

الأعيان الثابتة في فكر محيي الدين بن عربي:

قراءة من خلال نصوصه

محمد رفاعي محمد أمين*

Khulasah

Inti-inti yang menetap baka dalam Ilmu Tuhan (*al-a'yān al-thābitah*) merupakan satu dari peristilahan penting tasawuf Islam yang diperjelaskan oleh tokoh Sufi agung Muḥy al-Dīn ibn 'Arabī. Beliau menegaskan bahawa kesemua kewujudan mumkinat dalam alam penciptaan ini mempunyai suatu macam keadaan wujud pada martabat sebelumnya, iaitu sebelum berkeadaan wujud luaran. Allah SWT tidak mencipta sesuatu dari 'tiada' yang mutlak; sebaliknya, penciptaan bermakna mengurniakan wujud kepada 'hakikat batin' yang dalam IlmuNya atau mengeluarkan pelbagai 'hakikat batin' menjadi nyata zahir. Ini pada hakikatnya selaras dengan Kehendak Allah

* محاضر متقدم في كلية القيادة والإدارة بجامعة العلوم الإسلامية الماليزية، حصل على درجة الليسانس، والماجستير، والدكتوراه في مجال العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة.

SWT (*al-'Irādah*) dan KudratNya (*al-Qudrah*), di samping perintahNya *kun*, dan ini menzahirkan kewujudan luaran ini daripada martabat 'mungkin al-wujud' atau daripada martabat 'keadaan wujud' dalam Kesedaran DiriNya SWT. Keadaan wujud dalam Ilmu Allah SWT ini disebut sebagai *al-a'yān al-thābitah* (inti-inti yang menetap baka dalam Ilmu Tuhan). Faham ini akan dibanding dan dinilai perkaitannya dengan faham 'ke-suatu-an keadaan tiada' (*shay'yyat al-ma'dūm*) dalam pemikiran Mu'tazilah dan juga faham Cita Ilmu (*idea*) Plato. Makalah ini akan menjelaskan faham *al-a'yān al-thābitah* dalam pemikiran Ibn 'Arabī secara perbandingan dengan faham yang serupa, jika ada, dalam pemikiran Mu'tazilah dan Plato.

Kata Kunci: Muḥy al-Dīn ibn 'Arabī; *al-a'yān al-thābitah*; Ilmu Allah SWT; Iradah dan Quدرات Allah SWT; Konsep Penciptaan; *shay'yyat al-ma'dūm*; Faham Idea Plato.

Abstract

The Permanent Archetype (*al-a'yān al-thābitah*) is one of the important technical terms in Islamic Sufism proposed by the great Muslim Sufi Mu'y al-Dīn ibn 'Arabī. He suggests that all possible existence in this world have had its 'archetype' at the level of existence prior to the level of creation and external existence, and that God did not created things from absolutely nothing but actually giving existence to this archetype or bringing out this archetype into existence. This is certainly in

accordance with God's Will (*al-'Irādah*) and Power (*al-Qudrah*), followed by the divine command of *kun*, and results the external existence of creation out of its 'potential' being or of 'being' in God's Knowledge. This archetype in God's Knowledge is called the Permanent Archetype (*al-a'yān al-thābitah*). This notion may be compared and contrasted with the idea of the 'thing-ness of non-existence' (*shay'iyat al-ma'dūm*) in the Mu'tazilite and the concept of Idea in Plato. This article explains the notion of Permanent Archetype (*al-a'yān al-thābitah*) in Ibn 'Arabī in comparison with those similar ideas if any in the Mu'tazilite and Platonic thought

Keywords: Muḥy al-Dīn ibn 'Arabī; The Permanent Archetype (*al-a'yān al-thābitah*); God's Knowledge; God's Will (*al-'Irādah*) and Power (*al-Qudrah*); Creation; 'non-existence reality' (*shay'iyat al-ma'dūm*); Platonic Idea.

تمهيد

لم تحظ شخصية صوفية على مر التاريخ من الدراسة والبحث والتحليل لأفكارها وآرائها كما حظيت شخصية محيي الدين بن عربي (ت 638هـ)² وأفكاره

² هو محمد بي علي بن عبد الله الطائي الحاتمي الملقب بـ "محيي الدين" و "الشيخ الأكبر"، والمعروف بـ "ابن عربي"، ولد ليلة الإثنين 17 رمضان سنة 560هـ في مرسية بأندلس، نشأ في بيت علم، واهتم بالعلم والمعرفة منذ نعومة أظفاره، وعكف على دراسة جميع العلوم المعروفة في عصره، وتنقل بين البلدان في الشرق والغرب في رحلات علمية

وآرائه. ولقد كتب عنه أنصاره من الكتب والمقالات يبلغ مجلدات، كما كتب عنه أعداؤه ومعارضوه عدة كتب، وما زال فكر الرجل حيا في الأوساط العلمية سواء في الشرق الإسلامي المتمثل في الدول العربية والإسلامية، أم في الغرب المسيحي المتمثل في أوروبا وأمريكا، ولا أدل على اهتمام الغرب بأفكاره من وجود جمعيات خاصة باسمه وشخصيات مرموقة تهتم بدراسة وترجمة فكر الرجل وكتبه ومقالاته. وهذا الاهتمام البالغ بفكر ابن عربي لم يأت من فراغ، وإنما لتمييز فكره بالعمق وغزارة إنتاجه ولاشتمال مؤلفاته على العديد من الموضوعات المبدعة، والمصطلحات المخترعة لم يكن معهودا بها من قبل، يعتبر أسلوبه فريدا في نوعه، ولم يكن يتقيد في استخدام المصطلحات التي تناولها من قبله من العلماء والمفكرين. بل أبدع في استخدام كلمات وعبارات لم يكن بها عهد من قبل.

ومن هنا يمكننا أن نعتبر محيي الدين بن عربي هو أول من استعمل مصطلح "الأعيان الثابتة" - موضوع مقالتنا - في الفكر الكلامي الإسلامي، وأفسح لهذه الفكرة مكانا واسعا في كتبه ومؤلفاته، وعليها تنتمي فكرته عن الوجود والعدم. ومن المعلوم أن نظرتيه إلى الوجود والعدم تختلف عن نظرة كثير من أمثاله حيث

واستكشافية. ترك ثروة فكرية عظيمة لا تقدر بثمن، ومن أشهر كتبه الفتوحات المكية، توفي رضي الله عنه سنة 638هـ، ودفن بسفح جبل قاسيون بسوريا. انظر ترجمته في التلمساني، أحمد بن محمد المقرئ، (1367هـ/1949م)، **نفح الطيب من غصن أندلس الرطيب**، حققه وضبط غرائب وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مطبعة السعادة) ج1: ص95؛ وكحالة، لعمر رضا، (ب.ت)، **معجم المؤلفين**، (بيروت: مكتبة المثنى)، ج11: ص40؛ وبلائيوس، آسين، (1965م)، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية).

لا يرى الوجود إلا للواحد، فهو من أساطين القائلين بالوجود الواحد أو وحدة الوجود.

يرى بعض المفكرين أنه تأثر في هذه الفكرة - الأعيان الثابتة - بنظرية "المثل الأفلاطونية" ونظرية المعتزلة في "شيئية المعدوم"، في حين يرى البعض أنها لا تخرج عن نظرية الأشاعرة في "العلم الإلهي". ولكي يتبين لنا وجه الحق في هذه المسألة أعرض أولاً نظرية الأعيان الثابتة كما فهمتها من نصوص ابن عربي، ثم أتبعها بذكر نظرية المعتزلة والأشاعرة مع مقارنة مذهبه بتلك المذاهب. ويجدر بنا - قبل الدخول في التفاصيل - بيان معنى لفظي الأعيان والثابتة في اللغة والاصطلاح كما يذكره أصحاب المعاجم، ثم مراتب الوجود عند ابن عربي، ومعنى لفظ "الشيء" عموماً لما له علاقة بموضوع البحث.

الأعيان الثابتة في اللغة والاصطلاح

يقول صاحب لسان العرب: "العين حاسة البصر، والرؤية أثنى، تكون للإنسان وغيره من الحيوان...، وعين الشيء: نفسه وشخصه وأصله، والجمع أعيان، وعين كل شيء نفسه وحاضره وشاهده"³. ويقول الإمام الرازي: "العين حاسة الرؤية وهي مؤنثة، وجمعها أعين وعيون وأعيان،... وعين الشيء: نفسه يقال هو هو بعينه...، وعين الشيء عياناً: رآه بعينه"⁴. فيتضح مما ذكر أن عين

³ ابن منظور، (ب.ت)، لسان العرب، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر)، ص 175-181.

⁴ مختار الصحاح، ص 507، 508.

الشيء هي نفسه، وعليه يكون المراد بالأعيان حقائق الأشياء وماهياتها أي عينها وذاتها أي نفسها.

أما معنى كلمة الثابتة يقول ابن منظور: "وشيء ثبت ثابت...، ويقال: ثبت فلان في المكان، ويثبت ثبوتاً، فهو ثابت إذا أقام به"⁵. وجاء في المعجم الوجيز عن هذه الكلمة: "ثبت الشيء: أثبته، وفلانا مكنه من الثبات عند الشدة، وفي القرآن الكريم: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾⁶ وأيضا الثبت: الشجاع الثابت القلب، والعاقل: الثابت الرأي .. والثبت: الحجة"⁷. وعليه يكون: الثابت في اللغة هو الحاصل على سبيل الدوام.

وفي الاصطلاح

عرف السيد الشريف الجرجاني (الأعيان) قائلاً: "ماله قيام بذاته، ومعنى قيامه بذاته: أن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر، بخلاف العرض: فإن تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه أي محله الذي يقومه"⁸. فالأعيان على هذا مترادفة لكلمة الجوهر الذي ذكره المتكلمون.

هذا والأعيان الثابتة مركب توصيفي من كلمتين هما (أعيان) و(ثابتة) وتوصف الأعيان بأنها ثابتة، ذكر السيد الشريف الجرجاني أن العين الثابتة: "هي

⁵ ابن منظور، لسان العرب، 2: 323.

⁶ سورة إبراهيم: 27.

⁷ المعجم الوجيز، ص 81.

⁸ الجرجاني، الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق: عبد النعم الحفني، (القاهرة: دار

الرشاد)، ص 41.

حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج، بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى"، ووضح هذا في مكان آخر فقال: "الأعيان الثابتة هي حقائق الممكنات في عالم الحق تعالى، وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية، لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية أبدية، والمعنى بالإضافة: التأخر بحسب الذات لا غير"⁹.

هذا بعض ما جاء في المعاجم عن هذا المركب التوصيفي الأعيان الثابتة، ولكن ما مفهومه عند ابن عربي؟

أما الأعيان فيقصد بها ابن عربي: الحقائق والذوات أو الماهيات، كما يستعملها أحيانا مرادفة للموجودات الخارجية المحسوسة، ولكن ابن عربي في كلامه عن الأعيان الثابتة يقصد المعنى الأول لا الثاني. وأما الثبوت فمعناه الحصول إطلاقاً سواء أكان في العالم الخارجي أم في الذهن. ولكنه يقصد هنا الموجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن. ويقابل الثبوت بالوجود الذي يقصد به التحقق في الخارج في الزمان والمكان كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي¹⁰.

⁹ نفس المصدر، ص 181، 41.

¹⁰ الكتاب التذكاري يحيى الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، (1389هـ/1969م). (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر)، ص 209.

مراتب الوجود

ويرى ابن عربي أنه ما من معلوم إلا وله نسبة إلى الوجود بأي نوع كان من أنواع الوجود. ويقسمه إلى أربع مراتب. فمنها معلوم بجميع مراتب الوجود كلها. ومنها معلوم يتصف ببعض المراتب ولا يتصف ببعضها، وهي:

المرتبة الأولى: الوجود العيني. وهو الموجود في نفسه على أي حقيقة كان من الإلتصاف بالدخول أو الخروج أو نفيها. فيكون مع كونه موجودا في عينه لا داخل العالم ولا خارج، لعدم شرط الدخول والخروج - وهو التحيز. وليس ذلك إلا لله خاصة.

المرتبة الثانية: الوجود الذهني أو العلمي. وهو كون المعلوم متصورا في النفس على ما هو عليه في حقيقته، فإن لم يكن التصور مطابقا للحقيقة فليس ذلك بوجود له في الذهن.

المرتبة الثالثة: الوجود اللفظي. وهو وجوده في الألفاظ. ويدخل في هذا كل معلوم حتى المحال والعدم، فإن له الوجود اللفظي، والمحال لا يقبل الوجود العيني أبدا، وأما العدم الذي يوصف به الممكن فيقبل الوجود العيني.

المرتبة الرابعة: الوجود الكتابي. وهو نسبته إلى الوجود في اللفظ أو الرقم أو الكتابة¹¹. فكل معلوم عند ابن عربي حتى المحال يتصف بالوجود بوجه من الوجوه. فما في العلم معدوم مطلق العدم ليس له نسبة إلى الوجود بوجه ما.

مفهوم الشيء

¹¹ ابن عربي، محيي الدين، (1336هـ)، إنشاء الدوائر، (ليدن: مطبعة بريل)، ص7. وقارن أيضا ابن عربي، محيي الدين، (1418 هـ/1998م). الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية. (بيروت: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع).

والشيء في اللغة: هو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه، ينقل الشيخ إبراهيم الكوراني - أحد تلاميذ الشيخ ابن عربي - كلام المفسر أبي السعود العمادى عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾¹² فيقول: "إنه في الأصل مصدر "شاء" أطلق على المفعول. واكتفى في ذلك باعتبار تعلق المشيئة به من حيث العلم والإخبار عنه فقط، وقد خص ههنا بالممكن موجودا كان أو معدوما - بقضية اختصاص تعلق القدرة به، لما أنها عبارة عن المتمكن من الإيجاد والإعدام الخاصين به"، ثم يقول معلقا على هذا: "وحاصله أن الشيء بمعنى "المشيء"، العلم به والإخبار عنه. وهو مفهوم كلي يصدق على المعدوم والموجود، الواجب والممكن. ولكنه يختلف إطلاقاته. ويعلم المراد منه بالقرائن فقط. ويطلق ويراد به جميع أفراده كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾¹³ بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن، المعدوم والموجود، والمحال الملحوظ بعنوان ما. وقد يطلق ويراد به الممكن موجودا كان أو معدوما كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾¹⁴ فقرينته كونه متصورا مشيئا فعله غدا¹⁵.

¹² سورة فاطر: 1.

¹³ سورة التغابن: 11.

¹⁴ سورة الكهف: 23.

¹⁵ الكوراني، إبراهيم، **جلاء الفهوم**، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم: 34795، ورقة 22/ب.

فيشمل كلمة "الشيء" الموجود والمعدوم والواجب والممكن، فعند إطلاقه نعلم المراد منه عن طريق القرائن.

وبعد هذا التمهيد انتقل إلى عرض نظرية الأعيان الثابتة من خلال نصوص ابن عربي.

عرض الفكرة

إن الله تعالى قد علم أزلا على ما يكون عليه الممكنات فيما لا يزال. والممكن هو الذي لم يخرج عن حضرة الإمكان لا في حال وجوده ولا في حال عدمه. والأحوال عليه تتحول وتطرأ. ومن جملة الأحوال الوجود. فالوجود عرض للممكن في الوقت الذي خصصته الإرادة. وهي التي تُخصص وقت ظهور الممكنات الثابتة في علمه تعالى، وعندما يحين الموعد تتعلق بما القدرة، وتتوجه إليها كلمة الله التي هي "كن" كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾¹⁶ وقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾¹⁷ فينتقل الممكن من الوجود العلمي أو الذهني إلى الوجود العيني. فهذا الثبوت الذي للممكنات في علمه تعالى هو ما يسميه ابن عربي بالأعيان الثابتة. فثبوتها في العدم كالبذر لشجرة الوجود، فهو في العدم بذرة، وفي الوجود شجرة، يقول ابن عربي:

ثبوت العين في الإمكان بذر * ولولا البذر لم يكن ثم نبت

¹⁶ سورة يس: 82.

¹⁷ سورة النحل: 40.

ظهوري عن ثبوت دون أمر* إلهي محال حيث كنت¹⁸

يشير إلى ظهور الكائنات عن طريق الأمر الإلهي المتمثل في قوله تعالى "كن".

والممكنات في الثبوت العلمي - في نظر ابن عربي - متميزة بعضها عن بعض. وهي عالمة وسميعة تسمع كلمة الله التي هي "كن" فيكون. وفي حالة عدمها العيني يطلق عليها كلمة "شيء" كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. فلا تتعلق قدرة الحق تعالى - كما يقول الإمام الشعراي¹⁹ - إلا بشيء موجود في علمه تعالى لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ فنفي تعلق قدرته تعالى على ما ليس بشيء مما لم يتضمنه علمه القديم.

يقول ابن عربي في الجزء الأول من الفتوحات: "كان وجودنا على حد ما كنا في علمه، ولو لم يكن كذلك لخرجنا إلى الوجود على حد ما لم يعلمه. وما لا يعلمه لا يريده، وما لا يريده ولا يعلمه لا يوجد. فنكون إذن موجودين بأنفسنا أو بالإتفاق. وإذا كان هذا فلا يصح وجودنا عن عدم. وقد دل البرهان على أنه علمنا وأزاد وجودنا وأوجدنا على الصورة الثابتة في علمه بنا، ونحن

¹⁸ ابن عربي، الفتوحات، 2: 110.

¹⁹ الشعراي، عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر، (القاهرة: ملتزم الطبع عبد الحميد أحمد

حنفي)، ص 157

معدومون في أعياننا²⁰، أي وجدنا في هذا العالم على ما علمه تعالى في الأزل،
فالله تعالى أولا علمنا ثم أراد وجودنا، ثم أوجدنا وفق علمه وإرادته السابقة.

ثم إن هذه العين الثابت لكل ممكن لها إدراكات في حال عدمها من وجهة
نظر ابن عربي. ولذا ورد أن الله تعالى يأمر الممكن بقوله "كن" فيتكوّن. فلولا
أن له حقيقة السمع، وأنه مدركٌ أمر الحق إذا توجه إليه لم يتكوّن، ولا وصف
الله بالتكوين، ولا وصف نفسه بالقول لذلك الشيء المنعوت بالعدم. فتعلق
الخطاب الإلهي بالأمر لهذه العين المخصصة بأن تكون فامتثلت فكانت.

فالله خاطب الأشياء في عدمها. وأما امتثلت أمره عند توجه الخطاب إليه.
إذ الخطاب - كما يرى ابن عربي - "لا يقع إلا على عين ثابتة معدومة عاقلة
سميعة عالمة، بما تسمع بسمع ما هو سمع وجود، ولا عقل وجود، ولا علم
وجود"²¹، فهو بهذا يفرق بين الثبوت والوجود، فلا بد من ثبوت الممكن حتى
يسمع خطاب الله. وحكم الثبوت بين الله والخلق خلاف حكم الوجود. فإن
الحق والخلق معا في الثبوت وليسا معا في الوجود. ولشرح هذا أقول:

إن ابن عربي يقسم المعلومات إلى ثلاثة أقسام؛ **المعلوم الأول**: الوجود
المطلق الذي لا يتقيد. وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه. **والمعلوم
الآخر**: العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه. وهو الذي لا يتقيد أصلا وهو المحال،
وهو في مقابلة الوجود المطلق. ولا شك أنهما نقيضان. وما من نقيضين إلا
وبينهما فاصل به يتميز كل واحد عن الآخر. وهو المانع أن يتصف الواحد

²⁰ ابن عربي، **الفتوحات**، 1: 137.

²¹ ابن عربي، **الفتوحات**، 2: 56.

بصفة الآخر. وهذا الفاصل بين الوجود المطلق والعدم المطلق هو ما يعنيه ابن عربي بالمعلوم الثالث. له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم هو يقابل كل واحد من المعلومين بذاته. وفيه جميع الممكنات وهي لا تنتاهي، كما أنه كل واحد من المعلومين لا يتناهى.

فالثبوت في العدم عنده هو حالة تتوسط بين طرفي العدم المطلق والوجود المطلق. سببها تساوي نسبة الوجود والعدم إلى ذات الممكن التي تقبلهما معا قبولاً ذاتياً، وهنا يستعين ابن عربي بالقوة الخيالية ليبين لنا كيف يصلح أن تكون هذه الحالة ناشئة عن مقابلة العدم المطلق بالوجود المطلق. فيذهب إلى أن هناك نسبة تلازمية بينهما تتجلى هذه النسبة في انعكاس صورة كل منهما في الآخر، لأنه إذا كان تصور الوجود المطلق يستدعي تصور معنى العدم المطلق، فإن تصور العدم المطلق يستدعي تصور الوجود المطلق، حتى صار كل منهما من هذه الناحية كالمرآة للآخر يطالع فيه صورته.

لكن الذي يترتب على ذلك أن تكون صورة الوجود المطلق المنعكسة في العدم المطلق هي ما يسميه ابن عربي "عين الممكن". وقد حصل لها من تلك الصورة الثبوت والشيئية في العدم. فكان متصفاً بالتناهي تبعاً للإطلاق الذي هو الوجود المطلق. أما صورة العدم المطلق في الوجود المطلق فإنما تظهر الممكن عين العدم الذي يتصف به.

وقد أطلق ابن عربي على هذه الحالة الوسطية لأعيان الممكنات اسم "البرزخ"، إذ يقول: "إن هذا البرزخ الذي هو الممكن بين الوجود والعدم، سبب نسبة الثبوت إليه مع نسبة العدم هو مقابلة الأمرين بذاته. وذلك أن العدم المطلق قام للوجود المطلق كالمرآة، فرأى الوجود فيه صورته. وكانت تلك الصورة عين

الممكن. فلهذا كان للممكن عين ثابتة وشيئية في حال عدمه. ولهذا خرج على صورة الوجود المطلق. ولهذا أيضا اتصف بعدم التناهي فقليل فيه إنه لا يتناهي. وكان أيضا الوجود المطلق كالمراة للعدم المطلق. فرأى العدم المطلق في مرآة الحق نفسه. فكانت صورته التي رأى في هذه المرآة هو عين العدم الذي اتصف به هذا الممكن.²²

إن هذا التصور الذي يظهر فيه الحد الفاصل بين الوجود المطلق والعدم المطلق يبني على القوة الخيالية عند ابن عربي تبعا لما يذهب إليه في تفسيره لمعنى البرزخ من أنه الأمر الفاصل، أو المعنى الحاجز بين أمرين مختلفين حصلت بينهما صلة جوار بذلك المعنى الذي لا يمكن أن يظهر في خصائصه ميل إلى أحدهما أكثر من الآخر، كما أنه لا يمكن إدراكه بإحدى الحواس، وإلا كان أحد الشئيين المتجاورين. ومن هذا القبيل الخط الفاصل بين الظل وضوء الشمس، وبين الماء العذب والماء المالح، الذي أشارت إليه الآية الكريمة. وكذلك المعنى الفاصل بين المعلوم وغير المعلوم، وبين الموجود والمعدوم، وبين المنفي والمثبت.

يذهب ابن عربي إلى أن هذا الشيء الفاصل لا توجد له قوة إدراكية تميزه غير القوة الخيالية حيث يقول: "إعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفا أبدا كالخط الفاصل بين الظل والشمس، كقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾²³ ومعنى لا يبغيان أي لا يختلط أحدهما

²² ابن عربي، الفتوحات، 3: 48. وراجع ديدار، ابن محمد، وحدة الوجود بين الصوفية والفلاسفة في الفكر الإسلامي وعلاقتها بصفة الوجدانية. رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، سنة 1982م، ص142.

²³ ابن عربي، الفتوحات، 2: 47.

بالآخر. وإن عجز الحس عن الفصل بينهما والعقل يقضي أن بينهما حاجزا يفصل بينهما. فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ، وكل أمرين يفتقران إذا تجاورا إلى برزخ ليس هو عين أحدهما. وفيه قوة كل منهما ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت سمي برزخا اصطلاحا، وهو معقول في نفسه وليس إلا الخيال.... فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت"²⁴.

فعلى هذا النحو يحدد ابن عربي الوجه الذي يقوم عليه ثبوت أعيان الممكنات في العدم بوصفها ذوات واقعة بين الوجود والعدم. وهذا هو معنى الإمكان الذاتي. ويترتب على هذا نتيجة هامة. وهي أن للممكنات ذوات تخصها وتتمايز بها في العدم ولعل سبيله في ذلك هو القوة الخيالية التي ترقى إلى إدراك المعنى الفاصل بين الوجود والعدم، ومن هنا صح لهذه الأعيان الثبوت في العدم. وهذا الثبوت في العدم حال من أحوالها وحكم من أحكامها .

ولكن هذا الثبوت لا يمكن لنا إدراكه على هذا الوجه، وإنما الذي يشهدها ويعلمها على هذا الوجه علم تمييز هو الله. لأن تخصيصه لإيجاد بعضها دون بعض مبني على ذلك العلم. يقول ابن عربي: "الأشياء كلها مشهودة للحق في حال عدمها. ولو لم تكن كذلك لما خصص بعضها بالإيجاد عن بعض. إذ العدم المحض الذي ليس فيه أعيان ثابتة لا يقع فيه تمييز شهود، بخلاف عدم الممكنات. فكون العلم ميز الأشياء بعضها عن بعض وفصل بعضها عن بعض هو المعبر عنه بشهوده إياها وتعينه لها أي بعينه يراها. وإن كانت موصوفة بالعدم فما هي

²⁴ ابن عربي، الفتوحات، 1: 381.

معدومة لله الحق من حيث علمه بها". ويقرب لنا ابن عربي هذا بضرب مثال
بالإنسان المخترع للأشياء "الذي يصور أولاً صورة ما يريد اختراعها في نفسه،
ثم يبرزها على صورة ما في ذهنه فيظهر عينها. فاتصفت بالوجود العيني. وكانت
في حال عدمها موصوفة بالوجود في الوجود الذهني"²⁵.

ولعل هذا ما جعل ابن عربي يصرح بأن الموجودات ظهرت من وجود إلى
وجود، ظهرت من خزائن الجود إلى الوجود العيني في الوقت الذي أعد الله
لظهور أحكامها. يقول ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا
عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾²⁶، "وإن" بمعنى "ما"، فعم بما وبـ "شيء". وجعله مخزوناً في
خزائن غيبه عنا. ولهذا قلنا الكون صادر من وجود - وهو ما تحويه هذه الخزائن
- إلى وجود - وهو ظهورها من هذه الخزائن، فما يتميز عنده إلا ما هو
موجود له، ولا يجري القدر إلا في عين مميزة عن غيرها"²⁷. ويقول في مكان آخر
من الفتوحات: "ولولا نحن ثابتين في العدم ما صح أن تحوي علينا خزائن الكرم.
فلنا في العدم شيئية غير مرئية"²⁸.

فليس هناك معقول ولا موجود يحدث عند الله. بل الكل مشهود العين له
بين ثبوت ووجود. فالثبوت خزائنه، والوجود ما يحدث عندنا من تلك الخزائن.
ومن هذه الخزائن تخرج الأشياء إلى وجود أعيانها موجودة لأنفسها. يقول:

²⁵ ابن عربي، الفتوحات، 1: 538. وراجع مصطفى، محمد أحمد، الرمزية عند ابن عربي،
ص 689. رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر الشريف، سنة 1974م.

²⁶ سورة الحجر: 21.

²⁷ ابن عربي، الفتوحات، 2: 577.

²⁸ ابن عربي، الفتوحات، 4: 340.

"فالأشياء الموجودة بالنظر إلى أعيانها موجودة عن عدم. وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن موجودة عن عدم العدم، وهو وجود"²⁹.

فالأشياء عند الله مختزنة في حال ثبوتها. فإذا أراد تكوينها لها أنزلها من تلك الخزائن وأمرها أن تكتسى حلة الوجود. فيظهر علينا لعينها. ولم تنزل ظاهرة لله في علمه أو لعلمه بها. فليست الخزائن إلا المعلومات الثابتة. فإنها عنده ثابتة يعلمها ويراهما، ويرى ما فيها. فيُخرج منها ما شاء.

وعلى هذا يرى ابن عربي أن وصف "الإمكان" ثابت للممكن أزلا وأبدا. لأن الممكن في حال عدمه ليس بمتأخر عن الأزل المنسوب إلى وجود الحق. لأن الأزل كما هو واجب لوجود الحق هو واجب لعدم الممكن وثبوته وتعيينه عند الحق. ولولا ما هو متعين عند الحق مميز عن ممكن آخر لما خصصه بالخطاب "كن". فالإمكان حكم لازم للممكن في حال عدمه ووجوده. وإنما طرأ الوجود على الممكن. وحدوث الوجود للممكنات لا يدل على أنه لم يكن لها وجود قبل حدوثها، يقول في ذلك: "لا يدل حدوث الشيء عندنا على أنه لم يكن له وجود قبل حدوثه عندنا". وعلى هذا يفسر قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾³⁰. وهو كلام الله القديم. ولكن حدث عندهم. كما نقول: حدث عندنا اليوم ضيف. فإنه لا يدل ذلك على أنه لم يكن له وجود قبل ذلك. وكذا الموجودات لا يدل حدوثها ووجودها العيني عندنا أنه لم يكن له أي نوع

²⁹ ابن عربي، الفتوحات، 2: 277.

³⁰ راجع ابن عربي، الفتوحات، 2: 41، وأيضا 1: 670، 4: 316. الآية 2 من سورة الأنبياء.

من أنواع الوجود. فهذا الوجود - الذي هو عبارة عن العلم الإلهي الأزلي بما يكون عليه الممكنات فيما لا يزال - هو ما يسميه ابن عربي بالأعيان الثابتة. ولما كانت نظرية المعتزلة في إطلاق الشيء على المعدوم - أو شيئية المعدوم - شبيها بهذه الفكرة أرى عقد مقارنة سريعة بين الفكرتين لكي نعرف مدى تطابق فكرة ابن عربي مع فكرتهم.

المعتزلة وشيئية المعدوم

تعتبر مسألة شيئية المعدوم من أمهات المسائل في علم الكلام لما لها من علاقة بمسائل أخرى إلهية كالحدوث والقدرة والرؤية وغيرها. يقول فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد الطيب عن دوافع المعتزلة في قولهم بشيئية المعدوم: "وفيما أعتقد فإن اعتبارات ميتافيزيقية صرفة فجرت هذه الأنظار أو الأبحاث الفلسفية الأصلية حول المعدوم". ويواصل كلامه قائلاً: "وحسبما أعتقد أيضاً فإن المعتزلة حين يقررون أن المعدوم شيء ما كانوا هازئين ولا متهوسين أو يلغون القول على عواهنه كما يقال عنهم في هذا الموضوع بالذات. وإنما اضطروهم إلى ذلك اعتبارات عقلية محضة كان لها الأولوية المنطقية في ميزان أفكارهم على اعتبارات أخرى قد يرضى عنها العقل كل الرضا من حيث المقدمات تصادفه عقبات ذات شأن في مقاييس العقل"³¹.

³¹ الطيب، أحمد، (1402هـ/1982م). مباحث الوجود والماهية من كتاب المواصف، (القاهرة: دار الطباعة المحمدية)، ص117.

تتحدث كتب الفرق والمذاهب عن تفصيل مذهبهم في هذا الموضوع، فيقول الإمام الرازي في معرض القول عن المعدومات: "زعم أبو يعقوب الشحام، وأبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، وأبو الحسين الخياط، وأبو عبد الله البصري، وأبو إسحاق بن العياش، والقاضي عبد الجبار بن أحمد وتلاميذه: أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق. وأن تأثير الفاعل "الله" ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجودة. واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه"³². ويقول ابن حزم في **الفصل**: "وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطي يزعمون أن المعلومات أشياء على الحقيقة. وأنها لم تزل ولا تزال. وأنها لا نهاية لها"³³. ويقول الشهرستاني: "والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذوات وعين. وأثبت له خصائص المتعلقة في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولونا وكونه سواداً وبياضاً. وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة. غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض. وخالفه جماعة. فمنهم من لم يطلق إسم الشئئية.

³² الرازي، فخر الدين، (1988م)، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية)، ص37.

³³ ابن حزم الأندلسي، (1402هـ/1982م)، **الفصل في الأهواء والملل والنحل**، تحقيق: د. إبراهيم نصير و د. عبد الرحمن عميرة، (الرياض: شركة مكتبات عكاظ)، 4: 153.

ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضا مثل أبي الهذيل، وأبي الحسن البصري. ومنهم من قال: الشيء هو القديم. وأما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع³⁴. ونستخلص من هذه النصوص أن المعتزلة يقررون أن المعدوم شيء وذوات وحقيقة، أي أن المعقول الذي لم يتحقق وجوده بعدُ شيء له وجودٌ في عالم آخر غير العالم الخارجي. أما صفاتها التي تتبع وجودها الخارجي فهذه تميزها وقبولها الأعراض.

والذي دعا المعتزلة إلى القول بهذه النظرية هو أنهم فرقوا بين الماهية والوجود. أي بين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق في الخارج ويمكن أن لا تتحقق، وبين الشيء من حيث وجوده في العالم الخارجي. فقالوا إن الوجود زائد على الماهية. وهذا يعني أنهما متغايران وأهما ينفصلان. فتنفصل الماهية عن الوجود وتقرر أو تتحقق أو تثبت خارجا. وهي بهذا الاعتبار لا تسمى موجودا لأنها منفصلة عن الوجود أو فاقدة له. وإنما تسمى شيئا رغم أنها معدومة أي لم توجد بعد. وبذلك ترى المعتزلة بل يقررون أن المعدوم الممكن شيء.

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفي سببا آخر لما دعا المعتزلة إلى القول بشيئية المعدوم وهو "حرصهم على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة وماهية الله على أساس أن ماهيات الممكنات أمور في قوتها أن توجد وألا توجد. فإذا وجدت ففعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وهو الله. وهذا هو

³⁴ الشهرستاني، أبو الفتح عبد الكريم، (ب.ت)، نهاية الاقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفرز جيوم، (القاهرة: مكتبة زهران)، ص151.

معنى قولهم إن الممكن وجوده غير ماهيته. أما الله واجب الوجود فوجوده عين ماهيته. ولذا لا يحتاج إلى فاعل يوجده³⁵.

فهذه هي نظرية المعتزلة ودوافعهم إلى القول بشيئية المعدوم. يمكننا أن نلاحظ الفروق التالية بين قولهم وقول الشيخ محيي الدين بن عربي.

أولاً: إن الشيخ حين يتحدث عن الأعيان الثابتة يتحدث عن أمور ممكنة ثابتة في علم الله تعالى، لا بد من تحقق هذه الأمور في العالم الخارجي على وفق ما علمه أزلاً. فهي ليست قوالب سلبية محضة، بل تمتاز بقدرتها على سماع الأمر التكويني والاستجابة لهذا الأمر بطبيعتها الذاتية. أما المعتزلة فيتحدثون عن ممكن معدوم قد توجد في الخارج وقد لا توجد. فيقبل الحالتين الوجود والعدم. واعتبروا وجودها صفة طارئة عليها من وجود آخر هو الوجود الواجب. ثم أنهم عندما قالوا بشيئية المعدوم لم يتطرقوا - ولو من بعيد - لقضية علم الله الأزلي، أو الوجود الذهني للأشياء في علم الله كما هو مذهب ابن عربي.

ثانياً: إن المعتزلة ينطلقون في إثبات شيئية المعدوم من منطلق عقلي صرف حيث تأثروا بالفلاسفة الذين أثبتوا العالم المعقول لهذا العالم الخارجي المحسوس. وابن عربي يبني مذهبه على أساس معطيات النصوص الشرعية

³⁵ عفيفي، ابو العلا، "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي"، الكتاب التذكاري، ص213. وأيضاً قاسم محمد عباس، مقدمة رسائل ابن عربي. تحقيق: حسين محمد عجيل، ط. أبوظبي. ص36 وما بعدها.

التي تصرح بأن قدرة الله تتعلق بالشيء، أي بشيء موجود³⁶، وأن الخطاب الإلهي يتوجه إليه لكي يتحقق الوجود العيني من الثبوت العيني³⁷. فالمذهبان وإن تشابها في بعض الأمور يفترقان في عدة أمور. واتهام الرجل - أي ابن عربي - بتتبع المعتزلة في نظريتهم فيه شيء من الظلم.

الأشاعرة والوجود الذهني

ومن المشهور من مذهب الأشاعرة أنهم ينفون شيئية المعدوم الممكن. لأنهم ذهبوا إلى اعتبار الوجود نفس الماهية، وبالتالي كلما نفيت الوجود نفيت الماهية معه. كلما تصورت رفع الوجود تصورت رفع الماهية معه، فيستحيل أن يكون للماهية حالئذ ثبوت أو تقرر بالواقع الخارجي. ومن هنا قرروا أن المعدوم الممكن ليس شيئاً.

ولكن غير المشهور من مذهب الأشاعرة أنهم يقولون بشيئية المعدوم الممكن. فهذا هو الإمام الكوراني يذكر في **جلاء الفهوم**: "الذي تحرر لي من تتبع كلامهم - أي أهل السنة والجماعة - وإمعان النظر فيه أنهم قائلون بأن المعدوم الممكن شيء. وأنه ثابت أي متقرر في الخارج منفكا عن الوجود الخارجي، في غير موضع من إلهيات. وإن إنكارهم لذلك في الأمور العامة ناشئ عن عدم تحرير محل النزاع. فإذا حرر فلا نزاع معنويًا، وأنهم إنما نفوا الوجود الذهني بالمعنى الذي ظنوا أنه لو ثبت استلزم ترتب الآثار الخارجية كما تشهد به

³⁶ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فاطر: 1، وقوله: ﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾، الحجر: 21.

³⁷ وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، يس: 82.

أدلتهم. والذي أثبتته المثبتون إنما هو الوجود الظلي الذي لا يستلزم ذلك³⁸.
فيصير النزاع حينئذ لفظيا ويندفع التعارض المتوهم بين ابن عربي والأشاعرة.
نفي الأشاعرة شيئية المعدوم ردا على المعتزلة، لكنهم لم ينكروا الوجود
الذهبي للممكنات في علم الله الأزلي. هذا هو الإمام الباقلاني أحد أعلام
الأشاعرة يقول: "إن الباري عالم بعلم قديم متعلق بجميع المعلومات، ولا يوصف
علمه بأنه مكتسب ولا ضروري". ويقول: "صفات القديم لا تتصف بوجود
بعد عدم، ولا بالعدم بعد الوجود"³⁹. فهذا دال على أن علمه تعالى ثابت لا
يتغير ولا يتبدل بتجدد المعلومات والأحوال. قال الشيخ أبو الحسن الأشعري
رضي الله عنه: "لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال. ولا تتجدد له
صفة. بل هو تعالى متصف بعلم واحد فقط، قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال،
وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم، أو تجدد
تعلق، أو تجدد حال له لقدمه، والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال"⁴⁰. فلا يتجدد
علم الباري بتجدد المعلومات ولا يتغير، ولكي يتحاشى القول بهذا ذهب بعض
المتأخرين من علماء الكلام إلى أن صفة العلم لها تعلقات ثلاثة، وهي التعلق
التنجيزي القديم وهو العلم بذات الشيء، والتعلق الصلوبي القديم وهو
صلاحية العلم في الأزل لكي يعلم الشيء حين سيوجد على ما هو عليه، والتعلق
التنجيزي الحادث وهو العلم بالشيء حين وقوعه.

³⁸ الكوراني، جلاء الفهوم، ورقة 2/ب.

³⁹ الباقلاني، أبو بكر، (1413هـ/1993م)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل
به، تحقيق وتعليق وتقديم: الإمام زاهد الكوثري، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، ص38.

⁽⁴⁰⁾ نقلا عن الشهرستاني، فحمة الأقدام، ص218.

مهما يكن إن العلم عند أهل السنة صفة حقيقية، ذات إضافة. واختلاف أحوال المعلومات يرتد إلى اختلاف "التعلقات" أو "الإضافات" لصفة العلم وليس إلى صفة العلم ذاتها. فلا يوجب تغير المعلومات تغيرا في صفة العلم. وبالأولى فلا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم⁴¹.

فالمعلومات كلها ثابتة في علمه تعالى قبل وجود الممكنات، هذا هو مرتبة الوجود العلمي أو الذهني الذي ذكره ابن عربي في تقسيمه للمعلومات، لقد صرح بعض المتكلمين بالوجود الذهني، يقول الفناري في حاشيته على المواقف: "والحق أن المقام على القول بعدم تمايز المعدومات - كما هو المشهور من رأي أهل السنة - لا يخلو من إشكال، ولذلك يلتزم بعضهم إثبات الوجود الذهني"⁴². بل يُلزم الكوراني الأشاعرة بالقول بالوجود الذهني، وذلك عند كلامهم على كلام الله تعالى حيث يقول: "قد صرحوا بإثبات الوجود الذهني في مسألة الكلام حيث قالوا: القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق، وهو مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة، محفوظ في قلوبنا بالألفاظ المخيلة، مقروء بألسنتنا بالحروف الملحوظة المسموعة، مسموع بأذاننا بذلك أيضا غير حال فيها"، ثم يقرر: "فإن القول بألفاظ المخيلة للقرآن هو القول بالوجود الذهني له"⁴³. ويؤيد قوله بمجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة، منها قول النبي صلى الله عليه

⁴¹ القوسي، محمد عبد الفضيل، (1405هـ/1984م)، هوامش على العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني، (مصر: دار الطباعة المحمدية)، ص260.

⁴² السيلكوتي، عبد الكريم والفناري، حسن جلي محمد شاه، (1325هـ/1907م)، شرح المواقف، (القاهرة: مطبعة السعادة)، 8: 75.

⁴³ راجع الكوراني، جلاء الفهوم، ورقة 19 ب، 20 ب.

وسلم: "أغنى الناس حملة القرآن"⁴⁴، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيحين: "إن الله تجاوز عن أمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به وتعمل به"⁴⁵، فالنصوص تثبت الوجود الذهني، والإمام الأشعري التزم بما ورد به الكتاب والسنة، إذ ذكر في الإبانة: "وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وما روي عن السادة الصحابة والتابعين..."⁴⁶. إذن دل الكتاب والسنة على تحقق الوجود الذهني. يلحظ الباحث محاولة الإمام الكوراني في التقريب بين مذهب ابن عربي في الأعيان الثابتة وبين مذهب الأشاعرة من خلال فكرة الوجود الذهني، وبالتالي لا يخرج ابن عربي عن خط الأشاعرة في هذا الموضوع، وإن كانت هذه المحاولة جادة إلا أننا لا نجد ذكراً لهذا المصطلح في كتب الأشاعرة، فيمكننا القول بأن هذا المصطلح من ابتكارات ابن عربي، وأنه أول من استخدم مصطلح الأعيان الثابتة في الفكر الكلامي الإسلامي.

⁴⁴ المناوي، عبد الرؤوف، (1977م) الفيض القدير، (مصر: مصطفى البابي الحلبي)، 2: 29.

⁴⁵ الإمام البخاري، صحيح البخاري، "كتاب الطلاق"، رقم الحديث (5269)، والإمام مسلم، صحيح مسلم، "كتاب الإيمان": باب تجاوز الله عن حديث النفس، رقم الحديث (346).

⁴⁶ الأشعري، أبو الحسن، (1397هـ/1977م)، الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق وتعليق: د. فوقية حسين، ط: 1، (القاهرة: مطبعة التقدم)، ص20.

كلمة أخيرة

أرى أن محيي الدين ابن عربي في فكرته هذه - كما أنه في أفكاره الأخرى - لم يتأثر بأحد من المفكرين السابقين له مع إلمامه التام بجميع المذاهب والآراء والأفكار السابقة له. فلا نستطيع أن نوافق الدكتور عفيفي في رأيه بأن نظرية الأعيان الثابتة فيها عناصر أفلاطونية وغير أفلاطونية من العناصر التي أخذها من أرسطو ومن بعض رجال المعتزلة ومن فلسفة الإشراق التي وضعها السهروردي⁴⁷. ورأينا أن الفكرة نابعة عنده من تأمل النصوص الشرعية تأملاً دقيقاً ولا يخرج بعيداً عن نظرية الأشاعرة في العلم الإلهي، وقريب مما ذهب إليه المعتزلة في شئبية المعدوم.

⁴⁷ الكتاب التذكارى، ص 209.