

ابن العربي

المسافر العائد



ساعد خميسي

ابن العربي

المسافر العائد

ابن العربي

المسافر العائد

ساعد خميسي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 3-558-87-9953-978

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (+961-1)

ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: <http://www.asp.com.lb>

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

التتضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (+9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (+9611)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا
مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ
يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ
لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
عَلِيمٌ»

سورة النور الآية 35

«الفراش يطير حول المصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم
عن الحال بالطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في
الوصول إلى الكمال. ضوء المصباح علم الحقيقة، وحرارته
حرارة الحقيقة، والوصول إليه حق الحقيقة»
الحلاج، طاسين الفهم

المحتويات

9.....	المقدمة
13.....	الفصل الأول: ابن العربي في الدراسات العربية والغربية
15.....	أولا - ابن العربي في الدراسات العربية والإسلامية
15.....	1 - ابن العربي في نظر خصومه
24.....	2 - عدم انقطاع سلسلة الشراح والمنتصرين لابن العربي
46.....	ثانيا - ابن العربي في الدراسات الغربية
48.....	1 - تاريخ اتصال الغرب بابن العربي
54.....	2 - موقف المستشرقين من تراث الشيخ الأكبر
57.....	3 - حاجة الغرب لعلم الباطن
67.....	الفصل الثاني: علم الكلام في نظر ابن العربي
70.....	أولا - الموقف المبني لابن العربي من علم الكلام
75.....	ثانيا - مفهوم علم الكلام ومبررات وجوده عند ابن العربي
85.....	ثالثا - نماذج من الآراء الكلامية عند ابن العربي
85.....	- التوحيد عقيدة الإسلام
86.....	1 - بداهة الوجود الإلهي
96.....	2 - نفي الشريك عن الله
102.....	رابعا - علم الكلام الصوفي (النظرية الأكبرية في الأسماء والصفات الإلهية)
102.....	1 - اسم الجلالة "الله"
111.....	2 - الأحدية ورمز الأزل
115.....	3 - الصفات "السبعية" للحضرة الإلهية
127.....	الفصل الثالث: رمزية "السفر" وتأويله في فلسفة ابن العربي الصوفية
129.....	أولا - قيمة السفر

132.....	ثانيا - حقيقة السفر ومجالاته.....
153.....	ثالثا - السفر والحركة والحيرة.....
156.....	رابعا - الصلاة سفر لأجل الوصال.....
161.....	خامسا - سفر الصلاة بين "لباس النعلين" و"خلع النعلين"!
171.....	الفصل الرابع: منزلة المرأة في التصوف الأكبري.....
175.....	أولا - البعد الوجودي للمرأة المنبعثة وعلاقتها بالرجل.....
183.....	ثانيا - الأنثى محل للانفعال.....
190.....	ثالثا - التجلي الإلهي في المرأة.....
196.....	رابعا - منزلة الأنثى في نظرية التثليث الأكبرية.....
200.....	خامسا - من انبعاث حواء إلى براءة مريم.....
203.....	سادسا - المرأة وطريق التصوف.....
219.....	الفصل الخامس: فلسفة "الخيال" عند ابن العربي.....
222.....	أولا - أهمية الخيال الوجودية والمعرفية.....
229.....	ثانيا - الخيال بين التعدد والوحدة.....
229.....	1 - التعدد في الخيال وعوالمه.....
237.....	2 - وحدة الخيال في مفهوم "البرزخ".....
245.....	ثالثا - الخيال والمرأة.....
250.....	رابعا - متاهات التأويل بين علاقة الرمز بالخيال.....
255.....	الخاتمة.....
259.....	قائمة المصادر والمراجع.....
277.....	فهرس الآيات القرآنية.....
279.....	فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.....
280.....	فهرس الجداول والأشكال.....

المقدمة

يُحظى التصوف اليوم بحيز كبير من اهتمامات الدارسين للتراث العربي الإسلامي، سواء من العرب أو من الغرب، ويحتل محي الدين بن العربي - (560هـ/1165م - 638هـ/1240م) - الصدارة في هذا الاهتمام نظرا لما تقدمه شخصيته ومؤلفاته من صورة شاملة عن التصوف الإسلامي، وعن تطوره من مرحلة الزهد والتعبد إلى مرحلة أصبح التصوف فيها علما يعرف عند أهله بـ "علم الباطن"، وعُرفوا من خلاله "بأهل الحق" وهي المرحلة التي امتزج فيها النظر بالعمل، والعقل بالكشف، وأخذ الخيال حيزا من مجال المعرفة لم يكن له من قبل مع سلطان العقل، كما تنوعت فيها الموضوعات التي يطرقها الصوفي بغية إصابة الحق ونيل درجة الكمال.

وتعود العناية المتزايدة بالتصوف بعامة وبابن العربي بخاصة إلى جملة من الأسباب، منها ما هو متعلق بالتصوف، على وجه العموم، وبتصوف ابن العربي وبتجربته وبفكره، على وجه الخصوص، ومنها ما يعود إلى ذوات الدارسين والمهتمين بالتصوف وبابن العربي. كما لا تخلو العودة إلى الفكر الصوفي والأكبري من تأثير لظروف عامة وخاصة يعرفها عالم اليوم، عالم ما بعد الحداثة.

وأما دليل هذا الاهتمام، فهو ما يصدر تباعا من مؤلفات لابن عربي بلغات عديدة ومن دراسات لمؤلفاته وأفكاره يصعب حصرها، ومن إبداعات أدبية وفنية مستوحاة من نصوصه، وكذا ما يعقد له من أيام دراسية وملتقيات وندوات على مدار السنة في مختلف أنحاء العالم سواء في أوروبا أو أمريكا أو في الوطن العربي بشطريه الآسيوي والإفريقي.

وعند طرح الاهتمام الفلسفي المعاصر بعالم الكلمات والرموز والإشارات مواكبا ومستفيدا من التطور العلمي والتقني الذي بلغته الإنسانية يطرح التصوف نفسه كعلم إنساني يجد له راهنيته ضمن الاهتمام الفلسفي المعاصر، ويجد "ابن

العربي" الاهتمام الأكبر لأنه يختزل التجربة والفكر الصوفي في أعماله، فلقد عمل على تحقيق ما تصبو إليه الإنسانية اليوم وتنشده ويشغل اهتمامها من وحدة الإنسان ووحدة المذاهب والأديان، وحق المرأة في مساواتها بالرجل، والعمل على تحقيق الكمال الإنساني، ونيل السعادة القصوى التي عادت إلى ميدان البحث ضمن العودة إلى القيم الأخلاقية والجمالية، المغيبة في عهود العلمانية وسلطة العقل. وما التصوف في جوهره إلى أخلاق.

كما تكمن أهمية "ابن العربي" في كل هذا في أنه جسد وحدة المذاهب والأديان من خلال ما له من أثر على الفكر الإسلامي سنيّه وشيعيّه، وعلى الفكر الإنساني بتعدد دياناته: الإسلام والمسيحية واليهودية وحتى الوثنية، وسر قوة الفكر الصوفي الأكبري يكمن كذلك في رمزيته وفي مجالات التأويل الرحبة التي يفتحها على العقل وعلى القلب الإنساني فيمكنها من الغوص في غياهب المطلق لأجل الترقى نحو نور الكمال، ثم مجال تأويل رمزيته في حد ذاتها، مما يتيح لكل صاحب خيال أن يقرأ الفكر الأكبري من الزاوية التي يشعر بحسن التعمق فيها، فقد يقول ما قاله ابن العربي وصرح به وقد يقول ما لمح إليه، وقد يقول ما أراد قوله هو من خلال تأويل رمزية النص الأكبري.

لهذا كله، يتواجد النص الأكبري اليوم في جل المجالات المعرفية والفنية في: الفلسفة، في الرواية والقصة والشعر، في الموسيقى، وفي الرسم... ناهيك عن حضوره القوي في مجاله الحيوي الأول: المجال الديني، الذي تؤول إليه كل رمزية، ولأن التصوف في نهاية المطاف ما هو إلا محور هام من محاور الفكر الإسلامي الحادث في الملة خدمة للحقيقة الدينية، وتحسيدا للسلوك الذي جاءت لأجله الأديان وتمثله الأنبياء بسننهم أحسن تمثيل. بل هو في نظر أصحابه الدين بعينه، الدين الذي يتيح مجال الإبداع المستمر باستمرار فاعلية النبوة معه، أو من خلال صلة الولاية بالنبوة، ذلك أن الولاية هي استمرار لفاعلية ولتأثير النبوة.

تأتي هذه الدراسة محاولة الوقوف على بعض أسرار راهنية ابن العربي من خلال ما تعرضه من نماذج لقضايا هامة في الفكر الأكبري وفي تجربته الصوفية، موزعة على خمسة فصول. نحاول في الفصل الأول منها معرفة السر في الاهتمام المتزايد وفي عدد الدراسات والترجمات لأعمال ابن العربي المتضاعفة في السنوات

الأخيرة بشكل لافت للنظر، سواء عند الباحثين العرب أو الأجانب من مختلف الجنسيات. هو اهتمام غير منقطع، ظل مستمراً متواصلاً من عهده إلى يومنا هذا.

ونحاول في الفصل الثاني إبراز جانب مغيب إلى حد ما في الدراسات الأكبرية وهو علم الكلام في المنظومة الفلسفية الأكبرية باعتباره علم نظر ظل الحكم عليه أنه مضاد للتصوف ولمنهجه، متسائلين في الصدد نفسه إذا يمكن الحديث من خلال الفكر الأكبري وتجربته الصوفية عن علم كلام صوفي يجمع بين منهجين طالما اعتقد تنافرهما، في حين نلمح في فلسفة ابن العربي تعايشهما في وئام وانسجام، وهما: العقل والكشف. فكيف نظر ابن العربي إلى علم الكلام؟ وما موقفه من أهم المسائل العقديّة؟ وهو الذي يصنف من أصحاب الكشف لا من «أرباب النظر»⁽¹⁾. وفي هذا الفصل نكتفي بعرض آراء ابن العربي الكلامية التي وجدناها ذات بعد صوفي يعج بالرمزية ويطلب التأويل، وهي آراء قال عنها بأنها مجرد إشارات وتلميحات إلى التوحيد الحقيقي الذي يتعلّق ويتحقّق ويتخلّق الصوفي به.

هذه العقيدة السليمة، في نظر الشيخ الأكبر، من أهم شروط إمكانية تحقّق السفر نحو الإله، سفر الروح وسفر الكلمات والحروف، ولرمزية السفر وحقيقتها التي تتعلّق بكل شيء ويتعلّق كل شيء بها في فلسفة ابن العربي نخصص الفصل الثالث لمحاولة حل رمزية "السفر" كفكرة فلسفية جوهرية في فكر الرجل، لها قيمة مفهوم الحركة في الفلسفة اليونانية وفي علم الكلام، وما يتعلّق بها من تأويلات على مختلف الأصعدة الوجودية والمعرفية والقيمية، مع محاولة فهم التأويل الأكبري لمسألة "خلع النعلين" و"لباس النعلين" وعلاقتها بالسفر إلى الله وبالله وفي الله في المنظومة الرمزية الأكبرية.

ومن أنواع السفر التي يوليها ابن العربي أهمية خاصة: السفر بالخيال في عالم الخيال، وهو سفر يطلب الشعر كلغة تناسب قوة التخيل وتتجاوز قواعد العقل وقوانينه، وفي الشعر العربي لا غنى عن المرأة وعن الغزل. ومن هنا كان للمرأة حضور خاص في النص الأكبري وفي التصوف عموماً. ولهذا الغرض نفرد الفصل

(1) أرباب النظر: وصف أطلقه ابن العربي على ابن رشد في لقائهما الوارد في الفتوحات المكية.

الرابع لموضوع المرأة في النص الأكبري، ولمنزلة المرأة الصوفية، ورمزية الأنثى في فكره، مع الوقوف على نماذج من صوفيات كان لهن الأثر الخاص في عرفان الشيخ الأكبر.

ولقد كان حضور المرأة في الشعر الأكبري، وتواجدها الملحوظ في أعماله من أسباب ما وقع له من متاعب مع فقهاء عصره، دفعت بابن العربي إلى شرح رمزية المرأة وعلاقتها بعوالم الخيال، لهذا يدور الفصل الأخير من هذا الكتاب حول رمزية الخيال في فلسفة ابن العربي الصوفية باعتبار الخيال في مفهوم ابن العربي الكون كله، وبإدراك عالمه المطلق (البرزخ) يتييسر للصوفي بلوغ درجة الكمال والاتصال بالله والفناء فيه. وهي الغاية التي ينشدها الصوفي؛ ذلك لأن كل ما وضع من رمز في منظومته الفكرية يؤول إلى هذه الغاية السامية والشريفة.

الفصل الأول

ابن العربي في الدراسات العربية والغربية

أولا - ابن العربي في الدراسات العربية والإسلامية

1 - في الدراسات القديمة

2 - في الدراسات الحديثة والمعاصرة

ثانيا - ابن العربي في الدراسات الغربية

1 - تاريخ اتصال الغرب بابن العربي

2 - موقف المستشرقين من تراث الشيخ الأكبر

3 - حاجة الغرب لعلم الباطن

أولا - ابن العربي في الدراسات العربية والإسلامية

يعد ابن العربي من الشخصيات القليلة في العالم التي لازمها دون انقطاع اهتمام خاص منذ أن كانت على قيد الحياة إلى يومنا، وتنوع هذا الاهتمام وتعدد من تأييد وموالاة ونصرة وكثرة تلاميذ إلى إنكار ومعارضة وخصومة ونقد بلغ درجة التكفير. ولقد كان تأثيره على غير العادة في جل التيارات الإسلامية ومذاهبها سنية وشيعية، ظاهرية وباطنية، وبتعدد الأتباع والمؤيدين تعدد الخصوم، وقد كان دوماً بين هؤلاء وأولئك شد وجذب كانت الغلبة فيه أحيانا للأتباع وأحيانا للخصوم بحسب جملة من الظروف والمعطيات: المذهبية، السياسية الاجتماعية والحضارية... الخ.

1 - ابن العربي في نظر خصومه:

بالرغم من أن خصوم ابن العربي يتوزعون في مذاهب مختلفة إلا أن أغلبهم يتركز في مدرسة الحنابلة، ويعود الإنكار على ابن العربي إلى الفترة التي كان فيها على قيد الحياة، وقد تكون رحلته من المغرب إلى المشرق بسبب سلطة الفقهاء بالمغرب وكثرة تربصهم بالصوفية وبأهل النظر عموماً. كما إن تجربة ابن رشد ومحنه التي وإن انتهت بسلام ويعفو سلطاني، غير أن لفظ التراب المراكشي لثمانه ونقله إلى قرطبة، ومن قبله استدعاء السلطان الموحي "لأبي مدين شعيب"⁽¹⁾

(1) هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي، من أبرز صوفية المغرب الإسلامي، وأكثرهم تأثيراً في مجال التصوف، لقبه ابن العربي بـ "شيخ الشيوخ" وقد يكون هو الذي لقب ابن العربي بـ: "سلطان العرفين" كما ذهب إلى ذلك الشعراني. وينسب إلى "سيدي بومدين" تكوين مشايخ الصوفية بـجاية، ولقد كان شديد التأثير بالجزالي وبالحرث المحاسبي، تستلذ على يد جهابذة الصوفية، مثل: "الدقاق" (ت 406هـ/1016م) وابن حرزم (ت 559هـ/1165م) و"أبي يعزى بلنور" بن ميمون (ت 572هـ/1177م). ولمزيد

(520هـ/1123م - 594هـ/1197م) إلى بلاطه للمحاكمة، كما ذهب إليه البعض، وإن كان هناك من ذهب إلى أن تلك الدعوة كانت بهدف معالجة الخليفة الذي يبدو وأنه كان مريضا نفسيا⁽¹⁾، كل هذا دفع بـابن العربي إلى الهجرة نحو المشرق خاصة وأن هناك دلائل على أن ابن العربي لم تكن له علاقة ود مع البلاط الموحيدي.

ولكن رحلته إلى المشرق لا تعني أن خصومة الفقهاء له وحتى مناكفة بعض الصوفية له قد انقطعت، بل العكس حصل إذ سُجن في مصر بوشاية بعض الفقهاء لما سمعوه منه في علم الأحوال، وقد سعى "علي بن فتح البجائي" أحد علماء

من ترجمته يمكن الرجوع إلى: ابن قنفذ القسنطيني: كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان 1982م، ص. ص. 297 - 298، وكذلك ابن قنفذ القسنطيني: أسس الفقير وعز الحقيق، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، 1965 وهو كتاب في مناقب أبي مدين. وأيضا إلى: ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1984م، ص. ص. 319 - 320. وكذلك إلى "الطبقات الكبرى" للشعراني، ج1، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ص. ص. 133، 163.

ويعد أبو مدين شعيب من أكثر المشايخ الذين تأثر بهم ابن العربي بالمغرب الإسلامي. ولمزيد من الإطلاع على هذا التأثير يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: تأثير أبي مدين في فكر وتصوف محي الدين بن عربي، مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، عدد 13، جوان 2000.

(1) بالرغم من أن نصوصا كثيرة تتحدث عن استدعاء الخليفة الموحيدي لأبي مدين لمحاكمته أو مساعلته عما بلغه من وشاية الفقهاء، إلا أن هناك من مؤرخي التصوف من المتصوفة من ذهب إلى أن تلك كانت دعوة من سلطان الموحدين للتبرك بأبي مدين وتقريبه منه لما سمعه من أحواله الكشفية، خاصة وأن المنصور سعى في أواخر حياته إلى تقريب رجال الصوفية منه، بعد أن قتل أخاه وعمه بسبب فتنة الحكم، مما سبب له مرضا لم يشف منه، حتى أشير إليه بأن القادر على نزع ما في قلبه من غم هو أبو مدين، يقول محمد بن محمد بن عبد الكريم الكرزاوي، في كتاب "مخطوط" عنوانه: مناقب الصالحين" نقلا عن "الخطيب" في "روضة الرياحين" أن أبا مدين لما وفاه أجله بالعباد وهو في طريقه إلى مراکش تلبية لدعوة المنصور قال: «سلموا على صاحبكم وقولوا له وأخبروا: نحن قرب قدومنا على محمد رسول الله ﷺ وحزبه، ولم يسعنا من العمر ما يلاقينا معك، وبلغنا موضع المنية، وحاجتك التي تريدها منا فهي على يد أبي العباس السبتي، وشفائك على يديه ونفعك على يديه...» - محمد بن محمد الكرزاوي: مناقب الصالحين، [مخطوط] بخزانة الشيخ عبد الله البلبالي بكوسام، أدرار، ورقة رقم 333.

المغرب إلى السلطان في إطلاق سراحه⁽¹⁾. ولإطلاع فقهاء ومتصوفة مصر على ما يزخر به المغرب من أرباب الحقائق ألف ابن العربي "رسالة روح القدس" وبعث بها إلى صاحبه الصوفي: "عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي" ونظرا لتربص الفقهاء به ما كانت الشروحات التي يقوم بها ابن العربي من حين لآخر لبعض مؤلفاته أو التي يقوم بها تلامذته إلا محاولة توضيح آرائه والدفاع عنها. ولقد كان بعض تلامذته مثل "بدرالحبشي" و"ابن سودكين" نذرا نفسيهما للدفاع عن شيخهما وتكفلا بنقل انطباعات قرائه إليه خاصة من الفقهاء الذين ينكرون عليه بعض آرائه الصوفية التي تميز بها.

وفي الفقهاء يعد ابن تيمية (661هـ/1263م - 728هـ/1328م) النموذج الأمثل لخصوم "ابن العربي"، بل يعد المرجع الأساس في الحكم عليه بالكفر و"الزندقة"، وعلى فتاويه يستند جل مكفري "ابن العربي" ومن على شاكلته من المتصوفة والفلاسفة وعلماء الكلام: من "المعتزلة" إلى "الأشعرية" إلى "الشيعة" ثم "الفارابي" و"ابن سينا" فـ "الغزالي" و"ابن الفارض" و"الصدرالرومي" و"ابن سبعين" وغيرهم. ولم يسلم من نقد ابن تيمية ربما إلا الرعيل الأول من السلف الصالح وبعض ممن هم على مذهبه والمعتدين لمنهجه. وكان "ابن العربي" من أكثر من صب عليهم "شيخ الإسلام" جام غضبه وسلط عليهم سيف تكفيره وسوط الأحكام بالخروج عن الملة.

حتى أن كتب "ابن تيمية" تكاد لا تخلو من ذكر "ابن العربي" والرد عليه في جل المسائل التي طرقها، ولم يكتف بالرد عليه في نصوص مبثوثة في فتاويه حتى خصه بعناوين من تصانيفه مثل: "رسالة في الرد على ابن العربي"⁽²⁾ وهي رسالة رد فيها ابن تيمية على ابن العربي في فكرة إيمان فرعون وأحاط خلالها بمسائل أخرى مثل "ختم الولاية" وعلاقة النبوة والولاية ومصدر علم الولي الخ من المسائل المرتبطة بقضية الإيمان والكفر التي بنى عليها ابن العربي موقفه من مسألة إيمان فرعون وبنى عليها ابن تيمية

(1) ابن عربي: رسالة روح القدس، قدم لها بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م، مقدمة الكتاب، ص. 10.

(2) ابن تيمية: رسالة في الرد على ابن العربي، ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد رفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر، ص. ص. 202، 216.

موقفه من الإبقاء على تكفير فرعون وتكفير من شك في كفره ناهيك عن قال بإيمانه. وذهب ابن تيمية في نقده لابن العربي إلى القول بأن تعلق صاحب "الفصوص" بالفلسفة وحسن ظنه بما دون أصول الإسلام أخرجه إلى الإلحاد المحض⁽¹⁾.

وللرد على تكفير ابن العربي قام ابن عطاء الله السكندري بالدفاع عن شيخه وناظر ابن تيمية وحاول معه جاهدا إقناعه بأن الفصوص كالفتوحات لم يخرج فيه ابن العربي عن النص، ذلك لأن ابن تيمية ذهب في إحدى رسائله إلى القول بأن ضلال ابن العربي وأفكاره التي يكفر لأجلها تضمنها كتاب الفصوص لا كتاب الفتوحات، بل ذهب إلى حد القول أنه كان يحسن الظن بابن العربي وأنه طالع بعض كتبه ولم يجد فيها ما يسيء الظن به حتى اطلع على الفصوص فوجد فيه ما يجب تكفير ابن العربي لأجله، وفي هذا الصدد قال ابن تيمية: «وإنما كنت قديما ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه لما رأيته في كتبه من الفوائد، مثل كلامه في كثير من الفتوحات، والكنه، والمحكم، والمربوط، والدرة الفاخرة، ومطالع النجوم، ونحو ذلك ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده ولم نطالع الفصوص ونحوه»⁽²⁾.

يبدو في هذا النص مدى اطلاع ابن تيمية على مؤلفات ابن العربي بتعدادها، وذلك ليبين بأن تكفيره له ليس لمجرد آرائه الصوفية بل لما جاء في "فصوص الحكم" وليبين بأن جل ما جاء في "الفتوحات المكية" لا يחדش عقيدة صاحبها، بل يعظمه ويجله، وهو موقف لا يشاطره كل الفقهاء الذين تصدوا لابن العربي، حتى أن البعض من مناصري الشيخ مثل "الشعراني" في دفاعهم عنه قالوا بأن بعض ما في الفتوحات قد يكون مدسوسا عليه⁽³⁾. وبهذا تكون قصة تكفير

(1) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، 1415 هـ/1994م، ص. 164.

(2) ابن تيمية: مجموع الرسائل والمسائل، تحقيق بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403 هـ، 1983 م، م 01، ص. 179.

(3) قال الشعراني: «وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو الطاهر المغربي... أخرج لي نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم أر فيها شيئا مما كنت توقفت فيه وحذقته حين اختصرت الفتوحات.»

- الشعراني (عبد الوهاب): اللبواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، وبهامشه كتاب الكبريت الأحمر، مطبعة عباس بن عبد السلام شقرون، مصرن 1351 هـ/1932م، ص. 7.

ابن تيمية لابن العربي مردها ما في "الفصوص"، أكثر من باقي أعماله الكثيرة. لهذا قال له ابن عطاء الله السكندري⁽¹⁾ (709هـ/1309م) بأن كل ما في الفصوص من نصوص مطابق لما في الفتوحات وهي تحتاج إلى عمق في الفهم والتأويل فقط، وعرفاعة التلميذ عن الأستاذ خلص ابن تيمية حسب ما ورد في المناظرة التي جرت بينهما إلى القول لـ "ابن عطاء الله السكندري": «أحسنت والله، إن كان صاحبك كما تقول فهو أبعد الناس عن الكفر، ولكن كلامه لا يحمل على هذه المعاني فيما أرى.»⁽²⁾ ليختم في الأخير الصوفي دفاعه عن ابن العربي بقوله: «إن له لغة خاصة، وهي مليئة بالإشارات والرموز والإيحاءات، والأسرار والشطحات.»⁽³⁾ ونتيجة المناظرة بين الرجلين كانت: إنه لو كان ابن العربي كما يدافع عنه تلميذه فهو بريء من كل ما وجه إليه من تم تكفيره وتخرجه من الملة.

ومن خصوم ابن العربي الذين لهم وقع خاص وكان تكفيره له رد فعل واضح هو: "برهان الدين البقاعي"⁽⁴⁾ (809هـ/1406م - 885هـ/1480م) صاحب كتاب: "مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد"⁽⁵⁾ فلقد ترك هذا الكتاب أثرا كبيرا، سواء على المؤيدين له

(1) تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم، اسكندري المقام، قاهري المزار، مالكي المذهب، إمام واعظ، له النظم الحسن، وهو صوفي شهير، له "الحكم العطائية"، ناظر "ابن تيمية" في صحة عقيدة ابن العربي وعقائد الصوفية عموما، ما عدا بعض المتأخرين من الذين تتكرر لسلوكياتهم.

- الأتابكي (جمال الدين أبو المحاسن): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة، ج8، ص. 280.

(2) سيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988، ص. 20.

(3) المرجع نفسه، ص. 20.

(4) أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن الرُّبَاط، برهان الدين البقاعي الشافعي، محدث، مفسر، مؤرخ، نحوي وفقه، تتلمذ على ابن ناصر الدين وابن حجر، له: "المناسبات القرآنية"، عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران"، ولد بقرية خربة روحا بالبقيع وتوفي بدمشق. -/ ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4، ص. 339، 340.

(5) هذا الكتاب عبارة عن كتابين، الأول: "تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي"، والآخر: "تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد" وجه فيه النقد والتكفير لكل من "ابن العربي" و"ابن الفارض".

من الخصوم والمنكرين على ابن العربي أو على المعارضين من المنتصرين له المدافعين عليه. وقد برز كل ذلك في الرد المكثف على صاحب هذا الكتاب وباستخدام المفردات نفسها مثل: "تنبيه الغبي بتبيرة ابن عربي" و"تنبيه الغبي في تنزيه ابن عربي". ولم تتوقف الردود عند هذا الحد بل استمر الحوار بظهور مؤلفات تكفر وأخرى تبرؤ إلى يومنا هذا.

ويشاطر "البقاعي" صاحب "الفتاوى" في إن دواعي تكفير ابن العربي تضمنها كتابه "فصوص الحكم" أكثر من غيره من المؤلفات، حيث قال: «وكان كفره في كتابه الفصوص أظهر منه في غيره، أحببت أن أذكر منه ما كان ظاهراً، حتى يعلم حاله فيهجّر مقالته، ويعتقد انحلاله، وكفره وضلاله.»⁽¹⁾ ولكثرة تركيزه على "الفصوص" أشار "البقاعي" إلى أنه يمكن اعتبار كتابه "تنبيه الغبي" رداً على الفصوص فقط، حيث قال: «وسميت هذه الأوراق: تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي، وإن شئت فسمها النصوص من كفر الفصوص، لأنني لم أستشهد على كفره وقبيح أمره إلا بما لا ينفع معه التأويل من كلامه.»⁽²⁾

ما يلاحظ على ما جاء في كتاب "برهان الدين البقاعي" أنه يشبه إلى حد كبير ما وجهه ابن تيمية لابن العربي من مكفرات وما تجعله أهلاً للكلمة وحكم "الزنديق"، بالرغم من أنه لم يستند على أقوال ابن تيمية وكأنه أراد القول بأن تكفير ابن العربي ليس مسألة تعني ابن تيمية فقط، بل هي مسألة يجمع عليها الفقهاء، وهذا ما يفسره ورود العدد الهام من الأسماء التي كفرت ابن العربي في كتابه وكذا النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال العلماء التي استند عليها "البقاعي" في الحكم على ابن العربي بالكفر والزندقة.

وقبل أن يتناول بعض المسائل والآراء الأكبرية بالنقد، بين البقاعي بشكل مجرد من هو الكافر ومن هو الزنديق، ثم راح يسقط أقوال ابن العربي وبعض آرائه الصوفية والكلامية على تلك المعايير ليجعل القارئ يستنتج بمفرده كفر

(1) البقاعي (برهان الدين): مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار التقوى، القاهرة، 1989، ص. 18.

(2) المرجع نفسه، ص. 22.

وزندقة ابن العربي، ومن المسائل⁽¹⁾ التي كفر البقاعي ابن العربي لأجل القول بها مسألة التنزيه والتشبيه، وعده فيها في زمرة القرامطة من الإسماعيلية بل عده أكثر انغماسا في أفكار الباطنية من الباطنية الذين امتزجت آراؤهم العقدية بالأفكار الفلسفية الوثنية. ومن المسائل التي كفره لأجلها أيضا: فكرة الانسان الأكبر والعالم الأصغر، ونظيرته لآدم الجامع لصورة العالم والحق الخ من المسائل والآراء الأكرية.

ولتدعيم موقفه من "ابن العربي" حشد "البقاعي" فريقا من أسماء العلماء⁽²⁾ وأقوالهم فيه منها: فتوى "زين الدين عبد الحلیم بن الحسین العراقي" بتكفير ابن العربي في حديثه عن قوم نوح وفي فكرة "الوحدة" المدركة في نصوصه النثرية وخاصة في أشعاره، وكذلك فتاوى كل من: "بدر الدين حسين بن الأهزل"⁽³⁾ (متوفى سنة 855هـ/1451م) و"العز بن عبد السلام"⁽⁴⁾ (المتوفى سنة 660هـ/1262م)

(1) المرجع السابق، ص. ص. 35 - 51.

(2) المرجع نفسه، ص. ص. 52، 157.

(3) صاحب كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد، وهو عبارة عن كتاب في العقائد على مذهب أهل السنة، وفي الرد على ابن العربي ومما جاء فيه من الأحكام الكثيرة عن ابن العربي قوله: «واعلم أن ابن عربي واتباعه... رفضوا التمييز بين الحلال والحرام ودانوا بتترك الاحترام وطرح الاحتشام واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلوات وركضوا في ميدان الغفلات».

- الأهزل (الحسين بن عبد الرحمن اليميني): كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وذكر أئمة الأشعريين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي واتباعه المارقين، تقديم بكير محمود، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1964م، ص. 170.

(4) تجدر هنا الإشارة إلى أن أنصار ابن العربي فيهم من يدرج العز بن عبد السلام في قائمة الذين سكتوا عند تكفير ابن العربي وهم بين العامة والفقهاء وبجلوه وعظموه وهم بين الخاصة ممن يدرك حقيقة التصوف. ومنهم من يتحدث عن تراجع العز عن تكفير ابن العربي بعد أن فهم حقيقة فكره وتأويل كلامه على الوجه الصحيح. وينتسب هذا الرأي الأخير لابن عطاء الله السكندري القائل لابن تيمية: «... وأما شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام فإنه لما فهم كتابات الشيخ، وحل رموزها وأسرارها... استغفر الله عما سلف منه، وأقر بأن محي الدين بن عربي إمام من أئمة الإسلام».

- سيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، ص. 14. ويمكن الرجوع أيضا إلى:

- عبد الرحمن حسن محمود: في صحبة الشيخ الأكبر، عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م، ص. ص. 80 - 81.

وابن الجزرى الشافعي، و"أبو حيان بن يوسف الأندلسي"، و"ابن عبد الكافي السبكي والفاسي" و"عيسى بن مسعود الزواوي" والقائمة طويلة.

لم يكن موقف البقاعي هذا من ابن العربي قد انتظر طويلا لتظهر الكتب الكثيرة فترد عليه، بل ولأنه أفتى بتكفير الغزالي أيضا أقام له بعض العلماء بزعامه "الشيخ تقي الدين بن قاضي عجلون"⁽¹⁾ (841هـ/1438م - 928هـ/1522م) جلسة مع جمع من العلماء والقضاة بـ "الجامع الأموي" في شهر رجب من سنة 844هـ، الموافق لشهر سبتمبر 1479م للنظر فيما صدر منه من فتاوى وتم في الأخير إصدار فتوى بتكفيره ونجم عن ذلك أن هجمت جماعة من الناس على برهان الدين البقاعي في بيته بدمشق وأسأوا إليه إساءة بالغة⁽²⁾.

بعد "ابن تيمية" و"البقاعي" كل الفتاوى الصادرة في ابن العربي لفكره الفلسفي الصوفي تدور في فلك فتاوى هذين العلمين، وبصورة خاصة فيما صدر عن ابن تيمية لأنه أكثر تدقيقا في أفكار ابن العربي وأكثر الفقهاء تنقيها في الفكر الفلسفي والكلامي، حتى أضحي مرجعا هاما في نقد الفلاسفة والصوفية ومناهجهم، وما نقده للمنطق الأرسطي ولأفكار الفلاسفة وعلماء الكلام في نظريات: "الجوهر الفرد" و"قدم العالم" و"علم الله بالجزئيات" وغيرها من النظريات والأفكار إلا أكبر دليل على ذكاء الرجل وإحاطته بالفكر الفلسفي والصوفي والكلامي.

لهذا كل الانتقادات الموجهة لابن العربي منذ القرن السابع الهجري، الثالث عشر ميلادي لا تخرج في مجملها ولا تبلغ في جل الأحيان الجدية التي انتقد بها ابن تيمية ابن العربي وسائر الصوفية والفلاسفة وبقي كل من يروم نقد ابن العربي

(1) أبو الصديق أبو بكر بن عبد الله بن عبد الرحمن معروف بابن قاضي عجلون، فقه شافعي محدث، تتلمذ على ابن حجر والبلقيني والمناوي، له "أعمال النبيه مما زاد على المنهاج..." انتهت إليه مشيخة الإسلام ورياسة الشافعية ببلاد الشام. رحب بالبقاعي لما قدم الشام سنة 880هـ/1475م ولكنه أنكر عليه فيما بعد تكفيره للغزالي ولابن العربي. - ابن العماد: شذرات الذهب، ج4، ص. ص. 157 - 158.

(2) البصري (علي بن يوسف بن أحمد): تاريخ البصري، تحقيق أحمد حسن العلبى، دار المأمون للتراث، دمشق، 1408هـ/1988م، ص. 87.

بتفكيره يردد أحيانا مقالة "برهان الدين البقاعي" وما استشهد به من آراء بعض العلماء، وفي جل الأحيان يردد ما قاله ابن تيمية ولا يتعداه سواء في التدقيق أو التعليل حتى إلى يومنا هذا.

ومن النماذج المعاصرة الناقدة لابن العربي صاحب كتاب "الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية" ردد فيه أحكام ابن تيمية، وزاد مركزا على مسائل في الفروع وعلى بعض المسائل التي طبعت فلسفة ابن العربي كوحدة الوجود ومسألة الصفات وفكرة إيمان فرعون⁽¹⁾ إلخ منتهيا إلى دعوة السلطات منع تداول مؤلفات ابن العربي.

ولا ينأى عنه ناقد ومكفر آخر لابن العربي بكتابه: "نظرات في معتقدات ابن عربي"⁽²⁾ مرتكزا أيضا على فتاوى ابن تيمية وبعض المعارضين للنهج الكشفى الصوفى من الدارسين المعاصرين، ومتوقفا مع بعض المسائل منها الوسيلة التي يزعم ابن العربي أنه تلقى علومه ومؤلفاته وهي "الإملاء الإلهي" أو "الإمداد الرباني"، ومسألة الأسماء والصفات وحضورها القوي في فلسفة ابن العربي الصوفية ثم أورد جملة من أقوال كثيرة التردد لبعض العلماء في ابن العربي وفي التصوف. في حين ذهب أحد المعاصرين المتبنين لمذهب ابن تيمية إلى استخلاص النتيجة التالية وهي: «لا شك أن الشيخ السلفي لم يتجن في حكمه، لأن صاحب المذهب - [ابن العربي] - يقر بوقوعه في حيرة... وكان شيخ الإسلام يستند إلى الآيات القرآنية ليبرهن على زيف الكشف والإلهام الذي يدعيه صاحب مذهب وحدة الوجود، فيهاجمه بعنف ويضعه في مصاف "الزنادقة المتشبهين بالعارفين، أتباع فرعون والقرامطة الباطنيين"»⁽³⁾ وهكذا يبدو من خلال هذا النص وبوضوح أن هذا الدارس لم يكتف باجتراح وتكرار ما قيل منذ القرن الثامن

(1) كمال أحمد عون: كتاب الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1409هـ/1989م.

(2) كمال محمد عيسى: نظرات في معتقدات ابن عربي، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط2، 1406هـ/1986م.

(3) مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 1982، ص. 327.

المجري، وكان في ذلك ابن تيمية مجتهدا، ولكنه يبدو أيضا أنه غير مطلع ولا مدرك لمعنى اصطلاحات: "الحيرة"، "القلق" و"الحركة" في فلسفة ابن العربي، ومن ثم يبدو أنه غير مدرك لمحتوى وحقيقة الانتقادات التي وجهها ابن تيمية ومدى تعمقه في فهم مراد ابن العربي في كل هذه القضايا المطروحة للدراسة والنقد.

ما يلاحظ في نقد المكفرين لابن العربي تكرار المسائل نفسها المترددة في فلسفة ابن العربي الصوفية مثل الأسماء والصفات، علاقة وجود العالم بأسماء الله وصفاته التي طلبت أن تعرف وأن تتحقق في الوجود كائنات، مصدر معرفته التي كثيرا ما قال أنها وهب إلهي وأحيانا إملاء من الرسول ﷺ، وبعض التأويلات لنصوص قرآنية وأحاديث نبوية تتماشى ومنحاه الصوفي الفلسفي، ثم فلسفته في علم الحروف وما تعلق بها من رمزية حيرت الأتباع قبل الخصوم، خاصة وأن ابن العربي يتحدث عن إمكانية التصرف بعالم الحروف في الواقع. وغيرها من المسائل العقدية وحتى الفقهية، ولو أن ابن العربي في المسائل الإعتقادية كان صريحا بأن نادى بالإيمان الفطري الخال من التأويل، كما أنه في الفقه تغلب عليه نزعة نصية ظاهرية واضحة بحكم البيئة التي نشأ فيها، خصوصا في تعامله مع العامة. وحتى مع الخاصة في تعمقه وباطنيته لا يهمل الظاهر بالكلية. سواء في الفقه أو في أي ميدان معرفي كان، فالظاهر والباطن يؤلفان ولا كمال بانعدام أحدهما.

2 - عدم انقطاع سلسلة الشراح والمنتصرين لابن العربي:

ترجع الدراسات الأولى لفكر ابن العربي والشروحات على مؤلفاته إلى فترة معاصرة له، ولقد كانت أحيانا بأمر منه أو على الأقل بموافقة وإجازته، كما هو الحال لأعمال كل من: "عبد الله بن بدر الحبشي" و"ابن سودكين" و"صدر الدين القونوي" ثم من بعدهم "ابن سبعين" و"جلال الدين الرومي" وغيرهم كثير.

يَعْدُ ابن العربي "عبد الله بن بدر الحبشي"⁽¹⁾ أقرب الناس إليه وأحبهم إلى قلبه، فهو التلميذ النجيب والصاحب المخلص، والرفيق الملازم لابن العربي منذ أن لقيه حوالي سنة 595هـ بفاس، أو لنقل منذ أن بدأ يظهر اسمه في مؤلفات الشيخ الأكبر. فلقد ذكر ابن العربي بدرًا هذا في كثير من أعماله والتي ألفها برفقته، بل جعله في زمرة من خصمهم بإهداء أهمها على الإطلاق، وهو "كتاب الفتوحات المكية" حيث جاء في تقديم ابن العربي لكتابه "الفتوحات" وبيان سبب التأليف وتحديد المنهج والمحتويات قوله: «... فقيدت له هذه الرسالة اليتيمة... ولكل صاحب صفي، ومحقق صوفي، ولحبيبنا الولي، وأحينا الزكي، وولدنا الرضي، عبد الله بن بدر الحبشي اليمني، معتق أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني، وسميتها: "رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية"⁽²⁾ وفي الكتاب نفسه يثني ابن العربي على "بدر الحبشي" ويمدحه بكلام لا يضاهيه إلا وصف الشعراء للملوك، فيقول عنه: «وأما رفيقي فضياء خالص، ونور صرف، حبشي. اسمه عبد الله. بدر لا يلحقه خسف. يعرف الحق لأهله فيؤديه، ويوقفه عليهم ولا يعديه. قد نال "درجة التمييز". و"تخلص عند

(1) اسمه الكامل: "المسعود أبو محمد عبد الله بن بدر بن عبد الله الحبشي اليمني، معتق أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني" شخصية مغمورة مجهولة لولا ذكرها في مؤلفات ابن العربي، هو ملازم لابن العربي ومقرب منه إلى درجة الذوبان في شخصه، حتى أنه لم يترك إلا كتابًا واحدًا روى فيه بعض ما سمعه من أستاذه. فلقد كان يكفي بتجسيد نصائحه له وبترديد أقوال شيخه بمحبة كبيرة، تعكس مكانته المرموقة لدى ابن العربي، لكن وبالرغم من قدراته وإمكاناته الصوفية الكشفية التي يشهد له بها شيخه، وبالرغم من فطنته وذكائه في إدراك مضامين النصوص الأكبرية التي يعجز عنها الكثير، إلا أنه لم يؤلف الكثير المنتظر من أقرب تلامذة الشيخ الأكبر صاحب المئات من التصانيف.

- Denis Gril: LE KITAB AL-INBĀH 'ALĀ TARIQ ALLAH DE 'ABDALLAH BADR AL-HABAŠĪ, un témoignage de l'enseignement spirituel de MUHYI L-DIN IBN 'ARABI, Extrait des Annales islamologiques, t. XV, 1979, pp. 97-98.

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أنه قد يكون عبد الله بدر قد توفي في حياة الشيخ. وهو أمر مستبعد إلى حد ما لأنه لو كان كذلك لخصه ابن العربي بالحديث بل وبالثناء إذا كان قد خصه بالمدح كما سيأتي.

- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، وبيروت لبنان، ط2، 2004، ص. 50.

(2) ف م، عثمان يحيى، ص. ص. 72 - 73 أو ف م، دار صادر، ص. 10.

السبك"، كالذهب الإبريز. كلامه حق. ووعد صدق»⁽¹⁾

كما خصه بالخطاب في كثير من رسائله، حيث إنه عند قراءتنا لعبارات "أبيها الولي" أو "يابني" في تصانيف ابن العربي ففي الغالب يكون المقصود هو "بدر الحبشي". ومن المؤلفات التي خصه بها نذكر: "كتاب إنشاء الدوائر" حيث ورد في مستهله: «... أما بعد، فإن الله سبحانه لما عرفني حقائق الأشياء على ما هي عليه في ذواتها، وأطلعني كشفا على حقائق نسبها وإضافاتها، أردت أن أدخلها في قالب التشكيل الحسي ليقرب مأخذها على الصاحب الولي: عبد الله بدر الحبشي... قد أوضحت لك في هذا الكتاب الذي سميت: "إنشاء الدوائر الإحاطية على مضاهاة الإنسان للخالق والخالق في الصور المحسوسة والمعقولة، والخالق وتنزيل الحقائق عليه في أنابيب الرقائق" فصبت الأشكال وضربت الأمثال...»⁽²⁾ وكذلك الشأن بالنسبة لكتابه: "مواقع النجوم" فهو أيضا مؤلف موجه لبدر الحبشي، ويوجه له الخطاب في كل فقرات الكتاب⁽³⁾، وفي سنة 599 جمع له أحاديث قدسية في: "مشكاة الأنوار فيما روينا عن الله من الأخبار"⁽⁴⁾ وفي العام نفسه، وبتاريخ 26 جانفي 1203م وبالطائف ألف له ولشخص آخر كتاب: "حلية الأبدال" ومما جاء في مستهله قول ابن العربي: «أما بعد، فإني استخرت الله تعالى ليلة الاثنين الثاني عشر من جمادى الأولى سنة تسع وتسعين وخمسمائة بمنزل المية بالطائف... وكان سبب استخارتي سؤال صاحبي "أبي محمد عبد الله بن بدر بن عبد الله الحبشي" عتيق "أبي الغنائم بن أبي الفتوح الحراني"، رحمه الله، و"أبي عبد الله محمد بن خالد الصديقي التلمساني"، وفقهما الله، أن أقيد لهما... ما ينتفعون به في طريق الآخرة... قيدت لهما هذه الكراسة التي سميتها حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال...»⁽⁵⁾

(1) ف م، عثمان يحيى، ج1، ص. 72.

(2) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، ليدن، 1336هـ/1918م، ص. ص. 3 - 5.

(3) ابن العربي: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1384هـ/1984م.

(4) Denis Gril: op. cit, p. 98.

(5) ابن عربي: كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. ص. 1 - 2.

وأما مؤلفه الوحيد الذي بين أيدينا والذي حققه الأستاذ "دوني غريل" (داود بن عبد الله) Denis Gril مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية، فهو عبارة عن أقوال وحكم سمعها عبد الله بن بدر الحبشي من شيخه ابن العربي، كما يبين عند تعريفه بهذا الكتاب حيث يقول: «أما بعد، فإني ذاكر في هذا الكتابي الذي سميت: "الإنباء على طريق الله" بعض ما سمعت من كلام سيدنا وشيخنا وقدوتنا الإمام العالم الأطهر والكبريت الأحمر أبي عبد الله محمد بن علي بن محمد بن أحمد العربي الحاتمي الأندلسي - رضي الله عنه - وتنبيهاته وإشاراته في طريق الله من المعاملات والأسرار الموصلة إلى السعادة الأبدية...»⁽¹⁾

إن الذي يبدو لنا من خلال معرفتنا البسيطة بأقرب الناس إلى ابن العربي: "عبد الله بن بدر الحبشي" أنه الشخص الذي يجيبه ابن العربي على أسئلته. مؤلفات، ويوجه إليه الخطاب في جل أعماله. إنه النموذج الأمثل للسائل وللمتلقي، وهو ما قد يبرر شح هذا التلميذ في التأليف، لأنه لا يعقل أن يصاحب المرء شخصا مثل ابن العربي لا يتوقف عن التأليف أينما حل! ثم الأغرب أن مؤلفاته وأقواله تعج بالرمزية وبالغموض الذي لا يقدر على فكها وإجلاء معانيها إلا مثل من لازمه وأخلص إليه وكان محل ثقته ومحبه التي أشاد بها مرارا! ولكن يبدو أن دور "الحبشي" الذي اقتنع به وأداه بإخلاص هو نقل تساؤلات الناس وتعليقاتهم خاصة الفقهاء إلى الشيخ لكي يعد الرد عليها أو يضع لها الشرح والتوضيح كما فعل في ترجمان الأشواق. كما أنه موضوعا مثاليا وأداة بيداغوجية هامة في إيصال المعرفة الصوفية الأكبرية للناس من خلاله.

ومن الذين عملوا على نشر التجربة الأكبرية وفكرها تلميذ آخر لا يتعد كثيرا في مميزاته عن "بدر الحبشي"، وإن كان أكثر منه تأليفا وشرحا لأقوال شيخهما وهو: "ابن سودكين"⁽²⁾ (579هـ/1183م - 646هـ/1248م)، الذي

(1) عبد الله بدر الحبشي: الإنباء على طريق الله، ص. 104، ضمن:

Denis Gril: op. cit

(2) إسماعيل بن سودكين، أبو طاهر النوري الحنفي، مكنى بشمس الدين وملقب بالقطب الكبير والمعتقد الشهير، هو محدث فقيه شاعر، صوفي، من أبرز تلامذة ابن العربي، حتى أنه كان يعتبره ولده البار.

عدت جل أعماله إن لم نقل كلها نصوصا تلقاها من شيخه ابن العربي أو شروحات على أعماله. ومن أشهرها شرحه لكتاب "التجليات" بهدف تبسيط معانيه والرد على من عد محتوياته من صريح الكفر والزندقة. وقد قام "ابن سودكين" بهذا الشرح بعد أن استأذن شيخه، وبعد أن ازداد تعمقا في فهم مضامينه بتلقين مباشر من ابن العربي، كما يوضح ابن سودكين في مقدمة شرحه الكتاب المذكور، إذ يقول: «... ولما وقف بعض من كنت أظنه خليلا... على هذا الكتاب المسمى بـ: "التجليات"... قال: أكاد أقسم بالله أن هذا ظلم وعدوان... وكان ذلك سنة عشرة وستمئة بحلب. وكان شيخنا - رضي الله عنه! - غائبا. ولما قدم بعد مدة أعلمته بما ذكر ذلك الحائب... ولما تحققت في ذلك باليقين... حسن الله عندي سؤالي في شرح هذا الكتاب... فرغبت إلى شيخنا في شرح هذا العلم الذي هو كهية المكنون. فمن علي بشرحه. وقلدني جواهر فتحه.»⁽¹⁾ ويبدو هكذا ولاء شديد من التلميذ للأستاذ، فحتى الشرح لم ينسبه لنفسه، وجعله كتعليقات مملاة من صاحب الكتاب نفسه.

ومن كتب "ابن سودكين" كذلك المعرفة بآراء ابن العربي، كتاب "وسائل السائل" وهو كتاب على شاكلة كتاب ابن العربي عن "ذي النون المصري"⁽²⁾

- الجبرتي (عبد الرحمن بن حسن): تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، ج1، ص. 441 - ابن العماد: شذرات الذهب، ج3، ص. 133، 234 - حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413/1992، ج1، ص. 396/- ابن أبي الوفاء القرشي (محي الدين عبد القادر) (ت775): الجواهر المضئنة في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه، كراتشي، باكستان، ج1 ص. 151.

(1) ابن العربي: التجليات الإلهية همراه با تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتسفت عليه التجليات، تحقيق إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1408هـ/ 1988م، ص. 9 - 10.

(2) هو ثوبان بن إبراهيم، ألقابه: ذو النون، أبو الفيض، والإخميمي نسبة إلى إخميم، قرية بصعيد مصر. صوفي ومحدث، من الصوفية الأوائل، وضعه كتاب الطبقات في الطبقة الأولى من المتصوفة، حيث يرتب كثنائي صوفي بعد الفضيل بن عياض. فهو من الأوائل الذين تحدثوا في المقامات والأحوال وفي المعرفة الصوفية، وفي الانتساب إليه يسعى جل الصوفية. اتصل بجهازة العلماء والصوفية المعاصرين له مثل: "أحمد بن حنبل"، "بشر الحافي"، و"السري السقطي"، و"معروف الكرخي". ومن تلامذته: يوسف بن الحسين الرازي.

(155هـ/772م - 245هـ/860م)، مع الفارق بينهما في أن ابن سودكين، بحسب ما جاء في هذا الكتاب يروي ما سمعه من أستاذه، في حين يروي ابن العربي ما حفظه أو تلقاه عن طريق التسلسل في رواية النصوص (العنينة)، لهذا يُنسب كتاب "ابن سودكين" أحياناً لابن العربي، وهو ما نقرأه في عنوان الكتاب حيث ورد كالآتي: "كتاب وسائل السائل للشيخ الأكبر ويليهِ مسائل أخذت عن الشيخ..." لكن في مقدمة الكتاب نقرأ نصاً للناسخ يوضح علاقة ابن سودكين بهذه النصوص، ومما جاء في مستهله: «هذه مسائل تلقاها الشيخ الإمام العالم الصوفي شمس الدين إسماعيل بن سودكين من سيدنا الشيخ الإمام العارف المحقق الراسخ محي الدين بن عبد الله محمد بن علي بن العربي»⁽¹⁾ ولا ينسب كتاب "ابن العربي" عن ذي النون لـ "ذي النون المصري".

وحقّ شرح ابن العربي لترجمان الأشواق وتحويله من شكله الرمزي الغزلي إلى نثر لم يخل من الرمز في حقيقته، أو لنقل تحول وخفت حدته من رمز الرمز إلى الرمز فحسب، كان نزولاً عند رغبة تلميذه: بدر الحبشي وابن سودكين. وقد ذكرهما ابن العربي في مستهل شرحه لترجمان الأشواق فقال: «وكان سبب

- الشعراني: الطبقات الكبرى، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة، ج1، ص. 59 - 61. وكذلك - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997/1417، ج8، ص. 390، 394. وكذلك: - أحمد الشنتاوي وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، الإصدار العربي، انتشارات جهان بوندرجبري، مج9، ص. 409، 430.

- وأما كتاب ابن العربي عن ذي النون المصري، فيقع في حوالي 280 صفحة يروي فيها سيرة حياة هذا الصوفي الكبير وكثير من أقواله في أهم اصطلاحات الصوفية كالتوفيق والعبادة والتوبة والمجاهدة... وصولاً إلى ذكر من التقى بهم ذي النون في سياحته من العابدين والعبادات، ومدققاً في بداية الكتاب في اسمه ونسبه وبلده ونعته وتاريخ وفاته، وروايته الحديث، وسبب توبته، ومحنته. ومن بين ماوضحه ابن العربي في هذا الكتاب أن ذا النون لقب له وأما اسمه الحقيقي فالفيض ثوبان بن إبراهيم./ابن العربي: الكوكب الثري في مناقب ذي النون المصري، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ج3، 2002، ص. 56، 59.

(1) ابن سودكين: وسائل السائل، النص العربي، ص. 01 ضمن Die Terminologie Ibn 'Arabis im "Kitāb wasā'il as-sā'il" des Ibn Saudakin, Text, Übersetzung und Analyse, von Manfred Profitlich, Klaus schwarlag-Freiburg im breisgau, 1973.

شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدرًا الحبشي والولد إسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك وهو أهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية وأن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك...»⁽¹⁾

ومما تلقاه هذا التلميذ - إسماعيل بن سودكين - عن شيخه وزاده شرحاً نذكر "لواحق الأسرار ولوائح الأنوار" على سبعة أجزاء الأول في النسب الإلهية، الثاني في الحقائق ومراتب العارفين، الثالث في حياة الأرواح وتعلقات قواها، الرابع في التنزلات الواردة على الأنبياء والأولياء، الخامس في تعدى الأعمال، السادس في النفس والرؤية والشهود والسابع في العلم والإحاطة والأسماء وغير ذلك تلقاها عن شيخه محيي الدين بن العربي⁽²⁾.

ومن أبرز تلامذة ابن العربي والمتصيرين لفكره صدر الدين القونوي⁽³⁾ (توفي سنة 672هـ - 1274م)، هذا الذي تخرج شيخاً صوفياً على يد "الشيخ الأكبر"، وكان شافعي المذهب، وإن عده البعض من أعلام الشيعة. خاصة وأن هناك من يرجع فضل انتشار تصوف "ابن العربي" وفلسفته في الوسط الشيعي عموماً وفي بلاد فارس على وجه الخصوص، إلى تلميذه وربيه "صدر الدين القونوي" الذي صنّف في أرقى درجات التصوف حتى لُقّب بـ: "قطب الوقت"، و"صاحب العلوم اللدنية والأسرار الربانية"، من أهم أعماله شرحه لفصوص الحكم في كتاب عنوانه بـ: "فكوك النصوص" ومن العنوان يتضح أنه بذل جهداً في فك رمزية الفصوص وأنه المؤهل لتأويل نصوص شيخه كما كان يشرحها له ولزملائه في المدرسة الأكبرية، ولقد ارتبط شرح الفصوص بـ "الصدر الرومي" حتى أصبح

(1) ابن العربي: ترجمان الأشواق، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1381/1961، ص. 9.

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص. 1566.

(3) صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، الرومي، ويعرف أيضاً بالصدر الرومي، صوفي فيلسوف، مفسر ومحدث، ولد وتوفي بقونية، من أعظم مدن الإسلام بالروم، وهي حالياً من مدن تركيا، عاش نيّفاً وستين سنة، ابتلي بالإنكار عليه إلى أن مات، سنة 672 أو 673 هـ، ولقد أوصى أن ينقل تابوته إلى دمشق ليُدفن بجانب شيخه وزوج أمه "محيي الدين بن العربي"، ولم يتحقق له ذلك. -/ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج4، ص. 415/الشعراني: الطبقات الكبرى، ج1، ص. 177/السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج8، ص. 45.

يعرف بـ "فصوص الصدر القنوني" وله أيضا: "تفسير الفاتحة" و"مفتاح الغيب"، هذا الأخير عبارة عن أعمال شارحة في معظمها لأقوال ابن العربي. وقد يكون ألفه اقتداء بشيخ مشايخ ابن العربي: "عبد القادر الجيلاني" (1078/470 - 561/1166)، صاحب "فتوح الغيب"⁽¹⁾

ويعود نجاح القنوني في نشر تصوف "ابن العربي" في الشرق إلى أنه كان مقربا من "جلال الدين الرومي" (672هـ/1274م) وأستاذا لقطب الدين الشيرازي (634هـ/1237م - 710هـ/1311م). كما كان بينه وبين "نصير الدين الطوسي"⁽²⁾ (597هـ/1201م - 672هـ/1274م) مكاتبات عديدة تدور حول بعض المسائل الفلسفية الصوفية التي تتعلق بالوجود والماهية واختلاف صفات الناس. خاصة وأن اطلاع الطوسي على الفكر الفلسفي وتضلعه فيه ساعده على المزاجية بين الفكر الصوفي والفلسفي وهي مزاجية تجمعها الحكمة الإشراقية أو

- (1) عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، مكتبة المنار، تونس، د. ت. هوكتاب في التصوف مؤلف في سبع وثمانين مقالة، أولها مقالة فيما لا بد لكل مؤمن وآخرها في أهل المجاهدة والمحاسبة... لكن يجب الإشارة إلى أن هناك من ألف أيضا كتابا سماه "فتوح الغيب" وهو شرف الدين الطيبي، حسن بن محمد بن عبد الله المتوفى سنة 473هـ/1080. ولفخر الدين البكري القرشي (544/1149 - 606/1210) تفسير للقرآن في 14 مجلدا عنوانه: "فتوح الغيب. يمكن الرجوع إلى: السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر): طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ/1976م، ص. ص. 213، 278.
- (2) الخواجه نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد، سلطان الحكماء، عرف عنه غلوه في التشيع، كان وزيرا ومستشارا مقربا من هولاكو، واضع مرصد مراغة نقل إليه كل ما جمعه من كتب الفلسفة والرياضيات والفلك والطب وعلم الكلام والفقه والحديث. من تلامذته: كمال الدين ميثم البحراني وأفضل الدين الكاشاني. لمعرفة المزيد عن هذه الشخصية الشيعية يمكن الرجوع إلى: - ابن كثير: البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ج 13، ص. ص. 213، 215/- الطهراني (آغا بزرك): طبقات أعلام الشيعة، تحقيق علي نقوي منزوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1972، ص. ص. 7، 181/- الفنوجي صديق بن حسن: أبجد العلوم الوشي المرقوم في أحوال العلوم، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، ج 2، ص. 108. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن سليمان دنيا قد عرف بالطوسي عند تحقيقه لكتاب ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، وهو تعريف مستمد من كتاب واحد مخطوط، كما يوضح ذلك المحقق. - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960، ج 1، ص. ص. 119 - 124.

المشرقية التي عمل على تشييدها أبو علي بن سينا. وكان الطوسي أفضل من أدرك
كنهها، فهو الشارح البارز لـ "إشارات ابن سينا وتببيهاته"

ولقد كوّن "القونوي" العديد من التلاميذ الذين تشبعوا بالفكر الصوفي الأكبري
وبفلسفة التصوف التي جعل البعض "الصدر القونوي" على رأس أصحابها، وهي التي
عرفت بالحكمة الذوقية، تلك الحكمة التي بلغها "القونوي" من خلال جمعه بين
الفلسفة والتصوف، أو بين النظر والذوق، ذلك لأنه من «النظر رتبة تناظر طريق
التصفية ويقرب حدها من حدها وهو طريق الذوق ويسمونه الحكمة الذوقية. ومن
وصل إلى هذه الرتبة في السلف: "السهروردي" وكتاب "حكمة الإشراق" له صادر
عن هذا المقام برمز أخفى من أن يعلم... والفاضل الكامل مولانا "شمس الدين
الفناري" في الروم ومولانا "جلال الدين الدواني" في بلاد العجم ورئيس هؤلاء
الشيخ "صدر الدين القونوي" والعلامة "قطب الدين الشيرازي".⁽¹⁾

ومن تلامذة القونوي الذين تعدت علاقة التأثير الأكبري إليهم وكانوا من أشد
المدافعين عن ابن العربي ومن الشارحين لأعماله "العفيف التلمساني" (610هـ/
1213م - 690هـ/1291م) الذي يكون قد ذهب بفكرة وحدة الوجود أبعد من "ابن
العربي" ومن شيخه "الصدر القونوي" وكان بارعا في التصوف حتى أن "ابن
سبعين" أثنى عليه وفضّله على شيخه، حيث لما سئل عن "القونوي" قال: إنه من
الحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمساني⁽²⁾ ويقال إن "القونوي"
استأذن من "ابن العربي" أن يشرح تائيه "ابن الفارض" (المتوفى سنة 576هـ/1180م)
فقال له «لهذه العروس بعل من أولادك»⁽³⁾، أي من تلامذتك، وقام بشرحها فيما بعد
تلميذه "التلمساني" وغيرهما، ومن تلامذته الشارحين أيضا لتائية "ابن الفارض"
و"فصوص ابن العربي" والقائلين بوحدة الوجود أيضا: "سعيد الكاساني
الفرغاني" (المتوفى سنة 699هـ/1300م) و"حمزة بن محمد الفناري" وغيرهما كثير⁽⁴⁾.

(1) القنوجي: أبجد العلوم ج2، ص. 102.

(2) ابن العماد: شذرات الذهب، ج3، ص. 412.

(3) حاجي خليفة: كشف الظنون، ص. 265.

(4) طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1395هـ/1975م،

ص. 18/- حاجي خليفة: كشف الظنون، ص. ص. 265 - 266. -/ ابن العماد: شذرات

الذهب، ج 3، ص. 412، 448.

ولعل أكثرهم تأثيراً في الوسط الشيعي خلال نهاية القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الهجريين، الثالث عشر والرابع عشر ميلاديين: "مؤيد الدين جندي" شارح فصوص الحكم بطلب وبإحياء من أستاذه "صدر الدين القونوي"، مقتفياً في ذلك أثر أستاذه في كيفية تلقي الشرح مختصراً ملهماً من صاحب الفصوص أو من الذي مُنحَ الفصوص في الرؤيا، لكنه شرح لم يتم ويكتمل إلا بعد وفاة "القونوي" بالرغم من أن الشروع في ذلك كان مبكراً حسب ما يوضحه "مؤيد الدين جندي"، وبالرغم من الرغبة الملحة لعلماء معاصرين له ندبوه لشرح غامضها وفك رموزها، على حد تعبيره، ومما قاله في هذا الصدد: «ولقد ندبني إلى شرح معضلاتها وحل معقلاتها، أكابر علماء الاعلام، ورغب إلي في كشف مشكلاتها وتفصيل مجملاتها وتحصيل احتمالات إشاراتها، أقوام بعد أقوام... فكنت أكل في كل ذلك أمره إلى الله... لارتفاع مأخذها ومشاربها عن أوكار الأفكار والأوهام...»⁽¹⁾ وأما عن كيفية تلقي الشرح إلهاماً وإجازة الشروع في حل معضلات "الفصوص" يقول "مؤيد الدين جندي": «ولقد كان سيدي وسندي وقدوتي إلى الله تعالى، الإمام العالم... سلطان المحققين... إمام الورثة المحمدين... صدر الحق والدين... القونوي... شرح لي خطبة الكتاب وقد أظهر وارد الغيب عليه آياته... واستغرق ظاهري وباطني روح نسماته... وتصرف بباطنه الكريم تصرفاً عجيباً في باطني... فأفهمني الله من ذلك مضمون الكتاب كله في شرح الخطبة، وألهمني مضمون أسرارها... فلما تحقق الشيخ مني ذلك... ذكر لي أنه استشرح شيخنا المصنف... هذا الكتاب، فشرح له في خطبته لباب ما في الباب لأولي الألباب...»⁽²⁾ وعن أهمية كتاب "فصوص الحكم" قال "المؤيد": «... أما بعد فإن كتاب فصوص الحكم في خصوص الكلم من منشآت هذا الكامل مفخر بني طي وآل حاتم... يشفي غليل الطلب والشوق... يحتوي على كلمات أذواق الحضرات الأسماوية، وينطوي على أمهات أسرار الحرم النبوية الاصطفائية...

(1) مؤيد الدين جندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تقديم

غلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد، إيران، فروردين، 1361

تقويم فارسي/1982م، ص. 6.

(2) المرجع نفسه، ص. ص. 9 - 10.

ويتضمن نصوص مشارب الكمل من الأنبياء والمرسلين.⁽¹⁾ وبهذا كله يكون مؤيد الدين جندي قد أحاط الفصوص وصاحب الفصوص وأستاذه الذي ألهمه شرح الفصوص هالة من إعلاء الشأن والتقدّيس النبوي أو على الأقل الوارث للحقيقة النبوية، بحكم مصدر الفصوص كما حدده ابن العربي.

في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر ميلادي ظهر أحد المتصوفة المدافعين عن ابن العربي وكان من أوائل الذين ألفوا في مناقبه وهو صاحب كتاب: "الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين": "أبو الحسن علي بن إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم بن يوسف بن القارئ البغدادي". وكتابه هذا عبارة عن رسالة بعث بها لصاحبه الصوفي اليميني كما يتضح ذلك في مقدمة كتابه حيث قال: «هذه رسالة سميتها: "الدر الثمين في مناقب الشيخ محي الدين" وأرسلتها إلى الصنو العزيز والحرز الحريز الشيخ شهاب الحق والدين أحمد بن الرداد الصوفي اليميني... أذكر فيها أحواله وأقواله بإيجاز واختصار دون إطناب وإكثار. إذ أكثر سيرته العجيبة وآدابه الغريبة وما يسر الله سبحانه وتعالى عليه من أسباب البر وغلق عنه أبواب الشر مذكور في مصنفاته، مسطور في مؤلفاته، ومعظمها في الفتوحات المكية.»⁽²⁾

كتابه هذا مقسم إلى باين: الأول في أحوال ابن العربي والآخر في أقواله، فعن أحواله تحدث البغدادي عن سيرة ابن العربي أولاً مدققاً في اسمه ونسبه وتاريخ مولده ورحالته، ثم تحدث ثانياً عن المواقف المتخذة إزاءه سواء المؤيدة والمادحة أو المتوقفة عن إصدار الحكم ثم القادحة أو المكفرة. بينما خصص الباب الثاني لأقواله مركزاً على تصانيف ابن العربي العامة، المتداولة بين الناس، والخاصة التي لم يشأ ابن العربي إذاعتها. وعن العلماء والفقهاء المادحين⁽³⁾ لابن العربي ذكر صاحب الكتاب عدداً منهم ونماذج من أقوالهم، مثل: فخر الدين الرازي (المتوفي سنة 606هـ/1210م) والعزبن عبد السلام (المتوفي سنة 660هـ/1262م) والسهروردي (المتوفي سنة 632هـ/1235م) وسعد الدين الحموي والزملكاني وابن

(1) المرجع السابق، ص. 5.

(2) القارئ البغدادي (إبراهيم بن عبد الله): مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، 1959، ص. 20.

(3) المرجع نفسه، ص. ص. 25، 34.

عساكر وابن النجار (المتوفي سنة 643هـ/1245م) وابن الديثي (المتوفي سنة 637هـ/1240م) وغيرهم. وكنماذج من العلماء الذين سكنوا وتوقفوا عن إصدار أحكامهم على ابن العربي سواء بالمدح أو بالقدح عدّد لنا البغدادي بعضاً منهم مثل⁽¹⁾: وعبد الله بن أسعد الياضي (المتوفي سنة 768هـ/1367م) و"عماد الدين بن كثير" (المتوفي سنة 774هـ/1373م) وأبو الحسن الخزرجي (توفي سنة 812هـ/1409م)

ومن المدافعين عن نصوص ابن العربي والشارحين لها "عبد الرزاق القاشاني"⁽²⁾ من متصوفة القرن الثامن الهجري، توفي حوالي 735هـ/1335م، أحد شراح تائية ابن الفارض، ومن أفضل شراح "فصوص الحكم"، وهو الشرح الذي أنجزه نزولاً عند رغبة وطلب جماعة من الصوفية منهم: "محمد بن مصلح التبريزي"⁽³⁾، ومن الأمور التي أبدع فيها القاشاني وتفتن لها عند شرحه لـ "فصوص الحكم" هو إدراكه لثلاثية يقوم عليها الكتاب وهي: الذات الإلهية والصفات والأسماء ثم الأفعال وكل ما أوجده الله⁽⁴⁾. وتوضيحها سهل عليه طرق الفصوص، كل فص على حده وما يتعلق به من صفة إلهية ظهرت في الوجود آيات بأفعال وحكم ربانية.

ولم ينته شرح "القاشاني" عند هذا الحد⁽⁵⁾، بل انطلقاً من المقدمات الثلاث المذكورة آنفاً واصل المشوار أحد الذين صحبوه وكان لهم الأثر الكبير في الوسط

(1) المرجع السابق، ص. ص. 35، 42.

(2) أدرجه هنري كوربان ضمن متصوفة الشيعة الذين ساهموا في شرح وإذاعة الفكر الأكبري ممزوجاً بالفلسفة في الوسط الشيعي.

- Henry Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammarion, 2ème Ed., Paris, 1976. pp. 7, 25.

(3) القاشاني (عبد الرزاق): شرح القاشاني على فصوص الحكم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1386/1966، ص. 3.

(4) المرجع نفسه، ص. ص. 4 - 6.

(5) أثر ابن العربي في القاشاني لم يظهر في الشرح فحسب بل يظهر في جل أعماله، فمعجمه مثلاً يركز في شرح اصطلاحات الصوفية كما هو الحال عند كل من جاء بعد ابن العربي على مفهوم وضبط الشيخ الأكبر لها.

- القاشاني (عبد الرزاق): اصطلاحات الصوفية، تحقيق إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

الشيوعي أيضا وهو: "داود بن محمود القيصري" المتوفى سنة 751هـ/1350م صاحب كتاب: "مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم" وهو كتاب عرف بـ: "مقدمة شرح الفصوص" ألفه بإرشاد وتوجيه من القاشاني، وضمنه إثني عشر فصلا لم يخرج فيها عن المحاور الثلاثة: الذات الإلهية وأحديتها، الصفات والأسماء، ثم الأفعال وكل ما وجد عن البارئ، عز وجل، منتهيا إلى مسائل: النبوة والرسالة والولاية⁽¹⁾.

ومع نهاية القرن الثامن الهجري، الرابع عشر ميلادي، وبداية القرن التاسع الهجري، الخامس عشر ميلادي برز مدافع ماهر وشارح كبير لفلسفة ابن العربي الصوفية في الذات الإلهية والأسماء والصفات ووحدة الوجود والإنسان الكامل... وهو: عبد الكريم الجيلي⁽²⁾ (1365/767 - 1423/826). الذي تميزت شروحه بمحاولة جريئة في تجاوز ما قدمه ابن العربي حتى أنها تميزت ببعض التقويم والنقد، وهو ما لم يكن معهودا لدى شارحي ابن العربي والمنتصرين له. وهذا ما يتضح في ما برر به "الجيلي" إقدامه على شرح "الفتوحات المكية" عندما أشار إلى أن ابن العربي قد بالغ في الإطناب والإسهاب حتى أضحي الناس إزاء الكتاب فريقين: فريق يعجز عن الحصول عليه، وفريق يعجز عن فهم معانيه إذا تيسر لهم الاطلاع عليه؛ لغرابة معانيه وخطورتها، ولرمزيتها ولتداخل المعاني والأفكار في فلسفته. يقول "الجيلي" عن "الفتوحات" وعن دواعي شرحه لجزء منها بأن ابن العربي: «تكلم فيها بألسنة كثيرة، وأفصح عن معان غريبة خطيرة؛ فصرح تارة عن حالة. ورمز أخرى عن حال. وأفصح طورا عن مقصود، وأدمج أخرى عن مراد في

(1) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص. 1720.

(2) هو قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، نسبة إلى جيلان أصلا لا مجرد قاطن بها، لأن المنتسب إلى جيلان من حيث السكن والمقام فقط يسمى جيلاني. ولد بجيلان ببغداد ورحل إلى فارس والهند والجزيرة العربية ومصر وفلسطين، وأخيرا استقر بها المقام في اليمن حيث توفي بمدينة "زَبِيد". صوفي شاعر ترك قرابة الثلاثين كتابا ورسالة وقصائد شعرية. من أعماله: "الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر" وله: "القاموس الأعظم والناموس الأقدم في معرفة قدر النبي ﷺ" يقع في 44 جزءا. وغيرها من الكتب.

- عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992، مقدمة المحقق ص. ص. 20، 22.

المقال. ولم يزل - رضي الله عنه - يتكلم في هذا الكتاب عن حقائق الأشياء. حتى آل به الأمر إلى الإسهاب والإطناب فعسر على الأكثرين تحصيله، وفات عن الغالب معرفته وتأويله...؛ لأنه يختار عقل كل فاضل ليب في حل مشكل ذلك الرمز الغريب.⁽¹⁾

لكن هذا النقد لم ينقص من قيمة الكتاب الذي عمد "الجيلي" إلى شرحه ولا من أهميته صاحبه حيث قال عنهما: «... الفتوحات المكية التي ألفها الولي الأكبر والقطب الأعظم الأفخر... لسان الحقيقة وأستاذ الطريقة... أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربي... أعظم الكتب المصنفة في هذا العلم نفعا، وأكثرها لغرائبه وعجائبه جمعا، واجلها إحاطة ووسعا.»⁽²⁾ ونظرا لضخامة حجم الفتوحات وكثرة أسفاره لجأ "عبد الكريم الجيلي" إلى شرح باب واحد من أبواب الفتوحات العديدة؛ لأن ابن العربي، حسب الشارح، اختزل معاني الفتوحات في هذا الجزء، وجعله رمزيا منغلقا عن أفهام ومدارك الدارسين، لهذا عمد "الجيلي" إلى شرحه بفك رمزيته وباختصار كي لا يقع في الإسهاب والإطناب، يقول الجيلي في هذا الشأن بأن ابن العربي: «صرح بأنه جمع معاني العلوم المبسوطة في ذلك الكتاب. وجعلها مرموزة في الباب التاسع والخمسين بعد الخمسمائة من الأبواب وكف ذلك النشر، وأدمج ذلك العلم الكبير القدر، الكثير الفخر على وضعه العجيب وأسلوبه العزيز الغريب. فانغلق بالكلية فهم ما جعله في ذلك الباب. على كثير من أولي الأبواب. فقصدت بشرح هذا الباب المخصوص حل جميع مشكلات الكتاب واختصرت في الكلام لئلا يفضي إلى الإسهاب... وسميته: "شرح مشكلات الفتوحات المكية، وفتح الأبواب المغلقات من العلوم الدنية»⁽³⁾

وكغيره من القرون لم يخل القرن العاشر الهجري، السادس عشر ميلادي من المنتصرين لابن العربي والشارحين لأعماله، خاصة لأجزاء من "الفتوحات"

(1) عبد الكريم الجيلي: شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، ص. ص. 60 - 61.

(2) المرجع نفسه، ص. 60.

(3) المرجع نفسه، ص. ص. 61 - 62.

و"فصوص الحكم"، ومن هؤلاء "عبد الوهاب الشعراني" (1) (898هـ/1493م - 973هـ/1565م) أحد أبرز المدافعين عن الشيخ الأكبر، والذي خصص لابن العربي جل مؤلفاته منها: "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر" وهو كتاب يعرض فيه الشعراني آراء ابن العربي الصوفية والكلامية ويدافع عن صحة معتقده بكل ما أوتي من حجج، حتى أنه برأه من نصوص يكفره لأجلها الفقهاء وقال بأنها مدسوسة عليه، وفي هذا الكتاب عمد الشعراني إلى الجمع والتوفيق بين منهجي الكشف والنظر، وهي خطوة زعم بأنه لم يسبقه إليها غيره، وعن تأليفه لهذا الكتاب المرجع في الدفاع عن عقائد الصوفية ومطابقتها للعقيدة الصحيحة، عقيدة أهل السنة والجماعة، وهم: - حسب رأيه - "الأشاعرة" و"الماتوريدية"، متخذاً عقيدة ابن العربي وآراءه الكشفية نموذجاً لذلك التطابق. يقول الشعراني: «هذا كتاب ألفته في علم العقائد... حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر... فقصدت بيان وجه الجمع بينهما لتأييد كلام أهل كل دائرة بالأخرى. وهذا أمر لم أر أحداً سبقني إليه.» (2)

وعن سبب اختياره لابن العربي لينوب عن أصحاب المنهج الكشفية في العقائد يقول الشعراني: «اعلم يا أخي أي طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يخصى من الرسائل وما رأيت في عبارتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق مربي العارفين الشيخ محي الدين بن العربي رحمه الله فلذلك شيدت هذا الكتاب بكلامه من الفتوحات وغيرها.» (3) ولأجل ابن العربي كتب "الشعراني" أيضاً، شارحاً لأقوال ابن العربي منتصراً لآرائه كتاباً عنوانه: "الكبرى الأحرر في بيان علوم الشيخ الأكبر" وفيه عد ابن العربي عالماً جامعاً لعلوم شتى فيها المعلوم

(1) هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن علي، زعم أن نسبه يمتد إلى محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب، رضي الله عنهما، ينتمي إلى عائلة صوفية هاجرت إلى مصر. بنى له القاضي محي الدين زاوية كانت تنافس الأزهر في القرن العاشر، تخرج منها العديد من متصوفة القرن العاشر.

- طه عبد الباقي سرور: التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص. ص. 21، 65.

(2) الشعراني (عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ص. 2.

(3) المرجع نفسه، ص. 3.

المعهود وفيها ما لا يخطر على بال أحد، فهو عالم فقيه مجتهد متقن للإستنباط، مفسر للقرآن وشارح للحديث، محدث، متكلم، لغوي، نحوي، عالم بتعبير الرؤى، عالم بالطبيعة وبالطب والهندسة، منطقي صوفي، عالم بالحضرات الإلهية وبأسرار الحروف⁽¹⁾... إلى غير ذلك من العلوم التي عددها الشعراني وجعل ابن العربي متمكنا من ناصيتها، سواء المعلوم منها في التصنيفات أو المجهول. وفي هذا الكتاب⁽²⁾ يشير الشعراني إلى أن ابن العربي متمكن من حوالي ثلاثة آلاف علم وقد جاء ذكرها في كتاب له سماه: "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علم علوم الأولياء" وفيه يصل به الحد في الدفاع عن الشيخ الأكبر إلى القول بأنه صاحب علوم يقينية «مبنية على الكشف والتعريف مطهرة من الشك والتحريف»⁽³⁾ والمقصود بالتحريف هنا عدم خروجها عن النص قرآنا وسنة صحيحة. وهو جزء مما دافع به الشعراني عن صحة عقيدة ابن العربي ضد الفقهاء الذين أنكروا عليه وكفروه.

القرن الحادي عشر هجري، السابع عشر ميلادي، به كذلك علماء عرفوا بابن العربي وانتصروا له، مثل: المؤرخ العالم: "أحمد بن محمد المقرئ التلمساني" صاحب: "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب". ففي هذا الكتاب لم يكتف بالتعريف به ومؤلفاته، بل جمع له أقوال أشهر العلماء فيه خاصة الآراء المادحة له، المحصية لحاسنه، الداعية إلى بذل الجهد في تأويل أقواله وعدم تركها على ظاهرها، أو على الأقل التسليم بما دون مجادلة ولا مكابرة ونكران⁽⁴⁾. ومما أورده قول "أبي منصور الأزدی الأنصاري" المعاصر لابن العربي جاء فيه: «ورأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محي الدين بن عربي، وكان من أكبر علماء الطريق، جمع بين سائر العلوم الكسبية، وما قر

(1) الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، على هامش كتاب البواقيت والجواهر، مرجع سابق، ص. ص. 2 - 3.

(2) المرجع نفسه، ص. 3.

(3) المرجع نفسه، ص. ص. 3 - 4.

(4) المقرئ التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1406هـ/1986م، ج2، ص. ص. 365 - 388.

له من العلوم الوهية.»⁽¹⁾ ثم يستطرد في وصف وذكر أقواله حتى يذكر من نظم الشيخ الأكبر قوله⁽²⁾:

يا من يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني
ثم يعرض شرح ابن العربي لهذا البيت لما أثاره من تعجب واعتراض:
يا من يراني مجرما ولا أراه آخرا
كم ذا أراه منعا ولا يراني لائما

ليخلص "الأزدي" في الأخير إلى القول: «من هذا وشبهه تعلم أن كلام الشيخ رحمه الله تعالى مؤول، وأنه لا يقصد ظاهره، وإنما له محامل تليق به، وكفاك شاهدا هذه الجزئية الواحدة، فاحسن الظن به ولا تنتقد، بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم.»⁽³⁾

وكان منهم الولوعين بالفكر الأكبري، حيث يكترون في مؤلفاتهم بشكل لافت للنظر الاستشهاد بأقوال ابن العربي وبآرائه خاصة في ضبط المصطلحات الصوفية، وهو عمل لا يخلو في الحقيقة منه أي معجم صوفي صُنّف بعد ابن العربي، ومن هؤلاء المؤلفين: "المنائي" (المتوفي سنة 1031هـ/1622م)، صاحب كتاب "التعاريف" ومن اصطلاحاته المضبوطة على التحديد الأكبري لها: الأوتاد، السر، الذوق، الطوالع... الخ⁽⁴⁾.

ولقد استشهد بأقواله وبآرائه في ابن العربي أحد المؤرخين أيضا عندما عرف بالشيخ الأكبر وهو صاحب كتاب "شذرات الذهب": "عبد الحي بن أحمد العكري الدمشقي" (1032هـ/1623م - 1089هـ/1678م) كما اتبع الأسلوب نفسه في ترجمته فبعد أن ذكر اسمه ونسبه ومولده راح يعدد خصاله ويذكر أقوال العلماء فيه كالشعراني وزروق والمنائي وجلال الدين السيوطي وغيرهم. وكلها

(1) المرجع السابق، ج2، ص. 371.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص. 371.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص. 371.

(4) المنائي، محمد عبد الرؤوف: التوقيف على أهميات التعاريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1410هـ/1990م، ص. ص. 102، 487.

أراء تجمع على أن النص الأكبري رمزي لا يجب الوقوف عند ظاهره في كل الأحوال⁽¹⁾، فهو كالمتشابه في النص القرآني والحديث النبوي الشريف.

ومن المؤلفين الذين اشتهروا أيضا بشروحاتهم، وخاصة بالخواشي التي وضعوها على مؤلفات ابن العربي أو على الشروحات السابقة عنهم: "مصطفى بن سليمان بالي زاده" الحنفي (المتوفي سنة 1069هـ/1659م) شارح "الفصوص"⁽²⁾ والملا عبدالحكيم السيلكوي البنجابي نسبة إلى بنجاب، (المتوفي سنة 1097هـ/1686م) عرف عنه عكوفه على دراسة مؤلفات ابن العربي، له شرح "أسرار الخلوة لابن العربي" كما وضع حواشي متفرقة بالعربية وبالفارسية⁽³⁾.

بالإضافة إلى أثر ابن العربي وامتداد فكره من خلال الشراح الأكبرين فإن هناك امتدادا من نوع آخر إذ تكاد لا تخلو كل الطرق الصوفية من الأثر الأكبري وهي متفاوتة في ذلك بحسب تحفظ البعض من حملات التكفير التي طالته من أن تطاها فتتفني صلتها به، وعدم تردد البعض الآخر في الاعلان بشرف الانتماء للسلسلة التي شكل حلقة هامة فيها، ومن أهم الطرق التي استمدت فكرها وعقائدها من فلسفة ابن العربي الطريقة الأكبرية التي تنسب إليه والطريقة النقشبندية وغيرهما.

أما في العصر الحديث فمن أبرز تلامذة وأنصار ابن العربي: الصوفي والجاهد الشهير "الأمير عبد القادر الجزائري" (1222هـ/1807م - 1300هـ/1883م) الذي تحقق حلمه بأن يدفن بجانب الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي وهو ما لم يتحقق للكثير من مشايخ التصوف الذين تمنوا مجاورة ضريح شيخهم كـ "صدر الدين القونوي" وسائر تلامذته المباشرين الذين كان يدعوهم بعبارات: الولد والابن والمخلص... الخ

(1) ابن العماد: شذرات الذهب، ج3، ص. ص. 190 - 192.

(2) بالي زاده (مصطفى بن سليمان): شرح فصوص الحكم لابن عربي، حاشية فادي أسعد نصيف، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1422هـ/2002م.

(3) القنوجي: أبجد العلوم، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978، ج3، ص. ص. 230 - 231.

والأمير عبد القادر على غرار جل الذين تأثروا بابن العربي وعملوا على إحياء فكره وتجربته الصوفية يزعم في "مواقفه" أنه أحسن الناس فهما لـ: "فصوص الحكم" على حقيقة ما تلقاها ابن العربي إلهاما، ويذهب إلى أنه تلقى المعاني الحقيقية لـ "فصوص الحكم" إمدادا وفي الرؤى، كما تلقاها هو من النبي ﷺ⁽¹⁾ ولم يقتصر الأمر على "الفصوص" فحسب، بل تعداه إلى مختلف نصوص "الحاشية" نظما ونثرا. وفي هذا الشأن يقول الأمير عبد القادر مشيرا إلى ابن العربي بعبارة "سيدنا" و"رضي الله عنه"، ومشيرا إلى نفسه بـ "الحقير": «... وهذا الذي ذكرناه في حل هذه الأبيات هو من أنفاس سيدنا - رضي الله عنه - وإمداد لهذا الحقير بالإلقاء في الواقعة، وإن كان مرمى سيدنا - رضي الله عنه - جل أن يصل إليه رام، وقد كنت رأيت، رضي الله عنه في مبشرة من المبشرات، فذاكرته في مسائل من "فصوص الحكم" فقال لي: الشراح كلهم ما فهموا مراده... فجعلت أتفكر في نفسي لم قال مراده بضمير الغائب؟ ثم ظهر لي في الحال أنه يريد بذلك رسول الله ﷺ، فإنه هو الذي جاءه بكتاب "فصوص الحكم."»⁽²⁾ وليست هذه الرؤيا الوحيدة التي يسردها الأمير فهناك غيرها من الرؤى التي يقول عن تأويل إحداها: «... عبرتها على أي قاربت المراد فيما كتبت.»⁽³⁾ وهي إشارة واضحة منه أنه في شرحه للنص الأكبري أصاب أكثر من سواه.

ومن أهم ما قام به "الأمير عبد القادر" تجاه شيخه "محي الدين بن العربي" أنه أول من قام بنشر "الفتوحات المكية"، حتى أن "عثمان يحيى" محقق هذا الكتاب

(1) لأن ابن العربي يزعم بأن كتابه "فصوص الحكم" تلقاه من النبي في رؤيا وأمره أن يخرج به إلى الناس، حيث يقول: «... فإني رأيت رسول الله ﷺ في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق، وبیده ﷺ كتاب، فقال لي: "هذا كتاب فصوص الحكم" خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به... فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان.

- ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1400هـ/1980م ج1، ص. 47.

(2) الأمير عبد القادر: كتاب المواقف، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1967م، ج2، ص. 917.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص. 917.

أهدى عمله كما هو مدون في أول صفحة من كتاب "الفتوحات المكية" لـ "لأمير عبد القادر" وجاء في هذا الإهداء قوله: «إلى رب السيف والقلم الأب الروحي الأول للثورة الجزائرية الخالدة الأمير عبد القادر الجزائري، تلميذ الشيخ الأكبر في القرن التاسع عشر وناشر الفتوحات المكية لأول مرة...»⁽¹⁾

وفي القرن العشرين استمر أثره مع متصوفة ذاع صيتهم شرقا وغربا وكان لهم مكانا في الفكر الإسلامي المعاصر أمثال: "التادلي" و"الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي" - ابن عليوة - (1286هـ/1869م - 1353هـ/1934م) مؤسس الطريقة العلوية بمستغانم، وأحد أبرز المتصوفة فكرا وممارسة إلى درجة أن أحد مفكري الإسلام المعاصرين عده و"التادلي" «من أعظم أولياء الله المسلمين وأعظمهم نفوذا في هذا القرن، قد اتبعوا أساسا تعاليم محي الدين»⁽²⁾

وبعيدا عن الأشخاص ذوي الانتماءات الصوفية الذين اهتموا بابن العربي هناك من اهتم به في إطار حركة النهضة الفكرية الشاملة الموحدة للتراث والتوجه الإسلامي بلا إقصاء ولا تقييد ولا ازدراء لأي موروثة، خاصة ذلك الموروثة المؤثر مشرقا ومغربا وفي مذاهب متباينة. ومن هؤلاء نذكر المصلحين أمثال: "محمد عبده" و"رشيد رضا" ... ثم من بعدهم مشايخ أمثال "أبو زهرة" و"مصطفى عبد الرزاق" وصولا إلى أساتذة باحثين ودارسين متخصصين في التراث الإسلامي بمحاورة المختلفة أمثال: "محمود قاسم" صاحب كتاب: الخيال في مذهب محي الدين بن عربي⁽³⁾ وإبراهيم مذكور وغيرهم كثير.

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، إهداء المحقق

(2) سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م، ص. 156. وخص كذلك سيد حسين نصر ابن عليوة بتعريف ووصف جاء فيه: «كان الشيخ أحمد العلوي المعروف لدى مريديه بالشيخ ابن عليوة أحد الأولياء الكبار في هذا القرن، وقد اتسع نفوذه حتى تعدى حدود بلاده الجزائر أثناء حياته وقد طبق اليوم العالم الإسلامي وتخطاه إلى الغرب، حيث ظهرت عدة دراسات لسيرته وعقائده»/- المرجع نفسه، ص. 214.

(3) في هذا الكتاب يبين - محمود قاسم: أنه في هذه الفترة من حياته أولى عناية خاصة لأعمال ابن عربي لأسباب خاصة وأخرى تتعلق بالرد على ما أثارته أفكار أرنست رينان عن العقلية العربية السامية المقلدة والمشتتة المفعمة بالخيال في مقابل العقلية الآرية المبدعة المجددة/- محمود قاسم: الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1969. ص. ص. هـ - و

وهناك من جاء اهتمامه بابن العربي ومؤلفاته تأثرا بالمستشرقين الذين عادة ما كانوا سابقين إلى التنقيب في تراثنا والبحث في كنوزه، أمثال عثمان يحيى وأبو العلا عفيفي، هذا الأخير صرح بأن ولوجه الدراسات الأكبرية كان بإيعاز من المستشرق "نيكلسون" حيث قال: «بعد أن حصلت على درجة البكالوريوس في الفلسفة من جامعة "كمبردج"، وأخذت أفكر في الإعداد لدرجة الدكتوراه بها. وما أن عرضت رغبتني على رينولد ألن نيكلسون - رئيس قسم الدراسات الشرقية بكمبردج إذ ذاك - في أن أعمل للدكتوراه تحت إشرافه، حتى بادر باقتراح "محي الدين بن عربي" موضوعا لرسالتي.»⁽¹⁾

وهناك من اهتم بابن العربي ردا على دراسات استشراقية. إما بهدف تقويمها وقراءتها قراءة أصيلة بعيدا عن الإسقاطات التي عادة ما يقصدها بعض الدارسين للتراث الإسلامي لمآرب مختلفة: منها نوايا استعمارية ومنها ما يتعلق بالمنهج أو بالمذهب أو بالتوجه الفكري المعين أو بظروف العصر الحالية وما تحمله من أفكار: ما بعد الحداثة، العولمة، وحوار الحضارات والثقافات، أو "الحاجة في نفس يعقوب". ومن أبرز الدارسين المعاصرين من العرب لتراث ابن العربي نذكر: "نصر حامد أبو زيد"⁽²⁾ و"سعاد الحكيم"⁽³⁾ و"أدونيس" وغيرهم.

(1) أبو العلا عفيفي: ابن عربي في دراساتي، ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، إشراف: إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1389هـ/1969م، ص. 5.

(2) له مؤلفات عديدة متميزة بجرأة دفعت بلجنة الإفتاء بالأزهر أن تتخذ منها مواقف متشددة بلغت درجت منع تداولها وتكفير صاحبها، ومن كتبه عن ابن العربي: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998. وله: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، وبيروت لبنان، ط2، 2004.

(3) كاتبة أكاديمية لبنانية، يشهد لها في الدراسات الأكبرية، من أعمالها: المعجم الصوفي، دار نندرة، بيروت، 1981م مستمد ضبط مصطلحاته من مختلف أعمال ابن العربي. ولها كذلك: ابن عربي ومولد لفة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1411هـ/1991م. ولها أيضا العديد من المقالات والدراسات المتخصصة والمشاركات الفعالة في الندوات التي تعقدها أشهر جامعات العالم في المشرق والمغرب.

وعلى العموم كان وما زال الإستشراق والغرب يلعب الدور الكبير في العودة القوية إلى الدراسات الصوفية عموماً وتراث "الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي" على وجه الخصوص، فما السر في ذلك؟ وما هي أهم الدراسات والانشغالات الغربية بفكر الصوفي المرسى الأندلسي؟

جدول رقم 1

نماذج من الرسائل عن ابن العربي من المدافعين عليه ومن الطاعنين فيه⁽¹⁾

المدافعون	الطاعنون
- القارئ البغدادي: ق8: الدر الثمين في مناقب محي الدين. أو مناقب ابن عربي	- الوسيط 711: أشعة النصوص في هتك الفصوص
- عبد الكريم الجيلي 826: شرح مشكلات الفتوحات المكية، وفتح الأبواب المغلقات من العلوم الدنية	- ابن تيمية 728: رسالة في الرد على ابن العربي.
- السيوطي 911: تنبيه الغبي بترئة ابن عربي	- الفيروزآبادي 811، رسالة باسم الملك الناصر في الرد على الشيخ محي الدين
- الشعراني 973: القول المبين في الرد عن محي الدين	- التقي الفاسي: 832، تحذير النبيه والغبي من الافتتان بابن عربي
- الشعراني: تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر الأولياء	- الأهل: 855، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين
- ابن ميمون 917: تنبيه الغبي في تنزيه ابن عربي	- البقاعي 885: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي
- ابن ميمون: تنزيه الصديق عن صفات الزنديق.	- الحلبي 956: تسفيه الغبي في تنزيه ابن عربي
- النابلسي: 1143، الرد المتين على منتقصي الشيخ محي الدين	- القاري 1014، فر العون من مدعي إيمان فرعون

(1) البغدادي (إبراهيم بن عبد الله القارئ): مناقب ابن عربي، مقدمة المحقق، ص. 11.

ثانيا - ابن العربي في الدراسات الغربية

إن دراستنا للاستشراق اليوم لا تعني بالضرورة تلك الدراسة التي تتخذ من الاستشراق - في ذاته - موضوعا للدراسة وتتساءل عمن يدرس وما ذا يدرس وما نتائج دراسته؟ ويحكم بعد ذلك كله على هذا المستشرق أو ذاك إما بالإنصاف أو بالإجحاف، لأن مثل هذه الدراسات قد تتجاوزها الزمن، والحديث عن مضار الاستشراق ومنافعه قد أضحى في نظر البعض نقاشا بيزنطيا لا نتائج مرجوة منه.

الاستشراق ظاهرة قديمة متواصلة إلى يومنا هذا، وفي ديمومتها هذه مرت بمراحل كثيرة بحسب وجه الحاجة إليها: من الاستعمار إلى نكران التراث الإسلامي إلى الاعتراف الجزئي به إلى الحاجة إليه بل وإلى الاندماج والتكامل معه انطلاقا مما بدا للمستشرقين من نقائص في موروثهم وما استجد في عصرهم أو ما أنتجته الحضارة المعاصرة.

إنه مهما قيل عن الاستشراق فالمؤكد أنه ظاهرة ذات أبعاد حضارية، عملت على التواصل الحضاري ومن ثم الثقافي بما يخدم الأفراد الباحثين ويخدم توجهاتهم ومجتمعاتهم، أما نحن فأولى بنا دراسة تراثنا بالكفاءة الاستشراقية نفسها ولما لا أكثر لأن النص أي نص يحوي أسراراً لا يبوح بها لكل من هب ودب، صحيح أن ظاهرة الاستشراق بالنسبة لنا هي حركة مهدت للاستعمار الذي استفاد منها كما أنها استفادت منه بما أتاح لها من تسهيلات في الاتصال بتراثنا، بل وفي كثير من الأحيان نقل هذا التراث إلى عقر دار المستشرق، ولكن ليس الاستعمار وحده هو الذي سهل على المستشرق الإطلاع على تراثنا، فجهلنا بقيمة ذلك التراث لعب دورا هاما في التسهيل من مهام المستشرقين. ثم إن ذهنية ولوع وتأثر المغلوب بالغالب ساعدت أيضا المستشرقين في مهامهم، وأكثر من هذا فإننا لم نكن نغير تراثنا الاهتمام اللائق به ولا نتفطن لقيمة هذا المفكر أو ذاك إلا بعد أن ينبه عليه أو يهتم به المستشرقون. وصار ما يصلنا من أحكامهم على تراثنا يحوز كل الثقة والدقة والمصداقية ويفوق في قيمته كل ما يقدمه أبناء جلدتنا، وفي ذلك احتقار لذواتنا وتعظيم مبالغ فيه لغيرنا.

لهذا كله لا يكاد يخلو إي فن أو علم مما يزخر به تراثنا العربي الإسلامي إلا وطالته البحوث الاستشراقية بالإحصاء والتصنيف وبالدراسة والنقد والترجمة، والتصوف من هذا التراث الذي عرف ويعرف عناية خاصة من المستشرقين، الرسميين أو الأحرار.

فلقد خلف التصوف الإسلامي منذ نشأته إلى يومنا هذا تجارب عملية، وإنتاجا فكريا خصبا جعلاه ميدانا رحبا للدراسات الاستشراقية وتأويلاتها. فهذا الإنجليزي "براون" ومواطنيه "نيكلسون" و"أرييري" يرجعون التصوف الإسلامي إلى الرهبنة النصرانية والرياضة الهندية. أما الألمان ممثلين في "جولد تسيهر"، "فلهوزن" و"فون هامر" فيرجعون إلى وثنيات الهند والفرس ثم معتقدات اليهود والنصارى. في حين رد الفرنسيون بزعماء "ماسنيون" التصوف الإسلامي إلى المسيحية معتبرين حياة الصوفية محاكاة لحياة المسيح - عليه السلام - وكذلك قال الأسبان بزعماء "أسين بلاثيوس"....⁽¹⁾ إلى غير ذلك من الدراسات التي تنتهي بإرجاع التصوف إلى أصول هندية أو فارسية أو يهودية أو مسيحية، وهي دراسات تجاوزتها آراء المستشرقين التي تعمقت في دراسة التصوف أكثر واتخذته مسلكا عمليا في بعض الأحيان.

ويتصدر "الشيخ الأكبر، محي الدين بن العربي" قائمة المتصوفة الذين شكلت تجربتهم الكشفية نموذج الحياة الروحية المرجوة، وسلطت على أعماله أضواء يبدو من المؤشرات الموضوعية أنها مستمرة للسنوات القادمة. فلماذا يهتم المستشرقون اليوم بالتراث الصوفي عموما وبابن العربي على وجه الخصوص؟ أيعود ذلك لأسباب تتعلق بهم كأشخاص، أم بمجتمعهم؟ أم لأسباب تتعلق بابن العربي والتصوف الإسلامي؟ أم إن اهتمامهم به مرده ما يثيره من قضايا فقهية وعقدية شائكة، كانت وما زالت محل نقاش حاد بين المسلمين أنفسهم؟ أم مرد الاهتمام إلى الطابع الرمزي لفكره الصوفي والذي يتيح المجال للرحب للتأويل واتخاذ المواقف المختلفة فيكون الموقف متأرجحا في النسبة والمسؤولية بين الواضع الأول للرمز وبين المؤول؟

(1) التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988، ص. ص. 25، 28.

1 - تاريخ اتصال الغرب بابن العربي:

إذا كانت الدراسات الاستشراقية لأعمال ابن العربي تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، كما سيأتي ذكره، فإن تأثيرات ابن العربي في فلاسفة ومفكرين مسيحيين ويهود قد تعود إلى أبعد من هذا التاريخ، فلقد تحدث البعض عن تواجده لتيار صوفي مسيحي وآخر يهودي تأثر بابن العربي أو لنقل تأثر بالتصوف الإسلامي المغربي الممتد من "ابن العربي" إلى "أبي مدين" و"ابن قسي" و"ابن مسرة". وفي هذا الصدد حاول أن يبرهن أحد الباحثين المغاربة⁽¹⁾ تأثر المفكر الصوفي اليهودي: "موسى الليوني" بابن العربي، وهو الذي عاش في النصف الثاني من القرن السابع وفي النصف الأول من القرن الثامن الهجريين، الثالث عشر والرابع عشر ميلاديين، صاحب كتاب "سفر هزهر"، تأثره "بالشيخ الأكبر" كان في نواح شتى، بشخصية الصوفي المرسى الأندلسي بوجه عام، وبأسلوبه في الكتابة وبكيفية تلقيها من مصدرها الإلهي أو النبوي، أو مصدرها المقدس إلى تفاصيل بعض المسائل الفكرية الصوفية التي طرقتها ابن العربي وطبعت المنحى العام لفلسفته مثل: نظرية الأسماء الإلهية والوجود، الإنسان الكامل، اعتماد الرمزية، الحقيقة المحمدية والتي تحولت عند "الليوني" إلى الحقيقة الموسوية المحتزلة «لحقيقة إسرائيل السماوية»⁽²⁾

ويحاول صاحب هذه الدراسة المقارنة بين ابن العربي و"موسى الليوني" الإشارة إلى ضرورة التوكيد على أن تأثير ابن العربي في الفكر اليهودي لم يقتصر على "موسى الليوني" فحسب، بل امتد إلى التصوف اليهودي وتطوره بشكل عام، حيث قال: «لا يجب... تغييب تأثير الشيخ الأكبر عن التحول الذي شهده التصوف اليهودي، وهو تحول بدت معالمه واضحة في اعتماد نظرية الأسماء،

(1) عبد الرحيم حميد: نظرية الأسماء في مذهب الليوني وابن عربي، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، 2003، المميز لهذه الدراسة أن صاحبها يحسن العبرية، وأحسبه قام بمقارنة قيمة وجادة بين نصوص "موسى الليوني" وغيره من مفكري رجال الدين اليهود بالعبرية ونصوص ابن العربي بالعربية.

(2) المرجع نفسه، ص. 106.

وتثبتت عناصر التصوف الإشرافي التي لم تكن للأدبيات الصوفية معرفة بها قبل صياغة "سفر هزهر" (1)

وهذا التأثير الذي أراد أن يثبته صاحب الدراسة المقارنة عمل على أن يكرس من ورائه فكرة لها راهنتها ورواجها في أيامنا هذه، وهي فكرة حوار الثقافات والأديان، بل وحدة الثقافات والأديان، وهي فكرة يرجع الفضل في وجودها، حسب الباحث، إلى ابن العربي الذي جسدها في تطويره لتصوف موحد في الغرب الإسلامي امتزجت فيه آراء دينية يهودية، مسيحية وإسلامية، لهذا كله يستخلص الباحث من دراسته النتيجة الآتية: «نستطيع القول في نهاية هذا العرض، إن المقارنة بين نمطي التصوف المذكورين تضع الدارس أمام وحدة الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي، وتدنيه من شمولية الانصهار الثقافي... وقد بدا هذا الانصهار جلي المعالم في المشروع الذي قدمه ابن عربي... وقد سهل ذلك في نظرنا تأثيره ليس فقط على القباليين، وفي مقدمتهم موسى الليوني ومعاصريه، بل وعلى الفكر المسيحي لعصره، كما بينت ذلك، منذ سنوات خلت، أعمال أنجيل بلانثيا وأسين بلاثيوس» (2).

ويبدو إذن أن صاحب الدراسة حاول إثبات أثر "ابن العربي" في الفكر اليهودي والمسيحي، ولكنه كرس فكرة أخرى لا يجذبها أنصار ابن العربي ويكفره لأجلها بعض الفقهاء، وهو امتزاج فكره بالرهبة المسيحية والكهنوت اليهودي، وهو ما عمل بالفعل "بلاثيوس" على إثباته في أعماله التي تجاوزتها الدراسات الغربية.

ومن أكثر الأسماء الغربية التي تداولتها الدراسات على أنها متأثرة بفلسفة ابن العربي الصوفية: "ريمون لول" (3) (1235 - 1315م) Raymond Lulle

(1) المرجع السابق، ص. 111.

(2) المرجع نفسه، ص. 112.

(3) فيلسوف وشاعر صوفي مسيحي، مبشر، بذل المستحيل لتصوير المسلمين، مؤسس مدرسة للدراسات العربية الإسلامية بميورقة سنة 1276م، له كتاب: "Ars manga" الفن الكبير "Le Grand Art" دافع به عن المسيحية ضد الإسلام ضد آراء ابن رشد بصورة خاصة. نفى من بلاده فأقام ببجاية قرابة النصف عام سنة 1307م، وكذا بتونس كان يعتكف بمغارة أصبحت تدعى مغارة ريمون لول، ومازال الناس يسمونها اليوم كذلك. وكانت له بها

و"دانتي"⁽¹⁾ Dante (1321 - 1265) "المعاصر" الموسى الليوني "ثم "سينوزا" (1677) "Spinosa"⁽²⁾. ولكنه تأثر هو في رأي البعض عودة إلى أصل وليس اكتسابا لشيء جديد فـ "أسين بلاثيوس" مثلاً، وكما سبقت الإشارة إليه، عندما تحدث عن أثر ابن العربي في الغرب المسيحي عمل على أن يثبت بذلك تأثر ابن العربي والتصوف الإسلامي بالرهبة المسيحية ومن هنا كان أخذ بعض

مناظرات مع أحد علمائها، وكان بها قد عرف كثيرا من أعمال الصوفية لابن العربي ولابن سبعين. يشكل مع ابن العربي نموذجين لمن سبق عصرهما، وامتد تأثيرهما إلى اليوم، خاصة في مجال وحدة الأديان وحوار الحضارات.

- Dominique Urvoy: Le séjour de Raymond Lulle à Bougie et son rôle dans la formation de sa pensée, InBéjaïa et sa région à travers les âges, coordination de Djamil Aissani, Association GEHIMAB, Algerie, 1997, P. 57.
- Abdelwahab Meddeb: La religion de l'autre Ibn arabi/Ramond Lull, In Echanges et influences entre les cultures méditerranéennes, Actes du colloque d'Amalfi, Institut d'etudes Orientales, Naples, 1984, P. 115.

- يشير في هذه الدراسة عبد الوهاب المنب إلى أعمال إرفوي المقارنيتين "ابن العربي" "لول"، كما يحيل على بلاثيوس.

(1) شاعر إيطالي صاحب أشعار: "La Vita nuova" ألفها بين 1291 - 1293 وله الأعمال الصغرى: "Les oeuvres Mineures" ألفها بين 1304 و1319، وشرع فيها في السنوات الأولى من منفاه وهي عبارة عن أعمال قصيرة في مختلف الفنون. وأما أهم عمل اشتهر به وتأثر فيه بابن العربي فهو "الكوميديا الإلهية" "La Divine Comédie" وهو عبارة عن نص تمهيدي مطول وأشعار مغناة عددها 99، ألفها بين 1307 و1321م. ترجمت إلى أكثر من 25 لغة، ولقد ترك أثره الكبير في العديد من الشعراء والفنانين الرسامين والموسيقيين أمثال: الرسام: Sandro Botticelli (1445 - 1510) والسريالي الكبير، الرسام والشاعر: "وليام بليك" William Blake (1757 - 1827) والمؤلف الموسيقي الألماني: "روبير شومان" "Robert Schumann" (1810 - 1856) وغيرهم كثير. ولمزيد من الاطلاع على حياة وأعمال دانتي يمكن الرجوع إلى:

- Jorge Luis Borges: Neuf essais sur Dante, traduit de l'espagnol par Françoise Rosset, Préface d'Hector Biancotti, Paris, Gallimard, 1987.
- Jacqueline Risset: Dante: une vie, Paris, Flammarion, 1995.

(2) تحدثت عن هذا التأثير كثير من المراجع العربية والأجنبية وأسهب في ذلك، ويتزعمهم المستشرق الأسباني: "أسين بلاثيوس".

- إبراهيم مذكور: وحدة الوجود بين ابن عربي واسينوزا، ضمن الكتاب التذكاري، ص. 367، 380/-، التفاتاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص. 200، 201./ وكذلك - سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ص. 155 - 156.

المسيحيين عنه هو عودة إلى الرهبانية المسيحية الأولى. وهذا ما يفسر كثرة المقارنات التي أجراها هذا المستشرق، وهو أحد السابقين إلى دراسة ابن العربي، بين صاحب "الفتوحات" والكثير من الرهبان ورجال الدين المسيحيين، بل أرجع كثيراً من ممارسات الصوفية وسلوكاتهم إلى أصول مسيحية كانت منتشرة بوادي النيل وفلسطين وسوريا وما بين النهرين⁽¹⁾

هذه لمحة موجزة عن أثر ابن العربي في الغرب اليهودي والمسيحي، أما عن الدراسات والاهتمامات الغربية بفكر ابن العربي وعمؤلفاته فيذهب "ميشيل شودكفيتش"⁽²⁾ "Michel Chodkeiwicz"، وهو عميد الأكبريين الأوروبيين المعاصرين، وأكثرهم دراسة وترجمة لأعمال "ابن العربي"، يشكل مع أبنائه وكثير من تلامذته حلقات مهمة في "السلسلة الأكبرية" في العالم الغربي، يذهب إلى أن البدايات الأولى لالتقاء الغرب بابن العربي تعود إلى سنة 1845 حيث نشر "جوستاف فلوغل" Gustav flugel (عبد الهادي) أحد تلامذة "سلفستر دي ساسي"⁽³⁾ Silvestre de Sacy, Antoine (1758 - 1838) كتاب التعريفات للجرجاني ونشر بذيله كتاب ابن العربي: "اصطلاحات الصوفية" ثم تمضي فترة تقارب النصف قرن لتظهر بعض الاهتمامات بابن العربي ولكنها ضلت سبيلها لأنها تمثلت في نشر رسالة على أنها لابن العربي وهي: "رسالة الوحدة" مترجمة إلى اللغة الإنجليزية وذلك سنة 1901 من طرف "واير" Weir، ثم ترجمها فلوجل إلى الإيطالية سنة 1907 ثم إلى الفرنسية سنة 1910، ولقد تسبب الخطأ في نسبة هذه الرسالة إلى ابن العربي في تأخر إطلاع الغرب على فكره الحقيقي.

(1) أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته وآثاره، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، 1979، ص. 109، 182.

(2) ميشيل شودكفيتش: الولاية، Le sceau des saints ترجمة أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص. ص. 3 - 4.

(3) هناك من يعد هذا المستشرق الفرنسي عالم اللسانيات، يتقن أكثر من ثماني لغات، صاحب كتاب: "العرب قبل محمد" إلى جانب المستشرق النمساوي "هامنر بفرغستال" Hamner Pvirgstall أول من فتح المجال من خلال دراساته اللسانية على الدراسات الجادة للتصوف وترجمة النصوص الأساسية في التصوف.

- Christian Bonaud: Le Soufisme (Al-Tasawwuf) et la spiritualité islamique, Maisonneuve et Larose-Institut du monde Arabe, Paris, 1991, P. 8.

وفي سنة 1911 صدر لـ "نيكلسون" (1868 - 1945) ترجمة كتاب ابن العربي: ترجمان الأشواق. أما سنة 1919 فهي التي عدّها "شودكفيتش" السنة الحافلة بالدراسات الإستشراقية عن ابن العربي والبداية الفعلية لاتصال الغرب المعاصر به. ففيها نشر "نيرغ" مجموعة من رسائل ابن العربي تحت عنوان: "Kleinere Schriften des ibn el Arabi"، كما ألقى "أسين بلاثيوس" (1871 - 1944) محاضرة متميزة بالأكاديمية الملكية الأسبانية، بتاريخ: 26 جانفي 1919 كان عنوانها: Escatalogia Musulmana en la divina comedia "الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية" وفي هذه المحاضرة أثار "بلاثيوس" قضية تأثير ابن العربي على "دانتي" وهي قضية لا يزال الحديث عنها موصولا حتى يومنا هذا. وبعد سلسلة من الأبحاث عن ابن العربي، تمتد بين سنتي: 1925 و1928 جمعت في مؤلف واحد عنوانه: "الصوفي المرسى ابن العربي"⁽¹⁾ نشر بلاثيوس سنة 1931 كتابا عنوانه: "El islam cristianizado" "الإسلام المسيحي" وشكل ابن العربي المحور الذي يدور حوله الكتاب كله. ففيه قرر بلاثيوس رجل الكنيسة المتدين أن ابن العربي مسيحي دون مسيح⁽²⁾.

ومن المستشرقين الذين كانت لهم المساهمة الفعالة في تعريف الغرب بابن العربي: "رونيه غينون"⁽³⁾ René Guénon (1886-1951) شخصية لا مناص من الحديث عنها، سواء في العمل على نشر المعرفة الأكبرية انطلاقا مما له - أي لـ "غينون" - من خلفية ثقافية ودينية مشبعة بالغنوصية والهرمسية، أو ببحثه الأوروبيين أن يسلكوا إحدى الطرق الصوفية التي تمكن العارف من بلوغ اليقين وتحصيل الكمال. قبل أن يصبح غينون أكبريا كان ينشط بالمصونية في باريس، La Franc-maçonnerie ثم اعتنق الإسلام سنة 1912 متخذا اسم عبد الواحد يحي

(1) أسين بلاثيوس: ابن العربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، 1979، مقدمة المترجم، ص. 16.

(2) المرجع نفسه، ص. 5.

(3) عاش في سطيف حوالي 1915، كتب في الميتافيزيقا وفي مختلف المذاهب الروحية والتي لها جميعا حسب رأيه أساس مشترك، استقر به المقام سنة 1930 بالقاهرة حيث استمر في الكتابة وخاصة في المراسلات، لقد لعب دورا كمعلم مفكر لا معلم روحي. لقد قد كان ناصحا لكثير من الأوروبيين الباحثين عن سواء السبيل. توفي بالقاهرة سنة 1951.

وسالكا الطريقة الشاذلية⁽¹⁾. من أبرز تلامذته "ميشال فالسان" (ت 1974) Michel Vâlsan الذي ترجم أجزاء من أعمال ابن العربي وقام بحملة من الدراسات لأفكاره، يعترف له شودكيفيتش مرارا بالفضل في اكتشاف ابن العربي ففي تقديمه لكتابه: "محيط دون شاطئ"⁽²⁾ Un Ocean sans rivage "وفي مواضع عدة من كتبه وفي مناسبات كثيرة، لا يتوانى في الاعتراف وإجزال الشكر لمن له الفضل عليه في اكتشافه لابن العربي منذ قرابة النصف قرن، ومن تلامذة "فالسان": شارل أندريه جيليز: Charles-André Gilis ثم تأتي أغلب الأسماء المهمة اليوم بعالم ابن العربي الصوفي مثل: دوني غريل Denis Gril و"جيمس موريس" James Morris و"كلود أداس" و"بيار لوري" Pierre Lory هذا الأخير قال عن ابن العربي في تقديمه لعمل "وليم شيتيك" حول الشيخ الأكبر والمعنون بـ: "عوالم الخيال - ابن العربي ومشكلة تنوع الديانات: ... لقد اختير ابن العربي الممثل وبامتياز للفكر الروحي الدائم، المتعال عن تاريخنا وتوجيهاته المفروضة على أفكارنا، إنه مكان أريحي بعيد عن التأثيرات المتلونة للمذاهب المعاصرة."⁽³⁾

إن هذه المكانة لفكر ابن العربي في الغرب لم تتحقق إلا بعد ترجمة نصوص كثيرة ودراسات استشراقية عديدة تطورت كما وكيفا، من السطحية إلى كثير من العمق والتحصيل. ومن هذه الأعمال نذكر:

كتاب "هنري كوربان"⁽⁴⁾ Henry Corbin (1978 - 1903): "الخيال الخلاق

(1) Eric Geoffroy: Le Rayonnement Spirituel du Cheikh Al Alawi en Occident ضمن التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلوي، أشغال ملتقى الذكرى العاشرة لتأسيس جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية، 16 - 18 أكتوبر 2001 المطبعة العلوية بمسغانم، 2002، ص. 365

(2) Michel Chodkiewicz: Un Océan sans Rivage, seil, Paris, p. 11, 1992

(3) Lory, Bulletin Critique des Annales Islamologiques, N° 13, (1996), p. 64. Pierre

(4) تخصصه في الدراسات الباطنية الإيرانية وفي التصوف على وجه الخصوص: الحلاج، السهروردي وابن العربي. ثم انبهاره وعشقه لسحر الشرق دفعه إلى القول، وهو ما يعكس السر في اهتمامه بالخيال عند الشيخ الأكبر:

«L'Orient désigne le monde spirituel qui est l'Orient majeur auquel se lève le pur soleil intelligible, et les "Orientaux" sont ceux dont la demeure intérieure reçoit les feux de cette éternelle aurore»/-http://jm.saliege.com/corbin1.htm[20-4-2004]

L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, " في تصوف ابن العربي " Paris 1958 " ثم كتاب يقارن بين لاوتزو وابن العربي: "التصوف والطاوية لـ: "توشيكو إزوتسو" Toshihico Izutsu, Sufism and Taoism, Tokyo, 1966 " ومن الكتب المهمة عن ابن العربي ما ظهر من ترجمات وتعليقات عن كتبه خاصة الفتوحات والفصوص، ونذكر هنا:

- Ibn 'Arabî, «Le Livre du Nom de Majesté» (kitâb al - Jalâla), trad. Michel Vâlsan in Etudes Traditionnelles, Paris, 1948,
- Charles-André Gilis, «Les clés des Demeures spirituelles dans les Futûhât d'Ibn 'Arabî», in René Guénon et l'avènement du troisième Sceau, Paris, 1991.

ومنها أيضا كتاب لـ: "وليم شيتيك: "الطريق الصوفي للمعرفة"، وله كذلك: "عوالم الخيال - ابن العربي ومسألة تعدد الأديان":

- William Chittick, The sufi Path of Knowledge, Albany, 1989
- William C. Chittick. Imaginal Worlds-Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. SUNY Press, Albany, 1994.

2 - موقف المستشرقين من تراث الشيخ الأكبر:

ذهب "بيار لوري" Pierre Lory في تقديمه لترجمة كتاب "ترجمان الأشواق"⁽¹⁾ لابن العربي من طرف "موريس غلوتون" Maurice Gloton إلى أنه منذ نصف قرن أعيد اكتشاف التصوف التقليدي بصفة عامة، وأعمال ابن العربي بصفة خاصة شيئا فشيئا، واستغلت أحسن وفهم بشكل أعمق سواء في البلدان الإسلامية أو لدى الجمهور الغربي. ومن الدراسات والتحليلات المعمقة لفكر ابن العربي⁽²⁾ يذكر على سبيل المثال لا الحصر: كتاب هنري كوربان، المذكور

(1) Ibn Arabi: L'interprète des désirs, Traduction Maurice Gloton, Avant propos: Pierre Lory, Editions Albin Michel, 1996, p. 7.

(2) نفس الرأي ذهب إليه كلود أداس وهي تقدم لكتابها: "Ibn Arabi ou la Quête du soufre rouge" ومشيرة إلى أن الفضل في اكتشافها لابن العربي يعود إلى والدها ميشيل شوكيفيتش منذ الطفولة وحبب إليها عالمه - عالم ابن العربي - وهي مراة ثم شرحه لها وهي راشدة

آنفا، وختم الأولياء لشودكيفيتش 1986 ترجم إلى العربية سنة 2000 ولنفس المؤلف: "محيط بلا شاطئ" 1992.

إلى جانب الدراسات هناك نصوص كثيرة للشيخ الأكبر ترجمت إلى لغات عديدة كالفرنسية، الإنجليزية الأسبانية... الخ... ومن الأمثلة على ذلك: "حكمة الأنبياء" وهو عبارة عن مختارات من فصوص الحكم

- La sagesse des Prophètes، trad. par T. Burckhardt, Albin Michel, 1974

لكن كل هذا لا يمنع من الإشارة إلى أن الغرب في بداية تعامله مع التصوف عموما وتصوف ابن العربي خصوصا قد تحفظ تحفظا شديدا، كما يشير إلى ذلك "شودكيفيتش"⁽¹⁾، ويمكن القول أن الموقف كان في البداية الرفض، كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة الإسلامية عموما، ثم ربطه بالمسيحية أو بإرجاع أصوله إلى مصادر مختلفة غير إسلامية مع نقده ثم ربطه بالتشيع، بالرغم من أنه ظل يدل على أنه سني على حد تعبير "شودكيفيتش". مع الإشارة إلى أن هذا لا يمنع من وجود ملامح شيعية فيه من حيث أنه علم الباطن، أو من حيث كونه ترعرع في بيئة موحدية قوامها التوحيد بين المذاهب الإسلامية السائدة آنذاك.

فعلى سبيل المثال كان موقف "ماسنيون" 1883-1962، حسب "شودكيفيتش" من ابن العربي عدائيا⁽²⁾ وتوارث تلامذة ماسنيون هذا الموقف فـ: Clément Huart

وهي تقوم بالعمل نفسه مع أطفالها وخاصة ابنتها "ولاية" التي دخلت أفراد هذه العائلة ومع الكثيرين من الولوعين بفكر ابن العربي في سلسلة الأكربيين. والتي تعتبر نفسها حلقة من حلقاتها، يمكن الرجوع في هذا الصدد إلى:

- Claude Addas: IBN ARABI ou la quête du soufre rouge, gallimard. 1989, pp. 11-15.

(1) ميشيل شودكيفيتش: الولاية، مرجع سابق، ص. 5.

(2) لا شك في أن شودكيفيتش يوجد في موقع أكثر قربا من أعمال وأهداف ماسنيون، لك هذا لا يمنع من الإشارة إلى الجهود الكبيرة التي بذلها هذا المستشرق المتعصب لمسيحيته في التعريف بالحلاج وبأعماله للغرب كصورة عن التصوف الإسلامي المليئ بالخيال حسب رأيه وغير المقنع، ونلمح هذا عند تعريفه لابن العربي وإعلانه لشأنه حيث من بين ما وصفه به قوله: «شخصية عقلانية قوية، عقل موسوعي، هذا المجدد للتصوف الإسلامي والموجه إياه بشكل منطقي في اتجاه نظري مقنع بالرغم من أن التصوف ليس كذلك، وجعله من الحكمة الإلهية الموحدة... درسه أسين، نيكلسون، نيرغ»

- Louis Massignon: Recueil de Textes Inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam, Librairie Orientaliste, Paris, 1929, P. 116.

الذي وإن اعترف بمكانة ابن العربي في العالم الإسلامي وبشهرة إلا أنه يحط من شأن فكره فيعده مليئاً بفوضى الخيال وكذلك ذهب "كاراديفو" Carrade vaux إلى القول بأن "شهرة ابن العربي في الشرق لا تتوقف عن الذبوع والانتشار حتى في أيامنا هذه، لكنه لا يلبث أن يعلن أنه بالرغم مما لمنهج ابن العربي التوفيقي من سحر وجمال، فإن نمط العرض السائد في مؤلفاته نمط دنيوي حسي، مفعم بالحركة والحيوية"⁽¹⁾ و"أسين بلاثيوس" نحى به وبتصوفه نحو المسيحية حتى عده مسيحياً دون مسيح، بل اعتبر الإسلام من خلال التصوف ما هو إلا المسيحية. وذهب Izutsu إلى أن أفكار ابن العربي ما هي إلا "عرض منهجي لتأملات عقلية بسيطة"⁽²⁾.

وفي حوار أجرته مجلة آفاق مغربية⁽³⁾ Horizons Maghrébins مع "ميشيل شودكيفيتش" في عدد تكرمي خاص به طرح الأستاذان جعفر الكسوسي وفيرونيك بار سؤالا على شودكيفيتش عن كيفية تقويمه لعمل كل من: "ماسنيون" و"هنري كوربان" و"ميشال فالسان" في محاولتهم إطلاع الغرب على التصوف الإسلامي عموماً وعلى تصوف ابن العربي على وجه الخصوص، فكان جوابه أن ماسنيون وفي تحليله للغة الصوفية أخطأ في استنتاجاته التي أرجعت التصوف إلى أصول غير إسلامية، إذ كان يجب عليه البحث عن أصل التصوف في القرآن، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن أعماله عن الحلاج مليئة بتأويلات قابلة للنقاش، بل شكلت أحيانا مصدراً لسوء فهم خاصة في أوساط مسيحية.

وجملة القول أن ماسنيون في نظر "شودكيفيتش" لا يملك اللغة الكافية التي يمكنه الحديث بها عن ابن العربي. وعلى خلاف ماسنيون تعامل كوربان مع نصوص الشيخ الأكبر بود أكبر وكان أحسن فهماً لها مقارنة بـ "بلاثيوس" و"نكلسون" و"عفيفي". ولكن بالرغم من هذا الإطراء من "شودكيفيتش" فإن الملاحظ على كوربان هو إرجاعه التصوف إلى أصول يونانية حتى في بحثه عن

(1) الرجوع السابق، ص. 5.

(2) المرجع نفسه، ص. 5.

(3) L'héritage akbarien, entretien réalisé par Jaafar Kansoussi et Véronique Barre, In Horizons Maghrébins, N°30, Hiver 1995, 11e année, Publications de l'université de Toulouse, p. 11-12.

الاشتقاق اللغوي لكلمة تصوف إذ رجع إرجاعها إلى الكلمة اليونانية Sophos وتعني الحكيم، كما ذهب بعيدا في ربط التصوف بالتشيع⁽¹⁾. أما فالسان Valsan فيقول عنه تلميذه: «بعيدا عن البحث الجامعي كتب قليلا ونشر قليلا ولكن بتعليمه الشفوي كان له الدور الحاسم في فهم التصوف وخاصة مذهب ابن العربي، لقد كان - فالسان - مؤولا استثنائيا نافذا، وإليه أنا وغيري مدينون له بفهم ابن العربي. إنه شخصية نموذجية للوارث الأكبري»⁽²⁾.

ومن تداعيات اهتمام الغرب بفكر ابن العربي وبحياته الروحية، ومن أجل التنسيق في الدراسات الأكاديمية لتوجيهها الوجهة المرادة تأسست سنة 1977 جمعية ثقافية دولية تحمل اسم "جمعية محي الدين بن عربي" The Muhyiddin Ibn Arabi Society مقرها الرئيسي في أكسفورد ولها فرع في الولايات المتحدة الأمريكية، تضم دارسين من مختلف الجنسيات منهم: ستيفان هيرتنشتاين وجيمس موريس... ومن أعضائها الشرفيين: شودكيفيتش، كلود أداس، بابلو بنيتو، دوي غريل... الخ، هدفها التعريف بالفكر الأكبري ونشره، تعقد وبانتظام ملتقيات سنوية بالولايات المتحدة وبريطانيا، بالإضافة إلى الندوات في مناطق مختلفة من العالم، تعنى بالدراسات الأكاديمية عبر العالم، تنشر كتب ابن العربي مترجمة ودراسات عديدة خاصة في مجلتها التي صدر مجلدها رقم 35 في مارس 2005⁽³⁾.

3 - حاجة الغرب لعلم الباطن:

في سؤال طرحته على الأستاذ دوي غريل (داوود) Denis Gril/Daoud من جامعة بروفانس، مرسليليا، وهو المتخصص في الدراسات الأكاديمية والمسؤول في معهد الأبحاث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي، لماذا يهتم الغرب اليوم بالتصوف الإسلامي عموما وبابن العربي على وجه الخصوص؟ فأجابني مشكورا بقوله⁽⁴⁾:

(1) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قببسي، منشورات عويدات بيروت، 1966، ص. ص. 282 - 285.

(2) L'héritage akbarien... p. 12.

(3) لمزيد من المعلومات عن الجمعية يمكن الاطلاع على موقعها في الانترنت: <http://www.ibnarabisociety.org/>

(4) رسالة باللغة الفرنسية عن طريق البريد الإلكتروني بتاريخ: 15 جانفي 2003م

[لقد طرحتم علي سؤالاً تتطلب الإجابة عليه عملاً كاملاً يفترض:

1. الفهم الجيد للوضعية الفكرية والروحية للغرب في ق 19 وق 20 وهو أمر

معقد أكثر مما يمكن تصوره، خاصة بالنسبة للعالم العربي والإسلامي

2. أن تكون هناك فكرة عن اكتشاف الغرب للتصوف من خلال أعمال

المستشرقين الرسميين، ومن خلال أعمال الغربيين الذين اهتموا إلى الإسلام

على يد مشايخ الصوفية. تلاحظ هكذا أن الإجابة يمكن أن تكون طويلة.

أختصر فأقول إن التصوف يعكس وجه الإسلام الأكثر تفتحاً والأكثر عالمية،

تعاليمه سهلة المنفذ لكل روح إنسانية تواقّة إلى السمو الروحي. لأنه يوحد أيضاً

بين منحي المحبة ومنحي المعرفة العملية والميتافيزيقية، إنه يخاطب وفي الآن نفسه

كلاً من القلب والعقل.

بالنظر إلى تطور المسيحية منذ عدة قرون وتوجهها إلى تفضيل مقاربة عاطفية نحو

الدين إلى حد ما، من جهة، وبالنظر من جهة أخرى إلى توجه الكنيسة نحو إحباط

كل بحث روحي حقيقي مؤسس على المعرفة. فلقد استجابت نصوص التصوف

إلى حاجة روحية ملحة، صحيح أن تقاليد شرقية أخرى استجابت لنفس الطلب

كالبودية والهندية... إلخ ولكن الإسلام بقربه الجغرافي والعقدي (الإبراهيمي)

وبتواجد مشايخ التصوف في المغرب وفي المشرق وإرشاد إلهي تمت الاستجابة

أكثر فأكثر للرجعة في التجديد الروحي.]

إن الذي يمكن أن نقرأه في إجابة دوبي غريل أن الاستشراق المهتم بالتصوف

تحكمه أولاً ظروف موضوعية تاريخية تتمثل في تطورات الغرب والأحداث الكبرى

التي طبعت القرنين التاسع عشر والعشرين والذي تميز بأحداث هامة منها ظاهرة

الاستعمار المباشر بداياتها ونهاياتها، منها الحربين العالميتين وما أحدثته من تغيرات

وتطورات على مختلف الأصعدة المادية والفكرية والروحية، وما ظهر من تيارات

فلسفية ميزتها الفلسفات المادية والإلحادية، ثم العلمانية المفرطة التي أحدثت أزمت

اجتماعية وأخلاقية استمرت بعض آثارها السلبية إلى يومنا هذا.

كما يفهم من كلام غريل أن الإسلام له عدة أوجه وأن التصوف هو الوجه

المناسب لهذه الفئة من المستشرقين خاصة الذين اعتنقوا الإسلام وسلكوا إحدى

طرقه الصوفية، والواقع أن الإسلام ليس كالنص الصوفي الذي يمكن حمله على

تأويلات قد لا تتناهى، فهو واحد وإن تعددت مذاهبه الفقهية والعقدية، والتصوف

هو من علوم الخاصة ومن العلوم الشرعية الحادثة في الملة، على حد تعبير "عبد الرحمن بن خلدون"⁽¹⁾، وليس وجهها من أوجه الإسلام.

ومع هذا فإن هذا الطرح له بعض المبررات وله من يؤيده حتى من المفكرين العرب، فـ "نصر حامد أبو زيد" لا يختلف في طرحه كثيرا عن "غريل" في التبرير لراهنية ابن العربي، حتى أنه طرح السؤال نفسه في كتابه: "هكذا تكلم ابن عربي" بصيغة: "لماذا ابن عربي الآن؟" وكانت إجابته مركزة على ماعرفه العالم ويعرفه من أحداث ومن تطورات علمية وتقنية وما أحدثه من تغييرات على مختلف الأصعدة، شكل القاعدة الأساسية لمبررات استحضار النص الأكبري خصوصا، والبديل الصوفي على وجه العموم. فالإنسانية، حسب "نصر حامد أبو زيد"، تعاني من القلق حول مستقبلها، بعد أن خابت آمالها في "التنوير" الذي تحول إلى أيديولوجيا سببت الاستعمار وما ارتبط به من تقهقر للعالم المتخلف وسببت الدمار والأزمات للعالم المتقدم. ثم إن التقدم التكنولوجي الهائل حول عالم اليوم إلى فضاء مترابط الأجزاء من جهة، ولكن أظهر من جهة أخرى فروقات شاسعة بين البشر، وأثر ظلما واستبدادا محكما ومنظرا له مع مزاعم الديمقراطية والعدالة، وأثر عولمة تحكمها حتمية قوانين اقتصادية وسياسية واجتماعية جائرة. مما أوحى بضرورة اعتماد الحل الديني، غير أن هذا الحل آل به المطاف إلى التطرف والعنف وأثر ظاهرة الإرهاب. ليأتي في الأخير البديل الصوفي "الأكبري" بما يطرحه من روحانيات تسمو بالإنسان وتدعو إلى التسامح وإلى التكامل بدلا من التناقض المفضي إلى الصراع. ثم إن التجربة الأكبرية في حد ذاتها مصدر لتجارب فنية سامية، وتقدم للغرب صورة أخرى عن الإسلام⁽²⁾. الصورة التي هي ضالتهم.

ثم إن فكر ابن العربي وفلسفته في العقل والكشف لا تنسجم فحسب مع الأسئلة التي يطرحها زمن ما بعد الحداثة وإنما تقدم الجواب، هذا الجواب الذي تكمن فيه فلسفة ابن العربي التي تنشُد الكمال للإنسان وهو كمال لا يمكن أن

(1) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار القلم بيروت، ط5، 1984 ص517

(2) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص. ص. 17 - 23.

يتحقق إلا بسيادة القيم وفتح المجال أمام القلب للقلب في فضاء المطلق، ويتعالى الإنسان عن عيب الحصر والتقييد⁽¹⁾.

إن ما جاء في رسالة الأستاذ "دوني غريل" ووجدنا مؤلف "هكذا تكلم ابن عربي" لا يختلف معه يتفق كثيرا مع ما قدمه المستشرقون من مبررات ودواعي الاهتمام بالتصوف، بل وبممارسته واعتناق الإسلام من حيث هو مصدر للتصوف، وبالنظر إلى مقومات التصوف، خاصة من حيث روحيته وطابعه العرفاني، وعلو هممة الصوفي ورفعة خلقه، وسعة قلبه للكون كله، وهي أمور دعت لها الديانات السماوية ولكن لم تتجسد بعيدا عن الأنبياء إلا مع الصوفية، لهذا التصوف بممارساته وآرائه في المعرفة والمحبة وبفناؤه في الألوهية وتوحيده الكمال، هو عند هؤلاء المستشرقين النموذج الكامل لوحدة الأديان، وأكثر من هذا المعتقد للإسلام منهم لا يرى نفسه قد تخلّى عن دينه، بل أكمل مشواره في التدين وجمع الأديان السماوية كلها، (وحتى الوثنية قد تأخذ نصيبها أحيانا). يقول "إيريك جوفروا" (يونس) "Eric Geoffroy" أستاذ بجامعة ستراسبورغ - بصدد حديثه عن الإشعاع الروحي للشيخ العلاوي على الغرب وبالضبط على المعتنقين للإسلام منهم: «كلمة: Converti غير ملائمة لأن الشخص القادم من اليهودية، المسيحية أو من ديانات أخرى لم يقيم سوى بمد طريقه إلى الإسلام، لقد توج عمله ولم يفارق أي شيء»⁽²⁾ هذا ما قد يفسر ترديد المستشرقين لعبارة التقاء الإسلام بالعقيدة الإبراهيمية، نقول هذا بالرغم من أن القصد قد لا يخلو من مراد الآية الكريمة: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾⁽³⁾

ولكن إذا عدنا لفكر ابن العربي قد نجد ما يفسر هذا التركيز على إبراهيم خاصة في الفصوص، وبالضبط في الفصل المتعلق بإبراهيم الخليل، حيث نتجاوز هنا

(1) محمد المصباحي: ابن عربي في مرآة مابعد الحداثة، ضمن ابن عربي في أفق مابعد الحداثة، ص. 31، ص. 26.

(2) Eric Geoffroy: Le Rayonnement Spirituel du Cheikh Al Alawi en Occident, p. 366.

(3) سورة النساء، الآية 125

فكرة وحدة الأديان إلى وحدة الوجود، وهي من الأفكار التي أسالت الكثير من الحبر وحتى من الدم في التراث الإسلامي، فابن العربي في هذا الفصل يشرح معنى الخليلية فيقول: «إنما سمي الخليل خليلاً لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية»⁽¹⁾ ثم يوضح فكرته في الوحدة أكثر وفي الفصل نفسه، فيقول: «اعلم أن ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه... فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه... وإن كان الخلق هو الظاهر فالخلق مستور باطن فيه، فالخلق سمع الخلق وبصره...»⁽²⁾

ومن مبررات اعتناق بعض الغربيين الإسلام من باب التصوف، ما يعتبره "أ. بيرك" "A. Berque" في نص يورده "جوفروا" - على أن ذلك رد فعل "الروح" على الحضارة الميكانيكية، ثم يضيف بأن المسيحية التي تقدم نفسها على أنها رسالة محبة ورحمة تقنعت بظاهرة الاستعمار. ومن ثمة فإن هذا الإسلام الصوفي في الغرب هو بفعل الأوروبيين الراغبين في تحديد الميتافيزيقا وفي البحث عن أشياء لم تعد ثابتة بالعواطف الكاثوليكية، كغذاء روحي حقيقي⁽³⁾.

إن المستشرقين الذين دخلوا الإسلام من باب التصوف أرادوا علم الباطن من علوم الإسلام، حيث الرمزية تسود كل شيء وباب التأويل مفتوح على مصراعيه مما يمكنهم من بناء أفكار وتصورات تتماشى ومطالبهم الروحية في إعطاء الإنسان أهمية مركزية في الكون من حيث جمعه لحقائق العالم واختصاره للحضرة الإلهية، ومن حيث الإمكانية التي يتيحها التصوف لبلوغ الكمال والتحقيق والتمكن من اليقين ونيل السعادة المطلقة، أما الظاهر من الإسلام فليس مطلبهم، لهذا قال أحدهم بأن الأوروبيين «الذين اعتنقوا الإسلام أو أوشكوا على ذلك كانوا يبحثون عن إسلام الباطن لا الظاهر، لقد كانوا في حاجة إلى منبع روحي حي ممكن التعامل معه»⁽⁴⁾.

(1) ابن العربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2،

1980، ص. 80

(2) المصدر نفسه، ص. 81.

(3) op. cit. p. 365.

(4) op. cit. p. 364.

فكرة الظاهر والباطن هذه ولو أنها تتفق مع الفكرة الصوفية التي تعد الفقهاء من أهل الظاهر والصوفية من أهل الباطن، إلا أنها تختلف عنهم - أي عن المستشرقين المنضوين تحت لواء طريقة صوفية ما - في مدى تحررهم التام وكأنهم يحكمهم كونهم غربيين لا تعنيهم الأحكام الفقهية لأنهم اختاروا الإسلام من باب التصوف باعتباره علم الباطن، أما الظاهر فليس مطلبهم، وهذا ما لا ينسحب على المدارس وعلى الممارس المسلم العربي الحريص على الجمع بين الظاهر والباطن وهو حرص الصوفية أنفسهم⁽¹⁾ بما فيهم ابن العربي الذي عد التصوف دائرة ظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة والحق مركز الدائرة، أو نقطة النون، والسبيل من الظاهر نحو الباطن هو الطريقة.

لقد بلغ الإعجاب بتصوف ابن العربي علما وممارسة بأحد الأكبريين الغربيين إلى أن يعده وكتبه وخاصة كتاب الفصوص بأنه الحكمة الحقة وبأن حاجة العالم اليوم إلى ابن العربي ومؤلفاته هي الحاجة إلى معاني إلهية سامية، وهو من يتوفر فيه هذا، لأنه من القلائل الذين عقدوا الصلة بين المحدود والمطلق، واستمدوا المعرفة من معينها الذي لا ينضب، يقول "بيتر يونغ" "Peter Young": «عند الحديث عن ابن العربي لا بد أن ألاحظ ما يلي: قد يوجد الكثير من هو رحيم وحكيم، ولكن المتصفين الآن بالرحمة وبالحكمة قليلون. أما الذين هم رحماء خلص، والذين كتبهم وأعمالهم تأتي على الطريقة التامة ومن المنبع نفسه، وهم على الحكمة والرحمة ذاتها على حد سواء. فهم القلة القليلة الباقية. هؤلاء ممن بلغ قمة الجهد الإنساني، وصلوا من الوهلة الأولى المطلق بالنسبي. هؤلاء، فقط، من يمكنهم الحديث في من هو الله. يكونون هم الرحمة والحكمة. ومن هؤلاء محي الدين بن عربي، الذي هو الرحمة الخالصة بالعالم، كما أن كتبه، خاصة: "فصوص الحكم"، ليس شيئا آخر غير الحكمة ذاتها»⁽²⁾.

هناك محاولة جادة في الغرب في التعامل مع التصوف ومع تصوف ابن العربي بشكل خاص حيث يجمعون فيه بين النظر والعمل، بين الدراسة والفهم

(1) لمزيد من التفصيل في هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند بن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص. 245، ص. 315.

(2) Peter Young: Ibn 'Arabi, towards a universal point of view by Delivered at the MIAS Symposium... Oxford, 1999.

والتأويل والممارسة وهو الأمر الذي ينقصنا نحن، إذ نفترق إلى فئتين: فئة الباحثين الدارسين وفئة الممارسين، فالممارس عندنا تنقصه الدراسات النظرية والمناهج العلمية التي يتعامل فيها مع النص، والدارس تنقصه أهم شرط لفهم التصوف على حقيقته وهو التجربة الذوقية. فالحاجة ملحة اليوم إلى: ضرورة ووجوب التكامل بين الفئتين ريثما تجتمع الخصلتان في الشخص الواحد.

وانطلاقاً من هذا التمييز نلاحظ أن الطريقة الصوفية العربية التي بها يريدون من الغرب تتسم بازدواجية في الشخصية، شخصية عربية، لسان حالها ينطق تحت ظل سلطة الفقه، فكرها كثيراً ما يستند إلى النصوص الشرعية، وشخصية غربية متحررة من سلطة الفقه، لا تعير اهتماماً كبيراً لحكم الفقيه فيها، بل وتكتفي بعدّه وجهة نظر مغايرة، أو يعبر عن وجه الإسلام الظاهري الذي لم يختره الغربي.

لقد كفانا بعض المستشرقين الرد على بعضهم الآخر من أخطأ الحكم في ابن العربي أو لم يسدد في فهم نصوصه، كما فعلوا مع "بلاثيوس" ومع "ماسنيون" و"كوربان"، ولكن لم يكن هذا النقد لذاته أو لأجلنا بل هو في خدمة الحقيقة التي أرادوها، لقد بذل المهتمون بابن العربي جهوداً كبيرة في ترجمة جزء هام من أعماله، كما بذلوا جهوداً في حصر أعماله وتصنيفها والتمييز فيها بين الأصل والدخيل، مع اعتمادهم على بعض الباحثين العرب مثل عثمان يحيى الذي أنجز دراسة نقدية في إحصاء وتصنيف أعمال ابن العربي مقدماً إياها كأطروحة أكاديمية تقّع في جزأين بباريس⁽¹⁾ لا غنى لأي دارس لابن العربي عنها، ولقد أشاد به كل باحث علمي عربي أو غربي. وتدعمت مثل هذه الدراسات بممثليها كالتّي قامت بها "كلود أداس" والمشار إليها سابقاً.

إن كثيراً من الدراسات الأكبرية لا تدخل في إطار البحث العلمي فقط، بل يندرج جزء هام منها في العمل على بعث مدرسة أكبرية عربية، على غرار محاولة الأمير عبد القادر في بعث مدرسة أكبرية عربية في عهده، ولقد سخر البعض حياته كلها لهذا الغرض وورث العمل لأبنائه وأحفاده كما فعل شود كيفيتش. مع

(1) Osman Yahia: Histoire et Classification de L'œuvre d'IBN ARABI, Institut français de Damas, 1964

ضرورة الإشارة هنا إلى تطور هذه الدراسات والتأويلات بالشكل الذي جعلها تحيا في أيامنا هذه ويراد لها الانتشار والسيادة في السنوات القادمة بفعل الجهود المبذولة في هذا الصدد وبفعل المناخ العام الفكري والعقدي السائد في عالم يتجاذبه تيار ما بعد الحداثة بكل ما يحمل من معاني الدعوة إلى نقد العقل والعودة إلى الروح وإلى القيم الأخلاقية والجمالية لذاتها، من جهة، وحبال العولمة المحكومة بنتائج صراع المصالح والسالكة لنهج البراغماتية المتجددة، من جهة أخرى. من هنا استطاعت أفكار ابن العربي برمزياتها الخالدة أن تعيش الماضي في إطارها المكاني والزمني وتعيش بيننا اليوم، وتسكن حتى مستقبلنا، توحد العقل والذوق وتحيي الأمل في آفاق الآتي، آفاق «مازلنا بعيدين عن تمثلها واستيعابها فضلا عن استفادها». [لقد استطاع الشيخ الأكبر أن يستوي على برزخ سيقى أبدا أفقا للبشرية»⁽¹⁾

في كل الأحوال، هم ونحن، يمكننا النظر إلى التصوف وإلى تصوف ابن العربي كتجربة وكعلم إنساني لما له من هذا الطابع، ولما يوجد فيه من أفكار ومن مناهج تتماشى وما يصطلح عليه اليوم بما بعد الحداثة. وإن شئنا القول ما بعد الرشدية. ضف إلى ذلك ما يوجد في التصوف من أفكار ومن تجارب روحية تعلي من شأن الإنسان، تبتغي اليقين وتنشد الكمال حيث السعادة المطلقة. فالتصوف اليوم تشجعه الظروف الدولية الفكرية المعاصرة (ما بعد الحداثة - ظاهرة العنف، وظاهرة الغلو).

لقد نقل ابن العربي من خلال تجارب صوفية المغرب كأبي مدين شعيب، ومن خلال معاشته لفترة موحدية تعددت فيها المذاهب وعرفت فيها الفلسفة تطورا بلغ أوجه مع ابن رشد الذي حاول أن يجعل من فكر الغزالي متهافتا، ومعلوم أن الغزالي هو صاحب أشعرية "ابن تومرت" في المغرب، والمؤثر في جل المتصوفة منذ العهد المرابطي، فلقد نقل ابن العربي إلى المشرق من خلال كل هذا فلسفة صوفية شكّلت قاعدة لوحدة المذاهب على النمط "الموحدية"، بل أراد بها حتّى وحدة الأديان السماوية، متخذاً مواقف كلامية وآراء فلسفية مختلفة

(1) مقدار عرفة: ابن عربي حاضرا ومستقبلا، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 21.

ومتعددة المشارب، ومنظرا لتصوف فلسفي اعتقد في منهجه الكشفى أسمى المناهج لبلوغ درجة الإنسان الكامل أو درجة القطب التي بلغها أستاذه وقدوته "أبو مدين بالمغرب". وهي من أهم دواعي التأثير الكبير المستمر للشيخ الأكبر في العالمين الإسلامى والغربى، إذ عد النموذج الجامع للمحبة والمعرفة، تأثيره يمتد إلى كل مكان ويستمر من خلال مؤلفاته العديدة، وعلى رأسها الفتوحات المكية وفصوص الحكم وغيرها من المؤلفات التي خصت بدراسات تحليلية معمقة، إحصاء، تصنيفا ونقدا.

ولكن إذا كان بعض المستشرقين وجدوا ضالتهم في تصوف ابن العربى في فكرة المحبة ووحدة الأديان ومطلب الحقيقة المطلقة ومركزية الإنسان في الكون وتحقيق السعادة المطلقة والإنسان الكامل... الخ فإن هذه المطالب مشروعة وممكن البحث فيها في أي مكان وزمان ونحن كباحثين مسلمين أولى بها من غيرنا لأنها ضالتنا، وباعتبار التصوف في نظر ابن العربى هو الحكمة الجامعة لعلوم متعددة ومختلفة وإن اشتركت في منتهائها العقدي الذي يجب أن يكون خدمة الحقيقة الدينية أو الوصول إلى الله حيث الكمال وحيث السعادة المطلقة. ولكن كمجتمعات نحتاج إلى التصوف لا من حيث هو علم الخاصة وخاصة الخاصة وخلاصة الخاصة، بل من حيث هو أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم مع قوم كرام، كما قال "محمد بن علي القصاب"⁽¹⁾. وما التصوف في جوهره وحقيقته إلا الأخلاق كما جاء في جل تعريفات التصوف خاصة إذا ما تم الاتفاق على أن أزمتنا في الوقت الحالى هي أزمة قيم أخلاقية.

وجملة القول إنه وبالرغم من أن تصوف ابن العربى، أو التصوف الإسلامى عموما يشكل نقطة هامة في التواصل الثقافى وتفاعله، لكن في علاقة الاستشراق به أجده قد وفى ويفى بمقصودهم أما نحن فقد لا يفى اهتمامهم بمقصودنا ما لم يكن هذا الاهتمام به نابعا من ذاتنا بما يخدم حاضرننا ومستقبلنا ويحقق الانسجام مع ماضينا بقراءتنا له قراءة أولى لا تعريه من ظروفه الزمانية والمكانية ولا تحدث الشقاق والانحراف به عن مسارنا العقدي، وبقراءة ثانية لا تعزلنا عن العالم المعاصر خاصة في ظل العولمة وفي آفاق ما بعد الحداثة. حينها نجني ثمار الحوار الثقافى ويتحقق لنا بالفعل التواصل الحضارى.

(1) القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربى، بيروت، ص. 127.

الفصل الثاني

علم الكلام في نظر ابن العربي

- أولا - الموقف المبدئي لابن العربي من علم الكلام
- ثانيا - مفهوم علم الكلام ومبررات وجوده عند ابن العربي
- ثالثا - نماذج من الآراء الكلامية عند ابن العربي - التوحيد عقيدة الإسلام
 - أ - بداهة الوجود الإلهي وتوحيده
 - ب - نفي الشريك عن الله
- رابعا - علم الكلام الصوفي (النظرية الأكبرية في الأسماء والصفات الإلهية)
 - 1 - اسم الجلالة الله
 - 2 - الأحدية ورمز الأزل
 - 3 - الصفات "السبعية" للحضرة الإلهية

قد يتبادر للأذهان لأول وهلة بعد المناسبة، بين علم الكلام والتصوف لكن المتمعن في فلسفة ابن العربي الصوفية سيدرك أن العلاقة أكثر من وطيدة بينهما، لسببين جوهرين يحملان في طياتهما مبررات كثيرة تدفع إلى ضرورة التطرق لعلم الكلام عند ابن العربي في خضم الحديث عن التصوف الأكريري وما يعج به من رمز يقتضي التأويل في فلسفته الصوفية.

يتمثل السبب الأول في أن علم الكلام عند ابن العربي هو الفاصل بين حدود العامة من الناس والخاصة في مجال العقائد، فالعامي الخائض في المسائل الكلامية دخل الاجتهاد من باب التأويل، فيصبح مؤولا مجتهدا، له الأجران إن أصاب والأجر الواحد إن أخطأ. وأما السبب الثاني: فالصوفي هو الذي يريد الوصول إلى الحق، وأفضل السبل لذلك هو منهجه الكشفية الذي يستوجب عقيدة سليمة صحيحة تميز بين التشبيه المقبول شرعا والتجسيم المحرم، وبين التنزيه الذي يليق بحقيقة الصفات والأسماء الإلهية. وكل هذا لا يدرك ولا يعلم إلا بمعرفة الظاهر والباطن ومواطنهما، ثم إن أغلب المسائل والموضوعات التي يتحدث الصوفية عنها رمزا لها علاقة بالبعد العقدي الكلامي الذي يزعم الصوفية أنهم المالكون لخاصيته والواصلون به إلى عين الحقيقة، وعين الحقيقة هي معرفة الأحكام الفقهية الصحيحة البعيدة عن مرامي ومدارك الفقهاء، أهل الظاهر، خصوص الصوفية.

ثم إن معرفة العقيدة الصحيحة التي يتطلب فيها معرفة الظاهر والباطن من الآيات القرآنية الضابطة لذلك، والتي يطلعها الله على المريدين كشفا فيخفونها، أو يخفون البعض منها عن العامة التي لا ترقى عقولهم ولا استعدت نفوسهم ولا صقلت قلوبهم لمعرفة حقيقة التنزيه والتشبيه، معرفة حقيقة: "الله في قبلة المصلي"، وما رمز لأجل إخفائه عن العامة أو رمز من أجل إخفائه عن الفقهاء أولا. ثم بعد كل هذا تحول الرمز الصوفي إلى لغة صوفية يتداولها أهل الباطن كتداول أي علم لمصطلحاته الخاصة به، ومن جملة ما يتداوله الصوفية، أهل الإشارة: الاعتقاد

الصحيح، أو التوحيد الذي لا يشوبه تحسيد وتمثيل يفضي إلى الشرك، ولا تعطيل ولا إبطال يؤديان إلى الحكم على صاحبهما بالخروج عن الملة.

فما هو علم الكلام في نظر ابن العربي، وما هو موقفه منه؟ وما مبررات ظهوره في الملة؟ أو ما وجه الحاجة إليه؟ ومن يشتغل بعلم الكلام؟ ثم ما هو منهجه؟ وما هو موضوعه؟ وهل يمكن اعتبار ابن العربي من المتكلمين، أو من المشتغلين بعلم الكلام: علم التأويل، تأويل المتشابه بإرجاعه إلى المحكم، وعلم الجوهر والعرض؟

أولا - الموقف المبدئي لابن العربي من علم الكلام

معلوم أن اعتقاد ابن العربي الصوفي يغلب النهج الكشف في تحصيل المعرفة أي معرفة كانت، مهما زعم أصحاب المناهج المختلفة أنهم يملكون الأدوات المعرفية الأكثر يقينية، لهذا اعتقد ابن العربي أن الصوفي العارف بالله هو من يطلعه الله على خبايا كل العلوم، فهو الحكيم الذي «جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي»⁽¹⁾ ولكن هذا لا يعني أنه يقصي سائر المناهج وأدوات المعرفة جملة وتفصيلا، بل اقتفى في ذلك أثر الغزالي الذي خص العقل بمجال معرفي خاص لا يتعداه لما هو فوق طوره، وأخضع أدوات الإدراك الحسي لما هي ميسرة له في خدمة الفكر والعقل، وإلى أداة القلب في جعلها منسجمة معه بحسب ما يفيض عليها من الأنوار القدسية، فالأذن والعين في عالم المحسوسات الخاضعة لاستدلالات الفكر لا تدرك إلا ما كان في حيز وفي وضع ينسجم مع قدراتها، ولكنها في عالم الكشوفات الإلهية تتحول إلى أدوات تخترق في إدراكاتها كل معهود، وما جرت عليه العادة.

ونظرا للقيمة التي يعطيها ابن العربي للقلب في المعرفة ينصح مريديه بأن لا يعملوا النظر إلا في الضرورة القصوى، مخافة التيه في مجاري الاختلافات في

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج 4، ص. 161.

وجهات النظر بحسب التنوع والتعدد في الحجج والاستدلالات، وبناء عليه نصح أتباعه بتجنب الخوض في علم الكلام، كما نصح العامة من الناس بالابتعاد عن طُرُق المسائل الكلامية بسبب المنهج العقلي المتبع فيها والذي قد يؤدي سوء استعماله إلى التشويش على العقائد التي بنيت على الفطرة السليمة، ولم تطلب في يوم الدليل العقلي على صحة ما تعتقده لاقتناعها بالحجة النصية التي لا تضاهيها حجة. يقول ابن العربي: «السبب الذي لأجله منعنا المتأهب لتجلي الحق إلى قلبه، من النظر في صحة العقائد من جهة علم الكلام. فمن ذلك أن العوام بلا خلاف. من كل متشرع صحيح العقل، عقائدهم سليمة، وأنهم مسلمون؛ مع أنهم لم يطالعوا شيئاً من علم الكلام، ولا عرفوا مذاهب الخصوم. بل أبقاهم الله - تعالى - على صحة الفطرة وهو العلم بوجود الله - تعالى - بتلقين الوالد المشرع، أو المربي»⁽¹⁾

لقد سعى ابن العربي برؤية غزالية واضحة تهدف إلى إجماع العوام عن علم الكلام إلى تقديم الحجج التي تجعل العامة من الناس في غنى عن علم الكلام، بل تجعل المسلم بوجه عام في حل من الخوض في المسائل الكلامية أو اعتماد النظر للتبرير والتعليل العقليين على صحة التصورات العقدية؛ لأن المسلم يتلقى عقيدته من النص قرآناً وسنة معتقداً بصحتها وبيقينية معرفتهما، بصحة النص الذي يبلغه بتواتر لا تحريج ولا قدح في صحته، فإذا كان متيقناً من كل ذلك مصداقاً بما جاء في ظاهر عباراته، فلا مجال لأدنى ريب وعليه فلا حاجة له إلى الأدلة العقلية!، لأن العقل دل على أن القرآن كلام الله وأن الرسول ﷺ هو المبعوث إلى أمته بالحق.

وعن عدم حاجة المسلم المؤمن بما جاء في القرآن والسنة إلى علم الكلام يقول ابن العربي: «فالعامة - بحمد الله - سليمة عقائدهم لأنهم تلقوها، كما ذكرناه، من ظاهر الكتاب العزيز، التلقي الذي يجب القطع به. وذلك أن التواتر من الطرق الموصلة إلى العلم. وليس الغرض من العلم إلا القطع على المعلوم أنه على حد ما علمناه، من غير ريب ولا شك. والقرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر، أنه جاء به شخص ادعى أنه رسول من عند الله تعالى وأنه جاء بما يدل على صدقه... [و] ما

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج1، ص. 154.

استطاع أحد على معارضته أصلاً. فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا، وأنه جاء بهذا القرآن... واخلر أنه كلام الله. وثبت هذا كله عندنا تواتراً. فقد ثبت العلم به أنه النبأ الحق والقول الفصل. والأدلة سمعية وعقلية»⁽¹⁾. إذن في القرآن الغنية عن الآراء الكلامية المدعمة بالحجج العقلية لأن القرآن كله يقين فهو الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...﴾⁽²⁾

وللتدليل على مشروعية ما ذهب إليه من موقف حائل دون اشتغال العامة من المسلمين بعلم الكلام أن الرسول ﷺ لما سأله بعض اليهود أن ينسب لهم ربه نزلت سورة الإخلاص⁽³⁾، فاثبتت وجود الله ونفت عنه العدد وأثبتت الأحدية له، كما نزهته عن التجسيم وعلى أن يكون له والد وولد، ونفت عنه الصاحب والشريك، وبعد ما جاء في سورة الإخلاص من تنزيه يستغرب ابن العربي من أن «يطلب صاحب الدليل العقلي البرهان على صحة هذه المعاني بالعقل وقد دل على صحة هذا اللفظ»⁽⁴⁾ ولكن عند ذكر هذه السورة على أنها سورة التوحيد وأنها تغني عن أي استدلالات عقلية تبرهن على وجود الله وعلى أحديته وعلى تنزيهه بالشكل الذي يليق بالكمال الإلهي، نلاحظ أن ابن العربي سمح لنفسه التعمق في هذه السورة والوقوف على معانيها أكثر من غيره وخاصة في مسألة الهوية والأحدية والتي تميز بها في فكره الصوفي الرمزي، ففي الوقت الذي يقول فيه أن هذه الآية تكفي للتدليل على التوحيد بمعناها الظاهري يذهب ابن العربي بما بعيداً في رمزية موهلة في الباطن، بدءاً بفكرة الهو إلى فكرة التفرقة بين أحدية يتفرد فيها الإله بالذات وبين فكرة الإله الواحد بالذات ذي الصفات والأسماء الظاهرة

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج 1، ص. ص. 154 - 155.

(2) سورة فصلت، الآية 42.

(3) يؤكد الطبري في تفسيره لسورة الإخلاص أن سبب نزولها كما جاء في حديث نبوي عن قتادة قال جاء ناس من اليهود إلى النبي فقالوا انسب لنا ربك فنزلت قل هو الله أحد حتى ختم السورة/- الطبري: جامع البيان، ولكن ليست هذه الرواية الوحيدة الواردة في التفسير عن سبب نزول سورة الإخلاص وإن كانت جميع الروايات متقاربة من حيث أنها سورة جاءت إجابة لتحد عقدي عن صفات الله، من قبل المشركين سواء كانوا يهود كما في الحديث الذي أورده الطبري أو كانوا من أهل الكتاب، دون تدقيق.

(4) ف. م. عثمان يحيى، ج 1، ص. ص. 155 - 156.

في المقدورات والموجودات، كظهور وسريان العدد واحد في الأعداد أو كسريان وظهور الألف في سائر الحروف، دون أن يكون العدد خمسة هو الواحد مثلا ولا غنى للخمسة عن الواحد، وكذلك الشأن بالنسبة للألف فليست الباء هي الألف ولكن لا باء دون ألف، وفي الحالتين هناك رمز للتفرد الإلهي وتوحيده توحيدا يؤمن بظاهر النص الذي جاءت به سورة الإخلاص ويتوغل في باطن أعطاه الكشف، وعلى العقل قبوله.

وبعد قدسية النص قرآنا وسنة، المغني عن ظهور علم الكلام، جاء دور الصحابة والتابعين في الرد على المبتدعة، ثم ظهر من بعدهم علماء الكلام من أهل السنة والجماعة "الأشاعرة" الذين انبروا للرد على المبتدعة وعلى مؤلفاتهم بما يضاهاها، بل ويفوقها كما ونوعا، وبالحجة العقلية المنسجمة مع النص ظاهرا وباطنا، ومن هؤلاء ابن العربي نفسه، الذي وإن نهي عن الاشتغال بعلم الكلام غير أنه أجاز بإمكانية وجود علماء بأصول الدين ولو واحدا متمكنا من علم الكلام على العقيدة السنية في البلد الواحد، وابن العربي يعتقد في نفسه أنه المؤهل في زمنه أن يتكفل بتبيين الآراء العقدية الصحيحة باستعمال الحجة العقلية لأنه متمكن منها ولأنه يعرف حدود ومجالات استعمال العقل كأداة معرفية، ولأنه متمكن من منهج كشفي يستوعب كل خطوات ونتائج المنهج العقلي. لهذا كثيرا ما تحدث عن المسائل الكلامية المختلف فيها بين الفرق، وحتى بين الأشاعرة أنفسهم، وخالفهم في بعض المواقف ولم يكتف بذلك بل خص آراءه الكلامية بكتاب عنوانه: "رد المتشابه إلى المحكم"⁽¹⁾.

وهو كتاب يحمل ابن العربي فيه ويفصل في أهم المسائل العقدية المثيرة للجدل بين الفرق الكلامية، محاولا فيه تقديم العقيدة الصحيحة الموجودة في الكتاب والسنة، من خلال إرجاع المتشابه إلى المحكم. بمنهج يوفق بين أشعرية توسطة وصوفية رامت الجمع بين الظاهر والباطن، أو تنتقل من ظاهر إلى باطن لا يخل بالمعنى الظاهر كما لا يتحمد عند معنى ظاهر ينأى بما تعرفه اللغة العربية من مجاز وكناية وسائر ما جرى عليه اللسان العربي، كل ذلك في نسق يسعى به ابن

(1) ابن عربي: رد المتشابه إلى المحكم، تحقيق وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة، 1988.

العربي إلى أن لا يتعارض مع ظاهرية ابن حزم المنتشرة في العهد الموحدى، العهد الذي تشبع فيه ابن العربي بالكثير من مميزات على المستوى العقدي والفقهى، كما تشبع به الكثير من فقهاء وفلاسفة المغرب الإسلامى الذين عرفتهم هذه الفترة.

لهذا جاء كتابه هذا "رد المتشابه إلى المحكم" ردا على من يزعم التمسك بمذهب السلف فيدع أي تأويل للآيات المتشابهات في أسمائه تعالى وفي صفاته، ويقيها على ما يعطيه ظاهر لفظها، دون صرفها عن ذلك ودون «التعرض إلى شيء منها بتأويل»⁽¹⁾ أن كل ذلك بدعة ما كانت في عهد الرسول ﷺ ولا مع صحابته، ويأتي ما جاء في هذا الكتاب نموذجا للمساهمة الأكبرية الكلامية، متممة لما تضمنته "الفتوحات المكية"، و"إنشاء الدوائر" وما جاء مبثوثا في مختلف الرسائل، لأن ابن العربي ولو في خوضه في المسائل الكلامية لا يسميها بالكلامية ولا ينسبها لعلم الكلام بل يطرحها ضمن تلقين أو عرض العقيدة التي يراها صحيحة تلقاها صاحب الفطرة السليمة والقلب العاكس للحقائق الإلهية اليقينية. وهي حقائق تؤيدها النصوص الصريحة ظاهرا وباطنا المدعمة بكشف ولا يعارضها العقل السديد السليم، وإلى مثل هذه النصوص يؤول كل ما تشابه من الآي ومن الأحاديث النبوية الشريفة. والعقيدة الصحيحة في نظر ابن العربي هي عقيدة أهل السنة والجماعة، وبناء على هذا الموقف الجامع، المميز لفلسفة ابن العربي في الجمع لأجل الكمال، بين رأيي الرفض والقبول المشروط، أو بين الموقف الراض لعلم الكلام بوجهه والممارس له بوجه آخر وفق مقتضيات معينة، يتحدد مفهوم ابن العربي لعلم الكلام.

(1) المصدر السابق، ص. 98.

ثانيا - مفهوم علم الكلام ومبررات وجوده

عند ابن العربي

علم الكلام في نظر ابن العربي هو علم يدافع به صاحبه عن العقيدة الإسلامية باستخدام النظر ضد الكافرين به والحااملين لتحيد عقدي ضده وضد أصوله الإيمانية أو ضد بعضها وأيضا لمواجهة الذين انحرفوا عن عقيدة أهل السنة والجماعة وابتدعوا أمورا عقيدية لم نرد في الكتاب والسنة بهدف إرجاعهم إلى سواء السبيل أولفضح معانيهم وانحرافاتهم العقيدية. فعلم الكلام لم يستحدث في الملة لذاته أو لحاجة العلماء إليه، وفي هذا الصدد يقول ابن العربي مبتا الهدف. م. ن علم الكلام في نص يتضمن أيضا أهم موضوعات هذا العلم: «وعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه إرداعا للخصوم، الذين جحدوا الإله أو الصفات، أو بعض الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم، أو إعادة إلى الجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر، وما يتعلق بهذا الصنف. وكانوا (الخصوم) كافرين بالقرآن، مكذبين به، جاحدين له. فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم، على الطريقة التي زعموا أنها أدلتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته خاصة. حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم»⁽¹⁾

يتفق إذن مفهوم ابن العربي لعلم الكلام بشكل عام مع جل التعريفات التي تجمع على أن هذا العلم، أو ما عرف أيضا بعلم أصول الدين، أو علم التوحيد، الفقه الأكبر، علم الجوهر والعرض الخ... من الأسماء التي عرف بها علم الكلام، هو للدفاع عن العقائد الإيمانية ونصرتها بالحجج العقلية ورد الشبه عنها، ولكنه يتفق بشكل خاص مع نظرة الغزالي المتعددة الأوجه لعلم الكلام، أو علم التوحيد، حيث جعله في تصنيفه للعلوم ضمن "الرسالة اللدنية" على رأس العلوم فعده أول علم شرعي «ينظر في ذات الله تعالى وصفاته... وفي

(1) ف. م. عثمان يحي، ج1، ص. ص. 156 - 157.

أحوال الموت والحياة... والبعث والحشر... ورؤية الله...»⁽¹⁾ باستخدام المنهجين النقلي والعقلي.

وفي المنهج العقلي يجعل المنطق أهم أداة يستخدمها علم الكلام لاعتقاده بأن المنطق يعصم الذهن من الوقوع في الزلل، ولاعتقاده بأن «كل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يعاير بهذا المعيار فاعلم أنه فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار»⁽²⁾ ولكنه علم خاص لا يجب على العامي التقرب منه لأن العامي لا يقدر على أغواره ولو بجمعية عالم، وعلى العالم أن لا يخوض في هذا العلم في حضرة العامة من الناس، فهو علم شرعي يستخدمه العالم في الرد على المبتدعة أو من يريد أن يضل الناس بنظر فاسد منحرف عن عقيدة أهل السلف، لهذا ما جاء علم الكلام في نظر الغزالي كما اعتقد به بعد ابن العربي إلا من أجل: «حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة»⁽³⁾ وما علماء الكلام إلا طائفة أنشأها الله «وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبسات أهل البدعة المحدثّة على خلاف السنة المأثورة فمنه نشأ علم الكلام وأهله»⁽⁴⁾

في مفهوم ابن العربي لعلم الكلام والذي يتفق كما رأينا مع مفهوم الغزالي، مع تركيز أكثر على المنهج العقلي بحكم أنه علم موجه للمبتدعة والذين لم يكتفوا بيقينية ظاهر النص وبحجته، وبالإضافة إلى تحديد المنهج العقلي الذي يتبعه عالم الكلام يتضمن هذا التعريف أيضا ضبطا لموضوعه والمتمثل في قضايا عقدية كثيرا ما أثارت خلافات تسببت المواقف. م. فما بتغليب منهج معين إلى ظهور الفرق الإسلامية المتعددة والمختلفة، هذه القضايا هي: أدلة وجود الله وتوحيده والصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، والجبر والاختيار، أو مسألة العدل الإلهي، وخلق القرآن، والنبوة ومسألة قدم العالم وحدوثه، ورؤية الله ومسألة البعث وحشر الأجساد...

(1) الغزالي: الرسالة الدلنية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج3، ص. 96.

(2) الغزالي: معيار العلم في عن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط4، 1983، ص. 27.

(3) الغزالي: المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط3، 1988، ص. 336.

(4) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 38.

إلى غير ذلك من المسائل التي وإن لم يذكرها ابن العربي في نصه إلا أنه تناولها بالدراسة وحدد منها موقفه العقدي السني الأشعري في كثير من الأحيان المتلائم، أو المؤول إلى درجة يتلاءم فيها مع باطنيته الصوفية في كل الأحوال.

إن كون علم الكلام علما يدافع عن عقيدة أهل السلف كما أقره الغزالي وأكده ابن العربي هو ما أكده فيما بعد ابن خلدون، محددا لمنهجه العقلي، كما فعل ابن العربي، حيث ضبط مفهوم علم الكلام في مقدمته بقوله: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»⁽¹⁾ ولم يكتف بذلك بل جعله بمثابة المهمة المنتهية، لأن الدافع عن العقيدة تم التكفل به من علماء أشاعرة أمثال الجويني⁽²⁾ (1028/419 - 1085/478) والغزالي وغيرهما، لهذا قال: «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم

(1) ابن خلدون (عبد الرحمن): مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، ط5، 1984، ص. 458. وفي موضع آخر من مقدمته، ص. 466، قال ابن خلدون محدداً منهج وموضوع علم الكلام فقال: «بالجملة فموضوع علم الكلام عند أهلنا هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك».

(2) هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله... بن حيوية الجويني، نسبة إلى جوين ناحية كبيرة من نواحي نيسابور، أشعري الأصول، شافعي الفروع، والده أبو محمد الجويني، شيخ الشافعية (المتوفى 438هـ/1046م)، درس على والده الفقه، وبرع فيه حتى خلفه في التدريس، ثم درس علم الأصول على أبي القاسم الإسكافي الإسفراييني، ثم سافر إلى بغداد، ثم إلى مكة والمدينة حيث جاور أربع سنوات يدرس بالحرم المكي وبالمسجد النبوي حتى لقب بإمام الحرمين، ولما عاد إلى نيسابور بنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية لمواجهة الفكر الإعتزالي والشيوعي، وبقي بها مدرسا وخطيباً مدة ثلاثين سنة، لم يزاحمه ولم ينافس على المنبر أحد، وكان يحضر درسه قرابة الأربعمئة طالب، كان الغزالي أحدهم وهو الذي شهد له بالنبوغ، بل وبالتفوق حتى أنه كان أهلاً لخلافته. ومن تصانيف الجويني: نهاية المطلب في دراية المذهب، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، وتلخيص التقريب والإرشاد، والعقيدة النظامية ومدارك العقول، وكتاب تلخيص نهاية المطلب، وغيث الأمم في الإمامة، وغنية المسترشدين...

- ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص. ص. 168، 170. وكذلك: - ابن كثير: البداية والنهاية، ج12، ص. 128.

فيما كتبوا ودونوا الأدلة إنما احتاجوا حين دافعوا وانصرفوا وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثير إيهامه وإطلاقه»⁽¹⁾ وهو فيما يبدو يعكس واقعا زال فيه التحدي العقدي لضعف المسلمين عامة؛ لأن التاريخ يثبت أن عصر ابن خلدون هو عصر الاختلافات وكثرة البدع والفتن التي تحتاج إلى علماء يدافعون عن العقيدة بصفائها الأول، وهو الواقع نفسه الذي ربما يبرر وجود علماء متشددين في ضرورة التمسك بالنص وبظاهره ومحاربة كل أشكال البدع دون التفرقة بين المستحسن منها والمستهج، فكل بدعة في نظرهم ضلالة كما هو الحال بالنسبة لابن تيمية، وتلميذه ابن القيم الجوزية.

ومثل هذا الحصر لعلم الكلام في أنه جاء ليدافع عن مذهب بعينه دون سائر المذاهب، أو اعتبار سائر المذاهب خارج دائرة علم الكلام أو أن هذا العلم وجد لمواجهة انحرافات باقي المذاهب الكلامية، جعلته تعريفا ذي دائرة ضيقة لا يرقى إلى شمولية تعريف أبي نصر الفارابي لهذا العلم، حيث قال: «صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف. م. ١ خالفها بالأقاوليل»⁽²⁾ ولا غرابة في ذلك لأن الفارابي لأجل ضبطه لمفهوم علم الكلام وسائر العلوم السائدة في عصره وتحديد معالمها وبجالاتها خص بلقب المعلم الثاني، وقد جاء تعريف الفارابي حاليا من التعصب لمذهب بعينه، كما شمل الدفاع عن الدين أصولا وفروعا، ليس بمعنى الخلط بين علمي الكلام وأصول الفقه، وإنما عالم الكلام يرمي إلى الدفاع عن الإسلام معتقدا وممارسة، فهو يزود عن الفقه وعن اجتهادات الفقيه بما أنها جزء من الدين دون أن يتدخل في الاجتهاد، وإذا فعل ذلك كان فقيها من حيث اجتهاده لا من حيث نصرته له.

وشمولية تعريف الفارابي لعلم التوحيد تكمن أيضا في أنه لم يحدد منهاجا بعينه أو منهجين للدفاع عن الدين عقيدة وشرعية، وإنما أبقى المجال مفتوحا لاستخدام أي وسيلة كلامية يرى صاحبها أنها تؤدي الغرض الذي من أجله وجد

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص. 467

(2) الفارابي (أبو نصر): إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3، 1968، ص. 131.

هذا العلم، وقد أحصى لنا الفارابي جملة من الطرق التي يتبعها، أو يتبع بعضها علماء الكلام على اختلافهم في كتابه "إحصاء العلوم" بدءاً بالنص قرآناً وسنة إلى العقل ثم إلى الجمع بينهما إلى غير ذلك من المناهج وصولاً حتى إلى اتباع أسلوب الكذب إذا كان في ذلك نصرة للدين بوجه ما.

والهدف. من علم الكلام السني الأشعري في نظر ابن العربي ليس الدفاع عن العقيدة والرد على المبتدعة أو أصحاب النظر من الفلاسفة الذين يطرحون أفكاراً عقدية قد لا تنسجم مع العقيدة الصحيحة، فحسب، فالرد والدفاع ليس لذاقهما، بل هما من أجل إرجاع المبتدع أو صاحب النظر الذي ظل أو راوده شك في معتقده إلى سواء السبيل، من خلال الإقناع بالحجة العقلية، ذلك لأن استعادة مؤمن أو مسلم حاد عن الصواب إلى حظيرة أهل السنة والجماعة بالإقناع أفضل بكثير من ترهيبه أو إرجاعه عنوة فيصبح في وجوده الضرر بين الجماعة؛ لأنه سييطن مالا يظهر أو يعتقد بشيء عن غير قناعة، لهذا كله قال بان العربي عن الهدف. م. ن استعمال النظر في العقائد: «فمهما برز في ميدان المجادلة بدعي برز له أشعري، أو من كان من أصحاب النظر. ولم يقتصر على السيف. رغبة منهم وحرصاً على أن يردوا واحداً إلى الإيمان، والانتظام في سلك أمة محمد ﷺ بالبرهان. إذ الذي كان يأتي بالأمر المعجز على صدق دعواه، فقد فقد، وهو الرسول - عليه السلام.»⁽¹⁾

هنا يشير ابن العربي إلى قوة حجية النص وأفضليته على الحجة العقلية، فالرسول ﷺ كان يضبط التصورات العقدية بالنص قرآناً ومجديته وسنته؛ لأنه ما كان ينطق عن الهوى، ومجديه استنار الصحابة الأوائل، لقرب عهدهم به، ولمعرفتهم بخبايا القرآن ولتمكنهم من معاني ألفاظ اللغة العربية ومن أسرار محسناتها البديعية. فلم يكن يثير فيهم التشابه من أي القرآن ومن الحديث النبوي ما يزعزع يقينهم وثقتهم المطلقة في المحكم من النص قرآناً وسنة، فكانوا حكماء يتلقون الحكمة من معينها الصافي، فهم الذين قال عنهم وعن عقيدتهم الغنية عن علم الكلام ابن العربي: «وقد كان للصحابه رضي الله عنهم من هذا المشرب أصفاه وأعذبه،

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج 1، ص. 157.

ومن العلم بالكتاب والسنة أذكاه وأطيبه... يعلمون الناسخ والمنسوخ بالمعاصرة، وأسباب النزول بالوقائع، ويفهمون ما أودع في مواقع التركيب وأساليب البيان بالطباع... يتدبرون القرآن ويردون المتشابه إلى معنى المحكم... ولأجل ذلك لم ينقل عنهم اعتناء بإيضاح آيات الأسماء والصفات، ولا أكثروا السؤال عنها بعد اشكالها بحسب لغتهم، ولاتساع مجال أفهامهم في معانيها الصحيحة.⁽¹⁾ وكان هذا واقع عهده عليه السلام وعهد صحابته والتابعين قريبي العهد بالوحي.

أما بعد وفاته عليه السلام ورحيل الرعيل الأول من الصحابة ثم من التابعين، واعتناق شعوب غير عربية الإسلام أشكل على الناس فهم القرآن وصعب عليهم إدراك أوجه استعمالات ألفاظ العربية خاصة وأن الأمر الجلل المعجز في الإسلام هو كتاب الله والذي لا يدرك مراميه على أكمل وجه من كان غريبا عن العربية التي نزل بها متحديا ومعجزا فصاحة اللسان العربي في أوج عطائه وقمة إبداعه، ولمثل هذا العجز في الإدراك تغذت دواعي ظهور علم الكلام، وعن انقطاع الوحي بوفاة عليه السلام وضعف الحكمة بانقراض أصحابه وبوادر الخوض في المسائل الكلامية قال ابن العربي: «فلما انقطع بموته عليه السلام عن ظواهر الأسماء مدد روح الوحي، وعفت عهود الوقائع بانقراض علماء الصحابة، رضي الله عنهم، وضعف استنباط المتشابه من المحكم بمخالطة النبط⁽²⁾ والعجم المعنى الواضح، بملابسة العجم، وحصل التمريج في القلوب فراغت وحجبت عن هواتف الغيب، وكثر الكلام فيما لا

(1) ابن عربي: رد المتشابه إلى المحكم، ص. ص. 98 - 99.

(2) كلمة مشتقة من نبط الماء: نبعه، ومنه الاستنباط أي الاستخراج، والنبط اسم قوم نزلوا بالبطائح بين العراقيين سموا نبطا لأنهم أنبطوا الأرض وحفروا الأنهار العظام، ملكوا العراقيين قبل الفرس، ودام ملكهم أكثر من ألف سنة، لغتهم السريانية، هم أصناف يتألفون من: السريانيين والكلدانيين والكسائيين، ينسب إليهم اكتشاف مبادئ صناعة الطب، وكان فيه "هرمس" الذي نقل الصنائع والعلوم إلى مصر ومنها إلى اليونان. ولمعرفة تفاصيل أكثر عن النبط يمكن الرجوع إلى: - الخطيب البغدادي (أبو بكر المتوفى سنة 463): تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص. 57/- ابن الجوزي (أبو الفرج ت 597): المنتظم في تاريخ ملوك الأمم، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412/ 1992، ج1، ص. 162/- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص. 18/- الرازي (محمد بن أبي بكر ت 721): مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، 1995/1415، ص. 268.

يعني، فقل أبناء الحكمة، فهناك ظهرت أرباب البدع، وأشكل معنى المتشابه، فاتبعه من في قلبه زيغ، وكاد الأمر يلتبس لو لا ما أيد الله به هذه الأمة من العلماء الوارثين، والسلف الصالح، فنهضوا لمناظرة أرباب البدع.⁽¹⁾ ولم ترق تلك المناظرات في بداياتها إلى أن توصف بعلم، فلقد كانت مقتصرة على حل الشبه وتخطئة المبتدعة، ونهي الناس عن السؤال في الذات والصفات وسائر ما أصبح يعرف فيما بعد بالمسائل الكلامية.

ولكن برحيل هؤلاء أيضا ازدادت البدع، حسب ابن العربي، وأصبح المبتدعة يشكلون حلقات دروس، وتظهر لهم مصنفات تحمل أفكارهم المدعمة بحجج عقلية تبدو لهم صحيحة، وهنا إشارة واضحة إلى الفرق الكلامية التي قويت شوكتها وظهر لها النفوذ والتأثير، قد تكون المعتزلة وبعض الخوارج، ولهذا قام - حسب ابن العربي - ثلة من علماء أهل السنة والجماعة، للرد عليهم وبأسلوبهم فكتبوا المصنفات التي تكشف. م. عاينهم وباستخدام حججهم، مع سداد وصحة في النظر، وهنا إشارة إلى الأشاعرة بزعامة أبي الحسن الأشعري، ثم الذين جاءوا من بعده كالباقلاني⁽²⁾ (توفي 403هـ/1013م) الجويني والغزالي، يقول ابن العربي في هذا الصدد: «... وكان هذا في عصرهم مغنيا، لو لا أن المبتدعة دونوا بدعهم ونصبوا عليها أشراك الشبه والأهواء المضلة، فوفق الله الراسخين من علماء السنة فدونوا في الرد عليهم

(1) ابن عربي: رد المتشابه إلى المحكم، ص. ص. 99 - 100.

(2) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، ومرت العادة على تسميته الباقلاني، بصري ثم بغدادي، تتلمذ على أصحاب أبي الحسن الأشعري، محدث ورأس المتكلمين الأشاعرة، قيل مالكي المذهب في الفروع وقيل شافعي، له مصنفات عديدة أهمها: التبصرة ودقائق الحقائق والتمهيد في أصول الفقه، وكتاب التمهيد، الوارد أيضا بعنوان: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، وشرح الإبانة وغير ذلك من المجاميع الكبار والصغار ومن أحسنها كتابه في الرد على الباطنية الذي سماه كشف الأسرار وهتك الأستار. امتدحه الدارقطني، وذكره القاضي عياض بلقب "سيف السنة ولسان الأمة"، دافع عن السنة بمنهج الأشاعرة ودافع عن آراء الحنابلة العقدية حتى شهد له أحدهم على أنه "ناصر السنة والدين والذاب عن الشريعة" كتب زهاء سبعين ألف ورقة. - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج17، ص. ص. 190، 191. وكذلك: - ابن كثير: البداية والنهاية، ج 11، ص. ص. 350، 351.

الكتب الكلامية، وأيدوها بالحجج العقلية والبراهين المنيرة من الكتاب والسنة، إلى أن أظهر الله الحق على ألسنتهم.»⁽¹⁾

وبهذا تدعم، في نظر ابن العربي، أسلوب الإقناع بجمال النص وبقدسيته بنظر يقرب المعنى بحسب ما تعود عليه الناس من استدلالات تُبنى على المحسوس والمتخيل والمعقول، لهذا أصبح لدى علماء الكلام قناعة بأن رد الناس إلى عقيدة الفطرة السليمة بالحجج العقلية مع النقلة، هو بمثابة المعجزة التي كانت تبهر الناس وتقنعهم. مما ينزل من وحي دون جدل وسؤال وإلى الوحي وإلى الله ترد كل الأمور المبهمة، ومن هنا كان «البرهان عندهم قائم مقام تلك المعجزة، في حق من عرفه. فإن الراجع بالبرهان أصبح إسلاماً من الراجع بالسيف، فإن الخوف يمكن أن يحمله على النفاق، وصاحب البرهان ليس كذلك. فلهذا رضي الله عنهم وضعوا علم الجوهر والعرض لا غير. ويكفي في المصير منه واحد.»⁽²⁾ وفي موضع آخر من الفتوحات يبين ابن العربي بأن علماء الكلام اجتهدوا وخيرا قصدوا، ولكن تركهم للكلام أنفع، بالرغم من أنه اعتبر علم الكلام علماً شريفاً من حيث نصرته للعقيدة الصحيحة فقال: «... وأن علم الكلام - مع شرفه - لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفي منه في البلد، مثل الطبيب... ولو مات الإنسان وهو لا يعرف اصطلاح القائلين بعلم النظر مثل: الجوهر والعرض والجسم والجسماني والروح والروحاني، لم يسأله الله تعالى عن ذلك، وإنما يسأل الله الناس عما أوجب عليهم من التكليف خاصة.»⁽³⁾ ومن هنا وبالرغم من خصومة ابن العربي التقليدية مع الفقهاء، إلا أنه أقر بأن المجتمع يحتاج إلى التعدد في علماء الشريعة بهدف تعليم الناس ما كلفهم بهم الشرع، ولا يحتاجون إلى علماء الكلام.

فلا حاجة لنا إذن، إلى الكثرة من علماء الكلام في نظر ابن العربي لأن المسلم بفطرته يدرك المسائل العقدية وتغذي هذه الفطرة النصوص القرآنية، فيكفي القرآن مصدراً لعقيدة صافية لا تشوبها شائبة ولا تحتاج إلى نظر يدفع عنها الشبه، وهذا ما قصده ابن العربي بقوله: «إذا كان الشخص مؤمناً بالقرآن أنه كلام

(1) ابن عربي: رد المتشابه إلى المحكم، ص. 100.

(2) ف. م. عثمان يحيى، ج 1، ص. 157.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص. 161.

الله، قاطعاً به، فليأخذ عقيدته منه، من غير تأويل ولا ميل.⁽¹⁾ فعلم الكلام مقرون بالضرورة بالتأويل ومحاولة الوصول إلى ما أشكل فهمه عند إمعان النظر أو بفعل مبتدع مشوش لعقيدة العامة. ولكن مثل هذه النظرة "الأشعرية" الملحمة للعوام عن الخوض في علم الكلام وحتى الخاصة لا يجب أن يكونوا كثرًا، أو النظرة "السلفية" المحرمة الاشتغال بالكلية بعلم الكلام، قد تلائم الفرق أو المذاهب العقدية ذات الانتشار الواسع، أما الفرق التي يشكلها أتباعها أقلية، كأصحاب المذهب "الإباضي" مثلاً، فحرصهم على أن يتعلم كل فرد منهم عقيدة مذهبهم ويحفظها عن ظهر قلب شديد إلى درجة الوجوب.

من خلال ضبط ابن العربي لمفهوم علم الكلام ولمبررات وجوده، ومن قبله الفارابي والغزالي، نستخلص أن هذا العلم هو أيديولوجيا المسلمين بفرقهم، لأنه ومهما بدا من التعريف به أنه يدافع عن العقيدة أو عن الدين ككل، ومهما بدت موضوعاته ذات بعد تجريدي فلسفي، «إلا أن كل عالم كلام يدافع عن العقيدة بمذهبه؛ لأنه لكل عالم كلام مذهب ينتسب إليه، ولكل مذهب عالم كلام يُنظر له ويحمي تصورات، فالسنة والشيعية والإباضية لكل مذهبهم الكلامي. وكل منهم يزعم أنه من "الفرقة الناجية" وأن عقائده صحيحة متوافقة مع الفطرة السليمة»⁽²⁾. فلا تخلو دولة قامت في الحضارة الإسلامية وتاريخها من مذهب عقدي تتوكل عليه، حتى أضحي علم الكلام أو علم أصول الدين بمثابة الفكرة المؤسسة للدولة. ونظام الحكم يتحدد بالمذهب العقدي لحكامه، كما أن أصحاب المذاهب من علماء الكلام لا يتوانون في البحث عن حاكم ينشر مذهبهم، ومن هنا كانت الدول تقوم بمذهب يحركها، لهذا يأتي الحاكم مسلحاً بمذهب وخلفه ثلة من العلماء الذين يذودون عن هذا المذهب ويعملون على نشره، وأحياناً يبحث العلماء عن حاكم ينفذ لهم أفكارهم العقدية، أو يعملون على إعداده وتقديمه للقيام بذلك.

مجمل القول أن علم الكلام عند ابن العربي مثل ما هو عند الغزالي، علم استحدثه علماء من أهل السنة للدفاع عن عقيدة الفطرة الصافية، عقيدة أهل

(1) المصدر السابق، ج 1، ص. 157.

(2) ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، جامعة منتوري قسنطينة، دار الهدى عين مليلة، الجزائر، 2002، ص. 9.

السلف ضد المبتدعة المنحرفين في ذواتهم المشوشين على العامة صفاء عقيدتهم،
باعتقاد النظر أو الحجج العقلية المؤيدة لظاهر النص وحقيقته التي نزل بها،
وموضوعه الذي يدرسه في صدد نصرة العقيدة كل ما مسه التحدي أو البدعة، أو
كل ما أثير في مسألة المحكم والمتشابه في القرآن والحديث الشريف، ومن أهم
المسائل التي تناولها المتكلمون بالبحث والنظر: التوحيد، الصفات، صفات الذات
وصفات الأفعال والصفات الخيرية، علاقة الذات بالصفات، خلق القرآن، العدل
الإلهي، رؤية الله، قدم العالم وحدوثه، علم الله بالجزئيات، بعث الأجساد... الخ.
وتعتبر مسألة المحكم والمتشابه من أهم مبررات ظهور علم الكلام لأنها المسألة التي
ففتحت المجال على التأويل أو أغلقتة تماماً وفي الحالتين تسببت في إثارة النقاش
والجدال في المسائل المترتبة أو التي احتوتها الآيات المتشابهات، وهي مسائل لا يلجأ
إليها علماء الكلام إلا عند الضرورة، وأما العامة فلجامهم عنها أولى وأوجب على
رأي الغزالي.

ولا شك في أن ابن العربي بما يزعم من تلقيه لفصوص الحكم والفتوحات
الربانية هو المؤهل لأن يكون من القلائل الذين تحتاج إليهم الملة في الذود عن صحة
العقيدة بالحجة العقلية لمن لا يقنعه إلا النظر، أو في حدود ما يسمح به المجال المتاح
للعقل في المعرفة. لهذا ألف ابن العربي وخاض في أهم المسائل الكلامية التي توزع
المسلمون بسببها في فرق تحاورت وتجادلت في مجالس دونت الكلام في المؤلفات
التي تنبؤاً مكانة هامة بين كل ما كتب في كل الفنون في التراث الإسلامي من
حيث الكم، والتي لا تخلو من أثر الفلسفة اليونانية والشرقية القديمة سواء من حيث
الموضوع أو المنهج.

ثالثاً - نماذج من الآراء الكلامية

عند ابن العربي

- التوحيد عقيدة الإسلام:

لقد عرف علم الكلام بعلم التوحيد نظراً لأنه يدافع عن الإسلام الذي هو عقيدة التوحيد ضد كل أنواع الشرك أو الإلحاد، ضد التثليث المسيحي، ضد التجسيم اليهودي، ضد ثنائية الإله الزرادشتي والمانوي، بل حتى ضد المجسمة من المنتسبين إلى الإسلام، وضد الذين غالوا في التنزيه خوفاً من الوقوع في التشبيه فسقطوا في التعطيل والإبطال. والتوحيد في مفهوم ابن العربي هو حصول العلم في نفس العارف بأن الله واحد لا شريك له، مع الضرورة معرفة معاني: الوحدة، والواحد والوحدانية والأحدية، والتي يجمّلها ابن العربي بقوله: «... والوحدة صفة الحق، والاسم منه الأحد والواحد، وأما الوحدانية فقيام الوحدة بالواحد، من حيث أنها لا تعقل إلا بقيامها بالواحد... فهذا معنى التوحيد كالتجريد والتفريد، وهو العمل في حصول الانفراد الذي إذا نسب إلى الموصوف به سمي الموصوف به فرداً... فالتوحيد نسبة فعل من الموحّد يحصل في نفس العالم به أن الله واحد.»⁽¹⁾ ومن هذا النص وغيره يفهم أن معنای كثيرة تجتمع في كلمة التوحيد، وهو حصول العلم والاعتقاد بأن الله واحد لا شريك له، وفي تفصيل هذا التصور يجب على المرء أن يؤمن بأن الله واحد لا شريك له، وبأن وحدانيته تعني أن لا صاحبة له ولا ولد ولا والد، وأما الأحدية فتعني التفرد وأن لا ثاني له، لأنه لو اكتفينا بالقول واحد فقط، لنجم عنه القول بأن سليله الثاني والثالث، بحكم الترتيب العددي، ولكن الله أحد فلا ثاني له، ولا يمنع هذا من القول أن الثاني والثالث وكل الموجودات المعدودة المركبة العدد واحد جوهرية فيها، لأنها مجموعة آحاد، بينما أحدية الله لا تعدد فيها وغير قابلة للعد، لأن العد يوحى بالكثرة والكثرة دليل تركيب وحدوث ومن ثم فناء.

(1) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 288.

وليبعد عن العقيدة الصحيحة كل الشبه لجأ ابن العربي كغيره من علماء الكلام إلى الخوض في مسألة التوحيد وما يتصل بها أو ما تنفرع عنه من قضايا بدءاً بإثبات وجود الله، وإن كان لابن العربي موقفاً خاصاً من قضية تقديم الأدلة على الوجود الإلهي، إلا أنه يدرك صلة التوحيد بإثبات الوجود، حيث قال: «واعلم أن الكلام في توحيد الله من كونه إلهاً فرع عن إثبات وجوده، وهذا باب التوحيد» ومن باب التوحيد يتطرق ابن العربي كسائر علماء الكلام إلى جوهر علم الكلام، أو علم التوحيد وما اختلفت فيه الفرق الإسلامية وهي مسألة الصفات، ماهيتها وعلاقتها بالذات، وضمن الصفات مسألة الكلام وما يتبعها من قضايا كقضية خلق القرآن، ثم صفة الإرادة وما تعلق بها من قضايا كقضية الجبر والاختيار ومرتكب الكبيرة، إلى غير ذلك من المسائل الكلامية التي وإن بدت بمظهر فلسفي مجرد غير أنها وطيدة الصلة بعلم الكلام، بحيث لا تنفك عن الإلهيات المطروحة من وجهة نظر كلامية بخلفية عقدية راسخة في ذهن صاحبها سلفاً ويسعى جاهداً للبرهنة على صحتها باعتماد النظر وغيره من المناهج المتاحة. خلافاً للمسائل الفلسفية التي قد تطرح لذاثها ويبحث لها الفيلسوف عن حل بمنهج ملائم لتوجهه الفكري.

1 - بدهاة الوجود الإلهي، وتوحيده:

يستغرب ابن العربي من الذي يتحدث عن أدلة وجود الله ويستغرب أكثر من الذي يجحد وجود الله، لهذا قبل أن يكلف ابن العربي جهده في البحث عن الأدلة يرد السؤال بسؤال، فيطلب من الذي يجحد الوجود الإلهي أن يثبت ذلك، وهنا يرى ابن العربي أن الذي ينكر وجود الإله هو الأعجز عن إثبات ذلك لأنه في تناقض كبير بين التمتع في خيرات الله ونعمه، والشقاء بعدم الاستدلال بالنعمة على المُنعم، لهذا قال في الأبيات الشعرية التي استهل بها الباب المعنون بـ: "معرفة مقام التوحيد" وهو الباب: الثاني والسبعون ومائة من الفتوحات المكية⁽¹⁾:

أحد ما مثله أحد	بجمال النعت منفرد
فاعجبوا من حكمة وجدت	نعم والرحمن ما وجدوا
هكذا التوحيد فاعتبروا	واحد في واحد أحد

(1) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 288.

واستغراب ابن العربي من الذي يحدد وجود الإله أو يشرك به نابع من اعتقاده أن الإنسان بفطرته السليمة يعلم بالوجود الإلهي الواحد الذي لا شريك له، فهو من جنس العلم الضروري الذي لا يحتاج إلى إقامة البرهان عليه، إلا إذا شوشت فطرته السليمة بتهويد أو تنصير وبغير ذلك من العقائد، أو انتاب الشخص مرضاً شكياً كما حدث للغزالي، وقد شك حتى في الضروريات، غير أنه لما شفاه الله من مرضه بنور إلهي قذفه في قلبه، لا بنظم الأدلة وإقامة البراهين العقلية، استعاد ثقته بالضروريات العقلية أولاً⁽¹⁾.

لكن مثل هذا الكلام لا شك في أنه لا يروق للفلاسفة والمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن معرفة الله من حيث وجوده وصفاته لا تكون إلا بالعقل وبإعمال النظر باستدلالات مختلفة تؤدي إلى تثبيت فكرة "الوجود" و"الصفات الإلهية" في الذهن، وفي هذا الصدد ذهب المعتزلة إلى أن أول ما أوجب الله على الإنسان وجوباً عقلياً هو: «النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر»⁽²⁾ وللبرهنة على أن معرفة الله مكتسبة ليست فطرية ويجب أن تكون بالنظر ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي⁽³⁾ (ت 1025/415) إلى القول: «والذي يدل أن العلم بالله تعالى ليس بضروري، وإنما هو اكتسابي،

(1) قال الغزالي في هذا الشأن: «... حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوقة بها... ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» - المنقذ من الضلال، ص. 32.

(2) عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ج 1، ص. 01.

(3) هو أبو الحسن عبد الجبار بن خليل الرازي، الهمداني، الأسد آبادي، عمر قرابة الدهر، تتلمذ على يد جهاذة المعتزلة كأبي إسحاق إبراهيم بن عياش وأبي عبد الله الحسين بن علي حتى أضحى شيخ الاعتزال، وهو محدث فقيه على مذهب الشافعي، تولى منصب قاضي قضاة الدولة البويهية بتعيين صاحب بن عباد بالري، من تصانيفه: كتاب دلائل النبوة، المغني وشرح الأصول الخمسة.

- الشيباني (محمد بن عبد الواحد): الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفدا عبد الغني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415/1995، ج8، ص. 142. وكذلك: ابن العماد: شذرات الذهب، ج 2، ص. ص. 202 - 203.

قد ثبت أنه يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، فيجب أن يكون متولدا عن نظرنا، وإذا كان كذلك فالنظر من فعلنا فيجب أن تكون المعرفة أيضا من فعلنا...»⁽¹⁾ كل هذا بمعنى أن أنه لا فطرة ولا علم ضروري في معرفة الله، بل يجب على الإنسان بما هو عاقل أن يعمل نظره لإدراك وجود الله وصفاته ومن ثم توحيده وعبادته كما أمر شرعا، وفي انسجام مع هو واجب عقلا.

بينما العاقل، حسب ابن العربي، هو الذي يدرك من نفسه الإله إدراكا مباشرا دون مقدمات أو براهين، وحتى الاختلاف والصراع الكلامي في مجال الإلهيات مع الخصوم سواء من أصحاب العقائد التي رفعت تحدياتها في وجه عقيدة التوحيد أو من علماء الكلام، لم يكن في نظر الشيخ الأكبر في الوجود الإلهي بقدر ما كان في توحيده بوجه عام، وفي صفاته أو بعض صفاته سواء مع المشركين من الوثنية أو أصحاب التشية أو أصحاب التثليث أو حتى مع علماء الكلام من سائر الفرق الكلامية المتفرقة بسبب الموقف. من مسألة الصفات الملازمة لمبدأ التوحيد.

ويرجع ابن العربي اختلاف الفرق الكلامية في التوحيد وما تعلق به من مسائل، إلى إعمالهم الفكر تعمدا وابتداعا، أو من أجل الرد على المشركين والمبتدعة، وفي كل الأحوال سبب إعمال العقل في نظر ابن العربي إلى تفرق المسلمين فرقا كلامية متعددة ومختلفة، لا تنم عن ضرورة توحيد المسلمين في عقائدهم، والأدهى والأمر في نظر ابن العربي أنه وبجحة كل فرقة في الدفاع عن العقيدة الصحيحة في نظرها بإعمال الفكر والاستدلالات العقلية وقعت في الخلاف حتى بين أعلام الفرقة الواحدة فتشكلت فرق داخل الفرق واختلف في المعتزلة: "النظام"⁽²⁾ (ت231هـ/845م) عن

(1) شرح الأصول الخمسة، ج1، ص. 11.

(2) هو إبراهيم بن سيار، لقب بالنظام لأنه كان يشتغل بصناعة نظم الخرز أيام فقره، أخذ الاعتزال عن خاله أبي الهذيل العلاف، إليه تنسب فرقة النظامية من فرق المعتزلة، والتي تقول بأن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا يقدر أن يزيد أو ينقص في الثواب أو في العقاب في الآخرة، نشأ النظام بالبصرة وأقام ببغداد، انتقد الجبرية والمرجئة، حيث قال بخلق العباد لأفعالهم، ليثبت العدل الإلهي، كان مغال في التنزيه كغيره من المعتزلة فاتهم بالتعطيل والإبطال. من تلامذته الجاحظ./- الجرجاني: كتاب التعريفات، ص. 311. وكذلك: - جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص. 621.

"العلاف" (1) (ت 235هـ / 849)، كما اختلف في الأشاعرة: "الجويني" عن "الأشعري"، وتاهت الحقيقة بين تعدد الآراء والأفكار.

عن تعدد الفرق بسبب المنهج العقلي وبغض النظر عن صحة عقائدها، يقول ابن العربي: «... إنك تعلم قطعاً أن دليل الأشعري في إثبات المسألة التي ينفيها المعتزلي هو الحق وأنه شبهة عند المعتزلي. ودليل المعتزلي الذي ينفي به ما يثبت به الأشعري شبهة عند الأشعري، ثم إنه ما من مذهب إلا وله أئمة يقومون به وهم فيه مختلفون، وإن اتصفوا جميعهم مثلاً بالأشاعرة... وكذلك المعتزلة، وكذلك الفلاسفة في مقالاتهم في الله وفيما ينبغي أن يعتقد، ولا يزالون مختلفين مع كون كل طائفة يجمعها مقام واحد واسم واحد وهم مختلفون في أصول ذلك المذهب الذي جمعهم.» (2) وبهذا يكون الخوض في المسائل الكلامية بإعمال النظر سلبى بجملة؛ لأنه يؤدي إلى الاختلاف والشقاق بغض النظر عن صحت عقيدته.

والبديل عند ابن العربي هو ترك السؤال والالتزام بالنص وبدلالته الصحيحة الموافقة للعقل الذي يسلم بدوره بما دون عناد ومكابرة، لأن رؤيتنا هي القابلة للخطأ والمناقشة، أو على الأقل ترك أقلية فقط من العلماء ترد على المشركين والمبتدعة. وفي مقابل ذلك على الغالبية، أو على الكل التسليم بالنص والبقاء على الفطرة السليمة. ودليل صحة العقيدة باتباع النص في رأي ابن العربي هو اتفاق الأنبياء فيما جاءوا به، مقابل اختلاف علماء الكلام حول ما جاء في دين واحد، بل اختلفوا فيما بينهم في الفرقة الواحدة، وهنا يقول ابن العربي: «... رأينا المسمين رسلاً وأنبياء، قديماً وحديثاً، منذ آدم إلى محمد ومن بينهما - عليهم الصلاة والسلام - ما رأينا أحداً منهم قط اختلفوا في أصول معتقدهم في جناب الله، بل كل واحد منهم يصدق بعضهم بعضاً، ولا سمعنا عن أحدهم

(1) هو أبو الهذيل العلاف، محمد بن هذيل بن عبيد الله البصري شيخ المعتزلة توفي وله نحو من مائة سنة، إليه تنسب فرقة الهذيلية، إحدى فرق المعتزلة، قال بأن الصفات هي عين الذات، وقال بفناء أهل النار، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ وأصل بن عطاء الغزال. اختلف في سنة وفاته بين 225هـ و 227هـ و 235هـ. - الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 10، ص. 543. وكذلك: - ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): شذرات الذهب، ج 1، ص. 85.

(2) ف. م. دار صادر، ج 3، ص. 82.

أنه طرأ عليه في معتقده وعلمه بربه شبهة قط، فانفصل عنها بدليل... ولا يختلف. منهم واحد عن الآخر.»⁽¹⁾ فاتفق الأنبياء في نظر ابن العربي راجع إلى أحادية المصدر المعرفي وهو ما يتلقوه من الإله مباشرة أنواراً إلهية لا تشوبها شائبة.

وبين الأنبياء والصوفية أولياء الله اشتراك في تلقيهم المعرفة كشفاً في أنوار إلهية، لهذا اعتقد ابن العربي أنه بعد انقطاع الوحي حل الكشف. محله، فهو الموصل إلى إزالة كل الشبه وتوكيد كل ما جاء في النص حول العقيدة، ودليل ذلك اتفاق الصوفية كاتفاق الأنبياء في العقائد فلا تجد الخلافات بينهم كما هو الحال بالنسبة لعلماء الكلام والفلاسفة، يقول ابن العربي: «... وكذلك أهل الكشف المتقون من إتباع الرسل ما اختلفوا في الله، أي في علمهم به، ولا نقل عن أحد منهم ما يخالف به الآخر من حيث كشفه وإخباره لا من حيث فكره، فإن ذلك يدخل مع أهل الأفكار؛ فهذا مما يدل على أن علومهم كانت أنواراً لم تتمكن لشبهة أن تتعرض إليهم جملة واحدة. فقد علمت أن النور اختص بأهل النور وهم الأنبياء والرسل ومن سلك على ما شرعوه... ولزموا الأدب مع الله، فهم على نور من ربهم.»⁽²⁾

والذي يفهم من كل هذا إن ابن العربي يزعم أنه مؤهل للحديث عن التوحيد والصفات لالتزامه بالنص ولسلامة فكره المقيّد بالنص ثم المدعم بالكشف فهو المتيقن من علمه بالله وبصفاته وبأمور آخر لا يصرح بها، وإذا أعمل النظر ففي حدود ما هو متاح له كوسيلة معرفية لها مجالها المعرفي الرحب المناسب لطاقتها، في حدود ما هي ميسرة له، وفي حدود طاقة وقدرة الأدوات التي في خدمة قوة العقل، كالحس والخيال... وفي الإلهيات أعطى للعقل الحرية في الخوض فيما يوجد من مناسبة فكرية بين العقل والألوهية، وهي ممكنة التحقق «شريطة أن يهدف العقل أو الفكر إلى معرفة الله من حيث صفاته وأسمائه، وما يمتنع عن الاتصاف به - أي السلب - لأن العقل هنا كدال، هدفه إثبات حقائق إلهية (مدلول) لها تجسيد في الواقع، فمظاهرها القوة الإلهية والإبداع مثلاً، موجودة في الطبيعة، والبراهين

(1) المصدر السابق، ج3، ص. 82.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص. 82.

الوجودية التي تثبت هذا موجودة أيضا. فكل مخلوقات الله تدل على قوته وعلى إبداعه، والعقل (الدال) متاح له الإمكانيات الوجودية للبرهنة على كل هذا.⁽¹⁾ بالرغم من القيمة التي أعطاها للعقل فلقد حرص ابن العربي على التوكيد على أن إعمال النظر في العقائد هو مدعاة إلى الاختلاف المسيء للدين، والمخالف للنص بشكل ما، لكن وبالرغم من الاختلافات التي فرعت الفرق الإسلامية بسبب الآراء الكلامية وبسبب غوصهم في عالم من الأفكار المتشعبة، إلا أنهم اجتمعوا - حسب ابن العربي - على أن الله موجود، مما يعني لديه بدهة الوجود الإلهي الذي لا يحتاج إلى إقامة البرهان عليه، فهو من العلم العقلي الضروري، يقول ابن العربي متسائلا ومجيبا في الآن نفسه: «فإن قلت: فما هو الذي اتفقوا فيه؟ قلنا: اجتمعت الأدلة العقلية من كل طائفة، بل من ضرورات العقول أن لهم موقدا أوجدتهم، يستندون إليه في وجودهم، وهو غني عنهم، ما اختلف في ذلك اثنان.»⁽²⁾ وفي حديث ابن العربي عن العلم الضروري بوجود الإله وقع في خلط بين تبنيه لفكرة فلسفية أخالها تتجاوز العقل الضروري إلى برهنة نظرية اعتمدت بشكل واسع في الفكر الإسلامي، سواء لدى علماء الكلام أو لدى فلاسفة الإسلام والذين أخذوها عن اليونان وهي البرهنة على وجود الإله بما عرف عندهم بنظرية "الواجب والممكن" وهي النظرية التي قال بها الفارابي ثم أحسن استعمالها بعده "ابن سينا"، وترددت في كتب الكلام بصيغتها الحرفية أو بمعناها.

لقد أخذ الفارابي فكرة أرسطو في العلل، في تسلسلها الذي يجب أن يقف عند غاية وعند علة لا علة لها، وحوّلها إلى فكرة علة فاعلة مؤثرة، من خلال تقسيم الموجودات إلى نوعين لا ثالث لهما، هما واجب الوجود، وهو الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وممكن الوجود الذي يتصف بخاصية أنه إذا فرضناه غير موجود لم يعرض منه محال، وهو الذي يحتاج في وجوده إلى موجد، وإذا وجد تحول إلى واجب وجود بغيره، وكل ممكن يحتاج إلى موجد، ومن خلال مبدأ أرسطو في العلة الكافية لا بد من الوقوف عند علة لا علة لها هي واجب الوجود وغيرها من الموجودات هي ممكنة وجود، يقول الفارابي عن هذه العلة أو واجب

(1) ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص. 34.

(2) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 83.

الوجود: «الموجود الأول هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، وهو بريء من جميع أنحاء النقص، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص... فوجوده - [واجب الوجود] - أفضل الوجود، وأقدم الوجود... وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به، أو عنه، أو له، كان وجوده.»⁽¹⁾ خلافاً لممكن الوجود الذي يتصف بمضادات ما اتصف به الموجود الأول، إذ يعتريه النقص بشكل ما، وله الوجود بالقوة، ليس دائم الوجود، وفوق كل هذا يرتبط بالسبب في وجوده وفي عدمه بأي شكل من الأشكال، به أو عنه أو له.

ويأتي الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ليوضح نظرية الواجب والممكن أكثر ويعطيها الرواج الأكبر، حتى أن استخدام الشيخ الأكبر لهذه النظرية، وعلى الاختصار الشديد الذي طرحه بها، يفهم منه المعنى السينوي، والذي مفاده أن الموجود أي موجود لا يخلو من أن يكون له سبب في وجوده، أو لا سبب في وجوده، فإن كان له سبب كان ممكن وجود، وإن لم يكن له أي سبب في وجوده وكان قائما بذاته لا يحتاج في تقويمه إلى أي علة، مهما كان نوعها، داخلية أو خارجية، علة ذاتية أو مفارقة، لا قبلية ولا بعدية ولا مساوقة له، كما لا يمكن تخيل عدم وجوده، فحتى فرضية ذلك يعرض منها محال، فذاك هو واجب الوجود، وباجتماعه مع الممكن يتألف الوجود ككل، والذي يقول عنه ابن العربي وعن فكرة الواجب والممكن: «فهذا الوجود إما ممكن الوجود أو واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت ما طلبناه. وإن كان ممكن الوجود فممكن الوجود لا يدخل في الوجود إلا بسبب يرجح وجوده على عدمه فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود فهكذا تتعلق الممكنات بعضها ببعض فلا يكون موجودا البتة لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل في الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى وهو محال، فإذا الممكنات تنتهي بواجب الوجود.»⁽²⁾

(1) الفارابي (أبو نصر): المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، تقديم عبد الرحمن

بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1987، ص. 21، 22.

(2) ابن سينا: الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، مطبعة دائرة المعارف العثمانية،

حيدر آباد الدكن، 1353هـ/1934م، ص. 2 - 3.

إذن، الوجود في رأي ابن سينا كما في رأي الفارابي ومن قبلهما أرسطو، يتكون من واجب وجود ومن ممكن وجود، فإن أقررنا بوجود واجب الوجود الذي وجوده لا عن سبب، فالمشكلة منتهية ولا حاجة لنا إلى إثبات وجوده، وهو من العلم الضروري المدرك بشكل مباشر. ولكن إذا تعمدنا الغوص أكثر في فكرة ثنائية الواجب والممكن للتدليل على وجود العلة الأول، أو واجب الوجود، يكون نظرنا متفحصا في الممكن الذي يخرج إلى الوجود بعد ترجيح احتمال الوجود على احتمال العدم أو البقاء في فكرة الإمكان، وإذا خرج الممكن إلى الوجود أصبح واجب وجود لكن بغيره، أي بعلة، وعلته تحتاج إلى علة وهكذا دواليك إلى ضرورة التوقف عقلا عند علة لا علة لها، هي واجب الوجود، وهو الله علة كل موجود ممكن بذاته واجب بغيره.

لقد عرفت هذه النظرية الأرسطية، والتي طورها كل من الفارابي وابن سينا رواجاً كبيراً في الفكر الإسلامي عموماً، الهادف في منحاه العام إلى خدمة الحقيقة الدينية، أو المفعم في كل مجالاته بالإلهيات، إذ لا يكاد يخلو أي كتاب في التراث الإسلامي من هذا الجانب، وفي كثير من الأحيان لا يستهل المؤلف كتابه إلا بالبرهنة على وجود الإله أو على الأقل على وحدانيته، وفي أضعف الأحوال على الإقرار بمجمل عقيدته. ومن البديهي أن يكون الاستخدام الأكبر لهذه النظرية لدى علماء الكلام، بحكم أنهم من نذروا فكرهم للدفاع عن عقيدة التوحيد، ومن هؤلاء الأشاعرة الذين كان لهم الأثر الكبير على فكر ابن العربي، فالباقلاني يستخدم هذه النظرية بشائتين قريبتين من معنى الواجب والممكن، وباستدلال كلامي فيه إضافة وإبداع عن الاستدلال الأرسطي، حيث انطلق من تقسيم كل المعلومات إلى قسمين لا ثالث لهما هما الموجود والمعدوم، ثم قسم الموجودات إلى قسمين: موجود قديم وموجود محدث، القديم هو واجب الوجود عند الفلاسفة، والمحدث هو الممكن، والباقلاني استبدل الواجب والممكن بالقديم والمحدث، لأنه خلافاً للفلاسفة يصرح علماء الكلام بمحدث العالم لا بقديمه، ومقولة الممكن والواجب تؤول بشكل ما إلى القول بقديم العالم، يقول الباقلاني: «جميع المعلومات على ضربين: معدوم وموجود... والموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول. فالقديم هو المتقدم في الوجود

على غيره... وقد يكون متقدما إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفاته وذاته... والمحدث هو الموجود عن عدم.⁽¹⁾

أما ابن العربي فيستخدم نظرية الواجب والممكن بشكل مقتضب جدا، يوحى بالمعنى السينوي للنظرية في فكرة الترجيح، ولا يتعد بالضرورة عن المعنى الذي وضعه الفارابي، كما لا ينأى في الآن نفسه عن الاستخدام الكلامي لها، خاصة بانتمائها الأشعري، فيقول مختصرا كل النظرية التي يستدل بها على وجود الله، ومستخدمها في الآن نفسه اصطلاح الفلاسفة في تسمية الله بواجب الوجود: «واعلم أن الكلام في توحيد الله من كونه إلها فرع عن إثبات وجوده... وأما إثبات وجوده فمدرك بضرورة العقل لوجود ترجيح الممكن بأحد الحكمين...»⁽²⁾ ويبدو أن هذا الاستخدام المقتضب ينم عن عدم ثقة كبيرة في البرهان نفسه، وهو ربما ما قد يفسر ولو جزئيا غموضا و"خلطا" ظهرها عند استعمال ابن العربي لهذا البرهان النظري الفلسفي.

ولو أن ابن العربي في موضع آخر غير الفتوحات المكية يفصل بعض الشيء في نظرية الواجب والممكن ويبين أن الممكن في ذاته يستحيل أن يرجح أحد الحكمين في الخروج من العدم إلى الوجود أو من الوجود إلى العدم بذاته، ولا يمكن أن يكون بمرجح ممكن مثله، لأن الممكن يبقى في حاجة إلى مرجح هو الآخر، ولا شك في أن هذا المرجح هو «واجب الوجود لنفسه وهو الله سبحانه، ولا يصح أن يكون هذا الممكن واجب الوجود بالله تعالى فيكون معه أزلا، والممكن يستحيل وجوده أزلا»⁽³⁾ فالممكن إذا يبقى ممكنا ويبقى في حاجة إلى من يرجح إمكان وجوده على عدمه، لأنه لا يمكن أن يرجح نفسه، وإذا افترضنا أنه رجح نفسه، فلا بد وأن يكون إما رجح نفسه وهو موجود، وهنا يطرح التساؤل عن كيف رجح الممكن ممكنا وأيهما المرجح والمرجح، وإذا قلنا أنه معدوما ورجح الممكن إلى

(1) الباقلاني (أبو بكر): كتاب التمهيد، تحقيق الأب ريتشارد يوسف. م. كارتى اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، ص. ص. 15، 17.

(2) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 289.

(3) ابن عربي: الدرة البيضاء، تقديم وتحقيق محمد زينهم، مكتبة مدبولي القاهرة، 1413/ 1993، ص. 14.

الوجود فهذا محال يستحيل تصوره، إذ كيف يخرج المعدوم ممكناً إلى الوجود؟ أليس حري به أن يخرج ذاته؟! إنه فقير إلى من يخرج منه من العدم إلى الإمكان قبل أن يكون إلى الوجود، ففي كل الأحوال لا بد أن يكون المرجح واجب وجود لا ممكن وجود، وواجب الوجود هذا هو الله.

إن الغموض أو الخلط الذي أحسب أن ابن العربي قد وقع فيهما هما من جهتين: من حيث أنه عد هذا البرهان من العلم الضروري⁽¹⁾، وهو غير صحيح، لأن العلم الضروري هو الذي لا يحتاج صاحبه إلى إقامة البرهان والدليل عليه، فإذا ارتبط ببرهان أو بأي استدلال خرج من طور العلم الضروري إلى النظري أو الفكري، المعتمد على أدوات الإدراك الحسي أو سائر قوى الإدراك أو أي معرفة مسبقة تشكل خيرة ما يستند عليها، ويلزم عنها القول بأنها معرفة غير مباشرة، بخلاف العلم الضروري، الذي هو معرفة مباشرة، من جنس ما هو حدسي وبديهي والمسلم به دون نظم دليل.

وأما الجهة الثانية التي تدعو إلى القول بأن ابن العربي وقع في الخلط لما اعتمد نظرية "الواجب والممكن"، أو "ترجيح الممكن" كما سماه، هو حكمه في غير هذا الموضوع من الفتوحات المكية على فكرة "الممكن" في تعلقها بالموجودات، عندما فسح فيها للعقل مجالاً للخوض فيها، بأنها فكرة لا ترقى إلى البرهان العقلي السديد، وحاول أن يبرهن عقلياً بأن الممكن يبقى من الناحية العقلية في الإمكان يتوسط الوجود والعدم لا شيء يوجب وجوده ولا شيء يوجب عدمه، فلو رجح خروجه إلى الوجود كان موجوداً لا ممكن وجود، وإذا رجح عدمه كان معدوماً لا ممكن عدم، بمعنى أنه هنا وجه نقداً فلسفياً لفكرة الممكن، وأمر بتجنبها، والالتزام بما صرح به الشرع للخروج من متاهة الإمكان، فقال: «... والممكن لا يقوم دليل عقلي على وجوب وجوده، ولا وجوب عدمه، إذ لو كان كذلك لاستحالت

(1) وإن كان هناك من الباحثين من شرح نظرية الواجب والممكن عند الفارابي على أنها من العلم الضروري، أو أن «الوجوب والإمكان معان مركوزة في الذهن يدركها العقل دون وساطة معان أخرى»

- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1976، ص. 254.

حقيقة إمكانه. فما لنا إلا ما نص عليه الشرع.⁽¹⁾ بينما في إثباته للوجود الإلهي استند على فكرة الترجيح، ولو أن قد يقصد ترجيح وجود واجب الوجود كفكرة بديهية مقابل الممكن؛ لأن "فاقد الشيء لا يعطيه"

2 - نفى الشريك عن الله:

يبدو أن زهد ابن العربي في علم الكلام وفي الحاجة إليه، من جهة، ونزعة الظاهرية في ضرورة الوقوف عند ظاهر النصوص في مجال العقائد، خاصة بالنسبة للعامة من الناس، من جهة أخرى، دفعا به في مجال إثبات وحدانية الله وتنزيهه عن الند والشريك، إلى أن يواجه التحديات العقدية في هذا المجال بأن يطلب من الخصم أن يثبت صحة ما يعتقده من ثنائية أو تثليث أو أي شكل من أشكال القول المفضي إلى الشرك، فعقيدة الإسلام، عقيدة التوحيد صافية صحيحة موحدة بالنص الصريح، لا يحتاج معه صاحب هذه العقيدة إلى نظم دليل بالنظر ليثبت صحة ما يعتقده.

ومن هنا جرّح ابن العربي في أي دليل خارج الدليل النصي، لأن القرآن مغن عن النظر في هذا المجال فلا أحد أعرف بالله من الله، لهذا قال بان العربي بأن علماء السنة الأوائل الذين اضطروا إلى الخوض في علم الكلام ما استغنوا عن الدلالة النصية بل اقتصروا عليها، وقدموها على كل دليل، وكل دليل سواها لا يخرج عن مضمونها، فهو في خدمة الدليل النصي وخدمة الحقيقة الدينية بوجه عام، وعن الاكتفاء بالدليل النصي وعده دليلا مقنعا لا يرقى إليه أي دليل، استشهد ابن العربي بأسماء لرؤوس الأشاعرة، فقال: «... وأما المتقدمون كأبي حامد وإمام الحرمين وأبي إسحاق الإسفراييني⁽²⁾ والشيخ أبي الحسن، فما عرجوا عن هذه

(1) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 82.

(2) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأسفرائيني، محدث، مجتهد، شافعي الفروع، من أبرز علماء الأشعرية، عُرف بشيخ خراسان، وبصاحب العلوم الشرعية والعقلية واللغوية، أقام بالعراق ثم أسفران، ثم دُعي إلى نيسابور حيث بنيت له مدرسة، لزم التدريس بها إلى أن توفي بتاريخ 418هـ/ 1027م عن عمر ناهز الثمانين عاما، وله المصنفات الكثيرة منها: الجامع في أصول الدين خمس مجلدات وتعليقه في أصول الفقه... وعلى يده تفقه القاضي أبو الطيب الطبري والقيصري والبيهقي. - الشيرازي (أبو إسحاق)، طبقات الفقهاء، تحقيق خليل الميس، دار القلم، بيروت، لبنان، ص. 225. وكذلك: ابن عماد، شذرات الذهب، ج2، ص. 209.

الدلالة، وسعوا في تقريرها وأبانوا عن استقامتها، أدبا مع الله تعالى وعلماء بموضع الدلالة منها»⁽¹⁾ والدليل الذي يقصده ابن العربي هنا على نفي الشريك عن الله هو ما يسميه علماء الكلام بدليل التمانع والتغالب المستمد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾⁽²⁾.

وهو بالفعل الدليل الذي اعتمده العلماء الذين ذكرهم ابن العربي كما اعتمده غيرهم، فالباقلاني مثلا في كتابه التمهيد والذي هو كتاب في التوحيد يرد فيه على عقائد الثنية والتثليث، على البراهمة والمجوس والنصارى ثم على الفرق الإسلامية التي يخافها وجهة النظر في المسائل العقيدية، كالمعتزلة، يستدل وبشكل واضح بمعنى هذه الآية، حيث يقول في "باب الكلام في أن صانع العالم واحد": «وليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك. والدليل على ذلك أن الاثنين يصح أن يختلفا، ويريد أحدهما ضد مراد الآخر. فلو اختلفا... لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا... والعجز من سمات الحدث، والقدم لا يجوز أن يكون عاجزا»⁽³⁾ والاستدلال النصي نفسه اعتمده الغزالي في البرهنة على أن الله لا شريك حيث جاء في الأصل العاشر من الركن الأول من أركان الإيمان التي حددها في الإحياء بقوله: «العلم بأن الله عز وجل واحد لا شريك له... برهانه قوله تعالى - لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا - وبيانه أنه لو كان اثنين وأراد احدهما أمرا فالثاني إن كان مضطرا إلى مساعدته، كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن إلها قادرا، وإن كان قادرا على مخالفته ومدافعته، كان الثاني قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا، ولم يكن إلها قادرا»⁽⁴⁾ فلا إله إلا واحد أحد فرد لا شريك له.

وابن العربي إذ يذكر هؤلاء الأعلام من الأشاعرة على أنهم في إثباتهم للتوحيد الإلهي ونفي الشريك عنه تعالى اعتمدوا على النص واكتفوا بذلك فإنه ليقدر فيمن ترك النص والمتمثل في الآية المذكورة أنفا وراح يبحث عن البراهين

(1) ف. م. دار صادر، ج 2، ص. 289.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص. 25.

(4) الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، تقديم بدوي طبانة، دار البيان العربي، القاهرة، ج

1، ص. 107 - 108.

العقلية التي تقنع بنفي الشريك عنه سبحانه وتعالى، سواء من الأشاعرة المتأخرين أو من سائر الفرق الكلامية، فينعتهم بالجهل وبسوء الأدب. بالجهل لأنهم لم يدركوا حجية النص ونبعتهم بسوء الأدب لأنهم أحسنوا الظن بعقولهم أكثر من حسن ظنهم بالنص، في الوقت الذي كان عليهم العلم بأن الله أعطى دليله النصي هذا وهو أدري بحقيقة ذاته وأعلم بتوحيده، ولو رأى بأنه غير كاف لجاء بغيره أو بما هو أدل منه، يقول ابن العربي عن هؤلاء وعن جهلهم وسوء أدبهم، بعد أن يذكر قوله تعالى السالف الذكر: «... ولو كان غير هذا من الأدلة أدل منه عليه لعدل إليه وجاء به، وما عرفنا بهذا ولا بالطريق إليه في الدلالة عليه. وقد تكلف قوم الدلالة عليه بطريق آخر وقدحوا في هذه الدلالة، فجمعوا بين الجهل وسوء الأدب. فأما جهلهم فكأنهم ما عرفوا مواضع الدلالة على توحيده في هذه الآية حتى قدحوا فيه، وأما سوء الأدب [فلأنهم]... جعلوا نظرهم في توحيده أتم في الدلالة مما دل به الحق على أحديته...»⁽¹⁾ ومن هنا يجب، حسب ابن العربي الوقوف عند قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ والاكتفاء بذلك للتدليل على أنه تعالى واحد فرد لا شريك له.

وإذا كان التعليل هنا هو قدسية النص وحجيته وكونه صادر من صاحب الشأن، وهو أعرف بذاته من كل ما سواه، لأنه هو الواحد للكل، فالحكمة في ذلك تكمن في محتوى هذه الآية وهي تعليل كاف بذاته لأن يقنع أي متلق إلا من أبي، ومن لم يقنعه مثل هذا النص حسب ابن العربي لا جدوى من صرف العناية له. وعليه يرى ابن العربي أن نظره في التوحيد يكون عبر طريقين:

يتمثل الطريق الأول في توحيد الله في نظر ابن العربي في أن يُحَاوَرَ من يدعي وجود إله ثان أو ثالث يشارك الله في ألوهيته فيُطلب منه نظم الدليل على ذلك وإقناعنا به، أما نحن - على لسان ابن العربي - فالمفروض أن فطرتنا السليمة يضاف إليه القرآن الكريم تجعلنا في حل وفي غنى عن كل دليل، لهذا قال ابن العربي: «ولنا في توحيده طريقان، الطريق الواحدة أن يقال للمشارك قد اجتمعنا في العلم بأن ثم مخصصا، وقد ثبت عينه، وأقل ما يكون واحدا، فمن زاد

(1) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 289.

على ذلك فليدل عليه. فعليك بالدليل على ثبوت الزائد الذي جعلته شريكاً. فليكن الخصم هو الذي يتكلف إثبات ذلك.»⁽¹⁾ وبهذا يراهن ابن العربي في الطريق الأول على يقينية الموحّد بتوحيد الله عن طريق العلم الضروري وبما نص عليه القرآن الكريم، وبمعجز المشرّك على إثبات الشريك، ويبدو أن هذا الأسلوب في رفع التحدي العقدي المشرّك بتحدّ يقابله أسلوباً جديداً يجعل ميدان المشرّك هو حلبة الصراع والخلاف والحجاج لا حلبة المؤمن، فساحة الإيمان طاهرة وساحة الخصم هي المندسة وهي المحتاجة إما: إلى تطهير بأن يرجع المشرّك إلى الفطرة السليمة، أو على الأقل إلى الكشف عن ضلال وسوء معتقده.

بينما يتمثل الطريق الثاني في الاستدلال بالآية المذكورة آنفاً، وجعلها قاعدة لدليل كلامي يمكن تسميته برهان الصلاح والفساد، بدلاً من الاسم المشهور به وهو برهان التغالب والتمانع. فلقد أقام ابن العربي انطلافاً من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾⁽²⁾ برهانين: البرهان الأول: استدلال فيه بصلاح العالم وعدم فساده لأنه مسير من إله واحد، لا يتنافسه في ذلك أحد، ولو افترضنا وجود إلهين لاختلفاً في الإرادة ولنفاذ أحدهما إرادته فيدل ذلك على غلبة الواحد وعجز الآخر ولا شك في أن الألوهية للقادر لا للعاجز، وللتدليل على عدم أهلية العاجز أو الناقص أو المغلوب لأن يكون إلهاً، اعتمد على النص أيضاً، وبالضبط على منهج السير والتقسيم الذي أقامه إبراهيم الخليل في البحث عن الإله الذي لا يعتريه نقص ولا يصيبه الأفول⁽³⁾، ثم يبيّن عليه ابن العربي أيضاً وانطلافاً من قاعدة كلامية مشهورة استدلالاً آخر ليثبت به حدوث كل من يعتريه أو يلازمه نقص، والقاعدة هي: كل ما لازم الحوادث فهو حادث، أو كل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث.

(1) المصدر السابق.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

(3) وهو دليل نصي، حيث جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْفَاقِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78)﴾ - سورة الأعراف، الآيات. 76 - 78.

وهذا البرهان نفسه يحيله ابن العربي إلى معنى الآية القرآنية المعتمدة كبرهان رباني على توحيد الله لما في العالم من صلاح، ومن يبحث عن براهين التوحيد بعيدا عن هذه الآية فهو يكلف نفسه عناء بحث لا طائل من ورائه. وهنا قال ابن العربي: «... وهكذا استدل الخليل، عليه السلام، في الأفل فاعطاه النظر أن الأفل يناقض حفظ العالم، فالإله لا يتصف بالأفول، أو الأفول حادث لطوره على الأفل بعد أن لم يكن أفلا، والإله لا يكون محلا للحوادث لبراهين أخر قريبة المأخذ، وهذه الأنوار⁽¹⁾ قد قبلت الأفول فليس واحد منها بإله. وهذه بعينها طريقة قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ وكل دليل لا يرجع إلى هذا المعنى لا يكون دليلا.⁽²⁾»

وأما البرهان الثاني الذي أورده ابن العربي انطلاقا من الآية نفسها، فهو عبارة عن بناء منطقي لقوله تعالى السالف الذكر، حيث ركب قياسا منطقياً⁽³⁾ على النحو الآتي:

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ← مقدمة كبرى
السموات والأرض (كل ما سوى الله) ما فسدتا ← مقدمة صغرى

لا إله إلا الله، أو لا إله مع الله ← النتيجة

يحمل القول: إن موقف ابن العربي من علم الكلام وعلمائه فيه مراتب: مرتبة سنية أشعرية، تحذو حذو الغزالي في دعوته على إلجام العوام عن علم الكلام، ومرتبة تبيح الخوض في علم الكلام بما يسمح بالدفاع عن العقيدة ضد المبتدعة المنحرفين عن مذهب أهل السنة والجماعة، وبأدق عبارة تدافع عن العقيدة الصحيحة التي فطر الله الناس عليها، ولا يكون الدفاع إلا ردا على من هاجم العقيدة الصحيحة وابتدع فيها، فإن القلة القليلة ممن وهبهم الله القدرة على الحجاج وعلى الإقناع لهم فقط مشروعية الخوض في علم الكلام ومختلف مسائله.

(1) الأنوار هي ما ذكر في الآيات الكريمات مما رآه إبراهيم الخليل وهي: كوكب أول رآه لما جن الليل، ثم القمر فالشمس، ليكون في الأخير الإله هو نور آخر لا يصيبه الأفول.

(2) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 289.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص. 289.

وأما المرتبة الثالثة فهي البديل الذي يقدمه ابن العربي في تنقية العقيدة من كل الشوائب، بل وفي تحصيلها من دون خوض في الآراء الكلامية بمنهج علماء الكلام، وهي عقيدة تعجز عقول علماء النظر على إدراك كنهها لتعودهم على استعمال أداة تخضع لقوانين وقواعد معينة، في حين العقيدة الصحيحة المحصل عليها كشفاً، حسب ابن العربي تتجاوز مبدأ الهوية وقانون الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض وسائر قوانين العقل وضوابطه، لأنها مثلاً تجمع بين التنزيه الذي يبعد المؤمن عن التجسيم، وبين التشبيه الذي ينسجم مع ظاهر النص ويجنب المؤمن الوقوع في التعطيل أو التبطيل الذي يقع فيه أعل النظر مثل المعتزلة والفلاسفة.

ومن هنا جاز لنا القول ومن خلال ما رأيناه من آراء كلامية تميز بها ابن العربي ومدرسته الصوفية الحديث عن علم كلام صوفي أكبري. امتزجت فيه ثلاثية النظر والنص والكشف، كما امتزجت فيه آراء معتزلية، أشعرية، ظاهرية وشيعية بآراء فلسفية شكلت هذا التركيب من الآراء الكلامية في نهاية المطاف جزءاً هاماً من الفكر الصوفي الفلسفي الأكبري ذي الطابع الرمزي القابل للتأويل أشكالاً والسوانا مفتوحة على باب المطلق ومتدرجة في مراتب اليقين، كما هي مفتوحة على أبواب الغموض والطلاسم والفكر الذي يؤول بصاحبه إلى الكفر والزندقة والشعوذة والخروج عن الملة.

رابعاً - علم الكلام الصوفي (النظرية الأكبرية في الأسماء والصفات الإلهية)

يدخل علماء الكلام مبحث الصفات الإلهية ضمن مبحث التوحيد، معتبرين إياها جوهره، فيحددونها عدداً ويبينون العلاقة بينها وبين الذات الإلهية، وفي عددها وعلاقتها بالذات يختلف المتكلمون بحسب المنهج المتبع في دراستها. وعلى ضوء مواقفهم من مسألة الصفات وعلاقتها بالذات ينزهون أو يشبهون، أو يجمعون بين التنزيه والتشبيه.

وانطلاقاً من تعداد الصفات ومن معانيها ومن علاقتها بالذات تتحدد ملامح الفرق الكلامية ويستقل بعضها عن بعض، حتى أن الباحث في علم الكلام إذا علم مثلاً موقف متكلم ما من "مسألة الكلام"، أو "الإرادة"، أو "الرؤية" قد يسهل عليه تصنيفه في الفرقة، أو على الأقل في التيار الذي ينتمي إليه صاحب هذا الموقف أو ذاك. وهذا التصنيف ليس من باب التخمين، بل من باب النسق المنهجي للمتكلمين على وجه العموم، فعلى سبيل المثال لا يمكن لمتكلم يقول بتأويل الصفات الخيرية أن يقول برؤية الله. ولا يمكن لمن ينفي صفة الإرادة أن يقول بالخلق المستمر أو بإمكان فصل المعلول عن علته. فما هو موقف ابن العربي من مسألة الأسماء والصفات؟ ما هو عددها؟ وما علاقتها بالذات؟ وما مدى انسجام موقفه مع المنحى العام لموقف الأشاعرة، باعتباره مؤيداً لعلم الكلام على مذهبهم، وبمنهجهم ومنهج الصوفية؟ ومن ثم نتساءل: هل يمكن الحديث عن علم كلام أكبري صوفي؟

1 - اسم الجلالة "الله":

لا اختلاف بين المسلمين في أن الاسم الأعظم لله أو اسم الجلالة هو الله، ومن رمزية أكبرية حول هذا الاسم من حيث تركيبه اللغوي: اللفظي والمركون، وطرح مسألة إمكانية معرفته من عدمها، ثم علاقة هذا الاسم بباقي الأسماء الإلهية الحسنی

وصفاته، فمن خلال موقف ابن العربي من كل هذا يتبين لنا أن الرجل خاض في المسألة من جانبين: جانب نظري عقلي سائر به علماء الكلام في طروحاتهم حول مسألة الأسماء والصفات وجانب صوفي كشفي تفرد به لما فيه من غور رمزي سحيق، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن لابن العربي كلام في التوحيد على النهج الصوفي المحدود في مجال نشره وتلقيه، ولو أن تدوينه في الكتب يتيح لنا إمكانية تسمية مثل هذه الأفكار العقدية التي يتحدث عنها ابن العربي بعلم الكلام الكشفي أو الصوفي.

يعتقد ابن العربي أن الله علمنا أسماء تنقسم إلى: «أسماء تجرى مجرى الأعلام كاسمه الله، وأسماء تجري مجرى النعوت...»⁽¹⁾ فاسم الجلالة "الله" متميز عن كل الأسماء والأوصاف والنعوت، ويجب أن يوضع، مجازاً، في كفة وكل الأسماء المعلومة لدينا والغير معلومة في كفة أخرى، وفي حديثه عن الاسم الأعظم وسائر الأسماء الإلهية انطلق ابن العربي من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾⁽²⁾ مبينا ما صح في الخبر من تعيين تسعة وتسعين اسماً، ولكن عن طريق النص والكشف هي أكثر من أن تعد وتحصى إذ لا حد لها، ولو كانت محدودة معدودة لكان الله كذلك. لهذا تنقسم الأسماء حسب ابن العربي إلى ما علمنا إياها الله وما لم يعلمنا إياها وتركها في علم الغيب، فأما التي علمنا إياها ففيها ما بإمكان كل الناس إدراكها وفيها ما يدركه إلا الخاصة، وهم في أغلب الأحوال أهل الكشف، ولأهل الكشف أيضاً إمكانية إدراك الأسماء التي لم يعلمنا إياها الله وذلك من خلال التحليات⁽³⁾، ومن خلال معرفة هذه الأسماء الغيبية من خلال التحليات نزداد تعمقاً وإثباتاً لوجود ما اصطللنا عليه بعلم الكلام الصوفي.

(1) ابن العربي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تحقيق النص العربي، مع دراسة وترجمة إلى اللغة الأسبانية بابلو بينيتو، Pablo Beneito.

- Ibn Al-'Arabi: El secreto de los nombres de Dios, Introduccion, edition, Traducccion y noyas de Pablo Beneito, Inprenta Regional de Murcia, España, 1996, pp. 9-11.

(2) سورة الأعراف، الآية 180.

(3) ابن العربي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، ص. ص. 9 - 10.

فاسم "الجلالة" في العقيدة الأكرية الصوفية، اسم لا تعلق له بالمعاني، تنفرد به الذات الإلهية في أحديتها فهو اسم لا اشتقاق له⁽¹⁾، لأن أي نوع من الاشتقاق يحيل إلى تعدد في المعاني ومشاركة ما يشتق منه المعنى في الذات، فاسم الله هو اسم للذات فقط، قبل أي تعيين، ودون أي مظهر من مظاهر معاني أسماء الله وصفاته التي طلبت أن تعرف. وعلاقة هذه الأسماء باسم الله علاقة تضمن في وحدة، لا معاني مستقلة لأن المعنى المستقل يأخذ تمثلاً وتجسداً في الأشياء والأفكار التي تحمل معناها. ولهذا يجمع اسم الله باقي الأسماء الإلهية في وحدة واحدة تعبر عن الذات الإلهية المنزهة فقط لا عن المعاني، ومن هنا قال ابن العربي بأن «اسم الله جامع لجميع الأسماء الإلهية»⁽²⁾ ليقرب فكرته عن علاقة أسماء الله باسم الجلالة "الله" مثل الأسماء بالصفات ومثل اسم الجلالة بالذات. وهنا نلاحظ مرة أخرى التداخل الكبير في آراء ابن العربي، ففي الوقت الذي نتظر منه توضيحاً لمسألة ورمزية اسم الجلالة والاعتقاد الصحيح الذي يتبناه ابن العربي ضمن منظومته العقدية الكلامية الصوفية، يطرح تمثيلاً من قضية كلامية أخرى أكثر إثارة للجدل من التي هو بصدد توضيحها، وهي مسألة علاقة الذات بالصفات، وكأنه يريد حل هذه المسألة بتلك بطابع رمزي آخر ليحل الرمز محل الرمز ويبقى باب التأويل مفتوحاً لمن له الاجتهاد الصوفي.

وفي تمثيله لعلاقة اسم "الله" بباقي أسمائه - عز وجل - بين الشيخ الأكبر أن اسم الله هو كالذات التي تحمل الصفات، فاسم الجلالة مثاله الذات، والصفات مثالها كل الأسماء، كما إن اسم "الله" مصدر كل اسم منه يخرج وإليه يعود كل اسم في معراجه. وفي إفصاحه، كما صرح بذلك، عن بعض إشارات وأسرار اسم الجلالة "الله" قال ابن العربي: «إن الله للأسماء بمنزلة الذات لما تحمله من الصفات، فكل اسم فيه يندرج ومنه يخرج وإليه يعرج، وهو عند المحققين للتعليق لا للتحلق، وحقيقته أنه دليل الذات لا غير»⁽³⁾ فالذات أو اسم الجلالة المعبر عنها

(1) ابن العربي: كتاب الأزل، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1367، ص. 14. سيأتي التفصيل في هذه المسألة في العنصر الخاص بالصفات السبعية للحضرة الإلهية ضمن هذا الفصل.

(2) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، ص. 44.

(3) ابن العربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 2.

إذن هو المصدر وهوية ووحدة كل الأسماء قبل أن تأخذ معاني وتخرج بها إلى الوجود متمثلة في مقدورات ومعلومات وموجودات تعكس صفات القدرة والعلم والإيجاد وأسماء القادر والعالم والواحد... إلى غير ذلك من الصفات والأسماء.

على هذا المستوى من إدراك الأسماء الإلهية في الموجودات يصل بنا ابن إلى تمييز آخر بين "الأسماء" و"أسماء الأسماء"، وهو تمييز تتحاشاه الدراسات التي تيسر لنا الاطلاع عليها في قضية الأسماء الإلهية عند ابن العربي، وذلك لغموضها وصعوبة إدراك كنهها، ومفاد هذا التمييز أن الأسماء الإلهية في علاقتها باسم الجلالة "الله" كأنها برزخية بينها وبين الأسماء التي ندركها في عالم الموجودات متمثلة، فما ندركه من صفة العدل الإلهي في الحاكم العادل وصفة القدرة في كل المقدورات إنما هما اسمان إلهيان: "العادل" و"القادر"، لهما في عالم الألوهية اسمان آخران هما: "العادل" و"القادر" لكن مع تنزيه تام لا تمثل فيه ولا شبيهة، وعلى هذا المستوى من التجريد نعتبرهما يدلان على حقيقة معني: "اسم الاسم".

ولعرض فكرته هذه عن "الأسماء" و"أسماء الأسماء" قال ابن العربي: «وأسماء الحق تعالى القديمة التي يذكر بها نفسه من كونه متكلماً لا تتصف بالاشتقاق ولا بالتقدم ولا بالتأخر وهي غير مكيفة ولا محدودة. وأما الأسماء التي بأيدينا التي ندعوه بها فهي على الحقيقة أسماء تلك الأسماء، وفيها يمكن الاشتقاق من أسماء المعاني لا من المعاني، وقد يحتمل أن تكون أسماء المعاني مشتقة من هذه الأسماء التي هي أسماء الأسماء، وهذه الأسماء التي بأيدينا هي التي تطلب المعاني، بحكم الدلالة، لا الأسماء القديمة» وكأنه هنا يوجه نقدا لعلماء الكلام الذين تحدثوا عن المعاني كبديل عن الصفات إلهية واحتاروا في علاقتها بالذات الإلهية، أهى عينها أم منفصلة عنها؟ هل هي قديمة أم محدثة؟

أما عن علاقة العبد باسم "الله" أكد ابن العربي المعنى الذي أورده في نص سابق على أن "اسم الجلالة عند المحققين للتعليق لا للتخلق" وهو بصدد الكشف عن سر أسماء الله الحسنى، موضحاً في نفس الوقت مفهومي "التعلق" و"التحقق" مضيفاً إليهما مفهوم "التخلق" وعلى ماذا تنطبق هذه المفاهيم من الأسماء الإلهية، فقال: «للعبد بأسماء الحق تعالى تعلق وتحقيق وتخلق: فالتعلق افتقار إلىها مطلقاً من حيث ما هي دالة على الذات؛ والتحقق معرفة معانيها بالنسبة إليه سبحانه وبالنسبة إليك؛

والتخلق أن تنسب إليك على ما يليق بك، كما تنسب إليه سبحانه على ما يليق به.»⁽¹⁾

المغزى من هذا الكلام أن هناك ثلاث مراحل ومواقف معرفية ووجودية وأخلاقية في علاقة العبد بأسماء الله على الإطلاق بما فيها اسم الجلالة "الله" وتتلخص هذه المراحل والمواقف في مرحلة أولى فيها الإقرار بالعجز عن الإدراك من حيث معرفة الذات الإلهية، وفي الوقت نفسه الإدراك بأنه لا خلق إلى الله الواحد الأحد، فهذا معنى التعلق، وهو معرفي ووجودي في الآن نفسه. وفي المرحلة الثانية يمكن فيها للعارف أن يعرف الله وينزهه، ويدرك ما فيه من صفات إلهية دون أن يشرك بالله أو أن يفهم من وجود الصفات فيه أنه إله أو متحد مع الله، فالتمييز بين الذاتين يبقى مؤكداً، وهذه المرحلة هي مرحلة التحقق، وهي مرحلة معرفية أكثر منها وجودية. وأما المرحلة الثالثة فمرحلة تتويج التحقق وهي عملية أخلاقية يتحلى فيها العارف بالصفات الإلهية ويحاكي الله في تلك الصفات والأسماء تحقّقاً وتحلقاً.

فجميع الصفات يمكن للعبد العارف أن يتحقق ويتخلق بها، علماً وممارسة، باستثناء اسم الجلالة "الله" فهو للتعلق فقط، لا للتحقق ولا للتخلق، يقول ابن العربي: «فجميع أسمائه سبحانه يمكن تحقّقها والتخلق بها إلا الاسم الله عند من يجريه مجرى العمليّة فيقول إنه للتعلق خاصة إذ كان مدلوله الذات، كما قلنا بجميع مراتب الألوهية.»⁽²⁾ فمرتبة اسم الله الجامعة للأسماء الأسماء في مطلق تنزيهها، يفتقر إليها العبد معرفة، ووجوداً، وإذا ذكرها يذكرها من حيث جمعها لكل الصفات والأسماء، دون أي نعت ولا صفة يعينها لأنها كذات إلهية لا متعينة. بينما إذا حدث وأن مرض إنسان وقال: "يا الله اشفني" أو "وقفني لما فيه صلاح أمري"، أو "اعنّي على قضاء حوائجي"، فإن مثل هذا الذكر في رأي ابن العربي ليس لاسم الجلالة الله الجامع للأسماء قبل ظهورها، وإنما هو ذكر لاسم آخر مستتر تشرف بأن قام اسم الجلالة مقامه، فالذي طلب الشفاء إنما طلب من اسم الشافي، لكن اسم الجلالة الله قام مقام ذلك الاسم الإلهي، ففي كل الأحوال هذا الاسم

(1) ابن العربي: كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، ص. 11.

(2) المصدر نفسه، ص. 11.

الأعظم منزّه عن التقييد في معنى واحد كالموفق أو الشافي أو الغفار. يقول ابن العربي شارحا فكرة نيابة اسم الله عن أسماء أخرى مجازا فقط وشرفا للاسم الذي قام مقامه الاسم الأعظم: «ثم إنه يظهر في مواطن كثيرة ومراتب جمة إذ لا فائدة لتصور الذات في تلك المواطن لما تطلبه تلك المراتب من المعاني والأحكام، فتكون الجلالة في ذلك الوطن تعطي بما تحتوي عليه من معاني الأسماء ما يعطيه ذلك الاسم من جهة ذلك المعنى، الذي يختص به، وفيه شرف ذلك الاسم من حيث أن الجلالة قامت مقامه في ذلك الوطن... كالمذنب إذا قال يا الله اغفر لي، فالجلالة ههنا نائبة مناب الغفار، فلا يجيبه منها إلا معنى اسم الغفار، وتبقى الجلالة مقدسة عن التقييد.»⁽¹⁾ فلا ظهور له كظهور الأسماء في الموجودات، فهو غيب لا يتعين في عالم الشهادة ولا يتمثل، فوجوده في ما يعرف في علم الكلام وفي الفلسفة في مراتب الوجود مجرد عن المادة وعن التمثل والتوهم ليس فقط على مستوى الوجود العيني والذهني واللفظي بل حتى على مستوى الوجود المرقون هو غيب مطلق، يقول ابن العربي: «ثم إنما غيب كلها ما فيها من عالم الشهادة شيء... غيب مجرد عن اللفظ وأما في الخط والرقم فغيب مطلق لا غير.»⁽²⁾ أو "غيب الغيب" المدرك في رمزية اسم: "الله" ككلمة لها مراتب الوجود اللفظي والمارقون والذهني. مع تركيز ابن العربي على الوجود اللفظي والمارقون فقط، لأن التعامل هنا مع كلمة لا يقابلها شيء ملموس.

عند ذكر مرتبة الوجود المرقون أو الخطي، أي من حيث كتابة اسم الجلالة "الله" رمزيته تؤول إلى فكرة الغيب نظرا للحروف المؤلفة منها كلمة: "الله" والتي من حيث مرتبتي وجودها المرقون والذهني تأخذ طابعا رمزيا خاصا⁽³⁾. فعلى مستوى الوجود المرقون يظهر في كلمة الله أربعة حروف هي: "ألف" ثم "لام" أولى ثم "لام" ثانية ثم "هاء". وفي الوجود اللفظي تظهر حروف هي: "ألف" أولى ثم "لام" ثم "ألف" ثانية ثم "هاء". وهي الأحرف الأربعة التي قال عنها "الحلاج" بأنها

(1) ابن العربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 2 - 3.

(2) المصدر نفسه، ص. 3.

(3) سبقت الإشارة إلى مثل هذه المراتب على مستوى الحروف، كما سبق الإشارة إلى بعض مما ترمز إليه الحروف المكونة لكلمة: "الله" ولكن في سياق آخر غير هذا الذي نحن بصدد ههنا.

جردته عن انشغالاته وعن أفكاره وارتقت به بل وهامت به في عالم الغيب عالم
الألوهية فقال شعرا⁽¹⁾: [من الخفيف]:

أحرف أربع بها هام قلبي وتلاشت بها همومي وفكري
ألف تألف الخلائق بالصنـ —ع ولام على الملامة تجري
ثم لام زيـادة في المعـاني ثم هاء أهـيم بها وأدري
ورمزيتها هذه الأحرف الأربعة حسب ابن العربي تكمل وتتجاوز رمزية
"الحلاج" وهي على النحو التالي:

الوجود المرقون: "الألف" هي ألف الأولية رمز الألوهية، كرمز العدد واحد،
والتشابه بين الألف والواحد في أمور كثيرة منها رسمهما. و"اللام" الأولى هي لام
بدء الغيب وهي المدغمة، وهي أولى كما أن عالم الغيب قبل عالم الشهادة. وهو
العالم الذي ترمز له اللام الثانية وهي المنطوق بها مشددة دليل الظهور والتعين غي
عالم الحس⁽²⁾. عندما تربط هذا التاويل الأكبر لحرفي اللام الموجودين في كلمة
الله، مع ما رأناه من قبل من رمزية حرف الألف في فكرة الأزل، ومع ما رأيناه
من رمزية حرف النون، نفهم إلى حد ما يقصده ابن العربي من رمزية اللام
الأولى والثانية في كلمة الله. فإذا كان الألف رمز للألوهية وأحيانا للذات الإلهية في
اتصافها وحملها لمعاني الأسماء فغنها في رسمها تكتب من أعلى على أسفل دليل
النزول الذي يوصف به الله من جهة ودليل التوجه إلى الخلق ثانية، والخلق هنا
يجمع عالمي الغيب والشهادة وهو الذي يرمز له حرف النون الدائري الشكل،
ويسمى ابن العربي: "دائرة الكون" والذي نصفه مغيب دليل عالم الغيب
ونصفه ظاهر يدل على عالم الشهادة، وعلاقة حرف النون بالألف واللام هنا
تكمن في أن حرف اللام يتضمن الألف في الرسم إذ هو عبارة عن خط من أعلى
على أسفل، ويتضمن حرف النون لأن رسم حرف اللام ينعطف في الأسفل على
شكل نصف دائرة⁽³⁾، وبهذا يكون اللام الأول المدغم رمز لعالم الغيب لأنه يتضمن

(1) الحلاج: ديوان الحلاج، ص. 46.

(2) ابن العربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 3.

(3) ابن العربي: كتاب الأزل، ص. 10.

نصف دائرة حرف النون رمز العالم، وحرف اللام الثاني رمز عالم الشهادة به نون ظاهرة أكثر من النون التي في اللام الأولى المدغمة، ووجود الشدة عليها دليل ظهورها ودليل على عالم الشهادة، كما دلّ الإدغام على عالم الغيب في اللام الأول. وترمز الهاء في كلمة "الله" هاء الهوية، وقد مر معنا التفصيل في هذه الرمزية. وأما رمزية الحروف التي تظهر على مستوى الوجود اللفظي، فيرمز الألف إلى صفة القدرة الإلهية، واللام إلى بدء الشهادة، والألف الثانية إلى الذات، والهاء رمز الهو أو الهوية⁽¹⁾. وإذا تغيرت رمزية الحرف الواحد الموجود في الكلمة الواحد ولكن باختلاف مستوى وجودها المرقون أو اللفظي فذلك راجع لما يعطيه المعنى من دلالة تختلف في المرقون على ما هو لفظي مثل الحرف لام فيما هو مرقون يتكرر ويظهر في اللفظ حرفا واحدا، وكذلك الألف، والسبب الثاني في الاختلاف وهو الأرجح فيعود إلى فلسفة ابن العربي في أن الحرف الواحد ولو تكرر في الكلمة البواحدة فمعناه الحقيقي لا يتكرر لأن كل حرف يستقل بكيانه بجسده وبروحه.

هذا عن الحروف الظاهرة في الكلمة على المستويين اللفظي والمرقون، أما الغائب من الحروف في المستويين فهو حرف "الواو" الذي يلي حرف الهاء، وغيبه في نظر ابن العربي راجع إلى رمزيته لعالم الشهادة، لأنها من حيث مخارج الحروف شفاهية، ولما كان الله هو الغيب المطلق لم تظهر الواو في الكتابة وفي اللفظ، فكانت «غيبا في الغيب وهذا هو غيب الغيب»⁽²⁾ فاسم الله إذن بعيد عن كل ما هو حسي أو تمثلي، وأسماء الله الكامنة فيه تابعة لغيب الغيب وهي أسماء الأسماء لا ظهور لها بعد في العالم المحسوس أعيانا ولا ظلالات.

ولأن هناك من يخلط بين ظهور الأسماء في الموجودات التي خرجت من العدم بعد أن كانت أعيانا ثابتة فعدها أعيانا زائدة عن الذات طلبت أن تعرف، أراد ابن العربي توضيح هذه المسألة والرد على علماء الكلام من المعتزلة على وجه الخصوص فقال: «اعلم أن الأسماء والصفات نسب وإضافات ترجع إلى عين

(1) ابن العربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. 3.

(2) المصدر نفسه، ص. 3.

واحدة، إذ لا كثرة هناك بوجود أعيان زائدة على الذات المقدسة، كما زعم من لا علم له بالله تعالى من النظار، فلو كانت أعيانا زائدة، وما هو الإله إلا بها، لكان معلولا، فلا يخلو أن تكون هي عينه، فالشيء لا يكون معلولا لنفسه، أو لا يكون، فالإله لا يكون معلولا لعلّة ليست عينه، لأن ذلك يقتضي افتقاره، وافتقار الإله محال، فكون الأسماء والصفات أعيانا زائدة محال.⁽¹⁾ فالأعيان هي الموجودات المستقلة عن الذات والتي أخذت عند وجودها معاني الأسماء والصفات من قدرة وجمال وعلم وإتقان وإحكام... الخ

إذن الأسماء قبل ظهورها في الأعيان الثابتة، كانت في وحدة اسم الله وبعد ظهورها في الأعيان الثابتة استقلت بمعانيها وبما يقابلها من مظاهرها في الوجود، دون أن تنفصل عن الذات لأن ذلك يعطي تعددا في الآلهة والله واحد لا شريك له. وتبقى الذات الإلهية باسم الجلالة "الله" بعيدة عن مظهر التعدد والتمظهر في الموجودات أيا كانت، ما عدا وجودها كحضرة جامعة في "الحقيقة المحمدية" لأن الحقيقة المحمدية موجودة في عالم الذات الإلهية قبل كل الموجودات، بل تتخلل في وجودها الذات الإلهية بين الشفعية والوترية أو بين الإطلاق والتعيين، فالحقيقة المحمدية موجودة قبل خروج معاني الأسماء الإلهية وظهورها في الموجودات من العقل الكلي إلى النفس الكلية وسائر الموجودات التي كانت في العدم. لهذا كله حازت وحدها «الحقيقة المحمدية: صورة الله»⁽²⁾. وكذلك والإنسان الكامل صورة الحضرة الإلهية جمعا، كما أن العالم بأسره صورة الحضرة الإلهية تفصيلا⁽³⁾، لتمييزه بالعدد والكثرة المتضادة العاكسة لمعاني الأسماء الإلهية.

إذا كان عالم الكلام يتحدث عن الذات وصفات قائمة بها هي هو أو لا هي هو ولا هي غيره، فإن اسم الجلالة في نظر ابن العربي مقارنة بباقي الأسماء اللامتناهية التي سمى الله بها نفسه هو بمنزلة الذات وكل الأسماء بمنزلة الصفات، فاسم الجلالة هو وحده فقط الاسم الذي يعبر عن الذات الإلهية في حضرة

(1) ابن عربي: المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمدة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999، ص. 34.

(2) المصدر نفسه، ص. 45.

(3) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، ص. 49.

أحديتها، حيث كان الله ولا شيء معه، أو حضرة أزلية الآزال، كما يسميها ابن العربي، وسنرى ذلك لاحقاً.

2 - الأحدية ورمز الأزل:

لقد جرت العادة لدى علماء الكلام في مبحث التوحيد بعد إثبات الوجود ونفي الشريك الشروع في الحديث عن الصفات الإلهية، إلا أنه في علم الكلام الأكبر يقتضي التوحيد قبل الخوض في مسألة الصفات وتحديد علاقتها بالذات: الاعتقاد بأن الذات الإلهية لها الأحدية ولها الواحدية، ومن ثم لزم وجوب التمييز، حسب ابن العربي، بين حضرتين: حضرة الأحدية والحضرة الإلهية. الأولى سابقة عن الثانية، فالذات الإلهية في أحديتها «لا وصف لها ولا اسم ولا رسم، فهي في عماء»⁽¹⁾ حيث كان الله قبل أن يخلق الخلق، كما ورد في حديث الرسول ﷺ⁽²⁾ عندما سئل عن ذلك.

بمعنى أنه في الحديث عن الصفات يجب الإشارة إلى أن الذات الإلهية لم تكن موصوفة ولا مسماة، فهي في أزل لا أول له، بينما وصف الذات بأسماء وصفات ولو أنها قديمة وأزلية إلا أن لأزلها بداية يوجبها عقلاً وجود ثنائية الصفة والموصوف، من جهة، وتعلق الصفة وتحقيقها في الوجود، من جهة أخرى، هذا التعلق هو الذي عبر عنه ابن العربي بالاثنيية عندما قال: «... إذ لا تعقل النسبة إلا باعتبار الإثنيية»⁽³⁾ وهو التعلق الذي يفترض بداية ما للأزل مع بقاء اتصاف الذات وصفاتها بالقدم الذي يعني أن لا بداية لها، ومقارنة القدم الذي للذات الإلهية في أحديته بالذات الإلهية في واحديتها، أو الحضرة الإلهية، يدفع إلى التمييز بين أزل للحضرة الإلهية وأزلية الآزال لأحدية الذات.

(1) ابن العربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2001، ج1، ص. 198.

(2) حديث يورده أحمد بن حنبل في مسنده، وهو مروي عن أبي رزين القائل: «قلت يا رسول الله أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء» - مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج4، ص. 11. ويورده أيضاً ابن حبان في: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1414/1993، ج14، ص. 09.

(3) ابن العربي، المصدر السابق، ج1، ص. 198.

فالأزل يُنعت الله به في أحديثه وفي حضرة ألوهيته، فهو قدم في الذات وفي الصفات، غير أن قدم الذات أسبق لأنه كان بلا صفة ولا اسم، وتعلق الذات الإلهية بأسمائها وبصفاتها أزلي دون أزلية الأحدية، لأنه وهو في عماء، كما جاء في الحديث النبوي الشريف، طلبت أسماؤه أن تعرف، ولتعرف تحتاج أن تظهر في الموجودات علما وقدرة وكلاما مسموعا، وهو ما يقتضي وجود أعيان ثابتة تسمع الأمر الإلهي كن وتمثل له، ولا يمكن أن يكون لهذه الأعيان قدما يضاهي قدم الذات وأزليتها. لهذا ميز ابن العربي بين حضرة الذات الأحدية وبين حضرة الألوهية التي بها الأسماء متعلقة بالذات وتطلب الظهور في العالم، وكان لها ذلك بالأمر الإلهي: "كن".

فالذات أحدية في غناها عن العالمين، وواحدية لاتصافها ذات واحدة بأسماء وصفات ذات نسب ومعان متفرقة تعبر عن ذات واحدة، وهي نسب سرمدية، إنها صفات وأسماء لا تدرك إلا بشائيات وبتعدد في مظاهر الصفات وتجسيدها. وإها الحضرة الإلهية التي تقتضي بأسمائها حقائق الأعيان، من خلال القدرة والإرادة والكلام، كتثليث على مستوى الذات في مقابل تثليث على مستوى الأشياء في حال عدمها، أو الأعيان الثابتة، وهو الوجود في حال عدم ثم الاستماع للأمر الإلهي فالامتثال. وبهذا يمكن الحديث عن تدرج على مستوى الذات الإلهية من أحدية متفردة إلى واحدية بها نسب من الاثنينية إلى تثليث عده ابن العربي ساريا في كل شيء. وهو فهم وتأويل لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽¹⁾

ما يلاحظ في حديث ابن العربي وتمييزه بين أحدية الذات، حيث لا صفة ولا اسم لها وبين الحضرة الإلهية حيث الصفات والأسماء، ولكلاهما الأزل، أزلية الآزال والأزل السرمدية، أنه لم يعد الأزل صفة ولم يستخدم عبارة صفة الأزل أو يتصف بالأزل، وقد تعتمد ذلك لأنه في كتاب خصصه لمسألة الأزل، قال بوضوح أن الأزل ليس صفة، وهو بذلك ينسجم مع تمييزه المذكور آنفا، ومع قوله بأن الذات في أحديثها لاتعرف بصفة ولا باسم.

(1) سورة يس، الآية 82.

ومثل هذا التمييز وصعوبة استقراره في الأذهان دفع بابن العربي إلى القول أن أكثر النظائر من علماء كلام والفلاسفة زلت أقدامهم في مبحث "الأزل"، ولم يسلم من الزلل فيه إلا قلة من المحققين ممن رحم الله، بل ومن الزلل اشتقت، حسب ابن العربي، كلمة الأزل⁽¹⁾ حتى أنه قال: «ما أعجب هذه اللفظة كيف صار معناها مطابقا لما اشتقت منه، فإن الأزل من أوصاف البهائم الذي يكون منهرقا من خلف سائلا بحيث لا يقبل الركوب، كالزرافة وما قاربها، لأنه مشتق من زل إذا زلق، ومعناه لا يثبت، فكذا الأزل مشتق من هذا فإنه لا يثبت، وتزل فيه أقدام الناظرين إلا من رحم ربك، فلكثرة ما تزل الأقدام فيه يسمى أزلا»⁽²⁾

وبناء على كل هذا ذهب ابن العربي إلى أنه لا يصح تسمية الله بالأزل والأزلي، فالذات في أحديتها لا اسم ولا صفة لها، فالأزل عند المحققين «حكمه حكم القدم وهو نفي الأولية، فهو نعت سلبي، ليس بصفة أصلا»⁽³⁾ بمعنى أنه يندرج ضمن التنزيه بالسلب، فقولك أزلي، أي لا بداية له. ولتوضيح زلات بعض النظائر في مبحث الأزل يطرق ابن العربي كعاداته موضوعات كلامية أخرى عديدة ذات صلة متفاوتة القرب والبعد من مسألة الأزل، مثل مسألة القدم والحدوث ورؤية الله ومسألة الكلام... الخ وهي المسائل التي سنيين موقف ابن العربي منها في حينها.

وفي سر الأزل أسرار ومواقف رمزية في غالبها، يتجول فيها ابن العربي بين كلمات يبدو أن حروفها ذات اشتقاق متقارب، ففي سر الأزل، تحدث ابن

(1) عرفت كلمة الأزل من الناحية اللغوية في المعاجم بمعان كثيرة منها: الضيق والشدة والحبس، ومن المعاني القريبة مما يذكره ابن العربي: الأنتى الأزل والزلاء والمزلاج أي الرسحاء والجباء، وهي التي لا عجيزة لها وقليلة اللحم، وتطلق هذه اللفظة على الذنب لخفته. ينظر ابن منظور: لسان العرب، مواد: الأزل ورسح والمسيخ والجب. وأما اصطلاحاً فتعني كلمة الأزل "استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي مدة لا يتوهم انتهاؤها بالفكر والتأمل البتة وهو الشيء الذي لا نهاية له" والأزلي ما لا يكون مسبوقاً بالعدم - الجرجاني: كتاب التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985/1405، ص. ص. 21، 32.

(2) ابن العربي: كتاب الأزل، ص. 04.

(3) المصدر نفسه، ص. 06.

العربي عن الزلل، وعن الزلق وعن المنزل والمنازل وعن النزول والتنزل وعن الاعتزال وعن الغزل، وما صرح إلا ببعض معاني هذه الموضوعات ذات المسالك المتشعبة. منها أنه لما رفض اعتبار الأزل صفة لله عده نعتا بدلا من صفة، وفي خاتمة كتاب الأزل وضع ابن العربي تمييزه الدقيق بين النعت والصفة والاسم.

لكن، وبالرغم من دقة التمييز إلا أن ذلك لا يلغي كل أشكال التداخل المحتملة، فلقد بين ابن العربي بأن الأسماء توضع في الأصل للتمييز بين أعيان المسميات لا لمعانيها، وهي للأجناس وللأفراد، والتي قد تعقل أو يوجد لها الصلة بينها وبين المسميات فيما بعد. بينما الأوصاف توضع كمعان تكون في الموصوف، كصفة العلم التي هي اسم لمن قامت به صفة العلم، والعالم هو وصف لمن حاز العلم وليس اسما، وعند قولنا هي اسم ثم ليس اسما، أمر يعكس التداخل وصعوبة التمييز المطلق بين مصطلحي: الاسم والصفة، لهذا قال ابن العربي في محاولة التفرقة بينهما: «... كل اسم يعطي الاشتقاق ويدل على معنى يقوم بالمسمى فهو وصف في الحقيقة، والمسمى واصفا، والمراد الصفة والعين من حيث تلك الصفة لا من حيث ذاتها، فهذا هو الفرق بين الاسم والصفة»⁽¹⁾ وأما النعوت فلا تدل على معاني قائمة بذوات النعوتين، فليست صفات، كما لا تدل ولا تعرف ولا تعين أشياء وتميزها عن غيرها، فليست بذلك أسماء أيضا، فلا هي صفات ولا أسماء، «فالنعوت ألفاظ تدل على الذات من حيث الإضافة، وهكذا نسميها أسماء الإضافة»⁽²⁾ ومن هنا فإن نفي الأولية عن الله هي التي أعطته إضافة معنى الأزل. وهنا تنزيهه بالسلب من حيث نفي الأولية عنه، لأن خلاف ذلك يؤول إلى القول بالقدم. بينما الصفات والأسماء فمعينة ومتعددة، متعلقة بالذات الإلهية في واحدتها، أو بالحضرة الإلهية.

ولا يمكن لعالم الكلام بنظره فقط إدراك مثل هذا التمييز بين نعت الأزل وبين الصفات والأسماء التي سمي بها الله نفسه أزلا، لأن إدراك سر الأزل وعلمه هو من

(1) ابن العربي: كتاب الأزل، ص. 14.

(2) المصدر نفسه، ص. 15.

أسرار العلم بالرموز الذي يختص به «رجال كبير قدرهم، من أسرارهم: سر الأزل والأبد... والخيال والرؤيا والبرازخ، ومن علومهم خواص العلم بالحروف والأسماء...»⁽¹⁾ ويختم ابن العربي حديثه عن الأزل في الفتوحات المكية بوصفه علما عزيزا وهو تأكيد لما قاله عن سر الأزل بأنه موطن زلل المكتفين باستعمال العقل في إدراكه، فيقول: «وهذا المدرك عزيز المنال، يتعذر تصوره على من لا أنسه له بالعلوم الإلهية التي يعطيها التجلي والنظر الصحيح... فقد أبت لك عن سر الأزل، وأنه نعت سلبي.»⁽²⁾ ينفي الأولية عن الله ثم تأكيد الأسماء التي سمى بها نفسه، وتحقق الصفات القديمة المعبرة عن واحدته، والدالة على وجود الأعيان الثابتة، فما هي هذه الصفات والأسماء؟

3 - الصفات "السبعية" للحضرة الإلهية

انطلاقا من تمييزه بين الاسم والصفة والنعت، خلص ابن العربي إلى أن أسماء البارئ عز وجل هي التي تدل على مجرد الذات: كالله والهو، لهذا جعل المحققون اسم الجلالة الله هو الاسم الأعظم، فهو «غير مشتق من شيء...» [و] لا يتقيد بمعنى ما في الذات ولا بحكم ما من أحكام الذات، وإنما دلالة على عين الذات.⁽³⁾ بينما أسماء كالقادر والحي والكريم فهي أسماء لها معاني وأحكام تتعلق بالذات لهذا اختصت باسم الصفات، وهي أسماء الله الحسنى «التي أطلقها على نفسه في عالم العبارات والألفاظ بوجودنا»⁽⁴⁾ وأما أسماء الأول والآخر والظاهر والباطن فهي نعوت لا أسماء ولا صفات. والنعت عند ابن العربي أكمل من الصفة وأرفع من الاسم، لأن النعت يبين عن الماهية، بينما الصفة لا تعطي ماهية بقدر ما تعطي معنى قائم بالذات، وقد رأينا أن الأسماء لا تتقيد بمعان.

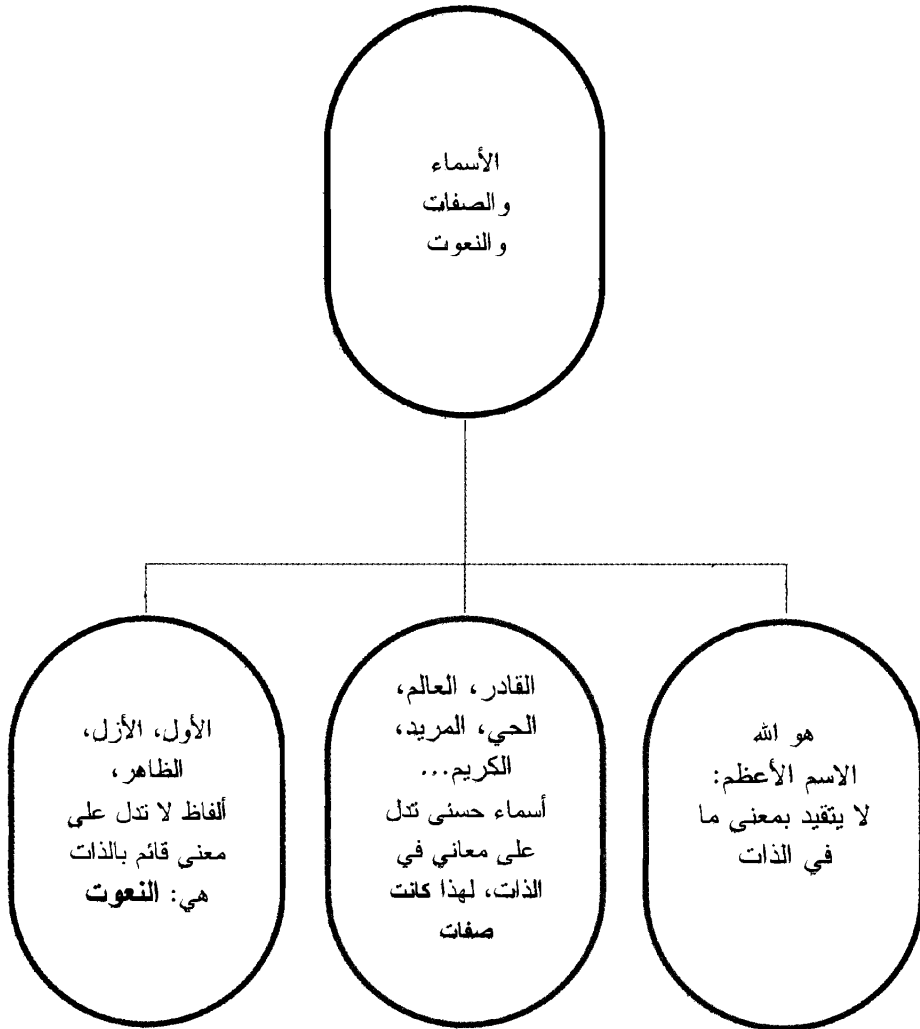
(1) ف. م. عثمان يحيى، ج3، ص. ص. 197 - 198.

(2) المصدر نفسه، ص. 200.

(3) ابن العربي: كتاب الأزل، ص. 14.

(4) المصدر نفسه، ص. 14.

شكل رقم 1
ثلاثية وحدة الأسماء والصفات والنعوت⁽¹⁾



(1) رسم مقتبس من المصدر السابق، ص. ص. 14، 16.

غير أن كل هذا لا يمنع في نهاية المطاف من وجود ما تجتمع فيه هذه المصطلحات الثلاثة وهو: الاسم، بمعنى قد يكون اسما وقد يكون نعتا وقد يكون صفة، فلفظ الاسم لفظ مشترك شامل، ويوضح ابن العربي هذه الشمولية بقوله: «وقد شمل لفظ الأسماء: الأسماء والنعت والصفات، فالأسماء أولا لأنها للعين من غير أن تعطى للماهية شيئا ولا من معانيها القائمة، والنعت يتلوه لأنه يدل على الماهية بوجه، والوصف آخر لأنه يدل على معنى في الذات... ويدل على حكم»⁽¹⁾ ولما كان النعت يخص أزل الآزال أو الذات الإلهية في أحديتها، والاسم والصفة مجتمعان يتعلقان بالذات الإلهية في أحديتها وفي حضرتها، راح استخدام عبارة الأسماء والصفات بشكل مقترن ومتساق في جل الأحيان، سواء عند ابن العربي أو عند غيره، باستثناء من يرفض إطلاق لفظ الصفة على الله كما هو الحال مع ابن حزم الظاهري، بحجة أن النص لم يرد فيه لفظ صفة أو صفات الله.

إذا كانت الذات الإلهية في أحديتها لا اسم لها ولا نعت، وإذا كانت في جوهر توحيدها، تسمى باسم الجلالة، الاسم الأعظم الجامع لكل الأسماء، فإنها أي الذات الإلهية في حضرة الألوهية تسمى في اصطلاح ابن العربي أيضا: "حضرة الأسماء والصفات" وهي التي تثبت للحضرة الأولى أزلية الآزال. والعلم بالأسماء والصفات عند الصوفية ليس من باب النظر أو من باب الخوض في المسائل الكلامية، بقدر ما هو علم من أعز ما يطلبه ويتلقاه العارف كشفا، حتى أن أحد أعلام الصوفية قال، فيما أورده صاحب الطبقات الصوفية: «أرفع العلوم في التصوف علم الأسماء والصفات»⁽²⁾ ويعتقد ابن العربي أن للذات الإلهية في هذه الحضرة سبعة⁽³⁾ أسماء هي أئمة لما لا يعلم عدده من الأسماء ومن الصفات، وهي: العلم، القدرة والإرادة والكلام والحياة والسمع والبصر⁽⁴⁾.

(1) ابن العربي: كتاب الأزل، ص. 16.

(2) السلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص. 382.

(3) العدد سبعة والحضرة الإلهية تم التطرق إليه في الفصل الخاص بمراتب الحروف بين الأفلاك وأصول المادة في بحث يتعلق برمزية الحروف.

(4) ابن العربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 199.

ولهذه الأسماء البعد الرمزي المتعلق بنظرية ابن العربي في الخلق وارتباطه بالعدد سبعة.

وقبل أن يبين ابن العربي هذه العلاقة بين العدد سبعة وبعض المخلوقات، بين أنه بعد الذات المنزهة عن الاسم والنعت جاء الحديث عن الذات في علاقتها بأسمائها والداعية إلى خلق الكثرة من المخلوقات وهو حدوث تقتضيه الربوبية، بمعنى أن الانتقال والتدرج بالنسبة لنا في إدراكنا كان من الذات المقدسة إلى حضرة الألوهية والأسماء ثم حضرة الربوبية. لأن الأسماء السبعة أو أئمة الأسماء يندرج تحت كل اسم أو إمام منها ما لا نهاية له من الأسماء الإلهية تتوسط بين الذات الإلهية ومربوباتها من حيث أنها أفعالها، وهنا يظهر مقام الربوبية بعد مرتبتي الذات ثم الحضرة الإلهية ذات الأسماء والصفات السبعة، يقول ابن العربي في هذا الصدد: «ولما كانت هذه الصفات السبع أموراً اعتبارية مقتضية لربوبية الرب المطلق لجميع الأشياء بواسطتها. وكانت أزليات هذه الأسماء متقدمة على أزلية الربوبية مطلقاً. فحضرة الربوبية متأخرة عن الحضرة الإلهية تأخرها عن حضرة الذات... فتحت كل اسم منها أسماء غير متناهية يتوسط بين الذات ومربوباتها في الربوبية بالأفعال. فحضرات الأسماء تنحصر في هذه السبعة، كلها سابقة على حضرة الربوبية»⁽¹⁾

وعلى مقتضى الأئمة السبعة كانت السموات سبعة وكانت أيام الأسبوع سبعة⁽²⁾ وكانت الأفلاك المؤثرة في الحياة سبعة أيضاً⁽³⁾ وكل هذا يندرج ضمن فعل الربوبية وحضرتها وهنا أيضاً يتحدث ابن العربي عن الدهر وعن الأيام بتقدير وفعل الربوبية وهي التي تعادل السنة فيها ألف سنة مما نعد، ويعادل اليوم فيها ألف يوم مما هو في زماننا ومقياس حركتنا، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾⁽⁴⁾ وإذا كان الزمان الذي نعد به حركتنا يختلف عن أيام الربوبية فإن هناك تقدير ثالث للزمن هو الأول بالحقيقة والأطول، بل يتعلق بأزل الآزال ويختص بالألوهية، فالיום إذا ثلاثة أيام: يوم الألوهية وهو الأطول ولا يتم

(1) المصدر السابق، ص. 200.

(2) المصدر نفسه، ص. 202.

(3) ابن العربي: كتاب الأزل، ص. ص. 12 - 13.

(4) سورة الحج، الآية 47.

إلى بالأئمة السبعة. ويوم الربوبية ويتم بأي اسم كان، وهو المقدر بألف سنة مما نعد. ويومنا في الحياة الدنيا. ويمتد يوم الألوهية مما لا أول له إلى أيام الربوبية، في حين يمتد زمن الربوبية إلى انتهاء التغيرات الزمانية، بينما يومنا معلوم بساعاته ودقائقه وثوانيه وثوالبه، ثم يتعدد في الأسبوع ثم الشهر فالسنة.

وهذا يكون كل شيء وكل تقدير زماني للحركة حادث بفعل التأثير الأول للأسماء الحسنى، المتكاثرة والمضاعف إلى ما لا نهاية له، بحكم أنه لكل اسم تأثيرات وامتدادات وتشعبات لما لا نهاية له من الأسماء، يقول ابن العربي عن تأثير الأئمة من الأسماء: «والسماوات سبع على مقتضى الأئمة السبعة كان مقدار الدنيا سبعة. من تلك الأيام أسبوعاً واحداً، لكل رئيس دور تام في الأدوار الزمانية...»⁽¹⁾ وفي فكرة الأدوار الزمانية يلتقي الفكر الأكبري ورمزيته مع رمزية شيعية موعلة في الإشارة، ومفادها أن الزمان في تعلق الإنسان الخليفة به عبارة عن أدوار معلومة لها بداياتها المميزة بظهور الأنبياء ونهاياتها المميزة بظهور إمام من الأئمة المستورين والموجود والمبشر بظهورهم، فلقد ذهب "السجستاني"⁽²⁾ (ق 4هـ/10م) مثلاً إلى أن الأدوار سبعة، كالأسماء السبعة، وهناك نوعان من الدور: الدور الكبير الممتد من آدم إلى آخر أئمة الشيعة، بينما الدور الصغير فمن نبي إلى آخر، حتى آخر دور ينتهي بآخر الأئمة⁽³⁾، ويذهب "الكرماني" (ت 411هـ/1020م) إلى توكيد فكرة الأدوار معتبراً الدور المحمدي هو أفضل الأدوار على الإطلاق حتى قال عنه: «... وكان مقدراً أن يكون دور محمد ﷺ أعظم الأدوار مدة، بكون شريعته من التمامية في نهايتها، وفي غاية لا تحتاج معها إلى تغيير... إلى القيامة، ومقدر أن يكون فيهم أئمة كثيرون عليهم السلام مضعفة، لما ثبت من أعداد كل دور»⁽⁴⁾.

-
- (1) ابن العربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 202 - 203.
 - (2) أبو يعقوب إسحاق السجستاني، من فلاسفة الاسماعيلية وأبرز دعائها، من مؤلفاته: "كشف المحجوب" وغيره.
 - (3) السجستاني (أبو يعقوب): كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص. 181.
 - (4) الكرماني (أحمد حميد الدين): مجموعة رسائل الكرماني، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1983/1403، ص. 119، 121.

لكن، وإن كان ابن العربي لا يأخذ بفكرة الأدوار بشكلها الإمامي الشيعي، غير أنه يأخذ بها من حيث أن الوجود عبارة عن حركات دائرية لا متناهية، هي أدوار صغرى، وأما أدواره الزمانية المروسة بالأسماء السبعة، فما دام كل دور له إمام ورئيس من الأسماء نستنتج أن الأدوار الكاملة سبعة، منها: دور النبوة حيث بدأ من ظهور آدم - عليه السلام - إلى «انشقاق القمر وختم النبوة»⁽¹⁾. ولا يقف ابن العربي هنا في رمزية العدد سبعة المتمثل في الأسماء الإلهية، ولا غرابة في ذلك فالتأثير الفيثاغوري الذي تشبع به إخوان الصفا والشيعية الإسماعيلية⁽²⁾، واضح في فلسفة ابن العربي الرمزية المتوغل فكره في رمزية السبعة أيضاً، وإقامة عمليات حسابية تبين قيمة هذا العدد "الشريف" "الكامل"، حيث يعتقد أن أيام الربوبية سبع الألوهية وأن أيام الدنيا سبع أيام الآخرة، وهي أيام عددها هو حاصل ضرب السبعة أيام الدنيوية في عدد الأسماء السبعة تكون النتيجة تسعة وأربعين ألف سنة، وتكمل النهاية بالخمسين ألف وهو يوم القيامة الكبرى، وكل أسبوع من هذه السنة يعادل سبعة آلاف سنة. ويختتم ابن العربي حديثه عن رمزية العدد سبعة بأن من أراد فهم حقيقته فبالترقي في المعراج الصوفي إلى حضرة الألوهية يدرك العارف حقيقة الأسماء الإلهية السبعة، وأما من ارتقى إلى حضرة الأحدية يتجاوز، حسب ابن العربي، كل عدد وزمن ويكون وقته واحداً⁽³⁾.

كل هذه الرمزية العددية وربطها بالصفات والأسماء الإلهية إن دلت على شيء فإنما تدل على خوض أكبري كشمي في مسائل تعد من جوهر علم الكلام أو علم التوحيد، وهو ما يدفنا إلى القول أن هناك علم كلام صوفي، يعبر عن اعتقاد عرفاني يزعم أهله أنهم تلقوه كشفاً، وفيه علاقة واضحة برمزية فلسفية تمتد

(1) ابن العربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 203.

(2) يقول الكرمانلي عن العدد سبعة بأنه كامل شريف، جامع للبسيط والمركب، ويقرنه أولاً بأسماء إلهية سبعة ثم بملائكة سبعة ثم كواكب سبعة ثم أيام سبعة ثم منافذ سبعة في الإنسان العالم الصغير وفي وجهه تحديداً وهي: الأذنان والعينان والمنفذان للنفس والعينان، وأعضاء داخلية سبعة: القلب والكبد... ثم قوى سبعة: غاذية، هاضمة، دافعة... ثم الطواف بالحلج سبعة أشواط، وأدوار سبعة، وأئمة سبعة في الدور الأخير، أي الدور المحمدي... - الكرمانلي: مجموعة رسائل الكرمانلي، ص. 32، 121.

(3) ابن العربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي، ص. 203، 204.

جذورها إلى الفيثاغورية وتسقط على مسائل عقدية، وهو حال علم الكلام في تطوره واتصاله بالفلسفة.

لكن وبالرغم من كل هذا التركيز على عدد الأئمة السبعة، إلا أنه في سرده وترتيبه للأسماء السبعة اختلاف طفيف من مصدر لآخر، وفي بعض الأحيان لا يقف عند العدد السبعة بحكم الموضوع الذي يطرح بصدد قضية الأسماء، ففي حديثه، مثلاً، عن سر الأزل في الفتوحات المكية، يؤكد ما طُرح من قبل على أن الذات الإلهية في أحديتها لها أزلية الآزال، بينما "الأزل" هو الله تعالى من حيث ألوهيته ذات الأسماء والصفات، إنه: «المُسَمَّى بكل اسم سَمَّى به نفسه أزلاً، من كونه "متكلماً". فهو العالم، الحي، المريد، القادر، السميع، البصير، المتكلم، الخالق، البارئ...»⁽¹⁾ فواضح هنا الاختلاف في الترتيب، وفي إضافة ما أشار إليه من قبل أن الأسماء والصفات السبع يتفرع منها ما لا يتناهى من الأسماء التي سَمَّى الله به نفسه.

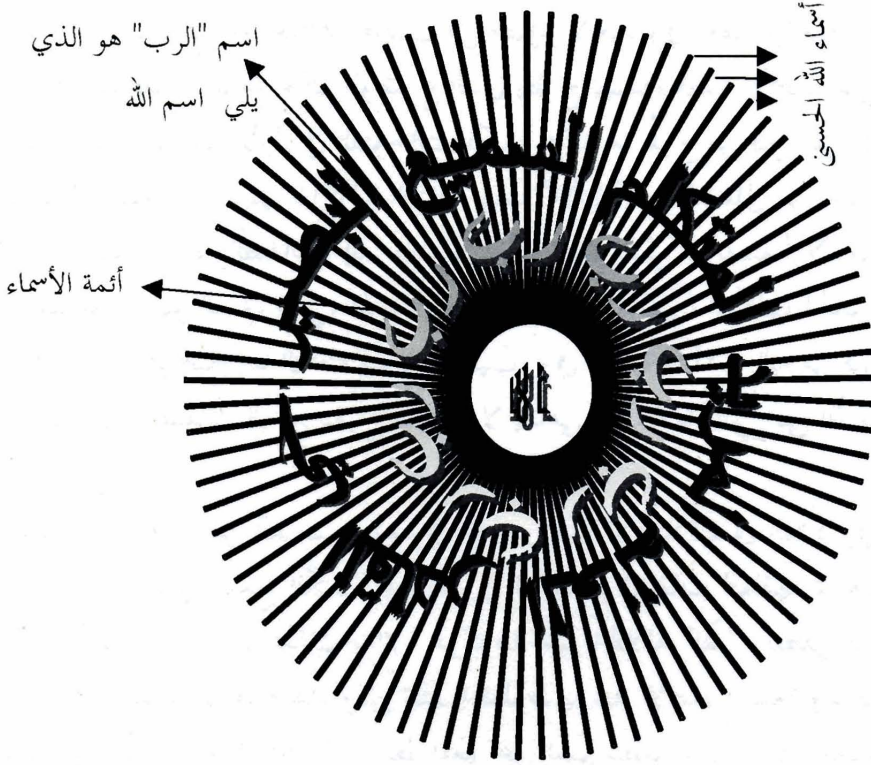
ويوجد في فكر ابن العربي الصوفي ما يبرر هذا الاختلاف في العدد وفي الترتيب، ويعطي ملمح الكمال والمطلق في الأسماء والصفات لتعلقها بما هو كامل ومطلق، ويرمز لذلك بدائرة مركزها اسم الجلالة "الله" وتنطلق منه الأسماء في خطوط لا نهاية لها، ومن تلك الخطوط يوجد الأسماء السبعة وسائر الأسماء والصفات، ولما كان كل خط المعبر عن اسم ينطلق من مركز الدائرة يعتقد أنه ثاني اسم بعد الله، يقول ابن العربي: «... فإن الله، أعني، هذا الاسم كالنقطة من الدائرة وكالحيط منها، وإن الأسماء تليه على وجوهها كالخطوط من النقطة إلى المحيط، وكل اسم يقول أنا ثاني مرتبة من الاسم: الله»⁽²⁾ وإن كان ثاني اسم بعد الله في رأي ابن العربي هو اسم الرب، الجامع لاسم الذات والصفة والفعل.

(1) ف. م. عثمان، ج3، ص. 198.

(2) ابن العربي: رسالة القسم الإلهي، جمعية دائرة العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1948/1364، ص. 06.

شكل رقم 2

الله: الاسم الجامع لحقائق الأسماء (1)



وفي كتابه إنشاء الدوائر، يؤكد ابن العربي أيضا فكرة الذات الإلهية وحضرة الألوهية، حيث يثبت بأن الذات منزهة عن أي تعلق بعالم الأكوان، الذي ظهر بآثار أسماء الذات الإلهية، لا بالذات المقدسة ولا بذوات الأسماء، ولما كانت الذات الإلهية مقدسة منزهة وكانت الأسماء كثيرة، كان لا بد من إمام جامع ومن أئمة رواد يتقدمون الجمع، «فالإمام المقدم الجامع اسمه الله، فهو الجامع لمعاني الأسماء كلها، وهو دليل الذات، فنزهناه كما نزهنا الذات.»⁽²⁾ وأما

(1) صورة مستوحاة من نص لابن العربي من: رسالة القسم الإلهي، ص. 6.

(2) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر ويليهِ كتاب عقلة المستوفز، مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1918/1336، ص. 33.

الأئمة السبعة من الأسماء الإلهية فيقول عنها ابن العربي: «إن أئمة الأسماء كلها عقلا وشرعا سبعة ليس غيرها، وما بقي من الأسماء فتبع لهُؤلاء، وهي: الحي، العليم، المريد، القائل، القادر، الجواد، المقسط، فالحي إمام الأئمة ومقدمهم، والمقسط آخر الأئمة.»⁽¹⁾ والملاحظ هنا أنه استبدل صفتي السميع البصير بالجواد والمقسط، وصفة المتكلم بالقائل، إشارة واضحة إلى أن الكلام الإلهي تجسد أولا في قوله للشيء كن فكان.

وهو استبدال غير ثابت ومستقر في الكتاب نفسه سواء في نصه أو فيما رسم للأسماء من جداول ودوائر. حيث جاء في مستهل حديثه عن جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء الحسنی قوله: «اعلم وفقك الله أن العالمين بالله تعالى ما علموا منه إلا وجوده وكونه قادرا، علما متكلمًا، مريدا، حيا، قيوما، سميعا بصيرا»⁽²⁾ بينما على الجدول نفسه جاء ترتيبه ووضعه للأسماء على هذا النحو⁽³⁾: الحياة، الكلام، القدرة، الإرادة، العلم، السمع والبصر. وهو المعهود من الأسماء والصفات عند سائر علماء الكلام، مع بعض الاختلافات بحسب الافتراق في المناهج والمذاهب.

مع الإشارة أيضا إلى أن ابن العربي في هذا الجدول يسمي هذه الأسماء بأسماء الصفات في حين المعهود في علم الكلام اعتبارها صفات الذات، بينما أسماء الذات عنده هي: الله، الرب، الملك، المؤمن، المهيمن... وأما صفات الأفعال، فهي عنده كعند غيره من علماء الكلام تتمثل في الخالق البارئ، المصور، الرزاق، الوهاب... الخ من الأسماء الحسنی، التي تشمل كل أنواع الأسماء: أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال. ولو أن البعض دلالة على الذات أكثر، والبعض الآخر دلالة على الفعل أكثر بالرغم من دلالة على الذات، لهذا يقول ابن العربي مؤكدا ما ذكر من قبل: «... وهذه الأسماء الحسنی التي سمى بها نفسه فتوصيلا إليها في كتابه العزيز على لسان نبيه الصادق، فمنها ما يدل على ذاته تعالى وقد يدل مع ذلك على صفاته، أو أفعاله أو عليهما معا.»⁽⁴⁾ وقدرات

(1) المصدر السابق، ص. 33.

(2) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر، ص. 39.

(3) المصدر نفسه، ص. 38. الجدول كما جاء في كتاب ابن العربي مرسوم في الشكل ب

(4) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر، ص. 39.

الإنسان محدودة، بل عاجزة على إدراك كل الصفات والأسماء، لأنها مسماة من المسمى نفسه، ولا يدرك منها الإنسان إلا ما هو ميسر له، سواء بما جاء به الوحي وأخبر أو بما هو تحت طائلة العقل القادر على إدراك ما له علاقة بمظاهر الأسماء وتحليلاتها في عالم الخلق والأمر. وهذا هو المقصود من قول ابن العربي أن "العالمين ما علموا منه إلا وجوده وكونه قادرا وعالما"، بمعنى أن النظر يدرك القدرة والعلم والوجود من خلال الموجودات والمعلومات والمقدورات. وهنا علم بالله ومعرفته من خلال مظاهر أسمائه، أسماء ذاته وصفاته وأفعاله.

وأما سبب اختلاف تعداد الأسماء وتمييزها عن بعضها البعض في مؤلفات ابن العربي، وأحيانا في الكتاب الواحد راجع إلى المناسبة التي يورد فيها الأسماء، فمرة من أجل الحديث عن خلق العالم، ومرة لأجل الحديث عن الصفات والأسماء لذاتها، ومرة وهو الحال في الجدول المبين لاحقا من أجل تقويم أخلاق المرء، والصوفي على وجه الخصوص لملاحظة بأي الأسماء متخلق ومتحقق، لأن الخلق العظيم وصف إلهي لا يمكن إلا أن يكون خلقا إلهيا يعبر عنه اسم أو أسماء إلهية، كالرحيم والمقسط والرهوف والودود... إلى غير ذلك من الأسماء التي يجب على العارف أن يجسدها، وبهذا يكون علم الكلام عند ابن العربي ليس بمجرد معرفة الأسماء والصفات بغرض التوحيد، وإنما يجب تجسيد التوحيد وتجسيد الأسماء والتحقق منها ومن الصفات الإلهية، وهو الغرض من إيجاد الوجود في فكر ابن العربي العقدي الصوفي.

والذي يثبت أن ابن العربي يتعمد طرح تعداد وترتيب الأسماء بشكل مختلف من موضع لآخر، بحسب مناسبة الطرح قوله: «واعلم أن هذه الأسماء التي جعلناها في هذا الجدول ما قصدنا بها حصر الأسماء، ولا أنه ليس ثم غيرها، وإنما سقناها على هذا على هذا الترتيب تنبيها على ما سنذكره... وفائدة هذا الجدول الذي وضعناه لها أن يتخلق العبد بهذه الأسماء، حتى يرجع منها حقائق يدعيها وينسب إليها من أولها إلى آخرها...»⁽¹⁾ لهذا إذن ورد ترتيب أسماء أئمة الأسماء وأحسيانا بعض أسمائها بشكل مغاير في نصوص ابن العربي، ولكن العدد الأكثر

(1) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر، ص. 30.

ورودا والأسماء السبعة التي يعتبرها ابن العربي أسماء الصفات، وأسماء الذات الإلهية هي المعهودة لدى الأشاعرة⁽¹⁾ وهي: العلم والحياة والقدرة والكلام والإرادة والسمع والبصر.

ومعلوم أنها تختلف عن أسماء الذات أو أسماء المعاني كما يحلو للبعض تسميتها بحسب مذهب المعتزلة⁽²⁾ في إضافة صفتي: "الإرادة" و"الكلام". وهما صفتان تحدثان فارقا جوهريا بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة، إذ عدم وجود صفة الإرادة عند المعتزلة ضمن صفات الذات يؤدي إلى لزوم الاعتقاد بحتمية قانون العلية أو بالاعتقاد بفكرة الخلق بالكمون وبنظرية الطفرة. بينما يؤدي منهج الاعتقاد بوجود صفة الإرادة إلى فكرة أن الله هو الخالق وله التصرف في ملكه كما يشاء وفي الوقت الذي يشاء، ولا يلزم هنا الاعتقاد بحتمية العلية لأن الله هو خالق العلل والمعلولات، ومن ثم هو القادر بإرادته أن يفصل الأمر المعهود بين ترابط المعلول بعلته. كما أن الاعتقاد بصفة الكلام عند الأشاعرة يسؤول بالضرورة إلى مخالفة المعتزلة في فكرة خلق القرآن، وي طرح فكرة الخلق بالأمر الإلهي كن كفكرة محورية في تفسير علاقة الله بالعالم كما هو الشأن عند ابن العربي.

على الصوفي العارف الراغب في الاتصال بالله والتعلق باسم الجلالة الله والتحقق والتخلق بباقي الأسماء والصفات الواردة في الجدول السابق وغير الواردة، لأنها غير محدودة ولا معدودة عدا دقيقا يدخلها خانة المحدث المعدوم، أو مجال الكون والفساد. أن يسافر في بحر المطلق مزودا بعقيدة فطرية أكدها النص وارتقى بها عن التقليد وعن العامة النظر الصحيح ثم الكشف. وليبين لنا ابن العربي حقيقة السفر، وأنواعه ومراميه يقترح علينا إسراء ومعراجا روحيا مفعما بالرمزية ومسلحا بالتأويل.

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص. 65

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص. 40

جدول رقم 2

جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء (1)

جدول أسماء الذات	جدول أسماء الصفات	جدول أسماء الأفعال
الله الرب الملك	الحياة	المبدئ الوكيل
القدوس السلام	الكلام	الباعث المجيب
المؤمن المهيمن	القدرة	الواسع الحسيب
العزیز الجبار	القهار القاهر	المقيت الحافظ
المتكبر العلي	المقتدر القوي	الخالق البارئ المصور
العظيم الظاهر	القادر	الرزاق الوهاب الفتاح
الباطن الكبير	الإرادة	القابض الباسط
الجليل المجيد	الرحمن الرحيم	الخافض الرافع
الحق المتين	الكریم الغفار	المعز المذل
الواحد الماجد	الغفور الودود	الحكم العدل اللطيف
الصمد	الرووف الحليم	المعيد المحيي المميت
الأول الآخر	البر الصبور	الولي التواب المنتقم
المتعالی الغني	العلم	المقسط الجامع المغني
النور الوارث	العليم الخبير	المانع الضار النافع
ذو الجلال	المحصي الحكيم	الهادي البديع الرشيد
الرقيب	الشهيد	
	السمع	
	البصر	
	السميع	
	البصير	

(1) ابن العربي: كتاب إنشاء الدوائر، ص. 38. الجدول حرفي من دون أي تصرف ولا اقتباس

الفصل الثالث

رمزية "السفر" وتأويله في فلسفة ابن العربي الصوفية

أولا - قيمة السفر

ثانيا - حقيقة السفر ومجالاته

ثالثا - السفر والحركة والحيرة

رابعا - الصلاة سفر لأجل الوصال

خامسا - سفر الصلاة بين "لباس النعلين" و"خلع النعلين"!

أولا - قيمة السفر

لا شك في أن للسفر أهمية يعكسها الواقع الذي يثبت أن السفر كان دائما مسلكا للعلماء في طلبه أو في تقديمه، ثم إن التاريخ يثبت أن السفر يشكل محطات جوهرية ومصيرية في حياة العلماء وفي مسار فكرهم، من "كونفشيوس" و"منشيوس" و"لاوزو" إلى "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو"، فهؤلاء نماذج من فلاسفة سافروا وأبدعوا فتركوا الأثر وكان لسفرهم الثمار التي جنوها هم وجناها من رحلوا إليه أو رحلوا عنه، وكثيرا ما كان السفر حلا لمسائل فكرية غيرت مسار حياة الفيلسوف. مثل الذي حدث مع "أبي حامد الغزالي" حيث شكل سفره حلا لمعضلته الشكية كما أن الترحال أنتج أدبا غزيرا وشخصيات اقترن أسمها بالتحوال والأسفار سواء في التراث الإسلامي أو في غيره، وسواء في الماضي أو الحاضر، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر ابن سينا وتجواله في بلاد ما وراء النهر، صاعد بن أحمد الأندلسي، ابن بطوطة، ياقوت الحموي، "المهدي بن تومرت"، "ابن خلدون"، "ابن تيمية"... حتى إنه يمكننا القول أن جل العلماء إن لم نقل كلهم سافروا لأجل العلم سواء في طلبه أو في تقديمه أو في الحفاظ عليه وصونه. كما كانت الأسفار للكثير منهم فرصا ومحالات للإبداع في مختلف العلوم والفنون، ناهيك عن سفر كتبهم وأفكارهم بالإضافة إلى سفرهم جسديا. وتنسحب هذه الملاحظات على الفكر الإنساني عموما، شرقه وغربه وفي هذا الشأن تطول القائمة لذكر العلماء المسافرين أو الآثار الإيجابية في سفر العلماء من فلاسفة وأدباء وشعراء⁽¹⁾ ومؤرخين وفي كل فن من الفنون، حتى أن "المجلة الأدبية"

(1) من النماذج الشعرية التي لها علاقة بالسفر وبتراث ابن العربي ما نظمه الشاعر الجزائري "عبد الله حمادي" الولوع بالتراث الصوفي شعرا ونثرا من قصائد استلهم فيها الكثير من الرمزية المبتوثة في أعمال ابن العربي وقد نشر جزءا منها في ديوان - حاز على جائزة أدبية رفيعة المستوى - عنوانه: "البرزخ والسكين"، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1998، ومن قصائده المفعملة بالرمزية الكبرى ما نظمته وهو في الطائرة مسافرا من دمشق إلى الجزائر عائدا من رحلة لم يفوت فيها زيارة ضريح الشيخ محي الدين بن العربي. وهي قصيدة: "جوهر الماء"، نشرت في: حولية مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، كلية الآداب واللغات، قسم اللغات الأجنبية، جامعة منتوري بقسنطينة، مطبعة البعث، قسنطينة العدد 2، سنة 2005.

"Magazine littéraire" سخرت عددا خاصا بالكتاب المسافرين⁽¹⁾، وبه أحصت نماذج قيمة بدءا بهيرودوت (حوالي 484 - 420 ق م) إلى "مونتان" Michel de montaigne (1533 - 1592) ثم "بيرسي شيلي" Percy Shelley (1792 - 1822) وتطول القائمة لذكرهم جميعا.

إن حياة ابن العربي في ذاتها جسدت أهمية السفر في طلب العلم وفي البحث عن الفتوحات الربانية، ولقد كان سفره في البداية حركة تنقل بذهاب وغدو في مناطق الغرب الإسلامي ثم جاءت رحلة التوجه نحو الشرق وهي الرحلة التي ربما عبرت عنها "أداس" بـ: "(2) 'Ibn 'Arabi et le voyage sans retour". وهي رحلة حاملة لفكر وتجربة صوفية مغاربية جذورها شرقية، مما يعني أن السفر فيه عودة بشكل مغاير، كما يوجد فيها حركة عكسية لما كان سائدا من فكرة تأثير المشرق على المغرب، وليتحول إلى ظهور مؤثر لعنقاء مغرب في أنوار المشرق، متمما لما بدأه ابن طفيل بمحاولته الكشف عن الأسرار التي بثها الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية، ومن قبله ابن تومرت بمحاولته الجمع بين شتى المذاهب في توحيد متفرد، قد يكون جزءا مما عبر عليه "ابن باجة" في "تدبير المتوحد".

ويبدو أن فكرة السفر التي تغلب على فكر ابن العربي دفعت بشكل غير مباشر إلى نظرة الدارسين لفكر ابن العربي إلى ترجمة مؤلفاتهم على أنها تحمل معاني السفر الروحي من عالم الكائنات الدنيوية إلى عالم الأنوار الإلهية، وهذا ما دفع مثلا بدارسين غربيين إلى ترجمة مؤلف ابن العربي: "رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار" إلى عنوان بمعنى: "السفر باتجاه صاحب القدرة المطلقة، أو باتجاه عالم الألوهية"⁽³⁾ وهو ترجمة لنص انجليزي بالمعنى نفسه أو بمعنى: رحلة إلى صاحب القدرة المطلقة: "Voyage vers le maître de la puissance", "Journey to the Lord of Power" هذا

(1) magazine littéraire (Les écrivains voyageurs de l'aventure à la quête de soi), N° 432 juin 2004.

(2) Claude Addas: Ibn 'Arabi et le voyage sans retour, SEIL, 1996.

(3) Ibn 'Arabi: Voyage vers le maître de la puissance, Traduit de l'arabe par Rabia Terri Harris, traduit de l'anglais par Corine Derblum, Collection L'âge d'être, dirigée par Laurence Fritsch, Pocket, Paris, 1994.

هو جواب لسؤال وجه له عن كيفية الوصول إلى الله والرجوع من حضرته، وعن هذه الرحلة يقول ابن العربي مجيباً سائله، ومحدداً له الطريق المؤدية إلى الله وشروطه: «فأول ما أبينه وفقك الله: كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصل، والوقوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته. وما يقوله لك. ثم الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله: به، وإليه، والاستهلاك فيه. وهو مقام دون الرجوع.»⁽¹⁾

هذه المعاني الموجزة هي التي يوردها صاحب "التعاريف" في حديثه عن معاني كلمة سفر، فبعد أن يضبط المعنى اللغوي للكلمة يخلص إلى أن السفر عند أهل الحق أو الصوفية هو التوجه بالقلب إلى الله بالذكر وهو عنده أربعة أنواع وهي: التوجه إلى الله وترك الأغيار. ثم الاتصاف بصفات الحق. ثم الاتصال بالله. ثم العودة إلى الخلق بالكمال. هذه الأنواع يتحدث عنها بقوله: «والأسفار أربعة الأول رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة وهو السير إلى الله... إلى أن يصل العبد إلى الأفق المبين وهو غاية مقام القلب الثاني رفع حجاب الوحدة عن وجود الكثرة... وهو السير إلى الله بالاتصاف بصفاته والتحقيق بأسمائه وهو السير في الحق بالحق إلى الأفق الأعلى وهو نهاية حضرة اللاحدية الثالث زوال الضدين الظاهر والباطن بالحصول في أحدية عين الجمع وهو الترقى إلى عين الجمع والحضرة الأحدية وهو مقام قاب قوسين... ثم الرجوع عن الحق إلى الخلق وضمحلالات الخلق في الحق... وهو السير بالله عن الله لتكميل خلق الله وهي مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع»⁽²⁾ وإذا كانت هذه قيمة وفوائد السفر فما هي حقيقته في فلسفة ابن العربي؟

(1) ابن عربي: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986. ص. 10.

(2) المناوي: التعاريف، ص. ص. 406 - 407.

ثانيا - حقيقة السفر ومجالاته

نظر ابن العربي إلى السفر على أنه فعل و"حركة" تمس كل شيء، فالسفر حقيقة الأشياء كل الأشياء، سواء في حال وجودها، أو في حال شيئية عدمها، وقبل كل ذلك هو حقيقة إلهية، لهذا كان أوامره من له العلاقة بالسفر هو الله، فهو "المحرك الأول" في اصطلاح الفلاسفة، كان في عماء، ثم خلق الخلق واستوى على العرش، تفرد بالكثير من الأفعال والصفات الخيرية التي وصف بها نفسه كالصعود والنزول والتقرب من العبد ذراعا لمن تقرب منه شبرا. كما أن الله يرسل الرسل، ويرسل إليهم ملائكته، وينزل عليهم كتبه، وسافر أنبياءه بمعان متعددة لمفهوم السفر، سافروا فرارا من أقوامهم أو إلى الله أو حيث ما أمرهم به الله أو حيث ما سافر بهم الله. ومن هذه المجالات اللامتناهية للسفر استقر مفهومه في الفكر الأكبري على أنه حركة تتعلق بكل شيء ويتعلق بها كل شيء، فالوجود كله سفر في سفر.

إن السفر عند ابن العربي هو الحياة والحياة سفر، ومعلوم في فلسفة ابن العربي أن العالم كله إنسان أكبر، حي عابد، سائح، وعليه ترتب أن السفر حقيقة تتعلق بالكل والكل يتعلق بها، ومن الأسفار التي أحدثها الإله أنه أنزل القرآن. وخص رسله وأنبياءه كلا بسفر أو أسفار تتلاءم وبعثته ونبوته، حيث أسرى محمد ﷺ، أهبط آدم إلى الأرض، رفع إدريس عليه السلام، حمل نوحا في البحر، وذهب إبراهيم الخليل ليمنحه كراماته، أخرج يوسف... أسرى بلوط، وأمر موسى بالهجرة فرارا من قومه، ورفع عيسى إليه، وذهب بيونس إلى بطن الحوت... وأنزل الروح الأمين على قلوب أنبيائه، وأصعد الكلم الطيب إليه⁽¹⁾... فكل هذه نماذج من الأسفار التي تطل أو يطولها الكل.

فالسفر إذن، حقيقة قائمة بكل الموجودات وعلى كل المستويات فهو «أبدا في

(1) ابن العربي: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367/1948، ص. ص. 1 - 2.

العالم العلوي والسفلي وفي الحقائق الإلهية»⁽¹⁾ وفي الكونين: الدنيا والآخرة. فأما السفر في العالم العلوي فيتمثل في حركة الأفلاك ودورانها، وسباحة الكواكب دون سكون، لأن السكون يعني بطلان الكون وانتهائه، أو العودة «إلى أصله وهو العدم»⁽²⁾ ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مِنْ نَزَلٍ...﴾⁽³⁾. ودون أن يبين ابن العربي تأييده أو رفضه لفكرة الجوهر الفرد، استدل برأي علماء الكلام القائل بأن الموجودات أو عالم الأجسام «من وقت خلقه الله لم يزل بجملة نازلا ولا يزال في الخلاء»⁽⁴⁾ وهي إشارة إلى الفكرة الكلامية الفلسفية القائلة بأن الأشياء في أصلها جواهر تسبح في خلاء لا نهاية له. وما يقال عن هذه الجواهر يقال كذلك على حركات الأركان الأربعة والمولدات، التي منها تتألف الأشياء في كل دقيقة.

وأما على المستوى الإنساني، فإن هذا الكائن، في فلسفة ابن العربي الصوفية، يختصر كل أنواع السفر لاختصاره الحضرة الإلهية ولاختصاره العالم، فخروجه إلى الوجود سفر، نموه الجسدي سفر، جريان دمه في العروق سفر، حركة أنفاسه سفر، كلامه دائم السفر، حروف كلامه مسافرة عند خروجها من أعماق النفس، وأفكاره دائمة السفر بين الحمود والمذموم وفي التنفس سفر للأنفاس، وفي الرؤية كما في الرؤيا سفر للأبصار في المبصرات، وفي تعبير الرؤيا سفر وعبور من عالم إلى عالم وأما عوالم الخيال فكلها أسفار في أسفار. ثم إن موت الإنسان سفر أيضا من العالم المحدود إلى العالم المطلق. فالإنسان إذن في سفر دائم قبل أن يخلق، وحياته عبارة عن سفر من الميلاد إلى القبر، ثم إلى عالم الخلود وهناك السفر الدائم. وفي ظل كل هذه الأسفار تختزل الأسفار المشروعة للإنسان أو المكلف بها في ثلاثة أسفار، ضمن ثلاثة أنواع من السفر: سفر من عند الله وسفر إليه وسفر فيه، أهمها التي فيها السفر رباني، أو يكون فيها المرء مسافرا به، كما هو حال الأنبياء والأولياء المجتبيين المصطفين، الذين عن الخوف والحزن فروا⁽⁵⁾ (ينظر الشكل رقم 3).

(1) المصدر السابق، ص. ص. 3 - 4.

(2) المصدر نفسه، ص. 3.

(3) سورة يس، الآية 39.

(4) ابن عربي: المصدر السابق، ص. 5.

(5) ابن عربي: الإسفار عن نتائج الأسفار، ص. ص. 4، 9.

إن الإنسان في فلسفة ابن العربي دائم السفر في الدنيا وفي الآخرة، فالفرد يسافر في أطوار المخلوقات إلى أن يتكون دما في أبيه وأمه اللذين اجتمعا من أجله عن قصد لظهوره أو عن غير قصد، فانتقل منيا ثم علقه فمضغة... ثم أخرج إلى الدنيا فانتقل إلى الطفولة ثم الصبا فالشباب ثم الكهولة ثم الشيخوخة فالهرم وهو أرذل العمر⁽¹⁾، ومنه إلى البرزخ وفي البرزخ يسافر إلى الحشر فإلى الصراط ثم إما إلى جنة أو إلى نار، وفي الجنة سفر دائم كما في النار سفر دائم وبينهما سفر فيه تردد بين ثلاثية النار والجنة وكثيب الرؤية. والكثيب الأبيض أو كثيب المسك الأبيض⁽²⁾ هو الموقع الذي تتم فيه رؤية الله بكيفية يسري فيها النور الإلهي في الأبصار فيكيفها ظاهرا وباطنا للتمكن من الرؤية، بحسب معتقد أهل السنة والجماعة. وفي النار سفر أيضا بين الصعود والهبوط وألم متواصل بذوق العذاب وبحركة ونغير على الجسد الذي يتجدد جلده مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾⁽³⁾

في خضم كل هذا يجب على الإنسان في حياته الدنيا أن يعمل على تجسيد حقيقته الإلهية، لهذا اقترن أيضا السفر عند ابن العربي بالعمل واقترن العمل بالعبادة قولاً وفعلًا، حتى قال: «السفر عمل: قلبا وبدنا، معنى وحسا...»⁽⁴⁾ تجسيديا لعبارات: "لا حول ولا قوة إلا بالله" و"لا إله إلا الله" و"سبحان الله"... الخ من الأقوال والأعمال التي تنسب الفعل البشري للإله مع التنزيه والتشبيه المقبولين عقديا، بحسب المنظومة العقدية الصوفية الأكرية، من هنا كان السفر على المستوى الإنساني، ذلك الكائن الجامع لحقائق العالم والمختصر للحضرة الإلهية، هو الحياة والحركة، هو العبادة التي وجد لأجلها، هو معرفة الله والوصول إليه والاتصال به. وللاتصال بالمطلق يتطلب حركة وسفرا لا حد لهما.

(1) Ibn 'Arabi: Le dévoilement des effets du voyage الإِسْفَار عن نتائج الأسفار، édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'eclat, France, 3eme édition 2004, p. 6.

(2) ف. م. صادر، ج 1، ص. 320.

(3) سورة النساء، الآية 56.

(4) ف. م. عثمان، ج 3، ص. 361.

إن هذه الحيوية التي يمنحها ابن العربي للسفر ويدعو الناس لاكتشافها فيه لما تسفر عنه من تجارب ومعارف وإدراكات وفوائد لا حصر لها، والتي يقدمها في كتابه: الإسفار عن نتائج الأسفار" في صيغة متفردة في الرمزية وفي الشمولية للعالم والكون بأسره. حتى أن "دوني غريل" محقق هذا الكتاب ومترجمه والمعلق عليه، قال: «هل هناك أكثر من السفر رمزية وعالمية؟ غير أن الشيخ الأكبر عاجلها بطريقة لا تتناسب إلا إليه: ميتافيزيقية، كونية، وتلقينية.»⁽¹⁾ ومن خلال سرده لأسفار الأنبياء أراد أن يعطي البعد الإلهي للسفر، كما أراد أن يبين بأن الأسفار التي يريدونها والمهادفة إلى الكمال تتطلب مختلف طرق المعرفة ولكن مع أفضلية الطريق الكشفى المستند إلى النص، وذلك لتناسبه مع طبيعة السفر وسمو الغاية المنشودة. هذا التناسب للأسفار التي يقترحها ابن العربي على قارئه مع النص قرآنا وسنة، وحتى مع نصوص من الإنجيل والتوراة، هو إلى عمل "شودكيفيتش" على الوقوف عنده مع شرح وتبسيط لأهم المحطات⁽²⁾ التي يتم فيها السفر في كتاب "الإسفار" لابن العربي.

إن الأسفار التي كشف عنها ابن العربي في كتابه هذا: أربعة عشر سفرا، بعد أن يبين مفهوم السفر وتعلقه بكل شيء، أو تعلق كل الأشياء به، حتى عد السفر حقيقة جوهرية لا ينفك عنها شيء وإذا انفكت انعدم الشيء بانعدامها، هذه الأسفار من المطلق إلى المحدود ومن المحدود إلى المطلق، ولما كان الإنسان هو الغاية من الوجود، وكان الله هو الغاية من وجود الإنسان باستخدام ما سخر له، ولما كان الإنسان به صفات إلهية ووصف الله نفسه بصفات إنسانية، كان السفر الأول الذي تحدث عنه ابن العربي السفر الرباني قبل أن يخلق الخلق ثم عند الخلق بالأمر وامتثال المخلوقات لأمره بالخروج سفرا من العدم إلى الوجود، ثم سفر القرآن وكلام الله، ثم أنواع من الأسفار هي أحوال ومقامات صوفية قرنها بأسماء أنبياء اختصوا بها أكثر من غيرهم من البشر أو خصهم القرآن بها للاعتبار وللاقتداء

(1) Ibn 'Arabi: Le dévoilement des effets du voyage, présenté par Denis Gril, pxxx.

(2) Michel Chodkeiwicz: Le voyage sans fin, In Le voyage Initiatique en terre d'islam, sous la direction de Mohamed Ali Amir-Moezzi, Peeters, Louvain Paris, pp. 239-250.

بالأنبياء، وفي هذا الربط بين الأسفار والأنبياء ما يشبه ربط الحكم بالأنبياء في فصوص الحكم، هذه الأسفار هي أحوال ومقامات: الرؤية، الابتلاء وهوة سفر الهبوط من العالم العلوي إلى العالم الدنيوي، ثم سفر العز والرفعة ويتعلق بالنبي إدريس عليه السلام، ثم سفر النجاة وخصه بنوح عليه السلام، ثم سفر الهداية وهو لإبراهيم عليه السلام، ثم سفر المكر والابتلاء وبهما ذكر يعقوب ويوسف عليهما السلام، ثم الميقات الإلهي الذي خص به نبيه موسى عليه السلام، ثم تحدث عن أسفار: الغضب، السعي، الخوف وآخر الأسفار سفر الحذر.

وكتاب "الإسرا إلى مقام الأسرى" كأنه تطبيق لما جاء في "كتاب الإسفار"، أو كأنه السفر المطلوب لأهل الكشف وما يجدونه من فتوحات ربانية. عن هذا الكتاب قال ابن العربي: «... إني قصدت معاصر الصوفية، أهل المعارج العقلية، والمقامات الروحانية، والأسرار الإلهية، والمراتب العلية القدسية، في هذا الكتاب المنمق الأبواب المترجم بكتاب الاسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي.»⁽¹⁾ هذا عن الذين وجه إليهم الكتاب وعن عنوانه، وتحديد نوع السفر الروحي لا الجسدي، سفر من المتناهي إلى اللامتناهي في مسافة وزمن متناهيين.

أما محتواه فيوجزه بقوله: «بينت فيه كيف ينكشف المتاب بتجريد الأبواب لأولي الأبصار والألباب، وإظهار الأمر العجاب، بالإسراء إلى رفع الحجاب»⁽²⁾. إنه التجربة الأكبرية في الإسراء والمعراج الروحي لا الجسدي، أسوة بإسراء ومعراج الرسول ﷺ وكشفًا عن حقائق العبودية وحقائق غيبية كالتّي ظهرت للنبي في هذه الواقعة، لكن مع الفارق في أن الرسول ﷺ عاد بتكليف رباني للبشر بالصلاة وبتربية إلهية لهم، بينما ابن العربي عاد بوراثنة نبوية، ورثها وكلف بتوريثها لمن يتحقق له شرط ذلك. لهذا وفي إحدى محطات سفره يروي ابن العربي محاكمة نصبت له في السماء السادسة لامتحانه في صفاء قلبه قبل بلوغ المقام القادم وهو السماء السابعة سماء الغاية، حيث المقام التاسع وحيث الحقيقة الإبراهيمية، ولما نجح في الامتحان خوطب ابن العربي - على حد قوله - بما يلي: «اعلم أنك قادم

(1) ابن العربي: كتاب الاسرا إلى مقام الأسرى، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 2.

(2) المصدر نفسه، ص. 2.

على ربك ليكشف لك عن سر قلبك، وينهيك على أسرار كتابه، ويعطيك مفتاح قفل باب، ليكمل ميراثك ويصح انبعاثك، وهو حظك من أوحى إلى عبده»⁽¹⁾ كل هذا بمعنى أن ابن العربي زعم الوصول إلى الحق والاتصال به ونال مراده من علم الظاهر والباطن، وورث العلم النبوي بالقرآن وما احتواه من معاني ظاهرة تظهر الجلال الإلهي وسائر الصفات التي أرادها الله أن تظهر فيما هو ظاهر ولا يدركه كل الناس، ومن معاني باطنية، فيها ما يقال وما يجب إبقاؤه طي الكتمان، وبهذا العلم المتلقى عن نقاء السريرة وصفاء القلب حاز ابن العربي على السر الذي يصله بربه وقت ما أراد أو أريد له، وهو علم مستمد من العلم النبوي بما أوحى له، أي علم لا يخرج عن الكتاب والسنة.

لهذا ولكي لا يسوي ابن العربي بين ما حصل عليه ودرجة النبوة والرسالة بكل معانيها، ولكي لا يطمع في نبوة ختمت وشرعية قد اكتملت، خوطب أيضا بقول القاضي في السماء التي ترمز إلى أتم الأعداد وتحضر لأكملها حيث الله: «فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب. فقد أغلق الباب، إذ كان محمد ﷺ لبنة الحائط، فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثا كما أنت وارث، فلا بد أن تكون موروثا. فعليك بالرفق في تكليف الخلق...»⁽²⁾

ومن مؤلفات ابن العربي الرمزية التي يجب الوقوف عندها في مثل الموضوع الذي نحن بصدد دراسته، وتختزل السفر من المطلق والعودة إليه رسالة عنوانها: "الاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني بمحضر الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة" ترجمها محققها إلى الفرنسية مختصرا العنوان إلى: "Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux" وهي رسالة رمزية بديعة ضمّنها ابن العربي فلسفته في الإنسان: الإنسان الذي خلقه الله على صورته، صورة تختزل العالم وتختصره في كائن متعدد العناصر، كامل عند جمعيته التي خلق عليها، ناقص عند تنازع وافتراق عناصره الكونية المكونة له. لهذا على الإنسان أن يدرك أربع مراحل: أولا - أن يدرك الألوهية فيه ويسعى إلى توحيد عناصره المتضادة، ثم يدرك ثانيا ما عليه من

(1) ابن العربي: كتاب الاسرا إلى مقام الاسرى، ص. 26.

(2) المصدر نفسه، ص. 26.

تعدد ثم يدرك ثالثا الوسائل المعرفية المتعددة التي بحوزته مع ضرورة توحيدها وتسخيرها كل لما يسر له من أجل العودة إلى الأصل الإلهي وتحقيق الكمال رابعا.

هذه المراحل الأربع عبر عنها ابن العربي بأربع قصائد شعرية جميلة تقدم للرسالة وتختصرها، بل تمهد لرمزيتها وتمييز القارئ لحل ألغازها.

القصيدة الأولى "لامية" القافية، على "البحر البسيط"، مكتوبة بأسلوب لا يتعد عن أسلوب كل من "الحلاج" (244هـ/858م - 309هـ/922م) و"النفري" (354هـ/965م)، ويستعمل أحيانا عباراتهما، خاصة عبارات الحلاج. يدرك ابن العربي فيها تعدده ووحدته المنشودة، اعوجاجه واستقامته المطلوبة، ظلام الجسم ونور الروح، التفرقة في عناصر بدنه واجتماعه في وحدة مصدره. وملوحا إلى أن هذه الإدراكات يجب أن تكون ذاتية نابعة من إدراك الذات لحقيقتها لا تلقن من الغير، ومما جاء في هذه القصيدة قوله⁽¹⁾:

من انتفاضي إلى كمالي	من انحرافي إلى اعتدالي
ومن شتاتي إلى اجتماعي	فمن صدوري إلى وصالي
ومن خسيسي إلى نفيسي	فمن حجري إلى اللالي
ومن شروقي إلى غروبي	فمن نهاري إلى الليالي
ومن حضيضي إلى استوائي	فمن زجاج إلى العوالي
ومن محالي إلى صحيحي	ومن صحيحي إلى اعتدالي
فما أنا في الوجود غيري	فما أعادي وما أوالي
فإني ما عشقت غيري	فعين فصلي هو اتصالي

أما "السينية"، فقصيدة تركز على المعرفة وعلى أدواتها المختلفة المتاحة للإنسان، والتي إن وظفت توظيفا خاطئا أحدثت نزاعا واختلافا فيما تقدمه كل

(1) Denis Gril: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi، رسالة الاتحاد الكوني...، In Annales Islamologiques, Tome XVII, Institut française d'Archéologie Orientale de Caire, 17-1981, pp. 72, 73.

أداة، لهذا يجب حسب ابن العربي وضع كل وسيلة معرفية موضعها: الحس فيما هو مسخر له والعقل فيما تحت قدرته والحدس والكشف فيما هو أهل له من المعاني الروحية السامية. وبين القصيدتين تدخل ابن العربي بنص يؤكد فيه مرة أخرى أن كلامه منه إليه، حتى وإن أشار في بداية الرسالة على أنه أرسلها إلى شخص يدعى: "أبو الفوارس صخر بن سنان"، وهو شخصية ترمز إلى الإنسان الكامل الموجود في حقيقة كل إنسان، وقد جرت العادة أن توجه الرسالة إلى شخص ما، حقيقي أو وهمي⁽¹⁾، خاصة في مثل هذه الرسائل ذات الطابع الرمزي. ومن القصيدة الثانية المركزة على وسائل المعرفة وما تحققه من سعادة للإنسان إن استعملها مجتمعة متسقة لا متفرقة متنازعة، ومما جاء فيها قوله⁽²⁾:

فمن حسي إلى عقلي	و من عقلي إلى حسي
بـعلمين غـريبين	بـلا شك ولا لبس
ومن نفسي إلى روعي	ومن روعي إلى نفسي
بتحليل وتركيب	كمثل الميت في الرمس
ومن حدسي إلى علمي	ومن علمي إلى حدسي
فنور العلم ممدود	ونور الحدس ما عسي
ومن قدسي إلى رجسي	ومن رجسي إلى قدسي
ومن جسمي إلى سعبي	ومن سعبي إلى جسمي
ومن أيسي إلى ليسي	ومن ليسي إلى أيسي
يسعد فيه تأليفي	كما في شتته نحسي

(1) هكذا أول دوني غريل/داود بن عبد الله، اسم الشخص الذي خاطبه ابن العربي في رسالته Denis Gril هو محقق الرسالة بالعربية ومترجمها إلى الفرنسية مع تعليقات وشروحات عليها ضافية تتم عن قدرة فائقة يتمتع بها الأستاذ في التعامل مع النص الأكبر وفي ترجمة معانيه إلى اللغة الفرنسية وحتى الانجليزية.

- Denis Gril: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi, P. 54.

(2) ابن العربي: رسالة الاتحاد الكوني، النص العربي، تحقيق دوني غريل، ص. ص. 73، 74.

وقبل أن يعرض ابن العربي قصيدته العينية التي يعبر فيها عن الناحية العملية التطبيقية التي سلك بها طريق الكمال طريق الاتصال بالله، قدم لنا عنوان الرسالة وأشار إلى المرسل إليه، وهو الشخص المذكور آنفا والذي أول معناه الأستاذ "غريل/داود" إلى أنه الإنسان الكامل، وهو بالفعل ما ندركه في الأوصاف التي وصفه بها ابن العربي، وإن بحثنا عن حقيقة هذا الشخص بعيدا عن المعنى المجرد "الإنسان الكامل" فلن يكون إلا ابن العربي نفسه، وهو ما يؤول بنا إلى القول بأن ابن العربي قصد بأبي الفوارس ذاته على أنه الإنسان الكامل، كما يرمز إلى كل من هو على درجة الكمال سواء الإنسان عند حقيقته الجمعية الأولى أو بالنظر إلى وجوب نيل وإدراك هذه الدرجة بحكم أنها تعبر عن حقيقة الإنسان الإلهية التي وجد عليها. ومما جاء في هذا الاستهلال المؤخر عن القصيدتين المذكورتين وعن الديباجة وحتى البسملة كررها، وهو أمر غير معهود، قوله مباشرة بعد قصيدته "السينية" المؤلفة من تسعة وعشرين بيتا شعريا: «وسميت هذه الرسالة بالاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني والطيور الأربعة الروحانية، خاطبت بها أبا الفوارس صخر بن سنان... وهذه أول الرسالة وبه أستعين... بسم الله الرحمن الرحيم... إلى الجواد الذي لا يقبل جوده والنجود التام الذي الذي جهل وجوده... سلطان الإنس والجان... أبي الفوارس صخر بن سنان... أما بعد فإني أحمد الله إلي الذي سوائني... ثم عرفني بي وأظهرني لي فعمشقتني فلا أحب سواي، وهيمت في بيان بعدي وقربي فما أخاطب إلا إياي.»⁽¹⁾

بعد هذه المقدمة المتأخرة يعرض ابن العربي قصيدة "تائية" من البحر البسيط أيضا، مبنية من تسعة عشر بيتا شعريا، يصف فيها تجربته في طلب الكمال وفي التحقق بمقام الفناء، وكأنه يقول لقارئه، بعد أن مهدت لك بشكل نظري، لكيفية الاتصال بالله، بأن عرفتكم على ماهيتكم الحاوية لصفتي الكثرة والوحدة، الظلمة والنور، الكثيف واللطيف، وبعد أن بينت لكم ما تملكه من أدوات معرفة تعرفكم على المحسوس وعلى المتخيل وعلى ما يتجلى لك وما ينكشف. من عالم الغيب، ها أنذا أصل إلى المرحلة التطبيقية مرحلة السلوك الذي أصل به الكمال، وأتحقق وأثبت بمقام الفناء حتى أتصل بالذي أحب وأكون حينها أنا المحب وأنا المحبوب، أنا

(1) المصدر السابق، ص. ص. 74، 75.

الجمع وأنا الفرق، أنا الفاعل وأنا المنفعل، وهو ما عبر عنه في آخر القصيدة بـ "أنا الفتى وأنا الفتاة"، ومما جاء في هذه القصيدة قوله⁽¹⁾:

فلو أراني إذا أتاني	سرا وجهرا أنا بذاتي
وقلت أنعم فقلت طوعا	وكان مني لي التفاتي
فليت عنني بعين إلي	وعن عداي وعن ثقاتي
فيا أنا رديني بعيني	إلى حسي أرى ثباتي
فردني بي إلي مني	فلم تقم بي سوى صفاتي
فقلت لي يا أنا وزدي مني	ثباتا على ثباتي
فصرت أشكو الغرام مني	إلي كيما تبدو سماتي
إلى جفوني من عين كوني	فجاد جمعي على شتاتي
وصلت ذاتي وجدا بذاتي	من أجل ذاتي مدى حياتي
أنا حبيبي أنا محبي	أنا فتاتي أنا فتاتي

لقد عودنا ابن العربي في كتاباته أن يرضع نصوصه بأشعار موغلة في الرمزية سواء في مستهل الكتب أو في آخرها أو مبعثرة فيها، ثم يعمل على فك تلك الرمزية أو بعضها بنصوص نثرية، تلي الأشعار أو تسبقها أو تتخللها، لكنه شذ عن هذه القاعدة في كتابه "رسالة الاتحاد الكوني" حيث جاءت النصوص الشعرية التي في مستهل الكتاب ممهدة وموضحة للمغزى العام للرسالة، بينما باقي النص كان قصة رمزية تتخللها أشعار في نفس السياق الرمزي، يحاور فيها ابن العربي ذاته بشخصيات رمزية مختلفة (مونولوج). ومن أبرز هذه الشخصيات تلك الواردة في عنوان الرسالة وهي: الشجرة، والطيور الأربعة: "الغريبة العنقا"، "المطوقة الورقا"، "الغراب الحالك"، و"العقاب المالك". كما ورد في القصة أسماء لأماكن رمزية وشخصيات أخرى وأعداد، مثل: المدينة التي بالبلد الأمين، البراق، العدد اثنين وأربعة... الخ

(1) المصدر السابق، ص. ص. 75، 76.

ترمز كل هذه الشخصيات المتحاورة في قصة ابن العربي مجتمعة: الشجرة وما علق بأغصانها وبأفنانها من طيور إلى الإنسان باعتباره صورة مختصرة عن العالم، وباعتباره السبب في الخلق، وتمثل ما بالإنسان من تعدد في مكوناته، وهذه هي المكونات الأساسية الأربعة، المنبثقة من كائنات هي بعينها لكن في صورتها الكلية؛ لأنه كما يوجد في الكون الإنسان في صورة عالم أصغر، يعتبر العالم كله إنساناً أكبر، فيوجد إذن نموذج مصغر للشجرة والطيور الأربعة في الإنسان، كما يوجد نموذج مكبر لها في العالم كله.

وفي حديثها الذي خصها به ابن العربي في قصته تروي الشجرة، رمز الإنسان، قصة ظهورها وثنائية تكوينها من جسد وروح واستعدادها لحمل العلوم والمعارف وشرف خلقتها ونبل الغاية التي وجدت لأجلها، وفوق كل هذا كمالها بالاتصال بمن غرسها، ومما جاء في خطبتها قولها: «أنا الشجرة الكلية الجامعة المثلية... غرستني يد الأحد في بستان الأبد... فأنا ذات روح وجسد، وثمرتي مقطوف دون يد، حملت من ثمر العلوم والمعارف. مالا يستقل بحمله العقول السليمة وأسرار اللطائف... أنا الظل الممدود... وكلمة الوجود وأشرف. يحدث موجود، وأنزه محدود... جوامع الكلم معدن الأسرار والحكم»⁽¹⁾

بعد الشجرة جاء في قصة ابن العربي دور خطبة الورقاء فقالت: «لما أراد الله إيجاد كوني وإشهاد عيني وأن يطوقني بطوق البهاء... نادى بعُقابيه: الأمن من عقابه وهو بفناء بابه فأجابه مطيعاً وقال: ناديت سميعاً. فقال له: إنك في أرض غربة... فلا بد من استيحاش نفسك وفيك قرّة عين فأظهرها في العين تأنس بمجاورتها وتنفس بمحاورتها فإن الأنس بي محال وإني شديد المحال.»⁽²⁾ ترمز الورقاء أو الورقاء عند ابن العربي وسائر الصوفية إلى النفس الكلية واللوح المحفوظ، كما أنّها اللوح المحفوظ وقلب العالم⁽³⁾ من حيث إنه إنسان

(1) المصدر السابق، ص. ص. 78، 79.

(2) المصدر نفسه، ص. 80.

(3) ابن العربي: كتاب اصطلاح الصوفية، ص. 12. - والقاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص. 50.

أكبر وإلى النفس، تلك اللطيفة المقابلة للبدن، وهي التي وصفها ابن سينا بقوله⁽¹⁾:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
يلاحظ في القصة أن ابن العربي أعطى الكلمة لـ "الورقاء" قبل "العقاب" وهو رمز للعقل الأول والقلم، وأول موجود ظهر عن الصفات الإلهية، وهي ثاني موجود ظهرت بواسطته وبأمر إلهي كما جاء في النص السابق في عبارة "فيك قرّة عين فأظهرها" وإليه يرمز بعض الفلاسفة والصوفية إلى من يتجاذب مع الطبيعة في جذب النفس إليه فالعقاب يسعى إلى إعلانها إلى أصلها والطبيعة تجذبها إلى الحضيض⁽²⁾ وقد يعود سبب هذا التقديم للورقاء على العقاب بالرغم من أن له الأسبقية في الظهور يعود إلى كونها رمز إلى الروح الخالص⁽³⁾، ولأن الله أراد لها مكانة مقربة منه أكثر من غيرها، فكانت في أعلى الشجرة في القصة، وإقامتها في الكون في سدرة المنتهى، وبما ظهر الكون ليعكس الصفات الإلهية وليعمل على العودة إلى مصدره، وهذا الظهور والعودة هو المعبر عنه في النص بقول الورقاء: "إيجاد كوني وإشهاد عيني". قيمتها في عبارة "العين"، ورمزيتها للأثنى المنفعلة. في حين العقاب أو العقل الأول ولو أنه أول كائن ظهر إلا أنه عزل ورمزته للذكر الفاعل، لهذا أظهرها الله منه، كما خلق حواء من آدم، ثم عشقها ورأت فيه مرآة لصورتها لأنه مصدرها فحدث بينهم عشق أرادته الإله وزواج بنكاح معنوي سبقه مهر تمثل في تطويقها بما يحوزه من جمال إلهي بحكم أنه أول من ظهر عن الله، ومنذ لك الوقت أصبحت تعرف به: "الورقاء المطوقة" وبزواجهما تحققت وحدة امتلأت هي في ذاتها بما لم تكن تعرفه بعد أن غابت صفاتها في صفاته.

وبنظريّة التثليث الأكبرية نجم عن الفعل العقاب والمنفعل الورقاء نتيجة هي "العنقاء" وهي عند ابن العربي «الهواء الذي فتح الله فيه به أجساد العالم»، هي الأصل المعقول للمادة، أو الهوى، والهباء، غير متعين ظهر عن الورقاء المطوقة

(1) ابن سينا: ابن سينا: منطق المشركين، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص. 60

(2) القاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص. 131.

(3) Denis Gril: Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi, p. 56

باجتماعها مع العقاب المالك، وفي الخطبة المخصصة لها في نص ابن العربي قالت العنقاء معرفة بنفسها: «أنا عنقا مغرب، ما زال مسكني بالمغرب... اكتفني العز من الجهتين وما ظهر قط لوجودي عين. بي تكون الحدود وعلي توقف الوجود، يسمع بذكري ولا أرى... أنا الغريبة العنقا وأمي المطوقة الورقا ووالدي العقاب المالك وولدي الغراب الحالك...»⁽¹⁾ والغراب والمغرب المرتبطان باسم العنقا، قد يعودان إلى عدم تحديدها في حين يظهر عنها كل المتعينات، وعد تحديدها والسماع عنها دون رؤيتها هو ما ترمز إليه بتسميتها عنقا، ومعروف أن طائر العنقاء في تداوله الألسنة في الغرب الإسلامي أكثر من مشرقه، وهو طائر وهمي ليس له الوجود الحقيقي، يتحدث عنه الناس ولكن لا أحد رآه. لهذا قال ابن العربي نظما:

عنقا مغرب قد تعورف ذكرها وباب وجودها مسدود
ولهذا السبب استعار ابن العربي اسم عنقاء مغرب لكتابه المعنون بـ:
"عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب" وهو كتاب أراد القول من خلاله أنه الوحيد الذي يحوز على علامات المعرفة بختم الأولياء المجهول من حيث عدم تعيين الشخص بالاسم ولا بمكان وزمان ظهوره، كجهل الناس بحقيقة العنقاء ويكتفون بترقب ظهوره، كما يترقبون يوم القيامة حيث تظهر الشمس من المغرب كما ورد في الأحاديث النبوية الشريفة. وترمز شمس المغرب عند ابن العربي إلى ظهور الحق وحصحصته بحيث لا يبقى معه أدنى ريب⁽²⁾. وغير بعيد عن هذا المعنى استعمل الغزالي رمز عنقاء المغرب في رسالته: "قصة الطير" حيث جاء فيها:
«اجتمعت أصناف الطيور على اختلاف أنواعها، وزعمت أنه لا بد لها من ملك: واتفقوا أنه لا يصلح لهذا الشأن إلا العنقاء وقد وجدوا الخبر عن استيطانها في مواطن الغرب وتقرر لها في بعض الجزائر.»⁽³⁾ والجزائر دون تحديد للمكان بدقة

(1) ابن العربي: رسالة الاتحاد الكوني، ص. ص. 83، 84.

(2) ابن العربي: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1373هـ/1954م ص. ص. 66، 75.

(3) الغزالي، أبو حامد: رسالة الطير، ضمن مجموعة رسائل الامام الغزالي، دار الكتب العلمية بيروت، ج4، 1406هـ/1986م، ص. 48.

دليل الغموض وعدم التعيين وصعوبة ضبط حقيقتها في كلمات تحد معناها وهو الأمر الذي رأيناه في وصف ابن العربي للعنقاء.

وآخر شخصية في "رسالة الاتحاد" ورابع مكونات الإنسان هو: "الغراب" رمز الجسم، وفي الخطبة المخصصة له قال الغراب الحالك: «أنا هيكل الأنوار وحامل محل الأسرار ومحل الكيف والكم وسبب الفرح والغم، أنا الرئيس المرؤوس ولي الحس والمحسوس، في ظهرت الرسوم ومني قام عالم الجسوم، أنا أصل الأشكال وبمراتب صورتي تضرب الأمثال، فأنا المصباح والرياح... أنا اللاحق الذي لا ألحق كما أن العقاب السابق الذي لا يسبق، هو الأول وأنا الآخر، وله الباطن ولي الظاهر، قسم الوجود بيني وبينه، وأنا أظهرت عزه وكونه...»⁽¹⁾ فالأجسام هي محل الأرواح، ومرايا الأنوار الإلهية التي تحول من ظلامها أنوارا مشعة، وليست الأجسام متساوية في هذا الاستعداد لقبول النور الإلهي، ولهذا يستدل ابن العربي بقول لأبسي مدين شعيب يشاطره غيره من الصوفية الذين يثق فيهم جاء فيه: «الأجسام بيوت مظلمة، وأقطار سود مدهللة - [غربان] - فإذا غشيها نور الروح أضاءت وأشرقت كالأقطار إذ غشيها نور الشمس... والنور الذي في موضع ما غير النور الذي في غيره... وكما يختلف قبول الأماكن لهذا النور لاختلافها فلا يكون قبول الأجسام الصقيلة للنور كقبول الأجسام الدرة... [و] لا يكون قبول البهيمية لفيضانه كقبول الإنسان، ولا قبول الإنسان كقبول الملك.»⁽²⁾ وهكذا يتحول سواد الجسم وظلامه إلى نور مشع بإشراق الروح عليه ويشرف بأن تسكن تلك اللطيفة بين جوائحه، فهو المصباح في مشكاة مظلمة بإيقاد ناره تشع نوره على البيت كما على المشكاة.

الجسم له أهميته ليس مجرد وعاء أو مظهر للإنسان، إنه أحد الجزئين المكونين لحقيقة الوجود (المادة والصورة، الوجود والفكر، الجسم والروح) وقيمته في أنه يحمل بطياته الروح ذات المصدر الإلهي، فإذا كانت النفس نورا فالجسم هو المصباح الذي تظهر فيه النار لتعطي نورا، وهو في الآن نفسه الريح التي تطفئ النار

(1) ابن العربي: رسالة الاتحاد الكوني، ص. ص. 84، 85.

(2) ابن عربي: التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تقديم ناصر سيد، مطبعة عجان الحديد، حلب، سوريا، 1420هـ/2000م، ص. ص. 19 - 20.

إذا بعثت والجسم هو الذي تظهر عليه تعابير الحزن بالبكاء والفرح بالتبشش، كما أنه يحمل من صفات وأسماء الله ما يعبر عنت حسن خلقه وعن مرتبة ذلك فكان الآخر في الوجود، كما كان العقل الأول، العقاب، الأول، فالجسم رمز الظاهر والعقاب رمز الباطن. باختصار كون الجسم يعتره التغير والتبدل وبسبب سياسته يدخل المرء الجنة أو النار فكل هذا يعطي قيمة كبيرة للجسم خلافاً لمن ازدراء من الفلاسفة.

إن ابن العربي بنظرته هذه للجسد يرد على من يعدده سجناً⁽¹⁾ أو عقاباً للنفس بأن أودعت فيه، كما ذهب إلى ذلك "أفلاطون" ومن بعد "ابن سينا" عندما اعتبره خراباً وقعر الحضيض، حيث قال عن تعلق النفس بالبدن في بيتين متفرقين في "عينيته"⁽²⁾:

أنفت وما ألفت فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البرقع
فلأي شيء أهبطت من شاهق سام إلى قعر الحضيض الأوضع

وفي موضع آخر من أعماله رمز "ابن سينا" إلى النفس بطائر وقع في مكيدة وفخ الصياد رمز البدن والهيولى، فقاوم في البداية وعمل على التخلص من الشرك، لكن لما يئس استسلم كأنه قال قول الشاعر: «أنست ناراً... أنست ذعراً»⁽³⁾ حتى

(1) عند عموم الصوفية الجسد يعيق الوصول إلى الكلام للظلام السائد فيه إذا لم تشرق عليه أنوار النفس، ولكنه ذو شأن لأنه من خلق الله وفيه تتجسد أسناء الله وصفاته، من الخلق إلى الجمال فالرحمة... أما السجن فقد تكون الحياة برمتها مادامت الموت السبيل الأمل والطريق الأضمن للعودة إلى الخالق وقد عبر عن هذا الحلاج بقوله:

فها أنا في حبس الحياة ممنوع عن الأنس فاقبضني إليك من الحبس
لقد اعتقد الحلاج أنه وحبيبه روحان قد حلا بدنا، وهو ملا يجعله يحط من قيمة الجسم، وإذا غادرت الروح الجسم لتعود إلى بارئها يعود هو إلى التراب من حيث أتى. يقول الحلاج:

هيكلي الجسم نوري الصميم صمدي الروح ديان عليم
عاد بالروح إلى أربابها فبقى الهيكل في التراب رميم

- الحلاج: ديوان الحلاج ويليهِ أخباره وطواسينه، جمعه وقدم له سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، 1998، ص. 62، 123.

(2) ابن سينا: منطق المشرقيين، ص. 60.

(3) عبد الله حمادي: البرزخ والسكين، شعر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1998، ص. ص. 107، 112.

ظهر من يعينه على تحرره، حيث قال: «... وأنا في سرية طير إذ لحظونا فصفروا مستدعين فأحسنا بخصب وأصحاب ما تخالج في صدورنا رية... فابتدروا إليهم مقبلين وسقطنا في خلال الحبال أجمعين، فإذا الحلق ينضم على أعناقنا، والشرك يتشبث بأجنتنا، والحبال تتعلق بأرجلنا، ففزعنا إلى الحركة فما زادتنا إلا تعسيرا فاستسلمنا للهلاك... واستأنسنا بالشرك واطمأنا إلى الأفاص.»⁽¹⁾

وفي رده على من يخط من قيمة الجسد ويصفه بالنعوت القبيحة، يرد ابن العربي ردا صريحا على لسان "الغراب" رمز الجسم فيقول: «وقامت طائفة ممن تدعي العقل الرصين على زعمها، وقضت على شبهتها بحكمها، فناطوا بي قبيح الهجاء، وخلعوا عني حلة حسن الثناء... حاق بهم ما كانوا يستهزؤون... وقد أثنى علي الشرع، فما أبالي، وبين مرتبي السمع فما أغالي»⁽²⁾. كأنه يشير هنا إلى الآيات التي تحدثت عن تكريم ابن آدم وعلى تسوية جسده بأيدي الخالق عز وجل، وحسن التصوير والتركيب وعلى الكيفية التي خلقه بها الله في أحسن تقويم...

إن هذا النوع من القصص الرمزي غير غريب عن التراث الإسلامي، خاصة التراث الصوفي والفلسفي الإشراقي، ويمكن أن نشير على سبيل المثال إلى أعمال لا شك وأن ابن العربي قد اطلع عليها لأن ملامحها العامة، شخصياتها وأسلوبها متقارب، بل متشابه، من هذه الأعمال: "رسالة الطير" تروي سفر الطير وسقوطه في الحبال ثم سفر الحرية والاتصال بالعقل المحض والخير المحض، و"حي بن يقضان" وسياحته المليئة بالخبرات والعلوم و"القصيدة العينية" لـ "ابن سينا" ورحلتي النفس من أعلى إلى أسفل ومن أسفل على أصلها. وهي جميعا أعمال فلسفية رمزية تنتصر للعقل وللإشراق. وقصة الطير "للغزالي"، والتي تبدو فيها جلجا نزعاً أشعرية جامعة بين عقل ونص وكشف، جاءت ردا على قصة الطير السينوية وسائر أعماله، خاصة العرفانية، ولهذا كانت قصة ابن العربي أكثر اقترابا من قصة الغزالي، ولكنها أكثر غلو في الرمزية من قصص "الشيخ الرئيس". كما كانت قصة حي بن يقضان لابن طفيل أقرب إلى مضامين أعمال ابن سينا، خاصة وأنه صرح

(1) ابن سينا: رسالة الطير، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، تحقيق ميكائيل بن

يحي، بريل، 1894، ج1، ص. ص. 43 - 44.

(2) ابن العربي: رسالة الاتحاد الكوني، ص. 85.

بنفسه أن قصته "حي بن يقضان" هي عمل لبث «أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا...»⁽¹⁾

وأما "الحلاج" (244هـ/858م - 309هـ/922م) عملاق الرمزية الصوفية وشهيدها فيختصر كل القصص ويختزل كل الرموز في عبارة توجز مرامي "ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن طفيل" وحتى "ابن العربي"، وربما كانت إحدى المنطلقات الأساسية في القصص الرمزي لدى كل من اختار الرمز في أسلوبا في وصف رحلة النفس إلى الله، حيث اختار لرمزيته الفراش والمصباح فقال: «الفراش يطير حول المصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يمرح بالدلال طمعا في الوصول على الكمال.»⁽²⁾ لقد جاء هذا النص في "طاسين الفهم" لمن أراد أن يفهم عمل النفس في بحثها عن الكمال وفي السفر إلى الله بغية الوصول إلى الحق وعدم الاكتفاء بالعلم ولا بالعين.

وللوصول إلى عين الحق والفناء فيه لا بد للنفس في رحلتها أن تحتل حرقه الشمس ومشاق السفر، وهو ما عبر عنه الحلاج بارتقاء الفراشة في نار المصباح بعد أن كانت تكتفي بالطواف به فقط، يقول الحلاج معبرا عن كل هذا: «لم يرض بضوئه وحرارته فيلقي جملة فيه والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر... فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطائرا، فيبقى بلا رسم وجسم واسم ووسم. فبأي معنى يعود إلى الأشكال، وبأي حال؟ بعدما حاز صار، من وصل إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر.»⁽³⁾ هذه المعاني في السفر والابتعاد عن الجسم والخلاان ثم العودة إليهما بالأخبار ثم عدم الاكتفاء بالخبر والذهاب إلى العين المقصودة وحصول الفناء حتى ينطق اللسان بالاتحاد كل هذه المعاني واردة بوضوح في قصة ابن سينا⁽⁴⁾ والغزالي، مع التفاوت في سياق سردها وكيفية ذلك.

(1) ابن طفيل: حي بن يقضان، تقديم: زواوي بغورة، موفم للنشر، الجزائر، 1989، ص. 05

(2) الحلاج: ديوان الحلاج ويلييه أخباره وطواسينه، ص. 147.

(3) المرجع نفسه، ص. 147.

(4) يصف ابن سينا العودة من العالم العلوي بعد الطيران، وكيف طلب منه لإخوانه وصف الملك، وكيف كذبه بعض الإخوة وقالوا له نراك «قد مسك عقلك مس... والله ما طرت ولكن طار عقلك...»

- ابن سينا: رسالة الطير، ص. 47.

تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التشابه بين هذه الأعمال وما يماثلها في التراث الإسلامي مرده إلى أثر القصص القرآني أولاً ثم منزلة كتاب "كليلة ودمنة" في الحضارة الإسلامية، وما هو على شاكلته ثانياً، وهي منزلة تعكس التفاعل الإيجابي لحضارتنا مع الحضارات السابقة، بحيث استفيد مما في مثل هذا الكتاب ومن الفكر الشرقي والغربي عموماً في بناء وتطوير فكر إسلامي مبدع كان له أثره فيما بعد على الحضارة الغربية، في مختلف المجالات الفلسفية والعلمية والأدبية والفنية.

يوجز ابن العربي كل أسفاره وهجراته إلى علم الملكوت، وتحرره بالكلية من عالم الأشياء المحسوسة، المعدومة في حقيقتها، والتنقل من الظاهر إلى الباطن بسلوك طريق الحقيقة حتى الوصول إلى الحق حيث النقطة ومركز الدائرة بقوله⁽¹⁾:

[إني سافرت لكي أصح وأغنم وأتعلم ما لم أكن أعلم، فهجرت الأهل والوطن ورحلت من ساعتى عن أرض البدن ورقيت في صعود وانتقل بدر حقيقي من سعد الذابح إلى سعد السعود، وامتطيت الجواب قاصدا حضرة الملك، وفيت بالمنة عن العادة مخافة الهلاك وقطعت الباب⁽²⁾ الشاسع حتى بلغت المقام التاسع، فسرت في المحاق ثلاث لأفوز عند الرجوع بثلاث، وخلعت النعلين عندما جرت موضع القدمين وخرقت الحجاب وفتحت الأبواب فأشرفت على جبل الطور وبدا لي فيه الكتاب المسطور فرأيت جبروتيا فنزهت نفسي عنه فقرأته ملكوتيا فعندما تلوته ووقفت على سره فهمت. رأيت الواحد بالواحد والتقى الغائب بالشاهد فسر بروجعي إليه، فكلمني به عنه فقال ليس وراء الله منتهى، وإن في ذلك لذكرى لأولي الألباب والنهى، ثم قال لي متى أحطت بالسته قلت عندما طلقتها البتة، فقال متى وقفت على مركز الدائرة قلت بعدما مارحمت العاهرة، والسلام.]

(1) ابن العربي: كتاب الكتب، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/ 1948م، ص. 11 - 12.

(2) الباب هو المكان الخالي، لاشيء فيه. - ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، مادة بيب ج1، ص. 806، ورمزية الباب هنا هي تفريغ الهمة والنفص والترك، بالعرلة والانقطاع عن كل شيء.

إن الذي يمكن أن يفهم من هذا النص بمحاولة تأويله وفك بعض من مغاليق رمزيته أن سفر ابن العربي هو عبارة عن هجران للبلد والموطن الأصلي بمعنى البلد والوطن وهو يرمز لبدن كبير، لأن العالم في تصور ابن العربي إنسان أكبر به بدن وروح، كما توجد بكل الأشياء أبدان وأرواح أو ثنائيات بأي شكل من الأشكال وهجرته لهذا البدن الكبير أو الوطن هو ابتعاد عن من ألفهم من الأحبة والخلان في عالم الكون. ومعنى البدن الأصغر: فجسمه وما يتعلق به من دواعي الشهوة والانحراف عن الجادة، وفي هجرته عن بدنه، موطنه وبلده الصغير، هو ابتعاد عن ألفهم من عناصر المادة من الجسد وما تعلق به من أهواء وميول، فهو المقصود أيضا بالوطن. وهجرته هذا للبدن والوطن فيها ترقى في درجات الصفاء الروحي وفي تحصيل العلم الإلهي، لأنه كلما صفت الروح ووجلت القلوب يحصل لها الاستعداد لتجلي الحق لها - وهو الغاية من السفر، وإليه رمز بالملك - على قدر ما في القلب من جلاء، لأن التجلي تجليات؛ لهذا يجب أن تتحقق الهجرة التامة وتنحى الروح عن البدن، وفي هذا التنحي والتجرد شبه كبير في محتوى ورمزية الوصف الذي خص به ابن سينا العارفين عندما قال: «إن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها وهم في حياتهم، دون غيرهم، فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها، إلى عالم القدس.»⁽¹⁾

هذه الهجرة التي يتحدث عنها ابن العربي تكون بتفريغ الهمة بالعزلة والخلوات المتكررة، والنفذ والترك وبالسلوك الذي يفني كل الأغيار ولا يبقى أمام القلب سوى الحق المراد الوصول إليه والتنعم في حضرته، وهي هجرة قاصية صعبة، لأن الإنسان اجتماعي بطبعه ومن الصعب التخلي عن كل الناس مرة واحدة ولمدة قد تطول، كما أن للجسد سطوة وسلطان وقيود يصعب التحرر منها لكل راغب، لهذا وصف ابن العربي الانقطاع عن الناس وعن البدن وعن العالم بقطع اليباب الشاسع، ولم يسمه صحراء أو فيافي لأن للفياضي والصحاري لدى الصوفية رمزية التأمل والاستئناس بالوحوش، ويوجد فيها أشياء كثيرة، بينما اليباب فخلاء لا شيء فيه.

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ج4، ص. 47.

وبعد القطع الباب نال الثمار وبلغ المقام الذي سبق ذكره في "كتاب الإسفار" المقام التاسع، وهو السماء السابعة مقام إبراهيم الخليل رمز الإسلام والحنيفية قبل محمد ﷺ، ورمز لوحدة الأديان، كما سبقت الإشارة إليه، وهناك بلغ مبلغ خلع النعلين، موضع القدمين، رمز الوصول إلى حضرة الحق، حيث يتحقق له الثبات في علم الحق وحيث يجب ترك كل شيء لأن الأشياء عدم وهو أمام الوجود المطلق والوجود المحض. الوجود الذي قبل الاتصال به يجب المرور عبر البرزخ، لأن الانتقال من الوجود المتصف بالعد والعدم إلى الوجود الحق يتطلب مرحلة برزخية وسطى هي التي رمز لها في النص بالرؤية الجبروتية، وهي التي لها تعلق بعالم المثال عالم الخيال، ولذلك أعقب كلامه بقوله "نزهت نفسي عنه" أي انتقل من الوجود البرزخي، من عالم الجبروت إلى عالم الغيب، عالم الملكوت، لذلك قال "تلوته ملكوتيا" أي اطلع على العلم الإلهي المدون في القرآن بمعناه الغيبي المطلق بعيدا حتى عن رسم الحروف وأجساده، لأن الهجرة كانت من كل شيء حتى من أجساد الحروف، فلم يبق أمامه إلا معاني الحروف وأرواحها، بل ولا يبقى أمامه على الواحد بالواحد حيث درجة الفناء فناء ذات الغائب أي العبد في الأولوهية فناء تاما لا يشعر فيه الفرد بإنيته حتى أنه يتحدث عن الهوية بإنيته، وهناك يقول كمن قال قبله "أنا الحق" أو "سبحاني" وفي هذه الدرجة من الفناء وفي هذا المقام ينعدم كل شعور بالعالم، وبالبدن وبالذات، وهذه هي التي يرمز لها في النص بالسته، رمز التعدد والكثرة في أقصى حالاتها لأن العدد ستة هو التام في الأعداد. وتطبيقه للنفس الأمانة بالسوء وللدنيا هو أوقفه على مركز الدائرة، رمز بلوغ أقصى درجات الوصال والاتصال، وأقصى درجات اليقين الثلاث: حق اليقين.

إن أعمال كـ "الإسفار" و"الإسرا" و"الاتحاد الكوني" و"ترجمان الأشواق" و"الفصوص" وغيرها من مؤلفات "ابن العربي" متضمنة معانيها في "الفتوحات المكية" التي تلقاها ابن العربي كما يقول كشفا وهو في حركة الطواف بالبيت العتيق فهي سفر في عالم المطلق وجني لثمار السفر، كما تشرح وترمز إلى كل أنواع السفر. وبهذا المعنى تكون كل مؤلفات ابن العربي تتناول السفر والأسفار.

إن كل هذه المعاني الباطنية العميقة لمفهوم السفر عند ابن العربي لا تنأى عن المدلول اللغوي لكلمة سفر بل هي امتداد وتعميق متعمد له، كالملاحظة على عنوان كتابه: "الإسفار عن نتائج الأسفار" مثلا، ثم إن كل ما هو من معاني واشتقاقات لكلمة سفر له تعلق وارتباط بوجه ما بالتصوف وبأهم معانيه واصطلاحاته إلى درجة تدفعنا إلى القول بأن السفر مرادف بشكل ما للكشف، فكما إن الكشف منهج وغاية العارفين فكذلك السفر منهج وغاية، أيضا، والمتصفح لمادة "سفر" أو "سافر" في معاجم اللغة العربية⁽¹⁾ يدرك بعض أسرار تعلق التصوف بالسفر عند ابن العربي، ومن تلك المعاني ندرك أنه ما ذكر معنى السفر على أنه قطع المسافة إلا بعد أن بين أصحاب المعاجم أن السَّفْر يعني كشف الغطاء عن الرأس أو الخمار عن الوجه أو التراب عن الأرض أو الغيوم عن السماء، ومنه اشتقت كلمة المسافر بمعنى المغادر للمكان الذي كان فيه، وقيل سمي المسافر مسافرا لأنه يسفر عن وجهه وأخلاقه فيظهر ما كان خافيا، أو يظهر على حقيقته وبجوهره، كما اشتقت أيضا كلمة سفر أي الكتاب وكلمة السُفرة لطعام السفر، ومن الاشتقاقات العديدة كذلك: الإضاءة والإنارة والإشراق وكلها معاني ينشدها الصوفي المسافر المتحرك بجمته إلى الله. بدافع من الحيرة وباعتراضها في الآن نفسه.

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص. 368 وكذلك: الرازي (محمد بن أبي بكر): مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1415، 1995، ص. 126 والمناوي: التعاريف، ص. 406.

ثالثا - السفر والحركة والحيرة

إن السفر عند ابن العربي هو حركة يجب أن تكون نحو الله، في الله وبالله ليحقق به الإنسان ما وعده به ربه من وصال وقرب وكمال، لهذا يجمل ابن العربي معنى السفر بقوله: «وعلى الحقيقة فلا نزال في سفر أبدا من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طريق آخر تزودت منه وانصرفت فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايي، ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلا»⁽¹⁾. إن السفر هو الحياة من حيث إن الحياة حركة وإن الحياة هي سفر من حيث أنها حركة في محطات وأطوار متتالية نحو الضعف والاضمحلال، وسفر إما نحو المطلق والكمال لتحقيق الاتصال والوصال، أو تيه وانحدار نحو النقص والبعد عن الله ومن ثم لا يتيسر إلا الهجر والانفصال.

فكل شيء مسافر إلى ما هو ميسر له، وفي الإنسان أنواع من السفر ذي الحركات المختلفة والمتعددة، ذاتية وخارجية، إرادية ولا إرادية، أو اختيارية واضطرارية، مستقيمة ودائرية، مرتبة ومضطربة الخ وكلها سفر في سفر، من حركة للجسم وسكون مظهري إلى جريان الدم وإلى النفس نوم يقظة، أحلام ورؤى أفراح وأحزان ضحك وبكاء مشي سير جري هرولة كل شيء في سفر والسفر في كل شيء، الحياة سفر في سفر، بل الوجود كله سفر في سفر لأنه في حركة مستمرة، والحركة مبدؤه، ولا سكون فيه، لأن نقيض السكون العدم، فهو في سفر دائم إذن.

من خلال كلامه عن السفر يبدو لنا أن ابن العربي يستعمل هذا اللفظ بما يرادف مصطلح الحركة؛ لأن السفر هو حركة ما في اتجاه ما ضمن دائر معينة: هيولانية أو صورية، غائية في أغلب الأحيان أو على الأقل فيما ينبغي أن يكون، وفي

(1) Ibn 'Arabi: Le dévoilement des effets du voyage عن نتائج الأسفار،
édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'éclat, France, 3eme
édition 2004, p. 7.

بعض الأحيان فوضوية أو عبثية وهي المعبر عنها عند ابن العربي بسفر التيه والخيرة، الخيرة السلبية، لأن هناك حيرة محبذة عند ابن العربي لدى أهل الكشف قبل الوصول شوقا وخوفا من عدم بلوغ المراد وعند الوصول وبعد الوصول. ذلك لأن الحيرة هي قلق دائم وحركة مستمرة في البحث عن اليقين وفي السفر إلى الله وفي الله سواء عقلا أو كشافا للقلب أو حتى خيالا، والخيرة عند الصوفية أكبر منها عند الفلاسفة أصحاب النظر⁽¹⁾ حسب ابن العربي. وعن الترادف المستخلص بين مفهومي السفر والحركة عند ابن العربي فمن قوله: «فما ثم سكون أصلا بل الحركة دائمة في الدنيا ليل ونهار يتعاقبان فتتعاقد الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبهما وتعاقب الحقائق الإلهية عليها»⁽²⁾

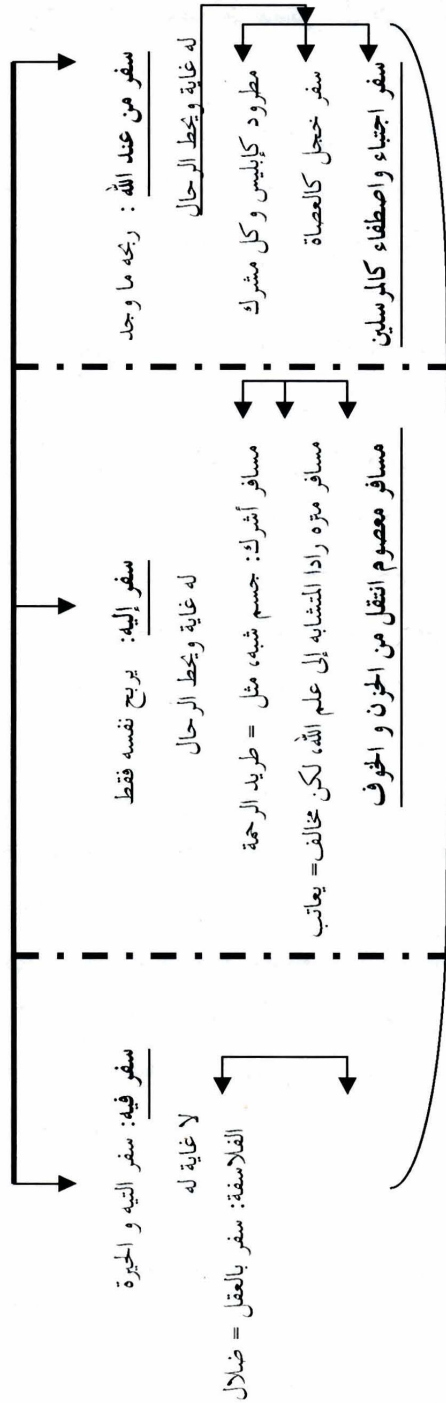
لكن ومهما قيل عن الترادف بين السفر والحركة يبدو أن فكرة السفر عند ابن العربي أعمق وأبعد مدى من فكرة التغير، دون أن يناقض هذا ذاك، من أجل أن يعطي للسفر حركة ذات معنى، ثم إن الحركة قد تكون متعلقة أكثر بالأشياء المادية، بينما السفر له هذا البعد المسافر عن شيء ما، أو الكاشف لحقيقة ما، والمغمور بالنزوع والميل والشوق وما إلى ذلك من الأحاسيس التي تتعالى عن مجرد الحركة، إلى درجة يمكن القول فيها أن الحركة جزء من السفر، وأن السفر أعم وأوسع وأعمق مدلولاً من كلمة الحركة سواء الإرادية أو الاضطرارية. ومن أبرز الحركات وأكثرها سرعة في التقرب إلى الله، وفي تجسيد عبودية كل الكائنات: الصلاة.

(1) ابن عربي: كتاب الجلالة وهو كلمة الله، ص. ص. 11، 12. في هذا النص يقول ابن العربي: «أهل المشاهدة في حيرة أشد من حيرة أصحاب العقول... فما ثمة إلا حيرة في حيرة» وفي موضع آخر قال ابن العربي: «كلما زاده الحق علما به زاده ذلك العلم حيرة، ولا سيما أهل الكشف لاختلاف الصور عليهم عند الشهود، فهم أعظم حيرة من أصحاب النظر في الأدلة»

- ف. م. عثمان يحيى، ج4، ص. 217.

(2) Ibn 'Arabi: Le dévoilement des effets du voyage, pp 6-7.

شكل رقم 3 - الأسفار الثلاثة



طريق في البر (صعب)

طريق في البحر (أصعب)

هو الذي يسيركم في البر والبحر... سورة يونس، الآية 22

رابعاً - الصلاة سفر لأجل الوصال

يرتبط مفهوم الصلاة عند ابن العربي بحركة عشق هي سفر مفعم بالحب كشرط أساسي لأجل تحقيق معنى الصلاة في التقرب إلى الله وفي تقرب الله من العبد الذي حقق شرط القربة الوارد سمعا، لكن هذا لا يعني أن من لم يحقق الشرط كان الله عنه بعيدا، وإنما يجب التمييز بين نوعين من القرب، عام وخاص، فالعام هو الوارد في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾⁽¹⁾ بينما القرب الخاص هو الوارد ذكره في الحديث القدسي: «مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا»⁽²⁾ والقرب المقصود هنا هو الخاص لا العام، وهو الذي يحمل معنى العمل من الإنسان، وهو القصد والسفر إلى الله أولا وفعل التقريب يكون من الله ثانيا، لأن مقدار الشبر محتوى في مقدار الذراع، فالقصد بشري والإيصال إلهي.

هذا القصد، الجامع للنية والهم والعزم والعمل على تحقق الوصال بالاتصال، تجسده الصلاة المكتملة الشروط والأركان الفقهية والعقدية، وهي في مجملها ظاهرها وباطنهما، مع حسن الاستعداد لها: إنها سفر، فمثلا يحسن المرء التهيؤ للسفر ويعزم عليه، كذلك يجب أن يفعل في الصلاة لأنها سفر إلى الله، بالله، وفي الله. والمحقق للقربة من الله بعد الفعل الفعل الإنساني بشقيه الظاهر والباطن هو نور إلهي يضيء سبيل المصلي ليتحقق له الوصال، ويستدل ابن العربي هنا بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾⁽³⁾ فيعتبر السفر في البر الأعمال الظاهرة، والبحر الأعمال الباطنة أو "النفسية". كما يشير إلى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾⁽⁴⁾ وعن علاقة السفر بالعمل البشري وبالنور الإلهي المضيء والميسر سبيل اتصال العارف بربه يقول ابن

(1) سورة ق الآية 16.

(2) حديث صحيح رواه الترمذي في باب حسن الظن بالله ضمن: الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج5، ص. 581. ورواه غيره.

(3) سورة الأنعام، الآية 97.

(4) سورة النور، الآية 35.

العربي: «ولما كان القرب بالسلوك والسفر إليه - تعالى - لذلك كان من صفته "النور" لتهتدي به في الطريق.»⁽¹⁾ والذين يعزمون على السفر إلى الله ويشدون الرحال إليه هم الذين حفتهم العناية الإلهية وخاطبهم، حسب ابن العربي، الحديث القدسي: «صِلْ! فَقَدْ تَوَيْتُ وَصَالَكَ!»⁽²⁾ فعلى على العبد طلب الوصال وعلى الله تيسير ذلك بنوره وتحقيقه، ومن أهم السبل الموصلة للصلاة.

لهذا نظر ابن العربي إلى الصلاة على أنها سفر في سفر، سفر من خلال الظاهر بالتهيؤ لها وممارستها بحركات معلومة، وسفر من حيث أنها مناجاة بين العبد وخالقه، مناجاة تمر بمراحل ومحطات متعددة، لهذا قلنا على لسان ابن العربي بأنها سفر في سفر، وبأنها رحلات ورحلات لا رحلة واحدة أو سفر واحد، فحركات الصلاة من قيام وركوع وسجود وجلوس هي رحلات بحركات ظاهرية لها مدلولها الباطني في التشبه بالإله وفي تنزيهه والتقرب منه، ومن ثم كانت رحلة ذات محطات ومنازل مختلفة على المصلي أن يتزود بما يؤهله للتنقل والعبور من محطة إلى أخرى. كما أنها رحلات وأسفار من حيث ما يناجي المصلي به ربه عند قراءته القرآن والدعاء، حيث يتنقل عبر معاني ما يتلو، وبين مقامات ومنازل إصدار الصوت أو النطق بالقرآن والدعاء ثم انتظار الرد وسماعه. فالصلاة كلها سفر في سفر.

أما عن السفر الخاص بالجسد وبالحركات فيعبر ابن العربي بالحركات الطقوسية للصلاة، من قيام وركوع وقيام من الركوع وسجود وجلوس بعد السجود، من شكلها "المعلل" والمأمور به شرعاً إلى المعنى المراد بتلك الحركات أو إلى "الحكمة" منها، بمدلول صوفي وبسند نصي مباشر أو مؤول يعضده، كما هو الشأن في جل التأويلات الأكرية. وفي إقامة الصلاة يرى ابن العربي أن المصلي يقوم مقام الإله حيناً ومقام البشر المنزه لربه حيناً آخر وهو في ذلك يتنقل ويرحل مسافراً من مقام إلى مقام، فعند الركوع سفر من صفة القيومية إلى صفة العظمة، ويقر بلسانه قائلاً: «سبحان ربي العظيم» ثم عند القيام من الركوع يرحل

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج3، ص. 211.

(2) ف. م. عثمان، ج3، ص. 210. لا اثر لهذا الحديث ولا لمعناه في الصحاح وفي كثير من كتب الحديث.

المصلي إلى صفة القيومية لأنه يقول: «سمع الله لمن حمده» نيابة عن الله، مقتديا في ذلك بالرسول ﷺ الذي قالها نيابة عن الله، وأمر المصلين بأن يقولوا بعد سماعهم هذه العبارة: «ربنا ولك الحمد»⁽¹⁾ وهذا يبرر ابن العربي قوله بالقيومية عند الرفع من الركوع، كما يبين في الآن نفسه المنازل والمقامات التي يرحل إليها المصلي عند السجود وعند الاستواء في الجلوس بعد السجود فيقول: «... لهذا جعلنا الرفع من الركوع نيابة عن الحق، ورجوعا إلى القيومية. فإذا سجد، اندرجت العظمة في الرفعة الإلهية، فيقول الساجد "سبحان ربي الأعلى وبحمده"، فإن السجود يناقض العلو...»⁽²⁾ وبعد أن يثبت العلو لله منزها إياه عن كل التشبيه والماثلة، يستوي المصلي كاستواء الرحمن على عرشه مع الدعاء بالمغفرة والرحمة والهداية والرزق وطلب العفو والعافية. وهي كلمات من دعاء كان يردده النبي ﷺ بين السجدين.⁽³⁾

ومن حديث نبوي صحيح ينطلق ابن العربي في تأويل صوفي لمعنى السفر في الصلاة، فيعتبر المسافر في قراءته للقرآن، عموما، ولفاتحة الكتاب التي لا تخلو صلاة منها، خصوصا، مناجاة بين العبد وربّه، ورحلة بين مقامين: واحد بشري والآخر

(1) يسرد ابن العربي هنا حديثا جاء فيه أن الرسول ﷺ قال: «إن الله قال على لسان عبده: "سمع الله لمن حمده" فقولوا: "ربنا ولك الحمد"» ف. م. عثمان، ج3، ص. 214، وهو حديث ورد بمعناه في الصحاح، مع استبدال كلمة "عبده" بـ "نبيه" منها ما رواه النسائي بسند ينتهي إلى الأشعري حيث قال الرسول ﷺ معلما الناس كيفية الصلاة: «... أقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قال ولا الضالين فقولوا آمين يجبكم الله... وإذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد يسمع الله لكم فإن الله عز وجل قال على لسان نبيه سمع الله لمن حمده...»

- النسائي (أحمد بن شعيب): المجتبى من السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1986، حديث رقم: 1172، ج2، ص. 241، كما روى الحديث نفسه أبو داود في سننه، حديث رقم 972، ج4، ص. 255. وكذلك مسلم في صحيحه وغيرهما

(2) ف. م. عثمان، ج3، ص. 214.

(3) الحديث الذي يورده ابن العربي يكاد يطابق ما رواه ابن ماجه، في سننه «عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ يقول بين السجدين في صلاة الليل: رب اغفر لي وارحمني واجبرني وارزقني وارفعني» - ابن ماجه (محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني): سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت، حديث رقم 998، ج1، ص. 290.

إلهي، الأول مقام قول المصلي، والثاني مقام السمع لما يجيب به الرحمن سائله، وهذا ما يفسر تقسيم الصلاة إلى نصفين، نصف للعبد ونصف للرب، كما جاء في الحديث النبوي الشريف المروي عن أبي هريرة فيقول: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله تبارك وتعالى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ: فَنِصْفُهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"، يَقُولُ اللَّهُ: "حَمْدَنِي عَبْدِي"، يَقُولُ الْعَبْدُ: "الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ"، يَقُولُ اللَّهُ: "أَتْنَى عَلَيَّ عَبْدِي"، يَقُولُ الْعَبْدُ: "مَالِكُ يَوْمِ الدِّينِ"، يَقُولُ اللَّهُ: "مَجَّدَنِي عَبْدِي، وَهَذِهِ الْآيَةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ"، فَهَذِهِ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، يَقُولُ الْعَبْدُ: "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ". فَهُوَ لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ.»⁽¹⁾

إن الآيات التي يقرأها المصلي بتمعن وبإدراك لمعانيها هي منازل يحل بها، كما يحل بمنازل أخر عندما يتلقى الرد الإيجابي من صفة الكلام صفة ذاته، قديمة قدمه، وهو الذي جعل في الأرض الخليفة وأنزل إليه القرآن ليمثله كتمثله للصفات والأسماء الإلهية، وهو في ترحال بين هذه المنازل وتلك مسافر في منازل القول، من آية إلى آية، من جهة، ومسافر في منازل السمع، من جهة ثانية، ومسافر بين منزل القول ومنزل السمع، من جهة ثالثة، وفي تبينه لهذا الترحال يستخدم ابن العربي الحديث النبوي المذكور آنفاً ويطبقه على فكرة السفر بين المنازل فيقول: «ثم يرحل العبد من "منزل قوله" إلى "منزل سمعه" لیسمع ما يجيب الحق تعالى على قوله... فإذا رحل إلى "منزل سمعه" سمع الحق يقول له: "حمدني عبدي"، فيرحل من "منزل سمعه" إلى "منزل قوله" فيقول: ﴿الرحمن الرحيم﴾. فإذا فرغ، رحل إلى "منزل سمعه". فإذا نزل سمع الحق يقول له:

(1) ابن حبان (محمد التميمي البستي): صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط2، 1993/1414، حديث رقم: 776، ج3، ص. 54. ويرد بالنص نفسه عند: - ابن خزيمة (أبو بكر السلمي النيسابوري): صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1970/1390، حديث رقم: 502، ج1، ص. 252. كما يرد في غير هذين الصحيحين.

"أثنى علي عبدي". فلا يزال مترددا في مناجاته قولا.⁽¹⁾ كما تردد في مناجاته فعلا بالقيام والركوع والسجود وما يتخلل ذلك من تسبيح وتعظيم، ومن تشبيه وتنزيه. وعند خروج المصلي من الصلاة يسلم، وهو عند ابن العربي سلام وتحية من يعود من سفر يلقيها على أهله أو من يلاقيه عند الرجوع بعد غيبة. وهكذا تقتزن عند ابن العربي بفلسفة صوفية إسلامية علاقة وطيدة بين الصلاة والسفر، باعتبار الصلاة سفر في مراحل ملؤها المناجاة والمحاكاة، وباعتبار السفر حياة وعبادة فهو السبيل المضئ بالنور الإلهي والموصل إلى الله.

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج3، ص. ص. 213 - 214.

خامسا - سفر الصلاة

بين "لباس النعلين" و"خلع النعلين"!

في خضم ضبط العلاقة بين السفر والصلاة يعتمد ابن العربي كعادته، في حل قضايا ومسائل ضمن مسألة واحدة، إلى محاولة حل رمزية "النعلين" في صيغتين مختلفتين "اللباس" و"الخلع" من خلال تأويل لنصين: أحدهما حديثا نبويا له صلة مباشرة بالصلاة، والآخر آية قرآنية خاطب الله بها موسى عليه السلام، فكان الحديث يحث على لباس النعلين، وأمرت الآية موسى عليه السلام بخلع نعليه، فجاء هذا التأويل منسجما مع فلسفة ابن العربي الصوفية في فكرة السفر إلى الله، عموما، وفي علاقتها بالصلاة على وجه الخصوص، فما المقصود بالنعلين؟ ثم متى يلزم لباسهما؟ ومتى يلزم خلعهما؟ أو لماذا قال الله لكليمه موسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾⁽¹⁾؟

تجدر الإشارة، قبل الإجابة على هذه الأسئلة، إلى أن قضية خلع النعلين الواردة في الآية الكريمة أثارت نقاشا كبيرا من جنس النقاش في مسائل: الاستواء والروية، ولقد أفرد لها ابن قسي⁽²⁾ المتوفى سنة 546هـ/1151م مؤلفا خاصا،

(1) سورة طه، الآية 12.

(2) هو أبو القاسم، أحمد بن الحسين بن قسي، رومي الأصل من بادية شلب، عرف بصاحب ثورة المريدين، لأنه قاد ثورة على المرابطين بالأندلس، وباعت محاولته بالفشل في التمرد على الموحدين، تأثر في التصوف بأبي حامد الغزالي، خاصة وأن في عهده كان الاشتغال بكتب الغزالي محرما، كما تأثر بإخوان الصفا وهو ما يفسر الجمع بين الفلسفة والتصوف في فكره، التقى بأبي العباس بن العريف (1066/458 - 1142/536) صاحب "محاسن المجالس" ينظر ترجمته في عنصر علم الحروف. من هذا البحث. واشتهر ابن قسي بكتابه: "خلع النعلين". توفي مقتولا في جمادى الأولى سنة 546 الموافق لشهر أوت 1151م - القضاء (أبو عبد الله بن أبي بكر): الحلة السيرة، تحقيق حسين مؤنس، دار المعارف القاهرة، ط2، 1985، ج2، ص. 197. وكذا حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص. 722.

شرحه محي الدين بن العربي، عنوانه: "كتاب خلع النعلين واقتباس الأنوار من موضع القدمين"⁽¹⁾ حتى أضحى عنوان هذا الكتاب يذكر كلما ذكر ابن قسي، وفي كثير من الأحيان يكتفي الكتاب بقولهم: "صاحب خلع النعلين"، وفي هذا الكتاب بين ابن قسي أن المقصود من خلع النعلين هو التجرد إلى الله وترك الدنيا وشهواتها، حيث قال: «فمن كان ذا عينين فيتين المراد من خلع النعلين، فليس إلا أن يخلع من نعلي دنياه، ويتجرد من ثوبي شهوته وهواه»⁽²⁾ وينسب إليه أن خلع النعلين يعني التجرد من الكونين معا: الدنيا والآخرة.

أما ابن العربي فلقد تحدث عن الفعلين، اللباس والخلع، وعن المقصود بكل منهما، ظاهرا وباطنا، معنى مباشرا ومؤولا، مع توخي عدم التعارض بين المعنيين: الحرفي والمؤول، ثم عمد إلى تأويل ما هو حرفي. فأما اللباس فلقد حث الشرع، حسب ابن العربي، على لباس النعلين في الصلاة، سواء في القرآن عند قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾⁽³⁾ ولباس النعلين من الزينة، وهو ما يؤيده القرطبي (المتوفى سنة 671هـ/1272م) في تفسيره لهذه الآية مستندا إلى حديث نبوي مروي عن أنس بن مالك⁽⁴⁾ وباستناذه أيضا إلى سيرة النبي ﷺ وأحاديثه، ويذهب السيوطي (المتوفى سنة 911هـ/1505م) في تفسيره الرأي نفسه⁽⁵⁾. وأما المعنى المؤول أو الباطني الذي يذهب إليه ابن العربي، فهو

(1) يذكر حاجي خليفة هذا الكتاب بعنوان: خلع النعلين والوصول إلى حضرة الجمعين". أول من حققه المستشرق غورديش دافيد رامون Goodrich David Raymond باللغة العربية مع تقديم ودراسة باللغة الإنجليزية، وهو عمل أكاديمي قدمه تحت عنوان: "الثورة الصوفية بالبرتغال: ابن قسي وكتابه خلع النعلين" A Sūfī Revolt In Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb kal'al-na'layn نال به درجة الدكتوراه PHD في العلوم السياسية من جامعة كولمبيا سنة 1978.

(2) ابن قسي: كتاب خلع النعلين، ضمن:
- David Raymond Goodrich: A Sūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal' al-na'layn, Faculty of political science, Columbia university, 1978, P. 69.

(3) سورة الأعراف، الآية 31.

(4) القرطبي (أبو عبد الله بن فرح): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط2، 1952/1372، ج7، ص. 191.

(5) السيوطي (جلال الدين): الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، 1993، ج3، ص. 441.

أن النعلين لا يلبسهما القاعد بل الماشي أو المسافر، وما دام الشرع قد أمر بلبسهما في الصلاة، فهذا يعني أن المصلي ماش، مسافر، وسفره، كما سبقت الإشارة إليه، ترحال بين منازل الآيات القرآنية وبين منازل القراءة والسمع، وباختصار منازل المناجاة، يقول ابن العربي في هذا الصدد عن المصلين المسافرين الذين يريدون الوصال: «وهم الذين أمرهم الله بلباس النعلين، وإنما وضعت للماشي فيها. فدل على أن المصلي يمشي في صلاته ومناجاته ربه، في الآيات التي يناجيه فيها، منزلاً منزلاً. كل آية منزل وحال.»⁽¹⁾ وفي النص نفسه يدعم ابن العربي موقفه هذا بمعنى من المعاني اللغوية لكلمة "سورة" و"سور" على أنها: منازل، وهو معنى يثبته ويخصيه أصحاب المعاجم، مع معان كثيرة أخرى لكلمة سورة وسور⁽²⁾

وانطلاقاً من اعتبار المصلي مسافراً يستوجب حال سفره أن يكون لابسا لنعليه، يذهب ابن العربي في التأويل إلى أبعد من الوقوف على ما يعطيه ظاهر النص، فيرى أن المصلي "المسافر" يلاقي في ترحاله الصعاب والمخاطر، كالتي يلاقيها المسافر في الفياقي والبراري، وفي الصلاة تتمثل تلك المخاطر في ما قد يلاقيه من غموض في ما يتلوه من آيات وما قد يلاقيه في تصورات العقيدة عندما يتمثل الإله في القبة التي يتوجه إليها أثناء صلاته من صعوبة التمييز من خلال الفصل أو الجمع بين مواضع التشبيه والتنزيه، فكل هذه الصعوبات هي في نظر ابن العربي أشواك ومخاطر في مسالك المصلي المسافر لها أن تلحق الأذى بقدميه إن كانتا غير منتعلتين.

والقدمان في تأويل ابن العربي رمز لظاهر المصلي ولباطنه، الممكن تحصيلهما بالكتاب والسنة وهما خير ما يتزود بهما المرء المسافر، وفي نهاية المطاف ندرك مع ابن العربي أن رمز "لبس النعلين" مقصود به الاستعانة بالكتاب والسنة، وهما الزينة التي أمر الشرع بأخذها عند كل مسجد، يقول ابن العربي عن حال المصلي "المسافر" وحاجته إلى الدليل: الكتاب والسنة، المرموز إليهما بـ:

(1) ف. م. عثمان، ج3، ص. 211 - 212.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة "سور"، ج4، ص. 386. كذلك - الفيروز آبادي: القاموس

المحيط، مادة "سورة" ص. 3744.

"النعلين!": «... فمن كان حاله السفر دائما كيف لا يقال له: "البس نعليك" أي استعن في سيرك بالكتاب والسنة، وهي زينة كل مسجد؟ فإن أحوال الصلاة، وما يطرأ فيها من كلام الله، وما يتعرض في ذلك من الشبه في غوامض الآيات المتلوة... فهذه بمنزلة الشوك والوعر الذي يكون بالطريق، ولا سيما طريق التكليف، فأمر (المصلي) بلباس النعلين، ليتقي بهما ما ذكرناه، من الأذى لقدمي السالك، اللتين هما عبارة عن ظاهره وباطنه. فلهذا جعلناهما الكتاب والسنة.»⁽¹⁾

إن هذا التأويل الأكبري للقدمين ولللباس النعلين جاء مغايرا تماما لتأويل أكبري آخر لما في القرآن الكريم من أمر إلهي لموسى عليه السلام أن: ﴿... اخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُورٍ﴾⁽²⁾ فالقصد بالنعلين هنا، حسب ابن العربي، غير المذكور آنفا؛ لأن الأمر هناك كان باللباس، وهنا جاء الأمر بالخلع، لأن المأمور هو موسى الذي وصل إلى الحضرة القدسية، من جهة، ومن جهة أخرى، لأن المكان الذي بلغه موسى أنقى من أن يبقى بالواصل أي شائبة من أدران المادة والأهواء، ومعلوم حسب ابن العربي أن النعلين مصنوعان من جلد حمار، ولقد جاء في تفسير السيوطي استنادا إلى قول لعلي بن أبي طالب - رضي الله عنه - بأن النعلين كانا مصنوعين من جلد حمار، لهذا أمر الله موسى بخلعهما، ولهذا يرى السيوطي وجوب خلعهما في الصلاة⁽³⁾. ولقد تعلقت، حسب ابن العربي، بأمر "خلع النعلين" ثلاثة أمور لها بعد رمزي، يقول عنها: «وأما نعلا موسى - عليه السلام - فليستا هذه... رويانا أنهما كانتا من جلد حمار ميت. فجمعت ثلاثة أشياء: الشيء الواحد: الجلد وهو ظاهر الأمر. أي لا نقف. مع الظاهر في كل الأحوال. والثاني: البلادة، فإنها منسوبة إلى الحمار. والثالث كونه ميتا غير مذكى، والموت هو الجهل. وإذا كنت ميتا، لا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك. والمناجي لا بد أن يكون... حي القلب، فطنا بمواقع الكلام، غواصا على المعاني التي يقصدها من ينجيه بها.»⁽⁴⁾

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج3، ص. ص. 214 - 215.

(2) سورة طه، الآية 12.

(3) السيوطي: الدر المنثور، ج5، ص. 558.

(4) ف. م. عثمان يحيى، ج3، ص. ص. 214 - 215.

إذن، خلج النعلين في مفهوم ابن العربي هو عدم الوقوف كثيرا أو عدم المكوث طويلا عند الظاهر فوجود الظاهر والباطن يعني ضرورة الوقوف عندهما كلاً بالقدر الذي يستحقه، ثم يجب توفر الفطنة والذكاء، سواء عند الوقوف عند الظاهر أو عند الغوص في الباطن فيما تقول أو فيما يقال لك أو في كل ما يعترضك من مواقف، فالتخلص من النعلين المنسوبين لجلد الحمار معناه التخلص من بلاة الحمار ومن انقياده الأعمى لكل من يأمره أو لِسِيرِهِ الآلي نحو ما يحقق له رغبته، فالحمار مأمور بغيره وبأهوائه، لا حيلة ولا ذكاء ولا فطنة له، ولا حرية له، ولكن الحرية عند ابن العربي لا تعني الذكاء والفطنة في اختيار الفعل والتحوّل بين الظاهر والباطن دون ضابط، فخلج النعلين عند ابن العربي هو التمسك أيضا بما يمليه الشرع وهو ما قصده بالإشارة إلى الحمار الميت الغير مذكى.

إن هذا المعنى المعطى لخلج النعلين الوارد في الآية القرآنية يأتي شارحا ومضيفا للمعنى الذي أعطاه "ابن قسي" للخلج على أنه التجرد عن الدنيا وعن أهواء النفس، كما رأينا من قبل، والمأخوذ بدوره عن الغزالي الذي ذهب في تفسيره لـ "خلج النعلين" إلى ضرورة الأخذ بالمعنى الظاهر والباطن معا، فلا نكتفي فقط بالظاهر فنصنف من "الحشوية" ولا بالباطن فقط فنقع في فضائح الباطنية، فالكمال يكمن في الجمع بينهما. يقول الغزالي في تفسيره لـ: "خلج النعلين": «... موسى فهم من الأمر بخلج النعلين اطرح الكونين فامثل الأمر ظاهرا بخلج نعليه وباطنا بخلج العالمين...»⁽¹⁾

ولا غرابة من وجود التقارب بين فهم الغزالي وابن قسي وابن العربي بحكم أن ابن العربي هو أول من قام بشرح كتاب "خلج النعلين" لابن قسي، حتى أن النسخة الوحيدة المطبوعة امتزج فيها نص ابن قسي بالشرح الأكبري. كما أنهما يشتركان في الأخذ عن "حجة الإسلام الغزالي". ولكن كل هذا لا يمنع من القول إن ابن العربي قد تفرد بمعنى اللباس وأيد إلى حد ما أستاذه ابن قسي في تأويل "الخلج" مع الإشارة إلى أن ابن العربي تجاوز ابن قسي في تأويل اللباس والخلج، وذهب أبعد من مذهب الغزالي في الجمع بين الظاهر والباطن وبين اللباس والخلج، وبالأخص في التعمق أكثر في الباطن دون إنكار الظاهر الذي هو المنطلق.

(1) الغزالي: مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص. 31.

واختلاف تأويل رمز النعلين بين الموضعين "اللباس" و"الخلع" لا يعني تناقضاً عند ابن العربي بقدر ماهو تكامل بين حقيقتين وبين نورين: "نور محمدي" وهو اللباس لأنه ارتبط بلباس النعلين في الصلاة وبجزء من الزينة التي تؤخذ عند المساجد وبالتأويل إلى الكتاب والسنة، بينما خلع النعلين "نور موسوي" لارتباط فكرة الخلع بموسى عليه السلام المخاطب في الآية الكريمة، وبهذا يكون النور المحمدي مع النور الموسوي "نور على نور"، ولما كان اللباس بخلاف الخلع، دل ذلك على نور الاختلاف. يقول ابن العربي في موقفي اللباس والخلع: «ولأهل هذا المشهد، نور "خلع النعلين"، ونور "لباس النعلين". فهم المحمديون، الموسويون، يخاطبون من شجر الخلاف.»⁽¹⁾

حديث ابن العربي عن الخلاف وعن الشجر يشير به إلى اللباس قبل الوصول، وإلى الخلع عند الوصول، وليس اللباس كالخلع، لأن المقصود بالأول أمر الأخذ بالكتاب والسنة، والثاني التخلي عن الأهواء والميول وعن الدنيا برمتها، وبين اللباس والخلع طريق شاق مليء بالمخاطر والفتن والاختلافات، لهذا تحدث ابن العربي عن الشجرة ورمز لها بالاختلاف كما قرنها بموسى عليه السلام، ذلك لأنه «لما وجده آل فرعون في اليم عند الشجرة سماه فرعون موسى: و"المو" هو: الماء بالقبطية و"السّا" هو: الشجر، فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجر في اليم. فأراد قتله فقالت امرأته... إنه قرّة عين لي ولك»⁽²⁾ وذهب بعض شراح الفصوص إلى الشجرة ترمز إلى الفكر، من حيث تشعبه وأخذته عن الحس، والتابوت يرمز للحسد وما بالتابوت رمز النفس ذات المصدر الإلهي وبها السكينة، في حين يرمز فرعون للنفس الأمارّة⁽³⁾. فالتابوت وهو الظاهر رمز الناسوت وما بداخله الباطن وهو اللاهوت أو الجانب الإلهي في الإنسان. بينما يرمز اليم في نظر

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج3، ص. 216.

(2) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 200-201. يردد ابن العربي الكلام نفسه عند التعريف بنسب موسى وهارون في محاضرة الأبرار ولكن ينسب هذا التفسير لشيوخه "أبي زيد السهيلي" المتوفى سنة 1185/581 في كتابه "المعارف والأعلام" - ابن عربي: كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دار صادر بيروت، م1، ص. 130.

(3) القاشاني (عبد الرزاق): شرح القاشاني على فصوص الحكم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966/1386، ص. 309 - 310.

أحدهم للعلوم والمعارف الحاصلة للنفس بطريق النظر⁽¹⁾، في حين ذهب أحد الشراح إلى أن «وقوف تابوته عند الشجرة إشارة إلى أن الهيكل الكمال الإنساني يتوقف وجوده على الأركان المتشاجرة الأغصان من أصل الطبيعة الواحدة، فإن الشجر، إنما سمي شجراً لاختلاف أغصانه والتفافها، والمشجرة هي المخالفة والمخالصة»⁽²⁾

كم هو غريب هذا التأويل عن الغريب عن التصوف؟! فكيف يؤول النعلين مرة بأهواء النفس وبالمادة المدنسة لأنها من جلد حمار، ومن قبل قد أعلى من شأنهما فجعلهما رمزا للكتاب والسنة؟! ثم إذا كان ابن العربي يحذو حذو الغزالي في الجمع بين الظاهر والباطن، فكيف انتقل من ظاهر فيه أمر بلباس النعلين إلى باطن القصد منه حسب ابن العربي الكتاب والسنة؟! وكيف رمز بالقدمين إلى الظاهر والباطن. ثم إن ظاهر النص فيه أمر بالتمسك بالمصدرين للتشريع والمنهجين في السلوك، لا بانتعالهما أو وضعهما بالقدمين، ومهما كان تأويل القدمين فإن العادة جرت وهي في حكم الظاهر على أن لا يعلى من شأن القدمين في الرمز بالرغم من أهميتهما، وكل إشارة إليهما توحى بما هو أدنى وأسفل لا يرقى ولا يسمو إلى أن يرمز إلى الكتاب والسنة. ولكن بالنظر إلى الرمزية وأعماقها، فإن مثل هذه التأويلات كثيرة ونقرأ ما يماثلها وأكثر عند "البسطامي" و"الحلاج" و"النفري" وغيرهم، وهو من أهم دواعي ومبررات الهجمات التكفيرية التي تعرض لها ابن العربي وما زال يتعرض لها بمعية من هم على شاكلته من الصوفية. ولا شك في أن الصعوبات في فهم مثل هذه التأويلات هي التي حذت بالصوفية إلى الرمزية وتوخي السرية في البوح بالمراد من الرموز، لأن من ليس بصوفي هو أقرب إلى ذهنية أهل الظاهر في نظر أهل الباطن.

في هذا الصدد جاء تأويل خلع النعلين بضرورة ترك الدنيا، بل العالمين معا، عند ابن قسي وتأثره في ذلك بالغزالي ومشكاة أنواره، مادة دسمة لنقد متكرر لابن

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، تعليقات أبو العلا عفيفي، ج2، ص. 293.

(2) مؤيد الدين جندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، تقديم

غلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد، إيران، فروردین، 1361

تقويم فارسي، 1382م، ص. 626.

تيمية، وكان الغزالي أكثره عرضة لنقده اللاذع باعتباره صاحب هذا التأويل معتبرا أن مثل هذا الفهم راجع إلى تأثير الفلاسفة القائلين بنظرية الفيض وبفعل حركة الأفلاك وتأثير العقول المفارقة، كما سوى في هذا المجال بين الغزالي وخصومه من القرامطة⁽¹⁾ فجعلهم في كفة واحدة مع الملحدين من الفلاسفة فقال: «... إذ صاحب كتاب مشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف. من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران النبي ﷺ كما تقول القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة وجعل خلع النعلين الذي خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة وإن كان قد يقرر خلع النعلين حقيقة لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي.»⁽²⁾

وقال كذلك وفي أكثر من موضع من فتاويه ومؤلفاته: «ويجعلون خلع النعلين ترك الدنيا والآخرة ويفسرون الشجرة التي كلم منها موسى والوادي المقدس ونحو ذلك بأحوال تعرض للقلب عند حصول المعارف له ومن سلك ذلك صاحب

(1) فرقة القرامطة أسسها حمدان بن الأشعث الملقب بقرمط، لقصر رجليه وقامته قدم من خوزستان بالأهواز إلى الكوفة واستقر بها وهناك قام بدعوته وحركته القرمطية الشيعية الإسماعيلية، ظهر أمرها كفرقة سنة 264هـ/877م واستفحل أمرها كحركة سنة 278هـ/891م. من مزاعم حمدان قرمط أن الصلاة المفروضة خمسون صلاة في اليوم، وفي العقيدة أنكر القرامطة أسماء الله بحجة أن أي اسم مدعاة للتشبيه، كما زعموا أن بالقرآن نقص وأن الفرائض قابلة للتأويل، وفي السياسة كما دعا إلى إمامة أهل البيت واستجاب له جمع كثير عد بعشرات الآلاف، فوضع على رأسهم اثني عشر نقيبا سماهم الحواريين. سجن وفر من السجن وحكت حوله أساطير ونسبت له كرامات، قام بتعيين دعاة في العراق وفارس، ولقد كان حمدان قرمط يتلقى الأوامر والتعليمات من أئمة الإسماعيلية بـ "السلمية" ولما شق عصا الطاعة عليهم قتلوه وصهره "عبدان" مؤلف. معظم كتب القرامطة سنة 280هـ/893م.

- البهوتي (منصور بن إدريس): كشف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ/1981م، ج6، ص. 172/- ابن أبي جرادة (كمال الدين عمر): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر بيروت 1988، ج2، ص. ص. 929، 937/- محمود سالم عبيدات: تاريخ الفرق وعقائدها، دار الفرقان، عمان، الأردن، 1998، ص. ص. 178، 180.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391/1971، ج1، ص. ص. 317 - 138.

مشكاة الأنوار وأمثاله...»⁽¹⁾ وفي موضع آخر جمع عند خوضه في مسألة كلام الله كلا من الغزالي وابن قسي وضم إليهما ابن العربي ومن جملة ما قاله: «وكلم الله موسى تكليما فمن جعل هذا من جنس الوحي الأول كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ومن تكلم في التصوف على طريقهم كما في مشكاة الأنوار وكما في كتاب خلع النعلين وكما في كلام الاتحادية كصاحب الفصوص وأمثاله فضلاله ومخالفته للكتاب والسنة والإجماع بل وصريح المعقول»⁽²⁾

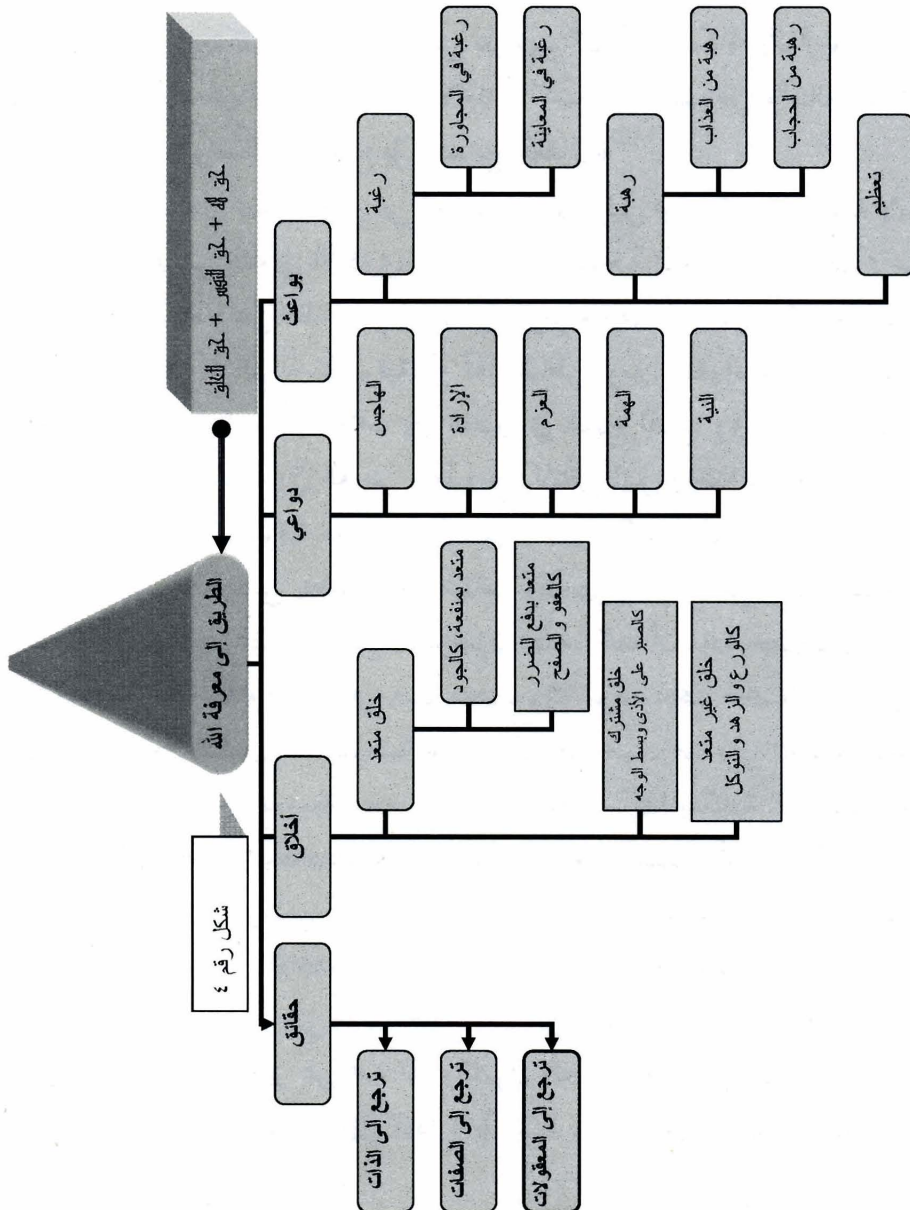
مهما قيل عن تأويل ابن العربي ومهما قيل عن تكفير ابن تيمية لابن العربي يبقى التأويل الأكبري تأويلا حاول صاحبه إبعاده قدر المستطاع عن منهج الفقهاء وأهل الظاهر، وهو ما يبرر الرمزية فيه، لأنه يدرك أكثر من غيره الصراع والخلاف الدائم بين الصوفية، أو أهل الباطن، وبين الفقهاء أو أهل الظاهر، وهو صراع أساسه الاختلاف بين الفئتين في المنهج المتبع، وفي نوعية الخطاب الصادر عنهما في مادته، وفي الغرض منه، وحتى المتلقي ليس واحدا في العلمين.

إن منهج الصوفية مغاير لمنهج الفقهاء الذين يكتفون بالظاهر، فأهل الحق حسب ابن العربي ينطلقون من الظاهر ويتجهون نحو الباطن، فهم كما قال الغزالي لا يهتمون بالظاهر ولكن لا يتوقفون عنده. كما أن مادة خطابهم لا تقف عند مواضيع عامة يتداولها كل من هب ودب، وإنما موضوعاتهم خاصة وتتوجه إلى فئة خاصة من المتلقين، فخصوصية علم الباطن من حيث صاحب العلم ومنهجه وموضوعه تختلف عن عمومية منهج وموضوع الفقه، وكذا إمكانية كل إنسان في تعلم علم الظاهر لسطحيته، على ما هو سائد عند الفقهاء (أهل الرسوم)، لأن الفقه في نظر ابن العربي أعمق بكثير مما يتصوره ويدركه فقهاء السلطان، فهذه من جملة ما يدفع إلى الاختلاف الكبير البالغ درجة الصراع والتكفير بين الفقهاء والصوفية. ومن الأمور التي نالت حظا وافرا من سخط الفقهاء اتخاذ أهل الباطن من الغزل أسلوبا للتعبير عن محبة الله والشوق إليه لما وجدوه في المرأة من نموذج أمثل للتجليات الإلهية. فإلى ماذا ترمز المرأة والأنثى في فلسفة ابن العربي الصوفية؟

(1) ابن تيمية: الفتاوى، ج13، ص. 238.

(2) ابن تيمية، الفتاوى، ج12، ص. ص. 401 - 402.

شكل رقم 4 الطريق إلى معرفة الله



الفصل الرابع

منزلة المرأة في التصوف الأكبري

أولا - البعد الوجودي للمرأة المنبعثة وعلاقتها بالرجل

ثانيا - الأنثى محل للانفعال

ثالثا - التجلي الإلهي في المرأة

رابعا - منزلة الأنثى في نظرية التثليث الأكبرية

خامسا - من حواء إلى براءة مريم عليها السلام

سادسا - المرأة وطريق الصوفية

يمكن للباحث الغوص في موضوع المرأة والتصوف من خلال أربعة منافذ كبرى هي:

- المنفذ الأول: من حيث ما شكلته المرأة من موضوع في التصوف يطرح فيه الصوفية أفكارا متعددة ومختلفة عن المرأة ككائن بشري له الصفات الإلهية نفسها التي يحملها الرجل، أو من حيث الأنوثة كفكرة لها أبعاد ميتافيزيقية لدى الصوفية.

- المنفذ الثاني: العلاقة بين المرأة والرجل خاصة المثالية منها شكلت نماذج لإمكانية، بل ولأفضلية العلاقة التي يجب أن تكون بين العبد وربّه. فجّل الكتابات الصوفية التي تصف العلاقة بين السالك ونقطة الوصول تستشهد بما يروى من نوادر وغرائب عن المتحابين. لهذا لا تكاد تخلو هذه المؤلفات من أسماء النساء وما تحمله من رموز وخاصة اسمي "ليلي" و"سعدى"

- المنفذ الثالث: يتخذ الصوفية في إطار علم الباطن من المرأة ومن الغزل مظاهر لرموز وإشارات يجب عبورها إلى باطن يكون المقصود هو الله أو معان أخر لا المرأة وتكون عبارات الغزل معاني روحية لا مظاهر حسية. لهذا عندما نقرأ أشعارا وعبارات لتصوفة خاصة في المحبة والعشق يخال إلينا أننا نقرأ غزلا واضحا بعباراته ومدلولاتها، لهذا قال ابن العربي⁽¹⁾:

كلما أذكره من طلل	أو ربوع أو مغان كلما
أو نساء كاعبات نُهَدُ	طالعات كشموس أو دمي
كلما أذكره مما جرى	ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلت	أو علت جاء بها رب السما
لفؤادي أو فؤاد من له	مثل مالي من شروط العلما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها	واطلب الباطن حتى تعلمها

(1) ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر بيروت 1961، ص. ص. 10 - 11.

- المنفذ الرابع: الباب الرابع من أبواب إمكانية دراسة موضوع المرأة والتصوف هو البحث في المرأة الصوفية في ذاتها لا كموضوع أو رمز أو مظهر حسي جميل يقرب من جمال الجلال وجلال الجمال.

مع ضرورة الإشارة هنا وبحكم التداخل بين مختلف القضايا في فلسفة ابن العربي، بل وحتى في كثير من تفاصيل القضايا المتنوعة، فإنه عند دراسة مسألة كرمزية المرأة في فلسفة ابن العربي الصوفية تتداخل هذه المنافذ الأربعة، بحيث يصادفك مثلاً الحديث عن كمال المرأة وبلوغها درجة الاتصال وهو بصدد الحديث عن رمزية الأنوثة على أنها الأصل في الأشياء، وعلى أنها المحل المنفعل، أو أن فيها أعظم شهود للحق. أو أن الحب الذي يفني الذاتين هو من أبرز مظاهر الوحدة بين الموجودات وتجلي الكمال الإلهي فيها. ولو أن للأثنى دلالة التفرقة وللذكرة الجمع.

ومرد كل هذا ميزة جوهرية في فلسفة ابن العربي الصوفية إذ في فكره وحياته اتحدت الجوانب الوجودية والمعرفية والأخلاقية والجمالية، لتشكّل شخصاً ابتغى بلوغ الكمال وزعم أنه بلغه، ومن هنا كانت لكل أفكاره صلة بحياته. أو لنقل «اتحد فكره بوجوده، بحيث إننا كثيراً ما نكمل بحثنا لفكرة من أفكاره بالنظر في تفاصيل حياته.»⁽¹⁾ وموضوع علاقة ابن العربي بالمرأة وتجسد ذلك في فلسفته في المرأة من أصدق الأمثلة على ذلك. فلقد أحب ابن العربي المرأة كيّاناً واتخذ منها رمزاً للعشق الإلهي، وأفضل ميداناً للتجليات الإلهية، كما كان له تصوّره الفلسفي عنها، عن خلقتها وأنوثلتها وعن مكانتها بين العارفين وبلوغها درجة الكمال. فما هو مدلول الأنوثة في فلسفة ابن العربي الصوفية وإلى ماذا يمكن أن يرمز؟

تدرس فكرة الأثنى في فكر ابن العربي وفي كشفه بدءاً بخلقتها، أو بكيونيتها البيولوجية ثم التكامل بالجنس وبالنكاح، وتبيان وجه حاجة الذكر للأثنى

(1) سعاد الحكيم: المرأة ولية وأثنى... قراءة في نص ابن العربي، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ربيع الآخر، 1421هـ، يوليو - 2000م، السنة العشرون، العدد: 80 [20 - 10 - 2003] على الموقع الإلكتروني:

<http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm>

وطبيعة علاقته بها، ثم وجه حاجة الأنثى وطبيعة علاقتها به، والحديث هنا ينتقل ويختلف اختلافا جوهريا بين زوج: أنثى وذكر البشر وبين الأزواج في سائر الكائنات، ثم أهمية التوالد والتناسل، ولكل مسألة ظاهرها وباطنها، فللعلاقة بين الرجل والمرأة مظهرها البيولوجي الوجودي وبعدها الرمزي ودلالاتها الأعمق والأبعد عن مدارك العامة. سواء من حيث الجسد أو من حيث العاطفة أو من حيث النكاح والتوالد والتناسل.

أولا - البعد الوجودي للمرأة المنبعثة وعلاقتها بالرجل

يستمد ابن العربي كعاداته القاعدة الأساسية لآرائه من النص قرآنا وسنة، ويذهب به البعد الفلسفي الصوفي الذي يشكل نسقية مذهبه فكرا وممارسة. فآدم، حسب ابن العربي، وحسب الاعتقاد الديني، كان بمفرده، لا مؤنس له، فبعث الله منه حواء لتؤنس وحشته وتكون له زوجا يحقق له وحدته وكمالها، فالإنسان تركيب بين الأنوثة والذكورة، لأنه بذلك يبلغ الكمال ويستحق منزلة الخلافة، خلافة لم تقتصر على ذكورة ولا على أنوثة، بل تجمع كائنا واحدا، الجزء المذكر فيه خلقه الله بيديه، والمؤنث بعثه كاملا من الجسم الأول، ومن هنا قال ابن العربي: «فاستخرج من ضلع آدم القصيرى، حواء. فقصرت (المرأة) بذلك عن درجة الرجل.»⁽¹⁾ وهو النقص الذي ورد ذكره في القرآن في قوله تعالى: ﴿... وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ هُنَّ دَرَجَةٌ...﴾⁽²⁾ غير أن ابن العربي يذهب إلى أن هذه الدرجة قد عوضت بتفضيل المرأة وتميزها عن الرجل، منها أن كلمة "المرأة" تزيد عن الكلمة الدالة على الرجل وهي: "المرء"⁽³⁾ بحرفين لهما رمزية الألوهية في فلسفة ابن العربي الصوفية فالزيادة لها معنى، تعوض تلك الدرجة.

(1) ف. م. عثمان يحيى، ج2، ص. 248.

(2) سورة البقرة، الآية 228.

(3) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 89.

ثم إن هذه الدرجة التي للرجال على النساء ليست، حسب ابن العربي، من جهة الإنسانية التي هي حقيقة جامعة للرجل والمرأة إنما لكون آدم خلقه الله من تراب وبنيه ثم نفخ فيه من روحه وحواء منبعثة من آدم ذاتا واحدة. وفي فلسفة ابن العربي أسبقية آدم على حواء وإن تعطي درجة للرجال على النساء فليس فيها تفضيلا للذكر على الأنثى، فالعكس هو الصحيح، لأن الأفضلية في المقام ستؤول للأنثى لا للرجل بحكم أن آدم له مقام "الفردية" وحواء لها "الوحدانية"⁽¹⁾. والفردية⁽²⁾ مقام يرمز للخلافة لاحتواء الصفات والأسماء الإلهية المتضادة لكون الإله خلقه بيديه رمز الجلال والجمال والغفران والعقاب... بينما الوحدانية⁽³⁾ مظهر الأحدية، صادرة عن الذات الكريمة. وهي المعبرة عن التحليات الإلهية، والمعبرة في جوهرها عن الإنسان الكامل. ومعرفة الوحدانية هي أول أوجه المعرفة عند الصوفية⁽⁴⁾.

إذن، الفردية في آدم لخلافته ولأن الله خلقه على صورته، ولأنه يحتاج إلى آخر، فالفرد في فلسفة ابن العربي عدد يطلب وجود المثل والزوج. وهنا يستدل ابن العربي بما جاء في القرآن الكريم عندما قال تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾⁽⁵⁾ مؤولا معنى قول لا "تذرنني فردا" إلى طلب الرفيق أو الزوج - الزوج من حيث العدد - أو الفرد الثاني ليقوى به وليرثه، واستجاب له الله وألحق فرديته بفرد ثان هو يحيى عليه السلام. بينما الوحدانية لحواء، يليها العدد اثنان، فتكون لها الأسبقية كأسبقية الواحد، وتكون لها الأفضلية كالواحد، ويكون للثاني رتبة دون الواحد وله صفة العدد، لأنه أول الأعداد، بينما الواحد ليس عددا، وقد مر معنا هذا في الفصول الخاصة بالحروف. ثم إن وحدانيته وقيمة أنوثتها تكمن في أنها محل التحليات، ورمز للكمال من حيث ما ترمز له الأنوثة في فلسفة ابن العربي الصوفية.

-
- (1) ابن العربي: كتاب الألف وهو كتاب الأحدية، ص. ص. 7 - 8.
 - (2) العيدروسى (عبد القادر): النور السافر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985، ص. 159.
 - (3) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص. 471.
 - (4) السلمي: طبقات الصوفية ويلي ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص. 324.
 - (5) سورة الأنبياء، الآية 89.

وبإعطائه للمرأة مقام "الوحدانية" يكون ابن العربي قد قدم المرأة على الرجل في القرب من الذات الإلهية وقرب الرجل من الصفات والأسماء لخلافته ولأنه خلقه أولاً، ثم إن الخلق باليدين يرمز للشئائيات واختلاف السبل وتعددتها. بينما انبعاث حواء دفعة واحدة من آدم رمز وحدة وكمال. ولم يقف ابن العربي عند هذا الحد في تقسيم مبررات أفضلية المرأة على الرجل إذ راح يبحث عن التعليل النصي الشرعي وبلغ به فهمه للنص الديني إلى تبرير إعطاء الشرع النصيب الأكبر من الميراث للرجل، لقوله تعالى: ﴿...لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى...﴾⁽¹⁾ ولما كان ابن العربي ذا نزعة سنية ظاهرية واضحة المعالم في الفروع، لم يجتهد في النص ويؤوله بل راح يبرره بما ينسجم مع باطنيته الكشفية وأفكاره الفلسفية عن المرأة وعن الأنثى في أن الله أكرمها في الوجود لكن فضلها في المقام والرتبة، وهو تبرير تفرد ابن العربي به في الفكر الإسلامي وكان رائداً في فكرة تفضيل المرأة على الرجل، وهي من الأفكار التي تتجاوز ما تدعو إليه اليوم التنظيمات السياسية والاجتماعية من حقوق المرأة وضرورة مساواتها بالرجل. وهذه من القضايا التي تبرر لراهنية ابن العربي وتدعم الرأي القائل بأن الرجل سابق عن عصره بقرون وقرون. أو لنقل إنه ذو فكر إسلامي تخطى حدود القيد بالزمان وبالمكان في الفكر الإنساني. بخدمته للحقيقة الدينية والعمل على تطويرها باستعمال مختلف أدوات المعرفة المتاحة للإنسان.

إن إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين في نظر ابن العربي لا يفضل الذكر عن الأنثى بل يقوّي الضعيف، والقويّ يكتفي بالقليل لأنه في غنى عن الزيادة، فوحدانية المرأة يكفيها قسمة واحدة كمقامها في الوحدانية، بينما لأن الذكر في مقام الفردية، وهو ما يقابله في الأعداد العدد اثنان، يأخذ القسمتين. فالميراث للأنثى واحد بأحديتها لاتعدد فيه. ويبقى حسب ابن العربي الحال نفسه في جل الاحتمالات الرياضية الممكنة في نظام المواريث، يقول في هذا الشأن: «أشار الحق بوحدانية المرأة وفردانية الرجل، وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء. فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطى قسماً واحداً. والفرد إنما هو عين اثنين فهو ناظر لما هو عنه،

(1) سورة النساء، الآية 11 و176.

فأخذ قسمين. فمن الوجهين معا للمرأة الثلث وللرجل الثلثين إذا لم يكن سواهما فافهم، فإن الحكم ينتقل بانتقال الزائد والناقص ويصير على صورة وضع المسئلة فإن الحكم أبدا إنما هو للموطن.⁽¹⁾

وكما فسر ابن العربي حصة الأنثى من الميراث المساوية لنصف حصة الرجل لأنها الأقوى والأغنى فتأخذ الأقل، فسر كذلك مسألة إقامة المراتين في الشهادة مقام الرجل الواحد مستعملا ماورد في النص القرآني من عبارة "النسيان" للدلالة على تبريره، لأن ابن العربي برّر ما أقرّه الشرع ولم يؤول محتوى النص الشرعي إلى أمر آخر، وهو ما يثبت مرة أخرى جمعه بين الظاهر والباطن. وفي موضوع الشهادة ذهب ابن العربي إلى أن وجود المراتين في الشهادة يحقق اليقين لأنه إذا نسيت الواحدة ذكرتها الأخرى، بينما إذا نسي الرجل ضاع معه الحق المتنازع عليه أو المبحوث عنه، ثم إن النسيان المميز لبني آدم موروث عن نسيان آدم⁽²⁾، فالنسيان مرتبط أكثر بالرجل، بينما المرأة حتى وإن ضلت ذكرتها المرأة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿...فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...﴾⁽³⁾ فَللرَّاءة الكمال بأنّها لا تنسى وإذا ضلت رجعت إلى الصواب بامرأة مثلها، هنا الكمال، وللرجل النقصان لأنه إذا نسي ضل وضاع الحق.

هذا الاختلاف والتوازن بين الأسبقية في الوجود للذكر والأفضلية في المقام للأنثى فكرة أساسية في نظرية الوجود عند ابن العربي لم يحد عنها، فلقد سبق وأن رأينا في قصته الرمزية وحوار الإنسان الكامل لذاته، كيف أن ابن العربي أعطى الكلمة للورقاء المطوقة رمز "النفس الكلية" قبل "العقاب"، رمز "العقل الأول والقلم"، وهو أول ما ظهر في الوجود وعنه ظهرت الورقا التي طوقها بما هو عليه من جمال إلهي، ولذلك سميت بالورقا المطوقة، وكان ذلك أول زوج ظهر في الوجود، وأول ظهور للأسماء الإلهية، فالذكورة ظهرت مخلوقة أولا، فلها الفردية لأنها تحتاج إلى ثانٍ. والأنوثة منبعثة ثانيا لها الوجدانية؛ «لأن الفرد لم يعلم حتى

(1) ابن العربي: كتاب الألف، ص. 9.

(2) ف. م. دار صادر، ج3، ص. 89.

(3) سورة البقرة، الآية 282.

استيقظ وخلقت كاملة على صورتها من حي نائم.»⁽¹⁾ الفرد والتزايد والتكاثر مرتبط بالأنوثة لا بالذكورة، مرتبط بالانفعال لا بالفعل.

إن تجسيد خلافة الإنسان خلافة تستمر ولا تنقطع، تجسد أسماء الله وصفاته وتختصر حقائق العالم، وتحقق الغرض من وجود المخلوقات وهي عبادة الله ومعرفته لا يتأتى دون استمرار النوع الإنساني لهذا كانت فكرة التزايد والتكاثر وكيفية تحقيقه في العلم الإلهي قبل أن يخلق آدم وتبعث منه حواء، التي أحدث نقصاً في جسد آدم تكملته تكون بعودتها والتحامها بالجزء المفصول عنه، وهو ما يتم عن طريق النكاح الذي يعد «أعظم الوصلة بين الأصل وفرعه»⁽²⁾ و«هو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه»⁽³⁾ ويرغب فيه ما في الجنسين من شهوة لم تظهر إلا بعد اكتمال ظهور الجسدين، أي بعد انبعاث حواء، ولو أن لها القدم في الوجود من حيث العلم الإلهي بما.

وعن النقص الذي أحدثه خلق حواء من آدم وهو نقص يجب تكملته وفراغ لا بد من ملئه لأنه لا وجود لفكرة الخلاء في فلسفة ابن العربي في الوجود يقول: «وعمر الله الموضع من آدم، الذي خرجت منه حواء، بالشهوة إليها، إذ لا يبقى في الوجود خلاء. فلما عمره بالهواء، حن آدم إليها حنينه إلى نفسه، لأنها جزء منه؛ وحن حواء إليه، لكونه (أي آدم) موطنها الذي نشأت فيه. فحب حواء هو حب الموطن، وحب آدم هو حب نفسه... وأعطيت المرأة القوة المعبر عنها بالحياء في محبة الرجال، فقويت على الإخفاء، لأن الموطن لا يتحد بها، اتحاد آدم بها.»⁽⁴⁾

يفسر ابن العربي في هذا النص كيفية ارتباط آدم بحواء والعلاقة التي تجمعهم. وكانت الشهوة هي الحافز على التحامهما بعد ظهور عاطفتي الحب والحنان على الجنسين ولكنه عند الأثنى كان أكبر، وليس أظهر، وهنا يربط ابن

(1) ابن العربي: كتاب الألف، ص. 8.

(2) حسين صديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80،

[10 - 11 - 2003]

<http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm>

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 217.

(4) ف. م.، عثمان يحيى، ج2، ص. ص. 248 - 249.

العربي بين العاطفة وبين مطابقة الفكرة للواقع في مدلول الكلمة، لقد عقد الصلة بين الوجود واللغة والعاطفة. وهو ما يبرز في تفسيره لحنو حواء على آدم وعاطفته تجاهها وتجاه بنيتها بأنها أصيلة ناجمة عن انحناء وانعطاف الضلع الذي صدرت منه. يقول ابن العربي: «... وكانت حواء من الضلع للانحناء في الضلوع، لتحنو بذلك على ولدها وزوجها.»⁽¹⁾ وأما حنو ومحبة آدم لحواء فلأنها جزء منه، إنه حنو وحب الكل للجزء، أو حب آدم لنفسه، بينما حنو محبة حواء لآدم هو حنو الجزء للأصل، حنين إلى الموطن لذلك هو أكثر عند المرأة، ولأن المرأة لها الوجدانية المبطونة في الفردية التي للرجل، كانت العاطفة الباطنية للمرأة أقوى والقدرة على سترها أكبر مما هي لدى الرجل؛ «لهذا تكون المرأة أقوى في ستر المحبة من الرجل، ولهذا هي أقرب إلى الإجابة وأصفى محل، كل ذلك من أجل الوجدانية»⁽²⁾ وستر المحبة وعدم الإفصاح عن الرغبة في الالتحام بالأصل والموطن هو المنطلق لخلق الحياء في المرأة وهو فيها أقوى وأظهر من الرجل ولو لم تتمكن من إخفائه.

علاقة المحبة التي بين الرجل والمرأة وإن كانت بخافز الشهوة التي أحدثها انبعاث حواء من آدم، فإنها في حقيقتها ذات مصدر إلهي لأن الخلق ظهر بفعل الحب الإلهي للأسماء في أن تظهر، وللكنز المخفي في أن يتجلى ويعرف، ولأن المحبة بين آدم وحواء إلهية لأن آدم المخلوق على صورة الإله ليس له إلا أن يعشق مصدره ويكون دائم الحنين إليه، كعشق وحنين العقول الصادرة عن العقل الأول في نظرية الفيض عند الفلاسفة والتي يعقل فيها كل عقل ذاته فيصدر عنه فلك ويعقل مصدره فيفيض عنه عقل تال لعقله، غير أن هذه العملية المعرفية المفعمة بالعشق والحنين عند الفلاسفة هي نظرية في الحب الإلهي عند الصوفية متعالية عن مدركات العقل ففعل المحبة ناجم عن تجليات الجمال والجلال والرحمة في آدم وفي حواء فيدركها كل منهما فيعشقان بعضهما محبة في الله وفي جماله وجلاله وسائر صفاته وأسمائه المتجلية فيهما، وفي حواء أكثر من آدم. ولقد أبدع الصوفية في مجال المحبة حتى أسسوا لأفكار في المحبة أصبحوا يتداولونها ولا يكتفون بقرض الشعر في المحبة والعشق الإلهيين.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 249.

(2) ابن العربي: كتاب الألف، ص. 9.

ومن هؤلاء نذكر أحد المعاصرين لابن العربي وهو: "روزبهان البقلي الشيرازي"⁽¹⁾ (1128/522 - 606 - 1209) عالم فارسي، قطب صوفي، يعد أحد أعمدة مذهب المحبة الصوفي، تلك المحبة التي تنطلق عنده من قاعدة عامة ذات أصول ثلاثة⁽²⁾:

- الحب مصدره إلهي ويتمثل في حب الله لعبده المؤمن دون أي واسطة ليجسد الوحدة والمعرفة.
- الحب ناتج عن علم سابق في علم الغيب، عالم الألوهية، أي أن حقيقته في وجوده والعلم بها سابق عن كل موجود، فهي متعلقة بعالم الغيب عالم الألوهية، عالم المطلق، وهو ما يمهّد لفكرة أن لا حد ولا ضابط في التعبير عن الحب الإلهي، مما يعذر ويمجد أشعار "رابعة العدوية" والحلاج وابن الفارض وغيرهم.
- الحب فضيلة توحد المسلمين وكافة المؤمنين بتجاذب طبيعي ناجم عن الأصلين الأول والثاني، وهو ما يُعطي البعد الأخلاقي بعد أن أُعطى البعدين الوجودي والمعرفي.

إذا كان "روزبهان الشيرازي" قد نظّر لمذهب الحب في الوجود والأخلاق فإن ابن العربي دعم هذا التنظير وطبّقه، وفي ما اجتمع عليه ابن العربي وروزبهان في تنوع أشكال الحب هو الذي عبر عنه هنري كوربان بـ: "جدلية الحب"⁽³⁾ *La dialectique d'amour* مبينا بأن الحب جوهر الوجود في فلسفة ابن العربي، والمحفز على المعرفة، والباعث على السلوكات الأخلاقية التي تليق بعاطفة المحبة المدركة للجمال الإلهي مع هيئة ورهبة من جلال جماله. فلقد ذهب ابن العربي إلى أن المحبة أصل الوجود ولتعلق المحبة بالله كان الوجود كاملا، لهذا لن يتحقق

(1) صدر الدين أبو محمد، يعرف أيضا بنصير البقلي الفسوي، من مؤلفاته الصوفية: "الأنوار في كشف الأسرار" و"سير الأرواح" وتفسير صوفي للقرآن عنوانه: "عرائس البيان في حقائق القرآن" السيوطي: طبقات المفسرين، ص. 215. -/حاجي خليفة: كشف الظنون، ج1، ص. 195، ج2، ص. ص. 1011، 1031. -ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة ج1، ص. 233.

(2) Abderrahman Tili: L'amour mystique et la femme chez les soufis, Etudes orientales, revue culturelle trimestrielle, publiée par l'association des Etudes Orientales, Paris, N°5/6 1990, pp. 36, 37.

(3) Henry Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, pp. 117, 124.

الكمال لشخص دون محبة الله، ولهذا قرن الحديث النبوي الشريف⁽¹⁾ شرط تقرب العبد من الله وتقرب الله من العبد بالمحبة المتبادلة بين العبد وربّه. كما علق صحة الإيمان على شرط حب الله وحب رسوله ﷺ، أنموذج الإنسان الكامل على الإطلاق. ولأجل هذه القربى من الله لمحبتة وكراهية الابتعاد وما يصحبه من ألم، قال ابن العربي بيتا شعريا جميلا كأنه برهان بالخلف على تأكيد عاطفة المحبة وما يصحبها من لذة لا تقاس حيث قال وهو بصدد الحديث عن أحد التجليات⁽²⁾:

لو وجدنا إلى الفراق سبيلا لأذقنا الفراق طعم الفراق

ويندرج عند ابن العربي حب الرجل للمرأة ضمن الحب الإلهي، فالرجل يحن لله أصله والمرأة تحن للرجل موطنها وفي حنينها للرجل حنين لله أيضا. والعشق والحنين في كل الأحوال إلهي ويجب أن يكون كذلك. لهذا هناك من ذهب إلى أن «الحديث عن المرأة يعني في الوقت نفسه الكلام على العلاقة بين الحق والخلق تمهيداً لإظهار المحبة القائمة في أصل تلك العلاقة، ومن ثم إظهارها في أصل العلاقة بين الرجل والمرأة.»⁽³⁾ والتي تدرجت من محبة الله في أن يعرف إلى خلق آدم على صورته ثم انبعاث حواء كائنا كاملا يعشق أصله ويحن إليه وإلى أصله الإلهي؛ لأن نظر حواء لآدم فيه إدراك لأسمائه وصفاته، ونظر آدم في حواء امرأة لتجليات الجمال والجلال، ومحل الانفعال.

(1) كثيرا ما يستدل الصوفية بحديث للرسول ﷺ قال فيه عن أنس بن مال: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما» - رواه أحمد بن حنبل في مسنده، باب حب الرسول ﷺ ج3، ص. 207. ويستدلون أيضا بقوله ﷺ: «من عادى لي وليا فقد آذاني وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي...» - محمد بن حبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/1993م، ورواه البخاري أيضا في صحيحه في باب التواضع، ج5، ص. 2384.

(2) ابن العربي: كتاب التجليات، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد الدكن، 1368هـ/1948م، ص. 42.

(3) حسين صديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلة التراث العربي، العدد 80،

[10 - 11 - 2003]

<http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm>

ثانيا - الأنثى محل للانفعال

يحتل مفهوم "المحل" موقعا مركزيا ضمن المستوى الوجودي الذي يصوغ فيه ابن العربي مفهومه للأنوثة إلى جانب الإمكان والخزائن والشيء⁽¹⁾، وهو انعكاس في حقيقته لصفات وأسماء إلهية معينة تعطيه بعدا يجمع بين الغيب لما يحمله من معاني الصفات والأسماء، وأخلاقيا لطبيعة الأسماء المنعكسة عليه كالرحمة والحب. ويجعل ابن العربي من إدراك رمز المحل في المرأة من أهم الطرق التي يقوم فيها حب الرجل للمرأة ويجعله إلهيا حتى أنه قد ينتهي بمقام الفناء في الألوهية، وعن هذا الطريق في محبة المحل المفضي إلى الحب الإلهي يذهب ابن العربي إلى ربط الصلة من خلال فكرة المحبة بين علاقة الله بالمخلوقات وعلاقة الرجل بالمرأة.

فعن علاقة الله بمخلوقاته ففي حال عدمها، أي قبل أن توجد، أو كما يعبر ابن العربي عنها والمعتزلة بمفهوم "الأعيان الثابتة" وهي التي أحبها الله ولما أراد أن يعرف وتعرف أسماؤه وصفاته أمرها أن تكون فامتثلت لأمره وجسدت أسمائه وراحت تعبد بما هي ميسرة له، هذه الأعيان هي محال للانفعال والتكوين، كما أن المرأة محل للانفعال والتكوين فإذا غشيها الرجل وأحبها لانفعالها ولاستعدادها بأن تلد له من هو على صورته فيرى فيه النعمة الإلهية ويعبد الله من خلال تلك العلاقة بها وحينها يكون قد رجع بحبها إلى حب الله، حسب ابن العربي الذي يقول في هذا الصدد: «وأما الطريقة الأخرى في حب النساء فإنهن محال للانفعال والتكوين لظهور أعيان الأمثال في كل نوع ولا شك أن الله ما أحب أعيان العالم في حال عدم العالم إلا لكون تلك الأعيان محل الانفعال... قال لها كن فكانت فظهر ملكه بها في الوجود وأعطت تلك الأعيان لله حقه في ألوهته... فإذا أحب المرأة لما ذكرناه فقد رده حبها إلى الله تعالى فكانت نعمة الفتنة في حقه فأحبه الله برجعته إليه في حبه إياها.»⁽²⁾

(1) نزهة براضة: المرأة وحضرة الأنوثة عند ابن عربي، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 48.

(2) ف. م.، دار صادر، ج4، ص. 454.

وفي موضع آخر من الفتوحات يردد ابن العربي هذه المماثلة بين الخالق ومخلوقاته وبين الرجل والمرأة من حيث الفعل والانفعال، أو من حيث الفاعل والمحل، وهو بصدد الحديث عن الإنسان الكامل فيقول: «الإنسان الكامل الذي هو الخليفة قدّر الحق ظاهراً وباطناً صورة ومنزلة ومعنى فمن كل شيء في الوجود زوجان، لأن الإنسان الكامل والعالم بالإنسان الكامل على صورة الحق، والزوجان الذكر والأنثى ففاعل ومنفعل فيه، فالحق الفاعل والعالم منفعل فيه لأنه محل ظهور الانفعال بما يتناوب عليه من صور الأكوان من حركة وسكون واجتماع وافتراق...»⁽¹⁾ بينما انفعال المرأة واعتبارها محلاً فمن حيث ما جعلها القرآن مسكناً ولباساً للزوج كما إنها تسكنه وتلبسه، ومن حيث ما جعلها حرثاً له، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ...﴾⁽²⁾ والملاحظ هنا أن القرآن قدم المرأة على الرجل، وهو ما يدعم موقف الشيخ الأكبر في النظر للمرأة على أنها محل الانفعال، وكذلك وجد الأمر في قوله - عز وجل - : ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شِئْتُمْ...﴾⁽³⁾ ومن هذه الآية يؤكد ابن العربي على انفعال المرأة وعلى أنها محل مستخدماً العبارة الواردة في الآية السالفة الذكر فقال: «الأنثى محل للزراعة والحرث لوجود الإنبات الذي هو التناسل، فسكن آدم إليها، وسكنت إليه...»⁽⁴⁾ فالرجل إذن فاعل والمرأة محل الانفعال.

لا يقف ابن العربي بفكرة الفاعل والمنفعل عند الذكر والأنثى بل يعطيها بعدها الرمزي في مسائل متعددة كما أعطاها قبل كل شيء لعالم الألوهية، ويقرنها بثنائيات الوحدة والتعدد، الجمع والتفرقة، الأصل والفرع. ولا يبقى هذه الثنائيات على المستوى النظري بل يجد لها تطبيقاتاً، فالقرآن الكريم في رأيه ككتاب فيه جمع، أما كآيات فالتفرقة، يقول ابن العربي عن الجمع والتفرقة في القرآن الكريم، والذي منه نستدل على ما يقابلهما من ذكورة تأنيث، فيقول: «قال تعالى:

(1) ف. م.، دار صادر، ج 4، ص. 132.

(2) سورة البقرة، الآية 187.

(3) سورة البقرة، الآية 223.

(4) ف. م.، عثمان يحيى، ج 2، ص. 249.

﴿ذلك الكتاب﴾⁽¹⁾ ولم يقل: "تلك آيات الكتاب". فالكتاب للجمع، والآيات للتفرقة، و"ذلك" مذكر، مفرد. و"تلك" مفرد مؤنث. فأشار - تعالى - ب"ذلك الكتاب" أولاً لوجود الجمع أصلاً، قبل الفرق، ثم أوجد الفرق في "الآيات".⁽²⁾ أي وجد الكتاب مجملاً أولاً كإيجاد آدم ثم جاءت الآيات فيه مفصلات كما جاءت حواء من آدم. ومنه كان التذكير هو الأصل والجمع، والتأنيث هو الفرع لأن فيه الزيادة والتفرقة ومن هنا كان «آدم لجميع الصفات، وحواء لتفريق الذوات، إذ هي محل الفعل والبذر. وكذلك الآيات هي محل الأحكام والقضايا». ⁽³⁾ والنتيجة تكامل الجمع والتفرقة؛ لأن كل موجود «أي موجود لا يخلو من أن يكون إما في عين الجمع أو في عين الفرق، لا غير ولا سبيل أن يعرَى عن هاتين الحقيقتين». ⁽⁴⁾ ومن تفرعات رمزية الذكورة والأنوثة أن آلت إلى القول بأن آدم رمز للكتاب وحواء رمز لآياته ويحمل هذا فهمه لقوله تعالى: ﴿... وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾⁽⁵⁾ أي جمع الرسول ﷺ بين الجمع والفرق⁽⁶⁾ وجمع في كماله بين الفعل والانفعال، لأنه جمع يوحد الإنسان ولو أننا في عالم الحس ندرك ونميز بين جنسين ذكر فاعل وأنثى منفعل أو محل الانفعال.

تقسيم الزوج من الذكر والأنثى إلى فاعل ومحل منفعل ومقارنته بعلاقة الله بمخلوقاته يوحي بفكرة قدرة الإنسان على الإبداع في محاكاة الله بتفعيل الفعل وتحريك المحل المنفعل، لأن المحل هو ميدان الزرع والتكاثر، وهو ما اصطلاح عليه البعض بالأنثى الخلاقة، و«موضوع الأنثى الخلاقة»⁽⁷⁾ جوهرى في فلسفة ابن

(1) سورة البقرة، الآية 2.

(2) ف. م.، عثمان يحيى، ج 1، ص. 291.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص. 292.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص. 292.

(5) سورة ص، الآية 20.

(6) المصدر السابق، ج 1، ص. 293.

(7) أفضل هذه العبارة كترجمة لـ: Féminin Créateur على عبارة "تأنيث الإله" التي قال بها بعض رجال الدين المسيحيين واتهم ابن العربي بقولها، ومبرر استخدام الأنثى الخلاقة هو نظرة ابن العربي إلى أن الأنثى هي المنفصلة ورمز الحرث والنسل، ومنها يحدث التكاثر والزيادة، فهي العنصر المحقق فعلاً للزيادة في الخلق، بفعل ما تعكسه من اسم الإله "الخالق". أما الذكر فرمز الوحدة وفاعل فقط لا منفعل، وإذا كان منتجاً فهو منفعل ومن ثم فله الأنوثة كرمز.

العربي، فالمرأة هي محل أجمل الأسماء الإلهية، والكائن الجامع بين الانفعال والفعل. إن الكائن الأنثوي هو صورة الألوهية الخلاقة.⁽¹⁾ واضح هنا عبارة صورة الألوهية الخلاقة والمعنى يختلف عن فكرة تأنيث الإله التي ميزت بعض النماذج الصوفية المسيحية؛ وخاصة عندما يتحدث البعض عن يسوع الأم مستندين إلى نصوص Jean chrysostome (349م - 407م) ثم تظهر هذه الفكرة، أنوثة الإله، وأنوثة يسوع بشكل أوضح في القرن الثاني عشر ميلادي مع القديس انسلم (1033م - 1109م) وAnselme وصلواته⁽²⁾.

لقد تحدثنا عن المرأة ككائن منفعل محل للحرث والنسل والإثمار والإبداع لكن اللافت للنظر في النص السابق لأستاذنا "عبد الرحمن التليلي" عند حديثه عن الأنثى الخلاقة، أو عن الأنوثة المبدعة، أنه خصها بالكائن الجامع بين الانفعال والفعل، والحامل لصورة الألوهية الخلاقة، في حين رأينا من قبل أن ابن العربي وصف الله بالفاعل ومخلوقاته بالمنفعلة، كما وصف الرجل بالفاعل والمرأة بالمنفعلة.

ولا هنا تناقض في المسألة عند ابن العربي، بل هو توضيح من الأستاذ "التليلي" لفكرة أكبرية مفادها أن المرأة من حيث إنها إنسان كامل واتصفت في جوهرها بالخل والانفعال، فإن كمالها يستلزم الجمع بين الأمرين، ثم كونها منفعة لا يعني أن لا فعل لها فتأثيرها في الرجل قوي إذ هي التي تمنحه اللذة عند الجماع، ثم إن الجمع بين الفاعل والمنفعلة أو بين صفة وضدها هو ما يميز فلسفة ابن العربي، إذ خلف كل كثرة لا بد من وحدة وخلف كل وحدة يوجد تعدد وكثرة من الثنائيات المتقابلة، والمستمدة جميعها من أسماء وصفات الله. فعند وصف الله بالفاعل ومخلوقاته بالمنفعلة، وجعل الانفعال والخل رمز مجال الإبداع، فلا شك في أن الله هو المبدع الأول والخالق لكل شيء، فمن حيث هذا الوصف ومن حيث ظهوره وتجليه لنا في عالم الحس بما يسهل علينا إدراكه بأدواتنا المحدودة، ومن حيث رمزية الفعل والفاعل والمنفعلة في مدركاتنا. فالله يتجلى أيضا في صورة المنفعلة كما

(1) Abderrahman Tlili: L'amour mystique et la femme chez les soufis, p. 41.

(2) Jacques Maître: Entre femmes, notes sur une filière du mysticisme catholique,

Archives des sciences sociales des religions, 55/1(jan-mar) 1983, p. 107.

يتجلى في صورة الفاعل، ويتجلى أيضا في صورة الفاعل والمنفعل معا⁽¹⁾. وكذلك الإنسان هو فاعل رمز الذكورة منفعل رمز الأنوثة والإبداع في المحل المنفعل. وإذا أبدع الرجل في مجال ما فهو أنثى من حيث إبداعه وانفعاله، وإذا كان كل إنسان مبدع فكل الناس إناث لما للأنوثة من رمزية في فلسفة ابن العربي ولهذا قال⁽²⁾:

إنا إناث لما فينا يولده فلنحمد الله ما في الكون من رجل
إنا الرجال الذين العرف عينهم هم الإناث وهم نفسي⁽³⁾ وهم أملي

إن القارئ لابن العربي كثيرا ما يلحظ استدلاله بـ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بمعنى أن السر في معرفة الحقيقة والوصول إلى الحق هو من الذات العارفة وإليها، لأن الإنسان خلق على صورة الإله، فعليه أن يدرك الله وصفاته فيما هو عليه من أسرار وما يحتويه من كنوز، وهي التي تظهر للعارف في تحليلات أعظمها تكون في الإنسان نفسه، وأكثرها عظمة تكون في المرأة، الأنثى محل الانفعال، وقمة التجلي تكون في شدة الالتحام وفي وصلة النكاح. لهذا لا يجب الاستهانة بعملية الجماع ولا يجب نزع الروح منها.

إن هذه الفكرة عند ابن العربي والتي لا شك في أنها ماثار سخط الفقهاء عليه، لكنها من الأمور التي يسهل إدراكها في نسق ابن العربي الفلسفي، إذ سبق وأن أشرنا إلى أن فلسفة ابن العربي تتداخل وتشابك في قضاياها إلى درجة تختلط على قارئها ويقع في اللبس والغموض، لكن الذي سرعان ما يجليها هو العودة الدائمة إلى محور فلسفته وهو علاقة الله بالعالم، وبصورة أدق علاقته بمن خلقه على صورته واستخلفه وهو الإنسان. وفي مقابل ذلك علاقة هذا الذي على صورة الإله بخالقه وكيف يجب أن يستغل كل صغيرة وكبيرة في معرفة الله وفي عبادته، وفي جعلها وسيلة محبته والوصول إليه. فلقد خلقه، حسب تصور ابن العربي، على هيئة مغايرة لكل الكائنات وجامعة لأوصافها فهو - أي الإنسان -

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 217.

(2) ف. م. دار صادر، ج4، ص. 445.

(3) وفي كتاب الوصايا، الذي يبدو أنه عبارة عن نصوص مختارة من الفتوحات خاصة، وردت كلمة "سولي" بدلا من "نفسى"/- ابن العربي: الوصايا، دار الجيل، بيروت، 1408هـ/1988م،

ص. 8.

الواقف القادر على الركوع وعلى السجود يعبد الله في كل الصور التي تعبد فيها الكائنات، فهو المخلق في فضاءات المطلق بالعقل والخيال والكشف تحليقا لا يبلغه الطير، واقف شامخ كالشجر والجبال، راع كهيئة المخلوقات التي ليس لها هيئة الوقوف والنظر إلى السماء، وفي سجوده يماثل الزواحف من الكائنات. وفوق كل هذا له ظل دائم السجود إذا نسي أو تغافل عن حقيقة وجوده والغرض منه.

وقد يكون هذا فهما وتأويلا لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا لَهُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾⁽¹⁾ ففي ضوء كل هذا لا يجب على العبد أن يستهين بأي شيء في الدنيا فالكل يدل على أسمائه وصفاته ويمكن أن يقرب من الله ويحبه إليه. فحتى الناحية الجنسية لا يستهان بها. لا، بل هي أعظم وصلة في الإنسان بين شطره الذكوري الفاعل وشطره الأنثوي المنفعل، وصلة تحقق مشاهدة الحق، لهذا يجب أن تمارس على الوجه الذي يليق بمقام المشاهدة، وهذا ما قد يحمله نظم ابن العربي الجمل للمعاني التي يريد الإعلاء من شأنها والتفصيل فيها وهو دأبه في كثير من نصوص الفتوحات والفصوص وسائر مؤلفاته فيقول⁽²⁾:

لو لا العلو الذي في السفلى ما سفلت	وجوهنا تطلب المرى بالمثل
لذلكم شرع الله السجود لنا	فتشهد الحق في علو وفي سفلى
هذي وصيتنا إن كنت ذا نظر	فإنها حيلة من أحسن الحيل
ترى بها كل معلوم بصورته	على حقيقة ما هو لا على البديل
حتى ترى المنظر الأعلى وليس له	سواك مجلى فلا تبرح ولا تنزل
فإن دعائك إلى عين شر بها	فلا تجبه وكن منه على وجل
إننا إننا لما فينا يولده	فالنحمد الله ما في الكون من رجل

بجمل القول في مسألة الانفعال والحل: إنه ومن حيث اعتبار الأنثى محل الانفعال الذي يثمر، ولما كان الانفعال لا يقتصر أمره على ما يحدث من فعل النكاح الجسدي لأن النكاح فيه المعنوي أيضا، ثم الانفعال يحمل معنى قبول الفكرة

(1) سورة الرعد، الآية 15.

(2) ف. م. دار صادر، ج 4، ص. 445.

أو الفعل الذي يجعلك تطورها وتبدع بها أفكارا أو أفعالا آخر متولدة عنها، فمن حيث ما يتصف به الإنسان من إنتاج ومن إبداع ولما كان الابداع والإنتاج نتيجة انفعال ولما كان الانفعال حركة الأنثى أضحي رمزا لها وأضحت الأنوثة رمز الانفعال، ومنه كل من ينتج أو يثمر أو يبدع فهو أنثى من حيث هو كذلك ولهذا قال ابن العربي بأنا كلنا إناث، والرجل الحقيقي هو المبدع وهو الأنثى. وعلى هذا النحو نفهم إشارة ابن العربي على أن التأنيث في الشمس متعال عن ذكرورة القمر؛ لأن ذا اللفظ المذكر يستمد نوره من المؤنث لفظها.

ثالثاً - التجلي الإلهي في المرأة

لما كانت الأنثى هي محل الانفعال ولها الأفضلية على الرجل من حيث المقام، كما له الأسبقية من حيث الوجود، فإن أفضل التجليات الإلهية عند ابن العربي هي التجلي في المرأة، ومنه كان لحب النساء الكامن في الرجال بالفطرة له معنى وصلة بالالوهية، ولهذا يستدل ابن العربي بقول الرسول ﷺ عن أنس: «حُبُّ إِيٍّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ: النِّسَاءِ وَالطِّيبِ، وَجَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»⁽¹⁾.

وما يلاحظ على استعمال ابن العربي لهذا الحديث أنه حلله تحليلاً دقيقاً ووظفه في خدمة مذهبه إلى أقصى الحدود، دون الاكتفاء به في موضوع المرأة، ومن جملة ما وقف ابن العربي عليه في هذا الحديث النبوي الشريف من مسائل فلسفية صوفية: فطرية الحب، فكرة التثليث السارية في كل شيء والمشار إليها من قبل⁽²⁾، فكرة تأخر المرأة عن الرجل في الخلق وتقدمها عليه في المقام، ثم فكرة التأنيث وأهميتها في موضوع الحب والمرأة والتجليات الإلهية.

فعن المحبة فقد عدّها «أصل الموجودات»⁽³⁾ لأن الله خلقها حباً في أن يعرف فأحبها ثم أمرها فامتثلت فخرجت إلى الوجود بعد أن كانت أشياء معدومة، وبحبها له وشوقها إليه تسعى إلى العودة إلى أصلها، وبهذا تكمل الدائر في الحب المتبادل بين الله ومخلوقاته، وقد عبر "أبو العلا عفيفي" أحد شراح "الفصوص" المعاصرين عن فكرة الحب وعلاقتها بالوجود وبالله بقوله: «فالحب موجود على الدوام متبادل بين الحق والخلق. والشوق والحنين واللقاء موجودة على الدوام أيضاً، لأن الحق دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك

(1) ابن الملقن الأنصاري (عمر بن علي): خلاصة البدر المنير، تحقيق حمدي عبد المجيد، مكتبة الرشد، الرياض، 1410هـ/1990م، ج1، ص. 15. حديث إسناده حسن، رواه النسائي والحاكم والطبراني عن أنس.

(2) ذكرت من قبل مراراً في هذا البحث، خاصة في الفصل الثاني منه، وسيأتي الحديث عنها في العنصر الموالي من هذا الفصل.

(3) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 214.

الظهور. والخلق دائم الفناء يدفعه ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل.»⁽¹⁾ ولهذا كله وقف ابن العربي عند عبارة "حب" فقال بان الرسول ﷺ لم يقل "أحب" حتى لا يكون هذا الحب ذاتيا من نفس الرسول ﷺ، بل قال "حب" كدليل نصي على أن هذا الحب إلهي، مجبول عليه الرسول ﷺ والناس كافة، لأنه ﷺ أكمل الناس وأكمل الخلق على الإطلاق.

ومما لاحظته ابن العربي في الحديث النبوي الشريف أنه ﷺ قدم محبة النساء على الطيب وعلى الصلاة، وهذا للربط المذكور بين المحبة والوجود من جهة وللتوكيد على فكرة أنه "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ولما كان الحب طريقا وحافزا على المعرفة، ولما كانت المرأة إنسانا وجزءا من الرجل، فإنه عندما يحب الرجل المرأة ويعشقها يعرفها وإذا عرفها فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه، والأمثلة مماثل بالنسبة للمرأة أيضا، في حبها ومعرفتها للرجل وبصورة أخص بحبها لذاتها كإنسان وكامرأة لها الدرجة الأعلى مقارنة بالرجل لأن لها مقام الوحدةانية. بالرغم من بعثها بعد الرجل وهو ما يدل عليه المدلول اللغوي لكلمة "نساء" المستعملة في الحديث النبوي الشريف بدلا من كلمة المرأة وذلك، حسب ابن العربي، مراعاة لتأخرهن في الوجود عن الرجال إذ معناها كما بينه الشيخ الأكبر⁽²⁾ وتؤكد المعاجم اللغوية مصدره يعني التأخير والتأجيل والتباعد⁽³⁾

لقد استرعى انتباه ابن العربي في الحديث النبوي الشريف ورود كلمة "ثلاث" بدلا من "ثلاثة" بالرغم من أن اللسان العربي دأب على تذكير العدد إن المعدود مؤنثا والعكس صحيح وفي الحديث النبوي موضوع الدراسة المعدود مذكر لورود كلمة الطيب مع الصلاة والنساء، ولم يشك ابن العربي في سلامة لسان النبي ﷺ وهو المعجز، وإنما ذهب إلى الاعتقاد بأن النبي ﷺ قصد تفضيل التأنيث، ومن ثم يؤصل ابن العربي لفكرته بأن الأنوثة هي السارية في كل شيء، وعن المغزى من ورود كلمة "ثلاث" بدلا من "ثلاثة" قال ابن العربي: «... ثم إنه عليه السلام غلب في هذا الخبر التأنيث على التذكير لأنه قصد التهمم بالنساء،

(1) المصدر السابق، ج2، ص. 327.

(2) فصوص الحكم، ج1، ص. 218.

(3) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مادة "نساء"، ج6، ص. 4404.

فقال ثلاث، ولم يقل "ثلاثة" بالهاء الذي هو عدد الذكران... وعادة العرب أن تغلب التذكير... - وإن كان واحدا - على التأنيث وإن كن جماعة. وهو عربي، فراعى ﷺ المعنى الذي قصد به»⁽¹⁾ ثم يدعم أكثر ابن العربي موقفه المفضل للتأنيث على التذكير في الوجود فيشير إلى ورود مؤنثين في الحديث النبوي الشريف، واحد تأنيث ذات والآخر تأنيث حقيقي وبينهما مذكر، فلقد توسط "الطيب" النساء (تأنيث حقيقي) والصلاة (تأنيث غير حقيقي)، كما توسط آدم الذات الإلهية وحواء الموجودة عنه، وكلاهما في لفظه التأنيث، أي في الذات الإلهية وحواء، وقد ذهب ابن العربي بعيدا في حديثه عن شرف التأنيث إلى درجة أن قال بأن «إطلاق "الذات على الله" وإطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث جبرا لقبول المرأة الذي يكسره من لا علم له من الرجال بالأمر»⁽²⁾ ثم يبيّن على هذا التأويل فكرته على إن التأنيث سار في كل شيء حتى في الصفات الإلهية فيقول: «... وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا. فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة وجود العالم. والعلة مؤنثة»⁽³⁾ والمقصود بهم الفلاسفة. ومن ثم يخلص ابن العربي إلى المعنى السابق الذكر وهو: إن التأنيث هو حقيقة وجوهر الوجود، والمقصود به الانفعال والوجود لتحقيق غرض لا وجود عبث وهو ما تضمنه معنى البيت الشعري السالف الذكر:

إنا إناث لما فينا يولده فلنحمد الله ما في الكون من رجل

وأما الحكمة، حسب ابن العربي، من الطيب الوارد مذكرا في الحديث النبوي الشريف والذي جاء ذكره بعد "النساء" فلما «في النساء من روائح التكوين، فعنه أطيب الطيب عناق الحبيب»⁽⁴⁾ وواضح بهذا الشكل أن الحديث النبوي الشريف وإن ذكر ثلاثة أمور محبة للرسول ﷺ ومن ثمة لكل الناس، وهو ما يتماشى ونظريته في التثليث إلا أن المقصود هو الغاية وهي الاتصال بالله أو مشاهدته متجليا وأفضل التجليات الإلهية، حسب ابن العربي، يكون في النساء،

(1) ابن العربي: فصوص الحكم، ج1، ص. ص. 218 - 219.

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 90.

(3) ابن العربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 220.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص. 220.

الطيبات اللاتي خصصهن الله للطيبين، وهنا تأويل آخر لرمز الطيب وجعله من الرائحة الإلهية في المرأة وفي الرجل، وإن ارتبط أكثر بالمرأة التي تتطيب وتتجمل. ومن ثم كانت محبة النساء والالتحام معهن والفناء فيهن طريقا إلى الفناء في الله.

وهو الطريق الذي يتحقق فيه الشهود لله في جمعه بين الفاعل والمنفعل، لأن الرجل الذي يحب المرأة حب التخلق الإلهي ويطلب وصلتها، وأعظم وصلة النكاح؛ لأن الشهوة تعم الجسم كله، فيتحقق الفناء، ولهذا الفناء المتحقق فرض الشرع غسل الجسم كله حتى تعمه الطهارة كما عمه الفناء. فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة في هذه الحالة، حالة الفناء عند وصلة النكاح، يكون شهوده لله «شهودا في منفعل، وإذا شاهده في نفسه - من حيث ظهور المرأة عنه - شاهده في فاعل... فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل... لهذا أحب ﷺ النساء لكمال شهود الحق فيهن.»⁽¹⁾ وبهذا يكون أفضل مادة يتم فيها الشهود بحكم أنه لا بد له من عين يشاهد بها هي المرأة لمقامها المرتبط بالصفات، ولتعلق التجلي بالحببة الشديدة، فإن الإنسان قد يحب النساء ولكن حبه الكبير وميله الشديد قد تحوزه امرأة واحدة دون غيرها وهي التي يحدث له معها الشهود ويتحقق له معها وفيها الفناء، لهذا يستشهد ابن العربي بحب الرسول ﷺ لعائشة، ولكن هذا لا يعني أن خاصية التجلي توجد في البعض وتندم في البعض الآخر، بل توجد في جميع النساء، ولكن تعلق الرجل بامرأة خاصة يكون نتيجة مناسبة روحانية بينهما قد تعود إلى «أصل النشأة والمزاج الطبيعي والنظر الروحي، فمنه ما يجري إلى أجل مسمى، ومنه ما يجري إلى غير أجل، بل أجله الموت، والتعلق لا يزول كحب النبي ﷺ عائشة، فإنه كان يحبها أكثر من حبه جميع نساؤه.»⁽²⁾

لقد سبق وأن أشرنا إلى أن فلسفة ابن العربي وفكره الصوفي له علاقة مباشرة بحياته، فكثير من آرائه نجد لها التجسيد الفعلي في سيرة حياته وفي سلوكاته، ولعل موضوع المرأة وحبها أكثر وضوحا في تطابق فكر ابن العربي مع وجوده، فسيرة حياته تدل على أنه أحب النساء وتزوجهن، لكن تفرد في حبه

(1) المصدر السابق، ج1، ص. 217.

(2) ابن العربي: الوصايا، ص. 30.

الشديد لـ: "نظام بنت الشيخ مكين الدين الأصفهاني" وخصها بأشعار رمزية، وهي التي كانت له الجزء المكمل الذي يقع فيه الشهود، لقد كانت «نظام الزوجة المفضلة لابن عربي، قد احتلت موقع المرأة، أي الواحد - الفرد، والباقيات المذكورات في نصوص ابن عربي، والواضحات النسبة إليه، هن نساء، أي الكثير، المتوالي أو المتجاوز.»⁽¹⁾ ويكفي أن ننظر في ترجمان الأشواق لنعرف مدى حبه لها، وإن كان ابن العربي يتخذ من تلك الأشعار رموزاً ومن "نظام" نموذجاً لمن تجلّى له الحق فيها، فسافر بها الخيال إلى الله، منطلقاً من جمال المرأة التي احتوت صور الحق إلى الجمال المطلق حيث عين الحق. إننا بمجرد قراءتنا مقدمة الترجمان ندرك مدى حبه لهذه المرأة التي ألف لأجلها الشعر رمزا وشرحه نظاماً محولاً إياه إلى فكر وفلسفة صوفية سافر بها في مرآة حبيبته إلى عالم المطلق. ولم يكن ابن العربي معجباً بها فقط بل وبوالدها وبعمتها وبكل ما يمت لها بصلة.

ومما قال فيها بعد أن امتدح والدها وأخته المسنة وبين تتلمذه عليهما وأخذ بسماع الحديث عنهما وروايته ثم أجازا له ذلك. وأما عن ابنته فوصفها ابن العربي قائلاً: «وكان لهذا الشيخ - رضي الله عنه - بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المحاضر والمحاضر، وتحير المناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء، من العابدات العالمات السائحات شيخة الحرمين، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت... حقة محتومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها... فقلدناها من نظمها في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق...»⁽²⁾ وهكذا وجد ابن العربي في نظام المرأة التي يحبها ويحب الله من خلالها وبرمزيتها حبه لها وغزله فيها أدرك الحب الإلهي، وأدرك ما بث الله فيها من جمال فتان، عرف ابن العربي كيف يعود بفتنة ربه في النساء إلى نعمة الحب إلهي.

وفتنة النساء هي التي، حسب ابن العربي، يتجاوزها العبد بأن يحب المرأة بما يقربه من الله وهو الحب الذي يكون على الصفة المذكورة آنفاً والتي تمكن المرء من

(1) سعاد الحكيم: المرأة ولية وألنثى.. قراءة في نص ابن العربي، مجلة التراث العربي، العدد 80.

- <http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm>

(2) ابن العربي: ترجمان الأشواق، ص. ص. 8 - 9.

إدراك التجلي الإلهي فيها، وقد عبر ابن العربي عن هذه الفتنة في سياق حديثه عن الجمال الذي يحبه الله ويحبه الإنسان ولكن حب الإنسان للجمال يجب أن يكون لحب الله لا لذات الشيء الجميل، لأن هذا هو المدخل إلى الفتنة أما الخروج منها والبون عنها فيكون باستغلال ذلك الجميل فيما يقرب إلى الله لهذا قال ابن العربي: «فصورة رجوعه إلى الله في محبتهم بأن يرى أن الكل أحب بعضه وحن إليه، فما أحب سوى نفسه، لأن المرأة - في الأصل - خلقت من الرجل... فينزلها من نفسه منزلة الصورة التي خلق الله الإنسان الكامل عليها، وهي صورة الحق، فجعلها الحق مجلى له، وإذا كان الشيء مجلى للناظر فلا يرى الناظر في تلك الصورة إلا نفسه، فإذا رأى في هذه المرأة نفسه بشدة حبه فيها وميله إليها رأى صورته.» وصورته على صورة الحق، والنتيجة أنه ما يرى إلا الحق «ولكن مع شهوة حب والتذاذ وصلة، ففني فيها فناء حق بحب صدق... فاتخذ بمحبوبه إلى أن قال: "أنا من أهوى ومن أهوى أنا".»⁽¹⁾. وإذا حصل وان اتخذت العلاقة بين الرجل والمرأة علاقة لذة آنية لا تقرب من الله ولا تحقق له الشهود، فتلك هي الفتنة التي في النساء والمال والجاه والولد والتي قد تبعد عن الله ولا تقرب منه. ولكن إذا أحسن المرء التعامل مع هذه الأربع فتن فيما يقرب إلى الله كانت نعمًا.

وهكذا تكتمل الدائرة في فلسفة ابن العربي في المرأة ونعود إلى نقطة البداية في تبرير حب الرجل للمرأة لأنها جزء منه وحب المرأة للرجل لأنه أصلها، وكلاهما يرى نفسه ويجب ذاته من خلال النظر في الطرف الآخر كمرآة فيعرف فيها نفسه ويرى فيها الحق متجليا فيعرفه لكونهما مخلوقين على صورته، ويشكلان معا الإنسان الكامل. وأفضل لحظة للمشاهدة هي لحظة الوصلة والاتحام، وهي لحظة فناء، كالتّي وصفها الحلاج واتهم فيها بالاتحاد والحلول وقتل بسببها، فكان شهيدا للحب الإلهي.

ولما كانت المرأة محل الانفعال والتجلي والرجل له ذلك أيضا من حيث ما تم ذكره فإن جبهما وتقرّبهما من الله لا يتوقف عند هذا الحد بل يدخلان وما ينجر عن علاقتهما من ظهور الولد كأطراف في نظرية التثليث الأكبرية، فما هي منزلة المرأة في هذه النظرية؟

(1) ابن العربي: الوصايا، ص. ص. 29 - 30، والنص نفسه في: ف. م.، دار صادر، ج4، ص. ص. 454.

رابعاً - منزلة الأنثى في نظرية التثليث الأكبرية

لقد سبقنا وأن أشرنا إلى نظرية التثليث الأكبرية وأهميتها في فلسفته الصوفية في أكثر من موضع في هذا البحث، وتجدد الإشارة هنا إلى أن التثليث الأكبري وإن كان له صلة غير مباشرة بتثليث الاعتقاد المسيحي وأقانيمه الثلاثة، فإن صلته الأكبر به من حيث العدد ثلاثة، وعند طرح فكرة العدد يظهر الأثر الفيثاغوري ومن بعده أثر إخوان الصفا وفلسفتهم في الأعداد على ابن العربي، وقد يكون هو الأثر نفسه، أي الفيثاغوري على الفكر المسيحي في تثليثه للإله. فأما التأثير الفيثاغوري فيتمثل في فكرة أن الثلاثة هو أول الأفراد، أو أول الأعداد الفردية، وهو ما رده إخوان الصفا⁽¹⁾ وذكره ابن العربي في نصوص كثيرة.

وأما الأثر الغير مباشر للتثليث المسيحي، فقد يكون في فكرة الحقيقة المحمدية، التي خصها ابن العربي في الفصل الأخير بمحمد ﷺ وجاء بعنوان: "فص حكمة فردية في كلمة محمدية" وهو أول تثليث في فلسفة ابن العربي على الإطلاق لأنه يتعلق بتثليث على مستوى عالم الغيب الصرف، بينما باقي أنواع التثليث ونماذجه فارتبطت بعوالم أخرى لا تخرج عن تثليث عوالم الملكوت والجبروت والمشاهدة، أو عوالم الغيب والبرزخ وعالم الحس.

أما الحقيقة المحمدية فهي أول الأفراد، وأول الأفراد هو العدد ثلاثة، بعد الواحد رمز الذات الإلهية في أحديتها، حيث اللاتعيين وحيث غيب الغيب لهذا الواحد غير خاضع للعد لأنه ليس عدداً، فهو أصل العدد ومنشؤه، كما أن "الألف" ليس حرفاً، وأما الإثنان فهو أول العدد مطلقاً ويرمز للذات الإلهية في تعيينها بعد أن كانت في الغيب المطلق واللاتعيين، ولكن هذا التعيين لا يخرج الذات الإلهية عن أحديتها بل يقيها عليها، لكن بتميزها بالشفعية في الحالة الأولى حالة اللاتعيين وبالوترية في حالة التعيين. وأما الثلاثة أو أول الأفراد فهي الحقيقة المحمدية

(1) رسائل إخوان الصفا، ج1، ص. 77.

التي «تعطي الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة»⁽¹⁾ وهي الحقيقة الجامعة بين الشفعية والوترية، أو «الحقيقة البرزخية الجمعية بين الإطلاق والتعيين، وبين التعيين والمتعين... لها الجمع ولها الفصل بين الطرفين، وهي عين الطرفين، في هذه المراتب كلها»⁽²⁾ ولهذا أوتي النبي ﷺ جوامع الكلم.

إن هذا التعدد الموحد في تثليث مجتمع مفترق بالخيال لا بالحقيقة، يعبر عنه بتثليث موحد أيضا يتداوله الفلاسفة وهو وحدة العلم والعالم والمعلوم، أو العقل والعاقل والمعقول وفي تثليث ابن العربي هو الحب والمحبة والمحبوب. ومهما بدا لنا هذا التثليث مفعم بالميتافيزيقا غير أنه لا ينأى بالكلية عن تثليث المسيحيين، من حيث العدد ومن حيث الطابع الإلهي الذي يضيفه المسيحيون على عيسى بن مريم عليه السلام، وإن كانت الحقيقة المحمدية عند ابن العربي المعبرة عن وجود النبي ﷺ ولآدم بيم الماء والطين، روحية لا جسدية لأن من حيث الجسد آدم أسبق ومن حيث الروح وحقيقة النبوة المحمدية المعبرة عن الإنسان الكامل وعن الحقيقة الإنسانية الأحدية الجمعية فأسبق من آدم. وهنا أيضا نلاحظ هذا التبادل في المراتب والأسبقية في الوجود وفي الرتبة، بين ثنائيات مختلفة، فمحمد أسبق من آدم من حيث حقيقته، وآدم أسبق في الوجود، آدم أسبق من حواء في الوجود وحواء الأفضلية في المقام، العقل الأول أسبق في الوجود، والنفس الكلية أقرب من الله. وفي كل الأحوال في التثليث الأكبري رمز الأنثى لمن يكون محل الانفعال والتعيين وموضع المقدمة الصغرى في القياس المنطقي.

ومن الأمثلة النموذجية عن التثليث في فكر ابن العربي ذلك الذي كان بعد ظهور أول الخلق على الإطلاق وهو العقل الأول الذي أوجد الله منه النفس الكلية فطوقها بما يحوزه من جمال إلهي لقربة من الحضرة الإلهية ولتشبعه بصفاها، ثم عشقها لما رآها ماثلة أمامه وعشقه لما حصلت منه من حقائق وحدث بينهما الاتحاد والنكاح المعنوي ومن اجتماعهما، مقدمة كبرى وصغرى، فاعلا ومنفعلا، ذكرا وأنثى ظهر منهما ثالث هو الهوى أو الهباء، الأصل الجوهرى لكل الامتدادات.

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 214.

(2) مؤيد الدين جندي: شرح فصوص الحكم، ص. 670.

لقد اعتقد ابن العربي أن لحكم تثليث نفاذ في كل الأشياء والموجودات ما دامت جميعها يظهر من أزواج مثمرة، فكل شيء في الوجود مؤلف من زوجين ينتج عنهما ثالث، وينطبق هذا على عالم الأشياء كما على عالم المعاني من لغة ومنطق⁽¹⁾ بل وينطبق حتى على عالم الألوهية وعلى بدء الخلق، حيث كان الله ولا شيء معه، ولما أراد إيجاد العالم أوجده انطلاقاً من تثليث على مستوى الألوهية: ذات، إرادة، كلام. وآخر على مستوى الأشياء في حال عدمها، أو على مستوى الموجودات قبل أن توجد: شيء معدوم، سماع، وامتنال للأمر الإلهي لهذا كله قال ابن العربي إن: «أصل الكون التثليث»⁽²⁾ ومنه أصبح التثليث سار في كل شيء. وأحد أركان هذا التثليث رمز الأنوثة حيث محل الانفعال وحيث النتاج والإبداع والزيادة والكثرة.

وفي عالم المرأة لا استثناء عن حكم التثليث، وهي الركن الشديد فيه، وقد رأينا أن ابن العربي أحضع الحديث النبوي الشريف للقاعدة عندما لاحظ أن الذي يجب للرسول ﷺ ثلاثة أمور: النساء والطيب والصلاة، وجعل الأولوية في التقرب من الله وإدراك تحليه في النساء قبل الصلاة، وجعل الطيب واسطة بينهما. كما يكمن التثليث في عالم المرأة والرجل انطلاقاً من النكاح وهو «اتحاد عنصرين لإنتاج ثالث في عالم العناصر، وهو في عالم الأرواح التوجه الإلهي نحو الطبيعة وفتح صور العالم فيها بالأمر، وهو في عالم المعاني توليد النتائج من المقدمات.. فالمرأة بذلك هي محل وجود أعيان الأبناء كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الموجودات. فأمر بلا طبيعة لا يكون، وطبيعة بلا أمر لا تكون، ورجل بلا امرأة لا يكون، وامرأة بلا رجل لا تكون في مستوى أصل الخلق»⁽³⁾. وبهذا يتضح التثليث في اجتماع آدم بحواء وما ينتجانه من ولد والعملية برمتها بمثابة

(1) ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، ص. 59.

(2) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 117.

(3) حسين الصديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلة التراث العربي، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ربيع الآخر، 1421هـ، يوليو - 2000م، السنة العشرون، العدد: 80 [20 - 10 - 2003] على الموقع الإلكتروني:

<http://www.awu-dam.org/trath/80/trath004.htm>

القياس المنطقي المؤلف من مقدمتين كبرى آدم وصغرى حواء والنتيجة: الذرية. وهذا التثليث الناتج عن الثنائية أو الزوجية رمزته في القرآن الكلمة الإلهية "كن" التي تظهر بها الموجودات، فالحرفين: "الكاف" و"النون" بمنزلة المقدمتين وما ينتج عن الامتثال هو النتيجة، وأما الواو فالرابط بين المقدمتين كما هو في القياس المنطقي، أما الرابط بين الأبوين في عالم الحس هو عملية الجماع والاتحام، فالواو خفي في كن لالتقاء الساكنين كذلك لا يظهر عند اجتماع الجنسين شيء ثالث لأن الاتحام حاصل والولوج تام لا يبقى الظهور⁽¹⁾.

يذكرنا هذا التفسير في الاتحام بنظرية الليبدو الفرويدية، وبآراء كثيرة لعلماء النفس الذين عدوا التصوف سلوكاً غير سوي وأن الصوفي يعيش حالة من الكبت الجنسي والعاطفي يخرجها في أشعار غزل ويزعم أنها ترمز للحب الإلهي. لكن يجب الإشارة هنا أنه عند ابن العربي لا وجود لحالة مرضية أو عقدة نفسية فالرجل أحب النساء من أعراق مختلفة وصرح بحبه لهن كما تزوجهن، لكنه ذهب بمسألة التزاوج والنكاح والتوالد من مسألة وجودية طبيعية وأعطاهما بعداً ميتافيزيقياً يجمع بين الوجود والمعرفة والقيم جاعلاً إياها إلهية المصدر، بدءاً في عالم التعيين من "كن": أول كلمة إلهية، إلى القياس المنطقي الذي هو عند ابن العربي علم التوالد في الفكر وهو علم إلهي إلى اجتماع آدم بحواء هو أيضاً سكون النفس لجزء منها أو النفس لموطنها. فآدم موطن حواء لأنها منبعثة منه، وفي هذا الانبعاث إعجاز إلهي يعكس القدرة المطلقة على الحل بالكيفية التي يردها الله ولا تخضع لحتمية السببية ولا لسلطة الطبيعة ومجرياته، ولهذا ومن كيفية انبعاث حواء من آدم برهن ابن عربي على براءة مريم العذراء مما يوجه لها من تم أو بما يعتقد خطأ في خلق عيسى بن مريم على أنه ابن الله.

(1) ف. م.، عثمان يحيى، ج2، ص. ص. 300 - 301.

خامسا - من انبعث حواء إلى براءة مريم

تشكل الكيفية التي خلق الله بها حواء من آدم، انبعاثا لجسم تام كامل من جزء من جسم آخر ليكون زوجا له ويعطي هذا الجسم المغاير درجة أقل من آدم ولكن مقاما أرفع هو مقام الوجدانية فيربطه بالصفات والأسماء الإلهية مع تعددها مضاد بعضها البعض الآخر وهو ما ينعكس على الموجودات أزواجا وثنائيات مختلفة، وإن كان الناس وخاصة من أصحاب الديانات السماوية يجمعون على كيفية خلق حواء من آدم، فإنهم اختلفوا في خلق عيسى عليه السلام، فمنهم من اتهم مريم العذراء بأنها جاءت شيئا نكرا ووصف ذلك المشهد القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿... فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ (1) ومنهم من قال أن المسيح عيسى بن مريم ابن الله إلى غير ذلك من الأوصاف والنعوت التي وصف بها، ووصفت بها والدته.

في الجزء الحادي عشر من الفتوحات المكية خص ابن العربي الباب السابع منه لمعرفة بدء الجسوم الانسانية، ومن خلق آدم ثم انبعث حواء من جسمه، خلص إلى كيفية خلق عيسى عليه السلام ومن ثم البرهنة عن براءة والدته من كل التهم التي ألصقت بها. ولم يقف ابن العربي عند التشخيص في مسألة خلق آدم وحواء وعيسى بل خلص إلى استنتاج عن الأنواع من الجسوم الانسانية وهي: آدم وحواء وعيسى وسائر الناس. ولأن فلسفته دوما في خدمة الحقيقة الدينية فلقد بنى نظريته هذه على تأويل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ (2) معتبرا هذه الآية من "جوامع الكلم" ومن "فصل الخطاب" الذي أوتي محمد ﷺ.

حيث ذهب إلى أن هذه الآية الكريمة تتضمن في ظاهرها وفي باطنها أنواع الجسوم الانسانية الأربعة بكيفيات خلق مختلفة كل واحدة عن الأخرى لتعكس القدرة المطلقة على الخلق والمشيئة الإلهية في التصرف في الكون. وقد أولها على نحو

(1) سورة مريم، الآية 27.

(2) سورة الحجرات، الآية 13

ينطلق فيه أولاً مما تحمله كل كلمة في الآية على حدة، ثم جمع عبارات الآية في نهاية التأويل ليعود بها إلى ما يعطيه ظاهر معناها الذي يدركه الجميع، وقد جاء تأويله المنطلق من الباطن إلى الظاهر كما يلي⁽¹⁾:

- ﴿إنا خلقناكم﴾: بمعنى آدم من خلق الله مباشرة وسواه بيديه.

- ﴿من ذكر﴾: خلق حواء من آدم، أي جزء من كل.

- ﴿وأنثى﴾: خلق عيسى من مريم عليهما السلام.

- ﴿من ذكر وأنثى﴾: خلق سائر الناس بطريق التوالد والتناسل.

وعلى ضوء فهمه للآية المذكورة نخلص مع ابن العربي إلى أن: الأنثى البشرية هي في اثنين من الأجسام الأربعة. كما نستنتج مرة أخرى ما عهدناه لدى الشيخ الأكبر من طرح لآراء ومواقف من مسائل متعددة ضمن الجواب على إشكال جزئي أو مسألة بعينها. وكل ذلك لإعطاء البعد الرمزي في المسائل التي يطرحها، من خلال تأويل للنص القرآني بشكل يتسق مع منظومته الفلسفية الصوفية التي تسير في دوائر لا متناهية من رموز مؤولة ومن تأويل رمزي وهكذا دواليك.

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم﴾ أراد ابن العربي أن نفهم من هذا التشبيه برهان على براءة مريم، فكما خلق آدم من دون اجتماع الجنسين خلق عيسى كذلك من دون اجتماعهما، ثم إذا ضم إلى هذا فكرة خلق حواء من آدم، وهو ليس محلاً للولادة يزيد من برهان براءة مريم «فظهر عيسى من مريم بغير أب، كظهور حواء من آدم من غير أم»⁽²⁾ لهذا كان عيسى الأب الثاني للبشرية.

ولكن هذا البرهان على براءة مريم نستنتج منه ما لم يصرح به ابن العربي في هذا الموضع على الأقل وهو: إن خلق المرأة من الرجل بلا أم بمنزلة خلق عيسى من أم بلا أب واكتملت الدائرة، حيث خلق آدم من لا أب ولا أم وخلق حواء من رجل ولا أم وخلق عيسى من أم ولا أب وخلق الباقي من أب ومن أم، اكتملت الاحتمالات الممكنة في الخلق لتدل على قدرة مطلقة للخالق لأن مثل هذه

(1) ف. م.، عثمان يحيى، ج2، ص. ص. 247 - 248.

(2) ف. م.، عثمان يحيى، ج2، ص. 249.

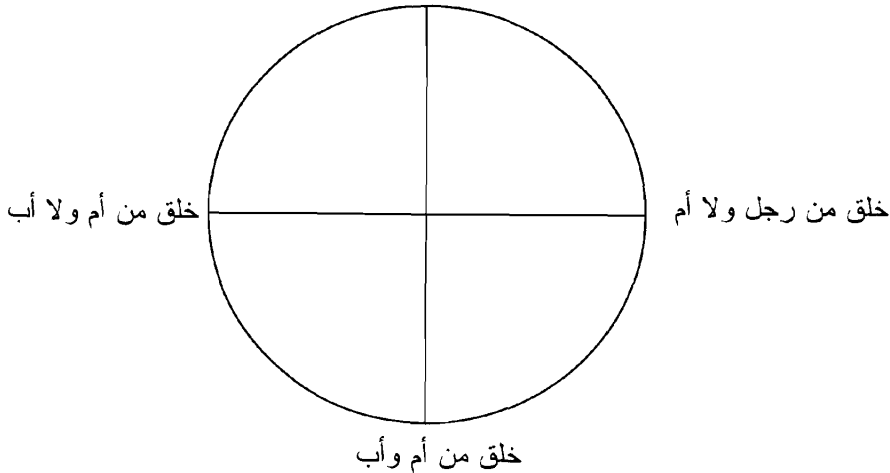
الاحتمالات يستحيل إرجاعها إلى أسباب موضوعية أو طبيعية قد تقطع تسلسل العلة إلى الله. أو تحول دون مبدأ العلة الكافية. ذلك لأن ما في عقيدة ابن العربي من أشعرية وما في تجربته الصوفية من غوص في علم الباطن يلزمانه عدم الاعتقاد بحتمية وسلطة قانون العلية، وما هذه الأشكال المختلفة في كيفية الخلق إلا دليل على أن الذي خلق العلل وجعلها منسجمة ومتراطة ومتسلسلة في عالم الأشياء قادر بمشيئته المطلقة وإرادته أن يخلق بالكيفية التي يريد وبجميع الاحتمالات الممكنة: المعقولة لدى الإنسان والغير معقولة، المألوفة والخارقة للعادة. هذه الأشكال والاحتمالات المتحققة هي:

- آدم: لا أب ولا أم
- حواء من رجل ولا أم
- عيسى من أم ولا أب
- الناس من أم ومن أب

شكل رقم 5

الجسوم الإنسانية الأربعة

خلق من لا أب ولا أم



سادسا - المرأة وطريق التصوف

في دراستنا لموضوع المرأة والمسلك الصوفي في رأي ابن العربي، وانطلاقا من موقفه السالف الذكر من المرأة والأنثى ورمزيتيها في فلسفتيها يمكن طرق هذا الموضوع من جانبين: جانب نظري والآخر تطبيقي، فأما النظري فيتمثل في منزلة المرأة الصوفية في نظر ابن العربي وإمكانية بلوغها درجة الإنسان الكامل مثلها مثل الرجل. وأما الجانب الآخر فتجسده تلك النماذج الحية من النساء الصوفيات اللائي كان لهن تأثير على ابن العربي، سواء السابقات عليه أو المعاصرات له، وكذا من النساء اللائي تتلمذن عليه وألسهن الخرقه لبلوغهن درجات عليا في التصوف.

لم ينتظر التصوف حتى عهد ابن العربي كي تظهر فيه من النساء الصوفيات من كان لهن الأثر البارز في منحى علم الباطن، فقد كانت "رابعة العدوية"⁽¹⁾ (توفيت حوالي 215هـ/830م) ممن شكلوا نقطة تحول في التصوف، حيث انتقل فيها من مرحلة العبادة والزهد الذين قوامهما الخوف من النار والطمع في الجنة إلى مرحلة التصوف المفعم بالحب الإلهي لذات الله لا طمعا في ثواب ولا خوفا من عقاب. كما إن التصوف معها بدأ يأخذ الجمع بين النظر والعمل، وبدأت تظهر فيه فكرة الفناء وملاحم لفكرة وحدة الوجود. وإذا كان ابن العربي قد ذهب

(1) رابعة بنت إسماعيل مولاة آل عتيك العدوية البصرية العابدة، لا يعرف عن حياتها إلا القليل ومختلف فيه أختلف في تحديد تاريخ وفاتها بين، 135 و 180، 185 و 215هـ يقع أحيانا الخط بينها وبين رابعة البدوية دفينة بيت المقدس خاصة القائلين بأنها توفيت 185، تميزت بالثقل في حياتها من النقيض إلى النقيض من حياة المجون والغناء إلى حياة الزهد والورع وهو ما قد يفسر قوة حال ومقام التوبة الذي ارتقت به إلى حال ومقام المحبة وهي النقلة التي غيرت وطورت بها التصوف.

لترجمتها يمكن الرجوع إلى: - ابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص. 186 وكذا إلى: ابن العماد: شذرات الذهب ج1، ص. 193، وإلى: ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد مصطفى وعبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/ 1992م، ج7، ص. 327 - 328. وكذلك ابن خلكان في وفيات الأعيان، ج2، ص. 285. والأتابكي: النجوم الزاهرة ج1، ص. 330.

بعيدا بنظرية الحب وربط فيها بين حب الرجل للمرأة وحب المرأة للرجل والحب الإلهي، فإن لرابعة العدوية السبق في التأسيس لمذهب المحبة ببعدها الإلهي فقط، لأن حبها لله وامتلاء قلبها به لم يُبق أي موضع لأي كان، ولقد بلغ بها هذا الحب درجة أن توجهت باللائمة إلى "رياح بن عمرو القيسي" وهو المعروف بشدة ورعه وبـ "المتخشع البكاء المتضرع الدعاء"⁽¹⁾، لما رآته يقبل ولده ويضمه إليه فقالت له: «أتجبه؟ قال: نعم! قالت: ما كنت أحسب أن في قلبك موضعا فارغا لمحبة غيره تبارك اسمه... فصرخ رياح وخر مغشيا عليه ثم أفاق وهو يمسح العرق عن وجهه وهو يقول رحمة منه تعالى ذكره ألقاها في قلوب العباد للأطفال.»⁽²⁾ وعن تفرغ القلب عن كل ما سوى الله وملئه بذكره، حتى بلوغها درجة الفناء فيعدم أمام كل موجود ما عدا الحبيب، وهذا هو المعنى العام الذي تتضمنه أبياتنا القائلة⁽³⁾:

أحبك حبين حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاك
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فلست أرى الكون حتى أراكا
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ولقد علق ابن العربي على حب رابعة العدوية لله بأنه: "حب امرأة" فأنوثتها زادتها قدرة على التعبير عن حبها وعن تعلقها بمحبوبها إلى درجة قولها أن لو قطعها إربا إربا لم تزد فيه إلا حبا. كما علق على هذه الأبيات وعلى ناظمتها قائلا: «يقال إن هذا قول رابعة العدوية المشهورة التي أربت على الرجال حالا ومقاما، وقد فصلت وقسمت - رضي الله عنها - وهو أعجب الطرق في الترجمة عن الحب»⁽⁴⁾ وبهذا لم يكتف الشيخ الأكبر "صوفي المرأة" بأن عبر عن إعجابه

(1) الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م، ج 6 ص. 195

(2) المرجع نفسه، ج 6 ص. 192.

(3) الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، 1407هـ/1986م، ص. 110.

(4) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

بنظم رابعة العدوية وهو إعجاب يجمع عليه جهابذة الصوفية من الرجال ويتعلمون منه، بل رتبها في سلم العرفان في درجة تعلو عن درجة الرجال سواء في الأحوال أو في المقامات، أو سواء فيما هو عارض من طوارق أو فيما هو قار من درجات صوفية عالية، ومن هذه المقامات مقام التوبة ومقام المحبة ومعلوم أنه من بلغ مقام المحبة فقد وصل لأنه مقام يتحقق فيه الفناء، ولن يشعر فيه صاحبه إلا بذات الحق، ثم لأنه مقام يتحول فيه فعل العبد فعلا إلهيا بنص الحديث المذكور آنفا. وهذا ما يبرر حسب ابن العربي أشعار الحلاج وما جاء فيها من معاني تعبر عن الفناء⁽¹⁾ حتى رموه بالقول بالاتحاد وبالخلول، ومن هذه الأقوال التي يقصدها ابن العربي قول أبي منصور الحلاج⁽²⁾:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
نحن مذكنا على عهد الهوى	يُضرب للناس الأمثال بنا
فإذا أبصرتني.. أبصرته	وإذا أبصرتني أبصرتنا
أيها السائل عن قصتنا	لو ترائنا لم تفرق بيننا
روحه روحي وروحي روحه	من رأى روحين حلت بدنا

وفي تعميقه لمعنى المحبة التي ترقى بصاحبها إلى أرقى درجات التصوف استدل ابن العربي أيضا بأبيات شعرية "لجارية عتاب الكاتب" تأتي مكملة لأبيات رابعة العدوية وهي⁽³⁾:

يا حبيب القلوب ومن لي سواكا	ارحم اليوم زائرا قد أتاك
أنت سؤلي وبغيي وسروري	قد أبى القلب أن يحب سواكا
يا منايا وسيدي واعتمدي	طال شوقي متى يكون لفاكا
ليس سؤلي من الجنان نعيما	غير أني أريدها لأراكا

(1) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

(2) الحلاج: ديوان الحلاج، ص. 65.

(3) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

ولين ابن العربي مدى استفادته من رابعة ومن أمثال هذه الجارية ومن الحلاج والعمل على تجاوزهم أنه أضاف لكل هذه الأبيات أبياتا شعرية من نظمه تأتي في نفس السياق، سياق المحبة الخالصة التي لا يعترئها تغير لا بالزيادة ولا بالنقصان لأنها بلغت درجت الكمال ودرجة التحقق بالصفة الإلهية أو باسم من أسماء الله، فقال⁽¹⁾:

نعيمك وعذابك لي سواء فحبك لا يحول ولا يزيد
فحبي في الذي تختار مني وحبك مثل خلقك لي جديد

ولم يقف ابن العربي بالترقي في مقام المحبة عند هذا الحد الذي وافق فيه رابعة والجارية والحلاج وأضاف عليهم بل سار به إلى درجة من الحب الذي لا يمكن إلا أن نصفه بحب جنوني، فضّل ابن العربي تسميته: "حب الحب" وهو الذي يبلغه الحب ويفنى في ذات المحبوب فناء ينتهي به إلى أن ينسى نفسه تماما لأنها فنيت وينسى حتى محبوبه لاستغراقه الكلي في الحب. وهذا النوع من العشق يصنفه ابن العربي ضمن أسرار العرفان التي لا يجب البوح بها. وعن هذا النوع من المحبة قال ابن العربي: «نعت المحب بأنه ناس حظه وحظ محبوبه استفرغه الحب فأنساه المحبوب وأنساه نفسه، وهذا هو حب الحب وحقيقته الإلهية التي صدرت منها هذه الحقيقة لا تنقال، نعم تنقال إلا أنها من الأسرار التي لا تذاع فمن كشفها عرفها، ولا يجوز له أن يعرف بها.»⁽²⁾ وينطبق على هؤلاء الناس المنسيين، حسب ابن العربي قوله تعالى: ﴿...تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ...﴾⁽³⁾ وهو معنى مؤول لا المعنى الذي يعطيه ظاهر النص؛ لأن الآية جاء سياقها في وصف المنافقين الذين يأمرؤن بالمتكر وينهون عن المعروف، وهؤلاء ليسوا منافقين بل محبين حبا بلغ بهم درجة الجنون وهم الذين يصفهم ابن العربي في موضع غير هذا بمجانين العقلاء.

وبالرغم من ذلك فمن رام الحب الإلهي ولم يبلغ هذا النوع من الحب فهو غير قادر على بلوغ الكمال، لهذا قال ابن العربي: «كل حب لا يتعلق بنفسه وهو المسمى حب الحب لا يعول عليه، [و] كل حب لا يفنيك عنك... لا يعول

(1) المصدر السابق، ج2، ص. 359.

(2) ف. م. دار صادر، ج2، ص. 359.

(3) سورة التوبة، الآية 67.

عليه»⁽¹⁾ ومثل هذا الحب لا تحده العبارة؛ لأنه «من حد الحب ما عرفه ومن لم يذقه شربا ما عرفه، ومن قال رويت منه ما عرفه فالحب شرب بل ري». ولما كان الحب لا تعريف له كان «الحب لا نعت له يقيد به ولا صفة»⁽²⁾ وعندما نقول لا نعت له فمعنى هذا أنه بلغ درجة الفناء التام والكمال الذي لا يقبل الضبط والتحديد لأنه إن حدد لزمه النقصان بوجه ما. لهذا كله عد ابن العربي مقام المحبة في أعلى درجات الترقى الصوفي وجامعة لها، فقال: «اعلم أن مقام المحبة أعلى المقامات والأحوال، وهو الساري فيها. وكل مقام أو حال قبلها فلا يراد. وكل مقام أو حال بعدها فمنها يستفاد»⁽³⁾ ومن قيمة مقام المحبة علت قيمة رابعة العدوية لدى الصوفية فكانت قدوة لهم.

إن نموذج "رابعة العدوية" وغيرها في الحب الإلهي ومنزلة كثير من النساء العارفات العابدات الزاهدات لدى ابن العربي تدعونا إلى القول بأن المرأة في التصوف الأكبري لا تقف عند حدود كونها محلا للانفعال، وشهود الحق فيها أتم وأكمل، بمعنى أن قيمتها في التصوف ليس فقط من باب جمالها وعشقها، بل لها في التصوف مكانها كعارفة سالكة سبيل الكشف، ولها إمكانية بلوغ الكمال مثل الرجل في التصوف الأكبري، ولا فرق في هذا المسعى بين الجنسين مادام مكلفين ومجتمعين يؤلفان الإنسان الذي أنيط بالخلافة ومطالب ببلوغ أقصى درجات الكمال، لهذا يذهب ابن العربي إلى أنه إذا كان البناء الجسدي يختلف بين الرجل والمرأة بحكم أن المرأة منبعثة من الرجل، وإذا كان بينهما تفاوت في الدرجات والرتب، بحسب الحال والمقام، مرة للرجل وأخرى للمرأة، فإن لا اختلاف ولا تفاوت بينهما في إمكان بلوغ الكمال. لأن الحديث النبوي الشريف جعل الرجل شقيق المرأة في قوله ﷺ: «إنما النساء شقائق الرجال»⁽⁴⁾ ومن هذا الحديث النبوي

(1) ابن العربي: رسالة لا يعول عليه، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن،

1367هـ/1948م، ص. ص. 6 - 7.

(2) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 359.

(3) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية، ص. 41.

(4) أبو داود السجستاني: سنن أبي داود، باب في الرجل يجد بلة في منامه، ج1، ص. 61.

ورواه أحمد والترمذي أيضا في صحيحهما، مسند الإمام أحمد، ج6، ص. 256. والجامع

الصحيح سنن الترمذي، ج1، ص. 190.

الشريف بنى ابن العربي موقفه من مساواة الرجل بالمرأة في المسلك الصوفي وبلوغ درجة الإحسان ومن ثم الكمال، حيث قال شعراً⁽¹⁾:

إن النساء شقائق الذكران في عالم الأرواح والأبدان
والحكم متحد الوجود عليهما وهو المعبر عنه بالإنسان
وتفرقاً عنه بأمر عارض فصل الإناث به من الذكران
وإذا نظرت إلى السماء وأرضها فرقت بينهما بلا فرقان
انظر إلى الإحسان⁽²⁾ عينا واحدا وظهوره بالحكم عن إحسان

وفي خطابه لأصحاب المهمم والترقي في الدرجات الرفيعة قال ابن العربي: «إن المنازلات التي بين حقائق الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإنسانية في الإنسان الكامل امرأة كان أو رجلا تتعدد بتعدد التوجهات والأسماء»⁽³⁾ فالكمال إذن تبلغه المرأة أو الرجل، فكلاهما إنسان له من الحقيقة المحمدية ومن صفات آدم التي هي على صورة الإله، وله من الصفات والأسماء الإلهية المبتوثة فيه مختصرة الحضرة الإلهية ومختصرة العالم كله، ثم إننا رأينا من قبل أن التحليلات الإلهية بأكمل شهودها تكون في المرأة، ولهذا تسحب قاعدة "من عرف نفسه عرف ربه" على المرأة كما على الرجل، وربما على المرأة أكثر بحكم مقام "الواحدية" الذي لها، والذي يجعلها أقرب

(1) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 87.

(2) يعد مقام الإحسان عند الصوفية من أهم المقامات وأجلها حتى أنه المرادف في كثير من الأحيان لكلمة التصوف والمعرف له، وهو مستمد من حديث الرسول ﷺ في إجابة على أسئلة جبريل، منها ما الإحسان؟ قال ﷺ: «أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك...»

- ابن خزيمة (أبو بكر السلمي): صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي ببيروت، 1390هـ/1970م، كتاب الزكاة، ج4، ص. 5. وورد أيضا في صحيح ابن حبان، باب ذكر الأخبار عن وصف الإسلام، ج1، ص. 391. وفي غيرهما من الصحاح.

(3) ابن عربي: الحكم الصوفية، إرشادات ولطائف، تحقيق محمد عمر الحاجي، دار الحافظ، دمشق، 2001، ص. 25. هذه الحكم هي بعينها النص الوارد في إحدى رسائل ابن العربي الغير محققة وهو: كتاب التراجم، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 2.

من الصفات الإلهية، بحكم أنها محل لها، ثم إنها تحتوي على الرحم محل التكوين والخلق، والرحم في الفكر الأكبر له علاقة بصفة الله واسمه: "الرحمن" (1)

وفوق كل هذا لم يستثن القرآن المرأة من مخاطبتها بمواصفات العبادة والتوبة والإسلام والإيمان والقنوت وكل ما من شأنه أن يقرب العبد من ربه ويحببه إليه، فلقد تحدث عن الذاكرين والذاكرات، التائبين والتائبات، السائحين والسائحات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿... مُسْلِمَاتٌ مُؤْمِنَاتٌ قَانِتَاتٌ تَائِبَاتٌ عَابِدَاتٌ سَائِحَاتٌ ثَيِّبَاتٌ وَأَبْكَارًا﴾ (2) وإذا كانت هناك مفاضلة أحيانا بين الرجال والنساء فحسب مجالها، لأن هناك من الأمور ما يختص بها الرجال وهناك ما تختص به النساء وهناك ما ينسحب على الرجل ولا ينسحب على المرأة لعلة شرعية حكيمة أولسب معقول في كثير من الأحيان، فإذا كانت النبوة والرسالة من اختصاص الرجال فليس جميع الرسل والأنبياء على درجة واحدة من التقرب إلى الله، إذ بينهم مفاضلة وذلك بما تميز به كل رسول، وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾ (3)

ولما كانت الرسالة مما اختص به الرجال دون النساء فإن «فضل الرجل بالأكمالية لا بالكمالية، فإن كملا بالنبوة فقد فضل الرجل بالرسالة والبعثة ولم يكن للمرأة درجة البعثة والرسالة، مع أن المقام الواحد المشترك يقع التفاضل في أصحابه بينهم... وقد شرك الله تعالى بين الرجال والنساء في التكليف، فكلف النساء كما كلف الرجال، وإن اختصت المرأة بحكم لا يكون للرجل فقد يختص الرجل بحكم لا يكون للمرأة» (4)

(1) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. ص. 87، 88.

(2) سورة التحريم، الآية 5. بالرغم من أن هذه الأوصاف الواردة في هذه الآية تتعلق بالزوجة التي تكون بديلا عن المطلقة، إلا أن هذا لا يمنع من صحة وجه الاستشهاد بها لأن القرآن بالفعل كما توجه بالخطاب للإنسان بشكل عام توجه أيضا بالخطاب للرجال وللنساء وخصهم بنفس الأوصاف المتعلقة بالعبادة.

(3) سورة البقرة، الآية 253.

(4) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 88.

وبهذا يكون ابن العربي قد سوى في أمر الإنسان الكامل بين الرجل والمرأة، لأن الأمر يتعلق بمن يتولاه بعلمه وبرحمته. فأما رحمته فقد وسعت كل شيء وأما علمه فقد خلق في الإنسان الاستعداد لبلوغه إن اجتهد دون أن يخص بذلك الرجل دون المرأة ولا العكس. وحتى الحديث النبوي الشريف الذي يقول فيه الرسول ﷺ: «لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة»⁽¹⁾ قال عنه ابن العربي أنه يتعلق بتولية الناس ونحن نتحدث عن تولية الله، فالله يتولى الرجل والمرأة بعلمه⁽²⁾، أما مسألة تولية الناس فأمر آخر له موضعه وله الحكمة المتعلقة به.

وهناك من الدارسين من ذهب إلى أن هذا النص لا يعضده نص في القرآن يحرم تولية المرأة شؤون الحكم، بل تحدث القرآن عن بلقيس الملكة دون أن يستهجن حكمها ووصف إسلامها، كما ذهب ابن العربي، إسلاما يصحبه تفقه؛ لأنها قالت كما جاء في القرآن الكريم: ﴿... رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾ فالمعية هنا دليل على أنها انقادت "لله رب العالمين" لا "لسليمان"⁽⁴⁾. وهو ما فهم منه أيضا أن «بلقيس ظلت موضوعية وواعية لشروطها وموقعها كسيدة قومها أمام سليمان»⁽⁵⁾. ومن الأمور ذات الصلة بالفروع (الفقه) فيما يخص المرأة والمترتبة على القول بإمكانية بلوغها الكمال تميز ابن العربي مع قلة من العلماء بالقول بجواز إمامة المرأة على الإطلاق للنساء كما للرجال، حيث أحصى المواقف المتباينة من هذه المسألة وحدد موقفه منها بوضوح وخصص لذلك فصلا في الفتوحات المكية سماه: "فصل، بل وصل في إمامة المرأة" قال فيه: «فمن الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء، وبه أقول، ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها على النساء دون الرجال. الاعتبار في ذلك، شهد رسول الله ﷺ لبعض النساء بالكمال، كما

(1) النسائي: المجتبى من السنن، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم، ج8، ص. 227.

ورواه كذلك ابن حبان، وأحمد والترمذي والبخاري. مع استبدال أحيانا كلمة أمرهم بـ: "تملكهم" و"أسندو".

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 89.

(3) سورة النمل، الآية 44.

(4) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 157.

(5) سعاد الحكيم: المرأة ولية وأنثى.. قراءة في نص ابن العربي.

شهد لبعض الرجال، وإن كانوا أكثر من النساء في الكمال، وهو النبوة، والنبوة إمامة، فصحت إمامة المرأة والأصل إجازة إمامتها، فمن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له ولا نص للمانع...»⁽¹⁾ فالقول بكمال المرأة إذن انجر عنه القول بجواز إمامتها للرجال وللنساء، خاصة وأنه حسب ابن العربي لا وجود لدليل نصي صريح يمنع ذلك.

لم يكتف ابن العربي بذكر إمكانية بلوغ المرأة درجة الإنسان الكامل، بل فصل في المسألة ووضح بأنها مثل الرجل لها أن تبلغ أقصى درجات التصوف وهي درجة القطب الغوث، حيث قال عن اشتراك تساوي المرأة والرجل في إمكانية بلوغ كل مرتاب التصوف: «... وهذه كلها أحوال يشترك فيها النساء والرجال، ويشتركان في جميع المراتب حتى في القطبية»⁽²⁾ وحينها ينطبق عليها ما ينطبق على القطب من الرجال من وصف فتكون «مركز الدائرة ومحيطها ومرة الحق، عليه [ها] مدار العالم، له [ها] رقائق ممتدة إلى جميع قلوب الخلائق...»⁽³⁾ لكن عندما يعطي ابن العربي للمرأة إمكانية بلوغ الكمال وبلوغ درجة القطبية وهي أقصى درجات التصوف الممكنة، فإنه يعطيها إمكانية وأهلية تملك الكون وخلافة الله بأسمائه وصفاته ونيابة الرسول ﷺ في أمته، ونيابة آدم وحيازة الحقيقة المحمدية؛ ذلك لأن للإنسان الكامل رمز، ومفهوم حسي، ونموذج معنوي، أما الرمز فهو آدم عليه السلام، وأما المفهوم الحسي فهو محمد ﷺ، وأما النموذج المعنوي فهو: الحقيقة المحمدية⁽⁴⁾ ولأن كل هذه المهام مناطة بالإنسان الكامل في فكر ابن

(1) ف. م.، دار صادر، ج1، ص. 447. ويشير الأستاذ محمود غراب جامع نصوص ابن العربي في مختارات بحسب الموضوعات والفقهية والعقدية وغيرها، إلى أن الذين منعوا إمامة المرأة منهم ابن حزم، ومن الذين أجازوا لإمامتها على الإطلاق مثل ابن العربي: "الإمام أبو ثور"، و"المزني" من الشافعية، ومن الحنابلة من أجاز لإمامتها في صلاة التراويح ولكن تقف خلف الرجال ابن قدامة وأجاز ذلك الطبري أيضا...

- محمود محمود الغراب: الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1401هـ/1981م، ص. 238.

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 89.

(3) ابن العربي: كتاب المنزل القطب، ص. 2.

(4) طلعت مراد بدر: ابن عربي الفيلسوف المقترى عليه، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن جامعة الكويت، عدد24، المجلد السادس، خريف1986، ص. 26.

العربي، فهي بهذا مسؤولة وملكة لكن بتكليف إلهي. ومسؤوليتها هنا أكبر وأعظم بكثير من مسؤولية قد يكلفها بها البشر، وملكها في النوع الأول أعظم من أن يقاس بالملك الذي يمكن أن تتولاه في أمور الدنيا. فلها إذن أهلية تملك دولة الأرواح لا دولة الأجساد، ودولة لا حد جغرافي لها لأنها موصولة بأسماء الله وصفاته. وهنا يكون لها من الرجولة ما يعكس فعاليتها لا مجرد انفعالها لأنه في الفكر الأكبري: «كمال الرجولية فيما ذكرناه - [أي في الفاعلية والتأثير] - سواء كان ذكراً أو أنثى»⁽¹⁾. وبهذا نكون في فلسفة ابن العربي كلنا إناث إذا كنا منفعلين، وكلنا رجال إذا كنا فعالين ومؤثرين.

فيما يمكننا أن نسميه مطابقة فكر ابن العربي لواقعه في مجال المرأة وعلاقتها بالتجربة الكشفية، نستطيع سرد الكثير من الأسماء لنساء اعترف ابن العربي لهن بالكمال مبتدئاً بما نص عليه الحديث النبوي الشريف وهو الحديث نفسه الذي يستند ابن العربي عليه في اجتماع النساء والرجال في درجة الكمال، ونص الحديث الذي اعتمده الشيخ الأكبر يقول: «كامل من الرجال كثيرون ومن النساء مريم بنت عمران وأسية امرأة فرعون»⁽²⁾ وفي موضع آخر من الفتوحات المكية⁽³⁾ يتحدث ابن العربي عن العلم الإلهي الخاص الذي حازته من زوجات النبي ﷺ حفصة وعائشة رضي الله عنهما، وهو علم وتصرف في العالم لم ينله، حسب ابن العربي أحد غيرهما من كافة الخلق مما ينم عن بلوغ درجة من الكمال تفردتا به.

(1) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 588.

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 88. نص الحديث هذا هو الوارد في الصحاح بمعناه، لكن يختلف. من حيث اللفظ، وينقصه تفضيل عائشة على كل النساء، حيث يقول الرسول ﷺ: «كامل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»- البخاري: الجامع الصحيح المختصر، ج3، ص. 1252 ورواه الترمذي في سننه في باب ما جاء في فضل الثريد، ج4، ص. 275.

وفي حديث آخر عن علي بن أبي طالب قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «خير نسائها مريم بنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد»- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، باب فضائل خديجة أم المؤمنين، رضي الله عنها، ج4، ص. 1886.

(3) ف. م.، عثمان يحيى، ج3، ص. ص. 150 - 151.

بالإضافة إلى هذه النماذج من النساء الكاملات يعترف ابن العربي للمرأة الصوفية عليه بالمشيخة بل بالأئمة المعنوية أو الروحية في مجال التصوف كما هو الشأن مع: "فاطمة بنت أبي المثنى" ذكرها ابن العربي في أكثر من كتاب له، وسرد قصته معها في "الفتوحات" وفي: "رسالة روح القدس" ومما قاله عنها أنها «كانت والهة في الله تعالى، من رآها يقول: حمقاء، فتقول: الأحق من لا يعرف ربه»⁽¹⁾ وهذا ما يجسد ما ذكر من قبل عن الحب الإلهي وعن حب الحب.

اللافت للنظر في قصة ابن العربي مع هذه العجوز التي لقبها بإشبيلية في السنوات الأخيرة من حياته بالمغرب الإسلامي، وهي طاعنة في السن بلغت التسعينيات من عمرها، أنه خدمها لسنوات وكان يناديها بأماه، وتدعوه بولدي، ولم يعرف عن ابن العربي، حسب الدارسة⁽²⁾ المتخصصة والولوعة بالدراسات الأكاديمية، أن صرف مثل هذا الوقت في خدمة أحد غيرها. ولم يكن ابن العربي وحده قد تطوع لخدمتها، بل يوجد غيره وهو ما ندركه من قوله أنها كانت تؤثره على كل من يخدمها. ولا شك في أن تخافت الرجال على خدمتها يعكس ما بلغته هذه المرأة من مكانة في التصوف وفي الورع والزهد، لأن مع هذه المكانة يروي ابن العربي أنها كانت تقتات من الفضلات، ولم يكن لها بيتا يأويها حتى بنى لها ابن العربي كوخا بقت فيه إلى أن وافاها أجلها. يقول ابن العربي عن لقائه بهذه العجوز وعن ملامحها التي لا تعكس سنها وعن حظها من القرآن: «وكذلك لقيت فاطمة بنت أبي المثنى بإشبيلية، أدركتها في عشر التسعين قد أسنت لا تأكل إلا ما يطرح الناس على أبوابهم من الأطعمة، قليلة الأكل جدا. كنت إذا قعدت معها أستحي أن أنظر إلى وجهها من عظيم توردها وجنتيها ونعمتها وهي في عشر التسعين سنة. كانت سورتها من القرآن الفاتحة. قالت لي أعطيت الفاتحة أصرفها في كل أمر شئت، بنيت لها بيتا من قصب تسكنه.»⁽³⁾ ولها من تصرفها بالفاتحة كرامات يورد بعضها ابن العربي في الفتوحات.

(1) ابن العربي: رسالة روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق عزة حصرية، ص. 126.

(2) سعاد الحكيم: المرأة وولية وأثنى.. قراءة في نص ابن العربي.

(3) ابن العربي، المصدر السابق، ص. 126.

ويروي ابن العربي سبب تفضيلها إياه على كل من كان يدخل عليها أنه كان إذا حضر عندها حضر بكلية مفرغ الهمة، كله آذان صاغية، لا يشغله عما هو خارج حضرهما أي شاغل، ويصف ابن العربي هذا الإعجاب المتبادل بقوله: «كان لها حال مع الله، وكانت تؤثرني على كل من يخدمها من أمثالي وتقول: ما رأيت مثل فلان إذا دخل علي دخل ب كله لا يترك منه خارجا عني شيئا.»⁽¹⁾ بمعنى أن حضوره معها كان روحا وجسدا، قلبا وقالبا.

ومن الأفكار التي تميز بالفعل هذه المرأة هو تعجبها الغريب ممن يدعي حب الله ويكسي تضرعا له، ففي رأي هذه العجوز الزاهدة لات يجتمع الحب والبكاء، فالحب مقرون بالفرح والبهجة والسعادة بما نحب وبما نلقى لدى من نحب، بينما البكاء مقرون بالحزن والندم وعدم الوصول إلى البهجة التامة ونيل السعادة المطلقة، وهي السعادة التي لا يبقى معها غم ولا حزن ولا بكاء، فكلها فرح لأنها حب نتج عن معرفة، ومعرفة نتجت عن حب. يقول ابن العربي واصفا هذا الموقف المتميز لفاطمة بنت المثنى، أمه الروحية: «عجبت لمن يقول أنه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده، عينه إليه ناظرة في كل عين لا يغيب عنه طرفه عين، فهو لاء البكاؤون كيف يدعون محبته ويكون؟ أما يستحون؟! إذا كان قربه مضاعفا من قرب المتقربين إليه والمحب أعظم الناس قرابة إليه فهو مشهوده، فعلى من يبكي؟ إن هذه لأعجوبة.»⁽²⁾ فالحجة إذن في نظر الصوفية العجوز لا تقترب بالبكاء، وهذا بمثابة نقد لمن تميز في الصوفية بالبكاء، وقد سبق ذكر أحدهم من قبل في هذا البحث، ولا يقبل تبرير كثرة البكاء ولا يؤخذ على أنه رتبة عالية في التصوف، لأنه كما سبق وأن رأينا مع ابن العربي أعلى المقامات الحب وهو يستغرق كل المقامات الأخرى، لكونه مرتبط بالإحسان ودرجة الإحسان لن ينالها الإنسان إذا لم يتقرب من الله والقربة منه شرطها المحبة المتبادلة.

ولما عرضت فاطمة بنت أبي المثنى فكرتها هذه عن الحب ورفضها لفكرة البكاء مع المحبة على ابن العربي وطلبت منه رأيه فيما قالته، جاءت إجابة ابن

(1) ف. م.، دار صادر، ج2، ص. 347.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص. 347.

العربي بالتسليم بما قالته، وبإقرار في الآن نفسه لعلاقة الأمومة والبنوة الروحية والرمزية بينهما، حيث قال ابن العربي: «ثم تقول لي: يا ولدي ما تقول فيما أقول؟ فأقول لها: يا أمي القول قولك.»⁽¹⁾ وبهذا التسليم وبإعجابه بالمرأة يكون ابن العربي قد صرح بالتلمذ على امرأة أرتته معنى الحب الإلهي، وأخبرته بفرحها بهذا الحب وبغيرة محبوبها عليها وببهجتها باختياره لها من بين أبناء جنسها، وبالبلاء الذي يصيبها إذا مانشت عنه فيما انشغلت فيه. وقد أكد ابن العربي لفظاً علاقة الأمومة التي تربط بهذه العجوز التي كانت إذا زارتها أمه الحقيقية بشرتها بان العربي وتوصيها وصية غريبة لها دلالتها الرمزية، وعن إقرارها بأمومتها له وعن هذه الوصية الغريبة يقول ابن العربي: «كانت تقول لي: أنا أمك الإلهية و"نور" أمك الترابية، وإذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها: يا "نور" هذا ولدي وهو أبوك، فبريه ولا تعقيه»⁽²⁾ يلاحظ على علاقة ابن العربي بهذه العجوز أنها لم تكتف بأن جردت والدته من أمومتها، بل حولتها إلى بنت له وهو أبوها، وعوض أن تأمره بأن يكون باراً بوالدته ولا يعقها، أمرت والدته بذلك. والمقصود من كل هذا هو علم العجوز بأن ابن العربي بار بوالدته وعلى تربية صوفية تؤهلها للمقامات العليا وتتنبأ له بالولاية والقطبية مما يجعله أبا لكل البشرية والكل يجب له طاعته وعدم معاداته، فمن هذا الباب يصبح ابن العربي أبا لأمه.

ومن النساء اللاتي شهد لهن ابن العربي بالتفوق في التصوف حتى على الرجال امرأة أندلسية أيضاً تدعى: "شمس أم الفقراء"، مما قاله عنها: «ما لقيت في الرجال مثلها في الحمل على نفسها، كبيرة الشأن في المعاملات والمكاشفات، قوية القلب، لها همة شريفة... اختبرتها مراراً في باب الكشف فوجدتها متمكنة، الغالب عليها الخوف والرضا، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور.»⁽³⁾ فالملاحظ على الأمثلة والنماذج من النساء الصوفيات والعالمات تفرد كل نموذج بما يتفوق فيه على الرجال، وتميزه في الآن نفسه بخصوصية يستقل بها عن غيره سواء من النساء أو من الرجال. وقد رأينا من قبل أنه روى الحديث عن

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص. 347.

(3) ابن عربي: رسالة روح القدس، ص. 126.

امرأة أجازت له ذلك وهي أخت صهره وأستاذه "ابن أبي الرجا الأصفهاني"،
وعنها وعن هذه الإجازة قال ابن العربي: «لما نزلت مكة سنة خمس مائة وثمان
وتسعين ألفيت بها... عصابة من الأكابر... والصلحاء بين رجال ونساء، ولم أر
فيهم مثل الشيخ... أبي شجاع زاهر بن رستم... الأصفهاني، وأخته المسنة
العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم... بل فخر الرجال والعلماء، فبعثت
إليها لأسمع عليها، وذلك لعلو روايتها، فقالت في الأمل، واقترب الأجل، وشغلني
عما تطلبه مني من الرواية الحث على العمل، وكأني بالموت قد همم... فأذنت
لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها إجازة عنها في جميع روايتها فكتبت.»⁽¹⁾ ثم أفرغ
ابن العربي كل هذا الود والاحترام للشيخ وأخته في "النظام" حبا وشعرا وتصوفا
رمزيا، رد به كل جميل لوالد محبوبته ولعمتها. ولكن كان فضل الثلاثة عليه أكبر
وأعظم لشهوده الحق في المرأة التي أحبها حبا إلهيا تجلّى له فيها.

وإذا تكلمنا عمن أعجب بمن وبعلمهن من النساء فإن هناك من النساء من
تتلمذن على ابن العربي أو انتسبن إلى سلسلته العرفانية حتى ألبسهن الخرقة
الصوفية، فلقد ذكرت محققة كتاب ابن العربي الموسوم بـ: "نسب الخرقة"
منسوبة في ذلك على ما احتواه ديوانه من أشعار خص بها من ألبسهن الخرقة من
النساء، ومما توصلت إليه أن الشيخ الأكبر ألبس الخرقة خمس عشر امرأة من
مريداته، ولم يلبسها إلا لاثنتين من الرجال فقط⁽²⁾، ومما ورد في ديوانه الشعري من
قصائد عمن ألبسهن الخرقة من حرائر وجواري نذكر قوله عن مريدة له اسمها
فاطمة⁽³⁾:

ثواب التقى والهدى ألبسته فاطمة وما أرى للباس الخير من عوض
ألبستها خرقة علياء جامعة تنزيل عن قلبها ما فيه من مرض
وأخرى جارية وصفها بأنها بلغت الكمال فألبسها الخرقة وقال فيها⁽⁴⁾:

(1) ابن العربي: ترجمان الأشواق، ص. 8.

(2) ابن العربي: كتاب نسب الخرقة، تحقيق وترجمة إلى الفرنسية، كلود أداس، سلسلة حكمة،
دار القبة الزرقاء للنشر، مراكش، المغرب، 1420هـ/2000م، مقدمة المحققة، ص. 11.

(3) ابن عربي: ديوان ابن عربي، ص. 53.

(4) المصدر نفسه، ص. 55.

لبست جارية من يدنا خرقه نالت بها عين الكمال
خرقة دينية علوية ألحقته بمقامات الرجال
وكذاك الله قد ألبسها ثوب عز وقبول وجمال

المرأة إذن إنسان واختلافها عن الرجل عرضي، تتساوى معه في إمكانية بلوغ الكمال وتفوقه في أنها محل الانفعال وهو ما جعلها رمزا لأنوثة تسري في كل مبدع وجعل منها رجلا في حالة الفاعل لا المنفعل، وباجتماع الأمرين تكون حقيقة الإنسان الجامعة. وقد رأينا مع ابن العربي أنه في المرأة أفضل وأتم وأكمل شهود للحق. وهو الشهود الذي لا يتم إلا إذا صفت المرأة وانجلت وأعطى الخيال سلطة وحرية السفر في جمالها لبلوغ الجمال الإلهي أو إدراك الجمال الإلهي متجليا فيها، وهي التي تسكن الروح إليها وتطلق للخيال عنانه في الصعود بالمحسوس إلى عالم المعاني المجردة والنزول بالمجردات في قوالب حسية يستأنس بها الإنسان ويطمئن إليها. وهذا وجه من أوجه رمزية الخيال ومنزلته في فلسفة ابن العربي الصوفية.

الفصل الخامس

فلسفة "الخيال" عند ابن العربي

أولا - أهمية الخيال الوجودية والمعرفية

ثانيا - الخيال بين التعدد والوحدة

1 - التعدد في الخيال وفي عوالمه

2 - وحدة الخيال في مفهوم "البرزخ"

ثالثا - الخيال والمرآة

رابعا - متاهات التأويل بين علاقة الرمز بالخيال

للخيال في فلسفة ابن العربي الصوفية أهمية خاصة إلى درجة يمكننا القول فيها بأن ابن العربي فيلسوف الخيال بلا منازع، وكل المؤشرات الدالة على ذلك جللية للمتصفح مؤلفات ابن العربي ولو بنظرة سريعة، حتى إن كثيرا من الدارسين خصوا موضوع الخيال عند الشيخ الأكبر بالدراسات المستفيضة وبالمقالات العديدة، ومنها من ذاع صيته وأصبح لا غنى لدارس تصوف ابن العربي عنه ككتاب: "الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي" لهنري كوربان (1903 - 1978) نشره سنة 1958 ومنها كتاب محمود قاسم: "الخيال في مذهب ابن عربي" نشره سنة 1969، وغيرهما من مؤلفات غربية وعربية.

يتبوأ موضوع الخيال في فلسفة ابن العربي هذه الأهمية لكونه أداة معرفية وموضوعا للمعرفة. وحضوره في الفكر الأكبري يماثل حضور فكرة وحدة الوجود، إذ لا تخلو قضية وجودية أو معرفية أو قيمية بشقيها الأخلاقي والجمالي، نظرية كانت أو عملية أوجامعة بينهما، من مساحة الخيال ومن صلة ربط بينها وبين الألوهية.

ويتواجد الخيال في فلسفة ابن العربي من الكينونة الإلهية قبل أن يخلق الكون إلى الصورة في المرآة إلى ظلال الأشياء التي تقابلها أضواء فتدركها أبصار قد ترى بعين الخيال، وقد تكون رؤى المنام، وقد تكون لا شيء؛ لأن الخيال له الوجود كما له العدم. هو أداة معرفية من جهة وله وجوده المعقول في ذاته، من جهة أخرى، ولهذه الثنائية الوجودية والمعرفية للخيال أخذ الرمز في فلسفة ابن العربي البعدين المعرفي والوجودي، فمن رمزية الحرف إلى رمزية المعنى المراد ستره عن العامة وترك مجال إدراكه للخاصة بالتأويل، وهو مثال عن الناحية المعرفية في الرمز والخيال إلى علاقته بالله وبإيجاد الموجودات، وبحركة الأفلاك والكواكب، بل وفي علاقته بالكون كله من خلال فعل التخيل وإدراك معاني الخيال، وهو مثال البعد الوجودي للرمز والخيال أيضا. لهذا خلّص أحد الدارسين إلى القول بأن ابن

العربي: «يشطح في نفسه ويحاكي الخيال برموزه ويصبح الرمز في نصه أنطولوجيا، وليس ابستمولوجيا فقط»⁽¹⁾

من هذا المنطلق نتساءل عن ماهية الخيال وعن علاقته بالرمزية والتأويل؟ وخلال ذلك ندرك أهميته في فلسفته، كما نبحت عن علاقته بفكرة ورمزية المرأة.

أولا - أهمية الخيال الوجودية والمعرفية

يحتل الخيال مكانة مركزية في فلسفة ابن العربي الصوفية على كل المستويات: الوجودية الغيبية والشهودية، وما بينهما من اتصال أو انفصال، ومعرفية⁽²⁾ بحيث يشكل موضوعا معرفيا ووجوديا يجب أن يدرك ويعرف ويعرفته يعرف الله، كما أنه أداة معرفية هامة توجد في الإنسان كما توجد كل حقائق العالم مختصرة فيه. هذا التواجد في كل شيء دفع إلى الاعتقاد بأن الكون كله خيال وبأن الإنسان خيال أيضا، ويجمل ابن العربي أهمية الخيال في ما قاله نظما⁽³⁾:

إن خيال الكون أوسع حضرة	من العقل والإحساس بالبدل والفضل
له حضرة الأشكال في الشكل فاعتبر	تراه يرد الكل في قبضة الشكل
فإن قلت كل فهو جزء معين	وإن قلت جزء قام للكل بالكل
فما ثم مثل غيره متحقق	بموجده فهو المثل للمثل
فعلمي به أحلى إذا ما طعمته	وأشهى إلى أذواقنا من جني النحل

(1) أدهم سامي: مابعد الحداثة (انفجار عقل أواخر القرن)، النص: الفسحة المضنية. دار الكتاب، بيروت، لبنان 1994م، ص. 45.

(2) لقد سبق لي أن درست موضوع الخيال في نظرية المعرفة الأكبرية، وبحثت بإسهاب في مفهومه وفي دوره في المعرفة عند ابن العربي كما درست علاقته بالعقل وبقوى النفس المختلفة. ولمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، 2001م، ص. ص. 81 - 186.

(3) محمود محمود الغراب: الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، مطبعة نصر، دمشق، ط2، 1410هـ/1990م، ص. 28.

ما يفهم من هذه الأبيات الشعرية ومن نصوص أخرى لابن العربي أن الخيال له وجوده المستقل عن الإنسان، بمعنى أنه إذا كان أداة معرفية في الإنسان تستفيد من الحس وقد تفيد بالتأثير فيه، كما تفيد العقل في بناء الأقيسة المنطقية ومختلف الاستدلالات والبراهين، باعتماد العقل على الفكر وعلى ما خزن في الحافظة من صور محسوسة أو ما بخزانة الخيال من صور قابلة للاستحضار أو صور مبدعة، فهو برزخ بين المحسوس والمقول، بين المتهوم والحقيقي، بين ثلاثية الأبعاد الزمنية: الماضي والحاضر والمستقبل، يتخلل كل احتمالات الثنائية بينها، كوجوده برزخا بين الحاضر والماضي وبين الحاضر والمستقبل أو بين الماضي والمستقبل وغير ذلك من الممكنات، وصولا إلى تجاوز الكل أو الجمع بينهم، لأن من خصائصه أنه موجود ومعدوم. وقبل أن يكون أداة معرفية لها ما ذكرناه فإنه ذو وجود مستقل سابق عن وجود الإنسان ومرافق له، كان محلا للموجودات في حال عدمها، وعندما نقول محلا فإنه يحوز رمز الأنوثة مما يعطيه القدرة على الخلق والإبداع، وعند خروج تلك الأعيان الثابتة إلى وجود في عالم التمثل والتجسد، فذاك هو عالم الخيال أيضا لأن له "رد الكل في قبضة الشكل"، وإن كان لموجود ما ماهية اللطافة بعيد عن الجسمانية، فإن للخيال إمكانية تمثله في قالب حسي بالرغم من لطافته، كما تمثل الرسول ﷺ العلم لبنا، وكما تمثل جبريل في صورة صحابي جميل الخلقة، وحتى في مجال العقائد ترك ابن العربي مجال التمثل للألوهية مفتوحا بجمعه بين التنزيه والتشبيه، من خلال استناده إلى قول النبي ﷺ عندما عرف الإحسان قائلا: «أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك...»⁽¹⁾ ومعنى هذا الحديث في نظر ابن العربي يتمثل فيما للخيال هنا من الدور الأكبر في تمثيل الإله مقابل دور العقل في التنزيه التام، ويعتمد خيال المرء على ما بالحروف وبالكلمات من معاني تدل على حياتها، وهنا يكون لحرف الكاف المخصص للتشبيه ولكلمة أو الأداة "كأن" قيمتها العظمى، فهي سلطان الخيال

(1) ابن خزيمة (أبو بكر السلمي): صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1390هـ/1970م، كتاب الزكاة، ج4، ص. 5. وورد أيضا في صحيح ابن حبان، باب ذكر الأخبار عن وصف الإسلام، ج1، ص. 391. وفي غيرها من الصحاح.

وسلطان البرزخيات، أي كل ما يمكن للمرء أن يتخيله. وفي هذا قال ابن العربي شعراً⁽¹⁾:

لولا الخيال كلنا اليوم في عدم ولا انقضى غرض فينا ولا وطر
كأن سلطانها إن كنت تعقلها الشرع جاء به والعقل والنظر
من الحروف لها كاف الصفات فما تنفك عن صور إلا أتت سور

إن الخيال هو القدرة الإلهية والوجود الذي ساعد ابن العربي على بناء فلسفة تبحث عن الكمال في كل شيء، لجمعه بين المضادات، فالخيال هو الذي ينزل المعاني المجردة في قوالب حسية ويعلو بالمحسوسات فيجردها من كثيفها، يصغر الكل ويستحضره في جزء متناه في الصغر، ويكبر الجزء حتى يرقى به إلى المطلق. ولهذا كله كان الخيال في نظر ابن العربي هو التمثل واللاتمثل، هو الوجود وهو العدم، ومن حاز قدرة الخيال أداة معرفية وأدركه بحالا معرفيا له صلة بالألوهية فقد بلغ الكمال وذاق علما أحلى من مذاق العسل، وهنا تمثيل آخر ونشاط آخر للخيال الأكبري بأن تمثل الخيال علما له ذوق أحلى من ذوق ما يخرج من بطون النحل ووصفه الله بأن فيه شفاء للناس.

وانطلاقا من النظر إلى الخيال كموجود خارج عن الإنسان ثم كقوة معرفية في الإنسان، يصبح هو العارف وهو المعرفة، وانطلاقا من كل ما يعطيه ابن العربي من خصائص يصبح الخيال عنده أهلا لأن يكون الأحق باسم الإنسان الكامل، الذي يدرك حقيقة الصلة بين الحق والخلق، فيدرك ما في الخلق من صفات إلهية وما في الحق من صفات الخلق، وذلك كله بحكم إدراكه لذاته ومعرفته لها، لأنه "من عرف نفسه عرف ربه". ولقد ضمّن ابن العربي هذا المعنى في الأبيات المذكورة آنفا والتي جاءت في الفتوحات المكية مسبوقة ببيتين شعريين يجملان بوصلهما بما ذكر من أبيات هذه المعاني وغيرها، يقول ابن العربي⁽²⁾:

(1) ابن العربي: الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ج4، ص. 406.

(2) ابن العربي: الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، لبنان، دت، ج3، ص. 290.

ففي الحق عين الخلق إن كنت ذا عين
وفي الخلق عين الحق إن كنت ذا عقل
فإن كنت ذا عين وعقل معا فما ترى
غير شيء واحد فيه بالفعل
فإن خيال الكون أوسع حضرة من
العقل والإحساس بالبذل والفضل

في تعليقه على الأبيات السابقة يحدد ابن العربي علاقة الإنسان الكامل بالحق ومن ثم علاقة الخيال بالحق بعد أن يبرهن على أن الخيال هو الأحق باسم الإنسان الكامل فيقول بأن لله «الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه تعالى، وللخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه، فالخيال موجد لله⁽¹⁾ - عز وجل - في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل... وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو على الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما ثم على الصورة الحقية مثله، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم، ما عدا نفسه، والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة.»⁽²⁾ فالإنسان بالخيال إذن بلغ الكمال من حيث أصبح مرآة يرى فيها الحق ويرى فيها الخلق قبل أن يوجد، فحوّله من الإمكان إلى الوجود وأحدث بذلك خلقا خياليا يماثل الخلق الإلهي حقيقة، ولن تتأتى لصاحب الخيال هذه الإمكانية في الخلق إذا لم يكن كما جاء في الأبيات الشعرية صاحب عين أي صاحب علم الكشف، العلم الذي يعطي عين الحقيقة، وعين الحقيقة هنا أن يرى المكاشف له صاحب الخيال الخلاق صفات الخلق في الحق، وهو المعبر عنه شعرا في الشطر الأول من البيت الأول: "ففي الحق عين الخلق إن كنت ذا عين". كما يجب أن يكون أيضا صاحب علم نظر يعتمد

(1) يقف هنري كوربان عند هذه الفكرة وقفة خاصة لما تعطيه من معنى خلق الإنسان لربه، فيعتبرها من أفكار نادرة حول أصل الإله، لمزيد من التفصيل في هذه المسألة يمكن الرجوع إلى:

- Henry Corbin: L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammarion, 2ème Ed., Paris, 1976, pp. 167-170

(2) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 290.

العقل والخيال في الاستدلال على الله وصفاته من خلال مخلوقاته، وهو المعبر عنه في الشطر الثاني بقوله: "وفي الخلق عين الحق إن كنت ذا عقل".

وإذا حصل مثل هذا الإدراك عن طريق العقل ثم الكشف باستعمال الخيال في المنهجين يحدث توحيد يغلب عليه الخيال سماه ابن العربي: "توحيد الإلحاق" وهو الذي عمل على توضيح معناه أكثر فقال: «... فتوحيد الإلحاق توحيد الخيال مع كونه مثل الموجودات الحادثة إلا أن له هذا الاختصاص الإلهي الذي أعطته حقيقته فما قبل شيء من المحدثات صورة الحق سوى الخيال، فإذا تحققت ماقلناه علمت أنه في غاية الوصلة وهذا يسمى توحيد الوصلة والاتصال والوصل كيف شئت قل!»⁽¹⁾ ومن يصل إلى هذه الدرجة من الاتصال عن طريق الخيال الذي مهمته الوصل كما أن مهمته الفصل. وإن كان في هذا المقام أصلاً وليس فاصلاً يحصل على درجة من التوحيد فيرى في ذاته الحق وما أوجد ويحصل بذلك على قدرة الإيجاد في عالم المثال حينها يشعر بأن ذاته هي ذات الحق لما له من قدرة خيالية على الخلق ولن يقدر حينها على الفصل لأن ذلك مقام الوصل، لهذا قال ابن العربي واصفاً الواصل المتصل صاحب مقام الاتصال: «فلم يفرق في هذا التوحيد بين المثليين إلا بكونهما مثليين لا غير فهما كما قال⁽²⁾ القائل»⁽³⁾: [البحر الكامل]

رق الزجاج ورقّت الخمر فتشاكلاً فتشابه⁽⁴⁾ الأمر
فكأنهما خمر ولا قدح وكأنهما قدح ولا خمر

(1) المصدر السابق، ج3، ص. 290.

(2) لم يذكر ابن العربي قائل البيتين وهو صاحب بن عباد (ت سنة 385هـ/995م) الوزير الشاعر العالم، المشهور بكافي الكفاة، عرف عنه حبه للعلوم الشرعية وكرهه للعلوم العقلية، خاصة الفلسفة وعلم الكلام.

- ابن كثير (إسماعيل أبو الفداء): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان. د. ت، ج11، ص. 314.

(3) ف. م.، دار صادر، ج3، ص. 290.

(4) في مصادر أدبية نقراً: رقت الزجاج وراقت الخمر وتشابها فتشاكل الأمر
- الحموي، الأزراري (تقي الدين أبو بكر): خزانة الأدب، تحقيق عصام شعيبتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987، ج1، ص. 355.
- القزويني (جلال الدين): الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط4، 1998، ص. 228.

قبل أن نستطرد في الحديث عن حيازة الخيال على صفة الكمال يجدر بنا الإشارة انطلاقاً من هذا النص الأكريري الذي تحدث فيه عن إيجاد الخيال لله، ومن ثم لكل شيء في العالم إلى ما يماثل هذه الفكرة من ثنائية الذات والموضوع التي طرحتها الفلسفة الألمانية الحديثة، ثم تبنتها الظواهرية وطورها فيما بعد الوجوديون خاصة "هيدغر" بفكرة "الآنية" و"الكينونة" وأن الآنية «بوصفها موجودة، والآنية بوصفها أساساً متعالياً في تكوين العالم ليستا شيئين مختلفين، بل إنهما شيئاً واحداً بعينه»⁽¹⁾ ومثل هذه المقاربات بين أفكار صوفية أكريرية والفلسفة الوجودية ظهرت كثير من الدراسات لدى باحثين من العرب ومن الغرب تقارن بين ابن العربي وفلاسفة وجوديين.

وفي فلسفة ابن العربي الصوفية ومن خلال النص السابق نلاحظ أن الخيال قد حاز الكمال لصلته بمصدره: الله، وهي الصلة التي صاغت أهم مبررات القول بوحدة الوجود المتهم بها ابن العربي انطلاقاً من فكرة: "توحيد الإلحاق" كما بررها في مواضع أخرى بالفناء وبأن قول القائل "أنا من أهوى ومن أهوى" هو قول صاحب ضمير "أنا" بآنية وهوية الشاعر الصوفي لا إنية الله أو هويته⁽²⁾.

ثم إن التنوع في مهام الخيال والأشكال المختلفة التي يتمثلها عند ابن العربي خاصة من حيث جمعه بين الوجود والعدم، الوجود والمعرفة، هو الكون بأكمله، هو الإنسان، هو الخط الفاصل بين الظل والشمس، هو الصورة المرئية في المنام، هو الأكذوبة التي نوهم بها الطير أن بالمرعة إنسان فلا تقترب من الزرع. كل هذا يصعب من الحديث عن مفهوم دقيق للخيال لأن أي ضبط له يخرج بصاحبه عن دور الخيال أو عن حقيقته، هذه الحقيقة الغير موجودة أصلاً في ذاته؛ لأنه كما

(1) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1988، ص. 43.

(2) يقول ابن العربي في رفض الاتحاد وتبرير قول الحلاج بأن: «الاتحاد محال أصلاً وأن المعنى الحاصل عندك من الذي تريد الاتحاد به هو الذي يقول أنا فليس باتحاد إذن، فإنه الساطق منك لا أنت فإذا قلت "أنا" فإنك لا تخلو أن تقول "أنا" بأنانيتك أو بأنانيته. فإن قلت بأنانيتك فأنت لا هو وإن قلت بأنانيته فما قلت فهو القائل "أنا" بأنانيته فلا اتحاد البتة... فإن عرف "الهو" فقله على الصحو غير جائز».

- ابن العربي: كتاب الياء، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ص. 5.

يقول ابن العربي: «الخيال لا حقيقة له في نفسه، لأنه ليس بعالم مستقل»⁽¹⁾ إنه يعبر عن جوهر فلسفة ابن العربي الواصلة بين الظاهر والباطن، بين الكلي والجزئي، المفرقة للمرأة عن الرجل، والجامعة بينهما في إنسان، كامل خليفة لله. إنه وبالنظر إلى القول بأن الكون خيال وأن الإنسان خيال، ثم النزول به إلى القول بأنه البرزخ الذي هو كالخط الفاصل والواصل بين شيئين لا تدركه العين ولا السوء فصلهما ولا كيفية وصلهما. باختصار شديد: الخيال الإنسان أو الأداة التي يملكها الإنسان ويحسن التصرف بها هي التي من شأنها إعطاء الصفات الجامعة بين اللاهوت والناسوت، فالخيال هو المؤله للإنسان، هو الجانب المبدع فيه، يرتبط بالحس ويؤدي دوره كما يرتبط بالعقل ويؤدي دوره أيضا، ويرتبط بالكشف وبالقلب ويؤدي دوره أيضا، وهو القادر على الجمع والتنسيق بين كل هذه الأدوات المعرفية، وبمجمله يبلغ الإنسان درجة الألوهية المعبر عنها بالكمال وهناك يصبح قادرا على الخلق والإبداع وعلى التحول في فضاءات المطلق كما يشاء وعلى العودة إلى التمثيل الحسي البسيط بكل إرادة حرة، كالطير الذي يغادر عشه وينعم بالطيران الحر في الفضاء ثم يعود متى شاء سعيدا لما حققه من كمال طار لأجله. وفي هذا الطيران يبلغ الإنسان بالخيال درجات تعدد عوالم الخيال ويصل حضرة الخيال.

(1) ابن العربي: رسالة الخلوة المطلقة، راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر القاهرة، 1987 م، ص. 8.

ثانيا - الخيال بين التعدد والوحدة

1 - التعدد في الخيال وعوالمه:

عند دراستنا للخيال عند ابن العربي تتداخل مفاهيم كثيرة تتعلق به منها: "العماء" وعالم الخيال وحضرة الخيال وعالم المثال إلى غير ذلك من المصطلحات التي تعبر كلها عن الخيال لكن بمعان تختلف باختلاف وظائفه وطبيعته الوجودية والمعرفية. ذلك لأنه لا توجد في فلسفة ابن العربي مماثلة بين شيئين أو اسمين تصل درجة التطابق والهوية، ففي عالم الحروف مثلا كل حرف يصدر أو يتخيل أو يكتب له كيانه ووجوده المعبر عن ذاته لا عن حرف آخر ولو شابه في الاسم، وهو ما ينسحب على التحليلات التي لا تتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، ولكن خلف التعدد والكثرة توجد وحدة تؤلف الكل، دون أن تلغي التعدد في حقيقته، فالسنة الواحدة تجمع الفصول الأربعة ولا تلغي حقيقة وجودها بخصائصها، وبما يميز كل فصل عن الآخر. ومن هنا كان كل اسم يعطيه ابن العربي للخيال يختلف عن الاسم الآخر من حيث طبيعته ووظيفته الوجودية أو المعرفية.

وكل الأسماء التي أعطاها ابن العربي للخيال مجتمعة تؤول إلى المدلولات التي رأيناها من قبل وهي: إن الإنسان خيال والكون خيال وإن الوجود كله خيال في خيال، ولم يبق في الوجود من لا يصح عليه اسم الخيال إلا الله الوجود الحق، لكن من حيث الذات لا الصفات، يقول ابن العربي: «اعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله، خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه.»⁽¹⁾ نص ابن العربي هذا إذ يعتبر كل شيء خيال فمن حيث أنه لم يكن موجودا ثم وجد، ومن حيث توجهه في الوجود إلى النهاية، فوجوده كله مرحلة بين مرحلتين، فهو خيال من حيث معناه التوسطي، ثم إن كل الموجودات التي أوجدها الله أودع فيها من صفاته ومن معاني أسمائه ما يجعلها ظلالا له، فالوجود الحق إذن لله، لكن من حيث

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ج1، ص. 104.

الذات والعين لا من حيث الأسماء، لأن الأسماء على اختلافها تأخذ أشكالا وتمثلات فتكون هي الأخرى خيالات.

والنتيجة إذن أن الخيال هو الكون كله وهو الألوهية من حيث ظهور معاني أسمائها في عالم الموجودات. وبهذا لا يفوق قيمة الخيال الإلهية إلا الذات الإلهية المنزهة عن النعوت والصفات، أما كل ما يلحقه النعت والصفة والاسم فهو خيال بوجه ما وله انتماء إلى إحدى عوالم الخيال، محال الانفعالات، ومجالات الخلق والإبداع اللامحدود.

ولعل أول وأكبر وأهم عوالم الخيال على الإطلاق هو: عالم الخيال المطلق الذي هو في فلسفة ابن العربي "المتافيزيقية" يتوسط الوجود والعدم، الوجود المطلق: الله، والعدم المطلق، هذا الخيال هو ينبوع الذي لا ينضب في تعدد الصور، وهو ما يتماشى مع الكشف الأكبري الدائم الحوية والإبداع، لهذا يرفض ابن العربي اعتبار الصورة المتكررة لدى شخص واحد أو وجودها عند شخصين أن تكون من التجليات، حتى قال: «التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يعول عليه»⁽¹⁾ فعالم الخيال المطلق هو الممد لخيال الإنسان بالقدرة على الحركة الإبداعية المستمرة، بل هو الإبداع بعينه، إنه "العماء"، ذلك الغمام أو السحاب الكثيف حيث كان الله قبل أن يخلق الخلق، حسب حديث للنبي ﷺ⁽²⁾ يستدل به ابن العربي. إنه بمثابة «الرحم الكبير الذي تتولد فيه كل الموجودات من حالة الإمكان العدمية إلى حالة العدم الوجودية»⁽³⁾ وماهية الخيال فيه أنه يجمع بين

-
- (1) ابن العربي: رسالة لا يعول عليه، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ص. 3.
- (2) يورد ابن العربي هذا الحديث ويشير إلى معناه في مواضع كثيرة من مؤلفاته منها: ف. م.، عثمان يحيى، ج1، ص. 49 وكذا كتاب الجلالة وهو كلمة الله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1368/1948، ص. ص. 07 - 08. ونص الحديث هو ما رواه أبو رزين عندما «سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال "كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء" - أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد، باب حديث أبي رزين، ج4، ص. 11. ورواه أيضا الترمذي في جامع سننه، باب ومن سورة هود، ج5، ص. 288. ورواه أيضا كل من ابن حبان في صحيحه ج14، ص. 9 وابن ماجه ج1، ص. 64.

- (3) سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م، ص. 25.

الشيئية وعدمها في الآن نفسه، بحكم توسطه بين الوجود والعدم.

مرتبة وجوده هذه هي التي أعطته خاصية التنوع في الصور، فكان أوسع من الأركان والأفلاك لأنها تقبل صوراً مخصوصة، وأوسع من الهيولى لأنها تقبل صور الأجسام والأشكال، وكلما تدرجنا في التجريد وجدنا الشيء المجرد أكثر قابلية للتنوع في الصور، فالملائكة أكثر قبولاً للصور من كل ما ذكرنا، ولكن الخيال أكثر من كل هؤلاء بما فيهم الملائكة، لهذا قال ابن العربي في سياق استقراره لدى قبول الصور من الكائنات الكثيفة واللطيفة: «ثم نظرنا في الخيال، فوجدناه يقبل ما له صورة، ويصور ما ليست له صورة: فكان أوسع من الأرواح في التنوع في الصور»⁽¹⁾ بمعنى أنه أكثر الموجودات لطافة وأكثرها بعداً عن الكثيف من حيث حقيقته، ولكنه قريب منه من حيث قابليته لأن يتمثل في صورة الأشياء الكثيفة. ولما كان كذلك تجاوز الملائكة بالرغم من نورانيتهما وبالرغم من أنهما كائنات لطيفة، لأنه فوق اشتراكه معها في التنوع في الصور يفوقها في إبداعه لها، فهو الفاعل المنفعل، يجمع بين رمزية الذكورة والأنوثة، لذلك هو الإنسان الكامل أيضاً. وهو العالم الذي يقر ابن العربي أنه بلغه حتى أضحى قلبه يقبل كل الصور، وذاته مقيدة بحب كالذي كان سبباً لحدوث الخلق، فأصبح كالعالم يسع كل شيء، وقد عبر عن ذلك شعراً ذاع صيته وتماقت عليه الألحان بمختلف النغمات على اختلاف الألسنة حيث قال⁽²⁾:

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

ولما كان الخيال أكثر الموجودات لطافة كان أكثرها نورانية أيضاً، بل هو النور بعينه لأن إيجاده وإبداعه للصور يكون بنفاذ نوره في العدم فيصوره موجوداً. وبوجود قوة التخيل في الإنسان تمكن من إدراك التحليات الإلهية بعين الخيال وهي التحليات اللامحدودة والغير متكررة، ولهذه النورانية التي في الخيال قال ابن العربي: «جعل الله هذا الخيال نوراً، يدرك به تصوير كل شيء، أي أمر كان، كما ذكرناه، فنوره ينفذ في

(1) ف. م.، عثمان يحيى، ج 4، ص. 289.

(2) ابن العربي: ترجمان الأشواق، ص. ص. 43 - 44.

العدم المحض، فيصوره وجوداً، فالخيال أحق باسم "النور" من جميع المخلوقات، الموصوفة بالنورية. فنوره لا يشبه الأنوار. وبه تدرك التجليات.»⁽¹⁾ وينسجم الخيال المطلق بهذا الوصف الأكبر مع التعدد اللامتناهي والغير متكرر للتجليات في فلسفة ابن العربي، فلا يمكن لمن له حمل الصفات والأسماء الإلهية أن يكون محدوداً أو يتصف بالثبات، لهذا يتسم بالنور وبالحركة الدائمة في اتجاهات دائرية متجددة ولا نهائية، ونوره لا يضاهيه إلا النور الإلهي، بل قد يكون هو عينه.

ولن يبلغ الإنسان هذا النور ويكون له عينا يرى بها الكمال ويعيشه إلا إذا تدرج من المحدود وسافر في معراج نحو المطلق، يسميه ابن العربي بـ "العروج"⁽²⁾ وهو السفر أو الإسراء الروحي المماثل لإسرائه ﷺ وبالعالم الخيال أيضاً يتمثل الإنسان الله في صور مألوفة لديه، مما يعني صعوداً للعارف إلى اللاهوت ونزول الرحمن إلى الناسوت، ومثل هذا الصعود والنزول لا يتحقق حسب ابن العربي إلا في عالم الخيال المطلق أو العماء، وعن هذا العروج الذي يرقى فيه العبد بالخيال لعالم المطلق عالم الألوهية يقول ابن العربي: «بحر العماء (أي عالم المثل المطلق) برزخ بين الحق والخلق، في هذا البحر اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بين أيدينا (وفي هذا البحر أيضاً) اتصف الحق بالتعجب، بالتبشيش، والضحك، والفرح والمعية، وأكثر النعوت الكونية. فرد ماله، وخذ مالك! فله النزول ولنا المعراج»⁽³⁾

بمجرد قولنا يوجد عالم الخيال المطلق (العماء)، يفترض منطقياً وبفعل علاقة التضاييف أن يكون هناك عالم خيال مقيد ويفرض ذلك ما يميز فلسفة ابن العربي الصوفية من تأكيد على القول بالثنائيات المؤلفة لكل شيء ضمن تثليث منتج، فالعالم الذي يقابل عالم الخيال المطلق والمؤهل للرقى إليه هو عالم الخيال المقيد. وهو الملكة التي بحوزة الإنسان والأداة المعرفية التي تتوسط الحس والعقل، ويحتل الحس في فلسفة ابن العربي أهمية خاصة، سواء في المعرفة العقلية أو الكشفية، ولعل علاقة الخيال بالحس هي التي جعلت ابن العربي يسميه "بالخيال المقيد"، لأنه مقيد بالمدرّكات والمدرّكات الحسية. يشكل الحس مصدر معلوماته ولا يمكنه

(1) ف. م.، عثمان يحيى، ج4، ص. 419.

(2) أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1992م، ص. 83.

(3) ف. م.، عثمان يحيى، ج1، ص. 190.

أن يتخيل أصلاً إلا إذا كانت بحوزته مادة مستمدة من أدوات الإدراك الحسي، فالمحسوس هو القاعدة الأساسية للخيال، وأدوات الإدراك الحسي هي الآلات التي لا غنى عنها في الحصول على المادة التي يؤلف بها الخيال الصور، وعن عدم غنى الخيال عن الحس قال ابن العربي بأن قوة الخيال: «لا تضبط إلا ما أعطها الحس من جملة بعض المحسوسات على بعض»⁽¹⁾.

وفي عمله يحتاج الخيال إلى قوى مساعدة مثل "المصورة" و"الحافظة" و"باعتماده على مثل هذه القوى يستطيع الخيال إبداع صور جديدة لم يعهدها من قبل كما هو الحال بالنسبة للشاعر والرسام وغيرهما من أصناف المبدعين. ولكن هذا الإبداع يبقى على صلة دائمة بالواقع وبالمحسوس؛ لأنه مهما كانت الصور مبدعة ومبتكرة إلا أن أجزاءها لا بد وأنها مأخوذة من عالم الحس ومن خبرات صاحب الخيال المخزنة في ذاكرته، وفي هذا الشأن قال ابن العربي بأن قوة الخيال تستطيع أن: «تركب صوراً لم يوجد لها عين، لكن أجزائها كلها موجودة حساً»⁽²⁾ وأما القوة العاقلة في الإنسان فهي التي تستغل ما بخزانة الخيال سواء باستعمال الفكر في الأقيسة المنطقية ومختلف الاستدلالات أو في تجريد ما يراد عزله عن المحسوس. ومن مهام قوة التخيل في الإنسان تركيب الصور سواء في شكلها المألوف أو المبدعة الغريبة التي ليس لها ما يقابلها أو يماثلها في الواقع.

والتخيلات التي تعطيها قوة الخيال في الإنسان هي معلومات مجردة ارتقت من المحسوسات، أو معلومات متمثلة للمجردات، لهذا قال ابن العربي بأن الخيال ينزل المعاني المجردة في قوالب حسية ويرقى بالمحسوسات إلى معاني مجردة، ومن هنا كانت التخيلات في فلسفة ابن العربي توسعية⁽³⁾ بين المحسوس والمعقول وبين المعقول والكشفي، ووظيفتها في هذا التوسط حركية من أسفل إلى أعلى أو من أعلى إلى أسفل. ونشاط قوة التخيل إنساني لا يقتصر على مدركات حسية مباشرة وكشوفات تتجاوز المعرفة العقلية بل لها نشاط حيوي في حال نوم الإنسان لأنها الفاعلة والمنفصلة في النوم من خلال ما يراه النائم من رؤى. ثم من خلال تعبيرها في حال اليقظة.

(1) المصدر السابق، ج2، ص. 99.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص. 253.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص. 150.

وفي علاقة الخيال بالرؤى تتضح العلاقة بشكل جلي بين الرمزية والتأويل، لأن الصور المرئية في المنام عادة ما تكون رموزا وانعكاسات للأمور غير التي رآها النائم، ولهذا تحتاج إلى من يعبر معناها من الرمز إلى ما رمزت له، وعملية العبور هذه هي التأويل بعينه، وتتعدد رمزية الخيال في مجال الرؤى إلى ربط العلاقة بين الإنسان صاحب الرؤيا وبين الذي يعبرها وبين الذي قد تكون الرؤيا حصلت لأجله. وعن ربطه بين الخيال وعلم تعبیر الرؤيا واختصاص المؤول للرؤى بعلم نبوي، قال ابن العربي: «علم تعبیر الرؤيا لا نفس الرؤيا من جهة من يراها وإنما هي من جانب من ترى له، فقد يكون الرائي هو الذي رآها نفسه، وقد يراها له غيره والعابر لها هو الذي له جزء من أجزاء النبوة، حيث علم ما أريد بتلك الصورة»⁽¹⁾.

ينتقل العابر للرؤيا من معنى إلى آخر قد يكون تنقله داخل عالم الحس، كما أول يوسف رؤيا الطير والسنابل. وقد ينتقل من معنى محسوس إلى آخر مجرد، كما أول الرسول ﷺ رؤياه للبن علي أنه العلم، وكما أول ابن العربي رؤياه بحياة بأنه ينكح النجوم كلها⁽²⁾ على أنه سيحصل على علوم الوهب، وقد يكون التأويل نزولا من المجرد إلى المحسوس، كتأويله لرؤيا كأنه دخل الجنة ولم ير فيها نارا ولا حشرا ولا حسابا، ووجد في نفسه راحة عظيمة فأول ذلك على أنه اختلال في النفس وأن نفسه ادعت فوق حالها⁽³⁾، أو كمن يرى الله أو الملائكة... وإدراك مثل هذه التأويلات في كل الأحوال ليس بالأمر الهين، بل هو غاية الوصول إليها لا بد من سفر يسميه ابن العربي "سفر الهداية وهو سفر إبراهيم الخليل عليه السلام"⁽⁴⁾ لأنه يتعلق برؤيا ذبحه ولده، ولهذا اشترط ابن العربي على من يريد بلوغ درجة عالية من الكشف ومن تطويع قوة التخيل في الحصول على الرؤى الصادقة وفي القدرة على فك رموزها وتعبيرها التعبير الصحيح أن يحيا عالم خياله المقيد ليرقى

(1) المصدر السابق، ج3، ص. ص. 75 - 76.

(2) ابن العربي: كتاب الباء، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ/1954م، ص. ص. 10 - 11.

(3) ابن العربي: رسالة روح القدس في محاسبة النفس والمبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، مطبعة العلم دمشق، ط2، 1970، ص. 31.

(4) ابن العربي: كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367/1948، ص. 37.

ويسافر به نحو الخيال المطلق حيث عين الحقيقة، فقال: «فمن طلب سفر الهداية من الله فليتحقق عالم خياله، فإن الحقائق لا بد أن تنزل عليه فيه، وهو منزل صعب، لأنه معبر ليس مطلوبا لنفسه، وإنما هو مطلوب لما نصب له، ولا يعبره إلا رجل، ولهذا سمي تأويل الرؤيا عبارة، لأن المفسر يعبر منها إلى ما جاءت له. كما عبر النبي ﷺ من القيد إلى الثبات في الدين ومن اللبن إلى العلم.»⁽¹⁾

عندما يتمكن الإنسان من بلوغ درجة يسهل عليه فيها تعبير الرؤى يكون قد انتقل من عالم الخيال المقيد إلى عالم وسط بين عالم الخيال المقيد وعالم الخيال المطلق، وفي هذه المرحلة الوسطى بين عالمي الخيال يكون العارف قريبا من المطلق كما لا يتعد عن المحدود. إنه مركز نشاط قوة التخيل الإنسانية، ويسمى هذا النوع من الخيال بعالم المثال يصل المطلق بالمحدود، وإذا تمكن الإنسان من هذا النوع من الخيال وألف دروبه وتعود على سرعة وسهولة السفر بين "العماء" و"عالم الخيال المحدود" أو بين "الخيال المنفصل" و"الخيال المتصل" يكون قد حاز على الكمال لجمعه بين الكثيف واللطيف وما بينهما، ويكون قد انتقل إلى عالم الحقائق، وهو الذي يقول عنه ابن العربي: «فإذا سافر الإنسان في عالم خياله جازه إلى عالم الحقائق فرأى الأشياء على ما هي عليه، وحصل له الوهب المطلق الذي لا يتقيد بكسب، وصار يأكل من فوقه بعد ما كان يأكل من تحت رجله.»⁽²⁾ بمعنى أن يجتاز مرحلة المعرفة الحسية المباشرة والمعرفة العقلية التي قاعدتها المدركات المحسوسة والمعرفة المكتسبة عموما، إلى تلقي العلم الوهبي من مصدره الإلهي المطلق.

ولكن المميز لعالم المثال الذي هو معبر من وإلى عالمي الخيال المطلق والمحدود أنه وبحكم هذا التوسط والملازمة لعالمين متضادين، جانبه الذي يلي عالم الخيال المطلق واسع سعة العماء، وصفة السعة هذه حازها لأنه القادر على تمثل الإله من خلال ما يصل إليه من معرفة عن الصفات والأسماء، ومن خلال ما يحصل له من التجليات إن كان من أهل الحقائق وأصحاب الرقائق. كما له القدرة على «تصور العدم المحض، والمحال والواجب، والإمكان، ويجعل الوجود عدما، والعدم

(1) المصدر السابق، ص. 37 - 38.

(2) المصدر نفسه، ص. 38.

وجودا...»⁽¹⁾ والجانب الذي يلي عالم الخيال المحدود ضيق وله صلة بالمحسوس المقيد، لأنه: «ليس في وسع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسية، والمعنوية، والنسب والإضافة، وجلال الله، وذاته إلا بالصورة، ولو رام أن يدرك شيئا من غير صورة لم تعط حقيقته ذلك... فمن هنا هو ضيق في غاية الضيق. فإنه لا مجرد المعاني عن المواد أصلا»⁽²⁾. ولا تصافه بالسعة والضيق في آن واحد شبهه ابن العربي بـ: "صور النشور"، بل اعتبر صور النشور نورا ومن ثمة كان خيالا كذلك.

هذه الخاصية هي التي جعلت "هنري كوربان" "Henry Corbin" يعتبره واسطة بين عالم الحقائق الروحية الخالصة من عالم الأسرار والعالم المرئي المحسوس⁽³⁾. وذلك يوافق ما ذهب إليه ابن العربي من أن عالم المثال هو "عالم التبدل والتغير": «لكونه وسطا بين حقائق جسمانية وحقائق غير جسمانية، فتعطي ذات هذه الحضرة المتوسطة هذه التحليات تربط بها المعاني بالصور ربطا محققا لا ينفك»⁽⁴⁾ ومن الصور المتمثلة في عالم المثال وهي لأمر لا علاقة لها بالمادة، تمثل جبريل في صورة الصحابي أو الأعرابي، تمثل سور القرآن في أشكال وأجسام تشهد لقراءتها يوم القيامة إلى غير ذلك من التمثيلات في عالم المثال الذي يصل الروحي بالمادي، والمطلق بالمحدود، والكل يؤلف الإنسان الكامل.

ولا يتمثل التبدل الذي للخيال والذي يعطيه حركة وفاعلية دائمتين في كثرة الصور الخيالية وتضادها فقط، بل في عدم تكرارها واستيعابه للمطلق (الله) أيضا، من خلال تمثل العارف للتحليات الإلهية اللامتناهية، ولكنها لا تعني تبدا للحقائق بل تتجلى للعارفين في صور اعتقادهم، ولما كانت حقائق الألوهية مطلقة لا يمكن استيعابها وتحديدها في صور متمثلة محددة كانت التحليات غير محدودة الكم والكيف. مما يعطي صفة الحيوية للخيال وإمكانية الإبداع المستمر لدى الشخص الواحد أو الاستمرارية والتواصل بين كل الأشخاص لميزته البرزخية التوسيطية ولتعبيره عن الإنسان الكامل.

(1) ف. م.، عثمان يحي، ج 4، ص. 417.

(2) المصدر نفسه، ص. 418.

(3) Henry Corbin: L'imagination créatrice, pp. 167, 168

(4) ابن العربي: كتاب المسائل، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 18.

إذا تحقق الإنسان بعالم الخيال بكل مستوياته وكان له إدراك التجليات وأصبحت ذاته «مرآة تنعكس عليها صور عالم الخيال المطلق»⁽¹⁾ وأصبح صاحب رؤى صادقة وله القدرة على فك رموزها والعبور إلى المعنى الذي أريد لها، يكون قد دخل حضرة الخيال، الجامعة لمعاني تحقق الإنسان بعالم الخيال بمعانيه التوسيطية المختلفة: المطلق والمحدود، والرابط بينهما، كما يكون اقتراب للإنسان من عالم الخيال أيضاً، ومشاهدته لما فيه، وصاحب حضرة الخيال يعني أنه دخل مدينة الخيال وأصبح أهلاً لتلقي الحقائق الموجودة على هذا المستوى. فإذا كانت هناك حقائق برزخية في عالم الخيال موجودة تنتظر العارف لكي يصلها ويعبرها، فإن حضرة الخيال تعني الوصول والمشاهدة، فيها يدخل الإنسان باحثها وتحقق له المعارف وبذلك ينتقل فيها من مستوى نظري يؤمن بوجودها إلى مرحلة إدراكها وتحقيقها لديه وهي في كل ذلك معارف ذوقية صوفية كشفية لا تتحقق إلا لفئة خاصة من الناس.

وإذا كانت عبارة "حضرة الخيال" تعني تمكن العارف من عالم الخيال على تنوعه، فإن حضرة الخيال الجامعة وعوالم الخيال المختلفة تجتمع في ما رأيناه لها من خاصية التوسط، وهي الخاصية التي تعبر عنها كلمة "برزخ" الدالة على كل المعاني والأنواع التي رأيناها للخيال، والجامعة لكل رموزه.

2 - وحدة الخيال في مفهوم "البرزخ"

لقد لا حظنا ونحن بصدد التجوال بين عوالم الخيال أن الخيال يتوسط دائماً اثنين فيكون الثالث الممتد إليهما. وفي أنواعه وعوالمه وجدناها ثلاثة أيضاً أحدهما يتوسط الاثنين، ويتوسط الطرفين كل واحد منهما أمرين أيضاً. وفي خضم التثليث الأكبري تكون فكرة التوسط هذه هي الغالبة على وصف الخيال، بل هي صفة جوهرية فيه مما يدفعنا إلى القول بأن الخيال وإن تعددت معانيه بحسب وظائفه وطبيعته وجوده في مختلف العوالم الغيبية والحسية وما يتوسط الحس والغيب، فإنها تجتمع في خاصية توسطه بين الثنائيات.

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ج2، ص. 75.

ولما كانت الثنائيات المتضادة مصدرها إلهي من حيث تعدد وتضاد الأسماء، ومن حيث أنها مطلقة لا محدودة العدد والحركة والقدرة فإنها بمنطق ابن العربي تدور في دوائر لا محدودة مما يجعل لكل شيء إمكانية التوسط بين شيئين فيكون هو الخيال. وفكرة التوسط هذه عبر عنها ابن العربي بالبرزخ، الجامع لتعدد الخيال وعوالمه بمجالاته اللامحدودة، من علاقة الذات بالصفات إلى العماء، إلى النفس الرحماني، إلى عالم الحروف وإلى الإنسان الكامل إلى الكون كله. له امتداد إلى المطلق كما له امتداد على المحدود، وفي جهة المطلق لا حد له لأنه يسع الله، سعة قلب المؤمن له، وفي جهة المحدود لا طاقة له على تمثل شيء من دون المدركات الحسية بأجزائها، فهو جامع ومفرق، واصل وفاصل بين الكل والجزء ولهذا كان برزخيا وحيويا وأهلا لاعتباره الإنسان الكامل.

وإذ سمي ابن العربي الخيال برزخا فلأن له خاصية البرزخ الوارد معناها في القرآن الكريم⁽¹⁾ وهو الفاصل والواصل - في نفس الآن - بين شيئين أو الحاجز بينهما، كالذي بين الموت والحياة⁽²⁾، وخاصيته أنه معقول في ذاته، غير مدرك بالحس، وفي فصله بين شيئين مختلفين وظفه ابن العربي في نسقه الفلسفي في

(1) وردت كلمة برزخ في ثلاث آيات قرآنية: في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ المؤمنون، الآية 100، وفي قوله تعالى: ﴿مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ الرحمن، الآية 19 - 20، وقوله عز وجل: ﴿هُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾ الفرقان، الآية 53.

(2) لقد سبق الإشارة إلى قصيدة "البرزخ والسكين" للأستاذ الدكتور عبد الله حمادي، وهي قصيدة تضمنت كما يبدو من عنوانها، الذي اختاره الشاعر عنوانا لديوانه أيضا، استعمالا لكلمة البرزخ بكل المعاني التي قصدها ابن العربي، وأعطاهها بعدا رمزيا عبر به عن الظروف الصعبة التي مرت بها الجزائر في التسعينيات من القرن الماضي. والتي كانت برزخا بآتم ما تحمله الكلمة من معنى الكلمة ومعنى الوجود والعدم. لمزيد من الاطلاع على استعمالات الشاعر لمفهوم البرزخ ولمفاهيم أكبرية أخرى كالعدم، والنزول والمعراج وغيرها يمكن الرجوع إلى: - ساعد خميسي: تجليات فلسفية صوفية في قصيدة "البرزخ والسكين" للشاعر الدكتور عبد الله حمادي، مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة، السنة الثمانية والعشرون، العدد 114، ديسمبر 1997. ويمكن الرجوع أيضا إلى دراسات أخرى للقصيدة وللدليوان ككل قام بها مجموعة من الأساتذة جمعت في كتاب: سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتوري قسنطينة، ماي 2001.

الفصل والجمع بين مختلف الثنائيات، وعده الأمر الفاصل الجامع بين الوجود والعدم، بين الجسد والروح، بين المعقول والمحسوس، بين المجرد والمادي، إلى غير ذلك من الثنائيات المتضادة المؤلفة لموجودات العالم كله، لهذا عرف ابن العربي البرزخ فقال: «اعلم أن البرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، يسمى برزخا اصطلاحا، وهو معقول في نفسه، وليس ذاك إلا الخيال.»⁽¹⁾

إذن البرزخ موجود معقول في ذاته، لكن في الواقع المشاهد يجمع بين الوجود والعدم، موجود من حيث لا احد ينكر أن هناك صوراً متمثلة أو متخيلة، هناك صور يراها النائم في الرؤى قد تحزنه وقد تفرحه، تضحكه كما قد تبكيه، يتلذذ بما يشاهد لذة قد تفوق لذاته الحسية في يقظته، فكل هذه الصور موجودة من حيث فاعليتها وانفعال صاحبها، فمن هذا الباب قال ابن العربي بأنها موجودة. ولكنها معدومة أو تعبر عن العدم من حيث رمزيتها "للعماء" أولاً ومن حيث أن الصور التي يراها النائم أوتخيلها ويتمثلها المستيقظ لا وجود لها في الواقع، فهي في حالة عدم. وهذا ما عبر عنه أيضاً بقوله بأن الخيال: «لا موجود ولا معدوم لا معلوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت»⁽²⁾ وما هذا الجمع بين الوجود والعدم، أو بين "اللاوجود" و"اللاعدم" إلا أحد مظاهر الخيال في توسطه بين الثنائيات المتضادة وفي اندماجها فيها من حيث اتصاله بأطرافها.

إن فلسفة ابن العربي الجامعة للأجزاء بتضادها ومتناقضاتها المعقولة أو المدركة حساً، وفلسفته في "البرزخ" تجدها في فلسفة "هيجل" (1770 - 1831) Hegel ما يماثلها، وقد تكون هي "مقولة الوساطة" بعينها. إننا عند ما ننظر في تثليث ابن العربي المنطلق من تضاد شيئين يجمعهما ويفصل بينهما ثالث "برزخ" لا موجود ولا معدوم، يحقق كمال الأشياء ويؤدي إلى المطلق بالنظر إلى عوالم "الملكوت" و"الجبروت" و"الشهادة"، فذاك نموذج حي لديالكتيك هيجل، الذي يصعد إلى «ما أسماه بالفكرة المطلقة»⁽³⁾ التي ينتهي إليها. فالبرزخ الأكبري أتصوره المركب الهيجلي

(1) ف. م.، عثمان يحيى، ج4، ص. 408

(2) المصدر نفسه

(3) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 1983، ص. ص. 174، 175.

Synthèse لكن مع خاصية التجميع والتفريق أو الوصل والفصل⁽¹⁾. ثم إنه بالنظر الشاملة لفلسفة الرجلين تجد بينهما تشابها كبيرا ليس في ما تميزا به من ميثالية مطلقة فقط، بل بما تميزا به من تأليف وتركيب لفلسفة السابقين عنهم في نسق متكامل يعبر عن وحدة الوجود الأكبرية وعن المطلق الهيجلي. ومن التشابه الذي بين الفيلسوفين ما يمكن إسقاطه من نص يصف فلسفة هيجل، على فلسفة ابن العربي حتى أخاله وصفا لفلسفة الشيخ الأكبر لا لفلسفة "هيجل"، والوصف لفلاسفة غربيين: "رايت جورج هنريك فون" (1916 - ؟) Wright و"برتراند رسل" (1872 - 1970) Russell فالأول قال عن "هيجل" بأنه صاحب النسق المثالي الأكثر معقولة وفهما للعالم وللوجود، ولكنه نسقا يتسم بالصعوبة والغموض.

أما رسل فوصف هذه الصعوبة "بالصعوبة الكاملة"، حيث وانطلاقا من كتابات هيجل المركزة والمدققة والمثقلة بالمعاني يخلص رسل إلى أن هيجل أصعب فيلسوف على الفهم؛ «لأنه نادرا ما يقول ما يعنيه، أو يعني ما يبدو أنه يقول.»⁽²⁾ ومما قاله رسل عن هيجل أيضا وينطبق كله على ابن العربي ماعدا رداءة الأسلوب التي رآها في النص الهيجلي، لأن أسلوب ابن العربي وشاعريته ومحاكاته للأسلوب القرآني مما يلهم الأدباء⁽³⁾ والفنانين ناهيك عن الفلاسفة والمفكرين من

(1) الخيال كواصل وفاصل أو كبرزخ بين الثنائيات، طبقها الأستاذ محمد المصباحي على إجابة ابن العربي على سؤال ابن رشد بـ: "نعم ولا" مبينا أن العلاقة بين: نعم ولا هي علاقة تضاد، ولكنها في نفس الوقت علاقة تضاد تضاديا ذاتيا، مما يدل أن التعدد في العلاقات المتضادة والمتقابلة وغيرها تنتهي في فلسفة ابن العربي إلى "أفق الوحدة" وهو الأفق الذي «يجري فيه الجمع بين المتضادات دون أي حرج نظري أو انفعالي. وهذه لعمري إحدى السمات القوية التي تجمع ما بين ابن عربي وروح ما بعد الحداثة».

- محمد المصباحي: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة، مقام نعم ولا، ضمن: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، 2003م، ص. 28.

(2) علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م، ص. 25.

(3) يذهب أحد الباحثين العرب إلى أن محاكاة الغرب في آدابهم وفي مناهجهم وحتى في مجال النقد الأدبي أخرنا كثيرا على التقدم في هذا المجال، حتى أنه يعتقد جازما «بأن التراث الصوفي، ولاسيما تراث الشيخ الأكبر، هو واحد من أغنى المصادر الكفيلة بإنعاش النقد

الجمال والرفعة ما يعليه عن ذلك الوصف. يقول رسل: «إن كتابات هيغل من أصعب المؤلفات في التناج الفلسفي بأكمله. ولا يرجع ذلك إلى طبيعة الموضوعات التي كان يعالجها، بل يرجع أيضا إلى الأسلوب الثقيل والرديء الذي كان يكتب به المؤلف. صحيح أن هناك مجازات رائعة تتناثر في كتاباته، وتبعث الراحة في عقل القارئ، ولكنها لا تكفي للتخفيف من وقع الغموض الذي يغلب عليها.»⁽¹⁾

ولم يكن للخيال الأكبري بمعنى البرزخ الجامع بين كل الأشياء والمدرَك للمطلق ما يمثله لدى الفلاسفة، فحسب، ففي الميدان الفني عموما لم يحز الخيال القيمة التي أعطاه إياها ابن العربي إلا بعد القرن الثامن عشر، بينما قبل هذا التاريخ كان النفاذ في المذاهب الكلاسيكية بحكم سلطة العلم "العلمانية" ينظرون إلى الخيال نظرة احتقار ويهاجمونه بعنف لعدم تقيده بقوانين العقل، فلقد كان في نظرهم قوة فوضوية في النفس تركها دون كبح جماحها بالعقل قد يؤدي إلى الجنون والهذيان. لكن بعد منتصف القرن الثامن عشر تغيرت النظرة إلى الخيال وراحت تتجه تدريجيا إلى بعض مما أعطاه إياه ابن العربي من أهمية، ومنها أن الخيال ليس مجرد ملكة لقرض الشعر وإنما «وسيلة إيجابية للوصول إلى الحقيقة، أي أنهم أحلوها محل العقل.»⁽²⁾

في حين ارتقى ابن العربي بقوة التخيل فوق طور العقل، حتى أن العقل عنده فقير إلى الخيال وإلى قوى الحس، ولكن لا يعني هذا أنه ألغى سلطة العقل بالكلية وإنما ضبطها وجعل لها حدا، وترك لها مجالها المعرفي المنوط بها، لأن كل شيء في فلسفة ابن العربي العقدية ميسر لما خلق له، مما يدل أن نظرية ابن

الأدبي وإمداده بإكسير الحياة، أو قلُّ بأكثر المبادئ صلادة وقدرة على الفاعلية الإجرائية. ومن الغرائب حقاً أن لا يفتن النقد في العالم العربي طوال ما انقضى من القرن العشرين لهذا الينبوع الثرّ القادر على تزويده بأصفي النسوغ وأعذبها على الإطلاق.»
- يوسف سامي اليوسف: الصوفية إمداد للنقد الأدبي، ضمن مجلة معابر الإلكترونية، على الموقع:

http://maaber.50megs.com/sixth_issue/sufism_and_critic.htm

- (1) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج2، ص. 175.
- (2) محمد مصطفى بدوي: كولردج، سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، 1958، ص. 80.

العربي في الخيال أوسع وأكثر انضباطاً مما أبداه الرومانسيون والسرياليون تجاه هذه الملكة.

ومن الأفكار السريالية التي كأنها جاءت تردد آراء ابن العربي في الخيال، ما ذهب إليه "وليم بليك" (1757 - 1827) Blake الذي قال بأن «القوة الوحيدة التي تخلق الشاعر هي: الخيال أو الرؤية المقدسة... وإن عالم الخيال هو عالم الأبدية»⁽¹⁾ وهو الخيال المطلق المنفصل عند ابن العربي، أو البرزخ.

يعد ابن العربي "البرزخ" حقيقة كل شيء، بحكم أن كل شيء وسط بين أمرين، ولا معنى لأمرين متصلين أو منفصلين⁽²⁾ إن لم يكن هناك شيء بينهما يفصلهما أو يصلهما، وكل الكون عبارة عن ثنائيات، وحركة كل الثنائيات دائرية لكمال الوجود، وأكمل الأشكال عند ابن العربي كما عند "إخوان الصفا" و"الفياغوريين" هو الشكل الكروي أو الكرّي، ولما كانت الأشكال تدور في فلك الدائرة ومحيطها تصبح كل الأشياء في موقعها وسط بين شيئين، لهذا يشمل البرزخ كل شيء.

يحمل القول إن "البرزخ" هو المتخيل بين المحسوس والمعقول، الوجود والعدم، النفسي والإثبات. الحقيقة المحمدية برزخ بين الشفعية والوترية، أو بين الإطلاق والتعيين على مستوى الإله، الإنسان برزخ لأنه مركب من العلوي والسفلي، والإنسان الكامل برزخ بين الحق والخلق، قوة الخيال في الإنسان برزخ بين الحس والعقل، وبرزخ بين العقل والكشف، وفي العقيدة برزخ بين التنزيه والتشبيه. البرزخ أداة مساعدة للرسول على تبليغ الرسائل مثل تمثل الملائكة في صور بشر مبلّغين أو محاربين أو حتى سائلين يستأنس بهم الناس لجمالهم الإلهي، وحتى النص السديني برزخي لكونه قابلاً للتجسيد، الأحلام والرؤى برازخ بين الوجود والعدم،

(1) المصدر السابق، ص. 80.

(2) ذهبت باحثة جزائرية بفكرة البرزخ الأكبرية وبمعناها التوسطي الواصل والفاصل بين شيتين إلى الحديث عن البرزخ في النص، وجعلت العناوين في النصوص عبارة عن برازخ، وقارنت ذلك بفكرة العتبات المعبرة عن مصطلح: Paratexte لـ "جيرار جينيت"، والتي أعطاهما المعنى نفسه الذي للبرزخ الأكبري.

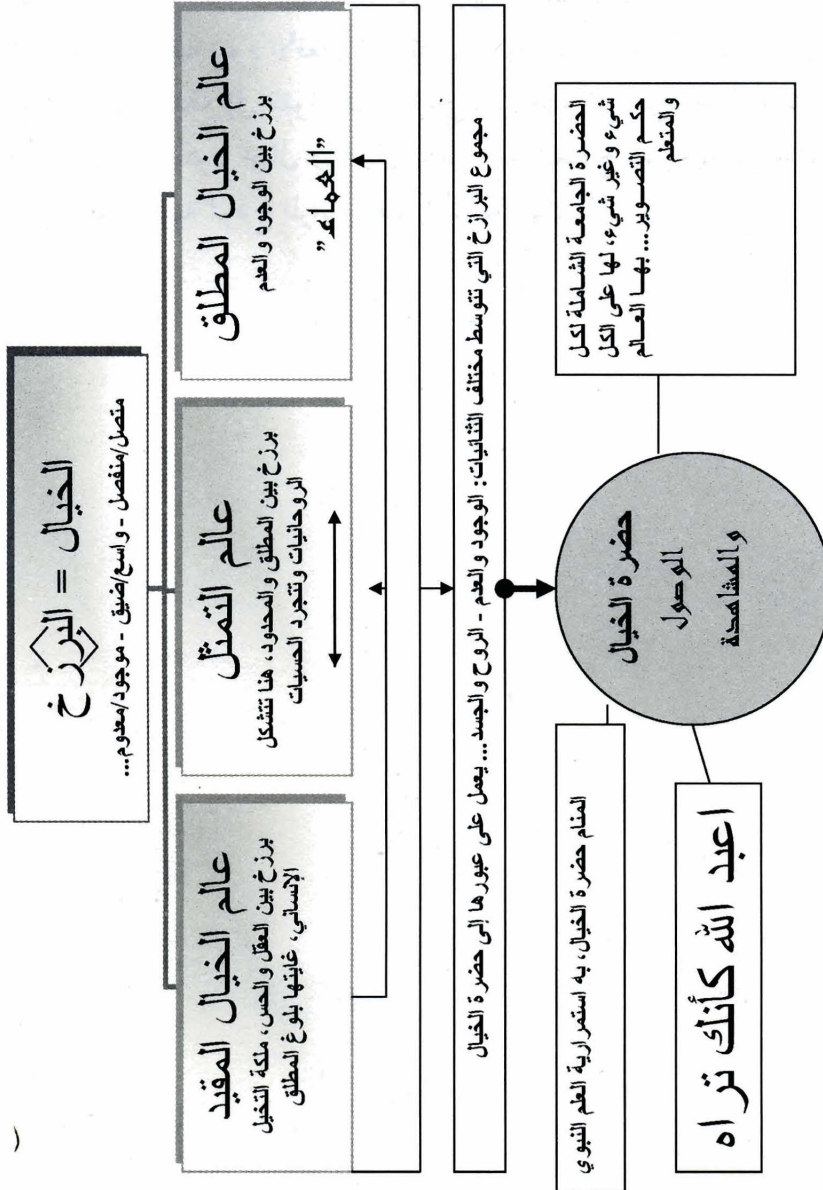
- أمانة بلعلی: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، الجزائر، 2002، ص. ص. 253 - 254.

الدنيا برزخ بين العدم والوجود المطلق وممر إلى الحياة الأخرى، النوم برزخ بين الحياة والموت، الموت برزخ بين حيتين. عذاب القبر أو "النشأة البرزخية"⁽¹⁾ كما يسميها ابن العربي برزخ بين الحياة الدنيا ويوم النشور، يوم النشور برزخ فاصل بين الجنة والنار، وفيه تقوم الأفعال أجسادا برزخية تشهد على أصحابها... إن هذا التنوع في البرازخ يدفع إلى القول أن كل شيء برزخ وكل شيء خيال ولهذا رأيناه من قبل يقول إنما الكون خيال في خيال. ومن أهم النماذج البرزخية التي يوليها ابن العربي أهمية خاصة نموذج المرايا والصور المرئية فيها.

.)

(1) ابن العربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م، ص. 2، ص. 83.

شكل رقم 6 البرزخ وعوالم الخيال (i)



(1) ساعد خميسي: الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 131.

ثالثا - الخيال والمرأة

يلاحظ في استخدام ابن العربي للمرأة أنه استعملها في حل نصوصه رمزا للخيال بكل مستوياته ووظائفه، وربط الخيال بالمرأة لأن بينهما خاصية الجمع بين وجود الشيء وعدمه، ويلتقيان حتى في المدلول اللغوي لكلمة خيال، التي تعني صورة مجسمة للإنسان أو مثال لإنسان يوضع في البساتين ليوهم الطير بأنه يوجد إنسان في المزرعة فلا يقتربون، فهو يعبر عن وجود الإنسان وعن عدمه في آن واحد لأن الذي يرى من بعيد يحسب أن الواقف رجلا ولكن في الحقيقة هو مثال لا رجل، وكذلك الشأن بالنسبة للصورة في المرأة من ينظر إليها يشاهد صورة نفسه أو من هو في مقابل المرأة، ولكن لا أحد يعاقل يقول أن ما في المرأة صورة حقيقية لأنها انعكاس للصورة المقابلة لها فقط، فمن هنا كان التشابه بين الخيال والمرأة فاعتبر بذلك ابن العربي الخيال مرآة، والمرأة خيال.

وكثيرا ما ربط ابن العربي المرأة بالقلب، حتى أضحت المرأة رمزا له سواء المخلوة رمز القلب الصافي القابل لورود التجليات أو القلب الذي أصابه الصدا رمزه المرأة المشوبة بالغبار أو بأي شيء يعيق انعكاس صور الرائي إليه. كما استعملها للتعبير عن الخيال وعن عوالمه وعن حضرته وعن البرزخ بوجه عام، وهو بهذا المعنى يجعل من القلب معنى مرادفا للخيال، وهو ما يكون قد قصده ابن العربي بالفعل لأن القلب الذي يصفو ويجلو حتى تتجلى فيه الحقائق الإلهية هو للإنسان الكامل أو على الأقل كلما اتجه الإنسان نحو الكمال كلما ازدادت التجليات ظهورا وكانت أكثر شهودا، والإنسان الكامل في حقيقته خيال، كما مر معنا، ومن هنا يكون القلب والخيال محلا للتجليات ومرآة لانعكاس الصفات عليها، ثم تتحول ذات العارف كاملة مرآة.

لقد نظر ابن العربي إلى الكون كله على أنه مجموعة من المرايا تنعكس فيها الحقائق الإلهية، أو تجل للأسماء والصفات التي يشتمل عليها الإنسان الكامل، فالإنسان مرآة تحكي تجلي الحق بالعالم بظهور أسمائه وصفاته⁽¹⁾. كما

(1) طلعت مراد بدر: ابن عربي الفيلسوف المفترى عليه، المجلة العربية للعلوم الإنسانية: جامعة الكويت، العدد 24، المجلد السادس، خريف 1986م، ص. 25.

يقف - الإنسان الكامل - مرآة بين العالم والأسماء الإلهية، ليؤلف في نهاية المطاف حقيقة الوجود الواحد جمعا بين الظهور رمز العالم والبطون رمز الأسماء الإلهية، المرآة بينهما الإنسان، يقول ابن العربي: «اعلم أن الوجود واحد، وله ظهور هو العالم، وله بطون وهو الأسماء، وله برزخ جامع فاصل بينهما، ليميز به الظهور عن البطون، والبطون عن الظهور، وهو الإنسان الكامل محمد ﷺ، فالظهور مرآة البطون، والبطون مرآة الظهور، وما بينهما فهو مرآة جمعا وتفصيلا»⁽¹⁾.

في علاقة الإنسان الكامل بالله وبالعدم من خلال فكرة المرآة التي أعطت الكمال للإنسان بالنظر إلى ذاته كمرآة تعكس الصفات والأسماء الإلهية، وبنظر الإنسان في مرآة العدم رأى صورة العالم فيه مختصرة، كما رأى التجليات الإلهية، وبنظر العالم إلى الإنسان في مرآة العدم يدرك أنه إنسان أكبر كما أدرك الإنسان بأنه عالم أصغر، ولقد عبر عن هذه العلاقة بين الله والعدم والإنسان والعالم من خلال فكرة المرآة "محمود التستري" بشعر صوفي بالفارسية أورده مترجما إلى العربية "سيد حسين نصر" مبينا بأن رموز هذا النص فكها على النحو الآتي: العدم هو المرآة، والعالم الصورة (صورة الإنسان الكامل)، والإنسان كعين الصورة التي فيها يختفي الفرد. وكل هذا تضمنه هذا الشعر ونصه⁽²⁾:

أنت عين الصورة و(هو) نور العين.

من ذا الذي استطاع أن يرى بعينه ما به الأشياء ترى؟

(أي، العين ذاتها)

أصبح العالم إنسانا والإنسان عالما.

وقبل أن تكون الأشياء المخلوقة والكون كله مرآة للإنسان وللحق وللعالم، كانت الذات الإلهية أول مرآة رأى الحق فيها ذاته بتجلي صفاته عليها، ومن خلالها أوجد الحقيقة المحمدية، الواقعة، كما سبق الإشارة إليه، في عالم الألوهية بين

(1) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، 1988، ص. 38.

(2) سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمه عن الانجليزية صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م، ص. 210.

الشفعية والوترية، وبين الإطلاق والتعيين، وعن هذه التجليات الذاتية الأولى، إلهية الذات والموضوع يقول ابن العربي: «اعلم أن الحق تعالى تجلّى لذاته بذاته، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون كالمرآة، فوجد الحقيقة المحمدية التي هي أصل النوع الإنساني في الحضرة العلمية، فوجدت حقائق العالم كلها بوجودها إجمالاً، ثم أوجدتهم فيها وجوداً تفصيلياً، فصارت أعياناً ثابتة...»⁽¹⁾

وإذا كانت المرأة رمز الخيال قد ارتبطت أولاً بالوجود الإلهي قبل الخلق، فإنها مسيطرة للوجود في خلقه، بل أولى مراحل الخلق، فهي في العقل الموجود الأول، انبعثت منه النفس الكلية فكان هو مرآة لها وكانت هي مرآة له. ومن خلال المرأة انبعثت المحبة وانتعشت حيث تولدت بعد النظر والتأمل في الذات العارفة وفي في الذات المقابلة (الآخر)، كما ترتبط المرأة بالوجود وبالمعرفة وبالقيم، الوجود منه الانبعاث والمعرفة من خلالها يدرك المرء ذاته وصفاته ويعرف نفسه فيعرف ربه، والقيم بالنظر يولد الحب والألفة ويترجم إلى سلوك ومعاملات وحين وعطف ورحمة.. إلى غير ذلك من الأفعال المنبثقة من الصفات والأسماء الإلهية في الأصل.

إن المرايا المستعملة في فلسفة ابن العربي مع ترتيبها بحسب كثرة تداولها ترمز إلى أشياء كثيرة أهمها: الخيال على الإطلاق، القلب، الروح، الذات العارفة، المرأة. والقاسم المشترك بين كل هذه العناصر في التصوف الأكبري قابليتها لأن تنعكس عليها التجليات والحقائق الإلهية. وهي في الآن نفسه أحد أهم مظاهر وحدة الوجود.

ترمز المرأة المجلوة⁽²⁾ عند الصوفية إلى الخيال المطلق أو خيال العارف الذي أحسن استعمال هذه الأداة مع ترويض كل الأدوات المتاحة له في أن تصبو إلى

(1) ابن عربي: تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية، ص. 46.

(2) مجلوة من الجلاء وتعني: الشحاذة وصقل السيوف والمرايا، كما تعني الوضوح التلام والكشف.

- ابن منظور لسان العرب، مادة صقل، ج11، ص. 380 والجزري (أبو السعدي المبارك): النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطباخي، دار الفكر، بيروت، 1399هـ/1979، ج1، ص. 291.

الحق وإلى الكمال، كما ترمز إلى القلب الصافي الخالي من الشوائب وكدورات المادة وله الاستعداد التام لأن يسع الرحمن الذي لم تسعه السماوات والأرض ووسعه قلب المؤمن أو كما قال ﷺ في حديث يورده ابن العربي على أنه حديث قدسي⁽¹⁾.

ولكنثرة الحديث عن المرأة المجلوة والقلب المجلو هناك من الصوفية من يحمل لقب "ابن الجلاء"⁽²⁾ (توفي سنة 306هـ/918م) ولما «قيل له أكان أبوك يجلو المرايا والسيوف فسمي الجلاء؟ قال: لا ولكن كان إذا تكلم على قلوب المؤمنين جلاها»⁽³⁾ وفي موضع آخر قال: «ما جلا أبي شيئا قط وما كان له صنعة قط ولكنه كان يعظ فيقع كلامه في القلوب فسمي جلاء القلوب»⁽⁴⁾ ولعل أهم قلب صقله "يحيى الجلاء" وأراد أن يجعله كالمرآة المجلوة، قلب ولده "أبو عبد الله بن

(1) ابن عربي: شجرة الكون، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1408هـ/1987م، ص. 26. كثيرا ما يستدل الصوفية وابن العربي بالنص الآتي على أنه حديث قدسي جاء فيه: «ما وسعني سمواتي ولا أرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن» وهو حديث أبطله علماء الحديث لعدم صحته - العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الالتباس، ج2، ص. 255.

(2) هو أبو عبد الله بن الجلاء أحمد بن يحيى، صوفي بغدادى ابن صوفي، تتلمذ على والده وعلى كبار الصوفية كـ "أبي تراب النخشبى" و"ذي النون المصري"، ومن تلامذته: الحكيم الترمذي ومحمد بن سليمان اللباد، ومحمد بن الحسن البقطيني، وغيرهم كثير. يروي ابن الجلاء قصة غريبة حدثت له مع والديه فيقول: «قلت لأبى وأمى أحب أن تهباني الله عز وجل فقالا قد وهبناك الله عز وجل، فغبت عنهما مدة فلما رجعت ليلة مطيرة فدفقت الباب فقال لي أبى: من ذا؟ فقلت: ولدك أحمد، فقال: كان لنا ولد فوهبناه الله تعالى ونحن من العرب لا نسترجع ما وهبناه ولم يفتح لي الباب.» - لترجمة هذا العلم يمكن الرجوع إلى:

- ابن أبي جرادة (كمال الدين): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988م، ج3، ص. 1234، 1239. وكذا - الربيعي (محمد بن زبر): تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، تحقيق عبد الله أحمد سليمان، دار العاصمة، الرياض، 1410، ج2، ص. 637. ابن الجوزي (أبو الفرج): صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاخوري، ولحمد رواس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1399هـ/1979م، ج2، ص. 443 - 444.

(3) ابن أبي جرادة (كمال الدين): بغية الطلب في تاريخ حلب، ج3، ص. 1234.

(4) الذهبي (أبو عبد الله): سير أعلام النبلاء، تحقيق، الأرنؤوط والعرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ، 1993م، ج14، ص. 252.

الجلاء" إن المرأة هي الخيال بكل مستوياته ووظائفه التي رأيناها، الوجودية والمعرفية، هي البرزخ، الجامع بين المتضادات، المتجاوز لكل حدود العقل وضوابطه. «فمنطق المرأة... يحررنا من هيمنة المنطق الصوري والانطولوجيا التابعة له، طالما أن المنطق المأوي ينطلق من رؤية هيراقليطية - سفسطائية تضع الصيرورة مبدأ لتصور العالم، مما يجعل الجمع بين المتضادات أمرا لا يثير أي حرج لدى القائل به.»⁽¹⁾ وربط الخيال بالمعنى الأكبري بفلسفة هيراقليدس والفلسفة السفسطائية له ما يبرره من حيث النظر إلى ما للخيال من قدرة لا حد لها على قبول الصور أو إبداعها، ووجوب رؤيته لتجليات إلهية تعطي حقائق لا تنكر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، مما يجمع في فلسفة ابن العربي في آن واحد فكرة التغير والتبدل الميرقليدية ومقياس الإنسان في الحقيقة عند السفسطائية.

إن القيمة التي أعطاها ابن العربي للخيال في استيعابه المطلق وتجاوزه لكل الحدود التي يرسمها العقل ويضبط بها الفكر الإنساني هي التي تعالت بآبن العربي عن زمانه ومكانه وأحضرتة إلى الساحة الفلسفية والفنية والأدبية وحتى العلمية في عهد ما بعد الحداثة، ولكن إذا أخذنا بمفهوم من يقول أن ما بعد الحداثة ليست فترة زمنية ولا مذهبا بعينه، بل هي امتداد طبيعي وتطور قد يحصل لكل التيارات والمذاهب التي يكتب لها الاستمرار والديمومة، بمعنى أن لكل مذهب ما بعد حدثه ولكل عصر ما بعد حدثه، فإذا أخذنا بهذا المفهوم، نقول إن ابن العربي يمثل الفكر المابعد حدثي في الحضارة العربية الإسلامية وهو الفكر الذي أسس له الغزالي بنقده للعقل. ولم يفلح ابن رشد في صدده والحيولة دون امتداده فظهر من يحمل لواءه من بني قومه من الأندلس ومن معاصريه في الدولة الموحدية التي كان له الفضل في وجود أمثال ابن رشد وابن العربي من الفلاسفة، ووجود تيارات متقابلة ومتضادة في مختلف فنون المعرفة مما أبلغ الحضارة الإسلامية في المغرب الإسلامي في العهد الموحيدي أعلى مستوياتها.

)

(1) محمد المصباحي: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة، مقام نعم ولا، ضمن ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص. 24.

رابعاً - متاهات التأويل بين علاقة الرمز بالخيال

إن المجال المطلق للخيال يفتح بوابات التأويل على مصراعها مما يوقع في متاهة من التأويلات لا تخلو من مطبات ومزالق، ومنظومة من الرموز المتكاثرة التي مهما عمل المؤولون على فكها تُبقي على ما لا يمكن البوح به، ثم إن باب لامتدادية الخيال يفضي إلى لا نهائية فك الرمز، ومثال ذلك النص الأكبري المؤول لذاته "ترجمان الأشواق" ما انفكت التأويلات تنهاطل عليه وازداد مجالها انفتاحاً بتهافت المترجمين له إلى مختلف اللغات.

ومن المواضيع التي تعد في جوهر الرمزية الأكبرية قضية اللغة وعوالم حروفها فإذا كان اللغويون قد قرؤوا حروف اللغة قراءة أكستها رمزية موهلة في التشفير وجعلوا ذلك من مهمات المختصين فإن ابن العربي لم يكتف بمحارقاتهم في ذلك بل زاد حروف اللغة رمزية أكثر بما أضفى عليها أبعاداً ميتافيزيقية صوفية تجعل من الوصول إلى كنهها أمراً في غاية الصعوبة والتعقيد، كما تجعل تأويلها يحتاج إلى مراتب ومراحل في الانتقال من معنى إلى آخر قد لا يبلغه أحد لما فيه من تشعبات ومسالك يزيد بها تعقيداً ذلك التشابك الذي يحدثه ابن العربي بربطه الصلة بين ما يدركه في عالم اللغة المعقد وبين ما يوجد في عالم الكون والفساد ثم مع عالم الألوهية حيث المطلق واللامتناهي، حيث عين الحقيقة وحققها في نظر الصوفي، وحيث ضلال وتيه في نظر الفقيه الخصم، وحيث نسبية مطلقة من حيث تعدد التجليات التي لا تتكرر للشخص الواحد مرتين ولا تظهر بعينها لشخصين، نسبية لتعددتها في نظر الخارج عن دائرة التصوف، ولو أنها لا تعني المعنى نفسه عند قائلها من الصوفية، الذين لا يرون في هذا التعدد نسبية بقدر ماهو تعبير عن المطلق الذي لا تسع حقيقته العبارة ولا يتقيد بالقطر والجهة والحادثة أو الواقعة الواحدة.

إن الرمز يفضي بالضرورة إلى التأويل، وفي علاقة الرمز بالتأويل نجد محدودية في واضعي الرموز وتعدد في المؤولين ثم تعدد أكبر في المتلقين للرمز ولتأويلاته وبين هؤلاء جميعاً تنبئ الحقيقة ويتكسر المفهوم السفسطائي لنسبيتها ولا اعتبار الإنسان مقياس لها، وتعدد المؤولين قد تعدد الحقائق. وهذا ما أدى ببعض الفقهاء إلى

محاولة وضع إطار محدد لمجال التأويل، من خلال ما أسموه بقانون التأويل⁽¹⁾، كما فعل كل من "الغزالي" وتلميذه القاضي "أبو بكر بن العربي المعافري" (468هـ/ 1075 - 543هـ/ 1148م) ولو أن صوفية الغزالي كانت أكثر تفتحا على التأويل في مجال الكشف، وأقل انغلاقا في مجال العقائد بحكم ما كان يحتله الغزالي من مكانة في مذهب الأشاعرة، إذ يكفي أنه ملقب بـ "حجة الإسلام" وأما تلميذه "أبو بكر بن العربي المعافري"، فنزعته المغاربة المالكية، ومكانته في علم الفروع، علم الظاهر بالنسبة للصوفية، جعلته يطرق المسائل التي تحدث عنها فيما بعد ابن العربي من باب فلسفة إسلامية صوفية، بنظر عقلي يحتكم إلى النص ولا يغوص في الباطن.

فلقد سبق "المعافري" الشيخ الأكبر في الحديث عن المرأة ومن باب إبعاد أشكال التأويل الباطني عنها والتي تجلت بوضوح عند ابن العربي الصوفي كما رأينا، أول مدلول رمز المرأة ومفهومها بأن الله خلقها على صفاء يتشكل فيها ما بقابلها، «فيرى العبد نفسه فيها، ولا يقدر أن يقول رأيت شخصي في المرأة، ولا مثالي... فثبت أن الذي يُرى في المرأة نفسه»⁽²⁾ فخلافا لما ذهب إليه ابن العربي

(1) قانون التأويل عند كل من الغزالي وأبي بكر بن العربي يتضمن دعوة العامة إلى تجنب التأويل ويضع ضوابط شرعية وعقلية للمؤولين أو لمن اضطهرهم الأمر إلى التأويل، كما يتضمن موقفهما من مسائل خلافية في العقائد مبنية كما هي مبنية شروط التأويل وقواعده عندهما على أساس مذهبهما العقدي. فالغزالي مثلاً قال عن هذا القانون: «مقام عوام الخلق... الحق فيه التباع والكف عن تغيير الظواهر رأساً، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة... والمقام الثاني بين النظائر الذين اضطربت عقائدهم... فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع... وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به...» وأما صاحب "العواصم من القواصم" لبيد من مطلق الحرية في التأويل تحدث أولاً عن عدد كبير من علوم القرآن تعد بقرابة الخمسة آلاف علم ثم أجملها في أقسام ثلاثة: توحيد وتذكير وأحكام، وبين تأويله لحروف أوائل السور، وغيرها من المسائل الخلافية.

- الغزالي: فيصل التفرقة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م 128 - 130.

- أبو بكر بن العربي: قانون التأويل، تحقيق محمد السليمان، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م، ص. ص. 134، 351.

(2) المرجع نفسه، ص. 134.

الصوفي من أن الصورة التي في المرآة مثال، يتصف بالوجود والعدم في آن واحد لا هو جسم ولا نفس، بل خيال وبرزخ، وهما أي الخيال والبرزخ من عالم المثال. وأما المعافري فقيه المالكية فنفي أن تكون المرآة مثالا، وشبهها بالنفس من حيث قبول النفس الحقائق كما تقبل المرآة الصور.

وليتضح أكثر موقف ابن العربي الفقيه من قضية المرآة والمثال، طرق مسألة المثل وما أحدثته من خلافات تأويلية، ولكي يتعد بها أيضا عن الباطن والتأويل البعيد، والوقوف منها موقف أهل الظاهر، عرف المثل، مميزا بين: "المثل" و"المثل" فقال: «المثل بكسر الفاء وإسكان العين، عبارة عن شبه المحسوس، وبفتحها عبارة عن شبه المعاني المعقولة، فالإنسان مخالف للأسد في صورته، مشبه له في جرأته بجدته، فيقال للشجاع أسد.»⁽¹⁾ ومراد ابن العربي من كل هذا ليس الحديث عن المثل لذاته، بل لما يرتبط به من تأويل واختلافات في تأويل المتشابه من أي القرآن، وفي هذا الموضع عرف ابن العربي الفقيه بالمثل ليين أنه لا وجود لمناسبة بين الحق والخلق كما يذهب إليه الصوفية، وأن المعاني التي تحمل المثلية في الآيات يجب أن تفهم بمعزل عن المعنى الذي يجسد أو يشبه أو يقترب من ذلك، فلقد رأينا مثلا أن ابن العربي الصوفي فسح المجال للتشبيه من باب الخيال انطلاقا من قول النبي ﷺ "أن تعبد الله كأنك تراه..." و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽²⁾ معطيا لحرف الكاف، كاف التشبيه سلطة الخيال. وأما الفقيه المعافري فأغلق كل أبواب التشبيه، حتى الآيات التي ورد فيها معنى المماثلة أعطاه تأويلا يتعد عن المشكلة مسألة التنزيه والتشبيه العقدي، فلقد فسر قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾⁽³⁾ على هذه الآية ضربها الله مثلا، ولا تعني تحديدا لماهية الإله ولا تصفه بالنور، وهنا قد تكون إشارة واضحة لابن سينا الذي فسرهما على ذلك النحو، وعلى أن النفس الإنسانية العاقلة من النور الإلهي فتضيء الجسم الممثل في الآية بالمشكاة، بينما ابن العربي الفقيه ابتعد على معنى أن الله نور فقال: «أراد الله منور السماوات بما خلق فيها(من

(1) المرجع السابق، ص. ص. 142.

(2) سورة الشورى، الآية 11.

(3) سورة النور، الآية 35.

الأنوار المحسوسة كالكواكب، ومنور القلوب بما خلق فيها من الهدى...»⁽¹⁾ ولقد اعتبر الفقيه المالكي هذا التفسير نموذجاً تطبيقياً من قانون التأويل حيث وضع له عنوان: "ذكر قانون من التأويل في آية معينة"⁽²⁾

لكن وبعبدا عن قوانين التأويل قد يكون أحيانا المؤول هو واضع الرمز ولكن لتأويله يكون أقل صدق وأقل تأثيراً من رمز دون تأويل، لما يثيره الرمز في خيال المتلقي من أفكار قد تكون بعيدة عن المقصد الأول، وكثيراً ما وجدنا قراءات وترجمات لأشعار ولنصوص أدبية أوللوحات فنية فيها أكثر وربما أجمل مما أراده المبدع الأول، ويتحول بذلك المتلقي المؤول إلى مبدع ثان، ويحدث ما يمكن تسميته من تداعيات للإبداع.

وقد يثير نص صوفي أو غيره الجدل في فهم مراده فيضطر واضعه إلى تأويله بنفسه، غير أن ذلك قد يفهم منه محاولة التملص مما أثاره من خلاف، وقد لا يعار التأويل الأهمية التي يبقى عليها الرمز، فالذي يكفر الصوفية لمواقفهم أو لأقوالهم لا يثنيه تشفيرهم وإشاراتهم عن البحث عن مزالقهم وعن مطبات لرموزهم، فلا يتوانى في تتبعهم وتكفيرهم، ويبقى مجال الاختلاف الذي يطرحه الرمز به إمكانية أن يزعم الفقيه صحة ما يبحث عنه في نص الصوفي أو صاحب العلم الباطن. كما إن إصرار الصوفي على رمزيته وعلى وجوب تأويل نصه كوجوب اعتقاده بتأويل القرآن لوجود الظاهر والباطن، يبقى على قمة الفقيه له على أنه من الذين في قلوبهم زيغ يبتغون به التأويل. كما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽³⁾

لعلاقة الخيال بالرمز وبالتأويل أوجه عديدة: فالخيال هو الداعي إلى الرمز وهو الواضع له بربطه مع ما هو أصل أو بحقيقة الأمر المرموز له، ثم فك الرمز لغير

(1) أبو بكر بن العربي: قانون التأويل، ص. 143.

(2) المرجع نفسه، ص. 143.

(3) سورة آل عمران، الآية 7.

واضعه أو للمتلقى وهي عملية يلعب الخيال فيها الدور الأكبر بإيجاد الصلة بين الرمز وحقيقة ما يرمز إليه، صلة لا مناص لها من اعتماد الخيال، سواء كان الرابط بحثاً في المعقول أو المحسوس أو الغريب عن العقل وعن الحس معاً. ثم إن الرمز من حيث كونه معبراً إلى الحقيقة ويحتاج إلى فك فهو إذن خيال، ومن ثم كان الأمر كله خيال في خيال، بالمنطق الفلسفي الصوفي الأكرى.

بالرغم من أن هذه العلاقة بين الخيال والرمز تكاد تكون بديهية فلا تحتاج إلى نظم الدليل وبناء البرهان، ومع ذلك يمكن القول بأنهما قد يجتمعان في مفهوم البرزخ، فكما أن الخيال عند ابن العربي دوماً ما يقع بين أمرين، شيئين، صفتين، أو فكرتين، فإن الرمز أيضاً برزخ بين معنى ظاهر وآخر باطن، مظهر حاضر وباطن غائب مستتر، أو بين مجموعة من المعاني المشتركة في وحدة أو المسترسلة، لأن الرمز قد يفك بأكثر من فكرة وأكثر من معنى واحد، وهو ما يبرر الاختلاف الذي يفسح المجال للإبداع. وما يبرر سرية الرمز الذي قد لا يفك تماماً مهما ذهبت به التأويلات، وهو ما ينطبق على النصوص الخالدة، سواء كانت دينية أو إبداعات أدبية وفنية تسبب في خلودها الرمز، خاصة إذا كان هذا الرمز موشح بجلل فنية وجمال يستأنس به قارئه ويكتب له الخلود، وفي كثير من الأحيان قد ينتج الرمز رمزا آخر بفعل سعة الخيال وإبداعه. فالعلاقة إذن جدلية بين ثلاثية: الرمز والخيال والتأويل. كل واحد منهم له خاصية التوسط بين الاثنين مما يعطيه الحق في تسميته برزخاً.

لا تعني الرمزية في التصوف إخفاء عن العامة، أو الفقهاء، فحسب، بقدر ما تعني إمكانية فسح المجال لمعاني جديدة غير التي وضعت لها أول مرة مما يعني إمكان الإبداع المستمر والتجديد الدائم، فالتصوف الحقيقي هو الذي ينتج باستمرار ويستجبه نحو استيعاب المطلق بحكم أنه، في نظر أصحابه، العلم الحق والعلم الوحيد الكفيل بنقل حامله إلى مراتب اليقين الثلاث، وكثيراً ما يستدل ابن العربي بقول أبي مدين: «أتوننا لحماً طرياً»، وفي هذا يلعب الخيال دوراً هاماً في فلسفة ابن العربي الصوفية ليس من حيث اعتباره حقيقة كونية أو هو الكون بعينه بالنظر إلى فكرة البرزخ، بل من حيث أنه الأداة القادرة على مصاحبة القلب في الوصول إلى الكمال.

الخاتمة

إن أهم فكرة نخلص إليها كلما حاولنا التعمق في فكر الشيخ الأكبر وتصوفه، والتي سبق أن أشرنا إليها، ولا بأس من ترديدها هاهنا هي: إنه في فهم موقف ما لابن العربي من مسألة ما تحتاج إلى الخوض معه في أكثر من مسألة متعلقة بها، تعلقاً مدركاً أحياناً وغير مدرك أحياناً أخرى، وكأنه يقتدي بحديث الرسول ﷺ عندما أجاب سائله عن حكم الوضوء من ماء البحر بأنه "الحل ميتة"⁽¹⁾. مما يصعب في كثير من الأحيان فهم المسألة الأولى المطروحة للنقاش، كما يدفع إلى البحث فيما يربط هذا الموضوع بذلك. ثم إن موقفه من المسألة الواحدة تجده في كثير من الأحيان مبثوثاً في مؤلفاته، أو على الأقل مبثوثاً في الفتوحات، مما يضطرك للشروع في موضوع معين من آخر جزء بالرغم من أن طرح هذا الموضوع كان في بداية الكتاب.

ويندرج كل هذا ضمن رمزية موهلة في التعقيد والدائرية، تحتاج إلى فهم خاص أو إلى أي شكل من أشكال التأويل. وإن شئنا قلنا تحتاج إلى انسجام كبير مع نسق ابن العربي الفكري، وهو ما لا يتحقق إلا باعتكاف على النصوص الأكبرية أولاً، وعلى مثيلاتها وما هي مكملتها من آراء تعود إلى من سبقه من المتصوفة والفلاسفة المسلمين واليونان وغيرهم ثانياً، وعلى بعض الشروحات التي قاربت مستواه الفكري في التحليل والتركيب والمهارة في الاستدلال والتنقل بين مختلف القضايا والمسائل مهما بدت في الظاهر متباعدة ثالثاً؛ لأنه ليست كل الشروحات بالغة للبعض من مراده.

فلقد كان ابن العربي في المسائل التي مرت معنا كالطائر الذي يحسن التنقل بين الأغصان والأفنان في الشجرة الواحدة ويتبادل ويتقاسم المواضع والمهام مع

(1) عن أبي هريرة أن رجلاً «سأل رسول الله ﷺ فقال: إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا. أفترضاً من ماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ هو الطهور ماؤه الحل ميتته» - النسائي: المجتبى من السنن، باب ماء البحر، ج 1، ص 50. ورواه كذلك: ابن حبان في صحيحه، ج 4، ص 51 وأحمد في مسنده، ج 2، ص 361.

غيره من الطيور، كما هو الشأن في رمزية "الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة" الواردة في مؤلفاته. كما كان يحسن التنقل بين الأشجار المختلفة والغابات، بل يحسن الحجرة والسفر من المغرب إلى المشرق ومن المشرق إلى المغرب، ويحسن الاقتداء بالرسول ﷺ حتى في إسرائه ومعراجه، وبسائر الأنبياء وصولاً إلى مقام "خلع النعلين"، وكان للخيال في كل ذلك منزلة وأهمية خاصة، سواء أداة معرفية أو موضوع معرفة.

ومن العقيدة إلى السفر فالمرأة فالخيال الجامع لكل شيء ندرك تميزاً بل تفرداً في مواقفه الواضعة لكل شيء في مدار يتجه نحو الإلهيات، نحو يقين على مختلف الأصعدة. ولا استثناء لعلم الكلام من هذه القاعدة، بالرغم من أن موقفه منه اكتنفه بعض الغموض بين رفضه أو المنادة بالاكْتفاء بقلّة من علمائه ثم إلى تقديم منظومة عقائدية لها بعدها الصوفي مكنتنا من الحديث عن علم كلام صوفي أكبري. لهذا ألفينا رأي ابن العربي في علم الكلام وعلمائه فيه مراتب مرتبة "غزالية" تلجم العوام عن علم الكلام، ومرتبة تقول بالحاجة إليهم فرضتها ظروف ولكن يجب التقليل منها، والاكْتفاء بعدد قليل جداً من علماء الكلام، والمرتبة الثالثة هي البديل في تحصيل التصورات العقدية الصحيحة المخالفة للآراء المبتدعة على حد قوله، والتي لا تقف عند التزيه وقوفاً مطلقاً يستند إلى النظر فتقع في التبطيل والتعطيل، ولا مع ظاهر النص بشكل يوحى بالتشبيه والتجسيد المرفوضين شرعاً. هو الوقوف عند حدود النص تزيهها وتشبيهها، هذا بالنسبة للعامة، أما الخاصة فيتلقون تفاصيل أخرى عن المسائل العقدية تتصل بالذات وبالصفات عن طريق الكشف. مما يعني أن الصوفي يتلقى العقائد الصحيحة كشفاً، وهو ما يؤدي إلى القول أن الصوفية علماء كلام من حيث ما أعطاهم علمهم الباطن ذلك، لأننا مهما صدقنا بالمعرفة الكشفية للصوفي إلا أن المعلومات والمعارف التي يلقيها لأتباعه أو يدونها في كتبه تنسب إليه لا إلى الله، لأنها ليست نصاً، لا قرآناً ولا سنة، وليس لها إلزامية التشريع النصي، ولتبقى بحكم اتفاقها أو اختلافها مع المذاهب الكلامية المختلفة تصنف هي الأخرى ضمن ما تلتقي فيه من حيث المنهج والموقف، كتصنيفنا لفكر ابن العربي الكلامي في عموميه ضمن المذهب السني الأشعري.

وعليه جاز لنا من خلال مارأيناه من آراء كلامية تميز بها ابن العربي ومدرسته الصوفية الحديث عن علم كلام صوفي أكبري، امتزجت فيه ثلاثية النظر والنص والكشف، كما امتزجت فيه آراء معتزلية، أشعرية، ظاهرية وشيعية بآراء فلسفية شكلت هذا التركيب من الآراء الكلامية في نهاية المطاف جزءا هاما من الفكر الصوفي الفلسفي الأكبري ذي الطابع الرمزي القابل للتأويل أشكالا وألوانا مفتوحة على باب المطلق ومتدرجة في مراتب اليقين نحو الكمال، كما هي مفتوحة على أبواب الغموض و الطلاسم والفكر الذي يؤول بصاحبه إلى الكفر والزندقة والشعوذة و الخروج عن الملة.

إن هذه القابلية للنص الأكبري على التأويل، وهذه الرمزية التي يعج بها تصوفه، من شأنها أن تفتح المجال للإبداع المستمر والتجديد الدائم، فالتصوف الحقيقي هو الذي ينتج باستمرار ويتجه نحو استيعاب المطلق بحكم أنه، في نظر أصحابه، العلم الحق والعلم الوحيد الكفيل بنقل حامله إلى مراتب اليقين الثلاث، وكثيرا ما يستدل ابن العربي بقول أبي مدين: «اتنونا لحما طريا»، وفي هذا يلعب الخيال دورا هاما في فلسفة ابن العربي الصوفية ليس من حيث اعتباره حقيقة كونية أو هو الكون بعينه بالنظر إلى فكرة البرزخ، بل من حيث إنه الأداة القادرة على مصاحبة القلب في الوصول إلى الكمال.

وفي بلوغ الكمال يتساوى الرجل و المرأة، بل المرأة أقرب وأقدر حسب ابن العربي على ذلك؛ لأنها الكيان المنفعل، ولأنها رمز لما يمكن أن يثمر، ومن هنا كان للمرأة ولرمز الأنثى مكانة خاصة في فلسفة ابن العربي الصوفية، حتى إن الحب الإلهي من رمزيته لدى الشيخ الأكبر ولدى الصوفية صياغته في أشعار كلها غزل في "ليلى" و "سعدى" وغيرهما، ليس المقصود الغزل في ذاته وإنما يجب التعمق في غياهب التأويل لفهم المراد من مثل تلك الأشعار. ولصعوبة الوصول إلى هذا المراد عمد ابن العربي إلى شرح ترجمان الأشواق بنفسه، حتى لا يؤول كلامه إلى ما لم يقصده هو. ولكنه شرح يحتاج إلى فهم وإلى فك رمزية أخرى غير رمزية الشعرية.

هكذا انتهت رحلتنا في هذا البحث مع ابن العربي والتي انطلقت من علم الكلام من منظور صوفي وما يحققه من فكرة وحدة المذاهب والأديان إلى فكرة

السفر وما تحمله من معاني فلسفية عميقة عن حيوية الحركة وأبعادها العقدية والوجودية والنفسية، إلى الموقف الجريء السابق لعصره من المرأة وعلاقتها بالرجل، وكذا حقيقتها الوجودية وعلاقتها بالإله، وصولاً إلى ما يشمل كل هذه الأفكار من برزخية التوسط بين أمرين سواء بالفصل أو الوصل وما ذاك إلا الخيال الذي يسع كل شيء، حسب ابن العربي، حتى قال بأن الكون كله خيال في خيال. وكلها أفكار تحتاج أن يتعمق فيها الباحث أكثر لما تحمله من مواقف وآراء فلسفية لها من الراهنية والحداثة ما يجعلها أهلاً لذلك، وما يعرفه فكر ابن العربي وتجربته الصوفية من اهتمام عالمي لافت للنظر إلا دليلاً على ذلك.

قائمة المصادر والمراجع

- أولا - المصادر

I. أ - القرآن الكريم

ب - الحديث النبوي الشريف

II. مؤلفات ابن العربي المطبوعة

- الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، تقديم وتصحيح عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1986.

- التجليات الإلهية همراه با تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتفت عليه التجليات، تحقيق إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1408هـ/1988م.

- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تقديم ناصر سيد، مطبعة عجان الحديد، حلب، سوريا، 1420هـ/2000م.

- ترجمان الأشواق، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1381/1961.

- تنبيهات على علوم الحقيقة المحمدية العلية، مراجعة وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، 1988.

- الحكم الصوفية، إرشادات ولطائف، تحقيق محمد عمر الحاجي، دار الحافظ، دمشق، 2001م.

- الدرّة البيضاء، تقديم وتحقيق محمد زينهم، مكتبة مدبولي القاهرة، 1413/1993.

- ديوان ابن عربي، دار مكتبة بيباليون 1371/1952،

- رد المتشابه إلى المحكم، تحقيق وتعليق عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر القاهرة، 1988.

- رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002.
- رسالة الخلوة المطلقة، راجعها وعلق عليها عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر القاهرة، 1987 م
- رسالة روح القدس في محاسبة النفس والمبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، مطبعة العلم دمشق، ط2، 1970.
- رسالة روح القدس، قدم لها بدوي طه علام، عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/ 1989م
- رسالة لا يعول عليه، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367 هـ/ 1948م
- شجرة الكون، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1408هـ/ 1987م.
- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1373هـ/ 1954م
- الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974.
- الفتوحات المكية، دار صادر بيروت، لبنان، د.ت.
- فصوص الحكم، حققه وعلق عليه: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1400هـ/ 1980م
- كتاب اصطلاح الصوفية، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ط 01، 1367هـ/ 1948م.
- كتاب الأزل، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367/ 1948.
- كتاب الإسرا إلى مقام الاسرى، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/ 1948م، ص. 2.
- كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367/ 1948.

- كتاب الألف وهو كتاب الأحذية، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1361هـ/1942.
- كتاب الباء، المطبعة المنيرية، القاهرة، ط1، 1374 هـ/1954م،
- كتاب التجليات، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1368 هـ/1948م.
- كتاب التراجم، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م.
- كتاب الجلالة وهو كلمة الله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1368/1948.
- كتاب الكتب، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م.
- كتاب المسائل، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م
- كتاب المنزل القطب ومقاله وحاله، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1367هـ/1948
- كتاب إنشاء الدوائر ويليه كتاب عقلة المستوفز، مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1336/1918.
- كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ/1948م
- كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، دار صادر بيروت.
- كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تحقيق النص العربي، مع دراسة وترجمة إلى اللغة الأسبانية بابلو بينيتو، **Pablo Beneito**، Inprenta Regional de Murcia, España, 1996
- الكوكب اللّثري في مناقب ذي النون المصري، تحقيق سعيد عبد الفتاح، الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2002.
- المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمدة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1999.

- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1384هـ/1984م.
- الوصايا، دار الجليل، بيروت، 1408هـ/1988م.

III - مخطوطات منسوبة لابن العربي

- المحاوره بين الظاهر والباطن، أو المضادة بين الظاهر والباطن [مخطوط] المكتبة الظاهرية، سوريا، [مخطوط رقم 8732ت].

IV - مصادر مترجمة

- **Le dévoilement des effets du voyage** الإسفار عن نتائج الأسفار. édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l'éclat, France, 3eme édition 2004.
- **Le livre de l'arbre et des quatre oiseaux d'Ibn Arabi**, رسالة الاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني بمحضر الشجرة الإنسانية والطيور الأربعة، dans Annales Islamologiques, Tome XVII, Institut française d'Archéologie Orientale de Caire, 17-1981.
- **Le Livre du Nom de Majesté»** (kitâb al-Jalâla), trad. Michel Vâlsan in Etudes Traditionnelles, Paris, 1948
- **L'interprète des désirs**, Présentation et traduction de Maurice Gloton, Avant - propos de pierre Lory, Albin Michel, PARIS, 1996.
- **Voyage vers le maître de la puissance**, Traduit de l'arabe par Rabia Terri Harris, traduit de l'anglais par Corine Derblum, Collection L'age d'être, dirigée par Laurence Fritsch, Pocket, Paris, 1994.

ثانيا - قائمة المراجع باللغة العربية

- الأمير عبد القادر: كتاب المواقف، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1967م

- إبراهيم مذكور وآخرون: الكتاب التذكري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، إشراف وتقدم إبراهيم بيومي مذكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1389هـ/1969م.
- ابن أبي الوفاء القرشي (محي الدين عبد القادر): الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانة، كراتشي، باكستان.
- ابن أبي جرادة (كمال الدين): بغية الطلب في تاريخ حلب، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 1988م.
- ابن الجوزي (أبو الفرج): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد مصطفى وعبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ/1992م.
- ابن الجوزي (أبو الفرج): صفوة الصفوة، تحقيق محمود فاحوري، ومحمد رواس، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1399هـ/1979م.
- ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 1984.
- ابن العربي أبو بكر: قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990م.
- ابن العماد (عبد الحي العكري الدمشقي): شذرات الذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، 1398هـ/1978.
- ابن بطوطة (أبو عبد الله محمد اللواتي): رحلة ابن بطوطة أو تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1405هـ/1985م.
- ابن تيمية: الفتاوى، مكتبة ابن تيمية، الرياض، ط3، 1403هـ/1983.
- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391/1971.
- ابن تيمية: رسالة في الرد على ابن العربي، ضمن جامع الرسائل، تحقيق محمد رشاد رفيق، دار المعرفة، القاهرة، مصر.

- ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض، 1415هـ/1994م
- ابن تيمية: مجموع الرسائل والمسائل، تحقيق بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ، 1983م
- ابن حبان (محمد بن أحمد): صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ/1993م.
- ابن خزيمة (أبو بكر السلمي): صحيح ابن خزيمة، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، 1390هـ/1970م.
- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط5، 1984.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1968
- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1960.
- ابن سينا: الرسالة العرشية في توحيده تعالى وصفاته، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1353هـ/1934م
- ابن سينا: رسائل الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، تحقيق ميكائيل بن يحيى، بريل، 1894م.
- ابن سينا: منطق المشركين، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، لبنان، 1980.
- ابن طفيل: حي بن يقضان، تقديم: زواوي بغورة، موفم للنشر، الجزائر، 1989.
- ابن عجيبة: مصطلحات التصوف، إعداد وتقديم: عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
- ابن قنفذ القسنطيني: كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية بيروت، لبنان 1982م.
- ابن قنفذ القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق: محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، 1965.

- ابن كثير (إسماعيل أبو الفداء): البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان. د. ت.
- ابن ماجه (محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني): سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت. د. ت.
- الأتابكي (جمال الدين أبو المحاسن): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة. د. ت.
- أحمد بن حنبل: مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر. د. ت.
- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تقديم عليوش عبود، موفم للنشر، الجزائر، 1992.
- إخوان الصفاء: جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1970م.
- أدهم سامي: مابعد الحداثة (انفجار عقل أواخر القرن)، النص: الفسحة المضيفة. دار الكتاب، بيروت، لبنان 1994م.
- أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقى، بيروت، لبنان، 1992م
- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله): حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ/1985م
- الألوسي (حسام الدين): الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980م
- الأهزل (الحسين بن عبد الرحمن اليميني): كشف الغطاء عن حقائق التوحيد وذكر أئمة الأشعرين ومن خالفهم من المبتدعين وبيان حال ابن عربي وأتباعه المارقين، تقديم بكير محمود، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، 1964م
- بالي زاده (مصطفى بن سليمان): شرح فصوص الحكم لابن عربي، حاشية فادي أسعد نصيف، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1422هـ/2002م.
- البخاري (محمد بن إسماعيل): التاريخ الكبير، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، لبنان. د. ت.
- البخاري (محمد بن إسماعيل): الجامع الصحيح المختصر، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.

- البصري (علي بن يوسف بن أحمد): تاريخ البصري، تحقيق أحمد حسن العلي، دار المأمون للتراث، دمشق، 1408هـ/1988م
- البغدادي (إبراهيم بن عبد الله القارئ): مناقب ابن عربي، تحقيق صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، 1959م.
- البغدادي (أبو بكر الخطيب): تاريخ بغداد، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ/1997م.
- البقاعي (برهان الدين): مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار التقوى، القاهرة، 1989م.
- بلاثيوس أسين: ابن عربي حياته وآثاره، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، 1979م.
- بلعلی آمنة: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغبة، الجزائر، 2002م.
- الترمذي (محمد بن عيسى): الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت. د. ت.
- التفتازاني (أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1988م.
- الجبرتي (عبد الرحمن بن حسن): تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، دار الجيل، بيروت، د. ت.
- جمعية الشيخ العلوي للتربية والثقافة الصوفية: التربية والمعرفة في مآثر الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي، أشغال ملتقى الذكرى العاشرة لتأسيس جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، 16 - 18 أكتوبر 2001، المطبعة العلاوية بمستغانم، 2002م.
- الجليلاني (عبد القادر): فتوح الغيب، مكتبة المنار، تونس، د. ت.
- الجليلي (عبد الكريم): شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربي، دراسة وتحقيق يوسف زيدان، دار سعاد الصباح، الكويت، 1992م.
- حاجي خليفة: كشف الظنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ/1992م.

- الحلاج (أبو منصور): ديوان الحلاج ويليهِ أخباره وطواسينه، جمعه وقدم له سعدي ضناوي، دار صادر، بيروت، 1998م.
- الحلبي (إبراهيم بن محمد): نعمة الذريعة في نصرة الشريعة، كتاب في الرد على فصوص ابن العربي، تحقيق علي رضا، دار المسير، الرياض، 1998م
- حمادي عبد الله: البرزخ والسكين، شعر، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، 1998. م.
- الحموي، الأزراي (تقي الدين أبو بكر): خزانة الأدب، تحقيق عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987م.
- الذهبي (محمد بن أحمد): العبر في خبر من غير، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ط2، 1948م.
- الذهبي (أبو عبد الله): سير أعلام النبلاء، تحقيق، الأرناؤوط والعرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 9، 1413هـ، 1993م
- الرازي (فخر الدين): المحصول، تحقيق طه جابر فياض العلواني، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1400هـ/1980م
- رسل برتراند: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر 1983.
- روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1988م.
- الزمخشري (محمود بن عمر): الفائق في غريب الحديث، تحقيق علي محمد البحايي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2،
- ساعد خميسي: أبحاث في الفلسفة الإسلامية، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2002م.
- ساعد خميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع القاهرة، 2001م.
- السبكي (أبو نصر) (ت 771): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمد عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، مصر، ط2، 1992م.

- السجستاني (أبو داود سليمان بن الأشعث): سنن أبي داود، تحقيق محمد محي الدين، دار الفكر، بيروت. د. ت.
- السجستاني (أبو يعقوب): كتاب إثبات النبوات، تحقيق عارف تامر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 1982م.
- سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1411هـ/1991م.
- السلمي (أبو عبد الرحمن): طبقات الصوفية ويليهِ ذكر النسوة المتعبدات الصوفيات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات"، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991م.
- سيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، شركة الشهاب، باتنة، الجزائر، 1988م.
- سيد حسين نصر: ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمه عن الانجليزية صلاح الصاوي، دار النهار للنشر، بيروت، 1971م.
- السيوطي (جلال الدين): الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1993م.
- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر): طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ/1976م.
- الشعرائي (عبد الوهاب): اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، وبهامشه كتاب الكبريت الأحمر، مطبعة عباس بن عبد السلام شقرون، مصرن 1351 هـ/1932م.
- الشعرائي (عبد الوهاب): الطبقات الكبرى، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده مصر. د. ت.
- شوكيفيتش ميشيل: الولاية، ترجمة: أحمد الطيب، المجلس الأعلى للثقافة، المغرب، 2000م.
- الشوكاني (محمد بن علي): إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، 1412هـ/1992م.

- صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، منشورات المكتبة الحيدرية في النجف، 1967م.
- طاش كبري زاده: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية والعقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1395هـ/1975م.
- الطبري (محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1405هـ/1985م.
- طه عبد الباقي سرور: التصوف الإسلامي والإمام الشعراي، دار نخضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1981م.
- الطهراني (آغا بزرك): طبقات أعلام الشيعة، تحقيق علي نقى منزوي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1972م.
- عبد الرحمن حسن محمود: في صحبة الشيخ الأكبر، عالم الفكر، القاهرة، 1409هـ/1989م.
- العجلوني (إسماعيل بن محمد): كشف الخفاء ومزيل الإلباس مما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط4، 1985م.
- العسقلاني (ابن حجر): فتح الباري، تحقيق محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ/1960م.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، 1984م.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): لسان الميزان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، نسخة من طبعة حيدر آباد الدكن 1330هـ/1912م.
- علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م.
- العيدروسي (عبد القادر): تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405هـ/1985م.
- الغزالي (أبو حامد)، إحياء علوم الدين، تقديم بدوي طبانة، دار البيان العربي، القاهرة، د. ت.

- الغزالي (أبو حامد): المستصفى في علم الأصول، جمع وترتيب: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م
- الغزالي (أبو حامد): مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1406هـ/1986م
- الغزالي: (أبو حامد): المنقذ من الضلال، دراسة وتحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، مصر، ط3، 1988م.
- الغزالي: (أبو حامد): المنحول في تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، ط2، دار الفكر، دمشق، 1400هـ/1980م
- الغزالي: (أبو حامد): معيار العلم في عن المنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط4، 1983م.
- الفارابي (أبو نصر): المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1987م.
- الفارابي (أبو نصر): إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم عثمان أمين، القاهرة، ط3، 1968م.
- القاشاني (عبد الرزاق): شرح القاشاني على فصوص الحكم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1386هـ/1966م.
- القاشاني، عبد الرزاق: اصطلاحات الصوفية، تحقيق إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.
- القاضي عبد الجبار المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، 1990م.
- القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق، فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر والتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1406هـ/1986م.
- القرطبي (أبو عبد الله بن فرح): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد الحليم البردوني، دار الشعب القاهرة، ط2، 1372هـ/1952م.

- القشيري (عبد الكريم): الرسالة القشيرية، في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- القضاعي (أبو عبد الله): كتاب الحلة السراء، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
- القنوجي (صديق بن حسن): أبجد العلوم الوشى المرقوم في أحوال العلوم، تحقيق، عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1978م.
- الكرمانى (أحمد حميد الدين): مجموعة رسائل الكرمانى، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1403/1983م.
- كعوان محمد وآخرون: سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين للشاعر عبد الله حمادي، تصفيف وإخراج، محمد كعوان، منشورات النادي الأدبي، جامعة منتوري قسنطينة، ماي 2001م.
- الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، 1407هـ/1986م.
- كمال أحمد عون: كتاب الفتوحات المكية وما وراءه من أيادي خفية، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، مصر، 1409هـ/1989م.
- كمال محمد عيسى: نظرات في معتقدات ابن عربي، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، ط2، 1406هـ/1986م.
- الكوهني (عبد القادر بن أحمد): منه الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد، طبعة حجرية مطبعة الشيخ محمود موسى شريف، د م، 1319هـ/1901م.
- مؤيد الدين جندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني تقلد غلام حسين إبراهيمي، مؤسسة چاپ وانتشارات دانكشاه، مشهد إيران، فروردين، 1361 تقويم فارسي/1982م.
- محمد مصطفى بدوي: كولردج، سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف بمصر، 1958م.
- محمود قاسم: الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية جامعة الدول العربية، القاهرة، 1969م.

- محمود محمود الغراب: الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1401هـ/1981م.
- محمود محمود الغراب: الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، مطبعة نضر، دمشق، ط2، 1410هـ/1990م.
- مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت. د. ت.
- المصباحي محمد: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 107، 2003م.
- مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 1982م.
- المقدسي (مطهر بن طاهر): البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. د. ت.
- المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت 1406هـ/1986م.
- المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
- الناصري (أبو العباس): كتاب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب البيضاء، المغرب، 1977م.
- النسائي (أحمد بن شعيب): المجتبى من السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط2، 1986م.
- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998م.
- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب وبيروت لبنان، ط2، 2004م.
- النفري: نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي، ابن عطاء الآدمي، النفري تحقيق وتقديم: بولس نوياليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1973.

ثالثاً - مراجع مخطوطة

- محمد بن محمد الكرزازي: مناقب الصالحين، [مخطوط بخزانة الشيخ عبد الله البلبالي بكوسام، أدرار].

رابعاً - المعاجم والموسوعات

- ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، 1981م.
- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان. د. ت.
- الجرجاني (الشريف علي بن محمد): كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1403 هـ/1983م.
- الجزري (أبو السعادات المبارك): النهاية في غريب الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطباخي، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ/1979.
- جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1987م.
- حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة 1987م.
- دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية، محمد ثابت الفندي وآخرون، انتشارات جهان، تران، بودرهمري. د. ت.
- دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالعربية أحمد الشتاوي وآخرون، انتشارات جهان بودرهمري، د. ت.
- الربيعي (محمد بن زبر): تاريخ مولد العلماء ووفياتهم، تحقيق عبد الله أحمد سليمان، دار العاصمة، الرياض، 1410 هـ/1990م.
- الفيروز آبادي (محمد بن يعقوب): القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1406 هـ/1986م.
- الكتاني (عبد العزيز بن أحمد): ذيل تاريخ مولد العلماء ووفياتهم تحقيق: عبد الله أحمد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، السعودية، 1409 هـ/1989م.

- المناوي (محمد عبد الرؤوف): التوقيف على أهميات التعاريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1410هـ/1990م.
- ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، لبنان. د. ت.

خامسا - المجالات العربية:

- حولية مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات (TraLL)، جامعة منتوري بقسنطينة، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة الأجنبية، كلية الآداب واللغات، مطبعة البعث قسنطينة، العدد2، 2005م.
- مجلة الثقافة، تصدرها وزارة الثقافة، السنة الثانية والعشرون، العدد 114، ديسمبر1997.
- المجلة العربية للعلوم الإنسانية، تصدر عن جامعة الكويت، عدد24، المجلد السادس، خريف 1986م
- مجلة العلوم الإنسانية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، عدد 13، جوان 2000.
- مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد 33، العدد4، يونيو 2005م.

سادسا - قائمة المراجع باللغات الأجنبية

- Addas Claude: Ibn 'Arabi et le voyage sans retour, SEIL, 1996.
- Addas Claude: IBN ARABI ou la quête du soufre rouge, gallimard. 1989.
- Bonaud Christian: Le Soufisme (Al-Tasawwuf) et la spiritualité islamique, Maisonneuve et la rose-Institut du monde Arabe, Paris, 1991.
- Borges Jorge Luis: Neuf essais sur Dante, traduit de l'espagnol par Françoise Rosset, Préface d'Hector Biancotti, Paris, Gallimard, 1987.
- Charles-André Gilis, «Les clés des Demeures spirituelles dans les Futûhât d'Ibn 'Arabi», in René Guénon et l'avènement du troisième Sceau, Paris, 1991.

- Chittick William: **The Sufi Path of Knowledge**, Ibn Arabis Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, 1989.
- Chittick William: **Imaginal Worlds**-Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity. SUNY Press, Albany, 1994.
- Chodkiewicz Michel: **Un Océan sans Rivage**, SEIL, Paris, 1992
- Gadamer Hans-Georg: **La Philosophie Herméneutique**, P. U. F. Paris, 1996
- Goodrich David Raymond: **A Sūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal‘ al-na‘layn**, Faculty of political science, Columbia university, 1978
- Gril Denis: **LE KITAB AL-INBĀH ‘ALĀ TARIQ ALLAH DE ‘ABDALLAH BADR AL-HABAŠĪ**, un témoignage de l'enseignement spirituel de *MUHYI L-DIN IBN ‘ARABI*, Extrait des Annales islamologiques, T. XV, 1979
- Henry Corbin: **L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi** Collection dirigée par Yves Bonnefoy, Flammarion, 2ème Ed., Paris, 1976
- Jean Greisch: **Herméneutique et Métaphysique**, *In Comprendre et Interpréter*, Publications de l'Institut Catholique de Paris, Beauchesne, Paris.
- Louis Massignon: **Recueil de Textes Inédits** concernant l'histoire de la mystique en pays de l'islam, Librairie Orientaliste, Paris, 1929
- Mohamed Ali Amir-Moezzi: **Le voyage Initiatique en terre d'islam**, Peeters, Louvain Paris.
- Osman Yahia: **Histoire et Classification de L'œuvre d'Ibn ‘Arabi**, Institut français de Damas, 1964
- Profitlich Manfred: **Die Terminologie Ibn ‘Arabis im "Kitāb ẓawā‘il as-sā‘il"** des **Ibn Saudakīn**, Text, Übersetzung und Analyse, Klaus schwarlag-Freiburg im breisgau, 1973.
- Risset Jacqueline: **Dante: une vie**, Paris, Flammarion, 1995
- Rorty Richard: **Essais sur Heidegger** et autres écrits, traduit par: Jean pierre-cometti, PUF, 1^{ère} Ed, 1985.

- Stephan Hirtenstein: **Muhyiddin Ibn 'Arabi**, A Commemorative Volume, Edited by Stephan Hirtenstein and Michael Tierman, Muhyiddine Ibn 'Arabi Society. England.
- Toshihico Izutsu, **Sufism and Taoism**, Tokyo, 1966
- Urvoy Dominique: Le séjour de Raymond Lulle à Bougie et son rôle dans la formation de sa pensée, *In* Béjaïa et sa région à travers les âges, coordination de Djamil Aissani, Association GEHIMAB, Algérie, 1997
- Young Peter: **Ibn 'Arabi, towards a universal point of view** by Delivered at the MIAS Symposium...Oxford, 1999.

سابعا - المجلات والدوريات الأجنبية:

- Archives des sciences sociales des religions, 55/1(jan-mar) 1983.
- Bejaia et sa région à travers les âges, coordination de Djamil Aissani, Association GEHIMAB, Algérie, 1997.
- Bulletin Critique des Annales Islamologiques, N° 13, (1996).
- Echanges et influences entre les cultures méditerranéennes, Actes du colloque d'Amalfi, Institut d'études Orientales, Naples, 1984.
- Etudes orientales, revue culturelle trimestrielle, publiée par l'association des Etudes Orientales, Paris, N°5/6 1990.
- Horizons Maghrébins, N°30, Hiver1995, 11e année, Publications de l'université de Toulouse.
- Magazine littéraire (Les écrivains voyageurs de l'aventure à la quête de soi), N° 432 juin 2004.

ثامنا - مواقع الانترنت أو الويبغرافيا:

- <http://jm.saliege.com/corbin1.htm>
- http://maaber.50megs.com/sixth_issue/sufism_and_critic.htm
- <http://www.awu-dam.org/trath/80/>
- <http://www.htmuslmweb.net>©2003 - 2004
- <http://www.ibnarabisociety.org/>
- <http://www.nizwa.com/>

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾	البقرة	02	175
﴿... هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ...﴾	البقرة	187	178
﴿نَسَاؤُكُمْ حَرِّثَ لَكُمْ فَأَتُوا حَرِّتُكُمْ أُنَى شِئْتُمْ...﴾	البقرة	223	184
﴿... وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ...﴾	البقرة	228	184
﴿ذَلِكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾	البقرة	253	185
﴿... فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى...﴾	البقرة	282	209
﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾	آل عمران	07	253
﴿... لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ...﴾	النساء	11، 176	60
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا...﴾	النساء	56	134
﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾	النساء	125	177
﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾	الأنعام	97	156
﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ...﴾	الأعراف	31	99
﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي...﴾	الأعراف	76 - 78	103
﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...﴾	الأعراف	180	162
﴿... نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ...﴾	التوبة	67	206
﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾	يونس	22	
﴿وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾	الرعد	15	188
﴿... فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾	مريم	27	200

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طَوًى﴾	طه	12	161، 164
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾	الأنبياء	22	97، 99
﴿وَزَكْرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾	الأنبياء	89	176
﴿وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾	الحج	47	118
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾	النور	35	5، 156، 252
﴿... رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	النمل	44	210
﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ...﴾	يس	39	112
﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	يس	82	133
﴿... وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ﴾	ص	20	185
﴿هَلَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَآ مِنْ خَلْفِهِ...﴾	فصلت	42	72
﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	الشورى	11	252
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾	الحجرات	13	200
﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾	ق	16	156
﴿... مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾	التحريم	05	209
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾	الإخلاص	01	72

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الحدث	الرواة	الصفحة
قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء	أحمد وابن حبان	111
مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا	الترمذي	156
أقيموا صفوفكم ثم ليؤمكم أحدكم فإذا كبر فكبروا وإذا قال ولا الضالين فقولوا آمين يجبكم الله...	النسائي، أبو داود ومسلم	158
يقول بين السجدين في صلاة الليل: رب اغفر لي وارحمني واجبرني وارزقني وارفعني	ابن ماجه	158
قال الله تبارك وتعالى: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ: فَنِصْفُهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي	ابن حبان وابن خزيمة	159
لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما	أحمد بن حنبل	182
من عادى لي وليا فقد آذاني وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه وما يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به...	ابن حبان والبخاري	182
حُبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ: النِّسَاءُ وَالطِّيبُ، وَجَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ	النسائي، الحاكم والطبراني	190
إنما النساء شقائق الرجال	أبو داود، أحمد والترمذي	208
أن تعبد الله كأنه تراه، فإنك إن لم تكن تراه فإنه يراك...	ابن خزيمة وابن حبان	208، 223
لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة	النسائي	210
كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام	البخاري، الترمذي وغيرهما	212
خير نسائها مريم بنت عمران، وخير نسائها خديجة بنت خويلد	مسلم	212
سأل رسول الله ﷺ فقال: إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء، فإن توضأنا به عطشنا. أفنتوضأ من ماء البحر؟ فقال رسول الله ﷺ هو الطهور ماؤه الحل ميتته.	النسائي وابن حبان وأحمد بن حنبل	255

فهرس الجداول والأشكال

رقم الشكل أو الجدول	عنوانه	الصفحة
جدول رقم 1	نماذج من الرسائل عن ابن العربي من المدافعين عليه ومن الطاعنين فيه	45
شكل رقم 1	ثلاثية ووحدة الأسماء والصفات والنعوت	116
شكل رقم 2	الله: الاسم الجامع لحقائق الأسماء	122
جدول رقم 2	جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء	126
شكل رقم 3	الأسفار الثلاثة	155
شكل رقم 4	الطريق إلى معرفة الله	170
شكل رقم 5	الجسوم الإنسانية الأربعة	202
شكل رقم 6	البرزخ وعوالم الخيال	244

ابن العربي المسافر العائد

ساعد خميسي

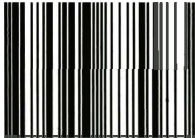
• كاتب من الجزائر

تكمّن أهمية «ابن العربي» في أنه جسد وحدة المذاهب والأديان من خلال ما له من أثر على الفكر الإسلامي سنيّه وشيعيّ، وعلى الفكر الإنساني بتعدد دياناته: الإسلام والمسيحية واليهودية وحتى الوثنية، وسر قوة الفكر الصوفي الأكبري يكمن كذلك في رمزيته وفي مجالات التأويل الرحبة التي يفتحها على العقل وعلى القلب الإنساني فيمكنّها من الغوص في غياهب المطلق لأجل الترقّي نحو نور الكمال، ثم مجال تأويل رمزيته في حد ذاتها، مما يتيح لكل صاحب خيال أن يقرأ الفكر الأكبري من الزاوية التي يشعر بحسن التعمق فيها، فقد يقول ما قاله ابن العربي وصرح به وقد يقول ما لمَح إليه، وقد يقول ما أراد قوله هو من خلال تأويل رمزية النص الأكبري.

لهذا كله، يتواجد النص الأكبري اليوم في جل المجالات المعرفية والفنية: في الفلسفة، وفي الرواية وفي القصة والشعر، وفي الموسيقى، وفي الرسم... ناهيك عن حضوره القوي في مجاله الحيوي الأول: المجال الديني، الذي تؤوّل إليه كل رمزية، ولأن التصوف في نهاية المطاف ما هو إلا محور هام من محاور الفكر الإسلامي الحادث في الملة خدمة للحقيقة الدينية، وتجسيدا للسلوك الذي جاءت لأجله الأديان وتمثّل. بل هو في نظر أصحابه الديني يتّيح مجال الإبداع المستمر باستمرار فاعلية النبوة معه، أو سن خلال صلة الولاية بالنبوة، ذلك أن الولاية هي استمرار لفاعلية ولتأثير النبوة.

من المقدمة

ISBN 978-9953-87-558-3



9 789953 875583

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtlef

149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
editions.elikhtlef@gmail.com

دار العربية للعلوم ناشرون

Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

ص. ب. 13-5574 شوران 2050-1102 بيروت - لبنان
هاتف: 785107/8 (+961-1) فاكس: 786230 (+961-1)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb