » : أي إن كنتم أصحاب تقييد ؛
فإن العقل يقيّد^(٦) . فالجواب الأول جواب الموقنين ، وهم أهل الكشف والوجود .
فقال له « إن كنتم موقنين » أي أهل كشف ووجود ، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه
في شهودكم ووجودكم ، فإن^(٧) لم تكونوا من هذا الصنف ، فقد أجبتكم في الجواب
الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد وحصر . ثم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم . فظهر
موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدقه . وعلم موسى أن فرعون علم ذلك

(١) - : « في نفسه لا تكون لغيره ، فالسؤال صحيح » (٢) م : أن

(٣) - : يظهر فيها هو بها (٤) ١ : زاد في البيان موسى (٥) - : مرتبته

(٦) - : فإن للعقل التقييد (٧) ١ : وإن

— أو يعلم ذلك — لكونه سأل عن الماهية ، فعلم أنه ليس سؤاله على اصطلاح القدماء في السؤال بما^(١) ، فلذلك^(٢) أجاب . ولو^(٣) علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال . فلما جعل موسى المستؤل عنه عين العالم ، خاطبه فرعون بهذا اللسان^(٤) والقوم لا يشعرون . ١٩ فقال له « لئن اتخذت إلها غيرى لأجعلنك من المسجونين » . والسين في « السجن » من حروف الزوائد : أى لأسترنك : فإنك أجبت بما أيدتنى به أن أقول لك مثل هذا القول . فإن قلت لى : فقد جهلت يا فرعون (٩٩ — ١) بوعيدك إياى ، والعين واحدة ، فكيف فرقت ، فيقول فرعون إنما فرقت المراتب^(٥) العين ، ما تفرقت العين ولا انقسمت فى ذاتها . ومرتبى الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل ؛ وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة . فلما فهم^(٦) ذلك موسى منه أعطاه حقه فى كونه^(٧) يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة^(٨) تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه : لأن الحق فى رتبة فرعون من الصورة^(٩) الظاهرة ، لها التحكم على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس . فقال له ، يظهر^(١٠) له المانع من تعديه عليه ، « أو لو جئت بك بشئ مبين » . فلم يسع فرعون إلا أن يقول له « فأنت به إن كنت من الصادقين » حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأى من قومه^(١١) بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه ، وهى الطائفة التى استخفها^(١٢) فرعون فأطاعوه « إنهم كانوا قوما فاسقين » : أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر^(١٣) فى العقل ، فإن له

(١) : بها . ب : بما هو (٢) : ١ : ولذلك . ب : + بما هو لكونهم لا يميزون السؤال عن ماهية ما لاحد له بجنس وفصل ، فلما علم موسى ذلك ، فلذلك الخ (٣) : ٩٠ : فلو (٤) : ٤ : اللسان الكشفى (٥) : ٥ : مراتب (٦) : ٩٠ : أفهم (٧) : أى حالة كونه (٨) : ٨ : والرتبة الفرعونية (٩) : ١ : الصور (١٠) : ٩٠ : ساقطة (١١) : ب : قوله (١٢) : ب : استحقها (١٣) : ب : الظاهرى

حدا يقف عنده إذا جاوزه^(١) صاحب الكشف واليقين . ولهذا جاء موسى في الجواب^(٢) بما يقبله الموقن والعاقل خاصة. « فألقى عصاه » ، وهي صورة ما عَصَى به فرعونُ موسى في إبانته عن إجابة دعوته ، « فإذا هي ثعبان مبين » أى حية ظاهرة . فانقلبت العصية التى هى السيئة طاعة (٩٩ — ب) أى حسنة كما قال « يبدل الله سيئاتهم حسنات » يعنى فى الحكم . فظهر الحكم هنا عينا متميزة فى جوهر واحد . فهى العصا وهى الحية والثعبان الظاهر ، فالتقم أمثاله من الحيات من كونها حية والعصى من كونها عصاً . فظهرت^(٣) حجة موسى على حجج فرعون فى صورة عَصَى وحيات وجبال ، فكانت للسحرة الحبال^(٤) ولم يكن لموسى جبل . والحبل التل الصغير : أى مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشاخحة . فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى فى العلم ، وأن الذى رأوه ليس من مقدور البشر : وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا بمن له تميز^(٥) فى العلم المحقق عن التخيل والإيهام . فآمنوا برب العالمين رب موسى وهارون : أى الرب الذى يدعو إليه موسى وهارون ، لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه ما دعا لفرعون . ولما كان فرعون فى منصب التحكم صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف - وإن جار فى العرف الناموسى - لذلك قال « أنا ربكم الأعلى » : أى وإن كان الكل أربابا بنسبة ما^(٦) فأنا الأعلى منهم بما أُعْطِيَتْهُ فى الظاهر من التحكم فيكم . ولما علمت السحرة صدقه فى مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك (١٠٠ — ١) فقالوا له : إنما تقضى هذه الحياة الدنيا

(١) ب : حاوره (٢) ب : بالجواب (٣) ١ : فظهر (٤) س : الجبال
(٥) س : تميز (٦) ب : بنسبة ما وإضافة لمن يرب به : ولعل هذه الإضافة مقتبسة من شرح
الفاشاني لأنها واردة فيه .

فأقضى ما أنت قاض^(١) ، فالدولة لك^(٢) . فصيح قوله «أنا ربكم الأعلى» . وإن كان عين^(٣) الحق فالصورة لفرعون . فقطع الأيدي والأرجل وصلب بعين حق في صورة باطل لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل . فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن ٢١ الأعيان الثابتة اقتضتها ؛ فلا تظهر في الوجود إلا بصورة ما هي عليه في الثبوت إذ لا تبديل لكلمات الله . وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات ، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها . كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف ، ولا يلزم من حدوثه أنه ما^(٤) كان له وجود قبل هذا الحدوث . لذلك^(٥) قال تعالى في كلامه العزيز أى في إتيانه مع قدم كلامه « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » : « ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين » . والرحمن^(٦) لا يأتي إلا بالرحمة . ومن أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة . وأما قوله « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التي قد خلت في عباده » إلا قوم يونس ، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة لقوله^(٧) في الاستثناء إلا قوم يونس . فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ في الدنيا ، فلذلك أخذ فرعون (١٠٠ - ب) مع وجود الإيمان منه . هذا إن كان أمره أمر^(٨) من يتقن بالانتقال في تلك الساعة . وقرينة الحال تعطى أنه ما كان على يقين من الانتقال ، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق البئس الذي ظهر بضرب موسى بعصاه البحر . فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن ، بخلاف

(١) الآية معكوسة وأصلها « فأقضى ما أنت قاض ، إنما تقضى هذه الحياة الدنيا » (قرآن سورة

طه آية ٧٥) (٢) ب : له (٣) ب : غير (٤) ا : ساقطة

(٥) ب : ولذلك (٦) ٩١ هـ : والرحمة (٧) ٩١ ب : بقوله (٨) هـ : ساقطة

المحتضر حتى لا يلحق به . فآمن بالذي آمنت به بنو إسرائيل على التيقن^(١) بالنجاة ، فكان كما تيقن لكن على^(٢) غير الصورة التي أراد . فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ، ونجى بدنه كما قال تعالى « فاليوم ننجيكَ ببطنك لتكون لمن خلفك آية » ؛ لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب . فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم أنه هو . فقد عمته النجاة حساً ومعنى . ومن حقت عليه كلمة العذاب الأخرى لا يؤمن ولو جاءت كل آية حتى يروا^(٣) العذاب الأليم ، أى يذوقوا العذاب الأخرى . فنخرج فرعون من هذا الصنف . هذا هو الظاهر الذى ورد به القرآن . ثم إننا نقول بعد ذلك : والأمر فيه إلى الله ، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لم نص^(٤) في ذلك يستندون إليه . وأما آله فلم يحكم آخر ليس هذا موضعه . ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أحداً إلا وهو مؤمن أى مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية : وأعني (١٠١ — ١) من المحتضرين : ولهذا يُكره موت الفجاءة وقتل الغفلة . فأما موت الفجاءة فحدّه أن يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج . فهذا موت الفجاءة . وهذا غير المحتضر . وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر : فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر . ولذلك قال عليه السلام « ويحشر على ما عليه مات »^(٥) كما أنه يُقبض على ما كان عليه . والمحتضر ما يكون إلا صاحب شهود ، فهو صاحب إيمان بما شئت^(٦) . فلا يقبض إلا على ما كان عليه ، لأن « كان » حرف وجودي^(٧) لا ينجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال : فيفرق بين الكافر المحتضر في الموت وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجاءة كما قلنا في حد الفجاءة . وأما حكمة التجلي والكلام

٢٢

٢٣

(١) : اليقين (٢) : ساقطة (٣) : ١ : رأوا (٤) : من ناصر
(٥) : ١ : ما مات عليه . من : ويحشر ما مات عليه (٦) : ١ : تقدم ثم
(٧) : ١ : من حرفاً وجودياً

في صورة النار، فلا تنها^(١) كانت بغية موسى . فتجلى له في مطلوبه ليُقبل عليه ولا يعرض عنه . فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه^(٢) على مطلوب خاص . ولو أعرض لعاد عمله عليه وأعرض^(٣) عنه الحق ، وهو مصطفى مقرب . فن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم .
كنار موسى رآها^(٤) عين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدره

٢٦ - فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

(١٠١ - ب) وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية ، فإنه ما ادعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت : فأمر أن ينبش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا . فكان غرض خالد صلى الله عليه وسلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع : فإنه تشرف^(٥) بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم أن^(٦) الله أرسله رحمة للعالمين . ولم يكن خالد برسول ، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر . ولم يؤمر بالتبليغ ، فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق . فأضاعه قومه . ولم^(٧) يصف النبي صلى الله عليه وسلم قومه^(٧) بأنهم ضاعوا وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده ، فهل بلغه الله أجر أمنيته ؟ فلا شك ولا خلاف أن له أجر الأمانة^(٨) ؛ وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب : هل يساوي تمنى وقوعه عدم^(٩)

(١) نه ١٩ : لأنها (٢) س : همته (٣) س ٩ نه : فأعرض (٤) س ٩ نه : رآها
(٥) نه : أشرف (٦) س : ساقطة (٧ - ٧) نه : ساقط (٨) نه : أمنيته
(٩) س : مع عدم

وقوعه بالوجود أم لا . فإن في الشرع ما يؤيد التساوى في مواضع كثيرة : كالآتى للصلاة^(١) في الجماعة فتغوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ؛ وكالتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب (١٠٢ - ١) الثروة والمال من فعل الخيرات^(٢) فله مثل أجورهم . ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في عملهم^(٣) فإنهم جمعوا بين العمل والنية ؟ ولم ينص النبي عليهما^(٤) ولا على واحد منهما . فالظاهر أنه لا تساوى بينهما . ولذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم^(٥) .

٢٧ - فص حكمة فردية في كلمة محمدية

١ إنما كانت حكمته فردية لأنه أكل موجود في هذا النوع الإنسانى ، ولهذا
٢ بُدئ به الأمر وختم^(١) : فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية
٣ خاتم النبيين . وأول الأفراد الثلاثة ، وما زاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها .
فكان عليه السلام أدل دليل على ربه ، فإنه أوتى جوامع الكلم التي هي مسميات
أسماء^(٢) آدم ، فأشبهه الدليل في تثليثه ، والدليل دليل^(٣) لنفسه . ولما كانت حقيقته
تعطى الفردية الأولى بما هو مثاث النشأة^(٤) ، لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل
الموجودات « حُبِّبَ إِلَى مَنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ » بما فيه من التثليث ؛ ثم ذكر النساء
والطيب وجعات قررة عينه في الصلاة . فابتدأ بذكر النساء وآخر الصلاة ، وذلك لأن

(١) ١ : إلى الصلاة . ٢ : الصلاة (٢) ١ : الخير فيه . ٣ : الخير
(٣) ٢ : أعمالهم (٤) ١ : ساقطة (٥) ١ : بالصواب
(٦) ٢ : وختم به (٧) ١ : أيينا (٨) ١ : ساقطة (٩) ١ : النساء

المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عيناها . (١٠٢ - ب) ومعرفة الإنسان بنفسه ٤
مقدمة على معرفته بربه ، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه . لذلك قال عليه
السلام « من عرف نفسه عرف ^(١) ربه » . فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا
الخبير والعجز عن الوصول فإنه سائق فيه ، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة . فالأول
أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك : والثاني أن تعرفها فتعرف ربك .
فكان محمد صلى الله عليه وسلم أوضح دليل على ربه ، فإن كل جزء من العالم دليل
على أصله الذي هو ربه فافهم . فإنا حُبب إليه النساء فحُبب إليهن لأنه من باب حنين ^(٢)
الكل إلى جزئه ، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق ^(٣) في قوله في
هذه النشأة الإنسانية العنصرية « ونفخت فيه من روحي » . ثم وصف ^(٤) نفسه بشدة
الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين ^(٥) « يا داود إني أشد شوقاً إليهم » يعنى المشتاقين
إليه . وهو لقاء خاص : فإنه قال في حديث الدجال إن أحدكم لن يرى ربه حتى
يموت ؛ فلا بد من الشوق لمن هذه صفته . فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم
فيجب ^(٦) أن يروه ويأبى المقام ذلك . فأشبهه بقوله « حتى نعلم » مع ^(٧) كونه علماً .
فهو يشاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت ، فيبيل بها شوقهم إليه
كما قال تعالى في حديث التردد وهو من هذا ^(٨) الباب « ما ترددت في شيء أنا فاعله
ترددى في قبض عبيدى ^(٩) المؤمن يكره الموت (١٠٣ - ١) وأكره ^(١٠) مساءته
ولا بد له من لقائي » . فبشّره ^(١١) وما قال له لا بد له من الموت لثلايغمه بذكر الموت .

(١) : فقد عرف (٢ - ٢) : ساقط (٣) : وصف الحق
(٤) : « فقال قل للمشتاقين إلى الخ . ب فقال للمشتاقين إليه (٥) : س ٩ هـ : فيجب
بإيهم (٦) : ساقطة (٧) : ساقطة (٨) : س : نسمة عبيدى
(٩) : س : وأنا أكره (١٠) : س : فبشّره بلقائه .

ولما كان لا يلقى الحقَّ إلا بعد الموت كما قال عليه السلام «إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت» لذلك قال تعالى «ولا بد له من لقائي». فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة:

يحن الحبيب إلى رؤيتي وإني إليه أشد حنيناً
وتهفو النفوس ويأبى ^(١)القضا فأشكو الأنين ويشكو الأنينا

٦ فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ، فما اشتاق إلا لنفسه . ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه ؟ ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطاً، حدث ^(٢) عن نفخه اشتعال ^(٣) بما في جسده من الرطوبة ، فكان روح الإنسان ناراً لأجل نشأته . ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل حاجته فيها . فلو ^(٤) كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً . وكفى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن ، فإنه بهذا النفس الذي هو النفخة ظهر عينه ، وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً . فبطن ^(٥) نفس الرحمن ^(٦) فيما كان به الإنسان إنساناً . ثم اشتق له منه ^(٧) شخصاً على صورته سماه امرأة ، فظهرت بصورته فحنَّ إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنن إليه حنين الشيء إلى وطنه . فحببت ^(٨) إليه النساء ، فإن الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين (١٠٣ — ب) على عظم قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبيعية . فمن هناك وقعت المناسبة . والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها : فإنها زوج أي شفعت وجود الحق ، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجاً . فظهرت الثلاثة حقاً ورجل وامرأة ؛ فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه . فحبب إليه

(١) ب : ويأبى	(٢) هـ : ساقطة	(٣) ١ : اشتعالا	(٤) هـ : فلولا
(٥) هـ : فبطل	(٦) ب : الحق	(٧) ب : ساقطة	(٨) ب ٩ هـ : فحبب

- ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته . فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه ، وقد كان حبه لمن تكون^(١) منه وهو الحق . فلهذا قال « حُبَّ » ولم يقل أُحِبَّت من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته حتى في محبته لامرأته ؛ فإنه أحبها بحب الله إياه تخلقاً إلهياً . ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة أى غاية الوصلة التى تكون ٨ في الحجة ، فلم يكن في صورة النشأة^(٢) العنصرية أعظم وصلة من النكاح ، ولهذا نعم الشهوة أجزاء كلها ، ولذلك أُمرَ بالاعتسال منه ، فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة . فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره ، فطهره^(٣) بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه ، إذ لا يكون إلا ذلك^(٤) . فإذا ٩ شاهد^(٥) الرجل الحق في المرأة كان شهوداً في منفعل ، وإذا شاهده في نفسه - من حيث ظهور المرأة عنه - شاهده في فاعل ، وإذا شاهده^(٦) في^(٧) نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده^(٨) في منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ؛ ومن نفسه (١٠٤ - ١) من حيث هو منفعل خاصة . فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لسكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً ، فإن الله بالذات غنى عن العالمين . وإذا^(٩) كان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً ، ولم^(١٠) تكن الشهادة إلا في مادة ، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله . وأعظم الوصلة ١٠ النكاح ، وهو نظير التوجه الإلهى على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه

(١) - تكون الرجل (٢) : نشأة (٣) نه : فظهر (٤) نه : ذاك .

(٥) : شهد (٦) : شهد (٧) - من (٨) : شهوداً - وكان

شهوده أى شهود الحق (٩) - نه : فإذا (١٠) : وإن لم

نفسه^(١) . فسواءه وعدله ونفخ فيه من روجه الذى هو نفسه ، فظاھرہ خلق وباطنه حق . ولهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل ، فإنه تعالى به « يدبر الأمر من السماء » وهو العلو ، « إلى الأرض » ، وهو أسفل سافلين ، لأنها أسفل الأركان كلها . وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ، ولذلك قال عليه السلام « حُبَّ إلى من دنيا كم ثلاث : النساء » ولم يقل المرأة ، فراعى تأخرهن في الوجود عنه^(٢) ، فإن النشأة^(٣) هى التأخير ، قال تعالى « إنما النسيء زيادة في الكفر » . والبيع بنسيئة يقول بتأخير ؛ ولذلك^(٤) ذكر النساء . فما أحبهن إلا بالمرتبة وأنهن محل الانفعال^(٥) . فهن له كالطبيعة للحق التى فتح فيها صور العالم بالتوجه الإدارى والأمر الإلهى الذى هو نكاح في عالم الصور العنصرية ، وهمة في عالم الأرواح النورية ، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج . وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه . فن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهى (١٠٤ — ب) ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة ، فكان صورة بلا روح عنده ، وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامراته — أو لأنثى حيث كانت — مجرد^(٦) الالتذاذ، ولكن لا يدري^(٧) لمن . فجهل من نفسه ما يجهل الغير منه مالم يسمه هو^(٨) بلسانه حتى يُعلم كما قال بعضهم :

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن

(١) ب : فبرى فيه صورته بل نفسه . وقد أخذ بهذه القراءة معظم الشراح (٢) هـ : ساقطة
(٣) ب : المنشأة . هـ : النسيئة (٤) ب : هـ : فذلك (٥) هـ : للانفعال
(٦) هـ : مجرد (٧) ب : تدري (٨) أي ما دام لم يسم ذلك الجاهل الأمر
المتلذذ به .

- كذلك هذا أحبّ الالتذاذ فأحبّ الحلّ الذى يكون^(١) فيه وهو المرأة ، ولكن غاب عنه روح المسألة . فلو علمها لعلم بمن التذّ ومن التذّ وكان كاملاً . وكما نزلت
- ١١ المرأة عن درجة الرجل بقوله^(٢) « وللرجال عليهن درجة » نزل الخلق على الصورة^(٣) عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته . فبتلك^(٤) الدرجة التى تميز بها عنه ، بها كان^(٥) غنياً عن العالمين وفاعلاً أولاً ، فإن الصورة فاعل ثان .
- ١٢ فإله الأولية التى لا حق . فتميزت الأعيان بالمراتب^(٦) : فأعطى كل ذى حق حقه كل عارف . فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبب إلهي وأن الله « أعطى كل شئ خلقه » وهو عين حقه^(٧) . فما أعطاه إلا باستحقاق استحققه بسماء : أى بذات ذلك^(٨) المستحق . وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال ، كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة . وليست الطبيعة^(٩) على الحقيقة إلا
- ١٣ النفس^(١٠) الرحمانى ، فإنه فيه أنفتحت صور العالم أعلاه وأسفله (١٠٥ — ١) لسريان النفخة فى الجوهر الهولانى فى عالم الأجرام خاصة . وأما سريانها لوجود الأرواح النورية والأعراض^(١١) فذلك سريان آخر . ثم إنه عليه السلام غلب فى هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهميم^(١٢) بالنساء فقال « ثلاث » ولم يقل « ثلاثة » بالهاء الذى هو لعدد الذكران ، إذ وفيها ذكر الطيب وهو مذكر ، وعادة العرب أن تغلب التذكير على التأنيث فتقول « الفواطم وزيد خرجوا » ولا تقول خرجن . فغلبوا التذكير^(١٣) — وإن كان واحداً — على التأنيث وإن كن جماعة . وهو عربى ، فراعى

(١) : تكون . (٢) : لقوله . (٣) : بالصورة
(٤) : ب : ٩٠ : فذلك . (٥) : ب : كان الحق عيناً . (٦) : ب : تضيف بعد كلمة مراتب
« فأعطى كل شئ خلقه كما أعطى كل ذى حق الخ » (٧) : ب : خلقه . (٨) : ب : ساقطة
(٩) : ب : الصورة . (١٠) : ب : النفس . (١١) : ب : والأعراض بالنين . (١٢) : ب : الهمم
(١٣) : ب : ساقطة .

صلى الله عليه وسلم المعنى الذى قُصِدَ به ^(١) فى التحبيب إليه ما لم يكن يؤثر حَبَّة . فعلمه الله ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليه عظيماً . فغلب التأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء . فما أعامه صلى الله عليه وسلم بالحقائق ، وما أشد رعايته للحقوق ! ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى فى التأنيث وأدرج بينهما المذكر ^(٢) . فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكتبتها تأنيث ، والطيب بينهما كهوى وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه ؛ فهو بين مؤنثين : تأنيث ذات وتأنيث حقيقى . كذلك النساء تأنيث حقيقى والصلاة تأنيث غير حقيقى ، والطيب مذكر بينهما كآدم بين الذات الموجود عنها ^(٣) وبين حواء الموجودة عنه (١٠٥ — ب) وإن شئت قلت الصفة مؤنثة أيضاً ، وإن شئت قلت القدرة مؤنثة أيضاً . فكن على أى مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين ^(٤) جعلوا الحق علة فى وجود العالم . والعلة مؤنثة . وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء ، فلما فى النساء من روائح التكوين ، فإنه أطيب الطيب عناق الحبيب . كذا قالوا فى المثل السائر . ولما خُلِقَ عبد بالاصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة ، بل لم يزل ساجداً ^(٥) واقفاً مع كونه منفعلاً حتى كَوَّنَ الله عنه ما كَوَّنَ . فأعطاه رتبة الفاعلية فى عالم الأنفاس التى هى الأعراف ^(٦) الطيبة . فحجب إليه الطيب : فإذ لك جعله بعد النساء . فراعى الدرجات التى للحق فى قوله ^(٧) « رفيع الدرجات ذو العرش » لاستوائه عليه باسمه الرحمن . فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية : وهو قوله تعالى « ورحمتى وسعت كل شئ » :

(١) يصح أن يقرأ قصد بالبناء للفاعل أو قصد بالبناء للمفعول . والمراد بقوله « به » أى بالتأنيث وبه متعلقة براعى . وضمير إليه عائد على النبي . « ما لم يكن » أى ما دام . والماء فى حبه عائدة إما على المعنى أو على النبي (٢) ب : التذكير (٣) ب : هو عنها (٤) ٩١ هـ : الذى (٥) س : ساجداً خاضعاً . وقوله « مع كونه » أى فى حالة كونه (٦) س : الأعراب (٧) س : المشار إليها فى قوله .

والعرش وسع كل شيء ، والمستوى^(١) الرحمن . فبحقيقته يكون سريان الرحمة في العالم كما^(٢) بيناه في غير موضع من هذا الكتاب، وفي^(٣) الفتوح المكي . وقد جعل^{١٦} الطيبَ - تعالى^(٤) - في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال « الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات، والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات، أولئك مبرءون مما يقولون » . فجعل روائحهم طيبة : لأن القول نفس ، وهو عين الرائحة فيخرج (١٠٦ - ١) بالطيب وبالخبث^(٥) على حسب ما يظهر به في صورة النطق . فن حيث هو إلهي بالأصالة^(٦) كله طيب : فهو طيبٌ ؛ ومن حيث ما يحمد ويذم فهو طيب وخبث . فقال في خبث الثوم هي شجرة^(٧) أكره ريحها ولم يقل أكرهها . فالعين لا تذكره ، وإنما يُكره ما يظهر منها . والكرهه لذلك إما عرفاً بملاءمة^(٨) طبع أو غرض ، أو شرع ، أو نقص عن كمال مطلوب ومائمه غير ما ذكرناه . ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيب كما قررناه، حُبب إليه الطيب دون الخبيث ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن^(٩) ، فإنه مخلوق من صلصال من حمأ مسنون أي متغير الريح . فتكرهه للملائكة بالذات، كما أن مزاج الجمل يتضرر برائحة الورد وهي من الروائح الطيبة . فليس الورد^(١٠) عند الجمل بريح طيبة . ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرب به الحق إذا سمعه وسُرَّ بالباطل : وهو قوله « والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله » ؛ ووصفهم بالخسران فقال « أولئك هم الخاسرون الذين خسروا أنفسهم » . فإن من لم يدرك الطيب

(١) نه : المستوى عليه (٢) س : كما قد (٣) س ٩ نه : ومن
(٤) نه : وقد جعل الله تعالى الطيب (٥) ا : والخبث (٦) نه : بالإضافة
(٧) س : شجرة خينة (٨) س : ملاءمة . يقرؤها القيصرى « إما عرفاً أو بدم ملاءمة
طبع » وهو أقرب القراءات إلى المقول (٩) ٩١ س : التعفن (١٠) س : ريح الورد

- ١٧ من الخبيث فلا إدراك له . فما حُبَّ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الطيب
- ١٨ من كل شيء ، وما نَمَّ إلا هو . وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجذب إلا الطيب
- من كل شيء ، لا^(٢) يعرف الخبيث ، أم لا ؟ قلنا هذا لا يكون : فإننا ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق ، فوجدناه يكره ويحب ؛ وليس الخبيث إلا ما يكره ولا^(٣) الطيب إلا ما يُحِبُّ . والعالم على صورة الحق ، والإنسان على الصورتين (١٠٦ - ب) فلا يكون ثمَّ مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء ، بل ثمَّ مزاج يدرك الطيب من الخبيث ، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير^(٤) الذوق ، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبيثه^(٥) . هذا قد يكون . وأما رفع الخبيث^(٦) من العالم - أى من الكون - فإنه لا يصح . ورحمة الله في الخبيث والطيب . والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث . فإثم شيء طيب إلا وهو من وجه في حق مزاج ما خبيث : وكذلك بالعكس . وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة . فقال « وجعلت قرعة عيني في الصلاة » لأنها مشاهدة : وذلك لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال « فاذكروني أذكركم » . وهى عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين : فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصريح عن الله تعالى أنه قال « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين^(٧) » : فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سأل . يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم : يقول الله ذكركنى عبدي . يقول العبد الحمد لله رب العالمين : يقول الله حمدنى عبدي . يقول العبد الرحمن الرحيم : يقول الله أثنى على عبدي . يقول العبد مالك يوم الدين : يقول الله تجدنى عبدي : فوَّضَ إلى عبدي . فهذا النصف كله له تعالى خالص . ثم يقول العبد إياك نعبد

(١) : والخبيث (٢) : ولا (٣) : وليس (٤) : ب : بين

(٥) : ب : بخبيثه (٦) : الخبيث (٧) : بنصفين

وإياك نستعين : يقول الله هذه بيني وبين عبدي ولعبدى ما سأل . فأوقع الاشتراك في هذه الآية . يقول العبد اهدنا (١٠٧ - ١) الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين : يقول الله فهؤلاء لعبدى ولعبدى^(١) ما سأل . فخلص هؤلاء لعبدى كما خُصَّ الأول له تعالى . فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين . فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده . ولما كانت مناجاة فهي ذكر ، ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالس الحق ، فإنه صح في الخبر الإلهي أنه تعالى قال أنا جليس من ذكرنى . ومن جالس من ذكره وهو ذوبصر رأى جليسه . فهذه مشاهدة ورؤية . فإن لم يكن ذا^(٢) بصر لم يره . فمن هنا يعلم المصلى رتبته هل يرى الحق هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا . فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه^(٣) يراه فيخيله في قلبه عند مناجاته ، ويلقى السمع لما يردُّ به عليه الحق^(٤) . فإن كان إماما لعالمه الخاص به والملائكة^(٥) المصلين معه . فإن كل مصلٍّ فهو إمام بلا شك ، فإن الملائكة تصلى خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر . فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة وهي النيابة عن الله . إذا قال سمع الله لمن حمده ، فيخبر نفسه ومن خلقه بأن الله قد سمعه فتقول الملائكة والحاضرون^(٦) ربنا ولك الحمد . فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده . فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهى بصاحبها . فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين ، لأنه لم يره من يناجيه . فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه^(٧) (١٠٧ - ب) فيها فما هو ممن ألقى سمعه^(٨) . ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم يره ، فليس بمصلٍّ

(١) ب : ساظقة (٢) ا : ذو (٣) ب : كان (٤) ب : من الحق
(٥) هـ : والملائكة (٦) ب : الحاضرون (٧) ا : ما يرد به الحق عليه . ب :
ما يرد به من الحق عليه (٨) هـ : السمع .

أصلاً، ولا هو بمن ألقى السمع وهو شهيد . وما تمَّ عبادة تمنع من التصرف في غيرها
 - ما دامت - سوى الصلاة . وذكرُ الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال
 وأفعال - وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلاة في الفتوحات المكية كيف
 يكون^(١) - لأن الله تعالى يقول « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر »، لأنه
 شرع لله صلى ألا يتصرف في غير هذه العبادة^(٢) ما دام فيها ويقال له مصلٍ .
 « ولذكر الله أكبر » يعنى فيها : أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يحببه
 فى سؤاله . والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى .
 ولذلك قال « والله يعلم ما تمنعون » وقال « أو ألقى السمع وهو شهيد » . فالقائه
 السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها . ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة
 معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهى ثلاث :
 حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى ، وحركة أفقيه وهى حال ركوع المصلى ،
 وحركة منكوسة وهى حال سجوده^(٣) . فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان
 أفقيه، وحركة النبات منكوسة، وليس للجماذ حركة من ذاته : فإذا تحرك حجر فأنما
 يتحرك بغيره . وأما قوله « وجعلت قرّة عينى فى الصلاة - ولم^(٤) ينسب الجعل إلى
 نفسه - فإنَّ تجلّى الحق للمصلّى إنما هو راجع إليه تعالى لا إلى المصلّى : فإنه لو لم
 يذكر هذه الصفة (١٠٨ - ١) عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجلّ منه له . فلما
 كان منه ذلك بطريق الامتنان ، كانت المشاهدة بطريق الامتنان . فقال وجعلت
 قرّة عينى فى الصلاة . وليس إلا مشاهدة المحبوب التى تقرّ بها عين الحب : من

(١) هو : تكون (٢) أى يشغل نفسه بأى شيء آخر سوى هذه العبادة

(٣) ١ : حالة . ٢ : ساقطة (٤) ٢ : ساقطة .

الاستقرار : فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء^(١) . ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة ، وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه . بل لو كان محبوب هذا الملتفت ، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه . والإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا ، فإن « الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره » . فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه ، لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوق . ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ؛ فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له وأخبرنا ٢١ أنه يصلي علينا . فالصلاة^(٢) منا ومنه . فإذا كان هو المصلي فإنما^(٣) يصلي باسمه الآخر ، فيتأخر عن وجود العبد : وهو عين الحق الذي يخلقه^(٤) العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده وهو الإله^(٥) المعتقد . ويتنوع بحسب ما قام بذلك الحل من الاستعداد كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال لون الماء لون إنائه . وهو جواب ساد^(٦) أخبر عن الأمر بما هو عليه . فهذا هو الله الذي يصلي علينا . وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه^(٧) كما ذكرنا في حال من له هذا الاسم ، فنكون عنده^(٨) بحسب حالنا ، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئناه^(٩) بها (١٠٨ — ب)

فإن المصلي هو المتأخر عن السابق في الحلبة . وقوله « كل قد علم صلاته وتسبيحه » ٢٢ أى رتبته في التأخر في عبادته ربه ، وتسبيحه الذي يعطيه من التنزية استعدادا ، فما من شيء إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور . ولذلك لا يُفقه^(١) تسبيح العالم

(١) يصح أن تكون الجملة « فلا تنظر معه إلى شيء غيره » معترضة بين قوله « فتستقر العين عند رؤيته » وقوله « في شيء وفي غير شيء » : أى في شيء محسوس أو غير محسوس . ويصح أن يكون المعنى فلا تنظر معه العين شيئاً غيره سواء أكانت الرؤية في شيء محسوس يتجلى فيه الحق أو شيء غير محسوس . (راجع القيصرى ص ٣١٢) (٢) : ١ : والصلاة (٣) : ١ : وإنما (٤) : ب : يخيله (٥) : ١ : إله المعتقد (٦) : هـ : ساد سهل (٧) : فيه أى في هذا المقام (٨) : هـ : فيكون عبده (٩) : ١ : جئنا

على التفصيل واحداً واحداً . وثُمَّ مرتبة^(٢) يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشيء . فالضمير الذى فى قوله « بحمده » يعود على الشيء أى بالثناء الذى يكون عليه كما قلنا^(٣) فى المعتقد إنه إنما يثنى على الإله الذى فى معتقده وربط به نفسه . وما كان من عمله فهو راجع إليه ، فما أثنى إلا على نفسه ، فإنه مَنْ مَدَحَ الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها . وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه ، فهو صنعه : فتناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه . ولهذا يَذُمُّ معتقد غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك . إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك فى ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده^(٤) فى الله ، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلَّم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله فى كل صورة وكل مُعْتَقِد . فهو ظان^(٥) ليس بعالم ، ولذلك^(٦) قال^(٧) « أنا عند ظن عبدي بى » لا^(٨) أظهر له إلا فى صورة معتقده : فإن شاء أطلق وإن شاء قيّد . (١٠٩ — ١) فإنه^(٩) المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذى وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسهه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه : والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسهها فافهم^(١٠) والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه ، والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً . وكان الفراغ منه فى عاشر شهر جمادى الآخرة سنة تسع وثلاثين وثمانمائة أحسن الله عاقبتها بمحمد وآله آمين .

(١) هـ : وكذلك يفقه . س : ولذلك لا يفقه (٢) س : قرينة مرتبة (٣) س : قلناه
(٤) هـ : فى اعتقاده (٥) س : فهو ظن (٦) س : فلذلك
(٧) س : + تعالى (٨) س : أى لا (٩) ا : وإله (١٠) هـ : فافهم ذلك .

فهرس الكتاب

الصفحة	تصدير
٥	٥
٤٨	١ — فص حكمة إلهية في كلمة آدمية
٥٨	٢ — فص حكمة نفثية في كلمة شيثية
٦٨	٣ — فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية
٧٥	٤ — فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية
٨٠	٥ — فص حكمة مهيمنة في كلمة إبراهيمية
٨٤	٦ — فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية
٩٠	٧ — فص حكمة عليية في كلمة إسماعيلية
٩٤	٨ — فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية
٩٩	٩ — فص حكمة نورية في كلمة يوسفية
١٠٦	١٠ — فص حكمة أحدية في كلمة هودية
١١٥	١١ — فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية
١١٩	١٢ — فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية
١٢٦	١٣ — فص حكمة ملكية في كلمة لوطية
١٣١	١٤ — فص حكمة قدرية في كلمة عزيزية
١٣٨	١٥ — فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

	الصفحة
١٦ — فص حكمة رحمانية في كلمة سليمان	١٥١
١٧ — فص حكمة وجودية في كلمة داود	١٦٠
١٨ — فص حكمة نفسية في كلمة يونس	١٦٧
١٩ — فص حكمة غيبية في كلمة أيوب	١٧٠
٢٠ — فص حكمة جلالية في كلمة يحيى	١٧٥
٢١ — فص حكمة مالكية في كلمة زكريا	١٧٧
٢٢ — فص حكمة إنسانية في كلمة إيليا	١٨١
٢٣ — فص حكمة إحصائية في كلمة لقمان	١٨٧
٢٤ — فص حكمة إمامية في كلمة هارون	١٩١
٢٥ — فص حكمة علوية في كلمة موسى	١٩٧
٢٦ — فص حكمة صمدية في كلمة خالد	٢١٣
٢٧ — فص حكمة فردية في كلمة محمد	٢١٤

www.lilias.com/vb3

الجزء الثاني

التعليقات

www.lilias.com/vb3

فاتحة الكتاب

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

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

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

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

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

ثم أراد المؤلف أن يذكر حكمة من هذه الحكم التى تنزل على قلوب الكلم

فأشار إلى العلم بأجدية الطريق الأتم . والطريق الأتم في مذهبه هو الطريق الواحد المستقيم الذي تؤدي إليه الأديان كلها مهما اختلفت عقائدها وتمددت مذاهبها ، وليس هذا الطريق سوى وحدة الوجود ووحدة المعبود . إذ ليس في الوجود سوى الله وآثاره ، ولا معبود إلا هو بحلى من بحالى المعبود على الإطلاق ، المحبوب على الإطلاق ، الجليل على الإطلاق وهو الله . هذا هو دين الحب الذى أشار إليه ابن عربى في قوله :
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالدين دينى وإيمانى
وفيه يقول أيضاً :

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

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

الفصل الأول

(١) الكلمة الآدمية .

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

www.liilas.com/vb3

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

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

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

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

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

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

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

هذا شروع فى وصف ما يسميه ابن عربى بالخلق ، وفى الحقيقة لا معنى لفعل الخلق فى مذهب يقول بوحدة الوجود كذهبه ، ولكنه يستعمل كلمة الخلق وغيرها مجازة للعرف ويقرأ فيها من المعانى ما يشاء مما يتفق ومذهبه .

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

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

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

« والقابل لا يكون الا من فيضه الأقدس » :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

المراد بالوجه الذات الإلهية وبالحجب التعمينات الكونية .

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

بينى وبينك إني ينازعنى فارفع بفضلك إني من البين

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

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

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

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

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

عالمين » .

مهما يكن التفسير الذى نأخذ به فى شرح هذه العبارة ، فإن كلمتى « اتقوا » و « ربكم » ليستا مستعملتين فى معنييهما العاديين . « اتقوا » مأخوذة من الوقاية

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

الفصل الثاني

(١) « شَيْت » .

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

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

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

(٢) « المطايا والمنح الإلهية » .

ماذا تكون المطايا والمنح التى يهبها الله العالم فى مذهب يقول بوحدة الوجود

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

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

(٣) « فالاستعداد أخفى سؤال » .

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

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

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

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

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

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

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

أما المرجع المشار إليه فى الفتوحات المكية فوارد فى الجزء الأول ص ٣٩٧
الكلام عن المرآة وصورتها .

(٦) « فالرسلون ، من كونهم أولياء ، لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم
الأولياء » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١٠) « وهذا العلم كان علم شيث ، وروحه هو الممد »
ذكرنا في التعليق الأول على هذا الفصل أن « شيث » ليس إلا رمزاً للحق في
التجلي الثاني أو التجلي الأسمائي الذي ظهر فيه الحق بصورة المبدأ الخالق الذي أعطى
كل موجود وجوده وأظهر فيه ما أظهر من معاني أسمائه . ومن هنا يظهر لِمَ يعتبر
ابن عربي العلم بالأسماء الإلهية وتجلياتها وفقاً على شيث الذي يستمد من روحه كل من
تكلم في هذا الموضوع . يقول الصوفية إن شيث وحده هو الذي بيده مفاتيح الغيب .
وليس مفاتيح الغيب هذه إلا الأسماء الإلهية ، لأنها دلالات على الغيب المطلق الذي
هو الذات الإلهية : أو هي مفاتيح الكنز الخفي الذي أحب الظهور فأظهرته .
(١١) « فما في أحد من الله شيء ، وما في أحد من سوى نفسه شيء » .
تدل هذه العبارة في ظاهرها على أن ابن عربي قد وقع في تناقض شنيع مع نفسه
وأنكر في جملة واحدة ما فصله في وحدة الوجود في صفحات بل كتب . والحقيقة
ألا تناقض في أقواله إذا وقفنا على مراميه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الثالث

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(ز) « فإن قلت بالتنزيه...الآيات » .

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

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

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

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

(٥) « فإن القرآن يتضمن الفرقان » .

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

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

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

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

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

(١) ويستعملها في غير هذا المكان بالمعنى الصوفى .

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

(٦) « دعاهم ليفغر لهم » .

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

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

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

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

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

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

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

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

(٩) « ولا تزد الظالمين إلا ضللاً » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يوجد كتاب التنزلات مخطوطاً بدار الكتب المصرية رقم ٣٤٠ مجاميع .

الفصل الرابع

(١) إدريس : أشار إليه في الفصل الثاني والعشرين باسم إلياس ونسب إليه الحكمة الإيناسية .

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

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

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

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

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

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

ويبحث هذا الفصل في بعض نواحي المسألة الكبرى التي بحث فيها الفصل السابق، أعني مسألة التنزيه الإلهي، ولذلك سمي بالحكمة القدوسية في حين سمي سابقه بالحكمة السبوحية : والقدوس والسبوح من أسماء الله ومعناها المنزه ، وإن كانوا يقولون إن القدوس أخص في معنى التنزيه من السبوح وأبلغ : إذ التسبيح تنزيه الله عن الشريك وعن صفات النقص كالعجز وأمثاله، في حين أن التقديس تنزيه الله عما سبق وعن كل صفات الممكنات ولوازمها - حتى كالاتها - وعن كل ما يتوهم ويتعقل في حقه تعالى من الأحكام الموجبة للتحديد والتقييد .

بعبارة أخرى التقديس هو نهاية التجريد ، ولا يقول به إلا النفوس المجردة التي لا صلة لها بالعلائق المادية. ولذلك نسب في هذا الفصل إلى إدريس، وهو النبي الذي رفعه الله إلى السماء بعد أن خلق عنه بدنه وقطع علاقته بالعالم المادي كما تقول بذلك الأخبار . والفرق بين تنزيه نوح وتنزيه إدريس أن تنزيه الأول عقلي وتنزيه الثاني ذوقي .

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

(٢) الملو :

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

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

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

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

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

(٣) « وهذا فلك الشمس وكرة التراب »

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

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

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

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

أن بشير إلى مراتب الوجود أعلاها وأدناها .

(٤) « وأنتم الأعلون والله معكم » .

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

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

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

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

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

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

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

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

(٦) « فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد » .

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

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

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

ليست عين ستة كان المقصود هو العينية المطلقة .

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

(٧) « فمن الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ »

بعد أن انتهى من تشبيه العلاقة بين الحق والخلق بالعلاقة بين « الواحد » والأعداد وذكر في عبارات جريئة وحدة الحق والخلق بقوله فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق : كل ذلك من عين واحدة : لا ، بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة سأل: « من الطبيعة ومن الظاهر منها ؟ » وقال من الطبيعة ؟ ولم يقل ما الطبيعة ؟ دلالة على أنه يريد الإشارة إلى عاقل .

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

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

(٨) « ومن عرف ما قلناه لم يحِرْ ، وإن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل » .

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

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

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

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

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

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

٢

(١٠) « ابن قسى » .

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

الدين كان لهم بهوذ وآمال سياسية وروحية في عصره . قاد طائفته في ثورة جريئة
صد المرتبة في الأندلس . ولكن بء بالفشل وقتل في معركة سنة ٥٤٦ هـ

والذي يهمننا من أمره هنا هو أنه ألف كتاباً في التصوف سماه « خلع النعاليين »
إشارة إلى قوله تعالى : « فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » (قرآن س ٢٠
آية ١٢) وأن ابن عربي اتى ابن أبي الفاسم في سفرة من سفراته في تونس سنة ٥٩٠
وفراً معه كتاب أبيه ثم وضع عليه شرحاً مفصلاً . ويوجد الكتاب مع شرح ابن عربي
عليه في نسخة خطية نادرة في مكتبة أيا صوفيا باستامبول تحت رقم A.S. 1879 وقد
اطلع عليه فوجدت فيه كثيراً من الخلط والاضطراب مما جعلنى على الاعتقاد بأن
كثيراً من التحريف قد أدخل عليه . ولا نعلم لابن قسى كتاباً آخر غير هذا .

وقد أشار ابن عربي إلى ابن قسى بإشارات عدة في كثير من مؤلفاته لاسيما
الفتوحات المكية . وأغلب هذه الإشارات منصب على فكرة ابن قسى في أن كل
اسم من أسماء الله يتسمى بجميع الأسماء الإلهية : وهى الفكرة التى ناقشناها آنفاً .
وأهم المواضع التى أشير إليه فيها فى الفتوحات هى :

ف ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ ف ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ ،
٩٠٧ ؛ ف ٣ ص ٨ - ٩ ، ١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ؛ ف ٤ ص ١٦٤ راجع أيضاً حاجى
خليفة ج ٣ ص ١٧١ - ٢ و بركلان ج ١ ص ٤٣٤ .

الفص الخامس

(١) الحكمة المهيّمة وإبراهيم .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وبما أن الخلق لا وجود له إلا بالحق ؛ وبما أن الحق الظاهر بصور الموجودات قد قبل جميع أحكام هذه الموجودات حتى ظهر بها فى صورها ، قال : « فأنت غذاؤه بالأحكام وهو غذاؤك بالوجود » : لأنه لولاه لما وجدت ولولاك ما ظهر .
(٧) « فالأمر منه إليك ومنك إليه » .

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

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

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

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

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

تشير هذه الأبيات إلى الموازنة التامة بين الحق والخلق اللذين هما وجهها الحقيقة المطلقة . وباء التكلم هنا كناية عن الخلق وهاء الغائب كناية عن الحق .

الحمد والعبادة متبادلان بين الحق والخلق : فالخلق يحمد الخلق ويعبده بإفاضة الوجود عليه ، والخلق يحمد الحق ويعبده بإظهاره كآلته في الوجود الخارجى . وفى استعمال كلمة العبادة في جانب الحق شيء من الشناعة ، ولكن ليس بغريب أن تستعمل (٥ - تعليقات)

في لئنة وحدة الوجود . والمراد بالحمد والعبادة أن كلا من الحق والخلق في خدمة الآخر وطاعته والخدمة والطاعة أخصَّ صفات العبادة . كل من الحق والخلق يخدم الآخر ويطيعه : فالحق بفيض الوجود على الخلق ، والخلق يُظهرُ للبيان كالات الحق : والخلق يطيع الحق فيما يأمره به ، والحق يطيع الخلق بمنحه الوجود الخاص الذي تطلبه عين الموجود . وقوله : « ففي حالٍ أقرُّ به » الخ أى في حال الجمع التي يشعر فيها الصوفي بوحدة الحق والخلق ويفنى عن نفسه وعن كل ماسوى الله، يقر بالحق على أنه وحده هو الموجود . فإذا ما صار إلى حال الصحو وهي حال الفرق وأدرك أعيان الموجودات أنكر أنها هي الحق : وهي في واقع الأمر ليست الحق وإنما هي مجالٍ ومظاهر له . هذا إذا فهمنا « الحال » بمعنى حال الفناء أو حال الجمع : وبذلك تكون الوحدة المشار إليها « وحدة الشهود » لا وحدة الوجود . ولكن يظهر أن المراد .
بالحال مطلق حال لا حال معينة، وبذلك يصبح معنى البيت : « ففي حال من الأحوال أقر بوجود الحق في كل شيء ، ولكنني أعود فأنكر أنه هو أعيان الموجودات الخارجية . وهذا هو الأقرب إلى المراد والأدنى إلى أسلوب المؤلف الذي يحاول تكرار الكلمات المتناقضة التي يوردها على الحقيقة الوجودية الواحدة باعتبارين مختلفين : من أنها حق وخلق وواحد وكثرة : معروفة بمهولة ؛ غنية بمفتقرة ؛ حادثة قديمة الخ .

« فيعرفني وأنكره ، وأعرفه فأشهده » أى فيعرفني الحق في جميع أحوالي ومقاماتي لأنه ذاتي، وأنكر وجوده في أعيان الموجودات الحادثة على أنها هي هو ؛ ولكنني أعرفه معرفة ذوقية كشفية وأعلم أنه عين كل شيء فأشهده في كل شيء جماعاً وتفصيلاً .
« لذلك الحق أوجدني ، فأعلمه فأوجده » : أى لهذه الغاية - وهي أن الله يُعرف وتعرف كالاته الصفاتية والأسمائية أوجد الله العالم بما فيه الإنسان : وبهذا ورد الخبر القائل : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيهِ عرفوني » وهو الحديث الذي يشير إليه البيت السادس من هذه الأبيات . أما قوله فأعلمه فأوجده

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

(١٠) « ابن مسرة » .

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

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

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

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

« وليس له سوى كوني فنحن له كنعن بنا »

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

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

« ولكن في مظهره فنحن له كمثل إنا » .

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

الفص السادس

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

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

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

فلو صح التناسخ كنت عيسى وكان أبوك إسحق الذبيحا

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

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

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

« ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران ؟ »

يصح أن نفهم « فيه » بمعنى فى الفداء أو بمعنى فى الله . وعلى الأول يكون معنى البيت : ألم تعلم أن الأمر فى القرابين أنها مرتبة بحسب قيمتها لاختلافها فى الدرجة : فمنها العظيم الذى يتقرب به صاحبه إلى الله وينال رضى الله به ، ومنها الحقير الذى ييؤ صاحبه بالخسران . ويصح أن يكون معنى الترتيب هنا الموازنة التامة بين القرابين والجزاء الملقى عليه ، أو بينه وبين الناية المقصودة منه : أى أن أمر القرابين مرتب بحيث إن أعظمها هو ما عظم الباعث عليه والغاية منه ، وأحقرها هو ما حقر الباعث عليه والغاية منه ؛ وفى وفاء النوع الأول أرباح وفى نقص النوع الثانى خسران .

وأعظم القرابين كلها هى النفس وأعظم تضحية هى التضحية بها . فالفداء المذكور فى الآيات إنما هو رمز للفناء الصوفى فى الله ، وكبش الفداء هو النفس ، وذبح الكبش صورة فناء النفس . وقد اختار الكبش رمزاً للنفس ولم يختار غيره من الحيوانات لأن الغنم أولى الحيوانات كلها بالذبح لأنها خلقت له دون غيره ، ولذلك قال فى بيت سابق إن البذن ولو أنها أعلى قيمة من الغنم - أى من ناحية ثمنها - أقل منها قيمة فى القرابين لأنها ليست للذبح وحده بل تستعمل فى الركوب وجر الأثقال

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

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

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

والنباتية . يقول إن أكل صفات العبودية في الإنسان صفة الجمادية (الفتوحات ج ١ ص ٨٩٣) .

(٣) « هذا قال سهل والمحقق مثلنا فإننا وإياهم بمنزل إحسان »
الإشارة هنا إلى سهل بن عبد الله التستري الصوفي الكبير المتوفى سنة ٢٨٣ .
ويذهب ابن عربي إلى أن التستري كان يرى أن الإنسان قد امتاز عن سائر الحيوانات بل عن سائر المخلوقات بالعقل ، وأنه لذلك قد اختلف عنهم جميعاً بأنه لا يعرف الله معرفة فطرية كما يعرفونه . وإنما يعرف الإنسان الله بطريق النظر العقلي ، وهي معرفة مكتسبة غير فطرية وغير موصلة لليقين . أما معرفة سائر الخلق ففطرية (راجع الفتوحات ج ٣ ص ٥٣ ، ج ١ ص ٨٩٣)

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

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

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

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

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

(٥) الرؤيا (الأحلام) .

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

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

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

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

صوراً مقدارية محسوسة تشبه الماعى المجردة (التى هى أشبه بالمثل الأفلاطونية) فى العالم المعقول ، كما تشبه الموجودات الخارجية فى العالم المحسوس .

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

وليس بغريب أن يعد ابن عربى الخيلة التى وصفناها بهذا الوصف قوة من قوى القلب ؛ فإنه يقول إن قلب النائم يصبح - وقد اتصل بالعالم العلوى هذا الاتصال - أشبه شئ بجرى غير مضطرب من الماء الصافى ينعكس عليه جميع ما هنالك من صور الحقائق النورانية . أما هذه الصور فليست إلا أشباحاً وظلالاً أو رموزاً لتلك الحقائق التى وراءها . ولذلك يرى وجوب تأويل الأحلام وتعبير الرؤيا . لم ير إبراهيم إذن فى منامه إلا رمزاً - رأى كبش القربان يتمثل فى مخيلته بصورة ابنه ، ولم ير ابنه مطلقاً ، ولكن خيل إليه أنه رآه . كانت رؤياه صادقة بمعنى أنها كانت رمزاً لحقيقة من الحقائق ، ولكن كان يموزها التأويل . غير أن إبراهيم لم يؤول ما رأى وهمً بذبح ابنه فقدها الله بالكبش . فالذى كان له وجود فى العالم المثالى ، والذى وجد بالفعل فى العالم المحسوس ، هو الكبش المقدم للقربان ؛ وقد ظهرت صورته فى خيلة إبراهيم فاستبدلتها بصورة ابنه . ولهذا قال : « فقدها لما وقع فى ذهن إبراهيم عليه السلام ،

ما هو فداء في نفس الأمر عند الله » .

وهناك طائفة من الأحلام تنكشف فيها حقائق الأشياء للقلب مباشرة من غير وساطة القوة التخيلية ، ومثل هذه الأحلام لارمزية فيها ، فهي في غنى عن التأويل .

(٦) « علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يردها الدليل العقلي أن نعبر ... »

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

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

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

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

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

إنما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة

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

غير أن العقول التى لا يؤيدها الكشف ولا ينعم أحجابها بنعمة التدقيق تنكر بعض صور الحق إذا تجلت لها فى نومها أو فى يقظتها . وبعضها يقبل هذه الصور إذا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والوجه الثانى فى فهم خلق العارف هو الذى يشرحه المؤلف فى عرض كلامه عن الحضرات الخمس . وهنا يفسر أيضاً كيف يحفظ العارف ما خلق من الأشياء .

كل ما هو موجود إنما يوجد فى حضرة أو أكثر من حضرة من الحضرات الخمس التى هى حضرة الغيب المطلق - أو حضرة الذات - وحضرة العقول ، وحضرة الأرواح ، وحضرة المثال ، وحضرة الحس . وقد سُمى شراح الفصوص هذه الحضرات أو هذه العوالم بأسماء مختلفة ، ولكن لا أثر لهذا الاختلاف فى فهمنا للنظرية العامة التى وصفها ابن عربى (راجع مثلاً شرح القيصرى ص ١٤٨ ؛ وشرح القاشانى ص ١٦٦ ،

وقارن ما ذكره الجرجاني في التعريفات ص (٦١) .

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

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

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

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

وأما قوله « فإن تلك الحاضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة ، مثلها مثل الكتاب . . . الخ فعناه أن حضور العارف في حاضرة من الحضرات يتحقق بتركيز جميع قواه الروحية في صورة ما من صور تلك الحاضرة : فإذا تم له ذلك الحضور أصبحت له هذه الحاضرة بمثابة المرآة التي يرى فيها جميع ما في الحضرات الأخرى ، أو كالكتاب الذي قال الله فيه : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، لأنه يرى في هذا الكتاب جميع ما في الوجود من واقع وغير واقع أي ما هو موجود بالفعل وما هو موجود بالقوة .
www.liilas.com/vb3
(٩) « ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنًا في نفسه » .

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

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

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

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

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

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

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

فمن كونه عبداً يرى عين نفسه وتتسع الآمال منه بلا شك
وهى الآمال فى الوصول إلى مقام الوحدة .

أما إذا حصل فى المقام الثانى فإنه يحسُّ ربوبيته ويشعر أن الكون كله طوع
أمره . هذا هو المقام الذى صاح فيه الحلاج بقوله أنا الحق ! ينمحي فى هذا المقام الفرق
بين العبد والرب ويشعر صاحبه أن كل ما فى الوجود يطلبه بمحاجاته . فإذا غفل لحظة
واحدة عن هذا المقام « ورأى عينه » كما يقول - أى لاحظ جانب عبوديته ، أدرك
عجزه المطلق عن أن يجيب مطالب الوجود وأدرك افتقاره المطلق إلى الله . وهذا معنى قوله:
ويعجز عما طالبوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبيكي

ولما كان المقام الثانى هو مقام الفناء التام ومحو جميع آثار العبودية ، وهذا مستحيل
فى هذا العالم ، لأن العارف مهما بلغ من درجات الفناء لا يتحرر تماماً من نفسه ،
نصح ابن عربى الصوفية ألا يدعوا مقام الربوبية وأن يبقوا على عبوديتهم فى قوله :
فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعليق فى النار والسبك
أى فتفنى بواسطة تملكك بالربوبية فى نارها المحرقة التى لا تبقى على شىء من
عبوديتك .

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

الفص السابع

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

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

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

الأسماء الإلهية (الأرباب) . ولهذا قال « وكل موجود فإله من الله إلا ربّه خاصّة : يستحيل أن يكون له « السكل » .

(٢) « فأحديته مجموع كله بالقوة » .

الضمير في كله عائد إلى « مسمى الله » : أى فأحدية مسمى الله هي عبارة عن كونه مجموع الأسماء الإلهية كلها المتعينة فيه بالقوة . وقلنا المتعينة فيه بالقوة دون الفعل لأنها كالكليات لا تتعين بالفعل إلا في مظاهرها الخارجية التي هي الموجودات . فهي موجودة في الذات الإلهية بالقوة والإجمال وفي العالم الواقعي بالفعل والتفصيل وإليه الإشارة بقول القائل :

كل الجبال غذاء وجهك مجملا لـكـنه في العالمين مفصل

وفي استعمال كلمة الأحدية بالنسبة لمسمى الله الجامع لجميع الأسماء خروج على الاصطلاح الذي جرى عليه المؤلف في مواضع أخرى، إذ أنه يقصر صفة « الأحدية » على وحدة الذات المجردة عن جميع الأسماء والصفات ، ويستعمل « الواحدية » لوصف الذات المتصفة بالأسماء والصفات ؛ ويتكلم عن حضرتين : حضرة الأحدية وحضرة الواحدية . وحضرة الواحدية هذه هي أيضاً حضرة الأعيان الثابتة التي تجلي فيها الحق لنفسه في صور أعيان الممكنات الثابتة : وهي التجلي العلمي والفيض الأقدس الذي أشرنا إليه (قارن الفصل الأول) .

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

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

ظهر لبطلات الربوبية »

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

وعَيَّرَها الواشون أنى أحبها وتلك شكاة ظاهر عنك عارها

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

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

فلولاه ولولانا لا كان الذى كانا

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

(٤) « وكذا كل موجود عند ربه مرضى »

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

الجلال . فلعصاة والكفار ونحوم أربابهم كالجبار والقهار والمضل والمغيب وهي ظاهرة فيهم . وللطائمين والمؤمنين ونحوم أربابهم كالهادي والرحيم والودود وهي ظاهرة فيهم .

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

وقد شرحنا وجهاً من وجوه هذه النظرية في كلامنا عن نظرية ابن عربى في جبرية الأفعال وما ذكره عن الأمر التكويني والأمر التكليفي (الفصل الخامس التعليق السابع) وسيأتى تفصيل ذلك في الفصل السابع عشر .

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

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

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

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

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

قارن ذلك بالتعليق الثانى عشر فى الفص الأول ، والتعليق الماشر فى الفص السادس .

(٦) « فَفَضَّلَ إسماعيل غيره من الأعيان ... إلى قوله جنتى التى بها سِترى » .

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

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

إن إلى تحقّقه بالوحدة الذاتية بينه وبين الحق .

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

أما المرفقان اللتان يشير إليهما فهما :

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

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

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

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

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

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

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقده
(٩) « فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تُمَائِنُ

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

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

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

www.liilas.com/vb3

الفصل الثامن

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

أما الصلة بين هذه الحكمة وبين يعقوب فيظهر أنها لا تتمدى اقتران اسمه بكلمة الدين في قوله تعالى : ووَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فلا تموتنَّ إلَّا وأنتم مسلمون (س ٢ آية ١٣١) . ومن عادة ابن عربي أن يتلمس مثل هذه الآيات التي لها اتصال ما بالأنبياء فينسب حكمه إليهم، ويتخذ من الآيات أساساً لهذه الحكم يستخرج منها ما يشاء مما يتفق مع روح مذهبه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي .

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

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

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

وورد الحديث : « لا رهبانية في الإسلام » .

أما الحديث فيقال إنه وضع في القرن الثالث الهجرى تأييداً للآية وحسماً للنزاع في معناها . وأما الآية فاختلف فيها المفسرون والقراء . فمنهم من رأى فيها معنى التجريم كالزنجشري ، ومنهم من رأى الإباحة كابن مجاهد والجنيد الصوفى . ولكن الرأى الغالب عند علماء المسلمين هو الأول . ويكفى النص على أن الرهبانية بدعة

ليكسبها معنى التحريم أو الكراهية .

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

فهو يرى .

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

شأن الدين .

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

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

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

أى خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها .

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

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

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

للقام، فقال إن العادة أمر يعود بعينه إلى حاله : أى أمر يتكرر وليس هذا حاصلًا فيما

تحدث عنه : أى في « الجزء » على رأى القيصري وجامي وبالي : أو في « الدين »

على رأى القاشاني . فليس في « الدين » تكرار أصلاً إذا فهمنا الدين بمعنى أنه تجلى

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

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

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

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

يشرحه ابن عربي في الفصل السادس عشر .

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

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

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

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

أى فإن مسألة « الجزاء » جزء من القانون العام المتحكم في الخلق : وهو الذى يسميه سر القدر . ومعناه - كما قلنا من قبل (التعليق الثانى والثالث على الفصل الثانى) أن ما كنت عليه فى ثبوتك ظهرت به فى وجودك . وليس ما تظهر به فى وجودك سوى ما يعطيك الله إياه . وهكذا ندور فى هذه الدائرة المغلقة التى يدور فيها ابن عربى فى جميع تفكيره - وننتهى إلى النتيجة الحتمية الآتية : وهى أن الجزاء بالمعنى الدينى لا وجود له فى قاموس مصطلحاته . فلا مجازى يعطى الجزاء مراعيًا عمل العبد واستحقاقه ، ولا مجازى يعطى ما يعطاه من أجل عمله واستحقاقه .

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

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

الثابتة التي اقتضت ظهور هذه الأفعال عنه من الأزل .

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

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

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

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

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

أو شر ، بل هى أفعال تقضى بها طبيعة الوجود : وإنما تدخل فى دائرة تلك الأحكام
لسبب عارض وهو تطبيق المعايير الدينية أو الأخلاقية عليها . راجع ماقلناه فى الأمر
التكافى والأمر التكوينى : الفصل الخامس التعليقات ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ .

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

مهّد ابن عربى لهذه المسألة بذكر الطبيب الذى يخدم المريض بأن يستغل طبيعته
فى العلاج ، وهو فى الحقيقة خادم لأحوال مريضه ، وهى أحوال تقضى بها طبيعة
المريض ذاته .

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

الفص التاسع

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

وأهم مسألة يعرض المؤلف لذكرها هنا مسألة الرؤيا وصلتها بقوة الخيال في الإنسان من جهة ، وبالعالم المثالي من جهة أخرى ، ثم صلة الرؤيا بالوحي ومنزلتها منه .

غير أنه لا يقف عن هذا الحد ، بل يصبغ المسألة صبغة ميتافيزيقية أخرى فيتوسع في معنى الخيال بحيث يجعله الحضرة - أو الحال - التي تظهر فيها الحقائق الوجودية في صور رمزية . فكل ما يظهر للحس أو للعقل مما يجب تأويله لمعرفة حقيقته خيال . ولهذا لم يتردد في القول بأن حياتنا كلها حلم من الأحلام ، وأن كل ما نراه من صور الوجود الخارجى خيال في خيال ، وأن النور الحقيقى أو الوجود الحقيقى هو الله . بعد ذلك يشرح بالتفصيل معنى وجود العالم ونسبته إلى الله ، ومعنى الوحدة والكثرة والعلاقة العلية بين الله والعالم

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

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

والمراد « بالحكمة النورية » المعرفة الخاصة بذلك العالم النوراني الذي هو عالم المثال . فهذه الحكمة نعرف أسرار هذا العالم وندرك صلاته بحضرة الخيال في الإنسان . ولهذا قال « انبساط نورها على حضرة الخيال » : أي أنها تاتي الضوء على ما خفي من ظواهر حضرة الخيال . هذا إذا أعدنا الضمير في نورها على الحكمة النورية .

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

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

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

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

(٣) « وسأبسط من القول في هذه الحضرة بلسان يوسف الحمدي » .

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

ولهذا يفرّق بين يوسف النبي الذي وصف العالم المحسوس بأنه العالم الحق وقابل بينه وبين عالم الأحلام في قوله : « هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » ، وبين ما يسميه « يوسف الحمدي » أى يوسف الذى يتكلم بلسان محمد ويشرح

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١١) « وظهرت الكثرة بنعوتها المعلومة عندنا »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(الفص الأول)

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل العاشر

(١) «أحدية الصراط المستقيم» .

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

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

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

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

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

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

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

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

أولاً : لأن جميع الأعمال تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية خاضعة للأمر التكويني كما قلنا - وإن كانت في الصورة مخالفة للأمر الديني الذي هو الأمر التكويني .

ثانياً : لأن جميع الأعمال خير في ذاتها ولا توصف بالشر إلا بطريق العرض .

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

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

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

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

« فما في الكون موجود تراه ما له نطق »

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٥) « وهذه الحكمة من علم الأرجل » .

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

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

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

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

(٧) « فهو حق مشهود فى خلق متوهم » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أنه لا يجب أن ينكشف السر الذى بينه وبين عبده . ويرى الآخرون أنه غيور يمنع أن يحبَّ غيره أو يعبد، إلى غير ذلك من المعانى . ويستندون فى نسبة هذه الصفة إلى الله إلى حديث يروونه عن النبي وهو قوله عليه السلام « إن سعاداً لغيور وأنا أغير منه والله أغير منا » . ولكن الغيرة التى يتكلم عنها ابن عربى شئ آخر لم يسبق لأحد من الصوفية أن ذكره : فهو فى الوقت الذى يستعمل الكلمة فيه فى معناها العادى وهو دفع منافسة الغير فى أمر محبوب ، يقول إنها مرادفة لكلمة الغير أو الغيرة ! ثم يأتى فيفسر كلمة الفواحش بأنها الأمور التى ظهرت وكان الأولى إخفاؤها . ويقسم الفواحش قسمين : مظهر منها وهى الأمور التى تدرك بالحس فى العالم الخارجى : وما بطن - وهو الذات الإلهية : وخشها (أى ظهورها) واضح لمن ظهرت له : أى واضح لمن عرف أعيان المكنات .

بعد هذه الألاعيب اللفظية التى لا يقره عليها لغة ولا عُرْف ، يمهّد ابن عربى الطريق لشرح نظريته فى وحدة الوجود . فكانه يريد أن يقول إن الحق غيور لا يريد أن يطلع المحجوبون من غير أهل الكشف على سر قدره وهو ظهوره فى أعيان المكنات ، ولنا حرم الفواحش أى الأمور الظاهرة : أى ولنا حرم اعتبار الأعيان الظاهرة موجودات لها وجود مستقل عن وجوده . وهذا نوع من الغيرة والغيرة سائرة للحقيقة لأنها من الغير والغير أنت - أى الوجود الظاهر المعبّر عنه بالخلق .

(١٠) « وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه » .

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

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

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

(١١) « فيه منه إن نظر ت بوجه تعوذى »

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

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

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

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

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

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

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

بخلق الصور عن نفسه » .

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

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

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

(١٤) « فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم » . . . إلى آخر الفصل .

بمد أن شرح اختلاف الناس في اعتقاداتهم في الله وبين أن كلا منهم يراه في الصورة التي يصورها له اعتقاده ويقضى بها استعدادة ، ذكر أن الكل معيب في (٩ - تعليقات) .

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

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

قارن التعليقين الثانى والسادس على هذا الفصل .

الفصل الحادى عشر

(١) الحكمة الفتوحية .

تشرح هذه الحكمة معنى الخلق كما يفهمه ابن عربى . والخلق عنده فتوح - جمع فتح - أى سلسلة من التجليات والظهور لا إحداث لوجود من عدم. وقد تؤخذ كلمة «الفتوح» على أنها مفرد لا جمع ومعناها حصول شئ مما لم يتوقع ذلك منه، وهذا المعنى متحقق فى ظهور ناقة صالح من الجبل وفى ظهور الحق بصور الخلق فى نظر الجاهل المحجوب. وبعض النسخ يعنون هذه الحكمة بالحكمة الفاتحية نسبة إلى الاسم الفاتح الذى فتح الحق به الوجود . وهذا أيضا متمش مع رأى متصوفة وحدة الوجود لأنهم يعتبرون «الخلق» فتحاً لصور الموجودات فى الذات الأزلية لا إنشاء ولا إبداعاً لها . والحقيقة أن كل اسم من الأسماء الإلهية « فاتح » بهذا المعنى . ولهذا سموا هذه الأسماء مفاتيح الغيب وقالوا إنها المشارة إليها فى قوله تعالى « وعنده مفاتيح الغيب لا يطلعها إلا هو » (قرآن س ٦ آية ٥٩)

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

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

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

هواي مع الركب اليمانيين مصعد جنيب وجناني بمكة موثق

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

وكل منهم يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب

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

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

هذه الحضرة وجد العالم » .

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤) « كما يقول الأمر الذي يُخاف فلا يمضي لعبده قم فيقوم المبد أمثالا لأمر سيده ... لا من فعل السيد » .

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

(١) يقول : ثلث محبوبى وقد كان واحدا كما صير الأقسام بالذات أننا

(٢) يقول مثلا إن الاستدلال القياسي قائم على التثليث لأنه يشترط فيه ثلاث قضايا وثلاثة

حدود .

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

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

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

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

كل حيوان جسم

الإنسان حيوان

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

كل حيوان حساس

الإنسان حيوان

... الإنسان حساس . فحساس وهي الحد الأكبر مساوٍ لحيوان .

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

(٦) « وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى الله ؛ أو إضافة التكوين الذي نحن بصددده إلى الله مطلقاً » .

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

وبمثل هذه الطريقة نستطيع أن نرد على القائلين بنسبة التكوين إلى الله مطلقاً دون نظر إلى المكوّن . نعم إن الممكن في ذاته لا قوة فيه على الوجود .

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

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

كل حادث فله سبب
والعالم حادث
—————
العالم له سبب .

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

(٨) « فله الحجة البالغة » .

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

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

الفصل الثاني عشر

(١) القلب .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وفي الأسماء الإلهية طائفتان متمايزتان مختلفتان : إحداهما الأسماء التي يتصف بها الحق من حيث كونه إلهًا - أى معبودًا - ومن هذه تتكون الألوهية . والأخرى الأسماء التي يتصف بها الحق من حيث كونه مدبرًا للوجود ومتصرفا فيه : ومنها تتكون الربوبية . فمن حيث ألوهية الحق يُعْبَدُ وَيُخَافُ وَيُقَدَّسُ وَيُسَبَّحُ بِحَمْدِهِ وَيُدْعَى وَيُتَضَرَّعُ إِلَيْهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَفْعَالِ التي يقوم بها المألوهون إزاء إلههم . ومن حيث كونه ربًا يرزق الخلق ويدبر الكون ويحيي المضر إذا دعاه ، وغير ذلك مما يقوم به الرب نحو الربوبين . فالألوهية إذن تطلب المألوهين ، والربوبية تطلب الربوبين ؛ ولا وجود لإحداها - بل ولا تقدير لوجود إحداها إلا بوجود أو تقدير وجود ما يضافها . وقد صرح ابن عربي بهذا المعنى في موضع آخر من الفصوص بقوله « فنحن بمألوهيتنا قد جعلناه إلهًا » .

هذا كلام يقضى به منطق العقل ومنطق أى مذهب من مذاهب الدين ، ولكن ما معناه وما قيمته في مذهب ابن عربي وهو يقول بوحدة الوجود : أى بوحدة الإله والمألوه والرب والربوب ؟ لا يزال إله ابن عربي يُعْبَدُ وَيُقَدَّسُ وَيُسَبَّحُ بِحَمْدِهِ :

ولكن بيمان خاصة وضعها لهذه الألفاظ، وقد سبق شرح بعضها . وهو مسبود ومقدس ومسيح بحمده من حيث إنه « السكل » ؛ والذي يعبده ويقدسه ويسبح بحمده هي أفراد الموجودات أو صورها . فالألوهية والمألوهية ، وإن لم يكن لهما المعنى الدينى الخاص الذى نعرفه ، ليسا خلواً من معنى فلسفى له قيمته وخطره فى مذهبه . على أنه قد يُشرب ذلك المعنى الفلسفى أحياناً روحاً دينية عالية ويثبت فيه عاطفة دينية قوية لا تقل فى قوتها ولا فى حرارتها عن عاطفة أى رجل دينى . فالعبد - مع أنه وجه من وجوه الحق وبجلى من مجاله - لم يزل مفتقراً إلى الحق الذى هو أصله - مستمداً وجوده من وجوده ، لا قيمة ولا وجود له فى ذاته . وأى افتقار أعظم من افتقار الصورة - وهى فى ذاتها عدم محض - إلى من يقومها ويوجدتها ؟

فشأن ابن عربى فى هذا الصدد شأن « اسبنوزا » : لم يخفُ فى قلبه صوت العاطفة الدينية ، وإن قضى عقله على كل معنى من المعانى التى تحملها ألفاظ الدين - أعنى دين المذاهب والنحل وهو الدين بمعناه الضيق . أما دينه فهو الدين العالمى الواسع الذى وجد أصوله ومبرراته فى رحبة وحدة الوجود .

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

(٥) « فلما تعارض الأمر بحكم النسب ورد فى الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فإن عبرنا عن هذه المسألة بلغة التجليات كما يعبر عنها أحياناً ، نقول إن تجلي الحق في ذاته غير مشهود لأحد ، وكذلك تجليه في الحضرة العلمية في أسمائه وصفاته ، ولكنه مشهود في تجليه في صور الإله المخلوق في المعتقدات .

(٨) « فالأمر لا يتناهى من الطرفين » .

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

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

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

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

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

ومعنى الهمة توجه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى فعل أمر من الأمور
أو كشف حقيقة من الحقائق : فهى عند الصوفية وسيلة من وسائل التصرف وطريق
من طرق المعرفة فى آن واحد . فهى القوة التى تنفعل لها أجرام العالم إذا أقيمت النفوس
فى مقام الجمعية (الفصل السادس عشر) ، وهى القوة التى تخترق الحجب الكثيفة
التي يسدها العقل على الحقائق وتدرك كنه هذه الحقائق ذوقاً . وحقيقة الحقائق كلها عند
ابن عربى هى وحدة الوجود . فالقلب وحده - عن طريق هذه القوة هو الذى يدرك الحقيقة
الوجودية فى وحدتها . أما العقل فتقضى عليه بالمجز والقصور فى هذا الميدان، لأنه
لا يستطيع التحرر أبداً من عبوديته لمنهجه وهو منهج تحليل « الكل » إلى أجزائه .
(١٠) « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد »
(قرآن س ٥٠ آية ٣٦) إلى قوله فإن الرسل لا يثبتون من أتباعهم الذين اتبعوهم .
فسر هذه الآية تفسيراً باطنياً خاصاً - كما دلت - أخرجها به عن معناها وبني عليها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الثالث عشر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

على أن الجمعية المشار إليها يمكن أن تفهم على وجه آخر ، وفى بعض ما سبق من النصوص ما يؤيد هذا الوجه . فقد يكون المراد بها مقام الجمع : أى مقام الفناء والتحقق بالوحدة الذاتية بين الحق والخلق . وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا المقام متمدر على السالكين الكاملين ما داموا فى هذه الدنيا وما دام لهم شعور بفرديتهم . ويكفى أن يقول الصوفى « أنا » ليثبت « مقام الفرق » . ولهذا يستخر ابن عربى من أولئك الصوفية الذين خدعوا أنفسهم فتكلموا عن الوصول والاتحاد والوحدة وما شاكلها . يقول « ولهذا منع أهل الحق التجلى فى الأحدية » راجع الفصل السابع - التعليقات الخامس : والفصل الثانى عشر : التعليق ٦ ، ٧ الخ الخ .

(٤) « فتى تصرف العارف بالهمة فى العالم فعن أمر إلهى وجبر لا باختيار » . هذه ناحية جديدة من نواحي نظرية ابن عربى فى الجبر . كل شئ فى عالم هذا الرجل يخضع لقانون الجبرية الأزلية حتى الاعتقادات والطاعات والمعاصى ، والتصرف بالفعل فى العالم وعدم التصرف فيه . فبعد أن شرح معنى التصرف وقيمتة فى نظر العارف الكامل ، وبيّن أنه قوة يتمكن بها الإنسان من إحداث ما يشاء من الآثار فى العالم الخارجى ، ويحجم العارفون عن استخدامها لعلمهم بمصدرها وحقيقتها ، ذكر أن الأنبياء قد أعطوا هذه القوة ليظهروا بما تأتى به من المعجزات بين الناس فيجملوهم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الرابع عشر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بالغضب والرضا بل وسائر الأسماء الإلهية المتقابلة . والمراد بالغضب هنا جملة الصفات الإلهية التي يسميها الصوفية « صفات الجلال » ، وبالرضا جملة الصفات التي يسمونها « صفات الجمال » . وكلا النوعين يتصف به الحق من حيث صلته بالخلق أو بالعالم .

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

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

(٧) « مطلب العزير » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفص فيما بعد ، فيضع العلم الباطن في درجة أعلى من علم الشرع الذي هو علم الظاهر كما فعل أوائل الصوفية ، ويعتبر أى رسول من حيث هو ولى أتم وأكمل منه من حيث هو رسول أو نبي : أى أن الولى فوق الرسول والنبي في شخص واحد ، لا أن مطلق ولى أفضل من مطلق نبي أو رسول كما فهم بعض الكتاب خطأ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الفصل الخامس عشر

(١) « الحكمة النبوية في الكلمة العيسوية » .

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

آية ٣٢) . www.liilas.com/vb3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤) « جبريل عليه السلام وهو الروح » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٦) « فَسَرَتْ الشهوة في مريم فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبريل » .

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

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

ولا يرى القيصري (شرحه على الفصوص ص ٢٥٢ - ٣) أن تولد الولود من ماء المرأة وحدها أمر مستحيل لاحتمال وجود جراثيم اللقاح فيها . وعدم جريان العادة

بذلك لا ينهض دليلاً عنده على استحالة .

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

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

ويذهب القيصرى إلى أن خلق الطير من الطين كان من فعل عيسى نفسه وأنه كان من جملة المعجزات التى ظهر بها في قومه . وإذا كان كذلك فلا يكتفى أن يكون

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

(٨) « ولو أتى جبريل أيضاً بصورته النورية الخارجة عن العناصر والأركان - إذ لا يخرج عن طبيعته الخ » :

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

أما أن جبريل لا يخرج عن طبيعته فمعناه أنه لا يتجاوز في عمله - من حيث هو مبدأ الحياة في عالم الكائنات الحية - الفلك السابع أو سדרه المنتهى التي هي حد الفلك السابع : وهو آخر الأفلاك في العالم الطبيعي .

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

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

هى مادة الأفلاك ، والطبيعة العنصرية التى هى مادة عالم الكون والفساد . فإذا قلنا إن جبريل يستطيع أن يظهر بأية صورة فى عالم الطبيعة بناحيته ، كان معنى هذا أنه مبدأ الحياة السارى فى كل صورة من صور هذا العالم .

(٩) « ولذلك نُسَبُّوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى » .

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

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

(١٠) « وكان النفخ من الصورة ، فقد كانت ولا نفخ ، فإى هو النفخ من حدّها الذاتى » .

ظهر جبريل لمريم فى صورة بشرية ثم نفخ فيها كلمة الله : أى أنه كان فى هذه

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

(١١) « كما قال تعالى : فإذا سويته . نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح فى كونه وعينه إليه تعالى » .

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

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

البشرية قد تمّ معاً بالنفخ الروحى . وفى هذا تعليل لما قلناه من قبل (التعليق الثانى) من أن جسد المسيح ليس جسداً عنصرياً يخضع للكون والفساد كسائر أجساد البشر ولكنه طبيعى نورى : أو طبيعى غير عنصرى .

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

سبق أن أشرنا (التعليق الخامس) إلى أن ابن عربى يعتبر كل شىء فى الوجود كلمة من كلمات الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية أو العقل الإلهى الذى غالباً ما يسميه بالروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ، كما يطلق عليه أحياناً اسم جبريل على نحو ما رأينا فيما سبق .

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

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

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

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

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

كثرت في هذا البيت وفي البيت الذي يليه الألفاظ المزدوجة المعنى فأنهم المراد

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

فالبیت إذن يحتمل أحد التأويلين الآتين :

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

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

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

سبحان من أظهرنا سوته سرّنا لاهوته الشاق
حتى بدا خلّقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

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

فكن حقاً وكن خلقاً تكن بالله رحمانا

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

(١٤) « وغذ خلقه منه تكن رَوْحاً وريحاناً »

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

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

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

« فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا »

أى فأعطيناه الظهور وأعطانا الوجود .

« فصار الأمر مقسوماً بآياه . وإيانا »

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

« فأحياء الذى يدرى بقلبي حين أحيانا »

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

« لذاك الحق أوجدنى فأعلمه فأوجده » (الفصل الخامس)

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

« فكنا فيه أكوانا وأعيانا وأزمانا »

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

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

« وليس يدّأئهم فينا ولكن ذاك أحيانا ».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الثاني : أن اليد اليمنى عادة هي اليد التي تمنح . فكأنه يريد أن يقول إن الأسماء الإلهية والصفات متكافئة في إعطاء الوجود ما هو عليه من الصفات والخصائص .
فاختلفت اليدين ظاهراً فقط واتحدتا في الحقيقة ؛ وقد اختلفتا لأن الطبيعة التي يؤثران فيها مختلفة متقابلة، ولا يؤثر فيها إلا ما يناسبها .

(١٩) « ولما أوجده باليدين سماءً بشراً للعبادة اللائقة بهذا الجنب » .
عقد صلة لفظية - ولكنها بعيدة - بين كلمتي « بشر » و « مباشرة » وقال إن الإنسان سُمِّيَ بشراً لأن الحق تعالى بشر عن طيفته يديه بطريقة تليق بالجنب الإلهي .
والمباشرة التي تليق بالجنب الإلهي في نظر ابن عربي ليست المباشرة « بلا كيف » كما كان يقول مثبتو الصفات ، بل إظهار الكمالات الإلهية المودعة في الأسماء (المعبر عنها باليدين) في الصورة البشرية التي خلقها الله على صورته (قارن الفصل الأول) .
على أن كلمة « الجنب » قد يراد بها جنب الإنسان : أي أن يدي الحق توجهتا إلى خلق الإنسان ومباشرة ذلك الخلق على نحو يليق بالكرامة الإنسانية . ولكن التفسير الأول أولى وأدنى إلى المراد .

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

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

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

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

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

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

والعلم بالبرهان في سلسل النهار ابن نفس
أي والعلم بمسألة الخلق وظهور الكل في النفس الإلهي من خواص الناعسين الذين تبدو لهم الحقيقة في ثوب من الخيال ، فيطلبون تأويلها كما تبدو للنائم الحقائق في صور الأحلام . وسلسل النهار رمز لآخر مرحلة من مراحل السلوك إلى الحق .
فيرى الذي قد قتلته رؤيا تدل على النفس

أي فيرى الأمر الذي شرحته كما يرى الحالم رؤياه لا كما يرى العارف رؤيته .
فيريمحه من كل غم في تلاوته عبس
أي فتريمحه هذه الرؤيا الناقصة من كل غم يشمر به من جراء الحيرة العقلية التي يشمر بها إزاء هذه المشكلة . والمراد بعبس هنا القلق والحيرة لا السورة القرآنية المسماة بهذا الاسم (س ٨٠) .

أما أصحاب الكشف والشهود فيشير إليهم بقوله :
ولقد تجلى للذي قد جاء في طلب القبس

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

فرآه ناراً وهو نو ر في الملوك وفي العسس

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

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

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

فإذا فهمت مقالتي فاعلم بأنك مبتئس

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

الحق المعتقد فيه لا الحق المطلق كما أشرنا إلى ذلك من قبل . فمن الجهل إذن في نظر ابن عربي أن تطلب الحق في صورة معينة وتقول هو ذى دون غيرها من الصور، فإن ذلك عين الكفر الذى وقع فيه المسيحيون . بل اطلبه في أية صورة من الصور ولا تحصره فيها فإن الحقيقة تمنع من الحصر والتقييد . اجعل قلبك هيولى المعتقدات كلها وشاهد الحق في كل شيء . هذا هو الدين العام الذى يدعو إليه ابن عربي وقد سبق شرحه فيما مضى (راجع مثلاً الفصل ١٢ التعليق ٢) .

أما الإشارة إلى طلب موسى في قوله :

لو كان يطلب غير ذا لآراه فيه وما نكس

(٢٢) « مقام حتى نعلم » .

هذا هو مقام الفرق أى مقام التمييز بين الواحد والكثرة . وقد قام الحق بالنسبة لعيسى عليه السلام في هذا المقام عند ما سأله عن صحة ما نسب إليه من الأقوال بما ورد ذكره في القرآن في سورة المائدة : (آية ١١٦ - ١١٧) ورجع تسمية هذا المقام « بمقام حتى نعلم » إلى قوله تعالى : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم » (قرآن س ٤٧ آية ٣٩) . فهنا وضع الحق نفسه في مقام من يأخذ علمه بالناس من الناس أنفسهم مع أن علمه قديم سابق عليهم . هذا إذا نظرنا إلى اثنتيية العالم والمعلوم - الحق والخلق - ولكن الحقيقة تأبى الاثنينية إذ العالم عين المعلوم . وكذلك الحال في عيسى الذى أقامه الحق مقام المسئول وطلب منه معرفة حقيقة ما قاله الناس في ألوهيته . هذا مقام « حتى نعلم » أيضاً، وهو مقام اثنتيية اعتبارية ووحدة حقيقية .

وغنى عن البيان أن ما أورده الحق سبحانه في القرآن من حديث بينه وبين عيسى إنما قصد به أمر آخر غير ما يقصده ابن عربي : ويستوى عنده أن هذا الحديث قد وقع بالفعل أو لم يقع ؛ ولكنه يأخذه على أنه مثال يوضح به وحدة السائل والمسئول

وجود الكثرة في عين الوحدة . ولذلك فسر جميع الآيات التي وردت في هذا الخطاب تفسيراً يتفق مع مذهبه في وحدة الوجود : كقوله مثلاً في تفسير : « إن كنت قلتة فقد علمته » أى علمته « لأنك أنت القائل ، ومن قال أمراً فقد علم ما قال : وأنت اللسان الذى أتكلم به » الخ . وكقوله : « تعلم ما فى نفسى » : والتكلم الحق . ولا أعلم ما فيها (بدلاً من قوله تعالى : ولا أعلم ما فى نفسك) . فنفى العلم عن هوية عيسى من حيث هويته لا من حيث إنه قائل وذو أثر . يريد بذلك أننا إذا نظرنا إلى عيسى من حيث هو صورة من صور الحق قلنا إنه ليس له علم بذاته . وإذا نظرنا إليه من حيث إنه الحق متجلياً بهذه الصورة العيسوية الخاصة التى قالت ما قالت ، نسبنا إليه العلم . والمراد بالأثر خلق عيسى الأشياء وتصرفه فيها . فالعلم المنفى عن عيسى إنما نفى عنه من حيث صورته الشخصية لا من حيث حقيقته .

(٢٣) « فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما أطفها وأدقها » .

أوردت المخطوطات التى رجعت إليها كلمة « تنبية » . ويرفض القيصرى هذه القراءة لسببين : الأول : أن الاتينية لا يمكن أن توصف بأنها روحية إلهية بينما يمكن وصف التنبئة بهما . الثانى : أن عنوان الفصل هو الحكمة النبوية لا الحكمة الثنوية : والنبوية والتنبئة مشتقان من أصل واحد . ولرفض القيصرى ما يبرره ، ولكنه يجب ألا ننسى أن ابن عربى يفيض - فى هذا الجزء من النص - فى شرح الآيات القرآنية السالف ذكرها على أساس فكرته فى وحدة الاتينية والجمع (راجع شرح القيصرى ص ٢٦٨) .

(٢٤) « إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل » .

شرحنا فى أكثر من موضع فى هذا الكتاب معنى الأمر الإلهى وفرقنا بين الأمر التكليفى والأمر التكوينى . وكذلك شرحنا الصلة بين الأمر الإلهى والجزاء على طاعة العبد ومعصيته .

كل من يؤمر بأمر إلهي يتصور منه الامتثال لهذا الأمر ، وإلا كان أمر من لا يتصور منه الامتثال ضرباً من العبث . ولكن العباد منهم من يمثل ومنهم من لا يمثل حسباً قدر في طبيعتهم من الأزل . فإن بعض أعيان الموجودات طبعت أزلاً على الطاعة في حين طبع غيرها على العصية . ولكن هذا لا يمنع - في نظر ابن عربي - من توجيه الأوامر الإلهية إلى الجميع على السواء ، لأن الجميع يتصور في حقهم امتثال ما أمروا به .

ومهما تكن استجابة العبد لأوامر الله التكاليفية ، فإنها امتثال تام لأوامره التكوينية : أي أن العبد الذي يعصى الأمر التكاليفي إنما يطيع بفعله هذا الأمر الإلهي التكويني . (قارن الفصل الثامن التعليق ١ ، ٢ ، ٦) .

(٢٥) فكان الغيب ستراً لهم عما يراد بالمشهود الحاضر .
المراد بالغيب ضمير الغائب « هم » في مثل قوله تعالى : « هم الذين كفروا » .
والمشهود الحاضر هو الحق الظاهر التجلي في صور أعيان الممكنات . هذا إذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « حق » . أما إذا نظرنا إليها من حيث إنها خلق وأنبتنا للخلق وجوداً ، فقد سترنا الحق وراء صورها . وهذا معنى قوله أن الغيب (والمراد به الخلق المشار إليه بالضمير هم) ستر للمشهود الحاضر . أما أن الحق هو المشهود الحاضر ، فذلك لأن أعيان الممكنات في ذاتها عدم محض ولم تبرح كذلك لأنها صور معقولة في عالم الغيب العلي : وهذا هو الوجه الذي يرتضيه ابن عربي الذي يُفَلِّب جانب الحق على جانب الخلق دائماً في وحدته الوجودية .

وقد اختار قوله تعالى : « هم الذين كفروا » لا ليوضح فكرته بضمير الغائب الوارد فيها فحسب ، بل ليفهم كذلك كلمة « كفروا » فيها خاصاً يدعم به هذه الفكرة . فكفروا هنا ليست بمعنى لم يؤمنوا ، بل بمعنى ستروا أو أخفوا ، وهذا هو المعنى الحرفي

للكامنة . فهم كفروا أى ستروا الحق وراء مسوورهم فأخفوا بذلك حقيقةهم . إن العالم كله حجاب على الحق ، فمن أثبت للعالم وجوداً فقد وضع أ كئف حجاب بينه وبين الحق .

(٢٦) « حتى إذا حضروا تكون الخمرة قد تحكمت في المعجين فصيرته مثلها »
المعجين هو الناحية البشرية في الإنسان - الناسوت . والخمرة ما في الإنسان من لاهوتية يستطيع بها الوصول إلى مقام الفناء في الله ، ويتحقق بوحدته الذاتية معه ، بعد أن يتخلص من قيود عبودية أنايته . والحضور هو الوصول إلى هذا المقام . فإذا حصل العبد في مقام الفناء غلبت لاهوته ناسوته أو انمحت ناسوته وتحقق بالوحدة الكاملة .

www.liilas.com/vb3

الفص السادس عشر

(١) يبحث هذا الفص في مسألتين هامتين إلى جانب مسائل أخرى كثيرة تتصل بهما : الأولى الرحمة الإلهية : معناها وأقسامها . وقد سبقت الإشارة إلى الرحمة في النصوص التي علقنا عليها . ولكننا هنا بإزاء شرح أوفى لأحد قسمي الرحمة وهو رحمة الوجوب .

وليس لاقتران اسم سليمان عليه السلام بالحكمة الرحمانية في عنوان الفص من سبب ظاهر إلا ما ورد في القرآن في قصته مع بلقيس والكتاب الذي أرسله إليها يدعوها فيه إلى الله ، وفي فاتحة الكتاب قوله : « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » . فليس هذا الاقتران إذن إلا أمراً عرضياً صرفاً ، ولو ذكر اسم رسول آخر غير سليمان في معرض ذكر سليمان لسميت الحكمة باسمه . ولكن هذا شأن ابن عربي في اختيار معظم عناوين فصوصه :

المسألة الثانية الهامة هي مسألة الملك والخلافة والتصرف ، وهذه أيضاً متصلة بسليمان على نحو ما فصله القرآن في شأنها .

(٢) « فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله تعالى ، ولم يكن كذلك » .

يذهب بعض المفسرين إلى أن سليمان عليه السلام قد ذكر اسمه قبل اسم الله تعالى في كتابه إلى بلقيس عند ما قال : « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » ، ولكن ابن عربي يخطئ هذا الرأي لما يقتضيه من نسبة الجهل وعدم البصر بما يليق نحو الجناح الإلهي إلى رسول كسليمان . وحجته في ذلك أن الجملة الأولى وهي

« إنه من سليمان » ليست جزءاً من كلام سليمان إلى بلقيس ، بل هي إخبار منها لقومها بأنها أُلْقِيَ إِلَيْهَا كِتَابٌ مِنْ سُلَيْمَانَ . أما أول الكتاب فهو « بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ » .

ومن الناس من يعتبر الجملة الأولى جزءاً من كتاب سليمان إلى بلقيس ويلتمس لسليمان عذراً في تقديم اسمه على اسم الله ولا يعد ذلك جهلاً من الرسول ، بل عملاً قصد به إلى غاية خاصة ، وذلك أن سليمان لما علم أنه ليس من عادة الملوك الاحتفاء برسالات الأنبياء ولا تكريم حاملها ، بل لقد يدفعهم الشطط في امتنانها وتحقيرها إلى تمزيقها أو إحراقها أو التمثيل بها أى نوع من أنواع التمثيل كما فعل كسرى بكتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لما علم سليمان كل ذلك ، قدم اسمه على اسم الله لكي يمرض اسم هو أولاً لمثل هذه الإهانة إن وقعت . وهذا تعليل في نظر ابن عربي في غاية الضعف ، إذ لو كان في نية بلقيس أن تمتهن كتاب سليمان بالإحراق أو التمزيق لأصابته هذه الإهانة كل ما فيه ، ولما منعها من فعلها تقديم أحد الاسمين على الآخر . (٣) « فَأَتَى سُلَيْمَانَ بِالرَّحْمَتَيْنِ : رَحْمَةَ الْاِمْتِنَانِ وَرَحْمَةَ الْوَجُوبِ اللَّتَانِ هُمَا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ » .

على هذين الاسمين الإلهيين : الرحمن والرحيم الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس ، والواردان أيضاً في فاتحة كل سورة من سور القرآن الكريم بنى ابن عربي فكرة فلسفية من أخصب الأفكار في مذهبه . وليس بين الاسمين من الناحية اللغوية كبير فرق ، ولكنهما يستعملان في اصطلاحه الخاص للدلالة على «الحق» باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف . فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان ، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب . ورحمة الامتنان هي الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق ، وليست إلا منح كل كل موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض . فهي الرحمة التي أشار الله إليها في قوله : « وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ » ، وهي مرادفة للوجود أو

لنح الوجود على سبيل المنة، وليس لها أى صلة بمعانى الشفقة أو العطف أو العفو، وإن كنا نستطيع أن نقول في ضرب من التجوز إن الحق تجلى في صور المكفات وخلع عليها وجوده شفقة منه بها وعطفاً منه عليها .

أما رحمة الوجود فهي التي أوجبها الحق على نفسه في قوله : « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ، وفي قوله : « فسأ كتبها للذين يتقون الخ » . وقد يراد بها إحدى رحمتين :

الأولى : ما يمنحه الحق من الوجود للكائنات بحسب ما هي عليه في أعيانها الثابتة ، فإن هذه الأعيان تطلب بمقتضى طبيعتها وما جبلت عليه أن يكون وجودها على نحو خاص ، وليس للحق إلا أن يمنحها ذلك الوجود لأنها توجب عليه ذلك المنح . وليس هذا الوجوب وهذه الضرورة إلا الجبرية التي أشرنا إليها فيما سبق . (راجع الفصل الثاني التعليل ٣ والفصل الخامس التعليل ٤ و ٦ و ٧ الخ) .

الثانية : ما يمنحه الحق من رحمته للعباد بحسب أفعالهم . وهذه أيضاً واجبة عليه لأن العدل يقتضيها . وهو مذهب المعتزلة . وإليه أشار بقوله : « فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبد - بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد - حقاً على الله تعالى أوجب له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة » .

ولكن لما كان منح الله الخلق ما يستحقون سواء بحسب ما تقتضيه أعيانهم الثابتة أو بحسب ما تقتضيه أعمالهم ، داخلاً تحت الفعل الإلهي الأعم وهو منح الله الوجود لجميع الموجودات ، لما كان كذلك ، دخل الاسم الرحيم في الاسم الرحمن دخول تضمن كما يقول ، وكان الاسم الرحمن هو الواهب الرحمة ، أى واهب الوجود إطلاقاً سواء أ كان الوجود محض امتنان من الحق للخلق ، أو حقاً عليه لهم .

وقد عولجت بعض نواحي هذه المسألة الهامة في شيء من التفصيل فيما مضى . راجع صلتها بمدح الله لأفعال العبد وذمها : الفصل السابع : التعليل ٤ ؛ وصلها

بمسألة العقاب والثواب في نفس الفصل : التعليق ١١ ؛ ومنزلتها من مذهب المؤلف في الجبر . الفصل الخامس : التعليقات ٤ ، ٦ ، ٧ والفصل الثامن : التعليق ٦ . وعن المعنى الميتافيزيقي والمعنى الخلقى للرحمة : الفصل العاشر : التعليق ٢ وافتتاح الفصل الحادى والعشرين .

(٤) « ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه » .
أى ومن كان من العبيد يمنحه الله رحمة الوجوب استحقاقاً لأفعاله فإنه يعلم مَنْ هو الفاعل لأفعاله على الحقيقة ! والفاعل لجميع الأفعال على الحقيقة هو الله . وقد يكون الراد بها أيضاً أن العبد الذى يمنحه الله رحمة الوجوب جزاء لأفعاله يعلم ما يفعل منه : أى يعلم العضو الذى يقوم بالعمل فيستحق الجزاء . ويؤيد هذا التأويل أن المؤلف أخذ بعد ذلك مباشرة في شرح أعضاء الإنسان المقسم بينها العمل ، ولكنه يعود إلى المعنى الأول وهو المعنى المتصل بمذهبه في وحدة الوجود حيث يقول « وقد أخبر الحق أنه نال هوية كل عضو منها . فلم يكن العامل غير الحق والصورة للعبد » .
فعلى الوجهين جميعاً نراه يقرر أن الأفعال كلها للحق لأنه هوية كل فاعل وهويته سارية — أو على حد قوله — مدرجة في جميع ما يفعل ومن يفعل ، لا فرق في ذلك بين عاقل وغير عاقل وبين حى وغير حى . ولكن هويته مدرجة في صور الفاعلين على نحو وجود المعنى الكلى في جزئياته لا على نحو وجود المتمكن في المكان . فنظريته إذن ليست نظرية حلول أو اثنيقية ، كما أنها لا تشبه نظرية الأشاعرة في خلق الأفعال لأن الله لا يخلق الفعل على يد العبد ويتخذ من العبد أداة لظهوره كما يقولون ، بل يفعل الفعل الصادر عن صورة العبد وهو في الوقت نفسه عين تلك الصورة : وهذا ما لا يمكن للأشاعرة أن يسلموا به .

(٥) « بل هي من الملك الذى لا يبنى لأحد من بعده ، بمعنى الظهور به في عالم الشهادة » .

بعد أن شرح أن الأفعال كلها لله وإن ظهرت على أيدي العباد ، وأن الفرق بين نسبتها إلى الحق ونسبتها إلى الخلق ليس إلا الفرق بين اسم الله الباطن واسمه الظاهر ، أو اسمه الأول واسمه الآخر ، قال إن هذا علم لا يغيب عن سليمان ؛ بل هو جزء من الملك الذى طلبه سليمان من الله حيث قال « وهب لى مُلكاً لا ينبغي لأحد من بعدى » ولم يكن ذلك المُلك شيئاً خاصاً به دون غيره ، بل كان مُلكاً منحه الله أناساً قبل سليمان وبعده . ولكن سليمان وحده اختص من بين سائر الخلق بالظهور به فى عالم الشهادة . فقد منح الله سليمان قوة التصرف فى الكائنات حياً وميتاً ، إنسها وجنّها وهى قوة منحها غير سليمان من قبله ومن بعده . ولكنه وحده كان مأموراً من الله بالظهور بها لأن الله أعطاه الخلافة الظاهرية وهى الملك : وهذه من مستلزماته .

(٦) « ورحمتى وسعت كل شىء حتى الأسماء الإلهية : أعنى حقائق النسب ، فامتنَّ عليها بنا » .

النسب هنا هى النسب بين الحق والخلق أو بين الواحد والكثير - الله والعالم . وليست هذه النسب سوى الأسماء الإلهية - لا مجرد الألفاظ الدالة على هذه الأسماء ، بل حقائق الأسماء . ومن رحمة الله الامتنانية التى وسعت كل شىء رحمته بهذه الأسماء بأن حقق وجودها عن طريق وجود مظاهرها ومجاليها وهى العالم المرموز إليه « بنا » فى قوله « فامتنَّ عليها بنا » . فنحن (العالم) نتيجة رحمة الامتنان التى رحم بها الحق الأسماء الإلهية لأنه بإيجادنا أوجدها ، وإيجاد أى شىء هو عين الرحمة به ، لا فرق فى ذلك بين ما هو خير وما هو شر ، وما هو حسن وما هو قبيح ، وما هو طاعة وما هو معصية . فإن هذه كلها معان تضاف إلى مقولة الوجود لاعتبارات خاصة خارجة عن مفهوم الوجود ذاته . والذى تتعلق به رحمة الامتنان هو الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود شر أو خير أو وجود طاعة أو معصية . أما ظهور الأشياء فى الوجود على النحو الذى هى عليه فن رحمة الوجود لا من رحمة الامتنان ، لأن ظهور

أى موجود بصفة ما أو على نحو ما راجع إلى طبيعة الموجود ذاته وما توجه هذه الطبيعة . ولهذا قال « ثم أوجبها على نفسه » ، أى فى قوله « فسا كتبها » بظهورنا لنا : أى بظهور العالم لنا على النحو الذى ظهر فيه .

(٧) « فعلى من امتن وما ثمَّ إلا هو ؟ إلا أنه لابد من حكم لسان التفصيل » .
بعد أن بين أن الحق سبحانه قد أفاض برحمة امتنانه الوجود على الخلق بأن ظهر فى صورته ، قال إن الحق هو هوية الخلق ولا اثنينية فى الأمر على الإطلاق . فلم يمتن الحق إلا على نفسه ولم يرحم إلا نفسه : أى لم يظهر هذا الوجود الإضافى إلا فى ذاته . ولكن هذه لغة الوحدة أو لغة الجمع على حد قول الصوفية . وهناك لغة الكثرة فى مقام التفصيل الذى هو مقام الفرق، وهذا المقام له حكمه، وإلا كيف يفسر اختلاف الخلق فى الصور وتفاوتهم فى درجات معرفتهم وما إلى ذلك من الفروق التى نلسمها فى نواحي الوجود ؟ لا يمكن أن نفسر هذا كله إلا إذا تكلمنا بلسان الفرق بين الذات الواحدة وصورها الوجودية المختلفة مع اتحاد هذه الصور فى المين .

هذا، وقد قرأ بعض الشراح كلمة التفضيل (بالضاد) بدلاً من التفصيل (بالصاد) قائلين إن المراد أننا يجب أن نعتز بمبدأ التفضيل بين الصور الوجودية - بالرغم من اتحادها فى المين - لكي نفسر اختلاف ما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم وغيرها . ولكن القراءة الأولى أدق فى نظرى .

ولست المقاضلة - فى مقام التفصيل الوجودى - حاصلة بين المظاهر الوجودية وحدها ، بل هى حاصلة كذلك بين الصفات الإلهية ذاتها . فالعلم أفضل من الإرادة فى تعلق كل منهما بالأمر المعلوم والمرادة، والإرادة أفضل من القدرة فى تعلق كل منهما . وكذلك السمع والبصر الإلهى وجميع الأسماء الإلهية على درجات فى تفاضل بعضها على بعض .

أما فضل العلم الإلهي على الإرادة فلممومه وشمول تعلقه بكل ما هو معلوم سواء أكان أمراً وجودياً أم عديمياً، موجوداً بالقوة أم بالفعل ، ممكن الوجود أم مستحيل الوجود . وأما فضل الإرادة على القدرة فلتقدمها عليها ولأن تعلقها أعم من تعلق القدرة .

(٨) « وهو السميع البصير . فأثبت بصفة تعم كل سامع بصير من حيوان » . السميع والبصير اسمان من أسماء الله . ويمكن أن يقال إن التفاضل واقع بينهما على نحو ما تتفاضل الأسماء الإلهية كما ذكرنا . ولكن فيلسوف وحدة الوجود يفسرها هنا تفسيراً آخر . وهو أن الحق سبحانه عند ما وصف نفسه بأنه السميع والبصير لم يرد مجرد حمل صفتي السمع والبصر على نفسه ، بل أراد فوق ذلك أن يقرر أنه وحده هو الذي يسمع في كل ما يسمع ومن يسمع ، والذي يبصر في كل ما يبصر ومن يبصر . هذه هي ناحية التشبيه في مذهب ابن عربي الذي أشرنا إليه ، وهو تشبيه يكاد يوقعه في التجسيم المحض . ولكنه يخفف من شناعة هذا التشبيه بما يذكره عن تنزيه الحق بمعنى إطلاقه - في ذاته - عن كل قيد وكل تحديد . فهو ليس هذا السامع أو ذاك ، ولا هذا المبصر أو ذاك ، بل هو عين كل ما يسمع وما يبصر . وبهذا يصدق على الحق أنه « ليس كمثل شيء » لأنه لا يشبه أي شيء من المخلوقات وإن كان عين المخلوقات جميعها .

وعلى هذا ، إذا فهمنا التفاضل بين السميع والبصير على معنى أنه حاصل بين صفتين من الصفات الإلهية ، قلنا إن صفة البصر أكل وأفضل من صفة السمع . وإذا فهمنا السميع والبصير بمعنى الحق الذي يسمع في ذات كل سامع ، ويبصر في ذات كل مبصر ، كان التفاضل حاصلًا بين صور الموجودات لا بين صفتين من الصفات الإلهية . قارن في مسألة التنزيه والتشبيه القص الثالث : تعليق ١ ، ٢ الخ .

(٩) « وما نَمَّ إلا حيوان ... إلى قوله فإنها الدار الحيوان » .

ليست الحياة قاصرة على نوع معين من المخلوقات كما يظن المجربون بل هي مبدأ عام سار في الوجود بأسره. وهذا معنى قوله « فما تَمَّ إلا حيوان » : أى فما فى الوجود إلا ذو حياة ، وإن كانت هذه حقيقة تخفى عن إدراك بعض الأفهام وتتجلى للبعض الآخر بطريق الكشف والذوق . أما سريان الحياة فى الوجود كله فلاشها صفة من صفات الحق تتجلى فى كل موجود بحسب استعداده وأهليته ؛ ولذا بدت واضحة جليلة فى بعض الكائنات فوصف بأنه حى ، وبدت فى غيرها أقل وضوحاً وجلاء فلم يوصف بالحياة . ولو علم الناس سريان جميع الصفات الإلهية من العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ونحوها فى الموجودات لما قالوا بغير ما قال الشيخ : ولكنهم فى هذه الدنيا مجربون عن مثل هذه الحقائق التى لا يرقى إلى إدراكها إلا القليلون .

ولكن ثمة مقاماً ينكشف لكل إنسان فيه وجه الحقيقة ويرفع عن قلبه الحجاب - ولعله يريد بهذا المقام « الموت » الذى تتحرر فيه الروح من قيود البدن - أو « الفناء الصوفى » الذى يتحقق فيه هذا التحرر أيضاً ، فيدرك الإنسان الحياة فى كل شئ ويشهدها فى كل موجود . وهذا المقام هو الذى سماه بالدار الآخرة وقال إنها المنية بقوله تعالى « وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كان يعلمون » (س العنكبوت آية ٦٤) (١٠) « فمن عمَّ إدراكه كان الحق فيه أظهر فى الحكم ممن ليس له هذا العموم » .

تحتل هذه العبارة الغامضة أحد معنيين وذلك بحسب ما نفهمه من كلمتي « الحق » و « الحكم » . فيصح أن يكون المراد بها أن من عم إدراكه فنظر إلى الوجود نظرة شاملة وشاهد وجود الحق فى كل شئ وحياته فى كل شئ ، كان الحق (أى الصواب) أظهر فى حكمه ممن قصر أفهامهم عن إدراك هذه المراتى . ويصح من ناحية أخرى أن يكون المراد أن من عم إدراكه للوجود (بالمعنى المتقدم) ، كان الحق (أى الله) فيه أظهر منه فى غيره فى الناحية التى يحكم بها عليه . فإن حكم على الحق بأنه حى مثلاً كان « الحق الحى » أظهر فيه منه فى غيره من المخلوقات، وإن حكم عليه بأنه سميع

أو بصير كان « الحق السميع » أو « الحق البصير » في ذلك الحاكم أظهر منه في غيره وهكذا . وكلا التأويلين يحتمله مذهب المؤلف في وحدة الوجود ، وإن كان التأويل الأول أظهر .

(١١) « وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فمعلوم بالقدر الزماني » .

يشير إلى مسألة نقل عرش بلقيس إلى مجلس سليمان ومآله كل من المعريت والرجل الذي عنده علم الكتاب في ذلك . قال الأول : « أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك » ؛ وقال الآخر : « أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك » . ويظهر فضل الثاني على الأول - كما يقول - في القدر الزماني الذي حدده لنقل العرش . فإن زمن القيام من المكان مدة يمكن قياسها ، وهي أعظم بكثير من زمن ارتداد الطرف من شيء مرئي إلى الشخص الرائي . بل إن زمن ارتداد الطرف لحظة لا يمكن قياسها ، لأن الزمان الذي يتحرك فيه البصر ليرى شيئاً من الأشياء هو عين الزمان الذي تقع فيه الرؤية مهما بعدت المسافة بين الرائي والمرئي . لهذا كان آصف بن برخيا ، وهو الرجل الذي عنده علم من الكتاب ، أتم في علمه وفي عمله من المعريت .

لكن ماذا حدث لمرش بلقيس ؟ هل نقل من مكانه إلى مجلس سليمان في اللحظة التي ذكرها آصف ؟ يقول ابن عربي إنه لم يحدث انتقال من مكان إلى مكان ، كما أن سليمان ومن كان في حضرته لم يتخيلوا أنهم رأوا العرش في حين أنهم لم يروه بدليل قوله تعالى « فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي » . لم يحدث هذا ولا ذاك وإنما الذي حدث هو خلق جديد للعرش : أي إعدام له في مكانه الأصلي وإيجاده في مجلس سليمان : كل ذلك في لحظة واحدة . وأن الذي قام بذلك هو آصف بن برخيا الذي كانت له قوة على التصرف في الأشياء وعلم بخصائصها وأسرارها .

(١٢) « الخلق الجديد » .

بيننا في التعليق السابق كيف فسر ابن عربي مسألة عرش بلقيس على أساس فكرته في الخلق الجديد ؛ ولكن أمر الخلق الجديد ليس قاصراً على هذه المسألة ، بل هو فكرة من أخصب أفكاره يفسر بها كثيراً من المشكلات العويصة الأخرى سواء ما اتصل من ذلك بمسائل ما بعد الطبيعة وما اتصل منها بالتصوف . فالعلية والتعدد والتغير وما إلى ذلك من صفات العالم الخارجى متصلة اتصالاً وثيقاً بفكرته في الخلق الجديد ، وكذلك مسأله خلق الأفعال على أيدي العباد وبأى معنى يعتبرهم فاعلين لها وبأى معنى يعتبرهم غير فاعلين وهكذا . بل إن مسألة الخلق الجديد عنده هى مسألة الخلق إطلاقاً : يفسر بها بأى معنى يصح لنا أن نتحدث عن خلق العالم .

لپس الخلق في نظر ابن عربي إيجاداً لشيء لا وجود له ، فهذا مستحيل عقلاً وعملاً ، ولا هو فعل قام به الحق في زمن مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه ؛ بل هو حركة أزلية دأمة، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور التي لا تنهاى عدداً من غير أن تريد فيه أو تنقص منه شيئاً في جوهره وذاته . فالخلق بمعنى الإيجاد من العدم أو الابتداء على غير مثال سابق ، والخلق بمعنى الوجد من العدم أو البدع على غير مثال سابق ، لا محل لها في مذهبه : وإنما الخالق عنده هو جوهر أزلى أبدى يظهر في كل آن في صور ما لا يحصى من الموجودات ، فإذا ما ختفت فيه تلك ، تجلّى في غيرها في اللحظة التي تليها . والخلق هو هذه الصور المتغيرة الفانية التي لا قوام لها في ذاتها: أو هى الأعراض التي تتعاقب على هذا الجوهر الثابت الدائم . وفي هذا تكرار لنظرية الأشاعرة في الجواهر والأعراض وقولهم بالتجدد الدائم للأعراض على نحو ما أشرنا إليه في الفصل الثاني عشر (التعليق ١٣)

فما يسميه ابن عربي الخلق الجديد أو تجديد الخلق مع الأنفاس هو بعينه ما يسميه الأشاعرة تجديد الأعراض وإن اختلفت الفكرة الأساسية في المذهبين .

ففي هذا البحر اللانهائي من الوجود تتقلب الموجودات في كل آن في صور جديدة أو تخلق خلقاً جديداً على حد قول ابن عربي ، وإن كان هذا التغير ، أو هذا الخلق ، غير مدرك بالحس . وهذا في نظره سر ما يشعر به الناس من لبس في شأنه . قال تعالى « بل هم في لبس من خلق جديد » (سورة ق آية ١٥) وغنى عن البيان أن الآية لا صلة لها بشيء مما يقوله .

وعند ما يتحدث عن الفناء الصوفي يضيف إلى معناه العادى معنى فلسفياً متصلاً شديد الاتصال بهذا الخلق الجديد . فالفناء ليس معناه محو صفات الصوفى أو ذاته ، أو تحققه في مقام خاص بوحده الذاتية مع الحق فحسب ، بل هو رمز على محو صور المحدثات محواً مستمراً في كل آن من الآتات ، وبقاءها في الجوهر الواحد المطلق . الحق . فالفناء ليس معنى يتعارض مع فعل الخلق ، بل هو أحد وجهى هذا الفعل ، والوجه الآخر هو البقاء . والخلق سلسلة من التجليات الإلهية : كل حلقة منها ابتداء ظهور صورة من صور الوجود واختفاء صورة أخرى . أى أن اختفاء صور الموجودات في الواحد الحق - وهو فناؤها - هو في الوقت ذاته عين ظهورها في صور تجليات إلهية أخرى - وهو البقاء . وهذا معنى قوله في الفصل الثانى عشر « ورون أيضاً شهوداً أن كل تجل يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق : فذهابه هو الفناء عند التجلى والبقاء لا يعطيه التجلى الآخر » .

ليس بغريب إذن ألا يكون للدار الآخرة بمعناها الدينى موضع من فلسفة ابن عربي . فإن العالم الذى هو تجلى الحق الدائم أزلى كما هو أبدي . يصرح عن هذا المعنى كل الصراحة في فتوحاته حيث يقول « النهاية في العالم غير حاصلة ، والغاية من العالم غير حاصلة ، فلا تزال الآخرة دأمة التكوين عن العالم »^(١) وليس دوام تكون الآخرة عن العالم إلا أنها اسم لفناء صور الموجودات عند ما تنقضى ، كما أن العالم اسم لبقاء صورها

(١) فتوحات ج ١ ص ٣٣٨ س ١٥ من أعلى .

عند ما تبقى : أى أن الدنيا والآخرة مجرد اسمين للوجهين اللذين ينطوى عليهما الخلق الجديد .

(١٣) « ولا علم لأحد بهذا القدر ، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون » .

أى أن الإنسان لا علم له بهذا التغير الدائم الجارى فى الكون بأسره، ولا يحس من نفسه أنه فى كل نفس وفى كل آن ينعدم ثم يخلق من جديد . ولكن انعدام أى شئ ثم وجوده يقمان فى آن واحد من غير أن تنقضى بينهما فترة من الزمان . ولا يقال إن « ثم » تقتضى التراخى أو المهلة فإنها ليست كذلك دائماً ، فقد تشير إلى ترتب على بينة ومعلول يتلاقيان فى الزمان الواحد، مثل هز الردينى واضطرابه فى قول أبى داود جارية (أو جويرة) بن الحجاج .

كحز الردينى تحت المعجاج جرى فى الأنابيب ثم اضطرب

فإن هز الردينى علة فى حدوث الاضطراب به وهما حاصلان فى المرح فى آن واحد . وكذلك الحال فى « ثم » إذا استعملت فى تفسير معنى الخلق الجديد .

(١٤) « وأما علمه فقوله تعالى « فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ » - مع تقيض الحكم » .

اختص الله سليمان فى جملة ما اختصه به من النعم بالعلم والحكم ، ولكنه علم من نوع خاص يختلف عن علم أبيه داود الذى ذكره الله أيضاً على سبيل المنة فى قوله « وكلاً آتينا حكماً وعلماً »^(١) . والعبارة تشير هنا إلى نوعى العلم اللذين وهبهما الله داود وسليمان ، ونوعى الحكم اللذين صدرا عنهما فى قصة الحرث والغنم المشهورة . فإنه لما نفشت غنم بعض القوم فى حرث بمضهم شكوا إلى داود وكان يحضره ابنه سليمان . فقضى داود لصاحب الحرث أن يأخذ الغنم عوضاً عن التلف الذى أحدثته بحرثه . ولكن ابنه سليمان الذى لم تتجاوز سنه الحادية عشرة حينئذ قضى لصاحب

الحِثُّ يَأْنِ يَنْتَفِعَ بِالْفَمِّ : لِبَنَاهَا وَصُوفُهَا وَتَاجُهَا : إِلَى أَنْ يَصْلَحَ حَرْثُهُ : فَوَافَقَ دَاوُدَ عَلَى حُكْمِ ابْنِهِ سَلِيمَانَ .

هذه هي القصة كما يرويها المفسرون ، ولكن ابن عربي يعتبر حكيم دَاوُدَ وسليمان فيها مثالين لنوعين مختلفين من المعرفة يسمى الأول علماً والثاني فهماً - مستنداً إلى الآية : « ففهمناها سليمان » .

فحكم داود كان نوعاً من العلم وهبه الله إياه كما وهبه لغيره من بنى الإنسان : أو هو العلم الإنساني العادي المبني على الروية والتفكير . أما علم سليمان - الفهم - فهو علم الله خاصة يهبه لمن يشاء من عباده فيظهر فيهم بظهوره تعالى في صورهم ، وذلك عند فناءهم فيه وتحقيقهم بوحدتهم الذاتية معه . فلم يكن سليمان هو الذي أصدر الحكم بل الحق هو الذي تكلم بلسان الصورة السليمانية الخاصة . ولذلك يسميه ابن عربي « ترجمان حق في مقعد صدق » .

ومهما يكن من أمر القصة نفسها ، بل ومن أمر ما أصدره كل من داود وسليمان فيها من حكم ، فإن التفرقة التي وضعها ابن عربي بين العلم والفهم : أو بين العقل والذوق ، تفرقة لها قيمتها في فهم نظريته الإستمولوجية (الخاصة بطبيعة المعرفة) . ومن سوء الحظ أنه ساق هذه القصة مثلاً يوضح به ما يريد ، لأنني لا أرى أن حكم سليمان فيها يمت إلى العلم الذوقي في كثير أو قليل على الرغم من أنه كان حكماً أدق وأكثر توفيقاً من حكم أبيه .

وأفضل من هذا بكثير المثال الثاني الذي ساقه ليوضح به الفرق بين نوعي المعرفة الآتني الذكر ، وهو مثال العلم عن طريق الاجتهاد . فإن الاجتهاد نوعان : مصيب وهو ما يأتي موافقاً لحكم الله في مسألة من مسائل الدين بحيث لو تولاه الله بنفسه أو أوحى في شأنها إلى رسوله لما حكم فيها بغير ما حكم صاحب هذا الاجتهاد المصيب . وهذا النوع من الاجتهاد وقف على الكاملين من أولياء الله الذين يستمدون علمهم

بالشرع من نفس المعدن الذى يستمد منه الرسول . فهم يأخذون علمهم عن الله مباشرة ، وبألسنتهم ينطق الله . يقول ابن عربى فى وصف نوع من أنواع الفتح على الولى « ويكون التزل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التى نزل فيها القرآن خاصة .. فإن كلام الله لا يزال ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة ، فينظر الولى ما تُلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به فى تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر »^(١) وهذا هو المعنى الذى أشار إليه فيما سبق عندما ذكر النبوة العامة - لا نبوة التشريع - وقال إنها لم تنقض بموت النبي . وغنى عن البيان أن هذا النوع من العلم لا يصدق عليه اسم « علم الاجتهاد » بأى معنى من معانيه ، لأنه لا معنى لاجتهاد الحكم فيه نتيجة للوحى ولا يكون لصاحبه من الأثر فيه إلا تلقى ما يوحى به إليه .

هذا النوع من العلم الاجتهادى هو الذى يذكره ابن عربى فى محاذاة علم سليمان . وأما النوع الثانى فهو الاجتهاد المخطئ الذى لا يأتى موافقاً لحكم الله فى مسألة من مسائل الدين . وهو وليد التفكير والاستدلال لا الوحى أو الإلهام ، وقد ذكره فى محاذاة علم داود .

ولصاحب النوع الأول عنده أجران : أجر لاجتهاده ، وأجر لأنه أصاب فى اجتهاده . أما صاحب النوع الثانى فليس له إلا أجر واحد لاجتهاده فقط .

(١٥) « فنحن معه بالتضمن ، وهو معنا بالتصريح » .

لما كان كل ما هو موجود مظهرآ ومجلى للوجود الحق ، وأعيان الممكنات باقية على حالة عدمها أو موجودة بالوجود الحق ، كان الحق مَعْنَاً (أى الموجودات) ظاهرآ صريحآ كما قال : « وهو معكم أينما كنتم » وكانت أعياننا معه باطنآ وضمنآ . هذا إذا فهمنا التصريح والتضمن بمعنى الظهور والبطون أو الفعل والقوة اللذين هما وجهها

(١) الفتوحات ج ٢ ص ٦٦٦ س ١٠ وما بعده .

الحقيقة الوجودية . أما إذا فهمناها بمعناها المنطقي على أنهما من أوصاف القضايا ،
أمكننا أن نقول - اعتماداً على ما ذكرناه آنفاً من أن الوجود الحقيقي هو وجود الحق -
إن القول الصريح هو « أن الحق هو الموجود » ، فإذا أضفنا لأنفسنا وجوداً - كما
نضيف للظلال وجوداً في حين أنها لا وجود لها في ذاتها - كان قولنا « نحن
موجودون » متضمناً في قولنا « إن الحق موجود » . وكذلك الحال في الشيء على
الصراط المستقيم الذي هو صراط الوجود ، فإن الحق على هذا الصراط صريحاً ،
ونحن عليه بالتبعية لأنه ليس في الوجود إلا الحق ، وأعياننا العدمية على الصراط المستقيم
بتبعية . وهذا معنى كونه آخذاً بنواصيتنا في قوله تعالى : « ما من دابة إلا هو آخذ
بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم » .

ومعنى هذا كله أنك إذا نظرت إلى الحقيقة الوجودية من حيث إنها « الحق »
كان الوجود الظاهر (العالم) شيئاً موجوداً فيه بالقوة أو متضمناً كما يقول ؛ وإذا
نظرت إليها من حيث إنها الخلق الظاهر ، قلت إن ذلك الظاهر مجلى للحق ومظهره
وإن الحق متضمن فيه .

(١٦) « وأما التسخير الذي اختص به سليمان وفضل به غيره الخ » .
قد شرحنا بعض نواحي التسخير والتصرف في مواضع سابقة من هذا الكتاب
(راجع الفصل السادس : التعليقات ٩ ، والفصل الثالث عشر كله) وليس بين معنيهما
كبير فرق إلا أن التسخير إخضاع الشيء لقوة خارجة عنه تعمل فيه ، والتصرف
هو استخدام تلك القوة لإحداث أى تغير في الشيء المسخر . ويظهر أن ابن عربي
يفرق بين نوعين مختلفين من التسخير : الأول التسخير الحاصل بوساطة قوة خاصة
يطلق عليها الصوفية اسم « المهمة » ، والثاني تسخير الأشياء بمجرد الأمر من غير
استعانة بتلك القوة . ويلزم من هذا أن من تسخر له الأشياء بوساطة المهمة لا بد أن
يكون قد وصل إلى درجة روحية خاصة هي درجة الجمعية التي توجه بها همته نحو

الشيء المراد فيحصل عليه : سواء أكان ذلك من الأمور المتصلة بعالما الأرضي أم بالعوالم السماوية الأخرى . وفي هذا يقول : « وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لِهَمَمِ النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية ، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق » . وهذا صريح في أن هذا النوع من التسخير يكون بقوة مكتسبة يحصل عليها السالك إلى الله أثناء سلوكه، إلا أن بعض السالكين يستخدمها ، والبعض الآخر يمتنع من استعمالها (قارن الفصل السادس) .

أما النوع الثاني من التسخير فهو قوة يهبها الله لمن يشاء من غير كسب ولا رياضة ولا توجية لهمة أو نحوها . وقد كان سليمان ممن أوتوا هذه القوة فخرت له الريح رخاء حيث أصاب ، وخضعت له الشياطين وغيرها من قوى الطبيعة ، ولم يكن عليه سوى أن يأمرها فتأمر ويطلب منها الفعل فتفعل . وهذا النوع من التسخير في نظر المؤلف أفضل من الأول وأرقى ، لأنه تأثير مباشر في الأشياء غير مفتقر إلى فعل الإرادة وجميتها . ومعنى هذا أن سليمان - ومن أعطوا موهبته في التسخير قد تحققت فيهم الناحية اللاهوتية إلى أقصى حد فغلبت على ناسوتيتهم ، في حين أن غيرهم ممن لم يصلوا إلى مرتبتهم كبعض رجال الصوفية مثلا - يحتاجون إلى ترويض إرادتهم رياضة خاصة وإلى حال نفسية خاصة يسمونها « مقام الجمع أو الجمعية » لكي يتمكنوا من تسخير الأشياء والتصرف فيها .

(١٧) « ولما قال عايمه السلام : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » نبه على أنه كل ما يراه الإنسان ... خيال » .

يشير الحديث إلى غفلة الناس في هذه الحياة الدنيا وجهلهم بكثير من الحقائق ، وأنهم إذا ماتوا أفاقوا من غفلتهم وانتبهوا من نومهم ، فإذا الحقيقة غير ما ظنوا . وهذا مصداق قول الله عز وجل : « لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . ولكن ابن عربي يؤول الحديث تأويلا آخر صوفيا وفلسفيا

ييمده كثيراً عن المعنى المتقدم . الناس نيام في نظره : إما بمعنى أنهم في حياتهم هذه كالحالين لا يرون من حقيقة الوجود إلا مقدار ما يرى النائم من حقائق الأشياء ؛ وإما بمعنى أنهم كالناعمين ما داموا يدركون الوجود بوساطة حواسهم وعقولهم . فإذا ماتوا : أى فإذا ماتوا عن حواسهم وعقولهم كما هو شأن الصوفية في حالهم الخاصة المعروفة بالفناء ، استيقظت فيهم أرواحهم وأدركت حقيقة الوجود بما هي عليه . كل ما في الوجود أحلام وظلال إذا نظر إليه خلال الحواس والعقول : ولكنه أحلام يجب ردها إلى حقائقها، وظلال يجب ردها إلى أصولها . إن الذى يدركه الحس إنما هو من نسج الخيال ، وكل ما هو من نسج الخيال رمز يجب تأويله . فعالم الظاهر إذن خيال كله بهذا المعنى ، يجب تأويله كما تؤول أحلام الناعمين . أما عالم الباطن أو عالم الحقيقة فليس في متناول الحس إدراكه ولا للخيال سبيل إلى العبث به ، وإنما السبيل إلى إدراكه الذوق أو الكشف الصوفي في حالة الفناء الخاصة التى يشير إليها الحديث باسم «الموت» وهو موت الحواس وحياة الروح ؛ وموت الجمل وحياة المعرفة الحقيقية الحقة ؛ وموت الوجود الظاهري الكاذب ، وحياة الوجود الباطني الحق .

الفصل السابع عشر

(١) داود وسليمان .

نعتبر حكمة هذا الفصل تنمة لحكمة الفصل السابق في كثير من الوجوه . فالمؤلف لا يزال يتكلم عن نوعي العلم الوهبي والكسبي اللذين ذكرهما هنالك وخصائص كل نوع منهما ، وبأى النوعين اختص كل من داود وسليمان ، بل بأيهما اختص الأنبياء أصحاب الشرائع والأنبياء الذين لا شرائع لهم : ومن أى النوعين علم الأولياء وعلم المجتهدين في الشرع وما إلى ذلك من المسائل التي مسها مساً خفيفاً فيما سبق وشرحها شرحاً وافياً مفصلاً هنا .

وهو لا يقصد بسليمان وداود إلا مثالين من أمثلة « الإنسان الكامل » ظهر كل منهما بمظهر خاص من مظاهر الألوهية وتحقق به على الوجه الأكمل ، شأنهما في ذلك شأن جميع الأنبياء والأولياء الذين يدخلهم ابن عربي تحت اسم « الكلمات الإلهية » أو الكاملين من أفراد بني الإنسان . وقد ظهر أن أخص الصفات التي ظهر بها سليمان وتجلت فيه على الوجه الأكمل صفتان : القدرة على التسخير والعلم بمخائيق الأشياء . أما داود فقد امتاز بصفة الخلافة وكان له فيها شأن خاص .

وقد أشرنا فيما مضى في مواضع كثيرة - وسنشير في هذا الفصل فيما يلي - إلى أن الخلافة عن الله ليست قصرأ على داود عليه السلام ؛ فإن كل نبي ، بل كل إنسان خليفة لله في أرضه ، من حيث إن الله تعالى خلق الإنسان على صورته ، وجعله ممثلاً له في إظهار جميع كلالاته الوجودية : وهي صفة لا توجد لغير الإنسان من المخلوقات . وقد كان هذا موضوع بحث الفصل الأول أو الحكمة الآدمية حيث المراد بآدم الجنس

البشرى بأسره . أما الفرق الحقيقي بين داود وغيره من «الخلفاء» فهو النص الصريح على خلافته وعدم وجود مثل ذلك النص في خلافة الآخرين ، قال تعالى : « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق . . . الخ ؛ وقال في حق آدم : « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » ولم ينص على أنه آدم .

ولكن هذا المعنى العام ليس هو المعنى الذى يقصده ابن عربى بالخلافة هنا ، ولهذا يمحصر كلامه في دائرة الأنبياء والرسل فيما يتعلق بعلمهم بالشرائع وخلافتهم عن الله في ذلك ، أو خلافة بعضهم عن بعض . ولذلك يفرق بفرقة هامة بين من يسميهم الخلفاء عن الله ومن يسميهم الخلفاء عن الرسل ، ويقصر الوصف الأول على كل نبي لا يأخذ علمه بالشرع إلا عن الله مباشرة ، كما يصف بالوصف الثانى كل نبي أو ولى يأخذ علمه بالشرع عن رسولٍ صاحب شريعة . ويسمى خلافة الصنف الأول خلافة التشريع كما يسمى خلافة الصنف الثانى الخلافة العامة .

فالنبي محمد صلى الله عليه وسلم خليفة عن الله من حيث أخذه شريعته من الله ، ولكنه في الوقت نفسه خليفة عن الرسل الذين سبقوه من حيث أخذه عنهم بعض قوانين شرائعهم .

وعيسى عليه السلام سيكون خليفة محمد عند ما ينزل إلى الأرض ويحكم بين الناس بشريعة الإسلام . وكذلك الحال في كل من أتى بعد محمد وحكم بشرعه .

ولكل من الخلافتين نهاية تنتهى عندها . لخلافة التشريع قد انتهت بخاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم . أما الخلافة العامة - التى يسميها ابن عربى أحياناً بالنبوة العامة ، فتنتهى بخاتم الأولياء . وهذا معناه أن الخلافة العامة قد أصبحت بعد موت محمد عليه السلام تراثاً خاصاً يرثه أولياء المسلمين عن نبيهم الذى يتبعونه فيما وضع لهم من قوانين شرعه ، والذين « يجتهدون » في مسائل الشرع الأخرى التى لم يأت فيها النبي بتشريع صريح . هؤلاء هم الورثة الروحيون للنبي ، ولهم الآن دون غيرهم الخلافة العامة .

هذا هو السرّ في أن المؤلف يتعرض في هذا الفص لمسألة « الاجتهاد » ويعتبرها مظهراً خارجياً من مظاهر الخلافة الإسلامية .

(٢) « اعلم أنه لما كانت النبوة والرسالة إختصاصاً إلهياً ... ليست جزءاً » .

المراد بالنبوة هنا نبوة التشريع لا النبوة العامة التي تصحب صفة الولاية عادة . وقد نص على أن النبوة (بهذا المعنى) والرسالة إختصاصان إلهيان ليس فيهما شيء من الاكتساب ؛ ولكن نظريته المعنوية في الجبر لا تدع مجالاً للتفرقة بين صفة أو حال مكتسبة وصفة أخرى أو حال يمنحها الله على سبيل الإختصاص .

وقد صرح بجبريته هذه في مواطن كثيرة من هذا الكتاب لا سيما في الفص الشئى حيث بين أن أعيان الموجودات لا تعدو في ظهورها ما كانت عليه في حال ثبوتها ، وأن كل موجود إنما هو مظهر من مظاهر الحق التي لا تحصى يتجلى فيه الحق بحسب استعداد عين الوجود نفسه . وإذا كان الأمر كذلك لم يعد فرق بين أن يقال إن الله قد وهب كذا من الأشياء الصفة الفلانية على سبيل المنّة ، وأن يقال إن عين ذلك الشيء قد اقتضت ظهوره بهذه الصفة أى أنها كانت من كسبه هو .

ويزداد الأمر وضوحاً عند ما نحلل تحليلاً دقيقاً ما أورده ابن عربي نفسه في الفتوحات المكية (ج ١ ص ٥١) من تعريف للكسب حيث قال « الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره ، فيوجده الإقتدار الإلهي عند هذا التعلق : فسمى ذلك كسباً للممكن » . ولكن أليس هذا كسباً سورياً محضاً لأن تعلق إرادة الممكن بأمر دون غيره - اختياره هذا الشيء دون ذلك - راجع إلى ما تعين أزالاً في طبيعة ذلك الممكن . وفي الحق يجب أن نقول إن كل نبي وكل رسول أو ولي إنما كان كذلك من الأزل لأن طبيعة أعيانهم الثابتة قد اقتضت أن يكون كل منهم على ما هو عليه .

ولكن ابن عربي ، حرصاً على المحافظة على كرامة الرسل ، وإبقاء على مركزهم

الدينى الخطير ومركز الرسالات التى بعثوا بها إلى الناس ، قد وضع حداً فاصلاً بين نوعين من النبوة: النوع الأول وهو ما يسميه نبوة الاختصاص غير المكتسبة، والنوع الثانى وهو النبوة المكتسبة. ولا يطلب الله على منح النوع الأول جزاء ولا شكوراً، كما أنه لا يمنحه لمن أراد فى مقابلة عوض . أما النوع الثانى وهو النبوة المكتسبة فهو درجة من درجات الروحية التى يصل إليها الإنسان بطرق خاصة ، كما يصل الصوفية إلى حالتهم الروحية الخاصة المعروفة بحال الوجد أو الفناء .

(٣) الاجتهاد .

تستعمل كلمة الاجتهاد فى الفقه الإسلامى للدلالة على المنهج الخاص الذى يتبع فى الوصول إلى قانون من قوانين الشرع لم يرد فيه نص صريح فى الكتاب أو السنة ، وإن كان يجب أن يستند إلى أصل ما من الأصول الواردة فى القرآن أو الحديث الصحيح . وعلى هذا فالاجتهاد نوع واحد لا أنواع كثيرة ، وهو حق لكل مسلم يأنس من نفسه القدرة على القيام به وتكون فيه الأهلية لذلك ، وإن كان العرف الإسلامى قد جرى باعتبار الأئمة الأربعة هم المجتهدين دون غيرهم . والحق أنه لا معنى لهذا الحصر ولا لإقفال باب الاجتهاد فى وجه أى مسلم بعد الأئمة الأربعة مادامنا نفهم الاجتهاد على أنه نوع من التفقه فى الدين والبحث فى أحكام الشرع بحثاً يعتمد على طريقة القياس وطرق الاستدلال الفقهية الأخرى ، وما دامت الشروط اللازمة له متوافرة فى الشخص الذى يقوم به. ولكن ابن عربى يعطينا فى هذا القص وفى النص الذى سبقه صورة جديدة عن الاجتهاد مختلفة تماماً عما يفهمه فقهاء المسلمين منه . فالمجتهد فى نظره ليس المسلم الذى تفقه فى الدين وأعمل عقله فى استنباط الأحكام غير المنصوص عليها ، بل هو خليفة الرسول ، أو هو « الإمام ^(١) » الذى أخذ علمه بالشرع

(١) ويظهر أن استعمال كلمة «أمام» هذا الاستعمال الخاص راجع إلى تأثر نظرية ابن عربى بأفكار الشيعة فى الأمام المعصوم .

من نفس المتبع الروحي الذي أخذ منه الرسول علمه : وهو بهذا المعنى وارث الرسول بل مشارك له في رسالته، وله القدرة على أن يغير ما شاء من قوانين الشرع التي وصل إليها غيره من المجتهدين كما سيحدث عند ما ينزل عيسى عليه السلام إلى هذه الأرض ويحكم فيها بشرع النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فإنه سيرد الإسلام إلى سيرته الأولى، وينقض بعض أحكام المجتهدين من المسلمين لا سيما ما حدث فيها خلاف حول نص خاص من نصوص الدين . بل إن لهذا الخليفة الإمام الحق في أن يرفض التسليم بصحة أي حديث نبوي اتخذته غيره أساساً لاجتهاده في مسألة من المسائل ثم كشف لهذا الإمام عن خطأ هذا الاجتهاد .

وعلى هذا فللاجتهاد نوعان عند ابن عربي : الأول اجتهاد الأولياء (وهم الأئمة الخلفاء الذين أشرنا إليهم) وهو حكمهم في مسألة من مسائل الشرع بما يطابق ماورد في شريعة الرسول - أو يطابق حكم الله في هذه المسألة لو أن الله تعالى قد تولاها بنفسه . ول هؤلاء الأولياء نفس المرتبة الروحانية التي للرسول، وعلمهم بالشرع المحمدي مستمد من نفس المصدر الذي استمد منه محمد عليه السلام علمه بشرعه؛ لأنهم يأخذون هذا العلم عن الله مباشرة، ويترجمون هذا العلم إلى الناس . فهم السنة الحق بين الخلق، وهم الكاملون من الناس الذين لم يزل الله يلقى كلامه إلى قلوبهم : « فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر » (١) .

وهذا معناه أن النبوة العامة لم تنقطع بموت النبي محمد عليه السلام وإن كانت الرسالة قد انقطعت .

والنوع الثانى من الاجتهاد هو اجتهاد أرباب النظر الذين يعتمدون على العقل والاستدلال دون الدوق والكشف : إن صح - أى إن طابق ما ورد فى الشرع - فبمحض المصادفة ، وإن أخطأ فلا سبيل لمعرفة صاحبه بخطئه ولا لمعرفة غيره ممن يتخذون العقل عماداً لهم فى اجتهادهم يمثل هذا الخطأ. وإنما يعرفه الولي الذى تنكشف له أصول الشرع وقوانينه بالإلهام والدوق .

(٤) « وأما قوله عليه السلام إذا بويع خليفتين فاقتلوا الآخر منهما ... »

اختلف الشراح فى تفسير هذه الفقرة لصعوبتها ورداءة أسلوبها. غير أن معناها العام يمكن أن يلخص فيما يأتى : للخلافة نوعان ، خلافة روحية أو باطنة ؛ وخلافة حكم أو ظاهرة ، وكلا الخلافتين فيه تمثيل لله ونيابة عنه فى الأرض ، ولا يختلفان إلا فى أن الخليفة الباطن يستمد علمه من الله مباشرة ، فى حين أن الخليفة الظاهر ليس إلا تابعاً للرسول يستمد علمه منه . والأول هو خليفة الله على الحقيقة . أما الثانى فهو خليفة الله من حيث هو خليفة رسول الله . ولا يستحق اسم الخلافة إلا إذا عدل فى خلافته . لم يذكر النبي فى الحديث المذكور شيئاً عن عدد الخلفاء الباطنيين ، فقد يوجد منهم فى الزمان الواحد واحد أو أكثر من واحد ، ولو أن بعض الشراح مثل القاشانى والقيصرى قد قرروا استحالة وجود أكثر من خليفة باطنى واحد فى أى زمان ، وذلك الخليفة هو الذى يسمونه بالقطب . غير أن الحديث صريح فى أنه إذا بويع خليفتان فى زمان واحد وجب قتل الآخر منهما فلا بد أن يكون المراد بالخلفاء هنا الخلفاء الظاهريين . وحكمة القتل فى نظر المؤلف ترجع إلى أن مبايعة خليفتين كل منهما ممثل لله فى الأرض توهم بوجود إلهين لأن قبول الاثنين على أنهما ممثلان ظاهران لله يتضمن التسليم بوجود إلهين ، وهذا مخالف لمقيدة التوحيد الإسلامية. أما الخلفاء الباطنيون فلا يظهرون بين الناس بمخلافاتهم ولا يُعرفون بها ولا بيعسة لهم فلا خطر منهم على عقائد الناس .

هذا هو السر - في نظر ابن العربي - في أن الإسلام يسمح بكل نوع من أنواع الخلاف في الرأي في مسائل الفقه - ما دامت مستندة إلى اجتهاد صحيح - في حين أنه يجارب ما استطاع الخلاف في الرأي فيما يتعلق بالخلافة الظاهرة .

(٥) « ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات ... »

الإشارة هنا إلى المشيئة الإلهية التي بمقتضاها يقع كل ما يقع في الكون من أحداث . أما أبو طالب فهو محمد بن علي السكي مؤلف قوت القلوب المعروف . توفي سنة ٣٨٦ هـ . يشير ابن عربي إلى أبي طالب وقولته هذه في غير الفصوص من كتبه : راجع الفتوحات ج ٢ ص ٥١ ، ج ٣ ص ٦٢ ، ج ٤ ص ٥٥ .

يسمى أبو طالب السكي المشيئة عرش الذات ، ويسمى ابن عربي أحياناً بالوجود (فتوحات ج ٤ ص ٥٥ من أسفل) وبالحق (الله) ويميزها عن الإرادة الإلهية التي تخرج إلى الوجود بالفعل كل ما هو موجود بالقوة ، أما المشيئة فهي القوة الإلهية التي تقضي بأن يكون كل ما في الوجود مما هو بالفعل أو بالقوة على النحو الذي هو عليه . فهي في الحقيقة عين الله أو هي القوة الخالقة السارية في الوجود بأسره الظاهرة في صور ما لا يحصى عدده من مظاهر الكون . هي الحقيقة أو الشيء في ذاته أو المطلق في اصطلاح بعض المحدثين مثل شوبنهاور . أما تسميتها بعرش الذات فراجعة إلى أنه بواسطتها تظهر الذات الإلهية في صورة العالم الخارجي الذي يطلق عليه الصوفية أحياناً اسم العرش . أما عن الفرق بين المشيئة والإرادة فراجع مطلع الفص الثالث والعشرين .

(٦) « وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لا على من

ظهر على يديه » .

يريد بذلك أن المشيئة الإلهية تقضي بوجود أفعال المباد عن حيث هي أفعال لأن هذه الأفعال تظهر على يد فلان أو فلان من الفاعلين، وإلاستحال على أي إنسان

بمعينه أن يأتي فعلاً غير ما قضت به المشيئة . فهنا نوع من الجبرية ولكنها جبرية منصبة على المشروط الذى هو الفعل لا على الشرط الذى هو الفاعل . وليس هناك تناقض بين أن يشاء الله حصول معصية من المعاصى وبين تحريمه ارتكابها، فإن فعل المعصية من حيث هو فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، وليس لها شأن بتحقيقه على يد فلان أو فلان من الناس ، فإن هذا التحقق يرجع أمره إلى الناس أنفسهم ، فإن فعلوا ما يوافق الأمر الإلهي (أمر الشرع) سعى فعلهم طاعة ، وإن فعلوا ما يخالف ذلك الأمر سعى فعلهم معصية . والفعل في كلتا الحالتين موافق تمام الموافقة للأمر التكويني الذى به تظهر الأشياء في وجودها على نحو ما كانت عليه في ثبوتها في العلم القديم . راجع التعليق التاسع في الفصل الثامن .

(٧) « ويتبعه لسان الحمد أو الذم على حسب ما يكون » .
لا يعتبر الفعل محموداً أو مذموماً إلا في نظر الشرع لأنه إما أن يوافق أو يخالف الأوامر الشرعية التي أتى بها دين من الأديان . أما في نظر الله أو في نظر المشيئة الإلهية التي لها أمر التكوين، فالأفعال لا ممدوحة ولا مذمومة، ولكنها حتمية الوقوع لأنها صادرة عن المشيئة الإلهية القديمة الخاضعة بدورها لطبيعة الأشياء ذاتها . فالجبرية التي يقول بها ابن عربي ليست راجعة إلى عامل خارج عن طبيعة الأشياء بل مصدرها في النهاية طبائع الأشياء ذاتها . راجع الفصل الثامن .

أما مشيئة الله تعالى حدوث الأفعال التي توافق أوامر الشرع وحدثت الأخرى التي تخالفها ، فلا يظهر أثر صفات الجلال والجمال في صور خارجية . فإن الطاعة وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجمال ، والمعصية وما يتبعها أثر ومظهر لصفات الجلال .

ويحاول ابن عربي أن يحمل الإنسان جزءاً من تبعة أعماله في وسط هذه الجبرية الصارخة التي يقول بها . فإنه يرى أن الطاعة والمعصية يصدران عن طبيعة الإنسان نفسه . فإن الإنسان الذى يطيع الأمر الإلهي أحياناً ويمصيه أحياناً أخرى يطيع في

الوقت نفسه دائماً طبيعته الخاصة التي تخضع لقانون الوجود العام . وهذا القانون هو قانون المشيئة الإلهية . فمن حيث خضوع الإنسان في أفعاله لطبيعة ذاته يجعله ابن عربي مسئولاً عن خيرها وشرها وإن كان في الوقت نفسه يساب هذه الطبيعة كل قوة عند ما يخضعها لقانون المشيئة الإلهية .

(٨) « فيكون الحكم لها في كل واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الواصل إليها » .

من الواضح أن المراد بالرحمة هنا هو منح الوجود للموجودات لا الرحمة بمنهاها الديني المعروف . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مواضع أخرى من هذا الكتاب ، وبهذا المعنى وسعت رحمة الله كل شيء وتقدمت على كل شيء حتى على الغضب الإلهي الذي هو الحرمان من الوجود . فإذا رحم الله شيئاً بهذا المعنى أوجده في الصورة التي تقتضيها طبيعة الشيء ذاته . وهذا معنى قوله إن حكم الرحمة في الرحوم يكون لها بحسب ما تعطيه حال الرحوم نفسه . وليست الرحمة الإلهية قاصرة على إيجاد الأشياء ، أي أعيان الموجودات ، بل تشمل الأفعال الإنسانية أيضاً . قارن الفصل السادس عشر ، التعليق الثالث .

(٩) « فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا » .

سبق أن ذكرنا أن كلمة فهم ترادف في اصطلاح ابن عربي كلمة الذوق أو الكشف الصوفي . قارن الفصل ١٦ تعليق ١٩ . وهو يرى أن الفهم وحده هو الوسيلة التي يعرف بها الإنسان كيف وسعت الرحمة الإلهية كل شيء ، وكيف كانت الغاية التي يتجه إليها كل شيء ، فإن غاية كل موجود هي أنه يوجد ، والرحمة الإلهية هي الموصلة إلى ذلك الوجود .

(١٠) « فبجاء الشرع المحمدي بأعوذ بك منك ... فهذا روح تليين الحديد » .

فى هذه الفقرة موازنة بين الحماية من الحديد بالحديد ، والاستعاذة من الله بالله .
وفى كلتا الحالتين يشير ابن عربى إلى مغزى فلسفى له خطره فى نظريته العامة وهو
فكرة الوحدة فى الكثرة أو ذاتية المتغايرين . فالحديد الذى تصنع منه الدروع
الواقية هو نفس الحديد الذى تصنع منه السيوف والرماح ، وإن اختلفت صوره ،
فالذى يحمى من الحديد هو الحديد نفسه . والله الرحمن الرحيم هو هو الله الموصوف
بأنه المنتقم الجبار ، وإن اختلفت عليه الأسماء والصور ، فالله المستعاذ به فى الحديث
الشريف هو هو الله المستعاذ منه ، وكما أن الحديد يفل الحديد ويحمى منه ، كذلك
تمحو صفة الرحمة صفة الغضب والانتقام ونحوها . هذا هو المغزى الفلسفى الذى
يفهمه ابن عربى من تلين الحديد .

www.liilas.com/vb3

الفصل الثامن عشر

(١) النقطة الأساسية التي يحوم حولها هذا الفصل هي الإنسان، طبيعته ومنزله من الوجود، ولذا نجد وجوه شبه كثيرة بينه وبين الفصل الأول لا سيما في اعتبار الإنسان كوناً جامعاً صغيراً يحوى الكون الجامع الأكبر ويمثل عناصر الوجود فيه . ولكننا نجد في هذا الفصل خاصة إشارات قوية إلى القيمة الإنسانية وكرامة الإنسان عند الله الذى خلقه على صورته ، كما نجد دعوة حارة من المؤلف إلى الإبقاء على النوع الإنسانى وصيافته ، وتحذيراً قوياً ضد هدم النشأة الإنسانية لأن فى هدمها قضاء على أكل صورة الله فى الوجود .

وللفصل صلات أخرى بالفصلين السابقين عليه لا سيما فيما يتصل بموضوع الخلافة، غير أن هذا الموضوع يعالج هنا معالجة خاصة من الناحية السيكلولوجية ؛ فإن المؤلف يشرح النفس الإنسانية وطبائعها الثلاث ويبين أنه ما دام الإنسان حياً فإنه يرجى له أن يصل إلى أعلى درجة من درجات الكمال التى يستطيع أن يصل إليها .

أما نسبة حكمة هذا الفصل إلى يونس فلا يمكن تحليلها إلا على أساس أن المؤلف يعتبر يونس مجرد رمز للنفس الإنسانية الناطقة التى نادى ربها فى ظلمات البطن - المرموز إليه فى القرآن بالحوت - فإنه صاح فى الظلمات « أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين » (قرآن س ٢١ آية ٨٨) . وإذا كان فى مقدور النفس الإنسانية وحدها أن تعرف الله وأن تسبحه وتقده، فهى الجديرة وحدها بأن تحمل اسم الإنسان وأن تكون منه موضع الكرامة . بهذه الطريقة نستطيع أن نفرس الصلة بين موضوع هذا الفصل واستعمال اسم يونس هذا الاستعمال الرمزي .

(٢) « ذكر الله » .

الذكر في الأصل معناه التلفظ أو التذكر ، ولكن هذه الكلمة قد اكتسبت معنى أوسع من هذا في الاصطلاح الصوفي غير أنها تستعمل في هذا الفصل استعمالاً خاصاً محدوداً ، فإن المؤلف يستعملها مرادفة لكلمة الفناء بالمعنى الذى يفهمه أصحاب وحدة الوجود: أعنى الحال التى يتحقق فيها الصوفي بوحدته الذاتية مع الله . فذكر الله معناه هنا الحضور مع الله والفناء فيه وهذا يقتضى الصوفي أن يجمع جميع قواه البدنية والروحية بحيث يكون حضورها جميعاً تاماً مع الله ، وإذا وصل الصوفي إلى هذا المقام انكشف له الحق وانعجى كل أثر بين الواحد والكثير : أى بين الحق والخلق والذاكر والمذكور وتحققت وحدة الاثنين .

وغنى عن البيان أن المراد « بذكر الله » الوارد في الحديث التعبد جملة والتأمل الذى ينأى بصاحبه عن الفحشاء والمنكر ، ويحصل له الطمأنينة النفسية كما وردت بذلك الآيات القرآنية : قال تعالى : « إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » وقال : « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » .

ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربى ويشرحه فيما بعد معناه كما قلنا التحقق بوحدة الوجود وهو في نظره أعلى مرتبة من ذكر أى كائن آخر ، لأنه صادر عن أكمل المخلوقات . على أن ذكر الإنسان لله قد يكون في مراتب أخرى أدنى من هذه وذلك إذا كان صادراً عن اللسان وحده أو القلب وحده . أما إذا صدر عن الإنسان في مرتبة الجمعية وسرى في كل جزء من أجزائه الروحية والبدنية فإنه يمثل أرقى حال وأكمل سعادة يمكن أن يصل إليها السالك إلى الله . في هذا تتمثل الكرامة الإنسانية ويظهر فضل الإنسان على سائر المخلوقات حتى الملائكة ؛ فإن كل مخلوق يذكر الله ويتجلى له الله بحسب مرتبته في الذكر - وهذا معنى أشار إليه ابن عربى في مواضع أخرى عند ما تكلم عن تسبيح الكائنات وتقديسها لله . ويكون تجلى الله للعبد أكمل ما يكون

عند ما تتحقق الوحدة بين الذاكر والمذكور ولا يكون هذا إلا للإنسان . ولذا يقول ابن عربي فيما بعد « وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه » .

(٣) « فإذا أخذه إليه سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها ، وهي دار البقاء » .

لا يعتبر ابن عربي أن في الموت فناء للميت وإنما هو تفريق أجزاء . بل إن للموت عنده معنى أوسع بكثير من المعنى العادى لأنه يمثل نقطة الانتقال من حال إلى حال أو من صورة إلى صورة في مجرى الوجود الدائم التغير والتحول: فإن كل موجود ينتقل في كل آن من صورة إلى صورة أخرى فيفنى في الأولى ويبقى في الثانية . وهذا هو الخلق الجديد كما أشار إليه مراراً . فالموت إذن هو فناء الصور ، أما الذات التي تعرض لها هذه الصور فهي باقية على الدوام . على أن العبارة المذكورة قد يفهم منها معنى التناسخ على نحو ما يفهمه فلاسفة الإشراق ، فإننا لا نعرف على سبيل التحقيق ما يريد ابن عربي بالصورة (التي يشير إليها باسم المركب) التي يسوى الله للإنسان غيرها عند ما يأخذه إليه ، ولكن ليس هناك من شك في أنه لا يدين بمبدأ عودة الإنسان إلى هذا العالم بشخصه في أية صورة أخرى ، فإنه يصرح أن الدار التي ينتقل إليها الإنسان هي دار البقاء . وليس لها معنى في عرف أصحاب وحدة الوجود إلا الذات الإلهية . ليس في هذه الدار إذن موت أى ليس فيها تفرق في أجزاء الجسم . وفي هذا إشارة إلى أن المركب الذي يسويه الله للإنسان عندما ينتقل إليه ليس جسماً . على أن بعض شراح الفصوص يرون أن ذلك المركب سيكون من صورة مثالية تختلف في لطافتها أو كثافتها بحسب المرتبة الروحية التي بلغها المنتقل إلى الله .

الفصل التاسع عشر

(١) يبحث هذا الفصل بوجه عام في عالم الغيب الذي يشير إليه أصحاب وحدة الوجود بهوية الحق ويشير إليه ابن عربي خاصة باسم النفس الرحاني وباسم الماء الوارد ذكره في القرآن في قصة أيوب . وليس المراد بأيوب هنا النبي المعروف المشهور بالصبر واحتمال الأذى والبلاء الذي ابتلاه الله به ، بل يصوره ابن عربي بصورة السالك إلى الله الباحث عن العلم اليقيني بمالم الغيب . أما الألم الذي يحسه ذلك السالك فليس بالألم الجسماني الذي يصاحب أحياناً أدواء البدن ، ولكنه عذاب روحي يشعر به رجل محجوب عن حقائق العلم اليقيني ، فهو يدعو الله أن يكشف عنه ضربه فيكشف الله عنه ضربه بأن يريه مغتسل الماء الذي تحت قدميه ويأمره بأن يغتسل فيه . فلما اغتسل أيوب بالماء ذهب عنه ضربه لأنه رُفِعَ عنه الحجاب وظهر له الطريق إلى الله .

فلما رمز لمالم الغيب كما قلنا أو هو رمز لمبدأ الحياة الساري في جميع أجزاء الوجود، أو هو الله . فباغتساله في الماء أي بانغماسه في بحر الوجود عرف سر الوجود، أو بعبارة أخرى بشر به من الماء أروى تمطشه إلى العلم بحقيقة الوجود وهي الله .

أما ما عدا هذه المسألة من المسائل التي يعالجها الفصل فترتبط بها ارتباط النتيجة بالمقدمات لا سيما مسألة الأسباب النوعية والسبب الواحد العام الذي هو الله .

(٢) « فأشار إلى نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه » .

يرى المؤلف أن نسبتي «الفوق» و «التحت» نسبتان لله بمعنى خاص سنشرحه فيما بعد . أما القرآن فقد وردت فيه نسبة «الفوق» إلى الله في مثل الآيات الآتية : « يخافون ربهم من فوقهم » و « وهو القاهر فوق عباده » وغيرها . ولكن المراد

بالفوقية هنا مجموع صفات الألوهية فإن كل آية وردت فيها هذه الفوقية تشير إلى ناحية خاصة من نواحي صلة الألوهية بالكون .

ولكن ابن عربي يشير إلى نسبة أخرى بين الحق والخلق أو بين الله والعالم وهي نسبة « التحتية » ثم يشرع في تلمس مصدر من القرآن أو الحديث يعزز به فكرته فلا يجد إلا الحديث القائل « لو دليت بحبل لبط على الله » ، وهو في نظره دليل كاف على نسبة التحتية إلى الله على معنى أن الله أصل كل الموجودات وأساسها . على أنه تلمس لفكرته أسانيد من القرآن أيضاً فعثر على بعض النصوص التي أولها تأويلاً بعيداً خرج بها عن معناها الأصلي مثل قوله تعالى : « ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم » . والفكرة التي يريد أن يشير إليها بسيطة وواضحة بقطع النظر عما يؤيدها به من حديث أو نص قرآني ، ذلك أن نسبة التحتية عنده نسبة الذات الإلهية الواحدة إلى صور الموجودات الكثيرة المتجلية فيها . هي بعبارة أخرى مذهبه في وحدة الوجود .

وقد يبدو أن بين نسبتي الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله (بالمعنى الديني) في حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد في الكل (فكرة وحدة الوجود) . ولكن لا وجود لهذا التناقض في الحقيقة ، لأن ابن عربي لا يعتبر الفوقية والتحتية إلا وجهين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة : فإن الله في نظره ليس الإله الذي يصوره الدين وإنما هو الحقيقة الوجودية التي إن نظرنا إليها من وجه قلنا إنها « فوق » كل شيء بمعنى أنها تتعالى عن كل شيء . وهذه هي صفة التنزيه التي شرحناها من قبل . وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا إنها « تحت » كل شيء أو إنها أصل كل شيء . وهذه هي صفة التشبيه التي ذكرناها أيضاً .

(٣) « وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه » .

الإشارة هنا إلى مسألة النعيم الدائم والعذاب الدائم في الدار الآخرة ، وقد شرحنا هذه المسألة في الفصل السابع (التليقين ١٥ ، ١٦) (راجع أيضاً الفتوحات ج ٣ ص ٩٨ السطر الرابع من أسفل) .

(٤) « فزال الغضب لزوال الآلام ... إلى قوله حجاباً وسترآ » .

أى فزال غضب الله عن أهل النار بزوال الآلام عنهم ، وذلك لأن صفة الغضب لا تكون لله إلا عند ما يُعَذَّبُ أهل النار بآلامها ، فإن زالت هذه الآلام عنهم ارتفع وصف الغضب عن الله ، وابن عربى يعتقد أن عذاب أهل النار إلى حين ، وأن مآلهم في النهاية إلى النعيم المقيم ، كما يعتقد أن وصف الغضب وصف يزول عن الله بزوال سببه وأن وصفه بالرضا إنما هو الوصف الدائم الذى لا يزول عنه أبداً .

غير أننا يجب أن نتذكر أن اللغة الرمزية التى يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية في دار غير هذه الدنيا . فإن النار عنده ليس لها معنى إلا « ألم الحجاب » أو الحال التى لا يدرك فيها الإنسان الوحدة الوجودية للموجودات؛ كما أن الجنة عنده ليست سوى الحال التى يدرك فيها الإنسان هذه الوحدة . والحجاب عن الحقيقة يستلزم الألم كما أن إدراكها على الوجه الصحيح يستلزم السعادة . وحيث إن الحق في زعم ابن عربى هو هوية كل موجود فإنه يلزم من ذلك أنه هو الذى يشعر بهذه السعادة أو ذلك الألم في صورة كل من يشعر بهما . فأهل التنزيه عنده محجوبون عن الحقيقة لأنهم ينزهون الحق عن الاتصاف باللذة أو الألم أو ماشابههما من صفات الحوادث ، أما أصحاب الكشف والذوق فلا يتخرجون عن وصف الحق بهذه الأوصاف بل ينسبون كل ما يجرى في الكون إليه على أنه حادث فيه .

يقول ابن عربى إن قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله فاعبده وتوكل عليه » يمكن تفسيره على وجهين : الوجه الصوفى وهو الذى يرد كل شئ إلى الله لأن كل

شيء منه وإليه ، والوجه الآخر هو رأى التكلمين الذين يعتبرون الله مخالفاً لجميع الحوادث وينظرون إليه من حيث هو إله معبود؛ فإن العبادة تتضمن اثنتيية العابد والمعبود ولا يقول بهذه الائنينية إلا المحجوبون عن حقيقة الوحدة الوجودية .

(٥) « ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شرباً لإزالة ألم العطش الذى هو من النُّصب والعذاب الذى مسه به الشيطان » .

كلمة شيطان مشتقة من شطن التى من معانيها بُعد ، فالشيطان الذى مس أيوب وورد ذكره فى القرآن فى قوله : « أنى مسنى الشيطان بنُصب وعذاب » إنما هو البعد عن الحقيقة والجهل بها .

ومن معانى كلمة شيطان فى اللغة العربية عطش الصحراء لأن العرب يسمون العطش شيطان القلا . ولهذا قرن المؤلف الشيطان بالماء الذى شربه أيوب ليزيل عنه ألم ذلك العطش ، فهو لا يريد بالشيطان مطلقا المعنى المتعارف . فالعطش الذى أحس أيوب بأله - كما شرحن ذلك فى التعليق الأول من تعليقات هذا الفصل - إنما كان شوقه إلى معرفة الحقيقة التى كان يحفلها ، والشيطان الذى مسه بالنُّصب والعذاب لم يكن سوى حالة الحرمان الروحى التى كان عليها . (راجع الفيروزباده فى مادة شطن) .

(٦) « فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيداً بالمسافة ، فإن البصر يتصل به من حيث شهوده ولولا ذلك لم يشهده ، أو يتصل المشهود بالبصر » .

تشير هذه العبارة إلى نظريتين من أقدم النظريات فى الإبصار : الأولى نظرية أفلاطون فى طباموس وهى أن البصر كثيره من الحواس يدرك المبصرات إدراكاً لسياً بواسطة شمع يخرج من العين ويقع على الأشياء المبصرة ، والثانية هى نظرية أرسطوطاليس وهى أن المبصرات تنطبع صورها على شبكية العين عند ما ينيرها مصدر من مصادر الضوء ، وعلى كلتا النظريتين يحصل اتصال مباشر بين البصر والمبصرات مهما بعدت المسافة بينهما .

(٧) « ولهذا كنى أيوب في المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس » .
لو فهمنا الشيطان على أنه حالة البعد ، والمس على أنه حالة القرب ، كان معنى قول
أيوب : « أتى مسنى الشيطان » أن حالة البعد عن إدراك الحقيقة قد قربت منى قرب
اللامس من اللعوس . فهو يستعمل كلمة مسّ على سبيل الكناية بدلا من كلمة قَرُبَ ،
وينسب المس إلى الشيطان (الذى هو البعد) بالرغم من أن المس يقتضى القرب أو
أنه هو القرب نفسه . فكأنه قال : « إننى قريب من حالة البعد عن إدراك الحقيقة » .
ويتضح المعنى بعض الشيء عند ما نقرأ قول المؤلف بعد ذلك « البعيد منى قريب
لحكمه في » . فالبعيد منه هو إدراكه للحقيقة الوجودية ، وهو يلمس في نفسه أثر ذلك
البعد (وهو الذى يسميه بالحكم) ، أو أن حالة الحجاب عن الحقيقة شديدة القرب منى
لأننى أحس بها .

(٨) « واعلم أن سر الله في أيوب الذى جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً
حالياً . . . »

يمكننا أن نقرأ الكلمة حالياً بتشديد الياء على أنها نسبة إلى الحال أو بالياء
المخففة حالياً على أنها من الحلية ويقرأها جامى في شرحه على الفصوص (ج ٢
ص ٢٤٣) حاكياً أى مخبراً ، فعنى الجملة على الوجه الأول أن الله جعل من قصة
أيوب لنا كتاباً مسطوراً ندرك معناه بالحال أى بالذوق الصوفى ، وعلى الوجه الثانى
أن الله صاغ لنا قصة أيوب في كتاب مسطور مزدان بالحكمة والموعظة ، وعلى الوجه
الثالث أن الله أخبرنا بقصة أيوب في كتاب مسطور يحكى لنا أمره . وجامى هو المفسر
الوحيد الذى انفرد بهذه القراءة الأخيرة ولم أجد فى نص من النصوص القديمة
ما يؤيدها .

(٩) « وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت » .
يشير إلى عدم استجابة الله لدعاء بعض الناس لأنهم لا يتوجهون فى دعائهم إلى الله

ذاته وإنما يتوجهون إلى الأسباب الخاصة: أى لا يتوجهون إلى السبب بل يتوجهون إلى الأسباب التى لا فعل لها ولا أثر لها من ذاتها، وإنما تفعل وتؤثر لأن الله يفعل عند حضورها . والأسباب الخاصة التى يفعل الله عند حضورها كثيرة. فإذا اتجه الإنسان بالدعاء إلى الله أن يكشف عنه ضرراً بواسطة سبب خاص ولم يتعلق العلم الإلهى بهذا السبب ولم يقتضه زمان معين أو وقت خاص قدر الله فيه رفع الضر عن هذا الداعى، لم يحصل له استجابة من الله ، فيظن الداعى أنه دعا الله ولم يستجب له، والواقع أنه لم يدع الله وإنما دعا ذلك السبب .

بقى أن نشرح الوقت والزمان . أما الزمان فهو في عرف الفلاسفة مقياس حركة الفلك الأطلس . وفي عرف المتكلمين مجموعة من الآتات نستطيع بواسطتها أن نعين وقوع حدث غير معلوم يحدث معلوم. أما الوقت فهو «الحال» في عرف الصوفية وهو «الآن» الذى يكون فيه أى شئ على ما هو عليه . فالسبب الخاص الذى لم يكن زمانه ولا وقته في رفع الضر عن من يتوجه إلى الله برفعه بواسطته ليس من الأسباب التى يستجيب الله عندها للدعاء الداعى .

ويفرق ابن عربى بين السبب الكلى والأسباب الكونية الخاصة على نحو ما فرق بين الحق والخلق والواحد والكثير والله والعالم. وهو يرى أن الأسباب الخاصة إنما هى أمور اختلقها العقل فى محاولته فهم حقيقة الوجود: لأن العقل البشرى غير المؤيد بالوحى أو الإلهام الصوفى قد عجز عن إدراك الوجود فى وحدته . أما السبب الكلى فهو أصل كل ما نسميه بالأسباب أى أنه هو الفاعل على الحقيقة والمؤثر فى كل ما نعزوه إلى الأسباب الخاصة . هو الجزء الإلهى فى كل موجود ، الصادر عنه كل تغير وكل حركة . وإذا كان لا بد لنا من القول بوجود كثرة فى الأسباب لوجود كثرة فى السبب، فإننا لا بد أن نعتزف بأن هذه الأسباب ليست إلا وسائل أو وسائل على يديها يعمل السبب الواحد الذى هو الحق . وهذه نظرية تذكرنا من بعض الوجوه

بالنظرية الحديثة المعروفة باسم « نظرية المناسبات (Occasionalism) » إلا أن الفرق بينهما هو أن ابن عربي في نظريته لا يعترف بوجود كثرة حقيقة في الأسباب ولا في الموجودات إطلاقاً، ويعتبر ما نسميه كثرة ضرباً من ضروب الأوهام ، وهذا رأى قد لا يوافقه عليه كثير من أنصار النظرية الحديثة . وإذا كانت الأسباب كلها ترجع إلى سبب واحد هو الفاعل على الحقيقة، فقيم التوجه إلى أى سبب خاص لإحداث أثر من الآثار ؟ إن علمنا بالأسباب الخاصة علم ناقص وكذلك علمنا بالأوقات التي تقع فيها آثار هذه الأسباب . لهذا يجب أن نفعل الأسباب الخاصة في دعائنا ونتوجه إلى مسبب الأسباب .

www.liilas.com/vb3

الفض العشرون

(١) ليس في هذا الفصل شيء كثير يستحق الشرح أو التعليق ، وهو فصل قصير جداً إذا قيس بغيره ويكاد المؤلف يقصر أكبر جزء فيه على شروح تافهة لاسم « يحيى » المشتق من الحياة .

ولا يبدو سبب ظاهر لنسبة الحكمة الجلالية إلى يحيى ، ولكن شراح النصوص - متبعين في ذلك القاشاني - يعللون هذه النسبة بأن يحيى كان المظهر الخارجي للصفات الإلهية المعروفة بصفات الجلال . ومن عادة رجال التصوف أن يقسموا الصفات الإلهية إلى قسمين : صفات الجمال مثل صفة الرحمة والحب والمغفرة وغير ذلك ، وصفات الجلال مثل صفة القهر والانتقام والكبرياء وغيرها . فشراح النصوص يذهبون إلى أن يحيى كان رجلاً غلب عليه الحزن والقبض والحشية والورع والتقى إلى غير ذلك من الصفات التي تمكس صفات الجلال الإلهي ، ويروون عنه أنه لقي عيسى مرة فعاتبه حين ضحك قائلاً له : « كأنت قد أمنت مكر الله وعذابه » فأجابه عيسى عليه السلام : « كأنت قد أيسست من فضل الله ورحمته » . فالفرق بين الرجلين يوضح في الاصطلاح الصوفي الفرق بين صفات الجلال التي ظهرت في أكل مظاهرها في صورة يحيى ، وصفات الجمال التي ظهرت في أكل مظاهرها في صورة عيسى .

(٢) « وإن كان قول الروح « والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً » أكل في الاتحاد ، فهذا أكل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأويلات » .

يقارن المؤلف هنا بين آيتين وردتا في حق كل من يحيى وعيسى : أي بين قول عيسى عليه السلام : « والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حياً » وبين (١٦ - تعليقات)

قول الله مشيراً إلى يحيى : « وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً » فالفرق بين الحالتين أن المتكلم في الحالة الأولى هو المسيح نفسه . وفي الثانية المتكلم الله . ومن هنا كان قول الله في يحيى أكمل في الاعتقاد وأرفع للتأويلات عن قول عيسى الذى تكلم به في المهد أى أن ما ورد في حق يحيى لم يحدث تبليلاً في الاعتقاد ولا خلافاً في الرأى كما حدث في أمر عيسى في تفسير ما نطق به .

ولكن للسألة مغزى صوفياً آخر يرمى إليه المؤلف ، فإن المراد بالسلام الوارد في الآيتين هو أمن النفس وطمأنينتها ، وهذا قد وهبه الله لكل من يحيى وعيسى يوم ولدا : أى يوم بدأ في سفرهما الروحى إلى الله ، كما وهبه لهما يوم ماتا أى عند انتهاء هذا السفر ، وفي يوم بعثا إلى الحياة مرة أخرى أى في اللحظة التى حققا فيها وحدتهما الذاتية مع الحق . فالمراد بالبعث هنا البعث الروحى ، وهو في اصطلاح مؤلفنا التحقق بوحدة الوجود .

أما إن آية يحيى أكمل في الإشارة إلى الاتحاد فراجع إلى أن عيسى تكلم عن نفسه في قوله : « والسلام على يوم ولدت » النخ فأنبت لنفسه وجوداً إلى جانب وجود الحق ، وهذا أدخل في الثنوية وأبعد عن الاتحاد ، بخلاف الحال في آية يحيى التى كان المتكلم فيها هو الحق نفسه : والحق هو الوجود الكلى أو هو وحدة الوجود .

الفصل الحادى والعشرون

(١) يختلف هذا الفصل عن غيره من فصوص الكتاب فى أنه لا ذكر فيه - إلا فى عنوانه - للنبي الخاص الذى تنسب إليه حكمته . وقد جرت عادة المؤلف فى الفصوص الأخرى أن يجعل محور كلامه فى كل فص حول مناقشة بعض الآيات القرآنية الواردة فى حق النبي المنسوب إليه حكمه الفصل ، وأن يشرح - على لسان النبي المزعوم - أسرار الحكمة التى يريد شرحها . ولكنه فى الفصل الذى نحن بصدده يغفل تمام الإغفال إسم زكريا النبي كما يغفل جميع الآيات القرآنية الواردة فى حقه . نعم هناك إشارة غير مباشرة إلى قوله تعالى فى سورة مريم : « ذكر رحمة ربك عبده زكريا » حيث يتكلم المؤلف عن الرحمة الإلهية ومن ذكرته الرحمة ومن لم تذكره ، ولكنه لا يذكر اسم زكريا صراحة ولا يذكر الآية . والظاهر أن هذه الإشارة البعيدة إلى الآية المذكورة قد أثارت فى نفسه كل هذا الكلام الذى يفيض به الفصل عن الرحمة ومعناها وأنواعها وأثرها فى الوجود .

(٢) « اعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحجاً » . سبقت الإشارة مراراً إلى المعنى الخاص الذى يستعمل فيه ابن عربى كلمة « الرحمة » ، فإنه لا يقصد بها الشفقة على العباد ولا غفران المعاصى للمعاصين ، وإنما يريد بها النعمة السابغة الشاملة التى أسبغها الله على الوجود بأسره ، أو هى بعبارة أخرى منح كل موجود وجوده الخاص به ، وإظهار حكمه فيه بإظهار الصفات الوجودية التى يتميز بها كل موجود من غيره . وسواء أكان الوجود بالقوة أو بالفعل ، بسيطاً أو مركباً ، خيراً أو شراً ، طاعة أو معصية ، فالرحمة شاملة له أى معطية إياه وجوده الخاص به

لأنه إما موجود بالفعل متحقق الوجود ، أو موجود بالقوة صائر إلى الوجود بالفعل .
فالنظرة التي ينظر بها المؤلف إلى الرحمة نظرة ميتافيزيقية لا خلقية . ولذلك لا يفرق بين
مقولتي الخير والشر كما لا يميز - إلا في مجرد التسمية - بين صفتي الغضب والرضا اللتين
وصف الحق بهما نفسه . (قارن التعليق الثالث على الفصل السادس عشر) . وبالرغم
من أن الرحمة نفسها ليس لها وجود عيني - لأنها من الأمور السككية المعنوية ، فإن
لها الحكم في إيجاد كل ما له وجود عيني ، شأنها في ذلك شأن جميع المعاني السككية
التي لها أثر وحكم في أعيان الموجودات ، مع أنها ليست من الموجودات العينية . وإلى
هذا المعنى أشار بقوله : « وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمدوم ،
وإن كان للموجود فبحكم المدوم (قارن الفصل الأول) .

هذه مسألة يرى ابن عربي أنها لا تدرك إلا بالذوق الصوفي وأنه لا مجال للعقل
فيها ؛ وإلا فكيف يدرك العقل أن الرحمة الإلهية قد وسعت المصطفى والآلام
والأمراض ونحوها مما يظهر للعقل البشري أنه من مظاهر الغضب الإلهي لا الرحمة ؟
(٣) فأول ما وسعت رحمة الله شئئنة تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة إلى قوله
ومركباً وبسيطاً .

في هذه الفقرة المتناهية في النموض شرح لفكرة هي أشبه ما تكون بفكرة
الفيض الأفلوطيني ، أي ظهور الواحد الحق في مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها
في سلسلة من الفيوضات تنتهي بالعالم المحسوس . والأولى ألا نستعمل كلمة الفيوضات
(بالمعنى الأفلوطيني) لأنها لا مكان لها في مذهب ابن عربي ، وإنما الواجب أن نستعمل
كلمة التجليات مكانها ، فإن الواحد الحق يتجلى - في نظره - في صور الموجودات
ولا تفيض الموجودات عنه .

ومما يزيد المسألة غموضاً وصعوبة في الفهم أنه يدخل في « الفيوضات » الرحمة
الإلهية التي يخلق عليها صفة العينية حتى يعدها مرادفة للحق نفسه أو للوجود المطلق .

فإذا فهمنا الرحمة على أنها الوجود ، كانت الرحمة الماطقة التي وسعت كل شيء هي الوجود المطلق الذي هو الحق شيئاً واحداً .

فظهور الواحد الحق في صورة الكثرة الوجودية التي هي العالم يقع في التصور على سبيل التدرج في مراتب من الوجود تتحقق كل مرتبة منها عند ما يتجلى الواحد الحق فيها - أو عند ما تسمعا الرحمة الإلهية . وأول هذه المراتب مرتبة الذات الإلهية المطلقة : وهي مرتبة الوجود المطلق من حيث هو وجود : لا سبيل لنا إلى معرفتها أو وصفها بأى وصف ، لأن كل وصف يحددها ويميناها ، وهي متعالية على الوصف والتحديد . فهي مرتبة الشئئية المطلقة التي تعتبر سائر الموجودات مظاهر لها أو صوراً وتمينات فيها . فقله : « فأول ما وسمت رحمة الله شئئية تلك العين الموجدة للرحمة » معناه أن أول شيء وسمته الذات الإلهية (أو الوجود المطلق) هو ذات الوجود المطلق ، وأن أول تجل للذات الإلهية كان فيها لنفسها ، وهو الفيض الأقدس الذي أشرنا إليه في الفصل الأول . وهو أيضاً مرتبة العماء . (راجع في معنى الشئئية والعماء ما ذكره في الفتوحات ج ٣ ص ١١٥ ؛ وفي معنى الشيء من حيث وجوده بالقوة ، والشيء من حيث وجوده بالفعل : الفتوحات ج ٤ ص ١٣٦ و ٢١٣) .

والمرتبة الثانية من مراتب التجليات هي تجلى الواحد الحق لذاته في صور الأسماء الإلهية ، وهي مرتبة الفيض المقدس التي فيها يتجلى الحق لنفسه في صور الموجودات من حيث وجودها في باطن الغيب المطلق : أي من حيث هي نسب وإضافات معقولة إلى الذات الإلهية الواحدة . فإذا عرفنا أن اسم « الله » يشير إلى نسبة الحقائق الوجودية إلى الذات الإلهية على هذا النحو ، وأن الاسم « الرحمن » يشير إلى أنه منبع الوجود وأصل كل موجود : إذا عرفنا هذا كله ، أدركنا لم يعتبر ابن عربي الاسم « الله » مرادفاً للاسم « الرحمن » مستشهداً بقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » ، ولماذا يعتبر كلا من هذين

الاسمين جامعا للأسماء الإلهية كلها . وإذا كان الأمر كذلك فتجلى الواحد الحق لنفسه في صور الأسماء الإلهية إنما هو في الحقيقة تجليه لنفسه في صورة إسم « الله » أو اسم « الرحمن » . فالحق مسمى باسم الرحمن في نظر ابن عربي لأنه يتجلى بوجوده على كل موجود ؛ وتجليه بوجوده على كل موجود هو رحمته التي يرحم بها هذا الموجود . فبوجود الذات الإلهية المطلقة - التي هي العين الواحدة - ظهرت الكثرة الوجودية في الواحد ، وكانت فيه وجوداً بالقوة ثم وجوداً بالفعل . وهذا هو معنى قوله : « تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة » أي تلك العين التي أخرجت الوجود من القوة إلى الفعل .

والتجلى الثالث هو تجلى الواحد الحق في صور أعيان الموجودات أو العالم الخارجي ، وهذا أيضاً ناشئ عن الرحمة . إذ بالرحمة الإلهية منح الله الوجود لكل موجود ، أو على حد قول المؤلف أعطى كل موجود شيئته سواء أكان جوهرأ أو عرضاً ، بسيطاً أو مركباً (قارن التعليقين السابع والثامن على الفص السادس عشر) .

(٤) « ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملائمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً » .

هذه نتيجة لازمة عن تعريف الرحمة الإلهية على الوجه الذي ذكرناه ؛ فإن الرحمة لو كان معناها الشفقة بالعباد والعناية بهم ، لدخل في حساب الراحم فعل ما هو ملائم لطباع الناس وما هو محقق لأغراضهم ، بل لَقَصَرَت الرحمة على هذا الصنف من الأعمال دون غيره . ولكنها أوسع من أن تنحصر في هذا الصنف ، لأنها عامة تشمل الملائم وغير الملائم ، والخير والشر ، وكل ما يتحقق في الوجود على أي وجه . فلا يعنيها أن ما يتحقق وجوده ملائماً أو غير ملائم لغرض هذا الفرد أو ذاك ، لأن الملائمة وغير الملائمة أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأشياء من حيث هي ؛ وكذلك الخير والشر أمران اعتباريان لا دخل لهما في الأفعال من حيث هي . والرحمة تتوجه إلى إيجاد

الأشياء والأفعال من حيث هي، فهي - بهذا المعنى - مرادفة للمشيئة الإلهية التي هي أعم قانون في الوجود .

(٥) « وقد ذكرنا في الفتوحات أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان للموجود فبحكم المعدوم » .

بعد أن ذكر أن الصفات الإلهية - وهي في ذاتها ليست وجوداً عينياً - إما أثر في كل ماله وجود عيني ، أراد أن يبين هنا أن كل ما له أثر في متأثر فإنما هو معدوم (أى ليس له وجود عيني خارجي) . وإن تأثر متأثر بوجود فإنما يكون ذلك لحكم « معدوم » فيه . وظاهر من هذا أن المؤلف لا يعنى بالمعدوم المعدوم إطلاقاً فإن المعدوم المطلق سلب محض وليس له أثر ولا يمكن أن يكون له أثر في متأثر ، وإنما يريد بالمعدوم هنا الذي لا وجود له في العالم الخارجي ، أعني الوجود العقلي أو الروحي . إن العالم الخارجي وهو عالم الظواهر الذي له وجود عيني في تغير مستمر ، ولا بد لكل تغير من علة تحده . ولا يرى ابن عربي أن الظواهر الطبيعية أو حالات المادة هي الملل في وجود ظواهر طبيعية أخرى أو حالات جديدة في المادة ، بل الملل في نظره أمور غير مادية أو كما يقول غير وجودية : وأحياناً يصف الأسماء الإلهية - وهي في نظره صفات معقولة محضة ليس لها وجود مستقل عن الذات التي تصفها - بأنها علل جميع الموجودات بمعنى أنها حقائق كلية معقولة متجالية في صور العالم الخارجي التي لا تنتهي عدداً . فليست الذات الإلهية من حيث هي - أى ليست الذات معرأة عن جميع الصفات التي توصف بها - علة في وجود أى معلول . وإنما هي علة في وجود كل معلول من حيث هي متصفة بصفات المتجالية في جميع نواحي الوجود . ويشير ابن عربي إلى هذا المعنى في قوله فيما بعد : « فلها الحكم (أى للرحمة التي هي أمر معقول) لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل . فهو (الحق) الراحم على الحقيقة : فلا يرحم الله عباده المعني بهم إلا بالرحمة » : أي لا يرحم من يرحمه من حيث هو

ذات معرفة عن صفة الرحمة، بل يرحم من حيث هو موصوف بصفة الرحمة. ولكنه أحياناً يتكلم عن « الأعيان الثابتة » للموجودات كما لو كانت هي الأخرى عللاً في وجودها لأنها في نظره - مثل المثل في نظر أفلاطون - العلل الحقيقية لكل ما هو موجود في عالم الظاهر. فإن كل موجود إنما يوجد على الصورة التي يوجد عليها لأن عينه الثابتة قد قضت ألا أن يكون على هذه الصورة. فهي علة وجوده بهذا المعنى. ولكن هذه الأعيان الثابتة لا تخلو عند الفحص الدقيق عن أن تكون إما المثل للمقولة التي قال بها أفلاطون أو التعمينات الأولى التي ظهرت في الذات الإلهية من حيث إضافة هذه الذات إلى العالم كما يقول ابن عربي. أي أنها لا تخلو عن أن يكون المراد بها العالم المقول أو الأسماء الإلهية. وإذا كان هذا الأخير فيستوى أن تنسب العلية في عالم الظاهر إلى الأسماء الإلهية أو تنسبها إلى الأعيان الثابتة.

وهناك احتمال ثالث. فإن من الممكن أن يكون المراد بالمعدوم، ما لا وجود له في العالم الخارجى وهو مع ذلك علة في وجود التغيرات: أقول من الممكن أن يكون المراد بهذا المعدوم الحقيقة غير المدركة بالحس المحتفية وراء الظواهر. وبهذا المعنى تكون علة التغير في كل موجود جوهره المتقوم به الذى هو محل للتغير، ويكون الوجود ثنويًا. ولكنها ثنوية في وحدة كما يقول ابن عربي، فإن لكل موجود ناحيتين: ناحية الظاهر أو الخلق التي يسميها بالناسوت وناحية الباطن أو الحق التي يسميها باللاهوت. والناحية الأولى هي ناحية الملولية في الوجود كما أن الثانية ناحية العلية فيه.

أما قوله: « وهو علم غريب ومسألة نادرة ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام » فالظاهر أن السبب فيه أن أصحاب الأوهام يتأثرون بأمور ليس لها وجود عيني خارجي، فهم لذلك أدنى من غيرهم إلى فهم المؤثرات التي ليس لها وجود محسوس. وقد يكون ذلك كذلك لو أدرك أصحاب الأوهام حقيقة ما يؤثر فيهم، أي لو عرفوا أنهم يتأثرون بأمور ليست موجودة بالفعل، مع أن الأمر على خلاف ذلك لأن التسلسل

عليه الوهم يعتقد أثناء تسلطه عليه أن ذلك الذى يؤثر فيه له كل معانى الوجود .
(٦) « ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين : أثر بالذات ... إلى قوله ولها أثر آخر فى السؤال » .

تنال الرحمة الإلهية بطريقتين : الأولى ظهور الذات الإلهية فى صور الموجودات على نحو ما هى عليه، وبحسب استعداد هذه الموجودات المنطبع فيها من الأزل ، وهذه هى الرحمة الرحمانية التى يشير إليها الله فى قوله : « ورحمتى وسعت كل شئ » . والطريقة الثانية بسؤال العبد ربه أن يعطيه كذا أو كذا مما يلائم غرضاً أو يحقق له نفعاً . ولكن الرحمة لا تنال بالسؤال إطلاقاً وإنما تنال إذا اقتضت طبيعة الوجود نفسها تحقيق السئول عنه . ومن هنا لم يكن للسؤال فى نظر العارفين قيمة أو أثر، بل إنه يدل فى نظرهم على أن السائل محجوب جاهل بحقيقة السؤال . وقد روى عن كثير منهم أنهم كانوا يكرهون السؤال ويفوضون الأمر كله إلى الله، ولا يسألونه إلا أن تقوم بهم رحمته فإذا قامت بهم وجدوا حكمها ذوقاً ، أى لا يسألون الله إلا أن يقوم ذلك المعنى بهم، لا أن يرحمهم الله من حيث هو فاعل للرحمة لأن الأثر كما قلنا ليس فى الحقيقة إلا المعانى .

(٧) « ولهذا رأت الحق المخلوق فى الاعتقادات عيناً ثابتة فى العيون الثابتة فرحمته بنفسها فى الإيجاد » .

قد شرحنا فى التعليق الثالث على هذا الفصل المرتبة الثانية من مراتب التجلى الإلهى وذكرنا كيف وسعت الرحمة الإلهية الأسماء التى يتسمى بها الحق وتدخل تحت اسم واحد هو اسم الله أو الرحمن . والآن يريد المؤلف أن يفسر وجود صور المعتقدات أو صور الله فى الاعتقاد على أنها أمور وسمتها الرحمة الإلهية أيضاً . والله لا يعرف من حيث ذاته المجردة عن الأسماء وإنما يعرف ويعبد من حيث هو ذات متصفة بأسمائها . وأسماء الله فى نظر المؤلف هى الصفات التى يتصف بها العالم : إذ ليس للعالم معنى عنده

إلا أنه الصفات التي وصف الحق بها نفسه. فعلم الناس بالله مستمد من علمهم بالعالم. والحق المخلوق في الاعتقاد - وهو غير الحق في ذاته - صورة من صور علم الناس بالعالم. ويلزم من هذا أن الرحمة التي وسعت الأسماء الإلهية قد وسعت في الوقت نفسه صور المعتقدات جميعها، أو قد وسعت - كما يقول - الحق المخلوق في الاعتقاد. بعبارة أدق قد وسعت صور الاعتقاد التي قدر لها ألا أن تكون صور اعتقاد للناس في الله كما قدر لصاحب كل صورة من صور الاعتقاد أن يخلق هذه الصورة وفقاً لما تجلّى في نفسه وفي العالم الخارجي المحيط به من الأسماء الإلهية .

أما فكرة خلق الحق في الاعتقاد ففكرة يرددها المؤلف في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وقد أشرنا إليها في مثل قوله : « فأعلمه فأوجده » وقوله « فآله عبارة لمن فهم الإشارة » ونحو ذلك .

(٨) « فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم ، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم » .

يسأل عامة الناس الذين لا يعرفون الحق إلا بطريق عقولهم الله أن يرحمهم في اعتقادهم ، وهذا هو عين الحجاب، لأن الحق المخلوق في الاعتقاد إنما هو من عملهم من حيث هو صورة من صور علمهم بأنفسهم وبالعالم الذي يعرفونه. فإذا ما دعوا الله أن يرحمهم دعوا في الحقيقة آلهتهم المخلوقة في اعتقادهم أن يغفروا لهم ذنوبهم ومفاسيهم . أما أهل الكشف الذين يعرفون الحقيقة عن طريق الذوق، فلهم في طاب الرحمة غاية أخرى : وهي أن تقوم الرحمة بهم أي يتحققوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله فيصحبوا راحمين لا مرحومين . وهذا رأى قد يبدو غريباً لأول وهلة، غير أن غرابته سرعان ما تزول عند ما ينظر إليه الناظر في ضوء مذهب وحدة الوجود الذي يقول به المؤلف، لأنه لا فرق في الحقيقة في مثل هذا المذهب بين راحم ومرحوم ولا معنى للتمييز هناك حيث لا يوجد في الوجود إلا حقيقة واحدة ، فني الجهل إذن

أن تدعو الحق أن ينزل بك رحمته أو أن يهبك أى شئ ، فإن الحق الذى تدعوه هو الحق الذى خلقته فى اعتقادك وهو أنت وأنت هو ، بل الواجب عليك أن تتحقق ما أمكنتك بصفات الكمال الإلهى التى منها الرحمة ونحوها . ولكنك إن تصير فى يوم من الأيام الحق لأنك فى الحقيقة حق أى صورة من صور الحق ومظهر من مظاهره . فإذا قامت بك صفة الرحمة (أو أية صفة أخرى) فأظهرها لغيرك تكن راحماً لمرحوماً ، وتحقق بذلك وحدتك الذاتية مع الحق . هذا معنى من معانى الحال الصوفى المعروف بحال الفناء وهو الحال الذى صاح فيه الحلاج بقوله : « أنا الحق » .

ومعنى قوله : « فمن ذكرته الرحمة فقد رحِمَ واسم الفاعل هو الرحيم والراحم » أن من قامت به صفة الرحمة وتحقق بها أصبح راحماً لغيره من الخلق .

(٩) « والحكم لا يتصف بالخلق لأنه أمر توجيه المعانى لدواتها » .

سبقت الإشارة إلى موضوع هذه الفقرة فيما مضى من التعليقات على هذا الفصل

لأسيا التعليق الخامس . والمراد بالحكم هنا حكم الصفة فى الموصوف كحكم « العلم » فى العالم والإرادة فى المرید ونحوهما . وقد انقسمت الآراء فى مسألة الصفات الإلهية إلى قسمين : رأى أهل السنة القائلين بأن الصفات لا هى عين الذات ولا هى غيرها ، ورأى المعتزلة الداهيين إلى أن الصفات عين الذات : وكلا الرأيين مخطئ فى نظر المؤلف . فالصفات ليست عين الذات عنده - كما يقول المعتزلة - إلا بمعنى خاص وهى أنها نسب وإضافات بين الذات الموصوفة وبين الأعيان المعقولة للصفات . فنحن إذا وصفنا الحق بأنه « عالم » لا نقصد أن صفة العلم هى عين الذات العالمة ، وإنما نقصد أن صفة العلم هى عين الذات المتصفة بالعلم من حيث قيام صفة العلم بها ، كما تقوم الأحوال بالجواهر : أى أنها نسبة أو إضافة بين الذات المتصفة بالعلم ، وبين المعنى الكلى العام - العلم . ومعنى هذا أن العلم هو الصفة التى حكمت على الذات

فصارت الذات من أجلها عالة . والإرادة هي الصفة التي حكمت على الذات فصارت الذات من أجلها مريدة وهكذا . ولا يقال إن صفة العلم أو الإرادة قد خلقت في الذات ، ولا أن حكمها قد حدث أو تجدد أو وصف بأى معنى من معانى الخلق ، فإن حكم الصفة في الموصوف أمر لا يوصف بالخلق ولا بالحدث ، بل يلزم من معنى الصفات لذواتها . وفي هذا رد على أهل السنة الذين يتحاشون القول بأن الذات عين الصفات لئلا يسووا بين الله وصفاته ، كما يتحاشون القول بأن الذات غير الصفات لئلا يقعوا في تعدد القديم : إذ صفات الله قديمة كذاته . فهم لم يستطيعوا أن ينفوا الصفات الإلهية لثبوت حكمها في الموصوف ، ولم يستطيعوا أن يجعلوها عين الذات ، فقالوا قولتهم الشهيرة : « لاهى هو ولاهى غيره » . ويقول ابن عربى « وهى عبارة حسنة وغيرها أحق بالأمر منها وأرفع للإشكال وهو القول بنفى أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف » . فذهب إذن أدنى إلى مذهب المعتزلة ، غير أنه وإن أثبت وحدة الذات والصفات كما يثبتون ، وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما يقولون ، لا يذهب إلى أن للصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف ، وإنما هى مجرد نسب وإضافات معقولة ليس لها وجود عيى . فهى معان قائمة بذات الحق ولكن لا أعيان لها ، كما أنها لا تقوم بالذات قيام الأعراض أو الحوادث بمقوماتها .

(١٠) « والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم ، وهى الموجبة للحكم ، وهى الراحمة . والذى أوجدها فى الرحوم ما أوجدها ليرحمه بها ، وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به » .

المعنى أن الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة أو جمل الرحمة تقوم به بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات . وبذلك يصبح الرحوم راحماً . فالحق لا يوجد الرحمة فى الرحوم ليرحمه بها ، بل ليكسبه الصفة الإلهية التى بها يرحم غيره . وهذا لا يكون إلا للكاملين من العارفين . ولا يكون قيام الرحمة بالراحم

بهذا المعنى - أى لا يكون إيجادها فيه بعد أن لم تكن - إلا من صفات الإنسان الحادث ، لأن الحق سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه . ومع ذلك فالحق هو الراحم على الإطلاق : أى هو مصدر كل رحمة ، ولا تكون له هذه الصفة إلا على معنى أن رحمته عين ذاته كما بينا فى التعليق السابق . وها هو نص شرح القيصرى على هذه المسألة الدقيقة وهو من أوضح الشروح فيها . قال : « وإنما أوجدنا ليرحم بها من قامت به » أى الحق الذى أوجد الرحمة فى هذا الرحم الذى هو من أهل الكشف ما أوجدنا ليرحمه بها فيكون مرحوماً ، وإنما أوجدنا فيه ليكون راحماً ؛ لأنه بمجرد ما وجد أولاً صار مرحوماً بالرحمة الرحمانية ، وعند الوصول إلى كمال يليق بحاله صار مرحوماً بالرحمة الرحيمية . فإيجاد الرحمة فيه وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال ، إنما هو ليكون العبد موصوفاً بصفة ربه فيكون راحماً بعد أن كان مرحوماً . وإنما كان كذلك لأن الصفات الفعلية (أى صفات الأفعال) إذا ظهرت فيمن ظهرت تقتضى ظهور الفعل منه . ألا ترى أن الحق إذا أعطى لعبده صفة القدرة وتجلي بها له كيف تصدر منه خوارق العادات وأنواع المعجزات والكرامات ؟ والرحمة مبدأ جملة الصفات الفعلية إذ بها توجد أعياننا . فنسأل الله (أن) يرحمنا بالرحمة التامة الخاصة والعامة » : شرح القيصرى على الفصوص ص ٢٣٧ . قارن التعليق الثالث على الفص السادس عشر .

(١١) « وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهى مختلفة » .
الرحمة الإلهية جامعة لجميع صفات الفعل التى يتصف بها الحق لأنها مبدأ الإيجاد كما قلنا . ولكنها تظهر فى الوجود بصور مختلفة بحسب الأسماء الإلهية المختلفة ، وتعمد بتعمدها . وقد سبق أن ذكرنا أن الأسماء الإلهية هى الصفات التى يتصف بها الوجودات ، أو هى المعانى التى تتجلى فى الوجود بصور الموجودات . فظهور الرحمة

في صور الأسماء الإلهية معناها تجليها في صور الموجودات بحسب استعدادها وقابليتها
للاوجود .

ومما يستدل به على عمومية الرحمة وجامعيتها أن اسم « الرحمن » قد استعمل في
القرآن مرادفا لاسم « الله » في قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّ ما تدعوا
فله الأسماء الحسنى » . واسم « الله » هو جماع الأسماء الحسنى كلها .
(١٢) « فرحة الله والكناية هي التي وسعت كل شيء ، ثم لها شعب كثيرة
تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية » .

الرحمة التي لها صفة الموم هي الرحمة المنسوبة إلى الاسم « الله » أو إلى ياء
التكلم (وهي المشار إليها بالكناية) في قوله تعالى « وزحمتي وسعت كل شيء » .
أما الرحمة التي يمنحها الله بواسطة أى اسم آخر من الأسماء الإلهية ، فرحة جزئية لانعم
لأن الاسم الإلهي التجلي فيها اسم خاص لا يعم . وإذا نظرنا إلى الأسماء الإلهية من
حيث هي مجال للاوجود العام أو مجال للرحمة الإلهية العامة كانت كل رحمة خاصة
تظهر على يد اسم من الأسماء بمثابة الشعبة المتفرعة عن الرحمة العامة .

(١٣) « إذ المصطلح عليه بأى افظ حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ، وإن كان
النكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة » .

كل اسم إلهي حقيقة متميزة بذاتها عن حقائق الأسماء الأخرى ، ومن هنا
استعمل لكل اسم لفظ خاص وكان له من الحكم ما ليس لغيره . ولكن الأسماء
الإلهية كلها لها دلالة أخرى واحدة وهي دلالتها على الذات الإلهية الواحدة المسماة بها .
وهذا هو المعنى الذي أشار إليه أبو القاسم بن قسيّ الأندلسي عند ما قال : إن كل اسم
إلهي على انفراده مسمّى بجميع الأسماء الإلهية كلها . فلا بد إذن من مراعاة الدالتين
جميعاً : دلالة كل اسم على معناه الخاص ، ودلالة الأسماء الإلهية كلها على الذات
المتصفة بها .

أما طلب الرحمة بواسطة الأسماء الإلهية ، فيفهمه المؤلف على أن السائل إنما يدعو الله باسم من الأسماء من حيث دلالة ذلك الاسم على الذات الإلهية المسماة به ، لا من حيث دلالته على معناه الخاص : ولذلك يدعى الله بالاسم الرب كما يدعى بالاسم المنتقم لكي يرحم فلاناً أو فلاناً فيقول الداعي يارب ارحم كما يقول يامنتقم ارحم ولا تناقض في مثل هذا الدعاء .

(١٤) « أبو القاسم بن قسي » .

هو الشيخ أبو القاسم بن قسي شيخ طائفة المريدين في الأندلس . مات مقتولاً سنة ٥٤٦ هـ . كان معاصراً لاثنتين من كبار رجال التصوف في الأندلس وهما أبو العباس ابن العريف وأبو الحكم بن برّجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاها صاحب شمال إفريقية على بن يوسف إلى مرا كش وجبسهما حتى ماتا في السجن . من ذلك الوقت استقل ابن قسي بزعامة الصوفية في الأندلس ، وأطلق على أتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشاً قوياً كان له خطره في الشئون السياسية في الأندلس وإفريقية على السواء . وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة في الثورة المعروفة بثورة المريدين ، واختلفت عليه الحظوظ فانتصر في بعضها وهزم في البعض الآخر . ثم انتهى به الأمر إلى أن قتل في ساحة القتال نتيجة لعقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة ٥٤٥ هـ . أما قتله فكان في سنة ٥٤٦ هـ وكان بنفس الرماح التي أمدّه بها هؤلاء النصارى .

وليس هناك من شك في أن ابن قسي كانت له آمال سياسية واسعة استغل مريديه لتحقيقها ، ولكنه كان في الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس ، وأنه كان ينحو في تصوفه منحى أهل المشرق . كان من أكبر المعجبين بالإمام الغزالي فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية في مجالسه متحدياً في ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا ينتقمون كل النعمة على الغزالي وكتبه .

ويحكى ابن عربي عن نفسه أنه في زيارة له لمدينة تونس لقي ابن الشيخ ابن قسي
وقرأ معه كتاب أبيه المعروف بختلج النملين . ولم يذكر شيئاً عن كتابه
شرحاً على هذا الكتاب ولكن بعض المترجمين لابن عربي يذكرون له شرحاً بهذا
الاسم^(١) . ولابن عربي إشارات كثيرة إلى هذا الشيخ في كتابه الفتوحات^(٢)
ولكن معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية التي شرحنا رأى ابن قسي فيها في التعليق
السابق .

www.iilas.com/vb3

(١) توجد نسخة مخطوطة من الكتاب والمرح المنسوب إلى ابن عربي عليه في مكتبة
أيا صوفيا بالقسطنطينية رقم ١٨٧٩ . راجع أيضاً حاجي خليفة رقم ٤٧٨٨ .
(٢) مثل الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٤٣ ؛ ج ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ،
٢١١ ، ٣٤٠ ، ٩٠٧ ؛ ج ٤ ص ١٦٤ الخ .

الفصل الثانى والعشرون

(١) « إلباس الذى هو إدريس »:

أشار إليه فى الفصل الرابع ونسب إليه الحكمة القدوسية .

يذهب الكتاب المسلمون أمثال القفطى واليعقوبى وابن أبى أصيبعة^(١) - متبعين فى ذلك بعض المصادر العبرية - إلى أن إدريس الوارد ذكره فى القرآن هو هرميس إله الحكمة عند المصريين واليونان ، وأنه أيضاً إخنوخ النبى اليهودى . وقد أدى إلى هذا الخلط الغريب ، التطورات التى مرَّ بها تاريخ هرميس إله الحكمة عند قدماء المصريين واليونان على يد وثني حران من جهة والمسلمين واليهود من جهة أخرى . فإتينا نعلم أنه عند ما قلت أهمية هرميس فى العالم الهلنسى القديم وقلت عناية هذا العالم بالكتابات الهرميسية منذ منتصف القرن السادس الميلادى ، انتقل مركز العناية به وبهذه الكتابات إلى حران المركز الثقافى الوثنى العظيم فى بلاد الجزيرة . وليس هناك من شك فى أن الكتابات الهرميسية كانت معروفة باللغة العربية فى هذا الجزء من العالم حوالى القرن التاسع الميلادى ، وأنه يحتمل أن تكون قد ترجمت من أصلها اليونانى إلى اللغة السريانية قبل ذلك بقرون . ومما هو جدير بالذكر هنا أنه قبل أن يعرف العرب هرميس كان بعض الكتاب من الشرقيين قد غيروا كثيراً من معالم شخصيته وبدلوا كثيراً من الكتابات الهرميسية فزجوا هذه الكتابات بأفكار يهودية وغير يهودية مما كان شائعاً فى الشرق عندئذ ، كما صوروا هرميس إله الحكمة عند اليونان

(١) القفطى ج ١ ص ٢ ، اليعقوبى ج ١ ص ١٦٦ ، ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٦

بصورة نبي من أنبياء بنى إسرائيل . ومما يدل على ذلك دلالة قاطعة عدم هرميس وأخنوخ وإدريس وإلياس شخصاً واحداً ، ووصف بعض المسلمين لهرميس الأكبر الذى هو هرميس الهرامسة (لأنهم يذكرون ثلاثة منهم) بنفس الأوصاف التى يصف اليهود بها إخنوخ وإدريس . نعم ، لم يذكر ابن عربى شيئاً عن هرميس ، ولكن ليس هناك من شك فى أن ما يذكره عن إدريس النبى مأخوذ من المصادر الهرميسية اليهودية . فإنه يقول مثلاً إن إدريس « كان نبياً قبل نوح ورفع الله مكاناً علياً فهو فى قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس » . وهذا وصف ينطبق فى ظاهره على وصف اليهود لأخنوخ^(١) . ولكن لإدريس عند ابن عربى معنى آخر يختلف تماماً عن هذا ، فإنه مجرد رمز للعقل الإنسانى فى حال تجرده التام عن جميع علاقاته بالبدن ، أو هو العقل المحض المتجه نحو المعرفة الكاملة بالله . وهو بهذا المعنى قريب الشبه جداً بالصورة التى صور بها اليونان هرميسهم .

فالمعبرة الرمزية الواردة فى بدء الفصل عن إدريس ، تفسر العلاقة بين عقل الإنسان وجسمه . فإن جبل لبنان الذى يقول فيه إن اسمه مشتق من اللبانة أى الحاجة ليس إلا رمزاً للجسم الإنسانى الذى هو موضع الشهوات والحاجات ، والفرس النارى ليس إلا رمزاً للنفس الحيوانية كما يصفها أفلاطون . والآلات النارية التى على الفرس هى شهوات البدن وأهوائه . أما ركوب الفرس فرمز لضبط النفس الشهوية عن طريق تحكيم النفس الناطقة (العقل) فيها .

(٢) « الله أعلم حيث يجعل رسالته .. فالله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل الله وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته » .

النص الكامل للآية القرآنية هو « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته » (سورة الأنعام آية ١٢٤)

(١) قارن سفر التكوين .

ويرى ابن عربي أنه يمكن فهمها على وجهين: الوجه الأول باعتبار كلمة «الله» الثانية خبراً لرسول الله. فكأنه يريد بهذا الوقف على أوتي، ويجعل «رسول الله» جملة خبرية تامة. ويجعل أعلم خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هو أعلم حيث يجعل رسالته. وهذا التفسير نص في وحدة الوجود لأنه يجعل رسول الله صوراً أو مجالى لله ويجعل الله الذات المتجلية في هذه الصور، وهو تفسير بعيد عن روح القرآن، كما أنه بعيد عن ذوق اللغة ولكنه متمشٍ تماماً مع منطق مذهب المؤلف الذى يأخذ تفسير الآية على هذا الوجه دليلاً على فكرته في التشبيه المقابل للتنزيه. ويستدل بعض الشراح على إمكان هذا التفسير ببعض الآيات القرآنية التى يشتم منها رائحة وحدة الوجود، مثل قوله تعالى «إن الدين يابعونك إنما يبايعون الله» (قرآن ٤٨ آية ١٠)، وقوله «من أطاع الرسول فقد أطاع الله» (سورة ٤ آية ٨٠).

والوجه الثانى هو الوقف على «الله» الأولى واعتبار «الله» الثانية مبتدأ خبره أعلم حيث يجعل رسالته. فكأن معنى الآية أن الكفار إذا جاءتهم آية ما جديدة رفضوها وقالوا لن نؤمن حتى نؤتى من الآيات مثل ما أوتي رسول الله، ولكن الله يعلم حيث يضع رسالته. وهذا هو المعنى المفهوم عادة من الآية ولا أثر لفكرة وحدة الوجود فيه. وإذا أخذنا التفسير الأول على أنه دليل التشبيه، فإننا لابد أن نأخذ التفسير الثانى على أنه دليل التنزيه، لأنه يشير إلى التفرقة بين الحق والخلق - بين الله ورسوله - حيث تتمشى هذه التفرقة على التفسير الأول. وقد أراد ابن عربي بإيراد هذين الوجهين الإشارة إلى أن بعض آيات القرآن تحمل التشبيه والتنزيه معاً، وهذه واحدة منها.

(٣) «وبعد أن تقرر هذا فنزح الستور ونسدل الحجب على عين المتقصد والمعتقد».

بعد أن شرح أن الحقيقة الوجودية يجب أن يراعى فيها جانباً التشبيه والتنزيه معاً وأن مراعاة أحدهما دون الآخر يؤدي لا محالة إلى علم ناقص بحقيقة الأمر على ما هو

عليه، قال إن من واجبتنا الآن أن نقف حجاجنا مع كل من المنتقد - وهو صاحب النظر الفكري - والمعتقد وهو التابع الآخذ بظاهر الشرع. يشير بذلك إلى المتكلمين والفلاسفة الذين يقولون بتنزيه الحق تنزيهاً مطلقاً، وإلى أهل السنة الذين يقولون بالتشبيه. وقد أوقف الحجاج مع هاتين الطائفتين لأنهما محجوبتان عن العلم الكامل بحقيقة الوجود، فإن كل طائفة منهما لا تنظر إلى هذه الحقيقة إلا من جانب واحد.

وقد فضل الصمت في هذه المسألة لكي يظهر التفاضل بين الناس في استعداداتهم لمعرفة الحق، فإن الحق قد تجلى في صور أعيان الممكنات فعرفته كل صورة بحسب استعدادها. والصور متفاضلة في الاستعداد فهي بالتالي متفاضلة في علمها بالله. ويستوى أن نقول إن التفاضل واقع في صور الممكنات التي يتجلى فيها الحق، أو أن نقول كما يقول جامي، إنه واقع في صور تجلي العلم الإلهي في الكائنات. فإنه لا فرق بين التعبيرين في مذهب يقول بوحدة الوجود كمذهب ابن عربي.

وإذا عددنا المنتقد والمعتقد صورتين من بعض ما تجلى فيه الحق كما يقول، فإن هناك صورة ثالثة لم يذكرها، ولكنها تفهم من سياق كلامه، وهي صورة العارف الكامل الذي يقول بالتشبيه والتنزيه معاً. وإذا كان المنتقد صاحب النظر يقول بالتنزيه استناداً إلى عقله، والمعتقد صاحب الهم يقول بالتشبيه استناداً إلى وهمه، فإن العارف الكامل يجمع بين القولين استناداً إلى عقله ووهمه وذوقه.

(٤) « فإن كان الذي يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطى حقها في التنزيه ومما ظهرت فيه ».

يشير إلى تعبير صاحب الكشف والإيمان للصورة التي يرى فيها الحق في نومه فيقول إنه يعطى حقها من التنزيه والتشبيه معاً. أما المنزه على الإطلاق فينكر تجلي الحق في صورة من الصور، سواء أكانت هذه الصورة من صور العالم الخارجي أم من صور الرؤيا، لأن الحق في نظره لا يحد بحد ولا تحصره صورة. وأما المشبه فيجيز

تجلى الحق للنائم في صورة من الصور على نحو ما يعتقد من تجليه يوم القيامة على خلقه في صورة من الصور، ولا يرى بأساً من هذا . وأما صاحب الكشف والإيمان فيعطى صورة الحق في النوم حقها من التنزيه بأن يقول إنها صورة للحق ولكنه ليس منحصراً فيها بل يتجاوزها إلى غيرها من الصور التي لا تحصى عدداً، كما أنه ظاهر في العالم الخارجى بصور أعيان الممكنات من غير أن تحصره واحدة منها . وهذا هو معنى التنزيه عنده، أى أنه يقول « إن الحق من حيث ذاته منزّه عن الصور العقلية والمثالية والحسية كلها لمعجز العقول والأوهام عن إدراكها ، وإن كان بحسب أسمائه وصفاته وظهوره في مراتب العالم غير منزّه عنها » (القيصرى ص ٢٣٢) . أما حق الصورة من التشبيه فهو إعطاؤها كل مشخصاتها ومميزاتها الخاصة بها من حيث هى كذلك، مثل الشكل والوضع والمكان والزمان وغيرها . ومعنى هذا إن ابن عربى يفهم من التشبيه والتنزيه الذى ينسبه إلى صاحب الكشف والإيمان معنى الإطلاق والتحديد، لا التنزيه والتشبيه اللذين يفهمهما عادة أهل الكلام والفلاسفة. وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى في تعليقاتنا على التنزيه والتشبيه في الفص النوحى .

وإذا كان الأمر كذلك: أى إذا كان كل منا يصور الحق بصورة ما يقضى بها استعداده فتكون صورة تنزيه أحياناً وصورة تشبيه أحياناً أخرى، أو تجمع بين الأمرين، تبين لنا مغزى قول ابن عربى « فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة ». أى أنه لفظ يفهمه كل إنسان بحسب استعداده وعلمه بنفسه وبالعالم المحيط به ، أو هو رمز لصورة اعتقاده الخاص . والله الذى هو عبارة بهذا المعنى هو الإله المخلوق فى الاعتقاد الذى أسلفنا ذكره، لا الله من حيث هو فى ذاته، فإنه من هذه الحيثية يتعالى عن كل علم وكل فهم . وقد فسر القيصرى « الله » فى قول المؤلف « فالله على التحقيق عبارة » بأنه « الله » الوارد فى قوله تعالى « رسل الله أعلم حيث يجعل رسالته » كأنما يريد أن لفظة الله فى الآية إنما هى فى الحقيقة عبارة عن حقيقة ظهرت فى صورة

الرسن . ولا بأس بهذا التفسير ولكني أفضل ما ذهبت إليه .
(٥) « فالْمَوْثَرُ بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو الله . . . إلى قوله
فإذا ورد فالْحَقُّ كل شيء بأصله الذي يناسبه » .

لم يذكر صراحة فاعل «ورد» مما دعا إلى غموض النص واختلاف الشراح فيه ،
فإن چای مثلاً يرى أن المراد بالوارد الآثار من الكتاب أو السنة ، ويفهم العبارة على
أنه إذا وردت آية أو حديث يشير إلى ناحية التأثير ، فألحقهما بالأصل الذي يناسب
معناها . وإذا وردا في شيء يتعلق بالتأثير فألحقهما بالأصل الذي يناسب معناها . ويرى
القيصري أن المراد بالوارد الوارد الإلهي . ولعله يقصد بذلك المعنى الذي يليق الله في
القلب إلقاء فيتذوقه صاحبه من غير تدبر أو تفكير : فإذا ورد مثل هذا المعنى وكان
خاصاً بالله نسبته صاحب الكشف إلى أصله ، وإذا ورد وكان خاصاً بالعالم نسبته إلى أصله
الآخر .

وإنني أرى أنه من الممكن أن يكون المراد بالوارد كل فكرة تخطر بالبال
وتتصل بالأمر الذي قال إنه ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن معنى العبارة أنه إذا
خطرت ببالك فكرة عن أمر وجودي فألحق هذا الأمر بإحدى القولتين اللتين أشار
إليهما وهما مقولتا الفعل والانفعال ، فإن كل أمر وجودي لا يخلو عن أن يكون علة أو
معلولاً فاعلاً أو منفعلاً . ويدل ظاهر العبارة على أن ابن عربي يعترف بأصلين أو
مبدأين يستند إليهما الوجود : هما مبدأ العلية والمعلولية أو التأثير والتأثر ، ولكن هذه
الثنوية ليست سوى ثنوية صفات تتصف بها حقيقة واحدة لا انقسام فيها ولا تعدد ،
وليست بحال من الأحوال ثنوية جوهرية تفترض وجود جوهرين مختلفين متمايزين ،
جوهر فاعل وآخر منفعل . وليس هناك ما يمنع القائل بوحدة الوجود أن يقول
بثنوية الصفات في الحقيقة الوجودية الواحدة كما قال اسبينوزا بوجود صفتي الامتداد
والعقل في الجوهر الواحد الذي هو أصل جميع الموجودات . الحقيقة إذن واحدة في

نظر ابن عربي: إذا نظرنا إليها من وجه وراعيها فيها جانب الفعل سميناها الحق ، وإذا نظرنا إليها من وجه آخر وراعيها فيها جانب الانفعال أطلقنا عليها اسم العالم . ولكن الفعل والانفعال مقولتان يخضع لهما العقل البشرى في تفكيره ويستعين بهما على فهم الوجود، ولكنهما لا تعبران عن حقيقة الوجود في نفسه . فإذا كان لا بد لنا من التمييز بين الحق والخلق - الله والعالم - فأبرز صفات الأول صفة العلية وما يتبعها ، وأبرز صفات الثاني صفة المعلولية وما يتبعها . وإذا ورد لنا خاطر يتصل بأمر وجودى سهل علينا - على هذا النحو - أن نرده إلى الله أو إلى الحضرة الإلهية إن كان فيه صفة الفعل، أو نرده إلى العالم أو الحضرة الكونية إن كان فيه صفة الانفعال ، وإن كان كل أمر في الوجود لا يرد في الحقيقة إلا إلى حقيقة واحدة .

(٦) « كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد » .

شرحنا كيف يعتبر المؤلف مبدأ العلية والمعلولية أساساً للوجود بأسره ، وكيف ينسب جانب الفعل إلى الحق وجانب الانفعال إلى الخلق مع أن الوجود في جوهره حقيقة واحدة . والآن نراه يسوق مسألة الحب الإلهي الناشئ من تعبد العبد بالنوافل شاهداً على وجود هذا المبدأ ، يؤيده الحديث الوارد فيه وهو الحديث القدسي الذي يقول الله فيه « ما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها » الخ . فيرى المؤلف أن في هذا الحديث إشارة إلى مؤثر (علة) وهو النوافل ومتأثر (معلول) وهو المحبة الإلهية إذ المحبة الإلهية للعبد نتيجة لازمة عن تقرب العبد إلى ربه بالنوافل . وقد يبدو في ظاهر هذا الكلام تناقض لما قرره من قبل من أن المؤثر على الإطلاق وبكل وجه وفي كل حضرة هو العالم . ولكن لا تناقض على الحقيقة إذا اعتبرنا أن المؤثر في صورة العبد المتقرب بالنوافل هو الحق الظاهر بهذه الصورة ، لأن النوافل أفعال وجودية ظاهرة من الحق في مظهر العبد : فهي من حيث إنها أمور وجودية مؤثرة؛

مستندة إلى الحق سبحانه . ولو كان فيها نقص أو قصور فهي مستندة إلى استعداد العبد : والأثر لها من الحيثية الأولى .

أما المتأثر فهو العبد من حيث ظهور آثار المحبة الإلهية فيه . فالمؤثر فيه على الحقيقة العبد لا الحق ، كما أن المؤثر على الحقيقة الحق لا العبد .

ثم ساق مثلاً آخر يوضح به مبدأ التأثير والتأثر فقال : « وكما كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة » : يشير بذلك إلى الجزء الأخير من الحديث القدسي المذكور آنفاً . فالمحبة الإلهية الحاصلة عن قرب النوافل أصل ، وكون الحق سمع العبد وبصره وسائر قواه فرع : والمؤثر هو الحق من حيث حبه للعبد ، والتأثر العبد من حيث ظهور أثر تلك المحبة فيه . وكإل المحبة إنما يكون في أن يدرك العبد أن الحق سمعه وبصره وسائر قواه .

(٧) « وأما العقل السليم » إلى قوله « لفقلته عن نفسه » .

المراد بالعقل السليم القلب الساذج من العقائد الفاسدة ، الباقي على الفطرة الأولى . ولا يخلو صاحب هذا القلب من أن يكون أحد رجلين : رجل تجلى له الحق في مجلى طبيعي - إما في نفسه أو في أية صورة أخرى - وكشف له تجليه في هذه الصورة وعرفه أنه عين هذا الجلى من وجه وغيره من وجه آخر : وهذا يعرف ما أشار إليه المؤلف من أن الحق عين قوى العبد من سمع وبصر ويد ورجل وغير ذلك ، أو يعرف ما قال من أن الأمر منقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه ، وأن المؤثر في جميع الحضرات الكونية والإلهية هو الحق ، والمؤثر فيه في جميع هذه الحضرات هو أعيان الممكنات . ورجل مؤمن بما وردت به الأخبار الإلهية ، مسلم بأوامر الرسل منقاد إليهم . وهذا يؤمن بالأمر الذي ورد في الحديث الصحيح من أن العبد يتقرب إلى الحق بالنوافل حتى يحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره ويده ورجله إلى آخره .

أما صاحب العقل الذي يحيل إليه أنه يحكم عقله وحده في مسائل الإلهيات

- كالمعتزلة من النظار - فهو واهم في ظنه، خاضع لسلطان الوهم من حيث لا يدري: لأنه لابد أن يعترف بما جاء به الحق من أنه عين العبد وسمعه وغير ذلك من القوى - إن كان مؤمناً به . واعترافه هذا نتيجة لاستعمال وهمه . وقد جاءت الشريعة التي يؤمن بها بالتنزيه الذي يحكم به العقل والتشبيه الذي يحكم به الوهم . فاعتقاده أنه يعمل عقله وحده وهمته خطأ .

وأما صاحب العقل غير المؤمن بما ورد في الشرع من معاني التشبيه فيحكم على الوهم بالوهم ، لأنه يحيل على الله تجليه في أية صورة من الصور الحسية والمثالية : أي أنه يحكم على الوهم (الذي يؤدي تبجلى الحق في الصور) بأنه كاذب في حكمه ، ولكن حكمه هذا على الوهم إنما هو بالوهم ، لأنه يتوهم أو يتخيل بنظره الفكري أنه قد أحال على الله تجليه في الرؤيا أو في أية صورة من الصور ، وينكر كل معنى من معاني التشبيه ، والوهم في ذلك لا يفارقه أبداً لأنه يصدق ويخضع له من حيث لا يدري . ولعل المؤلف يقصد بهذا الصنف الأخير الفلاسفة .

(٨) « ومن ذلك قوله تعالى « ادعوني أستجب لكم » إلى قوله « فهو كثير بالصور والأشخاص » .

- أي ومما يستدل به أيضاً على وجود مبدأي التأثير والتأثر، وأن التأثير في كل حالة راجع إلى الحق ، والتأثر في كل حالة راجع إلى الخلق، قوله تعالى « ادعوني أستجب لكم » وقوله « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعان » ونحوهما من الآيات التي تشير إلى الاثنينية في ظاهرها وتدل في باطنها على معنى الجمع والوحدة . فهو يقول إن الاستجابة لا تكون إلا بوجود اثنين : داع ومستجيب ، إذ لا يكون مستجيب إلا إذا وجد دعاء الداعين كما في الآية الأولى ، ولا يكون مجيب إلا إذا وجد من يدعوه كما في الآية الثانية . وفي كلتا الحالتين يوجد مؤثر وهو الدعاء ومؤثر فيه وهو المجيب . فالظاهر يقتضي وجود صورتين مختلفتين ، إحداها للداعي

المؤثر والأخرى للمجيب المتأثر ، كما يقتضى أن التأثير للعبد والتأثر للحق . ولكن الأمر فى الحقيقة على خلاف ذلك : إذ عين الداعى عين المجيب بالرغم من اختلاف صورتيهما . نعم توجد صورتان : إحداهما كونية إنسانية وهى صورة الداعى ، والأخرى إلهية أسمائية وهى صورة المجيب ، ولكنهما صورتان لحقيقة وعين واحدة . وليس التأثير المعزول إلى الأولى معزولاً إليها من حيث هى صورة كونية إنسانية ، بل من حيث هى مجلى من مجالى الحق : أى أن المؤثر على الحقيقة هو الله . وأما المتأثر فهو العبد لظهور أحكام الإجابة فيه . وخلاصة القول أن الأمر فى نفسه وحدة فى كثرة أو كثرة فى وحدة ، وأن التفرقة بينهما تفرقة اعتبارية محضة .

ولما قرر هذه المسألة التى هى لب مذهبه وجوهره والمحور الذى يدور عليه جميع تفكيره ، أخذ يتلمس لها أنواعاً من التشبيه والتمثيل لا تزيدها فى الواقع إلا غموضاً وتمقيداً . وغاية ما يقال فيها أنها أقيسة مع الفارق . فقد شبه النسبة بين العين الوجودية الواحدة والصور المتكثرة المتغايرة بالنسبة بين النفس الواحدة الشخصية وبين بدنها المتكرر بصور أعضائه . فزيد مثلاً حقيقة واحدة ولكنه كثير بصور أعضائه . فهو كثرة فى وحدة أو وحدة فى كثرة . وكل صورة من صور أعضائه مختلفة متغايرة عن الصورة الأخرى ، كاليد التى تختلف عن الرجل وعن الرأس . ولكن هذه الكثرة الصورية يتألف منها كل واحد هو زيد . وفى هذا التمثيل من التضليل ما فيه : أولاً لأنه يصور المسألة تصويراً مادياً ، ويجعل النسبة بين الحق والخلق أشبه بنسبة الكل للمادى إلى أجزائه ، وهذا ما لا يرضاه ابن عربى نفسه لأنه لا يرمى مطلقاً إلى هذا التفسير للمادى للوجود . ثانياً إن من الصعب أن نفهم أن صورة يد زيد أو صورة رجله أو أى عضو من أعضائه إنما هى مجلى لزيد بنفس المعنى الذى به يقال إن صورة كيت وكيت من صور الممكنات مجلى للحق ، بدليل أننا نستطيع أن نقول - فى عرف أصحاب وحدة الوجود - إن كذا من الموجودات هو الحق - أى أنه

صورة للحق - ولا نستطيع أن نقول إن يد زيد هي زيد بمعنى أنها صورة له .
والتمثيل الثانى الذى أوردته هو أن نسبة العين الوجودية الواحدة إلى الصور
المتكثرة كنسبة الكلى إلى جزئياته أى كنسبة « الإنسان » مثلاً إلى زيد وعمرو
وبكر وغيرهم ممن لا يحصى عددهم من بنى الإنسان . وهذا وإن كان أدنى إلى ما يرمى
إليه المؤلف فى فهمه للنسبة بين الحق والخلق ، وأبعد عن المادية من التمثيل السابق ،
إلا أنه لا يمكن أن يعد تصويراً دقيقاً لفكرة وحدة الوجود ..

(٩) « وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً أن الحق عينه . . . إلى قوله فهكذا هو
الأمر إن فهمت » .

من التشبيهات التى يلجأ إليها ابن عربى فى إيضاح الصلة بين الحق والخلق - الوحدة
والكثرة - تشبيه العين الوجودية الواحدة بالمرآة ، والكثرة الوجودية التى هى أعيان
الممكنات بالصور التى يراها الرأى فى المرآة . وهو تشبيه طريف ولكنه - كغيره
التشبيهات الأخرى التى ذكرها - يجب ألا ينظر إليه فى جميع لوازمه ومقتضياته ،
إذ لا يعدو أن يكون تمثيلاً بأمور مادية محسوسة لمسألة تعالو على التمثيل وعلى المادية .
يقول إن عين المرآة واحدة ولكن الصور التى يراها الرأى فيها كثيرة ومختلفة .
وكل صورة ترى فى المرآة تتعين على نحو تقتضيه طبيعة المرآة من جهة وطبيعة الشيء
المرئى من جهة أخرى . فترى الصورة كبيرة أو صغيرة ، وبهذا الشكل أو ذلك بحسب
مقادير المرايا فى الصغر والكبر والطول والعرض والتجويف والتقعير ، وبحسب طبيعة
الأعيان المنعكسة عليها . وإذا تأملنا فى الصور المرئية فى المرآة وجدنا أنها لا وجود
لها فيها على وجه التحقيق ، لأن الصور لا تنطبع على صفحة المرآة انطباع صورة الخاتم
على الشمع مثلاً .

كذلك الأمر فى الذات الإلهية الواحدة والكثرة الوجودية الظاهرة بصورها
فيها . فالذات الإلهية بمثابة المرآة ، وأعيان الموجودات بمثابة الصور المرئية . وكل عين

من أعيان الممكنات تبدو في المرآة (الذات الإلهية) في صورتها الخاصة - أو يبدو الحق الظاهر بها في صورتها الخاصة - فيعرفه من يعرفه وينكره من ينكره . أما الذين يعرفون فهم الذين يرون في المرآة صورة اعتقادهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة نفسه فيها فيعرفها . وأما الذين ينكرون فهم الذين يرون في المرآة صورة اعتقاد غيرهم كما يرى الناظر إلى المرآة صورة غيره فيها فيجهلها . وهكذا يفسر ابن عربي الأثر الوارد من أن الله سبحانه يتجلى يوم القيامة في صورة فيُعرف ثم يتحول في صورة أخرى فيُنكر ، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف ، وهو هو المتجلى في كل صورة .

وكأن صور المرآة لا وجود لها في الحقيقة ، كذلك صور الممكنات في مرآة الوجود الحق لا وجود لها في الحقيقة ، إذ لا وجود إلا للمرآة - في حالة المثال - وللذات الإلهية - في حالة المثل .

هذا وقد فسر القاشاني (ص ٣٦٣ - ٤) قول المؤلف « وليس في المرآة صورة منها جملة واحدة » بمعنى أنه ليس في المرآة صورة واحدة من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملة واحدة ، لأن المرآة لا يوجد فيها إلا ما قابلها وهو الصور الكثيرة . وفسرتها أنا بمعنى أنه لا يوجد في المرآة صورة واحدة على الإطلاق .

ويلاحظ أن الذات الإلهية المشبهة بالمرآة الظاهر فيها الصور ، إنما هي الذات الإلهية المتجلية بالأسماء ، أي الذات كما ندركها في صور الموجودات أو في صور الأسماء الإلهية الظاهرة في هذه الموجودات ، إذ كل اسم من الأسماء الإلهية إنما هو بالنسبة إلى صور الموجودات التي يتجلى فيها كمرآة بالنسبة للصور الظاهرة فيها . ولذلك أشار في كلامه إلى الربا بالجمع ، يريد الأسماء الإلهية ، لا إلى مرآة واحدة . أما الذات الإلهية من حيث هي ، أو من حيث تجليها الذاتي ، فإنها لا تعرف ولا تنكر ولا يقال فيها أنها تظهر فيها صور الوجود : فهي في ذاتها منزهة عن كل صورة وكل تعين . وهذا في نظر المؤلف

معنى وصف القرآن لله بأنه غنى عن العالمين ، وأنه الغنى وأنتم الفقراء ، وأنه الغنى الحميد وما مائل ذلك من الآيات .

(١٠) « فلا تجزع ولا تخف فإن الله يحب الشجاعة . . . إلى قوله : لم تزل الصورة موجودة في الحد » .

عرض هنا لمسألة فساد صور أعيان المكثات وبقائها بمحدودها وحقائقها . إذا كانت أعيان الموجودات صوراً ومجالي للذات الإلهية الواحدة ، والذات الإلهية هي الوجود الأزلي الأبدي الدائم ، لزم أن الموت والفناء والفساد لا تعرض إلا للصور التي تتحول وتتغير في جوهر الوجود العام . أما الجوهر المقوم لهذه الصور فباق على الدوام ممتنع على الفساد ، في أمان تام من كل أنواع التغير . وإذا كانت أعيان المكثات ليست إلا صوراً معقولة متمينة في هذا الجوهر ، كان لها - من هذه الناحية - مثل ما له من العزة والمنعة والأمان . وهذا معنى قوله : « فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة » .

لكل موجود ممكن وجود في عالم الحس ووجود في العالم المعقول ووجود في حضرة الخيال (الخيال المنفصل الذي هو عالم المثال) . فإذا فسدت صورته الحسية بقى في حده وحقيقته : أى بقى في العالم المعقول من حيث هو تعين معقول في الذات الإلهية ، وحُفِظ وجوده كذلك في عالم المثال . وهذا معنى قوله : « فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيألها » .

وإذا كان الأمر على ما وصف ، وجب علينا ألاَّ نجزع من الموت ولأنخاف ، فإن الموت لن يصيب منا إلا صورنا المحسوسة : أجسامنا . فإن فئت هذه الأجسام بقينا بحقائقنا في صورنا المعقولة والمثالية . بل يجب أن نشجع ولو على قتل حية - كما يقول الحديث الشريف - وليست الحية سوى نفوسنا أى صورنا الخاضعة للكون والفساد .

هنالك بقاء إذن بعد الموت : بل بقاء لصور أعيان الموجودات في حدودها وحقائقها : ولكنه بقاء المتمين في اللامتمين والمقيد في المطلق . ولكن على أى نحو يكون هذا البقاء ؟ أهو بقاء يحتفظ فيه الفرد بفرديته ؟ هل تبقى المكنات بعد فناء صورها المحسوسة أموراً معقولة صرفة : عقولاً أو أرواحاً ؟ هذه أسئلة لم يجب عنها ابن عربى إجابة صريحة ، ولكن لنا أن نستنتج من أقواله أنه أميل إلى الاعتقاد بأن الوجودات الجزئية الخاصة عند ما ترجع إلى الوجود العام بعد فناء صورها المحسوسة لا تفقد فرديتها وشخصيتها .

(١١) « والدليل على ذلك : وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » .

أى والدليل على ظهور الحق في صور أعيان المكنات وأنه هو — لا هذه الصور — الفاعل لكل شيء والمؤثر في كل شيء قوله تعالى في حق نبيه محمد (ﷺ) : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (قرآن س ٨ آية ١٧) ، فإنه قد نفى الرمي عن الصورة المحمدية أولاً ، ثم أثبت لها وسطاً في قوله : « إذ رميت » ثم عاد فنفاها عنها وأثبت لله في قوله : « ولكن الله رمى » . فالرامي على الحقيقة هو الحق ولكن في صورة محمدية . ولم يثبت الرمي للصورة من حيث هي صورة ، بل من حيث هي مجلى للحق يظهر الحق الأثر على يديها . وكذلك الحال في كل عين من أعيان المكنات : فإن لكل منها وجهاً إلى الحق يعطيها صفة الفعل والتأثير والبقاء ، ووجهاً إلى الخلق يعطيها صفة الانفعال والتغير والفناء .

هذا ، ويلاحظ أن الصوفية من أصحاب وحدة الوجود قد استغلوا هذه الآية وما مثلها إلى أبعد حد واتخذوها أساساً لمذهبهم . وليس من شك في أن القرآن آيات لو أخذت على ظاهرها لجاءت نصاً صريحاً في وحدة الوجود ، ولكن مقصود هذه الآيات شيء ، وما يرمى إليه أصحاب وحدة الوجود شيء آخر .

(١٢) « فإما عالم وإما مسلم مؤمن » .

بعد أن أورد قوله تعالى : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » شاهداً على مذهبه في وحدة الوجود ، قال إنه ينبغي لكل مسلم أن يصدق بهذه الآية لو ردها في القرآن الذي يجب أن يصدق به . بل يجب أن يصدق بها سواء أدرك مغزاها أم لم يدرك . أما الذي يدرك مغزاها الحقيقي فهو الصوفي صاحب الذوق الذي يعلم كشفاً وذوقاً ووحدة الوجود ، وهذا هو الذي أشار إليه « بالعالم » . وهذه أول مرة يستعمل فيها كلمة « العالم » بدلا من « العارف » . وأما الذي لا يدرك المغزى الحقيقي للآية ، بل يصدق ويؤمن بها كما وردت ، فهو المسلم المؤمن الذي يأخذ بالآيات كما جاءت ولا يحاول تأويلها وصرفها عن ظاهرها : فهو يسلم بأن الله يرمي ولو لم يدرك على أي نحو يرمي ، ويسلم بأن الله ينزل إلى السماء ويحيى ويتكلم ، وأن له وجهاً ويداً ونحو ذلك من غير أن يدرك حقيقة معاني هذه العبارات . وهذا هو موقف المشبهة والحشوية من المسلمين .

بقيت طائفة ثالثة لا هي بالصوفية أصحاب الأذواق ولا بالمؤمنين الآخذين بظاهر الآيات ، وهؤلاء هم المتكلمون أصحاب النظر الذين يؤولون هذا النوع من متشابه الآيات ويحتكمون إلى العقل وحده . ولكن العقل وحده في نظر المؤلف قاصر عن أن يدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه ، وكثيراً ما يحيل أموراً يكشف عنها الذوق ويخبر بها ظاهر الشرع كما سيذكره المؤلف فيما بعد . ومن هنا كان أخذ العلم بالحقائق عن الذوق ، والتسليم بما ورد في الشرع على ظاهره أسلم وأبعد عن الشك العلة والحيرة من الاحتكام إلى العقل .

(١٣) « ومما يدل على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له » .

هذه إحدى المسائل التي يحكم العقل باستحالتها لمناقضتها لما يمتد به الفكر أولاً بيناً بذاته ، مع أن التجلي والكشف الصوفي يقضيان بصحتها : والعلة لا تكون

معلولة لمعلولها في نظر العقل لأنه يحكم بأن الشيء الذي يتوقف عليه وجود شيء آخر كي يتحقق به، لا يمكن أن يتحقق وجوده هو بتوقفه على وجود ذلك الشيء الآخر المتأخر عنه، وإلزام الدور . هذا قصارى ما يصل إليه العقل ولا يستطيع أن يتعداه لأنه ينظر إلى العلة والمعلول من حيث إنهما شيئان مختلفان متمايزان وجوداً وتقديراً . أما الذوق الذي يشهد الوحدة الوجودية بين العلة والمعلولات فإنه لا يرى حرجاً من القول بأن العلة معلولة للمعلول، كما أن المعلول معلول للعلة : وذلك أن العلة والمعلولات جميعها صور متكررة في عين واحدة لها صلاحية قبول العلية والمعلولية باعتبارين مختلفين : فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولا، وحال كونها معلولا صلاحية كونها علة، فهي في عينها جامعة للعية والمعلولية وأحكامهما . وليس الفرق بين الحالتين إلا في الذهن وفي النسب المفروضة في الحقيقة الواحدة .

ولكن على أي نحو يؤثر المعلول في علته بحيث تصبح العلة معلولة له ؟ لا يؤمن ابن عربي بأن العلية والمعلولية معناهما مجرد الفعل والانفعال على التوالي ، لأن المعلول يفعل في العلة كما تفعل العلة في المعلول ، وينفعل عنها كما تنفعل هي عنه . وذلك أنه لولا معلولية المعلول لم يمكن أن تتحقق علية العلة . أي أن علية العلة موقوفة على معلولية المعلول . وإذن تكون معلولية المعلول علة لعية العلة، لأن العلية والمعلولية متضايقان يتوقف كل منهما على الآخر وجوداً وذهناً : أي أن علية العلة لا تكون ولا تفعل إلا بمعلولية المعلول، كما أن معلولية المعلول لا تكون ولا تفعل إلا بعية العلة .

ولما كانت العلة والمعلولات جميعها صوراً ومجالي للوجود الواحد الحق ، وكان لكل منها صفتا العلية والمعلولية معا ، صعب التمييز بين ما يصح أن نسميه منها عللاً وما يصح أن نسميه معلولات . والحقيقة أنها كلها علل من وجه ومعلولات من وجه آخر ، وأنها علل من حيث ظهور الحق فيها، ومعلولات من حيث صورها . وبهذه الطريقة ينفي ابن عربي كثرة العلة ويقرر وحدتها ، لأن الاعتراف بكثرة العلة شرك

صريح وتناقض ظاهر مع القول بوحدة الوجود . وبها أيضاً يرجع جانب العلوية في الوجود إلى صور الموجودات : أى إلى العالم . أى أن نظراته إلى العلة والمعامل هي نظراته إلى الوحدة والكثرة أو إلى الحق والخلق .

(١٤) « فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة . فقد حشر في دنياه ونشر في قبره » .

النشأة الأخراوية هي الحال التي عليها الإنسان الصافي النفس والقلب، المتمجرد من الشهوات وعلائق البدن ، الكاشف لحقائق الأمور على ما هي عليه . والنشأة الدنياوية هي الحال التي عليها عامة الناس من تعلق بالبدن وشهواته ، وجهل بحقائق الأمور وحجاب كثيف بين العبد وربّه . فالناس صنفان : صنف على النشأة الأولى وهم « العارفون » بالله من حيث تجليه لهم لا من حيث نظرهم العقلي ، وعمّلاً هم الذين يردون العقل إلى حكم الذوق . وصنف على النشأة الثانية وهم الذين يعرفون الحق بالنظر الفكري ويردونه إلى حكم النظر . وقد سمي أصحاب النشأة الأخروية بهذا الاسم لأن لهم صفات أهل الآخرة من حشر وبعث الخ . أما بمعهم من القبور فعنائه خروجهم من أحكام البدن المستولى عليهم . وأما حشرهم فعنائه جمعهم أو تحققهم من جمعهم في العين الوجودية الواحدة التي هي الحق .

فالعارفون يظهرون للناس في صورتهم الدنياوية ، ولكن الله قد حول بواطنهم إلى النشأة الآخرة ، ولو أنهم لا يعرفهم في هذه النشأة إلا أصحاب الكشف والبصيرة .

(١٥) « فمن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدرسية . . . إلى آخر الفصل » .

يقول كان لإدريس نشأتان : نشأة سماوية لما رفعه الله إلى السماء وأقام روحانيته

المجردة في فلك الشمس (راجع الفصل الرابع) ، ونشأة عنصرية أرضية عند ما نزل إلى الأرض وأرسل إلى بعلبك باسم النبي إلياس . ولكننا ذكرنا (تعليق ١ فصل ٢٢) أن إدريس ليس إلا رمزاً للعقل الإنساني في حال تجرده عن علائق البدن وتوجهه نحو المعرفة الكاملة بالله . والآن نضيف أن «إلياس» وهو الاسم الثاني له، ليس إلا رمزاً للعقل نفسه في حال اتصاله بالبدن وخضوعه لشهواته وحاجاته . ولذلك قال إن من أراد أن يعرف الحكمة الإلياسية الإدريسية يجب أن يتحقق في نفسه بالحالتين جميعاً : أي يجب أن يتحقق أولاً بحيوانيته المطلقة ثم يرق تدريجاً في سلم التجريد حتى يصبح عقلاً صرفاً فيحصل له التحقق بالنشأتين على الوجه الأكمل، وينكشف ما انكشف لإدريس وإلياس . وفي كلام ابن عربي في هذه المسألة وصف دقيق للمعراج الروحي والترقي الصوفي لم يذكره في أي فص آخر من فصوص هذا الكتاب .

ويظهر أنه يرى البلية العظمى في الطريق الصوفي - حيث يكون الحجاب بين السالك إلى الله وبين الحقائق الكشفية أكتف ما يكون - إنما هي الحال التي يتعلق العقل فيها بالبدن وشواغله بحيث لا يتخلص السالك في الطريق من عقله فيكون حيواناً صرفاً، ولا يتجرد من بدنه فيكون عقلاً صرفاً . أما إذا تحقق السالك بحيوانيته ثم ارتقى إلى مقام الكشف العقلي، فإنه ينكشف له في الحالين أمور لا مجال لانكشافها في الحالات الأخرى - حالات اشتغال العقل بمطالب البدن . ولذلك يرى ابن عربي أن المريد في بدء حياته الصوفية يجب أن ينزل تدريجاً عن حكم عقله ولا يجعل له سلطاناً عليه، ولا يعمل عقله في التفكير في شيء من الأشياء ، بل يدعه غفلاً من كل شيء عاطلاً من كل عمل حتى يتحقق بحيوانيته . وعندئذ يصاب بالخرس فلا يستطيع النطق بأمر من الأمور إذا أراد، ولا يقدر على تفسير ما يرى وما يشعر . وفي الوقت نفسه يحصل له نوع خاص من الكشف هو بعينه ما يحصل لغير الماقل من الدواب والأنعام، كأن يطاع على أحوال الموتى بالتنعيم والتعذيب وغير ذلك . ثم ينبغي له أن ينتقل مرة أخرى

إلى مقام العقل المجرد بالانقطاع عن الشهوات الجسدية واللذات الطبيعية لتسقط عنه شهوته كإسقطت عن إلياس، وليصير ما يدركه عين اليقين، ويكون محققاً وذائقاً لما يمانيه ويشاهده . وهنا يشاهد السالك أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية : يريد بهذه الأمور شيئاً أشبه بالمثل الأفلاطونية في العالم المقول : وهي التي يمانين صورها المحسوسة في العالم المحسوس وصورها البرزخية - في الكشف الحيواني - في عالم البرزخ أو المثال . ولكن العالم المقول في مذهب ابن عربي ليس هو العالم المثالي الأفلاطوني وإنما هو عالم الذات الإلهية في مقام أحديتها . فكأنه يريد أن يقول إن صاحب العقل المجرد يشاهد في حال تجرده تنزلات الذات الإلهية من مقام الأحدية إلى المراتب الكونية، وظهورها في جميع صور الموجودات العلية والسفلية شريفها وخسيسها ، عظيمها وحقيقها . فإن كشف صاحب هذا المقام - بالإضافة إلى ما ذكرنا - بأن الطبيعة هي عين النفس الرحمانى وليست شيئاً مغايراً له في الحقيقة ، فقد وقف على سر عظيم ، وهو معنى قوله : « فقد أوتي خيراً كثيراً » - لأنه يعلم حينئذ أن الحقيقة التي هي وجود بحت صرف ، وهي النفس الرحمانى ، قد تفتحت فيها مراتب الوجود بصورها التي لا تنتهى وهي باقية على حالها في عالمها . فهي أصل الكل ومنشؤه ، وإلى هذا الأصل الأول مصيره ومرجعه .

عند ذلك يعرف المالك ذوقاً معنى قوله تعالى : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » ، أى يعرف أن الذى قتلهم ليس الحديد من حيث هو حديد، ولا الضارب بالحديد من حيث هو كذلك ، وإنما هو الوجود خلف صورة الحديد وصورة الضارب وهو الواحد الحق ، ولذلك قال : « فبالمجموع وقع القتل والرمي » .

الفصل الثالث والعشرون

(١) « الحكمة الإحسانية » .

موضوع هذا الفصل « الإحسان » وهو في اللغة فعل ما ينبغي أن يفعل من الخير، بالمال أو بالقول أو بالعمل . وفي الشرع أن تتوجه إلى الله في عبادتك بكليتك وتمثله في محرابك كما ورد في الحديث المشهور عند ما سئل النبي عن الإحسان ما هو فقال : « أن تعبد الله كأنك تراه » . وهو في عرف أصحاب وحدة الوجود شهود الحق في جميع المراتب الوجودية، والتحقق من أنه متجلى في كل شيء . وهذا الأخير هو المعنى الذي يدور عليه هذا الفصل والذي يستخلصه المؤلف من الآيات الواردة في حق لقمان في قوله تعالى : « وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ... يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير » . فلقمان في هذا الفصل لسان من أسنة وحدة الوجود التي يتخذها ابن عربي مترجمة عن مذهبه . أما نسبة الفصل إليه فلشهرته بالحكمة وشهادة الله له بذلك . والحكمة وضع الأشياء في موضعها ومعرفة الأشياء بحقائقها ، وهي عند الصوفية المعرفة الذوقية بحقيقة الوجود (راجع الفصل الأول ، التعليق الأول) ، وعند ابن عربي هي المعرفة الذوقية لوحدة الوجود . ومن هنا تظهر الصلة بين الحكمة والإحسان والسبب الذي من أجله نسب الحكمة الإحسانية إلى لقمان .

(٢) « إذا شاء الإله يريد رزقاً » (الآيات) .

المشيئة والإرادة لفظان يستعملان في اللغة على سبيل الترادف، ويستعملان بمعنيين

مختلفين في اصطلاح ابن عربي والحسين بن منصور الحلاج من قبله . فهما من ناحية
أتهما صفتان للذات الإلهية متحدتان - كما أن الأسماء الإلهية الكثيرة واحدة العين
من حيث دلالتها على مسمى واحد هو الحق - ولكنهما مختلفتان من حيث إن المشيئة
مرادفة للعناية الإلهية أو للأمر الإلهي التكويني الذي يتعين به كل شيء على نحو ماهو
عليه ، في حين أن الإرادة صفة يتعين بها وجود شيء من الأشياء أو عدمه بمعدل مجاده .
وهذا معنى قول المؤلف « يريد زيادة ويريد نقصاً » : أى يريد تحقق موجود من
الوجودات ، وهو المشار إليه بالزيادة ، وعدم تحقق موجود آخر وهو المشار إليه
بالنقص . ولكن الكل خاضع للمشيئة التي تقضى بأنه سيكون هنالك زيادة أو نقص ،
وجود أو عدم وجود ، طاعة أو معصية . فالمشيئة إذن في مذهب ابن عربي الجبري
أشبه شيء بالقانون العام للوجود . أو مجموعة قوانين الوجود ، لأنها تتعلق بماهيات
الأشياء - والأشياء أعم من الموجودات لأنها تشمل الموجودات والمدومات : أى
الأشياء التي قد تتحقق بالفعل والتي لا تتحقق أصلاً - فتعينها على النحو الذي هي
عليه . ولذلك يسميها ابن عربي أحياناً بالوجود (الفتوحات ج ٤ ص ٥٥) ، وبمرش
الذات ، متبهماً في ذلك أبا طالب السكي (الفتوحات ج ٢ ص ٥١ ؛ ج ٣ ص ٦٢ ؛ ج ٤
ص ٥٥) .

فوجود الأشياء على النحو الذي توجد عليه ، أو عدم وجودها إطلاقاً ، يتعلق
بالمشيئة . ولكن وجود شيء من الأشياء في العالم الخارجي أو انعدام وجوده بعد
أن يوجد ، متعلق بالإرادة . هذا هو الفرق بين الاثنين كما يفهمه جامي (شرح الفصوص
ج ٢ ص ٢٨٧ ، ٢٨٨) وهو رأى يتفق مع الروح العامة لمذهب ابن عربي كما نبجده
في الفصوص والفتوحات . ولكن القاشاني (شرح الفصوص ٣٧٤) والجرجاني
(ترميزات ص ١٤٧) يذهبان إلى أن المشيئة هي التي تتعلق بإيجاد الأشياء في العالم
الخارجي وبانعدامها بعد وجودها ، في حين أن الإرادة تتعلق بالإيجاد وحده . ويؤيدان

مذهبهما بأن هذا هو الاصطلاح الذى جرى عليه القرآن فى استعمال الكلمتين. يقول القاشانى « والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات ، وقد تكون مع إرادة وبدونها . والإرادة من الصفات الموجبة للاسم الريد . فالمشيئة أعم من الإرادة: فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الكراهة : أى بالإيجاد والإعدام . ولما كانت الإرادة من الحقائق الأسمائية، فلا تقتضى إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لاغير » . ويقول الجرجاني « مشيئة الله عبارة عن تجلّي الذات والعناية السابقة لإيجاد المدوم أو إعدام الوجود . وإرادته عبارة عن تجليه لإيجاد المدوم . فالمشيئة أعم من وجه من الإرادة. ومن تتبع مواضع استعمالات المشيئة والإرادة فى القرآن يعلم ذلك ، وإن كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر » . والإرادة خاضعة للمشيئة لأنها صفة من الصفات الإلهية أو شيء من الأشياء التى يعينها قانون الوجود العام . وهذا هو معنى قوله :

مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهى المشاء

أما كلمة مشاء الواردة مرة فى البيت الثالث ومرتين فى البيت الرابع ، فقد قرئت بفتح الميم وبضمها . ويقول جامى (ص ٢٨٧) إنها بضم الميم فى موضعها الأول والثانى حسب النسخة المقررة على المؤلف ، وبتفتح الميم فى موضعها الثالث . ولكنها إذا قرئت بالضم كانت اسم مفعول من الثلاثى على صيغة المزيد وهذا خلاف القياس . وأما الرزق الذى أشار إليه فى البيتين الأولين فرمز لما يقوّم كلا من الذات الإلهية والعالم ويظهر كلا منهما بمظهره الخاص به . فالعالم من ناحية غذاء للذات الإلهية لأن به تظهر هذه الذات فى صور الوجود الخارجى وتظهر فيها كالاتها . والذات الإلهية من ناحية أخرى غذاء للعالم لأنها هى الجوهر المقوم لصور الوجود، ولا وجود لصورة من غير جوهر يقوّمها ، كما لا وجود لجسم من غير غذاء يقوّمه .

(٣) « والحكمة قد تكون متلفظاً بها ومسكوتاً عنها » .

قسم الحكمة قسمين: حكمة متلفظ بها كالأحكام الشرعية ، وحكمة مسكوت عنها كالأسرار الإلهية المستورة على غير أهلها . والأولى يخاطب بها العوام ، والثانية قصر على الخواص . ومن هذا الباب بعينه تسربت إلى الإسلام البدع والشناعات وجميع التأويلات التي لا يقرها الدين في قليل ولا كثير ، تارة تحت ستار الكشف والذوق ، وطوراً تحت عنوان « علم الخواص » أو « علم الباطن » أو « المضمون به على غير أهله » ونحو ذلك .

ونحن هنا بإزاء مثال من أمثلة هذا الضرب المجيب من التأويل يوضح به ابن عربي الفرق بين نوعي الحكمة .

قال لقمان لابنه : « يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله » . فيفهم ابن عربي في هذا النص معنيين يدلان على حكمتين . أما الأول ، وهو ما يدل عليه ظاهر النص ، فهو أن لقمان جعل الله هو الآتي بحجة الخردل مهما يكن موضعها في السموات أو في الأرض ، دالاً بذلك على إحاطة علم الله وقدرته ، وأنه لا يوجد موجود في السموات أو في الأرض مهما كان صغيراً إلا ويعلمه الله . هذه هي الحكمة المتلفظ بها . وأما الحكمة المسكوت عنها فهي أن لقمان لم يصرح بالموثني إليه ، ولم يقل لابنه إن الله يأتي بها إليك أو إلى فلان أو فلان ، بل أرسل الإتيان عاماً ولم يقصره على فرد بعينه . وفي هذا تنبيه على أن ما في السموات والأرض هو الحق لا غيره : أي فيه تنبيه على أن ما في السموات (وهو ما في العالم العلوي من الحقائق الروحانية) وما في الأرض (وهو ما في العالم السفلي من الحقائق الكونية والآثار المادية على اختلاف مراتبها) كل ذلك معلوم للحق ، بل إنه ليس شيئاً سوى الحق .

فالحكمة الظاهرة في الآية على هذا التأويل هي أن الحق هو الآتي بالوجود

الرموز إليه بحجة الخردل . والحكمة الباطنة هي أنه عين ذلك الوجود ، أى عين كل معلوم ، وأنه يأتى به إلى كل شىء فى السموات والأرض ، لا إلى شىء دون شىء . ومعنى إتيانه بالوجود إلى الأشياء ظهوره فيها فى جميع مراتبها ودرجاتها . وفى هذا إشارة إلى معنى قوله تعالى « وهو الله فى السموات وفى الأرض » .

(٤) « إن الحق عين كل معلوم لأن المعلوم أعم من الشىء ، فهو أنكر النكرات » .

ذكرنا فى التعليق السابق أنه قرر أن الحق عين كل معلوم ، ولم يشأ أن يقول عين كل شىء ، لأن المعلوم أعم من الشىء إذا قصدنا بالشىء الوجود المتحقق بالفعل بحيث يخرج منه الوجود الثابت فى العلم غير المتحقق فى الخارج . وبما أن علم الله شامل لجميع الموجودات ، سواء ما تحقق منها فى الخارج وما لم يتحقق مما له ثبوت فى العلم فقط ، قال إن « المعلوم » أعم من « الشىء » وأدخل فى المعلوم المدومات التى لها الثبوت دون الوجود الخارجى . وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الشىء مساوٍ للمعلوم ، فأدخلوا الأعيان الثابتة فى الأشياء مع أنها لا وجود لها إلا فى العلم الإلهى ، واستشهدوا بقوله تعالى : « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » . فقد أطلق الله تعالى على العين اسم الشىء قبل كونها وتحقيقها فى الخارج .

أما قوله « فهو أنكر النكرات » فيصح أن يكون الضمير فيه عائداً على « المعلوم » كما يقول جامى (ج ٢ ص ٢٩٠) لأنه يعم الموجودات والمدومات ، أى يعم الموجودات العينية والعلمية من الممكنات والممتنعات ، والشىء يختص بالوجود العيني وحده . ويصح أن يكون عائداً على الحق سبحانه كما يقول القيصرى (ص ٢٤٥) بمعنى أن الحق لا كان عين كل معلوم ، سواء أكان موجوداً فى العين أم لم يكن ، والمعلوم أعم من الشىء ، والشىء أنكر من كل نكرة ، لزم أن الحق أنكر النكرات لأنه لا يعلم حقيقته إلا هو . والحق الذى هو أنكر النكرات بهذا المعنى هو الذات

الإلهية المطلقة عن كل التعينات، المنزهة عن جميع الصفات والأسماء. وإلا فالخلق الطاهر بصور الوجود المتصف بجميع صفاتها، أعرف المعارف. وإذا كان الحى غين كل معلوم - سواء أكان المعلوم أعم من الشيء أم مساوياً له - وكان عالماً بكل معلوم فى السموات وفى الأرض، لزم أن العالم والعلم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا بالاعتبار.

(٥) « فقال إن الله لطيف خبير .. إلى قوله فقال خبيراً » .

فسر فى هذه الفقرة قوله تعالى « إن الله لطيف خبير » تفسيراً جريئاً صريحاً فى دلالاته على وحدة الوجود، فقال إن لطف الله مشتق من اللطافة التى هى مقابل الكثافة. ويظهر لطفه تعالى فى أنه الجوهر السارى فى خفاء فى الوجود بأمره. فهو فى كل شيء عين ذلك الشيء مهما أطلق عليه من الأسماء وحدّه به من الحدود، فإن الأشياء لا تختلف إلا فى أمور عرضية أو أمزجة خاصة من أجلها يطلق على كل منها اسم خاص يتميز به عما عداه: فيقال هذا شجر وهذا حجر وهذه سماء والجوهر واحد فى الجميع. وليس هذا الجوهر سوى الذات الإلهية الواحدة. ومن هذه الناحية شابه مذهب ابن عربى مذهب الأشاعرة الذين قالوا إن العالم كله متماثل بالجوهر يختلف بالأعراض. وليس ببعيد أن تكون فكرة الأشاعرة إحدى الأفكار التى أوحى إليه بمذهبه فى وحدة الوجود مع بعد الفرق بين الفكرتين. فالأشاعرة يدينون بالخلق ويقررون وجود الله إلى جانب وجود العالم. أما هو فلا يدين إلا بوجود واحد، إذا نظرت إليه فى إطلاقه قلت إنه هو ذلك الجوهر المؤلف منه العالم، وإذا نظرت إليه فى تقييده - أو فى تعدده وتكثره - قلت إنه هو العالم. وليس اختلاف جوهر العالم بالأعراض - وهو قول الأشاعرة - فى نظره سوى اختلاف الذات الإلهية وتكثرها بالصور والنسب (قارن الفصل الثانى عشر، التعليق الثالث عشر) .

أما نعم الله نفسه بأنه « خبير » فمعناه أنه عالم عن اختبار، والعلم عن اختبار هو

العلم الذوقى . والعلم الذوقى مقيّد بالقوى وحاصل عنها . وقد أخبر الحق عن نفسه أنه عين قوى العبد فى قوله « كنت سمعه وبصره » الخ . ومعنى هذا أن الله خير أى أنه يعلم علم الأذواق فى صورة من له القوى التى يحصل بها هذا العلم . فهو علم مكتسب للحق ، بل هو المشار إليه فى قوله تعالى : « ولنباونكم حتى نعلم » . فجعل نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيداً علماً . وفى هذا تفرقة بين مطلق العلم والعلم المقيّد بالقوى الروحانية والجسمانية الذى هو علم الأذواق .

(٦) « ألا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم . والمظلوم المقام حيث نعمته بالانقسام » .

إنما وصف الشرك بأنه ظلم عظيم لأن الشرك يفترض الانقسام فى مقام الألوهية وهو مقام يأبى الانقسام . فالمظلوم هو هذا المقام الذى وصف بوصف لا يصدق عليه ، وذلك لأن تعدد الإله عبارة عن أن يشرك معه غيره فى الألوهية ، وهذا باطل لا تنفاه وجود ذلك الغير ولأن عين الوجود واحدة . فإشراك أى شئ مع ما هو عينه غاية الجهل . وهو راجع إلى أن من لا معرفة له بحقيقة الوجود ولا باختلاف الصور على المين الواحدة ، يتوهم وجود مشاركة فى مقام الألوهية حيث لا مشاركة . فالمشاركة الحقيقية فى مقام الألوهية منتفية ، والمشركون واهمون فى شركهم . هذا من وجه ، ومن وجه آخر لا توجد مشاركة حقيقية فى أى شئ يتنازعه اثنان ، لأن الشئ الواقع فيه الاشتراك إما منقسم بين الشريكين بحيث يكون لكل منهما جزء غير الجزء الذى للآخر ، وإذن فلا شركة بينهما على الحقيقة . وإما أن يكون مايقع فيه الاشتراك بين الشريكين مشاعاً يتوارد عليه الشريكان على سبيل البدل ، وذلك باطل أيضاً لأن وقوع التصريف من أحد الشريكين يزيل الإشاعة ويجعل الأمر المشترك فيه مختصاً بأحد الشريكين وهو المتصرف . فلا مشاركة على الحقيقة .

وبعد أن أبطل الشرك والشركة وبين أنهما ليس لهما وجود حقيقي ، أشار إلى شركة حقة ليست كفراً ولا ظلاماً : وهي اشتراك الأسماء الإلهية جميعها في العين الواحدة التي هي الذات الإلهية ، فقال : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن : هذا روح المسألة » : أى حقيقة مسألة الشركة هي أنها واقعة في الأسماء الإلهية ، فإن اسم الله هو عين اسم الرحمن بل عين كل اسم من الأسماء الإلهية من حيث دلالة هذه الأسماء على الذات الأحادية الجامعة لها . وإذا كان الشرك بمعنى الأول شرك الأشقياء الجاهلين المحجوبين ، فهذا الأخير شرك السعداء العارفين .

الفصل الرابع والعشرون

(١) « الحكمة الإمامية » .

يدور هذا الفصل حول مسألة العبادة والألوهية ، فيشرح فيه ابن عربي نظريته في الدين بمعناه الصوفي الواسع ، وهو دين وحدة الوجود ، ويخلص منه إلى أن الحب هو أساس عبادة كل معبود ، وأن المعبود على الحقيقة هو المحبوب على الحقيقة وهو الله . فكل معبود إنما هو مجلى من مجالى الحق أو صورة من صورته مهما اختلفت عليه الأسماء والصفات . قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » أى قدر أزلاً - كما يقول ابن عربي - ألا يعبد فى الوجود إلا الله ، لأنه ليس فى الوجود إلا هو .

ويدور الحوار فى الفصل بين موسى لسان وحدة الوجود ، الواقف على حقيقة الأمر على ما هو عليه ، وهارون أخيه الذى هو أقل حظاً منه فى هذه المعرفة . فينكر هارون على أصحاب المجل عبادتهم إياه ويضيق ذرعاً بهم ، فيدله موسى على سر عبادة المجل وعلى معنى العبادة مطلقاً وهو المعنى الذى أشرت إليه .

أما تسميته الحكمة بالإمامية فلأن الإمامة نوع من الخلافة ، وهارون إمام بمعنىين : الأول أنه كان خليفة موسى على بنى إسرائيل بدليل قوله : « اخلفنى فى قومى » ؛ والثانى أنه ككل نبي من الأنبياء خليفة الله فى أرضه . والأولى هى الخلافة المقيدة أو الخلافة بالواسطة ، والثانية الخلافة المطلقة عن الله أو الخلافة من غير واسطة . ويدل الفرق بين موسى وهارون من حيث درجتهما فى الخلافة على الفرق بينهما من حيث درجتهما فى تمام المعرفة ، وقد سبق أن ذكرنا أن ابن عربي يرى أن الخلافة الكاملة لا تكون إلا للكاملين من العارفين .

(٢) « ولذا لما قال له هارون ما قال ... إلى قوله لما علم أنه بعض المجالى الإلهية »

لم ينكر موسى إذن على عبدة العجل عبادتهم إلا من حيث إنهم حصروا المعبود المطلق فى تلك الصورة الخاصة التى هى صورة العجل، مع أن المعبود المطلق يأبى الحصر لأنه عين كل ما يعبد . وقد نبه موسى أخاه هارون إلى هذا السر لما غضب عليه فى محضر من القوم وأخذ بلحيته ورأسه . ثم أراد أن يشير إلى سر آخر غاب عن هارون وعن بنى إسرائيل لما سأل السامرى عن صنمه عجلاً من الذهب ليعبده القوم بدلاً من العجل الحيوانى . وذلك السر هو فى الحقيقة سر عبادة كل معبود . وقد عنى به موسى الحب والميل « الذى هو المقصود الأعظم المعظم فى القلوب » إذ لم يزد السامرى على أن صنع للقوم عجلاً من الذهب وهو أحب الأشياء إلى قلوبهم فاستهووا به بذلك وحرك قلوبهم نحو عبادته . ولكن عبادة العجل سواء أكان ذهباً أم لحماً ودماً كفر وجهل ، وإن كان المعنى الذى تنطوى عليه عبادته هو المعنى الحقيقى فى كل عبادة . أما كونه جهلاً فلأن المعبود بحق ليس محصوراً فى صورة العجل ولا فى أية صورة كانت ، بل هو ما فى الصور كلها من الحق . والعبادة الصحيحة لا يستحقها سوى الحق الذى هو عين الشكل وله هوية جميع الصور . ومما يدل على جهلهم قولهم من قبل لموسى « يا موسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة : قال إنكم قوم تجهلون » لأن العبادة مطلقاً لا تكون إلا للرب المطلق كما قال تعالى « ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شىء فاعبدوه » . والإله المجمعول ليس له الخلق فلا يستحق العبادة . وأما كونه كفراً فلأن فيه توهماً إشراك ماسوى الحق فى الألوهية حيث لا يوجد سوى . ولكى يوضح موسى لقومه فناء الصور فى الذات الإلهية الواحدة أحرق العجل وألقى برماده فى اليم ، وليس العجل إلا رمزاً للصور الوجودية المحدودة ، كما أن اليم ليس إلا رمزاً لبحر الوجود الراضى الذى تنمى فيه حدود جميع الصور . ولو لم يتمجّل

موسى بإحراق العجل وحلّ صورته لكان مآل تلك الصورة إلى الفناء من ذاتها إذ لا بقاء للصور .

(٣) « فإن الثلثين ضدان : فيسخره الأرفع في المنزلة بلال أو بالجاء بإنسانيته »
انتقل من الكلام عن تسخير موسى للعجل بإحراقه إياه، إلى الكلام عن التسخير بوجه عام . وخلاصة نظريته أن الأعلى في مراتب الوجود يسخر الأدنى . فإذا وصلنا إلى الإنسان وجدنا أنه يسخر بعضه بعضاً كما قال تعالى : « ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً » . ولكن على أى نحو يسخر الإنسان الإنسان ؟ في الإنسان طبيعتان : الطبيعة الإنسانية وهي جهة الربوبية فيه ولها صفة الكمال ، والطبيعة الحيوانية وهي جهة البشرية فيه ولها صفة النقص . ولما كان التسخير دائماً للكمال، والتسخير دائماً للنقص ، لزم أنه لا يسخر إنسان إنساناً من حيث إنسانيته، بل من حيث صفة من صفات نقصه الداخلة تحت اسم الطبيعة الحيوانية ، ككونه في درجة أنزل من درجته في المال أو الجاه أو العقل أو ما شا كل ذلك . وأما قوله : « فإن الثلثين ضدان » فعناه أن إنساناً وإنساناً مثلاً ، والثلثان ضدان : لأن ما يقع فيه الاشتراك بين الثلثين هو محل النزاع بينهما ، وكلما كان ذلك أكثر كان النزاع فيه أشد، فلا يخضع أحدهما للآخر ولا يسخر له . ولذلك كانت العداوة أشد ما تكون بين الأقوياء وأصحاب المهن الواحدة والطبيعة الواحدة . وإذا كان الأمر على هذا النحو ، فالمسخر (إسم فاعل) دائماً هو الإنسانية، والمسخر (إسم مفعول) دائماً هو الحيوانية : أى صفة من صفاتها .

(٤) « فالعالم كله مُسَخَّرٌ بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه اسم مُسَخِّرٍ » .

ذكر أن التسخير قسمان : تسخير بالدرجة وهو تسخير مراد للمسخر كتسخير السيد لعبده، وتسخير الملك لرعاياه . وتسخير بالحال كتسخير الرعايا للملك ، وتسخير الطفل لأبويه، وتسخير الأدنى للأعلى أيّاً كانا . وهذا النوع غير مراد للمسخر، ولكن

طبيعة الأشياء تقضى أن يسخر الأعلى كل ما فى وسعه فى خدمة الأدنى ولمصلحته .
ثم انتهى إلى نوع من التسخير ربما كان أصدق وصف نصفه به هو « التسخير
الميتافيزيقى » ، وإن كان يدخله فى النوع الثانى الذى هو التسخير بالحال : أعنى بذلك
التسخير الميتافيزيقى تسخير العالم للحق سبحانه وتعالى . ولم يجر العرف بتسمية الله
مسخرّاً كما يقول المؤلف ، ولكن طبيعة الوجود وطبيعة مذهبه يجعلان هذا التسخير
أمراً لا مفر منه . والحق مسخرٌ للخلق بمعنى أنه يتجلى على الخلق بشئونهم ويمطهم
من صفات الوجود ما تقضى به استعداداتهم من حيث هم مظاهر ومجال له . قال تعالى :
« كل يوم هو فى شأن » فأتى بضمير الغائب « هو » للدلالة على أن هويته كل يوم
فى شأن من شئون الخلق ظاهرة فيه بمظهر خاص من مظاهر الأسماء والصفات .
والحقيقة أن الحق لا يسخره غيره لأن كل ما يطلق عليه اسم الغير إنما هو فى الحقيقة
عين الحق ، وإن كان من حيث التمين يسمى بالذير والسوى . فالحق هو المسخر لنفسه
بحسب شئونه وتجلياته .

(٥) « ولهذا ما بقى نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله وإما عبادة تسخير »
عبادة تأله كعبادة الأصنام والشمس والقمر والكواكب والحيوان ، وعبادة
تسخير كعبادة الأموال والجاه والمناصب . ويرى ابن عربى أن الوجود كله سلسلة من
الكائنات يسخر بعضها بعضاً ، وسلسلة من الصفات والخواص يخضع بعضها لبعض .
وأنه لا يعبد شئ من الأشياء فى العالم إلا بعد أن يتلبس بالرفعة فى نظر العابد ، ويظهر
فى قلبه بدرجة التعظيم والتقدیس . ولهذا ما بقى نوع من أنواع الكائنات فى نظره
إلا وعبد بإحدى العبادتين : عبادة التأله وعبادة التسخير . والمعبود فى الكل هو الواحد
الحق ، ولكنه يعبد على درجات متفاوتة فى مجاله المختلفة . ولذلك قال عن نفسه :
« رفيع الدرجات » ولم يقل رفيع الدرجة ، لأنه هو المعبود فى صورة كل ما يعبد
ومن يعبد ، بدرجات متفاوتة فيها العابدون . وأعظم مجلّى يعبد فيه الحق وأعلاه هو

«الهوى» لأنه أساس كل عبادة، والمعبود الحقيقي في صور كل ما يعبد. فلا يعبد شيء إلا بهوى، ولا يعبد هو إلا بذاته. ومن هنا وجب أن نميز بين الحق في مرتبة الألوهية الذى لا يعبد إلا بذاته، والحق في مراتب الصور الكونية الذى لا يعبد إلا بواسطة سلطان الهوى على قلب العابد، ولذا قال :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى
يقسم بقدسية الهوى (الحق) أن الهوى السارى فى جميع مراتب الوجود، المعبود فى جميع صورته، هو علة الحب فى جزئياته وأشكاله، وأنه لولا وجوده وتجليه فى صور العبودات وفى قلوب العابدين ما عبدت معبود ولا وجد عابد. ويذكر الشيخ فى فتوحاته أنه شاهد الهوى فى بعض مكاشفاته ظاهراً بالألوهية قاعداً على عرشه، وجميع عبده حافون من حوله : ويقول « وما شاهدت معبوداً فى الصور الكونية أعظم منه ». فلهوى إذن إسم آخر من أسماء الله، بل هو أعظم أسمائه. قال تعالى : « أفرايت من اتخذ إليه هواه وأضله الله على علم » ؟ يقول ابن عربى أما أن الله أضله على علم فعناه أنه حير العابد لهواه لظهوره وتجليه فى صور الهوى ومراتبه، وذلك الإضلال مبنى على علم من الله (والمراد من الآية فى الأصل على علم من العابد لهواه) بأسرار تجلياته فى تلك الصور. فقد حير الله العارفين بكثرة تجلياته، والمحجوبين بالوقوف عند ما عبدوا مع علمهم أن ما عبدوه ليس إلهاً على الحقيقة، وإن كانوا يجدون فى بواطنهم ميلاً إليه وتعظيماً له.

والهوى معبود مطلق لا يعرف حدود الشرائع ولا يميز بين حلال وحرام : فقد يوافق العابد لهواه ما يأمر به الشرع كمن يحب امرأته وكل ما هو حلال من الرزق، وقد لا يوافق ما يأمر به الشرع كمن يتعلق بهواه بما يملكه غيره وكل ما هو حرام من الرزق.

(٦) « والعارف المكمل مَنْ رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه » .

هذه نتيجة لازمة عن كل ما تقدم ، بل هي نتيجة لازمة عن مذهب وحدة الوجود وركن هام من أركانه . إذا كان كل ما في الوجود مجلي للحق وصورة من صورته ، وكان لكل موجود وجهان : وجه من الحق ووجه من الخلق ، وإذا كان فوق كل هذا كل موجود يعبد عبادة تأله أو عبادة تسخير ، لزم أن كل معبود مجلي للحق يعبد فيه ، وحلّ قولنا : « لا معبود بحق إلا الله » في ميدان الدين ، محل « لا موجود بحق إلا الله » في ميدان الميتافيزيقا . وهذا المعنى هو جوهر الفلسفة الدينية في مذهب ابن عربي . وقد وجدنا له صدهاء في كثير من فقرات هذا الكتاب وفي غيره من كتبه حيث يعتبر قلب العارف هيكلاً لجميع الاعتقادات في الله ، وسماء تنعكس عليها صور الوجود الحق .

يقول : لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لنزلات ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت ركائبه فالدين ديني وإيماني^(١)
ويقول : عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده

فالعالم في نظره هو الذي نظر إلى الوحدة في الكثرة ، ووضع الألوهية في موضعها : أى في الواحد المعبود في صور جميع الآلهة المعبودين . والجاهل هو الذي وضع الألوهية في صورة معبوده الخاص ، حجراً كان أو شجراً أو حيواناً أو إنساناً . وهو محجوب عن حقيقة الوحدة ، بل حقيقة التوحيد كما يسميه أصحاب وحدة الوجود . ولهذا قال : « أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا شيء عجاب » ؟ فلم ينكر وحدة الآلهة بل تعجب منها ، لأنه وقف منع كثرة الصور ونسب الألوهية إليها .

(٧) « فهم عبادة الوقت » .

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ ص ٣٩ - ٤٠

الضمير هنا عائد على العارفين ، وهم عبّاد الوقت بمعنى أنهم يعبدون مجالي الحق في كل وقت يظهر فيه يممض صفاته : والحق دائم التجلي ودائم التحول في الصور ؛ فهم يعرفونه في هذه الصور ويمبدونه فيها ؛ وهم يملكون أنهم لا يعبدون من تلك الصور أعيانها ، وإنما يعبدون الحق فيها . وهذه حال يسترها العارفون عن غيرهم لأنهم أتباع الرسول ، والرسول يحرم عليهم عبادة الصور لقصور أفهام العامة عن إدراك حقائقها ، ويدعوهم إلى عبادة إله واحد يُعرَف إجمالاً ولا يشهد . فيبدو العارف في صورة المنكر لعبادة المجالى الوجودية ، لأنه تابع في الظاهر للرسول والرسول ينكرها ، ولأنه يخشى على العامة أن يعبدوا الصور لذاتها فيحصروا الحق فيها ، وهو منزّه عن الحصر والتقييد .

هذا ، وقد يكون المراد بالوقت الدهر ، وهو أعظم مجالى الحق واسم من أسمائه على حد قول الصوفية الذين يروون عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تَسُبُّوا الدهر فإن الله هو الدهر » . فالعارفون عبّاد الوقت بهذا المعنى أيضاً أى عبّاد الدهر الذي يتجدد في كل آن حاملاً صوراً جديدة من صور الوجود .

الفصل الخامس والعشرون

(١) حكمة قتل الأبناء .

أراد أن يفسر السر في قتل فرعون أبناء بنى إسرائيل عند ما أخبره كهنة عصره أن هلاكه سيكون على يد مولود منهم ، فجاء بهذه الفكرة الغريبة التي شرحها في صدر هذا الفصل . والظاهر - كما يبدو من شرح القاشاني - أنها فكرة أوحى بها نظرية أفلوطين في الفيوضات ، وإن كانت بعدت كثيراً عن مصدرها ، وامتزجت بمناصر إسلامية لاصلة لها بمذهب أفلوطين . ولكي نفهم ما يسميه « الحكمة في قتل أبناء بنى إسرائيل من أجل موسى » بحسن أن ناخص الأساس الفلسفي الذي تعتمد عليه هذه الفكرة ، وهو ما أشرت إليه من قبل .

قد ذكرنا مراراً أن المؤلف يرى أن الوجود حقيقة واحدة لا تعدد فيها ولا نكثراً ، وإنما تعدد وتتكرر بحسب التعينات والتجليات الظاهرة في الوجود . ونريد هنا أن بعض هذه التعينات كلية وبعضها جزئية . فالكلية كالتعينات الجنسية والنوعية وكأسماء الإلهية، والجزئية كالأفراد غير المتناهية المندرجة تحت التعينات الكلية . والأولى تقتضى في عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة ، أولها العقل الأول المسمى « أم الكتاب » و « القلم الأعلى » و « النور المحمدي » : وهذا ينفصل بحسب التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والملائكة الكرويين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء . ثم تنزل مراتب التعينات إلى نمين النفس الكلية المسماة بالروح المحفوظ . وتنزل مراتب التعينات في هذه النفس الكلية أيضاً . ثم يأتي بعد ذلك عالم المثال ، ثم عالم العناصر الذي هو آخر مراتب

التنزلات . وكل متمعين بالتمعين الكلى من المجرّدات العقلية والنفوس السماوية وأرواح الأنبياء الخ ، يُفِيض على ما تحته من التعمينات الجزئية ويمده بالحياة ويدبره ويتصرف فيه .

فأرواح الأنبياء على هذا الرأى من التعمينات الكلية . وأرواح أهمهم بالنسبة إليهم هى بمثابة الأعوان والخدم . وموسى أحد هذه الأرواح المتمينة بالتمعين الكلى . وأرواح الأبناء الذين قتلوا فى زمان ولادته هى الأرواح التى تحت حيلة روحه ، وفى حكم خدمه وأعوانه . فلما أراد الله إظهار موسى على فرعون وقهره إياه ، قضى بأن يقتل فرعون أبناء بنى إسرائيل لتنضم أرواحهم إلى أرواح موسى فيتقوى بها وتجتمع فيه خواصها . فلما تعلق الروح الموسوى ببدنه ، تعاضدت تلك الأرواح فى إمداده بالحياة والقوة ، وكل ما هو مهياً من الكمالات لتلك الأرواح الطاهرة . فلما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة توجهت إليه وأقبلت نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له . وقد كان أثرها فيه عظيماً ، لأنها أرواح أطفال حديثى التكوين قريبي العهد بهم . وظاهر من هذا أن المراد بالتعمينات الكلية إنما هو المجالى الكلية للواحد الحق التى نسبتها إلى المجالى الجزئية أشبه شىء بنسبة الكلى المنطقى إلى جزئياته . والأنبياء والأولياء - أو بعبارة أدق - أرواح الأنبياء والأولياء - بعض هذه المجالى . ولهذا قال محمد ﷺ : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين : أى تجلى الحق فى صورتى الروحية الكلية قبل خلق آدم . وقد ذكرنا أن من رأى ابن عربى أن الحق هو المتجلى فى صورة كل شىء بحسب استعداد تلك الصور ، ولكنه متجلىّ فى أكل صورة فى الإنسان الكامل الذى يتمثل فى طبقة الأنبياء والأولياء . وإذا كانت الأنبياء من المجالى الكلية للحق ، ومن أوائل الكلمات الإلهية (العقول الإلهية) ، أذكر كنا لِم ينسب ابن عربى حكمة كل فص من فصوص كتابه إلى كلمة من كلمات الرسل ، كأنما يقصد بذلك أن روح كل فص والموجى بالحكمة الواردة فيه نبى من الأنبياء ،

أو هو الحق متجلياً في صورة ذلك النبي .

ولم يكن قتل فرعون لأبناء بني إسرائيل عن خطأ أو جهل ، بل كان عن علم إلهي وتقدير أزل ، وإن كان فرعون نفسه لم يشعر بذلك .

(٢) « وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم ... إلى قوله سكينه الرب » .
أشار إلى أن المراد بالتابوت الجسم الإنساني الذي يطلقون عليه اسم الناسوت ، وباليم العلم الحاصل للنفس عن طريق القوى البدنية ، كقوة النظر الفكرى وقوى الحواس والقوة التخيلية وما إلى ذلك من القوى التي هي آلات المعرفة في الإنسان .
وظاهر أن « موسى » هناليس إلا مثلاً للإنسان الكامل الذي خلقه الله على صورته ، وأن كل ما يصدق عليه يصدق على غيره من الكاملين . فقد ألقاه الله في اليم ، أى قذف بناسوته في بحر المعرفة لتحصل له الكمالات الإلهية التي يمتاز بها الإنسان عن غيره من صور الوجود الأخرى . والتابوت الإنساني الذي هو الجسم أكمل الأجسام المنصرية على الإطلاق ، ولذلك كان أهلاً لأن يكون محل النفس الإنسانية التي تدبره ، ومحل السكينة الإلهية .

ويظهر أن المؤلف يشير بما ذكره عن السكينة الإلهية التي وضعها الله في التابوت الإنساني ، إلى ماورد في القرآن في سورة البقرة عن قصة طالوت . والذي يعنينا هنا هو الآية التي ورد فيها ذكر التابوت وسكينة الرب ، وهي الآية الوحيدة التي اقترن اسم السكينة فيها باسم التابوت . قال تعالى : « وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة » (البقرة - ٢٤٩) . ومعنى السكينة اللغوى الطمأنينة والأمن ، وبهذا وردت آيات كثيرة في القرآن كقوله تعالى : « هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم » . ولكن ليس هذا هو المعنى الذي يرى إليه ابن عربى . وأغلب الظن أنه يرمى إلى معنى آخر قريب من المعنى الذى تفيد كلة

« شكينه » العبرية في استعمالها الديني والفاسق عند اليهود . نعم لإجماع بين مفكرى اليهود على رأى خاص فى معنى « شكينه » ولكنها تفيد بوجه عام معنى الحضور الإلهى بين بنى إسرائيل . وقد تستعمل مرادفة لاسم الله نفسه . وقد فهمت أيضاً بمعنى الوسطة بين الله والخلق وبمعنى روح القدس وغير ذلك . وإذا صح ما ذكره أبو البقاء فى « كلياته » من أن « كل سكينه فى القرآن فهى طمأنينه إلا التى فى قصة طالوت فإنها شىء كراس الهرة له جناحان » (الكليات ص ٢٠١) ، كانت سكينه التابوت الإنسانى شيئاً مختلفاً تماماً عن سكينه تابوت طالوت ، لأنه لا يقصد بها إلا الناحية الإلهية فى الإنسان (أى اللاهوت) ، وهو الحضور الإلهى الذى يفهمه اليهود من كلمة « شكينه » ، أو هو الله نفسه .

(٣) « كذلك تدبير الحق العالم ، ما دبره إلا به أو بصورته ... كتوقف الولد على إيجاد الوالد » .

بعد أن شرح كيف يتوقف تدبير النفس الإنسانية للبدن على البدن ذاته وما فيه من قوى واستعدادات ، قال كذلك يدبر الحق العالم . فالحق فى نظره لا يدبر العالم كتدبير فاعل محض لقابل محض ، بل تدبير العالم بالعالم : أى يظهر تديزُهُ فى العالم فيما يجرى فى العالم نفسه من تدبير بعضه بعضاً ، وتوقف بعضه على بعض كتوقف وجود الولد على وجود الوالد ، وتوقف المسببات على أسبابها ، والشروطات على شروطها ، والمالولات على عللها .

كل أولئك أنواع من التدبير جارية بالفعل فى العالم ، وهى بعينها ما يسميه بالتدبير الإلهى . فالكاف فى قوله : « كتوقف الولد على إيجاد الوالد » ليست للتشبيه ، لأنه لا يريد تشبيه تدبير الحق للعالم بتوقف الولد على إيجاد والده له ، ولكنها للتمثيل . فكل ما ذكره من توقف بعض أنواع الوجود على بعض وتأثر بعضه ببعض ، إنما هو أمثلة للتدبير الإلهى فى العالم ، وهو لا يجرى إلا فى العالم وبواسطة العالم نفسه . ولهذا

قال بعد أن ذكر الأمثلة السابقة : « وكل ذلك من العالم ، وهو تدبير الحق فيه » .
وخلاصة القول أن الله لا يدبر العالم وهو بعيد عنه مخالف له ، مستقل في وجوده عن
وجوده ، بل يدبره على أنه صورة وهو عين تلك الصورة . وكل ما يجري في العالم
بواسطة العالم هو تديره .

وأما المراد « بصورته » - أى صورة العالم - فهو الأسماء الإلهية المتجلية في جميع
مراتب الوجود ، لأنها صورة الوجود الظاهرة والذات الإلهية باطنه . ومعنى تدبير الحق
العالم بواسطة الأسماء الإلهية تجليه بها في أعيان الموجودات ، وظهوره فيها بحسب
مقتضيات استعدادها ، إذ العالم من حيث هو ظاهر الحق بمجموع هذه الأسماء الإلهية .
وفي هذا المعنى يقول ابن عربي « فما وصفناه (أى العالم) بوصف إلا كنّا نحن ذلك
الوصف » . ويقول : « فما وصل إلينا من اسم تسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم
وروحه في العالم » . ولكن أى تدبير هذا الذى تقتضيه طبيعة الوجود وهى ثابتة
مستقرة أزلا لا تخضع إلا لجبريتها الصارمة ؟

(٤) « الأسباب والشروط والعلل : »

يجمع هذه الألفاظ الثلاثة معنى واحد ، وهو أنها مقدمات يتبعها توال . ولكن
لكل منها معنى خاص . فالسبب بالمعنى اللغوى اسم لما يتوصل به إلى المقصود ، وهو
في الشريعة عبارة عما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم من غير أن يؤثر فيه . ومعناه
الفلسفى ما يوجد السبب بوجوده فقط إذا كان تاماً ، وما يتوقف وجود السبب عليه ،
ولكن لا يوجد السبب بوجوده فقط إذا كان ناقصاً . والشرط تعليق شئ بشئ
بحيث إذا وجد الأول وجد الثانى . وقيل هو ما يتوقف عليه وجود الشئ ويكون
خارجاً عن ماهيته غير مؤثر في وجوده . وأحياناً يفرقون بين السبب والشرط على

أساس أن السبب هو ما إذا وُجِدَ وجد مسببه وإذا لم يوجد لم يوجد مسببه ، في حين أن الشرط هو ما إذا لم يوجد لم يوجد الشرط ، ولكنه إذا وجد فقد يوجد وقد لا يوجد الشرط . وقد تستعمل كلتا السبب والعلّة على سبيل الترادف في الفلسفة ، ولكن الفقهاء يميزون بينهما من وجهين : الأول أن المسبّب يوجد عند وجود سببه لا به ، في حين أن المعلول شيء لازم عن العلة ذاتها . الثاني أن المعلول العلة يحصل عنها مباشرة وبغير واسطة ، في حين أن المسبّب لا يحصل عن سببه مباشرة .

· (٥) « فكأنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده ، كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مستخر لهذا الإنسان » .

كل شيء في الوجود يسبح الحق لأنه يعلن صفة من صفاته ، أو يظهر اسماً من أسمائه . وفي ذلك إفصاح عن الكمالات الإلهية ، وهذا أعلى مراتب التسبيح والتقدّيس . وليس هذا التسبيح نطقاً باللسان ، ولكنه تسبيح أحوال الكائنات التي تعبّر عن مكنونات أسرارها ، كما أنه ليس المسبّح بالحمد سوى المسبّح بحمده : أي أن « الكل » ألسنة ثناء على « الكل » . وفي هذا المعنى قال ابن عربي في في الفص الخامس :

فيحمدني وأحمده ويمبديني وأعبد

ولكن أكل الكائنات تسبيحاً للحق هو أكثرها إظهاراً لكمالاته وهو الإنسان : ذلك الكون الجامع في نفسه حقائق الوجود من أعلاه إلى أسفله ، وذلك المختصر الشريف الذي تنعكس على مرآته صورة الحضرة الإلهية بتمامها . وليس تسخير ما في السماوات والأرض للإنسان في قوله تعالى : « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » سوى إظهار جميع حقائق الوجود في الإنسان . وهي مستخرّة له : لا بمعنى خضوعه له ، بل بوجودها فيه بمعناها وحقيقتها . وهذا سر

قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » ، أى أودع فيه سر جميع الأسماء الإلهية التى هى مظاهر الوجود .

والعالم عالمان : عالم أكبر ، وهذا يسبح الحق بمفرداته بالمعنى الذى شرعناه ، وعالم أصغر وهو الإنسان . وهذا يسبح الحق بمجملته بنفس المعنى ، ويسبحه على وجه لائهيأ لمخلوق آخر حتى للملائكة . ولذلك قال المؤلف فى الفص الأول مشيراً إلى الملائكة : « فاسبحته بها (أى بيمض الأسماء الإلهية) ولا قدسته تقديس آدم » (٦) « فإن الأمر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها » .

بعد أن ذكر أن إلقاء موسى فى التابوت وإلقاء التابوت فى اليمّ يدلان فى ظاهرهما على الهلاك ، وهما فى الباطن عين الحياة الحقيقية التى هى حياة العلم ؛ وبمد أن قارن بين الأموات بالجهل والأحياء بالعلم المشار إليهما فى قوله تعالى : « أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً » الخ ، انتهى إلى القول بأنه لما كان الأمر فى نفسه ، أى أمر الوجود ، لا غاية له يوقف عندها ، كان مآل الجميع إلى الضلال والحيرة . ولكن الحيرة حيرتان : حيرة الجهل وحيرة العلم . وهى بالمعنى الأول مرادفة للضلال ، وبالمعنى الثانى مرادفة للهدى . وقد جرت عادة المؤلف باستعمال لفظى الحيرة والضلال على سبيل الترادف ، ولكنه يفرق بينهما فى هذه الفقرة لأنه يعرف الهدى المقابل للضلال بأنه الاهتداء إلى الحيرة . وإنما جعل الاهتداء إلى الحيرة عين الهداية ، لأن الحيرة التى هى نتيجة العلم إنما تحصل من شهود وجوه التجليات الإلهية المتكررة المحيرة للمقول والأوهام ، وذلك عين الهداية .

(٧) « كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء . . . إلى قوله مع الأحدية المعقولة » .

أى كما تعددت أزواج النبات الخارج من الأرض بمد اهتزازها ونموها وإنباتها كما قال تعالى « وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من

كل زوج بهيج»^(١)، كذلك تعددت مظاهر الكثرة في الواحد الحق بتعدد الأسماء التي تقتضيها أعيان الممكنات الظاهرة بها ، وهي في الحقيقة عين واحدة لا كثرة فيها . فالأرض وما يخرج منها من ألوان النبات رمز للعالم ، والماء الذي يدفع بها إلى الاهتزاز والنمو والإنبات رمز لبدا الحياة في الوجود . فالأرض واحدة بالحقيقة ، كثيرة بالمظاهر الخارجة عنها . كذلك الحق ، واحد بالحقيقة ، كثير بالمظاهر . وهذا معنى قوله « فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة » : أى ثبت بالعالم والحق الذى هو خالق العالم أن الكثرة الوجودية الظاهرة واحدة بالحقيقة . وهو لا يريد بالخالق هنا إلا الذات الإلهية من حيث هي ، لا الذات الإلهية المتصفة بالخلق ، إذ لا يخلق ولا مخلوق ولا خالق على الحقيقة في مذهبه . وقد قرأتُ النصَّ هكذا : « فثبت به وبخالقه أحدية الكثرة » . وهو ما ورد في المخطوطات التي رجعت إليها فيما عدا كلمة « وبخالقه » التي وردت في إحدى المخطوطات « بخالفت » وفي الأخرى « بحالقه » من غير نقط . ولكن القاشاني (ص ٤٠٣) يقرأ الفقرة هكذا « فُثِّبَتْ به ، وبخالقه أحدية الكثرة » . أى فُثِّبَتْ الأسماء الإلهية بالعالم ، وهذه الاثنيتان مخالفة لأحدية الكثرة التي هي له لذاته . فكان هناك مشابهة بين اثنتيتي الحق والخلق وزوجية النباتات المشار إليها من قبل . أما بالي (شرح الفصوص ص ٣٩١) فيقرأها « فُثِّبَتْ به وبخالقه أحدية الكثرة » . ويقرأها القيصرى (ص ٢٧٤) « فُثِّبَتْ به وبخالقه أحدية الكثرة » : ويشرح ذلك بقوله « أى فُثِّبَتْ بالعالم والحق الذى هو خالقه : أى بهذا المجموع : أحدية الكثرة كما مر في الفص الإسماعيلي أن مسمى الله أحدي بالذات كل بالأسماء والصفات وصحف بعض الشارحين قوله وبخالقه فقرأ وبخالقه من الخلاف وهو خطأ » .

(٨) « قبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند إيمانه » .
من أهم المسائل التي أنكرها المسلمون على ابن عربي أشد الإنكار وكفروه بها

(١) سورة الحج آية ٥

قوله بصدق إيمان فرعون ونجاته من عذاب الآخرة ، لأنه بذلك قد تحدى كل ماورد في القرآن من الآيات الخاصة بكفر فرعون وادعائه الألوهية ، وما أعدَّ له ولآله من صنوف العذاب في الآخرة . ولكننا قد رأينا أن لابن عربي أساوبه الخاص في التأويل والإشارة ، وأنه بالرغم من استشهاد بنصوص القرآن الواردة في حق الأنبياء أو غيرهم ، واستقصائه لهذه الآيات ، يؤول معانيها بما يشاء ، ويرمز بالفاظها إلى ما يريد . وقد رأينا أنه رمز بتابوت موسى إلى الجسم الإنساني ، وباليم الذي ألقى فيه موسى ببحر المعرفة ، وبموسى نفسه إلى الإنسان الكامل أو أحد التعينات الكلية الإلهية . وهو هنا يرمز بفرعون إلى النفس الإنسانية الشهوانية ممثلة في أقوى صورها . فإن فرعون كان مثلاً للمسيان والكفر والطفيان والادعاء والكبرياء ، ولكنه مع ذلك يمثل في نظر ابن عربي ، وفي نظر الحلاج من قبله ، دور الفتوة والبطولة : لأنه لم يفعل ما فعل في نظرها إلا تلبية للأمر الإلهي التكويني الذي يخضع له كل ما في الوجود ، وإن خالف بمصيته الأمر التكليفي . فهي طاعة في صورة معصية ، ونجاة في صورة هلاك .

ولا يعنيننا تفصيل ما أورده ابن عربي عن إيمان فرعون أثناء غرقه من أن الله قبضه ساعة توبته وإسلامه ، وقوله إن الإسلام يجبُّ ما قبله كما ورد في الحديث ، والتوبة تجبُّ ما قبلها ؛ ولا دفاعه عن إيمان فرعون بأنه بالفعل نطق بإيمانه في قوله : « آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين » . ولم يرد نص في القرآن بدم قبول إيمانه هذا . لا يعنيننا كل ذلك ، فإن مثل هذه التفاصيل يوردها لتدعيم الفكرة الأساسية في مذهبه ، وهي أنه لا ثواب ولا عقاب على ما يصدر من العباد من أعمال أو يمتقدونه من عقائد . وإنما النعم المقيم إنما هو في معرفة العبد حقيقة نفسه ومنزلتها من الوجود العام ؛ وشقاء العباد إنما هو في غفلتهم عن هذه الحقيقة . ولكن لا خلود في النار - نار الحجاب هذه - لأن هذه الحقيقة لا بد أن

تتجلى للعبد بعد خلاصه من قيود صورته البدنية ورجوعه إلى الحق . وقد شرحنا ذلك بالتفصيل في مواضع كثيرة من هذه التعليقات (راجع مثلاً التعليق الحادى عشر من الفص الإسماعيلى) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو فنفس كل إنسان فرعونهُ ، لأنها مصدر معاصيه وآثامه ، ولكن معاصى الإنسان فى الحقيقة طاعات بالمعنى الذى أسلفناه ، ولهذا وسعها الرحمة الإلهية التى وسعت كل شئ .

(٩) « كذلك علم الشرائع كما قال تعالى : لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً : أى طريقاً : ومنهاجاً أى من تلك الطريقة جاء » .

أى كما حرم الله على موسى أن يرضع من ثدى غير ثدى أمه - وكان امتناعه عن الرضاع عن علم ذوق وإلهام من الله - كذلك وهبه الله علماً ذوقياً بحقيقة الشرائع وأوقفه على سرها . ولكنه يكفى بأمر موسى عن الأصل الذى انحدر منه ، وهو الحق الذى ظهر موسى بصورته . ولهذا قال فيما بعد « فأمره على الحقيقة من أرضعته لا من ولدته » . وقال قبل ذلك : « فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذى منه جاء ، فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله » . فأمر موسى إذن هى الأصل الذى غذاه بالوجود ، وهذا الأصل هو الحق . وكذلك كفى بلبن أم موسى عن صورة العلم الإلهى ، وهذا مطرد فى جميع كتاباته ، استناداً إلى أثر يروونه من أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى فى منامه يوماً أنه يشرب لبناً فأولَّ اللبن بالعلم . فكان الذى حرم على موسى لم يكن فى الحقيقة لبن المراضع ، بل الشرائع والاعتقادات الدينية التى اعتنقها من سبقه أو عاصره ، وهى الشرائع التى يكفر بعضها بعضاً ويلمع بعضها بعضاً ، والتى تحمل حراماً أو تحرم حلالاً ، لأن الله قد كشف له عن الشريعة الحقّة - وهى شريعة وحدة الوجود فى نظر ابن عربى - التى لا تعرف حلالاً ولا حراماً ،

وإنما تعرف أن كل فعل وكل اعتقاد مرضى في نظر الحق (راجع الفصل الإسماعيلي التعليل الرابع) .

وهو يصل إلى هذه النتيجة عن طريقين : الأول بالتجائه إلى فكرته فيما يسميه « الخلق الجديد » والثاني بتأويله آية « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » . فهو يرى أن الحق الظاهر في كل لحظة في صورة جديدة من صور الوجود ، يظهر كذلك في كل آن في صورة جديدة من صور المعتقدات . فالخلق دائم التجدد في مسرح الوجود ، والحق دائم التجدد في مسرح المعتقدات . وإذن ليس بين المعتقدات الدينية المختلفة خلاف إلا في الصورة . أما في نفس الأمر فكلها مظاهر متجددة لحقيقة واحدة وشرعية واحدة . وما كان حلالاً في شرع مّا لا يكون حراماً في شرع آخر إلا في الصورة . وفي الحقيقة ليس هذا عين ذلك ، لأن الأمر في خلق جديد ، ولا تكرار في الوجود . ويظهر أن كلامه في الحلال والحرام هنا منصب على الاعتقادات دون المعاملات . وأما الآية ، فلما لم يستقم له ظاهرها ، عمد إلى طريقة في تفسيرها لا تبررها أساليب اللغة ولا يرتضيها الدوق . فقال : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » معناه لكل جعلنا منكم شرعية واحدة مهما اختلفت أساليبها وصورها ، « ومنهاجاً » أى ومن هذه الشريعة جاء شرعكم . فقسم كلمة منهاجاً - أى طريقاً - إلى كلمتين : منها - أى من هذه الشريعة - جا : أى جاء .

وقد يفهم تفسيره للآية بمعنى آخر على أنه تفسير للوجود لا للشرائع . أى بمعنى أن المراد بالشرعية الطريق ، وهو الطريق الأمم الذى ذكره في افتتاح الكتاب (الفصوص) - طريق الوجود العام وهو الحق . ومنها جاء أى جاء كل منكم ، كما يأتى فرع الشجرة من أصلها ، وهو التشبيه الذى ذكره . فيكون معنى الآية : لكل منكم جعل الله له طريقاً واحداً يسير فيه وهو طريق الوجود الواحد الحق ، ومن

هذا الطريق جاء . وهذا المعنى قد يبرره مذهب المؤلف، ولكنه لا يتفق وروح النص الوارد فيه في هذا الفصل .

(١٠) « ونجّاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهي ... إلى قوله وباطنه نجا » .

أى خلص الله موسى من كدورات البدن وظلماته ، فخرق بذلك ظلمة طبيعته بنور العلم الإلهي الذى أعطاه الله إياه . وذلك العلم لدنى كعلم الخضر الذى اقترنت قصته في القرآن بقصة موسى ، وقال الله في حقه « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » (الكهف آية ٦٥) . وهنا وجه شبه بين سيرة موسى وسيرة الخضر بحسب ما يفهم ابن عربى ، وإن لم يشعر أحدهما بذلك . فقد قتل موسى الغلام القبطى لأمر لم يدرك حكمته ، فجاء الخضر فقتل هو الآخر غلاماً وقال « ما فعلته عن أمري » ، يشير بذلك إلى أن قتله الغلام وقتل موسى غلامه لم يكونا إلا عن أمر إلهى باطنى وإن لم يشعر به : ثم إن الخضر خرق سفينة القوم المساكين الذين كانوا يملكون في البحر ، وهذا عمل ظاهره هلاك وباطنه نجا ، وهو يقابل في قصة موسى إلقاءه في التابوت ثم إلقاء التابوت في اليم ، فإنه عمل ظاهره هلاك وباطنه نجا ورحمة كما قدمنا .

(١١) « وإنما فعلت به أمه ذلك خوفاً من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبراً » قرأها صبراً بالصاد المهملة والباء ، من قولهم قتل صبراً ، أى حبس ورُمى وعُدب حتى مات . وهذا يتفق مع روح النص وسائر القصة ، وبه أخذ عبد الرحمن جاكى الذى يعتبر قراءة صبراً تحريفاً . أما القاشانى والقيصرى فيقرأنها ضيراً من ضاره الأمر بضييره ويضوره ضوراً وضيراً أى ضره : أى خوفاً أن يذبحه فرعون ذبحاً مشتملاً على الضرر وهذا كلام لا معنى له .

(١٢) « فإن الحركة أبدأ إنما هى حبيبة ، ويحجب الناظر فيها بأسباب آخر » .

اتقل من الكلام في فرار موسى بعد قتله الغلام ووصفه ذلك الفرار بأنه حركة دفنه إليها حبه النجاة من القتل ، إلى الكلام عن الحركة عموماً . ورأيه أن الحركة في جميع مظاهرها مبعتها الحب ، وإن خفي هذا المعنى عن الباحثين في ماهيتها لاشتغالهم بالنظر في أسباب أخرى غير الحب يقومون أنها أصل الحركة . الحركة في نظره رمز للحياة والوجود ، والسكون رمز للموت والعدم . وكل حركة ، وكل مظهر من مظاهر الوجود ، يبعث عليه الحب الساري في جميع الأشياء ، الظاهر في جميع الصور . بل الحب هو سر الخلق وعلته . وأعني بالخلق هنا ما يعنيه ابن عربي نفسه من أنه ظهور الحق في صور أعيان الممكنات وتجليه فيها . قال تعالى في حديث قدسي يرويه الصوفية « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » . فحب ظهور الحق في صور الوجود ، وحيه في أن يعرف نفسه بنفسه في مرايا الممكنات ، كما يشاهد الإنسان صورته في المرآة فيدرك منها معنى غير الذي يدركه من نفسه من غير وجود هذه الصورة : ذلك الحب هو علة خلق العالم ، وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه الوجود ، فإنه يتخلل كل ذرة من ذرات العالم ، ويدفع بكل شيء إلى الظهور بالصورة التي هو عليها .

ذلك الحب الذي هو مبدأ الوجود وأصل كل موجود ، هو بمينه في نظر الصوفية السبيل الوحيد لمعرفة الله والتحقيق بالوحدة الذاتية معه . وهو في نظر ابن عربي أصل جميع الاعتقادات والعبادات كما أسلفنا . (راجع التعليقين الخامس والسادس من الفصل السابق) . وقد كان الحب عند الصوفية دائماً روح الحياة الدينية ومصدر جذبهم إلى الحق وشهودهم إياه ، وأساس نظريتهم في الأخلاق والمعرفة .

(١٣) « وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له ... إلى قوله للكمال فافهم » .

للحق نوعان من العلم : علم بذاته من حيث هو في ذاته ، وهذا العلم قديم قدم

الذات . وهو للحق دون غيره من حيث هو جوهر أزلى مجرد عن جميع الإضافات والنسب إلى الوجود الظاهري . وهذا معنى قوله تعالى « إنه غنى عن العالمين » . وعلم له بذاته ولكن في صور أعيان الممكنات ، وهو العلم الحادث المشار إليه في قوله تعالى « حتى نعلم » . ويستوى فيه أن نقول إنه علم الحق بذاته في صور أعيان الممكنات ، أو علم أعيان الممكنات به من حيث هو ظاهر فيها . ولا يتم كمال العلم إلا بالاثنتين معاً ، كما لم يتم كمال الوجود بالوجود الأزلى وحده ، ولا بالوجود الحادث الذى هو وجود العالم وحده ، وإنما تم بالاثنتين جميعاً . فهنا موازنة تامة بين الوجود الأزلى والعلم الأزلى والوجود الحادث والعلم الحادث : وهما في كل من الحالتين وجهان لحقيقة واحدة . وليس حدوث العالم وجوده من بعد عدم ولا خلقه في زمان معين ، وإنما حدوثه - كما يقول ابن عربى - هو ظهور بمضنه لبعض وظهور الحق لنفسه في صور العالم .

(١٤) « فكان الخوف مشهوداً له بما وقع من قتله القبطى ، وتضمن الخوف حب النجاة من القتل » .

أى فكان خوف موسى مشهوداً له ، بمعنى أنه أدركه إدراكاً مباشراً لأنه قتل القبطى . ولكن هذا الخوف لم يكن الباعث له على الفرار إلا في الصورة أما في الحقيقة فإن الباعث كان حب موسى النجاة من القتل . كذلك الحال في كل ما يصدر عن الإنسان من الأفعال وكل ما يظهر في الوجود من ظواهر لها سبب قريب مدرك مباشرة بالحس أو بالعقل ، وسبب بعيد غير مدرك بالحس ولا بالعقل إدراكاً مباشراً . والسبب البعيد في حدوث أى شئ هو الحب كما أسلفنا . وقد كان السبب الحقيقى في فرار موسى . ولكنه لم يدركه ، لأن موسى وغيره من الناس إنما يعنون بالأسباب القريبة لقرىها ووضوحها واتصالها المباشر بما يعود عليهم من نفع أو يلحقهم من ضرر . ثم إنه لما فرّق بين السبب القريب والسبب البعيد كما ذكرنا مثلاً للنسبة بينهما بالنسبة بين الجسم والروح . فالجسم هو الجزء الظاهر المحسوس الذى تنسب إليه

أفعال الإنسان في الصورة ، والروح هو الجزء الباطن غير المحسوس المدبر للجسم
الفاعل على الحقيقة لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال .

(١٥) « ولو كان موسى عالمًا بذلك لما قال له الخضر « ما لم تحط به خبراً » .
أى أنى على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا » .

يظهر من جميع ما أورده ابن عربي من قصة موسى مع الخضر ، والطريقة الخاصة
التي خرّج بها الآيات الواردة عنهما في سورة الكهف ، أنه يستعمل الاسمين رمزاً
لصاحبي نوعين من العلم : العلم الظاهر الذي يأتي به الأنبياء إلى أممهم وهو علم الشرائع .
والعلم الباطن الذي يعلمه الأولياء وهو علم الحقيقة . يقول القاشاني (شرح الفصوص
ص ٤١٢) : « اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ، ومقامه مقام
الروح ، وله الولاية والغيب وأمرار القدر ، وعلوم الهوية والأنية والعالم الدنية ...
وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر ، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع » .
فالحوار الدائر بين موسى والخضر ليس قصراً على موسى والخضر ، ولكنه موازنة
بين مطلق رسول ومطلق ولي . وقد اعتبر الصوفية دائماً ، كما تدل على ذلك عبارة
القاشاني ، تلك الشخصية الأسطورية الغريبة التي يسمونها « الخضر » من أقطابهم ،
ونظروا إليه نظرة خاصة من ناحية علمه الدنى الباطن ، لأنهم اعتبروه المقصود
« بالعبد الصالح » الذي قال الله فيه « وعلمناه من لدنا علماً » . وقد سبق أن ذكرنا
أن ابن عربي يعد كل نبي وكل رسول ولياً ، لأن الولاية عنصر مشترك بين الثلاثة
جميعاً : أى أن كل نبي وكل رسول له مرتبة الولاية أولاً ، ثم يضاف إليها مرتبة النبوة
إذا كان نبياً ومرتبة الرسالة إذا كان رسولاً . ولكن الفرق بين الولي والرسول أو
النبي أن الولي يعلم العلم الباطن ويدرك أنه يعلمه ، في حين أن النبي والرسول يعلمانه
ولكنهما لا يدركان أنهما يعلمانه . وهناك فرق آخر ، وهو أن الرسول يعلم علم الظاهر

الخاص بشرعه الذى أرسل به ، وهذا لا يعلمه الولي . ومن هنا كان من واجب الولي أن يتبع رسول وقته فيما يأتي به شرعه من الأحكام ، وإن كان يفهمها على النحو الذى يقتضيه علمه الباطن . أما أن الرسول يعلم العلم الباطن ، فدليله أنه معصوم من الخطأ ، لأن الله يوجه أفعاله حيث يشاء لحكمة عنده مهما كان مظهر هذه الأفعال . ولهذا نبه الخضر موسى إلى باطن أفعاله بما قام به هو نفسه من الأفعال التى يدل ظاهرها على الهلاك دون باطنها . ثم شرح له الحكمة فى كل منها ليظهر له مقامه فى الولاية ، وليبين له الفرق بين العلم الذوق الباطن ، وعلم الظاهر .

والسر فى أن الرسول يعتمد دائماً إلى لسان الظاهر ولا يدرك غيره ، أنه مكلف بتبليغ رسالته إلى قوم فيهم الخاصة والعامة . وكلاهما يفهم لسان الظاهر ، وإن انفرد الخاصة بأنهم يفهمون ما يفهمه العامة وزيادة . فخوفاً من أن تبيلب أفسار العامة وتزل أقدامهم إذا هم عدلوا عن الظاهر وخلصوا فى أسرار باطن الشرع ، خطبوا بهذه الطريقة الخاصة ولم يكلفوا فوق ما يطبقون . أما الخاصة من أهل الأذواق فينوصون ، كما يقول ، على درر الحكم ويعرفون مراد الله الحقيقى من الأحكام .

هذه لاشك نعمة إسماعيلية دخلت التصوف منذ بدأ الصوفية يبحثون فى الشريعة والحقيقة والطريقة ، وهو موضوع يعقد له القشيري فصلاً خاصاً فى رسالته^(١) . وعن هذا الطريق وصل الصوفية إلى نتائج كان لها أكبر الأثر فى تشكيل مذهبهم وصبغه بصبغة روحية خاصة ميزتهم فى ميدان العقائد عن فرق المتكلمين ، وفى ميدان المعاملات عن الفقهاء .

(١٦) « فوهب لى حكماً » يريد الخلافة ، و « جملنى من الرسلين » يريد الرسالة .

يستعمل ابن عربى عادة كلمة « الخليفة » للدلالة على الإنسان الكامل الذى يظهر

في أعلى درجاته في صور الأنبياء والرسل والأولياء . وكل من هؤلاء خليفة الله بمعنى أنه الصورة الجامعة المثلة للكمال الإلهي في عالم الظاهر . ولكنه يفرق بعد ذلك بين أنواع الخلافة وما يصحبها من وظائف أخرى أو صفات تكون للإنسان الكامل . فن الخلافة الخلافة العامة ، وهي القدر المشترك بين الأنبياء والرسل والأولياء . وكأنه يريد بذلك الولاية بالمعنى الذي شرحناه في التعليق السابق : فإن هؤلاء جميعاً يتفقون في أنهم يعلمون علم الباطن ، سواء أدركوا هذه الحقيقة أم لم يدركوها ، وبأخفونه عن الخليفة الحقيقي الذي هو أصل علم الباطن ومنبعه ، وهو الروح الحمدي أو الحقيقة الحمديّة الظاهرة على الدوام في صور الأنبياء والرسل والأولياء . أما أنهم خلفاء الله ، فمنه أنهم أكمل مجالى الحق بين الخلق . ومن الخلافة خلافة التشريع ، وهي خلافة الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس . وهؤلاء يجمعون بين العلم الباطن الذي هو لهم من حيث كونهم خلفاء وأولياء ، وبين العلم الظاهر الذي هو علم الشرائع . ولذلك يسميهم بالخلفاء الرسل . ومن هذا الصنف الأخير من أعظام الله صفة الحكم والملك والدفاع عن رسالتهم بالسيف . ومن هؤلاء موسى في نظر المؤلف ، وإن كان نبي مثل داود أو محمد أحق بهذه الأوصاف من موسى .

أما قوله في النص « فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية » فإنه لا يمثل على وجه التحقيق نظريته العامة في الخلافة ، كما شرحها في الفصل الأول على الأقل . فإنه هنالك يعد الإنسان من حيث هو إنسان ، والإنسان الكامل بوجه خاص (ممثلاً في صورة آدم) خليفة الله في أرضه . ويستعمل في مواضع أخرى (الفصل السابع عشر مثلاً) كلمة الخلافة مرادفة لكلمة الولاية بمعناها الواسع الذي شرحناه .

(١٧) « وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل وإنما كان عن اختبار » .

سأل فرعون موسى في معرض المحاجة والجدل فقال « وما رب العالمين » (الشعراء

آية ٢٣) . والسؤال « بما » سؤال عن الماهية ، فكأنه بذلك أراد أن يظهر موسى أمام قومه بمظهر المجز : لأن السؤال عن الماهية الإلهية لا جواب له كما سيتضح فيما بعد . ولم تخف على فرعون الحقيقة : أى أنه لم يكن يجهل أن الله لا يُسأل عن ماهيته لأنه لا يمكن وضع تعريف له . ولكنه أراد إحراج موسى واختباره لمعرفة صدق دعواه . لذلك سأل هذا السؤال ، وهو سؤال إيهام ، ليظهر للحاضرين من قومه ما انطوت عليه نفسه من إيراد مثل هذا السؤال ، أعنى إظهار عجز موسى . والسؤال الذى سألته فرعون محتمل إجابتين : الأولى أن يقول موسى إن الماهية الإلهية لا تُعرّف؛ والثانية أن يقول كما قال « رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين » . وفى كلتا الحالتين يستطيع فرعون أن يظهر لقومه أن موسى لم يجب ، فيكون فى ذلك انتصاره عليه . هذه هى خلاصة المسألة كما يبسطها المؤلف . ومراده منها أن يظهر أن الحقيقة الإلهية بسيطة لا تقبل التعريف ، وأن كل ما يقبل التعريف مركب من الجنس والفصل ، كما نقول فى « الإنسان » إنه « الحيوان الناطق » ، فندخله فى جنسه القريب - الحيوان - ونميزه عن غيره من الأنواع الأخرى المشتركة معه فى ذلك الجنس بأن نضيف إلى الجنس الفصل النوعى الذى هو « الناطق » . والحقيقة الإلهية لا جنس لها ، إذ لا يشترك معها غيرها فى حقيقتها ، وإذن فلا تعريف لها . فلم يبق إلا أن يعرف الحق بمثل ما عرفه به موسى : أى بإظهار لوازمه البينة وهى العالم . ولذلك قال : « رب السموات والأرض وما بينهما » ، أى الظاهر أثره فى السموات - وهى كل ما علا - والأرض ، وهى كل ما سفل ، وما بينهما : أى ما كان وسطاً بين العلو والسفل وهو عالم المثال . وبذلك حصر جميع الموجودات الروحية والمادية . وقال فيما بعد « رب المشرق والمغرب وما بينهما » للدلالة على ما ظهر وما بطن من أنواع الوجود . فلم تكن إجابة موسى إجابة عن ماهية الذات الإلهية ، بل عن هذه الذات من حيث ماظهرت به ، أو ظهرت فيه ، من صور العالم . ولم يأت موسى ببيان حقيقة الحق على نحو

مايتوقع أهل النظر والمنطق ، وإنما أبان هذه الحقيقة على نحو ما يفهمه أهل الحق .
والسؤال عن الماهية سؤال عن الحقيقة ، وليس من اللازم أن من لا تخضع ماهيته
لتعريف أهل النظر يكون لا حقيقة له .

(١٨) « فقال رب المشرق والمغرب ، فجاء بما يظهر ويستر ، وهو الظاهر
والباطن . وما بينهما : وهو قوله « بكل شيء عليم » . « إن كنتم تعلمون » .
مزج آيتين مختلفتين وفسر إحداها بالأخرى تفسيراً لا يبرره إلا حرصه على
استخراج فكرة وحدة الوجود من القرآن مهما يكن الثمن . والآية الأولى هي
الواردة في رد موسى على سؤال فرعون عن الماهية الإلهية ونصها « رب المشرق
والمغرب وما بينهما إن كنتم تعلمون » . والثانية هي قوله تعالى « وهو الظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم » . والمراد بالمشرق في نظر ابن عربي كل ما ظهر من الوجود ،
وبالمغرب كل ما خفي ، وبما بينهما ، ما هو بين الخفاء والظهور . فكما قال في الآية
السابقة إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » بمعنى أنه الظاهر في صور
جميع مراتب الوجود عاليها وسافلها ، قال هنا إنه « رب المشرق والمغرب وما بينهما » :
أي الظاهر في صور الوجود ظاهرها وخفيها . وقد قال في الأولى « إن كنتم موقنين »
أي أصحاب علم يقيني ، وهو الذي يسميه علم الكشف والوجود . وقال في الثانية
« إن كنتم تعلمون » أي أصحاب عقل وتقييد (لأنه يفهم العقل من عقل بمعنى قيد) .
فكان الآية الأولى تعطى إطلاق الحق ، وهو مايقول به أهل الكشف . والثانية
تعطى تقييده ، وهو مايقول به أهل العقل . ولكني لا أرى فرقاً بين الآيتين من
حيث دلالتها على الإطلاق والتقييد ، فكلاهما تصلح لما تصلح له الأخرى . أما الفرق
الحقيقي فبين أن يقال إن ذات الحق منزهة عن كل تعريف وكل تحديد ، وفي هذا
معنى الإطلاق ، وأن يقال إنه رب السموات والأرض ، أو رب المشرق والمغرب
بمعنى أنه الظاهر في السموات والأرض وفي المشرق والمغرب ، وفي هذا معنى التحديد .

أما قوله « وهو قوله بكل شيء عليم » فعناه أن قوله « رب المشرق والمغرب وما بينهما » يشبه قوله « وهو بكل شيء عليم » : لأن علمه محيط بكل شيء ، والشئ يشمل الظاهر والباطن من الموجودات ، وهو ما أشار إليه بالشرق والمغرب .

أما « أهل الكشف والوجود » فهم المارفون أهل الذوق . وقد سماهم أهل وجود إما بمعنى أنهم يعرفون الوجود الظاهر الذي هو العالم الخارجى إلى جانب ما يكشف لهم من أسرار الغيب . فهم أهل كشف ووجود أى أهل معرفة ذوقية بمقائق الأشياء ، وأهل علم بالعالم الظاهر . وإما أن يكون معنى الوجود « وجود الحق » أى معرفته . فهم أهل كشف ووجود أى فهم القوة على كشف الحقائق ومعرفة الله . وللصوفية « حال » يسمونها « الوجود » ، وهى حال تعقب حال الوجد : ففى الوجد يكون الصوفى فانياً عن نفسه ، وفى « الوجود » يكون فى حالة بقاء مع ربه ، أى حالة شعور بالحق لا يفرق فيه بين ذاته المدركة والموضوع المدرك . وفى هذه الحال يقول الصوفى إنه وَجَدَ الحق^(١) ، وهى الحال التى يسمونها حال الصحو بعد المحو ، وفيها يقول ابن الفارض :

فى الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت

(١٩) « فلما جعل موسى المسئول عنه عينَ العالم . . . إلى قوله بما يقبله الموقن والعاقل خاصة » .

لعل هذا الجزء من الفصل أصعب ما فيه ، لا من حيث موضوعه ، فإنه لم يخرج عن دائرة وحدة الوجود التى يشرحها على لسان موسى تارة ولسان فرعون تارة أخرى ، بل من حيث الطريقة المتتوية التى يلجأ إليها فى تفسير الآيات القرآنية والتعليق عليها ليخرج من كل ذلك بفكرته كاملة غير منقوصة فى وحدة الوجود ، مع المحافظة فى الشكل على مسرح القصة للقرآنية وما دار فيها من حديث بين موسى وفرعون .

(١) راجع الرسالة القشيرية فى معنى الوجود ص. ٣٤

فسر قول موسى لفرعون إن الله هو « رب السموات والأرض وما بينهما » تفسيراً يتفق مع فكرته في وحدة الوجود كما أسلفنا ، لأنه أولها بمعنى أن الله هو الظاهر في صورة ما في السموات والأرض وما بينهما : أي بصورة العالم . ومهد بذلك لتفسير دعوى فرعون الألوهية ، ولكل ماجرى بينهما بعد ذلك من حديث . قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين » ، فيسلم ابن عربي بادعاء فرعون الألوهية . وكيف لا يكون فرعون إلهاً وهو جزء من العالم الذي قال إنه صورة الله ؟ إن فرعون وغيره من المحدثات صور الحق في الوجود الظاهري . واصورة فرعون مرتبة أعلى من مرتبة صورة موسى في ذلك المقام الخاص الذي كانا يتحدثان فيه ، لأنه أُعطيَ الحكم والملك والتصرف فيمن دونه من الناس الذين قلت مراتبهم عن مرتبته . فالعين واحدة في الجميع ولكنها متكررة بالراتب . ومرتبة فرعون أعلى من غيرها ، ولذلك قال « أنا ربكم الأعلى » .

قال فرعون لموسى « لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين » . وظاهر هذه الآية يعطى معنى الوعيد ، ولكن ابن عربي يقلب معنى الآية رأساً على عقب فيقول إن « السين » في مسجونين من حروف الزوائد ، ومعنى « لأجعلنك من المسجونين » لأسترنك : لأن لسان الباطن في نظره يقتضى أن يُقرأ القرآن هكذا . فبعد حذف السين لا يبقى إلا مادة الجيم والنون التي معناها الستر والإخفاء . وبهذا انقلب وعيد فرعون لموسى وعداً ، وتهديده له بالسجن حماية ووقاية ، جزاء لموسى على ما مهد به لفرعون من ادعاء الألوهية .

ويجدر بي أن أقتبس هنا كلام القاشاني في شرح هذه الفقرة لأهميته . قال : « المراد بهذا اللسان لسان الإشارة ، فإن فرعون كان غالباً من غلاة الموحدة ، عالياً من المسرفين في دعواه ، من جملة من قال عليه السلام عنه « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حي » : أي وقف على سر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء إنشئته وموته

الحقيقى فى الله . وهو يدعى الإلهية بتمينه ، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيد العلمى
لا الشهودى الذوقى . وهو يعلم لسان الإشارة . فلما علم أن موسى موحد ناطق بالحق
افترض فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممتنع الوجود ... فرتبة الحق الظاهر فى
صورة فرعون له التحكم فى ذلك المجلس [مجلس فرعون وموسى] على الرتبة الموسوية .
فأيدّه جواب موسى بلسان التوحيد وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة
بحسب الرتبة فقال له ما قال « (شرح القاشانى على الفصوص ص ٤١٧) .

قال الله تعالى فى حق قوم فرعون « فاستخف فرعون قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا
قوماً فاسقين » (الزخرف آية ٥٤) . يقول ابن عربى « فاسقين » أى خارجين عما
تعطيه العقول الصحيحة من إنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر فى العقل . ومعنى
هذا أن فسق قوم فرعون إنما كان فى خروجهم عما يحكم به العقل الصحيح .
والعقل الصحيح ينكر مقالة فرعون فى ادعائه الألوهية ، إذ العقل يتبع لسان الظاهر
ولا يعرف غيره . ودعوى فرعون الألوهية غير مقبولة فى نظر العقل وإن كانت مقبولة
فى نظر الكشف والذوق الصوفى ، فإن للعقل حداً يقف عنده يتجاوزه أصحاب
الكشف واليقين . وهذا التجاوز هو الخروج الذى فسر به الفسوق . فن قوم
فرعون من كان من الموقنين أهل الكشف والذوق - وهم الفاسقون بالمعنى الذى
شرحناه - ومنهم الماقلون أهل العقل والنظر : ولهذا جاء موسى فى جوابه عن سؤال
فرعون بما يقبله الموقن والماقل .

(٢٠) « فألقى عصاه وهى صورة ما عصى به فرعون موسى . . . إلى قوله فظهر
الحكم هنا عيناً متميزة فى جوهر واحد » .

ليست عصا موسى إلا صورة ورمزاً لعصيان فرعون وامتناعه عن أن يجيب دعوة
موسى . أما انقلابها « حية » فهو أيضاً رمز لانقلاب عصيان فرعون طاعة . فكان
نفس فرعون العاصية الأمارّة بالسوء قد انقلبت إلى نفس طيبة مطمئنة ، لأنها

انقلبت حية ، والحية من الحياة ، والحياة هنا حياة العلم والعرفان . وكما أن الله تعالى يقول : « يبدل الله سيئاتهم حسنات » ، أى يورد الحكم بالحسن والسوء على الفعل الواحد - لأن الفعل فى ذاته لا يوصف بالحسن ولا بالقبح - وإنما تختلف أحكامنا عليه - كذلك قلبُ معصية فرعون طاعة . أى أورد اسم المعصية على فرعون من وجهه ، واسم الطاعة عليه من وجه آخر . وهو هو لم يتغير . وكذلك قلب عصا موسى حية فى اللسان الرمزي ، أى سماها عصا فى صورة ، وحيةً فى صورة أخرى . وجوهرها واحد لم يتغير إلا فى الحكم .

وخلاصة القول أن فرعون لم يعص موسى إلا فى الصورة ، بل لم يكن عصيانه إلا عين الطاعة : لأن العصيان والطاعة مظهران لحقيقة واحدة ، كما أن عصا موسى وحيته لم يكونا إلا مظهرين وصورتين لجوهر واحد . فلم يختلف عصيان فرعون عن الطاعة الحقيقية إلا بمقدار ما اختلفت عصا موسى عن الحية التى تحولت تلك العصا إليها . والحقيقة أنه ليس هناك تحول ولا انقلاب وإنما هو تغير فى الصور .

والظاهر أن القاشانى (ص ٤١٩) يفهم كلمة « الحكم » فى النص بمعنى الأمر والنهى . فكأنه يريد أن يقول إن الله أمر عصا موسى أن تكون عصاً فكانت ، ثم أمرها أن تنقلب حية فانقلبت حية ، وهى جوهر واحد فى كلتا الحالتين لم يتغير . أما الذى شاهده قوم فرعون فى الخارج فهو حكم الله . وبهذا فهم قول المؤلف « فظهر الحكم هنا عينا متميزة فى جوهر واحد » . ولكنى فهمت « الحكم » فى هذه الفقرة بمعنى الوصف الذى نورده على الأشياء . فتجن الذين سمينا عصا موسى عصا فى صورتها الأولى ، وسميناها حية فى صورتها الثانية ، وهى جوهر واحد لم يتغير . وكذلك نسمى الكثرة الوجودية فى الكائنات كلاً منها باسمه الخاص مع أنها فى الحقيقة جوهر واحد . (٢١) « فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان الثابتة اقتضتها ... إلى قوله سوى أعيان الموجودات » .

تُكلم عن الأسباب في معرض كلامه عن أعمال فرعون من صلبه الناس وتقطيعه أيديهم وأرجلهم . ورأيه أن الذي فعل كل هذا إنما هو الحق الظاهر بصورة فرعون ، لأن الحق هو الفاعل على الحقيقة في صورة كل ما له فعل ، إذ هو القائل عن نفسه : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » (الأنفال آية ١٧) . وهذا يثبت في نظر أصحاب وحدة الوجود أمثال ابن عربي ، أن الحق هو الفاعل لكل شيء في صورة كل شيء . فإذا نسبنا الأفعال إلى الصور الوجودية التي هي أعيان الممكنات سمينها أسباباً ، وإذا نسبناها إلى الفاعل الحقيقي الذي هو الحق لم تشكلم عن الأسباب . فالمراد بالأسباب هنا الملل الجزئية التي تحدث أثرها بين موجود وموجود في داخل الوجود الكلى العام . أما ذلك « الكل » فلا سبب له ، أى لا علة لوجوده .

ولا سبيل لتعطيل الأسباب لأنها من مقتضيات العلم الإلهي القديم ، أى من مقتضيات أعيان الأشياء الثابتة في العلم الإلهي الأزلي ، لأن كل ما يظهر في الوجود يتعين على النحو الذي كان عليه في الثبوت . تلك كلمات الله التي لا تتبدل ، وكلمات الله هي أعيان الموجودات الثابتة . وهنا يصرح ابن عربي بقدم العالم تصريحاً لا يقل عن تصريح فلاسفة المشائين ، وإن كان يختلف عنهم في تفسير العلاقة بين الحق والخلق . فأعيان الموجودات في مذهبه قديمة من حيث ثبوتها ، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها . ويمثل لذلك بمجئ ضيف في وقت معين ، فإننا نقول « حدث عندنا اليوم ضيف » ، ولا يلزم من حدوثه أنه لم يكن له وجود من قبل . وكذلك يمثل بما ذكره الله تعالى في « إتيان كلامه » إلى الناس مع أن كلامه قديم . قال تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون » (الأنبياء آية ٢) ، وقال : « وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين » (الشعراء آية ٤) . هذه كلها أمثلة يسوقها ليفسر بها ما يقصده من معنى الحدوث . فالعالم قديم لأن له عيناً ثابتة في الأزل ، بل هو قديم قدم الذات الإلهية الظاهرة في صورته ؛

وحدث لتجدد هذه الصور واختلافها عليه ، بل هو كل آن في خلق جديد..
ويجب أن نلاحظ الفرق بين ما يقوله أهل السنة والجماعة من وجود الأشياء
أزلاً في العلم الإلهي القديم وثبوتها في أم الكتاب أو في اللوح المحفوظ ، وبين ما يقوله
أصحاب وحدة الوجود من وجود الأشياء في أعيانها الثابتة القديمة التي هي في الحقيقة
عين الذات الإلهية . وقول هؤلاء الأخيرين يعتمد على نظريتهم في أن المدوم (الذي
ليس له وجود خارجي) شيء ثابت في العدم ، وهو رأى يشاركون فيه كثير من
المعتزلة والرافضة .

(٢٢) « ثم لتعلم أنه ما يقبض الله أجداً إلا وهو مؤمن وأعنى من
المحتضرين » .

لما فرغ من الكلام عن فرعون وأثبت بطريقته الخاصة أنه مات مؤمناً ، جره
ذلك إلى الخوض في الموت على الإيمان أو الكفر إطلاقاً . وقد فرق بين نوعين من
الناس : من يموتون ميتة احتضار ، ومن يموتون ميتة فجأة أو غفلة . والأولون يموتون
على الإيمان ، ومنهم فرعون - لأن المحتضر يكشف له عن حقيقة الأمر ويعلم ما أعد
له من مكان في الجنة أو في النار ، ويعلم جميع أحوال الآخرة (بالمعنى الخاص الذي
يعطيه ابن عربي للجنة والنار والدار الآخرة) . ولا بد من إيمانه لأنه لا يمكن أن يبقى
على الكفر والضلال بعد أن انكشف عنه الغطاء واحتد البصر . قال تعالى :
« فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (سورة ق آية ٢٢) . فلا يقبض
المحتضر إلا على ما كان عليه من الإيمان كما يقول الحديث « ويمحشر على ما عليه مات » .
يقول المؤلف « كان » كلمة وجودية تدل على ثبوت الخبر للاسم ووجوده لافي زمان
خاص ، ولا تدل على الزمان إلا بقرائن الأحوال . فإذا قال الشيخ كنت صبياً ، أو
قال الفقير كنت غنياً ، دلت على الزمان الماضي . أما إذا قال الله تعالى : « وكان الله
غفوراً رحيماً » ، فمعناه حصول نسبة الغفران والرحمة إلى الله . فقوله يقبض على ما كان

عليه معناه ويقبض على ما هو عليه : أى على الحال التى هو عليها قبل موته مباشرة .
وبذلك يفرق بين الكافر المحتضر والكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة ، ويمد فرعون
من النوع الأول .

(٢٣) « وأما حكمة التجلى والكلام فى صورة النار فلأنها كانت بغية موسى .
طلب موسى النار فظهر له الحق فى صورتها التى أشار إليها فى قوله لأهله :
« امكثوا إني آنست ناراً لعل آتيكم منها بقبس أو أجده على النار هدى » (طه
آية ١٠) . وقد تجلى له الحق فى صورة النار لأنها عين مطلوبه أولاً ، ولأن النار رمز
القهر والمحبة ثانياً . أما أنها رمز القهر فلأنها تفتى كل ما اتصل بها وتحوله إلى طبيعتها .
وكذلك الحق يفتى فيه كل ما اتصل به ، أى كل من تحقق من وحدته الذاتية به . أما
أنها رمز المحبة فلأنها مصدر النور المحبوب لذاته .
ولكن شهود موسى للحق فى صورة النار لم يكن شهوداً كاملاً ، لأن الحق كله
فى ذلك المقام بقوله : « إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى » (طه
آية ١٢) ، ومقام المكالة يقتضى الاثنينية ، أما مقام الشهود الحقيقى فيقتضى فناء
المشاهد فى المشاهد ، وهو المشار إليه بقوله تعالى : « قال رب أرني أنظر إليك ، قال
لن ترانى . . . فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً » . (الأعراف
آية ١٤٢) .

وليس موسى وحده هو الذى تجلى له الحق فى صورة مطلوبة ، فإن الحق يتجلى
لكل منا فى صورة ما يحب ، وصورة الحب هى صورة الاعتقاد كما ذكرنا (التعليقات
٥ ، ٦ و ٧ على الفص المارونى ، والتعليق ١٢ على الفص الموسوى) . فهو يتجلى فى
صور الاعتقاد ويمبد فيها ، أو يحب فيها ، لأن الحب هو أساس المباداة والمطلوب
لذاته عند الجميع .

الفصل السادس والعشرون

(١) خالد بن سنان .

هو خالد بن سنان بن غيث العبسي من أهل زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام ، أو ممن عاش قبل زمن عيسى على بعض الأقوال . والمعروف عنه أنه كان يقول بالتوحيد قبل البعثة المحمدية ، ناهجاً منهج الملة الحنفية . وقد عده كثير من المسلمين ، ومنهم ابن عربي ، من الأنبياء ، استناداً فيما يظهر على ما يروى من أن ابنته أو إحدى بنات ذريته جاءت إلى الرسول فقال لها : «مرحباً يا بنت نبي أضاعه قومه» . ويقال إنها لما أتت إلى النبي سمعته يقرأ : « قل هو الله أحد » فقالت قد كان أبي يقرأ هذا .

ويظهر أن سبب شهرة خالد بين العرب ما حكوا من أن ناراً عظيمة ظهرت في بلاد عبس في الجاهلية تعرف بنار الحرّتين وهي التي قال فيها الشاعر :

ونار الحرّتين لها زفير يصم لهوله الرجل السميع

وكانت تظهر ساطعة بالليل ، فإذا كان النهار ارتفع منها دخان عظيم ، وربما بدر منها عنق فأحرق من مر بها . ففزع العبسيون إلى خالد بن سنان ، وكانوا يقصدونه في اللوات فأنجدها . قالوا إنه أخذ من كل بطن من بني عبس رجلاً ، وخرج بهم نحو النار ومعه درة حتى انتهى إلى طرفها ، وقد خرج منها عنق كأنه عنق بعير ، فجعل يضرب العنق بدرته ويقول بدا بدا حتى رجع ، وجعل يتبعه والقوم يتبعونه كأنه ثعبان ينحك في حجارة الحوة ، حتى انتهى إلى غار فانساب فيه فدخل خالد خلفه فقال ابن عم له يقال له عروة بن شبة : « لا أرى خالداً يخرج إليكم » . ولكنه خرج

سالماً ويداه على رأسه من الألم الذى أصابه من صياح القوم به . فقال لهم « ضيعتموني وأضعتم قولى وعهدى » لأنه كان عاهدم ألا يصيحوا به وهو فى المغارة . ثم أخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً ، فإذا أتى قطيع من الغنم يقدمه حمار أتر وحاذى قبره ووقف ، نبشوا عليه قبره ، فإنه يقوم ويخبرهم بحيلة الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية ، فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل . فلما مات وحدث ما أخبرهم به من قدوم قطيع الغنم ، همَّ مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه ، فأبى أكابرهم وقالوا يكون ذلك عاراً علينا عند العرب ، فيقال فينا أولاد النبوش ، فحلتهم الحمية الجاهلية على ذلك ، فضيعوا وصيته وأضاعوه ^(١) .

هذا ما نعرفه من قصة خالد بن سنان نبي العرب قبل الإسلام ، وقد ذكره ابن عربى فى هذا الفصل ممثلاً للنبوة البرزخية ، وهى الإخبار بأحوال الآخرة فى البرزخ . وقد كان هذا قصد خالد عند ما سأل أهله أن ينبشوا عليه قبره ليخرج إليهم ، فيخبرهم أن أمر الآخرة إنما هو على نحو ما وصف الأنبياء لأقوامهم ، وبذلك يصدق دعوى الأنبياء جميعاً . ولكنه ضيعه قومه لأنهم لم ينبشوا قبره كما طلب ولم يبلغوه مراده . وليس فى الفصل غير هذا يستحق التعليق .

(١) راجع شرح الفاشانى على القصص ص ٤٢٦ . قارن بلوغ الأرب للألوسى ج ١

ص ١٧٦ و ج ٢ ص ١٦٤ وما بعدها

الفصل السابع والعشرون

(١) « الكلمة المحمدية » .

شاع من أوائل عهد الإسلام القول بأزلية محمد عليه السلام ، أو بمباراة أدق بأزلية « النور المحمدى » . وهو قول ظهر بين الشيعة أولاً ولم يلبث أهل السنة أن أخذوا به ، واستند الكل في دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع . من ذلك أن النبي (ﷺ) قال : « أنا أول الناس في الخلق » ومنها : « أول ما خلق الله نوري » ، ومنها : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » وغير ذلك من الأحاديث التي استنتجوا منها أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق ، وقبل وجوده الزمان في صورة النبي المرسل ؛ وأن هذا الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه بالنور المحمدى . وقد أفاضت الشيعة في وصف هذا النور المحمدى ، فقالوا إنه ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه هو الذى ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الأنبياء ، ثم ظهر أخيراً بصورة خاتم النبيين محمد عليه السلام . وبهذا أرجعوا جميع الأنبياء من آدم إلى محمد ، وكذلك ورثة محمد إلى أصل واحد . وهو قول نجد له صدق في الغنوصية المسيحية . يقول الأب كليمنت الإسكندري : « ليس في الوجود إلا نبي واحد وهو الإنسان الذى خلقه الله على صورته ، والذى يحمل فيه روح القدس ، والذى يظهر منذ الأزل في كل زمان بصورة جديدة . »

نجد لكل هذا الكلام نظيراً في كتب ابن عربي فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى . فهو لا يقصد بالكلمة المحمدية في هذا الفصل محمداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التى يمتثلها أكل مجلّى خلقى ظهر فيه الحق ،

بل يعتبره الإنسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الوجودات مجلي خاصاً لبعض الأسماء الإلهية التي هي أبواب له ، فإن محمداً قد انفرد بأنه مجلي للاسم الجامع لجميع تلك الأسماء ، وهو الاسم الأعظم الذي هو «الله» . ولهذا كانت له مرتبة الجمعية المطلقة ، ومرتبة التمين الأول الذي تعينت به الذات الأحدية ، إذ ليس فوقه إلا هذه الذات المترتبة في نفسها عن كل تمين وكل صفة واسم ورسم .

ولهذه الحقيقة المحمدية التي هي أول التعينات - وإن شئت فقل أول المخلوقات - وظائف أخرى ينسبها إليها ابن عربي . فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء . أو هي العقل الإلهي الذي تجلي الحق فيه لنفسه في حالة الأحدية المطلقة ، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود . فلما انكشفت له حقيقة ذاته وكالاتها ، وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تحصى ، أحب إظهار كالاته في صور تكون له بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه ، فكانت أعيان الممكنات الخارجية تلك المرايا .

ومن ناحية صلة الحقيقة المحمدية بالإنسان ، يعتبرها ابن عربي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود ، ولذلك يسميها آدم الحقيقي ، والحقيقة الإنسانية . ويعدّها من الناحية الصوفية مصدر العلم الباطن ، ومنبمّه ، وقطب الأقطاب^(١) .

(١) راجع تفصيل ذلك في مقالتي « نظريات الإسلاميين في الكلمة » مجلة كلية الآداب . جامعة فؤاد سنة ١٩٣٤ ص ٣٣ - ٧٥ .

فأرن كذلك النص الثبني للمؤلف ، وطاسين السراج من كتاب الطواوين للحسين ابن منصور الحلّاج .

في هذا الوصف الإجمالي لما يسميه ابن عربي «الكلمة المحمدية» ، أو الحقيقة المحمدية ، عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، والفلسفة المسيحية واليهودية ، مضافاً إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية والقرامطة . مزج جميع تلك العناصر على طريقته الخاصة ، فضيع بذلك معالم الأصول التي أخذ عنها ، وخرج على العالم بنظرية في طبيعة الحقيقة المحمدية ، لا تقل في خطرها وأهميتها في تاريخ الأديان عن النظريات التي وضعها المسيحيون في طبيعة المسيح ، أو النظريات اليهودية أو الرواقية ، أو اليونانية التي تأثرت بها النظرية المسيحية .

هذا هو ما يقصده ابن عربي بالكلمة المحمدية ، وهي شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد ﷺ ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأى نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء . فالكلمة المحمدية إذن شيء ميتافيزيقي محض خارج عن حدود الزمان والمكان . أو قل إن شئت هي الحق ذاته ظاهرآ لنفسه في أول تعين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شيء ، التجلي في كل كائن عاقل . وليس هذا الاختصاص لغير الكلمة المحمدية ، ومن هنا كانت فردية الحكمة المحمدية كما يشير إلى ذلك عنوان الفصل . وقد وردت تسمية هذه الحكمة بالحكمة الكلية أيضاً في بعض النسخ ، وليس لها معنى إلا ما ذكرنا .

(٢) « ولهذا بدىء به الأمر وختم » .

يدل كلام المؤلف الآتي بعد ذلك مباشرة على أن المراد بكلمة « الأمر » هنا أمر الرسالة ، لأنه يقول : فكان نبياً وآدم بين الماء والطين ، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين . ولكن الأولي أن نفهم من قوله « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » الإشارة إلى أسبقية وجود آدم ، لا من حيث نبوته ، بل من حيث مطلق وجوده . أى أن المراد الإشارة إلى أن الروح المحمدي أول موجود . وبذلك يكون معنى قوله

بدىء به الأمر وختم ، بدىء به أمر الوجود وختم به أمر الرسالة .
 هذا ، وقد شاع بين جمهور الصوفية الاستدلال بالحديث : « كنت نبياً وآدم
 بين الماء والطين » على أزلية محمد (الحقيقة المحمدية) ، ولكن الغزالي يخالفهم في
 ذلك قائلاً إن المراد من الحديث النص على أن النبي عليه السلام قد قدر له أزلاً أن
 يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم أو أى مخلوق آخر . وتفسير الغزالي لا يبين جهة
 الاختصاص في حالة النبي عليه السلام ، لأن كل نبي آخر قد قدر له أزلاً أن يكون
 نبياً قبل خلق آدم .

(٣) « وأول الأفراد الثلاثة ... إلى قوله والدليل دليل لنفسه »

أول الأعداد الفردية هو الثلاثة لا الواحد ، لأن الواحد عندهم ليس بعدد وإنما هو
 أصل الأعداد . وما زاد على الثلاثة من الأعداد الفردية فهو متفرع عنها ، كالخمس
 المتفرعة عن الثلاثة بإضافة جزئين منها إلا نفسها ، والتسعة المتفرعة عن الثلاثة بضربها
 في نفسها وهكذا . وعلى أساس هذه الفكرة العددية بنى ابن عربي فكرة ميتافيزيقية
 موازية لها ، لا فيما يذكره عن « محمد » باعتباره مظهراً للاسم الإلهي « الفرد » ، بل في
 كل ما يقوله عن عملية الخلق التي يرجعها إلى الفردية الثلاثة . فأول صورة تعينت
 فيها الذات الإلهية كانت ثلاثية ، لأن التعين كان في صورة العلم حيث العلم والعالم
 والمعلوم حقيقة واحدة . وقد كان هذا التعين الأول تعيناً حُببياً أيضاً ، حيث الحب
 والمحبة والمحبوب حقيقة واحدة ، وإلى هذا أشار ابن عربي في قوله :

ثالث محبوبي وقد كان واحداً كما صيروا الأقسام بالذات أقفاً^(١)

. وأول حضرة إلهية ظهر عنها العالم ثلاثية أيضاً ، لأنها حضرة الذات الإلهية
 المتصفة بجميع الأسماء والصفات ، وهي التي تسمى في اصطلاح القوم « حقيقة الحقائق »
 و « البرزخ الجامع » وغير ذلك من الأسماء . وعملية الخلق أيضاً ثلاثية ، لأنها تقتضي

(١) ترجمان الأشواق ط . بيروت ١٣١٢ هـ ص ٤٢ . قارن الفتوحات ج ٣ ص ١٧١ .

وجود الذات الإلهية والإرادة وقول كن . قال تعالى : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » (١) . وهذا يقتضى وجود فردية ثلاثية في الشيء المخلوق لكي يتم خلقه ، لأنه يقتضى شيئية الشيء المخلوق وسماعه أمر التكوين وامثاله ذلك الأمر .

هكذا ينظر ابن عربي إلى التثليث ، ويعتبره المحور الذى تدور حوله رضى الوجود ، والأساس الذى يبنى عليه الخلق والإنتاج أيًا كان نوعه ؛ أى سواء أكان في العالم المادى أم في العالم الروحى أم في عالم المعانى . ولذلك ذكر الدليل المنطقى - وهو القياس - وقال إنه ينتج لأنه ثلاثى التركيب ، فإنه لا بد فيه من ثلاثة حدود هي الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط ، وثلاث قضايا هي المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة . ولما كان الدليل ثلاثى التركيب ، وكانت دلالاته على مدلوله ذاتية مباشرة من غير حاجة إلى شيء آخر خارج عنه ، وهو المراد بقوله : « والدليل دليل لنفسه » ، شبه الحقيقة المحمدية الثلاثة الأركان ، من حيث دلالاتها على ربها ، بالدليل المنطقى المثلث الأركان ، من حيث دلالاته على مدلوله . والحقيقة المحمدية أول دليل على ربها ، لأنها المظهر المعقول الجامع لجميع حقائق الأسماء الإلهية ، الظاهرة في الجنس البشرى ، بل في العالم أجمع . وإذا كان كل موجود دليلا على ربه من حيث هو مظهر خارجى تتجلى فيه كجالات ربه ، فحمد أول دليل على ربه ، لأنه الصورة الجامعة التى تتجلى فيها كل هذه الكجالات . قال تعالى : « وعلم آدم الأسماء كلها » (البقرة آية ٣٠) : ومعنى علمه الأسماء كلها فى عرف ابن عربى أظهر فيه معانى الأسماء الإلهية كلها . أما محمد (الحقيقة المحمدية) فقد أعطى حقائق تلك الأسماء ، وهى التى يشير إليها ابن عربى بجوامع الكلام . فإذا كان آدم هو الإنسان الظاهر

(١) راجع الفص ١٢ ، التعليق الثالث .

المتعين بالوجود الخارجى فى صور أفراده ، فحمد هو الإنسان الباطن المتعين فى العالم العقول .

وقد اختلف شراح الفصوص فى تفسير قوله : «والدليل دليل لنفسه» . فيقول القيصرى (ص ٢٩٣) « اللام فى الدليل للمهد ، أى هذا الدليل الذى هو الروح المحمدى هو دليل على نفسه فى الحقيقة ، ليس بينه وبين ربه امتياز إلا بالاعتبار والتعين . فلا غير ليكون الدليل دليلا له » : أى أن الحقيقة المحمدية ليست دليلا على ربها ، بل هى دليل على نفسها ، لأنها هى والحق حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلا بالاعتبار . وينهب «بلى» إلى أن اللام فى كلمة «الدليل» للاستغراق للمهد ، أى فكل فرد من أفراد الدليل أو نوع من أنواعه دليل على الرب من حيث هو دليل على النفس . وبهذا نفهم معنى الحديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (بلى ص ٤٢٠- ٤٢١) . أما «جائى» فيفسرها بقوله «والدليل - أى دليل كان - فإنما هو دليل لنفسه ، أى دلالة على مدلوله ذاتية لا يحتاج فيها إلى ما سواه ، وكذلك دلالة ﷺ ذاتية لا احتياج له فيها إلى غيره بخلاف سائر الموجودات » . وهذا هو التفسير الذى أخذت به . (راجع شرح چائى على الفصوص ج ٢ ص ٣٣٦)

(٤) « ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه ... إلى قوله فافهم » . مقدمة معناها مقدمة سابقة على معرفته بربه . وقد ذاع بين الصوفية الاستشهاد بما ادعوا أنه حديث نبوى ، وهو قوله عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، وأكثروا القول فيه والتعليق عليه . أما ابن عربى فيفهم هذا الحديث فهما خاصا يتمشى مع مذهبه فى وحدة الوجود . فليست معرفة الإنسان بنفسه وسيلة لمعرفة ربه من حيث إنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه ، وما أودع الله فيها من أسرار الخلق وعجائبه . بل إنه يعرف ربه بمعرفته نفسه ، ويجهل من ربه بمقدار ما يجهل من نفسه ، لأن نفسه هى المظهر الخارجى لربه ، أو هى المرآة التى يتجلى فيها ربه

فبإياه ويدركه . والمراد بالرب هنا الحق المتجلى بالأسماء الإلهية في صور أعيان الممكنات ، لا الحق من حيث هو في ذاته بعيداً عن كل تعين ، وكل نسبة ، أو إضافة إلى العالم ، فإنه من هذه الناحية غنى عن العالمين ، منزّه عن كل معرفة وإدراك . أما الحق الذى يعرف ويدرك فهو الحق الظاهر ، وليس الحق الظاهر سوى العالم : ونفس الإنسان جزء من العالم بل أكمل جزء فيه . فمن عرف نفسه عرف ربه على هذا المذهب معناه عرف الحق الظاهر في نفسه . ولكن هل يعرف الإنسان نفسه على وجه الحقيقة ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب ، قلنا بإمكان معرفة الإنسان ربه ، وإذا كان بالسلب ، لاستحالة معرفة حقيقة النفس وكنهها ، قلنا بامتناع معرفة الله . والسبب في أن كل موجود يعرف ربه بمقدار ما يعرف من نفسه ، أن لكل جزء من أجزاء العالم « أصلاً » من الذات الإلهية : هذا الأصل هو ربه ، وهو الاسم الإلهي الخاص الذى يظهر فيه أثره ، فهو يعرف ربه أى يعرف ذلك الأصل في نفسه . وهو يعبد ربه ، أى يعبد ذلك الاسم الإلهي الخاص المتجلى في نفسه . وهو دأيل واضح على ربه ، لأنه مجلّه ومظهره .

(٥) « فَإِنَّمَا حُبِّبَ إِلَيْهِ النِّسَاءُ فَخَنَ إِلَيْهِنَّ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ حَنِينِ الْكُلِّ إِلَى جِزْئِهِ . فَأَبَانَ بِذَلِكَ عَنِ الْأَمْرِ فِي نَفْسِهِ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ » .

قال عليه السلام: « حُبِّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَا كَمْ ثَلَاثَ : النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ ، وَجَعَلَتْ قِرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » . يستغرق شرح هذا الحديث الجزء الأكبر من الفصل ، ويتخذ ابن عربي من مسائله الثلاث : أعنى حب النبي النساء ، والطيب ، والصلاة ، أساساً لكثير من أمهات المسائل الفلسفية والصوفية التي يعرض لها . وأولى هذه المسائل مسألة الحب الإلهي .

لا عجب في نظر ابن عربي أن أحب النبي النساء ، لأن المرأة جزء من الرجل ، والأصل يحن إلى فرعه ، والكل يحن إلى جزئه . وليس حب النبي النساء إلا مثالا

جزئياً يوضح مبدأ عاماً يسير عليه الوجود بأسره ، وهو الحب الإلهي الذي هو حنين الحق إلى الخلق . ولكن الفرع يحن إلى أصله أيضاً ، والجزء إلى كله : ومن هنا جاء حنين الخلق إلى الحق ، وإن كان في الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه في صورة الخلق المتعين . وسنشرح ذلك في شيء من التفصيل فيما بعد .

لسئلة الحب الإلهي ناحيتان : ناحية شوق الحق إلى الخلق ، وناحية شوق الخلق إلى الحق . أما شوق الحق إلى الخلق ، فهو شوق الكل إلى أجزائه (والكل والأجزاء مستعملان هنا على سبيل المجاز) . وقد ظهر في صورتين : الأولى في حنين الذات الإلهية إلى الظهور على مسرح الوجود الخارجي ، ذلك الحنين الذي كان علة الخلق ، وإليه الإشارة في الحديث القدسي بقوله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني » . والصورة الثانية هي حنين الحق المتجلى في صور الوجود إلى الرجوع إلى نفسه : أي حنين الكل المتعين بصورة الجزء إلى الرجوع إلى الكل العام . وهذا بعينه حنين الخلق إلى الحق ، لأن المشتاق عين المشتاق إليه في الحقيقة ، وإن كان غيره بالتمين .

قال تعالى مخاطباً داود عليه السلام : « يا داود إني أشد شوقاً إليهم » ، أي إلى المشتاقين إليه . فالخلق يشتاق إلى الحق ويلاقيه بأن يعود الجزء إلى كله . ولكنه « لقاء خاص » كما يقول ابن عربي ، لأنه ليس من قبيل لقاء الشئيين المختلفين ، بل من قبيل الشئ الواحد يلاقى نفسه . وإذا كان شوق الحق إلى الخلق علة ظهور الوجود في صورته الخارجية ، فإن شوق الخلق إلى الحق علة عودة تلك الصور إلى الوجود الواحد العام . أما أن شوق الحق إلى الخلق أشد من شوقهم إليه ، فذلك لأن الخلق يشتاق إلى الحق من حيثية واحدة : أي من حيث هم صور تحن إلى الرجوع إلى الذات الإلهية المقومة لها . أما الحق فيشتاق إلى الخلق من حيثيتين مختلفتين ، لأنه من حيث إنه متمين بصورة العبد المشتاق ، يشتاق إلى نفسه ؛ ومن حيث إنه

الأصل، يشقائق إلى نفسه في مرتبة التقييد التي هي مرتبة العبد .

فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق . والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضاً ، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق ، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور . والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل . هذه هي دائرة الوجود ، أولها حب وفراق ، وآخرها حب وتلاق ، ومحور الدائرة «الحق» ومحيطها مالا يحصى عدده من مجالى الوجود : كلٌ يخرج من المركز ، وكل يرجع إليه .

ولكن اللقاء الحق معنى يفهمه كل منا بحسب منزلته واستمداده الروحي . فهو بالنسبة إلى أهل الشهود من المؤمنين لقاء يتحقق في هذه الدنيا ، لأنهم قوم ماتوا عن إنبيائهم وتعيناتهم في هذه الدار ، وتجردوا عن طبائعهم وخلقوا هيتاتهم النفسانية والطبيعية فأحياهم الله بحياته ، وشاهدوا جمال وجهه الباقي في كل شيء . وهؤلاء لا يشتاقون إلى اللقاء ، لأنهم متحققون به في عين القرب من الله ، والشوق لا يكون إلا للمحروم البعيد ، حيث الفراق ودوام الحجاب . ولكنهم يشتاقون إلى دوام اللقاء : أى يشتاقون إلى مشاهدة نور الجمال الحق يطلع في كل لحظة في صورة جديدة من صور الوجود ، وهو شوق لا ينتهى ، وظماً لا ينق . وإلى هذا المعنى أشار أبو يزيد البسطامي في البيت الآتي المنسوب إليه :

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نقد الشراب وما رويت

أما المحجوبون فهم أبداً مشتاقون إلى لقاء الحق ، وهم لا يصلون إلى بغيتهم إلا بعد ارتفاع حجابهم البدني ، وزوال النواشى الطبيعية عنهم . وهذا لا يكون إلا بالوئ الحقيق : إذ بالوئ تنحل الصورة البدنية ويعود الفرع إلى أصله . ولكن الوئ موتان : موت طبيعي وهو لجميع الخلق بلا استثناء ، وفيه يلقى العبد ربه ب رجوع عينه إلى الذات الإلهية الواحدة ، كما يعود النهر إلى البحر الذي خرج منه . وموت أهل

الكشف والوجد وهو الفناء الصوفي، وفيه باقى العبد ربه بتحقيقه أنه عينه، ومشاهدته إياه فى جميع مجالى الوجود . ويسمى هذا الموتُ الموتَ الإرادى ، وهو مقام الفناء عند الصوفية ، أى فناء الصوفى عن نفسه وكل ما يتصل بها مما يقوم حجاباً بينه وبين ربه .
(٦) « فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه ... إلى قوله فيما كان به الإنسان إنساناً »

يشرح فى هذه الفقرة الطبيعة المزدوجة للإنسان مستنداً إلى قوله تعالى فى خلق آدم : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (سورة الحجر آية ٢٩ ؛ سورة ص آية ٧٢) . فلآدم (الجنس البشرى) جسم طبيعى عنصرى مؤلف من الأركان الأربعة ، أو من الأخلاط على حد قوله ، لأن الأركان لا تصير أعضاء فى البدن إلا بعد أن تتحوّل أخلاطاً . وفى الإنسان أيضاً روح يدبر جسمه ، وهو النفس الإلهى الذى نفخه الله فى صورة آدم . فالنفس هنا (المبر عنه بالنفخ) كناية عن الروح الإلهى المنفوخ به فى آدم . ولكن النفس الإلهى أو الروح الإلهى نورانى، فلما نفخ به فى آدم، تحوّل إلى نار بسبب ما فى الجسم الإنسانى العنصرى من الرطوبة . ولهذا ظهر الروح الإلهى فى الإنسان فى صورة النار لا فى صورة النور ، وعنه ظهر فيه الروح الحيوانى الذى من خصائصه الحياة والنمو والحركة والحس الخ . ولكن الروح الإلهى له مظهر آخر فى الإنسان وهو النطق ، لأن الإنسان ليس كائنًا حيًّا حساسًا فحسب ، بل هو كائن ناطق أيضًا .

وخلاصة القول أن حقيقة الإنسان من حيث هو إنسان حقيقة نورية إلهية ، ولكن طبيعته نارية من حيث هو جسم قَبِلَ الروح الإلهى المنفوخ فيه . والطبيعة الأولى خفية باطنة ، وهذا معنى قوله : « فبطن نفس الحق فيما كان الإنسان به إنساناً » وأما معنى قوله : « فلو كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً » ، فالمراد بالنشأة الطبيعية النشأة غير العنصرية كمنشأة الأفلاك والملائكة . فلو كان جسم آدم من

هذا النوع لكان روحه نوراً لا ناراً^(١) .

(٧) « والصورة أعظم مناسبة ، وأجلها ، وأكملها ، فإنها زوج أى شفعت وجود الحق » .

ذكر في الفصل الأول الحكمة في خلق آدم ، فقال إن الحق سبحانه لا شاء أن يرى عينه في كون جامع يمحصر في نفسه جميع معاني الوجود ، ويكون مجلّى شاملاً لكل الأسماء الإلهية ، خلق آدم فكان تلك المرأة التي نظر الحق فيها إلى صورته ، والعقل الذي أدرك به كمال وجوده . فأدم (الجنس البشرى) هو الخليفة الحق عن الله ، وهو الصورة الإلهية المشار إليها في الحديث^(٢) القائل : « خلق الله آدم على صورته » : أعنى على صورة الله . ولصورة أى شيء معنى غير المعنى الذى للشيء نفسه . فإنها فوق كونها تشبه الشيء وتظهر كل ما فيه من كمال أو نقص تؤكد وجوده ، إذ تضيف إلى وجوده الأصلي وجوداً ثانياً . ثم هى من ناحية أخرى تكون لصاحبها بمثابة المرأة التي يرى فيها نفسه ، ورؤية الشيء نفسه في نفسه ليست كرويته نفسه في شيء يكون له بمثابة المرأة . وكل شيء واحد في ذاته ، زوج في صورته ، لأن الصورة تشفع وجوده كأسلفنا . وكذلك شفعت الصورة الإلهية المسماة « آدم » وجود الحق ، وشفعت المرأة التي هى صورة الرجل وجود الرجل وصيرته زوجاً بعد أن كان فرداً .

(٨) « ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ... إلى قوله إذ لا يكون إلا ذلك » شرح في الفقرة السابقة أن الرجل يحب المرأة لأنها جزء منه كما أحب الله الإنسان لأنه صورته ، وأن الرجل في حبه المرأة إنما يحب في الحقيقة ربه لتعلق حبه

(١) قارن معنى كلتي طبعي وطبيعة في الفصل الرابع: التعليق الثامن ، الفصل الخامس عشر ، التعليق الثاني .

(٢) يعتبره الصوفية حديثاً وهو عبارة مضمورة واردة في التوراة .

بربه لا بأى شيء آخر أياً كان ذلك الشيء . وتكلم في هذه الفقرة عن الوصلة التي في المحبة وما يصاحبها من عموم الشهوة وفناء الرجل في المرأة ووجوب الاغتسال بعد ذلك . وقد استعمل في الفقرتين لغة الرمز والإشارة فتعقدت بذلك عباراته وصعب اقتناص معانيه . ومن الغريب أن أحداً من شراح الفصوص لم يشر إلى هذه الرمزية ولم يحاول صرف الفص عن ظاهره ، مع أنه يكاد يكون من المستحيل فهم النص على ظاهره إلا إذا اتهمنا ابن عربي بمادية شنيعة لا تتفق مع روح مذهبه . والذي أعتقد أنه يستعمل كلمة « المرأة » هنا رمزاً للدلالة على أى موضوع محبوب ، و« الشهوة » رمزاً على الرغبة الملحة في الحصول على المطلوب ، و« وصلة النكاح » رمزاً على الاتحاد الصوفي ، و« الاغتسال » رمزاً على الطهارة الروحية . وإذا كان الحق هو عين كل محب ومحبوب ، وكانت غاية كل محب الاتصال بمحبوبه والفناء فيه والتلذذ بقربه ، لزم أن يكون الحق هو المحبوب على الإطلاق ، والتلذذ به على الإطلاق ؛ ولزم ألا يفنى محب إلا فيه ، وألا تطلب « وصلة النكاح » إلا به . أما أولئك المحجوبون الذين يقولون بوجود الغير والسوى ، فينظرون إلى المرأة وإلى كل ما هو موضع للذة والشهوة ، على أنها مصادر مستقلة لذاتهم . ولهذا أمر الإنسان بالاغتسال بعد الجماع ، أى أمر بتطهير نفسه من كل شوائب الغيرية بعد الجماع البدنى ، لتكون نفسه أكثر قبولاً وأعظم استعداداً للجماع الروحي ، والتحقيق بوحدة الحب والمحبوب ، والفناء في المحبوب الواحد مهما تعددت صورته ومجاليه : ذلك الفناء الذى أشار إليه بعضهم بقوله :

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشق لمن

ومفتاح الرمزية في هذه الفقرة قول ابن عربي « فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره » : أى أن الحق يأبى أن يُحبَّ شيء إلا إذا كان هو عين ذلك المحبوب ، كما يأبى أن يعبد شيء إلا إذا كان هو عين ذلك المعبود : أى أنه استأثر بالحب والعبادة لنفسه . وكيف لا يستأثر بهما وما سواه شيء ، وما غيره محبوب ولا

معبود على الحقيقة ؟ أما قوله : « إذ لا يكون إلا ذلك » ، فقد يكون معناه إذ لا يكون إلا الحق مصدرًا للذة ومنبعًا للحب ، أو إذ لا يكون للإنسان إلا أن يرجع إلى الحق في كل شيء يحبه ويفنى فيه فيشاهد الحق في كل محبوب وكل متلذذ به .

(٩) « فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة . . . إلى قوله : من حيث هو منفعل خاصة » .

الرجل فاعل والمرأة منفعله ، إما لأن المرأة مخلوقة من الرجل ، والفرع محل الانفعال والأصل محل الفعل ، أو لأن الأمر كذلك في حالة المواقعة . والرجل والمرأة صورتان للحق ، فلا بد أن يوصف الحق بأنه فاعل ومنفعل أيضًا . فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده في صورة منفعل ، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه ، شاهده في فاعل . وإذا شاهده في نفسه من غير نظر إلى ظهور المرأة عنه ، أى شاهده في نفسه من حيث ظهوره هو عن الحق ، شاهد الحق في صورة منفعل من غير واسطة . وبذلك يكون المنفعل على نوعين : نوع يظهر عن الحق بلا واسطة ، أو يظهر الله فيه مباشرة وذلك كالرجل . ونوع يظهر عن الله بواسطة ، أو يظهر الله فيه بواسطة منفعل آخر ، وذلك كالمرأة التي ظهرت عن الحق بواسطة الرجل .

هذه هي الأنواع الثلاثة التي ذكرها لمشاهدة الرجل للحق ، ولكنه يقول بمد ذلك إن شهود الرجل للحق في المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل ومنفعل . فلا بد أن تكون هذه المشاهدة في حال المواقعة كما يفهمها جاني ، لأن المرأة يمكن اعتبارها في هذه الحال فاعلة منفعله من حيث إنها تؤثر في الرجل وتتأثر به ، وإلا ناقض ما ذكره سابقاً من أن المرأة من حيث ظهورها عن الرجل إنما هي صورة للحق من حيث هو منفعل فقط .

وعلى هذا فنحن نشاهد الحق في صورة الفاعل تارة ، وصورة المنفعل تارة ، كما

نشاهده في صورة الفاعل والمنفعل معاً في المجلي الواحد . والحقيقة أنه لا مجال للتحدث عن الفعل والانفعال إلا في عالم الكثرة والتمدد ، وهو عالم المحجوبين الذين لا يدركون الوحدة الوجودية بين الملل والمعلولات ، فيقولون هذا منفعل وذلك فاعل ، ولا يدركون ذوقاً أن الفاعل والمنفعل عين واحدة فرقت بينهما المراتب . ولكن إذا كان لا بد لنا أن نتكلم بلسان الكثرة الذي هو لسان العقل - لا الذوق - وإذا كان لا بد أن نتحدث عن مشاهدة الحق في الصور ، وهو « لا يشاهد مجرداً عن المادة أبداً » ، إذ تستحيل مشاهدة ذاته . فيصح أن نقول إن الحق يشاهد في الوجود بصورة الفاعل وبصورة المنفعل، كما يشاهد بصورة الفاعل المنفعل وهو أكل مشهده . (١٠) « وأعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه » .

أعظم اتصال جسماني بين الرجل والمرأة هو النكاح ؛ وفيه يتوجه الرجل لإيجاد ولد يكون على صورته ويخلفه من بعده . ولذلك شبه به توجه الله إلى خلق آدم ونفخه فيه من روحه ليكون على صورته ويخلفه ويرى فيه نفسه . ولكن هذا التشبيه يصدق أيضاً على توجه الحق أولاً إلى الظهور بمظهر الخلق في صورة العالم الخارجي . فالإنسان حق وخلق ، والعالم حق وخلق والحق في كل منهما هو الروح المدبر لصورته ، والخلق هو تلك الصورة التي يدبرها الروح . وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض » : أي من أعلى مراتب الوجود إلى أسفلها ، لأن الأرض أسفل عالم العناصر . ففي كل مرتبة من مراتب الوجود يدبر الحق الخلق : أو الباطن الظاهر ، وإن كانت الحقيقة أنه هو الحق الخلق والظاهر الباطن ، لأن التنزلات في مراتب الوجود ليست إلا تعيينات وشؤوناً للذات الإلهية الواحدة .

ولما فسر النكاح على هذا النحو ، أي على أنه ازدواج شيتين لإنتاج ثالث ، أو

توجّه نحو الإنتاج أيًا كان نوع ذلك التوجه ، ظهرت صلة النكاح بالتثليث الذى ذكره من قبل ، وتبين أن النكاح ليس إلا التثليث معبراً عنه بعبارة أخرى ؛ وأنه ، كالتثليث ، أساس كل خلق وكل إيجاد ؛ وأنه هو المسمى نكاحاً فى عالم الصور المنصرية ، وهمة فى عالم الأرواح ، وترتيب مقدمات فى عالم المعاني . فالنكاح فى عالم العناصر هو الاتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج النسل ، وقد يصدق على اتحاد عنصرين أيًا كانا لإنتاج عنصر ثالث . والنكاح فى عالم الأرواح هو التوجه الإلهى نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها : والنكاح فى عالم المعاني هو الإنتاج العقلى ، أو توليد النتيجة من المقدمات فى القياس المنطقي . كل ذلك فى الفردية الأولى : أى فى أول الأعداد الفردية الذى هو الثلاثة ، فإن التثليث مبدأ الخلق ومبدأ الفيض الوجودى ، كما هو مبدأ الإنتاج فى كل عالم من العوالم . ولكن التثليث فى ذاته عاجز عن الفعل ، وهو لا يفعل إلا إذا وجدت حركة بين عنصرين من عناصره لإنتاج العنصر الثالث ، وهذه الحركة هى التى سماها نكاحاً .

(١١) « وكما نزلت المرأة عن درجة الرجل . . . نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته » .

استمر فى تشبيه الصلة بين الحق والخلق بالصلة بين الرجل والمرأة ، لأن كلا منهما مظهر للصلة بين الأصل وفرعه . والمرأة أقل درجة من الرجل . قال تعالى : « وللرجال عليهن درجة » (سورة البقرة آية ٢٢٨) . وكذلك الخلق الظاهر بصورة الحق أقل درجة من الحق فى ذاته . والظاهر أنه لا يريد « بالمخلوق على الصورة » الإنسان الذى قال إن الله خلقه على صورته ، بل العالم الأكبر . فبالرغم من أن العالم صورة كاملة يتجلى فيها الحق بجميع كلالته الأسمائية والصفاتية ، لا يزال فى المرتبة ، لا فى الحقيقة ، دون الحق متميزاً عنه . فإن الحق من حيث ذاته واجب الوجود لذاته غنى عن المالمين ، أى غنى عن كل صلة وكل إضافة إلى الوجود الخارجى ، فى حين

أن العالم الذى هو ظل الحق مفتقر إليه فى وجوده ، وفى كل ما هو ظاهر فيه من صفات . والغنى له الأولوية على الفقر ، كما أن له صفة الفاعلية ، وللمفتقر المفعولية . وقد سبق أن قال: إن المؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله ، وإن المؤثر فيه بكل وجه ، وعلى كل حال ، وفى كل حضرة هو العالم^(١) . وإذا كان لنا أن ننسب إلى العالم صفة الفاعلية استناداً إلى ما ندركه فيه من العلل والمعاملات ، فلا بد من وصف فاعليته بأنها فاعلية ثانوية، تميزاً لها عن الفاعلية الأولية التى للحق وحده .

(١٢) « فأعطى كلّ ذى حق حقه كلّ عارف » .

قد تفهم هذه الجملة بمعنى أن العارف بالله ، الواقف على أسرار حقيقة الوجود ، يعطى كلاً من الحق والخلق حقه ، ويميز بينهما على نحو ما بيناه فى التعليق السابق : أى يميز بين ماله وجوب الوجود والغنى المطلق عن العالمين ، وما له إمكان الوجود والافتقار المطلق . وقد تفهم بمعنى أن العارف يعطى كل موجود من الموجودات نصيبه من الحق كما يعطيه نصيبه من الخلق ، أى يدرك فى كل موجود أنه حق وخلق معاً : حق من حيث عينه وأصله ، وخلق من حيث صورته .

(١٣) « وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحمانى . . . إلى قوله : سريان آخر » .

سبق أن ذكرنا فى الفصل العيسوى أن الطبيعة نسبتها إلى النفس الرحمانى، نسبة الصور النوعية إلى الشئ الظاهرة فيه . وقوله « على الحقيقة » إشارة إلى أن العقل وإن كان يميز بين الشئ وصورته النوعية ، إلا أنها فى الحقيقة عين ذلك الشئ . والنفس الرحمانى (أو الطبيعة) على هذا التفسير ، هو الجوهر الذى تفتحت فيه صور الوجود المادى والروحى : سماء النفس الرحمانى ، من قوله تعالى : « ونفخت

(١) راجع القس الثانى والعشرين ، التعليق الخامس .

فيه من روحى . والنفخ خروج النفس من النافخ ، فكأنه أخذ ما ذكر فى القرآن عن خلق آدم ، رمزاً على خلق العالم بأسره . وسماه «طبيعة» إشارة إلى أنه هو الموجود بالفعل فى العالم المادى والروحى . وقد تفتحت فى الطبيعة صور العالم بواسطة النفخ الإلهى الذى سرى فى الوجود ، فظهرت الأجسام الطبيعية فى العالم المادى ، عند ما سرى النفخ فى الجوهر الهىولانى القابل للصور الجسمانية . وكذلك ظهرت الأرواح النورية التى هى المجرىات ، بسران النفخة فى الجواهر الروحانية كلها ، وظهرت الأعراض - التى يظهر أنه يقصد بها الصفات - بسران النفخة الإلهية فى الطبيعة المرضية التى هى مظهر التجلى الإلهى . وهو يفرق بين نوعين من السران : سران النفخة الإلهية فى عالم الأجسام ، وسرانيها فى عالم الأرواح والأعراض ، لأن الأول يعمل فى جوهر هىولانى مادى ، والثانى فى جوهر غير مادى .

(١٤) « ثم إنه عليه السلام غلب فى هذا الخبر التأنيث على التذكير ... إلى

قوله : والعلّة مؤنثة » .

فى هذه الفقرة الطويلة يحاول ابن عربى أن يثبت أهمية التأنيث ومنزلته فى الوجود بطرق مختلفة ، بعضها لفظى وبعضها غير لفظى . وليس دفاعه عن التأنيث فى الحقيقة دفاعاً عن النبى الذى روى عنه حبه للنساء ، ولا تبريراً لقوله « ثلاث » بدلاً من « ثلاثة » فى الحديث « حُبَّ إِلَى من دنيا كم ثلاث » ، وإنما هو دفاع عن أفكاره التى أخذ فى شرحها منذ ابتداء القصة : أعنى المرأة من حيث هى صورة للرجل مشابهة للإنسان الذى هو صورة الحق؛ والمرأة من حيث هى أكل مجلى للحق؛ والمرأة من حيث هى رمز لكل محبوب الخ . أما ما يذكره فى هذه الفقرة فليس إلا مباحكات لفظية لا طائل تحتها فى ذاتها ، وإن كانت لها دلالتها على المعانى التى أسلفنا ذكرها . وهالك خلاصة ما قال : قال النبى عليه الصلاة والسلام « حُبَّ إِلَى من دنيا كم ثلاث : النساء والطيب وجملت قرّة عينى فى الصلاة » . لم يقل ثلاثة مع أنه

ذكر الطيب وهو مذكر ، ومن عادة العرب تغليب المذكر على المؤنث مهما يكن عدد الذكور. فكان المنتظر أن يقول «ثلاثة» ويغلب المذكر على المؤنث ، فيأتى بتمييز للمعدد على عكس المعدود . ولكنه لم يفعل ، بل غلب التأنيث على التذكير لحكمة أرادها. ويرى ابن عربى أن النبي عليه الصلاة والسلام أشار بذلك إلى أهمية التأنيث ، وأنه أصل كل شيء ، والعلة في وجود كل شيء . ألا ترى أنه مهما كانت وجهة نظرك في خلق العالم ، فإنك منته لا محالة إلى لفظ مؤنث يفسر لك أصله وسبب وجوده ؟ فإن قلت إن أصل الوجود « الذات الإلهية » ، أو أن الظاهر في الوجود « الصفات الإلهية » ، أو أن الذى أظهر الوجود « القدرة الإلهية » ، أو وصفت الله بأنه « علة الوجود » و « حقيقته » وما إلى ذلك ، فإنك تستعمل في كل حالة كلمة مؤنثة . ويشير ابن عربى بمجموعة الألفاظ المؤنثة التى أوردتها إلى رأى الأشاعرة القائلين بأن سبب وجود الخلق « القدرة الإلهية » ناظرين إلى القدرة ، وسائر الصفات على أنها أمور مغايرة للذات الإلهية ، وإلى مذهب الحكماء الذين اتبعهم المعتزلة في قولهم إن الذات عين الصفة ؛ وإلى مذهب من يرى أن الذات الإلهية من حيث هى : أى من غير اعتبار لأية صفة: هى علة وجود العالم . ومهما يكن المذهب الذى تأخذ به في أصل الوجود وخلقها ، فإن الكلمات التى تعبر بها عن ذلك مؤنثة .

(١٥) « ولما خلق عبداً بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس » .

أى ولما خلق محمد عليه السلام (أو بالأحرى الروح الحمدي) وقف من الحق موقف العبودية المحضة ، أى موقف الانفعال المحض لأنه الصورة الأولى للحق ، والصورة محل الانفعال كما أسلفنا . ولكنه أعطى القوة على الفعل لما أوجد الله من روحه جميع الأرواح ومظاهرها ، كما جاء في الحديث الذى يروونه من « أن الله لما خلق العقل قال : أقبل فأقبل ، ثم قال : أدبر فأدبر ، فقال وعزنى وجلالى ! بك آخذ

وبك أعطى وبك أمتع وبك أعاقب الخ ». هكذا يقول القيصري (شرح الفصوص ص ٣٠٥). ومعناه أن ابن عربي يقصد بالروح المحمدى العقل الذى اعتبره أفلوطين أول الفيوضات التى ظهرت عن « الواحد »، أو شيئاً قريباً من ذلك . ونحن نعلم أن كلاً من الفيوضات الأفلوطينية له ناحيتان : ناحية الانفعال (وهى التى عبر عنها ابن عربي بالعبودية) من حيث صلته بما فوقه الذى فاض عنه ، وناحية الفعل من حيث صلته بما تحته مما فاض عنه . إلا أن ابن عربي لا يدين بمذهب الفيوضات كما يدين أفلوطين ، فإن العقل الأول والنفس الكلية وما إلى ذلك من الفيوضات ليست وجودات مستقلة كل منها عن الآخر وعن الواحد الحق ، لا يلحق آخرها بأولها ولا يتصل به . ولكنه بالرغم من استعمال اصطلاحات أفلوطين ، يفهم هذه الفيوضات ، على أنها مجالى مختلفة للحقيقة الوجودية الواحدة، منظوراً إليها من جهات تختلف كل منها عن الأخرى . فالعقل الأول أو الروح المحمدى هو الحق ذاته متجلياً فى صورة خاصة ، وكذلك النفس الكلية . بل كذلك كل مظهر من مظاهر الوجود . وكل واحد من هذه المجالى أو المظاهر له صفة العبودية: أى صفة الخلق والانفعال ؛ وله أيضاً صفة الربوبية ، أى صفة الحق والفعل . أما قوله فأعطاء رتبة التفاعلية فى عالم الأنفاس ، فإما أن يكون المقصود به أنه خلق من روحه جميع الأرواح الأخرى فعبّر عن الأرواح بالأنفاس ، أو يكون معناه أن بواسطته خلق جميع الكلمات الوجودية . وعبر عن « الكلمات » بالأنفاس لأن الكلمات مظاهر الأنفاس . وقد غلب على ابن عربي استعمال كلمة « الكلمات » مرادفة لكلمة « الموجودات » استناداً إلى قوله تعالى : « قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً » (الكهف آية ١٠٩) ، كما غلب عليه تسمية الوجود فى صورته الأولى قبل أن تتفتح فيه أعيان الممكنات ، بالنفس الرحمانى . وكثيراً ما سعى العالم بالعرش

وعبر عن ظهور الحق في صورة العالم باستواء الرحمن على العرش . وهو لا يقصد بالرحمن إلا معطى الوجود ، ولا بالرحمة إلا الوجود الذي فاض من واهب الوجود على جميع الخلق ^(١) .

(١٦) « وقد جعل الطيب تعالى في هذا الالتحام النكاحي في براءة عائشة فقال الخبيثات للخبيثين ... والطيبات للطيبين » .

ذكر « الطيب » وهوثاني الأشياء الثلاثة التي حُبَّت إلى النبي ، وفسره بأنه عَرَفَ الوجود، رَأَحَ التكوين . ولكنه كما دته في الانتقال من مسألة إلى أخرى لمناسبة لفظية بين المسئلين، ترك « الطيب » وأخذ يتكلم عن الطيب الذي هو ضد الخبيث . بل استعمل الكلمتين على سبيل الترادف . قال إن الله ذكر الطيب (ولا يقصد به إلا مادة ط ي ب) في قصة عائشة وبراءتها، عند ما أشار إلى الالتحام النكاحي بين الرجل والمرأة . وإن الله هيأه بحيث يكون بين الطيبات والطيبين والخبيثات والخبيثين . فقوله « جعل الطيب » أى استعمله أو ذكره ، وقوله « في الالتحام النكاحي » صفة للطيب ، وقوله في براءة عائشة مفعول ثان لجعل . ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين ، لزم طيب من اختص به في الالتحام النكاحي ، وانتفاء الخبث عنها بشهادة الله ببراءتها .

والظاهر أنه يعقد صلة بين الطيب (الذي هو ضد الخبيث) والطيب الذي هو الرائحة ، على أساس أن الطيب صفة للذات، والذات الطيبة لا يصدر عنها إلا الطيب من الأقوال . والأقوال أنفاس والأنفاس روائح أو الروائح أنفاس . وهذه صلة بعيدة جداً ، ولكنها تمثل التواء ابن عربي أحياناً في معالجة المسائل . والحقيقة أنه أراد أن ينتقل من الكلام عن الطيب إلى الكلام عن الطيب من الأشياء والأفعال،

(١) راجع ما ذكرناه في الرحمة وفي قوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء » في الفص السادس عشر ، التعليق الثالث ؛ والفص الحادى والعشرين ، التعليق الثانى والثالث .

أى الكلام فى مسألة الحسن والقبح ، والخير والشر ، فربط المسئلتين بهذا الرباط اللفظى السقيم .

(١٧) « فما حُبِّبَ إلى رسول الله إلا الطَّيِّبُ من كل شيء ، وما ثمَّ إلا هو . »
صرح هنا بأنه يستعمل كلمة الطَّيِّب مرادفة لكلمة الطَّيِّب لأنه بُصِّد الكلام عن مسألة الخير والشر ، وما يحدد وما يذم من الأشياء والأفعال . فالذى حُبِّبَ إلى رسول الله لم يكن طيِّب الروائح ، بل طيِّب الأخلاق والأفعال والأشياء . أما قوله : « وما ثمَّ إلا هو » فإشارة إلى مذهبه فى طبيعة الوجود وأنه خيرٌ على الإطلاق . وخلاصة هذا المذهب أن الوجود من حيث هو ، خير لا شر فيه ؛ وحسنٌ لا قبح فيه . وأننا لا نصف الأشياء والأفعال بالشر والقبح والذم وما إلى ذلك من الأوصاف ، إلا لأمر عرضي . وقد حصر هذه الأمور المرضية فى خمسة هى : أن يكون الوصف بالشر أو القبح أو الذم من قبيل العرف والاصطلاح ، أو يكون مخالفة الموصوف بهذه الصفات للطبع ، أو لعدم موافقته للغرض ، أو الشرع ، أو لقصوره عن درجة كمال مطلوب .

فالأشياء فى ذاتها لا توصف بهذه الأوصاف ، وإنما تلحق بها لأمر عارضة ، خارجة عن ذاتها . كالثوم الذى ذكره : فإنه فى ذاته لا يوصف بأنه مكروه أو مذموم ، وإنما يكرهه ويذمه من يتأذى برائحته .

فحُبِّبَ إلى الرسول الطَّيِّب : أى الطَّيِّب من كل شيء ، ولكن ما ثمَّ فى الوجود إلا الطَّيِّب ، أى ما ثمَّ فى الوجود إلا الخير : لأن الوجود نفسُ الرحمن الذى هو الخير فى ذاته ، ولأن الخير مرادف للوجود ، والشر مرادف للعدم ؛ فيلزم أن كل ما هو متحقق بالوجود خيرٌ .

(١٨) « وهل يتصور أن يوجد فى العالم مزاج لا يجد إلا الطيب ... فإنَّ ما وجدناه فى الأصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق . »

ذكرنا في التعليق السابق رأيه في أن الوجود بأسره خيرٌ في ذاته : فإن حكم على شيء فيه بأنه شر ، فذاك من قبيل العرض الصرف . وذكرنا أن المستويات التي يحكم على الأشياء بأنها شر بالقياس إليها ، هي العرف والطبع والغرض والشرع ودرجة من الكمال المطلوبة . وكل هذه أمور متغلغلة في العالم ، في نظامه الطبيعي والاجتماعي . فلا عجب إذن ألا يوجد موجود لا يعرف إلا الخير ، ولا يجد إلا الطيب في كل شيء . لأنه لا محالة واجد شيئاً لا يلائم طبعه أو غرضه ، أو لا يتفق مع عرفه أو شرعه . بل إن الأصل الذي ظهر عنه العالم - وهو الحق - يعرف الخير كما يعرف الشر ، ويدرك الطيب كما يدرك الخبيث . فليست طبيعته قاصرة على إدراك الخير وحده ، ولا على اعتبار الوجود بأسره خيراً لا شر فيه . يدل على ذلك أنه وصف نفسه بأنه يجب ويكره ويعذب ويثيب : أي يفرق بين الطيب والخبيث ، إذ ليس الطيب إلا ما يجب وليس الخبيث إلا ما يكره . وقد يبدو لأول وهلة أن هناك تعارضاً بين هذا القول وبين ما ذكرناه في التعليق السابق ، من أن الوجود في ذاته خيرٌ محض في نظر الحق . والواقع أنه لا تعارض بينهما ، لأن الحق الذي يحب ويكره ، ويعذب ويثيب ، هو الحق من حيث صلته بالعالم ، لا الحق من حيث هو في ذاته ، فإنه من هذه الحيثية الأخيرة خيرٌ محض ، لا يرى في الوجود إلا خيراً . أما من الحيثية الأولى فقد ظهر برحمته في كل شيء ، لا فرق في ذلك بين الخبيث والطيب ، وهما معنيان يدركهما العباد في الوجود فيخاطبهم الحق بهما حسب إدراكهم . والعالم على صورة الحق ، فلا بد له من أن يحب ويكره كذلك : أي يدرك الخير والشر . أما من يدعى من الناس أنه لا يدرك إلا الخير ، فذلك لأنه شغل بالخير عما عداه ، فظن أنه لا يوجد في الوجود إلا هو .

(١٩) « وأما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة . . . إلى قوله : في الفتوحات المكية » .

لعل من الغريب أن يتكلم في الصلاة رجل يقول بوحدة الوجود ، أو أن يتكلم في أى نوع آخر من أنواع العبادة تتمثل فيه الصلة بين العبد وربّه . ولكن ذلك ليس بغريب على ابن عربى الذى لم يفقد عاطفته الدينية ، على الرغم من قوله الصريح بوحدة الحق والخلق ، والرب والعبد ، وإن كان يكيف العبادة تكييفاً آخر يخرج بها عن مألوف معناها ، وينتهى بها إلى حال عميق من أحوال الاتصال الصوفى بالله . وفيما يذكره عن الصلاة فى هذا الفصل مثال رائع لإظهار العاطفة الدينية التى لم تتمكن وحدة الوجود من إطفاء جذوتها فى قلب ذلك الرجل ، ولكيفية فهمه العبادة فهما صوفياً .

أخص جزء من الصلاة فى نظره ذكر الله ، بل ذكر الله على نحو خاص : أى المناجاة بين الحق وبين العبد الذى هو مجلاه ومظهره . قال تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » (العنكبوت آية ٤٥) . يقول ابن عربى : ولذكر الله أكبر ، أى أكبر ما فى الصلاة باعتباره جزءاً منها . ولكن الذكر فى الصلاة ليس قاصراً على ذكر العبد لربه ، بل يشمل ذكر الله للعبد أيضاً ، وذلك بإجابته سؤال العبد . وقد ذكر هذا المعنى فيما بعد بقوله : « ولذكر الله أكبر يعنى فيها (أى فى الصلاة) أى الذكر الذى يكون من الله لعبده حين يجيبه فى سؤاله » . يأخذ بعد ذلك فى شرح هذه المناجاة بين العبد وربّه وهى لا تعدو التأمّل فى صفات الحق والخلق ، وإعطاء كل منهما حقه : فإن للرب صفات يختلف بها عن العبد ، وللعبد صفات تميز بينه وبين الرب . ولذا قسم « فاتحة الكتاب » التى يعدها أعظم جزء من أجزاء الصلاة إلى ثلاثة أقسام : الأول خاص بالله ، والثالث خاص بالعبد ، والثانى مشترك بينهما . وفسر هذه السورة على أنها مناجاة بين المحب والمحبوب ، أولها مجالسة وحديث مع الحق ، ووسطها تحيّل له فى قبلة المصلى ، وآخرها شهود ورؤية للحق فى عين قلب

عبده ، وسماعه صوت الحق يدوى فى كل مكان ، واستيلاء المحبوب على قلب المحب بحيث لا يرى ولا يسمع غيره كما يقول بعضهم :

إذا ما تجلى لى فكلى نواظر وإن هو ناجى فكلى مسامع

فالقسم الأول من «الفاتحة» مجموعة صفات خاصة ، يتصف بها الحق وحده : أى الحق من حيث هو معبود ، لا من حيث هو فى ذاته . فهو الله ، الرحمن الرحيم ، رب العالمين ، مالك يوم الدين . والعبد إذ يقرؤها يذكر اسم الله ويحمده ، ويثنى عليه ويمجده ، ويفوض الأمر إليه ، ويعترف بافتقاره إليه . والقسم الثانى قوله : «إياك نعبد وإياك نستعين» . يقول ابن عربى إن الله يقول عند سماع هذه الآية من العبد «هذه بينى وبين عبدى» أى مشتركة بينى وبين عبدى ، إذ العبادة مشاركة واتصال بين العابد والمعبود : لأنها ليست فعلاً من جانب واحد ، بل هى حال ، بالمعنى الصوفى ، يتحقق فيها العابد بوحده الذاتية بمعبوده ، فيكون فيها العابد معبوداً والمعبود عابداً . ولعل هذه الحال هى التى أشار إليها ابن عربى فى قوله :

فيحمدنى وأحمده ويمبدنى وأعبد^(١)

والقسم الثالث هو من قوله تعالى : « إهدنا الصراط المستقيم » إلى آخر السورة . وهو يعبر عن صفة العبودية المحضة الخاصة بالعبد ، أى افتقاره إلى الهداية إلى الصراط المستقيم . وإذا فسرنا الصراط المستقيم كما فسرته فى فص هود وغيره بأنه صراط الوجود الذى يسير عليه كل شئ ، ظهر معنى العبودية والافتقار ، لا فى الإنسان وحده ، بل فى الخلق أجمع . إذ الخلق من حيث إن له صفة الإمكان مفتقر إلى الحق الذى يمنحه الوجود ، فكأنه يتوجه إليه على الدوام ، ويسأله بلسال حال افتقاره أن يمنحه الوجود ويهديه إلى صراطه .

(١) راجع القص الخامس .

فإذا انتهت هذه المناجاة وصدق فيها العبد وكان حاضر القلب مع ربه ، رآه : أى تجلى له فى قلبه . فإن من لم يظفر برؤيته فى عين بصيرته يحاول أن يتمثله فى قلبه عند مناجاته . قال عليه السلام : « اعبد الله كأنك تراه » . ومن لم يظفر برؤية الحق فى صلاته لم يبلغ الغاية منها ، ولا كانت له قرّة العين التى أشار إليها النبي فى حديثه : « وجعلت قرّة عيني فى الصلاة » . ومن لم يحضر فى الصلاة مع ربه ، فليس بمصلٍّ أصلاً . فأكل أنواع الصلاة ما كان فيها حضور للعبد مع ربه ، وحصلت له فيها الرؤية والسمع ، فكان صاحبها ممن « ألقى السمع وهو شهيد » . وإذا وصل العبد إلى هذا المقام غاب عن نفسه ، وعن كل ما سوى الله ، وذلك هو الفناء الصوفى . وإلى هذا المعنى أشار بقوله : « وما ثم عبادة تمنع من التصرف فى غيرها سوى الصلاة » . وهو أيضاً المقام الذى لا تصدر فيه عن العبد فاحشة : أى ما يسمّى فاحشة ، لأن العبد فى مقام لا يخاطب فيه بالتكاليف التى تفرق بين الطاعة والمعصية ؛ إذ يتحقق العابد فى هذا المقام بأن الأفعال كلها لله وأنه ليس له من الأمر شيء ، بل ليس له من الوجود حظ . وهذا هو تأويل أصحاب وحدة الوجود لقوله تعالى : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » (العنكبوت آية ٤٥) .

(٢٠) « وليس إلا مشاهدة المحبوب التى تقر بها عين المحب : من الاستقرار الخ » . قرّت العين بقرّ بالفتح والكسر قرّة وقروراً بردت وانقطع بكائها ، أو رأت ما كانت متشوقة إليه ، وقر بالمكان بقرّ بالفتح والكسر أيضاً قراراً وقروراً وقرّة ثبت وسكن به كاستقر . وقولهم كذا من الأشياء قرّة العين مراعى فيه المعنى الأول دون الثانى . واكن ابن عربى فسر كلمة « قرّة » الواردة فى الحديث : « وجعلت قرّة عيني فى الصلاة » بالمعنى الثانى أى من الاستقرار ، فأصبح معنى الحديث : وجعلت عيني مستقرّة فى الصلاة لا تتحول عن المحبوب الذى أشاهده فيها ولا ترى غيره لانتفاء وجود ذلك الغير . وقوله : « فلا تنظر معه إلى شيء غيره فى شيء ، وفى غير شيء » .

معناه فلا ترى العين غيره في أى وجود آخر ، متعيناً كان ذلك الوجود (وهو ما يسميه شيئاً) أو غير متعين (غير شئ) .

(٢١) « ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى . . . إلى قوله : هو المتأخر عن السابق في الحلبة » .

يريد بذلك أن كلمة « الصلاة » تقال بالاشتراك على أكثر من معنى واحد ككلمة « العين » التي تطلق على العين البصرة ، وعين الماء والذهب ، وغير ذلك . وقد ذكر أحد معاني الصلاة في الفقرات السابقة ، ويريد الآن شرح معنى آخر (وهو الذى يسميه قسمة أخرى) هو صلاة الله على العبد . فإن الله تعالى أخبرنا أنه يصلى علينا في قوله : « هو الذى يصلى عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور » (الأحزاب آية ٤٣) . وهنا يتلاعب ابن عربى بالألفاظ مرة أخرى ، فيستعمل كلمة « المصلى » بمعنى التأخر عن السابق ، كما تصف الجواد المتأخر في السباق بأنه المصلى ، وتصف الأول الفائز بأنه المجلى . فيقول إن الله يصلى عليكم (على الخلق) أى يتجلى لكم باسمه الآخر ، فيتأخر وجوده من حيث هو إله مخلوق في اعتقاد العبد عن وجود العبد نفسه . فالحق المصلى علينا هو الحق التأخر في الوجود ، أى الإله المعتقد فيه الذى يتجلى في قلوب العباد فيما لا يتناهى من الصور بحسب استعداداتهم . فإذا صلينا نحن كان لنا الاسم « الآخر » ، أى فإذا نظرنا إلى الحق اعتبرنا وجودنا متأخراً عن وجوده ، واتصفنا بالاسم الآخر الذى وصفناه به في الاعتبار الأول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه يستعمل كلمة « المجلى » المقابلة للمصلى بمعنى التجلى ، أى الظاهر؛ فيزيد الأمر تعقيداً . ولكن خلاصة كلامه أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا أولاً ، وإلى الحق ثانياً ، أتى الحق متأخراً في الوجود عن وجودنا ، لأنه يأتى لنا في صور اعتقاداتنا ، فننظر إليه في مرآة نفوسنا . وهذا معنى كونه مصلياً ، ومعنى تجليه لنا بالاسم الآخر . ولكننا إذا نظرنا إليه أولاً ، وإلى أنفسنا ثانياً ، كانت نظرتنا إليه من حيث هو

ذات واحدة مطلقة ، متجلية في كل صورة من صور الوجود - وهذا هو الإله الحقيقي . والأول الإله المخلوق في الاعتقاد . في هذه الحالة نكون نحن المصلين أى التأخرين في الوجود ، ويحق لنا الانصاف بالاسم الآخر .

(٢٢) « وقوله : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » أى رتبته في التأخر » .

ذكرنا في التعليق السابق ما يقصده من تأخر العبد في الصلاة . ولا أراد أن يجد لأفكاره مستنداً من القرآن ذكر الآية : « كل قد علم صلاته وتسبيحه » (سورة النور آية ٤١) . أما الصلاة فقد عرفنا رأيها فيها ، وأما التسبيح فيقصد به تنزيه الحق عن صفات الخلق . ولكن لما كان الحق المنزه هو الحق المخلوق في الاعتقاد ، وكان تنزيهه متوقفاً على درجة استعداد كل فرد ؛ لأن كل فرد يسبح الحق وينزهه بمقتضى الصورة الخاصة التي تجلّ له فيها في قلبه ، اختلفت درجات التنزيه اختلافاً بيناً باختلاف أصحاب المعتقدات واختلاف صور الاعتقاد . ولهذا يذم بعضهم بعضاً ، وينكر بعضهم إله بعض . ولو عرفوا أن الحق المخلوق في الاعتقاد يتلون بلون المعتقد كما يتلون الماء بلون إنائه ، وهو ما أشار إليه الجنيد عند ما سئل عن المعرفة بالله . لو عرفوا ذلك لأفروا جميع صور الاعتقاد من حيث إنها صور للواحد الحق المتجلي فيها جميعاً . قال ابن عربي يشير إلى هذا المعنى :

عقد الخلائق في الإله عقائدأ وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

وإذا كان الأمر كذلك : أى إذا كان كل فرد ينزه إله معتقده ويسبحه ، وإله الاعتقاد من صنع المعتقد كما ذكرنا ؛ وإذا كان الثناء على الصنعة ثناء في الحقيقة على الصانع : أقول إذا كان كل هذا ، لزم أن يكون تسبيح العبد لربه تسبيحاً لنفسه . وإلى هذا أشار فيما بعد بقوله : « وثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسبح فيها في قوله : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » أى بحمد ذلك الشيء . هذه جرأة غريبة في فهم القرآن ، ولكنها نتيجة منطقية لمذهب رجل يقول بوحدة الوجود . إن الحق

الذى ينزّه ويشبّه، ويوصف بكيت وكيت من الصفات، ويُعلم ويُجهل، ويعرف وينكر، ليس هو الحق في ذاته ، وإنما هو حقيقة معقولة حققها كل منا في نفسه ، بحسب استعدادة ، وبحسب تكوينه العقلي والروحي . أما الحق في ذاته فيتعالى عن كل تنزيه وتشبيه ووصف ومعرفة .

ويختتم ابن عربي هذا الفصل، كما يختم كتابه كله، بهذه العبارة القصيرة التي تلخص هذه المسألة، بل تلخص مذهبه بأكمله وهي : « فَإِنَّ إِلَهَ الْمُتَقَدِّدَاتِ تَأْخُذُهُ الْحُدُودُ (أَيْ يُمْكِنُ حُدُّهُ وَتَعْرِيفُهُ وَتَصَوُّرُهُ وَمَعْرِفَتُهُ) . وَهُوَ الْإِلَهِ الَّذِي فِي قَلْبِ عَبْدِهِ ، فَإِنَّ الْإِلَهَ الْمَطْلُوقَ لَا يَسْمَعُهُ شَيْءٌ لِأَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ وَعَيْنُ نَفْسِهِ » .

فهرس التعليقات

الصفحة	
٣ - ٥	التعليقات على فآحة الكتاب
٦ - ١٩	» » النص الأول
٢٠ - ٣٠	» » الثاني
٣١ - ٤٣	» » الثالث
٤٤ - ٥٦	» » الرابع
٥٧ - ٦٩	» » الخامس
٧٠ - ٨٤	» » السادس
٨٥ - ٩٦	» » السابع
٩٧ - ١٠٤	» » الثامن
١٠٥ - ١١٨	» » التاسع
١١٩ - ١٣٠	» » العاشر
١٣١ - ١٣٨	» » الحادى عشر
١٣٩ - ١٥٤	» » الثانى عشر
١٥٥ - ١٦٢	» » الثالث عشر
١٦٣ - ١٧٥	» » الرابع عشر
١٧٦ - ٢٠٣	» » الخامس عشر
٢٠٤ - ٢٢٠	» » السادس عشر
٢٢١ - ٢٣٠	» » السابع عشر

الصفحة	
٢٣١ — ٢٣٣	التعليقات على الفص الثامن عشر
٢٣٤ — ٢٤٠	» » » التاسع عشر
٢٤١ — ٢٤٢	» » » العشرين
٢٤٣ — ٢٥٦	» » » الحادى والعشرين
٢٥٧ — ٢٧٥	» » » الثانى والعشرين
٢٧٦ — ٢٨٣	» » » الثالث والعشرين
٢٨٤ — ٢٩٠	» » » الرابع والعشرين
٢٩١ — ٣١٦	» » » الخامس والعشرين
٣١٧ — ٣١٨	» » » السادس والعشرين
٣١٩ — ٣٤٦	» » » السابع والعشرين

فهرس الأعلام والأماكن والكتب الواردة في الجزأين

(١)

ابن الفارض : ج ١ ص ٢٥ ، ٢٦ ؛

ج ٢ ص ٣١٠

ابن مسرة : ج ١ ص ٨٤ ؛ ج ٢ ص ٦٨

أبو بكر : ج ١ ص ٨٥

أبو البقاء : ج ٢ ص ٢٩٤

أبو جهل : ج ١ ص ١٣٧

أبو السمعود بن الشبل : ج ١ ص ١٢٨ ،

١٢٩ ؛ ج ٢ ص ١٥٧

أبو سعيد الخراز : ج ١ ص ٣٠ ، ٧٧ ؛

ج ٢ ص ٥١ ، ٥٠

أبو طالب (عم النبي) : ج ١ ص ١٣٠

أبو طالب (الكني) : ج ١ ص ١٦٥ ؛

ج ٢ ص ٢٢٧ ، ٢٧٧

أبو عبد الله بن قايد : ج ١ ص ١٢٨

أبو القاسم بن قسي : ج ١ ص ٧٩ ،

١٨٠ ؛ ج ٢ ص ٥٥ - ٥٦ ،

٢٥٤ - ٢٥٦

أبو مدين (الغربي) : ج ١ ص ١٢٩ ؛

ج ٢ ص ١٥٧

آدم : ج ١ ص ١٣ ، ٣٧ ، ٤٨ وما

بعدها ؛ مقيد بالعقل ص ٨٥ ؛

خلافته ص ١٦١ ؛ ج ٢ ص ٦ وما

بعدها ، ١٠ ، ١٣ وما بعدها ، ٦٨ ؛

مرادف للإنسان ١٩٥ - ١٩٦ ، ٣٢١

أريجين : ج ١ ص ١٢ ، ١٨

آسية : ج ١ ص ١٧٥

أصف بن برخيا : ج ١ ص ١٥٥ ؛ ج ٢

ص ٢١٢

إبراهيم (النبي) : ج ١ ص ٨٠ وما

بعدها ؛ ١٣٣ ، ١٦٢ ، ١٦٩ ؛ ج ٢

ص ٧٥ وما بعدها ؛ ٦٨ ، ٧٥ ، ٩٧

ابن أبي أصيبعة : ج ٢ ص ٤٥

ابن برّجان : ج ٢ ص ٢٥٥

ابن سينا : ج ١ ص ٦٠ ، ٥ ؛ ج ٢ ص ٤٥

ابن صاعد الأندلسي : ج ٢ ص ٦٨

ابن العريف : ج ٢ ص ٢٥٥

ابن الهادي : ج ٢ ص ١٠٧

إنشاء الدوائر (كتاب) : ٢

ص ٢٦

أورشليم : ٢ ص ١٦٩

أيوب (النبي) : ١ ص ١٣ ، ٥٩ ،

١٧٠ : ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها

(ب)

بالي أفندي : ١ ص ٢٣ ، ٢ ص

٣٣ ، ٨٧ ، ١٠١ ، ١٩١ ، ٢٩٨ ،

٣٢٤

بدر (غزوة) : ١ ص ٦٣

بروكلان : ١ ص ٥

بمليك : ١ ص ١٨١

بلاسيوس (آسين) : ١ ص ٢٠

بلقيس : ١ ص ١٥١ وما بعدها ،

١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٧ : ٢ ص

٢١٢

البقيني (سراج الدين) : ١ ص ١٦

بومندريس : ٢ ص ٤٥

(ت)

ترجمان الأشواق (كتاب) : ١

ص ١٨

أبو يزيد البسطامي : ١ ص ٢٥ ،

٨٨ ، ١٢٠ ، ١٤٢ : ٢ ص ٨٠ ،

١٨٨

أخنوخ (النبي) : ١ ص ٤٥ ، ٢٥٧

إدريس (النبي) : ١ ص ٧٥ وما

بعدها (انظر إلياس) : ٢ ص ٤٤

وما بعدها ، ٢٥٧

أرسطو : ٢ ص ٦٠ ، ١٨٤ ، ٢٣٧

اسبنوزا : ٢ ص ١٤٤ ، ٢٦٢

إسحق (النبي) : ١ ص ٨٤ وما

بعدها ٢ ص ٧٠ وما بعدها

إسرافيل : ٢ ص ٦٨

إسماعيل (النبي) : ١ ص ٩١ ، ٩٣ ،

٩٤ : ٢ ص ٧٠ ، ٨٩

أفلاطون : ١ ص ١٨ : ٢ ص ١٤ ،

٧٤ ، ١٧٨ ، ٢٣٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٨

أفلوطين : ١ ص ١٨ ، ٢٩ : ٢

ص ١٠ ، ١١ ، ١٨ ، ٢٥ ، ٩٤ ،

١١٠ ، ١٥١ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ، ٢٩١ ،

٣٣٧

إلياس : ١ ص ١٨١

إنبا دقليس : ٢ ص ٤٨

(ح)

حاجي خليفة: ح ١ ص ٢٢؛ ح ٢ ص ٥٦
 حران (مدينة): ح ٢ ص ٢٥٧
 الحلاج: ح ٢ ص ١٧، ٤١، ٧٣،
 ١٣٤، ١٨٩، ١٩٠، ٢٥١، ٢٧٧،
 ٢٩٩

خالد بن سنان: ح ١ ص ٢١٣؛ ح ٢
 ص ٣١٧

الخضر: ح ١ ص ٢٠٢؛ ح ٢ ص ٣٠٢، ٣٠٥
 خلع التعلين (كتاب): ح ١ ص ٧٩؛
 ح ٢ ص ٢٥٦، ٥٦
 الخليل (انظر إبراهيم): ح ١ ص ٨٠،
 ٨٤-٨٦

(د)

داود (النبي): ح ١ ص ١٣، ١٦٠
 وما بعدها؛ نعم الله عليه ص ١٦١؛
 ح ٢ ص ٢١٥-٢١٧، ٢٢١،
 ٢٢٢، ٢٢٦
 دمشق: ح ١ ص ١٠، ٤٧

(ر)

رضوان (الملك): ح ٢ ص ٦٨
 الروح (أنظر عيسى): ح ١ ص
 ٢٤١، ١٣٨، ١٧٦؛ ح ٢ ص ٢٤١

الترمذي (الحكيم): ح ١ ص ٧١؛

ح ٢ ص ٣٨

تساقيات أفلوطين (كتاب): ح ٢
 ص ٩٤

تقي بن مخلد: ح ١ ص ٨٦، ٨٧

التزلات الموصلية: ح ١ ص ١٠،
 ٧٤؛ ح ٢ ص ٤٣

تونس: ح ٢ ص ٥٦، ٢٥٦

(ج)

جاي: ح ١ ص ٢٣، ٥؛ ح ٢ ص
 ١٠١، ١٠٦، ١١٧، ١٩٢، ٢٢٨،
 ٢٦٢، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٣٠٢،
 ٣٢٤، ٣٣١

جبريل: ح ٢ ص ٦٨، ٩٥؛ مبدأ
 الحياة ص ١٨٠؛ الروح ص ١٧٩
 وما بعدها

الجرجاني (صاحب التعريفات): ح ٢
 ص ٨١، ١٢٤، ٢٧٧-٢٧٨

جلال الدين الرومي: ح ٢ ص ١٤٠

الجنيد: ح ١ ص ٢٥، ٣٣، ١٢٠،
 ٢٢٦؛ ح ٢ ص ١٠٠

الجيلي (عبد الكريم): ح ١ ص ٢٧

ح ٢ ص ٢٠ ؛ علمه ص ٢٧ ؛ علي
قدمه يكون آخر مولود إنساني ص ٢٩

(ص)

صالح (النبي) : ح ١ ص ١١٥ وما بعدها .
الصين : ح ١ ص ٦٧ ؛ ح ٢ ص ٣٠ .

(ط)

طالوت : ح ٢ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .
الطواسين (كتاب) : ح ١ ص ٢٠ .
طوط : ح ٢ ص ٤٤ ، ٤٥ .
طياوس (محاورة) : ح ٢ ص ٢٣٧ .

(ع)

عائشة : ح ١ ص ٩٩ ، ٢٢١ .
عبدالله (بن عبد المطلب) : ح ٢ ص ٧٠ .
عبدالقادر (الجيلاني) : ح ٢ ص ١٥٧ .
عبد المطلب (بن هاشم) : ح ٢ ص ٧٠ .
عثمان بن مظعون : ح ٢ ص ١٠٠ .
عزالدين بن عبد السلام : ح ١ ص ١٦ .
العزير : ح ١ ص ٤٠ ، ١٣١ وما
بعدها ؛ ح ٢ ص ١٦٣ وما بعدها .
عمر بن الخطاب : ح ١ ص ١٦٣ ، ١٥٩ .
عيسى : ح ١ ص ١٣٨ وما بعدها ؛

(ز)

زرادشت : ح ٢ ص ١٠٩ .
زكريا (النبي) : ح ١ ص ١٧٥ ، ١٧٧ .
وما بعدها ؛ ح ٢ ص ٢٤٣ .
الزخشرى : ح ٢ ص ١٠٠ .

(س)

السامري : ح ١ ص ١٣٨ ، ١٩٢ ؛ ح ٢
ص ١٨٠ .
سليمان (النبي) : ح ١ ص ١٣ ، ١٥١ .
وما بعدها ؛ هبة الله لداود ص ١٥٦ ؛
علمه و علم داود ص ١٥٦ ؛ ح ٢ ص
٢١٢ ، ٢١٥ — ٢١٩ ، ٢٢١ .
السهروردى (المقتول) : ح ٢ ص ٤٥ .
سهل (التستري) : ح ١ ص ٨٥ ، ٩٠ ؛
ح ٢ ص ٧٣ ، ٨٦ .

(ش)

الشعراني : ح ١ ص ١٦ ، ٥ .
شعيب (النبي) : ح ١ ص ١١٩ وما
بعدها .
شوينهور : ح ٢ ص ٢٢٧ .
شيث : ح ١ ص ٥٨ وما بعدها ؛ علمه
ص ٦٥ ؛ معناه الهبة ص ٦٦ ، ٦٧ ؛

فرعون : ١ ص ١٤؛ إيمانه ص ١٥٧،
٢٠١، ٢١١؛ سؤاله عن ماهية الله
ص ٢٠٧؛ ادعاؤه الألوهية ص ٢١٠،
٢١١؛ ٢ ص ٦٥، ١٠٣؛ إيمانه
ص ٢٩٩؛ ادعاؤه الألوهية ص ٣١١؛
عصيانه ص ٣١٢.
فون كريع : ١ ص ٢١، ٢٥.
فيلون (اليهودي) : ١ ص ١٢، ٧؛
٢ ص ١٢.

(ق)

القاشاني (كمال الدين) : ١ ص ٢٣؛
٢ ص ٤٨، ٨٠، ٩٩، ١١٧،
١٢٣، ٢٢٦، ٢٤١، ٢٦٨، ٢٧٧،
٢٧٨، ٢٩١، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٥،
٣١١، ٣١٣.

القراطة : ١ ص ٣٩، ٧.
قرطبة : ١ ص ١١٠.
القشيري : ٢ ص ٣٠٦، ١٢٤.
القفطي : ٢ ص ٤٥، ٦٨.
القونوي (صدر الدين) : ١ ص ٢٣.
القيصري (داود) : ٢ ص ٢٦،
٣٣، ٥٤، ٨٠، ٨٧، ٩٩، ١٠١،
(٢٣ — التعليقات)

خلقة ص ١٣٨ — ١٣٩؛ إحيائه
الموتى ص ١٣٩ — ١٤١؛ ألوهيته
ص ١٤١، ١٤٦، ١٦٣، ١٦٤؛
الخلاص في طبيعته ص ١٤٢ — ١٤٣
٢ نبوته ص ١٧٦؛ طبيعته ص
١٧٧ — ١٧٨؛ خلقه الطير الخ
ص ١٨١ — ١٨٥؛ مذاهب الناس
فيه ص ١٨٥؛ ولادته ص ١٨٥ —
١٨٧؛ خليفة محمد ص ٢٢٢، ٢٢٥،
٢٤١

(غ)

الغزالي : ١ ص ٦٥، ٢٩، ٨١؛
٢ ص ٥، ٦٠، ١٧٧، ٢٥٥،
٣٢٢.

(ف)

الفتوحات المكية (كتاب) : ١ ص
٦، ١٠، ١٢، ٢٤، ١٧٧،
٢٢١، ٢٢٤؛ ٢ ص ٢٣، ٢٤،
٣٠، ٣٩، ٤٨، ٥٦، ٦٧، ٦٨،
٧٩، ٩٥، ٢١٤، ٢١٧، ٢٢٣،
٢٢٧، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٦،
٢٧٧، ٢٨٨.

١٣٠، ١٣٤، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٠،
١٥٢، ١٥٩، ١٦١، ١٦٣، ١٦٤،
١٦٥، ١٦٨، ١٧١، ١٩٨، ٢٠٣،
٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٤ وما بعدها؛
٢ ص ٢٥، ٣٨، ٦٨، ٩٥،
١٠٠، ١٠٧، ١٢٧، ١٢٨، ١٧٢،
١٧٦، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦،
٢٩٢، ٣٠٠، ٣١١، ٣١٩ وما بعدها.

محمد رجب أفندي : ١ ص ٢٢ .
الحزوي (سراج الدين) : ١ ص ١٦ .
المحمدون : ١ ص ٧١ — ٧٥ .
المسجد الحرام : ١ ص ١١٤ .
المسيح (انظر عيسى) : ٢ ص ٥ ،
٢٨، ٢٩، ٥٥، ٦٩، ١٤٦ .
القرى : ١ ص ١٦ .
مكة : ١ ص ١٨ .

ملبرانش : ٢ ص ٨٠ .
مواقع النجوم (كتاب) : ٢ ص
١٠٧

موسى : ١ ص ١٩، ١٠٧ وما بعدها؛
٢ ص ٢٨٤ وما بعدها ؛ ٢٩١
وما بعدها .

ميكائيل : ١ ص ٨٤ ؛ ٢ ص ٦٨ .

١٠٦، ١١٧، ١٢٢، ١٧٩، ١٨٢،
١٩٤، ١٩٩، ٢٠١، ٢٢٦، ٢٥٣،
٢٦١، ٢٨٠، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٢٤،
٣٣٧ .

(ك)

كسرى : ١ ص ١٥١ .
كليمنت : ٢ ص ٣١٩ .

(ل)

لبنان (جبل) : ١ ص ١٨١ .
لقمان : ١ ص ١٨٧، ٢ ص ٢٧٦
وما بعدها .
لوط : ١ ص ١٢٦ .
ليفتز : ٢ ص ٩، ٢٢ .

(م)

ماسينيون : ١ ص ٢٠ .
مالك (الملك) : ٢ ص ٦٨ .
المدينة : ١ ص ٨٧، ١٥٢ .
مريم : ١ ص ١٣٨ وما بعدها، ١٧٦ .
الرية (مدينة) : ١ ص ٦٨ .
محمد (النبي) : ١ ص ١٠، ١٣،
٣٧، ٦٣، ٦٤، ٦٩، ٧٠، ٧١،
٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩٩، ١٠٠، ١٢٩،

(ى)

اليافعى (عبد الله بن سعد) : ١ ص ١٦ .

يحيى (النبي) : ١ ص ١٧٥ ؛ ٢ ص ٢٤١ وما بعدها .

يعقوب (النبي) : ١ ص ١٠٠ ؛ ٢ ص ٩٧ .

اليعقوبى : ٢ ص ٤٥ .

يوسف (النبي) : ١ ص ٩٩ وما بعدها ؛

٢ ص ١٠٥ وما بعدها .

يونس : ١ ص ١٦٧ .

(ن)

النا بلسى (عبد الغنى) : ١ ص ٢٣ .

بنو خاد نصر : ٢ ص ١٦٩ .

نوح : ١ ص ٦٨ وما بعدها، ١٦١ .

نيرغ : ١ ص ٢٠ ؛ ٢ ص ٢٦ .

نيكولسون : ١ ص ١٢، ٢٠، ٢٢، ٢٦ .

(هـ)

هارون : ١ ص ١٩١ وما بعدها ؛

هود : ١ ص ١٠٦ وما بعدها .

فهرس الموضوعات والمصطلحات الواردة في الجُزأين

(١)	الآخرة: ج ١ ص ٨٧، ٥٠ = الدار
الآباء المسيحيون: ج ٢ ص ١٣٤ .	الحيوان ص ١٥٥؛ ج ٢ ص ١٧٥،
الانثنية: ج ١ ص ٢٨؛ ج ٢ ص ٥٨،	٢١٤ .
٦١، ٦٩، ٨٩، ١١١، ١١٢،	الإخلاص: ج ٢ ص ٧٩ .
٢٤٨، ٢٥٠، ٢٦٢، ٢٦٥ .	إخوان الصفا: ج ١ ص ٧ .
الاجتهاد: ج ١ ص ١٣٥؛ المجتهد	الإرادة الإلهية: ج ١ ص ٩٨ - ٩٩؛
الصيب، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٤؛ ج	ج ٢ ص ١٠٣، ١٠٤، ١٣٣، ١٦٦،
٢ ص ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٣ - ٢٢٦	www.lilas.com/vb3 . ٢٢٧ - ٢٢٨ .
الأحدية الإلهية: ج ١ ص ٩٠؛ تطلب	أرواح الكواكب: ج ٢ ص ٤٣ .
الكثرة ص ١٠٥، ٢٠٠؛ الأحد	الأزل: ج ١ ص ٥٤ .
ص ١٠٦؛ ج ٢ ص ٨٦، ٨٨، ٨٩،	الاستعداد: ج ١ ص ٤٩، ٥٩، ٦٠،
١١٤ - ١١٥، ١١٩، ١٢٧؛ أحدية	٩٧؛ ج ٢ ص ٢١ - ٢٢، ٢٣، ٢٨ .
الكثرة ص ٢٩٨	الإسماعيلية: ج ١ ص ٧، ٣٩؛ ج ٢
الإحسان: ج ١ ص ١٢٣؛ ج ٢ ص	ص ٣٢١ .
٧٣، ٢٧٦ .	الأسماء الإلهية: لا تنهاى: ج ١ ص ٦٥؛
الأحلام: ج ٢ ص ٧٠، ٧٤ - ٧٦،	متفداة ص ٦٦؛ كل اسم مسمى
١٠٦ - ١٠٧ .	بها جميعاً ٧٦؛ تثبتها أفعال الله ص ٩٥؛
الإحياء المعنوى: ج ١ ص ١٤٢ .	هى كل ما يفتقر العالم إليه ص ١٠٥ -
الآخر: ج ١ ص ٥٤ .	١٠٦؛ أمهات الأسماء ص ٦٥، ١٨٠،

- ١٩٩ : > ٢ ص ١٢، ٧، ٦، ٥،
 ١٨، ٢٥ وما بعدها، ٥٥، ٥١،
 ٥٧، ٨٥، ٨٧، ٩٢، ١١٣، ١١٧،
 ١١٨، ١٢٣، ١٣١، ١٤٣-١٤٥،
 ١٦١، ١٧٣، ٢٠٨-٢٠٩، ٢١٠،
 ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٥٥،
 ٢٦٨ : = مفاتيح الغيب ص ٢٧
 الإسلام : > ١ ص ٩٤، ٢٠١ : > ٢
 ص ٣٧، ٩٨، ١٠٠، ١٧٢، ٢٢٧،
 الأشاعرة : > ١ ص ١٨، ٢٨، ٣١،
 ١٢٥، ١٥٦، ١٨٨ : > ٢ ص
 ٧٩، ١٠١، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣،
 ١٥٤، ١٨٣، ٢٠٧، ٢١٣، ٢٨١
 الإِسْراقِيَّة : > ٢ ص ١٠٩
 الإِشْفَاع : > ١ ص ٦٩
 الإِطْلَاق (مقابل التَّجَدُّد) : > ٢ ص
 ٢٦١
 الأعداد : > ١ ص ٧٧
 الأعراض : > ١ ص ١٥٦ . (أنظر
 الأشاعرة)
 الأعيان الثابتة : > ١ ص ٤٠، ٦٠،
 ٨١، ٩٩، ١١١ : > ٢ ص ٩،
- ٢١، ٢٣، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٦١،
 ٦٩، ٢٤٨، ٢٨٠
 الأفراد : > ١ ص ٦٩
 أفعال العبد : > ٢ ص ٣٦، ٢٠٧-
 ٢٨٨، ٢١٣، ٢٠٨
 الأفلاطونية الحديثة : > ١ ص ٧؛
 > ٢ ص ٥، ٩، ٤٥، ٨١، ١٨٨،
 ٣٢١
 الأفلاك : > ٢ ص ٤٨
 إله القمر : > ٢ ص ٤٤
 الألوهية : > ١ ص ٢٦؛ حدها ص
 ٦٩، ٧٢، ١١٩؛ الإله ص ٢٩؛
 من أسماء الله ص ٧٣؛ إله المعتقدات
 ص ٣٢، ١١٣ : > ٢ ص ٣٤-
 ٣٥، ٤١-٤٢، ٦٠-٦١، ١٤٠،
 ١٤٢، ١٦١، ٢٣٥؛ مقام الألوهية
 ص ٢٨٢؛ الإله المخلوق في الاعتقاد
 ص ٢٦١ . (أنظر الحق)
 الإلهام : > ١ ص ١٠
 الإمام : > ٢ ص ٢٢٤
 الإمام المعصوم : > ١ ص ٣٩
 الأمر الإلهي : > ١ ص ٩٧-٩٩؛ من الحق

١٧٠، ١٤١، ١١٢، ٨٢، ٨٠	إلى الخلق والعكس ص ١٤٧؛ الأمر
١٨٧، ١٩٠، ٢٢١؛ الإنسان	التكويين ص ٤١، ١٦٥؛ الأمر
الكبير = العالم ص ١٨٩	التكليف ص ٤١. ٢ ص ٦٤-٦٥؛
الانسجام الأزلي: ٢ ص ٩، ٢٢	التكليف ص ١٠٣، ١٢٠، ٢٠١-
الإنية: ٢ ص ١٧، ٦٩	٢٢٨، ٢٠٢
أهل الحضور: ١ ص ٥٩	الإمكان: ١ ص ٦٧؛
أهل الكشف والشهود: ١ ص ٢٠٨	أم الكتاب: ١ ص ٥٨
٢ ص ٣٠٩-٣١٠	الأمر الكلي = الكليات: ١
الأول (اسم إلهي): ١ ص ٥٤	ص ٥١، ٥٣؛ ٢ ص ١٤ وما بعدها
الإيجاد: ١ ص ١٧٨	الإنسان: = العالم الأصغر ١ ص
(ب)	٣٦؛ الإنسان والله ص ٣٥-٣٩؛
الباطن (من أسماء الله): ١ ص ٥٤؛	رتبه فوق الملائكة ص ١٤٥؛
مرادف للتخال ص ٨١؛ مقابل	النشأة الإنسانية ص ١٦٧ وما بعدها؛
للظاهر ص ١٨٢. ٢ ص ٥٣، ٥٤	الإنسان الكامل ص ١٣، ٣٧، ٣٨،
البقاء (مقابل الفناء): ٢ ص	٥١، ٥٤، ٥٥، ٧٥، ١٢٠، ١٩٩؛
٨٣، ٧٢	الإنسان الكبير = العالم ص ٤٩،
(ت)	١١١. ٢ ص ٦ وما بعدها،
التابوت = الناسوت: ١ ص	١٠، ١١، ١٢؛ فضله على الملائكة
٢٠٢-١٧٨	ص ١٩٦-١٩٧؛ الكرامة الإنسانية
تأويل الأحلام: ٢ ص ٧٦، ٧٧	ص ٢٩٦-٢٩٧؛ طبيعته
	الزوجة ص ٣٢٨؛ الإنسان
	الكامل ص ٤، ١٢، ١٣، ٦٧،

٢٨٦ - ٢٨٨ ، ٢٩٦
التشبية : ا ص ٣١ - ٣٢ ، ٦٩
١٨١ ، ٩٣ - ١٨٢ ؛ ا ص ٣١ -
٣٣ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٥٩ ، ٧٦
١٢٦ - ١٢٧ ، ٢١٠ ، ٢٣٥ ،
٢٥٩ - ٢٦١ ، ٢٦٥ .
التصرف : ا ص ١٦٩ وما بعدها ،
١٥٢ ، ١٧٠ ؛ ا ص ٧١ ، ١٥٥ ،
١٥٦ - ١٥٩ ، ٢٠٥ ، ٢١٨ .
التعينات : ا ص ٢٩١ - ٢٩٢ .
تقابل الحضرتين : ا ص ٩٢ .
التقديس : ا ص ٥١ ؛ ا ص ١٣ .
التقوى : ا ص ١٨ ، ١٩ ، ٨٢ .
التكوين : ا ص ١١٥ وما بعدها .
التناسخ : ا ص ٢٢٣ .
التزيه : ا ص ٣١ - ٣٢ ؛ هو عين
التحديد والتقيد ص ٦٨ ، ٦٩ ،
٩٣ ، ١٨١ - ١٨٢ ؛ ا ص
٣١ - ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ،
٥٩ ، ٧٦ ، ١٢٦ - ١٢٧ ، ٢٣٥ ،
٢٣٦ ، ٢٥٩ - ٢٦١ ، ٢٦٥
(ث)
الثبوت (مقابل الوجود) : ا ص

الثبوت : ا ص ١١٥ ، ١١٧ . ا ص
١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ،
٣٣٣ ، ٣٣٣
التجلى : التجلى الصورى : ا ص ٨٥ ؛
التجلى فى الأحدية ص ٩١ ؛ تجلى
الغيب والشهادة ص ١٢٠ ، ١٧٠ ؛
تجلى الحق يوم القيامة ص ١٨٤ ؛ ا ص
٨ ، ٢٣ ، ٨٨ - ٨٩ ، ١٤٧
التجليات : ا ص ٢٤٤
التحديد (مقابل الإطلاق) : ا ص
٢٦١
التحقق بالحيوانية : ا ص ١٨٦
تحول الحق فى الصور : ا ص ١٢٨ -
١٢٩
التخلل : ا ص ٥٧
تدبير الحق : ا ص ١٩٨
الترقى بعد الموت : ا ص ١٢٤ ؛ ا ص
١٥٠ ، ١٥١
التسبيح : ا ص ٥١ ؛ ا ص ١٣
التسخير : (انظر التصرف) : ا ص
١٥٨ ، ١٩٣ - ١٩٤ ، ١٩٧ -
١٩٨ . ا ص ٢١٨ - ٢١٩ ،

جهنم : ١ ص ١٠٨ ، ١١٤ ؛ ٢ ص
١٢٣ - ١٢٩ ، ١٢٤ - ١٣٠ .

(ح)

الحب الإلهي : ١ ص ٨ ، ٢٠٣ -

٢٠٤ ، ٢١٨ ؛ ٢ ص ١٣٤ ،

٢٦٣ - ٢٦٤ ؛ سر العبادة ص ٢٨٥ ،

٣٠٣ - ٣٠٤ ، ٣٢٥ - ٣٢٨

الحجاب : ١ ص ٩٩ ؛ ٢ ص

٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٥٠

الحجب الظلمانية والنورية : ١ ص

٧٤ ، ٥٤

حدوث العالم : ١ ص ٢٠٤ ، ٢١١

٢ ص ٣١٤

الحركة : ١ ص ٢٠٣ ، ٢٢٤ ؛ الحركة

الدورية ص ٧٣ ؛ ٢ ص ٣٠٢ -

٣٠٣

الحسبانية : ١ ص ١٢٥ ؛ ٢ ص

١٥١ ، ١٥٣

الحشوية : ٢ ص ٢٧١

الحضرات : حضرة الخيال ١ ص

٨٥ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٢٣ ؛ حضرة

الملك ص ٩٠ ؛ الحضرة الإلهية

٨٣ ؛ ٢ ص ٦٤ .

الثواب : ١ ص ٤١ ؛ ٢ ص ١٦٣ -

١٦٤ ، ٢٩٩ .

(ج)

الجبر : ١ ص ١٠٨ .

الجبرية : ٢ ص ٢٢ ، ٢٩ ، ٦٤ ،

١١٩ ، ١٢٠ - ١٢٣ ، ١٣٧ ،

١٥٨ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٧٤ .

الجزاء : ٢ ص ٩٨ ، ١٠١ - ١٠٢ ،

١٦٤ .

الجايل (اسم الله) : ١ ص ٥٤ .

الجمع (مقابل الفرق) : ١ ص ٧٩ ،

٩٣ ؛ ٢ ص ٦٦ ، ٩٤ .

الجمعية الإلهية : ١ ص ٤٩ ؛ مقام

الجمعية ص ١٥٨ ؛ ٢ ص ١٠ ،

١١ ، ٨٠ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٣٢ .

الجميل (اسم الله) : ١ ص ٥٤ .

الجناب الإلهي : ٢ ص ١٠ ، ٧٦ .

الجنة : ١ ص ٤٢ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ١٣٧ ؛

٢ ص ٩١ ، ٩٥ ، ١٤٣ - ١٢٤

١٣٠ ، ١٧٥ ، ٢٣٦ .

ص ٣٧؛ لا يتكرر فيها شيء ص ٦٥؛
التجلى فيها ص ٦٧؛ تطلب الثناء بالذات
ص ٩٣؛ ٢: الحضرات الخمس ص
٧٠، ٧٤، ٨٠، ٨٢، ١٣٤؛ الحضرة
الإلهية ص ٢٦، ٨٦، ٩٣.
الحضور: ٢ ص ٧٩.
الحق: مقابل الخلق ١ ص ٢٤، ٢٦،
٢٧، ٩٣؛ علاقته بالخلق ص ٢٧—
٢٨، لا يعرف حده ص ٦٨؛ منز
ص ٧٨، ٧٩؛ غذاء الخلق ص ٨٣؛
الحق المتخيل ص ١٠٤؛ الإطلاق
والتقييد في حقه ص ١١١؛ تحديده
ص ١١٢؛ في المعتقد ص ١٢١؛
نسبة الجهات إليه ص ١٧١؛ من
حيث هو في ذاته ص ١٧٢؛ يتأذى
ص ١٧٤؛ في الاعتقاد ص ١٧٨؛
مؤثر ص ١٨٣؛ معبود في كل صور
ص ١٩٤؛ شوقه إلى الخلق ص ٢١٥—
٢١٦. ما سوى الحق ص ١٠١—
١٠٣، ١٠٦، ٢: مشيئته الظهور
ص ٦—٧؛ ثنوية الحق والخلق
ص ٨، ١٦، ٢٦، ٥٨، ٦٢، ٦٥،

٨٥، ١١٢، ٢٠٠؛ تجليه بالتميز
ص ٩؛ رحمته بالخلق ص ١١؛
لا يدرك كما يدرك نفسه ص ١٧؛
مفتقر إلى الخلق ص ١٨؛ تجليه في
صورة آدم ص ٢٠؛ تجليه في صورة
كل موجود ص ٢١، ٢٣، ٣٣،
مرآة الخلق ص ٢٤؛ تعريفه ٣٣—
٣٤؛ لا يزول عن صور العالم ص ٣٤؛
إثبات الخلق إلى جانبه شرك ص ٣٦؛
لا معبود إلا هو ص ٣٩؛ مركز
دائرة الوجود ص ٤٠؛ نسبة العلو
إليه ص ٤٧، ٤٩؛ لا يعرف إلا
بالأضداد ص ٥٠—٥١؛ ظهوره
بصفات المحدثات ص ٥٨—٥٩؛
لو تعرى عن الصفات لم يكن إلهاً
ص ٦٠—٦١؛ الحق المخلوق في
الاعتقاد ص ٦٧، ٩٣، ١٢٩،
٢٠٠؛ عين الوجود المطلق ص ٦٩؛
لا يقبده العقل بالصور ص ٧٦؛
تجليه يوم القيامة ٧٧، ١٥٠؛ أحدثه
٨٦، ٨٨، ٨٩؛ ربوبيته ص ٨٧؛
لا يعرف من حيث ذاته ص ٩١—

٩٢، ١٤٧؛ الواضع الأحكام ص
 ٩٨؛ ما يعطيه من نفسه للوجود
 ص ٩٩؛ اسمه النور ص ١٠٩ وما
 بعدها؛ العالم ظله ص ١١٢؛ صفته
 الأساسية هي الوحدة ص ١١٣،
 صفته الذاتية هي الأحدية ص ١١٤؛
 نسبه في سورة الإخلاص ص ١١٥؛
 يدين للخلق كما يدين الخلق له ص
 ١٢١؛ الحق للشهود ص ١٢٤؛
 تنزيهه وتشبيهه ص ١٢٦—١٢٧؛
 صلته بفعل العبد ص ١٣٧؛ رحمته
 لا تسمه ص ١٤٢؛ نسبة « هو »
 إليه ص ١٤٥؛ شهوده في القلب
 ص ١٤٦—١٤٧؛ العلم به لا يتناهى
 ص ١٤٧؛ يأبى الحصر في الصور
 ص ١٤٩؛ ينزل إلى أعيان الممكنات
 ص ١٥١؛ هو الوجود الحقيقي ص
 ١٥٥؛ الاعتقادات فيه مقدرة أزلا
 ص ١٥٩؛ هو الوتر ص ١٦٢؛ هو
 الوجود كله ص ١٦٨؛ اسمه الولي
 ص ١٧٣؛ تجليه بصورة الروح الكلى
 ص ١٨٠؛ هو غذاء للخلق ص ١٩٠

١٩١؛ ظهر العالم على صورته ص
 ١٩٥، يدا الحق ص ١٩٥—١٩٦؛
 هو هوية أعضاء العبد ص ٢٠٧؛
 لا يمتن إلا على نفسه ص ٢٠٩؛
 تجليه في صورة الحى ص ٢١١؛
 أظهر في شيء منه في شيء ص ٢١١؛
 خلقه العالم ص ٢١٣؛ معنا ونحن
 معه ص ٢١٧؛ ليس إله الدين ص
 ٢٣٥، نسبة الجهات إليه ص ٢٣٤—
 ٢٣٥؛ هوية كل موجود ص ٢٣٦؛
 هو السبب الكلى ص ٢٣٩—٢٤٠؛
 هو عين الرحمة ص ٢٤٤؛ تجليه
 باسم الرحمن ص ٢٤٦؛ من حيث له
 الفعل ص ٢٦٣؛ سمع العبد وبصره
 ص ٢٦٤؛ نسبته إلى العالم ص ٢٦٦—
 ٢٦٩؛ المخلوق في الاعتقاد ص
 ٢٤٩ — ٢٥٠، ٢٥٥؛ عين صفاته
 ص ٢٥٢؛ عين كل معلوم ص
 ٢٧٩—٢٨٠؛ المعبود المطلق ص
 ٢٨٥ — ٢٨٧؛ مسخر للخلق
 ص ٢٨٧؛ كل معبود مجلى له ص
 ٢٨٨؛ الفاعل لكل شيء ص ٣١٤؛

(خ)

خاتم الأولياء : ١ ص ٦٣ ، ٦٤ .

٢ ص ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ .

خاتم النبيين : ١ ص ٦٣ .

خاصة الخاصة : ١ ص ٦٦ .

الخبيث : ١ ص ٢٢١ — ٢٢٢ ؛

٢ ص ٣٢٨ وما بعدها .

الخبير (من أسماء الله) : ١ ص ١٨٩

٢ ص ٢٨١ .

خطاب العمود : ٢ ص ٩٢ .

الخلافة : الخلافة عن الله ١ ص

٣٦ ، ٧٦ ، ١٦١ — ١٦٥ ، ٢٠٧ ؛

٢ ص ١١ ، ٣٩ ، ٢٠٤ ، ٢٢٦ ،

٢٨٤ ، ٣٠٦ — ٣٠٧ .

خليفة الله : ١ ص ٥٤ ، ٥٠ . ٢ ص

٣٨ ، ٤ .

الخلق : (مقابل الحق) : ١ ص ٢٥ ،

٢٦ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٧٩ ؛ غذاء للحق

بالأحكام ص ٨٣ ؛ ظهوره في الحضرات

ص ٨٩ .

الخلق بالهمة . ١ ص ٨٨ — ٨٩ .

الخلق الجديد : ١ ص ٢٨ ، ١٢٥ —

تجليه في صورة كل محبوب ص ٣١٦ ؛

تديره العالم ص ٢٩٤ — ٢٩٥ ؛

واحد بالحقيقة كثير بالمظاهر ؛ ٢٩٨ ؛

علمه ٣٠٣ — ٣٠٤ .

حقيقة الحقائق : ١ ص ١٨ ، ٣٨ ،

٤٩ . ٢ ص ١٠ .

الحقيقة المحمدية : ١ ص ١٩ ، ٣٧ ،

٣٩ . ٢ ص ٣ ، ٥ ، ٢٥ ، ١٨٢ ،

١٨٧ ، ٣٢٤ ، ٣٢١ .

الحكمة . ١ ص ١٨٨ ؛ الحكم

ص ٤٧ . ٢ ص ٣ ، ٤ ، ٢٧٦ ،

٢٧٩ — ٢٨٠ .

الحكيم (من أسماء الله) ١ ص ١٤٨ —

١٤٩

الحلول : ١ ص ٢٦ . ٢ ص ١٧ ،

٥٨ ، ١٦٢ ، ٢٠٧ .

الحد : ٢ ص ٩٩ .

الحياة : ٢ ص ١٢٥ ، ٢١١ .

الحيرة : ١ ص ٧٨ ، ١١٢ ، ٢٠٠ .

٢ ص ٤٠ — ٤١ ، ٤٢ ، ٥٤ ،

٢٩٧ .

حيرة المحمدي : ١ ص ٧٣ .

الدليل المنطقي : ح ١ ص ١١٦ .

الدين : ح ١ ص ٩٤ — ٩٥ : بمعنى

الجزاء ص ٩٦ — ٩٧ : بمعنى الإسلام

ص ٩٦ : بمعنى العادة ص ٩٦ —

٩٧ : ح ٢ ص ٩٧ — ٩٩ .

(ذ)

الذات الإلهية : ح ١ ص ٢٩ — ٣٠ ،

٧٩ ، ١٠٤ وما بعدها . ح ٢ ص

٦ ، ١٣ ، ٢١ ، ٢٨ ، ٥١ ، ٥٣ ،

٥٥ ، ٦٠ ، ٦٧ ، ١٣٢ ، ٢٢٧ ،

٢٣٣ ، ٢٤٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٨ ،

٢٨٠ — ٢٨١ ، ٢٩٨ ، ٣٢٢ .

ذكر الله : ح ١ ص ١٦٨ — ١٦٩ ،

١٧٥ ، ٢٢٣ — ٢٢٥ . ح ٢ ص

٢٣٢ — ٢٣٣ ، ٣٤١ .

الذوق : ح ٢ ص ١٢٢ — ١٢٣ ،

١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٤٨ ، ٢١١ ، ٢٢٠ ،

٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٧١ .

(ر)

الرب (من الأسماء الإلهية) : ح ١

ص ٧٣ ، ٩٠ ، ٩٢ ح ٢ ص ١٩ .

١٢٦ ، ١٥٥ ، ١٥٧ .

خلق العالم : ح ١ ص ٢٨ .

الخلق (مقابل الحق) ح ٢ ص ٨٧ ، ٨٨ ،

١١ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٥٠ ، ٥١ ،

٥٣ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٨٥ ،

٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١١٢ ، ١٢١ .

الخلق (عملية الخلق) ح ٢ ص ٧ ، ١٠ ،

١٣ ، ٢٠ ، ٢٧ .

الخلق بالهمة : ح ٢ ص ٧٨ — ٧٩ ، ٨١ ،

١٣١ ، ١٣٣ — ١٣٥ ، ٢١٣ ، ٣٢٢ ،

الخلق الجديد : ح ٢ ص ٨ ، ٢٧ ، ١٠١ ،

١٤٧ ، ٢١٣ — ٢١٥ ، ٢٣٣ ، ٣٠١ ،

الخليق : ح ١ ص ٨٠ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ .

الخيال : ح ٢ ص ٧٤ ، ٧٧ ، ١٠٥ ؛

العالم خيان ص ١١٠ ، ١١١ .

الخير : ح ١ ص ١٨ ، ١١٨ . ح ٢

ص ٦٢ — ٦٣ ، ٣٣٩ .

(د)

دار الشقاء (انظر جهنم) : ح ١ ص ٩٤ .

الدخان : ح ٢ ص ١٩٤ .

الدعاء : ح ١ ص ١٤٧ ، ١٥٠ ، ١٥٨ ،

١٧٣ : ح ٢ ص ٢٣٨ — ٢٣٩ .

الرقيب (إسم الله) : ١ ص ١٤٨
 الرهبانية : ١ ص ٩٥ . ٢ ص ٩٨ ،
 ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٧٢
 الرؤيا : ١ ص ٨٥ وما بعدها ،
 ١٠٠-١٠١ : الرؤيا الصادقة ص ٩٩
 ٢ ص ٧٤-٧٦ ، ١٠٥
 رؤية الحق : ١ ص ٨٧
 الرواقية : ١ ص ٧ . ٢ ص ٢٢
 الروح (أنظر عيسى) : ١ ص ١٣٨ ،
 ١٧٦
 الروح الإلهي : ١ ص ١٩ ، ٤٩
 الروح المحمدي : ١ ص ٣٧ . ٢ ص
 ٣٠٧ وما بعدها ، ٣٣٦ وما بعدها

(ز)

الزمان : ١ ص ٢٣٩

(س)

الساعة : ١ ص - ٦٧

السبب : السبئية : ١ ص ١٠٥ ،
 الأسباب ص ١٧٣ - ١٧٤ ، ٢١١ .
 ٢ : سبئية افتقار العالم ص ١١٥ -

الربوبية : ١ ص ٧٤ ؛ سرها ص
 ٩٠ - ١١٩ ، ٩١ . ٢ ص ٤١ -
 ٤٢ ؛ سرها ص ٤٣ ، ٧١ ، ٧٢ ،
 ٨٣ - ٨٤ ، ٨٦ - ٨٧ ، ٩٢ -
 ٩٤ ، ١٤٢ - ١٤٤ ، ١٦١ .
 الرحمن : ٢ ص ٢٥ .

الرحمة الإلهية : ١ ص ٤٢ ، ٤٨ ،
 ١٠٦ ، ١١٩ ؛ رحمة الامتنان ورحمة
 الوجوب ص ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٦٦ ،
 ١٧٧ - ١٨٠ . ٢ ص ١١ وما
 بعدها ، ١٢٠ - ١٢١ ، ١٤١ ،
 ١٤٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ وما بعدها ،
 ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ٢٤٣ - ٢٥١ ،
 ٢٥٢ - ٢٥٤ .

الرزق : ١ ص ٨٤ ، ١٨٧ . ٢ ص
 ٢٧٨

الرسالة : ١ ص ٦٢ ، ٢٠٧ . ٢ ص
 ٢٢٥

الرسول : ١ ص ٩٧ ، ٩٨ ، ١٣٢ .
 ٢ ص ١٠٤ ، ١٦٤ ، ٢٢٣ ،
 ٣٠٥ - ٣٠٦

الرضا : ٢ ص ٢٢

شعراء الفرس : ١ ص ٨ ، ٩
الشفاعة : ١ ص ٦٤ . ٢ ص ٢٥
الشفع = العالم : ٢ ص ١٦٢
الشهيد : ١ ص ١٤٨
الشيء . ٢ ص ٢٨٠
الشیطان : ١ ص ١٧٣ ، ٨٦ . ٢ ص
٢٣٨-٢٣٧

(ص)

المصحف : ٢ ص ٦٦
الصراط المستقيم : ١ ص ١٠٦ . ٢ ص
٢١٨ ، ١١٩
الصفات الإلهية : المفاضلة بينها : ١
ص ١٥٣ ؛ مرادفه للأحوال ص
١٧٨ - ١٧٩ ؛ القول بنفي أعيانها
ص ١٧٩ ؛ صفات الجلال ص ٩ ،
٣٦ ؛ صفات الجمال ص ٩ ؛ صفات
المحدثات ص ٨ . ٢ ص : صفات الجمال
والجلال ص ٨٧ ، ٢٢٨ ، ٢٤١ ،
المذاهب في الصفات ص ٢٥١ -
٢٥٢

١١٦ ، الأسباب ص ٢٣٤ ، ٢٣٩ ،
٢٤٥ وما بعدها ، ٣٠٤
السبوح (من أسماء الله) : ٢ ص ٤٦
مدنه الأسماء : ١ ص ٦٤
سر القدر : ١ ص ٤٠ ، ٦٠ ، ٩٧ ،
١٢٣ . ٢ ص ١٠٢ ، ١٦٣ ؛
العلم به ص ١٦٦ - ١٦٧ ؛ وتقابل
الأسماء الإلهية ص ١٦٧ - ١٦٩

سفر التكوين : ٢ ص ٧١

سكينة الرب : ١ ص ١٩٨ ؛ ٢ ص
٢٩٣ - ٢٩٤

السلام : ٢ ص ٢٤٢

السؤال : ١ ص ٥٩ ، ١٧٨ . ٢ ص
٢٢

(ش)

الشر (أنظر الخبيث) : ١ ص ١١٨
الشرع : ٢ ص ٩٨ ؛ العلم به ص
١٦٥ ؛ الشرائع ص ٣٠٠
الشرط : ٢ ص ٢٩٥ وما بعدها .
الشرك : ٢ ص ٢٨٢ - ٢٨٣
الشريك : ١ ص ١٩٠ - ١٩١

ص ٣٣٤ - ٣٣٥ .
 الطريق الأمم : ١ ص ١٥٧.٧٣ .
 ٢ ص ٥ .
 الطَّيِّب : ١ ص ٢٢١، ٢٢٢ - ٢٢٢ .
 ٢ ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
 (ظ)
 الظاهر (اسم الله) : ١ ص ٥٤ ؛
 مرادف للعالم ص ٨١ ؛ مقابل الباطن
 ص ١٥٢ .
 الظالمون : ٢ ص ٤٠ .
 الظل = العالم : ١ ص ١٠١ .
 وما بعدها . ٢ ص ١٠٨ .
 (ع)
 العارف : ١ ص ٨٣ ، ٨٨ ، ١١٣ ،
 ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٨ . ٢ ص
 ١٤٢ ، ٢٨٨ - ٢٨٩ .
 العالم : ١ ص ٧٨ . ٢ : العالم
 الأصغر ص ١١ ؛ عين الحجاب على
 نفسه ص ١٦ وما بعدها ؛ عالم الغيب
 ص ١٦٣ ، ٢٣٤ .
 العبادة : ١ ص ٣٣ ؛ عبادة المجل
 ص ١٩٢ ؛ العبادة الذاتية ص ٥٠ ؛

الصلاة : ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٦ . ٢
 ص ٣٤٠ - ٢٤٦
 الصورة الإلهية : ١ ص ٥٠ ؛ ٢
 ص ٣٣٣ ؛ = آدم ٢ ص ٣٢٩
 وما بعدها ؛
 صورة الحق : ١ ص ٧٧
 صورة الرحمن = العالم : ١ ص ١٧٢
 صورة العالم = الأسماء الإلهية : ٢
 ص ٢٩٥
 الصور الأفلاطونية : ٢ ص ٩
 (ض)
 الضلال = الخيرة : ٢ ص ٤٠
 (ط)
 الطاعة : ٢ ص ٤١
 الطبيعة : ١ ص ٤٩ ، ٧٣ ، ٧٤ ،
 ٧٨ ، ٩٧ ، ٩٨ ؛ صور الطبيعة ص
 ١٤٤ ، ٢١٩ . ٢ : الطبيعة
 الكلية ص ١١ ؛ ماهي الطبيعة
 ص ٥٣ - ٥٤ ؛ عنصرية ونورية
 ص ١٨٤ - ١٨٥ ؛ المراد بها ص
 ١٩٣ - ١٩٤ = النفس الرحاني

ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ ؛ معلولية العلة
ص ٢٧٢ ، ٢٩٥ وما بعدها ، ٢٣٦
العلم : ح ١ : علم الأرجل ص ١٠٧ ؛
علم الأذواق ص ١٠٧ ، ١٧٣ ، العلم
الإلهي ص ٨٢ ، العلوم الإلهية ص
١٠٧ ، علم الحق بذاته ص ٣٠ ،
علم الظاهر والباطن ص ٢٠٧ ؛
علم الشرائع ص ٢٠١ ؛ العلم بالله
ص ١١٣ ، ١٢١ . ح ٢ العلم الإلهي
ص ٢٢ - ٢٣ ؛ العلوم الإلهية ص
١٢٢ ، علم الظاهر والعلم اللدني
ص ٣٠٥ ؛ العلم بالغيبات ص ١٦٥ ؛
علم الأرجل ص ١٢٣ .
العلو : ح ١ ص ٧٥ وما بعدها ؛ الذاتي
والإضافي ص ٧٦ ؛ علو الصفات
ص ٨٠ . ح ٢ ص ٤٦ - ٤٨ ،
٤٩ ، ٥٠ ؛ العلو بالذات ص ٥٤ .
الماء : ح ١ ص ١١١ . ح ٢ ص ٤٣ ،
٢٤٥
المين الواحدة : ح ١ ص ٣٠ - ٣١ ،
٧٨ ، ٧٩ ، ٢٠٩
المنية : ح ٢ ص ٥٢ ، ٥٣ .

عبادة الوقت ص ١٩٦ . ح ٢ ص
٢٨٤ وما بعدها ص ٣٤٢ - ٣٤٦ .
العبد : متى يكون ربا ح ١ ص ٩٠ ،
٩٢ ؛ العبيد ص ١٤٩ .
العبودية : ح ١ ص ٧٤ ، ١٢٨ . ح ٢
ص ٧١ ، ٧٢ ، ٨٣ - ٨٤ ، ٩٢ -
٩٤ ، ١٥٦ ، ٩٤
العدالة الإلهية : ح ٢ ص ١٥٩
العذاب : ح ١ ص ٩٤ ، ١٠٩ ، ١٤٩ .
ح ٢ ص ٩٦
عرش الذات : ح ١ ص ١٦٥ . ح ٢
ص ٢٢٧ ، ٢٧٧
المطايا الإلهية : ح ١ ص ٥٨ - ٥٩ ،
٦١ وما بعدها ؛ للأنبياء ص ١٦٠
وما بعدها . ح ٢ ص ٢٠ وما بعدها
المقائد : ح ١ : عقائد الموام والخواص
ص ١١ - ١٢ ، ١٤ . ح ٢ ص ٩٣ ،
١٢٩
المقل : ح ١ ص ٧٤ ، ١٨١ ، ١٨٥ .
ح ٢ : المقل الأول ص ٥ ، ١٠ ،
٢٥ ، ١٧٩ ؛ المقل الكلي ص ١٠٩
المال : ح ٢ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ؛ الملية

(غ)

الغضب: الغضب الإلهي : ١ ص ١٠٦ ،

١٧٧ . ٢ ص ٢٢٩ .

الغنوصية : : ١ ص ٧ .

الغنى (ضد الافتقار) : : ٢ ص ٢٣٣ -

٢٣٤ ؛ الغنى المطلق ص ١١٦-١١٧

الغيب : : ١ ص ٧٤ ، ١٤٩ . ٢ ص

٢٠٢ .

الغيرة : : ١ ص ١٠٩ - ١١٠ ؛ ٢ ص

١٢٥ - ١٢٦ .

(ف)

فاتحة الكتاب : : ٢ ص ٣٤١-٣٤٢

الفاسقون : : ١ ص ٩٥

الفاعلية : : ١ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ . ٢ ص

٣٣٦ - ٣٣٧ .

الفحش : : ١ ص ١١٠ . ٢ ص

الفواحش ص ١٢٥ وما بعدها .

الفردية : : ١ ص ١١٥ وما بعدها ،

٢١٤ . ٢ ص ١٣٢ ، ١٣٣ ، ٣٣٢ .

الفرق (مقابل الجمع) : : ٢ ص ٦٦

الفرقان : : ١ ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٠ .

٢ : مقابل القرآن ص ٣٦ -

٣٨ ، ٨٢ - ٨٣ .

الفقر : : ١ ص ١٠٥ .

الفلاسفة : : ٢ ص ٩١ ، ١٣٢ ، ١٤٠ ،

١٤٩ ، ١٧٩ ، ١٩٤ ، ١٩٩ ، ٢٣٩ ،

٢٦٠ ، ٢٦٥ .

فلسفة الإشراق : : ٢ ص ٢٣٣ .

الفلسفة المسيحية واليهودية : : ٢ ص

٣٢١ .

الفلسفة الهرميسية : : ٢ ص ١٩٣ .

الفناء : : ٢ ص ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٣ ،

٧١ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٢١١ ،

٢١٤ ، ٢٢٠ ، ٢٣٢ .

الفهم = التدوق : : ٢ ص ٢٢٩ .

الفيض : الفيض الأقدس : : ١ ص

٤٩ ؛ ٢ ص ٧ ، ٢٧ ، ٨٦ ،

٢٤٥ ؛ الفيض المقدس : ٢ ص ٩ ،

٢٨ ، ١٥١ ، ٢٤٥ .

الفيوضات : : ٢ ص ١٠ ، ١٦٢ ، ١٧٨ ،

٢٤٤ ، ٣٣٧ .

(ق)

القابل : : ٢ ص ٧ ، ٨ .

القدر : : ١ ص ٣٩ ، ٦٠ ، ١٣١

وما بعدها . ٢ ص ١٦٣ ؛ صلاته

بالإرادة والمشيئة ص ١٦٥-١٦٦ ؛

سر القدر ص ١٦٩ .

القديم : : ١ ص ٥٤ ؛ ٢ : قدم

(٢٤ - التليقات)

العالم ص ٣١٤ .
 القدوس (اسم الله) : ص ٢ ص ٤٦ .
 القرآن : ص ١ ص ٧ ؛ في مقابل الفرقان
 ص ٧٠ ، ٩٠ . ص ٢ مقابل الفرقان
 ص ٣٩ - ٣٨ ، ٨٢ - ٨٣ .
 القرامطة : ص ٢ ص ٣٢١
 القرب : القرب الإلهي ص ١ ص ١٠٨ ؛
 قرب الفرائض ص ٢ ص ١٩١ ؛ قرب
 النوافل ص ٢ ص ١١٢ ، ١٢٢ ، ١٩٢ .
 القضاء : ص ١ ص ٤٠ ، ١٣١ وما بعدها ،
 ١٧٤ .
 القطب : ص ١ ص ٣٩ ، ٧٣ ؛ ص ٢ ص
 ٢٥ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٦٨ ، ٢٢٦ .
 القلب : ص ١ ص ٣٣ ؛ قلب المعارف ص
 ٨٨ ؛ في مقابلة العقل ص ١٢٢ -
 ١٢٣ . ص ٢ ص ٢١ ، ٣٠ ، ٧٨ ،
 ١٣٩ - ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ؛ القلب
 السليم ص ٢ ص ٢٦٤ .
 القلم : ص ١ ص ١٨ .
 قوى الإنسان : ص ٢ ص ١٥٥ - ١٥٦ .
 (ك)
 الكتاب (مقابل الحكمة) : ص ٢ ص ٣ ، ٢ .
 الكثرة : ص ١ ص ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ،
 ٣٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ؛ ص ٢ ص ١١٣ - ١١٥ .
 الكسب : ص ٢ ص ٢٢٣ .
 الكشف : ص ١ ص ٨١ - ٨٢ .
 الكل : ص ٢ ص ١٨ .
 الكلام : علم الكلام ص ١ ص ٧ ؛
 كلمات الله ص ١ ص ١٤٢ ، ٢١١ ؛
 ص ٢ ص ٢٩٢ ، ٣١٤ ؛ الكلمة
 الإلهية ص ١ ص ٢٣ ، ٣٨ ، ٣٩ ؛
 ص ٢ ص ١٣٤ ، ١٨١ - ١٨٢ ،
 ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ؛ الكلام (جمع
 كلمة) ص ١ ص ٤٧ ؛ ص ٢ ص ٤ ،
 جوامع الكلم ص ١ ص ٧١ ، ٧٣ ،
 ٢١٤ ؛ الكلمة عند المسيحيين ص ٢
 ص ٢٥ ؛ كلمة التكوين ص ٢ ص
 ١٢٨ ، ١٨٨ .
 الكمال : ص ٢ ص ١٤ ، ٨٤ - ٨٥ .
 الكون (الدنيا) : ص ١ ص ١٥٩ .
 الكون الجامع (الإنسان) : ص ١
 ص ٤٨ وما بعدها .
 (ل)
 اللاهوت : ص ١ ص ٢٦ ، ٣٦ ، ١٣٨ ؛
 ص ٢ ص ٨٣ ، ١٨٠ ، ٢١٩ ،
 ٢٤٨ ، ٢٩٤ .
 لسان الباطن : ص ١ ص ١٧ .
 لسان الظاهر : ص ١ ص ١٧ .

العالم ص ٣١٤ .
 القدوس (اسم الله) : ص ٢ ص ٤٦ .
 القرآن : ص ١ ص ٧ ؛ في مقابل الفرقان
 ص ٧٠ ، ٩٠ . ص ٢ مقابل الفرقان
 ص ٣٩ - ٣٨ ، ٨٢ - ٨٣ .
 القرامطة : ص ٢ ص ٣٢١
 القرب : القرب الإلهي ص ١ ص ١٠٨ ؛
 قرب الفرائض ص ٢ ص ١٩١ ؛ قرب
 النوافل ص ٢ ص ١١٢ ، ١٢٢ ، ١٩٢ .
 القضاء : ص ١ ص ٤٠ ، ١٣١ وما بعدها ،
 ١٧٤ .
 القطب : ص ١ ص ٣٩ ، ٧٣ ؛ ص ٢ ص
 ٢٥ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٦٨ ، ٢٢٦ .
 القلب : ص ١ ص ٣٣ ؛ قلب المعارف ص
 ٨٨ ؛ في مقابلة العقل ص ١٢٢ -
 ١٢٣ . ص ٢ ص ٢١ ، ٣٠ ، ٧٨ ،
 ١٣٩ - ١٤٢ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ؛ القلب
 السليم ص ٢ ص ٢٦٤ .
 القلم : ص ١ ص ١٨ .
 قوى الإنسان : ص ٢ ص ١٥٥ - ١٥٦ .
 (ك)
 الكتاب (مقابل الحكمة) : ص ٢ ص ٣ ، ٢ .
 الكثرة : ص ١ ص ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ،
 ٣٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ؛ ص ٢ ص ١١٣ - ١١٥ .

المشؤون : ج ١ ص ٧ ؛ ج ٢ ص ٣١٤
 البشيرة : ج ٢ ص ٢٧١ .
 مشكاة الولي والرسول : ج ١ ص ٦٢
 المشيئة الإلهية : ج ١ ص ٨٢ ، ١٦٥ ،
 ١٦٦ ، ١٧٨ ؛ ج ٢ ص ٦٢ —
 ٦٣ ، ١٦٦ ، ٢٢٧ — ٢٢٩ ،
 ٢٧٦ — ٢٧٨ .
 المطاع (انظار القرآني) : ج ٢ ص ٥ .
 المعتزلة : ج ١ ص ٢٩ ، ١٢٣ ؛ ج ٢
 ص ٣١ وما بعدها ، ٣٣ ، ٥٥ ، ١٢٦ ،
 ١٥٠ ، ٢٠٦ ، ٢٥١ — ٢٥٢ ، ٢٦٥ .
 المعجزات : ج ٢ ص ٨١ .
 المدوم : ج ١ ص ١٧٧ ؛ ج ٢ ص
 ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٣١٥ .
 المعرفة : معرفة الحق : ج ١ ص ٦٩ ،
 ٨٥ ؛ معرفة النفس ص ٦٩ ، ٩٢ ؛
 ج ٢ : المعرفة بالله ص ٩١ — ٩٢ ،
 ٣٢٤ — ٣٢٥ .
 المعصية : ج ١ ص ٤١ ، ٩٨ ؛ ج ٢
 ص ٦٥ .
 المعلوم : ج ٢ ص ٢٨٠ .
 مفاتيح الغيب : ج ١ ص ١٣٣ — ١٣٤ ؛
 ج ٢ ص ١٣١ ، ١٦٩ .
 مقام حتى نعلم : ج ١ ص ١٤٦ ؛ ج ٢ ص
 ٢٠٠ — ٢٠١ .

اللطيف (اسم الله) : ج ١ ص ١٨٨ ؛ ج ٢
 ص ٢٨١ .
 (م)
 مألوه : ج ١ ص ٢٩ ؛ مألوهية ص ٨١ .
 مالك الملك : ج ١ ص ٧١ .
 ماهية : ج ٢ ص ٣٠٧ ، ٣٠٩ .
 المنقون : ج ١ ص ١١٢ .
 المتكلمون : ج ١ ص ١٢٥ . ج ٢ ص
 ٢٣ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٧٣ ، ٧٩ ، ٩١ ،
 ١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٣٩ ،
 ٢٦٠ ، ٢٧١ ، ٢٨٠ .
 المثال (عالم) : ج ٢ ص ٧٤ — ٧٥ ، ١٠٥ .
 المثل : ج ٢ ص ٢٤٨ ، ٢٧٥ .
 المحبة الإلهية : ج ١ ص ١٨٣ .
 المُحدث : ج ١ ص ٥٣ ؛ ج ٢ ص ١٥ ،
 ٢٨ — ٢٩ .
 المحدثات : ج ١ ص ٧٦ ، ٧٧ .
 المحرك الأول : ج ٢ ص ٦٠ .
 المرابطون : ج ٢ ص ٥٦ .
 المرسلون : ج ٢ ص ٢٤ .
 الرضي عند ربه : ج ١ ص ٩٠ — ٩٢ .
 ج ٢ ص ٨٧ — ٨٨ .
 مسمى الله : ج ١ ص ٩٠ .
 المسيحية : ج ٢ ص ١٣٣ .

البرزخية : ح ١ ص ٢١٣ ؛ ح ٢ ص ٣١٨ ؛ الخاصة : ح ٢ ص ١٧٦ ؛
العامة : ح ١ ص ١٧٦ ، ٢٢٥ ؛ نبوة
التشريع : ح ١ ص ١٣٤
النشأة: النورية والعنصرية: ح ١ ص ١٤٥
الدينوية والأخرية : ح ١ ص ١٨٦ ، ح ٢ ص ٢٧٣
النطق : ح ١ ص ١٠٧ ، ح ٢ ص ١٢١
التنميم : ح ١ ص ٤٢ ؛ ح ٢ ص ٢٩٩
النفخ : ح ١ ص ٤٩ ؛ ح ٢ ص ٨ ، ٢٠
النفس الرحمانى : ح ١ ص ٢٨ ، ١١٢ ،
١١٩ ، ١٤٣ وما بعدها ، ١٤٥ ،
١٨٧ ، ٢١٦ . ح ٢ ص ٤ ، ٢٠ ،
١٢٨ ، ١٤٢ ، ١٩٢ - ٢٠٠ ، ٢٧٥ ،
٣٣٥ - ٣٣٤
النفس المطمئنة : ح ١ ص ٩٢
النكاح : ح ١ ص ٦٧ ، ٧٨ ؛ وُصْلَة
النكاح : ح ١ ص ٢١٧
النوافل : ح ١ ص ١٨٣
النور (إسم إلهي) : ح ١ ص ١٠٢ -
١٠٣ ؛ ح ٢ ص ١٠٥ - ١٠٨ ، ١٠٩ ،
١١٠ - ١١٢
النور المحمدى = الحقيقة المحمدية :
ح ٢ ص ٣١٩ وما بعدها .

المكر الإلهي : ح ١ ص ٧١ - ٧٢
الكلف : ح ١ ص ٨٣ ، ٩٥ ، ٩٨ .
ح ٢ ص ١٠٢
الممكن : ح ١ ص ٢٣ ، ٨٢ ؛ الممكنات
ص ٩٦
المنح الإلهية : ح ١ ص ٥٨ - ٥٩ ؛ المنح
الأسماوية ص ٦٤
المؤثر : ح ٢ ص ٢٦٢ - ٢٦٧ ، ٢٧٠ .
(أنظر العلة)
الموجد (إسم الله) : ح ٢ ص ٥٣
الموت : ح ١ ص ١٦٩ . ح ٢ ص ٢١٩ -
٢٢٠ ، ٢٣٣ ، ٢٦٩ - ٢٧٠ ، ٣١٥ -
٣٢٧ ، ٣١٦
(ن)
النار : ح ١ ص ٤٢ ، ١٣٧ ، ١٦٩ ،
١٧٢ . ح ٢ ص ٩٥ ، ١٧٥ ، ٢٣٥
وما بعدها .
نار الحرّتين : ح ٢ ص ٣١٧
التاسوت : ح ١ ص ٢٦ ، ٣٦ ، ١٣٨ ؛
ح ٢ ص ٨٣ ، ١٨٠ ، ٢٠٣ ، ٢١٩ ،
٢٤٨ ، ٢٩٣
النبوة : ح ١ ص ٦٢ ح ٢ ص ٢٢٣ ؛

١ > ص ٥٣؛ أقسام واجب الوجود

٢ > ص ٢٩ ؛ الوجوب الذاتي

١ > ص ٢٩ ، ٥٣ ، ٥٥ ؛ ٢ >

ص ١٥

الواحد : ١ > ص ١٨ ، ٢٩ ؛ الواحد

العددي ص ٧٧ - ٧٨ ؛ الواحد

والكثير ص ١٨٤ ؛ ٢ > ص ١٨ ،

٥٠ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٦٠

الوجود : الوجود المطلق : ٢ > ص ٩ ؛

وحدة الوجود : ٢ > ص ٧ ، ٩ ،

١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧ ،

٣٨ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٧ ، ٤٩ ،

٥١ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٢ ،

٧٣ ، ٧٨ ، ٨٤ ، ٨٩ ، ٩٧ ،

١٢٧ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٤٣ ، ١٥٠ ،

١٥٥ ، ١٧٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ،

٢٤٢ ، ٢٥٠ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ،

٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ،

٢٧٦ ، ٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٣٠٠ ، ٣٠٩ ،

٣١١ ، ٣١٥ . الوجود (مقابل

الوجد) : ٢ > ص ٣١٠

الوحدة : ٢ > ص ١١٣ - ١١٥

(هـ)

هرميس : ٢ > ص ٤٤ - ٤٥ ، ٢٥٧ -

٢٥٨

الهمة : ١ > ص ١٢٧ - ١٣٠ ، ١٥٨ ،

٢ > ص ٥ ، ٧٨ - ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ،

١٠٧ ، ١٤٨ ؛ جميعها ص ١٥٧ -

١٥٨ ، ٢١٩

هو : ١ > ص ١٢٠ . ٢ > : الغيب

المطلق ص ١٤٥

الهوية الإلهية : ١ > ص ٧٢ ، ١٢٠ ،

١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٣ ،

١٥٤ ، ١٧٥ . ٢ > ص ٦٩ ، ١٤٩ ،

٢٠٧ ، ٢٣٤

الهوى : ١ > ص ١٩٤ - ١٩٥ . ٢ >

ص ٢٨٨

الهيولى : ١ > ص ١١٣ ، ١٢٤

(و)

الواجب : الواجب الوجود : ١ > ص

٢٣ ؛ واجب الوجود بالذات ٢ >

ص ١٥ ، ١٦ ؛ واجب الوجود بالغير

أعلى من النبوة والرسالة ص ١٣٥	وحدة الشهود : ح ١ ص ٢٥ ، ح ٢
وما بعدها . ح ٢ ص ٢٤ ، ٢٩ ،	ص ٦٦
١٧٠-١٧٣ ؛ مقام الولاية ص	الوحي (لا يلقى من خارج) : ح ١
١٥٦ ؛ الرسالة والنبوة من مراتبها	ص ٩٣ ، ٩٩ ؛ ح ٢ ص ٩٤ ، ٩٥
ص ١٧٤	الورثة : ح ١ ص ٩٧ ، ٩٨
الولي : ح ١ ص ٦٤ ، ١٣٥ ؛ ح ٢	الوعد والوعيد : ح ١ ص ٩٣ - ٩٤ ،
ص ٢١٧	١١٣ . ح ٢ ص ٩٥ - ٩٦
الوهم : ح ١ ص ٨٨ ، ١٨١ - ١٨٣ ؛	وسلة النكاح (الفناء) : ح ٢ ص ٣٢٩ -
ح ٢ ص ٢٤٨ ، ٢٦٥	٣٣٠ ، ٣٣٣ .
(ي)	الوقت : ح ٢ ص ٢١ ، ٢٣٩ ،
يوم القيامة : ح ٢ ص ١٥٠	٢٨٩ - ٢٩٠
	الولاية : ح ١ ص ١٣٤ وما بعدها ؛

تنبيه هام

تشير الأرقام الواردة عن يمين وشمال صفحات النصوص إلى الفقرات التي وضعت عليها التعليقات ، ولها في قسم التعليقات ما يقابلها . أما الأرقام الواردة في صلب المتن فتشير إلى صفحات المخطوط رقم ١ الذي اتخذ أساساً في نشر الكتاب .

تصويب الأخطاء الواقعة في الفصوص

الصفحة السطر	الخطأ	صوابه
٦ ٦	خمسة	خمسا
٦ ٤ من أسفل	الفتوحات الملكية	الفتوحات المسكية
٧ ١٠	العتوصيه	العتوصية
١٢ ٩	ويؤله	ويؤوله
١٦ ٣ من أسفل	غموص	غموض
٥٠	رقم ٨ في الهامش (على اليمين)	يوضع بإزاء السطر الأخير
٥٤	رقم ١١ في الهامش (على اليمين)	يوضع بإزاء السطر الثالث
٥٨	رقم ١ في الهامش (على اليمين)	يوضع بإزاء اسم الفص
٥٨	رقم ٢ في الهامش (على اليمين)	يوضع بإزاء س ٣ من أسفل
٦٠	رقم ٣ في الهامش (على اليمين)	يوضع بإزاء س ١٠ بدلا من س ٩
٦٢	رقم ٥ في الهامش (على اليمين)	يوضع بإزاء س ٥ بدلا من س ٤
٦٢	رقم ٦ في الهامش: ساقط	يوضع بإزاء س ٤ من أسفل (على اليمين)
٦٤	رقم ٧	يوضع بإزاء س ٩ بدلا من س ٨
٩٥	رقم ٢	يوضع بإزاء س ٩ بدلا من س ٥
١٢٧	س ٦ من أسفل	أرذل
١٢٧	س ٣ من أسفل	أن
١٢٨	س ٧	أكثرهم
١٥٦	س ٧	انفا
١٨٤	س ١١	ترد
١٨٨	س ٣	تلك
٢٠٠	س ٩	ذاته كثير

تصويب الأخطاء الواقعة في التعليقات

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣	٩	المصور	الصور
٤٦	١٣	ابن العربي	ابن عربي
٤٨	٢	هنا فلك الشمس	هو فلك الشمس
٥٠	٥	أوهى مجالى	أوهى مجال
٧٦	١٤	يتجلى بيمض	يتجلى في بيمض
٧٧	٤ - ٥	فإذا جاء في هذه	فإذا جاءت هذه
٧٧	١٠	تللد	تلك
١١٢	٥	ومع هذا	مع هذا
١٤٠	١٣	بمنطقة	بمنطقه
١٥٨	٥ من أسفل	الاعتقادات	الاعتقادات
١٧٣	٣ من أسفل	دلالة على الحق	دلالتة على الحق
١٨٠	٥ من أسفل	الذين	الذان
٢٠٧	٧ من أسفل	جزئياته	جزئياته
٢٢٧	٢ من أسفل	عن حيث	من حيث
٢٤٤	٢ من أسفل	ومما يزيد	ومما يزيد
٢٥٩	٢	« رسل الله »	« رسل الله الله »
٢٦٣	٣	هو العالم	هو الحق
٢٧١	٥-٦ من أسفل	وأبعد عن الشك العلة والحيرة	وأبعد عن الشك والحيرة
٢٧١	٣-٤ من أسفل	يحكم على أنها	يحكم على العلة أنها
٢٧٤	٨	وينكشف ما انكشف	وينكشف له ما انكشف
٢٨٤	٣	الدين	الدين
٢٨٥	٣ من أسفل	بوضح	بوضح
٢٨٩	١٣	اعتقدت	شهدت
٢٩٠	٨	أرواح موسى	روح موسى
٢٩٩	٧	يبجر	إلى بحر

www.liilas.com/vb3

Estadística Alexander



0274286