مفارقات ثنائيَّة الوجود في فكر ابن عربي
جدليَّات التخفِّي والتجلِّي

ربيعة العربي
باحثة في التصوُّف وأستاذة السوسيولوجيا - جامعة ابن زهر- المغرب.

ملخّص إجمالي

ماذا يمكن أن يقول لنا ابن عربي في القرن الحادي والعشرين، وهو الذي عاش ما بين القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلادي؟

لو أننا أقمنا السؤال ضمن خصوصيَّة تجربته الصوفيَّة قد يكون علينا أن نعيد صياغته على النحو التالي: ماذا يمكن أن يقدِّم لنا التصوُّف في هذا القرن؟

أنَّى كان الأمر، فإن الإجابة عن هذا السؤال تقتضي مقاربة البناء النظريِّ لعرفان ابن عربي بشكل خاصٍّ وللتصوُّف بشكل عامٍّ، ذلك بأنَّنا لا ننظر إلى المتن الذي خلَّفه باعتباره نقلاً لتجربة صوفيَّة روحيَّة فحسب، وإنَّما أيضاً بما هو نظريَّة عامَّة لها معماريَّتها المحدَّدة، وأسسها، ومنطلقاتها، مثلما تنطوي على فرضيات واستدلالات ونتائج.

تتلخَّص الأطروحة التي نرمي إليها في هذا البحث بفرضية مؤداها أنَّ البُعد المحدَّد لتصوُّر ابن عربي هو البُعد الثنائيّ. وسنسعى لتلمُّس هذا البُعد والتدليل عليه، وبالتالي ضبط طبيعة الثنائيَّات التي وظَّفها سواء في إشارته إلى ما له طبيعة وجوديَّة، أم إلى ما له طبيعة معرفيَّة، مع التأكيد على تفسيره لتعدُّد ظواهر الوجود بتعدُّد أسماء الله الموجِدة لها. فالله واحد لكنَّ الوجود متعدِّد، وهو مرآة عاكسة لأسماء الله.

* * *

مفردات مفتاحية: الوجود ـ الوحدة ـ الثنائية ـ التعدد ـ المعرفة ـ الإدراك ـ الخفاء ـ التجلّي.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

مقدمة:

سنحاول في مقاربتنا هذه أن نبني البُعد الصوفيَّ في تصوُّر ابن عربي في قالب علميٍّ، وسنركِّز بالأساس على تصوُّره لوحدة الوجود. منطلقين في مقاربتنا لهذا التصوُّر من قوله[1]:

«لمَّا شاء الحقُّ سبحانه من حيث أسمائه الحسنى...أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كلَّه، لكونه **متَّصفاً بالوجود**، و يظهر به سرُّه إليه: فإنَّ رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنَّه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحلَّ المنظور فيه ممَّا لم يكن يظهر له من **غير وجود** هذا المحلُّ ولا تجلِّيه له. وقد كان الحقُّ سبحانه أوجد العالم كلَّه **وجود شبح** مسوى لا روح فيه، فكان كالمرآة غير مجلوَّة . ومن شأن الحكم الإلهيِّ أنَّه ما سوى محلاً إلاَّ ويقبل روحاً إلهيَّاً **عبَّر عنه بالنفخ فيه**، وما هو إلاَّ حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوَّاة **لقبول الفيض التجلِّي** الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلاَّ قابل، والقابل لا يكون إلاَّ من فيضه الأقدس».[2]

ومن قوله[3]:

أحدٌ مـا مــثلُــه أحــدُ بجمــالِ النَّعتِ منفــرد

فأعجبوا من حكمةٍ وجدتنعم والرَّحمن ما وجـدوا

هكـذا التوحيـدُ فاعتـبروا واحـدٌ في واحــــدٍ أحــــدُ

كما ننطلق من قول سيِّد حسن نصر[4]:

«ترجع نظريَّة ابن عربي إلى العلاقة بين الصفات والذات، وربط بين التنزيه والتشبيه، إذ يثبت في الوقت نفسه التعالي لله. واتِّصافه بصفات، ليست جميع صفات الكون إلاَّ انعكاسات وصور لها».

سنعتبر هذه النصوص الثلاثة نصوصاً مؤطِّرة لهذه المقاربة من منطلق أنَّ النصَّ الأول يربط الوجود الفعليِّ بالتجلِّي و الوجود الممكن بالتخفِّي. وأنَّه يعتبر أنَّ روح الوجود هو النفس الإلهيَّ. بالتالي، فالوجود ذو طبيعة ثنائيَّة. أمَّا النصُّ الثاني فيركِّز على وحدانيَّة الله، بينما ينظر النصُّ الثالث إلى العلاقة بين الذَّات والصفات ويجعل من الصفات مجلِّيات للموجودات.

---

[1]- فصوص الحكم، ص 48 – 49.
[2]- التفخيم لنا.
[3]- الفتوحات المكيَّة، ج2\288.
[4]- ثلاثة حكماء مسلمين، ص142.

1 – الأُسُس العامَّة المحدّدة:

1 - 1 - النبوَّة:

عُدَّت تجربة النبوَّة أساس **المعرفة** الدينيَّة، وانطلاقاً منها يؤسِّس ابن عربي للمعرفة الصوفيَّة التي يعتبر أنَّها أشمل، و ذلك من ثلاثة أوجه:

أ - الوجه الأوَّل: اعتبار أنَّ النصَّ الدينيَّ يعبرِّ عن الوحي، والوحي هو تجربة يمرُّ منها النبيّ.

ب- الوجه الثاني: اعتبار أنَّ النصَّ الدينيَّ وسيطٌ بين مصدر المعرفة (الله) والنبيّ.

ج - الوجه الثالث: السعي للتواصل المباشر مع مصدر المعرفة، عبر تمثُّل تجربة الوحي والاقتداء بها بدلاً من الاكتفاء بالنصِّ الدينيّ.

الإطار العام المحدِّد لهذه الأوجه الثلاثة هو أنَّ النصَّ الدينيَّ ورد مجملاً، بينما النصُّ الصوفيُّ ورد مفصَّلاً. هذا يقودنا إلى استنتاج أنَّ النصَّ الدينيَّ يتضمَّن جوانب ملتبسة، بينما النصُّ الصوفيُّ واضح لا لبس فيه. أي إنَّه – بحسب قراءتنا لإبن عربي نصٌّ تبرز فيه كلُّ التجلِّيات.

أمَّا المسار العامُّ المحدِّد للتجربة الصوفيَّة، فهو اتِّباع نهج الإيمان. فالإيمان يشير إلى وحدة الحقيقة التي هي الجامع بين الأديان السماويَّة كلِّها (اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام). وقد تجسَّدت هذه الأديان عبر التاريخ من خلال التجربة نفسها: تجربة النبوَّة التي ارتبطت بالمصدر ذاته «الله». في هذا السياق، يؤكِّد ابن عربي وحدة الدين الوجوديَّة، لوحدة مصدره، أمَّا اختلاف الشرائع فيرجعه إلى اختلاف الأزمان.

1 – -2 العلم:

يقول ابن عربي[1] متحدِّثاً عن العلم بأنَّه:

«ليس تصوُّر المعلوم ولا هو المعنى الذي يتصوَّر المعلوم، فإنَّه ما كلُّ معلوم يُتصوَّر، ولا كلُّ عالم يَتصوَّر، فإنَّ التصوُّر للعالم إنَّما هو من كونه متخيَّلاً، والصورة للمعلوم أن تكون على حالة يمسكها الخيال، وثم معلومات لا يمسكها الخيال أصلاً فتبث أنَّه لا صورة لها».

من خلال هذا النصِّ، يتبيَّن أنَّه يربط التصوُّر بالخيال، كما يربط العلم بالمعلوم، ويعرف العلم بالاستناد على نوعين من التصوُّر:

[1]- الفتوحات، ج1\70.

علم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

- تصوُّر المعلوم: يرتبط بصورة محدَّدة يرسمها الخيال. غير أنَّ المعلوم ضربان: ضرب له صورة، وضرب لا صورة له.

- تصوُّر العالِم: يرتبط بمتخيِّلِه. وبالتالي ما يتجاوز هذا المتخيَّل لا يمكن أن يتصوَّره، لأنَّ التصوُّر إجمالاً منبعه الخيال.

إنَّ قرن ابن عربي[1] بين العلم والتصوُّر من جهة، وبين التصوُّر والخيال من جهة أخرى، جعله يميِّز بين ثلاثة أنماط من العلوم:

- علم الأحوال: يمكن موازاته بعلم المحسوسات، ويرتبط بالذوق كالعلم بحلاوة العسل.

- علم العقل: يمكن موازاته بعلم المعقولات، ويرتبط بالنظر والدليل.

- علم الأسرار: هو فوق العقل ولا يدركه إلاَّ النبيُّ والوليُّ، وقد فرَّعه ابن عربي إلى فرعين: الأول يدرك بالعقل، والثاني على ضربين: ضرب منه يلتحق بعلم الأحوال، وضرب يلتحق بعلم الأخبار، وهو بالتالي يخضع لمعيار الصدق والكذب. ولعلَّ ما يميِّز علم الأسرار عند ابن عربي أنَّ العالم بها يكون عالماً بكلِّ العلوم.

هذا التنميط يقودنا إلى اعتبار أنَّ ابن عربي قد نظر إلى العلم، بشكل عامٍّ، في ارتباطه بالإدراك. وفي هذا السياق يورد نصر حامد أبو زيد[2] التمييز الذي أقامه بين مستويات ثلاثة من الإدراك:

- الإدراك بالبصر، ويُبنى عليه علم الأحوال.

- الإدراك بالخيال، ويُبنى عليه علم العقل.

- الإدراك بالبصيرة، ويُبنى عليه علم الأسرار.

في إطار الإدراك، يقيم ابن عربي[3] ثنائيَّة المدرِك والمدرَك، وينمِّط المدرِك إلى نمطين: مدرِك يعلم وله قوة التخيُّل، ومدرِك يعلم لكنه غير مالك للقدرة على التخيُّل.

وانطلاقاً من هذا التمييز، يقيم موازاة بين العارف والنبيِّ، من حيث اعتبارات ثلاثة:

- اعتبار أنَّ الإدراك عند كليهما يتجاوز مستوى المحسوس والمعاين إلى مستوى ما لا يُدرَك

[1]- الفتوحات، ج3\54.
[2]- هكذا تكلَّم ابن عربي، ص32.
[3]- الفتوحات، 1\70 .

بالبصر. أي أنَّهما يتجاوزان علوم الأحوال إلى علوم الأسرار.

- اعتبار أنَّ كليهما مسئول عن أثر سلوكه على العامَّة.

- اعتبار أنَّ كليهما يتميَّزان بقوة تحميه من الزلل. من هنا اتصافهما بالعصمة.

- اعتبار أنَّ كليهما يتوفران على العلم اللَّدنيِّ أو العلم الإلهيّ.

أمَّا نقاط الاختلاف بينهما، فيمكن اختزالها في ما يلي:

- النبيُّ يكون وليّاً عارفاً، والوليُّ العارف لا يكون نبيّاً نبوَّة اختصاص.

- النبيُّ يكون مالكاً للعلم النبويِّ وللعلم الإلهيِّ، والوليُّ يكون مالكاً للعلم الإلهيِّ وغير مالك للعلم النبويّ.

- العلم له ظاهر وباطن. العلم الظَّاهر هو ما يكشفه الله للنبيِّ من علم نبويّ. ومن مستلزمات هذا العلم وجوب الدعوة إليه وتبليغه إلى الناس. أمَّا العلم الباطن فهو العلم الإلهيُّ الذي يكشفه الله للنبيِّ وللعارف. ومن مستلزمات هذا العلم تعلُّقه بالذَّات فقط ووجوب إخفائه. بالتالي، يتَّسم عدم الكشف عن هذه التجربة بالضرورة التي تحمي من الوقوع في الزلل. يقول نصر حامد أبو زيد[1] بهذا الخصوص:

«الأساس المعرفيُّ للحماية من الزلل أنَّ ما يكشفه الله للعارف، إنَّما هو كشف يتعلَّق بذاته، أي أنَّ الكشف على قدر العارف لا على قدر الحقيقة في ذاتها».

يرى ابن عربي[2] أنَّ المعرفة وسيط بين خفاء الذات الإلهيَّة وتجلِّيها. هذا ما يمكن أن يستنبط من الحديث القدسيِّ:

«كنت كنزاً مخفيّاً، فأردت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني».

وعليه، فإنَّ إرادة الله واحدة وهي التجلِّي لخلقه، وترتبط الإرادة بالقدرة ارتباطاً لزوم.

3- – 1 الولاية:

الجدير بالذِّكر هنا، أنَّ ابن عربي يعتبر كلَّ الأنبياء أولياء. فهو يحرص على ربط النبوَّة بالولاية من أوجه، والتمييز بينهما من أوجه أخرى. كما يحرص على التمييز بين النبيِّ باعتباره شخصيَّة

[1]- هكذا تكلم ابن عربي، ص 33.
[2]- في شجرة الكون، ص 41.

تاريخيَّة وبين النبيِّ باعتباره كلمة الله. وهو التمييز الذي مكَّنه من الفصل بين محمد (ص) باعتباره شخصيَّة تاريخيَّة وبين الحقيقة المحمَّديَّة التي هي أصل جميع الرسائل السماويَّة. من هنا تكون الحقيقة المحمَّديَّة هي المشكاة التي استمدَّ منها جميع الرُّسل والأنبياء نورهم ظاهره وباطنه. هذا يعني أنَّ ابن عربي يرى أنَّ النبيَّ محمد (ص) كان موجوداً بحقيقته قبل آدم، وقد استدلَّ على ذلك بالحديث النبويّ:

«كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».[1]

يترجم هذا الحديث ما رواه الترمذيّ:

«كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد».

- نبوَّة النبيِّ هي نبوَّة خاصَّة، وهي تهمُّ الرسل والأنبياء.

- نبوَّة العارف هي نبوَّة عامَّة مكتسبة، وهي ترتبط بالولاية، وهي تهمُّ الأولياء.

من جانبه، يفرِّع نصر حامد أبو زيد[2] الولاية إلى فرعين:

- الولاية العامَّة: خاتمها هو عيسى.

- الولاية المحمَّديَّة: خاتمها هو ابن عربي.

وإلى هذا يشير بقوله:

«تقلَّبت روح ابن عربي في أرواح الأنبياء جميعهم حتَّى استقرَّت في روح محمد عليه السلام، خاتم الأنبياء، وهكذا صار ابن عربي خاتم الأولياء».

2 – ابن عربي خاتم الولاية المحمَّديَّة:

لا شكَّ في أنَّ المدخل الذي يقودنا إلى فهم هذا الربط بين ابن عربي وختم الولاية المحمَّديَّة هو ما أورده ابن عربي[3] بنفسه إذ يقول:

«رأيت الكعبة مبنيَّة بلبنْ فضَّة وذهب : لبِنة فضَّة ولبِنة ذهب، ينقص من الحائط إلى الصفَّين في الصفِّ الأعلى ينقص لبِنة ذهب، وفي الصفِّ الذي يليه ينقص لبِنة فضَّة، فرأيت نفسي قد انطبعت

[1]- يعلِّق الشيخ إبراهيم الأزرق على هذا الحديث بأنَّه باطل. ينظر: الصحيح والمعلول في ما ورد من آثار وأحاديث عن بدء خلق الرسول. دراسات دعويَّة، العدد 7، يناير 2004.
[2]- هكذا تكلَّم ابن عربي، ص 55.
[3]- الفتوحات، 1\ 209.

في موضع تلك اللبنتين، وكمل الحائط ولم يبقَ في الكعبة شيء ينقص، وأنا واقف أنظر، وأنا أعلم أنيِّ واقف، وأعلم أنيِّ عين تلك اللبنتين، وأنهما عين ذاتي».

في ضوء ما سبق، نسجِّل ما يلي:

- حضور الثنائيَّة بشكل لافت في تصوُّره للكعبة: من حيث المادَّة التي تشكَّلت منها (لبنة فضة \ لبنة ذهب)، وكذا من حيث تصوُّره لمعماريَّتها (الصفُّ الأعلى \ الصفُّ الذي يليه)، ومن حيث شكلها (ينقص \ كمل)، ومن حيث علاقته بها (عين تلك اللبنتين \عين ذاتي).

- ترجمة هذه الثنائيَّة لمكانة ابن عربي. هذا ما يشير إليه نصر حامد أبو زيد (2002 ص 57) باعتباره أنَّ اللبنتين في هذه الرؤيا تشيران إلى المكانة المزدوجة لابن عربي، فاللبنة الفضيَّة تحيل على أنَّه يستمدُّ مصدره من الرسول، واللبنة الذهبيَّة تشير إلى أنَّه يستمدُّ مصدره من الله. بالتالي يكون له مصدران: الأول ظاهر والثاني باطن.

هذا يعني أنَّ هذه الرؤيا تعكس المكانة السامية لابن عربي، من حيث التماثُل بينه وبين الرسول في وجهين يختزلهما نصر حامد أبو زيد بما يلي:

- ابن عربي خاتم الأولياء، بينما الرسول خاتم النبيِّين.

- كان محمد نبيَّاً وآدم بين الماء والطين، وابن عربي كذلك كان وليَّاً وآدم بين الماء والطين.

إذا كانت التجربة الصوفيَّة توازي تجربة الوحي، من حيث انفتاحها على المعنى الباطنيِّ للوجود كلِّه ومن حيث تواصلها مع المصدر ذاته، فإنَّهما تتمايزان من حيث إنَّ النبوَّة تنقطع والولاية لا تنقطع أبداً. الولاية مرتبطة بالتواصل المفتوح بين الإنسان والله. هذا التواصل غير مقصور على فئة محدَّدة أو زمن محدَّد. هنا أيضاً يمكن أن نستحضر ثنائيَّة التقييد والإطلاق.

إنَّ خاتم الرُّسل هو الوليُّ النبيُّ، وخاتم الأولياء هو الوليُّ الوارث.

3 – ثنائيَّة الحقيقة وثنائيَّة الوجود وثنائيَّة الكلمة:

الوحدة والتعدُّد ثنائيَّة أخرى مؤسِّسة لفكر ابن عربي، يمكن أن نستنبطها من مسلَّمتين أساسيَّتين ينطلق منهما، وتتلخَّصان بما يلي:

- الحقيقة في حدِّ ذاتها واحدة، بينما الطُّرق الموصلة إليها متعدِّدة بتعدُّد الخصوصيَّات الثقافيَّة والدينيَّة واللُّغويَّة.

علم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

- الوجود واحد، بينما الموجودات متعدِّدة بتعدُّد التجلِّيات.

تقودنا هاتان الثنائيَّتان إلى النظر في طبيعة الخيط الرابط بين الحقيقة والوجود، فنجده من نمطين:

- خيط يربط كلَّ موجودات بالحقيقة الموحِّدة لها. وهذا الخيط واحد، وهو ناظم للوجود كلِّه.

- خيط يربط كلَّ موجود من الموجودات بعلَّة وجوده. وهذا الخيط متعدِّد بتعدُّد علل الوجود.

باعتبار هذين النمطين من الخيوط، يكون لكلِّ الموجودات وجهان اثنان: وجه مطلق ووجه نسبيٌّ. أي بعبارة أخرى: وجه باطن ووجه ظاهر.

يشير نصر حامد أبو زيد[1] إلى أنَّ وحدة الوجود هي الوجه الآخر لوحدة الكلمة. من هذا المنطلق، يمكن أن نضع موازاة بالشكل التالي:

- وحدة الوجود = وحدة الكلمة.

في إطار هذه الوحدة، يمكن أن نحيل على الآية 82 من سورة يس:«**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ**»، التي تمكِّننا من إقامة ثنائيَّة كلمة\وجود، من منطلق ربط النتيجة (أي الوجود) بالسبب (أي الكلمة).

تتوفَّر الكلمة، هي الأخرى، على وجهين: وجه مطلق مرتبط بالأمر الإلهيِّ «كن»، ووجه نسبيٍّ مرتبط بالحدوث والتعيُّن في التاريخ.

إنَّ بعد الإطلاق والنسبية محدِّد لكلمة الله الموجودة بالقوَّة، وكلمة الله الموجودة بالفعل، أي كما تتجسَّد في التاريخ، باعتبار أنَّ الأنبياء هم المبلِّغون لكلمة الله، فهم يجمعون بين جانبين:

- الجانب المطلق المتجسِّد في البُعد الكونيِّ الروحانيِّ بوصفهم تجلِّيات للكلمة الإلهيَّة.

- الجانب النسبيُّ بوصفهم تجلِّيات في البُعد التاريخيِّ الذي يحدِّده زمن تبليغ الرسالة. بهذا المعنى، يُعتبر آدم مجسِّداً لشخصيَّة الإنسان الكامل الذي تجلَّت فيه صورة الله وصورة الكون معاً، كما أنَّه مجسِّد لشخصيَّة آدم التاريخيِّ. ومحمدﷺ هو الآخر يجسِّد صورتين: الحقيقة المحمَّدية التي هي القالب الذي يحلُّ فيه الوجود ويتجلَّى فيه الأنبياء والرُّسل، أمَّا الصورة الثانية فيجسِّدها محمد التاريخيّ.

[1]- هكذا تكلم ابن عربي، ص 74.

من هنا يبدو الوجود كلُّه تجلِّياً للكلمة الإلهيَّة، وتبدو الكلمة الإلهيَّة تجلِّياً للحقيقة الإلهيَّة. غير أنَّ هذه الحقيقة وإن كانت واحدة، فإنَّ تمثُّلها في إطار النسق الفكريِّ لابن عربي محكوم بثنائيَّة الخفاء والتجلِّي (الذات الإلهيَّة\الألوهة) وبتعدُّد الوسائط القائمة بين مراتب الوجود. إنَّ وظيفة هذه الوسائط هي بدورها ذات طبيعة ثنائيَّة. تبرز هذه الثنائيَّة في ازدواجيَّة وظيفتها التي تتلخَّص في الوصل والفصل بين المرتبة العليا والمرتبة التي تدنوها. هذا يجعل لكلِّ مرتبة من هذه المراتب وجهين: الأول باطن والثاني ظاهر، بدءاً من مرتبة الأحديَّة المطلقة وانتهاء بالوجود المحسوس.

4 – خريطة الوجود وجدليَّة الخفاء والتجلِّي:

تعكس مراتب الوجود الخريطة التي رسمها ابن عربي للوجود ببُعدَيه: الخفيِّ (غير المرئيِّ) والجليِّ (المرئيِّ). لتتبع هذه الجدليَّة، ننظر إلى مراتب الوجود كما تصوَّرها ابن عربي.

- مرتبة الأحديَّة المطلقة: تحيل على الذات الإلهيَّة، أي المستوى الوجوديَّ الخالص والمطلق الذي من أهمِّ سماته الاستقلال التام، فهو «الوجود لا بشرط شيء». رغم أنَّ ابن عربي يتحدَّث هنا عن مرتبة الأحديَّة، فإنَّه لا يتصوَّرها خارج الثنائيَّة، إذ يربط الذات الإلهيَّة بوسيطين:

- وسيط النفي المطلق لأيِّ شرط.

- وسيط إثبات الشرطيَّة الكاملة.

يتولَّد عن الجمع بين الإثبات المطلق والنفي المطلق، عالم الخيال، أو البرزخ الأعلى، أو برزخ البرازخ. ويمثِّل هذا العالم، الذي هو أوَّل مرتبة من مراتب الوجود، الوسيط الذي يصل ويفصل (ثنائيَّة الوصل والفصل حاضرة لزوماً بين كلِّ المراتب)، بين الذات الإلهيَّة التي «لا يتعلَّق بها من الوصف إلاَّ السلب»، وكلِّ مراتب الوجود، سواء كان هذا الوصل والفصل بشكل مباشر (مرتبة الألوهة)، أم بشكل غير مباشر (المراتب الوجوديَّة الأخرى). في هذا الإطار، يقابل ابن عربي بين الوجود لا بشرط شيء والوجود بشرط شيء، كما يقابل بين وجود الله في أحديَّته ووجود العالم في كثرته الظاهرة. أمَّا الوسيط بين قطبي هذه الثنائيَّة فهو ما يسمِّيه بالألوهة، ويقصد بها مجموع الأسماء الإلهيَّة. ولعلَّ أهمَّ خاصيَّة للألوهة هي أنَّها لا وجود ذاتي لها. إنها نسب وعلاقات وروابط توجد في مرتبة الوجود الخياليِّ التي تصل وتفصل بين «الذات الإلهيَّة والعالم».

عبر مرتبة الألوهة، تتجلَّى الذات الإلهيَّة في الوجود كلِّه. إذا استحضرنا تصوُّر ابن عربي الذي يرى أنَّ الوجود كلَّه كلمات الله، فيمكن أن يقودنا هذا الاستحضار إلى استنتاج أنَّه لا يحصر تجلِّي

الذَّات الإلهيَّة في الخطاب القرآنيِّ باعتباره كلام الله. إنَّ الوجود كلَّه هو عبارة عن كلمات الله. إنَّه بتعبير آخر، تجلِّي لكلام الذات الإلهيَّة. من هنا يمكن أن نشير- في إطار رصدنا للبُعد الثنائيِّ الحاضر بقوَّة في تفكير ابن عربي- إلى وجود الثنائيَّة التالية:

- كلام الله المتجلِّي في القرآن \كلام الله المتجلِّي في الوجود.

لكن ينبغي أن ننبِّه إلى أنَّ الجامع بين قطبَي هذه الثنائيَّة هو أنَّ كلام الله في كلا المستويين من التجلِّي لا تنفد معانيه الوجوديَّة، وبالتالي فهو لا متناهي الدلالات. وبلوغ دلالاته يقتضي تأمُّله مجسَّداً في مستوى النصِّ ومجسَّداً في مستوى الوجود.

يربط ابن عربي نشأة الوجود ومراتبه بثلاثة عناصر أساسيَّة:

- التجلِّي الأسمائي.
- التجلِّي في النفس الإلهيِّ.
- مفهوم النكاح المعنويِّ.

أ- التجلِّي الأسمائي:

يختزل الأسماء الإلهيَّة، ويسمِّيه ابن عربي بالألوهة أو الخيال المطلق أو البرزخ الأعلى، كما أسلفنا، وهو يُعدُّ الوسيط الذي يصل ويفصل بين الذَّات الإلهيَّة وبين العالم، على النحو التالي:

- الذات الإلهيَّةالألوهة العالم.
- الذات الإلهيَّةالتجلِّي الأقدس التجلِّي المقدَّس.

من السمات المحدِّدة للذَّات الإلهيَّة أنَّها لا تُنعت بأيِّ وصف ولا يُعرف عنها أيُّ شيء سوى أنَّها موجودة وموجِدة للوجود.

ب- التجلِّي في النفس الإلهيِّ:

منشأ الوجود بالنسبة إلى ابن عربي هو حروف صادرة عن النفس الإلهيِّ. أمَّا علَّة وجود الوجود فهي إرادة الذَّات الإلهيَّة في أن تُعرف. فهو يربط الخلق بتجسُّد الذَّات الإلهيَّة في صورة غير ذاتها، و يمكننا اعتبار أنَّه يستحضر هذا الربط ويبنيه انطلاقاً من الثنائيَّة التالية:

- غياب التجسُّد في الذَّات\ التجسُّد في غير الذَّات.

وهنا أيضاً يمكن أن نستنبط ثنائيَّة أخرى نصوغها كالآتي:

- الوجود بغير ذات \ الوجود بذات.

أمَّا الرابط بين طرفيَ هذه الثنائية فهو لفظ «أحببت» الواردة في الحديث. ويعبرِّ هذا اللفظ عن العشق. وتنتج من هذا العشق محاولة التنفيس بالتنفُّس العميق. وهذا التنفُّس هو ما يسمِّيه ابن عربي بالعماء، وقد استنبط هذا المصطلح من حديث مفاده أنَّ الرسول (ص) لمَّا سئل: أين كان ربُّنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: كان في عماء، ما فوقه هواء، وما تحته هواء».

إنَّ النفس الإلهيَّ هو وسيط بين مرتبة الذَّات الإلهيَّة والتجلِّي الإلهيِّ في أسمائه، أي بين مرتبة الوجود «لا بشرط شيء»، ومرتبة «الوجود بشرط لاشيء». بالتالي يكون النفس الإلهيُّ برزخاً يفصل ويصل بين الذات الإلهيَّة والألوهة بصفة مباشرة، وبين الذَّات الإلهيَّة والعالم بصفة غير مباشرة. ولكلِّ وسيط وجهان: وجه باطن يصله ويفصله عن المرتبة الأعلى منه (أي المتولَّد عنها)، ووجه ظاهر يصله ويفصله عن المرتبة الأدنى منه (المرتبة المولَّد لها).

هنا نسجل أمرين اثنين هما:

- كلُّ وسيط هو برزخ.
- كلُّ وسيط يقوم بوظيفتين أساسيَّتين: الفصل والوصل.

ج - مفهوم النكاح المعنويّ:

يحيل على علاقة التفاعل بين المراتب. ونشير هنا إلى أنَّ هذا المفهوم، الذي هو مفهوم جوهريٌّ عند ابن عربي، وليد التصوُّر الثنائيِّ. ويمكن أن نذهب بعيداً في تحليلنا هذا ونعتبر أنَّ الوسائط التي تقوم بوظيفة الوصل والفصل، هي تجسيد واضح لهذا المفهوم بالنظر إلى أنَّها تؤدِّي إلى تناسل مراتب الوجود، وتولِّد إحداها عن الأخرى.

كلُّ ما سُقناه يدعم فرضيَّة تبنِّي ابن عربي لفرضيَّة ثنائيَّة الوجود وتعدُّد الموجودات وليس وحدة الوجود. وهذا البُعد ثنائيٌّ حاضر في كلِّ مراتب الوجود في تصوُّره، وهو يترجم في مختلف تجلِّيات العلاقة القائمة بين الباطن والظاهر، كما يتجلَّى ذلك من تصوُّره لمراتب الوجود والتي نوردها بالشكل التالي:

علم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

1 - المستوى الأول: البرزخ الأعلى، ويسمّيه برزخ البرازخ، أو الخيال المطلق.

ويتفرَّع هذا المستوى إلى المراتب التالية:

أ- المرتبة الأولى: هي مرتبة الألوهة، أي مجموع الأسماء الإلهيَّة الفاعلة في العالم، لذلك سمِّيت أيضاً بالتجلِّي الأسمائي. وترتبط الألوهة بـ»الوجود بشرط لاشيء». إنَّها الأصل الذي تولَّد منه العالم. وبما أنَّ الألوهة جامعة للأسماء الإلهيَّة، فهي متعدِّدة من حيث حقائقها وتجلِّياتها في الوجود، كما أنَّها وسيط بين الذَّات الإلهيَّة والوجود. هذا ما نستشفُّه من قول ابن عربي[1]:

«بحر العماء برزخ بين الحقِّ والخلق. في هذا البحر اتَّصف **الممكن**[2] بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهيَّة».

- المرتبة الثانية: هي مرتبة العماء، أو الأعيان الثابتة في العدم، أو صور العالم الموجودة بالقوَّة، وهي تمثِّل وسيطاً بين الوجود المطلق والعماء المطلق. وما يميِّز هذه الأعيان - حسب تصوُّر ابن عربي - هي القابليَّة لسماع الأمر الإلهيِّ. وبالتالي تكون كلُّ الموجودات، بما أنَّها كلمات الله، صادرة عن نفَسه.

نسجِّل هنا أنَّ ابن عربي يرى أنَّ الأعيان الثابتة لم توجد من عدم، إذ هي لم تنتقل من العدم إلى الوجود، وإنما انتقلت من الخفاء إلى التجلِّي، أو بعبارة أخرى من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

ج- المرتبة الثالثة: هي مرتبة حقيقة الحقائق، أو الحقائق الكلِّيَّة. وهي وسيط بين الوجود المطلق والوجود المقيَّد، أو بعبارة أخرى بين القِدَم والحداثة.

د- المرتبة الرابعة: الحقيقة المحمَّدية. هي المرتبة الأخيرة في البرزخ الأعلى، والمرتبة الأولى في عالم الأمر، وهي وسيط بين الذَّات الإلهيَّة والإنسان. يسمِّيها ابن عربي بالعقل الأول أو القلم الأعلى الذي يُعدُّ أول مبدَع من العماء، فهو ينتمي، من حيث بُعده الباطن، إلى مستوى الخيال المطلق. بينما ينتمي، من حيث بُعده الظاهر، إلى أولى مراتب عالم الأمر، باعتبار أنَّ الحقيقة المحمَّدية هي روح الإنسان الكامل، فقد تجسَّدت في جميع الأنبياء والرُّسل من آدم إلى النبيِّ محمد، ومنها تفرَّعت عقول البشر والكواكب. غير أنَّ قمَّة تجسُّدها هي الولاية، لأنَّها تمثِّل التجسُّد الأكمل للصورة الإلهيَّة.

---

[1]- الفتوحات 1\-69 70

[2]- التفخيم لنا والممكن هنا يقصد به الذَّات الإلهيَّة.

يربط نصر حامد أبو زيد[1] بين الحقيقة المحمَّدية والعلَّة الغائيَّة، فيقول:

«وهذه الحقيقة إنَّما تمثِّل العلَّة الغائيَّة، إذ هي أصل الكون».

2 - المستوى الثاني: البرزخ، أو عالم الأمر والشهادة، أو عالم المعقولات:

يُعدُّ عالم الأمر وسيطاً بين الخيال المطلق وعالم الخلق. بدءاً من هذا المستوى، ترتبط كلُّ مرتبة وجوديَّة بمرتبة معرفيَّة يعبرَّ عنها بحرف وبتجلٍّ من التجلِّيات الإلهيَّة. وكما تتشكَّل حروف اللُّغة نطقاً عبر النفس الإنسانيِّ باعتماد أعضاء النطق، كذلك تتشكَّل مراتب الوجود الكلِّيَّة في مستوى العماء عبر النفس الإلهيِّ، وتبرز في شكل تجلِّيات دائمة ومختلفة لحقائق الألوهة. يحيل هذا المستوى على مراتب الوجود، بالشكل التالي:

أ - المرتبة الأولى: العقل الأول، أو القلم الأول، أو الروح الكلِّيُّ، أو حقيقة محمد، أو الإنسان الكامل. يصل ويفصل بين عالم الخيال المطلق وعالم الخلق والشهادة. باطنه متَّحد بحقيقة الحقائق والعماء، وظاهره مرتبط بالاسم الإلهيِّ البديع.

ب - المرتبة الثانية: النفس الكلِّيَّة أو اللَّوح المحفوظ. هي أوَّل ما تجلَّى من القلم الأول، ومنها تفرَّعت النفوس الجزئيَّة المدبِّرة للصور والأجسام في العالم الحسِّيِّ، وهو يصل ويفصل بين العقل الأول والمعقولات.

ج – المرتبة الثالثة: الطبيعة الكلِّيَّة أو الهباء. هي ثمرة ما أودعه القلم الأول على اللوح المحفوظ، وتُعدُّ ظله. يقول ابن عربي[2]:

«إنَّ الطبيعة ظلُّ النفس الكلِّيَّة الموصوفة بالقوَّتين، والمعبرَّ عنها بلسان الشرع باللَّوح المحفوظ».

بالتالي، فوجودها وجود عقليٌّ لا حسيٌّ. وفي هذا يقول ابن عربي[3]:

«اعلم أنَّ الطبيعة في الرتبة الثالثة عندنا من وجود العقل. وهي معقولة الوجود غير موجودة العين».

د – الجسم الكلُّ، أو الهيولى الكلُّ، أو الجوهر الهبائيُّ، أو الهباء أو العرش: هو ناتج من تلاقح المراتب الثلاث السابقة، ويمثِّل آخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق. وهو مصدر الصور الظاهرة في عالم الكون والفساد.

---

[1]- هكذا تكلَّم ابن عربي، ص 94.
[2]- الفتوحات 3\296.
[3] - المصدر نفسه، 2\430.

يقول ابن عربي[1] مختزلاً هذه المراتب:

«اشتقَّ من هذا العقل مولوداً آخر سمَّاه اللَّوح، وأمر القلم أن يتدلَّى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة ...فكان من ذلك علم الطبيعة...ثمَّ أوجد الله الظلمة المحضة التي هي في مقابل هذا النور بمنزلة العدم المطلق للوجود المطلق، فعندما أوجدها أفاض عليها النور إفاضة ذاتيَّة بمساعدة الطبيعة فلأَمَّ شعتها ذلك النور، فظهر الجسم المعبرَّ عنه بالعرش فاستوى عليه الاسم الرحمن بالاسم الظاهر، فذلك أول ما ظهر من عالم الخلق».

نسجِّل هنا مسألتين هامَّتين:

أ- هذه المراتب (أي القلم واللَّوح المحفوظ والطبيعة والجسم الكلَّ)، هي عبارة عن وسائط ذهنيَّة. وهي معقولات وليست محسوسات، لكنها توازي المحسوسات. هذا ما نستنبطه من قول ابن عربي[2]:

«كما تسمَّى في الأجسام حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة، كما تسمَّى في الأركان ناراً وهواء وماء وتراباً، كما تسمَّى في الحيوان سوداء وصفراء و بلغماً و دماً».

ب- المسافة الفاصلة بين هذه المراتب والذات الإلهيَّة واحدة، لذلك يتصوَّرها ابن عربي في شكل دائرة. يقول[3]:

«فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول ...فهو أول الأجناس. وانتهى الخلق إلى الجنس الإنسانيِّ، فكملت الدائرة، واتصل الإنسان بالعقل، كما يتَّصل آخر الدائرة بأولها... ولمَّا كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرُّج على السواء لكلِّ جزء من المحيط، كذلك نسبة الحقِّ تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة».

ج- المراتب الأربع (القلم واللَّوح المحفوظ والطبيعة والجسم الكلُّ) موضوعة في تقابل مع الخيال المطلق.

3 - المستوى الثالث: مستوى عالم الخلق:

يتوسَّط بين عالم الأمر(عالم المعقولات) والعالم الحسيِّ، وهو العلَّة الكامنة وراء كلِّ ما يحدث في العالم الحسيِّ، ويتوفَّر على أربع مراتب:

[1] - المصدر نفسه، 1\148.
[2]- المصدر نفسه، 3\430.
[3]- المصدر نفسه، 1\120.

أ - العرش أو الجسم الكليِّ: يمثِّل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة عالم الأمر، ويمثِّل من حيث ظاهره أول مراتب عالم الخلق. بالتالي فهو وسيط بين الموجودات المعقولة والموجودات المحسوسة، أو عالم الكواكب. وللعرش أربع قوائم تحيل على أربع حقائق هي: الصور والأرواح والأرزاق والوعيد. وتتوازى هذه الحقائق الأربع مع الحقائق الطبيعيَّة الأربع وهي: الحرارة و البرودة والرطوبة واليبوسة.

ب- الكرسي: يمثِّل بداية عالم التعدُّد في عالم الروحانيَّات، وانقسام الكلمة الإلهيَّة إلى ثنائيَّات. إذا كان الكرسيُّ يجسِّد الثنائيَّات على المستوى الوجوديِّ والمستوى المعرفيِّ، فإنَّ ما بعده من مراتب الوجود يجسِّد التعدُّد. هذا ما يشير إليه نصر حامد أبو زيد[1] بقوله إن:

«هذا الانقسام على المستويين الوجوديِّ والمعرفيِّ سيتحوَّل إلى كثرة في ما يليه من مراتب الوجود».

ج- الفلك الأطلس أو فلك البروج الإثني عشر: يمثِّل مرحلة الانتقال من الثنائيَّة إلى الكثرة. وتنقسم هذه البروج إلى هوائيَّة ناريَّة وترابيَّة ومائيَّة. في الفلك الأطلس تتجلَّى كلُّ الحقائق الموجودة في عالم المعقولات. بحكم تمثيل هذا الفلك للكثرة، فهو علَّة التغيُّرات التي تحدث في عالم الكون والاستحالة على المستويين الطبيعيِّ والروحيِّ. يعتبر ابن عربي أنَّ هذا الفلك يمارس تأثيره على عالم البرزخ وعالم الدنيا وعالم الآخرة، وهو الأصل الذي تنتج منه التغييرات في هذه العوالم. وهو يشير إلى أنَّ لهذه البروج ملائكة يسمِّيهم الولاة وهم ينقلون المعلومات من عالم الأمر إلى عالم الخلق. وفي هذا يقول[2]:

«قسم الفلك الأقصى اثني عشر قسماً. وجعل كلَّ قسم منها برجاً لسكنى هؤلاء الولاة....ورفع الله الحجاب الذي بينهم وبين اللَّوح المحفوظ، فرأوا فيه مسطَّراً أسماءهم ومراتبهم، وما شاء الله أن يجريه في عالم الخلق إلى يوم القيامة».

د- فلك الكواكب الثابتة أو كوكب المنازل: تتلخَّص وظيفة هذا الفلك في تنفيذ الأمور المقدَّرة. وله باطن وظاهر. الجانب الأول يجعله يتَّصل وينفصل بالعرش والكرسيِّ والفلك الأطلس. في هذا الشأن يقول نصر حامد أبو زيد[3]:

---

[1]- هكذا تكلَّم ابن عربي، ص 121.
[2]- الفتوحات، 1\295.
[3]- فلسفة التأويل، ص 122 123-.

«وإذا كانت الكلمة الإلهيَّة قد توحَّدت في العرش، وانقسمت في الكرسيِّ، وتكثَّرت في الفلك الأطلس، فإنَّ فلك الكواكب الثابتة يجمع كلَّ حقائق الوحدة والانقسام والتعدُّد».

يتضمَّن هذا الفلك الجنَّة والنار، وهو يحيط بما يليه من الكواكب والأفلاك، لذلك فهو يؤثِّر فيها. ويجمع بين فلك الكواكب والفلك الأطلس جامعان هما:

- أنهما ليسا عرضة للفناء والتغيُّر.

- أنهما يؤثِّران بشكل دائم على الجنَّة والنار.

وهما خاصيَّتان تجعلهما متمايزين عن الأفلاك المتحرِّكة التي هي عرضة للفناء. هذا يجعلنا نصوغ الثنائية التالية: -الكواكب الثابتة\الكواكب المتغيرة.

وترتبط هذه الثنائيَّة بثنائيَّة أخرى نصوغها كالتالي: - الكواكب الخالدة\الكواكب الفانية.

يقسم ابن عربي كوكب المنازل إلى 28 منزلاً بها 28 ملاكاً حاجباً. وتنقل الملائكة الحجاب أوامر الملائكة الولاة. وهذا ما يشير إليه بقوله[1]:

«ثمَّ جعل الله لكلِّ واحد من هؤلاء الولاة (الذين يسكنون الفلك الأقصى) حاجبين ينفِّذان أوامرهم إلى نوَّابهم (ملائكة الأفلاك السابحة السبعة)، وجعل بين كلِّ حاجبين سفيراً يمشي بينهما بما يلقي إليه كلُّ واحد بينهما. وعيَّن الله لهؤلاء الذين جعلهم حجاباً لهؤلاء الولاة في الفلك الثاني منازل يسكنونها، وأنزلهم إليها وهم الثماني والعشرون منزلة».

4 - المستوى الرابع: عالم الشهادة:

تؤثث محيط فلك المنازل الكواكب السبعة. يجسِّد ابن عربي هذه الكواكب على شكل دوائر يتوسَّطها كوكب الشمس. يعلو هذا الكوكب ثلاثة كواكب (زحل والمشتري والمريخ)، وتدنوه ثلاثة كواكب (الزهرة وعطارد والقمر)، وآخر هذه المرتبة هو فلك القمر الذي يليه عالم الكون والاستحالة الفعليّ. يسمِّي ابن عربي هذه الكواكب السبعة بالسماوات السبع، ويوزعها كالتالي:

- **السماء الأولى:** أو سماء الغاية أو فلك زحل أو كيوان. أوجده الاسم الإلهيُّ «الرب»، وجعله مسكناً لروح إبراهيم. إلى هذا الفلك ينسب علم الثبات والتمكين والدوام والبقاء.

---

[1]- الفتوحات، 1\295.

- **السماء الثانية:** أو سماء الكتابة أو المشتري. أوجده الاسم الإلهيُّ «العليم»، وجعله مسكناً لروح موسىعليه السلام وإليه ينسب ابن عربي[1] «علم النبات والنواميس، وعلم أسباب الخير ومكارم الأخلاق، وعلم القُرُبات، وعلم قبول الأعمال وأين ينتهي بصاحبها».

- **السماء الثالثة:** أو سماء الشرطة أو المرِّيخ : قرَنه ابن عربي[2] بالاسم الإلهيِّ «القاهر» الذي أوجد هذا الكوكب وجعله مسكناً لروح هارون. وإليه ينسب مجموعة من العلوم يحدِّدها بقوله: «علم تدبير الملك وسياسته، وعلم الحميَّة والحماية وترتيب الجيوش والقتال ومكايد الحرب، وعلم القرابين وذبح الحيوان، وعلم أسرار أيام النحر وسرَيانه في سائر البقاع، وعلم الهدى والضلال وتميُّز الشبهة من الدليل».

- **السماء الرابعة:** أو سماء الاعتلاء، أو سماء الأمارة أو الشمس: التقى سر روحانيَّة إدريس عليه. بفعل حركة الشمس انقسم اليوم إلى ليل ونهار، وانقسمت الكلمة الإلهيَّة في الكرسيِّ إلى أمر وحكم. انقسم الحكم عن طريق حركة الشمس، فصار الليل والنهار يتوالجان لإنتاج المولَدات أو الآثار التي تحدث في العالم. ينظر ابن عربي إلى الشمس باعتبارها قلب العالم، وقلب السماوات، وموطن روح إدريس، وهي تتضمَّن علوماً ومعارف عقليَّة من دون علوم التجلِّيات والكشف.

- **السماء الخامسة:** أو سماء الشهادة، أو سماء الجمال ومعدن الجلال أو الزهرة. أوجدها الاسم الإلهيُّ «المصوِّر»، وجعلها مسكن يوسف. ينسب ابن عربي[3] إلى فلك الزهرة علم التصوير وعلم الأحوال والأحلام والخيال.

- **السماء السادسة:** أو سماء الأرواح، أو سماء الكتابة أو عطارد: قرنه ابن عربي[4] بالاسم الإلهيِّ «المحصيِّ». هذا الاسم هو الذي أوجده وجعله مسكناً لروح عيسى عليه السلام. و فيه بث، كما يشير إلى ذلك:

«علم الأوهام والإلهام والوحي والآراء والأقيسة والرؤيا والعبارة والاختراع الصناعي والعطردة، وعلم الغلط الذي يعلق بعين الفهم، وعلم التعاليم، وعلم الكتابة والآداب والزجر والكهانة والسحر والطلسمات والعزائم».

- **السماء السابعة:** أو سماء الأجسام، أو سماء الوزارة أو القمر: قرَنه ابن عربي[5] بالاسم الإلهيِّ «المبين» وفيه تسكن روح **آدم** عليه السلام. أمَّا العلوم التي يهبها هذا الكوكب فيحدِّدها في: «علم

---

[1]- الفتوحات، 1\155.
[2]- المصدر نفسه.
[3]- المصدر نفسه، 1\ 156.
[4]- المصدر نفسه، 1\155.
[5] - الفتوحات 155/1.

السعادة والشقاء وعلم الأسماء ومالها من خواصٍّ وعلم المدِّ و الجزر والربو والنقص».

نختم حديثنا بما يسجله طالب جاسم حسن العنزي و سلمى حسين مروان [1] بقولهما:

«إنَّ أروع جوانب نظريَّة ابن عربي هي العلاقة الدائمة بين الاسم والمسمَّى، فكلُّ درجة من درجات الفيض الثماني والعشرين مرتبطة باسم من أسماء الله .....ليس ذلك فحسب، بل كلُّ اسم من أسماء الله رب لمخلوق ما يكون له مربوب».

ما يمكن استخلاصه هو أنَّ:

- تصوُّر ابن عربي في بعده الوجوديِّ والمعرفيِّ كان يهدف إلى إرجاع ظواهر الوجود المتعدِّدة إلى أقطاب ثنائيَّة مؤسِّسة.

- تأسيس التعدُّد على مبدأ الاختلاف، ويترجم ابن عربي [2] هذا المبدأ بالشكل التالي:

بالتالي يكون مبدأ الاختلاف مفسِّراً ومولِّداً في الآن نفسه للعديد من الاختلافات التي يمكن رصدها بهذا الشكل:

- اختلاف الشرائع اختلاف التجلِّيات.

- اختلاف التجلِّيات اختلاف المقاصد.

- اختلاف المقاصدالحركة القمريَّة.

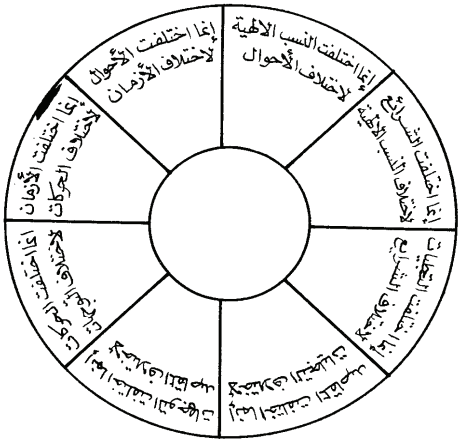
- اختلاف التوجُّهاتاختلاف الحركات.

- اختلاف الحركات الفلكيَّةاختلاف الأزمان.

- اختلاف الزماناختلاف الأحوال.

- اختلاف أحوال الخلقاختلاف النسب الإلهيَّة.

- اختلاف النسب الإلهيَّةاختلاف الشرائع.



[1] - وحدة الوجود عند محيي الدين ابن عربي من منظور استشراقي، ص 205.
[2]- الفتوحات، 1\400 .

من هنا نخلص إلى القول أنَّ الذي حكم تصوَّر ابن عربي هو مبدأ الاختلاف. وإذا كان مبدأ الاختلاف مؤسِّس للاختلاف، فإنَّ المولِّد له بالضرورة هو البُعد الثنائيُّ الحاضر في المعرفة والوجود. وهذا البُعد هو الذي يفضي بالضرورة إلى التعدُّد. ويجدر القول أنَّ الاختلاف يجعل المعرفة نسبيَّة بشكل حتميٍّ، ومتعدِّدة بتعدُّد الأزمان. ومن مستلزمات هذا القول أنَّ النصَّ الدينيَّ محدود من حيث ألفاظه وغير محدود من حيث دلالاته، وهو في دلالاته موازٍ لدلالات الوجود بما هي تجلِّيات واضحة ومفصِّلة للكلمات الإلهيَّة، وبما هو منفتح على لا محدوديَّة المعنى.

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن عربي، محيي الدين: رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
2. ابن عربي، محيي الدين: الإسراء إلى مقام الأسرى، تحقيق وشرح سعاد الحكيم دندرة للطباعة والنشر 1988.
3. ابن عربي، محيي الدين: شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، مكتبة الإسكندريَّة، الطبعة الثانية، 1985.
4. ابن عربي، محيي الدين: فصوص الحكم، شرح عبد الرازق قاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة 2016.
5. ابن عربي، محيي الدين: الفتوحات المكيَّة، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
6. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلَّم ابن عربي، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب 2002.
7. الشيخ إبراهيم الأزرق: الصحيح والمعلول في ما ورد من آثار وأحاديث عن بدء خلق الرسول، دراسات دعويَّة، العدد 7، يناير 2004.
8. نصر سيد حسين: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت 1971.
9. طالب جاسم حسن العنزي وسلمة حسين علوان: وحدة الوجود عند محيي الدين ابن عربي من منظور استشراقي، العدد 27 ، 2012.
10. file:///C:/Users/start/Downloads/Noor-Book.com