

كتاب مؤتمر ابن العربي الدولي

البحث عن الحقيقة وابن العربي

١٥-١٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٨ م
ملطية

Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu

İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi

15-16 Kasım 2018

MALATYA

أعدّه للنشر

الأستاذ الدكتور فكريت كارامان

الدكتور خليل أيوب

الدكتور محمد نور يوسف

Yayına Hazırlayan

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Dr Öğr. Üyesi Halil EYUP

Dr Öğr. Muhammed Nur YUSUF

جامعة إينونو - كلية الإلهيات

تركيا - ملطية

2018



İNÖNÜ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

دار جامعة إينونو للنشر

جامعة إينونو

كلية الإلهيات

منشورات جامعة إينونو، رقم 42
منشورات كلية الإلهيات بجامعة إينونو، رقم 4

رقم الترخيص

26607

أعدّه للنشر

الأستاذ الدكتور فكريت كارامان

الدكتور خليل أيوب

الدكتور محمد نور يوسف

رقم الإيداع

978-975-8573-86-8

الطبعة الأولى، كانون الثاني (يناير)، 2019

المحرّرون

الأستاذ الدكتور فكريت كارامان

الدكتور خليل أيوب

الدكتور محمد نور يوسف

ملاحظة: تقع مسؤولية محتوى كلّ بحث على عاتق مؤلّفه.

İnönü Üniversitesi

(İlahiyat Fakültesi)

İnönü Üniversitesi Yayınları No: 42 İnönü Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 4

Sertifika No

26607

Yayına Hazırlayan

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Dr Öğr. Üyesi Halil EYUP

Dr Öğr. Muhammed Nur YUSUF

ISBN

978-975-8573-86-8

1. Baskı Ocak 2019

Editörler

Prof.Dr. Fikret KARAMAN

Dr Öğr. Üyesi Halil EYUP

Dr Öğr. Muhammed Nur YUSUF

**Açıklama: Bu eserde "Kitaptan Bölüm" olarak yer alan metinlerin
tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.**

الفهرس

م	عنوان البحث	الصفحة
	المقدمة	٦
١ -	نظرية الوحدة المتعالية للأديان عند ابن عربي وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر (رينيه غينون أنموذجًا)	
	د. الشريف طاوواو	٧
٢ -	البناء الميتافيزيقي لتيوصوفيا "ابن عربي"	
	د. أحمد كازي	٣٦
٣ -	الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي وميتافيزيقا العقل	
	د. رزقي بن عومر	٥٦
٤ -	الأبعاد العرفانية الماورائية لمقالة "الحقيقة المحمدية" لدى ابن العربي الحاتمي (ت ٦٣٨هـ / ١٢٤٠م)	
	د. عبد الكريم بليل	٨١
٥ -	فلسفة الطبيعة عند ابن عربي	
	د. مليكة مذكور	١٠٤
٦ -	الكَوْن والتكوين بين فلسفة ابن عربي والعلم الحديث	
	د. جمال شعبان	١٤٨
٧ -	أثر الفلسفة الإشراقية في فكر محيي الدين بن عربي (٦٣٨هـ)	
	د. محمد مهدي لخضر بن ناصر	١٧٥
٨ -	الآلام في حياة الإنسان و الحكمة في أفعال الله تعالى بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي	
	د. زهير بن كتفي	١٩٧
٩ -	تجليات ابن عربي بين التخيل ونظر علماء المسلمين	
	د. طه حميد حريش الفهداوي - أ. إبراهيم محمد طاهر البرزنجي	٢١٩
١٠ -	القيم الأخلاقية عند ابن عربي رحمه الله من خلال شخصيته العلمية والروحية	
	د. محمد خلف بني سلامة	٢٤٤

- ١١- المدلولات الأخلاقية لنظرية الإنسان الكامل في الفكر الأكربي
د. عقبة جنان الزاوي ٢٦١
- ١٢- الإنسان الكامل كما يتجلى عند ابن عربي وغيره
د. محمد محمود كالمو ٢٨١
- ١٣- التجليات العرفانية للحب عند ابن عربي
د. مباركة حاجي ٣٠٨
- ١٤- قبول الحديث وردّه عند ابن عربي: التصحيح بالكشف ومنزلته من نظرية الإسناد
د. محمد أنس سرميني ٣٢٦
- ١٥- ابن عربي والسياسة: قراءة سسيولوجية
د. محمد بوجطو ٣٥٩
- ١٦- ابن عربي وتأثيره على التصوف الكردي
د. فرست مَرعي إسماعيل ٣٨٥
- ١٧- الأساليب التجديدية في الخطاب الصوفي الرمزي عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي
د. نصر الدين أجدير ٤١٩
- ١٨- آليات اشتغال الخطاب الصوفي الشعري عند محيي الدين بن عربي: (ديوان ترجمان الأشواق -
أُمُودَجَا)
د. عبد القادر طالب ٤٣٢
- ١٩- الانزياح الدلاليّ عند ابن عربي: دراسة في ديوان "ترجمان الأشواق"
د. هناء عمر خليل ٤٦٢
- ٢٠- التجربة الشعرية الصوفية عند ابن عربي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني
د. أحمد علي إبراهيم الفلاحي ٤٨٢
- ٢١- بلاغة الصورة في شعر ابن عربي: قراءة في ديوان "ترجمان الأشواق"
د. هبة مصطفى محمد جابر ٤٩٧

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم، ونستعينك، ونستهديك، ونستغفرُك، ونؤمنُ بك، ولا نكفرُك، ونصلي على سيدنا محمدٍ الداعي إلى الهدى والرشاد، وعلى آل بيته وصحبه الطيبين الطاهرين، وبعد:

فهذا سفرٌ نفيسٌ مباركٌ جمع بين جلدتيه إحدى وعشرين مقالةً خطَّته أيدي أعلامٍ نقديةٍ في تصوّف محيي الدين بن عربي وأدبه جمعتهم أرضٌ ملطيةٌ المباركة في مؤتمرٍ عقدته كليّة الإلهيات بجامعة إينونو بتاريخ ١٥ - ١٦ / ١١ / ٢٠١٨م.

وقد طوّفَ هذا السفرُ في تصوّف ابن عربي وفكره وكلماته وخياله وروحه التي سرّت خلال القرون في المسلمين وغير المسلمين، فمن السياسة إلى الأخلاق، ومن وحدة الوجود إلى فلسفة الطبيعة ومن الإنسان الكامل إلى جمال الكلمات، ومن الحبِّ الصوّفيّ إلى مسألة التصحيح بالكشف، إلى غير ذلك، وكان في كلّ أولئك مُجَلِّيًا كاشفًا ومحاورًا ناقدًا، لم يتعصّب للرجل ولا عليه، وإنما كانَّ العدل، ولا شيء غير العدل، روحًا تجري في ثناياه. وحرّص أصحابُ هذا السفرِ المبارك كلّ الحرص على تحرير فكر ابن عربي والغوص في أعماقه، وبيان مسيس الحاجة إلى مثله وضرورة بعثه ونشره بين الناس؛ ليضيء ظلمات الدنيا التي تتعشّى زمانًا في السياسة والاقتصاد والاجتماع وكلّ نواحي الحياة.

ولعلنا بهذا الصنيع المبارك، وبما دارَ في جنبات المؤتمر من حواراتٍ ونقاشاتٍ قيّمةٍ مائعةٍ استطعنا وضعَ صُوى تهدي كلّ من رامَ القُرْب من هذا العقلِ الفذِّ المبدع الذي كانَ شاغلَ الناس يومَ كانَ، وسيظلُّ ما دامَ في الدنيا إنسانًا. وختمًا فإننا نشكرُ العلماء الموقرين من تركيا وخارجها على مشاركتهم في أعمالِ المؤتمر وإغنائهم جلساته بعلمهم النافع وأفكارهم المبدعة العميقة راجين من الله لهم التوفيق والنجاح... كما نتوجه بالشكر الخاصّ والثناء الجزيل إلى الأستاذ الفاضل الدكتور خليل أيوب على جهوده القيّمة ومساعدته المخلصة في إعداد المؤتمر والتنسيق مع الباحثين المشاركين بالبحوث العربية... وندعو له بالنجاح والتوفيق.

تركيا، ملطية ١ / ١ / ٢٠١٩م

الأستاذ الدكتور فكرت كارامان

عميد كلية الإلهيات بجامعة إينونو

نظرية الوحدة المتعالية للأديان عند ابن عربي وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر (رئيسه غينون أنموذجاً)

د. الشريف طاووا

جامعة خنشلة، الجزائر

taou_cher01@yahoo.fr

مقدمة

كثيرة هي الأفكار والنظريات الفلسفية والدينية التي جاء بها الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، على غرار نظرية وحدة الوجود، ونظرية الإنسان الكامل، وغيرهما، وتعد نظرية الوحدة المتعالية للأديان إحدى هذه النظريات. وبالنظر إلى أهمية هذه النظرية الأخيرة بالنسبة إلى عصرنا هذا خصوصا، فإن هذه الورقة البحثية تحاول مقارنتها وذلك بتحديد مفهومها، وكذا الوقوف على أسسها الدينية والفلسفية (الميتافيزيقية) عند الشيخ الأكبر، ونعني بذلك تحديدا نظرية وحدة الوجود، وكذا نظرية الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية)، وهنا تظهر أصالة هذه الورقة وجدتها، أي في ربطها نظرية وحدة الأديان المتعالية بأشهر النظريات الفلسفية الميتافيزيقية عند الشيخ الأكبر، فيما يمكن أن نسميه بالتأسيس الفلسفي والميتافيزيقي لوحدة الأديان. وفضلا عن ذلك، فإن الجديد الذي تحمله هذه الورقة قياسا إلى دراسات سابقة في الموضوع، هو أنها لا تكتفي بوصف وتحليل نظرية وحدة الأديان المتعالية كما عرضها الشيخ الأكبر في نصوصه، بل إنها تحاول رصد وتتبع أثر هذه النظرية وامتداداتها في الفكر المعاصر، وبالأخص لدى واحد من أبرز أعلام مدرسة الشيخ الأكبر ألا وهو رئيسه غينون (الشيخ عبد الواحد يحي) الذي أثر بدوره في عدد من المفكرين على غرار فريتجوف شويون (الشيخ عيسى) وإريك يونس جوفروا وغيرهم من أقطاب الروحانية المعاصرين، فقد تلقف هؤلاء نظرية وحدة الأديان المتعالية عن الشيخ الأكبر، ومن ثمة، حاولوا الانتفاع بها وتطبيقها في عالمنا المعاصر من خلال فكرة حوار الأديان التي رأوا فيها الحل والعلاج لمشكلة الصراع بين الأديان والمعتقدات والمذاهب الدينية بما ترتب عنها من تطرف وعنف وإرهاب ديني.. وهنا تظهر قيمة وأهمية هذه النظرية، أو بمعنى آخر راهنية ابن عربي. وهو ما سنفصل الكلام فيه في ثنايا هذه الورقة البحثية.

أولاً- في مفهوم الوحدة المتعالية للأديان

يمكن القول بأن نظرية (عقيدة) الوحدة المتعالية للأديان قد ظهرت في أجلي وأكمل صورها على يد الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دون أن يعني ذلك أنه أول من قال بها، فقد تكلم الكثير من المتصوفة سواء ممن سبقوه أو ممن عاصروه عن هذه الوحدة، غير أنهم لم يعطوها حقها من التنظير والتأسيس كما فعل الشيخ الأكبر، مثلما يؤكد ذلك سيد حسين نصر في قوله: "من الجدير بالاعتناء في عقائد ابن عربي اعتقاده بوحدة محتوى الأديان السماوية جميعاً، وهو مبدأ يسلم به الصوفيون عامة، وإن كانوا قلما يتقصونه بإسهاب كما فعل الحكيم الأندلسي"^١. وهكذا، فعلى الرغم من أنه ليس واضح هذا المصطلح، الذي من المرجح أن ظهوره يعود إلى الفترة المعاصرة وذلك على يد فريتهجوف شيون، وهو واحد من الفلاسفة الميتافيزيقيين المعاصرين الذين تأثروا بالشيخ الأكبر، فقد اتخذ هذا المصطلح عنواناً لأحد مؤلفاته وهو كتاب "الوحدة المتعالية للأديان"^٢، إلا أن هذه النظرية غالباً ما تنسب إلى الشيخ الأكبر، على اعتبار أن مضمونها وفكرتها مبثوثة في مؤلفاته، فهو من وضع أصولها الفلسفية (الميتافيزيقية) والدينية، بحيث يمكن اعتبارها ثمرة من ثمار أشهر نظرياته الفلسفية الصوفية وهي نظرية وحدة الوجود - كما سيأتي بيانه - ومنه انتقلت إلى مريديه وتلامذته سواء ممن عاصروه أو ممن جاؤوا بعده، على غرار فريتهجوف شيون، واضع المصطلح كما ذكرنا، وكذلك رينيه غينون، وسيد حسين نصر، وروجيه غارودي، وأريك يونس جوفروا وآخرين غيرهم، فقد وجد هؤلاء في هذه النظرية أساساً وأصلاً فلسفياً لفكرة حوار الأديان، وهي الفكرة التي باتت تحظى باهتمام الكثير من المفكرين المعاصرين وذلك في خضم ما ميز هذا العصر من عنف وتطرف وصراع بين الأديان، أو بالأحرى صراع بين أتباع الأديان من أصوليين أرثوذكسيين، فكانت هناك حاجة ملحة لدحض هذا الصراع ونقضه، وعلى إثر ذلك ظهرت فكرة حوار الأديان التي استندت من بين ما استندت عليه إلى عقيدة الوحدة المتعالية للأديان التي تجد أصولها وامتداداتها في فلسفة ابن عربي الصوفية، مثلما يؤكد ذلك أحد أتباع المدرسة الأكبرية المعاصرين وهو سيد حسين نصر، الذي يقول في ذلك: "إن كل المساعي التي يقوم بها المسلمون اليوم من أجل تقارب عميق مع الأديان الأخرى يمكن، بل ينبغي، أن تقوم على الأساس المكين الذي وضعه ابن عربي وجلال الدين الرومي"^٣. فما المقصود بهذه النظرية؟ وماهي أسسها ودعائمها الفلسفية والدينية ياترى؟

ليس هناك تعريف محدد ودقيق ومتفق عليه لهذه النظرية، وكل ما هنالك أفكار ونصوص تدور حولها، ولعل

(١) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٥٢.

(٢) Frithjof Schuon, De l'unité transcendante des religions, éd. seuil, Paris,

1979

(٣) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٥٢.

الكتاب الوحيد الذي جعل من هذه النظرية موضوعاً ومحوراً له، بل وجعل منها عنواناً له، هو كتاب "فريجنوف شيون" الموسوم بعنوان "الوحدة المتعالية للأديان" الذي أشرنا إليه أعلاه، والذي لم يذكر لنا صاحبه مع ذلك مفهوماً صريحاً لهذه النظرية. غير أن ذلك لا يمنعنا من محاولة مقارنة المفهوم وذلك بالرجوع إلى أدبيات القائلين بهذه النظرية سواء من القدماء وفي مقدمتهم الشيخ الأكبر أو من المعاصرين الذين تأثروا به، على غرار من ذكرنا قبل قليل.

إن ما تقوله نظرية وحدة الأديان المتعالية هو أن جميع الأديان التوحيدية تعود إلى أصل واحد هو التوحيد الذي تجلّى في التاريخ في عدة أديان ومذاهب وملل ونحل متعددة ومختلفة ولكنها جميعها تعبر عن الحقيقة الإلهية الواحدة، فالديانات التاريخية على اختلافها إنما هي ديانات توحيدية في جوهرها، لأنها تمثل تجليات لدين التوحيد الأصل، وهو الإسلام، ولكن، ليس الإسلام المحمدي (شريعة محمد) وإنما هو الإسلام الكوني. فالدين عند الله واحد، بينما الديانات الأخرى تمثل نسخاً منه، ذلك أن كل نبي أو رسول نقل هذا الدين إلى قومه بلسانهم، قال تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ.." [إبراهيم: ٤٠]، وقال أيضاً: "لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا" [المائدة: ٤٨]، فالدين في الأصل واحد، في حين أن الشرائع متعددة، فهناك إذن وحدة خفية وتعدد ظاهر، قال تعالى: "وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة" (البينة: ٤٠)، وهذا يعني أن الأصل في الأديان هو الوحدة قبل أن يحدث الافتراق والاختلاف، لأن مصدر الديانات السماوية واحد وهو الله عز وجل أو الحق بتعبير ابن عربي، وجميع الأنبياء والرسول يتلقون الوحي عن المصدر نفسه وكل منهم ينقل جانباً من هذا الوحي أو الكلمة العليا بحسب عقيدة الكلمة عند ابن عربي، وهي التي تقول بكلية الوحي، وبالتالي، فكل نبي يمثل جانباً من جوانب الكلمة العليا، كما أنه هو في حد ذاته يمثل كلمة الله^١، ولهذا نجد العقيدة الإسلامية تؤكد على وجوب الإيمان بالرسول الذين ثبتت رسالتهم واحترامهم جميعاً دون مفاضلة بينهم، فهم رسل لإله واحد، طبقاً لما جاء في القرآن الكريم: "آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ رُسُلِهِ" ([البقرة: ٢٨٥]).

والواقع أن القائلين بالوحدة المتعالية للأديان لا يحصرون هذه الوحدة في الديانات السماوية وحدها، بل يوسعون من هذه الوحدة لتشمل معظم، إن لم نقل، كل الديانات، على اعتبار أنها جميعها تجليات للدين التوحيدي، فهي تستهدف عبادة هذا الإله الواحد، وإنما الاختلاف يكمن في الوسائط التي اتخذوها لهم في عبادة هذا الإله والتقرب منه، والوصول إليه، وكذا في أشكال العبادة التي تختلف من دين لآخر، فالكل يصلي لله الواحد حتى الهندوس والبوذيون وغيرهم وإنما تختلف أشكال الصلاة فقط، فصلاة المسلم ليست كصلاة المسيحي أو اليهودي أو

(١) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٥٢.

الهندوسي، وهو اختلاف شكلي فقط طبقا لنظرية الوحدة، لأن جوهر الصلاة وروحها واحد، والعبرة عند الصوفية بالباطن لا بالشكل، فحتى الوثنية تعد، حسب القائلين بنظرية الوحدة، ديانة توحيدية، ذلك أن الوثني لا يعتقد في ألوهية الأوثان، أي أنه لا يشرك بالله، وإنما يتخذ من الأوثان واسطة بينه وبين الله الواحد، وكذلك الشأن بالنسبة لبعض الديانات التي يبدو ظاهرها شرك بالله، ولكنها في حقيقة أمرها ديانات توحيدية، وقد وجد أصحاب هذه النظرية من متصوفة الإسلام سندهم في القرآن الكريم من خلال بعض الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى: "ألا لله الدين الخالص. والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى" (الزمر: ٠٣)، فالدين الخالص في هذه الآية الكريمة هو دين التوحيد، أو ما سماه القرآن الكريم بالدين القيم كما في جاء في قوله تعالى "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ" (الروم: ٣٠). فهذا الدين القيم الذي ورد ذكره في الآية الكريمة، إذا ما نظرنا إليه بمنظار الوحدة المتعالية للأديان، ليس إلا دين التوحيد، وهو دين الفطرة، أو لنقل هو الحقيقة الإلهية الواحدة، إذا شئنا استخدام التعبير الميتافيزيقي للمتصوفة، والتي تمثل الأديان التاريخية على كثرتها تجليات لها. وعلى هذا، وطبقا لنظرية الوحدة المتعالية للأديان، فإن الأديان متعددة ومتكثرة في ظاهرها وتجلياتها، واحدة متوحدة في أصلها وجوهرها وباطنها، فهناك إذن وحدة في الكثرة، كثرة ظاهرة ووحدة خفية، ذلك باختصار هو ما تقول به نظرية الوحدة المتعالية للأديان. وبمقتضى هذه الوحدة يكون المؤمنون إخوة في الدين، مهما تعددت واختلفت عقائدهم ودياناتهم، ومهما تنوعت أشكال التعبير الديني بتنوع الثقافات التي ينتمون إليها، مصداقا لقوله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" [الحجرات: ١٠]، وهذه الأخوة هي التي تفرض على المؤمنين المحبة والاحترام والحوار المتبادل. ومن هذا المنطلق نجد المتصوفة الكبار على غرار الشيخ الأكبر وجلال الدين الرومي وغيرهما ينادون بما أسموه دين المحبة.

ويظهر مما سبق، أن عقيدة الوحدة المتعالية للأديان إنما جاءت لتحل ذلك التعارض الظاهري بين الوحدة والكثرة على المستوى الديني، مثلما مثلت وحدة الوجود حلا لمعضلة الكثرة والوحدة على مستوى الوجود، فإذا كانت الأديان التوحيدية كلها من عند الله، أي أن مصدرها وأصلها واحد، فكيف نفسر هذا الاختلاف والتعارض الظاهري بينها على مستوى الواقع والتاريخ، إذ كل ديانة يعتبرها أصحابها هي الديانة الحق؟ بتعبير آخر: كيف صدرت الكثرة عن الوحدة في المجال الديني؟

إن التفسير الذي تقدمه نظرية الوحدة المتعالية للأديان هو أن الكثرة لا توجد إلا في الظاهر، إنها مجرد تجليات للحقيقة الواحدة أو الدين الأصل وهو الدين القيم، كما ذكرنا. وبعض المسلمين من أهل الظاهر يعترضون على هذا الكلام بقولهم أن الإسلام هو دين الحق، وأنه آخر الديانات السماوية، وبذلك فهو ينسخ ما قبله من ديانات وشرائع، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام" (آل عمران: ١٩)، وقوله عز وجل:

"ورضيت لكم الإسلام ديناً" (المائدة: ٣)، وقوله أيضاً: "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ.." [آل عمران: ٨٥]، فكيف يستقيم القول بوحدة الأديان في ظل هذه الآيات التي لا تعترف بغير الإسلام ديناً؟ ألا يتعارض القول بوحدة الأديان في هذه الحالة مع ما أقره القرآن الكريم من أن الدين الوحيد عند الله هو الإسلام، بما يعني أن الديانات الأخرى لا شرعية إلهية لها؟ غير أن القائلين بنظرية الوحدة يرفضون هذا الاعتراض فلا يرون تناقضاً أو تعارضاً بين ما أقرته نظرية الوحدة المتعالية وما جاء في القرآن من أن الدين عند الله الإسلام، فالإسلام المقصود في هذه الآيات الكريمة لا يراد به الإسلام الحمدي التاريخي، بل هو الإسلام الكوني، وهو الحقيقة الإلهية الواحدة، أو دين التوحيد الذي نزل على أنبياء الله على فترات تاريخية مختلفة، كما جاء في القرآن الكريم: "مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ" [الحج: ٧٨]. فالإسلام طبقاً لهذه الآية الكريمة ليس ديانة جديدة ظهرت مع محمد (صلعم)، بل هو قدم قدم الأنبياء والرسول، فالإسلام الحمدي ليس إلا استمرار للرسالات السماوية السابقة، كما جاء في قوله تعالى: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ.." (الشورى: ١٣). وقد أكدت الآية القرآنية التالية "قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ" (الأحقاف: ٩) هذه الاستمرارية، بل والوحدة بين الديانات، بحسب ما يقوله أنصار الوحدة رداً على الظاهرية من اتباع الديانات المختلفة.

وإذا كان دعاة الوحدة المتعالية للأديان قد وجدوا في بعض الآيات القرآنية ما يدعم نظريتهم، وذلك بعد أن طوعوا هذه الآيات لمنهجهم في التأويل، بما يدعم نظريتهم ويؤيدها، وهو تأويل باطني إشاري على عاداتهم في التأويل، فإن تعويلهم الأكبر في ذلك على التأمل الميتافيزيقي العرفاني والذي يظهر في بعض نظرياتهم التي مثلت متكاً وسندا فلسفياً لهم في التأسيس لنظرية الوحدة المتعالية للأديان وتبريرها، ونقصد هنا تحديداً نظرية وحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل، وهما من أشهر النظريات التي يقوم عليها العرفان الأكبر، كما سنبين ذلك من خلال عرضنا لنظرية الوحدة المتعالية للأديان عند الشيخ الأكبر. فكيف أسس الشيخ لهذه النظرية تأسيساً فلسفياً جعلها علامة مسجلة باسمه كما ذكرنا آنفاً؟ ذلك ما سنراه فيما يلي.

ثانياً: الوحدة المتعالية للأديان عند الشيخ الأكبر ابن عربي

ينسب الكثير من المفكرين نظرية وحدة الأديان إلى الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي (١١٦٥م/ ١٢٤٠م)، ليس على أساس أنه أول أو الوحيد من قال بها، فإن ثمة متصوفة آخرين سواء ممن عاصروه أو ممن كانوا قبله قد قالوا بها، ولكن على اعتبار أنه أول من أسس لها تأسيساً فلسفياً ودينياً جعلها نظرية واضحة المعالم بعد أن كانت مجرد أفكار لا تقوم على أساس منطقي واضح يجعلها ترتقي إلى مصاف النظريات. فقد كان (ابن عربي) عليه رحمة الله مسلماً توحيدياً، إلا أنه لم ينكر على الأديان الأخرى حقانيتها، ليس فقط تلك الأديان السماوية التوحيدية

بل وغيرها من الأديان الإنسانية التي هي الأخرى أديان توحيدية بصورة أو بأخرى، وهو ما يجعلها تلتقي مع الأديان السماوية التوحيدية، فقد أشار في آخر حياته إلى الأفطاب الروحانيين لأديان ما قبل الإسلام^١.

إن الشيخ الأكبر يؤمن بالتعددية الدينية، في إطار عقيدة التحليات التي قال بها، والتي تقول بأن الكثرة التي نلاحظها في الوجود ليست إلا تجليا للحق، بمعنى أن هناك تعددية في إطار الوحدة، فثمة دين واحد متعال على الأديان جميعا، هو دين التوحيد، وما الأديان الأخرى السماوية والتاريخية إلا تجليات لهذا الدين، فمنه تستمد حقانياتها وشرعيتها، ومنه وجب الاعتراف بها، والانفتاح عليها، وهو ما دلت عليه الآية الكريمة: " شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ" (الشورى: ١٣). ويظهر انفتاح الشيخ الأكبر على الأديان والعقائد الأخرى، وتقبله لها، من خلال هذه القصيدة الشعرية التي تعبر عن مذهب الشيخ في الوحدة، بحيث أصبحت مرجعا لكل القائلين بمذهب وحدة الأديان، حيث يقول فيها^٢:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه، فالحب ديني وإيماني

ففي هذه الأبيات يظهر تسامح الشيخ مع كل العقائد والأديان ليس فقط السماوية منها وهي الإسلام والمسيحية واليهودية، بل ولا يستثني الوثنية منها. وهو ما يؤكد في موضع آخر بقوله:

عقد الخلائق في الإله عقائد وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه^٣

وهذا التسامح مع العقائد الأخرى والانفتاح عليها، يظهر فيما اصطلح عليه بدين الحب، وهو دين إنساني كوني يجمع ولا يفرق، إذ يفتح على العقائد والملل والمذاهب الأخرى، باعتبار أنها تمثل تجليات للحقيقة الواحدة وهي حقيقة التوحيد، أي الاعتقاد بإله واحد، يقصده الجميع بالعبادة، حتى وإن اختلفت طرق وأشكال هذه العبادة، فإن اختلاف الطرق، لا يدل على تعدد الحق أو المعبود، "فالدين كله واحد، وهو الله، والعارف على التحقيق هو من عبد

(١) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٥٢.

(٢) ديوان ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ١٤٩

(٣) وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل سالم، ص ٧١، ٧٢

الله تعالى في كل مجلى من مجاليه"^١، وهذا خلاف دعاة الانحصارية الدينية، الذين يحصرون الحق في دينهم فقط ويكفرون بما عداه من الأديان والعقائد.

فابن عربي، بتبنيه لنظرية الوحدة المتعالية للأديان يمكن اعتباره أحد رواد نظرية التعددية الدينية التي تؤسس للحوار بين الأديان، وهي النظرية التي نجد صداها عند أحد فلاسفة الدين الغربيين المعاصرين وهو جون هيك، وكذلك عند عبد الكريم سروش، وبالأخص لدى أعلام مدرسة الشيخ الأكبر من المفكرين الروحانيين والميتافيزيقيين المعاصرين، على غرار أريك يونس جوفروا (وهو من القائلين بالتعددية الدينية في إطار وحدة الأديان)، الذي يقول في شرحه لقصيدة الشيخ الأكبر السالفة الذكر: "ولا يجب أن ننظر في هذا القصيد "هلامية سنكرتية"، بل بالأحرى تعبيرا عن انجاز روحي متحقق ضمن تقليد محدد، الإسلام على سبيل المثال. ويبقى المؤمن الذي يملك مقاربة سطحية لدينه في المحيط، أي في مستوى المعيار الخارجي، إنه لا يخاف الاعتقادات الأخرى ويسعى إلى فرض عقيدته. ولكن من يتحقق داخل تقاليده الخاصة يصل إلى الحقيقة الكونية، المفارقة لكل العقائد والمذاهب الأخرى"^٢. ونفهم من هذا، أن ابن عربي لم يؤسس من خلال هذه العقيدة ديناً جديداً بديلاً للإسلام، بل إنه أخذ نواة هذه العقيدة أو النظرية من الإسلام الذي التزم به في حياته وجعله أساساً ومعياراً لتأملاته، ولكنه طور فهماً جديداً للإسلام، فهما متحرراً من الفكر اللاهوتي الأرثوذكسي، وهو ذلك الفهم الذي يطلب الحقيقة من الباطن لا من الظاهر، دون أن يعني ذلك إنكاره للظاهر، ففلسفته تقوم على الجمع والفرق، أي الجمع بين الضدين، فكما يظهر هناك فرق في الظاهر، ثمة جمع في الباطن، فالله عز وجل هو الظاهر والباطن، والأول والآخر.

والواقع أن ابن عربي لم يكن أول القائلين بهذا المعتقد، ولا آخر من قال به، بل يكاد يكون هذا معتقد الصوفية عموماً، وهو ما يظهر في خطاب التسامح والنزعة الإنسانية أو ما سمي بدين الحب لدى أقطاب الصوفية، على غرار الحلاج والبسطامي وابن أبي الخير، وجلال الدين الرومي والشبستري وغيرهم، فقد كان الحلاج "يعتقد بكونية الدين القيم"، فهاهو يقول، بعد أن وبخ مسلماً لتعديده على يهودي في السوق^٣:

تفكرت في الأديان جد تحقق فألفيتها أصلاً له شعباً جما

وليس هذا البيت كما يفهم منه إلا شكلاً من أشكال التعبير عن عقيدة الوحدة المتعالية للأديان، إذ يؤكد صاحبه على أن الأديان على تعددها إنما تعود إلى أصل واحد، عنه تفرعت، تماماً كما تتفرع الأغصان عن جذع

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(٢) التصوف طريق الإسلام الجوانية، أريك يونس جوفروا، ص ١٧٦

(٣) التصوف طريق الإسلام الجوانية، أريك يونس جوفروا، ص ١٧٥

الشجرة، وهو التشبيه الذي استخدمه ابن عربي في التعبير عن وحدة الأديان. وعلى غرار الحلاج يمكن أن نذكر المعلم الإيراني (الصوفي) ابن أبي الخير الذي أكد من جهته أن "كل الأديان وكل البشر يفترض بهم معرفة أن ما يجمع على عبادته، ومن هو الهدف الأسمى، هو واحد وهو ذاته". كما كان أحمد الرفاعي وعبد القادر الجيلاني، بأقوالهم أو بأفعالهم، شهوداً على ذلك الفهم للتعدد الديني ولكونية عبادة الله^(١). وهذا الفهم الكوني للدين نجده راسخاً في فكر جلال الدين الرومي كما تظهر ذلك كتاباته، فهاهو "يؤكد في إحدى قصائده أنه لم يكن "مسيحياً ولا يهودياً ولا زردشتياً ولا مسلماً" نافياً عن نفسه كل تعدد وكل ثنائية، ليزوب في الله وحده. ولأنه كان منفتحاً جداً على المذاهب الأخرى، يقارن الرومي الطرق المؤدية إلى الله بالسبل التي تصب كلها في مكة، ويصدق بهذا النداء: "أقدم، أقدم، كنت من كنت، كافراً أم متديناً، أم وثنياً. لا يهم"^(٢)، ونتيجة لما تميز به من وعي ديني كوني تجلّى في تسامحه مع الأديان، الذي يعود إلى الاعتقاد بالوحدة المتعالية لها، فقد مشى الجميع في جنازته، مشى اليهود مرتلين مزاميرهم، ومشى المسيحيون قارئين أناجيلهم، فضلاً عن المسلمين طبعاً^(٣). وقد سار الصوفي الإيراني الكبير شبستري على خطى الشيخ الأكبر في الاعتقاد بالوحدة المتعالية بين الأديان، فقد اعتمد مثله على الآية الكريمة: "تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفاً غفوراً" (الإسراء: ٤٤) ليؤكد بشكل قاطع على وحدة الأديان المتأتمية من توحيد الذات الإلهية ووحدة مختلف المؤمنين والباحثين عن الله، وغير هؤلاء كثير من المتصوفة الذين آمنوا بعقيدة الوحدة المتعالية بين الأديان.

إن هذا التشابه والاتفاق بين الشيخ الأكبر وبعض مشايخ الصوفية الذين سبقوه في مسألة الوحدة بين الأديان يجعلنا نؤكد مع بعض الدارسين والمهتمين أنه ليس مستبعداً أن يكون الشيخ قد اطلع على تراث أسلافه من الصوفية واستوعبه وأفاد منه، وهو في الواقع يعترف بهذا الأمر ولا يخفيه^(٤)، ولكن فضله أنه ساهم في تطوير هذا التراث بما وضعه له من أسس نظرية ميتافيزيقية ودينية جعلته أقرب إلى المنطق والوضوح، فحق لنا بعد ذلك أن نعتبره فيلسوف العرفان الصوفي الأول، وحول هذه المسألة يقول سيد حسين نصر وهو من أتباع مدرسة الشيخ الأكبر في العرفان: "أما لدى ابن عربي، فإن عقائد الصوفيين التي كانت حتى أيامه كامنة ضمنياً في أقوال المشايخ على اختلافهم، قد اتخذت شكلاً صريحاً. وعلى هذا، فهو الشارح الأعظم للعرفان الإسلامي [...]. إننا نجد في آثار ابن

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٥

(٢) نفسه، ص ١٨٠

(٣) نفسه، ص ١٨٠

(٤) التصوف طريق الإسلام الجوانية، أريك يونس جوفروا، ص ١٨٠

(٥) ابن عربي في الدراسات الاستشرافية، محمد بن الطيب، ص ١١

عربي اصطلاحات، كوحدة الوجود والإنسان الكامل، قد أعطيت هذه الدلالة للمرة الأولى، مع أن مضمونها كان معروفا منذ بدء التراث الصوفي. فأهمية ابن عربي تكمن إذن في صياغته للمعتقدات الصوفية وجعلها صريحة^(١)، ولا شك أن هذه الشهادة لها دلالتها ووزنها، ويمكن أخذها بعين الاعتبار ونحن بصدد البحث في نظرية الوحدة المتعالية للأديان.

وكما أن الشيخ الأكبر قد يكون تأثر في نظريته حول الوحدة ببعض مشايخ الصوفية، فإن تأثيره كان كبيرا وجليا في من جاؤوا بعده من القائلين بوحدة الأديان، فقد استمرت عقيدة الوحدة المتعالية للأديان في الحضور داخل الخطاب العرفاني عبر القرون والأجيال، وذلك بفضل تلامذة ومريدي الشيخ الأكبر الذين تلقفوا نظريته نظريا وطبقوها عمليا في ظروف كانت الإنسانية أحوج ما تكون إلى الحوار والتسامح بين الأديان، ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء الأمير عبد القادر الجزائري، فمعه عرفت نظرية الشيخ الأكبر في الوحدة المتعالية للأديان امتدادها إلى الفكر الحديث والمعاصر، ومما قاله الأمير في هذا الصدد، هذه القصيدة المعبرة التي يحاكي فيها شيخه، قال:

أنا الحب والحب والحب جملة	أنا العاشق المعشوق سرًّا وإعلانا
ففي أنا كل ما يؤمله الورى	فمن شاء قرآنًا ومن شاء فرقانا
ومن شاء توراة ومن شاء إنجيلاً	ومن شاء مزمارًا زيورًا وتبياناً
ومن شاء مسجداً يناجيه ربه	ومن شاء بيعة ناقوسًا وصلباناً
ومن شاء كعبة يقبل ركنها	ومن شاء أصنامًا ومن شاء أوثانا
ومن شاء خلوة يكن بها خاليًا	ومن شاء حانة يغزل غزلانا
ففي أنا ما قد كان أو هو كائن	لقد صح عندنا دليلا وبرهانا

فمن خلال هذه الأبيات يبدو الأمير متبنيا لعقيدة الوحدة عند الشيخ الأكبر مؤمنا بها، شأنه في ذلك شأن كثير من المتصوفة والعرفانيين، ولا غرابة في هذا التوافق، فجميعهم ينطلقون من نظرية التحليات الإلهية، التي تعد أهم نظريات التصوف الإسلامي، ومؤداها أن هناك "حقيقة وحيدة"، ولا توجد حقيقة خارج هذه الحقيقة الوحيدة، وأن الكون بما اشتمل عليه من موجودات يمثل تجليا لهذه "الحقيقة"^(٢). "فوق التصور الصوفي التحلياتي، الخلق كلهم لهم معرفة برهم على قدر استعدادهم ومراتبهم، لكن ميزة العارفين من الصوفية أنّ علومهم هي تحققٌ بالتحليات الإلهية في الأنفس والآفاق، معارفهم هي معرفةٌ للحق بالحق في الحق، والحق مطلق في ذاته وفي تجلياته [...] ولذلك هم

(١) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٢٠، ١٢١.

(٢) كيف نفهم الإسلام، فريتجوف شيون، ص ١٢١، ١٢٢.

يشاهدون الحق الذي مع كل دين ومع كل طائفة، ويعلمون القصور والجهل الذي عند أهل الحصر والتقيد من أهل الأديان وأهل الطوائف، وبسبب هذا تجد العارفين يشاهدون كل العقائد ويفتحون عليها ومعها^(١).

إن نظرية الوحدة المتعالية للأديان التي هي ترجمة في المجال الديني لنظرية التجليات الإلهية بوصفها الأساس الميتافيزيقي للعرفان الصوفي، تعطي إذن المشروعية للتعددية الدينية وتؤسس لها تأسيساً ميتافيزيقياً عرفانياً، فالقائلون بهذه النظرية المعتقدون في صحتها يؤمنون بأن الوجود له ظاهر وباطن، وأن الحقيقة تكمن في الباطن، وما الظاهر إلا تجليات مختلفة للباطن أو للحقيقة الباطنة، فالدين طبقاً لهذه النظرية واحد، وإن تعددت تجلياته وأشكاله. إن الأديان التوحيدية جميعها تلتقي في الجوهر وتختلف في الشكل، وإنما تفرق أصحاب الديانات لأنهم أخذوا بظاهر الدين لا بجوهره، ولو أخذوا بالجوهر (الباطن) لأدركوا أن الديانات التوحيدية جميعها تتجه نحو عبادة إله واحد، وقد أخبر القرآن كيف أن عبدة الأوثان أنفسهم ما عبدوا هذه الأوثان اعتقاداً في ألوهيتها، وإنما اتخذوها واسطة لهم لتقرّبهم إلى الله الواحد زلفى، فهم بذلك موحدون رغم وثنيّتهم، الظاهر شرك والباطن توحيد، وما قيل عن الوثنية يقال عن عقيدة التثليث المسيحي، وعلى عقائد الهندوس والبوذية والثنوية وغيرها من الديانات، فهي ديانات توحيدية في باطنها وإن أظهرت خلاف ذلك، والعبرة بالباطن لا بالظاهر أو بالشكل، الذي لا يعبر عن الحقيقة في العرفان الصوفي.

هكذا إذن، استطاع ابن عربي أن يقدم لنا "إطاراً عقدياً لمسألة "الوحدة المتعالية للأديان"، بالرغم من أن العبارة لا تعود إليه. كل الاعتقادات، وبالتالي كل الأديان، بالنسبة إليه، صحيحة، لأن كل واحد منها يجيب عن تجل واحد من الأسماء الحسنى، بيد أن كل تلك التجليات الخاصة بتجد منبعها في الله، "الحق"، "الواقعي". وبذلك نجد وحدة أصلية تعود إليها كل الشرائع المقدسة، وكلها تملك جزءاً من الحقيقة. وتنوع الأديان يعود إلى تعدد التجليات الإلهية، التي لا تتكرر إطلاقاً^(٢). وبالرغم من الطابع الفلسفي الميتافيزيقي لنظرية التجليات الإلهية التي أقام عليها الشيخ الأكبر نظرية الوحدة المتعالية للأديان، إلا أن الشيخ الأكبر لم يكن ليتجاهل النص الديني ممثلاً في القرآن والسنة، بل إنهما كانا المنطلق له في بناء وصياغة تأملاته الفلسفية العرفانية بحيث لا يوجد تعارض بينهما، خصوصاً إذا أخذنا بباطن النص دون التوقف عند ظاهره وهو ما كان يفعله الشيخ كدأب غيره من الصوفية المسلمين من خلال تأويل باطني رمزي اشاري للنص، وهكذا، "فبالاعتماد على الحديث القدسي "أنا عند حسن ظن عبدي بي"، يخلص ابن عربي إلى أن الاعتقادات مرهونة بمختلف مظاهر الألوهة التي تحل في الكائنات وفي المفاهيم، الجزأة بالضرورة، الذي يشكله كل واحد عن الله، ويخلص ثانياً إلى أن الله يقبل كل الاعتقادات، ليست هي في الدرجة نفسها لاشك، لأن

(١) حوار الأديان من منظور نظرية التجليات الإلهية، ب فرعون حمو، ص ص ٣، ٤

(٢) التصوف طريق الإسلام الجوانية، أريك يونس جوفروا، ص ١٧٥

المفاهيم البشرية لا يمكن أن تجعل حدا للذات الإلهية. وهو (ابن عربي) يقول إن كل الأديان لا تكشف في الحقيقة إلا عن مظهر من مظاهر الألوهة. ويضيف مستشهدا بالجنيد، إن العقائد تشبه الأوعية ذات الألوان المختلفة: وفي كل الحالات، فإن الماء لا لون له في الأساس، لكنه يأخذ لون الوعاء الذي يحمله^(١).

وإنه لتشبيه بليغ حقا، ذلك الذي يجعل من الدين الحق أو الدين القيم بتعبير القرآن، أو الحقيقة الإلهية، والذي تمثل الأديان التوحيدية التاريخية تجليات لها، أشبه بالماء، فكما أن الماء لا لون له، فكذلك الدين القيم، إنه كل هذه الأديان التوحيدية وهو غيرها جميعا، فهو يكتسب لون العقيدة التي تحمله، فيظهر أحيانا في صورة الإسلام المحمدي وأحيانا في صورة المسيحية وأحيانا في صورة اليهودية وأحيانا أخرى في صورة الحنفية الإبراهيمية، بل قد يظهر في صورة أديان توحيدية غير سماوية كالهندوسية والبوذية وغيرها بحسب ابن عربي ومن اقتفى أثره من القائلين بعقيدة وحدة الأديان المتعالية. وابن عربي بنظرته هذه لا يتجاوز النص الديني كما قلنا، فإذا كان القرآن يرى في الإسلام هو هذا الدين القيم، لقوله تعالى "إن الدين عند الله الإسلام"، فإن ابن عربي لا يجد في هذا ما يتعارض مع نظرية الوحدة المتعالية للأديان، "فالإسلام عنده يشبه الشمس، وبقية الأديان هي بمثابة النجوم، فهذه الأخيرة لا تغيب عند طلوع الشمس"^(٢)، أي أن حضور الإسلام لا يلغي حضور الأديان الأخرى، علما بأن الإسلام المقصود ههنا هو الإسلام بمعناه الكوني، لا بمعناه المحمدي الانحصاري، وسنرى لاحقا، كيف يؤسس ابن عربي ميتافيزيقيا للعلاقة بين الإسلام والديانات الأخرى من خلال نظرية الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل.

إن ابن عربي يعتبر الحق واحد، وهو الله، وبالتالي، فإن الدين الحق لا يمكن إلا أن يكون واحدا في أصله، إلا أن تجلياته في التاريخ عديدة وكثيرة، وهذه الكثرة لا تفقدها المشروعية والحقانية بما أنها تحمل الوحدة في جوهرها، فالكثرة تضمحل الوحدة، كما أن الماء لا يفسد ولا تتغير ماهيته بتشعبه في جداول وينابيع وأنهار مختلفة، رغم أنه لا يوجد نهر يشبه الآخر، ولا منبع يشبه الآخر، ورغم أن مياه الأنهار والينابيع تتفاضل بحسب صفاتها، أي بحسب احتفاظها بخصائص الماء الأصلي وقرنها منه، إلا أن ذلك لا يفقدها صفة الماء، فالماء يبقى واحد وإن تعددت تجلياته. فكذلك الحال بالنسبة للأديان والعقائد، فإن الاختلاف الشكلي أو الظاهري بينها والذي كرسه لاهوت الأديان، لا ينفي الوحدة بينها في الجوهر، من هنا يقول أريك يونس جوفروا في شرحه لعقيدة الوحدة عند ابن عربي "ومن اقتصر على المستوى الذي يسميه ابن عربي بـ "الإله المصنوع داخل العقائد" فإنه يرفض مذهب الآخر لأنه غير مؤهل لولوج الذات الإلهية التي تصدر عنها كل مظاهر الألوهة. بينما يعترف الغنوصي [العرفاني] بالله الموجود في كل الأشكال، لأن (فأينما تولوا فثم وجه الله) (البقرة: ١١٥). ويقدم ابن عربي - كما يقول أ. ي. جوفروا - النصيحة التالية:

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٥

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٢

"فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه (...). فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد"^١. ومعنى هذا أن الدين عند الله واحد، وهو أشبه بالهيولى، من حيث انه قابل للتشكل، بحيث يأخذ أشكالا وصورا عدة، وهو ما مثلته الأديان التاريخية التي لا تعدو أن تكون نسخا أو صوراً لهذا الدين الواحد الحق، أو الدين القيم بتعبير القرآن الكريم.

وطبقا لهذه العقيدة الأكبرية، فإن العبرة في النهاية تكون بالإيمان لا بما ندين به من عقائد وأديان، فإذا كان أنصار اللاهوت يتعصبون لعقائدهم ويكفرون غيرهم، فإنه لا أحد يحق له احتكار الإيمان لنفسه أو لدينه، فالله عز وجل هو إله كل الناس، وما ينتظره منا، وما نحن مطالبون به نحوه هو أن نعبد ونقترب إليه مهما كان شكل العبادة أو الطريق الذي نختاره للتقرب إليه "فكل الطرق تؤدي إلى منزل أبي" كما عبر عن ذلك روجيه غارودي.

الأسس الفلسفية والدينية لنظرية وحدة الأديان عند الشيخ الأكبر

لقد ذكرنا فيما سبق أن ابن عربي قد أفاد كثيرا من التراث الصوفي فيما وضعه من أفكار ونظريات فلسفية صوفية، وفضله يكمن في أنه طور أفكار سابقيه إلى نظريات واضحة ومكتملة المعالم بعد أن أسس لها تأسيسا ميتافيزيقيا، ولعل هذا ينطبق على نظرية الوحدة المتعالية للأديان التي نحن بصدد البحث فيها، فقد ربط هذه النظرية بأهم نظريتين في فكره وهما نظرية وحدة الوجود ونظرية الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية ربطا نسقيا محكما، والواقع أن هذه النسقية "المنفتحة لا المغلقة" تمثل إحدى سمات الفكر الأكبري، وهي التي تعطيه قيمته وربما فرادته وتميزه بين المذاهب الأخرى، مثلما يؤكد ذلك سيد حسين نصر في قوله: "في ابن عربي تلتقي فجأة، سواء من ناحية الإلهيات أو ناحية علم النفس وعلم الإنسان، بمذهب كامل مترامي الأبعاد، يبدو لأول وهلة أنه يدل على انقطاع أو نقطة تحول داخل التراث الصوفي. صحيح أن بعض الصوفيين المتقدمين أمثال الحكيم الترمذي وبايزيد البسطامي خاضوا في المسائل الميتافيزيقية، وأن آثار العطار وابن مسرة اشتملت على نظريات كونية، ولكنها ليست من الاتساع والمدى الذي نجده عند ابن عربي"^٢. ففي إطار هذه النسقية إذن تناول الشيخ الأكبر نظريته حول وحدة الأديان من خلال ربطها بنظرية وحدة الوجود وكذا بنظرية الحقيقة المحمدية، هذه الأخيرة التي تأسست بدورها على وحدة الوجود عنده. وهو ما سنبينه فيما يلي بشيء من الإيجاز.

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٥ - ١٧٦

(٢) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٢٠.

١ - وحدة الوجود ودورها في التأسيس لوحدة الأديان

تعد نظرية وحدة الوجود أهم نظرية اشتهر بها الشيخ الأكبر حتى أنها صارت عنوانا لمذهبه الفلسفي، وذلك لكونه أقام عليها معظم نظرياته الفلسفية الأخرى^١، ومنها نظرية الوحدة المتعالية للأديان التي نحن بصدد دراستها، فنظرية وحدة الوجود تؤسس بشكل من الأشكال لوحدة الأديان المتعالية، كما لاحظ ذلك بحق كثير من المهتمين بفكر الشيخ الأكبر^٢. لذلك، فلأمندوحة لنا من التعريف بهذه النظرية بإيجاز شديد بما من شأنه أن يخدم غرضنا فقط، بالنظر إلى سعة النظرية وعمقها، وكثرة التأويلات والتحليلات والانتقادات التي قيلت حولها، لأن القصد ليس عرض هذه النظرية في ذاتها، وإنما بيان دورها وأهميتها في التأسيس لنظرية الوحدة المتعالية للأديان والبرهنة عليها. فماذا يقصد ابن عربي بوحدة الوجود؟ ثم كيف أقام نظريته في الوحدة المتعالية للأديان على نظريته في وحدة الوجود؟

مفهومها:

وحدة الوجود من حيث الاشتقاق اللغوي لفظ مركب من كلمتين إغريقيتين: pan، وتفيد معنى الكل، و theos: وتفيد معنى الله، فوحدة الوجود بهذا المعنى تعني أن الله هو الكل، أو أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله^٣، فهذا المعنى كما يبدو يظهر نوعا من المطابقة والمماهة بين الله والوجود، فكأن كلا منهما قد حل في الآخر، ولعل بعض الإسلاميين قد ذهبوا ضحية هذا المعنى اللغوي، ففهموا وحدة الوجود بهذا المعنى، وهو ما جعلهم يكفرون القائلين بها وعلى رأسهم الشيخ الأكبر، فهل هذا ما يفيدده المعنى الاصطلاحي للفظ؟

وحدة الوجود كما يعرفها البعض هي "عقيدة دينية أو مذهب فلسفي، أو هما معا، وهو رأي يقوم على فكرة أن كل ماهو موجود أوجده الله بالله وفي الله، وأن لاشيء إلا الله"^٤. وثمة تعاريف أخرى لهذا المصطلح، وذلك تبعا لتعدد مذاهب وحدة الوجود، إذ لا يتفق القائلون بوحدة الوجود حول مفهوم أو مذهب واحد لها، ففي الإسلام مثلا يميز البعض بين مذهبين أو اتجاهين لوحدة الوجود^٥:

- مذهب أصحاب الوحدة المرسلة: وهم أصحاب التجلي والأسماء والمظاهر والحضرات وهو رأي فلاسفة

الإشارة مثل ابن برجان، وابن قسي، والبوني وابن عربي وابن سودكين..

(١) وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، ص ٧١.

(٢) طريق الإسلام الجوانية، أريك يونس جوفروا، ص ص ١٨١، ١٨٢.

(٣) معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، أحمد العدلوني الادريسي، ص ٢٠٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

— مذهب أصحاب الوحدة المطلقة: وعلى رأسهم ابن سبعين

وما يهمننا هنا هو مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، فما هي نظريته إلى هذه الوحدة؟ وكيف يؤسس عليها نظريته أو عقيدته في الوحدة المتعالية للأديان؟

إن نظرية وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر هي النظرية التي تفسر لنا مشكلة الخلق، فمن جهة هناك واجب الوجود هو الله الواحد وحدة لا تكثر ولا تعدد فيها بشكل من الأشكال، ومن جهة هناك العالم أو الوجود وهو كثرة من الأشياء، فإذا كان الله واحد والعالم كثرة، فكيف يمكن تفسير صدور أو وجود الكثرة عن الواحد؟ ومن المعلوم أن هذه الإشكالية قد أثارت اهتمامات الفلاسفة والمتكلمين على السواء، وقد وجد ابن عربي في مذهب الوحدة تفسيراً لهذا الإشكال، فهو لا يقول بالخلق من عدم كما قال بعض الفقهاء والمتكلمين ولم يقل بمذهب الفيض الذي قال به بعض الفلاسفة على غرار الفارابي متأثراً بأفلوطين، بل إن ابن عربي قد لجأ إلى مذهب وحدة الوجود لحل هذا الإشكال، وطبقاً لذلك فهو يرى أن الوجود واحد هو وجود الله، أو الوجود الحق، وهو المبدأ الأول للوجود، وهو واحد لا كثرة فيه بأي شكل من الأشكال أو على أي نحو من الأنحاء، والوجود كله بما فيه من أشياء إن هو إلا تجلي لهذا الوجود الحق، أو الله، وبذلك، فإن "المظاهر المختلفة [للوجود] عند الشيخ ابن عربي لا تعدو أن تكون مظاهر لوجود الحق، وهو الوجود الحقيقي الواحد، ظهر في كل هذه المظاهر وهو لم يزل واحداً، وما الموجودات المتعددة إلا انعكاسات ظاهرية لذات الحق أو هي وجهه المتنزل المتجلي، وهي الوجه الظاهر لوجوده، ويكون الوجه الآخر لتلك الحقيقة وجهه الباطن المستتر، ويكونان معاً مفهوم وحدة الوجود عند الشيخ، وهو المفهوم الذي رأى فيه الشيخ معنى أجدر بالألوهية"^(١). فإذاً ليست هناك ثنائية في الوجود: الله من جهة والوجود من جهة أخرى، بل هناك كل واحد هو الحقيقة الكلية الوحيدة وهي الله، وهو ما عرّف عنه ابن عربي بقوله: "فما ثم في الوجود إلا الله"، وهو "الله هو عين الأشياء"^(٢) ذلك أن الوجود لا أصالة له، فوجوده يتوقف على وجود الله، أي أن الكل عدم بوجوده، إذ "هو" الموجود على الإطلاق، الذي لا بداية لوجوده ولا نهاية لبقائه، فإن وجوده يعني عدم وجود تلك الموجودات الظاهرة كذوات خارجة عنه، وفي الوقت نفسه لا يعني عدمها، فهي متوحدة به، أي موجودة فيه، فيغدو الوجود بهذا نسبا وإضافات وأسلوباً يرجع إلى عين واحدة لا تعدد فيها ولا اختلاف، وتغدو أكثر المعاني اختلافاً عنده، أشدها اثتلافاً، إذ أن أحدهما وجه الحقيقة الواحدة، والثاني وجهها الآخر... وفي هذه العين الواحدة توجد ماهيات جميع الأشياء، وبها وحدها يكون وجودها، وهي بجمليتها متضمنة فيها وإن بدت ظاهراً مفارقة لها في صورة متكثرة"^(٣). ويقول النابلسي

(١) وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، ص ٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٣.

تلميذ ابن عربي في وصفه لوحدة الوجود: "ظهر [الله] في هذه المظاهر كلها، وتكثر وهو لم يزل واحدا في ذاته، وهو الحاكم على هذه المراتب كلها"^١.

هناك إذن كثرة في الظاهرة، ووحدة في الباطن، الكثرة وهم أو عرض والوحدة أصالة وحقيقة، وهكذا نرى كيف أن وحدة الوجود تقوم على الجمع بين الأضداد، الجمع بين الكثرة والوحدة، والجمع بين الظاهر والباطن، والجمع بين الطبيعة وما فوق الطبيعة، والجمع بين الحقيقي أو الجوهرى والعرضي، وبهذا استطاع الشيخ الأكبر أن يهتدي لنظرية وحدة الوجود ليحل هذا الإشكال بين الوحدة والكثرة الذي غرق فيه الكثير من الفلاسفة دون أن يخرجوا منه، لأنهم اعتمدوا فيه على الحس والعقل في تأمل ما يجري في الظاهر، وعلى خلاف ذلك، فإن العرفان الصوفي، والعرفان الأكبري تحديدا يفترض أن هناك ظاهرا وباطن، ولا يمكن فهم الظاهر دون فهم الباطن الذي هو حقيقته الجوهرية، وهكذا استطاع الشيخ أن يجد حلا للتناقضات والتعارضات الظاهرة في الوجود، وهي تناقضات توجد على مستوى العقل الإنساني المحدود ليس إلا، يقول سيد حسين نصر موضحا ذلك: "إن عقيدة الوحدة المتعالية للوجود، كما فسرها محي الدين والصوفيون الآخرون تعني أنه على حين أن الله تعالى متعاليا متعاليا مطلقا بالنسبة إلى الكون، فإن الكون ليس منفصلا عنه تماما، أي أن "الكون غارق على وجه خفي في الله" إنها تدل على أن الاعتقاد باستقلال أي عالم من الموجودات عن الحق المطلق، يعني الوقوع في الخطيئة الكبرى في الإسلام، أي الشرك، وإنكار الشهادة بأن "لا إله إلا الله"، التي تعني في النهاية انه لا وجود قط عدا الوجود المطلق... إن الكون وما فيه من الكائنات ليست الله، ولكن وجودها ليس شيئا آخر غير وجوده، وإلا لكانت موجودات مستقلة تماما، فعاد ذلك إلى القول أن ثمة آلهة عدا الله"^٢.

والذي يظهر من هنا، أن ما أراده ابن عربي من القول بوحدة الوجود هو إثبات التوحيد على حقيقته، فلم يكن القصد وضع نظرية فلسفية في تفسير الوجود، بقدر ما كان يعيد صياغة العقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد صياغة فلسفية صحيحة تنفي عنها كل مظاهر الشرك التي قد توقعنا فيها بعض القراءات اللاهوتية، فوحدة الوجود بهذا المعنى إنما تحرص أشد الحرص على تكريس عقيدة التوحيد بمعناها الصحيح، وليس كما فهمها الكثير ممن تناولوها بالتحليل والنقد وفقا لأدواتهم في الفهم والمعرفة بعيدا عن العرفان الصوفي فجعلوا من الله مطابقا للوجود مطابقة مادية عينية، وطبقا لذلك استحق ابن عربي حسبهم التكفير. في حين أن "وحدة الوجود عند ابن عربي وعند غيره من المتصوفة القائلين بها، لا تعني أن الله والعالم شيء واحد، فهذا ما حذر منه ابن عربي بصريح لفظه في قوله: "ومن هنا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثم إلا ما ترى، فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم ليس أمرا آخر،

(١) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٢) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٤٠.

وسببه هذا المشهد لأنهم ما تحققوا به تحقق أهله، فلو تحققوا به ما قالوا بذلك وأثبتوا كل حق في موطنه علما وكشفاً^(١) إن ما أراد ابن عربي إثباته إذن ليس هذه المماهة المادية بين الله والوجود، وإنما أراد إثبات "أن الوجود متميز عن مظاهره، وأنه متعال عليها، إلا أن المظاهر ليست منفصلة من كل وجه عن الوجود الإلهي، الذي يكتنفها بوجه ما"^(٢). فما ثم، إذن إلا وجود واحد هو الوجود الحق وكل ما في العالم من موجودات ليست إلا مجالي لوجوده. فحينما يقول: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" فهو لا يعني أن الله هو عين الأشياء بشيئيتها من حيث مجموعها، وإنما يعني أن الحق من حيث وجوده عين حقيقة كل موجود، وأن كل موجود سواه مفتقر إلى وجوده لكي يوجد. ومن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم"^(٣).

ضمن هذا الإطار الميتافيزيقي العرفاني تنتزل إذن نظرية وحدة الأديان المتعالية، فكما انه لا توجد إلا حقيقة واحدة هي الله، وأن كل ما نلاحظه من كثرة في الوجود ليس إلا تجليات لهذه الحقيقة، وهي كثرة عرضية وليست جوهرية، لان الوجود في جوهره واحد، فلنفهم الأمر كذلك في المجال الديني، فإن كثرة الأديان التاريخية هي كثرة عرضية تمثل تجليات للوحدة الجوهرية الكامنة فيها وهي التوحيد الذي يمثله الدين القيم او الحقيقة الإلهية. وعلى هذا يحق لنا القول بأن وحدة الأديان المتعالية ليست إلا تنزيلا لوحدة الوجود على المجال الديني، فهي التعبير الديني عن التوحيد كما أن وحدة الوجود هي التعبير الفلسفي الميتافيزيقي عن التوحيد.

٢ _ الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل:

تعد هذه النظرية إحدى النظريات الهامة في مذهب الشيخ الأكبر، وقد تأسست هذه النظرية بدورها على عقيدة وحدة الوجود، وكما أن الشيخ الأكبر قد أقام نظرية وحدة الأديان على أساس نظريته في وحدة الوجود، فإنه قد أقامها بالمثل على نظريته حول الحقيقة المحمدية، كما لاحظ ذلك بحق بعض المهتمين بفكره، يقول عبد الجليل سالم: "ويذهب ابن عربي إلى القول بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية إذ مصدر الأديان عنده كما رأينا واحد وهو الحقيقة المحمدية، فالدين كله واحد، وهو الله، والعارف على التحقيق هو من عبد الله تعالى في كل مجلى من مجاليه. وإن شئت قلت: العبادة الصحيحة هي أن ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال للحقيقة ذاتية واحدة هي الله"^(٤)، فنحن إذن إزاء فكر نسقي كما قلنا، كل نظرية ترتبط بالأخرى وتفسرها، فما الذي تعنيه نظرية الإنسان الكامل عند الشيخ الأكبر، يقول سيد حسين نصر في شرحه لهذه النظرية: "والإنسان

(١) ابن عربي في الدراسات الاستشرافية، محمد بن الطيب، ص ١١

(٢) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٤١

(٣) ابن عربي في الدراسات الاستشرافية حمد بن الطيب، ص ١١

(٤) وحدة الوجود عند ابن عربي، عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، ص ٧١، ٧٢

الكامل، وهو الكلمة أيضا، عبارة عن مجموع تحليلات الأسماء الإلهية. إنه العالم في وحدته كما تراه الذات الإلهية، وهو أيضا النموذج الأصلي للعالم والإنسان، الذي يحتوي الإنسان أو العالم الصغير من خلاله جميع الإمكانيات الموجودة في العالم، وكل من العالمين الصغير والكبير يواجه الواحد الآخر كمرآتين تنعكس كل منهما في الأخرى [...]. والإنسان الكامل أيضا هو الروح أصلا أو العقل الأول الذي "يحتوي على" المثل الأفلاطونية في باطنه على غرار الكلمة في عقائد فيلون^١ التي هي "المولود الأول لله"، الذي اجتمعت فيه المثل جميعا^٢، فإذا فهمنا عقيدة الإنسان الكامل على هذا النحو، استطعنا أن نجد هذه العلاقة الوثيقة بينها وبين نظرية وحدة الأديان، فالحقيقة المحمدية هي الحقيقة الأزلية وهي كلمة الله، وهذه الحقيقة تجلت في أنبياء الله وأوليائه الذين مثل كل منهم تجليا لهذه الحقيقة بما يعني أن الأديان إنما تمثل تحليلات للحقيقة الإلهية على اعتبار أن كل نبي عبر عن هذه الحقيقة من خلال الدين الذي جاء به بلسان قومه، فالكثرة الدينية تعود في الأصل إلى دين واحد يوحد بينها جميعا، وهذا هو المعنى الذي أراده ابن عربي للوحدة بين الأديان، مثلما يوضح ذلك سيد حسين نصر في قوله: "فالإنسان الكامل هو الكلمة أو فعل الله الذي يقابل كل "مرتبة" منه نبي من الأنبياء. وهكذا فقد خصص كل فص من كتاب فصوص الحكم الجانب من جوانب الإنسان الكامل أي لنبي^٣ يكشف للعالم جانباً من الحكمة الإلهية التي يعتبر هو في جوهره تجلياً لها"^٣.

في ضوء هذه النظرية نفهم إذن، معنى قوله تعالى: "إن الدين عند الله الإسلام"، فالإسلام هو كلمة الله الأزلية، ونفهم معنى قوله تعالى: "ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين"، أي أن الإسلام من حيث هو كلمة الله لم يظهر مع النبي محمد وإنما هو الحقيقة الإلهية التي تجلت في الحقيقة المحمدية أولاً، وهذه الحقيقة تمثلت كما رأينا في أنبياء الله أولاً وأوليائه ثانياً، أي في الإنسان الكامل، وتجلت ثانياً في نبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم من حيث أن الإسلام شريعة تاريخية نقلها النبي محمد بلسان قومه. هكذا إذن يمكننا أن نعثر على هذا الخيط الميتافيزيقي الناظم بين آيات القرآن، أو بين الحقيقة الميتافيزيقية المتعالية والحقيقة الدينية، يقول سيد حسين نصر: "وفي هذا الضوء، يتضح أن الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية التي ظهرت إلى حيز الوجود الأرضي في نبي الإسلام... تجلى الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، التي كانت أول ما خلق الله، تجلياً كاملاً على الأرض في محمد (ص) آخر أنبياء

(١) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٤٤

(٢) فصوص الحكم، ابن عربي، ص ٥٧ وما بعدها

(٣) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٤٥

الدور الحالي في تاريخ البشرية"^١، فالأديان بهذا المعنى تمثل سلسلة مترابطة، تسلسل أنبياء الله، وهذا ما يشكل وحدة بينها، فكلهم "رسل من عند الله يدعون إلى الحق"^٢

امتدادات النظرية في الفكر المعاصر (رينيه غينون أنموذجا)

ولأن رينيه غينون (الشيخ عبد الواحد يحيى) (ت ١٩٥٢) يعد من أبرز أعلام مدرسة الشيخ الأكبر المعاصرين، وأحد معتنقي نظرية الوحدة بين الأديان، فقد ارتأينا أن نخصص له مبحثا خاصا مستفيضا نستعرض فيه أهم آرائه في الوحدة المتعالية للأديان لنبين مدى تأثره بالشيخ الأكبر في هذا المجال، خصوصا وأنه على خلاف الكثير من دعاة حوار الأديان، قد مارس نظريته خارج المجال الإسلامي - المسيحي، بل إنه توسع فيها لتشمل ديانات وعقائد أخرى وخصوصا الهندوسية، وهو ما جعله يتخصص في مجال مقارنة الأديان. فما هي أهم آرائه في هذا المجال؟

إن مثل رينيه غينون كمثال الشيخ الأكبر، فكلاهما لم يترك لنا مصنفا حول نظرية الوحدة المتعالية الأديان، وكلاهما لم يترك لنا نصوصا مستفيضة في الموضوع، وكلاهما لم يرد في مدونته ذكر لهذا المصطلح، لكن، ومع ذلك يمكن القول بأن هذه العقيدة تسري في مجمل نصوصيهما وأفكارهما ونظريتهما الفلسفية الصوفية، فهي تشكل جزءا من عقيدة التوحيد التي آمن بها وجعلها محورا لأبحاثيهما وفكرهما الفلسفي والصوفي، وإذا كان المجهود الفلسفي الأكبر للشيخ الأكبر قد تركز حول نظرية وحدة الوجود، وهي الأساس الفلسفي والميتافيزيقي الذي قامت عليه نظرية الوحدة المتعالية للأديان كما رأينا، بحيث لا تفهم الأخيرة إلا في ضوء فهمنا للأولى، ذلك أن ابن عربي كما ذكرنا لم يشغل كثيرا على الأديان ولا على وحدتها بشكل مستقل، فإن رينيه غينون، وبالرغم من كونه لم يذكر لنا المصطلح في مدونته وبالرغم من كونه لم يترك لنا مصنفا مستقلا في هذا الموضوع، إلا أنه بإمكاننا القول أن مشروعه الفلسفي كله يتمحور حول وحدة الأديان والتقريب بينها، فلم يكن اشتغاله حول الأديان والتصوف وحول الدراسات المقارنة بينها إلا بهدف إبراز ما بينها من تقارب ووحدة، وعلى خلاف الكثير من المفكرين الذي ركزوا اشتغالهم على ما بين المسيحية والإسلام من اتصال وتقارب، فإن غينون قد انصب اشتغاله على الهندوسية وعلى الميتافيزيقا الشرقية وعلى التصوف المقارن والروحانيات (التراثات القديمة)، ولم تخل دراساته من أثر للفلسفة الأكبرية وخصوصا نظريته حول وحدة الوجود، مثلما يؤكد ذلك أ.ي. جوفروا في قوله: "وقد كان غينون نفسه (ت ١٩٥١) يجهت للتذكير بالوحدة والهوية الأساسية لكل التقاليد الروحية. ولهذا السبب بالتحديد فإن أعماله كانت تتناول أكثر فأكثر العقائد الهندوسية

(١) ثلاثة حكماء مسلمين، سيد حسين نصر، ص ١٤٥

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ١، ص ١٨٩.

مثلاً، أكثر من تناوله للتصوف، وهو أحد المنخرطين فيه. إن الألفة الميتافيزيقية التي كان غينون يشعر بها مع ابن عربي بديهية، لأنه ينمي نظرية وحدة الوجود^(١).

والواقع أن اختيار غينون للهندوسية وللتراثات الروحية والميتافيزيقا مجالاً للاشتغال الفلسفي له دلالاته في هذا الخصوص، فقد أراد أن يثبت بأن الوحدة بين الأديان لا تقتصر على الديانات السماوية فحسب، فهذه الوحدة يمكن البرهنة عليها بسهولة، بل يمكن اعتبارها بديهية على اعتبار أن هذه الأديان مصدرها واحد، فلا يعقل أن يكون بينها تعارض واختلاف، كما قال عز وجل مخبراً عن القرآن الكريم: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا" (النساء: ٨٢)، ولكن لا يمكن أن نجد اختلاف بين آيات القرآن وهو ما يؤكد أنه من عند الله حقاً، فكذلك الحال بالنسبة للديانات السماوية، فكون أن مصدرها واحد، يجعل الاختلاف بينها غير ممكن، وما يستدل به في هذا الصدد من اختلافات إنما مرده إلى الفكر الديني واللاهوتي، الذي لم ينظر فيما وراء هذه الاختلافات، وبذلك لم يدرك الوحدة الكامنة خلفها، ولذلك، فإن غينون قد تجاوز البحث فيما بين هذه الديانات السماوية من وحدة، مركزاً اهتمامه على التراثات الروحية وخصوصاً الهندوسية، وعلى الميتافيزيقا، وقد اعتمد البحث الميتافيزيقي كأساس لإثبات هذه الوحدة، فالميتافيزيقا بالنسبة إليه تمثل الأساس أو الجوهر المتعالي للأديان، أو المبدأ الأول الخالد، وبالتالي، فإن ما يجعل الأديان واحدة هو أنها تقوم على أساس ميتافيزيقي واحد، حيث يرى غينون "أن الميتافيزيقا واحدة، فهي لا شرقية ولا غربية، مثلها مثل الحقيقة الخالصة"^(٢) وهو ما يجعل الأديان واحدة كما سنبين ذلك فيما يلي.

عقيدة التوحيد كأساس لوحدة الأديان

إن ما يشكل وحدة أساسية للأديان في نظر غينون هو عقيدة التوحيد، فهي العقيدة التي تلتقي عندها الأديان الحققة السماوية منها وغير السماوية. فالتطابق والوحدة بين الأديان إنما يظهر في عقيدة التوحيد، ومبدأ هذه العقيدة هو الاعتقاد والإقرار بالمبدأ الحق الواحد لكل وجود، يقول في ذلك: "عقيدة التوحيد، أي الإقرار بأن المبدأ الحق لكل وجود هو في الأساس واحد"^(٣). فمادام مبدأ الوجود واحد، فإن هذا يقتضي وحدة الأديان، على اعتبار أن كل الأديان تتمركز حول هذا المبدأ (الإله)، وفي ذلك يقول: "هي عقيدة أساسية تشترك فيها كل الملل الأصلية السوية، بل يمكن القول بأن التطابق بين جميع هذه الملل يظهر بأوضح كيفية في عين هذه العقيدة، إلى حد

(١) التصوف طريق الإسلام الجوانية، أريك جوفروا، ص ١٧٧ - ١٧٨

(٢) مقالات رينيه غينو، زينب عبد العزيز، ص ١٥.

(٣) التصوف الإسلامي المقارن، رينيه غينون، ص ٣٩.

الإفصاح عنها بنفس التعبير"^١، فالذي يبرر إذن نظرية الوحدة بين الأديان، هو استنادها جميعا (الأديان السوية تحديدا) على العقيدة نفسها ألا وهي عقيدة التوحيد، وهذا هو الكلام الذي كان يردده ابن عربي حينما كان يتحدث عن دين الحب الذي أشرنا إليه فيما مضى، فحبه للأديان الأخرى وانفتاحه عليها بما فيها الديانة الوثنية، يأتي من الالتقاء معها في عقيدة التوحيد، ففي ظل هذه العقيدة يزول كل اختلاف، ويصبح التعدد والكثرة في الأديان عرضيا إزاء الوحدة التي تشكل جوهر الأديان، وهو ما يؤكد غينون في قوله: "وبالفعل، عندما يكون المقصود هو التوحيد، فإن كل تعدد يزول، ولا تظهر الاختلافات الشكلية إلا حين ننزل إلى الكثرة، فحينئذ تتنوع أنماط التعبير نفسها كتتنوع مرجعيتها، وتكون قابلة للتغير بلا تحديد لتكييف مع أوضاع الأزمنة والأمكنة. لكن، تبعا للمقولة العربية: التوحيد واحد، أي أنه باق على ماهو عليه حيثما كان وأينما كان، ثابت لا يتغير ثبات المبدأ الحق، ومتعال غير مرتبط بالكثرة وبالتحول اللذين لا يمكن لهما أن يطولا سوى المظاهر الحادثة"^٢، هكذا يقدم غينون تفسيراً ميتافيزيقياً للوحدة والكثرة، ففي العالم الميتافيزيقي لا توجد إلا الوحدة التي هي خاصة الجوهر، وأما التعدد فيوجد في عالم الكثرة عالم الأعراض وخاصتها التغير والتحول، فالدين الحق يوجد في العالم الميتافيزيقي، إنه يتعالى على الأديان التي توجد في عالم الكثرة.

وعقيدة التوحيد التي هي أساس وحدة الأديان عند غينون، تقابلها عقيدة الشرك وهي الاعتقاد بتعدد المبادئ الحقبة التي يصعب أو يتعذر توحيدها، وبحسب غينون فإن هذه العقيدة الأخيرة (الشرك بالله)، بهذا المعنى، لم توجد إطلاقاً، أي أن ما يسمى تثليث وهي عقيدة اللاهوت المسيحي والثنوية، وهي عقيدة المجوس، والوثنية، أي عبادة الأوثان، لا تتضمن الشرك في حقيقتها وإنما الشرك يكمن في ظاهرها فقط، وفي ذلك يقول: "خلافاً للفكرة الشائعة، يمكن القول بأنه لم توجد أبداً ولا في أي موضع، عقيدة شركية حقيقية، أي، عقيدة تعترف بتعدد المبادئ الحقبة كثرة مطلقة يتعذر توحيدها... واعتقاد بوجود تعدد للمبادئ لا يمكن أن يحصل إلا كإحراف ناتج عن جهل العامة وسوء فهمها، إنه ناجم من ميلهم إلى التعلق بالكثرة الظاهرة حصراً، ومن هنا نشأت عبادة الأوثان بجميع أشكالها، كنتيجة للخلط بين الرمز في نفسه وما يعبر عنه أو يدل عليه، وبسبب تشخيص الصفات الإلهية باعتبارها كائنات مستقلة، وهذا هو الأصل الوحيد الممكن لعقيدة شركية مطبقة في الواقع"^٣، هكذا إذن نرى كيف أن غينون لا يعترف بوجود ديانة تقوم على الشرك، أي تؤمن بتعدد المبادئ، أو بالأحرى، ديانات غير توحيدية، وإنما يأتي الاعتقاد بالشرك من جهل العامة وتعلقها بالكثرة الظاهرة، دون النظر إلى الوحدة الكامنة خلف هذه الكثرة، وعدم تمييزهم بين الرمز

(١) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٣) التصوف الإسلامي المقارن، رينيه غينون، ص ٣٩.

ومدلولاته، فالكثرة إنما ترمز في الغالب إلى الواحد الحق، وهذا الكلام هو ما كان يردده الشيخ الأكبر قبل ذلك بقرون.

وفي نظر غينون، فإن الملل الأكثر حداثة هي التي ينبغي أن تعلن بالكيفية الأكثر جلاء في الخارج التأكيد على التوحيد، وبحسبه، فإن هذا التأكيد في الواقع لا يوجد التعبير عنه بوضوح وتفصيل ومزيد إلحاح أكثر مما هو عليه في الدين الإسلامي.^(١)

ويذهب غينون إلى أن الاعتقاد في التوحيد هو الفارق بين الملل السوية والملل غير السوية (المشركة)، وفي ذلك يقول: "وهذا هو الفارق الوحيد بين الملل السوية في هذا الصدد، فالتأكيد على التوحيد حاضر في جميعها، لكنه في الأصل الأول للبشرية، كان يظهر بديها أكثر من جميع الحقائق الأخرى، بحيث لم يكن حتى في حاجة إلى صياغته مفصلاً، وذلك لأن الناس كانوا حينذاك حديثو عهد بالمبدأ الحق، فلا سبيل عندهم لإنكاره أو الغفلة عنه. وأما في الحال الراهن، فبالعكس، يمكن القول بأن أكثرهم، بحكم انكبابهم التام على الكثرة، وفقدانهم لمعرفة الحقائق من الطراز العالي معرفة حدسية فطرية، لا يستطيعون استيعاب التوحيد إلا بعناء"^(٢).

ويرى غينون أن هذا التأكيد على التوحيد هو جوهر الدين الإسلامي، سواء في بعده الظاهري وهو الشريعة، أو في بعده الباطني وهو التصوف، وهذا التأكيد يكون من خلال ألفاظ غالباً ما تتطابق مع ألفاظ مماثلة نصادفها في التراثات الروحية القديمة، كالفيدانتا (العرفان الهندوسي) والطاوية (العرفان الصيني)، وهذا التطابق لا ينبغي، كما يقول غينون، أن يدعونا إلى افتراض اقتباسات غير ثابتة تاريخياً، فنقول أن هذا الدين أو هذا العرفان أخذ عن ذاك، لأن هذا التطابق ما كان ليحصل "إلا لأن الحقيقة واحدة، ولأن التوحيد في هذا المستوى المبدئي، يعبر عنه بالضرورة بنفس الصيغة"^(٣).

ويعتقد غينون أن الشعوب الغربية، وبالأخص الشعوب الشمالية منها، هي التي تبدو أكثر من غيرها تعاني صعوبة في استيعاب عقيدة التوحيد، وفي نفس الوقت هي الشعوب الأشد انكباباً من غيرها على التغيير والكثرة، فالظاهرتان متلازمتان، كما يقول، ذلك أن هذه الشعوب لا ترى في الواقع إلا الكثرة. فهي محجوبة عن الوحدة، وذلك راجع إلى عوامل تتعلق بالمناخ، حيث "نور الشمس ضعيف"، على عكس الشعوب التي يطغى عليها نور الشمس، فيحجب هذا النور الأشياء الأخرى، ولا تبقى إلا الشمس، "فالشمس بإشعاعها الوهاج تطوي، إذا صح

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤٠.

القول، جميع الأشياء في ذاتها، فتجعلها متلاشية أمامها كتلاشي الكثرة أمام الوحدة، وهذا لا يعني أن الكثرة هنا تغني من حيث مرتبة وجودها الخاصة، وإنما تتلاشى لأن وجودها كلاشيء إزاء الحق. وبالتالي، فالتوحيد يصبح كأنه ملموس [...] والشمس هنا تتجلى كرمز في غاية الحسن للمبدأ الحق (الله أحد) الذي هو واجب الوجود القائم وحده بذاته في إطلاق كماله (الله الصمد)، الذي لا قيام للوجود بأسره إلا به، فمنه الإيجاد والإمداد لكل الأشياء، وهي عدم بدون قيمته. إذن، فالتوحيد قصراً طابع شمسي بالأساس، ولا يتجلى بكيفية ملموسة أكثر مما هو متجلي في الصحراء، حيث يستحيل تعدد الأشياء إلى أدنى مقدار له، وفي نفس الوقت يكشف السراب عن كل ما في العالم الظاهر من وهم^١.

والذي يظهر من هنا، أن غينون يتبنى نظرية وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، واستناداً إلى هذه النظرية يقول بالوحدة بين الأديان، فالحق واحد، وبالتالي، الدين الحق في أصله واحد، وما الكثرة الظاهرة أو التعدد إلا وهم نفع فيه، لأن هذه الكثرة تعود إلى الحق، أي إلى الوحدة، فهناك وحدة في الكثرة، وكثرة في الوحدة، ومثلما يصح هذا على الموجودات، فإنه يصح على الأديان، يقول غينون موضعاً حقيقة الوحدة، وأنها الأصل في الوجود، وفي الدين: "ولا نجد صورة للوحدة أحق من هذه الصورة، أي الوحدة المتجلية خارجياً في الكثرة التي لا تنفصل أبداً عن عين الوحدة، لاستحالة وجود أي شيء خارج المبدأ الحق، الذي لا يمكن أن يضاف إليه شيء، ولا يمكن أن ينقص منه شيء، إذ هو الجامع للوجود الحق الواحد الأحد الذي لا ينقسم. ففي النور اللامع لبلدان الشرق، يكفي للإنسان أن ينظر ليفهم هذه الأمور، وليستوعب مباشرة حقيقتها العميقة، ولا سيما أنه يبدو من المستحيل عدم فهمها هكذا في الصحراء حيث تسطر الشمس الأسماء الإلهية بحروف من النار في السماء"^٢.

ومن المهم أن الإشارة هنا إلى أن غينون يعتمد بشكل أساسي على الميتافيزيقا في تفسيره للتوحيد أكثر مما يعتمد على الدين، وعلى النصوص الدينية، فالميتافيزيقا هي العلم بمبادئ الوجود، فيصبح كلامه فلسفياً برهانياً، لأنه يريد أن يجعل منه حقيقة تفرض نفسها على جميع العقول بغض النظر عن انتمائها الثقافي أو الديني، فالميتافيزيقا أعمق من الدين، وأكثر تعالياً منه، فالأديان تختلف وتعدد، وأما الميتافيزيقا فواحدة لأن مبادئ الوجود واحدة، فيكون العلم بها واحداً، ولهذا اعتمد عليها، لأنه يريد مخاطبة أهل الأديان جميعاً، وليس المسلمين وحدهم.

(١) المرجع نفسه، ص ٤١

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢

- نظرية الوحدة المتعالية للأديان ودورها في التأسيس لحوار الأديان

لقد كان لنظرية الوحدة المتعالية للأديان عند الشيخ الأكبر صدى كبيرا في الفكر المعاصر الشرقي منه والغربي على السواء، وذلك بفضل تلامذته ومريديه ممن تلقفوا فكره وتأثروا به، خصوصا وأن النظرية تؤسس لدين الحب، دين الإنسانية والتسامح، وهو ما جعلهم يتخذونها أساسا ومنطلقا لفكرة حوار الأديان، التي رأى فيها هؤلاء بديلا لصراع الأديان الذي ميز الإيديولوجيات الدينية المعاصرة التي كرس هذا الصراع من خلال قراءات لاهوتية ودينية حرفية أثوذكسية، الأمر الذي أدى إلى تزايد موجة العنف والتطرف والإرهاب الديني الذي يعد من بين أخطر الأمراض التي تعاني منها الحضارة المعاصرة.

ومن بين الذين تأثروا بنظرية الوحدة المتعالية واتخذوها سنداً ومرجعية لهم في التأسيس لحوار الأديان نذكر من بينهم رينيه غينون، فريتجوف شيون، سيد حسين نصر، أريك يونس جوفروا، وغيرهم كثير من المتصوفة والفلاسفة الروحانيين ممن تأثروا بالشيخ واعتنقوا دين المحبة الذي وضع ارهاصاته الشيخ الأكبر.

إن الدعوة إلى الحوار بين الأديان وإلى التسامح بينها والاعتراف بحقانية الأديان على ما بينها من اختلاف ظاهري، لا يمكن أن تستقيم مع الاعتقاد بالتوحيد إلا في ظل عقيدة الوحدة المتعالية للأديان، وهنا يكمن الفارق بين دعاة هذه الوحدة من القائلين بحوار الأديان وبين القائلين بصراع الأديان من الأصوليين الارثوذكسيين، فهؤلاء يتحججون بما يجذونه من تعارض واختلاف ظاهري بين الأديان، كالاختلاف مثلا بين الإسلام الذي يقوم على عقيدة التوحيد المطلق والمسيحية التي تقوم على التثليث أو بين الإسلام والمجوسية أو بينه وبين الوثنية، فهذا الاختلاف الجوهرى حسبهم يجعل إمكانية التقارب والحوار مستحيلة، وهو ما يعترض عليه دعاة الوحدة والحوار الذين لا يرون في هذا الاختلاف والتعارض إلا اختلافا عرضيا ظاهريا فقط، فلو التفت هؤلاء المعترضون إلى جوهر الأديان لوجدوا بينها وحدة خفية، فالحقيقة توجد في الباطن لا في الظاهر، وكيف تختلف الأديان وكلها تهدف إلى عبادة الإله الواحد الذي لا إله إلا هو، فالتعدد والاختلاف إذن إنما يوجد على مستوى طرق الوصول إلى الله، وعلى مستوى أشكال العبادة وأشكال التعبير عن التوحيد ليس لا. وهكذا نجد أتباع نظرية الوحدة المتعالية للأديان يحذون حذو الشيخ الأكبر في التأكيد على الوحدة بين الأديان، فهي حسبهم المخرج لأزمة صراع الأديان وما تولد عنها من عنف وإرهاب ديني وطائفي، فقد "كان الأمير عبد القادر قرنا مرموقا لابن عربي في هذا المجال. إذ أنه برفضه لإطلاقية الاعتقاد الفردي. أكد على التوحيد الإلهي الموجود ظاهرا في مختلف المذاهب. وبالرغم من محنه مع الإمبريالية الفرنسية، إلا أنه كان ينادي بالتقارب مع المسيحية: "ولو أصغى إلي المسلمون والنصارى، لرفعت الخلاف بينهم، ولصاروا إخوانا، ظاهرا وباطنا" وعندما أنقذ سنة ١٨٦٠ في دمشق حياة أحد عشر ألف مسيحي مهددين من الثوار، لم يكن يقوم بأكثر

من تطبيق ما آمن به ودعا إليه^(١). ولم تكن هذه النزعة الإنسانية عند الأمير إلا تعبيراً عن عقيدة الوحدة المتعالية للأديان التي نادى بها الشيخ الأكبر، والتي تركز بدورها على نظرية التحليات الإلهية التي تمثل أهم نظريات التصوف كما مر معنا.

لقد كان الأمير عبد القادر ملتزماً بدين المحبة الذي أرسى قواعده الشيخ الأكبر، فكان تسامحه وإنسانيته يصدران عن هذا الدين، كيف لا؟ وهو معدود ضمن الأوفياء لمدرسة الشيخ الأكبر، ومن المهم الإشارة إلى أن الأمير لا يقر وحدة بين الأديان في الباطن فقط، بل إنها وحدة في الظاهر أيضاً، فالأديان الحقّة إنما هي أديان توحيدية جميعها، وهنا تكمن نقطة التوحيد بينها، وإنما الاختلاف يكمن في طرائق التعبير عن التوحيد، فقد أخبر القرآن ذاته بأن عبدة الأوثان أنفسهم كانوا توحيديون، إذ لم تكن الأوثان مقصودة لذاتها، أي، أنهم لم يكونوا يعتقدون بألوهيتها، وإنما اتخذوها وسيطاً لهم للتقرب إلى الله الواحد، الحق.

وقد سار الكثير من مشايخ الطرق الصوفية على خطى الأمير عبد القادر في الاعتقاد بوحدة الأديان وبدين الحب الذي وضع قاعدته الشيخ الأكبر، فقد ذكر أ.ي. جوفروا من بين هؤلاء الشيخ أحمد عليوي (شيخ الطريقة العلوية)، فقد كان هذا الأخير "مدفوعاً بالنزعة الإنسانية الروحية نفسها، يغذي رغبة جامحة في الاطلاع على كل الديانات، ولأنه يعرف التقاليد المسيحية، وكان يجذب بشكل خاص إنجيل يوحنا، فقد نادى طيلة حياته بالتفاهم بين المسلمين والمسيحيين." لو وجدت مجموعة تبلغ عني عالم أوروبا، لتفاجؤوا باكتشاف أن لا شيء يفرق بين الغرب والإسلام". كانت تلك كلماته في عز الهيمنة الاستعمارية. لقد كان العقل المسيحي الذي يحركه [...] قاسماً مشتركاً مع الأجيال اللاحقة من أتباعه^(٢). وفي السياق ذاته يمكن أن نذكر الشيخ عدة بن تونس (ت ١٩٥٢)، الذي أثر عنه قوله: "لو علم المسيحيون محبة عيسى التي تشتعل في قلبي نارا حامية، لأتوني مقبلين نفسي"^(٣).

ولا شك أن هذا الاحترام الذي عبر عنه هؤلاء المشايخ تجاه المسيحية بوصفها ديانة سماوية توحيدية رغم القول بالتثليث الذي يشوب ظاهرها، إنما ينسحب على بقية الأديان التوحيدية الأخرى، وإنما سياق الكلام اقتضى منهم تخصيص المسيحية بالقول (بالمحبة)، وكذلك بحكم معرفتهم بالمسيحية التي جاوروها عن قرب إما من خلال الاستعمار الغربي لبلدانهم أو من خلال تواجدهم في البلاد الغربية المسيحية، ولو عرفوا حقيقة الأديان الأخرى أو احتكوا بها، لأبدوا الاحترام والمحبة نفسهما لها، لأن منطلقهم في ذلك هو الإسلام الذي يخاطب المسلمين بقوله:

(١) التصوف طريق الإسلام الجوانية، أريك يونس جوفروا، ص ١٧٧

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٧

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٧

"أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ" [البقرة: ٢٨٥]

وإذا انتقلنا إلى السياق الفكري الغربي نجد أثر ابن عربي بارزا من خلال بعض أتباع مدرسته الذين اعتنقوا نظرية الوحدة ودين المحبة، وهنا نستدعي أسماء ربنه غينون، روجيه غارودي، فريتجوف شيون، أ.ي. جوفروا وآخرين غيرهم، فهؤلاء جميعهم اعتنقوا الإسلام واتخذوا لهم أسماء إسلامية تحت تأثير التصوف الإسلامي، وتحديدًا تصوف ابن عربي فكانوا من أبرز أعلام مدرسته المعاصرين، فهذا فريتجوف شيون (وهو أحد خريجي الطريقة العلوية) يؤلف كتابا بعنوان "في الوحدة المتعالية للأديان"، حيث "يعرض بلغة غريبة الأفكار التي طرحها ابن عربي بطريقة غالبا ما كانت مضمرة. وإذا ما اكتفينا بالعقائد، كما يقول، فإن المذاهب المختلفة تبدو متضاربة، وإن كل نص مقدس يحوي تناقضات داخلية. وفي الحقيقة، فإن الاختلافات في الشكل بين الأديان "لا تضير الحقيقة الواحدة والكونية". ومارس شويون، وكان قد اتخذ لنفسه تسمية "الشيخ عيسى"، تأثيرا كبيرا على بعض الأوساط المسيحية، بل إن الإجلال الكبير الذي كان يبديه لمريم [العدراء] دفعه إلى تسمية طريقته في السلوك بالطريقة المريمية. "تجسد مريم الجوهر غير الرسمي لكل الرسالات، وهي بالتالي، "أم كل الأنبياء"، إنها بذلك تتطابق مع الحكمة الأصلية والكونية"^١.

إن السيدة مريم إذن، تمثل بالنسبة لشيون رمزا لوحدة الأديان باعتبارها الجوهر الذي تلتقي عنده كل الأديان التوحيدية مهما ما بدا بينها من اختلافات في الأشكال التعبيرية التي ترتد لاختلاف الثقافات. فهذا نلاحظ كيف أن شيون يستعيد فكر ابن عربي في الوحدة بين الأديان، إذ يبين أن الاختلاف بين الأديان التوحيدية لا يزيد عن كونه اختلاف عرضي ظاهري، لا يمس الوحدة الداخلية بينها المتمثلة في التوحيد^٢.

ومن جهته، فإن غارودي، الذي اعتنق هو الآخر الإسلام متخذا لنفسه اسم رجاء، قد تأثر بمدرسة الشيخ الأكبر ونظريته في وحدة الأديان، وهو ما يظهر في دعوته إلى حوار الأديان في إطار مشروعه الحضاري الإنساني الكبير حوار الحضارات، الذي يعتبره بمثابة مشروع الأمل الذي من شأنه أن يخلص الحضارات والثقافات من الصراع بما فيها صراع الأديان، فقد سعى غارودي إلى إقامة حوار بين الأديان مؤكدا على أن الصراع والخلاف بين الأديان هو صراع مرده إلى لاهوت الأديان، الذي ينطلق من قراءات حرفية للنصوص الدينية تركز على ما بين الأديان من اختلافات أرجعها غارودي إلى اختلاف الثقافات، حيث كل دين يعبر عن نفسه من خلال الثقافة التي وجد فيها، وإلا، فإن الدين عند الله واحد وهو الإسلام كما أخبر بذلك القرآن الكريم (إن الدين عند الله الإسلام)، والإسلام المقصود هنا ليس الإسلام المحمدي الذي لا يعدو أن يكون مجرد دين من الأديان التاريخية التي تمثل تجليات للدين

(١) المرجع نفسه، ص ١٧٨

(٢) الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، فريتجوف شيون، ص ١٠٨.

الحق، بل هو الإسلام الكوني، فكلمة إسلام إنما تعني كما قال التسليم للإله الواحد، إله الإنسانية كافة، والذي تتجه إليه كل الديانات ليس فقط السماوية بل حتى الديانات والحكم التي تنشأ الحق والتي يمثلها أنبياء ورسول بعضهم ممن قصصهم علينا القرآن وبعضهم لم يقصصهم علينا، وقد استند غارودي في تأكيد موقفه على عدد من الآيات التي تفيد معنى الحوار والوحدة بين الأديان. يقول غارودي: "وليس ثمة - كما يعلم القرآن الكريم - وكما عاش المتصوفة بحب، مع الرومي، ابن عربي، أو كبير، سوى إيمان واحد، أولي أبدي، يولد عبر الثقافات المختلفة تعددا، تعددا في الأديان. وما يسمى في أيامنا هذه "أزمة الإيمان" هو في الأغلب أزمة ثقافات يعبر فيها الإيمان عن نفسه" ^١ فهنا نلاحظ أن غارودي يميز بين الإيمان والدين، فالإيمان واحد وهو الاعتقاد في وحدانية الخالق، وهو إيمان أولي فطري لا يتغير، وأما الدين فمتعدد بتعدد الثقافات، ذلك أن الإيمان يلبس لباس الثقافة التي ظهر فيها واحتضنته. وفي تبرير موقفه نجد أن غارودي يركز على أغلب الآراء التي ردها ابن عربي في التوحيد، كما أنه يستدل بتلك الآيات التي ذكرناها آنفا وهي التي تفيد الوحدة بين الأديان.

وفي السياق ذاته، يمكن أن نذكر أ.ي. جوفروا وهو واحد من أبرز ممثلي الروحانية المعاصرين في الفكر الغربي، فقد آمن هو الآخر بفكرة التعددية الدينية، أي الاعتراف بالأديان السماوية في إطار الوحدة المتعالية بينها، وبحقانية الأديان على اختلافها، حيث يظهر مدى تأثره هو الآخر بالشيخ الأكبر، فقد عبر جوفروا عن هذه الفكرة ودافع عنها في العديد من مؤلفاته نذكر منها كتاب "المستقبل للإسلام الروحاني" وكتاب "التصوف طريق الإسلام الجوانية"، فكان بحق أحد أقطاب حوار الأديان في عصرنا هذا.

ونحن نتحدث عن أثر نظرية الشيخ الأكبر في الوحدة المتعالية للأديان وامتداداتها في الفكر المعاصر، لا يمكننا إلا أن نذكر سيد حسين نصر أحد أبرز العرفانيين المعاصرين وهو من أتباع مدرسة الشيخ الأكبر. إن تأثر نصر بنظرية الوحدة المتعالية للأديان يظهر في تأكيده على الحوار والتقارب والوحدة بين الأديان، وكذا بين المذاهب المختلفة داخل الديانة الواحدة على غرار الشيعة والسنة في الإسلام، وهو يركز خاصة على ما بين الديانات السماوية الثلاث من تقارب، إذ يعتبرها أشكالا للديانة الإبراهيمية التي تلقت هذه الديانات عندها، وهو يعتبر التوحيد الأصل الأساسي الذي تلقت عنده هذه الديانات، يقول في كتابه قلب الإسلام: "إن الدين الإسلامي ثالث الأديان الإبراهيمية، إذ تشترك تلك الأديان في كثير من الاعتقادات الأخلاقية والأخروية، مع أن الله عز وجل قد ميز كل واحد من تلك الأديان بميزات تختلف عن الأخرى. إن الحديث عن الديانة اليهودية والمسيحية وفصل الإسلام عنهما باعتباره أجنبيا، يعد عدولا عن رسالة إبراهيم، وهو أمر غير صحيح من الناحية الكلامية" ^٢، فهنا نلاحظ أن حسين نصر يقر ما

(١) الإسلام، غارودي، ص ١٤٥

(٢) قلب الإسلام، سيد حسين نصر، ص ٤٩

يوجد بين الأديان السماوية من اختلافات، إلا أنه يرفض فكرة الانحصارية، أي حصر الدين الحق في ديانة واحدة دون غيرها من الديانات السماوية، فكلها تقع على محيط الديانة الإبراهيمية التي تمثل المركز، أو الإسلام الكوني "ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين"، وهذا يعني أن إنكار ديانة من هذه الديانات، هو إنكار لما أقره الإسلام، ويدل سيد حسين نصر على ما بين هذه الديانات من وحدة، وعلى حقانية كل منها بما يوجد بينها من مشترك سواء على مستوى العقيدة أو الأخلاق أو التشريع والمعاملات وغيرها، فيقول: "أما بالنسبة إلى المبادئ الأساسية لتلك الديانات، فإن الأديان الثلاثة تتفق على أمور كثيرة منها: وحدة الله، النبوة، الكتاب المقدس، الأخلاق الحسنة، قداسة الحياة، احترام القوانين الإلهية، حسن المعاشرة مع الآخرين، الصدق في كافة الأعمال الإنسانية مع الآخرين، احترام الجار والعطف عليه، والإنصاف والعدل، وعلى هذا، فالإسلام قسم من أقسام الديانة الإبراهيمية، وهو متصل من جانب آخر بالديانتين التوحيديتين... حيث يرى أنه مكمل للأديان الأخرى، وآخر نموذج من نماذج الدين التوحيدي الإبراهيمي"^١، ومن هذا المنظور التوحيدي، يرى حسين نصر أن "كلمة مؤمن لا تطلق على أتباع الإسلام فقط، بل يمكن للمسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى أن يكونوا مؤمنين، ويستدل على دعواه بنصوص من القرآن الكريم منها قوله تعالى: "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون"^٢، فهنا إقرار من الآية الكريمة بأن لا خوف على اليهود والنصارى ماداموا مؤمنين بالله واليوم الآخر ويعملون صالحا، بل إن الأمر لا يقتصر على اليهود والنصارى وحدهم، بل يشمل أيضا الصابئة.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة يمكننا أن نخلص إلى جملة من النتائج، نوجزها فيما يلي:

— يعد ابن عربي واحد من أبرز فلاسفة العرفان الصوفي، وقد ترك بصمته في الثقافة الإنسانية عامة بفضل ما تركه من نظريات ذات قيمة كبيرة، ومنها نظرية الوحدة المتعالية للأديان.

— إن فكر ابن عربي يمتاز بكونه بناء نسقي محكم، ولكنه نسق مفتوح، بحيث ترتبط نظرياته بعضها ببعض، ويفسر كل منها الآخر، وهو حال نظرية الوحدة المتعالية للأديان التي ترتبط كما رأينا ارتباطا وثيقا بنظريته الأساس في وحدة الوجود وكذا نظريته في الحقيقة المحمدية (الإنسان الكامل).

(١) سيد حسين نصر، قلب الإسلام، ص ٥٠

(٢) سيد حسين نصر، قلب الإسلام، ص ٥٠

— على الرغم من أن ابن عربي كان ينطلق في تأملاته من الإسلام، ومما هو مقرر في الكتاب والسنة اللذان حرص على التقييد بهما، إلا أنه كثيرا ما يعتمد على التأمل والبحث الميتافيزيقي في التأسيس لنظرياته، وهو ما كان في حال نظريته في الوحدة المتعالية للأديان حيث اعتمد على نظريته في وحدة الوجود وفي الكلمة (الحقيقة المحمدية) في التأسيس لها.

— إن أفكار ابن عربي لا تزال حية متداولة في الفكر المعاصر الشرقي منه والغربي وهو ما يؤكد راهنية فكره، على نحو ما يظهر في نظريته حول الوحدة المتعالية للأديان التي أثرت تأثيرا كبيرا في الفكر الإنساني قديمه وحديثه، مثلما لا حظنا ذلك لدى الأمير عبد القادر ورينيه غينون وغارودي وفريتجوف شيون وغيرهم.

— تظهر أهمية وقيمة نظرية ابن عربي حول الوحدة المتعالية للأديان في كونها تعد مرتكزا دينيا وفلسفيا هاما في التأسيس لحوار الأديان، بحيث اتخذها الكثير من المفكرين مرجعا لهم في التأسيس لحوار الأديان وهو المشروع الذي يعول عليه في تخطي أزمة الصراع بين الأديان وما نجم عنها من تطرف وعنف ديني، ويعد رينيه غينون واحدا من أبرز المفكرين المعاصرين الذي تأثروا بنظرية الشيخ الأكبر واعتمدوا عليها في الدعوة إلى حوار الأديان.

ونأمل في الأخير أننا وفقنا إلى حد ما في إبراز هذا الجانب من فكر ابن عربي والتعريف به وتوجيه أنظار الباحثين والمهتمين إلى قيمة هذا التراث من أجل دراسته والاهتمام به أكثر، خصوصا أننا في عصر هو أحوج ما يكون إلى مثل هذا الفكر الروحاني بعد هيمنة الكم والمادية على حضارتنا المعاصرة، الأمر الذي تسبب في أزمة هذه الحضارة، ومن خلالها أزمة الإنسان المعاصر.

المصادر والمراجع

— ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، ج ١، مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، د. س

— ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ابن عربي، علق عليه أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. س

— ابن عربي محي الدين، ديوان ترجمان الأشواق، شرحه عمر فاروق الطباع، دار الرقم، بيروت، ط ١، ١٩٩٧

— أريك ي. جوفروا، التصوف طريق الإسلام الجوانية، تر. عبد الحق الزموري، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط ١، ٢٠١٠.

- رينيه غينون، التصوف الإسلامي المقارن، تر. عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠١٣.
- سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، تر. صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٦
- سيد حسين نصر، قلب الإسلام قيم خالدة من أجل الإنسانية، تر. داخل الحمداني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.
- فرعون حمو، حوار الأديان من منظور نظرية التجليات الإلهية، بحث منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- فريتحوف شيون، كيف نفهم الإسلام؟، تر. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت، ط١، ١٩٧٨.
- فريتحوف شيون، الإيمان والإسلام والإحسان في مقارنة الأديان، تر. نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- عبد الجليل بن عبد الكريم سالم، وحدة الوجود عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
- غارودي روجيه، الإسلام، تر. روجيه أسعد، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار ، الجزائر ، ط٢ ، ٢٠٠١.
- محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، مؤسسة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٢.
- محمد بن الطيب، ابن عربي في الدراسات الإستشراقية، بحث منشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
- زينب عبد العزيز، مقالات من رينيه غينو، دار الأنصار، مصر، د.ط، د.س.
- Paris, — Frithjof Schuon, De l'unité transcendante des religions, éd. seuil, ١٩٧٩.

البناء الميتافيزيقي لتيوصوفيا "ابن عربي"

د: أحمد كازي

جامعة شعيب الدكالي، المغرب

ahmedkaza7@gmail.com

الملخص:

تشكل قضية الوجود موضوعا رئيسيا في المتن الأكبري وقد عمل ابن عربي على تقريب هذا الموضوع، كإشكال ميتافيزيقي بمنظور تيوصوفي -حكموي-، جامع بين الموقف الفلسفي والصوفي مخالفا بذلك الأنطولوجية التقليدية - الأرسطية، التي اهتمت بالموجود المشخص، لا الوجود، معتمدة في ذلك على منهج عقلي اختزل "العلم بالوجود بما هو موجود" في مبحث العلية، أما ابن عربي فأتجه إلى نقد الأساس النظري لهذه المباحث، لإعادة بناء الوجود العرفاني "كتعالى ومحاشة، كقيومية وانبساط، وكخفاء وتحلي، وكأعيان ثابتة ووجودها- والغرض من ذلك هو بيان كفيات ظهور الواحد في ما سواه -الكثير- كتجليات لحاكمية الأسماء الإلهية، ومن خلالها يتم الفصل والوصل ما بين الوحدة والكثرة وتجسيد ل"وحدة الكثرة وكثرة الوحدة"، أو مرتبة الجمع والوجود ما بين المعاني الحقية والخلقية في أعلى صورة، والمثلة في الوجود الإنساني في كماله.

المفاهيم المفتاحية:

الأعيان الثابتة - وجودها - الهوية - الحق - الخلق - الأسماء الإلهية - البرزخ - نفس الرحمن - الخفاء - التجليات - السريان - الألوهة - الذات - الوحدة - الكثرة

مقدمة:

في فكر "ابن عربي" يلتقي الفلسفي بالصوفي والظاهر بالباطن والعبارة بالإشارة، والرمز بالصورة أو العلامة والجمع بين هذه الأقاويل والوضعيات المعرفية، هو ما يحدد المعنى التيوصوفي لفكر الشيخ الأكبر، وذلك بدعوته إلى العودة للمعاني الخفية والسرية للخطاب الديني - روح الدين - . وبهذا الأفق التيوصوفي عمل على معالجة أهم

القضايا الأساسية: الوجود والحقيقة والتاريخ... مع العمل على توسيع مجال التفكير ليشمل القوة الإستدلالية، والنظرة العرفانية.

وإنفتاحية هذا القول التيوصوفي -الحكموي- تجعل منه فكراً موجهاً ببناء ميتافيزيقي خاص، ومتميز عن ما كان سائداً في تاريخ الفلسفة، وبالخصوص الأرسطية منها، كبحت في الوجود بما هو موجود، أي في علله المحددة لماهيته أو أصله الجوهرية. فإذا كانت الميتافيزيقا منذ اليونان قد بحثت في "الوجود بما هو موجود"، فهل يمكن إعتبار "ابن عربي" واجه الوجود مباشرة بمنظور كلي وشمولي؟ فهل الإحاطة الكلية والشمولية بالوجود مع "ابن عربي"، هي بعدم إحتزاله لفعل التفكير في البعد العقلي، بأساسه القضوي - المنطقي؟

في فكر "ابن عربي" هناك بناء ميتافيزيقي لأهم القضايا الوجودية: الوحدة والكثرة، الواحد والكثير، الوجود والعدم، الماهية والوجود، الأعيان الثابتة ووجودها. والعلاقة بين هذه التقابلات محكومة وموجهة بأساس واحد، وهو كفاءات الظهور والتمظهر، من أجل رصد تشكيلات الحقيقة معرفياً ووجودياً، ومن حيث معناها العقلي والمافوق عقلي (ما فوق طور العقل) أو الكشفية... و "الشيخ الأكبر" ينتصر لهذا القول الأخير في معالجة الوجود، من خلال بناء الحقيقة أو وضعها في صورة جامعة للمعنى الأقوى والأفضل. والغرض من ذلك هو إظهار السر في محل: فمعرفياً هو إظهار ما يسميه "ابن عربي" بـ "موقع خطاب الحق للخلق"، ووجودياً هو إظهار "مواقع الحق في الوجود". واستدعى هذا البحث عن مراتب الوجود بالفصل بين الغيبي والكوني: فهل بالمراتب الوجودية يمكن حل العلاقة الإشكالية بين الوحدة والكثرة؟ فما مكانة مراتب الوجود في بيان البناء الميتافيزيقي للعرفان الأكبر؟ وهل هذا البناء العرفاني لميتافيزيقا "الشيخ الأكبر" متجاوز ومتخطي لمنطلقات الميتافيزيقا التقليدية بأسسها العقلانية؟

١- من المعرفة إلى الوجود.

إن أغلب دارسي الشيخ الأكبر يؤكدون على دور الخيال في بناء الوجود. فهو قوة إبداعية وخلاقة للتجلي، وسبب وجودنا، وهو الوسيط الوجودي كما يرى أهم دارس للأكبيرة، وهو "هنري كوربان" "Henri Corbin"، وبالخصوص في كتابه "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي".^١ بالخيال كما يرى "كوربان" تتم مقارنة "أصل الآلهة"، و "نشأة الكون"، ويمثل "ابن عربي" في نظره قمة ميتافيزيقا العرفان، وقد سبقه في ذلك "السهروردي المقتول" (ت ٥٨٧هـ)، والذي يشكل الجسر الرابط بين "إيران الزرادشتية" و "إيران الشيعية": ولتسليط الأضواء على هذا الحقل

^(١) Corbin (H), l'imagination créatrice dans le sufisme d'IBN ARABI, Flammarion

العرفاني عمل "كوربان" كما يرى "ستيفان ريسبولي" "Stephane Respoli"، على الأخذ "بالخيال الميتافيزيقي" كمصباح سحري لمعالجة التأويل الباطني "للسهروردي"، و "الملاصدر الشيرازي" أو "ابن عربي"، وبدونه لا يمكن الخروج من هذا التيه الذي يتشكل من مبادئ الباطنية في الإسلام.^١

إن ما يجمع بين ممثلي الاتجاه الباطني، هو "مذهبية الأسماء الإلهية". وأهم إشكال ميتافيزيقي تبلور لدى "هنري كوربان" في قراءاته "لابن عربي"، وهو المتعلق بمفارقات التوحيد ما بين "الإله الظاهر"، و "الإله الخفي"، ونتج عن هذا، كما يرى "كريستيان جامبيت" "Christian Jambet"، بضرورة تجنب التنقيص من التعالي، حتى لا نسقط في "صنمية ميتافيزيقية".

في معالجة لفكر "ابن عربي" يؤكد "وليم تشتيك" "William Chittic"، كما هو الأمر مع "كوربان" على العلاقة بين الميتافيزيقيا والخيال، مبينا طبيعة الخيال الميتافيزيقية، والوجودية، لأن الحقيقة عنده هي تجربة إنكشاف، وهذا الأخير مؤسس على الحقيقة.^٢ والطريق لتحقيق ذلك في نظر "وليم تشتيك"، هو "الصورة الإلهية"، كمناسبة لتجسيد الألوهية في العالم، أو ما يسميه بـ "التحيين"، كتقريب للصفات الإلهية الحاملة لمعنى التشبيه. والغرض هو بناء الكمال الإنساني الذي هو في عمقه إظهار للوجود الخفي للذات الإنسانية. وهذا يستدعي وجودا على شاكلة صفات التشبيه لا صفات التنزيه لأن الأولى هي أساس القرب، والثانية هي تجريد وبعد. والأساس النظري لهذا هو بناء الميتافيزيقا على الخيال في قوته الكونية، يقول "وليم تشتيك":^٣ "فالقرب من الله، هو معرفة وتحيين لصفات الحق، كأنها صفاتك، والبعد هو أن تكون تحت سلطة صفات التنزيه، فسعادة الناس هي بخيالهم المسيطر على عقولهم".

إن الوصل بين الخيال والميتافيزيقا هو تأكيد على قوة الخيال في تخطي التحديد والتجزئ، العقليين، وذلك يجعل العلامة بدل المفهوم طريقا لتمثل الصفات الإلهية. وهذا معنى التحيين كإمكانية لتحويل الغياب إلى حضور، والخفاء إلى تجلي.

فإذا كان "وليم شتيك" يدافع عن راهنية ابن عربي من خلال رابطة الميتافيزيقا بالخيال، والدين والإعتقاد- الله المخلوق في الإعتقادات- فإن "ألوند أيان" "Almond ayan"، يتجه نحو بناء نفس الموقف القائل بالراهنية، في كتابه "درس التفكيك بين ابن عربي ودريدا". معتمدا في ذلك على المقابلة بين فكرين مختلفين تاريخيا ومعرفيا، إلا

^(١) Respoli (S) , IBN ARABI et la Prophétologie chiite, in, édition l'herne : Henri Corbin, P . ٢٢٥.

^(٢) Chittic (W), "imaginal worlds, ibn al-Arabi and the problem of Religious diversity", P. ١٦٥.

^(٣) Ibid. P. ١٦٩

أنه وجد مشتركا بينهما/ والمتمثل في نظره في: "نقد الميتافيزيقا والعقل والعقلانية- بالإضافة إلى دعوتها لهدم الإعتقادات السائدة والمتداولة عن الله، وذلك بإعادة النظر في الأساس الواحد، والمركز الواحد، والحقيقة الواحدة، والأصل الواحد.... والغرض من درس التفكيك بين "ابن عربي" ودريدا، في نظر أumont أيان"، هو إبعاد التعارض القائم بين الديني والإلهي من جهة، والديني من جهة ثانية أو بين الدين والعلمانية.

وإذا كان "دريدا Derrida" عمل على هدم الميتافيزيقا والعقل، فإن "ابن عربي" مارس في نظر أumont أيان "نقدا" بطريقة جمالية"، للقول الكلامي على وجه الخصوص، اتجاه مسألتي التنزيه والتشبيه -يقول "أumont أيان": "ويمكن إجمال منهج ابن عربي في الإستمولوجيا الإلهية بعبارة موجزة ومبهمه " هو ليس هو"، إذ أبصر الشيخ الأكبر على أن الله محايث مشبه ومتعال منزّه، في آن معا، وعلى هذا النحو، كانت هذه الآراء ذات الطابع الإستقطابي تدعم ذلك النهج من التفكير الثنائي في الله، وهو النهج الذي كان يسعى ابن عربي إلى تجنبه"^١

إن نقد ابن عربي للعقل ومركزيته، هو لزعة الأسس النظرية والمنهجية للميتافيزيقا التقليدية، من جهة، أو لضيق العقل في حقل الإعتقاد من جهة ثانية، وهذا مصدر راهنية فكر الشيخ الأكبر. وأهم سؤال ابستمولوجي يثار، هو: ما مصدر المعرفة الحكموية، وما أساسها؟ وما موقع التجليات في بناء المعارف المتحررة والمنفتحة، وبالتالي الوجود العرفاني؟

تشكل أطروحة التجليات كظهور للحق في ما سواه، أساس وطريق لمعرفة الوجود. إلا أن المعرفة الخاصة بالتجليات، تتطلب تحديدا لتراتبية العلوم، من خلال قيمتها ومدى إدراكها لموضوعها الذي هو الحق: فما الأساس المعرفي لبناء هذه التيوصوفية الأكبرية؟ وبأي معنى يتم الانتقال من حقل المعرفة إلى الوجود؟ هل هذا الانتقال فرضه العلم بالتجلي كأشرف العلوم وأقواها؟

في التصنيف العرفاني للمعارف هناك العلوم الناقصة، والكاملة: الأولى هي علوم النظر، ويسمىها "ابن عربي" بعلوم الحكمة. وأما أشرف العلوم عنده، هي الخاصة بالعارفين، وهو العلم بالتجلي، فهو كمال واستكمال لما يعتري العلوم الأخرى من نواقص، يقول "الشيخ الأكبر": "والتجلي أشرف الطرق لتحصيل العلوم، وهي علوم الأذواق"^٢.

إن الإعلاء من شأن "العلم بالتجلي"، ليس تنقيصا من علوم الحكمة الفلسفية من الهيات، وطبيعيات ومنطق، بل يعتبرها "الشيخ الأكبر" من أشرف العلوم، إلا أنها دون علوم الأذواق (العلم بالتجلي)، أما ما دون علوم النظر، فهو عبارة عن عقائد خاصة بالعوام. وما يجمع بين القولين الفلسفي والعرفاني، وهو الموضوع، الذي هو الحق،

(١) أيان (أumont)، التصوف والتفكيك، درس مقارنة بين ابن عربي ودريدا، المركز القومي للترجمة، ٢٠١١، ص ٣٧.

(٢) ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، السفر ٣، ص ٨٠.

ولا تتم الإحاطة به عن طريق العقل وحده، بل يتطلب ذلك إعتداد المعارف المافوق عقلية والرمزية: فما الخاصية الأساسية المميزة لفكر "الشيخ الأكبر" إتجاه هذا الموضوع الأساسي للميتافيزيقا، والذي هو الحق أو الوجود الحق؟

انطلاقاً من انتصاره للقوة الذوقية كعلم بالتجلي، يميز "ابن عربي" بين الذات والمرتبة، فالحق هو تلك المرتبة الجامعة للأسماء الإلهية، وبها تتحدد الروابط الوجودية بين الغيبي والكوني، يقول "ابن عربي" محدداً هذه المرتبة الوجودية: "وأما معرفة الحق في المنزل، فإعلم أن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة، وهو المسمى الله، فهو (أي العلم بالمرتبة) الدليل المحفوظ الأركان الساد على معرفة الإله، وما يجب أن يكون عليه - سبحانه - من أسماء الأفعال ونعوت الجلال، وبأي حقيقة يصدر عن هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف".^١

تعتبر معرفة الحق من الأمور الأكثر عواسة، فهي نفى لكل معرفة، لأن الذات لا تستقيم وأي إدراك، وغير قابلة بأن تحد كموضوع لعلم من العلوم. ولهذا فمقاربة الحق معرفياً، فمن حيث المرتبة التي يتجسد فيها عبر أسمائه، والتي تشكل في كليتها إسم الله، والعلم بالمرتبة هو ما يحدد وسيطية الأسماء ما بين الحق والخلق: فما المكانة الوجودية، والمعرفية للأسماء الإلهية؟ هل بهذه الوسيطة تتحدد العلاقات والروابط الممكنة بين الحق والخلق؟

ومن أجل الإحاطة الكلية بمعرفة الحق عمل "ابن عربي" على الجمع بين البنائين المعرفيين: التنزيه والتشبيه، مؤكداً بأن الله: "الكثير الواحد، الكثير بالصور، الواحد العين".^٢

لهذا فالأساس الميتافيزيقي لتيوصوفيا "الشيخ الأكبر"، يبنى على تنظيم المفارقة المعرفية والوجودية الحاضرة في التضاد بين الحق والخلق بين الواحد والكثير، بين الله والعالم... يقول في كتاب "الجلال والكمال": "فما في الوجود شيء إلا وفيه ما يقابله، وغرضنا من هذه المقابلة ما يرجع إلى الجلال والجمال".^٣

إن المطلوب معرفياً ليس المقابلة الضدية في حد ذاتها، بل وحدتها الضمنية، والخفية. ويجسد هذا من خلال النص الديني التالي: "ليس كمثله شيء" (سورة الليل، الآية: ١٠) "وهو السميع البصير" (سورة الشورى، الآية ١١). يقول "ابن عربي": "فالجلال يثبت تقديس الحق، والجمال يثبت رفعة العبد، وكما قال في جلاله (ليس كمثله شيء)، في حقائقه المقابلة للحقائق الإلهية، ثم ارتفع في مقابلة نزوله الحق إلى مقام المثلية بالسميع البصير. فأفهم هذه الإشارة،

(١) ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، السفر ٢ ص ٣٤٠.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء ١، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٣) ابن عربي، كتاب الجلال والكمال: ضمن الرسائل، دار صادر بيروت.

فإن بقاء العبد بأوصاف نفسه ببقاء الله، وأن بقاءه بأوصاف كماله نفسه ببقاء الله، وأن بقاءه بأوصاف كماله الثابتة في الربوبية العارضة في العبودية بإبقاء الله. فالحقق ببقاء الله مشغوف لأنه في مشاهدة لا تنقطع".^١

فالأساس في هذا البناء النظري، وهو الوحدة الضدية، بإعادة التفكير في علاقة التقابل من خلال رابطة التحول من حال إلى حال. فصفة التقديس الجلال، دالة على التنزيه، وصفة الجمال دالة على التشبيه، ويتوحدان ضمن علاقة إشتراك يسميها "الشيخ الأكبر" "بجمال الجلال": فكيف يصبح ما هو قاهر جميلاً، وما هو منزّه مشبهاً؟ إن الغرض من منهج المقابلة، وهو الجمع بين الضدين، ويتبين هذا من خلال الرابطة الجدلية بين التنزيه والتشبيه، بين العالي والمحايث. والمحرك لهذا وهو بيان حدود العقل، من خلال العمل على الوصل بين الضدين أو المتنازعين، منتصرا في الوقت ذاته لطريق مخالف، وهو طريق العرفان كمنهج لتمثل الحقائق بمنطق حكموي - ذوقي، مصدره العلم الوهبي. والإختلاف بينه والعلم النظري - العقلي، هو في الأساس: الأول مبني على النظر الفكري، والثاني على "الفيض الإلهي"، الأول مظنون صحته -، لأنه في حاجة إلى برهان، والثاني غير قابل للبرهان، بل هو علم ما وراء أو ما فوق طور العقل، يقول "الشيخ الأكبر" عن هذا الإختلاف: "وتختلف الطريق في تحصيلها (تحصيل العلوم) بين الفكر والوهب، وهو الفيض الإلهي، وعليه طريقة أصحابنا، ليس لهم في الفكر دخول لما يتطرق إليه من الفساد، والصحة فيه مظنونة، فلا يوثق بما يعطيه، وأعني أصحابنا، أصحاب القلوب والمشاهدات، والمكاشفات لا العباد ولا الزهاد ولا مطلق الصوفية، إلا أهل الحقائق والتحقيق منهم. ولهذا يقال في علوم النبوة والولاية. إنها وراء طور العقل، ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول، خاصة عند السليم العقل الذي لم تغلب عليه شبهة خيال فكرية يكون من ذلك فساد نظره".^٢

إن الإختلاف بين العلمين، هو في منهج النظر: العلم النظري طريقه الفكر، والعلم الوهبي طريقه الفيض الإلهي، وهذا - الفيض - هو ما يجعل منه قولاً تيوصوفاً، وبه يتشكل علم النبوة والولاية. وينتج عن هذا، أن مسار العقل ضعيف لأنه يقوم على شبهة الحس كأساس للفكر، بينما المعرفة الذوقية تجعل من العقل منفصلاً عن الفكر، والفكر منفصلاً عن الحس. ولهذا فالمعرفة المؤسسة على الفيض الإلهي هي الممثلة في طور ما فوق العقل، وبها يتحدد إنفتاح الفكر العرفاني بقوته على الإنكشاف، والإطلاع على علوم الأسرار، ورمزيتها الحروفية، وبالتالي خفاء الوجود أو الوجود في تخفيه وتحجبه. والغرض من هذا الإنكشاف هو الإحاطة الكلية - المحملة والمفصلة - بالوجود ومراتبه. وهو أفق يتعارض والأنطولوجية الأرسطية، القائمة على التفصيل المقولاتي للوجود من خلال الأعراض. وأما الرؤية الحكموية - التيوصوفية - للوجود، فهي رؤية لمعانيه الظاهرة والباطنة، وإحاطة بالمحمل مفصلاً، والمفصل مجملاً، من

(١) ابن عربي، الجلال والكمال، ضمن الرسائل.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر ٤، ص ١٦٢.

أجل رؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة: فهل هذه العلاقات الجدلية المحكومة - برابطة الظاهر بالباطن تستدعي معالجة الوجود من خلال مراتبه العلوية والسفلية، الغيبية والكونية؟ ألا يمكن اعتبار الوجود البرزخي - البيني أساس هذا النظام التراتبي للوجود ما بين الغيبي والكوني؟

٢- مراتب الوجود بين الفاعلية والقابلية (الإستعداد)

في معالجته لنظرية الوجود ينقلنا "ابن عربي" من الخطابات السائدة ذات المنحى العقلي الكلامي والفلسفي - المشائي، وبالخصوص مع "ابن رشد"، إلى المنحى التيوصوفي الأميل إلى الأفلاطونية. وذلك من خلال القول بأن العالم، "صورة الله"،^١ بعد أن كان يعالج عقليا كنتيجة لعلة محركة موضوعها المادة الأولى أو "الهيولي". ويرجع هذا إلى إعتقاد "ابن عربي" بأن أهم موجود في العالم - الإنسان - هو على "صورة الحق". والباعث إلى هذا، هو تحديد علاقة الصورة بالمرآة، وإعادة تنظيمها معرفيا ووجوديا، بتنظيم رابطة الظهور، وكيفيات بناء علاقة الوحدة بالكثرة، والله بالعالم، يقول "ابن عربي": "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصف بالوجود، ويظهر به سره إليه...".^٢

يشكل وجود العالم مناسبة أساسية لمعرفة الحق لذاته، وذلك يجعله مظهرا حاملا لسر الحق. إلا أن بيان هذا السر تطلب جلاء مرآة العالم ليظهر السر الحقاني في كماله: فما الذي يجعل من هذا العالم متضمنا، وحاملا لسر الحق، وحقائقه المتناسلة؟

إن ظهور الحق ومعرفته لنفسه تطلب ذلك تحولا في حقيقة العالم، وتبدلا في وجوده من معناه العلمي الخفي - الماهوي إلى وجوده الحسي - الظاهر. يضيف "ابن عربي" قائلا: "ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا وإلا يقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ، وما هو إلا حصول الإستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي...".^٣

إن وجود العالم قبل ظهور الحق، هو عبارة عن شبح أو مرآة غير مجلوة، لكن رغبة الحق في المعرفة إستدعت تسوية للعالم بسرّان الروح الإلهية فيه: فأية تسوية هاته؟ هل جلاء العالم تطلب تسوية لقبول التجلي الإلهي؟ وهل

(١) Durant (G), le temps des retrouvailles, imaginaire de la science et science de l'imaginaire « in Charon », imaginaire et réalité, colloque 2, P 1

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٩.

معرفة الحق لنفسه تطلبت وجوداً حاملاً لروح إلهي، مستعد لقبول حضور الحق وتمظهره في الخلق؟ هل بهذا المستوى تتحدد العلاقة بين الله والعالم، وبين الحق والخلق؟

إن صفاء المرآة، هو في دلالته تحقق لفعل إيجادي، نتج عنه وضع الصورة في الوجود: إنه ذلك الوجود الأولي النير، لحقيقة جامعة مانعة، وكلية. يحدد "حيدر آملي" "Haydar Amoli"، منزلة هذا الوجود الأولي قائلاً: "فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بنفسه، إنفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، إنفعل عنها حقيقة تسمى الهباء هي بمنزلة طرح البناء الجص، ليفتح فيما شاء من الأشكال والصور. وهذا هو أول موجود العالم"^١.

إن فاعلية الإيجاد هي بالإرادة الإلهية، التي أعطت للهباء وجوداً، وذلك بظهور الحقيقة الكلية أو فاتحة الوجود. وتجلي الحق لهذا الهباء الذي يتخذ في القول الفلسفي معنى "الهبوي"، ظهر الموجود الأول الذي يسمى بالعقل. يضيف "حيدر آملي" مبيناً حقيقة الظهور الأولي قائلاً: "فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد - صلى الله عليه وسلم - المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود. فكان وجوده - صلى الله عليه وسلم - من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء، ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه وعين العالم من تجليه"^٢.

يتميز الوجود الهبائي بتضمنه لأول ظهور إلهي، والممثل في الحقيقة الكلية، أو ما يسميه "ابن عربي" "بالصورة المطلقة" الحاملة لمعنى "العقل الأول" و "حقيقة الحقائق" و "الحقيقة المحمدية". وخاصية هذا الظهور الأولي أنه متميز ببعده النير: فما دلالة هذا الظهور؟ وما علاقته بالتجلي المزدوج "الأقدس" و "المقدس"؟ وهل بهذين التجليين تتحدد مراتب الوجود؟

إن البناء الميتافيزيقي لتيوصوفيا "الشيخ الأكبر" موجه بفكرة التجليات، لأن سر المراتب هو هذا الظهور المتجلي، يقول "ابن عربي": "فلولا تجليه لكل شيء، ما ظهرت شيعة ذلك الشيء"^٣.

بظهور الحق في المراتب تتحدد موجودية الموجود، وهو ما ينعت بالسريان: "فهو بمنزلة سريان الواحد في منازل الأعداد، فتظهر الأعداد إلى ما لا يتناهى، بوجود الواحد في هذه المنازل"^٤.

(١) آملي (حيدر)، نص النصوص في شرح الفصوص، ص ٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل.

(٤) ابن عربي، السفر ٣، ص ١٩٤.

من خلال النص السابق يتبين بأن أصل البناء الميتافيزيقي لمراتب الوجود، هو ظهور الواحد بذاته، لا بإسمه، أي أن حضوره في الأعداد هو بمعناه، لأن الغرض هو عينه السارية في الموجودات. ولهذا يميز "ابن عربي" بين مرتبتين أساسيتين: مرتبة الإسم، ومرتبة الذات، وبالتالي بين مرتبتي الوجدانية والأحدية. وهذه الأخيرة حاملة لصفة الغنى، والإطلاق وأصلها الذات، وأما الوجدانية فأصلها الواحد: "فالوجدانية لا تقوى قوة الأحدية، فكذلك الواحد لا يناهض الأحدية، لأن الأحدية ذاتية للذات الهوية، والوجدانية إسم لها سمتها التثنية. ولهذا جاء الأحاد في نسب الرب، ولم يجيء الواحد".^١

إن إشكالية المراتب هي عودة إلى الأصل الأولي أو "البدء الإفتتاحي"، وبالتالي إلى علاقة الأصل بالفرع، لأن المفارقة بين الوجدانية والأحدية، هي إثارة لرابطة كل واحد منهما بالذات: فإذا كانت هوية الذات هي بكونها أحد، فإن علاقة الواحد بالذات هي إسمية، أما الأحاد فينعت بالهوية المطلقة.

إن صلة الأسماء بالذات هي شبيهة بعلاقة الشيء بهويته، ولا يمكن للشيء أن يثبت وجوده ويتحقق بدون ذاته: فما مكانة الوجدانية في هذه المراتب؟ هل بها يتحقق الجمع والوجود؟ وهل هذا الجمع هو بين الإسم والذات؟

إن الجمع والوجود كقوة على الاجتماع في المراتب بين الإسم والذات، هو ما ينعت بالوحدة الوجدانية، ومن خلالها ينتقد "ابن عربي" المواقف الأخرى من اتحاد وحلول، يقول: "فإن الحقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد بالعين التي ينبغي لها أن تشهد، وللكون أثر في عين المشاهد، فإذا فني ما لم يكن، وهو فان، ويبقى من لم يزل هو باق، حينئذ تطلع شمس البرهان، لإدراك الغياب، فيقع التنزه المطلق المحقق في الجمال المطلق، وذلك عين جمع الوجود، ومقام السكون والجمود، فتزى العدد واحدا، لكن له سير في المراتب، فيظهر بسيره أعيان الأعداد ومن هذا المقام زل القائل بالإتحاد فإنه رأى مشي الواحد في المراتب الوهمية، فتختلف عليه الأسماء باختلاف المراتب، فلم يرى العدد سوى الأحد، فقال بالإتحاد. فإذا ظهر بإسمه لم يظهر بذاته، فيما عدا مرتبته الخاصة، وهي الوجدانية، ومهما ظهر في غيرها من المراتب بذاته لم يظهر بإسمه وسمي في تلك المرتبة بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة. فبإسمه يفنى وبذاته يبقى. فإذا قلت الواحد فني ما سواه بحقيقة هذا الإسم، وإذا قلت أثنان ظهر عينها بوجود ذات الواحد في هذه المرتبة لا بإسمه، وأن إسمه يناقض وجود هذه المرتبة لا ذاته".^٢

ينتقد "ابن عربي" القول بفكرة الإتحاد، لكونها حدا للحقيقة من خلال الوحدة العددية، خارج فكرة السريان أو سريّة الواحد في المراتب. وبهذا السير في المراتب يتم الوصل والجمع بين الوحدة والاختلاف والوحدة والتعدد:

(١) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل.

(٢) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل.

وحدة الذات، وتعدد الأسماء. أما المعنى الكلي للحقيقة فمجسد في الوجدانية الجامعة بين حضور الواحد بذاته وإسمه، وهو ما ينعت بجمع الوجود، لأن ظهور الواحد بإسمه دون ذاته هو عدم، وأما ظهوره بذاته فهو وجود: فهل بحقيقة "الجمع و الوجود"، يتم حل مسألة العلاقة بين العدم والوجود؟ وهل بمرتبة الذات الجامعة والكلية يتم الوصل بين الذات والإسم، بين الواحد العددي وسريانه؟ فهل بهذا الجمع يتحقق الكمال الوجودي لكل من الذات والإسم؟

٣-١ مراتب الوجود كتعين للامتعين.

إن مراتب الوجود هي تعينات للحق، أي تلك الظهورات المبناة والمؤسسة على علاقة الوحدة الحقيقية بالكثرة الحقيقية. وما ينبغي التأكيد عليه، هو أن هذه التعينات هي أصلاً فيضين:

❖ فيض أقدس: تجلي ذاتي.

❖ فيض مقدس: تجلي أسمائي.

وبهذين الفيضين يتم تنظيم علاقة الوحدة بالكثرة، من خلال الظهورات الوجودية: الذاتية والأسمائية. وهذه التعينات هي:

- الظهور الذاتي، وهو ما به يتم شهود مفصل في مجمل، وهو متضمن لظهور جميع الصفات، وهو يلزم الذات وشعورها. يحدد شارح كتاب "مفتاح الغيب" "لصدر الدين القونوي"، "محمد بن حمزة الفنري"، هذا التعين الذاتي قائلاً: "ثم لما كان ظهور ذاته لذاته مستلزماً ومتضمناً لظهور سائر الصفات التي يلزم الذات وشعورها، لكونها عين الذات، بهذا الاعتبار. فيتضمن ذلك الشعور شعور ما يستلزم تلك الصفات والأحكام الخاصة التي لكل واحد منها، فالظهور المذكور مستلزم لشهود الذات نفسه من حيث وحدته لجميع شؤونها نزولاً وعروجاً - دنيا وآخرة - شهود مفصل في مجمل - دفعة واحدة - وذلك الشهود - أي شهود المفصل مجملاً في الأحادية من الشهود العلمي الذاتي الذي يقال به أنه علم جميع الأشياء من عين علمه بذاته كشهود النخلة وثمرها وما يتبعها في النواة الواحدة التي حصل الكل بغرسها".^١

إن هذا الظهور الذاتي، هو المعبر عنه بالوحدة الحقيقية، وهو شهود المفصل مجملاً، في شهود الكثرة في وحدتها، وهو المعبر عنه بالخفاء كخزانة للمخزون (الكنز المخفي). فهو متضمن لكل الأسماء والصفات في إجماليتها وکليتها، وهو غير قابل بأن يوضع في هيئة أو صورة، بل ذلك يتطلب التجلي الثاني أو التعين الأسمائي.

(١) الفنري (محمد بن حمزة)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، طهران ١٣٨٢هـ، ص ٤.

-التعين الأسمائي بخلاف الأول، هو تفصيل للمجمل أو رؤية للمجمل مفصلاً، وبهذا الظهور، المفصل يتجلى الخفاء المكنز في العالم، عبر أسمائه. وهو أول مراتب الذات. وهو كالظل لحضرة الذات، وهي الألوهة، وأعظم إسم دال على هذه المرتبة، هو اسم "الله". والمعنى الوجودي لهذه المرتبة الجامعة، يتحدد كعماء، أو حضرة الإرتسام الواصلة بين الأسماء الإلهية، والأعيان الكونية. والعماء هو بحر لتحقيق إنبساط القيومية - التعالي - ، ويشكل بداية الكثرة. وبه يتم تنظيم رابطة الغيبي بالكوني.

إن بحر العماء هو وجود بيني حامل لوجهين، يقول "شارح مفتاح الغيب" مبيناً هذا الوجود قائلاً: "المرتبة البرزخية، الكمالية الإنسانية التي هي حقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع - كما سبق في كلام الشيخ قدس سره - أن له وجهاً إلى غيب الهوية، ووجهاً إلى الكثرة، وهي برزخ جامع بينهما صار نفسها عين الوحدة الحقيقية التي انتشأت منها أحدية الوجه الأول وأحادية الوجه الثاني".^١

يشكل بحر العماء الأساس الوجودي للوصل بين الكمالين الذاتي والأسمائي، لكونه جامع بين خفاء الهوية ومظهرها الظاهر ككثرة. وهذا ما يجعل من العماء وجوداً بيناً جامعاً بين الوحدة الحقيقية، والكثرة الحقيقية. وينعت بالجمع والوجود. وأهم نعت وجودي لدى أهل العرفان لهذا البين وهو "حقيقة الحقائق" في بعدها النير، الجامع بين "القيومية والإنبساط"، والمتضمن لنفس الرحمان كعلة لوجود الأشياء: فهل هذا الوجود البيني بقوته على الجمع والوصل بين الخفاء والتجلي، بين الغيبي والكوني، هو أساس بناء ميتافيزيقا الشيخ الأكبر؟ وهل بهذا البحر العمائي، يتم تحديد منزلة الإنسان في الوجود ومكانته وبالتالي رابطة الوحدة بالكثرة، والواجب بالممكن؟

إن الأساس الميتافيزيقي لهذه الوضعيات الوجودية، وهو علاقة القابلية والفاعلية، فهي بمثابة مقدمتين متكاملتين، كما هو الأمر بالنسبة للكمالين (الذاتي و الأسمائي): فالظهور الأسمائي في الكوني هو حسب استعداد القابل، لأن الحقائق، تطلب من الحق ظهور أعيانها، يقول "محمد بن حمزة الفنري": "فحينئذ حصلت مقدمتان، وظهرت الطلبتان حتى يتحقق النتيجة، لأن المقدمة الواحدة غير منتجة، أحدهما الطلب الذي تضمنه التجلي الحبي الذي هو منبع الفعل من الأسماء والحقائق الإلهية، وثانيهما الطلب الإستعدادي الكوني لصفة القبول الذي هو مظهر الفعل من الحقائق الكونية. وتعين الطلب الإلهي حين تعين الطلب الكوني، وعند تعين الطلبين يتجلى الحق تعالى بفيضه المقدس، فيظهر المطلوب بالظهور الوجودي العيني ويتحقق المجازاة الكبرى بين الحق والماهيات القابلة التي هي شؤونه بأخذ التعين وإعطاء الوجود الإضافي العيني".^٢

(١) المرجع السابق، ص ٣١٧.

(٢) الفنري (محمد بن حمزة)، مرجع سابق، ص ٤.

يتأسس البناء الميتافيزيقي لمسألة الوجود، على مطلبين: أقدم ومقدس، وبالتالي على مقدمتين: الأولى غيبية، والثانية كونية، والواصل بينهما هو النتاج كوجود إضافي، من خلاله يتحدد معنى "الجمع والوجود" أو ما يسميه "صدر الدين القونوي" "بالصورة الجمعية"^١. نتج عن هذا البناء كما يرى "فريتجوف شوان" "Fritjof Shuon"،^٢ تصورا للإله مخالف للنظر الكلامي السائد مع الأشاعرة كإله مريد، بل تصورا أقرب للمعنى الأفلاطوني القائل بفكرتي الحب، والجمال.

إن الغرض من الطلبين الأقدس والمقدس، هو تحقيق "الملء الوجودي"، ما بين الفاعلية والقابلية، بالجمع بين الضدين، والمقدمتين (الغيبية والكونية). وعن هذا الاجتماع يتحقق النتاج أو الإثمار، والممثل في الحقيقة الجمعية أو حقيقة الحقائق في كمالها وإستكمالها: فما تمفصلات هذه المراتب الوجودية، وما محدداتها؟

لمراتب الوجود في سياقها العرفاني الأكبر مكانة مركزية لأنها متضمنة لحقائق منظمة بجدل الظاهر والباطن، والخفاء والتحلي. يقول "صدر الدين القونوي"، عن القوة الجمعية لمراتب الوجود: "الأمر في ذلك عبارة عن جمعية أو تأليف، فإما معنوي كإجتمع حقائق مفردة، ومعان مجردة، وإما صوري مادي أو شبيه به. فالشبيه بالمادي هو إجتمع الأرواح النورية، من حيث قواها وتوجهاتها، ومن حيث مظاهرها المثالية التي تترأ بها، وذلك لتوليد الصور العلوية، والأجسام البسيطة، والمادي ما بعد ذلك وثمرته إظهار الصور الطبيعية والمركبة، وكلها في الأصل والتحقق تابع لإجتمع غيبي معنوي شبيه من وجه بالتركيب"^٣.

تعتبر مراتب الوجود بتوجهاتها الحقانية، هي البناء الميتافيزيقي لتيوصوفيا "الشيخ الأكبر"، بل هي الأرض الصلبة التي يلتقي فيها الغيبي، والكوني من خلال القول بوجود علتين: الأولى غائية والممثلة في "الإنسان الكامل"، أو "حقيقة الحقائق"، والثانية مؤثرة والممثلة في نفس الرحمان، وهذه المراتب هي كالتالي:^٤

١. الأحدية.

٢. الواحدة.

أما الاجتماعات الكونية حسب "صدر الدين قونوي" فهي:

١. اجتماع معنوي: الحقائق المفردة.

(١) القونوي (صدر الدين)، مفتاح الغيب، صححه، وقدم له محمد خواجه، طهران، ص ٩.

(٢) Shuon (F), le soufisme voile et quintessence, P ٣٣٣.

(٣) القونوي (صدر الدين)، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٤) كازي (١) الوحدة والوجود. موقع مؤمنون بلا حدود. سبتمبر ٢٠١٥.

٢. اجتماع صوري أو شبيه بالمادي: اجتماع الحقائق الروحية.

٣. اجتماع مادي والخاص بالحقائق الطبيعية المركبة.

إن وضعيات هذه المراتب، محكومة بنظامين غيبي وكوني، وهو نظام التعينات بلغة "عبد الرحمان أحمد حامي" الذي يرى بأن الأمر يتعلق بتعين اللامتعيين. والغرض من ذلك هو ضبط اللامنضبط، بتمييز الوجود عن الإطلاق، وأنه ليس أمراً زائداً، بل هو الأساس والعمق المتضمن لكل. ينتج عن هذا القول بتعيين الوجود، وأولها هو "حضرة الأسماء الإلهية"، وما بين اللاتعيين - المطلق - والتعين الأول هناك العماء أو نفس الرحمان كعلة للظهور والتجلي. وهو حسب "عبد الله عدي بن محمد البسنوي" محل ظهور الأسماء الإلهية، ومحل مظاهر الخلقية، يقول: "فكان النفس الرحماني العمائي بعد تعيينه بالتعين الأول بالنسبة إلى تميز الأشياء بحقائقها وتحليلها بحسب مظاهرها. وظهور المظاهر فيه أو في التحليلات بحسبها محل ظهور الأسماء الإلهية، ومحل ظهور مظاهرها الخلقية، فحينئذ لا تظهر صورة الأسماء الإلهية والمظاهر خارج النفس الرحماني الذي هو عين العماء في الطرف الذي يلي الكثرة الأسمائية والكثرة الخلقية، وإن كان العماء الحد والبرزخ الحائل بين التعين الأول وأن لا تعين"^(١)

في ميتافيزيقا "الشيخ الأكبر"، هناك رهان على الوجود البرزخي كمحل أو أين لإجتماع المتضادين، وكوصل وفصل بين المتنازعين والغرض من هذا، هو تحقيق الهوية الواحدة ما بين الحق والخلق، لأن "هوية الحق الخلق، وهوية الخلق الحق". هذه الرابطة الوجودية بين الطرفين، أصلها وأساسها الخفاء والتجلي، أو الرغبة في الظهور، كفعل مبني على الإيجاد كخلق مستمر. وعلة هذا الظهور هو نفس الرحمان الجامع بين النفي والإثبات، بين التنزيه والتشبيه، بين التعالي والمحايثة... ولهذا فالوجود العرفاني، ذو طبيعة رحمانية: فهل هذا المعنى العرفاني هو ما استدعى من "ابن عربي" بناء هذا الوجود على علاقة "الأعيان الثابتة" بوجودها؟ وهل الأفق التيوصوفي لهذا الفكر مبني على ميتافيزيقا الأعيان الثابتة؟

٣- ميتافيزيقا الأعيان الثابتة أو الوجود - مع.

تشكل "الأعيان الثابتة"، مكانة مركزية في البناء الميتافيزيقي لتيوصوفيا "الشيخ الأكبر". وذلك من أجل حل الرابطة الوجودية والمعرفية بين الوحدة والكثرة، بين الله والعالم، مخالفاً في ذلك الأنطولوجية الذاتية الممثلة في الموقف المشائي - الرشدي، والأنطولوجية العرضية الممثلة في الموقف السينوي:^(٢) فالأطروحة الأولى تقول بأن الوجود ملتصق بمقولة الجوهر، ومخفي في أعراضه. أما الموقف السينوي، فيرى عكس ذلك، بأن الماهية أساس الوجود عرض لها. إلا

(١) البوسنوي (عدي)، قرّة عين الشهود ومرآة عرائس معاني الغيب والوجود، ص ٥٦.

(٢) المصباحي (محمد)، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ص ٢٦.

أن موقف "ابن عربي" ينحو منحى مضادا للموقفين: فمعرفيا عمل على تجاوز التقسيمات المنطقية، والعقلية للوجود إلى جوهر وأعراض، مؤكدا على مقولتين أساسيتين: الفاعل والمنفعل، الأثر والمؤثر، وأن هناك واسطة بينهما من خلالها تتحدد الحقائق والمعاني الخاصة بالوجود. وهذا الأخير يتخذ معاني ودلالات رمزية مشيرة لأساسها وعمقها، فهو ذو وجه ذاتي وعرضي، ماهوي ووجودي، عقلي و شهادي إلا أن المطلوب هو هويته المتبدلة والمتحولة، لا الثابتة: فما الذي يميز الثبوت كمعنى ماهوي للحقيقة؟ وهل خاصيته الميتافيزيقية هي أنه قابل للشيئية؟

يحدد "الشيخ الأكبر" رابطة الثبوت بالشيئية قائلا: "فما ظهرت أعيان الموجودات إلا بالحال التي كانت عليها في حال عدم، فما استعادت إلا الوجود من حيث أعيانها، ومن حيث ما به بقاؤها، فكل ما هي عليه الأعيان القائمة بأنفسها ذاتي لها، وإن تغيرت عليها الأعراض بالأمثال والأضداد، إلا أن حكمها في حال عدمها ليس حكمها في حال وجودها، من حيث أمرها، وذلك لأن حكمها في حال عدمها ذاتي لها ليس للحق فيه حكم، ولو كان لم يكن للعدم صفة ذاتية. فلا تزال الممكنات في حال عدمها ناظرة إلى الحق بما هي عليه، من الأحوال لا يتبدل عليها حال حتى تتصف بالوجود فتتغير عليها الأحوال للعدم الذي يسرع إلى ما به بقاء العين وليست كذلك في حال عدم".^١

إن الأعيان الثابتة في خفائها هي عدم، وهذا هو معناها الذاتي العام، أما وجوها الخاصة، فبقبولها للأحوال كماهيات مطوية في حال عدمها. ويتطلب هذا تغيرا أو تحولا من وضع الخفاء إلى التجلي، أو من وضع الكمون إلى الظهور. وعلاقة الوجود العدمي بالشيء، هي بما يهابه الحق للأشياء حسب إستعدادها، لقبول التجلي والتحول. وهذا معنى الإيجاد كفعل مستمر ومتجدد. ينتج عن هذا، موقفين: الأول، يتمثل في كون "ابن عربي" بلور أنطولوجية متميزة بالوسيط الجامع بين عدم والوجود، وما بين الأعيان الثابتة ووجودها. وهذا الوسيط البرزخي هو "الوجود الإضافي".

الموقف الثاني: هو أن مفهوم الوجود في ميتافيزيقيا "الشيخ الأكبر" ذو خاصية أساسية، وهي التقلب والتحول، لأن التجليات لا نهائية.

إن ميتافيزيقية "الشيخ الأكبر" بتأكيدا على فكرة التحول والوجود المتقلب بين حالة الثبوت وحالة الشيئية، هو تأكيد على الرابطة الممكنة بين المعنى العلمي للوجود، كماهيات ذهنية، والمعنى الشهادي كتحددات عرضية. إلا أن "ابن عربي"، يراهن على "الوجود الإضافي"، بمعناه الجمعي. يقول عن هذا "الأمير عبد القادر الجزائري": "والصورة

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء ٣، ص ٢٦٣.

حسية أو عقلية أو خيالية، فهي أعراض والمقدم لها القائمة به هو الوجود الإضافي المسمى بنفس الرحمان، وبالأسماء الكثيرة، فهو كالجوهر لها".^١

إن السؤال الأساسي، والذي يبقى موضوع إستفهام، وهو ما الوجود العرفاني، فإذا كان هذا الوجود متميز عن ما هو سائد في الميتافيزيقا العقلية، الموجهة بفكرة الهوية الصورية، فهل القول بالوجود الإضافي، هو بناء لمنظور وجودي مبني على هوية وجودية مخالفة لما هو مثبت في العقل القضوي؟

إن الوجود الإضافي بمعانيه المتعددة، هو المقصود بالوجود العرفاني، وهو الأساس الميتافيزيقي لتبصوفيا العرفان الأكبر. لأن الغرض هو تحقيق رابطة الجمع والإجماع كما يرى "صدر الدين القونوي" في كتابه "مفتاح الغيب"، وهذا "الوجود العرفاني" كنفس رحمان، هو مدبر الثبوت والتلون، والخزانة والمخزون، يقول "الشيخ الأكبر": "الثبوت خزانة، والوجود ما يحدثه عندنا من تلك الخزانة".^٢

فما يميز "الوجود العرفاني"، هو تضمنه للعلاقة الجدلية بين الظاهر والباطن، بتحويله للباطن إلى وجوه ظاهرة، لأن الباطن لا يظهر إلا بصورة الظاهر، أي أن هذا الوجود، ذا وجهين: الأول خفي، والثاني ظاهر، والأول متميز بثبوتته في خزانته، والثاني هو مخزون الخزانة الظاهرة في الوجود المشخص. وهذا الجدل الحادث بين الثبوت والوجود (الموجودة)، يستدعي فعل الإيجاد، وهو أصلاً تحول في "الجوهر الهبائي" (الخزانة)، وذلك بإعطاء صورة لهذا "الجوهر الكل" المتضمن للموجودات في حال خفائها وثبوتها. يبرز "ابن عربي" هذا قائلاً: "إن الله تعالى لم يزل ناظر إلى أعيان الأشياء الممكنة في حال عدمها، وأن الجود الإلهي لا يزال يمتن عليها بالإيجاد على ما سبق العلم به من تقدم بعضها على بعض في الوجود بالإيجاد. ولما كان ما به بقاء عين الجوهر الكل، لا يتمكن إلا بقيام بعض الممكنات به مما لا يقوم بنفسه منها لم يزل الحفظ الإلهي يحفظ عليها بقاءها به، وهي في ذاتها لا تقبل إلا زمان وجودها، فلا يزال الجود الإلهي يوجد لهذا الجوهر الكل الذي فتح الله فيه صور العالم ما به بقاءه من الممكنات الشرطية. فلا يزال الله خالقاً على الدوام حافظاً له على الدوام، وكذلك سبحانه وتعالى، لولا سريان العلم فيها ما كانت ناطقة بالثناء على الله موجدتها".^٣

(١) عبد القادر (الجزائري)، كتاب المواقف، الموقف ٣٩

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية. المجلد ٤، ص ١٣٠.

(٣) ابن عربي. الفتوحات المكية. المجلد ٣، ص ٢٦٣.

إن الوجود الهبائي، هو حالة اللاتعين المتميز بالخفاء والثبات، لكن الإيجاد الإلهي يحوله من اللاتعين -الهباء- إلى تعين قابل للسريان الإلهي، والذي هو وجود على صورة الموجد وهذه الصورة في أعلى مراتبها ممثلة في "الإنسان الكامل" أو "الممثل له" حسب تعبير "الأمير عبد القادر الجزائري" في كتاب المواقف.

ينتج عن هذا، أن الأعيان الثابتة، "لا موجودة ولا معدومة"، وأن معناها يتحدد بتضمن المعدوم للشيئية. وهذه الأخيرة ذات معنيين: شيئية ثبوت، وشيئية وجود: فهل بهذه الأخيرة يتحدد وجود الأشياء في علاقتها بالحق؟ وهل بوجود الأشياء تتحدد المعية "كوجود - مع" "être - avec"؟

يؤسس "الشيخ الأكبر" العلاقة بين الله والشيئية على رابطة المفارقة بين الضدين، من أجل الفصل والوصل بين الوحدة والكثرة: الأولى دالة على وحدة الأسماء في مسمى واحد، والثانية دالة على تعدد الموجودات الحاملة لآثار هذه الأسماء. فالرابطة الممكنة بين الحق والخلق إثبات لمنزلة الفاعل وجوديا، وبيان لمكانة الشيئية التي لا يتحقق وجودها إلا بالمعية. وذلك بوجود الله معها فهو - الله - : "مع الأشياء، وليست الأشياء معه، لأن المعية تابعة للعلم، فهو يغلمنا، فهو معنا، ونحن لا نعلمه فلسنا معه".^١

بالمعية يتم إعادة تنظيم المطلب المعرفي بين الحق والخلق (رغبة الحق في معرفة نفسه)، ومن أجل هذا تحدد "الخلق على الصورة". فالوجود الإنساني بهذا المعنى، هو ما يحدد معنى الوجود - مع (المعية)، المتميز بإفتقاره للعلم بالله، لأن السلب في هذه العلاقة إثبات لفاعلية الفاعل. ولبيان هذا بلور "ابن عربي" قراءة تأويلية للحديث النبوي: "كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه". "فكان" الواردة في الحديث ليس فعلا، بل هو "حرف وجودي". وغرض "ابن عربي" من هذا، هو إخراج هذا الفعل - الحرف، من مكونه الزماني، لأن هذا المعنى الأخير هو تقييد لحقيقة الحق. في هذا الأفق ثم إضفاء الدلالة الوجودية لحرف "كان"، تحقيقا للكينونة المخفية والمسترة عبر رابطة المعية، التي تحمل في جوفها زمنين: زمان وجودي، وزمن كرونولوجي (زمان القبل والبعد). يقول "الشيخ الأكبر": "فإن الآن تدل على الزمان وأصل وضعه لفظة تدل على الزمان الفاصل بين الزمانين. وأطلق كان لأنه حرف وجود، وتحيل فيه الزمان لوجود التصرف من كان ويكون، فهو كائن ومكون".^٢

إن أساس المعية مرتبط بالحرف الوجودي "كان" أما "الآن" فهو حد لحركية الزمان الكرونولوجي - الحسابي - إلا أن المعية في أبعادها الوجودية، فهي تحقيق "للأنا الإلهي" الظاهر في المظاهر. وذلك بتحول الأعيان الثابتة كإمكان إلى وجود أو صور دالة على الموجود. فالأعيان قبل أن تشم رائحة الوجود كانت عدما، أما وجودها فهو

(١) ابن عربي، المجلد ٢، ص ٥٦.

(٢) نفسه

للحق. وهكذا تتحقق المعية مع ما سوى الذات، أما نفي الشيئية عن الحق، فهو نتيجة التمييز الوجودي والمعرفي عند "الشيخ الأكبر" بين الأعيان في حال ثبوتها، والأعيان في حال وجودها يقول "ابن عربي": "ولا شك أن المعية في هذا الخبر ثابتة والشيئية ثابتة، والمعية تقتضي الكثرة، والموجود الحق هو عين وجوده في نسبه إلى نفسه وهويته، وهو عين المنعوت به مظهره، فالعين واحدة في النسبتين. فهذه المعية كيف تصح والعين واحدة، فالشيئية هنا عين المظهر لا عينه، وهو معها لأن الوجود يصحبها وليست معه، لأنها لا تصحب الوجود. وكيف تصحبه والوجوب لهذا الوجود ذاتي، ولا ذوات للعين الممكنة في الوجوب الذاتي، فهو يقتضيها، فيصح أن يكون معها، وهي لا تقتضيه فلا يصح أن تكون معه".^١

بشوت المعية، يتم تأكيد وجودها الضروري فيه تتجسد وتتحدد هوية الحق في الخلق، وهوية الخلق بالحق. أما الشيئية فلا وجود لها بدون "معية" بل تبقى في وضعية العدم، "وبصحة" الوجود لها تتحول من معناها العدمي إلى الوجودي. ولهذا فالمعية تتحدد هوية الأشياء، لأن "بصحة" الوجود الحق لها تصبح حاملة لـ "نعت تمجيد" حسب "ابن عربي"، باعتبارها - الشيئية - مناسبة لإظهار هوية الحق في ما سواه، ما دام الله مع الأشياء وليست الأشياء معه. يحدد "الشيخ الأكبر" "صحة" الوجود للأشياء قائلا: "فالعالم لا يكون مع الله أبدا سواء اتصف بالوجود أو العدم، والواجب الوجود الحق لذاته يصح له نعت المعية مع العالم عدما ووجودا".^٢

إن هوية الحق كمعية مثبتة سواء وجد العالم أو لم يوجد، فإن وجد، فإن الهوية، هوية الخلق تضاف لهوية الحق، أي أنها ذات معنى تجسدي أو تشبيهي، وإن لم يوجد العالم، فإن هوية الحق متعالية - منزهة -. لهذا فرابطة المعية، هي إعادة ترتيب لعلاقة العدم بالوجود، والوجود بالزمن، والتنزيه بالتشبيه. فالوجود بالنسبة للواجب هو ذاتي، أما الممكن، ففي حاجة إلى غيره، أي إلى معية الحق: فهل هذه الهوية المثبتة بين الحق والخلق، متضمنة للماهية، أم أن الماهية متضمنة لها؟

"نعتبر المعية" كوجود - مع، مقولة كينونية، لا مقولة منطقية - عقلية: فمن خلالها يتم وضع مفهومي الماهية والوجود، موضوع إستفهام. لأن ثنائية النفي والإثبات (الظاهر والباطن) تبقى ملازمة، وملتبقة بوضعيات المعرفة والوجود، وأن الماهية لا يمكن أن تتضمن أو تستوعب الوجود كنفي وإثبات، لأنها تأكيد لحقيقة حصرية ذات حد نهائي، أما الهوية، فجمع بين نفي وإثبات، بين "هو لا هو"، أو بين "نعم ولا". فهي ذات وجهين، أما الماهية فذات حد عقلي، كقصية جامعة بين موضوع ومحمول.

(١) نفسه

(٢) نفسه

إن هذا البناء الميتافيزيقي لتيوصوفيا "الشيخ الأكبر"، كما يرى "روجي أرندلز" "Roger Arnaldez"^١ هو بحث عن "هوية الماهية"، حيث يتم الوصل بين حقيقتي النفي والإثبات، وأن أساس الوجود ليس المكون الماهوي المتضمن في الأعيان الثابتة المخفية، بل في الأعيان الثابتة وموجوديتها، أو في علاقتها بما سواها، ما دام الوجود لا ينفصل عن الوحدة كجمع بين الأسماء وآثارها.

خاتمة

تشكل وسيطية الأسماء الإلهية - البرزخية - أساس البناء الميتافيزيقي لتيوصوفيا "الشيخ الأكبر". وغرضه من ذلك هو بناء رؤية كونية للوجود الإنساني، معتمدا في ذلك فكرة التوحيد المنتزعة من المكانة الوجودية للأسماء الإلهية، وأن الإنسان صورتها. ولهذا فالوجود الإنساني ذو هوية مزدوجة، فهو من جهة ذو إنتماء للألوهي، ومن جهة أخرى للعالم. ونتج عن هذا تمييزا بين الوجود والموجود بخلاف الأنطولوجية التقليدية (الأرسطية)، والتي انتقدتها "مارتن هيدجر" من خلال نسيانها للوجود، وإستبداله بالموجود.

إن النظرة الحكموية لفكر "ابن عربي"، هي تمييز بين الوجود والموجود، وهذا ما تحدده مراتب الوجود في تنوعها وإختلافها، يقول: "فلم يبق إلا وجود صرف خالص، لا عن عدم: وهو وجود الحق - تعالى - ووجود عن عدم، عين الوجود نفسه، وهو وجود العالم. ولا بينية بين الوجودين، ولا إمتداد إلا التوهم المقدر الذي يحيله العلم. ولا يبقى منه شيئا، ولكن وجود مطلق و (وجود) مقيد، وجود فاعل ووجود منفعل، هكذا أعطيت الحقائق"^٢.

إن الحقائق بمراتبها، هما حقيقتين أساسيتين: مطلقة ومقيدة، حقيقة الذات، وحقيقة العالم، والتقابل بينهما، هو بين الوجود الخالص، لا عن عدم، والوجود عن عدم، وهو أصلا تقابل بين فاعل، ومنفعل، بين مؤثر، ومؤثر فيه. وحقيقة العالم هو أنه موجود عن عدم.

وتشكل تجربة الإنكشاف مطلبا معرفيا لميتافيزيقيا "ابن عربي"، باعتبارها تجربة أفق للإرتقاء إلى ما وراء المظاهر الظاهرة، من أجل تخطي الطيات الحاجبة للحقيقة. لأن الوجود في هذه التيوصوفيا لا يظهر إلا متحجبا، يقول "الشيخ الأكبر": "وصير الكل إسما ومسمى، وأرسله مكشوبا ومعنى"^٣.

(^١) Arnaldez (R), le moi de vue dans la pensée d'ibn arabi, P ٢٢٥

(^٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر ١، ص ص ٧٦ - ٧٧.

(^٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر ٢، ص ١٤٦.

إنكشاف المعنى - رفع الحجاب - هو تكسير للمظاهر، وتخطي للتقابل الضدي، من أجل إرجاع الأشياء إلى أصولها، بالرغم من إختلاف المراتب الوجودية، وحقائقها. فالإختلاف بينها، هو في الدلالة على المعنى الأصلي، وبالتالي على الوحدة، ومراتب الوجود هي بيان وتأكيد على العلاقة أو رابطة المشاركة بين الموجودات والوجود، وهي صميمها علاقة الممكن بالواجب، والقابل بالفاعل.

المراجع:

- ١: ابن عربي (م)، الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، د.ت - ٤ أجزاء.
- ٢: ابن عربي (م)، الفتوحات المكية، تح، عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب السفر ١-٢-٣-٤، ١٩٧٥.
- ٣: ابن عربي (م)، فصوص الحكم، تح، أبو العلا عفيفي، الجزء ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠.
- ٤: ابن عربي (م) كتاب الجلال والجمال، ضمن الرسائل، دار صادر، بدون تاريخ.
- ٥: ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، ضمن الرسائل، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.
- ٦: آملي (حيدر)، نص النصوص في شرح فصوص الحكم تصحيح وتقديم، هنري كرين وعثمان اسماعيل يحيى، طهران، ١٩٧٣.
- ٧: الفنري (محمد بن حمزة)، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، صححه وقدم له محمد خواجه، طهران.
- ٨: القنوي (صدر الدين)، مفتاح الغيب، صححه وقدم له محمد خواجه طهران.
- ٩: المصباحي (محمد)، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨.
- ١٠: البوسنوي (عبدي)، قرّة عين الشهود ومراة عرائس معاني الغيب والوجود، تع الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ٢٠١٠.
- ١١: أيان (ألوند)، التصوف والتفكيك: درس مقارنة بين ابن عربي وديريدا، ترجمة وتقديم، حسام نال، مراجعة محمد بربري المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١١.
- ١٢: عبد القادر الجزائري (الأمير)، المواقف العرفانية، تحقيق لجنة من الباحثين، دار الأمة، طبعة ٢٠١٧.
- ١٣: شتيك (وليم)، إستعادة الطبيعة البشرية، ترجمة علي الرضا رزق، المحجة، ٢٠١٣، ع ٢٦.

مؤتمر ابن العربي الدولي ٥٥

١٤: كازي (أحمد)، الوحدة والوجود في الفكر الأكبر، نشر في موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
سبتمبر ٢٠١٥ www.mouminon.com

١٥: كازي (أحمد)، الصورة بين الخفاء والتجلي عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي للكتاب، مؤمنون بلا حدود.
٢٠١٨

١٦: عفيفي (أبو العلاء)، الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي، والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن كتاب
التذكاري، محي الدين ابن عربي، ١٩٦٩

١٧: Arnaldez(R) Le moi divin dans la pensee d ibn arabi in melange. :
Offert a henry corbin. Ed. par hossein nasr. Tehran. ١٩٧٧.

١٨: chittic (w). maginal words. Ibn al- arabi and the probleme of religions :
diversity.new york . ١٩٩٤

١٩: zem corbin(h). L imagination creatrice dans le soufisme d ibn Arabi.: ١٩
editons ١٩٧٧

٢٠: durant(G) le temps des retrouvailles imaginaire de la science et science :
de l imaginaire in charon imaginaire et Realite. Colloquê ٢ paris. ١٩٨٥

٢١: durant (G) la reconquete de L imaginaire in ed Lherne. Corbin ١٩٨١: ٢١

٢٢: Respoli (S) ibn arabi et la prophetologie chiite in ed l herne Henry :
corbin ١٩٨١

٢٣: shuon (f) le soufisme voile et quintessence devry livre ١٩٨٠

الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي وميتافيزيقا العقل

د. رزقي بن عומר

جامعة وهران ٢ محمد بن أحمد، الجزائر

ben.rezki@yahoo.fr

١. الإطار المنهجي للعقل في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام

بقليل من التأمل في مسار الفكر النظري في الإسلام حيث نشهد حضور أداة العقل في البحث سواء بحضور مجرد كما هو عليه في الفلسفة أو حضور مسدد بالشرع كما هو الشأن مع علم الكلام، وقد اخترنا هذين العلمين على غرار العلوم العقلية الأخرى في الإسلام نتيجة تصدر هذين العلمين للبحث في الإلهيات الخاصة أو العامة أي مجال الفلسفة الأولى والميتافيزيقا.

أ. الفلسفة الإسلامية وحدود العقل النظري:

انتهت الفلسفة الإسلامية في مجال الإلهيات إلى تبني نظريات مهمة جلبت على فلاسفة الإسلام التنكير وحتى التكفير كما حدث مع المشائين في حكم أبي حامد الغزالي. كما ظهر في كتابه الجدلي الكبير: تحافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة. وأهل الحديث كابن الصلاح وغيره ممن تمسكوا بظاهر الشريعة ونبذوا كل العلوم الدخيلة.

جوهر البحث الفلسفي هو قيام نظرياته على العقل بفرط الثقة به وبيحوته، لأن العقل في الفلسفة الإسلامية عد شريك النبوة في استنزال العلوم الدينية وغيرها الكلية والجزئية، ولعل نظرية الفيض التي يعتقد بها جل فلاسفة الإسلام. وخصوصا المدرسة المشائية. تجعل العقل أول صادر عن واجب الوجود بل إن واجب الوجود هو عقل محض لا يشوبه أي نوع من أنواع الكثرة ثم تليه العقول الكلية الفائضة عنه بلا واسطة أو بواسطة بحسب الاعتبارات، حتى الفلاسفة الإشراقيين انتهجوا الطريق نفسه في التعامل مع العقل، مع اختلاف صغير مع المشائين.

فمثلا في علاقة علوم النبوة بعلوم العقل، لم يجد فلاسفة الإسلام حرجا في التسوية بين العقل والوحي، فكل ما هنالك أن المعارف الحكمية الكلية تصدر عن العقل الفعال أو الروح الأمين إلى العقل المنفعل فيصير بكماله إلى مرتبة الاتحاد بالعقل الفعال وه ما يسميه حكماء المشاء العقل المستفاد.

هذه التسوية فتحت مجالا كبيرا أمام العقل لتعطيل الكثير من أحكام النصوص الشرعية سواء ما تعلق بالقرآن أو السنة، فأعطيت للعقل سلطة تأويل النص الديني واعتبرت أحكامه نهائية وضرورية في مقابل أحكام النص، لأن النبوة تنتزع العلوم الدينية بتوسط المخيلة التي تعد ارضا تفيض فيها أحكام العقل الفعال أو الروح الأمين، وكون النبوة تعتمد على المخيلة في استنزال العلوم الدينية ينعكس على عرض الحقائق الإلهية والدينية، فاعتبرت الحقائق الدينية المعروضة في النص الديني أمثال وتخييلات لا تفيد معان مجردة وواضحة بذاتها مما ألزم التأويل والآلة الوحيدة المخول لها التأويل هي العقل لأن أدواته كلها ضرورية وواضحة بذاتها، ولعل إعلاء مرتبة أهل النظر البرهاني في علوم الحقائق عند ابن رشد* .

شبه مولانا جلال الدين الرومي الاستدلال العقلي بالقدم الخشبية التي لا يمكنها السير في جبال وأودية العشق وخطورة التحليلات الإلهية التي لا تثبت لها قدم إلا من رحمه الله تعالى وزلل أقدام العقول يقع لها بسبب طبيعة إدراكها للحقائق الإلهية، فهي لا تستطيع فهم التحليلات الإلهية إلا على نحو الحلول والإتحاد لأنها تنطلق من تثبيت الكثرة الحقيقية، يذكر الأمير عبد القادر هذه الصعوبة في هذا النص: " وإن تصور تجليه - تعالى - صعب جدا. فلذا ما تصوره أكثر الخلق سوى هذه الطائفة المرحومة إلا بالحلول والإتحاد أو السريان أو نحو هذا من المستحيلات مما يكون بين موجودين مستقلين بالموجودية ومما هو من لوازم الأجسام فما استطاعت العقول أن ترقى فوق هذا، والطائفة المرحومة أدركت تجليات الحق - تعالى - في الصور وما اشتبه عليهم بحلول ولا اتحاد ولا بغير ذلك، مما اشتبه على غيرهم من أصحاب العقول المعقولة بقيود الأكوان المسجونة بسجني الزمان والمكان." ^١ هذا مدخل القصور وهو بنية العقل الإنساني التي لا تخرج عن قيد الزمان والمكان.

ب . علم الكلام وحدود العقل:

شهد علم الكلام صراعا حادا دام قرونا من الزمان بين ثلاثة طوائف منهم من اعتبر النصوص الشرعية بينة بذاتها ولا تحتاج ولو إلى يسير من التأويل، بل إن كل تأويل هو إخراج للنص من دلالة المقصودة إلى دلالة غير

•• قسم أبو الوليد ابن رشد العلماء إلى ثلاثة مراتب أعلاها الحكماء وهم الذين اصطلح عليهم بالبرهانيين، ويليه في الرتبة الجدليون وهم المشتغلون بالحاجة واستعمال الأدلة الشرعية كما عرضت في نصوصها في الوصول إلى الحقائق وفهمهم لا يتجاوز التخييل ويعتريه اضطرابا في المفاهيم بحكم أنه لا ينطلق من الأدوات الضرورية ويمثل هذه الرتبة علماء الكلام الذين غلطهم ابن رشد في كثير من بحثهم في رسالته الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. يأتي في الرتبة الثالثة والأخيرة من العلماء الخطايون الذين، يعتمدون على اللغة ومجازاتها في بيان الحقائق الدينية وفهمها.

(^١) المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، الأمير عبد القادر الجزائري، ج ١، ص ٤٦٥ - ٤٦٦.

مقصودة وهؤلاء هم أهل الحديث الذين وصل الأمر بهم إلى تكفير كل من توسط العقل في فهم النصوص الشرعية، والطائفة الثانية جوزت النظر العقلي في النصوص الدينية لكن في حدود بحيث لا يخرج النص الديني في قالب يعارض بعضه بعضا، وقد ارتضت هذه الطائفة لنفسها التوفيق بين أحكام النص الديني، وقد مثل هذا الصنف الأشاعرة والماتريدية. أما الطائفة الثالثة فقد نحت منحى تاويليا محضا يغلب العقل على الدلالات الشرعية وفي جميع مفصل النص يجب اعتماد أحكام العقل لأن علومه ضرورية ودلالاتها ضرورية ويقينية بينما أحكام النص ظنية ليست دالة بذاتها، ينتمي إلى هذه الطائفة المعتزلة والإمامية الإسماعيلية.

انتهت البحوث الكلامية إلى نتائج متعارضة انجر عنها تكفير الطوائف الإسلامية بعضها البعض، وعامل ذلك هو نسبة حضور العقل من عدمها.

أكد الشيخ أبو حامد الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال أن علم الكلام لا يفيد يقينا ولا يمكنه طرد الحيرة عن طالبيه، يقول: "فصادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي، وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة... فلم يكن الكلام في حقي كافيا، ولا لدائي الذي كنت اشكوه شافيا"^١ والأمر نفسه حدث مع الشيخ فخر الدين الرازي الذي روي عنه انه في آخر حياته تخلص عن الاشتغال بعلم الكلام وصار يدعو الله تعالى ان يلهمه الإيمان الساذج الذي لا تشوشه القواعد الجدلية وروي عنه الدعاء المشهور: "اللهم إيماننا كإيمان العجائز" وهذه الرواية نجد إشارة إليها في رسالة الشيخ الأكبر إلى فخر الرازي، إذ يقول له: "ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوما فسألك هو ومن حضر عن بكائك قلت مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيت وقلت ولعل الذي لاح أيضا يكون مثل الأول. فهذا قولك، ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها وتعالى: "عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما"^٢.

٢. مفهوم العرفان ومبانيه:

تسمية العرفان جاءت متأخرة عن مصطلح التصوف وقد يعتقد بتباين بينهما عند البعض، لكن الدراسة المتأنية تظهر أن لا اختلاف بينهما فهما أمر واحد والعرفان كما اصطلح عليه أهله جاء من المعرفة الخاصة بالله التي

(١) المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد الغزالي، ص ص ٩٢. ٩٣.

(٢) رسائل ابن عربي، محي الدين ابن العربي، ص ١٨٥.

طريقها معرفة النفس والعارفون بالله يستندون في منهجهم إلى الرواية التي تعتبر أن من عرف نفسه فقد عرف ربه، بمعنى أن المعرفة أمر مباشر لا يبتعد عن حقيقة الإنسان وأن الحق تعالى ليس أمر زائدا على وجود الإنسان وإلا تكون هناك كثرة في ذات الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فالعارفون بالله يرون أن منهجهم وطريقهم أفضل المناهج وأرقى الطرق الموصلة إلى الحقيقة، وبالتالي فإن معرفتهم هي أشرف المعارف، ذلك أنها متوقفة على الوهب والفيض الإلهيين ليس للإنسان في ذلك من جهد سوى تحسين الاستعداد لتقبل هذا الفيض بل كما يقول الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي: " لا مدخل على الحق عز وجل إلا من جهة الفضل، ومتى أردت أن تدخل على الله بشيء من كواسبك، كان ذلك الشيء حاجزا بينك وبين ربك، لأنه لا دليل على الله سواه ولا وصول إليه بغيره... [ف] معرفة الله ليست مكتسبة بالعمل، إنما هي تحفة إلهية يقذفها الله عز وجل في قلوب من يشاء من عباده "١.

لذلك كان طريق المعرفة عندهم لا يكون بتوسط جهود منطقية وعلمية أي من خلال الرواية والتفكير وإعداد المقدمات النظرية بل يكون عن ذوق ومشاهدة. "العلماء بالله، فإنهم عرفوا الأشياء من أصلها ودخلوا البيوت من أبوابها، فكشف لهم عن حقائق الذات الجامعة لسائر الأسماء والصفات فعرفوه سبحانه وتعالى على الوجه اللائق بجلاله، وكانت معرفتهم ناشئة عن مكاشفة وعيان، لا عن دليل وبرهان، وهؤلاء يحق اتصافهم بالعلم، لأن العلم هو إدراك المعلوم على ما هو عليه إدراكا كشافيا... ومن لم يصل إلى ربتهم لا يتصف بالعلم"٢، على أن هذا العلم كاشف لحال العارف غير مستقل عنه كما هو الشأن مع العلوم التي أصلها الفكر والتعلل لجواز انفصال العالم عن المعلوم، فمعلوم العارف مشهود غير متصور كما الشأن في بقية العلوم، لذا كان ضبط حد العرفان مستعصيا على من لم يكن له ذوق في هذا المجال وكل توصيف للعرفان فهو إما ذوق كاشف عن مرتبة الواصف أو رواية عن متحقق بالعرفان. "يطلق العرفان... اصطلاحا على لون خاص من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس (وليس من طريق التجربة الحسية و لا من طريق التحليل العقلي) فخلال السير والسلوك عادة تتم مكاشفات تشبه الرؤيا"٣.

أ. مباني العرفان الإسلامي:

يبنى العرفان على الشهود والمعاناة لا دور فيه لكسب الإنسان، لأن كل مقدمة يكون سببها الإنسان تجعل من العلم الحاصل متقوما بها وبالتالي يأخذ مواصفاتها بحيث تكون هناك سنخية بين المعروف والعارف، وبين

(١) المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، أحمد بن مصطفى العلاوي، ج ٢، ص ٦٦.

(٢) منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، أحمد بن مصطفى العلاوي، ص ٧٥.

(٣) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ج ١، ص ١١٥.

الوعاء والموعى، ومادام العرفان شرطه المعرفة الحضورية لذات الله وصفاته وأفعاله فلا مجال للسخرية بين الحادث والقديم وشتان ما بينهما.

في العرفان يتم إسقاط ملكات الإنسان المعهودة التي اعتاد الاستعانة بها في الإطلاع على ما يحيط به من حواس ظاهرة وباطنة ومن عقل، وكل ما تقتضيه هذه القوى من أساليب برهانية وجدلية وإيجائية، يصطلح العرفاء على قوام الإنسان في المعرفة بالنقلين، يعتمدهما في تحصيل علمه وبالتالي رؤيته للحياة، وهما العقل والوهم الذي أصبح عادة لا يمكن الانفكاك عنهما في التعامل مع المستجدات الحياتية، وجب خرقهما وخلعهما، وطبيهما ليعث في عالم القدس الإلهي المتمثل في المعرفة الخاصة بالحق تعالى، ألا وهي العرفان، "وبالجملة، ما لا يمكن للكامل أن يطووا مراحل طواه إلا بعد خلع النقلين، ولا لأحد أن يحوم حول حماه إلا بانطواء القدمين، بل بالانخلاع عن القوتين (الوهم والعقل)... لكن المتأخرين من أصحاب المعلم الأول أعني المشائين، لما قصروا طريق الاستفاضة واستعلام الحكمة الحقة على الحجة المحضة والبحث البحت، حجزهم حجب الشبهات المظلمة عن أن يتفطنوا لما هو الحق في تلك المسألة الجلية"^١.

العرفان مبني على الذوق ولا يمكن تحصيله بالتعلم والدرس لأن الذي يحصل بالدرس للعقل والحافظة عليه سلطان وينطبق عليه المحاطية، بينما الحق تعالى لا يحاط به بمعنى العلم به إلا بشرط الفناء "العارف لا يسعه إلا الحق، كما أن الحق لا يسعه إلا العارف... فلا يسع الواسع إلا الواسع وذلك شيء من وراء العقل... لا تضبطه نقول ولا تحصره عقول.

تنقل إلى حق اليقين تنزهها عن العقل والنقل الذي هو قاطع^٢

ويكون بهذا الاعتبار محيطا بذاته بل نوع المعرفة الحاصلة هنا هي كما قال الشيخ محيي الدي ابن عربي: "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله. لكونه متصفا بالوجود، ويظهر سره إليه. فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل و لا تجليه له"^٣، المعرفة هنا هي معرفة إلهية في صورة إنسانية، وهذا ينسجم مع المعادلة المعرفية التي يشهرها الصوفية في مجال معرفة الله تعالى، هذه المعادلة جاءت بلسان

(١) القواعد الصوفية، ابن تركه الأصفهاني، ص ٦٠ - ٧٠.

(٢) المواد الغيضية الناشئة عن الحكم الغوثية، أحمد بن مصطفى العلاوي، ج ٢، ص ١٥٨.

(٣) جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، النابلسي، عبد الغني، ج ١، ص ٥٦.

الجنيدي في قوله: " لا يعرف الله إلا الله " وهذه الصيغة تفهم وفق خاصية المعرفة الفنائية حيث يكون الله تعالى عالما ومعلوما، وما العبد إلا مرآة عاكسة لهذا العرفان.

يجد الصوفية غرابة عندما يعلمون أن علمهم الذي كان ثمرة مشاهدة لا يد لهم فيها، أصبح متداولاً عند أهل الفكر والنظر العقلي "تجد الناس في اصطلاحاته يداولونه فكان عندهم من جملة النقول بل جعلوه فنا مستقلاً يتدارسونه ومن العجب أنهم يحققونه حتى يشك أنهم يذوقونه"^١، بل في كثير من السياقات يحذر الشيخ العلاوي المريدين والسالكين من تعاطي مسائل العرفان من مراتب الوجود ومقامات العارفين الغيبية، بوجه المذاكرة حتى لا يمتنع عليهم تذوقها ومشاهدتها، ويمتنع عليهم الوصول إلى حقيقتها "إياكم أيها السائرون المتوجهون من الكلام في الطريق والمحاكاة والتفنن في المذاكرة قبل تحقق المقام وتمكن الأحوال، فإن ذلك يقطع بكم عن الوصول إلى حقيقته، فمن تعلم المذاكرة ليكتفي بها دون أن يطلب الوصول فهو مغرور، وطريق القوم مبنية على تحقق المقام لا مجرد الكلام"^٢.

٣ - تمييز العرفان عن علوم العقل والنظر الفكري:

يظهر اختلاف واضح، من حيث المنهج والهدف، بين الفلسفة* والتصوف ذلك أن الفلسفة تعتمد على المنهج التأملي العقلي الذي يسعى وراء البرهنة على كل مطلب يراد إثباته وخصوصاً القياس البرهاني كأكمل استدلال يتخذه الفيلسوف في سعيه من المعلوم إلى المجهول، واتخذت الفلسفة آلة المنطق وسيلة في بحوثها، ومع تطور المنطق من الصوري إلى الرياضي إلى الأكسوماتيكي، تكيفت مناهج البحث في الفلسفة من فلسفات تدعي البرهان على يقينية قضاياها إلى فلسفات تنحو الدقة في بناءاتها الفكرية، وصولاً إلى فلسفات نسقية لا يهمها اليقين الواقعي والحقيقة بقدر ما يهمها سير البحث العقلي من المبدأ إلى المنتهى لأن العقل لا يمكنه الإحاطة بالمطلق إن افترض

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٧.

(٢) المواد الغيبية الناشئة عن الحكم الغوثية، أحمد بن مصطفى العلاوي، ج ١، ص ٩٨ - ٩٩.

* الفترة التي نشط فيها عرفان الشيخ الأكبر كانت الفلسفة موضوع الاطلاع هي الفلسفة المشائية التي كانت موضوع نقد واعتراض الشيخ أبي حامد الغزالي، مع انتشار نزعات إشراقية خصوصاً فلسفة ابن طفيل و فلسفة أفلوطين كما تلقاها الشيخ الأكبر، أما ما بعد هذه الفترة انضاف إلى الفضاء الفلسفي الإسلامي مدرستان فلسفيتين تمثلتا في الاتجاه الإشراقي الممثل في فلسفة السهروردي الإشراقي، واتجاه مدرسة الحكمة المتعالية التي أرسى أسسها الفيلسوف صدر الدين الشيرازي الملقب بالملا صدرا الشيرازي، حكمنا في هذه الدراسة يشمل كل ما كان فلسفة سواء ما تعلق بالتراث العربي الإسلامي أو التراث الغربي في جميع مراحل التاريخ، حيث نلاحظ أن الفلسفة في الغرب خضعت لعدة اجتهادات سيما في المنهج وكان آخر اجتهاداتها فلسفات ما بعد الحداثة والنقاش في الغرب نلخصه في البحث عن إمكانية قيام فلسفة كعلم يتحقق من نتاجه بعيداً عن الافتراض بمعنى إقامة الفلسفة والبحث الفلسفي على أسس علمية وكان الخلاف منصبا بين متمسك بهذا الرأي ورافض لإقحام الفلسفة في هذا المنحى.

وجوده، كما أن السير الاستدلالي الدقيق عبر القضايا المسلمة ينتهي إلى نتائج قد يثبت مع تجدد الملاحظات والاكتشافات العلمية لسبب واحد وهو اتساع الوجود والإمكان بحسب العقل.

أما من حيث الهدف فإن غاية الفيلسوف تكوين رؤية نظرية عن الوجود بحيث تكون هذه الرؤية حاصلة علما في ذهنه تمكنه من التوافق مع الوجود والعيش فيه في إطار الحكمة. لذا جرى تعريف الفلسفة عند حكماء الإسلام بأنها صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني، فالفلسفة تهتم بالصورة النظرية للوجود، وتحافظ على المسافة النقدية بين الذات وموضوعها ما دامت الآلة المدركة هي الذهن والعقل^١.

وقد اشتغلت الفلسفة الإسلامية كثيرا وعلى مراحل تطورها على مسألة الوجود الذهني باعتباره ضمانا للعقل والمعرفة بحيث كان شأن الفيلسوف المسلم خصوصا هو القطع مع السفسطة والريبة سعيا منه إلى تبرير معارفه وأن لها واقعا يسندها، فبحث في الماهيات وطبيعة وجودها فهل هي ذهنية بحتة أم خارجية بحتة أم لها نحو من الوجود البرزخي الذي يجعلها خارجية مع الخارجيات وذهنية مع الذهنيات؟

تدخل هذه القضية ضمن مباحث نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، ذلك أن فلاسفة الإسلام سيما الشيخ الرئيس ابن سينا، قسم العلم إلى قسمين من حيث الإدراك، فالقسم الأول هو العلم الحسولي، والقسم الثاني هو العلم الحضورى، وهذه القسمة تعالج طبيعة انتساب المعلومات إلى عالمها، فهل في عملية العلم والإدراك يحضر المعلوم بذاته لدى المدرك (بكسر الراء)، أو تحضر صورته المفهومية في ذهنه، وما دامت الفلسفة المشائية بالخصوص تشغل على العقل والتعقل فإن حظها من أقسام العلم الحسولي، وما دام المعلوم يبقى مباينا بحسب الذات للعالم (بكسر اللام)، فإن مشكلة اليقين تبقى مطروحة، لكن الفلاسفة اعتبروا أن اتحاد العاقل والمعقول تبقى سارية المفعول في العلم الحسولي ففيه نوع من الحضور أي حضور صورة المعلوم لدى العالم، " فعلما بالأشياء ليس من قبيل إضافة العالم (بكسر لام العالم) للخارج، بل إنه حضور لصورة أو ماهية المعلوم عند العالم (بكسر لام العالم)"^١. فالعلم، سيما الحسولي منه، يتم فيه حضور صورة المعلوم أو الشيء في الذهن، وهو الوجود الذهني " أي أنه وجود يقع إلى جانب الوجود الخارجي"^٢.

١٠ ما يمكن ملاحظته أن الفلسفة مهما كانت منهجيتها عبر كل تاريخها لم تخرج عن هذا المنهج أي الاستدلال كمبدأ لتبرير قضاياها أو الوصول إليها، فهي من العلوم العقلية سواء استعانت بالتجربة الروحية أو النفسية، بحيث تعد التجربة الذاتية رافدا محققا لبعض النتائج لكن في النهاية يجب ان تخضع للعقل تبريرا أو تحقيقا.

(١) نقلا عن، إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حسن معلمي، ص ٤٨

(٢) إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حسن معلمي، مرجع نفسه، ص ٤٨.

مشكلة البحث الفلسفي في تبريره لحقائقه هي مصداقية نتائجه نظريا لذا نجد الفلسفات المعاصرة تنحو منحى النسبية والاعتراف بالإختلاف الأفقي التضادي في حين هذا يتعارض مع المنطق الأرسطي الذي حاول أن يكون المنطق (بالألف واللام) كآلة تعصم الفكر (كل الفكر) من الوقوع في الزلل إن روعيت.

بينما ينتهج التصوف طريق السلوك والمجاهدة في تحصيل المعرفة، ذلك أن معارف الصوفي كلها وهب ولا تعمّل له فيها، اللهم إلا وجود إرادة التطهير من البعد عن نور الوجود، لأن الجهل عند الصوفي لا يعني فقدان علم أو مواد معرفية من وعاء ذهنه أو قوة من قوى النفس وإنما الجهل هو الغفلة بالمعنى الذي يجعلها تلتفت عن إشعاعات الوجود وإفاضاته، بهذا لا تعدو المعرفة والعلم إلا أن تكون هي الحضور لا غير، لذا يميز الصوفية علمهم عن علوم أهل النظر بأنه علم حضوري وعلم غيرهم علم حصولي وبينهما من التمايز وجود ثنائية بين العالم والمعلوم عند أهل النظر وارتفاع الوسطة بين العالم والمعلوم بتجلي المعلوم لفناء العالم عند أهل التصوف.

يتلقى العارفون بالله علمهم عن طريق الفيض والفتح الإلهي من خلال عملهم بالشريعة والسماع الإلهي لا بتوسط الفكر والاستدلال العقلي من خلال اقتباسات حكمية أو بناءات فكرية نظرية، " فلنقل مخاطبا أوليائنا وأصحابنا الذين على مدرجتنا إن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال، ولا من بطون الدفاتر والطوروس، بل علومنا عن تجليات على القلب، عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود، فتقوم المعاني مثلا وغير مثل على حسب الحضرة التي يقع التنزل فيها، فمنها ما يقع من باب المحادثة، ومنها ما يقع من باب المسامرة، ومن باب ما ينقال ومن باب ما لا ينقال^(١) فهم وإن التقوا مع الفلاسفة في بعض نتائجهم الحكمية فإن ذلك لا علاقة له بمنهج المعرفة الإلهية بل يعد من التقاطعات نتيجة أن الحقيقة كما يفهمها العارفون بالله هي فيض من الله لأن الحقيقة العلمية مبنية على التجلي الإلهي في عالم الناسوت، علم من علم وجهل من جهل.

بل حتى الفلسفة لا تخلو معارفها من لمسة الإفاضة الإلهية لكن ما دام العقل الفلسفي لم يجعل من علومه التلقي عن الفيض الإلهي، نتيجة أن ما لم يجد له مبررا في إطار سيره العلمي المنطقي، فلا يقبله، هذا السير منعه من قبول هذه المعارف تسليما، والحديث هنا يشمل كل التيارات الفلسفية منذ نشأتها إلى الآن لأن حاكمية العقل تفرض البناء على البديهة، طبعا نستثني الفلسفات الشكية والريبية والسفسطائية، هذه الأخيرة، انطلاقا من فقدان البداهة عندها، شككت في العقل ونتائجه.

هنا نكتة لا بد من توضيحها خاصة في الفلسفة المشائية التي ترى أن الكليات يتوصل إليها إما حدسا أو من خلال الاستقراء التام لأنه هو وحده مضمون النتائج، ولا يعول على الاستقراء الناقص، مما يجعل معارف

(١) رسائل ابن عربي، ابن العربي، ص ٣٠٥ . ٣٠٦ .

الفيلسوف ذات أصول إلهامية وإفاضية علم بناءها الاستدلالي أو لم يعلم كل ما هنالك أن الفيلسوف ما لا يسعفه الاستدلال عليه يجعله في خانة الرأي والظن أو الإهمال وربما التكذيب أو البطلان وما كان خلافه بحيث استطاع الربط بين النظري والبدهي تبناه وجعله من نظرياته. وبناء على ذلك يمكن تصنيف معارف الفيلسوف ضمن المرتبة المتدنية بالمقارنة مع معرفة العرفان.

هناك مجال في الفلسفة يندرج تحته فلاسفة الإشراف والحكماء اليونان أمثال فيثاغوراس والحكماء قبل أرسطو يدخل معهم سقراط وأفلاطون، هؤلاء بلغوا مبلغا كبيرا في طريقة مجاهدة النفس وتركيتها على أصول الإخلاق وبعض تعاليم الأنبياء، فأدى بهم هذا السلوك إلى بلوغ مرتبة التلقي عن عالم العقول المجردة أو قل الملائكة الواعين لعلم الله بالواسطة ومفيضيه إلى أهله فهذه الفلسفة والحكمة الشرقية عموما لها حظ من العلم باللع لكن بالواسطة وبقيد الروحانيات أي روحانيات الأفلاك التي تعلقت نفوسهم بها وهذا غير العرفان والتصوف كما قيده أهله، تحت عنوان معرفة خاصة من معارف السعداء يروي الشيخ اسماعيل بن سودكين ما سمعه من شيخه الشيخ الأكبر "الحكماء إنما اشتروا الرياضة وتركوا الدنيا وغيرها لتخلو أفكارهم للتلقي عن الروحانيات، لأنها لا تعطيه آثارها إلا بإفراغ المحل واستعداده وتوجهه إلى أفقهم. وأما العارفون بالله سبحانه، فإنهم علموا أن الأشياء كلها نسبتها إلى الحق نسبة واحدة. فهم يشهدونه سبحانه في كل شيء ولا يحجبهم عنه شيء. ولهذا جاءت الشرائع بالأمر العام؛ فأثبتت كل أحد على أصله، إذ لكل نوع منهم وجه إلى الحق. والسلام" ^(١). فهؤلاء الحكماء إن اهتموا بنور علوم الحكمة المفوضة بتوسط الروحانيات فإنهم احتجوا بهذه العلوم عن الحق، فكان حظهم دون حظ العارفين الذين اخترقوا الروحانيات والماديات إلى رب الروحانيات والماديات، أي العلم بالله على نعت التعليم افلهي لا الفلكي والروحي المجرد. فإن عمدة الفلاسفة في سيرهم المعرفي هو الفكر، وهذا الفكر عند العارفين بالله حجاب لا يورث صاحبه إلا التلبس في مجال الحقائق، ما يفرض خرقه إذا أراد الفيلسوف أن ينعم بالإدراك الموافق للحقائق على ما هي عليه في نفس الأمر، فهذا الشيخ الأكبر يقول: "ونمنع من الفكر جملة واحدة، لأنه يورث صاحبه التلبس وعدم الصدق. وما ثم شيء إلا ويجوز أن يُنال العلم به من طريق الكشف والوجود. والاشتغال بالفكر حجاب، وغيرنا يمنع هذا؛ ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله، بل مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال (...). غير أن أهل الفكر خطأهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم، سواء كان فيلسوفا أو معتزليا أو أشعريا أو ما كان من أصناف أهل النظر. فما ذمت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم، وإنما ذموا لما أخطؤوا فيه من العلم الإلهي، مما يعارض ما جاءت به الرسل - عليهم السلام - بحكمهم في نظره، بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة وإلى ماذا تستند، فتشوش عليهم الأمر. فلو طلبوا الحكمة حين أحبوا من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء. وأما الفلاسفة

(١) لوائح الأسرار ولوائح الأنوار، من معارف الشيخ محيي الدين ابن عربي، ابن سودكين، ص ٧٤،

من أهل النظر من المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة، فإنّ الإسلام سبق لهم وحكم عليهم، ثم شرعوا في أن يذبّوا عنه بحسب ما فهموا منه، فهُم مصيبون بالأصالة مخطؤون في بعض الفروع بما يتأولونه^(١).

نلاحظ أن المتكلم في حكم الشيخ الأكبر مخطئ من حيث رام الصواب، إذ هو تصدر لمعارضة المخالفين للملة الإسلامية في العقائد وهذا نوع من الجهاد الذي يدفع الباطل وينصر الحق، لكن منهجه الذي اعتمده لا يعصمه من الوقوع في الأخطاء في تناول النصوص التي رام نصرتها، وذلك راجع إلى اعتماد الفكر والنظر العقلي والتأويل العقلي للنصوص الدينية يغير من دلالات النصوص ويخرجها عن مراد الشارع منها، فكأن العقل يهدف إلى الاستقلال في المعرفة ما يجعله يفرض معاني على النصوص الشرعية لم تردّها، وهذا الذي قصده الشيخ الأكبر عندما اعتبر علم الكلام مخطئاً من حيث أراد الصواب.

وخطأ المتكلمين لا يعد خطأ فرعياً مثل ما قد يقع للفقهاء، الذين يشتغلون في الفرعيات وعملهم مندوب، لإرشاد الأمة في حياتها من خلال استنباط الأحكام الشرعية، وأداتهم التي يستعملونها في الاستنباط تصلح لذلك، فقط هم لا يستطيعون بمجرد عقولهم التوغل في معرفة الأسرار والحكمة من الشريعة فهذا يختص الله به نفسه ومن شاء من عباده.

أما المتكلمون فسبب خطيئهم هو استعمال أداة الفكر والنظر فيما لا سبيل لها إليه وهو الإلهيات، من معرفة الذات وصفاتها وأسمائها وحقائقها وهذا ليس لمخلوق قدم فيه إذ شرطه التعليم الإلهي من وحي أو إلهام أو علم لديني مفاض من قبله سبحانه، وخاصيته الأخذ عن النفس أو ما يسمى الفضل المحض. "فأشرف العلوم ما ناله العبد من طريق الوهب وأن كان الوهب يستدعيه استعداد الموهوب إليه بما أتصف به من الأعمال الزكية المشروعة ولكنه لما لم يكن ذلك شرطاً في حصول هذا العلم لذلك تعالى هذا العلم عن الكسب فإن بعض الأنبياء تحصل لهم النبوة من غير أن يكونوا على عمل مشروع يستعدون به إلى قبولها وبعضهم قد يكون على عمل مشروع فيكون ذلك عين الاستعداد فربما يتخيل من لا معرفة له أن ذلك الاستعداد لولاه ما حصلت النبوة فيتخيل أنها أكتساب والنبوة في نفسها أختصاص إلهي يعطيه لمن شاء من عباده وما عنده خبر بشرع ولا غيره ولا يعرف من هو ولا بما هو الأمر عليه فلو كان الاستعداد ينتج هذا العلم لوجد ذلك في الأنبياء ولم يقع الأمر كذلك فإن النبوة غير مكتسبة بلا خلاف بين أهل الكشف من أهل الله وأن كان أختلف في ذلك

(١) الفتوحات المكية، ابن العربي، محيي الدين، الباب ٢٢٦.

أهل الفكر من العقلاء فذلك من أقوى الدلالات عندنا على أن الفكر يصيب العاقل به ولكن خطؤه أكثر من أصابته لأن له حداً يقف عنده فمتى ما وقف عند حده أصاب ولا بد ومتى جاوز حده إلى ما هو لحكم قوة^(١)

يصل العارف بالله عند الشيخ الأكبر إلى العلم بعلم الفيلسوف وعلم أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم وعلم ما لا يعلمونه ويعتبر بعض ما لا يعلمه الفيلسوف والمتكلم أو ما لا يجد له الفيلسوف والمتكلم قبولاً لدى قواهم المفكرة وأدواتهم المنطقية والجدلية والاستدلالية، يعتبره العارف بالله حقيقة، لكن ما منع الفيلسوف والمتكلم رؤية ذلك حقيقة أنهم لم يجدوا له أصلاً عندهم أو لم يمكنهم إيجاد طريق يبرر قبولها وولم يتمكن لهم ربطها بالحق الذي عندهم، وعقولهم في تلك الحالة قد قبلت ما أثمره فكرهم ونظرهم الفكري.

٤ . الاختلاف في عين الاشتراك بين العرفان وعلوم النظر العقلي:

يعتبر الشيخ الأكبر أن علوم الفلسفة . التي هي من حيث الجوهر علوم نظر وتعقل . في أصلها ترجع إلى علوم الأنبياء من حيث المنبع . ولعل النبي إدريس عليه السلام ظهر في تعليمه بمظهر الحكمة . فما أودعه فلاسفة اليونان وأغلبية الحكماء في أسفارهم من علوم حقة يرجع أصالة إلى الأنبياء عليهم السلام الذين تكفلوا بتعليم الحكمة، لكن ابتعاد الفلاسفة عن زمان الأنبياء وعن القرب منهم بسبب من الثقة في العقل التامة، وتصفية علومهم من كثير من الأسرار بعنوان أنها أساطير أو لا يقبلها العقل، وبالأخص في مجال الإلهيات فأدخل التأويل فيما يقبل لي تلك النصوص لتوافق العقل وحذفت نصوص لم يتمكن العقل من تأويلها، وهذا الأمر ذكره تلميذه إسماعيل ابن سودكين حيث ينقل ما فهمه مما سمعه من شيخه ابن العربي: "عملتُ على كشف الحقيقة الإدريسية، وذلك أني نظرت إلى أحوال الفلاسفة ونقلهم عنه(أي عن ما روي عن إدريس - عليه السلام-) واختلافهم عليه، فقلت أريد أن آخذ هذا الأمر من بابه وأعلم من أين دخل عليهم الغلط، فأقمتُ في الخلوة ستة وثلاثين يوماً، فعلمتُ الأمر منه على ما هو عليه. وحصلت لي من الصحف التي سلمت من صحائف داود اثني عشر صحيفة. ورأيت الغلط إنما دخل على القدماء من أنفسهم، وذلك أنه بلغهم من كلامه فتأولوا فاختلفوا، كما بلغنا نحن حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - فأحلّ هذا شيئاً وحرّمه الآخر، على قدر قوّتهم في فهم الكلام"^(٢).

صحيح أن الفلسفة والعرفان يلتقيان في بعض العلوم والمعارف، ما دام موطن هذه المعارف هو الإنسان، ولا شك أن الإنسان بحسب الإدراك له مراتب كما تتراتب قواه النفسية من ناطقة وغضبية وشهوانية في مجال عمله، وبين عقلية وخيالية وحسية في مجال نظره، وهذا الأمر من المسلمات عند الحكماء، وعندما نتحدث عن الإنسان

(١) الفتوحات المكية، دار صادر، ج ٤، ص ٣١٢

(٢) لوائح الأسرار ولوائح الأنوار، من معارف الشيخ محيي الدين ابن عربي، ابن سودكين، ص ١٥٢-١٥٣

وخصوصا قواه الإدراكية فإننا لا نجوز اختزاله إلى سطح أحادي لا عمق له، وإلا كنا ممن يتغافل عن الاختلاف في معارف الناس بغض النظر عن طبيعة هذه الاختلافات سواء ما تناقضت عندما تكون في أفق واحد أو تعارضت تعارض أشرف وأخس، بحيث تأخذ العلاقة بين هذه المعارف خاصية قاهر ومقهور، كما هو الشأن بين حكم يستند إلى رؤية حسية وحكم يستند إلى رؤية علقية وحكم يستند إلى رؤية نبوية (الوحي)، فلا شك أن بين هذه الأحكام تفاوت يذعن فيها الأدنى للأعلى.

عندما يتعلق الأمر بالفلسفة والتصوف، في مجال المعارف، ففعلا كثير من المسائل التي تناولتها الفلسفة وجدنا لها حضورا في متون العرفان مما حدا بالبعض تحكيم الزمن في عملية التصنيف فحكموا بملكية الفلسفة لحقوق الأصالة وجعلوا من التصوف مقلدا للفلسفة في هذه المعارف.

يؤكد الشيخ الأكبر على مسألة الاشتراك في بعض الحقائق بين الصوفية والفلاسفة، لكن يحذر من الخطأ في المصدر، لأن المنهج الصوفي يوفر مجال معرفة الحقائق التي توصلت إليها الفلسفة من دون أن يلجأ الصوفي إلى أسفار الفلسفة لمعرفة هذه الحقائق، كما يوفر معرفة الأخبار وعلوم الأسرار، بل حتى هذه المعارف الفلسفية إن لم يحكم التحلي بثبوتها لا يأخذها الصوفي ولا يعتمد عليها وإن كانت من أوليات العقل الفلسفي، ففي معرض نقده لنظرية الطبيعيين القدامى القائلين أن الطبيعة تتألف من أربعة طبائع يؤكد الشيخ الأكبر أن مصدر علمه الطبيعي هذا لم يكن من البحث الفكري كما فعل الأوائل بل كان من جهة الكشف والفيض الإلهي، يقول: "ثمة موجود خامس هو أصل لهذه الأركان، وفي هذا خلاف بين أصحاب علم الطبائع عن النظر، ذكره الحكيم في الأسطقسات، ولم يأت فيه بشيء يقف الناظر عنده. ولم أعرف هذا من حيث قراءتي علم الطبائع على أهله، وإنما دخل به علي صاحب لي وهو في يده، وكان يشتغل بتحصيل علم الطب. فسألني أن أمشي له من جهة علمنا بهذه الأشياء من جهة الكشف لا من جهة القراءة والنظر. فقرأه علينا فوقفت منه على هذا الخلاف الذي أشرت إليه، فمن هناك علمته، ولولا ذلك ما عرفت هل خالف فيه أحد أو لا، فإنه ما عندنا فيه إلا الشيء الحق الذي هو عليه، وما عندنا خلاف. فإن الحق - تعالى - الذي نأخذ العلوم عنه بخلو القلب عن الفكر، والاستعداد لقبول الواردات، هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة، فنعرف الحقائق على ما هي عليه".^(١) في هذا النص أورد الشيخ الأكبر كلاما وضع فيه جهة الفرقان بين علم العرفان وعلم الفلسفة في عين اشتراكهما من حيث النتائج في بعض الأحيان، كما أكد صلاحية طريق الكشف والتحلي الإلهي في الوصول إلى حقائق قد يتوصل إليها بالجهود الفكري العقلية.

(١) الفتوحات المكية، ابن العربي، الباب الثاني، نقلا عن: عبد الباقي مفتاح، الفرقان بين العرفان الصوفي والفلسفة، بحث لم يطبع

وفي السياق نفسه نجد أن الشيخ الأكبر يقر كلام الفيلسوف الإسلامي أبي الوليد ابن رشد، في حكمه على علم الكشف والمشاهدة والإفاضة الإلهية أنه من القضايا التي أثبتتها العقل وهي هنا؛ أن طريق العلم لا ينحصر بالعقل والفكر، وقد يكون سبيله الكشف بسبب من التزكية وتصفية القلب ليكون محل المعارف الدلنية، يقول عنه الشيخ الأكبر: " فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي، فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً" ^١، فالمسألة المثبتة هنا هي أن التزكية النفسية تهيء النفس لتلقي نور العلم بطريق الكشف والفيض الإلهي يقول أبو الوليد في هذا الباب: " وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية... وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من العوائق الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب... ونحن نقول أن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ولكان وجودها بالناس عبثاً، والقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبه على طريق النظر" ^٢، ويعتبر ابن رشد أن إماتة الشهوات تعد شرطاً لصحة النظر لا أن إماتتها هو عينه وب نفسه فقط مقتض للنظر والمعرفة، فهو في نظره طريق التصوف يعد مصحح للنظر الفكري وعامل مهم لتهيئة النفس الإنسانية للوصول إلى الأحكام الصحيحة لأن الشهوة من عوائق النظر، على اعتبار أن النظر الفكري هو وحده طريق المعرفة التي تليق بقوى الإنسان الإدراكية ولا مجال لطريق معرفي يخص الإنسان بما هو كذلك سوى النظر وغير ذلك لا دليل عليه كما يقرر فيلسوف قرطبة أبو الوليد ابن رشد ولذا نجده يعترض على الصوفية في اعتبارهم المجاهدات والقربات الشرعية طريقاً للمعرفة، " هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثاً، أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم" ^٣. توفي رحمه الله (ابن رشد) وهو يحمل معه سؤاله الذي كان قد طلب إجابته من الشيخ الأكبر، وهو "كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟" ^٤، وخاصة شق النفي أي جهة التعارض بين الفلسفة والعرفان. الذي كان سبب حيرته وشكه فيما عنده بحسب الحوار الذي جرى بين ابن رشد والشيخ الأكبر كما نقله ابن العربي في بداية الفتوحات المكية.

ليس للنظر العقلي، في مجال الإلهيات، من حظ سوى معرفته تعالى على وجه الإجمال سيما معرفة وجوده تعالى وذلك يعطيه دليل الفقر الوجودي الذي يفترض حتماً وجود الله تعالى الغني، وذلك وفق قاعدة الإمكان

(١) الفتوحات المكية، ابن العربي، طبعة دار الكتب العلمية، ج ١، ص ٢٣٥.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، أبو الوليد، ص ١١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤) الفتوحات المكية، ابن العربي، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ٢٣٥.

الأشرف. أما علم الذات والصفات والأسماء والحقائق الإلهية فهذا طريقه الإيمان وتحقيق العبودية عملاً وجهاداً، "فالعلم بالله عزيز عن إدراك العقل والنفس إلا من حيث إنه موجود تعالى وتقدس، وكل ما يتلفظ به في حق المخلوقات أو يتوهم في المركبات وغيرها فالله سبحانه في نظر العقل السليم من حيث فكره وعصمته، بخلاف ذلك لا يجوز عليه ذلك التوهم ولا يجري عليه ذلك اللفظ عقلاً من الوجه الذي تقبله المخلوقات، فإن أطلق عليه فعلى وجه التقريب على الأفهام"^(١)، لأن قوة التفكير لدى الإنسان لا تتعدى طورها الذي يعلم ما شاركه في المرتبة وهي الكونيات، "وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان أبداً إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل، ومن الفكر فيها في خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكر فيها مناسبة، ولا مناسبة بين الله وبين خلقه، فإذا لا يصح العلم به من جهة الفكر، ولهذا منعت العلماء من الفكر في ذات الله تعالى. وأما القوة العقلية فلا يصح أن يدركه (الهاء تعود على الحق تعالى) العقل، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهية أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر ولكن مما هو عقل، إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها لأنه عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمنعه، فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأناه وراء طور مدارك العقل"^(٢)

٥. مرتبة العقل:

يميز الشيخ الأكبر في العقل بين مرتبتين: هما مرتبة العقل الدنيا وهي كونه مفكراً وناظراً في الدليل الذي يأتيه من قوى النفس الحسية والمتخيلة، أي **العقل المفكر**، أما المرتبة الثانية للعقل فهي مرتبته من جهة قبوله للمعارف الإلهية من الله تعالى ويصطلح عليها **بالعقل القابل**.

في هذا السياق يشرح الأمير عبد القادر الجزائري تعاليم استاذة الشيخ الأكبر من خلال كتابه المواقف ويؤكد على البنية الأساسية لوظيفة العقل والتي من خلالها يكشف عن حدوده في مجال الإلهيات بالخصوص فهو يقول: "العقل بمجرد قاصر عما يجب لله - تعالى - من إطلاق التجلي في المظاهر عاجز عن تنزيهه - تعالى - عن الدخول تحت تحكمات العقول وتقيدها له - تعالى - فإن للعقل حدا يقف عنده من حيث هو عقل ونهاية لا يتعداها"^(٣) هذه هي نهايته فالعقل حتى في السياق القرآني بما هو مفكر وناظر بمجالات الكونيات والقرآن الكريم حافل بالدعوة لإعماله في الكونيات والنظر فيها لغرض معرفة آثار علم الله وحكمته وقدرته على أن لا يتجاوز العقل طوره المحدود له

(١) الفتوحات المكية، ابن العربي، دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤٥.

(٢) المصدر نفسه ج ١، ص ١٤٧.

(٣) المواقف الروحية، الأمير عبد القادر الجزائري، ج ١، ص ٢٢٩.

وحذرت السنة النبوية الشريفة إعماله في مجال معرفة الذات الإلهية واستكناها فمثلا قوله (ص): " تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا " أو كما قال (ص). تأكيداً لهذا المنحى يذهب الأمير - وسبقه الشيخ محي الدين ابن عربي - إلى أن العقل بما هو مفكر مجاله لا يتعدى السماء السابعة. بينما هناك مجال يتعدى فيه العقل هذا الطور فيتحول من حالة ما هو مفكر إلى حالة ما هو قابل لذلك يقول الأمير عبد القادر: و" إنما شرف العقل وكماله هو قبوله لما تأتي به الرسل (ع) من ربه وما يفيضه - تعالى - على أتباع الرسل بواسطة ملك الإلهام وغيره ولا حد ولا نهاية للعقل يقف عندها من هذا الوجه"^١ ويؤيد ذلك قوله تعالى بفهم الأمير " وما يعقلها إلا العالمون " (العنكبوت/٤٣) أي العالمون بالله بما عرفهم الله تجلياته يقيّدونها ويتعلّقونها بعقولهم القابلة ما ألهموا به. " إذ استناد الأمور الكونية ومثالياتها للحقائق الإلهية خفي عن العقول لا تدركه بآلاتها وما كان فوق حدها المحدود لها لا حيلة لها في الوصول إليه واكتسابه وإنما لها أن تتعمل بالأعمال الشرعية وتستعد الاستعداد الجزئي وتنتظر الوهب من الوهاب - تعالى - فإنها علوم وهب لا علوم كسب وهو المسمى بالعلم اللدني... ففيض هذا العلم متقدماً على تعقله"^٢.

في كتاب المسائل والذي ذكره في بداية الفتوحات، يتحدث الشيخ الأكبر عن مرتبتي العقل وقدرة كل مرتبة على تحصيل ما يليق بها، "فإن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة، فما لها لا تقف عند حدها، فما هلك امرؤ عرف قدره"^٣، فهناك مرتبة العقل الدنيا وهي كونه مفكراً، وهناك مرتبة العليا وهي جهة القبول عن الله تعالى، أي العقل بما هو مفكر والعقل بما هو قابل، ولا شك أن جهة كونه مفكراً أو أخذاً علومه عن الفكر، هي غير جهة كونه قابلاً يقبل عن ربه ما شرعه وعلمه، المعنى نفسه نجده في رسالته إلى المتكلم الأشعري الكبير الشيخ الفخر الرازي إذ يقول: " فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى، فإذا ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنه على شبهة من ذلك"^٤.

فسبب الخلط والتخبط الذي وقع فيه المتفكرة ومنهم الفلاسفة خصوصاً فريق من المشائين الذين اعتبروا أن لا طريق محقق للعلم بالإلهيات سوى البرهان، وهنا نستثني جملة من فلاسفة الإسلام وخصوصاً أتباع الحكمة المشرقية التي أسس لها ابن سينا وتم التحقيق فيها الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل من خلال رسالته "حي ابن يقظان"، طبعاً

(١) المواقف الروحية، الأمير عبد القادر الجزائري، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) المواقف الروحية، الأمير عبد القادر الجزائري، ج ١، ص ٤٥٠.

(٣) رسائل ابن عربي، ابن العربي، ص ٣٠٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

لا نغفل مدرسة حكمة الإشراق ومدرسة الحكمة المتعالية، إذن سبب الخلط والتخبط هو عدم فهم هؤلاء المتفكر من فلاسفة وعلماء الكلام عن الله دعوته الناس إلى التفكير والنظر لمعرفة الله تعالى، فالله تعالى كما يوضح الشيخ الأكبر "كلف هذا العقل معرفته سبحانه ليرجع إليه فيها لا إلى غيره، ففهم العقل نقيض ما أراد به الحق بقوله تعالى: "أولم يتفكروا" فاستند إلى الفكر وجعله إماما يقتدى به، وغفل عن الحق في مراده بالتفكر أنه خاطبه أن يتفكر، فيرى أن علمه بالله لا سبيل إليه إلا بتعريف الله، فيكشف له عن الأمر على ما هو عليه، فلم يفهم كل عقل هذا الفهم إلا عقول خاصة الله من أنبيائه وأوليائه... وعلموا أن المراد منهم رجوعهم إليه في ذلك... فرجعوا إلى الله في المعرفة به وتركوا الفكر في مرتبته... فوهبهم الله من معرفته ما وهبهم وأشهدهم من مخلوقاته ومظاهره ما أشهدهم، فعلموا أنه ما يستحيل عقلا من طريق الفكر لا يستحيل نسبة إلهية"^١.

فالسبيل الوحيد للعقل في مجال العلم بالإلهيات هو قبول التعليم الإلهي والتعمل بالشرع، وهذا المعبر عنه بالعقل القابل، لأن هذا الأخير لا يجعل دليل الفكر طريقا للتصديق بقدر ما يخرقه بسبب تقرير الشرع خلاف ما أقره الدليل، وهذا دعوة للجم الفكر عن تقحم ميدان العلم بالإلهيات الذي لا مقام له فيه، ودعوة بالمقابل إلى التسليم بمقررات التعليم الإلهي.

ولعل الزلة الكبيرة التي وقع فيها أهل النظر من علماء الكلام وبعض من فلاسفة المشاء، هي عندما أولوا ما سمعوه من النص الديني فيما يخص الحقائق الإلهية وما يتعلق بالنشأة الأخروية، بسبب أنهم لم يجدوا دليلا من أفكارهم يوافق مقررات الشرع في مسائل الإلهيات بالخصوص، "أشرنا فيما مضى إلى أن العقل قد يرى في بعض الأحيان استحالة أمر ما من حيث النظر الفكري، إلا أنه يقبله لأن الله قد وهبه العلم به، كما سبق أن ذكرنا بأن عقول الأنبياء والأولياء تقبل الأخبار الإلهية، وأنها ترجح الوحي على الفكر والنظر في معرفة الله"^٢. فيعتبر التعليم الإلهي . الذي يفرض على العقل أن يقبل إذا أراد السلامة، كما يقبل من الفكر فيما يتعلق بالكونيات . هو من النوع الذي يتجاوز طور العقل، وهو الذي أفلح فيه أهل الله العارفين به تعالى، "علم العلماء بالله من الله ما لا تعلمه العقول من حيث أفكارها الصحيحة الدلالة... أنه وراء طور العقل. قال تعالى في عبده الخضر: "وعلمانه من لدنا علما"، وقال تعالى: "علمه البيان"، فأضاف التعليم إليه لا إلى الفكر، فعلمنا أن ثم مقاما آخر فوق الفكر يعطي العبد العلم بأمور شتى منها ما يمكن أن يدركها من حيث الفكر، ومنها ما يجوزها الفكر وغن لم يحصل لذلك العقل من الفكر، ومنها ما يجوزها الفكر وان كان يستحيل أن يعينها الفكر"^٣.

(١) الفتوحات المكية، ابن العربي، طبعة بيروت، ج ١، ص ١٢٦.

(٢) محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، ص ٢١٣.

(٣) الفتوحات المكية، ابن العربي، طبعة بيروت، ج ٢، ص ١١٤.

تتبعي الفلسفة إلى علوم الفكر ولا شك في منظومة القرآن والعرفان ان الفكر مجاله الكونيات ولا يتعداها إلى ما فوق طورها لذا أوجبت علومهم الخطأ في الإلهيات رغم صحة نظرياتهم في بعض الكونيات لا كلها ما دام أن الكونيات لا تنفصل عن الإلهيات.

ومتى ما تغذت النفس كسب يديها فإنها لا تجد حلاوة الجود والوهب وتكون ممن أكل من تحتها، والرجل من أكل من فوقه كما قال تعالى: "ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجحهم"^١، والأكل من اليد فيها إشارة إلى ثقة العقل في نفسه وغروره لدرجة الاستقلال في المعرفة وبهذا ينحجب عن المعارف الحققة بل يذهب إلى إنكارها والاستهزاء بها خاصة إذا لم يكن لصاحب النظر العقلي قسط من الإيمان يحفظ له أدبه مع خالقه تعالى.

ينصح الشيخ الأكبر العلماء بعدم التعلق بنظرهم الفكري وضرورة فسح المجال للتعليم الإلهي من خلال الانفتاح على الوحي وعدم تأوله التأويل الذي يغلب النظر العقلي والذي في الغالب يؤدي إلى التحكم في النصوص الدينية لا الإحتكام إليها، يقول الشيخ الأكبر في هذا السياق: "وينبغي للعالي الهمة أن لا يقطع عمره في المحدثات وتفصيلها فيفوته حظه من ربه وينبغي له أيضا أن يسرح نفسه من سلطان فكره فإن الفكر يعلم مأخذه والحق المطلوب ليس ذلك وإن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله. فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد قدس الله روحه فإنه معنا في هذه القضية ويحل الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره فينبغي للعقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقيه عند هذا من عالم الخيال وهي الأنوار المتجسدة الدالة على معان وراءها، فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية كالعلم في صورة اللبن والقرآن في صورة الحبل والدين في صورة القيد"^٢

وعليه فمن "أراد أن يعرف لباب التوحيد فلينظر في الآيات الواردة في التوحيد من الكتاب العزيز الذي وحد بها نفسه، فلا أحد أعرف من الشيء بنفسه، فلتنظر بما وصف نفسه وتساءل الله تعالى أن يفهمك ذلك فستقف على علم إلهي لا يبلغ إليه عقل بفكره أبد الآباد"^٣، فعلم العقل بما هو مفكر في مجال الألوهية هو إثبات وجود الله تعالى وتنزيهه فقط، "ليس في قوة العقل أن يتوصل إلى شيء مما ذكرناه من حيث ذاته إلا بواسطة آلة يعتمدها... وإذا تحقق منه أنه لا يصل إلى شيء من الأشياء التي هو من جنسها، من حيث الحدوث، إلا بآلته الموضوعه من

(١) رسائل لن عربي، ابن العربي، ص ١٨٤

(٢) رسائل ابن عربي، ابن العربي، ص ١٨٥.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي، محيي الدين، دار الفكر للطباعة والنشر، ج ١، ص ٩٢.

أجله، فلزمه حينئذ أن لا يقدم على شيء إلا بآلته. وعليه فأى آلة وجدها الإنسان في نفسه يتوصل بها إلى كنه ربه، فيدركه على ما هو عليه، كلا. "١، لذا أتى للعقل أن يناقش النص الديني في تقريراته في مجال الألوهية وما لا سبيل لآلات العقل أن تدركه؟ فكما يقول الأمير عبد القادر الجزائري: "فإن العقل عقال عن الترقى إلى إدراك الأمور الإلهية، التي فوق طوره، ولذا قال: "وما يعقلها إلا العالمون" (العنكبوت / ٤٣). وما قال: وما يعلمها إلا العقلاء، إذ استناد الأمور الكونية، ومثاليته للحقائق الإلهية خفي عن العقول، لا تدركه بآلاتها، وما كان فوق حدها المحدود لها، لا حيلة لها في الوصول إليه واكتسابه"٢

٦ . علوم العقل وعلم الأسرار:

يقسم الشيخ الأكبر العلوم إلى ثلاثة أصناف أو مراتب علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار، فعلم العقل يقوم على النظر في الدليل على الحقائق والمعارف الصحيحة، وعلم الأحوال يقوم على الذوق وما يجده العالم به في نفسه من حكم، وعلم الأسرار هو أعم العلمين يتضمن قضايا عقلية وقضايا ذوقية بنحو أشرف وأعمق، يقوم هذا العلم على الفيض والتجلي الإلهي في الروح يختص هذا العلم بالأنبياء والأولياء، ومرتبته مما فوق طور العقل، وعلوم التصوف من علوم الأولياء التي تتجاوز طور العقل، يقول الشيخ الأكبر: "العلوم على ثلاثة مراتب . بحسب الشيخ الأكبر . علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار... علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم ولهذا يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد...و[علم الأحوال] والعلم الثالث علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروح يختص به النبي والولي وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الأول من هذه الأقسام لكن هذا العالم به لم يحصل له نظر ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا. والنوع الآخر على ضربين: ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب إلا أن يكون المخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقول، كإخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن... فهذا الصنف الثالث الذي هو علم الأسرار العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها وليس صاحب تلك العلوم كذلك، فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات... وإنما يأتون رضي الله عنهم بأسرار وحكم من أسرار الشريعة مما هي خارجة عن قوة الفكر والكسب، ولا تنال أبدا إلا بالمشاهدة والإلهام وما شاكل من هذه الطرق"٣. بهذا يظهر جليا مباينة علم الأسرار وهو التصوف والعرفان علم العقل والنظر العقلي، وهي

(١) مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات، أحمد بن مصطفى العلاوي، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) المواقف الروحية، الأمير عبد القادر الجزائري، ج ١، ص ٤٥٠.

(٣) الفتوحات المكية، ابن العربي، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ٥٤، ٥٥.

مباينة شرف وإحاطة بمعلوماته، فحتى علم الفلاسفة يكون في دائرة العارفين بالله لكنهم لا يحصلونه بتوسط قواهم الفكرية بل طريقهم عليه بنحو الفيض والتحلي الإلهي. وهنا نكتة مهمة فيما يخص العلم بالشرعية، نجد أن الفلاسفة المسلمين كمثال، اقتربوا من الشرعية وحاولوا استكناه حقائقها سواء من خلا مناقشتهم الأمر في مجال الحكمة العملية، إذ نجد نظرية الفارابي في النبوة انتهت إلى أن واسطة النبي في تحصيل علومه من العقل الفعال هو مخيلته، كل ما هنالك أن هذه المخيلة ينالها عمل جبار من التطهير والصفاء، ليتلقى النبي الأخبار ويتحقق بتنزل الحقائق المجردة في صور مشخصة، كما نجد أن منتهى نظرية الفلاسفة في مجال الأخرويات رفض تعقل الأخبار الشرعي عن الحقائق بالنحو الذي وردت في النصوص الدينية، فاعتبروا أن الشرعية اعتبرت إدراك العوام فمشت الحقائق على مقتضى تصور العوام، لذا جاءت الكثير من الأخبار لتقريب الأذهان، وإلا فالحقائق الأخروية والإلهية على هيئة مجردة لا تنال إلا بالعقول والأفكار الممتنحة في التفكير، فمثلا ابن سينا اعتبر الترغيب والترهيب في القرآن والسنة الهدف منه رفع هم الناس بلغتهم التي يحسنون، ففي اعتقاده لا يجوز التعامل مع النص الديني انطلاقا من الرؤية الحسية التي تعرضها اللغة العرفية التي انزل بها القرآن الكريم، وهذا الموقف نفسه الذي نجده عند أبي الوليد ابن رشد في اعتباره المعرفة على طبقات ثلاثة: طبقة الخطابين الذين لا يصلح معهم سوى خطاب الموعظة الذي يحرك مشاعرهم ووجدانهم النفسي للقبول بالدين والعمل بأوامره واجتناب نواهيه، ولا حظ لهم فيما فوق ذلك، تلي هذه الطبقة، طبقة الجدليين من علماء الكلام الذي لا يبنطلقون في معرفتهم إلا من مسلمات لم يتبينوها ولم يتحققوها، وبرروها ببعض من الأدلة الحجاجية التي ركزت على منطق الإلزام، وتأتي طبقة البرهانيين على رأس هذه الطبقات، وهي الطبقة التي حازت السبق في فهم النصوص الدينية والبرهان هو الحاكم في عملية الفهم.

نجد بالإضافة إلى ذلك مع ابن طفيل من خلال رسالته حي ابن يقظان، يظهر تحفظا من بعض التشريعات مثل تشريع الزكاة، وانتهى في خاتمة رسالته أن الشرعية أغلبها مصاغة لتوافق مدارك العوام وما على الحكيم إلا تأويلها بما يؤول إلى المخالفة في بعض الأحيان. فالمشكلة كل المشكلة في الخطاب الفلسفي في علاقته بالشرعية أنه اعتبر أن الشرعية كلها أمثال، ولا حقيقة لها من حيث الظاهر، ولكل مثل ممثل، بما يؤول إلى نفس المنحى التي نحتة الإسماعيلية في تعاملها مع حقائق الشرع، مما أدى إلى نعتهم بالباطنية، فحتى الفلاسفة بحكم تغليب حكم العقل وحصر المعرفة الأعلى به، وقعوا في نوع من الباطنية، ووقعوا كذلك في التشبيه من حيث راموا التنزيه، فهذا الكاشاني الكاشاني الذي تعاطى الفلسفة طلبا للحق وفي نهاية الجهد أصابه اليأس من طريق الفلاسفة، يقول: "تصورت أن البحث في المعقولات والعلم الإلهي وما يتوقف عليها، يوصل الناس إلى المعرفة ويخرجهم عن حالة الشك والتردد. وقد قضيت مدة في تحصيلها واستحضارها إلى أن توصلت إلى أن الأفضل أن أجتازها، وحصل لي من ذلك وحشة واضطراب واحتجاب، إلى أن قررت وأصبح معلوما لدي أن المعرفة المطلوبة طور أفضل من العقل، ففي هذه العلوم،

وإن تخلص الحكماء من التشبيه بالصور والأجرام، ولكنهم وقعوا في التشبيه بالعقول والمفارقات^١، هذا السير المعرفي هو نفسه الذي وجدنا تحققه لدى العارف بالله الشيخ أبي حامد الغزالي، والذي كانت نهاية طلبه اليقين التحقق بالكشف والشهود في مقولته المشهورة:

كان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخير

٧. تهافت الخلط بين البحث النظري والتحقق الذوقي:

في القرن التاسع عشر، تعرض التراث العربي والإسلامي إلى دراسات مستفيضة من قبل المستشرقين بغية تصنيفه وتوجيهه في إطار محاولة صياغة الذهنية العربية والمسلمة الخاضعة أغلبها للإستعمار. فأهم الأسئلة التي تحكمت في هذه الدراسات، قيمة هذا التراث من حيث الأصالة والتبعية، وطبيعة التفكير الإسلامي ورؤيته للحياة. وكانت من نتائج هذه الدراسات أن التراث الإسلامي في غالبية مدين للحضارة اليونانية في مجال العلوم العقلية ولحضارة اليونان والشرق في مجال الروحانيات. وشغل المستشرقون أنفسهم في تبرير ذلك من خلال ربط النظريات في التراث الإسلامي بالأصول في الحضارات اليونانية والشرقية. ثم جاء الإسلاميون والعرب ليعقبوا على هذه الدراسات الاستشراقية بالنقد حيناً والتأييد حيناً، فكانت كلمة الدارسين العرب والمسلمين مجتمعة على وجود أهلية عند السلف في الإبداع في العلوم التي ورثوها لنا، مع اختلاف في درجة هذا الإبداع بين مستقل تمام الاستقلال في الإبداع العلمي، وبين مستعين بعلوم الأوائل في إبداعه.

ففي التصوف انشقت الدراسات المعاصرة إلى شقين: شق يقول بأصالة هذا العلم وأنه يستمد أصوله من الكتاب والسنة وأورد هذا الفريق أدلة ونصوص من متون التصوف الإسلامي تبرر هذه الوجهة. وشق يقول بتبعية هذا التراث لتراث اليونان والشرق القديم كالبوذية والزرادشتية غيرها من الغنوصيات وتوجهات روحية تجلت في نصوص فلاسفة اليونان كإفلاطون والفيثاغورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة.

ومدخل الالتباس يرجع إلى عدم التمييز بين البحث النظري وآفاقه وبين التحقق الذوقي ويرجع أيضا إلى عدم تعمق في النصوص الدينية كالقرآن والسنة، بحيث أدت السطحية في فهم النصوص الدينية إلى الجهل بأبعادها وتعليماتها، طبعا الخطأ لم يقتصر على المستشرقين وإنما حتى علماء القرون الأولى والمتأخرة للإسلام وقع هذا الخطأ. فتعامل الكثير من العلماء مع الفهوم التي اهتدى إليها العارفون بالله بأنها تأويل مدحول وتأويل يستند إلى العلوم الدخيلة من الفلسفة والغنوص وكأن القرآن والسنة النبوية خاليان من التعاليم الميتافيزيقية أو مانعان من التحقق الإلهي.

(١) نفحات الأنس من حضرات القدس، ص ٤٨٧، نقلا عن يد الله يزدان بناه، العرفان النظري، مبادئه وأصوله، ص ١٤٩.

استغرب الكثير من خصوم التصوف العلوم التي نشرها العرفان في مجال الإلهيات خاصة وأنها تظهر مشابهة في بعض سياقاتها ما دعت إليه الفلسفة وعلم الكلام. لكن نحن من خلال دراستنا للعرفان والفلسفة وعلم الكلام نميز منهجين في الدراسة والتحقيق . وهو الذي ركزت عليه دراستنا . منهج يقوم على النظر العقلي له حدود لا تتعدى التصور والعمل الفكري الذي ينحصر في دائرة المفاهيم الكلية، ومنهج يقوم على التحقق الذوقي أساسه التلقي من الفيض الإلهي مع عدم الاعتماد على الجهد الفكري الإنساني، بل كل ما هنالك هو بذل الجهد في العمل الشرعي.

مع قليل من التأمل في نصوص الصوفية المصنفين ضمن دائرة التصوف الفلسفي، يلحظ هيمنة ميزان الشريعة على كل فكر أو مسلك، فكما يقرر هؤلاء: "فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما هو من عملنا بالكتاب والسنة (...). وفيضنا روحاني و إلهي لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى: "شريعة"، فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله - تعالى - لأنه جعلها طريقا إليه"^١.

٨ . الثمار الميتافيزيقية للعقل النظري والعقل الشهودي:

تحدثنا في عنصر سابق عن تقسيم العرفان الأكبري للعقل إلى مرتبتين: مرتبة العقل المفكر ومرتبة العقل القابل. والذي يصطلح عليه في الأدبيات الفلسفية لمدرسة الحكمة المتعالية بالعقل الشهودي . واعتبرنا أن العقل المفكر لا مجال له في الإلهيات بل نجاحه يكون في الكونيات لأنها ضمن إمكاناته المعرفية، وتوغله في التأله يوقعه في مطبات لا يمكن الخلاص منها سوى بالتضحية بالمعطيات الميتافيزيقية التي علمتها الشريعة للمؤمنين، فصاحب النظر الفكري والعقلي، إما يكون فصاميا بحيث إيمانه في جهة وعقله في جهة مضادة، أو يضحي بإيمانه لحساب عقله وهنا يلجأ إلى التأويل العقلي والنظري للنصوص الدينية بما يوافق ضرورات فكره بما يؤدي إلى معارضة تعاليم الشرع، وهو نفسه الأمر الذي وقعت فيه التيارات العقلية في التراث الكلامي للمسلمين من معتزلة وإسماعيلية، ووقعت فيه كذلك المدرسة المشائية، بينما العقل القابل بما يقبله من ربه ويتلمذ على النصوص الشرعية وتعاليمها يوفق في رفع التناقض بين الإيمان والتعقل، وشرف العقل يأتي من قبوله تعاليم النصوص الدينية لا من تفكره ونظره المستقل؛ " إنما شرف العقل وكماله هو قبوله لما تأتي به الرسل (ع) من ربه ولما يفيضه - تعالى - على أتباع الرسل بواسطة ملك الإلهام وغيره ولا حد ولا نهاية للعقل يقف عندها من هذا الوجه"^٢.

انتهت الميتافيزيقا العرفانية إلى إقرار حقائق لا يمكن للعقل المفكر أن يهتدي إليها ولا قبولها، نذكر على سبيل المثال، مفهوم الإنسان الكامل، الذي يصور الإنسان حالة برزخية وجودية جامعة للموجودات في وحدة عجيبة،

(١) الفتوحات المكية، ابن العربي، محيي الدين، الباب ٨٨.

(٢) المواقف الروحية، الأمير عبد القادر الجزائري، ص ٢٣٠.

وحدة تقبل التناقضات، ومفهوم وحدة الوجود التي أساسها ذوقي بحيث لا يمكن تصورهما إلا من خلال ذوق العرفان، أي من خلال عيشها، ولا يمكن ترجمتها نظرياً بشكل واضح، كذا حقيقة البرزخية التي ترفع الهوة بين المتضادات والمتناقضات في حين العقل النظري يقضي باستحالة اجتماع المتناقضين، وبناء مفاهيم الخلق على أساس التجلي الإلهي الذي يقضي بعدم انتقال في حقيقة الوجود بمعنى بقاء العالم في عدميته حال وجوده، بما يؤدي إلى حالة وجودية برزخية شبيهة بالخيال والوهم، وقضية التعامل مع الصفات والنعوت الإلهية التي يحيلها العقل والنظر والتي تفيد التشبيه المنافي لتقديس الحق تعالى، فإن العرفان يقر بالصفات والنعوت المقيدة في حق ذات الله تعالى ويقر كذلك بالنعوت والصفات التنزيهية بحيث يصيغ هذه هذا الفهم في ثنائية موحدة تشكلت في صيغة التشبيه في عين التنزيه. وكل هذه الحقائق لا يحيلها العقل العرفاني والذي سمي بالعقل القابل، الذي يقبل كل ما جاءت به الشريعة، وبفعل هذه الأداة استطاع العرفان أن يؤسس لميتافيزيقا تحل عدة إشكالات منعت العقل المفكر والنظري في تجاوزها والتي لم يجد لها من حل سوى إنكار التعارضات بالتضحية بكثير من تعاليم النصوص الدينية.

بينما العقل الفلسفي والنظري انتهى في نظرياته إلى إقرار بالثنائيات الوجودية من غير توحيد بينها كالتناقض بين الوجود والعدم، وانتقال الوجود من الواجب إلى الإمكان في إطار نظرية الفيض التي تقول بقدم العالم من أجل تنزيه الذات الإلهية عن التغير الذي يفيد النقص في ساحتها.

فما دام المنطق الصوري هو المتحكم في عملية التفكير والنظر فإن الكثير من تعاليم النصوص الشرعية تتطلب التأويل الذي يؤدي إلى اختزال الحقائق بالتضحية أحد أطراف الثنائيات، فمثلاً التنزيه يتطلب عدم التشبيه، والقول بالوحدة يجب أن يؤول إلى نفي الكثرة، والاعتقاد بالكسب يؤدي إلى نفي الوهب. وكون النشأة الأخروية نشأة مجردة يعني أن انتقال الناس إليها يكون بالأرواح لا بالأجساد، وبالتالي فلا مجال للاعتقاد بحشر الأجساد، وهكذا في كثير من العناوين الإلهية.

الخاتمة:

تعتبر انتقادات الشيخ الأكبر لميتافيزيقا العقل من الإبداعات الفكرية التي انتهت إليها الفلسفات الحديثة خاصة مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الذي أكد في كتابه نقد العقل النظري، على تهاوت بحوث العقل في مجال الميتافيزيقا، وذلك لأن آلة العقل غير مزودة بأدوات تسمح بالإطلاع على عالم الإلهيات بشكل تفصيلي، كما ظهر في نصوص الفلسفة قبله، في حين أن هذا الفيلسوف العظيم لم ينته به المطاف إلى إنكار الميتافيزيقا كعلم لأن مفرداتها مهمة جداً في ميدان العقل العملي وخاصة الأخلاق، إذ رأى أن العقل العملي يشتغل على مسلمات

جوهرية هي في حقيقتها ميتافيزيقية لكن بناء هذه المفاهيم مما لا يستطيعه العقل النظري، ولعل هذا الفيلسوف لم يكن على اطلاع بما آلت إليه تحقيقات الشيخ الأكبر والعارفون بالله المسلمين، الذين اثبتوا طرقا غير نظرية في إثبات مفردات ميتافيزيقية، هذا الطرق هي في جوهرها عمل وجهاد نفسي كبير يستند إلى الشريعة الإسلامية.

وقد انتقد الشيخ الأكبر الكثير من النظريات الفلسفية التي وردت في الفلسفة الإسلامية، ورأى أن أهم عامل تسبب في الوقوع في الغلط هو الثقة في العقل وإعماله فيما لا سبيل له فيه وهو الإلهيات.

النظرة النقدية الأكبرية للميتافيزيقا العقلية التي أسس لها الشيخ بفعل ذوقه العالي لحقائق القرآن الكريم، وهذا دأب أهل العرفان الذين لا تنفك أذواقهم عن الانتهاال من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا المسلك غذاه الصوفية بسلوكهم وسيرهم إلى الحق تعالى بفعل المجاهدة والتقيد بالشريعة المحمدية، فتعلموا من الحق مباشرة علما لدنيا كان مؤكدا لحقائق القرآن الكريم.

في كثير من نصوص الشيخ الأكبر، نلمس تذكيرا متكررا على تميز العرفان من الفكر، وبالتالي يجب إسقاط فكرة تأثر فكر ابن العربي بالفلسفات والأفكار الأخرى و تعلمه من علوم الأوائل بفعل الدرس والمطالعة، لأن العرفان يتميز عن العلوم الأخرى بأنه من تعليم إلهي وثمره ذوق بفعل المجاهدات والسلوك الخاص.

قائمة المصادر والمراجع:

أ. المصادر:

- ١ . إطلالة على نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية، حسن معلمي، إ تر: منصف حامدي، دار الولااء، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.
- ٢ . جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص، النابلسي، عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ج ١.
- ٣ . رسائل ابن عربي، ابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١.
- ٤ . رسائل ابن عربي، رسائل ابن عربي، محي الدين ابن العربي، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١.
- ٥ . عبد الباقي مفتاح، الفرقان بين العرفان الصوفي والفلسفة، بحث لم يطبع بعد.
- ٦ . الفتوحات المكية، ابن العربي، طبعة بيروت، (د.ت.) ج ١.

- ٧ . الفتوحات المكية، ابن العربي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١.
- ٨ . الفتوحات المكية، ابن عربي، محيي الدين، دار الفكر للطباعة والنشر، دون طبعة ودون سنة، ج ١.
- ٩ . الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج ٤.
- ١٠ . القواعد الصوفية، ابن تركه الأصفهاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.
- ١١ . الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، أبو الوليد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨.
- ١٢ . لوائح الأسرار ولوائح الأنوار، من معارف الشيخ محيي الدين ابن عربي، ابن سودكين، تح، عبد الباقي مفتاح، دار نينوى، دمشق، ط ١، ٢٠١٥.
- ١٣ . العرفان النظري، مبادئ وأصوله، يد الله يزدان بناه، ترجمة، علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، ٢٠١٤، بيروت.
- ١٤ . محي الدين ابن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، تر: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت.
- ١٥ . مظهر البيانات في التمهيد بالمقدمات، أحمد بن مصطفى العلاوي، المطبعة العلاوية بمستغانم، الجزائر ط ٢، ١٩٨٦.
- ١٦ . المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، أبو حامد الغزالي، تحقيق، جميل صليبا، وكامل عياد، دار الأندلس، بيروت، (د. ت).
- ١٧ . المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة، عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، (د. ط)، ١٩٩٨، ج ١.
- ١٨ . منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، أحمد بن مصطفى العلاوي، المطبعة العلاوية بمستغانم، ط ٥، ١٩٩٧.
- ١٩ . المواد الغيضية الناشئة عن الحكم الغوثية، أحمد بن مصطفى العلاوي، المطبعة العلاوية بمستغانم، ط ١، ١٩٩٤، جزءان.
- ٢٠ . المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، الأمير عبد القادر الجزائري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ج ١.

الأبعاد العرفانية الماورائية لمقالة "الحقيقة المحمدية" لدى ابن العربي الحاتمي

(ت ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ م).

د. عبد الكريم بليل

جامعة الشاذلي بن جديد، الجزائر

bellil.krimo@yahoo.fr

ملخص:

تصنف مقالة " الحقيقة المحمدية" من أصول التصوف، وقد نظمت شعرا وسماعا وذكرًا. وعبرت عن مرحلة جديدة من التصوف؛ بانتقال المتصوفة من اللهج "بالحب الإلهي" في أشعارهم وأذكارهم وسماعهم؛ إلى "الحب المحمدي". وهي تجعل للنبي ﷺ حقيقتين؛ إحداهما قديمة؛ وهي النور الأزلي، الذي منه استمدت الأكوان كل علم وعرفان، والأخرى حادثة؛ وهي الرسالة المحمدية. وقد خاض الإمام محي الدين ابن العربي الحاتمي في بسط مفاهيمها بما جعل من تلاه عيالا عليه؛ فأثر في أغلب من تلاه من الصوفية والشيعة معا. نرمي في ثنايا الورقات المقدمة سير المفاهيم والأبعاد الماورائية لنظرية ابن العربي في مقالة "الحقيقة المحمدية"، وتحلية لغته الماورائية الصوفية، وأبعادها الفلسفية.

Summary:

Prepare an article " True of Muhammadiyah" From the origins of Sufism after its spread, it organized poetry, hearing, entioning and Radha. A new phase of mysticism was expressed; With ivine Love" In their poetry, adhkaar and hearing; Love Muhammadiyah". Common denominator of all the definitions they make for the prophet ﷺ Two truths, according to the theory of the Halaget", one of them is ancient, and it is the eternal light from which the universes are derived, all knowledge, and the ther is an accident; True of Muhammadiyah" By

making the one who read it to him, groping his cloak whenever they meant to say it, he affected most of the following of Sufism and Shia together, each taking what was appropriate and first on his creed; but he leaned against the pillar of Imam Ibn al-Arabi al-Hatami, to increase the solidity of his intellectual and nodal structure. In the papers presented, we aim to probe the concepts and dimensions of the theory of Ibn al-Arabi in an article "The Mohammedan Truth, " His mystical language is philosophical.

الكلمات المفتاحية: محي الدين بن العربي، الحقيقة المحمدية، النور المحمدي، لإنسان الكامل.

Keywords: Muhiddin ibn al-Arabi, the truth of Muhammadiyah, Nur al-Mohamadi, for the whole human being

مقدمة:

بسم الله كاشف الحقائق وباعث الأنوار على أهل الأنفاس والعرفان، ومرسل خاتم الأنبياء هدى للناس أجمعين؛ وصلى الله على نبي الهدى وآله، ورضي عن صحابته وأتباعهم وأوليائه إلى يوم الدين؛ أما بعد:

تصنف مقالة " الحقيقة المحمدية " من أصول التصوف بعد انتشارها، فقد نظمت شعرا وسماعا وذكرًا وأورادا. وعبرت عن مرحلة جديدة من التصوف؛ بانتقال المتصوفة من "الحب الإلهي" في أشعارهم وأذكارهم وسماعهم؛ إلى "الحب المحمدي".

والقاسم المشترك لكل التعاريف أنها تجعل للنبي ﷺ حقيقتين، حسب "النظرية الحلاجية" " إحداهما قديمة؛ وهي "النور الأزلي"، الذي منه استمدت الأكوان كل الوجود والعرفان، والأخرى حادثة؛ وهي "الرسالة المحمدية"، التي وجدت في زمان ومكان معين.

وقد خاض الإمام محي الدين ابن العربي الأندلسي الحاتمي الطائي في بسط مفاهيم مقالة "الحقيقة المحمدية"؛ بما جعل من تلاه عيالاً عليه؛ يتلمسون عباءته كلما قصدوا القول فيها، فتسلط علمه على أغلب من

تلاه من الصوفية السنة والشيعة معا، وكل أخذ بما يناسبه، وأول على مذهبه؛ لكنه اتكأ على عمود الإمام ابن العربي الحاتمي؛ ليزيد صلابة بنيانه الفكري والعقدي في تأصيل مسائل العرفان النظري.

وبعض من يفرك في فكر ابن العربي؛ نجد منهم سبلا تعقد الولوج لمراسيم عرفان الشيخ الأكبر، بإنزالهم لأقوال بعض أتباعه أو من استقى من رصيد تضاعيفه، فيأخذهم بكلامهم و يحاكم به ابن العربي، و لم يرع انتباهه أن من غرف من نتاج الشيخ الأكبر طوائف قديدا، و من مشارب متنافرة، والرصد الحقيق لمقالة الشيخ الأكبر يكون بدأ بحر كلامه المبين لا المجل، ثم تفك رموز غامضه بأطاريح الأقربين له في المذهب.

وإذ طرح مقالة الحقيقة المحمدية حادث في أطوار التصوف؛ فقد تركبت جملة من الأسئلة تمثل الإشكالية المطروحة في الورقة البحثية وهي: ماهي الأبعاد الماورائية لنظرية محي الدين بن العربي الحاتمي في مقالة "الحقيقة المحمدية"؟

وتجلية لغة ابن العربي الماورائية الصوفية كان وفق المنهج الوصفي التحليلي، لبيان الأبعاد العرفانية والفلسفية في طرحه لمقالة جديدة في بحار التصوف النظري العرفاني، والمقاربات الفلسفية الصوفية.

وقد عرضت دراسات عديدة لفكر ابن العربي في جوانب عدة، ومن أهمها "الحقيقة المحمدية"، "الإنسان الكامل"، و "وحدة الوجود"، وغيرها، ومما عرض من دراسات أكاديمية محكمة عن "الحقيقة المحمدية عند ابن العربي" مقال: "العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر الشيخ محيي الدين بن عربي": عبد المنعم عزيز النصر.

مع توفر دراسات عامة عن الحقيقة المحمدية مثل كتاب: "الحقيقة المحمدية عند أقطاب السادة الصوفية إسلاما وإيمانا وإحسانا": عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي.

ومقال: "نظرية الحقيقة المحمدية في الدراسات الصوفية": مصطفى نجو، و"الحقيقة المحمدية في الفكر الصوفي": ليلي فروزان، و"الحقيقة المحمدية في المدائح المغربية": محمد شداد الحراق، ورسالة موسوم ب: "النور المحمدي في ميدان الفلسفة الإسلامية": أميمة محمد عبد الله كليب.

في هذه الورقة نحاول قصر دراسة فكر الإمام محيي الدين ابن العربي على مقالة الحقيقة المحمدية، لأننا نسعى لإثبات أنها حجر الأساس في بناء سور "الخلافة الفاضلة العرفانية"، ومنها ينطلق تأصيل مقالاته بعد تفصيل مفهوم "النور المحمدي" إلى "الحقيقة الأحادية الجمعية"، "مراتب الوجود"، "الإنسان الكامل"، "قطب الأقطاب"، "الختم"، "الكشف"، "الفناء"، "وحدة الشهود"، و "وحدة الوجود الصفاتية"، وغيرها.

وهنا نلمس تقارب الرؤى والأهداف واختلاف اللغة، في طرح الفيلسوف الإسماعيلي الباطني الفارابي (ت ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م)؛ مع طرح الشيخ الصوفي المتفلسف العرفاني ابن العربي (ت ٦٣٨ هـ - ١٢٤٠ م)، فكليهما بنى مملكته بتأصيل النشأة الأولى، والخوض في مباحث الوجود والمعرفة والقيم، وماهية الحق، وماهية الإنسان، وماهية العالم، ثم ماهية الروابط بين أصول الكون الثلاثة: الحق والإنسان والعالم.

مع رابط قوي بينهما، فالفارابي من ناشري الأفلاطونية المحدثه، ومن معظمي فلسفة أفلاطون، وابن العربي وُصف بابن أفلاطون الحكيم، ولا يرى في الفلسفة أحسن منه، وقد وصف أفلاطون: بالحكيم، وكثير من تأصيلات ابن العربي لها أمشاج قوية جدا مع فلسفة أفلاطون والأفلاطونية المحدثه، والفيثاغورية المحدثه، والأفلاطونية المحدثه و تاسعيات أفلوطين المنسوبة لأفلاطون تمثل قمة التنظير العرفاني في زمانها، و قمة عملية التوفيق بين الفلسفة والدين في قالب روحاني عرفاني.

جعل الفارابي رئيس المملكة خليفة للحق وهو الحكيم الفيلسوف، وجعل ابن العربي رئيس المملكة خليفة رسول الله الذي هو خليفة الله تعالى وهو القطب الصوفي، وأساس ارتقاء الرئيس الخليفة لدى الفارابي الكمال العقلي، وأساس ارتقاء الرئيس الخليفة لدى ابن العربي الارتقاء العرفاني. ورئيس الفارابي يجتهد عقليا ليتصل بالعقل الفعال، ورئيس ابن العربي يجتهد عرفانيا ليتصل بالحقيقة المحمدية وهي العقل الفعال، ومدينة ابن العربي الفاضلة قائمة في الإنسان الكامل.

نقدم الورقة البحثية وفق الخطة:

- أولاً: تعريف الحقيقة المحمدية.
- ثانياً: الحقيقة المحمدية في التراث الصوفي
- ثالثاً: الحقيقة المحمدية عند ابن العربي الحاتمي.
- أ- أصل الوجود.
- ب- الإنسان الكامل.
- ت- مصدر المعرفة.
- خاتمة

أولاً: تعريف الحقيقة المحمدية.

يراد بمصطلح " الحقيقة المحمدية " بيان حقيقة النبي محمد ﷺ الزائدة عن الحقيقة البشرية الظاهرة. وهي " الذات " مع التعين الأول، والاسم الأعظم ^(١). " وهي "الروح الأعظم"، الذي هو الروح الإنساني، مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها.. وهو العقل الأول.. والنفس الواحدة، و"الحقيقة الأسمائية"، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو "ال خليفة الأكبر"، وهو "الجوهر النوراني"، جوهريته مظهر الذات، ونورانيته مظهر علمها ^(٢).

يبين هذا التعريف أن الحقيقة المحمدية ترفع مقام النبي محمد ﷺ عن البشرية الجسدية، وتنقله لمقام النور الروحاني القلم الذي يتجلى في صور الأنبياء.

ومنظرو المقالة لا يقولون بخلقها بل هي "تعين"، لأنها موجود كنور أولي قديم، فلم توجد من عدم ولا سرى عليها أمر كن، فكينونتها قديمة وأزلية قائمة مع وجود الحق، وهي تجل لنور الحق الظاهر. و" هي أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، بل هي "الإنسان الكامل" بأخص معانيه، وإن كان كل موجود هو مجلى خاصا لاسم إلهي؛ فإن محمدا ﷺ قد انفرد بأنه مجلى "لل اسم الجامع"، وهو "ال اسم الأعظم"، ولذلك كانت له مرتبة "الجمعية المطلقة" ^(٣).

والنور الأول هو نور وجهه تعالى، " وهي تجلي للذات الإلهية، ونورها أول الأنوار، وأساس الوجود ^(٤). فتكون الحقيقة المحمدية بذلك صدورا وفيضا عن إشراق نوره تعالى، وبهذا وجودها بلا خلق ولا حدوث؛ فهي قديمة قدم النور الأول، وأبدية أزلية به، لأنها تعين عن النور الأول. وتمثل جوهر الحقيقة النبوية الساري في أجساد الأنبياء و الرسل و الأولياء، و في تلقيها درجات، أعلاها الكمال المحمدي. بدايته من " آدم عليه السلام، وصار ينتقل في الأنبياء من بعده، حتى ظهر بصورة النبي محمد ﷺ البشر ^(٥).

(١) التعريفات، الجرجاني، ص ٩٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٢.

(٣) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ٣٤٨.

(٤) أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، عبد الله بنصر العلوي، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٥) الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، وفيق سلطين، ص ١١٣.

كانت الحقيقة المحمدية موجودة في الهباء^(١)، فلما تجلى الله بنوره إلى ذلك الهباء - والعالم كله فيه - بالقوة، قبل منه كل شيء على حسب قرينه من النور، ولم يكن أحد أقرب إليه من حقيقته ﷺ، فكان مبدأ ظهور العالم وأول موجود، والوجود الخارجي للنبوة هو مظهر لصورة هذا الوجود في العالم الإلهي القديم^(٢).

أي أن حقيقة الكون في عالمين اثنين، واحد قديم وثنان حادث، و الحادث عبارة عن تمظهر و تجل للقديم كصورة مقابلة غير كاملة، لأن القديم هو الأصل و الكمون الكمالي كله فيه، و حين انبثاقه وصدوره عنه بفيض دائم يتمظهر في العالم السفلي الحادث، و أول تعين للذات الإلهية في العالم القديم هو الحقيقة المحمدية، و هي مبدأ التكثر بعد الوحدة و الأحدية الجمعية الكامنة في الحق الأول.

نخلص من جملة التعاريف إلى:

١. النبي محمد ﷺ له حقيقتان: حقيقة بشرية محدثة، وحقيقة نورانية روحانية علوية قديمة.
٢. الحقيقة المحمدية هي أول تعين للنور الإلهي.
٣. الحقيقة المحمدية قديمة قد الذات الإلهية.
٤. الحقيقة المحمدية متجسدة متمظهرة في صور الأنبياء من لدن آدم إلى خاتمهم محمد ﷺ.
٥. الحقيقة المحمدية أزلية لطبيعتها النورانية العلوية.

ثانيا: الحقيقة المحمدية في التراث الصوفي.

الحقيقة المحمدية من الاصطلاحات الحادثة التي دخلت علم التصوف في القرن الرابع، و"يعد الحلاج (ت ٣٠٩ هـ - ٩٢٢ م) أول من تكلم عن "الحقيقة المحمدية" حسب أغلب الدراسات، فقد بدأت منذ جهر

(١) الهباء هو: المادة المحدثة التي خلق الله فيها صورة العالم، فهي الجوهر المظلم الذي قبل صور أجسام العالم، وهي ما يسميها

الفلاسفة "الهيولى" في مقابل "الصورة"، تختلف في ماديتها عن الجسم الكل الموجود المتعين، في أنها غير متعين، جوهر يقبل

المعاني. - المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ١٠٩٥.

(٢) شعر عمر بن الفارض؛ دراسة في فن الشعر الصوفي، عاطف جودة ناصر، ص ٢٠٤-٢٠٥.

بأفكاره الصوفية الفلسفية"^(١)، فقال بأن لمحمد الرسول ﷺ حقيقتين^(٢). وطرح هاته المقالة كان له أكبر الأثر في وضع أساس هذه النظرية^(٣)، مع طرحه لمقالة النور المحمدي.

يرى بعض الباحثين أن الحلاج تلقى مقالة "الحقيقة المحمدية" عن سهل التستري (ت ٢٨٣ هـ - ٨٩٦ م)، الذي وضع أول تصور متكامل لتقدم خلق نور محمد في الفكر الصوفي^(٤).

والحلاج هو من اجتهد في تحديث النظرية ونشرها. ونقل التصوف لطور آخر، اقترب فيه من الفلسفات العرفانية في كثير من مصطلحاته ومضامينها، وتحول المتصوفة من "الحب الإلهي" في أشعارهم وأذكارهم وسماعهم؛ إلى "الحب المحمدي".

.. والقاسم المشترك لكل التعاريف أنها تجعل للنبي ﷺ حقيقتين، حسب "النظرية الحلاجية" إحداها قديمة؛ وهي النور الأزلي، الذي منه استمدت الأكوان الوجود وكل علم وعرفان، والأخرى حادثة؛ وهي الرسالة المحمدية، التي وجدت في زمان ومكان معين^(٥).

يرى الحلاج أن أنوار " النبوة من نوره ﷺ برزت، وأنوارهم من نوره ﷺ ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القدم سوى نور صاحب الكرم ﷺ. همته ﷺ سبقت الهمم ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم والشيم.. هو سيد أهل البرية الذي اسمه أحمد ﷺ، ونعته أوحده.."^(٦). فالحلاج يعتقد بقدم النور المحمدي^(٧).

و يظهر من نصوص صوفية عديدة أن مصطلح "النور المحمدي" له سبق الظهور و التمهيد لمصطلح "الحقيقة المحمدية"، و للمصطلح ذكر في القراءان و كلام المفسرين والفقهاء و المحدثين وأصحاب السير و المغازي

(١) العلاقة بن الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين بن عربي، عبد المنعم عزيز، ج ٢٧، ص ٣٧٣.

(٢) أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، عبد الله بنصر العلوي، ص ٢٤٧.

(٣) قضايا وإشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان، عبد الكريم قاسم، ص ٢٩٣.

(٤) نظرية المحبة الإلهية.. بدأت في القرن الأول وتطورت في القرن الثاني بين جماعة من العباد من تلامذة الحسن البصري، وظهرت مشاهد الخوف والفرع والصرع والغشيان، ثم ظهر كلام لهم يمزج بين الخوف والحزن، ليتطور إلى كلام يمزج بين الحب والتأله. - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ج ٣، ص ١٨٧.

(٥) أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، عبد الله بنصر العلوي، ص ٢٤٧.

(٦) قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، الحسين بن منصور الحلاج، ص ١١٢-١١٤.

(٧) العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل، عبد المنعم عزيز النصر، ص ٢١٦.

و الشعراء و غيرهم، كقوله تعالى (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ) (المائدة: ١٥)، فسر "النور" بمحمد الرسول ﷺ عند ابن عباس (ت ٦٨ هـ - ٦٨٧ م)، و الطبري (ت ٣١٠ هـ - ٩٢٣ م)، و البغوي (ت ٥١٦ هـ - ١١٢٢ م)، و ابن كثير (ت ٧٠٣ هـ - ١٣٧٣ م) وغيرهم^(١).

يقول أبو طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ - ٩٩٦ م): " قال بعض أهل المعرفة: خلق الله الجنة بما فيها من "نور" المصطفى ﷺ، فلما اشتاقت إلى رسول الله ﷺ، كان شوقها إلى المعدن والأصل، وصار شوق المشتاقين إلى الجنة شوقهم إلى النبي ﷺ، لأنها من نوره خلقت"^(٢). فيكون النور المحمدي مادة خرجت مكونات الوجود؛ وهو أقدم من الجنة.

ويقول محمد بن سليمان الجزولي (ت ٨٦٩ هـ - ١٤٦٥ م): " اللهم صل على سيدنا محمد بحر أنوارك.. إنسان عين الوجود، والسبب في كل موجود، عين أعيان خلقك المتقدم من "نور" ضيائك^(٣).. اللهم صل على محمد الذي هو قطب الجلالة^(٤).. اللهم صل على سيدنا محمد ﷺ نور الذات، وسر الساري في جميع الأسماء والصفات"^(٥).

ويقول عبد السلام بن بشيش: ".. اللهم صل على من منه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق وتنزلت علوم آدم فأعجز الخلائق.. وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة"^(٦).

فالحقيقة المحمدية بمقالة أهل الطائفة قديمة وليست حادثة، وهي نور يفيض بأنوار، وهي مصدر العلوم والعرافان، وعلة الأكوان، وهنا التلامس مع العقل الفعال مصدر العلوم والمعارف.

والحق لم يعرف إلا بعد تعين الحقيقة المحمدية، والحقيقة المحمدية لم تعرف إلا بعد أن أمدت العقول بنورها المحمدي، فالبحت عن الحقيقة المحمدية هو بحث عن مجموع العالم^(٧). لأن العالم الواقعي الظاهر لنا

(١) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ج ١٠، ص ١٤٣. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي، ص ٣١٣. معالم التنزيل في

تفسير القرآن، البغوي، ج ٣، ص ٣٣. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج ٣، ص ٦٧.

(٢) قوت القلوب، أبو طالب المكي، ص ٣٠-٣١.

(٣) دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار ﷺ، الجزولي، ص ١٠٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

(٦) النفحة العلية في أورد الشاذلية، عبد القادر زكي، ص ١٥-١٦.

(٧) النور المحمدي في ميدان الفلسفة الإسلامية، أميمة محمد، ص ٥٤.

هو انعكاس للعالم الإلهي، لوجود عالمين، الأول غائب يمثل الحقيقة الفعلية؛ وله انعكاس ومثال متجسد في عالمانا، الذي هو عبارة عن "صورة خيال" للعالم الحقيقي. والتجلي للنور مستمر بلا انقطاع في صور عديدة عبر الأزمان والأماكن، ولا انقطاع للحقيقة المحمدية فهي مستمرة أزلية؛ وهنا تبرز نظرية الفيض المستمر، وظهور النبي ﷺ عيانا يقظة؛ والتلقي عنه، وبهذا يكون الوحي مستمرا بلا انقطاع، فيما يلقي من العرفان لأولياء الله، وما يفيض على القطب الغوث.

فهنا لك رسول واحد بعث إلى العالمين في أزمنة مختلفة، وفي مظاهر جسمانية متباينة، كي يعلن للناس إرادة الله وينبئهم بمشيئته^(١).

لأن الحقيقة المحمدية كتجريد عقلي أو عرفان روحي تتناسخ من نبي لآخر، وبذلك تكون "تجليا للذات الإلهية"، ويكون نورها "أول الأنوار"، وهي "أساس الوجود"^(٢)، المستمر في التجلي والتمظهر الجسماني في صور الأنبياء، " (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) (البقرة: ١٣٦).

ما يمكن معه القول بأن "الحقيقة النبوية" في سيرها الأزلي في ضمير الأزمان والآباد، وكمفهوم يعبر عنه أو يرمز إليه "النور المحمدي"، هي نتيجة منطقي لهذا الأصل الاعتقادي في القرآن^(٣).

ثالثا: الحقيقة المحمدية عند ابن العربي الحاتمي.

استمر الحديث عن "الحقيقة المحمدية" في أدبيات التصوف من شعر وسماع، لكن حضورها لم يحض بكبير اهتمام حتى أواخر القرن السادس الهجري حين ظهر محيي الدين بن العربي الحاتمي الذي رفع التصوف لذروته السامقة، فكان "أهم من قال بفكرة "الحقيقة المحمدية"، وجعل منها "نظرية صوفية فلسفية" في الوجود"^(٤)، وبسط الكلام فيها في كتابه "فصوص الحکم"، حيث جعل لكل فص نبي تنتقل منه الحقيقة للذي يليه، لتنتهي عند خاتم الأنبياء، وكل نبي هو استمرار للنور المحمدي، وتجل للحقيقة المحمدية إلى أن تبلغ ذروة تجليه في الزمان والمكان الحادث، فمن جهة أنطولوجية هنالك ناسخ لوجود ثابت، ومن جهة إبستمولوجية هنالك وحدة مصدرية ثابتة، فالجسد الفيزيائي تجسد لروح أصيلة الكينونة، دائمة الوجود، تصاحبه في عالمه السفلي إلى غاية،

(١) شعر عمر بن الفارض؛ دراسة في فن الشعر الصوفي، عاطف جودة نصر، ص ٢٠٦.

(٢) أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، عبد الله بنصر العلوي، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٣) الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، علي شوكيفيتش، ص ٦٩.

(٤) مصطلحات الصوفية، العدلوني، ص ٨٦.

ثم تفارقه لعالمها العلوي الأصلي. " فالحقيقة الإنسانية لها مجالان: الأول؛ له ظهور في عالم الشهادة من خلال الأجساد، والثاني؛ له ظهور في عالم الغيب من خلال الأرواح"^(١).

من المرادفات الاستعمالية للحقيقة المحمدية عند ابن العربي الحاتمي: الكلمة المحمدية – النور المحمدي – نور محمد – حقيقة محمد، الإنسان الكامل، الروح الأعظم، الاسم الأعظم، والاسم الجامع^(٢).

ويبين ابن العربي أن الحقيقة المحمدية هي النور المحمدي، ولها أسبقية الوجود على "النشأة الجسدية المحمدية"، وظهورها في كل نبي بوجه من الوجوه فهي (مظهر الحقيقة العيسوية من الحقيقة المحمدية، والحقيقة الموسوية من الحقيقة المحمدية).

إلا أن مظهرها الذاتي التام الواحد، هو: شخص محمد ﷺ، لذلك يستعملها ابن العربي دون فصل؛ بل على الترادف: فكثيراً ما يقول محمد ﷺ؛ وهو يقصد "الحقيقة المحمدية"، وهذا لا يكون لغيره من الأنبياء^(٣)، مع العلم أن "النور المحمدي هو" المادة الأولية التي انطلق منها الأنبياء، ومن ثم الأولياء بعد ذلك^(٤)، وهو قديم لصدوره عن قديم.

يرى ابن العربي أن الحقيقة المحمدية هي "المفعول الإبداعي" المقابل "للعقل الأول" الفياض؛ عند الفلاسفة كالفارابي (ت ٣٣٩ هـ - ٩٥٠ م)، ابن سينا (٤٢٧ هـ - ١٠٣٧ م)، الطوسي (٦٧٢ هـ - ١٢٧٤)، إخوان الصفا، الإسماعيلية، الأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية المحدثة.

مع التنبيه هنا بأن تراتبية العقل الفعال عند ابن العربي أولية، وبماثلها قول إخوان الصفا والإسماعيلية، على خلاف الفارابي وابن سينا في تأخير العقل الفعال لسماء القمر.

وهي "القلم الأعلى" الذي أبدعه الله تعالى من غير شيء، والإبداع هنا ليس بخلق، فهي "القلم الإلهي" الكاتب العالم، وهي "الروح القدس" عند أهل الكشوف والتلوينات، وهي الوجود كله، وإنّ النزول منها إليها وبها عليها، وإنّ الحقيقة المحمدية لها في كل شيء وجهان: وجه محمدي، ووجه أحمدي. وهي "قطب الأقطاب" تدور عليه حقائق الأقطاب، مصدر كل شيء، ومنبع كل علم، إليه توجهت العناية الكلية فهو "عين الجمع الموجود"، و "النسخة العظمى"، صورة لاسم "الله" الجامع لجميع الأسماء الإلهية، الذي منه الفيض على جميعها،

(١) العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشار الشيخ محيي الدين بن عربي، عبد المنعم عزيز النصر، ص ٢١٨.

(٢) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ٣٤٧ - ٣٥٢.

(٣) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ٣٥٠.

(٤) العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر الشيخ محيي الدين بن عربي، عبد المنعم عزيز النصر، ص ٣٧٥.

تجمع صورة العالم كلها بالرب الظاهر فيها، الذي هو ربّ الأرباب.. فبظاهاها تريّ ظاهر العالم، وبياطنها ترب باطن العالم، لأنه صاحب الاسم الأعظم. أي المختص به - وله الربوبية المطلقة (الجمع المطلق). وهذه الربوبية إنّما له من جهة مرتبته، لا من جهة بشريته فإنه من هذه الجهة عبدٌ مربوب: محتاجٌ إلى ربّه سبحانه وتعالى^(١).

فتكون الحقيقة المحمدية هي المبدع والمدبر للوجود؛ والسائس لعالم العناصر، وهي الحاوية للحقائق الأزلية، المبدعة للكثرة من الوحدة، لذلك هي علة وجود الكون السفلي ومصدر المعارف والعلوم؛ فهي العقل الفعال في الوجود، ومنها يفيض كل الوجود بترابية الأفلاك، وهي متناقلة ومتجسدة في هيئات بشرية من أنبياء ورسل، وبذلك يكون الوجود قديما وأزليا، فهي الوجود كله بتجليات متكاثرة؛ ولذلك كان الوجود واحدا.

وهي "أكمل مُجل خلقي ظهر فيه الحق، بل هي الإنسان الكامل^(٢) بأخص معانيه، أي هي ظهور للباري تعالى "الأول" في هيئة "الإنسان الكامل"، وفعلها بانفعال العقول المستفيدة بالصور المعقولة منها من العالم المفارق العلوي.

يفرق ابن العربي بين "الكيونة المادية" و"الكيونة الروحية" لمحمد ﷺ. فيعتبره في الكيونة المادية ابنا لآدم عليه السلام، وفي الكيونة الروحية هو "النور الأزلي" بجين آدم، وبذلك تكون "الكيونة الروحية" قديمة، و "الكيونة المادية" محدثة. وقد أشار إلى هاتين الكيونتين بقوله:

صلى عليه الله من رحمته ومن أجله الروح المطهر أسجدا
لأبيه آدم والحقائق نوم عن قولنا وعن اشتقاق قد هدى^(٣)

ترتكز مقالة الحقيقة المحمدية عند ابن العربي على ثلاثة: (النشأة الأولى) أصل الوجود. (الإنسان الأول) الإنسان الكامل. (جوامع الكلم) مصدر المعرفة.

أ- (النشأة الأولى) أصل الوجود:

يفصل ابن العربي النشأة الأولى؛ فيقول: "بدء الخلق الهباء^(١)، وأول موجود فيه "الحقيقة المحمدية"، ولا "أين" يحصرها، لعدم التحيز. ومما وجد؟ في الهباء... ولما وجد؟ لإظهار الحقائق الإلهية.. فلما أراد (الحق)

(١) الفتوحات المكية، ابن العربي، ج ١، ص ٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٩-١٦٣.

(٣) ديوان ابن العربي، ابن العربي، ص ١٤٣.

جود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه، "انفعل" عن تلك "الإرادة المقدسة" بضرب "تجل" من تجليات التنزيه، إلى الحقيقة الكلية. انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء.. ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم...

ثم إنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء.. والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء، على حسب قوته واستعداده.. فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة "بالعقل"، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك "النور الإلهي" ومن "الهباء" ومن "الحقيقة الكلية"، وفي الهباء وجد "عينه" و "عين العالم" من "تجليه" (٢). و "أول ما انسلخ نهار الوجود من ظلمة ليل العدم؛ شعشت أنوار الشمس المحمدية في أفق جبين آدم عليه السلام، فخرت الملائكة سجداً من ظلمة ليل العدم؛ شعشت أنوار الشمس المحمدية في أفق جبين آدم عليه السلام، فخرت الملائكة سجداً" (٣).

يقرر هنا ابن العربي أولية النور المحمدي ومصدريته للحقيقة المحمدية، وقد وردت أولية النور المحمدي الوجودية في كتب الإمامية ونسبت للإمام جعفر الصادق، ولسهل التستري ومعاصره الحكيم الترمذي، والحلاج.

فالنور المحمدي كامن في جبين آدم عليه السلام، وهو مطلع نشأة الكون وأصلها وعقدها وحلها، والملائكة مسخرة لخدمته، وكان محل الحقيقة المحمدية أن تتكون وتكمن في أول جسد حادث وهو جسد آدم عليه السلام، والرسول محمد ﷺ من ذريته، فانتقل الجسد من آدم لمحمد ﷺ، وانتقلت النور المحمدي من آدم لمحمد ﷺ، فاكتملت الكينونة الروحية والكينونة المادية في مقام الرسول ﷺ، فقد "خلق النبوة من امتزاج الأبوين.. فكمال الابن أعظم من كمال الأب، ولهذا اختص محمد ﷺ بالكمال الأتم؛ لكونه ابناً" (٤)، فأدم خلق على صورته (الحق)، وحواء من آدم، وذريتهما منهما، وآخر أبناء آدم من الرسل هو محمد ﷺ، فكان آخر الكمال الجسدي والروحي.

(١) الهباء هو: المادة المحدث التي خلق الله فيها صورة العالم، فهي "الجوهر المظلم" الذي قبل صور أجسام العالم، ما يسميه الفلاسفة "الهولي"، تختلف في ماديتها عن الجسم الكل الموجود المتعين، في أنها غير متعين، جوهر يقبل المعاني.

- المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ١٠٩٥.

(٢) الفتوحات المكية، ابن العربي، ج ١، ص ١١٨-١١٩.

(٣) شجرة الكون، ابن العربي، ص ٧٥.

(٤) الفتوحات المكية، ابن العربي، ج ١٠، ص ١٤٥.

في تراتبية الوجود تكون "الحقيقة المحمدية" أول ظاهر في الوجود، وإن كان وجودها عن "الهباء" و "حقيقة الحقائق". فالأول - أي "الهباء" - حقيقة معقولة غير موجودة في الظاهر. والثانية - أي "حقيقة الحقائق" - لا تتصف بالوجود ولا بالعدم. إذن، يتبقى أن "الحقيقة المحمدية" هي أول موجود ظهر في الكون، ومن "تجليه" ظهر العالم^(١).

فالعالم لم يوجده الحق أولاً، بل "الحقيقة المحمدية" هي موجدت العالم الظاهر، لذلك فإن "الوجود كله هو "الحقيقة المحمدية"، وإن النزول منها إليها، وبها عليها. وإن الحقيقة المحمدية في كل شيء لها وجهان: وجه محمدي ووجه أحمدي:

فالمحمدي: علمي جبرائيلي.

والأحمدي: إيماني روحي أمي..

وإن "التنزيل" للوجه المحمدي. و "التجلي" للوجه الأحمدي^(٢).

يفهم من كلام ابن العربي أن الحقيقة المحمدية غير مخلوقة، وتحليها الكوني الظاهري من غير مادة، لأن الهباء له وجود تجريدي، وأسبقية غير زمنية، ثم الحقيقة المحمدية هي علة الوجود الكوني العلوي والسفلي.

يقول ابن العربي عن بداية الوجود الكوني المتعين أن منطلقه من الهباء، "بجود" من الحق، وانفعال عن الإرادة المقدسة بضرب "تجل" من تجليات التنزيه، إلى الحقيقة الكلية. ونتيجة الانفعال الجودي هو الهباء، فلما تجلى الحق بنوره إلى ذلك الهباء، كان أقرب شيء في الهباء للتجلي النوراني هو حقيقة محمد ﷺ المسماة "بالعقل". أي من العقول المفارقة العلوية، وهي نتيجة تفاعل الجود الإلهي والنور الإلهي.

"ولا يزال هذا العقل (العقل الأول = الحقيقة المحمدية) متردداً بين الإقبال والإدبار. يقبل على باربه مستفيداً، فيتجلى له؛ فيكشف في ذاته من بعض ما هو عليه.. ويقبل على من دونه مفيداً، هكذا أبد الآباد"^(٣). في إقباله على الحق يتلقى فيض الصور المعقولة (الأسرار الأزلية، العلم، المعرفة)، و في إدباره على من دونه يفيض هو بالصور المعقولة على العقول التي تليه إلى أن يصل الفيض للعقل المستفاد.

(١) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ٣٤٩.

(٢) بلغة الغواص، ابن العربي الحاتمي، ورقة ١٣٣. نقلاً عن: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٣٤٩.

(٣) رسائل ابن العربي الحاتمي، القطب والنقاء وعقلة المستوفز، محيي الدين بن العربي، ص ٨٣.

بالرجوع لأوائل التنظيرات لفلسفة الفيض عن **العقل الأول والعقل الفعال**، نجد فلاسفة الفيضية يجمعون على أن **العقل الفعال** هو موجد العالم، لامتلاكه التعددية الصفاتية القابلة لإبداع تعددية كونية وجودية، وامتلاكه لصفة العلم الإرادة والقدرة، ودوام تلقيه للفيض والصدور النوراني، و دوام فيضه على الوجود السفلي، الذي هو انعكاس للوجود العلوي بعد تعين العناصر الأربعة، فيكون **العقل الفعال المحمدي** أصل ظهور وتحلي الكون كله، أي أن **"العالم الواقعي الظاهر لنا هو انعكاس للعالم الإلهي، فيكون عالمنا خيال و ظل لعالم حقيقي، و هو ما يقرره ابن العربي بأن عالمنا خيال، " لأن حقيقته ﷺ كانت موجودة في الهباء.. ومعنى ذلك أن الوجود الخارجي للنبوة - وهو الوجود الفعلي الواقعي في العالم - مجرد مظهر لصورة هذا الوجود في العالم الإلهي القديم"**^(١).

و "الاسم الأعظم" لا يكون إلا له (محمد ﷺ) دون غيره من الأنبياء. ومن "فرديته" يعلم سر قوله: "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"؛ كونه خاتم النبيين، وأول الأولين، وآخر الآخرين.

ومن "أوليته وجمعيته" سر قوله: "أوتيت جوامع الكلم"؛ وكونه أفضل الأنبياء فإنهم في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى "التعين الأول"^(٢) ولا يبلغونه. و"التعين الأول" هو محمد ﷺ الذي يرجع إليه جميع التعينات، فهو البرزخ بين الذات الأحدية وبين سائر الموجودات"^(٣).

تمثل الحقيقة المحمدية القديمة صورة للحقيقة الكاملة الكامنة بكيونيتها الروحانية والعرفانية، فتتناقل بين الأنبياء، ويتصل بها الأولياء، أما الحقيقة المحمدية الجسدية فقائمة في شخص الرسول محمد ﷺ، وهنا يفصل بين تأليه الحقيقة المحمدية بكونها خالدة أزلية؛ لأنها تمثل تعين عقلي حاوي لكل الحقائق، وليست خالدة بكيونيتها الفيزيقية الثابتة أبدياً لآدم عليه السلام. وهذه أهم الفروق التي يجب ضبطها في طرح ابن العربي.

(١) شعر عمر بن الفارض، عاطف جودة ناصر، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) "التعين" بعد مرتبة "العماء"، والتعين هو: علم الذات بالذات من حيث الأحدية الجمعية، أي علم الحق تعالى في مقام الذات بذاته من حيث الأحدية الجمعية، والتعين الأول هو التعين الأول لتعينات الحق بعد مقام الذات - الذي هو مقام الإطلاق المقسم والمقسط لكافة الإضافات والذي لا يعلمه أحد - يمكن أن يعلمه بعض أهل المعرفة.

ويطلق على مرتبة التعين الأول: (أول مرتبة معلومة)، (الأحدية)، (أول مرتبة منعوتة)، (المسماة المنعوتة)، (مرتبة الجمع و الوجود)، (حقيقة الحقائق)، (حضرة أحدية الجمع)، (مقام الجمع).

- العرفان النظري؛ مبادئه وأصوله، يد الله يزدان بناءه، ص ٣٦٤-٣٦٥.

(٣) شرح القاشاني على الفصوص، القاشاني، ص ٢٦٦-٢٦٧.

وحلي من كلام القاشاني حين يبين مذهب شراح فصوص الحكم في "الحقيقة المحمدية" بأزلية "النور المحمدي"، وهو ما بين أبو العلا عفيفي^(١)، والنور المحمدي مفارق للجسد المحمدي، وباجتماعهما يكون الإنسان الكامل، لتجعل منه سبب خلق العالم، فالإنسان الكامل هنا هو نسخة من العالم، وعلة وجوده، وروح العالم القائم "بالأحدية"، التي هي أصل النشأة الأولى. لذا نلاحظ الترابط والتلاحم في مقالة ابن العربي بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل الظاهر، وعليه نتقل لمعرفة الإنسان الكامل لدى ابن العربي.

ب- (الإنسان الأول) الإنسان الكامل^(٢):

الإنسان الكامل هو: الإنسان الأول، الإنسان الأزلي، العقل الأول، أصل العالم، أصل الجوهر الفرد، الحقيقة الكلية، المفيض، الروح الكلي، ظل الله، الإنسان الأرفع، الإنسان الحقيقي...

وابن العربي هو أول من استعمل تعبير "الإنسان الكامل" في الفكر الصوفي والفلسفي والإسلامي.. والإنسان الكامل هو المقصود من الكينونة، فهو وسط بين الحق والخلق، ولولاه لما وجد الكون، ولا انتفت الغاية من الخلق، والإنسان الكامل علته في كمال معرفته بالحق وعبوديته الخالصة^(٣).

يستعمل ابن العربي مصطلح الإنسان الكامل للدلالة على محمد ﷺ كثيرا، وعلى الحقيقة المحمدية غالبا دون تفریق، والنور المحمدي، وعلى من تحقق بالفناء المحمدي فبلغ درجة التحقق بمرتبة الإنسان الكامل من الأولياء الأقطاب.

يقول ابن العربي: "كما كان المقصود من العالم الإنسان الكامل، كان من العالم أيضا الإنسان الحيوان، المشبه للكامل في النشأة الطبيعية، وكانت الحقائق التي جمعها الله في الإنسان متبددة في العالم، فنادها الحق من جميع العالم فاجتمعت، فكان من جمعتها الإنسان..". و "العالم كله لولا الإنسان الكامل ما وجد، وأنه بوجوده صح المقصود من العالم الحادث بالله.. والعالم مسخر له علويه وسفليه، والإنسان الحيوان من جملة المسخر له، ويشبه الإنسان الكامل في الصورة الظاهرة، لا في الصورة الباطن من حيث الرتبة"^(٤).

(١) نظريات الإسلاميين في الكلمة، أبو العلا عفيفي، ص ٢٢-٧٥.

(٢) يعد عزيز الدين النسفي (ت ٧٠٠ هـ - ١٣٠١ م) أول من ألف كتابا بعنوان "الإنسان الكامل" في العالم الإسلامي بالفارسية، ثم تلاه عبد الكريم إبراهيم الجيلي (ت ٨٠٥ هـ - ١٤٠٣ م).

- محيي الدين ابن عربي؛ الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، ص ٤٥٥.

(٣) فكرة الإنسان في مذهب محي الدين بن عربي، محمود محمد قاسم، ص ١٤٣-١٤٤.

(٤) الإنسان الكامل، محي الدين بن عربي، ص ٢-٣.

جعل ابن العربي "الله" مقياسا للكمال الإنساني.. والإنسان الكامل هو محمد ﷺ.. وتتحدد وظيفة الإنسان الكامل أنطولوجيا بأنه الحد الجامع الفاصل بين "الحق" و "العالم".. وتتحدد وظيفته إبستمولوجيا بأنه المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، وكل عالم علمه، حتى الأنبياء: (١).

لذا كان تحقق الإنسان الكامل وجوديا واجبا، لأنه تجلي وتحقق للاسم الأعظم، وتعين للحقيقة المحمدية في صورة الإنسان الكامل.

فهو صورة تجتمع فيها الخلائق و الحقائق كاملة، و مرحلة الجمع بعد الفرق، اجتمعت فيه حقائق ما افترق في العوالم، و " لا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل" (٢)، و هنا يكمن تعظيم ابن العربي للجانب الروحي و العرفاني للإنسان، فالإنسان عنده يكمل بما اتصف من صفات الحق، و ترقى بكمالات العبودية، و علا بمقامات التوحيد، لذا يجعل الحقيقة الكاملة و الكلمة و النور المحمدي و الحقيقة المحمدية خالدة، لأنها مجموع حقائق وصفات متعالية دائمة أبدية؛ غير خاضعة للتحيز الفيزيقي و لا المكاني و لا الزماني، و هي شرط صحة الخلافة في الأرض.

و منتهى مقصد الكمال الإنساني تحقيق الحقيقة المحمدية، فالكمالات متعددة ومتدرجة؛ غير أن الإنسان الكامل هو الحاصل على الحقيقة المحمدية بالنور المحمدي الكامل، ومنه يرى ابن العربي استمرار الحقيقة المحمدية في الأولياء بعد الأنبياء، وأكمل ورثتها ورثة رسالة الرسول محمد ﷺ، وهم الأقطاب، ولكل درجات.

والنبي محمد ﷺ هو "الصورة الكاملة" للإنسان الكامل الذي يجمع حقائق الوجود، ولهذا يعتبر ابن العربي الحاتمي "الحقيقة المحمدية" منتهى غايات الكمال الإنساني (٣)، وقد عبر عن ذلك بقوله بأنه "أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدئ به الأمر وختم" (٤).

فالإنسان الكامل المطلق هو محمد رسول الله ﷺ، أما مطلق الإنسان الكامل فهم الأنبياء اصطفاء والأولياء ارتقاء، باعتبار انتقال الحقيقة المحمدية بينهم، وهي لا تنتقل إلا من إنسان كامل لإنسان كامل، وأكمل درجاتها في العالم السفلي التجسد المحمدي المكاني والزماني.

(١) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ١٥٩-١٦٣.

(٢) فصوص الحكم، ابن العربي، ج ١، ص ٥٠.

(٣) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ٣٤٨.

(٤) فصوص الحكم، ابن العربي، ج ١، ص ٢١٤.

يقول الجيلي: "الإنسان الكامل" هو "القطب" الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو "واحد" منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوعٌ في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباسٍ، ولا يسمّى به باعتبار لباسٍ آخر، فاسمُه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين...

واعلم أن "الإنسان الكامل" مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل "الحقائق العلوية" بلطافته، ويقابل "الحقائق السفلية" بكثافته...

ثم اعلم أن "الإنسان الكامل" هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية؛ استحقاق الأصالة والملك؛ بحكم المفتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا "الإنسان الكامل"، فمثاله "للحق"؛ مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، و "الإنسان الكامل" أيضاً مرآته^(١).

وكمال الإنسان بأحقيقته في جمع المعارف كلها فيه، لذا استقر القول على أنه مشكاة المعرفة، والقطب العرفاني الروحاني للفيض الرباني والإلهام اللدني، فكان مصدراً للمعرفة الكلية الحقيقية.

ت - (جوامع الكلم) مصدر المعرفة:

الحقيقة المحمدية حاوية لجوامع الكلم، أي أسرار الحق والخلق، الأسرار الأزلية الإلهية والوجودية. والمعرفة المرادة هنا هي العرفان الباطني؛ وأسرار الحقائق، وعلوم الأولين والآخرين.

وآدم عليه السلام حين عظم على الملائكة؛ كان التعظيم بما عُلم من الأسماء، فكانت الحقيقة المحمدية سر ذلك، وبه بلغ الإنسان الكامل مراتب الكمال والجمع للمعارف دون غيره، فهو حاوي لخزائن الأسرار الأزلية الإلهية والوجودية، مع استمرار تلقيه للفيض النوراني.

لذلك نجد جوهر "الحقيقة المحمدية" في تحقق الإنسان الحامل لها " بكمال المعرفة بالنفس وبالله، فالإنسان الكامل هو من أدرك في مرحلة من مراحل كشفه؛ وحدته الذاتية بالحق، ووصل من تحققه هذا إلى كمال المعرفة بنفسه وبالله، فهو إنسان كامل في معرفته^(٢).

(١) الإنسان الكامل، عبد الكريم جيلي، ج ٢، ص ٧٣ - ٧٤.

(٢) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم، ص ١٦١.

وبذلك كانت حقيقة آدم المحمدية أول معلم ظهر في الإنشاء باعتبار نشأته الظاهرة.. **فالحقيقة المحمدية:** مجموعة صور آدم الظاهرة والباطنة، الموصوفة بجميع صفات الحق، وفوض إليها تدبير كل شيء يوجد بعدها، لأنها الخزانة الجامعة لعلم الحق^(١).

و لأن النبوة من محمد ﷺ بدأت وإليه تعود فقد " استدار الزمان؛ فأظهر محمدا ﷺ - كما ذكرناه - جسما وروحا بالاسم الظاهر حسا، فنسخ من شرعه المتقدم ما أراد الله أن ينسخ منه، وأبقى ما أراد الله أن يبقى منه.. ولهذا كان العلم في هذه الأمة أكثر مما كان في الأوائل، وأعطى محمدا ﷺ علم الأولين والآخرين"^(٢).

لأن كل العلوم والمعارف والوحي تصدر عن العقل الأول (الفعال) وهو الحقيقة المحمدية و "كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله ﷺ "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"^(٣).

فالحقيقة النبوية المحمدية هي الفيض الرباني العرفاني النازل على أنبيائه، وتمثل " الصورة المحمدية، والشجرة الإنسانية الجامعة الكلية.. شجرة النور والكلام.. وكلمة الوجود، وجوامع الكلم، ومعدن الأسرار والحكم"^(٤)، والنفس الناطقة للكون، وكل نفس ناطقة تعلق بالنفس الناطقة المحمدية، ومعرفتك بنفسك تزيد بتعلقها بالنفس الناطقة للحقيقة المحمدية^(٥).

رابعا: مملكة العرفان

خطط ابن العربي دولة رسمها بعد تأصيله لأركانها: الحق، الإنسان الكامل، الحقيقة المحمدية. ثم انتقل لمرحلة إثبات أن الحقيقة المحمدية مستمرة في أمة محمد رسول الله ﷺ، واستمرارها في "مملكة الولاية"، التي يرأسها "الغوث" قطب الأقطاب.

فمشروعية المرجعية المطلقة للغوث مستمدة من تحصيله للحقيقة المحمدية، وهنا توسع ابن العربي في مشروعه المنطلق من أول تعيين إلى آدم إلى خاتم الأنبياء إلى يوم القيامة، فتكون مراتب الوجود في استمرارية، وفيض

(١) المواقف، الأمير عبد القادر الجزائري، ج ١، ص ٢٤٩-٢٧٤.

(٢) الفتوحات، ابن العربي، ج ١، ص ١٨٦.

(٣) فصوص الحكم، ابن عربي، ج ١، ص ٦٣-٦٤.

(٤) النور المحمدي في ميدان الفلسفة الإسلامية، أميمة محمد، ص ٩٣.

(٥) تذكرة الخواص، ابن عربي، فقرة ٥٧.

الأسرار الوجودية والإلهية في ديمومة لا تنزل إلا بارتفاع الحقيقة المحمدية، التي يقتضي ارتفاعها ارتفاع الروح الحاوية وهلاك الجسد الظاهري للإنسان الكامل الأخير.

وسيكون لكل زمن قطبه الأوحى الذي لا شريك له: "الغوث"، ودونه أقطاب تبع له، ودونهم مشايخ ومريدون وأتباع وعامة، وهي دولة واقعية رسمها ابن العربي وتجسدت بعد وفاته، بظهور مؤسسات مترابطة بنظم وإدارة وتسلسل في التسيير وفق منهج ابن العربي الذي خطه في مصنفاته. ورجالها سماهم ابن العربي "عالم الأنفاس"، ومنهم الأقطاب الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو النيابة، ومنهم من يكون ظاهر الحكم كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين^(١)

والترقي في معارج الولاية هو التحقق بالقرآن، فمقامات الأنبياء والأولياء وأحوال السالكين والواصلين وعلوم الكمل والعارفين؛ مثلها مثل آيات الآفاق والأنفس، مظاهر للحقائق القرآنية، وتحقيق السالك بمقام؛ هو عين تحقيقه بآية أو سورة؛ هي روح ذلك المقام، ولهذا نجد الشيخ لا يذكر مقاما أو حالا أو طبقة من الأولياء إلا ويورد السورة أو الآية الممددة^(٢).

والحقيقة المحمدية الجامعة الكاملة الشاملة في عالم العناصر تظهر في صور الأنبياء ثم صور الأولياء، الأولى لتعليم الأحكام والإرشاد، والثانية لتعريف الأسرار. وبظهور خاتم الولاية يكون آخر مظهر للإنسان الكامل، وانتهاء مرحلة الولاية، وظهور جميع الأسرار الوجودية والحقائق الإلهية، وبرجوعه إلى الذات الإلهية ينتهي عالم الوجود^(٣).

يثبت بذلك ابن العربي عالمية وشمولية دولة العرفان، فهي مستمرة مادامت السموات والأرضون تحمل بينها الإنسان الكامل صاحب الحقيقة المحمدية.

(١) الفتوحات، ابن العربي، ج ٢، ص ٢١٥ وما يليها.

(٢) بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، عبد الباقي مفتاح، ص ١٠١.

(٣) محيي الدين ابن عربي؛ الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، ص ٤٦٤.

خاتمة:

نصل إلى ختام ورقة البحث المقدمة عن الحقيقة المحمدية لدى الإمام الشيخ محيي الدين بن العربي الحاتمي الطائي، وقد تجلت في الورقة قواعد الحقيقة المحمدية وهي النشأة الأولى والإنسان الكامل وجوامع الكلم.

و هي علة الوجود، لأن الله تعالى تحقق اسمه الأعظم بتعينها وظهورها في الإنسان الكامل، و فضل آدم على الملائكة ليس بزيادة تعبد؛ بل بزيادة علم، أي بالحقيقة المحمدية، لأجل ذلك كانت علة وجود العالم، و كان الإنسان الكامل جامعاً لما افترق في العالم كله، و تحقق كمال عبوديته بتحقيق كمال معرفته بالأحادية الجمعية، و متى انتهى أجله في عالم الكينونة السفلية؛ رفع معه عمود الأرض، فأطبقت السماء على الأرض، و انتهى الوجود الأرضي السفلي، بارتفاع الحقيقة المحمدية مع الإنسان الكامل الحامل لها.

وهندسة نشأة الوجود لدى ابن العربي وعلاقة الوجود بالحق، وعلاقة الإنسان بهما؛ كل هذا يناقش في النظرية التأسيسية لنشأة الكون وهي الحقيقة المحمدية، لأن الوجود هو تجلي للأسماء والصفات الإلهية، والوجود كله تعين من الحق ليجتمع في حقيقة واحدة تجعل من حاملها محور الكون، وهو الإنسان الكامل.

ولن نجد ابن العربي يلتفت كثيراً للإنسان الحيواني بقدر ما يستفيض في بحث الإنسان العرفاني الذي يترقى في مراتب الكمال، ويركز على الإنسان الكامل كعمود حامل للحقيقة المحمدية ورافع للسماء أن تقع على الأرض.. بل يبني مدينته الفاضلة ببناء عملية الوصول للإنسان الكامل.

وخلاصة نتائج الورقة البحثية هي:

- الحقيقة المحمدية قديمة وأزلية.
- الحقيقة المحمدية هي مبدأ العالم وأصله. من حيث أنها "النور" الذي تعين قبل كل شيء، ومنه كل شيء. وهي أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود.
- الحقيقة المحمدية تتجلى في "الإنسان الكامل"؛ الذي تجلت فيه كل الأسماء والصفات الإلهية.
- الحقيقة المحمدية هي "المشكاة" التي استقى منها جميع الأنبياء ثم الأولياء.
- الحقيقة المحمدية منتهى غايات الكمال الإنساني، والصورة الكاملة "للإنسان الكامل"، الجامع لحقائق الوجود.

- محمدا ﷺ له حقيقة "الختم"، (خاتم الأنبياء)، يقف بين الحق والخلق.
- الحقيقة المحمدية هي العقل الفعال في الكون، وبلوغها من الأولياء دليل استمرارها.
- النظام العام التشريعي والدعوي يكون لقطب الأقطاب لتحقيقه بالكمال الإنساني، وبلوغه الحقيقة المحمدية بصفته من ورثة الأنبياء وورثة النور المحمدي.

فهرس المراجع:

١. أبو سالم العياشي المتصوف الأديب، عبد الله بنصر العلوي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، القاهرة، ط، ١٩٩٨.
٢. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الجيلي عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم، دار مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٤، ١٤٠٢ هـ.
٣. الإنسان الكامل، محيي الدين بن عربي، دون معلومات نشر.
٤. بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، عبد الباقي مفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠١١.
٥. التعريفات، الجرجاني علي بن محمد بن علي الزين الشريف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٦. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، (ت، سامي بن محمد سلامة)، دار طيبة، الرياض، ط ٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٧. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن أبو جعفر الطبري (تحقيق، أحمد محمد شاكر)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٨. دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في ذكر الصلاة على النبي المختار، الجزولي أبو عبد الله محمد بن سليمان، (ت، خالد أبو عوف)، المكتبة العصرية، صنعاء، ط ، دت.
٩. رسائل ابن العربي الحاتمي، القطب والنقباء وعقلة المستوفز، محيي الدين بن العربي، (ت، سعيد عبد الفتاح)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢.

- ١٠١) مؤتمر ابن العربي الدولي
١٠. شجرة الكون، محمد بن علي بن محمد محيي الدين ابن العربي الطائي الحاتمي، (ت، رياض العبد الله)، ط ٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
١١. شرح القشاني على الفصوص، القاشاني؛ عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد كمال الدين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٦.
١٢. الشعر الصوفي بين الانفصال والتوحد، توفيق سلطين، دار مصر العربية، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥.
١٣. شعر عمر بن الفارض؛ دراسة في فن الشعر الصوفي، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٩٤.
١٤. عبد الكريم قاسم سعيد، قضايا وإشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان، مكتبة مراد، صنعاء، ط ١، ١٩٩٧.
١٥. العرفان النظري؛ مبادئه وأصوله، يد الله يزدان بناه، (ترجمة، علي عباس الموسوي)، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط ١، ٢٠١٤.
١٦. العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشار الشيخ محيي الدين بن عربي، عبد المنعم عزيز النصر، مجلة جامعة تكريت للعلوم، العراق، أيار ٢٠١١.
١٧. الفتوحات المكية، محمد بن علي بن محمد محيي الدين ابن العربي الطائي الحاتمي، (ت، عثمان يحيى)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٥.
١٨. فصوص الحكم، محمد بن علي بن محمد محيي الدين ابن العربي الطائي الحاتمي، (ت، أبو العلا عفيفي)، مطابع الحلبي، حلب، ط ١، ١٣٦٥هـ.
١٩. فكرة الإنسان في مذهب محيي الدين بن عربي، محمود محمد قاسم، مجلة المجلة، مارس ١٩٧٠، العدد ١٥٩.
٢٠. قصة الحلاج وما جرى له مع أهل بغداد، الحلاج الحسين بن منصور، (ت، سعيد عبد الفتاح)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.
٢١. قضايا وإشكاليات التصوف عند أحمد بن علوان، عبد الكريم قاسم سعيد، صنعاء، مكتبة مراد، ط ١، ١٩٩٧.
٢٢. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، أبو طالب المكي، (ت، محمد بن علي بن عطية)، المطبعة المصرية، القاهرة، ط ١، ١٣٥١ هـ.

٢٣. محيي الدين ابن عربي؛ الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، (تعريب، عبد الرحمن العلوي)، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣.
٢٤. معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، (ت، محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش)، دار طيبة، الرياض، ط ٤، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
٢٥. المعجم الصوفي؛ الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، دار درندة، بيروت، ط ١، ١٩٨١.
٢٦. معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، محمد العدلوني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٢.
٢٧. المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، الأمير عبد القادر الجزائري، (ت، عبد الباقي مفتاح)، دار الهدى، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٥.
٢٨. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، دار المعارف، القاهرة، ط ٨، ١٩٧٧.
٢٩. نظريات الإسلاميين في الكلمة، أبو العلا عفيفي، القاهرة، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، ١٩٤٣.
٣٠. النفحة العلية في أورد الشاذلية، عبد القادر زكي، مكتبة المثنى، القاهرة، ط، دت.
٣١. النور المحمدي في ميدان الفلسفة الإسلامية، أميمة محمد عبد الله كليب، رسالة دكتوراه في الفلسفة، إشراف عبد المتعال زين العابدين، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الخرطوم، ٢٠٠٦.
٣٢. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو الحسن علي الواحدي، (تحقيق: صفوان عدنان داوودي)، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤١٥ هـ.
٣٣. الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، علي شودكفيتش، (ترجمة: أحمد الطيب)، دار القبة الزرقاء، مراكش، ط ١، ١٩٩٨.

فلسفة الطبيعة عند ابن عربي

د. مليكة مذكور

جامعة حسينية بن بوعلي، الجزائر

medkour.malika@yahoo.fr

الملخص:

لم يكن ابن عربي (٦٣٨-٥٦٠) مفكرا صوفيا فحسب، بل مفكرا موسوعيا، فالذي يطّلع على مؤلفاته يجد بالإضافة إلى التصوف علم الرياضيات والمنطق، والحديث... كما يقف على فلسفة وتصور معين للطبيعة، فهو لم يكن بعيدا عن فكر وفلسفة عصره، فقد كانت الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة وتصوراتهما للطبيعة مبثوثة بصورة أو بأخرى في ثنايا الفلسفة الإسلامية من خلال أعلامها في الأندلس، خاصة وأن ابن عربي قد عاصر ابن رشد(ت ٥٩٥ هـ) وابن طفيل (ت ٥٨١ هـ)، وغيرهما وهو ما ساهم في اطلاعه على الفلسفات الرائجة في المشرق العربي ومغربه، بما في ذلك آراء الفرق والمذاهب الكلامية السابقة لعصره، ولهذا فمما لا شك فيه أن احتكاكه بهذه الفلسفات قد ترك في فكره بعض الآثار التي اعتمد عليها في بناء تصور صوفي للكون ظهر من خلال فلسفة معينة للطبيعة، بمحدداتها الكلاسيكية الجسم والمكان والزمان والحركة .

وهو ما يقودنا إلى طرح الإشكال التالي: ما حدود تأثير الفلسفات السابقة والمعاصرة له في رسم تصوره للكون، وتكوين فلسفة متميزة عن الطبيعة؟، وما مدى تأثير علماء الكلام وفلسفتهم الطبيعية في فكره؟ وهل استطاع ابن عربي تجاوز الفلسفة الطبيعية اليونانية بطرح تصورات بديلة؟.

ولمقاربة هذه الإشكالية سأعتمد على منهج تحليلي نقدي مقارنة، لإظهار بعض ملامح فلسفة ابن عربي الطبيعية، وجذور أفكاره، ومدى تأثره بفكر عصره، وإذا كانت بعض الدراسات السابقة قد تناولت بالبحث بعض جزئيات هذا الموضوع، مثل ما ذهب إلى هذا المؤلفان عبد الباقي مفتاح، ومحمد الصالح الضاوي، في كتابهما مفهوم الطبيعة عند ابن عربي (بحوث حول مرتبة الطبيعة في رؤية الشيخ الأكبر)، وهي دراسة على الرغم من تميزها إلا أنها كانت بعيدة عن ربط مفهوم الطبيعة بفلسفة الطبيعة، ولهذا غلب عليها كونها دراسة ميتافيزيقية، وبالإضافة إلى هذا هناك دراسة أخرى متميزة وقيمة للدكتور محمد علي حاج يوسف: أيام الله، مفهوم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي

للزمن والخلق في ستة أيام، غير أنها ركزت على ربط مفهوم الزمن عند ابن عربي بمعطيات الفيزياء المعاصرة، بينما حاولت في هذه الورقة البحتة التركيز على معطيات فلسفة الطبيعة عند ابن عربي مع ربطها بمعطيات عصره، والبحث عن مدى حضور الفلسفات السابقة و المعاصرة له وتأثيرها في فكره.

الكلمات المفتاحية: الطبيعة، فلسفة الطبيعة، الزمان، المكان، الحركة ، الجسم، العناصر الأربعة .

مقدمة

فلسفة الطبيعة هي فلسفة نظرية تبحث في الكون من حيث نشأته ومبادئه الأولى التي هي أصل الأشياء جميعا، كما تبحث في حركته وتغيره وأهدافه وغاياته، فهي فلسفة موضوعها الطبيعة وتغيراتها لكنها تضرب بمبادئها بعيدا في مجال الميتافيزيقا، التي تزود العالم بالمبادئ الأولى التي بها يفسر العالم أو الكون، وكان ممن بحث في هذا الموضوع فلاسفة اليونان الأولون مثل طاليس وأنكسيمندس، وأنكسيمندريس، اهتموا بالبحث عن أصل الكون وطبيعته و مم يتألف، وكيفية نشأته وأصل التغيرات والكثرة فيه، والتساؤل عن طبائع الأشياء وماهياتها، وبم تتفاضل الموجودات وبما تتباين ؟.

غير أن الفلاسفة الطبيعيين الأوائل وإن اتفقوا على أن للكون أصل أو مبدأ واحد إلا أنهم اختلفوا في تحديد طبيعته، فهناك من أرجع أصل الوجود إلى الماء وهناك من رده إلى الهواء، وهناك من ذهب إلى أن المادة الأولى لهذا الوجود هي النار، وهناك من قال باللاتحد أو اللاتعين، كما شرح أفلاطون فلسفته في الطبيعة في كتابه "طيماوس" وذكرها أرسطو في كتابه "علم الطبيعة"، كما نجد صدى هذه الفلسفة في مختلف كتب السماع الطبيعي عند الفلاسفة العرب والمسلمين.

غير أن الميزة الأبرز لفلسفة الطبيعة هو امتزاجها بالعلم الطبيعي من جهة وبما بعد الطبيعة من جهة أخرى، وقد استمر هذا الارتباط إلى فجر الفلسفة في العصر الحديث، ذلك لأن " التمييز بين علم الطبيعة بمعناه الدقيق وفلسفة الطبيعة لا وجود له بشكل واضح عند الفلاسفة الذريين ولا عند أفلاطون وأرسطو، ولا يوجد أثر لفصل العلوم الطبيعية عن الفلسفة الطبيعية حتى نهاية القرن الثامن عشر، بل إن نيوتن نفسه وله الفضل الأكبر في وضع المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة الحديث لم يفرق بين الطبيعة والفلسفة^١، وذلك ما يبرز لنا من خلال مؤلفه: "المبادئ

(١) المدخل إلى الفلسفة: أرفلد كوبه، ص ٧٩-٨٠.

الرياضية في الفلسفة الطبيعية"، ولهذا كان البحث في الطبيعة والجسم والزمان والمكان إلى زمن نيوتن يسمى بالفلسفة الطبيعية.

١ - فلسفة الطبيعة وأهم موضوعاتها عند ابن عربي:

اهتم ابن عربي بالبحث في أمور الطبيعة، فكان شأنه في ذلك شأن فلاسفة ومفكري عصره على إطلاع بما جاء به بطليموس في علم الفلك وجالينوس في علم الطب، وكتاب السماع الطبيعي لأرسطو، إلخ، لكن هنا لا بد من التأكيد على نقطة مهمة؛ وهي أن ابن عربي لم يكن له اهتمام مباشر بعلم الطبيعة وفلسفتها إلا من خلال علاقتها بمعرفة الله سبحانه وتعالى، من حيث أن الطبيعة دليل وأثر لخالق الكون، ولهذا فبحثه في أمور الطبيعة، لم يكن منفصلاً عن البحث في الدين، ولهذا كان البحث في الطبيعة بالنسبة له دليل موصل إلى معرفة الله، فيبدأ البحث من الطبيعة لينتهي إلى الدين، أو يبدأ من الدين فينتهي إلى البحث أمور طبيعية، مما يؤكد العلاقة الوطيدة بين الله والعالم، لأن اليقين بالموجودات الطبيعية كان هو المدخل إلى معرفة الصانع على حد تعبير ابن رشد، وهذه الخصيصة هي ما تميّز فلسفة الطبيعة عند المسلمين عموماً.

ولهذا سنحاول من خلال هذه الوقة البحثية رصد آراء ابن عربي في مجال العلم الطبيعي، وهل استطاع أن يتجاوز معطيات العلم الطبيعي المشائي في عصره، أم بقي أسير النظريات السائدة آنذاك؟ وما مدى تأثيره وتأثره بالفلاسفة وعلماء الكلام في عصره؟.

وللإجابة على هذه الإشكالية لا بد من المرور عبر خطوات منهجية تقتضي معرفة موقف ابن عربي من الطبيعة أولاً ثم تحديد موقفه من الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون باعتباره موضوع العلم الطبيعي، كما يتطلب البحث في الحركة باعتبارها أهم لواحق الجسم الطبيعي، ولما كانت الحركة تتم في مكان وزمان معين، فإن مشاكل العلم الطبيعي الأساسية تتمحور حول المتحرك أو الجسم، الحركة، الزمان و المكان .

لكن قبل هذا لا بد أن نحدد أولاً موقع العلم الطبيعي ضمن التصنيف الذي وضعه ابن عربي للعلوم، لأن العلم الطبيعي لم يكن علماً مستقلاً عن الدراسة الفلسفية إلا في العصر الحديث، ومن ثمة فالصفة الأساسية التي كان يتصف بها هو ارتباطه بالجانب الفلسفي الميتافيزيقي.

أ - علاقة العلم الطبيعي بالعلم الإلهي عند ابن عربي:

ينفرد ابن عربي بتصور مختلف لتقسيم العلوم النظرية، عما كان مشهوراً في عصره، إذ جعل العلم الإلهي هو العلم الأعلى ومنه تفرعت العلوم كلها، حيث يقول: "اعلم أن كل شيء من الأكوان لا بد أن يكون استناده إلى

حقائق إلهية، فكل علم مدرج في العلم الإلهي، ومنه تفرعت العلوم كلها، وهي منحصرة في أربع مراتب، كل مرتبة تنقسم إلى أنواع معلومة، محصورة عند العلماء وهو العلم المنطقي، والعلم الرياضي، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي^١. لكن يبقى العلم الإلهي هو العلم الكلي وهو الهدف والغاية، أما طلب العلوم الأخرى "فليس المطلوب منها نفسها، ولا وضعت لعينها، وإنما المقصود منها تحصيل العلم بالله"^٢.

وقد وضّح ابن عربي هذا التقسيم في موضع آخر محددا الغاية من كل علم، حيث وضع البحث في علم الطبيعة في المرتبة الثالثة ضمن مدرسة الوجود الجامعة، وحدّد أهم إشكالياتها، حيث جعل من الوجود مدرسة، والله سبحانه وتعالى هو رب هذه المدرسة وملقي الدروس فيها على المتعلمين، وهذه العلوم وإن كثرت فإنها تنقسم حسبها إلى أربعة أقسام: القسم الأول هو ما سماه بـ "موازن الكلام في الألفاظ والمعاني"، وظيفة هذا العلم هو تمييز الصحيح من السقيم، وهو ما يقابل علم المنطق، أما العلم الثاني فهو العلم "بتنقيح الأذهان وتدريب الأفكار وتهذيب العقول" لأن رب هذه المدرسة إنما يريد أن يعرفهم بنفسه وهو الغاية المطلوبة التي لأجلها وضع هذه المدرسة، أما الصنف الثالث من العلوم فهو العلم الطبيعي حيث حدّد ابن عربي أهم الإشكاليات التي تصنع تمفصلاته ومن بينها: ما سبب وجود هذه الهياكل واختلاف أمزجتها؟، وما امتزجت؟، وما سبب عللها وأمراضها وعافيتها؟، ومن أي شيء قامت؟، وما يصلحها ويفسدها؟، وما معنى الطبيعة فيها، ومن أين مرتبتها من العالم؟، وهل هي أمر وجودي عيني أو هي أمر وجودي عقلي؟، وهل يخرج عنها شيء أو صنف من العالم أو لا حكم لها إلا في الأجسام المركبة التي تقبل الحل والتركيب والكون والفساد؟، أما الصنف الرابع من العلوم فهو العلم الإلهي ويبحث في ما يجب أن يكون عليه هذا المُنْتَقَرُ إليه الذي هو الله سبحانه، وما يستحيل أن ينعت به^٣.

وهو ما يبيّن لنا أن علوم الحكمة النظرية عند ابن عربي لا تنفصل عن العلم الإلهي أو الدين بصورة خاصة، بما في ذلك العلم الطبيعي الذي هو موضوع فلسفة الطبيعة، وهو ما يعطي التميّز لموقفه، ذلك لأن أغلب الفلاسفة المسلمين^٤ وإن كانوا يربطون العلم الطبيعي بالعلم الإلهي؛ فهم يقصدون تحديدا ما بعد الطبيعة، وهم في ذلك

(١) الفتوحات الملكية: ابن عربي، الباب ٦٠، ج ١، ص ٤٤١.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٦٠، ج ٣، ص ٣٣٢.

(٣) انظر المصدر نفسه، الباب ٦٠، ج ٣، ص ٣٣١-٣٣٢.

(٤) ذلك لأن العلم الطبيعي عند أغلب الفلاسفة المسلمين يرتبط بالميتافيزيقا، وهو ما عبّر عنه ابن سينا (ت ٤٢٨هـ، ١٠٣٧م) إذ بيّن أن مبادئ جميع العلوم، إنما تبين في العلم الكلي، فهو الذي يضع المبادئ الكلية للعلم الطبيعي، ويبرهنها وعلى العالم في العلوم الجزئية أن يتسلمها منه، وهذا ما يظهر من قوله: ليس ولا على واحد من أصحاب العلوم الجزئية إثبات مبادئ موضوع علمه ولا إثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم، بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي وهو العلم الإلهي، وهذا

أقرب إلى ميتافيزيقا أرسطو ومبادئها منهم إلى الدين، بينما يربط ابن عربي العلم الطبيعي بالعلم الإلهي، والمقصود هنا ربطه بما ورد من نصوص في القرآن الكريم، وليس بميتافيزيقا أرسطو، وإن كان يوظف الكثير من مفاهيمها في تفسيراته مثلما سنرى لاحقاً.

ومعنى هذا أن العلم الطبيعي لم يكن علماً مستقلاً عن الميتافيزيقا بل كان يتسلم مبادئها منها ويشترك معها بالإضافة إلى المبادئ في بعض المواضيع والمسائل، كالجسم من حيث الصورة والمادة والحركة ومختلف عناصرها والزمان والمكان، وهذا ما جعل المواضيع بينهما متداخلة ومتشابكة، والأمر ذاته نجده عند ابن عربي إذ حاول ربط هذه المفاهيم لكن مع فلسفة معينة في ضوء ما جاء به القرآن الكريم.

ب- تعريف الطبيعة عند ابن عربي:

إذا كان أرسطو (ت ٣٢٢ ق م) -وأغلب الفلاسفة المسلمين- يرون أن الطبيعة مبدأ للحركة والسكون بالنسبة للكائن الذي فيه هذا المبدأ في ذاته لا أنها له بطريقة عرضية^١، وينظرون إلى الطبيعة على أنها حركة الشيء إلى كمال صورته، سواء أكانت الحركة: حركة نقلة، أو نمو وفساد، أو استحالة وتحول، معتمدين على فكريتي المادة والصورة لكي يتمكنوا من تفسير الحركة التي تعبر بالنسبة لهم عن الانتقال من الوجود بالقوة (الهيولى)، إلى الوجود بالفعل (الصورة)، وخلصوا إلى أن موضوع الطبيعة هو الموجود المتحرك المركب من الهيولى والصورة، فكان للطبيعة معنى مادي تمثل في جملة الموجودات المادية والمتحركة والمتبدلة، فإن ابن عربي له تصور مختلف تماماً للطبيعة، وقد ربط هذا التصور بقصة الخلق عموماً، ولهذا فالطبيعة بالنسبة له معقولة مخلوقة ومتحركة من قبل محرك هو الله سبحانه و تعالى.

لأن مبادئ المحسوسات هي أشياء غير حسية، والعلم الإلهي هو العلم الكلي الذي يتكفل بالبحث فيها، انظر كتاب: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ابن سينا، ص ١٣٥.

(١) علم الطبيعة: أرسطو طاليس، ج ١، ص ١٢٢-١٢٣-١٢٤، انظر الشفاء (السمع الطبيعي): ابن سينا، ص ٣١، غير أن بعض الفلاسفة يضيفون إلى تعريف الطبيعة أنها على نهج واحد وسنن واحدة من غير إرادة، فيكون موضوع العلم الطبيعي دراسة الأجسام التي تصدر عنها أفعال وحركات بغير معرفة ولا دراية على نهج واحد وسنن واحدة، وإلى جهة واحدة لا على وجوه مختلفة ولا إلى جهات مختلفة، وهذه الأجسام أحق من غيرها باسم الطبيعة، أما حركات الحيوان والنبات فلا يشملها مفهوم الطبيعة لأنها تصدر على وجوه مختلفة وجهات متباينة، ومن ثمة فاسم الطبيعة لا ينبغي أن يعم كل محرك بالذات، لأن من ذلك ما يسمى نفسا ومنه ما يسمى طبيعة لها، انظر المعبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي: ج ٢، ص ٥-٦.

وتعد فكرة الطبيعة من الأفكار الغامضة في فكر ابن عربي، وهذا لعدة أسباب إذ ترتبط من جهة بنظريته في التحلي أو الخلق عموماً، كما ترتبط أيضاً بتفسير حركة الموجودات وتغيرها، هذا ناهيك عن الغموض في الفكرة ذاتها، ذلك لأن الناس حسب ابن عربي: "ما عرفوا من أمر الطبيعة إلا قدر ما أطلعهم الحق عليه من ذلك"^١.

ولهذا يرتبط تحليل هذا المفهوم بشقين شق ميتافيزيقي، وآخر طبيعي، يرتبط الشق الميتافيزيقي بنظرية الخلق حيث تحتل الطبيعة المرتبة الثالثة في الخلق، بعد القلم واللوح، وهي حقيقة معقولة وليست موجودة وجوداً حسياً يقول ابن عربي: "فكان أول الخلق هو العقل وهو القلم مثل ما يتجلى في قوله صلى الله عليه وسلم: إنه أول ما خلق الله العقل" "وفي خبر آخر" "أول ما خلق القلم" فكان أول خلق خلقه الله من النفس الذي هو العماء القابل لفتح صور العالم فيه العقل وهو القلم، ثم النفس وهو اللوح، ثم الطبيعة، ثم الهباء ثم الجسم ثم الشكل ثم العرش ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السماء الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، ثم الرابعة، ثم الخامسة ثم السادسة ثم السابعة، ثم كرة النار ثم كرة الهواء ثم كرة الماء ثم كرة التراب، ثم المعدن ثم النبات ثم الحيوان ثم الملك، ثم الجن ثم البشر ثم المرتبة، والمرتبة هي الغاية في كل موجود^٢.

وهو ما جعل الطبيعة عند ابن عربي معقولة لا موجودة، خلقها الله تعالى دون النفس وفوق الهباء^٣، تعرف من خلال آثارها فقط فهي تعلم وتعقل وليس لها وجوداً حسياً في الخارج، يقول ابن عربي "اعلم أن الطبيعة في المرتبة الثالثة عندنا من وجود العقل الأول وهي معقولة الوجود غير موجودة العين"^٤، ويشرح معنى قولنا مخلوقة أي مقدرة، فالخالق له معنيان المقدر والموجد فمن خلق فقد قَدَّر أو أوجد فقدر سبحانه مرتبة الطبيعة، أنه لو كان لها وجود لكان دون النفس فهي وإن لم تكن موجودة العين فهي مشهودة للحق، ولهذا ميّزها وعيّن مرتبتها، وهي للكائنات الطبيعية كالأسماء الإلهية تعلم وتعقل وتظهر آثارها، ولا عين لها جملة واحدة من خارج، وكذلك الطبيعة تعطي ما في قوتها من الصور، ولا وجود لها من خارج، فما أعجب مرتبتها وما أعلى أثرها، فهي ذات معقولة^٥.

ويربط ابن عربي الطبيعة بالموجودات وفق نوع خاص من التوالد المعنوي يسميه ابن عربي بـ«النكاح الساري في جميع الذراري» الذي يسهم في الحركة الكونية، مستعينا في ذلك بنظرية العناصر الأربعة التي جاءت بها المدرسة الأيونية، لكن هذه العناصر أو الأركان يعطيها بعداً ميتافيزيقياً مختلفاً، إذ يجعل للطبيعة أربعة أركان هي الحرارة واليبوسة

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٦٤، ج ١، ص ٤٧٠.

(٢) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ٣٦.

(٣) تأثر ابن عربي في موقفه من الطبيعة بما جاء به أبو حامد الغزالي، انظر الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٤٧، ج ١، ص ٣٩٤.

(٤) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ٨٩.

(٥) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ٨٩.

والبرودة والرطوبة، وهذه العناصر ليس لها وجود فعلي رغم أنها سارية في كل شيء، ويجعل حكم التوزيع فيها من حكم الأحكام الإلهية، لأن الأسماء الحسنى الأربع أو ما يسميه الأمهات الأربع التي لا بد منها لإيجاد العالم هي (الحي، العليم، المريد، التقدير) هي المؤثرة في هذا العالم والموجدة له، ومن توجهاتها على حضرة الطبيعة ظهرت الأركان الطبيعية الأربعة: الحرارة من الحي، والبرودة من العليم، واليبوسة من المريد، والرطوبة من التقدير^١، وتزواج هذه الأركان ظهرت الأصول الجسمية الأربعة التي هي: النار والهواء والماء والتراب التي ظهرت من أصلها الخامس الذي هو الطبيعة، يقول ابن عربي الطبيعة: "مجموع أربع حقائق، يسمى أثر هذه الأربع في الأجسام المخلوقة الطبيعة: حرارة ويبوسة وبرودة ورطوبة وهذه آثار الطبيعة في الأجسام لا عينها، كالحياة والعلم والإرادة والقول في النسب الإلهية^٢."

غير أن بعض نصوص ابن عربي تضعنا أمام بعض الارتباك فهو من جهة يقول إن الطبيعة هي مجموع أربع حقائق، لكنه في نصوص أخرى يؤكد أن الطبيعة هي الركن الخامس الذي منه ظهرت الأركان الأربعة، وهذا بعد عرضه لنظرية العناصر الأربعة الأيونية، وتفسيره لطريقة توزيع هذه العناصر وسبب تجاذبها وتنافرها حيث يقول إن المذهب القائل بالأصل الخامس "هو الصحيح عندنا وهو المسمى بالطبيعة، فإن الطبيعة معقول واحد عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان... ولا يصح أن تكون الطبيعة المجموع الذي هو عين الأربعة، فإن بعض الأركان منافر للآخر بالكلية، وبعضها منافر لغيره بأمر واحد كالماء والنار متنافران من جميع الوجوه، والهواء والتراب كذلك، ولهذا رتبها الله في الوجود ترتيباً حكماً لأجل الاستحالات"^٣.

غير أن هذا التصور يقودنا إلى التساؤل هل العنصر الخامس عند ابن عربي هو الأثير الذي تكلم عنه أرسطو، ذلك لأن هذا الأخير قد جعل للجسم المستدير طبيعة خامسة مغايرة لطبيعة العناصر الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب التي تدخل في تكوين الموجودات الأرضية، ووصفه بأنه جسم متشابه، لا ضد له، وهو ليس

(١) انظر المصدر نفسه، الباب ٥١، ج ١، ص ١٥٥-١٥٦-١٥٧.

(٢) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ٩٨.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١١، ج ١، ص ٢١٣، يقول أيضاً الفلك من طبيعة خامسة: علمنا بطبيعة الأفلاك التي هي طبيعة خامسة، لم نعلمها أصلاً لولا ما سبق في علمنا بالأمهات الأربع، فلما رأينا الأفلاك خارجة عن هذه الطبائع، بحكم ليس هو في هذه الأمهات، علمنا أن ثم طبيعة خامسة، من جهة الحركة العلوية التي في الأثير والهواء، والحركة السفلية التي في الماء والتراب، انظر الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٢، ج ١، ص ١٤٣.

بثقيل ولا خفيف^١، لا حار ولا بارد، لا رطب ولا يابس^٢، لا ينمو ولا ينحرق ولا يستحيل، ولهذا فهو لا يتكون ولا يفسد؟.

يجيبنا هنا ابن عربي بأن العنصر الخامس الذي هو أصل الأركان ذكره الحكيم في الأسطُفُسات، لكن لم يأت فيه بشيء يقف الناظر عنده، ولم يعرفه من قرائته لعلم الطبائع على أهله، وإنما دخل به عليه صاحب له يشتغل بعلم الطب، سألته أن يتم تدارسه من جهة الكشف لا من جهة القراءة والنظر، وهو ما يرجح أن يكون للعنصر الخامس الذي أدركه ابن عربي بالكشف معنى آخر غير الذي قال به أرسطو^٣.

كما يستعير ابن عربي مفهوم الأمومة والأبوة والبنوة لتفسير هذا النكاح المعنوي، مبيّناً أن كل مؤثر أب، وكل مؤثر فيه أم، والمتولد بينهما يسمى ابناً، فالأرواح كلها آباء والطبيعة أم لما كانت محل الاستحالات، ويتوجه هذه الأرواح على هذه الأركان، أي بنكاح العالم العلوي لهذه الأركان التي هي العناصر القابلة للتغير والاستحالة تظهر فيها المولدات وهي المعادن والنبات والحيوان والإنسان أكملها^٤.

بحيث كان العقل الأول هو أول مبدع خلق، وهو القلم الأعلى وكان مؤثراً فيه بما أحدثه الله فيه من انبعاث اللوح المحفوظ عنه، ثم كان بين القلم واللوح نكاح معنوي معقول، بحيث كان ما أودع في اللوح من الأثر مثل الماء الدافق، الحاصل في رحم الأنثى، وما ظهر من تلك الكتابة من المعاني المودعة في تلك الحروف هو بمنزلة أرواح الأولاد المودعة في أجسامهم، ثم إن الله تعالى أوجد في اللوح المحفوظ أو النفس الكلية صفتين: صفة علم وصفة عمل تكونا بمثابة الأمومة والأبوة، وبفضل صفة العمل تظهر صور العالم عنه، وبفضل صفة العلم تظهر صفة العمل، فالصفة العاملة أب لأنها هي المؤثر، والصفة العاملة أم لأنها المؤثر فيها، وعن القلم واللوح المحفوظ أو الأب والأم ظهر آباء وأمّهات آخر هم بمثابة أبناء للأب والأم الأصليين، واللوح المحفوظ من حيث علاقته بالطبيعة أب وهو أم من حيث

(١) الجسم المستدير لا ثقيل ولا خفيف: يقول أرسطو "الفلك لا يتحرك إلى الوسط ولا عن الوسط، وكل ما هو لا يتحرك إلى الوسط ولا عن الوسط، فهو لا ثقيل ولا خفيف، فينتج عنه أن الفلك لا ثقيل ولا خفيف، انظر شرح عيون الحكمة: فخر الدين الرازي، ج ٢، ص ١٧٣، كما ذهب ابن سينا أيضاً إلى القول بأن الجسم المستدير أو الفلك لا ثقيل ولا خفيف، لأن الثقيل هو الهابط بالطبع، والخفيف هو الصاعد بالطبع، أي فيه مبدأ ميل مستقيم، وذلك مما لا يجوز على الجسم المستدير، انظر شرح عيون الحكمة: فخر الدين الرازي، ج ٢، ص ١٧٣.

(٢) الجسم المستدير لا حار ولا بارد، ولا رطب ولا يابس: يقول ابن سينا "الجسم الذي فيه مبدأ حركة مستديرة لا حار ولا بارد لأن الحار هو المتحرك من الوسط والبارد هو المتحرك إلى الوسط، كما أن "الجسم المستدير ليس برطب ولا يابس، لأن الرطب هو الذي يتشكل وينحرق بسرعة، واليابس هو الذي يقبل ذلك ببطء" انظر: الشفاء (السماء والعالم): ابن سينا، ص ١٥-٢٦.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٠٢، ج ١، ص ٩٢.

(٤) المصدر نفسه، الباب ١١، ج ١، ص ٢١٢.

علاقته بالعقل الأول، والطبيعة من جانب آخر أم من حيث علاقتها باللوح المحفوظ، وأب من حيث علاقتها بالهباء والجسم الكل^١. ويشرح ابن عربي ذلك موضّحاً أننا بعد أن عرفنا "الأب الثاني من الممكنات وأنه أم ثانية للقلم الأعلى، كان مما ألقى إليها من اللقاء الأقدس الروحاني: الطبيعة والهباء، فكان أول أم ولدت توأمين: فأول ما ألفت الطبيعة ثم تبعها بالهباء، فالطبيعة والهباء أخ وأخت لأب وأم واحدة، فأنكح الحق الطبيعة الهباء فولد بينهما صورة الجسم الكلي، وهو أول جسم ظهر، فكان الطبيعة الأب فإن لها الأثر، وكان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر، وكانت النتيجة الجسم، ثم نزل التوالد في العالم إلى التراب على ترتيب مخصوص^٢ بحيث يكون بعد الجسم الكلي الشكل^٣ ثم العرش ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم فلك الكواكب الثابتة، ثم السماوات السبعة، ثم كرة النار ثم كرة الهواء ثم كرة الماء ثم كرة التراب، ثم المعدن ثم النبات ثم الحيوان ثم الملك، ثم الجن ثم الإنسان.

وفي هذا المستوى أي عالم الكون والفساد تتألف العناصر الأربعة تآلفاً خاصاً بتقدير العزيز العليم، فينتج عن هذه الألفة موجودات العالم الطبيعي، ذلك لأن الطبيعة إذا تولد عنها أجساد آخر فكل ذلك من آثار الله فيما خلق الله الطبيعة عليها، ولذلك اختلفت أجسام العالم لاختلاف ذلك المزاج، فأعطي كل جسم في العالم بحسب ما اقتضاه مزاجه^٤، وهو ما يشكل الجانب الطبيعي لفكرة الطبيعة الذي يكاد يختفي في فكر ابن عربي، لتبرز الطبيعة كفكرة معقولة لا موجودة.

والطبيعة تتألف من أربعة حقائق، عنصرين فاعلين هما الحرارة والبرودة، وعنصرين منفعلين هما اليبوسة والرطوبة، وكلها في رتبة الانفعال بالنظر إلى من صدرت عنه، ويشرح ابن عربي استناد هذه الحقائق الأربعة إلى الأسماء الإلهية مبيناً أن اليبوسة منفصلة عن الحرارة، والرطوبة منفصلة عن البرودة، فالحرارة من العقل، والعقل عن الحياة، ولذلك طبع الحياة، في الأجسام العنصرية الحرارة والبرودة من النفس والنفس من العلم، ولهذا يوصف العلم إذا استقر ببرد اليقين وبالثلج، ومنه قوله-صلى الله عليه وسلم- حين "وجد برد الأنامل بين ثديه فعلم علم الأولين والآخرين"، ولما انفعلت اليبوسة والرطوبة عن الحرارة والبرودة، طلبت الإرادة اليبوسة، لأنها في مرتبتها، وطلبت الرطوبة لأنها في

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١١، ج ١، ص ٢١٤، انظر أيضاً: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي: نصر حامد أو زيد، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) المصدر نفسه، الباب ١١، ج ١، ص ٢١٥.

(٣) يطلق على الطبيعة والهباء والجسم الكل والشكل الكل بالخلق التقديري لا الخلق الإيجادي، فإنها غير موجودة في أعيانها، وإنما أمور كلية معقولة، كالأسماء الإلهية فإنها غير موجودة في أعيانها، إنما هي أمور كلية معقولة كالأسماء الإلهية... والطبيعة حقيقة إلهية فعالة، تفعل الصور الأسمائية الإلهية الوجودية بباطنها انظر: بغية الطالب على ترتيب التجلي بكمالات المراتب: عبد القادر بن محي الدين الجزائري، ص ٩٢.

(٤) انظر الفتوحات المكية، ابن عربي، الباب ١٤٨، ج ٣، ص ٣٥٦.

مرتبتها، ولما كانت القدرة ما لها تعلق إلا بالإيجاد خاصة، كان الأحق بها طبع الحياة، وهي الحرارة والرطوبة في الأجسام، وظهرت الصورة والأشكال في الهباء والجسم الكل، فظهرت السماء والأرض مرتوقة غير متميزة، ثم إن الله تعالى لما أحكم صنع العالم وترتيبه أداره فظهر الوجود، فأراد الحق فتحه، ففصل بين السماء والأرض، وفق الترتيب المشار إليه سابقاً^١.

والطبيعة جوهرها التغير والحركة، ولهذا فهي لا تثبت على حالة واحدة، ولولا ذلك لما ظهر هذا التعدد والتحدد في الموجودات يقول ابن عربي "واعلم أن الطبيعة هذا حكمها في الصور لا يمكن أن تثبت على حالة واحدة فلا سكون عندها، ولهذا الاعتدال في الأجسام الطبيعية العنصرية لا يوجد، فهو معقول لا موجود، ولو كانت الطبيعة تقبل الميزان على السواء لما صح عنها وجود شيء ولا ظهرت عنها صورة... ولولا ذلك ما تحرك فلك ولا سبح ملك ولا وصفت الجنة بأكل وشرب، وظهور في صور مختلفة، وأصل ذلك في العلم الإلهي كونه تعالى "كل يوم هو في شأن" (الرحمن: ٢٩)^٢.

فتكون الطبيعة بذلك مصدر كل المولدات الطبيعية في عالم الأجسام، فهي مرتبطة بها من حيث ظهور حكمها فيها، وهنا يظهر هذا الترابط بين الله سبحانه وتعالى وموجوداته في بنية دائرية للوجود، تفسر بشكل فريد كيفية صدور الكثرة عن الله سبحانه وتعالى، وعلاقة الواحد الثابت القديم بعالم الكثرة المتغيرة الحادثة، حيث صوّر ابن عربي صدور الموجودات عن الله تعالى مثلما تصدر شمس في مركز الدائرة أشعتها التي تذهب في كل الاتجاهات فتضيء كل ما حولها، كما شبهه أيضاً بخطوط تخرج من مركز الدائرة إلى المحيط، والنقطة في ذاتها، ما تعددت ولا تزيد مع كثرة الخطوط، الخارجة منها إلى المحيط، وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها، إذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة أخرى لانقسمت ولم يصح أن تكون واحدة، وهي واحدة، فما قابلت النقط كلها على كثرتها، إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين، ولم يتكرر هو في ذاته فبطل من قال: إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد^٣.

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٦٠، ج ١، ص ٤٤٢-٤٤٣.

(٢) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٤٧، ج ١، ص ٣٩٣، يقترب تصور ابن عربي لفكرة خلق العالم من الفكرة التي سبقه إليها أبو البركات البغدادي (٥٤٥هـ، ٥٤٧هـ)، الذي انتقد نظرية الفيض وفكرة الصدور الطولي لنظرية الفيض التي تقوم على أساس ان الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وجاء بنظرية الخلق المستمر والارادات القديمة والمتجددة، انظر المعبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي، ج ٣، ص ١٦٣.

ولذا فإن ابن عربي يقول بنظرية الخلق المستمر واضعاً بذلك حلاً جديداً لمشكلة علاقة الله بالعالم، إذ يتفق ابن عربي مع المتكلمين في أن للعالم خالقاً واحداً مختاراً إن شاء فعل وإن شاء ترك، ويؤكد على حرية الله المطلقة في الخلق ودوام هذا الفعل، كما يشترك معهم في نقد القائلين بالقدم لأنهم سلبوا الإرادة الإلهية حريتها في خلق العالم، وكأنه لا حيلة لها في خلقه ولا شأن لها به، كما يرفض فكرة الوساطة في الخلق بين الله ومخلوقاته التي تطرحها نظرية الفيض في صيغتها الأفلوطينية أو كما وردت عند الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨هـ) والتي تفسر صدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة واللزوم، عن طريق نظرية العقول المفارقة، لكن ابن عربي مع ذلك يختلف موقفه عن موقف المتكلمين إذ يعارض فكرة خلق العالم من عدم محض، وينتصر للقائلين بالقدم، من حيث أنه يرى أن العالم قديم في علم الله تعالى - (العدم الممكن) - الذي "يقدر الأشياء أزلاً ولا يوجد لها أزلاً".^١

ج- الجسم الطبيعي عند ابن عربي:

صادف الفلاسفة صعوبة كبيرة في سبيل الوصول إلى حقيقة هذا الموضوع، نظراً لتكثر لوازمه وتشابكها مع مواضيع أخرى، وهذا ما أدى إلى ظهور النزاعات والاختلافات في تحقيق ماهيته، فاختلقت بذلك العبارات في تعريفه بين الفلاسفة والمتكلمين من جهة، وبين الفلاسفة فيما بينهم والمتكلمين فيما بينهم من جهة أخرى، فكان يعرف عند جمهور الفلاسفة المشائين بأنه هو الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه ثلاثة أبعاد، مثلما ذهب إلى هذا أرسطو والفارابي وابن سينا*، كما بيّن هذا الأخير أن الأبعاد الجسمية أبعاد مفروضة في الجسم وليست موجودة فيه بالفعل، لأنها ليست من طبيعته، وبالتالي فهي صفة عرضية فيه وليست صفة ذاتية، وعليه فهي لا تدخل في ماهيته وحقيقته، لأنها لو كانت كذلك لكانت تشترك مع الجسم في أهم خاصية له وهي الامتداد^٢، وفي مقابل هذا نجد عند المتكلمين تعريفاً مغايراً للجسم، ويرجع سبب هذا إلى اختلاف نظرة كل منهما إلى مكوناته، فبينما يرى الفلاسفة أن الجسم

(١) انظر الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٦٩، ج ٢، ص ١٨، انظر أيضاً الفتوحات المكية، الباب ٢٠، ج ١، ص ١٤٠.

* يرى أرسطو أن الجسم هو ما كان له أبعاد متناهية في جميع الاتجاهات الطول والعرض والعمق، انظر علم الطبيعة: أرسطو، ج ١، ص ١٦٨، كما يعرف ابن سينا الجسم متابعاً في ذلك أرسطو بقوله: إنه اسم مشترك يقال على معان، فيقال جسم لكل كم متصل محدود فيه أبعاد ثلاثة بالقوة، كما يقال أيضاً على صورة ما يمكن أن نفرض فيها أبعاداً كيف شئت طولاً وعرضاً وعمقاً ذات حدود متعينة، انظر رسالة الحدود، ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات: ابن سينا، ص ٨٧، كما يؤكد الفارابي أيضاً أن الأبعاد في الجسم هي أبعاد مفروضة ولا توجد بالفعل انظر: عيون المسائل، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية: الفارابي، ص ٢٤٥، بينما يختلف تعريف الكندي عن التعريف الأرسطي إلى حد ما إذ يعرف الجسم من حيث أبعاده مبيّناً: أن الجسم هو: العظم الآخذ الأقدار الثلاثة التي هي الطول والعرض والعمق، انظر رسالة الكندي: في أنه توجد جواهر لا أجسام، ضمن كتاب رسائل الكندي: الكندي، ج ١، ص ٢٦٥.

(٢) التعليقات: ابن سينا، ص ٨٨.

مكوّن من الهيولى والصورة ويعرفونه من حيث قبوله للانقسام إلى الأبعاد الثلاثة، فإن المتكلمين يرون أن الجسم مؤلف من عدة أجزاء أو ذرات، لذا فقد عرفوا الجسم من حيث أجزائه دون تقييد بالأقطار الثلاثة عند الأشاعرة، في حين نجد أن الجسم عند المعتزلة يتكون من أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق، وهذه الأبعاد قائمة فيه بالفعل^١.

يتكون عالم الكون والفساد إذن من أربعة عناصر هي النار والهواء والماء والتراب، وتدخل هذه العناصر بنسب مختلفة في تكوين الموجودات، كما تتوزع هذه العناصر في العالم توزعا طبيعيا بحيث يكون كل عنصر حسب طبيعته في مكانه الطبيعي، حيز التراب يليه حيز الماء يليه حيز الهواء ثم حيز النار لانتهاه عالم الكون والفساد عند عنصر النار^٢.

كما تتميز هذه العناصر بأنها متضادة فهي إما ثقيلة أو خفيفة، حارة أو باردة، رطبة أو يابسة، وهذا التضاد هو أصل ما نراه من تحول في عناصر بعضها إلى بعضها، وذلك لأن هذه العناصر تنتقل من ضد إلى ضد، ولها حركتان: حركة من الوسط إلى العلو، وحركة من العلو إلى الوسط؛ فأما الأجسام الخفيفة منها فحركتها من الوسط إلى العلو، أما بالنسبة للأجسام الثقيلة فتتحرك من العلو إلى الوسط، وكل عنصر يتحرك إلى مكانه الطبيعي الذي يسكن فيه سكونا دائما ما لم يحركه محرك^٣.

فإذا كانت هذه المعطيات هي التي رسمت فكرة الجسم في الفلسفات السابقة والمعاصرة لابن عربي فما هو تصور هذا الأخير للجسم الطبيعي؟.

على الرغم من أن ابن عربي لم يخصص فصلا أو مبحثا في مؤلفاته للحديث عن الجسم الطبيعي إلا أننا نجد في فكره بعض الشذرات التي بإمكانها أن تساعدنا في تكوين فكرة عن موقفه من هذا الموضوع، حيث ذكر في إشارة موجزة له أن الجسم الطبيعي هو كان له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق، ومنتقدا مواقف بعض المتكلمين الذين تصوروا أن الجسم طول بلا عرض، حيث يقول: "ومن راعى (من النظار) كون جسميته ثلاث شعب، وهو ما يحويه من الطول والعرض والعمق، وهو سار في كل مسمى بالجسم، إلا في مذهب المتكلمين، فإن الجسم عندهم طول بلا عرض، يعنى أقل جسم، وفي مذهب غيرهم ثمانية جواهر أقل الأجسام، فإنه جمع بين الطول من كونه جوهرين، والعرض من كونه أربعة جواهر، وهي السطح، والعمق من كونه ثمانية جواهر وهو سطحيان أو أربعة خطوط" في إشارة منه إلى موقف المعتزلة والأشاعرة، إذ ذهب معظم المعتزلة إلى القول بأن الجسم هو الطويل العريض

(١) مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان و اليهود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي: بينس، ص ٥-٦ .

(٢) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية: ابن سينا، ص ١٨١-١٨٢ .

(٣) الآثار العلوية: أرسطو، ص ١٣ .

(٤) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٦٩، ج ٢، ص ١٣٨ .

العميق، معتمدين في تعريفه على أبعاد الجسم الظاهرة المحسوسة، وهذه الأبعاد هي أبعاد موجودة فيه بالفعل، وكل بعد من هذه الأبعاد يتكون من جواهر أو ذرات، إلا أنهم اختلفوا في عدد الأجزاء المكونة له، وهل لهذه الأجزاء مساحة أم لا؟^(١). غير أن أبا الهذيل العلاف ومعمّر و هشام الفوطي لا يجعلون للأجزاء التي لا تنقسم ما يجعلونه للأجسام من الأبعاد، ولهذا يميل المستشرق "بينس (pines)" إلى أن المتكلمين في هذا العصر كانوا يعتبرون الأجزاء التي لا تتجزأ بمثابة النقاط الرياضية، ولا يستثنى من هذا الرأي إلا أبو هشام بن الجبائي (ت ٣٢١هـ - ٩٣٣م) شيخ البصريين من المعتزلة الذي جعل لكل جزء من أجزاء الجسم قسطا من المساحة، حيث يستدل على ما ذهب إليه مبينا أنه يستحيل في تصور العقل أن يتألف جسم ذو أبعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها، وعليه فلا بد أن يكون للجزء الذي لا ينقسم قسط من المساحة صفة له، في حين يرفض أبو القاسم البلخي (ت ٣٠٩هـ، ٩٢١م) هذا التصور ويذهب إلى أن المساحة التي للجسم لا ترجع إلى الجواهر الأفراد، لأن هذه الجواهر ليس لها قسط من مساحة، وإنما ترجع إلى التأليف^(٢)، وهو ما سنلاحظه في موقف الأشاعرة أيضا.

أما الأشاعرة فقد عرفوا الجسم بأنه الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالأبعاد الثلاثة^(٣)، إذ عرفوا الجسم بأن قالوا إن الجسم إنما كان جسما للتأليف والاجتماع، والجزء الذي لا يتجزأ إذا جامع جزء آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسم في حال الاجتماع لأنه مؤلف بالآخر، ولهذا فقد عرّف الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) الجسم بأنه هو المؤلف، مبينا أننا نقول في اللغة رجل جسيم و زيد أجسم من عمرو، ونعني بذلك كثرة الاجتماع فيه بتزايد أجزائه^(٤).

أما بالنسبة لنشأة الأجسام الطبيعية فقد أشار ابن عربي إلى أن العناصر الأربعة (الماء والتراب والنار والهواء) أو المولدات تدخل بنسب مختلفة في نشأة الأجسام الطبيعية، وعلى ضوء هذا تختلف في أنواعها ومزاجها مشيرا إلى أربعة أقسام من الأجسام هي:

القسم الأول: المعدن وهو عبارة عن كل جماد لا نمو له، سواء كان مائعا أو منعقدا.

القسم الثاني: هو النبات وهو كل نامي من الأجسام، لا روح فيه طبعاً.

القسم الثالث: هو الحيوان وكل نامي ذي روح من الأجسام.

(١) مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين: أبو الحسن الأشعري، ج ٢، ص ٥-٦، انظر أيضا مذهب الذرة عند المسلمين، بينس، ص ٥-٦.

(٢) مذهب الذرة عند المسلمين، بينس، ص ٧-٨.

(٣) انظر شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، المجلد ٣، ص ١٠.

(٤) مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين: أبو الحسن الأشعري، ج ٢، ص ٥.

(٥) كتاب التمهيد: أبو بكر الباقلاني، ص ١٧.

القسم الرابع: هو السماوات والأجرام النورانية، والأفلاك العلوية لكونها تقبل الأبعاد الثلاثة التي هي من طبع الجسم - وهي الطول والعرض والعمق، فكانت أجساماً^١.

كما أشار ابن عربي إلى بعض خصائص الجسم الطبيعي كحركة النمو والاستحالة، والتغذية: حيث يقول: "الجسم بما هو جسم طبيعي يتغذى ويتحلل قليلاً قليلاً، وينمو قليلاً قليلاً، ويعطى من الغذاء قدر ما نقص"^٢.

ويقول في موضع آخر "اعلم أن الطبيعة التي خلقها الله تعالى دون النفس وفوق الهباء - فلما أراد الله إيجاد الأجسام الطبيعية، وما ثم عندنا إلا جسم طبيعي أو عنصري - والعناصر أجسام طبيعية وإن تولد عنها أجسام أخرى، فكل ذلك من آثار الله فيما خلق الله الطبيعة عليها، والطبيعة عبارة عن أمور أربعة، إذا تألفت تألفاً خاصاً حدث عنه ما يناسب تلك الألفة بتقدير العزيز العليم، فلذلك اختلفت أجسام العالم لاختلاف ذلك المزاج، فأعطى كل جسم في العالم بحسب ما اقتضاه مزاجه"^٣.

٢ - مشكلة الحركة عند ابن عربي:

قبل تحديد موقف ابن عربي من مشكلة الحركة لابد من الإشارة أولاً إلى أن ابن عربي لم يتناول مشكلة الحركة كمبحث مستقل، وإنما أشار إليه أثناء حديثه عن نشأة العالم وحركته، ولهذا فهو لم يعن بتعريف المفهوم ولم يهتم بتعريف الفلاسفة له ولا الرد عليهم، وإنما وظف الحركة والعديد من المفاهيم التي ارتبطت بها دون أن يكون أسيراً لمذهب أو فكر معين، ولهذا يعد من أكثر المفكرين استقلالاً في الرأي والمذهب، حيث اعتبر الحركة من الأعراض التي تطرأ على الجسم فهي ليست جوهرية وإنما عرضية أي هي من لواحق الطبيعة في الأجسام.

ولهذا إذا أردنا أن نضع الفكرة في سياقها نقول إن هناك عدة تعاريف أعطيت للحركة فقد حددها القدماء من الفلاسفة (الطبيعيين) قبل سقراط بأنها الخروج من القوة إلى الفعل تدريجياً، لكن المتأخرون كأرسطو عدلوا عن هذا التعريف بحجة أن التدرج الواقع في تعريف الحركة يقوم على فكرة الزمان، والزمان بدوره يقوم على فكرة الحركة، فيكون هذا التعريف تعريفاً دورياً، ذلك لأن أرسطو يعرف الزمان بأنه مقدار الحركة^٤، وهو ما يجعله يعرف الحركة بالزمان والزمان بالحركة، ولهذا عدل عن هذا التعريف إلى تعريف آخر يرى فيه أن الحركة هي "كمال أول بالقوة من جهة ما

(١) ابن عربي، الحلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية: يوسف زيدان، ص ١٨٥-١٨٦.

(٢) عقلة المستوفى، ضمن كتاب رسائل ابن عربي: ابن عربي، ص ١٠١.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٤٨، ج ٣، ص ٣٥٦.

(٤) الطبيعة: أرسطو، ج ١، ص ٤٢٠.

هو بالقوة" ^١ ، ويوجد بالإضافة إلى هذين التعريفين تعاريف أخرى كانت أقل شيوعاً وانتشاراً كالتعريف الأفلاطوني الذي يحد الحركة بأنها: "خروج عن المساواة"، أي أن الشيء يكون متغيراً في كل آن، وبالتالي فلا يكون حاله في كل آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده، وهو تعريف يتفق فيه أفلاطون مع الفيثاغوريين الذين يعرفون الحركة بالغيرية، إشارة منهم إلى أن حال الحركة في صفة من الصفات يكون في كل آن مغايراً لحالها قبل ذلك الآن وبعده ^٢.

ويعد التعريف الأرسطي من أكثر التعاريف وأشهرها والمراد به هو حصول (صورة) لم تكن حاصلة من قبل، فهي كمال له من حيث هو بالقوة يطمح للوصول إلى تلك الصورة، مثال ذلك أن الأبيض أسود بالقوة، وانتقاله من البياض إلى السواد هو كمال قوته تلك، ذلك أن المتحرك إنما يكون متحركاً إذا لم يصل إلى المقصد، وإذا وصل إليه انقطعت حركته، وما دام لم يصل، فقد بقي من الحركة شيء بالقوة، فتكون الحركة بذلك كمالات أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ^٣، ولهذا فهي تدخل في باب الكم المتصل وهو التعريف الذي أخذ به أغلب الفلاسفة المسلمين، بينما اهتم علماء الكلام بالحركة المكانية أو الأينية، ولذا كانت الحركة عندهم "عبارة عن حصولات متعاقبة غير منقسمة بينها فترة سكون كل واحد منها لا يوجد إلا في آن واحد" ^٤.

لكن ابن عربي رغم توظيفه لمفهوم الحركة إلا أننا لا نعر في مؤلفاته -في حدود اطلاعنا- على تحديد واضح لها، لكنه تناولها في تفسيره لكل ما يطرأ على الكون من تغير، وهي عنده نسبة عقلية وليست شيئاً مشاراً إليه، تختلف باختلاف مجالات وقوعها بين المتحركات يقول ابن عربي: "اعلم أن الحركات وهي المعاني التي تكون عنها الانتقالات، واختلف أصحابنا فيها هل هي ذوات موجودة في عينها أم هي نسب؟ وهي عندنا نسب، وهذه النسب تعطي من الأحكام بحسب ما تنسب إليه، فلها نسبة في المتحيزات تخالف نسبتها في غير المتحيزات، ونسبة في الأجسام تخالف نسبتها في الجواهر، وما من موجود إلا فيه نسبة خاصة... وقد يكون الانتقال من حال إلى حال، وقد يكون من حيز إلى حيز، وقد يكون من مكان إلى مكان، وقد يكون من منزلة إلى منزلة، فقد أعلمتك أن الانتقال سار في جميع الموجودات على ما تستحقه ذواتها فتختلف كيفيات النسب وكله راجع إلى حكم الحركة" ^٥.

وهو ما يبين أن الحركة تختلف نسبتها باختلاف شكل الانتقال والذوات المتحركة، ولهذا فإن للحركة "سلطان عظيم حكمها مشهود في الأجسام ولوازمها، ومعقول في المعاني وما لا يعرف حدّه، فلها السريان الأتم في

(١) الطبيعة، أرسطو، ج ١، ص ١٧١، انظر أيضاً الشفاء، (السمع الطبيعي): ابن سينا، ص ٨٣.

(٢) المباحث المشرقية: فخر الدين الرازي، ج ١، ص ٥٤٩.

(٣) المعتبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي، ج ٢، ص ٢٨-٢٩.

(٤) المطالب العالية في العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، ج ٦، ص ٣٩.

(٥) الفتوحات المكية، ابن عربي، الباب ٢٨٥، ج ٤، ص ٣٨٦-٣٨٧.

الموجودات، و أول حكم لها في كل ما سوى الله خروج الأعيان وانتقالها من حالة العدم إلى حالة الوجود، ولا يصح استقرار من موجود أصلاً، فإن الاستقرار سكون والسكون عدم الحركة^١، وهو ما يجيلنا إلى التساؤل عن علاقة حركة الكون بخالقه، وهل أبقي ابن عربي في تفسيره للحركة على علاقة المحرك بالمتحرك، وهل فرق ابن عربي بين حركة العالم العلوي وحركة العالم السفلي، و ما هي أنواع الحركات التي يشير إليها؟.

أ - العلاقة بين المحرك والمتحرك:

تعد قضية العلاقة بين المحرك والمتحرك من أهم المسائل الفيزيائية التي ارتبطت بالحركة، وقد أثارت هذه القضية عدة تساؤلات من بينها: هل يمكن أن يتحرك المتحرك من تلقاء ذاته أم لابد له من محرك؟.

يتفق ابن عربي مع أرسطو وأغلب الفلاسفة المسلمين بأن المتحرك لا يمكن أن يكون في نفس الوقت محركاً ومتحركاً، وإنما يتحرك الجسم بفعل محرك هو علة خارجية عن ذاته، سواء كان المحرك هنا الله أو المحرك الأول عند أرسطو، ونفس الشيء بالنسبة للسكون، وفي هذا يقول ابن عربي: "فأما حركة الفلك وهو من الأجسام الطبيعية فإنه يتحرك بمحرك ليس هو، وهكذا كل متحرك في العالم وساكن ما هو متحرك لذاته ولا ساكن لذاته بل بمحرك ومسكن، وذلك المحرك له لابد أن يكون محركاً له بذاته أو محركاً له بما هو يريد تحريكه... بواسطة وبغير واسطة أي بواسطة لا تتصف بأنها مريدة لتحريكه، ولو كانت ذا إرادة كالمجبور فيمن كان ذا إرادة أو تحريك الغصن بتحريك الريح التي تحدثه حركة المروحة من يد الذي يروحه بها، وبغير واسطة كإنسان هز عصا في يده فاضطربت، أو يكون المتحرك هو المتحرك بالإرادة في ذاته كتتحرك الإنسان في الجهات التحرك الإرادي، فالفلك عندنا متحرك تحرك الإنسان في الجهات لأنه يعقل ويكلف ويؤمر كما قال عليه السلام في ناقته إنها مأمورة"^٢.

وهو ما يبيّن أن ابن عربي يقر بأن الحركة لابد لها من محرك وذلك للإستحالات التي تنجم عن القول بأن المتحرك هو المحرك ذاته، وقد أشار إليها العديد من الفلاسفة و علماء الهيئة ومن بينها :

أن الحركة لو صدرت عن ذات المتحرك وأوجبها لذاته لكانت حركته لا متناهية ولا امتنع سكونه؛ لأن ما بالذات يبقى ببقاء هذه الذات.

كما أن الجسم المتحرك لو كانت حركته من ذاته لكانت الأجسام كلها متساوية في اقتضاء الحركات، ذلك أن الجسمية عامة للأجسام كلها، والحركة مختصة ببعض الأجسام لا بأكملها؛ لأن من الأجسام ما هو ساكن دائماً، ولو كانت الجسمية هي مصدر الحركة للزم اتحاد الأجسام كلها في جهة الحركة وسرعتها، ولما وجدنا جسماً يتحرك

(١) المصدر نفسه، الباب ٢٨٥، ج ٤، ص ٣٨٧.

(٢) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٢٨.

سريعا، والآخر بطيئا، هذا إلى فوق والآخر إلى الأسفل، ووجود هذا الاختلاف يدل على أن حركات الأجسام ليست لها من ذاتها وإنما من محرك غير المتحرك^١.

ولا ينطبق هذا الكلام على الحركة المكانية فقط، بل يعم باقي أشكال الحركات الأخرى كالحركة القسرية والحركة الدورية، وهو ما يبين أن ابن عربي قد حافظ بدوره على العلاقة العلوية التي أقرها أرسطو بين المحرك والمتحرك في تفسيره للحركة، ذلك لأن أرسطو قد اشترط ضرورة وجود المحرك لكي تحدث الحركة حيث يقول «إن المحرك إنما هو محرك للمتحرك، والمتحرك إنما هو متحرك عن محرك»^٢، وإن اختلفا في تفسيرهما لطبيعة المحرك ذاته، ذلك لأن حركة المحرك عند أرسطو ليست حركة فاعلة، فهو يحرك كغاية، لأن العالم هو الذي يتحرك عشقا منه في أن يحيا حياة تشبه حياة المحرك الأول له، فهي حركة عشق و شوق تصدر عن العالم يحاول بها أن يتشبه بحياة المحرك الأول، بينما حركة المحرك عند ابن عربي هي حركة فاعلة ومؤثرة تصدر عن عالم الأمر يقول ابن عربي: "فاعلم أن الأمر في ذلك وجود الأمر الإلهي في عالم الأنفاس فتوجه على الكون فحركه، فقبل الحركة بطبعه"^٣، ويقول في موضع آخر "الفلك متحرك بالإرادة ليعطي ما في سمائه من الأمر الإلهي الذي يحدث أشياء في الأركان والمولدات وتلك الحركات الفلكية يظهر الزمان"^٤.

ب- التفرقة بين حركة عالم السماء والأرض:

احتفظ ابن عربي بالتفرقة بين حركة عالم السماء والأرض، هذه التفرقة التي نلاحظ معالمها فيما جاء به أرسطو وبطليموس، وعند أغلب علماء الهيئة العرب و المسلمين، حيث قامت الفيزياء الأرسطية، على التفرقة بين عالم السماء والأرض، سواء من حيث طبيعية مكونات موجوداتهما، أو من حيث طبيعة حركة كل منهما، وذلك بأن جعلت كلا منهما يتحرك من مادة مخالفة لما يتحرك منه العالم الآخر، بحيث يمثل عالم السماء عالم الكمال والأزلية والثبات، أما العالم الثاني فيمثل عالم الكون والفساد والتغير، وبالتالي فهو أدنى مرتبة من العالم الأول، واختلاف مادة كل منهما، يؤدي إلى اختلاف طبيعة حركة كل منهما، ومن ثمة تختلف القوانين التي تحكمهما، وقد سار في هذا الاتجاه أغلب الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا، حيث يقول هذا الأخير: «من الأرض إلى فلك القمر

(١) الشفاء (السماع الطبيعى): ابن سينا، ص ٨٧.

(٢) الطبيعة: أرسطو، ج ١، ص ١٦٨.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٢٨٥، ج ٤، ص ٣٨٧.

(٤) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٢٨.

حيز الأجسام القابلة للكون والفساد، ومن فلك القمر إلى آخر العالم حيز الإبداعات الدائمة الحركة، ولا حيز خارج الحيزين»^١.

ودلل ابن سينا على صحة هذا التمييز، مبيناً أن عالم الكون والفساد يتكون من أربعة عناصر هي النار والهواء والماء والتراب، وتدخل هذه العناصر بنسب مختلفة في تكوين الموجودات، كما تتوزع هذه العناصر في العالم توزعاً طبيعياً بحيث يكون كل عنصر حسب طبيعته في مكانه الطبيعي، حيز التراب يليه حيز الماء يليه حيز الهواء ثم حيز النار لانتحاء عالم الكون والفساد عند عنصر النار^٢.

كما تتميز هذه العناصر بأنها متضادة فهي إما ثقيلة أو خفيفة، حارة أو باردة، رطبة أو يابسة، وهذا التضاد هو أصل ما نراه من تحول في عناصر بعضها إلى بعضها، وذلك لأن هذه العناصر تنتقل من ضد إلى ضد، ولها حركتان: حركة من الوسط إلى العلو، وحركة من العلو إلى الوسط؛ فأما الأجسام الخفيفة منها فحركتها من الوسط إلى العلو، أما بالنسبة للأجسام الثقيلة فتتحرك من العلو إلى الوسط، وكل عنصر يتحرك إلى مكانه الطبيعي الذي يسكن فيه سكوناً دائماً ما لم يحركه محرك^٣، أما عالم السماء فهو عالم الكمال والأزلية، يتركب من مادة مغايرة للعناصر الأربعة التي يتألف منها عالم الكون والفساد، ولذا فإن حركته وقوانينه مغايرة لقوانين هذا العالم أيضاً، إذ يتألف عالم السماء من عنصر خامس هو الأثير، ميزته أنه جسم لا ضد له ولا تغير، وبالتالي فهو لا يتحرك حركة مستقيمة، بل يتحرك حركة دائرية لا متناهية، وهو ما أكدته أرسطو وابن سينا إذ كلاهما يشتركان في القول بأن الفلك له طبيعة مغايرة لطبيعة العناصر الأربعة، يقول أرسطو: «إن للفلك اسطقس خامس، وليس هو من الإسطقسات الأربعة التي هي النار والهواء والماء والتراب»^٤.

وقد استفاد ابن عربي من هذه التركيبة الفكرية التي كانت بمثابة الأرضية التي استثمر فيها، إذ بدأ تفسيره للحركة من التساؤل: هل حركة العنصر وسكونه (أي حركة الموجودات الأرضية) مخالف لحركة الفلك وسكونه لو فرض

(١) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية: ابن سينا، ص ١٨٢، يقول الكندي: الجرم الأقصى للعالم وهو الممتد من حضيض فلك القمر إلى نهاية العالم، ليست له هذه الكيفيات، فهو لا يعرض له الكون والفساد، وأن ما دون فلك القمر مملوء بالعناصر الأربعة، انظر كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ج ١، ص ٢١٠، يقول الفارابي: الحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية، والحركات الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبسائط، وهي على ضربين: أحدهما من الوسط والآخر إلى الوسط، انظر عيون المسائل، الفارابي، ص ٢٥٣.

(٢) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية: ابن سينا، ص ١٨٢.

(٣) الآثار العلوية: أرسطو، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١، انظر أيضاً النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية: ابن سينا، ص ١٨٢.

سكونه؟، أو هل سكونه كسكون السماء الذي لا يقول به إلا أهل هذا الشأن منا؟، لينتهي إلى أن "حركات الفلك مرتبة متتالية الأجزاء على طريقة واحدة كتتحرك الرحى، فكل جزء لا يفارق مجاوره، وحركة الأركان ليست كذلك، فإن حركة العنصر متداخلة بعضها في بعض يزول كل جزء عن الجزء الذي كان يجاوره ويعمر أحياء غير أحياءه التي كان فيها، فأسباب حركة العنصر تخالف أسباب حركة الفلك^١، وبالتالي فحركة الفلك تخالف حركة العنصر.

وهنا نجد ابن عربي يرى أن حركة العالم العلوي (حركة الكواكب والأفلاك) هي حركة دورية، أما حركة العناصر الأربعة وباقي الموجودات الأخرى فهي تتحرك حركة طبيعية، وهذا النوع من الحركة ينقسم بدوره إلى الحركة المستقيمة، والحركة المنكوسة أو القسرية، والحركة الأفقية، إضافة إلى هذا هناك شكل آخر من الحركة يشير إليه ابن عربي و هو ما يسميه بالحركة المعنوية والمراد بها حركة العرش والكرسي مثلما سنرى هذا فيما بعد.

يضاف إلى هذا أن ابن عربي يميز بين موجودات العالمين، ذلك لأنه يقول بالإسطقس الخامس المخالف لطبيعة العناصر الأربعة (الأمهات الأربع) التي تشكّل موجودات عالم الكون والفساد، إذ أقر بدوره بأن الأفلاك من طبيعة خامسة، حيث يقول "علّمنا بطبيعة الأفلاك التي هي طبيعة خامسة، لم نعلمها أصلاً لولا ما سبق في علمنا بالأمهات الأربع، فلما رأينا الأفلاك خارجة عن هذه الطبائع، بحكم ليس هو في هذه الأمهات، علمنا أن ثمة طبيعة خامسة من جهة الحركة العلوية التي في الأثير والهواء، والحركة السفلية التي في الماء والتراب^٢.

ج- أقسام الحركة وأنواعها:

أشار ابن عربي إلى أنواع عدة من الحركات من بينها:

- **الحركة الدورية أو المستديرة:** يرى ابن عربي أن حركات الفلك والأجزاء التي تفرض في الجسم المستدير تتحرك في الوضع دون الموضع، فهي حركة متصلة؛ لأن المتحرك فيها ينطلق من نقطة إلى غاية البعد عنها ثم يعود إليها من تلك النقطة التي هي غاية البعد، فتتصل الحركة منها بالحركة إليها، وبالتالي لا يتخلل حركتها سكون في الزمان؛ يقول ابن عربي حركات الفلك "مرتبة متتالية الأجزاء على طريقة واحدة كتتحرك الرحى، فكل جزء لا يفارق مجاوره^٣، وهذا معناه أن الحركة المستديرة حركة ساكنة في حيز واحد، وذلك بخلاف الحركة الجزئية التي تتحرك في حيزات ويترتب على ذلك أن حركة الكل ساكنة وحركة الأجزاء متنقلة.

(١) انظر الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٢٨-١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٢، ج ١، ص ١٤٣.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٢٨.

كما يرى أيضا أن هذه الحركة حركة إرادية، ذلك لأن ابن عربي يرى أن العالم كائن حي ناطق، وابن عربي مثلما أشرنا سابقا يرى أن الفلك متحرك تحرك الإنسان في الجهات، لأنه يعقل ويكلف ويؤمر، ويستشهد في أكثر من موضع في مؤلفاته بكثير من الآيات القرآنية كقوله تعالى ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ١١)، وقوله تعالى ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا﴾ (الاسراء: ٤٤).

- **الحركة الطبيعية:** يقسم ابن عربي الحركة الطبيعية إلى ثلاث أقسام رئيسية هي: الحركة المستقيمة، والحركة القسرية أو المنكوسة، والحركة الأفقية وهي حركات تشمل موجودات عالم الكون والفساد؛ أي حركة النبات، والحيوان والإنسان والجماد، فحركة العناصر الأربعة وباقي الموجودات الأخرى تتحرك إما حركة مستقيمة أو قسرية، أو أفقية وفيها يغير المتحرك مكانه فينتقل من ما منه إلى ما إليه، كما تتميز هذه الحركات بأنها تنتهي إلى السكون، يقول ابن عربي: "وحركة الأركان ليست كذلك، فإن حركة العنصر متداخلة بعضها في بعض يزول كل جزء عن الجزء الذي كان يجاوره ويعمر أحيانا غير أحيازه التي كان فيها، فهذا من أنواع الكون والفساد الظاهر في أجسام العناصر".

ويشير ابن عربي إلى مختلف أشكال الحركة التي كانت معروفة في عصره دون أن يعطيها مفاهيم دقيقة، مثل الحركة في الكم والتي فيها انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول، والحركة في الكيف أو ما يعرف بحركة الاستحالة التي تقال على استبدال الأحوال في الجسم مثل سخونة البارد وبرودة الحار، واستحالة العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء، الحركة في الأين وهي الحركة المكانية التي تتم بين ما منه و ما إليه كحركتي الصعود والهبوط، كما يميز بين حركة الجماد وحركة الإنسان والحيوان بأن أوضح أن "الحركة في المتحركات على قسمين: طبيعية وهي كالنمو في الناميات، وعرضية، والعرضية اختيارية وغير اختيارية، فالاختيارية لا توجد إلا في الحيوان، وغير الاختيارية تكون في الحيوان وغيره، وقسرية وهي التي تقع من غير المتحرك سواء اقتضاها طبعه، أو لم يقتضها طبعه، فالجماد والنبات الحركة القسرية فيه لا يقتضيها طبعه، وغير الجماد تكون فيه على خلاف ما يقتضيه اختياره" ^٢ ويمكن تفصيل هذه الأنواع كما يلي:

- **الحركة المستقيمة:** إذا كانت الحركة المستقيمة هي الحركة التي تكون على استقامة تنطلق من ما منه إلى ما إليه، وهي ما يعرف بحركة النقلة، كحركة العناصر الأربعة بعضها إلى فوق، وبعضها إلى أسفل، كحركة النار والهواء إلى أعلى وحركة الماء والتراب إلى أسفل، وهي الحركة الطبيعية التي تختص بالأجسام الطبيعية، فإنه بالإضافة إلى هذا

(١) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٢٩-١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٢٨٥، ج ٤، ص ٣٨٧.

يشير ابن عربي إلى تصور آخر يرى فيه أن الحركة المستقيمة هي الحركة الخاصة بالإنسان والمأمور بها في القرآن، وهي التي تميزه عن النبات والبهائم، فتكون للاستقامة هنا معنى آخر غير المعنى الفيزيائي، وهو المعنى الذي تعكسه الكثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (هود: ١١٢)، وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت: ٣٠)، وقوله تعالى في سورة الفاتحة ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، (الفاتحة: ٦)، يقول ابن عربي: "الحركة المستقيمة هي ميزة الحركة التي اختص الله تعالى بها الإنسان سواه متجاوز الأضداد ومميز بالحركة المستقيمة"^١.

والمراد بالحركة المستقيمة هي الحركة التي تكون "من جهة السفلى نحو العلو على أحسن تقويم وهو ما يضاد المنكوسة يقول ابن عربي: "الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهي ثلاث: حركة مستقيمة، وهي حال قيام المصلي، وحركة أفقية وهي حال ركوع المصلي، وحركة منكوسة وهي حال سجوده، فحركة الإنسان مستقيمة، وحركة الحيوان أفقية، وحركة النبات منكوسة"^٢ والمراد بهذه الحركات الطبيعية المحسوسة أي التوجه من الشيء في حركته إلى جهته، وإلا فقد يتحرك الإنسان بالإرادة حركة دورية، لكنه ليس يتحرك بالطبع في نموه إلا على استقامة بحيث يصعد رأسه إلى السماء كالحركة المعراجية، والحيوان يتحرك في نموه بالطبع إلى جهة الأفق، والنبات يتحرك بطبعه في نموه منكوسا، فإن أصل النبات هو أصله الذي يوجهه نحو السفلى ضد المستقيمة، فحركات العالم في وجوده لا تكون إلا على هذه الأنحاء الثلاثة^٣.

وإن كنا نجد بعض الاضطراب حول هذه النقطة ففي نص آخر له يرى ابن عربي أن "النبات الذي لا حس له وله النمو حركته كلها منكوسة بخلاف شجر الجنة... والنبات الذي لا حس على قسمين: منه ما له الحركة المستقيمة كالإنسان، ومنه من له الحركة الأفقية كالحیوان، وبينهما وسائط، ولما حكم العلماء على حركة النبات على ما قررنا من الانتكاس ما وقفوا النظر حقه، بل حركته عندنا مستقيمة فإنه ما تحرك إلا للنمو، وما تحرك حيوان ولا إنسان هذه الحركة التي لنموه إلا من كونه نباتا، ولا يقال في النبات إنه مختلف الحركات من حيث هو نبات، وإنما تختلف الحركات إذا كانت لغير النمو مثل الحركات في الجهات^٤، وهو ما يبيّن تردده في أمر حركة النبات، كما اعتمد أيضا على نوع من المقاربة بين الإنسان والنبات في النمو حيث اعتبر أن حركة الإنسان مثل حركة النبات في النمو،

(١) رسالة عقلة المستوفز، ضمن كتاب رسائل ابن عربي، القطب والنقباء وعقلة المستوفز: ابن عربي، ص ٧٠.

(٢) فصوص الحكم: ابن عربي، ص ٢٢٤ .

(٣) شرح على فصوص الحكم للشيخ ابن عربي: عبد الرزاق القاشاني، ص ٢٧٩ .

(٤) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب، ١٩٨، ج٤، ص ١٣٩-١٤٠.

لأن الإنسان هو نفسه من النبات* معتمدا على ظاهر الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ (نوح: ١٧).

وفي موضع آخر يطلق ابن عربي الاستقامة على كل أشكال الحركة المستقيمة والقسرية والأفقية، لأنها الحركة التي تطلبها حكمة الله السارية في الكون حيث يقول: "وأما الاستقامة التي تطلبها حكمة الله السارية في كل كون... فكل شيء في استقامة حاصلة، فاستقامة النبات أن تكون حركته منكوسة، واستقامة الحيوان أن تكون حركته أفقية، وإن لم تكن حركتهما كذلك لم ينتفع بواحد منهما"^١.

- **الحركة المنكوسة:** أما الحركة المنكوسة أو القسرية فهي الحركة التي "يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج، كحركة الحجر المرمي إلى فوق"^٢، وهي عند ابن عربي "كل حركة في متحرك يكون بخلاف ما يقتضيه طبعه، وذلك لا يكون إلا في الحركة القهرية لا في الحركة الطبيعية، فإذا تحرك كل جسم نحو أعظمه فتلك حركته الطبيعية المستقيمة كحركة اللهب نحو الأثير، وجسم الحجر نحو الأرض، فإذا تحرك الجسم الناري نحو الأرض والسفل، وتحرك الحجر نحو العلو كانت الحركة منكوسة وهي الحركة القسرية"^٣، وهو ما يتوافق مع ما جاءت به الفيزياء الأرسطية من القول بأن الجسم يتحرك حركة قسرية إذا اتجه ضد طبعه كالحركة إلى فوق بدل إلى أسفل بالنسبة للأجسام التي من طبعها أن تتجه نحو الأسفل، والحركة إلى أسفل بالنسبة للأجسام التي من طبعها أن تتجه نحو الأعلى، وفي كل الحالات لابد للحركة القسرية من قوة دافعة يستفيد منها المتحرك من محركه، فيكون مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور استفادها من قاسره.

- **الحركات المعنوية:** ويراد بها حركة التأثير والإمداد الإلهي، ويقسمها ابن عربي إلى ثلاثة أقسام: هي الحركة من الوسط والحركة إلى الوسط، والحركة في الوسط، يقول ابن عربي فالذي ينبغي أن يقال في الحركات المعنوية أنها ثلاث حركات: حركة من الوسط وهي التي تعطي ما ظهر عن الأصل الذي منه تنشأ الأجسام الطبيعية، وحركة إلى الوسط وهي الإمداد الإلهي، وحركة في الوسط وهي ما به بقاء عين الأصل^٤، وكلها من الاسم الرزاق.

* يقول ابن عربي: إن الله تعالى قد نص على أننا من جملة نبات الأرض فقال: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح: ١٧) انظر

الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٤٨، ج ١، ص ٤٠١.

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٣٢، ج ٣، ص ٣٢٧.

(٢) معجم التعريفات: محمد الشريف الجرجاني، ص ٧٦.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٤٠.

(٤) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٤٠، يقول في موضع آخر يقول: الحركة في الوسط ومن الوسط وإلى الوسط: فإن المتكلمين في هذا الفن ما حرروا الكلام في حقيقة هذه الحركات، فالحركة في الوسط مستقيمة لأنها أعطت حقيقتها: كحركة الأرض، وحركة=

وهو ما يبيّن أن ابن عربي لا يقف عند المستوى الطبيعي للحركة وإنما يتحدث عن الحركة المعنوية أيضاً، ويشرح عبد الرزاق القاشاني هذه الحركة التي يسميها بحركات الوجود الكوني المعقولة من حقيقة العالم التي خرجت بها من الغيب إلى الشهادة... وهي الحركة الإرادية من الحق بالتوجه إلى العالم السفلي لإيجاده وهو التكوين بالحركة المنكوسة، وبالتوجه إلى العالم العلوي لإيجاد عوالم الأسماء الإلهية، والنسب وهو الإبداع بالحركة المستقيمة وتندرج فيه الحركة الإرادية لإيجاد الأرواح والأنفس، وبالتوجه إلى الأجرام السماوية المتوسطة بينهما من الأفق إلى الأفق فإنها على هيئة الركوع حركة أفقية هذا في صلاة الحق المختصة به في التجلي الإيجادي^١.

لكن رغم إقرار ابن عربي بالتفرقة بين عالم السماء والأرض من حيث مكونات موجودات كل عالم، إلا أننا نجد أنه ينفرد بفكرة مغايرة تماماً للأفكار السائدة في عصره، وهي قوله بالحركة الطبيعية والقسرية للأفلاك، فمن المعروف أن الفيزياء الأرسطية كانت تقوم على أساس أن عالم السماء هو عالم الكمال والأزلية، ولذا فإن حركته مغايرة لحركة عالم الكون والفساد، ولهذا فهو لا يتحرك حركة مستقيمة، بل يتحرك حركة دائرية لا متناهية، وهو ما جعل أرسطو وأغلب الفلاسفة العرب والمسلمين يرفضون فكرة الحركة القسرية للأفلاك، لأنها تستلزم السكون، وسكون الأفلاك جالب لفساد هذا العالم وهو ما حاولوا الهروب منه، كما أن الحركة المستديرة في تصوراتهم "حركة تامة لا تقبل الزيادة والنقصان، متشابهة لا تشتد ولا تضعف على خلاف الحركة الطبيعية المستقيمة التي تشتد أخيراً، و القسرية التي تشتد أولاً وفي الوسط وتضعف أخيراً"^٢، لأن القول بهما يفضي إلى القول بأن عالم السماء يخضع للتغير والفساد، مثله مثل عالم الكون والفساد، يقول ابن عربي عن الحركة الطبيعية والقسرية للأفلاك: "لكل فلك حركة طبيعية، تكون له مع الحركة القسرية، فكل فلك دونه، ذو حركتين في وقت واحد: حركة طبيعية وحركة قسرية"^٣، وهو ما يبيّن أن حركة الأفلاك يمكن أن تجمع بين الحركة المستديرة والقسرية، لأن "المقسور إنما هو مقسور عن طبعه إلى طبع قاسره"، وقد شرح هذه الحركة موضحاً إياها بمثال يرى فيه أنه إذا تحرك حيوان على جسم قاصداً جهة بحركته من هذا الجسم، وتحرك الجسم إلى غير تلك الجهة، فتتحرك الحيوان إلى جهة حركة هذا الجسم مع حركته إلى النقيض، فيجمع بين حركتين متقابلتين معاً في زمان واحد، كنملة على ثوب مطروح في الأرض تمشي فيه نحو الشرق، ويجذب جاذب ذلك الثوب إلى جهة الغرب، فتكون متحركة إلى جهة الشرق في الآن الذي تتحرك فيه بحركة الثوب إلى جهة الغرب، وعليه

= الكرة، والحركة من الوسط هي حركة العروج، والحركة إلى الوسط هي حركة النزول، فحركة النزول هي حركة ملكية وإلهية وحركة

العروج هي حركة بشرية، وكلها مستقيمة، انظر: الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٣٢، ج ٣، ص ٣٢٨.

(١) شرح على فصوص الحكم للشيخ ابن عربي: عبد الرزاق القاشاني، ص ٢٧٩.

(٢) الشفاء (السماع الطبيعي): ابن سينا، ص ٣٠١.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٥٧، ج ١، ص ١٨٧.

فإن الكواكب تقطع في الفلك من الغرب إلى الشرق، والفلك الأكبر المحيط يقطع بها من الشرق إلى الغرب، فيكون الكوكب متحرك من الشرق إلى الغرب في الآن الذي هو فيه متحرك من الغرب إلى الشرق^١.

ويشترك ابن عربي في هذه الفكرة مع أبي البركات البغدادي وابن باجة، إذ كلهم أكدوا أن الحركة المستديرة هي حركة في زمان على الرغم من أن حركتها لا مقاومة لها ولا معاق لها مستدلان على ذلك باختلاف حركة الكواكب من حيث السرعة والبطء، ذلك لأن الكواكب منها البطيء الشديد البطء كحركة الكواكب الثابتة، ومنها السريع الشديد السرعة كالحركة اليومية ولا قاسر هناك ولا مقاوم أصلاً^٢.

أما تبرير اختلاف سرعة حركة الكواكب وبطئها فيرده ابن عربي ليس إلى قوة الميل القسري التي استفادها المتحرك من محركه والتي تعطيه قوة اندفاع كما ذهب إلى ذلك ابن سينا وأبي البركات البغدادي^٣، وإن لم يحدد طبيعة هذا المحرك الذي يفيد المتحرك قوة اندفاع، بل أرجع ابن عربي اختلاف الحركات لاختلاف التوجهات حيث يقول "اختلفت الحركات لاختلاف التوجهات أريد بذلك توجه الحق عليها بالإيجاد، لقوله تعالى "إنما قولنا لشيء إذا أردناه" فلو كان التوجه واحد عليها لما اختلفت الحركات، وهي مختلفة، فدل على أن التوجه الذي حرك القمر في فلكه، ما هو التوجه الذي حرك الشمس، ولا غيرها من الكواكب والأفلاك، ولو لم يكن الأمر كذلك، لكانت السرعة أو الإبطاء في الكل على السواء: قال تعالى "كل في فلك يسبحون" فلكل حركة توجه إلهي - أي تعلق - خاص من كونه مريداً^٤، وهو ما يفسر اختلاف سرعة حركة الكواكب وتباينها.

كما يبقى ابن عربي على تأثير عالم السماء على عالم الكون والفساد باعتباره العالم الأعلى والأشرف، فإنه يتولى تدبير كل ما يطرأ في عالم ما تحت فلك القمر من حركات كالاستحالة والتكاثف والتخلخل والحركة المستقيمة، أي حركة العناصر الأربعة من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى، وعليه فكل الظواهر التي تحدث في العالم الأرضي تحدث بسبب حركات الأفلاك السماوية^٥، يقول ابن عربي: "ثم إن الله تعالى جعل حركات السماوات التي هي الأفلاك، مؤثرة في الأركان الأربعة لإيجاد ما يتولد منها، أنت الأركان الأربعة لأنك مركب من أربعة أخلاط ومجموعها

(١) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٠٩.

(٢) شرح السماع الطبيعي: ابن باجة أبو بكر بن الصايغ، ص ١١٦، انظر أيضاً المعبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي، ج ٢، ص ٦٣-١٣٠، انظر أيضاً شرح الإشارات والتنبيهات: نصير الدين الطوسي، ص ٨٦.

(٣) انظر الشفاء (السماع الطبيعي): ابن سينا، ص ٣٢٦-٢٩٨، ٣٢٧-٢٩٩، انظر المعبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي، ج ٢، ص ١١٤.

(٤) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٤٨، ج ١، ص ٤٠١.

(٥) انظر الآثار العلوية: أرسطو، ص ٣٥-٣٦.

هو عين ذاتك الحسية التي هي الجسم^١، ويقول أيضا "كل درجة للفلك الأقصى لها أثر في عالم الكون والفساد بقطع القمر تلك المسافة"^٢.

د- السكون: يختلف تصور ابن عربي للسكون، فلا يراه بأنه مضاد للحركة، وإنما السكون شأنه شأن الحركة فهما نسبتان للذوات الطبيعية المتحيزة المكانية أو القابلة للمكان، وهو ما يخالف ما ذهب إلى الفيزياء الأرسطية التي كانت تعتبر أن السكون هو الأصل في الطبيعة بينما الحركة فعل مؤقت، والعلاقة بينهما علاقة تضاد.

لكنه يتفق مع الفيزياء المشائية في قولها إن السكون "هو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك"^٣، وذلك أن ابن عربي يرى أن "المتحيز لا بد له من حيز يشغله بذاته في زمان وجوده فيه، فلا يخلو إما أن يمر عليه زمان ثان أو أزمنة وهو في ذلك الحيز عينه، فذلك المعبر عنه بالسكون، فيكون السكون إذن هو عدم الحركة أو هو المدة التي لا يتحرك فيها المتحرك في حيز ما، أو يكون في الزمان الثاني في الحيز الذي يليه، وفي الزمن الثالث في الحيز الذي يلي الحيز الثاني، فظهوره واشغاله لهذه الأحياز حيزا بعد حيز لا يكون إلا بالانتقال في حيز إلى حيز، ولا يكون ذلك إلا بمنقل، أما إن كان ذا إرادة فإرادته أو بمنقل غيره نقله من حيز إلى حيز آخر"^٤.

٣- الزمان عند ابن عربي:

يعد موضوع الزمان من أعقد المفاهيم الفلسفية وأكثرها غموضا، نظرا لطبيعته الخفية الغامضة، وهذا لأن وجود الزمان ليس كوجود باقي الموجودات الأخرى، فالزمان لا يدرك إدراكا حسيا مباشرا، وإنما يدرك من خلال أثره في الأشياء، كما يرتبط ارتباطا وثيقا بالإنسان وحياته النفسية وعلاقته بالطبيعة والكون من جهة، وعلاقته بخالقه من جهة أخرى.

وقد عبر أرسطو بنفسه عن هذه الصعوبة إذ أشار في بداية بحثه للزمان إلى أنه من الصعب الوصول إلى تكوين معنى دقيق له نظرا لطبيعته الخفية الغامضة، وذلك لأنه قد يخطر في البال عدم وجوده؛ وهذا لأن بعضه قد كان وهو ليس موجودا، وبعضه سوف يوجد، ولكنه لم يوجد بعد، ومن هذين يتركب الزمان، وما كان مركبا مما ليس بموجود، فلا يمكن أن نتوهم له شركة في الوجود، لأن الشيء الموجود يجب أن تكون جميع أجزائه أو بعض منها

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٧٢، ج ٢، ص ٤٧٦.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٣٣٧، ج ٥، ص ٢١٣.

(٣) الشفاء (السماع الطبيعي): ابن سينا، ص ١٧١.

(٤) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٣٠.

موجودة، لكن الزمان جزء منه قد مضى، والآخر لم تأت، وأما ما يسمى بالحاضر أو الآن فليس بجزء من الزمان، لأن الزمان ينقسم إلى الآتات بالقوة وليس بالفعل، وبالتالي فهو طرف موهوم بين الماضي والحاضر^١.

وهذه الصعوبة في الوصول إلى حقيقة الزمان هي التي جعلت آراء الفلاسفة والمتكلمين تنقسم إلى اتجاهين: اتجاه يثبت وجود الزمان - سواء أثبتته كجوهري أو عرضي - واتجاه آخر ينكر وجوده ومن أبرز منكري وجود الزمان نجد أنصار المدرسة الرواقية التي يرفض أكثر أصحابها القول بوجود حقيقة للزمان^٢، كما نجد هذا الإنكار أيضا عند بعض المتكلمين - خاصة عند أكثر المعتزلة - الذين يرون أن الزمان أمر اعتباري موهوم ليس موجودا، إذ لا وجود للماضي والمستقبل، ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء، وبما أن الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان أصلا^٣.

ولعل هذه الطبيعة الخفية الغامضة للزمان هي التي كانت وراء تعدد الأسئلة والإشكاليات التي ارتبطت به، ولعل أهمها: هل الزمان موجود أم مجرد وهم، هل هو جوهر أم عرضي؟، هل هو قديم أم حادث، هل يدخل الزمان في باب الكم المتصل أم في باب الكم المنفصل؟. وهو ما يقودنا أيضا إلى التساؤل عن موقف ابن عربي حيال هذه الإشكاليات.

أ- موقف ابن عربي من الزمان:

لم يبحث ابن عربي إشكالية الزمان باعتباره ركنا أساسا من أركان فلسفة الطبيعة، ولم يتناول دراسته بشكل مفصل في مؤلفاته، وما نجده هو شذرات عابرة هنا وهناك في كتبه، لكن على العموم يمكن القول إن موقف ابن عربي يقترب إلى حد ما من موقف المتكلمين إذ يرى بدوره أن الزمان أمر موهوم وليس له وجودا حقيقيا فهو مدة متوهمة تقطعها حركة الأفلاك، وتبتلك الحركات الفلكية يظهر الزمان، وبالتالي فهو مقدار هذه الحركات الفلكية، وهو مجرد أداة يستخدمها العقل لمقارنة حادث بحادث آخر، حتى يصنف الأحداث والحركات وفقه، ويعين الأوقات ليقال جاء كذا في وقت كذا، وظهر كذا في وقت كذا، دليل ذلك قوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: ٥)، ولكن الوجود الحقيقي هو فقط للجسم المتحرك.

(١) الطبيعة: أرسطو، ج ١، ص ٤٠٤-٤٠٥.

(٢) خريف الفكر اليوناني: عبد الرحمن بدوي، ص ٢٧، انظر الآراء التي ترضى بها الفلاسفة، ضمن كتاب أرسطو: في النفس، فلوطرخس، ص ١٢٠.

(٣) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، ص ٩١٠.

وقد أشار ابن عربي في بداية بحثه للزمان إلى الاختلافات القائمة حوله بين الفلاسفة والمتكلمين حول معقول الزمان ومدلوله مبيناً أن الحكماء 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، وهو مطلوبنا في هذا الباب، والليل والنهار فصلان اليوم، فمن طلوع الشمس إلى غروبها يسمى نهاراً، ومن غروب الشمس إلى طلوعها يسمى ليلاً، وهذه العين المفصلة تسمى يوماً، وأظهر هذا اليوم وجود الحركة الكبرى^(١)، وهو ما يبين أن الزمان يرتبط بالحركة المستديرة، أما الحركة المستقيمة فهي حركة غير متصلة، وتنتهي إلى السكون، وبالتالي لا يمكن أن يكون الزمان المتصل مقداراً لها.

أما الزمان من الناحية العقلية فهو متصل معقول لا بداية له ولا نهاية، ذلك لأن الأزل والأبد هما عدم طرفي الزمان (الأزل نفى الأولوية عن الله، والأبد نفى النهاية عن الله)، ولهذا فهو لا متناهي، أما من ناحية الاتصال والانفصال فالزمان عند ابن عربي متصل في ماهيته منفصل في وجوده، ذلك لأن الزمان ليس بمتصل في الوجود، لأن الوجود يفصله فصلاً بعد فصل إلى ماضٍ ومستقبل، وكذلك ليس بمنفصل بل يتلوا بعضه بعضاً على الاتصال الذي لا وقفة فيه، وفي هذا يقول إن الزمان "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، والآن وإن كان زماناً فهو حد لما مضى في الزمان، ولما استقبل في الزمان كالنقطة في محيط الدائرة فتعين لها البدء والغاية حيث فرضتها منها"^(٢).

ويقسم ابن عربي الزمان إلى السنة والشهر والأسبوع واليوم، ويعتبرها مجرد نسب وإضافات، لأن الموجود إنما هو عين الفلك والكوكب، لا عين الوقت والزمان، لكنه يعتبر اليوم هو الوحدة الأولى التي تنتهي عندها قسمة الزمان على الرغم من قبوله فكرة تقسيم الزمان إلى ما دون ذلك أي إلى ساعات ودقائق وثوان، ويعني باليوم "اليوم الصغير من طلوع الشمس إلى طلوع الشمس، وهو الذي يحدث عند انتهاء دورة الفلك المحيط الذي يدور بالكل، وهو الذي يتعين بالعين... فيعلم أن الدورة المحيطة بالأفلاك قد انتهت في أعيننا ولاحد لها في نفسها... فنحن فرضنا فيها البدء والغاية والإعادة والتكرار وما هي في نفسها بهذا الحكم"^(٣).

وهو ما يعني أن قسمة الزمان عند ابن عربي تنتهي إلى الجزء الذي لا يتجزأ الذي هو الزمن الفرد، وبالتالي ينتمي الزمان إلى الكم المنفصل، مادام يعتبر اليوم هو الحد الأدنى للزمن، بالتالي نجد أن ابن عربي كما هو الحال في القرآن الكريم لا يهتم بالزمان إلا من حيث ما هو ليل ونهار، وأيام ومضاعفاتها، ولهذا يقول "فقد أعلمتك ما هو

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٥٩، ج ١، ص ٤٤٠.

(٢) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٣٩٠، ج ٦، ص ٣٦٥.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٣٩٠، ج ٦، ص ٣٦٨.

الزمن، وما معنى نسبة الوجود إليه، ونسبة التقدير، فالأيام كثيرة، ومنها كبير وصغير، فأصغرها الزمن الفرد وعليه يخرج "كل يوم هو في شأن" فسمى "الزمن الفرد" يوما لأن الشأن يحدث فيه، فهو أصغر الأزمان وأدقها، ولا حد لأكبرها (أكبر الأيام) يوقف عنده، وبينهما أيام متوسطة أولها اليوم المعلوم في العرف، وتفصله الساعات، والساعات تفصلها الدرج، والدرج تفصله الدقائق، وهكذا إلى ما لا نهاية عند بعض الناس، فإنهم يفصلون الدقائق إلى ثوان، فلما دخلها حكم العدد، كان حكمها العدد، والعدد لا يتناهى^١.

ويرتبط تصور ابن عربي للزمن الفرد بتصوره ورؤيته لخلق الكون، وهذه الرؤية تعتمد أساسا على أن الله سبحانه وتعالى يخلق العالم بشكل مستمر، والعالم في كل لحظة، وهي الزمن الفرد أو يوم الشأن، يتردد بين الوجود والعدم، فهو في أصله قابع في ظلمة العدم، ثم يخرج الله إلى نور الوجود بشكل مستمر في كل زمن فرد شخصا، لا يوجد شخصان معا في نفس الوقت، ونقصد هنا بالوقت الزمن الحقيقي وليس الزمن المشهود، ففي كل لحظة من الزمن الحقيقي هناك فقط جوهر فرد واحد يظهر للوجود، ثم يتلوه جوهر غيره وهكذا، فيكون العالم المتكثر هو مجموع صور هذه الجواهر التي تظهر واحدا بعد واحد، فالله واحد ولا ينتج عن الواحد إلا واحد، ولذلك قال الله تعالى في سورة الرحمن "كل يوم هو في شأن" أي في شأن واحد، واليوم هنا هو الزمن الفرد، وهو يعادل لحظة واحدة بالنسبة لنا^٢.

وعلى الرغم من أن الحد الأدنى للزمن هو اليوم والأيام كثيرة، لكنها لا تُعد إلا بهذا اليوم الصغير الذي يتعلق عندنا بالليل والنهار الذي يقدره الله سبحانه وتعالى بالايلاج والغشيان والتكوير^٣، حيث يقول: "وإذا تقرر هذا فاليوم المعقول المقدر هو المعبر عنه بالزمان الموجود، وبه تظهر الجمعات (الأسابيع) والشهور والسنون والدهور، وتسمى أياما، وتقدر بهذا اليوم الأصغر المعتاد الذي فصله الليل والنهار، فالزمان المقدر هو ما زاد على هذا اليوم الأصغر، الذي تقدر به سائر الأيام الكبار، فيقال "في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون" وقال "في يوم مقداره خمسين ألف

(١) المصدر نفسه، الباب ٥٩، ج ١، ص ٤٤٠ - ٤٤١.

(٢) شمس المغرب (سيرة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ومذهبه): محمد علي حاج يوسف، ص ٥٣-٥٧.

(٣) اعتمد ابن عربي في ذلك على العديد من الآيات القرآنية كقوله تعالى "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ" سورة الحج، ٦١، وقوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوْحَيْنِ ابْتِغَايَ اللَّيْلِ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: ٠٣)، وقوله تعالى ﴿إِنَّ رَبِّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُعْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤)، وقوله تعالى ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾ (الزمر: ٥٠)

سنة^١. أما اليوم الذي تعد به الأيام الكبار هو يوم الشمس، ويوم القمر ثمانية وعشرون يوما من أيام الشمس، وكذلك نأخذ أيام كل كوكب بهذا اليوم الحاكم على الكل، إذ كان انتهاء دورة الفلك المحيط فنأخذ يوم كل كوكب بقدر قطعه الفلك الأقصى وهو الأطلس الذي لا كوكب فيه^٢.

كما يشير ابن عربي أيضا إلى اليوم العقيم الذي لا ينتج زمانا مثله أي ليس بعده يوم يكون عنه، لأن في الدنيا كل يوم هو ابن اليوم الذي قبله وهما توأمان ليلة ونهار، فالليلة أنثى والنهار ذكر فيتناكحان فيولدان النهار والليل الذين يأتیان بعدهما ويذهبان الأبوان فإنهما لا يجتمعان أبدا، وفي غشيان الليل والنهار وإيلاج بعضها في بعض يكون ولادة ما يتكون في كل واحد منهما من الأمور^٣، وحدد معنى هذا اليوم العقيم بقوله: "إن العقيم ما يوجب أن لا يولد منه فلا تكون له ولادة على مثله، وسمى عقيما لأنه لا يوم بعده أصلا وهو من يوم الأسبوع يوم السبت وهو يوم الأبد، فنهاره نور لأهل الجنة دائم لا يزال أبدا، وليله ظلمة على أهل النار لا يزال أبدا"^٤؛ ويوضح هذا في موضع آخر حيث يقول: "وفيه تحدث الأيام السبعة ومنها السبت، وهذا من أعجب الأمور أيضا أن الأيام التي منها السبت تحدث في يوم السبت فهو من جملة الأيام وفيه يظهر الأيام"^٥.

ومما سبق يمكن القول إن ابن عربي قد وصل إلى مفهوم مختلف للزمان يقترب من المفهوم المعاصر لفيزياء النسبية، وهذا ما يتجلى في إدراكه أن الزمان ينساب عبر الكون بنسب مختلفة، فيكون لكل كوكب يومه الخاص الذي قد يزيد أو ينقص عن أيام باقي الكواكب الأخرى، و يرتبط هذا اليوم بسرعة أو بطء حركة الكواكب حول الفلك المحيط، كما يرتبط بكبر الكواكب أو صغرها، وهو ما يتجلى في قوله: "ولكل حركة طبيعية، في كل فلك يوم مخصوص، يعد مقداره بالأيام الحادثة عن الفلك المحيط، المعبر عنها بقوله تعالى: "مما تعدون"، وكلها تقطع في الفلك المحيط؛ فكلما قطعت على الكمال، كان يوما لها؛ ويدور الدور، فأصغر الأيام منها هو ثمانية وعشرون يوما مما تعدون، وهو مقدار قطع حركة القمر في الفلك المحيط... فللك كوكب منها يوم مقدّر يُفضّل بعضها على بعض على قدر سرعة حركاتها الطبيعية، أو صغر أفلاكها أو كبرها"^٦.

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٥٩، ج ١، ص ٤٤٠.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٣٩٠، ج ٦، ص ٣٦٨.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٣٩٨، ج ٦، ص ٣٨٧.

(٤) المصدر نفسه، الباب ٣٩٨، ج ٦، ص ٣٩١.

(٥) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٠٩.

(٦) المصدر نفسه، الباب ٥٧، ج ١، ص ١٨٧.

ويربط ابن عربي تقسيم الزمان بفلسفة خاصة للكون، إذ يرى أن الزمان يقسم إلى أربعة أقسام، لأن فصول الطبيعة أربعة، وبما أن الأصل في وجود الزمان الطبيعة، ورتبتها دون النفس وفوق الهباء الذي يسميه الحكماء الهيولى الكل، وحكم الترييع فيها من حكم الترييع في الأحكام الإلهية، من حياة وعلم وقدرة وإرادة، بهذه الأربعة ثبتت الألوهة للإله، فظهر الترييع في الطبيعة، ثم نزل الأمر فظهر الترييع في الزمان الأكبر، وهو السنة فانقسمت السنة إلى أربعة فصول ربيع وصيف وخريف وشتاء، أحدث هذا الحكم فيها نزول الشمس في البروج والبروج قسمتها الطبيعة تقسيمها العناصر التي هي الأركان إلى نارية، هوائية، ترابية، مائية، كما قسمت العناصر إلى نار وهواء وماء وتراب، كما قسمت الأخطاط في الحيوان إلى صفراء ودم وبلغم وسوداء، ثم اندمج الزمان الصغير الذي هو الشهر والجمعة في الزمان الكبير، وتعددت الشهور بتعدد البروج اثني عشر شهرا، فقسمت عليها الأيام بحكم الرأي، إلا أيام العرب، أعني شهور العرب فإنها مقسمة بسير القمر فهي مقسمة بتقسيم الله لا بتقسيمنا^١.

ويفرق ابن عربي بين نوعين من الزمان: زمان تحت الطبيعة أي تحت الأفلاك المتحركة أو ما يمكن أن نسميه بالزمان الفيزيقي، وزمان فوق الطبيعة، أو ما يمكن أن نسميه بالزمان الميتافيزيقي:

أ- الزمان الفيزيقي أو الطبيعي، أو تحت الطبيعة: وهو من لواحق الأجسام الطبيعية، وهو الذي تظهره حركات الأفلاك أو حركات المتحيزات، وهو الذي نقسمه إلى اليوم والشهر والسنة يقول ابن عربي: "فالذي له من الحكم تحت الطبيعة فحكم جسماني يتميز بحركات الأفلاك، والزمان في نفسه معقول، والطريق إلى معقوليته هو الوهم، فهو امتداد متوهم تقطعه حركات الأفلاك كالحلاء امتداد متوهم لا في جسم فحاصله على هذا القول أنه عدم لا وجود له"^٢.

وهذا الزمان يختلف باختلاف الحركات يقول ابن عربي "إنما اختلفت الأزمان باختلاف الحركات: وأما قولنا "إنما اختلفت الأزمان باختلاف الحركات - فأعني بالحركات الحركات الفلكية- فإنه باختلاف الحركات الفلكية، حدث زمان الليل والنهار، وتعينت السنون والشهور والفصول، وهذه هي المعبر عنها بالأزمان"^٣.

ب- الزمان فوق الطبيعة: أما زمان فوق الطبيعة فتميزه الأحوال، وتعيّنه في أمر وجودي، يلقيه إلى العقل الاسم "الدهر" الذي هو اسم من أسماء الله الحسنى عند ابن عربي، ولهذا ورد في الصحيح "لا تسبوا الدهر فإن الله

(١) المصدر نفسه، الباب ٣٩٠، ج ٦، ص ٣٦٨

(٢) المصدر نفسه، الباب ٧٢، ج ٢، ص ٤٣٦-٤٣٧.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٤٨، ج ١، ص ٤٠١.

هو الدهر" فالدهر الزماني مظهر للاسم الدهر^١، ولهذا لما أعلمنا الله أنه هو الدهر " ذكر لنا سبحانه أن له أياما من كونه دهرًا وهي أيام الله، فعين هذه الأيام أحكام أسمائه تعالى في العالم، فلكل اسم أيام وهي زمان حكم ذلك الاسم، والكل أيام الله وتفاصيل الدهر بالحكم في العالم، وهذه الأيام تتوالج ويدخل بعضها في بعض، ويغشى بعضها بعضًا وهو ما يراه في العالم من اختلاف الأحكام في الزمان الواحد، فذلك لتوالجها وغشيانها وتكررها، وهذه الأيام الإلهية ليل ونهار، فليلها غيب وهو ما غاب عنا منها، وهو عين حكمها في الأرواح العلوية الكائنة فوق الطبيعة والأرواح المهيمنة، ونهارها شهادة وهو عين حكمها في الأجسام الطبيعية إلى آخر جسم عنصري، وهي ما تحت الطبيعة^٢.

ثم يشير ابن عربي إلى أن تقدير هذا اليوم يختلف عن تقدير اليوم الذي نعرفه وهو ما يتجلى في قوله: فإذا ضربت ثلاثمائة وستين يوما (وهو ما يسميه بيوم الشمس) في ألف سنة فما خرج لك بعد الضرب من العدد فهو أيام التقدير التي ليوم الرب فينقضي ثم ينشأ في الدهر يوما آخر لاسم آخر غير اسم الرب، وكذلك يضرب ثلاثمائة يوم وستين يوما في خمسين ألف سنة فما خرج لك بعد الضرب من الأيام فهو أيام التقدير التي ليوم ذي المعارج من الأسماء الإلهية، فإذا انقضى ذلك اليوم أنشأ في الدهر يوما آخر لاسم آخر غير الذي لذي المعارج، هكذا الأمر دائما فلكل اسم إلهي يوم، وإنما ذكرنا هذين اليومين يوم الرب ويوم ذي المعارج لكونهما جاءا في كتاب الله فلا يقدر المؤمنون على انكارها^٣.

ولما كانت أيام الدهر أيام الربوبية كانت أطول من الزمانيات، التي هي امتدادات منحصرة في امتداد مقدار الحركة الأولى، أعني الزمان، فيتقدر بالمقاييس الزمانية مقدرا بالعدد التام منها وهو ألف، فكل يوم منها ألف سنة، وهي أيام الربوبية وأيام التدبير كما أشار إليه في قوله: "إن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون"، وهو يوم الرب المدبر الذي وقّت به العذاب، وانجاز الوعد، في قوله تعالى: ﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ (الحج: ٤٧)^٤.

ويمكن تلخيص موقف ابن عربي من الزمان بدقة في بداية الباب التاسع والخمسين من الفتوحات الذي خصصه لمعرفة الزمن الموجود المقدر بقوله:

(١) المصدر نفسه، الباب ٧٢، ج ٢، ص ٤٣٦-٤٣٧.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٣٤٨، ج ٥، ص ٢٩٨.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٣٤٨، ج ٥، ص ٣٠٠.

(٤) رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن كتاب رسائل ابن عربي: العظمة ومراتب علوم الوهب ومنازل الفهوانية ورسائل أخرى: ابن عربي، ص ٢٠٢.

إن الزمان إذا حققت حاصله	محقق فهو بالأوهام معلوم
مثل الطبيعة في التأثير قوته	والعين منها ومنه فيه معدوم
به تعينت الأشياء وليس له	عين يكون عليه منه تحكيم
العقل يعجز عن إدراك صورته	لذا نقول بأن الدهر موهوم
لولا التنزه ما سمي الاله به	وجوده فله في القلب تعظيم
أصل الزمان إذا أنصفت من أزل	فحكمه أزل و هو محكوم
مثل الخلاء امتداد له طرف	في غير جسم بوهم فيه تجسيم ^١

وإذا كان أرسطو وغالبية الفلاسفة المسلمين يرون أن الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر^٢ ويحددون شكل الحركة التي يرتبط بها الزمان مبيّنين أن الزمان مقدار الحركة المستديرة لأنها الحركة الوحيدة اللامتناهية وهذا لكي يضمنوا اتصال الزمان ولا تناهيه، فإن ابن عربي يحتفظ بنفس الفكرة تقريبا إذ يرى أن الزمان مستدير كالكرة، والوقت فرض مقدر في الزمان، ولما كان الزمان مستديرا كما خلقه الله في ابتدائه، فهو كالكرة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلقه الله"، فذكر أن الله خلقه مستديرا، والأوقات فيه مقدرة^٣، غير أن تفسير استدارة الزمان يربطه ابن عربي بتصور مغاير للتفسير الأرسطي والمشائي إذ يرى أن الله تعالى لما خلق الأرواح المحصورة المدبرة للأجسام، بالزمان عند وجود حركة الفلك، لتعيين المدة المعلومة عند الله، وكان أول خلق الزمان بحركته، خلق الروح المدبرة روح محمد صلى الله عليه وسلم، ثم صدرت الأرواح عند الحركات، فكان لها أي روح محمد 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، فعند ذلك انتقل حكم الزمان في جريانه الظاهر فظهر محمد بذاته جسما وروحا فكان الحكم له باطنا أولا في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل ثم صار الحكم له ظاهرا فنسخ كل شرع أبرزه الاسم الباطن... فكانت استدارته أي الزمان انتهاء دورته بالاسم الباطن وابتداء دورة أخرى بالاسم الظاهر، فقال عليه السلام "استدار الزمان كهيئته يوم خلقه الله" "في نسبة الحكم لنا ظاهرا، كما كان في الدورة الأولى منسوباً إليه باطنا^٤."

(١) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٥٩، ج ١، ص ٤٣٨-٤٣٩.

(٢) الطبيعة: أرسطو، ج ١، ص ٤١٩-٤٢٠، انظر أيضا الشفاء (السماع الطبيعى) ابن سينا، ص ١٥٧.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٦٩، ج ٢، ص ١٧.

(٤) المصدر نفسه، الباب ١٢، ج ١، ص ٢٢٠.

ب - قدم الزمان وحدوثه عند ابن عربي:

ارتبطت قضية قدم الزمان وحدوثه بقضية قدم العالم وحدوثه، وقد انقسمت مواقف الفلاسفة حولها إلى عدة اتجاهات لعل أهمها:

- **الاتجاه الأول:** يميّز هذا الاتجاه بين الزمان وبين العلة الأولى، ويرى أن الزمان قديم قدم العالم وقدم العلة الأولى، ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه نجد أرسطو الذي أقام تفسيره لقدم الزمان ولا تناهيه على قدم الحركة، وهذا لأنه كما سبق أن عرفنا يجعل الزمان مقدار الحركة المستديرة، وهذه الحركة بالنسبة إليه هي حركة قديمة وأزلية^١، والتأخر في الحركة لا يتم إذا لم يكن هناك زمان، وإذا لم تكن حركة لم يكن هناك زمان؛ لأن الزمان عدد الحركة، فإن كان الزمان سرمداً وجب أن تكون الحركة أزلية^٢.

- **الاتجاه الثاني:** وهو الاتجاه الذي يقول بحدوث العالم والزمان وبالتالي تناهيهما، وذهب أصحابه إلى القول إن كان هناك زمان لا متناهي فهو قديم وليس مخلوق، وبالتالي فلا مبدأ له، والذي لا مبدأ له ليس إلا واحداً، وعلى هذا فالقول بقدم الزمان شرك بالله، لأننا بهذا نجعل قدماء آخرين معه^٣، ويمثل هذا الاتجاه أغلب المتكلمين و"الكندي" من الفلاسفة^٤، وقد بيّن "أبو حامد الغزالي" فكرة تناهي وحدوث الزمان، في قوله «الزمان حادث ومخلوق، وليس قبله زمان أصلاً، ومعنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان، أنه سبحانه كان ولا عالم، ثم كان ومعه عالم، ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط، والعالم كشخص واحد، وقولنا: كان الله ولا عيسى، ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات، ثم وجود ذاتين، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليط الوهم»^٥.

- **الاتجاه الثالث:** هو اتجاه الفارابي وابن سينا اللذان ذهبا إلى أن الزمان هو أول ما خلق الله تعالى في الأزل، وهو صانعه وفاعله، ولا يتقدم عليه إلا بالذات لا بالزمان، فإن التقدم على الزمان لا يتصور أن يكون بزمان،

(١) الطبيعة: أرسطو، ج ٢، ص ٨٠١.

(٢) المصدر نفسه، الموضع نفسه.

(٣) المعبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي، ج ٢، ص ٨٨.

* انظر رسالة الكندي في مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية،

الكندي، ج ١، ص ١٩٧-١٩٨.

(٤) تهافت الفلاسفة: أبو حامد الغزالي، ص ٥٦.

ولهذا نجد ابن سينا يؤكد على أن الزمان ليس محدثاً محدثاً زمانياً بل حدوث إبداع، ولا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات^١.

- موقف ابن عربي من قدم الزمان وحدوثه:

أشار ابن عربي إلى موقفه من حدوث العالم في مقدمة كتاب الفتوحات المكية إذ بدأ بقوله: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه"^٢.

أما فيما يخص الزمان من حيث قدمه وحدوثه، وهل يتقدم الله تعالى العالم بالزمان، أم بالذات، أم بهما معاً؟ يجيب ابن عربي بأن العالم قديم حادث؛ قديم في علم الله تعالى، حادث من حيث وجوده وانتقاله من عدم الممكن إلى الوجود الفعلي، أو بلغة الفلسفة المشائية الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، يقول: ابن عربي "الحق سبحانه وتعالى يقدر الأشياء أزلاً ولا يقال: يوجد أزلاً، فإنه محال من وجهين: فإن كونه تعالى موجداً إنما هو بأن يُوجد، ولا يوجد ما هو موجود، وإنما يوجد تعالى ما لم يكن موصوفاً لنفسه بالوجود، وهو المعدوم الممكن، فمحال أن يتصف الموجود الذي كان معدوماً، بأنه موجود أزلاً فإنه موجود عن موجد أوجده، والأزل عبارة عن نفي الأولية عن الموصوف به، فمن المحال أن يكون العالم أزلي الوجود، ووجوده مستفاداً من موجد، وهو الله تعالى، ولهذا فالحق أن يقال: خلق الخلق أزلاً بمعنى قدر فإن التقدير راجع إلى العلم، وإنما يستحيل هذا القول إذا كان خلق بمعنى أوجد، فإن الفعل لا يكون أزلاً^٣.

وهذا معناه أن الحق سبحانه وتعالى لا يحده زمان ولا مكان، فلا قبلية له ولا بعدية ولا معية، وهو ما يعكسه قوله تعالى ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣٠) "فليس في نظر الحق زمان ماض ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة له في مراتبها بتعداد صورها فيها، ومرتبتها لا توصف بالتناهي ولا تنحصر ولاحد لها تقف عنده، فهكذا هو ادراك الحق تعالى للعالم ولجميع الممكنات في حال عدمها ووجودها"^٤.

أما فيما يخص قدم الزمان وحدوثه فيرى ابن عربي أن الزمان متوهم لا وجود له، وهو تقدير عقلي ناتج عن حركة الفلك، ولا وجود له في عينه، وإنما هو نسب وإضافات، ولهذا فهو من "جملة الممكنات، فإن كان أمراً وجودياً

(١) النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية: ابن سينا، ص ١٥٤.

(٢) الفتوحات المكية: ابن عربي، خطبة الكتاب، ج ١، ص ١٥.

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٦٩، ج ٢، ص ١٨-١٩.

(٤) المصدر نفسه: ابن عربي، الباب ١٧، ج ١، ص ٢٤٨.

فالحكم فيه كسائر الحكم في الممكنات، وإن لم يكن أمراً وجودياً وكان نسبة فحدثت النسبة بحدوث الموجود^١، وإذا كان الزمان أمراً نسبياً لا حقيقة له في عينه، فإن الأزل أيضاً لا يمكن أن يكون حداً لوجود الله، وبالتالي فالقول بأن الله تكلم في الأزل يرجع إلى حكم الوهم لا إلى حكم العقل الذي يتصور امتداده في حقه تعالى كما نتوهم امتداد الزمان في حقنا، ثم إن الأزل وصف سلبى لا وجود له، وبالتالي فما هو عين الله -وما ثم إلا الله- والأزل ما هو أمر وجودي يكون غير الحق، ويكون الحق مطروفاً له، فيحصره من كونه ظرفاً، كما يحرصنا الزمان من كونه ظرفاً لنا^٢.

وقد قمنا في بحثنا هذا بفصل مبحث الزمان عن مبحث المكان لضرورة منهجية، أما ابن عربي فلا يفصل بينهما، وكأن الزمان بعد رابع للمكان على حد تعبير نظرية النسبية، وهو ما أشار إليه ابن عربي في حديثه عن سر الزمان والمكان حيث يقول: "المكان نسبة في موجود والزمان نسبة في محدود، وإن لم يكن له وجود، المكان يحد بالجلال، والزمان يعد بالأنفاس، الإمكان يحكم المكان في الزمان والمكان الزمان، له أصل يرجع إليه وهو الاسم الإلهي الدهر الذي يعول عليه، ظهر المكان بالاستواء، وظهر الزمان بالنزول إلى السماء"^٣.

٤- المكان والخلاء عند ابن عربي:

كانت مشكلة المكان مثل باقي مشاكل العلم الطبيعي باعثاً على الاختلاف والتعارض، ومحلاً لعدم اتفاق الفلاسفة والعلماء قديماً وحديثاً، فقد تناولها فلاسفة الطبيعة القدماء، كما تناولها أيضاً أفلاطون وأرسطو في الفلسفة اليونانية، وقد سعى أرسطو منذ البداية إلى إثبات المكان والتأكيد عليه ومحاولة استخلاصه من خلال تحليل بعض الظواهر الحسية، من بينها تعاقب الأجسام التي تحل في مكان واحد بعينه، والتي يظهر من خلالها أن هناك مكاناً يبقى بصرف النظر عن الأجسام التي تتعاقب عليه، فينتج عن ذلك أن المكان هو المحل الذي تحل فيه الأجسام على التعاقب، ويتميز عن جميع ما يحل فيه.

هذا بالإضافة إلى أن الانتقالات الطبيعية للعناصر الأربعة تثبت أن المكان موجود، ويتميز بخواص معينة، إذ كل واحد من هذه العناصر يتجه إلى موضع معين، هذا يتجه إلى فوق، وهذا إلى أسفل، وعليه فالفوق والتحت واليمين والشمال والأمام والخلف هي أنواع للحيز والمكان، كما أن التسليم بوجود الخلاء يسلم ضمناً بوجود المكان

(١) المصدر نفسه، الباب ٤٨، ج ١، ٣٩٦.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٦٩، ج ٢، ص ١٨-١٩.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٥٥٩، ج ٨، ص ٧٧.

مادام أن الخلاء يجد بأنه مكان لا جسم فيه، وتتضافر هذه الأدلة في إثبات أن كل جسم محسوس هو في مكان، وأن المكان موجود كشيء فعلي بصرف النظر عن الأجسام التي يحويها^١.

غير أن الكثير من الفلاسفة والحكماء في بحثهم للمكان وجدوا أن "المتحركات لا تتحرك إذا كان في جهة حركتها عائق كالجدار أو الجبل مثلاً، وإنما تتحرك فيما لا يمنعها عن الحركة كالفضاء والهواء، والماء، فاعتقدوا نتيجة لهذا أنه لا حركة إلا في الخلاء^٢.

إلا أن ربط الحكماء بين المكان والخلاء أدى إلى ظهور الاختلافات حول طبيعته وماهيته، وبالتالي يمكن القول إن الاختلافات الحاصلة بين الفلاسفة إنما كانت حول الخلاء وإمكانية وجوده من عدمه أكثر من كونها تشكيك في وجود المكان في حد ذاته، ولهذا فقد تعددت واختلفت المواقف والآراء في تعريف المكان، غير أن هذه المواقف على اختلافها يمكن حصرها في قسمين أساسيين:

١- القسم الأول: يمثل الاتجاه الذي يرى أن المكان هو البعد والفضاء الذي ينفذ فيه الجسم ويسرى فيه، ويمثل مذهب أفلاطون، كما يشترك في هذا الاتجاه أيضاً بعض المتكلمين، وأبو بكر الرازي، وأبو البركات البغدادي، وفخر الدين الرازي الذي تمسك بدوره بالموقف الأفلاطوني الذي يرى أن المكان هو البعد المفطور، وداخل هذا القسم نجد ثلاث اتجاهات تختلف في تفسيرها للبعد، فهناك من يرى أنه بعد موهوم، وهناك من يرى أنه بعد مادي، وهناك من يرى أنه بعد مجرد^٣.

أ-المكان بعد موهوم: ويمثل هذا الرأي اتجاه المتكلمين الذين يرون أن المكان أمر يفرضه الذهن، ويقدره العقل، ويحكم بكون الأجسام حاصلة ونافذة فيه، ولا وجود له في الخارج البتة، فلو كان موجوداً لكان إما أن يكون وجوده مشاراً إليه، أو غير مشار إليه، والقسمان باطلان، فيبطل بذلك كونه بعداً موجوداً^٤.

ب- المكان بعد مادي: غير أن هذا الاتجاه يرفضه أغلب الفلاسفة لأنه يلزم عن حصول الجسم فيه تداخل الأبعاد^٥.

(١) علم الطبيعة: أرسطو، ج ١، ص ١٨٢-١٨٣.

(٢) المعتبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي، ج ٢، ص ٤٢-٤٣.

(٣) المطالب العالية في العلم الإلهي: فخر الدين الرازي، ج ٥، ص ١١١، انظر كتاب المواقف: عضد الدين الإيجي، ج ١، ص ٤٨٠، انظر شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، المجلد ٢، ص ١٩٨-١٩٩.

(٤) المطالب العالية في العلم الإلهي: فخر الدين الرازي، ج ٥، ص ١١٧، انظر كتاب المواقف: عضد الدين الإيجي، ج ١، ص ٤٨١، انظر: شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، المجلد ٢، ص ١٩٨-١٩٩.

ج- المكان بعد مجرد موجود: وهو مذهب أفلاطون وأتباعه الذين يرون أن المكان بعد مجرد عن المادة، من شأنه أن تنفذ فيه الأبعاد الجسمية، ويسمونه البعد المفطور^٢، وهذا الاتجاه لا يلزمه المحال السابق الذي هو تداخل الأبعاد، وهذا لأن المكان بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه هو نفسه الخلاء، ويمثل بعدا مجردا وليس ماديا، وهذا الاتجاه بدوره ينقسم إلى اتجاهين آخرين، اتجاه يرى أنه لا امتناع في بقاء الفضاء خاليا من الأجسام، واتجاه آخر يرى أن ذلك ممتنع.

٢- القسم الثاني: يمثل آراء الفلاسفة القائلين بأن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وهو يمثل آراء أرسطو وأتباعه، كالكندي والفارابي وابن سينا^٣.

والفرق بين من يرى المكان بعد مجرد موجود سواء كان ممتلئا أو فارغا، وبين من يقول إنه السطح الباطن، يكمن في أن الاتجاه الأرسطي يربط بين المكان والأشياء الموجودة برابط ضروري بحيث أن المكان لا يمكن أن يكون شاغرا، ولا يخلو عن شاغل، بل تتوارد الأجسام عليه بالتعاقب كالماء يخلفه الهواء ثم ماء ثم شيء آخر وهكذا، ولا يمكن أن يكون خاليا بل هو دائما ملاء، وهذه الأمور يرفضها من يقول إن المكان هو الأبعاد الثلاثة ولا يرتبط وجوده بوجود الأشياء ولا بعدمها، إذ يمكن أن يوجد فارغا أو ممتلئا (أي يقرون بإمكانية الخلاء).

وإذا تناولنا هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية، نجد أن فلاسفتها ومتكلميها قد اختلفوا في حقيقة الخلاء، فجوّزه غالبية المتكلمين ونفاه أكثر الفلاسفة ما عدا أبا بكر الرازي وابن ملكا، وفخر الدين الرازي*، حيث رأى غالبية المتكلمين أن الخلاء هو الفراغ المتهوم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه، بشرط أن لا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون لا شيئا محضا، لأن الفراغ الموهوم عند المتكلمين ليس له وجود بالفعل في الخارج، وإنما هو أمر موهوم عندهم^٤.

(١) كتاب المواقف: عضد الدين الإيجي، ج ١، ص ٤٨١.

(٢) مخطوط شرح هداية الحكمة، الجرجاني السيد الشريف، ص ١٦، انظر شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني، المجلد ٢، ص ١٩٨.

(٣) المطالب العالية في العلم الإلهي: فخر الدين الرازي، ج ٥، ص ١١٣.

(٤) علم الطبيعة: أرسطو، ج ١، ص ١٨٢.

* تمسك فخر الدين الرازي بالموقف الأفلاطوني الذي يرى أن المكان هو البعد المفطور مبينا "الخلاء جائر عندنا وعند كثير من قدماء الفلاسفة خلافا لأرسطو وأتباعه، انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والفلاسفة والمتكلمين: فخر الدين الرازي، ص ٩٦.

(٥) التعريفات: السيد الشريف الجرجاني، ص ١٠٥.

وإذا كان الخلاء بعداً موهوماً عند المتكلمين فهو بعد موجود قائم بنفسه سواء كان مشغولاً بجسم، أو لم يكن عند أبي بكر الرازي وابن ملكا البغدادي، ذلك أن أبا بكر الرازي كان يرى أن الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه^١، وهو ما يمثل المكان المطلق عنده الذي لا يتوقف وجوده على وجود المتمكن.

وإذا كان الأمر على هذا الحال في الفلسفة الإسلامية بين مؤيد ومعارض فكيف تناول هذه القضية ابن عربي؟

أ- المكان عند ابن عربي:

يعتبر المكان عند ابن عربي من لواحق الجسم الطبيعي، ذلك لأن وجود هذا الأخير يتطلب وجود زمان يقدر وجوده ومكان يحل فيه، كما أن الحركة تتطلبهما -أي الزمان والمكان- كشرط لازم.

ويشترك المكان والزمان عند ابن عربي في أن كليهما أمر موهوم يقدره العقل وليس له وجود عيني حيث يقول: "فالخيز والزمان لا وجود له في العين أيضاً، وإنما الوجود لذوات المتحركات والسكانات"، ويميّز بين المكان الخيز مبيّناً أن المكان "هو ما تستقر عليه المتمكنات لا فيه، فإن كانت فيه فتلك الأحياء لا المكان، فالمكان أيضاً أمر نسبي في عين موجودة يستقر عليها المتمكن أو يقطعه بالانتقالات عليه لا فيه"^٢.

ب- الخلاء عند ابن عربي

تناول ابن عربي قضية الخلاء ضمن تصور يتجاوز حدود الجسم الطبيعي ويرتبط بالكون برمته، مبيّناً أن الخلاء سبق وجود العالم، لكن العالم قد عمّر الخلاء، وهو ما يعني استحالة وجود الخلاء بعد ذلك، إذ لا خلاء في العالم، ويشترك ابن عربي الخلوة من الخلاء الذي ملأه العالم حيث يقول: "وأصل الخلوة من الخلاء الذي وجد فيه العالم"^٣ وقد عرّفه بأنه امتداد متوهم في غير جسم، يتحرك فيه جسم الكون برمته، وحدّد هذا الامتداد بأنه استدارة متوهمة حيث يقول: "اعلم أن الله تعالى لما جعل في النفس القوة العملية أظهر الله بها صورة الجسم الكل في جوهر الهباء فعمّر به الخلاء، والخلاء امتداد متوهم في غير جسم، ولما رأينا هذا الجسم الكل لم يقبل من الأشكال إلا الاستدارة علمنا أن الخلاء مستدير"^٤.

(١) رسائل فلسفية: أبو بكر الرازي، ص ١٩٨.

(٢) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ١٣٠.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٧٨، ج ٣، ص ٢٢٥.

(٤) المصدر نفسه، الباب ١٩٨، ج ٤، ص ٩٤.

وهذا معناه أن الخلاء متناهي، ذلك لأن ابن عربي يرى هذا الجسم الكل لما عمّر الله تعالى به الخلاء، "فالخارج عن الجسم لا يتصف بخلاء ولا ملاء، ثم إن الله فتح في هذا الجسم صورة العالم وجعل هذا الجسم لما أوجده مستديراً لما عمّر به جميع الخلاء... وما ثم خلاء إلا ما عمّره هذا الجسم ولا بد له من الحركة، فتحرك في مكانه وهي حركة الوسط لأنه ليس خارجه خلاء فيتحرك إليه"^١.

كما حدّد شكل حركة العالم داخل هذا الخلاء مبيناً أن حركته مستديرة، لأنها لو كانت حركته مستقيمة لامتدت إلى ما لا نهاية، وعليه فهو يتحرك في الوضع لا في الموضع، فهو لا يخرج عن موضعه، ولهذا وصف ابن عربي هذه الحركة بأنها ليست حركة انتقال عنه " وإنما حركته فيه - أي في الخلاء - بكله كحركة الرحي تنظر في حركتها بجميعها فتجدها لم تنتقل عن موضعها وتنتظر إلى حركة كل جزء منها فتجده منتقلاً عن حيزه إلى حيز آخر بحركة الكل، وهكذا كل حركة مستديرة فهي متحركة ساكنة، لأنها ما أخلت حيزها بالانتقال من حيث جملتها ولا سكنت فتتصف بالسكون، وهذا لا يكون إلا في المستدير... فتتحرك في مكانه وهي حركة الوسط، لأنه ليس خارجه خلاء فيتتحرك إليه... وظهر حكم الزمان بالحركة، فظهرت الصور بالترتيب فقبلت التقدم والتأخر الزماني^٢.

وقد حرص ابن عربي على فكرة استدارة الكون واستدارة الخلاء، لارتباطها بتصوره لنظرية الخلق الدائرية للوجود، ذلك لأن أول شكل قبله الجسم هو الاستدارة، لأن الشكل الكروي يسد الخلاء، مبزراً ذلك بأن الجسم الكل ظهر "بصورة الاستدارة أعني الجسم الكل الظاهر بالشكل لأن الله أراد أن يملاء به الخلاء، فلو لم يكن مستدير الشكل لبقى في الخلاء ما ليس فيه ملاء، والخلاء استدارة متوهمة لا في جسم، وإنما وقع الأمر هكذا لصدور الأشياء عن الله ورجوعها فمنه بدأ وإليه يعود، فلا بد أن يكون هذا الأمر في عالم الشكل صورة دائرة، لأنه لا يعود إليه على الطريق الذي خرج عليه، وإنما امتداده ينتهي إلى مبدئه، ولا يكون ذلك في الشكل الخطي لأنه لو كان لم يعد إليه أبداً، وهو عائد إليه فلا بد من الاستدارة^٣.

أما بالنسبة لقدم المكان وحدوثه فيرى ابن عربي أن المكان حادث وليس بقديم " إن الله سبحانه وتعالى لا يحده زمان ولا يقله مكان، بل كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان، خلق الممكن والمكان، وأنشأ الزمان"^٤.

(١) المصدر نفسه، الموضع نفسه

(٢) المصدر نفسه، الموضع نفسه

(٣) الفتوحات المكية: ابن عربي، الباب ٣٣٢، ج ٥، ص ١٧٧.

(٤) المصدر نفسه، المقدمة، ج ١، ص ٦٢.

الخاتمة:

ومما سبق يمكن القول إن ابن عربي كان صاحب فكر موسوعي استطاع أن يلم بمعطيات الفلسفة والعلوم في عصره دون أن يكون أسيراً لفكر أو مذهب معين، واستقلاليته في الفكر تجلت في قدرته على توظيف هذه المعطيات ودمجها في بوتقة فريدة من نوعها، فهو يوافق حيناً ينتقد ويعارض حيناً آخر، ويعيد بناء المفاهيم وفق نسق يجمع بين العقل والنقل والذوق.

ولهذا فعلى الرغم من أن ابن عربي لم يهتم بالدرجة الأولى بتأسيس فلسفة طبيعية لانشغاله بعلم التصوف والعلم الإلهي، إلا أننا نجد في فكره فلسفة متميزة للطبيعة ترتبط بتصوره الصوفي الذوقي، ونظراته الخاصة للعالم من حيث موجوداته وعلاقتها بخالقها من حيث وجودها وحركتها وسكونها، الأمر الذي رسم توجهها معيّناً عند ابن عربي للطبيعة والعالم بمستوييه العالم العلوي وعالم الكون والفساد، يحوي الكثير من عناصر الجدة والسبق في الأفكار الفلكية والفلسفية، مقارنة بمعطيات عصره التي وإن استفاد منها إلا أنه اختزلها في فكره لتؤدي وظيفة أخرى غير التي رسمتها الفلسفة اليونانية أو حتى معطيات الفلسفة وعلم الهيئة عند الفلاسفة العرب والمسلمين، وهو ما تجلّى في تصوره المختلف لمعنى الطبيعة، والجسم، والحركة، والزمان والمكان، مثلما رأينا سابقاً، حيث انتظمت كل هذه المفاهيم لتعزف في انسجام سنفونية صوفية متميزة للطبيعة والكون، أعطت رؤية جديدة للواقع تعتمد على المعرفة الكشفية والعلم اللدني وغيرت الكثير من أفكارنا ومفاهيمنا .

وإن كنا اقتصرنا في بحثنا هذا على قراءة أفكار ابن عربي و تصوراته المختلفة للجسم والحركة والزمان والمكان، فقد أردنا من وراء هذا وضع أفكاره في زمنها وقرائنها في عصرها حتى نقف على آثار الفلسفات السابقة والمعاصرة له ومدى تأثيره بها وحضورها في فكره، حتى نقف على عناصر الجدة والسبق في فكره، دون الإشارة إلى صدى أفكاره ومدى توافقها أو تعارضها مع معطيات العلم الحديث والمعاصر الذي انتهى بدوره إلى نوع من النزعة الصوفية في تفسيره للعلم.

فهل ستؤثر هذه الأفكار في علومنا المعاصرة في وقت يرى فيه الكثير من الفيزيائيين أن الصوفية بإمكانها أن تقدم إطاراً فلسفياً متماسكاً وجميلاً يمكنه التلائم مع النظريات الأكثر تقدماً في العالم الفيزيائي، مثلما ذهب إلى هذا "فريتجوف كابرا" في كتابه "الطاوية والفيزياء الحديثة"؟، وهل المعرفة الكشفية بإمكانها اليوم أن توضح الأمور التي عجز العقل عن شرحها وتفسيرها؟، أو بمعنى آخر هل يمكن العودة إلى الدين في فهم وتفسير ظواهر العلم؟.

قائمة المصادر والمراجع حسب ظهورها في البحث:

- المدخل إلى الفلسفة: أزلد كوبه، ترجمة أبو العلا عفيفي، عالم الأدب للبرمجيات والنشر والتوزيع، ط ١، بيروت
- الفتوحات الملكية: ابن عربي، ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، الباب ٦٠، ج ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية: ابن سينا، نقحه وقدم له ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥.
- علم الطبيعة، أرسطو طاليس، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتيلير، ونقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، ج ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، دط، ١٣٥٣هـ، ١٩٣٥م.
- الشفاء (السماع الطبيعي): ابن سينا، تحقيق سعيد زايد، مراجعة ابراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٣.
- المعتبر في الحكمة: أبو البركات البغدادي، ج ٢، ج ٣، دار المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن، ط ١، ١٣٥٧هـ، ١٩٣٨م.
- شرح عيون الحكمة: فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي، أحمد السقا، ج ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، مكتبة دار التضامن، القاهرة، ط ١، ١٤٠٠هـ.
- الشفاء (السماء والعالم): ابن سينا: تحقيق محمود قاسم، راجعه وقدم له إبراهيم مذكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، دط، دت.
- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي: نصر حامد أو زيد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٣.
- بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب: عبد القادر بن محي الدين الجزائري، اعتنى به عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤.
- رسالة الحدود: ابن سينا: ضمن كتاب تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٩.

- **عيون المسائل:** الفارابي، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، حققه وقدم له وعلق عليه، عماد نبيل، دار الفارابي بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٢ م.
- **رسالة الكندي في أنه توجد جواهر لا أجسام:** الكندي: ضمن كتاب رسائل الكندي، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، ج١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٣ .
- **التعليقات:** ابن سينا، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، ١٩٧٣ م.
- **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان و اليهود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي،** بينس، ترجمة محمد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، دط، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م.
- **الآثار العلوية:** أرسطو، ترجمة يحيى بن البطريق، تحقيق وتقديم كازيمير بترائيس، دار المشرق، توزيع المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، دط، دت.
- **مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين:** أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج٢، المكتبة العصرية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، ١٤١١هـ، ١٩٩٠.
- **شرح المقاصد:** سعد الدين التفتازاني: تحقيق عبد الرحمان عميرة، وتصدير صالح موسى شرف، المجلد ٢،٣، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان، ط٢، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨.
- **كتاب التمهيد:** أبو بكر الباقلاني، عني بتصحيحه الأب ريتشر يوسف مكارثي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، دط، ١٩٥٧.
- **ابن عربي، الجيلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية:** يوسف زيدان، دار الأمين للطباعة والنشر، القاهرة، ط١، ١٩٩٩.
- **عقلة المستوفر،** ضمن كتاب رسائل ابن عربي: ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، د بلد، دط، دت.
- **الطبيعة:** أرسطو، ترجمة حنين بن إسحاق مع شروح ابن السمع وابن عدي ومثي بن يوسف، وأبي أفلح بن الطيب، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ج١، ج٢، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤.
- **المباحث المشرقية (في علم الإلهيات والطبيعات):** فخر الدين الرازي، ج١، مكتبة الأسد، طهران، دط، ١٩٦٦.

- **المطالب العالية في العلم الإلهي:** فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، ج ٥، ج ٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٧.
- **كتاب الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد:** الكندي، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد الهادي أبو ريدة ج ١.
- **فصوص الحكم:** ابن عربي، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١٦.
- **شرح على فصوص الحكم للشيخ ابن عربي:** عبد الرزاق القاشاني، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣٢١هـ.
- **معجم التعريفات،** محمد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دط، دت.
- **شرح السماع الطبيعي:** ابن باجه أبو بكر بن الصايغ، تحقيق ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، دط، ١٩٧٣.
- **شرح الإشارات والتنبيهات:** نصير الدين الطوسي، ضمن كتاب شرحي فخر الدين الرازي و نصير الدين الطوسي للإشارات والتنبيهات، ج ١، المطبعة الخيرية، ط ١، ١٣٢٥هـ.
- **خریف الفكر اليوناني،** عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، ١٩٧٩.
- **الآراء التي ترضى بها الفلاسفة،** فلوطرخس، ضمن كتاب أرسطو: في النفس، مراجعة وشرح وتحقيق عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٨٠.
- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم:** محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، (ج ١، ج ٢)، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٦.
- **شمس المغرب (سيرة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ومذهبه):** محمد علي حاج يوسف، تقديم رمضان صبحي ديب، فصلت للدراسات والطباعة والنشر، سوريا، ط ١، ٢٠٠٦.
- **رسالة في أسرار الذات الالهية،** ابن عربي، ضمن كتاب: رسائل ابن عربي: العظمة ومراتب علوم الوهب ومنازل الفهوانية ورسائل أخرى، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، د بلد، دط، دت.
- **رسالة الكندي في مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له،** الكندي، ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج ١.

- **تهافت الفلاسفة**، أبو حامد الغزالي، تحقيق وضبط وتعليق، جبرار جيهامي، دار الفكر اللبناني للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣.
- **كتاب المواقف**، عضد الدين الإيجي، مع شروح السيد الجرجاني، وحاشيتي السليالكوتي وحسن جلبي، ج١، دار الطباعة العامرة، القاهرة، ١٩٠٧.
- **مخطوط شرح هداية الحكمة**، الجرجاني السيد الشريف، المكتبة الوطنية الجزائرية، رقم ١٣٩٠.
- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والفلاسفة والمتكلمين**، وبهامشه تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي: فخر الدين الرازي، المطبعة الحسينية، مصر، ط١، ١٣٢٣هـ.
- **رسائل فلسفية**، أبو بكر الرازي، تحقيق، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط٥، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢.

الكون والتكوين بين فلسفة ابن عربي والعلم الحديث

د. جمال شعبان

جامعة بجاية، الجزائر

dchabane64@gmail.com

ملخص

كان لابن عربي (١١٦٥-١٢٤٠م) رؤية فريدة للعالم وأصله وبنيته وذلك بناء على تجربته الروحية في تحصيل المعرفة بالكشف الذي هو طور ما وراء العقل، وأهم ما يميز هذه الرؤية هو كونها تعتمد على الإدراك المباشر للحقيقة في جوهرها والتي يعرفها بأنها: "هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل". إن الوجود هو جواهر وأعراض، فالعالم واحد بالجواهر كثير بالصور والخلق متجدد في كل لحظة. انطلاقاً من هذه النظرة الفلسفية العميقة للكون يبني ابن عربي نظاماً كوسمولوجياً متكاملًا للكون، ونحاول في بحثنا هذا الذي هو خلاصة لمعراج روحاني ودراسة مؤلفات الشيخ الأكبر الكشف عن المنطلقات الفكرية وشكل صورة الكون عند ابن عربي من جهة وما تجلّى لنا من صورة الكون في رحلتنا الروحانية بكل مراتبها الوجودية ونقارن ذلك بالرؤية الحديثة للكون طبقاً لآخر ما توصلت إليه الدراسات الحديثة خاصة في الفيزياء النظرية.

الكلمات المفتاحية: الكشف، الجوهر، العرض، الحقيقة، الصورة، البراديجم، الانسجام الكوني

١- الكون والتكوين عند ابن عربي

يقول ابن عربي: "إذا صفت النفس ارتفع الحجاب الطبيعي الذي بينها وبين عالم الملكوت انطبع في مرآتها جميع ما في صور عالم الملكوت من العلوم المنقوشة... فيؤديهم ذلك العلم إلى التلقى من الفيض الإلهي"^١. ومن هنا نتطرق إلى الأساس المعرفي لفلسفة التوحيد ونظرية "الفيض الكوني" كما وردت في فلسفة الشيخ الأكبر. يقول الشيخ في كتابه "إنشاء الدوائر" أن الأشياء على ثلاث مراتب لا رابع لها، هذه الأشياء الثلاثة منها ما يتصف بالوجود لذاته فهو موجود بذاته في عينه لا يصح أن يكون وجوده عن عدم بل هو مطلق الوجود لا عن شيء، فكان يتقدم عليه

^(١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصحّحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩، مج ٣، ص ٧٤

ذلك الشيء بل هو الموجد لجميع الأشياء وخالقها ومقدرها ومفصلها ومدبرها. وهو "الوجود المطلق" الذي لا يتقيد سبحانه وهو الله الحي القيوم. ومنها موجود بالله تعالى وهو "الوجود المقيد" المعبر عنه بالعالم، العرش والكرسي والسموات العلى وما فيها. فإنه لم يكن موجودا في عينه ثم كان من غير أن يكون بينه وبين موجد زمان يتقدم به عليه فيتأخر هذا عنه. والشيء الثالث ليس العالم يتأخر عنه أو يحاذيه بالمكان إذ المكان من العالم وهذا أصل العالم، وعن هذا الشيء الثالث ظهر العالم، هو "حقيقة حقائق" العالم الكلية المعقولة في الذهن الذي يظهر في القديم قديما وفي الحادث محدثا. وهو يتعدد بتعدد الموجودات ولا ينقسم بانقسام الموجودات. فسمه يقول ابن عربي إن شئت حقيقة الحقائق أو المهيولي أو المادة الأولى أو جنس الأجناس^(١).

وإن عملية الخلق، ليس إيجاد لشيء لا وجود له، فهذا مستحيل عقلا وعملا، ولا هو فعل قام به الحق في زمن مضى دفعة واحدة ثم انتهى منه؛ بل هو حركة أزلية دائمة، عنها يظهر الوجود في كل آن في ثوب جديد وتتعاقب عليه الصور التي لا تنتهي عدا من غير أن تزيد فيه أو تنقص منه شيء في جوهره وذاته. فالخالق هو جوهر أزلي أبدي يظهر في كل آن في صور مالا يحصى من الموجودات، وهذا ما يسميه ابن عربي "تجديد الخلق بالأنفاس"^(٢)، يقول: "ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس"^(٣)، فمن شأن الحكم الإلهي في الخلق أن يحصل التهيؤ والاستعداد من الأمر المخلوق فتفيض عليه روح من الله عبر عنها بالنفخ؛ ولولا ذلك الاستعداد من المخلوق وتهيؤ لقبول الفيض الوجودي ما وجد، وليس على وجه التحقيق خلق بمعنى الإيجاد من العدم، وإنما أصل كل وجود وسبب كل وجود فيض إلهي دائم يمد كل موجود في كل لحظة بروح من الله فيراه الناظر في الصور المتعددة التي يظهر فيها. القابل هو الصورة، وقوابل الموجودات صورها المعقولة التي ليس لها وجود عيني وإن كان لها وجود غيبي. ذكر ابن عربي نوعين من الفيض الإلهي: "الفيض الأقدس" و"الفيض المقدس"، والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لا في الواقع؛ إذ الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحادية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة، وهي مجرد قوابل للوجود، وهذه الحقائق المعقولة، أو الصور المعقولة للممكنات هي التي يطلق عليها "الأعيان الثابتة" للموجودات، وأما الفيض المقدس وهو الذي يوصف عادة باسم "التجلي الوجودي"، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم

(١) محي الدين ابن عربي، كتاب إنشاء الدوائر، نص وترجمة فرنسية بول فنتون وموريس قلتن، منشورات إكالا، باريس، ١٩٩٦،

ص ٢١-١٦

(٢) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠، ص ١٥٥

(٣) المرجع السابق، ص ٤٩

المحسوس، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي في ثبوتها الأزلي. "وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها و أعيانها"^١، وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته، وكل عين من الأعيان الثابتة تحمل في نفسها مستقبل تاريخها وما قدر لها أن تكون عندما تتحقق بالفعل وتأخذ مكانها بين الموجودات الخارجية.

يقول ابن العربي: "لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية"^٢. إن الأعيان الثابتة التي لها العدم ما شئت رائحة من الموجود؛ فهي على حالها مع تعدد الصور في الموجودات و"العين واحدة من المجموع في المجموع. فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية. وليس إلا العين الذي هو الذات"^٣. فظهور الذات في صور الأعيان الثابتة هو ظهور لها في صور معقولة صرفة ليس لها وجود عيني خارجي. فإذا وصفنا هذه الأعيان الثابتة بالوجود، وجب أن تكون ذلك من أجل وجودها في صور الموجودات الخارجية، "فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة؛ لا، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة"^٤.

إن الأمور الكلية وإن "لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن؛ فهي باطنة-لا تزال- عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني؛ بل هو عينها لا غيرها... فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها"^٥. الموجودات صفات للحق وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها ولما كانت الموجودات لا تتناهى عددا، كانت الأسماء الإلهية التي تتجلى في هذه الموجودات لا تتناهى عددا أيضا، "وأسماء الله لا تتناهى... وعلى الحقيقة فما ثم إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والإضافات التي يكتن عنها بالأسماء الإلهية"^٦. الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها متكررة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. "وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، وإن اختلفت حقائقها وكثرت، أنها عين واحدة.

(١) المرجع السابق، ص ٩٦

(٢) المرجع السابق، ص ٥٥

(٣) المرجع السابق، ص ٧٦

(٤) المرجع السابق، ص ٧٨

(٥) المرجع السابق، ص ٥١

(٦) المرجع السابق، ص ٦٥

فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها^١.

"فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن "كن"، وكن كلمة الله^٢، يعتبر ابن عربي كل شيء في الوجود كلمة من كلمات الله من حيث إن الموجودات جميعها مظاهر للكلمة الإلهية. وقد سميت الموجودات "كلمات" من حيث إنها مخلوقة بكلمة التكوين "كن". فكلمة "كن" رمز للعقل الإلهي الذي هو واسطة في الخلق بين الواحد الحق والكثرة الوجودية التي هي أعيان العالم. فكلمة "كن" ليست قولية بل وجودية، فإذا فهمنا كلمة "كن" على حرفيتها فلا يمكن نسبتها إلى الحق مطلقاً لأن الحق يتعالى عن التلفظ والنطق بالكلمات. ولذلك يجب نسبتها إلى من ينزل الحق إلى صورته وتكون له القدرة على الخلق. نسبة كلمة التكوين من حيث هي كلمة إلى الحق ضرباً من المجاز، وهي لا تنسب على الحقيقة إلا إلى واحد من المخلوقات لأنها من عالم الخلق. يصف ابن عربي الكون بأنه شجرة يقول: "فإني نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كله شجرة، وأصل نورها من حبة "كن"^٣". فالتكوين ليس بكائن في العين الثابتة الذي هو الشيء، فإذا أراد الحق قال له "كُنْ فَيَكُونُ" [النحل: ٤٠]، فأراد الحق حصول التكوين في ذلك الشيء لأنه ليس الكون عند ذلك الشيء، فما أراد الكون لنفسه وإنما أرادته للشيء الذي ليس عنده، فإنه تعالى موجود لنفسه فهو يريد الأشياء للأشياء لا لنفسه فإنها عنده، فإنه ما من شيء إلا عنده خزائنه، ولا تكون خزائن إلا بما يُخترن فيها، فالأشياء عنده مختزنة في حال ثبوتها، فإذا أراد تكوينها لها أنزلها من تلك الخزائن وأمرها أن تكون فتكتسي حلة الوجود فيظهر عينها لعينها^٤. فالعالم عند ابن عربي متوهم إذ يقول: "فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و ليس كذلك في نفس الأمر"^٥.

إن حركة الخلق الكونية هي حركة دائرية يقول الشيخ الأكبر: "و اعلم أن الله ما خلق الذي خلق من الموجودات خلقاً خطياً من غير أن يكون فيه ميل إلى الاستدارة أو مستديراً في عالم الأجسام والمعاني"^٦. فالمعرفة الصوفية حتى تمسك بموضوعها تتطابق مع ماهيته الدائرية وتحاكيها وكأنها بذلك تأتي على صورتها، بالشكل نفسه

(١) المرجع السابق، ص ١٢٤

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٢

(٣) محي الدين ابن عربي، شجرة الكون، تحقيق رياض عبد الله، دار العلم، بيروت، ١٩٨٥، ص ٤٢

(٤) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، مج ٨، ص ١٣

(٥) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، المرجع السابق، ص ١٠٣

(٦) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، مج ٥، ص ١٧٦

الذي أتى به الإنسان على صورة خالقه. فالإنسان بوصفه صورة يغدو مطالبا بمعرفة نفسه من حيث هو كذلك، ومن خلال تلك المعرفة يتمكن من معرفة الأصل كمنطلق ومآل. بهذا الشكل تكون دائرية المعرفة تعبيراً عن دائرية الوجود وتأكيداً لها وكشفاً لصيرورتها وحركيتها التي من خلالها ينشد الخلق إلى الحق. يقول ابن عربي في شأن أمر الخلق الإلهي: "فالنقطة الحق والفراغ الخارج عن المحيط العدم أو قل الظلمة وما بين النقطة والفراغ الخارج عن المحيط الممكن كما رسمناه مثالا في الهامش. وإنما أعطينا النقطة لأنها أصل وجود محيط الدائرة وبالنقطة ظهرت كذلك ما ظهر الممكن إلا بالحق والمحيط من الدائرة إذا فرضت خطوطاً من النقطة إلى المحيط لا تنتهي إلا إلى نقطة، فالمحيط كله بهذه المثابة من النقطة وهو قوله: "وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ" وقوله: "إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ" فكانت كل نقطة من المحيط انتهاء الخط، والنقطة الخارج منها الخط إلى المحيط ابتداء الخط فهو الأول والآخِر، فهو أول لكل ممكن كالنقطة أول لكل خط وما خرج عن وجود الحق وما ظهر من الحق فذلك العدم الذي لا يقبل الوجود، والخطوط الخارجة الممكنات فمن الله ابتداءها وإلى الله انتهاءها وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، فإن الخط إنما ينتهي إلى نقطة، فأولية الخط وآخرته هما من الخط ما هما من الخط كيف شئت^(١). وأمر الخلق عند ابن عربي كما رسمه في الفتوحات المكية^(٢): (الشكل: ١): الأمر الإلهي بالخلق عند ابن عربي).



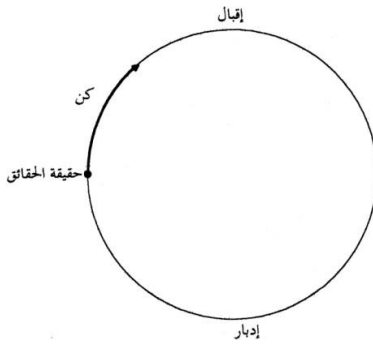
الشكل ١: الأمر الإلهي بالخلق عند ابن عربي

ويفسر هذا الشكل كما يلي: "فالنقطة سبب في وجود المحيط، والمحيط سبب في حصول العلم بالنقطة، فالمحيط حق وخلق والنقطة حق وخلق، فهذان حكمان يسريان في كل دائرة ظهرت من الدائرة الأولى، ولما ظهرت الدوائر بالغا ما بلغت ولا تزال تظهر صارت الدائرة الأولى التي أحدثت هذه الدوائر خفية لا تعرف ولا تدرك لأن كل

(١) المرجع السابق، مج ٥، ص ٤٠٦

(٢) المرجع السابق، مج ٥، ص ٤٠٦

دائرة قربت منها أو بعدت عنها فهي على صورتها^١. فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضا، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل. هذه هي دائرة الوجود، أولها حب وفراق، وآخرها حب وتلاق، ومحور الدائرة "الحق" ومحيطها ما لا يحصى عدده من مجالي الوجود: كل يخرج من المركز، وكل يرجع إليه. إن مبدأ أمر الخلق عند ابن عربي هو المركز الهندسي للدائرة أي النقطة المتساوية الأبعاد من المحيط ومنه يتجلى كل ما هو ممكن "بالنقطة التي في وسطه التي هي جوف دائرته"^٢.



الشكل ٢: الأمر الإلهي بالخلق كما تجلى لنا

"وقد تقرر في العلم الإلهي أنه تعالى لا يتجلى في صورة واحدة لشخصين ولا في صورة واحدة لشخص مرتين"^٣. فعندنا فمبدأ الخلق كما تجلى لنا في رحلتنا الروحانية هو ما أسميه المركز الكوني للدائرة الذي هو على المحيط كما مبين في (الشكل ٢: الأمر الإلهي بالخلق كما تجلى لنا). من نقطة "حقيقة الحقائق" على محيط الدائرة يتجلى كل ما هو ممكن. يقول الإمام علي رضي الله عنه في شأن الخلق الإلهي: "لكل مقبل إدبار وما أدبر كأن لم يكن"^٤. يقول الشيخ الأكبر في شأن "حقيقة الحقائق": "فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى و ليست بموجودة، فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم فيثبت لنا القدم، وكذلك لتعلم أيضا أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على

^١ المرجع السابق، مج ٦، ص ١٠١

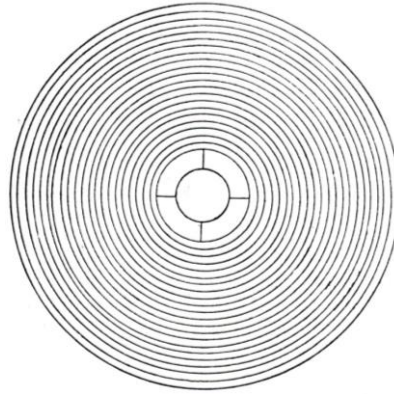
^(٢) المرجع السابق، مج ١، ص ١٦٧

^(٣) المرجع السابق، مج ٣، ص ١١٧

^(٤) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة (د.ت)، بيروت، ج ٤، ص ٤٠

العالم ولا العالم بالتأخر عنها ولكنها أصل الموجودات عموماً، وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به وغير ذلك^(١).

إن حركة التفكير والتأمل عند العارف هي حركة دائرية، تنطلق من فكرة أساسية لتطور تطبيقاتها المختلفة للعودة في النهاية إلى الحقيقة الأصلية، والتي تكتسب وعياً جديداً وثرياً، الدائرة هي ملخص لتعبير الفضاء، هي صورة العالم^(٢). يقول ابن عربي: "اعلم إن العالم لما كان أكري الشكل لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته... ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها وحينئذ تكون دائرة... وكل أمر وكل موجود فهو دائرة يعود إلى ما كان منه بدؤه"^(٣). إن التصور الدائري للعالم إلى جانب قدرته على تجسيد التصور الروحي للوجود، أعني بوصف الوجود بنظرة روحية، يضمن التقاء البداية-بداية الوجود-بالنهاية؛ الأمر الذي يسقط مفهوم "الزمن الخطي" لصالح مفهوم "الزمن الكوني الدائري". في هذا الزمن الكوني الباطن الذي يعد الزمن الخطي الظاهر تعبيراً سطحياً عنه، توجد الموجودات كلها، وفيه تتحرك حركتها الدائرية التي تربط البداية بالنهاية، إن "كل حركة مستديرة فهي متحركة ساكنة لأنها ما أخلت حيزها بالانتقال من حيث جملتها ولا سكنت فتتصف بالسكون وهذا لا يكون إلا في المستدير"^(٤).



الشكل ٣: صورة العالم عند ابن عربي

(١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق مج ١، ص ١٨٣

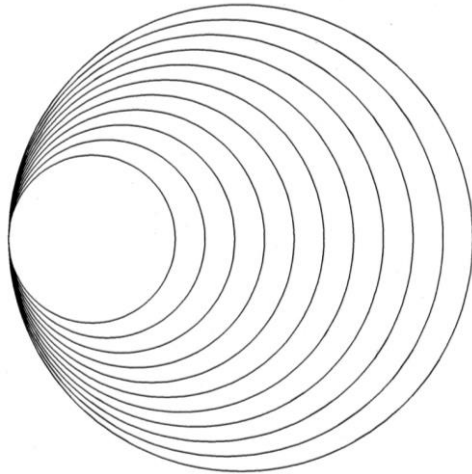
(٢) urckhardt Titus, *Introductions aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, Dervy-

Livres, ١٩٦٩, p. ١٤٨

(٣) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، مج ١، ص ٣٨٦.

(٤) المرجع السابق، مج ٤، ص ٩٤.

يطلق ابن عربي كلمة "العمران" على عالم الملكوت والشهادة إذ يقول: "ثم توجه الحق سبحانه وتعالى على هذه السموات والأرض وما بينهما بخلق الأرواح في صورها، المعبر عنه بالنفخ فقبلت الأرواح على قدر استعدادها، فظهرت أعيان العوالم... وحييت الأفلاك والأركان، فدارت واتصل العمران وشهدت وأحبت البقاء والكمال فتحركت في دوراتها حركة الشوق إلى ذلك"^١. انطلاقاً من تصور التكوين عند ابن عربي فقد قدم صورة للعالم كله وترتيب طبقاته روحاً وجسماً وعلواً وسفلاً كما يلي: (الشكل ٣)^٢. يفسر ابن عربي هذا الشكل فيقول: "ليس العالم في حال وجوده بشيء سوى الصور التي قبلها العماء وظهرت فيه، فالعالم إن نظرت حقيقته إنما هو عرض زائل أي في حكم النزول وهو قوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ"... فالجوهر الثابت هو العماء وليس إلا نفس الرحمن، والعالم جميع ما ظهر فيه من الصور فهي أعراض فيه يمكن إزالتها، وتلك الصور هي الممكنات، ونسبتها من العماء نسبة الصور من المرآة تظهر فيها لعين الرائي والحق تعالى هو بصر العالم فهو الرائي وهو العالم بالممكنات، فما أدرك إلا ما في علمه من صور الممكنات فظهر العالم بين العماء وبين رؤية الحق فكان ما ظهر دليلاً على الرائي وهو الحق فتفطن واعلم من أنت. وأما نضده على الظهور والترتيب فأرواح نورية إلهية مهمة في صور نورية خلقية إبداعية في جوهر نفس هو العماء من جملتها العقل الأول وهو القلم، ثم النفس وهو اللوح المحفوظ ثم الجسم الكلي (وتسمى المعقولات)... وترتيبه بالمكان الوجودي أو المتوهم فبعد الجسم الكلي، العرش، ثم الكرسي، ثم الأطلس، ثم المكوكب وفيه الجنات، ثم سماء زحل، ثم سماء المشتري، ثم سماء المريخ، ثم سماء الشمس، ثم سماء الزهرة، ثم سماء الكاتب، ثم سماء القمر، ثم الأثير، ثم الهواء، ثم الماء، ثم الأرض"^٣.



الشكل ٤: صورة العالم كما تجلت لنا

(١) محي الدين ابن عربي، عقلة المستوفز، نشرة نيرج - هنريش صمويل، مطبعة بريل، ليدن، ١٩١٩، ص ٧٩.

(٢) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، مج ٦، ص ١٩٤.

(٣) المرجع السابق، مج ٦، ص ٢١٤-٢١٥.

بما أن المعقولات الكلية ليس لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة في الذهن؛ فهي باطنة عن الوجود العيني ولها الحكم والأثر في كل ما له وجود عيني؛ بل هو عينها لا غيرها، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها. ففي رحلتنا الروحانية في عالم المعاني والملكوت فصورة العالم كما تجلت لنا انطلاقاً من شكل أمر الخلق الإلهي هي كما رسمناها في (الشكل ٤)، هذا الشكل هو الانسجام الكوني والحركة الساكنة للتاريخ، شكل الوجود والخلقة وال عمران و"كأني أنظر إلى عرش ربي بارزا". يمثل هذا الشكل عندنا مراتب الموجودات والخلقة في عالمي الملكوت (المعاني) والشهادة قال تعالى: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين" [الأنعام: ٧٥]. الشكل يمثل: السماوات السبعة، فلك الكواكب الثابتة، فلك الأطلس، الكرسي والعرش المحيط، قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الكرسي في جوف العرش كحلقة في فلاة من الأرض". وجود العرش سار في الموجودات محيط بجميع العالم مستو على جزئياته وكمالاته. فالعرش للعالم بمنزلة هيكل الإنسان للإنسان محيط بجسمانيته وروحانيته وظاهره وباطنه. إن جواهر الأشياء متماثلة وتختلف بالصور والأعراض والجوهر واحد، فحركة الإبداع الكوني هي حركة النقطة على الدائرة. بما أن كل الدوائر لها أصل "ثابت" فإنها كلها تلتقي في نقطة واحدة ومنها يمكن أن يكون عنها محيط وذلك المحيط الآخر حكمه حكم المحيط الأول إلى ما لا نهاية، فيمكن أن نتحصل على عدد لا نهائي من الدوائر. فالحركة دائمة لا تتوقف وكل جزء من العالم يقبل كل حقائق العالم. "فجواهر الأشياء متماثلة وتختلف في الصور والأعراض والجوهر واحد"^(١)، إن هذا التأسيس النظري لمسألة الجوهر عند ابن عربي و عندنا يعمل على بناء تصور للحق خارج إحدائيات العقل، مما يحول هذا المفهوم إلى مبحث ما وراء العقل ذاته أو ما يسميه "المقام وراء طور العقل"^(٢). وهذا العلم لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا "الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه"^(٣).

إن الرؤية التوحيدية للكون تقدم تفسيراً أن الأشياء ليست "مادية" بحتة أو "روحية" محضة، بل هي نوعية وكمية في نفس الوقت، لأن هذه الرؤية لا تتبغى التقسيم أو التجزئة. يرى مؤرخ وفيلسوف الفن فليب سار أن: "الشرق يستخدم الصورة للتفكير... أين الصورة الميتافيزيقية هي تحيين لحقيقة خفية يمكن ملاحظتها في التجربة الصوفية، دعوة إلى رحلة إلى ما وراء المظهر إلى الواقع الحقيقي"^(٤). وفقاً لرؤية العالم في القرون الوسطى، الأشياء كان ينظر إليها بالشكل المحسوس والروحاني في نفس الوقت، المادة ليست حقيقة منفصلة عن الروح، ولكن صورة ضرورية

(١) المرجع السابق، مج ٣، ص ٤١٨.

(٢) المرجع السابق، مج ١، ص ٤٣٥.

(٣) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، المرجع السابق، ص ٤٩.

(٤) Sers Philippe, Kandinsky : Philosophie de l'abstraction, Skira, Genève, ١٩٩٥, p. ١٧٣.

له. إن في حالة إتحاد العقل البشري مع العقل الكوني، فإنه ينتقل من نظرة تعددية للأشياء ليرتفع إلى المعرفة التوحيدية الغير المجزأة، المعرفة الطبيعية التي يكتسبها الإنسان في هذه الحالة لا تقتصر فقط على رؤية الظواهر الحسية، في حين أن هذه الظواهر هي على ما هي عليه، ولكن في الوقت نفسه، فقد أصبح العالم شفافاً له لأن مظاهره تحلي "للأعيان الثابتة" الأبدية، تلك هي الرؤية العقلانية التوحيدية للطبيعة، فالحقيقة عند الشيخ الأكبر: "هي ما هو عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل"^١.

٢- الكون في العلم الحديث

إن تصور انفصال التام للمادة والروح، كما هي موجودة في كل من النظرية والممارسة في علمنا المعاصر، هو نتيجة لعملية عقلية معينة، والتي كان ديكارت أول من أعطى التعبير الفلسفي لها. حسب الفيلسوف روني ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) فقد شبه الكون بالآلة المرتبطة بعضها ببعض، برباط العلة والمعلول، من دون تدخل عقل مطلق أو توجيه منه عز وجل. فلم يعط العنصر الروحي في فلسفته قيمة ما. الروح والمادة هما حقيقتين متباينتين جذرياً، وفقاً للخطة الإلهية تجتمع في نقطة واحدة هي الدماغ البشري، إن تصوري للخالق يقول ديكارت هو: "خالق ملك أبدي، لانهائي، غير قابل للتغيير، عليم بكل شيء، قادر، وخالق شامل لكل شيء متواجد خارج عنه"^٢، وبالتالي، فإن العالم المادي حرم تلقائياً من أي محتوى روحي. إن الاعتقاد في النظام المعرفي الغربي الذي أنشأ في عصر النهضة الأوروبية وكأنه اعتقاد "مطلق"، فقد خلق فراغاً رهيباً بإلغاء كرامة الإنسان الكونية، فقد أثبت عجزه عن بلورة رؤية روحية جديدة^٣.

وبالمعنى الدقيق للكلمة لا وجود لعلم الكونيات "الكوسمولوجيا" الحديثة، بالفعل، العلم الحديث للطبيعة يقتصر فقط على الميدان المادي الذي يقوم بعزله عن الكون بأسره، معتبراً الأشياء في ظواهرها المكانية والزمنية. يقول الفيزيائي ورنر هيزنبرج: "إن موقف الإنسان تجاه الطبيعة تغير من نظرة تأملية إلى نظرة عملية براغماتية: لم نكن لنهتم كثيراً بالطبيعة كما هي، بل ما يمكننا الحصول عليه منها. لذلك تحولت العلوم التجريبية إلى تقنية وأصبح كل تقدم

(١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، مج ٤، ص ٤٨٧

(٢) Descartes René, *Méditations métaphysiques*, III, Paris, Flammarion, 1979, p.105

(٣) Bohm David; Peat F. David, *La conscience et l'Univers*, Monaco, Le Rocher, 1990, p.20

معرفي مرتبط بالاستخدام العملي الذي يمكن استخلاصه^(١). إن كل نظرية علمية ما هي إلا محاولة لبلورة خريطة للكون، وشأن كل الخرائط هي اختزال محدد للواقع ليست بدقة، الرياضيات تقدم جانبا من جوانب الخريطة ككل، ولكن طرق أخرى من التفكير ضرورية^(٢). كتب الجغرافي الفيلسوف أفستان برك: "السيرورة التي وُضع نموذجها في القرن السابع عشر، في المركب الكوني: بيكون/غاليليو/ديكارت/نيوتن؛ سيرورة بدأت تحول العالم بعمق منذ تلك اللحظة. السبب الرئيسي لهذه السيرورة كان الكشف التدريجي للبعد الفيزيائي، الحدثي والموضوعي للواقع. في هذا البعد، لا وجود للآلهة ولا المشاعر؛ هو إذا بُعد مجهول لدى الإنسان... منذ تلك اللحظة، بدأ يزول الوهم (بدأت خيبة الأمل) تسود العالم، وهو السياق الذي أدى بنيتشه لمقولته: مات لإله^(٣). إن الفضاء الحقيقي في الفيزياء الحديثة رياضي، يعرف بالهندسة الإقليدية الذي يستمد منها كل خصائصه، فضاء محايد، مطلق، موجود بشكل مستقل عن كل الأشياء والأحداث التي تجري فيه. إذا أردنا معرفة تطور الصورة التي بلورها الإنسان حول الكون عبر التاريخ نقول بأنها تتلخص في كلمة "النسبية"^(٤)، فكل صورة للكون هي نسبية، أي هي صورة يبلورها الإنسان في مرحلة تاريخية معينة وعندما يتغير التاريخ فإن هذه الصورة تتغير أيضا. يرى الفيزيائي جون إميل شارون: "المعرفة الكونية في نهاية القرن العشرين تتجلى قبل كل شيء في طبيعة روحية، وهي للإنسان في الصورة التي يبلورها على ذاته، فالكون ما هو إلا فكرة وكلمة"^(٥).

يرى اغستان برك أن البراديجم الغربي الحديث الكلاسيكي POMC^٦ في حالة انسداد وتهديد للإنسان إذ يقول: "[الحداثة]، كما نعلم، يمكن أن تفهم بطرق مختلفة، بعضها يناقض الآخر. اتمسك من جهتي إلى التعريف الذي يربط مباشرة هذا المفهوم إلى الثورة العلمية في القرن السابع عشر، التي أنشأت ما يمكن أن يسمى البراديجم الغربي الحديث الكلاسيكي (POMC). وهذا يعني من الجهة الوجودية الشائبة الديكارتية، أي الفصل بين الذات

^(١) Heisenberg Werner, *Physique et philosophie*, Paris, Albin Michel, 1971, p.263

^(٢) Bohm David; Peat, F. David, *La conscience et l'univers...*p.14

^(٣) Berque Augustin, *Du geste à la cité : formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard, 1993, p.238

^(٤) Charon Jean Émile, *L'Homme et l'Univers*, Paris, Albin Michel, 1974, p.194

^(٥) Ibid., p.195

^(٦) POMC : Paradigme Occidental Moderne-Classique/ Modern- Classical Western Paradigm (MCWP)

(العالم الداخلي) والموضوع (العالم الخارجي)؛ ومن جهة أخرى، كوسمولوجية المكان والزمان المطلقان المفترض من طرف نيوتن في كتابه الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية (١٦٨٧). أما بالنسبة لنا وبشكل مباشر، POMC قد أنشأ مبدأ الفضاء المتجانس، بنفس الخواص وبلا حدود: فضاء كمي ذات الإحداثيات الديكارتية، الذي هو في الجوهر غريب على فضاء العالم الحسي الذي نشأه^(١). وإننا لا نزال بعيدين عن قلب مسار الحضارة التي تطورها تحدده منهجية POMC، هذه الحضارة ما تزال تحكمها مثالية الآلة. إن النماذج الثقافية الغربية تطرح التقنية كشرط أساسي لتحقيق السعادة لا تهتم لفقدان البعد الرمزي في الأشياء والأماكن. يقول الفيزيائي الرياضي برايان غرين في كتابه "الكون الأنيق": "يعلّمنا تاريخ العلوم أنه في كل مرة نتصور أننا قد توصلنا إلى الفهم الكامل تفاجئنا الطبيعة بشكل جذري بما في جعبتها لنا مما يتطلب تغييرات أحيانا حادة وجوهرية في فهمنا لطريقة عمل الكون"^(٢). ويقول عن حالة الكون في الظروف الأولى لنشأته: "فإننا نرى أن التطور الكوسمولوجي وحالة الكون عند البداية يمكن أن يكون لها وقع مدو على الفيزياء التي نعرفها اليوم. ونحن لا نعرف ماهية الظروف الأولى للكون، ولا حتى الأفكار والمفاهيم واللغة التي يجب استخدامها لوصف تلك الظروف... فنحن لا نعرف ما إذا كان السؤال عن تحديد الظروف الأصلية سؤالاً ذا مغزى، أم أن هذا السؤال يقع بعيداً تماماً عن متناول أية نظرية إلى الأبد"^(٣). لقد فصلت المعرفة الكونية التي انبثقت من النهضة الأوروبية في بداية القرن ١٦ ميلادي الإنسان عن الكون، والمادة عن الروح وقدمت بالمقابل نماذج رياضية لا تمثل كل الواقع والحقيقة الكونية^(٤). وفي أواخر القرن العشرين تفتن الإنسان أن قوانين الكون وضعت بشكل دقيق يجعل ظهور إنسان حي، واع، عاقل ومفكر ممكناً بل حتمياً وأن ضخامة هذا الكون ما هي إلا نتيجة الزمن الذي وجب انتظاره لتطور الكون حتى يصير قادراً على إنجاب الإنسان (المبدأ الأنثروبي في الفيزياء الحديثة). فكان ذلك حافزاً لعودة مبدأ "مركزية" أو "جوهرية" الإنسان في الكون وبقوة بعد أن كاد الإنسان أن يحتقر نفسه ووجوده إلى حد اليأس^(٥). إننا اليوم في حاجة إلى مفهوم وممارسة جديدة للعلم، ونظرة جديدة للكون تنبثق من

Colloque Berque Augustin, «Cosmophonie et paysage moderne», ^(١) international *Paysage & modernité(s)* CNRS / Université Paris III, 10-12 mars 2005. Paru dans Aline BERGÉ et Michel COLLOT, dir., *Paysage et Modernité(s)*, Bruxelles, Ousia, 2007, p. 42-65

^(٢) برايان غرين، الكون الأنيق، ترجمة فتح الله الشيخ، المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالي العربي للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٤٠٧.

^(٣) المرجع السابق، ص ٣٩٨.

Husserl Edmond, *La crise des sciences européenne et la* ^(٤) *phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989.

^(٥) جمال ميموني، نضال قسوم، قصة الكون، دار المعرفة، الجزائر، ١٩٩٨، ص ٢٨١.

وعى وفلسفة جديدة للإنسان، و"لتعميق معرفتنا اليوم بالكون أكثر يجب المعرفة بطريقة أخرى" يقول الفيزيائي دافيد بوم^(١). كلما أكد العلم العقلي الغربي اليوم بكل موضوعية نظام وحدة الكون، كلما أظهر الوحدة الضمنية للروح، إشكالية الروح هي مسألة عامة تهم الإنسان وتحدد معنى حياته لأنها هي مبدأ كل معرفة وإبداع. لقد أثبتت النظرة الغربية للكون عجزها عن التوحيد بين التخصصات العلمية، نظرة تولد خصومة بين العلم والدين. أما نظرة التوحيد للكون فإنها تضفي على العلوم وحدة جديدة مذهلة، وحدة عميقة وبعيدة المدى في آن معا. نظرة تعود بالعلم ثانية إلى المأثور من حكمة القدماء، لأنها بنيت على الإلهام والوحي، توحد المادي والروحي في وعي كلي للكون.

إن معرفة الإنسان في مرحلة تاريخية معينة تجسد صورته للكون ولذاته وهي تتعدى إلى رؤيته للمجتمع، الإبداع هو إمكانية اكتشاف مفاهيم جديدة للواقع، ووضع نموذج جديد للكون مابين للنماذج السابقة، فبالمنطق نبرهن وبالإلهام نبعد. العبقرى هو الذي يرى ما لا يراه الآخرون، وبنظرة بسيطة يستنبط مفاهيم ومعلومات جديدة في الكون، ويعطي بذلك معنى جديدا للعالم. في البحوث التوحيدية في فيزياء القرن العشرين لم يكن ألبرت اينشتاين (١٨٧٩-١٩٥٥م) وهو خصم عنيد للتأويلات الاحتمالية التي أعطيت للنظرية الكمومية، يعتقد أن هندسة الزمكان "المكان-الزمان" سببها جاذبية الأجرام السماوية، في نظره الجاذبية هي نفسها هندسة أو انحناء الزمكان، فالكون بماضيه وحاضره ومستقبله هو واقع راهن يحقق صورة هندسية. وأن قوانين الطبيعة كلها ما هي إلا نظريات هندسية، وعلى هذا النحو يصبح المستقبل معينا ومحددا سلفا بكل ما سيأتي به، لأن الهندسة لا تترك مجالا للمصادفة والاحتمال، وعلاقتها حتمية^(٢). وقد أعرب عن أمله وخاصة في سنواته الأخيرة؛ في دفع "النسبية" إلى أبعد ما يمكن بإلغاء مفاهيم قوى أخرى مثل الكهرباء والمغناطيس لتحل محلها جميعا مع المادة، هندسة الزمكان. كان يأمل "بنظرية الحقل الموحد"، وهي نظرية قادرة على وصف قوى الطبيعة والكون في إطار فيزيائي شامل ومتربط^(٣)، مقتنع بأن الكون هو كل والكل في نهاية المطاف يعادل الكل^(٤). لقد شدد اينشتاين في العديد من المناسبات على أن الفيزياء الحديثة لا يمكنها السيطرة على مسائلها الحالية بدون المعرفة الفلسفية إذ كان يقول: "إن الصعوبات الحالية للعلم تجبر الفيزيائي على الالتصاق بالفلسفة بدرجة أكبر من الجيل السابق"، لقد أولى اهتماما كبيرا لموضوعة القابلية على ادراك العالم الخارجي، وآمن بإمكانية العقل البشري في ادراك العالم "إن أسس جميع الأعمال العلمية هي الإيمان بأن العالم هو

(١) Bohm David, *La plénitude de l'univers...*p.108.

(٢) مجموعة من المفكرين، الزمان والمكان اليوم، ترجمة محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٧٨.

(٣) برايان غرين، الكون الأنيق، المرجع السابق، ص ١١.

(٤) Briggs John ; Peat David, *L'Univers miroir*, Paris, Robert Laffont,

عبارة عن كيان منتظم وشامل^١، "فلا علم من غير الاعتقاد بوجود تناسق داخلي في الكون". ثروة النتائج التطبيقية أكدت له أن العالم الخارجي هو وحدة مادية متكاملة وأن "روعة وعظمة النظام الذي يكشف عن نفسه في الطبيعة وفي الفكر"^٢. أن تدرك جوهر العالم عند اينشتاين يعني أن تعكسه في مفاهيم ثم تقارنها مع الواقع لأن "ستبقى دائما المهمة الأساسية للنظرية العلمية هي مطابقتها للحقائق"^٣. إن تفاؤل اينشتاين وإيمانه في امكانية إدراك العالم نتج عن إيمانه العميق بوجود سلسلة القانون المحكوم وحالة السببية المشروطة في الطبيعة^٤.

إننا نشهد حاليا في الأبحاث الفيزيائية عودة الكوسمولوجية الدورية، يقول روجر بنروز الرياضي الفيزيائي من جامعة أوكسفورد: "تعلمون، عندما قدمت للمرة الأولى نظريتي حول الدورات الزمنية، عرضتها على أنها فكرة مجنونة... ولكن كنت أعتقد سرا أنها كانت صحيحة! بالنسبة لي، انها ليست مجرد فرضية ولكن وصفا للكون"^٥. ويقول الفيزيائي محمد باسل الطائي: "أن الألوان أن ندرك أن الصراع بين العقل والعالم لا يمكن حله إلا بالارتقاء إلى مستوى أعلى من مستويات المعرفة، ذلك هو العرفان، وهذا العرفان لا يتحصّل إلا بالوعي، والإنسان مطالب اليوم أن يستفيد من تطوّره التكنولوجي في توسيع آفاقه المعرفية وتبصّراته العرفانية لكي يعبر على جسر الوعي من الاستنباط إلى الإلهام"^٦. إن هدف البحث العلمي كما قال ابن خلدون أن: "تحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج... لأن فائدة ذلك إذا حصل، فإنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم الحكمي"^٧. إنها دعوة إلى الإيستمولوجيا اللاديكارتية^٨ التي هدفها إعادة تنظيم العقل من جديد ليكون أشمل وأكمل قادر على استيعاب مختلف النظريات العلمية ومنفتح على جميع الفلسفات. العارف الذي يعانق وعيه الكون، يصبح الكون لديه جسده، بينما

(١) ألبرت أينشتاين، الدين الكوني مع آراء أخرى وأقوال مأثورة، دار كوفيبي-فريد، نيويورك، ١٩٣١، ص ٩٨.

(٢) ألبرت أينشتاين، أفكار وأراء، دار كرون، نيويورك، ١٩٥٤، ص ٣٨.

(٣) ألبرت أينشتاين، نظرية الحقل الجديد، التايمز، ٥ فبراير ١٩٢٩، ص ١٢.

(٤) مجموعة من الباحثين، اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠، ص ٢٤.

(٥) Roger Penrose, Philosophie magazines, «le cosmos des philosophes», février-mars 2011, p.45.

(٦) محمد باسل الطائي، دقيق الكلام- الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث، أريد، الأردن، ٢٠١٠، ص ١٣.

(٧) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٤٧٤.

(٨) يقول ديكرت بصريح العبارة في رسالة متم نونبر ١٦٣٣م إلى الأب مرسين: "وإني لأعترف بأنها إذا كانت فكرة حركة الأرض خاطئة، فإن جميع أسس فلسفتي ستكون باطلة"، الرسالة من ترجمة الحسين سحبان، مجلة الجدل، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، خريف ١٩٨٥، ص ٥٤-٥٥.

جسده الفيزيائي يصبح تجليا للعقل الكوني وتصبح رؤيته الداخلية تعبيراً عن الواقع الأعلى، وكلامه تعبيراً عن الحقيقة الأبدية والقوة الإبتهالية^١. يرى الفيزيائي فريتجوف كابرا أن: "النظريات والأنماط المبدئية للفيزياء الحديثة وصلت إلى نظرة إلى العالم متماسكة داخليا ومنسجمة كل الانسجام مع نظريات الصوفية الشرقية"^٢، في بحثه يحاول كابرا إظهار التماثلات والتكامل بين الفيزياء الحديثة والفلسفات الشرقية (الهندوسية البوذية والطاوية)، حيث يرى أن في الفيزياء الجديدة "الصوفية أو الفلسفة الخالدة كما يطلق عليها أحيانا، تقدم الخلفية الفلسفية المتماسكة للبرادغما العلمي الجديد"^٣. ويعرف البرادغما^٤ الجديد كما يلي: "فيمكن وصف البرادغما الجديد الآخذ في الظهور الآن بطرق مختلفة. يمكن تسميته النظرة العالمية الكلاسيكية ورؤية العالم ككل متكامل لا كمجموع مفكك من الأجزاء. و يمكن أيضا تسميته النظرة العالمية الإيكولوجية... هذا الوعي الإيكولوجي العميق هو الوعي الروحي"^٥. فنحن في حاجة اليوم إلى نظرية جديدة لتفسير ظواهر الكون، "تمزج بين الفيزياء الكوانتية والكوسمولوجيا النسبية، فتصل إلى تفسير بروز الكون بذاته من العدم. فلو يتم هذا البرنامج الطموح، سيكون أعظم انجاز علمي على الإطلاق، إذ نتمكن من تفسير وجود الكون نفسه"^٦.

المعرفة في القرون الوسطى كانت ساكنة وعمودية، ساكنة لأنها في اتحاد مع الأصل والنموذج الأزلي، وعمودية لأنها تربط الأدنى بالأعلى والحدث بالقديم. أما المعرفة التي ولدت مع النهضة الأوروبية هي متحركة وأفقية، لا أهمية لرمزية الأشياء فيها لأن ما يهمها هو التسلسل المادي والتاريخي. ففي الفيزياء المعاصرة "إذا سئلنا اليوم حول هندسة كوننا، فإننا نجيب لا ندرى"^٧. إن نظرة التوحيد للكون التي بنيت على الإلهام والوحي توحد المادي والروحي في وعي كلي للكون، يسمى الفيزيائي ألبرت اينشتاين هذا الوعي الجديد للمعرفة "بالاعتقاد الكوني" يقول: "الاعتقاد الكوني هو المحرك الأساسي لكل بحث علمي... العقل العلمي المسلح بالمنهج لا يوجد خارج الاعتقاد الكوني"^٨. يقول

(١) فريتجوف كابرا، الطاوية والفيزياء الحديثة، ترجمة حنا عبور، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٩، ص ٢٧٦.

(٢) فريتجوف كابرا، الطاوية والفيزياء الحديثة، المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٩٤.

(٤) في نشأت وتحول البرادغما العلمية انظر كتاب: توماس كون، تركيب الثورات العلمية، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

(٥) فريتجوف كابرا، الطاوية والفيزياء الحديثة، المرجع السابق، ص ٣٩٣.

(٦) جمال ميموني، نضال قسوم، قصة الكون، المرجع السابق، ص ٢٢٨.

(٧) المرجع السابق، ص ١٧١.

(٨) Einstein Albert, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, 1979,

الفيزيائي ستيفان هوكنغ: "فلو اكتشفنا فعلا نظرية كاملة، فإنه ينبغي مرور الوقت أن تكون قابلة أن يفهمها كل فرد بالمعنى الواسع، وليس فقط مجرد علماء معدودين. وعندها فإننا كلنا، فلاسفة وعلماء وأناس عادييين وحسب، سنتمكن من المساهمة في مناقشة السؤال عن السبب في وجودنا نحن والكون. ولو وجدنا الإجابة عن ذلك، فسيكون في ذلك الانتصار النهائي للعقل البشري-لأننا وقتها سنعرف الفكر الخلاق"^١.

٣- الأرض والكون

يصرح الشيخ الأكبر في عدة مواضع في الفتوحات المكية أن الأرض في حركة دائمة ضمن حركة خفية كلية للكون، هذه الحركة يسميها "الحركة العشقية" إذ يقول: "فالعالم كله بأسره نازل أبدا في طلب المركز، وهذا الطلب طلب معرفة ومركزه هو الذي يستقر عليه أمره فلا يكون له بعد ذلك طلب وهذا غير كائن، فنزوله للطلب دائم مستمر وهو المعبر عنه بطلب الحق فالحق هو مطلوبه، وأثر فيه هذا الطلب التجلي الذي حصل له تعشق به فهو يطلبه بحركة عشقية، وهكذا سائر المتحركات إنما حركتها المحبة والعشق لا يصح إلا هذا، ومن لا يعشق ذلك التجلي وهو المنعوت بالجمال والجمال معشوق لذاته"^٢. وفي سبب عدم شعورنا بحركة الأرض والعالم من حولنا يقول: "ولولا ما تجلى سبحانه في صورة الجمال لما ظهر العالم، فكان خروج العالم إلى الوجود بذلك العشق، أصل حركته عشقية واستمر الحال. فحركة العالم دائمة لا نهاية لها، ولو كان ثم أمر ينتهي إليه يسمى المركز يكون إليه النهاية لسكن العالم بعضه على بعض بالضرورة وبطلت الحركة فبطل الإمداد، فأدى ذلك إلى فناء العالم وذهاب عينه، والأمر على خلاف هذا، وإنما الناس وأكثر الخلق لا يشعرون بحركة العالم ولأنه بأكمله متحرك، فيبقى الترتيب المشهود من البعد والقرب على حاله، فلهذا الشهود يتخيلون سكون الأرض حول المركز"^٣. و قال ايضا: "إن الله تعالى قدر في العالم العلوي المقادير والأوزان والحركات والسكون في الحال والمحل والمكان والمتمكن، فخلق السموات وجعلها كالقباب على الأرض قبة فوق قبة على الأرض... وجعل هذه السموات ساكنة وخلق فيها نجوما جعل لها في سيرها وسباحتها في هذه السموات حركات مقدرة لا تزيد ولا تنقص"^٤. وفي سبب خلق العالم يقول ابن عربي: "وما خلق الله العالم الخارج عن الإنسان إلا ضرب مثال للإنسان ليعلم أن كل ما ظهر في العالم هو فيه والإنسان هو العين المقصودة فهو

(١) ستيفان هوكنغ، تاريخ موجز للزمان، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١٥١.

(٢) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، مج ٤، ص ٤٥٨.

(٣) المرجع السابق، مج ٤، ص ٤٥٧.

(٤) المرجع السابق، مج ٦، ص ١٧٩. لمعرفة رؤية الشيخ الأكبر للكون بالتفصيل انظر الفصل الواحد والسبعون وثلاثمائة من الفتوحات

المكية، مج ٦، ص ١٧٩-٢٢٢.

مجموع الحكم^(١). إن رؤية ابن عربي للعالم تنطلق من مركزية الإنسان في الكون، وتعتبر الأرض مركز العالم وهي بذلك مماثلة للرؤية الفلسفية السائدة قبل عصر النهضة الأوروبية.

إن المعرفة الكلية للوجود هي الصورة التي يبلورها الإنسان في ذاته باعتقاده مطابقتها للعالم الخارجي. فقد عرفت البشرية عدة تصورات للكون عبر التاريخ وكلها بنيت على أساس ميتافيزيقي أكثر منها فيزيائي. ففي كل مرحلة من التاريخ حاول الإنسان الإجابة عن الأسئلة العميقة التي يطرحها الكون وربما مجموعة الأجوبة التي بلورت في مرحلة تاريخية معينة هي ما يسمى بعلم "كوسمولوجي" لهذه المرحلة. فمنذ خمسة وعشرون قرن بلور الإنسان ضمن فضاءات حضارية مختلفة عدة نماذج للكون وكلها حاولت مقارنة ما بين النتائج المنطقية للعقل وملاحظات العالم الخارجي^(٢). فكانت بمثابة رحلة للعقل الإنساني في بحثه عن موقع الأرض من السماء الواسع والكون عبر الزمن. من بين الثورات الكبرى التي عرفها تاريخ العلوم الكونية الثورة الكوبرنيكية التي غيرت النظرة الكلية للإنسان إلى الكون والحياة والمجتمع وإلى ذاته. فمنذ نيكولا كوبرنيكس (١٤٧٣-١٥٤٣م) الكل يعلم أن الأرض تدور حول الشمس في مدة سنة وتدور حول نفسها في أربعة وعشرون ساعة، فما هو الأساس العلمي والفلسفي لهذه الفرضية؟ إن مغامرة كوبرنيك في تحريك الأرض من مركزيتها كانت مجازفة، فكتابه "في دوران الأجرام السماوية" De revolutionibus orbium coelestium الذي نشر في سنة ١٥٤٣م، لم يخرج للوجود إلا وهو على فراش الموت؛ حيث ظل محتفظاً به لأزيد من ثلاثين سنة. ومن جهة أخرى تم وضع مقدمة للكتاب من طرف صديقه أوسياندر الذي عمل على تبرير العمل وإيجاد مسوغات كافية تسمح بنشره. وكانت الفكرة الأساسية لكوبرنيك هي مركزية الشمس في الكون إذ يقول: "الشمس متربعة على عرشها تضبط عائلة الأجرام السماوية المحيطة بها"^(٣). ويشرح ألكسندر كوريه هذا القول "...قد أكون مخطئاً عندما أقول بأن هذا كل شيء بالنسبة للدور الذي يعطيه كوبرنيك للشمس، حين نحصر هذا الدور حرفياً بالقول بأنها تعطي النور للكون، لأن هذا القول ذو أهمية قصوى بالنسبة لكوبرنيك، فهو ما يفسر وما يعطي شرعية للشمس للحصول على مكانها في الكون وهو المكان المركزي"^(٤). ثم يقول كوبرنيك: "لا يهم أن يكون الافتراض (مركزية الشمس) صحيحاً أو خاطئاً، شيء واحد يكفي هو أن يعطينا

(١) المرجع السابق، مج ٦، ص ١٨٠.

(٢) Charon Jean Emile, *Vingt-cinq siècles de cosmologie*, Paris, Stock, 1980

(٣) *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Traduction avec Copernic Nicolas, introduction et notes A. Koyré, Paris, Felix Alcant, 1934, p.116

(٤) Ibid, p. 22, (Introduction A. Koyré)

حسابات ملائمة مع الملاحظة^(١). ويختتم مقدمته بقوله: "لنترك هذه الفرضيات الجديدة تظهر مع الفرضيات القديمة، ليس لأنها حقيقة، بل لأنها بسيطة وسهلة، وتعطي إمكانات هائلة للملاحظة الدقيقة"^(٢). والملاحظ أن كتاب كوبرنيكوس لم يكن أكثر من تخمين لم يستطع أن يبرهن صاحبه عليه أو أنه نظام من أنظمة الهندسة الفضائية بلا أي مرجعية لواقعية فيزيائية بتعبير أوسياندر. كانت نظرية كوبرنيكوس مجرد نظرية هندسية، تفتقر إلى الأدلة التجريبية ولا تدعمها إلا حجة البساطة، (مع العلم أن عدد أفلاك التدوير epicycles التي استخدمها كوبرنيكوس قد وصلت إلى ٣٤ دائرة وكانت ٤٠ دائرة في نظام بطليموس). أما ما يتعلق بالنتائج الحسابية التي تحصل عليها كان مصدره الرئيس الفلكيون العرب^(٣).

يقول الرياضي هنري بوانكاريه (١٩١٢-١٨٥٤م): "إن الفضاء المطلق، أي المعلم الذي ينبغي وضع الأرض فيه لمعرفة ما إذا كانت تدور فعلاً، ليس له أي وجود موضوعي، لذلك، العبارة [الأرض تدور]، لا معنى لها، لأنه ليس هناك أية تجربة يمكننا التحقق بها من ذلك، ومثل هذه التجربة لا يمكن أن تتحقق أو أن يحلم بها"^(٤). بما أن ليس هناك فضاء مطلقاً فإن العبارتين "الأرض تدور" و "الأرض لا تدور" من الناحية الحركية ليست إحداها أحق من الأخرى، إثبات واحدة ونفي الأخرى سيكون بمثابة الاعتراف بوجود الفضاء المطلق^(٥). يقول الرياضي جاك قبيار: "يمكننا صياغة الكثير من الاتهامات ضد معارضي كوبرنيكس، ولكن عندما نريد حملهم على التخلي عن مركزية الأرض في الكون المعتمدة منذ ألفي سنة وشديدة الاتصال بالفلسفة واللاهوت، لا يمكننا إلقاء اللوم عليهم بمطالبتهم بالأدلة عن النظرية الجديدة. لكن المشكلة هي أنه في مواجهة المعارضين الذين يقدمون اعتراضاتهم العلمية الجادة، مؤيدي نظام كوبرنيكس ليس لهم أي سند لواقعية نظامهم وبالأخص حركة الأرض... وأن كوبرنيكس وغاليلي لم يقدموا أي برهان بالمفهوم الحقيقي لحركة الأرض"^(٦). ويقول الفيزيائي جون إميل شارون: "إن كل حقيقة علمية تتطلب

(١) Ibid, p. ٢٨

(٢) Ibid, p. ٣٠٠

(٣) يرى هنري هوغونار-روش أنه قد: "وجد كوبرنيكوس مصدره الرئيس الذي يتعلق بالنتائج التي تحصل عليها الفلكيون العرب، وبشكل خاص البتاني و الزرقالي" وأن: "جميع نماذج الكواكب الواردة في Commentariolus هي ماثلة... لنماذج ابن الشاطر... والفارق الوحيد بين هذين الكاتبين يكمن في قيم الوسائط، وبالطبع في واقع أن الأرض تمثل مركز نماذج الكواكب عند ابن الشاطر، في حين أن الشمس هي التي تلعب هذا الدور عند كوبرنيكوس". رشدي راشد (إشراف) وريجيس مولون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية-مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ط٢٠٠٥، ص٢٦٠-٢٦٥

(٤) هنري بونكريه، العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٢، ص١٩٤

(٥) Poincaré Henri, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, ١٩٧٠, p. ٢٩٨

(٦) Gapaillard Jacques, *Et pourtant, elle tourne !*, Paris, Seuil, ١٩٩٣, p. ٣٢-٣٣

برهان، وبرهان حركية الأرض حول الشمس لم يكن متوفر عند كوبرنيكس، كيبلر وغاليلي^١، إذن فهذه الفرضية ليست ظاهرة علمية واضحة وبينة لأنها لم تؤسس على برهان علمي مقنع^٢. فالمعرفة العلمية تتطلب برهاناً نظرياً وتجريبياً في آن واحد. وكتب الفيلسوف برتراند رسل (١٩٧٠-١٨٧٢) يقول: "من الطريف أن نضع أينشتاين مقابل كوبرنيكوس. فقد كان الناس يعتقدون قبل كوبرنيكوس أن الأرض ساكنة وأن السماء تدور حولها مرة كل يوم. وذهب كوبرنيكوس إلى أن الأرض تدور حقا مرة كل يوم، وأن الدوران اليومي للشمس والنجوم دوران ظاهري فحسب. وتبنى جاليليو ونيوتن هذا الرأي، وكان من المعتقد أن هناك أشياء كثيرة تثبت مثل تفلطح الأرض عند القطبين، وأن الأجسام أثقل هناك منها عند خط الاستواء. أما في النظرية الحديثة فإن الخلاف بين كوبرنيكوس وأسلافه يصبح مجرد اختلاف اصطلاحي، فكل حركة نسبية، ولا خلاف هناك بين القضيتين: الأرض تدور مرة كل يوم، والسماء تدور حول الأرض مرة كل يوم. هاتان القضيتان تعنيان شيئاً واحداً بعينه... أما أن يقول المرء شيئاً أكثر من ذلك عن كوبرنيكوس فهذا معناه افتراض الحركة المطلقة، وهذا وهم. كل حركة نسبية، والنظر إلى جسم ما بوصفه ثابتاً مجرد اتفاق، وكل هذه الاتفاقات مشروعة على حدٍّ سواء، وإن لم تكن جميعاً على حدٍّ واحدٍ من السهولة"^٣. الملاحظ أن النظامين الجيومركزي أي الأرض مركز الكون، والهيليو مركزي أي الشمس مركز الكون، هما من الناحية الحركية متكافئين وأتفهما نفس الصورة الدائرية للكون أخذت من نقطتين مختلفتين^٤. "ليس من الواضح أي النظامين أبسط: من جهة النظر الرصدي لا فرق بينهما إذ لا يمكن اختيار أحدهما على الآخر اعتماداً على المشاهدة. وأحسن دليل على ذلك أن الفلكيين يفضلون إلى يومنا هذا استعمال النظام الجيومركزي كمرجع لإرصادهم بدلا من النظام الهيليومركزي، وذلك لسهولة عملياً"^٥، والسؤال الذي يطرح نفسه كيف يكون ذلك؟ وكذلك علينا أن

(١) Charon Jean Émile, *Vingt-cinq siècles de cosmologie*...p.١٠٤

(٢) بما يخص الأدلة التي يقدمها أصحاب نظرية كوبرنيكس حول حركة الأرض حول الشمس التي من بينها: "اختلاف المنظر" (parallaxe) /الزيف النجمي [aberration stellaire] /نواس ليون فوكو ١٨٥١ /ثقل الشمس وقانون التجاذب الكوني، فهي تأويلات لظواهر كونية وليست أدلة على صحة النظرية. انظر كتاب الرياضي هنري بوانكاريه Poincaré . ١٩٧٠. Henri, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, ١٩٧٠. وكتاب الرياضي جاك قبيار من جامعة

نيس الفرنسية: ١٩٩٣، Gaipaillard Jacques, *Et pourtant, elle tourne !*, Paris, Seuil,

(٣) Russell Bertrand, *ABC of Relativity*, Peter Clark, Published by

Routledge, 1997, p.14

أخذت الترجمة العربية (بتصرف) من نسخة مترجمة للكتاب: "ألف باء النسبية"، برتراند راسل، ترجمة فؤاد كامل، مركز كتب الشرق الأوسط، القاهرة، ١٩٧٧

(٤) Charon Jean Emile, *Vingt-cinq siècles de cosmologie*...p.112

(٥) جمال ميموني؛ نضال قسوم، قصة الكون، المرجع السابق، ص ١٠٠.

نعترف أن النظام الجيومركزي هو النموذج المستعمل في العلوم التطبيقية (الصواريخ، القذائف، الأقمار الاصطناعية، الجيروسكوب وعلم المحيطات، الخ.). ويعترف عالم الفلك جيراردس باو وهو من المعارضين حالياً للنظام الهيليومركزي بأن: "الفيزياء والمعادلات التي تستخدمها وكالة ناسا لإطلاق أقمارها الصناعية مطابقة للمعادلات المشتقة من النظام الجيومركزي. ولذلك، إذا كان البرنامج الفضائي دليل على شيء، فإنه يثبت النظام الجيومركزي وينفي الهيليومركزي"^(١).

إن كل نموذج للكون لا يمكن أن يكون ذا مصداقية إلا إذا قدم تفسيراً طبيعياً للظواهر الكونية والطبيعية. الانسجام الضمني للكون هو الحقيقة الموضوعية الوحيدة التي يمكن للفكر البشري الوصول إليه، هذا الانسجام الذي يعتقد الإنسان اكتشافه في الطبيعة لا شك أنه ليس واقعا مستقلا تماما عن عقله الذي يتصوره، يراه أو يشعر به، يقول ابن خلدون: "الروح العاقل مدرك ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك"^(٢). كما يمثل هذا الانسجام الضمني للكون مصدر كل جمال^(٣)، والمعرفة العلمية لا يكون لها معنى إلا إذا انبثقت من هذه الوحدة الضمنية للكون. المنهج العلمي يتطلب النظر والتجربة^(٤)، والعلم ما هو إلا معرفة الشيء على ما هو عليه، والبحث العلمي الأصل هو تسليط الضوء على ما يجري في الطبيعة حقاً. فبعد ثلاثة قرون تقريبا من اعتماد النظام غاليليو الفيزيائي (١٦٣٣م)، كتب الفيلسوف إدموند هسرل (١٩٣٨-١٨٥٩م) في عام ١٩٣٤: "إن الأرض-الأرضية ككل لا تتحرك تحت... أنا لا أتحرك، سواء أظل هادئا أو أمشي، جسدي هو المركز والأجسام في سكون أو في حركة كلها من حولي، ولدي أرضية بدون حركة"^(٥). كتب ابن خلدون في فصل "علم الهيئة" من المقدمة: "إن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس، بوجود حركة الإقبال والإدبار"^(٦)، فحركة الشمس حول الأرض ليست ظاهرة كما يعتقد في الفكر الغربي وإنما هي حقيقة مطابقة للواقع وللرؤية البصرية ولا تتعارض مع الوحي والنصوص السماوية^(٧). إن

Bouw Gerardus D. « Extraits de Nouvelles », *Bulletin de la Société tychonienne*, Spring, 1990, Cleveland, Ohio, No 53, p. 28. Dr. Gerardus D. Bouw, Ph.D in astronomy from Case Western Reserve University.

(٢) عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٤٦٠.

(٣) Poincaré Henri, *La valeur de la science...* p12

(٤) Poincaré Henri, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1947, p.1

(٥) Husserl Edmond, *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989, p.18

(٦) عبد الرحمان ابن خلدون، المرجع السابق، ص ٤٧٢

(٧) إن اطروحة النظام الجيومركزي (حركة الشمس حول الأرض) مقتنع بها اليوم الكثير من الباحثين في الدول الأوروبية والأنغلو-

ساكسونية انظر: =

الاستقطاب في النظام الجيومركزي على النحو الذي تصوره علم الهيئة في القرون الوسطى يرمز إلى مركزية الإنسان في الكون، إنه مطابق للواقع الذي يطرح نفسه على الفور لبصر الإنسان، ويمتلك كل الانسجام المنطقي لمجموعة من المعارف ليكون علما دقيقا^١. يرى الجغرافي أقستان برك: "إن معنى العالم للإنسان هو قبل كل شيء ما تكتشفه حواسه، وهو الحقيقة الأولية لمشاهد الطبيعة، حيث تشرق الشمس وتدور من أفق لآخر من الأرض أو البحر، وليس التصور "الفيزيائي" حيث الأرض تدور حول الشمس. الحقيقة الفيزيائية في "عالم غاليلي"، لا يمكن للإنسان معرفتها إلا بعد وقت، بحركة تجريدية تلغي حواسه"^٢.

كان أساس علم الهيئة عند العرب في العصر الوسيط مبني على الإجماع على أن الأرض ثابتة وأن الشمس هي التي تجري وقد نقل الإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي في كتابه (الفرق بين الفرق) في بيان أوصاف الفرق الناجية في الباب الخامس في الفصل الثالث الركن الثاني في بيان الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة والجماعة، نقل الإجماع على ثبوت الأرض فقال: "وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها إنما تكون بعارض يعرض لها من زلزلة ونحوها خلاف قول من زعم من الدهرية أن الأرض تهوي أبداً ولو كانت كذلك لوجب ألا يلحق الحجر الذي نلقيه من أيدينا أبداً، لأن الخفيف لا يلحق ما هو أثقل منه في انحداره"^٣. وذكر في كتابه (أصول الدين) المسألة الثانية عشرة من الأصل الثاني في بيان وقوف الأرض ونهايتها: "اختلفوا في هذه المسألة -أي

Gustave PLAISANT, *La terre ne bouge pas*, Lille, 1934 ; Maurice = OLLIVIER, *Physique moderne et réalité*, éd. du Cèdre, 1962 ; Guy BERTHAULT, *Galilée avait tort*, Ceshe, 1980 ; Yves NOURISSAT, dans la TYCHONIAN *Kamp der L'éther*, Ceshe, 1986 ; Welter van SOCIETY (14813 Harris Road, Pitt Meadows, B.C., Canada) ; Marshall Hall, *The Earth is not moving*, Cornelia, Georgia, Fair Education Foundation, 1994; Emile Namer, *L'affaire Galilée*, Paris, Gallimard, 1975

Burckhardt Titus, *Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane*, Milano, ^(١) Arche, 1974, p.10

Berque Augustin, *Du geste à la cité : formes urbaines et lien social au* ^(٢) Japon... p.239

^(٣) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الأفاق الجديدة، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي، بيروت، ص ٣١٨. عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي توفي سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٧م، متكلم من أئمة الأصوليين وأعيان فقهاء الشافعية. صنف في العلوم المختلفة، وأكثر مصنفاته في علوم الدين.

المسلمون مع غيرهم - فقال المسلمون وأهل الكتاب بوقوف الأرض وسكونها وإن حركتها إنما تكون في العادة بزلزلة تصيبها وبه قال جماعة من الفلاسفة منهم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وإقليدس... ولو كانت للأرض حركة دورية لأحسنا بذلك كما نحس بحركتها عند الزلزلة ثم إنّا لو جعلنا قطعة من الأرض على طبق لم تدر عليه ولو رمينا بها في الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها فإذا كانت كل قطعة منها لا تدور فكيف دارت جملتها... فلما لم يكن كذلك بطلت هذه العلة وسائر العلل التي حكيناها عن مخالفينا وصح بما قلنا أن الأرض واقفة بقدره الله تعالى وإنها متناهية من كل جهة كما بيناه وإذا بطلت أقوال مخالفينا في هذه المسألة صح قولنا فيها"^١. كتب ريجيس مورلون عن تاريخ علم الفلك العربي: "كان عمل الفلكيين من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر يتم، بشكل شبه حصري، ضمن إطار المخططات الهندسية الموروثة عن بطليموس والتي نقحت وانتقدت استنادا على إرصاد جديدة... أما الفترة الثانية (الحادي عشر حتى الرابع عشر) في علم الفلك العربي، إذ جرى البحث، من أجل تحليل حركات الكواكب، عن هيئات هندسية لأفلاك التدوير والدوائر المنحرفة المراكز. وكانت هذه الهيئات تستند إلى مبدأ مركزية الأرض ولكنها مخالفة لما وضعه بطليموس"^٢.

إن الثورة الكوسمولوجية الكوبيرنيكية ليست ثورة فلكية تكتسي أبعادا تقنية فقط، بل هي ثورة خرجت عن إطارها الأصلي لتشكّل بؤرة لانطلاق نظرة جديدة للعالم وتحول نحو الباراديغم المسمى "الحداثة". وإن اكتشاف النظام الهيليومركزي كان بمثابة تصور الكون كما لو فقد الإنسان المشاهدة الكونية، فعوضت ذلك بكون آلي بارد وجاف لا مركز له ولا هدف، لانهائي، وأهم من هذا كله أن الإنسان فقد في هذه المنظومة الجديدة مكانته المركزية، فأتى اختلالا في التوازن الفكري للإنسان، "ولا بد من القول أن تدمير الرمزية الطبيعية والمباشرة للأحداث يؤدي إلى عوائق خطيرة للحضارة الذي يحدث فيه، كما هو واضح في الحضارة الغربية"^٣. في الفكر الغربي كلما كانت العلوم العقلية أكثر موضوعية، كلما أكتشف الوحدة الكامنة للعقل، ويفعل ذلك بشكل غير مباشر ودون وعي، وإن كان هذا الاتجاه ضد مبادئه، إنه يعلن بطريقته الخاصة ما يحاول نكرانه، يقول الفيزيائي جون إميل شارون: "هناك تفاعل مباشر بين العقل الذي يعبر على ما يرى والمادة المرئية. هذا هو في رأيي التغير العميق في طريقة المعرفة التي تميز نهاية

(١) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ط ١، ١٩٢٨م، ص ٦٠، ٦٢، ٦٣

(٢) رشدي راشد (إشراف) وريجيس مورلون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية-مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ٤٦

(٣) Schuon Frithjof, «Fatalité et progrès», *Etudes Traditionnelles*, Paris, N°

ألفيتنا الثانية: للذهاب دائما أبعد في المعرفة، لن نهدف فقط للتوحيد بين الظواهر المادية البحتة، ولكن أيضا للتوحيد بين المادة والروح".^١

٤ - الثورة الكوسمولوجية الكبرى

إن الأزمة الفلسفية والإبستمولوجية المطروحة حاليا في شتى التخصصات العلمية تتطلب منا العودة إلى النظرة الكلية للوجود، أي إلى نظرة تبني ليس فقط على العقل الرياضي الذي لا يهتم إلا بالجانب المادي للظواهر الطبيعية، بل إلى نظرة كلية للكون تبني على العقل والإلهام. يقول الباحث في الفيزياء الكونية أريان بارو: "إنها ثورة إبستمولوجية التي يمكن أن تظهر... أكثر راديكالية من ثورة داروين أو كوبرنيكوس: كوننا الذي هو من بين أكوان عديدة سيسقط من عليائه"^٢. في هذه الفلسفة الكونية الجديدة، يتطلب منا إعادة النظر في مفهومنا للإنسان انطلاقا من فلسفة التوحيد، وبلورة علاقة جديدة للإنسان مع الكون، هذا المشروع له انعكاس مباشر على الجانب الأنثروبولوجي للإنسان والمجتمع. يقول جاستون باشلار "العلم لا يخرج من الجهل كما يخرج النور من الظلام، لأن الجهل ليس له بنية، بل يخرج من التصحيحات المستمرة للبناء المعرفي السابق، حتى أن بنية العلم هي إدراك أخطائه. والحقيقة العلمية هي تصحيح تاريخي لخطأ طويل، والاختبار هو تصحيح الوهم الأولي المشترك"^٣.

إننا نعيش حاليا مرحلة انتقالية في حركة التاريخ، يقول ابن خلدون: "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة وعالم محدث"^٤. إننا نشهد ثورة عميقة في أحداث الكون والنظم السياسية والاجتماعية، فهل باستطاعتنا الارتقاء إلى وعي هذه المرحلة التاريخية وبلورة فلسفة جديدة لذاتنا وللكون؟ إن "الثورة الكبرى" اليوم يجب أن يكون هدفها الأساسي هو كسر الحواجز بين التخصصات العلمية لإثبات وحد المعرفة والإنسان، فحركة الإبداع حركة موحدة لا تقبل التجزئة. الرؤية التوحيدية للجمال تصف جمال الكون وتفسره في إطار كوني شامل، مترابط وعميق يكشف عن أكثر عجائبه مصداقية رغم ما يسوده من اختلاف في حركته الظاهرية. إن رؤية التوحيد، رؤية عميقة متكاملة للعالم، يمكن أن تؤسس لفلسفة طبيعية متقدمة،

Charon, Jean Émile, *Le tout, l'esprit et la matière*. Paris, Albin Michel, ^(١) 1987, p. 21

Aurélien Barrau, Philosophie magazines, «Le cosmos des philosophes», ^(٢) février-mars 2011, p.51

جاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة د. عادل العوا، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٩،

^(٤) ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص ٣٨

فلسفة غير متناقضة مع ذاتها تمتلك كل أدواتها المنسجمة مع بعضها لتؤدي بنا إلى فهم أعمق للعالم واستكشافه^١. إن هذه الرؤية التي نطرحها، زيادة على كونها إدراكا ومعرفة، حقيقة حاضرة في كل شيء وتجعل من سلوكنا فنا للحياة مفتوحا على جمال كل الحضارات، إنما انفتاح تجاه العالم والكائنات وكل مفردات الوجود، تطمح إلى بناء علاقات جديدة مع الكون، وإرجاع الإنسان إلى قلب هذا العالم وأشياءه، بعد أن انفصل عنهما. إن طريقة تصور الإنسان للكون وملئه للفراغ الكوني تحدد طريقة بناء خصائص ثقافته وحضارته، يقول مالك بن نبي: "عندما يخلو الإنسان إلى وحدته وعزلته، ينتابه شعور بالفراغ الكوني. ويتوقف على طريقته في ملء هذا الفراغ، تحديد نوع ثقافته وحضارته، أي تحديد خصائصه الداخلية والخارجية التي يتوقف عليها دوره في التاريخ"^٢. ويقول العالم الفيزيائي جون أرتشيبالد ويلر: "سيأتي يوم يفتح فيه باب (في العلم) فيظهر المبدأ الرئيسي الذهني الذي يقوم عليه العالم بكل بساطته وروعته". وفي الأخير يقول ابن عربي: "فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، وعدمها ووجودها، وتخالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها"^٣.

المراجع باللغة العربية

- ألبرت أينشتاين، الدين الكوني مع آراء أخرى وأقوال مأثورة، دار كوفي-فريد، نيويورك، ١٩٣١
- ألبرت أينشتاين، أفكار وآراء، دار كرون، نيويورك، ١٩٥٤
- ألبرت أينشتاين، نظرية الحقل الجديد، التايمز، ٥ فبراير ١٩٢٩
- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٥
- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩
- محيي الدين ابن عربي، كتاب إنشاء الدوائر، نص وترجمة فرنسية بول فنتون وموريس قلفتن، منشورات إكلا، باريس، ١٩٩٦
- محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠

(١) محمد باسل الطائي، دقيق الكلام- الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، المرجع السابق، ص ١٠٧

(٢) مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، منشورات أنب، الجزائر، ٢٠٠٥، ص ١١

(٣) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، المرجع السابق، ص ١٣٣

- محي الدين ابن عربي، شجرة الكون، تحقيق رياض عبد الله، دار العلم، بيروت، ١٩٨٥
- محي الدين ابن عربي، عقلة المستوفز، نشرة نيرج - هنريش صمويل، مطبعة بريل، ليدن، ١٩١٩
- جاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، ترجمة د. عادل العوا، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٩
- علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة (د.ت)، بيروت
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار، منشورات أنب، الجزائر، ٢٠٠٥
- هنري بونكريه، العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٢-
- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢
- عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ط١، ١٩٢٨
- رشدي راشد (إشراف) وريجيس مورلون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية - مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥
- فريتجوف كابرا، الطاوية والفيزياء الحديثة، ترجمة حنا عبور، دار طلاس، دمشق، ١٩٩٩
- محمد باسل الطائي، دقيق الكلام - الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث، أريد، الأردن، ٢٠١٠
- برايان غرين، الكون الأنيق، ترجمة فتح الله الشيخ، المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالي العربي للترجمة، بيروت، ٢٠٠٥
- جمال ميموني؛ نضال قسوم، قصة الكون، دار المعرفة، الجزائر، ١٩٩٨
- ستيفان هوكنغ، تاريخ موجز للزمان، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦
- مجموعة من الباحثين، اينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٠
- مجموعة من المفكرين، الزمان والمكان اليوم، ترجمة محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٢

المراجع باللغة اللاتينية

- Burckhardt Titus, *Introductions aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Paris, Dervy-Livres, 1969
- Burckhardt Titus, *Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane*, Milano, Arche, 1974
- Bohm David; Peat F. David, *La conscience et l'Univers*, Monaco, Le Rocher, 1990
- Bohm David, *La plénitude de l'univers*, Monaco, Le Rocher, 1987
- Berque Augustin, *Du geste à la cité : formes urbaines et lien social au Japon*, Paris, Gallimard, 1993.
- Briggs John. ; Peat, David, *L'Univers miroir*, Paris, Robert Laffont, 1984
- Charon Jean Émile, *L'Homme et l'Univers*, Paris, Albin Michel, 1974
- Charon Jean Emile, *Vingt-cinq siècles de cosmologie*, Paris, Stock, 1980
- Charon Jean Émile, *Le tout, l'esprit et la matière*, Paris, Albin Michel, 1987
- Copernic Nicolas. *Des Révolutions des Orbes Célestes*. Traduction avec introduction et notes A. -Koyré, Paris, Felix Alcant, 1934
- Descartes René, *Méditations métaphysiques*, III, Paris, Flammarion, 1979

- Einstein Albert, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion, 1979
- Gapaillard Jacques, *Et pourtant, elle tourne !*, Paris, Seuil, 1993
- Heisenberg Werner, *Physique et philosophie*, Paris, Albin Michel, 1971
- Husserl Edmond, *La terre ne se meut pas*, Paris, Minuit, 1989
- Poincaré Henri, *La science et l'hypothèse*, Paris, La Bohème 1992
- Poincaré Henri, *La valeur de la science*, Paris, Flammarion, 1970
- Poincaré Henri, *Science et méthode*, Paris, Flammarion, 1947
- Schuon Frithjof, «Fatalité et progrès», *Etudes Traditionnelles*, Paris, N° 261, 1947
- Sers Philippe, *Kandinsky : Philosophie de l'abstraction*, Skira, Genève, 1995

أثر الفلسفة الإشراقية في فكر محي الدين بن عربي (٦٣٨هـ)

د. محمد مهدي لخضر بن ناصر.

جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر

bahtilmi@hotmail.fr

ملخص البحث:

الإشراق هو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل إلى التأمل والبحث النظري العقلاني مع المجاهدة النفسية؛ فهي لا وهي لا تقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، بل يطمع صاحبها في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار؛ ولقد أثرت هذه الفلسفة على كثير من أهل التصوف لعل أشهرهم الشيخ محي الدين بن عربي؛ وتجلي ذلك في نظرية وحدة الوجود عنده، فهي لم تكن يوما مسلكا فلسفيا إلا على يد ابن عربي - رحمه الله -؛ ولعل هذا هو أهم عنصر أضفاه الشيخ على النظرية، ثم إنه قد خلّصها من مجال التجريد الذهني إلى ميدان يمتزج فيه الفكر بالوجدان؛ ولا يخفى أيضا على من تتبع مؤلفات ابن عربي أن الشيخ متأثر بالفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن الفلسفة الأرسطو طاليسية ومذاهب الفيض الأفلوطيني وكذلك التجلي والمعرفة عندهم.

الكلمات المفتاحية:

ابن عربي - الأفلاطونية المحدثة - وحدة الوجود.

الدراسات السابقة:

لعل أول من أشار إلى حقيقة تأثر التصوف الإسلامي بالإرث الثقافي اليوناني هم المستشرقون - كرينولد ألن نيكلسون في كتابه التصوف، وكتاب ابن عربي لآسين بلاثيوس وغيرهما - فلطالما كتبوا عن التصوف الإسلامية من حيث تأثيره وتأثيره، وتم ربطه بالفلسفة اليونانية غالبا، كما تناوله أيضا بعض من تأثر بالفكر الوهابي من المعاصرين كالباحث إحسان إلهي ظهير في كتابه التصوف الإسلامي - المصدر والمنشأ -.

وما يلاحظ على الاتجاهين - سواء الوهابي أو الاستشراقي - البعد غالبا عن الموضوعية من كليهما، فضلا عن التحامل في كثير من الأحيان من الوهابيين، والتقديس لكل ما هو أروبي بالنسبة للمستشرقين من خلال احتكار المعرفة وجعلها مركزية، لذلك ارتأيت أن أضع دراسة من منظور معتدل حاولت أن أبين فيها بطريقة غير مباشرة، -

أعني: طريق التراكمية الذهنية للمادة العلمية التي جُعِلت كمقدمات غالبا- أن تأثر التصوف بالعلوم والفلسفة والإرث اليوناني لا يجعله بدعيا من العلوم، لأن العلوم اليونانية تسربت إلى مختلف الفنون الشرعية كالمنطق وعلم الجدل والأصول ولم يعارض في ذلك أحد ما لم يحد فيها صاحبها عن الجادة أو عن الأصول والقواعد العامة؛ وفي هذه الدراسة أيضا مسالك شيقة تجعل من القارئ متلهفا لقراءة ما بعد الفقرة التي بين يديه بإذن الله تبارك وتعالى.

البحث كاملا:

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

أما بعد:

تعتبر طريقة الإشراق الطريقة الأزلية التي استعملها أهل التصوف قديما، وهي باقية ما دام الوجود باقيا، يقول ابن البنا السرقسطي في قصيدته المباحث الأصلية (ص ٥):

وهذه طريقة الإشراق كانت وتبقى ما الوجود باقي

ومنهجها قائم على إماتة السالك إحساساته بإخضاع نفسه للرياضة، ويداوم على هذه الحال، ثم لا يلبث على ذلك زمنا طويلا إلا وتأتيه البارقة النورانية ويرتقي إلى السكينة الإلهية الثابتة.

وما يميّز هذه المدرسة أيضا اعتمادها في تحصيل معارفها العقل والاستدلال المنطقي والفلسفي، وعلى هذا فإنّ حكمة الإشراق تسعى لإيجاد الرابطة بين عالم العقل والاستدلال وعالم الإشراق، وبعبارة أخرى: بين الاستدلال العقلي والشهود الباطني.

ولقد أثرت هذه الفلسفة على كثير من أهل التصوف لعل أشهرهم الشيخ محي الدين بن عربي؛ فهو يتفق مع الإشراقيين في الفلسفة المتعلقة بالتبحر في العلوم العقلية فضلا عما يتعلق بالرياضة والاتصال بالله عز وجل حتى تخسر النفس وجودها الجزئي، فتشعر بالسعادة لأنها أصبحت شيئا واحدا مع الله؛ وقد ذكر ابن عربي أنه وصل إلى هذه المرحلة عندما فارق جسده، واتصل بالملكوت الأعلى، لذا كان التنقيب عن هذه الشخصية من هذا الجانب مهما إن لم يكن ضروريا.

الإشكالية:

إلى أي حد استطاعت هذه المدرسة أن تؤثر بأصولها ومناهجها في منظومة تصوف الشيخ ابن عربي؟ وكيف تتجلى هذه الأصول والمناهج في ذوقيات ومعارف محي الدين ابن عربي؟.

الخطوة:

جعلتها مركبة من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة؛ احتوت المقدمة على ما تحتويه المقدمات في البحوث عادة، أما المبحث الأول فتناولت فيه نظرة عامة حول الإشراق وبعض معالمه في فلسفة الشيخ الأكبر، واستأثر المبحث الثاني ببيان المصادر الإشراقية وأثرها في فكر محي الدين بن عربي، وأخيرا الخاتمة: وفيها أهم النتائج المتوصل إليها باختصار.

المنهج المتبع:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، بحيث أستقرئ المادة العلمية من مظانها ثم تحليلها واستخلاص الآراء والأفكار منها.

وأسال الله أن يوفقني في القول والعمل، فقلما يخلص بحث من الهفوات أو ينجو مؤلف من العثرات.

وسنشرع الآن - بإذن الله - في تفصيل مباحث هذه المداخلة:

المبحث الأول: المعالم الإشراقية عند الشيخ محي الدين.

وفي هذا المبحث سنستعرض جوانب مختلفة من إشراقات الشيخ الأكبر، وهي كالمعالم، جعلتها تحل محل التراجم، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: ماهية التصوف والإشراق. وحقيقة الفرق بينهما.

سنتناول مصطلحي التصوف والإشراق من حيث بيان ماهيتهما، وذلك في الفرعين الآتيين.

الفرع الأول: تعريف التصوف.

جرت عادة الباحث أثناء تناولهم للماهيات أن يتعرضوا لها من جانبين: لغوي واصطلاحي، ونحن في هذه الورقة لن نعيد عن هذه الجادة، لذلك سنحاول تعريف التصوف باختصار من الناحية اللغوية وأيضا الاصطلاحية.

أولا: التصوف لغة.

التصوف نسبة إلى الصوف؛ والصوف هو الشعر يغطي جلد الضأن، ويمتاز بدقته وطوله وتموجه، والجمع أصواف؛ ويقال: وتَصَوَّف الرجل، وهو صُوفي، أي: من أهل التصوف، وأشهر الآراء في تَسْمِيَّتِهِ أنه سمي بذلك لِأَنَّهُ يفضل لبس الصُّوف تقشفاً، وهي كلمة مولدة^١.

ثانياً: في الاصطلاح.

وقد أورد العلماء تعريفات عديدة لمصطلح التصوِّف، وبالرغم من اختلاف ألفاظهم فإنهم يتفقون في المعنى إجمالاً؛ وسنقتصر هنا على أهمها^٢:

ذكر بشر بن الحارث أن الصوفية مشتقة من صفاء القلب لله، ولذا قالوا عن الصوفي: أنه من صفت لله مُعَامَلَتُهُ، فصفت له من الله كرامته.

وقالت طائفة: إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله سبحانه وتعالى بارتفاع همهم وإقبال قلوبهم عليه.

وقال بعضهم: إنما سموا بذلك لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقيل: لأنهم لبسوا الصوف.

قال أبو الفتح البُستي (السجستاني، له نونية، ت: ٤٠٠):

وتنه البعض مشتقا من الصوف	تنازع الناس في الصوفي واختلفوا
صَفَاً فَصُوفِيَّ حَتَّى سُمِّيَ الصُوفِي	ولست أُمْنَحَ هَذَا الْإِسْمَ غَيْرَ فَعِي

وأما قول بعض الناس بأن هذا اللفظ بآئه لم يُسمع في عهد الصحابة والتابعين فهو مردود، إذ إن كثيراً من الاصطلاحات أحدثت بعد زمن الصحابة، واستُعملت من غير نكير، كالنحو والفقه والمنطق، ولأنه اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح، يقول ابن خلدون: "وأصله أنَّ طريقة هؤلاء القوم لم تنزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة،

(١) المعجم الوسيط، ج ١ ص ٥٢٩؛ المصباح المنير، ج ١ ص ٣٥٢.

(٢) اللع للطوسي، ص ٤٥؛ التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي، ص ٢٨.

وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف، فلمّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفيّة^١.

وقد بعض أهل الفن التصوف بأنه: "علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"^٢.

كما أن الجرجاني صاحب التعريفات فصل القول في حقيقة التصوف حين تبين فيه ثلاثة جوانب^٣:

الأول: التصوف سيكولوجيا.

هو عبارة عن حالة نفسية يشعر بها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى.

الثاني: فلسفيا.

وهو نزعة تقوم على الخيال والعاطفة أكثر مما تقوم على العقل والتجربة الحسية، ويرى بعض الباحثين أن تصوف محي الدين بن عربي من هذا النوع.

الثالث: دينيا.

هو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد، ويؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي.

ولا شك أن التصوف بهذا المعنى يمكن تسميته بالتصوف النظري، وذلك من حيث وضع قواعده وأأسسه ومنهجه، وقد ظهر التصوف بهذه الصورة عند صوفية القرنين الثالث والرابع للهجرة، أمثال: المحاسبي (ت: ٢٤٣هـ)، وذو النون المصري (ت: ٢٤٥هـ)، السري السقطي (ت: ٢٥٣هـ)، والبسطامي (ت: ٢٦١هـ)، والشبلي (ت: ٣٣٤هـ).

كما لا يخفى أنه قد ظهر بعد ذلك اتجاه يعنى بممارسة التجربة التصوف عمليا؛ وقد ظهرت عند صوفية القرنين الخامس والسادس للهجرة، ومن أبرز الشخصيات التي ظهرت فيه الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، ففي رأيه أن علم التصوف لا يحصل بالتعليم والدرس بل بالحدس والذوق، وفي ذلك يقول: "فعلت يقينا أنهم أرباب أحوال لا

(١) المقدمة لابن خلدون، ج ١ ص ١٦٥.

(٢) حاشية زكريا الأنصاري على الرسالة القشيرية، ص ٧.

(٣) التعريفات للجرجاني، ص ٨٣.

أصحاب أقوال، وأن ما لا يمكن تحصيله بطريقة العلم فقد حصلت، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسمع وبالعلم بل بالذوق والسلوك".^١

الفرع الثاني: تعريف الإشراق.

أولاً: تعريف الإشراق.

أ. لغة.

أشرقت الشمس: طلعت وأضاءت على الأرض؛ ويقال: أشرقت الأرض: أنارت بإشراق الشمس؛ وفي التنزيل العزيز: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾، [الزمر: ٦٩]^٢.

ب. اصطلاحاً.

قبل عرض المعنى الاصطلاحي لمصطلح الإشراق سنأخذ ملمحاً عاماً عن الفلسفة الإشراقية من مختلف جوانبها فنقول^٣:

ظهرت الفلسفة الإشراقية عند زهاد الهند وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق؛ ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي، والعقول المفارقة ليست إلا وحدات من هذه الأنوار تتحرك الأفلاك وتشرف على نظامها.

وقد امتد الإشراق إلى الفكر الفلسفي الإسلامي من خلال المعارف التي أدخلها الصوفية في مناهج المعرفة ونظرياتها والتي تقوم على الإلهام أو الكشف؛ وذلك على يد فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا.

ثم إن الإشراق عند هؤلاء إنما هو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل إلى التأمل والبحث النظري والتشوق إلى الاستنباط، وليس ثمرة من ثمرات مجاهدة النفس. ذلك أنهم فلاسفة عقلانيون في المقام الأول.

(١) المنقذ من الضلال والموصل للغزالي، ص ٦٤-٦٥.

(٢) لسان العرب لابن منظور، ج ١٠ ص ١٧٣.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية لمحمد علي أبي ريان، ص ٣٤ وما بعدها؛ السلطة والرمز في الفلسفة الإشراقية، لمبارك فضيلة، ص ١٧-

لكن الفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردي متأثرة في بدايتها ونهايتها بالفارابي - ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعه إلى العالم العلوي - وهي لا تقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، بل يطمع صاحبها في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار فإن هذه الفلسفة صوفية أو التصوف هو كل شيء فيها.

من خلال ما سبق يتبين أن الإشراق هو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل إلى التأمل والبحث النظري العقلاني مع المجاهدة النفسية؛ فهي لا وهي لا تقنع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، بل يطمع صاحبها في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار.

المطلب الثاني: الفرق بين التصوف والإشراق.

جملة القول في مسألة الفرق بين التصوف والإشراق أن التصوف بداية والإشراق نهاية، فيمكن أن يحدث الإشراق للصوفي، وإن لم يكن هذا شرطاً لمسلكه الصوفي؛ فالإشراق منه وفضل من الله يؤتيه من يشاء من عباده. والإشراق إما أن يكون عن طريق الرياضة العقلية نحو إشراق الفارابي، أو يكون طريقه مجاهدة النفس كالإشراق عند المتقدمين من أمثال أفلاطون، أو يكون مجموعاً منهما كإشراق ابن سينا، والذي طوره السهروردي؛ وذلك بخلاف التصوف فمنهج السالك فيه هو المجاهدة والرياضة النفس.

المطلب الأول: الدلالات الإشراقية في تصوف ابن عربي.

وقد استقل هذا المطلب بإعطاء نظرة إجمالية تجلت في بيان حقيقة الألوهية عند الشيخ محي الدين وكذا قضية الوجود والعلية في فروع ثلاثة على النحو الآتي:

الفرع الأول: فكرة الألوهية في مذهب ابن عربي.

إن الإله عند ابن عربي هو إله وحدة الوجود الذي يجعل كل شيء هو الله فيما عدا الله نفسه، ولا يمكن لواحد من المتألهين أن يكشف عن شعور أعمق مما يكشف عنه ابن عربي، يقول: " وقد أخبر الله أن النا فقراء إلى الله على الإطلاق والفقر حاصل منهم فعلمنا أن الحق قد ظهر في صورة كل ما يفتقر إليه"^١.

ويبدو أن ابن عربي يمجّد بطريقته كل ما يكمن وراء الظواهر، أي الحقيقة التي تستند إليها كل الظواهر والتي تتحكم في جميع الظواهر والتي يتجلى وجودها وكمالاتها في العالم الظاهراتي على نحو ما تتجلى الصورة في المرآة، ولهذا يؤكد ابن عربي على جانبين للحقيقة، هما جانب التنزيه وجانب التشبيه مع أن درجة تأكيد هذا الجانب أو ذاك تختلف وفق حالته المزاجية، فأحياناً يكون تأكيداً على جانب التشبيه بالغ القوة إلى الحد الذي يعطي لمذهبه مظهر

(١) الفتوحات المكية لابن عربي، ج ٢ ص ١٢١؛ شجرة الكون لابن عربي، ص ٢٧.

وحدة الوجود المادية^١، وذلك مثلما نجده يطابق بين الله وبين الجوهر الأول عند الأشاعرة وبين كل الظواهر وبين حالاتها وأعراضها^٢.

وأحيانا يكون أكثر توكيدا للجانب التنزيهي يقول ابن عربي: " سبحان ربك رب العزة عما يصفون... فنزه سبحانه نفسه أن يشبهه شيء من المخلوقات أو يشبه شيئا... وانتفت الإحاطة بدركه... وثبت كونه قادرا"^٣.

الفرع الثاني: معنى الوجود وأنواعه عند ابن عربي.

هناك معنيان مختلفان أساسا يمكن أن يفهم بهما اصطلاح الوجود^٤:

أ: فقد يكون المقصود " الوجود " باعتباره تصورا، أي فكرة الوجود، أي الوجود بالمعنى المصدري.

ب: وقد يكون المقصود حالة من حالات الوجود، أي: وجود بمعنى الموجود.

واصطلاح الوجود المطلق أو الوجود الكلي الذي يستخدمه ابن عربي إنما يشير إلى الحقيقة التي هي الأصل المطلق لكل ما يوجد، وعلى ذلك يمكن أن تفهم بأي من المعنيين، ونبقى في ريب من أيهما يكون المعنى المقصود بالفعل: هل ذلك الوجود المطلق تجريد، أي: فكرة لا توجد إلا في الذهن فحسب تكون متحدة مع ذاتها، شأنها شأن المفاهيم الكلية والأنواع والأفراد التي تندرج تحتها؟، هل يطلقون عليها المعقول الثاني؟ أم هي حقيقة مطلقة "موجودة" تكون في هوية مع الكل؟.

إن لغة ابن عربي في هذا الموضوع تبلغ أقصى درجات الغموض.

كما أنه يستخدم أيضا كلمة مطلق بطريقة غامضة؛ فقد لوحظ استخدام ابن عربي لهذا المصطلح بمعاني أربعة على الأقل^٥:

١. المطلق بمعنى الوجود غير المحدود بصورة معينة من الصور بل هو ما يكون عاما بالنسبة لكل الصور.

٢. المطلق بمعنى عدم الوجود في كل الصور بل الذي يعلو على صورة.

(١) فصوص الحكم لابن عربي، ص ٣٢٧.

(٢) الفصوص، ص ٣٧٦.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١ ص ١٢٠.

(٤) الفلسفة الصوفية عند ابن عربي لأبي العلا العفيفي، ص ٣٣.

(٥) الفتوحات المكية، ج ١ ص ٥٢-٦٦-٩٣.

٣. المطلق بمعنى مالا يكون علة لأي شيء أي علة مباشرة، وهو ما يسميه الباقي بذاته والوجود المستقل بإطلاق.

٤. أحيانا يستخدم المطلق بمعنى يكون مطابقا لما يسميه حقيقة الحقائق والتي لها معنى مزدوج أيضا.

وبالإضافة على هذا فإن ابن عربي دائما ما يشير إلى الوجود المطلق على أنه العماء أو النقطة أو مركز الدائرة، أو غير ذلك من المجازات المضللة.

الفرع الثالث: العلية ومكانها في مذهب ابن عربي.

ليس للعلية بمعناها العادي مكان في مذهب من مذاهب وحدة الوجود مثل مذهب ابن عربي، فالكون في مجموعه بحسب ما يراه ناتج عن فاعلية الله التلقائية والضرورية للتحقق الذاتي أو التحلي الذاتي، فالعلة والمعلول جانبان للعملية الأزلية للتحلي الذاتي للحقيقة المعترية تارة " الحق " وتارة " الخلق " يقول ابن عربي: " إن الوجود كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود "١.

وهو يلاحظ أن العلة والمعلول ما هما إلا عبارتان — مقولتان ذاتيتان ولكن هذا لم يمنعه من القول: إن العلة (بهذا المعنى المخصوص) في كل جانب وتحت كل ظرف وفي كل حالة هو العالم الظاهراتي^٢، يقول ابن عربي: "ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية لما ظهر حكم في الموجودات العينية؛ ومن هذه الحقائق كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده"^٣.

فمن الناحية المنطقية يقف الله والعالم الظاهراتي، لو كان لنا أن نتحدث عنهما، في علاقة عليية أحدهما بالنسبة للآخر، ويبدو ان ابن عربي يتحفظ كلية على مسألة العلية هذه، وهو بالفعل ينكرها.

وعلى أن نميز بين طريقتين مختلفتين اختلافا كلياً في النظر إلى مسألة العلية^٤:

١. العلية على نحو ما تنطبق على الكون ككل، أي مسألة ما إذا كان العالم ككل معلولاً وإن كان كذلك فما هي العلة؟

٢. العلية على نحو ما تنطبق على أجزاء في الكون، أي الارتباط العلي بين أجزاء متنوعة من الكون.

(١) الفصوص، ص ٤٥٠.

(٢) الفصوص، ص ٣٦٠.

(٣) الفصوص، ص ٥٥.

(٤) الفلسفة الصوفية عند ابن عربي لأبي العلا العفيفي، ص ٦٣.

وليس لابن عربي اعتراض على الأخير على الرغم من أنه يعتبره شأن الكثرة ذاتها مجرد علاقة نسبية وظاهرة؛ ثم إن كل ما يتوق ابن عربي إلى فعله هو ألا يعترف بحقيقة علل مخصوصة في العالم الظاهراتي لأن مثل هذا الاعتراف هو إدانة له بالشرك، يقول ابن عربي: "إن الملامتية يعترفون بالعلل [أي: العلل المخصوصة] لكنهم لا يعتمدون عليها، لأن الاعتماد عليها عدم إخلاص وشرك"^١.

المبحث الثاني: المصادر الإشراقية في فكر ابن عربي.

قد استأثر هذا المبحث ببيان المصادر الإشراقية التي استقى منها الشيخ محي الدين وبنى عليها مذهبه وفلسفته، وسيستقل كل مطلب من مطالب هذا المبحث بمصدر من المصادر، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: المصدر الأول: الأفلاطوني.

إن تأثر التصوف الإسلامي عموماً بالمصدر الأفلاطوني ظاهر جلي، وذلك في الفترة التي تلت القرن الثالث للهجرة، ولربما صرح به جمع من أهل الطائفة في كتبهم؛ يقول الجيلي: "... ولقد اجتمعت بأفلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كافراً، فرأيت أنه قد ملأ العالم الغيبي نورا وبهجة، ورأيت له مكانة لم أرها إلا لآحاد من الأولياء، فقلت له: من أنت؟ قال: قطب الزمان وواحد الأوان"^٢، وهناك نصوص كثيرة تنسب لمشايخ التصوف تتبع من مصدر أفلاطوني؛ لكننا سنقتصر في هذا المطلب على تأثر الشيخ محي الدين ابن عربي بهذا النبع أو المشرب، وسنحاول استشفاف هذا من خلال النقاط التالية:

الفرع الأول: بيان أصل نظرية وحدة الوجود.

لا يخفى أن الفكرة المركزية في مذهب الشيخ محي الدين ابن عربي هي مقولة "وحدة الوجود"، يقول: "فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء"^٣.

ولمزيد من الإيضاح يقول ابن عربي: "والعارف المكمل من رأى كلّ معبود مجلى للحق يُعبد فيه، ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك"^٤.

(١) الفتوحات المكية، ج ٢ ص ٢١.

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلي، ج ٢ ص ٥٢-٥٣.

(٣) الفصوص، ص: ١٩٢.

(٤) الفصوص، ص: ١٩٥.

وكذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾، [سورة الأنعام: ١٠٣]، بقوله "ولا يُشْهَد، ولا تدركه الأبصار، بل هو يدرك الأبصار، للطفه وسريانه في أعيان الأشياء"¹، وكذلك عند قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، [سورة ق: ١٦] يقول: "وما خص إنساناً من إنسان، فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى، فهو حق مشهود في خلق متوهم"².

ولعل هذه الآيات توضح كثيراً مما يريده الشيخ من وحدة الوجود³:

فلولاه ولولانا	لما كان الذي كانا
فإننا أعبدُ حقاً	وإن الله مولانا
وإننا عينُه فاعلم	إذا ما قلت إنساناً
فلا تُحجب بإنسان	فقد أعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقاً	تكن بالله رحمانا
وغدّ خلقه منه	تكن رَوْحاً وريحانا
فأعطيناه ما يبدو	به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوماً	بإياه وإيانا
فكنا فيه أكواناً	وأعيانا وأزمانا

وهذه النظرية — كما هو ظاهر — تنطوي على مبدأ الوصال والاتصال بين جميع أجزاء الكون؛ ومما هو جد معلوم لدارسي الفلسفة أن هذه الفكرة لم تكن جديدة البتة في زمن الشيخ الأكبر، فهي صريحة في المذهب كتاب برميندس لأفلاطون؛ وخاصة عندما تساءل عما يترتب إذا كان الواحد ليس موجوداً وكان الآخرون غير الواحد وحدهم موجودين⁴.

(١) الفصوص، ص: ١٩٦.

(٢) الفصوص، ص: ١٠٨.

(٣) الفصوص، ص: ١٤٣.

(٤) محاوره بارميندس لأفلاطون، ص ١٠٩.

وعلى الرغم من أن موضوع وحدة الوجود عند أفلاطون لم تكتمل بعد معالمة إلا على يد أفلوطين الذي أتى بعده بقرون إلا أني فضلت نسبة هذه النظرية إليه لأنه هو أول واضع للبناتها، ومؤسس لقواعدها^١.

ثم إن مذهب وحدة الوجود لم يصبح ينبوعاً لفلسفة قائمة بذاتها في أيّ يوم من الأيام إلا على يد ابن عربي - رحمه الله - وهذا هو التجديد الكبير الذي أضافه الشيخ إلى تاريخ المذاهب العالمية، ثم إنه قد خلّص مقولة "الوجد" من ميدان التجريد الذهني القاحل إلى مناخ ذاتي، يمزج الفكر بالوجدان الذوقي الشفاف، ولا سيما وجدان الحب الذي هو برهة ضرورية لازمة لهذا المذهب الكوني الشامل.

وبفضل هذه المزية الأخيرة يختلف ابن عربي عن فلاسفة اليونان، وكذلك عن اسبينوزا وشلنغ وهيغل، الذين سوف يتبنون مبدأ وحدة الوجود، ولكن على نحو تجريدي ذهني، ذي طابع آلي فقير إلى الروحانية، أو إلى كلّ عاطفة وخيال.

الفرع الثاني: نظرية الحب الشامل.

كان التصوف الإسلامي قد اجتاز مسافة طويلة حين بدأ محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي يكتب مؤلفاته الغزيرة في أواخر القرن السادس الهجري؛ ففي الشطر الأخير من القرن الثاني للهجرة كانت رابعة العدوية قد أسست مذهباً تدشّنه نزعة الحبّ الإلهي، ولعل أول شعر ورد فيه ذكر صريح للحب الإلهي قد تضمنته مقطوعتها الشعرية المشهورة والتي تقول فيها^٢:

أحبك حبين، حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذلك
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواك
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك للحجب حتى أراك
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاك

كانت رابعة رضي الله عنها^٣، قد رفعت عنصر الحب بمعناه الحسي إلى حب إلهي، فاصطبغ توسلها إلى الله بصبغة الحب والرغبة في الاتصال بالمحبوب الأعلى^٤، وبلغ صيتها أصقاع العالم الأوربي في العصور الوسطى من خلال كتاب "حياة القديس لويس" الذي ألفه جوفانيل وعدّها أكبر قديسة في تاريخ أولياء أهل السنة^٥.

(١) التصوف الإسلامي لقاسم غني، ص ١٤٢-١٤٣.

(٢) قوت القلوب لأبي طالب المكي، ج ٣ ص ٨٤.

(٣) الفلسفة وعلم الكلام والتصوف لجورج شحاتة قنواي، ج ٢، ص ٦٨.

(٤) الشعر الصوفي لعدنان حسين العوادي، ص ١٢٣.

ثم ظهر الحلاج (٣٠٩ هـ) وكان يرى أن الله هو الحب وأن الإنسان صورة لذاته، يعاني من شدة حبه لله وتعلقه به، إلى أن يصل إلى الاتحاد بالإرادة الإلهية^٢.

ثم صار مذهب الحب فيما بعد جزءًا من نظرية المعرفة الصوفية، والتي سوف يُصار إلى تطويرها على يد الشيخ ابن عربي نفسه، لتصبح نظرية في الحبة الشاملة.

يبد أن أنصع برهة عبّر بها الشيخ عن مذهبه في الحبّ الشامل، الذي من شأنه أن يعانق جميع أصناف البشر دون تمييز، فهي تلك التي انطوى عليها ديوانه الأشواق × وهذه هي بعض الأبيات أقبسها من تلك القصيدة النادرة المشهورة التي طالما درسها الدارسون^٣:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف	وألواح تورا، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجّهت	ركائبه، فالحب ديني وإيماني

إذن، لقد صار الحبّ ديانة الشيخ ومذهبه؛ أو لعله أن يكون واحدًا من أمتن ركائز ذلك المذهب.

ولقد أطلق الشيخ الأكبر اسم "الهوى"، الذي هو الحب، على الله سبحانه، وذلك في هذا البيت الشعري اللافت للانتباه^٤:

وحقّ الهوى، إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عُبد الهوى

وقال في فتوحاته المكية: "شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهرا بالألوهية قاعدا على عرشه جميع عبدته حافين عليه وواقفين عنده، وما شاهدت معبودا في الصور الكونية أعظم منه"^٥.

ولعل مما هو بيّن أن كلمة "الهوى" الثالثة في هذا البيت هي وحدها التي تعني الحب؛ أما "الهوى" في المواقع الأربعة الأخرى فلا تعني سوى "الله" سبحانه وتعالى.

(١) جورج شحاتة قنواقي: المصدر السابق، ص ٦٨.

(٢) التصوف لرينولد ألن نيكلسون، ص ٣١٦.

(٣) ترجمان الأشواق لابن عربي، ص ٥٣.

(٤) شرح الجامي على فصوص الحكم، ص ٤٦٦.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٢ ص ٢٢٣.

والظاهر أن منزلة الشيخ ابن عربي لا تبلغ أوجها إلا حين يفكر بهذه القضايا الذاتية، وليس حين يسرد الأفكار المجردة المعقومة، مثل مقولة "الأعيان الثابتة" التي استمدتها من "مثّل" أفلاطون، ومقولة "النفس الكلية" الزائفة التي استعارها من الرواقيين، أو قوله بالعدم الذي لا يفعل، أو بتحول الحق في الصور، أو فكرته عن اللامتناهي الذي لا يدخل في الوجود، مما أفضى به إلى القول بأن كلّ ما يدخل في الوجود فهو متناه بالضرورة.

المطلب الثاني: المصدر الأفلوطيني.

تعتبر الأفلاطونية الحديثة^١ هي أحد المصادر الأساسية للتصوف عموماً، وتصف ابن العربي على وجه الخصوص، بل إنها هي المصدر الأول بالنسبة له وللقائلين بوحدة الوجود، وسنحاول ههنا أن نستعرض بعضاً من معالمها - أعني: الأفلاطونية الحديثة -، وذلك في النقاط الآتية:

الفرع الأول: نظرية الفيض والتجلي.

الناظر في مذاهب الفيض الأفلوطيني يجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود الأفلوطينية، وقد ورد في التاسوع الخامس لأفلوطين أن النفس التي لا تضاء بضوئه تظل بغير رؤية، فإذا أضيئت فإنها تحتوي على كل ما تنشده، فتترى الأسمى بالأسمى - ترى الأسمى الذي هو في الوقت نفسه وسيلة الرؤية لأن ما يضيء النفس هو نفسه الذي تريد رؤيته، كما أننا نرى الشمس بضوء الشمس^٢.

وينحو ما ذكره أفلوطين وجدناه عند الشيخ الأكبر حيث يقول بعد أن قرر أن الشيء قد يرى في خلاف ما هو عليه لبعد، أو ظلام ونحوه: "فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي كان عنه ذلك الظل، فمن حيث هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق، فلذلك نقول: إن [الحق] معلوم لنا من وجهه، مجهول لنا من وجهه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظَّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥] أي: يكون فيه بالقوة. يقول: ما كان الحق ليتجلى للممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٥] وهو اسمه النور [الذي قلنا، ويشهد له الحسن، فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور] ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٦]. وإنما قبضه إليه؛ لأنه ظله، فمنه ظهر، وإليه يرجع الأمر كله، فهو هو لا غيره"^٣.

(١) والتي تنسب إلى أفلوطين.

(٢) التصوف المنشأ والمصدر لإحسان إلهي ظهير، ص ١٢٣.

(٣) فصوص الحكم، ص ٢٢٢.

وهذا ما وجدناه أيضا عند الشيخ أثناء كلامه على الحقيقة الحمديّة الذي اعتبرها أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات؛ يقول: "... ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ [نوح: ٢٣] أي: حيروهم في تعداد الواحد بالوجه والنسب ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ﴾ لأنفسهم "المصطفين" الذين أوتوا الكتاب، فهم أول الثلاثة، فقدّمه على المقتصد والسابق "إلا ضلالا" إلا حيرة الحمدي "زدني فيك تحيرا". ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ [البقرة: ٢٠] فالخائر له الدور، والحركة الدورية حول القطب، فلا يرج منه. وصاحب الطريق المستطيل مائل خارج عن المقصود، طالب ما هو فيه. صاحب خيال إليه غايته، فله "من، وإلى" وما بينهما، وصاحب الحركة الدورية، لا بدء له، فيلزمه "من" ولا غاية له".^١

ثم لا يخفى أن القطب عند أهل الطريق نوعان: قطب قديم أو معنوي، وقطب حادث أو حسي؛ فإن كان بالنسبة إلى ما في عالم الشهادة من الخلق، فهو القطب الحادث أو الحسي، وهذا يستخلف بدلا منه عند موته أقرب الأبدال منه، إذ كان هو قبل القطبية بدلا، ثم استخلفه القطب الذي كان قبله عند موته، وإن كان بالنسبة إلى ما في عالم الغيب والشهادة من تعينات الوجود المطلق، فهو القطب القديم، أو المعنوي، لا يستخلف عنه بدلا، ولا يقوم أحد من الخلائق مقامه، إذ هو قطب الأقطاب المتعاقبة في عالم الشهادة، فلا يسبقه قطب ولا يخلفه آخر، أي: ليس قبله قبل، ولا بعده بعد والقطب القديم هذا هو الروح المصطفوي، أو الحقيقة الحمديّة، أو هو الله -وسبحان رب العالمين- حين عرف نفسه في أول صورة تعين فيها، وسماها الحقيقة الحمديّة، ومن خصائص هذا القطب القديم وجود كل الأفلاك بوجوده، ودورانها به، وحوله، وإحاطة علمه وقدرته بأقطارها، وسمو رتبته وشرفه عن ذرى رتبته وسمام شرفها.^٢

وأما ما يتعلق بالتحلي فإن الشيخ في فصوص الحكم يقول: "فإن للحقّ في كلّ خلق ظهورًا. فهو الظاهر في كلّ مفهوم، وهو الباطن عن كلّ فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته"^٣؛ وهذه هي بالضبط مقولة "التحلي" التي تتبوأ المرتبة الثانية في مذهب ابن عربي، أي بعد مقولة "وحدة الوجود" مباشرة.

والتحلي عند ابن عربي كالفيض فهو يعني عنده صدور الأشكال أو الصور، بل الموجودات كلّها، عن حقيقة واحدة تتخذ من العالم مظاهر لوجودها؛ وهو عين الفيض الذي قال به أفلوطين؛ إذ عني به سلسلة من الأشياء المتدفقة، يكون أولها سببًا لثانيها، وثانيها لثالثها، وهكذا إلى ما لانهاية، حتى يصح القول بأن السابق علّة اللاحق، وبأن هذا الأخير معلول لما سبّقه.

(١) فصوص الحكم، ص ٣١٣.

(٢) كشف الوجوه الغر لعبد الرازق القاشاني على هامش شرح ديوان ابن الفارض، ج ٢ ص ١٠٣.

(٣) ابن عربي لآسين بلاثيوس، ص ١١٥.

ولا يخفى على الباحث أن أفلوطين أيضاً هو من أسس لمذهب الحلول والاتحاد^١، ويظهر هذا جلياً من خلال مقولاته وما ورد في كتبه؛ يقول أفلوطين: "وقد حدث مرات عدة أن ارتفعت خارج جسدي بحيث دخلت في نفسي، كنت حينئذ أحياء، وأظفر باتحاد مع الإلهي"^٢؛ وقال أيضاً: "يجب على أن أدخل في نفسي، ومن هنا أستيقظ، وبهذه اليقظة أتحّد بالله"^٣؛ ويقول: "يجب عليّ أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحياء وحدي في النور الباطن"^٤.

الفرع الثاني: نظرية المعرفة.

إن الإدراك الحسي أو المعرفة الحسية عند أفلوطين هو أول مراحل الإدراك ثم تأتي مرحلة التجريد بإدراك المعقولات — وهذه المعارف هي معارف عارضة — وهي أيضاً مراحل مؤقتة تليها المعرفة الفيضانية وهي المرحلة القصوى للمكاشفة^٥.

وعليه فإن مفهوم المعرفة يجب أن ينظر إليه ليس بوصف ابن عربي متصوفاً يسلك طرق الكشف وحسب، بل بوصفه فيلسوفاً قد يلجأ أيضاً إلى النظر العقلي فضلاً عن المدارك الحسية، وفيما يلي بيان على وجه الإجمال لنظرية المعرفة عند الشيخ^٦:

يؤكد ابن عربي على أهمية دور العقل في تحصيل المعرفة، وهو لا يرفض معرفة الفيلسوف العقلية، ويعطي الحواس والخيال دورين كبيرين في تحصيل المعرفة، ويرى أن قوى الجهاز الإدراكي عند الإنسان واحدة، ويفسر الرؤية تفسيراً عقلياً، ويفهم طبيعة الوجد الصوفي فهماً فيسيولوجياً اعتماداً على المعطيات العلمية في عصره.

ومع ذلك تبقى قدرة العقل محدودة وعاجزة عن معرفة الله، لأن هنالك طورا آخر هو طور ما وراء العقل، الذي يمثل السبيل إلى معرفة الله، ومصدر هذه المعرفة هو القلب، وطريقها الكشف والمشاهدة والتجلي، وبالتالي فإنه حتى الصوفي العارف الواصل الكامل يبقى عاجزاً عن إدراك كنه الذات الإلهية، وغاية العارف هي إدراك تجليات الله بأسمائه وصفاته في جواهر الوجود.

(١) وهو ما يعرف بوحدة الشهود، لكن هذا الأمر يعنينا في هذه الورقة البحثية لأننا انشغلنا فيها بمذاهب وآراء ابن عربي.

(٢) الفلسفة الصوفية في الإسلام لعبد القادر محمود، ص ٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٥) أفلوطين بين الديانات الشرقية لكامل محمد عويضة، ص ٥٣-٥٤.

(٦) المعرفة وحدودها عند محيي الدين بن عربي لهيفرو محمد علي ديركي، ص ٣٥ وما بعدها.

غير أن هنالك صعوبة في تحديد مفهوم العقل عند ابن عربي، وتتجسد في كونه يبيّن المفهوم على أساس تصوّره أن المشكلة الكبرى لدى الإنسان هي مشكلة المعرفة، وليست مشكلة الوجود. وعلى أساس هذه الصعوبة في تحديد مفهوم العقل، تبدو الأهمية التي يعطيها ابن عربي له في تحصيل المعرفة وكأنها شكلية، ومغلّفة بغلاف ديني. صوفي.

ومن خلال نصوص ابن عربي وتأويلها، تبين المؤلفة أن المعرفة مطلقة بالنسبة إلى الأنبياء والمرسلين، لكنها محدودة في الوقت ذاته ومغلقة عندما يطال الأمر معرفة الذات الإلهية الأحدية. في حين أن المعرفة بالنسبة إلى الأولياء، الكاملين من البشر، مستمرة ومفتوحة، لأن الولاية مستمرة، مع بقاء معرفة الذات الإلهية حجاباً وسراً مغلّقا.

وتعتبر معرفة الرسل والأنبياء والكاملين من البشر منحة إلهية، مخصوصة بأناس يصطفاهم الله، لكن ابن عربي يترك الباب مفتوحاً على مصراعيه لاكتساب الإنسان العادي المعرفة، ولا يغلق باب الكمال المعرفي في وجهه، إذ يمكن لأي إنسان أن يترقى في مدارج المعرفة عن طريق الإرادة المجسدة في الرياضات والمجاهدات الصوفية، فتصفو نفسه، وتنجلي مرآته، وتصبح قادرة على تلقي الأنوار الإلهية بواسطة التأويل المستمر للوجود، الذي يتجدد خلقه على الدوام، وعن طريق الحب ودين الحب.

المطلب الثالث: المصدر الأرسطو-طاليسي.

يعتبر طاليس - تلميذ أفلاطون - واحداً من عظماء المفكرين؛ كما أن مؤلفاته تغطي اختصاصات عديدة، منها الفيزياء والرياضيات والمنطق والفلسفة وعلم الحيوان وغيرها فضلاً عن الميتافيزيقا؛ يقول الجيلي: "... أرسطو تلميذ أفلاطون لزم خدمة الخضر واستفاد منه علوماً جمة، وكان من تلامذته"^١.

ويقول نيكلسون: "... وأبرز شخصية يونانية في الفلسفة الإسلامية هي أرسطو طاليس لا أفلاطون، ولكن العرب استمدوا أول علمهم بفلسفة أرسطو طاليس من شراح الأفلاطونية الحديثة، وكان المذهب الذي غلب عليهم هو مذهب أفلوطين وفور فوريوس وأبرقلس. وليس كتاب (أثولوجيا أرسطو طاليس) الذي نقل إلى العربية حوالي ٨٤٠م حسب تقدير دتريصي إلا ملخصاً لمذهب الأفلاطونية الحديثة"^٢.

وفيما يلي بيان لتأثير شخصية الشيخ محي الدين رحمه الله بهذا العلم في الجوانب الآتية:

الفرع الأول: استعارة فكرة الصورة والهيولى من أرسطو.

(١) الإنسان الكامل للجيلي، ج ٢ ص ١١٧

(٢) التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكلسون، ص ١٤ وما بعدها.

المتتبع لمؤلفات ابن عربي يرى أنه متأثر بالمتفلسفة المسلمين الذين أخذوا عن الفلسفة والأرسطو طاليسية.

خلاصة مقولة وحدة الوجود عند ابن عربي أن الوجود واحد في ذاته وحقيقة أمره، أي متواصل ومتلاحم – وإن هو تكثر في أجزائه وأسمائه وما فيه من الصفات والمحمولات؛ وفضلاً عن ذلك، فإن الوجود، عند مستوى اللبّ أو الماهية، هو الحق إيّاه وليس سواه؛ ولكنه يصير الخلق عندما يُنظر إليه في "أعيانه" وممكناته المضمرة، أي في جزئياته وصوره الكثيرة التي لا تُحصى. وهذا يعني أن الشيخ قد استعار فكرة "الصورة" و"الهيولى" من أرسطو، فحذف الهيولى، وأحلّ محلّها مقولة الحق الذي هو الاسم الآخر للماهوي أو الكلّي؛ بل قلّ إنه الشارط اللامشروط. فأصبح كل شيء يترّك من الصورة التي تخصه وحده، والتي يستتب الحق فيها استتباً شاملاً^١.

وقد خضع المسلمون لسلطان أرسطو، وإن كانوا قد عرفوا فلسفة أرسطو على أنها فلسفة إشراقية، وليس من شك في أن فلسفته التي تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس، كان لها أثرها في تصوف الشيخ الأكبر.

ونلاحظ بعد ذلك أن أولئك المتفلسفة من الصوفية نتيجة اطلاعهم على الفلسفة اليونانية قد اصطنعوا كثيراً من مصطلحات هذه الفلسفة مثل: الكلمة – العقل الأول – العقل الكلّي – العلة والمعلول وغيرها^٢.

الفرع الثاني: مراتب النفس.

مما نقل عن أرسطو في هذا الباب أنه قال: "... بعد أن قويت نفسي على التخلف عن بدنها، والرجوع إلى ذاتها، والترقي إلى العالم العقلي، ثم العالم الإلهي، مع العقول فوق العوالم كلها، حتى صارت في موضع البهاء والنور والسناء محتلية الذي هو علة كل نور وبهاء، وسبب كل دواء وبقاء. ومن العجب. أني كنت رأيت نفسي ممتلئة نوراً، وهي في البدن كهيئتها، والبدن معها، وهي خارجة عنه، على أني لما أطلت الفكرة، ومحضت الروية، وأجلت الرأي، وصرت كالمحتير المبهوت، تذكرت الفلنطوس، فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى"^٣.

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي لأبي الوفا الغنيمي التفتازاني، ص ٣٣-٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٣-٣٤.

(٣) روضة التعريف بالحب الشريف لابن الخطيب، ص ٥٥٩-٥٦١.

وأما النفس عند ابن عربي^١:

فهي لا تختلف كثيراً عما قرره أرسطو عنها فهي عنده كالزجاجة الصافية، قد ملكها الله اختياراً وإرادة تتمكن بهما من الميل إلى الشيء وضده، والثواب والعقاب إنما يقع على ذاتها من جهة صفاتها، ميالة أبداً إلى الشهوات، فإذا استمرت غلبت عليها العوائد وألفت الفاني، وقيدتها حب الراحة والتواني، فصارت هذه الأخلاق لها كالطبع، فلم تتأثر بوضع ولا شرع، وعلاجها في سائر الأمر بما تكره لتلبس الصبر".

ويضيف الشيخ الأكبر ابن عربي؛ فيقول: "علم النفوس والأرواح: هو علوم منزل اشتراك النفوس والأرواح في الصفات وهو من حضرة الغيرة المحمدية من الاسم الودود، ومنه يعلم هل هما شيء واحد أو يختلفان".

وأما عن فلكها فإنه يقول: "فلك النفوس: هو فلك المحفوظ في النبوات، وهي النفس المتعلقة عند أصحاب الإدراكات والإشارات والمكاشفات، فجعلها باقية تامة غير كاملة وفائضة غير فائضة فيضان العقل، فهي في محل القصور والعجز عن بلوغ الغايات. وهو الفلك دون فلك الإشارات".

الخاتمة:

وفيما يلي استعراض لأهم النتائج المتوصل إليها باختصار:

أولاً: الإشراق هو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل إلى التأمل والبحث النظري العقلاني مع المجاهدة النفسية؛ فهي لا وهي لا تنفع بالاتصال بالعقل الفعال وحده، بل يطمع صاحبها في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار.

ثانياً: لا يخفى أن الفكرة الجوهرية في مذهب الشيخ محي الدين ابن عربي هي مقولة "وحدة الوجود"، وهذه النظرية — كما هو ظاهر — تنطوي على مبدأ الوصال والاتصال بين جميع أجزاء الكون؛ وما هو جد معلوم لدارسي الفلسفة أن هذه الفكرة لم تكن جديدة البتة في زمن الشيخ الأكبر، فهي صريحة في المذهب كتاب برميندس لأفلاطون.

ثالثاً: إن مذهب وحدة الوجود لم يكن يوماً مسلماً فلسفياً إلا على يد ابن عربي — رحمه الله —؛ ولعل هذا هو أهم عنصر أضفاه الشيخ عليه، ثم إنه قد خلّصها من مجال التجريد الذهني إلى ميدان يمتزج فيه الفكر بالوجدان.

(١) الفصوص، ١٩٥ وما بعدها.

رابعاً: المتتبع لمؤلفات ابن عربي يرى أنه متأثر بالمتفلسفة المسلمين الذين أخذوا عن الفلسفة والأرسطو طاليسية والافلاطونية المحدثة.

خامساً: الناظر في مذاهب الفيض الأفلوطيني يجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود الأفلوطينية، وهذا ما وجدناه أيضاً عند الشيخ أثناء كلامه على الحقيقة المحمدية الذي اعتبرها أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات.

سادساً: يعتبر التجلي عند ابن عربي كالفيض الأفلوطيني، فهو يعني عنده صدور الأشكال أو الصور، بل الموجودات كلها، عن حقيقة واحدة تتخذ من العالم مظاهر لوجودها.

سابعاً: إن الإدراك الحسي أو المعرفة الحسية عند أفلوطين هو أول مراحل الإدراك ثم تأتي مرحلة التجريد بإدراك المعقولات - وهذه المعارف هي معارف عارضة - وهي أيضاً مراحل مؤقتة تليها المعرفة الفيضية وهي المرحلة القصوى للمكاشفة؛ غير أن هنالك صعوبة في تحديد مفهوم العقل عند ابن عربي، وتتجسد في كونه يبني المفهوم على أساس تصوّره أن المشكلة الكبرى لدى الإنسان هي مشكلة المعرفة، وليست مشكلة الوجود. وعلى أساس هذه الصعوبة في تحديد مفهوم العقل تبدو الأهمية التي يعطيها ابن عربي له في تحصيل المعرفة.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن عربي لآسين بلاثيوس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، دار القلم، دط، (١٩٧٩م).
- أصول الفلسفة الإشراقية لمحمد علي أبي ريان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط: ١، (١٩٥٩م).
- أفلوطين بين الديانات الشرقية لكامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلي، ت: عصام إبراهيم الكيالي، بدار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٤، (١٩٨١م).
- ترجمان الأشواق لابن عربي، ت: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط: ١، (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م).
- التصوف الإسلامي لقاسم غني، ترجمة صادق نشأت، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
- التصوف المنشأ والمصدر لإحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة، لاهور، ط: ١، (١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م).

- التصوف لرينولد ألن نيكلسون، مستلة من كتاب تراث الإسلام، تأليف سير توماس أرنولد وآخرين، تعريب جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت: ط: ٣، (١٩٧٨م).
- التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: ٢، (١٤١٥هـ، ١٩٩٤م).
- التعريفات للحرجاني، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١، (١٤٠٥هـ).
- حاشية زكريا الأنصاري على الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، دط، دت.
- روضة التعريف بالحب الشريف لابن الخطيب، ت: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، دت.
- السلطة والرمز في الفلسفة الإشراقية، لمبارك فضيلة، أطروحة دكتوراه في جامعة وهران تحت إشراف بن جدية محمد.
- شجرة الكون لابن عربي، ت: رياض العبد لله، ط: ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، (١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).
- شرح الجامي على فصوص الحكم، ت: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
- الشعر الصوفي لعدنان حسين العوادي، دار الفكر، بيروت، دط، دت.
- الفتوحات المكية لابن عربي، ت: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، (١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م).
- فصوص الحكم لابن عربي، ت: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت.
- الفلسفة الصوفية عند ابن عربي لأبي العلا العفيفي، ترجمة: مصطفى ليب عبد الغني، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط: ١، (١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م).
- الفلسفة الصوفية في الإسلام لعبد القادر محمود، دار الفكر العربي، بيروت، دط، دت.
- الفلسفة وعلم الكلام والتصوف لجورج شحاتة قنواقي، مستلة من كتاب تراث لإسلام، تصنيف جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث، ترجمة حسين مؤنس وآخرين، عالم المعرفة، الكويت، ط: ٣، (١٩٩٨م).
- قوت القلوب لأبي طالب المكي، المطبعة المصرية، القاهرة، دط، (١٩٣٢م).
- كشف الوجوه الغر لعبد الرازق القاشاني على هامش شرح ديوان ابن الفارض، المطبعة الخيرية، القاهرة، دط، (١٣١٠هـ).

- لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، ط: ٣، (١٤١٤هـ).
- اللمع في التصوف لأبي نصر الطوسي، ت: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دط، (١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م).
- محاوره بارمنيدس لأفلاطون، ترجمة: حبيب الشاروني، المشروع القومي للترجمة، ع: ٣٥٩، ط: ١، (٢٠٠٢م).
- مدخل إلى التصوف الإسلامي لأبي الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.
- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي، المكتبة العلمية، بيروت، دط، دت.
- المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة، دط، دت.
- المعرفة وحدودها عند محيي الدين بن عربي لهيفرو محمد علي ديركي، دار التكوين، دمشق، دط، (٢٠٠٦م).
- المقدمة لابن خلدون، ت: الدرويش، دار يعرب، دمشق، دط، (١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م).
- المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال لأبي حامد الغزالي، ت: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دط، دت.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

الآلام في حياة الإنسان و الحكمة في أفعال الله تعالى بين منظور المتكلمين ورؤية محيي

الدين بن العربي

د. زهير بن كتفي

جامعة الشهيد حمه لخضر، الجزائر

zohbenketfi66@gmail.com

الملخص

تتناول هذه الورقة موضوع تحري حقيقة وجود الآلام في حياة الإنسان وارتباط ذلك بحقيقة أفعال الله تعالى في الوجود و إمكانية تعلقها بالتعليل والأغراض والحكم، مقارنة بين منظور المتكلمين خاصة منهم المعتزلة والأشاعرة، وبين رؤية محيي الدين بن العربي كما تظهر في تجربته الصوفية. ولأجل فحص هذا الموضوع عمد هذا البحث إلى الاشتغال على المقارنة والوصف والتحليل والاستقراء لمختلف الآراء، ليخلص إلى عدة نتائج جاءت متفرقة في ثنياه من أهمها: أن الرحمة الإلهية سارية وجارية في كل العالم يرزق بها ويرحم بها جميع العباد من الجن والإنس، والمطيع والعاصي والكافر والمؤمن، والجماد والنبات والحيوان، فالوجود كله رحمة.

الكلمات المفتاحية: فعل الله تعالى - الحكمة الإلهية - الآلام - الرحمة الإلهية.

مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

وبعد:

إن العودة إلى ابن العربي في إطار موضوع هذه الورقة -المقدمة إلى المؤتمر الدولي: ابن عربي وتحري الإنسانية الدائم عن الحقيقة المنعقد في جامعة إينونو بمحافظة ملاطيا في تركيا- في عصرنا هذا الذي زالت فيه الحدود من كل نوع، ينطلق من كونه شخصية مركزية ليس في مجال التراث الحضاري الإسلامي فحسب بل في التراث الإنساني كله، فهو من أكبر المترجمين عن المعارف الإسلامية في عمقها ووسعها وشمولها في تحريه الدائم عن الحقيقة. وهو أيضاً شخصية ترجمت بصدق ووضوح وعمق عن عالمية وسماحة دين الله تعالى الخاتم الجامع. فحري بهذا الإنسان المنغمس

في حياة عصرية مُنهكة للقوى والذي لا يكاد يجد الفرصة السانحة لإبصار الظلام الحالك الذي يعيش فيه بعيداً عن نفسه ونسياناً إلى نسيانه لمعنى وجوده، أن يعلم أن وظيفة ابن العربي هي ترجمة بحق لتحرير الإنسانية الدائم عن الحقيقة، عن إنسانية الإنسان بل، عن إنسانية الإنسان الرباني خليفة الرحمان حيث تتمظهر هناك الحقيقة بكامل تجلياتها.

فابن العربي يشكل تجربة صوفية روحية كبيرة وفذة وفريدة من نوعها تستحق البحث والدراسة بتتبع آرائه ورؤاه ومواقفه، إضافة لما يمثلها من رؤية معرفية واسعة غاية في الفهم والاستيعاب للأفكار والفرق والاتجاهات المختلفة، علاوة على أنه يقدم رؤية متسامحة مستوعبة لمختلف الأطراف متفهمة للاختلاف قابلة له واضحة في نهاية المطاف الكل على محك الحق والإنصاف دون تعصب ولا رفض مقيت ولا تكفير.

إن رؤية محيي الدين ابن العربي ذات معنى عميق بالنسبة إلى الكيفية التي تُتصور بها العلاقة بين الله تعالى وبين الإنسان وبين العالم في علمنا الراهن، والتي تعتبر حقيقة الحقائق التي سعت الإنسانية دائماً في تاريخها الطويل لتحصيل فهمها والظفر بها. لقد كان تحديد هذه العلاقة بين الله تعالى وبين العالم بما فيه الإنسان، في إطار الحضارة الإسلامية، من اختصاص علم الكلام الذي سلك في صياغتها صياغة عقلية فكرية في مجال العقيدة الإسلامية، وبناء على هذه الصياغة فهم التوحيد من حيث هو عقيدة ومن حيث هو علم، ومنه كذلك كان الحديث عن الذات والصفات وحدوث العالم وأفعال العباد والحسن والقبح، وغيرها من المباحث الكلامية الأخرى. وقد اقترح ابن العربي حلولاً للمسائل الكلامية التي تعلق طويلاً بالذات والصفات، والحدوث والقدم، والخير والشر ووجود الآلام في هذا العالم وفي حياة الإنسان والحكمة في أفعال الله عز وجل التي تنازع فيها المتكلمون والفلاسفة. كما أنه حرص على دعوة أصحاب الملل والنحل والأديان الأخرى إلى جانب الفرق الإسلامية المختلفة بكيفيات متفاوتة إلى التخلي عن ادعاء امتلاك الحقيقة واحتكارها بما ينفي الطرق الأخرى.

ولعلنا نجد في رؤية ابن العربي من الدرر والكنوز ما يعالج هذا الوضع المتأزم الذي يعيشه الإنسان اليوم. والذي تشكل فيه مسألة الآلام في حياة الإنسان وتحرير الحكمة الإلهية من هذه الآلام من أعوص القضايا التي طرحها الفلاسفة والمفكرون وغيرهم ولازالوا يطرحونها إلى اليوم دون الوصول إلى إجابات واضحة. وإنه من واقع هذه الحاجة الملحة لتحرير الحقيقة في هذه القضايا وغيرها يمكن لتراث ابن العربي أن يحقق ففزة جديدة إذا ما تمت قراءته وإعادة إنتاجه وفق احتياجاتنا ومتطلباتنا وأسئلتنا المعاصرة والراهنة.

ومن هذا المنطلق فقد جاءت إشكالية البحث لتتساءل عن دور تجربة محيي الدين بن العربي مقارنة بتجربة المتكلمين الإسلاميين، في فهم معضلة وجود الآلام في الكون وفي حياة الإنسان وارتباط ذلك بضرورة بالحديث عن الحكمة في أفعال الله تعالى.

وفي الواقع فإن بعض الدراسات التي تطرقت إلى هذا الإشكال بالذات هي دراسات يمكن وصفها بـ "ذات العلاقة"؛ بمعنى أنها لم تتطرق لصلب الإشكالية التي أحاول تفكيكها وفحصها في هذه الورقة، وإنما تناولت عموماً قضايا عامة تتعلق بالحرية والأخلاق وأفعال الله تعالى والقضاء والقدر. والتي نجد من بينها على سبيل المثال لا الحصر: مصطفى صبري، موقف البشر تحت سلطان القدر. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي. محمد مجدي إبراهيم، الحرية عند ابن عربي. سعيد الشبلي الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي. هذا فضلاً عن مكتوبات المتكلمين القدامى الذين تناولوا هذه المسألة في إطار المباحث الكلامية والتي سوف تظهر في صلب البحث.

وقد فرضت علي طبيعة موضوع هذا البحث ورؤيتي له استخدام منهجين أساساً: منهج مقارن ومنهج وصفي إلى أبعد الحدود يقوم على آليتي التحليل والنقد. إضافة إلى منهج ثالث وهو المنهج الاستقرائي، حيث حاولت استقراء نصوص المتكلمين ونصوص محيي الدين بن العربي التي تتعلق رأساً بإشكالية البحث. وبناء عليه قسمت هذه الورقة إلى مبحثين: حاولت في المبحث الأول التطرق إلى قضية وجود الآلام والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند المتكلمين مفرداً بالتخصيص المعتزلة والأشاعرة، متسائلاً قبل ذلك الحكمة والتعليل والغرض بأي معنى؟ بينما حاولت في المبحث الثاني إبراز رؤية ابن العربي إلى وجود الآلام والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى. ثم انتهيت إلى الخاتمة لأعرض فيها أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: وجود الآلام والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند المتكلمين

يطلق لفظ "الفعل" على الله تعالى فعلاً واسماً، فالفعل كقوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [إبراهيم: ٢٧]، والاسم كقوله: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، وكقوله: ﴿وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]. وإن كان علماء الكلام قد اتفقوا، للوهلة الأولى، فيما يبدو، على أن الله تعالى يفعل بإرادته واختياره، وذهب أكثرهم إلى أن أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة، وأنه منزّه عن العبث، إلا أنهم اختلفوا في هذه الحكمة، هل يفعل الله تعالى لأجل تحقيقها فهي مقصودة له؟ أم أنها مترتبة على الفعل وليست مقصودة بالفعل؟ وهل تعلل أفعاله بالحكم والغايات المقصودة أم لا؟ وهل يفعل المولى جلّ وتعالى لأغراض مقصودة أم يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة؟ ثم ما رؤية ابن العربي إلى هذه القضية/الإشكال؟ هل وافق المتكلمين أم كانت له رؤية مغايرة لهم؟

المطلب الأول: "الحكمة" و"التعليل" و"الغرض" بأي معنى؟

بملاحظة الأسئلة المطروحة أعلاه حول أفعال الله تعالى نجد أنها تتضمن ثلاثة مصطلحات أساسية تتعلق بها، وهذه المصطلحات، التي عليها مدار التساؤل من حيث تعلقها بالأفعال الإلهية، هي: "الحكمة"، "التعليل" و "الغرض"^١. فما المقصود منها في إطار تعلقها بالفعل الإلهي؟

يعرف محمد عبده (١٩٠٥-١٨٤٩م) "الحكمة" بقوله: "حكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً، خاصاً كان أو عاماً، لو كشف للعقل من أي وجه لعقله، وحكم بأن العمل لم يكن عبثاً ولعباً، ومن يزعم للحكمة معنى لا يرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة، وبداهة العقل"^٢. وقد ذهب التهانوي^٣ قبله إلى القول: إن "الحكمة تطلق على معانٍ (...). منها فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية أيضاً"^٤. فهذا المعنى للحكمة هو ما عليه، على ما يظهر مدار بحث المتكلمين من أفعال الله تعالى، وكذا مدار اختلافهم فيها إن نفيًا أو إثباتًا حول ما إذا كان الله تعالى يقصد بأفعاله تحقيق الفوائد و المصالح بحيث تكون غاية له من أفعاله، أو أنها تترتب على أفعاله جوازاً و وجوباً دون أن يقصد تحقيقها من تلك الأفعال على نحو ما سنتطرق إليه من آراء في هذه القضية.

و"التعليل" كما يذهب إلى ذلك الجرجاني: "هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر (...). التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان، والاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل التعليل: هو إظهار علّة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة"^٥. ويعرفه التهانوي في قوله هو: "تبيين علة الشيء (...). ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه من العلة والمعلول"^٦. ويدور بحث المتكلمين حول أفعال الله تعالى: هل تعلل بالأسباب والغايات، وما يترتب عليها من الفوائد والمصالح أم لا ؟

(١) راجع على سبيل المثال: أحمد محمد طاهر عمر، المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، ص ١٢٢ وما بعدها، وص ١٤٤ وما بعدها.

(٢) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص ٥٤.

(٣) محمد أعلى بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي توفي بعد ١١٥٨ هـ. أحد رجالات العلم في الهند. له كتاب "كشف اصطلاحات الفنون والعلوم". أنظر: الزركلي، الأعلام، ج ٦، ص ٢٩٥.

(٤) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٧٠١.

(٥) الجرجاني، التعريفات، ص ٦٣.

(٦) التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٤٨٩.

و"الغرض" في اصطلاح الفلاسفة هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل أو لأجله فعل الفاعل، أو المحرك الأول الذي يصير به الفاعل فاعلاً، ويسمى نيةً ومقصوداً وغايةً (...)، (وقد يطلق بمعنى الغاية سواء كان باعثاً على الفعل أو لا)^١. كما يذهب التهانوي أيضاً إلى تعريفه: "الغرض ما لأجله فعل الفاعل ويسمى علة غائية أيضاً؛ أي أن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلاً"^٢. وهو مصطلح خاص دار حوله الخلاف بين المتكلمين هل أفعال الله تعالى تعلل بالأغراض والبواعث ؟ وهل يعود عليه منها شيء أم أنه ينتزه عن كل ذلك ؟

إذاً هذه المصطلحات الثلاثة يستعملها المتكلمون في بحثهم حول تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح منعاً أو إيجاباً أو جواباً كما سنرى فيما يأتي.

المطلب الثاني: الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند المعتزلة:

بإصرار منهم على التوحيد والتنزيه، وتأكيدهم من ناحية أخرى على حكمة الله تعالى وعدله، فإن المعتزلة قالوا بنظرية "الصالح والأصلح". وإذا كان الصالح هو ما يكون ضدّاً على الفساد حتماً، فإن "الأصلح" عندهم هو الأوفق في الحكمة والتدبير أو هو الأنفع. ومؤدى هذه النظرية أن الله تعالى في نظر المعتزلة حكم عادل لا يصدر منه إلا ما هو خير، وفيه صلاح العباد، بل إن بعضهم قال بأنه يجب على الله تعالى بأن لا يفعل إلا الأصلح والصالح للإنسان، فالله تعالى لا يريد الشر ولا يأمر به، فهو لا يريد إلا الخير فقط، طالما أن إرادة الله تعالى تتجه نحو عنايته بعباده ورعايته لهم^٣. وهذا ما يؤكده واصل بن عطاء قائلاً: "إن الله تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم"^٤. ويقول القاضي عبد الجبار في هذا المعنى: "وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، وأنه لا يُخلّ بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجوز في حكمه"^٥. وذهب إلى القول أيضاً: "وقد بينّا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف (= أي بسبب تكليف العباد)، من

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ١٢٦.

(٢) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢ ص ١٢٤٩.

(٣) أنظر: أبو الحسين الخياط، الانتصار، ص ١٧، ٢٣، ٢٤. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٢١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٦.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٨.

(٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٣.

التمكين والألطف، وإثابة من يستحق الثواب، وما أوجبه من الآلام بفعل الأعواض، فهذا جملة ما يجب عليه تعالى^١. "وعلى هذه الطريقة قلنا إن كل ما فيه نفع و تعزى عن وجوه القبح فهو واجب على القديم جلّ وعزّ"^٢.

ويذهب الشهرستاني إلى القول مبيّناً اتفاق المعتزلة حول أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح، واختلافهم حول وجوب فعل الأصلح على الله عزّ وجلّ: "واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللفظ ففي وجوبه خلاف عندهم"^٣. ويقول أيضاً في موضع آخر: "وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة أو غرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث. والحكيم من يفعل لأحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينتفع غيره، ولما تقدّس الرب تعالى عن الانتفاع تعيّن أنه إنما يفعل لينتفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من الصلاح، ثم الأصلح هل تجب رعايته، قال بعضهم: تجب كإعانة الصلاح، وقال بعضهم: لا تجب؛ إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه"^٤.

وبغض النظر عن الاختلاف الحاصل بين المعتزلة أنفسهم من بغداديين وبصريين^٥ حول ما إذا كان الأمر "الأصلح"، الذي أوجبه على الله عزّ وجلّ، يخص الدين والدنيا معاً كما هو مذهب البغداديين منهم، أم يخص الدين فقط كما هو مذهب البصريين، وبغض النظر أيضاً عن هذا "الأصلح" الذي يشمل الدين والدنيا معاً عند البغداديين هل هو ما عبّر عنه البصريون بـ"اللفظ"^٦ الذي يكون من فعل الله عزّ وجلّ—كما يشير إلى ذلك بعض الباحثين^٧—أو غيره، فإن المعتزلة عموماً تذهب إلى تعليل الفعل الإلهي، وترى أن مرجعه إلى الحكمة والغرض، وأنه تعالى لا يفعل الظلم والعبث، بل يفعل ما هو صالح ونافع أو قل أصلح وأنفع. ولكن كيف نظروا إلى الآلام والشور الواقعة في هذا العالم، وإلى "الصور القبيحة" الموجودة فيه، وإلى العاهات التي تحدث للإنسان، وإلى الكوارث الحاصلة فيه.. ؟

عزا المعتزلة ذلك إلى غاية مرجعها الحكمة الإلهية المتمثلة في اللطف الإلهي. يقول القاضي عبد الجبار: "فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة ؟

(١) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل [الأصلح—استحقاق الذم—التوبة]، ج ١٤، ص ٥٣.

(٢) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ٢٤٣.

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٦٦.

(٤) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٩٠.

(٥) الجويني، الإرشاد، ص ٢٨٧ وما بعدها.

(٦) يعرف القاضي عبد الجبار اللطف بقوله: "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده

أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح". شرح الأصول الخمسة، ص ٥١٩.

(٧) أحمد محمد طاهر عمر، المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، ص ٩١.

قلنا: الغرض حكيم، فإن قيل: وما ذلك الغرض؟ قلنا: ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات^١. ويضيف مبرزاً هذا "الغرض الحكيم": "إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها (أي اللطف). فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة، فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وتماثل خلقه"^٢.

و من هذا المنطلق يمكن القول إن المعتزلة تذهب إلى أن وجود الشر والضرر والقبح في العالم، أو قل بمصطلح آخر إن وجود "الآلام" التي هي من فعل الله تعالى في العالم إنما هو لحكمة إلهية، كما أنه امتحان من الله تعالى للإنسان حتى يستحق عليه الثواب. أو قل بمصطلح آخر- في إطار الكلام الاعتزالي- حتى يستحق عليه "العوض" من الله تعالى. فمسألة وجود الآلام في هذا العالم، كما يرى القاضي عبد الجبار هي من المسائل التي ضل فيها الكثير من الناس للجهل بوجه الحسن أو القبح فيها^٣. وهي بحق كذلك، إذ تعتبر من المسائل الشائكة في حياة الإنسان. ويذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى يعوض من أصابته الآلام في الدنيا بما يكون عوضاً عن تلك الآلام في الآخرة. والعوض عندهم هو كل منفعة مستحقة. وقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الآلام تحسن لما فيها من عوض واعتبار و مصلحة، وفي هذا المعنى يقول: "واعلم أن الصحيح في هذا الباب أنها (= الآلام) تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها. ومما ينفي وجوه القبح عنها هو أن تكون للعوض والاعتبار فلا يكفي أن تكون للعوض فقط لأنها بذلك تكون عبثاً، فالله تعالى قادر على الابتداء بجنس الأعواض وإن لم يكن هناك ألم"^٤. ويرى أيضاً أن الألم إذا لحق المكلف فلا بد فيه من العوض والاعتبار معاً؛ العوض لنفي الظلم والاعتبار لنفي العبث عن أفعاله عز وجل. أما غير المكلف كالأطفال والمجانين والبهائم فلا بد من أن يقابل بعوض يكون على قدر الألم أو يزيد حتى لا يكون ظلماً، وأن يقصد به كذلك اعتبار المكلفين حتى لا يكون عبثاً^٥.

وهكذا فالمعتزلة تثبت تعليل الأفعال الإلهية وتقول بالغرض والحكمة فيها، كما أن الآلام عندهم تحسن لما فيها من عوض واعتبار ومصلحة.

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

(٤) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، [اللطف]، ج ١٣، ص ٢٢٩. شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨٥.

(٥) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، ص ص ٤٨٥-٤٨٦.

المطلب الثالث: الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند الأشاعرة:

ويذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى صادرة عن علمه وإرادته، وكل ما صدر عن علم وإرادة فهو عن الاختيار. فهم وإن كانوا قد اتفقوا مع المعتزلة في أن الله تعالى يفعل بإرادته واختياره، وأن فعله لا يخلو من حكمة، إلا أنهم ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض على الإطلاق، ولا تعلل أيضاً بالحكم وإنما تترتب الحكم على الأفعال على سبيل اللزوم وجرياً مع العادة. يقول عضد الدين الإيجي واقفاً على مذهب الأشاعرة في هذا السياق: "المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض وإليه ذهب الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة"^(١).

فالأشاعرة، على ذلك، يرون أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض والغايات، وإنما يفعل الله تعالى بمحض المشيئة والإرادة دون أن يتوقف فعله على غرض ولا على حكمة، فلا يبعثه باعث على الفعل، وإن كان يترتب على فعله تعالى حكم لكنها غير مقصودة، بل هي مترتبة على الفعل وحاصلة عقبه. يقول الشهرستاني في هذا المضمار: "فإن عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة، سواء كان فيه مصلحة وغرض، أو لم يكن، بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله، فلو كان، فالحامل فوقه والداعي أعلى منه، بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض وداعٍ من الغير، والحكيم من فعل فعلاً على مقتضى علمه، والحسن والإحكام في الفعل من آثار العلم"^(٢).

ويذهب في موضع آخر إلى القول: "القاعدة الثامنة عشرة: في إبطال الغرض والعلّة في أفعاله تعالى وإبطال القول بالصلاح والأصلح (...). مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا علة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضرر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه"^(٣). ويعلل الشهرستاني إبطاله الغرض في أفعاله تعالى بالقول بأن المولى سبحانه وتعالى غني غنى مطلقاً، "فلو خلق شيئاً ما لعله تحمله على ذاك أو داعية تدعوه إليه أو لكمال يكسبه، أو حمدٍ وأجر يحصله، لم يكن غنياً حميداً مطلقاً، ولا براً جواداً مطلقاً، بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب"^(٤). وهذا باطل في حقه عز وجل، لأنه يتناقض مع أبسط مقتضيات كمال صفاته وأفعاله وألوهيته.

(١) الإيجي، المواقف، ص ٣٣١.

(٢) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩٠.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٩٢.

وقد أكد الأمدي ما ذهب إليه الشهرستاني في قوله: "مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان"^١. ويرى الباقلاني، في السياق نفسه، أن الله تعالى لم يخلق العالم لغرض أو لداع دعاه إلى فعله، ولا لعل كانت سبباً لخلق العالم، بل يفعل ذلك عن علم به، وإرادة منه، وهذا ما ينفي عنه كل غرض وباعث^٢.

ولكي تبدو صورة الأمر الذي نحن بصدد أكثر جلاءً وصقالةً، لا بد من الإشارة إلى رأي الأشاعرة في نفهم أن تكون في القرآن الكريم "لام التعليل"؛ ذلك أنه لما احتج القائلون بالتعليل بورود التعليل في القرآن الكريم مدلولاً عليه بلام التعليل وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢]، وقوله أيضاً: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٠٨]، وقوله: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [القصص: ٧٣]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، أجاب الأشاعرة بأن هذه "اللام" ليست لام التعليل بل هي "لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة"^٣. فقالوا مثلاً في الآية الأخيرة ليس المراد أن العبادة باعثة لله تعالى على خلق الجن والإنس، إذ لو كانت كذلك لاقتضى الأمر أن يكون تبارك وتعالى مُستكماً بعبادة الخلق له، لأنه يلزم من ذلك أن يكون محتاجاً للعبادة فخلق الخلق من أجلها، وإنما المراد أنه لما وجد الخلق كلّفوا بالعبادة.

وبناء على ذلك، فهذه الآراء الواضحة لمتكلمي الأشاعرة ترفض ما ذهب إليه المعتزلة، وذلك عن طريق نفيتها تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح والأغراض والحكم، فهم وإن كانوا لا يعدمون وجود الحكم بعد فعله عز وجل، كما أوضح الشهرستاني، إلا أنهم ينفون أن تكون مقصودة بالفعل.

وأما مسألة الصلاح والأصلح، فقد قال الأشاعرة بأن الله تعالى متصرف في ملكه وملكوته، وإرادته مطلقة. ولما كان الحق تعالى عندهم لا يجب عليه شيء، فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، ولا تحقيق الصلاح لهم، لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، مصداقاً لقوله عز وجل: ﴿فَعَالٍ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]. وفي هذا المجال يقرر الشهرستاني إبطال القول بهذه النظرية من منطلق أن كل صلاح يمكن أن نقدره بالعقل بالنسبة للإنسان

(١) الأمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص ١٩٦.

(٢) الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص ٥٠.

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٩٧.

يعارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة لإنسان آخر. فإن كان الصلاح يقضي وجوده بالنسبة إلى ذلك الإنسان الأول، فالفساد يقضي عدمه بالنسبة إلى الإنسان الثاني^١. فنظرية الصلاح إذن أمر نسبي والنسبي لا يتوافق مع المطلق، وبالتالي لا يعوّل عليها.

وفي الواقع فإن الأشاعرة، من خلال آراء الشهرستاني، لا ينكرون أفعال الله تعالى التي تشتمل على الخير وتتوجه إلى الصلاح، لكنهم يفرقون في هذا الإطار بين أمرين أساسيين: بين علّة أو حكمة حاملة على الفعل، وبين الصفة اللازمة لذات الشيء؛ فأفعاله تعالى تتصف بالخير والصلاح، لأنه لا يفعل إلا ما هو خير، ولا يفعل ذلك لصلاح يرتقبه أو خير يتوقعه. و ذلك كالتفريق الضروري "بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء، وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشيء. فإن الأول فضيلة هي كالصفة اللازمة، والثاني فضيلة كالعلّة الحاملة"^٢.

وإذا كان الفعل الإلهي عند الأشاعرة متعلق بالخير فقط، وأن الله تعالى لا يريد الشر، ولا يأمر به فكيف يفسر الأشاعرة هذه الآلام الموجودة في العالم؟

يذهب الأشاعرة إلى أن الآلام إذا وقعت منه تعالى فإنها حسنة سواء كانت ابتداء أو جزاء على سيئة أو إخلال بواجب، وأنه لا يجب على الله تعالى العوض عليها، فلا يُعترض عليه تعالى في حكمه^٣. فالله تعالى له أن يفعل ما يشاء، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، وهو عادل في فعله، ولا يقبح من أفعاله شيء فجائز أن يعذب أطفال الكافرين يوم القيامة، وأن يعاقب المطيع ويثيب العاصي ويؤلم من يؤلم بدون عوض، فلا توصف هذه الأفعال منه بظلم أو قبح. إن المنظور الأشعري ها هنا يستند رأساً إلى مسألة تأسيسية هي نفي الأشاعرة أن يكون العقل هو الذي يحسّن أو يقبّح كما ذهب إلى ذلك المعتزلة. ثم إن الدليل على أن كل ما فعله فله أن يفعله هو "أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر ولا زاجر ولا حاضر، ولا من رسم له الرسوم ولا من حد له الحدود؛ فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء"^٤. ومن ثم فإن عدله عزّ وجلّ هو إرادته تعالى المطلقة في فعله، فإن ظهر في فعله تعالى شر أو ظلم فلا يقبح منه تعالى ذلك، وهذا إيماناً عند الأشاعرة بعدله سبحانه وتعالى المطلق.

فأين يقف شيخ العارفين ابن العربي من كل ذلك؟ هل الحكمة عنده موجودة أم غير موجودة في الكون؟ في عالم الخلق والأمر؟ عالم التقدير والإيجاد؟ عالم الحكم والقضاء؟

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩٢-٣٩٣.

(٣) الجويني، الإرشاد، ص ٢٧٣. أبو الحسن الأشعري، اللمع، ص ١١٦-١١٧.

(٤) الأشعري، اللمع، ص ١١٧.

المبحث الثاني: رؤية ابن العربي إلى وجود الآلام و الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى

يمكن أن نجيب بالقول إن الرؤية الأكبرية تقضي في عمومها أن ليس فيه شيء يصح أن يكون باعثاً أو محركاً أو دافعاً أو "حافزاً" إلى فعل الله تعالى. ولو كانت هناك غايات أو مقاصد في فعله تعالى لكانت موجبة له. ففعل الله تعالى هو الحكمة، من حيث أنه لا فكاك بين فعله عز وجل وبينها، بل قل بعبارة أخرى: إن فعله هو عين الحكمة، فكل ما يفعله حكمة. وإن كان المولى سبحانه وتعالى لا يفعل كذلك فكيف يفعل إذن؟ فكل ما يفعله الحق عز وجل حكمة ولا يقال إنه تعالى يفعل ما هو حكمة، وفرق كبير بين الأمرين. فابن العربي ينفي عن فعل الله تعالى أي غرض أو داع أو باعث بالمفهوم المعتزلي. وفرق كبير بين المقامين، بين من يقول إن أفعاله تتبع الحكمة، والحكمة تقتضي من الله عز وجل أن يفعل ذلك، و"تلجئ" الله تعالى "وتحفزه" وتدفعه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - وبين من يقول إن أفعاله هي عين الحكمة كما هي رؤية ابن العربي.

فالله تعالى كما وصف نفسه في كتابه العزيز هو ﴿أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ [هود: ٤٥]، فلا يصح على الإطلاق، عند ابن العربي، أن تكون الحكمة موجبة لفعله فيكون محكوماً عليه تعالى بها. فأفعاله كلها، عنده، عين الحكمة ولا يقال إنها بالحكمة كما أسلفنا. وبهذا الاعتبار ذهب إلى أنه لا ينبغي أن تعلل أفعال الحق عز وجل بالحكمة. وقد رأى في قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ٧٣] أو في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥] أو ما أشبه هذه الآيات الكريمة الواردة في القرآن الكريم، أن حرف "الباء" في قوله تعالى "بالحق" هي هنا بمعنى "اللام"؛ أي للحق، فاللام التي نابت الباء هنا منابها هي عين اللام التي في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾ من قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾ [الذاريات: ٥٦]¹. والله تعالى، على ما يذهب إلى ذلك ابن العربي، لا يخلق شيئاً بشيء وإنما يخلق شيئاً عند شيء، وبالتالي فإن كل ما يقتضي الاستعانة والسببية فهي "لام الحكمة"، فما خلق الله تعالى شيئاً إلا للحق². فتلك اللام إذن، على ما يقرر ابن العربي، هي لام الحكمة فعين خلقه عين الحكمة، إذ خلقه تعالى لا يعلل بالحكمة فيكون معلولاً لها. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "فعلى الحقيقة أن الله لا يخلق شيئاً بشيء وإن خلقه لشيء فتلك لام الحكمة وعين خلقه

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٦، ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص ٧١.

عين الحكمة إذ خلقه تعالى لا يعلل^(١). ويمكن أن نلاحظ هنا الفرق الجوهرى بين تناول ابن العربي لمسألة التعليل والحكمة من خلال حرفي "الباء" و "اللام" الواردان في آي القرآن الكريم، وبين تناول الأشاعرة لها. فابن العربي كما هو واضح ينفي تعليل أفعال الله تعالى باعتبار أساسي هو أن فعله عين الحكمة. وهذا الأمر يقدم له أسبابه فيما يوضحه هذا النص: "والحق تعالى لا يعلل خلقه هذا هو الصحيح في نفسه؛ حتى لا يعقل فيه أمر يوجب عليه ما ظهر من خلقه، بل خلقه الخلق منّة على الخلق وابتداء فضل وهو الغني عن العالمين"^(٢).

ثم إن الله تعالى، عند ابن العربي، مريد في أفعاله عزّ وجلّ، "أحدي المشيئة"، ومشيئته "أحدية التعلق"^(٣)؛ بعبارة أخرى أن الله جلّ وعلا لديه مشيئة واحدة وشاملة يتجلى ويظهر بها وتستفيد منها كل "عين" ممكنة في حال عدمها أو وجودها طبقاً لاستعدادها واقتضاءها الذاتي. فمن القضايا المركزية عند ابن العربي، والتي تتأسس عليها رؤيته العامة لأفعال الله تعالى، هي أن أفعاله عزّ وجلّ تابعة لمشيئته، ومشيئته تابعة لعلمه التابع لمعلوماته التي هي الأعيان الثابتة التي لا تبدل فيها في الآن الإلهي الدائم. قال تعالى: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق:٢٩]، يقول ابن العربي وما أحسن ما تمّم به هذه الآية ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق:٢٩]. والقضاء والقدر، أو قل "سرّ القدر" عند ابن العربي، ينبني على هذه القضية المركزية المتمحورة حول مفهومي: "العلم تابع للمعلوم" و "الأعيان الثابتة"، التي هي المعلومات أو كافة أشكال الموجودات قبل ظهورها، وهما مفهومان مترابطان.

وابن العربي، يميّز بين حالين للأعيان الثابتة حالها قبل الخلق، أن يكون علم الحق تعالى بنفسه عين علمه بالعالم؛ أي أنها موجودة في العلم الإلهي القديم كأشياء ممكنة، وكل شيء فيها يتضمن شخصيته وقدره الخاص به. و حالها بعد الخلق، أي بعد وجودها في العالم الخارجي، فإن العلم بها ينطلق منها. وبهذا يكون علم الله تعالى بالأشياء أو بالمعلومات بعد خلقها مرتبطاً بالمعلومات بما هي عليه في نفسها. وفي هذا، عند ابن العربي، تنبيه على سرّ القدر؛ لأن قضية القدر تقع بين حالي الأعيان الثابتة، ففي الحالة الأولى لا يكون لها وجود مستقل، بل شيءية عدمية، ولكنها بعد ظهورها في العالم الخارجي تظل في حالها من العدمية، بحسب تعبير ابن العربي "ما شمت رائحة الوجود"،

(١) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٨٢-٨٣.

لأن الوجود الحقيقي لا يطلق إلا على الوجود الإلهي، على وجود الله عز وجل. وهكذا فإن علم الله تعالى بها لا يتغير فهو يعلمها قبل إيجادها وبعده على حالة واحدة^١. وبهذا كانت الحجة البالغة لله تعالى على عباده^٢.

وابن العربي حيث يعالج مشكلة القضاء والقدر، فإنه يعرفهما، في مساق القضية المتمحورة حول مفهوم الأعيان الثابتة و العلم تابع للمعلوم، على النحو الآتي: يقول: "اعلم أن القضاء هو حكم الله تعالى في الأشياء. وحكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم الله تعالى بالأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها. والقدر ترتيب ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. فهذا عين سرّ القدر (...). فلله الحجة البالغة. فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها. والمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه أن يحكم بما حكم به وفيه"^٣.

وهذا المعنى الذي يعطيه محيي الدين بن العربي لمفهوم أن أفعاله تعالى تابعة لمشيئته لا يفهم منه على الإطلاق نفي الإرادة عن الحق عز وجل، أو نفي الاختيار عن أفعاله باعتبار أن مشيئته تابعة لعلمه التابع لمعلوماته التي هي الأعيان الثابتة التي لا تبدل فيها، بأن يكون مضطراً مجبوراً مكرهاً، كما نبّه عليه الأمير عبد القادر؛ فإن العالم إذا حكم بما علم لا يقال أنه مضطر مجبور مكره فيما حكم به على علم. فلا جبر ولا اضطرار بل اختيار محض. ومن جانب آخر و"بالنظر إلى إعطاء الوجود لما علم فيما لا يزال فما فيه اختيار، بل إذا فعل خلاف ما علم كان ظلماً، تعالى الله عن الظلم علواً كبيراً"^٤.

و في هذا الإطار فإننا نجد أنفسنا أمام المفهوم المباشر الذي ناقشه المتكلمون و المتعلق بوجود الآلام في هذا العالم. في الواقع فإن ابن العربي يذهب إلى أن أفعاله سبحانه و تعالى مبدأ للخير المحض والكمال التام. ويبدو أن تفسيره لهذه المسألة، انطلاقاً مما سبق بيانه، هو بخلاف رأي كل من المعتزلة، الذين ذهبوا إلى أن الخير كله من الله تعالى، وأما الآلام، ابتداءً من الصور القبيحة في هذا العالم فصاعداً، فهي مردودة إلى حكمته تعالى، والخيرات والشرو التي من قبل الإنسان ردها إليه حتى ينال عنها الثواب والعقاب، و رأي الأشاعرة الذين جعلوا هذه الأمور خيرها وشرها إلى الله تعالى دون تعليل.

(١) بكري علاء الدين: "سرّ القدر بين ابن عربي والقنوي"، مقال منشور على المجلة الالكترونية: مجلة فرسان الثقافة، يوم

<https://omferas.com/p256.2012/09/24>

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٢. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣) ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي (٤)، ص ١٩٨. فصوص الحكم، ص ١٣١.

(٤) الأمير عبد القادر، المواقف، ج ٢، ص ٣٣٩.

إن الجواب عن هذا المعنى، عند ابن العربي، يمكن أن نستشفه مما سبق من مفهومه للمشئة الإلهية، ومن منظوره في إطار هذه المشئة إلى ظهورات وتحليلات أسماء الله تعالى الحسنى في الوجود من خلال اسمين له عز وجل هما: "الرحمن الرحيم"، أو من مفهوم نسبة "الرحمة"، كما فسرها انطلاقاً من تجليها وظهورها في هذا العالم وآثارها في الوجود. ثم علاقة هذه النسبة، أي نسبة الرحمة، بالأعيان الثابتة.

إن مفهوم الرحمة عند الشيخ الأكبر لا يأخذ معناه فقط في إطار المعنى الأخلاقي العام الذي يمكن أن يتبادر إليه الذهن أثناء الحديث عن مفهوم الرحمة، كفعل الخير ودفع الشر أو الشفقة على الناس أو غفران ذنوب المذنبين.. إلخ. وإنما المراد أيضاً بالرحمة، عنده، إيجاد وإظهار الأعيان الثابتة في علم الله تعالى وأحكامها ولوازمها في العين الخارجية^١. فالمولى سبحانه و تعالى ليس فوقه غاية ينظر إليها في إفاضة الخير وبث الرحمة العامة، فكانت بذلك رحمته تعالى سابقة على غضبه. مصداقاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ إِنْ رَحِمْتِي غَلَبَتْ غَضَبِي»^٢ وفي رواية «سَبَقَتْ رَحِمَتِي غَضَبِي»^٣. ولقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٥٧] وفي هذا المعنى يقول ابن العربي في فصوص الحكم: "واعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، وإن وجود الغضب من رحمة الله تعالى بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه"^٤. بتعبير آخر يمكن أن نقول مبدئياً في هذا المساق الأكبري نفسه- الذي جعل حتى وجود الغضب الإلهي هو من الرحمة الإلهية التي أوجدته وأنه بالرحمة بالآلام أوجد الآلام، باعتبار أن الرحمة سابقة على الغضب- إن وجود هذه الرحمة الإلهية هو وجود عام وشامل بحيث أنه يشمل جميع الأمور والأشياء عرضاً وجوهرًا، مركباً وبسيطاً، خيراً وشرًا^٥.

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، ص ١٧٧. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ٣٥١.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: {وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه} [الروم: ٢٧]، حديث رقم ٣١٩٤، ج ٤، ص ١٠٦. مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث رقم ٢٧٥١، ج ٤، ص ٢١٠٧.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: {ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين} [الصافات: ١٧١]، حديث رقم ٧٤٥٣، ج ٩، ص ١٥٣. أحمد بن حنبل، المسند، حديث رقم ٧٥٢٨، ج ١٢، ص ٤٩٦. إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٤) ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٧٧.

(٥) المصدر السابق، ص ١٧٧-١٧٨.

ويذهب بعض من أهم شراح الفصوص، في شرحهم لهذا الكلام، إلى أن ابن العربي يعني من هذا الكلام أن "الرحمة له تعالى ذاتية والغضب عديمي؛ لأنه تعالى بالذات جواد فياض بالجود من خزائن الرحمة والجود، والوجود المفاض على كل شيء هو الرحمة العامة التي وسعت كل شيء، وأما الغضب فليس بذاتي للحق تعالى، بل هو حكم عديمي"^١. ومما هو مشاهد في طبيعة هذا العالم وجود الآلام والأسقام والمحن والبلايا وأمثالها مما لا يلائم الطباع. وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف يمكن أن نوفق بين أن الرحمة ذاتية له تعالى وهي مفاضة على هذا الوجود، وهي عامة وسعت كل شيء، وبين هذا الواقع المشهود في طبيعة هذا العالم وما يكتنفه من أسقام وعاهات وآفات وبلايا ومحن؟ أو قل بعبارة مختصرة، ما هو موجود فيه من الآلام؟

إن هذه الآلام، في رؤية ابن العربي، هي حكم عديمي ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الرحمة وأحكامها فيها، فكان اقتضاء عدم قابلية هذه الأشياء للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيها دنيا وآخرة. يقول الشيخ الأكبر في هذا المعنى: "اعلم أن سبب علم الله تعالى بسرّ القدر وصف نفسه بالرضى والغضب. ولهذا بين النسبتين انقسمت الأسماء الإلهية، إلى الجلالية والجمالية، ومن هذا الانقسام ظهر الداران: الجنة والنار. لأن كل ما يكون من الرضى واللطف فهو الجمال. وكل ما يكون من الغضب والقهر فهو الجلال. فهذا من جهة الذات المقدسة وصفاتها. وأما من جهة الأعيان الثابتة فهي أيضا منقسمة إلى ما هو مستعد لقبول آثار الرضى واللطف، وإلى ما هو مستعد لقبول آثار الغضب والقهر"^٢. فالرضا والغضب الإلهيان، كما هو واضح من خلال هذا النص، مترتبان على العلم بسرّ القدر، من حيث أن الرضى مترتب على علمه باستعداد العبد الكامل الذي يقتضي قبول الرحمة. وهو باعث على توفيقه إلى الأعمال الحسنة، والأخلاق الفاضلة، والكمالات العلمية والعملية، أو بكلمة مختصرة، باعث إلى الأحوال التي تقوده إلى سعادة الدارين الدنيا والآخرة. وأما الغضب فمترتب على نقصان الاستعداد وعدم قابلية العبد لنيل الخير والكمال والسعادة، و الكمالات الأخلاقية والعلمية النافعة.

وإذاً فالأمر هو عدم قابلية المحلّ لكمال الرحمة. فالله سبحانه عزّ وجلّ قد رحم الأعيان الثابتة الطالبة للوجود، فأوجدها في العلم أولاً ثمّ في الخارج فأحاطت رحمته بذلك جميع الأشياء من حيث الوجود ومن حيث الاستعداد والقابلية، والتي هي في حكم الوجود أيضاً، فالرحمة سابقة على كل شيء ومحيطة بكل شيء. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم، انطلاقاً من كمال شهوده الأكمل التام عليه الصلاة والسلام لهذه الحقيقة: «لييك وسعديك

(١) عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، ص ٣٤٢. مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص ٤٩٤.

(٢) ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي (٤)، ص ٢٤٧.

والخير كله في يديك، والشر ليس إليك»^١؛ لأن الشر أمر عديمي لا يحتاج إلى الفاعل وسببه عدم قابلية المحل للخير، إذ ليس للحق تعالى إلا إعطاء الوجود، والوجود من حيث هو وجود كل خير، والشر هو المنعدم، ولهذا كان ما ينعدم من الموجودات إنما ينعدم لنفسه، فإن الإعدام شرّ، وهو تعالى لا يفعله. فمن أمعن النظر في الأمراض والآلام والفقر والجهل والموت وغير ذلك، يجدها كلها أمور عدمية. وحاصل القول أن الشرّ عدم محض، فلا حقيقة له حتى تتعلق به الرحمة^٢.

ولما كان مراد الشيخ الأكبر من الرحمة هو في الإيجاد عامة، فقد صحّ عنده القول بأن الفعل الإلهي الخاص بكل خلق هو إعطاؤه ما يستحقه كل خلق مما تقتضيه الحكمة الإلهية التي هي نفس فعله تعالى. ويوضح ابن العربي هذا الأمر في قوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، أي؛ كما يرى ابن العربي، أن المولى سبحانه وتعالى بيّن أنه "أعطى كل شيء خلقه حتى لا يقول شيء من الأشياء قد نقصني كذا، فإن ذلك النقص الذي يتوهمه هو عرضٌ عَرَضَ له لجهله بنفسه وعدم إيمانه إن كان وصل إليه قوله: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]. فإن المخلوق ما يعرف كماله ولا ما ينقصه لأنه مخلوق لغيره لا لنفسه، فالذي خلقه إنما خلقه له لا لنفسه فما أعطاه إلا ما يصلح أن يكون له تعالى، والعبد يريد أن يكون لنفسه لا لربه، فلهذا يقول أريد كذا، وينقصني كذا"^٣. إن هذه المعرفة، على ما يرى ابن العربي، هي أصل الأدب الإلهي الذي طلبه الحق من عباده "وما علمه إلا الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٥٧] وأما الذين: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠] فما وقفوا على مقصود الحق من خلقه الخلق، ولو لم يكن الأمر كما وقع لتعطل من الحضرة الإلهية أسماء كثيرة لا يظهر لها حكم"^٤. وقد تَبَّه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فقال: «لو لم

(١) مسلم، الصحيح، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم ٧٧١، ج ١، ص ٥٣٤. الترمذي، السنن، أبواب الدعوات، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل، باب منه، حديث رقم ٣٤٢٢، ج ٥، ص ٤٨٦. قال الألباني: صحيح.

(٢) مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص ٤٩٤. عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، ص ص ٣٤٢-٣٤٣. داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج ٢، ص ص ١١٤٢-١١٤٣. الأمير عبد القادر، المواقف، ج ٢، ص ١٠٠.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١١٣.

(٤) المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

تذنبوا لجاء الله يقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم»^١، فأشار عليه الصلاة والسلام إلى أن كل أمر يقع في العالم إنما هو لإظهار حكم اسم إلهي، وإذا كان هكذا الأمر فلم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم ولا أكمل، فما بقي في الإمكان إلا أمثاله إلى ما لا نهاية له (...) فهذا فعله في الخلق^٢.

ويشير ابن العربي في المساق نفسه إلى أن عموم الناس يعتبرون أن أمراً ما رحمة إلهية متى تلائم مع طباعهم وأغراضهم وإن أدى إلى إلحاق الضرر بهم وشقائهم. في حين لا ينظر العارف بالله تعالى هذه النظرة لأنه يعلم أن الرحمة الإلهية قد تأتي بصورة مكروهة أحياناً مثل شرب الدواء الكريه الطعم والرائحة، فهو مكروه عند المريض في حين يكمن فيه شفاؤه^٣.

إذاً لما كانت الرحمة عنده هي الوجود، فيمكن أن نقول إنها لا تنظر إلى غرض ولا إلى ملائمة طبع وأمزجة الأشياء. بل إن الملائم وغير الملائم مشمولان بالرحمة الإلهية؛ أي بالإيجاد أو قل الوجود. وإذا كانت الرحمة تعني فيما تعنيه الشفقة والعناية بالعباد، فإنه لا يستلزم أن يقوم الراحم بعمل يلائم طباع العبيد ويحقق أغراضهم، فتتحد الرحمة بهذه الطريقة بهذا النوع من الأعمال. و "لكن الرحمة أوسع من ذلك، فتشمل الملائم وغير الملائم والخير والشر، وبالنهاية كل ما هو متحقق في دار الوجود. وليس المهم أن يتلاءم الأمر المتحقق مع أغراض الأشخاص وطباعهم أو لا يتلاءم، لأن الملائمة وغير الملائمة من الاعتباريات ولا تتدخل في الأفعال من حيث هي"^٤.

وهكذا نجد أن الرحمة مترادفة مع المشيئة الإلهية والتي تعد أشمل وأسمى قانون في الوجود. يقول ابن العربي: "واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين: أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة ولا تنظر إلى غرض ولا عدم غرض ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته"^٥. "فليس لجاهل ولا لخامل ولا لمعتوه ولا لفقير ولا لمبتلى بأنواع البلايا، ولا لشقي ولا لغيرهم ممن يطلب كمالاً دنيوياً أو أخروياً حجة على الله، فإنه تعالى ما أعطى كل أحد إلا ما أعطاه استعدادة الكلي الذي هو كجزء من حقيقته. وما منعه إلا مما لا يقبله استعدادة لو أعطاه إياه"^٦.

(١) مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار توبة، حديث رقم ٢٧٤٩، ج ٤، ص ٢١٠٦. ورواه أحمد بلفظ قريب منه: المسند، حديث أبي أيوب الأنصاري، حديث رقم ٢٣٥١٥، ج ٣٨، ص ٤٩٨. إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧.

(٤) محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٥) ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ١٧٨.

(٦) الأمير عبد القادر، المواقف، ج ٢، ص ٤٢.

وبناءً على ذلك، كما يرى ابن العربي، "فما عند الله باب يفتح إلا أبواب الرحمة. غير أن ثمة رحمة ظاهرة لا ألم فيها، وثم رحمة باطنة يكون فيها الألم، في الوقت لا غير. ثم يظهر حكمها في المال"^١. فالآلام عند ابن العربي "أعراض، واللذات ثوابت. فالعالم مرحوم بالذات، متألم بما يعرض له. (والله عزيز حكيم)، يضع الأمور في مواضعها"^٢. ولكي يقرب لنا ابن العربي هذا المفهوم أكثر، يضرب هذا المثل في قوله: "ألا ترى الإنسان يضرب ولده، ويؤلمه بذلك الضرب عقوبة لذنبه وهو يرحمه بباطنه. فإذا وفق الأمر حقه أظهر له ما كان في قلبه وباطنه من الرحمة والشفقة. ولهذا ورد في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قصة طويلة يقول فيها: «وأن الله تعالى أشفق من هذه على ولدها»^٣. وأشار إلى امرأة"^٤. وبمحاولة منه لتقريب هذا المفهوم، يقرر ابن العربي حقيقة أساسية هي: أن هذا المفهوم في حد ذاته لا يمكن إدراكه حقيقة الإدراك إلا بالذوق، فهو من علوم الأذواق. ولما كانت هذه المعرفة التي يطلبها ابن العربي ويوجه القلوب إليها "معرفة سالكة إلى الله تعالى"، ولما كان العلم الذي ينشده ويبحث عليه و على النظر فيه "علماً مفيداً نافعاً" في الدنيا والآخرة، فإننا نجد لا يكتفي بما حرره، بل ينتهي في تقريره لهذه المسألة إلى هذا الدعاء الجميل الذي يقول فيه: "جعلنا الله والسماعين من أهل الرحمة الخالصة التي لا ألم فيها بمنه وكرمه آمين"^٥. و بدوري أؤمن بتأمين الشيخ الأكبر بعد هذا الدعاء، فأقول معه: آمين.. آمين.. آمين.

وخلاصة كلام ابن العربي في هذا المجال أن الرحمة الإلهية سارية وجارية في كل العالم يرزق بها ويرحم بها جميع العباد من الجن والإنس، والمطيع والعاصي والكافر والمؤمن، والجماد والنبات والحيوان. فالوجود كله رحمة^٦.
إذاً يتضح لنا مما سبق البعد الميتافيزيقي في الرؤية الأكبرية في معالجته لهذه القضية الحساسة التي وقف عندها علم الكلام مستشكلاً ماهيتها دون كبير إنجاز على صعيد الفهم والتفهم، على لأقل كما يبدو لي.

(١) ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي (٤)، ص ٢٧٢.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) رواه البخاري ومسلم بلفظ قريب منه: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقيله ومعانقته، حديث رقم ٥٩٩٩، ج ٨، ص ٨. مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث رقم ٢٧٥٤، ج ٤، ص ٢١٠٩.

(٤) ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي (٤)، ص ٢٧٢.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٦) ابن العربي، الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٧. و ج ٦، ص ٦٠-٦١.

خاتمة:

نخلص إلى القول إن إشكالية البحث كما طرحتها في مقدمة هذا البحث تتجه إلى تبين بأن التجربة الصوفية لمحبي الدين بن العربي هي تجربة مدركة لذاتها واعية بنفسها كتجربة روحية. ويتمثل هذا الإدراك والوعي من خلال إعادتها لطرح قضية تعتبر من أهم وأعضل القضايا في حياة الإنسان والإجابة عنها، حيث لم يقف في عرضه للمنحى الدلالي لها عند "التخوم" التي وقف عندها المتكلمون بل كان ناقداً لها متجاوزاً إياها.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نحصر أهم نتائج البحث في نتيجتين مركبتين وهما:

١- أن الفعل الإلهي الخاص بكل خلق عند ابن العربي هو إعطاؤه تعالى ما يستحقه كل خلق مما تقتضيه الحكمة الإلهية التي هي عين فعله عز وجل. وأفعال الله تعالى عند محبي الدين بن العربي مشمولة بالرحمة التي تأتي مترادفة مع المشيئة الإلهية التي تعد أشمل وأسمى قانون في الوجود، فهي مبدأ للخير المحض والكمال التام.

٢- الآلام عنده هي حكم عديم ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الرحمة وأحكامها فيها، فكان اقتضاء عدم قابلية هذه الأشياء للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيها دنيا وآخرة.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

ثانياً: المصادر

ابن عربي (محيي الدين)، رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط١، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي ٢٠٠١م.

- الفتوحات المكيّة، تسعة مجلدات، قرأه وقدم له نواف الجراح، ط١، بيروت، دار صادر ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

- فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي (د.ت).

- كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي (٤)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط١، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي ٢٠٠٤.

الأشعري (علي ابن إسماعيل أبو الحسن)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية ١٩٥٥.

الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية ٢٠٠٤.

الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين)، المواقف في علم الكلام، (د.ط)، بيروت، عالم الكتب ١٩٧٩.

الباقلائي (أبوبكر محمد بن الطيب)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط ١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية ١٩٨٧م.

البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله)، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط ١، دار طوق النجاة ١٤٢٢هـ.

البغدادى (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشب، (د.ط)، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير (د.ت).

الترمذي (أبو عيسى محمد بن سورة)، السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر وإبراهيم عطوة عوض، ط ٢، شركة ومكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

التهانوي (محمد علي)، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي درحروج، ط ١، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون ١٩٩٦.

الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، التعريفات، تحقيق غوستافوس فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان ١٩٨٥.

الجندي (مؤيد الدين)، شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية ٢٠٠٧.

الجويني (عبد الملك محمد بن يوسف أبو المعالي)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر، ١٣٢٩هـ-١٩٥٠م.

بن حنبل (الإمام أحمد)، المسند، تحقيق شعيب الأرنؤوط-عادل مرشد وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، مؤسسة الرسالة ١٤٢١هـ-٢٠٠١م

مؤتمر ابن العربي الدولي ٢١٦

الخياط (أبو الحسين)، الانتصار، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات نيرج، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٢.
الشهرستاني (عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، القاهرة، المكتبة التوفيقية (د.ت).
- نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، ط ١، القاهرة، مكتبة الثقافية الدينية ٢٠٠٩.
عبد الجبار (أبو الحسن القاضي المعتزلي)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط ٣، مصر، مكتبة وهبة ١٩٩٦.

- المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، [الأصلح-استحقاق الذم-التوبة]، تحقيق مصطفى السقا، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث ٢٠١٢ ج ١٤.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، [اللطيف]، تحقيق أبو العلا عفيفي، ج ١٣.
عبد القادر (الأمير)، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق عبد الباقي مفتاح، ط ١، عين مليلة-الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٥.
القاشاني (عبد الرزاق بن أحمد بن محمد)، شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية ٢٠٠٧.
القيصري (داود بن محمود بن محمد الرومي)، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن حسن زاده الآملي، ط ١، قم، مؤسسة بستان كتاب (مكتب الإعلام الإسلامي) ١٤٢٤ هـ.
مسلم (بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسبوري)، الصحيح، (د.ط)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث (د.ت).

ثالثا: المراجع

إبراهيم (مجدي محمد)، الحرية عند ابن عربي، ط ١، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م.
جاهانكيري (محسن)، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، ط ١، بيروت، دار الهادي ٢٠٠٣.
الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط ١٥، بيروت، دار العلم للملايين ٢٠٠٢.

- صبري (مصطفى)، موقف البشر تحت سلطان القدر، ط ١، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٥٢هـ.
- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢.
- الطويل (توفيق)، "فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٩.
- عبده (محمد)، رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط ٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨١.

رابعاً: الرسائل الجامعية

أحمد محمد الطاهر عمر

- المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين/قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية ١٤١٤هـ.

خامساً: المقالات والدوريات

بكري (علاء الدين)

- "سرّ القدر بين ابن عربي والقنوني"، مقال منشور على المجلة الالكترونية: مجلة فرسان الثقافة، يوم ٢٤/٩/٢٠١٢. <https://omferas.com/p٢٥٦>

تجليات ابن عربي بين التخيّل ونظر علماء المسلمين

د. طه حميد حريش الفهداوي

كلية الإمام الأعظم، العراق

tahahameed090@gmail.com

أ. إبراهيم محمد طاهر البرزنجي

مدير الدراسات والبحوث، وزارة الأوقاف، إقليم كردستان، العراق

ib1249709@gmail.com

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد :

فلا يزال الفكر الاسلامي فصلاً أساسياً في تأصيل الحضارة الاسلامية ، ولا شك أن الامام محي الدين بن عربي كان له عصب السبق في بيان الحقائق وفق رؤية فلسفية بطابع التصوف مستندا الى النصوص الشرعية، غير أن التخيّل كان هو السمة الأبرز في خطابه وهذا مما أوقعه في نقد كثير من العلماء وعابوا عليه بعض التجليات مما لم يجدوا لها مبرراً واضحاً ولا سيما وهو كان يتكلم بلغة يشوبها بعض الغموض مما لم يفهمها الا من لم يغوص في بحر التصوف.

وغالباً ما يتجه خطابه نحو التأويل من أجل بيان المعاني الباطنة من الألفاظ والأساليب وهو معترك آخر يضعه في ميزان الانتقاد إذ ليس كل المعاني المقصودة من الألفاظ هي الباطنة والبعيدة فالحقيقة الواضحة هي أولى بالقبول من المعنى بعيد الذي تتكلف في بيانه .

فالشكالية : هي ما المقصود من هذه المعاني البعيدة اذا كان بالامكان فهمها على المعنى الواضح القريب، وما هي الدواعي والمسوغات لذلك؟، هذا ما سنوضحه في هذا البحث.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يتكون من مقدمة وفيها أهمية الموضوع والعمل فيه، ومبحثين وخاتمة، فالمبحث الأول يضم : الحديث عن الامام ابن عربي الشخصية ومكانته العلمية .

وفي المبحث الثاني: ذكرنا صورا من تلك التحليلات مع عرض ونقد وفق المنهج العلمي .

ثم الخاتمة وفيها الخلاصة النتائج ، ونرجو من الله التوفيق وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

ملخص البحث

لشخصية الشيخ محيي الدين ابن عربي رحمه الله مكانة مرموقة ، لما لها من أثر بارز في بناء الفكر الصوفي والفلسفي، ومن المهم معرفة حياته الشخصية ومكانته العلمية، بالإضافة إلى التعرف على ملامح التصوف لديه، فقد عاش الشيخ ابن عربي متنقلا، مهتما بمجالسة العلماء، غنيا بالتجارب، مشغولا بما يشغل بضروب العبادة والمجاهدة وألون المراقبة والمحاسبة ، كما ترك الشيخ محي الدين ابن عربي تراثا حافلا جديرا بالقبول مكونا من مئات المؤلفات والكتب والرسائل، في شتى المجالات زهاء (٩٩٤) مؤلفا بيد أن التصوف كان هو الأبرز، فكان لهذه الاهتمامات الأثر الكبير في النهضة، ومن جديد هذا البحث هو المقارنة بين منطلقات الشيخ ابن عربي ونظر علماء المسلمين وفق المنهج التطبيقي .

كلمات مفتاحية:

(محيي الدين الشيخ الأكبر، الوجود، الحب والجمال، طلائع الفكر الصوفي، الاجتهاد)

المبحث الأول

حياة الامام محي الدين ابن عربي الشخصية ومكانته العلمية

المطلب الأول : حياة الامام محي الدين ابن عربي الشخصية :

١ - اسمه ونسبه : هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي الأندلسي المرسي، من ولده عبد الله بن حاتم اخي عدي بن حاتم الطائي ، أندلسي المولد والنشأة، عربي الأصل من قبيلة طي مهد النبوغ والكرم في الجاهلية والاسلام، يُكنى أبا بكر، ويُعرف بالحاتمي الفقيه المشهور الظاهري، وبابن عربي تفرقا عن بينه وبين

اضي أبي بكر بن العربي^١، ويلقب: بمحيي الدين، وبالكبريت الأحمر، ورئيس المكاشفين، والبحر الزاخر، وبحر الحقائق، وإمام المحققين، وسلطان العارفين وبالشيخ الأكبر، نسبة إلى الطريقة الأكبرية الصوفية، كما أنه من كبار المتصوفة والفلاسفة المسلمين على مر العصور فإنه رضي الله عنه قد بلغ رتبة المجتهد المطلق في العلوم النقلية والعقلية، فهو الفيلسوف الشاعر الفقيه العالم المجتهد، من العلماء الكبار الذين لهم خطر كما قيل^٢.

٢ - مولده ونشأته: ولد الشيخ في "مرسية" بالأندلس سنة ٥٦٠هـ، من أسرة عريقة ومعروفة بالتقوى والعلم، ونشأ في أسرة ثرية، رغب في الصيد ومجالس الأدب، ثم تزوج من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن الباجي، التي وصفت بالتقوى والصلاح والورع، مما ساهمت في تصوفه وزهده^٣، وكانت أسرة ابن عربي نبيلة، وافرة سلكت طريق الزهد أيضاً، فكان أحواله منهم: يحيى بن بغان وأبو مسلم الخولاني الذي يقضي الليل في المجاهدات والعبادة، وكان عمه عبد الله صوفياً أيضاً، وانتقل مع أهله إلى إشبيلية، وهو في الثامنة من عمره لتلقي العلوم الشرعية، فأقام بها نحو ثلاثين سنة، ثم عزم على مغادرة الأندلس والحيء إلى المشرق، وكان عمره حينئذ في الثامنة والثلاثين، فسافر في الآفاق، وطاف البلاد وزار مصر ومكة المكرمة وبغداد وحلب والموصل وآسية الصغرى، وشهرته تسبقه إلى المكان الذي يتجه إليه^٤.

٣ - وفاته: فبعد عمر من السفر والارتحال قرر الإقامة بدمشق، وبقي فيها حتى وافته المنية سنة ٦٣٨هـ، فدفن بسفح جبل قاسيون^٥.

المطلب الثاني : مكانته العلمية:

تميزت إمارة الأندلس بالخط الوافر في مجال التصوف ودليلنا هو ذلك الصوفي ابن عربي بوصفه نموذجاً

(١) تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، الذهبي، ٣٥٢/١، البداية والنهاية ١٦٧/١٣ غاية النهاية في طبقات القراء ٢/ ٢٠٨ عيون الرسائل والأجوبة على المسائل ١/ ٢٨٠ صور من الصوفية ص: ٢٣ بلوغ الأماني في الرد على مفتاح التيجاني ص: ١٠٤ .

(٢) العبر في خبر من غبر ٢٣٣/٣، ميزان الاعتدال ١٠٨/٣، العقد الثمين للفاسي ١٧٣-١٧٤، عقد الجمان لبدر الدين العيني ٢/ ٨٦ النجوم الزاهرة للآتابكي ٧/ ٢٣٢، جامع كرامات الأولياء ١٠٢/٢

(٣) موشحات ابن عربي، محمد قحّة، (٢٠٠٠) التراث العربي - سوريا، ٢٠(٨٠)، ص(٧١).

(٤) حياة ابن عربي وفلسفته، عبد الرحمن دركزلي، التراث العربي - سوريا، ٢٠(٨٠)، ص(٣). عبد الرحمن (٢٠٠٠). حياة ابن عربي وفلسفته، التراث العربي - سوريا، ٢٠(٨٠)، ص(٢١).

(٥) العبر في خبر من غبر ٢٣٣/٣، ميزان الاعتدال ١٠٨/٣، العقد الثمين للفاسي ١٧٣-١٧٤، عقد الجمان لبدر الدين العيني ٢/ ٨٦ النجوم الزاهرة للآتابكي ٧/ ٢٣٢، جامع كرامات الأولياء ١٠٢/٢

للتصوف الإسلامي الأندلسي^١، حيث تربى تربية أدبية دينية، ولكن في بداية أمره لم يكن ميله متجهاً إلى الزهد، وإنما كان يمارس الصيد، وقد أطلق على هذه الفترة من حياته بزمان جاهليته، كما ذكر ذلك في مقدمة كتاب الفتوحات^٢، الشيخ حجازي الواعظ شارح الجامع الصغير للسيوطي بأن الشيخ محي الدين بن عربي معهود من الحفاظ^٣، وقال الامام اللكنوي: صاحب الولاية العظمى والرواية الكبرى، محيي الدين بن عربي^٤، العارف الكبير، بكل فن من أهله وإذا أطلق الشيخ الأكبر في عرف القوم فهو المراد^٥.

أولاً: شيوخه: تتلمذ ابن عربي على شيوخ كثير منهم^٦:

١- التقى بالشيخ شعيب بن الحسين الإشبيلي المعروف بأبي مدين، وهو المتصوف المشهور في التاريخ الإسلامي، وكان يرى في المنام الأحلام والرؤى، وتطورت إلى حلم رأي فيه أنه يتزوج بنجوم السماء، كان ابن عربي في الثانية والثلاثين من عمره حينما اتجه إلى المشرق لأداء فريضة الحج، ولم يعد يومها إلى الأندلس ولا إل المغرب^٧.

٢ - قرأ ابن عربي جميع كتب ابن حزم القرطبي الأندلسي على أبي محمد عبد الحق الإشبيلي، وإليه يرجع أن ابن عربي كان ظاهري المذهب في العبادات .

٣ - تعرف على إمام الحرم المكي المعروف بأبي خاشية، عندما أقام الشيخ ابن عربي في مكة .

٤ - وفي الموصل التقى ابن عربي بالشيخ التصوف "علي بن جامع" ولبس بين يديه خرقة الصوفية.

٥ - شيخه أبو عمران موسى بن عمران الميرتلي "سيد وقته" الذي لقنه كيف يتلقى الإلهامات الإلهية.

٦ - كان من شيوخه بن خلف الكومي من أكبر من لقيناه في هذا الطريق سنة ست وثمانين وخمسائة.

(١) الصوفي الإسلامي الأندلسي "ابن عربي" حياته واهتماماته وتأثيره، عامر عمر سلام، المجلة العربية للعلوم الاجتماعية - المؤسسة العربية للاستشارات العلمية وتنمية الموارد البشرية - مصر، (٢٠١٣)، ٤(٢)، ص(٧٩).

(٢) ابن عربي، لعبد الرحمن محمد بدوي، محمد رومي، (١٩٩٤)، أدب ونقد، لبلاثيوس، وبدوي، - مصر، (١١٢)، ص(٥٦).

(٣) المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية للسفيري ١/ ٤٥٨.

(٤) التعليق المصحح على موطأ محمد ١/ ٩٧.

(٥) خاشية ابن عابدين ٤/ ٢٣٨.

(٦) موشحات ابن عربي، محمد قحّة، التراث العربي - سوريا، (٢٠٠٠)، ٢٠(٨٠)، ص(٧٢).

(٧) العبر في خبر من غير ٣/ ٢٣٣، ميزان الاعتدال ٣/ ١٠٨، العقد الثمين للفاسي ١٧٣-١٧٤، عقد الجمان لبدر الدين العيني ٢/ ٨٦ النجوم الزاهرة للآتابكي ٧/ ٢٣٢، جامع كرامات الأولياء ٢/ ١٠٢.

٧ - لقي بأشبيلية شيخين متخصصين في محاسبة الضمير يوميا وهما أبو عبد الله بن المجاهد وعبد الله بن قيسوم^١.

٨ - موسى بن عمران المرتلي.

٩ - أبو العباس العرياني.

١٠ - أبو عبد الله مجاهد.

١١ - أبو عبد الله قسوم.

١٢ - أبي الحجاج الشربلي.

١٣ - فاطمة بنت المثنى القرطبية وأخذ عنها رياضات النفس الصوفية.

ثانيا: تلاميذه : وهم خلق لا يُحصون من مريدين وغيرهم وأبرزهم :

١ - ابن سبعين : هو قطب الدين ابو محمد عبدالحق بن ابراهيم بن محمد بن سبعين الاشيلي المرسى .

٢ - نجم الدين البكري .

٣ - ابن سودكين .

٤ - أبو المعالي محمد بن إسحاق القونوي، التقى بابن عربي ولازمه ولم يفارقه ولذلك تلقى منه العلوم ونقلها إلى تلامذته^٢.

ثالثا: مصنفاته : من الملاحظ أن حياة ابن عربي كانت في مرحلتين، الأولى قضاها في الأندلس وبلاد المغرب وجز منها في المشرق، كانت فيها بعض مؤلفاته دون الاختصار على مؤلفٍ واحدٍ يضم عناصر مذهبه الفلسفي الصوفي، وأما الثانية فقضى معظمها في دمشق ومكة، فقد انتج فيها ميدان التصوف على وجه الخصوص، وكتابه (فصوص الحكم) خير شاهد على خلاصة مذهبه ، فلما ظهر (الفصوص) سنة ٦٢٧هـ أذهل المسلمين وأثار في نفوسهم الحيرة والشك، كما أثار الإعجاب والتقدير، ولم يكن كتاب الفصوص وحده الذي نال هذه الدهشة بل كتابه (الفتوحات المكية) أيضا والذي عقده في الجزء الثاني من الفتوحات في معراج "التابع" و "الفيلسوف"^٣.

(١) ابن عربي ، لبد الرحمن محمد بدوي ، محمد روميش، (١٩٩٤)، أدب ونقد ، لبلاثيوس ، وبدوي ، -مصر، (١١٢)، ص(٥٦).

(٢) (طلائع الصوفية ص: ٢٧).

(٣) وقفة مع الشيخ ابن عربي ومؤلفاته، محمد كمال، التراث العربي - سوريا، (٢٠٠٠)، ٢٠ (٨٠)، ص(٩٥).

ولما كان الصليبيون يحتلون أجزاء من أراضي المسلمين في الشام، ولا يزالون في إمارتي أنطاكية وطرابلس، وهذا ما يفسر لنا آراء ابن عربي المتشددة في هذا المجال وكراهيته الشديدة للأجانب الصليبيين^(١)، فلقد ترك الشيخ محي الدين ابن عربي مئات المؤلفات والكتب والرسائل، في مجالات متنوعة، والتصوف من أبرزها، وأشهرها اثنان: "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"^(٢)، فكان كثير التأليف، كما قال في إحدى رساله - مئتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة، وقد وصفه بروكلمان بأنه "من أحصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً" وذكر أنه له نحو من مئة وخمسين مؤلفاً ما تزال باقية بين مخطوط ومطبوع، على أنه لم يشغل نفسه بالتأليف وحده، بل شغل شطراً منها بما يشغل الصوفية أنفسهم به عادة من ضروب العبادة وصنوف المجاهدة وألوان المراقبة والمحاسبة^(٣).

المبحث الثاني

صور من تجليات ابن عربي عرض ونقد

المطب الأول : صور من تجليات ابن عربي مع الانكار والاعتراض عليها:

١- وحدة الوجود: تركز وحدة الوجود على الجانب الاجتماعي الأخلاقي، والمعرفي الفلسفي، وصلتها الوثيقة بالزهد والتصوف، خصوصاً أن التصوف يرتبط بالإنسان، وإننا نجد كثيراً من المذاهب الوجودية المعاصرة في الغرب، وغيرها لا علاقة لها بالدين السائد في تلك المناطق، بل هي تشبه الدروشة الصوفية التي انتشرت في عهود التطور التصوف الإسلامي^(٤)، فهو يرى لا وجود إلا موجوداً واحداً بحق، هو واحد باعتبار ذاته وجوهره، ومتكثر باعتبار صفاته وأسمائه، التي تعرض لها بحسب النسب والإضافات وإن لهذا الحق، وجوداً حقيقياً في ذاته، ووجوداً إضافياً في أعيان الموجودات، وقد تُسمى بالحقيقة الوجودية، أو الكلية وهي قديمة أزلية، وأن كانت الصور التي تظهر فيها محدثة متغيرة، فلنا أن نصفها بالقدم إن أردنا بها الموجود بلا سبق عدم، أو وجود الله، وبالحدوث إن أردنا بها

(١) موشحات ابن عربي، محمد قجة، التراث العربي - سوريا، ٢٠(٨٠)، ص(٧٢).

(٢) المصطلح الصوفي عند ابن عربي، محمد حسن عبدالعزيز، (٢٠٠٣) مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة - مصر، (٣٠)، ص(١٢٢).

(٣) حياة ابن عربي وفلسفته، دركزلي، ٢٠(٨٠)، ص(٢١).

(٤) فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، بدران ابن الحسن، حوليات التراث - الجزائر، (٢٠١٠)، (١٠)، ٤٣ - ٥٨، ص(٤٣).

الموجود بعد أن لم يكن وهو ما سوى الله، ولكنها مع هذا كله واحدة على كل حال^١.

فأثار هذا المفهوم الجدل والنقاش وتعددت وجهات النظر فيه، الأمر الذي جعله موضع اتهام قديما وحديثا وربما رمي بالكفر والزندقة^٢، لأنه جعل من الحقيقة الإلهية وجودا عقليا صارما، ولكنه وجد فيها وجدانا ساريا في الكل، ولم يجد لذلك سندا في القرآن الكريم، وكان مفتاحه في ذلك التفسير الرمزي والاشاري لآيات الكتاب، وفق التأويل الصارف للفظ عن معناه، ووجد في معانيه الأخرى كمالات وتماثا وتفهما لمعانيه الظاهرة، التي يسعى من خلالها التوفيق بين الشريعة والحقيقة^٣، كما جاء عند تفسيره لقوله: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^٤، قال (ربنا ما خلقت هذا الخلق باطلا)، أي شيئا غيرك، فإن غير الحق هو الباطل، بل جعلته أسماءك ومظاهر صفاتك "سبحانك" ننزهك أن يوجد غيرك، أي يقارن شيء فردانيتك، أو يثني وحدانيتك^٥.

٢- التجلي الإلهي: أخرج الامام مسلم في صحيحه، حديث وهو من رواية أبي سعيد الخدري، وفيه: ((أتاهم رب العالمين في أدنى صورة عن التي رأوه فيها))^٦، وفي لفظ ((فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة))^٧، قال الشيخ محي الدين بن عربي: لله تعالى تجل في صورة يقبل القول والكلام بترتب الحروف، وإن

(١) الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد البهي ص ٤٧. موسى، محمد يوسف (١٩٥١). رأي في ابن عربي ودراسته، رسالة الإسلام - مصر، ٣(٣)، ص(٢٨٩)، فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، حوليات التراث - الجزائر، (١٠)، ٤٣ - ٥٨، ص(٤٣). مصرع التصوف ١٣٧-١٣٨ بلوغ الأماني في الرد على مفتاح التيجاني ص: ١٠٥

(٢) حقيقة البدعة وأحكامها، سعيد بن ناصر الغامدي، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض ١/ ٣٧٢، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة المؤلف: عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، الناشر: مكتبة ابن تيمية، الكويت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م ص: ٧٠ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠ هـ / ٢٦٥

(٣) البحر المحيط لأبي حيان ٤٤٨/٣، ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه، طلعت مراد بدر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية - الكويت، (١٩٨٦)، ٦(٢٤)، ٦ - ٨٤، ص(٩)، الرد على القائلين بوحدة الوجود القاري تحقيق على رضا ط: دار المأمون للتراث. دمشق ٥٦ و ٦٠.

(٤) سورة آل عمران الآية (١٩١).

(٥) الفتوحات ١ / ١٤١.

(٦) صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة بهم سبحانه وتعالى، ١ / ١١٤، برقم (٣٧٣).

(٧) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، ٩ / ١٢٩، برقم (٧٤٣٩).

الكلام النفسي بمعنى المتكلم به قدس لا تعاقب بين كلماته، أما الكلام اللفظي المسموع من التحلي الإلهي في الصورة فبين كلماته ترتب زماني وتعاقب ثم يرفعون رءوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة^١.

٣- الحقيقة المحمدية: وهي عنده الروح الكلية، والمبدأ الخلاق، أو هي الله نفسه في أول تجل له، وليس فقط العقل الأول كما هو الأمر في الأفلاطونية^٢.

٤- مفهوم التصوف : لم يكن التصوف عنه مجرد عبادة وانقطاع خلوة وزهد، كما أنه لم يكن تصوفا شاطحا منحرفا، ولكن كان عنده غاية ووسيلة وفلسفة مرتبطة بمذهبه الأم، الذي توحد فيه المحبوب والحب، فكان شاعرا حساسا مرهف الشعور، أحب الحقيقة الإلهية بكل قلبه، فتجاوز بها مرحلة الحب إلى حدود المذهب الفلسفي الصوفي، ولم تكن عاطفة ذاتية فقط، بل أصبحت عنده نزعة فلسفية في أصل الخلقة والوحدة، وصل فيها إلى أشد أطوار الحب الإلهي، حين زالت التفرقة بين المحبوب والمحبة لذلك الحب المزدوج، وحيث يتوحد العالم بالمعلوم بالعلم كما توحد عنده الوجود والموجد والموجد، فأنكر في صلب نظريته في المعرفة الصوفية على العقل المنطقي القدرة على الوصول إلى تلك الحقيقة، وقال بالإشراف الذي يجيء نتيجة للشعور بتلك الوحدة^٣، وأن كتاباته تصدر عن النور الإلهي، وأن لا شك يشفي من الحيرة إلا طريق المتصوفة في مجاهدة النفس، فالعقل الفلسفي يقود إلى الشك، والطريق المؤدي إلى الإيمان وراحة النفس هو الاتصال المباشر بالله واستمداد المعرفة منه، وهذه المعرفة عي الاتحاد الخالق^٤.

٥- المعرفة : تناول ابن عربي الكون في مبدئه وصدوره، والإنسان وغايته من هذه الحياة، وعلاقته بموجده، والسبيل إلى تحديد هذه العلاقة، وتختلف طريقة ابن عربي في التصوير والعرض والتحليل، عن الفلاسفة الآخرين، بكونه لم يعرضها بعباراتها الإصلاحية، بل عرضها بأسلوب يكثر فيه التمثيل الشعري^٥.

فوضع ما وصل إليه من حقيقة في إطار من الرمز والإشارة، ويبين منه اعتماده في التعبير على عاطفته وخياله، ولا عجب فهو ككل الصوفيين أمثاله، حاول أن يعالج مسائل ليس من السهل - في رأيه - على العقل وحده أن يعالجها، دون اعتماد على الذوق والكشف، ولا على اللغة المتعارفة أن تعبر عن أسرارها، ومن ثم رأوا ضرورة

(١) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ص: ٣٣٩

(٢) ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه، طلعت مراد بدر، ٦ (٢٤)، ٦ - ٨٤، ص (٨).

(٣) إفحام المخالفين بمن عندهم من المعتبرين ص: ٣٢٧، التعصب المذهبي في التاريخ ص: ٤٧، ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه، ٦ (٢٤)، ٦ - ٨٤، ص (١١).

(٤) البدر الطالع للشوكاني ١/ ٢١٨-٢١٩، موشحات ابن عربي، محمد قجة، ٢٠ (٨٠)، ص (٧١).

(٥) ابن عربي في التفكير الإسلامي، محمد البهي، رسالة الإسلام - مص (١٩٥١) ر، ٣ (٢)، ١٧٣ - ١٧٨، ص (١٧٥).

التأويل المجازي لكثير من آي القرآن الكريم، وأحاديث الرسول صل الله عليه وسلم^١، ويمكن لنا القول : أن شخصية ابن عربي واضحة في تمثيلها ثقافة عصره، وغامضة في أنها لم تبرز صريح رأيه ومعتقده، وأغلب الظن أن هذا الغموض مرجعه الشغف، والخيال في التعبير عن الفكر، وإن كان هو يعلله بقوله: ليس في مستطاع أهل المعرفة إيصال شعورهم إلى غيرهم، وغاية ما في هذا المستطاع هو الرمز عن تلك الظواهر لأولئك الذين أخذوا في ممارستها، فابن عربي في فلسفته لم يأت بجديد، فلم يضم فكرة إلى فكرة سابقة، كما أنه لم ييسر هذه الفكرة للعقلية الإسلامية، بل بالعكس كان لأسلوبه الخاص في معالجتها أثر في تعقيدها، وبالتالي في تعقيد مرماده، وأخيرا في صعوبة الحكم على ميله الديني ونزعه الاعتقادية^٢.

فمنازل العلوم هي : العقل: وهو يبحث في الدليل وصحة الرأي وفساده. وعلم الأحوال: ويتوصل إليها بالذوق والتجربة. وعلم الأسرار: وهو فوق طور العقل، وهو أشرف العلوم، لأنه محيط بكل المعلومات، ويخص الأنبياء والأولياء وتعتمد المعرفة الصوفية عند ابن عربي على القلب الذي يركز على الكشف والتجلي، وعلى الخيال، الذي وجد طريقه بالتأويل، ؛ لأن الخيال يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسداً وذلك لأن حضرته تعطي ذلك، وما ثم في طبقات العالم من يعطي الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية فإنها تجمع بين النقيضين، وفيها تظهر الحقيقة على ما هي عليه، لأن الحق في الأمور أن تقول في كل أمر تراه أو تدركه بأي قوة كان الإدراك أن ذلك الأمر الذي أدركته هو لا هو^٣.

٦- الحب: تكلم عنه بشكل واسع في "فتوحاته المكية" ؛ لأنه ينبعث عن عوامل وأسباب من القلب، وهذا ما أثر في نفس ابن عربي، وجعل حبه حبا وهميا قائما على الحسد والظن، وخير الحب عنده ما وجده ((عشقا مفرطا، وهوى مقلقا، وغراما ونحولا، وامتناع نوع، ولذة بطعام، ولا تدري: فيمن، ولام بمن؟ ولا يتعين لك محبوبك))، وكأن ابن عربي هم بأن يجعل للإنسان حياة مثقلة بأوزان الحب، لا دأب لها إلا القلق والهيام، وهذا جميل من نفس كنفس ابن عربي^٤.

٧- التقليد: قال الشيخ الأكبر ابن العربي، أي محي الدين بن عربي: (والتقليد في دين الله لا يجوز عندنا، لا تقليد حي ولا ميت)^٥، وقد اختلف الأئمة في جواز التقليد من عدمه فذهبت طائفة الى منعه مطلقا وقد نهي

(١) رأي في ابن عربي ودراسته، محمد يوسف موسى، رسالة الإسلام - مصر (١٩٥١)، ٣ (٣)، ص (٢٨٩).

(٢) ابن عربي في التفكير الإسلامي، محمد البهي، رسالة الإسلام - مصر (١٩٥١)، ٣ (٢)، ١٧٣ - ١٧٨، ص (١٧٧).

(٣) سلطة الوهم عند ابن عربي، محمد بنونس، مجلة فكر - مركز العبيكان للأبحاث والنشر - السعودية (٢٠١٤)، ٨ (٨)، ص (٤٤).

(٤) الحب عند ابن عربي، خليل هندراوي، الكتاب - مصر (١٩٧٤)، ٢ (٣)، ص (٣٩٤).

(٥) الفتوحات ١ / ١٤١ .

الأئمة عن تقليدهم قال أبو حنيفة - رضي الله عنه - : "لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا، ما لم يعرف من أين أخذناه". قول الإمام مالك - رضي الله عنه - : "إنما أنا بشر مثلكم أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه". وقال الشافعي: "ما قلت وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - ، قال بخلاف قولي، فما صحَّ من حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - أولى، ولا تقلدوني"، وقال ابن حزم معلقاً على كلام الإمام: "فهذا مالك ينهى عن تقليده، وكذلك أبو حنيفة، وكذلك الشافعي"، وقال السيوطي: "ما زال السلف والخلف يأمرون بالاجتهاد ويحضون عليه وينهون عن التقليد ويذمون ويكرهونه، وقال الشوكاني: "وهذا هو تصريح بمنع التقليد، لأن من علم بالدليل فهو مجتهد مطالب بالحجة، لا مقلد فإنه الذي يقبل القول ولا يطالب بحجة"، وقال سالم البهنساوي: "الأصل في الإسلام أن يأخذ المسلم الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، لأنه لا عصمة لأحد حتى تصبح أقواله وأفعاله شرعاً من الله لا تحتل مخالفة. وأقوال أبي حنيفة، ومالك والشافعي وغيرهم ليست ملزمة بذاتها، بل بما استندت إليه من الكتاب والسنة النبوية، نص على ذلك هؤلاء الأئمة الأربعة"^١.

فإن المراد أن التقليد منهي عنه شرعاً نهياً يفيد التحريم أو الكراهة فهذا غير صحيح على إطلاقه؛ لأن ذلك يقتضي أن يكون كل إنسان مجتهداً لكي يتحلل من مخالفة الشرع بتقليده الآخرين، فهو تكليف للناس بما لا يطبقون الذي تمنعه أنت بنص القرآن الكريم، وكذلك فهو مخالف لقول الله: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^٢، فأخبر أن النفي على بعضهم دون بعض^٣.

وعودة على البدء : فمن أدرك هذه المعاني والحقائق ناصره، كالغريزبادي والزمكاني والحافظ الذهبي وابن إياس التفتازاني والإمام جمال الدين، ومن غفل أو تغافل عن هذه القيم والمعاني الروحية، التي يتضمنها المذهب الصوفي، رموه بالزندقة وعدوه كافراً ومارقاً مخالفاً للشرع، مع أنه كان حازماً في إتباع الشرع^٤.

فمن الناقمين على ابن عربي: الحافظ الذهبي، وابن تيمية، ولقد بلغ من عداوة بعض الناس لابن عربي، أنهم حاولوا اغتياله بمصر. وبعض الناس يحسن الظن بابن عربي، ومن هؤلاء الإمام السيوطي، ولكنه إذ يزكيه ويعتقد ولايته،

(١) المستصفى للغزالي ص: ٣٧٢، التقليد والإفتاء والاستفتاء ص: ١٩، تقليد الأئمة عند أهل السنة ص: ٥ .

(٢) سورة التوبة الآية : ١٢٢ .

(٣) المستصفى للغزالي ص: ٣٧٢، التقليد والإفتاء والاستفتاء ص: ١٩، تقليد الأئمة عند أهل السنة ص: ٥ .

(٤) سير أعلام النبلاء ٢٣ / ٤٨ ميزان الاعتدال ٢٢٩ / ٣ - ٦٣٠ البداية والنهاية ١٣ / ١٣٥، لسان الميزان ٣٥٢ / ٥ - ٣٥٣. تنبيه الغبي

على تكفير ابن عربي برهان الدين البقاعي ص ٢١ الزواجر ابن حجر الهيتمي ٣٥ / ١ .

يُحرم النظر في كتبه وذلك حيث يقول فما كتابه "تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي" ما نصه: "والقول الفصل في ابن عربي اعتقاد ولايته، وتحريم النظر في كتبه، وذلك لأن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلاحوا عليها، وأرادوا بها معاني غير المعاني المتعارفة فمن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر كفر". وقال الحافظ الذهبي في ابن عربي: "وله توسع في الكلام وذكاء وقوة خاطر، وحافضة وتدقيق في التصوف وتآليفه جمة في العرفان، ولولا شطحه في الكلام لم يكن به بأس".

ويرى البعض أن مثل هذه الاشياء دُست عليه ومن يرى هذا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده عليه رحمة الله، فقد نقل عنه تلميذه المرحوم الشيخ محمد رشيد رضا في مقدمة تفسيره أنه قال بعد ما تكلم عن التفسير الإشاري: "وقد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية، ومن ذلك التفسير الذي ينسبونه للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، وإنما هو القاشاني الباطني الشهير، وفيه من النزعات ما يتبرأ عنه دين الله وكتابه العزيز^١."

قال حاجي خليفة: "تأويلات القرآن المعروف بتأويلات القاشاني، وهو تفسير بالتأويل على اصطلاح أهل التصوف إلى سورة "ص" للشيخ كمال الدين أبي الغنائم عبد الرزاق جمال الدين الكاشي السمرقندي المتوفى سنة ٧٣٠هـ أوله: "الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه مظاهر حسن صفاته ..."^٢، وهي نفس العبارة الموجودة في مقدمة التفسير المنسوب لابن عربي بنصها^٣، ولأن نسبة جميع هذه النسخ الخطية لهذا التفسير للقاشاني، وهو يوحى بأنه الأصل الذي أخذت عنه النسخ المطبوعة، وكما في تفسير سورة القصص من هذا الكتاب عند قوله: ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ﴾^٤، يقول: "وقد سمعت شيخنا نور الدين عبد الصمد، قدس روحه العزيز في شهود الوحدة ومقام الفناء عن أبيه أنه.. الخ"^٥ ونور الدين هذا هو نور الدين عبد الصمد بن علي النطنزي الأصفهاني، المتوفى في أواخر القرن السابع الهجري وكان شيخا لعبد الرزاق القاشاني المتوفى سنة ٧٣٠هـ، فغير معقول أن يكون نور الدين عبد الصمد النطنزي المتوفى في أواخر القرن السابع الهجري شيخا لابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ^٦.

(١) تفسير المنار ١ / ١٨

(٢) كشف الظنون ١ / ٤٥٦ .

(٣) تفسير ابن عربي ٢ / ١١٦ .

(٤) سورة القصص الآية : ٣٢ .

(٥) تفسير المنار ١ / ١٨

(٦) نفحات الأنس في مناقب الأولياء ص ٥٣٤-٥٣٧٢ .

المطلب الثاني: نماذج من إضافات ابن عربي على معاني من التجليات :

١ - قوله: ﴿الَّذِينَ يُؤْفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾^١ ، قال الشيخ حي الدين رحمه الله: ومن أعظم الموثائق أن لا يسأل العبد سوى مولاه جل شأنه^٢، فالمؤفون بالعهد هم القائمون له بشرط العبودية من اتباع الأمر والنهي ، قال ابن عطاء : لا ينقضون ميثاق الأزل في وقت ، بلى أنه لا رب لهم غيره ولا يخافون غيره ، ولا يرجون سواه ، ولا يسكنون إلا إليه^٣ ، فميثاق قوم ألا يعبدوا شيئاً سواه، وميثاق قوم ألا يسألوا سواه^٤، وفيه إشارة إلى التَّعْظِيمِ لِأَمْرِ اللَّهِ وما أوثقوه على أنفسهم وقبلوه من الإيمان بالله وغيره من الموثائق بينهم وبين الله وبين العباد تعميم بعد تخصيص وفيه تأكيد للاستمرار المفهوم من صيغة المستقبل^٥ .

٢ - قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^٦، مسألة إيمان فرعون : قال المرتضي الزبيدي " ومن قال بإيمانه - أي فرعون - الشيخ محيي الدين بن عربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه : لا يستريب مطالعها أنه كلامه وأنه غير مدسوس عليه"^٧، ونقل الزبيدي عن ابن حجر المكي المهتمي أن ظاهر الآية يفيد وجود إيمان فرعون^٨، حيث كرر المعنى الواحد ثلاث مرات بثلاث عبارات حيث قال أولا آمنت ، وقال ثانيا لا اله الا الذي آمنت به بنوا إسرائيل ، وقال ثالثا وانا من المسلمين وكانت المرة الواحدة كافية^٩ ، وقال الشيخ العطار رحمه الله في كتابه (الفتح المبين في رد اعتراض المعتض على محي الدين) في بطلان ما نسب إلى هذا العارف من القول بصحة إيمان فرعون ونجاته، قال رحمه الله: إنه كان ذلك منه مجرد بحث في الدليل لا غير، وما كان هذا قولاً بإيمانه قطعياً. وقد بنى مسألة نجات فرعون وإيمانه على أصليين من أصوله، وافقه عليهما جم غفير من العلماء الأعلام.

(١) سورة الرعد: ٢٠.

(٢) غاية الأمان في الرد على النبهاني ٢ / ٣٧٧

(٣) تفسير السلمي ١ / ٣٣٢

(٤) لطائف الإشارات ، القشيري ٢ / ٢٢٦

(٥) التفسير الكبير ١٩ / ٣٤، تفسير النسفي ٢ / ٢٠٦ ، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ٥ / ١٧

(٦) سورة يونس الآية : ٩٠ .

(٧) إتحاف السادة المتقين ٢ / ٢٤٦ .

(٨) الرد على القائلين بوحدة الوجود ، ملا على القاري، ٥٦ و ٦٠

(٩) روح البيان ٤ / ٧٧.

الأصل الأول- في بيان حقيقة إيمان اليأس. فإيمان اليأس عنده، وعند جم غفير من العلماء هو ما كان عند مشاهدة العذاب البرزخي، كحال المحتضر لا غير، ففي هذه الحالة لا ينفع الإيمان، وهذا متفق عليه بين أهل العلم. وذهب قوم إلى أن إيمان اليأس ما كان عند رؤية العذاب دنيوياً أو أخروياً. فالإيمان في أي حالة من الحالتين لا ينفع. وعند هذا العارف وجماعة: أن رؤية العذاب الدنيوي لا تمنع صحة الإيمان، وإن أوجبت الهلاك في الدنيا، فإن سنة الله قاضية بأن يتحتم وقوع الهلاك الدنيوي لمن رأى هذا العذاب، وإن آمن ونجا من عذاب الآخرة، إلا قوم يونس، فإنه تعالى نجاهم منه، كما ذكره تعالى.

الأصل الثاني- من أصوله رضي الله عنه: أن من حقت عليه الكلمة لا يتلفظ بمادة الإيمان بقصد الإيمان، وإن تلفظ بها لا يقصده، فلا بد من تكذيب الله تعالى له، ولو بالحكاية عنه^١.

فنقل الباقلاني قوة دليل من استدل بالآية على إيمان فرعون وقد رد على الشيخ عبد الوهاب الشعراني زعمه أن هذا الكلام مدسوس على ابن عربي المقرري صاحب الأرشاد والحافظ بن حجر وتلميذه البقاعي ومن المتأخرين من الحنفية ملا علي القاري^٢. فقد عاتب الهيثمي ابن عربي عتاباً رقيقاً لاعتقاد هذا الأخير بإيمان فرعون قائلاً: (فنحن وإن كنا نعتقد بجلالة ابن عربي فقلوله بإيمان فرعون مردود)^٣.

ويرى الجمهور عدم نفع إيمان فرعون حيث أدركه الغرق لأنه في حالة الغرغرة^٤، ويحتمل أن يقصد فرعون (أَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُؤَا إِسْرَائِيلَ) فَكَأَنَّهُ آمَنَ بِالْإِلَهِ الْمُؤَصَّوْفِ بِالْجِسْمِيَّةِ الَّذِي اشْتَعَلُوا بِعِبَادَتِهِ وَهُوَ الْعَجَلُ لِظَنِّهِمْ أَنَّهُ تَعَالَى حَلَّ فِي جَسَدِ ذَلِكَ الْعَجَلِ وَنَزَلَ فِيهِ فَلِهَذَا السَّبَبِ مَا صَحَّ إِيمَانُ فِرْعَوْنَ^٥، أو لان الإيمان وان كان عبارة عن التصديق والإقرار وصاحبه ينبغي ان لا يكون كافراً بشئ من افعال الكفر وألفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب والإنكار الا ان من المعاصي ما جعله الشارع اشارة التكذيب ومنه دعوة فرعون الى عبادة نفسه ورضاه عن سجود قومه له ونحو ذلك فمع ذلك لا يكون مؤمناً بالته^٦، وإن إيمان فرعون هنا لم يكن عن اختيار بين الإيمان

(١) محاسن التأويل، القاسمي ٥٩ / ٦ تفسير المنار ٣٨٨ / ١١.

(٢) الفقه الأكبر ٢٥ الرد على القائلين بوحدة الوجود ص ٣٢ و ٣٧ المقالات الدمشقية في الدفاع شيخ الإسلام ابن تيمية ص: ٤.

(٣) الزواجر ٣٣ / ١ ، إفحام المخالفين بمن عندهم من المعتبرين ص: ٣٢٦

(٤) التفسير الوسيط للواحيدي ٢ / ٥٦٠ تفسير البغوي ١ / ٥٨٧. السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم

الخبير ١ / ٢٨٩

(٥) التفسير الكبير الرازي ١٧ / ٢٩٦.

(٦) روح البيان ٤ / ٧٧.

والكفر.. بل كان لا بدّ له من أن يؤمن حتى ينجو من الغرق، إن الكفر بالله هو الذي أورده هذا المورد، وإن الإيمان بالله الذي كفر به من قبل هو الذي يرّده عن هذا المورد ويدفعه عنه^١.

٣ - قوله ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾^٢: في شأن إدريس عليه السلام، فإنه رحمه الله يفسر الآية بما يتفق مع النظريات الفلسفية الكونية^٣، فقال: (وأعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحي عالم الأفلاك، وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس وتحت سبعة أفلاك، وفوقه سبعة أفلاك، وهو الخامس عشر.. ثم ذكر الأفلاك التي تحتها والتي فوقه، ثم قال: "وأما علو المكانة فهو لنا أعني المحمدين، كما ﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾، في هذا العلو، وهو يتعالى عن المكان لا عن المكانة^٤، وقيل يعني: النبوة والعلم والزلفى عند الله^٥ فهي درجة عظيمة في التربية لم يساوه فيها أحد وتطهيره من الكافرين إخراجهم من بينهم وقيل: تخليصه من قتلهم، لأن ذلك طهرة منه^٦، وقيل: مكان ذي علوّ وارتفاع. وقال بعضهم: رُفِعَ إلى السماء السادسة. وقال آخرون: الرابعة استنادا إلى الأحاديث الواردة في ذلك^٧.

٤ - قوله ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (١٩) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾^٨، قال رحمه الله: (بحر الهيولى الجسمانية الذى هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرد الذى هو العذب القرات، {يَلْتَقِيَانِ} فى الوجود الإنسانى، {بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ} هو النفس الحيوانية التى ليست فى صفاء الروح المجردة ولطافتها، ولا فى كثرة الأجساد الهيولانية وكثافتها، {لَا يَبْغِيَانِ} لا يتجاوز أحدهما حده فيغلب على الآخر بخاصيته، فلا الروح يجرد البدن ويخرج به ويجعله من جنسه، ولا البدن يجسد الروح ويجعله مادياً... سبحانه خالق الخلق القادر على ما يشاء)^٩، فالقلب فيه أنواع الجواهر: جوهر الإيمان وجوهر المعرفة وجوهر التوحيد وجوهر الرضى وجوهر المحبة وجوهر الشوق وجوهر الحزن وجوهر الفقر وغيرها والبحر الآخر النفس، وهو العصمة والتوفيق^{١٠}، يعنى مالح وعذب "بينهما برزخ" يعنى حاجز لطيف من قدرة الله، لا يراه

(١) التفسير القرآني للقرآن ٢/ ٧٢٨ التفسير الوسيط للزحيلي ١/ ٦٣٠ .

(٢) سورة مريم الآية: ٥٧

(٣) إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ص: ٥ التفسير والمفسرون ٢/ ٢٥٢

(٤) سورة محمد: ٣٥

(٥) الفصوص لابن عربي ط: الزمان سنة ٤ ١٣٠ ص ٢٦ إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ص: ٥ التفسير والمفسرون ٢/ ٢٥٢

(٦) جامع البيان، الطبري ١٨/ ٢١٢ التسهيل لعلوم التنزيل ابن جزي ١/ ٤٨٢ .

(٧) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٣٣٥ لطائف الإشارات ، القشيري ٢/ ٤٣٤ تفسير الراغب الأصفهاني ٢/ ٥٩٣ .

(٨) تفسير مقاتل بن سليمان ٢/ ٦٣١ ، مفاتيح الغيب ٢١/ ١٩٩ ، تفسير النسفي ٣/ ٣٩ .

(٩) سورة الرحمن الآيتين (١٩-٢٠).

(١٠) تفسير أبن عربي ج ص ٣٨٠ من النسخة الأميرية ١٢٨٣ هـ.

(١١) تفسير التستري ص: ١٥٩ .

الخلق وإنما العبرة في ذلك أنه لا يرى تمنع عن الامتزاج وهما بحر واحد لن يمس أحدهما بالآخر " لا يغيان " فلا يتغيران يعني لا يختلطان فيغير طعمه فهما من مرأى العين مختلطان وفي قدرة الله منفصلان وهما يلتقيان بالمقاربة ، لا بالممازجة ، فيبينهما حاجز يمنعهما من الانحراق ويصدّهما عن الاختلاط^١.

٥ - قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾^٢، وَقَالَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَرَبِيٍّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ هَذِهِ السَّمَاوَاتِ سَاكِنَةً وَخَلَقَ فِيهَا نَجُومًا تَسْبِيحٌ بِهَا وَجَعَلَ لَهَا فِي سَبَاحَتِهَا حَرَكَاتٌ مَقْدَرَةٌ لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ وَجَعَلَهَا تَسِيرٌ فِي جِوَارِ السَّمَاءِ الَّذِي هُوَ مَسَاحَتُهَا فَتَحْرِقُ أَهْوَاءَ الْمَمَاسِ لَهَا فَيَحْدُثُ بِسِيرِهَا أَصْوَاتٌ وَنَغَمَاتٌ مَطَرِيَّةٌ لَكُنْ سِيرُهَا عَلَى وَزْنٍ مَعْلُومٍ فَتَلْكَ نَغَمَاتُ الْأَفْلَاقِ الْحَادِثَةِ مِنْ قَطْعِ الْكَوَاكِبِ الْمَسَافَاتِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمَشْهُورِ عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ أَنَّ الشَّمْسَ نَفْسَهَا تَجْرِي مَسْخَرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى فِي بَحْرِ مَكْفُوفٍ فَتَطْلُعُ وَتَغْرُبُ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ وَلَا حَرَكَةَ لِلسَّمَاءِ^٣، قَالَ عَزَّ وَجَلَّ {وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ} والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن أي جعلنا في السماء قصورا فيها الحرس أو أن المراد بالبروج الكواكب العظام أو الكواكب السيارة أو أنها مُطلق الكواكب وعن ابن عباس تفسير ذلك بالبروج الاثني عشر المشهورة وهي ستة شمالية ثلاثة ربيعية وثلاثة صيفية وأولها الحمل وستة جنوبية ثلاثة خريفية وثلاثة شتائية وأولها الميزان، وقد جمعها الشاعر بقوله:

(حمل الثور جوزة السرطان ... ورعى الليث سنبل الميزان)

(ورمى عقرب بقوس جديا ... ومن الدلو مشرب الحيتان)^٤،

وقد ذكر الشيخ محمد بن عبد الله بن عربي في الفصل الثالث من الباب الحادي والسبعين والثلاثمائة من =فتوحاته= أن الله تعالى قسم الفلك الأطلس اثني عشر قسما سماها بروجاً وأسكن كل برج منها ملكاً وهؤلاء الملائكة أئمة العالم وجعل لكل منهم ثلاثين خزانة يحتوي كل منها على علوم شتى يهبون منها للنازل بهم قدر ما تعطيه رتبته وهي الخزائن التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^٥، مع ما اتفق عليه الجمهور من بساطة السماء أدل دليل على وجود الصّانِعِ الْمُخْتَارِ جَلَّ جَلَالُهُ^٦، يعني: ولقد جعلنا في السماء الدنيا

(١) الكشف ، الزخشي ٤ / ٤٤٥ ، معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥ / ١٠٠ ، بحر العلوم ، السمرقندي ٣ / ٣٦١ ، الجزء فيه تفسير القرآن ص: ٢٢ ، تلخيص البيان في مجازات القرآن ٢ / ٣٢١ .

(٢) سورة الحجر: ١٦ .

(٣) الفصوص لابن عربي ط: الزمان سنة ٤ ١٣٠ ص ٢٦ ما دل عليه القرآن ص: ٦٦

(٤) ما دل عليه القرآن ص: ٨٢

(٥) سورة الحجر الآية : ٢١

(٦) التفسير والمفسرون ٢ / ٢٥٢ ما دل عليه القرآن ص: ٨٢

منازل للشمس والقمر، وهي كواكب ينزلها الشمس والقمر وزينا السماء بالكواكب للناظرين للمعتبرين بها والمستدلين على توحيد صانعها وهذه البروج التي يُسمِّيها الحُسَّابُ: الجَمَلُ، والثَّوْرُ، وما أشبهها، هي كواكب أيضاً، صُوِّرَها على صُورِ أسماء أصحابها أمَّا البروج الاثنا عشر، وأصل البروج الظهور، واحدها برج، وسمي بذلك لظهوره ووضوحه^١.

٦ - قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠)﴾^٢، قال رحمه الله: (أن النفس لا تزكو إلا برها، فيه تشريف وتعظيم في ذاتها، لأن الزكاة ربو، فمن كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه، والصورة في الشاهد صورة خلق، فقد زكت نفس من هذا نعته، وريت وأنبتت من كل زوج بهيج، كالأسماء الإلهية لله. والخلق كله بهذا النعت في نفس الأمر، ولولا أنه هكذا في نفس الأمر ما صح بصورة الخلق ظهور ولا وجود، ولذلك خاب من دسَّاهَا، لأنه جهل ذلك فتخيل أنه دسَّاهَا في هذا النعت، وما علم أن هذا النعت لنفسه نعت ذاتي لا ينفك عنه ويستحيل زواله. لذلك وصفه بالخيبة حيث لم يعلم هذا، ولذلك قال: {قَدْ أَفْلَحَ} بفرض له البقاء، والبقاء ليس إلا لله، أو لما كان عند الله، وما ثمَّ إلا الله، أو ما هو عنده، فخزائنه غير نافذة، فليس إلا صور تعقب صوراً^٣، يعني قد أسعدها الله يعني أصلحها الله - تعالى -، فإنه من أصلحه الله فقد أفلح وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا، يعني وقد هلك من أشقاه الله - عز وجل فلم يُدرك ما طلب والتمس لنفسه من الصلاح مَنْ دَسَّاهَا يعني: من دَسَّسَ الله نفسه فأخملها، ووضع منها، بخذلانه إياها عن الهدى حتى ركب المعاصي، وترك طاعة الله. وقيل: دَسَّاهَا وهي دَسَّسَهَا، وقيل: أَفْلَحَ مَنْ زَكَّى نَفْسَهُ بِعَمَلٍ صَالِحٍ، وورق النظر في أمر معاده فكثرت تطهيرها من الكفر والمعاصي، وأصلحها بالصالحات من الأعمال لأنَّ التَّزْكِيَّةَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّطْهِيرِ أَوْ عَنِ الْإِنْمَاءِ^٤.

٧ - قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^٥، يقول ما نصه: "ولا تأكلوا أموالكم معارفكم ومعلوماتكم بينكم" بباطل شهوات النفس ولذاتها، بتحصيل مآربها، واكتساب مقاصدها الحسية والجمالية باستعمالها "وتدلو بها إلى الحكام" وترسلوا إلى حكام النفوس الأماراة بالسوء "لتأكلوا فريقاً من أموال الناس" بالقوى الروحانية "بالإثم" أي بالظلم بصرفكم إياها في ملاذ القوى

(١) تفسير مجاهد ص: ٤١٥، جامع البيان، الطبري ١٧ / ٧٦، معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣ / ١٧٥، النكت والعيون، الماوردي ٣ /

١٥٢، التفسير الوسيط للواحدي ٣ / ٤١، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية ٣ / ٣٥٤ .

(٢) سورة الشمس الآيتين (٩-١٠).

(٣) الفصوص لابن عربي ط: الزمان سنة ٤ ١٣٠ ص ٢٦، التفسير والمفسرون ٢ / ٢٥٢ ما دل عليه القرآن ص: ٣٦

(٤) تفسير مقاتل بن سليمان ٤ / ٧١١، تفسير عبد الرزاق ٣ / ٤٣١ .

(٥) تفسير التستري ص: ١٩٥، جامع البيان، الطبري ٢٤ / ٤٥٧، النكت والعيون، الماوردي ٦ / ٢٨٤، التفسير الكبير، الرازي ٣١ /

١٧٧.

(٦) سورة البقرة الآية: ١٨٨ .

الفسانية " وأنتم تعلمون" أن ذلك إثم ووضع الشيء في غير موضعه^١، فلا يدلن أحدكم بخصومة إلى الحكام في استحلال مال أخيه، وهو يعلم أنه مبطل بالظلم وشهادة الزور والخيانة والغضب والسرقة والقمار وغير ذلك وتعملون بما يوجب ظاهر الحكم، وتتركون ما علمتم أنه الحق وأنتم تعلمون أنه جور، فاعلموا أن الله مطلع عليكم، وعلمه محيط بكم، فراقبوا موضع الاستحياء من الحق سبحانه، ولئن كان المخلوقون عالمين بالظواهر فالحق - سبحانه وتعالى - متولى السرائر^٢.

٨ - قوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^٣، قال رحمه الله: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا} أي: حجبا عن تجليات صفاتنا وأفعالنا، إذ مطلع الآية كونه متجليا بالعلم والحكمة والملك في آل إبراهيم {سَوْفَ نُصْلِيهِمْ} نار شوق الكمال، لاقتضاء غرائزهم وطبائعهم بحسب استعدادهم ذلك مع رسوخ الحجاب ولزومه، أو نار قهر من تجليات صفات قهره تناسب أحوالهم، أو نار شره نفوسهم وحدة شوقها وطلبها لما ضريت به من كمالات صفاتها وشهواتها مع حرمانها منها {كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ} رفعت حجبهم الجسمانية بانسلاخهم عنه {بَدَّلْنَاهُمْ} حجبا غيرها جديدة {لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ} نيران الحرمان {إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا} قويا يقهرهم ويذلهم بذل صفات نفوسهم، ويحرقهم بنيران توقانها إلى كمالاتهم مع حرمانهم أبدا {حَكِيمًا} يجازيهم بما يناسبهم من العذاب الذي اختاروه لأنفسهم بدواعيهم الغضبية والسهوية وغيرها، وميولهم إلا الملاذ الجسمانية، فلذلك بدلوا حجبا ظلمانية بعد حجب^٤، فالتذوق الجداني القائم على ضرب من الحدس النفسي هو الذي يسود هذه الشروح^٥، والتبديل وجهان: الأول - أنه تبديل حقيقي مادي. فيخلق مكانها جلود أخرى جديدة مغايرة للمحترقة. الثاني - أنه تبديل وصفي: أي أعدنا الجلود جديدة مغايرة للمحترقة صورة. وإن كانت عينها مادة. بأن يزال عنها الاحتراق ليعود إحساسها للعذاب. فلم تبدل إلا صفتها، لا مادتها الأصلية^٦.

(١) ج ٢ ص ١١٧ من النسخة الحديثة.

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان ١/ ١٦٥، بحر العلوم السمرقندي ١/ ١٢٦، النكت والعيون الماوردي ٥/ ٣٩٣، لطائف الإشارات، القشيري ١/ ١٥٩، الوجيز للواحد ص: ١٥٣، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١/ ٢٦٠.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٦.

(٤) تفسير الشيخ الأكبر، ١/ ١٥٢، وقد طبع هذا الكتاب في مجلدين في بولاق سنة ١٢٨٣هـ و١٨٦٥م.

(٥) مباحث في علوم القرآن لصبحي الصالح ص: ٢٣٨

(٦) معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٦٠، جامع البيان، الطبري ٨/ ٤٨٤، بحر العلوم السمرقندي ١/ ٣١١، النكت والعيون الماوردي ١/

وقال الرازي: يمكن أن يقال: هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع. كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام: كلما انتهى فقد ابتدأ. وكلما وصل إلى آخره فقد ابتدأ. من أوله. فكذا قوله كُلمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ الآية. يعني: كلما ظنوا أنهم نضجوا واحترقوا وانتهبوا إلى الهلاك، أعطيناهم قوة جديدة من الحياة. بحيث ظنوا أنهم الآن حدثوا ووجدوا. فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه^١، وقد روي عن الصحابة والتابعين، أنهم يدلون في اليوم أو الساعة مرات عديدة^٢.

وإن ما نسب للشيخ محي الدين بن عربي قد أنكر صحته عنه الشيخ عبد الوهاب الشعراني فقال: حاشا الشيخ عنه، والذي هو أعظم الأمانة على الشريعة، أن يتلفظ بمثل ذلك، ويجعل المجرمين المسلمين، وإن وجد ذلك في بعض كتبه فهو مدسوس عليه بيقين وقد حكى هو الإجماع على خلودهم، وقال في عقيدته، أول الفتوحات: ونعتقد أن تأييد العذاب على الكفار والمشركين والمنافقين حق وقال في الباب الرابع والستين منها: واعلم أن إبليس ومن تبعه من الكفار لا يخرجون من النار، لحديث: ((ينادي المنادي يوم القيامة يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت))^٣.

وذكر الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه المسمى ((بالإنسان الكامل)) ((وشرح لباب الأسرار من الفتوحات)) أن مراد بأهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار. وقال: إياك أن تحمل كلام الشيخ محي الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة على الكفار، فإن ذلك كذب وخطأ، وإذا احتمل الكلام وجهاً صحيحاً وجب المصير إليه^٤.

الخاتمة

بعد هذه الرحلة في رحاب الشيخ محي الدين نضع ملخصاً لما سبق :

- إن الشيخ محي الدين بن عربي رحمه الله من علماء الشريعة الذين كان لهم الاجتهاد المطلق.
- جمع الشيخ محي الدين بن عربي رحمه الله كافة فنون العلوم وحاول المزج بين الحقيقة الشريعة.

(١) التفسير الكبير ١٠ / ١٠٨.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ٥ / ٢٥٤، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي ٢ / ٧٩، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي ١ / ٣٦٦، محاسن التأويل، القاسمي ٣ / ١٧٦.

(٣) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ص: ٤٦٥.

(٤) المصدر نفسه .

- تركز قوانين الفلسفة والتصوف عند الشيخ بن عربي رحمه الله على التصوف المطلق والعبادة المنقطعة النظير .
 - إن العقل محجوب عن المعرفة حتى يتطلع الكشوفات والفيوضات النورانية التي لا تناط الا بالسير الصحيح والسلوك القويم .
 - تميز أسلوبه رحمه الله بالبلاغة وحسن العبارة والاطناب .
 - تعتمد فلسفة الشيخ ابن عربي على ربط الخيال بالقلب، مما جعل نظرياته ذات طابع التغيير والتحول وعدم الثبات.
 - غالبا ما يذهب الشيخ رحمه الله الى التأويل ، فجعل للبرزخ بعدا صوفيا وفلسفيا وأفقا للرؤيا والمعرفة والوجود.
 - يكاد كلام الشيخ رحمه الله وخطابه لا يفهمه عامة الناس بل ربما يُفسره على خلافه لأنه يتكلم بلغة لا يفهما الا من جمع بين التصوف والفلسفة .
 - كثرة كلام الشيخ عن الفيوضات والتحليلات من خلال التأويل وهذا ما جعل له كثرة الخصوم في زعمهم أنه ترك الإنسان، ومسؤولياته وواجباته.
 - من لم يعتنِ بمعاني التصوف جعل هذه التصورات تلغي الكون، ولا تفسر التغيير .
 - تُعدُّ مرتبة العبادة أرقى المراتب ، وإن المرتبة الحقة هي مرتبة المعرفة.
 - لا تكمن في اذا تحقق الالتزام بأمر الله والخضوع له، وأداء للشعائر، تتحقق عندئذ السعادة .
 - يتحلى العارف بالله بالتذاذ بالمعرفة، على قدر معرفة العبد بالله تعالى .
 - الحب هو الطريق الموصل الى المعرفة التي يذوب فيها الانسان.
- والى غير ذلك من النتائج التي ذكرت في ثنايا البحث والله الموفق .

المصادر والمراجع

- ١ . ابن عربي ، بدوى، عبد الرحمن محمد، محمد روميش، (١٩٩٤).

٢. ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه، طلعت مراد بدر، المجلة العربية للعلوم الإنسانية - الكويت، (١٩٨٦).
٣. ابن عربي في التفكير الإسلامي، محمد البهي، رسالة الإسلام - مصر، (١٩٥١).
٤. أدب ونقد بلاثيوس، وبدوى - مصر، (١١٢).
٥. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (المتوفى: ٩٨٢هـ): دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٦. إفحام المخالفين بمن عندهم من المعتبرين، نسخة: الشاملة ١١٠٠٠.
٧. أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ) المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.
٨. بحر العلوم: أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، تحقيق: د. محمود مطرجي دار النشر: دار الفكر - بيروت.
٩. البحر المحيط في التفسير: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ) المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت الطبعة: ١٤٢٠ هـ.
١٠. البداية والنهاية: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ) المحقق: علي شيري، الناشر: دار إحياء التراث العربي الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
١١. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ): دار المعرفة - بيروت.
١٢. بلوغ الأماني في الرد على مفتاح التيجاني: ملتقى أهل الحديث من نسخة: الشاملة ١١٠٠٠.
١٣. تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مطبعة السعادة: القاهرة - مصر، ط (١)، (١٣٦٩هـ).
١٤. التسهيل لعلوم التنزيل: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ) المحقق: عبد الله الخالدي - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٦ هـ.
١٥. تفسير التستري: أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التستري (المتوفى: ٢٨٣هـ)
١٦. تفسير الراغب الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ): دار

الوطن - الرياض الطبعة الأولى: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

١٧. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ): الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٩٠ م.

١٨. تفسير القرآن: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: ٢١١هـ) : مكتبة الرشد - الرياض الطبعة الأولى، ١٤١٠.

١٩. التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ): دار إحياء التراث العربي - بيروت

٢٠. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: د وهبة بن مصطفى الزحيلي : دار الفكر المعاصر - دمشق الطبعة : الثانية ، ١٤١٨ هـ.

٢١. تفسير مجاهد: أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (المتوفى: ١٠٤هـ)المحقق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل: دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر الطبعة: الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

٢٢. تفسير مقاتل بن سليمان: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي (المتوفى: ١٥٠هـ)المحقق: عبد الله محمود شحاته: دار إحياء التراث - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤٢٣ هـ.

٢٣. تقليد الأئمة عند أهل السنة: نسخة : الشاملة ١١٠٠٠.

٢٤. التقليد والإفتاء والإستفتاء : الشيخ عبدالعزيز الراجحي : موقع الشيخ على الشبكة [http://www.sh-rajhi.com].

٢٥. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)المحقق: أحمد محمد شاكر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٢٦. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري): محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ.

٢٧. الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١ هـ) المحقق: هشام سمير البخاري: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م.

٢٨. جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: نعمان بن محمود بن عبد الله، أبو البركات خير الدين، الألوسي (المتوفى: ١٣١٧هـ) مطبعة المدني: ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
٢٩. الحب عند ابن عربي، خليل هندأوي، الكتاب - مصر، (١٩٧٤).
٣٠. حقائق التفسير: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى بن خالد بن سالم النيسابوري، أبو عبد الرحمن السلمي (المتوفى: ٤١٢هـ) التحقيق: سيد عمران: دار الكتب العلمية لبنان/ بيروت الطبعة: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٣١. حقيقة البدعة وأحكامها: سعيد بن ناصر الغامدي الناشر: مكتبة الرشد، الرياض .
٣٢. حقيقة الجمال عند ابن عربي، قدور رحمان، مجلة الخطاب - مخبر تحليل الخطاب - جامعة مولودمعمري تيزي وزو - الجزائر، (٢٠٠٩).
٣٣. حياة ابن عربي وفلسفته، عبد الرحمن دركزلي، التراث العربي - سوريا، (٢٠٠٠).
٣٤. رأي في ابن عربي ودراسته، محمد يوسف موسى، رسالة الإسلام - مصر، (١٩٥١).
٣٥. الرد على القائلين بوحدة الوجود: علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ) المحقق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا: دار المأمون للتراث - دمشق الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٣٦. روح البيان: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء (المتوفى: ١١٢٧هـ): دار الفكر - بيروت.
٣٧. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ) المحقق: علي عبد الباري عطية: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.
٣٨. الزواجر عن اقتراف الكبائر: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (المتوفى: ٩٧٤هـ): دار الفكر: الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
٣٩. سلطة الوهم عند ابن عربي، محمد بنيونس، مجلة فكر - مركز العيكان للأبحاث والنشر - السعودية، (٢٠١٤).
٤٠. الصوفي الإسلامي الأندلسي "ابن عربي" حياته واهتماماته وتأثيره، عامر عمر سلام، المجلة العربية للعلوم الاجتماعية - المؤسسة العربية للاستشارات العلمية وتنمية الموارد البشرية - مصر، (٢٠١٣).

٤١. العبر في خبر من غير، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق د. صلاح الدين المنجد، الناشر مطبعة حكومة الكويت، سنة النشر ١٩٨٤ م.

٤٢. العقد الثمين في تبين أحكام الأئمة الهادين: الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان المتوفى سنة ٦١٧هـ، تم استيراده من نسخة: الشاملة ١١٠٠٠.

٤٣. عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفى بدر الدين العيني (المتوفى: ٨٥٥هـ) نسخة الشاملة.

٤٤. عيون الرسائل والأجوبة على المسائل: عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب آل الشيخ (المتوفى: ١٢٩٣هـ) المحقق: حسين محمد بوا، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: الأولى.

٤٥. غاية النهاية في طبقات القراء: شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف (المتوفى: ٨٣٣هـ) الناشر: مكتبة ابن تيمية الطبعة: عني بنشره لأول مرة عام ١٣٥١هـ.

٤٦. الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة: عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، مكتبة ابن تيمية، الكويت الطبعة: الثالثة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

٤٧. الفلسفة الصوفية في الإسلام. د. عبد القادر محمود - ط ١ دار الفكر العربي مصر - ١٩٦٧ م.

٤٨. فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، بدران ابن الحسن، حوليات التراث - الجزائر، (٢٠١٠).

٤٩. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٥٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (المتوفى: ١٠٦٧هـ): مكتبة المثنى - بغداد ١٩٤١ م.

٥١. لطائف الإشارات، تفسير القشيري: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: ٤٦٥هـ) المحقق: إبراهيم البسيوني: الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر الطبعة: الثالثة.

٥٢. مباحث في علوم القرآن: صبحي الصالح: دار العلم للملايين الطبعة: الطبعة الرابعة والعشرون كانون الثاني / يناير ٢٠٠٠.

٥٣. محاسن التأويل: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ) المحقق: محمد باسل عيون السود: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ.

٥٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي
٥٥. مدارك التنزيل وحقائق التأويل،: أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (المتوفى: ٧١٠هـ) حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بديوي: دار الكلم الطيب، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٥٦. المستصفي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٥٧. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم (صحيح مسلم): مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ) المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٥٨. مصرع التصوف وهو كتابان: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، وتحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ) المحقق: عبدالرحمن الوكيل، الناشر: عباس أحمد الباز - مكة المكرمة.
٥٩. المصطلح الصوفي عند ابن عربي، محمد حسن عبد العزيز، مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة - مصر، (٢٠٠٣).
٦٠. معالم التنزيل في تفسير القرآن: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ) المحقق: عبد الرزاق المهدي: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.
٦١. معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ): عالم الكتب - بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٦٢. المقالات الدمشقية في الدفاع عن شيخ الاسلام ابن تيمية، نسخة: الشاملة ١١٠٠٠.
٦٣. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: الندوة العالمية للشباب الإسلامي إشراف وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني الناشر: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠ هـ.
٦٤. موشحات ابن عربي، التراث العربي - سوريا، محمد قجة، (٢٠٠٠).
٦٥. ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) تحقيق: علي محمد البجاوي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م.

٦٦. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفى: ٨٧٤هـ) الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر .

٦٧. النكت والعيون: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: ٤٥٠هـ) المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.

٦٨. الوسيط في تفسير القرآن المجيد: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ) تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.

٦٩. وقفة مع الشيخ ابن عربي ومؤلفاته، محمد كمال، التراث (٢٠٠٠).

البواقيت والجواهر في عقيدة الأكابر، لحيي الدين بن عربي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٤٠٤.

القيم الأخلاقية عند ابن عربي رحمه الله من خلال شخصيته العلمية والروحية

د . محمد خلف بني سلامة

جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن

mohadbanisalameh@yahoo.com

الملخص

يرتبط اسم ابن عربي رحمه الله بالصوفية، والتي تدل دلالة بالغة على الزهد، وجاء التصوف ليؤكد على أنه من التيارات الفكرية البارزة التي تؤكد على أن سلوك الإنسان يُعد مناط الاهتمام للخروج من كل ما هو مادي إلى ما هو روحي، خاصة وأن التصوف يقوم على الأساس الأخلاقي القائم على محاسبة النفس ومراقبة أعمالها، بالإضافة إلى أحوال الصوفي المتمثلة بالمشاهدة والأنس.

وقد تناولت هذه الدراسة الحديث عن ابن عربي وسيرته ورجالاته ومذهبه الفقهي وعقيدته، وعن التصوف عند ابن عربي ومفهوم التصوف، ومكانة ابن عربي العلمية والروحية، ومفهوم ومعالَم فلسفة الأخلاق عند ابن عربي، وكيفية تهذيب النفس بالأخلاق.

وتوصل الباحث في دراسته إلى أن هناك العديد من الباحثين تناول سيرة ابن عربي بالدراسة الجادة فأنصفه، وأنه صاحب مدرسة فكرية سبقت زمانها في دعوته لمكارم الأخلاق، وأن النفس عنده أقسام ثلاثة هي النفس الشهوانية والغضبية والناطقة ولا بد من تهذيب النوع الأول والثاني ليرتقي النوع الثالث.

ويوصي الباحث في دراسته بضرورة دراسة حياة وسيرة ابن عربي دراسة منطقية واقعية لإنصافه من الحملة التي تعرض ولا زال يتعرض إليها.

الكلمات المفتاحية : ابن عربي ، القيم الأخلاقية ، التصوف ، تهذيب النفس .

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الكريم سيد المرسلين محمد بن عبد الله عليه أفضل صلاة

وَأتم تسليم، وبعد:

يُعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي صاحب فكرة نضج وتطور الفكر الصوفي الفلسفي، وانتشار هذا الفكر في كل بقاع الدنيا، وعمل على التأثير الأخلاقي البناء في التراث الإنساني. وتبرز أهمية هذه الدراسة للأسباب الآتية:

١- بيان مكانة ابن عربي في الفكر الإسلامي.

٢- بيان نظرة ابن عربي لسلوك الإنسان.

٣- بيان دور علماء الصوفية في بناء الفكر الإنساني.

مشكلة الدراسة:

تتلخص مشكلة الدراسة في الإجابة عن التساؤلات الآتية:

١- ما العلاقة بين التصوف والأخلاق؟

٢- كيف ينظر ابن عربي للأخلاق؟.

منهج الدراسة :

استخدم الباحث في دراسته المنهج الوصفي القائم على تتبع متطلبات البحث وعرضها ودراستها وبيان رأي الباحث فيها

الدراسات السابقة:

تعرض العديد من الباحثين للحديث عن ابن عربي وسيرته في العديد من الدراسات، ومنها:

١- جمالية الرمز في الشعر الصوفي - محيي الدين بن عربي نموذجاً للباحثة هدي فاطمة الزهراء، رسالة ماجستير، ٢٠٠٦، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب، تلمسان، الجزائر، تناولت فيها الباحثة الحديث عن جمالية الرمز في شعر ابن عربي.

٢- مشكاة الأنوار فيما روي عن الله من الأخبار لابن عربي الأندلسي - دراسة تحليلية نقدية للباحث صونكول شمشك - رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠٥، تناول فيها الباحث الحديث عن الأحاديث القدسية وتخريج هذه الأحاديث وإبراز منهج المؤلف في التعامل مع الأحاديث من كتابة موضوع البحث.

٣- رمزية الإنسان عند ابن عربي للباحثة رهنه السكري، بحث منشور في مجلة جامعة البعث، المجلد ٣٩ العدد ٥٥ عام ٢٠١٧، سوريا، تناولت فيها الباحثة رمزية الإنسان في مذهب ابن عربي، فهو يرى أن العالم قائم على الرمز.

٤- ابن عربي: التجربة الشعرية والنزعة الصوفية من خلال "ترجمان الأشواق" للباحث المصطفى السعيدى جامعة ويسترن كيب، كلية الآداب، ٢٠١٧، تناول فيها الباحث التجربة الشعرية الصوفية لابن عربي من خلال ديوانه ترجمان الأشواق كونه مؤلف فني تراجيدي.

٥- الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي للباحثة صفاء البسيس، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مراح، كلية العلوم الإنسانية، ٢٠١٧، تناولت فيها الباحثة الحديث عن حياة ابن عربي وعن مفهوم الأخلاق عند ابن عربي.

وتختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بأنها تجيب عن تساؤلات أشار إليها الباحث في مشكلة الدراسة حيث تضيف الجانب الأخلاقي والعلمي الروحي عند ابن عربي رحمه الله .

خطة البحث:

جاءت خطة البحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: حياة ابن عربي — سيرته ومولده ومذهبه.

المطلب الأول: مولد ابن عربي ونشأته.

المطلب الثاني: ألقابه وترحاله.

المطلب الثالث: مذهب ابن عربي الفقهي وعقيدته ونظرياته.

المطلب الرابع: المؤيدون لابن عربي وما قيل فيه ومعاصروه.

المبحث الثاني: القيم الأخلاقية عند ابن عربي من خلال شخصيته العلمية والروحية الصوفية.

المطلب الأول: مفهوم التصوف.

المطلب الثاني: مكانة ابن عربي العلمية والروحية.

المطلب الثالث: مفهوم ومعالـم فلسفة الأخلاق عند ابن عربي.

المطلب الرابع: إذلال النفس وتهذيبها بالأخلاق عند ابن عربي
الخاتمة وتشمل النتائج والتوصيات.

المراجع.

المبحث الأول: حياة ابن عربي - سيرته ومولده ومذهبه-:

سيتناول الباحث في هذا المبحث الحديث عن حياة ابن عربي، مولده، وسيرته، ومذهبه.

المطلب الأول: مولد ابن عربي ونشأته:

أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن علي بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي، من المتصوفين المعترين ومن كبار الفلاسفة يلقبه أتباعه (بالشيخ الأكبر) حتى نسبت إليه ما يعرف بالطريقة الأكبرية الصوفية، ولد رحمه الله في مرسية في الأندلس في رمضان ٥٥٨هـ، وتوفي في دمشق عام ٦٣٨هـ ودفن فيها، ويُعد رحمه الله من كبار المتصوفين والفلاسفة المسلمين، وقد نشأ في بيئة علمية عرفت بالعلم، فكان والده من كبار أئمة الفقه والحديث، زاهداً تقياً ورعاً متصوفاً، وعندما أتم العاشرة من عمره كان ملماً بالقراءات حيث أرسله والده إلى عميد الفقهاء آنذاك أبي بكر بن خلف وقرأ عليه القرآن بالقراءات السبع^(١).

وكان لنشأته في بيئة عالية من السمو أثرها في شخصيته، حيث بدأ يتردد على المدارس الرمزية، مما أبرز عنده الناحية الروحية في سن مبكرة من حياته العمرية، فبدأ يغوص في أنوار الإلهام والكشف وسار في طريق الروحانية، وأخذ يعكف على الروحانيات وطرق الصوفية حتى كانت العزلة هي نقطة التحول والمنطلق الروحي له رحمه الله فتكشفت أمامه الكثير من الخفايا الكونية فانغمس في أنوار الكشف والإلهام^(٢).

(١) الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، بيروت، ط ٢، ١٨٦٣هـ، ص ٧٢ وحقيقة العبادة عند ابن عربي، كرم أمين أبو كرم، ط ١، القاهرة، ص ٩.

(٢) بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، جودة محمد المهدي، ط ١، القاهرة، دار غريب، ١٩٩٨، ص ٤٦٤ و الموقع الإلكتروني:

المطلب الثاني: ألقابه وترحاله ومؤلفاته :

تمتع رحمه الله بالعديد من الألقاب ، فقد لقبه أتباعه ومحبيه بالكثير من الألقاب منها : (بحر الحقائق والشيخ الأكبر ورئيس المكاشفين والبحر الزاخر وإمام المحققين ومحبي الدين وسلطان العارفين)^(١).

وفيما يتعلق برحالاته فقد بدأت مع رؤيته وهو في يقظته أنه أمام العرش، وأن هناك طائراً بديعاً حول العرش محلقاً يصدر إليه أوامر الترحال والسفر إلى الشرق، وأن هناك من يرشده في سفره وأن هناك من ينتظره .

وبدأ رحلاته واستقر في دمشق ثم انتقل إلى مكة، ثم انتقل إلى الطائف، ثم ارتحل إلى الموصل، ثم إلى القاهرة، ثم عاد إلى مكة، ثم عاد إلى دمشق، وزار قونية في تركيا حيث استقبله أميرها السلجوقي بحفاوة بالغة وتزوج هناك ثم انتقل إلى أرمينيا، ثم انتقل بعدها إلى بغداد، ثم إلى مكة ومنها إلى حلب إلى أن استقر به المقام في دمشق معزلاً مكرماً من قبل أميرها الذي عُرف عنه إيمانه المطلق بعلمه وصفاء سريره، وهناك التقى مع مريديه ومحبيه من طلاب العلم^(٢).

يتضح لنا من خلال رحلاته أن الشيخ كان له من الكرامات ما جعله ينتقل بين هذه المناطق ولقاء محبيه واجتماعه بهم.

وقد كتب خلال رحلاته العديد من المؤلفات ومن أبرزها : ديوانه ترجمان الأشواق، ورسالة حلية الأبدال، والفتوحات المكية، وغيرها من الكتب التي ألفها، والتي كان لها أثرها في النهضة العلمية والفكرية كتفسير ابن عربي، وفصوص الحكم ، وشجرة الكون، والإعلام بإشارات أهل الإلهام، وكتاب اليقين^(٣)، ومن أهم رسائله: (رسالة القسم الإلهي ، ورسالة الخلوة المطلقة ، ورسالة الأنوار)^(٤)، فهو عالم مطلع ألف العديد من الكتب التي كان لها أثرها في النهضة الفكرية والعلمية إلى يومنا هذا.

(١) الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص ٨٥، وعوارف المعارف، شهاب الدين عمر السهروردي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩، ص ٣٧.

(٢) حلية الأبدال، ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ٢٥، ومناقب العارفين، دنيائي كتاب، شمس الدين أحمد أفلاكي، ص ١٣٢، والتحويلات الفكرية في العالم الإسلامي، عليان الجالودي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط ١، ص ٣٧٤، وشعراء الصوفية، محمد حسن الأعظمي، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٣٤.

(٣) اليقين في معرفة رب العالمين، محمد علي محمد إمام، مطبعة السلام، مصر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٧٢، وترجمان الأشواق، محيي الدين

بن عربي، دار صادر، بيروت، ص ٤٢.

(٤) كرم أمين أبو كرم ، مرجع سابق ، ص ٢٦٧ .

المطلب الثالث: مذهب ابن عربي الفقهي وعقيدته ونظرياته:

يتضح أن العلماء اختلفوا في مذهبه ولكن يتضح أنه كان من أتباع المذهب الظاهري ثم أخذ يجتهد لنفسه ويتضح هذا الأمر من خلال العديد من رسائله^(١)، فلكل أجمع على أنه صوفي المذهب لأنه تطرق لفكرة وحدة الوجود وعرف عنه رحمه الله أنه صاحب منهج ذوقي جعل من القلب المركز المشع للمعرفة بالله مع عدم إنكاره للعقل خاصة في الأحكام الشرعية الظاهرة كالمعاملات والعبادات كما عُرف عنه صرامته بالتمسك بالشرع لا بالعقل^(٢)

أما عقيدته فهو القائل: (من قال بالحلل فدينه معلول وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد... فيا أخوتي وأحبائي رضي الله عنكم أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله في كل لحظة وطرفة، أشهدكم على نفسه بعد أن أشهد الله وملائكته ومن حضره من المؤمنين وسمعه أنه يشهد قولاً وعقداً أن الله إله واحد لا ثاني له، وألوهيته منزهة عن صاحبة والولد، مالك لا شريك له في الملك ولا وزير له، صانع لا مدبر معه، موجود بذاته من غير افتقار إلى موجود يوجده، ... فالعالم كله موجود به، وهو وحده متصف بالوجود لنفسه مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب والأبصار)^(٣).

هذا مذهب ابن عربي وعقيدته التي طالما شكك بها الكثير من أهل التشكيك قاصري النظر حاقدو القلوب.

ويرى الباحث أن عقيدة ابن عربي اختلفت عند العلماء بسبب نظرة كلاً منهم إلى المسألة من زاوية معينة حسب المنطلق الذي ينطلق منه كل مذهب أو فرقة .

ومن أقواله: (الحكم نتيجة الحكمة والعلم نتيجة المعرفة فمن لا حكمة له لا حكم له ومن لا معرفة له لا علم له)^(٤).

ومن نظريات ابن عربي: (الإنسان الكامل، وختم الولاية، والأعيان الثابتة، والمراتب السبعة والتنزلات الستة)^(١).

^(١) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، شهاب الدين أحمد التلمساني، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٧، ص ٤٧، والوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل الصفدي، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠، ص ٥١.

^(٢) منزلة العقل عند محيي الدين بن عربي، سهام عراييه، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، ٢٠١٠، ص ١٥١.

^(٣) اليواقيت والجواهر، عبد الوهاب الشعراني، مصر، ١٨٨٩، ص ٧٢.

^(٤) حيلة الأبدال، ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٠٥.

ويرى الباحث أن مجمل هذه النظريات يحتاج إلى دراسات موسّعة ومعمّقة يمكن العمل بها في البحث العلمي في مجالات مختلفة .

المطلب الرابع: المؤيدون وما قيل فيه ومعاصروه لابن عربي:

برز العديد من العلماء الذين عرف عنهم التأييد للعالم الرباني ابن عربي ومن هؤلاء (ابن حجر الهيتمي، والفيروزآبادي، وعبد الوهاب الشعراني، والحصكفي، والعز بن عبد السلام، والسيوطي، وابن عابدين، وعبد الغني النابلسي)^(١).

حيث يقول الهيتمي: (... الشيخ محيي الدين بن عربي من أولياء الله العارفين ومن العلماء العاملين بحيث كان في كل فن متبوعاً لا تابعاً ... وأنه أروع أهل زمانه وألزمهم للسنّة)^(٢).

ويقول الفيروزآبادي: (... إنه كان شيخ الطريقة حالاً وعلماً وإمام الحقيقة حقيقة ورساً ومحبي رسوم المعارف فعلاً واسماً... كانت دعوته تحرق السبع الطباقي وهو يقيناً فوق ما وصفته وناطق بما كتبه وغالب ظني أني ما أنصفته)^(٣).

وكتب عبد الغني النابلسي يمدح مؤلفات ابن عربي، وقال ابن كمال باشا مفتي الدولة العثمانية: (... أن الشيخ الأعظم قطب العارفين وإمام الموحدين ... مجتهد كامل ومرشد فاضل له مناقب عجيبة وخوارق غريبة ... فمن أنكره أخطأ ... وله مصنفات كثيرة... وبعض مسائلها معلوم اللفظ والمعنى وموافق للأمر الإلهي والشرع النبوي...)^(٤).

وقد كتب العديد من أهل العلم في الدفاع عنه وفي سيرته ومنها: (تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي للسيوطي، وتنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء لعبد الوهاب الشعراني، وميزان الحق في اختيار الأحق لكاتب حلبي، وكشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ محيي الدين لسراج الدين المخزومي، والانتصار للشيخ محيي الدين علي بن

(١) المرجع السابق نفسه.

(٢) تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي، ص ٤ وما بعدها، وأزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد التلمساني، تحقيق مصطفى السقا مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٣٩، ص ٢٥٤، والدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، محمد أمين ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، ٣/٣٠٣.

(٣) الفتاوى الحديثية، أحمد بن محمد بن علي الهيتمي، دار الفكر، ص ٢١٥.

(٤) الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، محمد بن علي بن محمد الحصكفي، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢، ٤/٢٣٧-٢٣٩.

(٥) طبقات المجتهدين، ابن كمال باشا الحنفي، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل، المكتبة الرقمية العربية، ١/١٣٣.

ميمون، وابن عربي ومولد لغة جديدة سعاد الحكيم، وجامع كرامات الأولياء للشيخ يوسف النبهاني، ومحبي الدين ابن عربي حياته ومذهبه، زهده، فاروق عبد المعطي).

ومن أبرز معاصريه: (ابن رشد، والعز بن عبد السلام، وفخر الدين الرازي، وجلال الدين الرومي)^(١).

يتضح مما تقدم مكانة ابن عربي بين العلماء في زمانه وما بعد زمانه فهو العالم المجتهد الرباني صاحب الولاية والكرامة.

المبحث الثاني: التصوف والفلسفة والقيم الأخلاقية عند ابن عربي :

يعتبر التصوف من أبرز التيارات في الحياة الإسلامية الروحية منذ بداية الإسلام إلى يومنا هذا متميزاً بالزهد والتخلي عن العالم، والتصوف من العلوم الإسلامية يعمل على تصفية القلب وتطهيره وتحرير الجسد، وللتصوف مكانته في المجتمعات الإسلامية، ولكن حصل لهذا العلم ما حصل لبقية العلوم الإسلامية، فدخل فيه من أساء له حتى أصبح مظهراً من مظاهر الفقر والجوع، ودخل فيه من أهل الدجل والانحراف حيث أساءوا له وأصبح هذا العلم مظهراً من مظاهر الكسل والاستسلام والفراغ، مع أنه العلم الذي يطهر الأنفاس ويوصل الإنسان إلى مرضاة الرحمن^(٢).

المطلب الأول: مفهوم التصوف:

أولاً: التصوف لغة: قيل بأن الصوفية أخذت من أهل الصُفَّة الذين يتعدون عن الدنيا والعيش مع الذات الإلهية التي حملها القرآن، ولذلك عرفوا بالصوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة في عهد رسول الله ﷺ^(٣).

وقيل بأنها مجموع أحرف تعني الحكمة الإلهية، فهو الذي يبحث عن الله فيجده ويتعرف إليه^(٤).

ويرى الباحث أن معنى الصوفية يدخل فيه كل الدلالات اللغوية الواردة سابقاً.

ثانياً: اصطلاحاً: يقول الغزالي: (إنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال)^(٥)، ويقول ابن خلدون: (العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها)^(١).

(١) الموقع الإلكتروني: ٢٠١٨/٨/١٦ http://ar.wikipedia.org

(٢) هدي فاطمة الزهراء، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر، بلقايد، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ١٧-١٩.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق الكلاباذي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢.

(٤) أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالإسكندرية، حسن السندوبي، طبعة القاهرة، ١٩٤٤، ص ٨٤.

(٥) المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، القاهرة، ١٣١٦هـ، ص ٣١.

ويقول ابن القيم الجوزية: (اجتمعت كلمة الناطقين في علم التصوف على أنه الخلق)^(٢)، ويقول الشعراني: (علم انقذ في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة وهو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة)^(٣).
ويميل الباحث إلى ترجيح تعريف الغزالي رحمه الله لشموليته وسعة معانيه.

المطلب الثاني: مكانة ابن عربي العلمية والروحية وأثرهما في إبراز مذهبه وفلسفته:

يُعد ابن عربي صاحب لأكثر من (٤٠٠ مؤلف) بين الرسائل والمقالات والمؤلفات ذات القدرة والمكانة، ومن أشهرها الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، حيث رسمت الصورة الأولى للفتوحات المكية عند زيارة ابن عربي الأولى لمكة المكرمة وأنهى العمل بها في دمشق بعد ثلاثين عاماً، وتعد الفتوحات عنده موسوعة التصوف وتشتمل على: (نظريات في الإلهيات والكونيات ورؤى وتأملات)^(٤).

ثم كان كتابه فصوص الحكم والذي اشتمل على زبدة تعاليمه في الإلهيات، ويحتل ابن عربي في تاريخ التصوف المنزلة العالية، فهو إمام مذهب ما يُعرف باسم وحدة الوجود ووحدة الوجود موقف صوفي محدد هو نتاج للتطبيق الأونطولوجي^(٥) لمبدأ التأويل، والتأويل الأنطولوجي للبيان الباطن للوجود يتم عبر سلوك الصوفي سلسلة من مراحل الخبرات الكشفية، كل مرحلة تتصف برؤيا وجودية معينة^(٦).

وكان لابن عربي، رحمه الله وجهته فهو يرى بأن للحقيقة بعداً أونطولوجياً هو الباطن وهو ما يجب الغوص فيه إلا أن هذا يتطلب في الحقيقة سلوك طريق روحي واضح ومعين وبخلاف ذلك فإن البُعد العميق الملازم لباطن الحقيقة التي يتم السعي إليها لا ينفث أبداً^(٧).

ومن أبرز مخطوطات ابن عربي: (سر المحبة، وأسرار الوضوء وأركانه والتلمساني أبي مدين)^(٨).

(١) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ٢٠٠٤، ص ٣٢٨.

(٢) مدارج السالكين، ابن القيم الجوزية، القاهرة، ١٩٥٦، ص ١٧.

(٣) الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني، القاهرة، ٤/١.

(٤) موسوعة الصوفية، عبد المنعم الحنفي، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٨٦، والموقع الإلكتروني ٢٠١٨/٨/١٧ <http://www.maaber.org>.

(٥) تعني باليونانية الكينونة وعلم الوجود وعلم تجريد الوجود، يدرس هذا العلم في البحث في كشف طبيعة الوجود اللامادي في القضايا الميتافيزيقية المترتبة على التصورات أو المفاهيم والقوانين العلمية مثل المادة والطاقة والزمان والمكان والكم والكيف والعلة والقانون والوجود الذهني، ينظر <http://www.ar.wikipedia.org> تاريخ الزيارة ٩/١٠ / ٢٠١٨.

(٦) عبد المنعم الحنفي، موسوعة الصوفية، المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق نفسه.

ومن خلال الدراسة المتعمقة لحياة ابن عربي نلاحظ أنه مر بالعديد من المراحل في تحوله إلى التصوف

ومن أبرزها^(٢): (الرؤيا المنجدة على أثر مرضه الشديد حيث رأى في المنام أنه محاط بعدد من قوى الشر تريد الفتك به، وبغته رأى شخصاً قوياً مشرق الوجه حمل على هذه الأرواح الشريرة ففرقها وعندما سأله ابن عربي من أنت؟ قال له أنا سورة يس، وعندما استيقظ وجد والده فوق رأسه يتلو سورة يس ولم يلبث أن شافاه الله من مرضه وألقى في روعه أنه معد للحياة الروحية^(٣) وزواجه بالزوجة الورعة صاحبة التقوى^(٤)، فكان لمكانته العلمية أثرها البارز في حياته الروحية وإبراز مذهبه الفلسفي، فكثرة مصادره جعلت من مذهبه مذهباً غنياً بالرموز، وقد أجمع أغلب المؤرخين على أن مذهبه صوفي بسبب تناول فكرة وحدة الوجود^(٥)، فقد نحى ابن عربي المنحى الصوفي، وجعل من القلب المركز الأساس للمعرفة بخالق الكون، ولم ينكر العقل خاصة ما كان متعلقاً بالمعاملات والعبادات مؤكداً رحمه الله أن طريق إدراك المعرفة القويم هو طريق الشرع وليس طريق العقل^(٦).

وعرف عن ابن عربي أنه صاحب فكر فلسفي، فقد عمل على بناء الآراء الفلسفية ذات القيمة ومنها مسألة أصل الكون، من خلال إطلاعه الواسع على الآراء الفلسفية، فصوفيته لم تمنعه من مطالعة كتب الفلاسفة القدماء، فيقول في محاولة منه في تحديد أصل العالم: (وهذا المذهب بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا وهو المسمى بالطبيعة، فإن الطبيعة معقول واحد عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان)^(٧).

تقول الباحثة صفاء بسيب: (ونستنتج من خلال تحليلنا لموقف ابن عربي من الفلسفة بأنه فيلسوف وصوفي معاً، فيلسوف؛ لأن التفكير والترابط المنطقي من صفات الفلسفة، إضافة إلى تطرقه إلى بعض مشكلات الفلسفة كالوجود، وصوفي؛ لأن وجدان الكشف أخص ميزات التصوف)^(٨)، وهذا يدل على مذهبه الروحي^(٩) والذي

(١) حقيقة العبادة عند ابن عربي، كرم أمين أبو كرم، ط ١، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢١٤.

(٢) الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، صفاء البسيس، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورفله، الجزائر، ٢٠١٧، ص ٨-٩.

(٣) ابن عربي، حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٠.

(٤) صفاء البسيس، الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص ٩.

(٥) صفاء البسيس، الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص ١١.

(٦) منزلة العقل عند محيي الدين بن عربي، سهام عرابية، رسالة ماجستير، جامعة قسطنطينية، الجزائر، ٢٠١٠، ص ١٥١.

(٧) الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

(٨) صفاء البسيس، الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص ١٢.

(٩) المرجع السابق نفسه.

يقوم بالأساس على مقومات أخلاقية والتمثلة في: مقاومة النفس ومعاناة لتجربة^(١)، فكانت الحياة الروحية عند ابن عربي رحمه الله هي جماع بين الزهد والتصوف الزهد المتمثل باعتباره العلم العملي منهج في الحياة، ووسيلة مؤهلة للتصوف، وتقود إليه والتصوف الذي يتكون من تجارب نفسية محاطة بنور الإيمان الساطع عليها، ويهتم رحمه الله بالزهد بالأمور الخاصة من خلال التطلع إلى الكمال الصوفي مؤكداً رحمه الله أن التوفيق الإلهي أساس كل تجربة روحية، وهو طريق النجاة والسعادة الأبدية فهو نور من الله يلقيه في قلب من يختاره^(٢).

من كل ما تقدم يتضح (أن مذهبه رحمه الله قد أضفى على روحانيته الطابع السري الذي يميزه عن غيره من المذاهب الروحانية، وهذا ما جعله يضع معجماً خاصاً بمصطلحاته)^(٣).

المطلب الثاني: مفهوم ومعالم فلسفة الأخلاق عند ابن عربي:

نظراً لاعتبار التصوف قائماً على منابع الأخلاق وتركية النفس وتطهيرها ومجاهدتها، فالأخلاق هي وكما عرفها رحمه الله: (هو حال النفس بما يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار)^(٤)، وكأنه رحمه الله يرى أن الأخلاق فطرية في الإنسان من خلال عبارة (ولا اختيار) والخلق قد يكون عند بعض الخلق طبعاً وغريزة، وعند بعضهم الآخر لا بد له من الاجتهاد والعمل والرياضة^(٥)، والأخلاق كما يرى الكثير من الباحثين ليست فطرية محضة ولا مكتسبة فيما تجمع بين الأمرين، ولقد فرق رحمه الله بين عقلين أحدهما فاسد والآخر صحيح على اعتبار أن العقل هو مصدر الفعل الأخلاقي، حيث يقول رحمه الله: العقل شرط في وجود النفس^(٦)، من هنا جاء حرصه وتركيزه رحمه الله على سلامة العقل؛ لأن سلامة العقل الحفاظ على القيم الأخلاقية الفاضلة وحمايتها من الاندثار.

وتقسم الأخلاق عند ابن عربي رحمه الله تعالى إلى^(٧):

١ - أخلاق لا يمكن التخلق بها إلا مع الكون كالرحيم.

(١) التجربة عند ابن عربي: (أن يترقى في سلم معارجه حتى ينتهي إلى الفناء عن الكل ما سوى الله والبقاء بالله وحده من حيث هو المحبوب الذي يأنس العبد بقربه وهذه قمة السعادة).

(٢) حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، كرم أمين أبو كرم، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٣) صفاء البسيس، الأخلاق عند محيي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٤.

(٤) تهذيب الأخلاق، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ابن عربي، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٢.

(٥) المرجع السابق نفسه، ص ١٢.

(٦) الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، مرجع سابق، ٣٣٤/٤.

(٧) أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، أحمد عبد الرحيم الشايح، تحقيق توفيق وهبه، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٨٥، والأخلاق

عند محيي الدين بن عربي، صفاء البسيس، مرجع سابق، ص ٢٣.

٢- أخلاق يتخلق بها مع الكون ومع الله كالغفور.

٣- أخلاق لا يتخلق بها إلا مع الله خاصة (وهي ثلاثمائة خلق ولها من الجنات جنة مخصوصة لا ينالها إلا أهل هذه الأخلاق وهي التي منحت لآدم من قبل الله ﷻ)^(١).

ويقوم المذهب الأخلاقي في تصوفه رحمه الله على المحبة والذي يُعد امتداداً لمذهبه في الوجود والمعرفة القائمة على الإلهام والتي تتحقق للصوفي الواصل العارف^(٢)، فيقول رحمه الله: (أعلم رحمك الله أن الحب مقام إلهي فإنه وصف به نفسه وتسمى بالودود)^(٣)، وهي محبة كما يراها رحمه الله خالية من أي طمع، ولذلك يقول رحمه الله: (فالله لا يحب في الموجودات غيره فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب وما في الوجود إلا محب، فالعالم كله محب ومحبوب وكل ذلك راجع إليه)^(٤).

كما تنقسم الأخلاق عنده رحمه الله ضمن نظريته الصوفية الفلسفية إلى أخلاق ظاهرية وباطنية، فتتمثل الأخلاق الباطنية بالتصور الذهني والظاهرية تمثل الجانب التطبيقي الخارجي^(٥)، وفيما يتعلق بالأخلاق المذمومة والمحمودة وتأويل ابن عربي لها فهو يرى رحمه الله أن الناس مطبوعون على الأخلاق، منهم الكامل ومنهم الأكمل، يقول رحمه الله: (وقع الافتقار إلى الشرائع والسنن والسياسات المحمودة وعدم الانتفاع بالملوك الحسني السيرة، فالأخلاق المكروهة في طباع الناس، إلا أن فيهم من يتظاهر بها، وينقاد لها وهم شرار الناس وفيهم من ينتبه بجودة الفكر لقبحها فيأنف عنها)^(٦).

وبالمقابل يقول رحمه الله بالأخلاق المحمودة: (فأما الأخلاق المحمودة فإنها وإن كانت في بعض الناس غريزة فليست في جميعهم وإن الباقين قد يمكن أن يصيروا إليها بالتدريب والرياضة، ويترقوا إليها بالاعتقاد والألفة)^(٧)، ويرى رحمه الله إضافة إلى كل ما تقدم (أن الأشياء لا توصف بالخير والشر، لأنها أعراض خارجة عن ذاتها، فهي تلحق بها،

(١) صفاء البسيس، الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، مرجع سابق، ص ٣٢٢.

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) ابن العربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، محمد الإدريسي، ط ٢، المغرب، ٢٠٠٤، ص ٦٠، والأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، صفاء البسيس، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٦) تهذيب الأخلاق، ابن عربي، مرجع سابق، ص ١٤.

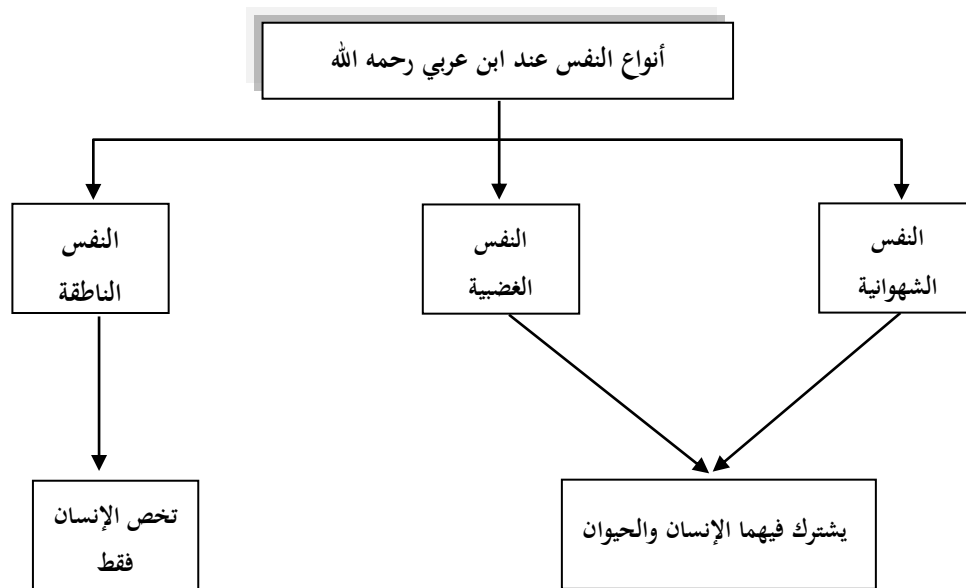
(٧) المرجع السابق نفسه، ص ١٥.

فالخير والشر والطيب والخبيث على حسب ما يظهر، فمن حيث هو إلهي بالأصالة كله خير وطيب فهو طيب، ومن حيث يحمد ويذم فهو طيب وخبيث وخير وشر^(١).

وعليه يتضح تصنيف ابن عربي للأخلاق إلى نوعين محمودة ومذمومة، ويرى رحمه الله أن المذمومة هي المسيطرة لأنه قليل من الناس من سلم من جميع العيوب، وأما الحمودة فهي ما حصلت للناس بالرياضة والتدريب وأن سبب اختلال الأخلاق هو اختلاف النفوس^(٢).

يقول رحمه الله: (فأما العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق وهي النفس، فالنفس ثلاثة قوى)^(٣)، وجميع الأخلاق مصدرها من هنا، ويتضح من دراسة هذه الأنواع من النفوس أنها صاحبة الدور الأبرز في بناء الأخلاق البناء السليم أو تدميرها ونحوها منحى الانحراف، من هنا كانت دعوة الشيخ رحمه الله إلى تهذيبها والارتياض بمكارم أخلاقها^(٤).

(٥)



(١) محمد الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٢) الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، صفاء البسيس، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٣) الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، صفاء البسيس، المرجع السابق، ص ٣٧.

(٤) تهذيب الأخلاق، مرجع سابق، ص ١٦، وهذه القوى الثلاثة هي: (الشهوانية، الناطقة، الغضبية)، والنفس الشهوانية يشترك فيها الإنسان مع الحيوان تكون فيها الشهوات واللذات وإذا لم يهذبها الإنسان سيطرة عليه وتملكته، والنفس الغضبية: يشترك فيها مرة أخرى الإنسان والحيوان وفيها تكون رغبة الغلبة ومحبتها وتقوي جرأة الإنسان على حسب الانتقام، والنفس الناطقة وهي التي تميز الإنسان عن سائر الحيوانات، بها يرتقى الإنسان ويعلون مكانه، ولها فضائل منها: اكتساب العلوم والآداب والكف عن الأخطاء، ومن رذائلها الدناء والجليلة، انظر تهذيب الأخلاق، ص ١٦-٢١، وسهام عرابية، ص ٦٣.

(٥) أنواع النفس عند ابن عربي رحمه الله عن صفاء البسيس، مرجع سابق، ص ٣٨.

وبعد هذا العرض لنظرة ابن عربي للأخلاق يتضح لنا صلاح هذه الأفكار لتكون نظرية أخلاقية جديدة تضاف إلى النظريات الأخلاقية التي تدرس في الجامعات والمدارس وتكون منهج حياة .

المطلب الرابع: إذلال النفس وتهذيبها بالأخلاق عند ابن عربي:

يقول رحمه الله: (وهذه النفس إذا قويت متمكنة من صاحبها أمكنه أن يسوس بها قوته الباقيتين ويكف نفسه عن جميع القبائح ويتبع أبدأ مكارم الأخلاق)^(١).

أي أنّ صون النفس الشهوانية والغضبية يعمل على صيانة وحماية النفس الناطقة، ولذلك ينصح بمجالس التقوى والزهد وأهل العلم وقراءة الكتب الحاضرة على مكارم الأخلاق والابتعاد عن مجالس السفهاء، وكان رحمه الله يحذر من مجالسة الأشرار، وحضور أماكن الحرب وحمل السلاح لأن مثل هذه الأماكن تكسب القلب غلظة وقساوة وتعدمه الرأفة والرحمة^(٢).

وعليه يمكن القول أن تهذيب النفس عند الشيخ ابن عربي رحمه الله: (أنه على كل من أراد سياسة أخلاقه أن يجعل من كل فضيلة غايتها ونهايتها، ولا يرضى إلا بأعلى درجة، لأن من يقنع بأدنى حد من الفضائل لن يبلغ أبدأ المهدف الأسمى من الأخلاق، وهي تحصيل الكمال الإنساني، وتذليل قوة الشهوة الغضبية وضبطها وقهرها هو: إصلاح النفس الناطقة وتقويتها وتحليتها بالفضائل والآداب والمحسن، فإن ذلك هو آلة السياسة ومركب الرياضة ومن لم يتمكن من اكتساب العلوم العقلية والإمعان فيها أو تعذر عليه ذلك فليبدل جهده في تدقيق الفكر)^(٣).

الخاتمة وتشمل أهم النتائج والتوصيات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد. وتوصلت الدراسة إلى جملة من النتائج من أهمها:

١ - تناول العديد من الباحثين سيرة ابن عربي بالدراسة والبحث ومنهم من أنصفه وبيّن أنه صاحب مدرسة فكرية لها أثرها في الفكر الإسلامي.

(١) الفتوحات المكية ، مرجع سابق ، ص ٨٥ .

(٢) الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، صفاء البسيس، مرجع سابق، ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق نفسه.

- ٢- قام ابن عربي رحمه الله بربط التصوف بالأخلاق، كما عمل رحمه الله على تحديد أصول الأخلاق المحمودة والمذمومة وأن التصوف عنده تربية أخلاقية قيّمة.
- ٣- مكارم الأخلاق هي طريق الإنسان للسمو والصفاء والنقاء، وأن مرجعيته في هذا الأساس هو السمو الديني.
- ٤- نظرة ابن عربي للأخلاق نظرة شمولية تعدت الجانب الروحي لتصل إلى الجانب التطبيقي الحسي .

التوصيات:

يوصي الباحث بما يلي:

- ١- ضرورة دراسة حياة الشيخ الأكبر ابن عربي دراسة متعمقة من قبل الباحثين وإنصافه بحق.
- ٢- الابتعاد عن الأهواء والتفكير الحزبي عند دراسة حياة الشيخ.
- ٣- إعداد موسوعة شاملة لمؤلفات الشيخ والدراسات التي تحدثت عن حياته لتقديمها للأجيال بصورة علمية واضحة بعيدة عن التشويش.

والحمد لله رب العالمين

المراجع

- ١- ابن العربي ومذهبه الفلسفي الصوفي، محمد الإدريسي، المغرب، ط٢، ٢٠٠٤.
- ٢- ابن عربي، حياته ومذهبه، أسين بلاثيوس، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٥.
- ٣- أبو العباس المرسى ومسجده الجامع بالإسكندرية، حسن السندوي، طبعة القاهرة، ١٩٤٤.
- ٤- أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، أحمد عبد الرحيم الشايح، تحقيق توفيق وهبه، القاهرة، ٢٠٠٦.
- ٥- الأخلاق عند محيي الدين ابن عربي، صفاء البسيس، رسالة ماجستير، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، ٢٠١٧.

- ٦- أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد التلمساني، تحقيق مصطفى السقا مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٣٩.
- ٧- التحولات الفكرية في العالم الإسلامي، عليان الجالودي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط ١.
- ٨- ترجمان الأشواق، محيي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت.
- ٩- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق الكلاباذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٠- تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، السيوطي.
- ١١- تهذيب الأخلاق، ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٩٠.
- ١٢- جمالية الرمز في الشعر الصوفي، محيي الدين بن عربي أنموذجاً، هادي فاطمة الزهراء، رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر، بلقايد، الجزائر، ٢٠٠٦.
- ١٣- حقيقة العبادة عند ابن عربي، كرم أمين أبو كرم، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧.
- ١٤- حلية الأبدال، ابن عربي، ط ٢، ٢٠٠٤، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٥- حيلة الأبدال، ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٦- الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، محمد بن علي بن محمد الحصكفي، تحقيق عبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢.
- ١٧- الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، محمد أمين ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢.
- ١٨- شعراء الصوفية، محمد حسن الأعظمي، تحقيق مصطفى غالب، بيروت، ١٩٨٨.
- ١٩- الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني، القاهرة.
- ٢٠- طبقات المجتهدين، ابن كمال باشا الحنفي، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل، المكتبة الرقمية العربية.
- ٢١- عوارف المعارف، شهاب الدين عمر السهروردي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.
- ٢٢- الفتاوى الحديثية، أحمد بن محمد بن علي الهيتمي، دار الفكر.
- ٢٣- الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، بيروت، ط ٢، ١٨٦٣هـ.
- ٢٤- محمد علي محمد إمام، اليقين في معرفة رب العالمين، مطبعة السلام، مصر، ط ١، ٢٠٠٥.

- ٢٥- مدارج السالكين، ابن القيم الجوزية، القاهرة، ١٩٥٦.
- ٢٦- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ٢٠٠٤.
- ٢٧- مناقب العارفين، شمس الدين أحمد أفلاكي، دنيائي كتاب.
- ٢٨- منزلة العقل عند محيي الدين بن عربي، سهام عرابية، رسالة ماجستير، جامعة قسطنطينية، الجزائر، ٢٠١٠.
- ٢٩- المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي، القاهرة، ١٣١٦هـ.
- ٣٠- موسوعة الصوفية، عبد المنعم الحنفي، ط ١، ١٩٩٢.
- ٣١- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد التلمساني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٧.
- ٣٢- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل الصفدي، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠٠.
- ٣٣- اليواقيت والجواهر، عبد الوهاب الشعراني، مصر، ١٨٨٩.
- ٣٤- الموقع الإلكتروني: ٢٠١٨/٨/١٣. <https://ar.wikipedia.org>
- ٣٥- الموقع الإلكتروني: ٢٠١٨/٨/١٦. <http://ar.wikipedia.org>
- ٣٦- الموقع الإلكتروني ٢٠١٨/٨/١٧ <http://www.maaber.org>

المدلولات الأخلاقية لنظرية الإنسان الكامل في الفكر الأكبري

د. عقبة جنان الزاوي

جامعة بسكرة، الجزائر

okba.djenane@univ-constantine2.dz

الملخص :

مثّل الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي (ت. ٦٣٢ هـ) صورة التصوّف المكتملة من خلال مفهوم الإشراف الأخلاقي؛ وهو ما ميّز التصوّف الأكبري بنظرية "الإنسان الكامل"؛ ذلك أن أعظم تحلي لكلمة الله هو الإنسان. فإذا كانت الأبحاث السابقة قد تناولت بالدرس الأبعاد الوجودية و المعرفية لنظرية الإنسان الكامل، فإننا نحاول من خلال هذه الورقة تناول الأبعاد القيمة عامة و قراءة المدلولات الأخلاقية خاصة لهذا المفهوم الروحي الثري، مُنطلقين من فكرة وجود وشيعة معنى قائمة بين كمالية الإنسان و أخلاقيته. و منوّهين إلى البعد العملي للتصوّف الإسلامي؛ بتجاوزه حدود المعرفة الصوفية النظرية القائمة على الزهد، ليتطلع إلى آفاق العمل الرحبة و يُعانق الأخلاق الروحية الشاسعة؛ ممّا يُسوّغ الحديث عن مظان "علم الإنسان الإسلامي".

الكلمات الدلالية : ابن عربي، التصوّف، الإنسان الكامل، الإشراف الأخلاقي ، الحب الإلهي.

"إن الله خلق آدم على صورته"، صحيح مسلم

مقدمة : الإنسان، كلمة الله

من بين أهمّ النظريات التي يتضمّنّها التصوّف الفلسفي^١، و التي أصبحت الفكرة الموجهة للتصوّف الإسلامي؛ نظرية "الإنسان الكامل". و هي لدى ابن عربي^١، بمثابة حجر الزاوية و المعنى الباطن في مذهبه الفكري و

^(١) التصوّف الفلسفي هو: «سلوك معرفي يقوم على تجربة ذاتية واعية وعياً خاصاً، سلوك لا يعتمد الحس و لا العقل وحدهما في بحث و بناء قضاياه، بل يعطي للوجدان و القلب دوراً رئيسياً فاعلاً». أنظر: مدرسة ابن عربي الصوفية، العدلوني الإدريسي، ص، ٦٨.

الرُّوحي قاطبة^٢. و هي جزء من نظريته الشاملة في "الكلمة الإلهية"؛ و التي تنصّوي على ثلاث مسائل؛ أولاًها "الكلمة" من الناحية الميتافيزيقية أو "حقيقة الحقائق"؛ و المسألة الثانية "الكلمة من الناحية الصوفية أو "الحقيقة المحمّدية"؛ و أخيراً المسألة الثالثة "الكلمة" بمعنى الإنسان الكامل^٣.

و قد كانت نظرية الإنسان الكامل بمثابة الصُّورة المكمّلة؛ ممثّلة في مفهوم الإشراق الأخلاقي أو وحدة الحق مع الخلق، ذلك أن أعظم تجلي لكلمة الله هو الإنسان. فبمعرفة حقيقة نفسه يُحقّق الإنسان أهم سبيل يُوصّله إلى معرفة ربّه؛ و الأصل أن الغاية القصوى للإنسان، هي تحقيق السعادة و الكمال الذي خُلق له، و ما صرفه عنه إلا حُجب الحسّ و كثافة المادة التي أعاقَت سفره إلى الله...

و تبرز الوظائف العرفانية و الوجوديّة للإنسان الكامل؛ نتيجة تلقائيّة لإدراكه لمكانة الكمالية لديه، فيُحقّق عبرها مقصدين من الخلق؛ الأول معرفة الله و عبادته، والثاني استقرار المعنى لديه أنه هو المقصود من خلق العالم؛ و أن الكل مُسخّر له و من أجله.

لكنّ لفظ "الكمال" زيادة على معناه العرفاني و الوجودي، يُوحي أيضاً بمعنى أخلاقي في الإنسان الكامل؛ الذي ما كُمل إلا بصورة الخلق، و ما تكمّل صورة المرأة إلا بتجلي صورة الناظر عليها.

(١) هو محمّد بن عبد الله الحاتمي، و لد بـ"مرسيّة" بالأندلس سنة ٥٦٠ هـ، عُرف في المغرب بـ"ابن العربي"، بينما ميّزه أهل المشرق -بجذف الألف و اللام- عن القاضي أبي بكر بن العربي. لقّبه أبو مدين شعيب بـ"سلطان العارفين". مارس ابن عربي التّصوّف في سنّ مبكرة وتتلّمذ بشكل غير مباشر على الجُنيد من خلال رسالته "الرسالة القشيرية"، كما تتلّمذ على يد كل من أبي العباس العربي و عبد الله الغاوري الإشبيلي. قضى ابن عربي فترة شبابه بالمغرب ثم انتقل إلى المشرق؛ و استقرّ به المقام في دمشق و توفي فيها سنة ٦٣٢ هـ. من أهم مؤلفاته "الفتوحات المكيّة" و "فصوص الحِكم"؛ و يذكر له عثمان يحي أكثر من مئة و عشرين كتاباً بين مؤلف مطبوع و محقّق و مترجم. و يُعدّ ابن عربي من الشخصيات البارزة في تاريخ الإسلام الرُّوحي و الفلسفي، نظراً لما تركته مكتوباته من جدل في حقّه، فكان بين مكفّر مخرّج له من الملة المحمّدية، و بين من اعتبره من الأولياء الأقطاب الذين ورثوا العلم الإلهي عن النبي محمّد ﷺ.

أنظر : نظرية المعرفة عند ابن عربي، خميسي ساعد، ص ١-٢. ؛ مناقب ابن عربي، البغدادي، ص ٢٢-٢٦ ؛ « نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين »، هانز هينرش شيدر، ص ٦٣.

Ibn 'Arabī ; R. W. J. Austin, p. ١٥ ; histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi, Osmane YAHYA.

(٢) هينرش شيدر، مرجع سابق، ص ٥.

(٣) «الفصوص و مذهب ابن عربي فيه»، أبو العلا عفيفي، ص ٣٨-٣٩.

ولأنّ بعض الآراء تُقدّم قناعة مفادها انحصار معنى الكمالية في شقّه الوجودي و العرفاني في مفهوم الإنسان، أردنا تناول الأبعاد القيميّة و مساءلة المفهوم في بُعدهِ الأخلاقي خاصّة؛ بقراءة مدلولاته و وظائفه الأخلاقيّة، باحثين عن وشيجة المعنى بين الكمالية و الأخلاقيّة، مستندين في ذلك، من جهة، على مُسلّمة تقول بمساواة معنى الخلق بالخلق. و مُنبّهين إلى الطّبيعة العملية للتصوّف عامّة و الأكبري خاصّة، و الذي تجاوز معاني الرُّشد إلى معاني أخلاقيّة غائرة في العمق؛ تجلّت فيها حقيقة العلاقة بين الحق و الخلق.

فما معنى الكمال و ما تجلياته القيميّة في المنظومة العرفانية الأكبرية ؟ و ما هي المدلولات الأخلاقيّة لنظرية الإنسان الكامل؛ و هل ينفكُّ المعنى الأنطولوجي (الوجودي) و الاستمولوجي (المعرفي) عن المعنى الأكسيولوجي (القيمي) في معنى الإنسان الكامل ؟ و هل يمكن لمفهوم الإنسان الكامل أن يقدّم جملة من الخطاطات التي تسمّح بتمثّل "علم الإنسان الإسلامي" و وقوف على مظانّه ؟

التصوّف و الأخلاق :

وإن بدا التصوف خبرة نظرية، إلا أنه يقتضي الممارسة و العمل. فهو علم صياغة السلوك الإنساني، أو "علم الأخلاق"، الذي هو منهج في السلوك يجمع بين علم المعاملة و علم المكافحة. لذلك، يربط ابن عربي بين التصوف و الأخلاق في أحد فصوله قائلاً : «التصوّف بغير خلق لا يعول عليه»^١. و لا غرو أن نلمس هذا الاتجاه لدى الكثير من المتصوّفة في حدّ التصوّف، من خلال إبراز الجانب العملي الأخلاقي منه؛ إلى درجة أن جعلوا الخلق موضوعاً للتصوف؛ فقد ورد عن القشيري ، وصفاً لأحوال العارف، قوله: «التصوّف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام»^٢.

فكُنّه التصوف و جوهره لدى ابن عربي قائم على الخلق، الذي هو « حال النفس، بما يفعل الإنسان أفعاله بلا روية و لا اختيار». لكنّ هذا الحال قد يكون لدى « بعض الناس غريزة و طبعاً، و في بعضهم لا يكون إلا بالرياضة و الاجتهاد، كالسخاء (...) و غير ذلك من الأخلاق الحمودة»^٣. إذًا، فالتصوّف، زيادة على الأخلاق التي هي عريكة في الإنسان و سجيّة، هو رياضة و تعمّل؛ لأن الإنسان كلّما زاد في الأخلاق رُتبه زاد في التصوّف

(١) رسالة لا يعول عليه، ابن عربي، ص، ٢٠١.

(٢) الرسالة القشيرية، القشيري، ص، ١٢٧.

(٣) تهذيت الأخلاق، ابن عربي، ص، ١٠.

رُتبة، و ارتقى في التجربة الروحية التي تقوم على مجاهدة النفس. كما أنه الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً و باطناً و الالتزام بالأخلاق الإلهية. فالصوفي الحق « هو من قام في نفسه و في خلقه قيام الحق في كتبه^١ ».

وطبيعة الأخلاق عملية عند ابن عربي تقوم على سياسة النفس ظاهراً و باطناً، حتى تبلغ الكمال و السعادة؛ فسياسة النفس ظاهراً؛ هي سياسة لعامة الناس؛ القصد منها التَّعَوُّد على محاسن الأخلاق و الابتعاد عن مساوئها. أما سياسة النفس باطناً؛ فهي للخاصة من الناس الذين يحملون أنفسهم بالرياضة و الجهد لتزكيتها و استكمال فضائلها ؛ ذلك « أولى ما اختاره الإنسان لنفسه، و لم يقف دون بلوغ غايته، و لم يرض بالتقصير عن نهايته : تمامه و كماله. و من تمام الإنسان و كماله : أن يكون مرتاضاً بمكارم الأخلاق، و محاسنها، و متنزها عن مساوئها و مقابحها^٢ ».

وعلى مذهب القوم، يرى ابن عربي أن غاية الإنسان القصوى هي تحقيق السعادة بالوصول إلى الكمال، كذلك : « الإنسان خلق للكمال، فما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل و أمراض طرأت عليهم^٣ » و ليست هذه العلل إلا حُجُباً تحُول دون الوصول إلى الله؛ ذلك أن سعادة العبد تتحقق بؤروده إلى عين القرب من الله، فيبدو له الحق حقيقة واحدة متجلية في الوجود كلة؛ و يدرك أنه المظهر الوجودي لله الجامع بين صفات الكلية للعالم و الصفات الإلهية، و من هنا فهو ينظر بعين الله، و يفعل بفعله و إرادته و قدرته^٤.

إن فكرة الإنسان الكامل، فكرة جوهرية و هدف يسعى المتصوفة للوصول إليه؛ ذلك أن الإنسان لا يتحقق له الكمال إلا بتحقيق الصفات الإلهية فيه. و لعل في عدم يُسر تحقُّق هذه الصفات الإلهية في الإنسان، من اكتساب الفضائل وطرح الرذائل، سبباً أن يجعل المنتهي إلى هذا الحدّ شبيهاً بالملائكة؛ الإنسان التام « هو الذي لم تفته فضيلة، ولم تشته [sic] رذيلة، و هذا الحد قلما ينتهي إليه إنسان. و إذا انتهى الإنسان إلى هذا الحد، كان بالملائكة أشبه منه بالناس^٥ »؛ أما تفصيل أوصافه، فهو يرى بوجوب أن يكون : « متفقدا لجميع أخلاقه، متيقظا لجميع معانيه، متحرزا من دخول كل نقص عليه، مستعملا لكل فضيلة، مجتهدا في بلوغ الغاية، عاشقا لصورة الكمال، ملتذا بمحاسن الأخلاق، متيقظا لمذموم العادات، معتنيا بتهذيب نفسه، غير مستكثر ما يقتنيه من الفضائل، مستعظما

(١) العدلوني الإدريسي، مرجع سابق، ص، ٥.

(٢) تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص، ٩.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٢، ص، ٢٧٢.

(٤) العدلوني الإدريسي، مرجع سابق، ص، ٨١.

(٥) تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص، ٥٤.

لليسير من الرذائل، مستصغرا للرتبة العليا، مستحقرا للغاية، يرى التمام دون محله، و الكمال أقل أوصافه^١.» و لو أن الجانب الأخلاقي في "الإنسان" جلّي من خلال محمول "الكامل"، يفرّق ابن عربي بين "التمام" و "الكمال"؛ لأن الأول متعلّق بوجود الغير له، و الثّاني تماميته في ذاته، فالإنسان الكامل: « ما كمل إلا بصورة الحق كما إن المرأة و إن كانت تامة الخلق فلا تكمل إلا بتجلي صورة الناظر (...) فسخر له جميع من في السموات و الأرض حتى المقول عليه الإنسان من حيث تماميته لا من حيث كماليته فهذا النوع المشارك له في الاسم إذا لم يكمل هو من جملة المسخرين لمن كمل و الحق في كماله بالغنى عن العالمين و هو وحده أعني الإنسان الكامل^٢.» لذلك يستقيح النقص - في تهذيب النفوس - على من كان قادراً على التّمام و لم يفعل، و يرمي بالعجز من قدر على نيل الكمال ولم يستكمل، يقول : « و قدمنا ما يجب تقديمه من "سياسة الأخلاق و تهذيب النفوس" (...) فما أقيح النقص بالقادر على التمام، و العجز من المستعد لنيل الكمال^٣.».

معنى الإنسان و الخزانة الإنسانية :

يأخذ "الإنسان" معنى الظهور و كل شيء خالف التّوحش؛ و منه ربط ابن عربي بين "الأنس" و "الإنسان"، فرأى أنه - أي الإنسان - أخذ هذا الاسم لأنه أنس الرتبة الكمالية. و مرتبة الإنسانية لا تتحقّق إلا في "الإنسان الكامل"، أما غيره فيأخذ اسم الإنسان من حيث الشكل فقط^٤. « فلم يعط شيء منها مرتبة كمالية إلا الوجود الإنساني، و سماه إنساناً لأنه أنس الرتبة الكمالية فوق بما رآه الإنسان له فسماه إنساناً^٥.».

كما يستعمل ابن عربي لفظ الإنسان على ثلاث مراتب متباينة : "الإنسان الكامل و العالم" أو "الإنسان الكبير" و "القرآن أو الإنسان الكلّي"، يقول : « ما في الوجود إلا ثلاثة أناسي : الإنسان الأول الكل الأقدم، و الإنسان العالم، و الإنسان الآدمي^٦.»؛ الذي كان سبب « عين جلاء تلك المرأة [مرآة العالم] وروح تلك الصورة، و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم "بالإنسان الكبير".»؛

(١) نفس المصدر، ص ص، ٥٤-٥٥.

(٢) الفتوحات، ج ٣، مصدر سابق، ص، ١٥١.

(٣) تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص، ٦٩.

(٤) المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، ص، ١٥٢.

(٥) الفتوحات، ج ٢، مصدر سابق، ص ص، ٦٤٢-٦٤٣.

(٦) الفتوحات، ج ٣، مصدر سابق، ص، ٢٣١.

و سُمِّيَ هذا الإنسان خليفة لانحصار الحقائق كلها فيه؛ « فلهذا سُمِّيَ إنساناً فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي و النشء الدائم الأبدي، و الكلمة الفاصلة الجامعة^١. ».

يرى الشيخ الأكبر أن المقصود من خلق العالم هو الإنسان الكامل، فكانت من العالم الإنسان الحيوان الذي يُشبه الإنسان الكامل في الطبيعة، و كانت الحقائق التي جمعها الله في الإنسان منثورة في العالم، فاجتمعت في خزانة الإنسان التي انصرفت وجوه العالم إلى هذه "الخزانة". و كانت هذه الحقائق الإنسانية دليلاً لنداء الحق : « فرأت صورة منتصبه القائمة، مستقيمة الحركة معينة الجهات، و ما رأى أحد من العالم مثل هذه الصورة الإنسانية، و من ذلك الوقت تصورت الأرواح النارية و الملائكة في صورة الإنسان، و هو قوله تعالى : ﴿فتمثل لها بشراً سوياً﴾^٢. ».

و كمال الإنسان عنده يبدأ من معرفة الإنسان بنفسه، و معرفته بنفسه هي عين معرفته بربه، لذلك يقول ابن عربي تعليقاً على حديث النبي ﷺ "كَمُلْ مِنَ الرِّجَالِ كَثِيرٌ..." : « معرفتهم بهم، ومعرفتهم بهم هم عين معرفتهم برهم، فمن وقف على الحقائق كشفاً وتعريفاً إلهياً فهو الكامل الأكمل، ومن نزل عن هذه الرتبة فهو الكامل، وما عدا هذين فإما مؤمن أو صاحب نظر عقلي، لا دخول لهما في الكمال، فكيف في الأكملية^٣. ».

وفي خصيصة الإنسان و اختلافه عن باقي الكائنات، يرى ابن عربي أن الأرواح كان لها إمكان أن تتصور كل صور الكائنات، إلا صورة الإنسان قبل خلق الإنسان؛ ذلك أن الأرواح لها قوة "التصور" لا قوة "المصورة"، فهي وإن كان لها التصور ذاتياً، فلا تتصور إلا ما أدركته من صور العالم. لأن ما بين الإنسان و العالم ما بين الوجود و العدم، فجميع العالم خرج من حال العدم إلى حال الوجود، و أن الإنسان خرج من "وجود فرق" إلى "وجود جمع"؛ ولهذا « ليس كمثل الإنسان في العالم شيء^٤. ».

صورتا الإنسان؛ الحيوانية و الإلهية :

الصورة الحيوانية :

يشترك الإنسان الحيوان مع الحيوان في كل الأمور التي يقوم بها، لكنه بخلاف عنه يعلم وقوع هذا الاختلاف عن فكر وروية؛ و هذا ما يميزه عن الحيوان. أما الإنسان الكامل فقد تميّز عن الإنسان الحيوان بتمثله الأسماء الإلهية التي أخذها عن الحق فزاد: «على الإنسان الحيواني في الدنيا بتصريفه الأسماء الإلهية، التي أخذ قواها لما حذاه الحق

(١) فصوص الحكم، ابن عربي، مصدر سابق، (فص حكمة إلهية في كلمة آدمية)، ص ٤٩ - ٥٠.

(٢) الإنسان الكامل والقطب الغوث، محمود محمود الغراب، ص ٧.

(٣) نفس المرجع، ص ٨.

(٤) نفس المرجع و الصفحة

عليها، حين حذاه على العالم، فجعل الإنسان الكامل خليفة عن الإنسان الكل الكبير، و الإنسان الحيوان يزاحم الإنسان الكامل بالقوة، فيما لا يكون من الإنسان الكامل بالفعل^(١). كما أن غذاء الإنسان الكامل غذاء إلهي حقيقي؛ فإذا كان للإنسان الحيوان رزق الحيوان، فَرِزَق الإنسان الكامل العلوم الحاصلة بالفكر و الكشف و الذوق؛ فأين الإنسان الحيوان من الإنسان الذي على صورة الرحمن خُلِق؟ فهو النسخة الكاملة و المدينة الفاضلة^(٢)؛ فهيئات بين الإنسانين! لأن الإنسان الحيوان تابع و مسخّر للإنسان الكامل، ولو كان شبيهاً له في الظاهر؛ كالشَّبه الواقع بين الإنسان و القرد، أما الصورة الباطنة فهي صورة رُتَبَة لا تتأتى للإنسان الحيوان البتّة^(٣).

الصورة الإلهية :

كما يتميز الإنسان الكامل على الإنسان الحيوان بأنه على الصورة الإلهية، فلولا « ما خلق الله من خلق على صورته ما قال: الله أكبر، لما في هذه الكلمة من المفاضلة، فما جاء أكبر إلا من كونه الأصل، فعليه هذا الإنسان الكامل، قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ لمانسوا صورتهم، فصحت المفاضلة، وليس إلا أن السموات والأرض هما الأصل في وجود الهيكل الإنساني ونفسه الناطقة، فالسموات ما علا والأرض ما سفل، فهو منفعل عنهما، والفاعل أكبر من المنفعل، وما أراد الجرم، لقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤)؛ و لأن الله أوجد الإنسان الكامل على صورته، كان كل ثناء أثنى الله به على الإنسان الكامل هو ثناء على نفسه. و يذهب ابن عربي أنه من لم يكن على درجة من الكمال، و لم يكن على الصورة الإلهية فهو إلى الحيوان أقرب منه إلى الإنسان؛ ذلك أن الصورة الإلهية هي خاصّة الإنسان، و من لم يكن على هذه الصورة الإلهية، فهو يُشَبَّه الإنسان في الظاهر لا أكثر^(٥).

ويقال الإنسان الكامل الدرجة الرفيعة على الموجودات؛ لأنه هو الغاية، فما خُلِق العالم إلا بسببه، و ما خُلِق ما تقدّم عليه إلا لأجله و ظهور عينه^(٦). و خُلِق الإنسان على الصورة الإلهية معناه استلزام سريان الحكم عليه، أي لحاق الصُّور الإلهية التي خُلِق عليها الإنسان، و العباد الكُمل "رجال الله" لا تصرفهم الصورة الإلهية، التي هم عليها، على أن يُظهروا عبوديتهم بالفقر و الدُّلّ إليه سبحانه.

(١) محمود الغراب، مرجع سابق، ص ٩-١٠.

(٢) نفسه، ص، ١٠.

(٣) نفسه، ص ٨.

(٤) نفسه، ص ١١.

(٥) فصوص الحكم، ابن عربي، مصدر سابق، ج ٣، ص، ١٥٤.

(٦) محمود الغراب، مرجع سابق، ص، ١٢.

وتَجَلَّى أخلاقية الإنسان الكامل في صورة "الإلهية"، فالعبد متشبه بالصفات الإلهية، بعد أن أثبتّه الله و أثبت نفسه في عين واحدة؛ فتحقق الإنسان بأن كان سمع الحق و بصره؛ و في الحديث : "كنتُ سمعه و بصره". و الإنسان الكامل باقٍ على الصورة الإلهية؛ رغم كونه جزءاً من العالم من حيث النشأة و منفعلاً عنه « كما أخبر رسول الله ﷺ : إن الله خلق آدم على صورته؛ و اختلف في ضمير الهاء من صورته، على من يعود ؟ و في رواية و إن ضعفت على صورة الرحمن'»؛ و مادام الإنسان الكامل على صورة الرحمن الحق؛ فهو خليفة الحق و أعظم رحمة للناس، و لا يمكنه إلا أن يكون هادياً للناس للحق دليلاً للصواب. و هذا لا يعني أن الإنسان الكامل لا يمكنه البطش البتّة، فبطشه بطش رحمة، لأنه مخلوق على صفة الرحمانية و صورة الرحمن^٢. يقول ابن عربي: « فخلقه رحمة، فمدُّ الظل رحمة واقية، فلا مخلوق أعظم رحمة من الإنسان الكامل (...) و ما تردي الرحمن برداء أحسن من الإنسان و لا أكمل، لأنه خلقه على صورته، و جعله خليفة عنه في أرضه، ثم شرع له أن يستخلفه على أهله، فلولا أن الحق أعطاه الاستقلال بالخلافة، ما قال عن نفسه آمراً : "فاتخذة وكيلاً"^٣».

الإنسان الكامل :

يَرِد لفظ الإنسان الكامل في مكتوبات ابن عربي متوزّعا، أمّا لفظ "الإنسان" فيستعمله بالمعنى الاسمي^٤. و قد قَطَعَ ابن عربي شوطاً كبيراً بتخطي فكرة "النبوة العينية" في فكرة الإنسان الكامل، من خلال وضعها على رأس مذهبه و جعلها تمتدّ و تُسري في كامل بنائه الفلسفي؛ مستعينا بكل ما وصله من روايات و أقوال عن الإنسان الأول، و بالكلمة "اللوغوس Logos". و قد استلهم ابن عربي فكرة لاهوتية الإنسان عن الحلاج (...)^٥، لكنّه

(١) نفسه، ص، ١٣.

(٢) نفسه، ص، ١٠.

(٣) نفسه، ص، ١٥.

(٤) يُعتقد أن ابن عربي أوّل من أدخل مصطلح "الإنسان الكامل" في التصوف العربي الإسلامي؛ أنظر: هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، ٦٧. أما ما كتبه عزيز الدين النسفي (ق. ٥٧٧هـ) وعبد الكريم الجيلي (ق. ٨٨٠هـ) فيعتبر عالّة على ما كتّب ابن عربي؛ لكنّ أبا العلا عفيفي يعتقد أن للحسين بن منصور الحلاج (ق. ٤٤٠هـ) اليد الطولى في وضع أسس التّظيرية التي لعبت دوراً هاماً في تاريخ التصوف الإسلامي، و التي عُرفت عند كل من ابن عربي و الجيلي بنظرية الإنسان الكامل. « الفصوص و مذهب ابن عربي فيه»، عفيفي، مرجع سابق، ص ص، ٣٥-٣٦. و يميل بعض الباحثين إلى رُدّها إلى الفلسفات القديمة كالفارسية و هيلينية؛ راجع: هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، ١٥، و ص، ٦٦.

(٥) إنَّبه الحلاج إلى المعنى الفلسفي لهذه النظرية، منطلقاً من فكرة خلق الله لآدم على صورته، أي على "الصورة الإلهية"؛ مفترقاً بين جانبين مختلفين في الطبيعة الإنسانية، هما "اللاهوت" و "الناسوت". و عن هذه الفكرة اتبنت فكرة غاية في الخطورة، أدّت إلى

اعتبر كل من اللاهوت و الناسوت صورتين منفصلتين لحقيقة واحدة، فالصورة الخارجية تُحِيل إلى الناسوت و الصورة الباطنة تُحِيل إلى اللاهوت؛ فبهذا المعنى تأخذُ صفة اللاهوت معنى الباطن و الجوهر، بينما تأخذ صفة الناسوت معنى الظاهر و العَرَض؛ و يأخذ الإنسان أعلى صور التجلّي و أكملها، بتجلّي الحق في الموجودات.

فالإنسان الكامل هو "المدينة الفاضلة" و "الكون الجامع"، و "العالم الأصغر" الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات العالم الأكبر؛ كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية و الصفاتية؛ و هو : « الكلمة الجامعة و المختصر الشريف؛ وجعل الحقائق الإلهية التي توجهت على إيجاد العالم بأسره، متوجهة على إيجاد هذه النشأة الإنسانية الإمامية، فخلق الله تعالى الإنسان في أحسن تقويم، و أبرزه نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدث و أسماء القديم؛ أقامه سبحانه معنى رابطاً للحقيقتين، و أنشأه برزخاً جامعاً للطرفين و الرقيقتين؛ أحكم بيديه صنعته، و حسن بعنائه صيغته، و كانت مضاهاته للأسماء الإلهية بخُلُقِه، ومضاهاته للأكوان العلوية و السفلية بخُلُقِه فتميز عن جميع الخلائق، بالخلقة المستقيمة و الخُلُق^٢ .».

ففي أعلى مراتبه، يكون المقصود بالإنسان الكامل آدم أو "الجنس البشري"، الذي لم تنحصر الكمالات العقلية و الروحية و المادية إلا فيه. و الإنسان الكامل لا يصدّق إلا على مرتبة الأنبياء و الأولياء. و النبي محمد ﷺ أو الحقيقة المحمدية، هي النموذج المعنوي؛ الذي يُمثّل مظهر الكمالات الإلهية الأسمائية و الصفاتية؛ زيادة على حضور رمزه في آدم عليه السلام، و مفهومه الحسّي في محمد ﷺ^٣. أمّا منزلة الإنسان الكامل من الوجود العام فيبَيّنُها ابن عربي، فيقول « إن الله تعالى لما أوجد العالم كان شبحاً لا روح فيه، و كان كمرآة غير مجلّوة، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة^٤ .» أي أن الله أظهر صفاته الإلهية على مظاهر الوجود، لكن عدم كفاية تجلي الأسماء و الصفات الإلهية على الموجودات خلق الله الإنسان لتتجلّى فيه الصفات الإلهية بتمامها؛ و هو المعنى المقصود في الحديث : "إن الله خلق آدم على صورته"^٥. فالإنسان الكامل هو بمثابة العين من الإبصار، و هو المجلي الذي يُبصر الحق به نفسه أو هو مرآته : « و هو علّة الخلق و الغاية القصوى من الوجود، لأنه

ثورة كبيرة في الفلسفة الصوفية و تاريخ التصوّف الإسلامي، و هي فكرة لاهوتية أو تأليه الإنسان. أنظر: « الفصوص و مذهب

ابن عربي فيه »، عفيفي، مرجع سابق، ص ٣٥-٣٦.

(١) لاحظ أن التّعوت التي يحملها ابن عربي على الإنسان الكامل هي نعوت أخلاقية.

(٢) محمود الغراب، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) «الفصوص و مذهب ابن عربي فيه »، عفيفي، مرجع سابق، ص ٣٧. و انظر: خميسي ساعد، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

(٤) «الفصوص و مذهب ابن عربي فيه »، عفيفي، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٥) نفس المرجع، ص ٣٨.

بوجوده تحققت الإرادة الإلهية بإيجاد مخلوق يعرف الله حق معرفته و يظهر كمالاته. و لو لا الإنسان لما تحققت هذه الإرادة و لما عُرف الحق، و هو الحافظ للعالم و المبقي على نظامه. ^١».

ولهذا جاء استحقاق آدم للخلافة دون سائر الخلق. و في عدم وقوف الملائكة على سر حقيقة النشأة الإنسانية، مُبرّر عدم سجودها له، و هي -أي الملائكة- و إن احتجّت على الله، بإبراز الإفساد و سفك الدماء من آدم، غاب عنها أن السفك و الإفساد في الأرض هو عين مظهر الجلال الإلهي الذي لا تتمتع هي به ^٢. و الملائكة لم تُسبح و لم تُقدّس الله، ذاك التسييح و التقديس الذي تجلّى من آدم، بمظهري الجمال و الكمال الإلهيين؛ سواء كان في مظهر الطاعة أو المعصية.

والإنسان الكامل يُمثّل وجه الحق في هذا العالم، و في مقابل العالم الذي يمثل وجه الخلق؛ فعندما يفقد العالم الإنسان يصبح جسداً بلا روح. و هو نُسختان ظاهرة و باطنة؛ فالظاهرة مضاهية للعالم بأسره، و أما الباطنة فمضاهية للحضرة الإلهية. و هو عين مرآة الوجود وروحه وصورته. يقول ابن عربي:

«لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، و يظهر به سرّه إليه : فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلّيه له. وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، كان كمرآة غير مجلّوة. ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلا و يقبل روحاً إلهياً عبّر عنه بالنفخ فيه ؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي إلا قابلاً، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس ^٣».

كما يدلّ ابن عربي على الخيال المنفصل، أو الخيال المطلق و العماء، بحدّ "البرزخ" الذي يستعمله للإشارة على الإنسان الكامل في كثير من المواضع؛ إذ يقول : " وكل إنسان ذي خيال و تخيل إذا تخيل أمراً ما فإن نظره يمتد إلى هذا البرزخ، و هو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة ^٤".

(١) نفسه

(٢) نفس المرجع، ص، ٣٦.

(٣) فصوص الحكم، مصدر سابق، (فص حكمة إلهية في كلمة آدمية)، ص ص، ٤٨-٤٩.

(٤) الفتوحات، مصدر سابق، ج ٢، ص، ٣١٠.

(٥) نفس المصدر، ج ٢، ص، ٣١ ؛ هنري كوربان و مفهوم الخيال عند ابن عربي، علاء جعفر حسين، ص، ٧.

الإنسان و الخلافة؛ المكانة و المكان :

إن معنى الإنسانية هو : « الخلافة عن الله، و أن الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية، و النبوة، و الرسالة، و الإمامة، و الأمر، و الملك، فالكمال الإنساني بالقوة منذ آدم إلى آخر مولود، فقد جمع الله لآدم من مراتب الخلافة و الولاية و النبوة، فهو مشرقهما^(١). » و تقتضي الإنسانية الخلافة عن الله، و كل خليفة ينال قطعاً درجة الإنسان و اسمه؛ و هو نائب عمن استخلفه في صفاته و أخلاقه. و لذلك، ليس كل إنسان خليفة، له من الحقائق التي يجمعها في كونه و ترفعه إلى الإنسان. فالإنسان عند ابن عربي ماهية كلية تنطوي على كل "ما هو إلهي قديم و ما هو مخلوق حادث"^(٢)، و هو حائز على الكماليين اللاهوتي و الناسوتي. كما أن الله و الإنسان و العالم مظاهر ثلاثة لمعنى واحد، يكون الإنسان الحلقة المتوسطة بينهما، أو خليفة الله، الذي تتجلى فيه الألوهية عبر الزمن.

ويرى الشيخ الأكبر أن الإنسان الكامل هو من يستأهل الخلافة؛ لأن الكمال المطلوب له هو الخلافة، حتى يكون بدلاً عن الحق و خليفة له، و ما بعده خلفاء له. فالإنسان الكامل له الشرف على جميع الموجودات، ففي « الإنسان قوة كل موجود في العالم، فله جميع المراتب، و لهذا اختصّ وحده بالصورة، فجمع بين الحقائق الإلهية و هي الأسماء، و بين حقائق العالم (...) فكل ما سوى الإنسان خلق، إلا الإنسان فإنه خلق و حق^(٣). ».

وإذا كان الإنسان الحيوان هو الصورة الظاهرة التي جمع الله بها حقائق العالم، فقد جمع في الإنسان الكامل كلية حقائق الحق التي بما استحق الخلافة، و صحّ فيه قول القائل : "و ما على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد". فالإنسان الكامل هو ظل الله في خلقه من خلقه، فعن ذلك هو خليفة، ولذلك فالخلفاء خلفاء عن مستخلف واحد^(٤). و ما تصوّر الملائكة لفعل الإفساد و سفك الدماء من الإنسان إلا محض اشتباه و خلط تمثّلت عنه الإنسان الحيوان؛ الذي غلبت شقوة المادة على روحه، وارتضاها بدلاً عن الأسماء الإلهية الشريفة.

وفكرة الاستخلاف تحملنا إلى فكرة توزيع الأولياء و العرفاء في الأرض، و المناسبة بين المكان و المقامات الروحية، أو "المكان و المكانة"، أو ما يُسمّيه عبد الواحد يحيى René Guénon بـ "الجغرافية المقدسة"^(٥)؛ أو

(١) بلغة الغواص، ابن عربي، ص، ١٣٣.

(٢) هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، ٦٦.

(٣) محمود الغراب، مرجع سابق، ص، ١٢.

(٤) نفس المرجع، ص، ٢٤.

(٥) استعمل R. Guénon كلمة « Géographie sacrée » في كتابه *Le Roi du monde*، و تكلم كل من فيه

Guénon و Chodkiewicz على مواقع "المراكز الروحية". في مؤلفيهما على التوالي: =

الجغرافية الروحية، التي يُفهم منها حضور الأولياء و الكُمل من الناس في أماكن مُحَدَّدة من الأرض؛ لها روحانية علوية: «تنظر إليه و لتلك الروحانية حقيقة إلهية تمُدُّها و تلك الحقيقة هي المسماة خلقاً إلهياً».

وفي حديثه عن الأثر الذي تركته المفاهيم الأكبرية في الوسط الصوفي و الفلسفي، أشار الأستاذ Michel Chodkiewicz في كتابه "محيط بلا ساحل" Un Océan sans rivage إلى أبعاد التصوّف الإسلامي العالمية؛ بمنظور المدرسة القينونية (نسبة إلى Guénon) و كونه جامعاً في توازن و تناسق رائع الكمال لجميع حقائق و معارف الملل السماوية الأخرى. كما نوّه إلى مرجعية الفكر الأكبري القرآنية^٢. و تظهر الوشيجة بين المنهجين في نزول القرآن على قلب من هو رحمة للعالمين؛ أو نزول الكتاب على نور محمّد ﷺ؛ و كلاهما إنسان كامل في الاصطلاح الأكبري !

الإنسان الكامل و المدلولات الأخلاقية :

الكمال فلسفياً :

هناك من يذهب أن صفة "الكمال" ليس لها أي معنى خُلقي، من شأنه أن يُحيل إلى معنى الخير أو الشر، بل إن مدلولها، من جهة، هو شمول الصفات الإلهية و الكونية، أو وجودها في كائن الإنسان فقط، ممّا يُعطي للكلمة معناها الأنطولوجي (الوجودي) و الاستمولوجي (المعرفي) فحسب. أما من جهة ثانية، فصفة الكمال تعني، كمال المعرفة بالله و النفس، الحاصلة كشفاً باتحاد الإنسان مع الحق^٣؛ و لا يمكن أن تحمل هذه الصفات أية حمولة قيمية خُلقيّة.

تحمل نظرية الإنسان الكامل^٤، التي هي نظرية في الكلمة Logos، ثلاثة معاني جوهرية، هي :

= *Symboles de la Science Sacrée*, René Guénon, pp.65-75 ; *Ecrits spirituels traduction de passages des mawâqif de l'Emir Abdelkader*, Michel Chodkiewicz, p.15

(١) يشرح ابن عربي في الباب ٧٣ من الفتوحات، كيفية توزيع الأولياء في مناطق الأرض؛ أنظر: عبد الباقي مفتاح، المفاتيح القرآنية

لكتب الشيخ الأكبر، ص، ١.

(٢) نفس المرجع و الصفحة، ص، ١.

(٣) سعاد الحكيم، مرجع سابق ص، ١٦٠ و ما بعدها.

(٤) الفلسفة العربية الإسلامية، سعديف أرثور و توفيق سلوم ؛ نقلاً عن ناجم مولاي، "مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي"، ع

الجانب الوجودي الميتافيزيقي؛ وفيه يميز ابن عربي بين ثلاثة أنواع من الموجودات؛ ما يتصف بالوجود لذاته "الوجود المطلق أو الله"، ما يتصف بالوجود المقيّد أو "العالم"، و ما يوجد بين الموجودين و هو "الحقيقة الكلية" أو "حقيقة الحقائق"، و هذه الحقيقة دُلَّ عليها بعدة كلمات "الإنسان الكامل" أو "الإنسان الكلي" أو "الكلمة الجامعة" أو "الحقيقة الكلية"، و هي لا يصلح في حقّها لا الوجود و لا العدم و لا الحدوث و لا القدم. و هو يأخذ معنى : « الحدُّ الفاصل بين الحق و العالم : فهو يجمع من ناحية بين صورتين : يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، و يظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً و يفصل من ناحية أخرى بين وجهي الحقيقة فيمنع الخلق من عودة الاندراج في الغيب الذي ظهر منه. إنه حد بين الظاهر و الباطن يمنع الظاهر من اندراجه في البطون- كما أن الإنسان الكامل هو علة وجود العالم و الحافظ له^١».

ويظهر التقاطع بين ابن عربي و الجيلي في المفهوم الوجودي الميتافيزيقي للإنسان الكامل، في ظهور الحقائق الوجودية و الخلقية في كل إنسان بالقوة، و في الإنسان الكامل بالفعل؛ على اعتبار أن « الإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة هذه الحقائق فكان خلقة الله في أرضه و خاتماً على مملكته و في هذا المعنى يرد قول الله تعالى ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾، و في قوله ﷺ "إن الله خلق آدم على صورته".^٢».

الجانب الكوسمولوجي الكوني؛ يُشير إلى العالم بما في ذلك الإنسان، و العالم تظهر صورته الكاملة في الجنس البشري، كما يحوي الإنسان كل ما في العالم المادي من أشياء؛ فيصير الإنسان "العالم الصغير" و العالم "الإنسان الكبير"؛ كما أشار إلى ذلك ابن عربي في الفتوحات^٣.

الجانب الإستمولوجي المعرفي؛ يُشير إلى معنى عام يُقصد به : « المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، و كل عالم علمه، حتى الأنبياء؛ فهو الممد للهمم. و كما هو برزخ بين الحق و الخلق في الوجود كذلك هو برزخ بينهما في العلم و المعرفة^٤»؛ و تحته ينضوي البُعد "العرفاني" أو "النُبُوتاني"؛ و هو البُعد الأخير لمعنى الكلمة أو الإنسان الكامل فهو؛ الذي عَنَت به الصوفية الحقيقة المحمّدية التي هي « مبدأ كل وحي و كشف و أصل كل معرفة باطنية ». و لدى ابن عربي، كل شيء هو كلمة من كلمات الله؛ و هو ما يَسمح له بتسويغ و شريحة الرّبط بين الكلمة الكلية و بين العالم كـ"قرآن كبير" من جهة، و بين الحقيقة المحمّدية أو النبي محمد ﷺ الذي هو

(١) سعاد الحكيم، مرجع سابق، ص ص، ١٦١-١٦٢.

(٢) الإنسان الكامل، الجيلي، ص، ٣.

(٣) سعديف أرثور و توفيق سلوم؛ نقلاً عن ناجم مولاي، "مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي"، مرجع سابق، ص، ١٤٠.

(٤) سعاد الحكيم، مرجع سابق، ص، ١٦٣.

القرآن نفسه من جهة ثانية^١؛ فيكون التَّخَلُّقُ بالقرآن هو خلق الإنسان الكامل نفسه، و المعرفة الحاصلة في نفسه هي معرفة نابغة من التَّحَقُّقِ بخلق القرآن.

لكن، زيادة على ما سبق، يمكن فهم صفة "الكامل" لدى ابن عربي، زيادة على أنه ثمرة من ثمار المعرفة، هو ثمرة للسلوك و الممارسة يأخذ تجليات وجودية، تعبّر عن واقع الإنسان و حقيقته، و أخرى قيميّة؛ تجسّد الحقيقة الوجودية بالتعبير عن معارفه؛ لأن معرفة الإنسان ربّه منوطة بمعرفته نفسه بداية؛ و "من عرف نفسه عرف ربّه"^٢. و يُبرّز المعنى الديني^٣ لمذهب الإنسان الكامل لدى ابن عربي الحديث عن البعد الأخلاقي و القول بكمالية قيميّة بالمعنى الأخلاقي للكلمة؛ على اعتبار أن الكمالية دينياً تعني السؤال أو البحث عن الإرادة الإلهية و السير أو امتثال أوامرها في تجليات أو رقائق أخلاقية.

الكامل أخلاقياً :

في "كتاب التراجم" يُقرّر ابن عربي أن « أخلاقيات الإنسان الكامل لا تحصى فهو مرآة الحق عليه مدار العالم له رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق بالخير و الشر على حد واحد^٤ ». فرائق الإنسان الكامل تظهر في مسالمتة للناس؛ لأن قوّته لا تستهويه في استغلال الآخرين، و لا يمكنه أن يجهل فيغالب من هو أقوى منه. و كماله يوجب عليه التّوافق مع الناس؛ و حتى يتحلّى بالأخلاق و الصفات الإلهية، فتتجلّى عليه، يعمل الإنسان الكامل على جهاد نفسه و تركيّتها.

كما تظهر رقائق الإنسان الكامل في تواضعه، الذي يُعَمِلُ في نفس المتكبر الذي يتعلّق بنفس الإنسان المتواضع؛ فيحبّه و يقترب منه راجياً خدمته متهيئاً لسماع الحقيقة، و هنا تنتقل الرياسة للنفس المعلّمة، و تنتقل الرياسة إليها؛ ذلك أن السيادة لله و لعباده ذوي الأجنحة الخفيضة الذين لا يظلمون !

(١) و هذا ما أشرنا إليه أعلاه في عنصر "الإنسان الكامل؛ المكان و المكانة". و يجعله عبد الكريم الجيلي من "الحقيقة المحمدية" مظهراً للإنسان الكامل، فهي تظهر في "وحدة الذات"؛ التي هي تعبير عن الوحدة الحقيقية و الكثرة الخلقية؛ يقول : « و تبقى "الحقيقة المحمدية" نور بطون الذات في الذات به يتواصل الخلق إلى معرفة الحق، فالجلي يشير إلى أن الوصول إلى الله على الكمال هو الوصول إلى الحقيقة الإنسان الكامل أي "الحقيقة المحمدية"، و ورثها الكُمل لأنه هو الدال على الله على الكمال^١ »؛ الجيلي، مرجع سابق، ص، ٢٠.

(٢) رسالة لا يعول عليه، ابن عربي، مصدر سابق، ص، ١٣.

(٣) هينرش شيدر، مرجع سابق، ص، ٧٠.

(٤) كتاب التراجم، ابن عربي، ص، ٣١.

و أَلطَفَ ما لِلإنسان من رقائق، رَحْمَتِهِ التي يستلهمها من الله، فتشمل المؤمن و الكافر، فيرحم: « من وافق الحقَّ وَمَن خالفه رَحْمَةً له، فإن ذلك قسمه. فإن الكافر إذا رَحِمَ المؤمن، خَفَّفَ الله عنه، وإذا رَحِمَ المؤمنُ الكافرَ وفي الله له. الكل خلق الله ومضافٌ إليه. فتعظيمُ خلقه تعظيمُهُ. فطوبى لمن رَحِمَ خلقه. ولا يلزم من رَحْمَتِهِم أن يلقي إلى أعداء الله بالموودة: ارحمهم من حيث لا يعلمون^(١)».

و كمالية أخلاق الإنسان الكامل، أن يُؤثِّر على نفسه غيره، و يُوَفِّي إذا أعطى لكلٍّ موجود. و في وجوده يعمُّ الجود بين الأغنياء و الفقراء، بَمَحِّ الأوائِل للتَّوالي و قبول التَّوالي عن الأوائِل، فيعمُّ الصَّلاح فيهم و بينهم ظاهراً و باطناً^(٢). و عليه، يتمكَّن فيهم حُبُّ هو غاية في ذاته؛ حبٌّ يصنعه الإحسان بينهم، و هو في نظره أصل الوجود و المعرفة، و أساس القيم الأخلاقية التي تقوم على عاطفة دينية عميقة جوهرها الإيثار^(٣)؛ ذلك هو "حُبُّ الحب"^(٤).

أما جبرية الأخلاق لدى الإنسان الكامل، فهي جبرية محمودة غير مادية؛ مفادها وجود نواميس إلهية مبثوثة في هيئة العالم و وجوده، فهي تعبير عن تناسق كوني، وانقياد نحو الملاء الأعلى عن طوعية و رضا؛ بشوق و محبة، فهي و إن كانت صادرة عن المشيئة الإلهية التابعة لعلمه، إلا أن هذه المشيئة ناتجة عن طبيعة الأشياء ذاتها أو في عينها الثابتة^(٥). فالجبر جاء نتيجة شعور النَّفس بضرورة الوُحدة، التي تقوم على أساس الذَّوق الرُّوحي الحُر؛ الذي هو انسجام حر مع النِّظام الكوني الواحد؛ و عليه، تكون النفس قد اختارت مصيرها بحسب ما فيها من استعداد، فعاملها الحق بما علمها^(٦).

(١) نفس المصدر، ص، ١٣.

(٢) خميسي ساعد، مرجع سابق، ص، ٢٩٢.

(٣) نظرية الأخلاق في ضوء التصوف الفلسفي - ابن عربي نموذجاً -، لغرس سوهيلة، ص، ٢٩.

(٤) رسالة لا يعول عليه، ابن عربي، مصدر سابق، ص، ٦. الحب بالنسبة لابن عربي هو: « خلوص الهوى إلى القلب و صفاءه عن كدورت العوارض، فلا غرض لحب و لا إرادة مع محبوبه، فإذا خلص الهوى في تعلقه بسبيل الله دون سائر السبل، و تخلص له وصفاً من كدورات الشركاء في السبل، سمي حباً لصفائه و خلوصه». لوازم الحب الإلهي، ابن عربي، ص، ٤١.

(٥) لدى الجرجاني "الأعيان الثابتة" هي: "حقائق الممكنات في علم الحق تعالى؛ التعريفات، الجرجاني، ص ١٥؛ و هي بمثابة الاستعدادات أو "ماهيات"، و في لغة الأصوليين تُسمَّى "معدومات" و "أشياء ثابتة"؛ مجدي محمد إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، ص ٦٠.

(٦) فصوص الحكم، ابن عربي، مصدر سابق، (الفص اللوطي)، ص، ١٢٦.

الإنسان الكامل هو الموجود المتحقق بالأسماء الإلهية و المتجليّة فيه^١؛ رحمةً و جمالاً و جلالاً...، و الإنسان حقيقة : خُلِقَ، و ضرورة الخُلُق له كضرورة الخَلْق، و لأن حدَّ الخليقة "الخَلْق و الخُلُق"، و ماهية الإنسان تقتضي الخُلُقِيّة، فلا يمكن أن تقوم هذه الماهية إلا بشيء جوهري؛ فلا إنسانية أو كمالية بغير أخلاقية^٢.

الخاتمة : الإنسان، خَلْق و خُلُق

مما سبق عرضه، نجد أن ابن عربي قد أعطى لمصطلح الإنسان الكامل أصالة الاستعمال، فكان أوّل من أدّرجه في الفكر الصّوفي و الفلسفي الإسلامي، و لو أن مضامينه تحمل أفكاراً شرقية و غنوصيّة إلا أنها لم تُنشأ عن بثّ روح جديدة في المفهوم.

و الملاحظ من خلال مكتوبات ابن عربي، الكمّ الهائل من المترادفات التي تُعبّر عن الحقيقة الإنسانية في زُهو! ولو أن "إنسان" ابن عربي يتأبّى عن التَّحَقُّق بصفة "الكمالية"، فهو واقع عاشه و تحقّق به الإنسان الكامل^٣. وهو بظهوره بصفاته الإلهية، كامل قَبْل و بعد الوجود، و كامل في سعيّه للتجليّات الإلهية الواردة، و لطلبه الأحوال دون انقطاع، و تحيُّره ثمّ حضوره في أرفع الحالات و المقامات التي تعزّزه و ترفعه إلى عليين^٤.

ولأنّ التّصوُّف الأكبري تصوّف عملي، يتحقّق الإنسان فيه بأفعال الكمال، و هو إلى جانب كونه ثمرة للمعرفة؛ هو عمل و ممارسة في مظهره الوجودي و القيمي. و مؤداه قيام التجربة الصوفية الأكبريّة على الحب باعتباره مبدأً أخلاقياً؛ إذ تتماهى فيه الدّات الفردية في الدّات الكلّية، التي هي جزءٌ من ماهية التّصوُّف^٥. و من هنا، يتّضح مفهوم "الإنسان الكامل" لدى ابن عربي من خلال تناول الإنسان من خلال مكانته من العالم، زيادة على معارفه و قيمه الأخلاقية و الجمالية^٦.

(١) أي أن الإله هو وحده الحقيقي، و ما العالم إلا تجليات له؛ أنظر الأخضر قويدري عطاء الله، المشكّل الأخلاقيّ في نظريّة وحدة

الوجود عند محي الدين بن عربي؛ ص، ١.

(٢) سؤال الأخلاق، طه عبد الرحمن، ص ٥٤.

(٣) سعاد الحكيم، مرجع سابق، ص، ١٦٠.

(٤) خميسي ساعد، مرجع سابق، ص، ٢٩٤.

(٥) التّصوُّف و الفلسفة، ولترستيس، ص، ٤٠٤.

(٦) خميسي ساعد، مرجع سابق، ص ص، ٣٦٥-٣٨٥.

ولو أن هناك من يذهب إلى دعوى عدم وجود تلازم معنوي بين مفهوم الكمال و الأخلاق؛ بأن يَحصر مدلوله في شقّه الوجودي؛ بوجود الصفات الإلهية في الإنسان الكامل، و المعرفي بمعنى كمال المعرفة الكَشَفِيَّة بالله و النفس فقط، رأينا أن صفة "الكمال" لدى الشيخ الأكبر لها مدلولات خُلُقِيَّة جاءت ثمرة من ثمار السُّلوك الذي يُفْضي بالإنسان إلى معرفة نفسه و من ثَمَّ معرفة ربّه. أضفْ إلى ذلك أن الاستناد على المعنى الدِّيني في مذهب ابن عربي يُسَوِّغ القول بكمالية أخلاقية؛ و هي صفة تتأتَّى بنفسها استجابة لضرورة الخلق الذي يتضايّف و الخلق؛ مما يُفْضي إلى القول بوجود ضرورة بين "الكمالية" و "الأخلاقية" الإنسانية.

إن تَوَقُّ الصُّوفي للكمال نابع من الاغتراب الذي يجده جرّاء عدم تجانس المادة و الرُّوح، مما يَحْمِلُه إلى النَّظر إلى الكون بعين النَّقص؛ و ماتطلّع الصُّوفي للكمال إلا محضُ تَعَلُّقٍ بالمتعالِي، إذاً: « فلا مبالغة في القول بأن الصُّوفي هو الكائن الوحيد الذي يقف حراً أمام الله وحده، و مصدر حرّيته أنه يرفض الكون و يطلب الحق دون سواه^١ ».

المصادر و المراجع

I مؤلفات ابن عربي :

١. بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان، أحمد شفيق (تقديم ودراسة) ؛ (أحمد فريد المزيدي) تحقيق وتخرّيج وتعليق، دار الكتب العلمية، بيروت، [د. ط.]، ٢٠١١.
٢. التراجم، ضمن: رسائل ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، ط ١، ١٩٤٨.
٣. تهذبت الأخلاق، عبد الرحمن حسن محمود (تحقيق و تقديم و تصحيح)، دار الفكر، [د. ط.]، [د. ت.].
٤. رسالة لا يعول عليه، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٩٤٨.
٥. الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ٤ ج، [د. ت.].
٦. فصوص الحكم، أبو العلا عفيفي (تعليق)، دار الكتاب العربي، بيروت : لبنان، ١٩٨٠.
٧. لوازم الحب الإلهي، موفق فوزي الجبر، دمشق: سوريا، دار معد للطباعة و النشر و التوزيع؛ دار النمير للطباعة و النشر و التوزيع، ط ١، ١٩٩٨.

(١) مقدمة للنفري، يوسف سامي اليوسف ؛ نقلاً عن محمود حيدر، تجلّي الوجود وجلائه : وحدة الاختبار الروحي بين ابن عربي ولاوتسو، ص، ٣.

II المراجع :

أ. الكتب :

٨. « نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين : مصدرها وتصويرها الشعري » ، شيدر هانز هينرش ، في : عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الفكر الإسلامي، دراسات ونصوص غير منشورة ، ألف بينها وترجمها وحققها، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٦٧.
٩. الإنسان الكامل والقطب الغوث من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي، [د.م.]، ط٢، ١٩٩٠، ص٧.
١٠. الإنسان الكامل، الجيلي عبد الكريم، عاصم ابراهيم الكيالي الحسيني الدرقاوي (تقدم و ضبط و تصحيح)، دار الكتب العلمية، بيروت : لبنان، ط٢، ٢٠٠٥.
١١. التصوف و الفلسفة، ولترستيس، إمام عبد الفتاح إمام (ترجمة وتعليق وتقدم) ، مكتبة مدبولي، القاهرة، ٢٠١٢.
١٢. التعريفات، الجرجاني علي بن محمد بن علي ، مصطفى بابي الحلبي، القاهرة: مصر، ١٩٣٨.
١٣. الحرية عند ابن عربي، إبراهيم، مجدي محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: مصر، ط ١، ٢٠٠٤.
١٤. الرسالة القشيرية، القشيري، المكتبة العصرية، بيروت صيدا، ط١، ٢٠٠١.
١٥. سؤال الأخلاق، عبد الرحمن، طه. الدار البيضاء، المغرب ؛ بيروت، لبنان : المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠.
١٦. مدرسة ابن عربي الصوفية و مذهبه في الوحدة، العدلوني الإدريسي محمد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، الدار البيضاء : المغرب، ط١، ١٩٩٨.
١٧. المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة، الحكيم سعاد، دندرة للطباعة و النشر، بيروت : لبنان، ط١، ١٩٨١.
١٨. المفاتيح القرآنية لكتب الشيخ الأكبر، مفتاح عبد الباقي، الندوة الحاتمية، [د.ن.]، مراكش : المغرب، [د.ط.]، ١٩٩٧.

٢٧٨ مؤتمر ابن العربي الدولي

١٩. مناقب ابن عربي، البغدادي ابراهيم بن عبد الله القاري، تحقيق صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، ط١، بيروت، ١٩٩٥.

٢٠. نظرية المعرفة عند ابن عربي، خميسي ساعد، دار الفجر للنشر و التوزيع، القاهرة: مصر، ط١، ٢٠٠١.

ب. مقالات إلكترونية :

٢١. تجلّي الوجود وجلائه : وحدة الاختبار الروحي بين ابن عربي ولاوتسو، محمود حيدر، [على الخط]،

<http://manager.alittihad.ae/details.php?id=24447&y=2017>

عُوين يوم : ٢٠١٨/٠٨/٠٣

٢٢. « مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي »، ناجم مولاي، في : مجلة العلوم الانسانية و الاجتماعية،

عدد ٧، جانفي ٢٠١٢. عُوين يوم : ٢٠١٨/٠٩/٠٣

<https://dspace.univ->

[ouargla.dz/jspui/bitstream/123456789/6124/1/S0710.pdf](https://dspace.univ-ouargla.dz/jspui/bitstream/123456789/6124/1/S0710.pdf)

٢٣. نظرية الأخلاق في ضوء التصوف الفلسفي - ابن عربي نموذجاً - . سوهيلة لغرس (٢٠١٧). الحوار

الثقافي ٦. (٢). ٣٥-٣١٤٧٣. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/31473>

عُوين يوم : ٢٠١٨/٠٩/٠٣

٢٤. « هنري كوربان و مفهوم الخيال عند ابن عربي »، علاء جعفر حسين، [على الخط]،

<https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=72137>

عُوين يوم : ٢٠١٨/٠٩/٠٧

٢٥. « المُشكِـلُ الأخلاقيُّ في نظرية وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي »، الأخضر قويدري عطاء الله،

[على الخط]

http://maaber.50megs.com/issue_june07/spiritual_traditio

[56/ns1.htm#_ftn](http://maaber.50megs.com/issue_june07/spiritual_traditio56/ns1.htm#_ftn)، عُوين يوم : ٢٠١٨/٠٩/٠٧

ج. مراجع بالأجنبية :

26- *Ecrits spirituels traduction de passages des mawâqif de l'Emir Abdelkader*, Michel Chodkiewicz, le Seuil, Paris, 1983.

27- *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabi*, Osmane YAHYA, ed. C.N.R.S, Damas, 1964.

28- Ibn 'Arabī ; R. W. J. Austin (trad. de l'arabe et présenté par) ; Gérard Leconte (vers. fr.), *Les Soufis d'Andalousie : (Rûh al-quds et ad-Durrat al-fâkhirah)*, Actes Sud-Sindbad, Paris, 1979.

29- *Symboles de la Science Sacrée*, René Guénon, Gallimard, Paris, 1988.

الإنسان الكامل كما يتجلى عند ابن عربي وغيره

د. محمد محمود كالو، جامعة آدي يمان، تركيا، (باحث سوري)

muhmmedkalou@yahoo.com

الأخلاق الفاضلة المذكورة في القرآن الكريم، هي صفات الإنسان الكامل، والتي تجمعت برمتها في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لذلك كان إنساناً كاملاً، ولأهمية مفهوم (الإنسان الكامل) عند الصوفية جعل ابن عربي هذه الفكرة محور تعاليمه في كتبه ومؤلفاته، والنقطة التي تدور حولها أبحاثه التصوفية، بل الإنسان الكامل في أدبيات ابن عربي هو الحد الجامع الفاصل بين الحق والعالم، ولما كانت نشأة صدر الدين القونوي الفكرية في كنف أستاذه ابن عربي، يحاول هذا البحث تبين وجه الشبه بينهما في مفهوم الإنسان الكامل، مع المقارنة بهذا المفهوم عند عبد الكريم الجيلي المشابه لهما في عديد الوجوه؛ رغم التزامه كما يقول: بالكشف الصريح وتأييد مسائله بالخبر الصحيح.

الكلمات المفتاحية: الإنسان الكامل، ابن عربي، النور المحمدي، مرآة الحق والحقيقة، مركز الدائرة.

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن الإنسان الكامل يطلق على النور المحمدي في مرحلة تجسّده وظهوره بصورة الإنسان الكامل خلال البعثة الظاهرية، وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^١ والمراد بالنور هنا: هو حضرة الرسول الأعظم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وقد تجسد بصورة البشر، فكان من حيث الظهور بشراً سوياً، تنطبق عليه خصائص العالم، ومن الآيات الدالة على بشريته قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^٢، ومن حيث الأصل أو الذات هو نور منزل، ولهذا وصفه بعضهم بصفة (بشر لا بشر)، ومن هنا قال البوصيري:

(١) سورة المائدة: ١٥

(٢) سورة الكهف: ١١٠

محمد بشر وليس كالبشر بل هو ياقوتة والناس كالبحر
فمبلغ العلم فيه أنه بشر وأنه خير خلق الله كلهم

ولأهمية مفهوم (الإنسان الكامل) عند الصوفية تتجلى هذه الفكرة عند ابن عربي في كتبه ومؤلفاته حيث يجعله محور تعاليمه، والنقطة التي تدور حولها أبحاثه التصوفية، بل الإنسان الكامل في أدبيات ابن عربي هو الحد الجامع الفاصل بين الحق والعالم، فيجمع من ناحية بين الصورتين، يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً، ولما كانت نشأة صدر الدين القونوي الفكرية في كنف أستاذه ابن عربي، يحاول هذا البحث تبين وجه الشبه بينهما في مفهوم الإنسان الكامل، مع المقارنة بهذا المفهوم عند عبد الكريم الجيلي المشابه لهما في عديد الوجوه؛ رغم التزامه كما يقول: بالكشف الصريح وتأييد مسائله بالخبر الصحيح.

الدراسات السابقة:

- ١ - الإنسان الكامل: محاورات في الفلسفة الصوفية، محمد غازي عرابي، ١٩٨٧م.
- ٢ - الإنسان الكامل والحضارة العالمية في الرسالة المحمدية، عبد المنعم محمد شقرف، ١٩٨٨م.
- ٣ - الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، للدكتور محمود غراب، ١٩٩٠م.
- ٤ - الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، عبد الكريم إبراهيم الجيلي، ١٩٩٧م.
- ٥ - الإنسان الكامل في الفكر الصوفي: عرض ونقد، للدكتور لطف الله بن عبد العظيم خوجة، ٢٠٠٩م.
- ٦ - الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وسلم، للشيخ محمد متولي الشعراوي.
- ٧ - الإنسان الكامل وميزته النشورية، بحث للأب ميشال الحايك، نشره في مجلة المشرق البيروتية عام ١٩٥٨م.
- ٨ - الإنسان الكامل في الإسلام، بحوث لمستشرقين جمعها، عبد الرحمن بدوي، ١٩٧٦م.
- ٩ - مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، بحث لناجم مولاي، نشره في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد السابع جانفي ٢٠١٢م.
- ١٠ - الإنسان الكامل الصوفي: دراسة نقدية، بحث للدكتور مصطفى عشوي، نشره في مجلة التجديد الماليزية في العدد السابع لسنة ١٩٩٩م.

بفضل هذه الدراسات وغيرها أتى هذا البحث أكله، ولولا ذلك لما قام البحث على سوقه، فلهؤلاء الباحثين السبق في توضيح هذه الفكرة المحورية الصوفية.

وميزة هذا البحث أنه يبرز الشبه من عدة وجوه في مفهوم الإنسان الكامل بين ابن عربي وتلميذه القونوي، وماذا يعني هذا المفهوم عند عبد الكريم الجيلي؟

علماً أن مفهوم الكمال لا يتأتى إلا من معرفة الإنسان بذاته، فأولى درجات الكمال هي معرفة الإنسان بنفسه، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه، أي من عرف نفسه بالضعف والافتقار إلى الله والعبودية له؛ عرف ربه بالقوة والربوبية والكمال المطلق.

فمن هو الإنسان الكامل؟ وما صفاته ومميزاته عند ابن عربي؟ وكيف تكون نشأته؟ وما أوصافه عند العارفين الآخرين؟ هذا ما سنبينه من خلال هذه الدراسة التي جاءت بعد هذه المقدمة في مبحثين وخاتمة على الشكل التالي:

المبحث الأول: الإنسان الكامل: مفهوماً وتأصيلاً، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الإنسان الكامل.

المطلب الثاني: كيف يصف القرآن الكريم الإنسان الكامل؟

المبحث الثاني: الإنسان الكامل عند ابن عربي وغيره، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الإنسان الكامل عند محيي الدين بن عربي.

المطلب الثاني: الإنسان الكامل عند صدر الدين القونوي.

المطلب الثالث: الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي.

الخاتمة وتشمل أهم النتائج.

سائلاً المولى جل جلاله التوفيق والسداد، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: الإنسان الكامل: مفهوماً وتأصيلاً

المطلب الأول: مفهوم الإنسان الكامل.

ليس المقصود الكلام عن جنس الإنسان، فالإنسان كما يقول ابن منظور: "الإنسان: مَعْرُوفٌ"^١، إنما المقصود معرفة دلالات الكلمة، ولها عند أهل اللغة معنيان:

المعنى الأول: الظهور: قال الأزهري: "وأصلُ الْإِنْسِ وَالْإِنْسَانِ: من الْإِنْسَانِ وَهُوَ الْإِبْصَارُ، يُقَالُ: أَنْسَتْهُ وَأَنْسَتْهُ: أَي: أَبْصَرْتَهُ... وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَزْفَةَ الْمَلَقَبُ بِنَفْطُوهِ وَكَانَ عَالِمًا سَمِّيَ الْإِنْسِيَّيْنِ لِأَنَّهُمْ يُؤْنَسُونَ، أَي: يُرَوْنَ، وَسَمِّيَ الْجِنُّ جِنًّا لِأَنَّهُمْ يُجْتَنُّونَ عَنْ رُؤْيَةِ النَّاسِ، أَي: مُتَوَارُونَ"^٢.

المعنى الثاني: النسيان: قال ابن منظور: "وَرُيِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَ الْإِنْسَانُ إِنْسَانًا لِأَنَّهُ عَهِدَ إِلَيْهِ فَتَنَسَى، قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ: إِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ فِي الْأَصْلِ إِنْسِيًّا، فَهُوَ إِفْعَالٌ مِنَ النَّسْيَانِ، وَقَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ حُجَّةٌ قَوِيَّةٌ لَهُ"^٣.

ولا مانع من أن يكون للكلمة أصليين على طريقة ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، على الرغم من تضاد المعنيين، فالنسيان يعني الخفاء ضد الظهور، فقد ورد في كلام العرب كلمات كثيرة لها معنيان متضادين، فيقال للسليم: اللديغ؛ تفاؤلاً بسلامته، وللأعمى: البصير، والقافلة: الرفقة الراجعة من السفر أو المبتدئة به.

واختلف العلماء في تعريف (الإنسان) اصطلاحاً: فبعضهم جعله المعنى القائم بالبدن، ولا مدخل للبدن في مسماه، وجعله آخرون الهيكل المحسوس، وهم جمهور المتكلمين.

قال الأشعري: "واختلف الناس في الإنسان ما هو: فقال أبو الهذيل: الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان... وقال بشر بن المعتمر: الإنسان جسد وروح... وقال النظام: الإنسان هو الروح"^٤.

(١) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤١٤ هـ: ١٠/٦.

(٢) تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م: ٦٢/١٣.

(٣) لسان العرب: ١١/٦.

(٤) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، عني بتصحيحه: هلموت ريتز، دار فرانز شتاينز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م: ٣٣١/١.

والذي يترجح هو القول بشر بن المعتمر، وذلك لأن ماهية الإنسان وحقيقته لا تكون بدون الجسد والروح، فقد نصنع تمثالاً من حجر على هيئة إنسان، لكن لا يمكن لنا أن نسميه إنساناً، لأنه لا روح فيه، وهكذا الأرواح التي بها الحياة، لا تسمى بمفردها إنساناً، حتى تتعلق بالبدن، فالإنسان مجموع الروح والجسد.

وبالمقارنة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي يمكننا تحديد مفهوم الإنسان بدقة، وإذا كانت صفة الإنسان الظهور؛ فإنها صفة مشتركة بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد، لذا لا بد من الوقوف مع المعنى الثاني وهو النسيان، ولا يتصور نسيان إلا إذا سبقه حفظ، والحفظ لا يكون إلا بآلة العقل، فالذي ينسى يملك عقلاً، وبهذا نميزه عن الموجودات التي لا تعقل، لكن هذا أيضاً لا يكفي، إذ ليس الإنسان هو الوحيد الذي يعقل، فالملائكة تعقل، والجن يعقلون، إذن لا بد من تعريف جامع مانع مستخلص من كلا المعنيين (الظهور والنسيان) واستبدلنا العقل بالنسيان، إذ كل من نسي يكون ذا عقل، وهنا يمكن أن نضع أيدينا على التعريف الحقيقي: (الإنسان: المرئي العاقل)، فبقولنا (المرئي): يخرج كل المستترات التي لا ترى، كالملائكة والجن، وخرج بقولنا (العاقل) جميع الموجودات التي لا تعقل^١.

فالمرئي متعلقه بالبدن، والعاقل: متعلقه بالبدن والروح، حيث العقل لا بد له من بدن وروح.

وقد ذكرت كلمة (الإنسان) في القرآن الكريم ٦٥ مرة، وعند التأمل لا نجد أن المراد الصورة الظاهرية للإنسان، بل انصب اهتمام القرآن على جميع أبعاد الإنسان الجسدية والروحية، المادية والمعنوية، الفكرية والعاطفية، الفردية والاجتماعية.

و(الكامل): صفة الكمال والتمام، قال ابن منظور: "الْكَمَالُ: التَّامُّ، وَقِيلَ: التَّامُّ الَّذِي تَجَزَّأ مِنْهُ أَجْزَاؤُهُ"^٢، فكلمة «التمام» على الدرجات التي يتطلبها وجود جميع الأشياء اللازمة لوجود شيء ما، أي إذا لم يوجد بعضها، فيكون الشيء في ماهيته ناقصاً، فهو لم يوجد كله، بل وُجد بعضه. فهذا شيء قابل للزيادة والنقصان، كالعمارة التي يجب أن تُبنى على وفق خريطة معينة، وعندئذ يُقال: البناء تام.

أما «الكمال» فهو درجات يُمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن أصبح تاماً، درجة بعد درجة، وإذا لم يكن هذا الكمال، فالشيء موجود بتمامه، ولكن إذا أُضيف إليه الكمال، ارتفع درجة واحدة، إذ يعتبرون الكمال خطأً عمودياً، والتمام خطأً أفقياً، لذا يقال: إن فلاناً قد كَمُلَ عقله، فهو كان عاقلاً قبل ذاك ولكن عقله قد ارتفع درجة

(١) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي: عرض ونقد، للدكتور لطف الله بن عبد العظيم حوجة، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة

الأولى، ٢٠٠٩م: ٢٦.

(٢) لسان العرب: ٥٩٨/١١.

أخرى، فالإنسان الكامل معناه وجود إنسان تامّ في مقابل إنسان لم يزل أفقيّاً غير تامّ، وقد وردت كلتا الصفتين في آية قرآنية، قال الله تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾^١.

فمن تُرى هو الإنسان الكامل؟ أهو العابد، أو الزاهد، أو المجاهد، أو الحرّ، أو العاشق، أو العاقل؟

إن الإنسان الكامل هو ذاك الذي تربّت فيه كلّ هذه القيم، وتمّت إلى حدودها العليا، في انسجام وتناسب.

ولكن يرى بعضهم أن الكمال صفة لا تطلق على الإنسان إلا مجازاً، لأن الكامل على الإطلاق هو الله سبحانه وتعالى فقط.

المطلب الثاني: كيف يصف القرآن الكريم الإنسان الكامل؟

لما كان القرآن الكريم هو الكامل المكمل الذي لا يستدرك عليه، لقوله تبارك وتعالى: ﴿مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^٢ فإننا سنجد صفات الكمال للإنسان في القرآن الكريم، لأنّ فيه كمال العقيدة، وكمال العبادة، وكمال الأخلاق، والإنسان إذا تحلّى بالأخلاق المرضية الكاملة بعد رمي الأخلاق الذميمة الناقصة أصبح إنساناً كاملاً، ولم يكن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إنساناً كاملاً إلا لأنه (كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ)^٣، وأول صفة للإنسان الكامل في القرآن الكريم هي الخلافة، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^٤ فالإنسان الكامل هو الذي يقرأ القرآن ويتخلّق بخُلُقِ القرآن، والقارئ للقرآن يجد فيه المدح لمن اتصف بتلك الأخلاق المرضية، والصفات الحميدة، فتارةً يمدحهم بأنهم هم المتقون، فيقول: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^٥.

وتارةً أخرى يمدحهم بأنهم هم الأبرار فيقول: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا. عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا. يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا. وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^٦.

(١) سورة المائدة: ٣

(٢) سورة الأنعام: ٣٨.

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند، عن عائشة رضي الله عنها، برقم: (٢٤٧٤٧).

(٤) سورة البقرة: ٣٠.

(٥) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٦) سورة الإنسان: ٥-٨.

وتارةً يمدحهم بأنهم هم الأولياء، فيقول: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾^١.

وتارةً يمدحهم بأنهم هم المتقون المحسنون، فيقول: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ. كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ. وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ. وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾^٢.

وتارةً يمدحهم بأنهم هم أولوا الألباب، فيقول: ﴿وَنَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^٣.

وتارةً يمدحهم بأنهم هم خير البرية، فيقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^٤.
وتارةً يمدحهم بأنهم هم المفلحون، فيقول: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ. وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾^٥.

وتارةً يمدحهم بأنهم هم المحبتون، فيقول: ﴿وَبَشِّرِ الْمُحِبِّينَ. الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾^٦.

وتارةً يمدحهم بأنهم هم الصالحون، فيقول: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^٧.

وتارةً يمدحهم بأنهم هم المؤمنون، الخائفون، القانتون، المقربون، الخاشعون، السائحون، التائبون، العابدون، المقسطون، الصادقون، الصابرون، الذاكرون، المهتدون، وأنهم هم عباد الرحمن.

(١) سورة يونس: ٦٢-٦٣.

(٢) سورة الذاريات: ١٥-١٦.

(٣) سورة آل عمران: ١٩٠-١٩١.

(٤) سورة البينة: ٧.

(٥) سورة المؤمنون: ١-٥.

(٦) سورة الحج: ٣٤-٣٥.

(٧) سورة آل عمران: ١١٤.

فكل هذه الأخلاق الفاضلة، والصفات الحميدة؛ التي ذكرها القرآن الكريم، هي صفات الإنسان الكامل، والتي تجمعت برمتها في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لذلك كان إنساناً كاملاً.

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي وغيره.

المطلب الأول: الإنسان الكامل عند محيي الدين بن عربي^١

تتجلى فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي في كتبه ومؤلفاته حيث يجعله محور تعاليمه، والنقطة التي تدور حولها أبحاثه التصوفية، بل الإنسان الكامل في أدبيات ابن عربي هو الحد الجامع الفاصل بين الحق والعالم.

"إن تعبير "الإنسان الكامل" لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتى القرن السابع الهجري ولكنه اليوم مستعمل حتى في أوربا، وأول من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام بشأن الإنسان وطرح موضوعاً باسم الإنسان الكامل، هو العارف المعروف (محيي الدين العربي الأندلسي الطائي)^٢.

وقيل: بأن هذا اللقب أول ما وردت في رسائل إخوان الصفا، ولكننا في الحقيقة لا نجد في رسائل إخوان الصفا ذكراً للإنسان الكامل، وإنما المذكور في رسائل إخوان الصفا هو (السيد الكامل) واتحاد المعنى لا يسوغ القول بأنهم أول من أطلق مصطلح (الإنسان الكامل)^٣.

تقول الدكتورة سعاد الحكيم، وهي المتخصصة في دراسة فكر ابن عربي، أن: "مقولة الإنسان الكامل تكاد تكون الفكرة الرئيسة الوحيدة، التي دارت عليها معظم نصوص محيي الدين بن عربي على كثرتها، وهي تربو على ثلاثمائة، فلا يكاد يخلو منها كتاب أو رسالة أو حديث، وقد أشار إليها بجملة مصطلحات، أحصيت في مطلع بحثي لمادة (الإنسان الكامل) في (المعجم الصوفي) ما يزيد على أربعين مرادفاً لها، أهمها أن الإنسان الكامل هو:

(١) محيي الدين ابن عربي: المتصوف الكبير، لقب بالشيخ الأكبر، ولد بمرسية في الأندلس في شهر رمضان الكريم عام ٥٥٨ هـ الموافق ١١٦٤ م، وتوفي في دمشق عام ٦٣٨ هـ الموافق ١٢٤٠ م، ودفن في سفح جبل قاسيون، من مصنفاته: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وترجمان العشاق (ديوان شعر).

(٢) الإنسان الكامل، تأليف الأستاذ مرتضى المطهري، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م: ١١.

(٣) الإنسان الكامل في الفكر الصوفي: عرض ونقد، لطف الله خوجه: ١٤٣.

(٤) اختلف في عدد كتب ابن عربي، فذكروا أنه: "قد ألف نحواً من مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالة على حد قوله في مذكرة كتبها عن نفسه سنة ٦٣٢، أو خمسمائة كتاب ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامي صاحب كتاب نفحات الأنس، أو أربعمائة =

النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض^١، روح العالم، نور محمد صلى الله عليه وسلم، عيد الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة.

ولعل السبب في كثرة المترادفات يرجع إلى ثقافة ابن عربي ونزعتة التوفيقية من جهة، ومن جهة ثانية إلى إدراكه العميق لهذه المرتبة الكونية، التي هي الإنسان الكامل، واستطاعته رؤيتها في نصوص الآخرين وتصوراتهم، حتى لو كان ظهورها بألفاظ وتعابير مختلفة^٢.

واختصاص بن عربي بهذا المصطلح لا يعني تفرده به، بل عامة الصوفية يعتقدون بمضمون هذا المصطلح، وربما ذكروها بأسماء أخرى، فالأقدمون أكثرها من استخدام كلمة (الولي) وهي لا تختلف كثيراً عن معنى الإنسان الكامل، وبعضهم استخدم كلمة (القطب) وغيرهم استعمل (النور المحمدي) أو (الحقيقة المحمدية) وغيرها.

قال ابن عربي: "الإنسان الحيوان خليفة الإنسان الكامل وهو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم، والإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت خلافته"^٣.

وقال أيضاً: "الكمال في الإنسان الكامل بالفعل، وهو في العقل الأول بالقوة، وما كان بالقوة والفعل أكمل في الوجود ممن هو بالقوة دون الفعل"^٤.

والكمال الذي يوصف به الإنسان هنا، لا يعني ما قد يتبادر إلى الذهن من مدلولات أخلاقية، من فضيلة وخير وما إلى ذلك، وإنما يتضمن في المقام الأول، "مدلولات أنطولوجية (وجودية)، وغنوصيولوجية (معرفية)، ونظرية (الإنسان الكامل) هي في الحقيقة نظرية في الكلمة (Logos)، ويمكن التمييز فيها بين جوانب رئيسية ثلاثة: (١) أنطولوجي، (٢) كسمولوجي (كوني)، (٣) عرفاني - نبوي.

= كتاب كما يقول الشعراي في اليواقيت والجواهر "انظر مقدمة فصوص الحكم، بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت: ٥].

(١) المفيض: اسم من أسماء النبي عليه السلام، لأنه المتحقق بأسماء الله ومظهر إفاضة نور الهداية عليهم وواسطتها. [معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م: ١٠٧].

(٢) عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي، سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للدراسات، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م: ١٣٦.

(٣) الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر (د.ت): ٤٣٧/٣.

(٤) المصدر السابق: ٤٣٠/٣.

فعلى الصعيد الأول: الأنطولوجي (الميتافيزيقي) يمثل الإنسان الكامل (الذي يسمى أيضاً "الإنسان الكلي") "الكلمة الجامعة". وهذه الكلمة بدورها ترادف "الحقيقة الكلية" أو "حقيقة الحقائق"^١.

ويميز ابن عربي بين أربعة أنواع من المعلومات^٢:

١- الحق تعالى، وهو ما يتصف بالوجود لذاته، وما يشكل أصل الموجودات كلها، وهو الموصوف (بالوجود المطلق) لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، والعلم بحقيقة ذاته ممنوع لأنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^٣.

٢- الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث والقدم، وهي قديمة في القدم إذا وصف بها، حادث في المحدث إذا وصف بها، ولكنها لا تقبل التجزؤ، ليس فيها كل ولا بعض، فمن هذه الحقيقة وجد العالم بواسطة الحق سبحانه وتعالى، وإن أردت مثالها حتى يقرب إلى فهمك فانظر إلى (العودية) في الخشبة والكرسي والمحبرة والمنبر والتابوت، وكذلك (التربيع) وأمثاله في الأشكال في كل مربع مثلاً من بيت وتابوت وورقة، وكذلك (الألوان) كيباض الثوب والجوهر والكاغد والدقيق والدهان من غير أن تتصف البياضية المعقولة في الثوب بأنها جزء منها فيه، بل حقيقتها ظهرت في الثوب ظهورها في الكاغد.

٣- العالم كله الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض وما فيهما من العالم وهو الملك الأكبر.

٤- الإنسان الخليفة الذي جعله الله في هذا العالم المقهور تحت تسخير، قال الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾^٤.

وهذه وغيرها من الحقائق الكلية المعقولة "تتربع على هيئة هرم، قمته (حقيقة الحقائق)... وفي كل طبقة من طبقات هذا الهرم يمكن النظر إلى الحقائق الواقعة فيها على أنها تراكيب من الحقائق الأعلى منها، أي الأكثر عمومية

(١) الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمثنائية والتصوف، د. ارثور سعديف، د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠: ٣٣٦.

(٢) الفتوحات المكية: ١٨/١-١٩.

(٣) سورة الشورى: ١١.

(٤) سورة الجاثية: ١٣.

وكلية، فمن ائتلاف حقيقة الشكل والكم نحصل على المثلث والمربع والخماسي ألخ، وعلى نحو مماثل، يمكن اعتبار كل شيء مفرد في العالم على أنه جملة من الحقائق الكلية المتولفة، ففي المحبرة مثلاً، تأتلف العودية والاستطالية والتربيعية والكمية وغير ذلك من الحقائق، وبهذا المعنى تكون الحقيقة لكلية أصل كافة الموجودات وهيولاهما^١.

والإنسان الكامل على الصعيد الثاني: الكسمولوجي (الكوني) وهو العالم بما فيه الإنسان، والعالم كتجسد للإنسان الكامل، للحقيقة الكلية، كامل، بديع، ليس في الإمكان أبدع منه، وهو يتطور ليلبغ أوج كماله في الجنس البشري، والإنسان أكثر كائنات العالم كمالاً، لأنه صنع على صورة الإله، وهنا يكون الإنسان كاملاً بحد ذاته، لأنه "مختصر" (أو "نسخة") شريفة من الكون كله، يجمع في ذاته كل ما في العالم من أشياء، بدءاً من العناصر الأربعة وحتى المعادن والنباتات والحيوانات، وبذلك يكون الإنسان "علماً صغيراً" والعالم "إنساناً كبيراً"^٢.

ويعبر ابن عربي عن هذه الفكرة بلغة رمزية لاهوتية فيقول: "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت: أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرأة؛ فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له... فالأمر كله منه، ابتداءً وانتهاءً، ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾^٣ كما ابتداءً منه، فاقترض الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم (بالإنسان الكبير)"^٤.

ومن هنا سمي إنساناً وخليفة، لأنه للحق بمنزلة إنسان العين من العين؛ الذي يكون به النظر والبصر، ولهذا سمي إنساناً لأن الحق به ينظر إلى خلقه فيرحمهم، ولأنه من العالم كقص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزانته، ولهذا سماه خليفة لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزان، فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه، فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل^٥.

(١) الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية والتصوف: ٣٣٦-٣٣٧.

(٢) المصدر السابق: ٣٣٨.

(٣) سورة هود: ١٢٣.

(٤) فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٦٥هـ - ١٩٤٦م: ٤٨-٤٩.

(٥) ملخص من فصوص الحكم، لابن عربي: ٥٠.

"والإنسان الكامل وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي، لا يصدق في الحقيقة إلا على أعلى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، لا محمد النبي المبعوث، بل الحقيقة الحمديّة أو الروح الحمدي، فإنه المظهر الكامل للذات الإلهية والأسماء والصفات".^١

يقول الفخر الرازي: "قَالُوا لِي هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ الَّذِي لَا يَقْوَى عَلَى التَّكْمِيلِ، وَالنَّبِيُّ هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ الْمُكْمَلُ، ثُمَّ قَدْ تَكُونُ قُوَّتُهُ الرُّوحَانِيَّةُ النَّفْسَانِيَّةُ وَافِيَةً بِتَكْمِيلِ إِنْسَانَيْنِ نَاقِصَيْنِ وَقَدْ تَكُونُ أَقْوَى مِنْ ذَلِكَ فَيَنْفِي بِتَكْمِيلِ عَشْرَةِ وَمِائَةٍ وَقَدْ تَكُونُ تِلْكَ الْقُوَّةُ قَاهِرَةً قَوِيَّةً تُؤَثِّرُ تَأْثِيرَ الشَّمْسِ فِي الْعَالَمِ... وَذَلِكَ مِثْلُ رُوحِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".^٢

فإن النبي صلى الله عليه وسلم لما ظهرت دعوته؛ كان في وقت ظهوره العالم مملوءاً من اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الأوثان فقلّب أكثر أهل العالم من الشرك إلى التوحيد.

ويوضح الصوفية فكرة (الحقيقة الحمديّة) التي ليس الأنبياء إلا تجليات مختلفة لها، بصورة دائرة الدوائر، فيقول داود بن محمود القيصري: "النبوة دائرة مشتملة على نقط في محيطها، وكل نقطة منها مركز دائرة برأسها، فخاتم النبيين المرسلين محمد - صلوات الله عليهم أجمعين -، صاحب هذه الدائرة الكلية، لذلك كان نبياً وآدم بين الماء والطين، وغيره من الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - كنقطة محيطها".^٣

ويعلل ابن عربي ذلك بأن الإنسان هو روح العالم فيقول: "لأن الإنسان روح العالم، والعالم الجسد، فبالجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير والإنسان فيه، وإذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوّى بغير روح، وكمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح".^٤

ويذكر ابن عربي أن الله تعالى خلق الإنسان الكامل على صورته ليكون دليلاً على معرفة الله بالمشاهدة، فقال: "خلق الإنسان الكامل على صورته ونصبه دليلاً على نفسه لمن أراد أن يعرفه بطريق المشاهدة لا بطريق الفكر الذي هو طريق الرؤية في آيات الآفاق وهو قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾ ثم لم يكتف بالتعريف حتى

(١) مقدمة فصوص الحكم، بقلم: أبو العلا عفيفي: ٣٧.

(٢) مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ: ٧٥/١٩.

(٣) مجموعة رسائل معرفية، أو رسائل القيصري، داود بن محمود القيصري، تعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، كُتّاب ناشرون، بيروت،

(د.ت): ٤٩-٤٨.

(٤) الفتوحات المكية: ٦٧/٢.

أحال على الإنسان الكامل، حتى قال: ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ وهنا قال: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ﴾^١ إشارة إلى ما خلق عليه الإنسان الكامل الذي نصبه دليلاً أقرب على العلم من طريق الكشف والشهود^٢.

ولكي يبرهن ابن عربي على أن وجود (الإنسان الكامل) مع الله تعالى أزلاً وأبداً؛ جاء بعدة أمثلة، منها:

الكنز: والمقصود به ما تضمنه الأثر الصوفي: (كُنْتُ كَنْزًا خَفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِي عَرُفُونِي)^٣، فالحق جل جلاله كان كنزاً مخفياً في صورة الإنسان الكامل فلما أراد أن يظهر كنزيتته أظهر الإنسان الكامل، ليظهر معه صورته، قال ابن عربي: "فاعلم أنك العين المقصودة، فما وجدت هذه الأسباب إلا بسببك، لتظهر أنت فما كانت مطلوبة إلا لأنفسها، فإن الله لما أحب أن يعرف لم يمكن أن يعرفه إلا من هو على صورته، وما أوجد الله على صورته أحداً إلا الإنسان الكامل، لا الإنسان الحيواني، فإذا حصل حصلت المعرفة المطلوبة، فأوجد ما أوجد من الأسباب لظهور عين الإنسان الكامل، فاعلم ذلك"^٤.

والذي يظهر أنه لا أسبقية هنا، فإذا كان الإنسان الكامل ثابتاً في العدم قبل الوجود، وإنما ظهوره بظهور كنز الحق؛ فذلك يدل على أنه مع الله أزلاً، ومن ثم يصح أن يكون الحق شبه الإنسان الكامل.

المثال الثاني الذي مثل به ابن عربي **الظل**: وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾^٥ ليدل على لزوم الظل (الإنسان الكامل) للشمس (الله)، فإذا برز شخص في الشمس ظهر ظله ومُدَّ في الأرض، وإلا فالظل خفي معقول فيه، وهكذا مثال الإنسان الكامل مع الصورة الإلهية، فإذا أراد الله أظهره ومدّه كالظل، وإلا جعله ساكناً، فلا يظهر في الوجود الحسي إلا الله وحده، يقول ابن عربي:

"واعلم أن الإنسان لما كان مثال الصورة الإلهية كالظل للشخص الذي لا يفارقه على كل حال غير أنه يظهر للحس تارة ويخفى تارة، فإذا خفي فهو معقول فيه، وإذا ظهر فهو مشهود بالبصر لمن يراه، فالإنسان الكامل في الحق

(١) سورة فصلت: ٥٣.

(٢) الفتوحات المكية: ٢٨١/٣.

(٣) ليس بحديث، وصحح معناه ملا عليّ القاري رحمه الله فقال: "وَهَذَا الْمَعْنَى يُصَحِّحُ مَعْنَى مَا يُنْقَلُ حَدِيثًا، وَلَمْ يَصِحَّ لَفْظًا (كُنْتُ كَنْزًا خَفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَنْ أُعْرَفَ)، وَلِذَا قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون﴾ [الذاريات: ٥٦] أَيْ: لِيَعْرِفُوا" [مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد القاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢ م: ١٩٩/١].

(٤) الفتوحات المكية: ٢٦٦/٣.

(٥) سورة الفرقان: ٤٥.

معقول فيه كالظل إذا خفي في الشمس فلا يظهر، فلم يزل الإنسان أزلاً وأبداً ولهذا كان مشهوداً للحق من كونه موصوفاً بأن له بصراً فلما مدَّ الظل منه ظهر بصورته ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾^١ أي ثابتاً فيمن هو ظله فلا يمدده فلا يظهر له عين في الوجود الحسي إلا الله وحده فلم يزل مع الله ولا يزال مع الله فهو باقٍ ببقاء الله، وما عدا الإنسان الكامل فهو باقٍ ببقاء الله^٢.

ويذكر ابن عربي أن الإنسان الكامل أعظم مخلوق رحيم فيقول: " فقال أهل الشهود كفانا ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾^٣ فذكر كيف والظل لا يخرج إلا على صورة من مده منه، فخلقه رحمة، فمدَّ الظل رحمة واقية، فلا مخلوق أعظم رحمة من الإنسان الكامل"^٤.

المثال الثالث: الحبة إذا دفنت في الأرض وانفلقت واعطت ساقاً وأوراقاً وحبوباً كالأصل، فالحبة من هذه الحبات هي على صورة الحبة التي خرجت منها بلا فرق، سوى أن تلك غيب، وهذه شهادة، فهذه الحبة الظاهرة برزت وقد كانت مختزنة في الحبة الغائبة، وذلك مثال الإنسان الكامل برز فصار مشهوداً من الحق الغائب، فله كل صفاته، فما كان في بالقوة صار فيه بالفعل، قال ابن عربي في ذلك:

"علم اختزان البزرة والنواة والحبة وما يظهر منها إذا برزت في الأرض، وكيف تدل على علم خروج العالم من الغيب إلى الشهادة؟ لأن البزرة لا تعطي ما اختزن الحق فيها إلا بعد دفنها في الأرض، فتنفلق عما اختزنه من ساق وأوراق ويزور أمثالها، من النواة نوى، ومن الحبة حبوب، ومن البزرة بزور، فتظهر عينها في كثير مما خرج عنها، فتعلم من هذا: ما الحبة التي خرج منها العالم؟ وما أعطت بذاتها فيما ظهر من الحبوب، ولماذا يستند ما ظهر منها من سوى أعيان الحبوب؟ فلو لا ما هو مختزن فيها بالقوة ما ظهر بالفعل، فاعلم ذلك"^٥.

فهذه الأمثلة الثلاثة برأي ابن عربي تشير إلى أزلية الإنسان الكامل مع الله تعالى، فهو الخليفة لتطابق الصورة التي خلقه الله تعالى عليها.

أما الصعيد الثالث: العرفاني - النبوتي، فتمثل الكلمة، أو الإنسان الكامل، "الحقيقة المحمدية" التي يعني بها حكماء الصوفية؛ مبدأ كلٍّ وحي وكشف، وأصل كل معرفة باطنية، وكل شيء في الكون هو عند الشيخ الأكبر

(١) سورة الفرقان: ٤٥.

(٢) الفتوحات المكية: ١٨٧/٣.

(٣) سورة الفرقان: ٤٥.

(٤) الفتوحات المكية: ٢٨١/٣.

(٥) الفتوحات المكية: ٣٦٩/٣.

وأتباعه "كلمة" من كلمات الله، بحيث يكون العالم كله "قرآن كبير"، وهذا التصور للعالم كالقرآن الكبير يتيح لابن عربي مد جسور من الكلمة الكلية إلى النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] فما النبي محمد في الحقيقة إلا القرآن نفسه^١.

يقول ابن عربي: "لما سئلت عائشة [رضي الله عنها] عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: كان خلقه القرآن، وإنما قالت ذلك لأنه أفرّد الخلق، ولا بد أن يكون ذلك الخلق المفرد جامعاً لمكارم الأخلاق كلها، ووصف الله ذلك الخلق بالعظمة كما وصف القرآن في قوله: ﴿وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^٢ فكان القرآن خلقه، فمن أراد أن يرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن لم يدركه من أمته فليُنظر إلى القرآن، فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكأن القرآن انتشأ صورة جسدية يقال لها محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، والقرآن كلام الله، وهو صفته، فكأن محمد صفة الحق تعالى بجملته، فمن يطع الرسول فقد أطاع الله لأنه لا ينطق عن الهوى فهو لسان حق"^٣.

وهذا ما يعكس أن الولاية عند ابن عربي، غنوص عرفان، معرفة باطنية، وليس تقوى وورعاً.

وراح بعض مفكري الصوفية يستبعدون (الإنسان الكامل) من لوحة الحضرات الخمس الأكثر شيوعاً:

- ١- حضرة الأحدية، أو الذات الإلهية.
- ٢- حضرة الواحدية، أو الأسماء والصفات الإلهية، وهي مرتبة الألوهية؛ وهنا تندرج "الأعيان الثابتة" التي هي مظاهر الأسماء الإلهية.
- ٣- حضرة الأفعال، أو الربوبية، وهي عالم العقول والنفوس المجردة، التي هي "المدبرات الكلية" للكون.
- ٤- حضرة المثال والخيال، وهي عالم التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة دونما مادة.
- ٥- حضرة الحس والمشاهدة، أو الملك، وهي العالم المادي.

(١) الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمثنائية والتصوف: ٣٣٩.

(٢) سورة الحجر: ٨٧.

(٣) الفتوحات المكية: ٦٠/٤-٦١.

ودرجت الأدبيات الصوفية على تسمية هذه المراتب الخمس بالألفاظ التالية: الهاهوت، اللاهوت، الجبروت، الملكوت، الناسوت، وهذه الحضرات كلها تجتمع في (الإنسان الكامل)^١.

المطلب الثاني: الإنسان الكامل عند صدر الدين القنوني^٢

يستهل صدر الدين القنوني بحثه عن الإنسان الكامل في كتابه (مفتاح الغيب) متسائلاً: ما حقيقة الإنسان الكامل؟ وممّ وجد؟ وفيمّ وجد؟ وكيف وجد؟ ومن أوجده؟ ولمّ وجد؟ وما غايته؟ وما الذي يراد منه مطلقاً من حيث الإرادة الكلية؟^٣ ثم يجيب عن هذه الأسئلة كلها تباعاً.

ويرى القنوني أن إيجاد الإنسان الكامل رهن بالأمر الإلهي المعني بالإيجاد، ذلك الأمر المعني بإبراز المعلومات من العالم الغيبي إلى العالم العيني على مقتضى العلمي، وهو بذلك يرجع فكرة الكمال في أصلها إلى وجود أمر إلهي، فإذا صدر الأمر الإلهي المعني بالكمال إلى حقيقة الإنسان الكامل العلمية استجابت تلك الحقيقة للأمر وتحققت بالوجود.

وهكذا تكون نشأة الإنسان الكامل رهن بطهارة الأصل وكمال الرتبة، فتبدأ النشأة بالأمر الإلهي عندما يقع في العناصر الطبيعية فيتخذ طريقه خلالها متنقلاً بالتدرج في الرتبة من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، فيزهر أولاً في أكمل نوع من أنواع النباتات التي تتناسب مع درجته وروحانيته ومقامه، فيتناول النبات أحد الأبوين، فإذا تحول هذا الغذاء إلى دم ثم مني ارتقى من الرتبة النباتية والجمادية إلى الرتبة الحيوانية، ثم ينتقل هذا الأمر من الصلب إلى الرحم، فيكون إيداناً بظهور حكم الاسم الجامع، أو ميلاد اسم كامل، يقول القنوني: "يظهر أولاً في أكمل نوع من النبات الموجود في الموضع المناسب لروحانيته ومقامه، أو في الموضع الذي هو مسكن أبويه، فيفيض الحق له من شاء، فيأخذ ذلك النبات مثلاً فيوصله إلى الأبوين أو أحدهما، أو يأخذه الأبوان ابتداءً، فيتناولان صورة ذلك النبات في الوقت المناسب لمرتبه ومرتبة الأمر الذي جاء مدرجاً فيه، وبموجب حكم الاسم الدهر في العوالم التي مرّ بها حال المرور، ثم يستحيل ذلك النبات غذاء كليوساً ثم دماً ثم منياً متصلاً بجسد الأبوين - اتصال ارتقاء من الرتبة النباتية

(١) الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمثنائية والتصوف: ٣٣٥.

(٢) صدر الدين القنوني: هو أبو المعالي محمد بن إسحاق القنوني، نسبة إلى مدينة قونية التركية لأنها كانت مسقط رأسه، كان صديقاً لحبي الدين بن عربي التقى به بمكة أثناء أداء فريضة الحج، زار مصر، وعاش أكثر عمره متردداً بين قونية ودمشق، توفي بقونية ويرجع وفاته في سنة ٦٧٣هـ، من مصنفاته: مفتاح الغيب، والنفحات الإلهية، والنصوص في تحقيق الطور المخصوص، والفكوك.

(٣) مفتاح الغيب، لأبي المعالي صدر الدين القنوني، وشرحه: مصباح الأنس لمحمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد خواجوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ١٠٦.

والجمادية إلى الرتبة الحيوانية - حتى يتعين وينتقل مادة صورته من الصلب إلى الرحم، وذلك أول التعيين الجمعي الظاهر منه، وأول ظهور حكم الاسم الجامع فيه بطريق الأغلبية^١.

وهكذا يتحول الأمر من مرتبة الغيب إلى مرتبة الشهادة وهو الميلاد الفعلي، وهو تأويل القنوني لقوله تعالى: ﴿وَنُفِثَ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^٢، وقوله جل شأنه: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^٣، ثم قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾^٤، والآية الأخيرة يتأولها القنوني على اعتبار أن المستقر هو صلب الرجل حيث يستقر الأمر الإلهي، والمستودع: هو رحم المرأة المعني بالمحافظة على الأمر الإلهي الذي ينتقل من المستقر إلى المستودع حيث ينشأ الكامل ويبرز من الغيب إلى الشهادة، ويستمر في الترقى حتى يبلغ درجة الكمال، فيقول: "فمبدأ الاستقرار في الرحم وما قبل ذلك فمختص بمقام الاستيداع... ثم ينشأ في الرحم وينتقل على الوجه المعلوم المذكور في علم الرسوم إلى أن يبرز في عالم الشهادة، ويترقى حتى يبلغ درجة الكمال"^٥.

ويحدد القنوني عمراً زمنياً يراه مناسباً لتكامل نشأة الإنسان الكامل في الأربعين من عمره، فإن اكتمل قبل ذلك كان كماله نسبياً، وإن اكتمل بعد هذا بعام واحد كان هذا يعني وصوله إلى تمام كماله، فيقول القنوني: "فالكامل ينتهي بكامل نشأته في أول يوم أو ساعة من سنة أربعين أو سنة إحدى وأربعين من سني عمره، وقد ينتهي قبل ذلك إلى درجة هي كمال نسبي"^٦.

وتوضح إجابات القنوني عن بعض أسئلته أن شأن حقيقة الإنسان الكامل كشأن جميع الموجودات، فهو إنسان حقيقة غيبية علمية من ناحية، ومن ناحية أخرى له مظهره الشهودي، فهو الجامع لعالم الغيب وعالم الشهادة، لذلك يقول القنوني: "إن الإنسان كان عيناً، فصار وصفاً، ثم صار خلقاً وسوى، حتى وصف سرُّ الحق المودع فيه بصفات الخلق وسمي باسمه"^٧.

(١) مفتاح الغيب، لأبي المعالي صدر الدين القنوني، وشرحه: ١٠٧.

(٢) الحج: ٥.

(٣) آل عمران: ٦.

(٤) الأنعام: ٩٨.

(٥) مفتاح الغيب: ١٠٧.

(٦) مفتاح الغيب: ١٠٦.

(٧) صدر الدين القنوني وفلسفته الصوفية، نقلاً عن رسالة التوجه الأتم الأعلى، نسخة خطية، رقم ١٣١٨م، بمكتبة طلعت بدار

الكتب المصرية، ورقة (٦٤): ٢٠٩.

والجانب الغيبي من الإنسان الكامل يستند إلى اسم (الباطن) من أسماء الحق، كما يستند الجانب الغيبي منه إلى اسم (الظاهر) من اسم الحق، فيقول القنوني: " وإلى هذين الاسمين المذكورين - أعني الظاهر والمفصل - تستند صور العالم المعبر عنه بعالم الشهادة، كاستناد ما خفي من العالم إلى الاسم الباطن والمدبر"^١.

ونرى أن القنوني اختص الإنسان الكامل بمرتبة (أحدية الجمع) وسميت بذلك لجمعها الأحدية والواحدية^٢، وهي مرتبة الذات المختصة بحقيقة الحقائق والحقيقة الإنسانية الكمالية، يقول القنوني: "وأما المختص بالإنسان من كونه إنساناً - إن كان من الكَمَل - فله أحدية الجمع"^٣.

وهكذا يصل القنوني بالإنسان الكامل إلى الحد الذي يسبغ عليه معنى إلهياً، وهو ترديد لما قدمه ابن عربي من أن الإنسان الكامل "كون جامع"^٤، أو هو "عين جلاء مرآة العالم"^٥.

ويرى القنوني أن للإنسان الكامل وظائف ثلاث:

أ- **الوظيفة الوجودية:** ومن المهم أن نفهم أن الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل عند القنوني متمثلة في وجهيها: الميتافيزيقي الغيبي، والإمكان الكوني، إذ أن ارتقاء الإنسان عبر مراتب الأكمالية ينتهي به إلى مرتبة جامعة لكل المراتب، بل يتجاوز مراتب الكمال ليصل إلى مرتبة يتولى فيها الحق عنه القيام بكل وظائفه، فيقول القنوني:

"فإن ارتقى [أي الإنسان الكامل] بعد التحقق بالكمال في درجات الأكمالية، وجاوز مقام الكمال من حيث تعيينه، حجبته الحق بذاته عن خلقه، وقام عنه بسائر وظائفه ولوازمه"^٦.

ويرى القنوني أن الإنسان الكامل يستطيع الاجتماع بمن شاء من الأحياء أو الأموات في كل زمان ومكان، طوعاً أو كرهاً، لأنه يجمع في حقيقته الجامعة كل العوالم، فيقول: "ومن علاماته [أي الإنسان الكامل] تمكنه من الاجتماع بمن شاء من الخلق الأحياء منهم والأموات متى عينه الحق له"^١.

(١) مفتاح الغيب: ١٠٣.

(٢) معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ ١٩٩٢ م: ٥١.

(٣) مفتاح الغيب: ١٢٥.

(٤) فصوص الحكم لابن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي: ٤٨.

(٥) المصدر السابق: ٤٩.

(٦) مفتاح الغيب: ١٣٨-١٣٩.

وهو يستند في هذا إلى تأويله للآية الكريمة: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾^٢ فلو لم يكن النبي قادراً على الاجتماع بمن شاء؛ لما أمر بسؤال السابقين من الرسل، فيقول: "فإنه لو لم يتمكن من الاجتماع بمن أمر الرسول منه ما أمر"^٣.

ب- **الوظيفة العرفانية:** إذا تحقق الكامل بصفات الحق وصار اسم الحق اسمه وصفته صفته؛ كان له أن يأخذ العلم مباشرة عن حضرة الثبوت، بل يصبح عالماً بما يرتسم في نفس الحق، كما يقول القونوي: "يصير مرآة لنفس الارتسام الأزلي الإلهي"^٤.

ويقول: "وأما الكَمَل والأفراد فإن توجههم إلى الحق تابع للتجلي الذاتي الحاصل لهم والموقوف تحققهم بمقام الكمال على الفوز به، وأنه مثمر لهم معرفة تامة جامعة لحيثيات جميع الأسماء والصفات والمراتب والاعتبارات... فلهذا لا يتأخر عنهم في الإجابة، أعني الكمال ومن شاء الله من الأفراد من أهل الاطلاع على اللوح المحفوظ"^٥. وبهذا يشير إلى أن مقام المعرفة هو (مقام المطاوعة)، تكون نتيجته الاطلاع على العلم الإلهي في اللوح المحفوظ، وهناك (مقام كمال المطاوعة) وهو المقام الذي خص به القونوي أستاذه ابن عربي، وصاحب هذا المقام لا يكون مستجاب الدعاء فيما يطلب فقط، بل فيما يريد أيضاً، يقول القونوي: "إن ثمة من يتوقف وقوع الأشياء على إرادته وإن لم يدع ولم يسأل الحق في حصوله"^٦.

ت- **الوظيفة الأخلاقية:** إن استخدام لفظة (الكامل) مضافة إلى الإنسان يشير إلى دلالة أخلاقية من الناحية اللغوية للكلمة، وإذا كان القرآن هو الكتاب الجامع لجميع صفات الحق، والإنسان الكامل مرآة الحق، والإنسان الكامل هو النبي صلى الله عليه وسلم؛ فمن النتائج المسلم بها أن تتصف الوظيفة الأخلاقية للإنسان الكامل بأول الأبعاد الوجودية وهي مرآة إرادة الله تعالى. ثم يحدد القونوي الطريقة التي يموت بها الإنسان الكامل على ثلاثة أوجه:

(١) مفتاح الغيب: ١٤٠.

(٢) سورة الزخرف: ٤٥.

(٣) صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، نقلاً عن شرح مفتاح الغيب، ورقة رقم (١٩٥): ٢٣٦.

(٤) صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، نقلاً عن رسالة القونوي في الرد على نصير الدين الطوسي، ورقة رقم (٧٩): ٢٣٩.

(٥) صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، نقلاً عن النصوص بنهاية مفتاح الغيب: ٢٣٩.

(٦) المصدر السابق: ٢٤٠.

الوجه الأول: عندما يمتلئ الوعاء القابل للمدد الإلهي الحافظ لبقاء الكامل، ويصبح غير قادر على قبول هذا المدد، ويفقد استعدادة لقبوله، يكون هذا إيذاناً بانتقال المدد إلى إنسان آخر، وهو موت الإنسان الكامل الذي يعني في الوقت نفسه الحياة لغيره الذي انتقل إليه المدد الإلهي.

الوجه الثاني: يموت الإنسان الكامل عندما تتغير طبيعة المدد الإلهي الذي به بقاؤه، فيأتي منافياً لما كان يتلقاه، فيمتنع عن قبوله، فيكون موته نتيجة لهذا التغير.

الوجه الثالث: يكون موت الإنسان الكامل ناتجاً عن حدوث غفلة توجب انقطاع المدد الإلهي، فتكون هذه الغفلة من نوع الأمر القاضي بموت الإنسان الكامل.

يقول القنوني عن موت الإنسان الكامل بأنه يكون بأحد أمور ثلاث: "إما بقطع المدد الذي به بقاء ذلك الموجود، لاطلاع المميت على امتلاء وعاء استعدادة وقبوله، فينتقل ذلك المدد إلى غيره فيصير عيد امداد ذلك الغير هو عين قطع ذلك المدد منه فيهلك، وقد يكون الهلاك بالإمداد المنافي بواسطة مسلط أو بغير واسطة؛ وقد يكون بغفلة من الممد الكامل يوجب الإعراض وانقطاع الالتفات المقتضي للبقاء، وكذا من دون الكامل من الأئمة والأوتاد والأبدال بالنسبة إلى من هو دونه وتحت دائرته".^١

وموت الإنسان الكامل عند القنوني لا يحدث إلا طبقاً لإرادته الخاصة؛ لأنه لا قدرة لأحد أن يميته غير الله، فموته باختياره، فيقول: "لا يموت إنسان في العالم إلا والحق يميته بإنسان، أي يجعل سبحانه سبب موته إنساناً آخر لا محالة، تباعداً من حيث الصورة أم اقترباً -إلا الكامل- فإنه لا قدرة لأحد عليه إلا لله تعالى، وموته باختياره".^٢

وحتى لا يظن بعضهم بإمكانية تعارض إرادة الإنسان الكامل مع الإرادة الإلهية عندما يعمل لاختيار الموت فيقول: "وما إرادة الكامل إلا مرآة إرادة ربه التي تعينت في عمله منذ الأزل، بل إن الكامل هو مرآة الحضرتين الإلهية الكونية".^٣

ونظراً لأن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الأكمل على الحقيقة، فلا عجب أن يختار الرفيق الأعلى وهو على فراش الموت، لأنه أكمل أفراد الإنسان الكامل كما يعتقد القنوني وابن عربي من قبله.

(١) النفحات الإلهية، صدر الدين القنوني، تصحيح: محمد خواجوي، انتشارات مولى، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ، النفحة (٢٩):

(٢) المصدر السابق: ١٤٦.

(٣) المصدر السابق، نقلاً عن عن: النفحات الإلهية: ٢٢٦.

ورغم أن نظرية القنوني في الإنسان الكامل قد بلغت أعلى مستوى من التكامل من الناحية الفلسفية، إذ يمتاز بخصائص ينفرد بها دون غيره؛ إلا أن المستشرق (نيكلسون) بالغ حين نسب إلى الجيلي أنه أول من عمّق هذه النظرية وصاغها صياغة متسقة^١.

المطلب الثالث: الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي^٢

لقد كرّس الشيخ عبد الكريم الجيلي حياته وهو يشرح فكرة (الإنسان الكامل) حيث ألف كتابه بهذا العنوان (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) ولا بدّ من الإشارة هنا إلى مسألة مهمة اتخذها الجيلي أرضية لفلسفته، وهي الاستناد إلى الكتاب والسنة في كل ما أجراه الله تعالى على لسانه في كتاباته، وهو يشرح مفهوم (الإنسان الكامل) من "منطلق فلسفي موضحاً العلاقة بين الحق والخلق، بين الوحدة الحقيقية والكثرة الخلقية أو ما يسميه بمنطق آخر (وحدة الذات)، والتي أكمل تحلياتها بالطبع في الإنسان عموماً، وخصوصاً هو النبي محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه، وهو في نظره أكمل تجلي أو مرآة أو مظهر من مظاهر الذات الإلهية بكاملها من حيث أفعالها وأسمائها وصفاتها"^٣.

يقول الجيلي: "إن أفراد هذا النوع الإنساني كل واحد منهم نسخة للآخر بكماله لا يفقد في أحد منهم مما في الآخر شيء إلا بحسب العارض، كمن تقطع يده ورجلاه، أو يخلق أعمى لما عرض له في بطن أمه، ومتى لم يحصل من العارض فهم كمرآتين متقابلتين يوجد في كل واحد منهما ما يوجد في الأخرى، ولكن منهم من تكون الأشياء فيه بالقوة، ومنهم من تكون فيه بالفعل وهم الكمل من الأنبياء والأولياء، ثم إنهم متفاوتون في الكمال فمنهم الكامل والأكمل، ولم يتعين أحد منهم بما تعين به محمد صلى الله عليه وسلم في هذا الوجود من الكمال الذي قطع له بانفراده فيه، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله، فهو الإنسان الكامل والباقيون من الأنبياء

(١) مادة: الإنسان الكامل، بحث بدائرة المعارف الإسلامية، نيكلسون: ٤٨/٣-٥٠.

(٢) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: نسبة إلى قرية جيلان بالعراق، ولد سنة ٧٦٧ وتوفي سنة ٨٢٠ عشرين وثمانمائة، ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني، من كتبه: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، والكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، ومراتب الوجود، وحقيقة اليقين، وله قصيدة طويلة تسمى: الدرة العينية في الشواهد الغيبية.

(٣) مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، بحث لناجم مولاي، نشره في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد السابع

والأولياء والكمّل صلوات الله عليهم ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل^١.

وهنا نجد اشتراكاً بين ابن عربي والجيلي في جانب من "مدلولات (الكامل) وعلى الصعيد الأنطولوجي الميتافيزيقي، فهو يرى أن الحقائق الوجودية الحقيقية والخلقية موجودة في كل إنسان بالقوة، وفي الإنسان الكامل بالفعل، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة هذه الحقائق فكان خليفة الله في أرضه وخاتماً على مملكته، وفي هذا المعنى يرد قول الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^٢، وقوله صلى الله عليه وسلم: (فإن الله تبارك وتعالى خلق آدم على صورته)^٣، وهذا كله نجد أن منطلقه هو شرح لاسم الله^٤.

كما يتضح لنا أن عبد الكريم الجيلي كان متأثراً في كثير من جوانب نظريته في الإنسان الكامل بصدر الدين القنوي خصوصاً عندما يقول: "المرتبة الأرفعون من مراتب الوجود هي الإنسان الكامل، وبه تمت المراتب وكمل العالم، وظهر الحق تعالى لظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الوجود وأعلاهم مرتبة في الكمالات... وقد بيّناه أنه الجامع للحقائق الحقية، والحقائق الخلقية، جملة وتفصيلاً، حكماً ووجوداً، بالذات والصفات، لزوماً وعرضاً، حقيقة ومجازاً... فإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات، وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو السموات وهو الأرضون وما فيها، وهو العالم الدنيوي وهو العالم الآخروي، وهو القديم، وهو الحادث، فله دُرٌّ مَنْ عرف نفسه معرفتي إياها، لأنه عرف ربه معرفته لربه"^٥.

ومنطلق هذا كله عند الجيلي هو شرحه لاسم الله تعالى، بدليل أن كل ما له علاقة بالإنسان هو في الأصل الله، وهو منسوب إليه بطريق المجاز، فعلمه مثلاً علم الله بطريق الملك والتحقيق، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^٦.

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الشيخ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م: ٢٠٧.

(٢) سورة البقرة: ٣٠.

(٣) رواه البزار في مسنده برقم: (٧٨٦٥)، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوُجْهَ، وَلَا يَقُلْ: قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ).

(٤) مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، ناجم مولاي: ١٤١.

(٥) مراتب الوجود (وبيان حقيقة ابتداء كل موجود)، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، مخطوطة في جامعة الملك سعود، تحت رقم (٣٤٩٠): الورقة: ٢١.

(٦) سورة الصافات: ٩٦.

ويذكر الجيلي أنه قد خصص مصطلح (الإنسان الكامل) في جميع كتبه بنينا محمد صلى الله عليه وسلم لأنه يرى ان هذه الإشارات وتلك العبادات لا يمكن أن تسند إلى غيره صلى الله عليه وسلم لأنه متفرد من بين الكمّل بالخلق والأخلاق، فيقول: "ولكن مطلق لفظ (الإنسان الكامل) حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمداً صلى الله عليه وسلم، تأدباً بمقامه الأعلى ومحلّه الأكمل الأسنى، ولي في هذه التسمية له إشارات وتنبّهات على مطلق مقام الإنسان الكامل لا يسوغ إضافة تلك الإشارات، ولا يجوز إسناد تلك العبادات إلا لاسم محمد صلى الله عليه وسلم، إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق، وليس لأحد من الكمّل ماله من الخلق والأخلاق"^١.

ويؤكد هذا المعنى الشيخ محمد متولي الشعراوي فيقول: "الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وسلم، وهو النموذج الذي صنعه الإله ليكون قدوة لخلق الله في حركة الحياة، الإنسان كما نعلم هو خليفة الله في الأرض، وخلق الله لا حاجة إليه، ولكن لإبراز تجليات صفاته فيه، فقدرته القادر لا تظهر إلا في مقدور، وحكمة الحكيم لا تظهر إلا في محكم"^٢.

ويقول الجيلي: "اعلم حفظك الله أن الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره"^٣.

والمقصود بالقطب هنا هو القطبية الكبرى: وهي "مرتبة قطب الأقطاب، وهو باطن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا يكون إلا لورثته، لاختصاصه عليه السلام بالأكمالية، فلا يكون خاتم الولاية قطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة"^٤.

كما يشترك الجيلي مع ابن عربي في التفريق بين الإنسان الكامل والإنسان الحيواني الذي يشبهه في المظهر فقط، والكمال بالنسبة للإنسان يتفاوت من فرد إلى آخر حسب العناية الإلهية.

ويذكر الجيلي كيف يقابل الإنسان الكامل الحقائق العلوية والسفلية قائلاً: "اعلم أن الإنسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية بكثافته"^٥.

(١) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، للجيلي: ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢) الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وسلم، محمد متولي الشعراوي، دار الندوة، الاسكندرية (د.ت): ١٢.

(٣) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، للجيلي: ٢١٠.

(٤) معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م: ١٦٢.

(٥) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، للجيلي: ٢١١.

ثم يقول: "ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي، فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، ليس لها مستند في الوجود إلا الإنسان الكامل؛ فمثاله للحق مثال المرأة التي لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا تُرى أسمائه ولا صفاته إلا في الإنسان الكامل، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾^١ يعني قد ظلم نفسه بأن أنزلها عن تلك الدرجة، جهولاً بمقداره لأنه محل الأمانة الإلهية وهو لا يدري"^٢.

الخاتمة وتشمل أهم النتائج:

بعد هذه الدراسة حول الإنسان الكامل، نرى أن هذا الاصطلاح لم يحظَ بالشهرة التي حظيت بها الأسماء الأخرى: كالولي، والقطب، والغوث، رغم أنه هدف محوري عند الصوفية، وهو روح العالم، ونسبته إليه كنسبة الروح إلى البدن.

وأخيراً أشكر الله تعالى على ما هيئاً من إتمام هذا البحث، وقد خلص الباحث إلى أهم النتائج التالية:

١- أن القرآن الكريم لما كان كاملاً مكماً لتضمنه كمال العقيدة وكمال العبادة وكمال الأخلاق، فإن الإنسان إذا تحلى بصفات الكمال هذه يصبح إنساناً كاملاً، وقد تجمعت صفات الكمال برمتها في نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لذلك قالت عائشة: كان خلقه القرآن.

٢- أن أول من أدخل مصطلح (الإنسان الكامل) إلى الفكر الصوفي الإسلامي هو محيي الدين بن عربي.

٣- وأن فكرة (الإنسان الكامل) محورية عند ابن عربي في كتبه ومؤلفاته حيث يجعله أساس تعاليمه، والنقطة التي تدور حولها أبحاثه التصوفية.

٤- أن هناك مرادفات كثيرة لمصطلح (الإنسان الكامل) أهمها: القطب، والحقيقة الحمديدية، والولي، والنسخة الجامعة، والمفيض، ومركز الدائرة، وروح العالم، ومرآة الحق والحقيقة.

(١) سورة الأحزاب: ٧٢.

(٢) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، للجيلي: ٢١٢-٢١٣.

٥- وأن الإنسان الكامل عند ابن عربي وغيره هو الجامع للأسماء والصفات الإلهية، والحقائق الكونية، وأنه روح العالم، وله الوساطة بين الحق والخلق؛ لإيصال الفيض الإلهي إلى الخلق، والوصول بالخلق إلى الحق.

٦- وأن نشأة الإنسان الكامل عند القنوي رهن بطهارة الأصل وكمال الرتبة، إذ ينتقل بالتدريج في الرتبة من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، فيزهر أولاً في أكمل نوع من أنواع النباتات ثم يتناوله أحد الأبوين، ليتحول هذا الغذاء إلى دم ثم مني ويرتقي من الرتبة النباتية والجمادية إلى الرتبة الحيوانية، ثم من الصلب إلى الرحم، فيكون إيداناً بظهوره ويصبح إنساناً كاملاً في الأربعين من عمره.

٧- وأن وفاة الإنسان الكامل تكون باختياره كما يقول القنوي، وأنه يحدث بثلاثة طرق: بتغير طبيعة المدد الحافظ لبقائه، أو بامتلاء الوعاء القابل للمدد الإلهي مما يعوقه عن الاستمرار فينتقل المدد لإنسان آخر، أو نتيجة حدوث غفلة توجب انقطاع المدد الإلهي.

٨- أن عبد الكريم الجيلي يرى أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو الإنسان الكامل والباقيون من الأنبياء والأولياء والكمّل ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل، وأن اصطلاح (الإنسان الكامل) في جميع مؤلفاته يعني به محمداً صلى الله عليه وسلم.

٩- وأن الجيلي وغيره يشتركون مع ابن عربي في أن الحقائق الوجودية الحقيقية والخلقية موجودة في كل إنسان بالقوة، وفي الإنسان الكامل بالفعل.

١٠- وأن الجيلي يوافق ابن عربي في تفريقه بين الإنسان الكامل والإنسان الحيواني الذي يشبهه في المظهر فقط، والكمال بالنسبة للإنسان يتفاوت من فرد إلى آخر حسب العناية الإلهية. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

المصادر والمراجع:

١- الإنسان الكامل في الإسلام، دراسات ونصوص غير منشورة ألف بينها وترجمها وحققها الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٦م.

٢- الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وسلم، محمد متولي الشعراوي، دار الندوة، الاسكندرية (د.ت).

- ٣- الإنسان الكامل في الفكر الصوفي: عرض ونقد، للدكتور لطف الله بن عبد العظيم خوجة، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٤- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الشيخ عبد الكريم إبراهيم الجيلي، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧م.
- ٥- الإنسان الكامل، تأليف الأستاذ مرتضى المطهري، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢م.
- ٦- صدر الدين القونوي وفلسفته الصوفية، للدكتور إبراهيم محمد ياسين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣م.
- ٧- عودة الواصل: دراسات حول الإنسان الصوفي، سعاد الحكيم، مؤسسة دندرة للدراسات، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ ١٩٩٤م.
- ٨- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر (د.ت).
- ٩- فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٦٥ هـ ١٩٤٦م.
- ١٠- الفلسفة العربية الإسلامية: الكلام والمشائية والتصوف، د. ارثور سعديف، د.توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.
- ١١- مجموعة رسائل معرفية، أو رسائل القيصري، داود بن محمود القيصري، تعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، كُتَّاب ناشرون، بيروت، (د.ت) .
- ١٢- مراتب الوجود (وبيان حقيقة ابتداء كل موجود)، عبد الكريم إبراهيم الجيلي، مخطوط في جامعة الملك سعود، تحت رقم (٣٤٩٠).
- ١٣- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد القاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ ٢٠٠٢م.
- ١٤- معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ ١٩٩٢م.

١٥- **مفتاح الغيب**، لأبي المعالي صدر الدين القونوي، وشرحه: مصباح الأنس لمحمد بن حمزة الفناري، تحقيق: محمد خواجهوي، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٦- **مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي**، بحث لناجم مولاي، نشره في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد السابع جانفي ٢٠١٢م.

١٧- **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، عنى بتصحيحه: هلموت ريتز، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، الطبعة الثالثة، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

النفحات الإلهية، صدر الدين القونوي، تصحيح: محمد خواجهوي، انتشارات مولى، الطبعة الأولى، ١٣٧٥هـ

التجليات العرفانية للحب عند ابن عربي

د. مباركة حاجي

جامعة الجزائر ٢ ، الجزائر

mbarka.hadji@gmail.com

ملخص:

تتناول هذه المقالة بالتحليل موضوع الحب الالهي عند عالم من اهم اعلام التصوف العرفاني الإسلامي ، الا وهو الكبريت الاحمر محيي الدين ابن عربي الذي يعد اكثر العارفين المتصوفة تأثيرا في من جاء بعده من المتصوفة والمحققين ، كما يعد اكبر كتبت حول تجربته الكتب حول تجربته الذوقية الفريدة من نوعها، فقد كان فكره نظاما متكاملا بناه على عقيدة الحب الالهي الذي عده دينه ودينه متفردا بلغة عرفانية ميزت بنائه الفكري. وقد صدرنا المقال بمقدمة حول بمقدمة حول الحب الالهي الوقوف على ماهية العلم والمعرفة العرفانية وعلاقتها بجدلية الحب الالهي لنقف بعد ذلك عند قواعد المنهج الذوقي عند ابن عربي وننتهي بخاتمة.

مقدمة :

ينتهي الحب الإلهي الى المفردات الأساسية المتعلقة بالتصوف في الإسلام ، و يعد وجوده من أجديات العقيدة الايمانية لأن الايمان بالله يستلزم المحبة ، ولأن حب الله ورسوله أصل الدين و التوحيد في الإسلام فليس الايمان مجرد تعريفات كلامية بل هو عمل في بضع و سبعين شعبة أعلاها لا اله الا الله و أدناها اماطة الأذى عن الطريق ، كما عرفها الرسول عليه الصلاة و السلام ، و ما تلك الشعب الايمانية الا انعكاس عملي للحب الإلهي المطلق في صورة بشرية مقيدة ، فالإيثار و التواضع و الرحمة ، واطعام الجائع ، وتفقد الجار و صلة الرحم كلها شعب تصنع رباطا من الحب و التعاطف و التراحم و الأخوة التي طوّل بها المسلمون : «انما المؤمنون اخوة» فالأخوة في الدين ذروة الحب المقيد المنعكس عن الحب الإلهي المطلق النابع من قمع شرور النفس ، وتجلياتها لتكون تجليا لحب الواحد الأحد الذي لم تسعه السماوات و الأرض ووسعه قلب العبد المؤمن كما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم القدسي الذي قال فيه « لم تسعني السماوات و الأرض ووسعني قلب عبدي المؤمن».

لقد انبثقت نظرية الحب الإلهي من تأمل الزهاد و الصوفية الأوائل لآيات القرآن الكريم، حيث وجدوا أن هناك نوعين من صفات الله تعالى، و مما يذكره الامام أبو حامد الغزالي في سياق شرح أسماء الله الحسنى أن الجليل: «هو الموصوف بنعوت الجلال، ونعوت الجلال هي العز و الملك و التقديس والعلم و الغنى و القدرة و غيرها من الصفات التي ذكرها ، فالجامع لجميعها هو الجليل المطلق و الموصوف ببعضها، جلالته بقدر ما نال من هذه النعوت.

لقد تجاوز أبو حامد الغزالي في شرحه لمفهوم الجليل والجميل نزعتا الزهد و التصوف التي يرى بعض الباحثين أنها تختلف في منطلقها التعبدى بين الزهد و الخوف و الكمد و البكاء عند الزهاد ، والطمأنينة و السكينة و الحب الإلهي عند الصوفية « فإذا ثبت أنه جليل و جميل ، فكل جميل فهو محبوب و معشوق عند مدرك جماله ، فلذلك كان الله عز و جل ، محبوبا ، و لكن عند العارفين كما تكون الصورة الجميلة الظاهرة محبوبة عند المبصرين لا عند العميان »^١.

ان الحب الإلهي هو حب الله العبد وحب العبد ربه ، كما قال تعالى: «يحبهم ويحبونه»، ونهايته من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهر للحق، وهو كذلك الظاهر كالروح للجسم، باطنه غيب فيه لا يدركه أبدا، ولا يشهده الا محب و أن يكون الحق مظهر للعبد فيتصف بما يتصف به العبد من الحدود و المقادير و الأعراض، ويشاهد هذا العبد، و حينئذ يكون محبوبا للحق»^٢.

- فما هي التحليلات العرفانية للحب الإلهي وماهي ابعادها في تجربة ابن عربي الذوقية ؟ وما الفرق بين العلم والمعرفة والعرفان ؟

١- ماهية العرفان :

العرفان في اللغة مصدره : «عرف " يأتي و " المعرفة " بمعنى واحد ، و قد جاء في لسان العرب : : العرفان : العلم ، عرفه و عرفانا و معرفة . »^٣ و يأتي عند السادة الصوفية بمعنى " العلم " ^٤. و عرفه يعرفه عرفانا بمعنى : علمه .^٥ و الذي عليه أهل العلم أن المعرفة أخص من العلم لأنها علم يقين الشيء مفصلا عما سواه و العلم مجملا و مفصلا فالمعرفة على قدر العارف أما العلم فعلى قدر المعلوم ، و لذا أيضا يقال أن معرفة البشر - الله تعالى تكون عن

(١) أبو حامد الغزالي، المقصد الأدنى في شرح أسماء الله الحسنى، حققه و قدم له، د / فضله شحاته، دار المشرق، د-ت، ص ١٢٦.

(٢) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج ٢ - ١١١ ، دار صادر ، بيروت ، د.ت

(٣) ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٥ ، دار المعارف ص ٣٥٦٧ .

(٤) برادة الفاسي ، جواهر المعاني ، ج ٢ ، ص ٦٤ ...

(٥) الزبيدي تاج العروس ، ج ٦ ، ص ١٩٢ .

طريق تدبر آثاره دون ادراك ذاته ، و قد وصف الله تعالى بالعلم لا بالمعرفة ، « اذ أن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم احاطة تامة ».^١

« و هي في الاصطلاح (أي المعرفة) تعني ادراك الشيء على ما هو عليه و هي مسبقة بجهل بخلاف العلم ، و لذلك يسمى الله بالعالم دون العارف ».^٢

أما عن ماهية العلم فيما اصطلح عليه فهو المعرفة و ادراك الشيء على ما هو عليه و ضده الجهل^٣

ولتحديد هذا المصطلح ينبغي التمييز في التراث الصوفي المكتوب بين جانبين هما الأخلاقي و العرفاني ، أما الجانب الأخلاقي فهي الكتب الأخلاقية التي يسهل قراءتها لسهولة فهمها مثل كتب الامام الغزالي حجة الإسلام ، أما الجانب الثاني في هذا التراث أي العرفاني ، فقد جاءت نصوصه و كتبه معقدة عسيرة على الفهم ككتب ابن عربي وابن سبعين و الجيلي ، والبسطامي، و جلال الدين الرومي وغيرهم

وكلمة عرفاني gnostique (بالفرنسية) ، الغنوصية gnosticism هي : " كلمة يونانية معناها المعرفة ، و لكنها تطورت حتى اخذت معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف الى المعارف العليا ، أو هو تذوق المعارف تذوقا مباشرا ، بأن تلقى فيه القاء ، فلا تستند الى الاستدلال أو البرهنة العقلية^٤ ، فهو التصوف الذي كتب بلغة رمزية اشارية تحتاج الى بحث و دراية بالخطاب الصوفي ، و للإشارة ظهرت كلمة عرفان عند متصوفة الإسلام للدلالة على نوع أسمى من المعرفة يلقي في القلب على صورة كشف أو الهام .

والجدير بالذكر أن مصطلح عرفان لم ينتشر استعماله في الأدبيات الصوفية الا في مرحلة متأخرة ، فقد كان هناك منذ البداية لدى المتصوفة تمييز بين معرفة تكتسب بالحدس أو بالعقل أو بهما معا و بين معرفة تحصل " بالكشف و العيان "^٥ و على هذا المنوال يصف ذو النون المصري المعرفة و هو من العارفين الأوائل (ت ١٤٥هـ) بقوله : «المعرفة ثلاثة أصناف : الأول معرفة التوحيد و هي خاصة بعامة المؤمنين المخلصين و الثاني معرفة الحجة و

(١) أبو هلال العسكري ، الفوارق في اللغة ، دار العلم و الثقافة للنشر والتوزيع ، د.ت . ص ٧٣

(٢) الجرجاني، التعريفات، صنع في إسطنبول، ١٣٢٨ هـ، ص ٨٣، المعجم الفلني لجمع اللغة العربية، ص ١٢٣ ، المعجم الفلني، لجميل صليبا، ج ١، ط ١، ١٩٧٣، ص ٩٩

(٣) عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الإسلام ، دار الفكر العربي ، د.ت ، ص ٤٠

(٤) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٦ ، ط ٢ ١٩٨٧، ص ٢٥١.

(٥) كامل مصطفى الشبي ، الصلة بين التصوف و التشيع ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٩ ، ص ٣٦٣ .

البيان و تلك خاصة بالحكماء و البلغاء و العلماء المخلصين ، و الثالث معرفة صفات الوجدانية و تلك خاصة بأهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين .^١

فالعرفان نظام معرفي و منهج في اكتساب المعرفة و رؤية للعالم ، وأيضاً موقف منه ، انتقل الى الثقافة العربية الإسلامية من الثقافات التي كانت سائدة قبل الإسلام في الشرق الأدنى و بكيفية خاصة في مصر و سورية و فلسطين و العراق .^٢

ان العرفان باعتباره علم يختص به الخاصة من عباده الحكماء العلماء "السالكين" ينبغي أن لا يبقى حبيس دائرة قراءة التراث الصوفي العرفاني و اجترار مواقف أصحابه، بل ينبغي الدفع به لتصحيح نظرة فلسفية و وجودية من شأنها الإجابة عن الكثير من التساؤلات التي تطرحها تداعيات التطور الاجتماعي الراهن الموسوم بالعمولة ، و التي تقف فيها الثقافات العاجزة أو المضطربة موقف الحائر العاجز ، أو الموجوع من الضربات التي تتلقاها هذه الثقافات عبر قنوات التواصل الثقافي و التي تفرض نفسها باسم التبشير العلمي و التفوق التكنولوجي .

ان تراث العارفين الصوفية منهل ثر من القيم و البادئ الإنسانية التي بات الانسان اليوم في أمس الحاجة الى العودة اليها و النهل من معينها الصافي المرتكز على نظرية الحب الالهي .

٢- العلم و المعرفة و جدلية الحب الإلهي

العرفان فلسفة الحب بكل معانيه الجوهرية ، باعتبار التصوف من العلوم الحادثة في الملة كما يرى ابن خلدون أين قام المتصوفة بتأويل النص القرآني كغيرهم من الفرق الإسلامية ، وأصبحت رؤية الصوفي في المعرفة ذات منحنيين ، الظاهر لعامة الناس و للخاصة و هم الفقهاء و علماء الكلام ، أما الباطن : فهو للخاصة و هم العارفون أو المتصوفة المتحققون .

لقد سلك العارفون الطريق الى معرفة الله ، عبر إقامة ضرب من العلاقة الجدلية مع الله من خلال نظرية الحب الإلهي غير أن «معرفة الله الحقة لا يعرفها سوى الله كما يقول الامام الجنيد ، فعقيدة الإسلام عقيدة تربوية في الأساس ذات لمسة و أثر عميق على الوجدان والسلوك ، حيث تفاعل معها الرعيل الأول تفاعلاً عجيباً ، فكانت لا اله الا الله هي الكيمياء الوحيدة التي تفاعل بها الأولون و ليس العلم الجدلي عبر مناظرات علماء الكلام ، فهي كلمة "قلبية" مدارها وصف حال و الاعتراف بتذوق صفات الكمال و الجلال حيث تتحقق العبودية لله عبر المحبة ، فلو

(١) عبد الطاهر محمود ، الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ٠٤ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة مؤسسة التاريخ العربي ، دار احياء التراث ، بيروت ، لبنان ، ط ٩ ، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م .

رجعنا الى المعنى اللغوي الدلالي عن الذات الالهية ، فهو الاسم الجامع لكل الأسماء الحسنى لله سبحانه وتعالى ، ولفظ " الله " فرد لا يجمع و لا يتعدد ، أما كلمة " اله " فهو لفظ وصف دال على معنى قلبي يتعدد على " آلهة " جاء في لسان العرب " اسم الله تفرد سبحانه بهذا الاسم لا يشركه غيره ، فاذا قيل : " الاله " أطلق على الله سبحانه و على ما يعبد من الأصنام و اذا قلت " الله " لم يطلق الا عليه سبحانه و تعالى : و قيل في اسم الباري سبحانه : انه مأخوذ من اله — اذا تحير لأن العقول تأله في عظمته مثل ولته ، وقيل : هو مأخوذ من اله يأله الى كذا ، أي لجأ اليه ، لأنه سبحانه المفرع الذي يلجأ اليه في كل أمر ^١ .

والراجع أن " أله " هو من " وله " و منه اشتق الاسم العلم " الله " ، لأن مدار كلام المادتين على معاني القلب ، فأبدلت من الواو همزة ، قال الراغب الأصفهاني : « أله فلان يأله : عبد ، وقيل و أصله ولاه ، فأبدل من الواو همزة و تسميته بذلك لكون كل مخلوق والها نحوه اما بالتسخير فقط كالجملات و الحيوانات ، واما بالتسخير والارادة كبعض الانسان ، و من هذا الوجه قال بعض الحكماء الله محبوب الأشياء كلها . ^٢

لقد كان الحب لدى الصوفية الاطار الرحب الذي مارسوا فيه علاقة العبودية التي افترضوا أصلا أنها علاقة حب الى حديث ، حيث ما نصه : « كنت كنزا مخفيا لم أعرف فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوني » ^٣ إن حال الحب عند الصوفية هو انفعال و تفاعل من قبل العبد المؤمن لفعل أحبه الله هو عبوديته و بتعبير آخر معرفته ، تحقيقا لقوله تعالى : « و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون » (الذاريات ، ٥٦) ، و قد عبر الصوفية عن ذلك بالمعرفة عبر سلوك طريق الترقى ، لاكتساب الكفاءة القلبية لتحقيق الانفعال و التفاعل ، ولعل تلك الكفاءة تتحقق في ذلك التفاعل الذي يتولد عنه فعل الحب « و قد عبر عنه المتصوفة بشوق الفرع الى الأصل ، فالحب في النفس الإنسانية جبلة عليها فطر الانسان لأنه أساس حركته و جوهر الوجود و لب العبادة ، ودعامة العلاقات بين الناس ببعض ، وبين الناس و الأشياء . » ^٤

و للحب من الآثار و النتائج ما يتعدى ظاهر لفظه ، و حدود معناه الى آفاق أكثر سعة و رحابة و ما من قلم من الأقلام الا تناول المحبة بما لديه من شوق ووجد وهيام سواء أكان فقيها أم متصوفا أم فيلسوفا أم متكلم أم

(١) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ، مادة "اله".

(٢) يذكره ابن العربي في الباب المائة والثمانية و التسعين من : الفتوحات المكية ، وهو ثابت كشفا عند السادة الصوفية ، موضوع لا سند له عند غيرهم كما يرى ابن تيمية في " مجموع الفتاوي " ١٨ / ١٢٢ .

(٣) سمير الجلي : الحبة ، مكتبة الصحابة ، ط ١ ، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م .

(٤) عصام محمد مرسى عبد الطاهر: الحب و الفناء بين الغزالي و ابن تيمية، مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٦ م ص ١ .

صاحب علم ذا ذوق و شوق ، و قد اتفق الفقهاء على أن المحبة جوهر العبادة و لب العبودية فلا يكون محبوبا لله الا من تبع رسوله و طاعة الرسول و متابعتة لا تكون الا بتحقيق العبودية .^١

ولأن بواعث المحبة عند الانسان متعددة و متنوعة فقد ذكر النفس و المال و الولد والماء البارد^٢، معناه اتصال عروق المحبة بمحبة الله تعالى حتى يكون حب الله تعالى غالبا ، فالحب حبان : حب عام و حب خالص و قد ذكر العارفون و مشايخ التصوف الحب في المقامات و هو مقام و حال ، أين يكتسب المؤمن الصفات الجليلة حيث يترقى في مدارج السالكين و أما الحب الخاص فهو حب الذات عن مطالعة الروح و هو الحب الذي فيه السكرات و هو اصطناع من الله الكريم لعبده و اصطفائه إياه و هذا الحب يكون من الأحوال لأنه محض موهبته ليس لكسب فيه مدخل و هو مفهوم من قول النبي صلى الله عليه و سلم " أحب الي من الماء البارد " ، والمقامات مكاسب و الأحوال مواهب ، و للمحبين الذين ترقوا في المقامات أحوال و تنزلات روحانية و تجليات جمالية و نفحات ربانية تظهر عبر موجبات أحوالها و على رأسها التوبة ، فمن صحت توبته على الكمال تحقق بسائر المقامات من الزهد و الرضا و التوكل وغيره .

يقول أبو سعيد الخراز : «ان الله تعالى جعل دليلا عليه ليعرف و جعل الحكمة رحمة منه عليهم ليؤلف ، فالعلم دليل الى الله و المعرفة دالة على الله ، فبالعلم تنال المعلومات و بالمعرفة يدرك بتعريف الخلق ، والمعرفة تقع بتعريف الحق (أبا سعيد الخراز : (توفي ٢٧٩ هـ)

لقد جعل هذا العارف المتصوف العلم دليل التعرف و اذا اعتبرنا أن العلم كمصطلح يعني منهج و موضوع ووجدنا أن التصوف ذو طبيعة ذوقية محضة منهجه التربية الروحية فهو " ليس منطقيا عقليا له مقدمات يستلزم صدق نتائجها ووحدها و انما نعني بالعلم طلب المراد كما يرى أبو حامد الغزالي في كتابه : "روضة الطالبية و عمدة السالكين" حين جعل التصوف «أكل الحلال و الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم

٣- قواعد المنهج الذوقي عند ابن عربي:

لا شك أن المنهج المعرفي الذوقي عند ابن عربي يتركز على قاعدة ومنطلق أساسي هو أن الشريعة لها جانبان، ظاهر وباطن ومحكم ومتشابه وتنزيه وتشبيه، ولا يجب أن نفهم أحد الجانبين بمعزل عن الآخر، فالتنظر الى

(^١) يقول صلى الله عليه وسلم ، اللهم اجعل حبك احب الي من نفسي و سمعي و بصري و أهلي و مالي ومن الماء البارد " ، جامع الترمذي ، رقم ٣٤٣٧ .

(^٢) محمد بن بركة، موسوعة الطرق الصوفية، اليضاح والبيان بمصطلح أهل العرفان، ح ١، دار الحكمة، ط ١، ٢٠٠٦ م، ص ٤٧ .

جانب منهما دون الآخر يؤدي بدوره إلى واحدة المعرفة ولا يؤدي إلى المعرفة الكاملة^١، ولذلك نلاحظ "ان ثنائية الظاهر والباطن وعلاقتهما الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر ابن عربي أشكالاً عديدة، ويعبر عنها بصيغ مختلفة فالنبوة بكل مظاهرها وتحلياتها تمثل المستوى الظاهر من الشريعة، والولاية بكل مراتبها تمثل المستوى الباطن"^٢. غير أننا نحاول هنا استخلاص أهم قواعد منهجه الدوقي من خلال قصّة لقائه بابن رشد التي تخلص إلى منهجه الدوقي ذو الأبعاد الصوفيّة العرفانية بحيث يمكن استخلاص النتائج التالية:

١. أن المقدمات في المنهج العقلي والمنهج الدوقي واحدة
 ٢. أن المنهج الدوقي عند ابن عربي لا ينكر العقل.
 ٣. لا معارضة بين المنهجين في الوصول إلى الله إلا أن النهايات ليست واحدة في كلّ الأحوال.
- المنهج الدوقي عند ابن عربي يستند إلى كتاب الله وسنة رسوله وفهمهما بما يتفق وفكره الصوفي^٣.
- إلى جانب ذلك يمكن أن نظيف اعتماده التأويل الباطني الإشاري لآي القرآن الكريم وأحاديث رسول الله (ص) وله وقفات مع هذا اللون من التفسير في كتابه تفسير القرآن^٤. يقول الإمام أبو حاد الغزالي محددا شروط قبول هذا التفسير: "من لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني لمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من يفسر بالرأي. فالنقل والسمع لا بد منه في ظاهر التفسير أولاً لينتفي به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط^٥. ويأخذ الغزالي بالتفسير الإشاري لكنه يؤكد أنه لا يقدر على هذا إلا الخواص من أهل الطريق الذين انكشفت لهم الحقائق بطريق الإلهام، يقول: "واعلم يقيناً أن أسرار الملكوت محجوبة عن القلوب الدنسة بحب الدنيا التي استغرق أكثرهمها طلب العاجلة.. ولعلك تطمح في أن تشير إلى الرموز والإشارات المودعة تحت الجواهر التي ذكرنا اشتغال القرآن عليها فاعلم أن الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم السعادة عبارة عن الكيمياء التي يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة حتى ينقلب الحجر ياقوتا والتّحاس إبريزاً"^٦. ولا شك

(١) د. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي)، ط ١، ١٩٨٣، دار التنوير للطباعة

والنشر، ص ١٩٧

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٣

(٣) د. أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دت، ص ٢٩٠

(٤) ابن عربي، تفسير القرآن، تح د. مصطفى غالب، بيروت، ١٩٧٨

(٥) أبو حامد الغزالي، الإحياء، ج ١، ص ٣٠٣

(٦) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، بيروت، ١٩٧٣، ص ٣٤/٣٣

أن ابن عربي من الصّوفيّة العارفين الذين تحقّقوا معالم الطريق وتوصّلوا إلى أن العلم الإلهي "هو الذي كان الله سبحانه وتعالى يعلمه بالإلهام والإلقاء"^١.

إذا كان ابن عربي ينكر اقتصار المعرفة وطرقها ومصادرها على معطيات الحس أو الاستدلال العقلي فإنه يطلب المعرفة الحقّة في طريق التصوف طريق الذوق القلبي الإلهامي وهو ذلك القبس الإلهي الذي أنار صدورهم "فبينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة، وبينما الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض، ولا يصل -إن وصل- إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح .. يحيا الثاني حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها"^٢.

ويظهر تحديد طرق المعرفة عند ابن عربي في رده على طريقة علماء الكلام في البرهنة على صدق الرسائل عن طريق المعجزات مبينا أن الناس حيال ذلك ثلاثة أصناف:

١ - العامة من الناس أو المؤمنون بالفطرة.

٢ - أهل العقل والتفكير النظري.

٣ - أهل المكاشفة والمشاهدة^٣

يقول في ذلك: "اعلم -أيّدك الله بروح منه- أن سبب الحيرة في علمنا طلبنا معرفة ذاته- جل وتعالى-: بأحد الطريقتين: إما طريق الأدلة العقلية وإما طريق تسمى المشاهدة... فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أوماً إليها وما صرح".

فما هي طبيعة كل صنف من هذه الأصناف الثلاث؟

أ. **طريق أهل الفطرة:** وهم المؤمنون بالفطرة، لا يعرفون ما حقيقة العلم وما هي الطرق المؤدية إليه، لكنهم يقرون بالفطرة أي بنور الإيمان أنه لا يمكن الشك في صدق الرسول - صلى الله عليه وسلم-، حيث ثبت عنده بالتواتر أنه جاء بما يؤيد صدقه ألا وهو القرآن الكريم، يقول ابن عربي في هذا: "التواتر من الطرق الموصلة إلى العلم. وليس الغرض من العلم إلا القطع على المعلوم أنه على حد ما

(١) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، مصر، ١٣٩٣هـ، ص ٥٠٤

(٢) أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ١٧.

(٣) أحمد عبد المهيم، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص ٢٩٥

علمناه، من غير ريب ولا شك، والقرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر، أنه جاء به شخص إدعى أنه رسول من عند الله-تعالى- وأنه جاء بما يدل على صدقه وهو هذا القرآن، وأنه ما استطاع أحد على معارضته أصلاً، فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا"^١.

وهذه الفئة من الناس تأخذ العلم بالتقليد والتلقين وهم على الفطرة، أي أنهم لا يعمدون إلى التأويل وإنما يكتفون بظاهر القرآن الكريم، وفيهم يقول ابن عربي: "أبقاهم الله -تعالى- على صحة الفطرة وهو بوجود الله تعالى بتلقين الوالد المتشرع، أو المري، وأنهم من معرفة الحق -سبحانه- وتنزيهه، على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر القرآن المبين، وهم فيه بحمد الله، على صحة وصواب ما لم يتطرق أحد منهم إلى التأويل"^٢.

ب. **طريق أهل الاستدلال العقلي:** وهذا الصنف الثاني من طلي المعرفة الذين يعمدون إلى العقل كطريق يوصلهم إلى الخالق تعالى، فعمدوا إلى التأويل، وصاحب النظر العقلي في تأويله قد يصيب وقد يخطئ باعتبار ما يناقض ظاهر الشرع. ولذلك يقول ابن عربي: "وهو على حسب تأويله وعليه يلقي الله-تعالى- فإما مصيب وإما مخطئ بالنظر إلى ما لا يناقض ظاهرهما جاء به الشرع"^٣.

ج. **طريق أهل المكاشفة والمشاهدة:** يرى ابن عربي أن المعرفة الذوقية لا تخضع للعقل ومنطق، بل "تتلمس من خلال ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه، والكشف الذي هو حالة قابلية محضة تنعدم فيها الفاعلية من جانب العقل ومقولاته التي تعد حجبا كثيفة تحول بين الإنسان وعلم الحقيقة"^٤.

ج. كما بين ابن عربي أن أداة المعرفة الذوقية هي القلب، "فليس بعجيب أن يعد الصوفية القلب مركزا للإدراك الذوقي أو الفهم كما يسمونه أحيانا أو المعرفة اليقينية على الإطلاق، فقد جرت لغة القرآن الكريم بهذا الاستعمال فجعلت من القلب محلا للإيمان الصحيح ومركزا للفهم والتدبر يقول تعالى: "أفلا يتبرون القرآن أم على قلوب أقفالها"^٥.

(١) مصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، السفر الرابع، ص ٢١٦

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٢٧٩.

(٥) د/ أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ص ٢٥٤.

التجليات العرفانية للحب عند ابن عربي:

يقرر ابن عربي أن لا محبوب بحق سوى الحق سبحانه، فكما قضى الله ألا نعبد إلا إياه كذلك قضى ألا يحب غيره فما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحجب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والدينار، وكل محبوب في العالم، فأفنت الشعراء كلامها في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعو شعرا ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور، وبسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه فعن الحب سبب الجمال... والله جميل يحب الجمال، وسببه الآخر الإحسان وما ثم إحسان إلا من الله... فعلى وجه ما متعلق المحبة إلا الله تعالى^١.

لقد كان الجمال هو التجلي بامتياز وعلى هامش الحديث عن هذا التجلي نسال عن نظرية الجمال عند المسلمين وعن ماهية الجمال في الإسلام؟ فإذا كان ابن الهيثم قد أبان عن رأيه في هذا الشأن في كتابه "المناظر" من خلال الانتقال من المحسوس إلى المنظور فإن ابن حزم مثلاً كذلك قد أفصح عن إشاراته في الجمال من خلال الحب بمفهومه الإنساني إنساني إلى تجليات الجمال باعتبار الحب موضوع الجمال؟ غير أن الحديث عن تجليات الجمال في نظرية الحب عند ابن عربي هو جزء لا يتجزء من يواقيت وجواهر العرفان لدى متصوفة الإسلام الذين تحدثوا حديثاً لا ينتهي عن تجليات هذا الحب.

رأى البرق شرقياً فحن إلى الشرق ولو لاح غربياً لحن إلى الغرب

"يشير إلى رؤيته الحق في الخلق والتجلي في الصور فأداه ذلك إلى التعلق بالأكوان لما ظهر التجلي فيها لأن الشرق موضوع الظهور الكوني ولو وقع التجلي على القلوب وهو تجلي الهوية الذي كنى عنه بالغرب لحن أيضاً هذا المحب إلى عالم التنزيه والغيب من حيث ما قد شاهده أيضاً محلاً للتجلي ففي تجل أنزه من تجلي الصور في أفق الشرق فحنينه أبداً إنما هو لمواطن التجلي..."^٢.

ومن التجليات التي أكد عليها ابن عربي حديثه عن الهوي بإعطائه مفهوم باطني يتجلى فيه الحب الإلهي

ألقى الهوى في القلب ما ألقا فلا تسل عن كنه ما ألقى
لقيت منه الجهد في لذة لا شيء ند له حقا
أضلنا الله على علمنا به فما فأعذب ما نلقى

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، ٤٣١/٢ مطبعة يولاف ١٢٩٣ هـ

(٢) ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، المطبعة الأنيسة في بيروت، سنة ١٢١٣ هـ، ص ٥١

تعبد القلب هوأه فما ينفك قلبي للهوى رقا^١

وهنا نجد لمصطلح الهوى معنى خاصا عنده حيث يجعله طورا من أطوار الحب ولقبا من ألقابه، فيجعله القلب الرابع من ألقاب مقام الحب ويريد به "استفراغ الإرادة في المحبوب والتعلق به أول ما يحصل في القلب"^٢. غير أنه في كتابه "ذخائر الأخلاق شرح ترجمان الأشواق"، جعله أول طور من أطوار الحب حيث يقول "الهوى عندنا عبارة عن سقوط الحب في القلب في أول نشأة في قلب المحب لا غير فإذا لم يشاركه أمر آخر وخلص له وضعا سمي حبا فإذا ثبت سمي وداً فإذا علق القلب والأحشاء والخواطر لم يبق فيه شيء إلا تعلق القلب به سمي عشقا من العشق وهي اللبابة المشوكة"^٣.

ثم يشير ابن عربي في موضع آخر من شعره عن المفهوم الدلالي لفظ الهوى الذي ألقى في قلبه من الأسرار الوجدية بحيث يفصح عن عبودية لهذا الهوى كاشفا عن متعلق الهوى عنده وهو الله وتكاد ترادف لفظ الجلال دلاليا وهو يلوح بذلك بقوله:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى^٤

فهو بهذا يجعل لمصطلح الهوى دالتان الاسم المقسم به وهو المعبود، وهو عنده السبب المباشر لما يترتب على التعلق به من آثار تلك العملية النفسية، وهو المصدر الذي هو الأصل الدلالي الحسي فلولا هذه الآثار المدركة بواسطة الذوق ما عبد الهوى "الاسم" وما تعلق به فالمعبود في الحقيقة محبوب وإذن لولا معرفتنا بالله ومحبتنا إياه ما أحببناه.

وهاذان اللفظان عند ابن عربي صنوان بمنزلة العلة والمعلول في آن واحد، فالهوى متعلق بالله وهو يتعلق بهذا الهوى من حيث هو هوى لشرف من تعلق به هذا الهوى وعظمته وهو الله جل جلاله

والله إني عابد للهوى ليس له فأين توحيدي

حكم الهوى صبرني عابدا لربه فذلك معبودي

إذن الهوى من الأمور المدركة ذوقا عن طريق مكابدة طريق استجلاء مقامات العرفان والتصوف والترقي في درجاتها السامية عبر تربية القلب والجوارح الباطنة والظاهرة حتى تتشرب هذه المعاني السامية.

(١) بن عربي، الديوان الكبير، ط بولاق ١٢٧١هـ، ٤٠٦

(٢) المصدر السابق ص ٩٣

(٣) ابن عربي: الديوان الكبير، ص ٤٦٤

(٤) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٢، مطبعة بولاق، ١٢٩٣هـ، ص ٤٣٩.

(٥) ابن عربي، ترجمان الأشواق ص ٥٢١

ليس يدري الغير طعم الهوى	إنما يدريه من ذاق الهوى
والهوى لولا الهوى ما هويت	نفس من ذاق الهوى غير الهوى
ما هوى النجم إذا النجم هوى	في هوى إلا من آثار الهوى
اول العشق هوى نعلمه	دنا فالعشق من حكم الهوى
لا تذمن الهوى يا عاذلي	إنما للمرء فيه ما نوى ^١

يقرر هنا في هذه الأبيات ان "الغير" لا يذهبون مذهب أهل العرفان من أصحاب الأذواق والأشواق والمواجيد، ثم يقسم بالهوى الذي يعني هنا "المعبود" الذي لولاه ما هوى العشاق وذائقي الهوى شيئاً آخر غيره وكأن محور الوجود وركيزته إنما هو الهوى الذي هو أول مراتب الحب ثم العشق الذي هو مجاوزة الحد في المحبة، وما ذاك إلا حكم الهوى وقضائه إلى ان يطلب من عاذليه ألا يسرفوا في لومه وذم ما هو مقيم من محبة الهوى وإنما لكل امرئ ما نوى وإنما الأعمال بالنيات.

ومن التحليلات التي تستوقف الباحث في أسرار الحب تداعياته العرفانية عند هذا الشيخ قوله بان كل محبوب في الحقيقة معدم بعد أن يعرف الحب بأنه "تعلق خاص من تعلقات الإرادة فلا تتعلق المحبة إلا بمعدوم غير موجود حين التعلق به، يريد وجود ذلك المحبوب أو وقوعه .. فإن المحبوب في الحقيقة إنما هو معدوم"^٢.

و"يشير إلى رؤية الحق في الخلق والتجلي في الصور فأداه ذلك إلى التعلق بالأكوان لما ظهر التجلي فيها لأن الشرق موضع الظهور الكوني ولو وقع التجلي على القلوب وهو تجلي الهوية الذي كنى عنه بالغرب لحن أيضاً هذا الحب إلى عالم التنزيه والغيب من حيث ما قد شاهده أيضاً محلاً للتجلي انزل من تجلي الصور في أفق الشرق فحنينه أبداً إنما هو لمواطن التجلي .."^٣.

ويقول كذلك:

عن السكر عن عقلي عن الشوق عن جوى عن الدمع عن جفني عن النار عن قلبي

(١) أودونيس، الصوفية والسريالية، ص ٩٧

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٣ / ٣٦٨

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، المطبعة الأنيسة، بيروت (١٣١٢هـ) ص ٦٩

فالسكر المرتبة الرابعة في التحليات لأن أولها ذوق ثم شرب ثم ري ثم سكر وهو الذي يذهب بالعقل فلهذا روي عنه لأنه صاحبه، والسكر يأخذ عن العقل ما عنده والعقل يأخذ من الشوق ولهذا تزعم الحكماء وتقول في العقول بالشوق وفي نفوس الأفلاك أن حركتها شوقية لطلب الكمال عن جوى وهو انفساحها في مقامات المحبة^١.

فكل حب يقيم في الحب عقلا يعقل به عن غير محبوبه فليس بحب خالص لذلك اقترن الحب بلذة عظيمة ليس دونها لذة، بل هو شراب وصف بأنه التجلي الدائم الذي لا ينقطع، والقلب هو الكأس التي يشرب بها الحب، لأن العقل تقييد وهو من العقال كالحلي "أما القلب فيتقلب دائما من حال إلى حال وبما أن للحب أحكاما كثيرة مختلفة ومتضادة فلا يقدر ان يقبلها فلا القلب الذي يقدر أن يتقلب مع الحب في هذه الأحكام"^٢.

فبهذا الخيال المبدع الخلاق صور ابن عربي مراقبه ومواجهه وهمسات قلبه النابض بحب الله.

قف بالمنازل واندب الأطلالا وسل الربوع الدارسات سؤالا

"يقول قف لداعي الحق من قلبه بالمنازل يريد المقامات التي ينزلها العارفون بالله في سيرهم إلى ما لا يتناهى من علمهم بمعبودهم، وقوله واندب الأطلالا وابك على ما بقي فيها من آثارهم حيث لم يكن لي معهم قدم فيما نزلوا فيه ثم يقول: وسل الربوع يعني المنازل إن لم ترعنا فيها للنازلين حتى تحرك المنازل عنهم بما كانوا عليه معها من الآداب وسنى الأحوال ليكون لك بذلك تأديب ومعرفة وسماها دارسات لتغيرها عن الحال التي كانت عليه حيث نزولها فإن المنازل بعد فراق النازلين يذهب الأنس بها لذهابهم"^٣.

إنه ليسترسل في شرح تلك الواردات عبر التحليات العرفانية التي تنزل على قلبه العامر بحب الله خاصة في كتابه "ذخائر الأعلاق" الذي شرح فيه الغموض والرمز الذي يواجه القارئ لإشعاره في "الديوان الكبير" أو في "ترجمان الأشواق" بحيث يحتاج الباحث إلى قراءة هذا الكتاب والتمعن في شرحه ليتفهم أن هذا الشيخ قد حلق بعيداً في سماء المعارف وقد غاص بتوفيق من الله عز وجل في بحار العرفان، وحتى يفهم الباحث ما يقوله أو ما يريد وجب عليه التوقف، بل الجلوس بين يديه في تأن وتودة عله يفهم بعض ما أراده الشيخ، وقد يجد الباحث الكثير من البحوث والمراجع لأصحابها الذين توقفوا مع هذا العارف، ويستغرب لأول وهلة كيف يتوقف بعضهم معه السنين الطوال مثل ما فعل "ميشيل شود كيفيتش" الذي كتب كتابه "الولاية"^٤ حيث يحصي في تمهيد الكتاب لأهم البحوث

(١) ميشال شود كيفيتش: الولاية، تر أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠

(٢) المصدر السابق، ص ١٤

(٣) ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ٣٩

(٤) المصدر السابق

والدراسات القيمة التي اعتنى أصحابها بتراث ابن عربي وتحليلها وتصنيفها، بأسلوب تحليلي نقدي، ينم عن عمق وقرس في دراسة تراث هذا الشيخ ويعتبر من الكتب القيمة التي يستفيد منها الباحث في التصوف وفي تراث ابن عربي كثيراً حيث يقف مع نتيجة وصل إليها بعد مسافة طويلة قطعها في سبر أغوار التصوف بل والسباحة في بحر ابن عربي العميق "فمع ابن عربي اتخذت المفاهيم الأساسية في التصوف طريقها نحو التأصيل والتفصيل، واتسقت داخل مذهب شامل كامل"^١.

ويعتبر كذلك من المراجع المهمة والقيمة في دراسة ابن عربي. إلى جانب ما كتبه الدكتور "سعاد الحكيم" "الإسرا إلى مقام الأسرا" أو "ابن عربي و مولد لغة جديدة" وغيرها كثير ممن توقفوا عند هذا العارف الصوفي المتميز.

هكذا يعد ابن عربي واحداً من أهم العارفين الصوفية أليس هو القائل:

خصصت يعلم لم يخص بمثله سواي من الرحمن والعرش والكرسي

وبهذا يقر بتفرد خبرته الروحية والعرفانية، مع اعتزاز وفخر بنفسه في قوله:

الله يعلم والدلائل تشهد أني إمام العالمين محمد

وهذه المعارف التي وصل إليها إنما حازها عن طريق العلم اللدني الذي يعتمد الذوق وليس العقل، حيث يصرح في كتابه الفتوحات بقوله: "جميع ما كتبه وأكتبه في هذا الباب إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في لوح كياني وكله بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم لا بحكم الاستقلال".

ولعل أبلغ وأجل ما عبر به هذا العارف عن ماهية الحب وطبيعة ومكانته تلك الأبيات التي استوقفت كل من درس تراث ابن عربي حيث يقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني^٢

(^١) أدونيس، الصوفية والسريالية، ص ٢٣، ٢٤.

(^٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الاول، الفقرة ٦٦ ص ١٣٩ تح وتقديم د.عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د.إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥

يشير في هذه الأبيات الثلاثة إلى قلبه الذي امتلأ بكل صور الواردات، فتنوعت أحواله بتنوع الواردات والتحليات عليه وما سمي قلب إلا لتقلب أحواله تبعاً لذلك "فمرعى لغزلان أي إذا وصفناه بالمرعى كفيينا عن السارحين فيه بالغزلان دون غيرهم من الحيوانات لأن كلا منا بلسان الهوى وبالغزلان يقع التشبيه بالأحبة للمحبين في هذا اللسان ولا شك أن عين الفرس سوداء متسعة ولكن ما وقع التشبيه إلا بعين الغزلان وقوله ودير لرهبان يقول إذا جعلناهم رهبانا من الرهبانية جعلنا القلب ديرا للمناسبة لأنه منزل الرهبان وموضع إقامتهم"^١.

لقد احتاج ابن عربي لشرح أبياته في كتابه "ترجمان الأشواق" لما تحمله من رمز وإشارة في التعبير عن المواجهات التي وصل إليها، وكما أشرنا سابقاً أن اللغة الصوفية هي أقرب إلى اللغة الشعرية أي أنها أبعد من أن ترسي دعائم عقائد أو قوانين وقواعد "اللغة الشعرية الصوفية تناقض اللغة الدينية الشرعية من حيث أن هذه تقول الأشياء كما هي بشكل كامل ونهائي، بينما اللغة الصوفية لا تقول إلا صورا منها، وذلك لأن تجليات المطلق تجليات لما لا يقال، وما لا يوصف، ولما تعذر الإحاطة به فما ينتهي لا يعبر عنه إلا ما لا ينتهي والكلام منته والمتكلم منته ستظل قدرة الكلام إذن إشارية ورمزية وسوف يظل القول الصوفي شأن القول الشعري مجازاً ولن يكون حقيقة، كمثل القول الديني الشرعي"^٢.

وقد سبقت الإشارة كذلك إلى تمييز ابن عربي بين ثلاث مستويات في مراتب العلوم:

- أولاً "علم العقل" وهو ما يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل، ولهذا يقولون في النظر منه صحيح وفاسد"^٣.

- ثانياً "علم الأحوال": "ولا سبيل إليها إلا بالذوق فلا يقدر عاقل على أن يحدها، ولا يقيم على معرفتها دليلاً البتة، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها، وشبهها من جنسها في أهل الذوق، كمن يغلب على محل طعمه المرة الصفراء فيجد العسل مرا وليس كذلك، فإن الذي باشر محل الطعم إنما هو المرة الصفراء"^٤.

(١) المصدر السابق، الفقرة ٦٧، السفر الأول .

(٢) المصدر السابق، الفقرة ٦٨ .

(٣) المصدر السابق، الفقرة ٧٠ .

(٤) د. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسات في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص ٣١

- ثالثاً علم الأسرار: "وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو نفث روح القدس في الروح، ويختص به النبي والولي" ^١ "العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها وليس صاحب تلك العلوم (الأخرى) كذلك فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات" ^٢ فعلم الأسرار يطرح قضايا لا تسع لها رمزية جديدة تتغلب على هذه المعضلة وتنفذ من إطار سجن اللغة الضيق" فالوعي عند ابن عربي هو ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة". ويبدو هنا أن ابن عربي يميز بين مستويين من اللغة، اللغة الاصطلاحية واللغة الإشارية التي هي لغة "الرمز" واللغز أي "الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله" ^٣ ولذلك يعرف ابن عربي الرمز بقوله

ألا إن الرموز دليل صدق	على المعنى المغيب في الفؤاد
وأن العالمين لهم رموز	وألغاز ليدعى بالعباد
ولولا اللغز كان القول كفرًا	وأدى العالمين إلى العناد

وعليه نستخلص ان المعرفة عند ابن عربي لا تؤسس ولا تنتج مذهباً ثابتاً على أنه الحقيقة المطلقة، بل يفتح التعدد والاختلاف، آفاق لانهائية المعرفة من منطلق لانهائية التجلي حيث يقول: "اعلم أَيْدِكَ الله بروح منه أن سبب الحيرة في علمنا بالله طلبنا معرفة ذاته -جل وتعالى- بأحد الطريقتين إما طريق الأدلة العقلية وإما بطريق تسمى المشاهدة، فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة والدليل السمعي قد أوماً إليها وما صرّح والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته، ومن طريق الصفة الثبوتية النفسية، وما أدرك العقل بنظره إلا صفات لا غير، وسمي هذا معرفة" ^٤.

فالحيرة عند ابن عربي طريق الإبداع المعرفي لا يعارض فيها المحدود باللامحدود، فإذا كان الهم المعرفي والحيرة تشمل الفلسفة والتصوف وغيرها من مجالات المعرفة، فإن حيرة المتصوفة هي أعظم حيرة، وأنتجت معارف توقف عندها الفقيه الأصولي، والعقلاني التجريدي، والفيلسوف النظري، ولذلك استوقفت آراء ابن عربي الكثير من الباحثين ولا تزال، بل وتضاربت الآراء حول هذا العارف بالله، الذي كان الحب عنده هما وجود يا بل حركة وجودية لا يستقيم العالم بدونه، فهو جوهر الوجود، ومن ثمة جعل الحب "دين" وديدن يتألف بإيمان عميق ذو أفق أرحب واوسع يتجاوز الحدود المذهبية الضيقة، ويفتح مجالاً رحباً فسيحاً لمعرفة العالم المحدود.

(١) المصدر السابق، ص ٤٠

(٢) المصدر السابق، نفس الصفحة

(٣) المصدر السابق، السفر الثالث، الفقرة ١٦، ص ١٩٦

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، الباب ٥٠، في معرفة رجال الحيرة والعجز، الفقرة ٢٨٧، ص ٢١٥، ٢١٦

قائمة المصادر

- ١- المقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحصى ، أبو حامد الغزالي ، دار الشروق، بيروت، ١٨٦.
- ٢- بنية العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩١٦ .
- ٣- تاج العروس ، الزبيدي .
- ٤- ترجمان الأشواق ، ابن العربي . دار المعرفة بيروت لبنان.
- ٥- التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، أبو العلا عفيفي، دار المعارف، ط ١، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٦- التعريفات ، الجرجاني ، ط ١ ، ١٩١٣.
- ٧- تفسير القرآن ، ابن العربي (ت) مصطفى غالب ، بيروت ، ١٩٧٨ .
- ٨- تكوين العقل العربي ، محمد عابد الجابري ، دار الطليعة ، بيروت .
- ٩- جواهر القرآن ، ابو حامد الغزالي ، بيروت ١٩٧٣ .
- ١٠- جواهر المعاني وبلوغ الاماني ، برادة القاسي ، ط مصر ١٩٠١.
- ١١- الحب و الفناء بين الغزالي وابن تيمية ، عصام مرسي عبد الطاهر ، مكتبة الثقافة الدينية ، ط ١ ، ١٤٢٦ ، ٢٠٦ م.
- ١٢- الحبة ، سمير الجلي ، مكتبة الصحابة ، ط ١ ، ١٤٠٩ هـ ، ١٩١١ م .
- ١٣- دراسات في الفلسفة الإسلامية ، محمود قاسم ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية.
- ١٤- الديوان الكبير ، ابن العربي ، ط ١ ، ١٦٧١ م .
- ١٥- الصلة بين التصوف و التشيع ، كامل مصطفى الشبي ، دار المعارف ، القاهرة .
- ١٦- الصوفية و السريانية ، اودونيس ، دار الساقى ، بيروت لبنان.
- ١٧- الفتوحات المكية ، ابن العربي ، دار صادر ، بيروت .
- ١٨- فلسفة التأويل ، نصر حامد أبو زيد ، دار التنوير ، ط ١ ، ١٩١٣ م .
- ١٩- الفلسفة الصوفية في الإسلام ، عبد القادر محمود ، دار الفكر العربي ، دت.
- ٢٠- الفوارق في اللغة ، أبو هلال العسكري ، دار العلم و الثقافة للنشر و التوزيع .

- ٢١- لسان العرب ، ابن منظور ، دار احياء التراث ، بيروت ، ط ٩ .
- ٢٢- المفردات في غريب القرآن ، الراغب الاصفهاني ، مكتبة نزار مصطفى الباز .
- ٢٣- المقصد الأدبي في شرح أسماء الله الحسنى ، (ت) د.فضله شحاته دار المشرق .
- ٢٤- موسوعة الطرق الصوفية ، محمد بن بريك ، دار الحكمة ، ط ١ ، ٢٠٠٢ م .
- ٢٥- نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي ، أحمد عبد المهيمن ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر .

قبول الحديث وردّه عند ابن عربي: التصحيح بالكشف ومنزلته من نظرية الإسناد

د. محمد أنس سرميني

جامعة ٢٩ مايو، تركيا، (باحث سوري)

anassarmene@gmail.com

ملخص

تشغل إشكالية تصحيح الأخبار على غير منهج المحدثين بالعرفان أو الكشف حيزا مهما من الدراسات النقدية، ورغم أن هناك إشارات مهمة وردت لدى الجيل الأول بتصحيح الأخبار بالكشف، فإن الذي لجأ إلى ذلك المنهج وأسس له واستدل عليه ووظفه في مؤلفاته هو محي الدين بن عربي، وعلى أثره سار تلامذته. تناقش هذه الدراسة منهج ابن عربي في الاعتماد على الكشف مصدرا معرفيا في قبول الأخبار، وتحول استنطاق شروطه وضوابطه لهذه العملية من خلال الأفكار التي نص عليها والأحاديث التي اشتغل على تصحيحها، وتخلص إلى أن المعرفة اللدنية لديه تعم التجربة الذاتية، والكشف الروحاني، وأنهما بمعنى واحد في هذا السياق، وأن ابن عربي لم يصحح بالكشف أحاديث لا أصل لها في المدونة الحديثية، وعليه يكون منهج التصحيح بالكشف مندرجا في نظرية الإسناد لا منهجا موازيا بديلا عنها.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، تصحيح الأخبار، الكشف، الإسناد، التجربة الروحية

١. مدخل: أهم مصطلحات الدراسة

قبل البدء بالدراسة، لابد من تسليط الضوء على أهم المصطلحات التي تتصل به، وهي الآتية:

القبول: ليس كل حديث رُفع إلى النبي يصح رفعه، فالخبر يقبل التصديق والتكذيب، والمحدثون هم المسؤولون عن هذه المسألة في علوم الشريعة أي مسألة الثبوت من صدق الخبر، ومن سمعه ومن نقله إلينا، عبر أدوات علوم

الحديث المعروفة في نظرية الإسناد الآتية، فما سلم من أخبار عبر هذه الأدوات فهو الحديث المقبول، الذي يغلب على الظن أن النبي قاله، وهو في الاصطلاح الحديث الصحيح والحسن وأنواع من الضعيف الذي انجبر ضعفه.

الرد: وهو الخبر الذي لم يغلب على الظن أن النبي قاله، بمعنى أن أدوات المحدثين في نخل الأخبار قد أخرجته من حيز القبول وأدخلته في حيز الرد، فهو الحديث الموضوع والمنكر والذي اشتد ضعفه ولم يأت جابر له. وأثر كل من القبول والرد هو في دائرة العمل والاتباع، فالمردود لا يدخلها، وأما المقبول ففيه العمل على الأصل وقد يعدل عنه لأسباب معروفة مدروسة، منها النسخ والتخصيص وغيره.

الخبر: الخبر والأثر والحديث هم بمعنى مشترك عند جمهور المحدثين، خلافا لبعضهم، ويقصد بها: ما رفع إلى النبي من قول أو فعل أو تقرير. أي أن للخبر معنى اصطلاحى يزيد عن معنى النبأ الكامن في معناه اللغوي، إلى إضافة هذا النبأ والعلم إلى مصدر معين هو النبي عليه الصلاة والسلام.

المحدثون: هم العلماء الذين أبدعوا هذا المنهج النقدي في الثبوت من الأخبار ونخلها، وهم حملة السنة وحفظتها ورعاها، وهم الذين يحكمون على الحديث بالقبول أو الرد لأنهم أهل الاختصاص.

الصوفية: هم طائفة من عباد وزهاد المسلمين الذين اشتهروا بالزهد والعبادة والوعظ في العصور الإسلامية الأولى، ولا يعنينا كثيرا الكلام في سبب التسمية، بل الذي يعنينا هنا ذكر المعاني المرتبطة بمصطلح التصوف والتطورات التي لحقت عبر العصور، وهي أقرب إلى أن تكون اتجاهات للتصوف في الأزمنة التراثية.

فكان التصوف أولا في تلك العصور تصوفا روحانيا ركنه التوسع في العبادة والإحسان والزهد، والحث على ذلك، وارتبط في تلك المرحلة بالمحدثين أنفسهم، وكان الصوفية يبحثون طلبتهم على التوجه إلى الحديث،^١ ومن أمثلة ما كتب عن هذا الاتجاه: كتاب الزهد لأحمد ووكيع وابن المبارك.^٢

ثم ظهر بعد ذلك التصوف العلمي الذي يستدل على أقواله وأفعاله بالآيات القرآنية والسنن النبوية ويتوسع عن قضية الزهد والابتعاد عن الدنيا، إلى أن يعلي من شأن التصوف الروحي ويقدمه على ما سواه من علوم وأعمال أخرى خالية من هذا الجانب، وأهم أمثلة ما كتب عنه: كتاب إحياء علوم الدين للغزالي.^١

(١) وكان الحارث المحاسبي يقول: لتكن محدثا صوفيا، ولا تكن صوفيا محدثا، من باب تقديم العلم على العمل، وانظر للتوسع:

Bilal SAKLAN, Hadis Tarihinde Muhaddis Sufiler, insan yayınları.S:34-37

(٢) قال الجنيد: التصوف مبني على ثمان خصال، السخاء والرضى والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياسة والفقير. الهويجري،

كشف المحجوب، ترجمة إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ١/٢٣٥. وقال أبو الحسن النوري: التصوف ترك

كل حظ النفس. السلمي، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٦٦.

ثم تلا ذلك التصوف الفلسفي الذي يتبنى القسمة الثنائية للوجود بين ظاهر وباطن، وقدم رؤية للكون والإنسان والدين، وهو الذي يتمثل بابن عربي الأندلسي الذي ترك لنا في الفتوحات المكية وفصوص الحكم رؤيته المعرفية الوجدانية هذه، المغايرة في نقاط معينة لما كان عليه المحدثون والفقهاء وغيرهم.^٢

وحصل اختلاف بين العلماء في هذا الاتجاه الثالث، خلافا للاتجاه الأول الذي كان مقبولا عموما إلا في نقول خاصة للسلف تنعي عليهم المبالغة في التعبد والتوكل والتقصير في العمل لشؤون الدنيا، وغيرها، والاتجاه الثاني عند اختلاف المشرب، أما الثالث فكان محط النظر والخلاف لأنه استطاع أن يقدم تفسيره الخاص كما ذكرت للدين والحياة والإنسان، وخالف الفقهاء والمحدثين في مسائل معينة، ومسألتنا هنا هي في رؤيته لمسألة قبول الأخبار وموازنتها بمنهج المحدثين في ذلك.

نظرية الإسناد: هي أهم ركن من أركان منهج المحدثين في النقد، ولذلك فإنها تُذكر ويُقصد بها المنهج كله، والإسناد هو سلسلة الرواة الذين سمعوا الحديث عن النبي فتناقلوه حتى وصل إلى المصنفين أصحاب الجوامع والسنن والمسانيد الحديثية التي حُفظت فيها الأحاديث والأخبار، وإنما أطلق المحدثون أحكامهم بالتصحيح والتضعيف اعتمادا على منهج الإسناد أولا، ومنهج أخرى تردفه، فما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ولم يك شاذا ولا منكرا فهو الصحيح، فإن ضعف ضبط إحدى حلقاته فهو الحسن، وإلا فهو الضعيف والمنكر والشاذ. ويتصل بنظرية الإسناد علوم الرجال والجرح والتعديل، والاتصال والانقطاع، وأدوات التحمل وطرقه، وعلم التاريخ والجغرافيا والرحلات وغير ذلك من متممات المنهج النقدي الحديثي.

الكشف الصوفي: الكشف هو الإظهار، وعرفه ابن عطاء بأنه الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا. أي أنه العلم اللدني الآتي ذكره في قوله تعالى ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]، وليس بالعلم الذي يأتي بالتعلم والمدارسة والمشاهدة والتلقي، بل أتى بالفتح الرباني، والمباشرة بعين البصر أو البصيرة، فهو وحي وإلهام ولكن لا لنبي إذا لا نبي بعد محمد عليه الصلاة والسلام، ولكنه من باب إلقاء العلم في القلوب مباشرة من غير واسطة ولا معلم، ومسألتنا الدقيقة هي في قول بعض أصحاب الكشف بأنهم خالطوا النبي مناما أو يقظة وسألوه أسئلة معينة في الفقه أو في توثيق بعض الأحاديث وردها، وأجابهم إلى ذلك.

(١) ومن ذلك صفوة التصوف لمحمد بن طاهر المقدسي.

(٢) ويلحق به تلميذه القنوي، ثم جلال الدين الرومي وعبد الرحمن الجامي والشعراني والناقلي وآخرون.

ابن عربي الأندلسي: محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي، الشيخ الأكبر والصوفي العالم الفيلسوف المتحقق، المولود في مرسية عام ٥٥٨هـ، والمتوفى في الشام، عام ٦٣٨هـ، وقبره لا يزال فيها في مسجد يحمل اسمه. كان سليل عائلة علم وفقه وحديث وتصوف، انتقل في حياته الطويلة من الغرب إلى الشرق، فجاور في مكة لسنوات مرتين ألف فيها الفتوحات المكية وأتمه في دمشق، ثم انتقل الموصل، ثم زار مصر ولم يمكث فيها لكثرة الاضطرابات، كذا زار قونية وملاطية وحلب، وارتحل إلى أرمينية ولم تكن أرضا للمسلمين آنذاك ولكنه كان يبحث عن معان معينة في جميع الأديان والنحل، ثم استقر به المقام في دمشق وأقام فيها عشرين عاما إلا قليلا، وألف فيها فصوص الحكم، ثم توفي فيها.^١

٢. مصادر الأخبار عند الصوفية

مصادر الصوفية في تلقي الأخبار لها خصوصيات معرفية ذوقية ذاتية مغايرة في وجوه معينة لما عليه الأمر في علوم الحديث ونقدها إسنادا ومتنا، فهي تعتمد بالإضافة إلى نظرية الإسناد مداخل أخرى هي من خصوصياتهم، تعتمد على التجربة الذاتية التي تكون لأصحاب المراتب الخاصة، والتي لا يمكن قياسها بأدوات النقد الخارجي، وهي ما زالت من المواضيع التي لم تنل حقها من الدرس والتأصيل رغم أهميتها وحضورها في التراث الصوفي العام، وهم يذكرون في هذه المسألة عدة مصطلحات منها الكشف الصوفي، والذوق الشخصي، والتجربة الذاتية، إلا أنها تؤول ثلاثتها في محصلة الأمر إلى حقل المعرفة الدنيوية لا المكتسبة، وللغزالي كلام مهم في هذه المصادر وفي التدليل عليها.^٢

إلا أن هذه الدراسة ستتناول الموازنة بين نظرية الإسناد وعامل الكشف في تصحيح الأخبار، وذلك بالتركيز على شخصية ابن عربي لأنه أول من نظر لهذه المسألة، وأول من صرح برأيه فيها، وأدخلها تطبيقا في كتبه ومصنفاته، وعليه اعتمد من جاء بعده فيها، فلا بد فيها من دراسة شافية تفهي بمنهج العقل في تصحيح الأخبار، ومنهج التطبيق في ذلك، ثم سأتبع ذلك بدراسة تاريخية موجزة في بعض النصوص والنقول التي تصب في الدعوى نفسها التي نادى بها ابن عربي، ومن ثم سأوقوف عند أثر موقفه هذا فيمن جاء بعده، ثم أختم بنظرة عامة وتقويمية للمسألة.

(١) انظر فيما سبق كتاب نور الدين عتر، منهج النقد عند المحدثين. مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث. الخطيب البغدادي، الكفاية

في علوم الرواية. وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٩/٢٣، ٤٨. حفي، معجم مصطلحات الصوفية، ٢٢٥. ابن كثير، البداية

والنهاية، ١٥٦/١٣. الصفدي، الوافي بالوفيات، ٩٧٢/٤، ١٧٩.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين، إحياء المعرفة، بيروت، ٢٣/٣-٢٧.

٣. ابن عربي بين الكشف والكسب

أتوقف هنا عند مداخل المعرفة ومصادرها عند ابن عربي، كما نص عليها هو بنفسه في كتبه المعروفة، وذلك بالتركيز على إشكالية العلم هل هو كسبي اجتهادي يأتي بالتعلم، أم هو قادم بالإلهام والكشف والفتوح الربانية التي لا تأتي بالتعلم بل بالمنح، وأي العلمين أرجح وأقوى وأوثق عنده، الظاهر أو الباطن، المكتسب أو الممنوح، وما أدلته وفلسفته في مناقشة هذه المسألة؟

كتب ابن عربي في مقدمة الفتوحات المكية، أن ابن رشد القاضي الفيلسوف طلب الاجتماع به، فقال: "دخلت عليه، فقام من مكانه إليَّ محبَّةً وإعظاماً، فعانقني وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادّها والأعناق من أجسادها! فاصفرّ لونه".^١ ففي هذا النص خلاصة العلاقة عند ابن عربي في نظرية المعرفة بين مدخل الكسب البرهاني، ومدخل الكشف العرفاني، فالكشف والفيض مدخل قائم بنفسه للمعرفة، لكنه ليس بديل كاف عن النظر والاستدلال والتعقل، وما تبقى من نصوص تأصيلية ومواد تطبيقية لابن عربي في هذا الأمر لا يخرج عن هذا الإطار، كما سيأتي.

توقف ابن عربي في أكثر من موضع في كتبه عند مسألة مصادر المعرفة، وقد أفرد في الفتوحات المكية في مقدمة الكتاب، مسألة خاصة ووسمها بمراتب العلوم، وأوضح فيها منهج العام، وتكمن أهمية هذا النص في كونه في مقدمة الفتوح التي جعلها ابن عربي معياراً لكتابه كله، فكان يقول بأنه إذا أعوص قارئ كتابه أمراً فليتنجه إلى المقدمة وليطالع رأي ابن عربي الصريح فيها، فإنه وضع فيها نهاية أفكاره. وقد قال في موضوعنا إن أول مراتب العلوم عنده هو "الإلهام والكشف، فالتأهب إذا لزم الخلوة والذكر وفرغ المحل من الفكر، حينئذ يمنحه الله ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الربانية التي أثنى الله بها على عبده خضر"،^٢ ونقل عن البسطامي مقولته: "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت".^٣

فلابتداء عنده هو بالإلهام والكشف قبل العقل والاستدلال والتعلم، وهو تقديم رتبة وتفضيل لديه، ويلاحظ بشكل جلي مركزية شخصية الخضر عليه السلام الذي وُصف بالعلم اللدني في القرآن الكريم بحسب المصطلح الصوفي والتي تعني الإلهام والمنح الرباني المباشر، خلافاً لنبي الله موسى الذي أوكل إليه في قصته مع الخضر أن يكون مثال العلم

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، موافقة لطبعة القاهرة بولاق، ١/١٥٣.

(٢) الفتوحات المكية، ١/١٣٨.

(٣) الفتوحات المكية، ١/١٣٩. ولابن عربي نصوص أخرى في التمييز بين الإلهام وبين العلم اللدني، يتجه فيها إلى تخصيص الإلهام بالطارئ، واللدني بالثابت، كذلك له يتكلم في أن الإلهام أقرب لإدراك المعاني الجديدة في القلب مما لم يكن يعرفه العبد مسبقاً، وهي تفصيلات لا تصب مباشرة في دراستنا المتجهة إلى تصحيح الخبر بالكشف. انظر الفتوحات المكية، ١/٢٨٧.

الكسبي العقلي الاستدلالي والاستنتاجي، وقد أظهرت آيات سورة الكهف تفوق العلم الرباني من خلال الحُضِر على العلم الإنساني من خلال موسى، ومن هنا تظهر أهمية إيراد ذكر الحُضِر في هذا السياق المعرفي. ومن جهة ثانية فإن ابن عربي قد سمى كتابه بالفتوح فإنه ينسبه بوجه غير مباشر إلى الإلهام وإلى العلم الفوقي اللدني، وكذلك فعل في الفصوص، فإنه ذكر أنه إنما ألفه بالإلهام والفتح أيضاً، ثم يتابع ابن عربي بذكر مراتب العلم بعد أن رجح العلم الكشفي على المكتسب، فيقول بأن العلوم مراتب:

[١] علم العقل الذي يحصل بالدليل.

[٢] وعلم الأحوال الذي يحصل بالذوق [الحسي] فلا يقدر عاقل على أن يجدها ولا يقيم على معرفتها دليلاً، كحلاوة العسل ولذة الجماع والعشق ومرارة الصبر.

[٣] وعلم الأسرار بنفث روح القدس في الروح، يختص به النبي والولي، ومنه ما يلحق بالأول فيدرك بالعقل ولكن يحصل من غير نظر، ومنه ما يلحق بالثاني ولكن حاله أشرف، ويكون أيضاً من قبيل الأخبار التي يدخلها الصدق والكذب بذاتها، إلا أن ثبت عصمة المخبر فيما يخبر، كإخبار الأنبياء عن الجنة وغيرها.^١

وهو في هذا النص يرسم لنا خريطة مراتب العلوم لديه، بعد أن قدّم عليها الكشف والإلهام، ليجعلها علومًا عقلية مجردة، وحسية مادية، ثم يذكر من جديد علوم الأسرار والكشف، كما أنه كان يقسم مخاطبته إلى متفق معه في المنهج وإلى عاقل، فالعاقل هو من قدم المعرفة الكسبية، وهو كما يظهر الشائع في كلامه النوع الأكثر شيوعاً بين البشر، على أنه كان يكرر في نصوصه بأن الكشف هو منزلة مخصوصة بأهل الصلاح والتقوى والأنبياء فحسب، خلافاً للكسب والعقل، وهو قد جعل الكشف والإلهام نوعين متميزين:

الأوّل: هو أشبه بالفكرة التي يلقيها الله في عقول عباده من غير مقدمات مادية جلية، وهي من الأمور التي حيرت العلماء إلى الآن، فلم يتضح لديهم كيف يقفز العقل وبصورة مفاجئة من المقدمات إلى النتيجة، وكيف يتراءى لديه الحل في مشكلات عويصة لم تك واضحة له ولغيره، وكيف يبدع أنساقاً وأنظمة معرفية ومادية كالاختراعات العلمية والكشوف التقنية والإبداع والخيال الأدبي والشعري والموسيقي والفني وغيره، وهو لا يختص بمؤمن أو بصالح بل إن الرؤيا التي رآها ملك مصر وأولها يوسف كانت من هذا القبيل، وقال في هذا النوع ابن عربي: بأنه يُدرك بالعقل ولكن يحصل من غير نظر، أي تتراءى اللوحة الفنية أو الحل الإبداعي لمشكلة ما من غير ما مقدمات، فابن عربي يجعلها من جنس الإلهام، ولكنه ليس من جنس الإلهام الذي تكلم عنه أولاً، وصرح بتأخر هذا النوع من الإلهام على

(١) الفتوحات المكية، ١/١٣٩ - ١٤٠.

النوع الثاني، ولكنه لم يصرح بأنه لا يختص بالأنبياء والأولياء كما هو ملاحظ في الحياة الدنيا، ولعله تركه هملًا هكذا، لكونه واضح المقصد.

الثاني: هو الذي يمتاز به الأنبياء والأولياء، وهو متصل بالوحي الذي قد يصاحبه بالتنزيل كما في حالة الأنبياء، وقد ينفك عنه كما في حالة الأولياء، ويصرح بأن هذا النوع أي كشف الأنبياء والأولياء أعلى من الأول وأشرف، لأن موضوعه هو العلم الذي يعتمد التجربة الذاتية والمكاشفة الفردية، فأني للإنسان أن يخالف ما يراه ويطمئن إليه ويجده في روحه وروعه.

ومن هنا يُفهم قسّم ابن عربي في الفتوحات، بأنّ ما رَفَمَهُ "لم يكن إلّا عن وحي الإلهام، بإلقاء رباني، وإملاء إلهي، أو نفث في روع كيانه"،^١ فالإلهام له هذان النوعان.

على أن البحث في الإلهام مصدرا معرفيا ليس من اختصاص هذه الدراسة، ولكن المقصود هنا الكشف في تصحيح الأخبار التي لم تثبت.

٣. ١. ابن عربي والكشف بين الإلهام والتجربة

وفي نصّ آخر لابن عربي، فإنّه يقسم الكشف إلى خمسة أنواع، هي الكشف العقلي الذي تنكشف به معاني المعقولات، والكشف السري الذي يكشف أسرار المخلوقات، والكشف القلبي وفيه تنكشف أنوار خاصة بالمشاهدة، والكشف الروحي بالنظر إلى الجنات والجحيم والإسراءات الروحية، والكشف الصفي الحقاني وفيه ينكشف الله تعالى بالجلال والجمال والصفات العالمية والسمعية وغيرها.^٢ وهو تقسيم جديد يدخل في مرادنا منه أكثر من نوع، كالكشف القلبي والصفي، وهكذا.

ومن خلال ما ذكره ابن عربي، يمكن أن يُفهم أن الكشف له صورتان اثنتان، لكنهما تؤولان من حيث النتيجة إلى الحال والمصدر نفسه:

فالصورة الأولى بأن يكون كشفاً بالإلهام المباشر وبالمكاشفة، بالأخذ عن الله مباشرة أو عن المصدر النبوي أو عن الملك عن واقع الخبر فيما إذا قاله أو لا، يقظة أو منامًا.

والصورة الثانية بأن يكون كشفاً بالتجربة الشخصية والذوق الوجداني، بحيث يخضع الخبر للتجربة، فإن جاءت كما هو فهذا يدل على صحته وإن كان في إسناده ضعف بحسب منهج المحدثين.

(١) الفتوحات المكية، ٢٧٧/١.

(٢) انظر: طلعت غنام، أضواء على التصوف، دار عالم الكتب، ١٩٧٩م، ١٥٦، نسبه لكتاب ابن عربي تحفة السفرة.

وقد ذهب كثير الباحثين إلى التمييز بينهما على أنهما مصدران منفصلان للمعرفة عند الصوفية،^١ أي الكشف، ثم التجربة، ولكن يُستشكل ذلك من عدة وجوه، منها:

(١) ما سبق بيانه من تقسيمات في الكشف نقلناها عن ابن عربي، تؤول فيها التجربة الذاتية والكشف العرفاني إلى المعنى نفسه. فالصورتان وإن اختلفتا في الظاهر، ولكنهما في حقيقة الأمر تعودان إلى المصدر الغيبي اللدني اللابرواني.

(٢) أن ابن عربي إنما يصرح غالبا بلفظ "صح عندنا كشفا" ولا يتضح من سياق النص أكان كشفا بالإلهام والمباشرة، أم بالتجربة والذوق، بما يجعل حمل لفظه على أحد نوعي الكشف تحكما في عبارته، ومعظم الأمثلة التي وقعت بين يدينا وناقشناها هنا مما يجوز أن يحمل على نوعي الكشف كما سيأتي.

(٣) كثيرا ما يعبر القوم عن أحدهما بالأخرى، فيقولون جربناه وصح لدينا كشفا، أو أنه يذكرون على سبيل الترادف أو التنوع اللفظي: الكشف، وعلم الباطن، والعلم اللدني، وعلم الحقيقة، والفتح، والمشاهدة، والتجلي، والذوق، والوارد، والإلهام، وغيره، وهذا في سياقات استعمالية كثيرة، منها مسألتنا هذه، رغم أنهم في سياق التمييز بين المصطلحات يميزون بينها.

ولهذا فإننا سنسير في الدراسة على الجمع بين النوعين على أنهما من أفراد الكشف العام، وسيأتي في الجانب التطبيقي زيادة بيان للمسألة.

٣. ٢. ابن عربي بين المعرفة البرهانية والوجدانية والبيانية

أشار ابن عربي في النص السابق إلى أنواع المعارف الثلاثة، المعرفة البرهانية وهي المرتبة العقلية الأولى والمادية الثانية التي ذكرها، والمعرفة الوجدانية وهي فيوضات وفتوحات الأسرار الربانية، وتُعرف الحجة البرهانية بأنها علاقة بين العقل وبين الموضوع أو الأشياء الخارجية، وأما الحجة الوجدانية فهي علاقة بين الذات لا العقل وبين الأشياء. ولا يصرح ابن عربي بالمعرفة البيانية التي تعتمد الخبر الغيبي الشرعي من الله تعالى في كتابه أو على لسان نبيه، ولعلها تتصل بالمعرفة المادية التي تعتمد الحواس في السماع والتلقي، والمعرفة العقلية في الفهم والاستدلال لصديق المخبر، أو أنه لم يصرح بها لكونها هي موضوع البحث أصلا، أي أن المسألة هي تصحيح الآثار الواردة عن النبي عليه الصلاة

(١) انظر: دراسات محمد أيهان عن ابن عربي والكشف والتجربة وما سوى ذلك، وصادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، دار الرشد، الرياض، ١٩٩٤م. وعدنان عبد الله زهار في مقاله: تصحيح الحديث عند السادة الصوفية، الرابط:

والسلام، والنقاش هو في قبولها بالبرهان والدراسة النظرية بحسب علوم الرواية والإسناد، أو بالعرفان والإلهام والإشراق الروحي الذي يعتمد التلقي عن صاحب الخبر ومصدره.

وهذا الموقف مفهوم من جهة صاحب الذوق نفسه الذي أطلعه الله على شيء اختصه به عمن سواه من الخلق، فيكون ملزماً به على حدود اطلاعه الشخصي، وهذا ينحصر في المواضيع والقضايا التي لم يأت فيها نص صريح في الشريعة على الحكم والعمل، لأننا متعبدون بالشريعة ولو جاء من ينسخها لنا لعرفنا أنه شيطان، وهو موقف عقلي أيضاً أخذ به فقهاء الشريعة في مواضع كثيرة منها أنهم أوجبوا الصوم على من رأى هلال رمضان، ولكن رد القاضي رؤيته وشهادته،^١ ودليلهم في هذا أنه شهد الشهر، فوجب عليه الصيام بالنص الصريح، أي أن التجربة الشخصية بالحواس أو بالكشف لها اعتبار، ولكن بشرط ألا تخالف الشريعة كقول الفقهاء أيضاً بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه ما لم تتوفر البينة والشهادة الكافية للنطق بالحكم،^٢ وهذا أدعى لاستقرار الأحكام وأحفظ لحقوق العامة وإن كان فيها تفويت حق فردي لمن لم يتأت له تحصيل البيئات الكافية رغم اطلاع القاضي على خفايا قضيته، والأمر نفسه فيمن رأى هلال شوال فإنه لا يجوز له الاتكاء على رؤيته وأن يفطر مخالفاً الناس لما في ذلك من تفويت جمع الجماعة على حكم واحد، واختلفوا فيما لو أفطر سراً عليه الكفارة أو لا.

٤. ابن عربي وتأصيله للتصحيح بالكشف

لا يمكن إنكار أثر التجربة الشخصية والتذوق في المعرفة، وخصوصاً إن كانت صادرة عن أهل العلم والتقوى، فلا نطلب ممن عاين أمراً أن يخالف ما عاينه، ولكن في حدوده الشخصية الذاتية للشخص الذي اطلع على التجربة تلك، لا أمام العامة ممن لم يطلعوا عليها، فإن الشريعة هي المحكمة والبرهان هو الأول في ذلك، ورأينا ذلك في حكم من عاين ولادة الهلال بنفسه.

ومن يذكرون في هذا السياق طه عبد الرحمن الذي وازن بين الحدس والتذوق الصوفي وبين الاستدلال العقلي، ورأى أنهما لا يختلفان جوهرياً بل هما وجهتان لحقيقة واحدة، فعبّر عن الذوق وخفاء أدلته وانفصاله عن الواقع بأنه

(١) انظر ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، ٢٨٦/٢. وابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه

النعماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ٣٧٧/٢.

(٢) هو قول أبي حنيفة ومالك والشافعي، خلافاً للصاحبين والمشهور عند الشافعية، انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، دار

البشائر الإسلامية، ط ٢، ١٤٣٤هـ، ٥١/٨. ابن البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، دار البحوث للدراسات الإسلامية

وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٣هـ، ٥٧٩/٣، رقم: ٣٢٥٦. والنووي: روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣،

١٤١٢هـ، ١٠٦/١١. وابن قدامة: المغني، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ، ٥٣/٤.

استدلال مطوي، وعبر عن الاستدلال وجلاء أدلته بأنه ذوق منشور.^١ وهو من أمثلة الاستعمال العام للتذوق الذي يعم أنواع الاستدلال الغيبي الغير خاضع للقياس العقلي، في مقابل الاستدلال العقلي.

قال ابن عربي في الباب التاسع والستين من الفتوحات المكية ما نصه: "ولا يعتبر عندنا ما يخالفنا فيه علماء الرسوم إلا في نقل الأحكام المشروعة، فإن فيها يتساوى الجميع ويعتبر فيها المخالف بالقدم في الطريق الموصول أو في المفهوم باللسان العربي. وأما في غير هذا فلا يعتبر إلا مخالفة الجنس، وهذا سار في كل صنف من العلماء بعلم خاص".^٢ وهذا يعني أيضا أنه لا يمكن للكشف أصلا أن يكون فيما يخالف الشريعة الثابتة، لأنه صادر عن المصدر نفسه، ولا يتصور وقوع التناقض منه، وإلا وحصل ما يناقض الثابت من الشريعة، فإنه ليس من الكشف الرباني بل إنه من التلبس الشيطاني كما صرحوا بذلك.

وعقّب على ذلك أحمد بن الصديق الغماري في البرهان الجلي في انتساب الصوفية الى علي، بقوله: وفيه الكفاية، ولكن ينبغي أن يقيد بما ذكر في كتابه (عُقلة المستوفز)، حيث قال ما نصه: ثم نقول إنا ما أوردنا شيئا مما ذكرناه أو نذكره من جزئيات العالم إلا واستنادنا فيه إلى خبر نبوي يصحبه الكشف، ولو كان ذلك الخبر مما تكلم في طريقه، فنحن لا نعتمد فيه إلا على ما يخبر به رجال الغيب، فالحاصل أن كل حديث تكلم فيه أئمة الجرح والتعديل فإن حكمهم معتبر إلا ما صححه الكشف، فإن الحكم للكشف، وإن صححه أئمة النقل.^٣

وينسجم هذا الكلام مع صنيع ابن عربي في كتبه، ففي دراسة مسحّة للأحاديث الواردة في الفتوحات المكية، وقد بلغ عددها أكثر من خمسة آلاف حديث، أوردها ابن عربي على منهج المحدثين بالإسناد أحيانا وبالتخرّيج أحيانا أخرى، فالرجل كان صاحب إسناد كما سيأتي عن الفيروز آبادي، وبلغ عدد الأحاديث التي تكلم في تصحيحها بالكشف ثلاثا وثلاثين حديثا فحسب، ولم يكن منها تضعيف حديث صحيح بالكشف،^٤ فالنقاش الدائر إنما هو في هذه الأحاديث المعدودة التي لم تبلغ خمسين حديثا.

(١) عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٠م، ص ١٠٩.

(٢) الفتوحات المكية، ٤١٩/١.

(٣) أحمد بن الصديق الغماري في البرهان الجلي في انتساب الصوفية الى علي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١، ١٩٦٩م، ٤٨ - ٤٩. وانظر رسائل ابن عربي، عقلة المستوفز، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ص ٤٤ وما بعدها.

(٤) انظر في هذا دراسات محمد أبيهان الاستقصائية الآتية:

وعلى أي حال فإن الكشف إما أن يصحح الحديث الصحيح ولا إشكال في هذا، وإما أن يصحح الحديث الضعيف، فهو موضع النقاش، وعلوم الحديث عموماً تقبل النظر في القرائن التي بها يتقوى الحديث الضعيف، ولعل هذا من القرائن الذاتية الشخصية، التي يلتزم بها المرء الصالح بعد أن رأى الغيب مشاهدة، وليس له القوة أصلاً على مخالفته، ومنه ما كان من بعض الفقهاء ممن يذهب إلى القول بنجاسة الماء المستعمل، ويقول أرى فيه سواد الخطايا التي غسلها عن الأعضاء،^١ فكيف أقول بجواز الوضوء ثانية به، وكله داخل في أبواب البصيرة التي تفتح للصالحين وتباح لهم.

وقد عقد الشيخ باباً في الفتوحات المكية، للعارفين والأولياء الآخذين عن باطن رسول الله، وبيّن ما خُصّوا به من طريق معهود في أخذ الأحكام عن النبي، فقال: "إن أحدهم إذا احتاج في واقعة أو سؤال عن حديث، رأى النبي، فينزل عليه جبرائيل فيسأله عما احتاج إليه الولي، [أي أن الولي لا يجزئ على سؤاله مباشرة تأدياً] فيجيبه النبي ويسمع هذا الولي، فيعي ما قال النبي، قال وهذا كما سأل جبرائيل من الإيمان وشرائع الإسلام، فأجابه النبي ووعوه".

وقال: "ونُصِّح من هذا الطريق أحاديث النبي، فزُبَّ حديث صحيح عن أهل الفن لا يثبت عندنا من هذا الطريق، ورب موضوع عندهم يصح بقوله صلى الله عليه وسلم هذا حديث قلته".^٢ ورغم نصه هذا عن تضعيف الصحيح وتصحيح الضعيف وقبوله بالتضعيف بالكشف نظرياً، فإننا لم نجد له نصاً في تضعيف حديث صحيح بالكشف، ولهذا فإننا سنستبعد التضعيف من الدراسة.^٣

كما أنه نصّ على أنه لا يبيّن بالكشف أحكاماً تلزم غيره من الناس، وذلك عندما لم يعطه وصف الصحة وما يبيّن على ذلك من أحكام شرعية خصوصاً في قبول الرواية، فقال: "ولا يلحق بدرجة الصحة، صاحب النوم ولا يسمى صاحباً، ولو رآه في كل منام حتى يراه وهو مستيقظ كشفاً، يخاطبه ويأخذ عنه ويصحح له من الأحاديث ما

Dergisi, (2015): 46. "Muhyiddin İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Keşf Yoluyla Naklettği Tasavvufî Muhtevaya Sahip Rivâyetler". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, (2015): 44.

(١) في إشارة إلى حديث أبي هريرة في صحيح مسلم، رقم ٣٩٢، "إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يده مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب".

(٢) المباكفوري، مقدمة تحفة الأحوذى، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، ٢٠٠٨، ٢٠٩.

(٣) ذكر ابن حجر الهيتمي عن أحد الأولياء أنه حضر مجلس فقيه، فروى ذلك الفقيه حديثاً فقال له الولي: هذا الحديث باطل، هذا النبي واقف على رأسك يقول: إني لم أقل هذا الحديث. الفتاوى الحديثية، ٢١٧. وكما ذكرت فإنه لم يرد عن ابن عربي تطبيقاً، وهو ما خلصت إليه دراسة سيد أوفجي، مفهوم الحديث عن ابن عربي، ٥١.

وقع فيه الطعن من جهة طريقها"،^١ فهو يعمل بهذا الحديث تحملا مباشرا، ولكن لا تعطى له أحكام الصحة عند غيره.

٤. ١. ابن عربي، وضوابط القول بالتصحيح بالكشف

يتضح مما سبق أن ابن عربي يعتمد أولا الكشف والإلهام في تصحيح الخبر وفي ردّ الحديث، ولكن في حدود معينة صرح بها في النص السابق وجرى على تطبيقها فيما صححه من أحاديث كشفًا، وقد أجمالنا في الضوابط الآتية:

أولا: الكشف يكون لأحاديث واردة أصلا في المدونة الحديثية الإسلامية، ولها إسناد معروف متصل، وليست بالموضوعة مؤخرا أو المركبة الأسانيد، وأهمية هذا تنبع من كون الحديث المصحح كشفاً إنما ظهر أصلا من المدونة الحديثية التي جمعها واعتمدها علماء السنة والحديث الكرام، ولم يأت من خارجها بحيث لا يعرفه أهل الحديث ثم قيل بتصحيحه، وبعبارة أخرى فإن الأحاديث المصححة كشفاً كلها لها أصل في مصادر الحديث المعروفة وليست من الأحاديث المصنوعة الموضوعة التي لا أصل لها، وأما من قال بغير ذلك وصحح الموضوعات بالكشف، ولم يتنبه إلى ذلك في ضوابط الكشف، فقد خالف إمامه أولا، وخالف الشريعة وما انضبط من قواعد ومصطلحات في نقد الأخبار وتنقيتها.^٢

ثانيا: السنة مصدر معرفي أساس لابن عربي فيما وصفه بإدراك جزئيات العالم، خلافا للدعوى بأن ابن عربي أخرج السنة من دائرة اهتمامه وركز على القرآن المشترك بين الطوائف الإسلامية كلها، بل وهناك دعوى بأن فلسفة ابن عربي وعرفانه قد دار على بضعة أحاديث فحسب لا أكثر، وهي دعوى مردودة سنناقشها في المسألة الآتية.

ثالثا: أن هذه الأداة هي في تصحيح ما ظاهره الضعف فحسب، وليست في تضييف ما ظاهره الصحة، كما سيتضح من جميع الأمثلة التي ساقها العلماء عن التصحيح بالكشف، ولذلك سميت المسألة بهذا الاسم، ففيها يعتمد

(١) الفتوحات المكية، ٥١/٣.

(٢) ويجدر التنبيه هنا إلى أن الحكم بوضع الحديث وأنه لا أصل له في المدونة الحديثية، حكم اجتهادي أولا، يتناسب مع سعة اطلاع الباحث على الأحاديث وضيقة ثانيا مع توفيق الله عز وجل، أي أنه مما قد يختلف فيه العلماء ويتفاوتون فيه تقديره، ولكن إن ثبت وضع الحديث فلا يمكن تصحيحه بالكشف ولا بغيره، وهذا ما يفهم من كلام ابن عربي ومن تطبيقه، خلافا لبعض من جاء خلفه كالبورصوي في تفسيره، وسنفرد له فصلا.

ومن أمثلة ذلك تصحيحهم حديث: ما وسعني لا سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن، وقد حكم كثير من الأئمة بوضعه وأن لا أصل له، ولكن ذكر آخرون له أصلا حديثا حسنا، هو إن لله آنية من أهل الأرض وآنية ربكم قلوب عباده الصالحين. ومثله حديث "من عشق فكتم، وعف فمات، فهو شهيد" الذي وجدوا له أسانيد مرفوعة فيها ضعف.

صاحب الكشف على سؤال مباشر لمصدر الحديث أي النبي عليه الصلاة والسلام، فيما إذا قال هذا الكلام أو لا، فإن أجاب بالإيجاب فالحديث صحيح مهما قيل في إسناده، وإن أجاب السلب فهو موضوع وإن صحح النقد ظاهره. وهذا يعني أن المسألة قائمة على بعض الآثار في المسألة، منها أن من رأى النبي في المنام فقد رآه، وحق له أن يسأله، وإن سأله وأجيب فإن الجواب تشريع له، جاءه الخبر من المصدر نفسه وليس من رجل عن رجل كما يذكرون. وأما رؤيا اليقظة فقد اختلفوا في وقوعها والتعويل عليها بما لا يتسع المجال لمناقشته.^١

رابعاً: يؤخذ من هذا النص وغيره أن دائرة معاني تلك الأحاديث هي مما عُرف من الدين واشتهر بين العلماء وتناقلته الألسنة ولكن لم يكن له إسناد كاف لقيمه، فليس كل حديث أصلاً قابلاً للتصحيح بالكشف،^٢ فالأحاديث التي تكلم فيها ابن عربي بالتصحيح، تشترك في عدة أمور أهمها:

■ أنها ليست في بناء أصول جديدة ومعانٍ مستغربة عن الشريعة بل في الفضائل وما يندرج تحت تلك الأصول.

■ ومن جهة ثانية إن معانيها ومضامينها يغلب عليها أن تكون فيما يمكن أن يخضع للذوق والتجربة الذاتية، وخصوصاً أبواب فضائل الأعمال، وليست في الأصول.

ويوضح هذا الأمر ما سنذكره من أمثلة على هذا فيما يأتي.

ونتيجة الكلام في هذه الضوابط، هو الآتي:

أولاً: إن لم يحصل الكشف ولم يصل الصوفي إلى معرفة حكم الحديث عبر تجربته الشخصية فإن المقرر عند ابن عربي هو التمسك بمنهج النقد البرهاني لدى المحدثين وعدم الحيد عنه.

ثانياً: وعليه فإن نظام الكشف عند ابن عربي ليس بديلاً عن نظام الإسناد، وليس بمنهج موازٍ له، بل هو جزء ملحق بمنهج النقد القائم على الإسناد عند المحدثين، بل إن عدة الأحاديث التي صححت كشفاً في الفتوحات أقل عدداً بكثير مما صُحح على منهج المحدثين كما بينت في الحاشية السابقة. وبذلك نكون قد توقفنا عند أهم نقاط منهج ابن عربي في تلقي الأخبار، وأهم ضوابط هذه المقولة، ثم ننتقل لنبين أصول هذه المقولة ثم تأثيرها في تلامذته، فيما يلي.

(١) وقد أُلّف فيها عدد من المحدثين منهم ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية، والسيوطي الذي أفرد لها رسالة بعنوان "تنوير الحلك برؤية النبي والملك"... وتكلم في جوازها وإمكانها.

(٢) وقد تنبه إلى هذا أيضاً سيد أوفجي، في مفهوم الحديث عن ابن عربي، ٥٢، وقال أيضاً بأن عدد الأحاديث التي صححت كشفاً في الفتوحات أقل عدداً بكثير من الأحاديث التي صححت على منهج أهل الحديث.

٤. ٢. ابن عربي، أدلته، وأثر مقولته في تلامذته

يمكن لنا أن نجد لدى علماء الجيل الأول بذورا للقول بالتصحيح بالتجربة أو الكشف، وإن كان ابن عربي هو أول صوفي فيلسوف يناقش هذه المسألة وينظر لها ويصرح بتطبيقها في كتبه، كما أنه لا بد من وقفه عند أثرها في تلامذة ابن عربي، وأهمية هذه الوقفة تأتي من كون المدارس الفكرية تعيد النظر دائما بإنتاجها العلمي والفكري، وتكون في حالة مراجعة مستمرة لكل أقوالها وخصائصها عبر تلامذتها وحملة رايها المتتالين، ولهذا لا بد أن نرى موقف تلامذة ابن عربي من رأيه في التصحيح بالكشف، ومدى قبولهم أو نقدهم لهذا الرأي ليعرف إن صار سمة للمدرسة الصوفية عموما بعد ابن عربي أم ظل قولاً شخصياً مختصاً بقائله فحسب.

أول تعرض لهذه المسألة من تلامذة ابن عربي، جاء من قبل شارح الفصوص محمد داود القيصري الرومي، وأنقل من شرحه للفصوص هذه النص، وما بين قوسين هو نص ابن عربي: "(فقد يظهر من الخليفة): الآخذ من الله الحكم، (ما يخالف حديثاً ما في الحكم، فيُتخيل أنه من الاجتهاد، وليس كذلك. وإنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم)، لعله بطريق الكشف [عرف أنه ليس من] ما قال النبي صلى الله عليه وسلم، (ولو ثبت لحكم به، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل، فما هو) أي، فليس ذلك العدل، (معصوم من الوهم ولا من النقل على المعنى. فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم، وكذلك يقع من عيسى، عليه السلام، فإنه إذا نزل، يرفع كثيراً من شرع الاجتهاد المقرر فيتبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم)، أي: يبين صورة الحكم المشروع برفعه كثيراً من شرائع الاجتهاد. فالحق هنا مقابل الباطل".^١

أي أن مأخذه العقلي والمنسجم مع قواعد الحديث هو إمكانية وقوع الراوي في الخطأ في الفهم أو في النقل، وهو ما صرح به المحدثون بقولهم الصحيح قد صح بغلبة الظن، والضعيف قد ضعف بغلبة الظن أيضاً لا بالقطع فيهما، ومرادهم هو احتمال هذا الخطأ الوارد.

ويلاحظ أن تلميذه قد أقره على قوله لهذا ولم يتعرض له بالنقد أو بالإتمام، رغم أنه يستدل لنصف المسألة فحسب لا كلها، إذ إنه استدل على تضعيف حديث الثقة، ولكنه لم يستدل على تصحيح حديث الضعيف وهو الجزء الثاني والأهم من المسألة.

ولكن يظهر أثر مقولته في تلامذته في تطبيقاتهم الواقعي لها، وقد خصصت الفقرة الآتية لبيان الأمثلة التي ذكرت في هذه المسألة.

(١) محمد داود القيصري الرومي، شرح فصوص الحكم، تحقيق: جلال الدين آشتياني، دار انتشارات علمي، ١٣٧٥، ص ٩٦٣.

٤. ٣. الجانب التطبيقي والتصحيح بالكشف، قبل ابن عربي وبعده

أولاً: قبل ابن عربي

لدينا بعض الأمثلة التي تكلم فيها المتقدمون عن أحاديث معينة لم تثبت بالإسناد الظاهر لها، ولكنهم تكلموا في تجربتهم الشخصية في الموضوع، وهي أحاديث تقبل مضامينها التجربة الذاتية، ومنها الأحاديث الآتية:

١. حديث **صلاة الحاجة** الذي رواه ابن مسعود وأخرجه المنذري في الترغيب والترهيب، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (اثنتا عشرة ركعة تصلين من ليل أو نهار، وتشهد بين كل ركعتين، فإذا تشهدت من آخر صلاتك فأتني على الله، وصل على النبي صلى الله عليه وسلم، واقرأ وأنت ساجد فاتحة الكتاب سبع مرات، وقل: لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، عشر مرات، ثم قل: اللهم إني أسألك بمعاقد العز من عرشك، ومنتهى الرحمة من كتابك، واسمك الأعظم وجدك الأعلى وكلماتك التامة، ثم سل حاجتك ثم ارفع رأسك، ثم سلم يمينا وشمالاً، ولا تعلموها السفهاء فإنهم يدعون بها فيستجاب لهم).^١

قال المنذري عقبه: رواه الحاكم، وقال: قال أحمد بن حنبل: قد جربته فوجدته حقاً، وقال إبراهيم بن علي الديلمي: قد جربته فوجدته حقاً، وقال الحكم: قال لنا أبو زكريا، قد جربته فوجدته حقاً، قال الحاكم قد جربته فوجدته حقاً، تقرد به عامر بن خدّاش، وهو ثقة. وعلق عليه المنذري: عامر النيسابوري صاحب مناكير... والاعتماد في مثل هذا على التجربة لا على الإسناد.

فالحديث أولاً هو في الفضائل، ومما يتصل بالتجربة وإجابة الدعاء والعلاقة الشخصية مع الله تعالى. وقد توفر له ثانياً إسناد وأصل في كتب السنن، وإن لم يبلغ درجة الصحة، فجاء الكشف مؤنساً بصحته فحسب، لا مؤسساً له من أصله، وهو من باب تصحيح الضعيف بالتجربة.

وقد سبق أن تكلمنا في العلاقة بين التجربة والإلهام في كونهما من الكشف، فإن الحديث وإن لم يصححه جمهور المحدثين، كما نقلنا عن ابن الجوزي والزيلعي، ولكنه يشير إلى وجود مثل هذا الطرح أصلاً لدى المتقدمين، وأنهم اعتمدوا عليه في التصحيح.

(١) رواه المنذري في الترغيب والترهيب، ٤٧٧/١، وابن الجوزي في الموضوعات، ٦٣/٢ من طريق عامر بن خدّاش عن عمرو بن هارون البلخي، وقال: هذا حديث موضوع بلا شك، وأقره الحافظ الزيلعي في نصب الراية، ٢٧٣.

٢. وحديث "مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ لَمْ يَزَلْ فِي سَعَةٍ سَائِرَ سَنَتِهِ".^١ وهو حديث ضَعْفُ إسناده كثيرٌ من العلماء، كالعقيلي والهيثمي والبيهقي وابن حجر والعراقي لعدم خلو أحد أسانيده من راوٍ ضعيف.^٢ ولكن نوقش الحديث من جهة التجربة:

فقال جابر بن عبد الله الصحابي: جربناه فوجدناه صحيحًا، ومثله قال عبد الله بن الزبير.

وقال شعبة بن الحجاج: جربناه فصَحَّ.

وقال سفيان بن عيينة: جربناه خمسين أو ستين سنة.

وقِيلَ ابن حبيب أحد أئمة المالكية، ونظم في ذلك شعرا، وعُتِبَ عليه المناوي، فقال: فهذا من هذا الإمام الجليل يدل على أن للحديث أصلاً.^٣

ولهذا ولشواهد الحديث الأخرى، فقد صححه السيوطي، وتابعه على ذلك ابن عابدين، وقال: نعم حديث التوسعة ثابت صحيح كما قال الحافظ السيوطي في الدرر.^٤

وهذا المثال يوضح أن التجربة والكشف كان عاملا مؤيدا للنظر البرهاني لدى العلماء، وليس أساسا مستقلا كما قد يُظن، كما رجحنا عند ابن عربي.

٣. ومن نماذج هذا أيضًا: حديث "ماء زمزم لما شرب له".^٥ الذي اختلف العلماء في تصحيحه وتحسينه وتضعيفه، وقال السيوطي المعتمد تحسينه، وهو ما ذهب إليه المنذري وابن القيم وابن الهمام والعجلوني وابن مفلح

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، عن عبد الله بن عباس، ١٢١/٩، برقم ٩٣٠٢. وفي المعجم الكبير، عن عبد الله بن مسعود، ٧٧/١٠، رقم ١٠٠٠٧.

(٢) انظر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ١٨٩/٣، وابن حجر، لسان الميزان، ٣٦٦/٨.

(٣) انظر المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١، ١٣٥٦هـ، ٣٠٦/٦. والمزغيتي، المتع في شرح المقنع، الدار البيضاء، ط ١، ص ١٣ وما بعدها.

(٤) انظر السيوطي، الدرر المنتثرة، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ٤٢٧. وحاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ، ٤١٩/٢.

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه، ٢٤٩/٤ برقم: ٣٠٦٢ أبواب المناسك، باب الشرب من زمزم. والبيهقي في سننه الكبير، ١٤٨/٥ برقم: ٩٧٦٢ كتاب الحج، باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم، وأحمد في مسنده، ٣١٣٣/٦ برقم: ١٥٠٧٨، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٣٩١/٨ برقم: ١٤٣٤٠ كتاب المناسك، في فضل زمزم في أكثر من موضع.

وآخرون، وقال الحافظ ابن حجر: ومرتبة هذا الحديث أنه باجتماع هذه الطرق يصلح للاحتجاج به. وقال مرة: غريب، حسن بشواهده. وقد شاع بين العلماء تجربة هذا الحديث، والميل لتصحيحه بالتجربة، وهذه نماذج من ذلك:

ابن عيينة، فقد قال ابن المقرئ في تاريخ دمشق: كنا عند ابن عيينة فجاءه رجل فقال: يا أبا محمد أستم تزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ماء زمزم لما شرب له؟ قال: نعم. قال: فإني قد شربته لتحديثي بمائتي حديث. قال: اقعده. فحدثه بما. ١ فسفيان هنا أقر تصحيح الحديث، وأجاب الرجل إلى ما سأل إكراما للحديث.

وسئل ابن خزيمة: من أين أوتيت العلم؟ فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ماء زمزم لما شرب له وإني لما شربت سألت الله علما نافعا.

ولما حج الخطيب البغدادي شرب من ماء زمزم ثلاث شربات وسأل الله ثلاث حاجات أخذها بالحديث: ماء زمزم لما شرب له. فالحاجة الأولى أن يحدث بتاريخ بغداد في بغداد، الثانية أن يملي الحديث بجامع المنصور، الثالثة أن يدفن عند بشر الحافي. ففضى الله له ذلك.

وقال ابن القيم: الحديث حسن، وقد جريث أنا وغيري من الاستشفاء بماء زمزم أمورا عجبية، واستشفيت به من عدة أمراض، فبرأت بإذن الله. ٢

وقال السخاوي: وقد جربه جماعة من الكبار فذكروا أنه صح. ٣

وسأني أن ابن عربي سيقول بتصحيح هذا الحديث بالتجربة أيضا، وهو لا يخرج عما تكلم فيها هؤلاء الأئمة.

ثانيا: أنموذج عن الأمثلة التي أوردها ابن عربي

قبل البدء بذكر أمثلة ابن عربي فقد وقعت على من قال بأن ابن عربي كان يتجنب ذكر السنن والأحاديث في كتبه، وأنها لو جمعت لن تبلغ عشرة أحاديث، ٤ وهي دعوى ليس لها أساس متين في كتب ابن عربي، فقد سلف ذكر أن الفتوحات المكية فحسب قد بلغت أحاديثه أكثر من خمسة آلاف من الأحاديث أوردها جميعا باللفظ لا بالمعنى،

(١) السيوطي، جمع الجوامع، ١٤٥/١٢، رقم ٣٢٠٩.

(٢) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة المصرية، ١٩٢/٣. وانظر: ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ٢٢١/٥. وابن حجر فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٥٧٥/٣. والتلخيص الحبير، ٥١٠/٢. وابن الملقن، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ٢٩٣/٦. حاشية السندي على بن ماجه: ٢٥٠/٢.

(٣) السخاوي، المقاصد الحسنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ، ٣٥٧.

(٤) يوسف زيدان، برنامج رحيق الكتب، حلقة مناقشة كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، الرابط:

وبالإسناد أو التخريج في معظم الأحوال، فهو كان يعرض للسنن والأخبار على المقدار المناسب الشائع آنذاك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الفيروز آبادي ذكر بأن ابن عربي اشتغل على الرواية والسماعة وتحصيل الأسانيد أثناء مكثه في مكة، حتى قيل فيه محدث وحافظ،^١ وسأعرض نماذج من ذلك فيما يلي، فهذه الشخصية إذن لا يمكن أن يقال فيها إنه أدار علومه على بضعة أحاديث فحسب.

بل إنه كان في مواضع شديد الدقة في ذكر سماعاته وأسانيده، ومن ذلك روايته حديث أبي هريرة "حفظت من رسول الله وعاءين، فأما أحدهما فبثته، وأما الآخر فلو بثته قطع مني هذا البلعوم"، ثم ساق عقبه إسناده إلى البخاري على طريقة المحدثين، فقال: حدثني به الفقيه أبو عبد الله محمد بن عبيد الله الحجري، بسبته، في رمضان عام تسعة وثمانين وخمس مائة بداره. وحدثني به أيضا أبو الوليد أحمد بن محمد بن العربي، بداره بإشبيلية، سنة اثنتين وتسعين وخمس مائة، في آخرين كلهم قالوا: حدثنا، إلا أبا الوليد بن العربي فإنه قال سمعت أبا الحسن شريح بن محمد بن أحمد بن منظور القيسي، سمعا مني عليهما، عن أبي ذر سمعا منهما عليه، عن أبي محمد -هو عبد الله بن أحمد بن حمويه السرخسي الحموي- وأبي اسحق المستملي، وأبي الهيثم -هو محمد بن مكّي بن محمد الكشميهني-، قالوا: أنا أبو عبد الله -هو محمد بن يوسف بن مطر الفريري-، قال أنا أبو عبد الله البخاري..^٢ فهذا من نماذج الصنعة الحديثية والتزويق والتجويد الحديثي في الأسانيد عند ابن عربي.

وقد بلغ عدد الأحاديث التي صححها كشفًا بالعموم خمسا وثلاثين حديثا كما سلف، وسأورد هنا نماذج منها ومن بعض الأحاديث التي نقل تلامذته عنه القول بتصحيحها أيضا، لمناقشة مدى انضباطها بالقواعد التي أوردنا سلفا عنه.

١- قال ابن عربي: "بلغني عن النبي أنك إن قلت لا إله إلا الله سبعين ألفا فإن الله يعتق رقبتك بها من النار، أو رقبة من تقولها عنه من الناس،^٣ فكنت ذكرت التهليل بالعدد المروي من غير أن أنوي لأحد بالخصوص، فحضرت

(١) الفيروز آبادي، رسالة في الانتصار لصاحب الفتوحات المكية ابن عربي، مخطوطة في المكتبة الظاهرية. وقال العجلوني في كشف الخفاء، تحقيق هنداوي، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٠هـ، ٣١٢/٢، رقم: ٢٥٣٢: وذكره لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ شارح "الجامع الصغير" للسيوطي بأن الشيخ محي الدين بن عربي معدود من الحفاظ.

(٢) الفتوحات المكية، ١/١٤٢.

(٣) ليس له أصل بهذا اللفظ، حكم بوضعه ابن حجر، أورده ابن عربي في الفتوحات، وتابعه على لفظه عدد من العلماء كما في ابن حجر الهيتمي، حاشية تحفة المحتاج، ١٥٨/٦، ومحمد الخادمي، بريقة محمودية شرح طريقة محمدية، مطبعة الحي، ١٣٤٨هـ،

طعاما مع بعض الأصحاب وفيهم شاب مشهور بالكشف فإذا هو أثناء الأكل أظهر البكاء، فسألته عن السبب، فقال: أرى أُمِّي في العذاب. فوهبتُ في باطني ثواب التهليل المذكرة لها، فضحك، وقال: إني أراها الآن في حسن المآب. قال: فعرفت صحة الحديث بصحة كشفه، وصحة كشفه بصحة الحديث^١.

فالحديث أصلا لم يبلغ درجة القبول عند المحدثين وعند ابن عربي، ولهذا فإنه أخضعه للتجربة الروحية، من باب تصحيح الضعيف، وصح لديه بالتجربة، والإشكال في المثال أن الحديث ليس له أصل في كتب الرواية، والجواب عليه بأن ابن عربي صرح بأنه "بلغه" الحديث فهذا يعني أنه مما شاع في زمانه ولم يقبل المحدثون، فضلا عن شاهده الصحيح الذي أورده في الحاشية.

٢- قال ابن عربي: أخرج الدارقطني من حديث جابر أن النبي قال: "ماء زمزم لما شرب له"^٢. وعقب عليه بقوله: وهذا الحديث صحَّ عندنا بالذوق، فإني شربته لأمر فحصل لي. انتهى". ونقل ذلك الشعراي في العهود المحمدية، ثم عقب عليه بقوله: شربته في سبع وخمسين في حاجة لي ولإخواني، فقضى الله جميع ما كان منها من حوائج الدنيا، ثم ذكر جانباً منها^٣.

وقد سبق القول في الحديث تخريجا وترجيحا لتحسينه، وكذلك ذكرنا توارد العلماء على ذكر تجاربهم لهذا الحديث، بما يجعل الأمر تصحيحا لحديث اختلف في تصحيحه وتضعيفه بالكشف والتجربة. وكلا المحدثين المذكورين في تصحيح الضعيف بالتجربة، بما يؤكد التساوي بين التجربة والكشف في مصطلحات القوم.

٣- حديث "مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه"، قال فيه السيوطي: سئل عنه النووي في فتاويه فقال: إنه ليس بثابت، وقال ابن تيمية: موضوع، وقال الزركشي في الأحاديث المشتهرة: ذكر ابن السمعاني: إنه من كلام يحيى بن

= ويشهد له الحديث الذي في الصحيحين: مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ رواه البخاري، رقم: ١٢٨، ومسلم، رقم: ٣٢.

(١) المباركفوري، مقدمة تحفة الأحوذى، ٢٠٨.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، ٤/٢٤٩ برقم: ٣٠٦٢ أبواب المناسك، باب الشرب من زمزم. والبيهقي في سننه الكبير، ٥/١٤٨ برقم: ٩٧٦٢ كتاب الحج، باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم، وأحمد في مسنده، ٦/٣١٣٣ برقم: ١٥٠٧٨، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٨/٣٩١ برقم: ١٤٣٤٠ كتاب المناسك، في فضل زمزم في أكثر من موضع.

(٣) عبد الوهاب بن أحمد الشعراي، لوائح الأنوار القدسية في العهود المحمدية، تحقيق محمد علي الإدلي، دار القلم العربي، حلب، ١١٠/١. وانظر محمد بن إدريس القادري، إزالة الدهش والوله عن المتحير في صحة حديث ماء زمزم لما شرب له، المحقق: زهير

الشاويش، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ١٩٩٣م، ص ١٢٤.

معاذ الرازي، ثم تكلم في معانيه. وزاد عليه العجلوني قوله عن النجم: قلت: وقع في أدب الدين والدنيا للماوردي، عن عائشة أنها قالت: " يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَتَى يَعْرِفُ الْإِنْسَانُ رَبَّهُ؟ قَالَ: إِذَا عَرَفَ نَفْسَهُ".^١

فالحديث إما مقطوع على يحيى الرازي أو له هذا الأصل عن عائشة، ثم قال العجلوني: وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال: هذا الحديث؛ وإن لم يصح من طريق الرواية؛ فقد صح عندنا من طريق الكشف.^٢

٤- وذكر في الفتوحات: "قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي صححه الكشف ان الله إذا تجلى لشيء خشع له". والحديث في سنن النسائي.^٣ واللفظ فيه إشكال عند أهل الحديث ولكن له أصل عن أحمد والنسائي وابن ماجه وليس بموضوع، فلا يقال فيه لا أصل له.

٥- وقال أيضا في الفتوحات: "في الخبر المروي الذي صححه الكشف عن رسول الله، بين كل أذنين صلاة". والحديث في البخاري ومسلم.^٤ فهو هنا لم يخرج الحديث ولم يذكر رأي المحدثين فيه، ولكن ذكره وذكر صحته.

٦- وقال أيضا: وقد أجمع أصحابنا أهل الكشف على صحة خبر عن النبي، أنه قال في آي القرآن: "إنه ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع". أخرجه أحمد والحاكم وابن حبان.^٥

٧- والإشكال هو في حديث أو أكثر مما صححه ابن عربي بالكشف، ولم يكن منضبطا بما ذكرناه من الضوابط، أهمها حديث كنت كنزا مخفيا، الذي أنكره ابن تيمية والزركشي وابن حجر والسخاوي والسيوطي وغيرهم وتوقف فيه العجلوني كذلك، وذكروا أن لا أصل له، فهو مما لا يقبل تصحيحه بالكشف على القواعد التي استخرجناها من كلامه وصنيعه، والجواب عندي على هذا هو بأن نقول إنه مما غاب عن الشيخ ووقع فيه بالوهم، ولا نقره عليه، فالكشف لا يصحح ما لا أصل له وثبت وضعه، ولا يخرم هذا القاعدة التي استنبطناها آنفا، إذ يكفي أن تضبط معجم صنيع الشيخ، وأما الباقي فيحكم عليه بالخطأ والوهم على منهج المحدثين ومنهجه في الكشف، كما قد ينازع حكم حديثي لأحد الأئمة عبر قواعد الأئمة أنفسهم.

(١) الماوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٩م، ٧٥. ولم أجده في كتب الحديث التي بين يدينا.

(٢) انظر السيوطي، الحاوي في الفتاوى، ص ٢٨٨، رقم ٦٨. والعجلوني، كشف الخفاء، ٣١٢/٢، رقم ٢٥٣٢. والغزي، الجدل الحثيث في بيان ما ليس بحديث، دار الراية، ط ١، ١٩٩١، رقم: ٤٢٠. وللسيوطي فيه رسالة باسم "القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه". وانظر: الصاغاني، الموضوعات، ص: ٣٥، والسخاوي في المقاصد الحسنة ص: ٦٥٧، رقم ١١٤٩، وملا علي قاري، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ص: ٣٥٢.

(٣) انظر الفتوحات المكية، ٣٠٤/٢. سنن النسائي، رقم ١٤٨٥.

(٤) انظر الفتوحات المكية، ٤٩٢/١. صحيح البخاري، رقم ٦٢٧، وصحيح مسلم، رقم ٨٣٨.

(٥) انظر الفتوحات المكية، ١٨٧/١. أحمد، رقم ٤٣٣٨. والحاكم، رقم ٢٠٣٨. وابن حبان، رقم ٧٥.

وهذا الجواب الذي نختاره خلافا لما صنع البورصوي حقي إسماعيل المفسر، الذي ابتدع دفاعا مستغريا عن ابن عربي في هذه النقطة كما سيأتي، أو ما صنعه الملا علي القاري في تصحيح معناه، وأنه مستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، أي: ليعرفوني، كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما. ولكنه مع فرض صحة معناه فإنه ليس من المدونة الحديثية، ولا أصل له.^١

ثالثا: بعد ابن عربي

استمر العمل عند الصوفية بعد ابن عربي على منهج التصحيح بالكشف، ولم يراجع في ذلك من أحدهم بل حدثت المراجعات من غير الصوفية كما سيأتي، وأذكر في ذلك عددا من النقول التي تبين استمرار الصوفية على قول ابن عربي في المسألة إلى يومنا، وتوضح فيما إذا التزموا بتلك الضوابط أم خرجوا عنها، فمن هؤلاء:

الإمام ابن رجب الحنبلي [المتوفى ٧٩٥هـ]، القائل عند مناقشة الكشف والتذوق عموما وعند الإمام أحمد خصوصا: "وقد ذكرنا نصَّ أحمد هاهنا بالرجوع إلى حوار القلوب، وإنما ذمَّ أحمد وغيره المتكلمين على الوسوس والخطرات من الصوفية حيث كان كلامهم في ذلك لا يستند إلى دليل شرعي، بل إلى مجرد رأي وذوق، كما كان ينكر الكلام في مسائل الحلال والحرام بمجرد الرأْي من غير دليل شرعي".^٢

الشيخ إسماعيل الجبرتي [المتوفى ٨٢٣هـ] في اليمن، والذي كان يقول عن حديث "يس لما قُرئت له" بأنه قطعي بالكشف، كما ذكر السخاوي.^٣

الحافظ السيوطي [المتوفى ٩١١هـ]، الذي نقل عنه الشعراني قوله: "اجتمعت برسول الله إلى وقتي هذا خمسا وسبعين مرة يقظة ومشافهة، وإني رجل من خدام حديثه، وأحتاج إليه في تصحيح الأحاديث التي ضعفها المحدثون من طريقهم".^٤

(١) نقل العجلوني الحديث عن ابن عربي، ثم نقل هذه الأحكام عن المحدثين، ولم يقل بصحته رغم قوله بالتصحيح بالكشف، بما يشير إلى أنه قدم القواعد على صنع ابن عربي هنا، ولا يسلم أحد من النقد والمراجعة، انظر له، كشف الخفا، ١٣٢/٢. وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٢٢/١٨. ملا علي القاري، مرقاة المفاتيح، ١٩٩/١. وسيد أوفجي، مفهوم الحديث عن ابن عربي، ١١٥، وفيه أفاد بأن هذا الحديث هو الوحيد الذي لا أصل له مما صححه ابن عربي بالكشف.

(٢) ابن رجب، جامع العلوم والحكم، دار السلام، ط ٢، ٢٠٠٤م، ٧٤٢/٢.

(٣) السخاوي، المقاصد الحسنة، ٤٧٧.

(٤) الشعراني، سعادة الدارين، ٣.

الشيخ عبد الوهاب الشعراني [المتوفى ٩٧٣هـ] الذي كان على مذهب ابن عربي في مسائل التصوف والذي صرح في أكثر من موضع بالكشف كما سلف، واشتهر عنه قوله: إن الصوفي إذا بلغ درجة الكمال يصير مجتهدا مطلقا، ويكثر من الصلاة على النبي حتى يصير من جلسائه، ويصحبه يقظة مثل أصحابه، ويسأله عن أمور دينه وعن الأحاديث التي ضعّفها الحفاظ، فيعمل بقوله فيها.^١

الشيخ عبد العزيز الدباغ [المتوفى ١١٣١هـ] الذي كان يجيب أسئلة تلميذه أحمد السجلماسي عن الأحاديث بمحض الكشف كما صرح تلميذه في الإبريز.^٢

الشيخ العجلوني [المتوفى ١١٦٢هـ]، الذي نقل عن ابن عربي التصحيح بالكشف مقرا به، في مقدمة كتابه كشف الخفا، [ص ٢].

الشيخ إبراهيم البيهقي/ الباجوري [المتوفى ١٢٧٧هـ]، الذي أقر في شرحه جوهرة التوحيد تصحيح حديث: "أن الله تعالى أحى والدي النبي، وأنها أسلما، ثم أمتهما"، كشفا. فقال: لعل هذا الحديث صح عند أهل الحقيقة بطريق الكشف كما أشار إليه بعضهم بقوله.^٣

الشيخ محمد بن عبد الكبير الكتاني [المتوفى ١٣٢٧هـ]، الذي صرح عن رأيه وموقفه من ذلك فقال: "إن الوحي قد يكون للأولياء كما يكون للأنبياء إلا في التشريع، ومن ذلك: تصحيحهم وتضعيفهم للأحاديث التي يراها غيرهم بخلاف ذلك... إذن ما في الكتاب من أحاديث باطلة وموضوعة وضعيفة فهي عند غيرهم أو على مذهب من مذاهبهم، لا على طريقة السادة الصوفية الكرام... فالإنكار عليهم من هذه الجهة لا مسوغ له ما دام أمرهم اتفاقا بينهم ومعمولا به ومعتمدا لديهم".^٤ والنص مهم إلا أن معانيه ليست مؤسسة قد سبق شرحها عند ابن عربي.

الشيخ أحمد بن الصديق الغماري [المتوفى ١٤١٣هـ]، وله آراء في ذلك في تصحيح حديث التساييح، وحديث التوسع على عاشوراء، وله كلام في الرد على من ينكر التجربة عليه بأن كثيرا من الناس يوسع على عياله يوم عاشوراء

(١) أحمد بن الصديق الغماري، جؤنة العطار في طرف الفوائد ونوادر الأخبار، نسخة مصورة عن مكتبة محمود سعيد ممدوح، مكة، ٥٦/٢. ومحمد التجاني، بغية المستفيد لشرح منية المريد، ٧٩.

(٢) أحمد بن مبارك السجلماسي، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز، طبعة مصر، ١٩١٧م، ٥٤.

(٣) الباجوري، شرح جوهرة التوحيد، قاله عند شرحه قول الناظم:

حبا الله النبي مزيد فضل	على فضل وكان به رءوفا
فأحيا أمه وكذا أباه	لإيمان به فضلا منيفا
فسلم فالقديم بهذا قدِير	وإن كان الحديث به ضعيفا

(٤) الكتاني، الفص المختوم شرح سورة الضحى، نسخة بلا معلومات، ص ١٤.

فلا يوسع عليه، فقال: "فهذا استدلال الجهلة، العجزة عن فهم معاني الأحاديث وحل مشكلاتها، ولو كان كل حديث يشكل على إنسان يكون باطلا لضاع كثير من الأحاديث الصحيحة".^١

الشيخ عبد العزيز بن الصديق الغماري [المتوفى ١٤١٨هـ]، وهو على قول أخيه، بل كان يرى التصحيح بالمنام،^٢ وقد صرح برأيه الكلي بذلك في مواضع منها، الأربعين العززية الذي قال فيها، "أذكر في هذه الأربعين بعض الأحاديث التي لا تبلغ درجة الصحيح والحسن، ولأنها لا تنزل مع ذلك عن درجة الضعيف المنجبر، إما بورودها من طرق تعضدها وترفعها إلى درجة الحسن لغيره، كما هو مقرر في علم الحديث، وإما أن يكون خبرها مطابقا للواقع، وذلك شاهد قوي لصدق راويها وإن لم يكن لها طريق آخر يشهد لها... وقد حكم الحفاظ على كثير من أحاديث الضعفاء بالثبوت لمطابقتها للواقع، وهذا معلوم عندهم مقرر في كتبهم، بل إنهم ربما يعتمدون على التجربة في ثبوت الخبر وجواز العمل به".^٣

ويؤخذ من تلك النماذج أنها لم تخرج عن نظير ابن عربي ولا عن تطبيقه، ولا تخالفه في الشروط التي ذكرناها له في الأحاديث التي تقبل التصحيح بالكشف أصلا، بالعموم، وأما ما وقع من بعض الصوفية من تشريع عبادات وأحوال معينة بالكشف فحسب، ونسبتها للنبي وليس لها أصل في كتب السنن، فهذا خروج عن منهج ابن عربي أولا، وليس من المقبول في هذا الباب.^٤

٤. ٤. ابن عربي والخروج عن منهجه لدى بعض الصوفية، البورصوي أنموذجا

إن كان تلامذة ابن عربي قد التزموا بالعموم بضوابطه في التصحيح بالكشف، ولكن وقع من أفراد منهم بعض الإشكالات، ومنهم المفسر إسماعيل حقي البورصوي في تفسيره، وذلك باستدلاله على التصحيح بالكشف بأقوال ابن عربي، ثم خروجه عن منهجه وضوابطه، وذلك أن إسماعيل حقي بالإضافة إلى أنه كان يعتمد الكشف ومنهج القوم في التصحيح والتضعيف، فيقول عن أحاديث ضعيفة لدى المحدثين: وفي الحديث الصحيح، دون أن يبين أنه يقصد بذكره الصحيح اصطلاحه هو لا اصطلاح المحدثين وهذا إشكال قائم بنفسه، فإنه قد تكلم في تجويز أيضاً

(١) أحمد بن الصديق الغماري، هدية الصغراء بتصحيح حديث التوسعة على العيال يوم عاشوراء، نسخة بلا معلومات، ٣٣.

(٢) أحمد بن الصديق الغماري، البحر العميق في مرويات أحمد بن الصديق، دار الكتيبي، القاهرة، ٢٠٠٧م، ٥٠. تكلم فيه عن إضافة لفظ السيادة لأدعية معينة بناء على رؤيا رآها.

(٣) عبد العزيز الغماري، الأربعين العززية، ١٩٨٤م، ١/١٤٧.

(٤) يمكن أن يمثل على هذا بحديث صلاة الفاتح لما أغلق التي ذكرها التيجاني، وأمثلة أخرى اشتغل عليها صادق سليم صادق، في المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، ص ٥٢٤ وما بعدها.

الوضع على النبي من باب الترغيب والترهيب، وعلى أنه كذب للنبي لا كذب على النبي، فهذا تطور مستغرب جدا على ما أسس له ابن عربي.

فيقول في أواخر تفسيره لسورة التوبة في روح البيان^١ عن أحاديث ذكرها وهي موضوعة: "وإن كانت موضوعة، فقد ذكر الحاكم وغيره أن رجلا من الزهاد انتدب في وضع الأحاديث في فضل القرآن وسوره، فقيل له فلم فعلت هذا؟ فقال رأيت الناس زهدوا في القرآن فأحببت أن أرغبهم فيه. فقيل له إن النبي قال: (من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار)، فقال أنا ما كذبت عليه، إنما كذبت له". ثم نقل عن علوي بن عباس المالكي في كتابه فتح القريب المجيب على تهذيب الترغيب والترهيب، قوله شارحا نص الوضاع: أراد أن الكذب عليه يؤدي إلى هدم قواعد الإسلام وإفساد الشريعة والأحكام، وليس كذلك الكذب له، فإنه للحث على اتباع شريعته واقتفاء أثره في طريقته". ولعل الشيخ علوي ذكر ذلك في سياق توضيح رأي الوضاع قبل أن يجيب عليه، ولكن الشيخ حقي يستمر ويحضر نصوصا في تأييد هذا المذهب العجيب، فيقول: "قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: الكلام وسيلة إلى المقاصد، فكل مقصود محمود يمكن التوصل إليه بالصدق والكذب جميعا، فالكذب حرام فإن أمكن التوصل إليه بالكذب دون الصدق، فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحا، وواجب إن كان ذلك المقصود واجبا، فهذا ضابطه".

والكلام بأسره مستغرب لا داعي لبيان وجه بطلانه بل وبطلان إيراد نص ابن عبد السلام في سياقه، ولعل الذي حمل الشيخ عليه أنه وجد أحاديث صُححت بالكشف والتجربة كالتي ذكرنا سلفا، ولم يجد لها أصلا في كتب السنن، فاضطر إلى القول بتجويز الوضع في حالات معينة، ولم ينتبه إلى أن الأحاديث تلك إنما وردت ولها أصول معينة من وجه قريب أو بعيد، فبعضها حسن وبعضها ضعيف وبعضها مقطوع وبعضها موقوف وهكذا، وأما ما اختاره في الجواب فلا يصح منه، وهو وقوع في ذنب أشد مما أراد الاعتذار له، وكان الأولى أن ينتقد أولئك على ما أوردوه من أحاديث لا أصل لها من أن ينجح إلى هذا الاتجاه في الدفاع عنهم.

على أنه عَقَّب على ما سبق بقوله: "وبالجملة المرء مَخَيَّرٌ في هذا الباب، فإن شاء عمل بتلك الأحاديث بناء على حسن الظن بالأكابر حيث أثبتوها في كتبهم، خصوصا في صحف التفاسير الجلييلة، وظاهر أنهم لا يضعون حرفا إلا بعد التصفح الكثير، وإن شاء ترك العمل بها، وحُرم من منافع جمّة، ولا محاجة معه، وربما يتفق المحدثون على صحة بعض الأحاديث ولا صحة له في نفس الأمر فإن الإنسان مرَّكبٌ من السهو والنسيان، وحقيقة العلم عند الله الملك المنان". ثم نقل عن ابن عربي النصوص التي أوردناها سلفا عنه.

(١) حقي، روح البيان، دار الفكر، بيروت، ٥٤٨/٣.

وهو في التعقيب يوضح سبب قوله بالوضع، وهو درء الاتهام بالكذب عن أئمة الصوفية كما بينا، ثم يخلص إلى مسألة موقف الآخر من التصحيح بالكشف والإلهام، ثم يستدل لقوله بالخطأ البشري الذي قد يطرأ على الرواة، وكله مما سلف بيانه.

وكله مما لا يستقيم ونصوص ابن عربي وحجته في المسألة، ولهذا فقد وسمت الفقرة بالتمادي في تطبيق نصوص ابن عربي في الأحاديث.

٥. ابن عربي ومنزلة الكشف من نظام الإسناد الحديثي

بعد أن أوضحنا منهج ابن عربي النظري في المعرفة عموماً وفي التصحيح بالكشف خصوصاً، وطبقنا عليه بعض الأمثلة وأوضحنا كيف استمر الأمر عقبه وكيف تهادى في حالات معينة، فيبقى لدينا أن نقف عند مسألة، فيما إذا رأى ابن عربي أن منهجه في الكشف هو بديل عن نظام الإسناد أو مجرد رديف له، وفيما إذا كانت التجربة الذاتية مؤسسة للمعرفة أو مرجحة لأحد أطرافها حال التعدد. ثم نشي برؤيته لمنهجه مقابل منهج المحدثين وفما إذا لم يقبلوه منه.

ابن عربي كما أوضحنا يرى الكشف المدخل المعرفي الأهم، ولكنه ليس بالمدخل الوحيد، فالبرهان قسيم العرفان لديه وليس متأخراً عنه، ولهذا فإننا نميل إلى أنه يرى أن الأصل في كل علم هو أدواته الذاتية، فإذا ما قارنهما الكشف والتجربة تفوق عليها، وفي ذلك يقول: "فإذا أتى صحب علوم الأسرار بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشارع، فلا ينبغي لنا أن نرده أصلاً، ونحن مخيرون في قبوله. فإن كانت حالة المخبر به تقتضي العدالة لم يضرنا قبوله، وإن كان غير عدل، فننظر فإن كان الذي أخبر به حقاً بوجه ما عندنا من الوجوه المصححة قبلناه، وإلا تركناه في باب الجائزات".^١

أي أن تصحيحه المذكور بالكشف لم يرق ليكن نظاماً بديلاً عن نظام الإسناد عند المحدثين، بدليل أنه التزم به في خمسة آلاف من الأحاديث إلا خمسين حديثاً، ولم يلجأ للكشف إلا في تأكيد صحة الصحيح، أو في تصحيح ما حكم عليه المحدثون بغير ذلك من أحكام أدنى من الصحة على ألا تكون من المواضيع، أي أن سياق كلامه وارد في تصحيح الضعيف الذي رجع العلماء ضعفه، فهذا يعني التزامه بمنهج المحدثين في الحديث أولاً، وبأن الكشف لديه مندرج في نظرية الإسناد لا ندا لها أو بديلاً عنها.

وأما منزلته وموقعه من نظرية الإسناد، فهي كما نرجح في منزلة قرائن تصحيح الضعيف، التي توسع المحدثون في ذكرها وبيان أماراتها وقرائنها، فليس حديث الضعيف كله ضعيفاً، وليس حديث الثقة كله صحيحاً، بل قد يخطئ

(١) الفتوحات المكية، ١/٤٣.

الثقة وقد يضبط الضعيف، والمدار في ذلك على ضوابط وعلوم تكلم عنها المحدثون منها ورود المتابعات والشواهد على حديث الضعيف أو مجيء القرائن التي تؤيد ضبطه للحديث كشدة قربه من الراوي أو اختصاصه بتلك الرواية وغير ذلك من الأمارات، فالمحدثون قد نصوا على أن الخبر الضعيف إنما عدلوا عنه لرجحان الظن في ضعفه لا لقطعهم بذلك، فقد يصيب ضعيف الضبط ويضبط كلامه.

وهذا يعني أن التفوق الذي ذكره ابن عربي للعرفان والوجدان على البرهان هو تفوق اعتباري من جهة المصدر، فالأول مصدره علوي والثاني عقلي، كذا إنه مخصوص بالذات التي عاينته وتذوقته، ولا ينتقل إلى غيره إلا لمن يؤمن بصدق المتذوق والمجرب خلافاً لمن لا يجيد عن البرهان المؤسس، ومن هذا المنطلق يفهم قوله الآتي الذي أورده عقب تأصيله مداخل المعرفة، في سياق توضيحه موقف السامع ممن يدعي الكشف والإلهام، فيسميه بالعاقل، باعتباره يقدم العقل على العرفان، فلا ينكر عليه مذهبه، بل يقول عنه:

"العاقل يقول عن علم الأسرار: هذا جائز عندي أن يكون صدقاً أو كذباً، وكذلك ينبغي لكل عاقل إذا أتاه بعلوم الأسرار غير المعصوم، وإن كان صادقاً في نفس الأمر فيما أخبر به، ولكن كما لا يلزم هذا السامع له صدقه، لا يلزم تكذيبه، ولكن يتوقف، وإن صدقه لم يضره، لأنه أتى بما لا تحيله العقول، بل بما تجوزه أو تقف عنده، ولا يهدركنا من أركان الشريعة، ولا يطل أصلاً من أصولها".^١

ثم يؤكد على أنه على منهجه في تقديم العرفان ومزيمته على البرهان، فيقول: "وأنا أولى من نصح نفسه في ذلك. ولو لم يأت هذا المخبر إلا بما جاء به المعصوم فهو حاك لنا ما عندنا من رواية عنه، فلا فائدة زادها عندنا بخبره". ثم يحتج بالفراق والتحذير فيقول: "فإنه وبقصة موسى مع خضر نحتج على المنكرين، ولكنه لا سبيل إلى خصامهم، ولكن نقول كما قال العبد الصالح، هذا فراق بيني وبينك".^٢ وهو بذلك يقر باختلاف الآراء، وبأن علماء ومحدثين لن يقبلوا كلامه، وهو يعذرهم ويسألهم أن يعذروه لأنه لا يستطيع أن يخالف ما يراه ويعتقده حقاً، ولكنه يعود ويعطي نفسه حظاً على مخالفته بأن ينسب نفسه للخضر صاحب العلم اللدني، وينسبهم لموسى الذي اتكأ على المحسوس فجاء الوحي بإعادته إلى قول صاحب العلم في المسألة. وقد سبق نص البورصوي في تخيير المتلقي بهذا المنهج أيضاً.

(١) الفتوحات المكية، ١/١٤١.

(٢) الفتوحات المكية، ١/١٤٤.

٦. موقف العلماء في العصور الكلاسيكية من هذا المنهج

ارتبط إلى حد بعيد القول في هذه المسألة بالموقف من التصوف عموماً كمدرسة فكرية فلسفية دينية، بحيث كان يقبله ويجد له من المبررات كل من سار في دربه، ويعارضه ويتهم به من كان على طرف النقيض من التصوف، واشترك المنصفون من الطرفين في نقاط كثيرة، ولعل هذه الدراسة هي إسهام في بيان نقاط الاتفاق هذه.

٦. ١. أولاً: أبتدئ بنص مهم عن اللكنوي متابعاً فيه صاحب الكتاب الأصولي ابن عبد الشكور في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، قال فيه:

"وأما إلهام غيره من الأولياء الكرام، أي غير النبي عليه السلام:

- فقيل: حجة في الأحكام، ونُسب إلى قوم من الصوفية والجعفرية.

- وقيل الإلهام حجة عليه، أي على الملهم عليه فقط دون غيره، ونسب إلى عامة العلماء، ولعل وجهه أن إلهامهم وإن كان حجة قاطعة إلا أنه لا يجب عليهم دعوة الخلق إليه من حيث إنه إلهامه، ولا على الخلق تصديقهم في كونهم ملهماً عليهم، والحجة فرع التصديق، وإلا فيرد عليهم أنه إما حجة بقيد كونه حاكياً عما في الواقع، فالكل في التمسك به سواء، وإما ليس حجة فلا يكون حجة في حق نفسه أيضاً.

- وقيل ليس حجة أصلاً، واختاره الشيخ ابن الهمام، وعلل بانعدام ما يوجب نسبته إليه تعالى، أي ليس هناك ما يدل على أنه من عند الله تعالى، حتى يكون مطابقاً حجة، وفيه ما فيه، فإن الإلهام لا يكون إلا مع خلق علم ضروري، أنه من عند الله تعالى أو من عند الروح الحمدي، فحينئذ لا يتطرق إليه شبهة الخطأ... ثم تكلم في إلهامات الأولياء كالجيلي وابن عربي والجنيد وقال: ولو تأملت في مقاماتهم وأذواقهم لعلمت أن ما يلهمون به لا يتطرق إليه احتمال وشبهة، بل هو حق حق مطابق لما في نفس الأمر".^١

فالذي استقر عليه الأمر بين الصوفية ومن كان قريباً منهم هو ربط المشاهدة بصاحبها فحسب، من غير تأثير في المنهج النقدي الكلي لعلوم الحديث والنقد، وهو مما لا يمكن إبراز الدليل عليه لأنه أصلاً قسيم البرهان، ولكن لو تم التنبيه إلى ما ذكرنا من ضوابط وشروط عند القوم لهذا الأمر لضاق جداً نطاق الخلاف، فالقضية لا يفترض فيها مثلاً السؤال الآتي: لو تعارض الكشف مع الفرائض والحلال والحرام في الشريعة فهل يؤخذ به؟ لأن المسألة ليست مفترضة في هذا، بل هي في الفضائل، وفي تصحيح ما قيل بضعفه فحسب.

(١) اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بشرح مسلم الثبوت، ١٤٢٣هـ، ٢/٤١٠.

٦. ٢. ثانيًا: في الطرف المقابل يقع جمهور الأمة من غير المتصوفة الذين ركزوا في نقدهم هذا الاتجاه على عدم خضوعه للقياس والبرهان العقلي، وبأنّ الدين قد اكتمل بالمناهج الأصولية والحديثية النقدية الكافية، فلا حاجة لمداخل أخرى غير مُطْمَئِنّة، وخشوا من وقوع التناقض بين الكشف وبين صريح الشريعة، هو ما أجبننا عليه بأنه حالة الأصل أن تكون غير متفرضة وذلك عندما حصرنا الكشف في تصحيح ما له أصل في الدين وينضبط بضوابطه.^١ ومن هؤلاء: ابن تيمية، والمباركفوري، وعلي القاري، وعليش المالكي، وجمال الدين القاسمي، وكثيرون غيرهم، ومن نصوصهم في هذا:

ابن تيمية: الذي لا ينكر الكشف، ولكن يلزم أن ينضبط بالشريعة كما ذكرنا، فيقول: كل ذي مكاشفة إن لم يزنّها بالكتاب والسنة وإلا دخل في الضلالات. ثم يقول مرجحاً العلم النظري على الكشف من جهة التأكد من صوابه خلافاً للكشف الذي لا يمكن التأكد من ذلك: أما ما يقع لأهل القلوب من جنس المخاطبة والمشاهدة ففيه صواب وخطأ وإنما يفرق بين صوابه وخطئه بنور النبوة.^٢ والضابط هو الشريعة كما سلف.

المباركفوري: الحديث لا تعلم صحته بالمنام والكشف والإلهام، لأنها تثبت بقول النبي حال حياته، ولأن مدار التصحيح على الإسناد.^٣

القاري في شرح النخبة: وأما الكشف والإلهام فخارجان عن المبحث لاحتمال الغلط فيها.^٤

عليش المالكي: الأحاديث لا تثبت إلا بالأسانيد لا بالكشف وأنوار القلوب، فإن كان مقصود السخاوي أن جماعة الشيخ يقصدون صحة اللفظ توقف الأمر على السند، وإلا رد القول على قائله كائناً من كان، ودين الله لا محابة فيه، والولاية والكرامات لا دخل لها هنا إنما نرجع للحفاظ العارفين بهذا الشأن.^٥

وناقش القاسمي في قواعد التحديث هذه المسألة في فقرة بعنوان الرد على من يزعم تصحيح بعض الأحاديث بالكشف بأن مدار الصحة على السند، وأورد فيها نص عليش السابق،^١ إلا أنه في التفسير ما نفى الكشف مصدراً

(١) أي أن جمهور الأمة من غير المتصوفة قد غلبوا العقل البرهاني على العقل الوجداني كما هو واضح، وذلك خلافاً لما يدعيه الجابري من أن عقل الأمة الإسلامية عقل عرفاني لا برهاني. انظر كتابه بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. وانظر للتوسع في الردود على الكشف وجمع الأقوال في ذلك رسالة صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، ص ٥١٣ وما بعدها.

(٢) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٣٤٩/٥.

(٣) المباركفوري، مقدمة تحفة الأحوذى، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، ٢٠٨/١.

(٤) ملا علي القاري، شرح نخبة الفكر، دار الأرقم، بيروت، ٥٥٣.

(٥) عليش، فتح العلي المالكي في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، ٤٥/١.

معرفيًا للأولياء أثناء تفسيره قوله تعالى {عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا} [الجن: ٢٦]، فنقل عن أبي السعود قوله: "وليس فيه ما يدل على نفي كرامات الأولياء المتعلقة بالكشف". ثم عَقَّب عليه بقوله: "وملخصه تقييد الغيب بما هو معجزة أو من وظائف الرسالة.. والولي إذا أخبر بشيء فظهر، فهو غير جازم عليه، ولكنه أخبر بناء على رؤياه، أو بالفراسة. على أن كل كرامة للولي فهي معجزة للرسول"^٢. وهذا منهج القاسمي عموماً بالتوسط في الأمور كلها.^٣

ومن الواضح أن هناك اختلافاً في تحديد المسألة مثار الخلاف، فما قصده أولئك ليس هو محل انتقاد أولئك العلماء بشكل دقيق، وبعد القول بضوابط اللجوء الى الكشف، فإن مساحة الخلاف الحقيقي تتضاءل وتتحجج إلى تكون نوع من أنواع العمل بسد الذريعة، إذ إنه لا أحد يمكنه أن يطلع على تجارب الآخرين ويمنعهم من اعتمادها بين يدي الله تعالى، فهي من الأمور الخاصة بين العبد وربّه، ولكن البوح بما لعله يدخل في باب الذرائع إلى المحرم الذي قد يصر إلى القول بإغلاقه، والله أعلم.

٧. الخاتمة والنتائج

بعد هذه الجولة في المسألة، يطيب لي أن أذكر أهم نتائجها مع بعض التعقيب عليها، فأقول مستعينا بالله: إن الأحاديث التي قيل بتصحيحها بالكشف معدودة، ولا يجوز التزيد فيها بعد أن قال فيها كبار القوم قولهم، فالباب قد أغلق برحيلهم، وإنها من الوسائل الذاتية التي قبلها بعض العلماء على وجه الاستثناء لا التعميم، وأحالوا مسألة العمل بتلك الأحاديث أو تركها إلى المسلم العاقل كما أسماه ابن عربي، فمن ارتاح للقول بالكشف، عمل بما، ومن ارتاح للبرهان عدل عنها ولا غضاضة، وأما أن يتكلم فيها اليوم من لا يحسن صنعة الحديث ولم يكن على حال أولئك الكبار، فكلامه مردود عليه.

إن الضوابط التي استخرجناها من نصوص ابن عربي وتطبيقه للمسألة تجعل من ساحة الخلاف بين المحدثين وبين قوله ضيقة جداً، بحيث يمكن أن تندرج مسألة الكشف برمتها في قرائن ترجيح العمل بالضعيف الذي لم يشدد ضعفه، وليست بنظام معرفي مواز، مستقل في نقد الأخبار، قسيم لعلوم الحديث ومنهج النقد عند العلماء، وهذا خلافاً لمن توسع من تلامذة ابن عربي في المسألة وتجاوز فيها ما قرره ابن عربي نفسه.

(١) القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٨٣.

(٢) تفسير القاسمي، محاسن التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، ٩/٣٣٧.

(٣) انظر للتوسع في منهجه الحديثي والإصلاحي: أنس سرميني، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، دار البشائر الإسلامية، بيروت،

أهم هذه الضوابط التي خلصنا إليها، هو كون الحديث له أصل في المدونة الحديثية، غير موضوع ولا مصنوع، فيما لا يجزم أئمة الحديث والنقد بوضعه وتكذيبه، وأن يكون صادرا عن عُرف بالصلاح والتقوى والعلم، وألا يخالف هذا الحديث أصول الشريعة بأن يكون منضبطا بقواعدها ومقاصدها.

إن مقصود القوم بالكشف هو التجربة الروحية، وهو مصطلح له أصول عند علماء السلف، ولكن ينسب لابن عربي التنظير والتصريح به، على أن مساحة العمل به تنحصر في أحاديث ضعيفة ولكن لها أصل في كتب السنن والأخبار، هي من فضائل الأعمال لا أصولها، ولها مضامين يمكن أن تخضع للتجربة الشخصية، كما أنها منحصرة بأهل الصلاح والتقوى والإيمان، ومنحصرة بتصحيح الضعيف لا بتضعيف الصحيح، وأما تصحيح الحسن والصحيح فهو خارج عن الخلاف كما هو جلي.

إن كلام القوم عن احتمال وقوع الراوي الثقة في الخطأ ووقوع الراوي الضعيف في الصواب يصح نظرا، ولكنه على منهج المحدثين قد أغلق بابه، وباب جميع الاحتمالات العقلية المرافقة له، لأن علوم الرواية ونقدها علوم تطبيقية واقعية تعالج روايات بعينها وتخضعها لاعتبارات كثيرة في الإعلال والموازنات والمقارنات، بحيث يصبح حكم النقد عليها بالصحة أو بالخطأ حكما يكاد يصل إلى رتبة شبه القطع.

والأمر نفسه في آليات المحدثين في تصحيح الضعيف وتقويته بالشواهد والجواب، فإن انعدام الشواهد والمتابعات والجواب الكثيرة التي تكلم عنها المحدثون عن حديث معين حكموا عليه بالضعف، يجعل القول باحتمال صحته قولاً بعيداً عن واقع منهج الرواية والنقد، وأشبه بالاحتمالات العقلية التي لا تنتهي والتي لا تتوافق مع منهج المحدثين، بحيث يؤول الأمر في النهاية إلى إضعاف الأساس العقلي البرهاني الذي اعتمده من قال بالكشف.

ولكن كما نُقل عن السيوطي فإن العالم قد يعجز في آخر الأمر ولا يصل إلى جواب في حديث معين بحسب القرائن التي بين يديه إلى قول سوى القول بتضعيفه، فهذه هي نقطة النزاع والتي تكلم فيها العلماء بإمكان التصحيح فيها بالكشف.

فهذه هي الأسباب والدواعي التي حملتنا على قبول التصحيح بالكشف على الضوابط المذكورة، ومن كلام أقوام بعينهم لا غيرهم، وحملتنا على القول بإغلاق الباب بأكمله حالياً سدا للذريعة ولفوات كثير من أسباب القول بجوازه لأولئك الأقوام.

والله أعلم

١. ابن البراذعي، التهذيب في اختصار المدونة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ١٤٢٣هـ.
٢. ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة المصرية.
٣. ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ.
٤. الفتوحات المكية، موافقة لطبعة القاهرة بولاق.
٥. رسائل ابن عربي: عقلة المستوفز، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي.
٦. ابن قدامة، المغني، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ.
٧. ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
٨. ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢.
٩. البورصوي، إسماعيل حقي، روح البيان، دار الفكر، بيروت.
١٠. الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، دار البشائر الإسلامية، ط ٢، ١٤٣٤هـ.
١١. الخادمي، محمد، بريقة محمودية شرح طريقة محمدية، مطبعة الحبي، ١٣٤٨هـ.
١٢. الرومي، محمد داود القيصري، شرح فصوص الحكم، تحقيق: جلال الدين آشتياني، دار انتشارات علمي، ١٣٧٥هـ.
١٣. السجلماسي، أحمد بن مبارك، الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز، طبعة مصر، ١٩١٧م.
١٤. السخاوي، المقاصد الحسنة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
١٥. سرميني، أنس، جمال الدين القاسمي وجهوده الحديثية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ٢٠١٠م.
١٦. السلمي، طبقات الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ.
١٧. السيوطي، الدرر المنتثرة، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض.
١٨. الشعرائي، عبد الوهاب بن أحمد، لوائح الأنوار القدسية في العهود المحمدية، تحقيق محمد علي الإدلي، دار القلم العربي، حلب.
١٩. صادق، سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، دار الرشد، الرياض، ١٩٩٤م.

٢٠. عبد الرحمن، طه، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، الرباط، ٢٠٠٠م.
٢١. العجلوني، كشف الخفاء، تحقيق هندراوي، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٠هـ.
٢٢. عlish، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة.
٢٣. الغزالي، إحياء علوم الدين، إحياء المعرفة، بيروت.
٢٤. الغزي، الجدل الحثيث في بيان ما ليس بحديث، دار الراية، ط ١، ١٩٩١م.
٢٥. الغماري، أحمد بن الصديق، البحر العميق في مرويات أحمد بن الصديق، دار الكتي، القاهرة، ٢٠٠٧م.
٢٦. البرهان الجلي في انتساب الصوفية الى علي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط ١، ١٩٦٩م.
٢٧. جؤنة العطار في طرف الفوائد ونوادر الأخبار، نسخة مصورة عن مكتبة محمود سعيد ممدوح، مكة.
٢٨. هدية الصغراء بتصحيح حديث التوسعة على العيال يوم عاشوراء، نسخة بلا معلومات.
٢٩. الغماري، عبد العزيز، الأربعين العززية، ١٩٨٤م.
٣٠. غنام، طلعت، أضواء على التصوف، دار عالم الكتب، ١٩٧٩م.
٣١. الفيروزآبادي، رسالة في الانتصار لصاحب الفتوحات المكية ابن العربي، مخطوطة في المكتبة الظاهرية.
٣٢. القادري، محمد بن إدريس، إزالة الدهش والوله عن المتحير في صحة حديث ماء زمزم لما شرب له، المحقق: زهير الشاويش، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ١٩٩٣م.
٣٣. القاري، ملا علي، شرح نخبة الفكر، دار الأرقم، بيروت.
٣٤. — مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
٣٥. القاسمي، جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٦. — محاسن التأويل، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
٣٧. الكتاني، الفص المختوم شرح سورة الضحى، نسخة بلا معلومات.
٣٨. اللكنوي، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بشرح مسلم الثبوت، ١٤٢٣هـ.
٣٩. الماوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، ١٩٨٩م.
٤٠. المباركفوري، مقدمة تحفة الأحوذى، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر.

- ٤١ . المزغيتي، الممتع في شرح المقنع، الدار البيضاء، ط ١.
- ٤٢ . المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط ١، ١٣٥٦ هـ.
- ٤٣ . النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤١٢ هـ.
- ٤٤ . الهويجري، كشف المحجوب، ترجمة إسعاد قنديل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧ م.

المصادر الأجنبية

45. Ayhan, Mehmet, (2012). Fütûhât-ı Mekkiyye'nin Kaynakları. Journal of Intercultural and Religious Studies. (3). 71-94.
46. ——— "Fütûhât-ı Mekkiyye'de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 1 (2015): 29-55.
47. ——— "Muhyiddin İbn Arabî'nin Fütûhât'ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufî Muhtevaya Sahip Rivâyetler". İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 1 / 2 (Ağustos 2015): 22-56.
48. SAKLAN, Bilal, Hadis Tarihinde Muhaddis Sufiler, insan yayınları.

مصادر من الانترنت

- ٤٩ . زيدان، يوسف، برنامج رحيق الكتب، حلقة مناقشة كتاب الفتوحات المكية لابن عربي، الرابط:
<https://www.youtube.com/watch?v=4pP9nC81RbU>
- ٥٠ . زهار، عدنان عبد الله، في مقاله: تصحيح الحديث عند السادة الصوفية، الرابط:
<http://www.tidjania.fr/fikh-tariqa/512-2013-05-04-19-07-37>

ابن عربي والسياسة: قراءة سوسولوجية

د. محمد بوجطو

جامعة يحيى فارس، الجزائر

boudjetou@yahoo.fr

ملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية المفاهيم السياسية في فكر ابن عربي، وذلك بمحاولة تأويلية من وجهة نظر سوسولوجية، إذ نحاول قدر الاستطاعة استنباط الدلالات السياسية للمصطلحات التي يستعملها ابن عربي في تشكيل نظرية في التدبير الكوني، ومع أنها روحية ورمزية، إلا أنها تعبر عن واقع معاش بطريقتين مختلفتين، إحداهما تحاول التوفيق بين الواقع والمثال، والأخرى تحاول أن تكون بديلا للواقع عبر تغييره ليتقدم نحو الكمال، وبالرغم من هروب ابن عربي نحو السماء ليعبر عن ذلك، إلا أننا سنحاول أن ننزل أفكاره إلى أرض الواقع كي تظهر عارية عن النزعة اليوتوبية التي يحلم لها، وعن الرمزية التي يوارى بها أفكاره.

الكلمات المفتاحية: الخلافة، الإمامة، الولاية، القطبية، مجلس النقباء، النظام السياسي، السلطة.

موجز عن الدراسات السابقة: بالرغم من الدراسات الكثيرة التي تناولت فكر ابن عربي، إلا أنها ركزت على الجانب الروحي، فلم نجد إلا بعض الدراسات التي أشارت في جزء منها إلى الجانب النضالي السياسي في إنتاجه المعرفي، وهي:

- دراسة حلمي عبد الوهاب، "ولاية وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط":^١ ومع أنها تناولت إشكالية السلطة في الفكر الصوفي، إلا أنها لم تتناول فكر ابن عربي إلا في إشارات عابرة، ولكن النتيجة التي انتهت إليها الدراسة مهمة، وهي أن التصوف جادل السلطة القائمة ودخل معها في معركة على المستوى

(١) ولاية وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، حلمي عبد الوهاب.

النظري الروحي، وكان المتصوفة مؤهلين في نظرهم ليقوموا بالخلافة بعد ذلك، وفي سبيل ذلك ابتكروا سلطات بديلة في لغة الخطاب، والمعرفة، والأخلاق، وغيرها حتى يتميزوا عن النظريات السياسية السائدة، ومع أهمية النتيجة المتوصل إليها، لم تتناول الدراسة فكر ابن عربي، بل اعتمدت على إنتاج تلاميذه.

- سعاد الحكيم، "المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة": تناولت الدراسة مصطلحات ابن عربي الصوفية عموماً، وفي محتواها تعرضت الباحثة للمفاهيم التي نعتبرها سياسية، وهي الإمامة، والخلافة، والولاية، والقطبية،^١ ومع انتباه الباحثة للقضية السياسية الكامنة في عمق المصطلحات، إلا أنها لم تؤطر ذلك في صياغة نظرية سياسية أو طرح بديل سياسي للواقع من وجهة نظر ابن عربي.

وفي دراستنا هذه سنحاول استنطاق نصوص ابن عربي لنخرجها من عمق باطنيتها إلى الظاهر لكي تسفر لنا عن مدلولاتها الاجتماعية، وبالأخص المدلولات السياسية، سواء في التوفيق بين نظريات الإمامة/الخلافة الموجودة، أو في طرح بديل إصلاحي ثوري على مستوى النظرية المعرفية أو على مستوى الممارسة إن ضداً أو اتفاقاً مع الواقع الذي أنتج فكر ابن عربي.

١- التصوف والسلطة:

لم يعرف الصوفية بنظرية سياسية واضحة، كما لم يعرفوا بميلهم نحو السلطة ولا طلبها مبكراً، بل كل المعلومات التي نملكها تقر أنهم أول من اعتزل السياسة، ولزموا بيوتهم، أو هربوا من ميادين النزاع بين المسلمين، ولذلك بعض الباحثين يفضل أن يجعل لهم جذراً في معتزلة حروب الفتنة بين الصحابة، والتزامهم بيوتهم، أو حلقات العلم، زهداً في الحياة لما رأوا أنها أفلست من الفضائل التي عرفوها زمن النبي وزمن الخلفاء الراشدين، كما يذهب فريق من الباحثين أنهم عرفوا زمن النبي بأهل الصفة، وهذا الرأي يحاول أن يؤصل للتصوف إسلامياً كرد فعل على الفريق الذي يتهم التصوف بأنه منتج ثقافات وديانات وافدة من خارج العالم الإسلامي، لكن التفسير الذي يطمئن إليه الباحث أن التصوف هو منتج مجتمع إسلامي، سواء كان يحمل مؤثرات خارجية أم لا، لأن كل النظريات السياسية والمذهبية في المجتمع الإسلامي تحمل مؤثرات من خارجها، بما ذلك النظرية السياسية السنية، وهذا أمر طبيعي مادام أن الرسالة الإسلامية عامة للبشر جميعاً على اختلاف أعراقهم وثقافتهم.

وما يجعل من التصوف ملتبساً بالمؤثرات الخارجية هو انتماء معظم الزهاد والصوفية إلى غير العرب، وهذا قد يوهم الباحث بأن التصوف غير إسلامي، وهذا للالتباس الحاصل في بعض الأذهان بين العروبة والإسلام، والفرق بينهما كبير، ولذلك قد نقول أن التصوف به مؤثرات غير عربية، بدل أن نقول به مؤثرات غير إسلامية،

(١) المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، الصفحات: (١٠٢-١١١)، (٩٠٩-٩١٣).

لأن كل أهل التصوف يؤصلون لمذهبهم العرفاني بالنصوص الدينية، القرآن والحديث، ولذلك يمكن القول أنهم فئة لها فهم معين للنصوص.

هناك تساؤل يتبادر إلى ذهن الباحث، لماذا لم يهتم الصوفية بالسلطة، إذ لم يطلبوها، وابتعدوا عنها مبكراً؟ هل هم زاهدون فيها وفقاً لفهمهم للنصوص الدينية؟ أم زهدوا فيها وفقاً لمبررات اجتماعية وثقافية معينة؟

إذا اطلعنا على أحداث الفتنة الأولى نجد أن قادتها كلهم أرباب عشائر قرشية معروفة ومشهورة مرتبطة بنسب النبي صلى الله عليه وسلم، فضلاً على أنها تمثل الثورة التي حولت الجزيرة العربية من قبائل متناحرة إلى دولة واحدة تسعى لتغيير العالم، وإن كان الأمويون قد غلب على جيوشهم العرب، فالشيعة غلب عليهم غير العرب وهم الطامحون لنيل مكانة اجتماعية مرموقة في إطار الدولة الناشئة، وقد غلب على الخوارج البدو العرب الذين لا يتقنون سوى التحكم في القبيلة، وقد عاصروا وضعاً اجتماعياً جديداً مختلفاً يتكون من قبائل وقوميات مختلفة، ولذلك فشلوا في تشكيل دولة إلا في حدود ضيقة لاحقاً، ولما وضعت الحرب أوزارها، وساد الأمويون بنزعتهم القومية وعصبيتهم العربية، اتجه كثير من غير العرب إلى العلم والزهد، إذ لا يرجى لهم نصيب في السلطة ولا في هياكلها المختلفة، ولذلك كان معظم الزهاد وطلبة العلم من خارج القومية العربية.

من خلال المعطيات التي جمعها السلمي^١ عن الزهاد والصوفية نكتشف أن معظمهم كان ينتمي إلى العراق وما وراءه من بلاد خراسان، وهي مناطق الحشد الثوري الذي تم ضد الأمويين ثم ضد العباسيين، وهذا يعطينا ملمحاً بأن هذه المناطق كانت الأرض الخصبة التي ترعرع فيها الزهد في الحياة ثم التصوف، لأن الحروب التي أرهقت الناس من أجل السلطة كان دمارها وفسادها أكثر من نفعها، لذلك لجأ المتميزون منهم بالرأي إلى الزهد في السلطة والابتعاد عنها، فهي في رأيهم مهلكة، وفسادة، ولأن تدخلهم في الحياة السياسية صار مزعجاً للناس، فلا هم حققوا مطالب العدالة الاجتماعية، ولا هم تركوا الناس راضين بؤسهم الاجتماعي، وهنا كان عليهم الانعزال عن الحياة الاجتماعية، إذ صار رأيهم يخصهم وحدهم، ولجأوا إلى تطهير الذات من الخطايا التي قد يكونون ارتكبوها فلم يتحقق المراد من العمل السياسي.

يمكننا القول أن الابتعاد عن السلطة، ورفض مواردها، يعتبر موقفاً سياسياً، وبالرغم من أنه يبدو سلبياً، إلا أنه كان يعمل بطريقة إيجابية ضمنية من خلال رفضهم لعطايا السلطة، والمشاركة في أي استشارة من طرف السلاطين، فهذا السلوك، بفضل التراكم عبر أجيال الصوفية، تحول إلى طريقة ضمنية لعدم الرضى عن السلطة، وقد شكل نسقاً من المفاهيم لدى الصوفية والمريدين فيما بعد يُجسّد موقفاً سياسياً، وهو العزلة عن المجتمع أيضاً،

(١) الطبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي.

وهو ما تظهره الرباطات التي كان يكونها الصوفية بعيدا عن المدن والحوضر، وكأنهم كانوا يطمحون لإقامة مجتمع بديل، لا يختلف سياسيا فقط، بل وحتى من حيث الممارسة الدينية، ثم لاحقا من حيث الممارسة على مستوى النظرية الدينية والسياسية البديلة، وهذا يمكن اكتشافه ببساطة من خلال المؤلفات الصوفية التي تتضمن في ثناياها نقدا للمجتمع، سياسيا، ودينيا، ومعرفيا، مما يدل على أن الصوفية رأوا أن كل الأفكار السياسية الموجودة في المجتمع غير صحيحة، وهي تستند لمرجعيات معرفية خاطئة، وإلا لما بقي الصراع مستمرا، وعلى هذا الأساس تكونت النظرية الصوفية سياسيا بالرجوع إلى مساءلة مرجعياتها المعرفية والكلامية، ومساءلة الواقع الذي تعمل فيه بطريقة إصلاحية تعتبر دعوة جديدة للإسلام وفق الفهم الصوفي، فلم يمارس الصوفية الدعوة العلنية والجماعية للزهد والتصوف، بل كانوا هم محل استقطاب للأفراد، إلى أن تحولوا إلى شيوخ لهم أتباع يسمون المريدون، أي أن طريقتهم لا يدعى إليها، وليست ملزمة لأحد أن يتبعها، بل لا ينتمي إليها إلا من يريد لها عن قناعة وبعد طلبه وفق شروط معينة يجب أن يلتزمها المريد.

وإذا تفحصنا التطور التاريخي لتشكيل الطرق الصوفية المبكرة نستنتج أن الصوفية بالغوا في جعل الواقع مظلما وبائسا، فاعتزلوه وشجعوا على اعتزاله من خلال أقوالهم، فابن عياض يقول: "طوبى لمن استوحش من الناس، وبكى على خطيئته"^١، وعلى منواله ذهب بن أدهم، ويقول السقطي مبرا ذلك: "من أراد أن يسلم دينه ويستريح قلبه وبدنه ويقل غمه فليعتزل الناس، لأن هذا زمان عزلة ووحدة"^٢، ويظهر التبرير السياسي واضحا في قول بشر الحافي (ت ٢٢٧هـ): "يأتي على الناس زمان لا تقر فيه عين حكيم، ويأتي عليهم زمان تكون الدولة فيه للحمقى على الأكياس"^٣، ولا يقتصر الأمر على السياسة فقط بل المجتمع كله في رأي أبي بكر الوراق "الناس ثلاثة: العلماء والأمراء والقراء، فإذا فسد الأمراء فسد المعاش، وإذا فسد العلماء فسدت الطاعات، وإذا فسد القراء فسدت الطاعات"^٤، فحتى العلماء المسؤولون عن الحقيقة، والقراء المسؤولون عن السلوك صاروا فاسدين، وهنا تكتمل دائرة الفساد في نظر الصوفي، ولهذا صار لزاما عليه اعتزال المجتمع، ونجد في قول الهجويري مراحل الاعتزال "الاعتزال على نوعين: أولها الإعراض عن الخلق، والآخر الانقطاع عنهم"^٥ وهذا الترتيب يتوافق مع

(١) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٢.

(٥) كشف المحجوب، الهجويري، ص ٢٧٠.

مراحل التصوف تاريخيا، وانتقاله من حالة العزلة الفردية داخل المجتمع، إلى العزلة الجماعية (شيخ ومريدون) خارج المجتمع.

إن العزلة عن المجتمع وإن كانت في الظاهر تعبر عن المسلك التطهري للصوفي بالابتعاد عن منطقة الملذات والمهالك والمفاسد، إلا أن تفسيرها العميق هو اعتبار المجتمع أبعد عن الحياة السليمة وفقا للدين، وكأن الصوفي يعتبر المجتمع جاهليا بفساد الأمراء والعلماء والقراء، إذ فسد المعاش والدين والسلوك، وابن عربي نفسه يلخص لنا حاله قبل انخراطه في الطريق الصوفي بالحالة الجاهلية^١.

في المرحلة الثانية من التصوف ظهرت الطرق الصوفية كشكل من الحياة الجماعية لدى الصوفية، وصار لكل طريقة نظامها الخاص، وهذه المرحلة تعبر عن وصول التصوف إلى تشبعه المعرفي من جهة، إذ انتقل لمجال الفلسفة على المستوى النظري، وصار يبحث عن تجاوز الأفكار المهيمنة باختراقها في العمق، وهذا ما أدى للتناص بين الفكر الصوفي الإسلامي والأفكار العرفانية الأفلوطينية والفارسية والهندية والمسيحية، وهو أمر طبيعي تصله كل المعارف المتطورة، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى لم يستطع التصوف أن يحقق سيطرته على النظام السياسي السائد في إطار رؤية عامة تجعله يصل إلى السلطة العامة وفق النضال السلمي والصامت، فتحول التصوف إلى إنشاء سلطة بديلة محلية تشبه إلى حد كبير سلطة النبي في جماعته الدعوية التي تبشر بالخلاص الدنيوي والأخروي وفقا لما تراه، وهنا تحول التصوف إلى طرق مختلفة مستقلة عن بعضها البعض، لكنها ترتبط نطيا بطريقة عرفانية وسلوكية يتضمنها منهج عام ينطبق على جميع الطرق الصوفية تقريبا، وقد كان لابن عربي الإسهام الأكبر في تشكيل نظرية سياسية ومفاهيم تنظيمية للطريق الصوفي، وذلك من خلال المفاهيم التي أضافها للتصوف، ومحاولة جعله منخرطا في التدبير الكوني والإنساني، بدلا مما كان عليه من قبل منزويا في زوايا المساجد ورباطات منقطعة عن الحياة الاجتماعية.

٢- ابن عربي والسلطة السياسية:

لم يخصص ابن عربي أيّا من مصنفاته للفكر السياسي أو السلطة السياسية، ولا نجد في مصنفاته أي باب للحديث عن الخلافات السياسية أو المذهبية التي كانت منتشرة حتى ذلك الوقت، وهذا قد يفسر بأنفة ابن عربي عن متاهات الجدل الذي نبذه التصوف، خاصة على المستوى النظري والذي أدى إلى نزاعات سياسية وعسكرية بين العديد من الجماعات، خاصة بين جماعات السنة والشيعة والخوارج، وقد يفسر بالنمط الفكري الذي استغرق فيه ابن عربي حيث يرى الحقيقة بعيدا عن طرق الجدل الكلامية التي تنتمي لظاهر الشريعة.

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ١، ص ٢٨٠.

لكن المتفحص لمصنفات ابن عربي المختلفة يدرك أنه ينظر لمشروع سياسي ضخم يتجاوز كل الأطر التقليدية سواء على المستوى النظري أو على مستوى الواقع، فقد طاف ابن عربي معظم حواضر العالم الإسلامي، ولا بد أنه انشغل بتمزق وحدة هذا العالم، والصراعات المستمرة داخله وخارجه، ولذلك المفاهيم التي يستعملها حتى وإن كانت مثالية ميتافيزيقية فيما يبدو للقارئ، إلا أن جذورها الواقعية والاجتماعية واضحة في ثنايا انشغالاته وتبريراته وآماله، وما الطريقة التي يعرض بها أفكاره إلا دليل على ارتباط فكره بواقعه، فهو كثيرا ما يخبرنا ويوحى لنا أنه مكلف من الله في تبليغ أفكاره،^١ وبالتالي يحاول أن يحصر قارئه في ضرورة الإيمان بما يقول ويكتب، ولو تدبرنا في هذه الطريقة سنجد لها طريقة نضالية على مستوى الدعوة تتوافق إلى حد كبير مع متلقي بسيط في فكره، أي دعوة العامة من الناس إلى الإيمان بدعوته، أو طريقته، ولكن من جهة ثانية نجد أنه في الوقت الذي يعلن فيه أنه ولي يلقي إليه الكلم من الله أو من الأنبياء، ويشرع في الكتابة يتغير انتباه القارئ من مجرد ولي مكلف بالتبليغ إلى مفكر وفيلسوف يستعمل العقل إلى حدوده القصوى، بمعنى أن الشيخ لا يكتب من أجل الكتابة عساه يتلقى تعظيما أو رزقا يساق إليه، بل يكتب نضالا من أجل قضية معينة، ويمكن تلخيصها في الوصول إلى مجتمع مسلم تتحقق فيه الوحدة السياسية والوحدة العقدية والسلوكية.

٣- المصطلحات السياسية في فكر ابن عربي:

أ- الخليفة والخلافة:

ذكر مصطلح الخليفة في القرآن مرتين بلفظ "خليفة"، وبمختلف الألفاظ الأخرى عدة مرات، واستعمله الصحابة بعدة وفاة النبي تسمية لخليفة النبي، وتلقب به أبو بكر الصديق "خليفة رسول الله"، وشاع استعماله بعد ذلك كمنصب لكل أمير عام على المسلمين، سواء بطريق الشورى كما كان حال الخلفاء الأربعة الأولون، أو بطريق التوريث بعد ذلك، ويسمى "الخليفة"، واللفظ متداول لدى أهل السنة والجماعة،^٢ ولم يستعمل اللفظ بقية الفرق الإسلامية إلا نادرا، خاصة لدى الصوفية.

استعمل ابن عربي لفظ "الخليفة" في بواكير كتاباته، وهو "التدبيرات الإلهية"، وقد كتبه تلبية لطلب الشيخ الصالح أبي محمد الموروري بمدينة مورور، إذ طلب منه الكتابة وفقا لكتاب كان عنده يتعلق بالملكة الدنيوية "سر الأسرار" الذي كتبه الحكيم لذي القرنين، فأجابه ابن عربي بكتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح

(١) من الشواهد على ذلك: يقول ابن عربي: "أخبرني الروح الذي أخذت منه ما أودعته في هذا الكتاب..". أنظر الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ١، ص ٢٣٤. ويقول أيضا: "والله ما كتبت حرفا إلا عن إلهاء إلهي أو إلقاء رباني" الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٦٣.

(٢) انظر صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، كتاب الإمارة، المجلد ٥، ص (٢٢٠-٢٤١).

المملكة الإنسانية،^١ وكلمة "إصلاح" هنا تستدعي أن ابن عربي كان يكتب في ضوء واقع معين يراه فاسداً، خاصة على مستوى السلطة الرسمية، يقول ابن عربي موجهاً قارئه: "هذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته، وصاحب طريق الآخرة في نفسه"^٢، وأبواب الكتاب تكشف أن المقصود منها هو الحاكم والسياسة، إذ أن خمسة عشر (١٥) باباً منها كلها تتعلق بذلك، الخليفة، المدينة، الحرب بين العقل والهوى، العدل، الوزير، الكاتب، المسددون العاملون وأصحاب الجبايات والخراج، السفراء والرسل، الثائرون، القادة وأجنادهم وترتيب الجيوش، سياسة الحروب، أعداء المدينة. وإذا كان ابن عربي يعرض هذه القضايا كلها بمائلة إلهية، بين الإنسان والله، من خلال جعل الإنسان روح من الله وبالتالي هو خليفته على الأرض، وقد تقود المقالة هنا إلى الإنسان الكامل الذي هو مثل الله في الأرض، كما يماثل ابن عربي بين الإنسان والمجتمع (المدينة)، إذ يعتبر أن الروح مسكنه مدينة الجسم وإدارتها، والخليفة الذي هو هذه الصورة الكلية مسكنه الأرض وتسييرها، ولذلك هو يقارن مدينة الجسم بمدينة الإنسان،^٣ وهي ماثلة تجاري ماثلة أفلاطون بين الإنسان والمجتمع، وهنا يمكن أن يؤول نص ابن عربي إلى عدة آفاق تتناسب مع مختلف القراء، سواء المتلقي خادم الملوك (الحاكم أو الملك لأنه يعتبر خادماً للملك الأعلى الله)، أو الصوفي الذي يجد فيه الإشارات الرمزية التي تشبع روحه، أو العامي الذي يمكنه أن يستنتج نمطاً لتسيير شأنه الخاص الذي تتنازع فيه قوى الخير والشر، وقد كان ابن عربي واعياً لذلك إذ يشير صراحة إلى ذلك في مقدمة كتابته.

يعرض ابن عربي مفهوم "الخليفة" على وجهين:

- الوجه المعروف والشائع سياسياً، وقد ناقشه وفقاً للسائد لدى الفقهاء، ولكننا نجد في متن نصه استعمالاً مزدوجاً لمنصب الخلافة/الإمامة، إذ بدأ النص بالخلافة والخليفة، قائلاً: "وشرح بذلك على لسان رسوله" إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما؛ والخلافة ظاهرة وباطنة...^٤ ولكن في شروطها تحول إلى الحديث عن الإمامة وشروطها، فذكر الشروط التي يتصف بها الإمام، وهي: شروط خلقية لا تكتسب "البلوغ والعقل والحرية والذكورية ونسب قريش وفيه خلاف، ولم يره بعض العلماء؛ وسلامة حاسة السمع والبصر"، وشروط مكتسبة "النجدة والكفاية والعلم والورع"^٥، يكشف نص ابن عربي هنا عن عرض

(١) التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ابن عربي، ص ٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص (٢٠-٣٥).

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٧.

(٥) المرجع نفسه، ص (٣٨-٤٠).

المقالات الشائعة لدى الفرق الإسلامية المختلفة حول "الخلافة/الإمامة" دون اعتبار لدقة المصطلحين اللذين يعرضهما في بعض المواقف الأخرى للتفريق بين الإمام والقطب والخليفة، وهذا يعبر عن الانشغال العميق لدى ابن عربي بالمسألة السياسية في زمنه، إذ لا تهمه المصطلحات في مقام عرض المشكلة، بقدر اهتمامه بالمضمون العام التي تؤديه، لأنه بصدد قضية تهم الواقع السياسي، وفي رأيه هنا الاختلاف مجرد اختلاف لفظي، فضلا عن التجاوز الذي مارسه هنا للنظريتين السنية والشيعية، إذ رفض شرط نسب قريش، ونسب الهاشميين، ونسب محمد البيولوجي، واستبدله بنسب محمد العرفاني الذي يعني شرف المكانة المحمدية التي تكتسب بالدخول في المقامات المحمدية^١.

- الوجه الصوفي، والذي يجتد المفاهيم المعقدة والمشحونة بالغموض، وأحيانا بالتناقض، فالخليفة الذي يعرضه علينا ابن عربي هو "الإنسان" عموما، إذ تنطبق الأوصاف المذكورة عندما يماثل بين المملكة الإلهية والمملكة الإنسانية على أي فرد، باعتبار أنه مهياً بالطبيعة ليكون خليفة الله، ولن يكون كذلك إلا إذا ارتقى في المقامات التي تجعله خليفة بالفعل، وهنا الخلافة كمهمة روحية وسياسية تنال بالاكتمال الروحي، فالخليفة يتفرد عن بقية الناس بالخصائص التي يذكرها في شروط الخلافة، مما يجعله القائد الروحي، والذي يتحول بدوره إلى قائد سياسي لجميع المسلمين.

يتجاوز ابن عربي تلك الشروط التي وضعها الفقهاء في الفرد ليكون خليفة/إمام، فالخليفة بمثابة القلب للأمة، كمثل القلب في الجسم، فإذا كانت سلامة الجسم مرهونة بسلامة القلب، فكذلك الأمة تصلح بصلاح الخليفة، وتفسد بفساده، ولا نجد عسرا في فهم رأي ابن عربي إذ يدلل عليه بأحاديث نبوية مشهورة في ذلك، منها حديث "إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد ألا وهي القلب"، وحديث "مثلما تكونوا يولى عليكم"، فالرسالة السياسية واضحة هنا، وبطريقة تفسيرية معاكسة للسائد في فهم العلاقة بين الحاكم والرعية، إذ فسر صلاح الأمة بصلاح الخليفة، وليس العكس^٢.

يحلل ابن عربي وضع الخليفة في مدينته (أمته) كما يحلل وضع القلب في الجسم، فالنوازع المتناقضة في النفس البشرية تنطبق تماما على النوازع والصراعات التي تحدث داخل المجتمع، فالله أوجد في الإنسان وزيرا هو العقل، كما أوجد داخل الإنسان أميرا هو الهوى، ووزير الشهوة، والهوى والخليفة في نزاعات مستمرة، يقاوم

(١) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢.

الخليفة بالعقل شهوات الهوى، فإن فاز العقل سميت النفس بالمطمئنة، وإن فاز الهوى سميت النفس بالأمارة بالسوء.^(١)

هذه المماثلة بين مدينة الجسم ومدينة المجتمع تعبر عن نظرة موضوعية لابن عربي في تحليله للواقع الإنساني والاجتماعي، إذ أن الصراع الذي يحصل في المجتمع هو صراع طبيعي بين الأفراد باعتبار ما هم مُحمّلين به من خصائص السداد والانحراف، فلا يعطي للظروف الخارجية عن الإنسان أي دخل للغواية، وبالتالي فالمجتمع يحمل صلاحه وفساده ذاتياً، فلا نجد ضمن تركيب النفس ذلك الكائن (إبليس) الذي يأتيها من خارجها للغواية، بل الغواية جزء من تركيبها الذاتية، وهنا يعطينا ابن عربي القيمة الكاملة للإنسان التي تجعله مسؤولاً مسؤولية كاملة عن الأمانة المكلف بها، وهذا ينطبق تماماً على الخليفة الذي يسير المجتمع، فنجاحه أو فشله مرهون بوزرائه الذين يختارهم للاعتماد عليهم في الخلافة، وعليه وعليهم تقع كامل المسؤولية، فهو يوضح شروط القاضي، والوزير، وعمال الخليفة، وما يبرر أنه كان يواجه مشكلة التدبير السياسي في الواقع الإسلامي هو طريقة الخطاب، إذ كان يستعمل أسلوب النداء في باب الإمام وصفاته وأحواله "يا أيها السيد الكريم.. أوصيك.." كما يقدم إطراراً للإمام في باب العدل وهو القاضي: "أيد الله السيد السند، الهمام الإمام، الأعدل الأكمل: ينبغي لك إن أردت بقاء مملكتك والظفر بأعدائك، أن يكون متولي أحكام رعيّتك ومنفذ قضايك العدل"،^(٢) وهنا ارتباط الفكر واضح بمعطياته الاجتماعية والسياسية، فما القصد من هذا التوجيه إن كان ابن عربي يصف الخليفة في باب القطبية بالعدل المطلق، وليس هو من يتلقى التوجيه والنصح، بل هو الموجه والناصح لغيره، فلا يعني هنا بتوجيهاته سوى الخليفة الحاكم الفعلي في الواقع، وهو يوجهه لمصالح الأمة التي تقتضي العدل كي تنجو من الخراب الذي ساد فيها، ولذلك يشير ابن عربي في التفريق بين الرسالة والخلافة إلى أن الرسالة مهمتها التبليغ فقط عن الله، بينما الخلافة من خصائصها المشورة، ولذلك أمر الله الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه لأنه جمع بين الرسالة والخلافة،^(٣) وهنا يوضح ابن عربي أن الشورى أهم شرط من شروط نجاح الخليفة في منصب الخلافة.

وكخلاصة لرأي ابن عربي في مسألة الخلافة، أن المماثلة الإلهية للإنسان تجعل معنى الخلافة أنها "مرآة الحق"، بمعنى صورة الله على الأرض، أي يجب أن يتصف الخليفة بالكمال، وهذا خلاف ما قرره فقهاء أهل السنة من خلافة المفضول والمتغلب، ومع أن ابن عربي لم يرفض خليفة المفضول في الظاهر، لكنه أولها إلى أن

(١) المرجع نفسه، ص (٣٦-٣٣).

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٣، ص ٣٩٠.

ذلك الخليفة هو مجرد مكلف من طرف "القطب الخليفة" الذي توارى عن الناس لمصلحة يراها، كما أن المماثلة الإلهية للخليفة تجعله السيد على الأرض بلا منازع، وأمره سار على كل الناس، يقول ابن عربي: "ثم إنه (الله) جعل بعضهم خليفة عنه في أرضه، وجعل له الحكم في خلقه وشرع له ما يحكم به، وأعطاه الأحذية فشرع أنه من نازعه في رتبته قتل المنازع، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا بويع لخليفتين اقتلوا الآخر منهما"،^١ وهو يشبه رفع أعمال الناس إلى الخليفة كرفع الأعمال إلى الله، وشبه النزاعات التي يلاقيها الخليفة في منصبه كالنزاعات التي جعلها الله في أعدائه لألوهيته كفرعون وأمثاله، كما يقارن بين حكم الله وحكم الخليفة، فالله يحكم بسابق علمه في خلقه، بينما الخليفة يحكم بغلبة الظن، لأنه يعجز عن الاطلاع الكامل على مملكته،^٢ إن ابن عربي هنا يتحدث عن مسألة سياسية ملتبسة بالدين على ما كانت عليه صورة الخليفة في الأدب السياسي الإسلامي الشائع، فهو يتحدث عن واقع معين يحتاج تبصيرا، خاصة لما ندرك أنه عاصر خلافة منكسرة ومنحصرة وغير قادرة على تحقيق مثال الألوهية على الأرض، فهو لم يتمالك أن نزل من سماء المعنى الروحي إلى أرض الواقع، ولذلك نكتشف هنا بعض التناقض بين الخليفة الذي ينظر له على أنه الإنسان الكامل الذي لا ينطق عن الهوى بفضل حفظ الله له، والخليفة الذي يحكم الناس في واقعه، ولذلك انجرّ لعالم الظاهر الذي يشترك فيه مع أهل الكلام، إذ بدل العدل المطلق، والحقيقة، ينتهج الخليفة الشورى في الحكم، والظن في المعرفة، وقد برر خلافة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بنهج الشورى الذي طبقه مع أصحابه في تسيير المجتمع، وهذا المعطى كفيلا لأن يكون الجذر الذي يوضح يوتوبيا فكر ابن عربي في البحث عن العدل والسداد والرشد في الحاكم، وهي صفات غائبة في الميدان.

أما المماثلة بين مدينة الجسم ومدينة الإنسانية (المجتمع) تجعل معنى الخلافة بمعنى القيادة، وهنا تتحقق صورة الخليفة في المعنى الصوفي بالقيادة الروحية والقيادة الدنيوية، حتى وإن انفصلا فتبقى القيادة الروحية قائمة.

ب- الولاية:

لم يُستعمل مصطلح الولاية مبكرا لدى المسلمين، إذ كان شائعا مفهوم "الخلافة" و"الإمامة" على المستوى السياسي بصفة خاصة، لكن الشائع من مصطلحات الولاية هو "ولي" و"أولياء" كصفة شخصية للزهاد والعباد، وهذا لا يدل على أن مصطلح الولاية كان غائبا لدى الصوفية، بل كان متداولاً بين أقطاب التصوف بصورة خافتة جدا، فالسلمي^٣ صاحب طبقات الصوفية لم يشير إلى أهمية المصطلح، ومع أنه سجل أعلام

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٦، ص ٢٦١.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) الطبقات الصوفية، السلمي، الصفحات: ٣٣، ٣٥، ٣٩، ٥١، ٨١.

التصوف حتى القرن الرابع الهجري، ومنهم الحكيم الترمذي صاحب أول كتاب في الولاية "ختم الأولياء"، وعنوان الكتاب يوضح بسهولة أن موضوع الولاية كان مستعملاً ومُفكراً فيه، خاصة في مصنف الترمذي الذي يناقش فيه الولاية بطريقة جدالية للفقهاء،^١ إذ لا يمكن تصور أن يكون عنوان الكتاب "ختم الأولياء"، إلا إذا كان موضوع الولاية قد استعمل استعمالاً واسعاً لدى الصوفية، إلا أن السلمي لم يذكر ولا قولاً واحداً للترمذي في شأن الولاية، مع أنه ذكر شذرات عنها لدى بعض الصوفية، وهذا يجعلنا نستنتج أن "الولاية" كانت مسألة مخوفة بالمخاطر لحظة كتابة نص السلمي، أو محاولة من السلمي للتوفيق بين الصوفية والمذهب الرسمي للدولة القائمة، وفي كلا الأمرين نلمس علاقة مصطلح الولاية بالخلافة والإمامة على المستوى السياسي.

يُفصّل ابن عربي في مسألة الولاية حتى تبدو أنها لا تستقر على معنى دقيق، فالقارئ يمكنه استنتاج تأويلات كثيرة لنصوص ابن عربي في الولاية، لكن التوفيق بينها أحياناً صعب، ويمكن الصعوبة يظهر على المستويات المختلفة التي ينساق خلفها مصطلح الولاية: المستوى العقدي وفيه يقارن ابن عربي بين الولاية والنبوة والرسالة، والولاية البشرية والملكية؛ والمستوى السياسي الذي يقارن فيه بين الولاية البشرية العامة والولاية الخاصة؛ وهنا يتضح عمق الطرح الذي تميز به ابن عربي في مناقشة مسألة الولاية فلسفياً ودينياً، ومع أنه يحاول قدر الاستطاعة أن يجعل منتوجه المعرفي حاصل كشف رباني باعتباره صاحب الولاية في زمانه، إلا أن الطرق المختلفة التي يستعملها عندما يشرع في عرض أدلته تكشف أنه على اطلاع كبير بعلوم ومعارف عصره وسابقه، فلا يخل نصه من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال العلماء التي تثبت صحة ما يسوقه من حجج، وأحياناً يشير إلى الاختلاف بين الأقوال ويرجح بينها، ولكن في إثبات صحة حججه لا يستسلم لما رجحه من أقوال، بل يسوق دليلاً كشفياً كإثبات الحقيقة ما ذهب إليه.

الولاية، حسب ابن عربي، تشمل الأنبياء والرسل والملائكة والبشر، كل في المستوى الذي فيه، ولا فرق في معنى مصطلح "ولي"، بل الفرق يكمن في المستوى فقط، فهو يقول: "الولي يأخذ الولاية وراثته عن الله... أما الأولياء فيأخذونها عن الله تعالى من كونها ورثها وجاد بها على هؤلاء"،^٢ في هذا النص نلمس أنه لا واسطة بين الله والولي، وهذا خلاف لمقام النبوة والرسالة، إذ بينهما وبين الله رسل هم الملائكة، وهو ما يشرعن استمرار الولاية بعد انقطاع النبوة والرسالة، وتصبح الولاية أعم وأشمل منهما، ويوضح ابن عربي المسألة قائلاً: "الولاية هي المحيطة العامة وهي الدائرة الكبرى، فمن حكمها أن يتولى الله من شاء من عباده بنبوة وهي من أحكام الولاية،

(١) انظر: ختم الأولياء، الترمذي.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٣، ص ٣٨٢.

وقد يتولاه بالرسالة وهي من أحكام الولاية أيضا"^١، ومن هنا يتضح أن الولاية مقام عام، والنبوة والرسالة خصوصاً مقام.

يقول ابن عربي ضمن السياق ذاته في نص آخر: "وبعض الأولياء يأخذونها وراثته عن النبي وهم الصحابة الذين شاهدوه، أو من رآه في النوم، ثم علماء الرسوم يأخذونها خلفاً عن سلف إلى يوم القيامة"^٢، في هذا النص تعميم لمفهوم الولاية ليشمل علماء الرسوم، وهم الذين كان يخاصمهم أحياناً في نصوصه، ومع أنه جعلهم في المرتبة الأخيرة، إلا أن هذا يمكن تفسيره بنزعة التوفيق التي ينتهجها ابن عربي بين المذاهب الإسلامية، خاصة مع أهل السنة، فهو يذكر هنا الصحابة وعلماء الفقه والحديث، وهذا يكشف عن العلاقات التي كانت بينه وبين علماء الفقه في الواقع، ولذلك هو لا يغفل أن يوافق بين أدلة العقل وأدلة الكشف، فقد صحح حتى بعض الأحاديث النبوية التي ضعفها المحدثون بالكشف^٣، وهذا لا يعبر عن قصور عقل ابن عربي في إيجاد الدليل، بل يعبر عن انخراط واسع وعميق في الواقع الفكري السائد، ومواجهته ليس تصارعاً بل تشاركياً في شرعية التدخل لإصلاحه، إلا أنه يختار طريق الكشف الذي يراه أعم من طريق الشرع، ويبرر لبعض الفقهاء والمحدثين أمثال أحمد بن حنبل والبخاري آراءهم الفقهية لجعلها تتوافق مع رؤيته الكشفية^٤، وكأنه يحاول أن يوضح أن معركته الحقيقية ليست مع التراث السلفي السابق، الذي يناقش القضايا الجزئية المتعلقة بأحكام الفقه، بل المعركة الحقيقية هي إيقاظ الإنسان المسلم الغافل عن القضايا المصيرية والأصلية والمشتغل بميدان الخلاف السطحي حول القضايا الجانبية، ولعل أهمها هو مجال تدبير المملكة الإنسانية، وإن كان المسلمون قد وهنوا عن موضوع الخلافة باعتبارها السلطة المركزية التي كانت المحرك لكل الصراعات داخل المجتمع الإسلامي، فيجب ابتكار طريقة جديدة للتوعية بأهمية تلك السلطة في توحيد الأمة، وهو ما انتهج ابن عربي في صياغة أطروحته النظرية، وإمكانية جعلها بديلاً للنظريات السابقة التي تحنطت في كهوف المدارس الفقهية إما خوفاً من السلطان أو طمعاً في عطاياها، أو جهلاً بما يجب القيام به، ولأن ابن عربي لا يغفل هذه الأسباب، خاصة تلك التي قد تؤدي بحياته، غلّف نظريته السياسية بمثالية منزلة من أي قراءة مؤامراتية لنظريته، فجعل الولاية إمكانية متاحة في كل زمان ومكان باعتبارها الاستمرار القدسي في الأمة، وهي ليست مرتبطة بنسب ولا بحسب، ولا وراثته بيولوجية، بل هي مكانة تكتسب بفضل الجهد المبذول في حقها، وهو الموصل إلى التوريث الإلهي لصاحبها.

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٣، ص ٣٨٦، ٣٨٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨٢.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ١، ص ٢٣٠.

(٤) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٣، ص ٣٨١.

يقارن ابن عربي بين نوعي الولاية البشرية، فيعتبرها نوعين: عامة وتعني تولي الناس بعضهم بعضا بما تقتضيه المصالح المشتركة بينهم، الأعلى للأدنى والعكس، والسلطان للرعية والعكس؛ وخاصة، وتعني النصرة في قبول بعض الأسماء الإلهية، وهي على نوعين: ولاية مقام، وولاية حال.^١

ويقارن بين ولاية النبوة والرسالة والخلافة، فيعتبر أن النبي والرسول ليسا في حاجة إلى استشارة أحد من الناس فيما تقتضيه الأوامر والنواهي، أما الخليفة فهو المعني بمشورة الناس، وقد يكون الرسول خليفة فيجمع بين جزء الولاية الذي لا مشورة فيه، وبين جزء الخلافة الذي من شروطه المشورة، وهنا نجد بعض سر الاختلاف بين مقام الولاية ومقام الخلافة،^٢ إذ يظهر المفهوم السني للخلافة بمعناها السياسي، وقد أشار إليها ابن عربي في مواضع أخرى، إذ يشبه الخليفة الذي في الأرض بالله الذي في السماء أو في الكون، وقد أشرنا إليه سابقا في مفهوم الخلافة.

والخلاصة التي يمكن استخلاصها هنا أن ابن عربي حدد بطريقة منظمة الفروق المتداخلة بين مفاهيم الولاية والنبوة والرسالة والخلافة والإمامة، وفرق بينها حتى لا يقع اللبس بينها، وجعل الولاية عامة، وبقية المفاهيم هي مجرد مقامات، أو بتعبير آخر مراتب ضمن مرتبة الولاية، وإذا كانت النبوة والرسالة انقطعتا بوفاة آخر الأنبياء والرسول، فالولاية مستمرة مع الإمامة والخلافة، ثم هي مستمرة حتى ولو زالت ظواهرها التي تتجسد في الإمامة والخلافة، وهذا ما يعطي استمرار المدد الإلهي للإنسان كي يكمل مهمته التي استخلف في الأرض من أجلها.

ج- القطب والقطبية:

من أصعب المفاهيم التي شغلت ابن عربي، وتداخلت فيه الأنواع، حتى يكاد القارئ يشك أن ابن عربي كان يواجه مشكلة معقدة تتجاوزها العديد من الاتجاهات، ومع أن المفهوم يخترق معظم كتاباته، إلا أن المفهوم بقي محفوفًا بالشحنة الروحية التي تفيض إلى الحد الذي يجعل المصطلح غامضًا، خاصة عندما يجد القارئ نفسه في متاهة أنواع الأقطاب ووظائفهم، وأرواحهم، والأسماء الإلهية المكلفين بها، هذا إضافة إلى تداخل مفهوم القطب مع الخليفة والإمام من جهة، وبينه ومفهوم النبي والرسول من جهة أخرى.

القطبية وفقا لابن عربي هي مقام يصله الولي، بمعنى هو رتبة من مراتب الولاية، وقد يتداخل مع مقام الخلافة والإمامة، وهنا تجتمع المفاهيم الثلاثة في مفهوم واحد هو "مرآة الحق"، ونجد هذا الوصف للخليفة/الإمام

(١) المرجع نفسه، ص ٣٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٠.

في التدبيرات الإلهية^١، كما نجد للقطب في الفتوحات المكية^٢، ولن نتحقق القطبية إلا بالكمال، وهذا ينطبق أيضا على الخلافة/الإمامة، ومما يوضح هذا الاشتراك قوله: "القطب هو الرجل الكامل الذي حصل أربعة دنائير.. الدينار الواحد للمؤمن الكامل، والثاني للولي الخاص، والثالث للنبوتين، والرابع للرسالتين، أعني الأصلية بحكم الأبوة والوراثة بحكم النبوة"^٣ ولا ينال دينار إلا بالذي قبله، وكأن القطبية هي مقام لها أربعة مراتب، أدناها المؤمن الكامل، وأعلاها الرسول، وبالرغم من رمزية المعنى إلا أننا نلمح الإشارة إلى جذر الواقع الذي يعمل في دلالة الكلمات، إذ استعمل كلمة "رجل" وليس "الإنسان"، وهذا له مدلول الخليفة الذي يشترط فيه "الذكورة"، مع أن الأنوثة حسب ابن عربي لا تحجب الولاية عن المرأة، والقطبية من مراتب الولاية، فابن عربي هنا يتحدث بلسانين أحدهما ظاهر، وهو الروحي، وآخر باطن وهو الدنيوي، وفي موضع آخر في منزل المبايعة العامة يجمع بين القطب والخليفة والإمام في معنى واحد "إذا ولي من ولاية العالم المعبر عنه بالقطب وواحد الزمان والغوث والخليفة.."^٤ وفي تبريره لمنصب القطبية/ الخلافة/ الإمامة يقول: "فلما كان الناس شجرات (التشاجر) جعل فيهم ولاة يرجعون إليهم إذا اختصموا ليحكموا بينهم ليزول التشاجر، وجعل لهم إماما في الظاهر واحدا يرجع إليه أمر الجميع لإقامة الدين، وأمر عباده ألا ينازعوه، ومن ظهر عليه ونازعه أمرنا الله بقتاله" وحسبه لا يكون الإمام إلا واحدا في الزمان ظاهرا بالسيف، ويبرر هذا بمماثلة إلهية في قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"، وقد يكون ذلك الإمام هو قطب الوقت، كأبي بكر وعمر في وقته، وقد لا يكون كذلك، فيكون الخليفة من نواب القطب الذي فضل عدم الظهور لمصلحة رآها، وفي هذه الحالة قد يكون الخليفة الظاهر عادلا أو جائرا،^٥ وهنا يبدو الاضطراب في نص ابن عربي، حيث يبرر الواقع الموجود، فهو من جهة يقرر أن القطب له فعل في الزمان، ولا يخلو دهر من قطب، إلا أن القطب قد يستقيل من مهمته، ويترك الخلافة لرجل يسمى خليفة غير معصوم أو غير محفوظ من الخطأ، ثم يبرر أيضا عدم الخروج عليه إن جار، ويرى في ذلك مصلحة بدت للقطب، وهذا يناقض قولاً آخر له في سياق نص المبايعة ذاته: "لأن هذا الإمام يشاهد الصور الظاهرة في مرآة البرازخ وهو علم عجيب" ومن خلالها يعرف كشفا من غير فكر ولا اعتبار أنه إمام.^٦ نكتشف هنا أن ابن عربي يقارن بين نظريته في القطبية/الخلافة/الإمامة والواقع الذي يعيش فيه، ولذلك يستدرك أن منصب القطبية ليس دوما ظاهرا، بل هو

(١) التدبيرات الإلهية، ابن عربي، ص ٢٤.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٤، ص ٣٠٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠٤.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٥، ابن عربي، ص ٢٠٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٦.

في أغلب الحالات خفي، وهذا حتى يتفق مع عدم خلو الزمان من قطب الزمان الواحد الذي لا يشاركه أحد في مقامه في عهد ولايته، ويتفق أيضا مع خلو الزمان من قطب ظاهر في واقع الناس، وهنا يشير إلى المسمى "خليفة" الذي يحكم العالم الدنيوي، وهو ليس القطب/ الخليفة/ الإمام، بل مجرد مكلف من القطب، وقد لا يتفق تسييره للعالم مع عدل القطب، فيتميز حكمه للعالم بالجور والظلم، ولذلك نلمس في هذا التبرير حلا لمسألة غياب القطب/ الخليفة/ الإمام يشبه حل الشيعة لغياب الإمام من جهة، وتبريرا لسلطان خليفة المسلمين في الواقع من جهة أخرى، فمع أن السلطان جائر وضعيف، إلا أن الاعتراف به كمكلف من طرف القطب الخفي كفيل بعدم نزع شرعيته والخروج عليه، وهذا ما يجعل ابن عربي في موقف ثوري إصلاحي، فهو يقر أن الخليفة الحقيقي غائب من خلال غياب صفاته، إلا أن هذا لا يبرر خلو الزمان من رعايته، وبالتالي هذا الواقع المتري هو مرحلة ضرورية وطبيعية في حياة المجتمع، وقد يُفهم من هذا التبرير الجبري المسبق للواقع بصيغة القدر المحتوم، ولكن بصورة أعمق كما يراها ابن عربي، أن هذه المرحلة ليست استثناء في تاريخ مدينة الإنسان، سواء من حيث طبيعته المزدوجة الحاملة لصورتي الجسم والروح، وبالتالي الحاملة لنزعات الخير والشر، ومنه نكتشف دورة السيادة بين الخير والشر، وبين العدل والجور، والسيادة هنا لا تعني عدم أحدهما، بل تعني الاختفاء والظهور، فاختفاء العدل والصلاح في الأمة والمجتمع لا يعني انعدامه، بل هو مجرد توارى سيظهر لاحقا، والقصد الذي يبدو لنا هنا هو صناعة الأمل لدى الناس في ظهور دولة جديدة عادلة، لكن ليس بطريق التغيير الثوري الداخلي الذي كان ينتهجه الشيعة والخوارج، بل بوجود تغيير ذاتي للمجتمع يطمح لإيجاد الدولة العادلة، ولن يتم ذلك إلا بظهور القطب/ الخليفة/ الإمام الحقيقي بصفاته الكاملة.

ناقش ابن عربي مسألة القطبية الأحادية في الزمان كمسألة الإمامة الشيعية تماما، من حيث كمال الرجل المنوط به تسيير العالم، ومن حيث العصمة، فهي لدى الشيعة وراثية في الأئمة من آل البيت، ولدى الصوفية تكتسب بالمجاهدة والترقي في المقامات، ومن حيث الاطلاع على الغيب، ومن حيث ازدواجية المنصب من حيث الظاهر والباطن، فالقطب قد يتخلى عن مهمته الظاهرة مُخَيَّرًا، ويحتفظ بالمهمة الباطنة فقط، وهذا لمصلحة يراها حتى ولو جار نائبه الظاهر، والأمر نفسه يكاد ينطبق على الإمام الشيعي، إلا أن غيابه يكون اضطرارا، وتقية، ويوكل الأمر لأئمة ظاهرين يقومون مقامه حتى إعلان ظهوره، ويكمن الفرق الجوهرى بينهما في:

- الإمام الشيعي يغيب تقية، وهو الإمام الأخير من آل البيت في الزمان، وعند ظهوره ينتقم من أعدائه، ويملا الأرض عدلا، وله غيبتان، الأولى صغرى انقضت، والثانية كبرى مازالت مستمرة حتى يظهر؛
- القطب الشيعي يغيب اختيارا لمصلحة يراها، وهو من نسب مقام محمد يكتسبه بفضل الترقي في المقامات، ولا ينحصر الغياب في قطب محدد، بمعنى كل قطب له الاختيار في الظهور أو الغياب،

فالمسألة لا تنحصر في القطب الأخير، لأن الأقطاب كثيرون ومستمرون مع الزمان يخلف أحدهم الآخر، وظهورهم لا يعني الانتقام من أحد، بل الظهور والغياب يرتبطان بمصلحة للناس.

نكتشف أنه بالرغم من المشابكة هنا، والتي تفسر بالتفاعل بين النظريتين، إلا أن الأفق الذي ترمي إليه كل نظرية مختلف، السيادة التي ترومها الشيعة هي سيادة مذهبية، تحصرها في الشيعة أتباع الإمام، بينما لدى الصوفية السيادة إنسانية غير محصورة في فئة، بل تعني الخلق كلهم في العالم، فالغياب والظهور لا يرتبط بخطر يمس القطب، بل بمصلحة الناس، بينما لدى الشيعة مرتبطان بالخطر على شخص الإمام وأتباعه، لذلك عند الظهور يُنكّل بأعدائه ويبيدهم، عكس القطب الذي يرى أن العالم متوازن دائما، سواء في الحضور أو الغياب، وهو ما يجعل من ظهوره أو غيابه مصلحة يقتضيها العالم، بل وحتى الخير والشر مسألة طبيعية بالنسبة للقطب، إذ يعتبر أن القطب "عليه مدار العالم له رقائيق ممتدة إلى جميع الخلائق بالخير والشر على حد واحد، لا يترجح واحد على صاحبه، وهو عنده لا خير ولا شر ولكن وجود"^(١)، وهذا ما يجعل من القطبية بصورة أخرى تعني إمكانية الكمال في الإنسان، فليس بالضرورة أن تتجسد في شخص مخصوص بعينه، بالمعنى الذي كان شائعا لدى المسلمين في صورة "المهدي المنتظر" لدى أهل السنة، وفي صورة "الإمام القائم الغائب" لدى الشيعة، ولدى المسيحيين في صورة "المسيح المخلص"، فابن عربي حاول أن يمحو فترة انتظار الزعيم المخلص في أذهان الناس، ويجعل هذا الزعيم إمكانية متاحة في كل وقت، وتتجسد في أي شخص قابل لأن يكون (قطب/إمام/خليفة) الزمان.

والتفسير الذي يبدو أقرب لظاهرة القطبية الصوفية، هو الإقرار بعدم خلو الزمان من مرشد وقائد، وهذا للتغلب على الانحطاط الذي بدأ يسري في الأمة الإسلامية، وغلب على الوعي اليأس من استعادة المجد الضائع على المستوى السياسي، إذ تمزقت الوحدة السياسية، وتجراً الصليبيون والمغول على غزو العالم الإسلامي؛ واستعادة التوسع في الحوار مع النص الديني، إذ تم إعلان غلق باب الاجتهاد بترسيم المذاهب الفقهية رسمياً^(٢)، ودخول النخبة المدرسية في جدالات عقيمة، وتحشيد السلطة والعامّة ضد بعضهم البعض، وهذا ما جعل الصوفية يبحثون عن نظرية تتجاوز الواقع معرفياً وسياسياً، وبطريقة تشاركية تحتوي التراث السابق، ومحاولة بناء مرجعية مركزية جديدة، وفتح الباب لإمكانات لا محدودة من خلال العالم الموازي والخفي الذي يقبع خلف هذا العالم الدنيوي ويسيره، وكأن ابن عربي يصور لنا الواقع تصويراً طبيعياً، بعيداً عن المؤامرة الشيطانية التي تصاحب النفس البشرية لغوايتها، إذ يشير للإنسان باعتباره حاملاً للخير والشر بالطبيعة، وبعيداً عن المؤامرات الخارجية التي تحاول السيطرة على العالم الإسلامي، فالمشكلة تكمن في الذات البشرية ذاتها، وتكمن في المجتمع الإسلامي ذاته،

(١) كتاب المنزل، القطب وحاله ومقامه، ابن عربي، ص ٢٠.

(٢) الإسلام السني، بسام الجمل، ص (٢٢-١٠).

الفساد والصلاح يكمن في كل منهما، وما الواقع الذي نراه إلا معارك وصراعات طبيعية داخل النفس وداخل المجتمع والعالم.

د- الحكومة الكونية المثالية لدى ابن عربي:

لم يخصص ابن عربي أي مساحة من مؤلفاته لهذا المصطلح، ولكن المصطلحات التي يستعملها والترابط بينها يجعلنا نعتبر أن ما كتبه كان يرمي لتشكيل هذه الحكومة في الواقع، وما يدل على ذلك تكرار ذلك في مصنفاته، وبالرغم من محاولته في تشكيل نسق سياسي منسجم مع نسق روحي، إلا أن الغموض بقي يلفه، والتناقض يبدو أحيانا بين أفكاره، فالتوسع في مفهوم القطبية جعل هذا المفهوم غير محدد، ويمكن أن يؤول بتأويلات عديدة لا حصر لها، وقد نفسر أن القطبية تعني القيادة بالنسبة له في كل مراتبها، من الجماعة إلى القرية إلى المدينة فالجتمتع فالعالم كله، وتتكون الحكومة، وفقا للتأويل الذي يبدو لنا، من مجلس قيادة يظم هيئة قيادية عليا تتراتب وفقا للمقامات الروحية، ووفقا للمهام المكلفين بها، كما تتكون من مجلس النقباء وهو مثل الهيئة الاستشارية العليا، ومجلس موسع هو بمثابة النواب عن الأمة.

إن هذا التنظيم الهرمي بالرغم من أنه تنظيم روحي، لا ينتظم ظاهرا في كتابات ابن عربي والصوفية عموما إلا كشكل من المعاني التي يضعها المسلم الصوفي (المريد) كمثال للترقي في المقامات الصوفية، وتشكيل نظامه الخاص، لكن باطنا هو يعبر عن حالة غياب لمثل هذا التنظيم في الواقع المعاش، وهذا يكفي للدلالة على أنه كان يُنظر لواقع حقيقي بلغة مثالية يراد منها أن تنزل لأرض الواقع، والسؤال الذي قد يبدو مناسبا هنا، لماذا استعمل ابن عربي ذلك الكم من المفاهيم الغريبة في الساحة الإسلامية السياسية؟ ولماذا طاف بقارئه كل تلك المساحات الكونية وطرق كل الحجب ليلقي برسائله السياسية؟ أما كان يكفي أن يقول للواقع السياسي كفى من هذا الفساد؟ وهذا هو البديل: ويضع القطب موضع خليفة المسلمين، ويجعل له هيئة قيادية ترشده لتسيير العالم، ونوابا من أعيان المسلمين يرجع إليهم في اتخاذ القرارات المصيرية.

التفسير الذي يقودنا إليه منهج العلوم الاجتماعية في تفكيك المفاهيم الصوفية هو أن ابن عربي نفسه كان مضطربا، إذ عاصر إمارات إسلامية مختلفة، والعلاقات السائدة بينها كانت علاقات شقاق في معظمها، ومركز الخلافة كان أقرب إلى البيت الحرب، وكان يبدو لابن عربي أن المشكلة الرئيسية تكمن في هذا المركز، لذلك يلح أن يكون "القطب" (هو) مركز الدائرة"، كما يلح أن تكون أركان العالم تحت قيادة (الأوتاد)، والأقاليم تحت تصرف قادة (الأبدال)، وكلهم تابعين للمركز بالتوالي، وهذا هو الحل لمواجهة مشاكل الأمة، ومواجهة أعدائها من مختلف الجهات، الأسباب من الغرب، والصليبيون في الشرق الأوسط، والمغول في الشرق الأقصى، كما أن الواقع كان حابلا بنظريات سياسية مهيمنة لا يمكن أن يتجاوزها ابن عربي بطريقة معرفية بسيطة وعادية،

فلم يكن بالإمكان عرض نظريته بطريقة ظاهرية على طريقة الفقهاء، وأهل الكلام، لأن تلك الطريقة استُهلكت سواء من حيث عروضها الإصلاحية التي كانت مُحتزّة، ولم تكن وافية بالغرض إلا في شكل غضب عارض سرعان ما تنطفئ جذوته؛ أو من حيث المعاناة التي كانت تجلبها تلك الدعاوي الإصلاحية المعتادة لأصحابها، ولذلك نرى في أفكار ابن عربي طريقة عرض جديدة تروم التغيير الجذري لنمط السلطة السائد، ولا يتم ذلك إلا بنمط سياسي جديد، وهذا لا يتم إلا بمفاهيم جديدة تتجاوز أيديولوجيا منطق التعبئة القديم للتغيير، وعلاوة على ذلك، حاول ابن عربي أن يستثمر النظريات السائدة في تشكيل نظريته، فالقطب يشبه إلى حد كبير الإمام الشيعي من حيث العصمة، ومن حيث الاعتقاد في ضرورته، ويشبه الخليفة السني من حيث شروطه الظاهرة، ويشبه الإمام الخوارجي من حيث التخلي عن النسب القرشي والهاشمي فيه، فقد جمع ابن عربي أفضل الصفات في القطب، ومع أنه يجعل وجود القطب ضرورة، إلا أن هذا الوجود ليس ملزماً له في الظهور، وهذا ما يعبر عن الواقع السياسي زمن ابن عربي، فالخليفة ظاهر في واقعه، وفي الوقت نفسه ليس له دور سياسي فاعل (الخليفة العباسي)، وهنا يحاول ابن عربي أن يلغي دوره بطريقة باطنية، فيجعل القطب الذي هو الخليفة الحقيقي غائباً عن الظهور، وما الخليفة الظاهر إلا إمام مكلف من طرف القطب لتسيير العالم سواء عدل أو جار، وهو ما تقتضيه مصلحة رآها القطب، وهذا التبرير يشبه التبرير الشيعي في غياب الإمام، والتبرير الخوارجي في غياب الإمام الظاهر، ولا نغفل هنا إمكانية استثمار أفكار أفلاطون في جمهوريته، وأفكار الفارابي في مدينته الفاضلة، فالمماثلة التي وضعها بين "الإنسان" و "الله" من جهة، وبينه وبين المجتمع من جهة أخرى تكاد تتطابق في طريقتها مع مماثلة أفلاطون والفارابي بين "الإنسان" و "المجتمع"، ولهذا يمكننا القول أن ابن عربي لم يكن راضياً عن الواقع على أنه قدر محتوم، بل على أنه إمكانية من إمكانيات الوجود، ولذلك جمع بين الظاهر والباطن لهدف واحد، هو البحث عن أفضل الإمكانيات التي يصبح الباطن هو الجسد في الظاهر، فهو عندما يتكلم بطريقة باطنية هو يقصد العالم الدنيوي البديل، وعندما يتكلم عن الظاهر يقصد العالم الدنيوي الزائف الذي يجب أن يتغير، ومع أن هذا الأخير إمكانية قابلة للوجود، فليس بالضرورة حتمية.

– مجلس الحكومة: ١ يتكون من:

- ١- القطب هو النائب عن الله في تسيير الكون.
- ٢- الإمامان: وهما وزير القطب، أحدهما على يمينه، مكلف بالشؤون الروحية، يسمى عبد الله، والآخر عن يساره، مكلف بالشؤون الدنيوية، يسمى عبد الرب.

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ابن عربي، ص (٢٤٥-٢٣٤). / كتاب المنزل، القطب وحاله ومقامه، ابن عربي، الصفحات، ٢، ٣، ٨،

٣- الأوتاد: أربعة مسؤولون عن الجهات الأربعة، الشمال والجنوب والشرق والغرب، وهم يشغلون الأركان الأربعة، اليماني، الشامي، العراقي، الحجر الأسود.

٤- الأبدال: سبعة، مسؤولون عن الأقاليم السبعة.

٥- مجموعة الأربعين (٤٠)، ومنهم يعوض كل بدل يموت.

٦- مجموعة الثلاثئة (٣٠٠)، ومنهم يعوض كل شخص من مجموعة الأربعين، أما من فقد من مجموعة الثلاثئة فيعوض بشخص من صالح عامة المسلمين.

بالرغم من أن ابن عربي في ذكره لعالم الأنفاس يحول بنا في حركة مستمرة ومعقدة أفقيا وعموديا في وصف الأقطاب، وأنواعهم، واختلافاتهم في الزمان، فمنهم من يموت ليخلفه قطب من صفه في الوصف والوظيفة، وهذا يسمى "قطب الوقت/الزمان"، ومنهم من هو حي إلى يومنا هذا، ومنهم من عاصر ابن عربي، ومنهم من ولد في عصره، ومنهم المتفردون الذين لا يخضعون لسلطة قطب الزمان، إلا أن تجواله في سمائه الروح لا يخفي واقعية المفاهيم التي يسوقها، خاصة في الطريقة التي رتب بها مجلس الحكم، حيث ذكره في موضع واحد معا، مما يعني أنه كان يتكلم وفق نموذج مسبق للسلطة، وكأنه يوضح لنا ما ينبغي أن يكون عليه البديل لهذه السلطة السياسية الممزقة في بلاد المسلمين، مصححا الرؤية المحدودة للنظام السياسي في زمنه، إذ يشير إلى السلطة الكونية التي يجب أن يفكر الحاكم أو الخليفة ضمنها، كما يحاول أن يسترجع نظام الشورى الذي تخلى عنه الحكام/الخلفاء، وقد أشار إلى ازدواجية سلطة الخليفة/القطب، الدينية والدنيوية، والتي ينفذها وزيراه على المستوى المركزي، وأوتاده على مستوى الجهات الأربع للأرض أو للدولة، وأبداله المكلفون على الأقاليم/الولايات السبعة، ويبقى مجلس الأربعين بمثابة هيئة استشارية عليها تتكون من ٤٠ فردا، وهيئة استشارية دنيا تتكون من ٣٠٠ فرد.

إن ابن عربي الرجل الوائق مما يقول تماما، لم يكن يدلي بآرائه تحت أي تأثير من الهرطقة، فبالرغم مما يشيره لدى قارئه من غرابة وحيرة من مشاهداته العجيبة، والتي يوثقها دوما بالمكان والزمان والشهود أحيانا، ، فلا يمكن أن يتصور القارئ الواعي بمكانة ابن عربي العلمية أن الكاتب يمارس الكذب أو التزييف، لأن ابن عربي العالم بعلوم عصره المختلفة، لا ينجر لذلك لأنه يعلم مسبقا إمكانيات التصديق لدى متلقيه، ولا تخفى عليه حيل الكذب وحيل توجيه المتلقي لتصديقه، بل التفسير الذي نذهب إليه أن ابن عربي كان يمارس القراءة البديلة للواقع، وإمكانية ترقيتها إلى واقع ممارس على مستوى التنظير الفكري والسياسي، وهو يستعمل الطريقة اليوتوتوبية الخيالية لتوجيه الناس، ليس من غير وعي، بل كان يعي جيدا حدودها الممكنة، وحدودها المحالة، حيث لا يستعمل موقع الضحية المظلوم في عرض أفكاره، بل يتحدث من موقع من له سلطة الولي المسؤول عن العالم، ومعظم الأقطاب الذين يشير إليهم عيانا

مثل أبي مدين، وأبي العباس العريني، وغيرهم، كان يريد من الناس أن يعتبروهم البديل القيادي للأمة في تسيير شؤون المسلمين في الواقع، وهو يعتمد إخفاء الدعوة السياسية عندما يلوي معاني مفهوم قطب الزمان فيجعله مستورا ومحجوبا عن الناس حتى لا يلحقه أذى السلطة القائمة، فهو يشير إلى الأقطاب في زمانه لكنه ينزع عنهم التصريف الظاهر بدعوى تركهم له لمصلحة يرونها، وليس لظلم لحقهم، أو خوفا من خطر القتل، كما يقرّ أنه لم يكتب ولم يعلن كل ما يعرف، لأنه في كشف كل ما يعرف عنهم "ضرب الرقاب"، والمصلحة في التأويل الذي يبدو مناسبا من خلال التبريرات هي تجنب الفتن والصراعات العسكرية.

يعتبر التنظيم الذي لخصناه أعلاه تنظيما سياسيا لنموذج موجود في الواقع لكن بطريقة غير سليمة وفقا لما يمكن أن يؤوّل من فكر ابن عربي، فالقطب إذا مات يخلفه قطب آخر كان في مقام الإمامة، وإن مات الإمام يخلفه وتد من الأوتاد الأربعة، والتد يخلفه أحد الأبدال السبعة، والبديل يخلفه أحد النجباء الأربعة، وهذا يخلفه أحد من مجموعة الثلاثئة، وهذه الطريقة في التعويض طريقة عقلية، تبرز الترقى في المقام، ولكنها في الوقت نفسه تحمل طريقة تعيين أحد الأوتاد الأربعة، والأمر نفسه مع بقية الأعضاء في المجموعات الأخرى، وكما ندرك وفقا لسوسيولوجيا التنظيمات أنه لا يخلو أي تنظيم من نزاع وصراع حول المكانة، ولذلك يحاول ابن عربي أن يجعل من المكانة منطقة لا يعرفها صاحبها إلا كشافا، وهذا لا يعني أنه لا يدرك المخاطر التي تنجر عن صراع المكانات داخل التنظيم، لأن الواقع السياسي كان ميدانا لتعلم ذلك، وما إلغاء النسب سواء الأسري أو العرقي في توريث المكانة إلا دليل على وعي ابن عربي بذلك، فالصراعات التي كانت بين الأسر الحاكمة وداخلها أدت إلى تمزق الوحدة السياسية للأمة، ولهذا يحاول ابن عربي أن يختار أفضل الطرق لتولي المناصب، وهي طريقة التكوين، إذ لا يمكن أن يتولى منصب القطبية إلا من هو دونه في الرتبة، وهكذا مع بقية المناصب، وهذا يكفي الأمة من شرور وجود حكام ومسؤولين غير أكفاء، وغير مؤهلين، ويوضع في الاعتبار هنا أن آفة الحكم أن يتولى مسؤولية الأمة طفل صغير هو الوريث الوحيد للسلطان، وهذا ما جر الخلافة إلى خرابها، إذ أوكل الأمر لغير المؤهلين، فلا يمكن أن يتولى المسؤولية إلا من ترقى في مقاماتها، من أدنى منصب إلى أعلاه، وهنا يفصح ابن عربي عن نظرية سياسية عميقة الطرح في عصره، فهو قد أشار إلى تنظيم سياسي شوري قائم على الجهد والاجتهاد، وهنا نلمس أثر عمر ابن الخطاب في اختياره مجلسا للشورى يختار واحدا من بين الستة المؤهلين للحكم، كما نلمس أثر نظرية أفلاطون في جعله المعيار للحكم المعرفة^١، فابن عربي استفاد من الأفكار السياسية السابقة، ليعطينا فكرة المجلس الكوني الذي يسير العالم، وهنا تبرز عقلانيته في تركيب المجلس من جهة، وعقلانيته في التورية عنه بطريقة عرفانية تبعده عن التأمر السياسي ضده، فابن عربي كان هاربا من الواقع بطريقته الكشفية ليكتب عنه وينظر له بطريقة عقلانية متوالية داخل حجب نصوصه.

(١) انظر: جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، أحمد المنيأوي، ص ٩٣، ٩٤.

هـ - أقطاب العالم:

يذكر ابن عربي سلسلتين من الأقطاب، وكل سلسلة تنتظم زمانيا في الترتيب، السلسلة الأولى تتكون من الأقطاب المدبرين للعالم، أما الثانية فتتكون من أقطاب الأمة، ولم يوضح ابن عربي العلاقة بينهما، بل جاء في سياقين مختلفين.

- الأقطاب المكملين من الأمم السابقة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم: ذكرهم ابن عربي في موقف كشف رباني بقرطبة كما يقول، "ومنهم: المفرق، مداوي الكلوم، البكاء، المرتفع، الشفاء، الماحق، العاقب، المنحور، شحر الماء، عنصر الحياة، الشريد، الراجع، الصانع، الطيار، السالم، الخليفة، المقسوم، الحي، الرامي، الواسع، البحر، الملقق، الهادي، المصلح، والباقي"^١، وعددهم هنا ٢٥ قطبا، لا حصرا، بل هم الذين سمو لابن عربي في كشفه من آدم إلى محمد عليهما الصلاة والسلام، ولا يذكر ابن عربي وظيفة هؤلاء الأقطاب، هل هم المفردون أم أقطاب زمانهم، أم هم على شاكلة الأنبياء، بل انتقل مباشرة بعد ذلك إلى وصف القطب "مداوي الكلوم" معتبرا إياه الروح الحمدي الممد لجميع الأقطاب والأنبياء، ومظاهره موجودة في كل الأقطاب باختلاف خصائصهم ووظائفهم، كقطب الزمان، وختم الولاية الحمدي، وختم الولاية العامة، وغيرهم.^٢

في نفس الباب يحدثنا ابن عربي عن سبعة أقطاب آخرين انتقلت إليهم أسرار وعلوم وحكم "مداوي الكلوم"، ويذكرهم ابن عربي بتسلسل زمني تعاقبي، مما يعني أنهم أقطاب الزمان المدبرين للعالم، وهم:^٣

١- مداوي الكلوم،

٢- المستسلم للقضاء والقدر، كان مقربا من مداوي الكلوم، فخلفه بعد موته، وكان له علم الدهر، ومنه ظهرت مقالات العقائد واختلافها، وهذا العلم يقبلها كلها، فهو العلم الإلهي العام، وكان هذا الإمام يذم الكسب ويرقي أصحابه لعدم التعلق بالوسائط؛

٣- مظهر الحق، عاش ١٥٠ سنة؛

٤- الهائج، ظهر بالسيف، عاش ١٤٠ سنة ومات مقتولا في الغزو؛

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ابن عربي، ص ٢٣١.

(٢) المرجع نفسه، الصفحات، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٩، ٢٤٠.

(٣) المرجع نفسه، ص (٢٣٥-٢٤٠).

٥- واضع الحكم، ولعله لقمان وفقا لظن ابن عربي، كان عارفا بالترتيب والعلوم الرياضية والطبيعية والإلهية، عاش ١٢٠ سنة في زمن داوود عليه السلام؛

٦- الكاسب، كان له علم المناسبات بين العالمين، والمناسبة الإلهية التي وجد عليها هذا العالم بهذه الصورة، وكان يقول: "إن الله أودع العلم كله في الأفلاك، وجعل الإنسان مجموع رقائق العالم كله، فمن الإنسان إلى كل شيء في العالم"، عاش ٨٠ سنة؛

٧- جامع الحكم، له علم أسرار النبات، وعلم الطريق الصوفي، والأبدال والشيخ والتلميذ، وكان يقول بالأسباب، عاش ١٢٠ سنة.

مما يلاحظ هنا أن ابن عربي لا يعلم يقينا من "واضع الحكم"، أهو لقمان أم شخص آخر؟ كما لا يعلم لمن انتقل الحكم بعد القطب السابع "جامع الحكم"، ولا يبرر عدم يقينه بذلك، هل هو كتم للأسرار يراه واجبا لمصلحة الناس، أم هو مجرد "لا علم"، أو تجاهل؟ وهنا يمكننا أن ننتبه للعقلانية التي ركب بها هذه السلسلة من الأقطاب، فكل قطب له خصوصية معينة تتعلق بسر من أسرار العلوم، كما نجد أنه يبرر مقالاته في العلوم والإنسان بهذا الكشف الأقدس، ويحاول أن يجد انسجاما بين فكره الذي تتجاذبه مشكلات الواقع الذي يعيشه، وبين مقالاته البيوتوبية في القطبية والتدبير الكوني للعالم، فالقطب الأول هو روح محمد، وهو المعلم الأول للبشرية، وهو مصدر الحقيقة، أما الثاني فهو الذي شرعن تعدد المقالات واختلافها، ويعتبر ذلك طبيعيا غير مخالف للعلم الذي أقره هذا القطب، وهنا يعطينا الملمح الإنساني في إمكانية الاختلاف، بل وضرورته، أما مع القطب الثالث فهو يبرر مقالاته في الصورة الإلهية للإنسان وأنه صورة جامعة للعالم، وأن المقصود الأول والأخير من العالم هو الإنسان، أما مع القطب السابع وهو الخلاصة التي يحاول ابن عربي أن يعطيها لقارئه، فيبرر به الطريق الصوفي الذي سلكه ويدافع عنه، خاصة لما ندرك أن ابن عربي هو أول صوفي فصل في الحديث عن الطريق الصوفي ومقاماته، فهو صاحب نظرية القطبية، وقد يتبادر إلى ذهن القارئ أن ابن عربي هنا يقصد نفسه بطريقة ما على أنه "جامع الحكم".

ومن جهة أخرى يحاول ابن عربي أن يطابق سلسلة الأقطاب مع الأيام السبعة والسموات السبع وأرواح الأنبياء السبعة المسيرين للعالم كل في يومه وفي سمائه، ومع هذا لا نجد تفسيراً مناسباً مع موت هؤلاء الأقطاب، ولذلك لم يوفر ابن عربي لقارئه الانسجام اللائق بين مختلف أفكاره في التدبير الكوني، خاصة لما يتوسع ويضطرب في تصنيف الأقطاب ومراتب الولاية مع أرواح الأنبياء، إذ مرة يصنفهم على أنهم أوتاد، وأخرى على أنهم أبدال، وأحيانا على أنهم أقطاب، ولذلك هذا الاضطراب يمكن تفسيره بالواقع المضطرب والمعقد والمتناقض الذي كان يفكر له وضمنه ابن عربي، ولذلك هو لا يوفق هنا في تحقيق نظريته الشاملة عن التدبير الكوني التي

تطرق إليها في صورة مثالية كاملة، فسلسلة الأقطاب نظريا يجب أن تستمر مع الزمان، ولكن هذه السلسلة السباعية لا تغطي كامل الدهر، ولا حتى دهر الأمم السابقة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم، فزمن الأقطاب الستة الآخرين مجموعا هو (٦١٠) سنة، وهذه مدة قصيرة جدا مقارنة بعمر وجود الإنسان، ولذلك أغفل ذكر عمر القطبين الأولين، وتوقف عن ذكر بقية الأقطاب إن وجدوا.

- أقطاب الأمة المحمدية: يعتبر ابن عربي أن أقطاب الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو اثنا عشر (١٢) قطبا، وهم على أقدام وقلوب الأنبياء، وهو لا يذكرهم بالترتيب، ولا يسمي أي أحد منهم، وهو يبرر إخفاءه لأشخاصهم وأسرارهم الكاملة "باتساع الخرق فيه، حيث لا يفني الوقت بذلك"، وهذا مبرر لعدم تفصيل أمرهم،^١ لكن التفسير الذي نقرره، أن القضية تكمن في الصراع الذي كان مستمرا في الأمة حول "الأئمة/الخلفاء" الإثنا عشر الذين بشر بهم النبي صلى الله عليه وسلم، خاصة بين السنة والشيعة، إذ يعتبرهم السنة "خلفاء راشدون"، ويعتبرهم الشيعة "أئمة من آل البيت معصومون"، ولذلك يقف ابن عربي في ذكر أي خصلة من الخصال غير المشتركة بينهما، حتى لا يلقي أي معارضة سياسية مباشرة بين النظريتين، كما يحاول أن يجمع شتات الأمة المتنازعة تحت رأي واحد، فهؤلاء الأقطاب يكفي في نظره أنهم حققوا الكمال الإنساني، فلا يهم إن كانوا عربا أو عجماء، من آل البيت نسباً أو من غيرهم، فالشرط في النسب هو المقام الحمدي المكتسب بالعمل لا بالتوريث التناسلي.

ومن الملاحظات حول هؤلاء الأقطاب، أن ابن عربي ذكر التنازع الذي حصل في أحد الأقطاب لدى بعض الفرق والمذاهب الفقهية مثل الشافعية والمالكية والحنفية والحنابلة،^٢ وهذا مؤشر يوضح أن هذا القطب كان معلنا، ولم يكن مجمعا عليه، وهو يصف خصاله، ومن أعظمها "إصلاح ذات البين"، ومع أن ابن عربي افتتح به سلسلة الأقطاب إلا أنه أخفى مرتبته، فهل هو الإمام الثاني عشر الشيعي الذي ينكره أهل السنة؟ أم هو الحسن أم الحسين ابنا علي اللذان لم يصنفا ضمن الخلفاء الراشدين لديهم؟

وخلاصة الأمر أن ابن عربي هنا لا يختلف عن الفرق الإسلامية في نظريته لعدد الأئمة/الخلفاء، لكنه قد يختلف معهم في تحديدهم، ولذلك لا يذكرهم في الباب المخصص لهم، ولكن في ثنايا نصوصه الأخرى نجده يذكر أقطابا من هذه الأمة بدون تصنيفهم ضمن الإثنا عشر قطبا، فيذكر عمر بن الخطاب وأحمد بن حنبل وأبو السعود، وعبد القادر الجيلاني، ومحمد بن قائد الأواني، في باب أقطاب الركبان،^٣ وفي باب منزل القطب والإمامين

(١) الفتوحات المكية، ج ٧، ابن عربي، ص (١٣٠-١١٥).

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٦.

(٣) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ١، ص ٣٠٥.

يذكر أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب على أنهما إماما الرسول محمد في زمانه، وهذا يعني أنهما بعده ترقيا للقطبية، كما يذكر الحسن والحسين ضمن الأقطاب،^١ ومع ذلك يمكننا الانتباه إلى أن أقطابه هم أصحاب الطريق الصوفي، إذ يتكرر ذكرهم كثيرا في مراتب الولاية، وعليه نقول أن ابن عربي حاول التوفيق بين فكر مسبق يتعلق بنص ديني وواقع مخصوص يراه بديلا صحيحا للواقع الذي يراه زائفا، سواء على مستوى النظريات السياسية المنتشرة والمهيمنة، أو على مستوى الممارسة في الواقع التي لم توافق أي نظرية سياسية، إذ الخلافة العباسية لم تحقق كمال النظرية السنية، ولم تحقق كمالها في ذاتها، إذ صارت مجرد هيكل لا اثر له في الميدان، وما يجعلنا نعتبر أن ابن عربي كان منخرطا في التنظير السياسي هو انسياقه خلف الآراء الشيعية في انتظار الإمام في زمانه فيقول: "وقد جاءكم زمانه، وأظلكم أوانه، وظهر في القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية"^٢، ومبرر ظهوره هو ظهور الفساد والجور والظلم، ومعلوم أن ابن عربي عاش في القرنين السادس والسابع الهجريين، وهذا يعني أنه يصدق رواية الشيعة في ظهور الإمام في القرن الرابع؛ كما أنه انساق خلف الآراء السنية باعتباره الخلفاء الأربعة الراشدين إضافة لمعاوية بن يزيد، وعمر بن عبد العزيز أقطابا لهذه الأمة، وهنا ندرك أن ابن عربي كانت له نظرية توفيقية بين الفرق الإسلامية، وهو رأي يعبر عن حكمة سياسية تروم وحدة الأمة، على غرار النظرية التوفيقية لابن رشد بين الفلسفة والدين، وهذا يفسر لنا ذكر ابن عربي لابن رشد في نصوصه والاستشهاد بها، خاصة عندما يستشهد به في المقاربة بين الشرع والحقيقة، فابن عربي استثمر كل الآراء السياسية الموجودة التي تتعلق بالتدبير الإنساني للمجتمع في صورتها الدينية والدينية ليؤسس لمشروع وحدة الأمة الإسلامية، بغض النظر عن الاختلافات الاصطلاحية، فهي في نظره مجرد اختلاف لفظي، والمطابقة بين المثال والواقع لا تتم إلا بالمطابقة بين الشريعة التي تعني الدنيا في نظره، والحقيقة التي تعني الدين في نظره، وهنا يتصارع العقلي والعرفاني في فكره الديني والسياسي.

خاتمة:

بالرغم من الغموض الذي يشعر به قارئ ابن عربي، خاصة في المقارنة بين آرائه المثالية وواقعه، إلا أن تنزيل أفكاره من علياء الروح إلى أرض الواقع ليس عسيرا على المتبصر بواقع الأفكار السائدة، وواقع الأمة الإسلامية في زمنه، فابن عربي كان يحركه هاجس أفول الدولة الإسلامية الممزقة داخليا، تتنازعها النزعات القومية

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٤، ص ٣٠٠.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ٦، ص ٥٢.

والعرقية، وقد استيقظت على أخطار خارجية متعددة، المغول والصليبيون والمسيحيون الذين أحاطوا بالدولة من كل الجوانب، وهذا في ظل انعدام فكر سياسي جامع للأمة، إذ تعوقه آراء مذهبية متصارعة ومرتبطة بالصراعات السياسية الداخلية، فهي إما مدعمة لواقع سياسي متردي، أو مضللة عن الهدف الجامع والمشارك للأمة، ولهذا حاول ابن عربي استثمار الطاقات الفردية الموجودة في الأمة، والمجسدة أغلبها فيما كان يراه في الصوفية المنعزلين عن المجتمع، واستثمار الآراء السياسية الموجودة في تشكيل نظريته ليوفق بين كل المسلمين من أجل الهدف المشترك، والجديد الذي يميز نظريته هو أنه جعلها تتسع لكل المذاهب، ولكل الديانات السماوية السابقة، وتتسع لكل العالم، كما أن الإنسان الذي ينظر له ابن عربي ليس ذلك الإنسان الذي يؤرقه الشيطان الذي يلزمه للغواية، بل هو الإنسان المسؤول عن ذاته وواقعه، فلم يترك الإنسان لعبة للشيطان وللقدر المحتوم المسبق، ولا لمرحلة قدسية حصرية سابقة عن وجوده تتصرف فيه، بل القداسة إمكانية متاحة في كل عصر لمن يستحقها من خلال العمل والجهد المبذول لها، ولم يترك مصيره في يد إمام منتظر ينقذه من مأساته، بل الإمام إمكانية متاحة في كل عصر، والجهد الإنساني كفيل بإيجاده في الواقع، وليس لأي جماعة من الناس حظوة لدى الإمام، بل الإمام الأكمل هو من يكون المسؤول عن العالم كله، ويستوي لديه جميع الخلائق، وعليه نقول إن ابن عربي بالرغم من الفيض الروحي الذي أغرق فيه معظم قرائه، إلا أنه كان يتحدث عن واقع حقيقي في تلك السماء التي يتجه نحوها قارئه، وكأنه أراد القول بقول الله "إنهم يرونه بعيدا ونراه قريباً" (المعارج، ٦، ٧).

المراجع:

- ١ - حلمي عبدالوهاب، ولاية وأولياء، السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٢ - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للنشر والطباعة، بيروت، ط ١، ١٩٨١.
- ٣ - أبو عبدالرحمن السلمي، الطبقات الصوفية، ت: أحمد الشرباصي، كتاب الشعب، مصر، ط ٢، ١٩٩٨.
- ٤ - المهجوري، كشف المحجوب، ت: إسعاد عبد الهادي قنديل، مطابع الأهرام التجارية، مصر، ١٩٧٤.
- ٥ - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، المجلد ٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨.
- ٦ - التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، محي الدين بن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٣.

- ٧- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: أحمد شمس الدين، ج ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ٨- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: أحمد شمس الدين، ج ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ٩- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: أحمد شمس الدين، ج ٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ١٠- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: أحمد شمس الدين، ج ٤، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ١١- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: أحمد شمس الدين، ج ٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ١٢- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: أحمد شمس الدين، ج ٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ١٣- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، ت: أحمد شمس الدين، ج ٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- ١٤- كتاب المنزل، القطب وحاله ومقامه، بن عربي، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٩٤٨.
- ١٥- كتاب ختم الأولياء، محمد بن علي الترمذي، ت: عثمان إسماعيل يحي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥.
- ١٦- الإسلام السني، بسام الجمل، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.
- ١٧- جمهورية أفلاطون، المدينة الفاضلة كما تصورها فيلسوف الفلاسفة، دار الكتاب العربي، دمشق، ٢٠١٠.

ابن عربي وتأثيره على التصوف الكردي

د. فرست مرعي إسماعيل

جامعة زاخو، إقليم كردستان، العراق

farsatmarie@yahoo.com

الملخص

مما لا شك فيه أن التصوف في كردستان يرجع الى القرون الهجرية الاولى عندما لاحت تبشير التصوف والطرق الصوفية في البلدان الاسلامية تترى، وكان مترجمنا محيي الدين ابن عربي الحاتمي الاندلسي الذي لقب بالشيخ الاكبر والكبريت الاحمر تأثير كبير وواضح على بنيات التصوف عامة والتصوف الكردي لذكائه والمعيتة، فغالبية المتصوفة والشعراء الكرد ينهلون من المعرفة الصوفية لابن عربي، وخاصة المعطيات والافكار التي أبدعها مترجمنا، فمصطلحات ابن عربي حول وحدة الوجود وحول وحدة الشهود لا تزال ترن في قوافي وترانيم الصوفية الكرد.

الكلمات الافتتاحية: ابن عربي، وحدة الوجود، التصوف الكردي

Abstract

There is no doubt that Sufism in Kurdistan dates back to the first Hijri centuries when the Sufi mysticism and the mystical methods in the Islamic countries existed, And our translator Muhyi al-Din Ibn Arabi al-Hattami al-Andalusi, who was named the elder Sheikh and red sulfur, a significant and clear impact on the structures of mysticism and Kurdish mysticism for his intelligence and health, The majority of Sufis and Kurdish poets derive from Sufi knowledge of Ibn Arabi,

Especially the data and ideas created by our interpreter, The terminology of Ibn Arabi on the unity of presence and around the unity of witnesses are still ringing in the rhymes and songs .of the Kurdish Sufism

Keys: Ibn Arabi, Pantheism, Kurdish Sufism

المقدمة

للشعب الكردي تراث كبير في جميع مجالات الحياة، ومع الاسف الشديد لم تجري عملية ترجمة هذا التراث الى اللغات الاخرى الاسلامية وغيرها إلا في القرنين الاخيرين : التاسع عشر والعشرين، وخاصة لغة الضاد لسان حال مؤلفات (ابن عربي)^١ (الفتوحات المكية وفصوص الحكم وغيرها)، لكي يتسنى للباحثين الاخرين الاطلاع على عيون

(^١) الشيخ محي الدين ابن عربي: ولد الشيخ ابن عربي في مدينة (مرسيه) من بلاد الاندلس في سنة ٥٦١هـ الموافق ل ٢٨ يوليو/ تموز ١١٦٥م. وقد بدأ دراساته الفقهية في مدينة (أشبيلية) في سنة ٦٨٥هـ/١١٧٢م، ثم خرج في سنة ٥٩٨هـ/١٢٠١م قاصداً بلاد المشرق فعاش فترة في مصر ثم في الحجاز ثم في بغداد ثم في الموصل ثم في آسيا الصغرى، وانتهى به المطاف الى دمشق حيث توفي بها في خلال سنة ٦٣٨هـ الموافق ل ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٢٤٠م. وقد عدّه المستشرق البريطاني (براون): "من أكبر رجال الصوفية الذين ظهروا في ديار الاسلام". وقال ايضاً: "لست أعرف صوفياً آخر من متصوفة المسلمين يفوق (الشيخ محي الدين ابن عربي) من حيث تأثيره وغازاة انتاجه وغموض معانيه... اللهم إلا إذا استثنينا (جلال الدين الرومي)... وأوفى ترجمة له هي التي يتضمنها كتاب (المقري) المعروف باسم (نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب). وقد ترجم (جامي) له أيضاً ترجمة في كتابه (نفحات الانس)". وقد وصفه المستشرق الالماني (بروكلمان) فقال: كان كاتباً غريز الانتاج كثير الاخراج، وعد من مؤلفاته مائة وخمسين كتاباً ما زالت باقية في أيدينا حتى اليوم، ولا شك من أشهر هذه الكتب الكتابان الآتيان: فصوص الحكم، والفتوحات المكية، وقد كتب أولهما في مدينة دمشق في سنة ٦٢٨هـ/١٢٣٠م وكثرت بعد ذلك طباعته على الحجر وبالحروف كما كثرت ترجماته وشروحه في مختلف بلاد الاسلام، وآخر طبعة صدرت هي التي أخرجها وعلق عليها الدكتور (ابو العلا عفيفي) استاذ الفلسفة في جامعة الاسكندرية بقوله في الصفحة (٧) ما نصه: "ولا مبالغة في القول بأن كتاب (الفصوص) أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً، وأعمقها غوراً، وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلت، فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً، استمدّه من كل مصدرٍ وسِعَهُ أَنْ يستمدَّ منه؛ كالقرآن، والحديث، وعلم الكلام، والفلسفة المشائية، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية والمسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية، والقرامطة، وإخوان الصفا، ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه، ولكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة، وأعطى لكلٍ منها معنىً جديداً يتفق مع روح مذهب العام في وحدة الوجود". وقد صدرت عن دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م، أما كتابه الثاني فموسوعة كبيرة جداً طبعت في مصر أيضاً. ينظر : تاريخ الادب في =

الادب الصوفي الكردي وبيان الالفه والمودة التي تجمع بين الاثنين، حيث كان ابن عربي الضيف الدائم على مائدة التصوف الكردي، فعلى سبيل المثال لو تطرقنا الى ديوان الشاعر الكردي الكبير الملا احمد الجزيري (٩٧٥- ١٠٥٠هـ/١٥٦٧-١٦٣١م) لرأينا العشرات من مفاهيم ومصطلحات ابن عربي مبثوثة في ثنايا شعره، وقد طبع ديوانه المستشرق الالماني (فون مارتن هارتمان) سنة ١٣٢٢هـ/١٩٠٤م في برلين. وكذلك الحال بالنسبة للشاعر الصوفي عبدالرحيم بن سعيد بن شريف الملقب بمولوي (١٢٩٩-١٢٢١هـ/١٨٠٦-١٨٨٣م)، الذي يسير على هدي ونهج الشيخ ابن عربي.

والأمر ينطبق على الشاعر الصوفي الثالث (الملا محمد المحوي) الملقب بمحوي (١٢٤٧-١٣٢١هـ/١٨٣١- ١٩٠٤م)، فهو يقول في أحد أشعاره: " لا يؤمل الخير في التمسك، ولا يمكن جني ثماره بدون الاطلاع على كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي.

تمهيد

تأثرت بلاد الكرد كغيرها من المناطق الاسلامية بالمذاهب والفرق الاسلامية والتطورات الفكرية، وقد نبغ زهاد ومتصوفة أجلاء من أنحاء متعددة من بلاد الكرد، كرسوا حياتهم للتقوى والعبادة، ونشر الاخلاق والدعوة الى الاسلام، وكذلك نبغ شعراء فحول زينوا الادب الكردي بمعالم الادب الصوفي الراقي^١. وأهم الطرق الصوفية المنتشرة في بلاد الكرد، هما: القادرية، وانتشرت هذه الطريقة بين القبائل الكردية بفضل جهود مؤسسها الشيخ عبد القادر الكيلاني (ت ١٠٧٧-١١٦٦م)، وكان من كبار الزهاد المتصوفين، انتقل الى بغداد شاباً، ثم تصدر للتدريس والافتاء فيها، وبرع في التصوف ونال الخرقه رمز الطريقة الصوفية ولقب ب (الباز الاشهب)، وقد كثر مريدوه في حياته وبعد وفاته، وانتشرت طريقته في الكثير من البلدان^٢. وفيما بعد قام بنشر الطريقة القادرية في أنحاء كردستان منطقة

= ايران من الفردوسي الى السعدي، إدوارد جرانفيل براون، نقله الى العربية: ابراهيم أمين الشواربي، القاهرة - مكتبة الثقافة الدينية، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ص ٦٣٣-٦٣٦ مع تعليق المترجم.

(١) شعر التصوف بين الادبين العربي والكردي دراسة مقارنة، عبد الوهاب عبدالله الجروستاني، السليمانية- وزارة الثقافة- مديرية الطباعة والنشر، ٢٠٠٩م، ص ١٧٢.

(٢) الاكراد، باسيل نيكتين، قدم له: المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، بيروت- دار الروائع، ١٩٥٨م، ص ٢١٥.

السليمانية وأنحائها في العهد العثماني الشيخ معروف النودهدي (ت ١٢٥١هـ/ ١٨٣٥م)، الذي كان من رجال المتصوفة المرموقين وألف كتباً في العقائد والفرائض والمنطق وعلم الاصول^١.

والثانية النقشبندية، وانتشرت بفضل جهود الشيخ محمد بهاء الدين النقشبندي (ت ٧١٧هـ/ ١٣١٧م)^٢. وفي العهد العثماني انتشرت من جديد بفضل مولانا الشيخ خالد الجاف البغداددي (ت ١٢٤٢هـ/ ١٨٢٦م) الذي كان مرشداً روحياً و يعد المجدد الحقيقي للنقشبندية في كردستان والعراق والشام وغيرها بعد أن فتح الله له وتمسك على يد شيخ مشايخ الديار الهندية الشيخ عبدالله بن عبد اللطيف الدهلوي (ت ١٢٤١هـ/ ١٨٢٥م)، حيث قام برحلة الى الهند ليسلك الطريقة على يد مرشد ديني صوفي، وذلك بدعوة من أحد خلفاء الدهلوي، وبدأ بنشر طريقته في كردستان بعد عودته من الهند سنة ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م، ثم انتقل الى بغداد ومنها الى دمشق الشام حيث وافته المنية، وكان الاقبال عليه مدهشاً وترك الآلاف من المريدين والخلفاء من بعده^٣، وله رسائل في تدعيم فكرة وحدة الوجود التي أرساها الشيخ ابن عربي.

ومما تجدر الإشارة إليه كانت في بلاد الكرد طريقة صوفية أخرى باسم (الطريقة العدوية)، والتي سميت باسم شيخ الطريقة الشيخ عدي بن مسافر الهكاري الأموي (ت ٥٥٧هـ/ ١١٦٢م)، وقد تبعه الكثير من الكرد وحسنوا الظن به، وقد لجأ الى قرية لالش الواقعة شرق مدينة الموصل وابتنى فيها زاوية للعبادة، وكانت بعده مركزاً للطريقة الصوفية العدوية، وقد غلا أتباعه في شيوخهم فيما بعد، وتحولت بعد ذلك الى ديانة مستقلة باسم اليزيدية^٤.

المبحث الاول: سيرة حياة

أولاً: الجزيري

هو الشاعر الأشهر في تاريخ الأدب الكردي، وشيخ الأدباء الكرد على الإطلاق، أحمد بن محمد الجزيري، المشهور بـ (الملا الجزيري) نسبة إلى جزيرة بوتان أو جزيرة ابن عمر - كما كانت تعرف في المصادر الإسلامية-، ينتمي إلى العشيرة البوهيتية (=البوطية) الشهيرة التي تقطن في مدينة الجزيرة منذ مئات السنين، وقد وجد في أكثر من نسخة

(^١) تاريخ الكرد وكردستان، محمد أمين زكي بك، نقله الى العربية: محمد علي عوني، بغداد- دار مطبعة السلام، ١٣٥٠هـ-١٩٣١م، ج ٢، ص ٤٠٦.

(^٢) أعلام الكرد، مير بصري، لندن- قبرص- دار رياض الريس، ١٩٩١م، ص ٤٥-٥٥.

(^٣) الطريقة النقشبندية وأعلامها، محمد أحمد درنيقة، طرابلس- د، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ٨٠-٨٥.

(^٤) اليزيدية من خلال نصوصها المقدسة، آزاد سعيد سمو، بيروت- المكتب الاسلامي، ٢٠٠١م، ص ١٥٣-١٥٥.

خطية لديوانه قول الناسخ في نسبه: " الجزري الأنصاري، الشيء الذي يدفعنا إلى القول بأنه ينتمي إلى الأسرة الأنصارية المعروفة في الجزيرة، والتي ينتسب إليها بعض مشاهير علماء الجزيرة قديماً وحديثاً. تخلص في شعره بلقيين اثنين هما: (ملا) ويعني بها في اصطلاح الكرد: العالم الديني الذي نال الإجازة العلمية من المشايخ، و(نیشان) نسبة إلى (نیشان) التي تعني الهدف والعلامة أو الشامة، وكأنه عد نفسه هدفاً لسهام الحبة، أو أنه ينسب نفسه إلى شامة في خد الحبيب^١.

وقد أشار الجزري في قصيدة له إلى تاريخ ولادته ب (حساب الجمل) والتي تتحدد بسنة ٩٧٥هـ المصادفة لسنتي ١٥٦٧م أو ١٥٦٨م، وإن كان صحيحاً ما يقال من أن الشاعر (فقي تيران المكسي) - وقد كان زميلاً للجزري، وله معه مساجلة شعرية- قد نظم مرثيته الشهيرة: (ثيرو ورن...) في وفاة الجزري، فسيكون تاريخ وفاته هو سنة ١٠٥٠هـ التي تصادف ١٦٤٠م. ١٦٤١م لأنها منظومة في تلك السنة كما يفهم من إحدى رباعياتها... وهو ما تؤيده الروايات الشفوية التي تقول بأن الجزري عاش خمساً وسبعين سنة.

لم يصلنا شيء من تفاصيل حياته وطريقة نشأته من المصادر التاريخية الموثوقة.. يقول محمد علي عوني (١٨٩٧-١٩٥٢م) اعتماداً على المصادر الشفوية: "إن الجزري دخل المساجد والمدارس الدينية وهو طفل لم يبلغ الحلم على عادة أطفال الكرد، وتوجيه من أبيه الذي كان عالماً دينياً... درس القرآن وبعض المبادئ الأولية على والده، ثم رحل في طلب العلم وانتقل بين الجزيرة وهكاري ودياربكر والعمادية، وفي الثانية والثلاثين من عمره نال إجازته العلمية من الملا طه في قرية (سترباس) التابعة لدياربكر، بعد ذلك أصبح إماماً ومدرساً في قرية (سربا) التابعة لدياربكر هي الأخرى، وانتقل فيما بعد إلى حسنكيفا (= حصن كيفا) وأصبح فيها مدرساً يجيز التلاميذ، وبعد مدة رجع إلى الجزيرة وبقي فيها يؤم الناس ويجيز طلبة العلوم الدينية حتى وافته المنية هناك وهو في الخامسة والسبعين من عمره. والظاهر -على ما يروى شفويّاً كذلك- أنه لم يتزوج مطلقاً حتى وفاته"^٢.

والمشهور المتواتر على ألسنة أهل بلده أنه بعد حصوله على الإجازة العلمية التي تؤهله للإمامة والتدريس، واشتهاره كعالم ديني، جلس في المدرسة الحمراء التي تعد من أشهر مدارس الجزيرة الدينية، يعظ الناس ويدرس التلاميذ ويجيزهم حتى وافته المنية، ووجود قبره اليوم في قبو بتلك المدرسة يؤكد هذا الرأي ويسنده، وله ديوان شعر شهير بالكردية، يعد أشهر ديوان شعر في اللغة الكردية، وقد أشار الجزري في إحدى قصائده إلى تاريخ وضعه والذي يتحدد في ١/١/١٠٤١هـ/٢٩/٧/١٦٣١م حين كان عمره يومئذ (٦٦) سنة، ومعنى هذا أنه عاش تسع سنين بعد

(١) العقد الجوهري في شرح ديوان الجزري، أحمد بن الملا محمد الزنكي، مطبعة المصباح - القامشلي، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م،

ص و.

(٢) تاريخ الكرد والكردستان، محمد امين زكي، نقله الى العربية : محمد علي عوني، بغداد، ج٢، ص ٤١٠

وضعه لأصل ديوانه، وهذا يفسر لنا وجود بعض القصائد في بعض نسخ ديوانه الخطية دون بعض، والذي يقرأ ديوان الجزيري بتمعن لا يخفى عليه ما أودعه الله في الشاعر من حس مرهف وعاطفة ملتهبة لا يخبو لها ضرام، الشيء الذي يعد واحداً من أبرز عوامل النبوغ لدى الشاعر المجيد، ودليلاً على أنه أحب أول مرة حباً شغل فكره وعقله ثم تدفق في قلبه تدفق الدم إلى أن أضحى من الأصول الراسخة التي يقوم عليها بنيان شعره الذي كان ولا يزال سلوة أهل العشق.

ولما كان الجزيري الشاعر واحداً من أبرز رموز التصوف في الأدب الكردي فقد أحيط ديوانه -المطبوع- حتى الآن أكثر من عشر مرات والمترجم إلى عدة لغات شرقية وغربية- بمالة من القدسية الدينية، وأعتبر من أسمى آثار الأدب الصوفي في الكردية، وكان أئمة المساجد وطلاب العلوم الدينية يكثر من استنساخ هذا الديوان واقتنائه، وكانوا ينشدون قصائده في حلقاتهم المسجدية بألحان مؤثرة، وكان بعضهم يصصر على اصطحاب هذا الديوان معه أينما حل وارتحل تيمناً ببركاته، وعلى أية حال فقد توفي الشيخ الملا الجزيري على أصح الاقوال في (سنة ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م)^١.

ثانياً: المولوي

هو السيد عبدالرحيم بن الملا سعيد بن شريف بن محمود، من سلالة الملا يوسف جان ابن العلامة الكبير، شهير عصره، وفريد دهره السيد المعروف بملا أبي بكر المصنف الجوري، وهو من سلالة السيد محمد زاهد المشهور بـ (بيرخضر الشاهوئي) الذي ينتهي نسبه إلى سيد الشهداء الإمام الحسين بن علي (رضي الله عنهما). ولد السيد عبدالرحيم في حدود سنة (١٢٢٠هـ/١٨٢٠م) من أسرة دينية محترمة في قرية (سرشاته) من منطقة (تاوكوزي) في قضاء حلبجة التابعة لمحافظة السليمانية، تعلم القرآن الكريم ومبادئ النحو والصرف والأدب الفارسي على يدي والده. ثم تجول، كعادة الطلاب الدينيين آنذاك، في مدارس العراق وإيران الدينية، وأخذ ينهل من ينابيعها الصافية ما كان متعارفاً تحصيله من: النحو والصرف، والبلاغة، والمنطق، والفقه وأصوله، والكلام، والتفسير.. وأخذ الإجازة العلمية من العالم النحرير والفقيه الأملعي (الملا عبدالرحمن النودشي) مفتي السليمانية آنذاك. وبعد أخذ الإجازة أقام مدداً مختلفة منشغلاً بالعبادة والتدريس في القرى التابعة لقضاء حلبجة مثل: (جrstانة) و(بياويلة) و(كونة) و(شه ميران) و(سه رشاته) والأخيرة كانت مسقط رأسه، وبقي فيها إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، واختار لنفسه اللقب الشعري

(١) الشيخ الجزيري نُحِجه وعقيدته من خلال ديوانه الشعري، نايف طاهر ميكائيل، دهوك - دار سبيزيز للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م،

(معدومي) واشتهر في أوساط الأدب بـ (مولوي). يعتبر مولوي من أعظم الشعراء الكرد في عصره، وتعد أشعاره من روائع الأدب الكردي، وتحتل الآن مكانة مرموقة لدى المثقفين الكرد، توفي شاعرنا سنة (١٣٠٠هـ/١٨٨٤م)^١.

ثالثاً: محوي

ولد محمد بن عثمان الكبير بن ملا علي في قرية بالخ التابعة لناحية ماوت بمحافظة السليمانية بالقرب من الحدود الإيرانية، تشوب تاريخ ولادته الكثير من الغموض ما بين سنة ١٢٥٢هـ/١٨٣٦-١٨٣٧م، وسنة ١٢٤٧هـ/١٨٣١-١٨٣٢م، وتوفي على الرأي الراجح سنة ١٣٢٤هـ/١٩٠٤م، باستخراج الشاعر (بيخود) التاريخ من أرقام الحروف الابجدية في قوله:

جوبشند (بيخود) وه فاتي سلف بتاريخ كفتا عمر ما شد خلف^٢

أي أرخ الشاعر (بيخود) تاريخ وفاة محوي بـ (عمر ما شد خلف) بعد أن سمع بوفاته، ويخرج التاريخ بـ (١٣٢٤هـ).

لقد جاء تصوف الشاعر محوي متأخراً بعد وفاة والده، وإن كان قد تربى صوفي الفكر منذ بداية نشأته، لكونه من أسرة دينية وصوفية في الوقت نفسه، ولكن تصوفه لم يثنه عن واجبه الديني في الامامة والتدريس، فإلى جانب قيامه بالتوجيه والارشاد كان خاتمه (= تكيته) عامراً بطلاب العلم وأرباب المعرفة، لذلك وزع محوي أوقاته الى ثلاثة أقسام، قسم منها للتدريس، والثاني للارشاد، والثالث قضاءه في الخلوة والعبادة والانشغال بحياته الروحية.

المبحث الثاني : خصائص الاسلام الصوفي ومقوماته بين ابن عربي والصوفيين الكُرد.

اولاً: الحب الإلهي

مما لا شك فيه أن الحب الالهي هو عنوان المتصوفة والخاصية الاولى المركزية للاسلام الصوفي، كيف ولا وطريق التصوف عندهم هو طريق الحب؟. ولعل من أدق تعريفات التصوف أن نقول إنه طريق الى الحق المطلق نحركه هو الحب^٣. والحق أن هذا الامر ليس مقصوراً عليهم، بل إننا لنجده في جميع الاديان والفلسفات التي اتخذت التصوف

(١) شعر التصوف بين الاديان العربي والكردي دراسة مقارنة، عبد الوهاب عبدالله الجروستاني، ص ٢٤١-٢٤٣ .

(٢) ديواني بيوخود، نشر محمد ملا عبدالكريم المدرس، مطبعة سليمان الاعظمي - بغداد، ١٩٧٠م، ص ٣٧٤ .

(٣) إسلام المتصوفة، محمد بن الطيب، بيروت - دار الطليعة للطباعة والنشر - رابطة العقلايين العرب، ٢٠٠٧م، ص ٥٥.

فكرةً ومنهاجاً. إن المحبة عند المتصوفة هي أهم أحوال العارف وأسمى صفاته، وهي من الأصول المهمة في مباني التصوف^١.

وقد اتفقت المصادر والمراجع على أن رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ/ ٨٠١م) هي أول من صدع ب (نظرية) في الحب الإلهي وأنها أشهر رواه الذين رويت عنهم بعض الاقاويل فيها لمحات من الحب الالهي عند بعض العباد الاوائل من أمثال: كهمس بن الحسن القيسي التميمي (ت ١٤٩هـ/ ٧٦٦م) وكان يقول في جوف الليل: مخاطباً ربه: "أراك معذبي وأنت قرّة عيني يا حبيب قلباه"^٢، وعبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧هـ/ ٧٩٣م) في قوله: "وعزتك وجلالك لا أعلم لمحبتك فرحاً دون لقائك والاشتفاء من النظر الى جلال وجهك في دار كرامتك"^٣. إن تلك الاشارات المتعلقة بمعاني الحب الإلهي لم يكن الحب فيها فناً في الله وذوباناً في محبته وإنما كانت ضرباً من التأمل العميق في الروح الإلهية الخالدة^٤.

وهكذا صارت المحبة من بعد رابعة المحور الذي تدور عليه الحياة الصوفية والهدف الذي تتجه إليه. فالمحبة هي "سمة الطائفة (= الصوفية) وعنوان الطريقة ومعقد النسبة"^٥.

وقد ظهر في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي خاصة رجال عرفوا بمقالات في المحبة منهم: الحارث بن أسد المحاسبي (ت ٢٤٣هـ/ ٨٥٧م)، والجنيد البغدادي (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، والجنيد البغدادي (ت ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، والسري السقطي (ت ٢٥٤هـ/ ٨٦٨م)، وذوانون المصري (ت ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، وسهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)، وأبوبكر الشبلي (ت ٣٨٤هـ/ ٩٤٥م) وغيرهم، ثم بلغت فكرة الحب الإلهي ذروتها عند أصحاب وحدة الوجود ولاسيما عند ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م) وابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)^٦.

لقد برزت نظرية الحب الالهي لتؤدي دورها التاريخي في حل ما استعصى من المشاكل الكلامية في بيئة ظهرت فيها نزعات ريبية وتعصبات مذهبية واصطُرعت فيها الفرق الدينية والاحزاب السياسية. فحاول الصوفية أن ينأوا بالفكر الاسلامي عن الصراع والشقاق باعتناق عقيدة الحب الالهي. ذلك أن الحب بين العبد والرب وبين الرب

(١) تاريخ التصوف في الإسلام، قاسم غني، تعريب: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، القاهرة- منشورات البندقية، ٢٠١٧م، ص ٤٩٣.

(٢) حلية الاولياء وطبقات الاصفياء، أبو نعيم الاصبهاني، بيروت، ط ٢، ١٩٦٧م، ج ٦، ص ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥٦.

(٤) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، ط ٧، ١٩٧٨م، ص ١٧٦-١٩٦.

(٥) إسلام المتصوفة، محمد بن الطيب، ص ٦١، نقلاً عن ابن قيم الجوزية في كتابه (مدارج السالكين)، ج ٣، ص ٣٥.

(٦) ابن الفارض والحب الإلهي، القاهرة- د، ت، ط ٢، ص ٢٣٤.

والعبد كفيل بأن يذيب الحدود ويهدم السدود. ومن ثم فلن يكون حديث في الجبر والاختيار والفعل الالهي والفعل الانساني والثواب والعقاب والمسؤولية والجزاء إلا من خلال هذه العاطفة المشبوبة من جانب العبد والحانية من جانب الرب والمتبادلة بينهما وهي عاطفة قديرة على تجلية الطريق وحل المشكلات^١.

وعلى أية حال فقد طور ابن عربي (الحب الإلهي) ، فقد (فلسفته) من حيث ماهيته وبواعثه أحياناً، وأضفى عليها منازع ميتافيزيقية، فجعله أصل الوجود حيناً آخر، وهو بالاضافة الى ذلك يفسر الحب الإلهي من خلال وحدة الوجود التي هي غاية هذا البحث عنده، بل هي مرتكز فلسفته الصوفية، وعندئذ يكون الكلام على الحب الإلهي تحليلاً فلسفياً يعكس ثقافته الدينية والفلسفية معاً^٢.

ابن عربي وأهوال الحب:

يقول ابن عربي:

الهوى راشقي بغير سهام الهوى قاتلي بغير سنان^٣

يقول: إن حبي سرمدي فلا يتأثر بالقرب والبعد لأن تأثيره يلازمي في كل الاحوال، وأمره متحكم، وأن هذا التأثير ليس بعامل سهم أو سنان، وإنما من مشهد الغيب والملكوت لا من جهة الجوارح^٤.

الملا الجزيري وأهوال الحب:

يقول الجزيري:

جه نده كى صادق جه مابن ئه رب بيزى جان فدا بن
وه ك (مه لى) لازم تو نابن وى ز دل جانى خوه دايه^٥

(١) نشأة التصوف الإسلامي، ابراهيم بسيوني، القاهرة- د، ت، ص ١٧٩.

(٢) الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي، القاهرة، ١٩٩١م، ص ١٤.

(٣) ترجمان الاشواق، الشيخ محي الدين بن عربي، بيروت- دار صادر للطباعة والنشر، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، ص ٨٢.

(٤) ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الاشواق، الشيخ الاكبر والكبريت الاحمر محي الدين بن عربي الطائي الحاتمي، حققه وعلق عليه:

محمد عبدالرحمن الكردي، مصر- مطبعة السعادة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ص ١٠٦.

(٥) ديوانا مه لا يى جزيرى، صادق بهاء الدين، ص ٣٦٤.

أي: أنافس جمع العشاق واتحداهم فيما إذا كانوا قائمين بأداء واجبات المحبة، بقدر ما أدبته أنا في التضحية والبذل والتفاني بالروح، كل ذلك بطيب نفسي بلا تردد، إن حب ملا لا مرء فيه بخلاف غيره من الحبين، مهما زعموا الاخلاص والصدق في محبتهم، إن قلبي شاهد ودليل ثابت على ادعائي^١.

مولوي وأهوال الحب:

يقول مولوي:

مه برسو به و مه يل بی سامانه وه	های ج خه به ره ن جه ردامانه وه
واجه بر تو جه وى فه راموش	من ديم تو حالش نه ز نه وى وه كوش
ديده ش يه ن خه يال بالات بی تيشدت	راکه ى خاو نه بی بويه روپيشدا ^٢

أي: يوصي المحب ربح الصبا لتكون ترجمان حاله عند المحبوب، وهي تقود سيل دموعه لتصب في (السلاسل)^٣ و(الردهات)^٤، وتحمل الابخرة الصاعدة من أزيز قلبه الى أعلى قمم الجبال، وتلون أوراق الاشجار بلونه الشاحب الأصفر، عسى ولعل أن يسأل المحبوب عما يجري، لأبلاغه حال المحب الضنين الرث الذي يملؤه الحب، وهو غافل حتى عن نفسه، وتقول له أن النوم لا يمر في عينيه ولو للحظة لأن المحبوب قريهما^٥.

محوي و أهوال الحب:

يقول محوي:

دوزه خ له عيشقه خالييه و وجه ننه ت له ده ردو داغ
عاشق له حه شريشا نيه تى جى دلى فه راغ
كه ر عازيمى زياره تى كه عبه ى مه حه بيه تى

(١) العقد الجوهري شرح ديوان الشيخ الجزري، الزفكني، ج ٢، ص ٥٥١.

(٢) ديوان مه وله وى، ص ١٦٤.

(٣) السلاسل: المياه المتجمعة العذبة في الجبال، ينظر: فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، القاهرة- مطبعة الاستقامة، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩، ص ٤١٥.

(٤) الردهات: المياه المستنقعة الجبال، ينظر: فقه اللغة، ص ٤١٦.

(٥) شعر التصوف بين الادبين العربي والكردى دراسة مقارنة، الجروستاني، ص ٣٠٧.

رى جاكى دل عه لاهه تى رى داغ وشوينى داغى^١

أي: بما أن نصيب قلب العاشق الاشجان والضى، والجنة خالية منهما، فلا مكان للعاشق في الجنة، كما أن الجحيم ينفي العاشق ولا يقبله، ولا يناسبه لأنه يعيش بعشقه، والعشق محروم على أهل الجحيم وهو خالٍ منه، وحاصل الكلام أنه حتى في الآخرة لا يوجد محل راحة العاشق.

وفي البيت الثاني يرشد السالك بقوله: فإذا أنت عازم على زيارة كعبة المحبة، وتنوي أن تسلك الطريق إليها، فخذ (نيسب)^٢ القلب ومرصاده، وإمارته أنه مكوي بنار المحبة وآثاره ظاهرة للعيان.

ثانياً: تقديس الحب

إن تقديس الصوفية للحب يتجاوز الى حد يقولون أن سر خلق العالم يكمن في حرفين هما (ح ب)، حيث شاء الحق واقتضى بالحب الذاتي أن يرى أعيانها بظهورها، وظهور اقتضاؤها لوجود العالم وما فيه، وبما أن الاعيان عينه في كونه جامع يحصر الامر كله، ومع أن الحق تعالى أزلي الذات والصفات وهو بصير منذ الازل بذاته وبغيره، لكن مشيئته في الخلق هو لأن رؤية الشيء بنفسه ليس مرؤية نفسه في شيء آخر يكون له كالمراة، وكان آدم عين جلاء تلك المراة، وإذا كان العالم خاتماً فالانسان فسه^٣.

ابن عربي وتقديس الحب

يقول ابن عربي:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا	وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته	وليس يديره إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة	وهي الكثية لا تبقي ولا تذر

الجزيري وتقديس الحب

يقول الجزيري:

(١) ديوان مه حوى، ص ١٧١.

(٢) النيسب: الطريق المستقيم، ينظر: فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، ص ٤٣٠.

(٣) فصوص الحكم، محي الدين ابن عربي، شرحه وعلق عليه: ابو العلا عفيفي، القاهرة- دار احياء الكتب العربية،

١٣٦٥هـ/١٩٤٦م، ص ٨-٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.

جوشش كودا ده ریاى جود	دثاينه يا تيسمى وه دود
جارهك ته جه للا بوو وجود	فورہ ك ز نوری زى فه دا
فورہ ك ز نوری وى فه كر	كه نجا فهورى بى فه كر
كه نزا خوه قفل ومفته كر	هيز حه بيب زى ئافراند ^١

إن الملا الجزيري في هذا الشعر متأثر بفكرة ابن عربي في خلق العالم والحب والمرأة وآدم، وفيما يتعلق بمشيئة الحق في حبه للكشف عن الكنز المخفي، يقول الملا: بعد أن فار بحر الجود، تجلى الوجود في مرآة اسم الودود؛ وذلك بعلة مشيئة الحق تعالى التي اقتضتها محبته في هذا التجلي، وكان هذا التجلي دفعة واحدة، ولمع من هذا التجلي رزمة النور وشعلتها، فأرسلتها وفتح بها الكنز المخفي، أي أصدر حكم خلق الكائنات العاقلة وغير العاقلة والجمال، ثم قفل الكنز وانتهى الخلق للابد، وفي أثناء تنفيذ حكم الخلق حسناً منزهاً، فخلق نور محمد من ذلك الحسن، ونفخ جبريل في كل ذي روح من ذلك الحسن المنزه^٢.

مولوي وتقديس الحب:

يقول مولوي:

سه رمه وداوى قه له م حه كا كه ى عه شق
 نه قشش نه عه قيق دلدا كه رده ن مه شق
 زهورت كه رده ن نه مه غزو به يدا
 جون قووه ى نه شى وه جه عه ينى مه بدا
 ته ما مى ئه عزام مه ملوى مه يلى تون
 ليم حالى نيه ن هه ستي ويم جه كون
 زوانى ته ويبخ نمه كه رده ش باك
 ئه رسه د تيغ به يو سينه م كه رو جاك
 كائينات جه لام كرد ته سويرى تون

(١) ديوانا مه لاي جزيرى، المصدر السابق، ص ٤٩-٥٠.

(٢) العقد الجوهري، شرح ديوان الشيخ الجزري، المرجع السابق، ج ٢، ص ٨٦٢.

ئه ريانه ن ئه ر ده شت، ئه ر شاخه ن ئه ر كون^١

يبدو أن المولوي متأثر بالشيخ ابن عربي هو الآخر في مجال الاعيان والتجلي، حيث يقول: أن محبتك منقوشة على صفحة قلبي المرجاني، أنت يا حبيبي ظاهر في عقلي وموجود في كل شعيرة من أعضاء بدني، يكمن في فيض حسنك سحر لذائد أحاسيسي، وبهجة روعي مثلما يكمن سر النشوة في المدام، كلي مملوء بحبك، فيض وجودك في كياني ضاعني عن نفسي فلا أعرف أين وجودي ومكاني وكأني غائب عن حالي، لا أبالي بكلام العذال والوشاة، ولو تقطع صدري أرباً أرباً بالحسام فلا أحميد عن اقتناعي واعتقادي أن جميع الخلائق من البشر والشجر والجبال والصحراء والحجر، كلها أعيان ومجالي لصورتك^٢.

محوي وتقديس الحب:

يقول محوي:

له ئولكه ى عيشقه دا بو هه ركه سى سه رداريه مه نظوور

عولووى مه رته به ى سه رداره، بوته به يره وى مه نصور

دهلى دانام ودل خوشى ده خاته داوى زولف وخه ت

ئه كه ر عه قلى هه يه بوجى حه زه رناكا له ماروو موور

كه ما لات ومه عاريف مه بيه، بى ده خلى هه وبنى عيشق

عه جه ب بشكووتوو له م جه زوه ناره بر به عاله م نوور^٣

أي: من أراد أن يعتلي عرش المحبة ويرقى الى أرفع المنازل، ليتألاً لنجمه في أديم السماء عليه أن يهتدي بهدي (الحلاج) ويسلك نهجه، فلا تسمع مزاعم القلب بأنه قد أوتي الحكمة، في حين يتعثر في أوكار الضفائر والشامات، لأن من ديدن هذه الاوصاف فيض من الاهوال والمكابد، يبدو أن القلب ضاع عقله وتاه سبيله لأنه ابتلى بلواعج (= عكامسهما)^٤، وهو في الواقع في جحر الحيات والنمال، ثم يقول: بأنه لا يمكن التجرع من منهل (اللقاء

(١) ديوانا مه وله وى، ص ١٩٨.

(٢) شعر التصوف بين الادبين العربي والكردي دراسة مقارنة، الجروستاني، ص ٣١٦.

(٣) ديوانى مه حوي، ص ١٢٨.

(٤) عكامس: شدة الظلمة. ينظر: (فقه اللغة، الثعالبي، ص ٧٥).

السبوحى)¹، وانتزاع الكمال الباطن والظاهر، الكمال الباطن يتجلى في صفات فاضلة أمهاتها أربع ، وهي: (الحكمة، والفقه، والشجاعة، والعدالة)، وتتفرع من هذه الصفات سائر الفضائل المكملة لذات الانسان، والكمال الظاهر، باجتماع محاسن صفات الاجسام اللائقة بها وهو يختلف باختلاف الذوات، كما لا يمكن نبيل المعارف الربانية من دون الولوج من بوابة العشق، فالعشق خميرة الكمال والمعارف، والمخلوق من فيض هذا العشق، ومن جذوة نار هذا العشق انبثق نور الخلائق².

ثالثاً: المحبة والدين والمعبود

يعتقد الصوفية أنه ليس ثمة دين أعلى مرتبة من دين قائم على أساس المحبة التي تثمر السعادة الابدية، إذا كانت المحبة سمة انسانية بارزة في معناها ودلالاتها وآثارها، تكون المحبة مرادفة للدين من دون تمييز بين الاديان والانبياء، فالمحبة والدين مترادفان في كثير من الاعراض والآثار والغايات؛ فإذا تخدم بنيان الدين في مجتمع ما يحل به الفساد ما يحل به عند هدم بنيان المحبة، لذلك تكون مقومات الدين في العلاقات الاجتماعية هي مقومات المحبة الى حد بعيد" الحب حجر الزاوية من الرؤية الصوفية وعليه تأسست نظريتهم في المعرفة"³، وبذلك يقابل الدين المعرفة" من صحت معرفته مع توحيدده ومن صح توحيدده صحت محبته، فالمعرفة لك والتوحيد له، والمحبة علاقة بينك وبينه بما تقع المنازلة بين العبد والرب"⁴.

ابن عربي والدين والمحبة

يقول ابن عربي: ان الحب هو أصل العبادة وسرها وجوهرها، فلا معبود إلا وهو محبوب، فالحب يهدي الى عبادة الاشياء سواء أكان انساناً أم حيواناً أو شجراً أو كوكباً أو صنماً، فمنشأ القديس والعبادة هو الحب، يقول:

وحق الهوى ان الهوى سبب الهوى

ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى

(¹) الالتقاء السبوحى: الالهام الرحمانى المنزه عن مداخل الشيطان، ينظر: (شرح فصوص الحكم، ص٧).

(²) مشارق أنوار القلوب، ابن الدباغ عبدالرحمن بن محمد الانصاري، تحقيق: هـ. ريتز، بيروت - دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٣م، ص ٤١.

(³) التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر الثالث الهجري، عبد الحكيم حسان، القاهرة - مكتبة الانجلو المصرية، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٤م، ص ١٧٨.

(⁴) رسائل ابن عربي، الشيخ الاكبر محي الدين بن عربي، حيدر آباد - مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٣٦١هـ، ص ٤٥.

يقسم بقدسية الهوى (= الحق) أن الهوى الساري في جميع المخلوقات بجميع صورها هو علة الحب في جزئياته، لذلك فعبادة الجزء هي عبادة الكل، وأنه لولا وجود الحق في صور المعبودات وقلوب العابدين، لما كان هناك عابد ولا معبود.

وبما أن جميع المعبودات تمثل عيناً واحدة في الوجود من دون أن تتناهى في الصور، فإن كل المعبودين صور ومجالي للمعبود الواحد هو الحق وهذا ما يصرح به سبحانه وتعالى بقوله: { وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ... }^١، ويعتقد ابن عربي أن الصوفي الصادق هو من يرى معبوده في مجالي الصور، ينظر الى معبوده الخاص بأنه صورة من تلك الصور اللامتناهية التي تتجلى في قلب العابد، يحذر ابن عربي من أن يقصر العابد معبوده على صورة بعينها، ويعد هذا شركاً^٢.

ويقول أيضاً بهذا المعنى :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثنان وكعبة طائف	وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني ^٣

انتهى ابن عربي الى أن يجعل من الحب ديناً، فنظر الى مختلف الاديان، مع اختلاف المرسلين ورسالاتهم تشترك جميعها في أصل واحد هو الحب، وجاء على لسان الصوفية^٤:

صح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقي لمن^٥

الجزيري والدين والمحبة:

يقول الجزيري:

بنو نارا د ديريذا ل هندافا جليباي بمحرابي مه برسه جده به لى (أما) خيال ته برو^٦

(١) سورة الاسراء: الآية ٢٣.

(٢) التصوف الثورة الروحية، ابو العلا عفيفي، ص ٢٣٩.

(٣) ترجمان الاشواقن الشيخ محي الدين بن عربي، بيروت- دار صادر، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، ص ٤٣.

(٤) الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، محمد مصطفى حلمي، بيروت- دار القلم، ١٩٦٠م، ص ١٣٢.

(٥) التصوف الثورة الروحية، ابو العلا عفيفي، ص ٢٤٠.

(٦) ديوانا مه لاي جزيري، صادق بهاء الدين، ص ٢٥٣.

أي: نشد (الزنار) على وسطنا، ونسجد في دير النصارى كما نسجد في محراب مسجد المسلمين، لا نفرق بين مواطن العبادة، القلب السليم هو المهم في أداء السجدة وأينما حصلت العبادة، فما دام المقصود واحد فلا فرق بين الاماكن مسجداً، كان أم بيعه، أو كنيسة، لأن المعبود واحد في كل مكان.

مولوي والدين والمحبة

يقول مولوي ملمحاً الى وحدة المعتقدات:

به ى جيش هه ركوه سف وه ش نيكارانه ن

جه نى عه قيده ى دل ئه و كارانه ن

تو زه ننت جيشه ن ئه ويچ به و ته وه رن

ئه ر مه يله ن، مه يله ن، وه ر جه وه ن، جه وه ن^١

يستذكر مولوي الحديث القدسي في قوله تعالى على لسان نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم): [أنا عند ظن عبدي بي، وأنا مع عبدي إذا دعاني أو (وأنا معه إذا ذكرني)، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن تقرب إلي شبر تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة]^٢، ويقول تعالى: {... فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ }^٣، فكل صورة من الصور ناطقة بالالوهية الحق وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه^٤، ويقول تعالى: { وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ... }^٥.

يقول مولوي موجهاً القلب: أيها القلب لا تيأس أبداً من المحبوبة وحنانها ودلعها، لأن من سجايا الغادة أنها تتعامل مع نعتقد حبه، فكيف يظن بها تظن به، فالظن الحسن يثمر المحبة عند المحبوبة، وظن السوء يثمر اليأس والنقمة عندها، ويجني صاحبها الحسرة والندامة فهي تقابل الوفاء بالوفاء، والجفا بالجفاء، وبذلك يجعل مولوي المحبة مقياساً للعلاقة القائمة بين الحب والمحبوب أو العابد والمعبود.

محوي والدين والمحبة:

(١) ديوانى مه وله وى، بيداجونه وه و ريك وبيك كردن وزياد كردنى شيعره جابنه كراوه كانى، حسن كوران- محمد حجازى، ده زكاى

روشنبرى كوران، سنه، سالى ٢٧٠٤ كوردى، ص ٢٩٦.

(٢) صحيح البخاري، محمد بن عبد الله البخاري، كتاب التوحيد، القاهرة- مطبعة العامرة، ط ١، ١٣١٥هـ، ص ١٧١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١١٥.

(٤) فصوص الحكم، الشيخ ابن عربي، ص ٣٣.

(٥) سورة الاسراء: الآية ٢٣.

مع أن الشاعر محوي لم يصرح بذكر الاديان ووحدها، ولكننا نستشف الفكرة بوضوح في شعره، إذ يجعل المحبة واللقاء بالمحبيب أصل الايمان والاديان يقول:

دينتم ئيماننه خو كوفره نه كه ينم به تو

قوريه سه رم دينه جوو كافرييه بوو ئه وا^١

في هذا البيت يجعل محوي الحب واللقاء بالمحبيب ركيزة الحياة الدينية والروحية بغض النظر عن تسمية الاديان، ويعد الحب ركن الايمان ومحوره، يقول: إذا حصل اللقاء ثبتت الشهادة، وإلا فلا إيمان للمحروم منه، وثبت فكرته هذه على نفسه قبل غيره مع أن محوي كان فريد عصره في علمي الظاهر والباطن، فقد اعترف بحرماته من الايمان وبالفكر لكونه لم يشرف بلقاء المحبوب، وإن حبه لم يثمر بعد^٢.

وفي بيت آخر يتخذ محوي من المحبة أساساً لوحدة الاديان بوضوح وأن المحبوب هو المعبود، فيقول:

ساعدى ده ركه ت وعاله م بوو به مووسايي هه موو

موعجيزه ي ليوى كه ده رخا جومله ده بنه عيسه وى^٣

أي: عندما كشف المحبوب عن ساعده، آمن الجميع بموسى وأتبعوه، حيث كانت معجزته في قوله تعالى: {وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ}، وفي قوله تعالى: {وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ...}،^٤ وكأن يد المحبوب اشعار بقبول صاحب المعجزة وهو موسى (عليه السلام) نبياً وقبول دينه ديناً، وفي العجز يقول: وعندما كشف المحبوب عن شفتيه يؤمن الجميع بعيسى حيث كانت معجزته فيها، قال تعالى: {وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ...}،^٥ ويقول تعالى: {... إِذْ أَيْدِيُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا...}،^٦ وكأن شفتي المحبوب اشعار بقبول صاحب المعجزة عيسى (عليه السلام) نبياً وقبول دينه ديناً.

بهذا الاسلوب يستطيع محوي أن يؤكد أن المحبوب هو عين الرسل والرسالات، وأن المحبة هي الدين بعينها.

(١) ديوانى مه حوى، ص ٣٧.

(٢) شعر التصوف بين الاديان العربي والكردي دراسة مقارنة، الجروستاني، ص ٣٢٥.

(٣) ديوانى مه حوى، ص ٣١٨.

(٤) سورة الاعراف: الآية ٣.

(٥) سورة النمل: الآية ١٢.

(٦) سورة آل عمران: الآية ٤٦.

(٧) سورة المائدة: الآية ١١٠.

رابعاً: التغزل بالحب الإلهي والحب الحسي

شعر الغزل هو تعبير الشاعر المحب عن حبه للمحجوب، سواءً أكان الغزل مادياً، أم عفيفاً بريئاً، وهكذا الغزل الإلهي فهو تعبير عن الحب البريء اللامنفعي لله. هناك وشيجة متينة بين الغزل العفيف والغزل الإلهي، فيكون حب الصور الكونية والتغزل بها سبيلاً، ويرتقي فيه المحجوب من المحسوس الى المعنوي، ويسمو الحب الحسي الى معنوي (= الإلهي)، وبذلك يكون الحب الإلهي امتداداً للحب أو استمراراً للحب الانساني، وقد يشتد التشابك في التغزل بالحسين الإلهي والانساني الى درجة من الصعب جداً التمييز بينهما؛ إلا بوجود قرائن توجه الغزل الإلهي بمنحى يمكن فصله عن الانساني، لقد برأ شعراء الصوفية موقفهم في اختيار الغزل عن حياتهم الروحية بوصفه وسيلة مفضلة في شرح وبيان معانيها، ولكونه محبباً الى النفوس ويتماشى مع أحاسيس الانسان وعواطفه^١، والرمز هو أداة الصوفي غالباً، وقد يكون هذا الرمز عن وعي في بعض الاحيان أي عن قصد، أو يكون عن لاوعي^٢.

إن شعار الحب للحب هو أهم وشاجة تربط الغزل العذري الانساني بغزل الحب الإلهي لأنهما بمعزل عن المآرب العاجلة والموقوتة، وقد تسربت أفكار غريبة عن الروح الإسلامي فامتزج الحب الإلهي بخواطر تأملية وأفكار فلسفية حول طبيعة الحب الإلهي وماهيته ومدارج الحب.

بغض النظر عن المواقف والآراء فيما يخص عبور الغزل من ضفة الغزل الانساني الى الغزل الإلهي فهذا واقع لا يمكن إنكاره، وهذا ما حصل مع الشيخ ابن عربي في الادب العربي وأثر بدوره على الملا الجزيري في الادب الكردي.

ابن عربي مع العزّكين:

لغزليات ابن عربي ظاهر وباطن، فأما الظاهر أو من حيث البنية السطحية فإن وظيفته ارضاء المألوف وما اعتاد عليه العامة، أما لغرض الوصول الى الباطن أي البنية العميقة، فيحتاج الى جهد فكري عاطفي أو قلبي لتفجير معاني النص، وبذلك فإن غزليات ابن عربي تتوجه الى نوعين من المتلقي، بحسب ظاهرها قصيدة غزلية عادية تندرج في سياق شعر غزل عربي واضح، وبحسب باطنها أو عند فك رموزه ومصطلحاته فإنه قصيدة صوفية تدور حول تجارب حياة معنوية عرفانية مر بها الناظم^٣.

ويتم الانتقال من الظاهر الى الباطن عبر تغيير دلالات الكلمات، وصرفها من معانيها اللغوية الى معاني صوفية رمزية، ولكن ابن عربي لكي يثبت براءته من الحب الانساني وبعد أن اشتد الخناق عليه، قال:

(١) التصوف في الشعر العربي، عبد الحكيم حسان، ص ٣٠٧.

(٢) الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، بيروت - دار الاندلس، ١٩٧٨م، ص ١٢٥.

(٣) أقنعة النص، سعيد الغانمي، بغداد - دار الشؤون الثقافية، ١٩٩١م، ص ٩٠-٩١.

فاصرف الخاطر عن ظاهرها وأطلب الباطن حتى تعلم^١

إن هذا البيت بمثابة القنطرة للانتقال بين ضفتي الغزل الانساني والغزل الإلهي، أوللاقلاع عن حالة غليان بعض من أهل الشريعة الى تهدئة وإسكات أصوات اعتراضهم بعد أن وصف (نظام) الملقبة بعين الشمس ابنة (مكين أبي الشجاع)، وصفها ابن عربي بأنها منهل الهامه : " فقلدنا من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب اللائق... ويقول كل أسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني...".^٢

ويقول:

كل ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كل ما^٣

الى نهاية القصيدة...

إن كل الاوصاف التي ذكرها ابن عربي، وكل ما أفرزه هاجس الحب عنده للغادة(= نظام) تتحول الى رموز أو واردات إلهية يتنور بها قلب ابن عربي.

الجزيري مع الغزلين:

إذا هام ابن عربي بحب (نظام)، فقد هام الملا الجزيري بغادة من غزلان جبال بلاد الكرد وهي (سلمى) ابنة الملك (الكامل)^٤ أمير اقليم حسنكيفا الواقعة في جنوب شرق تركيا الحالية.

ومما يذكره أهل الجزيرة ، أنه (= الملا الجزيري) كان يعشق فتاة من عائلة أمراء الجزيرة (= جزيرة ابن عمر في المصادر الاسلامية) في زمانه، كانت تسمى (ستيا بسك كه سك = السيدة ذات الأصداغ الخضراء)، ولكن لم نعثر على كونه قد تزوج من إحدهما، أو من أية من النساء^٥.

وقع الملا الجزيري في وكر العشق لم ينفك منه الى أن تحول هذا العشق الى نوع آخر وهو العشق الإلهي اقتداءً بسلفه ابن عربي، فانقلبت غزلياته الانسانية الى الغزليات الإلهية في جوهرها، وفي معناها الباطني، كان الملا الجزيري يصبح بملء فمه في بداية حبه معلناً جهاراً ونهاراً حبه ل(سلمى)، بقوله:

(١) ترجمان الاشواق، ابن عربي، ص ١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤) يذكر احد الباحثين أن التاريخ لم يذكر أميراً بهذا الاسم في عهد الملا الجزيري من أمراء حسنكيفا. الجروستاني، ص ٣٣٣. بينما يذكر آخر أن الملا الجزيري كان يعشقها ويراسلها بالبريد، كما قال في ذلك: " بالدعا بلغ تحياتي لسلمى يا بريد" الزفركي، ص و.

(٥) فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، محمد أمين دوسكي، ص ٣٦.

شوځ و شه نكی زوهره ره نكی
دل ز من بر دل ز من بر
ئاورین هه ییه ت بلنكی
دل ز من بر دل ز من بر^١

أي : أن الغزاة الحسناء اللطيفة، ذات القامة الهيفاء، والوجه المنير كنور كوكب الزهرة، قد اغتصبت قلبي ومملكته الى الأبد، لقد خطفت قلبي بنظراتها الملتهبة التي تشبه مهابة نظرات النمر عند غضبه. يستمر ويقول أيضاً:

وی شه بالی مسکی خالی
دیم دوری که رده ن شه مالی
جه به تا بسان سه مالی
دل ز من بر دل ز من بر^٢

أي: أن صفحة وجه المحبوبة اللطيفة تشبه الدرر والآلي في اللمعان، وعليها حالات سوادها سواد المسك وجيدها كالشمعة، إن وجه الشبه بين الجيد والشمعة يكون في الطول والنور، يقول إن خصلات شعرها ترقص على ناصيتها يداعبها نسيم الصباح.

أما تباشير التحول من غزلياته فتظهر في قوله:

ما بلعلين جانفه زا نافی مه بینت جاره کی

بالدعاء بلغ تحياتي لسلمی یا برید^٣

يتساءل الملا الجزيري، هل يحالفنا الحظ؟ في أن تبادر المحبوبة (سلمی) بذكر اسمنا فتمر حروف أسمى بين شفيتها الحمراوين، إن حصل هذا فيكفينا لتنتعش الروح بريقها ورضاها الحلو، ثم يوصي ریح الصبا المعهودة بوساطتها بن الاحبة وكبريد، يوصيها أن تبلغ (سلمی) تحيات الملا العطرة والحارة مع دعائه من الله أن يتلطف قلبها وتستجيب لطلبه المذكور^٤.

إن هذا البيت يكشف عن نزوع الجزيري الى نهاية حبه الانساني وإن كان لا يزال يحتفظ برمق منه، ولكنه يعزى الى فراق أبدي مع (سلمی) عندما يوصي ریح الصبا (= البريد) أن تمر بها وتبلغها تحياته العطرة، وإن نهاية حب الجزيري (سلمی) كانت بداية حب آخر حقيقي لازمه مدة حياته، وقدم له الروح والبدن، وهكذا ينتقل بحبه وبغزلياته من المجازية الى الحقيقية، ليقول في النهاية:

(١) ديوانا مه لاي جزیری، صادق بهاء الدين، ص ٣٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٥

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٤) العقد الجوهري، الزفكي، ج ١، ص ٢٢٨.

توز (ملايى) هو بيرس اسرار عشقى حل دكت

فى معمايى جه زانن صد ملاو مستعيد^١

أي: إذا نويت معرفة أسرار العشق وفك رموزه، فأسأل من مارسه وجربه واختص به، وهو الملا الجزيري، وليس غيره، لأنه وقف على خفاياه وألغازه، وهو أهل لهذا العلم الذي يغيب عن ادراك ومعرفة مائة من الماللي ومائة من أقران الماللي من المستعدين، ويقصد أن أهل الشريعة وعلمائوها محرومون من هذه المحبة الإلهية.

وأخيراً يؤكد الجزيري على أهمية الحب المجازي للولوج الى الحب الإلهي، بقوله:

لا معا حوسن و جه مالى دى زى علمى بيته عه ين

عيشق دا زى هلبتن كى دى حقيقه ت بى (مجاز)^٢

أي: يجب أن يتلأل نور الحسن والجمال ليكون ظاهراً للعيان ويخرج هذا النور من نار تشتعل في الاحشاء، لأن ما من كائن إلا يستبطن في داخله حرارة نور الحسن والجمال، ولكن إذا لم يقع البصر على محبوب مجازي يكون مظهرًا للحسن والجمال فلا تشب نار العشق الحقيقي ولا تخرج من مكمنها الباطني، فلا سبيل الى العشق الحقيقي بغير واسطة العشق المجازي^٣ ومن أعظم العوامل التي أرسى التصوف على قاعدة المحبة إنما هو الاعتقاد بوحدة الوجود^٤.

المبحث الثالث: المقدمات الممهدة لوحدة الوجود عند الصوفيين الكُرد

لم تظهر فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية كاملة متسقة قبل محي الدين ابن عربي، وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين الحين والآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه^٥. ولم يكن ابن عربي أول من أرسى دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود فحسب، بل ظل حتى اليوم الممثل الأكبر لهذا المذهب، ولم يأت بعده ممن تكلموا في وحدة الوجود نثرًا ولا شعرًا إلا كان متأثرًا به أو ناقلاً عنه، أو مردداً لمعانيه بعبارات جديدة^٦.

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) ديوانا مه لايى جزيرى، صادق بماء الدين، ص ٢٢٠.

(٣) العقد الجوهري، الزفكني، ج ١، ص ٢٦٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٩٣.

(٥) من أمثال أبو يزيد البسطامي المتوفى (سنة ٢٦١هـ/٨٧٤م)، والحلاج المقتول (سنة ٣٠٩هـ/٩٢٢م)، والنفري المتوفى

(سنة ٣٥٤هـ/٩٦٥م)، وابن الفارض المتوفى (سنة ٦٣٢هـ/١٢٣٤م) وغيرهم.

(٦) التصوف الثورة الروحية في الاسلام، أبو العلا عفيفي، القاهرة- دار المعارف، ط ١، ١٩٦٣م، ص ١٧٥.

أولاً: الشيخ ابن عربي مؤسس فكرة وحدة الوجود

إن تلقيب ابن عربي بـ "الشيخ الأكبر والكبير الأحمر" لم يأت من فراغ فهو بحق قمة ما انتهى إليه التصوف الإسلامي (معاملة) و(مكاشفة). فما سبقه من تراث المتصوفة على اختلاف أذواقهم ومشاربهم وتنوع أحوالهم وتجاربهم، بمثابة الرافد، وهو المصب^١.

ولكنه لم يكن مجرد وارث لذلك التراث العظيم الذي خلفه المتصوفة السابقون، بل كان مطوراً له منظماً منظرًا، فبذهم غزارة تأليف، وعمق تفكير، وجرأة تأويل، وإبداع اصطلاح، وتحديد لغة، وابتكار أسلوب. لقد أتيح له أن ينفصل عن تجربته الصوفية ليحللها، وينتقل بها من نطاق الأحوال والمقامات، والأذواق والمواجيد، الى ميدان التفكير والتأمل ومجال التنظيم والتدبير^٢.

لقد انتشرت أفكار ابن عربي في العالم الإسلامي أجمع، أما هو فقد أصبح له أتباع لا حصر لهم في المناطق الإيرانية(= الفارسية) والعثمانية؛ لأن التحولات السياسية التي شهدتها القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي بإحتياح المغول معظم اقاليم العالم الإسلامي الشرقي بما فيها تركستان وبلاد ما وراء النهر وإيران وأذربيجان وتوغلهم في آسيا الصغرى(= الاناضول) وتدميرهم الممنهج لمناطق واسعة ذات حضارات متطورة؛ كل هذه التطورات المذهلة أفضت الى هروب العلماء والشعراء وكبار رجال الصوفية الى الاناضول قادمين من اقاليم بخارى وسمرقند وخراسان وفارس حيث أسهموا في تطوير الحياة الدينية والروحية^٣.

ومن مشاهير الصوفية الذين اتجهوا الى آسيا الصغرى واستقبلتهم سلطنة سلاجقة الروم في عاصمتها قونية بترحيب بالغ الصوفي الكبير محي الدين بن عربي^٤ (٥٦٠-٦٣٨هـ/ ١١٦٦-١٢٤٠م)، ويعد ابن عربي من أكبر فلاسفة التصوف في العصور الوسطى حيث جعل من التصوف نظاماً دينياً فلسفياً في آنٍ واحدٍ. ولقد تحول ابن عربي في بلدان المشرق الإسلامي فيما بين سنتي ٥٨٩-٦٢٠هـ / ١٢٠١-١٢٠٤م، كما تحول كثيراً في أسفاره بين مدن آسيا الصغرى، وفي سلطنة سلاجقة الروم استقبله السلطان بحفاوة بالغة" ركب له يوماً صاحب الروم(= السلطان

(١) وحدة الوجود في التصوف الإسلامي في ضوء وحدة التصوف وتاريخيته، محمد بن الطيب، بيروت - دار الطليعة، ٢٠٠٨م،

ص ١٥٥.

(٢) المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، بيروت - دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١م، ص ١٥.

(٣) الأبعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف، آنا ماري شيمل، ترجمة: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، كولونيا -

بغداد، ٢٠٠٦م، ص ٣١٣-٣١٤.

(٤) ابن عربي: تم التعريف به في الهامش (١).

السلجوقي) فقال: هذا تذعر له الاسود فسئل عن ذلك فقال: خدمت بمكة بعض الصلحاء فقال يوماً: الله يذل لك أعز خلقه، أو كما قال. وقيل إن صاحب الروم أمر له بدار تساوي مائة ألف درهم^١.

ومن مؤلفات ابن عربي الصوفية والتي انتشرت تعاليمها في آسيا الصغرى كتب: التجليات، ومفاتيح الغيب، والعبادة والخلوة، ومناصحة النفس، وترجمان النجوم ومطالع أهل الاسرار والعلوم، ومشكاة الانوار فيما روى عن الله من الاخبار، وغيرها من المؤلفات الكثيرة^٢. وأثناء تنقل ابن عربي بين مدن آسيا الصغرى زار صاحبه وأشهر تلاميذه صدر الدين القونوي (ت ٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م) شيخ الاعارية بقونية صاحب المؤلفات العديدة في التصوف مثل: النفحات، وتحفة الشكور، والتجليات، وتفسير سورة الفاتحة، الذي يمكن عده شارحاً لآراء الشيخ محي الدين بن عربي بالفارسية^٣. وقد استأنف ابن عربي رحلاته عبر المدن السلجوقية في آسيا الصغرى فزار مدن: ملطية، وسيواس، وقونية، وتبعه تلميذه عفيف الدين التلمساني المتوفى (ت ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) الذي استقر في سطنة سلاجقة الروم لحقبة كبيرة^٤.

وقد انتشرت في آسيا الصغرى العديد من الطرق الصوفية، من أهمها: البكتاشية والخلوتية والقلندرية والحيدرية والنقشبندية وغيرها.

ثانياً: تأثير ابن عربي على عقيدة النقشبندية

يأخذ التوحيد حيزاً مهماً في نظر النقشبندية، وأحد أقسامه الرئيسية هوالتوحيد الوجودي: ومعناه أن يؤمن المرء أنه لا موجود في الكون وما رحب سوى الله عزوجل، وكل ما سواه عدم محض. ويضيف أحد شيوخهم الامام الرباني احمد الفاروقي السرهندي(ت ١٠٣٤هـ / ١٦٢٤م) أن هذا التوحيد ما جعل الحلاج(ت ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م) يأتي بقولته المشهورة: "أنا الحق"، وكذا أبا يزيد البسطامي(ت ٢٦١هـ/ ٨٧٥م) الذي يقول " سبحاني ما أعظم شأنِي". ويفسر النقشبندية أن هذا يحدث للعبد حينما يتجلى الحق على قلبه ب (تجلي الجلال) أي القهري عندئذٍ يحو منه الغير والسوى ولا يبقى فيه إلا الله، فلا جرم يسمع في القلب لمن الملك اليوم لله الواحد القهار. وينطلق السالك

(١) فوات الوفيات، محمد بن شاکر الکتبی، تحقیق: احسان عباس، بیروت، ١٩٧٣م، مج ٢، ص ٤٣٦، ترجمة رقم ٤٨٤؛

(٢) المصدر نفسه، مج ٣، ص ٤٣٧-٤٣٨.

(٣) کتاب الوافی بالوفیات، صلاح الدین خلیل بن ایبک الصفدي، فیسبادن، ١٩٧٤م، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٤) محمد عبد الشافي المغربي، آسيا الصغرى في العصور الوسطى دراسة في التاريخ السياسي والحضاري (القرن ١١-١٣م)، الاسكندرية

آنذاك بما قاله كل من الحلاج وأبو يزيد البسطامي . ولكن هذا لا يعني الحلول والاتحاد كما يزعم البعض، بل معناه أنه فني عن ذاته، أو بتعبير آخر فنيت عنه نفسه؛ ويحيا بالله في تلك اللحظة فلا وجود له كإنسان بل وجوده نابع من روحه التي هي نفخة من روح الله تعالى، وهذه مسألة ذوقية لا يقف عليها إلا من تذوق هذه المعاني الصوفية وعرفها.

وتنقسم النقشبندية الى ثلاث شعب من حيث مفهومها لوحدة الوجود وهي:

الاولى: فرقة تقول بأن العالم موجود في الخارج بإيجاد الحق.

الثانية: تقول بأن العالم ظل الحق سبحانه وتعالى، وأن الوجود قائم بوجود الحق قيام الظل بالاصل، فلو لم يكن الله موجوداً فما كان للعالم من وجود.

الثالثة: طائفة تقول بوحدة الوجود وتعتقد أنه لا وجود إلا وجود الواحد الاحد، وهو ذات الحق وأن الحق متصف بصفات وجوبية وإمكانية. ويثبتون مراتب التنزلات ويقولون بإتصاف الذات الواحدة في كل مرتبة بأحكام لائقة بتلك المرتبة. ويلتمس الصوفية الكمال لهم العذر بنطقهم بهذه الاقوال؛ لأنها من قبيل غلبة المحبة، وسببها السكر، وكلما خلق صورة قبضها، والسكر في معناه الصوفي ليس المتعارف عليه في المعاجم اللغوية؛ بل هو أكيد في دلالاته على المعرفة الالهية وتلقي العلم الالهي^١.

وقد ترد في اشعار الصوفية النقشبندية تلك المعاني التي لا يفهمها غيرهم، فيقول قائلهم على سبيل المثال:

إذا ما أردت أن تبلغ الكمال

قل الله وأترك الوجود وما حوى

وإذا ما تحققت تشاهد أن لا شيء

سوى الله فالكل عدم بتفصيل وإجمال

وأعلم أنك وكل العوالم لولا عنايته في محو واضمحلال

فالشيء الذي لا وجود لذاته من ذاته

فلا يمكن أن يوجد لولاه

لقد فني العارفون فلم يجدوا شيئاً سوى الله المتكبر المتعال

(١) الطريقة النقشبندية، محمد سعيد الدمشقية، ص ٥١.

وتحققوا أن غيره عدم في الماضي والحاضر والمستقبل^١.

ويتجلى تأثر الشاعر الشاعر بمحي الدين بن عربي، حيث يقول في بيته هذا:

الشيء الذي لا وجود لذاته فلا يمكن أن يوجد لولاه

وإذا ما تحققنا معناه لرأيناه ينطبق تمام الانطباق على البيت الذي ورد عن ابن عربي:

من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال^٢.

ومن جانب آخر فإن الغالبية العظمى من الكرد هم من أهل السنة والجماعة على مذهب أبو الحسن الاشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ/٨٩٠-٩٤٠م) في العقيدة، وعلى مذهب محمد بن ادريس الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ/٧٠٠-٧٥٠م) في الفقه. وهناك علاقة وثيقة بين العقيدة الاشعرية والتصوف، ولذلك كان لهذا الاثر دور كبير في إصطباغ غالبية المالكي والشعراء الكرد بالتصوف.

وكان الملا احمد بن محمد الملقب ب (مه لاي جزيرى- الملا الجزيري) من مريدي الطريقة النقشبندية ، يدل على ذلك قوله:

كو نوورى عشقى لامع دت ل طوروى قه لى جامع دت

دسه يرا(برزخ الأسماء، نهايات بدايات)^٣

أي: إذا لمع نور العشق وشع على طريق السير والسلوك وتدرجي في برزخ مراحل مقامات أسماء الله الحسنى وتحقيقها بها تتحول نهايات، أي تندرج نهاية سلوكي في بدايته، كما هي خاصة الطريقة النقشبندية^٤، وكان من القائلين بوحدة الوجود^٥.

أما الشاعر الثاني عبدالرحيم بن سعيد بن شريف الملقب ب (مولوي) فقد استطاع أن يوفق بين الشريعة والحقيقة، فبعد نيله الاجازة العلمية سنة ١٢٥٧هـ/١٨٤١م ذهب الى قصبة طويلة مركز الطريقة النقشبندية وتمسك على يد الشيخ عثمان سراج الدين(ت١٢٨٣هـ/١٨٦٦م)، وبعد وفاة الشيخ سراج الدين، يجدد مولوي تمسكه

(١) النقشبندية نشأتها وتطورها لدى الترك، بديعة محمد عبد العال، القاهرة - الدار الثقافية للنشر، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص ٩٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٩-١٠٠.

(٣) ديوانا مه لاي جزيرى جزيري، تحقيق تحسين دوسكي، ص ٢٦٠.

(٤) العقد الجوهري، الزفندي، ج ٢، ص ٧٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص (ع).

بالطريقة على يد ابنه الشيخ محمد بهاء الدين (١٢٩٨هـ/١٨٨١م)، وبعد وفاته حل محله في رئاسة الطريقة شقيقه عمر ضياء الدين (١٩٠٠-١٨٣٩م)^١، ومع ذلك لم تنقطع صلته الروحية به ايضاً^٢.

وقد تأثر مولوي بالادب العربي ولا سيما شعراء الصوفية الكبار امثال ابن عربي والحلاج، يظهر ذلك بمعاينة شعره فكراً ومقارنته مع أفكار ابن عربي والحلاج وغيرهما من شعراء الصوفية^٣.

أما الشاعر الثالث محمد بن عثمان الكبير بن ملا علي الملقب ب (محوي) فقد مرت مراحل حياته الروحية بعدة مراحل، حيث كان في بداية عمره يعيش في فراغٍ روحي، لذا أملت عليه الضرورة بالبحث عن شيخ يتمسك على يده، وهذه سنة الصوفية واحدى مبادئهم لأنهم يعتقدون بأنه " لا يصل السالك الناسك الى حضرة الله تعالى وحضرات صفاته وأسمائه، ولو جمع علوم الاولين وصحب طوائف الناس وعبد عبادة الثقلين إلا على يد أصحاب الاذن الخاص"، ويعكس هذا في شعره

له ناكه س كاريا خاكم به سه ر روي به با عومه رم

خودا تو بمزينه تا له به ر قابي كه سى بمرم^٤

يقول محوي: أنا الاريجي أهيل على رأسي التراب كمن فقد أعز الناس، لأن عمري العزيز قد ولى بدون رجعة؛ ومع هذا أنا أوراوح مكاني، ومالي حيلة إلا أن أتوسل وأرجو من الله، أن يقي لي رفق الحياة حتى يتيح لي أن أتمسك وأموت أمام عتبة باب واحد، ويقصد به الشيخ العارف المرشد، وقد تمسك على يد الشيخ محمد بهاء الدين، وبعد وفاة شيخه جدد عهده لابنه الشيخ حسام الدين.

ثالثاً: الملا الجزيري ووحدة الوجود

يعد الشاعر الكردي أحمد الجزيري المشهور ب(مه لاي جزيرى) من القائلين بوحدة الوجود، وقد أشار في مواضيع كثيرة من ديوانه الى هذه المسألة، بل ويصرح بمبدئه في الوحدة المطلقة، فعنده الوجود الحقيقي هو الله عز وجل، ووجود غيره مظاهر لوجوده، فيرى أن ظاهر الكون تجسيد ظاهري للذات الإلهية. فهو يؤمن بالوحدة المطلقة، فيقول:

وه حده تى (مطلق) مه لا نووره دقه لبان جه لا

(١) ميزووى ئە دە بی کوردی، علاو الدین سوجادی، بغداد - جابخانه المعارف، ١٣٩٠ک-١٩٧١ز، ص ٥٩٥.

(٢) ميزووى ئە دە بی کوردی، علاو الدین سوجادی، بغداد، ص ٢٨٢.

(٣) کوفاری میهره جانی مه و له وى، وه زاره تى روشنبیری، بغداد - جابخانه ى الزمان، ١٩٩١ز، ص ٢٤.

(٤) دیوان مه حوی، ص ٢٣٤.

زور د في مه سئه لى ئه هلى د لان شوبه ما

الترجمة: { الوحدة المطلقة يا ملا هي نور تجلي في القلوب،

بقي الكثير من أهل القلوب في هذه المسألة في شبهات }.

اي: أن الوحدة المطلقة هي نور انكشف في القلوب، أو هي نور بمنزلة كحل يجلو القلوب، وأهل القلوب عن الاوساخ والامراض الباطنية، ود كثير من أهل القلوب لم يصلوا الى ذلك المقام، وبقوا ذي شبهة في هذه المسألة، أو كثير من أهل القلوب قد بقوا في اشتباه وتشكك في هذه المسألة، أي وحدة الوجود، لأنها هي موضوع نزاع واختلاف بين الصوفية، فبعضهم يحكم بصحتها، وآخرون يشكون في ثبوتها، لأنهم لم يقفوا على حقيقتها لغموضها، ولم يحوموا حول ما استحققت من المعرفة والبيان، إذ لا بد لذلك المشاهدة والعيان^١.

ويقول أيضاً:

ثافتابي ئه حه ديه ت دخوه دا كرتى يه كه ون

نه كو عه وره ك هه يه لى كرتى يه جه هفين مه ره مه د

أي: أن أحدية الله تعالى قد اشتملت على الكون كله وعمته بحيث أنه يظهر للعيان شيء من هذا العالم غير ذات الله تعالى، مثلما تعم الشمس جميع الموجودات وتشرق عليها، وهذه الحقيقة [عند الجزري] بديهية لا تحتاج الى دليل ولا ساتر يسترها عن رؤية الابصار الصحيحة ولا يوجد سحاب حاجز عن إدراكها، وإذا كنا لا نبصر ذلك، فإن أبصارنا هي المريضة الرمداء ، فالقصور من البصر لا من المبصر.

ويقول في موضع آخر:

حه رف زيه ك بوونه فه صل كه ر بيرى وان ب ئه صل

حه رف دبت يه ك خه طه ك خه ط مو نه ما نوقطه ما^٢

أي: إن حروف وأنواع الكائنات قد انفصلت وتميزت عن بعضها بعد وجودها، وكانت قبل ذلك في الحقيقة شيئاً واحداً أي متحدة، وإن أردت أن تردّها وترجعها الى أصلها التي كانت عليه قبل وجودها، فإن الحروف تعود

(١) شرح ديوان الشيخ الجزري، الملا عبدالسلام الجزري، تصميم وضبط وتعليق: تحسين الدوسكي، اربيل - دار سبيريز، ٢٠٠٤م،

(٢) ديوانا مه لا يى جزيرى، صاق بهاء الدين ثاميدى، جابخانه ى كورى زانيارى كورد، به غداد، ١٩٧٧م، ص ٣٠.

بمنزلة خط واحد غير متميزة أجزائه والخط أيضاً إذا لم يبق على تلك الحالة بل رد وأرجع الى أصله، فإنه يعود نقطة واحدة أي تبقى النقطة وحدها، أو بمعنى آخر تندمج الكائنات كلها في نقطة الوجود الحقيقية ولا يبقى شيء آخر^١. ولكي يدعم الجزيري فكرته حول التجلي فإنه يقر بأن المحبوبة تتجلى وتظهر للعشاق في مظاهر كثيرة، فيقول:

رووحى ونه جسمى ز جه مالى ب ج ئسمى

ره نك ره نك دى كه شف وشوهودودى ج كه سى تو^٢!

الترجمة: {أنت روح ولست جسماً، فبأي أسماء الجمال تسمى، حيث تظهر للعيان بمظاهر متعددة، فمن أنت؟!}

أي، أيتها الحبيبة أنت روح مجردة لطيفة ولست جسماً، فلا أدري بأي اسم تعرفين حتى أعرفك في باب الجمال، وقد حيرت كل معرف وواصف، لأنّ انكشافك للمعرفين، وظهورك للواصفين ليس على نسق واحد، فيتجبر الناظر والمشاهد، فلا يعرف أي ماهية أنت^٣ ؟ أي أن المحبوبة تظهر للسالكين بمظاهر متعددة، وهي في الحقيقة واحدة.

فجمال الموجودات من جمال المحبوب الذي يتجلى في صور الاعيان، حيث يقول:

عاشق ئه وه مه عشووق ئه وه	ظاهر ئه وه مظهر ئه وه
رووح هه ر ئه وه كه وه ر ئه وه	د هه ر شاهده ك دا شوعله دا ^٤

الترجمة: { هو العاشق وهو الحبيب، هو الظاهر وهو المظهر، هو الروح والجسم، في كل شاهد أضاء ولمع }.

إن المحبوب هو العاشق لكل شيء وهو الحبيب لكل أحد، وهو الظاهر في كل موجود، وهو مظهر كل كائن، وهو روح كل حي، وجسم كل ذي جسد، وهو الذي وهب الجمال لكل جميل^٥.

(١) العقد الجوهري في شرح ديوان الجزيري، أحمد بن الملا محمد الزفكني، ج ١، ص ٢٥.

(٢) ديوانا جزيري، تحسين دوسكى، مطبعة سبيريز - دهوك، ٢٠٠٥م، ص ٢٥٥.

(٣) العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزيري، الزفكني، ج ٢، ص ٦٢٣.

(٤) ديوانا جزيري، تحسين دوسكى، ص ٤٤.

(٥) ينظر: العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزيري، الزفكني، ج ٢، ص ٨٥٠.

فللوجود جوهر واحد وهو الله - حسب اعتقاده -، ومظهر وهو ما يدرك بالحواس الخمسة، أي أن الله سبحانه يتمثل بالوجود فما خفي منه هو (جوهر)، وما ظهر منه فهو (مظهر)، أي أن الله هو الخالق (= المعشوق)، وهو المخلوق (= العاشق) وهو المظهر، وهو الجوهر من كل فاتنة^١.

فعنده، كل ما في الكون مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وليست لوجودها حقيقة وإنما هي مظاهر لوجود الله سبحانه وتعالى.

ويقر الجزيري بأن موضوع وحدة الوجود هي موضوع خلافي بين الصوفية، ولكنه يؤكد أنه تجلى تلك الوحدة في قلبه، وبقي بلا شبهة، وعلاوة على ذلك، يحاول بيان ذلك وبرهنتها للغير، ويؤكد أن الوحدة الصرفة هي مشربه وطريقته كما يقول، أي بعبارة أخرى أنه يوضح مذهبه مذهب وحدة الوجود وضوحاً تاماً لا يحتمل التأويل^٢، حيث يقول:

واحد ك صرفه مه مه شره ب ته ج ئكسيري ووجود

ئه م له باله ب ج له باله ب ب خوه هه م جامه له باله ب^٣

أي: أن الوحدة الصرفة هي مشربنا، وأي إكسير عجيب هي لوجودنا، ونحن ممتثلون بها أي امتلاء، وكذا الكأس دهق.

فهو يقول: إن الوحدة الصرفة الحقيقية الخالصة من كل شائبة تعدد هي مشربنا وطريقتنا في التصوف والمراد بذلك وحدة الوجود، وأي إكسير وكيمياء عجيب تلك الوحدة لوجودك حتى غيّرت من وجود جسماني كثيف مظلم الى وجود روحاني لطيف مضيء، ونحن ممتثلون أي امتلاء من اعتقاد تلك الوحدة الصرفة، أي قد استولى ذلك الاعتقاد على جميع مشاعرنا وتخيلاتنا، حتى أن الثياب التي اشتملت على جسمنا وجاورته هي نفسها أيضاً ممتلئة من ذلك الاعتقاد، وقائلة به بطريق المجاورة والسراية^٤.

(١) فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، محمد أمين الدوسكي، مطبعة سبيريز - أربيل، ط ٢، ٢٠١٠م، ص ٥٣.

(٢) الشيخ الجزيري نجه وعقيدته من خلال ديوانه الشعري، نايف طاهر ميكائيل، دھوك - دار سبيزير للطباعة والنشر، ٢٠٠٥م،

ص ٤٣.

(٣) ديوانا مه لا بي جزيري، صاق بهاء الدين ثاميدى، ص ٦٥.

(٤) العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزيري، الزفكني، ج ١، ص ٦٨.

فيُقر الجزيري بمبدأ وحدة الوجود، ويحاول برهنتها عن طريق الأدلة العقلية، فهو عنده علم وفلسفة، وهذا يطابق مع ما جاء به الصوفي الكبير ابن عربي ومن سار على نهجه^١.

فوحدة الجزيري أقرب الى وحدة الوجود، حيث يؤمن بوجود حقيقة واحدة، وهي وجود الله سبحانه وتعالى، وجميع الصور والاعيان مظاهر لوجود الحق سبحانه، بعكس وحدة سلفه ابن الفارض الذي هو أقرب الى وحدة الشهود، الذي شهد ذاتاً واحدةً - وهي ذات الله عز وجل - فثبت فيها كل الذوات^٢.

يه كه ده ريا تو بزبان قه نجی ج مه وج ج حه باب

د ئه صلداكو حه می ئا فه ج ئاف وج ج ه مه د^٣.

أي: أن مشهد البحر بما فيه من أمواج وفقاعات ماء تطفو سطح البحر، وما تتجمد وما تجري وما تسيل، وما تتفرع منها من أنهار وجداول، مع اختلاف هذه التسميات فأصلها جميعاً لا تخرج كونها ماء، أي أن الحقيقة الوجودية واحدة مع أن التسميات والصفات متعددة ومختلفة. ويقول أيضاً:

وه حده تى (مطلق) مه لا نووره د قه لبان ج ه لا
زورى دنى مه سئه لى ئه هلى دلان شوبه ما^٤

أي: يا ملا (= يقصد نفسه) إن الوحدة المطلقة هي نور انكشف في القلوب، أو هي نور بمنزلة كحل يجلو القلوب، وأهل القلوب قد بقوا كثيراً ذوي شبهة وشك في هذه المسألة، أي وحدة الوجود، لأن هذه المسألة هي موضع نزاع واختلاف بين الصوفية، فبعضهم يحكم بصحتها، وبعضهم الآخر يشك في ثبوتها^٥.
والقائلون بوحدة الوجود يقولون إنها لا تتناهى أحدية الحق، لأن ما صدر عنه ليس إلا ضرباً من التعينات وهذه التعينات تتكرر وتتغير، ولكن الحق في أحديته لا يتكرر ولا يتغير^٦.

(١) أمثال ابن سبعين وصدر الدين القونوي وعبد الغني النابلسي.

(٢) شعر التصوف بين الشيخ الجزيري وابن الفارض دراسة مقارنة دهورك؛ سبيريز، ٢٠٠٨م، ص ٢٠٧.

(٣) ديوانا مه لا بي جزيري، صاق بهاء الدين ثاميدى، ص ١٩٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٥) ينظر العقد الجوهري، ج ١، ص ٢٥-٢٦؛ الشيخ الجزيري نهجه وعقيدته من خلال ديوانه الشعري، نايف طاهر ميكائيل، ص ٤٤.

(٦) التصوف الإسلامي في الادب والأخلاق، زكي مبارك، مصر- مطبعة الاعتماد، ط ١، ١٩٣٨م، ج ١، ص ١٩٩.

رابعاً: الشاعر مولوي ووحدة الوجود

مثل سلفه محوي يقر الشاعر مولوي أيضاً بوحدة الوجود تصريحاً لا تلميحاً، بقوله:

ئە ی کرد مه وجودی جه تو کورت ما یه

مه وجود هه رتونی ما سیوا سایه

به نهان بی ته نها، وه حده تت مه وج وه رد

به ی شنا سایی فهور یوه ت که رد

به ویت جه ی عاله م بی به قای ناسووت

ئە ر وه ی کورت جیلوه ی وه رین نه شناسووت^١

أي: ان جميع الكائنات من فيض وجودك، وقائم بك، يا معبود لك الوجود الحقيقي، والبقية أشباح وظلال، لقد كنت فريداً وحيداً فخلقت الخلق لتحلي وجودك الاضافي في أعيان الممكنات أي العالم الفاني، وخصوصاً الانسان كما يقول الله عز وجل على لسان نبيه: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني"^٢، بمعنى أن الحق تعالى أراد أن يعرف فخلق الخلق والانسان جميعاً ليرى نفسه في صورة تتجلى فيها أسمائه وصفاته، أو ليرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم والوجود الخارجي، فظهر في الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذي عليه، وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولمنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجردها، بل في تقييدها وتعيينها^٣، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت: هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي: الخلق^٤.

ويقول مولوي أيضاً مقراً لإيمانه بوحدة الوجود:

خاکم نه م داوه ی مه وته ن جه ئە زه ل

(١) ديوان مولوي، مه لا عبدالكريم مدرس، بغداد - مطبعة النجاح، ١٩٦١ز، ج ١، ص ٣١.

(٢) سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة، محمد ناصر الدين الالباني، الرياض - مطبعة الرياض، ط ١، مج ١، ص ٧٦٢.

(٣) فصوص الحكم، محي الدين ابن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة - دار احياء الكتب العربية، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م، ج ١، ص ٤٨.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢٤.

سه بته ن نه كه له م يه كرهنگى ى ئه وه ل^١

خامساً: الشاعر محوي بوحدة الوجود

يقر الشاعر محوي لإيمانه الجازم بوحدة الوجود من دون موارد، ويكون ذلك تصريحاً أحياناً، وتلميحاً أحياناً أخرى خوفاً من نقمة علماء الشريعة عليه، يقول محوي مصرحاً لإيمانه بوحدة الوجود:

غه يرى وه حده ت له وجودا نيه كه بره ت وه همه

ساده تكرارى يه كه مه نشه ئى ئه وهامى عه ده د^٢

أي: أن الوجود الحقيقي لله تعالى، وغيره أشباه وظلال وأوهام وهذا الوجود الحقيقي يحوي كل ما عداه، وهو الظاهر بصورة كل وجود، أما الصلة بين الحق والخلق تشبه الصلة بين الواحد العددي والاعداد المرفوعة عنها، فمثلاً العدد (١٠) عشرة تكرار لعدد (واحد) عشر مرات، وكذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصله وكثره.

ويقول محوي ملمحاً الى وحدة الوجود:

نه ناوى روزو مه ه بردن نه باسى صه درو شه ه كردن

مووه حيد هه ر ده بى هه ريه ك بناسى هه ر له يه ك ده دوى^٣

أي: دع شأن الاشباح والاهام، وأترك ذكر كل ما ينفي عنه الوجود الحقيقي، وإن كل ما هو محسوس في عالم الظاهر، كالشمس والقمر، والملك والرئيس... وغيرها كلها مجرد صفات وتسميات يتجسد فيها الحياة الاضافية من فيض الرحمن، فلا وجود لهم في الحقيقة أبداً، فأنس ذكرها جميعاً، وأذكر من يستحق الذكر كونه موجوداً حقيقياً أزلياً ابدياً واجب الوجود.

(١) ديوان مولوي، مه لا عبد الكريم مدرس، ج ١، ص ٢٠٠.

(٢) ديوانه ى مه حوى، ليكدانه وه و ليكولينه وه ى مه لا عبد الكريم مدرس، بغداد- جابخانه ى كورى زانيارى كورد، ١٣٩٧ك -

١٩٧٧ز، ج ١، ص ١١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٣.

الخاتمة

مما تقدم يثبت بجلاء أنه كان للشيخ الاكبر محي الدين بن عربي تأثير كبير على البنية الثقافية والفكرية للشعراء الكُرد من خلال خصائص الاسلام الصوفي ومقوماته المختلفة من الحب الإلهي، وتقديس الحب، والتغزل بالحب الالهي والحب الحسي، فضلاً عن الشريعة والحقيقة والاتحاد والحلول ووحدة الشهود والفناء والبقاء وغيرها. وبهذا الصدد لا يمكن نسيان الشاعر (مولوي) الذي يسير على هدى نهج شيخه ابن عربي وإيمانه الصرف بفكره، فليخص مسألة خلق العالم وبث الحياة فيها وخلق آدم وجلاء مرآة العالم به كل ذلك في بيت شعري واحد باللغة الكردية:

ئوسای بلوور به ند به نه ره ی کاوان

ثاینه سازیش وست ئه و شه وتاوان

وتفسیر البیت هو كما يلي:

أن الصانع الذي ركب الزجاجات،

قام بتركيب المرايا على الانهار

فشبه الزجاجات ببلورات المياه

المتجمدة على أطراف الجبال

والمرايا بالمياه الجامدة

على صفحات مياه الانهار.

ولتوضيح الفكرة وتقريبها الى الذهن نورد ما قاله ابن عربي:

إن الله لما أوجد العالم،

كان شبحاً لا روح فيه،

وكان كالمرآة غير مجلوة،

فاقتضى جلاء المرأة،

فكان آدم عين جلاء تلك المرأة

وروح تلك الصورة.

وعندما شرح عبد الرزاق الكاشاني هذه الابيات التي قالها ابن عربي في كتابه (فصوص الحكم): "والحق تعالى يرى نفسه من المرأة، أي من العالم الذي يظهر في عين آدم وورثته، فحينئذٍ إذا رأيت نفسك رأيت ربك لأنك تعريفه الرسمي"^١.

أما الشاعر الصوفي الاخر الملقب (محيي)، فهو يقول في أحد أشعاره: " لا يؤمل الخير في التمسك، ولا يمكن جني ثماره بدون الاطلاع على كتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي، الذي يمثل الحياة الروحية له ولغيره من الصوفية، لأن هذا الكتاب هو مفتاح اجتياز الصوفي للمقامات، وتحلي الروح لمشاهدة الحقائق القدسية، والأنوار الإلهية.

(١) فصوص الحكم، الشيخ محي الدين بن عربي، شرح عبدالرزاق الكاشاني.

الأساليب التجديدية في الخطاب الصوفي الرمزي عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي

د. نصر الدين أجدير

جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر

adjdir13500@yahoo.fr

الحمد لله الذي منح أهل الصفاء قربا، وجعل بينهم مودة وحباً، والصلاة والسلام على سيد الأصفياء وإمام الأولياء وآله الأتقياء وصحبه الغر الأوفياء وبعد:

فإن اللغة هي مطية التواصل بين الأفراد والتوسل بها تعلق بالذرائع الموصلة للمقصد وكلما سمت وارتقت كانت أدعى لامتنال السامع وأكثر وقعا على قلبه، وأرقاها ما تعانقت فيه الاشارات والعبارات لأن الألفاظ مكسوة بمدد القلب الذي منه برزت وحلتها من حلتته ولما كان الصوفية من أصفى الناس قلوبا وأشدهم قربا ووصالا من حضرة المحبوب، لاحت لهم إشارات وأحوال ما استطاعوا كتمانها حال الفيوضات فباحث ألسنتهم بعبارات تنتشي الأرواح لها وغنت بمقبيات تعطل عندها أدوات النظر وإعمال الظواهر ولا بد لفهمها من بذل عرق القرية ومجانسة القوم للنهل من منابعهم الثرة، لذا ظلم الكثير من الصوفية لما حاكمهم أهل الظاهر بما توقفت عنده عقولهم .

وحتى لا نتجنى على أرباب السلوك توجب بيان قواعد إهمال المعاني الجلية والعدول إلى معان خفية تحقق المقصود وإزالة الغموض عن رمزيات وسمت بالخفاء والعبرة في ذلك بما قر في الأرواح وما ورثت من وجد واضرام لنار الوصال بالمحبوب الأعظم .

ولا يمتري أحد في أن الشيخ الأكبر قدس الله سره الأنور محي الدين بن عربي صاحب العدول عن ظواهر الألفاظ وما تحتمله من المعاني اللغوية إلى معان باطنة مخصصة عند القوم لمقاصد معلومة عندهم، وأضفى منهجا جديدا في التواصل بين أفراد الانتماء الواحد بقدر مكنته ورسوم قدمه في ميدان المعرفة الإلهية .

إشكالية البحث:

ما مدى إعمال الشيخ الأكبر في أشعاره ونثره للرمز؟ وما هي مقاصد العدول عن الظاهر؟ وما هي الأساليب التجديدية في الخطاب الصوفي الرمزي عند الشيخ الأكبر ؟

أهداف البحث:

- ✓ إبراز المكنة العلمية والراقي الروحي عند الشيخ الأكبر من خلال مدوناته.
- ✓ موقف النظار من أقوال ابن عربي التي لا تفقه إلا بمعاشرة ألفاظ القوم المخصوصة.
- ✓ إبراز الصبغة الجمالية المكسوة بأمداد العرفان عند ابن عربي.

خطة البحث:

من أجل هاته الغاية وغيرها أتت هاته الورقة البحثية لبيان الألفاظ الصوفية ومقاصد إيرادها على النحو

التالي:

الورقة الأولى: بيان مصطلحات البحث ومتعلقاتها:

الفرع الأول: مدارس النظر الى النصوص الشرعية:

نشأت مدارس متباينة في نظرتها لتفسير القرآن الكريم تنقسم بحسب الجواز العقلي إلى:

الباطنية: ومآل النظر فيها إلى الكفر والعياذ بالله، فعند إطلاقها يراد بها تلك الطائفة من الشيعة التي أولت ظواهر النصوص إلى معان لا يدركها إلا الإمام المعصوم على زعمهم، وهي مدرسة الظاهرية القائمة على التعويل على ظواهر النصوص، أما المدرسة الاشارية أو الصوفية تعمل منهج إيراد ما ظهر وتجلي ما غمض وفق معايير وضوابط ولا تجزم بترقيها ان تكون مقصودة للشارع الحكيم، ف نجد الطوسي أبو نصر السراج^١ يقول: « إن العلم ظاهر وباطن .. ولا يستغني الظاهر عن الباطن , ولا الباطن عن الظاهر , وقد قال الله عز وجل : ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] فالمستنبط هو العلم الباطن , وهو علم أهل التصوف , لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير

(١) أَبُو نَصْرِ السَّرَّاج: الزاهد شيخ الصوفية وصاحب كتاب اللمع في التصوف روى عن جعفر الخلدي وأبي بكر محمد بن داود الدقي قال الذهبي كان المنظور إليه في ناحيته في الفتوة ولسان القوم مع الاستظهار بعلم الشريعة وقال السخاوي: كان على طريقة السنة قال خرجت مع أبي عبد الله الروزباري لنلقى أنبلياً الراهب بصور فتقدمنا إلى ديره وقلنا له ما الذي حبسك ههنا قال أسرتني حلاوة قول الناس لي يا راهب انتهى وتوفي في رجب. ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٣، ص ٩١، الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ١٠٤.

ذلك ... فالعلم ظاهر وباطن ، والقرآن ظاهر وباطن ، وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر وباطن ، والإسلام ظاهر وباطن»^١

والجدير بالذكر أن الاشارات هي أحوال عارفين انقدحت في أذهانهم هذه التفسيرات والتي تسعى إلى تزكية الروح وتنقيتها من الأدران والأغيار، والفناء عما سوى الله عز وجل، وهو قمة الامتثال لله تعالى والتجلبب بجلباب العبودية لله رب العالمين وهذا ما أثنى عليه الشاطبي: خيرا أما الإخلاص، فلأن المكلف - إذا لبي الأمر والنهي في السبب من غير نظر إلى ما سوى الأمر والنهي - خارج عن حظوظه، قائم بحقوق ربه، واقف موقف العبودية بخلاف ما إذا التفت إلى المسبب وراعاه، فإنه عند الالتفات إليه متوجه شطره، فصار توجهه إلى ربه بالسبب، بواسطة التوجه إلى المسبب، ولا شك في تفاوت ما بين الرتبتين في الإخلاص^٢.

الفرع الثاني: تعريف التصوف :

قبل الولوج إلى التعريفات لبيان مدلول مركب إضافي يتوجب وضع حدود^٣ أو تعريفات مناسبة تقرب المصطلحات إلى الأذهان دون التعصب إلى أي دين أو عرق أو فكر معين.

كما ينبغي في وضع الحدود الابتعاد عن الإغراب والمفاهيم التي تزيد الحد غموضا وتعقيدا، وقد أشار علماء الكلام والمنطق السليم إلى هذا، من ذلك ما قاله الإمام الشاطبي رحمه الله: « وذلك أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون له طريق تقريبي يليق بالجمهور ، وقد يكون له طريق لا يليق بالجمهور، وإن فرض تحقيقا، فأما الأول فهو المطلوب المنبه عليه، كما إذا طلب معنى الملك فقيل: إنه خلق من خلق الله يتصرف في أمره، أو معنى الإنسان؛ فقيل: إنه هذا الذي أنت من جنسه، أو معنى التخوف؛ فقيل: هو التنقص، أو معنى الكوكب؛ فقيل: هذا الذي نشاهده بالليل، ونحو ذلك؛ فيحصل فهم الخطاب مع هذا الفهم التقريبي حتى يمكن الامتثال، وعلى هذا وقع

(١) اللع الطوسي السراج، ، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م، ص ٤٣، ٤٤.

(٢) الموافقات للشاطبي، ، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط (١٤١٧هـ / ١٩٩٧م) ج ١، ص ٣٤٧.

(٣) الحد: هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال؛ شرح تنقيح الفصول للقراي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط / شركة الطباعة

الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ص ٤.

(٤) الشاطبي: هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي: أصولي حافظ. من أهل غرناطة. كان من أئمة المالكية، من كتبه: الموافقات في أصول الفقه، المجالس، الإفادات والانشادات، الاتفاق في علم الاشتقاق، أصول النحو، الاعتصام في أصول الفقه، المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية، توفي سنة ٧٩٠هـ - ١٣٨٨م؛ ينظر: الأعلام لخير الدين الزركلي، ط / دار العلم للملايين، د.م. ط، ١٥، ٢٠٠٢م، ج ١ ص ٧٥.

البيان في الشريعة؛ كما قال عليه الصلاة والسلام: «الكبر بطل الحق وغمط الناس»^١، ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد»^٢.

وعلى هذا النحو فإنني من خلال هذا المبحث سأسلك الطريق الذي أتمه بالجمهور وسأقسم التعريفات باعتبارات:

معلوم أن المتصوفة يستعملون بعض المصطلحات للتعبير عن طريقتهم في تهذيب السلوك فيستعملون المصطلحات منها البسيط والمتقابل والعرفاني الخاص^٣، ويمكن تقسيم ورد باعتبارات متفاوتة نجملها فيما يلي:

١. باعتبار المقصد: يقول الشيخ أحمد زروق رحمه الله^٤: "التصوف علم قصد لإصلاح القلوب، وإفرادها لله تعالى عما سواه، والفقهاء لإصلاح العمل، وحفظ النظام، وظهور الحكمة بالأحكام، وتحلية الإيمان بالإيقان، كالطب لحفظ الأبدان، وكالنحو لإصلاح اللسان"^٥.

ووضح ذلك الشيخ عبد القادر عيسى في كتابه حقائق عن التصوف قائلا "التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية"^٦.

فعرّف التصوف باعتبار ما يجنيه الناظر منه وما يقطف من ثمرات ولعله الأنسب في استقطاب فؤاد الناظر والترغيب فيه لأن النفوس جبلت على حب الخير وتحصيل ما فيه فائدتها وثمرتها.

(١) صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت، كتاب: الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيان، رقم الحديث: ٩١، ج ١ ص ٩٣.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، تح: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، ط/ دار ابن عفان، د.م.ط، ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، المقدمة السادسة، ج ١ ص ٦٧.

(٣) محمد بن بريكة، موسوعة الطرق الصوفية الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان، المعجم الصغير دار الحكمة الجزائر ٢٠٠٧ ج ١ ص ٩٢.

(٤) هو أبو العباس أحمد زروق الفاسي، ولد بفاس سنة ٨٤٦هـ، وتوفي سنة ٨٩٩هـ بطرابلس الغرب، ينظر كتاب حقائق عن التصوف ص ٨.

(٥) أحمد بن أحمد البرنسي المغربي المشهور بزروق، قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقهاء بالطريقة تعليق وضبط محمود بيروني دار البيروني سوريا دمشق الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ١٤٢٤هـ ص ٢٦.

(٦) حقائق عن التصوف لعبد القادر عيسى، دار المقطم طبعة ٢٠٠٥، ص ٠٨.

٢. باعتبار وسائله:

الصوفية يربطون بين منهجهم في التصوف وبين هذه المصطلحات ، ويركزون على ربط العلاقة المتينة مع الله تعالى على الدوام وهو ما يسمى الأبدية تعني عند الصوفية الانقطاع لله تعالى والاسترسال مع الله في جميع الأوقات أي على الدوام^١.

٣. باعتبار المتلبس به:

قال الإمام الجنيد رحمه الله^٢: "التصوف ، تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الخلاق الطبيعية"^٣.

وقال أيضا: "الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ، ولا يخرج منها إلا المليح"^٤

فقال بعضهم : "التصوف كله أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصوف"^٥

وحاصل ما سبق:

أن التصوف هو التزام السلوك الحسن وحسن التصرف مع الله تعالى ، والإهتمام بتركية القلب من الرذائل وتحليته بأنواع الفضائل ، ويبدأ بالعلم وينتهي بالعمل كما يوضح ذلك ابن عجيبة في كتابه معراج التشوف إلى حقائق التصوف، قال ابن عجيبة: "التصوف هو علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، وتصفية البواطن من الرذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل، وأوله علم ووسطه عمل، وآخره موهبة"^٦.

الفرع الثالث: التعريف بابن عربي :

أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد ابن العربي، أبو بكر الحاتمي الطائفي الاندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر: فيلسوف، من أئمة المتكلمين في كل علم.

(١) معجم الفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي مؤسسة مختار للنشر و التوزيع القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٧ ص ٢١ .

(٢) هو الجنيد بن محمد بن الجنيد أبو القاسم الخزار القواريري أصله من نهاوند ولد ونشأ في بغداد توفي سنة ٢٩٨ هـ ، ينظر كتاب معراج التشوف إلى حقائق التصوف ، عبد الله أحمد بن عجيبة ، ص ٢٦ .

(٣) التعرف لمذهب أهل لتصوف أبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: ضبط ونعليق أحمد شمس الدين ، لبنان بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة الاولى ١٤١٣، ١٩٩٣ هـ ، ص ١٩.

(٤) معراج التشوف إلى حقائق التصوف لعبد الله أحمد بن عجيبة ، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي ، الدار البيضاء المركز الثقافي المغربي ص ٢٦ .

(٥) حقائق عن التصوف عبد القادر عيسى دار المقطم طبعة ٢٠٠٥ ص ٠٨ .

(٦) معراج التشوف إلى حقائق التصوف لعبد الله أحمد بن عجيبة ، ص ٢٦ .

ولد في مرسية (بالاندلس) في ١٧ أو ٢٧ من شهر رَمَضان المُعَظَّم سنة ٥٨٠هـ/ ٢٧ يوليو ١١٦٥م، وانتقل إلى إشبيلية، وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز. وأنكر عليه أهل الديار المصرية (شطحات) صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه، كما أريق دم الحلاج وأشباهه.

وحبس، فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي (من أهل بجاية) فنجا واستقر في دمشق فتوفي فيها ودفن بسفح جبل قاسيون^١.

ومن أحمه ابن تيمية وابن خلدون وابن حجر العسقلاني والبقاعي. وبرأه الفيروز آبادي والفخر الرازي والسيوطي والصفدي. وقال الذهبي: "له توسع وذكاء، وقوة خاطر، وحافظة، وتدقيق في التصوف، وتوالت جملة في العرفان، لولا شطحه في كلامه وشعره ولعل ذلك وقع منه حال سكره وغيبته - فيرجى له الخير".

له نحو ثلاثمائة كتاب ورسالة، أملى أسماء ٢٥١ منها سنة ٦٣٢ هـ - قبل وفاته بنحو ست سنوات - منها المتعلقة بالتفسير "الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل" قال: أكملت منه إلى قوله تعالى " {وإذ قال موسى لفته لا أبرح} .. (الكهف: ٦٠) وجاء بديعا في شأنه، ما أظن على البسيطة من نزاع في القرآن ذلك المنزع .. الخ. وقال صاحب نفح الطيب: "وهو تفسير كبير، بلغ فيه إلى تفسير سورة الكهف عند قوله تعالى {وعلمناه من لدنا علما} (الكهف: ٦٥) وتوفي ولم يكمل، وهذا التفسير كتاب عظيم، كل سفر بحر لا ساحل له". قلت: لعل الشيخ الأكبر فسر الآيات الخمس (٦٠ - ٦٥) التي ذكرها صاحب النفح) بعد أن أملى أسماء كتبه سنة ٦٣٢ هـ.^٢

الورقة الثانية: الرمز عند الصوفية

الفرع الأول: التأصيل للرمز في ظواهر التشريع:

١/ من ظواهر القرآن الكريم:

وقد أبدع الغزالي في التأصيل للرمز في القرآن الكريم فنجدته يشرح بعض الألفاظ الواردة في آية النور: {الله نُورُ السماوات والأرض} الخ. وهذه الألفاظ هي "المشكاة"، و"المصباح" و"الزجاجة" و"الشجرة" و"الزيت" و"النار" باعتبارها رموزاً تشير إلى معانٍ مستترة وراءها. ويمهد لهذا الشرح بمبحثين: الأول في طبيعة الرمز أو (التمثيل)

(١) ينظر معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر لعادل نوويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ج ٢ ص ٥٨٢ والأعلام للزركلي، ج ٦ ص ٢٨١.

(٢) ينظر معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر لعادل نوويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ج ٢ ص ٥٨٢ والأعلام للزركلي، ج ٦ ص ٢٨١.

ومنهادج استعماله، والثاني في درجات الأرواح البشرية ومراتب أنوارها، وينتهي إلى أن الألفاظ السبعة المذكورة رموز لهذه الأرواح البشرية.

٢/ باستصحاب الاستدلالات العقلية

"تقوم نظريته في طبيعة الرمز على افتراض وجود موازنة تامة بين عالم الشهادة وعالم الغيب: العالم الجسماني والعالم الروحاني؛ وأنه ما من شيء في عالم الشهادة إلا وهو رمز (أو مثال) لشيء في عالم الملكوت؛ وأن عالم الشهادة مرقاة إلى عالم الغيب، وإلا استحالت معرفتنا بالعالم العلوي وتعذر السفر إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله. والله وحده هو الذي لا مثال له لأن شرط المماثلة المطابقة بوجه ما، والله تعالى لا يطابقه شيء فلا يماثله شيء. وإذا كان الأمر كذلك، يجب أن نعتبر ألفاظ التمثيل الواردة في القرآن بمثابة مفاتيح أسرار الغيب فنؤولها كما تؤول رموز الأحلام. فكما أن الشمس في علم تعبير الرؤيا مثال لصاحب السلطان، والقمر مثال للوزير المنفذ لرغبات السلطان، كذلك للموجودات العالية الروحانية أمثلة في العالم المحسوس. وهنا يسرد الغزالي طائفة من الأمثال المقتبسة من القرآن الكريم ليوضح بها نظريته. "فالطور" مثال للموجودات العظيمة الثابتة في عالم الملكوت و"الوادي" مثال للموجودات العلوية التي تتلقى المعارف الغيبية، ومنها تجرى هذه المعارف إلى النفوس البشرية. و"الوادي الأيمن" مثال للمنيع الأول للمعرفة. و"النار" مثال لروح النبي الذي وصفه القرآن بأنه سراج منير. و"الجدوة والقبس والشهاب" أمثلة لمن يتبع النبي على استبصار لا على مجرد تقليد^(١).

الفرع الثاني: قواعد معرفة الرموز عن الله :

١/ نظرة المنكر للرموز وبواعثها:

لا جرم أن أورثت شدة الظهور خفاء فهذا هو السبب في قصور الأفهام وأما من قويت بصيرته ولم تضعف منته فإنه في حال اعتدال أمره لا يرى إلا الله تعالى ولا يعرف غيره يعلم أنه ليس في الوجود إلا الله وأفعاله أثر من الآثار قدرته فهي تابعة له فلا وجود لها بالحقيقة دونه وإنما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الأفعال كلها ومن هذه حاله فلا ينظر في شيء من الأفعال إلا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل ، وكل العالم تصنيف الله تعالى فمن نظر إليه من حيث إنه فعل الله وعرفه من حيث إنه فعل الله وأحبه من حيث إنه فعل الله لم يكن ناظرا إلا في الله ولا عارفا إلا بالله ولا محبا إلا له وكان هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه بل من حيث إنه عبدا لله فهذا الذي يقال فيه إنه فني في التوحيد وإنه فني عن نفسه وإليه الإشارة بقول من قال كنا بنا ففني

(١) مشكاة الأنوار لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، تح: الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة

عنا فبقينا بلا نحن فهذه أمور معلومة عند ذوي البصائر أشكلت لضعف الأفهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن إيضاحها وبيانها بعبارة مفهومة موصلة للغرض إلى الأفهام أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يعينهم فهذا هو السبب في قصور الأفهام عن معرفة الله تعالى^١.

الفرع الثالث: بواعث الرمزية عند الصوفية:

١/ هل الترميز احتكار للمعاني؟

يجلي هذا المعنى الشيخ القشيري في ابتداء رسالته ليمهد للدوافع التي من أجلها ساق هذا المدون النفيس المشهور عند الصوفية فيقول: " اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء هم ألفاظ يستعملونها انفراداً بها عمن سواهم تواطأوا عليها لأغراض هم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غير منتهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم^٢.

الورقة الثالثة: تجديد أساليب الرمز عند الشيخ الأكبر .

الفرع الأول: مرتكزات الوصول عند الشيخ الأكبر :

١/ الاجتناء الالهي

لا يمتري أحد في أن الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي قدس الله سره الأنور ممن عرج معارج التحقيق الأعلى فاكتمى حلة فريدة بين العارفين وكان نتاج ذلك خطابات وأساليب منها تشابه مع سلفه من أهل الولاية ومنها ما توقف عنده كبار العارفين لطلسمته والقصور عن فك رقومه ولعل ذلك راجع إلى فلسفته من جهة ومن كثرة واردات القرب من جهة أخرى وفي هذا المبحث سنحاول على جلب نبذ متناثرة في مخبآت أسفاره رضي الله عنه .

(١) إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة - بيروت/ لبنان، ج ٤ ص ٣٢٢.

(٢) الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: ٤٦٥هـ)، تح: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور

محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة مصر ج ١ ص ١٥٠.

٢ / الحياة الروحية

تجلت الحياة الروحية عند ابن عربي بصفات تصف أحواله في الجذب والفناء وهلوسات بصرية وسمعية و لهجة الصدق، وكان من خصائصه الاستسرار و قد اضمي ذلك على روحانيته طابعا سريا ميزه عن المذاهب الروحانية الأخرى، فقد كشف في كتبه - الفتوحات ، الفصوص، الوقائع - طابع متميز من المذهب المستور المستسر معناه العميق غير ميسور للعامة، مما اضطره إلى وضع معجم خاص به ، ويميل ابن عربي إلى التلفيق فيما هو نظري ، وكان الوصول إلى التجلي الصوفي لا يتوقف في نظره، وهو يجمع بين مذاهب مختلفة في ما بعد الطبيعة، وكان يمتاز بنزعة واحدة في مذهب الروحي سواء في الزهد والتصوف وذلك للوصول إلى الكمال، ونجد أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل الأديان^١.

الفرع الثاني: أساليب التجديد في الترميز في أقوال الشيخ الأكبر :

١ / الحديث عن المحبوب بوصف ما :

إن مظاهر الحب المنسوبة إلى الإنسان هي من أصل تلکم المحبة الإلهية، يقول ابن عربي:

الحب يُنسب للإنسان والله بنسبة ليس يدري علمنا ما هي

الحب ذوق ولا تُدرى حقيقته أليس ذا عجب والله والله^٢

لجأ ابن عربي في بعض كتبه إلى دراسة ظاهرة الحب الصوفي بطريقة رمزية رائعة، و تجسد ذلك في الشعر إذ كان وسيلة للتعبير عن آرائه وأفكاره الصوفية وظهر ذلك في ديوانه " ترجمان الأشواق " وكان يقصد بهذا النظم أن يرمز من خلال عالم الحس إلى العالم الإلهي، ومن بين ما ذكره عن حبه لابنة شيخه . تلك المرأة المحبوبة والتي تحدث عنها في ديوانه هي إحدى المخلوقات التي يرى أنها تمثل الحق المتجلي من صور الجمال سواء كانت هذه الصورة حسية أو معنوية أو روحية، فديوان ترجمان الأشواق هو ترجمان ما ينجم من اضطراب الحب الانساني إلى سكونية الروح عند الحب الإلهي الذي هو الغاية القصوى لكل المقامات العالية والأخلاق الفاضلة.

فجمالية الرموز تجلت في أسلوبه الغزلي من خلال قصائده ومثال عن ذلك قصيدة " زفرات مصعدة " ، اقتصر علي تحليل بعض الآيات يقول فيها ما يلي:

أَجْدَ الشَّوْقُ وَأَتَهَمَ الْعَرَاءُ فَأَنَا مَا بَيْنَ بَحْدٍ وَهَمَامٍ

(١) محيي الدين ابن عربي حياته مذهبه زهده لفاروق عبد المعطي، دار الكتب العلمية - لبنان، ط: ١، ١٩٩٣م، ج ٤٩ ص ١٧٠.

(٢) الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، تح: نواف جراح، دار صادر - بيروت ، ٢٠٠٤م، م ٣ ص ٣٧١ - ٣٨٥.

يقول: طلب الشوق نجداً، لأن تعلُّقه بالمستوى الأعلى، وطلب الصبر تهامة. يريد أن الصبر والشوق لا يجتمعان، كما أن العلو والسُّفل لا يجتمعان، وأنا ما بينهما في برزخ الآلام؛ فالموطن يطالبني بالصبر لأنه ليس محلّ اللقاء، والشوق يطالبني بمفارقة التركيب الذي هو هذا الهيكل الطبيعي المانع للطيفة الهائمة المتئمة بمُناسِبها من العالم العلوي، لكونها وُجدت مدبرةً له إلى أجل مسمى؛ فالشوق يجذبني إلى العلو والصبر يجذبني إلى السُّفل، والصبر أغلب من الشوق، لإعانة الموطن له، الذي هو الحياة الدنيا^١.

٢/ طغيان المصطلح الفلسفي:

فصور فيها طلب الشوق والصبر فهو مقام من مقامات السالك فهذه المراتب توصل إلى درجة تحكيم النفس وإجامها مع ما يلزمه المشتاق من عشق وحنين.

وهما ضاذان لن يجتمعا فشتاتي ما له الدهر نظام

يقول: لما كانت اللطيفة الإنسانية لا توجد دنيا ولا آخرة إلا مدبرة لمركب لا تترك لحظة لمشاهدة بسيطها عريت عن مركبها من غير علاقة كما يراه بعض الصوفية والفلاسفة مما لا علم له.

فشتاتي ما له الدهر نظام

أي: لا أتصل بالمنزه إلا على البسيط المشاكل الذاتي والحقيقي، فإن مرتبة التدبير لي وصف لازم لا يصح مفارقتها لكوني على الصورة الإلهية والرحمانية مخلوق، كما أن الألوهية نعت لازم للحق سبحانه، وإذا كان الأمر هكذا فالشوق جهل لهذا المقام فإنه لا يحصل، لكن الشوق للمحبة وصف لازم تابع لها وهو مؤمن حكمها فلهذا لا تنفك عنه مع لا تنفك عنه مع العلم بأن المشتاق إليه لا يقع به وصلة فهو غير نافع^٢.

٣/ التربية بالسلوك وبيان النزعات الجذبية : معلوم ان الرجل اما يكون مريدا او مذوبا لكن هناك أهل الخصوصية وهذا لا يتحقق إلا في العارف المتمكن الذي ثل وتاه في شهود الحق ثم رجع الى وعيه ، فكان ابن عربي الشيخ الاكبر قدس الله سره يعمل المنهجين معا .

٤/ الوصف بالختم المحمدي: لفظ الختم المحمدي ورد كثيرا على لسان محي الدين بن عربي حين يتلبس بلسان الحق فكثيرا ما يقول أنا لباقي العصر ذاك الواحد ، وهذا من المقام الذي كان فيه اذ أنه بلغ مراقي عظيمة في الطريق الى الله .

(١) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق لمحيي الدين بن عربي، تح: محمد سليم الانسي، المطبعة الأنسية، بيروت، ١٢١٣هـ، ص ٢٢.

(٢) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق لمحيي الدين بن عربي، ص ٢٣.

٥/ الكرامات الظاهرة : كرامات الشيخ الأكبر لم تكن ككرامات باقي العارفين كونه كان أثرها يظهر دون أن يتكلم أو يتحدث أو يقع في معضلة فتفتتح، فكان من نوارده ما روي عنه أنه كان مع مريديه فصاح قل لا اله الا الله، فقل له في ذلك فقال كاد فخر الدين الرازي أن يلبس عليه في التوحيد فأمرني رسول الله صل الله عليه وسلم أن ألقنه الشهادة.

٦/ أقواله بعد موته: لم تنزل بشاراته التي قالها في حياته تشاهد بعد مماته من ذلك قوله لن يظهر قبري حتى يدخل السين في الشين طلسمات تعجب لها النظر وتاهت فيها العقول والافكار الى أن دخل السلطان سليم أرض الشام فبنى فيها مسجدا على ضريحه لا زال الى الآن.

خاتمة:

تجلى مما سبق ذكره بعض النتائج والتي يمكن حصرها باعتبار تكثير الشواهد المفيدة للقطع وباعتبار غلبة الظن والتي تبقى في دائرة التوسمات:

١. الترميز عند السادة الصوفية المراد منه إما تفسير خاص بالقوم حتى لا تكون المصطلحات كلاً مباحاً لكل رافع .

٢. قد يذهل العارف في المقامات العلية في الشهود فيورد جملة من الأقوال حال التلبس بالحضرة الأحدية أو الأحمدية فينطق على لسانهم مما يورد انكاراً عند من يتوكل على منظومة أهل الظاهر

٣. الأصل في العرفانية عدم البوح وما ألقاه السادة الصوفية هي فيوضات حال الغيبة، والعارف الراسخ في مقام العرفانية هو الذي يكتفم وارداته ويحجب أنوار الإشراق عليه.

٤. الشيخ الأكبر له متابعات للقوم في طرائق التحصيل والتربية، والتي لا غنى لسائر أو سالك عنها، خصوصاً في مراحل السير الأولى .

٥. تفرد الشيخ الأكبر بخصائص المكنة الكلامية والطلسمات الربانية، فكان يفهم عن الله ويفهم مكنونات الأمور بالله، فيورد القول المطلسم ويجلي حقيقته بفلسفة تعجز الأذهان عن ادراكها.

٦. الخصوصية التي مكنه المولى منها تبدت في خوارق العوائد الكلامية ومدوناته خير شاهد، فالناظر في الفتوحات المكية يتجلى له أن هذا الشيخ العارف بالله والدال على الله له اصطفاء رباني كما نص على ذلك وهو مكتوب على باب ضريحه المقدس بدمشق الشام :

فكل عصر واحد يسمو به وأنا لباقي العصر ذاك الواحد .

٧. الأساليب التي أعملها الشيخ الأكبر لها أثر بالغ في انتشار فلسفته وعلومه وتأسيس مشرب أكبري يستقي منه جمع غفير من الأتباع.

٨. استغراق منهج الشيخ الأكبر للديانات والفهم عن الله فيها مما جعله محط نظر الغربيين على مختلف دياناتهم .

٩. تأسيس مدرسة تعنى بالشيخ الأكبر ما يعرف اليوم بالمدرسة الأكبرية ولها مهتمين كثر وكان للرمزية الحظ الأوفر في مرتكزاتها ..

ثبت المصادر:

- ✓ القرآن الكريم.
- ✓ إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار المعرفة - بيروت/ لبنان.
- ✓ الأعلام لخير الدين الزركلي، ط/ دار العلم للملايين، د.م.ط، ط ١٥، ٢٠٠٢م.
- ✓ التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: تح: أحمد شمس الدين، لبنان بيروت دار الكتب العلمية ، الطبعة ١، ١٤١٣، ١٩٩٣هـ.
- ✓ حقائق عن التصوف عبد القادر عيسى دار المقطم طبعة ٢٠٠٥م.
- ✓ ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق لمحبي الدين بن عربي، تح: محمد سليم الانسي، المطبعة الأنسية، بيروت، ١٢١٣هـ.
- ✓ الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، تح: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة مصر .
- ✓ شذرات الذهب ابن العماد، تح: عبد القادر الأرناؤوط - محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ط ١.
- ✓ شرح تنقيح الفصول للقراي، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط/ شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- ✓ صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د.ط، د.ت.
- ✓ الفتوحات المكية لمحيي الدين ابن عربي، تح: نواف جراح، دار صادر - بيروت ، ٢٠٠٤م.
- ✓ قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة و الحقيقة ويصل الأصول و الفقه بالطريقة تعليق وضبط محمود بيروتي دار البيروني سوريا دمشق الطبعة الأولى ٢٠٠٤ ، ١٤٢٤ هـ.
- ✓ كتاب معراج التشوف إلى حقائق التصوف لعبد الله أحمد بن عجيبة .
- ✓ اللمع الطوسي السراج ، تح: عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٦٠م.
- ✓ محيي الدين ابن عربي حياته مذهبه زهده لفاروق عبد المعطي، دار الكتب العلمية - لبنان، ط: ١، ١٩٩٣م..
- ✓ مشكاة الأنوار لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تح: الدكتور أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة مصر.
- ✓ معجم الفاظ الصوفية لحسن الشرقاوي مؤسسة مختار، القاهرة، الطبعة ١٩٨٧، ١٠م.
- ✓ معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- ✓ معراج التشوف إلى حقائق التصوف لعبد الله أحمد بن عجيبة ، تقديم وتحقيق عبد المجيد خيالي ، الدار البيضاء المركز الثقافي المغربي .
- ✓ الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي، تح: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، ط/ دار ابن عفان، د.م.ط، ط ١، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م.
- ✓ الموافقات للشاطبي ، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان ط١ (١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م).
- ✓ موسوعة الطرق الصوفية الإيضاح والبيان لمصطلح أهل العرفان محمد بن بريكة، المعجم الصغير دار الحكمة ، الجزائر، ٢٠٠٧م.

آليات اشتغال الخطاب الصوفي الشعري عند "محيي الدين بن عربي"

(ديوان ترجمان الأشواق – أنموذجاً)

د. عبد القادر طالب

جامعة أحمد بوقرة، الجزائر

amineboutaleb@yahoo.fr

ملخص البحث:

تسعى هذه الورقة العلمية إلى البحث في آليات اشتغال و تلقي الخطاب الصوفي الشعري، عند أحد أبرز أقطاب التصوف العربي الإسلامي؛ المتصوّف "محيي الدين بن عربي"، من خلال مقارنة نموذجية، في نصوص مختارة من ديوانه الصوفي الشعري (ترجمان الأشواق)؛ بعدّه تجربة روحية، أودع فيها صاحبها، لطائف قلبه وحقائق حبه وأبان من خلالها عن قريحة أدبية متوقدة و مقدرة إبداعية فائقة، متميّزة؛ لغة وأداءً، استرعت انتباه العديد من النقاد إليها، و شغلت أقلام الكثير من الباحثين والدارسين لها؛ في سبيل المعرفة ببواعث رقة أبياتها وعذوبتها، وسرّ لطف معانيها ومخبوء مدلولاتها.

ولا ندعي السبق بالإجمال إلى هذه الدراسة و التفرد بها و إنّما نوّكد أنّ الجديد فيها؛ طريقة طرحنا و تناولنا لموضوع البحث وكذا انتقائنا للنصوص الشعرية الماثلة للقراءة من جهة ومن حيث طبيعة المصادر و المراجع (المادة العلمية) المعتمدة في الإلمام بجوانب هذا البحث، و مدى مساهمتها في محاورة و استنطاق النماذج الشعرية المقروءة؛ بإدراك دلالاتها ومعانيها المخبوءة، من جهة أخرى، ومن أهم مراجع دراستنا- فضلاً عن المصدر الرئيس ديوان (ترجمان الأشواق)- نذكر: مؤلّف ابن عربي (الدخائر و الأغلاق في شرح ترجمان الأشواق) و مؤلّفه (الفتوحات المكية)، مؤلّف على الخطيب (اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي)، مؤلّف محمد إبراهيم الفيومي (الشيخ الأكبر ابن عربي، صاحب الفتوحات المكية)، مؤلّف محمد زباني (فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، مؤلّف محمد عبد المنعم الخفاجي (الأدب في التراث الصوفي)، مؤلّف زكي مبارك (التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق)، مؤلّف أسماء خوالدية (الرمز الصوفي: بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً)، وغيرها من المؤلفات.

الكلمات المفتاحية: آليات - اشتغال - الخطاب - الصوفي - الشعري - ابن عربي

- في معنى التصوّف:

التصوّف لغة:

مصدر من الفعل: (تصوّفَ)، (يتصوّفُ)، تصوّفاً، وهو لفظ قد تعددت الآراء في تحديد أصل اشتقاقه؛ فاشتمل بذلك على عدة معانٍ؛ فهناك من ينسب التصوّف إلى لبس الصوف، فقد قيل عن أهله: "إنّما سموا صوفيةً لبسهم الصوف"^١، وهناك من ينسبه إلى التعبّد والزهد، أو كما قال (معروف الكرخي): "الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"^٢، وهناك من ينسبه إلى كل سلوك قوامه التقشّف والتحليّ بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح.

وفي هذا السياق، يؤكّد (أبو العلا عفيفي) بكتابته (التصوّف: الثروة الروحية في الإسلام)، بتضارب الأقوال قديماً وحديثاً وتعددت مذاهب المؤلّفين في تحديد أصل اشتقاق كلمة (الصوفي)؛ فقد ذكروا أنّها مشتقة من: (ص و ف) أو (ص ف و) أو (ص ف ف)، إذ نسبوها إلى الصوف (نسبة إلى لباس الصوف) وإلى الصفاء (نسبة إلى صفاء السريرة لله)، وإلى الصف (نسبة إلى الصف الأوّل بين يدي الله) وإلى الصفة (صفة مسجّد الرسول ((صلى الله عليه وسلم)) بالمدينة) وإلى رجل اسمه (صوفة) وهو الغوث بن مرّ وإلى صوفة (القفا) أو الصوفانة (نسبة إلى نبتة في الصحراء)، وإلى الكلمة اليونانية (سوفيا) وهذا قول انفرد به البيروني (المتوفى سنة ٤٤٠) وأخذ به الأستاذ (جوزيف فون هامر)، الذي يقول أن كلمة صوفي مأخوذة من كلمة "جمنوسوفيسست" *Gymnosophist*، ومعناها (الحكيم العاري): وهو لفظ أطلقه اليونانيون على حكماء الهنود القدماء الذين اشتهروا بحياة التأمل والعبادة.^٣

أمّا اصطلاحاً:

يقصد بالتصوّف - استناداً لما ورد بمعجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب -: "هو التجرّد تماماً من مباحج الدنيا ومفاتها ومحاوله التخلّص من الجسد ذلك الحجاب الكثيف الذي يحول دون التمتع بالنور الإلهي الفياض على الكون، والفناء المطلق في الذات العلية، فناء يقتزن بالعشق الإلهي"^٤ كما يشار إليه أيضاً، بأنّه: "إيثار

(١) الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تص: أرث رجون أريري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢٠٠٢، ١٩٩٤م، ص ٥.

(٢) أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة،

١٩٨٩م، ص ٤٦٦.

(٣) ينظر: أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، دت، ص ٢٩-٣٤.

(٤) مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط ٢٠٠٢، ١٩٨٤م، ص ٢٢٨.

وتضحية، هو نزوع فطري إلى الكمال الإنساني والتسامي والمعرفة^١، ويذهب ابن خلدون في تعريف له؛ بأنه "العكوف على العبادة والانقطاع عن العمل والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه"^٢.

ويقرن ابن خلدون في هذا التعريف بين التصوّف والزهد، بحكم أن الزهد كان "أول حركات التصوّف في الإسلام"^٣، ولكثرة ما نعت المتصوّفة بـ"القرّاء والزّهاد والنسّاك"^٤، بيد أنّ هناك من يفرّق بين مفهومي التصوّف والزهد، كما يذهب إلى ذلك الباحث (محمد عبد المنعم الخفاجي) في مؤلّفه (الأدب في التراث الصوفي)؛ إذ يرى بأنّ التصوّف "زهد في الدنيا لكسب رضا الله، والزهد بعد عن الدنيا لكسب ثواب الآخرة، والتصوّف دخول في جمال الملائ الأعلى وروحه ورحمته، والزهد دخول في مجال التقوى خوفاً من عذاب الله ونقمته وجبروته، والتصوّف فلسفة روحية في الإسلام، والزهد منهج عملي من مناهج بعض المسلمين وله نظائر في الديانات القديمة..."^٥، وغيرها من المفاهيم بحسب رأي الباحث، التي تؤكّد بدورها أنّ التصوّف لا يستقرّ على مفهوم، أو يتحدد بتعريف واحد، ومفهومه الذي أشرنا إليه سابقاً، فلا يشمل إلّا بعده الديني، على غرار بعده السيكولوجي والفلسفي فالو وضعنا تعريفاً للتصوّف باعتباره سلوكاً، في مقابل تعريفه باعتباره فلسفة أو نظرة في الحياة، لتبيّن لنا التصوّف في جانبه السلوكي هو أقرب إلى التصوّف الديني، وأمّا تعريفه باعتباره نظرة أو فلسفة فهو فكر^٦، ولاشك بين هذا وذاك فوارق وميزات.

في ضوء ما تقدّم، ندرك أنّ التصوّف لغة أو اصطلاحاً، عند القدماء أو المحدثين، ليس له تعريف جامع فيما بينهم، فقد تنوعت مفاهيمه ودلالاته الاصطلاحية، ومن الصعب الرسو على تعريف شامل له، ومرّد ذلك، أن التصوّف تطور بتطور الزمن، فتعددت بذلك تعريفاته "بتعدد وجهات النظر ودرجة الرؤية وشمولها"^٧، ونتيجة "تعدد

(١) علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، ص ١١.

(٢) ابن خلدون عبد الرحمان: المقدّمة، دار الفكر، سوريا، ص ٤٩٧.

(٣) محمد عبد المنعم الخفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، دط، ص ٥٧.

(٤) زكي مبارك: التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، ص ٦٩.

(٥) محمد عبد المنعم الخفاجي: الأدب في التراث الصوفي، ص ٥٧.

(٦) إبراهيم محمود منصور: الشعر والتصوّف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، (١٩٩٥-١٩٤٥)، دار الأمين للنشر والتوزيع، ص ٢١.

(٧) سهيل عروسي: التصوّف بين الفقه والإيديولوجيا، ص ٢٥.

عناصره واكتمالها، وإن اتفقت في مجملها على الجوهر، بصفتها حالة تذوقية ذاتية، ثم معرفية عقلية^(١)، بشقّي تحليلاتها وأحوالها ومقاماتها.

ومن ثمة؛ فإنّ سبيل التحرر من دائرة ذلك التعدد المفهومي؛ اللغوي والاصطلاحي للتصوّف، يدفعني إلى الأخذ بقول لحسين جمعة - أظنه إحاطة عامة لتجربة التصوّف - بعده:

"ظاهرة دينية اجتماعية خلقية؛ أدبية جمالية ثقافية فلسفية؛ ذاتية وموضوعية اشتغل بها كثير من الناس عامتهم وخاصتهم، واختلفوا فيها مشارب ومذاهب؛ تبعا لاختلاف النشأة والمفاهيم^(٢)."

- بين الشعر و التصوّف:

يُعرّف الشعر - لا سيما عند رواد التجربة الشعرية المعاصرة - ، بأنّه ليس خطابية مباشرة أو إسرافا في التقريرية، وإنما هو رؤيا وكشف متجدد دائم عن عالم يظل أبدا في حاجة إلى الكشف حسب قول رونييه شار (René char)^(٣) ويقصد بالرؤيا "قفزة خارج المفاهيم القائمة... [و] تغيير في نظام الأشياء وفي نظام النظر إليها"^(٤)، إنّها "السبيل إلى قول ما لا يقال، أو ما لا يستنفده القول وقولها ليس إلّا تلك الإشارة أو الشرارة، التي تفتح، بالدنو على المغايرة والامتناع"^(٥) ولعلّ هذا ما قصده البحري في وصف الشعر قديما، حين قال:

الشعر لمخّ تكفي إشارته وليس بالهذر طوّلت خطبته^(٦)

وتبعا لهذا المنظور الرؤيوي، فقد ظلّ "الشعر عمدة التصوّف و كثيرا ما لجأ الصوفية إلى الشعر وتوسلوا به في بناء تجاربهم أو في الإشارة إلى أحوالهم و مكابدهم، تسريبا لقدر منها وتفعيلا لها بقوة الشعر النوعية، لإعادة شحنها، وتركيز وقعها والاحتفاظ بإمكان معاشتها، ذلك أنّ الشعر بطبيعته، لا يستجيب فقط لدقائق هذه التجربة،

(١) حسين جمعة: تجليات التصوّف وجمالياته، في الأدبين العربي والفارسي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠١٣، ص ٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٣) ينظر: وفيق سليطين: الشعر والتصوف، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، اللاذقية، ط ١، ٢٠١٣، ص ٩٠.

(٤) أحمد بوزيان: الرؤيا بين الصوفي والشاعر في التجربة الشعرية المعاصرة، مجلة عمان الثقافية، أمانة عمان الكبرى، الأردن،

العدد ١٣٢، ص ٤٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٦) ديوان البحري، ١/ص ٢٠٩.

إذ ييوح بشيء من بواطنها ويشفّ عن خلجاتها، بل هو علاوة على ما سبق يضطلع بتشكيل التجربة؛ فيؤسسها في مفارقاتها وتواتراتها.^١

ويمكننا أن نختزل معالم التماثل بين التجريتين؛ الشعرية والصوفية، فنيا و مضمونيا، واستنادا على ما استخلصته الكثير من الدراسات في هذا المجال، في النقاط الآتية:^٢

- التجريتان؛ الصوفية والشعرية، كلاهما ممارسة حياتية كتابية، من خلالها تنشُد الذات، التحرر من سجنها الوجودي ومحنة اغترابها، بالكشف عن الوجود الحقيقي؛ فالغاية منهما؛ تخطي الجاهز المسبق وخلق عالم أو واقع أسمى؛ فكما عملت التجربة الصوفية على تجاوز الشريعة لأجل بلوغ الحقيقة، عملت التجربة الشعرية على تجاوز المؤسسة الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تغيب الإنسان، لكي تقدر أن تكشف عن الوجود الحقيقي.

- ما تسفر عنه الرؤيا الصوفية والشعرية، ليس إلّا جانبا من الحقيقة؛ فالحقيقة في التجريتين؛ تومض إلى نفسها بالقول خطفا وتلميحا؛ وليس تصريحاً وإفصاحاً وهذا في الأساس جوهر اللقاء بينهما من حيث الرؤيا، ومردّ هذا التوجّه من التجريتين، مردّه أن كلا منهما مأخوذ بهاجس العمق وارتباد المجهول.

- اللقاء بين الشعر والتصوّف، يتطلب اقتصادا في اللغة، و تكثيفا في الدلالة، فكما قال النفري: "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"، ويقصد بذلك، أن الرؤيا في التجربة الصوفية لا تؤطّرها ولا تحدّها طاقة لغوية فهي دائما في اتساع متزايد، تضيق معه عبارة المعرفة، وكذلك هي الرؤيا الشعرية في شمولها واتساعها.

- تعتمد التجريتان طريقة تعبير واحدة، هي التعبير بلغة الرمز والإشارة؛ فلتن "كانت اللغة عند المتصوفة نسق كبير ومتعدد لرموز ذات طابع تصويري غامض وخاص و لاسيما حين ترتبط بنظرية الفيض الصوفي"^٣، فإن الرمز والإشارة سمة فنية أسلوبية في التجربة الشعرية، ومن ثمّ؛ فإن تفعيل وإثراء عملية التواصل رهيبة، بإدراك المتلقي لحقيقة الرمز؛ بفكّ شفراته داخل النصين، لسبر أغوار التجريتين و إضاءة عوالمهما المعرفية الباطنة.

- تتجسّد العلاقة بين التجريتين، من حيث الرؤيا، في الربط بين الخيال والحلم؛ فالصوفي يرقى بتجربته إلى درجة يتخطّى ويتجاوز فيها خياله، حجاب الذات وحجاب العالم ليصل إلى حالة من الكشف الصوفي؛ هي

(١) وفيق سليطين: المصدر السابق، ص ١١-١٢.

(٢) للاستزادة في هذا الجانب، ينظر: وفيق سليطين: الشعر والتصوّف، ص ٩-٩٦. وينظر: أدونيس: الصّوفيّة والسوريالية، ص ٩-

١٣٩. ينظر: عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي و آليات التأويل، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠٠٨، ص ١٥٧-١٦٢.

(٣) ينظر: حسين جمعة: تجليات النصوص وجمالياته، ص ١٤٣.

محاولة في إعادة المظاهر التي بها قسمة وتعارض؛ وليدة اغتراب الأصل عن نفسه، إلى وحدتها وإنهاء ظاهرة اغترابها، والحال نفسه مع الذات الشاعرة، التي تحاول الانفكاك من أغلال المكان والزمان الاجتماعيين، عن طريق خيال حالم، فيه انفلات وتحرر من اغترابها. فالرؤيا بهذا المنظور، تصون الصوفي والشاعر من دائرة التلاشي في ضحالة الوجود المبذول، وترتقي بهما إلى عالم من الخلق الجمالي.

ويكشف التماثل الحاصل بين الشعر و التصوّف هنا، حقيقة مفادها، أن الصوفية لم تكن مذهباً دينياً أو اتجاهها فكرياً اعتقادياً، كما رُوج لها، فحسب، وإنما هي أيضاً - كما قال أدونيس - تجربة في الكتابة و حركة إبداعية لها فضل على الشعر العربي الحديث؛ كونها وهبته الكثير من المزايا؛ إذ غيّرت من مفهومه داخل النقد العربي ووسعت من حدوده وأضافت له أشكالاً شعرية وزنية جديدة و بذلك، فإن أهمية التجربة الصوفية لا تكمن اليوم في مدوّنتها الاعتقادية بقدر ما تكمن في الأسلوب الذي سلكته والطريقة التي نهجتها لكي تصل إلى مدونة الشعر العربي؛ إنّ أهميتها تكمن في الحقل المعرفي، الذي أسست له وفي الأصول التي تولدت عنه، وهي أصول خاصة ومختلفة للبحث والكشف.^١

- ابن عربي و ترجمان الأشواق:

محيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ / ١١٦٥ - ١٢٤٠ م) الطائي، الأندلسي، الملقب بـ"الشيخ الأكبر" و"الكبريت الأحمر" من أشهر أقطاب التصوّف و فلاسفة علم الكلام في العالم الإسلامي، ناهيك عن كونه أديبا و شاعرا فذا.

ولد في (مرسية) بالأندلس ثم انتقل إلى اشبيلية، قضى عشرين عاما من عمره في السفر و الترحال، حيث زار بلاد الشام و بلاد الروم و العراق و الحجاز...، ثم استقر به المقام في دمشق (سوريا).

بلغت مؤلفاته ما يقارب خمسمائة كتاب ورسالة في التصوّف*؛ سواء في الشعر أو النثر، و اختلف العلماء والفقهاء بشأنه اختلافا كثيرا؛ ففلسفته الصوفية المبنية على تقريب ما وراء العقل إلى العقل، دفعت بأهل الديار المصرية إلى إنكار ما صدر عنه من (شطحات صوفية)، فأُتهم من بعضهم بالكفر والإلحاد، و أُمر بإراقه دمه، ثم حُبس و أُطلق سراحه، وبقي مقيما بدمشق حتى توفي بها، ودفن بالصالحية في مسجد يعرف باسمه في سفح جبل (قاسيون).^٢

(١) ينظر: أدونيس: الصّوفيّة والسوريالية، دار الساقى، ط٠٣، دت، ص٢٢-٢٥

* منها: الفتوحات المكية - فصوص الحكم - مفاتيح الغيب - التعريفات - مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم

(٢) ينظر: ديوان ترجمان الأشواق، ص ١١.

يعدّ ديوان ابن عربي (ترجمان الأشواق) - نموذج دراستنا - تجربة شعرية صوفية، فريدة من نوعها؛ لغةً وأداءً، وقد نظمها في ظروف تاريخية واقعية، بمكة المكرمة، عام (٥٩٨هـ)، تعلق شقّه الأول، الظاهري، بفتاة، ذات حسن وبهاء وعلم وأخلاق، تُدعى (نظام)، بنت زاهر الأصفهاني، التي وصفها وصفا حسّيا، فقلّدها أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق و عبارات الغزل اللائق، لكن دون إطناب أو إسهاب، مخافة أن يثير ذلك أصحاب النفوس المريضة والنوايا السيئة، ودرءا لهذا الأمر، فقد هرع وهو بحلب، إلى شرح ديوانه، تحت مسمّى (فتح الذخائر و الأغلاق شرح ترجمان الأشواق).

أمّا شقّه الثاني، الباطن، فقد انزاح عن العشق الحسّي إلى العشق الإلهي و المحبّة الربانية المتوهجة، حيث جعل محيي الدين بن عربي من (المرأة البتول) رمزا للحب الإلهي، ففي أشعار ديوانه، يومئ إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحية و المناسبات العلوية، جريا على طريقته في تصوّف واستنادا لـ(معنى المعنى)، الذي - كما أعرب بنفسه - تدركه مُلهمته (نظام) الأصفهانية، وبذلك، فقد تّبّه إلى طبيعة العلاقة بينهما، إثارا لمجلسها وإكراما لمقامها.^١

ولإدراكنا سلفا، أنّ هذا الديوان - ناهيك عن كونه تجربة روحية صوفية خالصة - هو قبل ذلك، تجربة في الكتابة الإبداعية، لها ووجهها ونواميسها، التي لم تأت من فراغ أو من عدم، وإنما احتكم فيها مُبدّعها إلى آليات بلاغية، فنية تعبيرية متعددة، في تشكيل نصوصها وبلورة معطياتها. فإنّ تحقق وجود هذه التجربة من جهة تلقيها و تأويلها؛ من حيث المعرفة بها وبمدلولاتها، ومن ثمّ؛ إدراك مضامينها، ليس بالأمر الهين لكل من أراد ذلك، إنّ لم يحط، معرفةً ودرايةً بهذه الآليات ووظائفها الإبداعية في بناء الخطاب الصوفي وإنتاجية معانيه، وهي مسألة، ارتأينا في هذه الورقة البحثية الاشتغال عليها، من خلال مقارنتنا لنماذج شعرية مختارة من قصائد ديوان محيي الدين بن عربي (ترجمان الأشواق).

ومن ثمّ؛ فالإشكالية التي تثيرها سياقات ورقتنا، مفادها:

ما الآليات التي اشتغل عليها ابن عربي في تشكيل وتفعيل معطيات تجربته الصوفية الشعرية يا ترى؟ وما الذي أفاده خطابه من النظم على منوالها؟ هل المعرفة بها و النفاذ إليها، هو سبيل التبصّر بمفاهيم خطابه الصوفي الشعري و إدراك مقاصد التجربة و الإمام بأحوالها ومقاماتها؟ أم أنّها مجرد أساليب بلاغية لا طائل لمتلقي خطابه الصوفي من ورائها؟

- آليات اشتغال الخطاب الصوفي في ديوان ترجمان الأشواق:

* أولا: الخيال الخلاق:

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٣-١٧.

يمجد المتصوفة الخيال تمجيدا كبيرا و يعولون عليه تعويلا، في تشييد تصوراتهم و تشكيل عوالمهم العرفانية، أثناء رحلة البحث عن الحقيقة المطلقة و نشدان الصفاء الروحاني؛ فالخيال هو الدعامة الأساسية و المرتكز الوحيد للصوفي، الذي يجد فيه ما " يتسع لوجود المحال، و هو الذي ينبسط لاستيعاب صور التجلي، التي لا ينالها الحصر، ولا يحيط بها العدّ، و لا يظفر بتكرارها الإمكان"^١، بما يوفره من طاقة عقلية نافذة، خلاقة و تركيز تأملي كاشف.

ولهذا؛ فقد أولى ابن عربي الخيال عناية بالغة و ذهب فيه مذهبا كبيرا، إذ يعدّه أعظم ما أوجدته القدرة الإلهية بل "ليس للقدرة الإلهية فيما أوجدت أعظم وجود من الخيال"^٢، ذلك أنّه، ليس وهما أو إيهاما، وإنما، إلهام وإشراق، إنّه نور و حق؛ تُدرك به التجليات، وحق؛ ليس فيه شيء من الباطل أو الإفساد^٣

إنّما الكون خيال وهو حق في الحقيقة^٤

وبذلك، فالخيال لديه، يظلّ "معيّار المعرفة، فمن لا يعرف الخيال و مرتبته، لا تكون له من المعرفة رائحة"^٥:

لولا الخيال موجود لكنا اليوم عدم
ولا انقضى غرض فينا ولا وطر
كأن سلطانها إن كنت تعقلها
الشرع جاء به والعقل والنظر^٦

ومرتبة الخيال وفق نظرية ابن عربي؛ (برزخية)، معنى ذلك، أن للخيال صفات البرزخ؛ كونه يتوسط بين المعلوم والمجهول، بين الموجود و المعدوم، بين المحسوس و المعقول، يقول ابن عربي:

"ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول. سمّي برزخا اصطلاحا. و هو معقول في نفسه، وليس إلّا الخيال"^٧، و يأتي تصنيف ابن عربي للخيال في هذه المرتبة، بناءً على تقسيمه الحقيقة الكونية إلى ثلاث مراتب، هي:^٨

(١) وفيق سليطن: الشعر والتصوّف، ص ٤٧.

(٢) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٠٨.

(٣) ينظر: أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص ٨٠.

(٤) ابن عربي: فصوص الحكم: تحقيق أبو العلاء عفيفي، ١٩٨٠، ص ١٥٩.

(٥) أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص ٧٨.

(٦) ينظر: محمد الديهاجي: الخيال وشعريات المتخيل بين الوعي الآخر والشعرية العربية، منشورات محترف الكتابة، فاس، ط ١، ٢٠١٤م، ص ٢٨-٢٩.

(٧) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٠٨.

(٨) محمد زيان: فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، إصدارات إي-كتب، لندن، أبريل، ٢٠١٧، ص ١٠٩.

و ينظر: أدونيس: الصوفية والسوريالية، ص ٧٥.

- علوية: و هي مرتبة التجريد أو المعقولات
- سفلية: و هي مرتبة الحسّ أو المحسوسات
- برزخية: وهي الجامعة الواصلة بين هاتين المرتبتين، أي أنّها معقولة محسوسة في آن واحد، وتلك هي مرتبة الخيال.

وتبعاً لذلك، يقسم ابن عربي الخيال أيضاً إلى نوعين رئيسيين^١:

- **الخيال المتصل:** و يُستمد من الخيال المطلق و يتصل به، و هو قوة إنسانية خلاقة، وأداة للإدراك والمعرفة ويقصد بالخيال المطلق، الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، الذي يقبل التشكّل في صورة الكائنات كلّها على اختلافها.
 - **الخيال المنفصل:** و يشمل العالم بظاهره الحسي وباطنه الغيبي، فيطوي مراتب الوجود جميعاً من أعلاها إلى أدناها، من الخيال المطلق أو الميتافيزيقي إلى العالم الحسي.
- والفرق بين هذين النوعين، يكمن في أنّ الخيال المتّصل يزول بزوال المتخيّل، بينما المنفصل حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعاني، والأرواح المتجسّدة.
- ولقد استطاع ابن عربي أن يطرق و يناقش عن طريق الخيال ومرتبه البرزخية، العديد من موضوعات التصوّف الحساسة، ذات الطابع الميتافيزيقي، كالمعلقة بالتجلي الإلهي و وحدة الوجود و الحب الإلهي... وغيرها من الموضوعات.

يقول ابن عربي في مقطوعة شعرية صوفيّة بعنوان (فَلَكُ النُّورِ دُونَ أَحْمَصِهَا):

وسقى الوردُ نرجسَ الحورِ	طلع البدر في دُجى الشعرِ
وزها نُورها على القمَرِ	غادةٌ تاهتِ الحسَنُ بها
صورةٌ لا تُقاسُ بالصُّورِ	هي أسنى من المَهابةِ سَنّا
تاجُها خارجٌ عن الأُكرِ	فَلَكُ النُّورِ دُونَ أَحْمَصِهَا
فتعالت، فعاد ذا حَصَرِ	طَلَبَ النِّعَتُ أَنْ يُبَيِّنَهَا
لم يَزَلْ ناكِصاً على الأثرِ	وَإِذَا رَامَ أَنْ يُكَيِّفَهَا

(١) ينظر: محمد زيان: فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، ص ١٠٧. وحسين جمعة: تحليلات التصوّف وجمالياته، ص ١٦٣. ووفيق سليطين: الشعر والتصوف، ص ٣٩-٤٠.

إن أراح المَطيَّ طالِبُها لم تُرحِ مَطيَّةُ الفِكرِ رَوَّحَتْ كُلَّ من أَشَبَّ بها نَقَلَتْهُ عن مَراتِبِ البَشَرِ^١

لا شك أنَّ المتلقي لظاهر هذه الأبيات، غير المدرك لمعانيها المخبوءة، المرتبطة بالفكر الصوفي و أبعاده و معارجه العقلية، يعدّها مجرد أبيات غزل أو تشييب قالها ابن عربي في معشوقته لا أكثر، بيد أنّه إذا نظر إليها نظرة تأملية تحليلية، تتجاوز ذلك الظاهر المرئي إلى عالم باطني غير مرئي، بعين الخيال الصوفي الخلاق، أدرك أنّها أبيات تشير بمعانيها ومدلولاتها المتوارية عن الفهم السطحي، المباشر، إلى مقام من مقامات تجلّي الحق أو نور الذات الإلهية.

ويشبهه ابن عربي فعل التجلي في هذه الأبيات - و الذي يقصد به "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"^٢ - بالبدر، بينما يشبه الغيب - الذي يتعلّق بـ "كل ما ستره الحق"^٣ عن العوام، بالدّجى، "فكأنّه يقول: ظهر الجلي في الخفي ظهور الخفي في الجلي ووُجد الحق في الخلق وجود الخلق في الحق"^٤، و الذي مكّن ابن عربي من إدراك هذا المعطى العرفاني ببلوغ مرحلة التجلي فالمشاهدة - بزوال الحجب التي تخفي النور الإلهي، ثمّ، اختراق اشعاعاته للجسد وحضورها بالقلب - كان هو الخيال الخلاق، الذي أسعفه الرّبط بين المحسوس و اللامحسوس، بين الظاهر و اللاظاهر (الباطن)، إلى درجة أن استحال عالم المطلق (نور الحق)، أن يكون "عالمًا خياليًا أو توهميًا و إنّما تجلّي كما هو في حقيقته بوصفه عالماً واقعياً راسخاً في قلب عالم الظواهر، يتجسّد فيه الروحي و يتروحن فيه الجسدي"^٥.

وببلوغ الذات العارفة هذه المرحلة العرفانية الاستثنائية، يكشف الخيال عند ابن عربي وغيره من المتصوّفة، عن قصور العقل الإنساني وعجزه عن إدراك ما أدركته الروح من معرفة صوفية عن طريق الخيال، فهو وإن كان وهماً، هو إدراك ألطف من الإدراك الفكري، الذي قد يتعب النفس ويجهدّها دون أن تحقّق مرادها معه:

إن أراح المَطيَّ طالِبُها لم تُرحِ مَطيَّةُ الفِكرِ

فالمعرفة العرفانية هي نور يقذفه الله في قلب عبده، الذي تعلّق بها (تعلّق عشق وحبّة وتخلّق)، فنقلته بموجب ذلك التعلّق والعشق عن مراتب البشر واصطفته لها دون غيره:

(١) محيي الدّين ابن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط ٠١، ٢٠٠٥م، ص ١٨٣ -

١٨٤.

(٢) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٢٢٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٥) ينظر: محمد زيان: فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، ص ١٠٣.

رَوَحَتْ كُلَّ مَنْ أَشَبَّ بِهَا نَقَلَتْهُ عَنْ مَرَاتِبِ الْبَشَرِ

ولئن كان الخيال عند الصوفي هو أساس معرفته الروحية الصوفية الكشفية، فإنه يرتقى به أيضا إلى معارج حبّ الذات الإلهية إلى درجة الاتحاد بها و الحلول والفتاء فيها، و علاقة الحب الإلهي بالخيال، مردّها أنّ "القلب موطن الأحاسيس ومصدر الحب ينصرف إلى المحبوب بعد أن يصوغ له الخيال صورته في جمال وكمال مثالين"^١، بشكل تعجز الحواس البشرية عن الإيفاء به، و يعتاص على العقل الإنساني أن يتمثله أو يجسّده، يقول ابن عربي:

إذا ما التقينا للوداع حَسِبْتَنَا لدى الضَّمِّ والتعنيقِ حرفا مشدّدا
فنحن، وإن كنا مشئى شُخوصَنَا فما تَنْظُرُ الْأَبْصَارُ إِلَّا مُوَحَّدا
وما ذاك إِلَّا من نُحُولِي ونُورِهِ فلولا أنيني ما رَأَتْ لي مَشْهَدًا^٢

إذا كان ابن عربي يصور لنا من خلال هذه الأبيات، مشهدية وداع بين عاشقين متيمين ببعضهما، لحظة رحيل أحدهما عن الآخر، ويعني بذلك ذاته المتّيمة بمحبوبته المسماة (نظام)، فإن الاستغراق التأملي في هذه الأبيات يرفعنا من مستوى حب هذه المحبوبة ومن عالمها الحسّي إلى مستوى حب مثالي، يوجده خياله الصوفي؛ إنّه الحب الإلهي، الذي يتحقّق في حجاب هذه المحبوبة، فكما يرى ابن عربي: "ما أحب أحد غير خالقه ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى... [ذلك أنّ] الحب سببه الجمال وهو له، لأنّ الجمال محبوب لذاته... وإنّ أحببت للجمال، فما أحببت إلّا الله تعالى، فإنّه الجميل، فعلى كل وجه ما متعلّق المحبة إلّا الله"^٣، وبما أنه لا سبيل للصوفي في تحقيق هذه الغاية من غير تجربة الحب، فقد عدّ الحب "أساس الحالة الروحية القلبية في التجربة الصوفية وهو أوّل درجات سلّم الارتقاء الصوفي نحو معرفة الله و الاتحاد به"^٤

ومنه، فمقصود ابن عربي بمشهدية العناق و الوداع و الاتحاد بين الذاتين العاشقتين، هو طموحه ونشدانه مفارقة العالم الخارجي والحلول والاتحاد بين ذاته و الذات الإلهية، ليصيرا ذاتا واحدة، وهو ما كتّى عنه ابن عربي بقوله:

إذا ما التقينا للوداع حَسِبْتَنَا لدى الضَّمِّ والتعنيقِ حرفا مشدّدا

(١) سهيل عروسي: التصوّف بين الفقه والأيدولوجيا، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط ٢٠١٥م، ص ١٠١.

(٢) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٢٠١.

(٣) ينظر: محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، م ٣، مراجعة: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٤٨٩.

(٤) سهيل عروسي: التصوف بين الفقه والإيدولوجيا، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط ٢٠١٥م، ص ١٠٠.

فحالهما عند الاتحاد وحلول إحداهما في الأخرى بمثل حال الحرف المشدّد، وهما حرفان مبطون أحدهما في الآخر وتلك حالة روحية- يرى ابن عربي- أن كلّ نفس مفارقة للجسم تشتاق إليها، وتعشّقها به كونها ما نالت الذي نالت من المعارف إلا بحبسها فيه واستعمالها له فيما أمرت به الخدمة الإلهية^١، التي توجب محبتها و الفناء فيها، أن ياتمر المرء بأوامرها وينتهي بنواهيها، حفاظا على هذه المحبة وسرّ ديمومتها.

بناء على ما تقدّم، يبدو أن فلسفة الخيال عند ابن عربي، تنفي أن يكون "بين الخيال و المطلق واسطة... كذلك ليس بينه و بين المحسوس واسطة. إنّه نقطة لقاء: إليه يهبط المطلق، و إليه يصعد المحسوس. إنّه الحضرة التي يتجلّى فيها المطلق (الله) للإنسان، أو هو حضرة التجسّد"^٢

ولئن كان الخيال بهذه الشاكلة، هو جوهر الفكر الصوفي، فإنه يتعذر فهم معالم تفكير رواد هذا الخطاب وتمثالاته المختلفة، دون المعرفة ببلاغة الخيال وإدراك تجلياته؛ فالخيال "هو المحرك الأساس للفهم والتأويل عند الصوفي في استبطانه للحقائق المطمورة و الخفية"^٣ والحال نفسه مع المتلقي؛ في فك شفرات الخطاب الصوفي و طلائمه والمعرفة بعمق معانيه ومخبوء مدلولاته، لفهم سر الوجود و منتهاه بمنطق المتصوفة و بُعْدَ نَظَرِهِم العرفاني.

* ثانيا: الترميز وإيحائية اللغة:

يُوصف الخطاب الشعري، بأنّه "المنظومة الأكثر تعقيدا وإشكالا في نظام اللّغة بمستواه الإبداعي"^٤، لما يتأسس عليه بناؤه اللغوي من آليات بناء وطرائق فنية تعبيرية متعددة؛ يُحكّم بها الشاعر أدائه الشعري و يكفل بها تعميقه وتكثيفه.

وتعدّ تقنية الترميز من أبرز آليات البناء وأكثر فنيات التعبير شيوعا بالخطاب الشعري، بل أضحى الترميز بنية رئيسة من بنى هذا الجنس الأدبي، اهتدى إليها الشاعر الحديث، بدعوى أنّ اللغة الشعرية العادية، و خطابيتها المباشرة أصبحت عاجزة عن استيعاب واحتواء تجربته الشعورية والشعرية، ومن ثمّ؛ وجد في لغة الترميز ضالته التعبيرية المنشودة ولغته الشعرية البديلة؛ فلغة الرمز "أكثر امتلاءً وأبلغ تأثيرا من الحقيقة الواقعة"^٥ و الرمز "يستطيع أن يفجر طاقاتٍ في

(١) ينظر: ديوان ترجمان الأشواق، ص ٢٠١.

وينظر أيضا: محيي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق: محمد عبد الرحمن الكردي، دار بيبليون، باريس، ص ٢٤٤.

(٢) أدونيس: الصوفية و السورالية، ص ٩٣.

(٣) محمد الديهاجي: الخيال وشعريات المتخيل بين الوعي الآخر والشعرية العربية، ص ٢٨.

(٤) محمد صابر عبيد، شيفرة أدونيس الشعرية (سيمياء الدال ولعبة المعنى)، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٦٦.

(٥) عز الدين إسماعيل: التفسير النفسي للأدب، مكتبة غريب، ط ٤، دت، ص ٦٦.

الكلمات لا تعرفها اللغة المباشرة في الشعر وإن كان الشعراء يتفاوتون حظاً في الإجابة من هذه الوسيلة^١ الفنية، التعبيرية.

وكما أنّ غاية الخطاب الشعري من لغة الرمز هي الإيحاء والتكثيف، فإنّ غاية الخطاب الصوفي، هي تعميق التكثيف والإيحاء اللغوي، أثناء تعمق الصوفي في علم الباطن و إضمار مدلولات هذا العلم بظاهر الخطاب؛ مدلولات يبقى بلوغها شاقاً وشيقاً في آنٍ على المتلقي، وفَضّ شفراتها مرهونا بآليتي التفسير و التأويل الموجهين بتدبير؛ فالخطاب الذي يتمكّن المتلقي بيسر من لغته و يلمّ بمدلولات ألفاظه ومعانيه بطريقة مباشرة، لا يمكن أن يكون خطاباً رمزياً إشارياً، ولذلك، يعتمد أدونيس إلى تحديد ماهية الرمز، بعده: "اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة أو هي القصيدة التي تتكوّن في وعيك بعد قراءة القصيدة؛ إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشفّ علماً لا حدود له"^٢

وبناء على هذا الوصف، فإن الرمز يعد "مركزاً أساسياً للأفكار والرؤى [التي] يمكن أن يحملها و يعبر عنها ويوظفها في النص، بل هو قادر على خلق القناعات الفكرية والفنية للآراء والأفكار التي تمرر فيه بالإحالات لمرجعيات الرموز أو خلقها في المتن بالاعتماد على ثنائيات التضاد في الفكر"^٣، التي تثير بدورها حفيظة القارئ وتحفزها على إدراك خلفياتها و مرجعياتها و مقاصدها من داخل النصّ المائل للقراءة.

ويعدّ الخطاب الصوفي عند ابن عربي، خطاباً رمزياً بامتياز، لإغراقه في الرمزية التي "قصدها ابن عربي قصداً، فالرمزية عنده منهج في التعبير عن حقيقة هامة تتعلق بموضوعات الفكر الأساسية: الحق، والعالم، و الإنسان"؛^٤ موضوعات يستحيل على الصوفي طرُق العديد من جوانبها دون إلغاز وترميز، فلغة الرمز-حسب ابن عربي- دليل صدق على المعاني المعيّبة بالذات، التي لو جاءت تصريحاً، لعدّت كفراً وسبباً في إزهاق الأرواح وإرهاق الدماء:

ألا إنّ الرموز دليل صدق	على المعنى المعيّب في الفؤاد
ولولا اللُّغزُ كان القول كفراً	وأذى العالمين إلى العناد
فهم بالرمز قد حسبوا فقالوا	بإهراق الدماء و بالفساد

(١) ينظر: نزار محمد عبشي، التناص في شعر سليمان العيسى (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة البعث، ٢٠٠٤-٢٠٠٥ ص ٢٤١.

(٢) أدونيس: زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٦٠.

(٣) حسن كريم عاتي: الرمز في الخطاب الأدبي، الرسم للنشر والتوزيع، بغداد، ط ١، ٢٠١٥، ص ٥١.

(٤) ينظر: محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي، صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، د ط، د ت، ص ٥٣.

فكيف بنا لو أنّ الأمر يبدو بلا ستر يكون له استنادي؟!^١

فَمُرَاد ابن عربي من استخدام "الرموز إذن صرفٌ عن المعاني الظاهرة طلباً للمعاني الباطنة، و هذا توجيه قصديّ للفهم وتعميق له وهو في ذات الآن توجيه يترك الباب مفتوحاً على أيّ معنى يطرأ على فهم القارئ عند التأويل والتدبر"^٢، ولم تتشكّل هذه المعاني الباطنة، التي روجت لها لغة الرمز بالخطاب الصوفي عند ابن عربي من العدم أو من الفراغ، وإنما انبثقت عن "وعي كامل بثقافات عصره وتراث المذاهب والفرق، [وقد] ساعده على ذلك سياحاته الكثيرة من أقصى المغرب الإسلامي إلى أقصى الشرق منه، ولقاءاته ومقابلاته لعلماء عصره ومفكره"^٣، و منهم أقطاب التصوّف.

ولئن كانت رموز ابن عربي بديوانه (ترجمان الأشواق)، قد تعددت أنماطها وتشعّبت معانيها، فإننا مثلنا في قراءتنا لها بهذا الديوان، من خلال نمطين أساسيين، هما:

– أولاً: الرمز الحسي:

ويأتي هذا الرمز في هيئة لفظ واحد، أي رمز مفرد، يتعلّق في مجمله بالأسماء أو الصفات، أو الحقائق الإلهية التي رمز إليها ابن عربي في معانٍ حسية، يُصرف المقصود منها إلى الظاهر، بيد أن لها قصداً باطنياً؛ فهي وإن تعلّقت بملهمته وحببيته الظاهرية (نظام) بنت زاهر الأصفهاني، فإنه يومئ بها في الباطن إلى الواردات الإلهية و التنزلات الروحية والمناسبات العلوية جرياً على طريقته في التصوّف^٤، و ذلك مدار الرمز كلّ في ديوان ترجمان الأشواق.

يقول ابن عربي:

لمعت لنا بالأبرقين بُرُوق قَصَفَتْ لَهَا بَيْنَ الضَّلُوعِ رُعودُ
و هَمَّتْ سَحَائِبُهَا بِكُلِّ خَمِيلَةٍ وَبِكُلِّ مَيِّادٍ عَلَيْكَ تَمِيدُ^٥

(١) ابن عربي: الفتوحات المكية، ١/ ١٨٨- ١٨٩، نقلاً عن: حسين جمعة: تجليات النصوص وجمالياته، ص ١٤٩.

(٢) أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، ص ٢٥.

(٣) محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي، صاحب الفتوحات المكية، ص ٥٨.

(٤) وهذا ما أفصح عنه ابن عربي؛ بقوله: "فكلّ اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكتي، و كلّ دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، و التنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جرياً على طريقتنا المثلى". ينظر: ديوان ترجمان الأشواق، ص ٢٤.

(٥) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٥٤.

تتحرك بهذين البيتين دوال لغوية في سياق رموز صوفية، إدراك وظيفتها ومقاصدها يضطرنا إلى فك شيفرتها للمعرفة بمعانيها ودلالاتها في سياقها الصوفي لا في معناها الأصلي؛ فكلمة (الأبرقين) تشية (الأبرق) تدلّ في الأصل على موضع أو مكان على طريق مكة من البصرة، ولكنّها في توظيفها الصوفي هنا، لها دلالة مغايرة، ترمز إلى مشهدين من مشاهد الذات الإلهية؛ مشهد في عالم الغيب، ومشهد في عالم الشهادة، وقد كنى عنها ابن عربي بكلمة (بروق) لسرعة زوالها؛ فمشهد الذات الإلهية يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق؛ كالبرق الذي لا يرى إلا سناه أو لمعانه؛ إشارة من ابن عربي إلى تجلي الحق (الذات الإلهية) في مخلوقاته. ثم أعقب هذه البروق (رعود) مفرد (رعد)؛ وهو رمز لمناجاة زجر إلهية.

أمّا قوله (و هَمَّتْ سَحَائِبُهَا بِكُلِّ خَمِيلَةٍ)، فد(السحاب) مفرد(سحاب)؛ رمز للأحوال التي تنتج المعارف والعلوم الربانية، ووصلها بكلمة (خَمِيلَةٍ)، وهي (المطر) في السحاب أو الأزهار في الرياض مفرد (روضة)، يرمز بها ابن عربي هنا إلى قلب الإنسان بما يحمله من معارف إلهية، هَمَّتْ إليه أو سُكِبَتْ عليه.

وليس ببعيد عن هذه الرموز وما لها من معان صوفية، يقول ابن عربي في موضع آخر: ^١

رَأَى الْبَرْقَ شَرْقِيًّا، فَحَنَّ إِلَى الشَّرْقِ	وَلَوْ لَاحَ غَرْبِيًّا لَحَنَّ إِلَى الْغَرْبِ
فَإِنَّ غَرَامِي بِالْبُرَيْقِ وَلَمَجِّهِ	وَلَيْسَ غَرَامِي بِالْأَمَاكِنِ وَالتُّرْبِ
رَوَّتْهُ الصَّبَا عَنْهُمْ مُعْنَعًا	عَنِ الْبَثِّ عَنْ وَجْدِي عَنِ الْحَزَنِ عَنْ كَرْبِي
عَنِ السَّكْرِ عَنْ عَقْلِي عَنِ الشَّوْقِ عَنْ جَوِّ	عَنِ الدَّمْعِ عَنْ جَنْفِي عَنِ النَّارِ فِي قَلْبِي

تكتنز هذه الأبيات، هي الأخرى بالرموز الصوفية، التي عبّر بها ابن عربي عن مشاعره و مواجيده التي تعتلج بذاته؛ فكما أشرنا في البيتين السابقين، فإنه قد رأى (البرق)، وهو رمز (الحق)، قد تجلّى في (الشرق) موضع الظهور الكوني، فزاد غرامه وهيامه وتعلّقه بهذا التجلّي، ولو أنه لاح إلى الغرب بدل الشرق، لحنّ إليه أيضا، ودكّر ابن عربي لـ(الغرب) مقابل(الشرق)، باعتبار أن الأخير يرمز لـ(عالم الحسن والشهادة)، بينما يرمز الآخر لـ(عالم الغيب والملكوت). و القصد من قوله هذا، أنّ تعلّقه موصول دائما بالتجلّي (البريق) و ليس تعلّقا بالأماكن و التُّرْبِ.

وإذا ما انتقلنا إلى البيتين المواليين، يرى ابن عربي أنّ(الصَّبَا) وهي إشارة لعالم الأنفاس والريح الشرقية-نسبة إلى الشرق عالم الحسن و الشهادة- قد حدّثته بما أبطنه التجلّي في عالم الصور، التي هي مطلب العارفين، وقد جاء

(^١) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٧٤-٧٧.

حديثها معنعا؛ متواترا بين الرواة، بسند فلان عن فلان، تروي له الهموم المتفرقة و الصور المتعددة، الكثيرة، التي يقع فيها التحلي.

ثم يعرج بنا إلى البيت الثاني، ليطلعنا على مقام من مقامات التحلي؛ هو مقام (السكر)، ويأتي في المرتبة الرابعة بعد مقام (الذوق ثم الشرب، فالري)، و ليس المقصود بالسكر هنا، المتعارف عليه بين العوام، وإنما السكر عند الصوفية؛ ما يأخذ العقل من شدة حنين الذات المتصوفة و شوقها إلى الصفاء الروحاني المطلق، الأكثر كمالات من العالم المادي.

يتضح مما سبق، أن رموز ابن عربي في النماذج الشعرية السابقة أو غيرها من القصائد، التي اشتمل عليها ديوان ترجمان الأشواق، قد غلب عليها المعنى الصوفي الباطن على المعنى الظاهر، المباشر، وهو أمر يستدعي من قارئ قصائد هذا الديوان - كما أشار الناقد زكي نجيب محمود- "أن يصرف الخاطر عن ظاهرها وأن يطلب الباطن المتخفي وراء ذلك الظاهر، ليعلم المعنى المقصود"^١ منها، كيفما كانت هذه الرموز، أسماء أو أفعالا أو حتى حروفا؛ فالحرف له وظيفته الرمزية أيضا عند ابن عربي؛ فالضمير (هو) مثلا، حرف (الهاء) فيه رمز للذات، و(الواو) رمز التحلي أي رمز الكون وإذا ما كتبنا الواو بحسب نطقنا لها (واو)، فإن الواو الأولى، هي واو الهوية، بينما الواو الثانية واو الكون، والألف حجاب الأحدية الذي يفصل بينهما^٢، و قس ذلك على بقية الحروف، فكلها رموز لها ما تحمله من معاني في الكتابة الصوفية.

- ثانيا: الرمز المجازي:

لئن كانت الغاية من الرمز لدى الشاعر أو الصوفي، هي إنتاج معاني مجازية متعددة، فإن إيراد الصوفي للصور البيانية في خطابه- كالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز المرسل-، مردّه تحوّلها إلى رموز مجازية، وهذا ما أكدّه الطوسي، بقوله أنّ: "الرمز عند الصوفيين هو التلميح إلى ما يريدون قوله؛ فمن الرمز الإشارة، و منه الاستعارة والكناية والتشبيه، وبالرمز تحفظ أسرارهم وتؤمن معانيهم وحقائقهم"^٣، ويتجلى دور الصور البيانية الرمزية، في تجسيد المعاني المقصودة و المستهدفة بالخطاب الشعري الصوفي؛ "حيث يكون فيها موقف الشاعر أو الصوفي، إزاء غموض العالم

(١) زكي نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٥٤.

(٢) ينظر: أدونيس: الصوفية والسريالية، ص ١٥٣.

(٣) ينظر: الطوسي: اللّمع، تحقيق وتقديم: عبد الرحيم محمود وطه عبد الباقي سرور، ص ٣٣٨. نقلا عن: أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص ٢٩.

النفسي و تعقيده، موقف من يعتمد على نوع من الحدس و الإيحاء، حلاً لمشكلة ضيق الثروة اللغوية، وإيماننا بإدراك الروح لما يعجز عنه العقل.^١

ومن ثم؛ فقد وجد المتصوفة في الرمز المجازي، المؤلّد عن الصور البيانية، ضالتهم في التعبير عن مواجيدهم و مبتغاهم في تجسيد عوالمهم العرفانية؛ فهو مجال لتعدد المعنى لأنه ضدّ الحقيقة، وهو احتمالي غير قطعي، لأنه لا يقدم جواباً قاطعاً وإنما هو بؤرة لتوليد الأسئلة وتشعبها، فيه نفي وتجاوز للموجود الراهن، وبحث عن موجود مغاير مثالي، قائم على الربط بين المرئي و غير المرئي، بين المعروف والغيب، و التوحيد بين المتناقضات^٢، في إيجاز و تكثيف و تشويق.

والم تأمل في قصائد ديوان (ترجمان الأشواق)، يتاح له - بلا شك - الوقوف عند تجليات الرمز المجازي، بأنماطه المتعددة سواء كان تشبيهاً أو استعارة أو كناية، و من ذلك، ما نحتدي إليه من قول ابن عربي:

نَصَبُوا الْقَبَابَ الْحُمْرَ بَيْنَ جَدَاوِلٍ مَثَلِ الْأَسَاوِدِ، بَيْنَهُنَّ قُعُودُ
بَيْضٌ أَوَانِسُ كَالشَّمُوشِ طَوَالِغٌ عَيْنٌ كَرِيمَاتٌ عَقَائِلُ غَيْدُ^٣

يتحدّث ابن عربي في هذين البيتين، عن الحكم الإلهية التي رمز إليها بـ (القباب الحمر بين الجداول)، فيشبهها بالأساود التي بينهن قعود؛ و يقصد بالأساود (الحيات)، نسبة إلى مشيها على بطونها، و مقصوده بذلك أهل الورع الذين يبحثون عن التغذية الروحية لقلوبهم. ثم ينتقل إلى البيت الثاني، فيصفها بالبياض؛ تنزيها لها عن الشكوك، مشبّها بياضها وأنسها بالشموس، في الرفعة و مقام القطبية؛ إشارة إلى باطن نبوة خاتم الرسل؛ محمد (عليه الصلاة والسلام)، التي تشرّبت لنزولها الأعناق، و تتطلّع و تتشوّق لتجلي أنوارها القلوب.

وقد حافظ ابن عربي في هذه الصورة المجازية، التي استثمرها في التعبير عن الحكم الإلهية؛ من حيث صفاتها وهيئة تجليها على العارفين بها، على أركان التشبيه الأساسية (المشبّه وأداة الشبه والمشبّه به)، على سبيل التشبيه المرسل.

يقول ابن عربي في موضع آخر:

بَأَبِي مِنْ دُبْتُ فِيهِ كَمْدًا بَأَبِي مِنْ مُتُّ مِنْهُ فَرَقَا
قَوْضَ الصَّبْرِ، فَطَنَبَ الْأَسَى وَأَنَا مَا بَيْنَ هَذَيْنِ لِقَاءُ

(١) ينظر: يوسف حسن نوفل: الصورة الشعرية والرمز اللوني، دار المعارف، القاهرة، ص ٢٧.

(٢) ينظر: أدونيس: الصوفية و السورالية، ص ١٤٤ - ١٦٠.

(٣) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٥٥.

(٤) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٧٨-٧٩.

يزعم ابن عربي أنه بعد رحيل جلسائه من الروحانيات الإلهية، جائلين في الفسحات العلى، بقي هو في عالم الطبيعة يسكبُ الدَّمع، يشكو فؤاده حرقة الشوق لهم، و ييئُ المعارفَ المتعلّقة بالمناظر العُلى للمحبوسين عن أذواقها، مُقَرّاً بالذوبان في هذا السرّ الإلهي النازل عليه، الراحل عنه، و تقديم الفداء لأجله، وفقاً لمعنى البيت الأول من الشاهد:

بأبي من دُبْتُ فيه كمداً بأبي من مُتُّ منه فَرَقاً

واستعان ابن عربي في تجسيد درجة هيامه ومدى تعلّقه بالسرّ الإلهي الراحل عنه، بصورة مجازية؛ حيث شبّه نفسه بمادة لها صفة الذوبان فيه، فحذف المشبّه به (المادة)، مع الإبقاء على أحد لوازمها؛ الفعل (دُبْتُ)، و ذلك على سبيل الاستعارة المكنية. والأمر نفسه يتكرر مع حديثه عن عدم تحمل ذاته لفراق هذه الأسرار و الروحانيات الإلهية، حيث قُوّض صَبْرُها أي رفع خيامه وغادرها، ونزل بساحتها الحزنُ و الأسى؛ فمدّ طنبه و ضرب فُسطاطه (بيت من الشعر) وهنا قد عمد إلى تشبيهه (الصبر و الأسى) بالإنسان، فحذف هذا الأخير (المشبّه به)، و أبقى بدل ذلك، ما يدلّ عليه؛ هما الفعلان (قُوّض / طنب)، على سبيل الاستعارة المكنية دائماً.

أمّا عن استثمار ابن عربي للكناية، فقد كان لها حضورها المكثّف بديوانه، ولعل بشكل يفوق حضور الصور البيانية الأخرى بقصائده، ومرّد ذلك، أن الكتابة الصوفية تلزم الصوفي، البحث عن الأساليب والرموز^(١) التي تومئ بصورة غير مباشرة إلى المعنى المقصود، وذلك لبداية أن التجربة الصوفية بحدّ ذاتها غامضة لا يمكن التعبير عنها تعبيراً دقيقاً ولا شافياً بليغاً، و بالتالي تصوير الإشارة هي الأقرب، لأنّ مداليلها غير محدودة^(٢) وبما أنّ معنى الكناية يطابق هذا المعطى، حيث لو أراد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، و لكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه^(٣) فقط، فقد ظلّت الكناية من الأساليب الأقرب تجسيدا لمرامي وغايات الكتابة الصوفية.

يقول ابن عربي في بيت شعري له:

أدينُ بدينِ الحُبِّ أنّي توجّهت رَكَائِبُهُ، فالحُبُّ ديني وإيماني

يشير محيي الدين بن عربي في هذا الشاهد الشعري، إلى الدّين الذي تعشّق به و خصّه من بين سائر الأديان بالحب والإيمان؛ إنّّه الدّين الإسلامي الحنيف؛ دين محمّد (عليه الصلاة والسلام)، وقد كئى عنه بعبارة (أدين بدينِ

(١) أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص ٢٣.

(٢) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، دت، ص ٦٦.

الحُب...): أي الذي رُضيت وتقبّلت كل تكليفاته و أصبحت أدين بكل ما تضمنه منهاجُه القويم، رجاء وطمعا في محبة الله تبارك وتعالى، وذلك إتباعا لقوله تعالى: (فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) [سورة آل عمران- الآية (٣١)].

وجاء في شاهد شعري آخر:

أيا روضة الوادي أجب ربّة الحمى وذات الشايبا الغرّ، يا روضة الوادي

يقصد ابن عربي بالوادي هنا؛ الوادي المقدّس، أو مقام التقديس، وكُنّي بالروضة - وهي كل أرض ذات خضرة وماء- عن الشجرة التي تجلّى فيها النور للنبي موسى (عليه السلام)، و أشار إليه بعبارة (ربّة الحمى)، وأراد بـ(الحمى)؛ مقام العزّة التي تمنع ذاته من الوصول إليها، و قد دلّ الفعل (أجب) عن الحقيقة الموسوية التي طلبت نارا، أما ذكره (وذات الشايبا الغرّ)؛ فإشارة إلى إشراق المباسم، و قد اختصها بالذكر لأنّه في مقام المناجاة؛ مقام الصفاء و الطهارة.

* ثالثا: التناص و إنتاجية المعنى:

يعدّ التناص *l'intertextualité*، من المصطلحات النقدية الحديثة التي حظيت باهتمام كبير من قبل الدارسين والباحثين تنظيراً وتطبيقاً؛ وتناولت نظريته أبحاثٌ متعددة ودراساتٌ لا حصر لها، و قد تعددت بذلك تعاريفه و تنوّعت بين المشتغلين بمجاله؛ فهو "مصطلح عائم بالنظر إلى المرجعية والممارسة والظاهرة الإبداعية من جهة وبالنظر إلى طبيعة المفهوم وحدائته من جهة أخرى"^١، حيث يشير روبرت شولز إلى هذا المصطلح بالقول: "إنه اصطلاح أخذ به السيميولوجيون مثل: "بارت" و"جينييه" و"كريستيفا" و"ريفاتير"، و هو اصطلاح يحمل معاني وثيقة الخصوصية، يختلف بين ناقد و آخر، و المبدأ العام فيه، هو أن النصوص تشير إلى نصوص أخرى."^٢

أبرز تعريف للتناص، كان للناقدة "جوليا كريستيفا"، صاحبة السبق في وضع وتأسيس هذا المصطلح؛ بقولها: "أنّه ترحال للنصوص وتداخل نصّي، ففي فضاء نصّ معيّن تتقاطع وتتناهي ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"^٣، واستطاع رولان بارت أن يطرّ هذا المصطلح ويعمّق المراد منه، إذ نقله من محور النص إلى محور

(١) إبراهيم الحجري: شعرية التناص في القص المغربي الراهن، مجلة عَمّان الثقافية، الأردن، ع١٧، ٢٠٠٥، ص ٠٤ .

(٢) عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرّحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر"، النادي الأدبي الثقافي،

ط١٩٨٥، ص٣٢٤-٣٢٥

(٣) جوليا كريستيفا: علم النص، تر: فريد الزاهي ومراجعة ع الحليل ناظم، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١٩٩٧، ص ٢١

(النص - القارئ)^١، فبعد أن عرّف النصّ بأنه "عبارة عن كلمات مستحدثة بكثرة و ألفاظ منضدة، ومفردات مستنسخة كتبت بحروف لغة أخرى"^٢، أكّد أنّ التناسية قدر يلزمه؛ فكلّ نصّ هو تناسّ، والنصوص الأخرى تتراعى فيه بمستويات متفاوتة وبأشكال ليست عصيّة على الفهم بطريقة أو أخرى إذ نتعرّف نصوص الثقافة السالفة و الحالية"^٣، كما يحدد ميشال ريفاتير ماهيته، من خلال "ملاحظة القارئ لعلاقات ما بين عمل أدبي وأعمال أخرى سابقة أو لاحقة، و هو الآلية الخالصة للقراءة الأدبية التي وحدها في الواقع تنتج الدلالة أما القراءة السطرية المشتركة بين النصوص الأدبية، و غير الأدبية فإنّها لا تنتج المعنى"^٤، أمّا الناقد "جيرار جنيت" فيعرّفه بـ "حضور فعال لنص في نص آخر، معتبرا أن التناسية، هي تعلق أو تناغم أو انسجام، كل ما يجعل نص في علاقات مع نصوص أخرى بأسلوب واع أو غير واع"^٥...

ولم نعدم مثل هذه التعريفات مع النقاد العرب أيضا، الذين اجتهدوا بدورهم تعريفاً أو تأليفاً في إيجاد مصطلحات ومفاهيمات تحمل مدلول هذا الوافد الجديد، ومن هؤلاء، الناقد "سعيد يقطين"، الذي يشير إليه بقوله أنّ: "النص بنية دلالية تنتجها ذات (فردية أو جماعية) ضمن بنية منتجة وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة"^٦، ويعرّف "عبد المالك مرتاض" مصطلح التناسية بأنها تبادل التأثير والعلاقات بين نص أدبي ونصوص أخرى"^٧، أمّا محمد مفتاح فقد حدد ماهيته، بأنّه "تعلق (الدخول في علاقة) نصوص مع نصّ حدث بكيفيات مختلفة"^٨...

صفوة القول، التناس مصطلح لا تتحدد ماهيته بـ "ضمّ النصوص أو الشواهد بعضها إلى بعض [فحسب]، ولكنّه يعمل على إدخالها في شبكة من العلاقات الحيّة التي تربط الأوشاج المختلفة لثقافة معيّنة أو ثقافات متباينة، و

(^١) خليل موسى: التناس ومرجعياته في نقد مابعد البنيوية في الغرب، مجلة الآداب العالمية، اتحاد الكتاب العرب، ع ١٤٣، صيف ٢٠١٠، ص ٥١.

(^٢) رولان بارت: لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط ١، ١٩٩٢ ص ٦١.

(^٣) رولان بارت: نظرية النص، دراسات في النص و التناسية، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط ١، ١٩٩٨، ص ٣٨.

(^٤) ينظر: محمول سامية: التناس؛ اشكالية المصطلح والمفاهيم، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة للبحوث، الجزائر، ع ٠١، ٢٠٠٨، ص ٧١.

(^٥) Gérard Gengembre, les grands courants de la critique littéraire, ed du seuil, 1996, p 47.

(^٦) سعيد يقطين: افتتاح النص الروائي "النص والسياق"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٣٢.

(^٧) ينظر: محمول سامية: التناس؛ اشكالية المصطلح والمفاهيم، ص ٧٢.

(^٨) محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري "استراتيجية التناس"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٣، ١٩٩٢، ص ١٢١.

هكذا يصير التناص في مفهومه الواسع صيغة من صيغ التحول^١ في البنى النصّية، التي تنصهر وتتمازج فيما بينها، التي يظن المبدع أنّه صاحبها لكنها تتسلل إليه بطرق لاشعورية، فهي عملية كيميائية تتم في ذهن المؤلف^٢، و النصّ على هذه الشاكلة يتطلب وعياً فكرياً وجهداً معرفياً من المتلقي، ليتمكن من سبر أغواره وفحص شفراته، لإدراك مقاصده ودلالاته.

وإذا ما عدنا إلى ديوان ابن عربي (ترجمان الأشواق)، تجلّى لنا التناص تجلّياً واضحاً في تشكيل العديد من نصوصه الشعرية؛ من حيث التعبير عن مضامينها وإنتاجية دلالاتها وبناء معانيها، وقد تمّ ذلك عبر روافد، أهمها:

أ- الرافد القرآني:

شكّلت لغة القرآن الكريم، أفصح اللغات وأبلغها تعبيراً، أدبته الإعجازية، ما جعلها تظلّ رافداً سخياً ومنبعاً فياضاً، "عليها اعتماد الفقهاء والحكماء وإليها مفرغ حذاق الشعراء في نظمهم ونثرهم"^٣، وكما تنبّه الشعراء، قدّمهم وحديثهم، إلى أدبية لغة القرآن الكريم وعملوا على محاكاتها وتمثّلها بخطاباتهم الشعرية، فقد أدرك المتصوّفة أيضاً، هذه الحقيقة، فعكفوا على جعلها المورد الرئيسي في تشكيل خطاباتهم وإثراء مضامينها؛ باستلهاً ألفاظها ومعانيها، تركيباً ودلاليّاً، تعبيراً عن الحقيقة الوجودية وكل ما ارتبط بخطاب التصوّف وما شمله من مفاهيم روحانية، عرفانية.

وقد جاء اقتباس ابن عربي لآي القرآن الكريم في هذا الديوان، متراوفاً بين الاقتباس الجزئي الصريح أحياناً والإحالة تلميحاً وإيماءً في أحيان أخرى. نقرأ من نماذج الاقتباس الجزئي الصريح، قول ابن عربي:

دعوت ثبورا على إثرهم فردّت وقالت: أئدعوا ثبورا ؟!
فلا تدعون بها واحداً ولكنما ادعُ ثبوراً كثيراً

يقتبس ابن عربي في هذا الشاهد الشعري و بشكل جزئي جليّ، مفردات آية قرآنية، من قوله تعالى:

﴿لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً وَاحِداً، وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً﴾ [سورة الفرقان - الآية (١٤)]، يوبّخ فيها الخالق (عزّ وجل) المشركين، بأنه لن ينفعهم أن يدعوا ثبورا مرة واحدة و إنما يدعوا ثبورا كثيراً، و معنى الثبور في هذا السياق: الندم، والهلاك؛ إذ قال تعالى على لسان موسى (عليه السلام)، مخاطباً فرعون: ﴿وَإِنِّي لأظنك يا فرعون مشبورا﴾ [سورة الإسراء - الآية (١٠٢)]. أي: هالكا. بينما مقصود ابن عربي من هذا الاقتباس، أن يدعو إلى هلاك كل مقام

(١) حسين حمري: فضاء المتخيّل "مقاربات في الرواية"، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٢ ص ١٠١-١٠٢.

(٢) أحمد يوسف: القراءة النسقية ومقولاتها النقدية، الجزء الثاني، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط ٢٠٠٢، ص ١٢٥.

(٣) عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، عمان، ط ١، ١٩٨١، ص ٤١.

(٤) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٨٤.

يجب عن العارف صورة الحق، وكل عالم يُقَيِّدُه عن استصحاب العلوم الإلهية و الأسرار العلوية.

في سياق الاقتباس الجزئي من آي القرآن الكريم دائما، يقول ابن عربي أيضا:

ما عَسَسَ اللَّيْلُ إِلَّا جَاءَ يَعْقُبُهُ تَنَفَّسُ الصُّبْحِ مَعْلُومٌ مِنَ الْحَقِّ^١

وفي هذا الشاهد، استدعاء ابن عربي لدوال لغوية قرآنية، من قوله تعالى:

﴿وَاللَّيْلُ إِذَا عَسَسَ، وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ [سورة التكويد - الآية (١٧ - ١٨)]، و يستثمر في هذا الاستدعاء، الاختلاف بين الليل و الصُّبْح، للتعبير عن صورة تجلي الحق؛ إذ يرى: "ما يطن أمر إلا يظهر مقابله، ولا يظهر أمر إلا و يطن مقابله أبد الآباد، ولا سيما وقد يسمى الحق سبحانه أزلا بأنه الظاهر الباطن ولا يحمل على حمل النسب والإضافات".^٢

أما عن نماذج الإحالة على نصوص من القرآن الكريم، على سبيل الإيماء و التلميح، فيمكننا أن نمثل لذلك بشاهدين شعريين، نقرأ في الشاهد الأول قول ابن عربي:

تَثَلَّثَ مَحْبُوبِي، وَقَدْ كَانَ وَاحِدًا كَمَا صَيَّرُوا الْأَقْنَامَ بِالذَّاتِ أَقْنَمًا^٣

رغم أن النصّ القرآني المشتغل عليه بهذا الشاهد غير جليّ، فابن عربي لم يصرح بمصدر إبداعه، غير أن مرجعية القارئ الدينية و ثقافته القرآنية، تقوده إلى أن يستحضر من خلال هذا الشاهد، قول الله تعالى:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [سورة المائدة - الآية (٧٥)]

ويسط ابن عربي هذا البيت بالشرح، فيقول بأن: "العدد لا يولد كثرة في العين كما ترى النصارى في الأقانيم الثلاثة عند قولها (باسم الأب والابن وروح القدس)، ثم تقول الإله واحد. وفي شرعنا المنزل علينا قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [سورة الإسراء - الآية (١٠٩)]، فوجد، وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها، وهي: الله والرب والرحمان، ومعلوم أن المراد إله واحد وباقي الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء، و لاسيما الاسم الله".^٤

وفي هذا السياق، يذكر (زكي نجيب محمود) ضمن دراسة له معنونة بـ(طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان

(١) ديوان ترجمان الأشواق، ص ١٨٨.

(٢) ديوان ترجمان الأشواق، ص ١٨٨.

(٣) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٦٥.

(٤) ينظر: ابن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق: محمد عبد الرحمان الكردى، ص ٥٣-٥٤.

ترجمان الأشواق)، بأن "(آسين بلاثيوسين)، قد استند على هذه القصيدة - يقصد التي أخذنا منها هذا البيت -، ليبين كيف ألف ابن عربي بين العقيدة الإسلامية والأصول الرئيسة في العقيدة المسيحية، مشيراً بذلك إلى التثليث والتجسد... مضيفاً أنّ للعدد ثلاثة (٣) عند ابن عربي أهمية خاصة؛ إذ يرى أن حياة الله تقتضي ثلاثة عناصر إلهية، وثلاث علاقات، من أجل أن يفسّر بهما أصل الكون ووجوده، أعني: ((الذات الإلهية، والإرادة الإلهية، والكلمة الإلهية، ولكنه يضيف أن هذه الثلاثة متحدة في الله، وهي واحدة فيه))...^١

ويقول ابن عربي في الشاهد الثاني:

من كل فاتكة الألحاظ مالكة تخالها فوق عرش الدرّ بلقيسا
إذا تمشت على صرح الزجاج ترى شمساً على فلك في حجر إدريساً^٢

يومئ ابن عربي في هذا الشاهد الشعري إلى جانب من قصة ملكة سبأ (بلقيس) لما يشير إلى (اسمها وصرح الزجاج) ضمن شاهده، وفي ذلك تضمين غير مباشر لقوله تعالى: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ [سورة النمل - الآية (٤٥)].

ولم يكن مقصود ابن عربي من هذا الاستدعاء، قصة بلقيس، وإنما كُتِبَ بها عن "كلّ حكمة إلهية حصلت للعبد في خلوته فقتلته عن مشاهدة ذاته و حكمت عليه، فإذا رأيتها حسبتها فوق سرير الدرّ؛ يشير إلى ما تجلّى لجبريل والنبي، عليهما الصلاة والسلام في بعض إسرائاته في رفرف الدرّ والياقوت عند سماء الدنيا... وقد سمّاها (بلقيسا) لتولّدها بين العلم والعمل؛ فالعمل كثيف والعلم لطيف، كما كانت بلقيس متولدة بين الجن والإنس...^٣.

ب - الرافد الشعري التراثي:

للتراث قداسة وإجلال، يقيان تأثيره بالأنفس راسخا، والنهل من مصادره ومعطياتها قائما، ولا يخصّ قولنا هذا التراث الأدبي فحسب، وإنما القصّد موروث الأمة الثقافي بأسره. و بتمعنا في ديوان ترجمان الأشواق، لمسنا أن استدعاء ابن عربي للنص الشعري التراثي بالخصوص، قد شكّل حضورا كبيرا بقصائده. ليس حضورا عبثيا، وإنما على قدر ما استدعته حاجات تجرّيته الصوفية؛ فنيا و مضمونيا.

ومن أمثلتنا عن تناصات ابن عربي مع نصوص الشعر العربي القديم:

(١) ينظر: زكي نجيب محمود: قيم من التراث، ص ٨١.

(٢) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٣٠ - ٣١.

(٣) ينظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ١١.

خَلِيلِيْ عُوجَا بِالْكَثِيْبِ، وَعَرَجَا عَلَى لَعْلَعٍ، وَاطْلُبْ مِيَاهَ يَلْمَلَمٍ^١

يحيل هذا الشاهد الشعري على مطلع بيتين شعريين لذي الرُّمة؛ أحد فحول الشعر الأموي، يقول في البيت الأول:

خَلِيلِيْ عُوجَا عُوجَةً نَاقَتَيْكُمَا عَلَى طَلَلٍ بَيْنَ الْقَرِيْنَةِ وَالْحَبْلِ^٢

ويقول في البيت الثاني:

خَلِيلِيْ عُوجَا مِنْ صُدُورِ الزَّوَاهِلِ بِجُمْهُورِ حَزْوَى فَابِكِيَا فِي الْمَنَازِلِ^٣

ويخاطب ذو الرُّمة في هذين البيتين صاحبيه؛ أن يعرجا على الديار و المنازل و ييكيا أهلها من الرفاق و الأصحاب و يحاكيه ابن عربي في افتتاحية هذين البيتين، ولكن لا يوجّه خطابه إلى ذاتين بشريتين، و لا ييكيا ديارا أو منازل، وإنما يخاطب عقله وإيمانه، بأن يعوجا بـ(الكثيب) ويعرجا على(لعلع) ويطلب (مياه يللم)؛ هي أسماء لأماكن و مواضع متعددة، لم يقصدها ابن عربي بعينها، وإنما رمز من خلالها إلى مفاهيم استدعتها تجربته الصوفية، تتعلق بتحية عارفٍ مشتاقٍ متيمٍّ؛ إذ يقصد ابن عربي بـ الكَثِيْبِ: محل المشاهدة التي نصّ عليها الشرع، وَلَعْلَعٍ: موضع حال دهشة و حيرة وتولّع، وَمِيَاهَ يَلْمَلَمٍ: موطن الحياة، نسبة إلى الماء؛ عُنصر حياة كل شيء.

وعلى منوال هذا التناص، نقرأ بيتا آخر لابن عربي، إذ يقول:

نَاحَتْ مُطَوَّقَةً، فَحَنَّ حَزِيْنٌ وَشَجَاهُ تَرْجِيْعٌ لَهَا وَحْنِيْنٌ^٤

وفيه ترجيع صدى بيت شعري للشاعر أبي فراس الحمداني:

أَقُولُ، وَقَدْ نَاحَتْ بِقَرْبِي حَمَامَةٌ أَيْ جَارَتَا لَوْ تَعْلَمِيْنَ بِحَالِيْ^٥

ليس من شك، أن باعث الحزن في بيت أبي فراس الحمداني، الذي جعله يخاطب الحمامة، متسائلا عن دِرَاسَتِهَا بِحَالِهِ وهو بأسره، بعيدا عن الأهل و الخلّان، جعل ابن عربي يتمثّل هذا الموقف ببيته، معبّرا عن حزنه الذي أثار شجواه وشدّ حنينَ سَامِعِهِ، نواحُ مطوّقةٍ (حمامة) بقربه، بيد أنّ ظرف حزن ابن عربي يختلف عن ظرف أبي فراس؛

(١) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٣٥.

(٢) ذو الرُّمة: الديوان، شرح عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٢١٦.

(٣) الديوان نفسه، ص ٢٢٠.

(٤) ديوان ترجمان الأشواق، ص ٦٧.

(٥) أبو فراس الحمداني: الديوان، شرح عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٤، ص ٢١١.

فحزنه ليس لفراق أهلٍ أو خلآن، وإنما باعته فراق المعارف و الواردات الإلهية، التي حنّ فؤاده إليها و اشتدت حرقة حزنه و شوقه لها.

آخر نماذجنا عن تعالقات ابن عربي مع الشعر العربي القديم، ما تضمنه بيته الآتي:

عُجْ بالركائبِ نحوَ بُرْقَةٍ ثمَّهَدِ حيثُ القَضيبُ الرّطْبُ والرّوضُ النّدي^١

وفي هذا البيت دوال لغوية ودلالات استمدّها ابن عربي من مطلع معلقة الشاعر طرفة بن العبد، إذ يقول:

لخولة أطلالٌ ببرقة ثمهد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد^٢

ويقصد طرفة بخولة هنا، اسم امرأة قيل أنّها من بني كلب، تركت الديار (موضع ثمهد)، فلم يبق من هذا الموضع إلاّ الرسوم و الآثار، و قد خالطت حجارته ترابه، فأصبح لمعائها ووميضها، كأنّه وشم قد لاح أثره في ظاهر اليد.

أمّا ابن عربي فيطلب من مخاطبه، أن يميل بالركائب، وهي الإبل، و قيل السحاب أيضا، نحو برقة ثمهد؛ و الثمهد موضع باليمن، أمّا البرق فهو عند ابن عربي مشهد ذاتي، أو كما أشرنا في موضع آخر، يرمز إلى مشهدين من مشاهد الذات الإلهية؛ مشهد في عالم الغيب ومشهد في عالم الشهادة، أمّا مقصوده من القضيبي الرطب، هو نشأة الاعتدال في جميع الأشياء، و الروض الندي؛ هو مقام تجلي هذا النشء الاعتدالي، و نسبته إلى الندي؛ لما فيه من لين وجود^٣.

وقد استمدّ ابن عربي من بيت طرفة (برقة ثمهد) ودلالاتها (لمعانها ووميضها) ليسقطها على مشهد الذات الإلهية (تجلي الحق)، حالة حدوث المشاهدة؛ مشهد يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق؛ كالبرق الذي لا يرى إلا سناه أو لمعانه فوميضها يكون حجابا لها، فلا يمكن للرائي أن يراها وإن خيل له رؤيتها، فهو لم ير سوى سناها أو لمعائها.

بناء على السابق، يمكننا التأكيد على أنّ التناس يشكّل "بؤرة مزدوجة؛ لأنه يلفت اهتمامنا إلى النصوص الغائبة والتخلّي عن أغلوطة استقلالية النص؛ فكل عمل يكتسب ما يحققه من معنى، بقوة ما كُتب قبله من نصوص، و أنّ النصوص الغائبة مكوّنات لشفرة خاصّة يمكننا وجودها في فهم النص المائل للقراءة"^٤، و هو ما تراءى لنا من

(١) ديوان ترجمان الأشواق، ص ١١٣.

(٢) طرفة بن العبد: الديوان، شرح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٣، ص ٢٥.

(٣) ينظر: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ١١٩ - ١٢٠.

(٤) ينظر: صبري حافظ: أفق الخطاب النقدي، دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١،

خلال الشواهد التمثيلية من ديوان ترجمان الأشواق؛ فابن عربي لم يأت التناص ليعيد أو يجتزّ معاني أو تراكيب نصوص الآخر وإثما وظّفه كآلية إبداعية، ليولّد من القديم نصّاً جديداً، بفتحه على تجربة مغايرة، إذ استحضر تراكيب النصّ الغائب وعمل على تحويل معانيها بشكل يحيد بها عن سياقها الأصلي و جعلها تصبّ في مقاصد تجرّية وسياقي نصّه المبدّع.

في ختام هذه الورقة، أقول أنّ البحث في الخطاب الصوفي، هو في الحقيقة بحث شاق و شيق في آن واحد؛ ذلك أنه خطاب رؤيا، صاحبها مأخوذ بماحس العمق وارتداد المجهول، في سعيه الدائم إلى تحصيل المعرفة بحقيقة الوجود وعناصره و حقائقه، خطابٌ منهجٌ التأمّل الباطني، بتغليب سلطة الحواس على سلطة العقل و المنطق...، وبذلك؛ فإن عملية تلقيه تظلّ بالغة الصعوبة و التعقيد، لاسيما إذا افتقر قارئه إلى المعرفة بمصطلحاته ومفاهيمه وآليات اشتغاله.

وباشتغالنا على الخطاب الصوفي الشعري لابن عربي، ممثلاً في ديوانه (ترجمان الأشواق)، قد وقفنا عند حقيقة هذا المعطى، وأدركنا أن المعرفة بمقاصد خطابه و الوعي بأبعاده، تتطلب - ناهيك عن الدراية بجهازه المصطلحي ومفاهيمه - الإحاطة بالآليات التي ساهمت في بلورة وتشكيل مضامينه و إنتاجية معانيه ودلالاته. ومن أهمها:

- آلية الخيال: جوهر التجربة الروحية و أساس الفكر الصوفي لدى ابن عربي، تذوقا ومعرفة؛ فلولا الخيال لما استطاع الانتقال بذاته من العالم الحسّي المدرك إلى عالم غيبي غير مدرك، ولولاه لما ارتقى بها إلى عالم المطلق وحقق المعرفة بالذات الإلهية والفناء فيها. ففلسفة الخيال لدى ابن عربي، تنفي أن يكون "بين الخيال والمطلق واسطة... كذلك ليس بينه و بين المحسوس واسطة. إنّّه نقطة لقاء: إليه يهبط المطلق و إليه يصعد المحسوس. إنّّه الحضرة التي يتجلى فيها المطلق للإنسان، أو هو حضرة التجسّد"^١، وعليه، فالخيال "هو المحرك الأساس للفهم و التأويل عند الصوفي في استبطانه للحقائق المطمورة و الخفية"^٢، والحال نفسه مع المتلقي؛ في فك شفرات الخطاب الصوفي وطلاسمه والمعرفة بعمق معانيه ومخبوء مدلولاته، لفهم سر الوجود و منتهاه بمنطق المتصوفة و بُعْدِ نَظَرِهِم العرفاني.

- آلية الترميز: و هي عماد الخطاب الصوفي عند ابن عربي وغيره، فالرموز بنظره، دليل صدق على المعنى المغيّب بفؤاد العارف، فلولا الترميز لاكتشفت أغراض ومقاصد خطابه، التي قد تُفهم سوءاً فَيَسْتَهْم بالكفر وتزهق روحه، ولذلك؛ فلا غرابة أن يلقي القارئ للخطاب الصوفي أن لغته إيحائية، انزياحية بامتياز، مفرداتها وتراكيبها، تسبح في سياقات رمزية مشفّرة؛ حسية كانت أو مجازية، وهو ما لمسناه في لغة ديوان محيي الدين بن عربي (ترجمان

(١) أدونيس: الصوفية و السورالية، ص ٩٣.

(٢) محمد الديهاجي: الخيال وشعريات المتخيل بين الوعي الآخر والشعرية العربية، ص ٢٨.

الأشواق)، التي غلب عليها المعنى الرمزي الباطن على المعنى الظاهر، فكان السبيل إلى إدراكها، هو صرف النظر عن ظاهرها و السعي إلى المعرفة بالباطن المتخفي وراءها، كيفما كانت هذه الرموز، أسماء أو أفعالا أو حروفا.

- آلية التناص: قراءتنا لديوان ابن عربي، كشفت لنا عن عدة تناصات بخطابه الصوفي مع خطابات أخرى، أهمها القرآن الكريم والشعر العربي القديم، وقد تأرجحت هذه التناصات بين التصريح و التلميح، و حدثت على مستوى اللفظ و التركيب. وهو ما يشي بأن التجربة الصوفية لدى ابن عربي تقع في بوتقة الانفتاح و التعدد.

استوحى ابن عربي من مصدر إلهامه؛ القرآن الكريم، ما يبرر شطحاته الصوفيّة ويعزّز آراءه الروحانية العقديّة، فيما أبداه من أحاديث حول اللطائف العلوية والواردات الإلهية، وهيئات نزولها و تجلّيها حال الكشف و المشاهدة.

بينما استمدّ من النص الشعري العربي القديم، ما له صلة بمواضيع طرحها بديوانه منها، الغزل و الشوق إلى الحبيبة والبكاء على الأطلال... بيد أن مضامين هذه المواضيع عند ابن عربي ليست هي عينها التي سوّقها شعراؤنا القدامى، وإنما لها قصد باطني يخالف ظاهرها، ومن ثمّ؛ ف"تحليل لغة الأدب الصوفي وبيان وظائفها ووعي أبعادها تجعل المتلقي الحصيف يدرك أنّ المتصوّف الشاعر كان يفكّر تفكير الفيلسوف، ويعبّر عن أفكاره بطريقة الشعراء، ويجعل لغته بمقتضى ذلك كلّ بعيدا عن الدلالات الاعتبارية المجانية"^١، فحديثه عن العشق والشوق إلى الحبيبة، كى به عن العشق الإلهي ومحبه الريانية المتوهجة، وبكاؤه على الأطلال، لم يكن لفراق أهل أو خلاّن، وإنما بكاء ذاتي وجودي تصوّفي خالص.

- قائمة المصادر والمراجع:

* القرآن الكريم.

- ابن عربي: ديوان ترجمان الأشواق، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت/ لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م.
- : الذخائر و الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتعليق: محمد عبد الرحمن الكردي، دار بيبليون، باريس.
- : الفتوحات المكية، م ٣، مراجعة: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩.
- : فصوص الحكم: تحقيق أبو العلاء عفيفي، ١٩٨٠.

(١) حسين جمعة: تجليات التصوّف وجمالياته، ص ١٤٧.

- أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات الإختلاف ط ١، ٢٠١٤م.
- أحمد بوزيان: الرؤيا بين الصوفي والشاعر في التجربة الشعرية المعاصرة، مجلة عمان الثقافية، أمانة عمان الكبرى، الأردن، العدد ١٣٢.
- أدونيس: الصّوفيّة والسوريالية، دار الساقبي، ط ٣، ٠٣، دت.
- : زمن الشعر، دار العودة، بيروت، ١٩٧٢.
- أحمد يوسف: القراءة النسقية ومقولاتها النقدية، الجزء الثاني، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط ٢٠٠٢م
- إبراهيم محمود منصور: الشعر والتصوّف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، (١٩٩٥-١٩٤٥)، دار الأمين للنشر والتوزيع.
- إبراهيم الحجري: شعرية التناص في القص المغربي الراهن ، مجلة عمّان الثقافية، الأردن، ع ١٧، ٢٠٠٥م .
- جوليا كريستيفا: علم النص، تر: فريد الزاهي ومراجعة ع الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ٢، ١٩٩٧م، ٢٠٠٢م.
- وفيق سليطين: الشعر والتصوف، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، اللاذقية، ط ١، ٢٠١٣.
- زكي مبارك: التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، دت.
- زكي نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠م.
- حسين خمري: فضاء المتخيّل "مقاربات في الرواية"، منشورات الاختلاف، ط ١، ٢٠٠٢م.
- حسين جمعة: تجليات التصوّف وجمالياته، في الأدبين العربي والفارسي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠١٣.
- حسن كريم عاتي: الرمز في الخطاب الأدبي، الروسم للنشر والتوزيع، بغداد، ط ١، ٢٠١٥.
- طرفة بن العبد: الدّيوان، شرح: عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٣م.
- يوسف حسن نوفل: الصورة الشعرية والرمز اللوني، دار المعارف، القاهرة.
- الكلاباذي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تص: أرث رجون أريري ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤م
- محمد عبد المنعم الخفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، دط، دت.

- مجدي وهبة و كامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ط٢٠٠٢، ١٩٨٤م.
- محمد الديهاجي: الخيال وشعريات المتخيل بين الوعي الآخر والشعرية العربية، منشورات محترف الكتابة، فاس، ط٢٠١٤، ٠١٤م.
- محمد زياتي: فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجاً)، إصدارات إي-كتب، لندن، أبريل، ٢٠١٧م.
- محمد صابر عبيد: شيفرة أدونيس الشعرية (سيمياء الدال ولعبة المعنى)، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.
- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري "استراتيجية التناص"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٣، ١٩٩٢م.
- محمد إبراهيم الفيومي: الشيخ الأكبر ابن عربي، صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، د ط، د ت.
- محصول سامية: التناص؛ اشكالية المصطلح والمفاهيم، مجلة دراسات أدبية، مركز البصيرة للبحوث، الجزائر، ع١٠١، ٢٠٠٨م.
- نزار محمد عبشي: التناص في شعر سليمان العيسى (رسالة ماجستير)، كلية الآداب، جامعة البعث، ٢٠٠٤-٢٠٠٥م.
- سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي "النص والسياق"، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ٢٠٠١م.
- سهيل عروسي: التصوف بين الفقه والأيدولوجيا، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،
- عبد الجليل عبد الرحيم: لغة القرآن الكريم، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن، عمان، ط١، ١٩٨١م.
- عز الدين إسماعيل: التفسير النفسي للأدب، مكتبة غريب، ط٤، د ت.
- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ت.
- عبد الله الغدامي: الخطيئة والتكفير "من النبوية إلى التشريحية قراءة نقدية لنموذج إنساني معاصر" النادي الأدبي الثقافي، ط١٩٨٥، ١٩٨٥م.
- عل الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة.
- عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي و آليات التأويل، موقف للنشر، الجزائر، ٢٠٠٨م.

- أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، دت.
- أبو فراس الحمداني: الديوان، شرح عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط٤، ٢٠٠٤م.
- صبري حافظ: أفق الخطاب النقدي، دراسات نظرية وقراءات تطبيقية، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٦م
- أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩م
- رولان بارت: لذة النص، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٩٢م.
- : نظرية النص، دراسات في النص و التناسية، تر: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط١، ١٩٩٨م.
- خليل موسى: التناس و مرجعياته في نقد مابعد البنيوية في الغرب، مجلة الآداب العالمية، اتحاد الكتاب العرب، ع١٤٣، صيف ٢٠١٠م.
- ابن خلدون عبد الرحمان: المقدمة، دار الفكر، سوريا.
- ذو الرّمة: الديوان، شرح عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦م.
- Gérard Gengembre , les grands courants de la critique littéraire,ed du seuil , 1996

الانزياح الدلالي عند ابن عربي: دراسة في ديوان "ترجمان الأشواق"

د. هناء عمر خليل

جامعة الإسراء، عمّان، الأردن

hanakhalil78@hotmail.com

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تتبع ظاهرة الانزياح الدلالي في ديوان "ترجمان الأشواق" لابن عربي؛ للكشف عن مذهبه الإنساني الذي يدعو فيه إلى تحري الحقيقة من خلال نظريته وحدة الوجود، ودور الإنسان في سعيه نحوها. وبناءً على ذلك، ستناول الدراسة أنواع الرمز الدلالي في خطاب ابن عربي بالإشارة إلى مرجعياته الثقافية والدينية، لتكون وسيلة تحقق مبدأ الفكر الوجودي الذي يسيطر على الشاعر، ودراسة القناع الذي يتوسل به؛ للكشف عن مذهبه الإنساني الكامن في ألفاظه الصوفية كثيفة المعنى، ثم استخلاص النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الانزياح - الرمز - ابن عربي - الخطاب الصوفي - القناع.

المقدمة

تعدّ الدراسات الأسلوبية للنصوص الأدبية من أوفر المناهج النقدية التي تعرّض لها الكثير من الدارسين، إذ إنها تتناول اللغة الكامنة في النصّ، وتستنتق من خلاله الدلالة القارة فيه، فشكّل الأسلوب أهمية بارزة في التحليل اللساني؛ لأنه يهتم بالكيفية التي قيل فيه النصّ لا بما يقول. ويعدّ الانزياح أحد أهمّ هذه المعطيات الأسلوبية التي وقرّت للباحثين مادّة لغوية جديرة بالاهتمام، من حيث إنها تُغني النصّ الأدبيّ، وتُكسب المبدع خصوصية الإنتاج الأدبيّ الذي يتمايز به عن غيره. وقد تعدّدت المصطلحات التي وُسم بها الانزياح. ومن هذه التعريفات أن الانزياح هو "حدث أسلوبيّ ذو قيمة جمالية يصدر عن قرار للذات المتكلّمة بفعل كلاميّ يبدو خارقاً لإحدى قواعد الاستعمال

التي تُسمّى معيارًا، يتحدّد بالاستعمال العام للغة، المشترك بين مجموع المتخاطبين بها^١. وهذا التعريف يُفضي بنا إلى تصوّر مستويين للغة: الأول المستوى المثاليّ الذي تحتكم به اللغة للقواعد والمعايير الثابتة، والثاني المستوى الإبداعيّ الذي تخرج فيه عن هذا المعيار لتحقيق جمالية أدبية على نوع مخصوص.

وقد نبّه "كوهن" إلى أنّ هذا التحول في المستوى اللغويّ هو خطأ مقصود، يعتمد إليه المبدع بالاتفاق مع قوانينه الخاصة؛ حتى يحقّق لنصّه الأدبي قيمته الجمالية، فيتخلّق نتيجة لذلك نظام لغويّ جديد على أنقاض نظام قديم، وهو "الطريق التي ينبغي للشاعر عبورها إذا كان يرغب في جعل اللغة تقول ما لا تقوله اللغة أبدًا بشكل طبيعي^٢"، وهو عينه ما عبّر عنه "كوهن" بالشعرية التي تتحقّق في النصّ الشعريّ دون النصّ النثريّ.

ويبدو الانزياح الدلالي واضحًا في الديوان، وخير ما يمثله تقنية الرمز التي أشار إليها البلاغيون القدامى تحت باب الكناية في علم البيان، فعرفّها الجرجاني بقوله: "أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلًا عليه"^٣. وهذا يعني أن تحقّق الكناية في النصّ الأدبيّ يعتمد على وجود مستويين: الأول المستوى السطحيّ الذي تظهر فيه الكلمة بمعناها المباشرة، والثاني المستوى العميق الذي تحقّق فيه الكلمة دلالتها الثانية القصديّة؛ أي أننا أمام بنية ثنائية الإنتاج تعتمد قطبي الظهور والخفاء، "حيث تكون في مواجهة إنتاج صياغيّ له إنتاج دلاليّ موازٍ له تمامًا بحكم المواضعة، لكن يتمّ تجاوزه بالنظر في المستوى العميق لحركة الذهن التي تمتلك قدرة الربط بين اللوازم والملزومات"^٤، وكلّما قلّت الروابط بين دلالة الكلمة في مستويها زادت نسبة التأويل والغموض، ممّا يُكسب النصّ الأدبيّ طاقة رمزية كثيفة تحتاج إلى وعي وقراءة متأنية لفكّ شفراته.

ولما كان الرمز الأدبي يتّسم بحمله دلالات جديدة بمجرد دخوله في بنية النصّ الكبرى، فإنّ الرمز الصوفيّ يحمل استقلالية وخصوصية تجعله ينأى عن الدلالة المباشرة، ليتصل برؤية وجودية لدى الشاعر الصوفيّ تصل إلى أقصى درجات التجريد عندما تخيب العبارة نفسها عن إصابة المقصد، فهو "لحّة من لمحات الوجود الحقيقي تصدر عن يقين باطنيّ، في حين أنّ الرمز الأدبي يبدو ذا إحالات محدودة ومرامي قابلة للضبط"^٥، والإمساك بجوهر الدلالة في

(١) إشكالية المصطلح، يوسف وغليسي، ص ٢٠٥.

(٢) بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ص ١٢٩.

(٣) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٦٠.

(٤) البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، ص ١٨٧.

(٥) الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، أسماء خوالدية، ص ٢٧.

الشعر الصوفي يتوقف على مدى وعي القارئ بالفكر الصوفي الذي صدر عن مبدعه، بالإضافة إلى تبصّر بالمصطلحات الصوفية والجانب الوجداني الذي يسيطر على المبدع في إنتاج نصّه الشعريّ.

تقوم الرؤية الصوفية على اعتبار الذات الإلهية مركز الوجود، وإليها ترتدّ كلّ المتصورات الذهنية والحسية، وهذه الذات الإلهية تتميز بإطلاقها الكونيّ الذي حاول الشاعر الصوفيّ التقرب إليها. وبناءً على هذا، فالحقيقة عند ابن عربيّ واحدة مظهرها العالم وجوهرها الله، غير أنّ التعبير عن هذه العلاقة بين الشاعر والذات الإلهية اتخذ مظهرين: "ظاهر وباطن، الظاهر واضح، عقليّ، والباطن خفيّ، قلبيّ، المطلق بشكله الباطن مجهول لا يُعرف، سرّ دائم، وهو بشكله الظاهر معروف وحاوٍ للأشياء كلّها"^١. وهذه الرؤية التي يتنازعها قطبا "العقل" -الذي يشكل أداة معرفة العالم الخارجي- و"القلب" -الذي يشكل أداة معرفة العالم الداخلي- هي الأساس الذي اعتمد عليه ابن عربيّ في تحديد مذهبه الفكريّ في نظريته للإنسان وعلاقته بالله، فالله هو الخالق، والإنسان هو الذي يُقرّر بوجود الله في كلّ شيء. من هنا جاءت فكرة الانزياح الدلاليّ وسيلة لاستخلاص الفكر الذي صدر عنه ابن عربيّ، واستحقّ بفضلله أن يُطلق عليه سلطان العارفين وإمام المتقين، ذلك أنّ الغوص في معانيه يحتاج إلى دراية ووعي عميقين، وما الانزياح إلا الصياغة اللغوية التي برع في توظيفها الشاعر؛ ليكسب نصّه الشعريّ جمالية فنية وأسلوبية من جهة، وليشحنه بنظريته الفلسفية التي أفرغها في شعره من جهة أخرى.

وقد وضّح ابن عربيّ في تضاعيف كتبه إلى أهمية الرمز في استجلاء المعرفة الربانية للتجربة الصوفية، فيقول: "اعلم أنّ الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها، وإنّما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها"^٢، وهذا القول يجعلنا نستقرئ الديوان برؤية مغايرة للمعاني المباشرة التي تدلّ عليها، لنحلّق في أفق المذهب الصوفيّ الذي آمن به ابن عربيّ، ونستدلّ من شرحه المفصّل على قاعدة الانطلاق؛ لتوجيه النصّ الشعريّ توجيهًا يختلف عن القراءة السطحيّة.

الدراسات السابقة

١- دراسة بعنوان "بناء الصورة عند ابن عربيّ وجلال الدين الروميّ"، نور محمد القضاة، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤٢، العدد ٢، ٢٠١٥م: وقد تناولت الجانب الفنيّ للصورة بعناصرها: التشبيه،

(١) الصوفية والسريالية، أدونيس، ص ٤٤.

(٢) الفتوحات المكية، ابن عربي، ج ١، ص ١٨٧.

والانزياح، والرمز عند الشاعرين من خلال نماذج منتخبة لدراسة عناصر الصورة الفنية وأثرها في تجلية التجربة الصوفية لديهما.

٢- دراسة بعنوان: "النص الشعري بوصفه أفقا تأويليًا"، لطفي فكري محمد الجودي، قراءة في تجربة التأويل الصوفي عند محيي الدين بن عربي ديوان "ترجمان الأشواق" نموذجًا، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١١م: استندت الدراسة إلى القراءة التأويلية في التراث الصوفي، ومن ثم عرض نماذج مشروحة من الديوان نفسه ومدى طواعيتها لنظرية التلقي والتأويل.

٣- دراسة بعنوان "أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني"، محمد زايد، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط ١، ٢٠١١م: طبّق المؤلف في الفصل الثاني منها عناصر الأدبية من المقصدية، والتركيب الإيقاعي أو الصوتي، والتركيب البلاغي، والتلقي على قصيدة "تناوحت الأرواح" لابن عربي، والذي يهمنها هو مستوى التركيب البلاغي الذي درس فيه جزئية الرمز الأنثوي ورموز الطبيعة انطلاقًا من شرح الديوان نفسه.

وثمة دراسات كثيرة تناولت الخطاب الصوفي بعامة وعند ابن عربي بخاصة، غير أنها اتّسمت بصفة العمومية والشمول، والجديد في هذه الدراسة أنها ستتناول ظاهرة الانزياح الدلالي المتمثل بالرمز من وجهة نظر الدراسة الأسلوبية، بحيث تتناول رمز الأنوثة، والطلل، والرمز الديني وتقديمها ضمن أفق توقعات جديدة جاعلة من بنية النص الشعري العام القاعدة التي انطلقت منها وإظهار التفاعلات النصية للرمز الصوفي مع العناصر البنائية الأخرى.

الرمز الأنثوي متعاليًا نصيًا

يُعدّ الرمز الأنثوي من أبرز الدلالات التي استنطقها ابن عربي في تجربته الصوفية، وكان المنطلق الذي تولّدت عنه فكرة الحبّ الإلهي الذي زخر به ديوانه، فحضور الأنثى لا يدانيه حضور آخر ولعلّ هذه الكثافة الرمزية لها تفسّر معتقده الفكري الذي يرى بأنّ الأنثى هي أصل الوجود ومنبع العطاء، وقد صرّح بذلك في قوله: "فحنّ الرجل إلى ربّه الذي هو أصله حنين المرأة إليه، فحبّ إليه ربّه النساء، كما أحبّ الله من هو على صورته، فما وقع الحبّ إلّا لمن تكوّن عنه، وقد كان حبّه لمن تكوّن منه وهو الحق"¹. وانطلاقًا من هذا الثالوث: الأنثى - الألوهية - الحب، امتلأ الديوان بعبارات الوجد والحنين والغزل والحبّ واللقاء والفراق، وهذه المعاني بمجموعها ما هي إلّا صور تجريدية لفكر صوفي صدر عنه ابن عربي وهو وحدة الوجود.

(١) فصوص الحكم، ابن عربي، ص ٢١٦-٢١٧.

وحقيق بهذا الحضور الأنثوي الأبرز في الديوان أن يتجلى بصور وأشكال متعددة؛ ليتخذ منها ابن عربي ستاراً يكثف الإحالات الدينية التي تربطه بالذات الإلهية أصل الوجود، ومن ذلك قوله: ^١

"سَلَامٌ عَلَى سَلَمِي وَمَنْ حَلَّ بِالْحِمَى	وَحُقَّ لِمَثَلِي، رَقَّةً، أَنْ يُسَلِّمَ
وَمَاذَا عَلَيْهَا أَنْ تَرَدَّ حَيَّةً	عَلَيْنَا، وَلَكِنْ لَا احْتِكَامَ عَلَى الدُّمَى!
سَرَوْا وَظِلَامُ اللَّيْلِ أَرْخَى سُدُولَهُ	فَقُلْتُ لَهَا: صَبًّا غَرِيًّا مُيَّيِّمًا
أَحَاطَتْ بِهِ الْأَشْوَاقُ صَوْنًا، وَأُرْصِدَتْ	لَهُ رَاشِقَاتُ النَّبْلِ أَيَّانَ يَمَّمَا
فَأَبْدَتْ ثَنَائِيهَا، وَأَوْمَضَ بَارِقُ	فَلَمْ أَدْرِ مَنْ شَقَّ الْحَنَادَسَ مِنْهُمَا
وَقَالَتْ: أَمَا يَكْفِيهِ أَتَى بِقَلْبِهِ	يُشَاهِدُنِي فِي كُلِّ وَقْتٍ أَمَا أَمَّا

يختزل النموذج السابق في باطنه دلالات أعمق لا تتكشف إلا بالقراءة التأويلية النافذة، ف وراء هذه الكلمات كلمات أخرى، ومعانٍ ثانية قصد إليها ابن عربي، لكنّه انزاح عنها إلى مستوى ثانٍ وهو أصل الخطاب الصوفيّ وجوهره. ويمكن أن نقدّم لهذا المعنى المتجلى في النصّ الشعريّ بشائية كانت قوام السردية التي بُني عليها النصّ وهي ثنائية الستر/ الانجلاء، وجاء دالّ الاسم "سلمى" محيلاً إلى دلالة معنوية تشترك معه في أصل الجذر، ومن ثمّ تحيل إلى المعنى الكامن وهو الميراث النبويّ في إشارة إلى حالة سليمان وردت عليه من مقام سليمان عليه السلام، وهذه الدلالة الاسمية تعطي الاسم صفة القداسة التي يتورّع الشاعر عن اقتحامها، فيكتفي بالتسليم منتظراً منها ردّ التحية منة لا واجباً، وهذا أصل من أصول تقديم فروض الطاعة والعرفان لمن تتجلى لديه الحكمة الربانية والصفات العُليا، وتأتي لفظة "الدمى" لتشحن النص بصبغة فلسفية تحيل إلى وحدة الوجود، ذلك أنّ الدمى التي كُتِي بها عن النكتة الإلهية السليمانية النبوية، "صفة جمادية، أي لا ترد بلسان نطق، لأنه لو وردت بلسان نطق لكان نطقها غير ذاتها، فتكون مركبة وهي وحدانية الذات من جميع الجهات"^٢، وتستمر العبارات المنزاحة عن دلالتها الوضعية لتصف حالة الستر والخفاء بالسرى ليلاً وهي اللحظة التي يتعطش فيها الشاعر للحكمة النورانية المتعالية عليه، فينفخ فيها عاطفة الشوق والصبابة مع الرقة التي لا تجوز إلا لها.

وتأتي لحظة المكاشفة النورانية والتجلي الإلهي بالفاظ إشارية استوحاها الشاعر من صفة الأنثى "أبدت ثنائياها" تارة ، ومن صفة الطبيعة "وأومض بارق" تارة أخرى، وكلتا الدالتين تحملان معنى الجلاء والانكشاف في

(١) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ١٣٦-١٣٧-١٣٨

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٧.

إشارة إلى تحقّق التحلي في نفس الحبّ وانكشافه على الحكمة الإلهية التي سعى إلى الوصول إليها، ثمّ التقرير بثبوت الحكمة في وجدانه في سؤال الحبيبة بأنها معلقة في قلبه وأنّ صورتها تتجلى له في كلّ مشاهدات الكون.

وهذا البناء الرمزيّ للنصّ الشعريّ يحقّق اتّصال الحبّ بحبيبه بعد أن كان عنه بعيداً في صورة الجمال الأنثويّ الذي عبّر عنه الشاعر بلطف العبارة، وأشار إليه برقة الصورة الظاهرة في مستواها السطحيّ، "فجاءت المرأة عنده فضاءً جماليّاً رجاً يستطيع أن يوضّح تجلّي الكمال الإلهيّ في الكون، وحبّه وعشقه لله الجميل، ورغبته في التقرب إليه"^١، بل يصل أيضاً إلى الاعتراف بجلاله وكماله في تجربة ذوقية توخّاهما الشاعر بلغة صوفية وضعت أصلاً لتعالى على لغة المثال، فضاقت بها العبارة، ورُحِبَ الخيال.

من جانب آخر، يسلك الشاعر في وصف الأنثى مسلكاً جسدّيّاً على سبيل تداعي الدلالة، وإبراز نقاط الوصل بين الرمز والمرموز، فجاء الوصف الحسيّ شاهداً على ترتيب المعنى الكامن في النفس، ودليلاً دامعاً على ثبات التجربة الصوفية في قلب الشاعر التي هي أساس العقل الباطن في استجلاء الحقيقة الكونية من الوجود. ونبّه في هذا السياق إلى أنّ الأنثى التي اتخذت بعداً رمزياً يقارب التأويل والغموض أحياناً لم يكن توظيفها في النصّ الشعريّ لاستجلاء فكرة الحبّ الإلهيّ الذي طفق به الديوان فحسب، وإنما لجعله وسيلة من وسائل استكناه صور الإبداع الربانيّ في العالم المحيط الذي لا يدركه العارف إلا بالعقل، فجاء علم الأنوثة "من علوم الأذواق يتأرجح بين ما يُقال وما لا يُقال، ودليلها كدليل حلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة العشق والوجد والشوق، لا يعلمها إلا من اتصف بها وذاقها"^٢. من هنا كثر الوصف الماديّ الذي يُشير إلى العينين على اعتبار أنها فاتحة الاطلاع على تجربة العشق الإلهيّ الذي غاص فيه ابن عربيّ حيث يقول:^٣

مِنْ كُلِّ ثَانِيَةٍ بِجَيِّدٍ أَعْيَدِ	"مِنْ كُلِّ فَاتِكَةٍ بِطَرْفِ أَخُورِ
يَهْوَى الْحِسَانَ بِرَاشِقٍ وَمُهَنَّدِ	تَهْوِي فَتُقْصِدُ كُلَّ قَلْبٍ هَائِمِ،
بِالنَّدِّ وَالْمِسْكِ الْفَتِيْقِ مُقْرَمَدِ	تَعْطُو بِرِخْصٍ كَالدَّمْقِسِ مُنْعَمِ
يُعْزِي لِمُقْلَتِهَا سَوَادُ الْإِثْمَدِ	تَرْنُو، إِذَا لَحَظْتَ بِمُقْلَةٍ شَادِنِ،
بِالْتَّيِّهِ وَالْحُسْنِ الْبَدِيعِ مُقْلَدِ	بِالْعُنْجِ، وَالسَّخْرِ الْقَتُولِ مُكْحَلِ،

(١) النصّ الشعري بوصفه أفقاً تأويليّاً، لطفي الجودي، ص ١٤٣.

(٢) الأنوثة في تجربة ابن عربي الشهودية، شيرين دقوري، ص ٩٥.

(٣) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٦٦ إلى ٦٩.

هَيْفَاءُ مَا تَهْوَى الَّذِي أَهْوَى وَلَا
سَحَبَتْ غَدِيرَهَا شُجَاعًا أَسْوَدًا،
وَاللَّهِ مَا خَفْتُ الْمُنُونِ، وَإِنَّمَا
خَوْفِي أَمُوثٌ، فَلَا أَرَاهَا فِي غَدٍ

يَتَّخِذُ الوصف الأنثوي في هذا المقتبس السابق طابعًا مغايرًا؛ إذ تتلاقى فيه الأوصاف الحسية التي تشير إلى الأنثى باعتبارها جسدًا مرغوبًا فيه، غير أنّ القراءة الدقيقة ترتفع بهذا المعنى الحسيّ إلى معنى تجريديّ أرفع مكانة وأنزه مقامًا، وقد وظّف الشاعر الإشارات الحسية كنوع من تداعي الدلالة للوصول إلى غايته في كشف جوهر النصّ وغايته.

فبعد أن عبّر عن المشاهدة بـ"الطرف الأحمر"، هيّا الصفات الأنثوية الجسدية وسيلة لاستمالة العارف نحو هذه الحكمة النورانية، فكانت صفات مثل "الثانية" التي تشير إلى الميل، و"الغيد" التي تشير إلى الطول والفضل، مقدّمات سلوكية تنتهجها الأنثى في ظاهر السياق للتأثير في محبوبها، غير أنّها في التفسير النفسيّ للبنية النصية وسيلة مثلى لتقع في قلب الهائم الذي يهوى نور الحقيقة، فالوقوع هنا من الأعلى إلى الأسفل من باب إظهار القدرة والتفوّق للحكمة على قلب العابد، فتفتقّ صور الجمال الحسيّ بأبهى صورها في العنصر الأنثويّ؛ ليكون دالًّا واضحًا على ترسيخ مفهوم الحبّ ذاته، "فلم يكن عند ابن عربيّ انفعاليًا عاطفيًا أو فعليًا جنسيًا، وإنما جاء حركة وجودية تسري في كلّ الكائنات، وترتبط جميع الموجودات التي ينمّ كلّ شيء فيها عن النزوع إلى الأصل النورانيّ"، أو كما يؤمن به المتصوّفة الاهتداء إلى وجود الحقّ من خلال موجوداته الممكنة في الطبيعة.

وتستمرّ هذه الإحالات الرمزية، فيتوسّل بالحكمة ودلائلها التي هي معانٍ عقلية بدلائل حسية استعارها الشاعر من الوصف الأنثويّ وسمته الخاصّ، فعلى الرّغم من قوّة تأثيرها في الهائم ووقوعها في قلبه، إلّا أنّها تقدّم له مظاهر الحكمة بما أوتيت من نعومة ورفق، وشخص هذه الصفة الأنثوية بالحرير تارة وبالمسك المخلط بالند تارة أخرى، فإذا كان اختلاط الطيّب بالحرير يوحي بافتتان الصورة وجماليتها، فإنّ اختلاط الحكمة الإلهية بأسماء الله الحسنى دليل هو الآخر على مدى جاذبية الصورة الربانية ومدى تأثيرها في نفس العاشق.

ولما كان الغوص في المعرفة الإلهية يحتاج إلى غوص ووعي عميقين، فإنّ طرق هذه المعرفة تحتاج لأن تتمتع بوسائل جذب وإغراء، فتتكاثر الدلالات الحسية من رنوّ وغنج وسحر، لتصل بالعارف إلى نوع من التيه والحيرة في كشف المستور وإدراك الكنه الجمالي في الكون، ويأتي الانزياح الدلاليّ في أعظم مستوياته الإشارية عندما تشير الدلالة المباشرة إلى عكس ما هو متوقع في مستواها العميق، فمخالفة الحبيبة عن حُبّ ما يحبّه العاشق وعدم وفائها لوعدها

(١) النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، لطفي الجودي، ص ١٥٥.

إنما هو خير وحكمة لا تسعفها العبارة المباشرة، فعدم الميل القلبي من جانبها تأويله كما جاء في الديوان: "لا تتقيّد بإرادة أحد لنزاهتها وعلوّ مجدها ومكانها، فإن اتّفتت الإرادات مني ومنها، فمن حيث أثرها فيّ لا من حيث أثري فيها"^(١)، فالإعراض الذي هو صفة معروفة عند الأنثى يصبح في المنتج النصّي للصوفية معنى من معاني العلوّ والتنزّه، ثم أردف هذا المعنى بمعنى آخر يشكل في حقيقته انزياحاً عكسياً للمعنى المراد، فإخلاف الوعد الذي جعله الشاعر صفة ملازمة للمرأة تعود عليه بالهم والحيرة، يصبح هنا في المعنى الصوفيّ دليلاً على التجاوز والفضل من قبل الحبيبة/ الحكمة الإلهية، حيث دلّت كلمة "الوعد" في المنتج الصياغيّ على الشرّ لا على الخير.

ويستمرّ التعبير الانزياحيّ يتجاوزه قطبا: الميل/الإعراض، ليغذي النصّ بطاقة جمالية صوفية لدى العاشق، فتلقي الحكمة الإلهية دلالتها وبراهينها المشخّصة بـ"الغديرة"، فتتداخل دلائل الحكمة بمقدّماتها كتداخل أجزاء الضفيرة، ثم وظّف دلالة اللون الأسود ليشير إلى عالم الجلال والهيبة، وهذا المعنى الرمزيّ لدلالة اللون الأسود عند الصوفية يختلف عنه في تحديد اللون الأسود في الرمز الأدبيّ الذي يحيل في معظم الأحيان إلى معان سلبية من حزن وتوحّش وعبودية... إلخ، بل يتعدّى الشّاعر الصوفيّ في تحديد تعبيراته اللونية ليجعل اللون غير بارق أو لامع حتى لا يُحرق بنار الهيبة وسطواتها، فينتفي بذلك إدراكه للمعرفة الإلهية أو على الأقلّ الاقتراب منها، ولذا نراه في خاتمة النصّ الشعريّ يخشى الموت إذا لم تتحقّق له موجبات المعرفة للحقيقة المطلقة، فكأن السواد الذي يشي بالجلال في متن القصيدة سيحوّل فيما بعد إلى إشراق ناصع ونور جليّ على يد العارف إذا تحققت لديه أسرار الحكمة الإلهية، وتوصّل إلى جوهر الحقيقة الكامنة في الوجود.

وعليه، فالإشارة إلى الإلهيّ المقدّس تُعطي سمة التجسيد لصفات تجريدية، وتحدّد علاقة المنزّه غير المحقّق بالحسيّ المتحقّق، فتكون الدلالة الانزياحية للرمز مفارقة لما ترمز إليه، "وأنّ الاسم لا يماثل المسمّى، وإنما يكتفي بالإشارة إليه، فهو يظهر باعتباره معبراً للإلهيّ، وعلامة تتكشف عن العديد من الاحتمالات والرؤى والتلميحات، يكون التوقف عندها ضرورياً بسبب ما تحمله من شحنة خاصّة"^(٢)، تنفتح على كثير من الدلالات التي تستقر في رحم القصيدة الشعرية، وتكاثف العلاقات بين قطبي الحسيّ المشاهد والمعنويّ غير المشاهد يزيد من تخصيب المعاني الفلسفية والذهنية التي شحنها الشّاعر الصوفيّ في عباراته، ويظهر دور الجانب الوجدانيّ بأوجه أشكاله، حيث إنّ أصل الفكر الصوفيّ في مذهب الشّاعر يرتدّ إلى ناحية ذوقية يُدركها العارف بالعقل من المحسوسات الخارجية، ويُحسّ بها بالقلب الذي يُعدّ أصل الحكمة ومستقرّ الحقيقة.

(١) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٦٨.

(٢) الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحيد، وفيق سليطين، ص ٩٥.

فعل العشق معادلاً موضوعياً

ولما كانت تجربة الصوفيّ الشعرية تجربة وجدانية نفسية، استلزمت من الصوفيّ إضفاء صفات الحبّ والعشق الطافح في جوّ من الرومانسية الحاملة تجاه من يُحبّ، ليغدو فعل الحبّ بحد ذاته متماهياً مع تجربة الروح الخالصة لعبادة المطلق في الوجود.

وتأسيساً على ذلك، فقد استلهم ابن عربيّ في ديوانه شخصية شاعر الغزل العذريّ الذي عرفناه في العصر الأمويّ، لينقل من خلاله تجربته الصوفية الحاملة، وليحدّد طبيعة العلاقة التي تربطه بالأنثى المعشوقة، فيصبح الغزل العذريّ الذي يمثله الشاعر الأمويّ معادلاً موضوعياً لشاعر الحبّ الإلهيّ الذي يمثله ابن عربيّ الشيخ المتصوّف. وهذا التماهي بالشخصية الأدبية التراثية يجعل الشاعر الصوفيّ يتخذها قناعاً يُخفي وراءه رموز المتصوّفة ومذهبهم الفلسفيّ في وحدة الوجود.

ويُطلق لفظ القناع في النقد الأدبيّ على المؤلّف أو الشّاعر الذي يحكي تجربته، فالأساس النفسيّ لهذا المفهوم هو "أنّ المؤلّف عندما يتكلم من خلال أثره الأدبيّ يفعل ذلك عن طريق شخصية مختلفة ليست سوى مظهر من مظاهر شخصيته الكاملة، ويظهر ذلك جليّاً في ضمير المتكلم مثلاً في الرواية أو في القصيدة"^(١). فتصبح الشخصية/ القناع وسيلة لبثّ تجربة الصوفيّ الخفية في محاولة منه لاستنطاق المعرفة الإلهية في عباراته الشعرية، فيغدو الرمز هنا رموزاً تتخلّق وتتطوّر لتستغرق جسم القصيدة بأكملها.

يقوم القناع إذن على بنية هيكلية يتجاوزها صوتان شعريّان متماثلان في التجربة النفسية مفترقان في البيئة والزمان: أولهما صوت الشخصية القناع الذي يمثله الشّاعر العذريّ، والثاني صوت الشخصية بؤرة النصّ ومغزاه الذي يمثله الشّاعر الصوفيّ، ويلتقي الصوتان على شيفرة ضمير المتكلم/ أنا الراوي التي تنهض بها الشخصية القناع في سبيل منها إلى إخفاء أبعاد رمزية موعلة في العمق، وهذا هو البعد الفنيّ للقناع، إذ يعمد فيه الشاعر إلى "الاستفادة تناصياً من تجربة أو موقف أو رؤيا أو حدث شهير في الماضي، ليتقنّع بها ويعيدها إلى الأذهان ضمن تجربة جديدة مماثلة، فتتعدّد أصوات القصيدة وتتفاعل هارمونياً ودرامياً، فيبتعد بذلك قليلاً عن الصّوت الأحاديّ والمباشر"^(٢)، فتتراح الرؤية المباشرة التي عُرف بها الشاعر في العصور السابقة وانطباع شعره بطابع الغنائية الذاتية، إلى رؤية دينامية تتفاعل فيها البنى النصيّة للقصيدة، ليغلب عليها طابع الدرامية وتعدد الأصوات، بالإضافة إلى إضفاء لون من المسرحية والسردية على المشهد الصوريّ.

(١) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، ص ٢٩٧.

(٢) بنية القناع في القصيدة العربية المعاصرة، خليل موسى، ص ٤٦.

ويبدو الفعل العشقي الذي تصدر به الشاعر الصوفي بشيعة الضمير المتكلم/ أنا ليلبس قناع المتغزل العذري في وصف مشهد لقائه بمحبوبته، فتغدو أنا العاشقة مسيطرة على سردية المشهد لتخفي وراءها عبارات وكلمات منازحة عن أصل وضعها المعجمي، فيقول الشاعر: ^١

لَعَبَنَ بِي عِنْدَ لَثَمِ الرُّكْنِ وَالْحَجَرِ	"نَفْسِي الْفِدَاءُ لِيَبِضْ خُرْدَ عُزْبٍ
إِلَّا بِرِحْلِهِمْ مِنْ طَيِّبِ الْأَثَرِ	مَا تَسْتَدَلُّ، إِذَا مَا تَحْتِ خَلْقُهُمْ،
إِلَّا ذَكَرْتُهُمْ فَسِرْتُ فِي الْقَمَرِ	وَلَا دَجَا بِي لَيْلٌ مَا بِهِ قَمَرٌ
فَاللَّيْلُ عِنْدِي مِثْلُ الشَّمْسِ فِي الْبُكَرِ	وَأَمَّا حِينَ أُمْسِي فِي رِكَابِهِمْ
حَسَنَاءُ، لَيْسَ لَهَا أَخْتُ مِنَ الْبَشَرِ	غَارَلْتُ مِنْ غَزَلِي مِنْهُنَّ وَاحِدَةً
مِثْلَ الْغَزَالَةِ إِشْرَاقًا بَلَا غَبَرِ	إِنْ أَسْفَرْتُ عَنْ مُحْيَاها أَرْتَاكَ سَنًا
شَمْسٌ وَلَيْلٌ مَعًا مِنْ أَعْجَبِ الصُّوَرِ	لِلشَّمْسِ عُزْبُهَا، لِلَّيْلِ طُرْتُهَا،
وَنَحْنُ فِي الظُّهْرِ فِي لَيْلٍ مِنَ الشَّعَرِ"	فَنَحْنُ بِاللَّيْلِ فِي ضَوْءِ النَّهَارِ بِهَا؛

يزخر المشهد السردى بطائفة من الرموز الدلالية التي تشير إلى حالة العاشق العذري الذي يتناغم دوره مع حالة العاشق الصوفي في مشهد الطواف والحج، فيغذي النص الشعري بوافر من الإحالات الدينية والمرجعية الثقافية التي ترتد أساساً إلى فعل العبادة، غير أنّ العاشق هنا يحوّر النصّ في مستواه السطحي ليضعنا أمام مشهد النسوة في خجلهنّ وحسنهنّ ليكون الوصف الدالّ هنا طاقة جبرية تُلقى بأثرها في نفس العاشق، فنراه - كعادة الشاعر العذري - يقتفي أثرهنّ وفي نفسه تختلج لواعج الشوق والهوى، ويردف فعل الملاحقة بتثبيت صفة أخرى من صفاتهنّ، فهنّ يتمتّعن بطيب السمعة، وعفة الخلق، الأمر الذي يجعل الشاعر يستمرّ في تتبعهنّ للوصول إلى غايته في اللقاء والوصل، وتبدأ المناورة السردية في فعل التغزل نحو واحدة من هؤلاء النسوة ليدلّ بها الشاعر على حسنهنّ ونقائهنّ وتفردهنّ عن غيرها من النسوة، وإذا كان الشاعر العذري يتقدّم بالوصل ووصف المعاناة والمكابدة في عشقه لفتاة بعينها، فالشاعر الصوفي ينتخب هذه الصورة الأدبية التراثية لجعل من المعرفة الرثائية والحكمة النورانية أثيرة لديه متعالية على غيرها، فيخصّها بالاهتمام ويضفي عليها طابع القداسة والجمال، وما دام فعل العشق يبدأ بالشاعر العاشق، فالحسناء تظهر له مفاتن محيّاها دليلاً على استجابتها لفعل العاشق، ويختتم الشاعر بالصورة المشهدية التي

(١) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٨١-٨٢.

دأب عليها الشاعر العذريّ من قضاء حاجته المكنونة في نفسه، فراه يمتّع نفسه بناظرها وبالحدث معها، فيكتمل بذلك المشهد على أفق توقّعات تفاجئ المتلقي ليس بسبب اعتبارية الصورة الغزلية المعروفة في التراث الأدبيّ، بل بما تحمله من رموز وإشارات معنوية تحيل إلى الشاعر الصوفيّ المختبئ خلف قناعه هذا، فتتحقق لديه لدّة المعرفة الإلهية والاتحاد بها في نشوة صوفية تعانق الوجود.

وتبدو المفارقة النصية من اجتذاب الشاعر الصوفيّ دلاليّ الشمس والقمر، والليل والنهار، في صورة امتزاج نفسيّ، وانصهار روحيّ لدلالة واحدة قوامها التجلّي والانكشاف، وهي صورة مغايرة لما عرف عن هذه الدلالة اللونية من إسقاط عاطفة الحيرة والألم لليل الذي يوحي بالسود، وعاطفة الأمل والسرور للنهار الذي يوحي بالإشراق، فتعاورت الدلالتان في المنتج النصيّ للخطاب الصوفيّ لتكشف عن خاصية إيجابية تكتنف نفس الشاعر الصوفيّ، فالحيرة التي تصيبه ليلاً ما هي إلاّ طريق للوصول إلى الحقيقة والوصال، وهي حيرة منازحة عن أصل وضعها، بل إنها في العُرف الصوفيّ تعود على الشاعر بفوائد جمّة تقوم على المكابدة وتحمل المشاق. وقد أسهمت الصور الفنية في الخطاب الشعريّ بإصابة الدلالة الجديدة كما في قوله: "فالليل عندي مثل الشمس"، وجعل ظهور الشمس في وقت الباكورة عندما لا تشتد حرارتها ظهرًا، فتعيق الشاعر عن المشي كما تعيق الصوفيّ عن مواصلة رحلته الروحية، وتكاثف هذه الدلالتان المختلفتان معنى، المتفقتان إichاء، في هيكلية النصّ؛ لتمنح الخطاب الصوفيّ بعدًا منازحًا يكسبه جمالية من نوع خاصّ، تزول على أساسه الثنائيات المتضادة، ومن هنا "فلا توجد أية مفاضلة بين الأشياء ما دام جميعها يحمل نفس الحقيقة، ومن هنا انتفى الفرق وتضاءلت الحدود بين الأضداد، فالليل مثلاً ليس وجهًا مضادًا للنهار، بل هو شعاع آخر للحقيقة"^١، وتبدو خلاصة التجربة الصوفية متحققة على المستوى الثالث المنزاح لمعنى القصيدة على النحو الآتي:

- الخطاب العاديّ: الليل (ظلام، سكون، حيرة) - النهار (إشراق، تجلّ، نشاط)
- الخطاب الغزليّ: الليل (الحنين، الألم، الوحدة) - النهار (اللقاء، السرور، الأمل)
- الخطاب الصوفيّ: الليل والنهار (التقاء، أمل، اتّحاد).

وهكذا، فإنّ فعل العشق الذي بظهر في المشهد السرديّ السابق يبدو متماهيًا مع فعل التجربة الصوفية للصوفيّ الحالم؛ ليعبر من خلاله عن عاطفة مشوبة بالتعطّش لمعرفة الحقيقة، وهو في الوقت نفسه المعادل الموضوعيّ الذي دعا إليه (ت.س. إليوت)، وأساسه إيجاد "مجموعة من الموضوعات أو موقف أو سلسلة من الأحداث تشكّل وعاءً لهذه العاطفة الخاصّة، بحيث تنفجر هذه العاطفة في الحال عندما تقدّم الأحداث الخارجية موضوعة في تجربة

(^١) الأنا والوجود وجمال العالم في نماذج من شعر ابن عربي، قدور رحمان، ص ١٣.

حسية"^١، فاستطاع بذلك الشاعر الصوفي أن يدمج الذاتي بالموضوعي؛ ليحقق تجربة ذات طابع خاص ومحملة بطاقة هائلة من الرموز التي يكتنفها الخطاب الشعري.

رمزية الطلل والرحلة، فضاء نصيًّا

يمتلئ الديوان بالمشهد الطلليّ ووصف الرحلة التي استعارها الشاعر على طريقة الشعراء الجاهليين في وصف مقدمات قصائدهم، إلا أن الشاعر الصوفي مأخوذ بوصف الفضاء الخارجي الذي أسس هيكلته الطلل الدارس؛ ليضفي عليه تجربته الصوفية، وهذا نوع يجعل من الفضاء الخارجي مظهرًا من مظاهر المعرفة الإلهية والحكمة النورانية، ويسخر التحولات السلوكية والنفسية له انطلاقًا من حياة ساكنيه فيه، أو لنقل العارفين والمتصلين بهذه الحكمة، فيحقق الانزياح غايته المهمة في "إخراج اللغة من دائرة المعاني المعجمية الضيقة والمعارية المحددة، إلى دائرة النشاط الإنساني الحي"^٢، الممثلة بنشاط الصوفي وسعيه الدائم نحو الوصول إلى الحقيقة من خلال التجليات الوجودية التي أسسها المكان بعناصره الحية.

وبذلك، يمكن استجلاء البؤرة النصية للمشهد الطلليّ؛ لتشكّل قاعدة للمعطيات المكانية الأخرى من أشخاص، وعناصر حيوية، وجمادات، ثم الوقوف على القيمة الجمالية التي يحققها الانزياح:^٣

"يا طللًا عند الأثيل دارسًا	لاعبت فيه خردًا أو انسًا
بالأمس كان مؤنسًا وضاحكًا	واليوم أضحى موحشًا وعابسًا
نأوا، ولم أشعرهم، فما ذروا	أنّ عليهم من ضميري حارسًا
حتى إذا حلّوا بقفر بلّقع	وخيموا، وأفترشوا الطنافسًا
عاد بهم روضًا أغنّ يانعا	من بعد ما قد كان قفرًا يابسًا

يؤسس النموذج السابق قاعدة الأصل والفرع، باستحضار دلالة "الطلل" التي أسبغ عليها الصوفي العابد صفة التشخيص الإنساني، فتتشكّل صورة المعرفة الإلهية التي هي أصل المعجزة وتحتاج في سبيل تجليتها إلى صور حيّة متغيرة ترتد إليها في الوجود، ويمثّل الانزياح هنا قاعدة التحول التمثيلي من الظاهر العيان إلى الخفي الروحي، فالأصل

(١) في نقد الشعر، محمود الربيعي، ص ١٥٤.

(٢) الأسلوبية الرؤية والتطبيق، يوسف أبو العدوس، ص ١٨٩.

(٣) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٩٤ إلى ٩٦.

في عُرف التمثيل البلاغيّ تشخيص المجرّد بالحسيّ لتكتمل جوانب الصورة المتخيلة، غير أنّها هنا قلبت القاعدة؛ لتجعل من الصورة المعنوية ظاهرة التحلي في صور الموجودات الممكنة، ممّا يجعل الوصول إلى المقصدية الشعرية أمرًا يحتاج إلى كدّ ذهن، لتحقيق الصورة الجمالية في أبهى حالاتها، فمن المعروف أنّ "الشيء إذا نبيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه، ومعاناة الحنين نحوه، كان نبيله أحلى، وبالميزة أولى، فكان موقعه من النفس أجلّ وألطف، وكانت به أضنّ وأشغف"^١. فينطلق النصّ من هذه القاعدة المركزية "الطلل"، باعتباره فضاءً نصيّاً، إلى ما يحتويه من موجودات حيوية تتحرك فيه وتتفاعل فيما بينها، فيأتي الرمز الأنثويّ "الخرد الأوانس" دليلاً واضحاً على تحقّق هذه المعرفة وإبرازها في الطبيعة الحيّة، وما توظيف هذا العنصر الإنسانيّ إلّا لإضفاء عنصر الحركة والحيوية أمام الفضاء السكونيّ لرمزية "الطلل"، فتكتسب المعرفة الإلهية هنا بعداً استمراريّاً وواضحاً بوجود العارف بها الذي يكسبها صفة الدوام والاستمرارية.

ويأتي العنصر الزمنيّ متوالداً من هذه الصورة السكونية للفضاء "الطلل"، ليظهر في مستواه السطحيّ زمناً خطيّاً ينتقل بفضاء الطلل من الماضي الذي كان طافحاً بالأنس، والامتلاء، والضحك، ليغدو في الزمن الحاضر معبراً عن حالة السكون والوحشة والاعتراب، ويكشف هذا التحوّل الدلاليّ للتجربة الصوفية تغيرّ العارفين والواردين للحكمة النورانية، وتحوّل أحوالهم وحالاتهم التي يُعرفون بها، فوجود المعرفة مرهون بوجودهم في المكان، وتغيّر أحوالهم مشروط بطبيعة نظرتهم للمعرفة وتجلية الحق في الوجود، وهكذا "فإنّ المعارف لا وجود لها إلّا بالعارفين، فهي أشدّ عشقاً في وجود العارف بها من حيث ما هو عارف بها من شوق العارف إليها"^٢، فالصورة الانزياحية تؤسّس مفهوم النظرة إلى المكان من حيث العلم بدلالته وكيونته، لا من حيث الإقامة فيه باعتباره مورد الإقامة وأصل الاستقرار.

ويستمر التحوّل الانزياحيّ للفضاء "الطلل"؛ ليغدو - بعد معرفة العارف - روضاً يانعاً بعد أن كان قفراً بورود العارف وتجليته الحكمة، فالزمن في المقتبس السابق وإن بدا خطيّاً في سيرورته الطبيعية، إلّا أنه زمن نفسيّ يتخطّى منطقية الزمن الواقعيّ؛ ليؤسّس لنفسه دلالة التجليّ الإلهيّ بالمعرفة الحقة على وفق ثنائية الانفصال/الاتصال، وهو تصوّر تخيليّ معرفيّ قد يطال الواقع، فيدفع بصاحبه إلى الاعتزال عن المجتمع، وهذا شأن أغلب المتصوّفة^٣، فتتكشف الصورة المتخيلة المنزاحة باعتبار "الطلل" فضاءً يعمّ النشاط الإنسانيّ، فيصبح عامراً بخلوة الصوفيّ فيه وتتبعه أسرار النور الربّاني، وما تغيّر الأحوال والصفات التي يحقّقها العنصر الإنسيّ إلّا صورة عاكسة لمشهد "الطلل" من حيث سكونه أو تحرّكه من وجهة نظر التجربة الصوفية.

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ١٤١.

(٢) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٩٦.

(٣) الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، آمنة بلّعلي، ص ٧٢.

ويأتي وصف المشهد الطلليّ متناغمًا مع وصف الرحلة التي يقطعها الشاعر بإبله ليصل إلى مراده، فتتداخل في هذه الصورة المشهدية حركية الزمن الخطي مع صور العناصر الطبيعية؛ لتقدّم أسمى معاني التجريد الذهني الذي اصطفاها الصوفيّ في رحلته الفكرية: ^١

"فِئَ بالمنازلِ واندُبِ الأطلالا	وسَلِ الرُّبُوعَ الدَّارِسَاتِ سُؤالا
أَيْنَ الأحبَّةُ، أَيْنَ سَارَتْ عَيْسُهُمْ؟	هَاتِيكَ تَقْطَعُ فِي الْيَابِ أَلالاً؟
سَارُوا يُرِيدُونَ الغُذِيبَ لِيَشْرُؤُوا	ماءً بِهِ مِثْلُ الحَيَاةِ زُلَالاً
فَقَفَوْثُ أَسْأَلُ عَنْهُمْ رِيحَ الصَّبَا:	هَلْ خَيَّمُوا أَوْ اسْتَظَلُّوا الصَّلَا
قالتُ: تَرَكْتُ على زُرودِ قِيَابِهِمْ	والعَيْسُ تشكُّو من سُراها كَلالاً"

فاستحضار "الطلل" والبكاء على الأحبة مقدّمات موجبة للصوفي الحالم للانطلاق في رحلة خاصّة تتناغم فيها مشقّة الجسد ومكابدة الروح، ليستنطق لفظة "العيس"، فيدلّ بها على الهمم والعزائم، فتصحبه في رحلة الطبيعة بعناصرها الحيّة من السراب، والحدائق، فتستقرّ في نفس الصوفيّ أولى مرتبة من مراتب المعرفة المعروفة بالذوق، ليكمل من خلالها مسيرته الشاقّة، فيلتقط صورة المكان العلم "الغذيب" ويرتوي من مائه الزلال إشارة منه إلى الارتقاء للمرتبة الثانية الممثّلة بالتجلّي الروحيّ، ونراه في رحلة الخلوة الفكرية يستنطق "ريح الصبّا" وهي عالم الأنفاس التي تعينه على مواصلة الرحلة بنفس متعطشة دومًا لاستجلاء الحقيقة. وهذا التوظيف الحيّ لعناصر الموجودات الطبيعية هو البديل الأنسب لصاحب السفر الروحيّ عندما يخلو المكان من أصحابه، فبذلك يكون ابن عربيّ قد حوّل مكونات الطبيعة من مستوى علم الوضوح إلى مستوى عالم الغيب، كما أنه يظهر -من جانب آخر- أنّ ابن عربيّ "لم يكون مفتونًا بسحر الطبيعة والعناصر الجمالية المكونة للعالم، بقدر ما كان مفتونًا بعالم الغيب، وما يتفرّق فيه من أسرار موجبة للتأمّل والدهشة والحيرة والفناء"^٢، فباتت في وعيه الفكريّ الخاصّ تحمل في ذواتها أرقى صور المنازل؛ لكونها تدخل في علاقة عميقة بالحقّ الذي أوجدها.

وتضعنا الرحلة المنبثقة من صورة "الطلل" أمام جدلية السكون/ الحركة، التي تندغم في تجربة الصوفيّ، وما صورة الرحلة التي عبّر عنها الصوفيّ بسير "العيس" وتعبها الدائم سوى انعكاس لرحلة الصوفيّ نحو عالم الحقيقة المنبثق من ذاته، وبذا يكون "الصوفية هم أوّل من ربط بين التجربة الروحية والرحلة، واعتبروا بحثهم عن الحقيقة سفرًا مضيئًا

(١) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) الأنا والوجود وجمال العالم في نماذج من شعر ابن عربي، قدور رحمان، ص ٢٩.

قد ينتهي بصاحبه إلى النهاية"^١، فيتجلى المظهر الانزياحيّ هنا لا بلفظة أو عبارة شعرية، بقدر ما هو اكتناه صورة مشهدة بكامل جزئياتها وعناصرها الفاعلة.

الرمز الدينيّ عنصرًا بنائيًا

يستظهر الخطاب الشعريّ لابن عربيّ الرمز الدينيّ باعتباره عنصرًا بنائيًا تألفت فيه العلاقات النصية الأخرى، واندغمت تحت موضوع واحد استبطنه المستوى العميق تحت مسمى "الحبّ الإلهي"، فيجده القارئ يستحضر الرموز الدينية ضمن ثلاثة أنواع بارزة هي: الاسم العلم المحتلب من الإرث الدينيّ والتاريخيّ، والطقوس الدينية الممثلة بمشهد الحجّ، والكتب الإلهية المندغمة في قالب الأماكن المقدّسة.

ففي قصيدة "ما رحلوا يوم بانوا" تكاثف دلاليّ واضح لأسماء الأعلام التي تدلّ على الأنبياء: عيسى، وموسى، وإدريس، وداود، بالإضافة إلى أسماء الملوك في بطون التاريخ وأهمهم بلقيس، واستحضر رمز القسيس والحر والإنجيل، للدلالة على ارتباط هذه الدوالّ بالديانات السماوية، ثمّ الإتيان بشخصية إبليس للدلالة على نفي فكرة الحلول والاتحاد كما جاء في شرح الديوان^٢. والملاحظ أنّ هذا البناء النصيّ للرموز أعلاه قد تمظهر في مشهد السفر والتّرحال الذي ألحّ على خطاب الصوفيّ فجعله مؤطرًا للحديث عن رموز الأعلام من بداية القصيدة إلى منتهاها.

وتبدو القيمة الجمالية لهذه الرموز من خلال إدراك العلاقات النصية المتشابكة بين الألفاظ التي صيغت بأسلوب تمثيليّ بارع؛ من أجل التركيز على فكرة واحدة مردها الإيمان بجميع الأديان التي هي صور متعددة لعبادة الله وحده أصل الوجود:^٣

نَحَاهَا فَوْقَ عَرْشِ الدُّرِّ بَلْقِيسَا	"مِنْ كُلِّ فَاتِكَةٍ الْأَحَاطِ مَالِكَةٍ
شَمْسًا عَلَى فَلَكٍ فِي حِجْرِ إِدْرِيسَا	إِذَا تَمَشَّتْ عَلَى صَرْحِ الرُّجَاجِ تَرَى
كَأَنَّهَا عِنْدَمَا تُحْيِي بِهِ عِيسَى	تُحْيِي إِذَا قَتَلَتْ بِاللَّحْظِ مَنْطِقَهَا،
أَتَلَوْا وَأَدْرُسُهَا كَأَنِّي مُوسَى	تَوَرَّأَتْهَا لَوْحٌ سَاقِيهَا سَنًا، وَأَنَا

وهكذا يستمرّ الوصف التمثيليّ لأسماء الأنبياء، ليطلّ روح القصيدة بأكملها بأسلوب بنائيّ، يجعل الشّاعر بدايته الرمز الأنثويّ -المتعالّي نصيًا كما ذكرنا- فجاءت "بلقيس" بما ترمز إليه من علوّ المكانة، والجمال، والهداية،

(١) استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، علي عشري زايد، ص ١٠٧.

(٢) يُنظر ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٩٣.

(٣) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٩٠-٩١.

وسيلة لإدراك العلوم والمعارف من خلال لفظة "إدريس" التي تدل في أصل معناها على الدرس والعلم، وتتشابك العلاقات النصية لتلك الرموز، فيجعل "بلقيس" تحيي هذه العلوم والمعارف، ومثلها بإحياء الموتى معجزة عيسى عليه السلام، وتستمرّ التعالقات النصية بالعنصر الأنثوي، فيأتي التشبيه المقلوب "توراتها لوح ساقبها" مثلاً صارخاً على جعل الساقين أظهر في إصابة المعنى واعتبارها الأصل من التوراة الخاصة بموسى عليه السلام، وهذه التكاثرات الدلالية للرموز تكشف لنا عن حقيقة مهمة ممثلة بحضور بلقيس الرمز الأنثوي المسيطر على جميع الدلالات الأخرى؛ لإظهار مدى تحوّلها من الغي إلى الضلالة التي هي في حقيقة الأمر تغير الأحوال والمقامات لدى الصوفي، كما تدلنا أيضاً على أنّ اجتلاب الأعلام الدينية الأخرى انعكاس بالأصل إلى نظرية "وحدة الوجود" التي نادى بها ابن عربي وألح عليها.

وفي رمز طقوس العبادات المتمظهر بمشهد الحبج دلالة واضحة على تجلّي المعرفة الإلهية والإحاطة بها بأسلوب مجسّم، أراد منه ابن عربي تحقيق الصفاء الذهني والنفسي للعابد في خلوته، فيتعقّف عن كلّ مفاتن الدنيا التي قد تسحره وتعيقه عن فعل العشق الإلهي.

وقد أفاض ابن عربي في وصف مشهد الحبج، ليدلّ به على جوهر المعنى الذي أراده في علاقة الذات الإلهية بالإنسان، وتمام معرفته به، فيقول: "يا عبدي، لو قبّلت الحجر في كلّ شوط، لقبّلت يميني، فإن بيّتي هناك، بمنزلة الذات، وأشواط الطواف، بمنزلة السبع الصفات، صفات الكمال لا صفات الجلال، لأنها صفات الاتصال بك والانفصال"^١، فالإشارة إلى البيت العتيق إذن تحمل صفة القداسة والطهارة الروحية، ومن هذا المنطلق شرع ابن عربي يفيض في خطابه الشعري عن مسألة الطواف، والوقوف بمنى، ورمي الحجرات، بوصفها دلائل حسية ترتقي بنفس العابد إلى مرحلة التجلّي:^٢

وَزَاخَمَنِي عِنْدَ اسْتِلاَمِي أَوَانِسٌ	أَتَيْنَ إِلَى التَّطَوُّافِ مُعْتَجِرَاتٍ
وَكَمْ قَدْ قَتَلْنَا، بِالْمُخَصَّبِ مِنْ مَنَى	نُفُوسًا أَيَّاتٍ لَدَى الْجَمَرَاتِ
وَفِي سَرَحَةِ الْوَادِي وَأَعْلَامِ رَامَةٍ	وَجَمْعٍ، وَعِنْدَ النَّفْرِ مِنْ عَرَفَاتِ
فَمَوْعِدُنَا بَعْدَ الطَّوْفِ بِرَمَزِمٍ،	لَدَى الْقُبَّةِ الْوُسْطَى لَدَى الصَّخَرَاتِ

يتجاوز المظهر الانزياحي في هذا المقتبس دلالة الألفاظ الحسية إلى جوهر الفكرة التي ألح عليها الشاعر، فيشكّل كسراً واضحاً لتوقعات أفق القراءة التأويلية، فإذا تجاوزنا دلالة البيت العتيق والطواف الذي اختصّ بـ"الأوانس"، وهو العنصر الأنثوي البارز، إلى رمزية أخرى شكّلت كسراً مرجعية الثقافة الدينية المعروفة برمي الجمرات

(١) الفتوحات المكية، ابن عربي، الجزء الأول، ص ٢٢٥.

(٢) ديوان ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٥٢-٥٣.

في "مني"، وما فيها من تطهير النفوس وإعلان الرضى لتأثير الشرّ مستحضراً في شخصية "إبليس" نجده في المنتج النصي الانزياحي الجديد يشير إلى عملية قتل "النفوس الأبيات"، وهي دلالة طريفة، فكيف للنفوس الأبيات المعروف عنها بالنزاهة والرفعة، وكره مدام الأخلاق أن تتعرض للقتل والجرم؟

ولعلّ ابن عربيّ أراد من هذا التوظيف الانزياحيّ للعبارة نفي صفة الكمال عن الإنسان العابد، ومع ذلك فهو متّصل بالوجود الإلهي اتصال المتعطّش لمعرفة الحقيقة، فالمغزى يُشير إلى دعوة الصوفيّ إلى الاستمرار في خلوته الفكرية، متنزّها عن مفاتن الكون، وفي الوقت نفسه دعوته إلى كشف التجلّي الإلهيّ من خلال موجودات الكون، وهذه المفارقة النصية في توظيف الدلالة تزيد من احتمالات لتأويلات متعددة لتتسع الفجوة أو مسافة التوتر بين الدالّ ومدلوله، ف"بمقدار ما يحقّق النصّ سمة عدم الملاءمة، فإنه يهيئ لنفسه سماته الشعرية التي تمنحه فرادته"^١، وهذا النقص الذي يوسم به الإنسان يجعله يتابع المسيرة الفكرية التي خلق من أجلها وهي معرفة الوجود الحقّ في تجلّيات الكون، ويأتي توظيف دلالة "زمزم" لتقدم وظيفة إشعاعية في النصّ الشعريّ؛ من حيث إنها توحى بمدى الارتواء، والوصول إلى المعرفة الحقيقية، لكنّ هذه المرحلة ظلت مشروطة بأسلوب الوعد الذي أنمّاه الشاعر في وصف الطقس التعبدي: "فموعدنا بعد الطّواف بزمزم"، ليؤكد فكرة استمرار العبادة والرحلة الصوفية التي هيمنت على فكر الصوفية.

ويأتي النوع الثالث من الرمز الدينيّ؛ ليؤكد فكرة الحبّ الإلهي الذي دعا إليه ابن عربيّ، وجاءت أبياته الشعرية الآتية بمثابة المبدأ الذي سار عليه، وانتهجه في فكره:^٢

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صُورَةٍ	فَمَرَعَى لِعِزْلَانٍ وَدَيْرٍ لِرُهْبَانٍ
وَبَيَّتَ لِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةٍ طَائِفٍ	وَأَلَوَاحِ تَوَرَّاةٍ وَمُصْحَفِ قُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَلْنِي تَوَجَّهْتُ	رَكَائِيهِ فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي

وهذه الشريعة الفكرية التي صرّح بها ابن عربيّ تتجاوز الاختلافات العقدية للأديان على مرّ التاريخ، فجوهر الأديان وغايته واحدة، وإن اختلفت الصور والأشكال، وهذا بحدّ ذاته انزياح فكريّ واضح عن طريقة الفقهاء في عبادة الله، فابن عربيّ يبغي خلق عوالمه الخاصة في سبيل التواصل مع الأسرار الإلهية العليا البرزخية والروحانية التي لا تدرك إلّا بالتفاني، ونبد الذات الحسية وقهرها بالعمل والمجاهدة والعشق^٣، فجاءت ألفاظ مثل: البيت، والأوثان، والدير، إلخ،

(١) إشكالية التلقي والتأويل، سامح الرواشدة، ص ٥٧.

(٢) ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ١٤٩-١٥٠.

(٣) بناء قصيدة الحب الصوفي عند ابن عربي، إبراهيم الحجري، ص ٣٣.

بمثابة دعوة إلى الترفع عن ملذات الجسد، والعكوف على العبادة الصحيحة وهي الإيمان بوجود واحد مطلق وسلوك مسلك الحبّ الذي يصل إلى مرحلة التعلّق في ذاته المقدسة.

الخاتمة

بعد استقراء ديوان "ترجمان الأشواق"، يمكن التوصل إلى النتائج والخلاصات الآتية:

١- بدأ الرمز الأنثويّ واضحاً في نصوص الديوان الشعرية، وأمكن القول إنّ توظيف مثل هذا الرمز اتخذ أبعاداً ووسائل شتّى، منها اجتلاب صفات أنثوية حسية ومعنوية تخصّ الجنس الأنثويّ من وصف جمال العينين، والدلال، والغنج؛ للاستدلال على الرؤية الصوفية التي انتهجها ابن عربيّ في ديوانه. وإذا اختصّ توظيف الرمز الأنثوي بدلالات معينة، فإنّ فعل العشق هيمن على هيكلية النصّ الشعريّ بعامة من خلال تقنية القناع التي أشرنا إليها، إذ سعى الشاعر إلى إضفاء روح الدينامية والفعالية النصية على نصوصه، فغدت بهذا التوظيف انزياحاً دلاليّاً واضحاً عن غنائية القصيدة التي سيطرت على الشعر العربي منذ القدم.

٢- شكّلت رمزية الطلل ومشهد الرحلة صورة انزياحية أخرى تجاوزت الصورة التقليدية للشعر الجاهلي إلى صورة صوفية، تناغمت فيها رحلة الصوفي الشاقّة مع وصف الأماكن الدارسة التي وظّفها في شعره. وهنا غدا عنصراً المكان والزمان في التجربة الصوفية فضاءً نصيّاً ينضج برؤى جديدة مغايرة عن صورة المكان الهندسيّ أو الزمان الخطي، لتتحوّل إلى صورة جديدة تدعو إلى اعتبار المكان "الطلل" دالّاً على خلوة الصوفيّ المتعبّد، والزمان دالّاً على البعد النفسيّ الذي يستغرقه العابد الصوفيّ في تلك الخلوة.

٣- تكاثفت الرموز الدينية التي تحيل إلى أسماء الأعلام، والأماكن المقدسة، والطقوس الدينية، تكاثفاً واضحاً، وهي على اختلاف مرجعياتها الثقافية والدينية، إلّا أنّها اجتمعت في موضوع واحد ألحّ عليه ابن عربيّ، وهو "الحبّ الإلهي"، فشكّل هذا الموضوع انزياحاً دلاليّاً واضحاً في الرؤية نحو الأديان، إذ يؤلّف بينها أصل واحد هو الوجود الحقّ المطلق، الذي يُعدّ أساس نظرية "وحدة الوجود" التي نادى بها ابن عربيّ في ديوانه.

٤- إنّ معرفة الرمز وتأويله تقع في الغالب على عاتق متلقّي النصّ لا على مبدعه، من هنا نخلص إلى نتيجة مهمّة، وهي أنّ التجربة الصوفية تجربة رمزية تفترض حضور مدلولات غير مباشرة لدوالّ مباشرة، ويأتي توظيف الرمز من وجهة نظر الأسلوبية بإظهار الكيفية التي ظهرت فيها تلك الرموز، وتفاعلها النصّي معاً؛ لتمنح الخطاب الشعريّ الصوفي قيمة جمالية تُضاف إلى قيمته الدلالية.

ثبت المصادر والمراجع

- استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر، علي عشري زايد، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٧م.
- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٩٩١م.
- الأسلوبية الرؤية والتطبيق، يوسف مسلم أبو العدوس، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط ٤، ٢٠١٦م.
- إشكالية التلقي والتأويل، سامح الرواشدة، أمانة عمان، عمان، ط ١، ٢٠٠١م.
- إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، يوسف وغليسي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٨م.
- الأنوثة في تجربة ابن عربي الشهودية، شيرين دقوري، من كتاب: الرمزية والتأويل في فكر الشيخ محيي الدين بن عربي، تنسيق وتقديم: بكري علاء الدين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ٢٠١٧م.
- أنا والوجود وجمال العالم في نماذج من شعر ابن عربي، قدور رحمان، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، المجلد (١٠)، العدد (١)، ٢٠١٤م.
- البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.
- بناء قصيدة الحب الصوفي عند ابن عربي، ديوان "ترجمان الأشواق" نموذجاً، إبراهيم الحجري، مجلة البحرين الثقافية، المجلد (٢٤)، العدد (٨٧)، السنة (٢٠١٧).
- بنية القناع في القصيدة العربية المعاصرة، خليل الموسى، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد (٣٣٦)، ١٩٩٩م.
- بنية اللغة الشعرية، جان كوهن، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٦م.
- ترجمان الأشواق، محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)، شرح: عمر الطباع، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م.

- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، علّق عليه: السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.
- الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين، آمنة بلّعلي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠١م.
- الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، أسماء خوالدية، منشورات ضفاف، بيروت، ط ١، ٢٠١٤م.
- الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، وفيق سليطين، دار الرأي للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٧م.
- الصوفية والسريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط ٣.
- الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)، السفر الأول، تحقيق: عثمان يحيى وإبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٥م.
- فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ)، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- في نقد الشعر، محمود الربيعي، دار المعارف، مصر، ط ٣، ١٩٧٥م.
- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.
- النص الشعري بوصفه أفقا تأويلياً، قراءة في تجربة التأويل الصوفي عند محيي الدين بن عربي ديوان "ترجمان الأشواق" نموذجاً، لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠١١م.

التجربة الشعرية الصوفية عند ابن عربي بين الرؤية الفنية والسياق العرفاني

د. أحمد علي إبراهيم الفلاحي

جامعة الفلوجة، العراق

ahmadd17@yahoo.com

إن التجربة الصوفية تجربة ذاتية معاشة يصعب نقل مضمونها ومحتواها أو وصفها والتعبير عنها ف (مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات)^١.

التجربة الصوفية إذن هي تجربة ذاتية فردية تحمل صاحبها على أن ينأى بعيداً عن العالم الخارجي ويأنس بتخيلاته وأحلامه ورؤاه فهي بذلك تجربة شعورية وجدانية تخفى على الأبصار^٢.

إذ بقيت التجربة الصوفية تجربة وجدانية خاصة تتفاوت من صوفي لآخر تبعاً لمفهومها لدى كل واحد منهم وانطلاقاً من الاختلافات الناشئة في النفس الإنسانية، فهي تجربة وجدانية داخلية تتباين لتباين البواعث التي تنطلق منها في نفس الصوفي، وقد تكون التجربة عاطفية فكرية لاحتوائها على الخيال والرؤى والصدق العاطفي ولمشاهدة تجربة الفناء عند الصوفي تجربة الإلهام عند الفنان فضلاً عن الصلة البيئية بين الدين . رحم التصوف . والفن نظراً لقيام كلا منهما على العاطفة ولكونهما وجهين من وجوه النشاط الروحي^٣.

وقد يُحاول الصوفية تبويب حدود فكرية لمفهوم التجربة العرفانية، فإنها تبقى رؤية ذاتية تتميز بين شخص وآخر لأن التجربة الصوفية تظل تجربة ذوقية فردية تتباين بين صوفي وآخر وكذلك من كاتب لآخر على حسب فهمه وتصوره وخياله وفي ذلك يقول القشيري (وتكلم الناس في التصوف ما معناه؟ وفي الصوفي من هو؟ فكل عبّر بما وقع

(١) نقد الفكر، د معن خليل، ابراهيم ، دار الكتب العلمية . بيروت، د.ت، د.ط، ص ٢٧٨، وينظر مجلة القلم . العدد ٣٥، ٢٠١٧،

جامعة وهران . الجزائر، الاغتراب الروحي عند الشعراء الصوفية في القرنين ٧، ٨ الهجريين، د أحمد علي الفلاحي، ص ١١٥.

(٢) ينظر طبيعة المجتمع العراقي، ص ١٠٤ . القلم ١١٥.

(٣) ينظر الاغتراب في الشعر العراقي في القرن السابع الهجري، د أحمد علي ابراهيم، دار الشؤون الثقافية . بغداد، ط ١، ٢٠١٣م،

ص ١٠٢، والأدب العربي في العصر الوسيط، د ناظم رشيد دار الكتب للطباعة والنشر . جامعة الموصل . د.ط، ١٩٩٢م،

له)¹، لذلك نجد أن ما يميز الشعر الصوفي من غيره بصورة عامة وشعر ابن عربي بشكل خاص هو ذلك السمو الروحي واستكناه المعاني النفسية العميقة والخضوع لإرادة الله . سبحانه . وكذلك الإغراق في الخيال وتوظيف الرمز والميل نحو الشطحات الصوفية، لذلك يميل شعر ابن عربي . بعامته . إلى الغموض والإيهام والرمز والتأرجح بين الظاهر والباطن كل ذلك ضمن عبادة مبادئ الإسلام وعلومه.

التجربة الشعرية الصوفية عند ابن عربي:

تعد الكتابة في كثير من الأحيان . تعد تعبيراً عن الواقع (لذلك نقول بوجود بعد أنطولوجي للكتابة لأنه بوساطتها يقوم الانسان بمساءلة ذاته وعلاقاته بالعالم والآخرين ومن هذا المنطلق يمكننا القول إن الكتابة ليست سلوكاً أخلاقياً مجرداً ولكنها سلوك مدفوع بهاجس إبداعي عميق يخترق التجربة الصوفية بكاملها بعدّها تجربة تجمع بين فعل الحياة وفعل الكتابة وبعبارة أخرى بين السلوك والإبداع)².

لذلك يشير كولن ولسون في حديثه عن وظيفة الفن بصورة عامة والشعر خاصة إلى (أن الشعر والتأمل الديني متشابهان في أساسهما لهما الهدف نفسه وما الفن كله سوى محاولة من الإنسان لامتلاك تثبيت التجربة كيما يمكن إعادة خلقها وأبسط أشكال الفن هو الفن الرومانسي)³.

لذلك يمكن أن نعدّ التجربة الشعرية . على غرار التجربة الصوفية . تجربة تعتمد التأمل من أسس التجربة الشعورية وكذلك الشعرية إذ إن الفن ينتمي إلى مستوى مختلف من التجربة هو التجربة التأملية فحيز التجربة الصوفية قد ينحصر في الإرادة والوجدان لتتعالى التجربة على الوعي العقلي⁴.

فالعرفان صفة المعرفة الصرفية وتجسيد فكرة الباطن والرمز الذي يؤمن به المتصوفة وبذلك يتميز من العلم الذي لا يعبر إلا عن معرفة بالظاهر، فالتجربة الصوفية بذلك تعرف نوعين من المعرفة معرفة تكتسب بالحواس أو العقل أو بهما معاً ومعرفة يعرف بالكشف والعيان، لذلك يرى ابن عربي وفي رسالة إلى الإمام الرازي أن (العقول تعرف الله

(¹) الرسالة القشيرية في علم التصوف . أبو القاسم القشيري، تحقيق: معروف مصطفى رزق . المكتبة العصرية . بيروت ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٩٨.

(²) الكتابة والتجربة الصوفية . نموذج محيي الدين بن عربي، عبد الحق منصف . منشورات عكاظ . الرباط، ١٩٩٨م، ط ١، ص ٤٣.

(³) الشعر والصوفية . كولن ولسن، ترجمة: عمر الديراوي أبو حجلة، دار الآداب، بيروت . ط ٢، ١٩٧٩، ص ٥١.

(⁴) ينظر الشعر والتأمل . روستيريفور هامتلون . ترجمة مصطفى بدوي . المؤسسة المصرية العامة . القاهرة، ١٩٦٣م، ص ٢١٤ ، وينظر التصوف الثورة الروحية في الاسلام . أبو العلاء عفيفي . مطبعة دار المعارف . مصر ١٩٦٣، ص ١٣.

من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف (الفكري)^١، لذلك يرى نيكلسون أن التوحيد من الأشياء والأمور التي لا يقوى العقل على إدراكهما^٢.

إن تجربة ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق في كتابتها وشرحها تمثل تركيبة عاطفية وعقلية تعكس تجربة خاصة ضمن رؤية مختلفة في لحظات زمنية مختلفة نجد فيها الشاعر الممام في تجربته الشعرية الخاصة التي يعبر فيها عن شوقه واشتياقه مستظليين بحسه النقدي والفلسفي للديوان لينتقل بنا من تجربته الشعورية والشعرية الذاتية إلى العمومية.

فالتجربة في الوعي الشعري الصوفي هي انعكاس لمعاناة روحية ونفث للحقيقة الخافية في الذات الإنسانية لذلك يرى بيروك أن صوفيته (في أساسها هي النظر إلى الناس والأشياء لذاتهم لا من حيث النفع ولا الجانب الأدبي ولا البشاعة ولا أي شيء آخر لديهم وإنما ككائنات مخلوقة)^٣، فالتجربة الشعرية هنا تؤسس لفكرة الفناء عند الصوفية أي ذوبان شخصية الشاعر ومحوها بين عالمه الداخلي والعالم المحيط به.

وقد تتمايز أقوال المتصوفة باختلاف تجاربهم ومواجهتهم لذلك نلمس دلالات سيميائية للعشق الإلهي في شرح ديوان ابن عربي. فانزياح الحب الذي يمثل علامة روحية من الحيز الروحي إلى الحيز الفيزيقي الذي مثلته صورة (النظام) يُبين لنا حقيقة المكنون الداخلي لعذابات الروح وسموها مع طفح العشق الإلهي وتعلق الروح بالخالق. سبحانه. لذلك هو حين يستحضر الذات الإلهية يرافق معها صفات الحُسن المادية التي أثارت شجونه أيام صفوة شبابه حدد فيها مسار تجربته الشعرية، إذ يقول:

يا صاحبي بمهجتي خمصانة أسدت إليّ أباديًا وعوارفا
نظمت نظام الشمل فهي نظامنا عربية عجماء تُلهي العارفا^٤

هو يستحضر هنا صورة (النظام) المختبئة في ذهنه ليشير عن طريق توظيفها إلى الحقيقة الإلهية التي ألفها في منهجه وسلوكه، حين وجد صورة النظام تملأ خاطره ووجدانه فقال ضمن شرحه (فانتظم شملي بنظمها فهي عربية بي مني وعجماء فيما عرفتنني من ربي)^٥.

(١) رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي) ابن عربي، حيدر آباد الدكن. مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ١٩٤٨، ص ٣٠٢.

(٢) ينظر في التصوف الإسلامي وتاريخه. نيكلسون. ترجمة أبو العلا عفيفي مطبعة لجنة التأليف والترجمة. القاهرة. ١٩٥٦م، ص ١٧.

(٣) الشعر والصوفية. كولن ولسن، ص ١٥٦.

(٤) ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق. ابن عربي. تحقيق خليل عمران المنصور، منشورات محمد علي بيضون. دار الكتب العلمية.

بيروت. ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٤٣.

(٥) م. ن، ص ٤٠١.

لذلك هو يجعل من الحب ديناً إذ رأى أن الأديان دين واحد يجمعها أصل واحد يتمثل في الحب^١، وهي تدعو الإنسان إلى الحب بتوجيه الخطاب نحو قلبه، إذ يقول:.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وبيت لأوثان وكعبة طائف
أدين بدين الحب أني توجهت
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وألواح توراة ومصحف قرآن
ركائبه فالحب ديني وإيماني^٢

ولأنه يجد في القلب موضعاً للتجلي^٣، فضلاً عن المعرفة التي وسعت الحق وبوساطته تتبين صورة الحق للعارف في كل شيء حتى لا يصير إلا في الله وبالله.

هنا قد نلمس القيمة الفنية والأدبية والروحية التي ينطوي عليه النص السابق، إذ تمكّن من أن ينتقل بدلالة المتن من معناه الظاهر إلى معنى يكمن في جوف النص تغلب عليه الطبيعة النثرية وذلك عن طريق شرحه للديوان إذ يتجسد أمامنا حبه الإلهي الذي يطفح على تداعيات عوالمه الفكرية.

رمز المرأة وروحانية العشق الإلهي:

فالتجربة الصوفية هي ذاتها تجربة مجازية لا يمكن وصفها إلا مجازياً بوساطة الإشارة إليها بالرموز شأنها شأن التجارب الغيبية الأخرى، لذلك جعل ابن عربي من الشعر أداة للتعبير عن أفكاره وآرائه الوجودية عن طريق توظيف اللغة المجازية والأساليب البلاغية، لذلك من العبد أن نتعامل مع المصطلحات الصوفية تعاملنا مع اللغة الأدبية الاعتيادية وغاية الجمال عند الصوفية هو الله . سبحانه . إذ أثرت الفلسفة الجمالية في تداعي حضور رمز المرأة عندهم فكانت بجمالها المحسوس الأقرب لذلك الجمال المطلق وكناية عن جمال الذات الإلهية . واستعان ابن عربي بمصطلحات غزلية ألبسها طابع الحب الصوفي عن طريق الحب الإلهي والحب المحمدي واستعان بألفاظ الشعراء الغزلين وتعايرهم واسماء محبوباتهم يرمز بها إلى معاني إلهية لا يفهمها إلا أصحابه، لذلك نجد ديوانه يطفح بالرمزية والإشارة مما أضفى على الديوان عليه طابع التعقيد والغموض، وشعره (ينهل من وادٍ واحد هو وادي التصوف الذي لزمه طوال حياته وعاش على ذلك جوه العلمي والنظري)^٤.

(١) ينظر الحب الإلهي في التصوف الإسلامي . محمد مصطفى حلمي . دار القلم . القاهرة، د.ت، ص ١٣٢ .

(٢) ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ٢٤٦.٢٤٥ .

(٣) ينظر كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التحليلات (متن التحليلات الإلهية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي والشرح للشيخ

عبد الكريم الجيلي) . عبد الكريم الجيلي، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية . بيروت . ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٢٢١ .

(٤) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية . مروة حسين، دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان، د.ت، ١٨١/٢ .

وكان ظهور الديوان في الوقت الذي صار فيه زخرف القول سمة واضحة في الكتابة وأدى ذلك إلى (ازدياد التعقيد في المباني والمعاني التي كانت تستخدم كوسائل للتعبير وهذه الظاهرة الأدبية في حد ذاتها كانت عامل إثراء للكتابة الصوفية التي كانت تميل في أغلب الأحيان إلى الإضمار والإبطان بدل الكشف والإعلان)^١.

وديوانه ابداع وجداني قصائده مفعمة بالرمزية الصوفية ذات البعد التأويلي والفكري الذي يميزه من مضامين شعر الغزل عند غيره.

وشعره يطفح بالوصف لجمال المرأة ولاسيما حين جعل منها رمزاً للجمال الإلهي متأثر بشعراء الغزل الذين سبقوه، لكنه لا يشير صراحة إلى أسماء من تغزل بهن سوى النظام، كقوله:

نظمت نظام الشمل فهي نظامنا عريّة عجماء تلهي العارفا^٢

ويقول فيها:.

يا حسنّها من طفلة غرتها تضيء للطارق مثل السرج^٣

فجمال طفلته أي المرأة هو بمثابة الضوء الذي يمنح النور، إذ إن نورها يشع متألّلاً أمام الطارق ليلاً والذي يريد به هنا كناية عن الصوفي العارف بالله، معرفة القلب.

اللغة الشعرية وشعرية التشكيل الإسلوبي:

اللغة هي وسيلة الشاعر للتعبير عن مكنونات نفسه وأفكاره وقد يميل الشاعر إلى اللغة التخيلية ذات الطبيعة الإيهامية لكن ضمن نطاق التقاليد الأدبية.

فالتجربة الأدبية التي تنبع من النفس وتنبعث بالانفعال الصادق تعد ترجمة فنية لما تحيش به أعماق النفس من مشاعر وأفكار وعواطف، والشاعر قد لا يسعى لنقل فكرة ما، بل يحاول أن يجسّد أمام المتلقي بعض الإيحاءات المستمدة من الواقع واللاواقع فيختلط الحلم بالواقع والرمز بالحقيقة^٤.

(١) ظاهرة التحول في النص والدلالة في ترجمان الأشواق، وسيم عدنان العطار. رسالة ماجستير، كلية العلوم والآداب، الجامعة

الأمريكية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٣.

(٢) ترجمان الأشواق ص ٦٨

(٣) م.ن، ص ٧٧

(٤) ينظر الاغتراب في الشعر العراقي، ص ٢٦٤.

واللغة الشعرية الصوفية تقوم على ثنائية تقابلية بين ذات بينة تجسدها ذات الشاعر المتصوف بضمير المتكلم والذات المحبوبة . ذات الله . سبحانه . التي تتجسد في ضمير الغائب لذلك نجد (النص الشعري الصوفي يحافظ في جوهر سيرورته على جدلية الخفاء والتجلي سواءً على مستوى الضمائر أو على مستوى التجربة نفسها)^١.

واللغة الشعرية في ديوان ترجمان الأشواق تُبنى عن المضامين الروحية التي تتمسك بالعشق الإنساني لتصل عن طريقه إلى روحانية العشق الإلهي ضمن بناء لغوي رصين جسّد التجربة الشعرية الروحية للشاعر.

ولم نقدم جديدًا حين ندّعي أن القيمة الفنية للنص الشعري لم تقف عند حدود الوزن والقافية بل تشيد كذلك ضمن مواطن التشكيل اللغوي وتغيّراته النظامية، والقرآن الكريم هو آية السر النظامي المعجز ومنبع البلاغة العربية^٢، والنص الشعري الصوفي يطفح بتلك الطاقات الشعرية المتشظية.

ويطفح ديوان ترجمان الأشواق بتلك المظاهر الأسلوبية المتمثلة في الأصوات ودلالة الألفاظ والخطاب الصوفي التي تتضح بصماته جليًا لنجد أن العرفانية تراحم الجانب الجمالي في الارتباط بقضية اللفظ والمعنى، لذلك بات الكشف عن سر التركيب اللغوي يكتسب أهميته ضمن حقول البناء الشعري عند الصوفية وذلك للوصول إلى جمالية التعبير والأسرار التي تخفيها الكلمات وهنا يرى تشومسكي أن البراعة اللغوية رهينة العقل لما له من طواعية الخلق المتجدد ضمن الأداء اللغوي الواحد^٣.

الظواهر الصوتية في ترجمان الأشواق:

الإيقاع:

الإيقاع هو من أهم العناصر التي تتجسد في النص الشعري ضمن التجربة الشعرية التي يريد الشاعر مس مشاعر المتلقي بوساطتها. وتعد الدراسات النصية الجانب الإيقاعي من أهم أعمدة البناء اللغوي النصي.

ونلمس في ترجمان الأشواق التظافر الدلالي الذي يعكس تماسك الشكل والمضمون ليمثل الاتحاد الذي يسعى إليه الصوفي مع الذات الإلهية لتصبح اللغة الشعرية الصوفية عنده خطابًا ململمًا للعناصر الروحية.

وفي الدراسة الإحصائية للديوان نجد أن البحر الطويل أخذ منه ١٩ قصيدة من مجموع ٥٩ قصيدة في الديوان و ١٢١ بيتًا من مجموع ٥٧٧ بيتًا أي بنسبة ٣٢,٢٠% من نسبة القصائد و ٢١% من نسبة الأبيات الشعرية

(١) الأنا في الشعر الصوفي . ابن الفارض أمّوذجًا، عباس يوسف الحداد . دار الحوار، سوريا ط ٢، ٢٠٠٩م، ص ٣٧.

(٢) ينظر الشعرية العربية . أدونيس علي أحمد سعيد . دار الآداب . بيروت . ط ٢، ١٩٨٩م، ص ٣٥.

(٣) ينظر اتجاهات البحث الأسلوبي . رجاء عيد، دار العلوم . الرياض، ط ١، ١٩٨٥م، ص ١٨.

وذلك يعني أن البحر الطويل مثل ما نسبته ثلث أوزان القصائد، وبذلك يبدو جلياً أنه سار على نهج القدماء وينزع منزعاً تقليدياً في الإطار العام للقصيدة كالمقدمة الطللية والغزلية ووصف الطبيعة.

وبما أن معالم البوح الشعري الصوفي هي رهينة التوترات النفسية عند الشعراء الصوفية، لذلك يتضح لنا أن البحر الطويل فضلاً عن وزنه هو البحر الذي يستوعب الانفعالات وتوترات الصوفية لحظة المخاض الشعري الذي تعلو فيه روح الصوفي عن الخلق نحو الأثر الملائكي بشطحاته بعيداً عن الصفة البشرية لذلك (يتخير عادة وزناً طويلاً كثير المقاطع يصب فيه من أشجانه ما ينفس عن حزنه وجزعه)^١.

أما نسبة البحور الأخرى فكانت متفاوتة وضمن الجدول أدناه:

البحور	القصائد والمقطوعات	الأبيات	النسبة	النسبة للأبيات
الطويل	١٩	١٢١	٣٢,٢٠ %	٢١ %
الكامل	١١	١١٣	١٨,٦٤ %	١٩,١٠ %
البسيط	٨	٦٠	١٣,٥٠ %	١٠,٤٠ %
المتقارب	٦	٨٩	١٠,١٧ %	١٥,٤٠ %
الرجز	٤	٦٣	٦,٧٠ %	١٠,٩٠ %
الرمل	٤	٣٤	٦,٧٠ %	٥,٨٩ %
الخفيف	٣	٤٢	٥,٨ %	٧,٢٥ %
الهمزج	١	٩	١,٧٠ %	٥٥ %
السريع	١	٥	١,٧٠ %	٠,٨٦ %
المديد	١	٣٧	١,٧٠ %	٦,٤٠ %
الوافر	١	٤	١,٧٠ %	٠,٦٩ %

أما حركات القافية فيبدو أن الكسرة هي الغالبة بنسبة ٤٧,١٤ % تليها الفتحة ٣٧,٧٧ % في حين أخذت القافية المضمومة ١١,٨٥ % وحسب النسب أدناه:

(١) موسيقى الشعر - إبراهيم أنيس - مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط ٥، ١٩٧٨ م، ص ١٧٥.

ترتيب القافية	عدد الأبيات	القصائد	المقطوعات	النتف
المجرى المكسور	٢٧٢	٢٠	٨	١
المجرى المفتوح	٢٠٤	١١	٧	—
المجرى المضمون	٦٤	٤	٤	—
المجموع	٥٤٠	٣٥	١٩	١

لذلك يبدو لنا أن الشاعر يميل إلى الصور التقليدية المتوارثة التي ألفتها العقلية العربية آنذاك ذلك (أن استخدام الحركات مجاري كان في القديم حسب درجات متصاعدة فيها الكسرة والضمة والفتحة)^١.

الأصوات:

كان للأصوات المفردة تلونات دلالية متعددة في ديوانه وأهمها:

- الأصوات المهموسة: والتي شكلت ظاهرة صوتية في ديوانه ونستشهد بإحدى قصائده كأنموذج لهذه الظاهرة المميزة في ترجمان الأشواق لاسيما وأنه يقول في حرف السين:

في السين أسرارُ الوجود الأربع وله التحققُ والمقامُ الأرفع
في عالم الغيب الذي ظهرت به آثار كون شمسها تتبرقع^٢

ويقول في قصيدته:

(سلامٌ على سلمى) ومن حلّ بالحمى وحُقّ لمثلي رقّة أن (يُسَلِّما)
(سروا) وظلام الليل أرخى سُدوله فقلت لها: صباً غريباً مُتيمًا^٣

ففي هذين البيتين اتصلت السين بمعان روحية خاصة في سكون وخفوت وهمس إذ يشير ابن عربي إلى أنه يتحدث بالتأنيث عن الأعمال الباطنية يرمز فيها لسلمى بحالة سليمانة وردت عليه من مقام سليمان (عليه السلام)^٤، في

(١) خصائص الأسلوب في الشوقيات. محمد هادي الطرابلسي، الحياة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. ١٩٩٦م، ص ٤١.

(٢) المبادئ والغايات في معاني الحروف والآيات. محيي الدين بن عربي، تحقيق: سعيد عبد الفتاح. دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٢٣٠.

(٣) ذخائر الأعلاق. ص ٢٠٨.

(٤) ينظر ذخائر الأعلاق، ص ٢١٠. ٢٠٨.

حين اصطبغت السين في البيت الثاني بمعنى الهمس والسر والذي هو مسلك يتغيه الليل الذي اتصلت به معاني الإسراء لأنه مكن السر، وأشارت السين في (سروا، سدول) إلى اسدال الستار وهو بمعنى حجاب الغيب الذي يبلغ مقامه من فاضت عليه إلهامات خاصة، لذلك راح العارف يسعى في إدراك تلك اللطائف بوساطة ذلك الإسراء.

ونتمثل بقصيدة نونية مكسورة الروي تُعد من أطول قصائد الديوان، يقول فيها:

مرضٍ من مريضة الأجفانِ علّاني بذكرها علّاني
هَفَّتِ الوُزْقُ بالرياضِ وناحتُ شجُو هذا الحَمَامِ مما شجاني^١

إذ نلمس في روي القصيدة جرسًا موسيقيًا مميزًا حين اتصل به الياء وهو من حروف اللين الذي يوائم حركة الكسرة، وتوائم فضلاً عن ذلك الأنين الصوتي حين افتتح بها البيت الأول في القصيدة. وكأنه قصد في اختياره الشعري هنا بناءً صوتيًا على وفق أنات تحمل من الشحن العاطفي وإيقاع الشجو ساعده في ذلك اللين المنضوية في الكسر.

وفي هذا الشحن العاطفي قد يدرك المتلقي غلبة النون في الروي المكسور تليها الدال ثم الراء والعين تليها الباء والقاف ثم الجيم والتاء والميم وأخيرًا اللام والخاء، وكما في الجدول أدناه:

م	الروي	عدد تواتراته	عدد القصائد المستعمل فيها
١	ن	٥٩	٦
٢	د	٥٦	٨
٣	ر	٣٤	٣
٤	ع	٣٤	٢
٥	ب	٢١	٢
٦	ق	٢٠	٢
٧	ج	١٤	١
٨	ت	١١	٢
٩	م	١٠	١
١٠	ل	٩	١
١١	خ	٤	١
المجموع	١١ رويًا	٢٧٢ تواترًا	٢٩ قصيدةً

(١) م.ن، ص ٧٩.

ويعد النون من الأصوات المجهورة حمل الكثير من معاني الحنين والشوق والشجن إذ يقول:

ألا يا حمامات الأراكة و(البان)	(ترققن) لا (تضعفن) بالشَّجْو (أشجاني)
(ترققن) لا (تظهرن) (بالنَّوح) والبكا	خفي صَبَابِي و(مَكُون) (أحزاني)
أطارحُها عند الأصل والضُّحى	(بجَنَّة) مُشْتَاقٍ و(أنه) (هيمن)
تناوحت الأرواح في غيضة الغضا	فمالت (بأفنان) عليّ (فأفنانني) ^١

امتازت النون هنا بإيقاعات موسيقية توجتها بها الحركات المختلفة أسهمت في الدال عن طريق إيقاعها ليبدأ منها نبر القصيدة وعمقت التواشج بين الصوت والسياق ضمن شجن ظاهر.

ومن التجانس الذي يكون بتوافق شطري البيت والذي يسهم في الثراء الدلالي للبيت وتقوية صورة المدلول في صدر البيت بمقطع في العجز إذ نجد هذا اللون من التقطيع الأفقي والعمودي غدا لوناً صوتياً بارزاً في الديوان، وتتمثل هنا بالتقطيع الأفقي الرباعي الذي ينقسم فيه البيت إلى أربع مقاطع صوتية تتوافق فيما بينها، كقوله:.

فكُلُّ خرابٍ/ بها عامرٌ	وكُلُّ سرابٍ/ بها غادقٌ
وكُلُّ رياضٍ/ بها زاهرٌ	وكُلُّ شرابٍ/ بها رائقٌ
فليلي/ من وجهها مُشرقٌ	ويومي/ من شعرها غاسقٌ ^٢

ويشير ابن عربي إلى أن الحديث هنا معزوّ إلى العلوم المتنزلة على قلوب العارفين بالله، والسراب الذي يُخيل لصاحبه أنه ماء صفة حقيقية في قلب العارف وقوع من تمنى فكان له محصوله كمن تخيل له السراب ماء مثلما طلبه.

ويعني بقوله كل شراب بها رائق أن كل ذوق حصل للعارف في مبادئ التجلي يصفو ويروق معناه ضمن هذه الميزة ويردّف بقوله (فأشرق ليل هيكلي الطبيعي من نورها، وصار عالم شهادتي بوجودها عيناً عند النظر، أي: حصل لي من القوة بحيث أن أظهر في الصورة المختلفة كعالم الغيب، كما هو الخضر وبعض الأولياء كقضيبي البان وغيره)^٣.

شعرية الصورة الفنية:

تعد الصورة من المقومات الرئيسة للعمل الأدبي، وهي تمثل جزءاً مهماً من تجربة الشاعر الإنسانية لارتباطها بظرفه النفسي وتعكس جوهر خياله.

(١) ذخائر الأعلام، ص ٢٣٨.

(٢) م. ن، ص ٤٢٤.

(٣) ذخائر الأعلام، ص ٤٢٤.

والتشبيه من الأساليب المهمة في تشكيل الصور الشعرية لما يمتلك من قدرة فنية في رسم الصور الموحية ويتميز جمال التشبيه في الصور المبتكرة التي ينتجها خيال الشاعر وتجد تأثيرها في خيال المتلقي. فالصورة الشعرية وسيلة كشف مباشر تدل على معرفة جوانب خفية للشاعر والمتلقي.

وللصور التشبيهية في ترجمان الأشواق أثر في ترجمة خيال الشاعر وبيان الدلالات الروحية في النص، كقوله:

تُحْيِي إِذَا قَتَلْتَ بِاللَّحْظِ مَنْطِقَهَا كَأَنَّهَا عِنْدَمَا تُحْيِي بِهِ عَيْسَى^١

إذ قرن هنا بين صفات الواردات الإلهية والنبى عيسى (عليه السلام) مشيراً إلى مقام الفناء في المشاهدة في قوله قتل باللحظ، فالواردات هنا حين يُهَبُّ منطقها تعيد الروح إلى العارف وهنا في صوره التشبيهية يستحضر معاني القرآن وصوره، إذ يشبه الحال في الصورة بحال النبى عيسى (عليه السلام) الذي أعطاه الله قوة إحياء الموتى في قوله تعالى {أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ} ^٢، ووجه الشبه هنا يمثل الأرضية المرنة للصورة الشعرية ولاسيما حين قدمه مع الأداة على المشبه به ليكتسب (دلالة جديدة خاصة مرجعها هذا التغير في الترتيب فأصبح مُتمخضاً لبيان الكيفية)^٣.

وفي قوله:.

تَوَرَّاتُهَا لَوْحٌ سَاقِيهَا سَنَا وَأَنَا أَتَلُو وَأَدْرُسُهَا كَأَنِّي مُوسَى^٤

وكذلك قوله:

نَاحَتْ مُطَوَّقَةً فَحَنَّ حَزِينٌ وَشَجَاهُ تَرْجِيعُ لَهَا وَأَنِينٌ
جَرَتْ الْعَيُونُ مِنَ الدَّمْعِ تَفْجَعًا لَحْنِهَا فَكَأَنَّهُنَّ عَيُونُ^٥

ففي النص الأول يشير إلى معارف نورانية راح يتلوها كأنه موسى (عليه السلام) في توراته حين قدم وجه الشبه على عناصر التشبيه.

(١) م.ن، ص ١٨٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٤٩.

(٣) خصائص الأسلوب في الشوقيات. الهادي الطرابلسي، ص ٤١.

(٤) ذخائر الأعلاق، ص ١٨٧.

(٥) م.ن، ص ٢٥٦.

وفي النص الثاني يعتمد في صورته على تقديم وجه الشبه في بيان تركيز العارف على قوة جريان العيون من الدموع لأنه تشاكُل في الجريان بينها وبين عيون الماء، وكأنه يشير إلى رحيل الواردات عنه.

شعرية الاستعارة:

الاستعارة أسمى من التشبيه في التصوير لأنها (انزياح استبدالي)^١، تكتب حسننها بخفاء التشبيه^٢، لأنها تتجاوز اللغة الدلالية إلى اللغة الإيحائية لتبرز هنا قدرة الشاعر في إثارة المتعة في نفس المتلقي عن طريق بث الصور غير المألوفة.

وشعر ابن عربي مليء بالدلالات الرمزية والإحالات الميتافيزيقية لتحقيق لغويًا عن طريق أيقونة الاستعارة التجسيدية.

والاستعارة في نظام اللغة الصوفية قد تستوعب الومضات اللغوية من ثقافة الصوفي، والاستعارة ولاسيما التصريحية في ترجمان الأشواق كأنها تعمل على بناء علاقات جديدة بين الدوال ثم بين الدوال والمدلولات، كقوله:

من كُـلِّ (فاتكة الأُلحاض) مالكة
تخالها فوق عرشِ الدُرِّ بلقيسا
إذا تمشَّتْ على صُـرْح الرِّجَاج ترى
شمسًا على فلك في حِجْر إدريسا^٣

فهنا ينفتح الأثر الاستعاري على مدلولين ينطلق من المدلول الأول وصولاً إلى الثاني فالدال هو (فاتكة الأُلحاض) المدلول الأول المرأة التي لها عينان مؤثرتان في الرجل في حين يمثل المدلول الثاني البعد الصوفي وهو الحكمة الإلهية التي تحصل في خلوة العبد فقتلته عن مشاهدة ذاته.

إذ إنّ الشعر (ينطوي شأن الفن بعامة على خاصية حسية بالضرورة مادامت مدركات الحس هي المادة الخام التي يبني بها الشاعر تجاربه، وبما أن الشعر تخيل وتخيل في آن واحد فإن ذلك يعني أنه لا ينسخ المدركات بل يؤلف بينها، ويعيد تشكيلها مكثفا العلاقات التي تقرب بين العناصر المتباعدة)^٤

يتبين لنا بعد هذه الرحلة مع شاعرية ابن عربي وتصوفه أنه شاعر ذو نفس شعري خاص ملم بحيثيات الشعر له خصوصيته الدلالية والتصويرية في التعبير، ليبدو لنا اضمحلال ذاته، العارفة في سلم القيم الروحية، ويميل أحياناً في

(١) بنية اللغة الشعرية. جان كوهين، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر. الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٦م، ص ١١٠.

(٢) ينظر في المصطلح النقدي. د أحمد مطلوب، ص ١٧٧.

(٣) ذخائر الأعلاق، ص ١٨٤.

(٤) مفهوم الشعر، جابر عصفور - دار التنوير - بيروت - ط ٣، ١٩٩٨، ص ٢٠٧.

لغته إلى الانزياح الأسلوبي، لندرك أنه عاش في رحلته في ترجمان الأشواق رحلتين أرضية وسموية لاسيما حين يصوغ من أسماء الأماكن تجربته الصوفية في إشارة لقدسية المكان الذي تنطلق منه علاقته مع الخالق . سبحانه . إذ ساهمت صورة الشعرية في استدعاء الصورة الروحية استعانت فيها شعرية القصائد بالأشكال الكونية التي تمثل حياة الإنسان لتحيلها إلى أشكال روحية تقترب من القارئ في لحظة الجمع بين المتقاربات.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- اتجاهات البحث الأسلوبي . رجاء عيد، دار العلوم . الرياض، ١٩٨٥ م.
- الأدب العربي في العصر الوسيط، د ناظم رشيد، دار الكتب للطباعة والنشر . جامعة الموصل . د.ط، ١٩٩٢ م.
- الاغتراب في الشعر العراقي في القرن السابع الهجري، د أحمد علي ابراهيم، دار الشؤون الثقافية . بغداد، ط١، ٢٠١٣ م.
- الأنا في الشعر الصوفي . ابن الفارض أنموذجاً . عباس يوسف الحداد . دار الحوار . سوريا . ط٢، ٢٠٠٩ م.
- بنية اللغة الشعرية، جان كوهين، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر . الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦ م.
- الحب الإلهي في التصوف الإسلامي . محمد مصطفى حلمي . دار القلم . القاهرة، د.ت.
- خصائص الأسلوب في الشوقيات . الهادي الطرابلسي . . الحياة المصرية العامة للكتاب، القاهرة . ١٩٩٦ م.
- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق . . ابن عربي . تحقيق خليل عمران المنصور منشورات محمد علي بيضون . دار الكتب العلمية . بيروت . ط١، ٢٠٠٠ م.
- رسائل ابن عربي (رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي) ابن عربي، حيدر آباد الدكن . . مطبعة جمعية المعارف العثمانية، ١٩٤٢ م.
- الرسالة القشيرية في علم التصوف . . أبو القاسم القشيري، تحقيق: معروف مصطفى رزيق . المكتبة العصرية . بيروت ط١، ٢٠٠٣ م.

- الشعر والتأصيل . روستيرفور هامتلون . . ترجمة مصطفى بدوي . المؤسسة المصرية العامة . القاهرة ١٩٦٣ م.
- الشعر والصوفية . كولن ولسن . . ترجمة عمر الديراوي أبو حجلة . دار الآداب . بيروت . ط ٢ ، ١٩٧٩ م.
- الشعرية العربية . أدونيس . (علي أحمد سعيد) دار الآداب . بيروت . ط ٢ ، ١٩٨٩ م.
- طبيعة المجتمع العراقي - محاولة تمهيد في دراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث ، د. علي الوردي، بغداد ١٩٦٥ م.
- في التصوف الإسلامي وتاريخه . نيكلسون . . ترجمة ابو العلا عفيفي . مطبعة لجنة التأليف والترجمة . القاهرة . ١٩٥٦ م.
- في المصطلح النقدي . د. أحمد مطلوب . . مطبعة المجتمع العلمي العراقي ، د. ط ، ٢٠٠٢ م.
- الكتابة والشجرية الصوفية . نموذج محيي الدين بن عربي، عبد الحق منصف . . مطبعة عكاظ، الرباط، ١٩٨٨ .
- كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التحليات متن التحليات الإلهية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (الشرح للشيخ عبد الكريم الجيلي) . . تحقيق: محمد عبد الكريم النمري . دار الكتب العلمية، بيروت . ط ١ ، ٢٠٠٨ م.
- المبادئ والغايات في معاني الحروف والآيات . محيي الدين بن عربي . . تحقيق: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية . بيروت ط ١ ، ٢٠٠٦ م.
- مفهوم الشعر، جابر عصفور - دار التنوير - بيروت - ط ٣ ، ١٩٩٨ .
- موسيقى الشعر . إبراهيم أنيس . . مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٥ ، ١٩٧٨ م.
- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مروة حسين، دار الكتاب العربي . بيروت . لبنان، د. ت.
- نقد الفكر، د معن خليل . ابراهيم، دار الكتب العلمية . بيروت، د. ت، د. ط.

الرسائل والأطاريح:

- ظاهرة التحول في النص والدلالة في ترجمان الأشواق، وسيم عدنان العطار . رسالة ماجستير كلية العلوم والآداب . الجامعة الأمريكية . بيروت ٢٠٠٤ م.

الدوريات:

- مجلة القلم . العدد ٣٥ ، ٢٠١٧ ، جامعة وهران . الجزائر، الاغتراب الروحي عند الشعراء الصوفية في القرنين ٧، ٨ الهجريين، د أحمد علي إبراهيم الفلاحي.

بلاغة الصورة في شعر ابن عربي، قراءة في ديوان "ترجمان الأشواق".

د. هبة مصطفى محمد جابر

جامعة الحدود الشمالية، عرعر، السعودية، (باحثة أردنية)

haboushja2003@yahoo.com

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى تتبع تجليات الصورة البيانية عند ابن عربي في ديوانه الموسوم بـ: "ترجمان الأشواق"، مع الالتفات إلى دوره في المذهب الإنساني وعمله على تحري الحقيقة، فتتعلق الدراسة لتتبع الصور البيانية البلاغية في الديوان ممثلة بركنين أساسيين هما: التشبيه والاستعارة، بالالتكاء على أهمية الدرس البلاغي البياني في إنجاز الصورة الفنية الشعرية، وجعلها أكثر عمقاً وتأثيراً، من خلال تخطي دور اللفظة العادية، والبحث في القصد من توظيفها، وتحري المعنى البلاغي لها، لإبراز أثرها في النص الشعري الصوفي.

الكلمات المفتاحية:

ابن عربي - ترجمان الأشواق - التشبيه - الاستعارة - الشعر الصوفي.

المقدمة

يقوم الدرس البلاغي على تجاوز حدود اللغة العادية، ويعمل على البحث فيما وراء هذه اللغة، مما يعني أنه يقتضي وجود أساليب بلاغية تركز على نص يمتلئ بها، ومن هنا كان لا بد من الالتفات إلى أهمية البلاغة ودورها في تقوية المعنى، وإكسابه قيمة جمالية بدرجة عالية من الإبداع الشعري؛ إذ إن اللغة الشعرية تختلف عن اللغة العادية التي يتحدث بها عامة الناس، ف"لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسبق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك"^(١)، أي التركيز على مبدأ التأثير والتأثير الذي تنتج عنه تلك اللغة البلاغية،

(١) البيان والتبيين، الجاحظ، ج ١، ص ١١٥.

فاللغة العادية مطروحة للكل، ويتلمسها القارئ بغض النظر عن مستواه، لكن اللغة البلاغية تتكئ على إبراز التأثير بتوجهها إلى فئة خاصة من القراء يستمدون المعنى من خلال الجمال البلاغي في اللغة المستخدمة.

وتعد البلاغة أساسًا في تمييز لغة عن أخرى، أو لنقل -إن جاز التعبير- تمييز أسلوب عن أسلوب، ولهذا كان لها خصوصيتها التي تمنحها التميز والانفراد عن أسلوب اللغة العادية التي تخلو منها؛ فإن كان "الكلام هو الذي يعطي العلوم منازلها، ويبين مراتبها، ويكشف عن صورها، ويحيي صنوف ثمرها، ويدل على سرائرها، ويبرز مكنون ضمائرها"^١، فهذا يعني أن لهذا الكلام سمة بلاغية تقتضي وجود أسلوب يكثف المعنى الوارد في النص بمجمله، ويظهر فيه التعالق الحاصل بين الألفاظ من خلال ورودها ضمن أساليب بلاغية، تعمل على تجويد المعنى وتقويته، فـ "الألفاظ لا تغيد حتى تؤلف ضربًا خاصًا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب"^٢، فيكون عامل الترتيب بين هذا الألفاظ بالصورة التي ظهرت فيها هو الأساس في تمييز المعنى القوي عن الرديء في النص الشعري.

ويتعاقد كل من الشعر الصوفي والأسلوب البلاغي في ماهية اللغة التي يتوجب على قارئها إخضاعها للقراءة المتكررة بغية التركيز على ما وراء الكلمة، ذلك أن الشعر الصوفي يمتلئ بالقضايا الوجودية التي تتطلب وجود فئة خاصة من القراء والمتذوقين لهذا الشعر، وتكون لغة النص فيه "بقصد الإيحاء وبهدف الانفتاح على حالات مكثفة، ذات شحنة عالية يصعب رصدها وتتعدّر ترجمتها فهي لغة لا تريد أن تقول، لأنها تجد نفسها في مواجهة ما لا تستطيع قوله، ولهذا تكتفي بأن تلامس المشاعر وتستفزه"^٣، لا تصل باللغة العادية فقط بل تحتاج إلى وجود تركيز فيما وراء هذه اللغة، ولهذا فالشعر الصوفي قريب من الأسلوب البلاغي، يتطلب وجود مساحة بلاغية قادرة على استيعاب الإشارات والرموز التي يتضمنها هذا الشعر، وإن كان لا بد من إيجاد سمات تشترك بين الأسلوب البلاغي والشعر الصوفي، فهو وجود التكثيف الإيحائي بين الألفاظ، بحيث تكون المحصلة هي وجود أسلوب لغوي يختلف عن أسلوب الكلام العادي المطروح للعامة، مما يعني تأكيد فكرة "الملاءمة بين المعنى والمستمعين، فلكل طبقة كلام، ولكل حالة مقام"^٤، فيختلف المستوى الكلامي باختلاف مستوى المستقبل للكلام.

ويعتني الشاعر الصوفي بشعره؛ لأنه يعده وسيلة للكشف عن ذلك التماهي والذات الإلهية، بل إنه يعتمد عليه في إظهار وجهه وعشقه لها؛ "فالصوفي ينقل مواجيدته بالشعر بعد أن حلّ التصوف في النفس وسكن

(١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص ٣.

(٢) السابق نفسه، ص ٤.

(٣) الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، وفيق سليطين، ص ١٠٢.

(٤) مدخل إلى البلاغة العربية، علم المعاني-علم البيان-علم البديع، يوسف أبو العدوس، ص ١٤.

الوجدان"^١، أي أن الشعر هو المرحلة التالية بعد حلول العشق للذات الإلهية، فهو الطريقة التي يتخذ منها الشاعر الصوفي أساساً لتبيين حاله التي يصل إليها في ذلك العشق، تخدمه في ذلك "لغة رمزية مجازية ذات دلالات متعددة، قابلة لأكثر من تأويل، تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه"^٢، يسقطها الشاعر الصوفي على نماذج شعرية ليصل بها إلى غايته من كشف فكره الصوفي بوجود هذه اللغة الداعمة له.

وعليه، "فإن الشاعر الصوفي معنيٌّ أيمًا عنايةً بالمتقبل؛ لأن المهمة تتعدى التأثير الجمالي البحت إلى محاولة التأثير في البنية العقلية والفكرية"^٣، فتكون الصورة الشعرية الممزوجة بالفكر الصوفي قد اندغمت في أدوات الشاعر الفنية لتكسبها مزية بلاغية، تضفي عليها جمالاً أسلوبياً مميزاً.

من هنا، جاء الاعتناء بديوان ابن عربي الموسوم بـ"ترجمان الأشواق"، في محاولة لتلمس أهمية الصورة البيانية الشعرية من خلال الالتكاء على مفهومي التشبيه والاستعارة؛ ذلك أن "التشبيه والاستعارة جميعاً يخرجان الأغمض إلى الأوضح، ويقربان فائدة التشبيه البعيد"^٤، مما يعني العمل على استنباط الصور الشعرية بما يتلاءم والفكرة الصوفية التي ينادي بها ابن عربي غير مرة في ديوانه.

الدراسات السابقة

١. دراسة بعنوان: النص الشعري بوصفه أفقاً تأويلياً، قراءة في تجربة التأويل الصوفي عند محي الدين بن عربي ديوان "ترجمان الأشواق" نموذجاً، للمؤلف لطفي فكري محمد الجودي، صدرت عام ٢٠١٠م عن مؤسسة المختار في القاهرة، يعتمد فيه المؤلف لتوضيح القراءة التأويلية في النص الشعري الصوفي، بعد عرضه لمصطلح التأويل عند العرب والغرب، ثم البحث في أهمية القراءة التأويلية وأنواعها وخصائصها، ثم التعرّيج للحديث عن القراءة التأويلية والخطاب الصوفي من حيث الإشكالية والمنهج، لينتهي بقراءة لديوان "ترجمان الأشواق" بالتركيز على كل من الجانبين النفسي والدلالي، ثم الانتقال إلى التأويل ومظاهر الأداء الأسلوبية عند ابن عربي، لكنه لم يعتن بإيراد التشبيهات والاستعارات في الديوان، بل اكتفى بالحديث عن خصوصية اللغة، وتداعي الدال والمدلول عند ابن عربي.

(١) استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، ص ١٩٩.

(٢) النص الشعري بوصفه أفقاً تأويلياً، لطفي فكري محمد الجودي، ص ١٨١.

(٣) السابق نفسه، ص ١٩٩.

(٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ونقده، ابن رشيق القيرواني، ج ١، ص ٢٨٧.

٢. دراسة بعنوان: أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني للمؤلف محمد زايد، صدرت عام ٢٠١١م عن دار عالم الكتب الحديث في الأردن، وقامت الدراسة بالتركيز على توضيح معنى الأدبية في الدراسات التقليدية والغربية المعاصرة، ثم انتقلت للحديث عن أنواع الكتابة الصوفية، وتجربة الكتابة عند ابن عربي، ودراسة تطبيقية مختارة من الديوان، اقتصر حديثه فيها عن التشبيه والاستعارة من خلال التركيب البلاغي، ثم الحديث عن الكتابة النثرية عند محمد النفري، والحديث عن أدبية الحكيم الصوفي في نموذج من ديوان الجيلاني.

٣. دراسة بعنوان: بناء الصورة عند ابن عربي وابن الرومي للباحث نور محمد القضاة، نُشرت عام ٢٠١٥م في مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤٢، العدد ٢، ركز فيها الباحث على الحديث عن التشبيه والانزياح والرمز عند كل من ابن عربي وابن الرومي، لكن الدراسة في التشبيه اقتصر على ذكر نماذج بسيطة جداً، ولم يلتفت الباحث إلى أثر ذلك التشبيه على النص الصوفي، كما لم يعتنِ بإيراد نماذج تتحدث عن دور الاستعارة في البناء الشعري.

وتأتي هذه الدراسة لتقصي دور كلٍّ من التشبيه والاستعارة في الكشف عن التجربة الصوفية التي يؤمن بها ابن عربي في ديوانه "ترجمان الأشواق"، معتمدة على استقراء نماذج منتخبة من شعره، وأثر التوظيف البياني لهما النوعين البلاغيين في مستوى الخطاب الشعري الصوفي.

أولاً: بنية التشبيه التجاوزية.

يلتقي التشبيه وفكرة التصوف التي يعرضها ابن عربي في ديوانه، ف"التشبيه صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه"، وهذا يعني أن الفكرة الشعرية كلما تضمنت تشبيهاً كانت أبلغ لغة وأعمق فكرة، فأنت حين تشبه شيئاً بشيء، وتعطيه بعضاً من لوازمه إنما تثبت الصورة البيانية فيه، وتعمل الفكر لاستنباط تلك الصورة، بخلاف أن تأتي على الصورة مباشرة خالية من أي عنصر بلاغي، وهذا يعمق الفكرة التي يريد الشاعر أن يثبته في أبياته الشعرية.

وعليه، فالتشبيه يعمل على تكثيف المعنى الذي يحمله، ويركز على مبدأ المشاركة في الجزء لا في الكل، فهو "الإخبار بالشبه، وهو اشتراك الشيئين في صفة أو أكثر ولا يستوعب جميع الصفات ولم يبق إلا كون كل واحد منهما

غير الآخر ولو لم يكن كذلك لكانا شيئاً واحداً، عبر عنه بعبارتين ولا شبه حيثئذ بين الشيء ونفسه إذ لا بين^(١)، مما يعني إبراز أهمية التشبيه القائمة على تفعيل الصورة البلاغية في النص الشعري، وإكسابها قيمة جمالية تأثيرية.

وتتناثر الصور البلاغية التي تتضمن التشبيه في ديوان "ترجمان الأشواق"؛ لتؤكد ذلك التعاضد بين الصورة البيانية والفكرة الصوفية، التي ينبغي لاستنباطها وكشف مستورها أن تمرّ في حقل التشبيه الذي يعمل على استجلاء مكنونها؛ ولذلك أمكن تتبع التشبيه الحسي في محاولة للكشف عن الفكر الصوفي الذي ينادي به ابن عربي.

وقد غلب على الديوان التشبيه الحسي بجزئياته، ويُعنى التشبيه الحسي بالالتكاء على مبدأ الحواس الخمس التي تعمل على تعزيز الصورة الحسية للقارئ، فالحسي هو "ما يدرك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، ومعنى هذا أنهمها قد يكونان من المبصرات، أو المسموعات، أو في المذوقات أو المشمومات، أو الملموسات"^(٢)، بحيث تنتج الصورة الشعرية في مستوى النص الشعري مؤدية للمعنى المقصود من خلال ربط النمط الحسي بالفكرة التي يعبر عنها الشاعر.

ويتجاوز النص الصوفي هذه المدركات الحسية، ليقوم علاقة بين طرفين حسيين، يمكن تبصر المواءمة بينهما من خلال فهم النص وأبعاده الدلالية، فتتناثر صور التشبيه الحسي في ديوان "ترجمان الأشواق"، كقول ابن عربي^(٣):

من كُلِّ فاتِكَةٍ الأَلاظ مالِكَة	تَخالُها فوق عَرش الدُرِّ بَلَقِيسا
إذا تَمَشَّت على صَرح الزَجاج تَرى	شَمَسًا على فَلَکٍ في جِجَرٍ إدْرِيسا
ثُحَيي، إذا قَتَلت بِاللُحْظِ، مَنَظِقَها	كَأَها عَندما تُحَيي به عَيسى
تَوراتِها لَوُح ساقِها سَنًا، وأَنا	أَتلو وأَدُرُها كَأَنِّي مُوسى

تتضمن الأبيات الشعرية السابقة تشبيهاً حسيّاً بصريّاً، أراد الشاعر من خلاله إثبات الحكم الصوفية الخاصة به، فالعالم الصوفي وجداني إلهي، يرتبط المعنى فيه بوجود المحبة الإلهية التي يكرس الشاعر لها كل الصور الحية الدالة عليها؛ فهو في البيت الأول يريد بالتشبيه إبراز الرمز الديني المتعلق بالحكم الإلهية، فالحكمة الإلهية التي حصلت للعبد في خلوته قتلته وحجبت عنه ذاته، ومعنى الدر هنا يرتبط بإسراءات النبي وجبريل الذي غشي عليه معرفته بما لا يعرف غيره، تماماً كما حدث لبلقيس التي كانت تغلب الروحانية عليها، ولهذا شبهها ببلقيس، لإبراز الأثر على النفس التوافق للذات الإلهية، ويربطها بعالم الروحانيات التي ركز عليها الشاعر في خطابه، وبذلك تتضح العلاقة بين المشبه

(١) الأقصى القريب في علم البيان، التنوخي، ص ٤١.

(٢) علم البيان، عبد العزيز عتيق، ص ٤٤، ويُنظر أيضاً: البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، ص ١٣٨.

(٣) ديوان ترجمان الأشواق، ابن عربي، ص ٩٠-٩١.

(فاتكة الألاحظ) والمشبه به (بلقيس)، على وفق الجمال العيني الذي تمتاز به المرأة، التي طالما استلهمها الشعراء لتكون رمزاً حياً يدل على جمال الصورة وعمق التأثير في النفس.

ويعود في البيت الثاني لبيت الرمز الديني حيث يعمد إلى ذكر صرح الزجاج الذي تمشت عليه بلقيس، ويربط ذلك بالتشبيه الحسي بين بلقيس-التي تمشت على صرح الزجاج- والشمس، فالصورة البصرية هنا تجعل القارئ يلتفت للمشاهد الشعري الروحاني الذي يستوطن قلب صاحبه، بل إن "هذا التشكيل الموعل في الحسية استطاع أن ينقل المتلقي إلى عالم الذات، أو لنقل إنه نقل عالم الذات إلى المتلقي في لحظة بعينها"^١، ودلالة ذلك استخدامه للفظه المشي بدلاً من السعي للتأكيد على أن هذه النفس متمكنة من أمر تعلقها بالذات الإلهية.

وكذلك الأمر في البيت الثالث، يحاول الشاعر لفت النظر للقتل الذي يكون بالمشاهدة؛ وذلك لشدة التأثير والإحساس بعظمة ما يشاهد استحضاراً للذات الإلهية في ذاته، وتلك الدرجة العالية من التأثير تشبه تمامًا إحياء عيسى وهو تشبيه حسي آخر يريد الشاعر من خلاله أن يساوي بين فعلين مختلفين هما القتل والإحياء، فالقتل متمثل في المشاهدة، والإحياء يتمثل باستحضار الرمز "عيسى"، الذي "كان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لا هو؛ وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً بشرياً من البشر يحيي الموتى، وهو من الخصائص الإلهية... فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول، وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى، ولذلك نُسبوا إلى الكفر وهو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى"^٢. وفكرة التشبيه هنا أنه يشبه قتل المشاهدة بالدقة نفسها التي يحيا بها الموتى، فالمعنى الكامن في النفس يستلزم "اعتماد البنية على طبيعة اختزالية تحوج المتلقي إلى الحركة الباطنية التي يمكن أن تجربها، فدور المتلقي دور أساسي في إنتاج الدلالة التشبيهية"^٣، التي يستحضرها من خلال تعالق طرفي التشبيه في فضاء الخطاب الصوفي الشعري.

ويتوالى استحضار دلالة الأنتى "بلقيس"؛ ليعلم الخطاب الشعري عن بنية تشبيهية أخرى تتضح في البيت الرابع يريد الشاعر أن يربطها بشيء من مستلزماتها وهو الساق التي كنى عنها بـ"الصرح"، فشبّه التوراة -باعتباره كتاباً مقدساً- بلوح ساقين، بحيث تبدو العلاقة الرابطة بينهما قائمة على فكرة النور والنقاء، فكل ما يتعلق بالحضرة الإلهية إنما مبني على النور والنقاء، ثم يتبعها في ذلك بالحديث عن "موسى" الذي عرّج إلى ذكره لمناسبة الحدث الشعري، وجاء ذكره لموسى خاصة على مبدأ توالد الدلالة؛ فالإتيان بلفظة التوراة يستدعي بالضرورة الحديث عن "موسى"، فتولد نتيجة لهذا الربط الدلالي تشبيه آخر، إذ شبه الشاعر نفسه بموسى للدلالة على أن الحدث يستلزم استكمال

(١) البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، ص ١٤٠-١٤١.

(٢) فصوص الحكم، ابن عربي، ص ١٤١.

(٣) السابق نفسه، ص ١٥٢.

المشهد الشعري بوجود التوراة، أي أن الصبغة الدينية التي ظهرت في الآيات تعلن عن حالة التجلي الصوفي في علاقته بالحكمة والنورانية.

وكذلك الأمر في قوله^(١):

نَصَبُوا الْقَبَابَ الْحُمْرَ بَيْنَ جَدَاوِلٍ مِثْلِ الْأَسَاوِدِ بَيْنَهُنَّ قُعودُ
بِيضٌ أَوَانِسُ كَالشُّمُوسِ طَوَالِعُ عَيْنٌ كَرِيمَاتُ عَقَائِلُ غِيدُ

يريد الشاعر في البيتين السابقين أن يصل بالتشبيه البصري إلى الحكم الإلهية، فيؤكد من خلال التشبيه الحسي (القباب الحمر/ الأسود، بيض أوانس/ كالشموس طوالع)، إلى النقاء الحقيقي الذي يتمركز حول هذه الحكم، فالحكم الإلهية ونزولها بين هذه الجداول يتطلب السكينة والأمان، كما يستلزم استكمال الصورة التي تليق بهذه الحكم الإلهية استكمال الواجبات وتأديتها بشكل يليق بها، ثم يتبع ذلك المشهد بالإلحاح على أن وصف البياض يدل على ثقة العارف في وصوله للحكم الإلهية، وهو هنا يساوي بين ذلك البياض في النقاء بوضوح الشمس في منتصف النهار، ووجه الشبه بينهما هو الوضوح والنقاء، للدلالة على الثقة في هذه النورانيات الربانية التي يستشعرها ابن عربي، ويسعى لإثباتها في أبياته الشعرية.

وما يزال ابن عربي يلح على فكرة النقاء المرتبطة بالحكم الإلهية، فنجدته يستحضر في موضع آخر حاسة اللمس متعاظمة مع حاسة البصر؛ ليشكل بهما صورة جمالية للحكم الإلهية التي أراد استظهارها من المعنى الكامن في النص، حيث يقول^(٢):

تَهْوِي فَتَقْصِدُ كُلَّ قَلْبٍ هَائِمٍ يَهْوِي الْحَسَانَ بِرَاشِقٍ وَمُهَنَّدٍ
تَعْطُو بِرَخْصٍ كَالدَّمَقْسِ مُنْعَمٍ بِالنَّدِّ وَالْمِسْكِ الْفَتِيْقِ مُقْرَمَدٍ

يستنتق ابن عربي أثر الحكم الإلهية التي تمتاز بقوة الأثر والتمكن من ذات الصوفي، فيجعلها كالحسان التي تهوى من علٍ لتستقر في قلبه محدثة تحولاً نفسياً وفكرياً، ويزيد من تقوية هذا الأثر؛ ليصحب القارئ في بنية تشبيهية جعل المشبه معنوياً وهو (الرخص)، فيضفي عليه صفة حسية، فيشبهه (بالدمقس) المنعم، ومن المعروف أن استحضر صفة اللمس هنا يعمق معنى الارتباط والتعلق بهذه الحكم، فإذا كان البصر يحدث انفعالاً وجدانياً فإن اللمس يؤكد العلو والاندغام.

(١) الديوان، ص ٦١.

(٢) السابق نفسه، ص ٦٧.

وهو هنا يؤكد وجه الشبه بين يد النعمة على العبد التي تتفضل عليه بالقبول، والدمقس النقي للدلالة على صفائها ونزاهتها، فتتناغم الألفاظ التي يتكئ عليها ابن عربي من وحي خياله هنا؛ لتخدم الفكرة الصوفية التي يلج على إيصالها لقارئه، فهذه الصفات التي تختص بها الحكم الإلهية يتخلق بها العبد بعد إدراكه للذات الإلهية وتماهيه معها، فتتراطب الصورة التشبيهية ترابطاً يصعب معه فصل التشبيه عن الخيال العرفاني، الذي "لايفصل بين طرفيه بقدر ما يخلق تعاقهما واتصالهما في إطار شامل هو تداخل الظاهر والباطن، فليس التشبيه للبيان، وإنما للكشف ونقل التجربة الروحية بواسطة الاستعانة بمواد وعناصر الوصف الحسي"^١، التي يتوسل بها ابن عربي غير مرة لإثبات نظريته الصوفية المتعلقة بالذات الإلهية.

ويستمر ابن عربي في شحن الدلالات الصوفية بسمات تشبيهية، بغية تأكيد أهمية الحكم النورانية، وأثرها في قلب العابد. ففي موقع آخر، يتحدث عن حاسة الذوق في صورة جمالية يستحضرها مشحونة بفكره الصوفي، حيث يقول^٢:

بين الحشا والعيون التحل حُرْبُ هَوَى والقلب من أجل ذاك الحُرْبِ في حَرْبِ
لمياء لعماء معسول مُقبَّلها شهادة التحل ما يلقى من الضَرْبِ

يسرف ابن عربي في وصف الصورة التشبيهية وتقريبها لذهن القارئ، ففي عالم الموجودات الكونية حرب دائمة تختلط فيها جمال الصورة الحسية الممثلة بـ"العيون النحل، والحشا" بالمعنى الصوفي الكامن في وعي الشاعر، فكأنه يراوح بين المشهد العيني والمشهد الذهني في لوحة تتكامل عناصرها وتتداخل؛ لتحدث انفعالا وجدانيا يطول أثره في النفس، وهذه العينيّات هي السبيل لإدراك المعنى الروحيّ وفهم حقيقته، فلا حجاب لقلوب العارفين عن إدراك العلى إلا هذا العالم الطبيعي، والمناظر العلى تتأهب لإدراكات قلوب العارفين، وفي ظل ذلك كله يدخل القلب في حرب بين الإثبات والنفي أو لنقل عدم وجوده مع وجود وجدّه.^٣

ويغذي الشاعر صوره البلاغية بحاسة الذوق التشبيهية: (معسول مقبلها/ شهادة النحل)؛ بحيث تنعكس هذه الصورة التشبيهية في ذلك المشهد؛ لتحقيق تناغمًا صوفيًا بلاغيًا، من خلال تشبيه اللماء -وهي الأمور الغيبية طيبة المذاق- بشهادة النحل، بعد أن وصف هذه اللماء بسمرة الشفة للدلالة على طيب مذاق تلك الأمور الغيبية، فتتجانس على أثر ذلك الصورة البيانية التي تضم الوصف التركيبي والتشبيه الذوقي، المتمثل بسمرة الشفة طيبة المذاق

(١) أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، محمد زايد، ص ١٧٢.

(٢) الديوان، ص ٤٨-٤٩.

(٣) يُنظر، شرح الأبيات في الديوان، ص ٤٩.

من جهة، والعسل الأبيض من جهة أخرى، وكأنه هنا ينسج من المتنافرات صورة متجاذبة متناسقة، فتكون حاسة الذوق قد قربت المشهد التمثيلي الذي يسعى ابن عربي لاستحضاره في المشهد الشعري السابق.

وتظل الصور التشبيهية قائمة في ديوان ابن عربي، فنجدته يقوم بدغمها ببعضها البعض بغية إفراز لوحات فنية تشترك فيها التشبيهات؛ لترصف النص الشعري بلاغياً وفنياً، فتتناغم التشبيهات الحسية مجتمعة؛ لتعطي للقارئ صورة بيانية عالية التأثير، كمثّل قوله^(١):

أُفِيقُوا عَلَيْنَا، فَإِنَّا زُرُّنَا بُعِدَ السُّحَيْرِ قُبَيْلَ الشُّرُوقِ
بِإِضَاءِ غِيَاءٍ بَهْتَاءٍ تُضَوِّغُ نَشْرًا كَمِسْكِ فَتِيقِ
تَمَائِلُ سَكْرَى، كَمَثَلِ الْغُصُونِ تَنْتَهَا الرِّيحُ كَمَثَلِ الشَّقِيقِ

تتضمن اللوحة الفنية السابقة تشبيهات متعاضدة، يهدف تلاحقها على ذلك النحو إلى إكساب المشهد الشعري سمة التأثير، فتعمل على إيصال الفكر الصوفي الذي يريده ابن عربي، بقلب إبداعي بلاغي تتكاثف فيه الصور التشبيهية، وتدعمه المكونات الحسية، ليغدو معها أكثر إقناعاً، وأدق وصفاً.

فهو يشبه ما له من فقد البيضاء الغيداء جليلة القدر، برائحة المسك للدلالة على الآثار الإلهية في قلوب العباد المتعلقة بهذه الآثار، فاستدعى حاسة الشم هنا وكثف المعنى في صورة المسك المنتشر بالمكان؛ ليؤكد عمق تأثير الحكم النورانية المتحركة بالعباد. وكذلك، فهو يشبهها بالمسك؛ لأنه أنقى أنواع الطيب، بل يكاد يكون هو الأصل في نقاء الطيب كله.

كما أنه يستدعي الصورة الحركية، فيسقطها على مشهد الغصون المتمايلة كتمايل السكرى للدلالة على العطاء والامتلاء، ثم يتبع ذلك باستدعاء حاسة اللمس في تشبيهه ثني الريح بالشقيق وهو الحرير الخام الذي لم تمسه يد صانع، فحافظ على نقائه وجودته العالية، مما يعني أن الحركة الملازمة للصورة الحسية أكسبت صفة الحيوية والاستمرارية لمواصلة إدراك التجلي الصوفي الذي هو هدف دائم التحقق لا ينقطع أثره في مشهودات الكون.

تفيد الصور التشبيهية السابقة -في تعالقها على النحو الذي وردت فيه- تصوير حال المتصوف الذي يتقرب من الذات الإلهية ويأخذ نفحاتها المتساقطة عليه، ويعجبه منها عطاؤها رغم عدم توصله للحقيقة الكاملة إلا من خلال ما يستشعره من عظمة العطاء فيها، فيكون التقرب من هذه النفحات بـ"انسحاب الإنسان إلى داخل ذاته، حيث يعيش هذا الداخل، ويعيش فيه، قاطعاً صلاته مع العالم الخارجي... في هذا الانسحاب يزداد الإنسان حضوراً

(١) الديوان، ص ١١٧-١١٨.

لذاته وفي ذاته، ويصبح أكثر قدرة على التوغل في أعماق الوجود^١، مما يؤكد أنّ انفصال الصوفي عن عالمه الخارجي هو بحد ذاته اتصال روحي داخلي بهذا العالم لمعرفة الحقيقة التي يسعى إليها.

- بنية الاستعارة الاستبدالية.

تدعم الاستعارة فكرة التصوف التي يلح عليها ابن عربي في ديوان "ترجمان الأشواق"؛ ذلك أن الاستعارة تستدعي وجود صور بيانية مكثفة تعمل في تعاضدها على إكساب النص الشعري سمات بلاغية تقويه وتعلي من قيمته الفنية، وهذا ما يسعى الشعر الصوفي إلى إثباته أيضاً، وهو الإعلاء من القيم الإلهية والكشف عن نورانياتها في العبد، وكله يتطلب مجهوداً لغوياً يليق بذلك الفكر الصوفي الذي يخاطب القارئ عبر الصور والمشاهد العينية المتنوعة؛ حيث إن الاستعارة تعمل على تكثيف المعنى المقصود في المشهد الشعري، فهي تعتمد مبدأ التشبيه غير المشروط بتوافر الأركان كلها، بل إنه كلما قلّ استخدام هذه الأركان كانت الصورة أكثر عمقاً، وأبلغ تصويراً، فالاستعارة "أن تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به، فتعبره المشبه وتجره عليه"^٢، وهذا يعني أنّ دور الاستعارة يتمثل بالتكثيف اللغوي للفظ، وإكسابها سمة إبداعية خاصة، تكون أقوى في أسلوبها من أسلوب التشبيه العادي.

وعليه، فالاستعارة ضرب من التجويد اللفظي الذي يبحث وراء الظاهر من العبارة، ويغوص في خواصها البيانية تاركاً للقارئ حق التأويل فيها، لأن أحد طريقي التشبيه غير ظاهر في النص الشعري، مما يتطلب زيادة في البحث عن المعنى الذي ترمز إليه الاستعارة في وجودها في المشهد الشعري، وكأن للمعجم الصوفي لغة تعبير خاصة، و"القول بأن للصوفية لغة خاصة يعني أن مفرداتهم شملت كافة نواحي الحياة، لغة غلبت عليها سمات الرمز والإشارة والتلويح"^٣، وعليه تكون الاستعارة بمثابة "ضرب من المجاز اللغوي، وهي تشبيه حذف أحد طرفيه، أو انتقال كلمة من بيئة لغوية معينة إلى بيئة لغوية أخرى، وعلاقتها المشابهة دائماً"^٤، أي البحث عن الرابط بينهما.

وكذلك الأمر، فالاستعارة "علاقة لغوية تقوم على المقارنة، شأنها في ذلك شأن التشبيه، لكنها تمتاز عنه بأنها تعتمد على الاستبدال أو الانتقال بين الدلالات الثابتة للكلمات المتغيرة"^٥، فتنقل معها الكلمة من المعنى العادي إلى المعنى البياني المكثف الذي يختزل صوراً رمزية قوية الأثر، تكون اللغة بها "مدفوعة إلى قول ما لا يقال بها،

(١) الصوفية والسورالية، أدونيس، ص ٥٤.

(٢) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص ٦٧.

(٣) الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، أسماء خوالدية، ص ٢٣.

(٤) مدخل إلى البلاغة العربية، يوسف أبو العدوس، ص ١٨٦.

(٥) الصورة الفنية، جابر عصفور، ص ٢٠١.

تحاول أن تصلنا بلغة ثانية من غير طورها، وهي لغة من نسيج سري، تعمل تحت اللغة العارية وتحتجب بها^١، وهي -أي الاستعارة- "الطريق الحتمية التي ينبغي للشاعر عبورها إذا كان يرغب في جعل اللغة تقول ما لا تقوله اللغة أبداً بشكل طبيعي"^٢، وهذا الوصف يتناغم مع الفكر الصوفي الذي يركز على أن القول الشعري "لا يمنح نفسه بسهولة، بل يفضل التخفي وينتهج المواربة والهروب ويجيد عن الخطيئة. إن مبدأ الأساس هو النزوع صوب المعاني اللا مدركة، المعاني سائلة الغيب"^٣، فتأتي الاستعارة -بوصفها صورة بيانية- لتعمل على استدعاء مكون هذه اللغة، وتسمح بحرق حدودها العادية، والبحث فيما وراءها للوصول إلى المقصد الصوفي في المشهد الشعري.

ويتضمن ديوان "ترجمان الأشواق" شواهد شعرية تتميز بوجود الاستعارة ركناً أساسياً لنجاحها، ومن ذلك قوله^٤:

لَقَدْ فَلَقْتُ حَبَّةَ الْقَلْبِ إِذْ رَمَاهَا بِأَسْهُمِهَا الْفَالِقُ
عِيُونٌ تَعَوَّذْنَ رَشَقَ الْحَشَا فليسَ يَطِيشُ لَهَا رَاشِقُ

يركز ابن عربي في المشهد السابق على حال المتأثر بالذات الإلهية المتعلق بصفاتها، فيصور تأثيرها على القلب حين يرميها الفالق سبحانه، فينقسم القلب من شدة تأثير السهم فيه، وما هذا إلا انعكاس لحال المتعبد الذي يتأثر تأثراً كبيراً من شدة تعلقه بخالقه، فيشبه الفالق بالشخص الذي يرمي بالأسهم ويصيب بها القلب إصابة متمكنة، وكأن القلب موضع استهداف خاص دون غيره من سائر أجزاء الجسد، لما له من أهمية، وكأن هذه الرمية المصيبة هي الأداة التي ستطال الجسد كله، من خلال حذف الفالق لها وإصابته في القلب موضع الإحساس، فيصبح العبد أمام حالة واضحة من تمييزه للتجليات الإلهية، وعلى معرفة حقيقية بأثر تلك التجليات في نفسه التواقة للذات الإلهية. ولم يكتفِ ابن عربي بذلك المشهد التصويري، بل نجده يجعل العيون بمنزلة السهم الذي يصيب إصابة متمكنة في قلب العابد، فتتحقق البنية الاستعارية المكنية في مستوى النص الشعري الظاهر لتقدم مزيداً من التأويلات الصوفية المحتملة.

ويبدو أن تأثير العيون يلزم تجربة العاشق الصوفي، فنجد أنه يؤكد في موضع آخر هذه الصورة الاستعارية فيقول^٥:

(١) الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، وفيق سليطين، ص ١٠٣

(٢) بنية اللغة الشعرية، جون كوهن، ص ١٢٩.

(٣) بناء قصيدة الحب الصوفي عند ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق نموذجاً، إبراهيم الحجري، ص ٣١.

(٤) الديوان، ص ١٢١.

(٥) الديوان، ص ١٦٢-١٦٣.

أَحَبُّ بِلَادِ اللَّهِ لِي، بَعْدَ طَبِيعَةِ
وَمَالِي لَا أَهْوَى السَّلَامَ، وَلِي بِهَا
وَمَكَّةَ وَالْأَقْصَى، مَدِينَةُ بَغْدَادِ
إِمَامٌ هُدَى دِينِي وَعَقْدِي وَإِيمَانِي
لَطِيفَةٌ إِيْمَاءٍ مَرِيضَةٌ أَجْفَانِ
فَجَاءَتْ بِحُسْنِي بَعْدَ حُسْنِ وَإِحْسَانِ
تُحْيِي فَتُحْيِي مَنْ أَمَاتَتْ بِلَحْظِهَا

ينفتح النص الشعري السابق على تأويلات عدة كان للمكان أثره البارز فيها، فابن عربي يستدعي مشهد المكان باعتباره حاضرًا للصورة الاستعارية التي اجتلبها من وصف الأنثى، تعزيزًا لدور الأنثى المرتبط ارتباطاً روحياً مع تجربته الصوفية، "فما المرأة في تعبير الصوفي عن الحب الإلهي إلا الرمز الأكمل لتجلي الألوهية"^١، فيستلهم ابن عربي الوصف الحسي للعينين، ويشخصها بالمرض المستحب ليستل منه فكرة الإحياء بعد الموت، فيبين هنا أن المقصد الصوفي من توظيف مريضة الأجفان — وهي متكررة في ديوانه^٢ — ما هو إلا انعكاس لصورة "معشوقة المنظر فيها حنان ورقة وتعطف فيرجو الكلف بها أن ينال مقصوده منها لما هي عليه من الحنان"^٣، فجاء توظيف المرض هنا لخدمة الرؤية الصوفية التي تستدعي فكرة الإحياء، وهي صفة يختص بها الخالق وحده، لكنه هنا يلصقها بالأنثى التي ترمز في العرف الثقافي إلى الخصب وتجديد الحياة، ففكرة الإحياء بعد الموت تشير في باطن المشهد الشعري إلى فكرة تجلي الإلهي الذي تتعدد صوره في الموجودات الحسية التي تحيط بالصوفي العابد.

وتتجدد الصورة الاستعارية عند ابن عربي؛ ليتخذ من الموجودات الحسية في الطبيعة قاعدة أساس ينطلق منها ليث فكره الصوفي، فيقول^٤:

حَمَامَةُ الْبَانِ بِذَاتِ الْغُضَاءِ ضَاقَ لِمَا حَمَلَتْهُ الْفُضَاءُ
مَنْ ذَا الَّذِي يَحْمِلُ شَجْوَ الْهُوَى مِنْ ذَا الَّذِي يَجْرُؤُ مَرَّ الْقَضَا
أَقُولُ مَنْ وَجَدَ وَمَنْ لَوْعَةٍ يَدَ لَيْتَ مَنْ أَمْرَضَنِي مَرَضَ

يستعير الشاعر "حمامة البان"؛ لجعلها منطلقاً لفاتحة حوار تشخيصي بينه وبينها، فيصور معاناته الصوفية التي أثقلت كاهله، بحيث إن الفضاء نفسه ضاق بهذا الحمل، وكأنها إشارة للمعاناة التي يعانها العابد الصوفي على اتساع الفضاء حوله، إلا أنه جعل "حمامة البان" المعروفة بالانطلاق والحرية مصدر قلقه، ووقوعه أسيراً تحت وطأة

(١) الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، أسماء خوالدية، ص ٥٩.

(٢) ينظر هذا الوصف أيضاً في الديوان، ص ١٥٥.

(٣) الديوان، ص ١٦٣.

(٤) الديوان، ص ٩٧.

الفكرة الملحة عليه، فتحقق الاستعارة هنا مبدأ "الجمع والتفاعل بين الظاهر والباطن، حيث يشكل الأول نقطة العبور الأولى في السفر الصوفي من مقام الخيال إلى مقام الحيرة والدهشة"^١، لتنتج لوحات فنية دقيقة يعمل تعالقها على إكساب النص الشعري سمة القداسة الصوفية المتكئة على خاصية الاستعارة البلاغية.

ويأتي الاستفهام الاستنكاري؛ ليعزز ضيقه النفسي، فيجعل الهوى ذا شجوٍ حزين يتناغم مع روحه المتعطشة للحقيقة، ويجعل القضاء علقماً يجره الصوفي بمرارة صمتٍ، ويختتم وصف حالته من الشوق واللوعة بأسلوب تمنٍ طريف، فيكون مسبب المرض هو ذاته المسبب للشفاء؛ مما يعني وجود مفارقة تصويرية واضحة بين نقيضين لا يلتقيان، وهما المرض والشفاء اللذان يعودان لمصدر واحد، فيكون ابن عربي هنا قد شخص مشهداً حياً للطبيعة المحيطة به، ليستنطق من عناصرها إشارات الصوفية التي تحتجب خلف معاناة الصوفي، ورحلته الدائمة نحو إدراك سر التحلي الإلهي في الكون، وما ذلك إلا نتيجة تعلقه بالعالم العلوي الممثل بالذات الإلهية، وهذا "التعلق الخاص بجمال العالم العلوي الذي مد ظلاله على عناصر العالم المحسوس، خلق في نفس ابن عربي ديمومة الاستعداد لتوليد الصور الإبداعية والمشاهد الشعرية الخلاقة التي يسعى خلالها إلى الإفصاح عن ذلك الجمال الممتد والمتلون، عبر عناصر الطبيعة المتنوعة"^٢، فيسخر إمكاناته الشعرية لتبيين الفكر الصوفي الخاص بها.

وتعمل الاستعارة على إبراز عنصر الحوار الذي يغذي النص الشعري بالتشخيص، ويعمل على تعزيز فكرة التأثير في متلقي النص، ومثال ذلك قول ابن عربي^٣:

ثم قالت: يا شمالُ خَبِّري	مثلُ ما خَبَّرْتُهُ، أوْ أعجبا
ثمَّ أَنْتِ يا جنوبُ حدّثي	مثلُ ما حدّثْتُهُ، أوْ أعذبا
قالتُ الشمالُ عِنْدِي فَرَجٌ،	شاركتُ فِيهِ الشمالُ الأُزْبَا

يستلهم ابن عربي من صورة الريح باتجاهاتها التي تتراوح بين الشمال والجنوب صورة حوارية تشخيصية، يحاول من خلالها تجسيد أثر الهوى على الحب، الذي جعله مريضاً، ولا خلاص له منه إلا بالحديث عنه، عله بذلك الحديث يجد الراحة، وكل ذلك لبيان أثر القوة الإلهية في قلب العابد المحب لها، فتطلب الريح الشرقية لكل من الريح الشمالية والجنوبية أن تحدث هذا العابد المحب عن أثر الحبة الإلهية، والقبول والرضا بما وصل إليه من هذا التيقن بأثر الخالق على عبده.

(١) أدبية النص الصوفي بين الإبداع النفعي والإبداع الفني، محمد زايد، ص ١٧٣.

(٢) الأنا والوجود وجمال العالم في نماذج من شعر ابن عربي، قدور رحمان، ص ٢٧.

(٣) الديوان، ص ٤٤-٤٥.

فالحوار في الاستعارة يعمل على تشخيص الأدوات لتدعم النص الصوفي، حيث إن هذا النص يتضمن "لغة مرموزة توائم ما تعبر عنه من أحوال نفسية ووجودية"^١، فيجئ الحوار ليتكئ على أدوات الطبيعة متمثلة برياح الجنوب والشمال ويشخصها ليستنطق من خلال تشخيصها الفكر الصوفي الذي يعززه ابن عربي في نصه الشعري، وهو هنا يريد بها أن يستدعي أثر الرياح بجهاثها المختلفة، وكأنه يركز على الطبيعة بوصفها منبع الحوار التشخيصي، فيلجأ له ليحقق الصورة الاستعارية التي يريد.

الخاتمة:

بعد تتبع كل من خاصيتي التشبيه والاستعارة في ديوان "ترجمان الأشواق" لابن عربي، أمكن التوصل إلى النتائج الآتية:

- زخر ديوان "ترجمان الأشواق" بالصور التشبيهية الحسية التي استحوذت على الأبيات الشعرية، مسقطه فكر الشاعر الذي حاول استلهاً بنية التشبيه لتمرير أفكاره الصوفية غير المباشرة، التي يدعمها وجود التشبيه بوصفه أداة تحقق الجمال البلاغي في المشهد الشعري بواسطة الاستكناه التام للغة الشعرية، وعدم الاعتماد على اللغة المباشرة فيه.
- طغى أسلوب التشبيه الحسي على بنى التشبيه الفنية طغياناً واضحاً، فكان لكل من المرئي، والذوقي، والشمي، والحركي، دوره الجلي في إبراز الفكرة الصوفية التي نادى بها ابن عربي، وقد ظهر أثر المدرك العيني بصورة واضحة باعتباره فاتحة الغوص في التجربة الصوفية، وإدراك حقيقتها.
- عملت الاستعارة على رصف النص الشعري الصوفي بمقومات البلاغة التي تجاوزت حدود اللغة المباشرة إلى تلك غير الظاهرة؛ للعمل على إبراز التكثيف اللغوي الذي أوحى بقوة العبارة وجزالتها، فكانت الملامح الصوفية جزلة في معناها بارتباطها بالاستعارة وتوظيفها فيه.
- كان للاستعارة المكنية الممثلة بالتشخيص أثر واضح في إبراز الفكرة الصوفية، فأضفى على المشهد الشعري طابع الإنسي في الجمادات من جهة، وفي عناصر الطبيعة الحية من جهة أخرى، مما أكسب النص الصوفي سمة الحيوة والفاعلية والتأثير المتبادل بينها، وبين الشاعر الصوفي صاحب هذه التجربة الصوفية الخاصة.

(١) النص الشعري بوصفه أفقاً تأويلياً، لطفي فكري محمد الجودي، ص ١٤١.

المصادر والمراجع:

١. أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، محمد زايد، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠١١م.
٢. استقبال النص عند العرب، محمد المبارك، دار الفارس للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ١٩٩٩م.
٣. أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، (ت٤٧١هـ)، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط١، ١٩٩١م.
٤. الأقصى القريب في علم البيان، زين الدين التنوخي، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٣٢٧هـ.
٥. الأنا والوجود وجمال العالم في نماذج من شعر ابن عربي، قدور رحمان، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، مجلد ١٠، العدد ١، ٢٠١٤م.
٦. البلاغة العربية قراءة أخرى، محمد عبد المطلب، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط١، ١٩٩٧م.
٧. بناء قصيدة الحب الصوفي عند ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق نموذجاً، إبراهيم الحجري، مجلة البحرين الثقافية، مجلد ٢٤، العدد ٨٧، ٢٠١٧م.
٨. بنية اللغة الشعرية، جون كوهن، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١، ١٩٨٦م.
٩. البيان والتبيين، الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، ج١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٩٩٨م.
١٠. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تعليق: محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ط٣، ١٩٩٢م.
١١. ديوان ترجمان الأشواق، ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، ضبط وتقديم عمر الطباع، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط١، ١٩٩٧م.
١٢. الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصداً، أسماء خوالدية، دار الأمان، الرباط، ط١، ٢٠١٤م.
١٣. الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، وفيق سليطين، دار الرأي للنشر والتوزيع، سوريا، ٢٠٠٧م.

١٤. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، لبنان، ط٣، ١٩٩٢م.

١٥. الصوفية والسوريالية، أدونيس، دار الساقي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.

١٦. علم البيان، عبد العزيز عتيق، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م

١٧. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، ج١، دار الجيل، لبنان، ط٥، ١٩٨١م.

١٨. فصوص الحكم، ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، تعليق: أبو العلا عفيفي، ج١، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٩. مدخل إلى البلاغة العربية، علم المعاني-علم البيان-علم البديع، يوسف أبو العدوس، دار المسيرة للنشر والتوزيع، الأردن، ط٣، ٢٠١٣م.

٢٠. النص الشعري بوصفه أفقا تأويليًا، قراءة في تجربة التأويل الصوفي عند محيي الدين بن عربي ديوان "ترجمان الأشواق" نموذجًا، لطفي فكري محمد الجودي، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠١١م.