جامعـة
المنصــورة
كليـــة الآداب

التجليات الإلهية " الفيض الأقدس والفيض المقدس "
فى فكر متفلسفة الصوفية

إعـــداد

الدكتورة / نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف المساعد

كلية الآداب – جامعة المنصورة

مجـــلة كلـــية الآداب – جامعـــة المنصـــورة
العدد الثالث و الخمسون – أغسطس ٢٠١٣

التجليات الإلهية

" الفيض الأقدس والفيض المقدس "

فى فكر متفلسفة الصوفية

د. نيفين إبراهيم إبراهيم ياسين

مقدمـــــة :

يعرض هذا البحث النظرية على درجة عالية من الأهمية وهى نظرية الفيض وعلاقتها بنظرية التجليات الإلهية عند صوفية المسلمين خاصة المتفلسفة منهم .

وترجع أهمية هذه النظرية إلى علاقتها بنظرية الخلق كما تصورها الفكر اليونانى الفلسفى خصوصاً أن هذا الفكر ينطلق من مفاهيم وثنية فى الغالب فالفيض فى النظرية الأفلوطينية هو فيض الحقائق التى تفيض كل واحدة منها عن الأخرى . كما يعتمد كل موجود على الآخر ويستند إليه فى عملية الصدور استناد العلة إلى المعول . وقد يكون الفيض تكراراً للواحد العددى الذى يفيض فيضاً واحدياً . وهى نظرية تأخذ بما يعرف التسلسل الإيجادى كما تأخذ بفكرة الوسائط التى تسميها العقول العشرة التى لا تعترف بخلق العالم لأن وجود العالم إما ان يأتى عندهم فيضاً واحداً عن واحد وإما أن يفيض انبثاقاً دفعة واحدة وهو ما يخالف عقيدة المسلمين الراسخة فى الخلق من عدم .

لذلك يتجه هذا البحث لعرض نظرية التجليات التى حاولت المدرسة الصوفية المتفلسفة تقديمها عوضاً عن نظرية الفيض لتلافى ما يبدو فيها من مخالفة للشريعة والقول بقدم العالم وعدم حدوث المخلوقات . كما تحاول هذه الدراسة الإجابة عن عده أسئلة لتفسير ما جاء غامضاً فى عرض نظرية الخلق الإسلامية .

والسؤال الذى يشكل مشكلة البحث هو التالى :

أولاً : كيف فهم الصوفية المتفلسفة من أمثال محيى الدين بن عربى وتلميذه صدر الدين القونوى وعبدالحق بن سبعين وغيرهم نظرية الفيض وما هو مغزى نظريتهم فى التجليات الإلهية ؟

ثانياً : كيف تخلصت هذه النظرية من فكرة الوسائط بين الحق والخلق ؟

ثالثاً : كيف أفسحت نظرية الفيوضات مكانها لنظرية التجليات ، وكيف عالجت نظرية التجليات ؟ قضية الخلق من عدم ؟

وفى سبيل الإجابة على هذه التساؤلات :

يعرض البحث لمفهوم هذه المدرسة الصوفية فى الفيض الأقدس والفيض المقدس وكذلك التجليات الإلهية وما يرتبط بها من مصطلحات تتضافر جميعها لتقدم حلاً مقبولاً نسبياً يتفادى القول بقدم العالم ولا يعجز الذات الإلهية عن الخلق من عدم . كما هو الحال عند بعض الفلاسفة المسلمين .

وسوف تحاول هذه الدراسة استكشاف آراء أعضاء المدرسة الصوفية من أتباع ابن عربى وهل هم من القائلين بقدم العالم . وكيف تمكنوا من حل هذه المعضلة ؟ ثم ما مدى علم الله بالكليات والجزئيات ، وهذه المسائل وغيرها هى مما كفر فيه الفقهاء بعض الصوفية ؟

وسوف يكون المنهج المستخدم فى الدراسة تحليلياً نقدياً مع مناهج الدلالة الاصطلاحية كلما كان ذلك ممكنا .

وسوف يقسم هذا البحث إلى مقدمة وعده مباحث قصيره وخاتمة على النحو التالى :

أولاً : يعرض البحث لمعانى الفيض والتجلى اصطلاحياً ودلالياً ويبين النظريات المرتبطة بهذه المعانى .

ثانيـاً : يبـين البحـث العلاقـة بـين نظريـة الفـيض ونظريـة التجلـى عنـد الصـوفية المتفلسفة .

ثالثـاً : تتنـاول الدراسـة علاقـة التجليـات الإلهيـة بـالتنزلات وتبـين شـكل النظـام الـذى رسمه ابن عربى للتنزلات .

رابعـاً : يعرض البحث للتجليات الذاتيـة باعتبارها شئون الحق . فكل يوم وكل آن وهو فى شأن .

خامساً : يتناول البحث علاقة المراتب الوجودية بكل من الفيض والتجلى من حيث أن الفيض يتقولب بما يمر عليه من مراتب .

وأخيراً ينتهى إالى خاتمة تلخص أبرز نتائج البحث .

الباحثة

د. نيفين إبراهيم ياسين

أولاً : الفيض والتجلى المعنى الاصطلاحى والدلالة الوجودية :

الفيض كمـا ورد فـى النظريـة الوجوديـة عنـد ابـن عربـى (المتـوفى ٦٣٨هـ) وتلميذه صدر الدين القونوى(المتوفى ٦٧٣هـ) وثيق الصلة بالتجلى الإلهى . فالحق إذا تجلى لنفسه فى صور أعيان الممكنات فهوة " الفيض الأقدس " " وأما الفيض المقدس

" فيمثل التجلى الوجودى أو خروج الأعيان الثابتة من الوجود الغيبى على الوجود العينى على المقتضى العلمى [١] .

فالعلاقة إذن وثيقة بين نظرية الفيض والتجليات الإلهية ، ذلك أن الفيض فى حقيقته هو فيض النور الإلهى الذاتى على الشئون الإلهية ، وهو عند ابن عربى وتلاميذه هو النور الذى يظهر التعينات المحتواة فى غيب الذات . وهو النور الذى يكشف ظلام الأشياء ويبدده فتظهر الأشياء وتنكشف بفعل النور الإلهى أو كما يقول صدر الدين القونوى " وجدت الوجود الذى تلبست به الممكنات هو فايض النور الذاتى ، فانبسط على الشئون الإلهية فظهرت تعيناتها المستجنة فى غيب الذات والمستهلكة فى أحديته وتقيد الغيب المطلق من حيث الوجود لا مطلقاً بأحكام الشئون حسب الاقتصاد العلمى الذاتى الأزلى " [٢] .

ويقدم القاشانى مفهوماً للتجلى الذاتى الإلهى يكاد يتطابق ومفهوم "الفيض" وهو عنده على ثلاثة أقسام أولها تجلى الذات لنفسها أو لذاتها وهو الموصوف بحضره الأحديه أو كما يفهم من فيض النور الإلهى الذتى باعتباره " الفيض الأقدس " . وأما التجلى الثانى فهو الذى تظهر به أعيان الممكنات الثابتة التى هى شئون الذات لذاته تعالى وهو التعين الأول ، وأما التجلى الثالث فهو التجلى الشهودى ، فهو ظهور

---

(1) Abu Al_Ela Affifi, The Mystical Philosophy of M. Al-Din Ibn Arabyl English; Cambridge, 1939.

– راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) : دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى ، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ٥٩ ، ٦٠ .

[٢] صدر الدين القونوى : النفحات الإلهية ، نسخة رقم ٦/٤٥٦٨ ، أ / ب . راجع أيضاً : دلالات المصطلح : ص ٦٠ .

الحق بصور أسمائه فى الكون التى هى صورها وهو " ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب " [١] .

ويأتى الفيض فى القرآن الكريم فى العديد من الآيات ليدل على سهولة جريان الدمع من المآقى والعيون خشية من الله فى قوله تعالى : ﴿ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ﴾ [٢] . وهى الإفاضة المادية كما فى قوله جل شأنه : ﴿ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ﴾ [٣] . كما يأتى بمعنى الإفاضة المعنوية فى قوله جل شأنه : ﴿ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [٤] . كما انه ياتى بمعنى العطاء والجود والكرم فى قوله جل شأنه : ﴿ أَفِيضُواْ عَلَيْنَا مِنَ الْمَاء ﴾ [٥] .

ولا علاقة لهذه المعانى بما جاء فى النظرية الصوفية عن الفيض إلا فيما يتعلق بالتدفق والجريان بينما ياتى التجلى فى القرآن الكريم ليعبر عن ظهور النور الإلهى البارق وتجليه على أعيان الممكنات لنشهد فعل التجلى فى الكائنات فى قوله جل شانه : ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً ﴾ [٦] . فلم يصمد الجبل فى مواجهة النور الإلهى بل تصدع وأنهار وتكسر ، كما أنه يأتى بمعنى الظهور بعد الغياب وعدم الظهور فى قوله : ﴿ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى ﴾[٧] فلم يربط القرآن

---

[١] ابن عربى : الفتوحات الملكية ، تحقيق د. عثمان يحيى ، جـ ٢ ، ص ١٣٢ .
- راجع أيضاً : دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى ، ص ١٩ .
[٢] سورة المائدة : الآية (٨٣) .
[٣] سورة البقرة : الآية (١٩٩) .
[٤] سورة النور : الآية (١٤) .
[٥] سورة الأعراف : الآية (٥٠) .
[٦] سورة الأعراف : الآية (١٤٣) .
[١] سورة الليل : الآية (٢) .

الكريم بين الفيض والحق كما لم يضفه إليه أو يربطه بالخلق على عكس ما تضمنه المفهوم الصوفى عن الفيض .

فكأن التجلى فى أحد صوره الوجودية هو تجلى الواحد فى الكثرة الوجودية المشاهدة أى ظهور الأشياء من حيث أعيانها فى العالم المعقول إلى العالم المحسوس ، أو " ظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هى فى ثبوتها الأزلى"[١] .

والتجلى على ثلاثة أحوال كما ظهر آنفاً فهو أولا تجلى ذات وهى المكاشفة، وتجلى صفات الذات وهى موضع النور ، وتجلى حكم الذات وهى الآخرة وما فيها ومثال التجلى الذاتى كشوف القلب فى الدنيا كقول عبدالله بن عمر " كنا نتراءى الله فى ذلك المكان يعنى فى الطواف وكقول النبى – صلى الله عليه وسلم – أعبد الله كأنك تراه ، وكشوف العيان فى الآخرة . وأما تجلى الصفات فهو أن تتجلى له قدرته عليه فلا يخاف غيره ، وكفايته له فلا يرجو سواه ، وتجلى حكم الذات يكون فى الآخرة ، فريق فى الجنة وفريق فى السعير"[٢] .

وهكذا تتضافر المصطلحات التى قدمها ابن عربى وتلاميذه لتفسير فعل الخلق ووجود المخلوقات إلى جانب الحق فى الوجود دون أن يخرج عن حدود تصوره لشكل الوجود ، فأتى ابن عربى بمصطلحات يحافظ على إثنينيه الخالق والمخلوق ، وظهور الخلق كمرايا تعكس الصور الوجودية بفعل التجلى الإلهى فيما لا يحصى من صور الموجودات " [٣] .

---

[٢] سعاد الحكيم : المعجم الصوفى ، الحكمة فى حدود الكلمة ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت، ١٩٨١م ، مادة فيض ، ص ٨٩٠ .

[٣] الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ١٢١ .

[١] المعجم الصوفى : مادة فيض ، ص ٨٨٩ .

ومن هذه المصطلحات التى تصنع خطوط نظام التجليات وكما قدمنا مصطلح الفيض بنوعية الأقدس والمقدس ، والأعيان الثابتة (*) والظل (**) ، والمراتب (***) .

وينظر معظم الصوفية إلى التجلى على " أنه ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب " وهو رأى ابن عربى والكشانى ، والجرجانى ، ورأى الغزالى أيضاً ، وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلى فإن لكل اسم إلهى بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة . وهناك أنواع من التجلى كتجلى الأسماء ... وتجلى الأفعال التى يتجلى فيها الحق سبحانه وهى عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القدرة فى الأشياء ... إلى جانب التجلى الذاتى الذى هو تنزل الحق من الحضرة الأحدية ، والتجلى الشهودى الذى هو ظهور الوجود المسمى باسم النور، وهو ظهور الحق

(*) الأعيان الثابتة : العين الثابتة هى حقيقة الشىء فى الحضرة العلمية ليست موجودة بل معدومة ، وهى حقائق أزلية غير مجعولة ويجعلها صدر الدين القونوى واسطة ميتافيزيقية بين الحقيقة المطلقة وعالم الظواهر = وتأتى بمعنى The Latent Realities .

– راجع : دلالات المصطلح : مادة الأعيان الثابتة ، ص ٥٦ .

(**) الظل : Umbra or The Phenomenal world Manfistation ، يظهر مصطلح الظل فى فلسفة ابن عربى الصوفية ليسهم فى تشكيل نظريته فى الوحدة الشهودية فيكون (ظل الله) عنده هو العالم أو السوى ومحل ظهور الظل الإلهى المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات عليها أمتد هذا الظل ، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد وجود الله .

– راجع دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى ، ص ٥٠ .

(***) وأما المراتب الوجودية The States فهى المحال المعنوية لأحكام الوجوب والإمكان ، فلها حكم الوجوب بما فيها من حق ، ولها حكم الإمكان بما فيها من قابلية واستعداد لقبول فيض الوجود العام عليها.

– راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) : فى تحقيق كتاب النصوص فى تحقيق الطور المخصوص للصدر القونوى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م ، ص ٤٦ .

بصور لأسمائه فى الأكوان التى هى صورها ، " وهناك التجلى الصفاتى الذى يكون مبدؤه صفة من الصفات " [١] . فللأسماء تجلياتها كما أن للصفات تجلياتها فكل يوم وهو فى شأن .

ثانياً : التجليات وعلاقتها بالفيوضات :

يعود النظام الذى حدده فلاسفه الصوفية من أمثال ابن عربى ، وتلميذه الصدر القونوى ، وشارحه إبراهيم بن إسحق التبريزى ، إلى نظريتهم العامة فى الحقيقة الوجودية الواحدة والتى تكشف عن نفسها فيما لا يتناهى من الصور ، إنها الواحد الذى لا ينتج أو يخلق أو يفيض عنه شىء خلاف ذاته التى تفيض عنه .

ويذكر " عفيفى " [٢] . أنه حتى عندما نقول التجليات فيما لا يتناهى من الصور *Even the Phrase Manifestation in forms* هى عبارة مضللة لأنه لا يمكن تصور الذات بمعزل عن الصور إلا فى عقولنا وأفكارنا .

إن الصور التى يطرحها ابن عربى والصدر القونوى للتجليات ليست إلا صفات أو أشكال للحقيقة الواحدة أو طرق مختلفة لرؤية الواحد ، ويرى د. أبوالعلا عفيفى أن أفضل ما توصف به التجليات فى مدرسة ابن عربى هو "الفيوضات الأفلوطينية [*] ، ولعل ما يوضح الفرق بين تصور أفلوطين للفيض وتصور ابن عربى

---

(١) أنور فؤاد أبوخزام (الدكتور) : معجم المصطلحات الصوفية ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣م ، ص ٥٧ ، ٥٨ ، مادة : تجلى .

(2) A. Affifi; The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi, p. 62.

(*) أفلوطين من هو ؟ نعرف حياة أفلوطين من بحث كتبه تلميذه فرفريوس نقلاً عن رواية تلميذ آخر هو أميلوس يبين فرفريوس أن أفلوطين ولد بمدينة " لوبوليس " أسيوط الآن عام ٢٠٥ وكان ينتمى إلى أسرة ميسورة وفرت له فرصة تعلم الرياضة والشعر غير أن موهبته الفلسفية لم تتفتح إلا على يد " سكاس " الأفلاطونى السكندرى " الذى كان مسيحياً مرتداً لم يكتب شيئاً . مكث أفلوطين إحدى عشر سنة فى مدرسة أمنيوس ثم ترك الإسكندرية إثر تعرضه لأزمة نفسية

هو قوله فى الفصوص " وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مُسوى لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوه ، ومن شان الحكم الإلهى أنه ما سوّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهية عبر عنه بالنفخ فيه وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك لصورة المسواه لقبول الفيض التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وما بقى إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه ، وإليه يرجع الأمر كله كما ابتدأ منه فالله الذى يتحدث عنه لا يمكن أن يكون موصوفاً بالأحدية الخالصة كما لا يمكن أن يكون موصوفاً بوحدة الوجود الخالصة كما لا يمكن أن يكون أفلوطينيا خالصا لكنه فى نظرة خليط من هذه الأوصاف .

God Can Not be Described as Purely Panatheistics; or Purely Theistic or Purely Neoplatonic but a Mixture of the Three . [1]

وهذا ما يبين طبيعة الفيض أو التجليات المشار إليها فهى نظام تنفرد به مدرسة ابن عربى لأنه ليس نتاج نظرية خالصة فى وحدة الوجود كما يدعى البعض ولا هى نتاج نظرية فى التوحيد الخالص وبالتالى خالف هذا النظام طبيعة نظرية الفيوضات ، وتتبع هذه النظرية نجدها تميل إلى القول أن الله يكشف عن نفسه فى

. وتبع الإمبراطور " جورديان " فى حملته على سوريا لطرد الفرس منها . وبعد هزيمة الإمبراطور لجأ أفلوطين إلى أنطاكية ومنها قصد روما . دعا أفلوطين إلى مدينة مثالية اسماها " أفلاطونو بوليس " جاءت أشبه بدير منه إلى جمهورية أفلاطون . وله التساعيات التى هى عبارة عن مذكرات تركها أفلوطين بخط ردئ وجمعها تلميذه فرفريوس . والتاسوعات نسبة للعد تسعة ويحتوى موضوعات أخلاقية وطبيعية وموضوعات عن العالم والنفس والعلاج.

- راجع : أميرة حلمى مطر (الدكتورة) : الفلسفة عند اليونان ، دار مطابع الشعب ، القاهرة، ١٩٦٥م ، ص ٥٠٤ .

[1] The Mystical Philosophy of M. Ibnul Artabi, p. 45 – 46.

- راجع أيضاً : أبوالعلا عفيفى : الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى ، ترجمة : الدكتور مصطفى لبيب ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩م ، ص ١١٠ .

مرتبة الأحدية أو ما يمكن أن يطلق عليها " العماء " (*) السابق المقدم على الوجود أو فى المرتبة الذاتية أو مرتبة الهوية أو " الألوهية " (**) ؛ حيث يتجلى الحق لنفسه.

إلا أن ابن عربى يغالى عندما يصف ظهور الله فى العالم بأنه " الجسم الكلى " (***) ويفرط فى الغلو عندما يقول أنه أظهر نفسه فى المادة الأولى "الهيولى "(*) لأن هذا يشير إلى ارتباك هذا المذهب خصوصاً عندما يفترض مادة أولى فذلك يتناقض مع نظرية الخلق من عدم .

ثم يتمادى ابن عربى فى هذا النظام فيقول إن الله يكشف عن نفسه فى مرتبة الربوبية ، فإذا تم النظر إليه على أساس أنه وعىّ كونى ومبدأ فاعل فى الكون فإنه يقول أن الحقيقة تكشف عن نفسها فى العقل الأول ، كما أن الله يكشف عن نفسه كما لو كان باطناً فى الكون أو غير مرئى ، وفى هذه الحالة يسمى حقيقة الحقائق "

(*) العماء : العماء هو حجاب عز الإنية وينبوع مظهر الوجود الحضرة الأحدية ، لأنه لا يعرفها أحد غيره ، وهو فى حجاب الحلال ، وقيل هى حضرة الواحدية التى هى منشأ الأسماء والصفات .

– راجع : معجم المصطلحات الصوفية : مادة عماء – راجع أيضاً : شرح مفتاح الغيب لصدر الدين القونوى ، شارح مجهول ، ص ١٢٠٩، راجع أيضاً : مفتاح الغيب ، نسخة خطية رقم ٤٢٠٥٣ تصرف ، ص ٢٢ .

(**) الألوهية : هى نسبة مضافة إلى الله ، والإلهى اسم مضاف إلى البشر ، والألوهية مرتبة الذات لا يستحقها سوى الله والمألوه يطلبها وهى تطلبه ، والذات غنية عن كل شىء والألوهة ذات الحق . راجع : المعجم الصوفى : مادة ألوهه .

(***) الجسم الكلى : وهو إشارة على تجلى الله فى العالم ، أو ظهوره فى المظاهر .

- Ibid., p. 63.

(*) الهيولى : اسم للشىء بنسبته إلى ما يظهر فيه من الصور فكل باطن يظهر فيه صوره ، ويدعوه الصوفية بالأعيان الثابتة . راجع : التهانوى : كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، مادة : هيولى ، ص ١٥٣٤ .

" *Reality of Realities* " [١] . لكن لو تم النظر إليه فى تجلياته فى العالم الظاهر فإننا يصح أن نقول أن الله يتجلى فى مظاهر العالم الخارجى .

وقد حاول د. عفيفى تحديد السمات الخاصة بنظام الفيوضات والتجليات على النحو التالى :

١ – هذه التجليات ذاتية ولا تحوى نظاماً زمانياً ، ومن هنا يجب أن نفهم أن وصف الله بأنه الأول والآخر هو مجرد وصف معنوى ونسبى .

٢ – فى كل التجليات تتجلى فيه الحقيقة يكون هناك سمتين حاضرتين هما السمة الروحية والتصور الظاهراتى .

٣ – بالرغم من أن الحقيقة تتجلى فى كل الأشياء على السواء ، فإننا ننسب درجات مختلفة من الكمال إلى التجليات المختلفة يقول ابن عربى إن الله أظهر نفسه فى أكمل صوره وهى الإنسان الكامل *"Perfect Man"* وفى أدنى المظاهر والمراتب فى " المعادن " . أى أنه تجلى فى أعلى المظاهر كما تجلى فى أدناها .

٤ – يرى أبوالعلا عفيفى أن ابن عربى يرتب نظامه فى التجليات والفيوضات فى شكل أشبه بالنظام الأفلوطينى وهو تناقض واضح فيما يعرضه عن هذا النظام لأنه سبق وذكرنا أن عفيفى رأى أن نظام ابن عربى يجمع بين خليط ثلاثى من النظم من بينها النظام الأفلوطينى .

٥ – مراتب الظهور هى على السواء قابلة وفاعلة فهى قابله بالنسبة على ما فوقها فاعلة بالنسبة إلى ما تحتها وهو تخبط فى النظام لأنه يعود إلى اقتباس النظام الأفلوطينى .

---

(1) Ibid., p. 63.

٦ – فـى بعـض مراتـب التجليـات *Revelations* يبـدو الواحـد تجليـاً أو مشـهوداً فـى بعـض المظـاهر الكونيـة التـى تبـدو كـلاً واحـداً وفـى بعـض التجليـات يكـون التجلـى جزئيـاً كمـا هـو الحـال بالنسـبة للإنسـان الكامـل فهـو مظهـر واحـد مـن مظاهر الوجود .

٧ – وبخلاف أفلوطين لا يعتقد ابن عربى أن أيا من هذه التجليات لـه القدرة علـى الخلـق إلا إذا تـم النظـر إليـه حـال تطابقـه مـع الكـل ويظـل النشـاط الإبـداعى الخـالق *"The Sole Creative Activity"* [١] . هو للواحد من خـلال أى شـىء يتجلى فيه ، وهو الأمر الذى بسببه يسمى خالقاً .

ويشـير " صـدر الـدين القونـوى " إلـى هـذا التجلـى الخـالق " بـالفيض الـوهبى " الـذى يتحقـق باعتبـارين أحـدهما شـيئية الوجـود والآخـر شـيئية الثبـوت ونعنـى بشـيئية الوجـود كـون الشـىء موجـوداً بعينـه عنـد نفسـه ... والشـيئية بالاعتبـار الآخـر المسـماه بشيئية الثبوت عبارة عن صورة معلومية كل شىء فى علم الحق أزلاً وأبداً علـى وتيرة واحدة [٢] .

٨ – كما أن د. عفيفى يرى أن نظام التجليات الذى يقدمه ابن عربى هو ما يعبر عنه بمصطلح الرحمة السارية *Divine Mercy* [٣] .

---

(1) Ibid., p. 64.

(١) صدر الدين القونوى : النفحات الإلهية ، نسخة خطية رقم ٢٧٤ ، مكتبة طلعت باشا ، بدار الكتب المصرية ، ورقم رقم ٧ .

– الشيئية Thing Choisete ويأتى هذا المصطلح بمعنى شيئية الثبوت والمقصود بها الإشارة إلى ماهيات الأشياء فى العلم الإلهى وقبل إضافة الوجود إليها . وأما شيئية الوجود فهى انتقال الشىء من ثبوته فى العلم إلى وجوده بفعل الأمر الإلهى .

– راجع : إبراهيم ياسين (الدكتور) : دلالات المصطلح ، ص ٤٥ .

(2) A. Affifi: The Mystical Philosophy of Ibnul Arabi; p. 65.

٩ – ويتصل الفيض فى نظرية ابن عربى بالتجليات لأن الفيض هو فى حقيقته أشكال من الكشف والتجليات .

ثالثاً : التجليات والتنزلات :

يعرض ابن عربى لنظام فى التنزلات التى تظهر فيها الذات الإلهية فى كتابه الشيخ الأكبر الموسوم بالتجليات فهو يعرض أولاً إلى " تجلى الإشارة " الذى يعرفه بالفناء والذهاب فى الفناء بحيث يتحقق السحق (*) والمحق (**) والتحقق بالحق والتميز فى معقد الصدق . يقول والعجز عن درك الإدراك إدراك[١] .

وأما التجلى الثانى فهو قبول كشفى ومشهد ذوقى وفيه يقام العبد فى إنسانيته مقدس للذات ، منزه المعانى والأحكام .

وفى هذا المشهد تجلى الله على الجبل فجعله دكاً وخر موسى صعقا . وأما التجلى الثالث فهو الذى تستشرق منه على مآخذ كل ولىّ خاص مقرب ، فيه يلقى غليك على قدر استعدادك ، وفيه يضرب لك صراطك على جهنم فهذا تجلى أشبه بالدار الآخرة ... ثم " تجلى الإشارة " وهو التجلى الرابع وهى محادثة فى حضرة الربوبية وفيها يتميز الأولياء ويتجاوزون فى الطباق الهداية من جمعية أدنى على

(*) السحق : هو الفناء والمحق لا يبقى له عيناً ولا أثر .

– عبدالكريم الجبلى : الإنسان الكامل ، جـ ١ ، ص ٢٠ .

(**) المحق : يعنى المحو إلا أن المحق أتم لأنه أنزع ذهاباً من المحو ، والمحق لا يبقى أثراً، همة القوم أن يمحقهم الحق عن شاهدهم ثم لا يردهم إليهم ، والمحق فناء وجود العبد فى ذات الحق .

– معجم المصطلحات الصوفية ، مادة : المحق ، ص ١٥٨ .

(١) محيى الدين بن عربى : كتاب التجليات ، تحقيق : أيمن جندى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٢م ، ص ٣٨ .

جمعية أعلى على مكانة زلفى ... ثم تجلى الإنية من حيث الحجاب ، وهذا التجلى هو الذى تحضر فيه حقيقة النبى محمد – صلى الله عليه وسلم – وفيه عناية إلهية بالعبد حيث يسمع الأسرار المكتمة أو الأسرار الخفية والغيوب التى لا تتجلى إلا لمن يقيم فى هذا التجلى ... الخ [١] .

وهذا يشير إلى المفهوم الذى يتبناه " ابن عربى " عن التجليات التى هى أصل العلم والكشف لأنها تشير إلى ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب . والنور المشار إليه هو مبدأ الخلق والظهور ، والله تعالى أخرجنا من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، ولولا النور ما ظهر للممكنات عين فالوجود نور والعدم ظلمه ... [٢] .

فالنور عندما ينزل على الظلام يكشف عدميته فإذا أشرق على القلوب اتصلت بالمحبوب فتمت مشاهدة القلوب وأما مشاهدة العيان النظر من غير تقييد بجارحة ولا بنية فالبصر والرؤية صفة اشتراك وإن كان ليس كمثلة شىء فهو السميع البصير ، والقلب صفة خاصة لك فتشهده بالبصر من حيث يشهدك فيكون بصره لا بصرك وتشهده بالقلب من حيث لا يشهدك ، فمشهد القلب يبقيك ومشهد البصر يحرقك ويفنيك [٣] .

وقد عبر جل شأنه عن العدم بقوله : ﴿ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ﴾ [٤] .

---

[٢] المصدر السابق ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ .

[٣] المعجم الصوفى : مادة : النور ، ص ١٠٨٣ .

[١] محيى الدين بن عربى : التجليات ، مصدر سابق ، ص ٥٠ ، ٥١ .

[٢] سورة النور : الآية (٤٠) .

وأما النور الذى يكشفه العدم فهو نور مركب لا مثيل له على الأرض ولا يدانيه من حيث الإشراق الوهاج نور مهما كان لأنه : ﴿ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ [١] .

فإذا رجعت من هذا التجلى أقمت فى تجلى الأنية " وتجلى الأنية " هو حقيقة النبى محمد – صلى الله عليه وسلم – أو قل هو تجلى الحقيقة المحمدية وهذا تجلى العناية بالعبد فيسمع فى تلك المحادثة الأسرار المكتمه والغيوب التى لا تتجلى أعلامها إلا لمن يقيم فى هذا التجلى " [٢] .

وهذا المقام خاص " بالملاميته " من الصوفية الذين شاهدوا وعاينوا فجاءت مشاهداتهم تصديقاً للغيب فهم كما يقول ابن عربى الذين أغناهم العيان عن الإيمان بالغيب [٣] .

وتتوالى التجليات والتنزلات إلى أن يصل إلى تجلى التوحيد ليكون هو الناظر والمنظور لاكمن يقول :

إذا ما تجلى فكلى نواظر وإن هون ناجانى فكلى مسامع [٤] .

وهذا يقود إلى توحيد الاستحقاق حيث لا يعرف الحق إلا الحق .

وجميع هذه التجليات مرتبطة بالتجليات النورانية لإلهية فيرى الشارح محمد بن حمزة الفنارى فى مصباح الأنس [١] . أن من التجليات الرحمانية السارية فى الوجود

---

[٣] سورة النور : الآية (٣٥) .

[٤] محيى الدين بن عربى : التجليات ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

[١] محيى الدين بن عربى : التجليات ، مصدر سابق ، ص ٤١ .

[٢] المصدر السابق ، ص ٧٢ .

هو التجلى الرحمانى السارى وهو المرتبة الجامعة للحقائق الإلهية والكونية وهو البرزخ بين الغيب والشهادة وهو مرتبة الألوهية حيث الاسم الله .

من التجليات الإلهية ما ييسر للوليّ أن يمضى قدماً فى طريقة متخطياً عقبات الأحوال ، ليتمكن من منازل الأبطال ويترقى فى مقامات الصديقين فتفيض على خياله حقائق أبدية منبثقة من ينابيع الحق المطلق . إنها تغمر قلبه بالبهجة والغبطة وتبعث فيه روح الكمال والقداسة ... إنها تنفذ فى كيانه كله ... فتحيله إلى طاقة من نور ... فيصبح المرء نموذجاً من الطهر والصفاء والفناء [٢] .

وهذه التجليات هى مساقط الأنوار ، أو هى التجليات المعروفة بنور الأنوار التى تكشف عن الحقيقة المطلقة فى أسمى مظاهرها كما أنها هى التى تولد فى القلب المعرفة اليقينية فى أرفع درجاتها وهى المعرفة المسماة " حق اليقين " [٣] .

ومنها أيضاً أنوار المعانى الذى تحدثه التجليات الوجودية عندما تساقط شعاعها على صفحات القلوب ؛ حيث يتلقى القلب من الكائن الإنسانى أنوار المعانى ، وبفضلها يتأمل المرء بعين قلبه حقيقة الوجود ، وبتجليات هذه الأنوار فى القلب تنشأ المعرفة اليقينية المسماه بعين اليقين ، أى اليقين المتولد عن المشاهدة والعيان[٤].

وأما المعرفة المسماه علم اليقين فمما يحصل للفكر البشرى من أنوار سماوية فنور العقل يدرك الحق فى صورة (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) ونور الإيمان يدرك الحق بلا

---

[٣] محمد بن حمزة الفناوى : مصباح الأنس بين المعقول والمشهود فى شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية رقم ١١٨٨ تصوف، مكتبة طلعت، بدار الكتب المصرية، ورقم٣، ٤.

[١] ابن عربى : التجليات الإلهية ، بتحقيق : د. عثمان يحيى ، طهران ، ١٣٦٧هـ ، ص ٤٩.

[٢] المصدر السابق ، ص ٢٧ .

[٣] نفس المصدر ، ص ٢٨ .

حد [١] . وهو كمال إدراك العقل لأن النور الكاشف هو نور الحق فما عرف الحق إلا الحق .

وهكذا يكون الوجود العام هو نتيجة من نتائج فيض النور الإلهى الذاتى على الشئون الإلهية كما ظهر فى سلسلة الفيض الصادرة من الواحد على أعيان الممكنات أو كما يقول صدر الدين القونوى " وجدت الوجود الذى تلبست به الممكنات هو فايض النور الذاتى انبسط على الشئون الإلهية فظهرت تعيناتها المستجنة فى غيب الذات والمستهلكة فى أحديته وتقيد الغيب المطلق من حيث الوجود لا مطلقاً بأحكام الشئون حسب الاقتضاء العلمى الذاتى الأزلى " [٢] .

كما أن القونوى يشبه هذا الفيض بما يفيض عن القلم الذى يكتب فى صفحة بيضاء ، فالقلم الأعلى المسمى بالعقل الأول عنده هو المعنى الجامع لمعانى التعينات الإمكانية الذى قصد الحق إبرازها من بين الممكنات الغير متناهية ونقشها فى ظاهر صفحة الوجود " [٣] .

فالعقل الأول هو المؤهل وحده لقبول الفيض لقلة الوسائط بينه وبين موجوده، بل ويوصف هذا العقل بأنه مما لا يغلب عليه أحكام الأمكان بل تقل هذه الأحكام وتضعف ، بل ربما ارتفعت بالكلية وقد لا يبقى للإمكان فيه حكم إلا ما به يثبت أنه مخلوق وأنه عبد يتصف بالعبودية لله يقول صدر الدين القونوى " حتى لا يبقى للإمكان فيه حكم إلا من وجه واحد به يثبت عبوديته وإمكانه " [٤] . فالعبودية صفة الممكن ، والإمكان ضرورة لقبول عملية الخلق .

---

[٤] نفس المصدر ، ص ٧٩ .

[١] صدر الدين القونوى : النفحات الإلهية ، مصدر سابق ، ورقة ٦ .

[٢] نفس المصدر ، ص ورقة ٦ .

[٣] نفس المصدر ، ص ٥٨ .

رابعاً : التجليات الذاتية :

يتحدث القونوى عن التجليات الذاتية باعتبار أن ما يظهر منها فى الكون عين شئون الحق ، فما يظهر من الشئون على صفحة الكون أشبه بصورة الحقيقة وليس الحقيقة نفسها " فانتقاش صورة المنطبع فى المرآة لا يمثل حقيقة المنطبع وإنما تكون المرآة محلاً لمثال الأثر لا حقيقة المؤثر " [١] .

لذلك يكون ظهور الحق وتجليه على المرايا واضحاً بصفاء صفحة المرآة المجلوه أو غير واضح لصدأ صفحة المرآة وهذا النوع من التجلى لا يكون إلا فى مظهر وتبعاً لذلك فإن أحكام التجلى تابعة للمظاهر وأحوالها ، ومعنى هذا أن الشئون الإلهية تنعكس فى الكون وفى الكائنات مع أنه لا يمكن أن يقوم أثر لهذه الصور فى الحق لأن ما يبدو منه جل شأنه مظاهر أسمائه وصفاته يقول الصدر القونوى " الحق سبحانه لما أحب ظهوره بصورة كاملة مستجن فى غيب هويته المستوعب لأحكام سائر شئون الذاتية وظهر فى كل شأن منها بحسبه أى بحسب ذلك الشأن لا ليظهر عين الشأن فقط ، ولا لأن يظهر ذاته فى ذلك الشأن ... ومثله بحسب الشأن بل ليكتسب كل شأن منها حكم سائر شئونه فيظهر كل فرد من أفراد المجموع الأمر كله بصوره الجميع ووصفه الشئون وحكمه تعرف إلى تلك الشئون بما يقتضيه خصوصية كل شأن ، منها الشئون من مطلق ذاته من حيث جمعه لسائرها فأشعرها بها وبه من حيث هى وسمى ظهوره المتعدد فيها بحسبها خلقاً ، ثم تفاوت ذلك الخلق بحسب غلبة حكم الشأن على حكم الذات " [٢].

---

[١] صدر الدين القونوى : النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، بتحقيق ودراسة : د. إبراهيم إبراهيم ياسين ، منشاة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م ، ص ١٠٦ .

[٣] صدر الدين الدين القونوى : النفحات الإلهية ، مصدر سابق ، ورقة ٣ .

وهذا النوع من التجلى فى الشئون هو نفس ما أشار إليه " عبدالحق بن سبعين " (*) فى رسالة الإحاطة الأمر الذى يطلعنا على مذهب " ابن سبعين " فى تنزيه الذات عن مخالطة الأشياء أو الاختلاط بها كما اعتقد بعض الفقهاء ، فعندما يصرح ابن سبعين بظهور الذات فى الأشياء إنما يشير إلى صورة الحقيقة وليس حقيقة الذات ، فوجوده فى الأشياء ليس وجوداً بالذات إنما هو فيها لشئونه ، أو أقل أن الأشياء شئون إلهية . فكل يوم وهو فى شأن ، ولا توجد الأشياء معه إلا من حيث ثبوتها فى العلم فى حين يغاير العلم هذه الصور ولا يماثلها ، فالعلم عند ابن سبعين مطلق والأشياء معينة ، ولو تقيد المطلق لما وجد مع كل شىء بل لظهر متحيزاً فى

(*) ابن سبعين : تذكر معظم التراجم أن اسمه عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد ، ويكنى ابن سبعين ، وقطب الدين ، وينسب إلى الأندلس فيلقب بالأندلسى ، = = وينسب إلى مرسية ، وذكر الأستاذ الدكتور أبوالوفا التفتازانى ألقاباً عديدة له .. توفى فى العشرين من شوال ٨٦٨هـ .. درس العربية والآداب بالأندلس ... وأشتغل فى مرسية بعلوم الأوائل من المنطق ، والإلهى ، والطبيعى ، والرياضى ، ونظر فى شىء من أصول الدين على الطريقة الأشعرية وأظهر أن ما قال به هو عين التحقيق . ارتحل ابن سبعين ومعه فريق من تلاميذه من مرسية حوالى سنة ٦٤٠هـ ، ويرى البعض أنه نفى من المغرب لما نسب إليه من الكفر .. على أن الفقهاء الذين أخرجوه من المغرب أرسلوا رسولاً إلى مصر يحذر أهلها منه بدعوى أنه ملحد قائل بوحدة الخالق والمخلوق . وقد دخل مصر عام ٦٤٢هـ . وهاجر إلى مكة حوالى ٦٥٢هـ ويقال أنه مات فى مكة منتحراً . وكان ابن سبعين صوفياً يمزج التصوف بالفلسفة ويقول عنه الذهبى أنه كان صوفياً على قاعدة زهد الفلاسفة وتصوفهم .. له مؤلفات فى الفلسفة الصوفية مثل (بدو العارف) وجواب صاحب صقلية ، والإحاطة ، وله فى آداب السلوك الرسالة النورية وفى الذكر الرسالة الفقيرية وله فى علم الحروف كتاب " الدرج " . ويذكر التفتازانى أن اسلوبه فى مصنفاته غاية فى الغموض بصفة عامة .

- راجع : ابن سبعين : وفلسفته الصوفية للدكتور أبوالوفا التفتازانى ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٣م ، ص ص ٢١ : ٩١ .

شىء ، فإن تحيز فى شىء لم يكن مطلقاً ، ولتأكيده القول بالوجود المطلق يقول : " ابن سبعين " [١] . هو الوجود فى كل موجود ، وهو مع كل شىء ومتى سرى من ذلك الشىء فله فى ذلك الحكم إيجاده وللشىء فيه الشبه فقط ، لأنه فى الماء ماء . وفى النار نار ، وفى الحلو حلو ، وفى المر مر ، منها سرى حكم من شىء إلى شىء فله فى الشىء الإيجاد وللشىء فيها الشبه ن مثال ذلك هو مع السراج نور بصورته فيسرج سرج تشبهه ، والإيجاد لمن هو مع كل شىء بصوره ذلك الشىء ولو كانت تلك السرج التى أوقدت من السراج من ماهيته هو لفنيت مادته بإلقاء جملته ، وإنما الإمداد من الأمر الذى هو مع كل شىء بصورة ذلك الشىء ولا صورة له هو ، ولو قيدته صورة ما لم يكن مع كل شىء إلا معها تعالى وتقدس فهو الوجود كله ولا وجود لشىء معه إلا لعلمه به " [٢] .

فهذا النوع من التجلى الذاتى فى الشئون الإلهية ينفى عن كل من الشيخين ابن سبعين ومن قبله صدر الدين القونوى شبهه القول بوحدة الوجود أو غيرها من المذاهب التى ذاعت بين الفقهاء من أمثال الفقيه الحنبلى أحمد بن تيمية مثلا .

---

[٢] أبوالوفا التفتازانى : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٣م ، ص ٧٠ .

[١] ابن سبعين : مجموعة رسائل ابن سبعين التى قام بجمعها ونشرها د. عبدالرحمن بدوى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٢٢٤ .

– راجع أيضاً : أبوالوفا التفتازانى (الدكتور) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ، ١٩٧٧م ، ص ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ .

ويعتقد الأستاذ الدكتور المرحوم أبوالوفا التفتازانى أن ابن سبعين يحيل الوجود المادى المشاهد إلى الوجود الروحى ، وبهذا يكون مذهبه فى تفسير الوجود روحياً لا مادياً " [١] .

وينقل المرحوم الدكتور أبوالوفا التفتازانى عن ابن سبعين نظريته فى الفيض التى قدمها فى رسالة (بدو العارف) ، والتى يرى فيها أن الذات الأزلية أو الموجود الأول قبل الفيض هو " القصد القديم " والذى وجد منذ الأزل بمقتضى قانون ازلى يسميه ابن سبعين بالنظام القديم ، وقد فاض عن الله بالقصد الأول ما يعرف عند ابن سبعين بالمبدع الأول ... وكان الحق فى أزله كنزاً لم يعرف فخلق الذوات الروحانية فعرفته ، وكان المبدع الأول هو أول ما خلق . ولهذا المبدع الأول وجهان، وجه الله الواجب الوجود ، ووجه الممكنات وهذا الوجه الأخير يسميه ابن سبعين الوجود الكاذب ، والمبدع الأول بالوجه الأول يعتبر هويه خاصة وبالوجه الثانى هوية عامة " [٢] .

ويمكن أن نتصور الفيض كما رسمه ابن سبعين على النحو التالى :

فالله فى هذا النظام هو النور المطلق والخير المحض ويصفه ابن سبعين بالعلة الأولى التى تتقدم جميع العلل ، والله هو المبدع الذى أبدع وخلق كل الأشياء بالقصد الضرورى الأول . وأما بالقصد الثانى العرضى فقد أبدع الممكنات ، وهو الذى أبدع الكليات بأمره وكلمته وأبدع الجزئيات ودبرها بقدرته وحكمته .

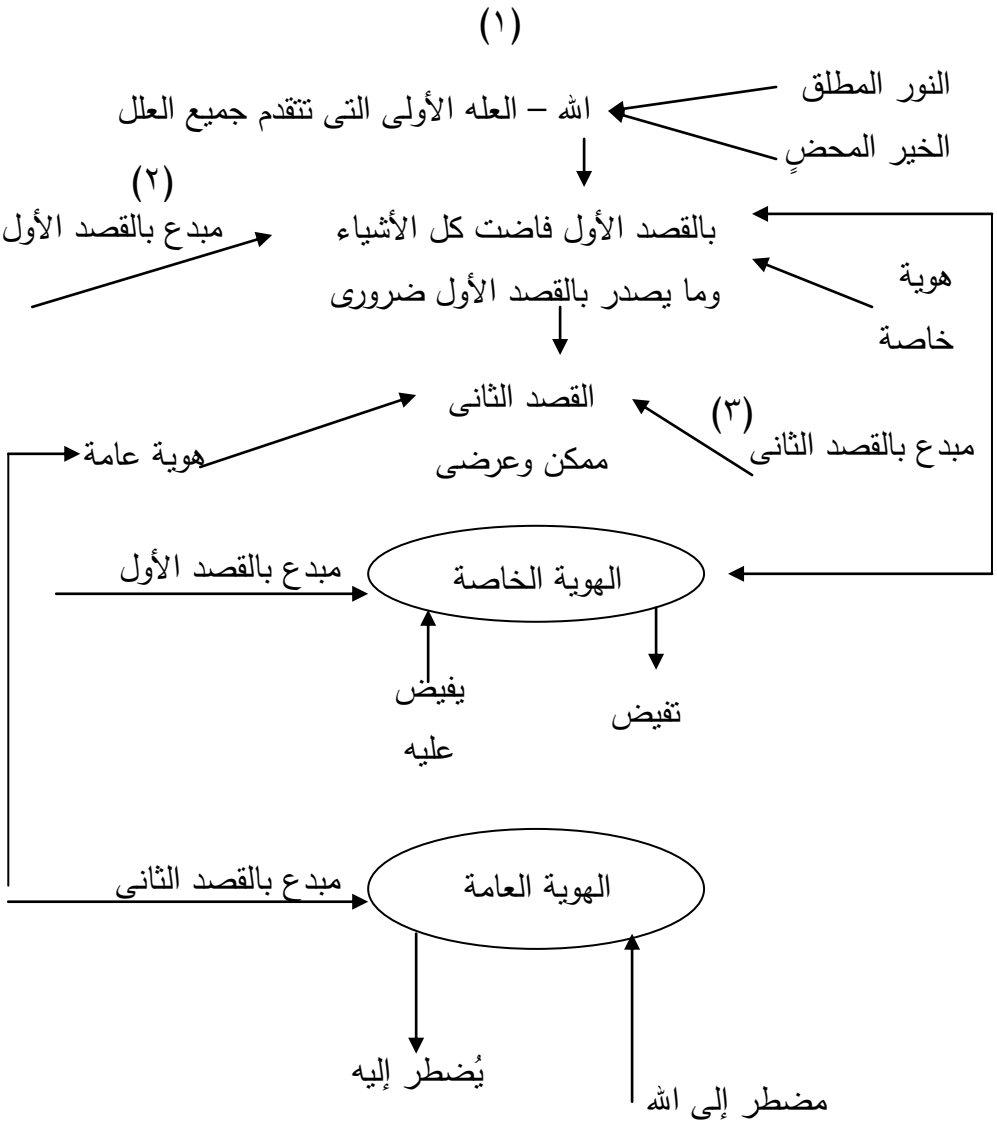
إلا أن ابن سبعين أضاف وسيطاً بين الله ومخلوقاته حينما جعل الإبداع الأول بواسطة مبدع استجاب للأمر الإلهى وجعل مبدعاً ثانياً استجاب لتدبيره وحكمته

---

[٢] أبوالوفا التفتازانى (ادكتور) : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ٢٥٦: ٢٥٨ .

[١] ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٢٠٢ .

، هو أمر يتسم بالغموض ومجافاة العقيدة الإسلامية فى الخلق ؛ حيث استقر الوجدان المسلم على الاعتقاد بأن الله خالق ومبدع ومنزه عن الشريك والولد فهو ليس فى حاجة إلى وسيط يكلفه بالإبداع والخلق .



يقول ابن سبعين فى يبدو العارف " والله هو مبدع الكليات بامره وكلمته وقدرته ، ومدبر الجزئيات بحوله وحكمته ، وهو الذى استجاب له المبدع الأول ، واقبل لذاته بحقيقته وماهيته ، وأمره بالرجوع فعاد للواحقة مجازه وآنيته ، فكان من إقباله وجوده الواجب ، ومن قهقرته وجوده الكاذب ... وهو بالحق هوية خاصة ، وبالممكن هوية

عامة ، وهو بالهوية الخاصة يفيض ويفاض عليه ، وبالهوية العامة يضطر ويضطر إليه ، وهو بالذى يفاض عليه مبدع بالقصد الأول وبالذى يفيض مبدع بالقصد الثانى " [١] .

ويمضى المرحوم الدكتور " أبوالوفا التفتازانى " [٢] . فى شرحه لنظرية الفيض السبعينية فيبين أن كل فيض إنما يترتب على القصد الأول فبدونه لا فيض، ولا إبداع ، ولا حقيقة ، ولا قوة علامة للمبدعات إلا بالقصد الأول .

ومما يلاحظ على هذه النظرية أنها تخلط بين فيض الموجودات بعضها عن بعض ، وبين إشراق النور الأزلى على العوالم والموجودات التى استنارت بنورها يقول ابن سبعين " لا إبداع ولا فيض ولا هوية ولا حقيقة ولا ذات فعالة ولا قوة علامة للمبدعات إلا بالقصد الأول المعقول فى النظام المحمول على الذات الأزلية التى لا أول لوجودها – يعنى هذا النظام القديم كما يذكر د. التفتازانى – التى استنارت الموجودات بنورها وجودها التى عالما وعلمها ومعلومها واحد وصفاتها ليست زائدة على ذاتها التى إذا نظرت إلى ذاتها أحاطت بجميع المبدعات فى ماهيتها وآنيتها إحاطة وجودية " [٣] .

وهكذا يتحدث ابن سبعين عن موجود يمثل واسطة بين الله والعالم ، وهو المبدع بالقصد الأول – وهو يتصور أن الفيض عنه مستمراً لا ينقطع ، وكأنه يستبدل الخلق الإلهى بالفيض لكنه يعاود التنبيه إلى أن الله لا يعجزه أن يخلق المعدوم بل ويبرزه من العدم المحض يقول : " فأنا أنزه ربى أن أعجز قدرته عن اختراع المعدوم

---

[١] ابن سبعين : بدو العارف ، لوحه ٢ .

– راجع : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

[٢] المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

[٣] المرجع السابق ، ص ٢٠٣ ، نقلاً عن بدو العارف ، لوحة ٢ .

وإبرازه من العدم المحض ... فما أوجد الأشياء سبحانه وتعالى إلا من العدم المحض " [١] .

وهكذا يقف ابن سبعين بين نظرية الفيض المستمر ونظرية الخلق من العدم المحض ، وهو اضطراب فكرى وتنازع عقائدى وخلط بين الآثار الأفلوطينية [*] والنظرية الإسلامية خصوصاً وأن ابن سبعين يتحدث عن نوعين من النشاط أولهما نشاط الوجود والثانى نشاط الأشياء ، أو هو يتحدث عن النشاط بالقصد الأول والنشاط بالقصد الثانى ، وبين هذا وذلك ينبثق الفيض أو يسيل ويتدفق باستمرار .

وهكذا يمكن النظر إلى قضية الفيض أو التجليات باعتبارها فيوضات الحقيقة الواحدة التى تتكرر فى صور مختلفة ، فيصح أن تسمى نظرية فى الخلق المستمر ، أو تجلى الواحد فى صور أعيان الممكنات التى لا تتناهى منذ الأزل والتى تستمر على الدوام . فكل ما فى الوجود عند ابن سبعين مردود إلى الواحد الذى يتجلى بشئونه فى الأشياء فيظهر فيها بلونها منكثرة ويبقى هو الواحد . أو هو الوجود العام الذى هو القدر المشترك بين الموجودات جميعاً يقول شارح مجهول لمفتاح غيب الجمع والوجود ليس ثمة غير الوجود الواحد المشترك بين الممكنات المستفادة من

---

[١] ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، ص ٢٠٥ ، نقلاً عن بدو العارف ، لوحة ٣٢ .

[*] يميز أفلوطين بين نوعين من النشاط الخاص بالوجود ، الأول وهو نشاط الوجود ويتفق مع نشاط الأشياء والثانى هو نشاط من الوجود يخرج منه بالضرورة ويتميز عنه فعلى سبيل المثال فى النار أو مصدر الحرارة يتفق نشاط الحرارة مع طبيعته وهذا هو نشاط اللهب وهو ما نعنيه بنشاط الوجود الذى يتفق مع طبيعة الأشياء ، لكن هناك أيضاً نشاطاً ثانياً ينبثق من اللهب ويصل خارجه وهو المقصود بنشاط الوجود :

- Lioyd, P. Gerson: The Cambridge Companion to Platinus, p. 31.

- نقلاً عن : د. عبدالعال عبدالرحمن فى بحثه ، العلاقة بين المحسوس والمعقول ، مجلة كلية الآداب ، العدد ٤٣ لسنة ٢٠٠٨م .

الحق ، ثم إن هذا الوجود الواحد الظاهر العارض للمكنات المخلوقة ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد بحكم وحدته الحقيقية " [١] .

وهذه الفيوضات التى تفيض عن الوجود العام أو الوجود الواحد يفسره " القونوى " بالانتقال من العلم الإلهى الغيبى إلى الأعيان الثابتة ، بطريقة يتم فيها تبادل الأثر والتأثير بين العلم والأعيان ، وهو يلخص هذا فى عبارة شديدة الإيجاز عميقة الرمزية قاطعة الدلالة يقول : " من العلم إلى العين والحاصل فى البين تجدد نسبة جامعة بين الطرفين ظاهرة بالحكمين " [٢] .

والطرفين هنا هما العلم الأزلى والأعيان الثابتة ، وأما الحكمين فهما حكماً الوجوب والإمكان . فالوجوب بما فيها من حق وإمكان بما يلحقها من خلق.

وهكذا يمكن تلخيص نظرية الفيض باعتبار أول هو انتقال الموجودات من وجودها السابق إلى تعينها اللاحق بواسطة القلم الأعلى الذى يعد كواسطة تنقل الموجودات من العلم الغيبى إلى العين عن طريق العقل الأول الذى هو أقل الموجودات إحتواء للإمكان ، وأما الطريقة الثانية التى يتم بها الفيض فتكون مظهر أكملية الحق سبحانه ، فالوجود الفايض فى هذه الحالة على اتصال مباشر بكل ما فى الوجود دون اتصال أو انقطاع ، ذلك أن كمال الحق ذاتى وهو سبب للفيض الذى هو النتيجة الضرورية لكمال الحق وأكمليته يقول القونوى فى النفحات " حقيقة الفيض الواصل من الحق المسمى سوى عبارة عن صورة صفة أكمليته سبحانه وذلك حكم زائد على الكمال الذاتى ، وكما أن كمال كل وعاء بامتلائه وأكمليته بما يفيض منه

---

[١] شرح مفتاح الغيب : شارح مجهول ، نسخة خطية ٥٧٤ تصوف ، طلعت بدار الكتب المصرية ، ورقة ٥٢ .

[٢] صدر الدين القونوى : نفثه مصدور وتحفة شكور ، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ ، دار الكتب الظاهرية بدمشق ، ورقة ٢٨ .

بعد الامتلاء كذلك الفيض الإيجادى ، فالإيجاد ثمره كماله لا أن إيجاده مثمر للكمال كمل سبحانه فأوجد ما لم يوجد " [١] .

فالكمال يسبق الفيض وهو سبب للفيض وأما الفيض فثمره من ثمار الكمال وهذا النوع من الفيض هو إيجاد للمعدوم أو على حد تعبير القونوى إيجاد ما لم يكن موجوداً وهو ما يمتنع معه استنتاج قدم العالم لأنه لو كان قديماً لكان الإيجاد من موجود لا من معدوم .

خامساً : المراتب الوجودية وعلاقتها بالفيض والتجلى :

المراتب قوالب متقولبه أو هى " محال معنوية لأحكام الوجوب والإمكان " [٢] .

والمراتب مهما تعددت تعود كلها إلى مرتبة واحدة جامعة وهى مرتبة الذات أو مرتبة الألوهية أو مرتبة أحدية الجمع والوجود ، أو مرتبة العماء ، أو مرتبة المطلق الذى هو غيب الذات الإلهية " [٣] .

ويتصور القونوى المراتب على هذا النحو الذى يشبهها فيه بالقوالب الثابتة التى يتحدد شكل الفيض الكمالى بمروره عليها حيث يأخذ صورته التى يتجلى بها فى حين تبقى المراتب الثابتة لا تشكل بالفيض وهو بها يتشكل " إن حكم ما يرد على المراتب حكم الأشكال والقوالب مع كل متشكل ومتقولب " [٤] .

---

[١] القونوى : النفحات الإلهية ، مصدر سابق ، ورقة ٣٨ .

[٢] إبراهيم ياسين : صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ، ص ص ١٠٦ ، ١٠٧ .

[3] A. Affifi: The Mystical Philosophy of Ibnul Arabu; p. 3.

[٤] إبراهيم بن إسحق التبريزى : أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، نسخة خطية رقم ٧٨٥ ، تصوف مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ، القاهرة ، ص ٦١ ، ٦٢ . =

= – راجع : إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

وللمراتب حكمين أولهما حكم الوجوب بما فيها من حق ، والحكم الثانى هو حكم الإمكان بما فيها من قابلية واستعداد لقبول الفيض كما يعتقد صدر الدين القونوى " [١] .

وعلمنا أن مصطلح " مرتبة " يخرج عن دلالته اللغوية ليشير فى النظرية الوجودية إلى مجموعة من أحكام الوجوب والإمكان والمرتبة هى أمور معنوية متصورة ربما تكون الأسماء أو الصفات . وكذلك بالنسبة للوجود علمنا أنه مصطلح يشير إلى الوجود الإلهى ويشمل معانى الوجود المطلق والوجود العام الكلى .

ويضيف صدر الدين القونوى أن : " العالم بمجموع صوره المحسوسة وحقائقه الغيبية المعقولة ، أشعة نور الحق ، أو أقل نسبة علمية ، أو صور أحواله أو تعددات تعلقاته أو تعينات تجلياته فى أحواله المسماه من وجه أعيانا"[٢].

ومراتب الوجود كما يرتبها الشيح محيى الدين بن العربى ووظيفة كل مرتبة وممثلة فى سبع مراتب منها الإلهية ومنها الكونية وهى كالتالى :

المرتبة الأولى :

وتسمى مرتبة الذات الإلهية أو الغيب المطلق أو الذات الأحدية وتسمى أيضاً مرتبة الأسماء والصفات الإلهية وهذه الأسماء والصفات التى ترى فى الكون أنوار الأسماء وإشراقه على الكون والمخلوقات المقيمة فيه تختلف باختلاف صفاتها وقوابلها واستعداداتها التى صنفها الله بها لتكون مجلى لأسمائه وصفاته بحسب ما هو مسطور

---

(١)

(٢) صدر الدين القونوى : إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٣١٠هـ ، ص ٤٥ .

فى الغيب الإلهى . إذاً الألوهية مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله فطلبت مستحقها ما هو طلبها والمألوه يطلبها وهى تطلبه والذات غنية عن كل شىء ...[١].

ومرتبة الذات الإلهية المعبر عنها بعض المحققين " بالذات الساذج "[٢] والتى استحقت عندهم مرتبة العدم على الوجود بمعنى عدم لحوق نسبة الوجودية بمطلق الصرافة الذاتية ولا يعنى عدمية أى كونها معدومة ولكن يقصد بذلك إنها حقيقة الوجود التى هى ظلمة لا نور فيها أى إنها مجهولة فى كل الجهات لا سبيل إلى معرفتها بوجه من الوجوه .

ويشير صدر الدين القونوى فى كتابه " مفتاح غيب الجمع والوجود " إلى هذه المرتبة باعتبارها مرتبة الجمع والوجود والتى عبر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق وحضرة أحدية الجمع ومقام الجمع [٣] .

المرتبة الثانية :

وهى المرتبة الأحدية والوجود المطلق وهى أيضاً مرتبة حقيقة صرافة الذات، وتسمى التنزل الأول أو الحقيقة لمحمدية وتمتاز هذه المرتبة بأنها أكمل وأتم مجلى خلقى توجهت إليه الأسماء والصفات الإلهية وهى مرتبة بين البطون والظهور لأنها مرتبة برزخية " [٤] . ووظيفة هذه المرتبة أنها تعمل ككيان برزخى ومصدر الفيوضات

---

[١] ابن عربى : الفتوحات المكية ، بتحقيق : د. عثمان يحيى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٧٣م ، جـ ١، ص ١٩٨ .

[٢] عبدالكريم الجيلى : مراتب الوجود ، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ ، دار الكتب الظاهرية بدمشق، ص ٤ .

[٣] إبراهيم ياسين (الدكتور) : صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م ، ص ١٣٥ .

[١] ابن عربى : فصوص الحكم ، تعليق : أبوالعلا عفيفى ، ص ١٤ .

الإلهية إلى الخلق فيقول تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [١] . وبهذا المقام المحمود تكتمل دائرة الحقيقة المحمدية بعد اكتمال دائرة تجليات الأسماء اللألهية .

المرتبة الثالثة :

وهى مرتبة الأعيان الثابتة أو التجلى الثانى فالأعيان موجودة فى علم الغيب وعدم ظهورها لأنها معدومة . فكما علمنا إنها صورة العلمية لله فهى ثابتة فى علم الله معدومة فى الخارج ولهذا يقال أن الأعيان ما شمت رائحة الوجود أصلاً لأنها معدومة وتتصف هذه المرتبة بعدة أسماء منها حضرة الألوهية ، حضرة الجمع والربوبية ، وهى الوجود الفائض . وهى تمثل وسطاً من نوع آخر بين " الوجود المطلق الكلى – العدم المطلق " وإنها وسيط عالم الإمكان الذى توجد فيه أعيان الموجودات وجوداً بالقوة لا بالفعل " [٢] . وهى حضره الأسماء والصفات والحضرة الأكملية التى تعطى الاعتبارات والشئون والنسب والإضافات حقها فى التمام والكمال " [٣] .

المرتبة الرابعة :

– راجع أيضاً : عبدالكريم الجيلى ، مراتب الوجود ، مصدر سابق ، ص ٤ .

[٢] سورة الأنبياء : الآية (١٠٧) .

[٣] صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

[٤] عبدالكريم الجيلى : مراتب الوجود ، مصدر سابق ، ص ٥ .

وهذه المرتبة هى " مرتبة الواحدية ومنشأ الكثرة " [١] . وهى مرتبة ظاهر الباطن الذى يكشف عن تعدد الأسماء والصفات ... وهى مرآة الوجود ... وفيها تظهر التعنيات الإمكانية والإختلافات الصورية " [٢] .

وهى مرتبة الروح والتى عبر عنها ابن عربى بـ " آدم " فقد رأى ابن عربى أن لمعان مرآة العالم هو سيدنا آدم ، أعنى أن الله قد أوجد آدم قبل العالم، وكأن وجود العالم غير حقيقى أو مجرد ظل وهو المرآة التى انعكست عليها صورة آدم . وهكذا فالعالم مادة خالصة تحتاج إلى روح حتى تنبعث فيها الحياة . فهو مظهر الوجود الحقيقى للعالم وهو المبدأ الروحانى الذى به تحققت هذه الرؤية وتجلت عليه صور المخلوقات والكثرة .

ويعقد ابن عربى مقاربة بين البطون والظهور فيما يعتقد من أن توالد الأرواح البشرية فى الآخرة مثل توالدها فى الدنيا فلها اجتماعات برزخيات مثل ما يرى النائم فى النوم أنه ينكح زوجته من حيث روحها يتولد بينهما من ذلك النكاح أولاد روحانيون ليسو كأولاد النكاح الحسى فيخرجا الأولاد ملائكة كراماً بل أرواحاً مطهرة . وهذا توالد الأرواح الذى لا يتم فى وجود تجلى برزخى[٣]. فيقول أيضاً ألا ترى الأرواح لما كانت حياتها ذاتية لم يصح فيها موت البتة ولما كانت الحياة لأجسام بالعرض قام بها الموت والفناء فإن حياة الجسم الظاهرة من آثار حياة الروح كنور الشمس الذى فى الأرض من الشمس [٤] .

المرتبة الخامسة :

---

[١] عبدالكريم الجيلى :مراتب الوجود ، مرجع سابق ص ٥ .

[٢] المصدر السابق والصفحة نفسها .

[٣] ابن عربى : الفتوحات المكية ، مصدر سابق ، جـ ١ ، ص ٢١٨ ، ٢١٩ .

[٣] المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ٢١٨ .

هى مرتبة الرحمانية وهى مرتبة الوجود السارى التى سماها الرسول – صلى الله عليه وسلم – نفس الرحمن وهذه هى الحضرة الرحمانية وهى التى سماها ابن عربى نفس الرحمن " الذى هو البرزخ الأعلى الذى يمثل ظرف العالم ومكانه وهو الحق الذى يخلق به كل شىء ولهذا قال " سمى الحق لأنه عين النفس والنفس مبطون فى المتنفس فهو له حكم باطن إذا ظهر كان حكم ظاهر وبالتالى كان الأول فى الباطن والأخر فى الظاهر " [١] . " إعلم أيدنا الله وإياك أنه ما من شىء أوجده الله فى العالم الذى لا أكمل منه فى الإمكان إلا وله أمثال فى خزائن الوجود. وهذه الأمثال تحتوى عليها هذه الخزائن لا تنتهى أشخاصها من كل شىء توجد فى كل زمان فرد فى الدنيا والآخرة ". " ولبقاء كل نوع وجد منه ما وجد واختلف أصحابنا فى هذا النوع الإنسانى هل تنقطع أشخاصه بإنتهاء الدنيا أم لا فمن لم يكشف قال بإنهائه ومن كشف قال بعدم انتهاؤه وإن التوالد باق فى الأخرة فى المثل فى نكاح المرأة الآدمية الإنسانية على صور أذكرها ...."[٢].

---

[١] عبدالكريم الجيلى : مراتب الوجود ، مصدر سابق ، ص ٥ .

[٢] معجم المصطلحات الصوفية : مادة : (نكاح) ، ص ١٧٥ ، راجع : الفتوحات المكية ، جـ٣ ، ص ٥١٦ ، ٥١٧.

والنكاح السارى فى جميع الذرارى هو التوجه المحس المشار إليه فى قوله تعالى : " كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف ... يشير إلى ميل أصلى وحب ذاتى وهو الوصلة بين الخفاء والظهور فتلك الوصلة هى أصل النكاح السارى – أو الصلة بين الوحدة والكثرة – فاقتران تلك الوحدة بالكثرة هو وصلة النكاح أولاً فى مرتبة الواحدية بأحدية الذات فى صور التعينات وبأحدية جميع الأسماء ..."[١].

المرتبة السادسة :

المرتبة السادسة فى مراتب الوجود هى مرتبة الربوبية فيها تتعين العبودية ويظهر موقع الجلال والجمال ... وهى الحضرة الكمالية والمجلى الأقدس المحيط بالمشهد المقدس ، وفى هذه الحضرة أرسلت الرسل وشرعت الشرائع وأنزلت الكتب وفيها خاطب إبراهيم ربه قائلاً : " ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ﴾ ، وقال موسى : ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ يقول ابن عربى "لولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود " [٢]. فهى مرتبة فيض الرحمة السارية وفيها يظهر افتقار الإجابة للحق .

المرتبة السابعة :

---

(١) معجم المصطلحات الصوفية : مادة (نكاح) ، ص ١٧٥ .

(٢) ابن عربى : فصوص الحكم ، دار الفكر العربى ، القاهرة ، جـ١ ، ص ٥٥ .

– راجع : منصور الشطى (دكتور) : تأنيس الإنسان ، دار بلال للطباعة والنشر ، المنصورة، ٢٠٠٤م ، ص ٨٠١ ، ٨١ .

المرتبة السابعة من مراتب الوجود هى " الملكية وهى حضره نفوذ الأمر والنهى لأن الملك حاكم على ملكه لا يستطيع من فى مملكته أن يرد أمره ونهيه"[١]. وتمثل هذه المرتبة نفاذ الأمر الإلهى ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾لأن المملوك طوع مالكه فلا يجوز مخالفه الأمر الإلهى فى مرتبة تجلى الملك . وهذه المرتبة تمثل المظهر الكامل للذات والأسماء والصفات الإلهية فهى مظهر الكثرة فى الوجود وهى للإنسان مرآته العاكسة لصفاته والعقل الذى يدرك به كمال صفاته أو هو الوجود الذى به ينكشف سر الحق باعتباره علة الخلق والغاية القصوى من الوجود .

وفى هذه المرتبة تتجلى حقيقه الإنسان الكامل الذى هو الحقيقة الكلية الجامعة لا يدل إلا على الحقيقة المحمدية أيضاً عند القونوى ، ومن هذه الزاوية ينظر القونوى إلى الإنسان الكامل باعتباره أشبه ما يكون بالماهية الكلية التى تنطوى فى وعيها عل كل ما هو إلهى قديم ، وكل ما هو مخلوق حادث فهو إذن كامل من الناحتين اللاهوتية والناسوتية وهو أيضاً ما أشار إليه فى أن الإنسان الكامل هو آدم أو صورة الحقيقة الإنسانية التى لا يتأتى الوصول إليها إلا من خلال معراج لا يجتازه إلا الأنبياء والأولياء وهو المسمى بمعراج التحليل [٢] .

فمرتبة الإنسان الكامل عبارة عن " جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود ... كذلك صار

---

[٣] عبدالكريم الجيلى : مراتب الوجود ، ص ٥ ، راجع : منصور الشطى (دكتور) : تأنيس الإنسان ، مرجع سابق ، ص ٨٢ ، ٨٣ .

[١] إبراهيم ياسين (الدكتور) : صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ، مرجع سابق ، ص٢٠٠.

خليفة الله " [١] . وأنا أظن أن الآراء التى عرضها ابن عربى ومدرسته فى هذا المجال فيها الكثير من المغالاة والغموض .

ثانياً : مراتب الأسماء الإلهية :

إن الأسماء الإلهية هى كالصور للذات الإلهية ولولاها ما ظهرت ولا عرفت والأعيان الثابتة هى قوالب لمجلى الأسماء ومظاهر لتجلياتها فى علم الشهادة فلولا مثلاً اسم الظاهر لما عرف الباطن والعكس صحيح فنقول الأعيان بقدرة الله تعالى وحكمته ظهرت الأسماء وتعينت يقول ابن عربى " الألوهية تقتضى أن يكون فى العالم بلاء وعافيه فليس إزالة المنتقم من الودود أولى من إزالة الغافر وذى العفو والمنعم ولو بقى من الأسماء ما لا حكم له لكان معطلاً فى الألوهية وهو محال [٢].

فعدم أثر الأسماء محال قال تعالى : ﴿ وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾[٣] . " سبحان ربك رب العزة عما يصفون " فقد نزه الله نفسه عن الوصف[٤]. فالله فى مرتبته بأسمائه الحسنى يسمى منعوتاً موصوفاً بها " [٥] .

ويتفرد سيد الخلائق محمداً بأنه المجلّى للاسم الجامع ، أو الاسم الأعظم الله ولذلك كانت له مرتبة الجمعية المطلقة . يقول ابن عربى : " إلا أن المراتب تتفاضل والله أوسع واجل وأعظم من أن ينحصر فى صفه تضبطه فيكون عند واحد من عباده ولا يكون عند الآخر فالإتساع الإلهى يأبى ذلك " [٦] .

---

[٢] معجم المصطلحات الصوفية ، مادة (مراتب) ، ص ١٦٠ .

[١] ابن عربى : الفتوحات المكية ، مصدر سابق ، جـ ١ ، ص ٤ .

[٢] سورة الأعراف : الآية (١٨٠) .

[٣] ابن عربى : الفتوحات المكية ، مصدر سابق ، جـ ١ ، ص ٢١٨ .

[٤] المصدر السابق ، جـ ٦ ، ص ١٩٩ .

[٥] نفس المصدر ، جـ ٦ ، ص ١٦٢ .

إن لفظ الجلالة الله هو اسم علم ذاتى لمرتبة الألوهية الجامعة لحقائق الأسماء والصفات الإلهية كلها ، وهو الاسم الكامل المحيط بكل أطراف مجالى هذه الأسماء . ونود أن ننبه إلى حقيقة كون تعدد المظاهر لا يتنافى مع وحدة الحقيقة الإلهية وكمالها ، بيد أنها مع وحدتها تتصف بمظاهر تتخذ ما لا نهاية له من الصور ، ولها فى كل صورة وجه خاص بتلكم الصورة ، فهى أى الحقيقة الإلهية المتمثلة بأسماء الله وصفاته العلية واحدة كثيرة ، واحدة بحقيقتها كثيرة بتعيناتها ومظاهرها [١] . فكل نفس يقضتى تجلياً جلالياً ، أو جمالياً (بحسب أسماء الجلال أو الجمال الحسنى) ويقتضى ذلك التجلّى عبودية ، تكتمل وجوداً بعبودتها لله وبإدراكها لخصائص عبودية النبى محمد – صلى الله عليه وسلم – وهو الإنسان الكامل [*] الذى هو مجلى جميع الأسماء الإلهية [٢] .

وهكذا ينتهى هذا البحث إلى تأكيد وجه نظرنا التى استظهرت آراء المدرسة الصوفية من أتباع ابن عربى والتى أوقفتنا على أن نظام الفيض المستوحى من التراث اليونانى قد تحول إلى نظرية فى التجليات والشئون الإلهية، كما أظهرت فعل تجليات الأسماء الإلهية فى الكون وتعدد صور ظهورها بتعدد الأسماء والصفات الإلهية ، وهى محاولة جيدة للتوفيق بين مذاهبهم الصوفية وصحيح الشرع .

النتائج :

---

[١] ابن عربى : الفتوحات المكية ، مرجع سابق ، جـ ١ ، ص ١١٨ .

[*] المراتب الكية سته : مرتبة الذات الأحدية ، ومرتبة الحضرة الإلهية وهى حضرة الواحدية، ومرتبه الأرواح المجردة ، ومرتبة النفوس العاملة وهى عالم المثال ، وعالم الملكوت ، ومرتبة عالم الملك وهو عالم الشهادة ، ومرتبة الكون الجامع ، وهو الإنسان الكامل . بينما يجعل القونوى والجيلى المراتب أربعين ويضع الإنسان الكامل فى المرتبة الأربعين من مراتب الوجود .

[٢] راجع : معجم المصطلحات الصوفية ، مادة (مراتب) ، ص ١٦٠ ، ١٦١ .

– راجع أيضاص : صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ، ص ص ٨٩ – ٩١ .

أسفرت هذه الدراسة عن العديد من النتائج الهامة نلخص أبرزها فيما يلى:

أولاً : تفسح نظرية الفيوضات الأفلاطونية مجالها لتتحول عند متفلسفة الصوفية المسلمين إلى نظرية فى التجليات والشئون الإلهية ، والتجلى هنا هو تجلى النور الذاتى المنبسط على الشئون الإلهية وهو النور الكاشف الذى يظهر التعينات الغيبية . فالتجلى هو البديل الإسلامى لمفهوم الفيض . وهو إما فيض أقدس أو فيض مقدس . والأول تجلى النور الإلهى الذاتى والثانى فهو التجلى الذى تظهر به أعيان الممكنات وأما الثالث فهو التجلى الشهودى . ويتنوع التجلى بين تجلى للذات وتجلى الصفات وتجلى حكم الذات والأول قرين المكاشفة ، والثانى هو موضوع النور ، والثالث وهو متعلق بالآخرة وما فيها .

ثانياً : تظهر التجليات فى فكر الصوفى المتفلسف ابن عربى ومدرسته باعتبارها صفات للحقيقة الواحدة ففى نظره أن الله خلق العالم كمرآة غير مجلوة فلما أشرق عليه النور الإلهى أصبح قابلاً للظهور والحياة بقبوله التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال .

ثالثاً : يسرى التجلى فى كل الأشياء على السواء إلا أن درجات كمال التجلى متفاوته فالتجليات تبدأ من أدنى المراتب فى المعادن والعناصر الطبيعية إلى أعلاها فى الإنسان الكامل كما يتصور متفلسفة الصوفية . علماً بأن مراتب الظهور فى هذا النظام قابله بالنسبة إلى ما فوقها ، وفاعله بالنسبة إلى ما تحتها ن وهو على ما أظن عودة إلى النظام الأفلوطينى .

رابعاً : يتحدث صدر الدين القونوى عن الفيض الخالق أو التجلى الخالق فيصفه بالوهبى أى الذى يهب الوجود للموجودات أو ينقلها من العدم إلى الوجود.

خامساً : يتحول نظام التجليات إلى سلسلة من التنزلات الإلهية يعرض لها ابن عرب فى كتابه الموسوم بالتجليات الإلهية وهذا النظام يبدأ بتجلى الإشارة الذى يُعرّفه بالفناء والذهاب فى الفناء والتحقق بالحق لينتهى بالعجز عن إدراك الحق الذى هو فى نفس الوقت حقيقة الإدراك فالعجز عن معرفة الله هو المعرفة بعينها .

سادساً : يتحدث ابن سبعين عن نوع من التجليات التى تتعلق بالشئون الإلهية لأن النور الإلهى يتجلى على الشئون فيظهر بصورة الشأن الذى يتجلى عليه فهو فى النور نور ، وفى النار نار ، وفى الحلو حلو وفى المر مُر، لا ينقص هذا من جملته ولا يغير فى طبيعته وإنما يتلون فقط بلون الشأن الذى به يظهر . وهذا المذهب ينزه الذات عن مخالطة الأشياء فتبقى الذات مطلقة والوجود مقيد . وهو يتميز عن نظرية الفيض بحفاظه على تنزيه الذات عن مخالطة الأشياء .

سابعاً : الفيض ثمره من ثمار الكمال ونتيجة من نتائجه كمل الحق فأوجد ما لم يكن موجود " وبهذا نفهم أن الوجود جاء خلقاً من العدم ولم يكن ثمه وجود قديم إلا لعلمه جل شأنه بما أوجد وخلق .

ثامناً : وإذا كانت التجليات الإلهية قد حلت محل الفيض والإنبثاق وغيرها من الاتجاهات التى تعجز الذات الإلهية عن الخلق من عدم فإن التجليات الإلهية هنا تمر على المراتب الإلهية فتصبغ بصبغتها وتتقولب فى قواليها – فتأخذ من كل مرتبه ومن كل اسم صفة المرتب أو الاسم – فإذا كان التجلى فى مرتبة الذات التى هى أعلى المراتب وأشملها فإن التجلى يكون جامعاً لأمهات الحقائق لأن الكل راجع إلى ذات واحدة هى ذات الحق جل شأنه – وتحظى هذه المرتبه بمسميات عديدة باعتبار الذات مقدسه عن سائر النسب

والإضافات فيقال عنها مرتبة العماء التى تتجلى فيها الأسماء الإلهية . فإذا مر التجلى أو الفيض على مرتبة الرحمانية اكتسب الرحمة السارية فى الوجود والتى بها بقاء العالم واستمراره ... وهكذا يكتسب عند كل مرتبة صفتها ومن كل اسم إلهى صفته وفاعليته فى الكون .

تاسعاً : يصح أن تسمى هذه النظرية بنظرية الخلق المستمر لا الفيض المستمر كما تسمى أيضاً التجليات بدلاً من الفيوضات ، وهى تحاول حل معضلة القول بقدم العالم لقول القونوى أن كماله سبب الوجود لأنه كمل فأوجد ما لم يكن موجوداً . كما أن ابن سبعين يرى أنها نظرية فى تجلى الحق على الشئون الإلهية لا بذاته وإنما بشئونه فكل يوم وهو فى شان . ويقول أيضاً أن الحق مبدع الكليات بأمره وكلمته وقدرته ومدبر الجزئيات بحوله وحكمته فهو خالق – تعالى الله عما يصفون – وهكذا يقول صدر الدين القونوى ومن قبله استاذه ابن عربى فلا ينكر الخلق أحد من هذه المدرسة الصوفية كما لا يقولون بقدم العالم كالفلاسفة .

تم بحمد الله ؛؛؛

المصادر والمراجع

أولاً : المصادر :

١ – إبراهيم بن إسحق التبريزى : أسرار السرور بالوصول إلى عين النور ، نسخة خطية رقم ٧٨٥ ، تصوف مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ، القاهرة.

٢ – ابن سبعين : مجموعة رسائل ابن سبعين التى قام بجمعها ونشرها د. عبدالرحمن بدوى ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٦٥م .

٣ – ابـن عربـى : التجليـات الإلهيـة ، بتحقيـق : د. عثمـان يحيـى ، طهـران ، ١٣٦٧هـ

٤ – ابن عربى : الفتوحات المكية ، بتحقيق : د. عثمان يحيى ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٧٣م .

٥ – ابن عربى : كتاب التجليات ، تحقيق : أيمن جندى ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ٢٠٠٢م .

٦ – شرح مفتاح الغيب : شارح مجهول ، نسخة خطية ٥٧٤ تصوف ، طلعت بدار الكتب المصرية ، ورقة ٥٢ .

٧ – صدر الدين القونوى : النصوص فى تحقيق الطور المخصوص ، بتحقيق ودراسة : د. إبراهيم إبراهيم ياسين ، منشاة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م.

٨ – صدر الدين القونوى : النفحات الإلهية ، نسخة خطية رقم ٢٧٤ ، مكتبة طلعت باشا ، بدار الكتب المصرية ، القاهرة .

٩ – صدر الدين القونوى : النفحات الإلهية ، نسخة رقم ٦/٤٥٦٨ ، أ / ب .

١٠ – صدر الدين القونوى : نفثه مصدور وتحفة شكور ، نسخة خطية رقم ٥٨٩٥ ، دار الكتب الظاهرية بدمشق .

١١ – صدر الدين القونوى : إعجاز البيان فى تفسير أم القرآن ، طبعة حيدر آباد الدكن، ١٣١٠هـ.

١٢ – عبدالكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر ، طبعة البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٧٠م .

١٣ – الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق : د. عبدالحليم محمود، القاهرة ، ١٩٦٠م . .

١٤ – محمد بن حمزة الفناوى : مصباح الأنس بين المعقول والمشهود فى شرح مفتاح غيب الجمع والوجود ، نسخة خطية رقم ١١٨٨ تصوف ، مكتبة طلعت ، بدار الكتب المصرية، القاهرة .

ثانياً : المراجع :

١٥ – إبراهيم إبراهيم ياسين (الدكتور) : دلالات المصطلح فى التصوف الفلسفى، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٩م .

١٦ – إبراهيم ياسين (الدكتور) : صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م .

١٧ – إبراهيم ياسين (الدكتور) : النصوص فى تحقيق الطور المخصوص للصدر القونوى ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ٢٠٠٣م .

١٨ – أبوالعلا عفيفى : الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى ، ترجمة : الدكتور مصطفى لبيب ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩م .

١٩ – أبوالوفا التفتازانى (الدكتور) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية ، بيروت ، ١٩٧٧م .

٢٠ – أبوالوفا التفتازانى (الدكتور) : المدخل إلى التصوف الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧٣م .

٢١ – أنور فؤاد أبوخزام (الدكتور) : معجم المصطلحات الصوفية ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣م .

٢٢ – سعاد الحكيم : المعجم الصوفى ، الحكمة فى حدود الكلمة ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨١م ز

٢٣ – منصور الشطى (دكتور) تأنيس الإنسان ، دار بلال للبطاعة والنشر ، المنصورة ، ٢٠٠٤م ،

ثانياً : المراجع الأجنبية :

24 - Abu Al-Ela Affifi, The Mystical Philosophy of M. Al-Din Ibn Arabyl England; Cambridge, 1939.