الزمان والوقت عند محيي الدين بن عربي دراسة تحليلية نقدية للجوانب الفلسفية والكلامية

د/ مديحة حمدي عبد العال مرسي

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية الآداب- جامعة الفيوم

Mha06@fayoum.edu.eg

الملخص:

تعد قضية الزمان من أهم القضايا التي ناقشها وقام بتحليلها محيي الدين بن عربي من الناحية الفلسفية الخالصة وكذلك من الناحية الكلامية، فضلا عن دقة موضوع الزمان وتجريده في حد ذاته- والذي اختلفت الآراء فيه- بصفة عامة، وكذلك لارتباطه بالعديد من القضايا الفلسفية والكلامية لدى ابن عربي بصفة خاصة، مثل: الوجود والعدم، والمعرفة، والفلك، والحركة والسكون، والعبادات، واللحظة والآن، والتجلي، والخلق، والجوهر والعرض، والأزل والأبد. ولهذا اعتمدت على المنهج التحليلي النقدي لتوضيح آراء ابن عربي في الزمان والوقت؛ ومن ثم إظهار الأبعاد الطبيعية والمعرفية والوجودية التي ترتبط بالزمان والوقت عنده، وكذلك استخراج المصطلحات الجديدة التي ارتبطت لديه بالزمان وحددت معناه ومحاوره وأبعاده بدقة، والاستعانة أيضا بالمنهج المقارن لتوضيح الجوانب الكلامية للزمان والتي انتقد من خلالها فرق المتكلمين فيه، والمنهج النقدي لدراسة الآراء النقدية لمحيي الدين بن عربي في الزمان.

***

Abstract:

The issue of time is considered one of the most important issues that Mohyaldin Bin Arabi discussed and analyzed from a purely philosophical perspective as well as from a theological perspective. Apart from its subtlety and its abstraction over which opinions differed in general, the issue of time, according to Ibn Arabi in particular, is related to other philosophical and theological issues such as existence and non-existence, knowledge, annihilation (fanaa) and subsistence (baqaa), motion and stillness, acts of worship, instantaneousness and now, revelation, the creation, essence and accident, and eternity. Therefore, the researcher used the analytical critical method to clarify Ibn Arabi's views of time and, therefore, to show the physical, epistemological and existential dimensions related to time in his philosophy, and also to pick out the new terms that are associated with time and accurately define its meaning, axes and dimensions. The researcher also used the comparative method to illustrate the theological aspects of time for which he was criticized by theologians.

مقدمة:

قدم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) العديد من الآراء التي تعد حجر الأساس في دراسة قضايا الفلسفة الإسلامية؛ والتي خضعت للتأويل والتحليل والنقد من قبل الباحثين، وتعد قضية الزمان من أهم القضايا التي ناقشها وقام بتحليلها من الناحية الفلسفية الخالصة وكذلك من الناحية الكلامية، فضلا عن دقة موضوع الزمان وتجريده في حد ذاته- والذي

اختلفت الآراء فيه– بصفة عامة، وكذلك لارتباطه بالعديد من القضايا الفلسفية والكلامية لدى ابن عربي بصفة خاصة، مثل: الوجود والعدم، والمعرفة، والفلك، والحركة، والسكون، والعبادات، واللحظة، والآن، والتجلي، والخلق، والجوهر، والعرض، والأزل، والأبد.

ومما يدل على دقة ابن عربي وتجريده للزمان أنه ربطه بالعديد من المحاور والأبعاد– هذا إذا ما أخذنا في الحسبان دقة فلسفة ابن عربي وعمقها على وجه الخصوص– مما يجاوز غيره من فلاسفة ومتكلمين، فقد تفرد في ربط الزمان بأبعاد **طبيعية**: تتحدد من خلال ربطه بالحركة والسكون، **وميتافيزيقية**: تتحدد في تقسيمه للزمان بين مطلق ونسبي، **ووجودية**: ترتبط بالوجود والعدم، والخلق، والأزل والأبد، والخلق الجديد، **ومعرفية**: ترتبط بالمعرفة والفناء والبقاء والوعي والبصيرة والكشف.

وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو مفهوم ابن عربي للزمان والوقت ومدلولهما لديه؟ وما هي الأبعاد الفيزيقية الطبيعية التي أوضحها ابن عربي للزمان؟ وما هي الأبعاد الوجودية والمعرفية للزمان والوقت عند ابن عربي؟ وما هو النقد الذي وجهه ابن عربي لفرق المتكلمين في الزمان؟ ومن هو صاحب الوقت عند ابن عربي؟ وما هي حقيقة ارتباط الزمان بالوجود عند ابن عربي؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة فإنه من الأهمية بمكان الاستعانة بالمنهج التحليلي لتوضيح آراء ابن عربي في الزمان والوقت؛ ومن ثم إظهار الأبعاد الطبيعية والمعرفية والوجودية التي ترتبط بالزمان والوقت عنده، وكذلك استخراج المصطلحات الجديدة التي ارتبطت لديه بالزمان وحددت معناه ومحاوره وأبعاده بدقة، والاستعانة أيضا بالمنهج المقارن لتوضيح الجوانب الكلامية للزمان والتي انتقد من خلالها فرق المتكلمين فيه، والمنهج النقدي لدراسة الآراء النقدية لمحيي الدين بن عربي في الزمان.

وتنقسم هذه الدراسة إلى الأقسام الآتية:

مقدمة.

أولاً: مفهوم ابن عربي للزمان والوقت.

ثانياً: البُعد الوجودي للزمان عند ابن عربي.

ثالثاً: نقد ابن عربي لبعض فرق المتكلمين في الزمان (الحسبانية والأشاعرة).

رابعاً: البُعد المعرفي للزمان عند ابن عربي.

نتائج الدراسة.

المصادر والمراجع.

***

أولاً: مفهوم ابن عربي للزمان والوقت:

يحاول ابن عربي أن يضع مفهوما للزمان يتفرد به عن سابقيه من الفلاسفة والصوفية والمتكلمين، ويتجلى لنا هذا عندما يستعرض آراء سابقيه ليؤكد مرماه الجديد من بحثه وتحليله الوافي لمسألة الزمان، فيقرر أنه **نسبي**؛ أي أن معناه مرتبط بما يتصل به من قضايا، فبالرغم من وقوع تقدير للزمان وأحكام للزمان إلا أنه أمر **عدمي** من حيث المسمى؛ أي أن معقوليته أمر **متوهم، ممتد**، أي الحكم والتقدير فيه مرتبط بالحال؛ أي الآن، أما ما مضى فنحكم عليه بالماضي، ونحكم علي الزمان بالمستقبل لما استقبل منه، وذلك لأن له الديمومة والاستمرار والتجدد "فالزمان نسبة لا وجود له في عينه... وأنه يحدث بحدوث السؤال بـ(متى)، فيحدث له أسماء بحدوث السؤال مثل حين وإذ وإذا وحروف الشرط كلها وأسماء الزمان، والمسمى أمر عدمي كلفظة العدم فإنها اسم مسماها لا عين له مع تعقل الحكم له... فهو للمحدثات زمان وللقديم أزل ومعقوليته أمر متوهم ممتد لا طرفين له فنحكم عليه بالماضي لما مضى فيه ونحكم عليه بالمستقبل لما يأتي فيه ونحكم عليه بالحال لما هو فيه وهو مسمى الآن"[١].

يتضح من هذا التحليل الدقيق لمفهوم الزمان عند ابن عربي أنه يرتبط بالآن أو الحاضر، أي لا يزال العالم في حكم زمان الحال، ولا يزال حكم الله في العالم في حكم الزمان، ولا يزال ما مضى منه وما يستقبل في حكم زمان الحال، ومن هنا جاء تأكيده لوصف الزمان بـ(**النسبي– العدمي– المتوهم– ممتد**) من ناحية؛ **وبـ(زمان الحال)** من ناحية أخرى، ومن ثم يقرر ابن عربي أنه علم يختفي عن كثير من الناس؛ ولا يدرك أسراره وحقائقه إلا من اصطفاه الله ووهبه الوعي والإدراك بقدره وحكمته؛ ولهذا صرح بأن: "القوم اصطلحوا أن حقيقة الوقت ما أنت به وعليه في زمان الحال وهو أمر وجودي بين عدمين"[٢]؛ فهو بين عدمين لأنه لا وجود له في عينه، فالوقت فرض متوهم في عين موجودة، ولهذا يرتبط بزمان الحال، ومن هنا صرح بأن الزمان أو "الوقت عبارة عن حالك في زمن الحال لا تعلق له بالماضي والمستقبل"[٣].

ويرجع هذا إلى إيمان ابن عربي بدائرية الزمان الحاضر، أو زمان الحال، واحتوائه على الماضي والمستقبل في زمان الآن، فالزمان الحاضر لا ينفك أن يرمي بظلاله لداخله– أي داخل اللحظة أو الآن– وهذا بلا شك يعمق نظرة ابن عربي لدور زمان الحال ووظيفته والذي يتجدد باستمرار ويدور في حركة دائرية لا نهائية، وتجدده يربط أقسام الزمان في دائرة تحوي الماضي وتتحكم في المستقبل؛ وتهيمن على الحاضر أو زمان الحال.

كما يزيد ابن عربي الأمر وضوحا بتحليله للفظة الزمان والتي اختلف الناس في تعقلها وفهم مدلولها، وهذا التباين يدلل على نسبية الزمان؛ وتفاوت فهم البشر لحقيقته، "فالحكماء تطلقه بإزاء أمور مختلفة وأكثرهم على أنه مدة متوهمة تقطعها حركات الأفلاك والمتكلمون يطلقونه بإزاء أمر آخر وهو مقارنة حادث لحادث يسأل عنه بـ(متى) والعرب تطلقه وتريد به الليل والنهار"[٤].

أما عند ابن عربي فيرتبط تحليله لمفهوم الزمان بوقت الإنسان وحركته وسكونه فيه، فالإنسان في وجوده وموته وجميع حركاته وسكناته يرتبط بالزمان ارتباطا مباشرا، وهذا هو **البعد الفيزيقي (الطبيعي) للزمان**، فلا حركة له وللعالم كله بما فيه إلا لسبب أو عن سبب، فما من حركة إلا لغاية؛ لهذا ترتبط فلسفته للزمان بحركات الأفلاك، وقد ربطها بحركات الأفلاك إذ إنها أسرع الحركات، وبها تقدر جميع الحركات، وبهذا أثبت أن الليل والنهار جديدان؛ والتقدير فيهما يخضع للامتداد في الواقع أو في زمان الحال، وهذا يدل على احتفاظ ابن عربي في كل تحليلاته

للزمان بإبراز دور (زمان الحال) ووظيفته، وهذه **الناحية الفيزيائية الطبيعية** تظهر من خلال تعاقب الليل والنهار، والمدة التي تقطعها حركات الأفلاك.

فاليوم الواحد– عند ابن عربي– يحوي بداخله الماضي والمستقبل في كل لحظة، فاليوم الواحد ينطوي على دائرة الزمان بشكل متجدد وغير متكرر، وإن بدا لعامة الناس أن الأيام تتكرر أو تتشابه، فالليل والنهار جديدان، وأحكامهما في تجدد مستمر، وبهذا التجدد ينقسم الزمان إلى ليل ونهار وأيام، "فالزمان مدة متوهمة تقطعها حركات الأفلاك، أو الزمان مقارنة حادث لحادث يسأل عنه بـ(متى)... والله يقدر الليل والنهار بالإيلاج والغشيان والتكوير لإيجاد ما سبق في علمه أن يظهر فيه من الأحكام والأعيان في العالم العنصري... فالليل والنهار جديدان"(٥). وهذا لأن زمان الحال (الحاضر) يتجدد باستمرار؛ وأرجع ابن عربي هذا التجدد لتجدد التجلي الإلهي على الكون كله.

واليوم هو مناط التقدير في الزمان عند ابن عربي؛ لكن امتداد اليوم– أو اليوم الصغير كما يطلق عليه– يختلف؛ فيوما عند ربك كألف سنة مما تعدون، ويوما كان مقداره خمسين ألف سنة، وأيام الدجال ويوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامنا المعهودة، لكن اليوم يختلف امتداده بحسب الواقع فيه في زمن الحال الحاضر، "فالتقدير بحسب الواقع ثم يقع التقدير في الزمان الممتد بأحد هذه الأربعة إما بالسنة أو بالشهر أو بالجمعة أو باليوم لا يقع التقدير إلا بهذا، وأعني باليوم اليوم الصغير من طلوع الشمس إلى طلوع الشمس مثلا وهو الذي يحدث عند انتهاء دورة الفلك المحيط الذي يدور بالكل"(٦).

فاليوم مرتبط بحدوث الليل والنهار، فهما محددان للوقت، وهنا تظهر قيمة الوقت بكونه يحكم الإنسان من الناحية الشرعية والفيزيقية، ويتحدد الوقت– لديه– بالقمر، والحساب القمري، وهنا يرتبط الوقت بالفروض والنوافل والتكاليف الشرعية، مما يدل على قيمة اللحظة أو الآن في فلسفة ابن عربي للوقت، فوقت الصوفي يقع دوما بين ماض ومستقبل، ويجب عليه ألا ينشغل إلا بالآن الحاضر؛ فمن يضيع حاضره فإنه لا يعوضه؛ لقيمته الكبيرة من ناحية، ولارتباطه بتجليات الحق وصفاته التي تتجدد على العالم كله من ناحية أخرى.

فالوقت– لدى ابن عربي– مرتبط بتعاقب الليل والنهار، ومرتبط بحركات الأفلاك؛ إذ إنها أسرع الحركات، وبها تقدر جميع الحركات. فالوقت فرض متوهم في عين موجودة وهو الفلك،

لذلك يقول: "فتبين أن الليل والنهار واليوم والشهر والسنة هي هذه المعبر عنها بالأوقات وتدق إلى مسمى الساعات ودونها وأن ذلك كله لا وجود له في عينه وأنه نسب وإضافات... والزمان عبارة عن الأمر المتوهم الذي فرضت فيه هذه الأوقات فالوقت فرض متوهم في عين موجودة وهو الفلك والكوكب يقطع حركة ذلك الفلك والكوكب بالفرض المفروض فيه في أمر متوهم لا وجود له يسمى الزمان"(٧).

يتضح هنا أن الزمان هو الآن الدائم؛ لأنه مضاف إلى الحضرة العندية، وقد حار الفلاسفة بعد ابن عربي في هذه الإشكالية التي تدور في الماضي والحاضر والمستقبل حتى إن مارتن هيدجر قد اقترح بعداً رابعاً للزمان ليحاول حل هذه الإشكالية، فالماضي يوجد في ذاته المستقبل، والمستقبل هو خارج الماضي وفي نفس الوقت ينطوي في ذاته علي الماضي، ونفس الشيء يقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي ومع المستقبل معا، فكل لحظة من هذه اللحظات الزمانية الثلاث ينطوي إذن على سائرها، لكن على طريقته الخاصة، أي حسب منظوره الخاص، وفي نفس الوقت هو مندرج في سائرها وفقا لمنظورها، فالعلاقة بين هذه اللحظات الثلاث إذن علاقة اندراج- واستبعاد معا(٨). وبالرغم من هذا العمق لفهم وتحليل إشكالية الزمان إلا أن الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لم يفطنوا إلى الخواص المتعددة والفريدة التي يتجاوزها زمان الحال الحاضر كما فهمها ووضحها ابن عربي.

فالزمان- كما يصرح ابن عربي- قد خلقه الحق مستديرا والأوقات مقدرة فيه؛ فالأولية والوسط والآخرية تتحرك بشكل تقديري دائري في زمان الحال، والفروض مرتبطة به ومقدرة فيه ومتميزة بعضها عن بعض؛ لنعلم عدد السنين والحساب من ناحية؛ ولنعلم أن الموجودات مقدرة في الأوقات من ناحية أخرى، فيقال أن الحق خلق كذا في وقت كذا "فالوقت عبارة عن التقدير في الأمر الذي لا يقبل وجود عين ما يقدر وهو الفرض كما نقدر أو نفرض في الشكل الكريّ أولا أو وسطا أو نهاية وهو في نفسه وعينه لا يقبل الأولية بالفعل ولا الوسط ولا الآخرية فيجعل له من ذلك ما نجعله بحكم الفرض فيه والتقدير، فالوقت فرض مقدر في الزمان لما كان الزمان مستديرا كما خلقه الله في ابتدائه فهو كالأكرة"(٩)؛ لا أولية ولا وسط ولا آخرية له.

والجدير بالذكر هنا أنه استدل بحديث الرسول- عليه الصلاة والسلام- ليؤكد حقيقة تحليله الدقيق للزمان: (الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض) (١٠). وإذا كان

الزمان أمرا متوهما لا حقيقة له؛ فإن اليوم المعقول المقدر هو المعبر عنه بالزمان الموجود، وبه تظهر الجمعات والشهور والسنون والدهور وتسمى أيام وتقدر بهذا اليوم الذي يحوي الليل والنهار، ويحدد ابن عربي أن اليوم المعتاد له لقب: (**اليوم– اليوم المعقول– اليوم الصغير– اليوم الأصغر**) أما الزمان المقدر: فهو– لدى ابن عربي– ما زاد على هذا اليوم الأصغر الذي تقدر به سائر الأيام، فيقال في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون، ويقال في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، وقال عليه السلام في أيام الدجال يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم، ولهذا كان الزمان أمرا متوهما لا حقيقة له.

وينقسم اليوم عند ابن عربي إلى فصلين هما: الليل والنهار؛ فمن طلوع الشمس إلى غروبها يسمى نهارا، ومن غروب الشمس إلى طلوعها يسمى ليلاً، يقول: "اليوم المعقول المقدر هو المعبر عنه بالزمان الموجود وبه تظهر الجمعات والشهور والسنون والدهور وتسمى أيام وتقدر بهذا اليوم الأصغر المعتاد الذي فصله الليل والنهار"(١١).

هذا المنحى يأخذنا لمزيد من الإيضاح للجانب **الفيزيقي الطبيعي للزمان** عند ابن عربي، وذلك ما حدده في كشفه عن حقيقة وماهية وقت الليل والنهار وعلاقتهما بالظلمة، فقد يكون الليل ولا ظلمة، وقد يكون النهار ولا ضوء. ومعنى هذا أن حكمهما لا يزول بكون النهار موجودا من زمان طلوع الشمس إلى غروبها وإن طلعت مكسوفة، فالكسوف أمر عارض لا يقدح في طلوع الشمس ولو أظلمت في نفسها، كما أنه "ليس من شرط وجود الليل وجود الظلمة وإنما عين الليل غروب الشمس إلى حين طلوعها سواء أعقب المحل نور آخر سوى نور الشمس أو ظلمة فوقع الغلط في ماهية الليل ما هي"(١٢). فلو كان عين الليل عين الظلمة ما نعته بأنه أظلم، فقد يكون ليل ولا ظلام؛ كما أنه قد يكون النهار ولا ضوء.

يتضح مما سبق أن الوقت الفلسفي عند ابن عربي ينبني على الماضي والحاضر والمستقبل، ويعبر عنه بالتقويم، فهو كمية رياضية من كميات التوقيت تقاس بأطوال معينة كالثواني والدقائق والساعات والليل والنهار والأيام والشهور والحقب والعصور، ولعل هذا جعل ابن عربي يربط بين هذا التحليل الطبيعي للزمان وبين مرماه الأصلي في تحليله لتجدد الزمان ودائريته والتي تنطوي على اليوم والليل والنهار والساعات والمواقيت والفروض.

وليزيد ابن عربي الأمر وضوحاً، صرح أن من حكمة الله في خلق المخلوقات أن ربط الزمان بحركة العالم؛ هذه الحركة المتصلة والمتجددة والمتقلبة من حال إلى حال في زمان الحال؛ أي في كل لحظة وآن، فإذا كان الزمان كالأكرة؛ فإن الحركة التابعة له حركة دائرية؛ لا نهائية؛ أي لا أولية ولا آخرية لها، فالعالم متقلب دائما وأبدا بحركات نعلمها وأخرى لا نعلمها. فالحركات الظاهرة لها أثر ظاهر ومشهود؛ في حساب السنين والمدد والعدد؛ وبهذه الحركات كان الانتقال من دار إلى دار، "فليس في العالم سكون البتة وإنما هو متقلب أبدا دائما من حال إلى حال دنيا وآخرة ظاهرا وباطنا إلا أن ثم حركة خفية وحركة مشهودة... والحركات تعطي في العالم آثارا مختلفة ولولاها لما تناهت المدد"[١٣]، فبالحركة دارت دورة الزمان وبدأت؛ وتحدد الوقت ودارت حركات الأفلاك.

فماهية الوقت مرتبطة بالحركات الفلكية وبتعاقب الليل والنهار- كما قرر ابن عربي- فحركة الكون تتنوع ما بين حركة وسكون، واجتماع وافتراق، وهذه الحركة تابعة لتنوع العطاء والتجلي الإلهي وتجدده، "فما ثم سكون أصلا بل الحركة دائمة في الدنيا ليلا ونهارا ويتعاقبان فيتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبهما وتعاقب الحقائق الإلهية عليهما فتارة تنزل على الاسم الإلهي الرحيم وتارة على الاسم التواب"[١٤]. ولعل هذا يرجعنا إلى فكرة ارتباط الحركة بالزمان عند أرسطو الذي قرر: أن الزمان هو مقدار الحركة، أو هو مقياس الحركة[١٥]، كما حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساعا وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس، بل أصبح يعرف فيزيائيا أي كنظام عددي يبين اتجاه الحركة، فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر[١٦].

وقد طور ابن سينا مفهوم أرسطو للزمان مؤكدا أن الزمان لم يعد مجرد مقدار للحركة، بل هو إمكان ذو مقدار يطابق الحركة[١٧]، وقد اشترط ابن سينا الحركة والتغير، بدليل التقدم والتأخر في الزمان. فهو كم، ولكنه ليس منفصلا، وإلا لتركب من الوحدات غير المنقسمة، فهو مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة، فالزمان دائم الوجود على سبيل الانقضاء والتجدد[١٨].

وقد تطور هذا المعنى علي يد المتكلمين بالزمان ومنهم: أبو البركات البغدادي الذي كان الزمان في تصوره: مقدار الوجود ساكنا كان أو متحركا، عقليا كان أم ماديا، وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة، كما أن المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوي، وهو قديم لا بداية له[١٩].

أما الحركة عند ابن عربي فهي من خواص زمان الحال، ولا يخلو وقت عن حكمها، فالأحكام والمقادير والمقاييس والتبدلات في الكون متنوعة ومتغيرة؛ لأن "كل حركة وسكون في الوجود فهي إلهية لأنها بيد حق وصادرة عن حق"[٢٠]، فحركات الأفلاك وما يتبعها من تعاقب الليل والنهار عند ابن عربي مرتبطة بما شرعه الحق لعباده من فروض وصلوات.

بناء على ذلك **قسّم ابن عربي أوقات الصلاة إلى قسمين: الأول: وقت غير معين:** وهو وقت تذكر الناسي واستيقاظ النائم؛ فإن وقته عندما يتذكر إن كان ناسيا أو يستيقظ إن كان نائما، **الثاني: الوقت المعين:** ويعني به ابن عربي وقت الحال، أو وقت حضور الصلاة، وهي على قسمين: أ- قسم مخلص: فالمخلص وسط الوقت الموسع في الصلوات كلها وآخر وقت الصبح وأول وقت الظهر، والمخلص من الأوقات كل اسم إذا ورد عليك لم يقع في حكمه اشتراك. ب- قسم مشترك: والمشترك هو الوقت الذي بين الصلاتين كالظهر والعصر[٢١].

لإيضاح هذه المسألة يقرر ابن عربي أن وقت صلاة الظهر قد اتفق العلماء بالشريعة على أنه الوقت "الذي لا تجوز قبله وهو الزوال واختلفوا منها في موضعين في آخر وقتها الموسع وفي وقتها المرغب فيه فأما آخر وقتها الموسع فمن قائل هو أن يكون ظل كل شيء مثله"[٢٢]، فالصلاة مفروضة في وقت معين؛ وهو وقت إقامة الصلاة، أو وقت حضور الصلاة في وقتها الذي لا يزاحمه فيها فرض صلاة أخرى، وهنا يعود ابن عربي ليؤكد على أهمية زمان الحال وقيمته- أو الآن الحاضر المتجدد- والذي يسابق العارف فيه الأنفاس ليؤدي فرائضه، وقد استدل ابن عربي على ذلك بقوله سبحانه: (إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى المؤْمِنِينَ كِتَاباً مَّوْقُوتاً)[٢٣]؛ أي أنها "مفروضة في وقت معين سواء كان موسعا أو مضيقا فإنه معين... فمن أخرج صلاة مفروضة عن وقتها المعين له... فإنه ما صلى الصلاة المشروعة إذ كان الوقت من شروط صحة تلك الصلاة"[٢٤].

فالصلاة مشروعة بوقتها؛ أي أن الوقت من شروط صحتها، فمن لم يلتزم بإقامة الصلاة في وقتها؛ فإنه يفوته العطاء الإلهي والتجلي المخصوص بهذا الوقت دون غيره من الأوقات، كما يفوته التعرف على الاسم الإلهي المختص بهذا الوقت دون غيره من الأوقات، ومن ثم يقرر ابن عربي بأن من فاته فرض فإنه لا يعوضه أبدا، كما أن هذا الوقت لا يعود إلى يوم القيامة، وفي هذا دلالة على تنوع التجلي الإلهي، فالوقت يتفرد ويتنوع لانطواء كل جزء منه على تجلٍ مختلف عن غيره؛ ولهذا فهو يتجدد ويتنوع ولا يتكرر.

ويذكر ابن عربي سببا آخر لحكم ذلك الوقت أو زمان الحال– الآن– ألا وهو حكم الاسم الإلهي المرتبط في كل وقت بتجلٍ مختلف دون غيره، ومن ثم فإن وقت الفرض يجب ألا يترك؛ لأنه تَرْكُ لحكم هذا الاسم؛ فضياعه لا يعوض، ولا يعود إلى يوم القيامة. فكل وقت بتجلٍ مختلف لا يتكرر، ومن هنا فإن "حكم الاسم الإلهي إذا قام به هذا العبد في عبادته الخاصة به في هذا الوقت واستوفاه... فقد انقضى حكم هذا الاسم الإلهي في هذا العبد فخرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو حكم اسم آخر"[٢٥].

هنا يؤكد ابن عربي أن أول الوقت هو أفضل الأوقات وأتمها؛ لأنه الوقت المحدد للصلاة، "فإذا عبده العارف في تلك الأولية... فقد عبده في الوقت المرغب فيه... فالمبادرة إلي أول الأوقات في العبادات هو الأحوط والمطلوب من العباد في حال التكليف"[٢٦]. فالأولية أفضل له لكي يجمع العبد في عبادته بين الظاهر في الحس والباطن في القلب؛ **فالظاهر**: يكون حيث ما شرعة الله في المسارعة والمبادرة في أول الوقت؛ **والباطن في القلب**: الذي يؤمن بتنوع العطاء الإلهي في كل آن بتجلٍ أسمائي مختلف إذا فاته لا يعوض، "فالحكم للاسم الإلهي الذي هو سلطان الوقت وصاحبه"[٢٧] والعارف يدرك هذا السلطان الذي يتجلى في تفرد لا يتكرر على الوجود كله في كل الأوقات.

***

ثانياً: البُعد الوجودي للزمان عند ابن عربي:

يظهر البعد الوجودي للزمان عند ابن عربي: من خلال محورين:

المحور الأول: وجود النبي محمد (صلي الله عليه وسلم):

يوضح ابن عربي دلالات البعد الوجودي للزمان من خلال تقسيمه للزمان إلى : الزمان الغيبي، وزمان الشهادة.

أولاً: الزمان الغيبي:

صرح ابن عربي أن الحركة مرتبطة ببدء الزمان، فعندما تحرك ودارت دائرة الزمان بدأت بروح سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ فكانت روحه سببا لدورة الزمان؛ ومن روحه دارت جميع الحركات والأرواح والأفلاك في الزمان الغيبي.

ثانياً: زمان الشهادة:

أما زمان الشهادة فقد تعين عندما صارت الأرواح مشهودة في العالم؛ فكان بروحه وجسده مناط الانتقال والظهور لحركة الزمان من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، فبروحه وجسده صلى الله عليه وسلم اكتملت دورة الزمان النهائية على حد تصريح ابن عربي، فانتقل حكم الزمان من الغيب إلى الشهادة ودارت دائرته بظهوره صلى الله عليه وسلم بذاته جسما وروحا، ولهذا صرح ابن عربي بأنه: "كان عند أول خلق الزمان بحركته خلق الروح المدبرة روح محمد صلى الله عليه وسلم ثم صدرت الأرواح عند الحركات فكان لها وجود في عالم الغيب دون عالم الشهادة وأعلمه الله بنبوته وبشره بها وآدم لم يكن إلا كما قال بين الماء والطين وانتهى الزمان بالاسم الباطن في حق محمد صلى الله عليه وسلم إلى وجود جسمه وارتباط الروح به وانتقل حكم الزمان في جريانه إلى الاسم الظاهر فظهر محمد صلى الله عليه وسلم بذاته جسما وروحا"[٢٨].

فقد كان مجيء أو ظهور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو مدار وجود الزمان بقسميه الغيبي والمشهود، حيث كان ابتداء دائرة الزمان به من ناحية؛ وكذلك اتصل آخر الدائرة بأولها لتكمل به من ناحية أخرى، "فجاء محمد صلى الله عليه وسلم فردّ الزمان إلى أصله الذي حكم الله به عند خلقه... فلهذا قال في اللسان الظاهر أن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله وكذلك استدار الزمان فأظهر محمدا صلى الله عليه وسلم"[٢٩].

فكان أول وجود الزمان– كما يؤكد ابن عربي– في الاسم الباطن لمحمد صلى الله عليه وسلم بقوله: كنت نبيا وآدم بين الماء والطين؛ ثم استدار بعد انقضاء دورة الزمان؛ ثم ابتدأت دورة أخرى من الزمان بالاسم الظاهر فظهر فيها جسم محمد صلى الله عليه وسلم وظهرت شريعته على التعيين والتصريح لا بالكناية واتصل الحكم بالآخرة، فظهر محمد صلى الله عليه وسلم وكان له في كل جزء من أجزاء الزمان حكم اجتمع فيه بظهوره صلى الله عليه وسلم "فكانت روحانية

محمد صلى الله عليه وسلم تكتسب عند كل حركة من الزمان أخلاقا بحسب ما أودع الله في تلك الحركات من الأمور الإلهية، فمازالت تكتسب هذه الصفات الروحانية قبل وجود تركيبها إلى أن ظهرت صورة جسمه في عالم الدنيا بما جبله الله عليه من الأخلاق المحمودة"[٣٠].

هكذا كانت دائرة الزمان هي دائرة الوجود؛ فارتبط الزمان الوجودي بروحه صلي الله عليه وسلم؛ كما اكتملت دائرته- الزمان- بظهور روحه وجسده؛ "لأن الوجود دائرة... وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم"[٣١]. ولهذا كان العالم كله بالجوهر واحد وبالصور يختلف؛ واختلافه للتفرد والتنوع في الخلق الجديد، ونستنتج من ذلك أن ابن عربي يربط البعد (الوجودي للزمان) بفلسفته الغزيرة للخلق الجديد، وفيما يلي بيان ذلك.

المحور الثاني: الخلق الجديد:

يكمن البعد الوجودي للزمان- كذلك- في تحليل ابن عربي لقضية دقيقة ألا وهي (الخلق الجديد)، وتدور هذه القضية حول تجدد جميع الخلق في صور جديدة في كل آن وفي لا زمان الوجود كله في لا زمان، فالتجلي الإلهي للأسماء الإلهية يتجدد ويتنوع على الوجود كله في كل لحظة وآن؛ وهذا في تفرد بديع لا يدرك ماهيته إلا صاحب الوقت والزمان كما صرح ابن عربي، فالخلق الجديد قضية دقيقة لا تدرك بالعقل وحده؛ لأنها تخرج عن طوره، بل العقل الرشيد يؤيد الكشف فيها ويمنعه عن التيه والضلال، فيصرح ابن عربي أن: "العقل ليس في قوته أن يدرك... ما يخرج عن طوره إلى ما هو أعلى في نسبته إلى الحق"[٣٢].

فبالكشف يدرك صاحب الوقت تجدد خلق الحق للعالم بتنوع وتفرد لا تكرار فيه، ففي كل لحظة وآن: زمان جديد، ووقت جديد، وخلق جديد، وتجلٍ جديد، وصور جديدة، ولا يدرك هذا العلم- كما يؤكد ابن عربي- إلا من خلال الكشف، "فالعالم في كل نفس من حيث الصورة في خلق جديد لا تكرار فيه، فلو شاهدته لرأيت أمرا عظيما يهولك منظره ويورثك خوفا على جوهر ذاتك ولولا ما يؤيد الله أهل الكشف بالعلم لتاهوا خوفا"[٣٣].

ولدقة هذا البعد الوجودي للزمان عند ابن عربي أورده في عدة نصوص متفرقة في الفتوحات والفصوص، ليؤكد أنه نظر دقيق ومحور أصيل في فلسفته الروحية برمتها، فقد تبين لنا أن فلسفة ابن عربي الروحية لا تفهم إلا من خلال إدراك الأبعاد المختلفة لقضية الزمان تحديداً،

فإزالة اللبس عن الوجود لا يدرك إلا بالكشف، فقد قرر أنها قضية تتطلب نظرا دقيقا "يعطيه الكشف؛ هل الخلق الجديد في الصور كلها في الوجود لحاملها التي بعض الناس منها في لبس منها أو لا، فمن رأى التجديد قال لا تتناهى أشخاص كل نوع أبدا ومن رأى أن لا تجديد قال في الآخرة أنه قد تناهت أشخاص هذا النوع الإنساني فلا يوجد إنسان بعد ذلك وهي مسألة دقيقة لا يتمكن لنا الكلام فيها جملة واحدة فإنها من جملة الأسرار التي لا تذاع إلا لأهلها"[٣٤].

نستنتج من ذلك أن سبب اختلاف الناس في فهم هذه القضية هي حبسهم في دائرة الفكر والتي لم يبرحوا منها إلى المقامات الخارجة عن أطوار العقول، فالخلق الجديد قضية تدور حول الزمان الذي يدور في حركة أزلية دائمة، عنها يظهر الوجود بما فيه في كل لحظة في ثوب جديد فريد يتنوع ولا يتكرر، فيعدم الوجود ويخلق في كل آن– في زمان الحال– من جديد، وهو في هذا إن كان يستدل بآراء الأشاعرة في الجواهر والأعراض وقولهم بالتجدد الدائم للأعراض؛ إلا أنه ينفي عنهم أنهم أدركوا الحقيقة أو وصلوا إليها؛ بل إنه يصرح أنهم وقعوا في تناقض، وهذا حتى لا يُظن أن ما يسميه ابن عربي: الخلق الجديد أو تجديد الخلق مع الأنفاس هو بعينه من آراء الأشاعرة.

فالموجودات– في إطار فهم ابن عربي وفلسفته للخلق الجديد– تتقلب في الوجود في كل لحظة وآن في صور جديدة تتنوع ولا تتكرر، بل تخلق في كل لحظة بخلق جديد وفريد، فيقرر ابن عربي أن: "تجديد الخلق مع الأنفاس: زمان العدم: زمان وجود المثل كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة. فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه... فما قطع العرش مسافة، ولا زويت له أرض ولا خرقها"[٣٥].

ويستدل ابن عربي لتوضيح أشمل لهذه المسألة بمجلس سيدنا سليمان؛ عندما طلب من الملأ من حوله أن يأتيه منهم بعرش بلقيس قبل أن تأتي هي وقومها إليه؛ أي في أقصر وقت ممكن، فيستدل بالآية الكريمة: (قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ)[٣٦]. وكذلك بقوله سبحانه: (قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِراً عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ)[٣٧].

فلم يكن لهذا العالِم الذي عنده علم من الكتاب، من الفضل على الأول:عفريت الجن، إلا بالسبق الزماني لانتقال العرش، أي أنه سيأتي به إليه في عين زمان الفعل؛ أي سيكون عين القول هو عين زمان حدوث الفعل؛ في نفس الزمن الواحد، وهذا أمر خارق في تصور البشر؛ ولا يعيه ويفسره إلا صاحب الوقت، وهذا معلوم "بالقدر الزماني: فإن رجوع الطرف إلى النظر به أسرع من القائم من مجلسه، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه... فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه... وزمان رجوع طرفه إليه هو عين زمان عدم إدراكه، والقيام من مكان الإنسان ليس كذلك: أي ليس له هذه السرعة... في الزمن الواحد"(٣٨).

فما فعله الذي عنده علم من الكتاب هو: إعدام لعرش بلقيس من مكانه الأصلي، ثم تجديد للعرش في مجلس سليمان عليه السلام، وهذا في طرفة عين؛ أي في لحظة تخلو من الزمان؛ لأنه نفس زمان الفعل؛ فهو لم ينقله من مكان إلى مكان؛ بل أعدمه من مكان وأوجده في آخر؛ فانتفاء زمان الانتقال هو ما يميزه عن غيره، وهذا لعلمه الذي آتاه الحق إياه بالخلق الجديد الذي ينعدم ويخلق من جديد في كل آن، ويؤكد ابن عربي هذا بقوله: "فاستحالة انتقاله في تلك المدة... كتجديد الخلق بالأمثال، وهو هو... أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي"(٣٩).

ففي نفس اللحظة وفي نفس الزمن الواحد يعدم ويخلق عرشها من جديد، وهكذا في قضية الخلق الجديد؛ فإن زمن تجديد الخلق وصور المخلوقات أقل من أن يدرك أو يمكن قياسه، فزمن ارتداد الطرف في قصة سليمان عليه السلام لحظة لا يمكن قياسها، لأن الزمان الذي يتحرك فيه البصر ليرى شيئا من الأشياء هو عين الزمان الذي تقع فيه الرؤية مهما بعدت المسافة بين الرائي والمرئي، ولهذا كان العالِم الذي عنده علم من الكتاب، أتم في علمه لأنه أتى به من غير فترة في زمان الانتقال.

فانتفاء زمان الانتقال؛ أو الانعدام في نفس آن الخلق الجديد؛ يعني أنه حدث في لا زمان، ففكرة الخلق الجديد تشمل الوجود كله في لا زمان عند ابن عربي، يقول: "ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال، وإنما كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر أحد بذلك إلا من عرفه... من تجديد الخلق مع الأنفاس، ولا علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس **لا يكون ثم يكون**"(٤٠).

نستنتج من هذا أن المخلوقات كلها والعالم بأسره **لا يكون ثم يكون** في كل لحظة، أي يعدم ويخلق من جديد في كل آن ولحظة، وفي كل نفس، فلا يحس به من نفسه لسرعة التجديد في الخلق بلا زمان؛ أي بدون انقضاء فترة من الزمان بينهما، ولا يدرك هذا إلا العارفين.

نستنتج أيضاً مما سبق أنه إذا كان الزمان في تصور ابن عربي دائريا متجددا يتبع الحركة الدائرية للكواكب؛ فإن الزمان الصوفي: ما يميزه هو زمان الحال أو زمان الآن المتجدد مع الأنفاس، ولعل استخدام ابن عربي لمصطلح (مع الأنفاس) له دلالة قوية ودقيقة في تحديد فكرة الخلق المتجدد في لا زمان فاصل، فلا يستطيع إنسان أن يسابق الأنفاس بزمان يحدده أو يقيسه؛ بل الزمان يتجدد مع كل نفس بدون فاصل زماني. وهذا يعد في حد ذاته انتقال من زمان ما تحت الطبيعة وما يمكن قياسه، إلى زمان ما فوق الطبيعة ومالا يمكن قياسه؛ لأنه غير مقيد بزمان أو مكان أو حركة.

كما يعلل ابن عربي سبب إدراك العارفين وحدهم لهذا المنحي الخطير من الزمان الوجودي (**الخلق الجديد**)؛ وهو: تحققهم بالفناء والبقاء، ففي حال الفناء يمحو الحق صفات عبده ويخلقها من جديد فيتحقق بالبقاء، وهذا المحو والإيجاد مستمر في حق العارفين في كل لحظة وآن؛ وهو في نفس الوقت أحد أوجه الخلق الجديد؛ ذلك الخلق الجديد الذي يستتبع تجدد التجليات الإلهية التي لا تنقطع من الوجود، "أما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي، ويرون أيضا شهودا أن كل تجلٍ يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر"(٤١).

ولعل هذا ما حدده القاشاني فيما بعد بقوله: "الخلق الجديد: هو اتصال امتداد الوجود من نفس الرحمن إلى كل ممكن لانعدامه بذاته مع قطع النظر عن موجده وفيضان الوجود عليه منه على التوالي حتى يكون في كل آن خلقا جديدا لاختلاف نسبة الوجود إليه مع الآنات واستمرار عدمه في ذاته"(٤٢). فالمدد الوجودي لا ينقطع أبدا بل يتجدد ويتنوع بما يتضمنه من وصول كل ما يحتاج الممكن في وجوده حتى يبقى، فإن الحق يمده من النفس الرحماني بالوجود، حتى يترجح وجوده على عدمه الذي هو مقتضى ذاته، والشهود يحكم بتكوين كل ممكن في كل آن خلقا جديدا(٤٣).

الجدير بالذكر هنا أن ابن عربي قد اعتمد على تأويل آيات القرآن الكريم ليؤكد مراميه الفلسفية والروحية في الزمان والخلق الجديد، فاستدل بالآية الكريمة: (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)[٤٤]، ليؤكد على كشف العارفين وإدراكهم لماهية الخلق الجديد الذي يتجدد في لا زمان، كما يؤكد على أنه من المحال على الأكوان الإقامة على نعت واحد زمانين، للتغيير والتجديد الذي يعم الوجود مع الأنفاس، يقول: "إذا كان الله تعالى (كل يوم هو في شأن) فمحال على الأكوان الإقامة على نعت واحد زمانين"[٤٥].

كما استدل بالآية الكريمة: (بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ)[٤٦] على اللبس الذي وقع على بعض الفرق في فهم إشكالية الزمان الوجودي التي تتيه فيها العقول، ولعل كشف ابن عربي ومعرفته بماهية البعد الوجودي للزمان في الخلق الجديد، دعاه إلى انتقاد بعض فرق المتكلمين في الزمان: (**كالحسبانية، والأشاعرة**)، فقرر: "ما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس (في خلق جديد) في عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم، (بل هم في لبس من خلق جديد)، فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس، لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله، وجهَّلهم أهل النظر بأجمعهم، ولكن أخطأ الفريقان"[٤٧] وبالرغم من أن ابن عربي قد انتقد الفرقتين في فصوص الحكم بشكل صريح؛ إلا أنه أقر في الفتوحات بأنهما من أكثر الفرق اقترابا من الحقيقة؛ ولو أنهما لم يصلوا إليها؛ لوقوعهما في التناقض، ولهذا حكم عليهما بنصوص صريحة أنهم ممن التبس عليهم أمر الخلق الجديد، وسأوضح فيما يلي الاتجاه النقدي عند ابن عربي لبعض فرق المتكلمين في الزمان.

ثالثاً: نقد ابن عربي لبعض فرق المتكلمين في الزمان (الحسبانية والأشاعرة):

أولاً: نقد ابن عربي لفرقة (الحسبانية):

يصرح ابن عربي بنقدهم؛ مؤكدا أنه بالرغم من قولهم بالتبدل في العالم بأسره ما عثروا على الحقيقة ووقعوا في مغالطة، فلو قالوا بأن عين الجوهر المعقول لا يوجد إلا بوجود الصور، كما لا توجد الصور إلا به لوصلوا إلى الحقيقة؛ ولكنهم ضلوا ولم يصلوا إلى المعرفة بالزمان والخلق الجديد، وصرح بنقده لهم: "أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر"[٤٨].

ثانياً: نقد ابن عربي لفرقة (الأشاعرة):

يصرح ابن عربي بنقدهم، فيقول: "وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين، ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه الأعراض، وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي وقبوله للأعراض حد له ذاتي... وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وأزمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه، ولا يشعرون لما هم عليه، وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد"(٤٩).

هنا يؤكد ابن عربي على أن الخلق يتجدد في كل آن منذ الأزل، فالعرض ينعدم في الزمان الثاني من زمان وجوده؛ ولهذا كان الحق خالقا على الدوام؛ وصح تجدد التجلي على الوجود في كل لحظة وآن؛ ولهذا كان بقاء العرض زمانين محال، وبالرغم من إدراك الأشاعرة لجزء من هذه الحقيقة في نظريتهم في تجدد الأعراض، وإدراك الحسبانية لجزء آخر في نظريتهم في طبيعة العالم كله؛ إلا أنهما أخطأتا بتصريح ابن عربي، ويؤكد ذلك بأن "العرض ينعدم لنفسه في الزمان الثاني من زمان وجوده فكان الحق خالقا على الدوام وصح الافتقار من الجوهر على الدوام ولو بقي العرض لارتفع هذان الحكمان وارتفاعهما محال، فبقاء العرض زمانين محال"(٥٠).

أما ابن عربي فيصرح أن التجدد مستمر ولا ينقطع ولا يتكرر دنيا وآخرة، حتى حياة البرزخ فهي نشأة أخرى جديدة فيها ما يختص بها من عبادات أخرى غير تكليفية وإنما ذاتية "فلهذا قيل في الميت أن من مات فقد قامت قيامته أي ابتدأ فيه ظهور نشأة الآخرة في البرزخ إلى يوم البعث"(٥١). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل– لدى ابن عربي– على حقيقة أن التجلي دائم والقبول دائم؛ والعلم دائم متجدد في الظهور، وأيضا النعيم والعذاب يتجددان على أهل الجنة وأهل النار.

فالخلق الجديد– عند ابن عربي– مسألة لا تنقطع بحدود عالم الحياة الدنيا؛ بل مستمرة في عالم البرزخ وفي الآخرة أيضاً "ولهذا نعيم الجنة يتجدد مع الأنفاس كما هو نعيم الدنيا إلا أنه في الآخرة يحس به من يتجدد عليه ويشاهد خلق الأمثال فيه، وفي الدنيا لا يشاهد خلق الأمثال

فيه، ولا يحس به بل هو في لبس من خلق جديد"[٥٢]. فالوجود بما خلق الله فيه يتجدد ويتغير باستمرار لا توقف فيه؛ بل ينتقل من حال إلى حال في تجدد لا ينقطع، فيفنى ويعدم ثم يخلق من جديد؛ فلا يكون ثم يكون، وصاحب الوقت والزمان يكشف له التوسع الإلهي الذي لا ينقطع ولا يتوقف ولا ينضب، فيخلق الأمثال في كل آن؛ كما يجددها مع الأنفاس في خلق جديد، فيشهد أن "ليس في الوجود تكرارا أصلا للتوسع الإلهي... وإنما هو انتقال من حال إلى حال والعين واحدة، والحال المنتقل إليه وجود آخر"[٥٣].

كما يستمر ابن عربي في نقد وتحليل آراء المتكلمين في الزمان، فيقرر أن هناك من المتكلمين من يخالفون أهل الكشف في تجدد عطاء الله بالعلم على الوجود، فلا يدركون تنوع خلق العلوم بالتجديد مع الأنفاس؛ ولهذا لا يبقى زمانين، فإذا شاهد العبد تجدد الخلق مع الأنفاس؛ فإنه سيدرك بالكشف الكثرة المتعددة والمتنوعة في الوجود؛ ويدرك أيضاً إحصاء ما علمه من وقت وجوده إلى وقته، لكشفه عن الخلق الجديد في لا زمان، وهذا يخالف أهل الكشف فيه بعض المتكلمين "فإذا شاهد العبد إرادة الكثرة هنا انكشف له إحصاء ما علمه من وقت وجوده إلى وقته وما يكون إلى ما يتناهى ولكن بحقيقة يخالفنا فيها بعض العلماء والمتكلمين وذلك أن يكون العلم يتعلق بمعلومين فصاعدا وهذا محال عند بعضهم ومن جوز ذلك كالإمام عمرو السلالفي رضي الله عنه فإنه لا يخالفنا في هذه المسألة، وأما قول الإسفرائيني أبي إسحاق: إن القلب لا يحمل في الزمان إلا علم واحد فقد يمكن أن يشير إلى ما ذهبنا إليه وكذلك في حده العلم بما يتصور منه أحكام الفعل وإتقانه ففيه أيضا تلويح إلى هذا ونحن إنما نتكلم مع أرباب الحقائق والأسرار من أهل الله تعالى"[٥٤].

فإذا انكشف للعارف حقيقة الزمان والخلق انكشف له إحصاء ما علمه من وقت وجوده إلى وقته الحاضر، فالقلب يحمل في الزمان عطايا وعلوم متجددة مع الأنفاس؛ فيعي ويدرك تجدد لا يتكرر في كل لمحة وبصر مع الأنفاس، **فالزمان يطوي بداخله الأزل والأبد في دائرة يتصل أولها بآخرها في خلق جديد وتجلٍ لا ينقطع،** لكن: هل للأزل صلة بالبعد الوجودي للزمان عند ابن عربي؟ الإجابة عند ابن عربي يطرحها من خلال سؤال وجده في كتب المتكلمين في الزمان، وهو في نفس الوقت في غاية الارتباط بالسؤال الأول الذي طرحناه؛ وهو: هل الحق تعالى تكلم في الأزل؟

نجد ابن عربي يجيب على هذا السؤال مصرحا: أن هذا جهل محض ولا علم فيه على الحقيقة، فينفي عنه أنه تكلم في الأزل؛ لأنه لا جهة تحده ولا زمان ولا مكان ولا عقل ولا كيف ولا أين يقيده، فإن ثبوت صفة الكلام للحق سبحانه لا يحتاج إلى أزل ولا إلى غير أزل؛ لأنه لا تكييف بالعقول والأفهام المحدودة المقيدة لأي صفة من صفات الله سبحانه. وحل ابن عربي تلك المسألة في تصريحه بأن: "الأزل عبارة عن نفي الأولية والنفي عدم محض فما ثم شيء ولا ثم ثم فينتفي الأزل بما يعقل من معناه"(٥٥).

إذا كنا أثبتنا سابقا أن الزمان في فلسفة ابن عربي دائري أو مستدير؛ فإنه ومن البديهي أن ترتبط أول الدائرة بآخرها؛ وطبقا لهذا التصور فإنه ما ثم أزل أو أبد، فإذا كان الماضي والمستقبل واقعين تحت زمان الحال- عند ابن عربي- فإن الأزل والأبد أيضاً مرتبطان بزمان الحال، فبحكم زمان الحال من النسبية والعدمية؛ يقع كل ما مضى وما سيأتي في المستقبل ضمن دائرته التي تتجدد ولا تتكرر، وهذا لأن "الأزل والأبد عدم طرفي الزمان فلا أول له ولا آخر والدوام له وهو زمان الحال والحال له الدوام، فلا يزال العالم في حكم زمان الحال؛ ولا يزال حكم الله في العالم في حكم الزمان، ولا يزال ما مضى منه وما يستقبل في حكم زمان الحال"(٥٦). ألا ترى في كلام الله في إخباره إيانا بأمور قد انقضت عبر عنها بالزمان الماضي؛ وبأمور تأتي عبر عنها بالزمان المستقبل؛ وأمور كائنة عبر عنها بالحال

يتضح مما سبق أن الزمان- كما يؤكد ابن عربي- إذا كان بهذه النسبة أمرا نسبيا لا حقيقة له في عينه، والإنسان محدود مخلوق، فالأزل أبعد وأبعد أن يكون حدا لوجود الله؛ فالحق سبحانه يقدر الأشياء أزلا ولا يقال يوجد أزلا، فإنه محال في قول من قال أن الله تكلم في الأزل وقال في الأزل وقدر في الأزل كذا وكذا، فهذا من حكم الوهم لا من حكم العقل والنظر الصحيح "فإن مدلول لفظة الأزل إنما هو عبارة عن نفي الأولية لله تعالى أي لا أول لوجوده بل هو عين الأول سبحانه لا بأولية تحكم عليه فيكون تحت إحاطتها ومعلولا عنها وفرق بين ما يعطيه وهمك وعقلك... فالحق سبحانه يقدر الأشياء أزلا ولا يقال يوجد أزلا، فإنه محال"(٥٧).

لهذا ثبت للمخلوقات التقدير، فقد قدر الخلق أزلا، لا خلق الخلق أزلا، فقد ثبت التقدير في الأزل وفي الزمان، فالزمان أمر متوهم لا وجود له، وكذلك الأزل وصف سلبي لا وجود له، وهذا ليصح تنزيه الحق عن كل قيد، فهو مطلق حتى عن قيد الإطلاق؛ كما ينفي الأزل عنه لأن

الأزل نعت سلبي لا عين له؛ والزمان للممكن نسبة متوهمة الوجود لا موجودة. ولهذا فلابد أن يكون الزمان أمرا متوهما لا وجودا "ولو كان الزمان أمرا وجوديا في نفسه ما صح تنزيه الحق عن التقييد إذ كان حكم الزمان يقيده"(٥٨).

نستنتج من ذلك أن ابن عربي استبعد أن يكون الزمان أو الأزل حدا لوجود الله؛ فمن الخطأ أن يقول فلان قال الله في الأزل كذا أو خلق كذا أو كذا، فلا حد لوجود الله—كما يؤكد ابن عربي- وبهذا يتبين أنه ما ثم إلا الوجود الحق الذي نستند إليه في وجودنا، ولهذا تسمى سبحانه بالدهر؛ لكي لا يكون الحكم إلا له "إذ لا حاكم إلا الله، ففيه ظهرت أعيان الأشياء بأحكامها، فهو الوجود الدائم، وأعيان الممكنات بأحكامها تظهر من خلف حجاب وجوده"(٥٩). فالحق خلق الزمان لأجل الإنسان؛ ولولا الإنسان ما كان هناك أحكام للزمان، وأهل الله يعلمون هذا ويشهدون أن ذواتهم محلا لما يخلق الله فيها، فالعبد "يتقيد بالزمان والباري غير متصف بالوقت والزمان... بنفي الأزلية من غير تكييف لنا ولا تحديد بل كما ينبغي أن يكون عليه القديم من الجلال"(٦٠).

كما يؤكد أفلوطين— السابق على ابن عربي- على أن الباري خلق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء بلا زمان، وأن توهم القبلية بالزمان، وأن تكون كل علة قبل معلولها بالزمان هو مجرد وهم، ثم يقول: أنه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان، ولا كل علة قبل معلولها بزمان، فإن أنت أردت أن تعلم هل هذا المفعول زماني أو لا؟ فانظر إلى الفاعل، فإن كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة، وإن كانت العلة زمانية، كان المعلول زمانيا أيضا، ويورد دليل العلة التامة، وأن جميع الأشياء موجودة في الله دائما لا في زمان إنما يتأخر ما في الزمان، وعند الله جميع الأشياء دائمة المستقبل والماضي والحاضر كلها شيء واحد(٦١).

فالزمان بالنسبة للذات الإلهية لا ينقسم ولا يتميز إلى ماضي وحاضر ومستقبل، ومن شأن من يجذبه الحق إليه أن يرقى إلى حيث لا زمان فيرى من عجائب الملك والملكوت ما لا يدركه الحصر ويسمو على العقل، كما حدث في الإسراء والمعراج؛ فأسري به صلى الله عليه وسلم بالروح والجسد؛ وصلى بالأنبياء، وعرج إلى السماوات؛ فرأى من عجائب الملك والملكوت، ورأي الجنة وأهلها والنار وأهلها؛ ورأي من الآيات وارتقى إلى سدرة المنتهي، كل هذا في ليلة واحدة، فهل الكون توقف به الزمان ليشهد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هذه الأحداث الجليلة

العظيمة؟ أم أن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد جاوز حدود الزمان والمكان عندما دخل في حضرة خالق الزمان والمكان؟ فالحق أدخل عبده صلى الله عليه وسلم في رحلة الإسراء والمعراج في حضرته؛ فرأى ما يتجاوز به حدود الزمان والمكان وحدود العالم المحسوس في ليلة واحدة؛ لتكون آية ومعجزة.

رابعاً: البعد المعرفي للزمان عند ابن عربي:

يقوم البعد المعرفي للزمان عند ابن عربي على فكرة دائرية، مركزها هو العارف الذي كشف له الحق عن تجلياته المتجددة في كل آن، ومع الأنفاس على الوجود كله، فتجدد المعارف على قلوب العارفين يستتبع تجدد الخلق على الوجود، فيستمد العارف من الحق سبحانه المعارف والعلوم– المتجددة– التي يتجلى بها على الوجود؛ ويكمل الدائرة المعرفية، فيمد الكون من حوله بفيض العلوم التي منحه الحق إياها، فيؤمن العارف أن التجليات الإلهية لا يحدها زمان ولا مكان؛ والمعرفة بماهية هذه التجليات لا يحدها زمان أو مكان، ولهذا قيل للصوفي أنه ابن وقته.

أي أن معرفته بالله تفوق حدود الزمان والمكان؛ ولهذا يجب عليه ألا يشغل نفسه إلا بخالقه؛ وهذه المعرفة تربطه بزمان الحال الحاضر، لا الماضي ولا المستقبل، والعارف هنا لا يكون إلا بحكم الوقت، أي أنه مستسلم لحكم الله فيه بلا اختيار، فلا ينشغل بما مضى ولا ما هو آت في المستقبل؛ وإنما ينشغل بالحاضر، أي زمان المعرفة والكشف "إذ الصوفي ابن وقته فلا يشتغل فيه إلا بما هو أولى به لأن الوقت عزيز إذا فات لا يدرك"(٦٢).

كما استدل ابن عربي هنا بعبارة أبي يزيد البسطامي ليؤكد حقيقة مقاصده: "ضحكت زمانا وبكيت زمانا.. وأنا اليوم لا أضحك ولا أبكي"(٦٣). وهذا من حكم المعرفة الصوفية التي يتحقق بها العارف؛ فلا يكون إلا بحكم الوقت؛ ولهذا "لا يبالي العارف كيف أصبح ولا أمسى عند الناس لأنهم في محل الحجاب وهو في موطن التكليف"(٦٤).

نستنتج من ذلك أن الزمان أو الوقت يستمد سمته الأساسية في التجدد– عند ابن عربي– من تنوع التجليات الإلهية التي تغمر بمحبتها ورحمتها الوجود كله في كل آن مع الأنفاس، وهنا يصير للوقت أبعادا معرفية فريدة يبصر فيها العارف ثلاثية غير متكررة لزمان الحال الحاضر، فالماضي والمستقبل يتمركزان في زمان الحال الحاضر، ومن ثم يصير كل آن يحوي بداخله نقاطا

متحركة ومتجددة من ماضي وحاضر ومستقبل في كل آن، فيتحرك الوقت والآن في حلقات متصلة ومستمرة وغير متكررة.

لهذا يتبنى ابن عربي المقولة التي رددها الصوفية السابقين عليه؛ أن "الصوفي ابن وقته"(٦٥). لإيمانه أن زمان الحال يجب على العبد أن يعمل فيه ويغتنمه، ولا يفرط فيه لا حزنا على ما مضى ولا فرحا بما هو آت، فإذا ما انشغل العبد بالغد أو بالتفكير في الأمس انحجب عن الوقت، والحجب عقبات في طريق الكمال الروحي إلى الله "فإن من عد نفسه في عين كل وقت دقيق من الموتى، فهو ملاحظ عدمه في الزمن الفرد... فالسر كله في حفظ الوقت، والقيام بحكمه ومرسومه"(٦٦). وكما أكد الجنيد أحد مشايخ ابن عربي: التصوف حفظ الأوقات، وهو ألا يطالع العبد غير حده، ولا يوافق غير ربه، ولا يقارن غير وقته(٦٧). وقال الدقاق: الوقت مبرد يسحقك ولا يمحقك، والكيس من كان بحكم وقته، إن كان وقته الصحو فقيامه بالشريعة، وإن كان وقته المحو، فالغالب عليه أحكام الحقيقة(٦٨).

كما يعرفه الهجويري: بأنه ما يكون العبد فيه فارغا من الماضي والمستقبل عندما يتصل وارد من الحق بقلبه، ويجعل سره مجتمعا فيه، بحيث لا يذكر في كشفه الماضي ولا المستقبل، فإذا ما انشغلنا بالغد أو خطر على قلبنا التفكير في الأمس نحجب عن الوقت، والحجاب تشتت، فلا تشغل وقتك العزيز إلا بأعز الأشياء(٦٩). وأعز أشياء العبد شغله بالحاضر لا بالماضي أو المستقبل، فالصوفية السابقين على ابن عربي أعطوا للوقت عناية دقيقة، كما أوصوا تابعيهم بإعمار الوقت والحفاظ عليه، كما ذكر الخراز: "ينبغي للعبد أن يكون همه تحت قدمه، يعني لا يهم بحال ماض ولا بحال مستقبل، ويكون مع وقته في وقته"(٧٠). كما أن الصوفية اللاحقين على ابن عربي قد أعطوا للوقت قيمة كبيرة في فلسفتهم الروحية ومنهم عبد الرحمن الجامي(٧١).

فإذا كان ابن عربي يصرح بأن: "الوقت عبارة عن حالك في زمن الحال لا تعلق له بالماضي والمستقبل"(٧٢)؛ فإن صاحب الوقت هو العارف بالله؛ أي العارف الكامل في العلم والمعرفة؛ ولهذا هو الذي يدرك أنه في كل آن في خلق جديد، فليعمل فيه بعبادة متصلة وعمل جديد، كما أن قلبه في تلقٍ جديد لعلم جديد وتجلٍ جديد يتقلب فيه في كل آن، وهذا مرجعه كشفه عن تنوع الأسماء الإلهية التي تتنوع وارداتها على الوجود في كل آن بصفة عامة؛ وعلى قلبه في كل آن بصفة خاصة.

فهذا نعيم العارف القلبي المعنوي- المتجدد- الذي يمنحه له الله في سفره إليه، لارتفاع اللبس عنه في شهود الخلق الجديد في كل آن، فهو "في نعيم متجدد وفي شهود لخلق جديد ما هو منه في لبس وهو الجامع في الالتذاذ بين اليوم والأمس فلا يزال في لذة موجودة لصور إلهية مشهودة"(٧٣).

كما أن انشغال العارف بوقته الحاضر— كما حدده ابن عربي- لا يكون إلا بالعلم والمعرفة؛ فيشهد تجديد التجلي الإلهي على الوجود كله مع الأنفاس، كما أنه بالجهل يقع الالتباس؛ فيجهل العبد تجدد الخلق مع الأنفاس، كما يجهل تجدد النعم والتجليات على الوجود، أما العارف بالله فيشهد الإطلاق في التجلي يقينا في كل لحظة؛ وأنه "لا تكرار في أمر الحق للإطلاق الذي هو عليه والاتساع الإلهي والتكرار مؤد إلى الضيق والتقييد"(٧٤). ولهذا وقت العارف معدود ومحسوب؛ لأن حاضره لا يتسع إلا لمراد الله مما شرعه وقدره؛ ولهذا لا متسع للوقت عنده؛ لإيمانه أنه "لولا الأسماء الإلهية وحكمها في الأكوان ما ظهر حكم القرب والبعد في العالم؛ فإن كل عبد في كل وقت لابد أن يكون صاحب قرب من اسم إلهي صاحب بعد من اسم آخر لا حكم له فيه في الوقت"(٧٥).

فالعارف في حكم وقته؛ لأنه يؤتى العلم بتجديد الخلق مع الأنفاس في كل آن؛ كما يدرك التقليب في أعيان الممكنات الذي لا يتناهى، فقد أزال الحق عنه اللبس؛ لأن المعارف تتجدد على قلبه مع الأنفاس "فهو في كل نفس ينظر إلى آثار ربه في قلبه ... فلا يزال صاحب هذا المقام في كل نفس في علم جديد فهو في خلق جديد وغيره في لبس من هذا الخلق الجديد"(٧٦). أي رفع عنه اللبس الذي يحول بينه وبين العلم بالخلق الجديد؛ فشاهد الخير الكثير الذي حصل في الوجود.

فالعارف— كما يؤكد ابن عربي- يؤمن أنه في كل وقت صاحب قرب من اسم إلهي صاحب بعد من اسم آخر لا حكم له فيه في الوقت، وهذا لأن مدار أهل الله من الصوفية هو "حفظ الوقت، والقيام بحكمه ومرسومه... ولا يزال هذا الوقت مشهدا في باب السلوك، مصاحبا للسالك، حتى يفنى رسم السالك في وجود الحق، ثم يحققه بفني رسم الوقت بالحق"(٧٧).

يتضح مما سبق أن صاحب الوقت، أو ابن الوقت هو صاحب الحضور مع الله في كل لحظة وآن، فما يمر به الصوفي من فناء وبقاء هو أحد أوجه الخلق الجديد الذي يعدم العارف من

حال؛ ويوجده في حال آخر في كل آن، فيشهد في حال فنائه- والذي يستتبع ببقائه- البعد المعرفي والوجودي للزمان، فيتحقق بشهود نعوت جمال الحق وجلاله على الوجود، والذي يتجدد مع التجلي في كل وقت مع الأنفاس، وهذا هو عين وجود العبد وبقائه في الوقت وتحققه برسمه وحكمه، فهو يشهد تجدد الخلق وتجدد التجليات على الوجود في كل آن، فالعارف يشهد يقينا إعدامه وإيجاده في كل آن، وذلك لأنه يشهد "الفناء والبقاء في شأن الخلق الجديد... فالمريد الصادق محتجب في الوقت من أجل المؤقت، بالقيام فيه بحق العبودية للحق على الحضور"(٧٨).

أي أن العارف أو صاحب الوقت يفنى عن نفسه وعن كل ما سوى الله ليبقى بالله، فيفني ويستغرق في جمال جلال تجليات الحق؛ ومن ثم يكشف له الحق في الوقت أمرا جليلا. ومن هنا قال المتقدمون من علماء الحق: إن الوقت هو الحق لاستغراق رسمه في الحق، وابن عربي يصرح بأن الوقت واحد مشهود، لكنه يختلف بحسب اختلاف المقامات، فوقت العارف حاضر متجدد، والعارف محتجب في الوقت من أجل المؤقت، فيقوم بحق العبودية للحق على الحضور في كل وقت بوقته؛ ولا يحجبه تجلٍ عن تجلٍ لفنائه عما سوى الله وحضوره وبقائه بالله.

نستنتج مما سبق أن هذه المعرفة تتضمن فهما ووعيا وكشفا لماهية الزمان والوجود معاً، وهذا علم– عزيز– يهبه الله لخواص عباده في حال فنائهم وانعدام إنيتهم من ناحية؛ وإيجادهم وخلقهم من جديد في حال البقاء من ناحية أخرى "فالله لا يزال خلاقا إلى غير نهاية فينا فالعلوم إلى غير نهاية"(٧٩). وهذا يدل على تحققهم بعين الكشف واليقين عن وجه الحقيقة التي تغمر الوجود ككل بما فيه، فمن يكشف له أنه ينعدم ويخلق من جديد مع كل نفس؛ هو فقط من يدرك تجدد التجليات بالعلوم والمعارف على القلب السليم.

هنا يرقى العارف إلى حيث لا زمان ولا مكان يحد معرفته؛ وهذا لدخوله في حضرة خالق الزمان والمكان "فتنزه عن المكان وتقدس بسره عن الزمان لما وقف في الآن أبقاه الله للعارفين علما وللحكم متمما"(٨٠). فيدرك بنور البصيرة والمعرفة حكم الوقت ورسمه، ولذلك "العلم لا يتقيد بوقت ولا مكان ولا بنشأة ولا بحالة ولا بمقام"(٨١).

ففي أسمى لحظات الفناء يرقى ويكشف له من حجب العلوم والمعارف ما يتوقف الزمان عن حصر مداه، فالزمان ليس له مقدار أمام ما يكشف للعبد في لحظة الفناء، فهي لحظة معرفية فارقة في حياته- وفي نفس الوقت– هي لحظة في لا زمان، فيفنى فيها العارف عن الزمان والمكان؛

فهي لحظة تلقيه للوارد وتحققه بالكشف والشهود، وفيها ينمحق فيتحقق بالمعرفة؛ وينكشف أمام بصيرته ضيق العالم المادي المحسوس المقيد بزمان ومكان، فتتسع رؤيته ويتسع قلبه بما حباه له الحق؛ فيرقى ويهرع بكل قوته ليفر إلى رحاب الحق حيث لا زمان ولا مكان يحد كشفه وشهوده، فرحاب خالق الأكوان والأزمان لا يحده أي قيد.

هنا لحظة معرفية يتوقف فيها الزمان فلا زمان، وإنما بصيرة تدرك ما يند عنه العقل، وتعي ما لا تسعه الأكوان، وهذا ما جعل ابن عربي يفسر علاقة الزمان بالفناء بتوضيح ثلاث حالات تجردت عن الزمان لحظة التجلي والفناء: "فمنهم من صعق ومنهم من وصل إلى الفناء وتنزه عن الزمان وآخرهم من تحقق بالحق وتنزه عن الزمان وتحقق بأنه ما ثم شيء إلا الله، وهذا لتحققهم بالحق"[٨٢]. والأخير قد لحق بالتنزيه، وارتقى عن الزمان، وزاد على الأول بدرجة؛ وهو أن الأول فانٍ والأخير تحقق بالحق، أي تحقق بالبقاء بالحق، فالأفعال عند الله وفقا للقدرة؛ وليست بترتيب زمان سابق على لاحق أو العكس، وإنما مطلق القدرة والمشيئة الإلهية هما المحددان للأفعال، ولهذا عندما يهب العلم والمعرفة لمن يشاء من عباده فإنه يدرك من الحقائق ما يفوق حدود الزمان والمكان.

لهذا تقف مفردات اللغة عاجزة عن وصف ما يجده العبد في معرفته وحال فنائه؛ لأن الكشف لا يوصف ولا ينطق؛ لأن ما يتلقاه من وارد الحق يقع في فوق خط الزمان وفوق حدود المكان، ولهذا كانت التجربة الصوفية فوق خط الزمان، وهنا تأتي الصعوبة في رصد حقيقة الفناء كتجربة صوفية تأتي بين نظامين مختلفين تماما؛ أحدهما في حدود الزمان والعالم الطبيعي المقيد، والآخر فوق حدود الزمان، إذ لا قيد ولا زمان، ولهذا تأتي عبارات المتحقق بالفناء على سبيل المجاز والاستعارات ويجب ألا تفسر تفسيرا حرفيا.

يتضح مما سبق أن هناك بعدين متمايزين من الوجود ألا وهما نظام الزمان وهو النظام الطبيعي؛ والنظام الإلهي، والنظامان يتقاطعان في لحظة الإشراق الصوفي، بحيث أن تلك اللحظة لتنتسب إلى النظامين[٨٣]. فمن شأن هذه الخبرة– الصوفية– أن تند عن حدود الزمان والمكان، فتستقي منه الطابع اللامتناهي الذي هو سر تفردها وتميزها، فهي لحظة وعي وإشراق تجعل الإنسان يبصر كونا جديدا وحقائق جديدة بإطلاق[٨٤]. فهو كما يراه وليم جيمس: وعي عميق يعبر جميع الحواجز؛ ويعلو على وعي العقول[٨٥].

نتائج الدراسة:

توصلت الدراسة عن الزمان والوقت عند محيي الدين بن عربي إلى عدة نتائج منها:

١- أثبتت الدراسة تميز ابن عربي بفلسفته للزمان والوقت واختلاف تصوره عن تصور المتكلمين؛ بل ويتجاوز- أيضا- تصور الفلاسفة السابقين واللاحقين عليه، فبحث عن الوقت المتمركز في زمان الحال (الآن)؛ ومنها برزت قضيته في الخلق الجديد والتي تجاوز بها آراء الصوفية والمتكلمين والفلاسفة، وهذا ما دعاه إلى نقد فرق المتكلمين في الزمان؛ وبيان ضعف حججهم، وضعف تحليلهم لماهية الزمان ومفهومه ودلالاته وأقسامه.

٢- أثبتت الدراسة وجود أبعاد مختلفة لفلسفة ابن عربي للزمان والوقت ، ومنها: **أبعاد طبيعية:** وتتحدد من خلال ربط الزمان بالحركة والسكون، والمواقيت، والعبادات، والليل والنهار، وحركات الأفلاك، **وأبعاد ميتافيزيقية:** تتحدد في تقسيمه للزمان بين مطلق ونسبي، **وأبعاد وجودية:** ترتبط بتقسيمه للزمان إلى عالم الغيب وعالم الشهادة؛ كما ترتبط بفلسفته للوجود والعدم، والخلق، والأزل، والأبد، والمتناهي واللامتناهي، والخلق الجديد، ووجود محمد صلى الله عليه وسلم، **وأبعاد معرفية:** ترتبط بالمعرفة والفناء والبقاء والوعي والبصيرة والكشف.

٣- استدل ابن عربي بالعديد من الآيات القرآنية الدالة على الوقت والزمان والآن والتسرمد واليوم والأجل والساعة والأمد والمدة والحين والدهر؛ لتأكيد آرائه الجديدة في التأويل الوجودي للزمان والوقت والخلق الجديد.

٤- تفرد ابن عربي بفلسفة جديدة للزمان؛ فقرر أنه نسبي لا وجود له في عينه، فهو للمحدثات زمان وللقديم أزل، ومعقوليته أمر متوهم ممتد لا طرفين له، فنحكم عليه بالماضي لما مضى فيه ونحكم عليه بالمستقبل لما يأتي فيه ونحكم عليه بالحال لما هو فيه وهو مسمى الآن، ومن هنا جاء تأكيده لوصف الزمان بأنه: (**نسبي– عدمي– متوهم**).

٥- أثبتت الدراسة أن فلسفة ابن عربي الفريدة لزمان الآن أو زمان الحال الحاضر لا تنفك عن فلسفته للتجليات الإلهية التي تتجدد في تفرد لا يتكرر على الوجود باستمرار، وبها لا يزال العالم في تجدد مع الأنفاس، فلا يزال يعدم الخلق كله ويوجد في ثوب جديد في كل آن.

٦- أثبتت الدراسة أن فلسفة ابن عربي للزمان تتميز بتصور دائري للزمان الحاضر، أو زمان الحال، واحتوائه على الماضي والمستقبل في زمان الآن، وهو بهذا لا يزال في حركة دائرية متجددة ولا نهائية؛ وتجدده يربط أقسام الزمان في دائرة تحوي الماضي وتتحكم في المستقبل، وتهيمن على الحاضر أو زمان الحال، ولهذا مهدت فلسفة ابن عربي للزمان السبيل لمن أتى بعده من فلاسفة وصوفية.

٧- أثبت الدراسة عمق البعد الفيزيقي (الطبيعي) للزمان عند ابن عربي؛ فمن خلاله أثبت أنه لا حركة للزمان والوقت إلا وهي مرتبطة بحركات الأفلاك؛ لأنها أسرع الحركات، وبها تقدر جميع الحركات، ومن ثم فما من حركة للعالم كله بما فيه من مخلوقات إلا لسبب أو عن سبب، ولهذا كان الليل والنهار جديدان، فاليوم الواحد— عند ابن عربي- يحوي بداخله الماضي والمستقبل في كل لحظة، فاليوم يحوي دائرة الزمان بشكل متجدد وغير متكرر، وإن بدا لعامة الناس أن الأيام تتكرر أو تتشابه.

٨- أظهرت الدراسة أن ما يتلقاه العارف من وارد الحق يقع فوق خط الزمان وفوق حدود المكان، ولهذا تأتي عبارات المتحقق بالفناء على سبيل المجاز ويجب ألا تفسر تفسيرا حرفيا.

٩- قسم ابن عربي أوقات الصلاة إلى قسمين: معين وغير معين، وقسم الوقت المعين؛ إلى قسمين: قسم مخلص، وقسم مشترك، فالصلاة مشروعة بوقتها؛ أي أن الوقت من شروط صحتها، فمن لم يلتزم بإقامة الصلاة في وقتها؛ فإنه يفوته العطاء الإلهي والتجلي المخصوص بهذا الوقت دون غيره من الأوقات، كما يفوته التعرف على الاسم الإلهي المختص بهذا الوقت دون غيره من الأوقات.

١٠- أثبتت الدراسة أن البُعد الوجودي للزمان يتحدد من خلال محورين: المحور الأول: وجود النبي محمد (صلي الله عليه وسلم). والمحور الثاني: الخلق الجديد.

١١- أثبتت الدراسة أنه بوجود النبي محمد (صلي الله عليه وسلم) تحركت ودارت دائرة الزمان واكتملت، إذ بدأت دورة الزمان بروحه، ومن روحه دارت جميع الحركات والأرواح والأفلاك في الزمان الغيبي، فكان بروحه وجسده مناط الانتقال والظهور لحركة الزمان من عالم الغيب إلى عالم الشهادة.

١٢- أثبتت الدراسة وجود فلسفة عميقة وجديدة للخلق الجديد، هذه الفلسفة تنطوي على تجدد الخلق في كل آن في ثوب جديد، فيعدم الوجود كله بما فيه ويخلق من جديد في كل لحظة مع الأنفاس، ولدقة هذا البعد الوجودي للزمان؛ فإنه لا ينكشف إلا لمن أعطاه الحق نور الكشف والبصيرة، فالعارف فقط هو من ارتفع عنه الالتباس في قضية الخلق الجديد، فيبصر ما لا يراه غيره ممن وقعوا في اللبس، فيرى العارف تجدد جميع الخلق في صور جديدة في كل آن وفي لا زمان.

١٣- أثبتت الدراسة وجود نظرية للخلق الجديد عند ابن عربي وأنها قضية دقيقة لا تدرك بالعقل وحده؛ فالعقل ليس في قوته أن يدرك ما يخرج عن طوره إلى ما هو أعلى في نسبته إلى الحق.

١٤- أثبتت الدراسة أن ابن عربي ينفي عن الحسبانية والأشاعرة أنهم أدركوا الحقيقة في قضية الزمان، بل إنه يصرح أنهم وقعوا في تناقض، وهذا ما دعاه إلى نقد بعض فرق المتكلمين في الزمان.

١٥- أثبتت الدراسة أن حال الفناء يكشف الحق فيه للعارف من حجب العلوم والمعارف ما يتوقف الزمان عن حصر مداه؛ فالزمان ليس له مقدار أمام ما يكشف للعبد في لحظة الفناء، ومن ثم فهي لحظة فارقة يرتفع فيها العبد من دائرة الزمان الطبيعي ليدخل في معية خالق الزمان، حيث لا زمان.

١٦- أثبتت الدراسة أن ابن عربي استبعد أن يكون الزمان أو الأزل حدا لوجود الله؛ فلا حد لوجود الله— كما يؤكد ابن عربي- وبهذا يتبين أنه ما ثم إلا الوجود الحق الذي نستند إليه في وجودنا، فالعارف بالله يشهد الإطلاق في التجلي يقينا في كل لحظة؛ وأنه لا تكرار في أمر الحق للإطلاق الذي هو عليه والاتساع الإلهي؛ فالتكرار مؤد إلى الضيق والتقييد، فالله لا يزال خلاقا إلى غير نهاية.

الهوامش:

(١) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثالث، دار صادر، بيروت، د. ت، ص٥٤٦. وقد كان هذا المصدر من المصادر المهمة التي أفدت منها في مواضع متفرقة من هذه الدراسة. فكتاب "الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية" يعد أعظم موسوعة في التصوف، كما يحتوى على أربعة مجلدات من أعظم كتب الشيخ الأكبر وآخرها تأليفاً، قال في الباب الثامن والأربعين: "واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكرى، وإنما الحق تعالى يملى لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره، وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده"، وقال: "واعلم أن جميع ما أتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه".

(٢) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني ، ٥٣٨، ٥٣٩ . وقد جعل ابن عربي "علم الزمان من أسني المعارف الموهوبة) ولمزيد من الإيضاح انظر: "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧م، ص ٣٦٧. أما مفهوم الزمن النحوي: فهو "وظيفة في السياق يؤديها الفعل أو الصفة أو ما نقل إلى الفعل من الأقسام الأخرى للكلم كالمصادر والخوالف". أي أن مصطلح الزمن وما يلحق به من ألفاظ يفيد في تحديد دلالته، مثل: زمن الفعل، وزمن الصيغة والظرف الزمني، ولمزيد من الإيضاح انظر: "سعيد" محمد عيد: التعبير عن الزمن في الحديث النبوي الشريف، دراسة تركيبية دلالية في صحيح البخاري، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة حلوان، ٢٠١١م، ص ٢٣: ٢٥.

(٣) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب اصطلاح الصوفية، ص ٤٠٨.

(٤) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص ٢٩١.

(٥) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٤٨.

(٦) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٤٨. ويؤكد ابن عربي هذا بقوله: "نأخذ أيام كل كوكب بهذا اليوم الحاكم على الكل إذا كان انتهاء دورة الفلك المحيط، فنأخذ يوم كل كوكب بقدر قطعة الفلك الأقصى وهو الأطلس الذي لا كوكب فيه، فأكبرها قطعا فيه فلك الكواكب الثابتة وإنما سميت ثابتة لأن الأعمار لا تدرك حركتها لقصر الأعمار لأن كل كوكب منها يقطع الدرجة من الفلك الأقصى في مائة سنة إلى أن تنتهي إليها فما اجتمع من السنين فهو يوم ذلك الكوكب، فيحسب

ثلاثمائة وستين درجة كل درجة مائة سنة" انظر: "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق، الجزء الثالث، ص ٥٤٩.

(٧) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٨٧، ٣٨٨.

(٨) "بدوي" عبد الرحمن بدوي: الزمن في المذهب الوجودي عند مارتن هيدجر، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٧م، ص ١٩٩. فخاصية المسافة الحرة للزمان عند هيدجر تقوم في تقديم المستقبل والماضي والحاضر بعضها لبعض للتلامس فيما بينها، وهذا التقديم للتلامس هو البعد الرابع للزمان الحقيقي، وهو ذو أربعة أبعاد: المستقبل، الماضي، الحاضر، التلامس بينها، وهذا التلامس هو الذي يفتح الأبعاد الثلاثة الأخرى بعضها على بعض، فالزمان عند هيدجر (ت ١٩٧٦م) يقوم في الإعدام المستمر: فلولا إعدام الماضي لما كان الحاضر، ولولا إعدام الحاضر فلن يتحقق المستقبل، ولابد من إعدام المستقبل ليصبح حاضرا، وهكذا. وانظر أيضا المقارنة التي أجراها الدكتور عبد الرحمن بدوي بين الفلاسفة اليونان والفلاسفة المحدثين في الزمان والوجود: "بدوي" عبد الرحمن: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٧٣، ص ٢٠. ولمزيد من الإيضاح حول الزمان والوجود عند هيدجر انظر "هيدجر" مارتن: الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور/ فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، الكتاب الجديد، لبنان ، ٢٠١٢م ، ص ٧٧٤.

(٩) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص ٣٨٧.

(١٠) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٨٧، وهو حديث صحيح رواه البخاري، انظر: صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٨م، الحديث رقم ٣١٩٧، ص ٦١٤.

(١١) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٢٩٢، وقد تحدث السهروردي عن أهمية الأوقات وارتباطها بالصلاة في الليل والنهار، ولمزيد من الإيضاح انظر: "السهروردي" شهاب الدين (ت ٦٣٢هـ): "السهروردى" شهاب الدين أبى حفص: عوارف المعارف، الجزء الثاني، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، ١٩٩٣م، ص ١٩٣ ، ٢٠٥.

(١٢) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص ٣٩. كما يؤكد ابن عربي ارتباط الزمان بالحركة: "فالحركة عبارة عن كون الجسم أو الجوهر قد شوهد في زمان في حيز أو في مكان ثم شوهد في الزمان الآخر في حيز آخر أو في مكان آخر فقيل قد تحرك وانتقل، والسكون أن يشاهد

الجوهر أو الجسم في حيز واحد زمانين فصاعدا فسمي إقامته قي حيزه سكونا، والاجتماع عبارة عن جوهرين أو جسمين في حيزين متجاورين ليس بين الحيزين ثالث، والافتراق عبارة عن جوهرين أو جسمين في حيزين غير متجاورين بينهما حيز ليس فيه أحدهما فليس الأمر سوى هذا، ووافق بعض أهل الكلام أهل الكشف في هذا" انظر: "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الثالث، ص ٣٠٣.

(١٣) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الثالث، ص ٣٠٤.

(١٤) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص ٣٥٣.

(١٥) أرسطو طاليس: علم الطبيعة، الجزء الأول، بارتملي سانتهلير، نقله للعربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م، ص ٢٣٥، ولمزيد من الإيضاح حول قضية الزمان عند أرسطو، انظر: ص ٢٢٥: ٢٥٥.

(١٦) "الألوسي" حسام: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ١٣٠.

(١٧) "الألوسي" حسام الدين: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٧م، ص ١٧٧، ولمزيد من الإيضاح انظر أيضا: "بدوي" عبد الرحمن: الزمان الوجودي، ص ٤٨، ٤٩. وعن حقيقة تصور ابن سينا للزمان: هو في مجمله تصور طبيعي يربط بينه وبين الحركة والمسافة؛ بل إنه يعطيه وجودا ماديا، فبعد أن بين ابن سينا خطأ المذهب الذي يطبق بين الزمان والحركة وكأنهما شيء واحد، يثبت وجود الزمان من خلال جملة أشياء موجودة على الأغلب وجودا موضوعيا، كالحركة، والسكون، والمتحرك، والمسافة، كما أصل ابن سينا لفلسفة اتصال الزمان وارتباطه بالحركة، فالاتصال هو أحد الخصائص الأساسية للزمان، وهو يعني أن الزمان لا يمكن أن ينقسم، وإذا انقسم فبالتوهم فقط، حيث تثبت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها أنات، فاتصال الزمان بالحركة والمكان من أهم القضايا التي ناقشها ابن سينا ولمزيد من الإيضاح انظر: "العاتي" إبراهيم: الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي ، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م، ص ١١٥.

(١٨) "العراقي" محمد عاطف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م، ص٢٤٦، ٢٤٩.

(١٩) "الألوسي" حسام الدين: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني، وزارة الإعلام، الكويت ، ١٩٧٧م، ص ٤٦٥ .

(٢٠) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص ٥٦٣ .

(٢١) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٨٩.

(٢٢) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٩٠.

(٢٣) سورة النساء، الآية: (١٠٣).

(٢٤) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٩٠.

(٢٥) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٩٠.

(٢٦) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٩١.

(٢٧) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٤٨٢.

(٢٨)المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٤٣.

(٢٩) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٤٤.

(٣٠) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٤٦.

(٣١) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٢١.

(٣٢) المصدر السابق ، الجزء الثاني، ص ٦٦٠، والخطأ الكبير الذي تنطوي عليه آراء بعض الباحثين في التصوف الفلسفي لدى محيي الدين بن عربي هو أنهم اتخذوا من المعارف والحقائق الرمزية والرموز الكشفية– التي كشفت له– حقائق حرفية، مما يؤدي إلى وقوع كثير من الآراء في تناقض تارة، وفي مجانبة الصواب تارة، وفي الاتهام بالكفر والخروج عن الدين تارة أخرى.

(٣٣) المصدر السابق ، الجزء الأول، ٦٧٧. وقد أشار ابن عربي في أكثر من موضع إلى رتبة (صاحب الوقت): ويربط ابن عربي في أكثر من موضع بين إشكالية الزمان والوقت وبين رتبة صاحب الوقت. مما يؤكد أن صاحب الوقت هو الذي كشف الحق له عن قضية الخلق الجديد. ومن ثم يعي بيقين وكشف كيفية تجدد جميع الخلق في صور جديدة في كل آن وفي لا زمان الوجود كله في لا زمان، فالتجلي

الإلهي للأسماء الإلهية يتجدد ويتنوع على الوجود كله في كل لحظة وآن. وهذه القضية يعلمها صاحب الوقت بالكشف؛ فالكشف أعلى في نسبته إلى الحق من العقل وحده في هذه القضية.

(٣٤) المصدر السابق ، الجزء الثالث، ص٢٧٣.

(٣٥) "ابن عربي" محيي الدين: فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م، الجزء الأول، ص ١٢٤ .

(٣٦) سورة النمل، الآية: (٣٩).

(٣٧) سورة النمل، الآية: (٤٠).

(٣٨) "ابن عربي" محيي الدين: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ١٥٥.

(٣٩) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٥٧.

(٤٠) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٥٥.

(٤١) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٤٢) "القاشاني" عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م، ص ١٦١.

(٤٣) "القاشاني" عبد الرزاق: المصدر السابق ، ص ٨١.

(٤٤) سورة الرحمن، الآية: (٢٩).

(٤٥) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب المعرفة، تقديم محمد أمين جوهر، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص ١٤٨.

(٤٦) سورة ق، الآية: (١٥).

(٤٧) "ابن عربي" محيي الدين: فصوص الحكم، الجزء الأول، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٤٨) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٢٥، ١٢٦.

(٤٩) المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ١٢٥، ١٢٦. أما الحسبانية فهم فرقة من السوفسطائيين زعمت أن كل شيء في العالم، جوهرا كان أو عرضا، متغير متبدل، وأن الدوام والاستقرار لا يحملان على شيء ما، وإذن لا يمكن أن يكونا صفتين تتميز بهما الحقيقة، بل الحقيقة ليس لها وجود إلا فيما تدركه الآن، وهي حقيقة بالإضافة إليك... وكلا الفريقين–الأشاعرة والحسبانية– مخطئ في نظر ابن عربي: ولو أنهما لمسا جانبا من الحق: فالأشاعرة لم يدركوا العالم على حقيقته: أي لم يدركوا أن العالم جملة من الأعراض والظواهر يقوّمها جوهر واحد هو الذات الإلهية؛ بل افترضوا وجود جوهر أو جواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر، أما الحسبانية فلم يدركوا أن وراء هذه الظواهر المدركة بالحس، المتغيرة على الدوام، جوهرا غير محسوس لا يتغير ولا يقبل الانقسام في ذاته؛ فقصروا الحقيقة على ما هو متغير ومحسوس: مع أن الأمور المتغيرة ليست إلا صورا ولا يمكن أن توجد أو تتصور موجودة إلا في ذلك الجوهر غير المحسوس الذي يقومها. انظر: ابن عربي" محيي الدين: فصوص الحكم، التعليقات، الجزء الثاني، ص ١٥٣، ولمزيد من الإيضاح حول هذه النظرية عند الأشاعرة أنظر: "صبحي" أحمد محمود: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق في أصول الدين، الجزء الثاني، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م، ص ١٠٢، ولمزيد من الإيضاح حول آراء الأشاعرة في الأعراض والجواهر انظر: "الأشعري" أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م ، ص ٨٢.

(٥٠) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧م، ص ٣١٤، فقد ذكر الأشاعرة أن الزمان والوقت لا يختص بنوع مخصوص من الحوادث بل هو حادث يحدث بحدوث غيره، فكل حادث معلوم الحدث، إذا علق به حدوث ما لم يعلم حدوثه قيل إنه وقت له وزمان، وقيل الأجل هو الوقت. انظر: "بن فورك" محمد بن الحسن: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، ص٢٨٩، ولمزيد من الإيضاح حول هذه الإشكالية الزمان والأعراض والجواهر عند الأشاعرة انظر: "صبحي" أحمد محمود: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق في أصول الدين، الجزء الثاني، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م، ص ٩٠: ٩٨.

(٥١) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص ٢٥٠.

(٥٢) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الرابع، ص ٣٠٧.

(٥٣) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب المعرفة، ص ١٥١.

(٥٤) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الجلال والجمال، ص ٣٠ ، ٣١.

(٥٥) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الأزل، ضمن رسائل ابن عربي ، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، لبنان، ٢٠٠٧م، ص ١١٨. كما يزيد ابن عربي الأمر وضوحا؛ عندما يؤكد أن الأزل نعت به من أجل الزمان في حقنا؛ فالأزلي نعت لا صفة كالقديم، فالنعت أكمل من الصفة فإن الصفة لا تعطي ماهية الموصوف والنعت يبين عن الماهية .

(٥٦) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص٥٤٦.

(٥٧) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٣٨٧، ٣٨٨.

(٥٨) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٢٩١.

(٥٩) المصدر السابق ، الجزء الثالث، ص٥٤٦.

(٦٠) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الأزل ، ص١١٦.

(٦١) "الألوسي" حسام الدين: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٧م، ص ١٨٢.

(٦٢) "ابن عربي" محيي الدين: رسالة الانتصار، ص ٢٦٣، وانظر أيضا: "ابن عربي" محيي الدين: رسالة لا يعول عليه، ص ١٩٦.

(٦٣) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص ٥٥٨.

(٦٤) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الثاني، ٦٥١.

(٦٥) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٤٦٢.

(٦٦) "ابن عربي" محيي الدين: رسالة الوقت والآن، ضمن رسائل ابن عربي المعنونة بكشف الستر لأهل السر، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٤م، ص ٩٦.

(٦٧) "الكلاباذي" أبو بكر محمد: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨م، ص ٩١.

(٦٨) "القشيري" عبد الكريم: الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥م. ص ١٥٢.

(٦٩) "الهجويري" أبو الحسن علي بن عثمان: كشف المحجوب الجزء الثاني، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة وتقديم: بديع جمعة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٦١٤، وانظر أيضا: "غني" قاسم: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، راجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ٩٠٦.

(٧٠) "الطوسي" أبو نصر السراج: اللمع، حققه وقدم له الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م، ص ٤٣١.

(٧١) "الجامي" عبد الرحمن (ت ٨٩٨هـ): الدرة الفاخرة، تحقيق وتعليق الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، والدكتور أحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١م، ص ١٦، ١٧، والجدير بالذكر هنا التأكيد على تأثر عبد الرحمن الجامي بأستاذه ابن عربي في قضية الزمان، ويعد كتابه (الدرة الفاخرة) من أهم المصادر التي ناقش فيها قضية الزمان وتدل على دائرية الزمان واحتوائه للماضي والمستقبل في عين الحاضر الآن، قال: "الموجودات كلها بالنسبة إليه تعالي حالية؛ فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده" انظر: "الجامي" عبد الرحمن (ت ٨٩٨هـ): المصدر السابق، ص ٢٩.

(٧٢) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب اصطلاح الصوفية، ص ٤٠٨.

(٧٣) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص١٥٧.

(٧٤) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، الجزء الأول، ص ٦٥٧.

(٧٥) المصدر السابق ، الجزء الثاني، ص ٥٥٨.

(٧٦) المصدر السابق ، الجزء الرابع، ص٢٢.

(٧٧) "ابن عربي" محيي الدين: رسالة الوقت والآن، ص ٩٣.

(٧٨) "ابن عربي" محيي الدين: المصدر السابق ، ص ٩٤.

(٧٩) "ابن عربي" محيي الدين: الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ٥٥٢.

(٨٠) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الكتب، ص ٢٧٩.

(٨١) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب التجليات، ص ٣٣٦.

(٨٢) "ابن عربي" محيي الدين: كتاب الأزل، ص ١١٧.

(٨٣) "ستيس" ولتر: الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، ص ١٧٤.

(84) **underhill "evelyn": a. study in the nature and the development of mans spiritual consciousness, London,2003 ,p.184.**

(85) **William james; varieties of religious experience, London and new york, 2002, pp.308.**

قائمة المصادر والمراجع

أولا: مؤلفات ابن عربي:

1- رسالة الانتصار، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

2- رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

3- رسالة الوقت والآن، ضمن مجموعة رسائل لابن عربي معنونة برسائل كشف الستر لأهل السر، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ٢٠٠٤م.

4- الفتوحات المكية، أربعة أجزاء، دار صادر، بيروت، د. ت.

5- فصوص الحكم، الجزء الأول والثاني، تعليق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م.

٦- كتاب الأزل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

7- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

٨- كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

٩- كتاب التجليات، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

١٠- كتاب الجلال والجمال، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

١١- كتاب الكتب، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

١٢- كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

١٣- المعرفة، تقديم محمد أمين جوهر، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م.

ثانياً: قائمة المصادر العربية:

١٤- أرسطو طاليس:علم الطبيعة، الجزء الأول، بارتملي سانتهلير، نقله للعربية أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.

١٥- "الأشعري" أبو الحسن: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م.

١٦- "البخاري": صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٨م.

١٧- "الجامي" عبد الرحمن: الدرة الفاخرة، تحقيق وتعليق الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، والدكتور أحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١م.

١٨- "السهروردي" شهاب الدين أبي حفص: عوارف المعارف، الجزء الثاني، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، ١٩٩٣م.

١٩- "الطوسي" أبو نصر السراج: اللمع، حققه وقدم له: الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م.

٢٠- "القاشاني" عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨م.

٢١- "القشيري" عبد الكريم: الرسالة القشيرية، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥م.

٢٢- "الكلاباذي" أبو بكر محمد: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٨م.

٢٣- "بن فورك" محمد بن الحسن: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق وضبط الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

٢٤- "الهجويري" أبو الحسن علي بن عثمان: كشف المحجوب الجزء الثاني، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة وتقديم: بديع جمعة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

ثالثاً: قائمة المراجع العربية:

٢٥- "الألوسي" حسام الدين: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٧م .

٢٦- "الألوسي" حسام: الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٧- "بدوي" عبد الرحمن: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٧٣.

٢٨- "بدوي" عبد الرحمن: الزمن في المذهب الوجودي عند مارتن هيدجر، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، المجلد الثامن، العدد الثاني، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٧٧م.

٢٩- "ستيس" ولتر: الزمان والأزل، مقال في فلسفة الدين، ترجمة الدكتور زكريا إبراهيم، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م.

٣٠- "سعيد" محمد عيد: التعبير عن الزمن في الحديث النبوي الشريف، دراسة تركيبية دلالية في صحيح البخاري، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة حلوان، ٢٠١١م.

٣١- "صبحي" أحمد محمود: في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق في أصول الدين، الجزء الثاني، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

٣٢- "العاتي" إبراهيم: الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٣م.

٣٣- "العراقي" محمد عاطف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣م.

٣٤- "غني" قاسم: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمة صادق نشأت، راجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٢م.

٣٥- "هيدجر" مارتن: الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم وتعليق الدكتور فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، الكتاب الجديد، لبنان، ٢٠١٢م.

رابعاً: قائمة المراجع الأجنبية:

[٣٦]- underhill "evelyn": a. study in the nature and the development of mans spiritual consciousness, London, 2003, p.184.

[37]- William james; varieties of religious experience, London and new york, 2002, pp.308.

***