الاعيان الثابتة ولوازمها العقرية عند العرفاء

المدرس المساعد
سجاد صالح شنيار
جامعة البصرة ـ كلية الدراسات التاريخية

المستخلص

تعد نظرية الاعيان الثابتة من اهم المرتكزات البنائية للهرم الوجودي في المنظومة الانطولوجية للعرفان النظري لما تحتله من موقعية خاصة في رسم الخريطة الوجودية للعالم ووقوعها في مرتبة التجليات الذاتية في الحضرة العلمية الالهية والاعيان الثابتة باحد الاعتبارات تمثل صور الاشياء والموجودات في علم الله تعالى قبل الايجاد، وبتنزل هذه الاعيان – التي هي صور ولوازم للاسماء الالهية باعتبارٍ آخر.

فعالج أهل الفن هذه المسألة من ابواب متعددة فمن باب المفاهيم تمت معالجة مفهوم الاعيان، بالتوسل بقول اللغوي، والدخول في حقل البحث القرآني وتقرير حدّها لدى اهل السلوك والعرفان. وقبل استغراقهم في هذه المسألة نجد ان البعض منهم اشار الى ان الاعيان الثابتة لدى العارف هي ذاتها الماهيات الفلسفية لدى الحكيم، الا ان البحث التصوري لمّا يتم دون الاشارة الى المغايرة المفهومية بين مصطلح الاعيان هذا من جهة، ومفهوم الثابتات الازلية من جهة اخرى، فالتفريق بينهما لازم احترازا.

أما بخصوص احكام الاعيان الثابتة وخصائصها فكان بحث اعتبارات هذه الاعيان واقسامها ثم موقعيتها على خارطة الوجود ووظائفها مما نال حظه في البحث العرفاني، وتقرر من خلال الرؤية العرفانية والفلسفية ان يد الجعل لم تنل هذه الاعيان فلا جاعلية لها؛ لتعلق الجعل بالوجود الخارجي، ثم عطفوا البحث على استظهار ظلال هذه الاعيان على ما سواها من المراتب – بحسب مرآتهم كعرفاء – عبر ظهور هذه الاعيان وتجليها.

وتركت نظرية الاعيان الثابتة بصمات واضحة على كثير من المسائل ذات القيمة العقائدية من خلال تطبيق لوازم هذه النظرية على مجمل الفكر العقدي: ففي باب الصفات الالهية ألقت الاعيان الثابتة ظلالا على مسائل: العلم الالهي، القدرة، العدل، الارادة والمشيئة، الخلق والفعل والايجاد، الاسماء الالهية، الاختيار الالهي، وعلى صعيد القضاء والقدر. كما ونجد للاعيان الثابتة حضوراً في: المعجزات والكرامات، مسؤلية الانسان عن افعاله، المعصية والطاعة، الخير والشر، الخلود وانقطاع العذاب، الجنة والنار، خلق الكافر، الولاية والنبوة، تفاضل الانبياء والشرائع، الطلب والسؤال والدعاء، تعدد ووحدة العقائد والاديان.... الخ.

Immutable Entities Theory And Its Doctrinal Consequent of Gnostics School

The Immutable Entities Theory (IET) can be considered as one of the most important constituents principles of existential pyramid in ontology system of speculative Sufism because it has a special role in identifying the existential map of the world. Also, because of its unique rank in self–communications in metaphysics. Besides, IET in one of its considerations represents the images of things and entities in the Divine knowledge before existentialisation. By the decent entities, which are images and consequents of Divine names.

The Gnostics examine such theory from different angles. First, the vision concept which is divided into: linguistic vision, Quranic vision, and Gnostics themselves. Moreover, they distinguish between IET and the philosophical lucidities for the philosopher.

The researcher attempts to investigate the concept of IET by all its nature: considerations, kinds, functions, and its real position on the map of existence. Hence, it is really a study in mystical field. It is decided throughout the philosophical and mystical vision that the making does not tackle these entities so they have no making because it related with external world and how does it multiplicity, they state that these entities cannot be divided and explained more.

IET has its great affects on many of the doctrinal value issues. Throughout the application of such theory consequents upon the sum of doctrinal thought. So, in the Divine qualities section, the researcher tries to examine the affect of IET in the following fields: metaphysics, almightiness, Divine justice, Divine will, Divine providence, creation, action and existentialisation, Divine names, Divine choice, last destiny and providence. However, one may notice the representations of IET on the following: miracles and thaumaturgies, the responsibility of Man on his actions, transgression and religious practice, good and evil, perpetuity and interruption of the agony, Hell and Paradise, creation of unbelievers, mysteries and the prophet, difference of religious laws, the unity of religious.

المقدمة :

تعد الاعيان الثابتة من الركائز الوجودية التي تستند اليها البناءات الفوقية للنظر الوجودي العرفاني، فهي المخاطبة بالخطاب الامري التكويني بـ (كن)، وهي الحلقة الوسطية بين الحق والخلق، وهي منشأ الحدود السلبية في عالم الامكان، فبوساطة الحدود الماهوية للاعيان خرج الفيض المقدس ورسمت خريطة عالم الامكان.

وتمثل ابستمولوجياً حلقة مهمة داخل النسيج المعرفي للعارف ترتد اليها اعقد المسائل المعرفية، وهي تمثل مرجعية ايديولوجية قارة في التعاطي مع اعقد المغامرات العقائدية، فهي بحق عمق استراتيجي للبناء الفكري وهي استراتيجية التواصل داخل الرؤية الكونية العرفانية.

بعد القراءة الاستقرائية للجذور اللغوية للاعيان، واستشهاداتها القرآنية، والانزياحات الدلالية التي تعرضت لها شرع البحث بدراسة احصائية في بيانات اهل العرفان لتحديد المعطيات التصورية الناتجة عن تموضع هذا المصطلح في منظومتهم الثقافية، وانتهى بعدها البحث لصياغة حد منطقي يحايث هذه التعريفات في افقها التصوري ويستوفي شروط الصياغة المنطقية.

وقارب البحث بين مفهومين يتنازعان بحث العلم الالهي مع اختلافهما في النسق المعرفي، هما: الماهيات الفلسفية، والثابتات الازلية، فتماهى البحث مع الاول في حين تقاطع مع الثاني.

انسل بنا البحث بعدها الى دراسة قضوية في الاحكام التي تقع على الاعيان في تحديد وضعها المصداقي، من خلال قراءة تمفصلاتها الاساسية، فمن اعتبارات هذه الاعيان وازدواجيتها في قبول الفيض، وانفعالها من جهة، وربوبيتها وفعاليتها من جهة اخرى، ثم عطف البحث على تقسيمات الاعيان، والافتراضات العقلية الفلسفية الممكنة في التقسيم، وفي باب آخر ظهر تمنع الاعيان الثابتة عن التقلب بيد الجعل لتعلقه بظرف الخارج، وبعد رسم تراتيبة الهرم التكويني بريشة العرفاء تم تحديد تموضع الاعيان فيها، وتم تقريب نحو وجودها ومن ثم تبعيتها للاسماء والصفات الالهية، ومن ثم استوفى البحث اسباب ظهور الاعيان في ظرف الخارج واسباب تكثرها، وعرج على وسطية الاعيان بين الوجود والعدم والقدم والحدوث...، ثم اقتضى البحث في المبحث الثالث استجلاء ظلال نظرية الاعيان على مجمل الرؤية الكونية العرفانية وتبعاتها الايديولوجية.

١- مفهوم الأعيان الثابتة

١ -١مفهومها في اللغة

جاءت كلمة عين في اللغة بمعان عدة:

أ- عضو الابصار، ب- ينبوع الماء، ج- الجاسوس، د- النفيس من كل شيء، هـ - عين الشيء ذاته، نفســه، و- الحاضر من كل شيء ز- الدينار، ح- عين الركبة وهما نقرتان في مقدمة الساق،

ط- عين الشمس، ي- الماء الناض، ك- معاينة يقال: لا اطلب اثرا بعد عين اي بعد معاينة، ل- عدم الاستواء: وفي الميزان عين إذا لم يكن مستويا، م- في الاكرام والحفظ يقال: انت على عيني، ن- تعين الرجل المال: اصابه بعين، س- تعين عليه الشيء: لزمه بعينه، ع- اعين وعيناء لحسن عينه غ- المال العتيد الحاضر[١]

١-٢ مفهومها في القران

وردت هذه اللفظة في القران الكريم (٦١) مرة ببعض المعاني اللغوية السالفة الذكر وباشتقاقاتها المختلفة، وعلى سبيل المثال: "ولتصنع على عيني"[٢] في معنى الاكرام والحفظ، "ولطمسنا على اعينهم"[٣] في معنى العين الجارحة ، "عينا فيها تسمى سلسبيلا"[٤] في معنى عين الماء، "قاصرات الطرف عين"[٥] في معنى حسن العين.

١ -٣ : مفهومها في العرفان:

يدرج هذا المفهوم ضمن مبتكرات العرفاء وبعض الحكماء المتألهين، فهم من وضعه وحدد سماته، ويلحق على وجه الدقة بكبير العرفاء محي الدين بن عربي، فهو واضعه ومقرر احكامه، وكل من جاء بعده عيال على وضعه وليس له سوى بسط المفهوم وشرحه. وقد تبين من خلال المقاربة اللغوية مع الوضع الاصطلاحي ان هذا المصطلح يمتلك شحنا دلاليا خاصا لدى اهل المعرفة فيوسم العلم بالثابت ويطلق العين على الوجود، وعليه فعندما يُقال: الاعيان الثابتة فتأويلها الوجودات او الصور العلمية. ولا يشتبه على المتابع تباين وصفهم لها بالثبوت مع نفيهم الوجود عنها في قولهم: بانها (ما شمت رائحة الوجود)، فإن مرادهم نفي الوجود الخاص دون الوجود العلمي الذي هو نحو من الثبوت لايقتضي الجعل ولا يستلزم الغيرية والكثرة لدى العالم –الله- لإندكاكها في غيب الحق، وقدم لنا العرفاء هذا المفهوم على انه الصور العلمية لموجودات العالم. وبعد التتبع والاستقراء لكلماتهم في الاعيان الثابتة نجد انها في عرفهم تحت هذه الحدود وفيما ياتي اهم التعريفات والتوضيحات التي ساقوها للاعيان الثابتة:

أ-هي عبارة عن حقائق وذوات وماهيات الاشياء في علم الحق [٦] ب - هي الصور العلمية للاشياء والتي هي ثابتة في علم الحق منذ ازل الازال وتبقى ثابتة حتى ابد الاباد.[٧] ج- هي اعيان الممكنات في حال عدمها. [٨] د- حقائق الموجودات التي هي عبارة عن نسب تعينها في علم الحق.[٩] هـ -هي بواطن الظواهر التي بطونها ابدي[١٠] و- هي تعينات الاسماء الالهية والتعين عين المتعين في العين وغيره في العقل[١١] ز- هي صور العلم الالهي[١٢] ح- هي المعاني الموجودة في علم الحق [١٣] ط - ظلال اسماء الحق تعالى حيث تعد الموجودات الخارجية باثارها وهيئاتها اللازمة ظلال لتلك الظلال[١٤] ي- عبارة عن معلومات الحق تعالى ازلا وابدا[١٥] ك- حقائق الممكنات في علم الحق تعالى، وصور حقائق الاسماء

الالهية في الحضرة العلمية حيث يعد تأخرها عن الحق ذاتيا وليس زمـانيا [١٦] ل- هي قوابل التجليات الالهية في مقابل الاسماء الالهية الفواعل[١٧] م- هي شؤون الحق الذاتية[١٨] ن- الصور الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية[١٩] س- هي تعقلات الحق تعالى[٢٠]. ع- هذه الاعيان اعم من الماهيات الكلية والهويات الجزئية في اصطلاح الحكماء [٢١]. ف- هي حقائق الممكنات في علم الحق وهي صور حقائق الاسماء الالهية في الحضرة العلمية ولاتأخر لها عن الحق لابالذات ولا بالزمان فهي ازلية وابدية[٢٢]. ق- هي الوجود الماهوي، وتسميتها بالاعيان انما لتوكيد اضافة الوجود الحقيقي اليها، فهي ليست مجرد معقولات في عقل الله بل كيانها ووجودها الثابت[٢٣]. ك- وهي بابسط بيان عبارة عن شيئية جميع الممكنات في علمه وقبل ان تلبس خلعة الوجود بامره[٢٤]

نجد هنا ان بعض هذه البيانات لم تستوف الشروط المنطقية للتعريف من حيث الجامعية والمانعية وانبساط العنوان على المعنون ومطابقته له، وعليه فاننا سنحمل ما ورد في هذه التعريفات على انها لم تكن مساقة لوضع تعريف رسمي لهذا المصطلح، ومن هنا سنحاول نحت صور الاعيان الثابتة بصياغة منطقية اكثر شمولية فنضع تعريفا يراعي ما ورد في البيانات او التعريفات السابقة ويتجنب ما وقعت فيه، وعلى هذا الاساس، فالاعيان الثابتة: هي الصور العلمية للماهيات الكلية والجزئية الممكنة الموجودة او المعدومة سواء أكانت جنسا ام فصلا ام نوعا ام شخصا ام فردا، التي يكون وجودها في علم الحق وليس خارجا، الملازمة لاسمائه لزوما ذاتيا وقائمة بذاته وتعد من شؤونه وتعيناته الذاتية وقوابل لتجلياته.

١-٤ وحدة المفهوم بين الاعيان الثابتة والماهيات الفلسفية

تظهر ثمار هذا المطلب في البحوث المقارنة بين الفلسفة والعرفان، والواقع يحيل الى انهما شيء واحد، وانما حصلت هذه المغايرة بكسوة الالفاظ، وينبغي الاشارة الى ان لكل علم اصطلاحه الخاص الذي يتكئ على نوع الخطاب الذي يندرج فيه، وفيما يلي نحدد سمات كل مصطلح داخل سياقه المعرفي:

١- الماهية [٢٥] حد للوجود في عرف الفلاسفة، والعين الثابتة هي عبارة عن نسبة تعين الشيء في علم ربه.

٢- ان الماهية لم تنلها يد الجعل وكذا الاعيان الثابتة، وهو مما سيأتي برهانه لديهم "ان الحقائق الممكنة والماهيات المعدومة والاعيان الثابتة المسماة بالمظاهر الالهية ليست بجعل الجاعل" [٢٦]

٣- "الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود" [٢٧] ، وكذا الماهية في السياق الفلسفي فهي -في حد ذاتها- ليست بموجودة ولامعدومة فوجودها بتبع الوجود.

١-٥ الفارق المفهومي بين الاعيان الثابتة والثابتات الازلية

ذهب بعض المعتزلة الى القول بنظرية الثابتات الازلية، وقالوا ان للماهيات الامكانية ثبوتا في العدم قبل الايجاد يتعلق به العلم الالهي، وقالوا بالحال[٢٨] ومنهم ابو هاشم الجبائي[٢٩]، وفي تقرير مذهب المعتزلة نسوق كلام صاحب نهاية الحكمة الذي تعرض اليه في مقام عرض مذاهب الفلاسفة في مسألة العلم الالهي"قول المعتزلة ان للماهيات ثبوتا عينيا في العدم، وهو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الايجاد" [٣٠]

بينما ذهب العرفاء والمتصوفة الى نظرية الاعيان الثابتة، وهي تتضمن القول: ان للماهيات الامكانية ثبوتا قبل الايجاد يتعلق بها العلم الالهي مثلما ذهبت اليها المعتزلة لكن الفارق بينهما في ان ثبوت الاعيان الثابتة نحو من الثبوت والوجود العلمي لا العيني بخلاف ما ذهبت اليه المعتزلة من كونه ثبوتا عينيا.

يصف ابن عربي[٣١] الاعيان الثابتة ويرى انها لاتملك من خصائص الوجود شيئا سوى قابليتها لسماع الامر الالهي: "ولم يكن للاعيان في حال عدمها شيء من النسب الا السمع، فكانت الاعيان مستعدة في ذواتها في حال عدمها لقبول الامر الالهي اذا ورد عليها بالوجود. فلما اراد لها الوجود قال لها ((كن)) فتكونت وظهرت في اعيانها فكان الكلام الالهي اول شيء ادركته من الله تعالى بالكلام الذي يليق به سبحانه"[٣٢].

اذا، فالمدرستان تتفقان في ايمانهما معا بان للماهيات الامكانية ثبوتا قبل الايجاد وان لم تكن موجودة، وتختلفان في نحو ثبوت هذه الماهيات، لكن برزت قراءتان تفسران نظرية المتصوفة والعرفاء مما يشق هذا الاتفاق:

الاولى: نضعها في مستوى كلام المعتزلة وفي مضمونه وهي قراءة تحمل النصوص على الظاهر فلامناص من وقوعها في دائرة المشكل وهو التناقض. وممن ذهب اليها السبزواري حيث يقول:

" او ليس مفصولا، فاما المبتدأ اما هو المعدوم ثابتا بدا
عينــا فهذا مذهب المعتزلة او ذهنا الصوفية ذا قائلة

ثم يوضح ذلك: فاما المبتدأ، وهو ان يكون علمه سبحانه منفصلا عن ذاته، فلا يخلو اما هو، اي علمه المعدوم ثابتا بدا، اي ذو شيئية ثبوت وتقرر، فاما هو، اي علمه المعدوم ثابتا بدا، اي ذو شيئية ثبوت وتقرر، فاما عينا له الثبوت منفكا عن كافة الوجودات، فهذا مذهب المعتزلة. فجعلوا علمه تعالى الماهيات الثابتة في الازل وانت تعلم ان اصل تقرر الماهية منفكا عن الوجود باطل. او ذهنا له الثبوت منفكا عن وجود الماهية نفسها لا عن الوجود التبعي لله تعالى. الصوفية مثل الشيخ العربي واتباعه ذا قائلة، فجعلوا الاعيان الثابتة اللازمة لاسمائه تعالى في مقام الواحدية علمه تعالى. وهذا ايضا مزيف من حيث اثباتهم شيئية للماهيات، واسنادهم الثبوت اليها في مقابل الوجود، مع انك قد عرفت اصالة الوجود ولاشيئية الماهية"[٣٣]

الثانية: تبتني على التأويل وتحمل نصوص العرفاء على غير ظاهرها فيؤولون الثبوت على نحو يرتفع التناقض، فيقولون بالثبوت العلمي ولايستلزم اثبات شيئية المعدوم.

ممن يذهب الى هذه القراءة - بعد صدر الدين الشيرازي[٣٤] في كتابه الكبير الاسفار العقلية [٣٥]- احد اتباعه وهو حسن حسن زاده الاملي حيث يقول: "الاعيان الثابتة في اصطلاح العرفاء هي الصور العلمية، والصور العلمية هي عين الذات عندهم، كما يقول به اهل الحكمة المتعالية... ليست الثابتة واسطة بين الوجود والعدم، بل الثابتة في اصطلاح العارفين بالله هو الوصف المميز للاعيان"[٣٦] .

٢- احكام الاعيان الثابتة وخصائصها

٢-١ - اعتبارات الاعيان الثابتة

للاعيان الثابتة اعتباران:

الاول: من جهة هي صور ولوازم للاسماء الالهية وناشئة منها -وهي في هذا الاعتبار- محتاجة للفياض وهي من هذه الحيثية منفعلة.

الثاني: من جهة اخرى هي مجرى فيض لحقائق الاعيان الخارجية. والحاكم على وجود الممكنات ومعينة لخواصها واستعداداتها.

وعليه، فليست الاعيان قابلا محضا، بل كما بين داود القيصري في مقدمته على الفصوص، انها من جهة قابلة ومحكومة ومن جهة اخرى فاعلة وحاكمة.[٣٧]

تتموضع الاعيان في مرتبة وسطية وتؤدي وظيفة انطولوجية مزدوجة فلها تعلق وتبعية لعالم الاسماء، فهي منفعلة قابلة لازمة فقيرة طالبة للوجود تظهر من خلالها الكمالات الالهية، ولها لحاظ آخر تكون فيه فاعلة غنية ترب الاعيان الخارجيـة، وتكسبها حدودها الماهوية وبهذا الكلام يرتفع التضاد الظاهري لاقوال العرفاء في موارد فاعلية او انفعالية الاعيان الثابتة.

وقال الشيخ صدر الدين القونوي[٣٨] في النصوص ايضا معتبرا: ان القول بان الاعيان الثابتة من حيث انها مرايا وتجلي وجود الحق ليس لها اثر في العالم، لكنها من حيث انها باعثة لظهور التعدد بحسب تعدد الكمالات الاسمائية المحضة في غيب ذلك التجلي الكامن مؤثرة قول ضروري [٣٩] .

فكلام القونوي - احد اركان مدرسة ابن عربي - يشير الى ان الاعيان تكتسب أهميتها الوجودية في عالم الامكان بعد سماعها للخطاب الالهي بالظهور أي بعد انبساط الوجود بالفيض المقدس واشراق شمس الحقيقة على هياكل الماهيات القابعة في مرتبة التجلي[٤٠] الاول المعروف بالفيض الاقدس.

ومن خلال بحث الاعتبار هنا تحدد الوظيفة الوجودية للاعيان التي تمكننا من وصفها بكل لحاظ على حدة وترفع لنا اشكال التضاد الظاهري بتعدد اعتبار النظر.

٢-٢ -اقسام الاعيان الثابتة

هناك عدة تقسيمات للاعيان الثابتة في بساط البحث العرفاني[٤١] وهذه التقسيمات تمتلك عمقا فلسفيا وافتراضا عقليا يختزل كل الماهيات الممكنة في عالم الاعيان والذهن بغض النظر عن التحقق الخارجي، وذلك لامتناع بعض الاعيان ذاتا عن طلب الوجود ، وان كان لها ثبوت علمي:

التقسيم الاول:

١- ممتنعة وهي قسمان: قسم يختص بفرض العقل والذهن، والقسم الاخر ليس له تحقق خارجي، لكنه لايكون عنوانا للذات الباطلة ولهذا القسم ثبوت باعتبار تقرره الماهوي.

٢- ممكنة وهي قسمان: جوهري، وعرضي، والجواهر متبوعة، وهي نوعان: البسائط، كالبسيط الروحاني من عقول ونفوس مجردة، وبسيط مادي كالعناصر. والنوع الاخر المركبات، وهي ثلاثة الاول: مركب في العقل دون الخارج، كالماهية الجوهرية المركبة من الجنس والفصل، والبسيط في الخارج دون العقل، كالاجسام البسيطة، والمركب في العقل والخارج كالمواليد الثلاثة.

التقسيم الثاني:

تنقسم الاعيان الجوهرية والعرضية الى: اعيان الاجناس العالية والاجناس المتوسطة، واعيان الاجناس السافلة، وكل واحدة منها تنقسم بدورها الى انواع والانواع الى اصناف والاصناف الى اشخاص.

والانواع البسيطة هي مظاهر لاسماء خاصة، بينما الانواع المركبة مظاهر لاسماء حصلت من اجتماع عدة اسماء، والاشخاص التي تنتمي للانواع البسيطة والمركبة هي مظاهر الرقائق الاسمائية.

ويرى العرفاء ان ظهور بعض الاعيان الخارجية يتم عبر تلاقح وتشارك بين الاسماء في تشكلها، فهناك اعيان خارجية تكون مظهرا لاسماء عدة ومنها لاسم دون اخر، ومنها لأسماء اوسع من غيرها، والتوسع في ذلك خارج عن مسار البحث....الخ

٢-٣-الاعيان الثابتة غير مجعولة

من احكام الاعيان الثابتة انها غير مجعولة، والمراد من نفي الجعل عنها انها غير متحققة بجعل جاعل في الخارج، لانها معدومة في ظرف الخارج، والجعل لا يتعلق إلا بالنسبة الى الخارج كما بين ابن تركة[٤٢]: "الاعيان من حيث هي صور علمية لاتوصف بانها مجعولة، لانها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لايكون الا موجودا، كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في اذهاننا بانها مجعولة ما لم توجد في الخارج، ولو كانت كذلك لكانت الممتنعات ايضا مجعولة لانها صور علمية"[٤٣]

ومما تجدر الاشارة اليه ان نفي مجعولية الاعيان لاينفي صفة التحقق عنها، لانها وان كانت معدومة خارجا الا ان ذلك لايقتضي نفي وجودها العلمي، وعبروا عن هذا الايجاد في العلم بالثبوت، فقالوا بثبوتها العلمي حال كونها معدومة خارجا، ومن هنا وسمت الاعيان بالثابتة، لثبوتها في الحضرة العلمية في مرتبة الفيض الاقدس، ولتمييزها عن الوجود فانها بالتجلي بالفيض المقدس تصبح موجودة، اما قبل هذا التجلي فهي موسومة بالثبوت.

فالفيض - كما قال القيصري - ينقسم الى قسمين: الفيض الاقدس، والفيض المقدس: "بالاول تحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها". (٤٤)

وهذه الاعيان لاتظهر في العين الا على صورة ماكانت عليه في حال الثبوت، فصارت الاعيان حادثة وقديمة في آن معا، قديمة من جهة ثبوتها في حضرة العلم، وحادثة من جهة وجودها في العين والخارج. لكن هذا القدم لايستلزم الكثرة لأن صفته الاندكاك في الحضرة العلمية كما لايستدعي تعدد القدماء لأنه لم يذق بعد حلاوة الوجود.

ويرجع حيدر الاملي (٤٥) عدم مجعولية الاعيان الى كونها راجعة الى حقيقة الحق وشؤونه الذاتية ومحال ان تكون بهذا اللحاظ تتقلب بيد الجعل، فجوهر الجعل نسبة الى الخارج فهي "راجعة الى حقيقة الحق وشؤونه الذاتية، وحقيقة الحق ليست بجعل الجاعل، وشؤونه الذاتية كذلك؛ لان الجعل لايصدق الا على الوجود الخارجي، والحقائق والاعيان والماهيات ماكانت موجودة في الخارج ازلا، اذ لو كان ايجادها تحصيل الحاصل، فكانت معدومة الاثر، موجودة العين. اعني: كانت موجودة في العلم، معدومة في الخارج" (٤٦).

وعودا على بدء نعود مع القيصري ليشرح مراد العرفاء من قولهم: ان الاعيان معدومة خارجا ثابتة علما، وهذه جوهر العقدة التي بحلها يرتفع المشكل، فيوضح ابن تركه احد جوانب هذا المشكل، وهو الحد التصوري للعدم، ويشير الى انه العدم الخاص المقابل للوجود الخارجي لامطلق الوجود: "المراد بقولهم ان الاعيان الثابتة في العدم او الموجودة من العدم، ليس ان العدم ظرف لها، اذ العدم لاشيء محض، بل المراد انها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية، متلبسة بالعدم الخارجي، موصوفة به، فكأنها كانت ثابتة في عدمها الخارجي، ثم البس الحق خلعة الوجود الخارجي اياها فصارت موجودة" (٤٧).

وهذا هو المراد الحقيقي من قولهم: ان الماهيات او الاعيان ماشمت رائحة الوجود، اي الوجود الخارجي، وان كانت ثابتة في حضرة العلم.

ومعنى مجعولية الاعيان في الخارج هو ان الحق تعالى يظهرها بصورها في الخارج على حسب استعداداتها وقابلياتها الذاتية بانبساط الفيض الوجود المنبسط عليه واخراجها من العدم الخاص، وبحسب ما كانت عليه في حضرة العلم.

٢-٤- موقع الاعيان الثابتة في خارطة الوجود

ذهب العرفاء الى ان الوجود والكون مراتب متعددة، فالوجود اشبه ما يكون بهندسة هرمية يشتد كلما توجه نحو رأس الهرم، و تضعف شدة الوجود بينما تشتد الكثرة في قاعدة الهرم الوجودي بسبب التعينات. هذه خارطة الوجود لدى العرفاء. ولأجل تحديد موقعية الاعيان نشير الى تراتبية هذه الخارطة وموقعية الاعيان فيها، وهي في مرتبة الواحدية في الحضرة العلمية:

أ-مرتبة الذات: وهي حقيقة الوجود المطلق التي لا اسم لها ولارسم ولايصل اليها فهم الحكيم ولاشهود العارف، وهي التي يصطلح عليها (اللابشرط المقسمي)، وتسميتها بـ(غيب الهوية)، و(الكنز المخفي)، و(غيب الغيوب)، و(الغيب المكنون)، و(الغيب المصون).

يعتذر صدر الدين القونوي من ضيق العبارة، فهو انما يشير الى اطلاقية هذه المرتبة وبطونها، فالالفاظ هنا تتكسر، قال صدر الدين القونوي في اعجاز البيان: "فاعلم اني متى ذكرت (الغيب المطلق) في هذا الكتاب، فهو اشارة الى ان الحق سبحانه وتعالى وهويته من حيث بطونه واطلاقه وعدم الاحاطة بكنهه، وتقدمه على الاشياء واحاطته بها، وهو بعينه النور المحض والوجود البحت والمنعوت بمقام العزة والغنى" (٤٨)

ب- مرتبة الاحدية: وهي حقيقة الوجود المأخوذة بشرط لا التي تستهلك فيها جميع الاسماء والصفات، وتسمى ايضا مرتبة (جمع الجمع) و(حقيقة الحقائق)، وهي التي يصطلح عليها بـ (التعين الاول) قال القونوي: "ومتى ذكرت البرزخ الاول وحضرة احدية الجمع والوجود واول مراتب التعين وصاحب الاحدية، واخر مرتبة الغيب واول مرتبة الشهادة بالنسبة الى الغيب المطلق فهو اشارة الى العماء.." (٤٩)

وفي موضع اخر يقول القونوي مشيرا الى هذه المرتبة: "فشهد الحق نفسه بنفسه في مرتبة ظاهريته باسمائه الذاتية بحكم المقام الاحدي الذاتي والتعين الاول، والاعتبارات العرفانية- بعد غيب الهوية –الاعتبار المسقط لسائر الاعتبارات" (٥٠)

أما القيصري في مقدمة شرحه للفصوص، فيوضح المقام الانطولوجي لهذه المرتبة، فيقول: "حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لايكون معها شيء، فهي المسماة عند القوم بـ (المرتبة الاحدية) المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها، وتسمى (جمع الجمع)، و (حقيقة الحقائق)، و(العماء) ايضا" (٥١). وهذه المرتبة باقلام العرفاء مرتبة العماء حيث لاتمايز فيها بين اسم وآخر وتمتاز بشدتها الوجودية، ويطلقون عليها مرتبة (او ادنى) وهو مصطلح قرآني.

ج- مرتبة الواحدية او الحضرة الواحدية، وهي حقيقة الوجود مأخوذة مع جمع الصفات والاسماء، قال القيصري: "حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط شيء، فاما ان تؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها، المسماة بالاسماء والصفات، فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بـ (الواحدية) و(مقام الجمع)" (٥٢)

وهذه المرتبة يمكن للبحث الفلسفي ان يتناولها بالبرهان، وكذا العارف ان يصل اليها بالمكاشفة والمشاهدة، ويطلق عليها – عندهم بمقام الاسماء والصفات، وهي التجلي الاول والظهور الاول للحق تعالى. وهنا تقبع الاعيان الثابتة، فتلزم الاسماء والصفات الالهية في حضرة الاسم الالهي العالم[٥٣].

٢-٥ نحو وطبيعة وجود الاعيان الثابتة

يمكن ان نقول ان هذه هي النقطة المركزية التي فصلت الاعيان الثابتة عن الثابتات الازلية وهي التي اخرجت نظرية الاعيان عن اشكال التناقض. يحدد العرفاء هنا نحوين من انحاء الوجود تدخل الاعيان تحت القسم الثاني منها:

النحو الاول: هو الوجود التفصيلي للاشياء، وهو الوجود الخاص المتبادر المعروف المتكثر بحسب تكثر مفهومه النوعي، وهو المراد من قولنا مثلا (زيد موجود)، و(كذا موجود)، و(هذا موجود)، وهو المخصوص بالماهيات التي تنبعث منه، ولايمكن ان يتحد مع غيره من الوجودات حينئذ. ويقابل هذا النحو من الوجود العدم الخاص او المضاف.

النحو الثاني :الوجود الجمعي الاجمالي البسيط، ويمكن ان تتصور فيه وجودات كثيرة تتحد فيه ويجمعها ببساطة، ويصدق عليها مفاهيم الممكنات كلها متحدة مع بعضها البعض، وطبعا مع تغاير مفاهيمها. ومن خصائص هذا النحو من الوجود انه لايمكن نسبته الى مفاهيمه ومصاديقه كل واحد على حدة، فلايقال (وجود الفرس) مثلا، او (وجود الشجر)، او غير ذلك من تخصيصه بمفهوم محصل نوعي اذ الغرض الاجمال والجمع والبساطة. ويقابل هذا الوجود العدم المطلق.

والاعيان الثابتة ليس لها وجود خاص كالنحو الاول فهي في عدم خاص وانما لها الوجود المطلق الاجمالي الجمعي البسيط، وهي ليست في عدم مطلق ايضا.[٥٤]

والاعيان الثابتة التي تتصف بالامكان لاستواء نسبتي الوجود والعدم بالنسبة اليها، فاذا كانت تريد الوجود وتطلبه وكان لديها القابلية لذلك، فستمتثل للامر الالهي والخطاب الموجه اليها بـ (كن)، وستخرج الى حيز الوجود الذي اذا ما ذاقت حلاوته، فلن تعود بعده الى العدم مطلقا، يقول ابن عربي: "لنا ((اعيان ثابت)) متميزة عليها يقع الخطاب من الطرفين. فيقول العدم لنا: كونوا على ما انتم عليه من العدم، لانه ليس لكم ان تكونوا في مرتبتي. ويقول الحق لكل عين من اعيان الممكنات: (كن!) فيأمره الوجود.

فيقول الممكن: نحن في العدم! قد عرفناه وذقناه، وقد جاءنا امر الواجب الوجود بالوجود، وما نعرفه ومالنا فيه قدم. فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمي، لم يرجعوا بعد ذلك الى العدم اصلا، لحلاوة لذة الوجود. وحمدوا رأيهم ورؤا بركة نصرهم الله عل العدم المحال" [٥٥]

بأروع بيان صور لنا ابن عربي الحوارية التي تصور تجاذب الماهيات الممكنة، وتأرجحها بين الوجود والعدم ثم نصرة الحق، وهو الوجود على العدم المحال، وهذه الطريقة السردية في الحوار تعكس حالة التعاطي مع الوجود التي ترتسم في شهود العارف، وتصور حالة الحرية في الاختيار لدى تلك الصور في الظهور، او ان تكون قابعة في العدم المقيد، ثم يتحقق النصر باستجابة النداء، وتلبية الطلب بالظهور، والتدرج الوجودي من مرتبة (كن) الامرية إلى (فيكون) الخلقية.

٢-٦ تبعية الاعيان الثابتة للأسماء والصفات الإلهية

من اهم احكام الاعيان الثابتة -التي تؤثر في تحديد موقعيتها من الوجود- هو علاقتها بالأسماء الالهية، وقد ثبت فيما سبق ربوبية الاسماء الالهية لها ومربوبيتها للاسماء وهي انما تظهر استجابة لنداء الظهور من عالم الامر الى عالم الخلق ببروز كل عين بحسب استعداداتها من الكمون الى الظهور والعيان الذي هو مجالي الأسماء الإلهية، فهذا الخطاب الامري بالانبساط الوجودي هو ظهور للاسماء الالهية بواسطة الأعيان.

وبحسب ما تقدم في الحكم السابق يكون ثبوت الاعيان ووجودها الاجمالي في صقع الحق تعالى، قال: "لان وجود الحق تعالى يسحبها كلها، لان تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى، ولاشك ان اسماءه تعالى وصفاته كلها – مع كثرتها وعدم إحصائها – موجودة بوجود واحد بسيط فلم يكن هي بالحقيقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية، بل المسلوب عنها في الازل هذا النحو الحادث من الوجود"[٥٦]

ومن هنا فالاعيان الثابتة انما هي موجودة في العدم على نحو التبعية للاسماء والصفات، فالاسماء والصفات لازمة للذات، والأعيان الثابتة لازمة للأسماء والصفات واللزوم هنا بالمعنى اللغوي والذي يعني: عدم الانفكاك عن الذات الملزومة.

٢-٧ اسباب ظهور الاعيان الثابتة:

للأعلام في ذلك ثلاثة آراء في سبب صدور النداء الامري للاعيان بالظهور والتحقق والخروج من مقام الثبوت العلمي الى حيز الوجود الخارجي، عمدتها ما أشار اليه القيصري في حب مشاهدة الحق كمالاته ليرى الحق اياته؛ اذ هي صور كمالاته، ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين بحسب حبه اظهار اياته ورفع اعلامه ورايات فتكثر بحسب الصور، وهو على وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية. [٥٧] والسبب في ظهورها عند حيدر الاملي هو كونها راجعة لحقيقة الحق وشؤونه الذاتية وهي ليست بجعل الجاعل [٥٨] ، فيما ذهب ابن عربي الى سبب اخر ليكشف لها الحق عن اعيانها واحوالها التي كانت عليها في العلم شيئا بعد شيء الى مالايتناهى على التتالي والتتابع [٥٩]، وهو سبب لايتنافى مع الاسباب الاخرى دون ان يرفضها.

٢-٨ خلق وايجاد الاعيان الثابتة في الخارج باقتضاء استعداداتها:

ذهب العرفاء الى ان ظهور الحق تعالى في عالم الخارج لاينشأ الا بسبب اختلاف المظاهر، وهذا الاختلاف ناشيء - في الحقيقة - من اختلاف استعداداتها، واختلاف الاستعداد ناشيء من اختلاف الذوات، واختلاف الذوات لمقتضى ذواتها، فلا احد يحتج على الله لماذا جعلتني سعيدا او شقيا؟ لان السعادة والشقاء من اقتضاء ذاته، وهي غير مجعولة، وان كانت في تحققها في الخارج تحتاج الى الفاعل. اقام حيدر الاملي برهانا على عدم تغيير الاستعداد والذوات حيث ان تغيير الاستعداد والقابلية مستحيل لمحذورين الاول: لانه يستلزم تغيير بالعلم الالهي الازلي، والاخر ان الماهية غير قابلة للجعل فتغييرها كذلك، والا ادى ذلك الى انقلاب الحقائق (انقلاب الماهية)، وكلا الامرين محال وغير ممكن [٦٠] .

٣- اللوازم العقدية لنظرية الاعيان الثابتة

تلعب الاعيان الثابتة دورا كبير وواسعا في العقائد الدينية الكلية والجزئية، العامة والخاصة على حد سواء، غير ان اثبات ذلك في ماتركه لنا اهل العرفان يحتاج الى بحوث موسعة لايتحملها البحث الراهن؛ لذا سنقتصر على اهم واوضح اللوازم.

٣- ١العلم الالهي:

تعتبر الاعيان الثابتة نظرية في تفسير العلم الالهي قبل الايجاد، وهي بهذا الشأن تكون ذات اثر كبير في التعريف بهذه الصفة الالهية، ومن ثم بمراتب هذا العلم من القضاء والقدر، ولما كان البحث يدور حول هذه النظرية فلاحاجة لبيان اللازم العقدي لها في موضوعة العلم الالهي مادام البحث يدور بكل تفاصيله حولها.

ويرى ابن عربي الدور الاكبر للاعيان الثابتة في تحديد العلم الالهي وتعينه: "فالعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم انت واحوالك. فليس للعلم اثر في المعلوم، بل للمعلوم اثر في العلم، فيعطيه من نفسه ماهو عليه في عينه" [٦١] .

٣-٢القدرة الالهية:

ان الله تعالى مطلق الجود والكمال، ولا يحد جوده سوى نفس هذه القوابل والماهيات، فهو يعطيها بقدر ما تطلب، ولو زاد عليها ما قبلت ولزم العبث، ولو اغدق عليها دون ما تطلب لزم البخل، وهو عين الجود. ومن هنا فعالمنا افضل العوالم لأنه مرآة ومسرح لأسماء الله وكمالاته وكل عالم آخر مفترض الوجود هو عين هذا العالم ومرتد اليه، هذا ما نجده في دوائر ابن عربي:

"عالمنا احسن العوالم الممكنة لانه في حقيقة الامر ليس ممكنا، بل هو واجب وحتى اذا سلمنا بان قدرة الاله ان يخلق عوالم اخرى غيره لجأت كلها مطابقة له، فلاسبيل الى ان يزيد الخالق على العالم بحقيقة ليست فيه. ولو وصف الباري بغير ذلك لكان هذا معناه القول ببخل يناقض جود الاله، فعنده شيء ادخره ولم يعطه اياه، وكذلك بعجز ينافي قدرته، فهو يستطيع ان يفعل في وقت ما يعجز عنه في اخر، وهذا كله محال بحقه". (٦٢)

ومن هنا يطوي ابن عربي مرادا، وهو ان البخل الذي نزه عنه ساحة الحق لم ينزه عنه نفس هذه الصور والاعيان، فبعض هذه الاعيان بخلت على نفسها بلسانها التكويني ولم تطلب غير القليل وكما اشرنا فيما سبق ان عطاء الله يحدد بين محذورين محالان عليه هما البخل والعبث، فسريان الوجود على هياكل هذه الماهيات هو بحدود ما تطلب لابنحو جود الله اللامتناهي، ومن هنا تدخل الاعيان الثابتة في نظرية العرفاء كعامل مهم في تحديد وتقييد ظهور القدرة الالهية وانبساطها بما هي هي لا بما تريد هذه الاعيان. يستجلي الشيخ الاكبر هذا النظام بين الاطلاق الالهي والحدود الامكانية:

"ثم ان الحتمية الصارمة، النابعة من طبيعة الاعيان الثابتة لاتدع مجالا لاي تدخل في الكون واحداثه، حتى من قبل الاله نفسه فكيف ببني البشر، فالاسباب لاسبيل الى رفعها، والحقائق لاطريق الى تبديلها وليس لاحد بمن في ذلك الرسل والاولياء اجترح المعجزات وخرق العادات. صحيح ان ابن عربي يعترف شكليا بان للرسل والاولياء قوة غير عادية، هي ((الهمة)) بوسعهم التصرف بها في الكائنات، وايتيان الامور الخارقة والمعجزة، ولكن المعرفة لاتترك للهمة تصرفا. فكلما علت معرفته (الرسول او الولي) نقص تصرفه بالهمة)). فبغض النظر عما اذا اعتزم التصرف بهمته اولا فإن النتيجة ستكون هي نفسها، لانه لن يظهر للشيء في الوجود الا ما كان عليه في الثبوت الا ما اقتضته عينه الثابتة" (٦٣).

ومن هنا ينتج "ان القضاء والعلم والارادة والمشيئة تبع للقدر" (٦٤) بل، حتى همة العارف الواصل المبسوط اليد تكوينيا تغل هنا، فهي الحتمية الصارمة التي اسلف عنها ابن عربي، كما ان العارف كلما ازدادت معرفته لتلك النشأة قل تصرفه بالهمة، فالمعرفة حد لقدرة العارف كما هي عند الحق تحديد لفيضه اللامتناهي، فالهندسة الوجودية التي هي - في الحقيقة - نفس خريطة الماهية في عالم الاعيان، وكل تنزلات الوجود هي بتقدير واقتضاء لما في السؤال الذي قد طُلب، وما تنزل الا بقدر معلوم هو نفسه الايتاء مما سألتموه في نشأتكم تلك.

قال الشيخ في الفتوحات: "لاتتعلق قدرة الحق تعالى الابشيء موجود في علمه تعالى لقوله تعالى "ان الله على كل شيء قدرته"" (٦٥) .

٣-٣ العدل الالهي:

ان مفهوم العدل بعد تقرير نظرية الاعيان لدى العرفاء يتعدى الفهم الاخلاقي للعدل الذي هو من صفات الفاعل المريد الذي يحمد او يذم على فعله الاختياري، أما تحت غطاء الاعيان فالمعنى يتغير، لأن مقوم الفعل الاخلاقي هو الارادة، وهو غير متحقق الان فنظام الحتمية الذي ارتضاه الله لنفسه هو ان تمتلك هذه الاعيان نحوا من الاستقلالية في اتخاذ قرارها التكويني، وليس له سوى الاجابة على طلبها وسؤالها الاستعدادي، ومن هنا فماهية المسألة قد تغيرت واكتسبت بعدا فلسفيا في العدل. والظلم في المعنى الفلسفي هو التدخل في هذه الماهيات بخلاف طلبها التكويني؛ لأنه وضع للشيء في غير موضعه.

ويعرف حيدر الاملي العدل عند اهل الطريقة قائلا: "هو ان الله اعطى كل شيء ما اعطى من الحقائق والكمالات والطبائع والغرائز والاحوال والافعال، بمقتضى العدل والقسط من غير حيف وميل وتقصير واهمال؛ لانه الجواد المطلق، والجواد المطلق مايجود على القوابل والمستعدين الا على الوجه الاتم والا لايكون جوادا "ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى""[٦٦]

وبعد هذه الاطلالة على تغاير مفهوم العدل بين المدرستين يردنا اشكال على العدل الالهي بالمعنى الفلسفي وتقريره: لما قيل ان الكفر، والايمان، والسعادة والشقاء والطاعة والمعصية عند كل انسان امر ذاتي، ومعين في العلم الالهي، ومقضي ومقدر بقضائه وقدره، ولهذا ونظرا لعدم التغير الذاتي، وعدم تبدل القضاء والقدر، لابد وان يثار الاشكال التالي وهو ان الله قد ظلم الكافرين وكلفهم مالايطيقون؛ لانه طلب منهم شيئا لاينسجم مع ذاتهم وذاتياتهم، وقد وضح ابن عربي واتباعه وفقا لمبادئهم العرفانية وقالوا ان الله ليس حاكما مستبدا ولاسلطانا جائرا كي يجري كل حكم يريده بدون الالتفات الى استعداد الاعيان واقتضائها وطلبها وسؤالها. [٦٧]

وصفوة القول: صحيح ان الله لم يمزج طبيعة عبده بالكفر؛ لانه لو طلب منه الايمان في هذه الحال لكان عين الظلم وانما عين العبد الثابتة او طبيعة وجوده هي التي تقتضي كفره، ورغم هذا لابد من التسليم ايضا بان الله ليس لم يمزج الكفر بطبيعة العبد فحسب، وانما لم يمزج الايمان ايضا، ولو الحق ظلم ما للعبد، فالظالم هو العبد نفسه، ولو الحق به العدل فالعادل هو العبد نفسه والله تعالى ليس سوى معطي الوجود وفقا لاستعداد العين الثابتة وطلبها، ولهذا يتسم العدل الالهي وكما اشرنا بمعنى فلسفي او يصح ان يطلق عليه اسم العدل السلبي، اي عدم الظلم[٦٨].

والعدل الذي يستلزم الحجة البالغة لله على عباده وانه ليس ظالما لهم لايتم الا بان يكون الله حاكما ومحكوما في نظر ابن عربي واتباعه فهو من حيث اعطائه الفيض للاعيان حاكما عليها ومن حيث قيام حكمه على مقتضيات هذه الاعيان وقابلياتها فهو محكوم لها، فالاعيان حاكمة على الله من حيث استعداداتها واقتضاء ذاتها، ومن الطبيعي ان حكم عين العبد اسبق على حكم الله عليها، فان ضل العبد وكفر فلله الحجة البالغة عليه.

٣-٤ المشيئة والارادة الالهيان:

ان العلم والارادة والمشيئة مراتب للفعل تقع طوليا في تحقق الفعل، فالمشيئة والارادة نسبتان للفعل، بل ان العلم هو العلة الاولى للفعل وتترشح منه بعد ذلك شروط الفعل الاخرى، ولما كانت الاعيان الثابتة من المعلومات الثابتة في العقل الالهي، فهو يبسط على هذه الاعيان بفيضه المقدس بمقدار طلبها وقابليتها، وعليه فمشيئة الله تابعة هنا لطلب الاعيان فمن طلب الهداية او الضلال بلسانه التكويني يشاء الله اعطاءه لوقوفه عليه حالا وقالا واستعدادا:

"ومن هؤلاء من يعلم الله به في جميع احواله هو ماكان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها. ويعلم ان الحق لايعطيه الا ما اعطته عينه من العلم به، وهو ماكان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من اين حصل، وما ثم صنف من اهل الله اعلم واكشف من هذا الصنف، فثم الواقفون على سر القدر" (٦٩)

يشير ابن عربي الى رجال ذوي استعدادات عالية تمكنوا من الاطلاع على سر القدر، وهو مقتضيات الاعيان الثابتة بتفاصيلها، والتي هي منشأ لما هي عليه في الخارج، وهذا ليس تحديدا لارادة الله وتدخلا في مشيئته التابعة للحكمة وهي تابعة لاستعداد كل موجود وما تعطيه عينه في العلم فالحاكم على الاشياء اعيانها الثابتة، والحق يفيض على الموجودات بحسب ما تقتضيه اعيانها.

ولان استعدادات الاعيان متفاوتة فيما بينها، اذ بعضها يقبل الهداية وبعضها الاخر لايقبل، قال تعالى في كتابه الكريم "ولو شاء لهداكم اجمعين" (٧٠) وهو لم يشأ لعلمه بامتناع حصول الهداية للجميع.

فلم تتعلق المشيئة الالهية الا بماهي عليه اعيان الموجودات وعدم المشيئة سببه عدم اعطاء اعيانهم بنفسها الهداية، وذلك لان المشيئة والارادة نسبتان تابعتان للعلم، والعلم تابع لاستعداد كل موجود وقابليته للفيض.

هناك من يرى ان العلم والارادة والمشيئة بمعنى واحد، ولكن في عرفان ابن عربي ومدرسته التي هي المدرسة الكبرى في التصوف تذهب الى غيرية واسبقية العلم على الاخريين، ويستنبط الشيخ الاكبر ذلك من قوله تعالى "انما قولنا لشيء اذا اردنا ان نقول له كن فيكون" ان ظرف زمان المستقبل في تعليق الارادة في الوحي دليل على تقدم علم الله. حيث قال: "هذا من اعجب دقائق المسائل ان فكرت فيه فتوقف حكم الارادة على حكم العلم ولهذا قال: "اذا اردناه" فجاء بظرف الزمان المستقبل في تعليق الارادة"(٧١)

٣-٥ الغضب والرضا الالهيان:

يترتب كل من الرضا والغضب الالهيان على علمه بالاعيان الثابتة التي تمثل ذات وذاتيات واستعدادات العبد وتعيناته، فاستعداد العبد الكامل يقتضي الرحمة والرأفة ويبعث على التوفيق الى كل خير وجمال واخلاق فاضلة وكمالات علمية وعملية، والغضب بخلاف ذلك يترتب على نقصان استعداد وعدم قابلية العبد لتحصيل الخير والسعادة والكمالات العلمية والعملية فالاعيان الثابتة عامل مهم في اتصاف الله بالرضا والغضب (٧٢)

٣ـ٦ مشكلة الحرية الانسانية

من الثابت ان فعل الانسان متعلقا لوصفين هما الحرية والعبودية، فهل لدى العرفاء نفس هذه القراءة لمفاهيم العبودية والحرية ام ان هناك سراية للعين الثابتة في اعادة تقييم هذه النظرة.

يعرف الصوفية والعرفاء الحرية بانها الالتزام بحقائق العبودية، فقد جاء في الرسالة القشيرية: "حقيقة الحرية في كمال العبودية" [٧٣] وتكاد تكون التعاريف الاخرى لاتختلف عن جوهر هذا التعريف، وان كانت تختلف معها بالالفاظ احيانا؛ ولذلك فان (ابن عربي)، يذكر ان التعريف الصوفي المشترك للحرية هو "عبودة محققة لله. فلايكون (الانسان) عبدا لغير الله الذي خلقه ليعبده"[٧٤]. وعرفها تعريف اخر لايتجاوز مايحمله الاول من معنى قال فيه: "فإن قلت وما الحرية؟ قلنا: اقامة حقوق العبودية لله تعالى" [٧٥].

في الحقيقة ليس للحرية وجود عند ابن عربي، لكن حقيقة الحرية تكمن في غنى الذات عن العالمين مع ظهور العالم عنه لذاته لا لامر اخر، فهو (أي الله) غني عن العالمين، فهو حر والعالم مفتقر اليه. فالعالم عبيد فلاحرية لهم ابدا [٧٦].

لما كانت كل عين من الاعيان الثابتة تحمل خصائصها واستعداداتها الذاتية ازلا، وقد علمها الحق تعالى بعلم تفصيلي، فلم يبق للعلم الالهي ان يكون سببا في تكوين محمولات هذه الاعيان وصفاتها، والا ما كان الحق سبب شقاء وسعادة ما سوف يحدث للكائنات الوجودية، بل علمه تابع لها، ولما اعطته من ذاتها [٧٧].

معنى ذلك، ان العبد يحكم باستعداده الازلي على نفسه بنفسه، وهو مسؤول من هذه الجهة عما يصدر عنه من افعال، لانه خاضع لطبيعته الخاصة التي اقتضتها طبيعة عينه الثابتة، ومن هذا يمكن ان نستنتج ايضا انه مجبر ذاتيا كما انه حر مطلق؛ ذلك ان ما يحصل له في هذا العالم كان بمحض ارادته مثلما كان في العلم الازلي تماما، فالحرية بمعنى الاختيار بين البدائل لامجال له هنا، بيد ان الحرية الموجودة هي الحرية بالمعنى العرفاني التوحيدي وحقيقتها اقامة العبودية التامة ورفض أي خيار غيرها.

فلايمكن الحديث عن الحرية الا بمعنى غياب الاكراه الخارجي. وهذه الحرية يتم التوصل اليها عبر العرفان الباطني، فالعارف (الانسان الكامل)، اذ ينكشف له (سر القدر)، يرى انه يتصرف ويفعل لا عن اكراه احد ما، وانما بالاتفاق التام مع ماهيته الذاتية، مع عينه الثابتة [٧٨].

"فإذا وقف الممكن مع عينه كان حرا، لاعبودية فيه، واذا وقف مع استعداداته كان عبدا فقيرا" [٧٩] ، ومن هنا فالحرية بلحاظ الاعيان هي فعل العبد الموازي والمطابق لعينه الثابتة فهو يمتلك الحرية الذاتية لفعله، والتي اختارها بنفسه في ذلك العالم ولم يكره عليها، وهو هنا يُفعّل اختياره في عالم الاعيان هذا جانب الحرية التي تتفق مع عدم الاكراه الخارجي عندهم. ومما تقدم يظهر ان العلم الالهي بحقائق الممكنات والمشيئة الالهية لايقتضيان الجبر والحرية الانسانية متوفرة.

٣-٧ مشكلة الثواب والعقاب ومسؤولية الانسان عن افعاله:

بعد ان تزحزحت العقبة المعرفية من خلال تسوية الخلاف، وتصحيح منشأ النزاع بالنسبة الى الفعل الانساني بين ثنائيتي الحرية والعبودية نشرع بلازم هذه الافعال، وما يترتب عليها من استحقاقات للثواب والعقاب. يجسر العرفاء مرة اخرى بين نظرية الاعيان ومشكلة الثواب والعقاب عبر الحركة الوجودية للاعيان التي تمثل اجابة عن كل التساؤلات الممكنة والمفترضة.

ان مايقوم به الانسان من الافعال لاتملى عليه قسرا ولاتفرض عليه من الخارج، وانما هي مستبطنة في حقيقته وعينه الثابتة، وهو اذ يفعل الخير او الشر، سيجازى بالثواب او العقاب في الاخرة وماجزاؤه الا تعيناته الذاتية واحواله التي يتحقق فيها "فما اعطاه الخير سواه، ولا اعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته ومعذبها. فلايذمن الا نفسه، ولايحمدن الا نفسه" (٨٠)

فالعبد مسؤول امام ربه وليس امام بني جنسه، وعقابه او ثوابه انما هو ذاتها تعينات عينه الثابتة واحوالها التي برزق في نشأة الدنيا بصور واشكال معينة، وفي نشأة الاخرة ستبرز بصور واشكال اخرى تناسب تلك النشأة.

ومن هنا تنضوي اشكالية الثواب والعقاب ضمن دائرة الاعيان التي استحقت بموجبها العين ان تنتهي مسيرتها الوجودية باحدى النتيجتين فاللوم والعتاب راجع على الشخص الذي عذب نفسه باختياره، فكل افعاله وتروكه لوازم ذاتية له، ومن هنا تفرغ ساحة الحق عن كل حجة يحتج بها العبد على ربه.

٣-٨ القضـــاء والقـدر

تنساب نظرية الاعيان بسطوتها الانطولوجية على جميع المباحث العقدية تقريبا وتعيد هيكلتها ضمن مشروع واستراتيجية الاعيان، فإن الامر التكويني بـ(كن) انما يصدر بعد اكتمال الشروط الموضوعية للعين الثابتة وطلبها الوجود، ومن الثابت لدى الاصوليين (علماء اصول الفقه) ان الحكم تابع للموضوع ومعلول له ومن هنا يغدو القضاء منتظرا للشروط التكوينية للقدر ومحكوما بها.

وانطلاقا من مذهب الاعيان الثابتة ينبري ابن عربي لحل احدى كبريات مسائل اللاهوت الاسلامي- مشكلة طبيعة القضاء والقدر، والعلاقة بينهما.

فهو يرى ان القضاء هو حكم الله في الاشياء على حد علمه بها وفيها اي علمه بطبيعة اعيانها الثابتة وان القدر هو توقيت الاشياء، اي تحديد زمن ظهورها على مسرح الوجود الخارجي، وماهي عليه من التعينات والكيفيات المحسوسة.

وقد يتبادر، للوهلة الاولى، من هذه التعريفات ان ابن عربي يأخذ بما جرت عليه تقاليد الفكر الفلسفي- الديني الاسلامي من اعتبار القدر هو الانتشار المكاني – الزماني لما ينطوي عليه القضاء، حكم

الله الازلي. ولكن الشيخ الاكبر، اذ يتوسع في بسطه لهذين المفهومين، يفترق بعيدا عن تلك التقاليد التي تجعل القدر تابعا للقضاء. فعنده يتبدل الترتيب الانطلوجي للقضاء والقدر، ليغدو الاول تابعا للثاني ومشروطا به، فالشيء وبعبارة ادق، عينه الثابتة، ينطوي في ذاته على كافة تعيناته الظاهرة، ولذا فان الوقت يعود القدر هو العين الثابتة عندما تكون قد اكتملت كافة استعداداتها لتحقق في صورة الوجود المتعين الملموس. واما حكم الله على الشيء فيبينه على اساس علمه به، وهو العلم الذي يتحدد كلية ان هذه العين او تلك صارت جاهزة تماما للوجود الظاهر؛ فانه واستنادا الى هذا العلم يحكم بأن تظهر العين في صورة ذلك الشيء الملموس[٨١].

هنا يغادر العرفاء المفهوم الكلامي المتعارف للقضاء والقدر، وتنقلب المعادلة عكسا بعد ان يرتد القضاء الى القدر ولايصدر امره التكويني بالفصل الا بمصادقة تفصيلية من جانب القدر بعد تحقق الشروط الموضوعية.

اذا فان سر القدر هو العلم بالاعيان الثابتة، والتي عليها يترتب حكم القضاء وتوقيت القدر؛ لان حكم القضاء انما يكون على اساس قابلية كل عين واستعدادها؛ فما تكون عليه العين الثابتة في حال ثبوتها في العدم يكون حكم القضاء على اساسه، والحق يحكم على الاشياء على حد علمه بها وعلمه بها تابع لعينها الثابتة وهذا هو سر القدر عند العرفاء. وكذلك التوقيت ايضا انما يكون على مقتضى العين الثابتة وما يطلبه استعدادها[٨٢].

وعبر احد الباحثين في فكر ابن عربي بمقولة مختصرة لفكرة القضاء والقدر عند العرفاء: "انت قضاء نفسك، او انت قدر نفسك، فان القضاء يصبح تبعا لهذا المفهوم، من اجلى الحقائق واسطعها، فانظر لنفسك، يتبد لك قضاؤك، وطالع حياتك تفقه قدرك بلا خفاء" [٨٣].

٣-٩ الشــر والخيـــر

تنطوي فكرة الشر عادة ضمن اهم الاشكاليات التي يواجهها الفكر الفلسفي والكلامي، وتتم معالجتها ضمن رؤية كل مدرسة، الا ان الامر يسهل كثيرا لدى المدرسة العرفانية بعد تحرير نظرية الاعيان والاختيار والحدود الماهوية التي رسمتها كل ماهية لنفسها فاخذت كل منها حصتها من الوجود اجابة لسؤالها الانطولوجي كما في الاية الكريمة "انزلنا من السماء ماء فسالت اودية بقدرها"[٨٤] فالهاء هنا تعود على الاودية نفسها اما الماء فلم يقيد، وعليه فالنقص الذي هو منشأ الشرور عائد الى الماهيات والاعيان الثابتة التي هي الاودية لا الوجود، فالماهية هي مصدر الشرور في العالم والوجود المترشح من الفياض المطلق مطلق لا حد له.

ان الحق عزوجل لما كان كمالا صرفا وخيرا محضا وعين الجمال والبهاء، كانت الكمالات والخيرات من ناحيته، بل ان نظام الوجود حقيقته في عالم الغيب والشهود، عين الكمال واصل الجمال والتمام، وما يعود الى النقص والرذيلة والشر والوبال، فهو عائد الى العدم، ومن هنا وجه العرفاء الاتهام

الى الماهيات نفسها وكالوا لها التهم باعتبار ان العدم والتعين من لوازم الماهية ومقدار تقبلها للفيض، فهي قد تعينت وفقدت من جراء ضيق ظرفها الوجودي، والشر في الحقيقة راجع الى عالم المادة بمعنى ان الماهية عندما تتلبس بالوجود المادي ولم تتسع الى ماهو وجود اعلى من ذلك، فهي تقع في مجال الشر ومداره حيث تتنازع فيه الاضداد.

ان اول شخص اعتبر الشر امرا عدميا يبدو انه افلاطون ونجد للعرفاء في كتبهم اشارات الى هذه الحقيقة، فحيدر الاملي في كتب متعددة اكد على عدميته واضافيته، ففي تفسيره يقول: "ان جميع ارباب العقول، واهل العلم، وجميع ارباب الشهود، واهل الكشف، اتفقوا على ان الوجود خير محض في الخارج اصلا، والشر الخارجي ليس الا الشر الاضافي، يجوز رفعه وازالته، ويجوز بقاؤه ودوامه، وعلى جميع التقادير الشر المحض ليس بموجود في الخارج، والموجود في الوجود الخارجي هو الخير المحض فقط" (٨٥)

فالاعيان الثابتة التي ستظهر في عالم المادة هي المسؤولة عن الشرور الاضافية في العالم؛ لانها في الحقيقة لم تتسع وتأخذ من الوجود المنبسط عليها في الحضرة العلمية والمسمى عندهم بالفيض الاقدس مايسد ابواب النقص عنها ويروي ظمئها وهو نفسه الوجود المنبسط عليها في عالم الخارج والمسمى بالفيض المقدس الذي طلبت منه ان يبرزها الى هذا العالم. كما ان التقابل الاسمائي ومظاهره من الاعيان الثابتة والاختلافات بينها هناك هو السبب في التزاحمات والشرور الاضافية في هذا العالم.

٣-١٠ خلق الكافـر

لايشذ الكفرعن كلية قاعدة الاعيان الثابتة وسطوتها الوجودية، وبالتالي تمسك العرفاء بنظرية الاعيان لتفسير خلق الكافر.

فالعالم قد خرج متكثرا بعد ان مر ونفذ من حدود الاعيان فلزمه التكثر والتعين والاختلاف بعد ان كان في مرتبة عالية من التجرد يعبر عنها المرتبة الاحدية، فطلبت تلك الصور العلمية الجود الالهي بالظهور والخروج وتذوق حلاوة الوجود وقد لبى الفياض المطلق رغباتها وفقا لما عندها من القابليات والمؤهلات، وقام بخلقها وايجادها، بغض النظر عن استحقاقاتها للهداية والكفر فالغرض الالهي تعلق بإخراج هذه الاعيان من ضيق وعتمة العدم الى نور الوجود ولو اغفل طلبها يكون قد خالف الجود الى البخل وقد جل عن ذلك، فقد افاض عليها بمقدار سعة وظرف كل عين وطلبها للوجود كل بحسب مؤهلاته الوجودية التي هي ذاتياته واختياراته الماهوية المستكنة في حقيقته، فمن كانت عينه الثابتة تقتضي الكفر كان كافرا في الدنيا (والعطيات بقدر القابليات) كما قيل.

نستفتي هنا اقوال بعض العرفاء بالمسألة للوصول الى حقيقة الامر عبر بياناتهم ويتصدرهم شيخ العرفاء ابن عربي حيث يقول: "فمن كان مؤمنا في ثبوت عينه وحال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون" (٨٦)

أما القيصري فيشدد على المسألة من جانب صفة الجود الالهي المطلقة التي تلبي نداء الوجود والتي تخالف صفتها لو لم تجب على سؤال عين الكافر بالظهور: "لانها، بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني، فلو لم يعط الواجب الجواد وجودها، لم يكن الجواد جوادا"[٨٧] وفي موضع اخر"ومن كان كافرا او عاصيا او منافقا في الوجود العيني بتلك الصفة فالحق ما يعاملهم الا بما تقتضي اعيانهم باستعداداتها وقبولها، ان خيرا فخيرا، وان شرا فشرا" [٨٨].

لقد اشار العرفاء، في بيانهم ان اختلاف الاعيان الثابتة للمؤمنين والكفار راجع الى اختلاف الاسماء الالهية عندما عدوا الاعيان الثابتة لوازم للاسماء الالهية، فاوضحوا ان للاسماء الالهية اقتضاءات عديدة ومختلفة، فمقتضى اسم الهادي ومظهره مثلا وجود المؤمن، في حين يكون مظهر الاسم المضل وجود الكافر وهكذا تدور رحى الاسماء الاخرى كالمنتقم والقاهر كل حسب مقتضاه يوجد مظهره، قال صدر المتألهين: "ان الاسماء الجلالية القهرية، كالمنتقم والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاسرار والشرور كالكفرة والشياطين والفسقة وطبقات الجحيم واهلها.. حتى قالوا: ان الشيطان مخلوق من اسمه المضل" [٨٩]

يجد السبزواري ان الامر قد فرغ منه وقد جف القلم بعد ان جرى بافاضة الفياض طلبات الاعيان رغم علمه باقتضاء الكفر ولا يعد ذلك شرا لملائمته لماهيته واستعداده: "فقد مضى بعلمه الازلي ان عين الكافر تستدعي بلسان استعداده الافصاح عن لسان مقاله الكفر، فعين الكافر الكفر، وهو لايعده شرا بلسان حال الملائمة لماهيته" [٩٠].

٣-١١النبوة والرسالة والولاية :

ان النبوة التي تعد من ضروريات العقيدة الدينية، وهي لدى المتصوفة سلم للعباد يتلمسون فيه طريقهم نحو فعليتهم الاخيرة التي اقتضتها اعيانهم الثابتة، فقد لزم على الحق تعالى بعد اكسائهم حلة الوجود ان يعرفهم طريق تحقيق ذواتهم العالية بعلم منه، وإلا لزمته الحجة منهم فإن العلة في بعثة هذا النبي والرسول وهي ان الله تعالى حيث غرضه من خلق العبيد ايصالهم الى كمالهم المعين لهم في الازل لمقتضى ذواتهم وماهياتهم، توجب عليه بعثة هؤلاء ليعلمهم كيفية التكليف والعبادة والمعرفة، ليحصل به غرضه [٩١].

و"النبوة هي الاطلاع على الحقائق الالهية علما وبيانا، والرسالة هي الاطلاع عليها كشفا وعيانا..."[٩٢] والولاية عند الاملي عبارة "عن قيام العبد بالله، وتبدل اخلاقه باخلاقه، وتحقق اوصافه باوصافه، بحيث يكون علمه علمه، وقدرته قدرته، وفعله فعله"[٩٣]

كل هذه المقامات والوظائف الالهية ترجع في حقيقة الامر الى قابلية واستعداد العين الثابتة للشخص واعيان متبعيه، وهي ترجع في النهاية الى الاسماء التي ترتبط بها في الحضرة العلمية.

وتنطلق رؤية العرفاء الانطولوجية هذه من جدلية الظاهر والباطن، والتي تنطبق على جميع الموجودات بما فيها الحق تعالى فالبطون الالهي يختزل الوحدة الحقيقة للغيب المطلق المحتجبة في سرادقات العرش والتي جلت عن مخامرة الكثرة، في حين لزمت هذه الكثرة ظهور الحق فلا خلو له عنها، وذلك لأن الظهور الاسمائي والصفاتي قد تفصل بعد الاجمال، فلزمه التعدد والتكثر وتشابكت خصوصيات كل اسم وآخر، وقد طلب كل اسم من الاسماء هيمنته وسلطته على مسرح عالم الامكان، فاقتضى ذلك التخاصم والتنازع في الاعيان الخارجية المتمظهرة بتلك الاسماء، فاحتاج الامر الى التدخل من المحكمة الالهية العليا من باب حفظ نظام العالم في الدنيا والاخرة والموكول بهذه المهمة سيكون ذو مرتبة وجودية عالية، ويمتلك صلاحيات كبيرة في اقامة العدل والفصل بتدبير الاسم الذي يربه وهو رب الارباب، فيوصل كل اسم منها الى كماله ظاهرا وباطنا وهو الحقيقي والقطب الازلي اولا وظاهرا وباطنا وهو ـ بحسبهم ـ الحقيقة المحمدية (ص).

بقي ان يسوى النزاع والتخاصم في منطقة المظاهر بعد حل مسألة النزاع الاسمائي فاحتاج الامر الى حكومة لتسوية نزاع المظاهر الاسمائية الا انها حكومة نيابة عن النبوة الحقيقية التي تربعت على عرش الاسماء وتمتعت بالحاكمية، فالنبوة النائبة إذن متوجهة لتحقيق كمال الخلق المقدر لكل منهم في الصورة العلمية باقتضاء استعدادات اعيانهم الثابتة اياه، وهو قد يكون مشرعا وقد لايكون كانبياء بني اسرائيل. فالنبي هنا هو المبعوث الى الخلق ليكون هاديا لهم ومرشدا. [٩٤]

فالنبوة والرسالة والولاية بناء على نظرية الاعيان اقتضاءات وجودية، وطلبات ماهوية لاتساع الظرف الوجودي لعين النبي والولي والرسول الثابتة في مرتبة الفيض الاقدس، والتفاضل فيما بينهم وتفوقهم على ابناء جنسهم، ومن ثم ظهورها في عالم الخارج.

٣-١٢وحدة الاديان والعقائد:

بعدما خلص العرفاء في عقيدتهم الوجودية من كون العالم مسرحا للمظاهر الالهية واسماء وصفات الحق ولا ديار في الدار غيره، انعكست هذه الرؤية الكونية على كل شيء في العالم، فالمظهر –بحسب العرفاء- هو الظاهر زائد قيد، وقاعدتهم اشهر من ان تعرّف من تسمية المظهر باسم الظاهر، وهي مقدمة كبرى يستنبط منها ان كل العالم هو الاله؛ ولذا فان العارف لايتقيد بمعتقد مخصوص ويكفر بما سواه، وانما يدرك الله في صورة كل معتقد، انه يعرف ان الاله يتجلى في كل معبود مثل الحرباء يتغير لونها بتغيير المكان او الماء يتلون بلون الاناء.

ويشرعن ابن عربي وغيره من المتصوفة هذه العقيدة بإسنادها إلى النص القرآني، ويلتمسون لذلك مسوغات نصية لتدعيم نظريتهم: كقوله عز وجل "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه" [٩٥] فقد ذهب اكثر المفسرين الى فهم لفظ (قضى) فيه بمعنى امر يتأولونه بمعنى حكم الله وتقديره بان المعبودات كلها واحدة، وهي نفسه [٩٦]

ويلزم من هذا التوجيه كون عبادة الحجر والحيوان والانسان والكوكب هي أشبه بعملة ذات وجهين، فالمتجلي في هذه الموجودات الجزئية هو الواحد الحق، وهم –اي المتصوفة- قد رضوا بهذه اللوازم. وهنا يلوى ذراع النص نحو ساحة المتصوفة عندما تكون الايات "لا اله الا انا "[٩٧] و"فاينما تولوا فثم وجه الله" [٩٨] وبالشهادة نفسها (لا اله الا الله) تتسع لعقيدة المسلم والبوذي والهندوسي على حد سواء.

ولم يكتف المتصوفة بتلك اللوازم من الاعتقاد بتعدد الاديان ووحدتها الجوهرية، بل سوغوا لكل فرد وشرعنوا له عقيدته الخاصة وايمانه الفردي، فالطرق الى الله بعدد انفاس الخلائق، وهذه الطرق وان اختلفت وتباينت في مظاهرها الخارجية وتعدد طقوسها إلا انها تصب جميعها في الصراط المحكي بالاية: "وهديناهم الى صراط مستقيم" [٩٩]، ويمكن ان نضع اصبعنا بوضوح على كيفية انتقال ابن عربي من حالة الانغلاق الديني العقائدي الى حالة الانفتاح على كافة الملل والنحل في شعره عبر ديوانه ترجمان الاشواق [١٠٠].

فـ"يصرح ابن عربي بدين الحب الشمولي الكلياني المتعدد المظاهر التي تختزل وتستبطن بداخلها الحقيقة وهو الاله المتجلي بهذه الصور. فلا مشاحة إذن على ارباب الديانات في التقارب والانفتاح فإن افكار الانفتاح العقائدي والتسامح الديني والنزعة الشمولية، التي ارسيت في مذهب وحدة الوجود على ارضية فلسفية متينة، قد كانت سمة مميزة لاغلب حكماء المتصوفة، وكانت في طليعة العوامل التي ساعدت على انتشار التصوف ورواجه في حياة المسلمين الروحية"[١٠١].

واما دور الاعيان الثابتة في وحدة الاديان تظهر في علاقة مسألة وحدة الوجود بمسألة الاعيان الثابتة؛ فلما كان الوجود الظلي الواحد المسمى بالفيض الاقدس سار في كل الاعيان في الحضرة العلمية والمسمى بالفيض المقدس الواحد الساري في الاعيان الخارجية فان كل الموجودات ستصبح موجودا واحد، وتكون جميع الاعيان من هذه الحيثية واحدة لا كثرة فيها، وهكذا يشهدها العارف، ومن الحيثية الثانية فالاعيان تختلف فيما بينها من حيث الذات والاستعدادات، وهذه الجهة مبعث للاختلافات بين المعبودات، ولو كانت العين الثابتة واحدة وخالية من أي حيثية اختلاف لانتهى الامر وما تعددت الديانات والعقائد.

نتائج البحث :

بعد استفراغ الوسع في تقصي ميكانيكية عمل الاعيان في عالم الوجود وصيرورتها، وانتهاءنا الى ان الحركة الوجودية في عالم الامكان هي اجابة عن السؤال الوجودي لعالم الاعيان، ومن ثم تختزل جميع الاشكاليات الجيوعقائدية والعقائدية بالاجابة عن سؤال الاعيان التكويني. وبعد تقرير هذه المطالب نستطيع فك شفرة النص العرفاني بعد معرفة استراتيجيته في التواصل من خلال مرجعياته الميتانصية ومسوغاته النصية. ونحاول ان نبوب ما انتهى اليه البحث في ما يلي:

- تقرير النواتج التصورية من خلال اللغة والقران والعرفان وصياغة تعريف منطقي جامع مانع للاعيان الثابتة يستوفي شؤون التعريفات السابقة ويرأب ما وقعت فيه من نقص.
- في باب احكام الاعيان: (أ) تم تقسيم اعتبارات الاعيان الى قابلة للفيض مربوبة للاسماء، وبلحاظ آخر هي مجرى لربوبية الاعيان الخارجية، فهي فاعلة فيها. (ب) تقسيم الاعيان عقليا الى ممتنعة خارجا مع ثبوتها الماهوي النفس امري وممكنة وهي اما بسائط او مركبات، وتقسيمها بلحاظ آخر الى: اعيان الاجناس العالية والاجناس المتوسطة، واعيان الاجناس السافلة. (ج)القطع بعدم مجعولية الاعيان لتعلق الجعل بظرف الخارج دون الثبوت العلمي. (د)تحديد موقعية الاعيان في خارطة الوجود في مرتبة الواحدية (الحضرة العلمية). (هـ) اثبات طبيعة وجود الاعيان ونحوه وهو وجود علمي اندكاكي منسجم مع العدم الخارجي. (و) تبعية الاعيان للاسماء الالهية ولزوميتها لها. (ز) كشف اسباب ظهورالاعيان، وهي راجعة اما الى حب مشاهدة الحق كمالاته، او ارجاع الامر الى طلب الاعيان للظهور، او ليكشف لها عن احوالها التي كانت عليها في العلم. (ح) وسطية الاعيان من حيث الوجود والعدم و الفعل والانفعال و الامكان والوجوب والقدم والحدوث.
- في باب اللوازم العقدية للاعيان: (أ) ثبت للاعيان دور في العلم الالهي وتحديد وتقييد ظهور القدرة الالهية بما تطلبه استعدادات الاعيان. (ب) ان العدل الالهي ذو مفهوم فلسفي يقتضي اعطاء كل عين ما تستحقه من الوجود،(ج) مشيئة الله ارتضت ما شاءته الاعيان بلسانها التكويني لنفسها من سعادة او شقاء وهي تختلف عن الارادة والعلم. (د) ان الغضب والرضا الالهيين يترتبان على اقتضاء استعداد العبد. (هـ) الحرية هي سير الفرد على صراطه الذي اختاره في عالم الاعيان، وهو المعنى التام للعبودية.(و) الثواب والعقاب من لوازم السير على صراط الاعيان، فهي إذن مختارة ضمنا. (ز)القضاء وهو الامر التكويني بالظهور تابع للقدر، والقدر هو مقدار ووقت استحقاق الاعيان بالوجود الخارجي. (ح) الله هو خير محض، وما كان من نقص وشر فهو بسبب تعينات الوجود الخارجي التابع لمقدار طلب الاعيان بالظهور. (ط) ان الكفر ومايترتب عليه من الشقاء انما مرده الى الاعيان الثابتة، فعين الكافر هي التي طلبت الظهورعلى شاكلتها. (ي) ان النبوة والرسالة والولاية تتوقف على عين العبد والاسم الذي يربها، فلاينال احد منصبا الهيا من هذه المناصب الا بعد ماتكون عينه محيطة بالاعيان الاخرى (ك) بما ان الفيض الساري في كل من الاعيان الثابتة والخارجية، فان عبادة كل عين لعين اخرى او الذات الالهية هي ـ في الحقيقة وبحسبهم ـ عبادة لله، وان اختلاف المعبودات والاديان والعقائد يرجع الى الوحدة.

وفي ختام هذه الدراسة نقول: ان المشروع العرفاني لم يكن اجترارا للاشكاليات المستهلكة في الاطروحات الكلامية، وانما يقع ضمن مشروع فك الحصار الايديولوجي عن نفسه، او تجسير العلاقة مع النص الاخر عبر تدشين النقاش الحر، ولا يعد هذا البحث عملقة لهذا النص ولاتقزيما للنص الاخر، وانما محاولة لاجابة عن جانب من السؤال وُصِد تحت مظلة المشكل الايديولوجي.

الهوامـــــش

(١) الرازي: محمد بن ابي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، حلب ،دار الرضوان، ٢٠٠٦م ، ص ٣٢٤.

(٢) طه: الاية ٣٩.

(٣) يس: الاية ٦.

(٤) الانسان: الاية ١٨.

(٥) الصافات: الاية ٤٨، والاصفهاني: الراغب، مفردات الفاظ القران، تحقيق: صفوان عدنان الداوودي، دار ذوي القربى، ط٣، ١٤٢٤هـ ، ص٥٩٩.

(٦) الكاشاني: عبد الرزاق،اصطلاحات الصوفية، حاشية شرح منازل السائرين، طهران، ١٩٧٥، ص١٠٤.

(٧) نفس المصدر السابق والصفحة.

(٨) الحاتمي: محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، ج٣، ص٢٦٣.

(٩) القونوي: صدر الدين محمد بن اسحاق ،النصوص، طهران، ١٩٧٥م ، ص٢٩٥.

(١٠) الكاشاني: شرح الفصوص، مصر، ١٣٢١هـ ، الفص الابراهيمي، ص٧٥.

(١١) القمشي: محمد رضا، مجموعة اثار حكيم صهبا، تحقيق : حامد ناجي الاصفهاني، اصفهان، ط١، ١٣٧٨ ش، ص٨٦.

(١٢) علي بن محمد، مشرع الخصوص الى معاني النصوص، الناشر مكتب الاعلام الاسلامي، قم، ط١، ١٤١٢ هـ ، ص١١٢.

(١٣) عبد الكريم الجيلي، الانسان الكامل، القاهرة، ١٣٨٣ هـ ، ج١ ص٥١.

(١٤) القيصري: داود بن محمود، شرح مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم للشيخ محي الدين بن عربي، دار انوار الهدى، ط١، ١٤١٦ هـ، الفص اليوسفي، ج١ص ٤٦٨.

(١٥) الاملي: حيدر، جامع الاسرار ومنبع الانوار تحقيق هنري كوربن وعثمان يحيى، شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ط٢، ١٣٦٨ ش، ص١٥٢.

(١٦) الجرجاني: الشريف علي بن محمد،التعريفات، مصر، ١٣٠٦هـ ، ص١٣.

(١٧) جامع الاسرار، مصدر سابق، ص١٣، ٦٨٣.

(١٨) الجندي: مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، تصحيح وتعليق: جلال الدين الاشتياني، الناشر بوستان كتاب، قم، ط٢، ١٤٢٣هـ ، ص٢٣٦.

(١٩) الجامي: عبد الرحمن، نقد النصوص، طهران، ١٣٩٨، ص٤٢.

(٢٠) القونوي: صدر الدين محمد بن اسحاق، النفحات الالهية، الناشر مولى، طهران، ١٤١٧هـ ، ص١٤٣.

(٢١) القيصري: داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم للشيخ محي الدين بن عربي، ج١، ص٤٥.

(٢٢) الحفني: عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٦٤٣.

(٢٣) نفس المصدر السابق نفس الصفحة

(٢٤) راجع: الخرساني: شريف الدين، دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، دار مركز دائرة المعارف الاسلامية الكبرى، طهران، ط١، ١٣٧٠ش، ج٤ ص٢٣١.

(٢٥) الماهية مشتقة من (ماهو) والياء للنسبة وعند المناطقة هي كل ما للشيء صح ان يجاب به ما هو هذا الشيء، او في جواب المسؤول عنه بعلامة ما اخرى. وهي الصورة العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية. ما به الشيء هو هو (شرح المصلحات الفلسفية، اعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الاسلامية، الناشر مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، ط١، ١٤١٤ هـ)

(٢٦) الاملي: حيدر، جامع الاسرار ومنبع الانوار، ص٦٨٠.

(٢٧) الشيرازي: صدر الدين محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين الاشتياني، طهران، ١٣٦٠ش، ص٧٩.

(٢٨) الحال: في اصطلاح المتكلمين يطلق على ماهو صفة لموجود ، لاموجودة ولامعدومة. فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بنفسها، فهي اما موجودة او معدومة ولاتكون بواسطة بينهما. والمراد بالصفة مايكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول في الاحوال، والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها. التهانوي: محمد اعلى بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، اسطنبول، ج١، ص٦١١)

(٢٩) التفتازاني: مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تقديم وتعليق: ابراهيم شمس الدين.، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م ، ج١ ص١٩١.

(٣٠) الطباطبائي: محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم، ط١، ١٤١٦ هـ ، ص٢٩٢.

(٣١) محي الدين بن عربي: هو ابو بكر محمد بن علي، الشيخ الاكبر والكبريت الاحمر، وشهرته محي الدين. ولد بمدينة مرسية في الاندلس وله نحو اربعمائة كتاب اشهرها الفتوحات المكية، فصوص الحكم، التفسير الصوفي للقران، وديوان ترجمان الاشواق. وقد بدأ التصوف في العشرين من عمره، وهو صاحب نظرية وحدة الوجود أي ان الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها واسمائها، ولاتعدد فيها الا بالاعتبارات والنسب والاضافات، وهي قديمة ازلية لاتتغير وان تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها) وكانت له سياحات كثيرة في الاندلس والمغرب والاناضول والعراق والشام، والحجاز، واستقر في دمشق وتوفي فيها سنة ٦٣٨هـ (راجع الحفني: عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٣م ص٤٠٤)

(٣٢) الحاتمي: محي الدين، الفتوحات المكية، ج١ص١٨٧.

(٣٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة: غرر الفرائد وشرحها، الحكيم السبزواري، تعليق حسن زادة الاملي، تحقيق مسعود الطالبي، ج٢، ص٥٧٣-٥٧٤.

(٣٤) صدر الدين: هو محمد بن ابراهيم بن يحيى الشيرازي، ولد سنة ٩٧٩ هـ، صاحب مدرسة الحكمة المتعالية الذي وفق فيها بالجمع بين آراء أفلاطون وتلميذه ارسطو. مؤلفاته كثيرة اشهرها كتاب الاسفار الاربعة، المبدأ والمعاد، الشواهد الربوبية، المشاعر، اسرار الآيات، شرح اصول الكافي، ومن ابرز تلامذته عبد الرزاق اللاهيجي والفيض الكاشاني. توفي بالبصرة سنة ١٠٥٠ هـ. "سبحاني: جعفر، صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية، قم، منشورات مؤسسة الامام الصادق (ع) سلسلة في رحاب نوابغ العلماء، ط١٤٢٤،١ هـ"

(٣٥) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، بيروت، احياء التراث، ط٤ ، ١٩٩٠م ج١، ص١٨٢-١٨٧

(٣٦) الاملي: حسن حسن زادة، دروس شرح فصوص الحكم للقيصري، مؤسسة بوستان كتاب، قم،١٣٨٧ ش، ج١، ص٥٠١.

(٣٧) القيصري: داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج٢ص٨٥.

(٣٨) القونوي: صدر الدين محمد بن اسحق، ولد في قونية من تركيا، كان من كبار تلاميذ محي الدين بن عربي، وتزوج ابن عربي امه ورباه، وله كتاب اعجاز البيان في تأويل القرآن، والنصوص في تحقيق الطور المخصوص، واللمعة النورانية في مشكلات الشجرة النعمانية لابن عربي، ولطائف الاعلام في اشارات اهل الالهام. وفلسفة القونوي في الله هي نفس فلسفة ابن عربي وابن الفارض. توفي سنة ٦٧٢هـ . "٤٨٦-٤٨٧" (راجع الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣م ، ص٤٠٤).

(٣٩) النصوص بالنقل عن مصباح الانس ص ١٠٤، ابن الفناري، شمس الدين محمد، دار فجر، طهران، ١٣٦٣هـ ش.

(٤٠) التجلي: اشراق انوار اقبال الحق على قلوب المقبلين عليه. وقيل : التجلي ماينكشف للقلوب من انوار الغيوب. وهو على ثلاثة احوال: تجلي الذات، وتجلي صفات الذات، وتجلي حكم الذات. (راجع الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣م ص٦٧٨).

(٤١) راجع: القيصري: داوود بن محمود، شرح مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج، دار انوار الهدى، ط١، ١٤١٦ هـ ، ج١ص٤٧.

(٤٢) ابن تركة: هو صائن الدين علي بن محمد بن محمد تركة كان من اكابر الصوفية والحكماء المتألهة ولد سنة ٦٧٤هـ ق، وال تركة اهل بيت فضلاء معروفون بالتشيع، قد كانوا في اصفهان وغيرها وقد كان الخواجة صائن الدين في عصر السلطان امير تيمور كوركان ومن مؤلفات الخواجة: كتاب المفاحص في الحكمة الالهية المحتوية على علوم التصوف على نهج غريب، والتمهيد في شرح قواعد التوحيد، ومن اساتذه سراج الدين البلقيني وتوفي ٨٣٥هـ ق. راجع صائن الدين،علي بن محمد تركة، شرح فصوص الحكم، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، قم، دار بيدار، ط١، ١٤٢٠هـ ، ج١، المقدمة، ص١٩-٣٢.

(٤٣) الاصفهاني: صائن الدين علي بن تركة، تمهيد القواعد في شرح قواعد التوحيد، تقديم وتصحيح: جلال الدين الاشتياني، بوستان كتاب، قم ، ط٣، ١٣٨١ش، ص٨٧.

(٤٤) القيصري: داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الكلم، ج١، ص٤٥.

(٤٥) حيدر الاملي: هو حيدر بن علي بن حيدر واشتهر باوصاف والقاب كثيرة منها: ركن الدين وركن الحق والملة والدين، والعلوي والحسيني والمازندراني والصوفي والعبيدي والعبيدلي والاملي وهو من سلالة الدعاة العلويين الذين حكموا طبرستلن فترة من الزمن بين القرنين الثالث والرابع الهجريين ولادته كانت سنة ٧١٩هـ في بلدة امل من اعمال طبرستان او مازندران درس مباديء العلوم في بلدته اولا، ومارس السياسة فترة قبل تصوفه له مكاشفات ورؤى كثيرة وكان يعد اول عارف في العالم الشيعي مقطوع بتشيعه، ومن مؤلفاته: جامع الاسرار ومنبع الانوار ورسالة نقد النقود في معرفة الوجود، وتفسير المحيط الاعظم والبحر الخضم، واسرار الشريعة واطوار الطريقة وانوار الحقيقة، ولايعلم تاريخ وفاته سوى ان اخباره انقطعت بعد سنة ٧٨٢هـ. (راجع: حمية: خنجر علي، العرفان الشيعي دراسة في الحياة الروحية والفكرية لحيدر الاملي، بيروت، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٥-٧٩).

(٤٦) الاملي: حيدر، رسالة نقد النقود، ص٦٨٠.

(٤٧)القيصري: داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج١ ص٥٣.

(٤٨)القونوي: صدر الدين، اعجاز البيان في تأويل ام القران، ط٢، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، الهند، ١٩٤٩م، ص٤٧.

(٤٩) نفس المصدر السابق ص٤٧.

(٥٠) نفس المصدر السابق ص ١٣٠.

(٥١) القيصري: داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق حسن حسن زادة الاملي، قم، ط١ ،١٤٢٤ هـ، ج١، ص٤٧.

(٥٢) نفس المصدر السابق، ج١ ص٥١.

(٥٣) وهناك مراتب اخرى تتمثل في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت لاحاجة الى ذكرها لاسيما وقد اشرنا الى المرتبة التي تقع فيها الاعيان الثابتة، راجع : اعجاز البيان في تأويل ام القران، صدر الدين القونوي المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥٤) راجع: الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، بيروت، احياء التراث، ط٤، ١٩٩٠م ،ج٦ص١٨٦.

(٥٥) القيصري: داود، شرح فصوص الحكم، تحقيق حسن حسن زادة الاملي، ج١، ص٤٧.

(٥٦) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الاسفار، ج٦، ص ١٨٧.

(٥٧) القيصري: داود، شرح فصوص الحكم، ج١، ص٣٥.

(٥٨) الاملي: حيدر، رسالة نقد النقود في معرفة الوجود (المطبوعة مع جامع الاسرار ومنبع الانوار)، تحقيق: هنري كربين وعثمان يحيى، نشر علمي وفرهنكي، ط٢، سنة ١٣٦٨ش، ص٦٨١.

(٥٩) راجع: الحاتمي: محي الدين محمد بن علي، الفتوحات المكية، ج٢، ص٢٣٢.

(٦٠) الاملي: حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح فصوص الحكم، دار توس، طهران، ط٢، ١٣٦٧ش، ص٣٨٣-٣٨٢.

(٦١) الحاتمي: محي الدين بن عربي محمد بن علي، فصوص الحكم، تعليق ابو العلا عفيفي، دار الزهراء، طهران، ط٢ ،١٣٧٠ ش، ص٨٣.

(٦٢) الحاتمي: محي الدين بن عربي محمد بن علي، انشاء الدوائر، ليدن، مطبعة بريل، ١٣٣٩هـ، ص ٢٧-٢٦، ١٣٨.

(٦٣) ارثور سعدييف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية الكلام والمشائية والتصوف، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٩م، ص٣٤٨.

(٦٤) الحاتمي: محي الدين، فصوص الحكم، ص ١٣٢.

(٦٥)الحاتمي: محي الدين، الفتوحات المكية، ج٢ ص٢٢٧.

(٦٦) طه: الاية٥٠، والاملي: حيدر، تفسير المحيط الاعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تحقيق محسن الموسوي، المعهد الثقافي نور على نور، ط١، ١٤٢٢هـ ،ج٣ ص٢٢٥.

(٦٧) والسؤال على ثلاثة انواع طبقا لابن عربي وشارحيه:

أ- السؤال باللفظ او الدعاء وهو سؤال لافائدة منه ولا اثر له لان مستقبل كل موجود وماضيه باقتضاء ذاته وانه لايتغير ومعين ومقدر في الازل، وليس بامكان السؤال والدعاء ان يغيره مالم يكن التقدير هو ان يتحقق شيء ما الابالسؤال والدعاء.

ب- السؤال بالحال، ويعود هذا السؤال الى الاستعداد، فحال الصحة والمرض يتطلب كل منهما امورا غير ان هذه الصحة ام المرض يتوقفان على استعداد وطبيعة الشخص السليم او المريض.

ج- السؤال بالاستعداد اي ماتريده طبيع كل موجود من صفات الوجود، وهذا السؤال هو السؤال بالمعنى الصحيح ويستجيبه الله تعالى بشكل قاطع وتعد حركة الوجود جوابا على هذا السؤال. راجع: القيصري، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، الفص الشيثي، مصدر سابق، ج١ ص ٢٢٥و٢٢٧.

(٦٨) راجع: جهانكيري: محسن، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الاسلامي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، بيروت، دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٤٢٢.

(٦٩) الاملي: حيدر، تفسير المحيط الاعظم والبحر الخضم، ج٣، ص٢٣٢-٢٣٣.

(٧٠) الحاتمي: حيدر، الفتوحات المكية، ج٤، ص٦٢.

(٧١) النحل: الاية ٩.

(٧٢) راجع: فصوص الحكم، مصدر سابق، الفص العزيري، ص ١٣٢.

(٧٣) القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف، بيروت، دارالكتاب العربي، ص١٠٠.

(٧٤) الفتوحات ج٢، ص٢٢٧، ويضيف ابن عربي ((ان الحرية عند الطائفة الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه فتكون حرا عن كل ماسوى الله)) الفتوحات ج٢، ص٥٠٢.

(٧٥) نفس المصدر السابق، ج٢، ص١٣١.

(٧٦) نفس المصدر السابق، ج٣، ص٤٠٩.

(٧٧) نفس المصدر السابق، ج٣ ص ٤٠٩.

(٧٨) ارثور سعدييف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية الكلام والمشائية والتصوف، ص٣٥٠.

(٧٩) فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ١٣٢.

(٨٠) نفس المصدر السابق، ص٩٦.

(٨١) ارثور سعدييف وتوفيق سلوم ، الفلسفة العربية الاسلامية الكلام والمشائية والتصوف، ص٣٤٨ و٣٤٩.

(٨٢) فادي ناصر، سر القدر عند العرفاء، دار الولاء، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٠٨و١٠٩.

(٨٣) الشبلي: سعيد، الانسان والحرية عند محي الدين ابن عربي ، دار علاء الدين، دمشق، ط٢، ٢٠٠٨م، ص٢١٢.

(٨٤) الرعد: الاية ١٧.

(٨٥) الاملي: حيدر، تفسيرالمحيط الاعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، تحقيق وتعليق: محسن الموسوي، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، طهران، ط١، ١٤١٤هـ ،ج١، ص٣٦٥.

(٨٦) الحاتمي: محي الدين، فصوص الحكم، اخر الفص اللوطي، ص١٣٠.

(٨٧) القيصري: داود، مطلع خصوص الكلم في شرح فصوص الحكم، ج١ ص٤٧.

(٨٨) نفس المصدر السابق، ج٢، ص١١٢.

(٨٩) الشيرازي: محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية، ج٦،ص٣٨٤.

(٩٠) السبزواري: هادي، شرح الاسماء الحسنى وشرح دعاء الصباح، طهران، الناشر بصيرتي، ص٢٨٦، ٢٨٨.

(٩١) راجع: تفسير المحيط الاعظم، مصدر سابق، ج ٣ ص٢٤٥-٢٤٦.

(٩٢)الاملي: حيدر، المقدمات من كتاب نص النصوص في شرح الفصوص، تحقيق يحيى وكوربان، طهران، توس، ط٢، ١٩٨٨م، ص ١٧٠.

(٩٣) نفس المصدرالسابق، ص ١٦٧.

(٩٤) راجع: تفسير المحيط الاعظم، مصدر سابق، ج ٣ص٢٤٦.

(٩٥) الاسراء: الاية ٢٣٠.

(٩٦) الحاتمي: محي الدين، فصوص الحكم، ص١٩٢، والفتوحات المكية، ج٤، ص١٥٨.

(٩٧) الانبياء: الاية ٢٥.

(٩٨) البقرة : الاية ١١٥.

(٩٩) الانعام: الاية ٨٧.

(١٠٠)الحاتمي: محي الدين محمد بن علي، ديوان ترجمان الاشواق، بيروت، ١٣١٢هـ ، ص٣٩-٤٠.

(١٠١) ارثور سعدييف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية والاسلامية الكلام والمشائية والتصوف، ص٣٥٥.