الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن العربيّ

وِليام تشيتيك[1]

ترجمة محمود يونس

تُشكّل مباحث «المعاد» ثالث الأصول في الإسلام السنّيّ بعد التوحيد والنبوّة. ويعالج الصوفيّون الباحثون في المعاد جانبًا واسعًا من الموضوعات، وإن كان أهمَّها مبحثا «الرجوع الاختياريّ» و«الرجوع الاضطراريّ»[2]؛ ويُعنى المبحث الأوّل بسبيل إحراز الكمال المعنويّ في هذه الحياة، أمّا الثاني فبطبيعة الموت المادّيّ والقيامة الجسديّة[3]. ويتعرّض ابن العربيّ الكبير (توفيّ ٦٣٨هـ.؛ ١٢٤٠م) لكلا المبحثين بسعة وغزارة، مُهيّئًا المجال لكلّ من سوف يليه من المتصوّفة، والمتكلّمة والفلاسفة إلى يومنا هذا. سوف أحاول في هذه الورقة إجمال الخطوط العامّة لبعض تعاليمه في الرجوع الاضطراريّ، مموضعًا المبحث في إطار الرؤية الشاملة لابن العربيّ.

الوحي والعقل

غالبًا ما يُنظر إلى تعاليم الصوفيّة على أنّها خروجٌ على الإسلام «التقليديّ» [القويم

(١) وليام تشيتيك William Chittick من أهمّ الباحثين في الدراسات الإسلاميّة، والمتخصّصين في محيي الدين ابن العربيّ وجلال الدين الروميّ. من كتاباته: **عوالم الخيال: ابن العربيّ ومسألة التنوّع الدينيّ**؛ **وريث الأنبياء؛ ملّا صدرا: إكسير العارفين**. وقد ترجم **الصحيفة السجاديّة** إلى الإنكليزيّة، وله عددٌ كبير من الترجمات والتحقيقات للنصوص الصوفيّة. المترجم.

(٢) انظر، ابن العربيّ، الفتوحات المكّيّة (بيروت: دار صادر، دون تاريخ)، الجزء الثالث، الصفحة ٢٢٣.

(٣) لنظرة عامّة حول التعاليم المعاديّة في الإسلام، انظر،

William Chittick, "Eschatology", in S.H. Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. [vol. 19 of *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*] (New York: Crossroad, 1987), pp. 378-409.

لتعاليم الروميّ، انظر،

Chittick, "Rūmī's View of Death," *Alserāt*, XIII, 2 (1987), 30-51.

تزوّدنا عقائد ابن العربيّ بكمٍّ من المعطيات والمبادئ التي بنى عليها الفلاسفة اللاحقون نُظُمَهم المعاديّة. انظر،

Mullā Sadrā, *The Wisdom of the Throne*, tr. J.W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981).

ولدراسة مهمّة في المعاد عن المسلمين، وإن خَلَت من عرضٍ للتأويلات التقليديّة، انظر،

J.I. Smith and Y.Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany: SUNY Press, 1981).

orthodox]، بيد أنّ هذه النظرة تقوم، في الأعمّ الأغلب، على امتهانٍ لمفردة «التقليد»، وجهلٍ بمضامين التعاليم المذكورة. أمّا في التقصّي المتأنّي، فالمنحى العامّ يميل إلى تأييد أطروحة ستيفن كاتز Stephen Katz، وآخرين، فيما خصّ «الطابع المحافظ للتجربة الصوفيّة»(٤)؛ فالتفسير الصوفيّ الخاصّ للتعاليم الإسلاميّة لا يبغي هدمَ العقيدة، بل تأييدَها، وإفساحَ المجال للإيمان عند أولئك الذين يتبرّمون من تفسيرات الفقهاء والمتكلّمين الأحاديّة البُعد. هنا تجد شروحات ابن العربيّ للمعاد وطَنَها. وعلى سبيل الملاحظة، فابن العربيّ أبعد ما يكون عن رفض بعض المسلّمات العقيديّة، كالملكين المُسائلَين في القبر، ونفخة الصور الإسرافيليّة، والميزان المنصوب لتقييم الأعمال يوم القيامة، بل هو يُصرّ على أنّ كلّ من يحاول صرفَ هذه العقائد، من خلال «التأويل العقليّ»(٥)، على أنّها مجازات ورموز، إنّما يشهد على فساد ذكائه ونقصان إيمانه. ولا يرى ابن العربيّ سببًا يدعو إلى صرف الآيات والأحاديث، أو تأويلها بما ينسجم مع نَسَقٍ عقلانيّ للفكر؛ ما دام المرء مدركًا للمتافيزيقا والكُزمولوجيا القرآنيّة، والموضوعات الأنطولوجيّة التي تشير إليها المقاطع المذكورة، فليسَ من داعٍ لنبذ الحرفيّة في الفهم.

وعادةً ما تحضر الاصطلاحات الكلاميّة، التشبيه والتنزيه، بين يدَي أيّة معالجة للمسألة؛ مسألة فهم المعطيات الموحاة. فلقد صاغ الفقهاء والمتكلّمون النبضَ العامّ للفكر الإسلاميّ،

(٤) انظر،

S. Katz, ed., *Mysticism and Religious Traditions* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

وكذلك الفصل الذي كتبته آنا ماري شيمل في هذا الكتاب.

(٥) جعل هنري كوربان، وآخرون، من التأويل حجر الزاوية في الصوفيّة، ولا ضير في ذلك إذا ما كنّا واعين لوجود أكثر من نوع من التأويل، وأنّ النوعَ الذي يميل المؤوّل المعاصر إليه – سواء كان مسلمًا أم ليس بمسلم – هو بالتحديد النوع الذي ينبذه ابن العربيّ، وغيره من الصوفيّين. وبمجرّد أن نقارب نصًّا بموقف من يريد تأويله بما يلائم غاياته، فسنكون أمام تأويل عقلانيّ، فردانيّ، متمحور على الذات من النوع الذي يرفضه الصوفيّون. بالكلام عن التأويل، يقول لنا روميّ، «فقُم بتأويل نفسك لا الأحاديث النبويّة، واشتم أنفك، ولا تشتم الرياض» [وجدتُها في، مولانا جلال الدين روميّ، **مثنويّ**، ترجمه وشرحه وقدّم له إبراهيم الدسوقي شتا (المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦)، الجزء ١، الصفحة ٣٣٣، البيت ٣٧٥٩. المترجم]. أمّا التأويل الملائم للقرآن، فليس سوى ثمرة سنين من التفاني في خدمته (لاحظ مقارنة روميّ الأثيرة للقرآن بعروس؛

Arberry, *Discourses of Rūmī* [London: John Murray, 1961], pp. 236-37; W. Chittick, *The Sūfī Path of Love* [Albani: SUNY Press, 1983], p. 273.

لقد أحسّ المتصوّفة بأنّ على المرء، لدى مقاربة القرآن، أن يدرك فسادَ ذهنه وكثرة نسيانه، وأنّه لا توقظه إلّا الكلمة الإلهيّة. وكان ابن العربيّ كثيرًا ما يردّد الآية: ﴿واتّقوا الله، ويعلّمكم الله﴾ (سورة **البقرة**، الآية ٢٨٢). فمفتاحُ الفهم أن تستغرقَ الكلمة، ما يعيد تشكيل الصورة الإلهيّة التي بحَسَبِها كان أوّلُ خلق الإنسان. بإيجاز، التأويل الحقّ – «ردّ الشيء إلى أوّله» – يفترِضُ التحوّلَ المعنويّ، بحيث إنّ العقل في الإنسان، النور المعطى من الله، يقبض على المعنى اللائق بالمورد المخصوص، إذ يميّز مراد الله من النصّ ﴿ويعلّمكم الله﴾.

بحيث غلب، على مؤدّياته، نفيُ كلّ تشبيه بين الله وخلقه، والاستغراقُ في التنزيه. وهكذا، فإذا ما ذَكَرَ القرآن، أو الحديث، شيئًا عن يد الله، ووجهه، وساقه، وكلامه، فإنّ هذه المفردات تؤوّل بما لا يُصيبُ تنزيهَه؛ قد نستطيع أن نقول إنّ الحقائق التقليديّة قد أضحت «منزوعةَ الأسطرة demythologized» بالكلّيّة. أمّا ابن العربيّ، فهو يعتقد قويًّا أنّ الجهود التأويليّة المذكورة، إنّما تنبني على جهلٍ بطبيعة الواقع، واستخفافٍ بالقرآن والأحاديث الموحاة.

> ثم جاء الشرع بنقيض ما دلت عليه العقول فجاء بالمجيء والنزول والاستواء والفرح والضحك واليد والقدم وما قدر وينافى صحيح الاخبار مما هو من صفات المحدثات ثم جاء بليس كمثله شيء [سورة **الشورى**، الآية ١١] مع ثبوت هذه الصفات فلو استحالت كما يدل عليه العقل ما أطلقها على نفسه ولكان الخبر الصدق كذبا (الجزء ٢: ٣١٩، ٢٦)(٦).

هذا، وتمثّل تعاليم ابن العربيّ في المعاد إحدى أوجه المسعى القائم على بيان الدقّة الحرفيّة للمعطيات الموحاة؛ وهذا هو السياق العامّ الذي ينبغي لما يلي من العقائد أن تتموضع فيه.

أنطولوجيا الخيال

قام هنري كوربان، وآخرون، ببيان أهمّيّة الخيال في التصوّف والفلسفة الإسلاميّة(٧). ومن دون إدراك دور الخيال في الكون، ينبئنا ابن العربيّ، يستحيل إحراز الفهم الحقيقيّ للوحي الإسلاميّ؛ من لم يعرف مرتبة الخيال الوجوديّة، لا حظّ له من المعرفة أصلًا (الجزء ٢: ٣١٢، ٢ [لم أجد النصّ بحرفيّته حيث ذُكر – المترجم]). وحتّى قبل أن يوظّف ابن العربيّ الخيالَ في تأويل التعاليم الإسلاميّة في المعاد، كان ابن سينا قد أشار إلى أهمّيّته، وأكثر الغزّالي من استقصاء الممكنات التفسيريّة التي يأتي بها(٨). إلّا أنّ ابن العربيّ يظلّ الشارحَ الأكبر للمفهوم بما هو أداةٌ لا مناص منها لفهم الطبيعة الحقيقيّة لتجربة ما بعد الموت.

---

(٦) عندما أذكر كلمة «الجزء» قبل العدد، فالإحالة على نصّ **الفتوحات** المذكور في الهامش الثاني. أمّا إن لم تُذكر، فالمراد هو الطبعة التي حقّقها عثمان يحي وصدرت في القاهرة عام ١٩٧٢. الأرقام بعد الجزء، هي للصفحات وأرقام السطور تِباعًا.

(٧) انظر دراسة كوربان المحوريّة:

Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ʿArabī (Princeton: Princeton University Press, 1969).

وأيضًا كتابه:

Spiritual Body and Celestial Earth (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(٨) انظر،

W. Chittick, "Eschatology," op. cit.; F. Rahman, "Dream, Imagination, and *ʿĀlam al-mithāl*," in G.E. von Grunebaum and R. Caillois, eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley: University of California Press, 1966), pp. 409-19.

فمفردة الخيال تحيلنا على حقيقةٍ أنطولوجيّة وإبستمولوجيّة لها دور تأسيسيّ في كِلا العالَمَين الأكبر والأصغر، وإن كانتْ الملكة الذهنيّة، صاحبة الاسم [الخيال]، تساهم في طبيعته بشكلٍ مبتسر. ولعلّ أبرز ما يلفت النظر في خصائص الخيال طبيعتُهُ المبهَمة؛ بعبارة ابن العربيّ، فإنّه «لا موجود ولا معدوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت» (الجزء ١: ٣٠٤، ٢٣؛ ٤: ٤٠٨، ١١). ويزوّدنا ابن العربيّ بمثالٍ على حقيقة خياليّة imaginal (أي تنتمي إلى عالم الخيال، لا أنّها متخيّلة imaginary، بمعنىً مُختلقة)، وهيَ الصورةُ التي يجدها المرء في المرآة؛ فهو «يعلم قطعا انه أدرك صورته بوجه ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه» (الجزء ١: ٣٠٤، ٢٤؛ ٤: ٤٠٨، ١٢).

أنطولوجيًّا، يقع الخيال بين الروحانيّ والجسمانيّ، مع خصائص من كليهما. ولذا يُطلق عليه البرزخ، ويُعرَّفُ كـ«أمر فاصل بين أمرين»[٩]. ومن أمثلته، في العالم الحسّيّ، الخطُّ الذي يفصل نورَ الشمس عن ظلّها؛ ففي حين نراهُ، إلّا أنّه لا يوجد بذاته إلّا باعتبار الحقيقتَين اللتين يفصل بينهما. وهكذا، يفصل الخيال العالَمَ الروحانيّ، أو الغيب، عن العالم الجسمانيّ، أو الشهود؛ ويستقي كافّة خصائصه المحدّدة من وضعه البرزخيّ. وكما يرتعُ عالم الخيال، في العالم الأكبر، بين الأرواح في تجرّدها وإشراقها وبساطتها ووحدتها، وبين الأجسام في ظلمتها وتركّبها وكثرتها، فإنّه، في العالم الأصغر، يُضاهي النَّفْسَ الحيوانيّة المتوسّطة بين الجسد والروح المجرّد الذي نفخه الله في الحقيقة الإنسانيّة (سورة **الحِجر**، الآية ٢٩؛ سورة **ص**، الآية ٧٢)[١٠].

أمّا فعلُ الخيال، الخاصّ به، فهو تجسيد المجرّدات، وروحنة (تروحن) الجسمانيّات، أو تلطيفها. فمن مقتضيات موقعه البرزخيّ، أنّ كلّ ما يغادر الغيب إلى الشهود، أو الشهود إلى الغيب فعليه، أوّلًا، أن يُخيَّل imaginalized؛ أن يعبر في الخيال. وهكذا، فإنّ الملائكة تتبدّى للإنسان في صور خياليّة، وقبل أن يأخذ الوحي صورته الحسّيّةَ في النصّ فإنّه يُخيَّل. وبنحوٍ مماثل، فإنّ الرؤيا التي يختبرها الأولياء، للروحانيّات، تحصل في عالم الخيال؛ وقلّةٌ منهم، فحسب، هي التي تستطيع أن تتخطّى الخيال لتعبر إلى حيث الأرواح المجرّدة والمعاني

(٩) الجزء ١: ٣٠٤، ١٦ (٤: ٤٠٧، ٦). راجع، سعاد الحكيم، **المعجم الصوفيّ** (بيروت: دندلة، ١٩٨١)، الصفحات ١٩١ إلى ١٩٦.

(١٠) عن المرتبة الوجوديّة للخيال، في سياق كلّ من العالمين الأكبر والأصغر، وكما يعالجها أقرب تابعي ابن العربيّ، انظر، W. Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī," *The Muslim World*, LXXII (1982), 107-28.

المعقولة.

أمّا أغلب الناس فلا حظّ لهم من حقيقة الخيال، على النحو المباشر، إلّا في الأحلام. إذ، كما يقول ابن العربيّ، « وما جعل الله النوم في العالم الحيواني الا لمشاهدة حضرة الخيال في العموم فيعلم ان ثم عالما آخر يشبه العالم الحسى» (الجزء ٣: ١٩٨، ٢٣)[١١]. ففي الأحلام «المعاني تنتقل من تجريدها عن الموادّ الى لباس الموادّ» (الجزء ٢: ٣٧٩، ٢٤).

هذا، ويكمن الأساس التقليديّ للربط بين الأحلام والمعاني المجرّدة في إحالات القرآن على موهبة يوسف [عليه السلام] في تأويل الأحلام، وفي بعض الأحاديث التي تُثبت تلك الموهبة للنبيّ ﷺ.

فابن العربيّ ينبئنا أنّ المعنى المجرّد يتلبّس صورةً ملائمةً وينضوي في ضمن عالم الخيال[١٢]. كما ويحبّذ ابن العربيّ الإشارة إلى حديث النبيّ، «رأيت ربى في صورة شاب»، لأنّ – بقوله – «ما يراه النائم في نومه من المعانى في صور المحسوسات لان الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسدا» (الجزء ٢: ٣٧٩، ٣).

وإذا كان ابن العربيّ، من ناحية، يوظّف مفردة الخيال ليشير إلى البرزخ بين عالَمي الجسمانيّات والروحانيّات، فإنّه، من أخرى، يتوسّلُها ليوصّف كلّ الواقع المخلوق، وهو برزخٌ بين الوجود والعدم. في بعض المقاطع من **الفصوص**، يقول،

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة[١٣]

وكلمة «الكون» توازي «العالم»، أي كلّ «ما سوى الله». ويؤكّد الشطر الأوّل من الشهادة («لا إله إلّا الله») أنّ كلّ ما سوى الله هو غير حقيقيّ أو «خيال»؛ لكن، بالمقدار الذي تمتلك فيه الأشياء بعض الواقعيّة – وإلّا ما كان لنا أن نحكي عنها – فإنّ هذه الواقعيّة تُستقى من الله. الخيالُ، إذًا، هو تجلٍّ للحقّ. وكلّ اللغز، لغز الوجود، يكمن في أنّ العالم حقيقيّ وغير حقيقيّ في آن؛ أمّا مهمّة السالك، فهي التمييز بين هذين البُعدين، ليعبر عن

(١١) راجع، الجزء ٢: ٣٧٨، ٢٤.

(١٢) الجزء ٢: ٣١١، ١٤.

(١٣) **فصوص الحِكَم**، تحقيق أبو العلا عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٤٦)، الصفحة ١٤٦ [وقد وجدتها في طبعة انتشارات الزهرا (١٣٧٥ هـ.ش)، الصفحة ١٥٩. المترجم]؛

Ibn al 'Arabī: The Bezels of Wisdom, tr. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), p. 197.

طريق الجانب النسبيِّ في حقيقته، إلى الحقّ.

وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل الا الله فما في الوجود المحقق الا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي واذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه الا بحسب حقيقته لا بذاته التي له الوجود الحقيقي(١٤)... وهو قوله كل شيء هالك فانه لا يبقى حالة أصلا في العالم لا كونية ولا الهية الا وجهه [سورة **القصص**، الآية ٨٨]... فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعنى ذات الحق على حالة واحدة بل تتبدل من صورة الى صورة دائما أبدا وليس الخيال الا هذا (الجزء ٢: ٣١٣، ١٢)(١٥).

وعندما نعرّف الخيال بأنّه كلّ «ما سوى الله»، فإنّه يُعرف بأسماء أخرى، وهي رائجة بين متابعي تعاليم ابن العربيّ. لعلّ أشهرها «نَفَسُ الرحمن»، الذي تأخذ فيه كلّ المخلوقات شكلَها، تمامًا كما تأخذ الكلمات شكلها في النَّفَس الإنسانيّ. وهذا ما يتماهى بدوره مع ما يُعرَف بالعَماء، حيث كان الله – بحسب النبيّ [ﷺ] – «قبل» أن يخلق الخلق(١٦).

وليس العالم في حال وجوده بشيء سوى الصور التي قبلها العماء وظهرت فيه فالعالم ان نظرت حقيقته انما هو عرض زائل في حكم الزوال... فالجوهر الثابت هو العماء وليس الا نفس الرحمن

(١٤) تشير «حقيقة» الوجود الخياليّ إلى طبيعته المتعيّنة، أو إلى عدم قدرته على إظهار الوجود اللامتعيّن بما هو هو. فـ«ما سوى الله» متعيّن في حقيقته، في ماهيّته؛ أي هو يتعرّف بـ«الغير». الله وحده من لا «حقيقة» له، إن كان مرادنا من ذلك التعيّن والتعريف؛ بالتالي، «حقيقة» الله هي الوجود من حيث هو هو؛ اللاتعيّن المحض. بهذا المعنى، الحقيقة مرادفة للعين. كلّ شيء أو عين هو تعيُّنٌ، أو تقييدٌ، للوجود، تعتيمٌ للنور المطلق؛ وتُعرف هذه الإمكانيّات اللامتناهيّة للتعيُّن من قبل الوجود اللامتعيّن بـ«الأعيان الثابتة»؛ وهذه ثابتة على الدوام، إذ هي تعبّر عن نفس طبيعة حقيقة الله، أو لأنّها المعلومات القديمة في علم الله. فالعين، بهذا المعنى، هي شيء، متعيّن بطبيعته، سواء فهمناها على أنّها مشتملة في علم الله – وبالتالي معدومة في علاقتها بالعالم – او موجودة في محلّها اللائق بها من الطبيعة. ومع هذا، فوجودها ينتمي إلى الله وحده، فهو وحده يكون؛ إن الشيء إلّا تقييد تفرضه على الوجود المعيّن نفسُ إشراقاته؛ أو لأنّ لاتناهي الوجود يبيح له اتّخاذ كلّ الصور، مع بقائه، أبدًا، متعاليًا في ذاته. وقد تُشير مفردة «العين» إلى «حقيقة» الله، ولكن عندها تكون مرادفةً للوجود اللامتعيّن، أو الذات. راجع،
W. Chittick, "Sadr al-Dīn al-Qūnawī on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly,* XXI (1981), 171-84; W. Chittick and P.L. Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes* (New York: Paulist Press, 1982), pp. 3-17.

(١٥) راجع، **فصوص الحكم**، مصدر سابق، الصفحتان ١٠٣ و١٠٤: «العالم متوهم ماله وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك في نفس الأمر... وإذا كان الأمر على ما قررناه فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه [«]ليس أنا[»] خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصّة». وانظر، أيضًا،
T. Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1983), p. 7.

(١٦) راجع،
W. Chittick, "The Words of the All-Merciful," *Parabola,* VIII, **3** (1983), 18-25.

والعـالم جميع ما ظهر فيه من الصـور فهي اعراض فيه يمكن ازالتها وتلك الصـور هي الممكنات ونسبتها من العماء نسبة الصور من المرآة (الجزء ٣: ٤٤٣، ٨)[١٧].

والخيـال الذي يُطـرح كمرادف للعماء، أو لنَفَس الرحمان، يوصـف بكونه «مطلقًا»، إذ، لكونه التجلّي اللامتناهي لله، يكون بمثابة وعاء لأيّ صـورة من الصور. في المقابل، فإنّ الحيّـز الوجوديّ في العالم، والمعروف بـ«الخيال»، والـذي يعمل كبرزخ بين العالم الروحانيّ والجسـمانيّات، يوصـف بأنّه «منفصـل»؛ وهذا ما يأتي في إزاء «الخيال المتّصـل»، الخيال العالم–أصـغري «للإنسـان الحيوانيّ»، الفرد الذي لم يصـل إلى درجات الأولياء والإنسـان الكامل[١٨]. الخيال، إذًا، منفصـلٌ متى ما اسـتقلّ عن الذات التي تدركه، و«متّصـل» إذا ما توقّف على الذهن الفرديّ. إذًا،

ان المتصـل يذهب بذهاب المتخيل [المتخيِّل] والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والارواح فتجسدها بخاصيتها (الجزء ٢: ٣١١، ١٩)[١٩].

والخيال المنفصل، من حيث إنّ الإنسان يدركه، يأتي «من خارج»، «وهو حضرة مستقلة وجودية صـحيحة ذات صـور جسدية تلبسـها المعاني والأرواح فتكون درجته بحسب ما اعتقده من ذلك المقام» (الجزء ٢: ٢٩٦، ١٩).

ويوجِـدُ اللهُ العـوالمَ الثلاثة – الروحانيّ، والخياليّ، والجسـمانيّ – بالنَّفَس الرحمانيّ، أو الخيال المطلق، الذي، لكونه برزخًا بين نور الوجود وظلمة العدم، يُجلّي خصائص الجانبين. وبدوره، يعكس العالم الأكبر هذه الحالات الأصـليّة الثلاث – الوجود، والخيال، والعدم – في مسـتويات أنطولوجيّة ثلاثة: فالعالم الروحانيّ يُظهر نور الوجود، والعالم الجسمانيّ يُبدّي ظلمة العدم، أمّا عالم الخيال فيشـتمل على خصـائص كليهما. وتمامًا كما أنّ الخيال المنفصل يكون برزخًا بين العوالم الروحانيّة وتلك الجسمانيّة، فإنّ الخيال المطلق هو «البرزخ الأكبر»، أو «برزخ البرازخ»، إذ «له وجه الى الوجود ووجه الى العدم» (الجزء ٣: ٤٦، ٣).

يصـوّر لنا الرسـم الأوّل المخطّطَ المذكور: تُمثّل الدائرة الخيالَ اللامتعيّن، «كلّ ما سوى ذات الله». أمّا العدم فيوصّـف حالةَ الأشياء، أو الأعيان، في العالم قبل أن يوجدها الله. على

(١٧) انظر،

H. Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., pp. 184-90.

(١٨) انظر، الجزء ٢: ٣١٠ وما بعدها.

(١٩) انظر، الجزء ٣: ٤٤٢، ٤.

وجه الدقّة، فإنّ الأشياء تظلّ أبدًا في طور العدم، إذ الوجود لله وحده؛ ما يظهرُ في ضمن نفس الرحمن إنّما هو آثارها وأحكامها، وهذه ليست موجودةً كما الله، وليست معدومةً كما الأعيان في أنفسها؛ «عين الحق هو المنعوت بالوجود وأن أحكام أعيان العالم هي الظاهرة في هذا العين أو هو الظاهر بها» (الجزء ٣: ١٠٧، ٢٨). ما هو موجودٌ فهو الوجود فحسب؛ وإذا كانت تعيّنات الوجود – الأعيان – تمتلك خصائص ومميّزات، فبالتحديد لأنّها معدومة، ولأنّها، بالتالي، نفيٌ للوجود اللامتعيّن[٢٠].

الرسم الأوّل: العالم كخيالٍ لا متعيّن، «نفس الرحمن»

وفيما خصّ الدور الأنطولوجيّ لكلّ من الخيال اللامتعيّن والمنفصل، فإنّ الشيخ الأكبر تستهويه الآية القرآنيّة، ﴿مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخٌ لا يبغيان﴾ (سورة **الرحمن**، الآية ٢٠)؛ «لولا ذلك البرزخ»، يقول ابن العربيّ، «لم يتميز احدهما عن الآخر» (الجزء ٣: ٤٧، ٢٦). وهذان «البحران» هما الوجود والعدم، أو العالم الروحانيّ وذاك الجسمانيّ، بحسب مداليل الآية في السياقات المختلفة.

أمّا الخيال المتّصل، فهو يعكس الخيال المنفصل في العالم الأصغر. وكما أشرنا، فإنّ أقرب ما يمكن للإنسان أن يصله إلى الخيال المتّصل هو من خلال أحلامه. وبما أنّ الأحلام هي خيالُ العالم الأصغر، فلا غرو أن يُسمّيَّ ابنُ العربيّ العالمَ – الخيال اللامتعيّن – حلمَ الله:

> فعلى التحقيق أن صورة العالم للحق من الاسم الباطن صور الرؤيا للنائم والتعبير فيها كون تلك الصور أحواله فليس غيره كما أن صور الرؤيا أحوال الرائي لا غيره فما رأى الا نفسه» (الجزء

(٢٠) انظر، الهامش ١٤ والمصادر المذكورة فيه؛ وكذلك،

T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp. 160-61.

٢: ٣٨٠، ٤)[٢١].

الخيال اللامتعيّن شاسـعٌ إلى ما لا نهاية، إذ هو العالم نفسُـه، كلّ «ما سـوى الله»: «فإنه أوسـع الكائنات وأكمل الموجودات» (الجزء ٢: ٣١١، ٣). حتّى في مسـتوى التعيُّن، أي في أشـكاله المتّصلة والمنفصلة، فإنّ الخيال يَسَعُ كلّ الأشياء بنحوٍ من الأنحاء. وفي إشارةٍ إلى الرؤى الريبيّة للمفكّرين العقلانيّين، ولدى مواجهته بتوصـيفٍ لخصـائص الخيال، يرى ابن العربيّ أنّ – حتّى – قدرتهم على «فرض المُحال»، لصـالح حجّةٍ ما، يقتضي الخيال. «لو لم يقبل المحال الوجود في حضرة ما ما صح أن يُفرض» (الجزء ٢: ٣١٢، ٢٠ [والصحيح أنّه السطر ١٠ – المترجم]).

> فاعلم أن سـعة هذا القرن في غاية السـعة لا شيء من الاكوان أوسع منه وذلك انه يحكم بحقيقته على كل شـيء وعلى ما ليس بشيء ويتصوّر العدم المحض والمحال والواجب والامكان ويجعل الوجود عدما والعدم وجودا (الجزء ١: ٣٠٦، ٦؛ ٤: ٤١٧، ١).

ولكوننا قد سمعنا أنّ الخيال، بذاته، هو «لا ذا ولا ذاك»، فلا ينبغي أن نُباغَت إذ ما قيل لنا إنّ الخيال ليس شاسعًا بما لا يتناهى فحسب، بل هو ضيّقٌ إلى أبعد حدٍّ كذلك.

> فانه ليس في وسـع الخيال أن يقبل أمرا من الامور الحسـية والمعنوية والنسـب والاضـافة وجلال الله وذاته الا بالصـورة ولو رام أن يدرك شـيئا من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك... فإنه لا يجرد المعاني عن المواد أصـلا... فالخيال أوسع المعلومات ومع هذه السعة العظيمة التي يحكم بها على كل شـيء قـد عجز أن يقبل المعاني مجردة عـن المواد كما هي في ذاتها فيرى العلم في صـورة لبن أو عسـل وخمر ولؤلؤ ويرى الاسـلام في صورة قبة وعمد ويرى القرآن في صورة سمن وعسل ويرى الدين [الدَّيْنَ] في صـورة قيد ويرى الحق في صـورة انسـان وفي صـورة نور فهو الواسع الضيق والله واسع على الاطلاق (الجزء ١: ٣٠٦، ١٣؛ ٤: ٤١٨، ٣).

برزخ ما بعد الموت

يزوّدنا القرآن، والسـنّة، بتصـاوير لحياة ما بعد الموت، وأهوال يوم القيامة، وعذابات النار، وملذّات الجنّة. ،بشـكلٍ عامّ، فإنّ الفلاسـفة المسـلمين، في عين إصرارهم على بقاء النفس بنحـوٍ أو آخر، جعلوا مـن نصّ الوحي مجازًا، في حين أصرّ المتكلّمـون على الحرفيّة – رغم أنّ الكثيرين من بينهم وجدوا ضرورة تأويل الآيات التي توحي بـ«التشـبيه» بين الله وخلقه.

(٢١) أنّ العالم حلمٌ ينبغي تأويله (التعبير عنه)، هو من الموضوعات المهمّة في **فصوص** ابن العربيّ، وبخاصّة في الفصل ٩. راجع، T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., ch. 1; H. Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., p. 242.

وقد بيّن الغزّاليّ أنّ الفلاسفة والمتكلّمين، معًا، على صواب، كلّ على طريقته، وإن أخفقوا في القبض على تمام مغازي المعطيات المَعَاديّة. وقد أشار إلى أنّ الخيال وعالم الأحلام قد يزوّداننا بمفاتيح للفهم[٢٢]. يتابع ابن العربيّ الغزّاليّ في ذلك، بتفصيلٍ كبير.

إنّنا نجد في السنّة تأسيسًا واضحًا لوجود «البرزخ» بالمعنى المعاديّ، أي بما هو مرحلة بين الموت والقيامة؛ وبحسب المفسّرين، فإنّ الآية ﴿ومن ورائهم برزخٌ إلى يوم يبعثون﴾ (سورة **المؤمنون**، الآية ١٠٠) هي إشارةٌ إلى البرزخ المذكور. ويشهد على هذا الربط بين الخيال والبرزخ، عددٌ من المصادر القديمة، وبخاصّة إذا ما نظرنا إليها بحسب الإدراك المتأخّر للمفكّرين اللاحقين. فالقرآن يبيّن بوضوح العلاقة بين النوم والموت، في الوقت الذي أطلق فيه النبيّ [ﷺ] على النوم اسم «أخو الموت». من هنا، لم يكن ينقص سوى خطوة بسيطة لعقد الصلة بين الإدراكات التي تُختَبَرُ خلال النوم، وتلك التي تجري على الميت. أضف إلى ذلك، أنّ ما يتواتر في الأحاديث من توصيفٍ لما يجري بعد الموت، جليٌّ في دلالته على «تجسُّم» الأعمال والمعاني. على سبيل المثال، ثمّة من الأحاديث ما يصف الصلاة التي صاحَبَها التقاعس، بأنّها تُلفُّ كما يُلفُّ الثوب الخلق، ويُضرب بها وجهُ صاحبها؛ وتظهر الأعمال الحسنة بصورة أناسٍ جميلي الوجه، أمّا القبيحة فبصورة عجوزٍ شمطاء دميمة؛ تتحوّل الأعمال السيّئة إلى كلاب وخنازير[٢٣]. على هذا، كانت الطبيعة الخياليّة لتجارب البرزخ، في زمن ابن العربيّ، قد حظيت بشيءٍ من المقبوليّة بين العديد من الفلاسفة والمتكلّمين والصوفيّين؛ بقي على عاتقه أن يشرح كيف حصل ذلك في سياق متافيزيقاه الخاصّة وتعاليمه الكزمولوجيّة.

يشتمل الإنسان، من حيثُ هو عالمٌ أصغر، على العوالم المخلوقة الثلاثة: الروحانيّ، والخياليّ، والجسمانيّ. النفخة الإلهيّة هي مصدر روحه، أمّا جسده فمن التراب؛ والنفس، وهي ليست بجسدٍ أو بروح، ترتع في المجال الوسيط، وهو الخيال. فالنفس في وحدتها كالروح، ومع ذلك فهي في كثرتها، في قواها، كالجسد. وكما الخيال، فإنّ النفس مُبهمةُ

(٢٢) راجع،

Chittick, "Eschatology."

(٢٣) راجع، **الدرّة الفاخرة** للغزّاليّ، و**مشكاة المصابيح** للتبريزيّ؛

Al-Ghazālī, *The Precious Pearl*, tr. J.I. Smith (Missoula: Scholar's Press, 1981), pp. 30, 34, 36, 49, 50, 53, 60, 87; Tabrīzī, *Mishkāt al-masābīh*, tr. J. Robson (Lahore: M. Ashraf, 1963-65), pp. 340, 448-49, 490-91, 1176.

الطبيعة، عصـيّة علـى التعريف. وإذا ما لاحظنا تعدُّد أنواع الأنفس التي نتداولها – نتيجة التفاوت في النضـج الأخلاقيّ والروحيّ – فلا تزداد المسـألة إلّا وضـوحًا. فالقرآن يحكي عـن «النفس الأمّـارة»، وعن «النفس اللوّامة»، و كذلك، عـن «النفس المطمئنّة» بين يدي الله؛ ولطالما اعتبر المتصوّفون هذه مستويات ثلاث لتطوّر النفس. لبُّ المسألة، هنا، أنّنا نشير إلى الحقيقة التي يقع عليها التهذيب والتكميل، وينبغي في حقّها ذلك، على أنّها النفس؛ أمّا الروح فمجرّدٌ عن التجلّي الخارجيّ، إذ هو نفخة الله.

في هذا المخطّط، يأتي البدن ليوفّر محورًا تتطوّر فيه النفس، وتنتشر كبرزخ بين الجسمانيّة المحضـة والروحانيّة المحضـة. دونما بدن، لا يسـتطيع الروح الإلهيّ أن يتجلّى بصورة فردٍ إنسـانيّ خاصّ. ويقارن ابـن العربيّ روح الله الواحد بالشـمس، والأرواح الخاصّـة بنورٍ الشمس الذي يلج نوافذ البيوت. ثمّ يبيّن أنّ حكمة الله تقتضي استمرار هذه الأنوار الخاصّة بالوجـود، ،لـذا أوجد لها أبدانًا في كلّ مرحلة من مراحـل تطوّرها، ومن ذلك البرزخ بعد الموت.

> لانه لما أراد الله بقاء هذه الانوار على ما قبلته من التمييز خلق لها اجسادا برزخية تميزت فيها هذه الارواح عند انتقالها عن هذه الاجسـام الدنياوية في النوم وبعد الموت... فتميزت أيضـاً بحكم تميز صـور أجسـامها ثم لا تزال كذلك ابد الآبدين فلا ترجع الى الحال الأوّل من الوحدة العينية أبدا (الجزء ٣: ١٨٨، ١).

أمّا تجارب القبر، وقد أسهبت الأحاديث في تفصيلها، فتبدأ لدى اتّصال الروح الإنسانيّ ببـدنٍ خياليّ في البرزخ. ويبـيّن ابن العربيّ، في نصٍّ طويل، فهمَهُ لهذه التجارب. فيصـف اثنتي عشرة صـورة قد يراها الأولياء عندما يغادرون الأجسـام حين الموت؛ وتشـتمل هذه على الأعمال، والعلم، والاعتقادات، والمقام، والحال، والملائكة، والاسماء الإلهيّة المرتبطة بأفعال الله، وصـفاته ونعوته، بالإضافة إلى اسم الجلال، واسم الذات. وانسجامًا مع طبيعة السـياق، تظهر هذه الصـور في دلالات تقدّمُ للجنّة، لا للنار. ويُصـرّح ابن العربيّ بأنّ كلّ صـورة، أو فئة من الصور، هي اختبارٌ «للمعاني»، إذ في البرزخ «تجسدت المعانى وظهرت بالاشكال والمقادير لذلك تصورت في صور» (الجزء ٢: ٢٩٥، ٣٠). قد تكفينا أمثلةٌ ثلاثة لنبيّن مفادات هذا النصّ.

فيمـا خصّ الأعمال، يفترض ابن العربيّ معرفـة قارئيه بالحديث، «من مات فقد قامت قيامتـه» (أي القيامة الصـغرى)، إذ يقتبس عـددًا من الأحاديث حول القيامة ليبيّن تجسُّـم الأعمـال. كما ويذكر الآيـة القرآنيّة، ﴿ . . . الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ . . . سَيُطَوَّقُونَ مَا

بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (سورة **آل عمران**، الآية ١٨٠).

أمّا العلم، فيرى ابن العربيّ أنّ علم الميت بالله يكون أحد نوعين، عقلانيّ أو «عن كشف». ثمّ يشرح

> وصورة الكشف اتم واجمل في التجلي لان الكشف واقتناء هذا العلم ينتجه تقوى وعمل صالح وهو قوله واتقوا الله ويعلمكم الله [سورة البقرة، الآية ٢٨٢] فيظهر له علمه عند الموت صورة حسنة او نور يلتبس به فيفرح به (٢,٢٩٦,١٠).

إلّا أنّ ابن العربيّ يصف ظهور «صورة النبيّ [ﷺ]» بتفصيلٍ عجيب. لاحظ أنّه يُلمعُ إلى رأيه الخاصّ، والذي يُهيكلُ **الفتوحات**، وبشكلٍ أخصّ **الفصوص**، على أساسه، بأنّ الأولياء «يرثون» علومهم، وأحوالهم، ومقاماتهم، لا من النبيّ محمّد [ﷺ] فحسب، بل من غيره من الانبياء. وهكذا، يكون للوليّ ارتباط روحانيّ بأحد أنبياء ما قبل الإسلام مضافًا إلى ارتباطه بمحمّد [ﷺ] (٢٤).

> ومنهم من يتجلى له عند الاحتضار رسوله الذي ورثه اذ كان العلماء [كما يقول النبيّ محمّد ﷺ] ورثة الانبياء فيرى عيسى عند احتضاره أو موسى أو ابراهيم أو محمد أو أي نبيّ كان على جميعهم السلام فمنهم من ينطق باسم ذلك النبيّ الذي ورثه عندما يأتيه فرحا به لان الرسل كلهم سعداء فيقول عند الاحتضار عيسى أو يسميه المسيح كما سمّاه الله وهو الاغلب فيسمع الحاضرون بهذا الولى يتلفظ بمثل هذه الكلمة فيسيؤن الظن به وينسبونه الى انه تنصرّ عند الموت وانه سلب عنه الاسلام او يسمى موسى او بعض أنبياء بني اسرائيل فيقولون انه تهود وهو من أكبر السعداء عند الله فإن هذا المشهد لا تعرفه العامة بل يعرفه اهل الله من أرباب الكشوف (الجزء ٢: ٢٩٦، ٢٧).

تشرح لنا هذه الأمثلة القليلة المبدأ العامّ: يتحدّد موقعُ الإنسان، في الوجود الخياليّ للبرزخ، على أساس حياته في هذه الدنيا حصرًا؛ فالحياة الإنسانيّة هي صيرورةُ تشكّل النفس، والتي، كما مرّ، حازت الوجود عندما تنفّس الله الروح في البدن. والنفس، بما هي برزخٌ بين الروح والجسد، تنمو وتتطوّر طِبقًا للعلاقة التي تُؤسّسُ لها بينهما. دونما

(٢٤) يرى ابن العربيّ أنّه، بعدَ زمانه، لن يرث أحد من النبيّ محمّد [ﷺ] مباشرة، إذ هذه مرتبة من الكمال لن تكون متيسّرة بعدها؛ عوض ذلك، سيرثُ الأولياء من الأنبياء الآخرين مباشرةً، ومن النبيّ محمّد [ﷺ] بنحوٍ غير مباشر. وهذا هو المراد ممّا يُسمّيه ابن العربيّ بـ«ختم الوَلاية»، أي ختم الوَلاية المحمّديّة (وعلى ما يبدو، فهو ينسبه إلى نفسه، وإن كانت كتاباته تترك حيّزًا واسعًا من الغموض). والوَلاية لا تنتهي قبل المجيء الثاني للمسيح، الذي سيمثّل ختم الوَلاية الكلّيّة. راجع، الجزء ١: ١٨٤–١٨٥ (٣: ١٧٤–١٧٧)، ٢٤٤–٢٦ (٤: ٧١، ٤)، ٣١٨–٣١٩ (٥: ٦٨–٧٠)؛ الجزء ٢: ٤١، ١٠ و٤٩، ١٤ و٥٠، ١١؛ الجزء ٣: ٤٠٠، ١١، و٥١٤، ١١؛ الجزء ٤: ٧٧، ٢٠.

شـكّ، ثمّة تطوُّر طبيعيّ يَـبرُزُ، أكثر ما يبرز، حين الطفولة والنشـوء. لكن حتّى هنا، تلعب «البيئة» دورًا بارزًا في تحديد كيفيّة نموّ النفس؛ ويشـهدُ عليه الحديث النبويّ المشهور، «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصّرانه، أو يمجّسـانه». ولذا يوجب الإسـلام الممارسـة الدينيّة بدءًا بسـنّ البلوغ، حينما يبدأ العقل – وهو قـوّة التمييز (عند النفس) بين الصـواب والخطإ، بين الحقّ والباطل – بالبروز. انطلاقًا من هنا، يأخذ الإنسـان على عاتقه تطوير نفسه. وبمقدار ما يلتزم بـ«ميزان الشرع»، أي بتوجيهات التطوير الخُلُقيّ، والروحيّ، والعقليّ التي يكشـف عنها القرآن والسنّة، فلسوف ينمو بانسجام مع الصورة الإلهيّة التي خُلق على أساسها (إذ، بكلمات النبيّ [ﷺ]، «خلق الله الإنسان عَلى صورته»).

وإذ يصـل ميزانُ الشرع بالنفس الإنسانية إلى اعتدالها، مُدخلًا إيّاها في العلاقة السليمة بين الروح والبدن، فإنّ الإنسـان ينمو في اتّجاه «مسـتقيم». بكَلام آخر، فإنّ الروح الإلهيّ الذي نُفخ في البدن يصـوغ النفسَ بتناغم مع صـفاتها الذاتيّة، كالإشراق والعلم. من دون الميزان، يقع الإنسـان بعيدًا عن المحور الأُفقيّ، ويهوي في ﴿أسـفل سـافلين﴾ (سـورة **التين**، الآية ٥) – لوقوعه تحت السـلطان الكامل للصـفات الجسمانيّة كالظلمة والجهل – أو يضلّ في التشـتُّت الأفقيّ. بتعبير علماء الأخلاق، تُعرَف الخصائص التي تميل في الاتّجاه الهبوطيّ بالصـفات «السـبُعيّة»، أمّا تلك التي تأتي بالتشـتُّت فهي الصـفات «البهيميّة»[٢٥]. ويُشير القرآن إلى هذه النزعات الثلاث – الاسـتقامة والتسـافل والضـلال – في سورة الفاتحة التي يتلوها المسـلم في كلّ صـلاة واجبة: ﴿اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم[٢٦] ولا الضالّين﴾. والصراط المسـتقيم هو صراط الصـعود والتكامل؛ وبه تُحرزُ النفس الكمالات المكنونة في أصـل خلقتها، في الصـورة الإلهيّة. وهذا هو السبيل الموصل إلى السعادة، أمّا السُّبُل الأخرى فتودي إلى العذاب والمعاناة.

فـان النفوس التامة هي الموحدة المؤمنة فيمنع التوحيد والايمان قيام الآلام والعذاب بها (الجزء ٣: ١٧٥، ٢١).

بإيجاز، فالحياة صـيرورةٌ يُشكّلُ الكائن البشريّ نفسَـهُ من خلالها؛ وفي الموت، عندما

(٢٥) راجع كلام ابن العربيّ فيما خصّ «النفس الشـهوانيّة و«النفس الغضـبيّة» في الجزء ٣، الصـفحة ٢٣٧، من **الفتوحات**؛ يُقابل ابن العربيّ بين هاتين النفسـين، وبين «النفس الناطقة» التي تتماهى، في جوهرها، مع الروح الإلهيّ. راجع، كذلك، قسـمةَ الغزّاليّ للنفس إلى: ناطقة، وشهوانيّة، وغضبيّة، شيطانيّة (وهميّة)؛

R.J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* [Boston: Twayne, 1980], p. 377.

(٢٦) ليس الربط بين الغضب والقوّة الغضبيّة ربطًا اعتباطيًّا بالمرّة.

يُلقى البدن، تأخذ النفس بدنًا ذا صورةٍ خياليّة، ملائمًا صفاتها؛ وكذلك، فإنّ الأعمال، والطباع، والعلم، والآمال، تظهر بصورها الملائمة. «وكل انسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله» (الجزء ١: ٣٠٧، ٢٢؛ ٤: ٤٢٥، ٤).

فالعامل الذي يميّز الثقلان (الإنس والجنّ) عن كلّ ما سواهما من المخلوقات هو هذا التطوّر الذي يخضعون له خلال وجودهم في هذا العالم. ويستشهد ابن العربيّ بكلمات الملائكة في القرآن: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [سورة **الصافّات**، الآية ١٦٤]. ثمّ يشير إلى أنّ كلّ المخلوقات، في ما خلا الإنس والجنّ، يُشاركون الملائكة في هذه الخاصّيّة؛ وبعد ذلك، بعد الموت، يلتحق الإنس والجنّ بصفوف الملائكة[٢٧].

> قالت الملائكة وما منا الا له مقام معلوم وهكذا كل موجود ما عدا الثقلين وان كان الثقلان أيضا مخلوقين في مقامهما غير أن الثقلين لهما في علم الله مقامات معينة مقدّرة عنده غيبت عنهما اليها ينتهي كل شخص منهما بانتهاء أنفاسه فآخر نفس هو مقامه المعلوم الذي يموت عليه ولهذا دعوا إلى السلوك فسلكوا علوا باجابة الدعوة المشروعة وسفلا باجابة الامر الاراديّ من حيث لا يعلمون الا بعد وقوع المراد فكلّ شخص من الثقلين ينتهي في سلوكه الى المقام المعلوم الذى خلق له ومنهم شقي وسعيد وكل موجود سواهما فمخلوق في مقامه فلم ينزل عنه فلم يؤمر بسلوك اليه لانه فيه من ملك وحيوان ونبات ومعدن فهو سعيد عند الله لا شقاء يناله[٢٨] (الجزء ١: ٢٥٨، ٣٥؛ ٤: ١٤٧، ٤).

وعندما تدخل النفس البرزخ بعد الموت، تكتسب رؤيةً أوضح لمقامها، وتفهم أنّ الجسد الذي قد تخلّت عنه لم يَعُدْ كونَه حجابًا.

بالكلام عن الموت، يقول القرآن: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (سورة ق: الآية ٢٢). وفي هذا السياق، يطيبُ لابن العربيّ أن يقتبس الحديث المشهور عن النبيّ [ﷺ]: «الناس نيام، إذا ماتوا انتبهوا». مع ذلك، فإنّ الانتباه بالموت، هو أوّل الانتباه

(٢٧) عن العصمة الإنسانيّة في السياق المعاديّ، انظر،

Chittick, "Eschatology," op. cit.; "Rūmī's View", op. cit.

(٢٨) بكلام آخر، لن ينالوا شيئًا في مقابل اتّباعهم إرادة الله، لقول النبيّ ﷺ: «إنّما الإعمال بالنيّات». لقد ظنّوا أنّهم يتّبعون هدفًا قريبًا، ولم يظنّوا أنّهم يؤخَذون بالناصية (راجع سورة **هود**، الآية ٥٦، و**الفصوص**، الفصل ١٠). وحدهم أولئك الذين راعوا كلمة الله، كما هي في دينه، من سيصلون إلى مقام التوحيد. فيما خصّ المائز بين «الأمر التكوينيّ» و«الأمر التكليفيّ»، انظر،

Chittick and Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi*, pp. 149-50 and 155-58; cf. Chittick, "Ibn 'Arabīs Own Summary of the *Fuṣūṣ*," *Journal of Muhyidding Ibn 'Arabi Society*, I (1982), 56-58.

انظر، أيضًا، ملاحظات أوستن حول نفس المسألة،

Ibn al 'Arabī, pp. 31, 111ff., *0*.

فحسب؛ عند القيامة ينتبه الإنسان كرّةً أخرى.

فانتباهك بالموت هو كمن يرى أنه استيقظ في النوم في حال نومه فيقول في النوم رأيت كذا وكذا وهو يظن انه قد استيقظ (الجزء ٢: ٣١٣، ٦).

إنّ مرحلة البرزخ تجهّز الإنسان للقيامة، تمامًا كما يجهّزه العالمُ للموت.

مدّة البرزخ هي للنشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأ بعد نشء فتختلف عليه أطوار النشء الى ان يولد يوم القيامة (الجزء ٢: ٢٥٠، ١٩).

إنّ سؤالنا عن إقامة الإنسان في البرزخ قبل القيامة، هو السؤال نفسه عن الولادة والموت. والجواب يأتي وجيزًا: هذا هو قَدَرُ النفس الإنسانيّة؛ أو: هذه هي سنّة الخَلق. بعد أن نفخ الله الروح في البدن، تأخذ النفس بالنموّ؛ بل حتّى قبل ذلك، في عهد «أَلَسْتُ» (سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢)، أقرّت أرواح ذرّيّة بني آدم بربوبيّة ربّها، وتعهّدت بأداء حقوقه.

فاعلم أن الروح الانسانى أوجده الله حين أوجده مدبر الصورة طبيعية حسية له سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة أو حيث كان فأول صورة لبستها الصورة التي أخذ عليها فيها الميثاق بالاقرار بربوبية الحق عليه ثم انه حشر من تلك الصورة الى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهر من تكوين صورة جسده في بطن امه[٢٩] الى ساعة موته فاذا مات حشر الى صورة أخرى من حين موته الى وقت سؤاله [سؤال القبر]... ثم يحشر بعد السؤال الى صورة أخرى في البرزخ يمسك فيها بل تلك الصورة هي عين البرزخ والنوم والموت في ذلك على السواء الى نفخة البعث (الجزء ٢: ٦٢٧، ٢٧).

وفي القيامة، وما بعدها، تخضع النفس لمزيدٍ من التحوّلات، إلى أن تتبوّأ مقعدها في الجنّة أو النار. ولكن، حتّى في تلك المراحل، هي لا تلتزم صورةً مُحدّدة، كما كانت تمتلك بدنًا جسمانيًّا في هذا العالم. لتوضيح هذه المسألة، علينا النظر في الحالة الوجوديّة للقيامة.

العالم الآخر

يُسمّى البرزخ باسمه لأنّه مرحلة وسيطة بين الدنيا والآخرة[٣٠]، ولارتباطه بعالم الخيال

(٢٩) ورد في الأحاديث أنّ الروح يُنفخ، في البدن، في هذا الوقت؛ ولهذه المسألة تداعيات اجتماعيّة هامّة. راجع،
B.F. Musallam, *Sex and the Society in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(٣٠) إلّا أنّ مفهوم البرزخ أكثر سيولة، كما يخبرنا ابن العربيّ: «والقيامة برزخ وما في الوجود غير البرازخ لانه منتظم شيء بين شيئين» (الجزء ٣: ١٥٦، ٢٧). هذا مضافًا إلى أنّ ابن العربيّ لا يحكي عن البرزخ من حيث هو يقابلُهُ مع الدنيا أو الآخرة؛ بل هو يشير إليه «وهو المنزل الاوّل من منازل الآخرة» (الجزء ٤: ٢٨٢، ١٣).

المنفصل، وإن لم يكن مرادفًا له بكلّ الاعتبارات[٣١]. ومن الصعوبة بمكان، تبيُّن المائز الدقيق بين البرزخ والعالم الآخر من كتابات ابن العربيّ. ففي بعض المقاطع تراه يوضح التمايز القائم بينهما تمامًا. على سبيل المثال، يكتب أنّ العالم الآخر، بخلاف البرزخ، «نشأة محسوسة غير خيالية والقيامة أمر محقق موجود حسيّ مثل ما هو الانسان في الدنيا» (الجزء ١: ٣١١، ٢٠؛ ٤: ٤٤٧، ٩). وانظر كيف يوجّه، في محلّ آخر، الآية القرآنيّة التي تنصُّ على أنّ قوم فرعون ﴿يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا [النار] غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [سورة **غافر**، الآية ٤٦]. فالعرض على النار، المذكور هنا، يشير إلى مرحلة البرزخ، حيث يُعذَّبُ قوم فرعون على المستوى الخياليّ؛ أمّا في العالم الآخر، فسيُدخَلون نار الجحيم[٣٢].

نرى، في هذه المقاطع، التفاوتَ الأساسيّ بين البرزخ والعالم الآخر. كما نرى أنّ هذا التفاوت يكمن في التمييز بين الوجود الحسّيّ والوجود الخياليّ؛ ومع هذا، فإنّ الخيال، بتعريفه، حسّيّ، كما أوضحنا آنفًا: وهذا سبب «ضيقه المفرط» رغم سعته اللامتناهية. قد نجد بعض الحلّ في التمييز الذي يجترحه ابن العربيّ (انظر أدناه) بين المرتبتين الوجوديّتين لكلّ من الجنّة والنار، مع كون الثانية أكثر تصلُّبًا من الأولى. ثمّ إنّ البرزخ مثلما هو استفاقةٌ بالنسبة إلى النوم في هذا العالم، فكذلك القيامة استفاقة بالنسبة إلى البرزخ. فحتّى ولو انتمى كلاهما إلى الوجود الخياليّ، فإنّ القيامة أكثر حقيقيّة؛ حتمًا، عالمُ الخيال من السعة بما يكفي ليشتمل على مراتب من الواقع مختلفة – كما هو واضح، مثلًا، في التمييز بين مجاليَ الخيال المتّصل والمنفصل.

بأيّ الأحوال، يقول ابن العربيّ قاطعًا، إنّ «البدن» الذي يقوم في العالم الآخر لا يُشبه هذا البدن الدنيويّ من كلّ جهاته:

> وان كانت هذه الجواهر عينها بلا شك فانها التي تبعثر في القبور وتنشر ولكن يختلف التركيب والمزاج باعراض وصفات تليق بتلك الدار لا تليق بهذه الدار (الجزء ١: ٢٠٧، ١٣؛ ٣: ٢٨٤، ٤).

(٣١) يأتي عالم الخيال «بعد» هذا العالم، إذ كلّ ما يترك هذا العالم، فإنّه يدخل عالم الخيال؛ بهذا الاعتبار، فعالم الخيال هو برزخ ما بعد الموت. أمّا باعتبار آخر، فإنّ عالم الخيال يأتي «قبل» هذا العالم، فهو يغايره. راجع تمييزَ ابن العربيّ بين «الغيب الإمكانيّ» و«الغيب المُحاليّ»، الجزء ٣، الصفحة ٣٠. بعبارة أخرى، يُمثّل هذا العالم، في «دائرة الوجود»، نهاية «قوس النزول» وبداية «قوس الصعود»؛ ويلعب عالم الخيال في كلا القوسين، أمّا البرزخ فينتمي إلى قوس الصعود. راجع،
W. Chittick, "The Circle of Spiritual Ascent According to al-Qūnawī," in P. Morewedge, ed., *Neoplatonism and Islam* (Albany: SUNY Press, forthcoming).

(٣٢) الجزء ١: ٢٩٩، ٩ (٤: ٣٧٨، ٩)؛ ٣٠٧، ١٧ (٤: ٤٢٤، ٧).

أمّا في نشـأتَي البرزخ والآخرة، فإنّ حقائق الأشياء تشرق بوضوح أكبر ممّا نجده في هذا العـالم – وهـذا من موارد الشـبه بين هاتين النشـأتين. وكما يُعبّر ابن العربـيّ عن الحالة يوم القيامة،

يوم يأتي فيه الله للفصـل والقضـاء فلا يأتي الا في اسمه النور فتشرق الارض بنور ربها وتعلم كل نفس بذلك النور ما قدمت وأخرت لانها تجده محضرا يكشف لها (الجزء ٢: ٤٨٥، ٣٢).

وعندها، على ضـوء إشراق النور الأزليّ، سـيُعرف كلّ شيءٍ لما هو عليه؛ لن يكون ممكنًا بعدها إخفاء المقاصد والدوافع. وهكذا، يقول ابن العربيّ، يُصنَّف الناسُ

على قدر أحوالهم في الدنيا فمن كان في الدنيا عبدا محضـا كان في الآخرة ملكا محضـا ومن كان في الدنيا يتصـف بالملك ولو في جوارحه انها ملك له نقص من ملكه في الآخرة بقدر ما استوفاه في الدنيـا... فـلا أعز في الآخرة ممن بلغ في الدنيا غاية الذل في جناب الحق والحقيقة ولا أذل في الآخرة ممن بلغ في الدنيا غاية العزة في نفسـه ولو كان مصـفوعا في الدنيا ولا أريد بعز الدنيا أن يكون فيها ملكا الا أن يكون صـفته في نفسـه العزة وكذلك الذلة وأمّا أن يكون في ظاهر الامر ملكا أو غير ذلك فما نبالي في أي مقام وفي أي حال أقام الحق عبده في ظاهره وانما المعتبر في ذلك حاله نفسه (الجزء ١: ٢٢١، ١٨؛ ٣: ٣٥٠، ١٤).

يـرى ابن العربيّ أنّ ظاهر الإنسـان، عنـد القيامة وما يليها، ينبنـي، كلّيّةً، على فعله في هذا العالم. قد نستطيع أن نورد الملاحظة عينها بحقّ البرزخ، إلّا أنّنا نقع على فارقٍ أساسيّ. فالبرزخ، في علاقته بالقيامة – كما أسـلفنا – هو بمثابة حلم، تمامًا كما أنّ هذا العالم هو، في إزاء الـبرزخ، بمثابة حلـم. أمّا انبناءُ «الظاهر» في الآخرة علـى «الباطن» في هذا العالم، فهو بحيـث يتبادلان المواقع الوجوديّة، وهذا ما يمثّل واحدًا من الفروقات الأساسـيّة في التجربة «الحسّيّة» بين النشأتين.

وكلّ سـؤالٍ حـول الظاهر والباطـن – في أيّ المراتب الوجوديّة – يرتـدُّ، بل يجب أن يرتـدَّ، إلى العلاقة بين الاسـمين الإلهيّـين «الظاهر» و»الباطن»؛ فـالله – أو الوجود المطلق – من حيث هو الباطن، هو الهويّة؛ أمّا من حيث هو الظاهر، فهو الوجود الذي تظهر فيه الممكنـات، تماما كما تظهر الألوان في النور. الوجود، إذًا، ينتمي لله وحده، لا للأعيان، أو الممكنات، وإن بدت مستقلّةً في وجودها. من هنا، يقول ابن العربيّ،

[الله] هـو الظاهـر من حيث المظاهـر وهو الباطن من حيث الهويـة فالمظاهر متعددة من حيث

أعيانهـا[٣٣] لا مـن حيث الظاهرة فيها فالاحدية من ظهورها والعـدد من أعيانها (الجزء ٢: ٩٣، ٣٥)

في مكان آخر، يماهي ابن العربيّ، وبوضـوح، العماءَ بـ «قولِه [تعالى] هو الاوّل والآخر والظاهر والباطن» (الجزء ٢: ٣١٠، ١٣). وهكذا، فإنّ «الظاهر» يتماهى مع الخيال المطلق بمقدار ما يُعبّر هذا الأخير عن تجلّي الله، لا من حيث يظهر كـ «ما سوى الله». «فاعلم ان الله هو الظاهر الذى تشهده العيون والباطن الذى تشهده العقول... غير أنه لا يلزم من الشهود [شهود الله] العلم بأنه هو [العبد] ذلك المطلوب» (الجزء ٣: ٤٨٤، ٣٥).

لدى القيامة، تظهر تجلّيات الله في صـور خياليّة بوضـوح. وليبيّن المسألة، عادةً ما يشير ابن العربيّ إلى حديثٍ طويل موجود في **صحيح مسلم**. فالله سـيُظهر نفسـه، بصـورٍ شـتّى، لجماعات الناس المحتشـدة يوم القيامة. وفي كلّ صـورة «يقول: أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بـالله منك». وفي النهاية يقول الله لهم «هل بينكـم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم»، **فيتحوّل** الله في صورته فيعرفونه[٣٤].

فظاهـر الله – الوجود الواحد المتجلّي في الأعيان الكثيرة – يتحوّل على الدوام، لا عند القيامة فحسب، بل في هذا العالم كذلك، حيث كلّ الأشياء في تحوّل مُطّرد من خلال «الخلق المتجدّد في كلّ لحظة»[٣٥]. ويجد ابن العربيّ إشـارةً إلى ذلك في الآية القرآنيّة، «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (سورة **الرحمن**، الآية ٢٩). فيوم الله، يقول ابن العربيّ، هو «الزمان الفرد»[٣٦].

(٣٣) أي الأعيان الثابتة، وهي وإن لم يكون له وجودٌ مستقلّ، فيه موضوعات علم الله. راجع الهامش ١٤؛ وأيضًا،
W. Chittick, "Ibn al- ʿArabī and his School," in *Islamic Spirituality*, II (vol. 20 of *World Spirituality*), forthcoming.

هنا، وانسـجامًا مع صـياغة الفَرغانيّ، تُجعل «كثرة العلم» في إزاء «وحدة الوجود». راجع **المعجم الصوفيّ**، مصـدر سـابق، «الظاهر».

(٣٤) الجزء ١: ٣١٤، ١ (٤: ٤٦١، ١٢)؛ راجع، الجزء ١: ٣٠٥، ١٤ (٤: ٤١٢، ١٠)، الجزء ٢: ٣١١، ٢٥. أمّا الحديث، فهو موجود في **صحيح مسلم**، **كتاب الإيمان**، الباب ٣٠٢ (القاهرة: محمّد عليّ صبيح، ١٣٣٤ هـ.)، الجزء ١، الصفحات ١١٤ إلى ١١٧.

(٣٥) عن الخلق الجديد، انظر،
Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., pp. 205-15; "The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism," *Mélanges offerts à Henri Corbin*, ed. S.H. Nasr (Tehran: McGill University, Institute of Islamic Studies, 1977), pp. 115-48; cf. Chittick and Wilson, *Fakhruddin ʿIraqi*, op. cit., pp. 81-3, 136-7.

(٣٦) عن الزمان الفرد، راجع الجزء ١: ٢٩٢، ١٦ (٤: ٣٣٨، ١٣)؛ الجزء ٢: ٤٣١، ٢٨؛ الجزء ٣: ٢٩٥، ١٢؛ وأيضًـا، الجزء ٣: ١٩٨، ٣٢؛ ٢٢٤، ٣٢؛ ٢٥٣، ١٤؛ ٤٧٠، ٢٣.

وبما أنّ الإنسان قد خُلق «على صورة الله»، فهو تجلّي الظاهر والباطن كليهما. المهمّ أن يدرك المرء أنّ تجلّي الله في الإنسان، في رؤية الشيخ الأكبر، يتبع «قانون التشابه الانعكاسيّ»؛ بكلام آخر، ثمّة علاقة عكسيّة بين الاسمين لأنّ الإنسان هو مرآة الله. «[و]المرآة حضرة الامكان والحق الناظر فيها والصورة أنت» (الجزء ٣: ٨٠، ١٧)[٣٧]. وهكذا يعكس ظاهرُ الإنسانِ باطنَ الله، ويعكس باطنه ظاهر الله.

> قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق آدم على صورته فله التنوّع في باطنه وله الثبوت في ظاهره فلا يزيد فيه عضو لم يكن عنده في الظاهر ولا يبقى على حال واحد في باطنه فله التنوع والثبوت والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن فالظاهر له التنوّع والباطن له الثبوت فالباطن الحق عين ظاهر الانسان والظاهر الحق عين باطن الانسان فهو كالمرآة المعهودة اذا رفعت يمينك عند النظر فيها الى صورتك رفعت صورتك يسارها فيمينك شمالها وشمالك يمينها فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن وباطنك اسم الظاهر له (الجزء ٤: ١٣٥، ٣٣).

ويتولّد هذا العكس المرآتيّ، بين الإنسان والله، من «تماميّة» المستوى الجسمانيّ وإحاطته الوجوديّة. فبدن الإنسان الجسمانيّ يُظهر كلّ صفات الله بنحوٍ ما، ومن ضمنها صفات الرحمة والغضب. لكن في العالم الآخر، متى ما ترك الإنسان مستوى الوجود الجسمانيّ، تنفصل صفتا الرحمة والغضب إلى حدٍّ بعيد، كما هو مُبيَّنٌ أدناه؛ بكلام آخر، تلك الموجودات التي تُظهر الرحمة، فمحلُّها الجنّة، وتلك التي تظهر الغضب فمحلُّها النار. وهذا ما يعني أنّ هذا العالم، والإنسان تحديدًا، يشتمل على الرحمة والغضب كليهما، وبالتالي يملأ طيفًا وجوديًّا أكثر سعة من كلا الدارين في العالم الآخر. لذا يكتب ابن العربيّ،

> واعلم ان أكمل نشأة الانسان انما هي في الدنيا وأما الآخرة فكل انسان من الفرقتين على النصف في الحال لا في العلم فإن كل فرقة عالمة بنقيض حالها فليس الانسان الا المؤمن والكافر معا سعادة وشقاء نعيم وعذاب منعم ومعذب ولهذا معرفة الدنيا أتم وتجلى [وتجلّي] الآخرة أعلى فافهم (الجزء ١: ١١٨، ١٠؛ ٢: ٢٢١، ٥).

وإن كانت تماميّة حال الإنسان، في هذا العالم، تجعل منه صورة مرآتيّة لله، فإنّه، في العالم الآخر يخسر هذه التماميّة التي تُجيزها الجسمانيّة، وإن كان يُحصّل المعرفةَ، وكذلك القربَ، إن كان من السعداء. المهمّ، هنا، أن نعي أنّ الإنسان لن يكون في العالم الآخر

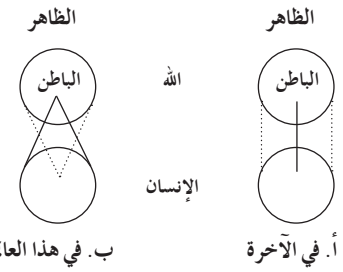
(٣٧) المرآة من الأمثلة المفضّلة عند ابن العربيّ لتفسير العلاقات؛ راجع بداية الفصل الأوّل من **الفصوص**؛ وأيضًا، **المعجم الصوفيّ**، مصدر سابق، الصفحات ٤٤٩–٥٠٦. وانظر، كذلك،

M. Sells, "Ibn 'Arabi's Polished Mirror: Perspective Shift and Meaning Event," *Studia Islamica*, forthcoming.

صـورة الله المرآتيّة، إذ إنّه لن يكون، بعد الآن، في أدنى المراتب الوجوديّة، حيث العلاقات معكوسـة. ويمكن أن نُصـوّر حاله في العالم الآخر كأشـعّة من نور في خضمّ الهواء، قبل أن تُعكس وتنقلب. بالنتيجة، يعكسُ ظاهرُ الإنسـان، في العالم الآخر، ظاهرَ الله، وباطنُهُ باطنَ الله. وهكذا يكون باطنه ثابتًا، أمّا ظاهره فهو في استحالةٍ دائمة (الرسم التوضحيّ الثاني).

الرسم الثاني: العلاقة بين الله والإنسان

فيما خصّ اسمي «الظاهر» و«الباطن»



واعلـم أن الحـق لم يزل في الدنيا متجليا للقلـوب دائما فتتنوع الخواطر في الانسـان عن التجلي الالهي من حيث لا يشـعر بذلـك الا أهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصـور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات كلها ليس غير تنوعه فهو الظاهر اذ هو عين كل شيء[٣٨] وفي الآخرة يكون باطن الانسـان ثابتا فانه عين ظاهر صـورته في الدنيا والتبدل فيه خفي وهو خلقه الجديـد في كل زمـان الذي هم فيه في لبس [سـورة ق: الآية ١٥] وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنـه في الدنيا ويكون التجلى الالهى لـه دائما بالفعل فيتنوع ظاهره في الآخرة كما كان يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلي الالهي فينصبغ بها انصباغا فذلك هو التضاهي الالهي الخيالي غير انه في الآخرة ظاهر وفي الدنيا باطن فحكم الخيال مستصـحب للانسـان في الآخرة وللحق وذلك هو المعبر عنهما بالشأن الذي هو فيه الحق من قوله كل يوم هو في شان فلم يزل ولا يزال وانما سـمى ذلك خيالا لانا نعرف ان ذلك راجع الى الناظر لا الى الشـيء في نفسـه فالشـيء في نفسـه ثابت على حقيقته لا يتبدل لان الحقائق لا تتبدل ويظهر الى الناظر في صـور متنوعة وذلك التنوع حقيقة أيضـا لا تتبدل عن تنوعها فلا تقبل الثبوت على صـورة واحدة بل حقيقتها الثبوت على التنوع فكل ظاهر في العالم صـورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة الهية لانه لا يتجلى للعالم الا بما يناسب العالم في عين جوهر ثابت (الجزء ٣: ٤٧٠، ١٦).

باختصـار، العالم الآخر هو «دار انفعال سريع لا بطء فيه كباطن هذه النشأة الدنياوية في الخواطر» (الجزء ٣: ٢٢٣، ٢٩).

وكثـيرًا ما يقتبس ابن العربيّ الآيـة القرآنيّة التي يُخاطَبُ بها أهـل الجنّة: ﴿وَلَكُـمْ فِيهَا

(٣٨) في أكثر من سـياق، يحكي ابن العربيّ عن الإنسـان والعالم على أنّهما صور مرآتيّة؛ نسـتطيع أن نخلُص إلى أنّ التنوّع الكبير للمخلوقات في العالم الأكبر يعكس تنوّع الصور في حقيقة الإنسان الباطنيّة.

﴿مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ (سورة **فصّلت**، الآية ٣١). وعلى نفس المنوال، يحيلنا دائمًا على الحديث الذي يقول الله فيه، «فإنّي أقول للشيء كُن فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كُن فيكون»[٣٩]. وبحسب ابن العربيّ، لا يمكن فهم هذه المعطيات التقليديّة إلّا في سياق الطبيعة الخياليّة للوجود في الجنّة؛ فالأفق الظاهر في العالم الآخر، يوازي الأفق الذهنيّ والخياليّ في هذا العالم. بالتالي، كما يعطي الله الخواطرَ والخيالات في أذهاننا صورًا، فسيفعل الأمر عينه في العالم الآخر. لكنّنا هناك سنعاين «افكارنا» ملموسةً، و«خارج» أنفسنا في مرتبةٍ من الواقع أعظم بكثير من المرتبة الجسمانيّة. يشرح ابن العربيّ هذه النقاط كما يلي:

> واعلم ان في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد فلا يخطر له خاطر في أمر ما الا والحق يكوّنه في هذه الحضرة كتكوينه أعيان الممكنات اذا شاء ما يشاء منها فمشيئة العبد في هذه الحضرة من مشيئة الحق فان العبد ما يشاء الا أن يشاء الله... ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس وأما في الخيال فكمشيئة الحق في النفوذ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل ما يشاؤه العبد[٤٠] كما هو في الآخرة في عموم حكم المشيئة لان باطن الانسان هو ظاهره في الآخرة فلذلك يتكوّن عن مشيئته كل شيء اذا اشتهاه فالحق في تصريف الانسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسا فالحق تابع في هذه في الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد كما هو العبد في مشيئته تحت مشيئة الحق فما للحق شأن الا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد ايجاده في هذه الحضرة في الدنيا وكذلك في الآخرة والعبد تبع للحق في صور التجلي فما يتجلى الحق له في صورة الا انصبغ بها فهو يتحوّل في الصور لتحول الحق والحق يتحوّل في الايجاد لتحوّل مشيئة العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموما (الجزء ٣: ٥٠٩، ٣٣)[٤١].

---

(٣٩) الجزء ٣: ٢٩٥، ١٦؛ راجع الجزء ١: ٢٥٨، ٢٢ (٤: ١٤٤، ١١)؛ ٢٥٩، ٢٩ (٤: ١٥٣، ١)؛ الجزء ٢: ٤٤٠، ٣٥.

(٤٠) من المعلوم أنّ ابن العربيّ يؤمن أنّ إرادة الأولياء وهمّتهم نافذة بحيث تدخل كلّ رغباتهم حيّز الوجود المادّيّ. راجع، Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., pp. 275-83; Corbin, *Creative Imagination*, op. cit., pp. 222ff.

ولكن لا يظهر أنّ الإشارة كانت وافية إلى أنّ الأولياء يحوزون هذه القدرة الخارقة على سبيل ارتقاب حالتهم في الجنّة.

(٤١) إذا بدا لك الوضع هذا شبيهًا بقصّة البيضة والدجاجة، فلا تستغرب. المسألة، في الأساس، تشبه نسخة مبسّطة عن رسمٍ دائريّ يوظّفه ابن العربيّ في بيان الاختلافات بين الشرائع.

١. «إنما اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الالهية [أي الأسماء الإلهيّة].
٢. انما اختلفت النسب الالهية لاختلاف الاحوال.
٣. انما اختلفت الاحوال لاختلاف الازمان.
٤. انما اختلفت الازمان لاختلاف الحركات.
٥. انما اختلفت الحركات لاختلاف التوجهات.
٦. انما اختلفت التوجهات لاختلاف المقاصد.
٧. انما اختلفت المقاصد لاختلاف التجليات.
٨. انما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع». (الجزء ١: ٢٦٥ [٤: ١٨٥])

يتقوّم وضعُ الإنسان في الجنّة بحسب رغباته بالكامل. تصير كلماتُ الله كلماتُه: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (سورة **النحل**، الآية ٤٠). بالفعل، يُشيّد الإنسان جنّته بيده[٤٢]. ويشير ابن العربيّ في هذا الصدد إلى الحديث التالي: «إنّ في الجنّة لسوقًا ما فيها شراء ولا بيع إلّا الصور من الرجال والنساء، فإذا اشتهى الرجل صورةً دخل فيها». فبرؤية ابن العربيّ، يرينا هذا الحديث أنّ وضع الإنسان في الجنّة في غاية اللطف، بحيث يوجد بصورةٍ دون أن يحول ذلك من وجوده في صور أخرى كذلك[٤٣].

> وكذلك سوق الجنة ندخل في أيّ صورة شئنا من صور السوق مع كوننا على صورتنا لا ينكرنا أحد من أهلنا ولا من معارفنا ونحن نعلم أن قد لبسنا صورة جديدة تكوينية مع بقائنا على صورتنا (الجزء ٢: ١٨٣، ٢٢)[٤٤].

أو مجدّدًا:

> كذلك نشأة الانسان في الآخرة لا تشبه نشأة الدنيا وان اجتمعتا في الاسماء والصورة الشخصية فان الروحانية على نشأة الآخرة أغلب من الحسية وقد ذقناه في هذه الدار الدنيا مع كثافة هذه النشأة فيكون الانسان بعينه في أماكن كثيرة وأما عامة الناس فيدركون ذلك في المنام (الجزء ١: ٣١٨، ٢٧؛ ٥: ٦٧، ١٣).

الجنّة والنار

يتشابه النعيم والجحيم في بعض الأوجه، ويتغايران تمامًا في غيرها؛ كلاهما ينتمي إلى العالم الآخر، وكلاهما ينطوي على مستوًى مزدوجٍ من الخبرة: ظاهرٌ وباطن، أو «جسمانيّ» و«روحانيّ».

أمّا ابن العربيّ، في إصراره على المعاد الجسمانيّ، فإنّه ينأى بنفسه عن أولئك، من بين

ينبني الموضوع برمّته على طبيعة «القابليّة»، أي على العلاقة بين القابل (العين) والوجود اللامتعيّن. راجع الهامش ١٤؛ وأيضًا، Izutsu, *Sufism and Taoism*, p. 118, 159.

(٤٢) ويُشيّد نارَهُ بيده، كذلك: «وكذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوف من عذاب أكبر مما هم فيه الا تكوّن فيهم أو لهم ذلك العذاب وهو عين حصول الخاطر» (الجزء ١: ٢٥٩، ٣٠؛ ٤: ٤٥٣، ٣). ويعلّمنا ملّا صدرا أنّ لكلّ إنسان، شقيٍّ أو سعيد، عالمه التامّ الخاصّ؛ راجع، **كتاب العرشيّة** (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠٠). ويبدو صدرا، هنا وفي أماكن أخرى، مَدينًا لابن العربيّ الذي انتشرت هذه الفكرة في طيّات مباحثه. (راجع الجزء ٣: ٢٢٣، ٣٠ حيث يبدو أنّه يشير إلى المسألة بوضوح).

(٤٣) راجع الجزء ٢: ٣١٢، ٢٦؛ الجزء ٢: ٦٢٨، ٣.

(٤٤) راجع الجزء ١: ١٤٩: ١٢ (٢: ٣٥٣، ٥)؛ الجزء ٣: ٥١٨، ٢٢ وما يليها.

الفلاسفة، الذين يقولون بأنّ نفوس الناجين تحيا في نشأة «العقل». هؤلاء، عند ابن العربيّ، « على خلاف ما هو الامر عليه لانه جهل ان ثم نشأتين نشأة الاجسام ونشأة الارواح وهي النشـأة المعنوية فاثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة» (الجزء ١: ٣١١، ٢٣؛ ٤: ٤٤٨، ٧). باختصـار، «ان النفس تحشر على صورة علمها والجسم على صورة عمله» (الجزء ١: ٩٩، ٢٠؛ ٢: ١٢٣، ١)[٤٥].

يرينا ابن العربيّ أنّ الكمال الإلهيّ يقتضي هذين البُعدين – الغيب والشهادة – في العالم الآخر كاقتضائه لهما في هذا العالم:

> والجمع بين العقل والحس والمعقول والمحسـوس أعظم في القدرة وأتم في الكمال الالهي ليستمر له سـبحانه في كل صـنف من الممكنات حكم عالم الغيب والشـهادة ويثبت حكم الاسم الظاهر والباطن في كل صنف (الجزء ١: ٣١٢، ٤؛ ٤: ٤٥١، ١).

وترجع هذه الاختلافات العميقة بين الجنّة والنار إلى اختلاف صـورتيهما في الله؛ المراد هنا صفات الرحمة والغضب[٤٦]. فهاتان الصفتان هما المفتاح لفهم نظرة ابن العربيّ للعالم، وفي هذا السياق فحسب، تتضّح الفوارق الوجوديّة بين الجنّة والنار.

نسـتطيع أن نرى إلى المسـائل كما يلي، وإن كنّا، بذلك، نضـع المخطّط الكزمولوجيّ الأكبريّ في معرض التبسـيط[٤٧]: في العماء، خَلَق الله الروح الأسـمى، المعروف بـ«العقل الكلّـيّ» و«القلم». ثمّ خلق روحًا ثانيًا، يُعرف بـ«النفس الكلّيّة» أو «اللوح». ويعيّن اللوح والقلـم، الأوّل والثاني، حدود عـالم المجرَّدات؛ فهما، في الحيّز الروحـانيّ، المبادئ الفاعلة والمتلقّية في كلّ الخلق، **اليانغ والين** كما في الفلسـفة الصـينيّة. من ثـمّ، كما أنّ العقل الكلّيّ قد ألقى ظلًّا اسـمه النفس الكلّيّـة، فإنّ النفس تلقي بظلّها، وهـو الطبيعة، وهي التي تُبرِزُ، في ذاتهـا، وإن كانـت فاقدةً للوجود الفعلـيّ، أربعة ميولٍ وجوديّة (أنطولوجيّة) أساسـيّة، «الطبائع» الأربع: الحرارة، والبرودة، والرطوبة واليبوسـة؛ وهذه إنّما تعكس أربع صـفات إلهيّة أساسـيّة: الحياة، والعلم، والإرادة، والقـدرة (**الأركان الأربعة** للألوهيّة)[٤٨]. والطبيعةً،

(٤٥) راجع الجزء ١: ٣١٧، ١١ (٥: ٦٠، ٦).

(٤٦) كما مرّ، فإنّ ابن العربيّ عادةً ما يُحيل كلّ قناعاته إلى الأسـماء الحسـنى، إذ «كل صـفة ظاهرة في العالم تستدعي نسبة خاصة لها اسم معلوم عندنا من الشرع» (الجزء ٣: ٤٤١، ٣٥). راجع،

W. Chittick, "Ibn al-'Arabī's Myth of the Names," in P. Morewedge, ed., *Islam and Platonism*, forthcoming.

(٤٧) لوصفٍ أكثر توازنًا، مع رسومات من **الفتوحات**، انظر،

W. Chittick, "Ibn al-'Arabī and his School," op. cit.

(٤٨) راجع الجزء ٣: ٣٩٧، ٥؛ ٤٣٠، ١٠؛ الجزء ٤: ١٥٠، ٩. عن الأسـماء الأربعة الأساسـيّة وعلاقتها بالطبائع الأربع، راجع

بدورها، تفعلُ في الطين – الجوهر الكلّيّ – لتنتج البدن الكلّيّ، وفيه تتجلّى الطبائع الأربع في صور كلّ مخلوقات العالم الحسّيّ، عالم الجسمانيّات.

أمّا أوّل المخلوقات الجسمانيّة التي تتجلّى في البدن الكلّيّ فهو عرش الله[٤٩]. يقول القرآن، ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (سورة **الرحمن**، الآية ٥). من هنا يُنظَرُ إلى العرش المحيط بالعالم المحسوس، على أنّه الرحمة المحضة. وبحسب الحديث المشهور، فإنّ العبارة المنقوشة على العرش هي: «وسبقت رحمتي غضبيّ». وبما أنّ العرش هو صرف الرحمة، فلا يختلط بالغضب، فإنّ هذه الصفة الأخيرة لا تظهر إلّا في المستوى الوجوديّ التالي، الكرسيّ، الذي بحسب القرآن، يَسَعُ السماوات والأرض (سورة **البقرة**، الآية ٢٥٦). وعلى الكرسيّ يضع الله قدميه، المعرَّف عنهما بـ«قدم الجبّار» (بحسب الحديث) وبـ«قدم الصِّدق» (سورة **يونس**، الآية ٢). وبحسب تأويل ابن العربيّ، فإنّ الرحمة المحضة عند العرش «انقسمت في الكرسي الى رحمة وغضب مشوب برحمة» (الجزء ٣: ٤٣٢، ١٤). «وليست تلك القدم الا غضب الله» (الجزء ٣: ٣٨٦، ١٣)، التي تدخل الوجود عند هذه المرتبة، وبالتالي تشتمل على السماوات والأرض وتحتويهما. و«لولا الخلق ما غضب الحق» (الجزء ٣: ٣٨٦، ١)[٥٠].

وكلّ ما دون الكرسيّ ينتمي إلى المجال الذي يفعل فيه كلا الرحمة والغضب. وجوديًّا، تتّفق المراتب النازلة، حيث تختلط خصائص هذين الاسمين، مع تكثُّف تدرُّجيٍّ في الكون. وعند مستوى الأفلاك السبعة، تُنتج الطبائع الأربع العناصرَ الأربعة – النار، والهواء، والماء، والأرض – في صورها البسيطة المعقولة. ثمّ، وبالتوازي مع الأرض، تَنوجِد العناصر بصورها المركّبة، أي كما تظهر في العالم الجسمانيّ. أخيرًا، ومن اجتماع العناصر، تبرز المخلوقات «العنصريّة»، كالمعادن، والنبات، والحيوان، إلى الوجود[٥١]؛ فهي بالتالي، الأكثر «كثافةً»، والأقلّ «لطفًا»، في كلّ الكائنات المحسوسة، والتي يأتي العرش في صدارتها، وهو، وإن كان «طبيعيًّا»، فإنّه ليس بعنصريٍّ.

الجزء ١: ٢٩٣، ١٧ (٤: ٣٤٤، ١٠)؛ الجزء ٢: ٤٣٠، ١٤؛ الجزء ٣: ٤٣٠، ١٥؛ ينبني المقطعان الأخيران على أنّ القدرة توازي الكلمة (الجزء ٣: ٤٤١، ١٩). كما ويزوّدنا ابن العربيّ بمخطّط آخر: العلم (الحرارة)، الإرادة (اليبوسة)، القدرة (الرطوبة)، الكلمة (البرودة)؛ الجزء ٢: ٦٦٧، ٢٥.

(٤٩) الجزء ١: ١٤٨، ٣١ (٢: ٣٥١، ٨)؛ الجزء ٢: ٤٣٦، ٦؛ الجزء ٣: ٢٠١، ٢.

(٥٠) هنا، كان **الخَلق** بمعنى الخلق الحسّيّ الذي يقابل الأمر، أو الخلق الروحانيّ.

(٥١) الجزء ١: ٢٩٣–٩٤ (٤: ٣٤٤–٣٤٩).

هذا التمييز بين عنصريٍّ وطبيعيٍّ هو في غاية الأهمّيّة ويحتاج إلى توضـيح – وإن اقتضى الشرحُ المفصّل دراسةً على حدى. ليس للطبيعة وجودٌ في نفسها، بيد أنّ خصائصها ظاهرة في كلّ العالم المحسـوس، من العرش إلى الأرض. ومع هذا، فإنّ بعض الجسـمانيّات طبيعيّـة دون أن تكـون عنصريّـة، كما هي الأفلاك (العرش والكرسـيّ ضـمنًا)، والملائكةُ الأدنون، والملكات العقليّة، والأرواح الجزئيّة[٥٢]، والعناصر البسـيطة نفسـها. وبتسـميته بعضـ الملائكة والملكات الذهنيّة بـ«الأجسـام»، يحيلنا ابن العربيّ على أجسـامٍ لطيفة، أو «خياليّة»، وعادةً ما يميّزها من **الأجسام** بأن يسمّيها **أجساد**[٥٣].

في إحدى المقاطع، يصرّح ابن العربيّ بأنّ «الخيال حضرته الطبيعة» [أي: الطبيعةُ حضرةُ الخيـال] (الجزء ٣: ٥٠٨، ٢٦). قد يـتراءى الأمر، في أوائله، أنّ الطبيعة تتسـاوى ومرتبة الخيال المنفصـل، إذ هي [الطبيعة] تفعل في ما دون النفس الكلّيّة، التي تُشـكّل الحدّ الأدنى لعالم المجرّدات. إلّا أنّ إحالة ابن العربيّ قد تكون على الخيال اللامتعيّن، إذ في تبيانه لمخطّطه الكـونيّ يكتب أنّ الطبيعة، في الحقيقة، تفعل في كلّ ما سـوى الله، وبدءًا بالعماء. والطبيعة التي تظهر خصائصـها في «الأجسـام الشـفّافة» – مـن قبيل العرش – هي بمثابـة ابنة لهذه الطبيعة السـامية، وهي بمثابة أمّها[٥٤]. وأغلب الظنّ أنّ هاتين الطبيعتين تشيران إلى مستويي الخيال، اللامتعيّن والمنفصـل. ولذا، عندما يحكي ابن العربيّ عن جسـمانيّات مثل العرش، طبيعيّة وليست عنصريّة، يبدو أنّه يقول إنّها تقوم في عالم الخيال المنفصل.

في المقابـل، ربّما، فإنّ النصّ الأكبريّ واضـحٌ في أنّ مسـتويات النعيـم المختلفة «تقع» بين العرش والكرسـيّ؛ فهي [المسـتويات] طبيعيّة وإن لم تكن عنصريّة. ثمّ الجحيم تقع دون الكرسـيّ، وتمتدّ إلى ﴿أسـفل سـافلين﴾؛ فهي عنصريّة وبالتالي – بخلاف النعيم – تماثل هذا العالم في جوهرها.

> يقرب حكم النار من حكم الدنيا فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص ولهذا قال تعالى لا يموت فيها ولا يحيا [سورة **طه**، الآية ٧٤] (الجزء ١: ٢٩٤، ٢٧؛ ٤: ٣٥٢، ٤)[٥٥].

(٥٢) الأرواح الكلّيّـة، كالعقل، والنفس، والأرواح البشريّة، كلّها متجرّدة، وبالتالي توجد وراء مرتبة الطبيعة كما هي معرَّفة هنا؛ لكـن من وجهة نظر أخرى، فقد تشـتمل على كائنات «طبيعيّة». عن «الأجسـام الطبيعيّة»، انظـر الجزء ١: ٢٦١، ٥ (٤: ١٦١، ٥)؛ الجزء ٢: ٣٣٥، ١٠.

(٥٣) راجع الجزء ١: ١٣٣، ١٣ (٢: ٢٨٤، ١٨)؛ ٣٠٧، ٨ (٤: ٤٢٣، ١)؛ الجزء ٣: ١٨٦، ٢٨؛ ٣٨٩، ١٣.

(٥٤) الجزء ٣: ٤٢٠، ١٦؛ راجع الجزء ٤: ١٥٠، ١.

(٥٥) راجع الجزء ٢: ١٨٤، ١؛ ٢٤٤، ٣٣. عن موضع الجنّة والنار، انظر، الجزء ١: ١٢٣، ٩ (٢: ٢٤١، ١٧)؛ ١٦٩، ٩ (٣: ٩٥، ١٤)؛ ٢٩٩، ٢٠ (٤: ٣٨٠، ٥)؛ الجـزء ٢: ٤٤٠، ١؛ الجـزء ٣: ٤٤٢، ٨. وعن حقيقة أنّ العالم الآخر طبيعيٌّ عوض أن يكون عنصريًّا،

ويرجع التشابه بين هذا العالم والجحيم إلى حقيقة تجلّي الغضب في كليهما، في حين لا موطئ قدم له إلى النعيم. ويعبَّر عن هذا، كُزمولوجيًّا، بحقيقة أنّ النعيم تقع دون العرش – وهو محور رحمة الله – ولكن فوق الكرسيّ الذي عليه تُوضع قدم الجبّار. بعبارةٍ أخرى، يختلط الغضب والرحمة عند المستوى العنصريّ، لكن ليس عند مستوى تلك الجسمانيّات التي تسكن **فوق** الكرسيّ[٥٦].

إن وُجدت الجحيم، فهي توجد للسبب عينه الذي لأجله يوجد عالمنا هذا الذي يختلط مع الغضب: لكي تتفعّل صفات الأسماء الإلهيّة تمامًا. وعادةً ما يشرح ابن العربيّ هذه المسألة بالإشارة إلى «يدَي» الله التي بها خُلق الإنسان (راجع سورة **ص**: الآية ٧٥)؛ هذا، وقد «خلق كل ما سواها اما عن أمر الهي أو عن يد واحدة» (الجزء ١: ١٢٢، ١٣؛ ٢: ٢٣٧، ١٦). يحكي القرآن عن ميمنة الله وميسرته، وعن حقيقة أنّ «أصحاب» الأولى يسكنون الجنّة وأصحاب الأخرى النار (سورة **الواقعة**، الآيات ٧ إلى ٥٦). وفي حديث، يفسّر النبيّ أنّ الله خلق «قبضتين»، واحدة للنار وأخرى للجنّة. لا أحد له أن يعترض على ذلك، يقول ابن العربيّ،

> اذ لا موجود كان ثم سواه فالكل تحت تصريف أسمائه فقبضة تحت أسماء بلائه وقبضة تحت أسماء آلائه (الجزء ١: ٣٧، ٣٠؛ ١: ١٦٩، ١٢)[٥٧].

وكما أنّ العالم قد أدرك الوجود تحت قدمَي الله، بحيث اختلطت صفتا الرحمة والغضب، فكذلك أوجب انوجادُهُ اختلاطَ القبضتين.

> فأوجد العالم سبحانه ليظهر سلطان الاسماء فان قدرة بلا مقدور وجودا بلا عطاء ورازقا بلا مرزوق ومغيثا بلا مغاث ورحيما بلا مرحوم حقائق معطلة التأثير وجعل العالم في الدنيا ممتزجا مزح القبضتين في العجنة ثم فصل الاشخاص منها فدخل من هذه في هذه من كل قبضة في أختها... وفي هذا تفاضلت العلماء في استخراج الخبيث من الطيب والطيب من الخبيث وغايته التخليص من هذه المزجة وتمييز القبضتين حتى تنفرد هذه بعالمها وهذه بعالمها كما قال الله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم [سورة **الأنفال**، الآية ٣٧] (الجزء ١: ١٢٠، ١٥؛ ٢: ٢٢٩، ٩).

راجع، الجزء ١: ٢٧٦، ٢٤ (٤: ٢٤٩، ١)؛ الجزء ٢: ١٨٤، ١؛ وعن الطبيعة العنصريّة للجحيم، راجع، الجزء ٣: ٢٤٤، ٣٣.

(٥٦) قد يبدو وكأنّ الجسمانيّات الطبيعيّة، ولكن اللاعنصريّة، والتي توجد **تحت** الكرسيّ، من مثل الملائكة الأدنون والملكات العقليّة، تظهر الغضب والرحمة معًا. لا بدّ من المزيد من البحث لكي تتوضّح خفايا كزمولوجيا ابن العربيّ.

(٥٧) راجع، الجزء ١: ٢٦٣، ٣ (٤: ١٧٣، ٤).

باصـطلاحات مَعاديّة، فإنّ القبضـتين هما «العالمان عالم السعادة وعالم الشقاوة» (الجزء ٣: ٧٥، ١٤). بيدَ أنّ ابن العربيّ يصرّ على أنّ [حتّى] الأشـقياء لا ينقطعون عن رحمة الله، لأنّ الغضب المحض لا يمكن أن يوجد؛ فالكرسيّ، في نهاية المطاف، هو خليطٌ من الرحمة والغضـب، كما مرّ. والحديث الذي يذكر القبضـتين يجعلهما في الجنّة والنار، لا في النعمة والعذاب. «وإنما أضافهم الى الدارين ليعمروهما وكذا ورد في الخبر الصحيح ان الله لما خلق الجنة والنار قال لكل واحدة منها لها على ملؤها أي أملوها سـكانا» (الجزء ٣: ٧٦، ٢٧). إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ أهل النار سيعانون عذابًا أبديًّا.

المدّة المحدودة لعذاب الجحيم

في اعتقـاد ابـن العربيّ أنّ عـذاب الجحيم لن يـدوم إلى الأبد، وهذا ليس اعتقادًا شـاذًّا في الفكر الإسلاميّ؛ فحتّى أهل الظاهر من الفقهاء أذعنوا لمثل هذه الخلاصة[٥٨]. وإن كان لابن العربيّ من إنجاز، فهو دمجُ هذه القناعة في منظومة متافيزيقيّة وكُزمولوجيّة؛ بأيّ الأحوال، محدوديّة مدّة العذاب هو من الموضوعات المتكرّرة في كتاباته.

لا ينفـي ابن العربـيّ أنّ «المجرمين»[٥٩] سـيبقون في النار «إلى الأبـد»، إذ النصّ القرآن يقول، «خالدين فيها» (سـورة **البقرة**: الآيات ٢٥، ٣٩، ٨١، ٢١٧، إلخ). إلّا أنّه يشير إلى أنّ الضـمير في «**فيها**» يكون دائمًا مؤنّثًا؛ بكلمات أخرى، الإشـارةُ دائمًا إلى «النار» المؤنّثة وليسـت، أبدًا، إلى «العذاب» المذكّر. ولم يُكشـف، في القرآن أو في الحديث، عن أيّ شيءٍ يشـير إلى أنّ عـذاب النار يدوم أبدًا، وإن كانت الإشـارات فيما خصّ الجنّة تختلف تمامًا. بالإضافة إلى ذلك، فالله ﴿يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً . . .﴾ (سورة **الزمر**: الآية ٥٣). لذا لا شيء من العذاب بأبديّ؛ هذا مضـافًا إلى كون الجزاء «جزاءً وفاقًا»، فلا تسـتحقّ المعصيةُ المحدودة، عذابًا لا محدودًا.

لكن، مجدّدًا وبالأسـاس، ليس عذاب النار أبديًّا لأنّه، بالمآل، سـتظهر أسـبقيّةُ الرحمة؛

(٥٨) راجع،

Smith and Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, op. cit., p. 95.

(٥٩) يُطلـق ابـن العربيّ «المجرمـين» على «أهل النـار الذين هم أهلُهـا»، وذلك ليميّزهم عـن الذين يدخلون النـار لمدّة محدودة ويخرجون منها. ثمّ يقسّـم أهل النـار إلى مجموعات أربع: المتكبّرين، والمشركين، والمعطّلـة، والمنافقين. وبعدها يبيّن دواعيه في حصـر أهل النار الدائمين بهذه المجموعات الأربـع. راجع، «في مراتب أهل النار»، الجزء ١: ٣٠١–٣٠٤ (٤: ٣٩٠–٤٠٥)؛ وأيضًا، الجزء ١: ٣١٤، ٢٧ (٤: ٤٦٧، ٢).

«فالشـقاء للغضب الالهيّ والسعادة للرضى الالهى فالرضـى بسط الرحمة من غير انتهاء» (الجـزء ٣: ٣٨٢، ٣٥). وسـيُبيّن لنـا ابـن العربيّ طبيعة الغضـب المحـدودة في عدد من السـياقات؛ سـبق أن رأينا كيف يقوم بذلك في مخطّطه الكُزمولوجيّ، حيث لا نقع على أثرٍ للغضـب فوق الكرسـيّ. أمّا في السـياق المتافيزيقيّ، فهو يشـير إلى أنّ الرحمة من صفات الـذات الإلهيّة – بالتالي يُماهيها أتباعُهُ بصِرف الوجود – أمّا الغضـب فهو من لوازم وجود العالم، في حين هو معدوم في الله. وكما ينبّهنا دائمًا، فإنّ رحمة الله تصـيب حتّى الغضـب، إذ لا تكتسي صفاتُهُ الوجودَ دونها[٦٠].

وككائنٍ وسـيطٍ – برزخٍ – قائمٍ بين الوجود والعدم، أو ككائنٍ تختلطُ فيه القبضـتان، يُمثّل الإنسـان محورًا، يتجلّى فيه كلٌّ من الرحمة والغضـب. وإذ تُشـتقُّ صفات الرحمة من ذات الله وتعود إليها، فإنّ صفات الغضب ترتبطُ بخصائص العالم العنصريّ.

> فجعـل الله القلوب محلا للحق والباطل والايمان والكفر والعلـم والجهل فالباطل والكفر والجهل مـا له الى اضـمحلال وزوال لانه حكـم لا عين له في الوجود فهو عدم له حكم ظاهر وصـورة معلومة... السـعادة والايمان والحق والعلم يستندون الى أمر وجودى في العين وهو الله عز وجل فيثبت حكمهم في العين... وهو الله المسمى بهذه الاسماء المنعوت بهذه النعوت فهو الحق العالم المؤمن فيستند الايمان للمؤمن... والله تعالى ما تسمى بالباطل لوجوده ولا بالجاهل والكافر تعالى الله عن هذه الاسـماء علوا كبيرا... وأما الامور العوارض التي ليست منزلة عن أمر الهي مشروع فهى أهواء عرضت للنواب والرعايا تسمى جور او العوارض لا ثبات لها فيزول حكمها بزوالها اذا زال والعين الذي كان قبلها واتصـف بها موجود ولا بد له من حال يتصـف به وقد زال عنه الشـقاء لزوال موجبه اذ كان الموجب عارضـا عرض فلا بد من نقيضـه وهو المسمى سعادة ومن دخـل النار منهم فما دخلها الا لتنفى عنه خبثه وتبقى طيبه فاذا ذهب الخبث وبقى الطيب فذلك المعبر عنه بالسعيد (الجزء ٣: ٤١٧، ٣٥).

يُلخّص ابن العربيّ هذه الحجّة من وجهة نظرٍ ثانية، كما يلي:

> فمـا خلـق الله العالم بعد هذا التقرير الا للسـعادة بالذات ووقع الشـقاء في حق من وقع به بحكم العرض لان الخير المحض الذي لا شرّ فيه هو وجود الحق الذي أعطى الوجود للعالم لا يصدر عنه الا المناسب وهو الخير خاصة (الجزء ٣: ٣٨٩، ٢١).

إذًا، يُشـتقُّ «الشرُّ» الوجوديّ الذي تواجهه الكائنات من إمكانها؛ حالتها الأنطولوجيّة الغامضـة بين وجوب الوجود الصرف، واستحالة العدم الصرف. و«الشرّ في العالم فما ظهر

(٦٠) راجع، **الفصوص**، مصدر سابق، الصفحة ١٧٧؛
Ibn al ʿArabī, op. cit., p. 223; Izutsu, *Sufism and Taoism*, op. cit., p. 117.

الا مــن جهة الممكــن لا من جانب الحــق» (الجـزء ٣: ٣٨٩، ٢٥). ثــمّ في النهاية، تزول الجهة المرتبطة بالشرور، لاشــتقاقها من العدم؛ أمّا الكائنات نفسها فلن تزول أبدًا إذ قد كان لها نصــيبٌ من الوجود: «فان الذوات الخارجة الى الوجــود من العدم لا تنعدم أعيانها بعد وجودها» (الجزء ١: ٣١٢، ٣٤؛ ٤: ٤٥٥، ١١). كخلاصــة، «الوجود هو الخير المحض الذي لا شرّ فيه الا بحكم العرض» (الجزء ٣: ٢٠٧، ٣٣)[٦١].

وقد يســتوحى من ســيادة رحمة الله في النهاية، أنّ غضــبه ســيكفّ عن الوجود، رغم أنّنا نعرف أنّ في ذلك تناقضًــا مع عبارات ابن العربيّ الواضــحة فيما خصّ بنية العالم: ففي تعريفها، تقع النار دون الكرســيّ، وهو الحيّز الذي يكون للغضــب فيه بعض أثر. يشرح ابن العربيّ هذا التناقض الظاهريّ بقوله إنّ النار، بعد فترة من العذاب، تنتهي.

> فلا يبقى عذاب في النار بعد انقضاء مدته الا العذاب الممثل المتخيل في حضرة الخيال لبقاء أحكام الاســماء فانه ليس للاسم الا ما تطلبه حقيقته من ظهور حكمه وليس له تعيين حضرة ولا شخص وانما ذلك من حكم الاسم العالم والمريد[٦٢]فحيث ظهر حكم المنتقم من جسد أو جسم أو ما كان فقد اســتوفى حقه بظهور حكمه وتأثيره فلا تزال الاســماء الالهية مؤثرة حاكمة أبد الآبدين في الدارين وما أهلهما منهما بمخرجين (الجزء ٣: ١١٩، ٢).

ورغــم أنّ المجرمين يصــلون إلى الســعادة، في النهاية، مع بقائهم في النار، فإنّ مســألةً واحدةً ســتظلّ تميّز ســعادتهم عن سعادة أهل الجنّة: ســوف يظلّون عن ربّهم محجوبين، في حــين يُعطى أهلُ الجنّــة رؤيةَ الله. ولئن وجدنا، في السُّــنّة، كلامًا عن أبــواب الجنّة الثمانية وأبــواب النــار الســبعة، فإنّ للنّار، يقــول ابن العربيّ، بابًــا ثامنًا مغلقًــا «لا يفتح وهو باب الحجــاب عــن رؤية الله تعالى» (الجــزء ١: ٢٩٩، ٥؛ ٤: ٣٧٧، ١٤). وهــو يقول إنّه بعد انقضــاء عذاب أهل النار، «[ي]بقى الحجاب دونهم مسدلا لينعموا». إذ لو كان الله ليُظهر نفسه لهم عند هذه النقطة، بعد الخطايا التي اقترفوها، واستحقاقهم العقاب، لأورثهم ذلك الحيــاء، «والحياء عذاب وقد انقضــت مدته» (الجزء ٣: ١١٩، ٥)[٦٣]. وهذه الخاصّــيّة في النار هي من الأهمّيّة بحيث يســتطيع ابن العربيّ أن يقول، «ان الآخرة ذات دارين[:] رؤية وحجاب» (الجزء ٢: ٣٣٥، ١٥).

---

(٦١) راجع، الجزء ٢: ٤٨٦، ٢؛ الجزء ٣: ٣٢٨، ٢٧؛ ٤٣٣، ٥.

(٦٢) إنّ علم الله بالأعيان الثابتة هو الذي يحدّد متى ستوجد وأين؛ ثمّ ترجّحُ إرادتُهُ وجودها على عدمه. راجع،
Chittick, "Ibn al-'Arabī's Myth of the Names," op. cit.

(٦٣) يقترح ابن العربيّ، في موضعٍ آخر (الجزء ٣: ٤٣٥، ٣٢)، أن الحجاب نفسه قد لا يكون مطلقًا.

سيجد أهل النار نعيمهم في النار نفسها، لأنّ السعادة، في التحليل الأخير، هي ما يُلائم مزاج الشخص.

> وينظر أهل النار اليهم بعد شمول الرحمة فيجدون من اللذة بما هم في النار ويحمدون الله تعالى حيث لم يكونوا في الجنة وذلك لما يقتضيه مزاجهم في تلك الحالة فلو دخلوا الجنة بذلك المزاج لادركهم الالم ولتضرروا فاذا عقلت فليس النعيم الا الملايم وليس العذاب الا غير الملايم كان ما كان فكن حيث كنت اذا لم يصبك الا ما يلايمك فأنت في نعيم واذا لم يصبك الا ما لا يلايم مزاجك فأنت في عذاب حببت المواطن الى أهلها وأهل النار الذين هم أهلها هي موطنهم ومنها خلقوا واليها رجعوا وأهل الجنة الذين هم أهلها منها خلقوا واليها رجعوا فلذة الموطن ذاتية لاهل الموطن (الجزء ٤: ١٤، ٣٤)[٦٤].

فمصير إنسانٍ ما يعتمد على القبضة التي انتمى إليها في أصله. بكلماتٍ أخرى، يحكي ابن العربيّ عن «الأعيان الثابتة» في علم الله، التي، بدورها، تعتمد على الأسماء. وكلّ فردٍ هو قابلٌ للوجود؛ واستعداد القابل هو ما يُحدِّد سعته، أمّا الاستعداد فتُحدِّده الأعيان الثابتة الأزليّة[٦٥]. «ان الله يعطي على الدوام والمحال [والمَحالُّ] تقبل على قدر حقائق استعداداتها» (الجزء ١: ٢٨٧، ١١؛ ٤: ٣٠٨، ٨). في هكذا سياق، يمكن لابن العربيّ أن يقول إنّ الملائكة يرزقون أهل الجنّة تمامًا كما يأتون أهل النار بالرزق؛ «فنفس ما وقع به النعيم به عينه وقع به الالم عند الآخر» (الجزء ١: ٣٠١، ٥؛ ٤: ٣٨٩، ٣).

الخيال والعقل

لنصل إلى ختام هذه الخلاصة للفكر المَعاديّ الشاسع عند ابن العربيّ، دعوني أرجع إلى النقطة التي بدأت منها: بحسب رؤية ابن العربيّ، فإنّ كلّ التوصيفات التقليديّة لما بعد الموت، بغضّ النظر عن مدى غرابتها للذهن العقلانيّ، يمكن تفسيرها بالإحالة على المتخيّلة التي تستحوذ عليها الحقيقة الإلهيّة. فالقرآن والسنّة يزخران بتصريحات حول الله والعالم الآخر. وهذه، في الأعمّ الأغلب، إنّما تُقبل إيمانًا، أو تُؤوَّل عقلًا ومنطقًا. إلّا أنّ ابن العربيّ يعارض كلّ تأويلٍ يشذُّ عن المعنى الحرفيّ، وبخاصّة إن صَدَرَ عن شخصٍ يدّعي الإيمان بالإسلام؛ ومن تأويله نعرف أنّ «ايمانه انما هو بتأويله لا بالخبر» (الجزء ١: ٢١٨، ٢٦؛ ٣: ٣٣٦، ١١).

(٦٤) عن السعادة بما هي «الملائم»، انظر، الجزء ٢: ٣٢٧، ٣٤؛ ٤٨٦، ٤؛ الجزء ٣: ٣٨٧، ٢٣.
(٦٥) عن مفهومَي القابل والاستعداد، انظر، الهامش ٤١.

هذا ومن أعجب الامور عندنا أن يكون الانسـان يقلد فكره ونظره وهو محدث مثله... ولا يقلد ربه فيما يخبر به عن نفسـه في كتابه وعلى لسـان رسوله صـلى الله عليه وسلم (الجزء ١: ٢٨٨، ٢٧؛ ٤: ٣١٦، ١٢).

فـكلّ تأويل عقلانيّ من النوع الذي يشـجبه ابن العربيّ، يتجاهـل المقاربةَ التي، عندَهُ، توصـل إلى المعرفة الحقيقيّة: ما يُعاندُ العقلَ ويجافيـه ظاهرًا، نجده في عالم الخيال لا يتخلّف عن النصّ قيد أنملة. يُلخّص ابن العربيّ حججه بخصـوص الخيال وأهمّيّته لأيّ فهمٍ حقيقيٍّ لطبيعة الوجود كما يلي:

وهو [الخيال] أكمل العالم فلا أكمل منه... له الوجود الحقيقيّ والتحكُّم في الامور كلها يجسـد المعاني ويرد ما ليس قائما بنفسـه قائما بنفسـه وما لا صورة له يجعل له صورة ويرد المحال ممكنا ويتصرّف في الامور كيف يشاء.

فاذا كان له هذا الاطلاق وهو خلق مخلوف لله فما ظنك بالخالق سبحانه الذي خلقه وأعطاه هذه القوّة فكيف تريد أن تحكم على الله بالتقيد وتقول ان الله غير قادر على المحال وأنت تشـهد من نفسـك قـدرة الخيال على المحال والخيال خلق من خلق الله ولا تشـك فيمـا تراه من المعاني التي جسـدها لك وأراها اياك أشخاصا قائمة فكذلك يأتى الله باعمال بنى آدم مع كونها اعراضا صورا قائمة توضع فى الموازين لاقامة القسط ويؤتى بالموت مع كونه نسبة فوق العرض في البعد عن التجسـد في صـورة كبش أملح [«فيُذبَحَ بين الجنّة والنار»][٦٦]... فأين حكم العقل على الله وفساد تأويله[؟!]

وكذلـك نعيـم الجنـان في فواكهه لا مقطوعة ولا ممنوعـة فيتأوّله من لا علـم له بحمله على فصـول السـنة ان الفاكهة تنقضى بانقضـاء زمانها ثم تعود فى السنة الأخرى وفاكهة الجنة دائمة التكوين لا تنقطع هذا مبلغ علمهم في هذه المسئلة وهى عندنا كما قال الله لا مقطوعة ولا ممنوعة فان الله جاعل لنا فيها رزقا يسمى قطفا وتناولا... ونحن بلا شك نأكل من فاكهة الجنة قطفا دانيا مع كون الثمرة في موضعها من الشجرة ما زال عينها لانها دار بقاء...

ولما نزه الله نفسـه عن صـفة النوم فقال لا تأخذه سـنة ولا نوم أي ما يغيبه شهود البرازخ عن شـهود عالم الحس عن شـهود المعاني الخارجة عن المواد في حال عدم حصولها في البرزخ... وأما في الآخـرة فانـه لا ينام أهل الجنة في الجنة ولا يغيب عنهم شـيء من العالم بل كل عالم على مرتبته مشهود لهم مع كونهم غير متصفين بالنوم.

يقـال نـام فلان فرأى كـذا أى رأى مقلوبه وهومان أى كذب في عـرف العادة فان العلم ما هو لبن والقرآن ما هو عسـل ولكن هكذا تراه فـاذا كملت رأيته علما فى حضرة المعانى في حال

(٦٦) كثيرًا ما يستعين ابن العربيّ بهذا الحديث ليثبت «التجسّـم». راجع الجزء ١: ٢١٩، ٢٢ (٣: ٣٤١، ٦)؛ ٢٩٤، ٢١ (٤: ٣٥١، ٦)؛ ٣٠٥، ٢ (٤: ٤١٠، ١٢)؛ ٣١٦، ١٨ (٤: ٤٧٧، ٢)؛ الجزء ٢: ٣٠٩، ١٥ والجزء ٣: ١١٨، ٢٧.

رؤيتـك ايـاه لبنا في حضرة البرزخ وهو هو لا غيره فتحقق مـا أعلمناك به فقد أرحناك بما ذكرناه راحة الأبد[!]...

وإذا تحقّقـت ما أومأنا إليه في هذا الباب علمت جميع ما جاء به الشرع في الكتاب والسـنة قديمـا وحديثا من النعوت الالهية التي تردّها العقـول ببراهينها القاصرة عن هذا الادراك. (الجزء ٢: ١٨٣، ٨).