الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضـــارة الإسلاميـــة
قسم العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم الترتيبي.....

رقم تسجيل للطالب .....

نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه الدولة في شعبة العقيدة

إعداد الباحث: عبد الوهاب فرحات

إشراف الأستاذ الدكتور: محمد عبد اللاوي

أعضاء لجنة المناقشة	الإسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
الرئيـــس	.....	.....	.....
المـــقرر	د.محمد عبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران
منـــاقـــش	.....	.....	.....
منـــاقش	.....	.....	.....
منـــاقش	.....	.....	.....

السنة الجامعية: 1424 ـ 1425 هـ/ 2003 ـ 2004 م

نوقشت يوم: ....

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المحتويات

المقدمة 7- 16

الباب الأول

عصره ، حياته، منهجه

(17- 188)

الفصل الأول: عصره 18

تمهيد **19**

أولا ــ الأوضاع السياسية والاجتماعية في عصر ابن عربي **19**

1-الوضع السياسي 19

1.1- الوضع السياسي في بلاد الأندلس 19

1 -2 الوضع السياسي في المشرق الإسلامي 22

2 ــ الوضع الاجتماعي 26

ثانيا ــ الأوضاع الفكرية والروحية في عصر ابن عربي **28**

1- الوضع الفكري 28

2- الوضع الروحي في العالم الإسلامي 39

2 ــ 1 الوضع الروحي في المغرب والأندلس 40

2 ــ 2- الوضع الروحي في المشرق الإسلامي 44

الفصل الثاني: حياته 51

تمهيد **52**

أولا ــ سيرة ابن عربي **56**

1ــ اسمه ولقبه ونسبه وأسرته 56

2 – مولده و نشأته العلمية و أساتذته 62

2-1 – الميلاد 62

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-2 - نشأة ابن عربي وأطوارها 64
2-3- ارتحاله من المغرب إلى المشرق 66
2-4- استقرار ابن عربي في دمشق (620هـ ـ 638 هـ) 68
3 - وفاتـــه 70
4 - تلاميذه 70
ثانيا ـ شخصية ابن عربي ومكانته 72
1 - صفات ابن عربي وأخلاقه 72
1 ـ 1 التحصيل العلمي 72
1 ـ 2 الذكاء المفرط وقوة الملاحظة 73
1 ـ 3 ـ الزهد 73
1ـ 4- الرحمة 73
2 - مؤلفات ابن عربي وآثاره 76
2-1 ثبت بأهم مصنفات ابن عربي 78
2 -2 - مؤلفات منحولة 82
2-3- خصائص هذه الآثار 84
3- مكانة ابن عربي بين القدامى والمحدثين 89
3-1ـ ابن عربي في رأي قادحيه 89
3-2- ابن عربي في رأي مادحيه 97
3-3- ابن عربي في رأي المتوقفين فيه 109
3-4- منزلة ابن عربي في فارس 112
3-5- منزلة ابن عربي في الغرب المسيحي 116
الفصل الثالث: منهجه 121
تمهيد 122
أولا– نقده للعلم والعلماء 122
1- نقده لمسالك العلماء 122
1-1- نقده لأهل الفقه 122
1-2 -نقد ابن عربي للمتكلمين 125
1-3 - نقد أساليب الفلاسفة 132

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1-4 – نقده لمسالك الصوفية 141
2 - غاية العلم 145
3- تقسيم ابن عربي للعلوم 148
3-1- علم العقل 148
2.3- علم الأحوال 149
3.3- علم الأسرار 149
ثانيا ــ خصائص المنهج عند ابن عربي 161
1 ــ الاعتماد على الكتاب والسنة وآثار السلف 162
2 - الاعتماد على البصيرة أو الكشف 166
3 ــ النزعة التكاملية 170
4 ــ النزعة الرمزية 173
5 ــ النزعة النقدية 175
6 ــ النزعة الدائرية 176
7 ــ المنهج الاعتباري 180
8- استناد الشيخ في مؤلفاته إلى البنية القرآنية 181
9 ــ نزعة الجمع بين المتضادات 183
10 ــ المنهج اللغوي 187
الخلاصة 188

الباب الثاني

الإنسان ومركزه في الوجود

(256 – 189)

الفصل الأول: فكرة الإنسان في اللغة والتاريخ 190
تمهيد 191
أولا ــ مفهوم الإنسان 191
1 ــ الإنسان من الناحية اللغوية 191
1 -1 ــ المجال الدلالي للفظة (أ ن س) 195

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - 2 من الإنسان إلى آدم أبي الأجساد البشرية 199
1 - 3 من آدم أبو الأجسام البشرية إلى بشر 201
2- الإنسان من ناحية الاصطلاح 204
2 - 1 تعريف الإنسان عند فلاسفة اليونان 204
2 - 2 تعريف الإنسان عند مفكري اليهود و النصارى 208
2 – 3 تعريف الإنسان في الفكر اليهودي 208
2 - 4 تعريف الإنسان في الفكر النصراني 209
2 - 5 الإنسان في القرآن الكريم 210
3 - مشكلة تعريف الإنسان في الفكر الإسلامي قبل ابن عربي 212
3 - 1 تعريف الإنسان بالروح أو النفس 218
3 – 2 تعريف الإنسان بالنفس و البدن 220
3 -3 تعريف الإنسان بالعقل 222
3 - 4 التعريف بالرسم و الحد 223
3 – 5 التعريف بالإنسانية 224
4 - تعريف الإنسان عند ابن عربي 226
ثانيا ــ فكرة الإنسان في حركة التاريخ 231
1- الإنسان في مصر القديمة 231
2- الإنسان في الفكر الشرقي (بلاد الرافدين و إيران) 231
3- الإنسان في الشرق الأقصى (الصين و الهند) 234
4- الإنسان عند فلاسفة اليونان 239
5 الإنسان في الكتب السماوية 241
6- الإنسان عند مفكري الإسلام 249
7- الإنسان في الميدان الصوفي 251
الفصل الثاني: **الإنسان في علاقته بالله والعالم** 257
تمهيد **258**
1 ــ البعد الإلهي 258
1-1 أدلة الوجود الإلهي 259
1-1-1 الأدلة العقلية 260

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الدليل الأول: الواجب والممكن 261
الدليل الثاني: دليل الصلاح 261
1 - 1- 2 الأدلة الكونية 263
الدليل الأول: العالم 263
الدليل الثاني: الإنسان 266
1 - 1- 3 دليل القرآن 269
1- 2 الصفات الإلهية 271
1 - 2 - 1 الأسماء الحسنى 283
1- 2- 2 سعة الأسماء والآثار المترتبة عليها 284
1- 2- 3 أسماء الله الحسنى بين التوقف و القياس العقلي 285
2 ــ البعد الكوني 286
2-1-نظرية خلق العالم عند ابن عربي 286
2_1_1- الغاية الإلهية من خلق العالم 290
2-1-2 مفهوم التجلي والظهور 292
2- 1-3-صدور الموجودات 29
2-1-4- الموجودات و موقع الإنسان 301
2-1-5 دوافع وأهداف ابن عربي في نظرية التجلي 307
أولا ــ تفسير ظهور الكثرة عن الوحدة 307
ثانيا ــ القدم والحدوث 308
ثالثا ــ الخلق المستمر 310
الفصل الثالث: نظرية المعرفة 312
تمهيد 313
أولا ــ النفس والبدن 313
1- طبيعة النفس ووحدتها 313
2- الصلة بين النفس والبدن 322
3- أنواع النفوس 324
3-1- النفس النباتية 325
3-2- النفس الحيوانية 325

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-3- النفس الناطقة 326
4- حلود النفس 328
5- قوى النفس 329
ثانيا ــ المعرفة 332
1- نسبية المعرفة الحسية 333
2- المعرفة العقلية 335
3- نسبية أحكام الفكر 339
4- قوة الخيال 340
5- الرؤى والأحلام 344
6- الهمة 347
7- المعرفة الصوفية 348
7-1- القلب أو أداة المعرفة 349
7-2- منهج المعرفة الصوفية 351
7-2-1- علم الذوق 352
أ- علم النظرة 352
ب- علم الضربة 353
ج- علم الرمية 353
7-2-2- التحلي 354
7-2-3- المكاشفة 357
7-2-4- المشاهدة 358
8- موضوع المعرفة 360
9- غاية المعرفة 363
الفصل الثالث: مشكلة الحرية والقدر 365
تمهيد 366
أولا- مشكلة الحرية والقدر 366
1- مفهوم القضاء والقدر 374
2- مفهوم الحرية 376

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا ــ الأحوال 512
1ــ المراقبة 513
2 ــ الصدق 515
3 ــ القرب 516
4- 5- الخوف والرجاء 518
6- الحب 518
7- 8 - الفناء والبقاء 521
9- نظرية وحدة الوجود 523
9-1- الوجود الواحد 524
10- "وحدة الأديان" أو " دين الحب 529
فصل الثالث: نظرية الإنسان الكامل 532
تمهيد 533
أولا ــ حقيقة الإنسان الكامل 535
1- نشأة الإنسان الكامل 538
1-1- الأمر الإلهي 538
2 - مولد الإنسان الكامل 540
3- مصير الإنسان الكامل 542
4- الحقيقة المحمدية 545
4-1- الجانب الإبداعي للحقيقة المحمدية 548
4-2 - النبي ﷺ مصدر النور والإشراق 548
4-3- علاقة النبي ﷺ بغيره من الأنبياء 549
ثانيا ــ وظائف الإنسان الكامل العرفانية والوجودية والأخلاقية 552
1- الوظيفة المعرفية للإنسان الكامل 553
1-1- النبوة والأنبياء 533
1-1-1- حقيقة النبوة عند ابن عربي 555
1-1-2- أجزاء النبوة 560
1-1-3- أقسام النبوة 565
أ ــ نبوة التشريع 565

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب- نبوة من غير التشريع 566
1-2- الرسالة والرسل 566
1-2-1 حقيقة الرسالة 568
1-2-2- وظيفة الرسل 569
1 - 3 – الولاية والولي 571
1.3.1 حقيقة الولاية 572
1-3-2 أقسام الولاية 573
1- 3 - 3- الصلة بين الولاية والنبوة 575
2- الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل 589
3- الوظيفة الأخلاقية للإنسان الكامل 592

الخاتمة ..... (606- 596
الفهارس العامة 607
المصادر والمراجع 608
فهرس الآيات القرآنية 639
فهرس الأحاديث 652
المحتويات 655

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المسائل السبع التي يختص بعلمها أهل الحق:

ومدار العلم الذي يختص به أهل الله . تعالى . على سبع مسائل ، من عرفها لم يعتص عليه شيء من علم الحقائق وهي:

1- معرفة أسماء الله تعالى.

2- ومعرفة التجليات.

3- ومعرفة خطاب الحق بلسان الشرع.

4- ومعرفة كمال الوجود ونقصه.

5- ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه

6- ومعرفة الكشف الخيالي.

7- ومعرفة العلل والأدوية . .

(الشيخ الأكبر: السفر الأول من الفتوحات ، ف 100)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ.

وبعد: فإن موضوع الإنسان من أهم الموضوعات التي بحثها الفكر الإسلامي منذ بواكيره الأولى، ثم حظي باهتمام متزايد من قبل المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وهذا لأن الأمة الإسلامية أمة مستقلة بذاتها خاصة في طبيعتها ووضعها فيجب أن يكون تصورها عن الإنسان مغايرا لسائر الحضارات الأخرى.

لقد أراد القرآن الكريم منذ البداية ومنذ أول سورة نزلت وهي سورة العلق أن ينشئ لدى المسلم تصورا مميزا عن الإنسان سواء في حقيقته وغايته الوجودية، أو في مكانته وموقعه في هذا الكون وقد تمثل ذلك في آيات الوحي الكثيرة التي حاول فيها القرآن أن يلفت نظر الإنسان إلى معرفة نفسه وصلته بالكون من جهة وصلته بما وراء الكون من جهة أخرى.

وتعد هذه الدراسة ـــ **نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي** ـــ إسهاما علميا متواضعا يدخل في إطار الكشف عن عناصر علم الإنسان الإسلامي، وذلك من خلال تحديد آراء واحد من أبرز من عرضوا قضية الإنسان في تراثنا الفكري، آملا أن تتضح من خلاله وجهة نظر هامة استحوذت على عدد غير قليل من الحكماء والعارفين على مر العصور.

هذا وسنعرض لمقدمة بحثنا من خلال النقاط الآتية:

أولا- أسباب اختيار البحث:

وقد دفعتني إلى اختيار هذا البحث أسباب يمكن تصنيفها إلى صنفين: أحدهما عام والثاني خاص.

1. الأسباب العامة:

وحاصلها كون الرجل قطبا من أقطاب التصوف الإسلامي في المغرب العربي قدر له أن يبذ جميع أقرانه في المعارف الإلهية والشرعية، ويكفي للدلالة على ذلك ما خلفه من آثار علمية اتسمت في مجملها بالأصالة والابتكار حتى لقبه الصوفية بالشيخ الأكبر، ولعل منشأ هذه الأصالة يرجع إلى روح الاستقلال عنده والتي طبعت مؤلفاته، وابن عربي باعتباره شخصية لامعة في تاريخ حياتنا الروحية يؤدي دورا مهما وخطيرا إذ من خلاله عبر البعد الجواني في الإسلام عن نفسه، وبه تمت صياغة المعتقدات الصوفية بعد أن كانت كامنة ضمنا في أقوال المشايخ الذين سبقوه على اختلاف مشاربهم وتنوع منازعهم.

2. الأسباب الخاصة:

ويتلخص هذا الصنف من الأسباب في أصالة التناول وعمق التحليل التي وسمت آراء ابن عربي ، وبخاصة في قضايا الإنسان التي اهتم بها أيما اهتمام، غير أن هاته الآراء التي طرحها ابن عربي في ثنايا كتبه فيما يتعلق منها بالإنسان بخاصة بقيت متناثرة لم تتجه لها أنظار دارسيه على الرغم من ارتباطها بمعظم

عناصر تصوفه ومساسها بأغلب نواحي تفكيره الميتافيزيقي، لذلك سعينا إلى كشفها وبيان أهمية أبعادها ومقارنتها بما قيل في موضوعها في بعض المذاهب الفلسفية حتى تظهر تلك الآراء في نسق تنظيري متكامل يشكل بحق أصول نظرية في علم الإنسان الإسلامي، تلك هي أهم الأسباب التي حدت بي إلى تخصيص هذه الناحية بالبحث.

ثانيا- أهمية الموضوع:

أما موضوع البحث فهو النظر في مفهوم الإنسان الذي يمثل بيت القصيد في الخطاب الإلهي، ومقصده عموما ومن أجله نزل القرآن الكريم وفصلت آياته، ولا يحتاج المرء في تقديم كهذا للاستدلال على أهمية هذا الموضوع الواسع المتشعب؛ لأن الإنسان في أي تشريع هو غاية الغايات، وهو المحور الأساس الذي يدور حوله الحديث في جميع الأغراض، والمناسبات ومن هنا يستمد الموضوع قيمته.

ويمكن تلخيص أهمية الموضوع في النقاط التالية:

1- **من الواضح أن الإنسان ومن خلال معرفته بنفسه**: حقيقة، وقيمة، وغاية، تتعين له قضايا كثيرة لا غنى له عنها في حياته، فكل ما يفترض من أفاعيل سياسية، واجتماعية، واقتصادية يراد بها نفع الإنسان تتوقف على أساس تقديره لحقيقة وجوده، ودوره، ومقامه في هذا الكون، ومنتهى خلقته، ومصيره، وتبعا لهذا التقدير تتشكل للإنسان جميع نظراته الفكرية، واتجاهاته السلوكية في الحياة، وهذا ولا شك أساس اختلاف الحضارات والثقافات، فالإنسان المادي في كافة الأنظمة الوضعية القائمة والذي يجيب عن تلك الأسئلة بجواب ما تتحدد مسيرته الفردية، والاجتماعية في واقع الحياة المعيش على أساس التصور الذي شكله مسبقا عن مفهوم الإنسان.

وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان المؤمن في الأديان التوحيدية، فإنه يترتب على تصوره نحوا آخر من السلوك.

لذا تعتبر قضية معرفة الإنسان بنفسه بمثابة قطب الرحى في أي مشروع حضاري يهدف إلى ترقية الإنسان، والسمو به نحو الكمال.

2- **تعد معرفة الإنسان لحقيقة نفسه من أهم المسالك التي تؤدي إلى معرفة الله سبحانه**، وهذا ما صرحت به طائفة من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ [1]، ومثل قوله أيضا: ﴿**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** ﴾ [2] ، والحقيقة أن معرفة الإنسان لنفسه على أنها نفخة من روح الله وأن لها من الاستعدادات، والإمكانات المودعة من قبل الله ما تستطيع معه أن

---

[1] فصلت، آية:53.

[2] الذاريات، الآيتان:20-21

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ.

وبعد: فإن موضوع الإنسان من أهم الموضوعات التي بحثها الفكر الإسلامي منذ بواكيره الأولى، ثم حظي باهتمام متزايد من قبل المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وهذا لأن الأمة الإسلامية أمة مستقلة بذاتها خاصة في طبيعتها ووضعها فيجب أن يكون تصورها عن الإنسان مغايرا لسائر الحضارات الأخرى.

لقد أراد القرآن الكريم منذ البداية ومنذ أول سورة نزلت وهي سورة العلق أن ينشئ لدى المسلم تصورا مميزا عن الإنسان سواء في حقيقته وغايته الوجودية، أو في مكانته وموقعه في هذا الكون وقد تمثل ذلك في آيات الوحي الكثيرة التي حاول فيها القرآن أن يلفت نظر الإنسان إلى معرفة نفسه وصلته بالكون من جهة وصلته بما وراء الكون من جهة أخرى.

وتعد هذه الدراسة ـــ **نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي** ـــ إسهاما علميا متواضعا يدخل في إطار الكشف عن عناصر علم الإنسان الإسلامي، وذلك من خلال تحديد أراء واحد من أبرز من عرضوا قضية الإنسان في تراثنا الفكري، آملا أن تتضح من خلاله وجهة نظر هامة استحوذت على عدد غير قليل من الحكماء والعارفين عبر مر العصور.

هذا وسنعرض لمقدمة بحثنا من خلال النقاط الآتية:

أولا- أسباب اختيار البحث:

وقد دفعتني إلى اختيار هذا البحث أسباب يمكن تصنيفها إلى صنفين: أحدهما عام والثاني خاص.

1. الأسباب العامة:

وحاصلها كون الرجل قطبا من أقطاب التصوف الإسلامي في المغرب العربي قدر له أن يبذ جميع أقرانه في المعارف الإلهية والشرعية، ويكفي للدلالة على ذلك ما خلفه من آثار علمية اتسمت في مجملها بالأصالة والابتكار حتى لقبه الصوفية بالشيخ الأكبر، ولعل منشأ هذه الأصالة يرجع إلى روح الاستقلال عنده والتي طبعت مؤلفاته، وابن عربي باعتباره شخصية لامعة في تاريخ حياتنا الروحية يؤدي دورا مهما وخطيرا إذ من خلاله عبر البعد الجواني في الإسلام عن نفسه، وبه تمت صياغة المعتقدات الصوفية بعد أن كانت كامنة ضمنا في أقوال المشايخ الذين سبقوه على اختلاف مشاربهم وتنوع منازعهم.

2. الأسباب الخاصة:

ويتلخص هذا الصنف من الأسباب في أصالة التناول وعمق التحليل التي وسمت آراء ابن عربي ، وبخاصة في قضايا الإنسان التي اهتم بها أيما اهتمام، غير أن هاته الآراء التي طرحها ابن عربي في ثنايا كتبه فيما يتعلق منها بالإنسان بخاصة بقيت متناثرة لم تتجه لها أنظار دارسيه على الرغم من ارتباطها بمعظم

عناصر تصوفه ومساسها بأغلب نواحي تفكيره الميتافيزيقي، لذلك سعينا إلى كشفها وبيان أهمية أبعادها ومقارنتها بما قيل في موضوعها في بعض المذاهب الفلسفية حتى تظهر تلك الآراء في نسق تنظيري متكامل يشكل بحق أصول نظرية في علم الإنسان الإسلامي، تلك هي أهم الأسباب التي حدت بي إلى تخصيص هذه الناحية بالبحث.

ثانيا- أهمية الموضوع:

أما موضوع البحث فهو النظر في مفهوم الإنسان الذي يمثل بيت القصيد في الخطاب الإلهي، ومقصده عموما ومن أجله نزل القرآن الكريم وفصلت آياته، ولا يحتاج المرء في تقديم كهذا للاستدلال على أهمية هذا الموضوع الواسع المتشعب؛ لأن الإنسان في أي تشريع هو غاية الغايات، وهو المحور الأساس الذي يدور حوله الخديث في جميع الأغراض، والمناسبات ومن هنا يستمد الموضوع قيمته.

ويمكن تلخيص أهمية الموضوع في النقاط التالية:

1- **من الواضح أن الإنسان ومن خلال معرفته بنفسه**: حقيقة، وقيمة، وغاية، تتعين له قضايا كثيرة لا غنى له عنها في حياته، فكل ما يفترض من أنماط سياسية، واجتماعية، واقتصادية يراد بها نفع الإنسان تتوقف على أساس تقدير لحقيقة وجوده، ودوره، ومقامه في هذا الكون، ومنتهى خلقه، ومصيره، وتبعا لهذا التقدير تتشكل للإنسان جميع نظراته الفكرية، واتجاهاته السلوكية في الحياة، وهذا ولا شك أساس اختلاف الحضارات والثقافات، فالإنسان المادي في كافة الأنظمة الوضعية القائمة والذي يجيب عن تلك الأسئلة بجواب ما تتحدد مسيرته الفردية، والاجتماعية في واقع الحياة المعيش على أساس التصور الذي شكله مسبقا عن مفهوم الإنسان.

وكذلك الأمر بالنسبة للإنسان المؤمن في الأديان التوحيدية، فإنه يترتب على تصوره نحوا آخر من السلوك.

لذا تعتبر قضية معرفة الإنسان بنفسه بمثابة قطب الرحى في أي مشروع حضاري يهدف إلى ترقية الإنسان، والسمو به نحو الكمال.

2-**تعد معرفة الإنسان لحقيقة نفسه من أهم المسالك التي تؤدي إلى معرفة الله سبحانه**، وهذا ما صرحت به طائفة من الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ [1]، ومثل قوله أيضا: ﴿**وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** ﴾ [2] ، والحقيقة أن معرفة الإنسان لنفسه على أنها نفخة من روح الله وأن لها من الاستعدادات، والإمكانات المودعة من قبل الله ما تستطيع معه أن

---

[1] فصلت، آية:53.

[2] الذاريات، الآيتان:20-21

تنمو وتتكامل وهذا يفتح للعبد أبواب القرب من الله ، ويعده للتنعم بالبركات الإلهية حتى يصير الإنسان و ليا لله كما جاء في الحديث القدسي: "**من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذ بي لأعيذ نه**"[1].

والعبارة معروفة من الرواية: "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[2]، فمعرفة الإنسان لحقيقة نفسه هي مفتاح المعرفة لما سواه كالمعرفة بالله سبحانه وبنبيه ﷺ.

3- **وأهمية هذا العمل الذي نقوم به** تتمثل في أنه يعد لبنة نحو التأسيس لعلم الإنسان الإسلامي ، ونقصد بعلم الإنسان الإسلامي بناء تصور للإنسان سواء في حقيقته أو في وظيفته الوجودية مستخلص من البيان القرآني والنبوي، ولا شك أن عملا كهذا يحتاج إلى إبراز كل ما صدر عن الفكر الإسلامي من متناثر الآراء في الإنسان وبخاصة تلك المحاولات التي اتسمت بنزعتها التأصيلية كما ظهرت عند ابن عربي ليتكون عندنا تراكم معرفي حول الإنسان يكون خير معين في سبيل إنضاج نظرية إسلامية في الإنسان تكون في حجم التحدي المطروح، والغاية المنشودة.

ثالثا: منهج البحث:

لقد حاولت في إنجاز هذه الرسالة استخدام أربعة مناهج:

1. **المنهج التاريخي**: الذي فرضته ضرورات مراحل التطور التاريخي لحياة ابن عربي وثقافته، وتجلت أهمية هذا المنهج في شرح نظرية الإنسان عند ابن عربي وتوضيح مفاهيمها وأفكارها المختلفة مع الاهتمام بنشأة هذه الأفكار، والمفاهيم وتطورها تاريخيا.

2. **المنهج المقارن**: كان نتيجة الموازنة والمقارنة بين آراء الرجل وبين مثيلاتها عند المتقدمين عليه ممن يظن أنه وقف على آرائهم، كالحلاج والحكيم الترمذي والغزالي حتى تتضح السمات العامة التي تتميز بها نظرية الإنسان عند ابن عربي.

---

[1] رواه البخاري، **الجامع الصحيح**، كتاب الرقاق، باب التواضع، ط بيروت: دار الفكر(د.ت)، ج7، ص190.

[2] ذكره الزركشي في: **التذكرة في الأحاديث المشتهرة**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ، ج1، ص: 129، الشيباني، **كتاب تمييز الطيب من الخبيث في ما يدور على ألسنة الناس من الحديث**، وقال: قال السمعاني: أنه لا يعرف مرفوعا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي من قوله، وكذا قال النووي: ليس بثابت، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م، ص:170.

3. **المنهج النقدي**: وكانت وظيفته الإجرائية في تحليل وتقويم النظرية.

4. **المنهج الموضوعي**: وحاولت من خلاله تقديم نظرية الإنسان عند ابن عربي حسب تصوره، وكما نجدها في المصادر التي خلفها وبما تحتويه من إيجابيات وسلبيات دون أن نقحم أنفسنا في عملية الحكم النقدي على هذا التصور، لأنني لاحظت أن الكثير من دارسيه لم تتجه عنايتهم إلى محاولة فهمه فهما راجعا إليه نفسه، وقد راعينا أن ندعم بحثنا بإيراد النصوص التي اعتمدنا عليها أثناء عرضنا وجهة نظر ابن عربي حول الإنسان لذلك أكثرنا من الاقتباسات المأخوذة من كتابات ابن عربي وعلى رأسها الفتوحات المكية الذي يحتوي على المادة الأساسية لنظرية الإنسان عنده ؛ إذ الهدف من كل ذلك هو توضيح فكرة الإنسان ووظيفته وخصائصه بأسلوب ولغة ابن عربي نفسه، ولأن ذلك من شأنه أن يضفي صفة الموضوعية التي هي سبيل الباحث لكشف الحقيقة دون أن نغفل عن إبراز معاقد الطرافة، ومنازع التأصيل في آراء ابن عربي سعيا منا على تبيان هذه الأفكار في إطار الوحي محققين للغرض الذي ندبنا أنفسنا له وهو المساهمة في بناء تصور عقدي للإنسان.

رابعا: خطة البحث:

ويتكون هذا البحث من مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة.

الباب الأول: ابن عربي عصره، حياته، ومنهجه: وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وقد ألقينا فيه الأضواء على عصر ابن عربي وحياته ملاحظين تأثيرات العصر، وما فيه من أحداث سياسية، واجتماعية، وفكرية على مكونات ابن عربي الثقافية والروحية.

الفصل الثاني: تحدثنا فيه عن حياته لأننا نعتقد أن حياة الإنسان قد تكشف لنا جوانب خفية من شخصيته، وقد تحل لنا بعض الإشكالات المتعلقة بمذهبه ذاته.

الفصل الثالث: وخصصناه لبحث المنهج عند ابن عربي وذلك لأننا رأينا أن فكرة الإنسان عند ابن عربي مؤسسة على قواعد منهجية محكمة ولا تخضع للمصادفة أو العبثية.

الباب الثاني: الإنسان ومركزه في الوجود: وقد اشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول: وحاولنا فيه إجلاء فكرة الإنسان في اللّغة والتاريخ على العموم لكي يتسنى إمكان الكشف خلف بنائها العقائدي عن طبيعتها الأنتروبولوجية مستفيدين من مقولتين تكشفت أهميتهما في

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العصر الحديث وهما اللّغة والتاريخ. اللّغة من حيث تحيل إلى نسق كامن خلفها، والتاريخ بوصفه أداة لتقديم تحليل تكويني إلى ذلك النسق.

الفصل الثاني: وقد خصصناه لبحث علاقة الإنسان بالله والعالم، لكون الإنسان عند ابن عربي يرتبط بالألوهية بشكل وثيق ثم لأنه أحد مخلوقات الله من جهة، ولأنه يحاول أن يقترب من خالقه من جهة أخرى. وما العالم في تصور ابن عربي إلا مَجْلَى للذات الإلهيّة، ومن ثم فإنه عالم طاهر وليس نجسا ولا شرا كما تزعم بعض الفلسفات الهندية.

الفصل الثالث: وقد تحدثنا فيه عن النفس الإنسانية كما بحثنا فيه طبيعتها، وعلاقتها بالبدن وبينا رأيه في خلودها ثم تناولنا فيه أصول نظرية المعرفة العُرَابية وتطرقنا لمعاقد الطّرافة في نظريته.

الفصل الرابع: وفيه حللنا آراء ابن عربي لعقيدة القدر والحرية، ووضحنا مفهومه الحقيقي للقدر، وبينا أن هذا المفهوم لا يتعارض مع القول بحرية الإنسان التي تعتبر أساس المسئولية الإنسانية؛ لأن القدر لا يعني ـ في الحقيقة ـ الجبر، وإذا كان البعض قد فسر القدر بالجبر فإن هذا التفسير الخاطئ يعد تحريفا لهذه العقيدة، وقد ظهر التحريف في بعض فترات التاريخ الإسلامي نتيجة لأسباب عديدة.

الباب الثالث: الإنسان والغاية الكمالية: وقد اشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وعرضنا فيه لمقتضيات الممارسة التحقيقية عند ابن عربي، إذ أن هناك أركانا وشرائط لا بد من الإتيان بها لتكتمل عناصر التجربة الروحية للصوفي، وهذه الشروط هي التي تؤهله للكمال الإنساني المتاح له بوصفه خليفة الله في أرضه.

الفصل الثاني: وتحدثنا فيه عن المقامات والأحوال التي يتحقق بها السالك في طريقه نحو مركز دائرة الوجود، وهي تكتسب بالتخلق ورياضة النفس ومجاهدتها، حيث تتواكب معها الأحوال التي ترد على قلب الصوفي دون إرادته إلهاما وجودا من الله تعالى.

الفصل الثالث: وتحدثنا فيه عن الإنسان الكامل، وبينا أن الإنسان الكامل هو الرسول والنبي والولي والخليفة والإمام، وهو في نظر ابن عربي أساس الحياة ومحورها الذي تدور عليه، كما عرضنا فيه لوظيفته الوجودية والعرفانية والأخلاقية.

أما الخاتمة: فقد لخصنا فيها أهم النتائج المستخلصة من البحث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خامسا: المصادر و المراجع:

ومن أجل إنجاز هذه الرسالة فقد رجعت إلى عدد هام من المصادر والمراجع القديمة، والحديثة، والتي يمكنني تقسيمها إلى ما يلي:

أولا: المصادر الأصلية:

وأعني بها كتب ابن عربي نفسه ما كان منها مخطوطا، أو ما كان مطبوعا و بخاصة:

1. **الفتوحات المكية**: وهو أهم كتب ابن عربي على الإطلاق وأدلها على مذهبه، لذا كان اعتمادي في هذه الرسالة عليه، منه استمد، وعلى نصوصه أعول، وقد كتبه ابن عربي في ستين وخمسمائة باب[1]، شرح فيه الشيخ مجمل آرائه ونظرياته المختلفة عن الله والإنسان والكون حتى ليمكن أن يقال بحق إن مادة كتبه جميعا بما في ذلك القصائد تقع بغير عناء في هذا الكتاب، ثم جعل ابن عربي الباب ما قبل الأخير عبارة عن خلاصة ونموذج مصغر لجميع أبواب الكتاب كله[2].

ومما قوّى اعتمادنا على هذا الكتاب أنه كان من آخر مصنفات الشيخ؛ إذ ذكر ابن عربي نفسه أنه فرغ من تأليفه سنة (536هـ) أي قبل وفاته بعامين[3]، فلا غرو أن يكون نص الفتوحات المكية لدينا هو الأصل وما عداه تتبدى أهميته من خلال[4] قدرته على الشرح والبيان والتفصيل.

2. **فصوص الحكم**: ألف ابن عربي هذا الكتاب سنة (627هـ)[5]، وهو أحد الكتب التي عملت على توطيد شهرة ابن عربي في العالم الإسلامي، وفيه يعرض ابن عربي وجوها من الكمالات الإنسانية يعزوها على التوالي إلى تعليم السبعة وعشرين نبيا يبتدأون بآدم وينتهون بمحمدﷺ.

ويبدو أن عبد الكريم الجيلي قد تأثر به في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"[1]، والكتاب على صغر حجمه يمثل نموذجا فريدا في التراث الإسلامي من حيث كونه تمحض للبحث في ما يمكن أن نسميه بفلسفة الإنسان في أصولها المبدئية العامة.

---

[1] في هذا العدد إشارة إلى تاريخ مولده، إذ من المعلوم أن ابن عربي ولد يوم الاثنين أو ليلة سابع عشر رمضان سنة (560هـ)، مما يدل دلالة واضحة على مدى حظوة الكتاب عند ابن عربي انظر: محي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت: دار صادر(د.ت) ج4 ص554

[2] كأن ابن عربي يريد أن يقابل بين الوجود و كتابه الفتوحات من جهة، وبين الإنسان الكامل و الباب ما قبل الأخير أي 559 من جهة ثانية على معنى أن الإنسان الكامل صورة للعالم الكبير، كما أن هذا الباب مختصر للكتاب كله، ولذا ركز ابن عربي الحديث فيه على الإنسان الكامل الذي يحوي برنامج الوجود كله.

[3] المرجع السابق ج4 ص553

[5] انظر ابن عربي، **فصوص الحكم**، تح: أبو العلا عفيفي، ط2. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1980م ج1 ص47.

3- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية: وهو كتاب صغير يدور البحث فيه حول المقابلة بين الإنسان والعالم.

والكتاب مدون تدوينا علميا وبأسلوب منظم ومرتب ووفق منهج محدد ويبدو أن هذا المصنف من أوائل ما صنف ابن عربي حيث ذكر أنه ألفه أثناء زيارته للشيخ أبي محمد ابن الأستاذ المورورى[2] قبل سنة 590هـ وهو العام الذي ارتحل فيه ابن عربي من الأندلس إلى تونس[3].

وبذلك يكون التدبيرات الإلهية من مصنفات الشباب.

طبع هذا الكتاب بليدن سنة 1919هـ بعناية المستشرق نيبرغ ، وأعيد طبعه في القاهرة سنة 1997هـ بمطبعة عالم الفكر.

هذه أهم المصادر الأصلية التي اعتمدت عليها في بحثي، واستقيت منها العناصر التي تؤلف نظريته في الإنسان.

ثانيا- المصادر التكميلية: وأقصد بها المصادر التي رجعت إليها لمعرفة الظروف التي أحاطت بشخصية ابن عربي أذكر منها (وفيات الأعيان لابن خلكان، ومرآه الجنان لليافعي، والبداية والنهاية لابن كثير، والخطط والسلوك للمقريزي)، ورجعت إليها في تحقيق الأوضاع السياسية والاجتماعية، ومنها (روح القدس في محاسبة النفس لابن عربي نفسه)، ورجعت إليها في تحقيق الأوضاع الفكرية والروحية.

بالإضافة إلى كتب التصوف بصفة عامة التي عالجت قضية الإنسان وبخاصة كتب الحكيم الترمذي كختم الأولياء، وعلم الأولياء، وأسرار مجاهدة النفس، ومنها أيضا كتب الغزالي وبخاصة كتابيه الإحياء ، ومشكاة الأنوار، حيث انتفعت بهاته الكتب عند دراستي للتطور التاريخي للأفكار، وكذلك استفدت برجوعي إلى كتب أشهر تلاميذه وأتباعه كصدر الدين القونوي وابن سودكين، وكتب عبد الكريم الجيلي بعامة وبخاصة الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، وكذلك الفيض القاشاني وبخاصة شرحه على الفصوص.

وتقتضينا الأمانة العلمية أن نشير إلى الدراسات السابقة التي سبقتنا إلى تناول جانب أو أكثر من جوانب نظرية الإنسان عند ابن عربي، لكن والحقيقة تقال أننا لم نجد في أي منها معالجة ضافية لما نحن بصدده، صحيح أن بعض هذه الدراسات لها فضلها في التنبيه إلى أهمية هذا الموضوع الذي يمثل محور الارتكاز في مذهب ابن عربي الروحي، لكنها كانت تناولات سريعة اقتضتها موضوعات كل دراسة

---

[1] عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ط، بيروت: دار الفكر [د.ت].

[2] ابن عربي، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تح: نيبرج، ط1. ليدن1919م ص130.

[3] ابن عربي **الفتوحات المكية**(مرجع سابق) ج1 ص9 و انظر أيضا أسين بلاثيوس، **ابن عربي حياته و مذهبه**، تر: عبد الرحمن بدوي ط1. بيروت: دار القلم1979م ص34.

وطبيعتها، وتعدد الشخصيات التي تناولتها إلى جانب ابن عربي، وحسب هذه الدراسات أنها قدمت مادة تمهيدية صالحة لأن تكون أساسا للترقية والتعميق، ولعل من أهم هذه المحاولات ما كتبه سيد حسين نصر عن ابن عربي في كتابه " ثلاثة حكماء مسلمين"[1]، وما كتبه محمود قاسم عن فكرة الإنسان عند ابن عربي في كتابه " دراسات في الفلسفة الإسلامية"[2] ودراسته المتميزة بين " ابن عربي وليبنيز "[3]، وكذلك كتاب " فلسفة التأويل عند ابن عربي"[4] لنصر حامد أبي زيد، كما تناول أحمد عبد المهيمن موضوع المعرفة في شكل دراسة مقارنة بعنوان " نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي "[5]، وساهم الهندي Michel, chodkiewicz بكتاب: ختم الولاية:"[6] Les sceau des suints "، وشاركت الباحثة سهام إبراهيم مسعد ببحث عن المعرفة الصوفية عند ابن عربي[7]، وكذلك فعل ساعد خميسي في رسالته الموسومة بـــ " نظرية المعرفة عند ابن عربي"[8].

ومن الدراسات الحديثة التي تناولت موضوع الإنسان رسالة الباحث الياباني: Masataka takeshita ، وميزة الباحث أنه لفت النظر إلى وشائج القربى بين ابن عربي والغزالي[9] في تصورهما للإنسان الكامل، وهي الفكرة التي لمسها عفيفي على استحياء حينما تحدث عن فكرة المطاع ؛ وذلك في كتابه " نظريات الإسلاميين في الكلمة"[10]، كما ساهمت الباحثة هالة أحمد فؤاد بموضوع " الإنسان الكامل عند ابن عربي"[11]، غير أن هذه الدراسة في معظمها نصية، ولم تتضمن من المقارنات والآراء العقدية القدر الكافي الذي يكشف عن موقف ابن عربي من هذه القضية، كما قدم الشيخ محمود الغراب

---

[1] سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ط1، بيروت: دار النهار للنشر 1971م، ص:110-157

[2] محمود قاسم، فكرة الإنسان في مذهب محيي الدين بن عربي، ضمن دراسات في الفلسفة الإسلامية، ط1 ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م.

[3] محمود قاسم: ابن عربي وليبنيز ، ط1، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة 1972م

[4] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل عند ابن عربي، ط2، بيروت: دار التنوير للطباعة و النشر 1993م

[5] د. أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن العربي، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء 2000م

[6] Michel, chodkiewicz, **Les sceau des saints, prophétie et sainteté dansla doctorine d'ibn arabi**, éd,gallimard, paris, 1986.

[7] سهام إبراهيم مسعد، المعرفة عند ابن عربي، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الفلسفة بكلية البنات، جامعة عين شمس، 1986م

[8] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، ط1، القاهرة: دار الفجر، 2001م

[9] Masataka takeshita, **ibn 'Arabi theory of the man and its plase in the history of Islamic thought**, Tokyo, 1987

[10] د- عبد الرزاق عفيفي، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مقال منشور بمجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1934م، المجلد الأول، القسم الأول، ص:33- 75.

[11] وهي رسالة علمية تقدمت بها هالة أحمد فؤاد مصطفى لنيل الماجستير من جامعة القاهرة عام 1991م تحت إشراف توفيق الطويل ود.عاطف العراقي و قد اطلعنا على طرف منها أثناء تواجدنا بالقاهرة بغرض إنجاز هذه الرسالة.

كتابه " الإنسان الكامل من كلام الشيخ الأكبر"[1]، وهي دراسة قامت على جمع النصوص، ليس إلا، وأشهد أنني أصبت من بعضها شيئا من الفائدة.

لكن أعظم فائدة من تلك الدراسات هي أنها أكدت عندي العزم على القيام ببحث شامل مستوعب لنظرية الإنسان في مذهب ابن عربي مقدما لذلك بالحديث عن منهجه وهو ما لم يتعرض له أحد من قبلنا فيما نعلم.

سادسا: صعوبات البحث:

وقد واجهتني صعوبات جمة عند إعداد هذا البحث أهمها:

أولا : هذا الكم الهائل للتراث العلمي الذي خلفه ابن عربي ، ما بين مخطوط ومطبوع، حتى أن أحد الباحثين نال درجة الدكتوراه في مجرد " **تأريخ و تصنيف مؤلفات ابن عربي** "[2]، وقد قام المعهد العلمي الفرنسي مشكورا بنشر هذا العمل العلمي الكبير .

ثانيا : صعوبات ترجع إلى غموض أسلوب ابن عربي ، بل أحيانا استغلاقه، والغريب أن ابن عربي كان على وعي بذلك ، فهو قد عمد إليه عمدا ، ونبه عليه في غير ما موضع من كتبه، من ذلك قوله :" وأما التصريح بعقيدة الخلاصة ، فما أفردتها على التعيين ، لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها ممددة في أبواب هذا الكتاب ، مستوفاة مبينة ، لكنها كما ذكرت متفرقة "[3] .

ثالثا : أما الصعوبة الثالثة التي تحدث الباحث ، فترجع إلى طبيعة البحث ذاته ، إذ أن موضوع الإنسان موضوع دقيق جدا وخاصة عند متصوف أثيرت حوله آراء وأحكام متناقضة ، فالبعض يجعله وليا صديقا ويجعله آخرون ملحدا زنديقا، ويتوقف في أمره آخرون.

ولقد حاولت الدراسة أن تتغلب عن هذا كله، وتنتهج نهجا علميا يعتمد على مناقشة وتحليل آراء الرجل من خلال النصوص الثابتة دونما تشيع له أو حيف عليه.

هذا وإني لأرجو أن تكون هذه الرسالة في مستوى ما تجشمته في سبيلها من عناء ونصب، وأن تحقق الغرض الذي توخيته منها، هذا ونحسب أن النتائج التي توصلنا إليها تعين على فهم آراء ابن عربي وتوضيح شخصيته.

---

[1] محمود الغراب، **الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد من كلام محيي الدين بن عربي**، ط2. دمشق: دار الفكر، 1990م.

[2] **OSMAN YAHYA , HISTOIRE ET CLASSIFICATION DE L'ŒUVRE D'IBN ARABI , ED, C.N.R.S. DAMAS, 1964.**

[3] **ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، ط1-القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م، ج1، ص173.**

وأخيرا: أتوجه بعظيم امتناني لكل من قدموا إلي يد العون لإنجاز هذه الرسالة، وأخص منهم الأستاذ المشرف الدكتور محمد عبد اللاوي الذي شملني بعطفه، وأحاطني برعايته فترة إعداد هذه الرسالة وجنبني سيادته الكثير من الأخطاء العلمية، وأمدني بوافر من النصائح المفيدة بحيث يجب القول بأن هذا البحث لا يعدو كونه ثمرة من ثمرات توجيهاته.

وإني لعاجز على أن أوفيه حقه من الشكر فالله أسأل أن يجزيه عني خيرا الجزاء.

هذا ولله الحمد أولا وآخرا.

عبد الوهاب فرحات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

عصره

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

من المسلم به أن أية محاولة تهدف إلى فهم آراء شخصية ما في فترة محدودة لا تكون مثمرة إذا ما درست بمعزل عن الظروف التي أحاطت بصاحبها، والبيئة التي تربى في كنفها، ذلك لأن البيئة تعرض مؤثرات مختلفة، فيأخذ كل واحد منها بحسب استعداده، وتبعا لتكوينه النفسي، مما يعين على إبراز الشخصية موضوع الدراسة.

لذلك يتحتم علينا ونحن نبحث عن حياة " **الشيخ الأكبر**"، ونسعى لتفهم نظريته في الإنسان، أن نعتد فصلا لعصره، وما سبقه بقليل نعنى فيه بدراسة الأوضاع الفكرية والروحية لندرك اتجاه البيئة في هذه الفترة المحددة، والصبغة المتميزة التي لونت بها وبشكل مباشر "نظرية الإنسان" عند صوفينا الأندلسي وما تفرع منها من قضايا.

أولا: الأوضاع السياسية والاجتماعية في عصر ابن عربي:

1-الوضع السياسي:

تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن "الشيخ الأكبر " كما يلقب عادة عاش في الفترة الزمنية التي تبدأ من ستينيات القرن السادس الهجري، وتنتهي في أربعينيات القرن السابع الهجري، إذ ولد في مرسية عام (560هـ) وتوفي عام (638هـ) بدمشق، وهي فترة تقع في ظل دولة الموحدين (524هـ-667هـ) بالمغرب، وفي عهد الدولة العباسية التي انتهى أمرها عام (656هـ) بالمشرق.

ولقد كانت هاته الفترة التي عاشها " محيي الدين بن عربي" حافلة بالأحداث السياسية في العالم الإسلامي مغربه ومشرقه.

وسنتعرض في هذا البحث وبإيجاز إلى أوضاع هاته البلدان، باعتبارها الإطار الذي عاش فيه صوفينا وفكر.

1.1- الوضع السياسي في بلاد الأندلس:

عاش ابن عربي حياته كلها في ظل الدولة الموحدية[1] ببلاد الأندلس والمغرب، إذ عاصر أحداث بناء هذه الدولة الفتية، وما واجهته من عراقيل، كما أدرك ما بلغته من قوة وازدهار، ثم ما آلت إليه من ذبول واندثار.

---

[1] هذه هي التسمية التي اختارها مؤسس الدولة الفقيه محمد بن تومرت الهرغي، المتوفى عام (524هـ) بعد أن وصف دولة المرابطين التي كانت تحكم البلاد في ذلك الحين ، بالتشبيه و التجسيد ، فالتسمية ظاهرها ديني عقدي ، و باطنها الحقيقي انقلابي سياسي. انظر ترجمته: وآراءه العقدية و الإصلاحية. عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، ط1. بيروت:دار الغرب الإسلامي 1983 م، ابن

ولقد كانت هذه الفترة التي شهدها ابن عربي حافلة بحوادث خطيرة، وقلاقل كثيرة، على الصعيدين الداخلي و الخارجي.

فعلى الصعيد الداخلي ما كان من صراع معروف بين " محمد بن مردنيش "[1] والموحدين ، إذ تذكر كتب التراجم أنه في عام (560هـ) — وهو العام الذي ولد فيه ابن عربي — حدثت واقعة الجلاب بالأندلس بين السيدين أبي سعيد بن عبد المؤمن . وجيوش الفرنجة مع ابن مردنيش، وكانت الفرنجة ثلاثة عشر ألفا، فهزم ابن مردنيش، وقتل من معه من الفرنجة[2]، وبعد هذه الواقعة بخمس سنوات يذكر صاحب الاستقصا أن يوسف بن عبد المؤمن وجه أخاه السيد أبا حفص إلى الأندلس برسم الجهاد فعبر البحر من قصر المجاز إلى طريف في عشرين ألفا من الموحدين والمتطوعة فدوخوا بلاد العدو، ثم اتجهوا إلى مرسية — وهي المدينة التي ولد فيها ابن عربي وعاش في كنفها ثماني سنين — فحاصروا ابن مردنيش الثائر بمرسية وأعمالها واستولوا على أكثر بلاده[3].

هذا وقد كان من أحداث هذه الفترة فتن "ابن غانية "[4] هذا الثائر الذي بقي يمثل خطرا دائما يهدد استقرار الدولة الموحدية، ولسنا هنا في مقام قص أخباره، إذ كفتنا ذلك كتب التاريخ التي هي على حبل الذراع لمن يريد ؛ لكن حسبنا أن نشير أن ابن غانية استطاع أن يحتل بجاية عام (581هـ)، ويمد ملكه إلى الجزائر ومليانة ومازونة والقلعة، ولما جمع به المنصور أرسل له جيشا بقيادة " أبي زيد بن أبي حفص " لكن ابن غانية تغلب عليه، مما اضطر المنصور للخروج إليه بنفسه، وانتصر عليه و رجع إلى مراكش عام (584هـ)[5].

ومهما يكن من أمر "ابن غانية " ، وما مر به من ناحية القوة والضعف ، حيث كان له في بعضها النصر والظفر ، وفي بعضها الآخر الهزيمة والكسر ، فإنه بقي شوكة في ظهر الدولة الموحدية يفت

خلكان، **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**، تح.إحسان عباس ط بيروت: دار الفكر العربي.(د.ت) ج 5، ص45-55 أبو بكر علي الصنهاجي، **كتاب أخبار المهدي بن تومرت**، تح: عبد الحميد حاجيات، ط1 الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1974م.

[1] هو السلطان محمد بن سعد بن مرد نيش و في رواية "الفتوحات المكية " ابن مرذ نيش بالذال، صاحب شرق الأندلس، وهو السلطان الذي ولد "ابن عربي" في زمانه كما يقول ابن عربي نفسه انظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت: دار صادر، (د.ت) ج4، ص 207، و يذكر السلاوي في الاستقصاء أن ابن مردنيش مات مسموما عام(567ه) بإشبيلية انظر:أحمد الناصري السلاوي ، **الاستقصا في تاريخ دول المغرب الأقصى** ،ط1. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، عام 1312ه، ج1.ص160.

[2] السلاوي .الاستقصاء، (المرجع نفسه) ج1، ص159.

[3] المرجع نفسه.ج1.ص160.

[4] هو علي بن إسحاق بن محمد المعروف بابن غانية انظر في أخباره: السلاوي ، الاستقصا. (المرجع نفسه)ج1.ص168.

[5] المرجع نفسه ج1.ص165

عضدها مما حدا بالخليفة " محمد الناصر " ابن الخليفة المنصور إلى أن يخضد شوكته وافتك منه المهدية سنة (602هـ)، لينتهي بذلك عهد "ابن غانية" آخر شجى في حلقوم دولة الموحدين .[1]

ولقد أغرت حالة عدم الاستقرار هذه الإفرنج من الإسبان النصارى، فانتهزوا فرصة انشغال المنصور بإخماد ثورات "ابن غانية" فحشدوا حشودهم لتحقيق انتصار طالما منوا أنفسهم به، فبعث ملك قشتالة " ألفونس الثامن " رسالة إلى " يعقوب المنصور " ليغيظه، فأخذت النخوة والحمية الإسلامية " يعقوب المنصور " ، فنادى إلى الجهاد في جميع أنحاء المغرب ضد النصارى ، وعبر إلى الأندلس لملاقاتهم ، فالتقى الفريقان على مقربة من قلعة " الأرك " سنة (591هـ)، ودارت معركة عنيفة انتهت بنصر مؤزر للمؤمنين ، وهزيمة منكرة للصليبيين حيث استولى خلالها المسلمون على قلعتي " الأرك" و "رباح" المنيعتين[2].

ولقد شهد ابن عربي هذه المعركة بنفسه، ويذكر في كتابه "الفتوحات المكية" ما نصه:" ولقد كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسمائة وعساكر الموحدين قد عبرت إلى الأندلس لقتال العدو حيث استفحل أمره على الإسلام فلقيت رجلا من رجال الله، ــ ولا أزكي على الله أحدا ــ، وكان من أخص أصدقائي ، فسألني ما تقول في هذا الجيش ؟ هل يفتح له، وينصر في هذه السنة، أم لا؟ فقلت له: ما عندك في ذلك؟ فقال: إن الله تعالى قد ذكره، ووعد نبيه ﷺ بهذا الفتح في هذه السنة، وبشر نبيه ﷺ بذلك في كتابه الذي أنزله عليه وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ﴾[3] فموضع البشرى " فتحا مبينا" من غير تكرار الألف فإنها لإطلاق الوقوف في تمام الآية. فانظر أعدادها بحساب الجمل[4] ، فنظرت فوجدت الفتح يكون في سنة إحدى وتسعين وخمسمائة ، ثم جزت إلى الأندلس إلى أن نصر الله جيش المسلمين، وفتح الله به قلعة رباح والأرك وكركوي، وما انضاف إلى هذه القلاع من الولايات[5].

ولقد كان لهذه الواقعة عميق الأثر في توطيد حكم المنصور، ووصف عصره بالعصر الذهبي للموحدين لما ترتب على هذه النصر من ظروف استقرار إداري ومالي ومعماري ليس فقط بأفريقية بل للأندلس أيضا، لكن هذه الهزيمة المنكرة للصليبيين دفعتهم إلى الثأر والانتقام ، فاشتدت تحرشاتهم على

---

[1] المرجع نفسه ج1.ص189.

[2] المرجع نفسه ج1، ص 175-180

[3] الفتح ،آية : 01.

[4] للفاء بحساب الجمل ثمانين، و التاء أربعمائة، و للحاء المهملة ثمانية، و للألف واحدا، و للميم أربعين و للباء أثنين، و للياء عشرة، و النون خمسين، و الألف الأخيرة قد أخذ عددها فيكون المجموع إحدى و تسعين و خمسمائة من هجرة الرسول ﷺ.انظر:الشيخ رضوان سعيد فقيه، الكشوف في الإعجاز القرآني وعلم الحروف ،ط1. بيروت :دار المحجة البيضاء و دار الرسول الأكرم 2002م.ص41_43.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج4.ص220، و ينظر أيضا:أسين بلانيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، تر:عبد الرحمن ي.ص41.42.

الأندلس ، مما اضطر السلطان محمد الناصر إلى مواجهتهم ، فكانت موقعة "حفص العقاب " في سنة 609 هـ ، غير أن المسلمين هزموا بعد حرب ضروس استشهد فيها كثير من المجاهدين[1].

ولقد مثلت هذه الهزيمة نقطة تحول هامة في حالة الدولة الموحدية إذ بدأ الوهن يدب في أوصالها، وما أن جلا الموحدون من هذه المعركة حتى تعرضت باقي الإمارات إلى زحف سريع لم يكن يتوقف إلا ليستعد لجولة أخرى، وفي خلال سنين قليلة اكتسح المسيحيون أكثر البقاع الإسلامية.

كما أفضت هذه الموقعة إلى إضعاف سلطان الموحدين المركزي في المغرب الأقصى حتى انتهى أمر هذه الدولة نهائيا بعد حوالي ثلاثين عاما من وفاة ابن عربي، وكان ذلك في عام (668هـ)في عهد أبي دبوس بعد ظهور أربع دول اقتسمت منك الموحدين الشاسع وهي:

الدولة الحفصية بالمغرب الأدنى، والدولة الزيانية بالمغرب الأوسط، والدولة المرينية بالمغرب الأقصى، والدولة النصرية الأحمرية بالأندلس.

هذا عرض موجز للأحداث السياسية بالمغرب العربي عامة، ومن خلاله يتبين بوضوح المغرب الذي عاش في كنفه ابن عربي وهو المغرب المنهار القوى بسبب كثرة الحروب التي مزقت أوصاله.

2.1- الوضع السياسي في المشرق الإسلامي :

غادر ابن عربي المغرب في عام (597هـ) [2] متوجها إلى المشرق قاصدا الحج، وبعد عام من هذا التاريخ نرى ابن عربي في مكة المكرمة، ويبدو أنه صادف جوا ملائما مما دعاه للإقامة فيها أكثر من سنتين[3]، وهي مدة ليست باليسيرة بالنسبة لرجل وقف نفسه للرياضة ، والمجاهدة، والترحال، وكان الوضع السياسي في المشرق لا يختلف عنه في المغرب والأندلس ، فالإمبراطورية العباسية المترامية الأطراف تعيش أيام ضعفها، وتمثل سلطة روحية أكثر منها زمنية، أما السلطان الزمني فموزع بين دويلات مستقلة استقلالا ذاتيا يعمها الخصام والتنازع وهما القوتان الكبيرتان في ذلك الوقت .

وكانت أهم الدول التي تمثل الشرق الإسلامي في ذلك الزمن والتي عاصرها ابن عربي هي الدولة السلجوقية[4]، والدولة الخوارزمية [1]، والدولة الأيوبية [2] ، وكان التناحر محتدما على أشده فيما بين هذه الدول من أجل التوسع والاستحواذ على السلطة مما أوجد جوا سياسيا قلقا.

---

[1] السلاوي ، الاستقصاء ،(مرجع سابق) ،ج1،ص193.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية.(مرجع سابق) ج2، ص261 وأيضا ج2. ص436.

[3] أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، (مرجع سابق)، ص62.

[4] الدولة السلجوقية (429-591هـ) ينتسب سلاطين هذه الدولة إلى سلجوق ، ويعود لهم الفضل في إعادة الوحدة السياسية في الدولة العباسية ، أشهر سلطانيهم نظام الملك (ت485هـ) انظر: حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي .ط1، بيروت دار الأندلس 1967م. ج4.ص1.59.

فالدولة السلجوقية وبالرغم مما شهدته من قوة ومنعة في أيام حكم" ألب أرسلان " و"ملكشاه" فإنها لم تسلم من الفتن والخروب بالإضافة إلى الحملات الصليبية عليها من الخارج مما أدى إلى انهيارها، وقيام الدولة الخوارزمية على أنقاضها، فلم يبق " لآل سلجوق" من النفوذ إلا آسيا الصغرى(الروم) وهي البلاد التي عاش في كنفها ابن عربي ردحا من الزمن، وكان ذلك في عهد السلطان "عز الدين كيكاوس " (607-616هـ)[3] . على أن الدولة الخوارزمية لم تسلم هي الأخرى من منافسة الغوريين ودولتهم التي شاغبت "آل سلجوق" سابقا فكانت تنتصر تارة، وتنكسر أخرى حتى سقطت نهائيا على أيدي المغول.

كما برزت دولة أخرى كان لها تأثير كبير في توجيه كثير من الأحداث ونعني بها الدولة الأيوبية التي أسسها "صلاح الدين" على أنقاض الخلافة الفاطمية في مصر، وضم إليها إمارة أستاذه "نور الدين محمود" بالشام، وقد أبلت الدولة الأيوبية بلاء حسنا في حماية البيضة والذود عن المقدسات الإسلامية، وقد عاش ابن عربي في ظلال هذه الدولة، واتصل ببعض رجالها، وكان لهذا كله أثره على حياته الحافلة بالأحداث لذا فقد يقتضي هذا - دون إبغال في التفاصيل إذ كفتنا ذلك كتب التاريخ- أن نشير إلى الظروف الدقيقة التي مرت بها الدولة الأيوبية ورجالها الذين عاصرهم الشيخ الأكبر.

استولى "نور الدين زنكي « على دمشق في عام (549هـ) بمعونة من أهلها، فلما استتب له الأمر عهد له الخليفة العباسي المقتفي بالسلطة وأمره بالمسير إلى مصر بعد أن تبين أن حملات الصليبيين قد اتجهت إليها بوصفها مصدر المقاومة، فجهز " نور الدين زنكي " عام (564هـ)جيشا بقيادة " أسد الدين شيركوه" بن شاذي، وابن أخيه " صلاح الدين". فلما سمع الفرنج بوصولهم إلى القاهرة تراجعوا عنها.

واستوزر العاضد[4] " أسد الدين شيركوه " ، غير أنه لم يتمتع بهذا المنصب طويلا، إذ وافته منيته بعد ثلاثة أشهر، فتقلد الوزارة من بعده ابن أخيه "صلاح الدين الأيوبي "، فلما توفي العاضد استقل صلاح الدين الأيوبي بحكم مصر نيابة عن "نور الدين" حتى توفي هذا الأخير في عام (596هـ[5]). والحق أن " صلاح الدين الأيوبي " ومنذ توليه الحكم في مصر ظل يبذل قصارى جهده لإخراج الصليبيين من المشرق، واستطاع أن يهزمهم في معركة فاصلة هي موقعة "حطين(579 هـ [6])، ثم

---

[1] الدولة الخوارزمية (478-629هـ)، وهم من أتراك بلاد ما وراء النهر مؤسس الدولة "أنوشتكين" و كان سقوطها النهائي على أيدي المغول انظر : المرجع نفسه . ج4.ص94-104.

[2] الدولة الأيوبية (567-648هـ) مؤسس هذه الدولة صلاح الدين الأيوبي انظر: المرجع نفسه.ص14-15. .

[3] انظر رسالة ابن عربي في السياسة الشرعية، ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج4.ص547-548.

[4] العاضد آخر خليفة فاطمي حكم مصر توفي في عام 567هـ انظر: المرجع نفسه.ج4.ص220.

[5] حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، (مرجع سابق) ج4.ص105-108.

[6] المرجع نفسه.ج4.ص109

ليسترد بيت المقدس في 27 رجب سنة(583هـ) [1] حيث أقيمت صلاة الجمعة ثامن يوم الفتح لأول مرة بعد واحد وتسعين عاما . ولكي يتفرغ صلاح الدين لإدارة السياسة العليا وشؤون البلاد قام بتوزيع الأقاليم على أبنائه ورجال بيته فكانت مصر لـ" العزيز عماد الدين أبي الفتح عثمان"[2] ودمشق ، والشام الوسطى لـ "الأفضل نور الدين أبي الحسن علي"[3]، وحلب لـ "الظاهر غياث الدين أبي الفتح غازي"[4]، وقد عاش ابن عربي بهذه البلاد جميعا ، وكانت له ببعض أمرائها صلات مختلفة سنبينها عندما نستعرض وقائع حياته .

وبهذا انقسمت دولة صلاح الدين إلى دويلات فأخذ كل واحد يتربص بالآخر ليسقطه ويأخذ بلاده، فنشبت بينهم الفتن والحروب حتى أفضت الدولة الأيوبية في أخريات القرن السادس هجري إلى بيت "العادل" أخي "صلاح الدين".

ويحدثنا المؤرخون أن "الملك العادل " كان ملكا عظيما ذا رأي ومعرفة تامة، قد حنكته التجارب، حسن السيرة، جميل الطوية، وافر العقل، حازما في الأمور ، صالحا محافظا على الصلوات في أوقاتها ممتبعا لأرباب السنة، مائلا إلى العلماء حتى صنف له "فخر الدين الرازي"[5] كتاب "تأسيس التقديس" وذكر اسمه في خطبته، وسيره إليه من بلاد خراسان[6]، ويذكر "اليافعي اليمني" أن صلاح الدين أخوه كان يستشيره ويعتمد على رأيه لعقله ودهائه[7]، ثم تقلبت به الأحوال فاستولى على الممالك ووزعها على أبنائه فكانت مصر للكامل، ودمشق والقدس وطبرية والكرك وما وليها للمعظم عيسى، وخلاط وما والاها، وبلاد الجزيرة غير الرها ونصيبين وميافارقين لـ "الأشرف موسى "، والرها وميافارقين لـ "شهاب الدين غازي"، وقلعة جعبر الخضر لـ" أرسلان شاه "[8].

المرجع نفسه ج4. ص110 ، و ينظر أيضا : ابن العماد : شذرات الذهب ط بيروت : دار الفكر (د.ت)،ج4. ص220.

[2] توفي عام 595 هـ انظر في ترجمته : ابن خلكان ، و فيات الأعيان (مرجع سابق) ج3. ص251- 253.

[3] توفي عام 622 هـ انظر في ترجمته: المرجع نفسه، ج3، ص419-421.

[4] توفي عام 634هـ انظر في ترجمته: المرجع نفسه، ج4-ص6-10.

[5] أصولي ومفسر وفقيه شافعي ومتكلم توفي سنة(606ه) من أهم مؤلفاته: مفاتيح الغيب، والمحصول في علم الأصول، والمطالب العالية في العلم الإلهي، والمباحث المشرقية، وغيرها من الكتب النافعة المفيدة، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب، (مرجع سابق)، ج5، ص:21، 22؛ واليافعي، مرآة الجنان، (مرجع سابق)، ج4، ص:7-11.

[6] فخر الدين الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية 1995م، ص:13.

[7] اليافعي اليمني: مرآة الزمان وعبرة اليقظان، ط1. حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية 1339هـ، ج4. ص29-30.

[8] محمد فريد وجدي، دائرة المعارف القرن العشرين، ط3. بيروت: دار المعرفة 1971 ج9، ص90.

والحق أن أبناء العادل كانوا نموذجا فريدا في الشهامة والمروءة والدين وعلو الهمة حتى لقد بالغ "ابن خلكان" في وصفهم فقال:" إن أباهم كان رجلا مسعودا، ومن سعادته أنه خلف أولادا لم يخلف أحد من الملوك أمثالهم "[1].

هذه هي البلاد التي قضى فيها ابن عربي شطرا صالحا من عمره، ودرس في مدارسها، وفيها ألف كتبه، وأجاز بعضا منها أوكلها [2] إلى عدة من هؤلاء الأمراء ذوي المشارب المختلفة كما سيتضح ذلك في الفصل التالي.

وإذا كان ابن عربي قد هبط إلى بغداد وهي ما تزال - رغم ضعفها السياسي – محط آمال الراغبين في العلم، التواقين للتهذيب الباطني، ثم انتقل إلى القاهرة والحجاز. وعاش في الشام فترة خصبة من حياته، فإن " الشيخ الأكبر" لم يمت حتى شهد مظاهر الوهن، والتفتت تدب في أوصال هذه الدولة الفتية خاصة بعد وفاة الملك العادل وابنه المعظم، فقد تزايد خطر التتار إذ عبروا نهر "جيحون "، واستولوا على "بخارى "، و" سمرقند" بعد معارك ضارية مع السلطان " خوارزم شاه"[3]، كما استولى الفرنج على "ثغر دمياط"[4] و تمكنوا من أن يأخذوا بيت المقدس ثانية في عام 626هـ[5] دون مقاومة تذكر من طرف "الملك الكامل" ؛ فشق ذلك كثيرا على المسلمين وحصل بسبب ذلك وهن شديد وإرجاف عظيم في نفوس الناس ، ومما زاد الأمر خطورة اقتراب التتار من بغداد حيث استولوا على كثير من الأقاليم المجاورة لها " ككلادة" و"همذان " و"أردبيل" و"تبريز" و"كنجة" حتى انزعج الخليفة العباسي لذلك –كما يقول ابن كثير – فحصن بغداد وطلب من الناس القنوت في الصلوات والأوراد "[6].

هذه أوضاع العصر الذي استقبل " ابن عربي" وهو عصر مليء بالأحداث والتطورات السياسية التي تمثلت في الحروب الصليبية التي كانت مستعرة في أرجاء العالم الإسلامي مغربه ومشرقه، انضافت إليها حملات التتار في المشرق، علاوة على الفتن الداخلية التي اكتسبت صبغة الحروب الأهلية الخطيرة –كما مر بنا آنفا– سواء في المغرب أو في المشرق.

---

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان.(مرجع سابق). ج5. ص86.

[2] انظر نص إجازة ابن عربي لأمير المؤمنين الملك المظفر بهاء الدين غازي بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب وأولاده والمسلمين. ضمن كتاب منزل المنازل الفهوانية. ابن عربي.منزل المنازل الفهوانية.تحـ: سعيد عبد الفتاح.ط1.القاهرة: دار النهار 1995 م.ص25-65.

[3] ابن كثير، البداية والنهاية.ط بيروت. دار الفكر (د.ت) ج7.ج13 ،ص83.

[4] المرجع نفسه، مج7.ج13.ص79-80.

[5] المرجع نفسه، مج 7، ج13، ص124، و ينظر أيضا: اليافعي، مرآة الجنان (مرجع سابق) ج4 ص59.

[6] المرجع نفسه مج 7، ج13.ص94-95.

2- الوضع الاجتماعي:

سبق أن بينا أن الوضع السياسي الذي عاش ابن عربي في كنفه تميز بالاضطرابات والفتن، وطبيعي أن يكون عصر هذه حالته السياسية أن يتسم باضطرابات في أحواله الاجتماعية، فقد أدى تنازع المسلمين فيما بينهم — سواء في المغرب أو في المشرق — وكثرة الغارات التي تعرض لها العالم الإسلامي إلى انعدام الأمن في ربوع البلاد الإسلامية، تملكت حالة من الرعب والفزع قلوب الناس بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وماله.

كما أدى نقص الأموال والثمرات نتيجة حالات الفزع، والتقلبات السياسية، والحروب المتواصلة إلى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الجوع والفاقة فكثر قطاع الطرق واللصوص، واشتد الغلاء، وظهرت وسائل الاستغلال الفاحش، وبرز الاحتكار واتسع نطاقه، حيث يذكر "ابن كثير" أنه في سنة (597هـ)؛ وهي السنة التي وصل فيها ابن عربي مصر متوجها إلى المشرق "اشتد الغلاء بأرض مصر، فهلك خلق كثير جدا من الفقراء والأغنياء، ثم أعقبه فناء عظيم، حتى حكى الشيخ "أبو شامة" في الذيل أن العادل كفن من ماله في مدة شهر من هذه السنة نحوا من مائتي ألف، وعشرين ألف ميت، وأكلت الكلاب والميتات فيها بمصر، وأكل من الصغار والأطفال خلق كثير، يشوي الصغير والداه ويأكلانه، وكثر هذا في الناس جدا حتى صار لا ينكر بينهم، فلما فرغت الأطفال والميتات غلب القوي الضعيف فذبحه وأكله، وكان الرجل يحتال على الفقير فيأتي به ليطعمه أو ليعطيه شيئا، ثم يذبحه و يأكله، وكان أحدهم يذبح امرأته ويأكلها، وشاع "هذا بينهم بلا إنكار ولا شكوى، بل يعذر بعضهم بعضا"[1].

ولم تصب هذه البلاد وحدها بمثل هذه النكبات بل امتددت إلى اليمن والحجاز ففي نفس السنة "وقع وباء شديد ببلاد عترة بين الحجاز واليمن، وكانوا عشرين قرية، فبادت منها ثماني عشرة لم يبق فيها ديار ولا نافخ نار، وبقيت أنعامهم وأموالهم لاقاني لها، ولا يستطيع أحد أن يسكن تلك القرى ولا يدخلها، بل كان من اقترب إلى شيء من هذه القرى هلك من ساعته"[2].

ومن مظاهر الحياة الاجتماعية في هذه الفترة ما كان يحدث بين الطوائف الدينية من اقتتال، وخاصة بين أهل السنة والشيعة، ففي سنة (655هـ) وقعت بين الفريقين فتنة هائلة ببغداد ذهب

---

[1] ابن كثير، البداية والنهاية، (مرجع سابق)، مج 7، ج13، ص26.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

على إثرها الكرخ ودور الرافضة حتى دور قرابات الوزير " ابن العلقمي"[1] ، فكان ذلك من أقوى أسباب حنقه التي دعته إلى ممالأة التتار الذي أفضى إلى سقوط بغداد وقتل الخليفة " المستعصم" ومعـــــه أكثر من مليون نفس[2]، وإلى جانب الشيعة نجد فرقا أخرى لم تكن بمنأى عن الصراع العقدي والخلاف المذهبي مثل المعتزلة التي استعادت سطوتها في ظل الدولة الخوارزمية ، والكرامية، وغلاة الحنابلة ، والمتصوفة، بل كان لهذه الطوائف صولات وجولات اضطرت بعض السلاطين إلى الاستعانة بالجند لإخماد ما كانوا يتسببون فيه من فتن . من ذلك ما وقع للرازي عام (595هـــ) مع الكرامية بسبب المناظرة التي وقعت بينه وبين ابن القدوة، حيث تلتها أحداث جسيمة اضطرت السلطان محمد المعروف بخوارزم شاه إلى تسكينها بقوة الجند[3]، ومما زاد الأمر خطورة ما كان من تحيز السلاطين لفريق دون آخر ، ولعل أصدق مثال على هذا ما حكاه "ابن كثير" حول تصميم "العزيز بن صلاح الدين" في عام (595هـــ) على إخراج الحنابلة من بلاده ، وأن يكتب إلى بقية إخوانه بإخراجهم من البلاد[4]. ومن ذلك الخلاف الذي احتد بين " أبو الحسن الآمدي "[5] والحنابلة ، والذي اضطلى بناره من بعده تلميذه "عز الدين بن عبد السلام "[6] وألف من أجله رسالته في الاعتقاد للرد على الحنابلة في "مسألة الكلام"، وبعث بها إلى الملك "الأشرف موسى" الذي انحاز إلى طائفة الحنابلة، ومنع العز من الإفتاء والالتقاء بالناس[7].

---

[1] هو الوزير الشيعي محمد بن محمد الملقب بمؤيد الدين، ولي وزارة العراق أربع عشرة سنة توفي عام (656هـــ) انظر في ترجمته: اليافعي ، مرآة الجنان (مرجع سابق) . ج4.ص147.

[2] انظر: ابن كثير، البداية و النهاية (مرجع سابق) ج13.ص196 و ينظر أيضا: اليافعي مرآة الجنان.ج4.ص137.

[3] المرجع نفسه ج4.ص9 و ينظر أيضا: ابن كثير، البداية و النهاية ج13.ص19-20.

[4] ابن كثير، البداية و النهاية، ج13.ص18.

[5] أصولي و متكلم أشعري من أهم مولفاته: " الإحكام في أصول الأحكام" في علم الأصول، و أبكار الأفكار في أصول الدين توفي سنة (631هـــ) انظر ترجمته: اليافعي" مرآة الجنان"، (مرجع سابق)،ج4 ص73-75، وابن كثير،" البداية و النهاية"، (مرجع سابق)، ج13 ص140-141 و انظر ترجمته بشكل مستقل حسن الشافعي **الآمدي وآراؤه الكلامية**، ط1. القاهرة: دار السلام 1998م و هي رسالة دكتوراه.

[6] فقيه وأصولي يقال إنه وصل درجة الاجتهاد من أهم مولفاته:" **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** " توفي عام 660هـــ؛ انظر ترجمته: اليافعي اليمني، **مرآة الجنان**.ج4 ص153-158؛ ابن كثير.**البداية والنهاية**، ج13، ص135-136.

[7] ابن السبكي، **طبقات الشافعية**، تح: مصطفى عبد القادر أحمد عطا.ط1.بيروت: دار الكتب العلمية 1999م.

ومن هذا النوع خلاف "أبي الحسن الشاذلي" [1] الصوفي الكبير مع الفقيه "ابن البراء"[2] في تونس والذي كان سببا في هجرة الشاذلي إلى مصر[3]، وهي الخلافات نفسها التي حاكت المؤامرات لابن عربي أثناء إقامته في زقاق القناديل بالقاهرة، وكادت أن تودي بحياته، واضطرته للخروج منها إلى الحجاز[4].

وخلاصة القول: أن الوضع الاجتماعي في العالم الإسلامي قاطبة كان قلقا نتيجة الاضطراب السياسي والصراع المذهبي في الداخل، وكيد الأعداء من الخارج مما نبه العواطف الدينية، وأيقظ فيها النزعة الروحية، فظهر التصوف واتسع نطاقه في أوساط كثيرة من الناس.

ثانيا: الأوضاع الفكرية والروحية في عصر ابن عربي:

يتفق الباحثون على أن هذا العصر الذي نتحدث عنه كان عصر نهوض ثقافي، رغم ما أصاب العالم الإسلامي من ضعف ووهن على المستوى السياسي، وما طرأ على الحياة الاجتماعية من اختلال وتعفن وفقدان للأمن والاطمئنان.

فانقسام الدولة الإسلامية ممالك لم يؤثر على الجانب الثقافي، بل على العكس فلقد كان لقيام هذه الدول أثر كبير في تقدم النهضة العلمية، وذلك أنه بعد أن كانت بغداد مركز إشعاع العالم الإسلامي ثقافيا، ظهرت مراكز أخرى تنافس عاصمة العباسيين في العلوم والفنون مثل قرطبة ومراكش والقاهرة، وأصبح كل منها قبلة للعلماء والكتاب، والشعراء، والزهاد الذين تنقلوا بين هذه العواصم ابتغاء للعلم أو للكسب.

والحقيقة أن هذه النهضة العلمية لم تكن وليدة رغبة ذاتية للملوك والأمراء فحسب، بل انضاف لها عامل آخر ربما كان أهم وأقوى يتمثل في رغبة السلطة السياسية سواء في المغرب أو في المشرق في استغلال هذا المعطى استغلالا سياسيا لتثبيت دعائمها، ومقاومة مذاهب الخصوم والقضاء على تأثيرها نهائيا.

1- الوضع الفكري:

إذا تأملنا أوضاع المغرب والأندلس الفكرية فإننا نجد أن عصر ابن عربي هو عصر" الدعوة الموحدية" التي قامت من أجل توطيد دعائم الدولة الموحدية، وتثبيت كيانها، والقضاء نهائيا على دولة المرابطين.

---

[1] شيخ الطائفة الشاذلية، توفي عام (656هـ). انظر: الذهبي، **العبر في أخبار من غبر** ط1 الكويت: مطبعة الحكومة 1966 م.ج5.ص232-233؛ اليافعي مرآة الجنان ج4.ص142-147، وينظر في ترجمته وآرائه الصوفية بشكل مستقل: عبد الوهاب فرحات، **أبو الحسن الشاذلي، حياته ومدرسته في التصوف**، رسالة ماجستير مقدمة لمعهد الدعوة والدين جامعة الأمير عبد القادر عام 1995.

[2] هو أبو القاسم بن البراء قاضي الجامعة بتونس، ولد عام (580 هـ)، وتوفي عام (677هـ) انظر في ترجمته: محمد مخلوف ، **شجرة النور الزكية**،ط . بيروت؛ دار الفكر، (د.ت).ص 191.

[3] ابن الصباغ الجمري، **درة الأسرار وتحفة الأبرار**.ط1، تونس: المطبعة الرسمية 1304هـ ص12

[4] كان ذلك في عام (603هـ) في عهد الملك العادل انظر تفصيل ذلك عند: أسين بلا ثيوس، **ابن عربي، حياته ومذهبه، (مرجع سابق)**، ص63-66.

فمؤسس الدولة " المهدي بن تومرت " كان صاحب هدف واضح، وهو إنشاء دولة جديدة[1]، وهذا الهدف هو الذي جعل المهدي يخرج عما كانت عليه البلاد والأندلس، فمن خطته الرامية إلى تعويض ما كان سائدا من تصورات عقائدية تنزع في مجملها إلى ترك التأويل وإقرار المتشابهات كما جاءت، فطعن ابن تومرت على أهل المغرب بسبب ذلك وحملهم على القول بالتأويل، والأخذ بمذاهب الأشعرية في كافة العقائد، وأعلن إمامتهم ووجوب تقليدهم وألف العقائد على رأيهم مثل " المرشدة" في التوحيد[2].

وقد كان لابن تومرت دور نشيط في نشر المذهب الأشعري وتغليبه، وحقيقة هذا المذهب كما يقول أبو زهرة:" سلك في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ومسلك العقل، فهو يثبت ما جاء في القرآن والحديث الشريف، من أوصاف الله تعالى ورسله... ويتجه إلى الأدلة والبراهين المنطقية ليستدل على صدق ما جاء في القرآن والسنة عقلا بعد أن وجب التصديق بها كما هي نقلا، وقد استعان في سبيل ذلك بقضايا فلسفية، ومسائل عقلية. خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة ."[3]

وعلى يد ابن تومرت هذا دخلت كتب " أبي حامد الغزالي "[4] المغرب والأندلس، وانتشرت بها انتشارا واسعا ،" فصارت قراءتها شرعا ودينا بعد أن كانت كفرا وزندقة"[5] على حد تعبير ابن طملوس تلميذ ابن رشد. الأمر الذي كان " مؤذنا بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين كما لاحظ "دي بور" وهو أمر لم ينل تمام الرضا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى، ولا من جانب المفكرين الأحرار، ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين على التفلسف، وكان كل نظر عقلي في أمور الدين حتى ذلك الوقت أمرا ممقوتا[6].

وقد أدى هذا إلى إيجاد حركة فكرية نشطة في مجال الدراسات العقدية نهض بها ثلة من رجال الفكر نذكر من هؤلاء :" أبا بكر محمد بن عبد الله المشهور بابن العربي"[7] تـ(543هـ) صاحب الكتاب

---

[1] يبدو أن هذا الاتجاه قد ظهر عند ابن تومرت مبكرا أيام أن كان يحصل العلم في المشرق، حتى أنه عندما كان يدرس على الإمام أبي حامد الغزالي قال فيه الإمام: " إن هذا البربري لابد أن سيظهر " ،على الرغم من أن المؤرخين يشكون في أمر لقائه بالغزالي . انظر في هذا عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، (مرجع سابق)، ج1، ص76-77.

[2] ابن خلدون، **العبر في ديوان المبتدأ والخبر**، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني 1983 م، ج6، ص446.

[3] محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ط القاهرة: دار الفكر العربي (د.ت) ص167 -168.

[4] فقيه وأصولي ومتكلم وفيلسوف، يعد من أكابر مجددي الملة توفي عام (505هـ) من أهم مؤلفاته: إحياء علوم الدين، والمستصفى، و المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، والمنقذ من الضلال الذي ترجم فيه لسيرته الذاتية، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب. ج4،ص10-13 ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4.ص216-219.

[5] ابن طملوس ، **المدخل لصناعة المنطق** تح: أسين بلا تيوس ، ط1. مدريد مطبعة الأبوزة 1916م، ص12.

[6] **دي بور، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة ط.بيروت؛ دار النهضة العربيه (د.ت) ص 261.**

[7] **انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص296-297، و قد ترجم له أستاذنا الدكتور عمار الطالبي ترجمة وافية وحقق له كتابه العواصم من القواصم انظر: عمار الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ط الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1974 م.**

الذائع الصيت "العواصم من القواصم" و" أبا الحسن علي بن محمد الخليل الإشبيلي"[1] (ت567هـ) ،و " أبا عثمان القيسي القرشي المعروف بالسلاجي"[2] (ت564هـ) صاحب " العقيدة البرهانية " و " أبا عامر الأشعري" [3] صاحب كتاب " التحقيق الأولى في عقائد الملة ودفع الشبه المضلة والأقوال المضمحلة بالحكمة البالغة والحجة الدامغة "في الرد على كتاب ابن رشد المسمى "الكشف عن مناهج الأدلة "و " عبد الرحمن بن محمد الرجراجي" [4] وأبا الحجاج يوسف المكلاتي [5] ت (626هـ) صاحب كتاب " لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول "، حيث ألفوا في ذلك كتبا لنصرة عقيدة الإمام الأشعري.

وقد بلغ من عناية "ابن تومرت" بالعلم وحبه له أن ألف كتبا كثيرة من بينها كتاب " أعز ما يطلب"[6] الذي يشتمل على عقائد أصول الدين جرى فيه على الطريقة الأشعرية في أكثره.

ولقد نهج خلفاؤه من بعده منهجه، فكانوا شغوفين بالعلم مكرمين لأهله، وجعلوا ذلك جزءا أساسيا في سياستهم التربوية، والثقافية، ويذكر المؤرخون أن عبد المؤمن بن علي كان شغوفا بالقرآن والحديث، متضلعا في علومهما، وكان يجلب الصبيان الصغار الأسنان من أبناء أشبيلية وقرطبة وتلمسان إلى حضرته العلية ليعلمهم القرآن وحديث النبي ﷺ[7]، وكان أبو يعقوب يوسف كما تذكر كتب التراجم أكثر تضلعا من والده في القرآن والحديث، يقول فيه المراكشي: " كان أكثر الناس علما بألفاظ القرآن... صح عندي أنه كان يحفظ أحد الصحيحين... و أغلب ظني أنه البخاري حفظه في حياة أبيه بعد تعلم القرآن "[8].

وقد أثمرت هذه السياسة أن تزايد إقبال أهل المغرب والأندلس على الأصلين، وانتشرت دراسة علومهما بين الناس، وشهدت ازدهارا لم تعرفه من قبل. وممن اشتهر في تفسير القرآن وعلومه "عبد الحق

---

[1] انظر ترجمته: ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، تح: عبد الهادي التازي، ط بيروت: دار الأندلس 1965م، ص228 و ما بعده.

[2] انظر في ترجمته: ابن بشكوال، **الصلة في أئمة الأندلس**، نشر عزة العطار الحسيني ط:مصر 1955 م، ص205.

[3] له كتب أخرى في الرد على ابن رشد منها كتاب " تحرير البرهان الجلي في إبطال العقل الطبيعي و " كتاب الرد على من زعم أن العالم لا يقال فيه لا قديم ولا محدث " انظر: محمد بن شريفة.أعمال ندوة ابن رشد الطبيب والفقيه الفيلسوف، ط الكويت 1995 م ص357.

[4] يقال إنه كان شيخا محققا في علم الكلام، استوطن قرطبة، وجرت بينه وبين ابن رشد ما جر نكبته المشهورة، انظر: المرجع نفسه والصفحة.

[5] انظر: فوقية حسين، **مقدمة التحقيق**، أبو الحجاج المكلاتي، كتاب **لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول**. ط1. القاهرة: دار الأنصار.1977م، ص: 1-30

[6] ظهر هذا الكتاب أخيرا وحقق من طرف أستاذنا الدكتور عمار الطالبي راجع: ابن تومرت، **أعز ما يطلب** تح: عمار الطالبي ط1. الجزائر: **المؤسسة الوطنية للكتاب 1985 م.**

[7] نقلا عن: عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، (مرجع سابق)، ص478.

[8] **المرجع نفسه والصفحة.**

بن غالب بن عطية "[1]ت (542هـ) صاحب كتاب " المحرر الوجيز " والشيخ " عبد الله بن سليمان بن حوط "[2] ت (612هـ) و" أبو الحسن الحراني"[3] ت (637 هـ) الذي أسس علما جديدا لقواعد التفسير في كتابه المسمى "مفتاح الباب المقفل على فهم القرآن المنزل" [4]

كما اشتهر في الحديث أعلام نخص من هؤلاء: " أبو الخطاب بن دحية الكلبي" ت (633هـ)، ومنهم " أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن الإشبيلي"[5]ت (582 هـ) صاحب الأحكام الكبرى في الحديث. وكان أمراء الدولة الحفصية التي تكونت بتونس فرعامن فروع الموحدين ينتهجون نفس منهجهم في العمل على إفشاء العناية بالقرآن والحديث، وقد بنوا عدة مدارس لهذا الغرض، وانتدبوا لها أعلاما للتدريس بها نذكر منهم " أبا بكر بن سيد الناس اليعمري"[6]ت (659هـ)، وقد كان راوية مكثرا سماعا وتقييدا. وقد صحب هذا الازدهار في دراسة القرآن والحديث وعلومهما ازدهار فقهي ؛ كان من نتائجه فتح باب الاجتهاد حتى أن " عبد المؤمن بن علي " أمر بتحريق كتب الفروع ، ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث ، واستنباط الأحكام منها[7].

ويذكر المؤرخون: أن المنصور أمر أن لا يفتي العلماء إلا بالكتاب والسنة، ولا يقلدوا أحدا من الأئمة المجتهدين المتقدمين بل تكون أحكامهم بما يؤدي إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والحديث والإجماع [8].

---

[1] انظر في ترجمته: خير الدين الزركلي، **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**.ط.5. بيروت: دار العلم للملايين 1980م. ج3.ص282.

[2] انظر في ترجمته:ابن العماد، شذرات الذهب، (مرجع سابق).ج5.ص50، الزر كلي، مرجع سابق، ج4. ص91.

[3] فقيه ومفسر ومتصوف برز في جملة من العلوم العقلية والشرعية من أهم مؤلفاته:"الوافي في الفرائض " و" مفتاح الباب المقفل " توفي بحماة من بلاد الشام؛ انظر في ترجمته: الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تح: رابح بونار ط الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1970 ص 145 و ما بعدها، ابن العماد شذرات النصب ج5، ص189.

[4] هذا الكتاب لازال مخطوطا، ويذكر الدكتور عثمان يحي أن في مكتبة الإسكندرية نسخة منه تحت رقم 2118 راجع: ابن عربي، **التجليات الإلهية**، تح: عثمان يحي، ط1.طهران: مركز نشر دانشكا في 1988م، ص473.

[5] المرجع نفسه، ص73.

[6] راوية حافظ للحديث نشأ بإشبيلية، وبها أخذ عن أبي العباس الرعيني، ثم انتقل إلى بجاية وتولى الخطبة بجامعها الأعظم، ثم انتقل إلى تونس فكانت له الحظوة عند حاكمها المستنصر بالله؛ انظر ترجمته في: الغبريني، **عنوان الدراية**، مرجع سابق، ص246 وما بعدها.

[7] السلاوي.**الاستقصاء**، تح: جعفر النصارى ط المغرب: الدار البيضاء 1954 ج1 ص 150.

[8] ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، (مرجع سابق) ج7. ص11.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ويجب أن نقرر أن هذه الوقفة من الفروع قد أثمرت خيرا للفقه عموما، إذ صار الفقهاء يعتمدون على الأدلة وينظرون في أسباب الخلاف العالي، ولا أدل على ذلك من كتاب" بداية المجتهد ونهاية المقتصد " لابن رشد الحفيد ت (595هـ) الذي وصلنا من ذلك العيد.

ويذكر ابن خلكان أنه أدرك جماعة من فقهاء المغرب ينحون هذا المنحى في الاستخراج الفقهي منهم:" أبو الخطاب بن دحية [1] ، وأخوه أبو عمر[2]، ومحيي الدين بن عربي "[3].

وبسبب فشو طريقة التأصيل الفقهي هذه حدث تقارب بين فقهاء المالكية والظاهرية حتى وصل نفر من فقهاء الحزمية إلى كبار المناصب في العهد الموحدي، ومن أولئك الفقيه الغرناطي القاضي "أبو سليمان بن حوط الله" الذي ولي قضاء أشبيلية، وقرطبة، ومرسية، وسبته، وسلا، وميورقة، و"علي بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن خطاب المعافري" الذي تولى قضاء أشبيلية، والحافظ "أبو بكر بن سيد الناس"الذي تولى الخطابة بمسجد تونس[4].

والحقيقة أن الموحدين وإن لم يكونوا ظاهرية، فإنهم كانوا متعاطفين معهم متقاربين منهم لما يتقوم به منهجيهما من مبدأ التأصيل، ولعل ما بدا من إعجاب المنصور بابن حزم وتقديره له عندما دخل الأندلس ومر على قبره، وأعلن أن " كل العلماء عيال على ابن حزم "[5] يقصد شيوخ المذهب لدليل على ما نقول ، ولا شك أن سيادة هذه الروح التقليدية في عصر الموحدين كان لها أثرها في نفس ابن عربي ، وفي فكره، فلا غرابة أن يعلن بأنه مجتهد مطلق، وفي هذا المعنى يقول " ما عندنا بحمد الله تقليد لأحد وإنما هو فهم في القرآن أعطيته ، ومدد من رسولي اختصصت به ، وفيض من ربي أكرمني بأنواره "[6].

ولم يكن ابن عربي متأثرا بالمناخ الفكري الموحدي فحسب، بل كان له تأثر بمنهج ابن حزم وببعض آرائه مباشرة، ولقد قرأ ابن عربي كتاب المحلى واختصره، ورواه عنه غيره[7]

وهذا ما يؤكده ابن مسدى في معجمه حينما يقول:" كان ابن عربي ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات "[8]، ويصح لنا القول من خلال ما تقدم عرضه أن النهضة الثقافية التي أعلنها ابن

---

[1] انظر في ترجمته: المرجع نفسه. ج3، ص448-450.

[2] انظر في ترجمته: المرجع نفسه. ج3، ص450.

[3] المرجع نفسه. ج 7.ص11.

[4] أنخل بلنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**. تر: حسين مؤنس.ط 1. القاهرة: النهضة المصرية 1955م ص238.

[5] **المقري، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس. ط بيروت: دار صادر 1968م.ج3.ص238.**

[6] **نقلا عن : طه عبد الباقي سرور ، محيي الدين بن عربي ، ط2 القاهرة مكتبة الأنجلو مصرية .1955م، ص87-88.**

[7] **محيي الدين بن عربي.منزل المنازل الفهوانية. مرجع سابق. ص44**

[8] **الفاسي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تح: فؤاد سيد ، القاهرة: 1962م، ج2 ص:163.**

تومرت ، والموحدون من بعده قد كانت المناخ الصالح الذي انفتحت فيه الأذهان لتقبل العلوم الفلسفية بعد أن كانت كفرا وزندقة في العهد المرابطي.

وقد كان أبو يعقوب يوسف (558هـ-580هـ) الخليفة الموحدي الثالث ذا ولع بالفلسفة، وميل إلى جمع كتبها حتى اجتمع له منها كما يقول مترجموه [1] ما لم يجتمع للحكم المستنصر بالله الأموي.

ولم يزل أبو يعقوب يجمع الكتب من كل الأنحاء، ويجلب العلماء وبخاصة أهل النظر من مختلف الأرجاء، ويحثهم على التأليف إلى أن اجتمع له منها ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب، حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم.

وممن صحب أبا يعقوب ابن طفيل [2] أحد فلاسفة الإسلام في الأندلس وهو صاحب القصة الشهيرة " حي ابن يقظان " التي رام فيها أن يثبت أن الفطرة والشرع يؤديان إلى غاية واحدة. وكان ابن طفيل يساعد أبا يعقوب على جلب العلماء من جميع الأقطار ويعرفه بهم، وممن قدمه ابن طفيل إلى أبي يعقوب الفيلسوف ابن رشد الذي بلغ بالفلسفة إلى ذروة الكمال في عصره، حتى قيل إن الفلسفة انتهت في الأندلس بوفاته، فلم يبرز فيها بعده من يستحق الذكر. إلا أن يكون صوفيا محيي الدين بن عربي الذي كانت وجهته أميل إلى العرفان منها إلى الفلسفة العقلية حتى عد بعض الباحثين المعاصرين عصر محيي الدين بن عربي بأنه " العصر الذي تخلت فيه فلسفة المشاءين الجافة عن موقعها للأفكار العرفانية المشرقة، وفسحت المجال لنمو هذه الأفكار وازدهارها، وقد تجلى هذا التحول.... خلال اللقاء التاريخي بين ابن رشد وابن عربي " [3].

ويحدثنا ابن عربي في كتابه الشهير " الفتوحات المكية " عن هذا اللقاء فيقول:"ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع، وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ، ولا طر شاربي ، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاما ، فعانقني وقال لي: نعم. قلت له: نعم ، فزاد فرحه بي لفهمه عنه ، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له: لا ، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده ، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت لـه: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادهـا، والأعناق مـن

---

[1] انظر من ذلك: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (مرجع سابق). ج7. ص134.

[2] انظر: عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان**، ط3. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1975م. ص11 – 569؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج7، ص134.

[3] غلام حسين الديناني، **مناجاة الفيلسوف**. ط1. بيروت: دار الهادي 2001م. ص34-35.

أجسادها. فاصفر لونه وأخذه الأفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به إليه"[1].

والذي يثير الاهتمام في هذا اللقاء التاريخي الهام، ويمكن أن يكشف النقاب عن نتيجة ما جرى بينهما من حوار كلمتا ابن عربي الخفيفتان على اللسان، وذاتا المدلول الكبير وهما " نعم" و" لا " فحينما قال " نعم " أراد بذلك أن العقل بإمكانه معرفة حقائق الوجود عن طريق التفكير والتأمل، وقد يهتدي إلى إثبات وجود الله وبأنه الواحد المعبود، لكن هذا العقل مع وصوله إلى هذه القمة السامقة لا يستطيع إدراك الكنه الإلهي، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: نظرنا على حكم الإنصاف وما أعطاه العقل الكامل بعد جده واجتهاده الممكن منه فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته؛ لأننا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كنهها من جهة الحقيقة التي هي المعلومات عليها، فلما عرفنا أن ثم موجودا ليس له مثل، ولا يتصور في الذهن، ولا يدرك فكيف يضبطه العقل هذا ما لا يجوز مع ثبوت العلم بوجوده، فنحن نعلم أنه موجود واحد في ألوهيته، وهذا هو العلم الذي طلب منا غير عالمين بحقيقة ذاته[2]. وهو معنى أكده في قوله: " أن الله لا يعلم بالدليل أبدا لكن يعلم أنه موجود، وأن العالم مفتقر إليه افتقارا ذاتيا لا محيص عنه البتة، قال الله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[3]. وبناء على هذا أسرع ابن عربي فقال لابن رشد: لا ! يعني أن معرفة حقيقة الذات الإلهية لا تتم بالعقل من حيث نظره وبرهانه؛ لأن مستند العقل في أحكامه: الحس أو الضرورة أو التجربة، والباري جل وعلا غير مدرك بهذه الأصول التي يرجع إليها العقل في برهانه[4]." وفي هذا سر بعثة الأنبياء وحكمة وجوب اتباعهم، يقول ابن عربي: إذا كان العقل يستقل بنفسه في أمر، وفي أمر لا يستقل، فلا بد من موصل إليه مستقل: فلم تشتمل بعثة الرسل وأنهم أعلم الخلق بالغايات والسبل[5].

وبسبب هذا نجد ابن عربي ينصح المتأهب لمعرفة حقائق التوحيد بأن ينظر في الآيات الواردة في القرآن، ويتأمل فيما وصف الحق به نفسه لأنه لا أعرف من الشيء بنفسه، ثم بعد ذلك يسأل الله أن يفهمه معاني ذلك[6]، والحقيقة أن ابن عربي على الرغم من ظهوره كممثل للعلم اللدني عند لقائه بابن رشد واحتفاله بطريق الكشف والمشاهدة ، فإن هذا لا يعني أن هذا العارف الكبير يقلل من قيمة العقل أو ينكر دوره في المعرفة لأنه قد عده حجة في كثير من الحالات ، وعبر عن إيمانه الشديد به حينما لا

---

[1] ابن عربي. الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1.ص 153-154.

[2] المرجع نفسه ج1، ص93.

[3] فاطر، آية: 15.

[4] المرجع نفسه و الصفحة.

[5] الفتوحات المكية (مرجع سابق). ج1.ص40

[6] المرجع نفسه. ج1.ص92

يتعدى طوره إذ يرى هذا العارف أن للعقل النظري حدودا يقف عندها ولا يتعداها، وفي هذا المعنى يقول في رسالته للعلامة فخر الدين الرازي :" فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى ، فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود، ولا يبقى مأسورا في قيد نظره وكسبه "[1].

ولعلنا بعد هذا العرض العام للأوضاع الفكرية في المغرب والأندلس نستطيع أن نلاحظ ظواهر لها قيمتها في الإحاطة بصورة القضايا الفكرية والمفاهيم الجديدة التي تميز بها العهد الموحدي، نذكر منها:

1- سيادة المذهب الأشعري في العقائد بعد زوال القول بالعصمة وبالمهدية وبخاصة في المغرب الأقصى.

2- انتشار كتب الغزالي وأفكاره مما أوجد نزعة عقلية في مذاهب المتكلمين.

3- زيادة التمسك بالسنة والرعاية الدقيقة لظواهر الدين وشعائره مما أحيا النزعة الظاهرية من جديد.

4- ظهور حركة عقلية دفعت بالكثير نحو التأمل الفلسفي والتدبر المتمعن في الأمور، كان من أهدافها التوفيق بين العقل والدين الذي رامه ابن طفيل، وأعلى بنيانه ابن رشد فيما بعد.

5- غلبة روح التصوف وازدهار الحياة والفكر الصوفيين، وتأثرهما بتعبيرات فلسفية متباينة.

وكان من الطبيعي أن يؤدي هذا الجو إلى ازدهار رائع لحركة التأليف، ولا أدل على ذلك من عظم الثروة العلمية التي وصلتنا من مغرب ذلك العهد نذكر منها: " أعز ما يطلب" لابن تومرت (ت524هـ)، و" المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" لعبد الحق بن عطية (ت542هـ) و" عارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي" و" أحكام القرآن" و" العواصم من القوا صم" لأبي بكر بن العربي (ت 543هـ)، و "رسالة حي بن يقظان " لابن طفيل (ت 580هـ)، و" بداية المجتهد ونهاية المقتصد" و" الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" و" فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال " لابن رشد الحفيد (ت 595 هـ) " و"كتاب التيسير في المداواة و التدبير" في الطب لأبي مروان بن زهر (ت 595هـ)، و" المدخل في صناعة المنطق" لابن طملوس (ت620هـ)، و " كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول " للمكلاتي (ت626هـ)، و"مواقع النجوم" و" إنشاء الدوائر" و" عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء و شمس المغرب " لمحيى الدين بن عربي (ت 638هـ)، وهذه من الكتب التي ألفها قبل رحلته إلى المشرق، بالإضافة إلى " التكملة لكتاب الصلة" و" الحلة السيراء" لأبي عبد الله محمد المعروف بابن الأبار القضاعي (ت 658 هـ)، هذه صورة مصغرة للأوضاع الفكرية في المغرب والأندلس يتبين من خلالها ملامح العصر الذي عاشه ابن عربي وخصائصه المميزة فإذا يممنا وجهنا شطر المشرق فإننا نجد أن هذه الفترة فترة نهوض ثقافي أيضا، ومما ساعد على

[1] ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي ضمن رسائل ابن عربي تقديم محمود محمود الغراب، ط1 بيروت: دار صادر 1997، ص240.

ازدهار الحركة الثقافية رعاية أولي الأمر للعلم والعلماء فكان صلاح الدين الأيوبي كما يشير إلى ذلك مترجموه يحب العلماء وأهل الخير ويقربهم ويحسن إليهم"[1]. وهذه صفات فاضلة ولاشك قد تهيأت لمنشئ الدولة الأيوبية وتهيأت لغيره من خلفائه وكبار رجال دولته وهيأت لدولتهم طريق الفتح والظفر من الناحية العسكرية وطريق السمو والازدهار من الناحية الثقافية والدينية.

وليس أدل على عناية صلاح الدين بالعمل كثرة المدارس الفقهية التي أنشأها لهذا الغرض والتي كانت بطبيعة الحال للقضاء على آثار المذهب الشيعي من جهة ولتدعيم المذهب السني من جهة أخرى، ويذكر المقريزي أن صلاح الدين بنى عدة مدارس أشهرها المدرسة الناصرية بجوار الجامع العتيق لتدريس المذهب الشافعي والمدرسة القمحية لتدريس الفقه المالكي والمدرسة السيوفية لتدريس الفقه الحنفي[2]. كما أقبل صلاح الدين على التصوف والصوفية فجعل لهم دار سعيد السعداء خانقاه يقيمون بها ويشتغلون بالعلم والعبادة فيها، ووقف عليها وقفا يوفي حقها ويحقق غرضها[3].

وكما كان صلاح الدين محبا للعلم مكرما للعلماء كان ابنه العزيز كذلك، هذا فضلا عن إقباله على الاستزادة من العلم، ويذكر ابن خلكان أنه سمع بالإسكندرية الحديث من الحافظ السلفي والفقيه أبي الطاهر بن عوف الزهري، وسمع بمصر من العلامة أبي محمد ابن بري النحوي وغيرهم[4]، ويحدثنا ابن خلكان أيضا أن للملك الأفضل عليا شعرا ينسب إليه ويروى عنه، ومن ذلك ما كتبه إلى الملك الناصر ليشكو إليه من عمه العادل أبي بكر ومن أخيه العزيز عثمان، وذلك عندما أخذا منه دمشق وهو قوله:

مولاي إن أبا بكـــــر وصاحبــه ... عثمان قد غصبا بالسيف حق علي

وهو الذي كـــــان قد ولاه والده ... عليهما فاستقام الأمـــر حين ولي

فخالفـــــاه وحلا عقـــد بيعتــه ... والأمـــر بينهما والنص فيه جلي

فانظر إلى حظ هذا الاسم كيف لقي ... من الأواخر مـــا لاقى من الأول[5]

ولاشك أن في هذه الأبيات مهارة فائقة في اللعب بالأسماء وعلى نحو ما فعل فهو يوهم بأنه يعني الخلفاء الراشدين الثلاثة وهم أبو بكر وعثمان وعلي، والواقع أنه لا يعني إلا عمه وأخاه ونفسه.

على أن أبناء صلاح الدين وإن كانوا قد اشتركوا في مزية حب العلم وتوقير العلماء مما انعكس أثره على أوضاع العصر الفكرية فإن الملك العادل عمهم لم يكن أقل من أخيه صلاح الدين حبا للدين وإعزازا لأهله.

---

[1] انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (مرجع سابق) ج7 ص 207.

[2] المقريزي، الخطط و الآثار، ط القاهرة: مؤسسة الحلبي و شركاه (د.ت) ج2 ص 375.

[3] ابن خلكان، وفيات الأعيان (مرجع سابق) ج7 ص 206.

[4] المرجع نفسه ج3 ص251.

[5] المرجع نفسه ج3 ص420.

ومما يدلنا على رجاحة عقل الملك العادل وسعة أفقه ورحابة صدره ما أظهره من حكمة وتسامح مع "ابن عربي" في الفتنة التي وقعت له في عام (603هـ) حين اتهمه بعض الفقهاء بأنه مبتدع أو كافر، وطلبوا من العادل سجنه أو قتله[1].

وبالرغم من خطورة الاتهامات التي أطلقها الفقهاء فإن تلك الاتهامات لم تلق أذنا سامعة عند العادل وما ذلك إلا بسبب حنكته السياسية التي أشرنا إليها سابقا ومعاملته السمحة مع الرعية.

ولم يكن الملك المعظم صاحب حلب بأقل من أبيه صلاحا وتعظيما للعلم وأصحابه فضلا عن إقباله هو بنفسه على الاستزادة من العلم، ويحدثنا الفيروز آبادي صاحب القاموس المحيط أنه رأى إجازة بخط الشيخ ابن عربي كتبها الملك المعظم وفي آخرها وأجزت له أن يروي عني كتبي وجميع مؤلفاتي[2].

كما حرص الملك الأشرف ابن الملك العادل على التلمذة على ابن عربي وحضور مجالس وعظه[3]، وكذلك كان الملك المظفر "بهاء الدين غازي"[4] وثيق الصلة بابن عربي لاسيما أن الشيخ قضى شطرا صالحا من عمره في ظل عهده وأيام حكمه ولوفور عقل الملك المظفر أجاز له الشيخ أن يروى عنه جميع ما ألفه وما صنفه من ضروب العلم، وماله من نثر ونظم، وكان ذلك في غرة المحرم سنة 632هـ بمحروسة دمشق أي قبل وفاة ابن عربي بست سنين[5]، ولقد سار الملك الكامل[6] على نهج أسلافه الأيوبيين فكان كما يقول ابن خلكان — "محبا للعلماء متمسكا بالسنة النبوية حسن الاعتقاد معاشرا لأرباب الفضائل"[7]. ولعل ما يؤيد ما نقول حرص الكامل على إنشاء الكثير من المدارس العلمية والدينية والتي كان أهمها دار الحديث وتعتبر الدار الثانية التي تخصصت في دراسة الحديث النبوي الشريف بالشرق الإسلامي بعد "المدرسة النورية"، وقد أنشأها الملك الكامل سنة (622هـ)[8].

يضاف إلى هذا كله أنه كان يبيت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء الذين كان يشاركهم في مباحثاتهم ويسألهم عن المواضع المشكلة من كل فن وهو معهم كأنه واحد منهم[9].

---

[1] أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه (مرجع سابق) ص 64.

[2] إبراهيم القارئ البغدادي **مناقب ابن عربي** تح: صلاح الدين المنجد ط 1. بيروت: مؤسسة التراث العربي 1959م ص64.

[3] محمد أحمد مصطفى، **الرمزية عند محيي الدين بن عربي**، رسالة دكتوراه مقدمة بكلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف عام 1975م ج1 ص20.

[4] توفي عام 645هـ انظر في ترجمته: اليافعي، مرآة الجنان، ج4. ص114.

[5] انظر: نص الإجازة للملك المظفر عند محيي الدين بن عربي، منزل المنازل الفهوانية (مرجع سابق) ص35.

[6] توفي في القلعة بدمشق عام 635 هـ. انظر ترجمته: ابن خلكان وفيات الأعيان، ج5.ص 79-92.

[7] المرجع نفسه ج5. ص 81.

[8] المقريزي الخطط و الآثار (مرجع سابق) ج3. ص 375.

[9] ابن خلكان وفيات الأعيان ج5 ص 81

والواقع أن أبناء الملك العادل لم يكونوا محبين للعلم مؤثرين للعلماء فحسب، بل كان منهم من كان له مشاركة في العلم وفضيلة فيه، أو كان صاحب قريظ في فن الشعر، أو ذوق رفيع في الأدب.

وقد تكفلت المراجع التاريخية العامة ببيان هذه المآثر والمناقب لملوك بني أيوب، ولكن حسبنا أن نشير إلى قصة طريفة وقعت للملك المعظم نستشف من خلالها ما بلغه هؤلاء الملوك من نباهة وحسن إدراك للأمور، يقول ابن خلكان : لما مرض الشاعر ابن عنين[1] كتب إلى الملك المعظم يستعطفه بأبيات شعرية ومما قال :

انظر إلي بعين مولى لم يـــــزل ... يـــولى الندى وتلاف قبل تـــلافي

أنا كالذي أحتاج ما يحتاجـــــه ... فاغنم ثوابي والثناء الـــــــــوافي

فجاءه الملك نفسه يعوده ومعه صرة فيها ثلاثمائة دينار فقال: هذه الصلة وأنا العائد، قال ابن خلكان: وهذه لو وقعت لأكابر النحاة ومن في ممارسته طول عمره لأستعظم منه[2].

لا شك أن عصرا هؤلاء هم حكامه لابد أن يكون حافلا بطوائف شتى من العلماء والأدباء والشعراء والفقهاء والمحدثين والزهاد والصوفية. وليس أدل على ذلك من غزارة التصانيف التي وصلتنا من ذلك العهد كما وكيفا نذكر منها:

"تاريخ دمشق" و "تبيين كذب المفتري" لابن عساكر(ت 571هـ)، و"حكمة الإشراق" لشهاب الدين السهروردي المقتول (ت587هـ)، و" التفسير الكبير" و"المحصول في علم الأصول" و"المطالب العالية في العلم الإلهي" للإمام الرازي (ت606هـ)؛ و "الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة" لابن شاس (ت616هـ) و"فواتح الجمال وفواتح الجلال" لنجم الدين الكبري (ت618هـ)، و"المغني" لموفق الدين بن قدامة المقدسي (ت620هـ)، و"معجم البلدان" لياقوت الحموي (ت626هـ)، و"الألفية في النحو" لعبد المعطي الزواوي (ت628هـ)، و"الكامل في التاريخ" لابن الأثير الجزري (ت630هـ)، و"أبكار الأفكار" و"غاية المرام في علم الكلام" و"الإحكام في أصول الأحكام" لسيف الدين الآمدي (ت631هـ)، و"التائية الكبرى" أو "نظم السلوك" لابن الفارض (ت632هـ)، و"عوارف المعارف" لعمر السهروردي (ت632هـ)، و"المقدمة في علم الحديث"لابن الصلاح الشهرزوري (ت643هـ)، و "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" للقفطي (ت646هـ)، و"المختصر في الفقه" لابن الحاجب (ت646هـ)، و"الترغيب و الترهيب" لعبد العظيم المنذري (ت656هـ)، و"قواعد الأحكام في مصالح الأنام" للعز بن عبد السلام (ت660هـ)، و"الروضتين في أخبار الدولتين"

---

[1] كان شاعرا مجيدا توفي عام 629هـ انظر في الترجمة: اليافعي ، مرآة الجنان ج4 ص 70-73

[2] ابن خلكان، وفيات الأعيان، (مرجع سابق) ج3 ص496

و"المؤمل للرد إلى الأمر الأول" لأبي شامة المقدسي (ت665هـ)، و"الديوان" لأبي الحسن الششتري (ت668هـ)، وبد العارف لعبد الحق بن سبعين (ت669هـ)، و"تجريد الاعتقاد" لنصر الدين الطوسي (ت672هـ)، و"المثنوي" لجلال الدين الرومي (ت672هـ)، و "إشارات البيان في تأويل أم القرآن" و"النفحات الإلهية" لصدر بن القونوي (ت673هـ)، و"المجموع شرح المهذب" لمحيي الدين النووي (ت676هـ)، و" وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان" لابن خلكان (ت681هـ)، و "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" للقاضي البيضاوي (ت685هـ)...

ويضاف إلى هؤلاء كثير من شيوخ ابن عربي الذين تلقى منهم سواء في المغرب أو في المشرق كابن زرقون الأنصاري وابن شجاع المكي وضياء الدين بن سكينة البغدادي وأحمد بن إبراهيم السلفي الأصبهاني والقاسم بن حلف بن بشكوال، ويذكر لنا ابن عربي في نص إجازته للملك المظفر أكثر من ستين شيخا ممن سمع منهم وأخذ عنهم[1].

هذه صورة غير كاملة التصوير للأوضاع الفكرية في عهد ابن عربي بشقيها المغربي والمشرقي عرضناها عرضا سريعا عساها تضيء لنا بعض الجوانب الغامضة في شخصية ابن عربي و تلقي ضوءا ساطعا على الحياة الروحية لذلك العصر.

2- الوضع الروحي في العالم الإسلامي:

تحدثنا سابقا عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية لعصر ابن عربي وما كان منها من تأثير على حياته في جوانبها المختلفة، ولما كان التصوف هو الميدان الذي تخصص فيه الرجل، ووقف عمره عليه ومن أجله وضع جميع ما صنفه بات من الضروري أن نستكشف أوضاع العصر الروحية، وأن نتبين العوامل المؤثرة والموجهة فيه؛ لأنه ليس من المعقول أن لا تؤثر تلك العوامل والخلفيات والمشارب في الإنسان مهما امتاز به من قوة الشخصية والتأثير على من حوله وبيئته، على الرغم من أن هناك بعض الباحثين يميل إلى افتراض أن خطاب الشيخ ليس تاريخيا بمعنى أنه لا ينتمي إلى عصره كما ذهب إلى ذلك المفكر الإيراني "سيد حسين نصر"[2]، ويصل الحماس "بهنري كوربان" إلى أن يقول: "إن ابن عربي واحد من هؤلاء الأفراد القلائل ذوي النزعة الروحية الذين لا ينتمون إلى عصرهم ولا إلى عقائد عصرهم، بل هم معايير لعصرهم وعقائدهم"[3].

---

[1] انظر: محيي الدين بن عربي، منزل المنازل الفهوانية، (مرجع سابق) ص35-42

[2] سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ط1، بيروت: دار النهار للنشر، 1971م، ص:116، وينظر أيضا منه ص:132

[3] HENRY CORBIN : L ' imagination créatrice dans le souffisme d'IBN ARABI، 1976.p.5.، Paris، 2ème Ed، Flammarion،Collection dérigée par Yves Bonnefoy

1-2 الوضع الروحي في المغرب والأندلس:

أثناء هذا العهد ازدهر التصوف واتسع نطاقه في مجاليه الفكري والعملي وزاد انتشاره شعبيا حتى كاد يغلب على الساحة الإسلامية، ويرجع ذلك إلى أن حقيقة التصوف المتعلقة بالمعاملة والمكاشفة أو التربية والشهود قد نضجت تماما على أيدي عدد من النوابغ وأصحاب الفضل والكمال.

فلقد شهد القرن السادس الهجري في المغرب والأندلس أعلام التصوف الكبار الذين حفظوا لنا أسسه وأصوله كالشيخ الرباني "أبي مدين" الذي كان تأثيره على متصوفة المغرب عظيما، وقد استطاع أبو مدين أن يكسب المواطنة- ونعني بها مشروعية الوجود- للتصوف بجهوده الدائبة في بيان حقيقته، ونفي الغلو فيه، وإزالة التعارض الموهوم بين الشريعة والحقيقة مما أكسب التصوف حق الانتصار والانتشار.

كما حافظ " أبو مدين" على منهج التصوف السني المعتدل، هذا المنهج الذي يقول عنه الفاضل بن عاشور[1]:" هو منهج التصوف السني القائم على الجمع بين الشريعة والحقيقة، وقد استقى الشيخ أبو مدين أصول ذلك المنهج وأسراره بالحذق من إمام الطريقة الصوفية الشيخ عبد القادرالجيلاني، وجعل مرجعه الأساس في ذلك كتاب الإحياء للغزالي، وقد جاء هذا المزج بين التصوف والفقه على طريقة الغزالي متجانسا مع روح العقلية الإسلامية المسيطرة يومئذ على بلاد المغرب العربي بصفة خاصة تبعا لسيادة الموحدين، وقد كان المهدي بن تومرت من أتباع الطريقة الغزالية وأشياعها"[2].

والحقيقة أن اتجاه "المدرسة المدينية" امتداد طبيعي لمدرسة الغزالي السنية التي تقوم على الزهد والتقشف والاهتمام بمعرفة أسرار العبادات والعناية بتعيين معالم الطريق الروحي، وما يرتبط به من تربية وترق في المقامات.

بالإضافة إلى ما عرفت به هاته المدرسة من حدها لغلو الاتجاهات العقلية المسرفة سواء كانت اعتزالية أو فلسفية ومحاربتها الظافرة للنزعات الباطنية والغنوصية، سواء تمثلت في التشيع الغالي أو التصوف المنحرف من جهة أخرى. والواقع أن حركة التصوف المتأثر بأبي حامد الغزالي عرفت انتشارا واسعا إبان الدولة الموحدية الأمر الذي أدى إلى بروز أساتذة ممتازين في التصوف راضوا أنفسهم على هذه الطريقة

---

[1] هو شعيب بن الحسين المعروف بأبي مدين، ولد في قنطيانة قرب إشبيلية، قال عنه ابن قنفد: إنه كان زاهدا في الدنيا عارفا بالله توفي عام (594هـ) انظر في ترجمته: ابن قنفد القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقير، تح: محمد الفاسي وأدولف فور، المغرب: المركز الجامعي للبحث العلمي 1965م محمد عبد الرءوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية تح: محمد الجادور، ط1. بيروت: دار صادر 1999م ج2 ص 237 -244 اليافعي، مرآة الجنان، ج3 ص 469؛ الغبرين، عنوان الدراية ص 22؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج4 ص303؛ عبد الوهاب فرحات، أبو مدين شعيب ومكانته في التصوف المغربي، مقال منشور في مجلة جامعة الأمير عبد القادر العدد 13 شهر فيفري 2003 وينظر أيضا: Emile ; Dermenghem:Vies des Saints Musulmans ; Paris Sindbad 1983 : pp249-263

[2] الفاضل بن عاشور، أعلام الفكر الإصلاحي في تاريخ المغرب العربي ط1. تونس: مكتبة النجاح ص81.

من أمثال "أبي الحسن بن حرازم" و"أبي الحسن بن غالب" و"أبي يعزى يلنور" و"عبد الرحمن المدني"، ولعل أشهرهم أبو مدين الذي أخذ عن الغزالي من طريق غير مباشر. وتشير المصادر التاريخية التي ترجمت لأبي مدين أنه كان حريصا على تعاليم الغزالي وتصوفه حتى أنه كان يقول عن الغزالي : "كان يتعلق بقلبي كل ما سمعته عنه وأنتفع به وما أسمعه من غيره لا يتعلق بقلبي"[1]. كما تحدثنا هاته المصادر أن أبا مدين درس "إحياء علوم الدين" في أيام طلبه للعلم، وتورد لنا قولته المشهورة فيه: "طالعت كتب التذكير فما رأيت مثل كتاب الإحياء"[2]، كما تذكر أن "أبا مدين" درس في مجالس وعظه كتاب "المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى" للغزالي[3]. وهذا الكتاب على صغر حجمه من أجل وأعظم كتب الغزالي أهمية في التصوف.

وهكذا أدى التصوف المتأثر بالغزالي إلى ازدهار رائع لحركة التصوف ممثلة في قطب الصوفية "أبي مدين" الغوث الذي أنزل منزلة عالية في التصوف المغربي حتى لقبوه بشيخ الشيوخ وبشيخ المغرب كما لقب عبد القادر الجيلاني بشيخ المشرق ولا غرابة في ذلك فقد تخرج على يديه أكثر من ألف تلميذ ظهرت على يد كل واحد منهم كرامة كما يقول التادلي في التصوف[4].

وإذا أردنا أن نعرف أكثر مدى هذا التأثير الذي خلفه أبو مدين فيكفي أن نرجع إلى رسالة روح القدس في محاسبة النفس[5] لابن عربي الحاتمي التي كتبها إلى صديقه الحميم عبد العزيز المهدوي (ت 621هـ)، وكان ذلك في عام 600هـ حيث كان الشيخ الأكبر يقيم في مكة آنئذ[6].

ومن المعلوم أن المهدوي أحد تلاميذ أبي مدين الممتازين، وممن تعرف عليهم صوفيا الأندلسي أثناء إقامته بتونس كما نص على ذلك في الفتوحات المكية[7]. وتحدثنا ابن عربي في هذه الرسالة على أكثر من خمسة وخمسين أستاذا له نجد أغلبهم ممن أخذ على أبي مدين من أمثال: موسى أبي عمران السدراتي وأبي يعقوب يوسف الكومي وأبي أحمد السلاوي وأبي محمد عبد الله بن الأستاذ المروزي وأبي إسحاق القرطبي البجائي وأبي زكريا يحي بن حسن الحسيني البجائي، وغيرهم كثير.

---

1 نقلا عن: علي سالم عمار، **أبو الحسن الشاذلي**، ط1. القاهرة: دار التأليف 1951م ج1. ص47.

2 الغبريني، عنوان الدراية (مرجع سابق)، ص56.

3 المرجع نفسه ص 192.

4 أبو يعقوب يوسف التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تح:أحمد التوفيق ط2. الدار البيضاء : دار النجاح الجديدة 1997م ص 324

5 نشرت هذه الرسالة عدة مرات، وحققت من قبل الأستاذ"عزه حصرية" بدمشق كما حققها الدكتور حامد طاهر بالقاهرة وحلاها بمقدمة هامة في منهج ابن عربي الرمزي وحول الإنسان الكامل عنده، وهي رسالة ماجستير تقدم بها الباحث إلى كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

6 ابن عربي رسالة روح القدس في محاسبة النفس تح: عزه حصرية ط2. القاهرة دمشق: دار العلم 1970م ص 19 وأيضا ص 163
ابن عربي الفتوحات المكية تح: عثمان يحـ. ط2. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1985م ج1. ص59-74 وينظر بالتحديد ص 69 منه.

وحقيقة أن بلاد المغرب والأندلس وهي البلاد التي وجد فيها ابن عربي، وتلقى فيها علومه وتصوفه كانت تضوع بروحانية الشيخ أبي مدين، وكانت حرارة أنفاسه تملأ الآفاق، وكان الناس يهرعون إليه من كل حدب وصوب يلتمسون تعاليمه ويترسمون خطاه لأنهم يؤمنون بأنه مثال الصوفي السني الكامل.

حتى غدا الشيخ علما مفردا في بلاد المغرب العربي ورزق من حسن القبول وقوة التأثير مبلغا عظيما في عصره حتى أنه يستحق أن يدعى بجدارة بمجدد علم السلوك والإحسان في القرن السادس الهجري. إذ لم تبق بقعة من بقاع المغرب أو الجزائر أو تونس أو حتى مصر[1] إلا وفيها خليفة من خلفائه أو جماعة من أصحابه يقتفون أثره ويسلكون طريقه.

وإذا كان ابن عربي لم يلتق مباشرة بشيخه أبي مدين كما صرح في كتابه" روح القدس في محاسبة النفس[2]. فإنه كان يجله إجلالا كبيرا حتى أنه لم يحدثنا عن أحد من معاصريه بإعجاب وإكبار كما حدثنا عن أبي مدين[3].

في هذا الجو الذي كانت السيادة فيه لتصوف الغزالي لم تعدم بلاد المغرب والأندلس طوائف أخرى من المتصوفة على غير هذا الطريق وعلى غير هذا المشرب وهم إن استمروا في الاعتماد على منهج الذوق والبصيرة، وإن شئت قلت المكاشفة والمشاهدة، واستعمال طرق التصفية والمجاهدة إلا أنهم زاوجوا معها طريق العقل، وسبيل المنطق فخلطوا تصوفهم بعلم الكلام والفلسفة الإلهية واتسعت ثقافتهم الصوفية بالكلام في النبوات وعلم الحروف و الموجودات العلوية والسفلية وتركيبها وصدورها عن موجدها كما يتجلى في مدرسة ابن مسرة الجبلي[4] (ت319هـ) ذي المنحى الفلسفي الواضح في تصوفه، وقد واصلت هذه المدرسة حضورها حتى زمن "محيي الدين بن عربي".

---

[1] عرفنا هذا من رواية ساقها الشعراني مفادها أن جده السابع السلطان أحمد الزغلي كان من تلاميذ أبي مدين وهو الذي أمره بالسفر إلى صعيد مصر ليقوم بتربية المريدين و يدعو إلى الله هناك. انظر: عبد الوهاب الشعراني **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية** ط1. بيروت : مكتبة المعارف 1962م ج1 ص6.

[2] يحدثنا ابن عربي في هذه الرسالة أن أبا مدين بعث إليه من بجاية رسالة شفوية عن طريق موسى أبي عمران السدراتي فحواها أن لقاءهما في عالم الأرواح فقد تم، وثبت أما في عالم الأجسام فإنه لا يكون انظر : ابن عربي روح القدس (مرجع سابق) ص113-114.

[3] انظر : ابن عربي **الفتوحات المكية**، نشره عثمان يحيى : ج1 ص 184 ج1 ص244 ج4 ص195 ج1 ص 280 وينظر أيضا: ابن عربي **مواقع النجوم و مطالع أهلة الأسرار والعلوم**، ط، القاهرة : مكتبة محمد علي صبيح و أولاده 1965م ص69 ص71 ص96 ص116 ص151 ص152 ص166 ص171.

[4] **هو محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي مفكر صوفي أندلسي، ولد بقرطبة 269هـ و توفي عام 319هـ تقريبا من مؤلفاته المطبوعة "رسالة الاعتبار"و "خواص الحروف" انظر: محمد كمال جعفر، من التراث الفلسفي لابن مسرة، تحقيق و تحليل و نقد ط القاهرة 1982م و هي الدراسة الوحيدة و الأصيلة التي ظهرت عنه بالعربية و ينظر أيضا: إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ط1. القاهرة : دار النهضة العربية 1979م ص123-130.**

ويحدثنا المؤرخون أنه قد ظهر لـــ"ابن مسرة" في إسبانيا تلاميذ كثيرين اعتنقوا آراءه و حملوا تعاليمه منهم إسماعيل الرعيني[1] المعاصر للفقيه الظاهري ابن حزم، ويبدو أن أثر هذه المدرسة انتقل إلى المرية (Almeria) التي غدت بفضل "أبي عباس بن العريف"[2] صاحب محاسن المجالس مركزا لمدرسة في التصوف ذات أثر بالغ في الحياة الدينية والسياسية في الأندلس على عهد دولة الموحدين كما يشير "أسين بلاثيوس"[3]. ولقد رزق ابن العريف تلاميذ كثيرون نشروا طريقته، وحملوا أفكاره إلى بلاد أخرى من الأندلس منهم أبو بكر الميورقي في غرناطة و ابن برحان في إشبيلية و ابن قسي في نواحي الجوف جنوب البرتغال و يذكر المؤرخون أن ابن قسي هذا هو الذي قاد ثورة المريدين في شلب ضد المرابطين وهو صاحب الكتاب المعروف في الدوائر الصوفية "خلع النعلين" هذا الكتاب الذي قرأه ابن عربي على يد ولده أثناء إقامته في تونس عام 590هـ[4] و تشير المصادر أن ابن عربي كتب شرحا له فيما بعد. كما لا يفوتنا من تلاميذ ابن العريف أبي عبد الله الغزال الذي التقى به ابن عربي في المرية في شهر رمضان (595هـ)[5]، وكانت علاقة الرجلين ببعضهما جد قوية، ولا شك أن هذا التجاوب التام يفهم منه الانسجام في المشرب والتجانس في المذهب والرأي ولربما أحس ابن عربي أثناء وجوده في صحبة أبي عبد الله الغزال بحاجة صوفية المرية- وهم الذين نزعوا في تصوفهم منزع حكماء الإشراق- الماسة إلى كتاب يقوم عندهم مقام المرشد الروحي لذلك نجده يسارع ليؤلف لهم كتابه الغريب "مواقع النجوم و مطالع أهل الأسرار والعلوم"[6]

وإنه لمن الرائع حقا أن يفتتح ابن عربي كتابه بتأكيده على دور العقل وأهميته و ضرورة الانتفاع به حتى في القضايا الدينية.

والواقع أن ابن عربي قد استفاد من ابن العريف، وهو أحد شيوخ مدرسة المرية الكبار لذلك نجده في الفتوحات المكية كثيرا ما يحيل إليه[7]. كما استفاد منه مواطنه الأندلسي "عبد الحق بن سبعين"[1] وظهر

---

[1] عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ط1. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002م. ص:533.

[2] هو أحمد بن العريف الصهناجي، ولد عام 471هـ من مؤلفاته المطبوعة "محاسن المجالس" و "مفتاح السعادة" توفي بمراكش سنة536هـ انظر في ترجمته : التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، (مرجع سابق) ، ص118.

[3] أسين بلاثيوس ابن عربي حياته و مذهبه(مرجع سابق) ص50.

[4] المرجع نفسه ص36، ويذكر بلاثيوس أن لهذا الكتاب نسخة مخطوطة باستنبول المرجع نفسه والصفحة.

[5] ابن عربي مواقع النجوم (مرجع سابق) ص5.

[6] و يذكر ابن عربي أن كتابه المواقع يغني عن الأستاذ بل الأستاذ محتاج إليه... ذلك لأن هذا الكتاب على أعلى مقام يكون الأستاذ فيه

انظر : ابن عربي الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق) ، ج5 ،ص156.

[7] انظر: ابن عربي الفتوحات المكية نشرة عثمان يحيى ،ج1 ،ص283، ج2 ص92، ج2 ص192، ج3 ص124-125، ج4 ص263.

ذلك في كتابه "بد العارف"[2] هذا الكتاب الذي دعا فيه ابن سبعين إلى الوحدة المطلقة واعتبرها مذهب المحقق وقد استقى "ابن سبعين" أصول تصوفه من "ابن دهاق"[3] المتوفى عام(611هـ) أحد تلاميذ الشوذي[4] الممتازين.

والخلاصة أن المغرب الإسلامي في عهد ابن عربي عرف نوعين من التصوف وإن شئت قل مدرستين و هما :

- **مدرسة الغزالي** : السنيّة ممثلة في القطب "أبي مدين" و "ابن مشيش"[5] شيخ أبي الحسن الشاذلي وتعنى بالعمل والتهذيب الخلقي، وتعميق مفهوم الإحسان والولاية.
- **مدرسة المرية** : التي يمكن للباحث المتعمق أن يلمح في آرائها بوضوح لا تعوزه الشواهد بوادر التأثر بالمؤثرات الأجنبية الوافدة وأن يلمس في أفكارها بذور النظريات الفلسفية المتشحة برداء صوفي[6] الأمر الذي سيزداد حجما وعمقا فيما بعد.

ولقد نهل ابن عربي من معين هاتين المدرستين وشرب من موردهما الثر الأمر الذي مكنه أن ينقل التصوف من حالات وجدانية تعاني إلى مواقف فلسفية عالية، ورؤى كونية عالمية.

2.2- الوضع الروحي في المشرق الإسلامي :

أما في المشرق فقد كانت بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية -قبل سقوطها- سنة 656هـ حافلة بكثير من أئمة التصوفية كالشيخ عبد القادر الجيلاني[1] (ت561هـ) العالم المشهور الذي حصل من

---

[1] انظر في ترجمته: الغبريني، عنوان الدراية (مرجع سابق)ص209؛ عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، نشر الخليل المنصور ط1. بيروت : دار الكتب العلمية 1997م ص286؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (مرجع سابق)، ج5 ص328-330 . وظهرت في المدة الأخيرة عدة رسائل جامعية اهتمت به وبفكره نذكر منها: أبوالوفا التفتازاني، **ابن سبعين و فلسفته الصوفية**، ط1. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1973م؛ أحمد محمد سليمان ،**ابن سبعين و منهجه في التصوف**، وهي رسالة دكتوراة مقدمة لمعهد أصول الدين بجامعة الأزهر الشريف عام 1977م.

[2] ابن سبعين، **بد العارف**، تح: جورج كتورة، ط1. بيروت: دار الأندلس (د.ت) ص128.

[3] ويعرف أيضا: بابن المرأة واشتهر بشرحه كتاب الإرشاد للإمام الجويني، وتعليقه على محاسن المجالس لابن العريف انظر: ابن الخطيب **الإحاطة في أخبار غرناطة**، ط1. القاهرة. 1319هـ ،ج1 ص 180-181.

[4] **كان قاضيا بإشبيلية وتركه، انظر في ترجمته: ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان**، ط. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية (د.ت) ص68-70.

[5] **توفي عام 622هـ مقتولا انظر ترجمته: أحمد السلاوي الناصري، الاستقصاء في تاريخ المغرب الأقصى، (مرجع سابق)، ج1، ص210 الزركلي، الأعلام ج4 ص9.**

[6] **انظر في ذلك آراء ابن دهاق في الوجود كما عرضها ابن خلدون في كتابه المقدمة ط. بيروت: دارالجيل (د.ت) ص522.**

رجوع الناس إليه ما لم يحصل لأحد من المشائخ في عصره، ولما توفي ترك أعلاما من المربين والمرشدين، ولكن قيض الله سبحانه وتعالى لنشر طريقته وتبليغها على النطاق الواسع "شهاب الدين السهروردي"[2] (ت634هـ) صاحب الكتاب الذائع الصيت في الدوائر الصوفية ونعني به "عوارف المعارف."، وكذلك من الصوفية الكبار في عراق هذا العهد نجد السيد علي بن عبد الله بن جامع الذي لبس ابن عربي الخرقة الصوفية على يديه في صفر عام 601هـ بالموصل[3].

أما مصر فلقد كانت في الفترة التي وصلها ابن عربي حافلة بكثير من الصوفية الذين كان لهم شأن في عصرهم وفي توجيه الحياة الروحية في العالم الإسلامي بأسره نذكر منهم "عمر بن الفارض"[4] (ت632هـ) صاحب التائية الكبرى أو نظم السلوك، وهي أعظم قصائده خطرا وأبعدها أثرا. وعلى الرغم من أن كثيرا من المؤرخين يذهب إلى عقد صلات شخصية بين الرجلين بحيث تكون قد تبودلت فيها الآراء الصوفية، والمنازع الروحية كما ذهب إلى ذلك المقريزي حتى زعم أن ابن عربي سأل ابن الفارض أن يضع شرحا لتائيته الكبرى فأجابه ابن الفارض بقوله: كتابك الفتوحات المكية[5] شرح لها فإننا نعتقد أن هذا اللقاء لم يقع.

ونحن وإن كنا لا ننكر وجود تشابه بين التائية الكبرى وبين فتوحات ابن عربي بخاصة في الحب الإلهي، أو في الحقيقة الوجودية والمحمدية وفي نشأة الكون وظهور الكائنات، وهذه هي القرائن والمرجحات التي استند إليها المثبتون لهذا اللقاء، فتفسير ذلك سهل ميسور ذلك؛ لأن التصوف كما يقول " أبو الوفا التفتازاني " بحق متعلق أساسا بالشعور والوجدان ، والنفس الإنسانية واحدة... وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات والرياضات الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال أي منهما بالأخرى، وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية[6].

---

[1] متصوف وفقيه حنبلي من مؤلفاته : الفتح الرباني، والغنية، و فتوح الغيب. انظر في ترجمته: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، (مرجع سابق) ج4 ص 198-203 ؛ ابن كثير، البداية والنهاية، (مرجع سابق) ج4 ص79-82 .

[2] انظر في ترجمته: اليافعي اليمني، مرآة الجنان، (مرجع سابق) ج4 ص79-82.

[3] ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق)ج1 ص186-187.

[4] انظر في ترجمته: اليافعي اليمني، مرآة الجنان، (مرجع سابق) ج4 ص76-79؛ ابن العماد، شذرات الذهب(مرجع سابق) ج5 ص149-153؛ محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض، سلطان العاشقين، ط1. القاهرة: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي 1963م؛ ابن الملقن، طبقات الأولياء، تح: نور الدين شريبة ط القاهرة: مكتبة الخارجي 1973م ص464-465.

[5] المقريزي، و ينظر أيضا: المقري، نفح الطيب (مرجع سابق) ج2 ص166؛ واحمد أمين، ظهر الإسلام ط بيروت: دار الكتاب العربي [د.ت] ج3 ص76.

[6] أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3. القاهرة : دار الثقافة للنشر والتوزيع 1979م ص34.

يضاف إلى ذلك أننا لم نعثر فيما بين أيدينا من مؤلفات ابن عربي على قول له يذكر فيه ابن الفارض أو ينقل عما يفيد لقاءه به، وهو الذي عرف عنه شدة تسجيله لوقائعه الروحية، وإذا كان ذلك كذلك فإنه يحق لنا أن نلغي من ترجمة ابن عربي قصة لقائه المزعوم مع ابن الفارض كل ما هنالك أننا نرى في هذه القصة تحقيقا لحاجة الناس في إضفاء صبغة كشفية على آراء ابن الفارض الشعرية باعتبار ما كان عليه ابن عربي من غزارة علم -سواء في العلوم الكسبية والوهبية -كان له تأثير في الفكر الإسلامي عموما.

ولم تعدم مصر — وهي التي أعطتها الظروف التاريخية ومقوماتها الذاتية وضعا خاصا بين بلاد العالم الإسلامي — من متصوفة آخرين سواء منهم من كان مصريا أو وافدا إليها من الشرق والغرب:

1. كالسيد عبد الرحمن القنائي[1] (ت592هـ) الذي جاء من المغرب واستقر في قنا، وأنشأ الطريقة المنسوبة إليه في النصف الثاني من القرن السادس الهجري والتي قام بها من بعده صوفي مصري له مكانته في عصره هو الشيخ أبو الحسن الصباغ القوصي[2] (ت613هـ)، والذي أخذ عنه كثيرون حيث استفادوا منه التربية و التزكية.
2. والسيد أبو الحسن الشاذلي (ت656هـ) الذي وفد مثله من المغرب، وقدم مصر في حدود عام (642هـ)[3] ومعه جماعة من التلاميذ، واستوطن الإسكندرية التي غدت مركز إشعاع روحي في الديار المصرية، وكون طريقة على هدى تعاليم أستاذه عبد السلام بن مشيش (ت622هـ)، ثم أقامها كل من أبي العباس المرسي[4] (ت686) وابن عطاء الله السكندري[5] (ت709هـ) وأكملا بناءها فصارت من أكثر الطرق ازدهارا وانتشارا في مصر.
3. والسيد أحمد البدوي[6] (ت675هـ) والذي قدم مصر عام (634هـ) وأقام بطنطا، واستطاع أن يؤسس طريقة صوفية عرفت بالأحمدية.
4. السيد ابراهيم الدسوقي القرشي(ت676هـ) صاحب الطريقة البرهامية، والذي أقام بدسوق حلقات ذكر صوفية مزدهرة.

---

[1] انظر في ترجمته: ابن الملقن، طبقات الأولياء ص443-445؛ الشعراني، الطبقات الكبرى ص221-223؛ المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ج2 ص263-265؛ الزركلي، الأعلام ج3 ص343.

[2] ابن الملقن، طبقات الاولياء، (مرجع سابق)، ص452.

[3] عبد الوهاب فرحات، أبو الحسن الشاذلي حياته و مدرسته في التصوف، (مرجع سابق) ص49.

[4] انظر في ترجمته: ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه الشاذلي أبي الحسن**، ط القاهرة: 1979 ص94 وما بعدها؛ ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص418-420؛ الشعراني، الطبقات الكبرى، ص302-312.

[5] **فقيه مالكي و متصوف اشتهر بمؤلفه المحكم، انظر في ترجمته: ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص421-422، محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني 1349هـ، ج1 ص204؛ الشعراني، الطبقات الكبرى، ص312.**

[6] **انظر في ترجمته: ابن الملقن طبقات الأولياء، ص422-423 الشعراني، الطبقات الكبرى، ص258-264.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

5. السيد أبو الفتح الواسطي[2] (ت642هـ) الذي جاء من الشرق مبشرا بالطريقة الرفاعية[3]، وأقام في الإسكندرية، ونفع الله به خلقا كثيرا لا يحصون.

6. السيد أبو الحجاج الأقصري[4] (ت642هـ) الذي جاء إلى صعيد مصر من المغرب، واستقر في الأقصر يربي المريدين إلى أن توفاه الأجل فدفن في معبدها الشهير.

ومن الأمور الجديرة بالملاحظة على التصوف المصري في هذا العهد:

أ- بروز نظام الطرق الصوفية كتنظيم ثابت مرتبط بتدرج هرمي قيادي، ازداد انتشاره جماهيريا وبخاصة في عهد صلاح الدين الأيوبي حتى كاد أن يغلب على الساحة الإسلامية ويرجع ذلك إلى رغبة السلطان صلاح الدين وخلفائه في مقاومة الفراغ الذي خلفه سقوط الحكم الفاطمي الشيعي ونظامه بمصر ووجدوا ألا سبيل إلى ذلك إلا بتشجيع التصوف الذي أثبت فعاليته على الصعيد الاجتماعي والروحي.

وينبغي أن نشير أنه في هذه الفترة صار الشيوخ المرشدون يمنحون العهد إلى المريدين الجدد أخذا بالتقليد الشيعي الذي كان سائدا في عهد الدولة الفاطمية.

ب- غلبة روح التصوف المعتدل وابتعاد الصوفية المصريين أو الوافدين إليها عن العناصر الأجنبية الغريبة عن روح الإسلام هذا إلى جانب أن صوفية الطرق من المصريين كما يقول أبو الوفاء التفتازاني (يجمعهم جميعا طابع خاص هو العناية بالجانب الخلقي من التصوف أكثر من العناية بالخوض في المسائل النظرية الصوفية، وهذا يفسر عدم ظهور صوفية خائضين في المباحث النظرية الفلسفية بمصر[5]).

وإذا وجدت بعض الاستثناءات كما نشاهد في تصوف ابن الفارض وعفيف الدين التلمساني[6] فإنها لا تعدو أن تكون ظواهر جزئية ليس إلا.

---

[1] انظر في ترجمته: الشعراني الطبقات الكبرى، ص234-258؛ المناوي، الكواكب الدرية ج2 ص320 330؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج5 ص350-351.

[2] انظر في ترجمته: ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص489؛ الشعراني، الطبقات الكبرى، ص(284-285هـ)؛ المناوي، الكواكب الدرية، ج4 ص166-167؛ ويذكر الشعراني وتابعه في ذلك المناوي أن وفاته كانت سنة(580هـ)، وهذا خطأ محض ذلك لأننا نعلم أن الشاذلي التقى بالواسطي في العراق عام 618هـ و الغريب أن يذكر المناوي أن الشاذلي هو الذي صلى على جنازته بعيد إقامته بالإسكندرية وإذا صحت هذه القصة فتكون سنة وفاة الواسطي642هـ وهو الذي رجحناه؛ انظر قصة الشاذلي بالواسطي ابن الصباغ، درة الأسرار وتحفة الأبرار، ؛ عبد الوهاب فرحات، أبو الحسن الشاذلي، (مرجع سابق)، ص42.

[3] نسبة إلى السيد أحمد الرفاعي (ت578هـ) بالعراق وأصله من المغرب انظر في ترجمته: ابن الملقن، طبقات الأولياء ص93-101؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج4 ص259-262، أبو المهدي الصيادى، قلادة الجواهر، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1999م.

[4] انظر في ترجمته: ابن الملقن، طبقات الأولياء، ص480-482؛ الشعراني، الطبقات الكبرى، ص223-225.

[5] أبو الوفاء التفتازاني، الطرق الصوفية في مصر، طبعة القاهرة مطبعة الأمانة 1991 ص 24 .

[6] توفي (590هـ) من أهم مؤلفاته: شرحه على المواقف للنفري، انظر ترجمته: ابن كثير البداية والنهاية ج13 ص326؛ اليافعي، مرآة الجنان ج4 ص216-217؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ج4 ص412؛ المناوي، الكواكب الدرية، ج2 ص420-427.

ج- اتساع ظواهر الانحراف النظري والسلوكي في الدوائر الصوفية بازدياد كثرة أتباعها، وربما أعانت على ذلك البعض النظريات الفلسفية المتشحة برداء التصوف والتي تعلق بها البعض ممن في قلبه مرض فعقدت ما في نفسه وحاد عن الصراط المستقيم.

أما الشام وهي البلاد التي استقر فيها الشيخ الأكبر في آخر حياته بعد تطوافه على العالم الإسلامي من مغربه إلى مشرقه فلقد رفع راية التصوف وإصلاح الباطن فيها" قطب الدين اليونيني"[1] مع نخبة من تلاميذه الأجلة نخص منهم عبد الله الأرمني[2] ومحمد الفقيه اليونيني[3]، وآخرين غيرهم خدموا علم التزكية بجهودهم الدؤوبة فنقلت سوقه على أيديهم.

وهناك تيار صوفي آخر نما وازدهر في هذه الفترة، وتأثر بنزعات فلسفية متباينة من أعلامه: شهاب الدين السهروردي[4] المقتول عام (587هـ) صاحب كتاب" حكمة الإشراق" وأبو الحسن علي الحرالي (ت637هـ) نجماه وسعد الدين بن حموية[5](ت650هـ) الذي أقام بدمشق مدة ليست بالقصيرة، ثم عاد إلى خراسان -موطنه- وظل فيها حتى وفاته وبعد بن حموية من أجلّة أصحاب الصوفي الشهير نجم الدين الكبرى[7] والمعروف بولي تراش أي صانع الأولياء لكثرة من تخرج على يديه من أهل الولاية.

وإذا انتقلنا إلى تركيا وهي البلد التي أقام في أحد مدنها -قونية-[8] الشيخ الأكبر مدة من الزمن فقد أخذ التصوف فيها يزداد توسعا وعمقا يوما بعد يوم بحيث غدا موضعا لاحترام الناس والملوك و الأمراء، وليس أدل على ذلك من حفاوة الاستقبال الذي خص به ابن عربي أثناء قدومه إليها(عام 607هـ) من قبل ملك "كيكاوس الأول"[9] الذي خرج إليه بنفسه تكريما له وإجلالا، ومنحه دارا فخمة تساوي مائة ألف قطعة فضة أعطاها ابن عربي لأول سائل له[10].

---

[1] توفي عام 617هـ انظر في ترجمته: ابن كثير البداية والنهاية، ج13 ص93-94؛ اليافعي اليمني، مرآة الجنان ج4 ص38.

[2] توفي عام 631هـ انظر في ترجمته: ابن كثير البدية و النهاية ج13 ص141-142.

[3] المرجع نفسه ج13 ص94.

[4] انظر في ترجمته: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج4 ص290-292؛ وأوفى ترجمة له ولآرائه، هي ما كتبه محمد علي أبو ريان **أصول الفلسفة الإشراقية**، ط1. القاهرة: مكتبة الأنجلومصرية 1959م.

[5] فقيه ومتصوف أندلسي الأصل بجائي الدار، كان يضرب به المثل في الذكاء وسرعة الحفظ، انظر في ترجمته: الغبريني، عنوان الدراية، (مرجع سابق) ص145-146؛ المناوي الكواكب الدرية ج2 ص464-469.

[6] ابن العماد، شذرات الذهب، ج5.ص251-252.

[7] **توفي عام ت618هـ من أهم مولفاته: فوائح الجمال وفواتح الجلال، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب، ج5 ص79-80.**

[8] **هي مدينة تقع بتركيا حاليا وهي في شمال حلب، وبها قبر أفلاطون الحكيم انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ط. بيروت: دار صادر 1984م ج4 ص415.**

[9] **أحد ملوك سلاجقة الروم حكم من (607هـ-616هـ) انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، (مرجع سابق) ج4 ص88.**

[10] **أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه (مرجع سابق) ص66.**

وأثناء إقامة ابن-عربي في قونية ألف كتابين مهمين له أحدهما "مشاهد الأسرار القدسية، ومطالع الأنوار الإلهية " وثانيهما "رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار"[1] . كما التف حوله عدد من المريدين يأخذون عنه العلم والتزكية إلا أن أجل من أخذ عنه تلميذه الكبير"صدر الدين القونوي"[2] الناشر الأول والشارح الأعظم لتراث ابن عربي الرمزي وإن شئت قلت حلقة الوصل بين آراء ابن عربي والتصوف الشرقي وسيلة انتقال هذا التراث إلى إيران والهند.

ويبدو من خلال شدة التقصي في التراث الصوفي الذي وصلنا من ذلك العهد من بلاد الأناضول غلبة التصوف العرفاني المبني على التعليلات الفلسفية والتحقيقات الكلامية الذي بلغ مرحلة النضج والكمال على أيدي أجلة نذكر منهم: بهاء ولد (ت628هـ) والد جلال الدين الرومي، وتلميذه الكبير برهان الدين المحقق الترمذي من السادات الحسينية والمتوفى عام (638هـ)، وكان جلال الدين الرومي يعتقد فيه ويؤمن به ويعتبره ممن تربوا على يده، وشمس الدين التبريزي الذي كان تأثيره على جلال الدين كبيرا، حيث يعد الملهم الحقيقي لثورة جلال الدين الروحية العنيفة على الأوضاع الفكرية السائدة في العالم الإسلامي[3].

ويعد الشاعر "جلال الدين الرومي"[4] داعية الحب الإلهي وتمجيد الإنسان وتكريمه من أعظم صوفية هذه البلاد وأكثرهم حيوية ونشاطا بما خلفه من آثار خالدة حملت بها المكتبة الإسلامية لعل أشهرها "المثنوي" الذي صار مرجعا لكبار العارفين في الأمة الإسلامية. ولقد كانت علاقة جلال الدين الرومي مع صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي الأثير وطيدة حتى كان كل واحد يعتقد في صاحبه الصلاح النهائي، وتذكر المصادر التاريخية أن الرومي لما توفي تولى دفنه والصلاة عليه الشيخ "صدر الدين" [5] .

---

[1] المرجع نفسه والصفحة.

[2] توفي في عام 673هـ من أهم مؤلفاته: "تفسير أم القرآن"، و "الطور المخصوص في شرح الفصوص"، وهما مطبوعان، والنفحات الإلهية لازال مخطوطا انظر في ترجمته: ابن الملقن، طبقات الأولياء ص467-468؛ والشعراني، الطبقات الكبرى ص286؛ المناوي، الكواكب الدرية، ج2 ص552-556؛ محمد باز **صدر الدين القونوي حياته وفلسفته**، رسالة دكتوراه مقدمة لمعهد أصول الدين جامعة الأزهر 1980.

[3] لمزيد من التفصيلات انظر: قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، تر: صادق نشأت ط1. القاهرة مكتبة النهضة 1972م. ج2.ص 702.

[4] توفي عام 672هـ من أشهر مؤلفاته:" المثنوي" و فيه ما فيه و يعد أحد أعظم شعراء الفرس العظام انظر في ترجمته: **عناية إبلاغ الأفلاني جلال الدين الرومي بين الصوفية و علماء الكلام**، ط1. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية 1987م ص23-25، أبو الحسن على الحسني الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام** ط9. الكويت : دار القلم 1993م ج1. ص261-301؛ وينظر أيضا: **AFLAKI, les saints des Derviches tourneurs, (Managibul-Arifun), . Trad. du persan par chlment huart ,. paris, sindbad, 1978 vols 1 p59 et suite .**

[5] **صدر الدين القونوي، شرح الأربعين حديثا، تحقيق حسن كامل يلماز، ط1. اسطمبول: منشورات كلية الإلهيات (د.ت) ص.ب4.**

ومما تجدر ملاحظته على تصوف هذه الفترة في تركيا أن التصوف غدا مذهبا للعشق والمحبة وطريقة للسلام والوئام بفضل جلال الدين الرومي ونفر من أتباعه المخلصين من أمثال "حسام الدين جلبي"[1](ت687هـ) خليفة الرومي الأجل و "سلطان ولد"[2](ت712هـ) ولد الرومي و "مؤيد الدين الجندي"[3] أحد مريدى صدر الدين القونوي الكبار وشارح فصوص الحكم لابن عربي و" نجم الدين الداية"[4] (ت654هـ) صاحب كتاب" منارات السائرين ومقامات الطائرين" وهو أحد خلفاء الصوفي الكبير"نجم الدين الكبري" و الذي استوطن قونية مدة من الزمن.

ولقد أبلى هؤلاء بلاء حسنا على اختلاف مراتبهم في محاربة تلك المخاصمات الجدلية العنيفة التي كانت تدور بين الفرق الإسلامية المختلفة، وأخذوا يتكلمون عن الصلح العام وتآلف الثنتين والسبعين فرقة وطفقوا يشيعون روح المحبة بين الجميع ويهاجمون بشدة لاهوادة فيها العصبية وضيق الأفق.

هذه أهم ملامح الأوضاع الروحية في العالم الإسلامي في عصر ابن عربي. ولو ذهبنا نستقصي أكثر لخرج ذلك عن نطاق البحث وما سجلناه نعتقد أنه كاف في تصوير الحركة الصوفية التي كانت منتشرة في ذلك العهد.

ويمكن القول إن هذا العصر يعتبر بحق أرقى عصر من عصور التصوف حيث شهد أعلاما من كبار العارفين ومشاهير المربين على اختلاف مشاربهم وتفاوت مراتبهم. والواقع أن هذا الكمال الذي بلغه التصوف في هذه الفترة مدين في ظهوره لذلك النضج الفكري الذي أدت إليه حركة المد العلمية الواسعة التي شهدها العالم الإسلامي بأسره من أقصاه إلى أقصاه.

هذه باختصار الظروف الروحية والعقلية التي أحاطت بنشأة ابن عربي الذي أثار أكبر ضجة في تاريخ حياتنا الروحية، وخلف من ورائه ثروة هائلة من المعارف والأذواق الصوفية، وكان لآرائه الطريفة والجريئة صدى عميق ظل صداه يتردد إلى عصرنا الراهن يثير ثائرة القادحين وإعجاب المادحين.

---

[1] كان الرومي يجله كثيرا و لقد ورد ذكره مرارا في المثنوي و كان يدعوه ببيايزيد الوقت وجنيد الزمان ومن المعلوم أنه كاتب المثنوي، انظر جلال الدين الرومي، المثنوي، ترجمة إبراهيم الدسوقى شتا، ط1. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 1996م، ج1 ص34.

[2] قاسم غنى، تاريخ التصوف في الإسلام، (مرجع سابق)، ج2 ص704.

[3] المرجع نفسه ج2 ص703.

[4] انظر : يوسف زيدان، مقدمة المحقق، لكتاب فوائح الجمال و فواتح الجلال لنجم الدين الكبرى ،ط القاهرة: دار: سعاد الصباح 1993م ص74-80.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

كثيرة هي كتب التراجم والطبقات التي تناولت حياة ابن عربي وشخصيته، لكن هاته التراجم بلغت من الوفرة حدا جعل من كتابة توثيق عام هنا أمرا يضيق عنه المقام لذلك فسأكتفي بإيراد أهم هاته التراجم.

ومن الغريب حقا أن يبدأ التأريخ لحياة ابن عربي قبيل وفاته بسنة إذا علمنا أن تاريخ وفاته(638هـ) وعلى التحديد سنة(637هـ) وهي السنة التي توفي فيها ابن الدبيثي صنو ابن عربي، وذاكر أخباره لأول مرة في تاريخ المصادر القديمة في كتابه "ذيل تاريخ بغداد" [1]، وحوالي ذلك الوقت كتب ابن النجار (ت643هـ) في كتابه "ذيل تاريخ بغداد"[2] معلومات مهمة تتعلق بابن عربي، ثم جاء من بعدهما سبط ابن الجوزي (ت654هـ) في "مرآة الزمان"[3]، ثم أعقبهم ابن الأبار القضاعي(ت658هـ) في كتابه "تكملة الصلة"[4]، ثم تلاهم أبو شامة(ت665هـ) في "ذيل الروضتين في أخبار الدولتين"[5]، ثم القزويني(ت682هـ) في" آثار البلاد في أخبار العباد"[6]، وكل هؤلاء عاصروا ابن عربي، وعاشوا معه على صعيد واحد أو التقوا به، ثم توالى من بعدهم جمع غفير من مؤرخي ابن عربي طوال القرون التالية، ومن هؤلاء نخص:

الغبريني في "عنوان الدراية "[7]، والشعراني في "الطبقات الكبرى"[8]، و" اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر "[9] والمناوي في "الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية"[10]، والمقري في" نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب"[11] وابن حجرالعسقلاني في "لسان الميزان"[12]، وإبراهيم القارئ البغدادي

---

1 ابن الدبيثي، **ذيل تاريخ بغداد(المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي الذهبي)** دراسة و تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ط1 بيروت: دار الكتاب العلمية 1997م ج15 ص57.

2 ابن النجار ،**ذيل تاريخ بغداد(المستفاد من ذيل تاريخ بغداد للحافظ ابن النجار الدمياطي)** دراسة و تحقيق عبد القادر عطا ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 1997م ج21 ص21.

3 سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان**.ط1.حيدر آباد الدكن ،(د.ت).ج8، ص736.

4 ابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة** تح: عزت العطار الحسيني ط القاهرة:1956م ج2 ص652-653.

5 أبو شامة، **الذيل في تاريخ الدولتين**، ط1. القاهرة، (د، ت).ص170.

6 زكريا القزويني، **آثار البلاد في أخبار العباد**، ط. بيروت: دار صادر (د.ت) ص497.

7 الغبريني، عنوان الدراية، (مرجع سابق)، ص158-160

8 الشعراني، الطبقات الكبرى، (مرجع سابق)، ص264-284

9 الشعراني، **اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر**، ط القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1959م ج1 ص6-11.

10 المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، (مرجع سابق) ج2 ص513-542.

11 المقري، **نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب** تح: إحسان عباس ط بيروت: دار صادر 1968م ج2 ص161-184.

12 ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**. ط2 بيروت: مؤسسة الأعلى للمطبوعات 1971م ج5 ص311-315.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في"مناقب ابن عربي"[1]، والسيوطي في"تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي"[2] ، وهذه الترجمات هي أكثر الترجمات أهمية لأنها أوفاها وأكثرها إبانة عن كثير من جوانب حياة الرجل.

وقد وقفنا على ترجمات أخرى لابن عربي ولكنها أقل أهمية من تلك التي أشرنا إليها من قبل. فمنها ترجمة ابن خلكان في "وفيات الأعيان [3] وابن كثير في "البداية والنهاية "[4] واليافعي في "مرآة الجنان"[5] والذهبي في"سير أعلام النبلاء"[6] و"العبر في أخبار من غبر"[7] وابن الملقن في" طبقات الأولياء"[8] وابن الألوسي في "جلاء العينين في محاكمة الأحمدين"[9] وابن شاكر الكتبي في"فوات الوفيات"[10] والمقريزي في "السلوك لمعرفة دول الملوك"[11]وأحمد الكمشخانوي في" كتاب جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم"[12] والنبهاني في " جامع كرمات الأولياء"[13]، وعمر رضا كحالة في "معجم المؤلفين"[14]، والذهبي في" تاريخ الإسلام"[15]، و"ميزان الاعتدال"[16]، وحاجي خليفه في" كشف الظنون"[17]، والبغدادي في" إيضاح المكنون"[1]، و"هدية العارفين"[2]، والكتاني في" فهرس الفهارس"[3]، وطاش كبرى زاده في" مفتاح السعاده"[4]، وابن تغري بردي في" النجوم الزاهرة في أخبار مصر

---

1 إبراهيم القارئ البغدادي ،مناقب ابن عربي ،تح: صلاح الدين المنجد ط بيروت : مؤسسة التراث العربي 1959م.

2 السيوطي ،تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي، تح:عبد الرحمن حسن محمود ط1 القاهرة مكتبة الآداب (د.ت) .

3 ابن خلكان، وفيات الأعيان، (مرجع سابق)، ج3، ص450.

4 ابن كثير، البداية والنهاية، (مرجع سابق)، ج3 ،ص156.

5 اليافعي، مرآة الجنان ،(مرجع سابق) ،ج4 ص100 - 101.

6 الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تح: بشار عواد معروف بالاشتراك مع محيي الدين هلال السرحان، ط11. بيروت:دار الرسالة 1998م ج23 ص 48-49.

7 الذهبي، **العبر في أخبار من غبر**، ط1 .الكويت: مطبعة الحكومة 1966م ج5 ص232-233.

8 ابن الملقن طبقات الأولياء ،(مرجع سابق) ، ص469-470.

9 ابن الألوسي ،**جلاء العينين في محاكمة الأحمدين**، ط1 .القاهرة: مطبعة المدني 1981م ص85-95.

10 ابن شاكر، **فوات الوفيات**، تح: إحسان عباس ط بيروت: دار الثقافة 1973م ج3 ص435-440.

11 المقريزي ،**السلوك لمعرفة دول الملوك**، ط1 القاهرة: دار الكتب المصرية 1934م.

12 أحمد الكمشخانوي ، **جامع الأصول لي الأولياء وأنواعهم وأوصافهم**، ط1. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1331هـ ص80-89.

13 النبهاني ،**جامع كرامات الأولياء** ،تح: إبراهيم عطوة ط القاهرة : مطبعة الحلبي 1962م ج1 ص198-210.

14 عمر رضا كحالة،**معجم المؤلفين لي تراجم مصنفي الكتب العربية**،ط، بيروت: مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي،1957 ج11ص40، 42.

15 الذهبي ،**تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام حوادث ووفيات، 631هـ-640هـ** تح: عمر عبد السلام التدمرى ط2 بيروت: دار الكتاب الحديث 2002م ص374-381.

16 **الذهبي، ميزان الاعتدال، تح: محمد على البجاوي ط بيروت: دار المعرفة(د.ت) ج3 ص659-660**

17 **حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط3. طهران: المكتبة الإسلامية.(د.ت) ص14، 58، 82، 107، 168، 181، 182، 196، 252، 352. وهناك مواضع أخر فلتنظر هناك.**

والقاهرة"[5] وابن فرحون في" الديباج المذهب"[6] وابن تيمية في "مجموعة الرسائل والمسائل"[7] والداودي في" طبقات المفسرين"[8] والسلاوي في "الاستقصاء في تاريخ المغرب الأقصى"[9] والعياشي في" الرحلة"[10] وحسن إبراهيم حسن في" تاريخ الإسلام "[11] ولا ننسى في الأخير الزركلي في "الإعلام"[12].

ولقد تحدث عن ابن عربي كتاب محدثون تناولوا جوانب مختلفة في مذهب محيي الدين بن عربي الصوفي، لكن والحقيقة تقال أن رصد المراجع الحديثة التي تذكر ابن عربي، أو حتى تشير إليه إنما تحتاج إلى كتاب مستقل لغزارة ووفرة مرجعيته في هذا الشأن، ولكن حسبنا أن نذكر الكتب التي ألفت فيه برأسها، نذكر منها:

- عثمان يحي في دراسته النقدية القيمة حول آثار ابن عربي، وظهرت بالفرنسية بعنوان:

Histoire Et Classification de l'œuvre D'ibn Arabie Etude Critique[13]

- كما نشر طه عبد الباقي سرور كتابا سماه "محيي الدين بن عربي" دافع فيه بحرارة عن "الشيخ الأكبر "[14].
- وكذلك فعل الباحث العراقي عبد الحفيظ القرني في كتابه" الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي سلطان العارفين "[15].

---

[1] البغدادي، إيضاح المكنون، ط3. طهران: المكتب الجعفري.1947م. ج1 ص73، 84، 134، 152، 161، 177، 209، 228، 230 وهناك مواضع أخر فلتنظر هناك.

[2] البغدادي: **هدية العارفين**، ط1. اسطنبول 1951م ج2، ص114 وأيضا: ص121

[3] الكتاني ، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**.فاس 1347 ، ج1، ص233-235

[4] طاش كبرى زادة، **مفتاح السعادة**،ط.حيدر آباد 1928م. ج1، ص187-188 .

[5] ابن تغري بردي: **النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة** تح: إبراهيم طرخان ط القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي ج6 ص340.

[6] ابن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب** تح: مأمون الجنان ط1 بيروت: دار الكتب العلمية1996م ص293-294.

[7] ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، تح: مأمون شيحا، ط1. بيروت:دار الفكر 1996م ج1 ص156-176.

[8] الداودي ، **طبقات المفسرين**، تح: على محمد عمر ط1 القاهرة: مكتبة وهبة 1972 ج2 ص202-208 .

[9] السلاوي، **الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى**، (مرجع سابق)، ج1 ص129.

[10] العياشي، **الرحلة**، ط1. المغرب: طبعة حجرية(د.ت) ج1 ص.344

[11] حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والثقافي والاجتماعي**، ط14.بيروت:1997،ج4، ص517-518.

[12] الزركلي ،**الأعلام**،(مرجع سابق) ،ج6 ص281-282

[13] ***Osman yahia, Histoire Et Classification De L'œuvre D'ibn Arabi Etude Critique. Institute ،Damas 1944 ouvrages publiés par le concours du centre national, institut français de damas de recherche scientifique Tome I et Tome II***

[14] **طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عربي، ط2، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1955م.**

[15] **عبد الحفيظ القرني، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، سلسلة أعلام العرب، ط2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- كما ألف محمود الغراب ترجمة وافية استقى مادتها من كتب ابن عربي نفسه وسماها "ترجمة حياة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي من كلامه"[1]، وقد أفادتنا كثيرا.
- وألف حيدر الحسيني ترجمة له كذلك في كتابه: " البرهان الأظهر في فلسفة الشيخ الأكبر"[2].
- ولا ننسى الدراسة النقدية التي كتبها عبد القادر السندي في كتابه"ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق".[3]

ولعل من المناسب هنا أن نمر بسرعة عن الكتب الأخرى التي سوف لا تقدم جديدا في درس ابن عربي كما حدث ليحيى الشامي في "محيي الدين بن عربي إمام المتصوفة" [4] والشيخ عبد الرحمن حسن محمود في "محيي الدين بن عربي من أئمة الموحدين" [5]، ومحمد سالم في "تأييد الصوفية في المجموعة الحاتمية"[6] وفاروق عبد المعطي في"محيي الدين بن عربي" ![7].

ولقد كانت أبحاث الدوائر الاستشراقية غير قليلة، ومن تلك الأبحاث الجادة تلك الإضافة التي قدمها المستشرق الإسباني" أسين بلاثيوس" في كتابه"ابن عربي حياته ومذهبه" [8]، وقد هيمن هذا الكتاب فترة طويلة على مباحث الدوائر الاستشراقية، وقد ترجمه عبد الرحمن بدوي-رحمه الله- إلى العربية وإن يكن هناك من عيب في هذا الكتاب الرائع هو عدم اعتماده في ترجمة " الشيخ الأكبر" على الكتاب المهم والأساس في كتب ابن عربي — أعني الفتوحات المكية —.

ولا ننسى الكتاب القيم الذي كتبته المهتدية(Claude Addas) والذي تناولت فيه التطور الروحي للشيخ الأكبر، وقد ظهر كتابها تحت عنوان: ibn arabi. Ou la quête du soufre "rouge"[9]

---

1 محمود الغراب ،**ترجمة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي من كلامه** ،ط2 دمشق: مطبعة الكتاب العربي(د.ت).

2 حيدر الحسيني، **البرهان الأظهر في فلسفة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي**، ط 2، بيروت: دار السيرة، 2000م.

3 عبد القادر السندي، **كتاب ابن عربي في ميزان البحث والتحقيق**، ط1 المدينة: نشر وتوزيع دار البخارى 1991م ج2.

4 يحيى الشامي، **محيي الدين بن عربي إمام المتصوفة**، أعلام الفكر العربي ط1. بيروت: دار الفكر العربي2002م.

5 عبد الرحمن حسن محمود، **محيي الدين بن عربي من أئمة الموحدين**، ط1. القاهرة: مكتبة عالم الفكر 1998م.

6 محمد سالم ، **تأييد الصوفية في المجموعة الحاتمية**، ط القاهرة: مطبعة حمادة الحديثة.(د.ت).

7 فاروق عبد المعطي، **محيي الدين بن عربي**، الأعلام من الفلاسفة ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1993م.

8 أسين بلاثيوس، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمة عبد الرحمن بدوي(مرجع سابق).ص5_82

9 **Claude Addas , Ibn arabi. Ou la quête du soufre rouge، paris، 1989.**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ولا يفوتني في الأخير أن أشير إلى أن ابن عربي من العلماء القلائل الذين اهتموا بما يعرف اليوم"بالسيرة الذاتية" أو أدب الاعترافات، وربما يرجع سبب ذلك إلى طريقته التلقائية في الكتابة، وقد تجلى هذا واضحا في موسوعته الضخمة "الفتوحات المكية" مصدرنا الأساس في هذه الترجمة.

وابن عربي أثناء عرضه لآرائه، أو آراء غيره من المتصوفة أو المفكرين يعن له أن يعرض لنا حياته ويصف لنا تجاربه، وأذواقه، ويورد لنا كل ما انتهى إليه بعفوية وصدق.

وإلى جانب كل هذه المراجع التي أشرنا إليها من قبل، سيجد المستزيد عشرات من الكتب والرسائل الجامعية والمقالات الأكاديمية التي تقدم معلومات طريفة ومبتكرة تكشف لنا جوانب تستحق الاهتمام في مذهب ابن عربي الفكري خلال مطويات هذه الرسالة.

ومن نافلة القول أن نؤكد أن هاته المصادر التي ذكرناها آنفا قد قدمت لنا مادة وافية عن حياة ابن عربي الشخصية والروحية.

أولا: سيرة ابن عربي:

1_ اسمه ولقبه ونسبه وأسرته:

ساق المترجمون لابن عربي اسمه ولقبه وكنيته، واتفقوا جميعا أن اسمه محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن العربي- ويعرف عند المشارقة بابن عربي دون ألف ولام تميزا له عن الفقيه المشهور صاحب أحكام القرآن وعارضة الأحوذي المتوفى في عام (543هـ) الحاتمي الطائي الأندلسي الصوفي الفقيه الظاهري المحدث[1].

ويكنى ابن عربي كذلك بـ" أبي عبد الله"[2] وبـ" أبي بكر"[3]، ويلقب من الألقاب المشرقية "بمحيي الدين"[4].

---

[1] انظر ابن عربي، **روح القدس في محاسبة النفس**، تح: عزة حصرية. ط1. دمشق: مطبعة العلم 1970م ص98 ،حيث يورد لنا ابن عربي في كتابه نسب عمه شقيق والده ؛ ابن الدمياطي، **المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، للحافظ** ابن النجار البغدادي. ط1 بيروت: دار الكتب العلمية:1997م ج21. ص21؛ الداودي ، طبقات المفسرين،(مرجع سابق) ج2 ص202 ؛ المقري، نفح الطيب،(مرجع سابق) ج2 ص161 ؛ابن الملقن، طبقات الأولياء،(مرجع سابق)، ص469.

[2] ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد(مرجع سابق) ج21 ص21، الغبريني، عنوان الدراية، (مرجع سابق) ،ص158.

[3] ابن الملقن، طبقات الأولياء (مرجع سابق) ص469.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

وهو ينسب كذلك إلى عدة بلاد، فينسب إلى بلاد الأندلس فيلقب بالأندلسي[1]، وينسب إلى مرسية فيقال له المرسي[2]، وقد نسبه بعض المترجمين إلى بلدان أخرى نرجح أن يكون قد عاش فيها فترة من حياته كما نجد عند القزويني حينما لقبه بالإشبيلي[3].

على أن أكثر ألقاب صوفينا الأندلسي شيوعا وترددا على الألسن هو"الشيخ الأكبر"[4].

وأضافت إليه كتب التراجم ألقابا أخرى منها لقب "ابن أفلاطون"[5]، وذلك لعلو كعبه في الحكمة الإلهية، وأطلق عليه شيخه أبومدين لقب" سلطان العارفين"[6]، كما دعاه الإمام السهروردى بـــ "بحر الحقائق"[7].

أما لقب "ابن سراقة" فمن المرجح أنه ليس له، وقد أخطأ الغبريني في كتابه عنوان الدراية[8] بإسناد هذا اللقب إلى الشيخ الأكبر، ونرى أن الذي يعرف بابن سراقة هو الإمام محيي الدين أبو بكر محمد إبراهيم الأنصاري الشاطبي شيخ دار الحديث الكاملية بالقاهرة والمتوفى عام(672هـــ[9])، ويضيف المناوي هذا اللقب إلى صاحب المقبرة التي دفن فيها ابن عربي حيث يقول: ودفن بالصاخية بتربة ابن سراقة[10]، ولعل هذا يؤيد ما ذهبنا إليه.

أما عن أسرته التي نشأ فيها فهي أسرة عريقة مشهورة بالتقوى والصلاح. فأبوه علي بن محمد كان رجلا صالحا مواظبا على تلاوة القرآن الكريم، وله مع سورة"يس" صحبة خاصة، ويذكر لنا ابن عربي أنه لما مرض نجا منه بفضل دعوات أبيه الذي كان ساهرا عند رأسه يقرأ سورة"يس"، يقول ابن عربي:"... مرضت فغشي علي في مرضي بحيث أني كنت معدودا في الموتى فرأيت قوما كريهي المنظر يريدون إذايتي، ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم عني حتى قهرهم. فقلت له: من

---

1 ابن عربي، الأنوار، تح: موفق فوزي الجبر، ط1.دمشق: دار الحكمة 2000م ص37 وينظر أيضا: ابن العماد شذرات الذهب ،(مرجع سابق) ج5 ص190.

2 ابن الملقن، طبقات الأولياء، (مرجع سابق)، ص469.

3 القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، (مرجع سابق)، ص497.

4 ابن العماد، شذرات الذهب، (مرجع سابق) ،ج5 ص190؛ المناوي، الكواكب الدرية ،(مرجع سابق) ،ج2 ،ص513.

5 ابن حجر، لسان الميزان، (مرجع سابق) ج5 ص311.

6 الشعراني، الطبقات الكبرى، (مرجع سابق)، ص265.

7 اليافعي اليمني، مرآة الجنان، (مرجع سابق)، ج4، ص101.

8 الغبريني عنوان الدراية(مرجع سابق) ص158.

9 هو أبو عبد الله محيي الدين أبو بكر محمد بن محمد الأنصاري المعروف بابن سراقة ولد سنة (592ه)،أنظر في ترجمته : المقري ،نفح الطيب، (مرجع سابق). ج2، 140-141.اليافعي اليمني، مرآة الجنان، (مرجع سابق)، ج4، ص160؛ ابن العماد، شذرات الذهب، (مرجع سابق)، ج5 ص310-311.

10 المناوي ، الكواكب الدرية ،(مرجع سابق) ،ج2، ص542.

أنت؟ فقال: أنا سورة يس أدفع عنك، فأفقت من غشيتي تلك. وإذ بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي وهو يقرأ سورة يس، وقد ختمها فأخبرته بما شاهدته..."[1].

ومما يدل على صلاح هذا الوالد أنه قد تنبأ باليوم الذي سيموت فيه فكان كما تنبأ، ويحدثنا ابن عربي عن الكرامات التي صاحبت أباه يوم وفاته وعن الإشراق الذي كسا وجهه وغشي جسمه حتى أضاء ما حوله فيقول في كتاب الفتوحات المكية:"... وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما أخبرني بموته، وأنه يوم الأربعاء، وكذلك كان. فلما كان يوم موته وكان مريضا شديد المرض، استوى قاعدا غير مستند، وقال لي: يا ولدي اليوم يكون الرحيل واللقاء. فقلت له: كتب الله سلامتك في سفرك هذا وبارك لك في لقائك، ففرح بذلك وقال لي: جزاك الله يا ولدي عني خيرا، فكل ماكنت أسمعه منك تقوله ولا أعرفه ربما كنت أنكر بعضه هو ذا أنا أشهده، ثم ظهرت لمعة بيضاء على جبين الوالد، ثم إن تلك اللمعة انتشرت على وجهه إلى أن عمت بدنه فقبلت يده وودعته وخرجت من عنده، وقلت له: أنا أسير إلى المسجد الجامع إلى أن يأتيني نعيك. فقال لي: رح ولا تترك أحدا يدخل علي، وجمع أهله وبناته، فلما جاءني الظهر جاءني نعيه فجئت إليه فوجدته على حالة يشك الناظر فيه بين الحياة والموت، وعلى تلك الحالة دفناه، وكان له مشهد عظيم..."[2].

فكأن ابن عربي يريد أن يشير أن والده كان متحققا بمقام منزل الأنفاس، ولذلك ذكر والده في الباب الخامس عشر من الفتوحات المكية والمعنون بـــ"معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابهم المحققين وأسرارهم"[3]. كما ذكره في الباب الخامس والثلاثين " في معرفة هذا الشخص المحقق في منزل الأنفاس وأسراره بعد موته رضي الله عنه"[4].

ولقد كانت صلة والد ابن عربي بالملوك وطيدة، فقد كان أبوه علي بن محمد بن العربي وزيرا لصاحب إشبيلية سلطان الغرب، حيث انتقل من مرسية إلى إشبيلية في عام 568ه[5]، و مع ذلك لم يكن والده بعيدا عن طريق القوم نعرف هذا من رواية ساقها ابن عربي في كتابه "روح القدس في محاسبة النفس" يقول فيها عن والده:" استدعيت -- أبا محمد عبد الله القطان --[6] ليلة ليبيت عندي، فلما أخذ مجلسه جاء والدي رحمه الله تعالى، وكان من أصحاب السلطان، فلما دخل سلم عليه، وكان والدي قد

1- نقلا عن: أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه ، (مرجع سابق)، ص10.

2- ابن عربي الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج1، ص222.

3- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 153

4- المرجع نفسه، ج1، ص 222

5- القارئ البغدادي، مناقب ابن عربي (مرجع سابق) ص22

6- ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، (مرجع سابق) ص107-109

شاب، فلما صلينا العشاء قدمت له الطعام وقعدت آكل، وانضم والدي يغتنم بركته فرد إليه وجهه – رضي الله عنه- و قال يا شيبة منحوسة، أما آن لك أن تستحيي من الله، إلى متى تصحب هؤلاء الظلمة؟ ما أقل حياؤك؟ أأمنت من الموت أن يأتيك وأنت على أشر حالتك؟ أما لك في ابنك هذا وأشار إلي موعظة؟ شاب صغير في شهوته قمع هواه وطرد شيطانه، وعدل إلى الله تعالى يصاحب أهل الله، وأنت شيخ سوء على شفا حفرة من النار، فبكى والدي واعترف وأنا في ذلك كله أتعجب "[1].

كما كان والده صديقا لابن رشد فيلسوف قرطبة وقاضيها الشهير، وقد طلب منه ابن رشد أن يرى ولده محيي الدين بعد أن فتح الله عليه كثيرا من المعارف والعلوم الإلهامية، و محيي الدين لازال صغيرا ما بقل وجهه، وما طر شاربه ويحدثنا ابن عربي عن هذا اللقاء التاريخي فيقول: "دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي فإنه كان من أصدقائه و أنا صبي ما بقل وجهي و لا طر شاربي.."[2].

وكل هذا يشير إلى أن ابن عربي نشأ في سعة من العيش ورغد فيه، ومما له دلالة في الإبانة على صحة هذا الاستنتاج ما يرويه ابن عربي نفسه في بدء أمره حيث يقول:" مررت في سفري في زمان جاهليتي، ومعي والدي وأنا بين قرمونة وبلمة من بلاد الأندلس، و إذا بقطيع وحش ترعى، و كنت مولعا بصيدها، وكان غلماني على بعد مني.."[3].

ومن هنا تبين مبلغ ما كان عليه والد ابن عربي من ثقافة علمية، ومن مشاركة عملية وما تقلب فيه من مناصب، وما نزع إليه من منازع كان لها من غير شك أثرها في حياة ابنه محيي الدين من النواحي العلمية والروحية والعملية، ولعل هذا يفسر لنا لم كان ابن عربي معتدا بنفسه إذ قد يرجع ذلك لنشأته الأولى في مثل هذه الأسرة العريقة الكريمة المحتد.

أما أمه فهي السيدة الصالحة "نور"، ولا تمدنا عنها المصادر بشيء يتصل بسيرتها الذاتية اللهم إلا ما ذكره ابنها محيي الدين عنها في كتابه "الفتوحات المكية" حيث يصل نسبها إلى الأنصار[4]، و يبين الشيخ أنه حينما ألزم نفسه خدمة العارفة بالله "فاطمة بنت المثنى القرطبي"[5] كانت والدته تزوره عندها، فتقول لها فاطمة :" يا نور هذا ولدي و هو أبوك، فبريه، ولا تعقيه فتتقبل نور هذا الكلام بقبول حسن، و

---

[1] – المرجع نفسه، ص109

[2] – ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 153-154

[3] - المرجع نفسه، ج4، ص 540

[4] – المرجع نفسه، ج1، ص 267

[5] - انظر في ترجمتها: ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس،(مرجع سابق)، ص126-127

كانت تستبشر حينما تسمع من فاطمة وهي تقول لولدها أنا أمك الروحية ونور أمك الترابية"[1]، وهذه ولاشك دلائل صدق على صلاح هذه المرأة التقية.

أما أخواله فمنهم من سلكوا طريق الزهد و بلغوا فيه شأنا عظيما لا يلحق كيحيى بن يغان الذي كان ملكا على تلمسان لكنه خرج عن ملكه وانقطع للعبادة ، ويذكر لنا ابن عربي سبب رجوع خاله إلى طريق القوم فيقول :"بينما كان (أبو عبد الله التونسي) يمشي بمدينة تلمسان بين المدينتين أغادير، والمدينة الوسطى إذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ملك المدينة في خولة وحشمة فقيل له هذا "عبد الله التونسي" عابد وقته، فمسك بلجام فرسه وسلم على الشيخ، فرد عليه السلام، وكان على الملك ثياب فاخرة فقال له: يا شيخ هذه الثياب التي أنا لابسها تجوز لي الصلاة فيها؟ فضحك الشيخ، فقال له الملك: لم تضحك؟ قال: من سخف عقلك، وجهلك بنفسك وحالك، ما لك تشبيه عندي إلا بالكلب يتمرغ في دم الجيفة وأكلها وقذارتها فإذا جاء يبول يرفع رجله حتى لا يصيبه البول وأنت وعاء منيء حراما، تسأل عن الثياب، ومظالم العباد في عنقك. قال: فبكى الملك ونزل عن دابته، وخرج عن ملكه من حينه، ولزم خدمة الشيخ، فمسكه الشيخ ثلاثة أيام، ثم جاءه بحبل فقال له: أيها الملك قد فرغت أيام الضيافة قم فاحتطب، فكان يأتي بالحطب على رأسه، ويدخل السوق والناس ينظرون إليه ويبكون، فيبيع ويأخذ قوته ويتصدق بالباقي، ولم يزل في بلده ذلك حتى درج، ودفن خارج تربة الشيخ و قبره اليوم يزار ، فكان الشيخ -- أي عبد الله التونسي- إذا جاءه الناس يطلبون أن يدعو لهم يقول لهم التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان، فإنه ملك فزهد ولو ابتليت بما ابتلي به من الملك ربما لم أزهد"[2].

وكان من أخواله أيضا " أبو مسلم الخولاني" الذي كان له في الطريق مجاهدات شاقة لا يقوى عليها الفحول من الرجال، ويحدثنا ابن عربي عن بعض أحواله فيقول:" كان يقوم الليل فإذا أدركه العياء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده ويقول لرجليه: أنتما أحق بالضرب من دابتي، أيظن أصحاب محمد ﷺ أن يفوزوا بمحمد ﷺ دوننا، والله لأزاحمنهم عليه حتى يعلموا أنهم خلفوا من بعدهم رجالا"[3].

أما أعمامه فكان منهم — عبد الله بن محمد-[4] الذي كانت له قدم راسخة، ومرتبة عالية في طريق القوم يقول ابن عربي عنه: " دخل هذا الطريق في آخر عمره على يد صبي صغير لم يدر ما هذه الطريق،

---

[1] – ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 347

[2] – ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 18

[3] – ابن عربي الفتوحات المكية، ج2، ص 18.

[4] – انظر في ترجمته: ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، (مرجع سابق) ص98.

دخله وهو في عمر الثمانين، فلازم المجاهدة والسواحل حتى برع فيه، كانت له كل يوم ختمة لازمة يهب نصفها لذلك الصبي الذي رجع على يديه"[1].

ويبدو أن عمه هذا كانت له مواهب تنبؤية خارقة، ويذكر ابن عربي أنه كان يخبرهم بعجائب فتقع ما أخبر[2].

هذه عمومته القريبة، أما عمومته البعيدة فيتصل نسبها من أبيه إلى عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم الصحابي الجليل –رضي الله عنه– يقول الشيخ في ديوانه[3]:

إني لمن أصل أجواد ذوي حسب العم من طيء و الخال خولاني

وتحدثنا المصادر كذلك بأنه كان لابن عربي أختان زوجهما بفاس بعد أن رفض تزويجهما من أمراء دولة الموحدين الذين خطبوهما منه[4]، تكنى إحداهما بأم السعد، وقد عرفنا ذلك من رسالة بعث بها إليها وهو في المشرق يعزيها عن وفاة ابنتها[5].

وكذلك كانت زوجته مريم بنت محمد بن عبدون البجائي امرأة تقية صالحة كانت تدفعه إلى طريق الهدى والنور دفعا، ويروي عنها ابن عربي أنها رأت في منامها شخصا كان يتعهدها في أحلامها، وما رأت له قط شخصا في عالم الحس، فقال لها: أتقصدين الطريق؟ فقالت له أي والله أقصد الطريق، ولكن أدري بماذا؟ فقال لها بخمسة: وهي التوكل واليقين والصبر والعزيمة والصدق، فعرضت رؤياها على زوجها ابن عربي فقال لها: هذا مذهب القوم[6]. ويبدو أن ابن عربي أثناء إقامته في قونية يكون قد تزوج من والدة تلميذه الكبير، وناشر أفكاره في بلاد ما وراء النهر "صدر الدين القونوي"[7]، كما يظهر أنه تزوج بثالثة وهي بنت يونس بن يوسف أميرالحرمين[8] وبنت قاضي قضاة المالكية وذلك أثناء إقامة الشيخ بدمشق[9]، وكما هو واضح فإن هؤلاء الزوجات كن من بيوت علم ودين وشرف.

---

[1]– المرجع نفسه و الصفحة.

[2]– المرجع نفسه و الصفحة.

[3]– ابن عربي ، الديوان، شرحه أحمد بسيج، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م، ص 234.

[4]– محمود قاسم، ابن عربي و ليبنتز، ط1 القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة 1972م، ص 3.

ابن عربي ،الكتب ، تح: موفق فوزي الجبر،ط1. دمشق:دار الحكمة 2000م .ص72ـ80.

[6]– ابن عربي الفتوحات المكية، ج1، ص 278.

[7]– محمد غلاب، المعرفة عند محيي الدين بن عربي، مقال منشور ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر 1969م، ص 188

8ـابن عربي ، ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق)،ج4،ص454.

9 ـ محمدأحمد مصطفى، الرمزية عند ابن عربي ،(مرجع سابق)، ص22.

أما أولاده فإنا نعلم أن لابن عربي أربعة هم: سعد الدين الذي ولد في ملطية سنة(618 هـ) سمع الحديث ودرس الفقه وقرظ الشعر، وله ديوان فيه توفي في عام (565 هـ)، ودفن بجوار والده بسفح قاسيون، وثانيهما عماد الدين وتوفي بالصاخية سنة (667 هـ)، ودفن أيضا بجوار والده.[1]، كما كان له بنتان احداهما زينب وقد توفيت وهي صغيرة، وقد لحدها الشيخ نفسه[2] ، وثانيتهما تسمى فاطمة.[3]

– مولده و نشأته العلمية و أساتذته:

يؤكد العلم الحديث أن للبيئة كما للوراثة أثرها الكبير في الإنسان، وهما العاملان اللذان لهما أكبر الأثر في توجيه حياة الإنسان وأنه بالوراثة تنتقل الاستعدادات الفطرية والعقلية من شخص لآخر، وأن البيئة هي التي تنمي وتطور تلك الاستعدادات و المواهب فعلا.

وقد حبا الله ابن عربي بتلك العوامل التي هيأته لأن يقوم بثورته الروحية التي أعلنها والتي لازال صداها يتردد في حنبات العالم الإسلامي يثير ثائرة المعارضين وإعجاب المؤيدين.

ولقد نشأ محيي الدين في بيئة صالحة تدفع إلى العلم دفعا ، وتربى في كنف أسرة طاهرة تعين على الصلاح والتقوى، كما رزق عقلا واعيا، وحافظة قوية، وإرادة لاتلين، وغير ذلك كله من أسباب العبقرية، والنجاح والخلود، وصدق الله إذ يقول:﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ﴾[4].

2-1 – الميلاد:

أ- **المكان:** يتفق المترجمون على أن محيي الدين ولد في مدينة مرسية بالأندلس.[5]و" الأندلس" إسم أطلقه المسلمون على شبه جزيرة إيبيريا التي كانت إقليما رومانيا مزدهرا[6].

ويقول ابن حوقل في وصفها: " أما الأندلس فجزيرة كبيرة، فيها عامر وغامر طولها نحو الشهر في نيف وعشرين مرحلة، تغلب عليها المياه الجارية والشجر والثمر والرخص والسعة في الأحوال "[7].

---

[1]– محمد فطه العدوي ، ترجمة محيي الدين بن عربي، و هي الموجودة في آخر الفتوحات، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) ج4، ص 561

[2]– انظر: ابن عربي، الديوان، (مرجع سابق)، ص317؛ ابن عربي . الفتوحات المكية، ج3. ص17.

[3] انظر: ابن عربي، الديوان، (مرجع سابق)، ص54.

[4] الأعراف، الآية : 58.

[5] انظر: ابن عربي . الفتوحات المكية، ج4. ص207، و أيضا له : ابن عربي ، كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ، ط بيروت : دار صادر (د.ت) ج1 ص87، ابن الدمياطي. المستفاد من ذيل تاريخ بغداد.(مرجع سابق).ج21.ص21 ، ابن الأبار ، التكملة لكتاب الصلة ،(مرجع سابق) ج2 . ص652.

[6] دائرة معارف الشعب.مادة "أندلس" .

[7] نقل عن: ياقوت الحموي. معجم البلدان. ط بيروت: دار صادر بالاشتراك مع دار بيروت 1984 م، ج1. ص262.

ويقول ياقوت الحموي عنها:" فوصفها كثير، وفضائلها جمة، وفي أهلها أئمة وعلماء وزهاد، ولهم خصائص كثيرة ومحاسن لا تحصى وإتقان لجميع ما يصنعونه "[1].

وفي الأندلس قرى كثيرة ومدن كبار كانت لها سوابق ومزايا في القرون الأولى من بين هذه المدن " مرسية " بلدة صوفينا الأندلسي.

وهذه المدينة كانت حاضرة شرق الأندلس في عصرالسلطان ابن مرد نيش الذي ولد محيي الدين بن عربي في زمانه[2]، وهي مدينة إسلامية محدثة أسسها الأمير عبد الرحمن بن الحكم يصفها لنا ياقوت فيقول :" وهي ذات أشجار وحدائق خدقة بها "[3].

واشتهرت هذه المدينة بكثرة علمائها، وقد وفد عدد منهم إلى المشرق وبخاصة مصر ومن بينهم المعارف بالله أبو العباس المرسي[4] (ت686هـ)، وعبد الحق بن سبعين الذي ذاع صيته في العالم الغربي بأجوبته على أسئلة الإمبراطور " فريدريك الثاني "[5] صاحب صقلية.

ب-الزمان :

ولد محيي الدين ليلة الاثنين أو ليلة السابع عشرمن شهررمضان سنة (560) هـ الموافق لـ 27 جويلية (1165م)[6].

ولا جرم أن تنشأ أصرة عميقة بين ابن عربي وإتجاه الفكري، وبين مادة القرآن العظيم ومضامينه الروحية، فالتساوق قائم بين الكينونتين على أكثر من صعيد ، وما ذلك إلا لأن روح ابن عربي قد تقولبت منذ الميعة الأولى في بوتقة القرآن الكريم، وتربت على وهج تعاليمه البينات.

---

[1] المرجع نفسه ، ج1 ، ص264.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4. ص 207.

[3] ياقوت الحموي، معجم البلدان. ج5.ص107.

[4] انظر في ترجمته: ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس و شيخه أبي الحسن**. ط. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1979م ص94-107 الشعراني، الطبقات الكبرى.(مرجع سابق) ج2، ص12-18.
جمال الدين الشيال، أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف 1965م. ص192 - 212

[5] **الصوفي** المتفلسف، صاحب كتاب " بد العارف " توفي مقتولا عام (669هـ) انظر في ترجمته: اليافعي اليمني، مرآة الجنان، ج4، ص171، ابن الملقن، **طبقات الأولياء**، (مرجع سابق) ص442)؛ أبو الوفاء الغنيمي التفتازاني ، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية** ، ط بيروت : دار الكتابة اللبنانية 1973 م وهي أول ترجمة له ولآراله الصوفية و الفلسفية .

[6] البغدادي، مناقب ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 22؛ ابن الدمياطي، المستفاد من ذيل تاريخ بغداد للحافظ ابن النجار، ص20، ص21 .

2-2 – نشأة ابن عربي وأطوارها :

ميز المؤرخون لحياة ابن عربي (التي تبدأ من 560هـ، وتنتهي في سنة 638هـ) بين أطوار ثلاثة: فالطور الأول من حياة ابن عربي يبدأ من سنة 560 هـ، وينتهي حوالي سنة 597هـ بخروجه من المغرب ، ورحيله عنه إلى المشرق . وفي هذا الطور يتكون ابن عربي من الناحيتين العلمية والتصوفية .

أما الطور الثاني فيبدأ من وقت خروجه من المغرب في حوالي(597هـ)، وينتهي بإقامته النهائية في دمشق عام (527 هـ)، وفي هذا يقوم ابن عربي برحلاته الكثيرة في بلاد العالم الإسلامي، وفي هذا يعاني ابن عربي من خصومة الفقهاء المتعصبين عليه.

والطور الثالث يبدأ من حوالي(627 هـ) وينتهي في سنة(638 هـ) بوفاة ابن عربي ؛ وفيه يقيم ابن عربي بدمشق عند أسرة ابن الزكي وفي حماية حاكمها الملك المظفر بهاء الدين غازي[1] الذي كان يكن له احتراما كبيرا، وفيما يلي سنتحدث عن هذه الأطوار بالتفصيل:

ففي الطور الأول بدأ ابن عربي دراسته التقليدية مثل معظم أطفال المسلمين حينذاك ، فقد ذكر المترجمون لسيرته أنه مع بلوغه سن الثامنة انتقل والده من "مرسية " إلى " إشبيلية"[2] –، وكانت إشبيلية في ذلك الوقت عاصمة من عواصم العلم في الأندلس – وفيها حفظ القرآن الكريم بالقراءات السبع على يد" أبي بكر بن خلف اللخمي "، كما درس عنده كتاب "الكافية " لأبي عبد الله محمد بن شريح الرعيني في مذاهب القراء السبعة المشهورين حتى صار مبرزا في هذا الفن، ولم يكتف ابن عربي بهذا ، بل اتجه إلى دراسة الفقه الحديث : فدرس الفقه على يد العلامة ابن زرقون الأنصاري حيث سمع منه كتاب "التقصي" لأبي عمر بن عبد البر الشاطبي [3].

كما درس على يد الحافظ المحدث عبد الحق الإشبيلي، وحدثه بجميع مصنفاته في الحديث وغيره منها كتاب "تلقين المبتدئ"، و"الأحكام الصغرى "، و"والوسطي"، و"الكبرى "، و"كتاب العاقبة"، و"التهجد"، [4]، ويبدو أن ابن عربي في هذه الفترة يكون قد ألَمَّ بجوانب الثقافة الإسلامية المختلفة، دينية وغير دينية ، ونضجت شخصيته العلمية مما هيأه أن ينال مبكرا وظيفة في حكومة إشبيلية ، وكان من المقدر أن يستمر ابن عربي في هذه الوظيفة ، لكن الله أراد له غير ذلك.

---

[1] البغدادي، من مناقب ابن عربي . (مرجع سابق) ج.ص 22.

[2] ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) .ج 1 ن ص 321 ، وينظر أيضا: ابن عربي ، منزل المنازل الفهوانية، ص 36 .(مرجع سابق) .

[3] ابن عربي ، منزل المنازل الفهوانية . (مرجع سابق) .ص36.

[4] المرجع نفسه و الصفحة.

وإذ تظافرت عوامل كثيرة حملته على أن يغير مجرى حياته، وإن كنا لا نعلم على وجه الدقة الأسباب المباشرة التي كانت وراء تحوله هذا ، لكن من المؤكد أن نصائح زوجته ورؤاها التـــي فسرها لها[1] بالإضافة إلى الاستعداد الفطري الذي حباه الله به، كل ذلك قد ساعده على تحديـــــد اتجاهه الفكري وبروز التوجه الروحي عنده، ويحدثنا ابن عربي أنه قد حدثت فترة في الطريق، وقد كان من الممكن أن تستمر لولا أن الله أدركه بلطفه، واجتذبه إلى طريقه، ووقع له ذلك في رؤيا رأى الحق فيها يتلو عليه آيات من القرآن فرجع على إثرها إلى طريق الله[2]، ويذكر ابن عربي أن عيسى عليه السلام كان له نظر إليه في دخوله الطريق، وأنه تاب عليه[3].

ولم يزل ابن عربي متحققا بهذه التوبة التي حصلت له حتى ظـــفر بأكبر قدر ممكن من أسرار الحياة الروحية ، ولقد تكشفت" للشيخ الأكبر" في هذه الأثناء الكثيـــــر من الخفايا الكونية مما جعله ينذر حياته كليا لما يحقق الكمال الإنساني ، ولم تكن مطامحه فـــي التغلغل في تلك العلوم الخفية والبحث عن وسائلها الضرورية تقف عند حد، لأنه أدرك منذ صغره أن الحقيقة الدينية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس ، وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدات والرياضات الروحية قد تصل إليه أخرى دون اتصال واحدة منها بالأخرى وإن اختلفا في التعبير عن الحقائق التي يتوصل إليها ،وربما يرجع سبب ذلك الاختلاف إلى التنوع الحاصل في الثقافات والحضارات .

والمتعمق في الإنتاج الفكري الذي خلفه ابن عربي في هذه الفترة وخاصة في كتابه "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" [4] و"مواقع النجوم ومطالع الأهلة وأسرار العلوم" [5] ـــ وهما من إنتاج الشباب ـ يتبين له تكامل المنهج المعرفي لدى " الشيخ الأكبر"، وقد تتضح له أهليته وقدرته على الاجتهاد في المسائل الشرعية.

هذه صورة لما كانت عليه حياة ابن عربي في طورها الأول، ومنها يتبين لنا كيف نشأ وكيف تكون من الناحيتين العلمية والتصوفية.

ويأتي بعد ذلك الطور الثاني من حياة ابن عربي ويبدأ بارتحاله من فاس حوالي سنة(597 هـــ) إلى بعض بلاد المغرب العربي كتلمسان وبجاية وتونس ومصر، وينتهي بدخوله إلى مكة حولي(598 هـــ)، وفيما يلي بيان ذلك .

---

1 أنظر : في ذلك ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج1 . ص 278.

2 ابن عربي، المرجع نفسه، ج4، ص 172.

3 المرجع نفسه، ج1، ص 155 ، وانظر أيضا: ج4، ص 172

4 أنظر: ابن عربي ، التدبيرات الإلهية (مرجع سابق) ص 130

5 أنظر: ابن عربي ، مواقع النجوم ، (مرجع سابق) ص 4 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-3- ارتحاله من المغرب إلى المشرق:

ارتحل ابن عربي ومعه محمد الحصار، من فاس وكان ذلك حوالي سنة(597 هـ)[1]، وقد اختلف المترجمون لابن عربي في سبب خروجه من الأندلس إلى المشرق فقد ذهب المستشرق الإسباني " أسين بلاثيوس " إلى أن ذلك يرجع إلى أسباب سياسية تتمثل في ذلك الصراع الخفي بين الساسة وكبار المتصوفة الذين ذاع صيتهم في بلاد المغرب " كأبي مدين " ، وهذا ما جعل ابن عربي يفكر جديا في الاتجاه نحو المشرق وفي هذا يقول بلاثيوس: ولابد أن ابن عربي قد فكر حينئذ عام(594 هـ)، وقرر أن يترك بلاد المغرب نهائيا، ابتغاء أن يجد في الشرق مجالا أنسب لأفكاره وأقل تعرضا لتأثير الفقهاء الذين قضوا بدسائسهم على شيخه أبي مدين [2]، أما هنري كوربان فقد أرجع سبب ذلك إلى رغبة ابن عربي في إحياء الفلسفة الإشراقية [3] التي ركد سوقها في العالم الإسلامي بعد وفاة شهاب الدين السهروردي (ت 586 هـ).

والذي نرجحه أن ابن عربي قد هاجر من المغرب إلى المشرق إثر رؤية رآها في مراكش في حوالي (597 هـ)[4] ، وبهذه الرحلة بدأت مرحلة هامة في حياة صوفينا الأندلسي .

بدأها ابن عربي من فاس مرورا بتلمسان وبجاية وتونس والقاهرة، ولكنه لم يمكث فيها إلا ليدفن صاحبه " محمد الحصار " ليتم رحلته إلى مكة المكرمة، وهناك أتت مشاهد البيت الحرام آثارها في نفسه ، وكان من نتاج ذلك تأليفه لكتابي " تاج الرسائل "، و" روح القدس "، كما بدأ في هذه الأثناء تأليف موسوعته الضخمة " الفتوحات المكية " ذلك الذي استمر في تأليفه حتى سنة (636 هـ) أي قبيل وفاته بسنتين .

وتمتاز هذه المرحلة بالخصوبة من كل نواحيها لقاءات مع كبار المحدثين كيونس العباسي الهاشمي الذي سمع منه كتبا كثيرة في الحديث والرقائق منها: صحيح البخاري [5]، وكذلك ابن شجاع زاهر بن رستم الأصفهاني الذي سمع منه صحيح الترمذي [6] ، والعلامة البرهان الحضرمي الذي سمع منه سنن أبي داود السجستاني [7] .

---

1 ابن عربي ، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ص 436 .

2 أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، (مرجع سابق)، ص 47.

3 محمد أحمد مصطفى ، الرمزية عند محيي الدين بن عربي ، (مرجع سابق) ،ص 13 .

4 ابن عربي ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) ص . ج2 . ص 436

5 انظر: نص إجازة محيي الدين بن عربي إلى الملك المظفر بهاء الدين غازي ضمن متن المنازل الفهوانية ، (مرجع سابق). ص 37، 38 ، وينظر أيضا في: ج4. ص 553.

6 المرجع نفسه ، ص 38.

7 المرجع نفسه و الصفحة .

كما أنه في مكة التقى بـــ " النظام " بنت مكين الدين أبي شجاع إمام المقام الإبراهيمي، تلك التي رأى فيها مجلى من مجال جمال الذات الإلهية فهام بها حبا كان من نتاجه تأليفه لديوانه " ترجمان الأشواق الذي تولى بنفسه شرحه بعد أن أساء بعض الفقهاء به الظن ووسم كتابه تحت عنوان " ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق "[1].

ثم اتسعت بعد ذلك رحلات ابن عربي وتنقلاته ، لتشمل بغداد ليلتقي هناك بالشيخ عمر لسهروردي (ت 631 هـــ) أحد كبار أئمة السلوك في ذلك الزمن وصاحب الكتاب الذائع الصيت " عوارف المعارف "[2]، كما التقى علي بن عبد الله بن جامع في الموصل[3] من بلاد العراق، ويبدو أن ابن عربي في هذه الأثناء يكون قد ألف كتابه الرمزي في العبادات ونعني به "التنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات والأيام الأصلية "[4].

وبعد فترة وجيزة ينتقل بعدها ابن عربي إلى ملطية لزيارة محمد بن إسحاق القونوي والد صدر الدين أعظم شارح وناشر لآراء ابن عربي في العالم الإسلامي[5].

ليرحل بعدها إلى دمشق، ثم يشد ابن عربي المطي إلى فلسطين لزيارة الخليل، وليؤلف هناك كتابه" اليقين "[6]، وكان ذلك في عام (602 هـــ) ومنها إلى القاهرة حيث يقيم " بزقاق القناديل " فترة مع بعض العباد ، لكن يبدو أن بعض آراء ابن عربي ونظرياته في تفسير الوجود قد انتهت إلى مسامع بعض الفقهاء مما أدى بهؤلاء إلى تقدمهم له ، بل سعيهم إلى إراقة دمه لكن الله سلم.

وبعد أن كاد ابن عربي يلقى حتفه في عام (603 هـــ) بالقاهرة[7] يعود الرجل إلى مكة المكرمة مرة أخرى ليدرس كتاب سنن الترمذي على يد الشيخ زاهر بن رستم الأصفهاني إمام المقام باخرم المكي الشريف[8]، ولا تمدنا المصادر التاريخية التي ترجمت لابن عربي بشيء مفصل عن حياة ابن عربي خلال هذه الفترة لكنها تورد أن ابن عربي انتقل إلى قونية في عام (607هـــ) حيث استقبله الملك " كيكاوس الأول " أحر استقبال، ومنحه دارا فخمة أعطاها ابن عربي لأول سائل له[9].

---

[1] ابن عربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق ، تح : محمد عبد الرحمان الكردي ، ط ، القاهرة [د. ت] ص. 3، 4 .

[2] اليافعي اليمني ، مرآة الجنان ، (مرجع سابق) . ج 4 .ص 101 .

[3] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) ج1، ص 186 ــ 187.

[4] Osman Yahia، Histoire Et Classification De L'œuvre D'Ibn Arabi Tom I ، p 98 ،

[5] Ibid .p.98

[6] ابن عربي ، كتاب اليقين، تح : سعيد عبد الفتاح ، ضمن سلسلة كتاب اليوم التراث ط القاهرة 1977 م. ص 86

[7] أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، (مرجع سابق) .ص 64.

[8] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) .ج2.ص 376 .

[9] أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، (مرجع سابق) . ص 66.

ويبدو أن ابن عربي صادف يسارا ماديا أثناء إقامته في هاته المدينة دعاه إلى أن يستأنف نشاطه في الكتابة ليؤلف لنا كتابيه: " رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار"، و" مشاهد الأسرار القدسية"[1] ، ثم يذهب صوفينا الأندلسي مرة أخرى إلى بغداد، وكان ذلك في عام (608 هـ)، ثم يرحل بعدها إلى حلب ليحتفي به الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي صاحب حلب احتفاء كبيرا حيث قوي نفوذ ابن عربي فيها مما مكنه أن يظهر فيها كتابه الرمزي " التجليات الإلهية " الذي شرحه فيما بعد تلميذه "ابن سودكين "[2].

ويبدو أن ابن عربي قد استأنف الرحلة في هذه الفترة إلى مكة المكرمة، وقونية ، وسيواس، وملطية من بلاد اليونان، والتي استقر فيها ابن عربي ردحا من الزمن ليعود إلى حلب ليقيم فيها أكثر من سنتين كما نستشف ذلك من سماعين من كتب ابن عربي وهما : كتاب القربة سنة (617 هـ) وكتاب الفهوانية سنة (618 هـ).[3]

والواقع أن هذه المرحلة من حياة صوفينا الأندلسي امتازت بالخصوبة من جميع جوانبها لقاءات مع القمم العوالي من رجال التصوف الكبار كشهاب الدين السهروردي وعلي بن عبد الله بن جامع ، وحفاوة وإجلال من قبل الملوك والسلاطين كـــكيكاوس الأول ، وصاحب حلب الملك الظاهر الذي أكن لابن عربي احتراما خاصا حتى أن ابن عربي يذكر في أحد كتبه[4] أنه رفع إلى الملك الظاهر في يوم واحد أكثر من مائة وثماني عشرة حاجة من حوائج الرعية فقضاها جميعها براحة نفس وانبساط تام، ولاشك أن في هذه دلالة على القبول التام الذي لقيه ابن عربي من عامة الناس والمكانة التي تبوأها عند الملوك والسلاطين في ذلك الزمان .

2-4- استقرار ابن عربي في دمشق (620هـ - 638 هـ):

عندما بلغ ابن عربي سن الستين من عمره كان صيته قد أطبق آفاق العالم الإسلامي، وتنافس الملوك والأمراء على أن يكون في جوارهم وتزيين ملكهم بهذا الرجل العجيب، ولكن حالته الصحية ألزمته على أن يستقر، فلم يجد أطيب من أجواء دمشق اعتدالا وهدوءا، ويبدو أن السبب الرئيس وراء اختيار

---

[1] المرجع نفسه والصفحة.

[2] Osman Yahia ، Histoire Et Classification De L'œuvre D'IBN Arabi Tom I ، p98 ،99

[3] Ibid Tom I .P. 99.

[4] ابن عربي ، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج3،ص472.

ابن عربي لدمشق يرجع إلى ما بلغه من الخبر المروي عن النبي ﷺ" عليكم بالشام فإنه خيرة الله في أرضه، وإليها يجتبي خيرته من عباده"[1].

الدين ونعم ابن عربي في دمشق بأنواع من التكريم حيث وجد الدعم والحماية من عائلة " محيي الدين بن الزكي " صاحب " صلاح الدين الأيوبي " وإلى هذه الحقيقة أشار المؤرخ العلامة ابن كثير فقال : " وكان بنو الزكي لهم عليه اشتمال ، وبه احتفال ولجميع ما يقوله احتمال "[2].

ومما ساعد ابن عربي على الاستقرار في دمشق تلك العلاقات الحميمية التي نشأت بينه وبين ملوك بني أيوب، وتذكر المصادر التاريخية أن الملك المظفر بهاء الدين غازي ابن الملك العادل كان يحضر مجالس دروسه كما تلقى عنه الإجازة لرواية جميع كتبه عام (632 هـ)[3] ، ويلاحظ أن صوفيا كان على علاقة وطيدة أيضا بسلطان حمص "أسد الدين شيركوه " (ت 637 هـ) حيث أجرى عليه معاشا ثابتا كان ابن عربي يتصدق به[4].

كما كانت صلة المعظم حاكم دمشق به في ذلك الحين صلة المريد بالشيخ[5]، ولم يكن ملوك البيت الأيوبي وحدهم هم الذين كرموه ، بل وجدنا فقهاء عصره الكبار كقاضي الشافعية "شمس الدين أحمد الخولي " وقاضي قضاة المالكية" يونس بن يوسف" أمير الحرمين ـــ الذي زوجه ابنته فاطمة ـــ يجلونه إجلالا كبيرا حتى أن الأخير منهم ترك منصب القضاء بنظرة ناصحة من الشيخ الأكبر[6] رحمه الله .

وهكذا قضى ابن عربي هذه الفترة من حياته في تعليم، وإرشاد لنفوس الملوك والمريدين على السواء وتأليف لأخصب كتبه وأكثرها تركيزا لمذهبه الصوفي حول الله والعالم والإنسان ونعني به " فصوص الحكم " الذي ألفه في عام (627 هـ) بمحروسة دمشق[7].

---

[1] رواه أبو داود في السنن، والحديث طرف من حديث أخرجه أبو داود عن عبد الله بن حوالة رضي الله عنه برقم 2483، باب سكنى الشام، وإسناده صحيح.وانظر أيضا: الشيباني،**تمييز الخبيث من الطيب**، بيروت:دار الكتاب العربي 1985م.ص92. وينظر أيضا: ابن عربي ، الفتوحات المكية ج4 ،ص500

[2] ابن كثير ، البداية و النهاية مرجع سابق ج 7.ص156.

[3] انظر نص إجازة ابن عربي الملك المظفر بهاء الدين غازي ضمن كتاب ابن عربي منزل منازل الفهوانية ، (مرجع سابق) .ص 35ـــ65 .

[4] أمين بلائيوس ، ابن عربي ، حياته و مذهبه ، (مرجع سابق) ص.81 .

[5] المرجع نفسه ص 86.

[6] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) .ج4.ص559 .

[7] ابن عربي ، **فصوص الحكم** ، تحقيق و تعليق ، أبي العلا عفيفي ، ط2 بيروت : دار الكتاب العربي 1980 م ص47

ثم يؤلف ابن عربي كتابه الشعري " الديوان الكبير" عام (هـ634هـ)[1]، وفيه يبين بعض ملامح نظريته في الإنسان بوصفه الكون الأصغر، كما بينها في كتابه "التدبيرات الإلهية" الذي كتبه قبل ارتحاله من الأندلس[2].

ويستمر ابن عربي في عطائه الفكري ليكمل لنا موسوعته الضخمة " الفتوحات المكية " هذا الكتاب الذي يعد الخلاصة الشاملة لكل مؤلفات ابن عربي بما في ذلك القصائد كما قال المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس بحق[3].

ويبدو أن ابن عربي كان شديد الاحتفال بكتابه هذا لدرجة أنه كتب منه نسخة ثانية فرغ منهاعام (636 هـ) أي قبيل وفاته بسنتين، يقول ابن عربي: إنما فيها زيادات على النسخة الأولى التي انتهى من تأليفها عام (629) هـ[4].

وبعد هذا الجهاد الروحي المتواصل والجهد الدؤوب يلقى ابن عربي أجله عام (638 هـ) تشيعه أنواع الحفاوات.

3 – وفاتـــه :

وأخيرا آن لابن عربي العالم الرباني، الأواب، أن يلتقى ربه الذي يعلم السر والعلن، والذي لا يضيع أجر العاملين، وكان ذلك في دمشق في منزل ابن الزكي بين أهله وأتباعه، وذلك في ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر من عام ثمان وثلاثين وستمائة هجرية الموافق 16 نوفمبر (1240م)[5].

ودفن بسفح " قاسيون " حيث بنى أحد سلاطين آل عثمان وسليم الثاني على ضريحه مسجدا باسمه ومدرسة كبيرة، وجعل لها أوقافا كبـــرى تحقيقا لتلك النبوءة القائلة " عندما يدخل السين في الشين يظهر قبر محيي الدين"[6].

4 – تلاميذه :

يشير أكثر من ترجموا لابن عربي إلى أنه قد تتلمذ له وتخرج على يديه جماعة من العلماء والفضلاء في كل من تركيا والشام ومصر والمغرب، غير أننا سنذكر هنا ما أمكن تعيينهم من تلاميذه :

1 – فعلى رأس تلاميذه " صدر الدين القونوي "ربيب ابن عربي وناشر أفكاره وشارحها في العالم الإسلامي.

---

[1] *Osman yahia, Histoire Et Classification De L'œuvre D'ibn Arabi Etude Critique, tome I, p191.*

[2] ابن عربي ، عنقاء مغرب في ختم الأولياء و شمس المغرب ،ط1 القاهرة : عالم الفكر 1977 م ص 7 .

[3] أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، (مرجع سابق) ص.89 .

[4] ابن عربي ، الفتوحات المكية ،تح : عثمان يحي (مرجع سابق) ج1.ص28 .

[5] المرجع السابق ص 92–93

[6] الشيخ رضوان فقيه، الكشوف في الإعجاز القرآني وعلم الحروف،(مرجع سابق) ص 15.وتعني أنه عندما يدخل سليم الشام يظهر قبرمحيي الدين.

2- ومن تلاميذه "عبد الله بدر الحبشي" ، وقد رحل معه إلى المشرق، وهو الذي ألف من أجله كتاب "مواقع النجوم بالمرية" (عام 595هـ)، كما صرح بذلك في مقدمة الكتاب [1]، وتوفي في حياة " الشيخ الأكبر "[2].

3- و من تلاميذه أيضا " محمد بن خالد الصدفي " الذي أهدى إليه ابن عربي كتابه " حلية الأبدال " على نحو ما يذكر ابن عربي نفسه في كتابه " الفتوحات المكية "[3].

4- ويمكن أن يذكر منهم " العلم يس" وقد ذكر هذا ابن عطاء الله السكندري في كتابه " لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن "[4].

5- ومن تلاميذه أيضا " إسماعيل بن سودكين " كما ذكرابن عربي في كتابه " ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق "[5]، وينبغي أن نشير أن ابن سودكين هو الذي شرح " كتاب التجليات الإلهية " للشيخ الأكبر.

6- ومنهم أيضا الصوفي "صائن الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن عبد الملك بن مطوف المري" كما نجد ذلك في كتابه "اليقين"[6].

ومن أتباعه أيضا يمكن أن نعد الملك المظفر" بهاء الدين غازي " بن الملك العادل أبي بكر بن أيوب الذي أجاز له أن يروي عنه ما صنفه من ضروب العلم سواء أكان نثرا أم نظما[7].

أما تلميذاته من النساء فقد ذكر بعضا منهن في كتابه" الديوان" كزينب ، وزمرد، وست العابدين ، وصفية ، وست العيش ، ودينا، وأم محمد ، وشرف ، وفاطمة ، وبنت زكي الدين[8] .

والحقيقة أنه قد أعجب بابن عربي علماء وصوفية كثيرون بعد وفاته، ولكنهم لا يعتبرون من تلاميذه المباشرين، وإنما هم من تلاميذه المتأثرين بآرائه في التصوف والعرفان ، ولا يزال الحبل به متصلا جيلا بعد جيل حتى عصرنا الراهن الأمر الذي خلد ذكرى ابن عربي "كسلطان للعارفين"[9] ومرب من طراز ممتاز ، وهذا ولاشك من دلائل عظمة شخصيته، إن لم يكن أكثرها إبانة عليها .

---

[1] ابن عربي ، مواقع النجوم ، (مرجع سابق) .ص 5-7 . و ينظر أيضا : ابن عربي ،حلية الأبدال ، تحقيق موفق فوزي الجبر ، ط1 .دمشق : دار الحكمة 2000م . ص221 .

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) ،ج1،ص221 .

[3] المرجع نفسه .ج2. ص182.

[4] ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس و شيخه أبي الحسن . ط القاهرة : مكتبة القاهرة 1979 ص74.

[5] ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحـ : محمد عبد الرحمن الكردي ط. القاهرة .(د.ت) .ص4 .

[6] انظر ابن عربي ، كتاب اليقين ،(مرجع سابق) ،ص 85

[7] انظر :نص الإجازة ضمن كتاب منزل المنازل الفهوانية (مرجع سابق) ص35.

[8] انظر ابن عربي ، الديوان ، شرحه أحمد حسن بسج ، ط2. بيروت : دار الكتب العلمية 2002م. ص54-59.

[9] القارئ البغدادي ، مناقب ابن عربي تحـ : صلاح الدين المنجد ، بيروت : مؤسسة التراث العربي 1959. ص21-22.

ثانيا: شخصية ابن عربي ومكانته:

- صفات ابن عربي وأخلاقه :

يقدم المؤرخون لابن عربي صورة رائعة له إنسانا وعالما، ومن الصفات الجسمية التي يذكرونها ما يصفه به القارئ البغدادي يقول:" لم يكن بالطويل ولا بالقصير، لين اللحم، بطنه بين الغلظة والرقة، أبيض، مشرب بحمرة و صفرة، معتدل الشعر طويله ، ليس بالسبط ، ولا بالجعد ، ولا بالقطط، أسيل الوجه ، أعين ، معتدل اللثة ليس في وركه ، ولا صلبه لحم ، خفي الصوت "[1].

هذا هو محيي الدين في صورته البشرية الشكلية، ولو كان الرجل هو هذا فحسب، لما ذكرته الدنيا وكتب التاريخ، أما صفاته الخلقية فقد ذكر له المؤرخون عدة أوصاف يسهم استجلاؤها في التعرف على شخصيته العجيبة التي أثارت أكبر ضجة في تاريخ التصوف الإسلامي:

1-1- التحصيل العلمي : وقد نبغ جل المترجمين لابن عربي هذا الجانب العلمي، واعترفوا له فيه بعلو الكعب على نحو ما يتبين من قول زروق[2]: " هو أعلم بكل فن من أهله "[3]، ويقول عنه الحافظ بن حجر "كان عارفا بالآثار والسنن قوي المشاركة في العلوم، أخذ الحديث عن جمع ؛ وكان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب ، ثم تزهد وساح ودخل الحرمين، وله في كل بلاد دخلها مآثر"[4]، وقد سبق أن بينا أن ابن عربي نشأ محبا للعلم ، شغوفا بالبحث منذ صغره حتى حصلت له اليد الطولى فيه ، وتشهد جملة الكتب التي وصلتنا من تآليفه على صدق هذه الأوصاف كما تظهر امتلاكه لناصية كثير من العلوم الظاهرة والباطنة ، النقلية والعقلية .

ولقد أكسبته سعة معارفه مع استعدادته الفطرية استقلالا في الرأي، وحرية في الفكر وقدرة على الاجتهاد والاختراع والاستنباط، وتأسيس القواعد والمقاصد التي لا يحيط إلا من طالعها بحقها، ومن الغريب حقا أن نجد خصمه اللدود ابن تيمية يعترف له بتفرده وسبقه في هذا المجال، وفي هذا المعنى يقول:" له نكت ولطائف في أسرار الشريعة لم يسبق إليها ".

---

[1] المرجع نفسه والصفحة.

[2] العلامة أحمد زروق العالم الكبير و الولي الشهير ولد عام 846 هـ و توفي عام 899 هـ من مؤلفاته : تعليق على صحيح البخاري ، شروحه الكثيرة على الحكم العطائية ، شرحه على رسالة ابن أبي زيد القيرواني انظر في ترجمته : محمد مخلوف ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، بيروت : دار الكتاب اللبناني 1349 هـ . ج1. ص267.

[3] نقلا عن : ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب ، (مرجع سابق) .ج5 . ص190.

[4] ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان (مرجع سابق) ج5 . ص311.

2- الذكاء المفرط وقوة الملاحظة:

وقد تجلى لنا هذا واضحا في قصة يرويها لنا ابن عربي نفسه حيث يذكر أنه التقى مصورا في قونية: "فصور يوما حَجَلَة، وأحمى فيها عيبا لا يشعر به، وجاء به إلينا ليختبرنا في ميزان التصوير، وكان قد صورها في طبق كبير على مقدار صورة الحجلة في الجرم، وكان عندنا بازي، فعندما أبصرها أطلقه من كان في يده عليها فركض برجله لما تخيل أنها حجلة في صورتها وألوان ريشها، فتعجب الحاضرون من حسن صنعته فقال لي: ما تقول في هذه الصورة ؟فقلت له: هي على غاية التمام إلا أن فيها عيبا، وكان قد ذكره للحاضرين فيما بينه وبينهم فقال لي: وما هو؟ هذه أوزانها صحيحة. قلت له: في رجليها من الطول عن موازنة الصورة قدر عرض شعيرة، فقام فقبل رأسي. وقال: بالقصد فعلت ذلك لأجربك ، فصدقه الحاضرون وقالوا : إنه ذكر لهم قبل أن يوقفني عليها . فتعجب من وقوع البازي عليها وطلبه إياها[1]" ، ولا تعدم العين وقائع أخرى ذكرها ابن عربي في كتبه يمكن الباحث أن يستشف منها رسوخ هذه الصفة فيه .

1- 3 - الزهد : وصفة أخرى تحلى بها ابن عربي وبلغ فيها شأوا بعيدا فهي زهده ،إذ يحدثنا ابن عربي عن تحققه بهذا المقام فيقول :" ولما حدث لي مقام الحرية من الأكوان ما ملكت حيوانا أصلا ، بل ولا الثوب الذي ألبسه ، فإني لا ألبسه إلا عارية لشخص معين ، أذن لي في التصرف فيه ، والزمان الذي أتملك الشيء فيه ، أخرج عنه إما بالهبة أو بالعتق ، إن كان مما يعتق "[2].

ولعل ما يؤيد هذه الدعوى ما يذكره مترجموه من أن الملك كيكاوس أعطى له دارا فخمة تساوي مائة ألف درهم ، فلما نزلها وأقام بها مر به في بعض الأيام سائل فقال له: شيء لله، فقال مالي غير هذه الدار، خذها لك ، فتسلمها السائل، وصارت له[3]، ويذكر أيضا أن أسد الدين شيركوة صاحب حمص أجرى له معاشا ثابتا بلغ مائة درهم فضة كل يوم ، كان ابن عربي يتصدق به "[4].

1- 4- الرحمة : وهناك صفة اتصف بها ابن عربي وهي خلق الرحمة، ولقد أوفى الرجل في هذا الخلق الغاية ، فقد كان رحيما بكافة المخلوقات بشرية وغير بشرية ، ويذكر صاحب شذرات الذهب أن

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق .ج2.ص424.

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) .ج1، ص191.

[3] أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته ومذهبه ، (مرجع سابق) ، ص 66.

[4] المرجع نفسه ، ص86.

رجلا من دمشق فرض على نفسه أن يلعن صوفيا كل يوم فلما مات حضر ابن عربي جنازته ، ثم رجع وجلس في بيته وتوجه للقبلة، وذكر له سبعين ألف لا إله إلا الله "[1].

وهذه القصة ترينا ولا شك مدى سعة قلب ابن عربي مع من أساء إليه ، وعفوه الجميل عنه، وقد صدق ابن العماد في قوله:" من تأمل سيرة ابن عربي وأخلاقه الحسنة وانسلاخه عن حظوظ نفسه ، وترك العصبية جملة ذاك على محبته واعتقاده "[2].

ومن أقوال ابن عربي المأثورة الدالة على تخلقه بالأخلاق الربانية قوله:" شرط الكامل الإحسان إلى أعدائه وهم لا يشعرون تخلقا بأخلاق الله ، فإنه دائم الإحسان إلى من سماهم مع جهل الأعداء به"[3].

ويقول أيضا:" ارحم من وافق الحق ومن خالفه رحمة له، فإن ذلك قسمه، فإن الكافر إذا رحم المؤمن خفف الله عنه، و إذا رحم المؤمن الكافر وفى الله له، الكل خلق الله، مضاف إليه، فتعظيم خلقه تعظيمه، فطوبى لمن رحم خلقه، ولا من رحمهم أذ يلقي إلى أعداء بالمودة، ارحمهم من حيث لا يعلمون"[4].

ونتيجة لهذا الخلق نجد ابن عربي في آخر كتابه " الفتوحات المكية " يدعو بالرحمة والمغفرة حتى لأولئك الذين أساءوا إليه في حياته وبعد مماته، وفي هذا المعنى يقول :" اللهم ارحمني وأهلي وقرابتي وجيراني، ومن حضرني من المسلمين وعشيرتكم وذوي رحمهم وللمؤمنين وللمؤمنات والمسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات، ومن ظن بي خيرا، ومن لم يظن بي خيرا ... اللهم إني قد تصدقت بعرضي ومالي ودمي على عبادك فلا أطالبهم بشيء من ذلك لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأنت الشاهد على ذلك ...."[5].

1-5 – وإلى جانب هذه الصفات الأساسة التي تكون شخصية ابن عربي هناك صفات أخرى امتاز بها الرجل يساهم استجلاؤها في توضيح الصورة الكاملة لشخصيته، وصفاته الخلقية والخلقية ، فلقد كان الرجل يساهم استجلاؤها في توضيح الصورة الكاملة لشخصيته، وصفاته الخلقية والخلقية ، فلقد كان مع جلالة قدره ، وعلو منزله متحققا بخلق التواضع وهضم النفس يسعى جهده في قضاء حوائج الناس لأجل هذا الغرض كثيرا ما يتردد عن الأمراء، والقضاة منافحا، ومدافعا حتى يوصل للناس مالا يستطيعون توصيله لأنفسهم.

ولقد ذكرنا من قبل قصته مع صاحب حلب الملك الظاهر حيث قضى له في يوم واحد أكثر من مائة وثماني عشرة حاجة للناس. ويذكر ابن عربي أنه كلم الملك الظاهر غازي في رجل أظهر سره وقدح في

---

[1] ابن العماد ، شذرات الذهب ،(مرجع سابق) ،ج5،ص196.

[2] المرجع نفسه ،ج5، ص 195-196.

[3] المرجع نفسه ،ج5،ص198.

[4] ابن عربي، التراجم، تح: موفق فوزي الجبر، ط1. دمشق: دار الحكمة ، 2000م، ص 52.

[5] المرجع السابق ،ج5، ص 198.

ملكه، وكان من جملة بطانته، وكان قد عزم على قتله، يقول ابن عربي:" فلما كلمت الملك في شأنه، أطرق وقال: حتى أعرف المولى ذنب هذا المذكور، وأنه من الذنوب التي لا تتجاوز الملوك عن مثله ؛ فقلت له: يا هذا ، تخيلت أنك لك همة الملوك ، وأنك سلطان، والله ما أعلم أن في العالم ذنبا يقاوم عفوي، وأنا واحد من رعيتك ، فكيف يقاوم ذنب رجل عفوك في غير حدود الله ؟ أنك لو في الهمة ، فتحمل وسرحه وعفا عنه ، وقال لي: جزاك خيرا من جليس ، مثلك من يجالس الملوك" [1].

ولقد روى ابن عربي في فتوحاته أيضا أن كبيرا من أهل تونس يقال له ابن معتب قصد الشيخ مرة يستشفع به لدى صاحب البلد كي يرجعه إلى ملكه[2]، و لم يقبل صوفينا هداياه مروءة وأنفة، وإنه لخلق لا يقوى عليه إلا عبد متخلق بأخلاق الله وقد بذل نفسه وأذلها في مرضاته ، وَعَلِمَ وسيع رحمة الله ، فعامل بالرحمة عباده.

ومن صفات ابن عربي الخلقية أيضا الاغتباط للغير، ولا يظهر الغابن أنه اغتبن، ويرى ابن عربي أنه لا خير مثل الاغتباط ، فإنه نظير الحلم مع القدرة؛ إذ أن صاحبه يظهر للجاني أنه عجز عن مؤاخذته، وهو ما ترك مؤاخذته إلا حلما لا عجزا ، ويقول ابن عربي متحدثا عن نعمة الله عليه في التحقق بهذا الخلق:" ونحن ممن تحقق به غاية التحقق ، وهو من أعظم مكارم الأخلاق الإلهية "[3].

ولا تخطئ العين قدرا من أخلاق "أهل الفتوة والملامتية" في سلوك ابن عربي كتلك المظاهر التي افتعلها أمام عبد العزيز المهدوي وأبي عبد الله المرابط وجراح بن خميس في تونس، يقول : " فإني سترت عنه وعن بنيه ما كنت ألوح لهم أحيانا على طريق التنبيه ، فيأبى الله أن يلحظني واحد منهم بعين التنزيه"[4]. ولا شك أن هذه درجة عالية من الإخلاص والصدق مع الله تعالى لا يقدر عليها إلا الصفوة من عباد الله .

وربما كان إيمان ابن عربي بعبوديته الخالصة لمولاه وراء ابتعاده عن الجدل والمراء الذي كان سمة عصره الغالبة، إذ كان الرجل فاقدا للباعث النفسي الذي يكمن وراء هذا وهو حب التغلب والانتصار على الغير وقهره، وهذا ما يتنافى مع صفة المربي الحكيم الذي يسعى إلى إيصال الخير للجميع، يقول ابن عربي: " أكبر العلماء من لا يكون له هذا الاسم، أعني عبد القهار ولا عبد القاهر وهو العارف المكمل المعتني به بل هو المعصوم ، و ما تجلى لي الحق بحمد الله من نفسي في هذا الاسم، وإنما رأيته من مرآة

---

[1] المرجع نفسه،ج4،ص553.

[2] المرجع نفسه،ج4،ص489.

[3] المرجع نفسه،ج4،ص145.

[4] المرجع نفسه،ج1،ص9. 10.

غيري؛ لأن الله عصمني منه في حالة الاختيار والاضطرار فلم أنازع قط، وكل مخالفة تبدو مني لمنازع فهي تعليم لا نزاع فإني ما ذقت في نفسي القهر الإلهي قط[1] ".

وسمة أخرى اتصف بها ابن عربي يمكن للباحث أن يلحظها في كتبه وهي اللطف،واللين،وحسن المعاشرة مع الناس كلهم مؤمنهم وكافرهم، وفي هذا المعنى يقول في حالة اللطف:" وهذه حضرة نلت منها في حلقي الحظ الوافر بحيث أني لم أجد أحدا فيمن رأيت وضع قدمه حيث وضعت إلا أن كان وما رأيته ....[2]".

والحقيقة أنه ليس من العجيب أن نجد ابن عربي متخلقا بالأخلاق الإلهية الإسلامية كلها على قدر طاقته ومبلغ جهده لأن هذا التخلق أو التحقق " بالأسماء الإلهية " هو سبيل المؤمن لبلوغ الكمال. هكذا كانت شخصية ابن عربي الفذة وراء عظمته وخلوده، وسر نجاحه في نشر أفكاره مع ما انضاف إليها من رصيد التجربة فأكسب كل ذلك صوفينا الأندلسي عمقا في النظرة، وبعدا في الهمة ومضاء في العزيمة بوأته المكانة التي يستحقها في تاريخ حياتنا العقلية والروحية.

2 – مؤلفات ابن عربي وآثاره:

على الرغم من اختلاف الباحثين بشأن ابن عربي، بل وانقسامهم حوله بين قادح ومادح إلا أن أحدا من الطرفين لم يختلف على أهمية إنتاج ابن عربي وغزارة مادته فلقد أجمع المؤرخون على أن " الشيخ الأكبر " قد فاق أقرانه في هذا الصدد بحيث يصعب على أي باحث أن يقارن إنتاجه بإنتاج غيره من المفكرين، فهو قد بذ ابن سينا، والغزالي ونصر الدين الطوسي وغيرهم من المؤلفين الذين اشتهروا بوفرة الإنتاج العلمي، بل إنه يصعب على المرء أن يتصور كيف صدر كل هذا الإنتاج عن هذا الرجل ؟ وكيف استطاع أن يقف على كل فنون أنواع المعرفة التي أثارها في كتبه ؟.

يقول أبو العلا عفيفي في مقدمة تصديره لكتاب "فصوص الحكم" لابن عربي: " للشيخ أبي بكر محمد بن علي الملقب بمحيي الدين بن عربي (ت 638هـ) من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد ، لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة ، ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذهم جميعا في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء"[3]. أما من ناحية الكم فقد ألف " الشيخ الأكبر " مائتين وخمسة

---

[1] المرجع نفسه، ج4. ص25.

[2] المرجع نفسه،ج4،ص215-216 .

[3] ابن عربي ، فصوص الحكم ، تح : أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) . ص5-6.

ثمانين كتابا ورسالة على حد قوله في نص الإجازة التي أجازها للسلطان المظفر بهاء الدين غازي بن الملك العادل المرحوم إن شاء الله أبي بكر بن أيوب، وكان ذلك في عام(632هـــ) [1].

أما بروكلمان فقد أحصى له في كتابه " تاريخ الأدب العربي " نحو مائة وخمسين كتابا، وكلها لا زال باقية بين مخطوطة ومطبوعة وقال عنه: إنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلا وأوسعهم خيالا [2].

ويذكر عبد الوهاب الشعراني في كتابه "اليواقيت و الجواهر" أن مؤلفات ابن عربي بلغت أربعمائة كتاب [3].

ولعل أكمل بيليوغرافيا لمؤلفات ابن عربي كنها هي الدراسة التي أعدها عثمان يحي بالفرنسية، وتقع في مجلدين ذكر فيها يحي ما يزيد عن ثمانمائة وستة وأربعين مؤلفا لابن عربي ما بين مخطوط ومطبوع ومفقود من مصنفاته مستوعبا فيها كل الدراسات التي نشرت حوله سواء من قبل المدافعين أو المعارضين لمذهبه، وقد طبعت هذه الرسالة على نفقة المعهد العلمي الفرنسي، وظهرت بعنوان: تاريخ وتصنيف لمؤلفات ابن عربي – دراسة نقدية – [4].

ولقد علق أبو العلا عفيفي على الاختلاف بين الباحثين والمؤرخين حول عدد كتب ابن عربي بقوله:" ومهما يكن من التضارب بين الكتاب في عدد مؤلفات ابن عربي وأحجامها، فليس هناك من شك في أن الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين، وأوسعهم أفقا وأدناهم إلى العبقرية، والتجديد في مجال دخل فيه كثيرون غيره، ولم يخرجوا بمثل ما خرج، ولا بلغوا فيه الشأن الذي بلغ، ولا جدال في أن مؤلفاته تربو على المائتين على أقل تقدير" [5].

ولما كان الأمر كذلك فإنه يصعب علينا في هذا المقام أن نذكر كل مؤلفات ابن عربي فهي كثيرة ومتنوعة، ومتباينة في أحجامها أو على حد تعبير ابن عربي نفسه، فإنها كثيرة وأصغرها كراسة واحدة وأكبرها ما يزيد على مائة مجلد وما بينهما، ولهذا سوف نكتفي هنا بذكر أهم هذه الكتب.

---

1 انظر: نص الإجازة كتاب المنازل الفهوانية، (مرجع سابق) ،ص35 -65 .

2 المرجع السابق و الصفحة .

3 عبد الوهاب الشعراني ، **اليواقيت والجواهر في بيان عقد الأكابر** ، تح: عبد الوارث محمد علي ، ط1: بيروت : دار الكتب العلمية 1998 م ج1،ص11.

4 OSMAN YAHIA histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arbi étude critique, ouvrage publié par le concours de centre national de la recherche scientifique. I&II.

5 أبو العلا عفيفي ، مقدمة التحقيق لفصوص الحكم لابن عربي، (مرجع سابق)ج1 ،ص5- 6 .

2-1 ثبت بأهم مصنفات ابن عربي:

أ – **الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية**: وهو أهم كتب صوفينا قاطبة، وقد ألفه ما بين سنة (598 هـ) وسنة (636 هـ). أي قبيل وفاته بسنتين[1].

والحقيقة أن هذا الكتاب يمثل الخلاصة الشاملة لكل مؤلفات ابن عربي كما قال " أسين بلاثيوس" بحق حتى ليمكن أن يقال إنه ماداها جميعا، بما في ذلك القصائد، تقع بغير صعوبة في الأربعة آلاف صفحة تقريبا التي تشملها طبعة الفتوحات[2].

ويعد هذا الكتاب أكبر موسوعة في التصوف ليس في الحضارة الإسلامية فحسب، ولكن في كل الحضارات العالمية ولا يزال للكتاب لحد الآن قوة جاذبة تبعث دارسيه إلى فحصه والتعمق في اكتناه جواهره ولآلئه.

وينقسم الكتاب من حيث الموضوعات الأساسة إلى ستة أقسام :

1-القسم الأول: المعارف، ويحتوي على ثلاثة وسبعين بابا

2-القسم الثاني: المعاملات، ويحتوي على ستة عشر ومائة باب

3- القسم الثالث: الأحوال، ويحتوي على ثمـــانين بابا

4- القسم الرابع: المنازل، ويحتوي على أربعة عشر ومائة باب

5-القسم الخامس: المنازلات، ويحتوي على ثمانية وسبعين بابا

6- القسم السادس: المقامـــات، ويحتوي على تسعة وتسعين بابا[3].

فجملة أبواب الكتاب ستون وخمسمائة باب، وفي هذا العدد إشارة إلى تاريخ مولده إذ من المعلوم أن ابن عربي ولد يوم الاثنين أو ليلة سابع عشر رمضان سنة (560 هـ) مما يدل دلالة واضحة على مدى حظوة وأهمية هذا الكتاب عند الرجل و شدة احتفاله به.

ولقد عبر صوفينا في هذا الكتاب على مجمل آرائه ونظرياته المختلفة عن الله والإنسان والعالم كما تحدث فيه عن أذواقه ومشاهداته وسجل فيه بدقة مراحل سيره نحو الحق حتى استطاع بعض الباحثين الجادين أن ينتزع منه سيرة مفصلة لحياته من خلال هذا الكتاب[4].

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج4،ص554.

[2] أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، (مرجع سابق) ،ص 89.

[3] المرجع السابق ، ج1،ص 11- 30.

[4] انظر من ذلك : محمود محمد الغراب ، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه ، ط1، دمشق : مطبعة الكاتب العربي 1983م ، و انظر: كتاب المهدية: Claude Addas , Ibn arabi. Ou la quête du soufre rouge ، paris،1989.

ومن الجدير بالملاحظة أن هذا الكتاب على ضخامته حاول ابن عربي نفسه أن يختصره في الباب ما قبل الأخير من الفتوحات أي الباب تسعة وخمسين وخمسمائة ذلك أن ابن عربي أراد أن يقابل بين العالم وكتابه الفتوحات من جهة، وبين مختصر الكتاب والإنسان الكامل من جهة أخرى على معنى أن الإنسان الكامل هو صورة العالم الكبير ومختصره، ولذا نلاحظ أنه في هذا الباب ركز حديثه عن الإنسان وكمالاته .

وهذا الباب أي ما قبل الأخير من الفتوحات شرحا صنفه عبد الكريم الجيلي[1] الصوفي الشهير – المتوفى سنة (826هـ) تقريبا صاحب الكتاب الغريب " الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"– وسماه " شرح مشكلات الفتوحات المكية[2] "، وقد وهم المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس فظنه شرحا كاملا لكتاب ابن عربي الضخم " الفتوحات المكية "[3]. ولقد أولى الصوفية عناية فائقة لهذا الكتاب لما احتوى عليه من علوم شتى ومعارف صوفية ذوقية كما تناول غيرها من العلوم والمعارف الأخرى من تفسير وحديث وفقه وكلام وأصول فقه وتاريخ، وسياسة دعت الإمام الشعراني أن يقول عنه بحق: طالعت من كتب القوم ما لا أحصيه، وما وجدت كتابا أجمع من كلام أهل الطريق من كتاب الفتوحات المكية لاسيما ما تكلم فيه عن أسرار الشريعة، وبيان منازع المجتهدين الذين استنبطوا منها أقوالهم، فإن نظر فيه مجتهد في الشريعة ازداد علما إلى علمه، واطلع على أسرار في وجوه الاستنباط، وعلى تعليلات صحيحة لم تكن عنده، وإن نظر فيه مفسر القرآن فكذلك، أو شارح للأحاديث النبوية فكذلك، أو متكلم فكذلك أو محدث فكذلك، أو لغوي فكذلك، أو مقرئ فكذلك، أو معبر للمنامات فكذلك، أو عالم للطبيعة فكذلك، أو صنعة الطب فكذلك، أو عالم بالهندسة فكذلك، أو نحوي فكذلك، أو منطقي فكذلك، أو صوفي فكذلك، أو عالم بعلم حضرات الأسماء الإلهية فكذلك، أو عالم بعلم الحروف فكذلك، فهو كتاب يفيد أصحاب هذه العلوم وغيرها علوما لم تخطر لهم على بال، وقد أشرنا لنحو ثلاثة آلاف علم منها في كتابنا المسمى " تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء "[4].

---

1 متصوف شهير ولد سنة 767 هـ في بغداد و توفي عام 826 هـ من أهم مؤلفاته : الإنسان الكامل، والكمالات الإلهية في الصفات المحمدية ، انظر في ترجمته : يوسف زيدان ، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية** ، ط1، بيروت : دار الجيل 1992م ، ص9، 74؛ وينظر أيضا : سهيلة عبد الباحث الترجمان، **نظرية الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي**، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة عام 1982م.

2 **عبد الكريم الجيلي ، شرح مشكلات الفتوحات المكية** ، تح: يوسف زيدان ،ط1، الكويت : دار سعاد الصباح 1992 م.

3 أمين بلاثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ،(مرجع سابق) ،ص91.

4 **عبد الوهاب الشعراني ، الكبريت الأحمر تح: عبد الله محمود محمد عمر** ، ط1، بيروت : دار الكتب العلمية 1998م ،ص7-8.

فليس غريبا بعد ذلك أن نجد الإمام الشعراني يختصر " الفتوحات المكية " في كتاب سماه " لواقح الأنوار القدسية المنتخب من الفتوحات المكية"[1]، وبقي الاهتمام بهذا الكتاب في الدوائر الصوفية حتى عصرنا الحاضر حيث وجدنا الأمير عبد القادر الجزائري [2]، يقوم بشرحه في مجالسه الوعظية في دمشق كما يبدو ذلك من كتابه "المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد"[3].

ب - **فصوص الحكم :**

يعتبر هذا الكتاب على صغره من أكثر الكتب التي عملت على توطيد شهرة ابن عربي في العالم الإسلامي وربما يرجع سبب ذلك إلى خطورة المعلومات التي حواها من جهة ولما أثاره من معارك جدلية غير قليلة بين المؤيدين والمعارضين، حتى ليمكن القول بأنه كان سببا في نشوء مدرسة فكرية تسمى مدرسة "الفصوص". ولقد دفعت أهمية هذا الكتاب جما غفيرا من العارفين على مر العصور إلى دراسته بدقة، وكتابة الشروح عليه، وربما قلما وجد كتاب غيره حظي بهذا الاهتمام إلى هذا الحد، حتى أن بعض الباحثين أحصى الشروح التي كتبت عليه حتى اليوم فوجدها تتجاوز المائة وعشرة شرحا بالعربية والفارسية والتركية[4]، ولا شك أن هذه الشروح تعكس مدى تغلغل هذا الكتاب ونفوذه في جميع بقاع العالم الإسلامي شرقه وغربه.

ويدور الكتاب حول فكرتين أساسيتين في مذهب ابن عربي الفكري هما: فكرة الإنسان الكامل كعالم أصغر، أو رمز للحق والعالم، وفكرة الوجود الواحد.

وقد استعار ابن عربي كلمة الفص للإنسان الذي يمثل الحقيقة لبقية أنواع العالم كما يمثل نقش الفص في الخاتم حقيقة الخاتم، فكأن العالم خاتم فصه الإنسان، وهذا يبين أفضلية الإنسان على العالم ؛ ثم جعل ابن عربي الأنبياء – صلوات الله و سلامه عليهم – فصوصا بالنسبة لأفراد النوع الإنساني، وقد أشار صوفينا إلى هذه الحقيقة في شرحه لحكمة آدم فقال : فهو(أي آدم) من العالم كفص الخاتم من الخاتم ، هو محل النقش والعلامة التي يختم بها الملك على خزانته [5].

---

[1] _المرجع نفسه ص7.

[2] _الأمير عبد القادر بن محيي الدين ولد في القيطنة عام(1222هـ) و توفي عام(1300هـ)، من أهم مؤلفاته: المواقف في ثلاثة أجزاء انظر في ترجمته: أبو القاسم محمد الحفناوي ، تعريف الخلف برجال السلف ، تح : محمد أبي الأجفان وعثمان بطيخ ، ط1. بيروت : دار الرسالة 1982م، ج2،ص 316-392 الزركلي ، الأعلام (مرجع سابق) ج4،ص45.

[3] _الأمير عبد القادر الجزائري ، المواقف في التصوف و الوعظ و الإرشاد ،ط2 بيروت : دار اليقظة العربية 1966م .

[4] _غلام حسين دبناني ، مناحاة الفيلسوف ، (مرجع سابق) ،ص46 .

[5] _ابن عربي ، فصوص الحكم ، تقديم أنيس موصلي ، ط1 الجزائر : موفر النشر 1990 م ، ص2 .

- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية:

وهو كتاب صغير مدون تدوينا علميا، وبأسلوب منظم ومرتب، ووفق منهج محدد، ويبدو أن ا المصنف من أوائل ما صنف ابن عربي، حيث ذكر أنه ألفه أثناء زيارته للشيخ أبي محمد الأستاذ روري [1] قبل سنة(590 هـ)، وهو العام الذي ارتحل فيه ابن عربي من الأندلس إلى تونس [2]، لك يكون " التدبيرات الإلهية " من مؤلفات الشباب، وينبغي أن نشير أن هذا الكتاب قد طبع بليدن ة 1919 م بعناية المستشرق نيبرغ، وأعيد طبعه عدة مرات في مصر.

- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب [3]:

وفي هذا الكتاب يتحدث صوفينا عن نظريته في الإنسان بوصفه الكون الأصغر، والكتاب قريب شبه من حيث المحتوى إلى كتاب "التدبيرات الإلهية ".

- الديـــوان :

ويبدو أن ابن عربي قد ألفه عام(634هـ)، ويمكن للملاحظ أن يرى فيه بوضوح بعض القصائد ي تتناول نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل الذي يمثل محور الارتكاز في فلسفته الصوفية، وقد طبع ذا الكتاب عدة طبعات.

- روح القدس في محاسبة النفس:

وفي هذا الكتاب يحدثنا ابن عربي عن أكثر من خمسة وخمسين شيخا من الذين التقى بهم أو تربى على أيديهم نجد أغلبهم من تلاميذ الصوفي الكبير " أبي مدين شعيب "، وكعادة ابن عربي في تأليفه فإنه تخلل تراجمه كثير من الآراء المبتكرة والطريفة حول نظريته في الإنسان بصفة عامة، والكامل بصفة خاصة استطاع أحد الباحثين الجادين أن ينتزعها عند تحقيقه لهذه الرسالة [4].

هذه هي أهم كتب " الشيخ الأكبر " التي تناولت نظرية الإنسان عنده بشيء من التفصيل، ونحسب أن ابن عربي قد أشار إلى هذه النظرية في جميع كتبه دون استثناء، ولكن بتفاوت في قدر المعالجة.

---

1 ابن عربي ، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية** ،ت: نيبرج ،ط1.ليدن 1919 م.ص130.

2 بن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1،ص9؛ وينظر أيضا : أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه،(مرجع سابق) ص 34 .

3 نظر ابن عربي : **عنقاء مغرب في ختم الأولياء و شمس المغرب** ،ط1 ، القاهرة : مكتب عالم الفكر 1997م.

4 نظر : حامد طاهر، **مقدمة تحقيقه لرسالة روح القدس في محاسبة النفس ، لابن عربي**، رسالة ماجستير مقدمة بدار العلوم جامعة القاهرة 1972م، بإشراف الدكتور محمود قاسم .

2 ـ2 – مؤلفات منحولة :

وفي الأخير يجب أن نشير إلى أن ابن عربي نسبت إليه طائفة من الكتب شأن غيره من كبار المؤلفين في الحضارة الإسلامية كالغزالي والسيوطي وآخرين غيرهم، ونحن نعتقد أن هذه الكتب منحولة، وأجدني بحاجة إلى ذكر عناوين هذه الكتب لأن كثيرا من الدارسين اعتمد عليها ظانين أنها من تأليف " الشيخ الأكبر" وفي مقدمة هاته الكتب:

أ–تفسير ابن عربي:[1]

وهو تفسير مطبوع ومتداول بكثرة، وحقيقة هذا الكتاب أنه "للفيض القاشاني" [2] كما يقول الشيخ محمد عبده بحق[3]، وممن يذهب إلى هذا الرأي أيضا الإمام محمد حسين الذهبي في كتابه "التفسير والمفسرون" و يقدم لنا محمد حسين الذهبي عدة أدلة يقوي بها رأيه.

أولها: أن جميع النسخ الخطية منسوبة للقاشاني، والاعتماد على النسخ المخطوطة أقوى لأنها الأصل الذي أخـــذت عنه النسخ المطبوعة.

ثانيها: قال في كشـــف الظنون "تأويلات القرآن "المعروف بتأويلات القاشاني هو تفسير بالتأويل على اصطلاح أهل التصوف إلى سورة "ص" للشيخ كمال الدين أبي الغنائم عبد الرزاق جمال الدين الكاشي الســمرقندي المتوفى سنة(730هـــ)، ثلاثين وسبعمائة: " أوله الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه مظاهر حسن صفاته...الخ"[4].

يقول الإمام " محمد حسين الذهبي " فلما رجعنا إلى مقدمة التفسير المنسوب لابن عربي وجدنا أوله هذه العبارة المذكورة بعينها[5].

وثالثها: في تفسير سورة القصص من هذا الكتاب عند قوله تعالى في الآية32 ﴿**وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهَبِ**﴾ . يقول : "... وقد سمعت شيخنا نور الدين عبد الصمد قدس روحه العزيز في شهود الوحدة ومقام الفناء عن أبيه أنه ....إلخ ، ونور الدين هذا هو نورالدين عبد الصمد بن علي النطنزي

---

[1] **ابن عربي ، تفسير القرآن الكريم ،تح: مصطفى غالب ، ط3 .بيروت: دار الأندلس 1981م.**

[2] **وهو** عبد الرزاق الفاشاني (ت730هـــ) صوفي مفسر من العلماء له كتب منها: كشف الوجوه الغر في شرح تائية ابن الفارض، و" اصطلاحات الصوفية " و لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام" ، وله " شرح منازل السائرين " انظر في ترجمته : الزركلي ، الأعلام ، مرجع سابق) ، ج3،ص350.

[3] محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام.ط1. القاهرة : مكتبة المنار1931 م ، ج1 ،ص.116**

[4] محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون، (دون تحديد لمكان الطبع و تاريخه) ج2، 401،400 .**

[5] المرجع نفسه ج2،ص**401 .**

صفهاني والمتوفى سنة (730 هـ)، ثلاثين وسبعمائة من الهجرة ، كما يستفاد ذلك من كتاب نحات الأنس في مناقب الأولياء" ، وغير معقول أن يكون نور الدين عبد الصمد النطنزي المتوفى في اخر القرن السابع الهجري شيخا لابن عربي المتوفى سنة (638 هـ)[1].

لهذا كله نقول مع الذهبي أن هذا التفسير ليس من تأليف صوفينا الأندلسي، وإنما هو من تأليف أحد لميذ مدرسته والمتأثرين بأفكاره ونعني به " عبد الرزاق القاشاني " كما قال الإمام " محمد عبده" بحق .

ب- رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية :

والمتأمل في هذا الكتاب يجد أن أسلوبه يختلف عن أسلوب ابن عربي في كتبه هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإننا لا نجد كتابا بهذا الاسم في نص الإجازة التي كتبها ابن عربي عام (632 هـ)، للملك ظفر غازي على الرغم من أنها احتوت أكثر من خمسة وثمانين ومائتين كتابا ورسالة [2] . والشيء المهم ن نجد اليافعي في كتابه " مرآة الجنان وعبرة اليقظان " ينسب هذا الكتاب إلى" شمس الدين اللبان" لكن تحت عنوان إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات " [3]، وقد وجدت بعد البحث أن لإمام السيوطي في كتابه "صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام " يقتبس منه فقرات وينسبها ملا إلى " شمس الدين اللبان المصري " .

ج- الرسالة الوجودية في معنى قوله ﷺ من عرف نفسه فقد عرف ربه [4].

وأسلوب هذا الكتاب يختلف عن أسلوب ابن عربي المعتاد، ولا نجد في نص الإجازة التي كتبها ابن عربي للملك المظفر غازي أي إشارة لهذا الكتاب ضمن ثبت كتب الشيخ الأكبر، ويجب أن نشير هنا أن تصور صاحب هذه الرسالة لمفهوم التوحيد يختلف عن تصور ابن عربي له، وهذا ما جعلنا نحجم عن نسبتها " للشيخ الأكبر" .

---

1 محمد حسين الذهبي ، التفسير والمفسرون ، (مرجع سابق) ج2، ص401 .

2 انظر: ابن عربي ، منزل المنازل الفهوانية (مرجع سابق) ص65،35.

3 اليافعي ، مرآة الجنان ، (مرجع سابق) ، ج4، ص 333.

4 هذا الحديث قال ابن تيمية موضوع، وقال النووي قبله ليس بثابت، و قال أبو المظفر السمعاني في القواطع: أنه لا يعرف مرفوعا ، و إنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله. وللحافظ السيوطي فيه جزء لطيف سماه "القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه": انظر إسماعيل العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الإلباس** تح: أحمد القلاش ، ط4 . بيروت: مؤسسة الرسالة 1985م،ج2، ص 343.رقم الحديث2532.

د- مرآة المعاني في إدراك العالم الإنساني أو " حوض الحياة ":

وقد اطلعنا على هذه المخطوطة أثناء وجودنا في القاهرة، ولدينا صورة عنها، ونحن نشك في نسبة هذه الرسالة إليه لأننا لم نجدها ضمن فهرسة ابن عربي في الإجازة، والشيء الآخر المهم وهو عند فحصنا لهذه المخطوطة وجدنا فيها عبارات فارسية، وهذا الأسلوب لم نعهده في كتابات ابن عربي مما نوى ظننا أنها منحولة.

هـ- تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية :

وهذا الكتاب ليس من تأليف ابن عربي لأننا لا نجد له أي إشارة في كتبه الأخرى، كما لم يذكره " الشيخ الأكبر " في نص الإجازة التي كتبها إلى الملك المظفر، ولكن بالتحليل العميق في فحوى الكتاب نجد أن أغلب أفكاره مأخوذة من آراء ابن عربي مما يقوي ظننا أنه من صنيع أحد المتأثرين بمدرسة " الشيخ الأكبر " الفكرية .

2-3- خصائص هذه الآثار :

بقي في الأخير أن نشير إلى أهم الخصائص التي تميز أسلوب ابن عربي في التأليف، وتلفت نظر من يقرأ له فمن ذلك:

-التلقائية: يلاحظ الدارس لكتب ابن عربي أن الشيخ أثناء تأليفه يترك العنان لخواطره لتسجل وقائعه لشخصية، وتؤرخ لأحداث عصره أو لشخصيات عاصرها وعرفها عن كثب، ويتجلى هذا كثر في كتابه " الفتوحات المكية ".

ومن الجدير بالذكر أن نشير في هذا الصدد إلى أن ابن عربي كان يخضع لهذا المنهج عند تدوينه لكتبه، وفي هذا المعنى يقول:" جميع ما كتبته وأكتبه في هذا الكتاب إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ، ولا أنبياء مكلّفين — بكسر اللام —"[1]. فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله ﷺ فلا رسول بعده ﷺ ولا نبي يشرع ولا يكلف ، و إنما هو علم و فهم وحكم عن الله فيما شرعه .

وهكذا نستطيع أن نقول طبقا لرواية ابن عربي أن ما كتبه لم يكن عن علم مكتسب، وإنما هو علم إلهامي يتعالى عن التجربة الزمانية والمكانية، ويذكر "الشيخ الأكبر" أنه في الوقت الذي ينقطع فيه عنه المدد الإلهي أو(الإلهام) فلن يملي أو يكتب شيئا .

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3 ص456.

ويؤكد ابن عربي هذا المعنى فيقول: " واعلم أن جميع ما أكتبه في تأليفي ليس هو عن روية وفكر وإنما هو عن نفث في روعي على يد ملك الإلهام "[1].

ويزيد صوفينا هذا المعنى جلاء فيقول عن وجه ترتيب كتابه الكبير الفتوحات المكية :" واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ، ولا عن نظر فكري ، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره، وقد نذكر كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده وذلك شبيه بقوله تعالى :﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ [2]﴾ بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة تتقدمها وتتأخرها "[3].

وفي موضع آخر يقول:" فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التآليف، ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلفين فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره، وإن كان مجبورا في اختياره ؛ أو تحت العلم الذي يبثه خاصة، فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء.

أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقتها، ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم لو سئلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدها إحساسها فمهما برز لها من ذلك وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله وألقته على حسب ما يجد لها في الأمر ، فقد يلقي الشيء إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري، وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف بل ثم ما هو أغرب عندنا أنه يلقى إلى هذا القلب أشياء يؤمر بإيصالها وهو لا يعلمها في ذلك الوقت لحكمة إلهية غابت عن الخلق فلهذا يتفيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب الذي يتكلم عليه ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقى إليه ولكنه عندنا قطعا من نفس ذلك الباب بعينه لكن بوجه لا يعرفه غيرنا مثل الحمامة والغراب اللذين اجتمعا لعرج قام بأرجلهما"[4].

ب-الغموض: خاصية أخرى امتاز بها أسلوب ابن عربي وهي الغموض والإبهام؛ ذلك لأن صوفينا يستخدم الرمز في التعبير عن مذهبه شأنه في ذلك شأن الصوفية الذين سبقوه في استخدامهم الرمز لإخفاء أغراضهم وراء لغة اصطلاحية لا يعرفها غيرهم فيكون لعباراتهم عادة معنيان: أحدهما يستفاد من

---

[1] نقلا عن: عبد الوهاب الشعراني، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر.

[2] البقرة :238.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

[4] ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج1 ص59.

ظاهر اللغة، والآخر يستفاد بالبحث والتعمق، والمعنى الأخير يكاد يستعصي على غير أهله من الصوفية وهو المعنى الحقيقي المعبر عنه بالرمز أو الإشارة، وفي هذا يقول ابن عربي:"وهنا سر وإشارة عجيبة لمن تفطن لها "[1]. ويقول أيضا:" الرمز واللغز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله" [2].

ولهذا قيل: عن التصوف علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات[3].

وعن هذه التجربة الحية يقول الغزالي –رحمه الله- :" ثم يترقى الحال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطإ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه[4].

والواقع أن الرمزية في التعبير عن حقائق التصوف تعد ظاهرة عامة للتصوف حتى عدها بعض الباحثين الجادين[5] خاصية من خصائص التجربة الصوفية .

ولعل هذا ما أدى بابن عربي إلى اتخاذ أسلوبين أو لسانين في الكتابة، لسان الخاصة ولسان العامة وإن شئت قلت لسان الباطن ولسان الظاهر الذي يعبر عن عقيدة العوام؛ وابن عربي – في رأينا – يفوق المعقول في إعضاله في التعبير عن حقيقة مذهبه إذ أنه تعمد إخفاءه وتبديده في ثنايا كتبه عن قصد وضنا به على غير أهله، وفي هذا المعنى يقول: و" أما التصريح" بـ "عقيدة الخلاصة "، فما أفردها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب (أي الفتوحات) مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرت متفرقة "[6]

ومن الغريب أن نجد عناوين كتاب " الفتوحات المكية" الفرعية لا تكشف حقيقة عن محتوياتها بل لا تدل عليها في بعض الأحايين، وهذه عقدة أخرى من عقد الرجل الكثيرة، وعائق آخر يضاف إلى الصعوبات الكثيرة التي تواجه الباحثين في دراسة مذهب ابن عربي وفهم آرائه.

ولما كان أسلوب الرجل غامضا إلى هذه الدرجة، وكلامه غير مفهوم إلى هذا الشأو فقد حذر كثير من أعلام الصوفية من قراءة كتبه، فقد ذكر العلامة "جلال الدين السيوطي" أن بعض العارفين كان

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج1 ص255.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج1،ص.174

[3] أبو بكر الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تح محمد أمين النواوي ط3 القاهرة:مكتبة الكليات الأزهرية العلمية1992م ص104.

[4] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، ت: جميل صليبا مع كامل عياد ، ط بيروت : دار الأندلس 1996م،ص140 .

[5] انظر: أبا الوفا التفتازاني ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي** ، ط3. القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع 1979 م.ص8، و ينظر أيضا: توفيق الطويل، **سلسلة عالم المعرفة في تراثنا العربي الإسلامي**، ط1: الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب1985م.ص175.

[6] **ابن عربي ، الفتوحات المكية ، تح : عثمان يحي (مرجع سابق) ج1.ص175.**

يقرأ عليه كلام الشيخ ابن عربي ويشرحه فلما حضرته الوفاة نهى عن مطالعة كتب ابن عربي وقال: أنتم ما تفهمون مراده ومعاني كلامه [1].

وليس هذا رأينا فقط وإنما سبقنا إليه " رينولد نيكلسون "، وفي هذا المعنى يقول عن كتابه " فصوص الحكم :" ونظرياته صعبة المفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها ، لأن لغته اصطلاحية خاصة ، مجازية معقدة في معظم الأحيان ، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها ، ولكن إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه ، واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه ، ويمثل الكتاب في جملته نوعا خاصا من التصوف المدرسي العميق الغامض "[2].

ولما كان أسلوب صوفينا غير واضح فقد وقع عليه كثير من الإنكار و لم يقدر إنتاجه حق قدره، ومن هنا فإن الحاجة ماسة إلى دراسات عميقة لمذهب ابن عربي، دراسات تقوم على تحليل مذهب الرجل في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا جانب أغفلته كثير من الدراسات المعاصرة التي تغطي المكتبة الإسلامية في الآونة الأخيرة.

ونحب في الأخير إلى أن نشير هنا أن ابن عربي يقصد أحيانا " لعلم الحروف " كي يستعين به على أداء ما يرى ضرورة إخفائه وستره على ما يباينه في طريقته، وهذا ما جعل أسلوبه غامضا إلى حد الاستغلاق.

ج- إجادة الصنعة:

وميزة أخرى يلحظها الدارس في كتب ابن عربي وهي إجادته للصنعة، ويتضح هذا في كتابه " الفتوحات المكية " حيث قام بتأليفه مرتين: تبدأ الأولى عند زيارته إلى مكة سنة (599 هـــ) حيث كان الكتاب عبارة عن رسالة موجهة إلى صديقه الحميم عبد العزيز المهدوي ، ثم ما لبثت أن صار هذا الكتاب الضخم الذي بين أيدينا، ويذكر ابن عربي أنه انتهى من تأليفه عام (629 هـــ)، وهو يصرح أن لهذا الكتاب نسخة ثانية بدأها في دمشق عام(632 هـــ) وأنهاها سنة (636 هـــ)، ويذكر " الشيخ الأكبر" أن في النسخة الثانية زيادات لا توجد في النسخة الأولى ، كما أن فيها حذفا، يوجد بكامله في النسخة الأولى [3].

ومعنى هذا أن ابن عربي كان يهتم بكتابه هذا إلى حد كبير وهو ما دعانا أن نطلق على طريقته هذه في التأليف " إجادة الصنعة " إن صح هذا التعبير، وهناك شاهد آخر على جري صوفينا على هذه نجده

---

[1] جلال الدين السيوطي ، تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي ، ت : عبد الرحمن حسن محمود ط1، القاهرة : مكتبة الآداب (د.ت) ،ص57.

[2] نقلا عن: أبي العلاء عفيفي في مقدمته لفصوص الحكم لابن عربي، (مرجع سابق).ص12.

[3] انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، نشرة عثمان يحيى (مرجع سابق)، ج1.ص20؛ وينظر أيضا ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج4، ص544.

كتابه " مواقع النجوم" حيث أضاف إليه "المقام الصمداني " بعد سنين عدة، وكان قد خرج للكتاب نسخ كثيرة في سائر بقاع الإسلامي لم يثبت فيها هذا المنزل [1] .

د- السرعة:

... ويذكر ابن عربي أنه صنف كتاب التدبيرات الإلهية في أقل من أربعة أيام [2]، وأنه ألف مواقع النجوم في أحد عشر يوما[3]، وهو في حوالي مائتي صفحة، وكذلك كَتَبَ كتاب اليقين في جلسة واحدة[4]. ولعل هـذا يفسر غزارة مؤلفاته كما وكيفا، وبخاصة إذا علمنا أنه يخضع لوارد قوي كما يقول هو عن نفسه.

هـ- تأنقه في إيراد عناوين كتبه:

وخصيصة أخرى يمكن للمتأمل أن يلمحها في كتب ابن عربي هي عنايته باختيار عناوين كتبه وأسمائها وتأنقه في ذلك مع غلبة طابع الجناس، والسجع الذي غلب في عصره، وإن كان صوفينا لا يتحرج من استعارة بعض هذه الأسماء ممن سبقوه كما فعل في كتابه " فصوص الحكم" الذي اقتبسه من الفارابي أوكتابه " الدرة الفاخرة" الذي أخذه من الإمام حجة الإسلام الغزالي.

و - إهداؤه كتبه إلى أصدقائه وتلاميذه:

وميزة أخرى بدت في مؤلفات ابن عربي هي اختصاصه بعض زملائه ممن عرف عنهم الصلاح والتقوى بإهداء بعض مؤلفاته إليهم، كما وقع مع وليه الحميم عبد العزيز المهدوي حين أهداه " الفتوحات المكية"[5] ورسالته" روح القدس في محاسبة النفس "[6]، وكذلك فعل مع تلميذه بدر بن عبد الله الحبشي ومحمد خالد الصدفي التلمساني حين أهداهما كتابه " حلية الأبدال وما يظهر من المعارف والأحوال "[7]

وكذلك فعل مع عبد اللطيف بن أحمد بن محمد بن هبة الله البغدادي حين أهداه كتابه "الانتصار"[8].

---

[1] ابن عربي، حلية الأبدال ، (مرجع سابق) ص50.

[2] ابن عربي، التدبيرات الإلهية، (مرجع سابق) ،ص120-121.

[3] ابن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم،ط1. القاهرة : مكتبة محمد علي صبيح وأولاده 1965 م، ص2 .

[4] ابن عربي، كتاب اليقين، تح :سعيد عبدالفتاح، ط1. القاهرة : كتاب أخبار اليوم للتراث1997،ص86.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى (مرجع سابق)، ج1، ص59.

[6] ابن عربي، روح القدس في محاربة النفس، تح: عزة حصرية .ط1. دمشق: مطبعة العلم 1970م، ص19.

[7] ابن عربي، حلية الأبدال ،(مرجع سابق) ، ص 36 .

[8] ابن عربي : الانتصار ،تح: موفق فوزي جبر ط1،دمشق : دار الحكمة 2000م ، ص37 .

حرصه على اختصار كتب غيره الكبار:

ونلاحظ أخيرا أن ابن عربي حرص على أن يختصر كتب السابقين الكبار في مختصرات موجزة كما فعل بالنسبة إلى " صحيح مسلم "، وكذلك " صحيح البخاري "، وأيضا " جامع الترمذي " وكذلك أيضا " المحلى" للإمام ابن حزم، كما اختصر أيضا " الحلية" لأبي نعيم في مختصر وجيز سماه " البغية "، وهذه ظاهرة أخذت تشيع في عصره وفي العصور اللاحقة [1].

بقي الآن أن نتناول تقدير " مكانة ابن عربي " عند القدامى والمحدثين إذ أن تاريخ الفكر الإسلامي لم يسجل شخصية مثيرة للجدل كشخصية ابن عربي، والغريب أن تباين وجهات نظر الباحثين لم يقتصر على الدراسات الحديثة والمعاصرة، وهذا ما يدعو الباحث إلى شدة التمحيص في سيرته وآرائه، وتتبع آراء العلماء فيه حتى يصل إلى تقدير حقيقي لمكانة ابن عربي الفكرية والروحية.

3- مكانة ابن عربي بين القدامى والمحدثين:

ابن عربي متصوف أندلسي له خطره في تاريخ التصوف الإسلامي عامة، فقد شغل الرجل أذهان المسلمين بما صنف من مصنفات أربت عن المئات وبما أثار من آراء في الأندلس والمغرب ومصر والحجاز وتركيا والعراق ردحا طويلا، فاختلف الناس فيه من الزندقة إلى الولاية الكبرى، وحاز بذلك شهرة عظيمة في العالم الإسلامي قاطبة لم تتهيأ لغيره من رجال الفكر والدين في تاريخ أمتنا الروحي و العقلي على حد سواء.

فلقد تناقضت الآراء في تقدير منزلة ابن عربي في حياته وبعد مماته تناقضا شديدا كما عبر عنها المناوي بقوله:" وقد تفرق الناس في شأنه قددا، فذهبت طائفة إلى أنه زنديق لا صديق ، وقال قوم إنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر في كتبه، وعول جمع على الوقف والتسليم "[2].

ومن هنا كان لزاما علينا أن نوازن بين مادحيه وقادحيه، وأن نمحص الآراء التي قيلت فيه بدقة وحذر بالغين، عسانا نكون حكما مقاربا لما كان عليه الرجل.

-1ـ ابن عربي في رأي قادحيه :

كان لابن عربي في حياته وبعد مماته كثير من الناقمين الذين آذوه بقسوة، ونسبوا إليه أمورا مستشنعة، واتهموه في دينه بسبب آرائه التي كان ينتحلها، وكان غالبية هؤلاء القادحين من الفقهاء

---

1 انظر: ابن عربي نص الإجازة للملك المظفر الغازي ضمن المنازل الفهرانية (مرجع سابق) .ص44.

2 المناوي الكواكب الدرية ، (مرجع سابق)،ج2،ص515.

المؤرخين والمحدثين، وهؤلاء مع جلالة قدرهم لا يتوقع منهم أن يصدروا حكما صائبا على رجل من طراز ابن عربي، لأنهم أولا وببساطة لم يعانوا تجربة صوفية في حياتهم، ولأنهم ثانيا ليسوا في مستوى الرجل في الإحاطة الشاملة بالعلوم العقلية والكونية.

فمن هؤلاء القادحين فقهاء مصر الذين عرفنا خصومتهم لابن عربي حينما دخل هذا الأخير إلى مصر سنة (603هـ)، حيث وشوا به إلى" الملك الكامل" حاكم مصر في ذلك الوقت، وعملوا جهدهم من أجل إراقة دمه، لكن الله سلّمه من هذه المحنة بفضل شفاعة من الفقيه" أبي الحسن البجائي" الذي تأول كلامه[1] وعندئذ لم يجد مفرا من الهجرة من مصر إلى المشرق حيث نزل مكة.

ويظهر أن إنكار فقهاء مصر سببه رؤيا تحدث بها مع مريديه اشتم الفقهاء منها قوله" بالوجود الواحد"[2]، ومن هذه الواقعة بدأت المجادلات بين فقهاء عصره حول حقيقة إيمانه و لم يستغرب ابن عربي موقف الفقهاء هذا لأن الله ألهمه بأنه سيمتحن في حياته وبعد مماته يقول ابن عربي:"كنت نائما في مقام ابراهيم، وإذ بقائل من الأرواح ـ أرواح الملأ الأعلى- يقول لي عن الله عز وجل: ادخل مقام إبراهيم إنه كان أواها حليما فعلمت أنه يبتليني بكلام في عِرْضي من قوم فأعاملهم بالحلم، قال: ويكون أذى كثيرا، فإنه جاء "حليما" بصيغة المبالغة، ثم وصفه بالأواه، وهو الذي يكثر من التأوه لما يشاهد من جلال الله"[3]، وقد تعرضت الكثير من كتب التراجم للأسباب التي تذرع بها قادحو ابن عربي، ومن بينها مذهبه في "وحدة الوجود "وقوله بإيمان فرعون، وما ادعاه من التقائه بأرواح الأنبياء والأولياء السابقين... بالإضافة إلى ما كان يفيض به من تعبيرات الشوق وأغيام في قصائد غزلية... يظنها السامع أو القارئ، موجهة إلى إنسان، ولكنها في حقيقتها موجهة إلى المعاني الروحية التي يحس بها، وإن استعمل فيها الألفاظ الحسية جريا على طريقة الصوفية في رموزهم وإشارتهم، كما كان من الأسباب التي أدت إلى مهاجمته ما كان يحدث به من التجليات والإشراقات التي يدعي حدوثها له، ولا يجد لها البعض مسوغا عقليا ممكنا.

---

[1] أسين بلاثيوس ، ابن عربي حياته ومذهبه ، (مرجع سابق)،ص54.

[2] المرجع نفسه، والصفحة .

[3] نقلاعن : ابن العماد ،شذرات الذهب ، (مرجع سابق)،ج4،ص196.

وكان من الطبيعي أن تثير هذه الأفكار ثائرة الثائرين، وأن تواجه بالنكير والهجوم من طرف جلة من الفقهاء نذكر منهم:" قطب الدين القسطلاني"[1] المتوفى عام (686هـ) فقد انتقد ابن عربي وغيره من متفلسفة الصوفية كالحلاج، وابن سبعين، والعفيف التلمساني في كتاب سماه" الارتباط"[2].

ولعل أعظم خصوم ابن عربي خطرا، وأنبههم ذكرا الشيخ"تقي ابن تيمية"(ت728هـ)، فقد هاجم ابن عربي هجوما عنيفا في الكثير من كتبه مثل" الرسالة الصفدية "[3]، وفي "حقيقة الاتحادين أي القائلين بوحدة الوجود"[4]، وفي غيرها كثير من كتبه وفتاويه.

ولسنا هنا بصدد تفصيل ردود ابن تيمية – رحمه الله- على ابن عربي فلهذا مواضع أخرى من هذا البحث عند الحديث عن مذهب ابن عربي وآرائه حول الله والعالم والإنسان، ونكتفي هنا بالقول بأن سبب حملة ابن تيمية على ابن عربي تتمثل في الآراء التي تنسب إليه مثل قوله:" بوحدة الوجود" أو"الوجود الواحد" وادعائه بأن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلى النبي ﷺ، وزعمه بأن الولاية أفضل من النبوة.

ويبدو أن ابن تيمية كان ملما بآراء ابن عربي كما يعرضها صوفيتا في كتبه:"كالفتوحات المكية"، " وفصوص الحكم"، و" التجليات "، و"الإسراء إلى المقام الأسرى" وغيرها، كما كان على دراية بمذاهب التصوفة المتفلسفين كابن سبعين الذي كان ابن تيمية يقدمه على ابن عربي في العلوم الفلسفية، كما كان مطلعا على آراء" صدر الدين القونوي " ،" وعفيف التلمساني" لأنه كثير المقارنة بين آراء هؤلاء الصوفية جميعا مبينا الفروق الدقيقة بين مذاهبهم، يقول:" وابن عربي... في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر و المظاهر، فيقرر الأمر والنهي، والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات، ولهذا كثير من العباد يأخذون منه سلوكه فينتفعون بذلك وإن كانوا لا يفقهون حقائقه" [5].

أما عن " صدر الدين القونوي "، وتلميذه " عفيف الدين التلمساني" فيقول ابن تيمية:" وأما صاحبه الصدر الرومي، فإنه كان متفلسفا فهو أبعد عن الشريعة والإسلام، ولهذا كان الفاجر التلمساني الملقب

---

[1] هو أبو بكر محمد بن أحمد المصري ولد سنة(614ه)، وسمع من علي البنا ، والشهاب السهر وردي ،وتفقه على مذهب الشافعي، وكان ممن جمع بين العلم والعمل ،ويذكر المؤرخون أنه كانت بينه وبين ابن سبعين عداوة وكان القسطلاني ينكر عليه الكثير من أحواله وهو بمكة.انظر في ترجمته:ابن العماد،شذرات الذهب، (مرجع سابق) ، ج5،ص397.

[2] نقلا عن: برهان الدين البقاعي، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي،تح :عبد الرحمن الوكيل ،ط. بيروت:دار الكتب العلمية 1980م. ص153.

[3] ابن تيمية، الرسالة الصفدية،تح :محمد حسن إسماعيل ،ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 2000م، ص157-182.

[4] ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (مرجع سابق)، ج4، ص3-103.

[5] نعمان الألوسي، جلاء العينين، (مرجع سابق)، ص 112.

العفيف يقول: كان شيخي القديم مُتَرَوْحِنًا متفلسفا يقصد ابن عربي، والآخر فيلسوفا متروحنا — يعني صدر الدين القونوي — "[1].

ثم يقول ابن تيمية عن مذهب التلمساني:" وأما الفاجر التلمساني فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت –كما يفرق ابن عربي —، ولا يفرق بين المطلق والمعين– كما يفرق ابن عربي —، ولا يفرق بين المطلق والمعين — كما يفرق الرومي —، ولكن عنده ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه "[2].

وإذا كان ابن تيمية قد وصف صراحة آراء ابن عربي بأنها آراء إلحادية في غير ما موضع من كتبه على نحو ما يتبين في قوله:" وهذا الإلحاد وقع في كلام ابن عربي صاحب الفتوحات وأمثاله "[3].

فإننا نجده يتحرج في تكفير الرجل، بل يشهد بالأصالة والابتكار، وفي هذا المعنى يقول: " فهو أقربهم – يعني ابن عربي — إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيرا، ولأنه لا يثبت على الاتحاد لثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه، وإنما هو قائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه "[4]. ويقول في موضع آخر يعذر مشوب بالخرج:" الله أعلم بما مات الرجل عليه، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [5] "[6].

وثمة خصم آخر من خصوم ابن عربي هو علامة اليمن الشهير " ابن الأهدل اليمني" المتوفى سنة (855هـ)، والذي حمل على ابن عربي حملة شعواء في كتابه "كشف الغطاء عن حقائق التوحيد"، والرد على ابن عربي وجماعته الزنادقة الملحدين"[7].

وهناك عالم يمني آخر هو " برهان الدين البقاعي " الذي اتهم ابن عربي بالقول بالوجود الواحد وبالتثليث وبإيمان فرعون، وبوحدة الأديان، ونسب إليه القول بأن الله هو العالم الأكبر، وأنه حقيقة

1- المرجع نفسه و الصفحة.

2- المرجع نفسه و الصفحة.

3- ابن تيمية، الرسالة الصفدية ،(مرجع سابق)، ص 170 .

4- ابن تيمية مجموعة الرسائل و المسائل (مرجع سابق). ج2، ص7.

5- الحشر، الآية: 10.

6- الألوسي ، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، (مرجع سابق)، ص110.

7 ابن الأهدل ، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد ت: أحمد بكير، ط1 .تونس : مطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل 1964م .

الموجودات وسمى كتابه: " تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي "، وله كتاب آخر قريب من هذا الكتاب وهو " تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد"، وقد حقق هذان الكتابان وطبعا عدة مرات [1].

وثمة خصم آخر هو المؤرخ ابن خلدون (ت808هـ)، والذي اتهم ابن عربي بالقول بالوحدة والتأثر بمذاهب الرافضة والإسماعيلية، وفي هذا المعنى يقول:" ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه وملأوا الصحف منه مثل اهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف، وابن الفارض ، والنجم الإسرائيلي في قصائدهم، وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين...، فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم "[2].

ويذكر العلامة "المقبلي اليمني" المتوفى سنة (1108هـ) في كتابه " العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ " رأي ابن خلدون في ابن عربي وكتبه فيقول:" اعلم أرشدنا الله وإياك إلى الصواب وكفانا شر البدع والضلال أن طريق المتصوفة منحصر في طريقتين: **الطريقة الأولى**: وهي طريقة السنة، وطريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين: **والطريقة الثانية:** وهي مشوبة بالبدع، وهي طريقة قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها، ومن هؤلاء ابن عربي وابن سبعين وابن برجان وأتباعهم ممن سلك طريقهم ودان بنحلتهم، ولهم تآليف كثيرة يتداولونها مشحونة من صريح الكفر ومستهجن البدع وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها مما يستغرب الناظر فيه، نسبتها إلى الملة أو عدها في الشريعة "[3].

ثم ينقل المقبلي رأي العلامة ابن خلدون في كتب متفلسفة الصوفية تضمنت رأيه في كتب ابن عربي وبخاصة " الفتوحات المكية " و" فصوص الحكم"وهو يقول فيهما:" وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد من نسخها بأيدي الناس مثل الفصوص والفتوحات لابن عربي والبد لابن سبعين وخلع النعلين لابن قسي وعين اليقين لابن برجان، وما أجدر الكثير من شعر ابن الفارض والعفيف التلمساني وأمثالهما أن يلحق بهذه الكتب، وكذا شرح ابن الفرغاني للقصيدة التائية من نظم ابن الفارض، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء

---

[1] انظر برهان الدين البقاعي ، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي ، ت: عبد الرحمن الوكيل ، ط1، بيروت : دار الكتب العلمية 1980.

[2] ابن خلدون ، المقدمة، (مرجع سابق) ،ص523.

[3] المقبلي اليمني ، العلم الشامخ في إيثار الحق عن الآباء والمشايخ ، ط1.القاهرة سنة 1328 هـ ص499 -500.

حتى يتمحي أثر الكتابة لما في ذلك من المفسدة العامة في الدين بمحو العقائد المضلة فيتعين على ولي الأمر إحراق هذه الكتب دفعا للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق وإلا فيتزعها منه ولي الأمر ويؤدبه على معارضته في منعها لأن ولي الأمر لا يعارض في المصالح العامة"[1].

وهناك خصم آخر من خصوم ابن عربي حمل عليه حملة عنيفة وهو المؤرخ الفاسي المتوفى سنة (832هـ) الذي حمل عليه في كتابه " العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين "[2] الذي سفه فيه آراء ابن عربي الوحودية، ويقال إنه أفرد لذلك كتابا مستقلا في الرد على مذهبه سماه:" تنبيه النبيه والغبي من الافتتان بابن عربي " وهو الآن في حكم المفقود، لكن يبدو أنه ضمن كتابه " العقد الثمين " الكثير من رائه منه.

ومن خصوم ابن عربي الأندلسيين نجد أبا حيان المفسر[3] الذي ذكر عند تفسيره لقوله تعالى :﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾[4] ما نصه:" ذكر الله تعالى أن من النصارى من قال: إن المسيح هو الله، ومنهم من قال : هو ابن الله، ومنهم من قال: هو ثالث ثلاثة، وتقدم أنهم ثلاثة طوائف: ملكانية، ويعقوبية، ونسطورية، وكل منهم يكفر بعضهم بعضا ، ومن اعتقادات النصارى استنبط من تسربل بالإسلام ظاهرا وانتمى إلى الصوفية حلول الله تعالى في الصورة الجميلة، ومن ذهب من ملاحدتهم إلى القول بالاتحاد والوحدة كالحلاج والشوذي ، وابن أحلى ، و ابن عربي المقيم بدمشق ، وابن الفارض وأتباع هؤلاء كابن سبعين والششتري تلميذه وابن مطرف المقيم بمرسية ، والصفار المقتول بغرناطة وابن التاج وابن الحسن المقيم كان بلوذقة، وممن رأيناه يرمى بهذا المذهب الملعون العفيف التلمساني ، وله في ذلك أشعار كثيرة، وابن عياش المالقي الأسود القطع المقيم كان بدمشق وعبد الواحد المؤخر المقيم كان بصعيد مصر، والأبلي العجمي الذي تولى المشيخة بخانقاه سعيد السعداء بالقاهرة من حجاز مصر وأبو يعقوب بن مبشر تلميذ الششتري المقيم كان بحارة زويلة في القاهرة، والشريف عبد العزيز المتوفى وتلميذه عبد الغفار التومي، وإنما سردت أسماء هؤلاء نصحا لدين الله تعالى، يعلم الله تعالى ذلك، وشفقة على ضعفاء المسلمين، وليحذروا منهم أشد من الفلاسفة

---

[1] المرجع نفسه والصفحة 500.

[2] التقي الفاسي، **العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين**، ت: فؤاد سيد، ط1.مكة المكرمة: دار محمد سرور الصبان (د.ت) ج2- ص 160-199.

[3] ابو حيان الأندلسي عالم بالنحو و التفسير و الحديث ولد عام(654 هـ)، من أهم مؤلفاته:البحر المحيط في التفسير ومختصره النهر والتذييل والتكميل في شرح التسهيل، توفي عام 745 انظر في ترجمته ابن العماد، شذرات الذهب، (مرجع سابق) ج6، ص 145 – 148.

[4] المائدة : الآية 73.

الذين كذبوا على الله ورسله، ويقولون بقدم العالم، وينكرون البعث، وقد أولع جهلة من ينتمي المتصوف بتعظيم هؤلاء وادعائهم أنهم صفوة الله تعالى وأولياؤه، والرد على النصارى والحلولية والقائلين بالوحدة هو من علم أصول الدين "[1].

وثمة خصم آخر لابن عربي هو المتكلم المعروف "سعد الدين التفتازاني "[2] ت (791هـ) الذي نص على تكفيره، وألف كتابا مستقلا في الرد على فصوص الحكم سماه: "رسالة في وحدة الوجود "[3].

ومن هؤلاء أيضا " الملا القاري "[4]ت (1014 هـ) الذي يقول: " ومن اعتقد حقيقة عقيدة ابن عربي فكافر بالإجماع من غير نزاع، وإنما الكلام فيما إذا أول كلامه بما يقتضي حسن مرامه، وقد عرفت من تأويلات من تصدى لتحقيق هذا المقام، أنه ليس هناك ما يصح أو يصلح عنه دفع الملام، بقي من شك وتوهم أن هناك بعض التأويل، إلا أنه عاجز عن ذلك القيل، فقد نص العلامة ابن المقري... أن من شك في كفر اليهود والنصارى وطائفة ابن عربي فهو كافر، وهو أمر ظاهر وحكم باهر، وأما من توقف فليس بمعذور في أمره، بل توقفه سبب كفره "[5].

ومن الذيـــن انتقدوا ابن عربي المعاصرين لهم شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا" مصطفى صبري" الذي رد على ابن عربي ردودا قوية في كتابه الذائع الصيت:" موقف العقل والعلم من رب العالمين عباده المرسلين"، ويشهد الله إنه أغزر ما قرأت في الرد على الشيخ الأكبر إذ ابتعد فيه عن التجريح، وحاول أن ينقض الأسس التي قام عليها تصور ابن عربي للوجود، ومن شاء أن يستزيد فلينظر الفصل الذي عقده لهذا الغرض في الباب الثاني "في موقف العالَم من الله"[6].

ومن خصوم ابن عربي الدكتور " محمد يوسف موسى " الذي يقول: "إن مذهب ابن عربي يقوم على وحدة الوجود، فليس في الأمر خالق ومخلوق، بل الله هو كل الموجودات، وهم جميعا مظاهره ومجاليه، لا فرق بين كائن وكائن، حتى عجل بني إسرائيل كان أحد المظاهر التي اتخذها الله تعالى" [7]، ثم

---

1 أبو حيان الأندلسي، **تفسير البحر المحيط**، ط2. بيروت: دار الفكر، 1983م، ج3. ص449.

2 هو العلامة النحوي العالم بالأصلين، ولد سنة 712هـ بتفتازان، وأخذ عن عضد الدين الإيجي، وألف " شرح المقاصد " في علم الكلام وهو عماد شهرته توفي 791 هـ، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب،(مرجع سابق)،ج6، ص319- 322.

3 **سعد الدين التفتازاني ، رسالة في وحدة الوجود** ، طبعة حجرية دون تحديد تاريخ و مكان الطبع .

4 **هو علي بن محمد بن سلطان الهروي القاري المكي الحنفي أحد تلاميذ شيخ الإسلام ابن حجر الهيتمي من مصنفاته :" شرح الشفاء" ، و "شرح الشمائل" و" الناموس في تلخيص القاموس" ورسالة في الرد على ابن عربي توفي بمكة عام 1014 هـ و دفن بالمعلى ، انظر في ترجمته** : ابن الألوسي ، جلاء العينين ، مرجع سابق ص55-56.

5 **المرجع نفسه الصفحة 55.**

6 مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج3، ص85 -315.**

7 محمد **يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام و صلاتها بالفلسفة الإغريقية، ط3، القاهرة : الخانجي 1963م ص:307.308.**

يمضي الدكتور " محمد يوسف موسى " فيقول: " وهكذا نجد ابن عربي غير موفق تماما في مذهبه في الأخلاق، إذ أقامه على مذهبه في وحدة الوجود، وجعل الحب سبيلا آخر للانفلات من المسؤولية الأخلاقية، وجعل الغاية القصوى هي السعادة الشخصية "[1].

وكذلك نجد الدكتور علي سامي النشار يقول عنه:" إنه ليس رجل دين مطلقا، ولا رجل زهد ولا تصوف، بل هو فيلسوف غنوصي صناعي بمجمع موفق منسق "[2].

ومن خصومه أيضا نجد شيخنا " محمد الغزالي " الذي كان يرى أن " الفتوحات المكية " هي أولى بأن تسمى " بالفتوحات الرومية " لما تضمنته من آراء تسوغ لفكرة الثالوث المعروفة في الديانات القديمة، ولنترك الشيخ يصور لنا انتقاداته لابن عربي في هذه القضية الشائكة بقلمه السيال حيث يقول:" لقد اطلعت على مقتطفات من " الفتوحات المكية " لابن عربي فقلت: كان ينبغي أن تسمى " الفتوحات الرومية " فأي مبشر لا يطمع أن يلبس بيننا شرا من هذا اللغو".

يقول ابن عربي في الباب (333):" بعد تمهيد طويل: أن الأصل الساري في بروز أعيان الممكنات هو التثليث ، والأحد لا يكون عنه شيء البتة ، وأول الأعداد الإثنان ، ولا يكون عنه شيء أصلا ، ما لم يكن ثالث يربط بعضها بالبعض فحينئذ يتكون عنها ما يتكون ، فالإيجاد عن الثلاثة ، والثلاثة أول الأفراد". يقول الغزالي معلقا على هذا النص لابن عربي:" لم أقرأ في حياتي أقبح من هذا السخف، ولا ريب أن الكلام تسويغ لفكرة الثالوث المعروفة في الديانات القديمة، وابن عربي مع عصابات الباطنية والحشاشين الذين بذرتهم أوربا في دار الإسلام أيام الحروب الصليبية الأولى، وكانوا طلائع هذا الغزو الخسيس ".

من قال أن الواحد لا يكون منه شيء أصلا﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[3]، ﴿ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [4] ﴿ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [5]، وفي دنيا الناس يسأل كل واحد عما يفعل ويترك ويتفاوت آحاد البشر في قدراتهم و خبراتهم يقول ابن دريد:

والناس ألف منهم كواحد وواحد منهم كالألف أن أمر عني

ومن قال: إن أول العدد الإثنان، وهل يكون الإثنان إلا من ازدواج الواحد، ثم من قال: إن الإثنين لا يكون عنهما شيء أصلا، وإذا كان هو لم ينشأ من أمه وأبيه فمم نشأ؟ ولكن ابن عربي — كما يقول

---

1 المرجع نفسه ص 309.

2. د.علي سامي النشار،نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ط1 . القاهرة:دار المعارف 1969م.ج3، ص17.

3 . الرعد: الآية 16 .

4. الأنعام،الآية:102.

5. الشورى: الآية 12 .

الـغزالي — يمضي في سخافاته فيقول: عن عقيدة التثليث من العابدين من يجمع هذا كله في صورة عبادته و صورة عمله، فيسري التثليث في جميع الأمور لوجوده في الأصل.

ويبلغ ابن عربي قمة التغفيل عندما يقول: أن الله سمى القائل بالتثليث كافرا، أي ساترا حقيقة الأمر فقـال:﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾[1] ، فالقائل بالتثليث ستر ما ينبغي أن يكشف صورته ولو بين لقال هذا الذي قلناه.

واكتفى الأحمق بذكر الجملة الأولى من الآية، و لم يردفها بالجملة التالية، وما من إله إلا إله واحد، وذلك التلبيس المقصود.

هذا الكلام المقبوح التافه موجود فيما يسمى بالتصوف الإسلامي، وعوام المسلمين وخواصهم يشعرون بالمصدر النصراني الواضح لهذا الكلام "[2] .

ومن المعاصرين الذين حملوا على ابن عربي حملة عنيفة الدكتور فاروق أحمد الدسوقي في كتابه "الخلافة الإسلامية حقيقتها وأصولها الاعتقادية وحتمية عودتها" حيث عد مذهب ابن عربي في الخلافة أو تفسيره حقيقتها أحد أوجه الضلال والإلحاد في عقيدة " صوفينا الأندلسي "[3].

وهناك خصم آخر من خصوم ابن عربي الذين شنعوا عليه وهو "الشيخ كمال أحمد عون" الذي ألف كتابا كاملا في الرد على آراء ابن عربي سماه "كتاب الفتوحات المكية وما وراءه من أياد خفية "[4].

والحقيقة أنه كما كان لابن عربي أعداء ينقمون عليه ويرمونه بالكفر والشرك والزندقة لما كان يدين به من آراء غريبة، ولما كان يصدر عنه من المقالات الموهمة التي تحمل في ظاهرها كل معاني الضلال والإلحاد... وجد له اتباع ومريدون بالغوا في مدحه والثناء عليه، ولقبوه بالشيخ الأكبر، وبالعارف بالله.

-2- ابن عربي في رأي مادحيه:

إذا تركنا قادحي ابن عربي ويممنا وجهنا شطر مادحيه ألفيناهم مُكْبِرِينَ لشأنه معجبين بأمره، يصورونه على أنه الوارث المحمدي المحقق، ومن الذين أعجبوا به تلميذه وناشر أفكاره صدر الدين

---

[1] البقرة : الآية 73.

[2] نشر المقال في غرة محرم سنة 1411 هـ في مجلة لواء الإسلام المصرية، نقلا عن عبد الرحمن حسن محمود محيي الدين بن عربي من أئمةالموحدين، ط1. القاهرة: عالم الفكر 1998م ص 30-32.

[3] فاروق الدسوقي من مواليد1938م بالإسكندرية، من أهم مؤلفاته: القضاء والقدر في الإسلام ثلاثة أجزاء، الخلافة الإسلامية حقيقتها وأصولها الإعتقادية وحتمية عودتها ،وهو حائز على جائزة الملك فيصل العالمية للدراسات الإسلامية ط1. القاهرة 1998م ص 315-337.

[4] كمال أحمد عون، كتاب الفتوحات المكية و ما وراءه من أياد خفية، ط1.طنطا: دار البشير 1989م.

القونوي[1] الذي أشاد بفضائله في مصنفاته، وأثنى عليه الثناء الجميل في سائر كتبه حتى أنه يذكر بأنه أوصى بأن ينقل تابوته ويدفن عند شيخه ابن عربي بدمشق[2] من شدة حبه له وتعظيمه لشأنه، لكن الله لم يحقق له هذه الأمنية ودفن بقونيه، وقبره بها لحد الآن مشهور.

ووصفه أحد معاصريه وهو "صفي الدين بن أبي منصور ظافر الأزدي" في رسالته قائلا: "ورأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محيي الدين بن عربي، وكان من أكابر علماء الطريق جمع بين سائر العلوم الكسبية وما وفر له من العلوم الوهبية، ومنزلته شهيرة وتصانيفه كثيرة، وكان غلب عليه التوحيد علما وخلقا وحالا، لا يكترث بالوجود مقبلا كان أو معرضا، وله علماء وأتباع أرباب مواجيد وتصانيف "[3].

وعن هؤلاء الاتباع قال شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصاري ممتدحا: " والحق أن طائفة ابن عربي كلهم أخيار، وكلامهم جائز على اصطلاحهم كسائر الصوفية، وهو حقيقة عندهم في مرادهم، وإن افتقر عند غيرهم إلى التأويل "[4].

أما القزويني، وهو من معاصريه أيضا الذين التقوا به في دمشق في عام (631هـ) فقد وصفه قائلا:" كان شيخا فاضلا أديبا حكيما، شاعرا، عارفا، زاهدا سمعت أنه يكتب كراريس فيها أشياء عجيبة، وسمعت أنه كتب كتابا في خواص قوارع القرآن "[5].

وقال عنه " ابن مسدي "[6] وهو أحد تلاميذه في معجمه البديع أنه:" خاض بحار تلك العبارات وتحقق بمحيا تلك الإشارات، وتصانيفه تشيد له عند أولي البصر بالتقدم والأقدام، ومواقف النهايات في مزالق الإقدام، ولهذا ما ارتبت في أمره.

---

[1] هو محمد بن إسحاق القونوي ولد سنة 600هـ من أهم مؤلفاته: إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، شرح الأربعين حديثا، النصوص في تحقيق الطور المخصوص، و النفحات الإلهية؛ أما أهم تلاميذه الأحدين عنه عفيف الدين التلمساني الذي أوصى الصدر بأن تهدى كتبه التي ألفها في العرفان إليه توفي عام 673هـ؛ انظر في ترجمته: ابن الملقن طبقات الأولياء (مرجع سابق)ص 468-469؛ السبكي ، طبقات الشافعية (مرجع سابق)ج4 ص 262 ؛ المناوي الكواكب الدرية، (مرجع سابق)،ج2 ص552 556 ؛ و قد استوفى ترجمته و آراءه الصوفية، محمد العدل باز في رسالته للدكتوراة والموسومة بـ صدر الدين القونوي حياته وفلسفته، والمقدمة بقسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين جامعة الأزهر 1980م.

[2] ابن الملقن طبقات الأولياء (مرجع سابق) ص469.

[3] السيوطي ، تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي ،(مرجع سابق) .ص46.

[4] هو الشيخ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري عالم مشارك في الفقه والفرائض والتفسير ، والقراءات والتجويد والحديث والتصوف والنحو والتصريف والمنطق والجدل من أهم تصانيفه: " شرح مختصر المزني " في فروع فقه الشافعي ، و" شرح صحيح مسلم " ، و " شرح للرسالة القشيرية "، توفى عام (925هـ) .، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب، (مرجع سابق) ج8، 133-136.

[5] محمد رجب حلمي ، البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر ، ط1 القاهرة : مطبعة السعادة 1326 هـ ص 15.

[6] القزويني ، آثار البلاد بأخبار العباد ، (مرجع سابق) ص 497.

ومن الذين أعجبوا بـــ" الشيخ الأكبر " ودافعوا عنه بحرارة الفقيه الصوفي الزاهد " أحمد بن عطاء الله السكندري"[1] ، ويبدو تأثره به واضحا في كتابه " لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس المرسي و شيخه أبي الحســن الشاذلي"، ويذكر جلال الدين السيوطي في" تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي " أن ابن عطاء الله كان يعظم " الشيخ الأكبر"، ويجله كثيرا[2].

ومن أئمة" الشاذلية" [3] الذين دانوا بالفضل لصوفينا الأندلسي"الشيخ محمد المغربي"[4] أستاذ " جــلال الدين السيوطي "العالم المصري الشهير، وقد وصفه بأنه" مربي العارفين، كما أن الجنيد مربي المريدين"[5] .

أما العلامة "جلال الدين السيوطي " فقد كان معظما لابن عربي معتقدا بولايته منافحا عنه ضد خــصومه حتى ألف في ذلك كتابا سماه " تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي " ردا على البقاعي الذي صنف رسالة سماها " تنبيه الغبي في تكفير ابن عربي "، يقول الحافظ " جلال الدين السيوطي ": والقول الفصل عنــدي في ابن عربي: طريقة لا يرضاها فرقا أهل هذا العصر: لا من يعتقده، ولا من يحط عليه: وهي اعتــقاد ولايته، و تحرير النظر في كتبه "[6].

ومن الذيــن كانو يجلــون ابن عربي ويعظمونه " مجد الدين الفيروز آبادي " (ت 817 هـــ) صاحب القاموس المحيط" في اللغة، ويذكر أنه طرز شرحه الجامع الصحيح للإمام البخاري بالكثير من كلامه، ويقول فيه:' والــذي أقوله أتحققه، وأدين الله تعالى به أن الشيخ محيي الدين كان شيخ الطريقة حالا وعــلما وإمام التحقيق حقيقة ورسما، ومحيي علوم العارفين فعلا ورسما" [7].

---

[1] هو أبو بكر محمد بن يوسف الأزدي الغرناطي الأندلسي ، جمع و صنف وكان حافظا علامة ذا رحلة واسعة و دراية شاع عنه التشيع و جاور بمكة و قتل فيها غيلة عام (653 هـــ)ـــانظر في ترجمته : ابن العماد ، شذرات الذهب مرجع سابق ، ج5،ص 313 .

[2] السيوطي ، تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي ،(مرجع سابق) ،ص18.

[3] **الشاذلية** : نسبة إلى **أبي الحسن الشاذلي** مؤسس المدرسة المتوفى عام (656هـــ)، من أهم خلفائه " أبي العباس المرسي " دفين الإســكندرية ، انظر ترجمته : ابن العماد ، شذرات الذهب ، مرجع سابق ج5، ص278-279. عبد الوهاب فرحات ، **أبو الحسن الشــاذلي حياته و مدرسته في التصوف**، ط1 ، القاهرة : مكتبة مدبولي 2003 .

[4] **هو أحد** أعلام الطريق بمصر المحروسة من أجل من أخذ عن **أبي العباس المرسي** تلميذ محمد الحنفي كان من الراسخين في العلم توفي في نيف **وعشر** و تسعمائة انظر في ترجمته: الشعراني، الطبقات الكبرى، (مرجع سابق)، ص 442-445.

[5] **عبدالوهاب الشعراني، اليواقيت و الجواهر في عقائد الأكابر، (مرجع سابق)، ص 12.**

[6] السيوطي ، **تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي ، (مرجع سابق) ص20.**

[7] **المرجع السابق ، ص 10.**

أما عن كتبه فهو يقول:" فهي البحار الزواخر التي ما وضع الواضعون مثلها، ومن خصائصها ما واظب أحد على مطالعتها إلا وتصدر لحل المشكلات في الدين، ومعضلات مسائله، وهذا الشأن لا يوجد في كتب غيره أبدا "[1].

وفي الأخير ينبغي أن نشير إلى أن "الفيروز آبادي" ألف كتابا سماه " الاغتباط في معالجة ابن الخياط " رد فيه كلامه، وأوضح له أن ابن عربي لم يقل هذا الكلام، وأنه مدسوس عليه، وحل له الغامض من كلام ابن عربي.

ومن الذين أعجبوا بابن عربي ودافعوا عنه " إبراهيم بن عبد الله القارئ البغدادي" (ت821هـ) صاحب كتاب" الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين" يقول فيه:" كان رضي الله عنه ـ أي ابن عربي ـ شيخا جليلا عالي القدر، واسع الصدر، متمكنا من العلوم الشرعية ، راسخا في أسرار المعارف الحقيقيـة ، وفي سائر العلوم التي حارت فيها الأفهام والحلوم ، وكان أوحد أهل زمانه، وأسعد أقرانه ، وأنجـد إخوانه."[2]

ومن أنصار ابن عربي " محمد الزملكاني "[3] (ت 727هـ) قاضي حلب والفقيه المعروف، إذ تذكر كتب التاريخ أنه شرح " فصوص الحكم" لابن عربي[4].

وممن أثنى على ابن عربي وعظمه"سراج الدين الهندي الحنفي" (ت 773هـ) أحد أئمة الحنفية وقاضيهم بالديار المصرية وصاحب المصنفات كـ" شرح الهداية"، و"شرح العيني"، ويذكر السيوطي[5] أنه كان يتعصب لابن عربي وابن الفارض، وألف شرحا على تائية ابن الفارض، وعزر " ابن حجلة التلمساني " (ت776هـ) لكلامه فيه.

وقال " شيخ الإسلام المخزومي"[6] :" وقد كان الشيخ محيي الدين بالشام، وجميع علمائها تتردد عليه ، ويعترفون له بجلالة المقدار، وأنه أستاذ المحققين من غير إنكار، وقد أقام بين أظهرهم نحوا من ثلاثيـن سنة يكتبون مؤلفات الشيخ ويتداولونها بينهم"[1].

---

[1] الشعراني اليواقيت و الجواهر، (مرجع سبق ذكره) ص10.

[2] القارئ البغدادي ، مناقب ابن عربي ، ت: صلاح الدين المجد ، ط1 : بيروت : مؤسسة التراث العربي 1959 م،ص24.

[3] انظر في ترجمته : اليافعي ، مرآة الجنان ، (مرجع سابق) ،ج4،ص277، ابن العماد ، شذرات الذهب (مرجع سابق) ،ج6،ص78،79.

[4] عمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية ، ط بيروت:مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي (د.ت) ج ص25.

[5] السيوطي ، تنبيه الغبي في تخطئة ابن عربي ، (مرجع سابق)ص27.

[6] هو سراج الدين عمر بن فارس المصري الحنفي ،والمعروف بشيخ الإسلام وعلم زمانه ، برع في الفقه والأصول والنحو والتفسير انتهت إليه رئاسة السادة الحنفية . توفي عام (829هـ) . انظر في ترجمته : ابن العماد ، شذرات الذهب ج7،ص191.

وقال سراج الدين البلقيني [2] حينما سئل عن حال ابن عربي :" إياكم والإنكار على شيء من كلام الشيخ محي الدين فإنه رحمه الله لما خاض في بحار المعرفة وتحقيق الحقائق عبر في أواخر عمره في النصوص والفتوحات والتنزلات الموصلية وفي غيرها بما لا يخفى على من هو في درجتة من أهل الإشارات، ثم إنه جاء من بعده قوم عُمْيٌ عن طريقه فغلطوه في ذلك، بل كفروه بتلك العبارات، و لم يكن عندهم معرفة باصطلاحه ولا سألوا من يسلك بهم إلى إيضاحه، وذلك أن كلام الشيخ رضي الله عنه تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط وحذف ومضافات هي في علمه وعلم أمثاله معلومة وعند غيرهم من الجهال مجهولة، ولو أنهم نظروا إلى كلماته بدلائلها وتطبيقاتها وعرفوا نتائجها ومقدماتها لنالوا الثمرات المرادة، ولم يباين اعتقادهم اعتقاده"[3].

ثم قال العلامـــة البلقيني:" والله لقد كذب وافترى من نسبه إلى القول بالحلول والاتحاد، و لم أزل أتتبع كلامه في العقائد وغيرها، وأكثر من النظر في أسرار كلامه ورابطه حتى تحققت بمعرفة ما هو عليه من الحق، ووافقت الجـــم الغفير من المعتقدين له من الخلق، وحمدت الله عز وجل إذ لم أكتب في ديوان الغافلين عن مقامه الجاحدين لكراماته وأحواله"[4].

ويعد الفقيه عبد الوهاب الشعراني [5] أحد صوفية مصر البارزين في القرن العاشر نصيرا لابن عربي وآرائه حيث اختصر "الفتوحات المكية" موسوعة ابن عربي الضخمة في التصوف في كتاب سماه "لواقح الأنوار القدسيـــة"، الذي عاد الشعراني لتلخيصه مرة أخرى تحت عنوان "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر".

ويبدو أن الشعراني كان متفطنا لما في الفتوحات المكية من الكلام الجيد الكثير على نحو ما يشير إلى ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية فحاول أن يقتنص جواهرها ودررها فسمى إحدى كتبه "اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر" ضمنه الكثير من دقائق ابن عربي ولطائفه المستجادة في أسرار الشريعة، ولعله

---

[1] الشعراني ، اليواقيت والجواهر ، مرجع سبق ذكره ص13.

[2] هو الحافظ سراج الدين البلقيني الشافعي كان يلقب بشيخ الإسلام، قيل فيه إنه اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، وقيل أيضا إنه مجدد القرن التاسع . من أهم تآليفه شرحه على الترمذي و من تلاميذه: الحافظ ابن حجر ، والمخزومي . انظر في ترجمته: ابن العماد شذرات الذهب ج7 ص51-52.

[3] المرجع السابق ص 13-14

[4] المرجع نفسه ص14

[5] فقيه و متصوف كبير القدر، توفي عام(973 هـ) . من أهم مؤلفاته: كشف الغمة عن جميع الأمة، الميزان الكبرى، واليواقيت و الجواهر في عقائد الأكابر. انظر في ترجمته: ابن العماد شذرات الذهب ج8 ص372-374.

بسبب روائعه هذه دافع عن ابن عربي بحماسة منقطعة النظير، وقد تجلى هذا في كتاب وسمه بـــ"القول المبين في الرد على الشيخ محيي الدين".[1]

أما تلك الآراء الغريبة الموجودة في ثنايا كتب ابن عربي فيرى الشعراني أنها مدسوسة على الرجل، بل يذهب أكثر من ذلك حينما يقرر أن كل ما عارض من كلام ابن عربي ظاهر الشريعة، وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، ويسعد الإمام الشعراني حينما يطلعه أبو الطاهر المغربي على نسخة من الفتوحات أخرى خالية من تلك الزيادات التي توقف فيها وحذفها حين اختصاره للفتوحات المكية[2].

ويعتبر المؤرخ الفقيه أبو العباس الغبريني[3] صاحب عنوان "الدارية بين من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية" المتوفى عام(704هـــ) من أنصار ابن عربي إذ يصفه بقوله:" الشيخ الفقيه الجليل الحافظ المتصوف المحقق...وله من التاليف ما هو أكثر من الكثير كلها في علم التصوف، وهو فصيح اللسان بارع فهم الجنان قوي على الإيراد كلما طلب الزيادة يزاد "[4].

وكان الشيخ نصر المنبجي(ت719هـــ) أحد صوفية مصر البارزين في العصر المملوكي، وممن له صولة وجولة في عهد بيبرس الجاشنكير معظما لابن عربي تعظيما كبيرا مشتغلا بمصنفاته، وكان بسبب ذلك هدفا لحملة ابن تيمية وإنكاره عليه، وهذا ما يستفاد من رواية ساقها المؤرخ" بيبرس الداوداري"[5] في كتابه "كنز الدرروجامع الغرر" يعلل فيها الأسباب احقيقية التي كانت وراء اعتقال ابن تيمية في القلعة بمصر يقول فيها:" أحضر بعض أصحاب ابن تيمية له فصوص الحكم لابن عربي، فرأى فيه الشيخ مسائل تخالف اعتقاده فشرع في لعن ابن عربي وسب أصحابه ممن يعتقد اعتقاده، ثم اعتكف الشيخ ابن تيمية في شهر رمضان، وصنف نقيضه وسماه "النصوص على الفصوص" وبين فيه الخطأ الذي ذكره ابن عربي... وبلغه أن شيخ الشيوخ كريم الدين شيخ خانقاه سعيد السعداء بالقاهرة له اشتغال بمصنفات ابن عربي، وأنه يعظمه تعظيما كبيرا، وكذلك الشيخ ناصر المنبجي، ثم إن الشيخ صنف كتابين فيهما إنكار

---

[1] الشعراني : الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر (مرجع سابق).ص4.

[2] الشعراني، اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، (مرجع سابق) ص9.

[3] هو العلامة الشهير صاحب التصانيف الكثيرة توفى مقتولا عام (704هـــ)انظر في ترجمته: ابن قنفد القسنطيني، **كتاب الوفيات**، تح: عادل نويهض ، ط3 . بيروت:دار الآفاق الجديدة 1980م، ص338-340؛ وانظر أيضا: أبو القاسم الحفناوي **تعريف الخلف برجال السلف** تح **محمد أبو الأجفان**، مع عثمان بطيخ، ط1. بيروت:دار الرسالة 1982م25-31.

[4] هو الإمام القدوة العابد أبو الفتح نصر بن سليمان المنبجي المقرئ المشهور الذي كان الجاشنكير يتغالى في حبه وله سيرة ومحاسن جمة، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب، (مرجع سابق) ج6 ص52.

[5] يعد أن المستشرق الألماني "هانز أرنست رويمر" ، كان له الفضل الأكبر بتعريف الناس بشخصية ابن الداوداري على نطاق واسع ، وذلك حين نشر أحد أجزاء الكتاب في سنة 1960م . حيث حقق الجزء التاسع في سيرة الملك الناصر، ثم توالى إصدار أجزاء الكتاب الأخرى ،وأظن أن الكتاب لم يتم تحقيقه كاملا لحد الآن .

كثير على تآليف ابن عربي، ولعنه فيهما مصرحا ولعن من يقول بقوله، وسير الكتاب الواحد للشيخ نصر المنبجي وكريم الدين فلما وقف عليه الشيخ نصر تألم، وكانت له منزلته لدى ركن الدين بيبرس الذي لا يقوم ولا يقعد إلا به، وكان سائر الحكام من القضاة والأمراء وأرباب المناصب يترددون على الشيخ نصر لأجل منزلته عند بيبرس الجاشنكير"[1].

ولعل هذا الخبر الذي أورده ابن أيبك الداوداري يميط لنا اللثام عن سر تلك الرسالة التي وجهها شيخ الإسلام ابن تيمية إلى نصر المنبجي في عام (704هـ)، حيث انتقد له فيها آراء الصوفية المتفلسفة[2].

ومن الذين أنصعوا ابن عربي كذلك قاضي القضاة" شمس الدين البساطي[3] " المالكي، حيث يذكر ابن حجر في حوادث سنة إحدى وثلاثين وثمانمائة أنه حضر معه عند الشيخ " علاء الدين بخاري" فجرى ذكر ابن عربي، فبالغ الشيخ علاء الدين في ذمه وتكفير من يقول بمقالته، فانتصر له البساطي، وقال:" إنما ينكر الناس عليه ظاهر الألفاظ التي يقولها وإلا فليس في كلامه ما ينكر إذا حمل لفظه على مراده بضرب من التأويل[4].

ومما له دلالة في الإبانة عن منزلة ابن عربي باعتباره شيخا مربيا أن طرقا أخرى عرفت بالاعتدال، وبالابتعاد عن التصوف الفلسفي كالشاذلية والنقشبندية قد أظهروا احتراما له كشيخ من شيوخ التربية الروحية كالشيخ الحريري والشيخ نجم الأصفهاني والشيخ تاج الدين بن عطاء الله، وعبرهم ممن يكثر عددهم ويعلو مجدهم، كما قال العلامة جلال الدين السيوطي بحق[5].

ومن النقشبندية الذين أظهروا احترامهم لابن عربي الشيخ " أحمد الخالدي بن سليمان " الذي نص على أن الشيخ الأكبر صاحب طريقة بالاستقلال كبقية أصحاب الطرق الأخرى[6]، كذلك فعل

---

[1] ابن أيبك الداوداري ، **كنز الدرر وجامع الغرر** ،تح: أرنست روبمر ، ط1 . القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة 1960، ج9.ص143.

[2] وتوجد رسالة ابن تيمية إلى نصر المنبجي ضمن **مجموعة الرسائل والمسائل** لابن تيمية، طبعة دار الفكر، 1996م.ج1 ص156-176.

[3] هو قاضي القضاة شمس الدين محمد البساطي ولد سنة(756 هـ)، وتوفي عام (842 هـ)، وصلى عليه الإمام الحافظ ابن حجر ومن أهم تآليفه : المغني في الفقه ، وشفاء الغليل في مختصر خليل ، وشرح ابن الحاجب وحاشية على المواقف للعضد ، انظر في ترجمته : ابن العماد ، شذرات الذهب ، مرجع سابق ج8،ص245-246 .

[4] نقلا عن: جلال الدين السيوطي ، تنبيه الغبي في تحطئة ابن عربي ، (مرجع سابق) ص 37-38.

[5] المرجع نفسه ،ص58.

[6] أحمد بن سليمان الخالدي النقشبندي، **النور المظهر في طريقة سيدي الشيخ الأكبر**، ط1القاهرة: دار الطباعة العامرة 13هـ)،ص4.

تلميذه الشيخ "أحمد الكمشخاوي " حيث بين في كتابه"جامع الأصول في الأولياء وأصافهم " أصول طريقة ابن عربي وآدابها العملية[1].

وقد حظي ابن عربي باحترام كبير من رجال التصوف أصحاب النزعة الفلسفية كعبد الكريم الجيلي[2] المتوفى سنة (816هـ) ، صاحب " نظرية في الإنسان الكامل" شبيهة إلى حد بعيد بنظرية ابن عربي، وقد عرض لها في مصنفاته وبخاصة في " الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر" و " الكمالات الإلهية في بيان الصفات المحمدية ".

ويبدو أن إعجاب عبد الكريم الجيلي بابن عربي كان كبيرا حيث أقدم على شرح الباب ما قبل الأخير من "الفتوحات المكية"، ويعد هذا الباب الخلاصة الوافية للكتاب، وقد طبع أخيرا هذا الشرح[3].

وقد امتد أثر ابن عربي إلى العصر الحاضر حيث أعجب به العالم الشهير " عبد الغني النابلسي"[4] المتوفى سنة (1143 هـ) صاحب الديوان الرائق والمسمى " ديوان الحقائق ومجموع الرقائق "، ويعد النابلسي من تلاميذ ابن عربي المتأخرين، وشراحه المعجبين به، وقد شرح لنا الفصوص في كتاب سماه " جواهر النصوص في شرح الفصوص ".

ومن الذين أعجبوا بابن عربي كثيرا العلامة " يوسف النبهاني "[5] المتوفى سنة (1350هـ) حيث طرز كتبه بالكثير من كلامه، وحدثنا عنه في كتابه الذائع الصيت " جامع كرامات الأولياء"[6].

---

[1] أحمد الكشخانوي النقشبندي ، **جامع الأصول في الأولياء وأوصافهم وأنواعهم** ، ط1 : القاهرة : دار الكتب العربية الكبرى (1331هـ)،ص82-80.

[2] متصوف له أنظار في الكون والحياة والإنسان ولد عام (767هـ)؛ ببغداد ثم انتقل إلى اليمن حيث استقر هناك وتوفي بزبيد عام (816هـ)؛ انظر أخباره وآراءه: يوسف زيدان، **عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية**، ط1، بيروت: دار الجيل 1992م؛ وسهيلة عبد الباحث الترجمان، **نظرية الإنسان عند عبد الكريم الجيلي** ، رسالة ماجستير جامعة القاهرة ، كلية الآداب 1982م.

[3] عبد الكريم الجيلي ، **شرح مشكلات الفتوحات المكية** ، ت : يوسف زيدان ، ط1 .القاهرة . مؤسسة سعاد الصباح 1992م.

[4] **فقيه ومتصوف من أهم مولفاته : ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث ، توفي بدمشق انظر في ترجمته : الزركلي ، قاموس الأعلام** ،(مرجع سابق) ، ج4،ص32-33؛ وأوفى ترجمة له ولآرائه عند:عبد القادر عطا،**التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس عصر النابلسي**،ط1. بيروت دار الجيل،1987م.

[5] **شاعر و أديب متصوف ولد سنة 1849 من أهم مولفاته : سعادة الدارين ، و منتخب الصحيحين ، توفي بحيفا عام 1932م بفلسطين ، انظر في ترجمته : الزركلي ، قاموس الأعلام ، (مرجع سابق) ، ج8، ص218.**

[6] **يوسف النبهاني ، جامع كرامات الأولياء ، ت: إبراهيم عطوة ،ط .القاهرة : مطبعة الحلبي 1962م،ج1 : ص198-210.**

ويعتبر الأمير عبد القادر الجزائري[1] المتوفى (1883م) مؤلف "كتاب المواقف في الوعظ والإرشاد" من المكبرين لابن عربي كما يبدو في كتابه هذا، ويشير المترجمون إلى أنه هو الذي تولى نشر" الفتوحات المكية" نشرا علميا كاملا لأول مرة[2].

وإذا كان التوفيق الإلهي لم يخالف " صدر الدين القونوي " في تحقيق أمنيته حيث أوصى أن يدفن بجوار شيخه ابن عربي[3]، فإن الأمير عبد القادر قد أكرمه الله بهذا التوفيق الإلهي حيث دفن بجوار " الشيخ الأكبر"[4].

ويذكر العلامة " محمد الخضر حسين"[5] شيخ الجامع الأزهر في رحلته[6] أنه لما قصد مقام العلامة الشهير محيي الدين بن عربي رضي الله عنه في بناءات تسمى الصالحية تتصل بطرف دمشق قرأ على ضريحه رسما به بيتان يحتوي ثانيهما على تاريخ وفاته وهو:

إن سألتم متى توفي حميدا قلت أرخت مات قطب همام[7]

ويرى الزائر بجانب منه ضريح الأمير عبد القادر الجزائري أنه قد رسمت عليه أربعة أبيات تشتمل على تاريخ وفاته أولها:

لله أفق صار مشرق داريّ قمرين هلا من بلاد المغرب

وآخرها:

من نالوا مع أعلى رفيق أرخوا أزكى مقامات الشهود الأقرب[8]

ويذكر المرحوم محمد الخضر حسين أن لهذا الأمير صبابة بفتوحات الشيخ ابن عربي حتى أنه أرسل عالمين من علماء دمشق إلى قونية لتصحيح نسخة الفتوحات ومقابلتها على النسخة التي حفظت هناك وعليها خط يد المؤلف نفسه[9].

---

[1] مجاهد و شاعر ومتصوف بعد من كبار رجال الإنسانية العظام ، ولد سنة 1222هـ من أهم مؤلفاته :" ذكرى العاقل و تنبيه الغافل" و" المواقف في الوعظ والإرشاد" ، في ثلاثة أجزاء ، انظر في ترجمته الحنفاوي ، تعريف الخلف برجال السلف ،(مرجع سابق) ، ص316-322 . الزركلي قاموس الأعلام ،(مرجع سابق) ، ج4 ص45-46.

[2] انظر الحنفاوي ، تعريف الخلف برجال السلف ، (مرجع سابق)، ص320 .

[3] انظر ابن الملقن ، طبقات الأولياء ، (مرجع سابق)، ص468.

[4] المرجع السابق ، ص320.

[5] هو العلامة الإمام الأكبر محمد الخضر حسين ،(1873-1958م)، من مؤلفاته القاديان والقاديانية ، والقياس في اللغة العربية : توفي بالقاهرة، ودفن بسورية إلى جانب صديقه المرحوم أحمد تيمور باشا، الزركلي، قاموس الأعلام، (مرجع سابق) ، ج6،ص113.114.

[6] محمد الخضر حسين ، الرحلات ، ت: علي الرضا التونسي ، ط1تونس : المطبعة التعاونية 1976م،ص65-66.

[7] في عجز البيت مات قطب همام بحساب الجمل تساوي 638 ، وهي سنة وفاة ابن عربي بالتاريخ الهجري.

[8] عجز البيت أزكى مقامات الشهود الأقرب بحساب الجمل يساوي 1300 ، وهي السنة الهجرية التي توفي الأمير.

[9] محمد الخضر حسين، الرحلات، (مرجع سابق)، ص66

وقد حظي ابن عربي باحترام كبير من رجال الدين أصحاب النزعة الإصلاحية في العصر الحاضر كالمفسر الشهير " شهاب الدين الألوسي"[1] الذي قال عنه في رحلته إلى إسلامبول:" أما الشيخ الأكبر قدس سره، فذلك الذي أشكل على الأكثر أمره ، وقد كثر مادحوه كما كثر قادحوه ، والذي أنا أميل إليه، وأعول في سري وعلني عليه ، أن ظاهر كثير مما قاله هذا الصنف باطل لا يقول به ناقص جاهل، فضلا عن فاضل كامل، بل لا يكاد يخفي بطلانه على ابن يوم، فكيف يخفي طول العمر على أولئك القوم، فهم أجل من يقولوا بذلك، ويعقدوا عقائدهم على ما هنالك، فلا بد أن يكون له معنى صحيح هم به قائلون وله في نفس الأمر معتقدون، وفي كهفه قائلون، إلا أن ذلك المعنى صعب المنال، لا يرقى إليه بسلالم المقال، وإنما يرحل إليه على رواحل الرياضات والسهر، ويهتدى للوقوف عليه بمصابيح الأذكار والفكر، وكثيرا ما يتوقف ذلك السلوك على يد عارف خريت[2]، يزيل بأنفاسه وأنوار نبراسه عن عين البصيرة كل سختيت[3]، فالحزم الكف عن الوقيعة فيهم ، وشد الحزم للارتواء من وقيعة صافيهم"[4]. ثم يرد الألوسي على كلام المعترضين على ابن عربي الذين يزعمون أن كل ما خالف الظاهر من الشريعة من كلامه مدسوس عليه فيقول: ولا يكاد يقبل هذا إلا فتى، النقصان أبوه وأمه، والبلاهة — عافانا الله وإياكم — خاله وعمه، نعم قد دس من بغض على بعض العلماء، وأدخل من دخل في الدين شيئا من الافتراء، ثم يظهر الأمر للمنصف بالرجوع إلى نسخة المصنف، أو بنحو ذلك مما تتضح به المسالك، إلا أن هذا بمعزل، وبعيد عنه بألف ألف منزل"[5].

ويرى الألوسي أن في كلام ابن عربي:" ما هو حري بالقبول، يشهد له المعقول والمنقول، ولم يتعرض له رد، ولم يعترض عليه أحد، ومنه ما هو من الأمور الكشفية، ولا تعلق له أصلا بالأمور الدينية، كالذي يذكر في أرض السمسمة مما أكثروا فيه الهياط والمياط[6] ، ولا يكاد يلج في خريطة ذهن جغرافي متى يلج الجمل في ممر الخياط ، فاعتقاد مثل هذا وإنكاره بحسب الظاهر في الديانة سيان.... ومنه ما قيل عن اجتهاد ورأي، لكنه خالف ظواهر الأخبار والآي فلا يبعد من قائله الغلط..... وما أحسن قول " مالك" الإمام الحبر:" كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب هذا القبر — وأشار ذلك

---

[1] محمود شهاب الدين الألوسي " مفسر محدث أديب من المحدثين من أهل بغداد مولده ووفاته بها (1802-1854م) من أهم مؤلفاته " روح المعاني في التفسير " انظر في ترجمته: الزركلي، قاموس الأعلام،(مرجع سابق)، ج7، ص176-177

[2] الدليل الحاذق

[3] الغبار الشديد

[4] نقلا عن : نعمان خير الدين الألوسي ، جلاء العينين ،(مرجع سابق)، ص 91.

[5] نقلا : نعمان الألوسي ، جلاء العينين ، (مرجع سابق)، ص92.

[6] التصحيح و النشر

الإمام إلى قبر المصطفى عليه السلام ـــ، فاقتنع بذلك وإياك والتكفير فإنه لعمري أمر خطير، ولا نظن أن الخطأ في بعض المسائل ينقص شيئا في حق كامل[1]."

ومن هؤلاء المصلحين الذين أظهروا ودا كبيرا لابن عربي الإمام الشيخ:" محمد عبده"[2] 1266هـــ، 1323هـــ)، إذ يذكر أن الإمام قال لتلميذه الطيب الذكر محمد رشيد رضا:" أنني أقرأ الفتوحات المكية كما أقرأ تاريخ ابن الأثير؛ لأن لغوامضها مفتاحا من علمه لا يخفى عليه شيء منها"[3].

ويبدو أن محمد عبده كان من المنافحين عن ابن عربي، يلتمس له ولأمثاله العذر فيما عبروا به عن مواجيدهم بطريق الإشارة، ويرى الأستاذ الإمام أن فهم أحوال القوم من شأن الخاصة وحدهم، وفي هذا المعنى يقول:" ربما حصل لي شيء من ذلك وقتا ما لكن هذا خاص بمن يحصل له لا يصح نقله لغيره بالعبارة ولا أن يكتبه أو يدونه علما[4].

ومن الغريب أن يؤلف الأستاذ الإمام رسالة في " وحدة الوجود " وهي بكل أسف من رسائله الضائعة كما يقول " محمد رشيد رضا " حيث ذكر فيها مراتب الوجود وتعددها من وجه، ونظامها العام ووحدتها من وجه آخر[5]. ولا يبعد أن يكون الإمام " محمد عبده" قد تأثر بابن عربي في بعض هذه المناحي.

ومن المصلحين أصحاب النزعة التجديدية الذين أظهروا احترامهم " للشيخ الأكبر" سعيد النورسي[6]، حيث كان يطلق عليه "خارقة الحقيقة، وداهية علم الأسرار"[7].

ويقول عنه أيضا:" محيي الدين بن عربي لا يخدع ولكن ينخدع، فهو مهتد، ولكنه لا يكون هاديا لغيره في كل ما كتبه، فما رآه صادق وصواب، ولكن ليس هو الحقيقة"[8].

---

[1] المرجع السابق،ص92-93

[2] فقيه و متكلم و أديب مصري يعد من رواد الإصلاح الديني و الاجتماعي في العصر الحاضر انظر في ترجمته و آرائه : محمد رشيد رضا ، **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده** ، ط1، القاهرة المنار 1931م،ج1و ج2.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص1032،و ص126.

[4] محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، (مرجع سابق)، ج1، ص928-929.

[5] المرجع نفسه، ج1:ص777.

[6] مصلح ديني و اجتماعي ولد سنة 1873م في قرية نورس من ولاية بتليس ، شرق الأناضول من أهم مؤلفاته : "كليات رسائل النور" توفي عام 1960م بتركيا انظر ترجمته : بديع الزمان النورسي ، **سيرة ذاتية ضمن كليات رسائل النور** ، تر : إحسان قاسم الصالحي ، ط 3.القاهرة : شركة سوزلر 2000م ج9؛ بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الاسلامي ، ط ، القاهرة : شركة سوزلر 1999م 2.

[7] بديع الزمان النورسي،**اللمعات ضمن كليات رسائل النور، تر: إحسان قاسم الصالحي ، ط 3 القاهرة : شركة سوزلر 2000م ج3.ص52.**

[8] المرجع نفسه، والصفحة.

ويذكر النورسي أن ابن عربي:" لمخالفته الثابتة لأهل السنة فإنه يمضي غالبا دون ميزان في الحقائق، لذا أفادت بعض أقواله – ظاهرا- الضلالة، غير أنه بريء من الضلالة، والكلام قد يبدو كفرا بظاهره، ولا يكون القائل به كافرا "[1].

ويحدد النورسي رأيه في كتبه فيقول: " لذا فإن قراءة كتب محيي الدين مما يضر في زماننا هذا وبالأخص آراءه في وحدة الوجود "[2].

ويقول عنه شاعر الإسلام وفيلسوفه العظيم محمد إقبال[3]:" ولا أنكر عظمة الشيخ، ولا أرتاب في إسلامه فإنه يحتج لعقائده كقوم الأرواح ووحدة الوجود بالقرآن مخلصا: فآراؤه على صوابها وغلطها قائمة على تأويل القرآن، وأرى أن تأويله غير صحيح فأنا أعده مسلما مخلصا ولا أتبعه في مذاهبه"[4].

ويبدو أن النورسي وإقبال قد استوحيا رأيهما من رأي مجدد الألف الثاني الإمام أحمد السرهندي[5] الذي يقول عنه :" يرى هذا الفقير أن الشيخ محيي الدين بن عربي من الرجال المقبولين، ولكنه يرى معارفه وعلومه التي يخالف فيها عقائد جمهور الأمة وظاهر الكتاب والسنة خطأ وضررا على قارئيها ... وقد سلك الناس في أمره مسلك الإفراط والتفريط، وابتعدوا عن التوسط والاعتدال ففريق من الناس يطعن في الشيخ ويجرحه ويخطئه في علومه ومعارفه، وفريق قلده تقليدا كاملا، واعتقد جميع معارفه وعلومه حقا وصوابا، ويثبت صحتها وحقيقتها بالحجج والبراهين، وما من شك أن كلا الفريقين وقع في الإفراط والتفريط وجانب الاعتدال، ومما يعجب له أن الشيخ ابن عربي يبدو من المقبولين، وتبدو أكثر معارفه وتحقيقاته التي جانب فيها أهل الحق خاطئة بعيدة عن الصواب "[6].

ووصفه شيخ الأزهر الدكتور" عبد الحليم محمود"بقوله:" وإذا أردنا أن نتحدث عن القمة العلمية الشامخة، التي لا تضارع فيما اجتمع لديها من علوم مدروسة مرواة محكمة، فيها الإتقان، والاستنتاج

---

[1]. عبد الودود شلبي، الإمام بديع الزمان سعيد النورسي المصلح الذي تجسدت في دعوته كل حركات التجديد و الإصلاح، ضمن كتاب **بديع الزمان** سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الاسلامي ، ط1 ، القاهرة : شركة سوزلر 1999م ،ص112.

[2]. المرجع نفسه و الصفحة.

[3]. شاعر عبقري و فيلسوف إسلامي كبير ولد في مدينة سيالكوت في عام 1877م درس إقبال في ديار الغرب حتى تحصل على درجة دكتوراه في عام 1908م ، على أطروحته في فلسفة الميتافيزيقيا في بلاد الفرس من أهم مؤلفاته: تجديد التفكير الديني في الإسلام وأسرار الذات وجاويد نامة أو رسالة الخلود ، انظر ترجمته: **أحمد معوض ، العلامة محمد إقبال حياته وآثاره . ط1.القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م؛ عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ط1. مطبوعات باكستان، 1954م.**

4. **محمد إقبال، ديوان الأسرار والرموز، ترجمة د عبد الوهاب عزام و سمير عبد الحميد إبراهيم، ط2. القاهرة: دار الأنصار 1981م، ص12.**

5. **مصلح الدين ولد عام 971هـ و توفي عام 1034هـ من أهم مؤلفاته المكتوبات انظر في ترجمته: أبو الحسن الندوي ،الإمام أحمد** السرهندي **حياته و أعماله ، ط1 .الكويت: دار القلم 1980م، وهي أوفى رسالة كتبت عنه باللغة العربية.**

6 - أبو الحسن الندوي ، **أحمد السر هندي حياته وأعماله ، (مرجع سابق)، ص 258 .**

المتبصر، والتبصر المتابع، والاتباع الواعي أعني شخصية الشيخ الأكبر " محيي الدين"، فإن الحديث عنه يستغرق مجلدات، وأن مقارنات مؤرخي الفكر بين الشيخ الأكبر وغيره من الغربيين والشرقيين تصعد به إلى القمة، والشيخ الأكبر يذكر دائما بحجة الإسلام الغزالي "[1].

3-3- ابن عربي في رأي المتوقفين فيه:

وهناك فريق آخر يتوسط أصحابه بين مادحي ابن عربي وقادحيه، فلا هم كفروه ولا هم اعتقدوا ولايته، ولا أوصوا أتباعهم بمطالعة كتبه ورأوا في هذا الموقف سلامة لهم.

ويمثل هذا الفريق الإمام " شرف الدين النووي "[2] الذي سئل عن ابن عربي فقال: ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة الآية 134)، ويقول الإمام النووي في كتابه "شرح المهذب": ولكن الذي عندنا أنه يحرم كل عاقل أن يسيء الظن بأحد من أولياء الله عز وجل، ويجب عليه أن يؤول أقوالهم وأفعالهم مادام لم يلحق بدرجتهم ؛ ولا يعجز عن ذلك إلا قليل التوفيق"[3].

أما "سبط ابن الجوزي"[4] المتوفى سنة (ت654هـ) فقد ذكر في كتابه " مرآة الزمان " أن ابن عربي" كان يحفظ الاسم الأعظم، وبلغني أنه يعلم الكيمياء بطريق المنازلة لا بطريق الكسب، وكان فاضلا في طريق التصوف وفي غيره، للناس فيه أقوال كثيرة، ومذهبي التوقف"[5].

وكذلك نرى" اليافعي اليمني "[6] حيث يقول بعد ترجمته للإمام " محيي الدين بن عربي " ورأيي:" أن كل من اختلف في تكفيره فمذهبي فيه التوقف ووكول أمره إلى الله تعالى "[7].

---

[1] أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحـ : عبد الحليم محمود ، ط1. .بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985م. ص20.

[2] فقيه شافعي، و محدث متقن، وزاهد عابد توفي عام (676هـ) من أهم مؤلفاته: شرح صحيح مسلم، و شرح المهذب، ورياض الصالحين، و غيرها من الكتب النافعة المباركة. انظر في ترجمته: اليافعي ، مرآة الجنان ، (مرجع سابق) ج4.ص182-184. ابن العماد ، شذرات الذهب (مرجع سابق)ج5.ص354-356.

[3] نقلا عن : الشعراني ، اليواقيت والجواهر .(مرجع سابق) ص12.

[4] هو الفقيه المؤرخ شمس الدين أبو المظفر المعروف بابن الجوزي سبط الشيخ جمال الدين من أهم مؤلفاته: تفسيره للقرآن، وشرح الجامع الكبير، انظر في ترجمته : اليافعي ، مرآة الزمان ،(مرجع سابق) .ج4.ص136 .

[5] سبط ابن الجوزي، مرآة الجنان، .(مرجع سابق)، ج8، ص736؛ إبراهيم القارئ البغدادي ، مناقب ابن عربي ، (مرجع سابق) ص41 .

[6] فقيه شافعي ، و مؤرخ ، و متصوف على منهج أبي الحسن الشاذلي توفي (768هـ) من أهم مؤلفاته :" **روض الرياحين في حكايات الصالحين** " انظر في ترجمته : أبو حسن الكوهن الفاسي ، **طبقات الشاذلية الكبرى** ، تح : مرسي محمد علي ، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 2001م.ص108-109.

[7] اليافعي ، مرآة الجنان .(مرجع سابق)، ج4.ص100-101.

أما " الإمام الذهبي "[1] ، (ت748) فيتفق أيضا مع " سبط ابن الجوزي " و" اليافعي " في إرجاء أمر الرجل إلى الله من ناحية، ومن التحذير من كتبه من ناحية أخرى، بل يذهب الذهبي إلى رأي تفرد به من ضمن الذين أرخوا لابن عربي يبين فيه الأسباب التي أدت بابن عربي إلى ما ذهب إليه من آراء، ويرجع ذلك إلى الجوع الشديد الذي أخذ به ابن عربي نفسه، وإلى تلك الرياضات والمجاهدات الشاقة التي مارسها حيث أورثت اختلالا في المزاج ومرضا عقليا على حد تعبيره، وفي هذا المعنى يقول:" وما عندي أن محيي الدين تعمد كذبا، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فسادا وخيالا وطرف جنون "[2].

ويقول الإمام الذهبي في كتابه" تاريخ الإسلام " عند ترجمته للشيخ الأكبر بحذر مشوب بالحرج:" ولابن عربي توسع في الكلام، وذكاء، وقوة حافظة، وتدقيق في التصوف، وتواليف جمة في العرفان، ولولا شطحات في كلامه وشعره لكان كلمة إجماع، ولعل ذلك وقع منه في حال سكره وغيبته فنرجو له الخير "[3].

أما العلامة أحمد زروق[4] (ت899هـ) فيقول في كتابه " قواعد التصوف " في القاعدة 85:" التوقف في محل الاشتباه مطلوب، كعدمه فيما تبين وجهه، من خير أو شر ومبنى الطريق على ترجيح الظن الحسن، عند موجبه وإن ظهر معارض".

حتى قال ابن فورك رحمه الله:" الغلط في إدخال ألف كافر بشبهة إسلامه، ولا الغلط في إخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه...، فمن ثم اختلف في جماعة من الصوفية، كابن الفارض، وابن أحلى ، والتلمساني ، وابن ذي سكن[5]، وابن أبي إسحق التجيبي ، والششتري وابن سبعين والخاتمي، وغيرهم . وقد سئل شيخنا أبو عبد الله القوري وأنا اسمع ، فقيل له ما تقول في ابن عربي الخاتمي؟

---

[1] الإمام الحافظ شمس الدين محمد التركماني صاحب التصانيف المفيدة مثل " سير أعمال النبلاء "، و"العبر في أخبار من غبر". انظر ترجمته:ابن الآلوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ، (مرجع سابق) .ص 45-47 .

[2] الذهبي . ميزان الاعتدال ،(مرجع سابق) .ج3.ص660

[3] الذهبي ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان ، حوادث ووفيات ،631-640 تحـ : عبد السلام التدمري.ط2.بيروت: دار الكتاب الحديث 2002م .ص 381.

[4] فقيه مالكي ومتصوف انتهت إليه تربية المريدين في شمال إفريقيا كلها من أهم مؤلفاته: شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني ، وشرح الأسماء الحسنى انظر في ترجمته : محمد مخلوف ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية . ط بيروت: دار الفكر (د.ت) .ص267-268؛ الكوهن الفاسي، طبقات الشاذلية الكبرى.(مرجع سابق).ص 117-118؛ ابن العماد، شذرات الذهب (مرجع سابق) ج7.ص363.

[5] لعله ابن سودكين، والخطأ وقع من الناسخ، والله أعلم .

فقال:" أعرف بكل فن من أهل فنه " قيل له ما سألناك عن هذا؟ قال اختلف فيه من الكفر إلى القطبانية. قيل له: فما ترجح؟ قال: التسليم. قلت: لأن التكفير خطر، وتعظيمه ربما عاد بالضرر من جهة اتباع السامع لمبهماته وموهماته"[1].

ويقول زروق أيضا في القاعدة 207 :" حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي ، وفتوحات الخاتمي، بل كل كتبه أو جلها ، كابن سبعين ، وابن الفارض وابن أحلا وابن سودكين والعفيف التلمساني، والأيكي العجمي، والأسود الأقطع، وأبي إسحق التجيبي ... فلزم الحذر من شوارد الغلط، لا تجنب الجملة، ومعاداة العلم، ولا يتم ذلك إلا بثلاث: قريحة صادقة وفطرة سليمة، وأخذ ما بان وجهه، وتسليم ما عداه، وإلا هلك الناظر فيه باعتراض على أهله وأخذ الشيء على غير وجهه"[2].

ويتبين مما سبق أن زروق يذهب إلى أن التوقف في الحكم على ابن عربي وأمثاله، وإذا كان في كلامه الكثير من العبارات المشكلة التي يتكلف له في الاعتذار عنها، لكن هذا لا يمنع من تحسين الظن به؛ لأن إدخال ألف كافر في الإسلام بشبهة إسلامهم خير من إخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه!

وإلى هذا الرأي ينتهي أحد العلماء المعاصرين وهو العلامة الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله حيث كان يرى أن لا موجب لتكفير الرجل وخاصة أنه لم يصل إلينا ما نسب إليه بسند صحيح، والتكفير لا يكون بأمر محتمل، بل يرى أن لا فائدة من التكفير وإنما الفائدة في التنفير من المقالة[3].

أما" الدكتور سعيد رمضان البوطي فإنه يرى " إن الذين انتقدوا ابن عربي أخذوه بلوازم أقواله دون أن يحملوا أنفسهم عناء التأكد أنه يعتقد فعلا ذلك اللازم الذي تصوروه[4].

ويقول البوطي: إما أن يكون في كلام ابن عربي كثير مما يخالف العقيدة الصحيحة، ويستوجب الكفر، فهذا ما لا ريبة ولا نقاش فيه، وإما أن يدل ذلك دلالة قاطعة على أن ابن عربي كافر، وأنه ينطلق في فهم "شهود الذات الإلهية " من أصل كفري هو نظرية الفيض؛ فهذا ما لا يملك ابن تيمية أي دليل قاطع عليه؛ فأن كتب ابن عربي تفيض بالبيانات المفصلة المكررة التي تناقض هذا الأصل الكفري"[5].

ويرى" محمد سعيد رمضان البوطي " أن دفاعه عن ابن عربي لا ينطلق من عصبية لابن عربي أو غيره، بل إن الميزان الوحيد عنده في ذلك هو القاعدة الشرعية التي يجب اتباعها عند الإقدام على تكفير أناس أو تضليلهم، وهي قاعدة معروفة وتتمثل أنه " مادام السبيل إلى حسن الظن بأهل القبلة ميسرا، فهو

---

[1] أحمد زروق ، قواعد التصوف ، تحـ :محمد زهري النجار .ط3.القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية 1989م .ص51-52 .

[2] المرجع نفسه ،ص129 .

[3] محمد زاهد الكوثري،مقالات الكوثري،ط القاهرة :المكتبة الأزهرية للتراث1994م ص412-417.

[4] محمد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط2. دمشق: دار الفكر 1998 م.ص204.

[5] المرجع نفسه و الصفحة.

الواجب الذي لا محيد، وما أيسر أن تزاح العبارات المشكلة ما دام السبيل إلى ذلك بأنواع من التأويل والاحتمال... لأن حسن الظن هو الأمثل بحال الرجل الصادق في إسلامه، وهو الذي يقضي به قول الله عز وجل:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[1]"[2].

والآن وقد عرضنا لمكانة ابن عربي عند كل من قادحيه ومادحيه والمتوقفين في الحكم عليه، ننتقل إلى رسم صورة أخرى لمكانته في فارس وفي العالم الغربي المسيحي في عصره وبعد وفاته.

3-4- منزلة ابن عربي في فارس:

طفق ولع الفرس بتراث ابن عربي الفكري منذ أمد ليس بالقصير فلقد أحدث " الشيخ الأكبر" في الفكر الفارسي نقلة نوعية وبخاصة في مباحث العرفان لا زال صداها يتردد إلى الآن.

وتعد شخصية صدر الدين القونوي(ت 673 هـ) تلميذ ابن عربي وربيبه والشارح الأعظم لمذهب أستاذه من أهم الشخصيات التي أثرت في الفكر الإيراني، ويذكر المؤرخون أن صدر الدين كان معاصرا "لنصير الدين الطوسي"[3] الفيلسوف الشيعي الكبير بحيث امتدت هذه الصلات إلى حدوث مراسلات بين الاثنين تبلورت فيها الرؤى و الأفكار[4].

كذلك كانت للقونوي علاقة وطيدة بالشاعر الفارسي الكبير جلال الدين الرومي (ت 673 هـ) صاحب كتاب " المثنوي" الذائع الصيت في الدوائر الصوفية، ويذكر مطهري أن المولوي كان تلميذا له، وأن العرفان المتأثر بمشرب ابن عربي والذي ينضح به المثنوي كان بتأثيره، ويروى أنه دخل ذات يوم على مجلس القونوي فتحرك القونوي من مسنده وأعطى مكانه للمولوي ليجلس، فقال المولوي: بماذا أجيب الله إذا أنا جلست مكانك؟ فأبعد القونوي المسند وقال: إن المسند الذي لا تجلس عليه حقيق أن لا ألمسه[5].

---

[1] الحجرات، آية:12

[2] المرجع السابق ،ص205.

[3] – فيلسوف شيعي مرموق ولد سنة(597 هـ) من أهم مؤلفاته: شرحه للإشارات و التنبيهات لابن سينا و نهاية الإدراك في علم الأفلاك و قد حقق أخيرا توفي عام 672 ه انظر في ترجمته و آرائه الكلامية و الفلسفية: هاني فرحات، نصير الطوسي و آراؤه الفلسفية و الكلامية ط 1، بيروت: دار إحياء التراث 1986م.

[4]- انظر: المراسلات بين صدر الدين القونوي و نصير الدين الطوسي، تح: كودرن شوبرت، ط 1، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع 1995م، و ينظر أيضا : مطهري، العرفان، تر: عباس نور الدين، ط 2، دار الرسول الأكرم بالاشتراك مع دار المحجة البيضاء، 2002م، ص 75

[5]- مطهري، العرفان،(المرجع نفسه)، ص 76

ويذهب مرتضى مطهري إلى حد القول أنه لو لم يكن صدر الدين موجودا لما أمكن فهم محيي الدين[1].

والحقيقة أنه يفضل صدر الدين وجهوده الدؤوبة في خدمة تراث ابن عربي بالشرح حينا وبالتعليق والترجمة أحيانا تعرف الإيرانيون على تراث ابن عربي، حتى أننا نجد بعض المؤرخين يذكر أن بعض عرفاء الشيعة الكبار كقطب الشيرازي (ت 710 هـ) الذي تلقى تعليمه على يد صدر الدين القونوي[2]، ولا غرو أن نجد كتبه بعد ذلك تدرس في الحوزات العلمية وبخاصة كتابيه " مفتاح الغيب " و" النصوص على شرح الفصوص "[3].

ومن الذين تأثروا " بصدر الدين القونوي " وحملوا مشربه العرفاني نجد تلميذه شاعر الفرس العظيم "فخر الدين العراقي الهمذاني " (ت 688 هـ) والذي كان تأثيره عظيما على من جاء بعده من شعراء الفرس الكبار.

ومن الذين أعجبوا بأفكار محيي الدين بن عربي وتأثروا بها "علاء الدولة السمناني " (ت 736هـ) الذي عمل جهده على نشر أفكار "صوفيا الأندلسي" في بلاد فارس وبخاصة ونحن نعلم أنه كان من رجال الديوان الحكومي الرسمي[4].

كما نجد من تلاميذ ابن عربي المتأزين " عبد الرزاق القاشاني " (ت 735 هـ) شارح " فصوص الحكم " الذي نال به شهرة وصيتا عظيمين في العالم الإسلامي[5].

ومن الذين أعجبوا به أيضا " حيدر الدين الآملي " أحد كبار العارفين الشيعة، وهو صاحب كتاب "جامع الأسرار"، وله كتاب آخر لا يقل أهمية عن الأول واسمه: "نص النصوص في شرح الفصوص "[6].

ومما يجدر التنبيه إليه أن التأثير الكبير الذي خلفه ابن عربي على المذهب الشيعي كان بواسطة نابغة الفرس "الملا صدرا " وتلميذه الفيض القاشاني (ت 1091هـ) وتلميذ الفيض القاضي "سعيد القمي" (ت 1103هـ)؛ ذلك لأن هؤلاء كانوا أئمة كبارا في علوم الشريعة، كما كان لهم علو كعب في المعارف العرفانية على طريقة ابن عربي، ويبدو هذا جليا في " الأسفار الأربعة "، وفي تفسير الملا صدرا الذي طبع مؤخرا فقط[7] وبخاصة فيما يرتبط بمباحث "تجرد الخيال " و "المعاد الجسماني " و تجسم الأعمال "[8].

1- المرجع نفسه و الصفحة

2- انظر المراسلات بين صدر الدين القونوي و نصير الدين الطوسي، (مرجع سابق) ص 10

3- مرتضى مطهري، العرفان، (مرجع سابق)، ص 76

4- المرجع نفسه، ص 78

5- المرجع نفسه و الصفحة

6- المرجع نفسه، ص 80

7- الملاصدر، تفسير القرآن الكريم، تح: محمد جعفر شمس الدين، ط2. بيروت: دار التعارف، 1998.

8- محمد رضا حكيمي، المدرسة التفكيكية، تر: عبد المحسن سلمان مع خليل العصامي، ط 1، بيروت: دار الهادي 2000م، ص 37

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والحقيقة أن كل مرتكزات " الحكمة المتعالية " التي نادى بها الملا صدرا كامنة ضمنا في كتابات ابن عربي، وإن كل ما يعود للملا هو تشييد الأبنية البرهانية لمقولات "الشيخ الأكبر" وأمهات أفكاره.

وهذا الموقف ليس افتياتا منا على "صدر الدين الشيرازي" أو تقليلا من قدره، بل هو حقيقة ثابتة قررها باحث سبر باطن الحكمة المتعالية وغاص في أغوارها، وأحاط بخفاياها بأستاذية نادرة، كما أنه لا يتهم بمحاباة ابن عربي على حساب "الملا صدرا " ألا وهو الشيخ "حسن حسن زاده آملي" الذي قضى أكثر من عشرين سنة في التنقيب على أصول الحكمة الصادرائية فانتهى إلى حقيقة قررها من غير مواربة حيث قال:" إن جميع المباحث الرفيعة والعرشية للأسفار منقولة من الفصوص والفتوحات وبقية الصحف القيمة والكريمة للشيخ الأكبر وتلاميذه بلا واسطة أو مع الواسطة "[1]، ثم يقول:" وإذا اعتبرنا كتاب الأسفار الكبير مدخلا، أو شرحا للفصوص والفتوحات فد نطقنا بالصواب "[2].

ويقول أيضا في موضع آخر بإجلال مشوب بالتعظيم " للشيخ الأكبر":" إن صدر المتألهين نفسه يذكر في مواضع عديدة اسم ذلك العظيم بإجلال، كما يذكر صحفه العلمية، وهو يفعل ذلك بخشوع وتواضع لا يضارع بذكر أحد من أكابر العلماء ومشايخ أهل التحقيق، وأعاظم أهل الكشف والشهود، ولا يثني على أحد كما يثني عليه، لأنه يعرف أفضل من أي شخص آخر أن أساس حكمته المتعالية الفتوحات والفصوص وما أسفاره العظيمة إلا شرح تحقيقي لهما "[3].

والحقيقة أن تأثير "الشيخ الأكبر" لم يكن مقتصرا على متصوفة إيران القدامى، بل بقي الحبل موصولا به حتى العصر الحاضر، ولعل أحسن نموذج لذلك الإمام الخميني الذي كان معجبا به أشد الإعجاب، ولعل حاشيته على الفصوص أبلغ مثال على ذلك، ورسالته الشهيرة للرئيس غورباتشوف دليل على ما نقول، ويذكر مرتضى مطهري أن الإمام كان يقول:" لم يأت بعد محيي الدين بن عربي عارف مثل آغا محمد رضا القمشئي".

أما الشيخ جوادي آملي الذي يعد أبرز ممثلي مدرسة الحكمة المتعالية في حوزة قم المعاصرة فهو يعتقد أن النصاب التام لما ذكره الفخر الرازي في ابن سينا من أنه: " ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده " هو الشيخ ابن عربي الذي يقول فيه: " لا يرقى إليه أحد من بين معاريف أهل العرفان، ولا له نظير منذ عصره حتى الآن... لأن جميع ما قاله الآخرون وكتبوه بالعربية والفارسية نثرا كان أو نظما في الماضي والحاضر يعد بضعة نسبة إلى بحر محيي الدين المواج "[4].

---

[1]- السيد كمال الحيدري، **التوحيد بحوث في مراتبه و معطياته**، ط 1، بيروت: دار الأضواء 2003م، ج 1، ص 230.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة

[3]- المرجع نفسه و الصفحة

[4]- نقلا عن السيد كمال الدين الحيدري، **التوحيد بحوث في مراتبه و معطياته (مرجع سابق)**، ج 1، ص 231.

ثم يتحدث عن المسافة العلمية بين الشيخ الأكبر من جهة وبين شيخ الإشراق وصدر المتألهين من جهة أخرى، فيقول: " إن المسافة العلمية التي تفصل ابن عربي عن شيخ الإشراق –رحمه الله– شاسعة، وعن صدر المتألهين ليست قليلة، الذي يشهد على ذلك ما يبديه صدر المتألهين لمحيي الدين من احترام غير متناه، مما لا يداريه فيما يفعله مع أي حكيم أو عارف آخر، ذلك لأن الكثير من مباني الحكمة المتعالية مدينة إلى العرفان الذي أرسى قواعده المعروفة ابن عربي نفسه "[1].

ومن الشهادات التي لها موقعها شهادة السيد علي التبريزي أستاذ العلامة الطباطبائي، والتي يقول فيها عن ابن عربي:" إن أحدا من الرعية لم يبلغ إلى ما بلغه محمي الدين بن عربي في المعارف العرفانية والحقائق النفسانية، بعد مقام العصمة والإمامة "[2].

ثم يوضح لنا تأثير محيي الدين المطلق على صدر المتألهين فيقول: " كل ما لدى ملا صدرا هو من محيي الدين، وقد جلس على مائدته "[3].

ويذهب العلامة الطباطبائي إلى نوع من المغالاة في تقدير ابن عربي حين يقول: " لم يستطع أحد في الإسلام أن يأتي بسطر واحد مما كتبه محيي الدين"[4]، ويقول فيه مرتضى مطهري:" إذا كان العرفان يتكامل من قرن إلى قرن بحيث بلغ العرفان تكامله تدريجيا فإن الذي نقله نقلة نوعية حتى وصل إلى أوج كماله هو شخص محيي الدين بن عربي بحيث أدخله إلى مرحلة جديدة لم يكن لها نظير وبواسطته تأسس القسم الثاني من العرفان وهو القسم النظري والفلسفي وصار العرفاء من بعده يتزودون من مأدبته، وبالإضافة إلى هذا الإنجاز العظيم فقد كان محيي الدين من عجائب الدهر، إنسانا محيرا ومدهشا، ولهذا الأمر كان عرضة للأقاويل المتضادة، فالبعض يعده الولي الكامل وقطب الأقطاب والبعض يقف في الجهة المقابلة فينزلوه إلى حد الكفر ويلقبوه بمميت الدين أو ماحي الدين "[5].

تفيد هذه الشهادات جميعا التقدير الذي حظي به " الشيخ الأكبر" عند الشيعة والمكانة المتألقة التي تبوأها عندهم[6].

---

[1]- المرجع نفسه و الصفحة.

[2]- المرجع نفسه، ص 232.

[3]- المرجع نفسه، ص 232.

[4]- المرجع نفسه و الصفحة.

[5]- مرتضى المطهري، **العرفان**، تر: عباس نور الدين، ط 2، بيروت: دار الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم بالاشتراك مع دار الحجة البيضاء 2002م ص 74-75

[6] -**Omar BENAISSA,ibn'arabi en Iran une influence sous- estimée، revue la WALAYA N°30 hiver 1995، 11ème année pp : 65-77.**

3-5- منزلة ابن عربي في الغرب المسيحي :

بدأ اهتمام الغربيين بآراء ابن عربي منذ وقت مبكر، بل في عصره وبعد وفاته بقليل، وكان من لشخصيات الهامة التي ساهمت بقسط موفور بتعريف الأوربيين بالرجل وبجوانب من تفكيره وشخصيته "Raimond lull" "ريموند لوليو " (1235م – 1315م) ، الذي يذكر المستشرق الإسباني بالنثيا في كتابه " تاريخ الفكر الأندلسي "[1] ، أنه كان يحسن العربية، وأنه تعرف على آراء عدد كبير من صوفية المسلمين:" كابن سبعين وابن هود المتقشف المكفر عن ذنوبه ، والششتري الوادي آشي، وكان من أكبر الرجالين والوشاحين ، يتغنى الصوفية بأشواقه في أزجاله وموشحاته ، وأبي مدين والعفيف التلمساني وغيرهم كثيرين، أما الصوفي الذي تعلق به تعلقا شديدا ، فهو محيي الدين بن عربي[2].

وعن ابن عربي أخذ " لوليو" نظريته في الحضرات الإلهية، وكذلك أخذ طريقته في الرمز بالحروف للتعبير عن آرائه في الطبيعة، وأخذ كذلك استعمال الأشكال الهندسية كالدوائر والمثلثات والمربعات وما إليها، ومن نافلة القول أن نذكر بكتاب " الشيخ الأكبر " إنشاء الجداول والدوائر " في هذا المجال[3].

ولقد تتبع المستشرق الإسباني " خوليان ريبيرا " أستاذ " أسين بلاثيوس " تأثير " الشيخ الأكبر" على المتصوف القطلاني " لوليو " في بحثه القيم " الأصول العربية الإسلامية لفلسفة " ريموندلول"[4] الذي أصدره عام (1899م)؛ وترجمه من الإسبانية الدكتور" الطاهر أحمد مكي "، وتابعت "إنماري سمايل " ANNEMARIE SCHIMMEL "خطوات هذا المستشرق في كتابها الطريف " أبعاد التصوف الإسلامي "[5].

على أن ابن عربي لم يمتد تأثيره إلى أوروبا عن طريق ريموندلوليو فحسب، وإنما امتد إشعاعه الفكري عن طريق شاعر فلورنسا الكبير دانتي الليجيري صاحب الكوميديا الإلهية والمتوفى عام (1321م)، كما بين المستشرق القدير أسين بلاثيوس بحق في كتابه" التأثيرات الإسلامية على الكوميديا الإلهية"[6]، حتى

---

[1] أنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، تر: حسين مؤنس. ط1.القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت)ص549.

[2] المرجع نفسه، ص544 .

[3] المرجع نفسه.ص547 وما بعدها.

[4] نشره الطاهر أحمد مكي، ضمن **دراسات أندلسية في الأدب و التاريخ والفلسفة**، ط3.القاهرة: دار المعارف 1987 م، ص148-171.

[5] ANNEMARIE SCHIMMEL ; MYSICAL DIMENSION. NORTH CAROLINA U. SA 1975.

[6] انظر الفصل الذي كتبه عبد اللطيف الطياوي ابن عربي ودانتي في كتابه **التصوف الإسلامي العربي**: بحث في تطور الفكر العربي ويعد هذا الكتاب أول مصدر عربي عرض لتأثر الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية عقب نشر الترجمة الأنجليزية لكتاب أسين بلاثيوس والذي ظهر تحت عنوان **Islam & the divine comedy** بقلم H . sindertand ، وطبع في لندن 1926م ، انظر: عبد اللطيف الطياوي ، **التصوف الإسلامي العربي**، ط1 . القاهرة : دار العصر للطبع والنشر 1928م، ص110-126.

ليقول المستشرق الطيب الذكر:" إن أوصاف الجنة والنار، والعروج إلى السماء والأقباس الروحية والنشوة القلبية في الأدب الأوروبي الحديث كلها تستمد أصولها الأولى من ابن عربي وفلسفته الكبرى التي نشرت أجنحتها الفضية فرونا على الأفق الغربي[1].

ولسنا هنا في مقام إثبات تأثر دانتي بفتوحات ابن عربي إذ كفانا ذلك أسين بلاثيوس فقد قدم من الأدلة العلمية ما لا يقبل النقض، وتابعه في عمله هذا جلة من الباحثين في مقدمتهم " أنخل جنثالث بالنثيا" في كتابه القيم "تاريخ الفكر الأندلسي"[2] ، والناقد المصري المعروف صلاح فضل في كتابه "تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية"[3].

وإنما غرضنا بيان أثر ابن عربي في النهضة الأوروبية الحديثة بشقيها الديني والأدبي؛ إذ أن كتب المستشرقين حافلة وتشهد بصدق على عمق الأثر الذي خلفه ابن عربي على عقول النساك ورجال الإصلاح الديني والمتصوفة المسيحيين الذين جاءوا بعده، بل إن مذهبه العالمي في المحبة غدا شعارا ودثارا لرجال الدين المسيحيين حتى قيل إن أثر الشيخ الأكبر على رجال اللاّهوت لا يقل عن أثر مارتن لوثر نفسه، أو على الأقل هو الذي مهد له الطريق لثورته الإصلاحية التي حررت العقل الأوروبي من سلطة الكنيسة، وفتحت للناس باب الاجتهاد وعدم التقيد بالمذاهب السابقة مادامت صدرت عن اجتهادات بشرية لا من حقائق إلهية.

ولعل هذا ما كان ملحظا للأستاذ الكبير عباس محمود العقاد الذي قال في كتابه " أثر العرب في الحضارة الأوروبية": إن الفلسفة الصوفية في الإسلام هي الطريق التي ظهر منها ما ظهر من آثار التفكير الجديد في العالم المسيحي وفي العقائد الأوروبية على الإجمال ونظرة واحدة إلى أرقام السنين التي ازدهر فيها اللاهوت المسيحي، ونجحت فيها دعوة الإصلاح الديني ترينا أن ذلك لم يحدث قبل احتكاك أوروبا بالحضارة الإسلامية في الأندلس"[4].

وعن الأثر الذي خلفه ابن عربي يقول فليب حتي:" لقد كان تأثير المدرسة الصوفية الإشراقية وممثلها الإسباني الأعظم ابن عربي ظاهرا ليس في الدوائر الصوفية الفارسية والتركية فحسب، بل في تلك

---

1 طه عبد الباقي سرور ، محيي الدين بن عربي،(مرجع سابق) ،ص119-120.

2 أنخل بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، تر: حسين مؤنس،(مرجع سابق) ،ص551-573.

3 صلاح فضل ، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية ، ط2 . بيروت : دار الآفاق الجديدة ،1985م ، ص89-200.

4 منقولا عن: طه عبد الباقي سرور ،محيي الدين بن عربي،(مرجع سابق) ،ص216-217.

الجماعة الأوروبية التي أطلق عليها اسم المدرسيين الأوغسطيين مثل دون سكوتس Dun Scotus و "روجر بيكون" Roger Bacon و ريموندلول Raimond lull "[1].

ومن الفلاسفة الأوربيين الذين قبسوا من جذوة ابن عربي قبسات باروخ اسبينوزا المتوفى عام (1677م) والذي يلتقي مع ابن عربي في أكثر من جانب، وقد استلفت هذا التلاقي المستشرق الأنكليزي نيكلسون فقال بحق:" أن لدى ابن عربي كثيرا ما يذكرنا باسبينوزا "[2].

فهما يقرران معا أن الله والعالم شيء واحد، ويقولان بألوهية شاملة تستوعب الكون بأسره، وهذا العالم خاضع لقانون الوجود العام كما قال ابن عربي، أو لضرورة الطبيعة الإلهية كما قال اسبينوزا، فلاتخلف فيه ولا شذوذ ولا عيب ولا نقص، وإنما هو خير كله وكمال كله، ومن أوضح وجوه الشبه فكرة الحق والخلق من جانب وفكرة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة من جانب آخر، فالحق يساوي الطبيعة الطابعة والتي قال بها المفكر اهولندي والخلق يساوي الطبيعة المطبوعة[3].

ومن الثابت تاريخيا أن كثيرا من كتب الفلسفة الإسلامية والتصوف قد انتقلت إلى أوروبا عن طريق مدرسة طليطلة، ومن هذه الكتب كما يقول بالنثيا: شروح ابن باجة، وكتاب تدبير المتوحد: ومنها كذلك رسالة حي بن يقظان لابن طفيل.....، وكذلك شروح ابن رشد على مؤلفات آرسطو، وآراء محيي الدين بن عربي الصوفي الأندلسي[4]، ومن المعلوم أن اسبينوزا متأثر إلى حد بعيد في الكثير من آرائه بالفكر اليهودي الوسيط وبخاصة فكر ابن ميمون (ت529-600هـ)، وصاحب الكتاب الذائع الصيت "دلالة الحائرين"[5] والمعاصر لابن عربي، وهذا ما يؤكد صحة ما ذهب إليه المستشرق اللامع أمين بلاثيوس حينما قرر دون مواربة أن هذا التأثير قد تم فعلا[6]، لا سيما ونحن نعلم أن اسبينوزا نشأ في بيئة ثقافية ودينية متخصصة حيث تعلم العبرية، ودرس التلمود والتوراة، وتتبع آثار مفكري اليهود في القرون الوسطى.

---

[1] Philip Hiti History of the Arabs Vol2 P 27 عن الأستاذ محمد عبد الله الشرقاوي، **التصوف الإسلامي**، ط القاهرة: دار الفكر العربي 1993م ،ص125.

[2] **إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، ط. القاهرة: المكتب المصري (د.ت) ج2 ص74.

[3] **إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية**،(مرجع سابق) ،ص74.

[4] **بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي، (مرجع سابق)**، ص540.

[5] **ابن ميمون، دلالة الحائرين، تح: حسين أتاي**، ط. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2002.

[6] **المرجع السابق**، ص74.

كما أثبت الدكتور محمود قاسم وجود أوجه تلاقي بين مذهب ابن عربي في الأعيان الثابتة ومذهب ليبنتز في الماندولوجيا[1]، ولا ينتهي الأمر عند هذا الحد بل نجد تلاقيا قل أن نجد له نظيرا بين مفكرين آخرين، وقد لا يكون هذا التلاقي مجرد توافق خواطر أو مجرد وقوع الحافر على الحافر على حد تعبير أبي حامد الغزالي، بل يرجع إلى أخذ وتأثر، وبخاصة إذا علمنا بأن ليبنتز اعترف بوجود كنوز في فلسفة العصور الوسطى عند كل من توماس الإكويني المتأثر بابن عربي في نظرية القول بالحقيقتين[2]، التي نسبت زورا إلى ابن رشد وموسى بن ميمون الذي تحدثنا عنه آنفا.

ومما له دلالة في الإبانة عن خصوبة أفكار الرجل أنه لا يزال حتى اليوم في أوربا مراكز وجماعات تهتدي بأفكاره، وتستند له، ولا تخطئ العين في هذا الصدد أسماء لامعة من أمثال(Réne guénon) الذي أسلم وتسمى باسم" عبد الواحد يحيى"[3]، والمتوفى عـــام (1951م) بمصر، و(MICHEL CHODKIEWICZ)، أحد تلاميذ جينو الممتازين، وصاحب كتاب "ختم الولاية " " *le sceau des saints*"[4] و(CHARLES- ANDRE GILIS) ، والذي تسمى " عبد الرزاق يحيى" وصاحب كتاب العالمية الإسلامية " L'esprit universel de l'islam "[5]، والمفكر العالمي روحي غارودي الذي أسلم بتأثير كتب ابن عربي، وبسبب هذى تعاليمه، وهو الذي يقول عن ابن عربي:" إن الفلسفة الإسلامية لم تمت بموت ابن رشد بالعكس، لقد شهدت انطلاقة جديدة على يد ابن عربي في الأندلس "[6].

وقبل أن أختم حديثي عن مكانة ابن عربي في الغرب المسيحي أود أن أشير أنه في الغرب الآن جماعة من أتباع " المدرسة الأكبرية"، ولها أسس وضعتها كالآتي:

1- دراسة ونشر تعاليم محيي الدين سواء ما يتصل منها بالشريعة، وما يتصل بالحقيقة، والعمل على طبع مؤلفاته، ومؤلفات تلاميذه وشرحها، وإلقاء محاضرات خاصة به، وأحاديث تشرح آراءه.

2- جمع أكبر عدد ممكن من كتب محيي الدين بن عربي، وعقد صلة قوية بينهم تقوم على الأخوة، وتؤسس على الترابط الفكري بين النخبة المختارة من الشرقيين والغربيين.

---

[1] انظر: محمود قاسم، **محيي الدين بن عربي**، ط1 . القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة ،1972م ص.ذ.

[2] بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي،(مرجع سابق) ،ص369.

[3] مفكر وعالم في مقارنة الأديان مسلم له نزعة صوفية واضحة في كتبه ، ولد عام 1886م بفرنسا من أهم مؤلفاته : رمزية الصليب ، أزمة العالم الحديث ، الطاوية ، كان لشيخ الأزهر عبد الحليم محمود الفضل الأكبر في تعريف أبناء اللغة العربية به، انظر في ترجمته : عبد الحليم محمود المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي ، ط القاهرة : دار الكتب الحديثة (د.ت) ص.240-263.

[4] Michel chodkieuwcz ، **le sceau des saints**;paris: édition Gallimard.. 1996

[5] ABD .Razzaq yahya،**esprit universel de l'islam,** Alger:la maison delivre1989

[6] روجيه غارودي ، **الإسلام والغرب** ،تر: محمد مهدي العسر ، ط1: بيروت : دار الهدى 1991م،ص154.

3 - تقديم المساعدة المادية والتشجيع الأدبي لمن هم في حاجة إلى ذلك ممن يتبعون الطريق الذي اختطه محيي الدين بن عربي، وعلى الخصوص هؤلاء الذين ينشرون دعوته بالقول والعمل.

4 - ولا يقتصر عمل هذه الجمعية على ما سبق بل يتعداه أيضا إلى دراسة مشايخ الصوفية الشرقيين، كجلال الدين الرومي مثلا، بيد أن مركز الدائرة يجب أن يستمر ابن عربي.

5- ولا صلة للجماعة قط بمسائل السياسة مهما كان مظهرها، إذ أنها لا تخرج عن دائرة البحث في الدين والحكمة[1].

هذه الصورة تكاد تكون قريبة لشخصية ابن عربي، الرجل الذي ملأ الدنيا، وشغل الناس في حياته وبعد موته ولا يزال، ونعتقد مخلصين أن ابن عربي مهما كانت آراؤه التي دان بها فإنه مع ذلك متصوف مخلص للحقيقة،رائده كما يقول هو نفسه أن ينصر الشريعة المصطفوية، وأن يدافع عن السنة النبوية، وأن يكشف للناس لطائفها وأسرارها، وبذلك يكون ما توصل إليه من آراء هو من قبيل اجتهاد المسلم في فهم أمور دينه فيخطىء أحيانا ويصيب أحيانا أخرى، ونحن هنا لا نتحامل عليه كما فعل قادحوه فنكفره، ولا نبالغ في مدحه كما فعل مادحوه حتى كادوا يجعلونه معصوما، وإنما نحن في هذا البحث نعرض آراءه كما هي في حقيقة الأمر، فننبه إلى مواطن إصابته أو خطئه تاركين لكل واحد الحرية فيما يحكم به عليه وعلى مذهبه بحسب ما يتبين له من فهمه. والله أعلى وأعلم.

1- عبد الحليم محمود ، المدرسة الشاذلية الحديثة ،(مرجع سابق) ، ص52.

الفصل الثالث

منهجه

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

في هذا الفصل يتناول ابن عربي العلم والعلماء فينتقدهم وينكر عليهم ، حيث تعرض الشيخ الأكبر في نقده لجميع طوائف عصره، كما تناول أنواع العلوم فانتقدها جميعا، و لم يستثن منها شيئا؛ عرض للفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والصوفية ولأهل الحديث، وهو حين ينتقد هذه الطوائف يتناولها من نواح مختلفة ويعرض لها في ميادين متباينة، فتارة يتعرض للعلماء وأحوالهم طائفة طائفة، وتارة يعرض لمسالك العلم نفسه في منهجه وأساليبه.

كما تناولنا في هذا الفصل الخصائص التي تميز منهج ابن عربي والنموذج الذي اختاره للإصلاح ألا وهو الوراثة الكاملة ، أو منهج التحقيق.

أولا- نقده للعلم والعلماء:

بدأ ابن عربي منهجه في المعرفة باعتماده على مسلكين: أولهما: سلبي نقدي يبدأ بنقد جميع أصناف العلوم في عصره، وبالتعرض لجميع أصناف العلماء وعرضها على مثاله، والآخر: إيجابي إثباتي عول فيه ابن عربي على الذوق والكشف، أو ما يثمره العمل بالشريعة من مشاهدة، وهذا لا يعني أن صوفينا الأندلسي ينتكر فيه لجميع معارفه الأولى أو لما اكتسبه من خبرات في وقائع حياته، أو ما توصل إليه عن طريق مداركه الحسية أو العقلية من بديهيات.

1- نقده لمسالك العلماء:

1-1- نقده لأهل الفقه:

نظر ابن عربي لأهل الفقه ومنهجهم فأنكر عليهم، ونقم منهم أمورا كثيرة، ونعل أشد ما كان ينقمه الشيخ الأكبر على الفقهاء ما اندفعوا إليه من الضلال في أمر دينهم، وطلبهم للعلو والرئاسة، وهذا ما يبينه في قوله:" اعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس، وطلب العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء وجنحوا إلى التأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس ليستندوا في ذلك إلى أمر شرعي مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك ويفتي به"[1].

والواقع أن مسلك هؤلاء جدير باللوم خصوصا إذا كان الدين في حياتهم لا يعدو أشكال العبادات، ولا يسيطر على نوازع الهوى.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية،(مرجع سابق) ،ج3 ص69.

وأظن أن هذه النوعية من الفقهاء لا ينقدها ابن عربي فقط، وإنما ينقدها كل أولي الألباب الذين يدركون أن الدين فضائل لا ظواهر، وحقائق لا مراسم وشعارات.

فبعض الفقهاء كما يقول ابن عربي:" غلبت عليهم نفوسهم وشهواتهم، واستولى عليهم الشيطان وعلى أيديهم جرى الضرر على أولياء الله وبشهادتهم هلكوا "[1].

والحقيقة أن ابن عربي أطلق قلمه في نقد هذا الصنف من الفقهاء ونقد أحوالهم في أكثر من موضع من كتبه ، وعلى قدر منزلتهم في عصره على قدر ما خصهم من نقد، فقد كانوا الفئة الغالبة من العلماء، وعلى أيديهم وقع الضرر على أولياء الله، وهم ولوحدهم استأثروا دون غيرهم بعز العلماء ومكانتهم، ولذلك لا نعجب إذا وجدنا ابن عربي يسرف في نقدهم، فهم رمز علماء عصره ، ورمز لجميع المناهج الظاهرة التي لا يرضى عنها كل الرضا.

أما المسائل التي يأخذها ابن عربي على هذه الطائفة ـــ أي الفقهاء ـــ فهي كثيرة، منها ما يرجع إلى التكالب عن الدنيا وطلب المنزلة والسمعة، ومنها ما يرجع إلى مراءاة الناس وملازمة المراء والجدال، ومنها ما يرجع إلى قدحهم في مرتبة الصوفي، وهذا ما بينه ابن عربي في نص طويل حين يقول: "فإياك يا أخي عافاك الله من الظن السوء من تظن في أي أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهاء أو لتفلهم الفقه، لا ينبغي أن يظن هذا بمسلم، وأن شرف الفقه وعلم الشرع لاختفاء به، ولكن أذم من الفقهاء الذي تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة، وابتغى به نظر الناس ليقال فقيه، ولازم المراء والجدال، وأخذ يرد على أبناء الآخرة الذين اتقوا الله فعلمهم من لدنه علما، فأخذت الفقهاء ـــ أعني هذا الصنف منهم ـــ في الرد عليهم في علم لا يعلمونه، ولا عرفوا أصوله، ولو سئل أحدهم عن شرح لفظه مما اصطلح عليه علماء الآخرة ما عرفها، وكفى به جهلا، ولو نظر في قوله تعالى:﴿ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾[2] لاعتبر وتاب"[3].

والصورة التي تركها لنا ابن عربي عن فقهاء عصره وقضاته صورة قاتمة وقاسية، نتركه يصور قسماتها بنفسه وبقلمه السيال إذ يذكر "الشيخ الأكبر" أنه لما عتب على الملك الظاهر غازي بشأن المنكرات الموجودة في مملكته، أخبره الملك أنه ما من منكر إلا بفتوى فقيه، وخط يده عندي بجواز ذلك، فعليهم لعنة الله، ولقد أفتاني فقيه ـــ هو فلان ـــ وعين أفضل فقيه عنده في بلده في الدين

---

[1] ابن عربي ، روح القدس في محاسبة النفس ،(مرجع سابق) ،ص103.

[2] آل عمران، الآية: 66

[3] ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس ،(مرجع سابق) ،ص70.

والتفشف، بأنه لا يجب علي صوم شهر رمضان هذا بعينه، بل الواجب علي شهر في السنة والاختيار لي فيه أي شهر شئت من شهور السنة. قال السلطان: فلعنته في باطني، و لم أظهر له ذلك، وهو فلان، وسماه لي[1].

فابن ابن عربي في نقده لهذا الصنف من الفقهاء لا ينتقدهم لأجل أنهم فقهاء أو لتقلهم الفقه وإنما ينقدهم لمسالكهم الشخصية المعوجة.

أما مرتبة الفقه في ذاته فإن ابن عربي ينظر إليها نظرة تقدير، يقول رحمه الله:" فلا أنكر مرتبة الفقه، وقد سمعت عن النبي ﷺ يقول:" من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"[2].

ويقارن ابن عربي بين حاجة الناس للكلام وللفقه فيرى بأن حاجتهم للفقه أمس، وفي هذا المعنى يقول:" علم الكلام مع شرفه لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفي منه في البلد منه كالطبيب، والفقهاء والعلماء بفروع الدين ليسوا كذلك، بل الناس محتاجون إلى الكثرة من علماء الشريعة"[3].

وهذه رؤية تقترب إلى رؤية الإمام أبي حامد الغزالي إن لم تكن هي.

غير أن ابن عربي يرى أن علم الأحكام الشرعية لا ينبغي التوسع فيه، بل ينبغي أن يقتصد فيه، ويقتصر على قدر الحاجة إذ أن الإنسان لا يأخذ منه في الآخرة إلا قدر عمله منه[4]. أما العلوم التي ينشدها ابن عربي ويدعو للتزود منها على قدر ما تسمح به الطاقة فهي العلم بالله وبمواطن القيامة، فإن العلم بمواطن القيامة يؤدي العالم بها إلى الاستعداد لكل موطن بما يليق به، لأن الحق بنفسه هو المطالب في ذلك اليوم بارتفاع الحجب، وهو يوم الفصل فينبغي للإنسان العاقل أن يكون على بصيرة من أمره معدا للجواب عن نفسه وعن غيره في المواطن التي يعلم أنه يطلب منه الجواب فيها[5].

والحقيقة أن ابن عربي متأثر بالإمام الغزالي في نظرته هذه للفقه، بل إنه يحذو حذو الغزالي حينما رأى أن الفقه كان يطلق في الصدر الأول على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق النفوس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، ولذلك كان ابن عربي يرى أن اسم الفقيه أولى بهذه الطائفة ـــ يقصد أهل السلوك ـــ من صاحب علم الرسوم[6]. وربما يرجع ذلك إلى

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية،(مرجع سابق)، ج3 ص70 .

[2] ابن عربي، روح القدس ،(مرجع سابق) ،ص103، والحديث قال فيه الحافظ العراقي: متفق عليه، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، مطبوع ضمن كتاب إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002. ج1.ص6.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية،(مرجع سابق) ،ج1 ،ص36.

[4] ابن عربي، المرجع نفسه ،ج1 ،ص581.

[5] المرجع نفسه ،ج1 ،ص581.

[6] ابن عربي،الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج1 ص280.

منهج آخر في فهم الدين يريد صوفينا الأندلسي الدعوة إليه، وسيتضح لنا هذا المنهج كلما مضينا مع ابن عربي في منهجه.

1-2 -نقد ابن عربي للمتكلمين:

حينما نستعرض موقف ابن عربي النقدي لعلم الكلام نلقى الشيخ بداية يقر بمشروعية الاشتغال بهذا العلم في البيئة الإسلامية، على نقيض بعض المدارس الأخرى التي يتصف موقفها بالجمود، بل وحتى عدم فقه آيات القرآن التي حثت على المجادلة والدعوة بالتي هي أحسن، وفي هذا المعنى يقول: " وعلماء هذا الفن رضي الله عنهم ما وضعوا وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه ردعا للخصوم الذين جحدوا الإله، أو الصفات، أو بعض الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد ﷺ خاصة، أو حدوث العالم، أو الإعادة إلى هذه الأجسام بعد الموت، أو الحشر والنشر، وما يتعلق بهذا الصنف، وكانوا كافرين بالقرآن مكذبين جاحدين له، فطلب علماء الكلام إقامة الأدلة عليهم على الطريقة التي زعموا أنهم أدتهم إلى إبطال ما ادعينا صحته خاصة حتى لا يشوشوا على العوام عقائدهم، فمهما برز في ميدان المجادلة بدعي برز له أشعري أو من كان من أصحاب النظر، ولم يقتصروا على حد السيف رغبة أن يردوا واحدا إلى الإيمان والانتظام في سلك أمة محمد ﷺ، فالبرهان عندهم قائم مقام تلك المعجزة في حق من عرف فإن الراجع بالبرهان أصح إسلاما من الراجع بالسيف، فإن الخوف يمكن أن يحمله على النفاق وصاحب البرهان ليس كذلك"[1].

ومعنى هذا أن هدف علم الكلام عند ابن عربي هو الدفاع عن العقائد الإسلامية ضد خصومها المبطلين وهناك فائدة أخرى يتضمنها هذا العلم هو اجتذاب هؤلاء الخصوم إلى حظيرة الإيمان.

أما أن يكون مقصد هذا العلم هو تحصيل العقيدة فهذا ما ينكره ابن عربي أشد الإنكار، وفي هذا المعنى يقول: "وعلم الكلام مع شرفه لا يحتاج إليه أكثر الناس بل شخص واحد يكفي منه في البلد مثل الطبيب"[2].

وإذا كان ابن عربي يقر بمرتبة علم الكلام وبمشروعيته ضمن دائرة العلوم الشرعية فإن الإقرار يأتي تبعا للغاية التي يتوخاها العلم والمنهج الذي يسلكه في البحث، فإذا كان المتكلمون يقصدون من وراء علمهم حفظ العقيدة الإسلامية من أن تزلزلها شبه المبطلين فهذا هدف مشروع، ومقصد نبيل بلا شك، وهذا ما عبر عنه بقوله:" فإنهم -رضي الله عنهم ـــ أي المتكلمين ـــ اجتهدوا وخيرا قصدوا"[3].

---

[1] ابن عربي،الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج1 ،ص35.

[2] المرجع نفسه،ج1 ،ص36.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص35.

لكن ابن عربي لا يفوته من أن يحذر من غائلة هذا العلم، ولندعه يعبر عن هذه الحقيقة التي أدركها بقلمه البليغ فيقول:" إذ المنتحل لتلك الطريقة قلما ينجو من التشغيب، أو يشتغل برياضة نفسه وتهذيبها فإنه مستغرق الأوقات في إرداع الخصوم الذين لم يوجد لهم عين، ودفع شبه يمكن أن وقعت، ويمكن أن لا تقع فقد تقع وقد لا تقع "[1]. وبعد أن يستعرض ابن عربي رأيه في علم الكلام غاية وموضوعا يركز نقده للمنهج الكلامي الذي يعتمد على العقل في الوصول إلى الحقائق، ويرى ابن عربي أن العقل يصيب العاقل به ويخطئ، ولكن خطأه أكثر من إصابته؛ لأن له حدا يقف عنده، فمتى وقف عند حده أصاب ولا بد، ومتى جاوز حده إلى ما هو بحكم قوة أخرى يعطاها بعض العبيد قد يخطئ و يصيب[2].

لكن ما هو هذا الحد الذي يقف عنده العقل بحيث إذا تجاوزه تاه وضل؟.

يجيبنا ابن عربي عن هذا السؤال الوجيه في رسالة بعث بها إلى الإمام فخر الدين الرازي، المتكلم المشهور المتوفى عام (606هـ)، يقول له فيها:" فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا، ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف جماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد قدس الله روحه: فإنه معنا في هذه القضية، ويجل الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة"[3].

ثم يقول له ناصحا ومبينا له قصور النظر في الأمور الإلهية كمعرفة الله وحقائق الصفات والعلم بمواطن الآخرة، ويؤكد له أن العلوم التي تأتي من هذا الطريق لا تورث اليقين ولا الطمأنينة، وفي هذا المعنى يقول:"ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن ويستريح ولاسيما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر، فمالك يا أخي تبقى في هذه الورطة، ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله -ﷺ- فتنال ما نال من قال فيه سبحانه: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾. (الكهف الآية:65) . ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة[4]".

وابن عربي حين يعرض لمسلك المتكلمين لا يكتفي بالنقد فحسب، ولكنه ينقد ليكمل ما نقص ويصلح ما فسد إذ لا يخفى على رجل من طراز ابن عربي أن المتكلمين وبخاصة المعتزلة منهم قد جانبهم

---

1 المرجع نفسه، ج1، ص35.

2 ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2 ،ص595.

3 ابن عربي، رسالته إلى الإمام الرازي ضمن رسائل ابن عربي ، ط1 . بيروت: دار إحياء التراث العربي ، 1369هـ ،ص2.

4 ابن عربي رسالة إلى فخر الدين الرازي ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص4.

الصواب حين أرجعوا الدين إلى منظومة فكرية، وغاب عنهم أن الدين حقائق واقعية وجدانية، وإن شئت قلنا تجربة حية لها مجال حقيقي في ميدان المعرفة الإنسانية لا يقل أهمية عن التجارب الأخرى.

وبخاصة وقد وجدت شواهد كثيرة من القرآن والأحاديث تؤيد هذا الطريق منها قوله جل وعلا: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1].

وقال في آية أخرى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ".[2] وقال أيضا: "وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾[3].

وقال في آية أخرى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾[4].

أما الأحاديث فمنها الحديث القدسي: "من عاد لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ؛ وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه"[5].

ومنها قوله ﷺ: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"[6].

وعلى هذا الأساس تكون الرياضة والمجاهدة، وما تنتجانه من معارف وعلوم مجالا حقيقيا وواقعيا ككل ضرب آخر من ضروب التجربة الإنسانية.

وهكذا وقف ابن عربي بموقفه هذا سدا منيعا في وجه الذين يريدون عقلنة الدين وإقامته على أسس منطقية صرفة، مما يمكن أن يقود الأمة بالتدريج إلى ضرب من التفكير الفلسفي المتهور الذي لو سيطر لانقطعت صلة الأمة عن منابع الدين الأولى، وخضعت الأمة للقياسات والآراء.

و لم يقف ابن عربي عند حد نقد المسلك العقلي الذي اعتمده المتكلمون إنما تجاوزه إلى نقدهم في تفاصيل ما ذهبوا إليه، حيث انتقدهم في مؤاخذاتهم عوام المسلمين بعلم الكلام وتكليفهم بمعرفة

---

[1] النحل،الآية: 78 .

[2] العنكبوت، الآية: 69.

[3] البقرة، الآية: 282.

[4] الأنفال، الآية: 29.

[5] رواه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب التواضع، ط بيروت: دار الفكر(د.ت) ج7 ص190.

[6] رواه الترمذي في السنن، أبواب تفسير القرآن في تفسير سورة الحجر؛ وقال عنه حديث غريب، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، ط بيروت: دار الفكر العربي 1983م، ج4 ص360- 361.

الدلائل العقلية، وأن من يجهل ذلك و لم يعرف الله عن طريق الأدلة المحررة فهو ناقص في دينه أو شاك في يقينه، فبين صوفينا الأندلسي أن الأمر أوسع من ذلك، وأن الإيمان له مسالك وطرق لا تنحصر في علم الكلام، فها هو يقول: " فيا ليت شعري هذا الذي يطلب أن يعرف الله من جهة الدليل، ويكفر من لا ينظر كيف كانت حالته قبل النظر، هل هو مسلم، أم لا؟ وهل يصلي ويصوم ؟ أو ثبت عنده أن محمدا رسول الله إليه، وأن الله موجود فإن كان معتقدا لهذا كله فهذه حالة العوام، فليتركهم على ما هم عليه، ولا يكفر أحدا، وإن لم يعتقد لهذا كله إلا حتى ينظر ويقرأ علم الكلام، فنعوذ بالله من هذا المذهب حيث أداه سوء النظر إلى الخروج عن الإيمان، وعلماء هذا العلم — رضي الله عنهم — ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله إنما وضعوه إرداعا للخصوم الذين جحدوا الإله.." [1].

وازداد ابن عربي ثقة بعدما حنكته التجارب أن طريقة القرآن في الإقناع أبلغ وأنفع، وبأن علم الكلام علاج مؤقت لمن يجحد الإله، أو بعض صفاته، أو أنكر المعاد والحشر، أوشك في هذا كله، ولا حاجة للطبائع السليمة والقرائح المستقيمة إليه.

أما القرآن فهو كالماء السائغ الذي ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي ولا خطر، بخلاف أدلة المتكلمين التي ينتفع بها الأقوياء مرة، و يمرضون أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلا.

ولهذا منع ابن عربي المتأهب لطريق الله أن يأخذ عقائده على طريقة المتكلمين، ونصحه بأن يأخذها من القرآن الكريم، إذ لا معرّف على الله بمثل كلامه، يقول في الفتوحات المكية:" فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول، إذ قد حصل الدليل القاطع الذي عليه السيف معلق، و الإصفاق عليه محقق عندما قالت اليهود لمحمد – ﷺ — "أنسب لنا ربك، فأنزل الله تعالى سورة الإخلاص، و لم يقم لهم من أدلة النظر دليلا واحدا ، فقال: (قُلْ هُوَ اللهُ). فأثبت الوجود،(أَحَدٌ) فنفى العدد وأثبت الأحدية لله سبحانه (اللهُ الصَّمَدُ) فنفى الجسم (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ)، فنفى الوالد والولد (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)، فنفى الصحبة كما نفى الشريك بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا[2]﴾ " [3]. ويقول في موضع آخر:" فإذا كان الشخص مؤمنا بالقرآن أنه كلام الله قاطعا بذلك فليأخذ عقيدته منه من غير تأويل، ولا ميل، فنزه سبحانه نفسه أن يشبهه شيء من المخلوقات، أو يشبه شيئا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[4]،

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1 ص35.

[2] الأنبياء، الآية: 22.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1 ص34.

[4] الشورى، الآية:11

و ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1] . ... ففي القرآن العزيز للعاقل غنية كبيرة، ولصاحب الداء العضال دواء وشفاء، كما قال: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [2]، ومقنع شاف لمن عزم على طريق النجاة، ورغب في سمو الدرجات، وترك العلوم التي تورد عليها الشكوك، فيضيع الوقت ويخاف المقت"[3].

وهكذا تظهر شخصية ابن عربي من خلال نقده لمسلك المتكلمين شخصية فريدة مستقلة التفكير قوية التأثير تمتاز بحصافة الرأي ودقة النظر والثقة بالنفس، ويتجلى لنا هذا أكثر في رفضه لقياس الغائب على الشاهد الذي استخدمه المعتزلة والفلاسفة في باب الصفات الإلهية، حيث نجده يقول في رده لهذا القياس:" إن العلم بأمرما لا يكون إلا بمعرفة قد تقدمت قبل هذه المعرفة بأمر آخر يكون بين المعروفين مناسبة لا بد من ذلك، وقد ثبت أنه لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه من جهة المناسبة التي بين الأشياء وهي مناسبة الجنس أو النوع أو الشخص... فلا يعلم بعلم سابق بغيره أبدا كما يزعم بعضهم من استدلال الشاهد على الغائب "[4].

ثم يقدم ابن عربي أدلة أخرى لينقض بها قياس الغائب على الشاهد كقوله إن العقل لا يعلم شيئا إلا إذا كان مستنده الحس أو الضرورة أو التجربة، والبارئ تعالى غير مدرك بهذه الأصول التي يرجع إليها العقل في برهانه، وحينئذ يصبح له البرهان الوجودي فكيف يدعي العقل أنه قد علم ربه من جهة الدليل، وأن الباري معلوم له... فالله لا يعلم من جهة الدليل أبدا، ولكن يعلم أنه موجود، وأن العالم مفتقر إليه افتقارا ذاتيا لا تحيص له عنه البتة "[5].

كما ينتقد ابن عربي المتكلمين وبخاصة الأشاعرة في قولهم بالزائد في صفات المعاني، ويرى بأن سائر الصفات نسب وإضافات لا أعيان زائدة لما يؤدي إلى نعتها بالنقص، إذ الكامل بالزائد ناقص بالذات عن كماله بالزائد وهو كامل لذاته، فالزائد بالذات على الذات محال وبالنسب والإضافة ليس بمحال[6].

وهو رأي يقترب من رأي المعتزلة في قولهم بأن الصفات هي عين الذات، بل نراه يذهب إلى أن رأي المعتزلة هو مذهب المحققين من أهل الكشف، وفي هذا المعنى يقول: "والعين واحدة وهو مذهب المحققين من أهل الكشف والنظر الصحيح العقلي"[1].

---

1 الصافات، الآية: 180

2 الإسراء، الآية:82.

3 ابن عربي، الفتوحات المكية،(مرجع سابق) ، ج1 ص35.

4 ابن عربي، الفتوحات المكية،(مرجع سابق) ، ج1 ص92.

5 المرجع نفسه والصفحة.

6 المرجع نفسه ،ج1،ص42.

كما نراه يصوب الأشاعرة في قولهم إن العرض لا يبقى زمانين، وفي هذا المعنى يقول: "إن الله تعالى لا يكرر تجليا على شخص واحد، ولا يشرك فيه بين شخصين للتوسع الإلهي، وإنما الأشياء توهم الرائي والسامع للتشابه الذي يعسر فصله إلا أهل الكشف والفائزين من المتكلمين أن العرض لا يبقى زمانين[2]".

ويرتب ابن عربي عن فكرة الأشاعرة هذه نظريته في الخلق المستمر التي سنفصلها فيما يستقبل في ثنايا هذه الرسالة.

وإذا كان ابن عربي يتفق مع المتكلمين حينا ويعارضهم أحيانا، فمرد ذلك يرجع إلى العقل الذي يصيب ويخطئ، وهذا ما دعا ابن عربي إلى البحث عن طريق آخر أكثر أمانا وأقل خطأ، فلم يجده إلا في الكتاب العزيز والافتقار إليه سبحانه بأن يفهمه معاني تلك الآيات[3].

ولا يفوت ابن عربي أن يرسم لنا بعض الصور، يبين لنا من خلالها **أهم ملامح المنهج الكلامي فمن ذلك الاختلاف الشديد** "إذ ما من دليل عقلي إلا ويقبل الدخل والشبهة، وهذا اختلف العقلاء، فكل واحد من المخالفين عنده دليل مخالفه شبهة لمخالفته لكونه مخالف دليل هذا الآخر، فعين أدلتهم كلهم هي عين شبهاتهم، فأين الحق وأين الثقة، وأصل الفساد إنما وقع من حيث حكموا الخلق على الحق الذي أوجدهم"[4].

ويقول في موضع آخر:" فإن الناظر بفكره في معتقده لا يبقى في حالة واحدة دائما، بل هو في كل وقت بحسب ما يعطيه دليله في زعمه في وقته فيخرج من أمر إلى نقيضه"[5].

وبسبب هذا نشأت كثرة الاختلافات بين النظار سواء أكانوا فلاسفة، أم شيعة، أم معتزلة، أم أشاعرة، وهذا ما كان ملحظا لابن عربي، فقال: "وعلوم المتكلمين في ذات الله والخائضين فيه ليست أنوارا وهم يتخيلون قبل ورود الشبهة أنهم في نور وعلى بينة من ربهم في ذلك، فلا يبدو لهم نقصهم حتى ترد عليهم الشبهة، وما يدريك لعل تلك الشبهة التي يزعمون إنها شبهة هي الحق والعلم فإنك تعلم قطعا أن دليل الأشعري في إثبات المسألة التي ينفيها المعتزلي هو الحق، وأنه شبهة عند المعتزلي، ودليل المعتزلي الذي ينفي به ما يثبته الأشعري شبهة عند الأشعري، ثم ما من مذهب إلا وله أئمة يقومون به، وهم فيه مختلفون وإن اتصفوا جميعهم مثلا بالأشاعرة، فيذهب أبو المعالي خلاف ما ذهب إليه القاضي، ويذهب القاضي إلى مذهب يخالف فيه الأستاذ، ويذهب الأستاذ إلى مذهب في مسألة يخالف فيه الشيخ، والكل يدعي أنه أشعري، وكذلك المعتزلة، وكذلك الفلاسفة في مقالاتهم في الله، وفيما ينبغي

---

[1] المرجع نفسه ،ج2 ،ص503.
[2] المرجع نفسه، ج1، ص183.
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص92.
[4] المرجع نفسه، ج3، ص537.
[5] المرجع نفسه، ج3 ،ص82.

أن يعتقدوا لا يزالون مختلفين مع كون كل طائفة يجمعها مقام واحد واسم واحد، وهم مختلفون في أصول ذلك المذهب الذي جمعهم فإن الفروع لا تعتبر".[1]

وميزة أخرى لمحها ابن عربي في المنهج الكلامي أنه يورث الحيرة وعدم السكينة، ويرى أن سبب ذلك يرجع إلى أن الفكر ما دام موجودا فمن المحال أن يطمئن ويسكن[2].

ويقول أيضا في رسالته للفخر الرازي: "ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك، وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك وقد بكيت يوما فسألك هو ومن حضر عن بكائك، قلت: مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي، فبكيت وقلت: لعل الذي لاح أيضا يكون مثل الأول، فهذا قولك، ومن الحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولاسيما في معرفة الله تعالى، ومن المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر"[3].

ولكن أي طريق هو ذلك الذي يدعو إليه ابن عربي، والذي ينقص المتكلمين كبقية أصناف العلماء في عصره! يجيب صوفينا الأندلسي بأنه طريق الرسل والأنبياء الذين ليس ثم اختلاف في أصول معتقدهم في جانب الله، بل كل واحد منهم يصدق الآخر، ولا سمعنا عن أحد منهم أنه طرأ عليه في معتقده وعلمه بربه شبهة قط فانفصل عنها بدليل ولوكان لنقل ودون[4].

وكذلك أهل الكشف المتون من اتباع الرسل ما اختلفوا في علمهم بالله، ولانقل عن أحد منهم ما يخالف به الآخر فيه من حيث كشفه وإخباره، لا من حيث فكره فإن ذلك يدخل مع أهل الأفكار، فهذا ما يدرك على أن علومهم كانت أنوارا، وإنما النور لأهل النور[5].

لكن من هم أهل النور هؤلاء؟ يقول ابن عربي: "وهم الأنبياء والرسل؛ ومن سلك على ما شرعوه ولم يتعد حدود ما قرروه، واتقوا الله، ولزموا الأدب مع الله، فهم على نور من ربهم نور على نور، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا[6] ".

ويشرح لنا ابن عربي مقصوده من قوله:"لم يتعد حدود ما قرروه " فيرى بأنها التفكير فيما لم يؤمر بالتفكر فيه، ويرى ابن عربي أن سبب الخلافات التي وقعت بين المتكلمين مرجعها كلها إلى خوضهم فيما لا يعنيهم من الكلام، وتجاوزهم لما أباح لهم الشارع النظر فيه، حيث يقول: "اجتمعت الأدلة

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1 ص82.

[2] ابن عربي، رسالة إلى فخر الدين الرازي ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص3.

[3] المرجع نفسه ص3-4.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3 ص82.

[5] المرجع نفسه و الصفحة.

[6] المرجع نفسه والصفحة.

العقلية من كل مخالفة، بل من ضرورات العقول أن هم موجدا أوجدهم يستندون إليه في وجودهم، وهو غني عنهم ما اختلف في ذلك اثنان، وهو الذي طلب الحق من عباده إثبات وجوده، فلو وقفوا هنا حتى يكون الحق هو الذي يعرفهم على لسان رسوله بما ينبغي أن يضاف إليه ويسمى به أفلحوا، وإنما خلق الانسان عجولا ، ورأى في نفسه قوة فكرية فتصرف بها في غير محلها، فتكلم في الله بحسب ما أعطاه نظره ، والأمزجة مختلفة، والقوة المفكرة متولدة من المزاج فيختلف نظرها باختلاف مزاجها فيختلف إدراكها وحكمها فيما أدركته" [1].

1 - 3 - نقد أساليب الفلاسفة:

ينتقد ابن عربي الفلاسفة بما يرونه في أنفسهم من أنهم أهل الرأي والنظر ليبين أن منهجهم قاصر عن تعمق الرأي والنظر حقيقة؛ لأن سندهم العقل، والعقل يتطرق إليه احتمال الخطإ والصواب؛ وهذا ما بينه في لقائه مع الفيلسوف ابن رشد حين عرض فليسوف قرطبة محصوله المعرفي عليه فأجابه ابن عربي بنعم، ولا[2].

فنعم؛ لأن العقل قد يصيب، ولا؛ لأنه قد يخطئ، ويتعجب ابن عربي من أهل النظر الذي يعولون على العقل في معرفة الحقيقة مع إدراكهم التام حاجة العقل إلى عدة قوى كالحواس والحافظة والمصورة والمخيلة ، وهذه القوى هي الأخرى قاصرة ولا تتعدى مجالها، وهذا ما يؤكده العلم الحديث.

وهذا ما يؤدي ضرورة إلى القول بأن العقل قاصر، وبأن أحكامه يقينية وصحيحة في مجال المحسوسات، ولكن إذا تعدينا هذا الطور وقعنا في الخطإ، وهذه النتيجة هي التي توصل إليها الفيلسوف الألماني "إيمانويل كانط" في كتابه "نقد العقل الخالص" وعرف بها، لكن والحقيقة تقال: إن صوفينا الأندلسي كان أسبق منه في إدراك هذه الحقيقة، إذ يقول:" وكل صاحب فكر هو تحت حكم هذا الغلط بلا شك إلا من نور الله بصيرته فعرف أن الله قد أعطى كل شيء خلقه، فأعطى السمع خلقه فلا يتعدى إدراكه، وجعل العقل فقيرا إليه يستمد منه معرفة الأصوات، وتقطيع الحروف، وتغيير الألفاظ، وتنوع اللغات فيفرق بين صوت الطير وهبوب الرياح، وصرير الباب، وخرير الماء، وصياح الإنسان...، وليس في قوة العقل من حيث ذاته إدراك شيء من هذا ما لم يوصله إليه السمع "[3].

---

[1] المرجع نفسه، ج3، ص83.

[2] ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص153-154.

[3] ابن عربي الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج4، ص317-318.

ثم يمضي ابن عربي في تبيين قصور العقل إلى حاسة البصر فيقول:" جعل الله العقل فقيرا إليها فيما توصله إليه من المبصرات، فلا يعرف الإنسان الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البياض و لا السواد، ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها، وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس[1]".

ثم يستطرد الشيخ الأكبر في بيان حاجة العقل إلى القوى الباطنة، ومن ضمنها الخيال والحافظة والمفكرة، ويبين وجه حاجة هذه القوى إلى قوة الحواس، وفي المعنى يقول:" ثم إن الخيال فقير إلى هذه الحواس، فلا يتخيل أصلا إلا ما تعطيه هذه القوى، ثم إن القوة الحافظة إن لم تمسك على الخيال ما حصل عنده من هذه القوى فلا يبقى في الخيال منها شيء، فهو ـــ أعني الخيال ـــ فقير إلى الحواس، وإلى القوة الحافظة.

ثم إن القوة الحافظة قد تطرأ عليها موانع تحول بينها وبين الخيال، فيفوت الخيال أمور كثيرة من أجل ما طرأ على القوة الحافظة من الضعف لوجود المانع، فافتقر الخيال إلى القوة المذكرة فتذكره ما غاب عنه فهي ـــ أي الذاكرة ـــ معينة لقوة الحافظة على ذلك"[2].

ويواصل ابن عربي إظهار عدم غنى العقل وكفايته ووجه حاجته وقصوره إلى القوة المفكرة المحتاجة بدورها إلى القوة المصورة التي تؤلف بين الأشياء، وفي هذا المعنى يقول:" ثم إن القوة المفكرة إذا جاءت إلى الخيال افتقرت إلى القوة المصورة لتركب بها مما ضبطه الخيال من الأمور، صورة دليل على أمر ما وبرهان تستند فيه إلى المحسوسات أو الضرورات وهي أمور مركوزة في الجبلة، فإذا تصور الفكر ذلك الدليل حينئذ بأخذه العقل منه، فيحكم به على المدلول، وما من قوة إلا ولها موانع وأغاليط فيحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت[3]".

ولا شك أن هذه التحقيقات الدقيقة المبنية على العقل والكشف كان هدفها تبيان عدم استقلال العقل على إدراك الأمور الغيبية، والعلوم التي هي وراء طور العقل والمعرفة الصحيحة لذات الله سبحانه وتعالى وصفاته، وإحراز العلم الذي لا يشوبه شك، ولن يكون هذا إلا من طريق الأنبياء والمرسلين، ولا سبيل إلى معرفة السبيل الصحيح المؤدي لتقديس الله وتمجيده، واللهج بذكره وتحميده إلا من النبوة وأخبارها، يقول رحمه الله:" فانظر يا أخي ما أفقر العقل من حيث لا يعرف شيئا مما ذكرناه إلا بواسطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها ماذا اتفق لو أن العقل لم يحصل شيئا من هذه الأمور بهذه الطرق، ثم أخبره الله بأمر ما فتوقف في قبوله وقال: إن الفكر يرده فما أجهل هذا العقل بقدر ربه كيف قلد

---

[1] المرجع نفسه ج4. ص318.

[2] ابن عربي **الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج4 ص318، 319**

[3] ابن عربي **الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج4 ص319.**

فكره وجرح ربه"[1]. ويقول في موضع آخر: " فقد علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول، فإذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره، وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه، ومع تقليده فهو غير قوي على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمذكرة"[2].

ويعد هذه النصوص التي قدمناها لابن عربي حول العقل يمكن أن نستخلص النتائج الآتية:

أ- أن العقل ليس حرا طليقا في أداء دوره الاستدلالي أو وظيفته الاكتشافية، وأنه في حاجة إلى أشياء أقل منه شأنا، وأن مهمته الأصيلة الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس، وذلك كله بالاستناد إلى ذخيرة من الضروريات العقلية.

ب- أن العقل يمكن أن يتجاوز قصوره الذاتي بما منح من صفة القبول.

ج- أن النظر العقلي فيه احتمال الخطإ والصواب، وذلك جرّاء استناد العقل إلى قوى إدراكية مختلفة لها موانع وأغاليط.

وهذا ما يضعنا أمام مواجهة إشكالية معرفية لا مفر من مواجهتها، تتمثل في هل الأخطاء التي تقع فيها مرجعها إلى قوى الإدراك، أم العقل؟.

يجيب ابن عربي عن هذا التساؤل بتفصيل ودقة متناهيتين فيقول:" واعلم أيدك الله بروح القدس أن المعلومات مختلفة لأنفسها، وأن الإدراكات التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضا لأنفسها كالمعلومات، ولكن من حيث أنفسها وذواتها لا من حيث كونها إدراكات، وإن كانت مسألة خلافية عند أرباب النظر، وقد جعل الله لكل حقيقة مما يجوز أن يعلم إدراكا خاصا عادة لا حقيقة ـــ أعني محلها ـــ، وجعل المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات عينا واحدة، وهي ستة أشياء: سمع، وبصر، ولمس، وطعم، وعقل، وإدراك، جميعها للأشياء ما عدا العقل ضروري، ولكن الأشياء التي ارتبطت بها عادة لا تخطئ أبدا، وقد غلط في هذا جماعة من العقلاء، ونسبوا الغلط للحس، وليس كذلك، وإنما الغلط للحاكم ـــ يقصد العقل ـــ"[3]. وهذا رأي يختلف فيه مع أرسطو والإمام أبي حامد الغزالي اللذين كانا يعتبران أن الحواس هي التي تخطئ، ويقربه إلى رأي العلم الحديث الذي عبر عنه الفيلسوف الإنكليزي "جون لوك "على الرغم من اختلاف ابن عربي معه في إنكاره للمعارف الفطرية التي قالت بها" المدرسة العقلية" والفيلسوف" رينيه ديكارت".

---

[1] المرجع نفسه، ج4، ص319-320.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج4، ص320.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج1، ص213.

ولا يكتفي ابن عربي بسوق أفكاره من غير برهان، وإنما يحاول أن يدلل لها بكل ما أوتي من قوة وحجة، وفي هذا المعنى يقول:" وإنما قلنا أن جماعة غلطت في إدراك الحواس فنسبت إليها الأغاليط، وذلك أنهم رأوا إذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل رأوا الساحل يجري السفينة، فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلا، فإنهم عالمون علما ضروريا أن الساحل لم يتحرك من مكانه، ولا يقدرون على إنكار ما شاهدوه من التحرك، وكذلك إذا طعموا سكرا أو عسلا فوجدوه مرا وهو حلو، فعلموا ضرورة أن حاسة الطعم غلطت عندهم، ونقلت ما ليس بصحيح، والأمر عندنا ليس كذلك، ولكن القصور والغلط وقع من الحاكم الذي هو العقل لا من الحواس فإن الحواس إدراكها لما تعطيه حقيقتها ضروري"[1].

لكن ابن عربي يعود ويميز بين نوعين من إدراكات العقل وما يدركه ضرورة كشعور الإنسان بوجوده، ومبادئ العقل الأولوية، وكقضية الكل أكبر من الجزء وغيرها، وما يدركه العقل عن طريق عمل الحواس أو الفكر ، ويرى ابن عربي أن النوع الأول لا يخطئ فيه العقل، أما النوع الثاني فهو عرضة لأن يخطئ فيه، فيقول:" إن العقل فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ، وفيما يدركه بالحواس، أو بالفكر قد يغلط فما غلط حس قط، ولا ما هو إدراكه ضروري فلا شك أن الحس رأى تحركا بلا شك، ووجد طعما مرا بلا شك، فأدرك البصر التحرك بذاته، وأدرك الطعم قوة المرارة بذاته، وجاء عقل فحكم أن الساحل متحرك، وأن السكر مر، وجاء عقل آخر وقال: أن الخلط الصفراوي قام بمحل الطعم فأدرك المرارة، وحال ذلك الخلط بين قوة الطعم وبين السكر، فإذن: ما ذاق الطعم إلا مرارة الصفراء، فقد أجمع العقلان من الشخصين على أنه أدرك المرارة بلا شك، واختلف العقلان فيما هو المدرك للطعم، فبان أن العقل غلط لا الحس، فلا ينسب الغلط أبدا في الحقيقة إلا للحاكم لا الشاهد[2]".

ومن الغريب حقا أن تصدر مثل هذه التحقيقات الطريفة من رجل قضى شطرا من عمره غير قليل في الرياضات والمجاهدات والسياحات.

وهكذا بين ابن عربي أن العقل عرضة للخطأ والمغالطات، وأنه لا يعمل إلا فيما تعطيه له الحواس ودائرة الحواس، ومجالاتها محدودة؛ فحاسة البصر تلتقط آلافا من المبصرات، ولكنها لا تستطيع أن ترى إذا تعدى المرئي مجال الرؤية، كما لا تستطيع أن تسمع ولا صوتا واحدا، وكذا سائر الحواس الأخرى، يقول رحمه الله:" أن الإنسان إنما يدرك المعلومات كلها بإحدى القوى الخمس القوة الحسية، وهي على خمس: الشم، والطعم، واللمس، والسمع، والبصر؛ فالبصر يدرك الألوان والمتلونات والأشخاص على

---

[1] المرجع نفسه، ج1، ص214.

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية،(مرجع سابق)، ج1، ص214.

حد معلوم من القرب والبعد، فالذي يدرك منه ويده في يده يقابله غير الذي يدرك منه على عشرين باعا، فالذي يدرك منه على ميلين شخص لا يدري هل هو إنسان أو شجرة، و على ميل يعرف إنه إنسان، وعلى عشرين باعا أنه أبيض أو أسود، وعلى المقابلة أنه أزرق أو أكحل، وهكذا سائر الحواس في مدركاتها من القرب والبعد:[1].

وإذا كان هذا هو حال الحواس بحيث لها دوائر ومجالات لا تتعداها، فكذلك العقل بالرغم من أن مجاله أفسح ودائرته أوسع من هذه القوى الحسية الظاهرة، إلا أنه محدود لا يبرح طوره ولا يتعداه، وإلى هذه الحقيقة أشار فلاسفة العصر الحديث، وبخاصة كانط في كتابه " نقد العقل الخالص".

ولما أدرك كانط هذه الحقيقة رفض جميع الأدلة التي قدمها الإلهيون للتدليل على وجود الله فضلا عن معرفته بصفاته، لكن كانط عاد مرة أخرى ليثبت وجود الله عن طريق الدليل الأخلاقي[2].

وفائدة العمل النقدي الذي قام به كانط في أوروبا أنه قوى النزعة العملية وحد بشكل واضح من البحث في المسائل الميتافيزيقية التي لا يملك العقل البشري موضوعها، ولا عدتها كالبحث في الذات الإلهية وصفاتها وما يتعلق بها من أمور غيبية.

والواقع أن كل ما أنتجه العقل البشري في هذا المجال لا يعد إنتاجا، بل هو ركام من الظنون و التخمينات التي لا سند لها ولا دليل، ومن هنا ندرك لماذا حضرت الشريعة الإسلامية التفكر في ذات الخالق حيث جاء في الأثر النبوي:" **لا تفكروا في الله وتفكروا في خلق الله** "[3].

فلا نستغرب إذا وجدنا ابن عربي يمنع من الفكر في ذات الله، وفي هذا المعنى يقول:" والباري سبحانه ليس بمحسوس؛ أي ليس بمدرك بالحس عندنا... فلم نعرفه من طريق الحس، وأما القوة الخيالية فإنها لا تضبط إلا ما أعطاها الحس، إما على صورة ما أعطاها، وإما على صورة ما أعطاها الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض، وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر في معرفة الحق فهو لسانهم ليس لساننا وإن كان حقا، ولكن ننسبهم إليهم فإنه نقل عنهم فلم تبرح هذه القوة كيفما كان إدراكها عن الحس البتة، وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا فقد بطل تعلق الخيال به، وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان أبدا إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل، ومن الفكر فيها مناسبة

---

[1] **ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص94.**

[2] **انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط بيروت: دار القلم، (د.ت)، 211؛ عبد الرحمن بدوى، الموسوعة الفلسفية، ط1.بيروت: المؤسسة العربية لدراسات والنشر 1984م، ج2، ص281.**

[3] **رواه أبو نعيم في الحلية، انظر: أبا نعيم الأصفهاني ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، تح: مصطفى عبد القادر عطا ،ط2 . بيروت: دار الكتب العلمية 2002م، ج6، ص76.**

ولا مناسبة بين الله وبين خلقه، فإذن لا يصح العلم به من جهة الفكر، ولهذا منعت العلماء من الفكر في ذات الله تعالى"[1].

ويرى ابن عربي أن العقل يستحيل عليه أن يدرك الله من حيث الفكر، ولكن يمكن للعقل أن يتجاوز ضعفه الذاتي، ويستطيع أن يعرف الله بما يهبه الحق من المعرفة به فيعقلها، أو عن طريق إخبارات الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه-، وفي هذا المعنى يقول:"وأما القوة العقلية فلا يصح أن يدركه العقل بها فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة، أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر له، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر، ولكن مما هو عقل إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها لأنه عقل لا من طريق الفكر، هذا ما لا نمنعه فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها، ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنها وراء طور مدارك العقل، ثم هذه الأوصاف الذاتية لا تمكن العبارة لأنها خارجة عن التمثيل والقياس فإنه ليس كمثله شيء"[2].

أما القوة الذاكرة فهي تتذكر ما علمه العقل، ثم غفل عنه ونسيه، وهو لم يعلمه قبل فكيف يتذكره؟. يقول ابن عربي: " أما القوة الذاكرة فلا سبيل أن تدرك العلم بالله، فإنها إنما تذكر ما كان العقل قبل علمه، ثم غفل أو نسي وهو لم يعلمه فلا سبيل للقوة الذاكرة إليه"[3].

ويرى ابن عربي أن السبيل إلى معرفة الله إنما التهيؤ لقبول الواردات، وفي هذا المعنى يقول: "وما بقي إلا تهيؤ العقل ما يهبه الحق من معرفته جل وتعالى: فلا يعرف أبدا من جهة الدليل إلا معرفة الوجود، وأنه الواحد المعبود لا غير فإن الإنسان المدرك لا يتمكن له أن يدرك شيئا أبدا إلا ومثله موجود فيه، ولولا ذلك ما أدركه البتة ولا عرفه، فإذا لم يعرف شيئا إلا وفيه مثل ذلك الشيء المعروف فما عرف لا ما يشبهه ويشاكله: والبارئ تعالى لا يشبه شيئا، ولا في شيء مثله فلا يعرف أبدا "[4].

وإذا كان العقل عند ابن عربي بهذه المثابة فلا شك أن كل ما بني عليه كان بناءً واهيا على أساس القياس المجرد، وبخاصة في المسائل الإلهية، ولعل هذا ما يفسر لنا سر حملة ابن عربي العدائية ضد الفلاسفة حيث يقول في كتابه: "الإسفار عن نتائج الأسفار" عن هذه الطائفة:" طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها فضلت عن الطريق ولا بد، فإنهم ما لهم دليل في زعمهم يدل بهم سوى فكرهم وهم

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص94.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص94-95.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص95.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

الفلاسفة ومن نحا نحوهم، وطائفة سوفر بهم فيه وهم الرسل والأنبياء والمصطفون من الأولياء كالمحققين من رجال الصوفية"[1].

ومع النقد اللاذع الذي يوجهه ابن عربي للفلاسفة، ومن نحا نحوهم من المعتزلة والأشاعرة، وغيرهم من أصحاب النظر العقلي، فإنه لا يخطئهم بإطلاق، بل يرى في كلامهم الكثير من الكلام الجيد المقبول، يقول:" والفيلسوف ليس كل علمه باطلا، فعسى أن تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق"[2].

ويرى ابن عربي أن ما وضعه الفلاسفة في السياسة والأخلاق لا ينبغي الإنكار عليهم فيه، وبخاصة إذا لم يعارض الأصول، وفي هذا المعنى يقول:" ونحن لا ننكر عليهم فيما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس، وما تنطوي عليه من سوء الضمائر، فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة، وأنها حق فإن الرسول ﷺ قد قال بها، أو الصاحب، أو مالكا، أو الشافعي، أو سفيان الثوري"[3].

ويرى ابن عربي أن عدم الأخذ من علوم الفلاسفة بسبب كونهم لا دين لهم قول مجانب للصواب ولطبائع الأشياء، يقول:" وأما قولك إن الفيلسوف لا دين له، فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل"[4].

ويذهب ابن عربي إلى حد الذب عن عرض الفلاسفة فيقول: "إن أهل الفكر خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفا أو معتزليا أو أشعريا، أو من كان من أصحاب أهل النظر فما ذمت الفلاسفة بمجرد هذا الاسم، وإنما ذموا لما أخطأوا فيه من العلم الإلهي مما يعارض ما جاءت به الرسل عليهم السلام، بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة، ولماذا تستند فتشوش عليهم الأمر، فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء"[5].

وبهذا يتبين أن ابن عربي لا يعادي الفكر الفلسفي بإطلاق، وإنما يرفض مسلك الفلاسفة الذي استندوا عليه وهو العقل الذي يراه يخطئ ويصيب، ومن الغريب أن نجد ابن عربي على الرغم من شدة إنكاره على الفلاسفة يستثني من بين هؤلاء فيلسوفا واحدا هو أفلاطون، إذ يحتل هذا الفيلسوف اليوناني مكانة كبيرة عنده حتى عاب على المسلمين كراهيتهم له، وفي هذا المعنى يقول:" وما كرهه من

---

[1] Ibn arabi,**le devoilement des effets du voyage** ,traduit et presente'par denis gril, éditions de l'éclat,1994 ;p9.

[2] المرجع السابق، ج1، ص32.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص32.

[4] المرجع نفسه و الصفحة.;

[5] المرجع نفسه، ج2، ص523.

كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة بجهلهم بمدلول هذه اللفظة، والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكل شيء، ومنزلة ذلك الشيء المعلوم، والله هو العليم الحكيم، ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا، والحكمة هي علم النبوة، كما قال في داود -عليه السلام - وأنه مما آتاه الله الحكمة فقال: ﴿ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَآءُ ﴾ (البقرة الآية: 251)، والفيلسوف معناه محب الحكمة لأن سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل هي المحبة؛ فالفلسفة معناها حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة"[1].

ويعتقد ابن عربي في أفلاطون أنه من أهل الأذواق الذين وهبهم الله علوم المكاشفة[2]، ولعله بسبب رأيه هذا فيه لقب الشيخ الأكبر بابن أفلاطون[3]، ومن الطريف أن نجد "عبد الكريم الجيلي " بعد ابن عربي يجل الرجل إجلالا كبيرا في كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل"[4]، حتى عده من أقطاب الأمم السابقة.

والواقع أن ابن عربي لم يكتف بنقد الفلاسفة في منهجهم بل عنى بالرد عليهم في موضوعاتهم وذلك مثل إنكارهم لعلم الله بالجزيئات التي تناولها الغزالي قبله في كتابه "تهافت الفلاسفة".

ويرى ابن عربي أن رأي الفلاسفة هذا يترتب عليه إبطال حجة الله على الخلق وإسقاط التكاليف؛ لأن هذه الأمور التي نفوا علم الله بها تتكرر من زيد وعمرو، فبأي شيء تقوم الحجة لله على تعيين هذا العبد[5].

ويبطل ابن عربي كذلك قول الفلاسفة:" أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد: ويرى صوفينا الأندلسي بأننا لو فرضنا نقطة: واعتبرنا هذه النقطة مركزا لدائرة، وخرج من هذا المركز خطوط إلى محيط الدائرة، فكل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه، وينتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزيدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط، غير ما تقابل به نقطة أخرى لا تنقسمت: ولم يصح أن تكون واحدة وهي واحدة، فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين، ولم يتكثر هو في ذاته فبطل قول من قال أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد"[6].

كما يعترض ابن عربي على الفلاسفة في إنكارهم للبعث الجسماني، وهي إحدى المسائل الثلاث التي كفر الغزالي بها الفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة "، وينقض ابن عربي رأي الفلاسفة بدليل حسي

---

1 ابن عربي ، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) ، ج2 ، ص523.

2 المرجع نفسه والصفحة.

3 أنجيل بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي،(مرجع سابق)، ص371 ؛ ابن حجر، لسان الميزان، (مرجع سابق) ،ج5 ،ص311.

4 عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط بيروت: دار الفكر (د.ت)، ج2، ص52.

5 ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص536.

6 المصدر نفسه ج1، ص260.

واضح. وذلك أن الله جعل في الإنسان ما يدل على الموت والبعث، وما يدل على نعيم القبر وعذابه وهو النوم، وما يراه النائم من منام سيء فيتعذب به فيصير بالنوم كالميت...، ثم جعل له سمعا وبصرا، ويرى نفســه تذهب حيث تشاء، ويأكل ويشرب فهي بمنزلة ما يراه الميت في قبره من النعيم و العذاب.... ثم يوقظك الله من نومك لا عن مرادك، ولا عن اختيارك، فلو أردت ألا تنتبه من ذلك فأنت تطيق ألا تنبعث وهذا تكذيب من أنكر البعث وهم الزنادقة والدهرية والفلاسفة، والرد على ما أنكر عذاب القبر نعيمه وهم المعتزلة[1].

ولم يقتصر ابن عربي في رده على الفلاسفة على هذه الموضوعات فحسب، وإنما تناول أيضا المنطق عدة الفلسفة و أساسها ، إلا أننا نحب أن ننبه أن ابن عربي في نقده المنطق اليوناني كان يركز على وجه علاقة هذا الأخير بالأدلة على الله.

ويتسم موقف ابن عربي من المنطق بالرفض والقبول أي بين تقدير المنطق من بعض الجوانب كما يظهر في قوله:" فإن الحكيم عبارة عمن جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي، وما ثم إلا هذه الأربع من العلوم"[2] . ومهاجمته حين تطبيقه في مجال الإلهيات، أو ما وراء الطبيعة، وفي هذا المعنى يقول:" إن الله قادر على جمع الضدين ووجود الجسم في مكانين، وقيام العرض بنفسه وانتقاله وقيام المعنى، وكــل حديث وآية وردت عندنا مما صرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض"[3] – يقصد أرض السمسمة–، ولعل هذه الأرض من عالم المثال كما يقول العلامة الألوسي[4].

ويقدم ابن عربي عدة أدلة بنى عليها حكمه في رفض الاستقراء كقوله:" فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة وجدناه جسما، ونقول:" أن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصناع فما وجدنا صانعا إلا ذا جسم، فالحق جسم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا"[5].

كما يرفض ابن عربي القول بالاستقراء في الصفات الإلهية، وفي هذا المعنى يقول:" وتتبعنا الأدلة في الممكنات فما وجدنا عالما لنفسه، وإنما الدليل يعطي أن لا يكون عالم إلا بصفة زائدة على ذاته تسمى

---

[1] ابن عربي،شجرة الكون، تح : عبد الرحمن حسن محمود ،ط1. القاهرة: مكتبة عالم الفكر1987م، ص 31-32؛ ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق). ج2،ص504؛ج2،ص،521؛ج3،ص536.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص261.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص130.

[4] ابن الألوسي، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، (مرجع سابق)، ص92.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج4، ص294.

علما وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالما، وقد علمنا أن الحق عالم فلا بد أن يكون له علم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به"[1].

ويرى أن القول بالزائد على الذات يساوي القول بأن كماله يكون بزائد من ذاته، وتتصف ذاته بالنقص إذا لم يقم بها هذا الزائد[2]، ولا يخفى أن رأي ابن عربي في الصفات يتفق مع رأي المعتزلة في هذه الحيثية.

ويعلل ابن عربي رفضه للاستقراء في العقائد؛ لأن مبنى العقائد الأدلة الواضحة المحررة من الشرع الحنيف، وبخاصة أن هناك مبدءا عقليا يقرر أن الله لا يقاس بالمخلوق، ولا يقاس المخلوق عليه، يقول رحمه الله:" فلهذا قلنا إن الاستقراء في العلم بالله لا يصح، والاستقراء على الحقيقة لا يفيد علما، وأثبتناه في مكارم الأخلاق شرعا وعرفا لا عقلا، فإن العقل يدل عليه سبحانه أنه فعال لما يريد لا يقاس بالمخلوق ولا يقاس المخلوق عليه"[3].

والواقع أن ابن عربي في رفضه للاستقراء أو حتى للقياس لا يرفضه في عالم الشهادة، وإنما يرفضه إذا ما حاولنا تطبيقه على الجانب الإلهي، أما لو اقتصرنا على تطبيقه في عالم المحسوسات فإنه يصح في حدود الجزئيات التي تم استقراؤها، وهذا ما نسميه بالاستقراء التام.

والحقيقة أن أهمية ردود ابن عربي على الفلاسفة تكمن في نقده لمنهجهم الذي عولوا عليه وظنوه مساويا للشرع، أو حتى بديلا عنه- كما عند البعض- وأثبت بجدارة واستحقاق أن الفلسفة مجموع أفكار وتخيلات وقياسات وتخمينات لادليل لها ولا سند، وبذلك خدم صوفينا الأندلسي الدين خدمة جليلة لا تنكر وطعن الفلسفة في صميمها طعنة نجلاء أردتها إلى الوراء، ولم يكتف ابن عربي بنقد الفلسفة فحسب، وإنما أراد التأكيد على إعطاء التجربة الدينية والمتمثلة في الممارسة الصوفية بعدها الحقيقي الذي يسعى إلى اكتشاف الحقيقة الكلية لهذا العالم التي يعجز العقل عن بلوغها.

أ-4 – نقده لمسالك الصوفية:

على الرغم من أن ابن عربي يزكي مسلك المتصوفة لأنه يتضمن العلم والعمل معا، وإنه منحاز إلى طريقة الصوفية بالجملة، إلا أنه لم يدخر وسعا في نقد الكثير من ممارستهم التي سادت في عصره وما قبله، كما نقد الكثير من الآراء الغريبة التي استشرت بين المنتسبين إليهم كبعض الآراء الغالية في الحلول أو التحلل من قيود الشريعة، وفي هذا المعنى يقول بنبرة حادة:" أما الحلولية والإباحية وغيرهم من هذا

---

1 المرجع نفسه و الصفحة.

2 المرجع نفسه و الصفحة.

3 المرجع نفسه، ج4، ص296.

الطريق ظهروا وتظاهروا بالدعاوى واتصفوا، فهم قرناء الشيطان وحلفاء الخسران، فنسأل الله أن ينور بصائرنا وبصائرهم، ويصلح سرائرنا وسرائرهم ، ويوقفهم على عيوبهم لعلهم يرجعون"[1].

ويلخص ابن عربي بعض عيوب صوفية زمانه فيقول:" وأما أهل زمانك فوالله لو اطلعت عليهم لرأيت إن نظرت إلى وجوههم عيونا جامدة، متحركة غير هامدة، وإن نظرت إلى نفوسهم رأيت نفوسا سامدة، وإن نظرت إلى قلوبهم رأيت قلوبا لاهية من العمارة العلوية والقدسية، خالية على عروشها خاوية أجاما لأسود ضارية، ومرابض لذئاب عاوية، نسأل الله تعالى عند رؤيتهم العافية"[2].

كما ينقد ابن عربي المغلوبين من العشاق، وما يصدر عنهم من رعونات وطامات، فيقول:" وأما أهل السماع والوجد في هذه البلاد فقد اتخذوا دينهم لعبا ولهوا، ولا تسمع إلا من يقول لك: رأيت الحق، وقال وفعل وصنع، ثم تطالبه بحقيقة يمنحها أو بسر استفاده في شطحه، فلا تجد إلا لذة نفسانية، وشهوة شيطانية، يصرخ على لسانه الشيطان فيصعق ما دام المغرور الآخر بشعره ينهق، فلا أشبههم إلا براعي غنم ينعق بغنمه فتقبل وتدبر لنعيقه، ولا تدري في ماذا ولماذا، فواجب على كل محقق في هذا الزمان ممن ينظر ويقتدي به المريد الضعيف أن لا يقول بالسماع أصلا، ويقطعه قولا وفصلا"[3].

والصورة التي تركها ابن عربي عن متصوفة زمانه وأحواله صورة قاسية لاذعة ندعه يصور قسماتها في بعض نصوصه:" فالزمان يا ولي اليوم الشّديد شيطانه مريد، وجباره عنيد، علماء سوء يطلبون ما يأكلون، وأمراء جور يحكمون بما لا يعلمون، وصوفية صوف بأعراض الدنيا، موشحون وموسومون، عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلبا، وصغر الحق في أنفسهم فأعجلوا عنه هربا، حافظوا على السجادات والمرقعات والمشهرات والعكاكيز، وأظهروا السبحات المزينة كالعجائز أطفال طعام، أطفال صبيان أحلام لا علم عن الحرام يردهم، ولا زهد عن الرغبة في الدنيا يصدهم، اتخذوا ظاهر الدين شركا للحطام ، ولازموا الخوانق والرباطات رغبة فيما يأتي إليها من حلال وحرام، وشمروا أردانهم وسمنوا أبدانهم "[4].

وهناك طائفة أخرى من المتصوفة المدعين يأخذ عليها ابن عربي والمسائل التي يأخذها عليها كثيرة، منها ما يرجع إلى الخروج عن جماعة المسلمين، ومنها ما يرجع إلى الاستغناء عن شفاعة الرسول ﷺ لما يتحققوا به مع الحق من حقائق الوصول، ومنها ما يضل فيه الإنسان من طريق الدعاوى الكاذبة، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" وأما المدعون في هذه الطريقة فقد قاربوا الخروج من الجماعة بل

---

[1] ابن عربي ، **روح القدس، (مرجع سابق)، ص103.**

[2] ابن عربي: **روح القدس، (مرجع سابق)، ص25.**

[3] المرجع **نفسه، ص27.**

[4] المرجع نفسه، **ص22.**

خرجوا؛ فطائفة بلغني عنهم أنهم استغنوا عن شفاعة الرسول ﷺ لما تحققوا به مع الحق من حقائق الوصال، ولو رأيت أحوالهم لرأيت نقيصة الكون، وما تسخن به العين، وقل من تبرز فيهم إمام وهو لا يعرف ما خلق له، ويدعي الكشف الأتم مع الحق، فقال إن الجنة لم تخلق، هكذا أعطاه كشفه المكشوف، وعقله السخيف المتلوف، وأما وليك فسمع واحدا، وقد عاب عليه بعض أصحابه السماع، يقول لمثلي: يقال هذا أن جبريل لا يحسن يسمع مثلي والملائكة، فقمت عليه في ذلك، فتاب واستغفر الله وأناب، فهذه قلوبهم الحاضرة ووجوههم الناضرة إلى ربها الناظرة بل ، والله ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (القيامة الآية24).

ولم يكتف ابن عربي بنقد الصوفية في هذه المسائل الجزئية، وإنما انبرى لتبيان قصور الطريق الإشراقي، وعدم كفايته وعصمته، وفي هذا تأكيد واضح لطريق الأنبياء الذين شرفهم الله بمنصب النبوة والرسالة، وجعلهم وسائط بينه وبين خلقه، وأن نبوتهم ورسالتهم منة عظيمة على الإنسانية بما يعطونه من العلم بذاته وصفاته سبحانه، وبما يبينونه من طرق السعادة للبشرية.

ولقد كان ابن عربي واعيا بأهمية هذا النقد؛ لأنه يدرك أن المحور الأساس الذي تنبني عليه الأحكام الشرعية والنظام الديني بأسره هو الحسم في هذه القضية.

وهذه القضية هي ما المصدر الأساس للحصول على العلم اليقيني الذي لا يداخله الشك وإمكانية الغلط في تصور الذات الإلهية، وصفاته سبحانه، وتحديد بداية الكائن البشري، ووظيفته ومصيره ونجاحه سعادته؟ ، هل يكون مصدرها العقل والاستدلال المنطقي، وهو الجانب الذي تمثله الفلسفة، أو الكشف الباطني ومجاهدة النفس وترويضها الذي يمثله الإشراق؟ ، أو أن مصدرها اتباع الأنبياء وتصديقهم فيما يخبروا به من غير تأويل ولا ميل؟ هذه نقطة البداية التي تتشعب منها الشعب، وتفترق الطرق فلا تتلاحى أو تتلاقى.

وما أصدق ما قال القرآن الكريم:﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[2].

وما صدر في هذا الصدد عن ابن عربي يدل على جامعيته ورسوخه في العلم، وأن هذا المبحث المهم يعد مأثرة من مآثر الرجل الكبيرة، يقول- رحمه الله- مبينا قصور الكشف، وأن الإلهام قد يصيب وقد يخطئ، فالمصيب منه يسمى علم الإلهام، وما يخطئ منه يسمى إلهاما لا علما؛ أي لا علم إلهام[1].

---

[1] ابن عربي ، روح القدس، (مرجع سابق)، ص68.

[2] الأنعام ، الآية:153.

وهو رأي يدنيه من رأي الشاذلي الذي يقول فيه:" إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف، وقل لنفسك أن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، و لم يضمنها في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة، مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة "[2].

فالصوفي إذن حسب نظرة ابن عربي ليس ممن تثبت له العصمة، بل يجوز عليه الخطأ والنسيان، وفي هذا إرجاع للصوفية لمقولة الإمام مالك رحمه الله:" كل أحد يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذه الروضة الشريفة"[3] وكان يشير بيده إلى قبر النبي ﷺ، وهذا فرق جوهري ولا شك بين طريق الصوفية وطريق الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم-، وبهذا الأسلوب الناجع استطاع ابن عربي أن يرد الطريقة الصوفية إلى الشريعة.

فمصدر المعارف الصحيحة التي لا شك فيها ولا ريب حسب رأي ابن عربي لا يكون إلا عند المعصومين من الأنبياء، وفي الوحي الذي يأتون به الناس، أما ما يحصل للأولياء من كشوفات وإلهامات فلا يعتد بها إلا إذا وزنت بميزان الكتاب والسنة، وإذا عارضته ردت، ولذا نجد ابن عربي يقول:" رأيت في واقعة وأنا ببغداد سنة(608هـ)، قد فتحت أبواب السماء ونزلت، خزائن المكر الإلهي مثل المطر العام وسمعت منكا يقول: ماذا نزل من المكر، فاستيقظت مرعوبا، ونظرت في السلامة من ذلك، فلم أجدها إلا في العلم بميزان الشرع فمن أراد الله به خيرا عصمه من غوائل المكر، فلا يضع ميزان الشرع من يده وشهود حاله"[4].

وإذا قررت تلك الكشوف والإلهامات أشياء سكت عنها الكتاب والسنة، فلا يخاطب بها الناس إذا كانت مما لا تحتمله عقولهم تأسيا في ذلك بالصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه الذي يقول:" حفظت من رسول الله - ﷺ وعاءين من العلم؛ فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع مني هذا البلعوم"[5]، فضلا عن أن يطالبوا باعتقادها، أما المعتبر في الكشف أو البصيرة عند ابن عربي فهو ما يأتي موافقا للكتاب والسنة، موضحا لما انبهم منهما معرفا بذات الله سبحانه وصفاته العليا وأسمائه الحسنى كما قررها الأنبياء -صلوات الله و سلامه عليهم-.

---

[1] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، نشره عثمان يحي ، ج4 ،ص312.

[2] نقلا عن: عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، ج2 ص4.

[3] عبد الرحمن الشيباني ،كتاب تمييز الطيب من الخبيث ،ط.بيروت: دار الكتاب العربي 1985م.ص102.

[4] ابن عربي ، الفتوحات المكية،(مرجع سابق) ،ج2 ،ص530؛ آسين بلانثيوس ، ابن عربي حياته و مذهبه ، (مرجع سابق) ، ص69.

[5] البخاري ، الجامع الصحيح: كتاب العلم باب حفظ العلم ، ط1 .القاهرة: المطبعة العثمانية المصرية ،1932م ج1 ،ص24.

يقول ابن عربي:" وكذلك المؤمنون بهم على" بصيرة "المسْلمُون، المسلّمُون الذين لم يدخلوا نفوسهم في تأويل فهم أحد رجلين، إما رجل آمن وسلم، وجعل علم ذلك إليه تعالى إلى إن مات وهو المقلد، وإما رجل عمل بما علم من فروع الأحكام، واعتقد الإيمان بما جاءت به الرسل والكتب، فكشف الله عن بصيرته وصيره ذا بصيرة في شأنه، كما فعل بنبيه ورسوله ﷺ وأهل عنايته فكاشف وأبصر ودعا إلى الله عز وجل "على بصيرة" كما قال تعالى في حق نبيه ﷺ مخبرا له:﴿ **أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي** ﴾ (يوسف الآية108).

وهؤلاء هم العلماء بالله العارفون وإن لم يكونوا رسلا ولا أنبياء، فهم على بينة من ربهم في علمهم به وبما جاء من عنده"[1].

على هذا الأساس من الفهم العميق لروح الإسلام ومقاصد الشريعة، صار ابن عربي ينظر إلى التصوف. فليس يدعا أن نرى ابن عربي بعد ذلك يحيي منهج الاتباع، ويعنى بإخضاع الطريقة للشريعة بعدما كاد التصوف أن يصبح مدرسة مستقلة بنفسها لا تتصل بالشريعة إلا اتصالا شكليا، أوشك أن ينتهي إلى التمايز خصوصا لما اعتبر البعض أن الكشف لا يخطئ أبدا.

فكان ابن عربي من أكبر المصلحين الداعين إلى ضرورة الرجوع، بل والانطلاق من الشريعة وتحكيمها في جميع الأحوال والأقوال والأعمال، وقد استطاع بقوة شخصيته وتأثيره أن يمنع الفكر الصوفي من الانزلاق في هذا الاتجاه الخطير، وأن يرجع بالتصوف إلى المنبع الأصيل الأثيل.

ولا قيمة للتصوف كله — أقول — إذا لم يكن آلة للعبودية الصادقة، ووسيلة صالحة للانصباغ بالشريعة وزيادة الثقة بالرسالة المحمدية.

2 – غاية العلم:

الآن وقد انتهى ابن عربي من عرض أكثر طوائف علماء عصره طائفة طائفة، وفرقة فرقة لا يفوته أن يعرض المثل الأعلى الذي أخذ به نفسه، وينشده للتغيير المأمول كما لا يفوته أن يعرض لذلك مقارنا إياه بالغاية السامية التي ينبغي أن يتحلى بها طالب العلم والمعرفة، ونستطيع أن ندخل نقد ابن عربي لغايات العلماء في عصره تحت ثلاثة أنواع:

---

[1] ابن عربي، **الفتوحات المكية**، نشره عثمان يحي، ج3 ص338.

2-1- طلب العلم للرياء والسمعة:

إن ابن عربي يحدثنا عن بعض الآفات التي تطرأ على طلاب العلم حيث يتخذونه وسيلة للمباهاة، والتصنع لا رغبة في إيثار الحق وهدم الباطل، يقول ابن عربي: "فإياك يا أخي عافاك الله من الظن السوء من أن تظن أني أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهاء...، ولكن أذم من الفقهاء الذي تكالب على الدنيا وطلب الفقه للرياء والسمعة، وابتغى به نظر الناس ليقال"[1].

2.2- طلب العلم للعلو و المغالبة:

وابن عربي لا يكتفي بالإشارة إلى عيوب العلماء السابقة حتى يصور لنا صورة أخرى من حب العلو والمغالبة بين العلماء الذين طلبوا العلم لأجل ذلك لا حبا في الحق والحقيقة، يقول رحمه الله:" واعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس، وطلبت العلماء المراتب عند الملوك تركوا المحجة البيضاء، وجنحوا للتأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس، واستندوا في ذلك إلى أمر شرعي مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك ويفتي به"[2].

ومن ذلك المغالاة، والجدال بالباطل لدحض الحق وستره التي تحصل من بعض " الفقهاء الذين يلتزمون مذهبا لا يعتقدون صحته فيتناظرون عليه مع علمهم ببطلانه، والخصم الذي يكون في مقابلته يأتي بالحق على بطلانه، ويعلم هذا الآخر أن الحق بين صاحبه، فيرده ويظهر الباطل في صورة الحق على علم منه، فهل يستوي هو ومن يظن في الباطل أنه حق ؟ فيذب عنه لكونه عنده أنه حق"[3].

ولهذا أوصى ابن عربي بالابتعاد عن المراء والجدال ولو كان الإنسان محقا، وفي هذا المعنى يقول:" وإياك والمراء في شيء من الدين وهو الجدال فلا يخلو من أحد أمرين: إما تكون محقا أو مبطلا، كما يفعل فقهاء زماننا اليوم في مجالس مناظراتهم ينوون في ذلك تلقيح خواطرهم، فقد يلتزم المناظر في ذلك مذهبا لا يعتقده وقولا لا يرتضيه، وهو يجادل به صاحب الحق الذي يعتقد فيه أنه حق، ثم تخدعه النفس في ذلك بأن يقول له إنما نفعل ذلك لتلقيح الخاطر لا لإقامة الباطل، وما علم أن الله عند لسان كل قائل، وأن العامي إذا سمع مقالته بالباطل وظهوره على صاحب الحق وهو عنده أنه فقيه عمل العامي المقلد على ذلك الباطل لما رأى من ظهوره على صفة الحق، وعجز صاحب الحق عن مقاومته، فلا يزال الإثم يتعلق به ما دام هذا السامع بما سمع منه، ولهذا ورد في الخبر عن رسول الله ﷺ الثابت أنه قال:" أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقا، وببيت في

---

1 ابن عربي، روح القدس، (مرجع سابق)، ص70.

2 ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3ص69.

3 المرجع نفسه، ج3، ص179.

وسط الجنة لمن ترك الكذب وإن كان مازحا، ومنه المراء في الباطل، وكان رسول الله ﷺ يمزح ولا يقول إلا حقا"[1].[2]

3.2- طلب العلم الظاهر دون الاتصاف بحقائقه الباطنة:

ومن ذلك طلب العلم تلذذا واحترافا؛ ذلك لأن حل عويصات العلوم لذيذة على الرغم مما يكابده صاحبها من أجلها من تعب ونصب، ومع هذا يمني نفسه كلما ازداد علما ازداد حظوة فتشوق للرياسة ولشخوص أبصار الخلق إليه، فهذا طلب العلم حرفة واكتسابا، ولذا سماهم ابن عربي "علماء الرسوم "[3]. تميزا لهم عن أهل الله الذين جمعوا لعلم الظاهر علم الباطن، كما جمعوا بين العلم والعمل به، يقول ابن عربي:" فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم، إلا القليل وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا، فما من حكم فرروه شرعا في ظواهرهم إلا رأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا ؛ ففازوا حين خسر الأكثرون "[4].

ويرى ابن عربي أن" السعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وبأحكامه "[5].

وبسبب هذا الموقف ينتقد ابن عربي الذين أخذوا بالظاهر فقط، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم؛ وإن كان يعتبرهم من أهل السعادة، كما ينتقد الباطنية الذين أخذوا الأحكام الشرعية وصرفوها في بواطنهم، وما تركوا من حكم الشريعة في الظواهر شيئا وهم على الطرف النقيض من أهل الظاهر، ويشيد هنا ابن عربي بالموقف النقدي الذي وقفه الإمام العظيم الغزالي من هذه الطائفة في كتابه القيم "المستظهري"[6].

هذه جملة ردود ابن عربي على غايات علماء عصره وأخطائهم على تفاوت في قربهم، وبعدهم من الغاية التي كان ينشدها ابن عربي للإصلاح، ومن النموذج الذي أخذ به نفسه، ورآه قابلا

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص459.

[2] قال الحافظ العراقي: أخرجه الترمذي وابن ماجة من حديث أنس مع اختلاف، وقال الترمذي: حديث حسن، انظر: المغني في حمل الأسفار عن حمل السفار ضمن أحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج1. ص72، وينظر أيضا: ج1. ص 172.

[3] انظر من ذلك: ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره يحيى، (مرجع سابق)، ج4، ص267؛ ج4، ص269؛ ج4، ص270؛ ج، 4ص271.

[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج5، ص158.

[5] المرجع نفسه، ج5، ص159.

[6] المرجع نفسه، ج5، ص158-159.

للتعميم، ولئن كانت هذه الردود التي يعرضها ابن عربي قد أتت عامة لطوائف علماء عصره، فإن ابن عربي لا يفوته أن يترك ذلك دون تفصيل وتحديد، فقد عرض لمراتب العلوم على ضوء الغاية التي يجب أن تتوافر فيها، ولنحاول أن نتبين تقسيمه للعلوم.

3- تقسيم ابن عربي للعلوم:

ولابن عربي منهجان في تقسيمه للعلوم:

أما المنهج الأول: فيؤدي به إلى تقسيم العلوم إلى ثلاثة أقسام: أما القسم الأول فهو علم العقل، وأما القسم الثاني فهو علم الأحوال، وأما الأخير فهو علم الأسرار.

3-1- علم العقل:

وأما هذا العلم فهو:" كل علم يحصل ضرورة أو عقيب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح، ومنه فاسد "[1].

والحقيقة أن هذا العلم يحصل عن طريق الكسب والتحصيل وعقب النظر والتلقين، وفيه يقول ابن عربي:" ونحن نعلم أن ثم علما اكتسباه من أفكارنا ومن حواسنا، وثم علما لم نكتسبه بشيء من عندنا"[2].

ويندرج في هذا العلم علم الحساب والهندسة والمنطق والعلم الطبيعي والفقه، ويعد ابن عربي هذه العلوم من العلوم الدنيوية التي تنقضي بزوالها، ولذا لا ينبغي التوسع فيها إلا بمقدار الضرورة، وبقدر ما تدعو إليه الحاجة، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" وينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته، وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة ، فإن علمك بالطب مثلا إنما تحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه مرض ولا سقم من تداوي بذلك العلم... وكذلك العلم بالهندسة"[3].

ولا شك أن نظرة ابن عربي لهذه العلوم وموقفه منها ناتج أساسا من مقارنة موضوعها وغايتها مع الغاية السامية التي يرسمها للمعرفة.

---

[1] ابن عربي،الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص31.

[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج4 ص120.

[3] ابن عربي ، رسالة إلى الإمام الرازي، (مرجع سابق)، ص6.

2.3- علم الأحوال:

أما العلم الثاني فهو" علم الأحوال، ولا سبيل إليه إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدها، ولا يقيم على معرفتها دليلا؛ كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع، والعشق، والوجد، والشوق: وما شاكل هذا النوع من العلوم؛ فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها، وشبهها من جنسها في أهل الذوق "[1].

ويرى ابن عربي أن علوم الأحوال قريبة من العلوم العقلية الضرورية كوجدان المرء لنفسه، بل يعتبرها هي هو، كما يرى الشيخ الأكبر أن من يؤمن بعلم الأحوال هم أصحاب التجارب، ويرى صوفينا الأندلسي أن جميع المعارف التي تحصل من هذا الطريق هي من جنس العلوم الضرورية عند من شاهدها من نفسه[2]، وما ذلك إلا لأنها علوم تجريبية.

3.3- علم الأسرار:

أما العلم الثالث فهو" علوم الأسرار، وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع يختص به النبي والولي "[3].

ويرى ابن عربي أن هذا العلم أشرف أنواع العلوم جميعا، وأن العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها، ويشمل هذا العلم عند ابن عربي النوعين الأولين، ويزيد عنهما بعلم الأخبار وهي التي تحتمل الصدق والكذب، ويؤكد ابن عربي أن الطريق الذي تحصل به هذه العلوم عند النبي والولي هو الوحي أو الإلهام[4].

ولما كان هذا العلم فوق طور العقل فإن ابن عربي يؤكد على ضرورة حجب هذه العلوم على غير مستحقيها؛ أسوة بما فعله الصحابي الجليل أبو هريرة وابن عباس أو الرضى من حفدة علي بن أبي طالب[5] -رضي الله عنهم-.

وهذه العلوم لا تحصل من قبل النفس، ولا مطمع للهوى في توجيهها فهي من قبل الحق، وهي ما يدعو إليها ابن عربي[6].

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1 ص31.

[2] المرجع نفسه، ج1، ص33.

[3] المرجع نفسه، ج1، ص31.

[4] المرجع نفسه، ج1، ص31.

[5] المرجع نفسه، ج1، ص32.

[6] انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج4، ص162.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أما المنهج الثاني فيؤدي إلى تقسيم العلوم إلى قسمين: أما القسم الأول فهو العلم بالله أو (علم الباطن)، و الثاني فهو العلم بأحكام الله[1]، أو (علم الظاهر) ، أو العلم(بأمر الله)، كما نلاحظه عند الحكيم الترمذي.

ويرى ابن عربي أن القسم الثاني هو الذي اندفع إليه أكثر الناس، وهذا النوع من العلم يبتعد بأصحابه إذا اكتفوا به وحده دون الغاية التي ينشدها ابن عربي، ودون المعرفة التي يدعو إليها، ولكن ما المعرفة التي يدعو إليها؟.

إن المتأمل في النصوص التي أوردناها سابقا والردود التي عرضناها يجد أن ابن عربي قد تناول أغلب علماء عصره وعلومه، ويلحظ أن صوفينا الأندلسي قد تناولهم من جهات مختلفة تناولهم من جهة أحوالهم و مسالكهم الشخصية، وأحيانا يتناول العلم من حيث منهجه وأخرى من ناحية موضوعه، وغايته ، وإذا أردنا أن نتجاوز هذه المسائل المتعددة من النقد فإنه يمكننا حصرها في الأصول الآتية:

المنهج — الموضوع — الغاية

فهذه الأصول هي التي راعاها ابن عربي في نقده للعلماء ومسالكهم؛ ليستبين نواحي قصورها، وليكشف مكامن الخلل فيها، وابن عربي كعادته لا ينتقد من أجل النقد، ولكن ينتقد ليبني ويسد الخلل، ويرأب الصدع، لكن يستوقفنا سؤال وجيه فحواه: من أين استوحى صوفينا الأندلسي نموذجه الذي اختاره للإصلاح؟ وإذا كانت الأشياء لا تتمايز إلا بأضدادها كما يقولون، فمن أين تحصل صوفينا الأندلسي عن مثاله الذي جعله قابلا للتعميم؟.

قد تكون الإجابة عن هذا الاعتراض سهلة ميسورة؛ إذ أنه لا صلاح للأمة في أحوالها كلها إلا بما صلح به أولها.

وإذا احتاجت الأمة للإصلاح فما عليها إلا أن تتدبر أمر دينها وتعاود النظر فيه وفق الاعتبارات الزمنية الجديدة، وأن تطرح كل ما أحدثته من بدع سيئة سواء في معتقدها أو في نظام حياتها.

فتجديد علوم الدين هو النموذج الأعلى لأي إصلاح مأمول، وهو الهدف الذي يكدح نحوه كل مصلح، وبوجيز العبارة نقول: إنه الملهم الأول للأمة في نظامها العقدي والتشريعي وفي حياتها العقلية والروحية.

---

[1] المرجع نفسه، ج5، ص159.

وابن عربي لا يغفل عن هذا المثال وبخاصة ونحن نعلم أنه لما أراد إصلاح نفسه ومنا صحتها كما أخبرنا في كتابه "روح القدس" عرض أحواله أولا على القرآن الكريم، ثم سنة النبي ﷺ، ثانيا ثم أحوال الصحابة كأبي بكر وعمر وأهل الصفة وياسر وعبد الله بن مسعود و ثوبان وعثمان وعلي بن أبي طالب، وسلمان، ومن التابعين أويس القرني[1]. هذه جميعا هي المصادر التي كان يستوحي منها ابن عربي سواء في اعتقاداته وحسبته على المجتمع، أو في نموذجه المثالي الذي يدعو إليه.

قد لا يكون هذا غريب وبخاصة ونحن نعلم أنه نشأت في عصر ابن عربي، وقبله حركة قوية في الناحية الاجتماعية والعقلية قادها المهدي بن تومرت، وتابع تشييدها يعقوب المنصور وأبناؤه تدعو إلى إحياء تعاليم الدين، والدعوة إلى التوحيد الخالص، وفتح باب الاجتهاد، والعودة إلى بساطة الإسلام الأولى في صفائها ونقائها، وكانت هذه الدعوة تتردد في جنبات المجتمع المغاربي كله، وبخاصة في أوساط الفقهاء والمحدثين ومن نحا نحوهم من اتباع الظاهرية الحزمية، ولقد كان هذا الاتجاه من القوة بمكان حتى أنه يذكر أن يعقوب المنصور حرق كل كتب المالكية في الفروع، وأمر الناس بالعودة إلى الأصول والأخذ منها مباشرة، وكان كما يقول مترجموه يشدد على الصلاة في المساجد[2].

ليكن ابن عربي متأثرا ببيئته في هذا الجانب ولا غرو وبخاصة، ونحن نعلم أنه في تصوفه أقرب لتصوف أهل الحديث، وإن شئت اعتبرناه من المحدثين الصوفية، وقد لمس هذه الحقيقة جل من ترجموا له[3].

ليكن ابن عربي إذن أحد أنصار أهل الحديث، أو ليكن أحد أعداء أهل النظر، وقد عرفنا سابقا موقفه من كل من ابن رشد الفيلسوف والرازي المتكلم؛ فهل يكفي هذا لتعليل نقده لجميع الاتجاهات الفكرية التي سادت عصره ؟ وهل يغني هذا في تعيين النموذج الذي كان يستلهم منه توجهاته الإصلاحية ؟.

كلا إن نصوص ابن عربي التي بين أيدينا في نقد العلماء ومسالكهم التي انتهجوها في تحصيل المعرفة تنطوي على اتجاه أعمق من الرغبة في إصلاح الأوضاع الاجتماعية التي تنشأ من عدم الرضا على الأوضاع القائمة، كما نلاحظ ذلك عند المهدي بن تومرت، كما تنطوي كذلك على شيء آخر وراء إصلاح المنظومة الفكرية للدين في جوانبها العقلية، كما يتجلى ذلك عند الرازي إذ ليس ابن عربي فيما بين من نصوص رجلا من طائفة أهل الحديث، وليس هو كذلك متصوفا على غرار أبي

---

[1] أنظر: ابن عربي، روح القدس في منا صحة النفس، (مرجع سابق)، ص32-39.

[2] أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (مرجع سابق)، ج7 ص11؛ المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ،تح: محمد سعيد العريان، ط 1 القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.1963م، ج354-356.

[3] أنظر من ذلك ترجمة: عبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات ، ط1 .فاس ،1347هـ ،ج2 ص233.

مدين شيخه، وإنما هو شيء آخر وراء ذلك كله، ولنحاول أن نتبينه، وأن نميط اللثام عن المثل الأعلى الذي كان يرنو إليه ويشخص إليه ببصره ، والذي كان يفعل فعله في توجيهه.

المتتبع لنصوص الشيخ الأكبر في نقد العلماء ومسالكهم يلحظ روحا جديدة تسري في نقده تختلف عن الروح السائدة في ثقافة عصره في غاياتها وفي مضمونها ومنهجها، ولنحاول تمييز نقاط الاتفاق والافتراق.

4- الغاية:

يتفق ابن عربي مع غيره من المصلحين الذين رأوا أن جيل الصحابة هو الجيل الذي ينبغي التنمذج به لقوله ﷺ: " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"[1]، فهم الجيل الذي رباه الرسول ﷺ فأحسن تربيته وبالتالي فهو الصورة العليا التي يجب أن تكون عليها حياة الجماعة المسلمة، سواء كان ذلك في حياتها الاجتماعية أو العقلية والروحية.

تبنى ابن عربي هذا النموذج وأخذ به نفسه وصار يدعو إليه، ويتمثل هذا النموذج في الاتباع والاقتداء شعاره في ذلك قول عبد القادر الجيلاني: "اتبعوا ولا تبتدعوا" [2]، والاقتداء بالرسول ﷺ والاهتداء بصحابته البررة ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (الأحزاب الآية: 21).

ولقد بقي ابن عربي وفيا لمنهج الظاهر وإن أضاف إليه تعميق النواحي العملية، والمسائل الحدسية، وجعله سلما للترقي، والعبور عبورا حميدا إلى مجال أوسع وأرحب وهو مجال الباطن.

ذلك لأن الشيخ الأكبر رأى أن الدين كلا يتمثل في حياة الرسول ﷺ والصحابة المهديين بغاياته وطرقه الظاهرة والباطنة، لا يفرط المتبع منها في شيء، ومن طريف ما يروى عن شدة متابعة صوفينا الأندلسي للرسول ﷺ أنه كان يقتدي به في كل شيء جاء به عدا ما كان خاصا به ﷺ وحده، وذلك مثل زواجه ﷺ بأكثر من أربع، وكان يقلده في كل فعل من أفعاله: في أكله وشربه، وجميع ما ينسب إليه من عبادة أو معاملة؛ فيصلي صلاته، ويصوم صيامه، ويعامل أهله معاملة الرسول لأهله من مزاح وجد، بل في الأفعال التي أقامه الله فيها من أوراد وتسبيح وصلاة لا ينقص من ذلك، بل

---

[1] أخرجه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وأثرها السيء في الأمة، ط1. الرياض: مكتبة المعارف. 1412هـ، ج1، ص58، وانظر أيضا: الحوت، حسن الأثر فيما فيه ضعف واختلاف من حديث وخبر وأثر، ط بيروت، دار المعرفة، ج1. ص 456.

[2] عبد القادر الجيلاني ، فتوح الغيب وهو في هامش فجة الأسرار ومعدن الأنوار، للشطنوفي ، ط القاهرة: مكتبة مصطفى بابي الحلبي و أولاده 1330هـ ،ص7.

لقد بلغ الأمر بابـــن عربي في ذلك أن واصل في حياته كما كان الرسول ﷺ يواصل، وإن كان الرسول ﷺ قد نهـــى عن ذلك، إلا أن ابن عربي أراد بذلك البلوغ في متابعته ﷺ إلى أبعد مدى، وهي حساسيـــة قوية في هذا المجال جعلت ابن عربي ينظر إذا اختلفت الروايات ﷺ ، فيعمل بكل رواية وقتا ما ولو لمرة واحدة حرصا على أن لا يفوته عمل من أعمال الرسول ﷺ[1].

وهكذا انتهى الاتباع بابن عربي إلى تقليد النبي ﷺ في كل شيء، وانتهى هذا التقليد إلى ما يسميه هو "بالوراثة الكاملة" التي هي للعلماء الحقيقيين من نبيهم ﷺ، وما هذه الوراثة الكاملة إلا استيحاء استحيـــاء لمواقف النبي ﷺ وتجاربه الروحية المختلفة لتذوق طرف من أحواله الروحية الشريفة والتلبس ببعض أوصافه الخلقية العالية.

كان الديـــن في عهد السلف وحدة جوهرية تتألف عناصرها من أجزاء تمثل فروع الدين المتباينة، فغدا بفعل ظروف التقلص الزمنية وحدات وأجزاء مستقلة ينقصها الانسجام والترابط، وكل جزء من هذه الأجزاء يدعي أصحابه أنهم الدين كل الدين.

وما أشبه أصحابه إلا بأصحاب الفيل، فكل من أخذ بجزء من أجزائه ظنه الفيل، كل الفيل !!

عرض ابن عربي العلوم الدينية المتداولة في عصره على نموذجه الذي يدعو إليه، فرأى أن هذه العلوم تراث علمي منقول فحسب، دون أي روح أو أية فعالية كما هو الشأن أحيانا عند طوائف من أهل العلم الديني في كل عصر.

عرض ابن عربي هؤلاء الذين عنوا بالحديث في عصره، فرآهم حفاظا لأحواله ﷺ ورواة لأقواله فقط، وقارنهم بأمثالهم في عهد السلف، فرآهم وراثا للنبي ﷺ في أقواله، وأحواله، وواراداته.

نظر ابن عربي كذلك لنقراء في عصره فوجدهم يقرؤون القرآن بألسنتهم، وقارنهم بجيل الصحابة فوجدهم يقرؤون القرآن بقلوب خاشعة، والخشوع كما يرى ابن عربي يعطي العلم والتصدع، وفي حالة التصدع ينبعث القرآن من القلب، وفي هذه الحالة فإنه يعلم من معانية ما لم يكن يعلم، فإن قراءة القرآن من القلب مظهر الوراثة الكاملة للرسول ﷺ، وبها يشعر المرء بحلاوة القرآن في قلبه،

---

[1] إبراهيم هلال، **التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة**، ط1.القاهرة: دار النهضة العربية، 1979م، ص156؛ وينظر أيضا: د. محمود قاسم، **تفسير مجهول ومثير للقرآن**، مقال منشور في مجلة المربي العدد:12 ، السنة الثامنة و السبعون ،أول ديسمبر 1970م ،ص80.

فإذا وجد هذه الحلاوة التي تفوق كل لذة فذلك الذي نزل عليه القرآن الجديد؛ أي شعر كما يشعر رسول الله ﷺ و الصحابة عند قراءته ونزوله، فعلم منه ما لم يعلم، ووجد فيه كل ما يريد[1].

ويصف لنا ابن تيمية قراءة الصحابة للقرآن عند سماعها، فيقول: " فكان منهم وجل القلوب، ودموع العين، واقشعرار الجلود"[2].

والواقع إننا محتاجون في أيامنا هذه لمثل هذه القراءة حتى نستطيع أن نستنطق القرآن، ونستطعمه لحل أزماتنا الراهنة

عرض ابن عربي أيضا للفقهاء والوعاظ، وقارنهم بنظرائهم في عهد السلف؛ فرأى هؤلاء محتسبة، ورأى الآخرين مكتسبة، ولذلك كان ابن عربي يرى أن اسم الفقيه أولى أن يطلق عن علماء الآخرة منه أن ينطلق علـى علماء الرسوم، أي فقهاء زمانه ذلك؛ لأن الله يقول:﴿ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة الآية122)، فأقامهم مقام الرسول في التفقه في الدين و الإنذار، وهو الذي يدعو إلى الله على بصيرة كما يدعو الرسول ﷺ على بصيرة لا على غلبة ظن، كما يحكم عالم الرسوم، فشتان بين من هو يفتي به ويقوله على بصيرة منه في دعائه إلى الله، وهو على بينة من ربه وبين من يفتي في دين الله بغلبة ظنه[3].

ثم يتساءل ابن عربي بعد أن يعتب على علماء الرسوم في عصره فيقول:" فأين عالم الرسوم من قول علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – حيث أخبر عن نفسه أنه لو تكلم في الفاتحة من القرآن لحمل منها سبعين وقرأ، هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه الله في القرآن؟"[4].

إن الذي يفتقده ابن عربي في علماء زمانه هذا الفهم الذي أوتيه السلف هذه "الوراثة الكاملة" للدين في جانبه النراني والجواني، ولكن يتبادر في أذهاننا سؤال وجيه: فما هذه "الوراثة الكاملة "، وما هي مظاهرها؟ إن هذه" الوراثة الكاملة" تتمثل في الاتباع والاقتداء للرسول ﷺ في أفعاله وأقواله وأحواله، ولقد كان ابن عربي يعد نفسه من ورثه الرسول فقد قيل: "إن العلماء ورثة الأنبياء"[5].

---

1 **ابن عربي، الكتب**، تح: موفق فوزي الجبر، ط1. دمشق:دار الحكمة 2000 م. ص88؛ إبراهيم هلال، **التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة**، (مرجع سابق)، ص157.

2 **ابن تيمية، رسالة الصوفية والفقراء**، ط2. القاهرة: مطبعة المنار، سنة1348هـ، ص6-7.

3 **ابن عربي** ، الفتوحات المكية،(مرجع سابق) ،ج1 ،ص280.

4 المرجع نفسه والصفحة.

5 قال الحافظ العراقي:أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه ،من حديث أبي الدرد اء انظر: الحافظ العراقي، المغني في **حمل الأسفار في الأسفار** ،هامش إحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج1، ص16.

فبالورع والتقوى وتقييد الرسول يتهيأ القلب لفهم ما ينطوي عليه القرآن من معان، لكن النجاح في تقليد الرسول لا يتحقق إلا للنادر من الأفراد، وينبئنا ابن عربي أنه لم ير أحدا استطاع الوصول إلى هذه المرتبة، لكنه سمع عن رجل من اليمن استقام له الأمر: "وما رأيت أحدا مما رأيناه أو سمعنا عنه عمل على هذه القدم السير على آثار الرسول إلا رجلا كبيرا باليمن، يقال له الحداد رآه الشيخ ربيع محمود الماردين، وأخبرني بذلك صاحبي الخادم عبد الله بن بدر الحبشي عن الشيخ ربيع"[1].

أما مظاهر هذه الوراثة الكاملة فتتمثل في قدرتهم على الجمع بين الظاهر والباطن، أو الصورة والمعنى فقد استطاع هذا الجيل أن ينظر للدين وحدة لا تتجزأ ولا تنفصم، وإذا كان من الثابت أن كل موجود ما هو إلا انعكاس أو تجل لأسماء الله الحسنى، ومن أسمائه الحسنى:" الظاهر والباطن فإن هذا يصدق بصورة خاصة على الدين الذي هو التجلي المباشر للذات الإلهية على الصعيد الإنساني، والدين ينبغي كذلك أن يكون له صورة ومعنى"[2] ظاهر وباطن، وبالباطن يمكن أن يدرك كيف يتم توحيد الأجزاء المتباعدة بين فروع العلوم الظاهرة، فينتهي من ثم إلى إدراك وحدتها الداخلية.

إن هذه الوحدة التي كانت تكمن وراء تعاليم الدين في عهد السلف الصالح كانت تتجلى في هذا المعنى أو الروح، وإن شئت قلنا الباطن الذي أضفى الفعالية والحياة في هذه التعاليم، كما كانت تتجلى في مجموعة القيم الخلقية التي اتصفوا بها، فكانت وراء نفاذهم إلى إدراك حقيقة الدين الجوهرية التي بوأتهم أن يجعلوا تعاليم الدين كلا غير منقوص.

وأول هذه القيم هي الورع والاحترام الذي احترموا به الجناب الإلهي حقيقة لا مجازا ففتح الله بأدبهم عين الفهم في كتبه، وفيما جاءت به رسله مما لا تستقل العقول بإدراكه، وما تستقل، و لكن أخذوه عن الله لا عن نظرهم، ففهموا من ذلك كله بهذه العناية ما لم يفهم من لم يتصف بهذه الصفة، و لم يكن له هذا المقام... وتدبر ما أحسن قول من أوتي جوامع الكلم ﷺ كيف قال في هذا المقام ؟ يعلم رجاله كيف يكونون فيه:" دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[3] ، وقال:" استفت قلبك وإن أفتاك

نقلا عن: محمود قاسم، تفسير مجهول ومنير للقرآن، (مرجع سابق)، ص80.

سيد حسين نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، تر: كمال خليل اليازجي، ط1. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1975م، ص156.

رواه الترمذي عن أبي محمد الحسن بن علي رضي الله عنهما، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وجاء في حديث آخر:" لايبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا لما به بأس". رواه الترمذي في صفة القيامة حديث رقم 2518، مراجعة أحمد شاكر وآخرون، ط. بيروت. دار إحياء التراث العربي(د. ت). ج4. ص 686، والنسائي في السنن بشرح جلال الدين السيوطي وحاشية السندي، كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، حديث رقم: 5397، ط1. بيروت: دار المعرفة. 1991، ج8. ص230، وقال النسائي: هذا الحديث جيد جيد.

الناس وأفئدتهم"[1]. فأحالهم على قلوبهم لما علم ما فيها من سرّ الله الحاوية عليه في تحصيل هذا المقام ففي القلوب عصمة إلهية لا يشعر بها إلا أهل المراقبة"[2].

أما علماء عصر ابن عربي فقد كان ينقص بعضهم الكثير من هذا الورع والأدب، بل استبدلوا برضا الله رضا الملوك فجعلوا نفوسهم أكبر همهم، يقول ابن عربي: "اعلم أنه لما غلبت الأهواء على النفوس وطلب العلماء المراتب عند الملوك، تركوا المحجة البيضاء ،وجنحوا للتأويلات البعيدة ليمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى"[3].

والقيمة الثانية من القيم التي كانت سائدة عند السلف هي الزهد فقد كان رجال السلف متشددين في الإعراض عن الدنيا وما فيها من لذة ومال وجاه ،وعظم في نفوسهم حب الله وحب الإيمان، و الإيثار، يقول ابن خلدون ــ رحمه الله ــ مصورا حال السلف:" وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى رحمة الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف"[4].

لكن هذه الروح التي كانت تسري عند السلف سرعان ما تغيرت لما طال الأمد، وقست القلوب، يقول ابن خلدون:" فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني، وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[5].

أما علماء عصر ابن عربي فقد تكالبوا على الدنيا، وطلبوا الفقه للرياء والسمعة، وابتغوا به نظر الناس ليقال ولازموا المراء والجدال[6].

وثالث هذه القيم هو إخراج حظ نفوسهم من نفوسهم، فقد حرص السلف على حياة البساطة والتواضع والإنابة إلى الله، والخشية له، والحياء منه، وقد عبر عن هذه الحقيقة عبد الله بن مسعود

---

1 اخرجه الدارمي، السنن، كتاب البيوع، باب: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، حديث رقم 2448، تح: فواز أحمد زمرلي وخالد العلمي، ط1. بيروت: دار الكتاب العربي، 1987م، ج2. ص 696، وأخرجه أحمد في المسند، من حديث وابصة بن معبد رضي الله عنه، حديث رقم: 17545، تح: أحمد شاكر، ط القاهرة، دار الجيل للطباعة بالاشتراك مع مؤسسة قرطبة (د.ت)، ج5. ص 269.

2 ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص246.

3 ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص69.

4 ابن خلدون، المقدمة، ط. بيروت: دار الجيل، (د.ت)، ص517.

5 المرجع نفسه والصفحة.

6 ابن عربي،روح القدس، (مرجع سابق)، ص70.

فقال:" كانوا أبر الأمة قلوبا، وأعمقهم علما، وأقلهم تكلفا"[1]، ولقد كان أمر نفوسهم هينا، أما العلماء في زمان ابن عربي فقد غلبت عليهم نفوسهم وشهواتهم، واستولى عليهم الشيطان[2].

هذه هي القيم الروحية والخلقية التي كانت سائدة في العصر الأول، والتي كانت توجه تعاليم الدين الظاهرة؛ فكانت تؤلف منها وحدة متماسكة في بنيتها متسقة في منهجيتها بسيطة في شكلها البراني قوية في روحها الجواني، ولكن هذه القيم سرعان ما تغيرت وتبدلت فأخذت الأمة كلما طال عليها العهد تنأى عن الحياة الأولى التي صدرت منها، وتنشد مثلا آخر غير الذي كانت عليه فأخذت تبعد رويدا رويدا عن الحياة التي كان عليها السلف الصالح.

كانت العلوم في عهد السلف ميسورة يسهل الإحاطة بها، والحياة فيها قلبا وقالبا، ولكن في عهد ابن عربي حدثت القطيعة الابستمولوجية بين سائر العلوم، ودبّ الخلاف والخصام بين أربابها، كلاّ يبغي توجيه الحياة بمفرده، وهكذا بدأ الصراع الحاد العنيف بين الفقهاء والمحدثين من جهة، وبينهم وبين المتكلمين من جهة ثانية، وبين هؤلاء وبين الفلاسفة من جهة ثالثة، وبينهم جميعا وبين الصوفية أخيرا.

نظر ابن عربي لكل هاته الطوائف في عصره فنقدهم جميعا، وبين أخطاءهم؛ ذلك لأن الغاية التي كان ينشدها الشيخ الأكبر كانت أعمق وأجل.

إنه يدعو إلى الوراثة الكاملة لرسول الأعظم ﷺ، وأخذ الدين كلا واحدا غير منقوص، ودون تفريط في جزء من أجزائه، كما يدعو إلى استيحاء واستحياء مواقفه ﷺ وتجاربه الروحية المختلفة لتذوق طرف من أحواله السنية، والتلبس ببعض أوصافه الخلقية العالية هذه الدعوة هي دعوة الاقتداء والاتباع، وإن شئت قلت متابعة آثاره، وهي دعوة تتصل بالعقل والعاطفة معا كما تتصل بموضوع العلوم صورة ومعنى، وإن شئت قلت ظاهرا و باطنا، ودون ذلك فإن الشيخ الأكبر لا يرضى عنه.

غير أن دعوة الاتباع هذه التي ينادي بها الشيخ الأكبر سبقتها دعوة أخرى شبيهة بها، وكان لها حضور في زمن الشيخ وهي دعوة الظاهرية الحزمية التي نادت إلى الاتباع أيضا، والدعوتان وإن كانتا تنطلقان من نقطة واحدة، وهي الأخذ بنموذج السلف الصالح، وضرورة الأخذ بظاهر نصوص الشريعة كما تتفقان في إنكار الأصول الفقهية الأخرى الظنية التي أخذت بها مذاهب أخرى من رأي

---

[1] ابن رجب، **فضل علم السلف على الخلف**، ص41.نقلا عن :جابر أمر ،**منهج السّلف والمتكلمين في موافقة العقل للنّقل** ، ط1. الرياض: دار أضواء السلف 1998م.ج3، ص929.

[2] ابن عربي، **روح القدس**، (مرجع سابق)، ص 103.

وقياس واستحسان وتقليد، وتأويل غير منضبط[1]، فإنهما تأخذان بعد ذلك في التمايز والافتراق فالأصل الذي يصدر عنه ابن عربي في دعوة الاتباع هو تقليد الحق إذ يراه هو الأصل الذي يرجع إليه كل علم نظري أو ضروري أو كشفي، لكنهم فيه ـــ التقليد ـــ على مراتب، فمنهم من قلد ربه، وهم الطائفة العلية ـــ وهي التي يدعو إليها ابن عربي ـــ أصحاب العلم الصحيح، ومنهم من قلد عقله، وهم أصحاب العلوم الضرورية...، ومنهم من قلد عقله فيما أعطاه فكره، وما ثم إلا هؤلاء فقد عم التقليد جميع العلماء[2].

فإذا كان التقليد بهذه المثابة من الخطورة، وهو يعم الناس جميعا دون استثناء، وكان هو" الحاكم ولا بد ولا منـزوحة عنه، فتقليد الرب أولى فيما شرع من العلم فلا تعدل عنه...، والأصل في العالم الجهل والعلم مستفاد، فالعلم وجود والوجود لله، والجهل عدم والعدم للعالم، فتقليد الحق الذي له الوجود أولى من تقليد من هو مخلوق مثلك، فكما استفدت منه الوجود فاستفد منه العلم فقف عند خبره عن نفسه بما أخبر"[3].

والنص الأخير يجيب عن تساؤل وجيه يقوم في الذهن وهو كيف يقلد المؤمن ربه؟ وهل معنى هذا أن كل مؤمن لا بد أن يتواصل مع مصدر المعرفة بدلا من نصوص الشريعة، كما يقرأ نصر حامد أبو زيد[4] وأتباعه ابن عربـــي بحيث يريد إيهامنا أن ابن عربـــي كان يفصل الإسلام الواحـــد ببعديه الظاهري والباطني، إلى إسلام وتصوف، وما ذلك إلا ليسهل على هؤلاء مهاجمة الإسلام الظاهري المتمثل في الشريعة، أو تأويله بما يتماشى مع أهوائهم ورغباتهم، وإن شئت بعبارة أدق تعطيله بحيث يغدو الإسلام لا قدر الله واهن القوى في مواجهة التحديات الخارجية.

وكأن بالشيخ الأكبر كان شاعرا بهذه القراءة التزويرية فأوضح هذه القضية بما لا مزيد عليه في كثير من نصوصه، يقول رحمه الله:" العارف من عبد الله من حيث ما شرع لا من حيث ما عقل عن طريق النظر، فالسعيد من عقله الشرع لا من عقله غير الشرع"[5].

---

1 أنور الزعبي، **ظاهرية ابن حزم الأندلسي**، ط1. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالاشتراك مع دار البشير للنشر والتوزيع، 1996م، ص26؛ وينظر أيضا: ابن عربي: **من أصول الفقه عند ابن عربي** ؛ جمع وترتيب عبد الرحمن حسن محمود ؛ ط القاهرة: عالم الفكر1996م ومما ينبغي الإشارة إليه أن أول من جمع هذه الرسالة هو العلامة محدث الشام جمال الدين القاسمي، وكان ذلك في عام **1324**هـــ ،وهي رسالة بحق قيمة جدا.

2 **ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص160.**

3 **المرجع نفسه والصفحة، ويمكن أن ينظر: المرجع نفسه ،ج2، ص290.**

4 **انظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي،ط4. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1998م.**

5 **ابن عربي ،الفتوحات المكية، ج4، ص409.**

ويقول أيضا: "فاعلم إن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره...، فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا ففازوا حين خسر الأكثرون، والسعادة إنما هي مع أهل الظاهر... والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن، وهم العلماء بالله وبأحكامه".[1]

فهل يعقل بعد هذا أن نرمي ابن عربي بما يرميه به نصر حامد أبو زيد من أنه يجعل تجربته الروحية الذاتية موازية للوحي المحمدي؟ كلا فالأمر ليس كذلك، والحقيقة أن ابن عربي يقصد بتقليد الله الالتزام، بالنص الذي ورد عنه دون تعطيل أو تأويل، أو حتى إجراء له على الظاهر المتبادر إلى الأذهان، إنما هو يطلب الوقوف عند النص فحسب وقراءته كما يقرأ الإنسان نصا أعجميا، وهذا هو بالأحرى مذهب المفوضة من السلف، ثم التوجه إلى الله بالاضطرار والافتقار، أو بالتعمل بالتقوى حتى يكشف له الحق معاني تلك الحقائق كشفا وإلهاما، يقول ابن عربي: "وقامت هذه الطائفة المباركة(وهي التي يدعو إليها الشيخ الأكبر)، وقالت حصل في نفوسنا تعظيم الحق جل جلاله بحيث لا نقدر أن نصل إلى معرفة ما جاءنا من عنده بدقيق فكر ونظر، فأشبهت في هذه العقد المحدثين السالمة عقائدهم حيث لم ينظروا، ولا تأولوا ولا صرفوا، بل قالوا ما فهمنا فقال أصحابنا بقولهم"[2].

إلى هنا يتفق ابن عربي مع منهج أهل الظاهر، ثم يتجاوزهم إلى ضرب آخر من ضروب التجربة الروحية له مدخل حقيقي إلى باب المعرفة الإنسانية، يقول ابن عربي:" ثم انتقلوا عن مرتبة هؤلاء بأن قالوا لنا أن نسلك طريقة أخرى في فهم هذه الكلمات، وذلك بأن تفرغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى، حتى يكون الحق تعالى يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق حيث سمعته، يقول ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[3]، ويقول: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا[4]﴾، ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا[5]﴾ ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾[6]، فعندما توجهت قلوبهم وهمهم إلى الله تعالى، ولجأت إليه، وألقت عنها ما استمسك به الغير من دعوى البحث والنظر ونتائج العقول كانت عقولهم سليمة وقلوبهم

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى،(مرجع سابق)، ج5، ص158-159.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص89.

[3] البقرة ،الآية: 282.

[4] الانفال، الآية:29.

[5] طه الآية:114.

[6] الكهف ، الآية: 65

مطهرة، وعندما كان منهم هذا الاستعداد تجلى الحق لهم معلما، فأطلعتهم تلك المشاهدة على معاني هذه الأخبار والكلمات دفعة واحدة، وهذا ضرب من ضروب المكاشفة"[1].

فالتجربة الروحية الذاتية عند ابن عربي ضرب من ضروب الإدراك يحاله إلى المعرفة بمجال حقيقي كأي نوع آخر من أنواع التجربة الإنسانية، وهذا خلاف جوهري وأساسي مع ظاهرية ابن حزم العقلانية هاته الظاهرية التي" تنكر للذوق والمشاهدة، ولا تعتبرهما منهجا يوصل إلى الحقائق"[2].

وإذا شئت سميتا هذه التجربة الروحية عقلا مؤيدا[3]، إذا سمح لنا الأستاذ "طه عبد الرحمن" باستعاره هذا التعبير منه.

وإذا كان ابن حزم رائدا من رواد تأسيس البيان على البرهان[4]، كما يرى الدكتور "محمد عابد الجابري "بحق فإن مشروع ابن عربي يتجاوزه إلى تأييد البيان بالعرفان، إذا تابعنا "طه عبد الرحمن" في اعتباره العقل المؤيد أرفع منزلة من العقل المسدد فضلا عن العقل المجرد، وسندنا وسنده الحديث القدسي: "من عاد لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه"[5].

ومن كان الحق سمعه وبصره ويده ورجله ولسانه؛ لا شك أنه أكمل إدراكا من صاحب العقل المجرد يقول ابن عربي:" وينبغي للعاقل إذا أراد أن يعرف الله ،فليقلده فيما أخبر به عن نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله ،وإذا أراد أن يعرف الأشياء فلا يعرفها بما تعطيه قواه ،وليسع بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه فيعرف الأمور كلها بالله ويعرف الله بالله "[6]، وهذا هو "منهج البصيرين" الذي أهمله أهل الظاهر. وقد يطلق أهل الظاهر أحيانا على هذه السلفية الحرفية التي تصرف النص إلى المعنى الأول المتبادر للذهن؛ وترفض النظر والتأويل، وتعارض المتكلمين والصوفية، وحتى الفقهاء المنتمين إلى المذاهب، وتحارب كل ما تراه من البدع المحدثة وتقسوا بخشونة وغلظة على

---

1 المرجع السابق، ج1، ص89.

2 أنور الزغبي، ظاهرية ابن حزم، (مرجع سابق)، ص45.

3 ويعرف العقل المؤيد بقوله:" أن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشغال الشرعي مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل؛ انظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، ط.2 الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997م، ص121.

4 محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي سلسلة نقد العقل العربي، ج2، ط3. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 1990م، ص514.

5 سبق تخريج هذا الحديث في ص 9.

6 ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص298.

كل من تلبس بشيء منها، وبالجملة فهي تقف عند حدود الظواهر ولا تنفذ إلى روح السلف وما كانوا يعتمدون عليه من قيم.

ومن مساوئ هذه الحرفية على المجتمع أنها" تؤدي إلى تحجير ما وسع الله ،وتعسير ما يسر الشرع وتجميد ما من شأنه أن يتطور وتقييد ما من شأنه أن يتجدد ويتحرر"[1].

وكثيرا ما أفضت هذه الظاهرية الحرفية إلى نوع من أنواع الدوغماتية الكريهة التي تقوم على التعصب وادعاء امتلاك الحقيقة، والتي تؤدي في كثير من الأحيان إلى الإرهاب الفكري أو المادي كما هو مشاهد وما أشبه اليوم بالبارحة !.

غير أن منهج الاتباع الذي يدعو إليه الشيخ الأكبر يختلف عن هذا وذاك، فعلى الرغم من اعتباره نموذج السلف هو المثال الكامل له، وتشبثه بظواهر النصوص فقد كان ذلك في المرحلة الاولى من مذهبه الذي يدعو إليه ويحث عليه، ولكنه يجعله سلما للترقي والعبور عبورا حميدا إلى مجال أرحب وأوسع، وهو عالم الباطن فالاتباع جزء من منهج ابن عربي لا يصح تخطيه أو تجاوزه،لكنه خطوة أولى في سبيل التكامل الإنساني ،وهذه الخطوة الأولى أساس ضروري وتذوق سابق للتكامل التام الذي يتم عن طريق التحقيق الروحي أو الوعي بالمطلق كما يقول "هيجل".

ثانيا- خصائص المنهج عند ابن عربي:

تحدثنا سابقا عن منهج ابن عربي في الوصول إلى الحقيقة، وقلنا أن منهجه يعتمد فيه على " الاتباع البصيرة"، مصداقا ذلك قوله تعالى:﴿ أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي﴾[2] . وقوله في آية أخرى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[3]. فالاتباع بحسب هذه الآية جالب لمحبة الله والحب جالب لتأييد الله للعبد، وإن شئت قلت لإمداد الله العبد بأوصافه كما وقعت الإشارة إليه في الحديث القدسي: " كنت سمعه و بصره ويده التي يبطش بها.."[4]، بمعنى من معاني النسبة الإلهية كما يقول -شاه ولي الله الدهلوي[5]

---

1 يوسف القرضاوي ، فقه الأولويات، ط1 .بيروت: مؤسسة الرسالة، 2000م، ص74

2 - يوسف، الآية:108.

3 - آل عمران، الآية: 31.

4 - سبق تخريج الحديث فيما تقدم.انظر: ص9.

5 - أحد مجددي الملة الكبار من أهم تآليفه: " الفوز الكبير في أصول التفسير " و " حجة الله البالغة " و " الإنصاف في أسباب الاختلاف" و "المسوى في شرح الموطأ"، انظر في ترجمته وآرائه: أبا الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي. سلسلة من رجال الفكر** والدعوة، ط1. الكويت: دار القلم 1985م؛ و يمكن أن ينظر أيضا: ظفر الإسلام خان، **الإمام ولي الدهلوي، حياته و عصره**، ط1. دلهي: مركز الدراسات **الإسلامية والنشر 1996م.**

في كتابه العظيم " حجة الله البالغة "[1] بحق، من غير حلول ولا إتحاد، كما وقعت الإشارة إليه في حديث آخر صحيح: " اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي بصري نورا، وفي سمعي نورا، وعن يميني نورا،وعن يساري نورا، وفوقي نورا، وأمامي نورا، وخلفي نورا، واجعل لي نورا "[2].

وبهذا النور يدرك العبد ما لا يدرك، ويعقل به ما لا يعقل عادة، ولقد بدت لنا خصوصيات وملامح لهذا المنهج يمكن إبرازها في عدة نزعات تتكامل فيما بينها ولا تتناقض أو تتعارض، ومن ذلك.

1- الاعتماد على الكتاب والسنة وآثار السلف:

وهذه النزعة منبثقة من خاصية " الاتباع والتقليد " التي تحدثنا عنها سابقا في منهج ابن عربي الذي يقول:" وإذا ثبت أنه لا يصح فيما سوى الله العلم بشيء إلا عن تقليد فلنقلد الله ولا سيما في العلم به، إنما قلنا لا يصح العلم بأمر ما فيما سوى الله إلا بالتقليد، فإن الإنسان لا يعلم شيئا إلا بقوة ما من قواه التي أعطاه الله وهي الحواس والعقل، فالإنسان لا بد أن يقلد حسه فيما يعطيه من ضرورة أو نظر العقل يقلد الفكر ومنه صحيح وفاسد فيكون علمه بالأمور بالاتفاق فما تم إلا تقليد، وإذا كان الأمر على ما قلناه فينبغي للعاقل إذا أراد أن يعرف الله فليقلده فيما أخبر به عن نفسه في كتبه وعلى ألسنة رسله "[3].

ويزيد ابن عربي هذا المعنى إيضاحا فيقول:" فلما لم نر إلا التقليد ترجح عندنا أن نقلد هذا المسمى برسول، والمسمى بأنه كلام الله، وعملنا عليه تقليدا حين كان الحق سمعنا وبصرنا فعلمنا الأشياء بالله "[4].

والحقيقة أننا نجد هذا العنصر الأول من عناصر منهجه في المعرفة حاضرا وبوضوح في كل كتبه ورسائله، حتى أن الشيخ يذهب إلى رأي غريب حينما يقول: " واعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن، فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه "![5].

ولقد سبق قول ابن عربي في فهمه لنصوص القرآن على السياقات التي وردت فيها تلك النصوص، وعلاقتها بغيرها من النصوص المشابهة: وإذا رأى النص يجوز حمله على المنطوق الظاهر حمله عليه، ولم يعدل عنه إلى غيره أما إذا تعذر عليه ذلك لتعارضه مع نص آخر محكم، كما في الآيات المتشابهة فوض

- أحمد الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ط بيروت: دار الثقافة (د-ت) ج2 ، ص71.

- البخاري، **الجامع الصحيح، باب الدعاء إذا انتبه بالليل، كتاب الدعوات**، حديث رقم: 5957، ط بيروت، دار ابن كثير، ، ص2327؛ وأخرجه مسلم في **الجامع الصحيح، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها**، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث : **763**، مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي، ط بيروت: دار إحياء التراث العربي 1954م، ج1. ص 525؛ ولمزيد من التوسع في شرح الحديث ينظر: ما كتبه الشوكاني، **لطر الولي في حديث الولي**، إبراهيم هلال، ط2. القاهرة: مطبعة المدني 1969م، ص 416.

ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق)،ج2،ص298.

الوضع نفسه، و الصفحة.

نقلا عن : عبد الوهاب الشعراني، **الكبريت الأحمر**، (مرجع سابق)، ص8.

علمه إلى الله والتجأ إليه حتى يكشف له معاني تلك النصوص، ويوضح لنا ابن عربي منهجه هذا فيقول:" أن المحقق الواقف العارف بما تقتضيه الحضرة الإلهية من التقديس والتنزيه، ونفي المماثلة والتشبيه لا يحجبه ما نطقت به الآيات والأخبار في حق الحق تعالى من أدوات التقييد والزمان والجهة والمكان كقوله ﷺ:" أين الله؟ فأشارت إلى السماء"[1]. فأثبت لها الإيمان فسأل -- عليه السلام -- بالظرفية عما لا يجوز عليه المكان في النظر العقلي: والرسول أعلم بالله، والله أعلم بنفسه، وقال في الظاهر:﴿ أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾[2] بالفاء،وقال:﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[3]، و﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[4]، و ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ﴾[5] و﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ[6]﴾ ، وغير ذلك من الأدوات التي تدل بظاهرها على التشبيه.

ويقرر ابن عربي: وهذا شيء مهم أن البرهان العقلي يقضي بأن الله هو خالق:" الأزمان والأمكنة، والجهات، والألفاظ، والحروف ، والأدوات، والمتكلم بها، والمخاطبين من المحدثات. كل ذلك خلق الله، فيعرف المحقق قطعا أنها مصروفة إلى غير الوجه الذي يعطيك التشبيه، والتمثيل وأن الحقيقة لا تقبل ذلك أصلا "[7].

ثم يستعرض ابن عربي آراء الفرق الإسلامية واحدة واحدة، ثم يركز نقده على الطائفة التي صرفت معاني تلك النصوص إلى المعنى الأول المتبادر إلى الذهن، فهوت بذلك إلى درك التشبيه والتجسيم إلا أنه يرى أنهم ناجون بفضل نور الإيمان الذي في قلوبهم[8]: وما ذلك إلا ليميزهم عن مذهبه ومذهب المتحدثين السالمة عقائدهم من المفوضة.

ويرى ابن عربي أن الفرقة الناجية من هذه الفرق والمصيبة للحق هي " التي آمنت بما جاء من عند الله على مراد الله وعلمه في ذلك مع نفي التشبيه بـ:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[9] "[10].

---

1 – رواه مسلم في كتاب المساجد و مواضع الصلاة رقم الحديث 33، تح: محمد فؤاد عبد الباقي: ط الرياض : الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والإرشاد، 1400هـ ، ج1، ص382-381.

2 – تبارك ،الآية :16.

3 – النساء، الآية :92.

4 – طه ،الآية :5.

5 – الحديد، الآية: 4.

6 – المجادلة: آية:7.

7 – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج2،ص298.

8 – المرجع نفسه، ج2، ص 307-306.

9 – الشورى، الآية:11.

10 – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص307.

فنفي التشبيه يكون بنص محكم وهو قوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1] لا بالنظر العقلي.

وفي هذا تعليل الأسباب التي جعلت ابن عربي يرفض منهج " التأويل الكلامي " الذي أخذت به كثيرا الفرق الإسلامية.

وما ذلك إلا رغبة من ابن عربي في المحافظة على ظواهر النصوص من أن تطالها عوادي التحريف والتزييف كما فعلت الباطنية القديمة " بالأمس، وكما تفعل اليوم " الباطنية الجديدة " التي يتولى كبرها " نصر حامد أبو زيد "وعصابته.

هذا من جهة ومن جهة أخرى لأن الأخذ " بالتنزيه " وحده في إدراك الجناب الإلهي يؤدي إلى عدم إدراك " التجليات الإلهية "في عالم الممكنات، يقول ابن عربي:" فألسنة الشرائع دلائل التجليات، والتجليات دلائل الأسماء الإلهية فارتبطت المعرفة بعضها ببعض، فكل لفظ جاءت به الشريعة فهو على ما جاءت به "[2].

فالشريعة مظهر أو تجل أو انعكاس لأسماء الله الحسنى، ومن أسمائه الحسنى: الظاهر والباطن، ومن ثم فهي تقف برزخا جامعا لهذين الإسمين: الظاهر والباطن، وإن شئت قلت بين " التشبيه والتنزيه "، وهو المبدأ الذي بنى عليه ابن عربي تصوره " للذات الإلهية "، وقد استوحى هذا المبدأ من قوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[3]، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ " تنزيه (﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ " تشبيه، وهكذا جمعت آية واحدة بين " التنزيه و التشبيه ".

ومن هنا فإن الأخذ بأي منهما وحده يؤدي إلى خطأ جسيم، وفي هذا تفسير – نحسبه كاف– لأسباب ابتعاد ابن عربي عن الأخذ بمنهج " التأويل الكلامي "، هذا الرفض الذي عمل على ترسيخه الإمام ابن تيمية فيما بعد.

إلا أن هذا لا يعني أن ابن عربي يرفض كل النتائج المترتبة عن الأخذ بالتأويل، كلا فإن ابن عربي يقرر في مواضع أخرى أن المتأول هو " على حسب تأويله، وعليه يلقى الله تعالى فإما مصيب وإما مخطئ بالنظر إلى ما يناقض ظاهر ما جاء به الشرع"[4].

والكلمة فإما " مصيب وإما مخطئ " تذكرنا برده على الفيلسوف ابن رشد حينما عرض عليه محصوله المعرفي فأجابه " بنعم، ولا ".

---

[1] الشورى ، الآية:11.

[2] ابن عربي ،الفتوحات المكية، ج2، ص307.

[3] الشورى ،الآية:11.

[4] ابن عربي،الفتوحات المكية،(مرجع سابق)، ج3،ص307.

فكان إصابة المتأول أو الناظر بالعقل للحق تكون اتفاقا، يقول:" وقد يوافق الأمر على ما هو عليه في نفسه ، أو يقلد عقله، فيما يعطيه من ضرورة، أو نظر العقل يقلد الفكر، ومنه صحيح وفاسد فيكون علمه بالاتفاق "[1].

أما أن يكون منهجاهما يؤديان إلى اليقين، ويورث السكينة، فهذا ما يرفضه ابن عربي كل الرفض.

وهذا الموقف الذي يقفه ابن عربي من الشريعة ليس بموقف مزايد أو منافق أو يظهر خلاف ما يبطن كلا فابن عربي يدرك " أن السبيل الذي ينحدر من الله هو وحده الذي يقود إليه "[2].

أما عن اتباع ابن عربي للنبي -ﷺ- فهو أشهر من أن يذكر فقد أراد "صوفينا الأندلسي" الوصول بهذا الاتباع إلى أقصى حد، فقد كان يقلد الرسول -ﷺ- في أفعاله وألفاظه، وأحواله " حتى بلغ الأمر بابن عربي أن واصل في صيامه كما كان الرسول ﷺ يواصل وأنه كان عليه السلام قد نهى عن ذلك، إلا أن ابن عربي أراد بذلك البلوغ في متابعته ﷺ إلى أبعد مدى، وهي حساسية قوية في هذا المجال جعلت ابن عربي ينظر إذا اختلفت الروايات التي تحدد أفعال الرسول ﷺ فيعمل بكل رواية في وقت دون وقت ما و لو مرة واحدة حرصا على ألا يفوته عمل من أعمال الرسول ﷺ، وهذه المتابعة للرسول ﷺ جعلته يقف مواقف الرسول وبرثه في أحواله وإراداته وواردات "[3].

ويخبرنا ابن عربي أنه ما أسف على شيء في حياته تأسفه على أنه لم يرزق بنات، فيزوجهن كما كان النبي ﷺ يفعل !.

وفي مواضع كثيرة من " الفتوحات المكية " يشيد ابن عربي بالإمام " أحمد بن حنبل " لشدة متابعته للنبي ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله، ويعتبره من ورات النبي ﷺ في مهمة التبليغ، بل يذهب أبعد من ذلك حين يعده أحد الأقطاب المحدثين في هذه الأمة كعمر الفاروق -رضي الله عنهما-.

وتعلق ابن عربي بالرسول ﷺ يرجع في الحقيقة إلى نزعته العملية التي عرف بها، والعمل كما هو معلوم يحتاج إلى الأسوة والقدوة لأنه يتعلق أساسا بالكيفيات.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية،ج2، ص298.

2- سيد حسين نصر، التصوف بين الأمس واليوم(مرجع سابق)،ص38 ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص162.

3- إبراهيم هلال، التصوف بين الفلسفة والدين، (مرجع سابق)، ص 157-156.

والسنة في الحقيقة هي التطبيق العملي للقرآن الكريم وإن شئت قلت بعبارة أدق هي: كيفيات تنزيل القرآن في واقع الحياة المعيش، وانظر إلى قوله ﷺ: شيبتني هود وأخواتها"[1]؛ لأن فيها قوله جل و علا: ﴿ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ ، وإلى هذه الحقيقة وقعت الإشارة بقوله ﷺ: " ألا وأني أوتيت القرآن ومثله معه، وإنها لمثل القرآن أو أكثر "[2].

ويذكر أن عائشة –رضي الله عنها– سئلت عن خلق النبي ﷺ فقالت:" كان خلقه القرآن "[3] ، وفي حديث آخر:" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق "[4].

وهو الذي مدحه ربه بقوله:﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[5]، وجعله مرشد العالم كله ودليله في قوله:﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ [6].

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن كيفيات العمل لا يمكن أن تكون تفاصيل كلها مبثوثة في القرآن الكريم، وما كان مبثوثا منها فلا يفيد بيانا كافيا للعمل، ومن هنا كانت ضرورة الاقتداء الكامل بالنبي ﷺ. والاقتداء به — عليه السلام– " هو وحده الذي يصون النفس من الأخطار الجسيمة التي تعترض طريق من يتسلق الجبال بدون دليل "[7].

2– الاعتماد على البصيرة أو الكشف:

تحدثنا سابقا أن منهج البصيرة، أو الكشف، أوعلم الإلهام أحد دعائم المنهج المعرفي عند ابن عربي، غير أنه لا يتركه دون ضوابط وبخاصة أنه منهج يعتمد فيه على التسليم للمحبر الذي لابسته تلك الحالة، وينصح ابن عربي كل عاقل إذا آتاه غير المعصوم بعلوم الذوق بأن يتوقف على الأقل في الحكم

---

[1] – أخرجه أبو يعلى في المسند، من مسند أبي جحيفة، تح: حسين سليم أسد، ط1. بيروت: دار الثقافة العربية، 1992، حديث رقم:880، ج2. ص184.

[2] – أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الخراج والإمارة، باب تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا في التجارات، مراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد، حديث رقم: 3050، ط بيروت، دار الفكر (د– ت) ج3. ص 170، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجزية، باب لا يأخذ المسلمون من ثمار أهل الذمة ولا أموالهم شيئا، حديث رقم: 19240، ط مكة المكرمة، مكتبة الباز، 1994، (مرجع سابق)، ج14. ص 48.

3 – أخرجه أحمد في المسند من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، حديث رقم: 24080، (مرجع سابق)، ج7. ص 132.

4 – أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب مكارم الأخلاق ومعاليها، حديث رقم: 21379، (مرجع سابق)، ج15. ص252.

5 – القلم ،الآية: 4.

6 – الأحزاب،الآية :21.

7 – سيد حسين نصر، التصوف بين الأمس واليوم،(مرجع سابق)، ص38–39.

على صاحب هذه العلوم مادام هذا المخبر لم يأت "بما تحيله العقول بل بما تجوزه أو تقف عنده، ولا يَهُدّ ركنا من أركان الشريعة، ولا يبطل أصلا من أصولها، فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشرع، فلا ينبغي أن نرده أصلا ونحن مخيرون في قبوله، فإن كانت حالة المخبر به تقتضي العدالة لم يضرنا قبوله كما نقبل شهادته، ونحكم بها في الأموال والأرواح، وإن كان غير عدل في علمنا فننظر فإن كان الذي أخبر به حقا بوجه ما عندنا من الوجوه المصححة قبلناه وإلا تركناه في باب الجائزات، ولم نتكلم في قائله بشيء فإنها شهادة مكتوبة، نسأل عنها قال تعالى:﴿ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾"[1]،[2].

أما إذا كانت هاته المعارف تتناقض مع الضرورات العقلية، أو تتعارض مع الأصول الشرعية فينبغي أن ترد على أصحابها، وفي هذا المعنى يقول:" كل علم من طريق الكشف والإلقاء... بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه "[3].

فمصدر المعارف الصحيحة حسب رأي ابن عربي لا يكون إلا عند المعصومين من الأنبياء، وفي الوحي الذي يأتون به الناس.

أما ما يحصل للأولياء من كشوفات، وإلهامات، فلا تعتبر إلا إذا وزنت بميزان الكتاب و السنة يقول ابن عربي: " من أراد الله به خيرا، و عصمه من غوائل المكر، فلا يضع ميزان الشرع من يده و شهود حاله "[4].

أما إذا عارضت تلك الكشوفات الكتاب والسنة ردت، حيث يقول: " فإن الوارث لا يحدث شريعة، ولا ينسخ حكما مقررا، لكن يبين فإنه على بينة من ربه و بصيرة في علمه"[5]. ويقول أيضا:" كل علم من طريق الكشف... بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه "[6].

وإذا قررت تلك الكشوفات والأذواق أشياء سكت عنها الكتاب والسنة، فلا يخاطب بها الناس إذا كانت مما لا تحتمله عقولهم، فضلا على أن يطالبوا باعتقادها.

و"الوارث الكامل" عند ابن عربي هو " من انقطع إلى الله بشريعة رسول الله ﷺ إلى أن فتح الله له في قلبه في فهم ما أنزل الله عز وجل على نبيه ورسوله محمد ﷺ بتجل إلهي في باطنه فرزقه الفهم في كتابه عز وجل وجعله من المحدثين في هذه الأمة "[7].

---

1 – الزخرف ، الآية: 19.

2 – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج1، ص31؛ و ينظر ج1، ص247.

3 – ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، تح: موفق فوزي الجبر، ط1. دار الحكمة 2000م، ص41.

4 – نقلا عن: أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق)، ص114.

5 – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص251.

6 – ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص2.

7 – المرجع السابق، ج1، ص251.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وهذا تمييز واضح بين مسلك الإشراقيين الذين لا يؤمنون بالشرائع المنزلة وصوفية أهل الإسلام وإرجاعا بالتصوف إلى مقولة الجنيد:" علمنا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث فلا يقتدى به في هذا الشأن "[1].

ويفسر ابن عربي قول الجنيد:" علمنا مقيد بالكتاب والسنة " بأنه أراد –رحمه الله–:" أن الفرق بين ما يعطى لصاحب الخلوات والمجاهدة والرياضة على غير طريق الشرع، بل ما تقتضيه النفوس من طريق العقل وبين ما يظهر للعاملين على الطريقة المشروعة بالخلوات والرياضات، فيشهد له سلوكه على الطريقة المشروعة الإلهية بأن ذلك الظاهر له من عند الله عن طريق الكرامة "[2].

ويرى " صوفيا الأندلسي " أن المعلوم في كلا الطريقين واحد لكن المنهج مختلف بين الاثنين، وهذا ما وضحه لنا بقوله:" والمعلوم واحد والطريق مختلف "[3]، وصاحب الذوق – كما يرى ابن عربي– هو وحده المؤهل للتمييز بين الكشفين إذ أن كشف أصحاب الإشراق أو الجلاء روحاني بينما كشف صوفية أهل الإسلام روحاني وإلهي لكونهم سلكوا على طريقة إلهية، فأوصلتهم إلى المشرع وهو الله سبحانه لأنه جعلها طريقا إليه[4].

وحين نبغت طائفة في عصره، وزعمت أن الحقيقة تخالف الشريعة، وأن الكشف لا يخطئ أبدا، وأنه متى يتم الوصول تسقط عن السالك التكاليف الشرعية.

فكان ابن عربي من أكبر الدعاة المرشدين إلى ضرورة الرجوع، بل والانطلاق من الشريعة، وتحكيمها في جميع الأحوال والأقوال والأفعال، وها هو نفسه يقول:" تخيل من لا يعرف أن الشريعة تخالف الحقيقة، وهيهات لما تخيلوه، بل الحقيقة عين الشريعة فإن الشريعة جسم وروح فجسمها علم الأحكام، وروحها الحقيقة فما ثَمَّ إلا شرع "[5]. ويقول أيضا:" خرق العوائد والمزيد من الفوائد مع استصحاب المخالفات لا يعول عليه "[6].

ويعلق ابن عربي على أحد أقوال مشايخ التصوف الكبار حينما قيل له أن فلانا يزعم أنه وصل، فقال: إلى سقر ".

---

1 – القشيري، **الرسالة في علم التصوف**، تح: معروف مصطفى زريق، ط1. بيروت: المكتبة العصرية 2001م، ص431.

2 – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص607.

3 – المرجع نفسه، ج1، ص608.

4 – المرجع نفسه، ج1، ص162.

5 – ابن عربي، كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص28.

6 – ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص2.

يقول ابن عربي: إذا اعتقد السالك أنه عند الوصول تسقط عنه التكاليف الشرعية، مع بقاء عقل التكليف عنده، فهذا هو الذي قال فيه الشيخ إلى سقر، ويؤكد ابن عربي بأن هذا لا يصح أبدا في طريق الله"[1].

ويقول -رحمه الله- مبينا تصور الطريق الكشفي وعدم كفايته:" والإلهام قد يصيب، وقد يخطئ، فالمصيب منه يسمى علم الإلهام، وما يخطئ منه يسمى إلهاما لا علما أي لا علم إلهام "[2].

وبفضل تأكيد ابن عربي وحرصه المستمر على منهج الاتباع للقرآن والسنة المأثورة، استطاع أن يمنع اتباعه، بل والفكر الصوفي من الانجراف في التيار الإشراقي، وأخذ الحقائق التصوفية من الأوراق بدلا من أن تكون نتيجة أذواق مما أدى بالبعض إلى القول بإسقاط التكاليف الشرعية، والمروق من الدين.

وهكذا حفظ ابن عربي التوازن بين الحقيقة والشريعة، وإن شئت قلت بين القضاء والديانة.

وهناك ناحية أخرى أحب أن أشير إليها بعد أن عرفت هاتين الخاصيتين في منهج ابن عربي وهو أن منهجه منهج عملي أخلاقي وسفر روحي، ومتابعة جادة لمسلك النبي ﷺ طلبا للشهود واليقين، وسعيا إلى الكمال الإنساني، وهو وأن صدر في منهجه عن أصول إسلامية؛ فهذا لا يمنع أبدا — بل لعل هذا هو ما حدث فعلا- أن استعار بعض المحسنات الثانوية في التعبير عن تجربته الذاتية وشعوره الشخصي من تراث من سبقوه.

إلا أن هذا لا يعني أن منهجه يقوم على التلفيق كما ذهب " أسين بلاثيوس "[3]، وتابعه في ذلك بعض الباحثين العرب[4]؛ لاعتقادنا أن تلك التعبيرات لا تمس جوهر التجربة الروحية من قريب، ولا من بعيد، هذا من جهة، ومن جهة ثانية؛ لأن التوفيق بين الفلسفة على مقتضاها اليوناني، وبين العرفان على مقتضاه الإسلامي كالجمع بين نقيضين، ولا أدل على ذلك من تمسك الأولى بالبرهان وإزرائها للعرفان، وتشبث الثاني بالشهود والعيان، وعدم تعويله على البرهان، فلا يكون التوفيق، أو الجمع بينهما من الوصل في شيء، ومن جهة أخرى كيف نسوغ لأنفسنا اتهام رجل عرف — بالأمانة والصدق والاستقامة- بالكذب في كل ما شهده من نفسه من ظواهر روحية حددها لنا بظروفها الزمانية والمكانية — استطاعت إحدى الباحثات أن تنال بها أطروحة دكتوراه دولة في فرنسا من أجل تبيين منحناها التطوري- لم يتهمه به حتى أشد خصوم مذهبه حيث يقول الذهبي: " وما عندي أن محيي الدين تعمد كذبا "[5].

---

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص251.

2 - ابن عربي،الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج4، ص312.

3 - أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق)،ص264.

4 - انظر: أبا العلا عفيفي، تعليقات على فصوص الحكم، (مرجع سابق)، ص18.

5 - الذهبي، ميزان الاعتدال،(مرجع سابق)،ج3، ص660.

-3- النزعة التكاملية:

تحدثنا سابقا أن منهج ابن عربي يعتمد على النقل والاتباع؛ ويعول على الكشف والبصيرة إلا أن هذا لا يعني أن ابن عربي ينكر للعقل والنظر، بل هو يعترف به ولكن في مجاله، وحين لا يتعدى طوره " فالعقل ميزان صحيح، لكن إياك أن تزن به الجبال " كما يقول ابن خلدون[1] بحق.

والحقيقة أن ابن عربي يحترم إمكانات العقل في مجاله، ويثق بها، ويرى وجوب تثويرها في الكشف المعرفي والإبداع الفكري شريطة أن يترك العقل فضوله وارتياده لمجالات ليس له مبادئها.

ويقدم ابن عربي في " فتوحاته "[2] عدة أدلة عقلية وشرعية من أجل إثبات النظر العقلي ومشروعيته، وهو عمل يذكرنا بما قام به القاضي عبد الجبار (سنة415 هـ) في موسوعته الضخمة " المغني في أبواب التوحيد والعدل "[3].

وليس بوسعنا في هذا المجال أن نعرض لتلك الأدلة في تفصيلاتها، بل سوف نقتصر على مجرد الإشارة إلى نماذج منها، وذلك للدلالة على رأيه في وجوب النظر.

لقد اعتمد ابن عربي في إثبات النظر على القرآن وما ورد فيه من آيات كثيرة تحث على النظر، وجعلها أساسا استقى منه أدلته العقلية كقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[4].

وقوله: ﴿ أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾[5]، وقوله: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾[6]، وقوله: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾[7]، وقوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ﴾[8]، وقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾[9]، وقوله: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[10].

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني والاشتراك مع مكتبة المدرسة 1982م، ص 825.

2 - انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2،ص163-162، ج2،ص230.

[3] انظر: القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**،(الجزء الخاص بالنظر والمعارف)، تح: أحمد فؤاد الأهواني ومراجعة إبراهيم مدكور، وتحت إشراف الدكتور طه حسين، ط1. القاهرة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، 1962م، ج 13.

4 - الأعراف، الآية185.

5 - الأعراف، الآية :184.

6 - آل عمران ، الآية:191.

7 - الغاشية، الآية:20.

8 - الفرقان ،الآية:145.

9 - النساء، الآية:04.

10 - الحشر، الآية: 02.

يرى ابن عربي أن الشارع قد اعتبر حكم النظر العقلي في إثبات الأصول الكبرى للعقيدة، بل للدين كله ألا وهي وجود الله، وتوحيده وإثبات النبوة، وفي هذا المعنى يقول: " فقد اعتبر الشارع حكم النظر العقلي في إثبات وجود الله ألا وهو الركن الأعظم، ثم اعتبره في توحيد الألوهية، فكلفنا النظر في أنه لا إله إلا الله بعقولنا، ثم نظرنا بالدليل العقلي ما يجب لهذا الإله من الأحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أمرنا به في تصديق ما جاء به هذا الرسول من عنده إذ كان بشرا مثلنا فنظرنا بالعقول في آياته وما نصبه دليلا على صدقه فأثبتناه وهذه كلها أصول لو انهد ركن منها بطلت الشرائع ومستند ثبوتها النظر العقلي واعتبره الشارع وأمر به عباده "[1].

ويرى ابن عربي أن الشارع لا يأمرنا بالأخذ بأحكام العقل في هذه المسائل الكبرى والأصول العظمى، ثم يلغي أحكامه و يحجره فيما سوى ذلك من مسائل فرعية ما وردت في القرآن، أو جاءت بها السنة[2].

والحقيقة أن كتابات ابن عربي نموذج عال في التوحيد بين العقل والنقل والكشف، وفي الجمع بين الظاهر والباطن، يقول:" العقل يحفظ الشريعة، والشريعة تحفظ الحقيقة، فمن ادعى شرعا من غير عقل لم يصح دعواه، فإن الله ما كلف إلا من استحكم عقله، ما كلف مجنونا ولا صبيا ولا من خرف من الكبر، ومن ادعى حقيقة من غير شريعة فدعواه لا تصح"[3].

ويقول في موضع آخر:" تخيل من لا يعرف أن الشريعة تخالف الحقيقة، وهيهات لما تخيلوه، بل الحقيقة عين الشريعة، فإن الشريعة جسم وروح، فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة، فما ثم إلا شرع"[4].

وعلى هذا النمط تكون النسبة بين العقل والشريعة والحقيقة؛ فالعقل الصحيح هو الأساس الذي لا بد منه لكل البناء والشريعة كما يرى ابن عربي هي لب العقل، والحقيقة هي لب الشريعة، وهو رأي يذكرنا بقول الإمام الغزالي: " فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل؛ وهما متعاضدان ، بل متحدان "[5].

وعلى هذا الأساس فإنه إذا كان من الممكن أن نجد من علماء الشريعة من ينكر التصوف أو الحقيقة، ولكن من المستبعد بل ليس من الطبيعي أن لا يعرف الصوفي مجال الشريعة؛ ذلك لأن التصوف أو الحقيقة متضمنة في الشريعة بل هي لبها وجانبها المركزي، و لا عبور إليها إلا بها.

---

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص163.

2 - المرجع نفسه و الصفحة.

3 - المرجع نفسه،ج4،ص419.

4 - ابن عربي، التراجم، (مرجع سابق)، ص69.

5 -الغزالي،معارج القدس ،ط1 .القاهرة: مطبعة الإستقامة (د.ت)،ص59.

ومن مميزات هذا المنهج التكاملي الجمع بين العلم والعمل، وابن عربي لا يرى العلم علما إلا إذا أدى إلى العمل وإلا كان علما صوريا لا حقيقة فيه ولا حياة، وبهذا يوحد ابن عربي بين الاثنين، وفي هذا المعنى يقول:" العلم يقتضي العمل ولابد، وإلا فليس بعلم، وإن ظهر بصورة علم "[1].

ويزيد هذا المعنى إيضاحا فيقول:" حد العلم وحقيقته المطلقة معرفة الشيء على ما هو عليه، والمفيدة العمل به، وهو الذي يعطيك السعادة الأبدية، ولا تخالف فيه وكل من ادعى علما من غير عمل فدعواه كاذبة إن تعلق به خطاب العمل "[2].

كما يجمع ابن عربي في منهجه التكاملي بين " الظاهر والباطن "، ويوحد بينهما فيقول:" فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره... فعبدوا الله بما شرع لهم، ظاهرا وباطنا ففازوا حين خسر الأكثرون، والسعادة إنما هي من أهل الظاهر...، والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه "[3].

فما من حكم ظاهر في الشريعة إلا وله نسبة إلى باطن الإنسان يقول ابن عربي، حتى أنه وعدنا أنه سيؤلف كتابا في الجمع بين أحكام الظاهر وأحكام الباطن، كالأحكام الأخلاقية وغيرها إذا أمد الله في عمره[4]، وبهذا قضى " صوفينا الأندلسي " على تلك القطيعة الإبستمولوجية التي سادت بين شعب العلوم الإسلامية، وما احوجنا اليوم إلى الأخذ بهذا المنهج.

ومن خصائص هذه " النزعة التكاملية " أيضا أنها تجمع في قراءتها بين القرآن الكريم والعالم الذي يراه ابن عربي بأنه عبارة عن " كتاب مسطور إلهي "[5] يقوم إبداعه على النموذج القرآني وعلى ذات الإنسان التي هي " عالم صغير " يحوي كل حقائق " العالم الأكبر ".

هذا الثالوث الذي عبر عنه بقوله: " ما ثَمَّ إلا الله، وأنت، وما خرج عنك، وهو العالم "[6].

وعلى هدى هذه القراءة استأنس " سعيد النورسي " مشروعه الإصلاحي التنويري الذي بثه في " رسائل كليات النور " وبفضلها يدعو " محمد أبو القاسم حاج حمد " إلى العالمية الإسلامية الثانية.

---

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص333.

2 - ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق)، ص34.

3 - ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج5، ص159-158.

4 - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص315-314.

5 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص163.

6 - المرجع نفسه، ج2، ص299.

-4- النزعة الرمزية:

وقد انبثق من هذا " الجمع بين القراءتين " المنهج الرمزي عند ابن عربي حتى أن باحثا جادا استطاع أن يعد أطروحة دكتوراه دولة بالأزهر الشريف[1] حول هذا المنهج.

ويرى " سيد حسين نصر " أن لغة ابن عربي في الأساس هي " لغة رمزية "[2] تستخدم جميع أشكال الرمزية من الأعداد إلى الحروف إلى الأشكال وللرمز عند ابن عربي كما عند غيره من الصوفيين أهمية حيوية مادام التصوف يعتمد على التجربة الذاتية التي يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة العادية، وليست شيئا مشتركا بين جميع الناس، ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته، فالتصوف في الأساس خبرة ذاتية.

ويذهب " سيد حسين نصر " إلى أن كتابات ابن عربي تطبق بوضوح منهاج التفسير الرمزي على القرآن والكون والإنسان، ويعيش ابن عربي من خلالها في عالم رموز حيث لكل شيء ظاهر مشهود، وباطن هو رمز محجوب خلف ستار الشكل الخارجي للكلمة والحرف[3].

ويمقدور العارف عند ابن عربي أن يقرأ في القرآن الوجود بأسره، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه إذ الوجود كلمات الله والعارف أو" الإنسان الكامل " هو كلمة الله الجامعة.

ويؤكد "سيد حسين نصر" أن كتابات ابن عربي تعرب عن الحقائق التي اكتشفها على هذا النحو ولكن علينا النفاذ إليها بعمق[4].

والحقيقة أن هذه الموازاة التي أقامها ابن عربي بين القرآن والوجود والإنسان مستوحاة من قوله جل وعلا: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[5].

وتقوم هذه النظرية الرمزية على افتراض وجود موازاة تامة بين عالم الشهادة وعالم الغيب: العالم الجسماني، والعالم الروحاني، وأنه ما من شيء في عالم الشهادة إلا وهو رمز أو مثال لشيء في عالم

---

1 - انظر: محمد مصطفى، **الرمزية عند ابن عربي**، رسالة مقدمة لنيل دكتوراه دولة بقسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر الشريف 1975م.

2 - سيد حسين نصر، **ثلاثة حكماء مسلمين**، ط1. بيروت: دار النهار 1971م،ص136.

3 - المرجع نفسه، ص137-136.

4 - سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، (مرجع سابق)، ص137.

5 - فصلت : الآية52.

الملكوت، وأن عالم الشهادة مرقاة وسلم إلى عالم الغيب، وإلا استحالت معرفتنا بالعالم العلوي إذ لا يعرف ربه إلا من يعرف نفسه "[1].

وهنا يوازي " ابن عربي " بين " العالم الكبير " والإنسان الذي يسميه " العالم الصغير "، فكل ما يوجد في العالم الأكبر نجده في العالم الإنساني من ملك وملكوت، فكما أن في العالم رياحا أربعة: شمالا وجنوبا وصبا ودبورا[2]؛ ففي الإنسان أربع قوى: جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة، وكما أن في العالم سباعا وشياطين وبهائم ففي الإنسان الافتراس وطلب القهر والغلبة والغضب والحقد والحسد والفجور والأكل والشرب والنكاح والتمتع، كما قال عز وجل: ﴿ **وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ** ﴾[3]، وكما أن في العالم ملائكة برره سفرة ففي الإنسان طهارة وطاعة واستقامة، وكما أن في العالم سماء وأرض ففي الإنسان علو وسفل، وامش بهذا الاعتبار على العالم تجد النسخة الإلهية صحيحة ما اختل حرف ولا نقص معنى، ولم تجد له في مقابلة الأزل، إلا الأبد وهو غير متناهي الطرف الآخر شرعا، وسبق في علم قديم باق بإبقاء الله عز وجل[4].

وكما أن في العالم ما يظهر وما يخفى؛ ففي الإنسان أيضا ظاهر وباطن فظاهره ملك وباطنه ملكوت، ويزيد ابن عربي هذا المعنى إيضاحا فيقول:" فأما العالم الأعلى فأعلاه لطيفة الاستواء، وهي الحقيقة الكلية المحمدية، وفلكها الحياة ينظر إليها من الإنسان لطيفته والروح القدسي، ثم في العالم العرش ينظر إليه من الإنسان الجسم، ثم في العالم الكرسي بنجومه، ينظر إليه من الإنسان النفس وبقواها، وكما كان موضع القدمين، فكذلك النفس محل الأمر والنهي والمدح والذم، ثم في العالم البيت المعمور ينظر إليه من الإنسان القلب، ثم في العالم الملائكة ينظر إليها من الإنسان أرواحه، والمراتب كالمراتب، ثم في العالم زحل وفلكه ينظر إليها من الإنسان القوة الذاكرة ومؤخر الدماغ، ثم في العالم المشتري وفلكه ينظر إليها من الإنسان القوة العاقلة... ثم في العالم الشمس ينظر إليها من الإنسان القوة المفكرة ووسط الدماغ، ثم في العالم الزهرة وفلكها ينظر إليها من الإنسان القوة الوهمية والروح الحيواني، ثم في العالم عطارد وفلكه ينظر إليها من الإنسان القوة الخيالية ومقدم الدماغ، ثم في العالم القمر وفلكه ينظر إليها من الإنسان القوة الحسية والحواس؛ فهذه طبقات العالم الأعلى ونظائره من الإنسان[5].

---

1 - سبق تخريج الحديث.انظر: ص9.

2 - أي شرقا وغربا.

3 - محمد: الآية13.

4 - ابن عربي،التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية،تح: نيرج،ط1.لندن: مطبعة بريل1331هـ،ص109.

5 - المرجع نفسه، ص211.

فهذه موازاة تامة بين الإنسان " العالم الأصغر " والعالم " الإنسان الكبير " مستوفاة مختصرة، فما بقي له فيه شيء.

وإذا كان الأمر على هذا النحو يجب أن نعتبر ألفاظ التمثيل الواردة في القرآن بمثابة مفاتيح أسرار الغيب فتؤولها كما تؤول الرؤى والأحلام، فكما أن الشمس في عالم متغير الرؤيا مثال لصاحب السلطان، والقمر مثال للوزير المنفذ لرغبات السلطان، كذلك للموجودات الروحانية أمثلة في العالم المحسوس، وانظر كيف ضرب الله المثل في قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾[1] حيث فسر الماء بالمعرفة والقرآن، والأودية بالقلوب[2].

والواقع أن هذا التأويل الرمزي يؤدي في الحقيقة إلى تحرير روح الفرد والرقي به أخلاقيا وهو ما تحتاجه الإنسانية الآن في عصر طغى فيه التنافس الوحشي. يقول العلامة محمد إقبال:" إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور:

- تأويل الكون تأويلا روحيا
- تحرير روح الفرد
- ووضع مبادئ أساسية، ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني على أساس روحي"[3].

5- النزعة النقدية:

وهذا لا يعني أن صوفيا فيلسوف عقلاني شأنه كشأن ابن رشد أو حتى الغزالي، ولكن والحقيقة تقال إن ابن عربي سلك هذا المسلك في سبيل الدفاع عن النموذج الذي اختاره، وللذود عن حمى المذهب الذي آمن به، وهذا ما دفعه إلى عرض أفكار مخالفيه ونقدها كما بينا ذلك في الفصل المتقدم.

وهذا الموقف النقدي من ابن عربي إنما هو في الحقيقة يمثل جهدا خارقا لنقد التراكم المعرفي السابق عليه ومحاولة تقويمه، ولعل أهم سمات هذه النزعة النقدية أن صاحبها لم يمارس النقد من أجل النقد بل كان رائده في ذلك فحص كل ما من شأنه أن يكون حجة إضافية للمسائل التي انتصر لها ودافع عنها بحرارة.

لهذا يمكن القول دون أدنى مواربة أن نزعته النقدية كانت عملا انتقائيا لا يرفض أفكار المتقدمين سواء كانوا من ملته أومن غيرها رفضا كليا، ولا يقبلها بعجرها وبجرها، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" والفيلسوف ليس كل علمه باطلا فعسى أن تكون تلك المسألة فيما عنده من الحق، ولاسيما أن

---

1 - الرعد: الآية17.

2 - أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، (مرجع سابق)، ص72؛وينظر أيضا أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن،ط4، بيروت: دار الآفاق الجديدة 1979م، ص31-30.

3 - محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام،تر: عباس محمود، ط بيروت: دار آسيا 1985م، ص207.

وجدنا الرسول ﷺ قد قال بها ولاسيما فيما وضعوه من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف في هذه المسألة المعينة، وأنها حق وأن الرسول ﷺ قد قال بها أو الصاحب أو مالكا أو الشافعي أو سفيان الثوري، وأما قولك إن قلت سمعها من فيلسوف أو طالعها في كتبهم فإنك ربما تقع في الكذب والجهل، أما الكذب فقولك سمعها أو طالعها و أنت لم تشاهد ذلك منه، وأما الجهل فكونك لا تفرق بين الحق في تلك المسألة والباطل، وأما قولك أن الفيلسوف لا دين له، فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطلا، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل"[1].

والواقع أن ابن عربي كان ينظر للخبرة البشرية السابقة بمعيار " عقيدة التوحيد " إذ من المعلوم أن العلوم الكونية القديمة ـــ كانت ـــ تعتمد في معظمها على الصفة التوحيدية للطبيعة، وتفتش عن السبب السامي الغامض للأشياء، ولم تكن تبعا لذلك بعيدة عن صفتها الإسلامية حتى ولو أنها سبقت الظهور التاريخي للإسلام، وشكل السعي لاكتشاف وتوضيح وحدة الطبيعة في العلوم الكونية القديمة كعلوم الفيثاغوريين والحرامسة، عاملا مشتركا جعلها تتلاءم مع التنزيل الإسلامي[2].

وإذا عرفنا هذه الحقيقة أدركنا السبب الذي حدا بابن عربي إلى ضم تلك العلوم القديمة إلى منظوره بالإضافة إلى ما نما في بيئته من مثل آراء إخوان الصفاء أو حتى المتكلمين والصوفية السابقين عليه حيث شكل من خلالهم عقيدة توحيد الطبيعة المبنية على عقيدة التوحيد الإسلامي، ولعله بسبب هذه المحاولة الجريئة اتهم " ابن عربي " من عدد غير قليل من الباحثين " بالتلفيق والتوفيق "[3] بين الإسلام وبين الفكر الغنوصي القديم.

وهكذا تميزت النزعة النقدية عند ابن عربي برفض " البداية الصفرية " من جهة و الاستثمار الانتقائي للتراكم المعرفي البشري القديم من جهة أخرى وإعادة تشكيله بعد إعطائه بعدا ومضمونا جديدين.

6- النزعة الدائرية:

أو ما يسمى في الفلسفة الشرقية القديمة بالعود الأبدي، وقد بدا لنا أن مذهب ابن عربي الفكري يمتاز بخاصية تتمثل في أنه يقوم على بنية دائرية مماثلة لبنية الوجود.

---

1 - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص32.

2 - سيد حسين نصر، **مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية**، تر: سيف الدين القصير، ط1، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع 1991م، ص15.

3 - أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق)، ص265؛ وينظر:د. علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط1.القاهرة:دار المعارف1969م.ج3، ص17.

والحقيقة أن فكر ابن عربي نتج عن صيرورة تبدأ ولا تنتهي إلا لتعود لبدايتها وألم يقل الصوفية قبل "النهايات هي الرجوع إلى البدايات"، ومثل فكر ابن عربي في بنائه الدائري هذا مثل "التجليات الإلهية" التي لا أول لها ولا آخر.

ومن البديهي أن النهاية إذا كانت عين البداية، فهذا يعطي احتمالين:

الأول: أن تكون الحركة مستقيمة والشيء المتحرك بعد أن يصل إلى نقطة معينة يغير اتجاهه، ويعود من نفس الطريق الذي تحرك منه، وقد ثبت أن الله لا يكرر التجلي أبدا[1]، إضافة إلى أن هاتين الحركتين متضادتان.

الثاني: أن تكون الحركة على خط منحن، وأن أي نقطة على المحيط تبعد بمسافة متساوية عن نقطة المركز كما أن أي نقطة على المحيط يمكن أن تكون هي نقطة البداية، وتكون في الوقت نفسه هي نقطة النهاية[2].

وليس حديثنا عن المنهج الدائري عند ابن عربي مجرد تأويل يفتقر إلى السند، بل السند موجود، يشهد به ما أورده في "الفتوحات المكية" من إشارة صريحة إلى هذا المنهج و إيثاره له.

يقول ابن عربي:" اعلم أن العالم لما كان أكمل الشكل، لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته، فكان خروجنا من العدم إلى الوجود به سبحانه، وإليه نرجع كما قال عز وجل:﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ﴾ [3] و قال: ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ﴾ [4] وقال: ﴿ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [5] و:﴿ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ [6] ألا ترى إذا بدأت وضع دائرة فإنك حيثما جئت بها لا تزال تدبرها إلى أن تنتهي إلى أولها، وحينئذ تكون دائرة، ولو لم يكن كذلك لكنا إذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه، و لم يكن يصدق قوله – وهو الصادق –:﴿ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [7]، و كل أمر وكل موجود، فهو دائرة يعود إلى ما كان منه بدؤه[8].

ويقول في موضع آخر وهو يتحدث عن سبب تأخر نشأة جسم الإنسان في العالم، وفي هذا المعنى يقول:" وأنه ـــ أي الإنسان ـــ آخر المولودات، فهو نظير العقل الأول، وبه ارتبط لأن الوجود دائرة،

---

1 – ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي ،(مرجع سابق)، ج1، ص 126

2 – لمزيد من التوسع ينظر: مرتضى مطهري، **العرفان**، تر: عباس نور الدين، ط2 بيروت: دار الرسول الأكرم بالاشتراك مع دار المحجة البيضاء 2002م، ص 96

3 – هود، الآية: 123

4 – البقرة، الآية: 281

5 – المائدة، الآية: 18

6 – الحج، الآية: 41

7 – البقرة، الآية: 245

8 – ابن عربي ، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى (مرجع سابق) ج4، ص 127-128

فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول الذي ورد في الخبر أنه أول ما خلق الله العقل فهو أول الأجناس وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فكملت الدائرة واتصل الإنسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأولها، فكانت دائرة وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضا وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر، ولما كانت الخطوط الخارجة من النقطة التي في وسط الدائرة إلى المحيط الذي وجد عنها تخرج على السواء لكل جزء من المحيط، كذلك نسبة الحق تعالى إلى جميع الموجودات نسبة واحدة فلا يقع تغيير البتة"[1].

ويسمى ابن عربي هذه الحركة من نقطة المبدإ حتى أبعد نقطة "بالنزول" والمسير من هذه النقطة إلى نقطة المبدإ "بالعروج" ولحركة الأشياء من المبدإ حتى النقطة الأبعد فلسفة خاصة عند ابن عربي يعبر عنها "بالتجلي"[2].

أما حركة الأشياء من النقطة الأبعد إلى نقطة المبدإ فلها فلسفة أخرى، وهي "فلسفة السفر" أو حنين الفرع إلى أصله كما يعبر ابن عربي عادة عن هذا الحنين أو الرغبة، فتبين بأنه هو أصل سفر كل منفصل ووحيد إلى منبته ووطنه الأصلي.

ويعتقد ابن عربي أن هذا الميل أو الحنين موجود في كل ذرة من ذرات الوجود، ومنها الإنسان وهي الحقيقة التي لامسها الفيلسوف الألماني شوبنهاور حيث يقول:" الحب والإرادة موجودتان في كل ذرة من ذرات الكائن الحي "[3].

وقد يكون هذا الحب أو الحنين كامنا ضمنا ولا يظهر، وتمنع الحجب الكثيفة للحس أو العلائق الدنيوية وعوائقها في عدم بروزه إلا أنه يعود للبروز على أثر المجاهدات والرياضات و"من داوم الطرق فتح له" كما تقول السيدة رابعة العدوية –رضي الله عنها–، ويطلق على هذا البروز "بالإرادة" التي هي أصل الحركة الشوقية للأشياء، ولعله بسبب هذا السر الذي لما افتتح بها ابن عربي كتابه "رموز الصوفية" أو كتاب "إصلاحات الصوفية" لأنها أصل طريق السفر إلى الله.

ولا يفوت ابن عربي أن يؤصل لهذا المنهج الدائري بقوله ﷺ"إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض"[4].

كما يجد دلالته الرمزية في حروف "الميم" و "الواو" و "النون" حيث آخر هذه الحروف هو بعينه أولها[5].

---

1 – ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 125 و ينظر أيضا ج3. ص 119

2 – انظر تحديد هذا المصطلح عند ابن عربي: د- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (مرجع سابق) ص 257-268 و يمكن أن ينظر أيضا: د إبراهيم محمد ياسين، **دلالات المصطلح في التصوف الإسلامي**، ط1: القاهرة دار المعارف 1999م، ص 17-20، و ابن عربي، رموز الصوفية (مرجع سابق) ص66

3 – محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، تر: الدكتور حسين الشافعي مع محمد السعيد جمال الدين، ط1. القاهرة: 1989، ص 136.

4 أخرجه البخاري ،كتاب المغازي،باب حجة الوداع ،ط1. القاهرة: المطبعة العثمانية المصرية1932م. ج3،ص58.

5 – انظر ابن عربي كتاب الميم و الواو و النون، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ج1، ص 2.

وليس هذا فحسب، بل إن تحليل بنية كتابيه "فصوص الحكم" و "نقش الفصوص" يكشفان عن استخدامه هذا المنهج الدائري لذلك ابتدأ كتابيه بفص آدم الذي يرمز عنده إلى "قوس العروج".

والواقع أن ابن عربي قد توسع في استخدام هذا المنهج في مسائل ما بعد الطبيعة[1]، وقضايا المعرفة الخاصة بالإنسان[2].

وإذا كانت بعض الفلسفات لا ترى في الوجود بنية خطية هابطة من الواحد أو الأول فإن ابن عربي على خلاف ذلك لا يرى الوجود إلا بنية دائرية مركزها الاسم الجامع "الله"، وكل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه وينتهي إلى نقطة من المحيط، والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزايدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط، وهي تقابل به نقطة أخرى لانقسمت و لم يصح أن تكون واحدة وهي واحدة فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين و لم يتكثر هو في ذاته، فبطل قول من قال إنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل الذي لكل موجود من خالقه سبحانه، وهو قوله: ﴿ **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾[3]، فالإرادة هنا هي ذلك الخط الذي فرضناه خارجا من نقطة الدائرة إلى المحيط، وهو التوجه الإلهي إلى عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد، لأن ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات، والنقطة التي في الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه، وتلك الدائرة المفروضة دائرة أجناس الممكنات[4].

والحقيقة أن هذا التصور الدائري للوجود خاصية امتاز بها منهج ابن عربي لا يعرف لها نظير في فكر مفكر آخر، وهو تصور يجعل من أمر صدور الكثرة عن الواحد أمرا مقبولا دون تمحل، كما فعل ذلك من قبله "أفلوطين الإسكندراني" و "المعلم الثاني" في الحضارة الإسلامية.

وأخيرا و ليس آخرا فمن المهم الإشارة إلى أنه من شدة احتفال ابن عربي بهذا المنهج أنه ألف رسالة "إنشاء الدوائر" التي يؤكد فيها تصوره للوجود، كما يلاحظ أن "الشيخ الأكبر" كثيرا ما يلجأ لرسم الدوائر في كتبه و ما ذلك إلا رغبة منه في " تجسيد التصور الروحي للعالم و الوجود أعني بوصف الوجود بنية روحية، تضمن التقاء البداية، بداية الوجود، بالنهاية الأمر الذي يسقط مفهوم الزمن الخطي لصالح مفهوم الزمن الكوني " كما يقول نصر حامد أبو زيد بحق[5].

---

1 – انظر ابن عربي، **كتاب إنشاء الدوائر**، تح: نيبرج، ط1 ليدن: مطبعة بريل 1339هـ، ص 38 و ما بعدها.

2 – ابن عربي ، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص 215

3 – النحل، الآية: 40

4 – ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 260

5 – د – نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002م، ص 171

7- المنهج الاعتباري:

ونقصد به ما ليس له وجود مستقل في ذاته عن غيره في مقابل الحقيقي الذي له وجود مستقل ومثاله النسب و الإضافات.

ويطلق ابن عربي على هذا المنهج "المراتب"، وما ذلك إلا لأن فكره متعدد المستويات وبالتالي فهو متعدد الدلالات كالألفاظ المشتركة في اللغة العربية تتعدد دلالاتها بتعدد السياقات التي ترد فيها.

ويبدو أن هذا المنهج الذي ابتدعه ابن عربي منبثق عن مفهومه "للذات العلية" التي يراها الوجود الحق، ولا تعلق لها بالمكونات أصلا وما سواها ما هي إلا ظلال لها، أو نسب وإضافات على حد تعبيره، حيث أن هاته النسب والإضافات ليست إلا مفاهيم عقلية ووجودها في الذهن لا في الواقع الخارجي، وهي بمثابة الأعراض والصور المختلفة للجوهر الواحد كما عند الأشاعرة، وهذا ما عبر عنه صراحة فقال:" فاعلم أن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا، و إنما متعلقه العلم بالمرتبة، وهو مسمى الله "[1].

ويجد ابن عربي تأييدا لنظريته هذه في حقيقة الأعداد والحروف، يقول الشيخ الأكبر:" فما ثم إلا الواحد والإثنان إنما هو واحد، وكذلك الثلاثة والأربعة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى ما تجد سوى الواحد ليس أمرا زائدا "[2]، ويزيد ابن عربي هذا المعنى جلاء فيقول:" فإن الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين فسمي اثنين هكذا II مثلا، ثم ظهر في ثلاثة مراتب هكذا III، مثلا ثم زدنا واحدا، فكان أربعة وواحدا على الأربعة فكان خمسة كذلك أيضا كما أنشأه يفتيه بزواله عن تلك، فتكون الخمسة موجودة فإذا عدم الواحد من الخمسة عدمت الخمسة، وإذا ظهر الواحد ظهرت، وهكذا في كل شيء"[3].

ويحاول ابن عربي كعادته أن يلتمس لمنهجه هذا أدلة قرآنية مثل قوله تعالى:﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴾[4].

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " إن لم يكن هو في المرتبة المعقولة لم تظهر معا، فتفطن لهذا الواحد والتوحيد واحذر الاتحاد في هذا الموضع فإن الاتحاد لا يصح فإن الذاتين لا تكون واحدة و إنما هما واحدان فهو الواحد في مرتبتين "[5].

---

1 - ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 398

2 - ابن عربي ، الأحدية، تح: موفق فوزي الجبر (مرجع سابق) ص 46

3 - المرجع نفسه و الصفحة

4 - المجادلة، الآيتان: 6-7

5 - ابن عربي ، الأحدية، تح: موفق فوزي الجبر (مرجع سابق)،ص 47

وهكذا يفسر لنا ابن عربي مفهومه للوحدانية، وفي هذا المعنى يقول:" فهذه وحدانية الحق، فبوجوده ظهرنا ولو لم يكن لم نكن، ولا يلزم من كوننا لم نكن إنه سبحانه لا يكون، كما لا يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد فإن الأعداد تكون عن الواحد لا يكون الواحد عنها، فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها، وهكذا أيضا فيما تناله من المراتب "[1].

ولاشك أن فهم هذا المنهج يفك عقدة من عقد الرجل الكثيرة، ويتيح لدارسيه فهما أرحب لفكره الذي حاول أن يزيل ذلك التناقض بين الوحدة والكثرة المتبدية في الوجود، فالحقيقة عنده واحدة تتعدد تعلقاتها ووجوهها ولا ينقص هذا من وحدتها شيئا.

8- استناد الشيخ في مؤلفاته إلى البنية القرآنية:

لعل من أهم المفاتيح التي زودنا بها "الشيخ الأكبر" لفهم ما استغلق في أسلوبه، وحل ما أشكل من كلامه تعويله على البنية القرآنية، واستناده إليها في مؤلفاته، وقد نبه ابن عربي إلى هذه الحقيقة فقال:" فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه، وهذا كله حتى لا نخرج عنه فإنه أرفع ما يمنح، ولا يعرف قدره إلا من ذاقه وشهد منزلته حالا من نفسه وكلمه به الحق في سره "[2].

والمتأمل المنصف في كتب ابن عربي يجد صدق هذه الأقوال، وهذا لأن الرجل يعتبر عمل أن كتبه ومؤلفاته ليست من شاكلة الكتب والتآليف المعتادة، فإنه بذلك يريد أن يحررنا من الوحدة الموضوعية التي تربط الأفكار فيما بينها كما جرت على ذلك عادة المنشئين الباوعين تحررا تاما، ولعل هذا ما كان ملحظا لأسين بلاثيوس الذي أدرك أن ابن عربي ينتقل عند حديثه في موضوع إلى موضوع آخر، ويعلل لنا "الشيخ الأكبر" سبب ذلك بأمرين: **الأول**: أن الترتيب والتبويب ليس من صنعه هو. **وثانيهما**: أن ترتيب كتابه قريب إلى بنية السور القرآنية التي لها منطلقها الخاص.

يقول ابن عربي عن ترتيب كتاب "الفتوحات المكية" :" واعلم أن أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره، وقد نذكر كلاما بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده، وذلك شبيه بقوله تعالى:﴿ **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى** ﴾[3] بين آيات طلاق ونكاح وعدة وفاة تتقدمها وتنافرها[1].

---

1 - المرجع نفسه،ص 46-47

2 - ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج3،ص 334

3 - البقرة ، الآية: 238

وها هو الشيخ بنفسه في " الباب الثامن والثمانون في معرفة أسرار أصول أحكام الشرع من الفتوحات ينبهنا وهو بصدد الحديث عن " أصول الأحكام عند علماء الإسلام " أن حق هذا الموضوع أن يوضع في " الباب السادس والستين في معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا " لأنه أوثق به، لكن يستدرك ابن عربي فيقول:" هكذا وقع فإنا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار، ولو كان عن نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة ... فيعطي الظاهر أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغي في الأشياء فإن الحكيم من يعمل ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغي في ذلك، فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه، ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا، فالله يملي على القلوب بالإلهام"[2].

وهكذا فإن كتب "الشيخ الأكبر" لا يخضع ترتيبها لاختياره ونظره، بل هي تتبع في ترتيبها نسق الكلام الإلهي المنزل، وهذا ما وضحه باحث جاد في دراسة منهج ابن عربي فقال:" والكثير من تآليف الشيخ لا يمكن فهم خفاياها وإشاراتها وإدراك أعماقها إلا بإرجاعها إلى مصدرها القرآني مكتوما خفيا، وأكابر شراح كتب الشيخ كتلاميذه المباشرين – مثل ابن سودكين وصدر الدين القونوي وغيرهما- كانوا على علم بتلك المفاتيح رغم عدم بيانهم لها، وإنما تركوها خفية حتى لا يكتشفها إلا الطالب الصادق الجاد في التأمـــل".[3]

ومن الأمثلة التي سوف نقدمها للتدليل على ما نقول الفصل الرابع من الفتوحات وهو فصل المنازل الذي يحتوي على 114 بابا، ولاشك أن هذا العدد يحيل مباشرة إلى عدد سور القرآن، ولقد أسس ابن عربي جوهر هذا الفصل على سور القرآن حيث جعل لكل باب سورة بدءا من سورة الناس وصعودا إلى الفاتحة، وهذه المنازل يظعن إليها العارفون في سفرهم الروحي، وهي نابعة من خزائن القرآن كما يبدو ذلك جليا في العلوم التي يذكرها في آخر كل باب.

يقول الشيخ في آخر الباب 270:" وفي هذا الباب من العلم علم ما يستند إليه من الحضرة الإلهية، وعلم نسبة بني آدم إلى الله من أسماء مخصوصة، وعلم ما يتقى ويحذر من العالم الروحاني، وعلم رجعة العالم الروحاني من أين و إلى أين، وعلم الصدور والبشرى "[4].

---

1 – عبد الوهاب الشعراني، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، تح: عبد الله محمود عمر، ط1، بيروت دار الكتب العلمية 1998م، ص 8

2 – ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 163

3 – مفتاح عبد الباقي، مفاتيح لفصوص الحكم لابن عربي، ط1 مراكش: القبة الزرقاء 1996م، ص 7

4 – ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 574

ولا شك أن في هذا مقابله بديعه بينها وبين سورة الناس، وهكذا بقية الأبواب حتى الباب 383 الذي هو لسورة الفاتحة، وهذه أمثلة على سبيل التمثيل لا على سبيل الحصر.

9- نزعة الجمع بين المتضادات:

ومن الأسس التي يقوم عليها منهج ابن عربي هو " جمعه بين المتضادات "، وهو أخطر مفاتيح مذهبه كله، وقد صرح ابن عربي بأنه قضيته الأساسة، وبسبب هذا المنهج الخاص الذي سلكه اتهم عند عدد غير قليل من دارسيه بالتناقض، وعند البعض الآخر بالتعسف في التلفيق بين المذاهب المختلفة، ويبدو أن ابن عربي قد فسر على ضوء هذا المنهج كل قضاياه العلمية على وجه التقريب حيث استخدم هذا المنهج في مسائل ما بعد الطبيعة، وقضايا الإنسان.

ففي ما بعد الطبيعة يقوم تصور ابن عربي للألوهية على الجمع بين " التنزيه والتشبيه " أو " التعالي والمحايثة " بتعبيرنا المعاصر " فالذات العلية" في تصور ابن عربي متعالية عن العالم وعن الإنسان، بل وعن المعرفة أو الإدراك البشري لاستحالة المناسبة بين " الذات الإلهية " وتلك المسميات، ويكاد يكون إله ابن عربي أشبه بإله أرسطو من حيث التنزيه المطلق بحيث يكاد ابن عربي أن يقطع أي صلة بين " الذات الإلهية " وهذا العالم، ولكن ابن عربي في مقابل ذلك يقول بوجود مناسبة بين مسمى آخر " للذات العلية " وبين العالـــم، وهذا المسمى هو عبارة عن " حضرة الألوهة "[1] الذي هو أوثق المفاهيم " بالذات الإلهية " عند ابن عربي.

وعن طريق مفهوم " الألوهة " هذا استطاع ابن عربي أن يبين كيفية خلق الكثرة عن الواحد، ذلك لأن العالم عند ابن عربي مرتبط " بالألوهة " أصلا وليس بالذات نفسها؛ لأن المناسبة بينه وبينها موجودة حيث تتطلب الألوهة " المألوه " مطلقا كما تتطلب الأبوة البنوة، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " الألوهة مركبة للذات لا يستحقها إلا الله فطلبت مستحقها (يقصد الله) ما هو طلبها، والمألوه يطلبها وهي تطلبه والذات غنية عن كل شيء "[2].

ويقول في موضع آخر موضحا فكرته عن حقيقة الألوهة: " إن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالألوهة في الجبروت البرزخي فتقابل الخلق بذاتها وتقابل الذات بذاتها، ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر

---

1 - لمزيد من التوسع في هذا المفهوم ينظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)،ص92-85؛ حيث يفرق ابن عربي بين الألوهية والألوهة تفرقة حاسمة فيقول:"فالألوهية ليست غير ذاته تعالى ومعقول الألوهة خلاف معقول كونه ذاتا"، انظر:ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص314.

2 - المرجع نفسه، ج1. ص 42.

للذات، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهة، وتحققناها فما وجدنا سوى ما ندعو به من الأسماء الحسنى "[1].

ويزيد هذا المعنى تأكيدا بقوله: " والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة، فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته، وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما متعلقة الألوهة لا الذات، والله من كونه إلها هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه "[2].

وينبثق عن هذا المفهوم تصور ابن عربي في " الصفات الإلهية " التي هي عنده " حضرة الألوهة " نفسها كما بينا سابقا هاته " الأسماء الحسنى " التي لها ارتباط بالمخلوقات وتعلق بها من وجه، ومن هنا جاءت الكثرة في الوجود وحدث التعدد في الموجودات.

ويتعلق " الصفات الإلهية " بالمكونات تغدو الألوهية مؤثرة في الكون وقريبة منه، وهذا ما صرحت به طائفة من الآيات القرآنية: ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ ﴾[3]، وقوله في آية أخرى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾[4]، وفي آية أخرى: ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ﴾[5]، ومن الغريب أن ابن عربي يؤسس لنزعته هذه في الجمع بين " التشبيه والتنزيه " في تصوره للألوهية من القرآن نفسه، بل ويذهب إلى القول بأنه استوحى مبدأه هذا من قوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وهو السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[6]. فـ: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ تنزيه: ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ تشبيه "، وهكذا يجمع ابن عربي بين هذين الضدين في تصوره بطريقة تدعو للإعجاب.

وكان ابن عربي في سعيه هذا للجمع بين " التشبيه والتنزيه " يحذو حذو " سهل بن عبد الله التستري (ت 283 هـ) الذي يقول في إحدى روائع حكمه: " لا يخرجكم تنزيه الله إلى التلاشي، ولا يخرجكم تشبيهه إلى الجسد، الله يتجلى كيف يشاء "[7].

ومعنى ذلك – كما يقول "كمال جعفر" بحق: " أن الله في ذاته متعال لا يحده فهم، ولا يحوم حول حق جلاله عقل، ولا يحصره تجل ما، حتى لو قدر لأي نبي أن يرى الله "[8].

1- المرجع نفسه، ج4، ص208-209.

2- المرجع نفسه، ج2، ص279.

3- النمل، الآية: 62.

4- ق، الآية: 16.

5- الأنفال، الآية: 24.

6- الشورى، الآية: 11.

7- نقلا عن: محمد كمال جعفر، الإسلام بين الأديان، (مرجع سابق)، ص194.

8- المرجع نفسه، ص195.

غير أننا نود التنبيه إلى أنه رغم التسليم بعلاقة الصفات مع الخلق وارتباطها بمصالحهم، وأهميتها في تأسيس علاقة متبادلة بين الرب والعبد فإنه لا يسمح بالتوحيد بين هذه الصفات وبين الخلق، لما ينجر عن ذلك من حلول أو وحدة وجود.

كذلك نرى أن" الشيخ الأكبر" يطبق هذا المنهج على قضية الفعل الإنساني، هذه المسألة الشائكة في الفكر الكلامي الإسلامي.

حيث ذهبت أعظم فرقتين إسلاميتين إلى القول برأيين متقابلين في هذه المسألة، حيث قالت المعتزلة بأن الإنسان خالق لأفعاله، وذهبت الأشاعرة بأن الله خالق لأفعال العباد، مستدلين على ذلك بقوله تعالى :﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [1]، لكن " الشيخ الأكبر " يذهب إلى رأي طريف يفيد قوله بالجمع بين الرأيين، فكأنه متابع في هذا الرأي إلى ما ينسب إلى الإمام الصادق: " لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين"[2].

والحقيقة أن ابن عربي يقرر صراحة ومن بدون مواربة العدل الإلهي مع إثبات وتقرير خلق كل شيء لله وبقدرته، كما يقرر المسؤولية الفردية والجماعية عن أعمال وأفعال الإنسان، ووجوب محاسبتهم عليها، وتطبيق الحدود الشرعية إن تجاوزها مع إثبات، وتقرير خلق الله لها منزها عما يفعله العباد من المعاصي.

وما ذلك إلا لأن القرآن ينسب الفاعلية لله أصلية وذاتية فيه، وهو ما تشعر به الآيات الآتية:﴿ كَذَلِكَ يريهم اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [3]، وقوله في آية أخرى:﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ ﴾ [4]، وأيضا: (أتهلكنا بما فعل السُّفَهَاءُ منَّا) [5]، كما نجد آيات قرآنية تنسب الفاعلية للنفس الإنسانية، وتقرر أن الله سبحانه هو الذي يؤتي العبد ما يختار كما في قوله:﴿ وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثواب الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا ﴾[6]، وهذا دليل على أن الإنسان يريد ويختار، والله هو الذي يمده بما يريد بإذنه سبحانه، ولذلك قال:﴿ كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ محظورا﴾ [7].

---

1 ـ الصافات، الآية: 96

2 ـ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ط1. طهران: مؤسسة البعثة، (د.ت)، ص44.

3 ـ البقرة، الآية: 167.

4 ـ الزمر ، الآية: 65

5 ـ الأعراف، الآية: 155.

6 ـ آل عمران ، الآية: 145

7 ـ الإسراء، الآية: 20

يقول ابن عربي:" من شهد تعلق القدرة بالمقدور، فشهوده خيالي، وهو ليس بصحيح، ولا يعول على ذلك الشهود، وسواء كان من أهل الاعتزال أو من الأشاعرة، فإن حار في ذلك المشهد، ولا يدري من أي قدرة صدر ذلك الكائن فلا يعول عليه، فإن رأى أن الأمر مشترك بين الرب والعبد المكلف فليعول عليه، وليتحفظ في هذا المشهد فإنه مشهد صعب ليس أحد يقول بالاشتراك فيه إلا من شهد على ما هو عليه "[1].

وما هذا التحفظ إلا لأن الغالب على الناس إما معتقدين نسبة الفعل إلى الله، أو نسبته إلى العباد، وفي هذا المعنى يقول:" فبعض الأولياء المقتدين بعقد خاص يخلصون الفعل فيه لله، وبعض العلماء المقتدين بعقد خاص إنما يخلصون فيه للمكلف، والخاصة هم القائلون بالاشتراك، وهي مسألة عظيمة الخطب "[2].

وهكذا نرى أن ابن عربي يجمع بين الضدين في مسألة الفعل الإنساني، ولا يقول بما قالت به الأشاعرة:" بأن اجتماع المؤثرين على الأثر الواحد لا يقع "[3].

كما نجده أحيانا يقول بعدم المناسبة بين الإنسان والخالق، ويثني على ابن العريف خيرا في قولته الشهيرة:" ليس بينه — أي الحق — وبين العباد نسب إلا العناية، ولا سبب إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل، وما بقي فعمي وتلبيس."[4].

وينتقد الإمام " أبي حامد الغزالي " بقوله بما[5]، لكن في مواضع أخر في كتبه نجده يصرح بها ويقول[6].

والواقع أن ابن عربي كان مولعا بهذا المنهج إلى حد كبير حتى طبع به أسلوبه في الكتابة، وفي هذا المعنى يقول:" وأنا غيور أحب أن أوضح وأحب أن أستر[7]، وهي مقولة تذكرنا بما قاله فيلسوف الصيرورة هرقليطس (475-540 ق م) عن نفسه أنه لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه، ولكنه يشير إليه "[8].

ولذلك لا نعجب إذا أطلق عليها نفس الوصف " الفيلسوف الغامض أو المبهم "[9] مع تغيير كلمة الفيلسوف بالصوفي.

---

1 -ابن عربي، ما لا يعول عليه، (مرجع سابق)، ص83.

2 -المرجع نفسه، والصفحة.

3-الباقلاني،كتاب التمهيد، تح: رتشارد يوسف مكارتي. ط1. بيروت: المكتبة الشرقية. ص 288.

4 - ابن عربي،الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج2، ص92.

5 - المرجع نفسه والصفحة.

6-ابن عربي، فصوص الحكم ، تح : أبي العلا عفيفي ، (مرجع سابق) ، ج1 ص 216.

7 - ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، (مرجع سابق)، ص128.

8- نقلا عن:مسعد عطية أحمد عطية صقر، الإنسان في فلسفة يسبرز، رسالة دكتوراه مقدمة بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الزقازيق عام 1992م. ص 20.

9 .المرجع نفسه والصفحة.

- المنهج اللغوي:

يعتبر المنهج اللغوي من أهم المناهج التي زودنا بها ابن عربي منذ القديم، لكن أهمية هذا المنهج لم تبد إلا في العصر الحاضر بعد الأبحاث التي ظهرت في الغرب على يد "دي سوسير"و "ميشال فوكو" حيث بينا أن اللغة بوصفها فعلا ارتبط أبدا بنشاط الإنسان تحيل –ككل فعل– إلى ما يتجاوزها ويتعداها، كما أنها تظهر من خلال العلاقات والوشائج والمناسبات القائمة بين عناصرها نظاما أو نسقا كليا قارا لا تقوله الكلمات مباشرة لكنه يظهر خلفها.

وإذا تملك اللغة هاته القدرة على الإحالة إلى وجود شامل خلفها، فإن النظرة الموضوعية تقتضينا أن لا نقنع بمجرد المعنى الذي يشير إليه اللفظ اللغوي، والذي يتبدى للذهن على نحو مباشر، بل ينبغي خلافا لذلك، أن نلتمس تحت الكلمات خطابا أكثر جوهرية، وهذا ما حاوله ابن عربي.

حيث كان "صوفيا الأندلسي" يستفيد في صياغاته للمصطلحات الأساسية لبنيته الفكرية استفادة واضحة من المعاني اللغوية المعجمية ويستنفذ كافة إمكاناتها اللغوية بشكل يعطي لمصطلحاته طابع الثراء والعمق يستطيع ابن عربي توظيفه توظيفا حسنا في صياغته للعلاقات الأساسية الوجودية والمعرفية في بنيته الفكرية، حتى أن أحد الباحثين قال صراحة:" إن دراسة ابن عربي دون العودة للأصول اللغوية لمصطلحاته يفقد دراسته أهم ما فيها"[1].

ولقد كان ابن عربي يحلل كل لفظ إلى عناصره اللغوية مؤكدا على العلاقة بين الحروف المكونة لكلمة ما وبين هذه الكلمة وبين المعنى الخاص بها.

وكأنما"الشيخ الأكبر" أراد أن يؤكد على أن الحرف جزء من معنى الكلمة، كما أن في الكلمة جزءا من العبارة، ومن مجموع هذه الأجزاء تتكون المعاني الكاملة للكلمة أو للعبارة.

ولا يقف ابن عربي كعادته عند هذا الحد و إنما يحمل تلك الألفاظ مزيدا من المضامين ذات الأبعاد الدينية والمعرفية والوجودية والقيمية بعيدا عن معانيها الاشتقاقية المباشرة، وقد دعت باحثة جادة إلى أن تسمى هذه المضامين بمولد لغة ابن عربي الجديدة[2].

ولقد أدى هذا الاهتمام المعرفي بالمنهج اللغوي إلى أن يقيم ابن عربي موازاة تامة بين اللغة والوجود انطلاقا من موازاة يقيمها بين الحروف وبين الموجودات بحيث تصبح الحروف موازية للوجود كله، والوجود أساسا يوازي القرآن، ذلك لأن الوجود بمراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلى في القرآن من خلال وسيط اللغة، إذ قد رأى ابن عربي أن اللغة موقوفة للتعبير عن نظام الوجود على ما هو عليه وعلى صفاته

1- هالة أحمد فؤاد مصطفى، الإنسان الكامل عند ابن عربي، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة القاهرة 1989م، ص ش

2- ينظر: سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1 بيروت: دندرة للنشر 1991م

وما تسمح به من معان، وقد أدرك صوفينا هذه الحقيقة التي تتمتع بها اللغة فقال في افتتاح كتابه **الفصوص:**" الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم "[1].

ويؤكد في كثير من كتبه أن القرآن هو الوجود والجامع الصغير، أو هو كلمات الله المرقومة الموازية **لكلماته المسطورة** في رق منشور الوجود .. وإذا أضفنا إلى هذه الموازاة موازاة ابن عربي بين اللغة **والوجود أمكن** أن نوازي بين القرآن واللغة، وتكون الموازاة على النحو الآتي:

الوجود // القرآن // اللغة

وهذه الموازاة هي التي أعطت ابن عربي القدرة و التوسع في التفسير الإشاري لآيات القرآن وكلماته.

وعلى هذا الأساس ندرك لم مال ابن عربي إلى النظرة الظاهرية، وسبب رفضه للتأويل الكلامي رفضا **قاطعا في** مذهبه دون نص أو إجماع أو ضرورة.

والحقيقة أن ابن عربي تعامل مع اللغة بفهم شمولي نادر حيث استوعب المستوى الصوتي، والمستوى النحوي، والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، وله في كل آراء طريفة ومبتكرة[2].

الخلاصة:

الآن قد وصلنا إلى تمييز منهج ابن عربي الذي انتقل من خلاله من" محيط دائرة الوجود إلى المركز"[3] الذي لا يطاله الإدراك، كما يعبر ابن عربي نفسه، وإن شئت قلنا هذا المنهج الذي عبر به من الظاهر إلى الباطن ، فإنه يتعين علينا تحديد مقومات وأسس هذا المنهج، والتي يمكن إجمالها في الآتي:

1. منهج ابن عربي يعتمد على الكشف والذوق والشعور لا على العقل والنظر، وإن كان يعترف بالعقل إذا لم يتعد مجاله.
2. منهج ابن عربي يعتمد على الاتباع والتقليد، ذلك لأنه يرى أن السبيل الذي ينحدر من الله هو وحده يصح أن يقود إليه[4] ، وهو وحده يصون النفس من الأخطار الجسيمة التي تعترض طريق من يتسلق الجبال بدون دليل[5] ، لكنه لا يقتصر عليهما ويتطلع إلى العلم اللدني أو الباطن.
3. **أما** غاية هذا المنهج، فهي معرفة الله التي تتحقق بالخلافة أو الوعي بالصورة الإلهية التي هي الإنسان الكامل ، أو هي" **الإنسان في أحسن تقويم** "كما في التعبير القرآني.

---

[1] **ابن عربي** ، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ص47

[2] **لمزيد من التوسع في هذا المجال ينظر:** د- نصر حامد أبو زيد، فصل اللغة و الوجود، ضمن **فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن** عند محيي الدين بن عربي ط4 الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1998م، ص 297-359

[3] -سيد حسين **نصر** ،التصوف بين الأمس واليوم،(مرجع سابق)، ص38.

[4] الفتوحات **المكية**، (مرجع سابق)، ج2،ص162.

[5] المرجع السابق ، ص38-39

الباب الثاني

الإنسان ومركزه في الوجود

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

فكرة الإنسان في اللغة و التاريخ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

من أجل بناء مفهوم واضح للإنسان فإنه ينبغي الوقوف على المعنى اللغوي للفظ، والانطباع القيمي لدلالته، والعمل على تحديد المعنى الاصطلاحي الذي قد يبعد أو يقرب عن المعنى اللغوي بحسب التطور التاريخي الذي قاد لبناء ذلك المصطلح.

أولا: مفهوم الإنسان:

1- الإنسان من الناحية اللغوية:

تكاد تتفق المصادر اللغوية على أن لفظ "الإنسان" فيه من حيث الاشتقاق اللغوي ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون اللفظ مشتقا من النسيان، فهو الناسي؛ لأنه عهد إليه فنسي وأصله أنسيان، ولهذا يرد إلى أصله في التصغير فيقال: أنيسيان؛ فدلت الياء الأخيرة على الياء في تكبيره [1]، و روي عن ابن عباس أنه قال: " إنما سمي الإنسان إنسانا لأنه عهد إليه فنسي "[2]، والإنسان مخلوق من أديم الأرض أو ترابها، قال ابن سعد:" إنما سمي آدم لأنه خلق من أديم الأرض، وإنما سمي إنسانا لأنه نسي "[3].

والذي نقطع بصحته أن نسل آدم يخلقون من أب وأم عن طريق التزاوج، وأما آدم أبو البشرية فتؤكد الكتب السماوية على أن أصله من تراب، قال تعالى: ﴿ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ ﴾[4].

والقول بأن أصل الإنسان من تراب يفسر اختلاف الناس في لون البشرة، ويستند إلى قول الرسول ﷺ:" إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض؛ جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود "[5].

والاحتمال الثاني: فهو أن يكون لفظ "الإنسان" مشتق من (الإنس) وهو خلاف الجن، والأنس) خلاف النفور، و(الإنسان) قيل سمي بذلك؛ لأنه خلق خلقة لا قوام له إلا بأنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل: "الإنسان مدني بالطبع" من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، ولا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه. وقيل: سمي بذلك لأنه يأنس بكل ما يألفه، والإنس: البشر، وجوز ابن منظور للمفرد (إنسي) وجمعها

---

1 -أحمد الفيومي، كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير،ط 5القاهرة المطبعة الأميرية 1922م، ج 1، ص 35

2 - ابن منظور الإفريقي، لسان العرب (مادة أنس) القاهرة: دار المعارف ج 2، ص 147

3 - ابن سعد، الطبقات الكبرى، ط 1، بيروت: دار صادر 1960م، ج 1، ص 26

4 - الرحمن الآية: 14

5 - أبو داود : السنن: كتاب السنة باب في القدر حديث رقم 4693 (مرجع سابق) ، ج 4، ص 222.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(أناسي)[1]، ويقال أيضا للمرأة (إنسان)[2].

ويقال في اللغة آنسه ضد أوحشه، وتأتي بمعنى أبصره أيضا، وفي القرآن الكريم:﴿ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا ﴾[3] أي: أبصرت نارا، وأنس الشيء: أحسه وعلمه، ومنه قوله تعالى:﴿ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾[4]. ويقال في اللغة: آنس الصوت إذا سمعه، واستأنس فلان نظر أو تبصر، ويقال: أيضا الإنس، والأنس بمعنى الطمأنينة ضد الوحشة[5].

ولذا قيل للإنس أنس لأنهم يؤنسون؛ أي يبصرون كما قيل " للجن" جنا؛ لأنهم لا يأنسون أي لا يبصرون. ويربط ابن سيده الأندلسي (ت 458 هـ) بين المعنى اللغوي والمعنى القيمي فيقول:" إنسان عندي مشتق من (أنس)، وذلك أن أنس الأرض وتحملها وكمالها إنما هو بهذا النوع الشريف اللطيف المعتمر لها والمعني بها "[6].

والاحتمال الثالث: أن يكون لفظ "الإنسان" مشتق من مادة (نوس) فيرجع أصل الإنسان إلى ناس أي اضطرب و تحرك[7]، ولذا سمي الرقاص بالنواس لأنه كثير الحركة.

وعلى هذا فإن هذه المادة ترشدنا إلى ما تتميز به الطبيعة الإنسانية من الخصائص والصفات سواء منها ما يتعلق بالجانب النفسي من المعرفة الحسية والعقلية وما يتصل بذلك من تذكر ونسيان، أو ما يتعلق بالجانب الاجتماعي في الإنسان أو بالجانب الوجودي كالقدرة على الحركة والخلق.

وابن عربي في تناوله لمفهوم "الإنسان" من الجانب اللغوي لا يخرج عن المعنى الوارد في المعاجم اللغوية، وإن كان يحمله كثيرا من مضامينه الخاصة به عبر بنيته الفكرية العميقة بمستوياتها المتعددة، ومن هنا لم يقنع ابن عربي بأن معنى لفظ "الإنسان" مشتق من (الإنس) الذي هو ضد الوحشة، ولكنه أثر تركيز الانتباه إلى المعنى الخايث في البناء اللغوي، ذلك المعنى الذي لا تقوله الكلمات مباشرة، ولكنه لا يمكن العبور إليه بعيدا عنها، فنراه يؤكد على أن سبب تسمية الإنسان هذا الاسم لأنه أنس الرتبة الكمالية، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" وسماه إنسانا؛ لأنه أنس الرتبة الكمالية فوقع بما رآه الأنس له، فسماه إنسانا مثل عمران، فالألف والنون فيه زائدتان في اللسان العربي... فبالصورة نال الخلافة

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، (مرجع سبق ذكره) مادة أنس.

[2] – الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ط 2، المطبعة الحسنية المصرية 1344ه، ج2، ص 198

[3] – طه، الآية: 10

[4] – النساء، الآية: 6

[5] – المرجع السابق، ج 2، ص 198

[6] –ابن سيده، المخصص، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ج 1، ص 17

[7] –الراهب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ط 1، القاهرة: المطبعة الميمنية 1324ه، ص 27

والتصريف، واسم الإنسانية من إنسانيته ثبت أنه غيرٌ يؤنس به "[1].

ففي هذه العبارة يربط ابن عربي بين لفظي (الأنس) و(الإنسان) لكنه لا يكتفي بالمعنى المعجمي الفقير الذي يتبدى أمام الذهن مباشرة حتى يتجاوزه إلى رصد الجوهري والضروري والقار خلف كل مباشر، هذا الجوهري الذي أكده في موضع آخر فقال:" الإنسان الحيوان خليفة الإنسان الكامل، وهو الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم، والإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي صحت له بها الخلافة "[2].

فالإنسان في وجهة نظر ابن عربي لا يكون إنسانا إلا بتحققه بالمرتبة الإنسانية التي تعني عنده جمع الإنسان لحقائق الحق والعالم، وهذا الذي يسميه ابن عربي إنسانا كاملا، وما عداه يطلق عليه اسم إنسان لتشابهه مع الإنسان الكامل في الشكل والصورة ليس إلا، وفي هذا المعنى يقول:" وإنما قلنا الإنسان الكامل؛ لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبه به في الصورة، كما نقول في "زيد" إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمرو، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان "[3].

وهكذا يتفق ابن عربي مبدئيا مع المعاجم اللغوية من ناحية إطلاق لفظ الإنسان على كافة أفراد الجنس البشري سواء تحققوا بالمرتبة الإنسانية أو لم يتحققوا، غير أنه يرى أن هذا التعميم منطلقه التشابه الحسي الطبيعي بين أفراد النوع البشري، وفي هذا يقول:" الناس يتبهون الإنسان في الصورة الحسية وهم نازلون عن رتبة الكمال "[4]، و يقول أيضا في موضع آخر:" الإنسان الحيوان المشبه للكامل في النشأة الطبيعية "[5].

ويرى ابن عربي أن رتبة الإنسان الحيوان من الإنسان الكامل رتبة خلق النسناس منه، وهذا ما وضحه بقوله:" فظاهر الإنسان خلق وباطنه حق، وهذا هو الإنسان الكامل المطلوب، وماعدا هذا فهو الإنسان الحيواني، ورتبة الإنسان الحيواني من الإنسان الكامل رتبة خلق النسناس من الإنسان الحيواني "[6].

من خلال هذه النصوص يظهر لنا أن تصور ابن عربي للإنسان يقوم على بعدين أساسيين: إذ هو من حيث حقيقته وباطنه على الصورة الإلهية، وجامع لحقائق الأسماء الإلهية التي توجهت إلى إيجاد العالم، وهو من هذه الناحية خليفة لله، و ظل له، و إنسان كامل، وهو من حيث طبيعته الجسمية العنصرية على

1 - ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 643
2 - المرجع نفسه، ج 3، ص 437
3 - المرجع نفسه، ج 2، ص 396
4 - ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 3، ص 151
5 - المرجع نفسه، ج 3، ص 390
6 - المرجع نفسه، ج 3، ص 296

صورة الكون وجامع لحقائقه، فهو من هذه الناحية إنسان حيوان[1].

وهكذا تتكشف ثنائية صميمة في بنية ابن عربي الفكرية "لمفهوم الإنسان"، وهي ثنائية الإنسان الكامل والإنسان الحيوان؛ فالكامل هو الإنسان المتحقق بالوظائف الوجودية والمعرفية في الكون إذ هو الرسول والنبي والولي والخليفة والإمام، والعمد، والحافظ والماسك والمدد والمفيض والحق المخلوق به.

من كل ما سبق نلخص إلى أن إطلاق لفظ "الإنسان" على أفراد النوع البشري قاطبة لدى ابن عربي يقوم على التوسع ليس إلا.

وإذا كانت الإنسانية تقال في المعاجم اللغوية على ما يختص به الإنسان من محامد الصفات مثل الجود والكرم[2]، وتطلق عند الفلاسفة القدماء على المعنى الكلي المجرد الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس كالحياة والحيوانية والنطق[3] وغيرها، فإن ابن عربي يتجاوز هذين المعنيين المعجميين ليطرح تصورا طريفا مترتبا على تصوره السابق لمفهوم الإنسان، حيث يرى أن الإنسانية رتبة كمال معرفية لا مرتبة وجودية؛ فهذه الصفات والملكات التي زود بها الإنسان لا شأن لها إذا لم يتحقق بكمالها المعرفي ، لذلك نجد ابن عربي يفرق تفرقة حاسمة بين الكمال والتمام، فالكمال يرتبط أساسا بالمعرفة، أما التمام فهو مرتبط بالوجود، وهو معنى ربما استلهمه من الآية القرآنية:﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** ﴾[4]، وهذا ما وضحه بقوله:" فهذا المنزل يعطيك شرف الإنسان على جميع من في السماء والأرض ، وإنه العين المقصودة للحق من الموجودات؛ لأنه ما كمل إلا بصورة الحق ، كما أن المرآة وإن كانت تامة الخلق ، فلا تكمل إلا بتجلي صورة الناظر، فخلق سبحانه الإنسان من حيث تماميته، لا من حيث كماليته، فهذا النوع المشارك له في الاسم إذا لم يكمل هو من جملة المسخرين"[5].

وهكذا فإن الإنسان الحيوان والإنسان الكامل وإن كانا متشابهين من حيث تماميتهما الوجودية، وذلك لجمعها الحقائق كافه من إلهية وكونية، لكنهما مختلفان من حيث الكمال أي الوعي والإدراك المعرفي.

ويرى ابن عربي أن "التمام" لفظة تطلق على الدرجات التي يتطلبها وجود الأشياء اللازمة لوجود شيء ما إذا لم يوجد بعضها، فيكون الشيء في ماهيته ناقصا فهو لم يوجد كله، بل وجد بعضه، فهذا شيء قابل للزيادة والنقصان فيقال: البناء التام، ويقابلها البناء الناقص.

1- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل عند ابن عربي، ط 4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1998م، ص 153

2- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ط 3، بيروت: دار المعرفة 1971، ج 1، ص 699

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982م، ج 1، ص 158

4- المائدة، الآية: 3

5 ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 3، ص 151

أما "الكمال" فهو درجات يمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن أصبح تاما درجة بعد درجة إذا لم يكن هذا الكمال فالشيء موجود بتمامه، ولكن إذا أضيف إليه الكمال ارتفع درجة واحدة، ويقال في اللغة: إن فلانا قد كمل عقله. فهو كان عاقلا قبل ذلك، ولكن عقله قد ارتفع الآن درجة، أو يقال: علم فلان قد اكتمل. فهو كان له علم، وكان يستفيد من علمه، ولكنه الآن ارتفع درجة أخرى من درجات الكمال[1].

وبذلك كان معنى "الإنسانية" عند صوفينا يعني "الخلافة عن الله" وأن الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية، والنبوة، والرسالة، والإمامة، والأمر، والملك؛ فالكمال الإنساني بكمال هذه المراتب، وهو مركوز في الإنسان بالقوة من آدم إلى آخر مولود[2].

وهكذا استطاع ابن عربي أن يحافظ على الاتساق المنطقي بين ضربي المعنى اللغوي والاصطلاحي للإنسان ليتم بينهما التواصل والانتقال، وهنا تظهر قيمة اعتبار مصطلح الإنسانية (صفة فعل)، أو وعي معرفي وتحقق وظيفي لأنها لغة تكون " أنس بالرتبة الكمالية " وإن شئت قلت ارتقاء إلى الدرجة التي توصل الإنسان للخلافة في الأرض.

وإذن فقد بان أن تعريف الإنسان يظهر نوعا من الإحالة المتبادلة بين اللغة والاصطلاح، بحيث يحيل تحليل لغوي معين إلى تبني مفهوم اصطلاحي بعينه والعكس أيضا، وهذا ما يدعونا للبحث في دلالات الجذر اللغوي "أنس".

-2 المجال الدلالي للفظة (أ ن س): يكشف البحث في دلالات الجذر اللغوي (أ ن س) عما ينطوي عليه من عنصر حركي؛ إذ تشير كل دلالات هذا الجذر تقريبا إلى حركة تحدث وانتقال يتم، فأنس بالشيء نقيض التوحش، وأنس لغة خلاف الجن[3]، وفي هذا المعنى نقول عائشة عبد الرحمن:"وملحظ الإنسانية هنا بما تعني من عدم التوحش، هو المفهوم صراحة من مقابلتها بالجن في دلالتها أصلا على الخفاء الذي هو قرين التوحش"[4].

وبهذه الإنسية انتقل الإنسان من الخفاء إلى الظهور، وليس هناك ظهور دون حركة، ويقال: أنس شيئا إذا أبصر، والمبصر هو: الشيء الظاهر المنتقل من حالة الاستتار إلى الوجود.

ويقال في اللغة:" ناس الشيء إذا اضطرب وتحرك، ومنه النواس أي الشديد الحركة "[5].

وليس من شك أن عنصرا حركيا يبدو ظاهرا في معاني الانتقال والظهور والصيرورة، وهي كلها

1- لمزيد من التفصيلات ينظر: الأستاذ مرتضى مطهري، **الإنسان الكامل**، ط 2، بيروت: مؤسسة البعثة 1992م، ص 9-10

2 ابن عربي، **بلغة الخواص مخطوط**، ص 54.

3- ابن منظور: **لسان العرب**، مادة أنس

4- عائشة عبد الرحمن: **مقال في الإنسان دراسة قرآنية**، ط 1، القاهرة: دار المعارف 1969م، ص 14

5- الراغب الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن** (مرجع سابق) ص 27

دلالات الجذر المشار إليه، وبما أن الإنسان لفظ مشتق من هذا الجذر فلا بد أنه ينطوي من حيث انتماؤه إلى نفس المجال الدلالي على هذا الجوهر الحركي.

ولما كانت أي حركة تكشف عن انتقال من حالة إلى أخرى، فإن الإنسانية بوصفها حركة تكون بمثابة ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله ـــ أي الإنسان ـــ للخلافة في الأرض، واحتمال تبعات التكليف وأمانة الإنسان لأنه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز، مع ما يلابس ذلك كله من تعرض للابتلاء بالخير والشر، وفتنة الغرور بما يحس من قوته وطاقته، وما يزدهيه من الشعور بقدره ومكانته في الدرجة العليا من درجات التطور ومراتب الكائنات "[1].

وإذ تتضمن الإنسانية عنصرا حركيا يكاد أن يكون جوهرا لها وجدنا الإمام العظيم ابن تيمية يلحظ هذا المعنى بحدسه المرهف حيث حد الإنسان بقوله: " الإنسان حساس متحرك بالإرادة "[2].

وابن تيمية كعادته لا يفوته أن يوصل هذا المعنى الذي لحظه فاستدل على ذلك بقوله –عليه السلام–: " أصدق الأسماء الحارث والهمام "[3].

و يرى ابن تيمية " أن الإنسان لا بد له من حرث وهو العمل والحركة الإرادية، ولابد أن يهم بالأمور منها ما يهم به ويفعله، و منها ما يهم به ولا يفعله"[4].

ويبدو أن الإمام "ابن قيم الجوزيه" حاول أن يعمق مفهوم شيخه حيث ربط بين كلمة "ناس" في وضعها اللغوي، وبين الإرادة الإنسانية، وفي هذا المعنى يقول: ولهذا سمي الناس ناسا للحركة الظاهرة والباطنة كما سمي الرجل حارثا وهماما، وهما أصدق الأسماء كما قال النبي؛ لأن كل أحد له هم وإرادة هي مبدأ، وحرث وعمل هو منتهي، فكل أحد حارث وهمام، والحرث والهم حركتا الظاهر والباطن وهي حقيقة النفوس "[5].

ولا شك أن هذه الحركة والتي هي أخص خصائص الإنسانية لا تكون إلا في زمان، وهكذا تحيلنا الطبيعة الإنسانية إلى طبيعتها الزمانية، ولكن أي نوع من الزمان هذا الذي يشكل جزءا من الطبيعة الإنسانية؟ أيكون زمان مطلقا يتفق وطبيعة الحق ؟ أم زمانا نسبيا يتفق وطبيعة الخلق؟ وبخاصة ونحن نعلم أن مفهوم ابن عربي للإنسان يقوم على هذه الثنائية: المتمثلة في الحق والخلق.

1- عائشة عبد الرحمن بنت الشاطئ: مقال في الإنسان دراسة قرآنية (مرجع سابق) ص 15

2- ابن تيمية، درء تعارض العقل مع النقل، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية 1997م، ج 4، ص 326.

3- جاء الحديث بتمامه مع اختلاف في ترتيب الأسماء عن أبي وهب الجشمي و ابن عمر رضي الله عنهم ، أخرجه أبو داود: السنن كتاب الأدب باب في تغيير الأسماء حديث رقم 4950، (مرجع سابق) ج 4، ص 287..

4- المرجع السابق، ج 4، ص 326.

5- ابن قيم الجوزية، التفسير القيم، تح: حامد الفقي، و جمع أويس الندوي، ط بيروت: لجنة التراث العربي، 1948م ص 616-617

أم أن هناك زمانا آخر يتميز بصهر النسبي والمطلق، والواقع أن ذلك ما تصنعه الإنسانية فعلا عند ابن عربي إذا أدركنا أن الإنسانية عنده أشبه بالبرزخ[1]، والبرزخ عند صوفينا أشبه بالمرآة للطرفين فمن أبصره أبصر الطرفين، وهذا ما وضحه ابن عربي بقوله:" فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ... فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء، والفاصل واحد عين... وكذلك الإنسانية في كل إنسان بذاتها؛ فالواحد هو البرزخ الحقيقي، وما ينقسم لا يكون واحدا، والواحد يقسم ولا يقسم ــ أي ولا يقسم في نفسه ــ فإنه إن قبل القسمة في عينه فليس بواحد، وإذا لم يكن واحدا لم يقابل كل شيء من الأمرين الذي يكون بينهما بذاته، والواحد معلوم أنه ثم واحد بلا شك، والبرزخ يعلم ولا يدرك، ويعقل ولا يشهد "[2].

وهكذا فإن الإنسانية عند ابن عربي بمثابة البرزخ الذي هو "حقيقة الإنسان" التي جمعت بذاتها الصورتين الحقية والخلقية، فكانتا نسختين ذاتي نسبتين؛ نسبة تدخل بها الحضرة الإلهية، ونسبة تدخل بها الحضرة الكونية فهي برزخ بين العالم والحق، وهي مرتبة الإنسان الكامل[3].

ومن هنا فإن الإنسانية عند ابن عربي وجه من وجوه الحقيقة الإلهية الكامنة في الأزل، تتجلى دوريا على الأرض في صورة نبي أو ولي، وعندما نقول: "قوة كامنة في الأزل" فكأننا نشير إلى البعد الزماني المطلق، ويمكن القول بأن هذا المطلق الكامن داخل الإنسانية يندرج تحت إطار ما يمكن تسميته بـــ"ميتافيزيقيا الإنسان".

ومن ناحية أخرى تنطوي الإنسانية من حيث ارتباطها ببناء تاريخي معين على بعد زمني نسبي.

وهكذا تمثل الإنسانية لحظة انصهار التعارض بين النسبي والمطلق في هوية واحدة تجد نموذجها الأكمل في "الحقيقة المحمدية".

وإذ تتضمن الإنسانية عنصرا حركيا قارا خلفها فإن السكون والحال كذلك يكون نقيضا لها، ولهذا فإن أي فكر ينحى هذا المنحى يعد فكرا قاصرا يناقض جوهر الإنسانية وبعدها الدينامي.

ويبدو أن ابن عربي قد استوحى مفهومه الحركي للإنسان والعالم من قوله ﷻ:﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [4] وقوله أيضا:﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾"[5].

وهو ما جعله يحس باستمرار بأنه إزاء حركة جوهرية دؤوبة لا مجال فيها للسكون، حركة تعاقب التجليات والصور على الجوهر الواحد، ومنشأ هذه الحركة يرجع إلى ذلك التقابل أو الضدية، وإن شئت

1- لمزيد من التوسع في مفهوم البرزخ ينظر: د سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (مرجع سابق) ص 194

2- ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 3، ص 518

3- د- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق) ص 194

4- الرحمن، الآية: 29.

5- ق: الآية: 15.

قلت إن علاقة الجدل بين الأسماء والصفات الإلهية إذ ما من صفة جلال إلا ويقابلها صفة جمال[1]، ومن هنا حدث الصراع والنزاع والخصام والتشاجر في الطبيعة، وفي هذا المعنى يقول:" والأضداد تطلب الخصام والتشاجر والمنازعة، ولهذا يختصم الملأ الأعلى، وأصل وجوده في العالم حكم الأسماء الإلهية المتقابلة في الحكم لا غير، هذا مستندها الإلهي لا غير، قال تعالى في حق محمد ﷺ أنه قال:﴿ مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾[2] حتى أعلمه الله تعالى، فعلم أن للطبيعة فيهم أثرا كما أن للأركان في أجسام المولدات أثرا "[3].

وهذه ولا شك رؤية حية للإنسان والعالم عند ابن عربي سبق بها علماء وفلاسفة العصر الحديث بعدة قرون وقد استطاع فيلسوف الإسلام الكبير وشاعره العظيم محمد إقبال أن يستوحيها في فلسفته الاحيائية، حيث قال -رحمه الله-:

على كل غصن تبيّنَ أن البا ... ت مشوق لرحب الفضاء
فما قر في ظلمة الترب حب ... جنون النشوء به و النمـــاء
فلا تبغ في فطرة ترك سعي ... فما ذاك معنى الرضا بالقضاء[4]

ويقول في أبيات أخرى نقتطف منها:

خلا الصوفي من حرق وكـــد ... شراب "ألست"معذرة البطـــاله
وفـــرّ في تربـــه فقيـــــه ... يسرى في الشرع معترك البسالـــة
إذا خشي الرجـــال وغى حياة ... فتلـــك هي الهزيمـــة لا محالـــــة[5]

ويقول أيضا في كتابه " تجديد التفكير الديني في الإسلام "ما نصه:" الإسلام بوصفه حركة ثقافية يرفض ما اصطلح عليه القدماء من اعتبار الكون قارا ثابتا، ويصل إلى رأي يقول بأنه متحرك متغير "[6].

والحقيقة إن هذه النظرة الديناميكية للعالم تنتج عن الفعل اللامتوقف لخلق الله، فالله هو ﴿ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[7]، وهو القائل:﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾[8]،وهو القائل:﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ

1- لمزيد من التوسع ينظر: ابن عربي، كتاب الجلال و الجمال، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ج 1، ص 43
2 - ص: 69.
3 - ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 3، ص 137
4- نقلا عن نجيب كيلاني، إقبال الشاعر الثائر ط 2، بيروت: الدار العلمية 1971م، ص 88
5- المرجع نفسه، ص 44
6- محمد اقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر: عباس محمود، ط بيروت: دار آسيا 1985م، ص 168
7- البقرة،الاية : 255
8- يس،الاية : 81

سَاجِدِينَ ﴾[1].

وهذا الخلق كما يقول المفكر المسلم "رجاء غار ودي ": "الخلق ما زال مستمرا في الكون في كل شيء، وعلى عكس سفر التكوين يؤكد القرآن أن الله عز وجل"﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[2] و ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾[3].

وهذه النظرة تعارض كل فلسفة للوجود من " بارمنيدس حتى " جان بول سارتر"[4].

وفي هذا العالم الذي لا يزال في استمرار يؤكد "غارودي"، وهو عمل من خلق الله، كيف يتسنى للإنسان أن يظل وحده بلا حراك[5].

وهذا ما نادى به ابن عربي من قبل حيث رأى أن أصل العالم هو مبدأ الحركة[6]. وهو مبدأ عمل فيما بعد "الملا صدرا"[7] على تعميقه في نظريته في " أصالة الحركة الجوهرية ". ومن الممتع حقا أن ينتبه ابن عربي إلى الجوهر الحركي في لفظ الإنسان من خلال نظره في تصريف هذه اللفظة في علوم اللغة، وفي هذا المعنى يقول:" وإذا كانت الصورة الإلهية تعطيه التصرف في جميع المراتب، ولهذا سمي بإنسان، فرفع وخفض ونصب، وما ثم في الأسماء مرتبة أخرى: فهو إنسان من حيث الصورة ومنها يتصرف في المراتب كلها "[8].

3. من الإنسان إلى آدم[9] أبي الأجساد البشرية:

يبرز الفرق بين مصطلح "الإنسان" وبين "آدم" من خلال مجال اللغة، ولكن اللغة لا في منطوقها ولكن من حيث تكشف عن شيء يتجاوزها، وإذا بان لنا بأن لفظ "الإنسان" يرتد إلى جذر لغوي، كشف التحليل لدلالي عما ينطوي عليه من عنصر حركي واضح، فإن لفظ "آدم" اسم علم للإنسان ولأمر ما وجد جامدا لا يصرف. وهذا ما كان ملحظا "للشيخ الأكبر" فقال:" وما لفظ الإنسان للإنسان اسم علم، وإنما تعريفه إذا

1- الحجر، الآية: 29

2- البقرة، الآية: 255

3- الروم، الآية: 27

4- روجيه غارودي، **الإسلام و القرن الواحد و العشرون** ط 1، القاهرة: دار الجليل 1997م، ص 45

5- المرجع نفسه، ص 51

6- ابن عربي اليقين (مرجع سابق) ص 74

7- هو محمد بن إبراهيم الشيرازي الملقب "بالملا صدرا" و " صدر المتألهين "ولد سنة 979هـ، و توفي عام 1050هـ من أهم مؤلفاته: تفسير **قرآن**، و الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية، انظر في ترجمته وآرائه الفلسفية، جعفر آل ياسين: **الفيلسوف الشيرازي و مكانته في تجديد الفكر فلسفي في الإسلام** ط 1، باريس مؤسسة عويدات 1978م

8- ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 2، ص 643، و هذا ما كان ملحظا أيضا للأستاذ عبد الصبور شاهين في كتابه "أبي آدم" **(مرجع سابق)** ص 99

9- اختلف علماء اللغة في اشتقاق اسم آدم فمنهم من قال: سمي بذلك لأنه خلق من أدمة الأرض و البعض الآخر قال: إن اشتقاق آدم لأنه خلق من مراتب و كذلك الأدمة إنما هي مشتبهة للون التراب: انظر ابن منظور، لسان العرب (مرجع سابق) مادة آدم و يمكن أن ينظر أيضا – سعاد الحكيم،المعجم الصوفي، (مرجع سابق) ص 53

سمي بآدم، فلما سمي بآدم لم ينصرف للتعريف والوزن، وإنما سمي باسم معلول بعلة تمنعه من الصرف، الذي هو التعرف في جميع المراتب ليعلم في صورته الإلهية أنه مقهور ممنوع، عبد ذليل مفتقر... ومنع من الصرف من حيث هو في قبضة موجده، ملك يبقية ما شاء، ويعدمه إن شاء "[1].

ونعل التمايز بين "حركية الإنسان" وبين " تؤدة آدم" يتفق مع الدور المنوط بكل منهما؛ ففي حين يدل لفظ الإنسان على تحقق معرفي بالصورة الإلهية وإجراء وظيفي بالخلافة والتصريف حيث يرى ابن عربي أن تسمية الإنسان (بإنسان) لأنه " أنس الرتبة الكمالية "، ولذلك قبل لفظ الإنسان من الناحية اللغوية التصريف، وجرت عليه جميع العلامات الإعرابية من رفع وخفض ونصب، ومن ثم أعطى لفظ "الإنسان" للإنسان حق التصرف في جميع المراتب كلها، فإن لفظ " آدم " اسم ممنوع من الصرف[2]، ومن هنا أعطى هذا اللفظ آدم الذلة والافتقار من حيث أن أخص وصف للأرض- التي هي أصل آدم- هو الذلة، قال تعالى:﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا ﴾[3]، وإن شئت بعبارة أدق وصف العبودية "من حيث هو في قبضة موجده "[4]، وما ذلك " إلا ليحدث نوعا من التوازن في الطبيعة الإنسانية، فلا يظن الإنسان أنه بامتلاكه الصورة، ولفظ الإنسان الذي أعطياه التصرف الكامل في جميع المراتب، بما في ذلك مرتبة الخلافة أنه رب لهذا الكون فيطغى، ويتكبر، ولو طغى وتكبر امتنعت إنسانيته "[5].

وهذا ما أكده ابن عربي بقوله:" فلو استخلف الإنسان في السماء مع وجود على الصورة، لم يشاهد عبوديته في رفعته للصورة والمكان والمكانة فربما طغى، ولو طغى ما وقع الأنس منه... فتأمل أيها الإنسان لم سمي إنسانا، وتأمل لم سماك خليفة، وتأمل لم سماك آدم في أول صورة ظهرت، ولا تتعد ما تعطيه حقيقة هذه الأسماء... وهنا اختتم الاستخلاف الكامل باسم منصرف، وهو محمد ﷺ ليخبر به ما منع آدم من التصريف فإنه ما منع إلا لعلة قامت به، وهو أول في هذا النوع، فعصم باسم غير منصرف ليعلم أنه تحت الحجر مقهور لا ينصرف، ولا يتصرف إلا فيما حد له ثم بعد ذلك أعطى التصريف حماعة من الخلفاء...لأنه بالأول أمن وقوع ما كان يحذر "[6].

والحق أن هذه الفروق لا تعني نوعا من القطيعة أو الفصل المطلق بين الإنسان وآدم بقدر ما تعني أن لعلاقة بينهما تتسم بضرب من الجدل أو التوتر بين الثابت والمتحول، استطاع ابن عربي من خلاله أن

1- المرجع السابق و الصفحة.

2- انظر د- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق) ص 53

3- تبارك ، الآية:15

4- ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 2، ص 643

5- هالة أحمد فؤاد مصطفى، الإنسان الكامل عند ابن عربي، (مرجع سابق) ص 62

6- المرجع السابق والصفحة.

الفيلسوف كما يقول " جعفر آل ياسين "[1].

وفيلسوفنا بعلمه الغزير، وبمسلكه الفذ في الحياة، وبمؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها وعمقها في نفس الوقت يمثل طفرة في تاريخ العلم والفلسفة عند المسلمين، ولا غرو أن يصفه ابن خلكان بأنه " أكبر فلاسفة المسلمين، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي بن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه "[2].

والواقع أن " أوليري " أصاب كبد الحقيقة حينما قال إنه: " ليس من الصعب المبالغة في تقدير أهمية الفارابي، فالواقع أن كل ما نلقاه فيما بعد عند ابن سينا و ابن رشد موجود في صلب تعاليم الفارابي "[3].

أما "إخوان الصفاء"[4] فقد حددوا الإنسان بقولهم بأنه:" حي ناطق مائت "، ويعنون بالحي: الناطق النفس، وبالمائت: الجسد، لأن الإنسان جملة مجموعه منها"[5].

ويرى إخوان الصفاء أن صورة الإنسان أفضل الصور وأحسنها؛ لأن الله قد خلقه في أحسن تقويم فإن حدث عيب لواحد من الناس فذلك لأسباب فلكية.

وهذه الصورة الإنسانية هي أكمل الموجودات الأرضية، مستدلين في ذلك بقوله تعالى:﴿ **وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ**﴾[6].

والإنسان عند إخوان الصفاء جميل الصورة في بعض حالاته قبيح في بعضها الآخر، وذلك كائن في إقباله وإدباره وفقره وغناه.

ويعتقد الإخوان أن صورة الإنسان المليحة هي خليفة الله في الأرض، وفي تدبير العالم السفلي من حيوان ونبات ومعادن على كثرتها[7].

ومما يلفت الانتباه في تصور إخوان الصفاء للإنسان هو اهتمامهم الشديد بالنفس الإنسانية، ذلك لأن للنفس كرامة ومنزلة سامية لم تتأت لجواهر الأجسام إذ هي حية وعالمة و مدبرة، وكان و لابد لهذه

1- جعفر آل ياسين، **فيلسوفان رائدان الكندي و الفارابي**، ط 2، دار الأندلس: لبنان 1983م، ص 133

2- أوليري، **الفكر العربي و مركزه في التاريخ**، تر: إسماعيل البيطار، ط بيروت: دار الفكر اللبناني 1982م، ص 135

3- جماعة سرية، اضطرب كثير من الباحثين في الحكم لهم أو عليهم، إلا أن الدراسات الحديثة أثبتت أنهم من الإسماعيلية إحدى الطوائف المحسوبة على الشيعة، أهم ما تركته هذه الفرقة رسائلهم التي جمعوا فيها كثيرا من أشتات العلوم، وعبر " إخوان الصفاء " عن ذلك بقولهم إنهم " لا يعادون علما من العلوم "، ومن أولى ما كتب عنهم دراسة محمد فريد حجاب، **الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء**، ط 1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982م، ص 22-114

4- و ينظر أيضا: محمد عبد اللطيف العبد، **الإنسان في فكر إخوان الصفا**، ط1، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية (د-ت) ص 7-60

5- **رسائل إخوان الصفا**،ط بيروت: دار بيروت للطباعة و النشر 1983م، ج 1، ص 259

6- التغابن، الآية: 2

7- عبد اللطيف العبد، **الإنسان في فكر إخوان الصفا** (مرجع سابق) ص 125-126

البشر لمباشرة اليدين"[1].

وبالعودة إلى اللسان العربي نجد أن المرء إذا قال فعلت هذا " بيدي " دل ذلك أن الفاعل فعل هذا بيده دون وسيط بينه وبين ما يقع عليه الفعل؛ لأن اليد ليست وسيطا، و إنما هي جزء لا يتجزأ من الفاعل.

وهكذا فمعنى البشرية آت من المباشرة؛ أي مباشرة الحق لخلق الإنسان بيديه دون وسيط بينهما، وهو معنى ترشد إليه قواميس اللغة العربية[2].

والحق أن هذا الارتباط بين البشرية والمباشرة عبر الخلق باليدين دون وساطة من قبل الحق فيه معنى التشريف، وهذا ما عبر عنه ابن عربي بقوله:" ما عرف مقدار البشر إلا من عرف معنى:﴿ **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾[3].

لكن ابن عربي أثر كعادته لفت الانتباه إلى المعنى المحايث الذي تقوله الكلمة مباشرة، والذي استطاع من خلاله أن يكسب مفهوم " البشر" غنى وثراء، وفي هذا المعنى يقول:" ولما أوجده "تعالى" باليدين سماه بشرا، للمباشرة اللائقة بذلك الجناب باليدين المضافتين إليه "[4].

ومعنى هذا أن الخلق كانا بكلتا يديه تعالى، وذلك يعني عند " الشيخ الأكبر " أنه سبحانه أظهر في البشر جميع الكمالات الحقية والخلقية التي نوأت هذا الكائن البشري الكمال.

و" اليد" عند ابن عربي رمز لإحدى صفتي " الجلال والجمال "[5] اللتين يتصف بهما الله، وعن كل منهما انبثق جانب معين من الموجودات، وهذا ما وضحه في رسالته التي بعث بها إلى صديقه "عبد العزيز المهدوي " حيث قال: " فخلق الملك والجنة، وما يتعلق بهذا الجنس من الشرف والرفعة بجانب الطور الايمن، فافهم ما أومأنا إليه من صفة الجمال، وخلق إبليس والنار وما يتعلق بهذا الجنس من الوضاعة والسفل بالجانب الغربي، من كلتا يديه فافهم ما أومأنا إليه من صفة الجلال، وتمهدت المملكة باليدين، وظهر وجودها في العين "[6]. ويقصد ابن عربي بالعين الإنسان.

ومعنى هذا أن " الإنسان" هو الكائن الوحيد الذي توجهت على خلقه صفتا الجلال والجمال معا، وبالتالي جاء عبارة عن " القبضة الجامعة " لجانبي الطاعة والمعصية، وكل العالم على النصف من الحضرة

---

1 . ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 4، ص 329

2 . جاء في لسان العرب مباشرة المرأة ملامستها، وباشر الأمر وليه بنفسه. انظر ابن منظور، لسان العرب (مرجع سابق) مادة بشر

3 المرجع السابق، ج 4، ص 410

4 ابن عربي، فصوص الحكم: تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج 1، ص 144

5 ابن عربي، كتاب الجلال و الجمال، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ص 3-4

6 انظر ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس تح: عزه حصرية (مرجع سابق) ص 128

الإلهية، وأن "الإنسان" كل؛ أي تحققت فيه كل الأسماء الإلهية فهو على الكل من الحضرة الإلهية "[1].

وهذا ما أكده " الشيخ الأكبر " في نص له طويل سنثبته على طوله لأهميته:﴿ **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** [2]﴾ على جهة التشريف الإلهي؛ فقرينة الحال تدل على مباشرة خلقه بيديه، بحسب ما يليق بجلاله، فسماه بشرا لذلك؛ إذ "اليد" بمعنى القدرة لا شرف فيها على من شرف عليه، واليد اليمنى بمعنى النعمة مثل ذلك، فإن النعمة والقدرة عمت جميع الموجودات، فلابد أن يكون لقوله" **بِيَدَيَّ** " أمر معقول له خصوص وصف بخلاف هذين، وهو المفهوم من لسان العرب، الذي نزل القرآن بلغتهم، فإذا قال صاحب اللسان: إنه فعل هذا بيده فالمفهوم منه رفع الوسائط، فكانت نسبة آدم في الجسوم الإنسانية نسبة العقل الأول في العقول، ولما كانت الأجسام مركبة طلبت اليدين لوجود التركيب، ولم يذكر ذلك في العقل الأول لكونه غير مركب، فاجتمعا في رفع الوسائط، وليس بعد رفع الوسائط في التكوين مع ذكر اليدين إلا أمر من أجله سمي بشرا "[3].

وبهذا استطاع ابن عربي أن يوجد علاقة بين ما يفهم من دلالة الخلق باليدين دون وسائط، وبين المباشرة التي أتى منها آدم أبو البشر معتمدا في ذلك على الدلالات المعجمية، وحتى يؤكد ابن عربي هذا المعنى في بني آدم يلجأ إلى حقيقة المباشرة [4] في الجنس الإنساني وسريانها فيه، وفي هذا المعنى يقول:" وسرت هذه الحقيقة في البنين فلم يوجد أحد منهم إلا عند مباشرة؛ ألا ترى وجود عيسى — عليه السلام- لما تمثل لها — مريم — الروح بشرا سويا، فجعله واسطة بينه وبين مريم في إيجاد عيسى تنبيها على المباشرة بقوله:﴿ **بَشَرًا سَوِيًّا** ﴾ [5]، قال تعالى:﴿ **وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ** ﴾ [6]، و بشرة الشيء ظاهره، والبشرى إظهار علامة حصولها في البشرة، فقوله للشيء "**كُنْ**" بالحرفين الكاف والنون بمنزلة اليدين في خلق آدم، فأقام القول للشيء مقام المباشرة، وأقام الكاف والنون مقام اليدين، وأقام " الواو" المحذوفة لاجتماع الساكنين مقام الجامع بين اليدين في خلق آدم، وأخفى ذكره كما خفيت الواو من "**كُنْ**" غير أن خفاءها في "**كُنْ**" لأمر عارض... فلمباشرة الوجود المطلق

1- انظر د- حامد طاهر مقدمة التحقيق لرسالة روح القدس لابن عربي رسالة ماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة 1971م ص 84 — ص ، الآية : 75.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 2، ص 70 و يمكن أن ينظر أيضا ج 1، ص 122

4- المباشرة لغة هي الجماع و منه قوله تعالى: "**وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ** " [البقرة: 187] ومنه باشر الرجل المرأة و ذلك فضاؤه بشرته إلى بشرتها انظر ذلك: ابن منظور، لسان العرب (مرجع سابق) مادة "بشر" و كذلك ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (مرجع سابق) مادة ، ج2، ص251-252.

5 مريم، الآية: 17

6 البقرة، الآية: 187

الأعيان الثابتة لظهور الوجود المقيد سمي الوجود المقيد بشرا، واختص به الإنسان لأنه أكمل الموجودات خلقا، وكل نوع من الموجودات ليس له ذلك الكمال في الوجود، فالإنسان أتم المظاهر فاستحق اسم البشر دون غيره من الأعيان "[1].

وهكذا يرى ابن عربي أن إطلاق " البشر" على الإنس مرده إلى مباشرة الحق خلقهم من جهة، ومن جهة ثانية أن الخلق كان بيديه تعالى، وفي ذلك دلالة على جمعية هذا المخلوق لكل الكمالات، واستحق بها أن يكون على الصورة كما جاء في الحديث الصحيح:" إن الله خلق آدم على صورته "[2]، وفي رواية اخرى تعضدها " على صورة الرحمن".

والعجيب أن ابن عربي من خلال هذا التحليل يحقق للفظة "بشر" تطابقا عجيبا مع معناها وبخاصة ونحن نعلم أن هذه الكلمة لا يوجد لها نظير في اللغات الأخرى[3].

2- الإنسان من ناحية الاصطلاح:

حاول العديد من المفكرين منذ القديم تحديد تعريف جامع مانع للإنسان، لكنهم لم يهتدوا إليه بعد حتى أن الحبابي قضى شطرا من عمره في محاولة تحديد تعريف للإنسان اعترف في آخر أبحاثه بأنه لم يصل إلى التعريف المرجو، فقال:" إنه من العسير على الإنسان الإجابة عن سؤال ما "الإنسان"؟ ثم قال: إن المحاولات التي بذلت في سبيلها غير نهائية "[4].

وحقيقة أنه قد حار الخاصة في معرفة الإنسان و " أجابوا إجابات مختلفة، ونشك في أن تكون مقنعة تماما "[5] رغم تمييزهم للإنسان بأنه "حيوان مفكر مبدع"، ربما لأن الحد يحتاج إلى مقياس، وبما أن الإنسان يحتوي على الأجزاء العلوية والسفلية، فليس له نظير في الوجود وبالتالي " لم يكن له نظير فيقاس عليه "[6]. ومن ثم فإن الإنسان لا حد له .

2-1 تعريف الإنسان عند فلاسفة اليونان:

اهتم الفلاسفة " بقضية الإنسان " إذ نقل عن سقراط بأنه عرف الإنسان بما يتمتع به من قدرة عقلية

---

1 -ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 4، ص 70

2 -أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب خلق آدم وذريته، رقم الحديث 3326، (مرجع سابق) ج2، ص 405، و مسلم، في كتاب الجنة، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم كأفئدة الطير (مرجع سابق) ج8، ص 149.

3 -انظر عبد الصبور شاهين، أبي آدم، (مرجع سابق) ص 65-67

4 -د- محمد عزيز الحبابي ما الإنسان؟ مقال منشور ضمن دراسات فلسفية بإشراف الدكتور إبراهيم بيومي، ط 1، القاهرة، الهيئة العامة لـ 1974م ص 222

5 المرجع نفسه، ص 217

6 الكرماني، الرد على من أنكر العالم الروحاني (ضمن رسائل الكرماني)، تح: د مصطفى غالب، ط 1، بيروت: المؤسسة الجامعية 1983م ص 183.

ومسؤولية، فإنه بهذه القدرة –قدرة الاستجابة لنفسه و لغيره- يصبح الإنسان كائنا مسؤولا[1]، و لا يخفى على أحد أهمية الشعور بالمسؤولية في صبغ الإنسان بالصبغة الأخلاقية.

والجانب الروحي هو الذي يرتضيه أفلاطون وسقراط لفهم الإنسان من خلال قولته الشهيرة التي نسبت إليه وهي:" اعرف نفسك بنفسك".

وعلى الرغم من أن بعض الباحثين يرى أن هذه العبارة أقدم تاريخا من سقراط نفسه، إذ يقول أن هذه العبارة وجدت محفورة على باب هيكل " أبولون " في " دلفي "، لكن هذا الباحث يؤكد ـــ وهذا شيء مهم ـــ أن سقراط اتخذها قاعدة لتعاليمه، كما اتخذها غيره قاعدة لتعاليمهم"[2].

ثم يمضي عبد الواحد يحي قائلا:" والذي نفهمه من هذا هو أن أولئك الفلاسفة حاولوا أن يظهروا بل أظهروا لنا بالفعل أن تعاليمهم لم تكن من تلقاء أنفسهم فحسب، بل كانت من مصدر أسمى، ومنزلة أرفع يتناسبان مع مصدر الوحي والإلهام "[3].

وتعرض أفلاطون لحقيقة الإنسان ومصيره في كتبه ـــ و إن كنا لا نستطيع تمييز آرائه عن آراء أستاذه سقراط ـــ، ورأى بأن الإنسان هو النفس أو الروح؛ لأنها الجزء الباقي في الإنسان الذي يتكون من ثنائية وهي النفس والجسد، يقول أفلاطون على لسان سقراط:" إن الروح على أشد ما يكون أشبه بالإله وبالخالد وبالمعقول وبذي الصورة الواحدة وبغير المتحلل وبغير المتحول، وإن الجسد على أشد ما يكون بالإنساني وبالفاني وبغير المعقول وبذي الصورة المتعددة وبالمتحلل وبالمتحول"[4].

والملاحظ في هذا النص أن سقراط وأفلاطون يجعلان من الإنسان شيئا غير الجسم أو البدن؛ ذلك لأن الشكل المرئي للإنسان والمتمثل في المادة عرضة للفساد والتحلل، وهو لذلك لا يعطينا حقيقة الإنسان، لأن الحقيقة هي الشيء الذي لا يخضع للتغير والتبدل، وليس المحسوس أو المرئي بالشيء الثابت أو الجوهري، وهذا معنى قول سقراط الحكيم:" فالروح أشبه بالخفي، والجسم أشبه بالمرئي"[5]، ومن ثم يمكن أن نستنتج أن الإنسان عند سقراط وأفلاطون هو النفس أو الروح.

ومع استنتاجنا أن رأي أفلاطون وسقراط واحد في فهم الإنسان باعتبار أن النفس هي الشيء الثابت بالأساس في الإنسان فإننا نلاحظ حرص أفلاطون على تأكيد أن هذه النفس قد جاءت من عالم آخر

1- أرنس كاسيرر، **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، تر: إحسان عباس، ط 1، بيروت، دار الأندلس 1961م، ص 37.

2- عبد الواحد يحي، اعرف نفسك بنفسك، مقال منشور في مجلة المعرفة ماي عام 1931م، نقلا عن: د عبد الحليم محمود، **المدرسة الحديثة و امامها أبو الحسن الشاذلي**، ط القاهرة: دار الكتب الحديثة (د-ت) ص 314

3 -المرجع نفسه و الصفحة.

4 -فلاطون، **محاورة فيدون**: تر: زكي نجيب محمود، ط 1، القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر 1966م، ص 151

5 المرجع نفسه، ص 150

إلى هذا العالم المادي، ولما ألفته تدنست، وفقدت نقاءها، وتقيدت بالمحسوسات، وأخلدت إلى الشهوات، لذلك وجب على الإنسان أن يحارب تلك الغرائز البهيمية، وأن يسعى إلى تزكية نفسه بالمعرفة والفضائل لكي تعود إلى عالم الصفاء والنقاء الذي هبطت منه[1].

أما أرسطو فقد تناول الإنسان من حيث تركيبته المزدوجة؛ فرأى بأن الإنسان يتكون من النفس والجسد، وأن الصلة بين الاثنين جوهرية لذلك استحال أن تفارق النفس الجسد إلا بالموت[2].

ويحد أرسطو الإنسان بأنه "حيوان ناطق"[3]، ومنشأ هذا الحد عند "المعلم الأول" يرجع إلى تصوره للموجودات على الأرض: عالم الجماد، عالم النبات، عالم الحيوان، وأخيرا الإنسان حيث يتميز الأحياء عن الجماد بالتغذي، والنمو، والتكاثر، ويتميز الحيوان عن النبات بالحس والحركة، ثم يتميز الإنسان عن الحيوان بالعقل.

ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن عربي لا يرتضي هذا التعريف الأرسطي للإنسان؛ ذلك لأن "صوفينا الأندلسي" وجد إشارات قرآنية وأحاديث نبوية تؤكد على وجود كائنات أخرى عاقلة كالملائكة والجن والشياطين بل حتى الجماد والنبات، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" فالكل ـــ يقصد الجماد والنبات ـــ عند أهل الكشف حيوان ناطق، بل حي ناطق، غير أن هذا المزاج الخاص يسمى إنسانا لا غير بالصورة، ووقع التفاضل بين الخلائق في المزاج...، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[4]، و" شَيْءٌ" نكرة، ولا يسبح إلا حي عاقل، عالم بمسبحه، وقد ورد أن المؤذن يشهد له مدى صوته من رطب ويابس"[5].

والواقع أنه إذا كان الإنسان عند كل من سقراط وأفلاطون روحا خالصة متماثلين في ذلك من نظرهما المثالية، فإن الإنسان عند أرسطو أدنى إلى الواقع، على الرغم من أن لوازم أقواله تدنيه إلى رأي أستاذه " أفلاطون الإلهي "؛ إذ من المعلوم أن أرسطو يرى إمكانية تعريف الشيء بصورته، وهذا ما يفضي إلى تعريف الإنسان بأنه نفس على اعتبار أن النفس والجسد بمثابة الصورة والمادة إذا قيس ذلك بسائر الموجودات المركبة، وفي هذه الموجودات تلعب الصورة دور الفعل أو الكمال، بينما تلعب المادة دور القوة، فكانت النفس بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تستكمل به...، ولما كانت النفس لا

1- المرجع نفسه، ص 152-153، و يمكن أن ينظر إلى: أفلاطون، الجمهورية، الكتاب العاشر ترجمة فؤاد زكريا، ط القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1985م ص 552 و ما بعدها

2- ماجد فخري، أرسطو طاليس، ط 2، بيروت: الدار الأهلية للنشرو التوزيع 1977م، ص 77-78

3- المرجع نفسه، ص 78

4 ـ الإسراء، الآية 44

5- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 1، ص 147

تنعدم في حالات النوم أو الغيبوبة حيث تتوقف بعض وظائفها، "كانت النفس كمالا أولا لجسم طبيعي حي بالقوة"، وهو التحديد العام للنفس عند أرسطو[1].

ولا يمكن أن نستعرض آراء فلاسفة اليونان الكبار حول الإنسان دون أن نشير إلى رأي أفلوطين في هذه القضية؛ ذلك لأن كثيرا من الباحثين عقد صلات بينه وبين ابن عربي على أكثر من صعيد.

يرى أفلوطين أن الإنسان على الحقيقة هو "الإنسان الكامل"، ويحدثنا عنه فيقول:" فمن أراد أن يرى الانسان الحق الأول، فينبغي أن يكون خيرا فاضلا، وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، وذلك لأن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية، إلا أنها فيه برع أفضل وأشرف وأقوى، وهذا الإنسان هو الذي حده أفلاطون الشريف الإلهي "[2].

ولأفلوطين رأي خاص في مشكلة وجود النفس في البدن، فهو لا يعلل سقوطها فيه بالخطيئة التي ارتكبتها في العالم العلوي كما نجد عند أفلاطون، وإنما يرى أن سقوطها أمر ضروري لكمالها وتحملها المسؤولية، ويرى أيضا أن النفس لا تسقط بأكملها إلى هذا العالم الحسي، وإنما يبقى فيها شيء في العالم العقلي، يقول:" إن النفس لا تهبط بأسرها إلى هذا العالم السفلي الحسي، لا النفس الكلية، ولا أنفسنا، لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه، لأنه لا يمكن أن يكون الشيء يفارق عالمه مفارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته، فالنفس وإن كانت هبطت إلى هذا العالم فإنها متعلقة بعالمها لأنه قد يمكن أن يكون هناك ولا تهبو من هذا العالم "[3].

ويقول أفلوطين مبررا سقوط النفس "بأنها حين تولد مع الإنسان وتلهيها مباهج الحياة، فإنها تتجه إلى حب آخر فإن تاركة أباها وبذلك تسقط"[4].

وفي رأي أفلوطين فإن صعود الإنسان ورجوعه إلى أصله يعد أمرا ممكنا إذا مارس الإنسان وسائل التطهير على الرغم من أنه " لم يخض في بيان كيفية التطبيق العملي التي اقترحها كخطوة ضرورية سابقة على أية فضيلة إيجابية...، ومع ذلك فقد رأى أن التقدم خطوة واحدة في التطهير يضع النفس على طريق الاتصال بأصلها وهو العالم الإلهي"[5].

وأفلوطين يقسم الإنسان إلى ثلاثة أنواع: العقلي والحسي والأعلى؛ فأما الإنسان العقلي فهو الذي يوجد في العقل الأول أو في العالم العلوي، وهو الإنسان الكامل، وأما الإنسان الحسي فهو الذي يفتقد

---

1 - ماجد فخري: أرسطو طاليس (مرجع سابق)، ص 77

2 - عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، ط 4، القاهرة: دار النهضة العربية 1966م، ص 144-145

3 - مرفت عزت بالي، أفلوطين و النزعة الصوفية في فلسفته، ط 1، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1991م، ص 429

4 - المرجع نفسه و الصفحة

5 - محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية و أخلاقية، ط القاهرة: مكتبة دار العلوم 1977م، ص 312

بعضا من صفات الكمال والتمام، "فإن قال قائل: ليست صفات الإنسان الأعلى كلها فيه، بل هو قابل لصفات أخرى، يكون بها تاما، قلنا: فهو إذن واقع تحت الكون والفساد، وذلك لأن الأشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في عالم الكون والفساد "[1]، بينما الإنسان الكامل متصل بعالم العقل.

3-2 تعريف الإنسان عند مفكري اليهود و النصارى:

2-3-1- تعريف الإنسان في الفكر اليهودي:

أما الإنسان في التوراة فهو عبارة عن " نفس من حيث أن نفخة الحياة تبث فيه الحياة، وهو لحم من حيث أنه خليقة قابلة للفناء، وهو روح من حيث أنه منفتح على الله وهو جسم من حيث أنه يعبر عن ذاته للخارج "[2].

ويقول "قاموس كتاب المقدس" عن الإنسان: " هو رأس المخلوقات الحية وسيدها، وقد خلق الله الإنسان من تراب وخلقه على صورته –تعالى – مميزا إياه عن سائر الكائنات الحية بما أودع فيه من روح حية خلقية تؤهله ليكون مشابها صورة خالقه –جل شأنه –، وقد أوجد الله فيه العواطف الخلقية والميول الروحية والقوى العقلية "[3].

كما يرى أصحاب "الكتاب المقدس" أن لفظ "الإنسان" له مترادفات كثيرة في اللغة العبرية اشتق بعضها للدلالة على أصله وهيئته و عناصره، وما أشبه ذلك[4].

ولفظ الإنسان في العهد القديم يقصد به آدم ونسله، ويرى أصحاب " قاموس الكتاب المقدس" أن لفظ "آدم" اسم عبري، ومعناه " إنسان"[5]، وهذا في حقيقة الأمر تحكم لا مبرر له إذ من المعلوم أن لفظ "آدم" أكثر قدما من التوراة نفسها.

والذي لا يشك فيه الجميع أن العهد القديم وصف الإنسان وتحدث عن أصله ومصيره؛ ففيه أن الإنسان صورة الله على الأرض كما نص ذلك سفر التكوين: " وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا على شبهنا: فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه "[6]، وجاء فيه أيضا:" أن حواء أم البشر خلقت من ضلع آدم، وأن الإنسان الأول خلق من عدم، ومن الأحاديث في الإسلام ما تذكر أن

---

1 عبد الرحمن بدوي، أفلوطين عند العرب، (مرجع سابق) ص 139، و ينظر أيضا، ص 142

2 فاضل البسوعي، **معجم اللاهوت الكتابي**، ترجمة أرنست سمعان ط بيروت: دار المشرق 1986م ص 115

3 **بطرس عبد الملك و آخرون، قاموس الكتاب المقدس**، ط 2، إصدار مجمع الكنائس في الشرق الأدنى 1971م، ص 123

4 المرجع نفسه و الصفحة

5 المرجع نفسه، ص3

6 التوراة، الإصحاح الأول، الآيات 27-28

خلق حواء من قصيري آدم – عليه السلام– والقصيري: الضلع الأقصر "[1].

ويؤكد العهد القديم" أن نسل آدم يخلقون من أب وأم عن طريق التزاوج، وأما آدم أبو البشرية، فإن أصله من تراب ثم يعود إليه عند الموت ثم يبعث منه مرة أخرى، ففي سفر الحكمة يؤكد المؤلف التوراتي المصير الواحد لأبناء آدم فيقول: " الكل يذهب إلى مكان واحد، الكل من التراب، والكل يعود إلى التراب مرة أخرى "[2].

ولذلك كما يقول "موريس بوكاي": " هناك معنى ديني متأصل في هذه التأملات التوراتية عن مصير الإنسان بعد الموت، إذ يتم تقديم فكرة مكان الأصل الذي هو أيضا مكان العودة بعد الموت "[3].

والقول بأن أصل الإنسان من تراب الأرض يفسر اختلاف الناس في لون البشرة، ويصدق ذلك قول النبي ﷺ: إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض: جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود "[4].

2-3-2 تعريف الإنسان في الفكر النصراني:

أما الإنسان في المسيحية فهو "حيوان راق"[5]، وما هذا التعريف إلا لأن الإنسان في التصور المسيحي يولد مسربلا بالخطيئة"[6]، وبميراث هذه الخطيئة.

ونتيجة لهذا التصور أصبح الإنسان كائنا مهينا، فلا كرامة له مادام يحمل هذا الإرث القائم في كيانه، ولهذا فهو لا يستطيع أن يشعر براحة الضمير إلا إذا آمن بالمخلص الذي فدا نفسه من أجلنا، ومن أجل تكفير خطايانا فخلصنا بهذا "الصلب" من هلاك الأبد.

على أن للمرأة زيادة إثم على الرجل، لأنه بسببها وقعت الخطيئة، ومن ثم فينبغي أن يكون شعورها بالإسم مضاعفا، ولا تنقطع عن الكفارة أبدا لأنها هي التي جلبت الشقاء للأرض وأهلها[7].

هذا هو الإنسان في التصور النصراني الكنسي.

1- ابن سعد، الطبقات الكبرى (مرجع سابق)، مجلد 1 ص 39

2 - نقلا عن موريس بوكاي، ما أصل الإنسان إجابات العلم و الكتب المقدسة، ترجمة مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط باريس: دار سيغرز 1985م ص 168

3 - المرجع نفسه و الصفحة

4 – سبق تخريجه، انظر ص 191 من البحث.

5 – عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام و أباطيل خصومه، ط بيروت: منشورات المكتبة العصرية ص 36

6 – الخطيئة" هي المعصية التي بدرت من آدم لما لم يمتثل أمر ربه فأكل من الشجرة لمزيد من التوسع ينظر: أميمة بنت أحمد الجلاهمة، الخطيئة الأولى بين اليهودية و المسيحية و الإسلام، ط القاهرة: مكتبة زهراء الشرق 1997م

7 – هالة أحمد الشامي، ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام، ط 1، بيروت: المكتب الإسلامي 1988م، ص 124-125

2-4 - الإنسان في القرآن الكريم:

لا شك أن تعريف الشيء فرع من تصوره كما يقال، والتصور الحقيقي للإنسان لا يتأتى إلا بالوقوف على خصائص الإنسان ومميزاته التي تميزه عن بقية الموجودات، ولا يستطيع أحد أن يتحدث عن خصائص الإنسان بإحاطة شاملة إلا الذي خلق الإنسان قال تعالى:﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[1].

وقد جانب الصواب كثير من التعريفات التي لم تهتد بالقرآن، فجاءت ناقصة مبتورة، من ذلك تعريفهم للإنسان بأنه " حيوان ناطق "، و " حيوان يلعب "، و " حيوان يمشي على قدمين "، و" حيوان يصنع آلات "[2].

أما التعريفات التي انطلقت من القرآن واهتدت بتعاليمه البينات فقد لامست بعض الحقائق التي اختصت بهذا الكائن العجيب، ومن ثم جاءت كاشفة ومبينة لكثير من الحقائق التي تتعلق بالإنسان.

ومن هذه التعريفات قول " مالك بن نبي " بأن:" الإنسان حيوان ديني، بشكل فطري غريزي بسبب استعداد أصيل في طبيعته "[3].

لكن هذا التعريف يظل جامعا غير مانع، ولم يرد في القرآن الكريم﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[4]، وورد أيضا قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾[5].

ومن هذه التعريفات ما قاله أبو اليزيد العجمي من أنه " الكائن المكلف "[6]، ويؤكد هذا الباحث بأن هذا الحد أصوب وأشرف من جعله الحيوان الناطق، أو من جعله الملك الهابط أو الحيوان الصاعد، لأن الكائن الناطق لا يكون شيئا ما لم يكن أهلا للتكليف[7].

لكن هذا التعريف يظل غير مانع لأن الجن والملائكة أيضا مكلفون ومسئولون بنص القرآن، فقد

1- الملك الآية: 14

2- انظر هذه التعريفات و أخرى غيرها عند د. محمد عزيز الحبابي، مقال ما الإنسان؟ ضمن مجموعة دراسات فلسفية بإشراف الدكتور مذكور، ط 1، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974م، ص 217-222

3- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، ط دمشق: دار الفكر 1986م، ص 69

4- الإسراء الآية: 44

5- الرعد، الآية: 15

6- أبو اليزيد، حقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم، ط1، مكة المكرمة: منشورات دعوة الحق (د-ت) ص16

7- المرجع نفسه و الصفحة.

خلقوا للعبادة كما خلق الإنسان لها، وذلك في قوله تعالى:﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا ليعبدون﴾[1].

ومن الباحثين من يقول إنه لا يوجد تعريف أصح من أنه: " خليفة الله في الأرض "[2].

ذلك لأنها هي المهمة الوجودية للإنسان فوق هذه الأرض، "وهي الحكمة العامة من خلق الإنسان والهدف من وجوده الذي يجب عليه أن يسعى لتحقيقه في الحياة الدنيا ليفوز به في الآخرة، بناء على نجاحه في تحقيقه في الدنيا"[3]، ومن ثم يعرف الإنسان بالكمال والشرفية لكونه في الحقيقة " قمة الموجودات الكونية في هذا العالم وهو بمثابة مرآة يتجلى فيها الكون كله، وهو الكائن الوحيد على هذه الأرض القادرعلى تعقل ما حوله وإعطائه معنى و هدفا، وما أعمق المعنى في قوله تعالى:﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[4].

فليس غريبا أن يكرم الإنسان لما فيه من هذه المعاني كلها، وصدق الله إذ يقول:﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ﴾[5]، والحقيقة إن من أقوى الدلائل على أن الإنسان محور هذا الكون هو تلك الملاءمة التي يدركها بيسر تأمل بينه و بين العالم الذي يعيش فيه[6].

وإذا كان الإسلام يعرف الإنسان بالكائن الكامل، أو المخلوق على الصورة، وبأنه خليفة الله على الأرض،وأن الكون بأسره مسخر له ،فلا ينبغي أن يحمله هذا على أن يطغى أو ينسى مصدره، بل يجب عليه أن يفهم بعقله بأنه مسئول عن هذا التكريم.

والخلاصة أن "الإنسان في مفهوم القرآن الكريم:" هو المخلوق الحامل لأمانة التكليف بالاختيار ومسؤولية الخلافة في الأرض "[7]، والإنسانية فيه " ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله للخلافة في الأرض: واحتمال تبعات التكليف، وأمانة الإنسان لأنه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز مع ما يلابس ذلك كله من تعرض للابتلاء بالخير والشر وفتنة الغرور بما يحس من قوته وطاقته "[8].

1- الذاريات، الآية: 56

2- د- سيد أحمد فرج، **مقال في الإنسان و التوحيد**، ط 1 القاهرة: دار الوفاء 1993م، ص 22، و ينظر أيضا محمد قطب، **دراسات في النفس الإنسانية**، ط 6، القاهرة: دار الشروق 1983م، ص 29

3- د- فاروق النبهاني، **الخلافة الإسلامية حقيقتها و أصولها الاعتقادية**، ط 1، (دون تحديد مكان الطبع) 1998م، ص 13-14

4- الذاريات، الآية: 21

5- الإسراء، الآية: 70

6- د- أبو الوفا التفتازاني، **الإنسان و الكون في الإسلام**،ط 1، القاهرة: دار الثقافة 1975م ص 73-74

7- د- صلاح عبد العليم، **الإنسان في القرآن الكريم المبدأ و المصير**، ط 1، القاهرة: مطبعة الفجر الجديد 1983م ج 1، ص 50

د- عائشة عبد الرحمن، **مقال في الإنسان دراسة قرآنية**، ط 1، القاهرة: دار المعارف 1969م، ص 15

2- 5- مشكلة تعريف الإنسان في الفكر الإسلامي قبل ابن عربي:

بعد إستعراضنا لمشكلة تعريف الإنسان في الفكر البشري القديم، لابد من دراسة الجانب الإسلامي لأن هذا الأمر ضروري؛ لنبين مفهوم الإنسان عند ابن عربي باعتبار أن مذهب صوفينا لم يأت طفرة واحدة أو حلقة مستقلة بذاتها عن سلسلة الفكر الإسلامي السابق عليه.

وقد يكون من المناسب أن نعقد صلة بين مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي وبين نظيره في الفكر الغربي المعاصر.

ولعقد هذه الصلة لا بد أن نميز بين معنيين أحدهما: الإنسان المحسوس، والآخر: المثالي، وهذا يرجع أيضا إلى فئتين من الناس، فاللاهوتيون ينظرون إلى الإنسان على أنه جزء الإنسانية، وأن النفس من مصدر إلهي في الإنسان، وأما العلمانيون فإنهم يأخذون جملة الإنسان على أنه كائن مادي، وهذه نظرة قصد بها الدلالة " على ما هو بشري مقابل ما هو سماوي "[1].

وإذا كان مفكرو الإسلام كلهم تقريبا — إلا نزر قليل منهم مثل العلاف — رأوا بأن الإنسان هو النفس أو الروح ، أو هو مجموع النفس والبدن فإن علماء العصر الحاضر اقتصروا في دراستهم للإنسان على الجانب حيواني منه، و لم يدر بخلدهم قط أن يقيموا أي وزن " لتلك الظاهرة العجيبة في الإنسان، ظاهرة أن فيه "ازدواجية" وأنه مكون من " جسد ونفس، فقد استطاع" داروين"[2] أن يثبت أن الإنسان يجسده حيوان" [3]

ولقد أصبح مصطلح الإنسانية في الفكر المعاصر أكثر مادية بفضل نظرية " التوالد الذاتي " التي قال بها بعض علماءالأحياء حيث رأى هؤلاء " أن الحياة قد تتولد ذاتيا، من مادة غير حية"[4] .

وتقوم دراسة هؤلاء للإنسان " على اعتبار أنه مظهر من مظاهر الحياة الحيوانية"[5] .

ويؤكد "جوليان هكسلي" هذه الحقيقة فيقول في كتابه " الإنسان في العالم الحديث "، وبظهور نظرية داروين بدأ الخطار (الرقاص) يتأرجح عكسيا، واعتبر الإنسان حيوانا مرة أخرى، ولكن على ضوء العلم لا على الإحساس الساذج [6] .

1- جوزيف وود كرتش، **الإنسان الحديث**، تر: بكر عباس، ط 1، بيروت: دار الكاتب العربي 1965م، ص 50

2- تشارلز داروين ولد في 12 فيفري سنة 1809م من أهم مؤلفاته كتابه أصل الأنواع الذي ترجمه إلى العربية الأستاذ إسماعيل مظهر، توفي في 19 أفريل سنة 1882م انظر في ترجمته: إسماعيل مظهر، **مقدمة أصل الأنواع** لتشارلز داروين ط 1، بيروت: مكتبة النهضة 1971م، ص 2-100

3- المرجع نفسه، ص 49

4- المرجع نفسه، ص 60

5 – جوزيف وود كرتش، **الإنسان الحديث** ، مرجع سابق ، ص 50

6 – جوليان هكسلي، **الإنسان في العالم الحديث**، ترجمة حسن الخطاب، ط 1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (د-ت) ص 2.

والواقع أننا بإزاء مشكل عويص لا قبل لنا به في محاولتنا لفهم الإنسان، فحتى لو عرفنا هذا الإنسان بجميع أبعاده النفسية والعقلية والبيولوجية فإننا لن نصل إلى تعريف محدد للإنسان.

ولقد وصل الأمر إلى حد الخطورة واشترك في هذا الوضع كثير من فلاسفة وعلماء الاجتماع والنفس الغربيين المعاصرين، إذ حاول كل منهم أن يفسر هذا الكائن بحسب دائرة اختصاصه؛ فنجد " أوغست كونت " نادى " بتطبيق مناهج العلوم المادية والبيولوجية على الدراسات الإنسانية لأنه لم ير ثمة فرق بين الإنسان، وبين سائر الكائنات يستوجب منهجا خاصا للدراسات الإنسانية "[1].

أما "هوبرت سبنسر" فقد اعتبر أن الإنسان جزء غير متميز من الكون الحي متفقا في ذلك مع داروين ونتائجه، وهو لا يختلف معه في ذلك في شيء سوى أن سبنسر غالى فجعل الحياة الاجتماعية تطورا للحياة بصفة عامة[2].

أما "نيتشيه" فدعا إلى مذهب "إرادة القوة" منتقدا بجسارة غير مسبوقة القيم الدينية.

ويرى "نيتشيه" " أن الإنسان الأعلى المنتظر سيفيد من مكتشفات العلم للسيادة على الطبيعة نفسها، غير أنه يجب أن يتوقع آلاما شديدة في صراعه المستمر ضد الضعفاء الذين يستخدمهم، فقد يستطيعون أحيانا بفضل عددهم أو دهائهم أن يقهروه، وعلى ذلك يكون شعاره " الحياة الخطرة ".

ويعتقد "نيتشيه" أن الغاية من الحياة هي تحقيق الانتصارات، وبالتالي فإنه يرفض العطف والحنو على المساكين في مذهبه، ولما كان الإنسان الأعلى يلخص الإنسانية في شخصه كما يرى نيتشيه فإن عليه أن يسودها وهو مطمئن الضمير، ويجد في الفور غبطته العظمى، وأخيرا يثبت مصيره إلى الأبد بقبوله أن يعود فيحيا حياة البطولة هذه إلى غير نهاية وفقا لنظرية الدور السرمدي[3].

أما " سيجموند فرويد " فقد فسر طبيعة الإنسان بالغريزة الجنسية، ورآها أهم ما يميز الجنس البشري، وأن سلوك الإنسان في واقع الحياة المعيش متوقف عليها.

كما أعلى كارل ماركس من أهمية العامل الاقتصادي، ورأى فيه المحرك الأساسي لعجلة التاريخ.

وما الدين والثقافة والقيم الخلقية إلا انعكاس للبنى التحتية المتمثلة في الاقتصاد ووسائل الإنتاجية[4].

أما "دوركايم" فقد حصر الوجود الإنساني في ثلاث طبائع أصلية وهي: البيولوجية والسيكولوجية والسسيولوجية، واعتبر هذه الأخيرة هي المميز الوحيد للإنسان عن سائر الموجودات والأحياء، وغالى في قصر الوجود البشري على هذه الطبائع الثلاث بعامة والاجتماعية منها بخاصة حتى أنه جعل المعرفة

1- فاروق الدسوقي، مقومات المجتمع المسلم، ط 2، بيروت: المكتب الإسلامي 1986م، ص 93

2- المرجع نفسه، ص 93-94

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (مرجع سابق) ص 407-411

4- المرجع نفسه، ص 402-404

الإنسانية، وتكوين العقل البشري وسائر الخصائص الإنسانية العليا، جعل كل ذلك من خلق المجتمع[1].

ومما لا شك فيه أن هذه الغرائز أو الخصائص التي تميز بها هذا الكائن البشري عند كل هؤلاء المفكرين والعلماء لا تعتبر بأي حال مقوما ذاتيا للإنسان عن سائر الموجودات الأخرى، و إنما هي مميز عرضي طرأ عليه.

والقاسم المشترك بين هؤلاء المفكرين جميعا هو أن الإنسان جزء من الطبيعة غير متميز عنها لخاصية جوهرية تكمن في ذاته.

أما المفكر الإسلامي فإن الإنسانية فيه " ارتقاء إلى الدرجة التي تؤهله للخلافة في الأرض، واحتمال تبعات التكليف، وأمانة الإنسان لأنه المختص بالعلم والبيان والعقل والتمييز مع ما يلابس ذلك كله من تعرض للابتلاء بالخير والشر، وفتنة الغرور بما يحس من قوته وطاقته، وما يزدهيه من الشعور بقدرته ومكانته في الدرجات العليا من درجات التطور ومراتب الكائنات، بحيث ينسى في نشوة زهوه وكبرياء غروره أنه المخلوق الضعيف الذي يعبر رحلة الدنيا من عالم الغيب، على الجسر المفضي حتما إلى حفرة من تراب"[2].

وهذا مفهوم يختلف بلا شك المفهوم الغربي المعاصر للإنسان، وهذا ما أكدته بنت الشاطئ بقولها: "أما الإنسان فليس مناط إنسانيته، فيما نستقرئ من آيات البيان المعجز، مجرد كونه منتميا إلى فصيلة الإنس[3]، كما أنه ليس مجرد بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق"[4].

والحقيقة إن التصور الإسلامي للإنسان يرجع إلى فهم المسلمين لكتابهم المنزل، واعتمادهم على تفكير منظم للمسائل الدينية، فالفارابي يرى أن الإنسان مركب من جوهرين: أحدهما: مشكل مصور، مكيف مقدر، متحرك، ساكن، متحيز، منقسم. والثاني: مباين للأول في هذه الصفات، غير مشارك له في حقيقة لذات، يناله العقل وينحط عنه الوهم[5].

ثم يبين مصدر هذين الجوهرين فيقول مخاطبا الإنسان:" فقد جمعتَ بين عالم الخلق وعالم الأمر، لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك "[6].

ولا شك أن الفارابي يؤصل لرأيه من الآيات القرآنية التي تشير إلى وجود عالمين هما عالم الخلق،

1- فاروق الدسوقي، مقومات المجتمع المسلم، (مرجع سابق) ص 94

2- د- عائشة عبد الرحمن، مقال في الإنسان دراسة قرآنية (مرجع سابق) ص 15

3- انظر: الرحمن: 14، الحجر: 26.

4- المرجع نفسه و الصفحة

5- الفارابي، عجائب النصوص في تهذيب الفصوص، ط 1، القاهرة: مطبعة السعادة 1335ه، ص 78

6- المرجع نفسه و الصفحة

وعالم الأمر حيث قال جل وعلا: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ [1]، وكذلك الآية التي تشير إلى أن الروح تصدر من عالم الأمر في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ

وعالم الأمر هو: ماوجد عن الحق من غير سبب، ويطلق بإزاء عالم الملكوت "[3]، وأما عالم الخلق فهو" ماوجد عند سبب و يطلق أيضا بإزاء عالم الشهادة "[4].

ويرى الفرابي أن هذه الروح التي في الإنسان هي في الحقيقة سره الذي أنت به أنت وهو من عالم الألوهية ، وله تنزل في تجسم القوى الحيوانية والنباتية، وترفع في القوى العاقلة، فهو جامع بين " التنزيه و التشبيه " مثال خالقه جل وعلا.[5]

وهذه الفكرة الأخيرة وهي الجمع بين " التشبيه والتنزيه " في الإنسان سنشهد لها تطورا في أفكار ابن عربي فيما بعد، لتكاد تكون المحور الذي تدور حوله فلسفة ابن عربي سواء ما تعلق منها بالإنسان أو بالذات الإلاهية.

و الواقع إن الفرابي في تصوره للإنسان كان حريصا على تأكيد روحانية النفس وجوهريتها وتجردها عن المحسوس ، وكأنه يريد أن يجعل من تصوره هذا تصورا موازيا للاتجاه الأرسطي في طبيعة النفس، وهو إتجاه تغلب عليه النزعة المادية التي يرفضها أبو نصر، ولا يكتفي أبو نصر الفارابي بهذا الحد حتى يضيف إليه " أمرا أخر هو كون الزمان النفسي مستمرا ومتصلا، فالنفس تدرك الماضي الذي غاب، والمستقبل الذي هو آت، طبعا إضافة للحاضر التي هي فيه "[6].

ثم يقول : هذا الروح الذي لك من جوهر عالم الأمر، وخاصيته ألا يتشكل بصورة، ولا يتقدر بمقدار، ولايتعين بإشارة حسية، و لا يتردد بين حركة وسكون، لذا يدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي هو آت ويسبح في عالم الملكوت، وينقش بنقش الجبروت "[7].

و الحقيقة القال : إن فيلسوفنا الفارابي يعد الرائد الأول في بناء نظرية " الإنسان الكامل " في الحضارة الأسلامية بناء فكريا وعقديا، حيث لا تجد أحدا من المفكرين السابقين صاغ الفكرة بالشكل الذي شاده

1_ الاعراف ، الاية : 54

2_ الاسراء، الاية : 85

3 – ابن علابي رموز الصوفية، تح : موفق فوزي الجبر، ط 1 ، دمشق : دار الحكمة 2000 م، ص 62

4 – المرجع نفسه و الصفحة

5 – الفارابي، عجائب النصوص في تهذيب الفصوص (ملاجع سابق) ص 78

6 – ابراهيم عاتي، الانسان في الفلسفة الاسلامية (نموذج الفارابي) ط 1، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكاتب 1993 م ، ص 106

7 – الفارابي، عجائب النصوص في تهذيب الفصوص (مرجع سابق)، ص 78

الفيلسوف كما يقول " جعفر آل ياسين "[1].

وفيلسوفنا بعلمه الغزير، وبمسلكه الفذ في الحياة، وبمؤلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها وعمقها في نفس الوقت يمثل طفرة في تاريخ العلم والفلسفة عند المسلمين، ولا غرو أن يصفه ابن خلكان بأنه " أكبر فلاسفة المسلمين، و لم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه، والرئيس أبو علي بن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه "[2].

والواقع أن " أولييري " أصاب كبد الحقيقة حينما قال إنه: " ليس من الصعب المبالغة في تقدير أهمية الفارابي، فالواقع أن كل ما نلقاه فيما بعد عند ابن سينا و ابن رشد موجود في صلب تعاليم الفارابي "[3].

أما "إخوان الصفاء"[4] فقد حددوا الإنسان بقولهم بأنه:" حي ناطق مائت "، ويعنون بالحي: الناطق النفس، وبالمائت: الجسد، لأن الإنسان جملة مجموعه منها"[5].

ويرى إخوان الصفاء أن صورة الإنسان أفضل الصور وأحسنها؛ لأن الله قد خلقه في أحسن تقويم فإن حدث عيب لواحد من الناس فذلك لأسباب فلكية.

وهذه الصورة الإنسانية هي أكمل الموجودات الأرضية، مستدلين في ذلك بقوله تعالى:﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾[6].

والإنسان عند إخوان الصفاء جميل الصورة في بعض حالاته قبيح في بعضها الآخر، وذلك كائن في إقباله وإدباره وفقره وغناه.

ويعتقد الإخوان أن صورة الإنسان المليحة هي خليفة الله في الأرض، وفي تدبير العالم السفلي من حيوان ونبات ومعادن على كثرتها[7].

ومما يلفت الانتباه في تصور إخوان الصفاء للإنسان هو اهتمامهم الشديد بالنفس الإنسانية، ذلك لأن للنفس كرامة ومنزلة سامية لم تتأت لجواهر الأجسام إذ هي حية وعالمة و مدبرة، وكان و لابد لهذه

1- جعفر آل ياسين، **فيلسوفان رائدان الكندي و الفارابي**، ط 2، دار الأندلس: لبنان 1983م، ص 133

2- أولييري، **الفكر العربي و مركزه في التاريخ**، تر: إسماعيل البيطار، ط بيروت: دار الفكر اللبناني 1982م، ص 135

3- جماعة سرية، اضطرب كثير من الباحثين في الحكم لهم أو عليهم، إلا أن الدراسات الحديثة أثبتت أنهم من الإسماعيلية إحدى الطوائف المحسوبة على الشيعة، أهم ما تركته هذه الفرقة رسائلهم التي جمعوا فيها كثيرا من أشتات العلوم، وعبر " إخوان الصفاء " عن ذلك بقولهم إنهم " لا يعادون علما من العلوم "، ومن أول ما كتب عنهم دراسة محمد فريد حجاب، **الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء**، ط 1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982م، ص 22-114

4- و ينظر أيضا: محمد عبد اللطيف العبد، **الإنسان في فكر إخوان الصفا**، ط1، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية (د-ت) ص 7-60

5- رسائل **إخوان الصفا**،ط بيروت: دار بيروت للطباعة و النشر 1983م، ج 1، ص 259

6- التغابن ، الآية: 2

7- عبد اللطيف العبد، الإنسان في فكرإخوان الصفا (مرجع سابق) ص 125-126

النفس من أن تستكمل فضائلها بالمعرفة، ولن تتحقق لها هذه المعرفة إلا بإدراكها لصورتها الإنسانية التي هي أجمل ما أبدعته القدرة الإلهية[1].

هذه الصورة الإنسانية التي نراها عند ابن عربي عبارة عن مجلى "الحقائق الألوهية" أو " الصفات الإلهية"، يقول ابن عربي:" لما كان العالم على صورة الحق، وكان الإنسان الكامل على صورة العالم وصورة الحق، وهو قوله ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ إن الله خلق آدم على صورته، فليس في الإمكان أبدع ولا أكمل من هذا العالم"[2].

أما المعتزلة فقد اختلفوا فيما بينهم في تحديد تعريف جامع للإنسان، فمنهم من ركز على الظاهر المحسوس مثل " أبو الهذيل العلاف"، ومنهم من قال بثنائية الجسد والروح كمثل"بشر بن المعتمر"، ومنهم من قال:" إن الإنسان هو الروح فقط " مثل "إبراهيم النظام"[3].

وعلى الرغم من هذا التباين والاختلاف في تحديد ماهية الإنسان عندهم فقد اتفقوا جميعا على أن الصفة المميزة له: "أنه مكلف "[4]، وليس بين تعريفاتهم ما يتعارض مع صفة التكليف.

كما أشار" الأشعري" إلى اختلاف وجهات نظر الطبائعيين حيث زعم بعضهم أن الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة، وما أشبه ذلك، وقال أصحاب الطبائع: الإنسان هو الحر والبرد واليبس والرطوبة، اختلط بهذا الضرب من الاختلاط، وقال أصحاب "الهيولى" إأن الإنسان هو الجوهر الحي الناطق الميت، وأنه إنسان في حال نطقه وحياته، وجوزوا الموت عليه، وقد كان قبل ذلك لا إنسانا"[5].

والواقع أن هذه التعريفات جميعا لم تبين لنا ما هو الإنسان؟ فقد حار فيه الخاصة، ولم يهتدوا إلى تحديد تعريف له و إن ميزوه بأنه " حيوان ناطق "، حتى استخلص بعض العلماء أن العقل الإنساني عاجز تماما عن أن يحيط إحاطة تامة بإدراك ماهية ما من الماهيات المخلوقة على وجهها الحقيقي حتى ماهية ذاته هو كفرد لا يستطيع أن يدركها إدراكا محددا حقيقيا، مهما اجتهد في الاستبطان والتأمل الذاتي المباشر[6].

1- رسائل إخوان الصفا، (مرجع سابق) ج 2، ص 300-301

2- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 4، ص 21، و ينظر أيضا: ابن عربي ، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي (مرجع سابق) ج 1، ص 48 و ما بعدها.

3- انظر الأشعري مقالات الإسلاميين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد،ط 2، بيروت: دار العودة 1985م ج 2، ص 24-25

4- القاضي عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد و العدل، ط 1، القاهرة: الدار المصرية للتأليف و النشر، ج 11، ص 358 و ما بعدها.

5-مرجع سابق، ج 2، ص 25-27

6 سامي نصر لطف، نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية) ط 1، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت 1978م ص 60-61

2 . 5 . 1 تعريف الإنسان بالروح أو النفس:

على الرغم من التباين الواضح بين مفكري الإسلام في تحديد تعريف جامع للإنسان، فإنهم اتفقوا تقريبا على أن الإنسان مكون من " الروح و الجسد " أو " النفس والجسم "، أو كما يقول ابن سينا:" جوهر يمكن أن يشار إليه، وآخر لا يمكن أن يشار إليه "[1].

أما تعريفه للنفس فهو يعتبر امتدادا لتعريف أرسطو حيث حدها بقوله:" كمال أول لجسم طبيعي آلي"، وإن شئنا قلنا: كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة؛ أي مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة "[2].

ومع أن ابن سينا متابع لأرسطو في تعريفه للنفس إلا أنه وللأمانة العلمية يختلف معه في تصوره للصلة بين الجسم والبدن، إذ رأى ابن سينا أن النفس كمال للجسم، أو صورة له، إلا أنها ليست من نوع الصورة الأرسطية التي توجد دائما ملتحمة مع مادتها، بل هي صورة خاصة تمثل جوهرا مستقلا عن البدن...، بينما هي ليست كذلك عند أرسطو[3].

ومع تأثير تعاليم أرسطو على ابن سينا و نفوذها عليه إلا أنه لم تسيطر عليه سيطرة كاملة ذلك لأننا نجده قد أفاد من أفلاطون في حديثه عن خلود النفس و بقائها بعد البدن.

أما حد الإنسان عند ابن سينا فقد كان يميل إلى تعريفه بالنفس أو الروح، وهو الجزء المكون للأنا أو الذات الإنسانية، وفي هذا المعنى يقول:" تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجودا في جميع عمرك، حتى إنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل و الانتقاص، ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة لزال وانتقص قريب من ربع بدنه، فتعلم نفسك أنه في عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة، بل جميع عمرك، فذاتك أي نفسك مغايرة لهذا البدن، وأجزائه الظاهرة والباطنة "[4].

والواقع أن جميع مفكري الإسلام لا يكاد يخلو تعريفهم للإنسان لديهم من ثنائية الجسم والنفس، فهو الحيوان الناطق، و لكن النطق أو العقل هو الذي يميز الإنسان عن باقي الكائنات ومنها الحيوان، وهذا العقل أو النطق هو مصدر القدرة عند الإنسان في إدراك المعاني المجردة واستخراجها من الأشياء الحسية، وفي هذا يقول ابن سينا:" إن أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني العامة المجردة من المادة كل التجريد

1- د- فيصل بدير عون، **الفلسفة الإسلامية في المشرق**، ط 1، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة 1982م، ص 231

2- نقلا عن: يحيى هويدي، **دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية**، ط1، القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع 1985م، ص 255

3- المرجع نفسه و الصفحة.

4- ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة ، ضمن كتاب أحوال النفس، **تح: أحمد فؤاد الأهواني**، ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1952، ص9

والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية؛ فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هي ما يوجد للإنسان، وجلها يختص به الإنسان، وإن كان بعضها بدنيا، لكنه وجد لبدن الإنسان بسبب النفس التي للإنسان "[1].

وهكذا أمكن لابن سينا أن يؤكد أن النفس الناطقة هي الإنسان وهي العقل الذي اتخذ الجسم آلة ووسيلة لاكتساب العلوم والمعارف لتحقيق غايته العليا، وسعادته القصوى، وهي معرفة ربه من خلال معرفة نفسه وإدراك ما حوله.

والحقيقة أن المفكرين الإسلاميين يخلطون بشكل عام بين النفس والعقل والقلب والروح، فما هي الروح؟ يجيبنا حجة الإسلام الغزالي بأنها:" اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان...، وهو الذي أراده الله تعالى بقوله:﴿ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ "[2]، وهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته"[3].

والمتتبع لما كتبه الغزالي يجد أن هذه الألفاظ الأربعة تتوارد على هذه اللطيفة الربانية العالمة المدركة عنده والتي هي الإنسان بالحقيقة[4].

ويذهب" عبد الرزاق القاشاني" إلى أن الروح " في اصطلاح القوم ـــ يقصد الصوفية ـــ هي اللطيفة الإنسانية، واصطلاح الأطباء هو البخار اللطيف المتولد في القلب القابل لقوة الحياة والحس والحركة، ويسمى هذا في اصطلاحهم النفس. والمتوسط بينهما المدرك للكليات والجزئيات القلب، ولا يفرق العلماء بين القلب والروح ويسمونها النفس الناطقة "[5].

وعموما فقد حاول بعض المتكلمين التفريق بين النفس والروح كما نجد ذلك عند الإمام الباقلاني حيث رأى بأن النفس هي:" النسيم الداخل والخارج بالتنفس فهي النفس، والروح عرض، وهو الحياة فقط فهو غير النفس" [6]، فالروح على هذا الرأي عرض من الأعراض، ومن المعلوم أن الأعراض لا تبقى زمنين عند الأشاعرة بل تفنى وتتجدد دائما، ومن ثم فإن الروح في تغير مستمر وبالتالي لا يمكن تعريف الإنسان به، و ينسب الإمام ابن حزم إلى أحد أئمة الاعتزال وهو معمر بن عمرو العطار تعريفا سلبيا في النفس وهو أن:" النفس ليست جسما ولا عرضا، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق، ولا هي في مكان،

1- نقلا عن د سامي نصر لطف، نماذج من فلسفة الإسلاميين ط 1، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت 1977م، ج 1 ص 230

2- الإسراء، الآية: 85

3 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002م ج 3، ص 5

4- المرجع نفسه، ج 3، ص 6

5- عبد الرزاق القاشاني، إصلاحات الصوفية تح: محمد كمال إبراهيم جعفر، ط 1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981م، ص 151

6- ابن حزم، الفصل في الملل و الأهواء و النحل، تح: أحمد شمس الدين ط 2، بيروت: دار الكتب العلمية 1999م، ج 3، ص 254

ولا تتجزأ، و أنها هي الفعالة المدبرة، وهي الإنسان"[1]، كما نسب ابن حزم هذا الحد إلى بعض الأوائل، ولعله يقصد به أرسطو.

أما ابن حزم فقد ذهب إلى أن النفس:" جسم طويل عريض عميق، ذات مكان، عاقلة مميزة، مصرفة للجسد"[2].

ويرى أن النفس والروح اسمان مترا دفان لمسمى واحد، ومعناهما واحد، ويقدم ابن حزم ـــ رحمه الله ـــ عدة أدلة يؤيد بها رأيه القاضي بأن النفس غير الجسد، وأنها هي حقيقة الإنسان، كما يستشف من كلامه[3].

وهذا ما جاء الإسلام ليؤكده، وما توجيهاته اللطاف للإقبال على العبادات ونوافل الخيرات إلا من أجل طهارة الروح التي هي جوهر الإنسان.

2-5-2 تعريف الإنسان بالنفس و البدن:

وإذا كان جوهر الإنسان هو النفس أو الروح على اختلاف في التعبيرات فإن مفكري الإسلام حاولوا أن يعرفوا الإنسان من خلال النفس والجسد مجتمعين.

كما يلاحظ ذلك عند إخوان الصفا الذين أكدوا على تعريف الإنسان بالنفس، لكنهم ربطوا بين هذه النفس والجسد ربطا وظيفيا، وفي هذا المعنى يقولون:" لما أراد الباري أن يطلع النفس الإنسانية خزائن علومه، ويشهدها العالم بأسره، علم أن العالم واسع كبير، وليس في طاقة الإنسان أن يدور في العالم حتى يشاهده كله لقصر عمره وطول عمران العالم، فرأى من الحكمة أن يخلق لها عالما صغيرا مختصرا من العالم الكبير، وصور في العالم الصغير جميع ما في العالم الكبير" [4]، فكان الإنسان الذي هو جملة مجموعة من جوهرين مقرونين، أحدها هذا الجسد الجسماني الطويل العريض العميق المدرك بطريق الحس، والآخر هذه النفس الروحانية العلامة المدركة بطريق العقل "[5].

والمتأمل فيما أنتجه الفكر الإسلامي في هذا الموضوع منذ البواكير الأولى للفكر الاعتزالي إلى اليوم يجد أن أغلب الإسلاميين مالوا إلى الجمع بين الروح و الجسد في تعريف الإنسان، فقد كان " إبراهيم بن

1- المرجع نفسه و الصفحة .

2- المرجع نفسه و الصفحة .

3- المرجع نفسه، ج 3 ص 254-257

4- انظر: رسائل إخوان الصفا، (مرجع سابق) ج 2، ص 462

5- المرجع نفسه، ج 2، ص 457

سيار النظام" يقول:" الإنسان من جسد وروح، ولكنه كان يرى أن الإنسان على الحقيقة هو الروح"[1]، ويرى الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة أن النظام برأيه هذا يقترب من رأي الفلاسفة، إلا أنه كان يقول أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، وهو بهذا يقترب من الطبيعيين[2].

أما علاقة الروح بالبدن عند النظام فهي علاقة المداخلة؛ أي أنها تشابك البدن بحيث يكون كل هذا في كل هذا، كما تداخل المائية الورد والدهنية السمسم.

ومع أن النظام كان يقول بهذا التداخل، فقد كان يرى أن الفعل للروح وحدها، وهي تفعل في نفسها، وتفعل في هيكلها وظرفها، وهي التي تحس وتدرك بنفسها، وما الحواس إلا أبواب أو "خروق" تدرك الروح منها الأشياء.

وللروح قوة واستطاعة ومشيئة بنفسها، وهي قادرة على الفعل قبل فعله، ولا توصف بالقدرة عليه حال وجوده، لأنه يقع على حسب استعدادات الطبيعة وقوانينها[3].

وأشار الإمام ابن حزم أيضا إلى أن الإنسان يقع على النفس والجسد معا على الرغم من تجويزه أن لفظ " الإنسان" يمكن أن يقع على النفس دون الجسد، أو على الجسد دون النفس، و يرى ــ رحمه الله ــ أن كلا القولين صحيحان، والأدلة على ذلك متظافرة من القرآن الكريم، ومن ثم فليس أحدهما أولى من القبول من الآخر، ولا يجوز أن يعارض أحدهما بالآخر[4].

ويبدو أن هذا الرأي الذي قال به ابن حزم هو الذي انتصر له ابن قيم الجوزية حيث قال:" الذي عليه جمهور العقلاء: أن الإنسان هو البدن والروح معا، وقد يطلق اسمه على أحدها دون الآخر بقرينة"[5].

والذي يمكن جمعه من أقوال مفكري الإسلام حول تعريف الإنسان أنه هو الروح أو النفس حقيقة، والثاني أن الإنسان هو هذا المرئي، ولا روح له، بل الروح عنده هو البدن وكذلك النفس، والثالث وهو الغالب الذي يقول: بأن الإنسان جسد وروح وهما جميعا إنسان، والفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح[6].

أما في الفكر المعاصر فقد رفض " برتراند راسل" الفيلسوف الإنكليزي المشهور(197-1872م)

1- محمد عبد الهادي أبوريدة، إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية و الفلسفية، ط 1، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1948م ص 99.

2- المرجع نفسه، ص 100

3- محمد عبد الهادي أبوريدة، إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية و الفلسفية، مرجع سابق ص 101-102.

4- ابن حزم، الفصل في الأهواء و الملل و النحل (مرجع سابق) ج 3، ص 245

5- ابن قيم الجوزية، الروح، ط 1، القاهرة: مكتبة المتنبي (د-ت) ص 177-178

6- انظر تفصيل هذه الأقوال عند: الأشعري، مقالات الإسلاميين (مرجع سابق) ج 2، ص 24-27و ينظر أيضا محمد عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظام (مرجع سابق) ص 99-100

الفصل بين العقل والمادة، أو كما يقول مفكرو الإسلام الجسد والروح، ويعزو ذلك إلى أفلاطون الإلهي، وفي هذا المعنى يقول:" وبتأييد من الدين قاد أفلاطون الإنسانية إلى قبول الفصل في العالم المعروف بمقولتين: العقل والمادة، و لكن علم الطبيعة وعلم النفس بدأ كل منهما يلقى ظلا من الشك على هذا الازدواج...، والحقيقة بالطبع أن العقل والمادة كلاهما وهم، وهذا ما يكتشفه علماء الطبيعة بدراسة المادة ويكتشفه علماء النفس بدراسة العقل"[1].

والحقيقة أن "راسل" ينكر الانفصال بين المادة المكونة للجسد وصورتها التي هي النفس، وإن كان يقر بوجودها كنفس ناطقة أو عقل، أما النفس كجوهر روحاني فلا مكان لها في مذهبه الفكري.

2 .5. 3 تعريف الإنسان بالعقل:

وإذا كان من تفريق بين النفس والعقل في الفلسفة الإسلامية، فهو ما نجده عند "العامري "[2] حيث يعرف العقل بقوله:" إنه جوهر مدبر للنفس، والعقل ليس هو النفس، بل جزء منها"، ولكنه في أعلى مراتب النفس الإنسانية يظهر هذا من خلال الصفات التي يضيفها إليه فيقول عنه بأنه:" النور الذي شرف الله عز وجل النفس الإنسانية به". وفي موضع آخر يقول:" إن الباري جل جلاله لما خلق العالم السفلي أحب أن يزينه بالعقل"[3].

وبلغ العقل مكانة كبيرة عند الفلاسفة حتى إننا نجد الفارابي يصفه بأنه" جوهري أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة "[4].

أما عن طبيعة هذا العقل الذي تكتمل النفس بوجوده عند العامري — لأن وجوده بها يعني ارتقاءها، لأن النفس بالنظر إليها في حد ذاتها واقعة تحت الزمان، ومن جهة تكاملها بالعقل تكون واقعة تحت الدهر- فهو جوهر مفارق للبدن مثله مثل النفس التي هي أيضا جوهر مفارق البدن، وإن ظهر كلاهما مصاحبا للبدن إلا أنهما ليسا جزءاً منه، فالعقل الإنساني وإن كان في بدء ظهوره إنسيا ذو مادة لأنه يظهر مرتبطا بالإنسان، ولكنه عن طريق ارتقائه يصل إلى غايته؛ أي عندما يصير عقلا بالفعل فهو حينئذ يأنف بكماله عن أن يكون ذا قوام متعلق بالمادة"[5].

1- برتراندراسل، العقل و المادة، تر: أحمد إبراهيم الشريف، ط 1، القاهرة: مكتبة المتنبي 1975م، ص 189

2- فيلسوف إسلامي ولد بنيسابور في أوائل القرن الرابع الهجري من أهم مؤلفاته "الإعلام بمناقب الإسلام " توفي سنة 981هـ انظر في ترجمته و آرائه الفلسفية، منى أحمد أبو زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في الفكر العامري، ط 1 بيروت: دار المؤسسة الجامعية للدراسات 1994م

3- انظر هذه الأقوال و غيرها عند منى أحمد أبي زيد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية (مرجع سابق) ص 62

4- الفرابي، عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية تح: فريدريك دتريشي ط 1 ليدن 1892م ص 64

5- منى احمد ابو زيد، الانسان في الفلسفة الاسلامية (مرجع سابق) ص 62-63

والإنسان عند العامري إنسان بما يملك من عقل، وبه يصير أشرف موجودات الأرض، هذا العقل المتمثل في النطق والمعرفة، وبه يكون الإنسان إنسانا، فمن ليس بناطق فإنه ليس بإنسان إلا من جهة إعجاز للصورة الظاهرة "[1].

فالإنسان بناء على هذا التعريف ليس هو الكائن الذي يمتلك نفسا أو روحا إنسانية، كالطفل الصغير مثلا، فهذا لم يتجاوز حد الحيوانية، وإنما الإنسان من اكتمل عقله و عاش به عيشة الحكماء بين الناس.

ونحن في الحقيقة لا نريد بعد هذا الذي أوضحناه قطيعة بين العقل و النفس، فالمتفق عليه أن العقل قوة من قوى النفس وإن فرق بينهما بعض المفكرين من قدامى ومحدثين.

2. 5. 4. التعريف بالرسم والحد:

مما يلفت الانتباه أن جل المفكرين المحدثين يميلون إلى حد الإنسان بالرسم، وإن كان القدامى قد نبهوا عليه، فهذا الإمام الغزالي عندما أراد أن يعرف الإنسان قال:" والإنسان على رتبة بين البهائم و الملائكة، فإن الإنسان من حيث يتغذى وينسل فنبات، ومن حيث يحس ويتحرك بالاختيار فحيوان، ومن حيث صورته وقامته فكالصورة المنقوشة على الحائط، وإنما خاصيته معرفة حقائق الأشياء"[2].

وفي عصرنا هذا هناك من رفض تعريف الإنسان سواء بالحد أو بالرسم، ورأى بأن كل محاولة في هذا المجال يجلل صاحبها بعار الجهل، وفي مقدمة هؤلاء " بليز باسكال" الذي قال صراحة وبدون مواربة:" أن كل محاولة لمعرفة الإنسان تؤدي بنا إلى الفشل، وكل ما يسمى تعريفات للإنسان ليس إلا تأملات فارغة"[3].

غير أن دعوة "باسكال" لم تجد أذنا سميعة، فعلماء العصر الحاضر يرون أن حرية الإرادة الإنسانية هي أخص ما يميز الإنسان عن سائر الكائنات الأرضية الأخرى[4].

أما فلاسفة الوجودية فقد رأوا بأن جوهر الإنسان هو الحرية، وهذا ما عبر عنه أحد أقطاب هذا المذهب في العالم العربي وهو المرحوم" عبد الرحمن بدوي"[5] بقوله:" لا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية "[6].

1- المرجع نفسه، ص 65

2- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (مرجع سابق) ج 3، ص 12-13

3 – pascal ، polaise، pensees pologne 1980 section VI P 128 انظر ،

4- مجموعة من العلماء، الله يتجلى في عصر العلم، تر: د- الدمرداش عبد المجيد السرحان ط 2، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1961م ص 129-130

5- فيلسوف مصري ولد عام 1917م، بلغت مؤلفاته مائة كتاب من أهمها موسوعته الفلسفية في جزأين توفي عام 2001م انظر في ترجمته: د عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ط 1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1984م، ج 1، ص 294-318

6- المرجع نفسه، ج 1، ص 301

وتعريف الإنسان بالحرية قريب من قول المعتزلة بأن الإنسان يتميز بأنه:" حر مختار فيما هو مكلف به مسئول عنه يوم القيامة"[1].

ومن الطريف أن نجد ابن عربي يرى بأن الإنسان حر ما دام الله حرا؛ لأنه في مذهبه ما من وصف يمكن أن يتصف به الله إلا و يمكن أن يتخلق به الإنسان، وفي هذا المعنى يقول:" وأما نحن فقد أعطتنا الحقائق ... أن الإنسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الإلهية اسم إلا وهو حامل له، ومن توقف من أصحابنا في مثل هذه المسألة فلعدم معرفته بما هو الإنسان عليه في حقيقته و نشأته، فلو عرف نفسه ما عسر عليه مثل هذا"[2].

وهذا التعريف هو الذي رامه" فر يتجوف شيون" أحد المتأثرين بـــ"الشيخ الأكبر" الممتازين في العصر الحاضر حيث قال:" إذا كان الإنسان و قد خلق على صورة الله، وقد ميز عن المخلوقات الأخرى بحيازته للعقل المتعالي، والإرادة الحرة وموهبة الكلام، فالإسلام إذن دين اليقين والتعادل والصلاة على التوالي"[3].

ولعل هذه الإضافة هي التي يقدمها الإسلام لأبناء العصر الحاضر والتي تفرد بها عن بقية الديانات الأخرى.

2. 5. 5. التعريف بالإنسانية:

ومن تعريفات الإنسان ما يخرج به عن الإطار الفردي إلى الإطار الأعم وهو الإنسانية، أعني مجموعة أفراد البشر من حيث النفوس لا الأبدان.

فابن سينا يفرق بين النفس الفردية وبين النفس الكلية، فزيد وعمرو مختلفان من حيث الأشخاص، متحدان في الإنسانية، يقول ابن سينا:" إن الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لا محالة، يشترك فيها أشخاص النوع كلهم بالسوية، وهي بحدها شيء واحد، وقد عرض لها إن وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت، وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية"[4].

ويرى ابن سينا أن الإنسانية لا تقبل العوارض المادية كالتكثر والانقسام والكم والكيف والأين والوضع، وهو ما عبر عنه بقوله:" فالصورة الإنسانية بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شيء من هذه اللواحق"[5]، فالإنسان واحد من حيث النفس مختلف من حيث البدن.

1- د- أحمد صبحي، **في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين** – المعتزلة- ط 5 بيروت: دار النهضة العربية 1985م ج 1، ص 197

2- ابن عربي ، حلية الأبدال (مرجع سابق) ص 52

3- **éditions du seuil 1976 frithj of shuon ، comprendre l'islam، p 15**، انظر

4- ابن سينا، **النجاة في المنطق و الإلهيات**، تح: عبد الرحمن عميرة ط 1، بيروت: دار الجيل 1992م ج 2، ص 16

5- المرجع نفسه، ج 2، ص 17

والحقيقة أن رأي ابن سينا يتفق مع رأي أستاذه الفارابي الذي تتلمذ على كتبه، إذ من المعلوم أن الفارابي يقول بالعقل الإنساني العام، وهو ما عبر عنه بقوله بأنه "جوهري أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة"[1].

لكن هاته الآراء قوبلت بالنكير والرفض من قبل فقيه الأندلس ابن حزم، حيث قدم عدة أدلة لنقض ما انتهى إليه كل من الفارابي وابن سينا، من ذلك قوله:أن" من الدليل على أن النفس جسم من الأجسام انقسامها على الأشخاص؛ فنفس زيد غير نفس عمرو، فلو كانت النفس واحدة لا تنقسم على ما يزعم الجاهلون القائلون بأنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض...، فصح أنها نفوس كثيرة، متغايرة الأماكن، مختلفة الصفات، حاملة لأعراضنا، فصح أنها جسم بيقين لا شك فيه"[2].

ودليل آخر يورده ابن حزم يؤكد به صحة رأيه فيقول:" إن العلم لا خلاف في أنه من صفات النفس وخواصها لا مدخل للجسد فيه أصلا ولا حظ، فلو كان النفس جوهرا واحدا لا يتجزأ نفوسا لوجب ضرورة أن يكون علم كل أحد مستويا، لا تفاضل فيه، لأن النفس على قولهم واحدة عندهم غير منقسمة، ولا متجزئة، فكان يلزم و لابد أن يعلم جميع أهل الأرض ما يعلمه كل عالم في الدنيا، لأن نفسهم واحدة لا تنقسم وهي العالمة، وهذا ما لا انفكاك عنه البتة، فقد صح بما ذكرناه ضرورة أن نفس كل أحد غير نفس غيره، وأن أنفس أشخاص متغايرة تحت نوع نفس الإنسان، وأن نفس الإنسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية، التي يقع تحتها أنفس جميع الحيوان"[3].

والحق أن ما قدمه ابن حزم لا يعدو أن يكون من شنشنة العلماء والأكابر؛ إذ سوف لا نعدم أدلة قرآنية يفهم من ظاهرها ما ذهب إليه كل من الفارابي وابن سينا، كقوله جل شأنه:﴿ **يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾[4]، وقوله أيضا:﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا** ﴾[5].

أما سر تفاوت النفوس وتفاضلها الذي أشار إليه ابن حزم فمرجعه إلى الانسجام والتجانس بين كل نفس وبين الجسد الذي تحل فيه وهو ما عبر عنه ابن عربي بقوله:" فإن الصورة المعدلة لا تقبل إلا روحا

1- الفارابي عيون المسائل (مرجع سابق) ص 64

2- ابن حزم الفصل في الأهواء و الملل و النحل (مرجع سابق) ج 3، ص 269

3- المرجع نفسه و الصفحة

4- النساء الآية: 1

5- الأعراف، الآية: 189

تشاكل مزاجها "، فالنفوس لا تتفاضل فيما بينها بحسب أصلها، لأنها كلها من أمر الله، وإنما تتفاضل بحسب أمزجة الأجسام التي خصصت لها، وهذه الفكرة هي التي ارتضاها" ليبنتز"[1] فيما بعد عندما تحدث عن التجانس الأزلي المتبادل بين كل من النفس و البدن"[2]

والحقيقة أن فكرة تعريف الإنسان بالنوع أو النفس أو العقل أو الروح قد أيدها كثير من مفكري الإسلام كالفارابي وابن سينا والغزالي كما يستروح من كلامه في كتابه " ميزان العمل"[3]، كما حمل عليها عددا آخر غير قليل كابن حزم وابن باجة[4]. ولا عجب في ذلك فهذا شأن كل الأفكار البشرية يقبلها قوم ويرفضها آخرون.

2. 6. تعريف الإنسان عند ابن عربي:

يؤكد ابن عربي في أكثر من موضع في كتبه على ضرورة أن يعرف الإنسان نفسه؛ لأن هذه المعرفة تفتح للعبد بابا من القرب إلى معرفة الله سبحانه، ويرى ابن عربي أن هذا ما صرحت به الآيات القرآنية كقوله تعالى:﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[5]، وقوله في آية أخرى:﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[6] وفي الحديث:" من عرف نفسه فقد عرف ربه"[7]، فقد ربط الحق معرفته بمعرفتنا، فلا يعرف حتى نعرف، نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فنحن جعلناه بمألوهينا إلها على حد تعبيرابن عربي[8].

وإذا ذهب البعض إلى القول بإمكان معرفة الله من غير نظر إلى العالم، كما ذهب إلى ذلك ابن سينا

1- فيلسوف و عالم ألماني عظيم ولد عام 1646م من أهم مؤلفاته المادولوجيا، توفي عام 1716 م انظر في ترجمته: د عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية (مرجع سابق) ج 2، ص 378-397و للأستاذ الدكتور محمود قاسم، دراسة مقارنة جيدة بينه و بين ابن عربي انظر: د محمود قاسم، محيي الدين بن عربي، ط1، القاهرة: القاهرة الحديثة 1972م

2- د- محمود قاسم، تفسير مجهول ومثير للقرآن المتصوف محيي الدين بن عربي، مقال منشور ضمن مجلة الهلال، عام 1970م العدد 12، ص 84-83

3- أبو حامد الغزالي ميزان العمل، ضمن كتاب الفكر الأخلاقي العربي، تقديم: د ماجد فخري ط 1، بيروت: الأهلية للنشر و التوزيع، 1979م ج 2، ص 203

4- د- زينب عفيفي، ابن باجة و آراؤه الفلسفية، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء 2000م. ص 255

5- فصلت، الآية: 53

6- الذاريات، الآية: 20-21

7- حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه قال الإمام النووي: ليس بثابت و قال ابن تيمية موضوع و قال أبو المظفر السمعاني في القواطع لا يعرف مرفوعا و إنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله و السيوطي فيه تأليف لطيف سماه القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه انظر: العجلوني، كشف الخفاء و مزيل الإلباس، تح: أحمد القلاش، ط 4، بيروت: مؤسسة الرسالة 1985م، ص 343

8- ابن عربي فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي (مرجع سابق) ج 1، ص 81

والإمام الغزالي فإن هذا خطأ بين كما يرى صوفينا الأندلسي[1].

وهذا ما صرح به الشيخ حيث يقول:" اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن الجهل بالله إنما كان من جهلك بك، فإن الله ما جعل دليلا على العلم به إلا علمك بك فجعل الآية في نفسك و قال النبيﷺ: المترجم "من عرف نفسه فقد عرف ربه"[2].

فمعرفة الإنسان لحقيقة نفسه، هي مفتاح المعرفة لما سواه كالمعرفة بالله، بل والمعرفة بالعالم.

فما من حقيقة في العالم إلا وهي في الإنسان، فهو الكلمة الجامعة والمختصر الشريف[3].

ومعنى هذا أنه كلما ازداد الإنسان معرفة بنفسه ازداد معرفة بمن حوله والعكس بالعكس، وهذا لعمري منهج في معرفة الإنسان قل نظيره.

والإنسان عند صوفينا هو" مخلوق على الصورة "، وفي هذا ابتعاد عن التعريف الأرسطي المشهور الذي حد الإنسان بأنه " حيوان ناطق"، فهذا التعريف لا يرضى عنه "الشيخ الأكبر".

وما ذلك إلا لأن كل شيء في نظره يسبح لله، ومصداق ذلك قوله تعالى:﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[4]، ولا يسبح إلا حي عاقل عالم بمسبحه، كما يقول ابن عربي[5].

من هذه الحيثية رفض صوفينا أن يكون العقل هو الحد الفاصل بين الإنسانية والحيوانية، واتجه إلى حد آخر رآه فارقا بين الاثنين، وليس هذا الحد إلا "الصورة "، أو "حقائق الأسماء الإلهية" أو "الأخلاقية" كما يقول المفكر المغربي طه عبد الرحمن[6].

والأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق الحيوان، و هي كذلك الأصل الذي تتفرع منه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أن تنسب إليه ينبغي أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي[7].

وهكذا رأى" صوفينا الأندلسي" أن " الوعي بالصورة " أو " التحقق بالأسماء الإلهية" هو وحده الذي يصح به أن يكون الإنسان إنسانا، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" إن الإنسان إذا لم يحز رتبة الكمال

1- المرجع نفسه و الصفحة

2- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 4، ص 173

3- ابن عربي التجليات، تح: موفق فوزي الجر (مرجع سابق) ص 48

4- الإسراء، الآية: 44

5- المرجع السابق، ج 1، ص 147

6 د. طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ط 1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000م ص 14

7- المرجع نفسه و الصفحة

فهو حيوان، تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان، فأين الإنسان الحيوان من الإنسان المخلوق على صورة الرحمن؟ !فهو النسخة الكاملة والمدينة الفاضلة"[1].

والإنسان لغة، واحد الإنسانية، فقد يقال الواحد على النوع، كقولنا: زيد وعمرو واحد بالإنسانية، والإنسانية هي المصدر الصناعي المشتق الإنسان، وهي ـــ أي الإنسانية ـــ عند ابن عربي مرتبة واحدة لا غير، تتحقق في الإنسان الكامل الذي يسميه ابن عربي "إنسانا"، وما عداه يطلق عليه اسم إنسان متشابه مع الإنسان الكامل في شكل أو صفة[2].

أما التشابه في الشكل فقد وضحه لنا الشيخ الأكبر في قوله:" وإنما قلنا الكامل، لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبه به في الصورة، كما نقول في زيد إنه إنسان وفي عمرو إنه إنسان، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية، وما ظهرت في عمرو، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان"[3].

أما التشابه في الصفة: فقد بينه لنا الشيخ بقوله:" ما في الوجود إلا ثلاثة أناسي: الإنسان الأول الكل الأقدم ـــ يقصد القرآن ـــ، والإنسان العالم، والإنسان الآدمي"[4].

أما معنى الإنسانية فهي عند ابن عربي تعني" الخلافة عن الله، وأن الخلافة عن الله مرتبة تشمل: الولاية، والنبوة، والرسالة، والإمامة، والأمر، والملك، فالكمال الإنساني بكمال هذه المراتب وهو مركوز في الإنسان بالقوة من آدم إلى آخر مولود..."[5].

والخليفة عند صوفينا هو من تحقق بالصورة أو كان واعيا بها، وهذا الوعي أو التحقق هو الذي يميز بين " الإنسان و الحيوان " و " الإنسان الكامل "، وذلك لأن كليهما يتشابهان من ناحية تماميتها الوجودية ولكنهما يختلفان من حيث كماليتهما المعرفية[6].

إذ أن " الإنسان الحيوان" و " الإنسان الكامل" كلاهما جامع للحقائق كافة من إلهية وكونية، لكن يختلفان من حيث الوعي أو الإدراك، وهذا ما وضحه لنا ابن عربي في قوله:" فهذا المنزل يعطيك شرف

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 2، ص 468، و ج 4، ص 398و ينظر أيضا ابن عربي، الإنسان الكامل، جمع و ترتيب محمود محمود الغراب ط 2، دمشق: مطبعة الكاتب العربي 1990م ص 10

2- د- سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ط 1، بيروت: د ندرة للطباعة و النشر 1981م ص 152

3- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 2، ص 394

4- المرجع نفسه، ج 3، ص 231

5- ابن عربي بلغة الخواص (مخطوط) ص 54 .

6- الكمال و التمام كلمتان متقاربتان في المعنى في اللغة العربية، ولكنهما ليس بمعنى واحد، وقد وردت كلتا الكلمتين في إحدى الآيات القرآنية: " **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي** " المائدة: 3 والفرق بين اللفظتين أن التمام لفظة تطلق على الدرجات التي يتطلبها وجود الأشياء فيقال البناء تام و يقابله البناء الناقص، أما الكمال فهو درجات يمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن أصبح تاما، ولذا يقال لغة: إن فلانا كمل عقله فهو كان عاقلا قبل ذلك، ولكنه الآن ارتفع درجة أخرى انظر: مرتضى مطهري: **الإنسان الكامل ط 2**، بيروت مؤسسة البعثة 1992م ص 10-9

الإنسان على جميع من في السماء و الأرض، وأنه العين المقصودة للحق من الموجودات، لأنه الذي اتخذه الله مجلى، وأعني به الإنسان الكامل لأنه ما كمل إلا بصورة الحق، كما أن المرآة، وإن كانت تامة الخلق، فلا تكمل إلا بتجلي صورة الناظر...، فخلق سبحانه الإنسان الكامل على صورته، وأمر من في السماوات والأرض حتى المعقول عليه الإنسان من حيث تماميته، لا من حيث كماليته، فهذا النوع المشارك له في الاسم، إذا لم يكمل هو من جملة المسخرين"[1].

فالفارق بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل فارق معرفي لا وجودي، والإنسانية عند ابن عربي تكتسب " سمات البرزخ"[2]؛ لأن البرزخ عنده بمثابة مرآة للطرفين، فمن أبصره أبصر الطرفين، وهذا ما وضحه ابن عربي بقوله:" فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ...، فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء، والفاصل واحد العين...، وكذلك الإنسانية في كل إنسان بذاتها، فالواحد هو البرزخ الحقيقي، وما ينقسم لا يكون واحدا، والواحد يقسم ولا يقسم؛ أي ولا ينقسم في نفسه فإنه إن قبل القسمة في عينه فليس بواحد، وإذا لم يكن واحدا لم يقابل كل شيء من الأمرين الذي يكون بينهما بذاته، والواحد معلوم أنه ثم واحد بلا شك والبرزخ يعلم ولا يدرك، ويعقل ولا يشهد"[3].

وهكذا فإن الإنسانية عند "الشيخ الأكبر" أشبه بالبرزخ الذي هو "حقيقة الإنسان" التي جمعت بذاتها الصورتين الحقية والخلقية، فكانت نسختين ذات نسبتين: نسبة تدخل بها الحضرة الإلهية، ونسبة تدخل بها الحضرة الكونية فهي برزخ بين العالم والحق، وهي مرتبة " الإنسان الكامل"[4].

وهاته المرتبة هي معنى كلي أو حقيقة معقولة ليس لها وجود عيني في الخارج و هي أشبه بالأحوال عند المعتزلة من حيث كونها لا موجودة ولا معدومة.

وبقصير العبارة نقول: إن الإنسانية مرتبة في الأذهان تعلم وتعقل، ولكنها لا تدرك بالحواس ولا تشهد بالبصر، كما أنها لا تنقسم ولا تتبعض ولا تتعدد، وهي وحدها التي تضفي على هذا الكائن إنسانيته.

ويؤكد ابن عربي أن هذه المرتبة ليست حكرا على الرجال دون النساء، وفي هذا المعنى يقول:" اعلم أيدك الله أن الإنسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 3، ص 151

2- لمزيد من التوسع في مفهوم البرزخ ينظر: د سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (مرجع سابق) ص 194 فما بعد ويقول عنه ابن عربي "وهذا الإنسان مركب من العلوي، والسفلي ليس شيئا زائدا " انظر ابن عربي القسم الإلهي بالاسم الرباني تح: موفق فوزي الجبر ط 1 دمشق: دار الحكمة 2000م ص 74

3- المرجع السابق ج 3ص 518

4 - د- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (مرجع سابق) ص 194

الإنسانية "[1].

ويقول في موضع آخر:" إن المنازلات بين حقائق الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإنسانية في الإنسان الكامل امرأة كان أو رجلا تتعدد بتعدد التوجهات والأسماء، وما عدا هذا الصنف الإنساني فليس له هذا التعميم لعدم كمال الصورة فيه"[2].

ويقول أيضا:" القرب من الحق بحسب تقديس الذات وتزكيتها، ولا يختص بذلك ذكر دون أنثى، بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء، وقد كمل من النساء مريم و آسيا"[3].

وهكذا فتح ابن عربي طريق الولاية والكمال وبلوغ مرتبة الإنسانية لكلا الصنفين، ولم يشترط الذكورة والأنوثة لأي كمال.

وهذه نظرة إيجابية للمرأة تحسب له، بخلاف بعض الفلسفات التي تراها شرا لا بد منه، أو دنس يجب الابتعاد عنه.

وأحب أن أشير في الأخير أن " الإنسان الحيوان" خليفة "الإنسان الكامل" لا يشابه العالم مشابهة تامة في تصور ابن عربي، فرغم أنه بشكل عام من جملة العالم إذا ما قورن بالإنسان الكامل إلا أننا لا نستطيع وضعه معه في مستوى واحد؛ ذلك لأن " الإنسان الحيوان" من حيث نشأته الطبيعية والروحية يعد جامعا للحقائق الكونية بالفعل وللحقائق الإلهية بالقوة، فهو إذن وسيط أو برزخ آخر بين العالم الكبير والإنسان الكامل، وهذا ما فهمناه من قوله:" فالعالم مختصر الحق، والإنسان مختصر العالم، والحق هو نقاوة المختصر، أعني الإنسان الكامل، أما الإنسان الحيوان، فإنه مختصر العالم"[4].

ويقول ابن عربي في موضع آخر:" فلما أراد الله كمال هذه النشأة.. أعطاها جميع حقائق العالم، وتجلى لها في الأسماء كلها، فحازت الصورة الإلهية والكونية، فإذا لم يحز إنسان رتبة الكمال، فهو حيوان تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان، وكلامنا في الإنسان الكامل، فإن الله ما خلق أولا من هذا النوع إلى الكامل، وهو آدم–عليه السلام– ثم أبان الحق عن مرتبة الكمال لهذا النوع، فمن حازها منه، فهو الإنسان الذي أريده، ومن نزل عن تلك الرتبة، فعنده من الإنسانية بحسب ما تبقى له."[5].

وخلاصة تعريف ابن عربي للإنسان أنه عنده:" مخلوق على صورة الخالق"[6]، لكن لا بالصورة المادية،

1- ابن عربي. الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 3، ص 87

2- ابن عربي كتاب التراجم، تح: موفق فوزي الجبر ط 1، دمشق: دار الحكمة 2000م ص 37

3- المرجع نفسه، ص 84

4 - المرجع نفسه، ج3، ص315.

5- المرجع نفسه ج 2، ص 468.

6- وهو التعريف الذي انتهى إليه المفكر المسلم العقاد انظر: عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام و أباطيل خصومه، (مرجع سابق)، ص 77.

ولكن بالصورة العقلية الأدبية الروحية.

ثانيا: فكرة الإنسان في حركة التاريخ:

بينا سابقا كيف استطاع ابن عربي أن يرصد الجوهري وراء معنى "الإنسان"، وهو معنى لم تقله الكلمات مباشرة، ولكن لا يمكن أن يتجلى بدونها، والآن فإننا سنحاول أن نسلط الأضواء عن واقع هاته الأنساق ضمن حركة التاريخ، إذ من المعلوم أن تاريخ أي ظاهرة يكاد يكون جزءا من الظاهرة نفسها، ولا يعني التاريخ حشد مزيد من الأخبار لعناصر الظاهرة في الزمان، بل يعني بالأحرى محاولة النظر والتعليل لكيفيات الوقائع وأسبابها كما يقول العلامة "ابن خلدون"[1]، ومن هنا يظهر دون أي التباس وحدة الظاهرة في التاريخ، فلا يكون التاريخ انقطاعا، بل تواصلا بين ماضي الظاهرة وحاضرها، وهذا المعنى الذي يتبدى به البناء التاريخي للإنسان لا يخلو إما أن يكون إلهيا (حقا) أو كونيا (خلقا)؛ بمعنى أن حركة الإنسان في التاريخ إما أنها تكتسب دلالتها من إرادة إلهية مطلقة تتولى حركتها وبناءها التاريخي كله؛ أو أنها تكتسب دلالتها من الوضع الإنساني الذي يهيمن على كل تجلياتها.

والحقيقة إن البحث عن " حقيقة الإنسان " يكاد يكون ظاهرة عامة في جميع الحضارات والشعوب التي بحثها الشرقيون القدامى كما بحثها الغربيون، وكان لكل أمة تصورها الخاص، وهذا ما سنحاول أن نتعرض له بإيجاز في هذا الفصل.

1- الإنسان في مصر القديمة:

يرى المصري القديم أن الآلهة هي التي خلقت البشر، وهم يتطورون في تكوينهم ــ أي البشر ــ على قبس إلهي، وليس من المستحيل أن يصبحوا هم أنفسهم آلهة حال مماتهم، بل إن الملك "رمسيس الثاني" قد عد نفسه إلها ضمن الآلهة، ومما اتبعه في التبشير بعبادته أسلوب تصويره بين الآلهة كأنه واحد منهم، والظهور بناسوته يتعبد إلى شخصه، أو يتلقى منه البركات، كذلك يقدم القربان إلى الثالوث الذي هو واحد فيه[2].

2- الإنسان في الفكر الشرقي: (بلاد الرافدين و إيران)

يبدو من خلال المأثورات التي وصلتنا عن العراق القديم أن طبيعة العالم جاءت متأخرة، سبقها في فجر الزمن عالم الوعد (الوجود بالقوة)، أو عالم "الأعيان الثابتة" كما يسميها ابن عربي، أو " عالم المثل " كما هو عند "أفلاطون" الذي كان سديما (هيولى) لم يتخذ له شكلا ولا اسما "إنه في طور

1- ابن خلدون، المقدمة، ط بيروت: دار الجيل (د-ت) ص4

2- د- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم و بدايات التأمل الفلسفي، ط 1 القاهرة: دار الآفاق العربية 2001 م، ص 79.

الإمكان"، ثم بدأت عملية تسمية الأشياء والخلق من مبادئ مركبة ومن عناصر متناقضة.

ويوضح لنا الأستاذ جمال المرزوقي كيفية نشأة الكون والإنسان عند السومريين فيقول:" إن الآلهة وصفت البحار (الماء) بأنها الأمر التي ولدت السماء والأرض على شكل (جبل كوني)، وعلى ذلك الجبل الكوني ولد (آن) وزملاؤه (آلانو- ناكي) في قمة الجبل (السماء)، أما القاعدة فكانت (الأرض – آبا)، وإذا ما حللنا هذه التصورات وجدناها تعترف بالخلق المادي، وذلك لأنه في البدء ومنذ (الأزل) كان (البحر الأول) –الماء- ولم يكن غيره، وهذا قول صريح بقدم الهيولى لنشوء الكون، وأن المياه الأولى كانت سببا لظهور (الجبل الكوني) ممثلا بالأرض والسماء المتحدتين، وتولد من جراء ذلك الاتحاد الأرضي السماوي عنصر (الهواء) الذي أصبح فيما بعد سببا في انفصالهما، وبعد انفصال السماء عن الأرض كان (آنو) في الأعالي، و(أيا) في القاعدة، وأنه من اتحاد الهواء بالأرض تعينت مراحل تنظيم الكون وخلق الإنسان، وتأسيس الحضارة، ومعنى ذلك أن الماء والهواء كانا سببا للحياة والكثرة "[1].

ولا شك أن مثل هذه الأفكار وإن اصطبغت بالصبغة الأسطورية فإنها تخفي وراءها فلسفة عميقة إذ أنها تشير أن المادة الأولى للكون هي الماء، وهذا رأي يقترب من رأي طاليس الأيوني الذي يرى أن أصل العالم هو الماء، وأنه باتصال العالم العلوي بركني الماء والهواء يخلق الله ما يتولد فيها من إنس وحيوان ونبات، وهي آراء تكاد تذكرنا بما قاله أمبيذو قليس الذي كان يصرح بأن الأصل في وجود الأشياء هو العناصر الأربعة مجتمعة، وهي (الهواء، النار، الماء، التراب)، بل إن تحليلها المتعمق يكشف بأنها تكاد تشي بنظرية الفيض التي يحدثنا عنها أفلوطين الإسكندراني (205 278م)، وذلك إذا تأملنا الترتيب التنازلي السماء فالهواء ثم الأرض ثم بقية المولدات.

كما يؤمن إنسان وادي الرافدين بأن كل ما في الكون يسير حسب "خطط" إلهية تستند على قواعد ونواميس مقررة، وما على الإنسان إلا أن ينقاد لها طائعا مختارا، لأن الآلهة استهدفت من ورائها خير الإنسان وعدالته، كما استهدفت تسيير الكون دونما اضطراب أو خلل فوضعت له نظاما عادلا من أجل الحفاظ على التوازن و الانسجام الكلي فيه، ما على الفاضل إلا طاعته[2].

واحتلت فضيلة الطاعة موقعا رأسيا في الأخلاق الرافدية كواحدة من الفضائل التي تظهر نوايا الإنسان الحسنة تجاه أسرته ومجتمعه، ويشبه البابليون المجتمع بلا أخلاق الطاعة كالقواد الذين ينظمون شؤونه بالحقل الذي لا ينمو الزرع فيه إذا لم يحرثه الفلاحون[3].

1- د – جمال مرزوقي، الفكر الشرقي القديم (مرجع سابق) ص 193

2- المرجع نفسه، ص 144

3- المرجع نفسه، ص 196

ولذا يستحيل وجود عالم منظم إذا لم تفرض عليه سلطة عليا إرادتها من أجل صلاح المجتمع.

واللافت للانتباه أن البعد الخلقي أو الكوني للإنسان كان واضحا في أذهان أهل الرافدين، ويتجلى هذا في أقوال مثل:

"ليس بمقدور الإنسان بلا إله شخصي، أن يكسب خبزه، ليس بمقدور الفتى أن يحرك ذراعه ببطولة في المعركة"[1].

أما تصورهم للإله فقد كانوا يعتقدون بأنه عبارة عن قوة كامنة تتغلغل في أفعال الفرد، وتمكنه من حصد النتائج؛ فالنتائج لا تصدر عن قدرة الإنسان نفسه، لأنه أضعف من ذلك، ولا يقوى عليها إلا الإله، ولذلك إذا حققت الأشياء ما كان يُرجى منها، فلا شك أن هناك إلهاما قد رعاها وكلل لها النجاح، وهو على حد قولهم " قد حصلت على إله"[2]، ولنتأمل بعض مأثوراتهم:" عندما تختط المستقبل يكون إلهك إلهك، وإذا لم تختط المستقبل، ليس إلهك بإلهك "[3].

وهكذا يغدو الإله في نظرهم أشبه بالقوة الكامنة وراء فلاح الإنسان، وإن شئت قلت: أشبه" بفعالية الأسماء الحسنى في المخلوقات " في تصور ابن عربي.

ويؤيد ما نذهب إليه ما قاله " فرانكفورت": لقد اعتقد العراقي القديم أن كل شيء في هذا الكون يحمل سر قوته بالاسم الذي يحمله، وليس هناك شيء بلا اسم لا وجود له، لأن وجود الشيء وسره أمران متلازمان: والاسم هو القوة الكامنة في الأشياء، والأشخاص تدفعهم في اتجاه معين، فاسم الشيء مرادف لوجوده، فهو جوهر الشيء "[4].

وهو رأي يكاد يقترب من رأي ابن عربي الذي يقول:" اعلم أن الأسماء الحسنى... هي المؤثرة في هذا العالم، وهي المفتاح الأول التي لا يعلمها إلا هو، و إن لكل حقيقة اسما يخصها من الأسماء، وأعني بالحقيقة التي تجمع جنسا من الحقائق رب تلك الحقيقة ذلك الاسم، وتلك الحقيقة عابدته وتحت تكليفه ليس غير ذلك "[5].

أما في إيران فإن " الإنسان الأول "أو" الكيومرث " يلعب دورا كونيا ممتازا في الدراما الكبرى لنشأة الكون[6].

1- المرجع نفسه، ص 197

2- المرجع نفسه و الصفحة.

3- المرجع نفسه و الصفحة.

4- فرانكفورت، ما قبل الفلسفة، تر: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت: 1960 م ص 20

5- ابن عربي الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 1 ص 99-100

6- هانز هينرش بيكر، نظرية الإنسان الكامل و تصويرها الشعري، مقال منشور ضمن كتاب الإنسان الكامل الذي ألفه الدكتور: عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل ط 2 الكويت: وكالة المطبوعات 1976م، ص 25

ويعتقد الغنوصيون القدامى أن " الإنسان الأول " أو " الكيومرث " هو ممثل الإنسانية، ومعناها الباطن وهو ابن الله وروحه جزء من الروح الإلهي، هاته الروح التي انبثق منها العالم المادي وبني الإنسان، وفي هذا تعبير عن أهميته الكونية الممتازة [1].

ويرى الغنوصيون أن على الإنسان أن يرجع إلى أصله الإلهي الذي هبط منه عن طريق حشد قواه وملكاته الروحية، وفي هذا تأكيد على الحركة الدائرية التي ينبغي أن ينهجها الإنسان إذا أراد طريق العود والخلاص[2].

وعبر هذا "الإنسان الأول " قدم التراث الإيراني القديم تفسيرا شاملا للعالم على أساس مبدإ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر، أي المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير، وبأن الإنسان عالم صغير، هذه الفكرة التي نجد نظائرها في فكر إخوان الصفا والمذهب الصوفي عامة[3].

3- الإنسان في الشرق الأقصى (الصين و الهند):

يذهب بعض الباحثين أنه إذا كان محور الفكر في الأديان السماوية قضية (الله) فإن اهتمام الفكر الشرقي الأقصى ينصب حول قضية (الإنسان)[4].

ويرى يونج شؤون كيم أن البوذية والكونفوشوسية والتاوية والشندوجية تعطينا نماذج عن تلك النزعة الإنسانية في الفكر الشرقي، فهي فلسفات محورها الإنسان[5]، إلا أنه من الحق أن نقول: أن هذا النسق الشرقي يضم في داخله مضمون الألوهية وهذا ما كان ملحظا للفيلسوف هيجل حيث قال عن ديانات الشرق الأقصى:" إن الروح فيها غير منفصل عن الطبيعة...، والإله هو الوحدة الطبيعية للروحي والطبيعي "[6].

وهكذا نضع معالم التمييز بين الألوهية والإنسان في حياة هذين الشعبين بحيث يبتلع الله في جوفه على حسب التعبير الهيجلي كل الجزيئات المتناهية التي تبدو بإزائه عدما [7].

ومن هنا كان نزوع هذه الأديان إلى التأمل والاستنارة من أجل الكشف عما هو كامن داخل جوانح

1- المرجع نفسه، ص 28

2- المرجع نفسه، ص 26

3- المرجع نفسه، ص 29

4- يونج شوون كيم، **الفكر الشرقي مقدمة في فكر آسيا الفلسفي و الديني**، تر د – طلعت مراد بدر مع د – حميد علي مفتاح، ط 1 البيضاء: منشورات جامعة بنغازي 1997 م ص 14

5- المرجع نفسه و الصفحة.

6- فرانسو شاتلي، **هيجل**، ترجمة جورج صدقي 1976 م، ص 164

7- و الترسيس، **فلسفة هيجل**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة للطباعة و النشر 1980 م، ص 671.

الإنسان من حق مستجن.

فليس غريبا بعد هذا أن لا نجد في أديان الصين والهند حديثا مسهبا عن " ظاهرة النبوة " كما هو الحال في الأديان السماوية، بل نجد فيها حديثا عن ضروب من " الإدراك الروحي " أو الاستنارة أوتيها أشخاص "كبوذا " و " لاتزو " وغيرهم.

ومن هنا خلا الدين الهندي أو الصيني عن الحديث عن النبوة التي تعني "إثبات علاقة إنسانية بإله سام ذاتي أو موجود إلهي "[1].

وذلك ما أكدته كل الكتابات الكلامية الإسلامية التي ألزمت البراهمة إنكار النبوات، وأفاضت في الرد على حججهم.

والواقع أن أديان الشرق الأقصى ليست أديان " تعالي "، بل هي أديان " محايثة "، وذلك لكون الله جوهرا محايثا للوجود لا منفصلا عنه، ولهذا فإن أي حركة تسعى للوصول إلى المطلق إنما يبلورها" التأمل في الداخل" وليس " التلقي من الخارج ".

ومن هنا كان "بوذا" نبيا عند البوذيين، لا بمعنى أنه تلقى وحيا من الخارج، بل لأنه بلغ طور الاستنارة الكاملة التي تأتت له بفضل التجربة الخاصة التي عاناها، وليست لفظة "بوذا" في حد ذاتها إلاّ المستنير.

والمتأمل في الشذرات المنقولة إلينا من أقوال "بوذا" لا يجد فيها فعلا حديثا عن الوحي، ولا عن الإله وأن كل ما يستنبط من أقواله أنه شغل نفسه بمشكلة معينة، وأنه اهتدى إلى كشفها، كما ينكشف فلق الصبح المبين.

أما في الصين فإننا نجد الحكيم "لاتزو" اهتم بإصلاح الفرد، ورأى بأن هذا الإصلاح لا يتيسر إلا بوساطة التنسك والزهادة و الاعتزال.

ولا شك أن هذا الرأي يختلف عن رأي " كونفسيوس " الذي كان يقبل على الحياة، ويفكر في إصلاح المجتمع، وكان لا يرى أي تعارض بين الأخذ بأسباب الحياة وبين السعي إلى تكميل الذات.

ويرى "لاتزو" أن العقل البشري قاصر عن إدراك المطلق أو ما يسميه "بالطاو"، ذلك لأن أي كائن متى حصره التفكير الإنساني ووضع له اسما محددا فقد نقاءه ولا نهائيته[2].

ولأن المنطق ثانيا لا يصل إلى نتائجه إلا بالتحليل، ولو أصبح تحليل (المطلق) ممكنا لخرج عن كونه مطلقا.

1- د– محمد كمال جعفر، الإسلام بين الأديان، ط 1 القاهرة: مكتبة دار العلوم (د–ت)، ص 258

2- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، ط1، القاهرة: مطبعة البيت الأحمر 1938 م، ص 236.

ويؤكد "لاتزو" أن المعرفة الإنسانية الظاهرية لا توصل إلا إلى حقائق نسبية، ومن حيث أن الغاية القصوى للبشر هي الحقيقة المطلقة في ذاتها فينبغي ألا ننشغل إلا بما يوصل إلى هذه الحقيقة ولا يوصل إليها إلا بالاتخاذ التام، والامتزاج الكامل "بالطاو"، ولا يتم هذا الامتزاج بالتربية ولا بالتثقيف الظاهري، كلا فهاتان الوسيلتان معدومتا الفائدة، وإنما يتحقق بالعزلة التامة.

ولذلك فالقديسون الذين يريدون الاتصال "بالطاو"، واتباع الصراط السوي يجب عليهم أن ينبذوا كل ثقافة، وينسحبوا إلى مكان مقفر يعيشوا كما كان أهل العصور الغابرة يعيشون ممتزجين بالقوة غير المرئية[1].

والمثل الأعلى الذي يرسمه هذا الحكيم للإنسان الكامل هو " الطفل الذي يولد على الفطرة بريئا نقيا، وإن الوسائل التي توصل إلى الكمال هي الحياء والضعف والبساطة و " الوو-وي" ومعناه: العزلة والتخلي عن كل عمل وسلوك الصراط السوي"[2].

لكن هذه الصفات السلبية كما تبدو تتحول إلى صفات إيجابية؛ فبالحياء يستطيع الحكيم الطاوي أن يفعل كل شيء، وبضعفه التام يتغلب على القوى، وكما يقال في الفيزياء: قوة العدم وببساطته يتمكن من حكم العالم.

وأول خطوة في هذا التحول العجيب من المحتمل أن تكون آتية من الوعي بالمطلق كما يقول هيجل، أو بالتحقق كما يقول متصوفة المسلمين ولن يتم ذلك إلا بالاتصاف بحالتي "الفناء والبقاء" يقول لاتزو: " هذا ما يسمى بالاستغراق الخفي من خيره لا يمكن أن يعامل على أنه مقرب أو مزجور، لا يمكن أن يعان أو يضار، لا يمكن أن يحط من قدره، ولهذا يحتل المكان الأول بين الكائنات البشرية في العالم"[3].

أما القضية العظمى عند "لاتزو" فكانت تنحصر في "اللاعمل" أو في "الخمول التام"، ولعله مبدأ "إسقاط التدبير" الذي عنت به المدرسة الشاذلية كثيرا، وعدته محور ممارستها التحقيقية، كما نجده عند "ابن عطاء الله السكندري" في كتابه "التنوير في إسقاط التدبير".

ولاشك أن من يتوسع في دراسة "الطاوية"[4]، ويستعرض آراءها في المعرفة والوجود يجد الشبه واضحا بين ما انتهت إليه وبين ما ذهب إليه "الشيخ الأكبر" في أكثر من قضية، ولعله بسبب هذا التشابه

1- المرجع نفسه، ص 238

2- المرجع نفسه، ص 239

3- هـ-ج كريل، الفكر الصيني من كنفوسيوس إلى ماوتسي تونغ، تر: عبد الحليم سليم، ط القاهرة الهيئة المصرية للكتاب 1998 م، ص 141

4- لمزيد من التوسع ينظر: René Guénon، **apercus sur l'ésotérisme islamique et taoisme paris**، 1973 -وينظر أيضا: T – iztsu، **A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism inb and lao tzu**، chuang tZu، 2 vol (1966-67)

ويمكن أن ينظر أيضا: هـ- ج كريل: الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج،(مرجع سابق)، ص 121-145

الحاصل ذهب العلامة "عمر فروخ" إلى أن التصوف الإسلامي متأثر بالتصوف الصيني في كثير من جوانبه، وهو رأي لم يسبق إليه فيما نعلم، لكنه رأي تعوزه الكثير من الشواهد[1].

والأرجح عندي أن آراء ابن عربي كانت صادرة من باطنه وعن ذوق ووجدان أكثر مما صدرت عن روية وفكر، فضلا عن أن يكون قد أخذها من الغير، وما وصل إليه هو بتجربته الشخصية قد تصل إليه أي نفس أخرى بطريق المجاهدة والرياضة الروحية دون اتصال إحداهما بالأخرى، وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية لا أكثر ولا أقل.

أما الديانة "البرهمية" فقد تصورت الذات الحقيقية للإنسان عبارة عن (آتمانه)، وهو المرادف للمطلق الأعلى (براهما)، ومعنى (الإتمان) عند الهنود عبارة عن " الجوهر اللاشخصي، وهذا الجوهر هو في كل كائن حي أو جامد حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية، أو بعبارة أوضح: كل صغيرة وكبيرة من أجزاء العالم مشتملة على " براهمان- أتمان "، وإذًا " براهمان " حقيقة عامة في كل شيء، ولا يمكن تعيينها ولا تشبيهها بأي شيء آخر"[2].

وهذه المعاني كلها التي أسبغها الهنود على "براهمان" قريبة جدا إلى المعاني التي أضافها الصينيون على "الطاو" كما مر بنا آنفا في فكر " لاوتز" الحكيم.

ويرى الهنود أيضا أن "البراهمان" هو العام الأزلي الأبدي في ثباته ولكونه لا تشبه به أي حقيقة ظاهرية أمكن أن يتحقق في كل حقيقة، وهذا الحضور هو الذي يحقق لكل حقيقة وجودها[3].

وقد نجم عن هذه الفكرة أن لا يكون في الوجود حقيقة أخرى إلا حقيقته، إذ هو الحاضر في كل جزيئة من جزيئات الكون، وأن الطبيعة ليست إلا زيفا حائلا، وأن كل كائن تنمو حقيقته أو باطليته بقدر ما يشتمل على ذلك الجوهر الأزلي كثرة وقلة[4].

ولما كان الإنسان هو أهم الكائنات فقد استطاع هؤلاء أن يفرقوا بين ما فيه من حق، وهو نصيبه من هذا الجوهر المطلق، وما فيه من باطل زائف وهو ما بقي بعد ذلك[5].

وترى هذه العقيدة أن أي نفس هي الجزء الحقيقي، وهي موجودة في داخل كل حي، وإذا عرف الإنسان حقيقتها وجد السعادة، وتوحد مع المطلق وما حياة الزهادة والتقشف التي فرضوها على

1- عمر فروخ، الفكر العربي، ط1 بيروت: دار العلم للملايين 1966 م ، ص 273 و ينظر أيضا عمر فروخ، التصوف في الإسلام ط1 بيروت: دار الكتاب العربي 1947 م، ص 39-45

2- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية (مرجع سابق) ص 105

3- المرجع نفسه، ص106

4- المرجع نفسه، ص106

5- المرجع نفسه، ص106

أنفسهم إلا ضرب من المجاهدات المخلصة للنفوس من شوائب الأجساد الفانية.

أما في البوذية فإن الفكرة العامة التي تسعى إليها فتتركز حول هدف تخليص الإنسان من الآلام والمشاق التي تعتوره عبر رحلته في هذه الحياة.

وفي البوذية مبدأ قديم، يحمل على التعمق في فهم مشكلة شخصية الإنسان، يقال إن بوذا أدركه عندما كان يتأمل تحت الشجرة، ويسمى هذا المبدأ بسلسلة الروابط أو الترتب الإثنتا عشرية، ويتلخص هذا المبدأ في الآتي:

إن حياة الإنسان النكدة إنما ترجع إلى عامل رئيسي هو الجهل والتصور الخاطئ لطبيعة الكون.

والحقيقة أن البوذية لا تعترف بالوجود الشخصي أو الفردي، أو كل ما يبنى عن التفرق أو الانفصال أو التجزئة، وذلك لإيمانها بما يسمى وحدة المصدر في صورته العامة، ولذا لا تطلب البوذية الخلود الفردي للأشخاص، لأن النفس الجزئية – أي نفس كل إنسان –، وهذا الوجود يرتبطان بالأرض، وبهذا العالم الموهوم.

ومرد هذا القصور الفكري في "البوذية" يتمثل في قصورها في رؤية عناصر ثابتة، أو ما يمكن أن ندعوه بالقيم الجوهرية في حقيقة كل إنسان، إذ من المعلوم أن البوذية لا ترى في الإنسان إلا " مركبا مخصوصا "[1] دائم التغير والصيرورة والتطور حتى يتقلب في النهاية إلى شيء مخالف تماما لما كان عليه في الماضي[2].

وتشبه البوذية الإنسان بالعربة التي تجرها الحياة، وهذه العربة ليس إلا مجموعة من الأخشاب والدسر ركبت بطريقة معينة، ثم أعطيت هذا الاسم (العربة) دون أن يعني ذلك جوهرا متميزا مستقلا لهذا المفهوم من اللفظ.

وعلى ذلك فالمصطلحات: شخص أو فرد، شخصية، هوية، ذاتية، وما إلى ذلك ليس إلا أسماء ممنوحة لما لا يمكن اعتباره في الحقيقة كيانا مميزا وثابتا، ولهذا ترى البوذية أن ليس هناك مبرر للاعتقاد بثبات الهوية أو الذاتية من الطفولة إلى الرجولة[3].

والشيء الثابت الوحيد الذي لا يطرأ عليه التغيير والتبدل عند البوذية هو "النرفانا" والتي تدل على الإخماد والإطفاء، وإذا ما حاول زيد أن يخلد فعليه أن يتخلى عن كل " ما هو مؤقت وعابر، وأن

1- هذا المركب الفردي يتضمن خمسة عناصر بناء على الآراء النفسية البوذية: و هي البدن الأحاسيس، و التصور الحالات العقلية، الشعور أو الوعي و هذه المكونات تجتمع على هيئة خاصة، و لكنها رهن التغير الدائب انظر: إبراهيم كمال جعفر، الإسلام بين الأديان (مرجع سابق) ص 256.

2- المرجع نفسه، ص 255

3- المرجع نفسه، ص 256

يستبعد من نفسه كل خصائصه الشخصية، فلنحاول معرفة ما تبقى من هذا الإنسان، أما بدنه فإنه سيذهب حتما ومعه الغرائز والميول لارتباطها به، كذلك عقله لاعتماده على التجريد من المحسوسات ولتنقله وقفزه بين الظواهر والخلاصة أن زيدا إذا أضحى خالدا فلن يتعرف على نفسه. ولن يعرفه أحد، لأنه فقد كل ما كان به يعرف، وما ذلك إلا لأن البوذية تفهم الخلود خارج نطاق الذات فلم يبق إلا القول بخلود كلي مطلق عام لا أثر فيه للفردية أو الذاتية أو الشخصية، وهذا لعمري- مصير رهيب فلم وجدت الشخصية إذن؟ إنما محض أوهام وغباء عقلي في نظر الشخصية "[1].

ولا شك أن هذا فشل ذريع منيت به البوذية في تصورها لوجود الفرد والعالم ناتج أساسا من عدم إدراكها للمنطق أو لنقل عدم احتفالها به.

والصورة التي رسمتها البوذية للوجود قائمة على ذلك، لأن الإنسان في البوذية لا قيمة له ولا كرامة، ولا باعث له في حياة الضرب والكفاح، ومع ذلك فهو مسالم ولطيف يقنع من الغنيمة بالإياب.

كما أن هذا الإنسان وجد عبثا، ونتيجة لسوء تقدير، وعلى الإنسان أن يخلص نفسه بإلغاء هذا الوجود وبإهدارها في أعماق شيء لا نهائي خال من كل الملامح المميزة " كالنرفانا "، ولا شك أن هذه نظرة مخالفة لكل الأديان السماوية التي حرصت على أن تجعل لوجود العالم والإنسان غاية وسعت جهدها إلى تبصير هذا الكائن بوظيفته الوجودية المتمثلة في الخلافة.

4- الإنسان عند فلاسفة اليونان:

شغل مبحث الإنسان حيزا كبيرا عند فلاسفة اليونان إذ تناوله سقراط في محاوراته التي دعا فيها إلى التركيز على فهم النفس الإنسانية من خلال قولته الشهيرة التي نسبت إليه وهي " اعرف نفسك بنفسك"، ويرى سقراط أن النفس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان على نحو من أنحاء الوجود إما متصلة بكلها أو متمايزة بذاتها و خواصها، فاتصلت بالأبدان استعمالا واستدامة، والأبدان قوالبها وآلاتها، فتبطل الأبدان بالموت، وترجع النفوس إلى كليتها[2].

وتعرض أفلاطون الحكيم لحقيقة الإنسان في أكثر من موضع في كتبه، وأثبت أن النفس البشرية قد جاءت من عالم آخر إلى هذا العالم المادي، ولما ألفته تدنست، وفقدت طهارتها، وتقيدت بعالم الحس، وركنت إلى الشهوات، لذلك وجب على الإنسان أن يسعى لإماتة شهواتها وصقلها

1- إبراهيم كمال حمدي، الإسلام بين الأديان، (مرجع سابق)، ص 276.

2- الشهرستاني، الملل و النحل، ط1: بيروت: دار الفكر 1999 م ص 272

بالرياضة والمجاهدة، أو بتعبير أفلاطون "ممارسة الموت" حتى يبلغ مرحلة "التشبه بالله " 1 .

ويرى أفلاطون أن الطريق إلى السعادة النفسية هي المعرفة الحقة، وهو رأي دان به كثير من المتصوفة[2].

وتتلخص تعاليم أفلاطون في الإنسان في الآتي:

أ-أن معرفة النفس الإنسانية أساس كل معرفة في الأمور المادية و المعنوية.

ب- أن الروح جوهر بسيط جميل غير مادي، وأن الذي ينكر جمال الروح أو النفس إنما ينظر إليها من ناحية علاقتها بالبدن.

أما تلميذه أرسطو فقد تناول الإنسان من جوانب مختلفة، وركز بخاصة على الجانب الأخلاقي، فمهما كانت الفكرة التي يتناولها سواء كانت طبيعية أو سياسية أو فنية فهدفه الأول أخلاقي، ولعل أبرز مثال على ذلك كتابه " الأخلاق النيقوماخانية" حيث أودع فيه آراءه في الأخلاق.

ويؤكد أرسطو آراء أستاذه بحيث يرى بأن الخير هو هدف الأخلاق، " وذلك لأنه الشيء الذي يتشوقه الكل، والغاية التي يرغب فيها الجميع، إن الخير الأسمى الذي يهم الجميع هو تدبير المدن، أو بعبارة أخرى تحقيق علم السياسة، لأن غاية علم السياسة هي الخير الذي يخص الإنسان، وإن الخير للمدينة أعظم وأكمل من خير الفرد، إن الغرض من تدبير المدن هو الخير الأعلى للإنسان، وإن القادرين على ذلك هم أولئك الذين ينتفعون بالمعرفة، ويبتعدون عن اللذات والشهوات ويعملون بما يوجبه الفكر والرأي "[3].

والحقيقة إن آراء أرسطو في النفس وتقسيمه إياها إلى نفس نباتية، وأخرى حيوانية، وثالثة عاقلة[4]، لها حضورها في مذهب ابن عربي الفكري، بل إن ابن عربي لا يخفي اطلاعه على كتاب أرسطو "سر الأسرار" الذي صنفه الحكيم لذي القرنين لما ضعف عن المشي معه، ويذكر ابن عربي أن سبب تأليفه لكتاب التدبيرات الإلهية يرجع إلى إشارة من " أبي عبد الله المورووري " الذي طلب منه أن يقابله بسياسة المملكة الإنسانية؛ ذلك لأن كتاب أرسطو تمحض لبيان كيفية سياسة المدينة، وتسيير شؤون الملك، يقول ابن عربي:" فأجبته وأودعت في هذا الكتاب من معاني تدبير الملك أكثر من الذي أودعه الحكيم، وبينت فيه أشياء أغفلها الحكيم في تدبير الملك الكبير ...، فهذا الكتاب ينتفع به خادم الملوك في خدمته

1- د – ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ط2: بيروت: دار الأندلس 1982 م، ص 464

2- أبو العلا عفيفي، من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية، مقالة في مجلة كلية الآداب القاهرة، المجلد الأول سنة 1933م، ص

3- د – ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية (مرجع سابق) ص 81

4- ابن عربي التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية (مرجع سابق) ص 124و ينظر أيضا: د – فيصل بدير عون، نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها و آثارها ط1 القاهرة: مكتبة سعيد رأفت 1978م، ص 6

وصاحب طريق الآخرة في نفسه ..."[1]

5- الإنسان في الكتب السماوية:

أما الأديان التوحيدية فقد أسهبت في الحديث عن الإنسان على تفاوت فيما بينها في مقدار المعالجة، واختلاف في كثير من التصورات المتعلقة بالله والإنسان.

فلو نظرنا إلى موقف التوراة من الإنسان لوجدنا أن آدم في التراث الديني اليهودي قد أخرج من الجنة إلى الأرض عاصيا مطرودا[2].

والمتعمق في نصوص التوراة يجد أن طبيعة الإنسان فيها شريرة، وليس فيها أي مجال للخير، حيث جاء فيها:" ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم"[3].

وجاء فيها أيضا:" وقال الرب في قلبه لا أعود ألعن الأرض من أجل الإنسان لأن قلب الإنسان شرير منذ حداثته "[4].

وفي نص آخر تذكر التوراة:" ... في قلبه أكاذيب، يخترع الشر في كل حين ...، قلب ينشئ أفكارا رديئة "[5]. بل إن الرب حسب رواية التوراة حزن لأنه جعل الإنسان في الأرض، وتأسف حتى أراد أن يمحو الإنسان على وجه الأرض[6].

وهكذا تشير النصوص إلى أن الإنسان شرير بطبعه وعوده إلى الشر فطري فيه، وصنعه للخير طارئ وليس بأصيل.

وقد وجدت المسيحية في هذه الأقوال وأخر غيرها مجالا فسيحا للقول بالطبيعة الشريرة للإنسان وحاجتها إلى المخلص، فقد أصبح آدم وولده مصدرا للشر، ويظهر لنا عوض سمعان إلى أي حد كان العهد القديم هو الأساس لهذه الفكرة فيقول:" إن الإنسان مهما بلغ أسمى درجات الأخلاق الكريمة، وقام بالواجبات الدينية خير مقام، لكن انحرف مرة عن الله بالفعل أو القول أو الفكر يكون خطئا، وإذا عاش دون أن ينحرف هذا الانحراف، لكن لم يعمل كل الصلاح الذي يستطيع القيام به بالحالة التي تتوافق مع كمال الله، يكون أيضا خطئا، وإذا عمل كل الصلاح الذي يستطيع القيام به، لكن أخطأ مرة

1- ابن عربي التدبيرات الإلهية (مرجع سابق) ص 121

2- التوراة، سفر التكوين الإصحاح الثالث، الفقرات: 22-24

3- المرجع نفسه، الإصحاح السادس الفقرة 5

4- المرجع نفسه، الإصحاح الثامن الفقرة 21

5- التوراة سفر الأمثال، الإصحاح السادس الفقرة 14

6- المرجع السابق الإصحاح السادس الفقرة 5

واحدة سهوا، يكون خطئا، فإذا نظرنا إلى أنفسنا في ضوء هذه الحقائق، نرى أننا نأتي خطايا لا حصر لها، ظنا منا أنها صغائر، لكنها في الواقع ذنوب ومعاص في نظر الله تعالى، ولذلك قال الوحي عن الإنسان عامة:" إن تصور أفكار قلبه، إنما هو شرير كل يوم"[1]، وأن قلبه:" أخدع من كل شيء، وهو نجيس "[2]، و " أن كل الرأي مريض، وكل القلب سقيم من أسفل القدم إلى الرأس، ليس فيه صحة بل جرح وإحباط، وضربة طرية لم تعصر ولم تعصب ولم تلين بالزيت "[3].

أي أن الخطيئة ضربت أطنا بها في الإنسان حتى أفسدت كيانه بأسره[4]، وكان من الطبيعي أن يرشح على النصرانية رذاذ من هذا البحر اللجي المتلاطم.

ومع هذا كله يجد الدارس لمسألة الإنسان في الإنجيل حديثا ساميا لعله أثارة من الوحي الصحيح، من ذلك قول المسيح:" طوبى للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات، طوبى للحزانى لأنهم يتعزون، طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض، طوبى للجياع والعطاش إلى البر، لأنهم يُشبَعُون، طوبى للرحماء، لأنهم يرحمون، طوبى لأنقياء القلب، لأنهم يعاينون الله، طوبى لصانعي السلام، لأنهم أبناء الله يدعون، طوبى للمطرودين من أجل البر، لأنهم ملكوت السماوات"[5].

ويلاحظ المتأمل للإنجيل تكرر ورود لفظ الابن والأب في كثير من المواضع وفي ذلك تأكيد على دور الإنسان في هذا الوجود، شريطة أن تفهم البنوة والأبوة بمعناها المجازي لا بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وكيف لا يوجد في النصرانية آراء متسامية حول الإنسان، وهي الديانة التي كان الهدف من نزولها هو مواجهة المادية الطاغية التي كانت شائعة في بني إسرائيل، ومن أجل ذلك كانت النصرانية تشتمل على قدر غالب الروحانية المشرقة، وكانت تعاليمها دعوة للتخفف من جوانب الأرض وعلائق الشهوات، وقد ورد على لسان السيد المسيح قوله لأحد المؤمنين الجدد:" إن أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء، فيكون لك كنز في السماء، وتعال واتبعني "[6].

كذلك ورد في إنجيل لوقا قوله:" فلا تطلبوا أنتم ما تأكلون وما تشربون ولا تقلقوا، فإن هذه كلها تطلبها أمم العالم، وأما أنتم فأبوكم يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه، بل اطلبوا أولا ملكوت الله، وهذه كلها تزاد لكم...، لا تخف أيها القطيع الصغير، لأن أباكم قد سر أن يعطيكم الملكوت، بيعوا مالكم

1- التوراة، سفر التكوين، الإصحاح السادس، الفقرة 5

2- التوراة، سفرارمياء، الإصحاح السابع عشر الفقرة 9

3- التوراة سفر أشعياء، الإصحاح الأول الفقرتان 6-7

4- عوض سمعان، كفارة المسيح، ط1 القاهرة منشورات كنيسة حاردن سيتي 1988م، ص 24

5- إنجيل متى، الإصحاح الخامس، الفقرات 3-11

6- انجيل لوقا، الإصحاح 18، و العدد 32-33

وأعطوه صدقة، اعلموا لكم أكياس لا تفنى وكنزا لا ينفذ في السماوات، حيث لا يقرب سارق ولا يبلى سوس، لأنه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم أيضا "[1].

كذلك نجد التعاليم المسيحية قد حثت على حب الرب وحب الجيران، بل وحتى أعداء الإنسان:" لابد أنكم سمعتم أن أحبوا جيرانكم وخاصموا أعداءكم، ولكني أوصيكم بمحبة أعدائكم، باركوا لاعنيكم، وأحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم، لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات فإنه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين، لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأي أجر لكم، أليس العشارون يفعلون ذلك، وإن سلمتم على إخوتكم فقط فأي فضل تصنعون، أليس العشارون أيضا يفعلون ذلك، فكونوا أنتم كاملين، كما أن أباكم الذي في السماوات هو كامل "[2].

كذلك نجد أنه قد ورد في إنجيل متى أن على الإنسان أن يتجه بكنه همته إلى الله، وأن يتوكل عليه وحده فهو وحده الخالق الحافظ، وهو وحده يؤول إليه مصير الإنسان:" أقول لكم بناء على هذا لا تفكروا من أجل روحكم ماذا تأكلون أو ماذا تشربون، ولا من أجل بدنكم ماذا تلبسون، أفليست الروح أحسن من الطعام والبدن، أحسن من اللباس؟ فانظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن، وأبوكم السماوي يقوتها، ألستم بالحري أفضل منها، ومن منكم إذا اهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعا واحدة، ولماذا تهتمون باللباس، تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو، لا تتعب ولا تغزل، ولكن أقول لكم: إنه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها، فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غدا في الحرق يلبسه الله هكذا، أفليس بالحري جدا يلبسكم أنتم يا قليلي الإيمان، فلا تهتموا قائلين ماذا نأكل أو ماذا نشرب أو ماذا نلبس، فإن هذه كلها تطلبها الأمم، لأن أباكم السماوي يعلم أنكم تحتاجون إلى هذه كلها، لكن اطلبوا أولا ملكوت الله وبره، وهذه كلها تزاد لكم، فلا تهتموا للغد، لأن الغد يهتم بما لنفسه يكفي اليوم شره "[3].

وفي هذه النصوص التي اقتبسناها من الأناجيل إشارات عديدة لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان إذا أراد التعرف على ملكوت الله من حيث ينبغي أن يعيش ساعته، وبعضها خاص بالزهد في المأكل والملبس، لأن رسالة الإنسان أكبر من أن "يعيش ليأكل"، وبعضها خاص بتمايز البدن عن النفس، وأن على الإنسان أن يهتم بروحه لا بدنه، وأن يجعل هذا الأخير آلة في يد الروح المطمئنة.

1- الإنجيل لوقا، الإصحاح 12 والعدد من 29 إلى 35

2- الإنجيل متى، الإصحاح 5 و العدد 44-48

3- الإنجيل متى، الإصحاح6 و العدد 26-34

ونحن لا يساورنا شك أن هذه النصوص المنسوبة إلى السيد المسيح ليست على ظواهرها كما قد يتبادر ذلك إلى ذهن بعض قصيري النظر، وإنما الهدف منها تضييق دائرة الشيطان بمحاربة الشهوات التي تجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق، هاته الشهوات التي تنأى بالإنسان عن الخير، وقد كان خليقا بالمسيح " أن يتشدد في المطالبة بقمع الجسد وفهم الشهوات والترفع عن الحياة الدنيا بالنظر إلى حالة بني إسرائيل وما كانوا عليه من مادية مفرطة وقساوة وجحود"[1].

أما الفلسفة المسيحية فقد كانت متأثرة إلى حد بعيد بآراء "فيلون" في الكلمة حيث كانوا يعتقدون أن الكلمة هي ابن الله وصورته أو الروح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم مشخصة في صورة المسيح فبالابن وعن الابن ظهر كل شيء، وهو الكون الجامع، وهو مبدأ الحياة، والظاهر بروحه في كل أتباعه والممد لهم بكل علم ومعرفة[2].

ويؤكد عفيفي أنه لو رجعنا إلى "إنجيل يوحنا " بوجه خاص وجدنا الكلمة تكاد تتفق في جميع أوصافها مع ما وصفها به "فيلو" إذا استثنينا بالطبع أن يوحنا يعني "بالكلمة" المسيح، و "فيلو" يطلقها إطلاقا ولا يحصر مدلولها في شخص بعينه، وإذا استثنينا كذلك أن "الكلمة" عند يوحنا لها مكانة خاصة في الثالوث الإلهي، لأن الأقنوم الثاني فيه، فهي ليست منفصلة عن "الأب" وإن كانت متميزة عنه[3].

أما القرآن الكريم فإنه يضع الإنسان على رأس المخلوقات جميعها لما حباه به الله من مزايا تميزه عن غيره من الكائنات، قال تعالى:﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[4].

ولقد تناول القرآن الكريم الإنسان من جميع جوانبه، وقدم له تصورا شاملا يتناوله من جميع نواحيه، يتضح ذلك في جوانب:

1 – فأما من حيث النشأة الأولى فالقرآن يقرر أن الإنسان لم يوجد على الأرض عبثا، بل إن الله تعالى هو الذي خلقه – ابتداء– بيديه[5]، ثم سواه ونفخ فيه من روحه[6]، وهو الذي أظهره إلى الوجود بعد أن لم يكن شيئا مذكورا[7].

1- محمد قطب، **الإنسان بين المادية و الإسلام**، ط4، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1965م، ص 84

2- د- أبو العلا عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة 1934م، ص 35

3- المرجع نفسه، ص 35-36

4- الإسراء، الآية: 70

5- ص، الآية: 75

6- الحجر، الآية: 28

7- الإنسان، الآية: 01

ولقد كرم الله الإنسان بأن خلقه بهذه الهيئة التي هو عليها، قال تعالى:﴿ يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [1].

وفي الحديث الصحيح: " إن الله خلق آدم على صورته "[2]، وهو المعبر عنه﴿ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ [3].

وزوده –كذلك– بخصائصه العقلية والنفسية حيث علمه الأسماء كلها، وأمره بأن يخبر بها الملائكة، كل ذلك إعدادا لشرف الخلافة، قال تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [4].

ولقد كرم الله عز وجل بأن خلقه من روحه[5]، وأسجد له ملائكته[6]، وبهذا امتاز الإنسان عن سائر العوالم.

يقول سيد قطب رحمه الله:" ونحن نجهل كنه هذه النفخة، ولكننا نعرف آثارها، فآثارها هي التي ميزت هذا الكائن الإنساني عن سائر الخلائق في هذه الأرض، ميزته بخاصيته القابلية للرقي العقلي والروحي، وجعلت عقله ينظر تجارب الماضي، ويصمم خطط المستقبل، وجعلت روحه يتجاوز المدرك بالحواس والمدرك بالعقول، ليتصل بالمجهول للحواس وللعقول "[7].

ومن المناسب هنا أن نذكر أن الروح قد جاءت في القرآن الكريم بمعنى الجزء الذي تحصل به الحياة والتحرك واستجلاب المنافع واستدفاع المضار، وبمعنى أكابر الملائكة، وبمعنى جبريل، وجاءت اسما لعيسى –عليه السلام–، وبمعنى القرآن، وبمعنى ما يكون به استعداد الإنسان لمعالي الصفات[8].

2– وعن الغاية من خلق الإنسان يعلن القرآن صراحة أن الإنسان خلق على وجه الأرض ليكون خليفة لله فيها، قال تعالى:﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ

1- الانفطار، الآية: 6-7-8

2- سبق تخريج الحديث فيما تقدم

3- التين، الآية: 4

4- البقرة، الآية: 30- 32

5- الحجر، الآية: 29

6- ص، الآية: 72

7- سيد قطب، في ظلال القرآن، ط3 القاهرة: دارالشروق 1977م، ج5، ص 3027

8- الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن (مرجع سابق) ص 205 و ينظر أيضا د – البهي الخولي آدم (مرجع سابق) ص 21-24

﴿لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ "[1]، والخليفة بمعنى " آيته الكبرى"، أو الخلق على الصورة كما جاء في الحديث النبوي الشريف الذي ذكرناه سابقا[2].

وتقوم فكرة استخلاف الله تعالى للإنسان على الأرض على دعامتين وهما: العبودية الحقة لله سبحانه، وعمارة الأرض وفق حاكمية الله لكل شيء.

ولعل أبرز إيحاءات قصة خلق آدم –عليه السلام– واستخلافه في الأرض هو القيمة الكبرى التي يعطيها التصور القرآني للإنسان ولوظيفته في الأرض، ولمكانه في نظام الوجود، وللقيم التي يوزن بها، ثم لحقيقة ارتباطه بعهد الله تعالى وحقيقة هذا العهد الذي قامت خلافته على أساسه[3].

3- وعن مكانة الإنسان في الكون يقرر القرآن صراحة أن الإنسان بجنسه مخلوق مكرم على سائر المخلوقات في الأرض، مفضل على كثير مما خلق الله تعالى، يقول جل شأنه:﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[4].

كما يقرر القرآن أن كل ما في الكون مسخر للإنسان: من شمس إلى قمر وليل ونهار ومن أرض إلى بحار، ومن ثم فليست لها قيمة ترتفع عن قيمة هذا الإنسان الذي جعله الله سيد الكون وخليفته فيه.

ومن هذا التصور تنبثق اعتبارات ذات قيمة كبيرة في عالم الفكر وفي دنيا الواقع.

وأول هذه الاعتبارات هو أن الإنسان سيد هذه الأرض، ومن أجله خلق كل شيء فيها، ومن ثم فلا ينبغي أن يسترق لهذه المكونات لقاء توفير قيمة مادية أو شيء مادي، لأن هذه الماديات مخلوقة لأجله ومن أجل تحقيق إنسانيته فلا يجوز أن يكون ثمنها هو سلب قيمة من قيم الإنسانية أو إهدار مقوم من مقومات كرامته[5].

والاعتبار الثاني: هو أن دور الإنسان في هذه الأرض هو الدور الأول، فهو الذي يفرض عليها اتجاهه ويملي عليها خطته، فليس الإنسان ريشة في مهب الريح كما تصوره المذاهب المادية التي تحط من قدر الإنسان ومكانته في هذا الكون[6].

وليس ما نراه في العالم المادي من إهدار كل حريات الإنسان وحرماته ومقوماته في سبيل توفير الإنتاج المادي وتكثيره، إلا أثرا من آثار تلك النظرة الهابطة إلى حقيقة الإنسان وحقيقة دوره في الأرض.

1- البقرة، الآية 30

2- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

3- سيد قطب، في ظلال القرآن (مرجع سابق) ج 1، ص 60

4- الإسراء، الآية:70

5- سيد قطب، في ظلال القرآن (مرجع سابق) ج 1، ص 60

6- المرجع نفسه و الصفحة.

وثالث الاعتبارات المنبثقة عن نظرة الإسلام الرفيعة إلى وظيفة الإنسان وحقيقة مركزه في الوجود هو إعلاء القيم الخلقية و الروحية في وزنه وتقديره، وإعلاء قيم الإيمان والصلاح والإخلاص في حياته فتلك هي القيم التي يقوم عليها استخلافه.

وهذه القيم أسمى وأكرم من جميع القيم المادية، هذا مع التسليم بأن مفهوم الخلافة تحقيق هذه القيم المادية لأهميتها في حياة الإنسان، ولكن بحيث لا تصبح هي الأصل، ولا تطغى على تلك القيم الروحية العليا[1].

4- أما حقيقة الإنسان وماهيته في التصور القرآني فهو مخلوق من قبضة من طين ونفخة من روح، وبذلك كان هذا الإنسان "قابلا لأن يتصف بصفات الطين فيصدر عنه من الأفعال الدنيئة ما يدعو إلى الاشمئزاز، وإن كان أيضا قادرا على التسامي بروحه ومستعدا لتحقيق معالي الأمور وأقدس الصفات "[2].

ولقد وجد من المتكلمين من نظر في قبضة الطين، فرأى أن الإنسان هو البدن، ومن هؤلاء أبو الهذيل العلاف الذي حد الإنسان بقوله: " الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان "[3].

وهناك من رأى بأن الإنسان نفخة من روح، ومن هؤلاء النظام الذي عرف الإنسان بأنه الروح[4].

وهناك من رأى أن الإنسان هو مجموع "الجسد والروح"، وينسب الأشعري هذا القول إلى هشام بن الحكم[5].

وهذه النظرة تقترب من التصور القرآني الذي يقوم على أساس النظرة الشاملة للنصوص القرآنية، فالإنسان في حقيقة أمره ليس مخلوقا ماديا صرفا كما حسبته بعض المذاهب المادية ولا هو روحا خالصة كما ظنته بعض المذاهب الإشراقية المولعة في الروحانية.

يقول محمد قطب:" الإنسان في نظر الإسلام كائن لا هو بالملاك ولا بالشيطان، وإن كان قادرا في بعض حالات الهبوط أن يصل إلى درجة الشيطان من الشر، وفي بعض حالات الارتفاع أن يسمو بروحه إلى مستوى الملائكة من الطهر، ولكنه في حالته الطبيعية شيء بين هذا وذاك، مشتمل على الخير كما هو مشتمل على الشر، وليس أي العنصرين غريبا عن طبيعته، ولا مفروضا عليه خارج نفسه "[6].

ويقول أيضا: " الإنسان في نظر الإسلام جسم وعقل وروح، وكل أولئك معترف بوجوده، مقدرة

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، (مرجع سابق)، ج 1، ص13-60-61

2- عثمان جمعة ضميرية، التصور الإسلامي للكون و الحياة و الإنسان، ط1 القاهرة: دار الكلمة الطيبة 1982م، ص 77

3- نقلا عن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، بيروت: دار العودة 1985م، ج 2ص 24

4- المرجع نفسه، ج2، ص25

5- المرجع نفسه و الصفحة .

6- محمد قطب، الإنسان بين المادية و الإسلام ، (مرجع سابق)، ص 80.

مطالبه، حقيقة بالاستجابة إليها استجابة صريحة مباشرة لا مواربة فيها ولا إنكار "[1].

5- أما عن طبيعة الإنسان فإن القرآن يعلن أن الإنسان أهل للترقي والصعود، كما هو أهل للنزول والهبوط، فهو يسمو ويرتفع بعمل الخير ويهبط ويرتكس بعمل الشر، قال تعالى:﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[2].

6- وعن قدر الإنسان في الحياة، يقرر الإسلام حرية الإنسان في التفكير والإرادة والفعل، وهذه الحرية مستمدة من الله نفسه إذ هو مخلوق خلق على صورة الله، ويترتب على هذه الحرية مسؤولية الإنسان على ما يجترح من أفعال، قال الله تعالى:﴿وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾[3]، فهو الذي يضع صورة نفسه، ومصيره بين يديه، ورهين تصرفه ونتيجة عمله، يقول ابن عربي:" صورة الإنسان بعد الموت تتنوع بتنوع أحواله في الدنيا فكن على أحسن الحالات، تكن على أحسن الصور، وليس بعد هذا مسؤولية عن النفس أكبر من هذه المسؤولية "[4].

ويقول الله عز و جل:﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[5]، ويقول أيضا:﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[6].

7- وعن نهاية الإنسان ومصيره، يؤكد القرآن أن العباد راجعون إليه سبحانه في نهاية المطاف، وهو المجازي سبحانه على الأعمال عظمت أو دقت، وفي هذا يقول سبحانه:﴿يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[7]، و يقول أيضا:﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾[8].

والحقيقة أن هذا التصور الذي قدمه القرآن للإنسان من مبدئه إلى مصيره كان من أهم الدوافع التي دفعت العقل المسلم لأن يتفلسف في "قضية الإنسان" بأبعادها المختلفة ومناحيها المتعددة، وليس أدل على ذلك من عظم الثورة التي خلفها المسلمون حول هذا المبحث، حيث تناوله بالدرس الفلاسفة،

1- المرجع نفسه، ص 82

2- التين، الآية: 4-6

3- الإسراء، الآية: 13

4 - موفق فوزي الجبر، مقدمة تحقيق حلية الأبدال (مرجع سابق) ص23

5- الطور، الآية: 21

6- الرعد، الآية 11

7- الانشقاق، الآية: 6

8- الغاشية، الآية: 25-26

والمتكلمون، والصوفية كل حسب نظرته، وما فتح الله به عليه.

5- الإنسان عند مفكري الإسلام:

اهتم مفكرو الإسلام "بقضية الإنسان" فبحثوا نشأته وحقيقته ومصيره بحثا مستفيضا، وحسبنا أن نشير إلى بعض من آرائهم.

فالكندي كان يرى أن جوهر الإنسان هي النفس التي ينبغي عليه أن يتعهد ها بالتزكية عن طريق العلم والعمل، وأن يتمسك بخبرات العقل إلى أن يدرك حياة الخلود التي تخلو تماما من معاناة الحياة[1].

ونجد ابن سينا يجعل حقيقة الإنسان غير هذه البنية المحسوسة، وذلك عند تفريقه بين النفس و البدن عند قوله: " الإنسان الذي يشير إلى نفسه بـــ(أنا) مغاير بجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن "[2].

ويصور لنا ابن سينا حياة النفس بعد هبوطها من عالمها العلوي في قصيدته الشهيرة فيقول:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقـــــــاء ذات تعزز وتمنـــــع

محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقـــــع

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع[3]

وذهب "إخوان الصفا" إلى أن الإنسان هو " مختصر العالم "[4]، وهذا ما نجده أيضا عند ابن عربي الذي يقول:" والإنسان الكامل من العالم هو له كالروح لجسم الحيوان، وهو الإنسان الصغير، وسمي صغيرا لأنه انفعل عن الكبير وهو مختصر، فالمطول العالم، والمختصر الإنسان الكامل "[5].

ومما يلفت الانتباه في تصور " إخوان الصفا " للإنسان هو استخدامهم الواسع لمبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر؛ أي المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير، وبأن الإنسان عالم صغير.

هذا المبدأ الذي نجد بذوره كامنة في الكونيات الإيرانية القديمة[6]، لكن " إخوان الصفا " ـــ والحقيقة تقال ـــ قد عمقوا هذا المبدأ، وكشفوا به كثيرا من العلاقات القائمة بين الكون والإنسان كانت مثار إعجاب، وقد جاء الإمام العظيم الغزالي الذي طورها في كتابيه: " إحياء علوم الدين " و " مشكاة الأنوار " إلى أن انتهى الدور إلى ابن عربي فطم به الوادي، ولم يكتف بعقد مقارنات بين الإنسان والعالم

1- انظر: د- محمد عبد الهادي أبوريدة، نظرة القرآن لمكان الإنسان في الكون و لحقوقه، مقال منشور ضمن كتاب الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث (حقوق الإنسان)

2- ابن سينا رسالة في معرفة النفس و أحوالها ضمن كتاب أحوال النفس (مرجع سابق) ص 7

3- انظر نص القصيدة عند د سامي لطفي نصر، نماذج من فلسفة الإسلاميين (مرجع سابق) ص 233

4- رسائل إخوان الصفا (مرجع سابق) ج2، ص 301

5- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج4، ص 409

6- هانز شيدر، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مقال منشور ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي (مرجع سابق) ص 30

السفلي كما يلاحظ ذلك جليا في كتابه "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية "[1]، و إنما يتجاوز ذلك إلى المضاهاة بين الإنسان والعالم العلوي وهو ما لا نجده عند " إخوان الصفا "، وقد تجلى هذا واضحا في كتابه " إنشاء الدوائر ".

أما الغزالي ـــ والحقيقة تقال ـــ فهو الذي خطا خطوة عملاقة في الحديث عن الإنسان، كان لها فضلها في إنزال الحقائق الفلسفية العالية إلى مستوى الجماهير، ويحدثنا الغزالي بأن النفس جوهر روحي من طبيعة إلهية إذا أطلقت يراد بها حقيقة الآدمي وذاته، فإن نفس كل شيء حقيقته، وهي لا تفنى بفناء البدن، وبعد الموت تصعد أرواح الطائعين إلى الجنة والعاصين إلى النار، يقول الغزالي:" وقد ظن بعضهم أن الروح قديم فغلطوا، وقال قوم: إنه عرض فغلطوا، لأن العرض لا يقوم بنفسه، ويكون تابعا لغيره، فالروح هو أصل ابن آدم، وقالب ابن آدم تبع له، فكيف يكون عرضا، و قال قوم: إنه جسم فغلطوا، لأن الجسم يقبل القسمة، فالروح الذي سميناه قلبا، وهو محل معرفة الله تعالى ليس بجسم و لا عرض بل هو من جنس الملائكة "[2].

ويزيد هذا المعنى إيضاحا في كتابه " الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية " فيقول:" واعلم أن الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الإناء، ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد في الأسود والعلم في العالم، بل هو جوهر وليس بعرض لأنه يعرف نفسه وخالقه، ويدرك المعقولات "[3].

ويرى الغزالي بأن هذا الجوهر الروحاني " منزه عن الحلول في المحال، والاتصال بالأجسام، والاختصاص بالجهات، فإن كل ذلك صفات الأجسام وأعراضها والروح ليس بجسم ولا عرض في الجسم، بل هو مقدس عن هذه العوارض "[4].

وبالتالي فإن هذا الجوهر لا يحل في الجسد ولا يفنى بفنائه، وبذا وضع الغزالي دعائم نظرية الروح التي قدر لها الانتشار والانتصار في البيئة الإسلامية منذ وفاة مؤسسها إلى اليوم.

ولقد تابع الغزالي في هذا الاتجاه كل من " الرازي المفسر "[5] و" الآمدي الأصولي "[6]، وابن عربي نفسه.

والحقيقة أن الصوفية كلهم إلا ما ندر تقريبا قالوا بروحية النفس وبقائها؛ ذلك لأنها في نظرهم جوهر روحي مستمد من الله، وصورة من صوره في خلقه، ونوره في عباده، هي الإنسان على الحقيقة لأنها

1- انظر ابن عربي، التدبيرات الإلهية (مرجع سابق) ص 108 و ما بعدها

2- أبو حامد الغزالي، كيمياء السعادة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط بيروت: دار الفكر 2000م، ص 421

3- أبو حامد الغزالي، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي ص 361

4- المرجع نفسه، ص 362

5- انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي و آرائه الكلامية و الفلسفية، ط بيروت: دار الفكر 1963م، ص 471

6- انظر: د- حسن الشافعي، الآمدي و آرائه الكلامية، ط1، القاهرة: دار السلام 1998م ص 455-456

تميزه عن سائر الكائنات، ومادامت من أصل علوي فإنها تنزع دائما إلى العودة إلى الأصل الذي صدرت عنه حيث الصفاء والطهر، ولا يعوقها عن ذلك إلا أدران الجسم وشوائبه "[1] .

ولم يكتف حجة الإسلام بحديثه عن نفس الإنسان من حيث طبيعتها، والذي كان له تأثيره الواضح على من جاء بعده حتى تناول الإنسان من حيث قيمته، و هو أنه الغاية من خلق العالم، وأن الحق خلقه على صورته، وبذلك فإن حجة الإسلام الغزالي وبخاصة في نظريته في " المطاع " كان الممهد الفعلي لنظرية الإنسان الكامل التي شاد أسسها ابن عربي فيما بعد، وأكمل بنيانها "عبد الكريم الجيلي" في كتابه " الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ".

6- الإنسان في الميدان الصوفي[2]:

إذا ساغ لبعض الاتجاهات الفلسفية المسرفة في المادية إنكار وجود النفس كما مر بنا آنفا فإنه لا يسوغ للصوفي بأي حال من الأحوال أن ينكر وجود النفس، ذلك لأن التصوف مبني كله عليها، ولا ثمرة له مرجوة إن لم يسلم بروحيتها وبقائها، ولقد بدأ اهتمام الصوفية بهذا المبحث مبكرا بل ومتساوقا مع نشأة علم التصوف نفسه.

وما التصوف إلا رياضة ومجاهدة للنفس وترقي بها في الأحوال والمقامات للوصول إلى الغاية العظمى وهي معرفة الله.

والحقيقة أن المتناثر من أقوال الصوفية في "المقامات" و"الأحوال" يتصل اتصالا وثيقا بعلم النفس الوجداني، أو يكون ما سموه "بعلم الباطن"[3]، ومنها ما سبقوا به الدراسات الحديثة في علم النفس، ويكفي أنهم استخدموا "منهج الاستبطان"قبل أن يعرفه علماء الغرب المحدثون.

غير أن هذه الآراء المتفرقة والأقوال المتناثرة يعوزها الاتساق والوحدة الموضوعية، ولعل أول من ارتفع بها إلى مستوى النظريات المتكاملة "الحكيم الترمذي"[4] الذي أفرد لهذه المباحث فصولا كاملة وكتبا مستقلة مثل "ختم الأولياء"[5] و " علم الأولياء "[6].

1- إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه** ط القاهرة: سميركو للطباعة و النشر (د-ت) ج1، ص 127

2- أبو العلا عفيفي، **مقدمة المحقق لمشكاة الأنوار**،للغزالي، ط1، القاهرة: الدار القومية 1964م، ص 27 و ما بعده

3- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح: د- عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، ط1، القاهرة: دار الكتب الحديثة 1960م، ص 43

4- محدث و متصوف له خطره من أهم مؤلفاته "نوادر الأصول في معرفة أخبار الرسول " و ختم الأولياء، و علل الشريعة و المسائل المكنونة، توفي عام 320 ه انظر في ترجمته و آرائه: عبد الفتاح بركة، **نظرية الولاية**، ط1: بيروت: المكتبة العصرية 1970م، و ينظر أيضا إبراهيم الجيوشي، **الحكيم الترمذي، دراسة لآثاره و أفكاره**، ط1، القاهرة: دار النهضة العربية 1980م

5- حققه و نشره عثمان اسماعيل يحيى، و طبع بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت عام 1965م

6- حقق أخيرا من طرف سامي لطف ضمن كتابه الحياة الروحية عند المسلمين، و طبع بالقاهرة عام 1989م

وتجمع المصادر الصوفية أن أول من قدم نظرية متكاملة في الولاية هو "الحكيم الترمذي "[1] في كتابه الذائع الصيت في الدوائر الصوفية أعني " ختم الأولياء " .

وفي أول الكتاب بين الحكيم أنه سيناقش ما جرى على ألسنة الناس من الخوض في أمر الولاية والأولياء، منبها إلى ضرورة الإعراض عن مدعي هذه المرتبة، فنراه يضع سبعة وخمسين ومائة سؤال يتبين من الإجابة عنها مدى صدق المدعي للولاية أو كذبه.

ومن الطريف أن يكون ابن عربي هو من أجاب عن هذه الأسئلة التي أثارها الحكيم، وقد أجاب عنها مرتين مرة في كتاب مستقل سماه " القسطاس المستقيم عما سأل عنه الحكيم الترمذي "[2]، ومرة في الجزء الثاني من كتابه " الفتوحات المكية "[3].

لكن ابن عربي أجاب على خمسة وخمسين ومائة سؤال فقط في الفتوحات، وأغفل اثنين منها جريا على عادته في حبه لإخفاء بعض من مذهبه.

ويتناول " الحكيم الترمذي " في كتابه " ختم الأولياء " الكثير من القضايا التي تتصل " بالإنسان الكامل " مثل خصال الولاية العشر، وما يجوز للأولياء وما لا يجوز من الكرامات، وحسن العاقبة، ومعرفة الغيب والمستقبل، وإدراك الولي لولايته أولا، ويبين الحكيم الصلة بين الولاية والنبوة والرسالة، كما يحدثنا فيه عن الكشف والإلهام والفراسة والتحديث وغيرها من المسائل التي تتصل بقضايا " الإنسان الكامل " .

والحقيقة أن " الحكيم الترمذي " قد وضع أسس نظرية متكاملة عن الإنسان الكامل في مصنفاته؛ لأن أحدا لم يناقش من قبله هذه المسائل بمثل هذا الاستيعاب والدقة التي نجدها عنده، والذين تناولوه من بعده وأظهرهم ابن عربي وعبد الكريم الجيلي إنما اعتمدوا على ما أسسه وبنوا على قواعده.

أما إذا انتقلنا إلى بغداد فإننا نجد من الشخصيات المهمة والتي تأثر بها ابن عربي، وكان تأثيرها عظيما على التصوف الإسلامي شخصية الجنيد (298 هـ) الذي دعي " بسيد الطائفة "، وقد امتاز تصوفه بحديثه المسهب عن التوحيد بالمعنى الذي نجده عند الصوفية وما يتبع ذلك من قضايا المحبة والمعرفة والفناء والبقاء.

1- محمد إبراهيم الجيوشي، الحكيم الترمذي، (مرجع سابق)، ص 93

2- نشره عثمان يحيى ضمن كتاب ختم الأولياء الذي تولى تحقيقه، انظر الصفحات الآتية: 142-326

3- انظر ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 39-139

كما كان ابن عربي مدركا لأهمية " ذي النون المصري "[1] (ت 245 هـ) عارفا بنظرياته في " الأحوال والمقامات "، وعلى وعي تام بما أدخله الرجل في التصوف من " علوم الأسرار " مثل علم الحروف وعلم الأعداد، وما أشبه ذلك.

وقد اختلفت كلمة الباحثين المعاصرين في تحديد المسارب التي انتقلت من خلالها هذه العلوم حتى وصلته، فمن قائل أن هذا التأثير تم عن طريق جابر بن حيان عن جعفر الصادق، والبعض الآخر يرى أنه كان عن طريق اتصال مباشر بالموروث المصري القديم، ولاسيما أنه عرف بالقدرة على تفكيك رموز المصريين وفهم نقوشهم[2].

ويبدو أن ابن عربي كان معجبا بشخصيةذي النون المصري إلى درجة أنه ألف كتابا في مناقبه وشرح أحواله كما ذكره في عدة مواضع في كتابه " الفتوحات المكية "[3].

أما الحلاج[4] (ت 309 هـ) فهو أول من تحدث عن " الحقيقة المحمدية " في الحضارة الإسلامية، وهذه الفكرة تؤدي دورا جوهريا في " نظرية الإنسان الكامل " عند ابن عربي كما سنرى فيما بعد.

يقول الحلاج في " الطواسين "[5] الذي يبتدؤه " بطاسين السراج " أي محمدﷺ:" طسن سراج من نور الغيب بدأ وعاد، وجاز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار برجه في فلك الأسرار، سماه الحق أميا جمع همته، وحوميا لعظم بغيته، ومكيا لتمكينه عند قربته، شرح صدره، ورفع قدره، وأوجب أمره فأظهر بدره، أضاء سراجه من معدن الكرامة ...، أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم...وهو سيد البرية، الذي اسمه أحمد، ونعته أوحد، وأمره أوكد، وذاته أوجد، وصفته أنجد، وهمته أفرد... "[6].

ويشير هذا الطاسين بكماله إلى الحقيقة المحمدية الأزلية باعتبارها " مبدأ أولي "، أو " كلمة سابقة "،

1- هو أبو الفيض ذو النون المصري كان أبوه نوبيا، فائق الشأن وأوحد زمانه علما وورعا حالا وأدبا: انظر في ترجمته: القشيري، **الرسالة في علم التصوف**، تح: معروف زريق، ط1: بيروت: المكتبة العصرية 2001م، ص 433-434، ابن العماد شذرات الذهب (مرجع سابق) ج2، ص 107-108

2- انظر: أبا العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ط1، الإسكندرية: دار المعارف 1963م، ص 99-100، رينولد آلن نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، تر: نور الدين شريبة ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 2002م، ص 24-25

3- انظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن عربي، **الفتوحات المكية** (مرجع سابق) ج2، ص 348 و ج2، ص 349، و أيضا، ج4، ص 488

4- متصوف له خطره، عرف بكثرة شطحاته من أهم مؤلفاته: **الطواسين** وديوانه الشعري، وقد اهتم المستشرق الفرنسي ماسنيون به اهتماما لافتا للانتباه حيث حقق العديد من تراثه الصوفي، وجمع الكثير من أخباره، انظر في ترجمته: ابن العماد، شذرات الذهب، ج2، ص 253، اليافعي، مرآة الجنان (مرجع سابق) ج2، ص 253

5- يشير بالضاد إلى اسم المصطفى طه أما حرف السين فيرمز إلى اسمه عليه السلام "يس"

6- الحلاج، **الأعمال الكاملة**، تح: قاسم محمد عباس، ط1، بيروت: رياض الريس 2002م، ص 161-162

أو " الواسطة بين الذات الإلهية والعالم "، أو " العقل الفعال المدبر للكون "، أو " العقل الكلي "، أو " الإنسان الأول " الذي خلق الله الإنسان على صورته، أو " حقيقة الحقائق "، أو " الإمام الأعظم "، وكلها معان متقاربة مستوحاة من الدلالة المباشرة لحديث النبي ﷺ الصحيح: " كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد "[1]، ومن الأثر المروي عنه ﷺ " أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر "[2].

وقد تطور هذا المفهوم عند ابن عربي إلى مذهبه في " النور الأزلي " الذي غدا مبدأ ظهور العالم.

وعلى الرغم من أن ابن عربي قد أثنى عن الحلاج خيرا في كثير من كتبه فإن ذلك لم يمنعه من انتقاده في بعض المواضع، كما نرى في كتاب " التجليات الإلهية "[3]، ولعله بسبب شطحاته الغريبة وتصرفاته المريبة اعتبر " الشيخ الأكبر " أحواله أحوال مريدين لا أحوال الكمل من الرجال المقتدى بهم في هذا الشأن " كسهل بن عبد الله التستري "[4] و " أبو يزيد البسطامي "[5]، هذان الرجلان اللذان يمثلان مكانة كبيرة في التصوف الإسلامي، وقد استعار ابن عربي من الأول فكرة " الحق المخلوق به " التي هي عنده المادة الأولية للعالم.

أما الرجل الثاني فهو " أبو يزيد البسطامي " الذي يبدو من نصوص ابن عربي أنه كان يعظمه كثيرا، ويجله إجلالا كبيرا.

وقد اعتبر المستشرق " نيكولسون " أن أهمية أبي يزيد البسطامي في تاريخ التصوف الإسلامي راجعة إلى أنه أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق؛ أي بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها حتى ليمكن أن يعد هذا الرجل بحق أول واضع لمذهب الفناء[6].

كما لا يمكننا في هذا العرض السريع لتصور صوفية المسلمين للإنسان أن نغفل " أبا طالب المكي "[7] (ت 291 هـ) الذي كان تأثيره على حجة الإسلام الغزالي كبيرا، وابن عربي نفسه لا يخفي إعجابه به، ويحدثنا " الشيخ الأكبر " أنه قرأ كتابه " قوت القلوب ".

1- رواه الترمذي عن أبي هريرة و قال عنه حديث صحيح و صححه الحاكم أيضا انظر: العجلوني كشف الخفاء و مزيل الإلباس ما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي ج2، ص 129

2- رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله انظر: العجلوني، كشف الخفاء رقم الحديث 827، ج1، ص 266

3- انظر ابن عربي، التجليات الإلهية (شرح تجلى العلة)، تح: محمد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002م، ص 152-155

4- متصوف و متكلم توفي عام (283هـ) من أهم مؤلفاته: المعارضة و الرد على أهل الفرق و الدعاوى و الأحوال الذي حققه د- محمد كمال جعفر كما جمع تراثه الصوفي في جزأين انظر في ترجمته: القشيري، الرسالة في علم التصوف، ص400-401

5- هو طيفور بن عيسى من بلدة بسطام توفي عام(264هـ) انظر في ترجمته، القشيري، الرسالة في علم التصوف، ص 395-397

6- نيكولسون في التصوف الإسلامي و تاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، ط2، القاهرة: مطبعة التأليف و الترجمة و النشر 1956م، ص 22-23

7- وهو أبو عبد الله محمد بن عثمان المكي من أهم مؤلفاته: قوت القلوب، مات ببغداد انظر في ترجمته: القشيري، الرسالة في علم التصوف، (مرجع سابق) ص434-435

ويبدو أن ابن عربي قد استفاد من بعض أفكاره التي لها صلة بنظريته في "الإنسان الكامل" مثل "عالم البرزخ" أو " الجبروت" كما يطلق على المكي، وشروطه التي وضعها للأبدال، ورأيه بأن تحرك الأفلاك يكون بأنفاس العالم[1].

والحقيقة أن تصور صوفية المسلمين للإنسان قد نضج بأبي حامد الغزالي، فالإنسان عند الغزالي مركب من عوالم ثلاثة: وهي عالم الملكوت وعالم الجبروت وعالم الشهادة، وفيه من كل عالم جزء[2]، ويحرص الغزالي على المضاهاة بين الإنسان والعالم كما يفعل " إخوان الصفا " من قبل وكما يفعل ابن عربي من بعد، وفي هذا المعنى يقول:" واعلم أن نفس ابن آدم مختصرة من العالم، وفيها من كل صورة في العالم أثر منه، لأن هذه العظام كالجبال، ولحمه كالتراب، وشعره كالنبات، ورأسه مثل السماء وحواسه مثل الكواكب "[3].

وهذه المضاهاة مبنية على أساس أن هناك " مناسبة بين عالم الملك وعالم الشهادة وبين عالم الغيب والملكوت، إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو في روحه ومعناه، وليس هوهو في صورته وقالبه، والمثال الجسماني من عالم الشهادة مندرج في المعنى الروحاني من ذلك العالم، ولذلك كانت الدنيا منزلا من منازل الطريق إلى الله ضروريا في حق الإنس، إذ كما يستحيل الوصول إلى اللب إلا من طريق القشر فيستحيل الترقي إلى عالم الأرواح إلا بمثال عالم الأجسام "[4].

ويوضح لنا الغزالي هذا المعنى أكثر فيقول بأن الله سبحانه وتعالى: " أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة، جامعة لجميع أصناف ما في العالم، حتى كأنه كل ما في العالم أو هو نسخة من العالم مختصرة، وصورة آدم – أعني هذه الصورة – مكتوبة بخط الله، فهو الخط الإلهي الذي ليس برقم حروف، إذ تنزه خطه عن أن يكون رقما وحروفا كما تنزه كلامه عن أن يكون صوتا وحرفا، وقلمه عن أن يكون خشبا وقصبا ...، ولو لا هذه الرحمة لعجز الآدمي عن معرفة ربه إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه، فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله"[5].

وفي الحقيقة إن استعمال الموازاة هذه ينطوي على مبدأ أساس وهو مبدأ التأويل والرمز الذي يعني

1- انظر ابن عربي الفتوحات المكية، ج1، ص 87، ج1، ص 277، و أيضاج4، ص 208، و ينظر أيضا: ابن عربي حلية الأبدال (مرجع سابق) ص 40

2- أبو حامد الغزالي، الأربعين في أصول الدين ط3، بيروت: دار الآفاق الجديدة 1980م، ص 40

3- أبو حامد الغزالي، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (مرجع سابق) ص 427.

4- أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ط4، بيروت: دار الآفاق الجديدة 1979م، ص 28

5- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق)، ص 71

حرفيا " رد الشيء إلى أصله وبدايته، فليس في العالم ما هو عين ما يظهر عليه، أي أن ظاهره لا يستنفذ حقيقته قط، فكل مظهر ينطوي على كنه، وبالتعبير الإسلامي كل ظاهر لا بد له من باطن، فعملية التأويل أو التفسير الروحي، تعني الوصول من الظاهر إلى الباطن من الواقع الخارجي إلى الواقع الداخلي"[1].

وللرمزية بالنسبة للغزالي أهمية كبرى، كما هي بالنسبة للصوفيين الآخرين، ما دام الكون يخاطبهم بلغة الرموز وعملية التأويل أو الرمز هذه يمكن أن تطبق على كل المظاهر الطبيعية، وكل ما يحيط بالإنسان في حياته الأرضية:" إذ ما من شيء في عالم الشهادة إلا وهو رمز أو (مثال) لشيء في عالم الملكوت، وأن عالم الشهادة مرقاة ومعراج إلى عالم الغيب، وإلا استحالت معرفتنا بالعالم العلوي وتعذر السفر إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله"[2].

ولقد امتد تأثير آراء الغزالي إلى كثير من المفكرين المسلمين من بعده، وبخاصة لدى الصوفية، فقد استفاد منها ابن عربي وطورها وجعلها مفتاح نظريته في تفسير الكون، وكيف أن الإنسان هو الغاية التي من أجلها أوجد الله هذا العالم.

ويرى ابن عربي أن الإنسان هو " البرنامج الأكمل" أو المظهر " الجامع " لجميع الصفات الإلهية أو " حقائق الألوهة "، ومن ثم فإن القيمة الحقيقية للإنسان في مذهب ابن عربي تنبع من هذه الفكرة الأساسية وهي أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي صاغه الله على مثاله، وجعله في الوقت نفسه مختصرا دقيقا لكل ما في العالم من حقائق، فطورا يضاهي به حضرة ذاته، وطورا يضاهي به حضرة مخلوقاته، كما سنتبينه في مطويات هذه الرسالة.

هذه إطلالة سريعة عن نظرية الإنسان عبر مراحل تطورها في الفكر البشري عامة والإسلامي بخاصة، حاولنا من خلالها إظهار مدى أهمية " قضية الإنسان "، وكيف أنه يعد من القضايا التي شغلت الفكر الإنساني منذ آماد سحيقة، ولا يزال على اختلاف في الرؤى والتصورات.

وهذا ما قوى عزمنا للتعرض لهذه القضية عند صوفي فذ قدر لآرائه الذيوع والانتشار في كامل ربوع العالم الإسلامي بما اتسم به مذهبه من خصوبة وابتكار لنرى من خلاله " قيمة الإنسان " في حقل معرفي من حقول الثقافة الإسلامية ألا وهو "التصوف ".

1- سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين (مرجع سابق) ص 136

2- بركات محمد مراد، الإنسان عند الإمام الغزالي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الفلسفة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة 1981م، ص 27

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

يقوم تصور الإنسان عند " الشيخ الأكبر" على بعدين رئيسين: الأول: هو البعد الإلهي، والثاني: هو البعد الكوني، ذلك لأن الإنسان عند ابن عربي بمثابة الحد الجامع الفاصل بين الحق والعالم؛ فهو يجمع من ناحية بين الصورتين: يظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا، يقول ابن عربي:" الإنسان الكامل أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا " .[1]

ويقول أيضا: " الإنسان الكامل الجامع حقائق العالم وصورة الحق سبحانه "[2].

كما أن هذا الإنسان " يفصل من ناحية أخرى بين وجهي الحقيقة، فيمنع الخلق من عودة الاندراج في الغيب الذي ظهر منه أنه حد بين الظاهر والباطن، ويمنع الظاهر من اندراجه في البطون، كما أن الإنسان الكامل هو علة وجود العالم والحافظ له "[3].

وهو ما وضحه ابن عربي في قوله:" اعلم أن مرتبة حقيقة الإنسان الكامل هي باطن الاسم الظاهر وهو برزخ بين الظاهر المطلق وبين الباطن المطلق...، فالحضرة الكونية المسماة بالعالم هي صورة الاسم الظاهر والحضرة الإلهية هي مرتبة الاسم الباطن، وحضرة الإنسان الكامل هي مظهر الاسم الجامع بين الاسم الظاهر والاسم الباطن...، فالإنسان الكامل برزخ بين الحضرة الإلهية والكونية..."[4].

وإذا أخذنا في الاعتبار أن مذهب محيي الدين بن عربي وحدة متجانسة متصلة الحلقات يأخذ بعضها برقاب بعض، فقد أضحى هنالك نوع من التجانس بين البعدين: الإلهي والكوني، وبين مفهوم الإنسان عند صوفينا، ولذا كان لزاما علينا من استنطاق آراء ابن عربي الإلهية والكونية كمدخل ضروري لفهم تصوره الإنساني.

أولا. البعد الإلهي:

للإلهيات في علم الكلام الإسلامي جانبان: جانب الوجود الإلهي، والأدلة المستخدمة في إثبات هذا الوجود، وجانب الصفات الإلهية، وعلاقة تلك الصفات بالمكونات، وابن عربي في تصوره للألوهية عرض لهذين الجانبين، وهذا ما سنبينه على النحو الآتي:

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 2، ص 391.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 447.

[3]- د- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (مرجع سابق) ص 162.

[4]- ابن عربي، الأجوبة عن الإنسان الكامل، مخطوط المكية الظاهرية بدمشق رقم 6842، ص 220، نقلا عن د- سعد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 168.

1- أدلة الوجود الإلهي:

الإيمان بالله فطرة بشرية جبل عليها البشر، قال تعالى:﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾[1]، وبسبب هذه الفطرة ــ وإن شئت قلت بسبب هذا الميثاق المأخوذ على ولد آدم وهم في عالم الذر[2] ــ، اتفق البشر كلهم إلا شرذمة قليلة من الدهريين – على وجود الله، وإن اختلفوا في تصورهم لهذه الذات العلية، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك.

يقول ابن عربي:" اجتمعت الأدلة من كل طائفة، بل من ضرورات العقول إن لهم موجدا أوجدهم يستندون إليه في وجودهم، وهو غني عنهم، ما اختلف في ذلك اثنان، وهو الذي طلب الحق من عباده إثبات وجوده، فلو وقفوا هنا حتى يكون الحق هو الذي يعرفهم على لسان رسوله فيما ينبغي أن يضاف إليه، ويسمى به أفلحوا، وإنما خلق الإنسان عجولا، ورأى في نفسه قوة فكرية فتصرف بها في غير محلها، فتكلم في الله بحسب ما أعطاه نظره، والأمزجة مختلفة والقوة المفكرة متولدة عن المزاج فيختلف نظرها باختلاف مزاجها، فيختلف إدراكها وحكمها فيما أدركته "[3].

ومن هنا نهى ابن عربي عن تجاوز ما حدده الشارع في النظر، لأنه يؤدي إلى الاختلاف والتفرق المذموم، والاكتفاء بالنصوص الواردة من الشرع، وبخاصة في الأمور التي لا يستقل العقل بإدراكها أو لا يملك مبادئها كالعلم بـــ" الصفات الإلهية " وحقائق التوحيد.

ويؤكد " صوفينا الأندلسي " أن الطريق الأتم هو طريق الأنبياء والمتبعين آثار الرسل، لأن الأنبياء- صلوات الله وسلامه عليهم- أعرف الناس بالله، وفي هذا المعنى يقول:" ولما لم يتعرض الحق سبحانه إلى تعريف عباده بما خاضوا فيه بعقولهم ولا أمرهم الله في كتابه بالنظر الفكري إلا ليستدلوا بذلك على أنه إله واحد؛ أي أنها لا تدل إلا على الوحدانية في المرتبة، فلا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد، فزادوا في النظر وخرجوا عن المقصود الذي كلفوه، فأثبتوا صفات لم يثبتها لنفسه، ونفت عنه طائفة أخرى تلك الصفات، ولم ينفها عن نفسه، ولا نص عليها في كتابه ولا على ألسنة أنبيائه...، ثم أخذوا يتكلمون في ذاته وقد نهاهم الشرع في التفكير في ذاته جل وعلا، وقد قال سبحانه:﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾[4]؛ أي: لا تتعرضوا للتفكر فيها فانضاف إلى فضولكم عصيان الشرع بالخوض فيما نهوا عنه"[5].

---

[1]- الروم، الآية: 30.

[2]- الأعراف، الآية: 172.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 3، ص 83.

[4]- آل عمران، الآية: 28.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 3، ص 81.

وما ذلك إلا لأنه لا مناسبة بين الله، وبين خلقه حتى يعرفوه بها، ولذلك رأيناه كثيرا ما يشيد بابن العريف حينما قال:" ليس بينه (أي الله) وبين العباد نسب إلا العناية ولا سبب إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل وما بقي فعمي وتلبيس "[1].

وهذا ما عبر عنه ابن عربي نفسه فقال:" والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة، فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته، وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما متعلقه الألوهة لا الذات، والله من كونه إلها هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه "[2].

وهذا ما وضحه في موضع آخر فقال:" إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة وهو مسمى الله...، وبأية حقيقة يصدر الكون عن هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف وعندنا لا خلاف أنها لا تعلم، بل يطلق عليها نعوت تنزيه الحدوث، وأن القدم لها والأزل الذي يطلق لوجودها إنما هي أسماء تدل على سلوب من نفي الأولية وما يليق بالحدوث، وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيلون أنهم قد علموا من الحق صفة نفسية ثبوتية، وهيهات أنى لهم ذلك[3].

وبناء على هذا التصور عند " الشيخ الأكبر" فإن الذات العلية لا تعرف ماهيتها على الإطلاق وإن عرف وجودها، و في هذا المعنى يقول في رسالته للفخر الرازي:" فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا، ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد قدس الله روحه فإنه معنا في هذه القضية، ويجل الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة "[4]، وهذا ما يجليه لنا تمام التجلية فيقول:" وأما أحدية الذات في نفسها فلا تعرف لها ماهية حتى يحكم عليها، لأنها لا تشبه شيئا في العالم، ولا يشبهها شيء فلا يتعرض العاقل إلى الكلام في ذاته إلا بخبر من عنده، ومع إثبات الخبر فإنا نجهل نسبة ذلك الحكم إليه لجهلنا به بل نؤمن على ما قاله وعلى ما يعلمه، فإن الدليل لا يقوم إلا على نفي التشبيه شرعا وعقلا، فهذه طريقة قريبة عليها أكثر علماء النظر "[5].

هذا ويستخدم ابن عربي عدة أنواع من الأدلة لإثبات وجود الواحد سبحانه، نذكرها على النحو الآتي:

1-1- الأدلة العقلية: لكي يبرهن ابن عربي على وجود الله سعى إلى طريقين واضحين، اعتمد فيهما

1- ابن عربي، الفتوحات المكية

2- المرجع السابق، ج 2، ص 579.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 160.

4- ابن عربي رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ص 2.

5- المرجع السابق، ج 2، ص 289.

على ضرورة العقل، و هذان الدليلان هما ما يعرف: بـــ "دليل الواجب والممكن " و" دليل الصلاح ".

الدليل الأول: الواجب والممكن:

وابن عربي باعتباره أحد متصوفة الإسلام العظام تناول أدلة وجود الله على ضوء روح ثقافية إسلامية، ويعتمد ابن عربي في محاولته إثبات الخالق للعالم على دليل " الواجب والممكن " الذي عرف به الفارابي، ومؤدى هذا الدليل: أن الممكن لا يوجد إلا إذا ترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم، ولا يترجح جانب الوجود إلا بمرجح، فإن كان واجب الوجود ثبت وجود الواجب، وهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فلا بد له من علة ترجح وجوده على عدمه...، وهكذا، لكن هذا التسلسل في الممكنات لا يستمر إلى غير النهاية فإن التسلسل باطل، بل لا بد من الانتهاء إلى علة، وجودها في ذاتها غير محتاجة إلى علة أخرى توجدها، هذه العلة لدى الفارابي هي الله واجب الوجود[1].

وهذا ما يلخصه لنا الشيخ الأكبر بعبارة تجمع الموضوع من أطرافه فيقول:" وأما إثبات وجوده، فمدرك بضرورة العقل لوجوب ترجيح الممكن بأحد الحكمين"[2]، وهذا الدليل هو دليل ميتافيزيقي، قائم على الاستنباط من فكرة الوجود، ومن النظر فيها نظرا عقليا مجردا.

الدليل الثاني: دليل الصلاح:

وهناك دليل آخر عقلي أخذ به ابن عربي وهو " دليل الصلاح "، وعلى الرغم من أن موضع الدلالة أثبت التوحيد لله عز وجل، لكن كما هو معلوم فإن إثبات اللازم يؤدي إلى إثبات الملتزم"دلالة التزامية "وفي هذا المعنى يقول:" واعلم أن الكلام في توحيد الله عن كونه إلها فرع من إثبات وجوده " [3]، قال تعالى:﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [4]، وفي معنى هذه الآية يقول ابن عربي:" و قد وجد الصلاح وهو بقاء العالم ووجوده؛ فدل على أن الموجد له لو لم يكن واحدا ما صح وجود العالم،

1- لمزيد من التوسع في هذا الدليل ينظر: د – محمد الحاج حسن الكمالي، **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، ط 1، صنعاء: مؤسسة الفاو: 1993م، ص 470 سامي نصر لطف، **نماذج من فلسفة الإسلاميين**، ط 1، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت 1977م، ص 177، إبراهيم عالي، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية** (نموذج الفارابي) ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993م، ص 66-68.

2- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق) ج 2، ص 289.

3- المرجع نفسه و الصفحة.

4- الأنبياء، الآية: 22

هذا دليل الحق فيه على أحديته، وطابق الدليل العقلي في ذلك"[1]. ويستخدم ابن عربي طريقتين في إثبات الوحدانية لله، وهما:

الطريقة الأولى: وتتمثل في الطلب من المشرك إثبات الزائد الذي قال به، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" أن يقال للمشرك: قد اجتمعنا في العلم بأن ثم مخصصا، وقد ثبت عينه، وأقل ما يكون واحدا فمن زاد على الواحد فليدل عليه، فعليك بالدليل على ثبوت الزائد الذي جعلته شريكا، فليكن الخصم هو الذي يتكلف إثبات ذلك "[2].

والطريقة الثانية: وتتمثل في قوله تعالى:﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ "[3].

ويرى " الشيخ الأكبر " أن هذه الآية " مقدمة، والمقدمة الأخرى والجامع بين المقدمتين وهو الرابط الفساد فأنتجنا أحدية المخصص وهو المطلوب "[4].

ويؤكد ذلك قائلا:" وإنما قلنا ذلك؛ لأنه لو كان ثم إله زائد على الواحد لم يخل هذا الزائد إما أن يتفقا في الإرادة أو يختلفا، ولو اتفقا فليس بمحال أن يفرض الخلاف لننظر من تنفذ إرادته منهما، فإن اختلفا حقيقة أو فرضا في الإرادة فلا يخلو إما أن ينفذ في الممكن حكم إرادتهما معا وهو محال لأن الممكن لا يقبل الضدين، وإما أن لا ينفذ، وإما أن ينفذ حكم إرادة أحدهما دون الأخر، فإن لم ينفذ حكم إرادتهما فليس واحد منهما بإله، وقد وقع الترجيح فلابد أن يكون أحدهم نافذ الإرادة، وقصر الآخر على تنفيذ إرادته فحصل العجز، والإله ليس بعاجز، فالإله من نفذت إرادته وهو الله الواحد لا شريك له، وهكذا "[5].

كما لا ينكر ابن عربي طريقة المتكلمين والفلاسفة الذين يتخذون من المكونات دليلا على الخالق جل وعلا، وكيف ينكر الدليل الكوني وهو متضمن في قوله:﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ [6].

فالنظر في آيات الكون وفي النفس ذاتها هو الدليل الذي أخذ به ابن عربي كما أخذ به العقلاء قبل الذين ينظرون في الطبيعة للاهتداء إلى صانعها.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 289.

2- المرجع نفسه والصفحة.

3- الأنبياء، الآية: 22.

4- المرجع السابق و الصفحة.

5- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 289.

6- فصلت، الآية: 53.

1-2- الأدلة الكونية:

الدليل الأول: العالم

والعالم عند ابن عربي كل ما سوى الحق، وهو عبارة عن علامات للحق وترشد إليه، ولذلك نرى " الشيخ الأكبر " يسميه بالكتاب المسطور وما ذلك إلا " لما سطره الله فيه من العلم به سبحانه الدال عليه عز وجل "[1]، وبهذا يمكن أن نعد مع " الشيخ الأكبر" العالم أصلا في العلم به سبحانه كما كان أصلا في وجودنا.

وحتى يؤكد ابن عربي هذا المبدأ نراه يرفض المفهوم القدحي الذي كان الصوفية القدامى يلحقونه بالعالم الأرضي باعتباره عالم خسة ودناءة، ونراه يغير مفهوم الزهد في العالم والفرار منه إلى الله كما في قوله تعالى: ﴿ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ ﴾[2] كلا فإن الفرار إلى الله فرار من الجهل به إلى العلم به "[3].

ويتساءل ابن عربي كيف يفر العارف من العالم؟ وما الموجب من الضيق والتبرم منه؟ و" العالم كله ناطق بتسبيح خالقه والثناء عليه وهو في حال الشهود كيف يتمكن له الزهد فيمن هذه صفته وعينه، وذاته وصفاته من جملة العالم، وقد أشهده الله وأراه آياته في الآفاق وهي ما خرج عنه، وفي نفسه وهي ما هو عليه فلو خرج عن غيره ما خرج عن نفسه، فمن خرج عن العالم و عن نفسه فقد خرج عن الحق، ومن خرج عن الحق فقد خرج عن الإمكان والتحق بالمحال "[4]، وكأن ابن عربي يشير إلى الآية ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾"[5].

ومن الطريف أن نجد " الشيخ الأكبر " يخطئ الإمام الغزالي في قوله: إن الله يعرف من غير نظر في العالم، ويعتبر هذا الرأي غلطا محضا إذ لا يعرف الله حتى نعرف مستدلا في ذلك بالأثر المروي:" من عرف نفسه فقد عرف ربه "[6]، وإن عده هو صحيحا كشفا لا سندا.

وهذه مسألة خلافية ورأي الجمهور أن الأحاديث لا تثبت عن طريق الكشف والإلهام، بل بالسند الصحيح المتصل، السالم من الشذوذ والعلة على أنه لا حاجة إلى هذا التكلف، والآية صريحة الدلالة على

1- المرجع السابق، ج 4، ص 88.

2 ــ الذاريات: 50.

3- المرجع السابق، ج 3، ص 264.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 264.

5- فصلت، الآية: 53.

6- ابن عربي، فصوص الحكم:تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق)، ج 1، ص 264.

المراد، وبعض العلماء استدل بالآية الأخرى من سورة الرعد وهي قوله تعالى:﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [1] وقوله في آية أخرى:﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ [2].

ويؤيد ابن عربي رأيه بدليل آخر له قيمته وهو قوله: " الناظر في الدليل ما هو الدليل مطلوب لذاته، فينتقل عنه ويفارقه إلى مدلوله، فلهذا العالم دليل على الله لأنا نعبر إليه العالم، وهذا ينبغي أن نتخذ الحق دليلا على العالم فكنا نجوز منه إلى العالم، وهذا لا يصح، فما أعلى كلام النبوة حيث قال:" من عرف نفسه فقد عرف ربه "، وقال: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ ﴾[3]، إلى كذا، وعدد المخلوقات لنتخذ أدلة عليه لا ليوقف معها "[4].

ويؤكد ابن عربي هذا المعنى فيقول:" ورأينا الله يقول في العلم بالله المعبر عنه بالمعرفة﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ "[5]، فأحالنا الحق على الآفاق وهو ما خرج عنا وعلى أنفسنا وهو ما نحن عليه وبه، فإذا وقفنا على الأمرين معا حينئذ عرفناه، وتبين له أنه الحق فدلالة الله أتم، وذلك أنا إذا نظرنا في أنفسنا ابتداء لم نعلم، هل يعطى النظر فيما خرج عنا من العالم، وهو قوله، "في الآفاق" علما بالله ما لا تعطيه نفوسنا، أو كل شيء في نفوسنا، فإذا نظرنا في نفوسنا حصل لنا من العلم به ما يحصل للناظر في الآفاق...، فإذا عرفت عين الدلالة منه على الله نظرت في نفسك من العلم بالله فلم تبق لك شبهة تدخل عليك لأنه ما ثم إلا الله، وأنت وما خرج عنك وهو العالم "[6].

ولا يكتفي ابن عربي بهذا فحسب حتى يذهب إلى القول بأن الله في كتابه المنزل علمنا كيفية النظر في العالم والاستدلال منه على الله عز وجل حيث يقول:" ثم علمك كيف تنظر في العالم، فقال:﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ [7]،و﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ...الخ﴾ [8]، و﴿ أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾"[9]، وكل آية طلب منك فيها النظر في الآيات كما قال:﴿ إِنَّ فِي

1- الرعد، الآية: 21.

2- التوبة: الآية: 67.

3 ــ الغاشية: 17.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 399.

5- فصلت، الآية: 53.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 298-299.

7- الفرقان، الآية: 45

8- الغاشية، الآية:17

9- الأعراف، الآية: 185

﴿ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [1] و﴿يَتَفَكَّرُونَ﴾ [2] و﴿يَسْمَعُونَ﴾ [3] و﴿يَفْقَهُونَ﴾ [4] و﴿لِلْعَالَمِينَ﴾ [5] و﴿لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [6] و﴿لِأُولِي النُّهَى﴾ [7] و﴿لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [8]، لما علم سبحانه خلق الخلق أطوارا فعدد الطرق الموصلة إلى العلم به إذ كل طور لا يتعدى منزلته بما ركب الله فيه"[9].

لكن فما بال ابن عربي في مواضع أخرى يذهب إلى تفسير قوله تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [10]، بمعنى أن الله غني عن الدلالة عليه، إذ لو أوجد العالم للدلالة عليه ـــ يقول ابن عربي ـــ لما صح له الغنى عنه، فاعلم المعرفة عن نصب العالم دليلا وعلى من يدل، وهو أظهر وأجلى من أن يستدل عليه بغير، وأن يتقيد تعالى سوى إذا كان الأمر كذلك لكان للدليل بعض سلطنة وفخر على المدلول، ولو نصبه المدلول دليلا لم ينفك هذا الدليل عن مرتبة الزهو بكونه أفاد الدال به أمرا لم يتمكن المدلول أن يوصل إليه إلا به، فكان يبطل الغنى والحرية وهما ثابتان لله تعالى، فما نصب الأدلة عليه وإنما نصبها على المرتبة ليعلم أنه لا إله إلا هو[11].

وعلى ضوء هذا ينفي ابن عربي أي معرفة " للذات الإلهية " التي هي غيب مطلق لا تدرك، ولا يحاط بها، ولا تعرف، ولا تنعت، ولا توصف، ولا مناسبة بينها وبين المخلوقات، وهذه هي الأحدية عند"الشيخ الأكبر".

أما دلالة العالم فهي تدل على المرتبة، ويقصد بذلك " مرتبة الألوهة " أو " مرتبة الأسماء والصفات الإلهية "، وهذه المرتبة تعرف وتدرك إذ أن الحق لا سبيل إلى معرفته إلا من طريق " أسمائه وصفاته " هاته " الأسماء والصفات " المرتبطة بالمألوه ارتباط التضايف المتوقف كل واحد من المتضايفين على الآخر إيجادا وتقديرا.

يقول ابن عربي:" وهذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلها فلا يعرف حتى نعرف...،

1- النحل، الآية: 12

2- النحل، الآية: 69

3- النحل، الآية: 65

4- الأنعام، الآية: 48

5- الروم، الآية: 22

6- العنكبوت، الآية: 44

7- طه، الآية: 54

8- آل عمران، الآية: 190

9- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 299.

10- العنكبوت، الآية: 29

11- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 227

نعم تعرف ذات قديمة أزلية، لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه "[1].

وما ذهب إليه ابن عربي هنا لا يمكن قبوله بسهولة، أو التسليم به حتى ولو كان في مرتبة دون مرتبة الذات لما قد يؤدي إليه من المحذور في تصور الذات الغنية عن العالمين.

الدليل الثاني: الإنسان

الإنسان عند ابن عربي هو عبارة عن نسخة مصغرة للحق والعالم، وهو ما عبر عنه بقوله:" الإنسان الكامل أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا "[2].

والنفس الإنسانية عند ابن عربي هي في الحقيقة آية أو علامة على وجود الحق سبحانه، وهذا المعنى هو ما فهمه من قوله تعالى:﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [3]، وقوله في آية أخرى:﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾"[4].

ويؤكد ابن عربي:" أن المعرفة بالله مالها طريق إلا المعرفة بالنفس "[5] مستدلا على ذلك بالأثر المروي " من عرف نفسه فقد عرف ربه "[6]، ويرى ابن عربي أن هذه المعرفة تؤدي إلى معرفة الله بطريقين:

أ- الطريق الأول: دليل الكمال

ومعنى هذا الدليل أن ينظر الإنسان في ذاته ويستنبطها من حيث إنه مخلوق على الصورة، وبما حوى من عظيم الصفات، وما زود به من القوى التي بوأته أن يكون سيدا على هذا الكون وخليفة عليه، فيستدل بذلك على وجود خالقه جل وعلا، ومن هنا جعل الله معرفة الإنسان دليلا عليه، يقول ابن عربي:" أي جعل معرفتك بك دليلا على معرفتك به، فإما بطريقة ما وصفك بما وصف به نفسه من ذات وصفات، وجعله إياك خليفة نائبا عنه في أرضه"[7].

ولعله من هذه الحيثية أخذ الإمام ابن تيمية " قياس الأولى " في إثبات الصفات الإلهية، يقول ابن تيمية –رحمه الله–:" ولهذا كانت طريقة الأنبياء ـــ صلوات الله عليهم وسلامه ـــ الاستدلال على الرب بذكر

1- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 1، ص 81

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 391

3- الذاريات، الآية: 11

4- فصلت، الآيتان: 53-54

5- المرجع السابق: ج 2، ص 298

6 ـ سبق تخريجه.

7- المرجع نفسه و الصفحة .

آياته، وإن استعملوا في ذلك " القياس " استعملوا " قياس الأولى "، ولم يستعملوا " قياس شمول " يستوي أفراده، ولا قياس تمثيل محض، فإن الرب تعالى لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده، بل ما ثبت بغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأول، وما تنزه عنه غيره فتنزهه عنه بطريق الأولى "[1].

ويؤكد ابن عربي هذا المعنى فيقول:" معرفتنا بالرب تحدث عن معرفتنا بالنفس، لأن الدليل:" من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وإن كان وجود النفس فرعا عن وجود الرب، فوجود الرب هو الأصل، ووجود العبد هو الفرع "[2].

ب- الطريق الثاني: دليل الافتقار

وإلى جانب ما تقدم أخذ ابن عربي " بدليل الافتقار "، وهو دليل أنفسي أيضا، **وفحوى هذا الدليل:** أن الإنسان عند تعرضه للمهالك أو للأخطار المحدقة به فإنه يفزع إلى ما يؤمن به في قرارة نفسه من موجد مدبر يدبره ويدبر ما حوله، وهذا الدليل أشارت إليه آيات قرآنية عديدة، مثل قوله تعالى:﴿**وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا**﴾[3]، وقوله:﴿**وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنسَانُ كَفُورًا**﴾[4].

ولقد انتبه ابن عربي إلى قيمة هذا الدليل واعتبر أن التجاء الإنسان أو فزعه إلى الموجد للعالم الذي بيده قوانين الطبيعة، ضرب من التفكير السليم، وهذا لا يمكن إلا إذا كان في قرارة نفسه يعرف أن قوانين الطبيعة مسخرة مدبرة، إذ أنه في ساعة الضيق ترجع الفطرة إلى أصلها، وتحن إلى منبتها، هذا الواقع سماه ابن عربي دليل الافتقار.

ويمكن أن تنظر في هذا الدليل من وجه آخر؛ ذلك لأننا نرى النفس توجد بعد أن لم تكن وتنعدم بعد أن كانت فهي إذن ممكنة الوجود، وما كان ذلك فهو مفتقر إلى علة ترجح وجوده عن عدمه[5].

والمتعمق في آثار ابن عربي يجده يركز تركيزا شديدا على هذا الدليل النفسي حتى أنه يذكر أن الله ما قدم الآفاق أولا إلا ليتبين الإنسان فيما بعد نظره في نفسه أن الله لم يترك شيئا من هذا العالم لم تشمل

1- ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوي، ط 1، بيروت: دار المعرفة (د-ت) ص 150.

2- ابن عربي، **الفتوحات المكية** (مرجع سابق)، ج 2، ص 40.

3- يونس: الآية: 12.

4- الإسراء، الآية: 67

5- ابن عربي، **الفتوحات المكية** (مرجع سابق)، ج2، ص 298

عليه النفس في حناياها العميقة، وفي هذا المعنى يقول:" إنا إذا نظرنا في نفوسنا ابتداء لم نعلم، هل يعطي النظر فيما خرج عنا من العالم وهو قوله:﴿فِي الْآفَاقِ﴾[1] علما بالله ما لا تعطيه نفوسنا أو كل شيء في نفوسنا، فإذا نظرنا في نفوسنا حصل لنا من العلم به ما لم يحصل للناظر في الآفاق، فأما الشارع فعلم أن النفس جامعة لحقائق العالم فجمعك عليه حرصا منه، كما قال فيه:﴿ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾ [2] حتى تقرب الدلالة فتفوز معجلا بالعلم بالله فتسعد به، وأما الحق فذكر الآفاق حذرا عليك مما ذكرناه أن تتخيل أنه قد بقي في الآفاق ما يعطى من العلم بالله ما لا تعطيه فأحالك على الآفاق، فإذا عرفت الدلالة منه على الله نظرت في نفسك، فوجدت ذلك بعينه الذي أعطاك النظر في الآفاق أعطاك النظر في نفسك من العلم بالله فلم تبق شبهة تدخل عليك "[3].

لكن ومع حرص ابن عربي على الأخذ بهذا الدليل، ونقده للإمام العظيم الغزالي في عدم أخذه به كما بينا سابقا فإننا نجده في مواضع أخر[4] يهاجم القول بأن النفس أصل في العلم بالله، فما سر هذا التناقض الذي وقع فيه ابن عربي؟.

إن الإجابة عن هذا التساؤل الوجيه نجدها على نسق ما أوردناه في حقيقة رأيه في دلالة العالم.

كما أننا نلاحظ لدى ابن عربي " فكرة المراتب "؛ ففي المرتبة الأولى يكون النظر إلى النفس والعالم حتى يصل من خلالهما لإثبات وجود الله، ثم يتجاوزهما إلى مرتبة أخرى ينتهي فيها الأمر إلى العجز، ثم تليها مرتبة أخرى يكون الحق الدليل على نفسه، يقول:" لما علم سبحانه أنه خلق الخلق أطوارا فعدد الطرق الموصلة إلى العلم به، إذ كل طور لا يتعدى منزلته بما ركب الله فيه، فالرسول عليه السلام ما أحالك إلا على نفسك لما علم أنه سيكون الحق قواك فتعلمه به لا بغيره فإنه العزيز والعزيز هو المنيع الحمى، ومن ظفر به غيره فليس بمنيع الحمى فليس بعزيز، فلهذا كان الحق قواك، فإذا علمته وظفرت به يكون ما علمه ولا ظفر به إلا هو فلا يزول عنه نعت العزة، وهكذا الأمر فقد سد باب العلم به إلا منه ولابد، ولهذا ينزهه العقل ويرفع المناسبة من جميع الوجوه ويجيء الحق فيصدقه في ذلك بـــ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5]، يقول لنا صدق العقل فإنه أعطي ما في قوته لا يعلم غير ذلك فإني أعطيت كل شيء

---

[1] ـــ فصلت: 53.

2- التوبة، الآية: 128

3- المرجع السابق، ج 2، ص 298-299

4- انظر من ذلك: المرجع السابق، ج 1، ص 439

[5] ـ الشورى: 11.

خلقه، والعقل من جملة الأشياء أعطيناه خلقه، وتمم الآية فقال: ﴿ثُمَّ هَدَى﴾[1]، أي بين، فبين سبحانه أمرا لم يعطه العقل ولا قوة من القوى، وبقي للحق أحكام ما هو عليها ... ما أعطاها الله، وبقي للحق من جانب الحق ذوق آخر يعلمه أهل الله وهم أهل القرآن وخاصته "[2].

ومن هنا يشيد ابن عربي بقول من قال:" عرفت الله بالله "[3]، ولعل في هذه إشارة إلى الحديث القدسي:" كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها... "[4]، ومن كان الحق سمعه وبصره أدرك الحق لا محالة إدراكا هو أفضل من صاحب العقل المجرد أو حتى المسدد.

1-3- دليل القرآن:

عول ابن عربي على الخبر الشرعي في إثبات وجود الله واعتبره طريقا صحيحا يحقق الغرض ويوصل إلى الهدف، بل لا معرف بالحق مثل كلامه، يقول " الشيخ الأكبر ":" فمعرفة الله بلسان الشارع المترجم عن الله غير معرفته بالنظر العقلي، فللمعرفة بالله طريقان: وأعني العلم بالله منا، وإن شئت قلت ثلاث طرق، الطريق الواحد علمنا به تعالى من حيث نظرنا الفكري، وعلمنا به من حيث خطابه الشرعي، وعلمنا به من حيث المجموع، وأنا نعلم أنا لا نعلمه كما يعلم نفسه، فهذا حصر للمعرفة الحادثة بالله تعالى "[5].

ولكن والحقيقة تقال: إنه قبل اعتبار هذا الطريق الشرعي لا بد من الاستدلال على صحة قضيتين أساسيتين.

القضية الأولى: بيان صحة الطريق الذي وصلنا منه القرآن.

القضية الثانية: بيان أن هذا القرآن ليس من عند محمد.

والعجب أن يثير ابن عربي هاتين القضيتين، ويستدل لهما بحجج قاطعة، يقول ابن عربي في بيان صحة الطريق الذي وصلنا منه القرآن الكريم:" والعامة بحمد الله سليمة عقائدهم لأنهم تلقوها ... 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

---

[1] ــ طه: 50.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 2، ص 299

3- المرجع نفسه، ج 1، ص 439

4- سبق تخريج الحديث.

5 - ابن عربي، الفتوحات المكية (ط بولاق)، ج 4، ص 179.

جاء به شخص ادعى أنه رسول من عند الله تعالى، وأنه جاء بما يدل على صدقه وهو هذا القرآن، وأنه ما استطاع أحد على معارضته أصلا، فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا، وأنه جاء بهذا القرآن الذي بين أيدينا اليوم، وأخبر أنه كلام الله، وثبت هذا كله عندنا فقد العلم به أنه النبأ الحق والقول الفصل، والأدلة سمعية وعقلية وإذا حكما على أمر بحكم فلا شك فيه أنه على ذلك الحكم "[1].

أما القضية الثانية فإنها ـــ والحق يقال ـــ:" لو وجدنا قاضيا يقضي بالعدل لاكتفى بسماع هذه الشهادة التي جاءت بلسان صاحبها على نفسه، و لم يطلب وراءها شهادة شاهد آخر من العقل والنقل ذلك أنها ليست من جنس " الدعاوى " فتحتاج إلى بينة، وإنما هي من نوع " الإقرار " الذي يؤخذ به صاحبه، ولا يتوقف صديق، ولا عدو في قبوله منه "[2].

ومع ذلك فإن الرسول ﷺ أتى بدليل صدقه معه وهو القرآن الكريم الذي تحدى به جميع البشر من وقت نزوله إلى يوم قيام الساعة " وما استطاع أحد على معارضته أصلا "[3].

ولقد وقع التحدي بالقرآن الكريم على ثلاث مراحل، وبطريقة التدرج في هذا التحدي، يتحدى العرب أن يأتوا بمثل هذا القرآن، أو بمثل سورة من سوره، يعارضونه بها، وقد جاء بلغتهم، ونزل بأساليبهم ـــ وهم فرسان الفصاحة وأرباب البيان ـــ فإن عجزوا عن ذلك و لم يقدروا عليه، فليعلموا أن هذا القرآن ليس من صنع البشر، إذ لم يستطع البشر أن يعارضوه، أو يأتوا بسورة تضاهي أقصر سورة من سوره، وإنما هو كلام الله المعجز الدال على صدق نبينا ﷺ في دعواه النبوة والرسالة، وهذا ما كان ملحظا لابن عربي فقال:" وإن هذا القرآن معجزته –عليه السلام– بطلب معارضته والعجز عن ذلك في قوله:﴿**قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾[4]، ثم قطع أن المعارضة لا تكون أبدا بقوله:﴿ **قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** ﴾[5]، وأخبر بعجز من أراد معارضته وإقراره بأن الأمر عظيم فقال:﴿ **إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ... إلى قوله: إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ** ﴾[6]"[7].

ولقد مضى عصر القرآن والتحدي قائم حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 1، ص 34.

2- محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ط 6، الكويت: دار القلم 1984م، ص 22.

3- المرجع السابق، ج 1، ص 34

4- البقرة، الآية: 23

5- الإسراء، الآية: 88

6- المدثر، الآيات: 18-24

7- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 1، ص 35، و ينظر أيضا: ج 3، ص 144-145

2-1 الصفات الإلهية:

يقوم تصور ابن عربي للألوهية على أصلين رئيسين يمثلان خلاصة مذهبه في هذا المضمار وهما: التنزيه والتشبيه، وهو في الأصل الأول يتفق مع المعتزلة إلى أبعد حد، وهو في الأصل الثاني يقترب من مدرسة المحدثين الذين يثبتون الصفات الإلهية، فكيف ساغ لصوفينا أن يجمع بين هذين الضدين.

ابتدأ ابن عربي يفرق بين " أحدية الذات " و " حضرة الألوهة "، أو " الأسماء والصفات "، فالذات منزهة عن الإدراك وعن الإحاطة بها، ولا مناسبة بينها وبين الخلق، ولو وجدت المناسبة من هذا الوجه لكان الحق من ذلك الوجه مشابها إلى الخلق، ولذلك وجدناه يرفض " قياس الغائب على الشاهد "، وما ذاك إلا لعدم وجود المماثلة، وفي هذا المعنى يقول:" إن العلم بأمر ما لا يكون إلا بمعرفة قد تقدمت قبل هذه المعرفة بأمر آخر يكون بين المعروفين مناسبة لا بد من ذلك، وقد ثبت أنه لا مناسبة بين الله وبين خلقه من جهة المناسبة التي بين الأشياء وهي مناسبة الجنس أو النوع أو الشخص...، فلا يعلم بعلم سابق بغيره أبدا كما يزعم بعضهم من استدلال الشاهد على الغائب "[1].

ويرى ابن عربي أن الذات مطلقة حتى عن الصفات، وهي من هذه الحيثية لا تعرف إلا بالسلب وابن عربي هنا يتفق مع المعتزلة الذين نفوا عن الله صفات الإيجاب كالعلم والقدرة والحياة والإرادة، وأثبتوا له صفات السلب كالغنى والمخالفة للحوادث والوحدانية والوجود والقدم، يقول ابن عربي:" وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [2]، و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [3]"[4]، كما اتفق ابن عربي مع المعتزلة في إنكار الرؤية سواء كانت بالبصر أو البصيرة، لكنه أثبت رؤية مثالية، و لم أر من وافق " الشيخ الأكبر " في إثبات الرؤية المثالية إلا " شاه ولي الدهلوي " صاحب الكتاب العظيم " حجة الله البالغة "، وتابعه في ذلك الأمير صديق حسن خان في كتابه " قطف الثمرات".

يقول " الشيخ الأكبر ":" واعلم أن الله تعالى أن يحيط به بصر وعقل، ولكن الوهم السخيف يقدره ويحده والخيال الضعيف يمثله ويصوره، هذا في حق بعض العقلاء الذين قد نزهوه عما تخيلوه وتوهموه، ثم بعد التنزيه يتسلط عليهم سلطان الوهم والخيال فيحكم عليه بالتقدير "[5].

ولا شك أن ابن عربي يقصد هنا " معرفة الذات " أو المعبر عنها " بالجلال " الذي عرفنا عليه بقوله:

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 1، ص92

2- الشورى، الآية: 11

3- الصافات، الآية: 180

4- ابن عربي، إنشاء الدوائر، تح:نيبرج ط 1، لندن: مطبعة بريل 1433ه ، ص 20

5- ابن عربي، الجلال و الجمال، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ص8

" الجلال لله معنى يرجع منه إليه، وهو منعنا من المعرفة به تعالى "[1].

ويؤكد ابن عربي هذا المعنى فيقول:" اعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال، فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود، انفرد الحق به وهو الحضرة التي يرى فيها الحق نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علما بالله وبما عنده وهو محال"[2].

أما في حضرة الألوهة أو الجمال أو جمال الجلال فهي ترى، وإليها الإشارة بقوله تعالى:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3]، فنزل سبحانه مباسطة معنا إلى أن ندركه بأبصارنا، وينظر إلى هذا قوله –عليه السلام–:" ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، وكما ترون الشمس بالظهيرة ليس دونها سحاب لا تضارون في رؤيته "[4].

وقد تتبين لنا الفكرة أكثر إذا أدركناها في مستوى " التنزيه والتشبيه " الذي حرص " الشيخ الأكبر " على القول به حتى أنه يعد أحد مفاتيح مذهب الرجل كما بينا سابقا.

كما نلاحظ أن ابن عربي ينزه الله عن شبهة الزمان والمكان، حيث إن كليهما من خصائص المخلوقات، والله تعالى يتنزه على أن يوصف بشيء مما توصف به الحوادث، وتتميز به مما يتفق مع الغنى الذاتي له تعالى، يقول ابن عربي في ذلك:" لا يحده زمان ولا يقله مكان، بل كان ولا مكان، وهو ما عليه كان خلق المتمكن والمكان وأنشأ الزمان "[5].

ويقول في موضع آخر بلسان التنزيه:" فهو مقدس في وجوده عن ملامسة ما أوجده، ومجانبته ومواصلته، لأنه كان ولا كون، وهو الآن كما كان لا يتصل بكون، ولا ينفصل عن كون، لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث، لا من صفات القدم، لأن الاتصال والانفصال يلزم منه الانتقال والارتحال، التحول والزوال، والتغير والاستبدال، هكذا كله من صفات النقص، لا من صفات الكمال، فسبحانه:" سبحانه تعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا "[6].

كما نرى " الشيخ الأكبر " ينزه الله عن الجسمية التي قالت بها الكرامية، وفي هذا المعنى يقول:" والله

1- المرجع نفسه، ص 3

2- المرجع نفسه، ص 4

3- القيامة: 23.

4- البخاري: الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله: "وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة" حديث رقم 6999، ج6، ص 2703، وابن حبان: الصحيح كتاب: إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب : وصف الجنة وأهلها حديث رقم 7444 ج16، ص 476.

5- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 1، ص36

6- ابن عربي، شجرة الكون، تح: عبد الرحمن حسن محمود، ط1، القاهرة: عالم الفكر 1987م، ص 2

ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء، مقدس عن الجهات والأقطار "[1].

ولابن عربي رأي هام في مسألة تعريف الله، فهو يرى استحالة وضع تعريف محدد للخالق، هذا التعريف الذي يتألف من جنس وفصل، وذلك لأن ذات الله ليست معقولة الماهية، يقول ابن عربي:" والله موجود مطلقا لا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية، كما لا يجوز عليه الكيفية، ولا يعلم له صفة نفسية من باب الإثبات، وهو الله تعالى "[2].

ويزيد هذا المعنى وضوحا في موضع آخر فيقول:" اعلم وفقك الله أن العالمين بالله ما علموا منه إلا وجوده...، وأنه لا يجوز أن يقال فيه ما هو، إذ لا ماهية له ولا كيف هو إذ لا كيفية له، وعلى التحقيق ما تعلق علم العالمين به سبحانه إلا تلويحا من حيث الوجود "، ولهذا لا يجوز الفكرة في الله تعالى إذ لا يعقل له حقيقة فنخاف على المفكر في ذاته من التمثيل والتشبيه فإنه لا ينضبط ولا ينحصر، ولا يدخل تحت الحد والوصف"[3]، وبالنسبة للصفات الإلهية والعلاقة بين الذات والصفات فإن رأي ابن عربي فيها يتفق كما أشرنا من قبل مع آراء المعتزلة الذين ذهبوا إلى القول بأن الصفات هي عين الذات، وليست معاني زائدة على ذاته قائمة كما يقول بذلك الصفاتية عموما، وإلا أدى ذلك إلى القول بالزائد في تصور ابن عربي، وهذا ما وضحه في قوله:" وسائر الصفات نسب وإضافات له لا أعيان زائدة لما يؤدي إلى نعتها بالنقص، إذ الكامل بالزائد ناقص بالذات عن كماله بالزائد، وهو كامل بذاته، فالزائد بالذات على الذات محال وبالنسب والإضافة ليس بمحال "[4].

ويقول في موضع آخر:" إن الأشاعرة تخيلت أنها لما تأولت قد خرجت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثة المفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحد، فما انتقلوا من التشبيه بالمحدثات أصلا "[5].

ويريد ابن عربي أن يقول: إن المشبهة والمجسمة قاسوا الله تعالى على الخلق في المعنى والكيف، والأشاعرة نفوا الكيف، ولكنهم قاسوا الله على البشر فأثبتوا صفات المعاني التي أخذوها عقلا من صفات المخلوق، ويؤكد ابن عربي رأيه بأن الصفات عين الذات حين يذهب إلى اعتبار أن هذا الرأي هو مذهب المحققين من أهل الكشف والنظر الصحيح العقلي[6].

1- المرجع السابق، ج 1، ص 36.

2- ابن عربي، إنشاء الدوائر (مرجع سابق)، ص 20

3- المرجع نفسه ، ص29

4- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 1، ص 42

5- المرجع نفسه، ج 1، ص 43-44، و ينظر أيضا ج 3، ص 536

6- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 2، ص 503

ويزيد في توضيح قول ابن عربي ما ذكره الإمام الشعراني في " اليواقيت والجواهر " ناقلا عنه:" والله العالم القادر الخبير، كل ذلك بذاته لا بأمر زائد عليها، إذ لو كان ذلك بأمر زائد على ذاته، وهي صفات كمال لا يكون كمال الذات إلا بها لكان كماله تعالى بشيء زائد على ذاته، واتصفت ذاته بالنقص والفقر إذ لم يقم بها هذا الزائد، تعالى الله عن ذلك، فهذا هو الذي دعا بعض المتكلمين أن يقول في صفات الحق تعالى إنها غيره، فأخطأ طريق الصواب، وسبب خطئه أنه رأى العلم من صفات المعاني بقدر رفعه مع كمال ذات العالم من الخلق، فلما أعطاه الدليل ذلك طرده شاهدا وغائبا، يعني في حق الخلق والحق جميعا "[1].

وعلى هذا الأصل التنزيهي الإسلامي الهام يقيم ابن عربي مذهبه في " الصفات الإلهية ".

وعلى الرغم من أن ابن عربي موغل في القول بالتنزيه وتقديسه لله من أن يتصف بما تتصف به الحوادث إلا أننا نجده في مواضع أخر يقول بالتشبيه إلى درجة تثير التعجب والاستغراب منه، وذلك لأن صوفينا قد بنى مذهبه على الجمع بين " التشبيه و التنزيه " كما نص على ذلك في أكثر من موضع في كتبه، يقول ابن عربي:" فكما سبح الله نفسه عن التشبيه، سبح الممكن نفسه عن التنزيه لما في التشبيه والتنزيه من الحد، فهم بين مدخل ومخرج، وما ظفر بالأمر على ما هو عليه إلا من جمع بينهما فقال بالتنزيه من وجه عقلا وشرعا وقال بالتشبيه من وجه شرعا لا عقلا "[2].

كما نجده في مواضع أخر يشبههما بالأخوين المتعاضدين المتآزرين، وهذا ما أكده بقوله:" ومن عرفه بالتعريف الإلهي جمع بين التنزيه والتشبيه فنزهه في موطن التنزيه وشبهه في موطن التشبيه "[3].

ففيما يتعلق بالتشبيه لا يتردد ابن عربي من التصريح بإيمانه بالصفات الخبرية التي وردت في الشرع، وفي هذا المعنى يقول:" اعلم أنه قد تقرر عند أصحاب الأفكار أن لله صفات وأسماء لها مراتب، وللعبد التخلق بها والتحلي بها على حد مخصوص، ونعت منصوص عليه، وحال معين إذا تعدى ذلك العبد كان للحق منازعا واستحق الإقصاء والطرد عن القرب السعادي كما ورد في قوله:" الكبرياء ردائي والعظمة إزاري، من نازعني واحدا منهما قصمته"[4]، وللعبد صفات وأسماء تليق به، وقد داخله الحق في الاتصاف بها مما قد تحيله العقول، ولكن وردت به الشرائع ووجب الإيمان بها فلا يقال كيف مع إطلاقها عليه قربة وإيمانا من لم يقل بها وأنكرها فقد كفر ومرق من الإسلام، ومن تأولها كان

1- عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت و الجواهر، ط 1، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي 1959م، ج 1، ص 81

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 132.

3- المرجع نفسه، ج 3، ص 132.

4- أبو داود: السنن كتاب اللباس باب ما جاء في الكبر حديث رقم: 4090، ج4 ص 59، وابن ماجه: السنن كتاب الزهد باب : التواضع من الكبر والتواضع حديث رقم: 4175، ج2 ص1397. وابن حبان: الصحيح كتاب البر والإحسان، باب: ما جاء في الطاعات وثوابها حديث رقم: 326 ج2، ص 35.

على قدم الغرور، فلا نعلم نسبتها إلى الله إلا بإعلام الله "1.

ويقصد بهذه الصفات الخبرية ـــ ولا شك ـــ من مثل النزول إلى السماء الدنيا، وأنه يتحول في الصور يوم القيامة، وينزل مع الملائكة فيراه السعداء، ويكلمهم كفاحا ليس بينهم وبينه ترجمان، ويثبت أيضا التعجب، والضحك والتبشبش والفرح والهرولة والتردد وغيرها من النعوت الكونية2.

كما أن هناك صفات اتصف بها الحق، ولكن وقع فيها الاشتراك مع العبد، مثل صفات الكمال كالسمع والبصر والحياة والكلام والإرادة والقدرة، وهذا ما قاله ابن عربي:" لكل اسم تحلينا به من أسمائه أيضا مجهول النسبة إليه عندنا إلا أن يعلمنا الله، فنعلم ذلك بإعلامه، فالكل على السواء مالنا وماله، فلما عين ما عين له وتحلينا به سمي ذلك مغالبة منا للحق، ولما عين ما عين لنا اتصف به سمي ذلك مغالبة من الحق "3.

والواقع أن المتتبع لآراء ابن عربي في التشبيه يجدها تكاد تقترب إن لم تتطابق مع آراء الكرامية والمشبهة مما يجعلها منافية لما قرره هو نفسه في التنزيه، فكيف ساغ لابن عربي القول بذلك، وما هو مفتاحه؟

السر في ذلك أن ابن عربي لا يقول بقطع أي صلة بين الذات والعالم مطلقا مما يفضي إلى القول بأن العالم ليس مخلوقا للذات، وهذا ما لا يعرف في مذهب " الشيخ الأكبر "، لكن ـــ والحقيقة تقال ـــ إن صوفينا يقول بوجود علاقة بين مسميات أخرى للذات نفسها وبين العالم، من مثل "حضرة الألوهة"4 الذي هو أوثق المفاهيم " بالذات العلية " عند ابن عربي.

وهذه المرتبة ما هي إلا تجل من تجليات " الذات " في الوجود، ولذا فهي تتعلق بالعالم، ويتعلق بها وجود العالم، بينما هو لا تتعلق به " الذات " ولا يتعلق هو بالذات تعلقا مباشرا، وبذلك فالعالم متعلق بهذه " الألوهة " أصلا، وليس بالذات نفسها، وهذا ما عبر عنه " الشيخ الأكبر " صراحة فقال:" والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة، فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته، وكل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما متعلقه الألوهة لا الذات، والله

1- المرجع السابق، ج 4، ص 3.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص41، و ينظر أيضا: ج 2، ص 483-484.

3- المرجع نفسه، ج 4، ص 3

4- هذا المصطلح شديد الثراء عند ابن عربي، ويقصد به مرتبة بين الذات و الخلق أو بعبارة أخرى: الجامع الفاصل الذي يجمع في ذاته حقيقتهما ويقابلهما بوجهيه دون أن ينقسم بل و يبقى في وحدته، يقول ابن عربي: وبحثنا عنه فلم نجده إلا الأسماء الإلهية السارية في الخلق جميعا أنظر: د – سعاد الحكيم المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 86-87.

من كونه إنها هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه "[1].

ومن هنا فإن كل الصفات التي تثبت للذات في تصور ابن عربي ما هي إلا نسب وإضافات مرتبطة بالألوهة لا أكثر ولا أقل، وفي هذا المعنى يقول:" إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا، وإنما متعلقه العلم بالمرتبة وهو مسمى الله "[2].

وبناء على ذلك فإن الألوهة تقوم مقام الصلة التي تربط وجود العالم بالذات المقدسة دون أن تنشئ علاقة بينهما، ودون أن نقطع هذه العلاقة قطعا تاما.

وبإقرار معنى " الألوهة " نفهم كيف جمع ابن عربي بين " التنزيه والتشبيه "، وهذا ما وضحه لنا بقوله:" فالألوهة في الجبروت البرزخي، فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها، ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة، والتحول فيها والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات "[3].

والألوهة باعتبارها الوسيط بين الذات والعالم تفسر — عند ابن عربي- مشكلة الجمع بين " التنزيه والتشبيه "، ذلك أنه إذا كان بمقدور العقل أن يثبت إنها متعال دون عناء كما هو الحال عند أرسطو، فإنه يحيل إثبات " إله محايث " للكائنات.

وهكذا جمع ابن عربي في تصوره للإله بين " الاستعلاء والمحايثة "، أو بين " التنزيه والتشبيه" على الرغم من اعترافه بأن هذا الجمع يورث الحيرة، وماذاك إلا لأن صلة الله تعالى بالعالم يمكن أن توصف بشدة القرب، ويمكن أن توصف بعكس ذلك، فالقرب قائم على أساس أن العالم مجلى لفاعلية الأسماء الإلهية، وميدان لتحقق مقتضياتها، فليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط باسم هو ربه، أما البعد فلأن العالم ممكن الوجود، موصوف بالافتقار الذاتي، على عكس ما يوصف الله تعالى به من الغنى عن العالمين، ولذلك يعتري من يتأمل الصلة بين الله والعالم الحيرة، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" فالألسنة به ناطقة والقلوب به هائمة عاشقة، والألباب فيه حائرة ، يروم العارفون أن يفصلوه من العالم فلا يقدرون، ويرومون أن يجعلوه عين العالم فلا يتحقق لهم ذلك فهم يعجزون فتكل أفهامهم، وتتحير عقولهم وتتناقض في التعبير عنه ألسنتهم فيقولون في وقت هو، وفي وقت ما هو، وفي وقت هو ما هو، فلا تستقر لهم فيه قدم، ولا يتضح لهم فيه طريق أمم "[4]، ولن يتم هذا إلا بإثبات هذا " البرزخ الجبروتي "[5] الذي تتوحد فيه المتضادات الذي يؤكد ابن عربي أنه ما هو إلا " ما ندعوه به من الأسماء الحسنى "[6].

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 579.

2- المرجع نفسه، ج 1، ص 160.

3- المرجع نفسه، ج 4، ص 208.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص449.

5- يقول ابن عربي: "أن لهذا المقام الجمع بين الطرفين بما هوبرزخ فيعلم نفسه ويعلم بطرفيه ما هو به برزخ بين شيئين فيكون جامعا من هذا الوجه عالي المقام". انظر في هذا المصطلح، ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 208-209، وقارن :- د- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 192-196.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 208.

وما من شك أن التنزيه مستنده الاسم الباطن، والتشبيه مستنده الاسم الظاهر، وبناء على هذا قسم صوفينا صفات الخلق إلى قسمين متقابلين: هما صفات الجلال، وصفات الجمال، وإلى الأولى يرجع تنزيه الحق عن الحوادث وإلى الثانية يرجع وصفه بوصفها، ويجد ابن عربي دلالتها الرمزية في"لام الألف" " لا" المتعانقة من أسفل، يقول ابن عربي:" فانتظم الأمر بين الله وبين خلقه واشتبه، فظهر في ذلك الحق بصفة الخلق وظهر الخلق بصفة الحق ووافق شن طبقة، فضمه واعتنقه، والله غني عن العالمين، فظهر في ذلك التعانق والتوافق لام الألف "[1].

وهذا ما يؤكده ابن عربي بقوله:" اعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال، فأما الجلال المطلق، فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود انفرد الحق به وهو الحضرة التي يرى فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علما بالله و بما عنده، وهذا محال "[2].

وهكذا " فالذات العلية " عند ابن عربي وكما بينا سابقا لا تدرك في غير أنوارها ولا يحاط بها، وهذا ما يسميه ابن عربي "بحضرة الجلال"، أما "حضرة الجمال" فهي:" معنى يرجع منه إلينا، وهو الذي أعطانا هذه لمعرفة التي عندنا به والتنزلات والمشاهدات والأحوال "[3]، ويقصد بهذا " حضرة الألوهة " أو " حضرة الأسماء الحسنى "، وهذه الحضرة هي المؤثرة في العالم ومنها صدر[4] ومنها اختلفت شؤونه وأحواله بسبب تكثر الأسماء الإلهية وتعددها ولاسيما الأسماء المتقابلة منها، ومنها كانت محايثة الله للعالم أو " الإله المحايث ".

ويرى ابن عربي أنه من هذه الحيثية "حصلت معرفة الكائنات بالله، ووصل بوجود هذه المعرفة المحدثة الحق سبحانه إلى عين مطلوبه، فإنه ما أوجد العالم إلا ليعرفه العالم و العالم محدث و لا يقوم به إلا محدث فقامت به المعرفة بالله، إما بتعريف الله و إما بالقوة التي خلق فيه و التي بها يصل إلى معرفة الله "[5].

وإذ يكون الأمر كذلك فستكتسب الصفات والأسماء أهمية قصوى، لأن المعرفة ستتم من خلالها بعد أن استحالت عن طريق الذات، حيث ستغدو الصفات وسائط بين الله ومخلوقاته ووسيلة للارتباط به.

وهذا ما أشار إليه ابن عربي:" إن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالألوهة في الجبروت البرزخي، فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الذات بذاتها، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهة، وتحققناها فما

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 262، و ينظر أيضا: ابن عربي الإعلام بالإشارات أهل الإلهام،تح: عبد الرحيم المارديني، (مرجع سابق) ص 78.
2- ابن عربي، الجلال و الجمال ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ص 4.
3- المرجع نفسه، ص 3.
4- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج 1، ص 102
5- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 132.

وجدناها سوى ما ندعو به من الأسماء الحسنى "[1].

وهذا ما أكده العلامة الطباطبائي، فقال:" من هنا يظهر أن جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة، أي أن الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته "[2].

وفي المأثور من الدعاء:" فليس يحتاج إلى أن يسمي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعونه بها، لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف "[3].

والحقيقة أنه لولا هذه الصفات العليا، وأسماء الله الحسنى التي نطق بها القرآن، ووردت بها السنة، لكان هذا الدين خشبيا جامدا لا يملك على أتباعه قلبا، ولا يثير فيهم عاطفة، ولا يبعث فيهم حماسة، ولا يحدث في القلب رقة...، وكانت علاقة العبد بربه علاقة محدودة ميتة لا حياة فيها ولا روح، ولا مرونة ولا سعة، وكانت الحياة كلها رتيبة خشبية، لا عاطفة فيها ولا أشواق، ولا حنان فيها ولا هيام، وإذا وأي فرق بين الحياة والموت، وبين الإنسان والجماد؟[4].

وذلك سر إطالة القرآن في الحديث عن صفاته الإلهية وأسمائه الحسنى وأفعاله جل وعلا وإشادته بها، والعودة إليها مرة بعد مرة لأنها هي التي تورث الحب في القلوب، وتثير الحنين في النفوس وتحرك الأشواق في الأفئدة.

وانظر في هذا الحديث القدسي: " أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه، ذكرته في نفسي، وإذا ذكرني في ملإ، ذكرته في ملإ خير منه، وإن تقرب إلي شبرا، تقربت إليه ذراعا، وإن تقرب إلي ذراعا تقربت منه باعا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة "[5].

ولنتأمل دلالة الحديث القدسي الآخر:" فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت في شيء ترددي في قبض روح عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته فيه "[6].

ولعل في هذين الحديثين الشريفين سر " التداخل والتوالج " الذي يشير إليه ابن عربي حينما يقول:" تداخل الخلق في الحق، والحق في الخلق بالتجلي والأسماء الإلهية والكونية...، فالحضرة الإلهية جامعة

1- المرجع نفسه، ج 4، ص208-209.

2- محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط طهران، مؤسسة إسماعيليان مصورة عن الطبعة البيروتية الثالثة 1974) ج8، ص 353.

3- محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ط بيروت: مؤسسة الأعلى 1983م، ج 4، ص 88.

4- أبو الحسن الندوي، **الأركان الأربعة**، ط 1، الكويت: دار القلم 1999م، ص 212.

5- البيهقي: شعب الإيمان كتاب: العاشر من شعب الإيمان وهو باب في محبة الله عز وجل ، باب: فصل في إدامة ذكر الله عز وجل حديث رقم: 550 ج1، ص 406..

6- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

لحكم الحق في الخلق، والخلق في الحق، ولولا ذلك ما اتصف الحق بأن العبد يغضبه ويسخطه فيغضب الحق ويسخط ويرضيه فيرضى، وأما كون الحق يسخط العبد ويغضبه ويرضيه فالعامة تعرف هذا، وهذا من علم التوالج والتداخل "[1].

وابن عربي كعادته لا يترك موضوع الآيات والأحاديث الموهمة للتشبيه دون قيد أو ضابط في الفهم وإنما يحاول بهذه أن يعطينا قاعدة ذهبية تتناول عامة المتشابه فيقول:" الأخبار والآيات كثيرة منها صحيح وسقيم[2]، وما من جنس إلا و له وجه من وجوه التنزيه، وإن أردت أن يقرب ذلك عليك، فاعمد إلى اللفظة التي توهم التشبيه، وخذ فائدتها وروحها أو ما يكون عنها فاجعله في حق الحق، تفز بدرجة التنزيه حين حاز غيرك درك التشبيه "[3].

بقي علينا في الأخير أن نجمع المتناثر من أقوال ابن عربي في قضية الجمع بين التنزيه والتشبيه والتي يمكن إجمالها كما يلي:

-1 التنزيه كالتشبيه نصف معرفة بالحق لما في التشبيه والتنزيه من الحد[4].

-2 يعود التنزيه في الحقيقة على المنزه لا على الحق تبارك وتعالى، لأنه منزه لنفسه لا بعمل خلقه، ويرى " الشيخ الأكبر " أن التنزيه نسبة عدمية لا وجودية[5].

-3 يؤكد ابن عربي أن المعرفة الكاملة هي في الجمع بين " التنزيه والتشبيه " حتى أنه يشبههما بالأخوين المتعاضدين المتآزرين، يقول ابن عربي:" ومن عرفه بالتعريف الإلهي جمع بين التنزيه والتشبيه، فنزهه في موطن التنزيه وشبهه في موطن التشبيه "[6].

-4 "الذات العلية " منزهة عن كل وجه، ولا مناسبة بينها وبين المخلوقات ولكنها من حيث تجليها في الألوهة موصوفة بالصفات المعروفة ومجرد الإثبات تشبيه، لأنها في الواقع أوصاف نعقلها من نفوسنا ثم نثبتها له، وتلك هي المناسبة التي يثبتها له ابن عربي و ينفيها عنه من حيث الذات.

والذي يبدو لي أن نظرية ابن عربي في " الصفات الإلهية " ترتكز على مبدإ أساس وهو أن الصفات هي عين الذات، وأن القول بزيادة الصفات على الذات هو ضرب من الشرك الصفاتي[7] حسب وجهة نظره.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 282

2 ــ والسقيم لا يكون إلا في الأحاديث فقط.

3- المرجع نفسه، ج 1، ص 98

4- المرجع نفسه، ج 4، ص 132

5- المرجع نفسه، ج 1، ص 346

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 132

7- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 132

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ومعنى ذلك: أن كل صفة هي عين الأخرى في تصور ابن عربي، لكن شريطة ألا يفضي هذا إلى اختلاط المفاهيم فيما بينها مع أنها متمايزة الأساس في الحقيقة، إذ القادر غير الحي وهو غير السميع...[1]

ويرجع ابن عربي سبب ذلك لعدم التمييز بين المفهوم والمصادق الخارجي، أو بين الذات والتعلقات الخارجية، وهذا ما قاله صراحة:" الصفات الذاتية الموصوف بها وإن تعددت فلا تدل على تعدد الموصوف في نفسه، لكونها مجموع ذاته، وإن كانت معقولة في التميز، بعضا من بعض "[2].

ومعنى ذلك أنه عندما يقال إن الصفات عين الذات، وإن كل صفة عين الأخرى، فذلك لا يعني أن المفاهيم بعضها عين بعض، فعلى مستوى المفاهيم يميز الذهن جيدا بين الحياة والعلم والقدرة والسمع، فكل واحد من هذا غير الآخر، ومن هنا تبقى الأسماء محافظة على تعددها من حيث التعلقات أو المفاهيم لكنها متحدة من حيث الذات أو المصدق، وعلى هذا يمكن أن يكون المصداق واحدا لكن المفهوم متعدد، وهذه نظرية " الشيخ الأكبر " فيما يذهب إليه من الصفات من أنها جميعا عين الذات، وهي جميعا بعضها عين بعض في الواقع الخارجي، مع تمايزها مفهوما.

أما مسألة الجمع بين " التنزيه والتشبيه " بالنسبة للألوهية، فهي تعتبر من أهم ما ترك محيي الدين بن عربي؛ ذلك لأنه لم يشأ أن يجرد الإله تجريدا تاما بإبعاده نهائيا عن خلقه وعن العالم، واعتباره علة أولى أو سببية نهائية كما هو الحال عند أرسطو، وبذلك تنتفي الخالقية والفعالية للإرادة الحرة للإله، كما أنه لم يرد أن يغرق في تصوره للذات الإلهية في التشبيه حتى ينتهي الأمر إلى الحلول و الملامسة، وبذلك ينزل بالتصور الإلهي إلى ما دون مستواه، فلم يبق إلا انتهاج طريقة تجمع بين الجانبين في اتساق وتوازن، ولكن كيف أسس ابن عربي هذا المنهج؟

إن هذا المنهج في تصور ابن عربي يعبر عن موقف القرآن الكريم الذي أشار إليه في آية واحدة جمعت الموضوع من أطرافه و هي قوله عز و جل:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾[3]، فصدر الآية تنزيه، وهو ﴿ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ تشبيه كما يفهم ذلك " الشيخ الأكبر "[4].

وتعد "حضرة الألوهة " التي يحدثنا عنها "الشيخ الأكبر " خير وسيلة أو محاولة للملاءمة والتوفيق بين فكرتي " التنزيه و التشبيه ".

هذا ويحذرنا ابن عربي من الغلو في أي اتجاه منفرد لهذين الجانبين جانب التنزيه، وجانب التشبيه لأن

1- المرجع نفسه، ج 2، ص 131-132

2- المرجع نفسه، ج 1، ص 194

3- الشورى، الآية: 11.

4- انظر في ذلك: ابن عربي، الجلال و الجمال، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 4

الأخذ بأحد هما يمثل نصف معرفة، أما الجمع بينهما فهو المعرفة الكاملة.

وبديهي عندما تسجل هذه النظرية موقفها بإمكان المعرفة الكاملة، فلا تعني أن مقدور البشر أن يتعرفوا على الله بتمام حقيقته وكنهه، فهذا محال إنما هدفها تقريب الخالق من الخلق وليتم التواصل، ولذا قال ابن عربي:" إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلها، وهذه النسب أحدثتها أعياننا، فنحن جعلناه بمألوهينا إلها، فلا يعرف حتى نعرف "[1].

وهكذا أدرك ابن عربي أن الله لا يعرف حقا إلا من خلال وساطة ما، ولذلك وجدناه كثيرا ما يستدل بالحديث القدسي:" كنت كنزا خفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني"[2]، وبهذا فإن الإنكار التام للعالم والإنسان يجعل من الوجود الإلهي ذاته مهددا بالإنكار بعد أن يفرغ من كل محتوى، في حين أن الدفاع عن العالم والإنسان واعتباره مدخلا لفهم الوجود الإلهي قد انتهى بابن عربي إلى الكشف عن المضمون الحقيقي للذات الإلهية بالقدر المتاح في استعداد الكائنات. وفي هذا المعنى يقول ابن عربي فالإله:" لا يعرف حتى نعرف، قال عليه السلام:" من عرف نفسه فقد عرف ربه "، وهو أعلم الخلق بالله فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم، وهذا غلط. نعم تعرف ذات قديمة أزلية، لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه"[3].

وهذا ما تنبه إليه أخيرا الفيلسوف الألماني هيجل[4] (ت1770 م) حيث قرر" بأن المعرفة المباشرة بالله لا تسير أبعد من القول بأن الله موجود، أما أن تقول لنا ما هو فذلك فعل من أفعال الإدراك يتطلب توسطا "[5]، ويقول أيضا في موضع آخر:" إن معرفة الله في طابعها الحق تتضمن توسطا "[6].

وكأن ابن عربي يريد أن يقول: أن من نسي نفسه وغفل عن إدراك العالم لا يمكن أن يبلغ حضرة قدسه، وهذا هو جوهر الدرس " العرابي "، وما أحوجنا إلى الأخذ به.

ولكن وعلى الرغم من تسليم ابن عربي بأن "حضرة الألوهة" هي المؤثرة في الكون وهي بنفسها تستدعي آثارها فإن هذا لا يعني أنّ معرفتها تتم من جميع الوجود لأنها لو كانت كذلك لصارت اكتناهية، وهي ممتنعة كما أنها لو أسقطت الوجه الممكن لسقطت في التعطيل.

1- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي االعلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 1، ص 81.

2- سبق تخريج الحديث فيما تقدم

3- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 1، ص 81

4- فيلسوف ألماني ولد عام 1770م و توفي عام 1831م، من أهم مؤلفاته ظاهر يات الروح و فلسفة القانون انظر في ترجمته: د عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 570-597.

5- هيجل، موسوعة العلم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط بيروت: دار التنوير 1983،م ص 205.

6- المرجع نفسه، ص 66.

يقول الشعراني[1]:" أنا لم نكلف بعبادة شيء لم ندركه أصلا، بل شيء ندركه بوجه ونجهل حقيقته، وهذا نظير النفس فإن وجوده معلوم وإلا لم يكن فرق بين الحي والميت، ولكن حقيقته مجهولة لأكثر الناس، وكثير من الأدوية نعرفها بخاصتها العلاجية وآثارها، ولا نعرف حقائقها، كذلك نعرف الله بوجه ولا نعرفه بكل الوجوه"[2]، ولذا يقال: إن كيفية سريان الطاقة وأوصافه بعيدة كل البعد عن مجال العقل البشري المحدود.

ومن هنا يشير ابن عربي بأن كل ما نخبر به عن الله لابد بأن يوصف بأنه نسبي غير كامل، لا يصور إلا مدى معرفتنا نحن ومدى ما قطعناه من مراحل في طريق السير نحو الحق، ولا يصور بأي حال من الأحوال مدى كمال الإله أو جلاله، وهذا ما يسميه " بإله المعتقدات "[3].

ومن الطريف أن نجد ابن عربي يستدل لهذه القضية مخلصا من الأحاديث الصحيحة كقوله عليه السلام: " في يوم الحشر... فيأتيهم الله تبارك وتعالى، في غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم الأعلى، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا عز وجل، فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم الأعلى، فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهري جهنم، وفيه يقول: من كان يعبد شيئا فليتبعه "[4].

والذي يريد أن يقرره " الشيخ الأكبر" أن العبد لا يرى في شهوده الحق المطلق، ولكن يرى إله "معتقده هو"، وهذا ما وضحه بقوله:" فلابد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بما إليه، ويطلبه فيها، فإذا تجلى له الحق فيها أقر به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه...، فلا يعتقد معتقد إلها إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها، فانظر مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة "[5].

1- أحد أعلام الشيعة الكبار ذو نزعة فلسفية له تعليقة قيمة على شرح أصول الكافي و الروضة للمولى محمد صالح المازندراني (ت 1081هـ)

2- انظر: السيد كمال الحيدري، **التوحيد بحوث في مراتبه و معطياته**، ط 2 ، بيروت: دار الأضواء 2003م، ج 1، ص 176.

3- إله المعتقدات هو صورة أو فكرة الله التي يخلقها عقل العبد أوتقليده، فيسعها قلبه، أنها صورة صفاتية لله، يسعها كل إنسان على قدر طاقته و علمه، انظر: د – سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 87.

4- رواه مسلم في **صحيحه، كتاب الإيمان**، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم 191، ج 1، ص 177. ط 1، القاهرة: مكتبة علي صبح و أولاده (د-ت)، وأحمد المسند: مسند جابر بن عبد الله ﷺ حديث رقم 14311، ج 4، ص 307، و ينظر أيضا: شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، (مرجع سابق) ج 1، ص 14، و ينظر أيضا ابن عربي، **العبادلة**، تح: عبد القادر أحمد عطا، ط 2، القاهرة: مكتبة القاهرة 1994م، ص 100.

5- ابن عربي، **فصوص الحكم**، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج 1، ص 113، و ينظر أيضا ابن عربي، **الفتوحات المكية** نشره عثمان يحي، (مرجع سابق) ج 1، ص 223.

ويبدو أن هذه العقيدة قد أخذت بمجامع قلب ابن عربي مما جعله يكررها في مواضع مختلفة من كتبه مع اعترافه هو بنفسه أنها من أشكل الأمور في العلم الإلهي[1].

3-1- الأسماء الحسنى:

لسنا هنا بصدد الحديث عن الفروق بين الأسماء والصفات، فهذه قضية في نظرنا طويلة الذيول قليلة المحصول، إذ كفتنا ذلك الكتب الكلامية والعرفانية التي هي على حبل الذراع لمن يريد.

ولكن حسبنا أن نتعرض إلى فارق ذكره الملا صدرا في كتابه: " الشواهد الربوبية " حيث قال: " الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء، كالفرق بين المركب والبسيط فإنهم صرحوا بأن الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم "[2].

ومعنى ذلك أننا إذا نظرنا إلى الصفة بما هي صفة، ونظرنا إلى الذات من هذه الزاوية فهذه تسمى صفة، ولكن إذا نظرنا إلى الذات من حيثية هذه الصفة فهذا ما يطلق عليه اسم.

وهذا ما وصفه العلامة الطباطبائي بقوله:" لا فرق بين الصفة والاسم، غير أن الصفة تدل على معنى من المعاني يتلبس به الذات أعم من العينية والغيرية، والاسم هو الدال على الذات مأخوذ بوصف "[3].

والمتأمل في آثار ابن عربي يلمس بوضوح أنه ما من كمال وجودي في عالم الخلق إلا ويرجعه إلى " حضرة الألوهة " أو " حضرة الأسماء الحسنى "، وعلى هذا فإن كل ما يصدر من الله سبحانه وتعالى من أفعال وآثار، فهو مرتبط باسم من أسماء الله الحسنى ومترتب عليه.:" إذ لا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ، وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهة، فتحققناها فما وجدناها سوى ما ندعوه به من الأسماء الحسنى "[4].

وهذا ما كان ملحظا للعلامة الطباطبائي فقال:" من هنا يظهر أن جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة، أي أن الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته، فالعلم والقدرة، والرزق، والنعمة، التي عندنا بالترتيب تفيض عنه سبحانه بما أنه عالم قادر رازق منعم بالترتيب، وجهلنا يرتفع بعلمه، وعجزنا بقدرته، وذلتنا بعزته، وفقرنا بغناه، وذنوبنا بعفوه ومغفرته "[5].

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 132، ج 4، ص 262

2- محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تح: جلال الدين الأشتياني، ط 2، مشهد: مؤسسة النشر الجامعي 1981، ص 44

3- الطباطبائي، الميزان، (مرجع سابق)، ج 8، ص 352.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 308-309.

5- الطباطبائي، الميزان، (مرجع سابق)، ج 8، ص 353.

والذي ننتهي إليه أننا نرتبط بالله بواسطة اسم من أسمائه، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة في عالمنا الفسيح حيث الارتباط به من خلال اسم من أسمائه يتفق مع طبيعة الحاجة وخصوصية الموضوع، ومن ثم فإن " الأسماء الحسنى" هي مظاهر للربوبية الخالقة والمدبرة في هذا الوجود.

3-1 -1 سعة الأسماء والآثار المترتبة عليها:

بالتأمل في الأسماء الحسنى يلحظ المتعمق أن دوائر بعض الأسماء أوسع من بعض، وأن بعضها الآخر يتوقف على البعض الآخر، وعلى هذا فإن فاعلية بعض الأسماء والآثار المترتبة تكون متفاوتة في الوجود، وفي هذا المعنى يكتب ابن عربي:" لما كان الارتباط في الأسماء الإلهية بينها وبين الأكوان لذلك وقع بينهما التمييز وصح التوقف بينهم بعضهم على بعض، فالكمال فيهم بالجملة، فالحي أشرف من العالم، لأنه موقوف عليه، والعالم مع المريد، والمريد مع القادر، وهكذا مع الأسماء.

وإنما تعينت هذه المراتب في الأسماء بالألوان، ولولا مشاهدة مراتب الألوان ما نسب إلى الأسماء شيء من ذلك[1].

وعلى ضوء هذه الملاحظة راح المتصوفة المتأثرين به يقسمون " الأسماء الحسنى " إلى كلية وجزئية، وعامة وخاصة[2].

فـ" الرحمن" اسم عام بالنسبة للواهب، وكذلك "الجامع" فهو اسم كلي إذا ما قورن بالعليم مثلا.

وعلى هذا فإن الاسم يكون عاما وكليا بالنسبة إلى ما تحته دائرته وخاصا وجزئيا إلى ما هو أوسع من دائرته حتى ينتهي الصعود إلى ذروة عليا تنطوي فيها كل الأسماء.

وإذا أدركنا أن ابن عربي يجعل لكل اسم أثرا يترتب عليه في الألوان علمنا ضرورة أنه كلما كان الاسم أعم كانت آثاره في العالم أوسع، فما في الاسم من حال العموم والخصوص يحاذيه بعينه أثره، ولهذا خص ابن عربي الإنسان بالاسم الجامع، وما ذلك إلا لجمعيته للأسماء الحسنى التي استحق بها التقدم على الملائكة، وهو المعنى المشار إليه في الآية القرآنية:﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾[3]، يقول ابن عربي:" يعني الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد حقائق الأكوان "[4].

ولذلك كان الإنسان أكمل الموجودات خلقا، وكل نوع من الموجودات ليس له ذلك الكمال في

1- ابن عربي، العبادلة (مرجع سابق)، ص 100.

2- الطباطبائي، الميزان، (مرجع سابق)، ج 8، ص 354.

3- البقرة، الآية: 30.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 71.

الوجود، فالإنسان أتم المظاهر[1]، ومن كماله مظهريته للاسم الأعظم الذي ينتهي إليه كل أثر ويخضع له كل أمر، ومن هنا صح قولهﷺ:" إن الله خلق آدم على صورته "[2].

3-1-2. أسماء الله الحسنى بين التوقف و القياس العقلي:

أسماء الله الحسنى بين التوقف على ما ورد به الشرع، وبين القياس كانت مثار خلاف بين المذاهب الإسلامية المختلفة، فأهل السنة يذهبون إلى أن مأخذ أسماء الله تعالى هو التوقف عليها من النص، ولا يجوز إطلاق اسم عليه بالقياس العقلي، وذهب إلى هذا الرأي فحول منهم:" عبد القادر البغدادي"[3] في كتابه " الفرق بين الفرق" إذ يقول:" إن مأخذ أسماء الله التوقيف عليها: إما بالقرآن وإما بالسنة وإما بإجماع الأمة عليه، ولا يجوز إطلاق اسم عليه من طريق القياس "[4]، وكذلك الإمام " أبو حامد الغزالي " و " فخر الدين الرازي "[5].

أما المعتزلة فقد خالفوا هذا الرأي، وذهبوا إلى:" أن اللفظ إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في حق الله سبحانه جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى، سواء ورد التوقيف، أو لم يرد "[6].

وقد أفرط الجبائي حتى سمى الله مطيعا لعبده إذا أعطاه مراده، وسماه محبلا للنساء إذا خلق فيهن الحبل، كما حكى عنه ذلك الإمام " عبد القاهر البغدادي "[7].

أما ابن عربي فقد سلك مسلكا وسطا بين الفريقين فلا هو فتح الباب على مصراعيه كما فعلت المعتزلة، لذلك وجدناه ينتقد الأشاعرة في إطلاق لفظ القديم عليه سبحانه، لأنه لم يرد بذلك النص موافقا بذلك رأي الإمام ابن حزم[8]، ولا هو قال بالتوقف المطلق؛ ذلك لأننا نجده في مواضع يقول بمبدأ اشتقاق الأسماء من واقع فعل الله تعالى وآثاره، وما ذلك إلا لأن الأسماء الحسنى في تصور ابن عربي ما هي:" إلا نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة، إذ لا يصح هناك كثرة بوجود أعيان فيه، كما زعم

1- المرجع نفسه، ج 2، ص 70.

2- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

3- أحد أئمة أهل السنة الكبار، توفي عام (429هـ) من أهم تآليفه: الفرق بين الفرق، انظر في ترجمته: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط 4، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م، ص 253-254، خير الدين الزركلي، الأعلام، (مرجع سابق)، ج4، ص 48.

4- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط، بيروت: المكتبة العصرية 1998م، ص 237.

5- انظر فخر الدين الرازي، شرح أسماء الحسنى، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط 1، بيروت: دار الكتاب العربي 1984، ص 40.

6- المرجع نفسه و الصفحة

7- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 237.

8- ابن عربي، كتاب الحق، (مخطوط)، ص 4.

من لا علم له بالله من بعض النظار ولو كانت الصفات أحوالا زائدة، وما هو إله إلا بها لكانت الألوهية معلولة بها، فلا تخلو أن تكون هي عين الإله "[1]، وهكذا تصير" الأسماء الإلهية " نسب وإضافات تنضاف إلى الله بحسب الاعتبارات المتعينة بالآثار.

والواقع أن ما يذهب إليه ابن عربي متفق مع مذهبه القائم أن العالم وما فيه من آثار مجلى أسمائه وصفاته، وفي هذا المعنى يقول:" إن الممكنات مفتقرة بالذات، فلا يزال الفقر يصحبها دائما لأن ذاتها دائمة، فوضع لها الأسباب التي يحصل لها عندها ما افتقرت فيه فافتقرت إلى الأسباب، فجعل الله عين الأسباب أسماء له، فأسماء الأسباب من أسمائه تعالى حتى لا يفتقر إلا إليه لأنه العلم الصحيح، فلا فرق عند أصل الكشف بين الأسماء التي يقال في العرف والشرع إنها أسماء الله وبين أسماء الأسباب إنها أسماء الله فإنه قال:﴿ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ ﴾ [2]، ونحن نرى في الواقع الافتقار إلى الأسباب، فلابد أن تكون أسماء الأسباب أسماء الله تعالى فندعوه بها دعاء الحال لا دعاء الألفاظ، فإذا مسنا الجوع سارعنا إلى الغذاء المزيل ألم الجوع فافتقرنا إليه وهو مستغن عنا، ولا نفتقر إلا إلى الله، فهذا اسم من أسمائه في صورة ذلك الغذاء النازل منزلة صورة لفظ الاسم الإلهي أو صورة رقمه، ولذلك أمر بشكر الأسباب لأنه أمر يشكره فهو الثناء عليه بها[3]، غير أن ابن عربي يمنع عن إطلاق هاته الأسماء عليه حكما شرعيا وأدبا إلهيا[4].

ثانيا . البعد الكوني:

تحدثنا فيما مضى عن البعد الإلهي في مذهب " صوفينا الأندلسي "، ولكي تكتمل الصورة نعرض الآن للبعد الكوني متمثلا في نظرية الخلق، والموجودات الصادرة عن الخالق جل وعلا ومراتبها، وموقع الإنسان في سلم الموجودات.

1- نظرية خلق العالم عند ابن عربي:

يرى " الشيخ الأكبر " أن العالم مأخوذ من العلامة[5]، وهو عبارة عن كل ما سوى الله، وذلك لأنه سبحانه جعله آية أو دليلا عليه.

والعالم من حيث الحكم عليه بالقدم أو الحدوث من المسائل العويصة التي شغلت العقل المسلم منذ

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 163.

2- فاطر، الآية: 15.

3- المرجع السابق، ج 3، ص 208

4- المرجع نفسه، ج 3، ص 373

5- ابن عربي، العبادلة، تح: عبد القادر أحمد عطا، ط 2، القاهرة: مكتبة القاهرة1994 م ، ص 42، و ينظر أيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 443.

القديم، فإذ رأى بعض الفلاسفة المسلمين بأن العالم قديم فقد رأى المتكلمون بأنه حادث، وهو ما عبر عنه الشهرستاني بقوله: " مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق، أحدثه الباري وأبدعه، وكان الله تعالى و لم يكن معه شيء "[1].

وهناك فريق توقف في هذه المسألة الشائكة بحيث تكافأت عنده الأدلة كالفيلسوف ابن طفيل في رسالته الشهيرة " حي ابن يقظان "[2].

ولما كان اعتقاد فلاسفة الإسلام مخالف لما عليه الجمهور فقد شن حجة الإسلام الغزالي حملة عنيفة ضدهم في هذه القضية حتى أنه لم يجد حرجا في أن يحكم عليهم بالكفر والزندقة بسببها فها هو يقول:" تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل: إحداها مسألة قدم العالم، وقولهم إن الجواهر قديمة... "[3].

وما ذلك إلا أن مفهوم الخلق عند الغزالي هو خلق من العدم، وهو مطابق لرأي الأشاعرة والماتوريدية من أهل السنة، ومختلفا عن رأي الفارابي[4] وابن سينا[5] القائلين بنظرية الفيض، أو فلاسفة الصوفية كابن عربي وابن سبعين القائلين بالتجلي الدائم[6].

ويحدد الغزالي في كتابه:" معيار العلم " مفهوم الخلق قائلا:" الخلق: هو اسم مشترك، فقد يقال: خلق لإفادة وجود كيف كان، وقد يقال: خلق إفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان، وقد يقال: خلق لهذا المعنى الثاني لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة فيها قوة وجوده وإمكانه"[7].

فالمعنى الأول قد يكون إبرازا للأشياء من وجود علمها كما تدعي المعتزلة الذين يثبتون نوعا من الوجود أو الكمون للأشياء وهي في العدم قبل تحققها في العالم الخارجي بفضل الخلق الإلهي؛ ذلك لأن الأشياء قبل وجودها كانت "معدومات "، وابن عربي يأخذ بهذا المعنى الأول لمفهوم الخلق على خلاف الغزالي الذي قال بالمعنى الثاني، ويفسر صوفينا وجود الموجودات " بالتجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور "[8].

1- الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تح: ألفرد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية (د-ت)، ص 5.

2- ابن طفيل، **رسالة حي بن يقظان**، تح: د – عبد الحليم محمود، (مرجع سابق)، ص

3- أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تح: موريس بويج، ط 3، بيروت: دار المشرق، 1982، ص 254

4- انظر الفارابي، **كتاب آراء المدينة الفاضلة**، (مرجع سابق)، ص 61-62.

5- انظر ابن سينا، **النجاة في المنطق و الإلهيات**، تح: د- عبد الرحمن عميرة، ط 1، بيروت: دار الجيل 1992، ج 2، ص 133، و ما بعده، د- محمد البهي، **الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي** ط 5، بيروت: دار الفكر 1972م، ص 379.

6- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (مرجع سابق)، ص 201.

7- أبو حامد الغزالي، **معيار العلم أو فن المنطق**، ط 4، بيروت: دار الأندلس 1983م، ص 214.

8- أبو العلا عفيفي، **مقدمة فصوص الحكم لابن عربي**، (مرجع سابق)، ج 1، ص 28

ويرى ابن عربي أن مخلوقية العالم لله ليست من حيث مرتبة الأحدية التي للذات، إذ لا مناسبة بينها وبين الخلق، بل من مرتبة الألوهية التي تتضمن الأسماء الإلهية التي توجهت إلى إيجاد العالم وإن شئت قلت مرتبة الواحدية[1]، يقول ابن عربي:" ألا ترى الحق سبحانه، هل أوجد العالم من كونه ذاتا فقط، أو من كونه واحدا، وإنما أوجده من كونه ذاتا قادرة، فهذان أمران ذات وكونها قادرة معقول آخر يعقل منه ما لا يعقل من كونه ذاتا، وكذلك التخصيص من كونه ذاتا أو من كونه مريدا أو عالما مثل قولنا..."[2].

ويحرص ابن عربي على تأكيد هذا المعنى في الكثير من كتبه " وتتميز الوحدانية عن الأحدية عنده في أنها كالربوبية تطلب المربوبين؛ ففي الوحدانية يشهده الجميع، على حين أن الأحدية ذاتية للذات الهوية ولها الغنى على الإطلاق "[3].

ونعتقد مخلصين أن الذي دفع ابن عربي إلى هذه النظرية إيمانه بأن الله تعالى يعلم الأشياء قبل تحققها في عالم الأعيان، وهذه الأشياء ذاتها متميزة في العلم الإلهي، وهذا التميز راجع إلى ذات الأشياء نفسها على ما نحو ما يتبين من كلام " شيخ الإسلام ابن تيمية "[4] – رحمه الله- متمسكا في ذلك بقوله جل و علا:﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [5] والآية واضحة في تقرير سبق العلم الإلهي للأشياء قبل تحققها في الخارج، ويذهب ابن عربي ـــ وهذا هو الطريف في مذهبه ـــ أن لتلك الأشياء وجودا في علم الله استحقت به سماع قول الحق :﴿ كُنْ﴾، ومن ثم قال برأي المعتزلة في هذه المسألة وهو أن " المعدومات أشياء "، وينسب الأشعري هذا القول إلى البغداديين الذين قالوا:" إن المعلومات معلومات قبل كونها، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها "[6].

ويذكر الأشعري أيضا أن الجبائي كان يقول:" إن الله سبحانه لم يزل عالما بالأشياء والجواهر والأعراض "، وكان يقول:" إن الأشياء تعلم قبل كونها وتسمى أشياء قبل كونها، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها..."[7]، وهذا ما ذهب إليه الشهرستاني فقال: " والأشعرية لا يفرقون بين الوجود

1- ابن عربي كتاب الألف وهو كتاب الأحدية ضمن مجموعة رسائل ابن عربي (مرجع سابق)، ص 3 و ما بعدها.

2- المرجع نفسه، ص 11

3- انظر، سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 1159

4- ابن تيمية، حقيقة مذهب الاتحادين، ضمن مجموعة الرسائل و المسائل، تح: حياة مأمون شيحة، ط 1، بيروت: دار الفكر 1996م، ج 4، ص 8.

5- يس، الآية: 82

6- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح: محمد محي عبد الحميد، (مرجع سابق) ج 1، ص 222.

7- المرجع نفسه والصفحة

والثبوت والشيئية والذات والعين إلى أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود[1].

والحقيقة أن ابن عربي لا ينفي في كتابه " الفتوحات المكية " أخذه لهذه الفكرة من المعتزلة، بل يحاول أن يستدل لها ملخصا من قوله – عليه الصلاة و السلام- :" كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني "[2]، وكذلك قوله جل و علا:﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ ﴾[3]"[4].

أما الأشعري وكبار تلاميذه فيذهبون إلى أن " الشيء هو الموجود "[5]، ومن ثم فإنهم يخالفون المعتزلة وكبار الصوفية الذين يقولون بأن " المعدوم شيء "، وفي هذا المعنى يقول الجويني –رحمه الله-:" ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء الموجود، كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئا فلا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا، فاطرد الحال في الطرد وعكسه، والمعدوم منتف من كل الوجوه "[6].

ويقول شارح كتاب " الإرشاد للجويني " معبرا عن رأي الأشاعرة في هذه المسألة:" والأشاعرة يرون أن الموجود لديهم هو الشيء والشيء هو الموجود، ولا يمكن أن يسمى شيئا غير الموجود، فالموجود لديهم هو الموجود الذي له وجود عيني حقيقي، متحقق في العالم الخارجي "[7].

بل ذهب الإمام ابن تيمية إلى أن هذا مذهب أهل السنة والجماعة قاطبة، يقول –رحمه الله-:" فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجهولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرا زائدا على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده و ثبوته في الخارج زائدا على ذلك "[8].

وأما ابن عربي فهو أيضا يقول بالخلق والإيجاد، ولكنه يفرق بين وجود العالم في علم الله منذ الأزل، وبين ظهور هذا الوجود بالخلق، فالعالم لديه من حيث هو معلوم العلم الإلهي: قديم، ومن حيث ظهوره بالخلق حادث، فالعالم ـــ في تصوره ـــ قديم وحادث، وأن هناك علاقة بين الخالق والمخلوق، وهي

1- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، (مرجع سابق)، ص 151-152

2- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

3- النحل، الآية: 40

4-ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 232.

5- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (مرجع سابق)، ج 2، ص 181

6- الجويني، الشامل في أصول الدين، تح: د- علي سامي النشار و آخرون، ط الإسكندرية: منشأة الإسكندرية، ص 134.

7- أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، تح: د- أحمد حجازي السقا، ط 1، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1987م، ص 53.

8- ابن تيمية، حقيقة الإتحادين ضمن رسائل الإمام ابن تيمية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 17.

علاقة افتقار المخلوق للخالق من حيث إن وجود العالم في العلم الأزلي، ينتظر من الله أن يخلع عليه الوجود أو الظهور، والله سبحانه وتعالى ينظر إليه بعين الرحمة لاستدعائه.

ويكاد تصور ابن عربي لخلق العالم يتطابق مع تصوره لقضية "خلق القرآن" التي أثارت جدلا عنيفا في البيئة الإسلامية إذ نراه يقول بأن القرآن قديم ومحدث، فهو قديم من حيث إنه معلوم الإلهي، وهو حادث من حيث ظهوره ووجوده، وهو ما كان ملحظا للإمام البوصيري [1] فقال:

آيات حق من الرحمن محدثة قديمة صفة الموصوف بالقدم[2]

1-1- الغاية الإلهية من خلق العالم:

سبق أن تحدثنا أن ابن عربي يذهب إلى أن العالم قد أوجده الباري على نحو ما علمه في نفسه أزلا، ولكن هناك سؤال وجيه يتبادر إلى أذهاننا، ويعد من الأسئلة الوجودية الكبرى التي طرحها الإنسان على نفسه منذ القديم وهو لم أوجد الله العالم؟

يجيب ابن عربي على هذا السؤال بأن العالم وجد لكي تظهر فيه كمالات الله تعالى، وهذه الكمالات يتوقف ظهورها على وجود العالم نفسه، حيث يقول:" لما شاء سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله... أوجد العالم كله شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة...، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة "[3].

فالعالم مجلى ومرآة تظهر فيها آيات الله المبثوثة في كونه المنظور وما هاته الآيات إلا أسماء الله الحسنى وكمالاته المختلفة، ولذلك ندبنا الشارع إلى النظر فيه لنستدل به عليه، قال تعالى:﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ [4]، ويقول في آية أخرى:﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [5]، ولقد عبر عن هذه الحقيقة حكيم الإسلام

1- هو شرف الدين البوصيري ولد عام 606هـ، من أهم مؤلفاته: الكواكب الدرية المشهورة بالبردة والهمزية، تلقى تربيته الروحية على يد أبي العباس المرسي، وتوفي عام 694هـ بالإسكندرية، انظر في ترجمته ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، (مرجع سابق)، ج 5، ص 432.

2- البوصيري، البردة، ضبط أحمد علي حسن، ط 2 القاهرة: مكتبة الآداب 2001م، ص 18.

3- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 1، ص 48-49

4- الغاشية، الآيات: 17-19

5-الأعراف، الآية: 185

"ابن عطاء الله السكندري"[1] بعبارة طلية فقال:" أتاح لك أن تنظر ما في المكونات، وما أذن لك أن تقف مع ذوات المكونات ﴿ قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ ﴾ [2] فبقوله :" قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ" فتح لك باب الأفهام، و لم يقل " انظروا السموات " لئلا يدلك على وجود الأجرام"[3].

وهذا ما يؤكده" الشيخ الأكبر" بقوله :"ورأينا الله يقول في العلم بالله المعبر عنه بالمعرفة :﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [4]، فأحالنا الحق على الآفاق وهو ما خرج عنا وعلى أنفسنا وهو ما نحن عليه وبه، فإذا وقفنا على الأمرين معا حينئذ عرفناه، وتبين لنا أنه الحق "[5].

فالسبب من خلق العالم هو المعرفة إذن، وهو المعبر عنه في الخبر النبوي:" كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني "[6].

وإلى هذا الإشارة في قوله تعالى:﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [7]، والغاية واضحة في الآية دلت عليها لام التعليل " لتعلموا ".

وهكذا فإن خلق العالم كان نتيجة لحب الحق أن يعرف ويعبد كما أخبر في قوله:﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [8]، وقد فسرها ابن عربي بـــ" ليعرفون" متابعا في ذلك قول مجاهد من التابعين، حيث يقول " الشيخ الأكبر ": " فإنه سبحانه ما أوجد العالم إلا ليعرفه العالم"[9].

وهكذا يغدو العالم ومن خلال كونه علامة أو آية عن الحقائق الإلهية مدخلا مهما لفهم الوجود الإلهي حسب نظرة ابن عربي العميقة الشاملة، ذلك أننا إذا اعتبرنا الوجود كتابا مفتوحا كان العالم

1-أحمد بن عطاء الله السكندري، ولد بمدينة الإسكندرية 658هـــ في أسرة اشتهرت بالفقه، كان شيخ المالكية بالأزهر الشريف، صحب أبا العباس المرسي وانتفع به كثيرا حتى كان خليفته في رئاسة الطريقة الشاذلية، من أهم مؤلفاته: " الحكم " وهي عماد شهرته " لطائف المنن في مناقب أبي العباس وشيخه أبي الحسن " و " التنوير في إسقاط التدبير " انظر في ترجمته: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب (مرجع سابق)، ج 6، ص 19-20، اليافعي، مرآة الجنان (مرجع سابق)، ج 4، ص 246-247

2- يونس، الآية: 101

3-بولس نويا، **ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلية**، ط 1، بيروت: دار المشرق 1972م، ص 143

4- فصلت، الآية: 53

5- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 298-299

6- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

7- الطلاق ، الآية:12

8- الذاريات ، الآية:56

9- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 132

حروفه أو كلماته التي يكتبها الحق على الدوام، وفي هذا المعنى يقول:" العالم كله كلمات الله في الوجود...، والعالم فيه كتاب مسطور ، بل هو مرقوم لأن له وجهين: وجه يطلب العلم والأسماء الإلهية، ووجه يطلب السفل وهو الطبيعة . فلهذا رجحنا المرقوم على المسطور، فكل وجه من المرقوم مسطور[1].

وفي هذا الاختيار تأكيد آخر من ابن عربي على وجه إيثاره" المنهج الدائري" الذي جعلناه مفتاحا لفهم الكثير من نظريات صوفينا في تفسير الوجود؛ ذلك لأن المسطور مكتوب من وجه واحد، فهو يمثل رقما واحدا، أما المرقوم فهو مكتوب من وجهين، وهذا يرمز إليه العالم بدلالته على خالقه من جهة، ومن دلالته على سفل الطبيعة من جهة ثانية، وفي هذا إشارة إلى قوسي الصعود والنزول الذين تحدثنا عنهما سابقا عند ابن عربي.

وإذا كان هذا العالم عند صوفينا بصوره وأرواحه علامة ورمز على الألوهية الجامعة للأسماء الحسنى، فإن الكمال الإلهي الذاتي موجود قبل أن يخلق الله العالم، وهو متصف به سواء وجد العالم أو لم يجد لأنه غني عنا وعن العالمين، ولكن لم يكن له ظهور وتعين إلا به، ولهذه اللطيفة يقول ابن عربي:" وأوجد العالم لا لحاجة به، وإنما هو لإظهار أسمائه وصفاته "[2].

ولا شك أن من طبيعة الحب أن يؤثر وأن يوجد ما يحب حتى يظهر فيه ما أحب إيجاده[3].

ولعل هذا الرأي الذي انتهى إليه ابن عربي يذكرنا بما انتهى إليه " هيرقليطس " الذي رأى بأن الحب هو أصل الوجود.

1-2 . مفهوم التجلي والظهور:

تعد مشكلة خلق العالم وكيفية صدوره عن الواحد من أهم القضايا التي أثارها الفكر الإسلامي في القديم والحديث.

وإذا كان الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم أو فكرة " الخلق من عدم "، فإننا نجد فريقا آخر من المسلمين قد اتجه إلى حل هذه المعضلة حلا أفلاطونيا، وعلى رأس هؤلاء الفارابي[4] وابن سينا[5] من فلاسفة الإسلام، والسهروردي[6] وابن عربي[7] وابن سبعين[8] من متصوفته، بيد أننا سنعرض عن ذلك

---

[1]- المرجع نفسه، ج 1، ص 366

[2]- ابن عربي، شجرة الكون، تح: عبد الرحمن حسن محمود، ط 1، القاهرة: دار عالم الفكر.

[3]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 232

[4]- انظر الفارابي، كتاب آراء المدينة الفاضلة، (مرجع سابق)، ص 61-62

[5]- انظر ابن سينا، النجاة في المنطق و الإلهيات، (مرجع سابق)، ج 2، ص 133

[6]- د- محمد أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ط 1 القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1959م، ص 146 و ما بعدها

[7]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 210-211

[8]- أبو الوفا التفتازاني، ابن سبعين و الفلسفة الصوفية، ط 1، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1973م، ص 201 و ما بعدها

التعرض إلى تفاصيل مذاهبهم مكتفين برأي ابن عربي موضوع الدراسة.

والحقيقة أن مفهوم ابن عربي للخلق ليس من عدم مطلق كما ذهبت إلى ذلك طوائف المتكلمين، وإنما هو في الواقع ظهور، ظهور للغيب أو للباطن، فالتجلي ظهور وبالتالي يكون من الاسم الظاهر[1].

ويشبه صوفينا هذا التجلي الذي يخرج " الممكنات " من الغيب إلى الشهادة بنور البرق أو الشمس الذي يسطع فجأة، فيصبغ الهواء، ويبدد الظلمة دفعة واحدة، فتظهر المبصرات التي كانت غير مرئية في حال العتمة[2].

فالبرق عند ابن عربي هو الذي أظهر الأشياء التي كانت غير متميزة عن بعضها البعض في حال الظلمة، وهكذا التجلي فهو النور الذي أظهر محتويات الغيب فأوجدها.

ويقرر ابن عربي أن هذا التجلي دائم ومستمر في الوجود، ولو انقطع الإمداد ولو طرفة عين لفنى العالم، وهو معنى ربما استلهمه ابن عربي من شيخه أبي مدين الذي يقول في إحدى حكمه:" الحق تعالى مستبد الوجود، والوجود مستمد، والمادة من عين الوجود فلو انقطعت المادة لانهدم الوجود "[3].

وإلى هذه الحقيقة أشار " ابن عطاء الله السكندري " (ت 709هـ) حينما قال:" نعمتان ما خرج موجود عنهما، ولابد لكل مكون منهما: نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد، أنعم عليك أولا بالإيجاد وثانيا بتوالي الإمداد "[4].

ولا شك أن هذا تصور " ديناميكي " للعالم يكاد يضاهي التصورات الحديثة بعد اكتشاف الذرة وحركتها الدائمة، فالعالم عند ابن عربي يفنى ويخلق خلقا جديدا في كل آن.

وتستند فكرة التجلي أو الخلق الجديد كما يسميه ابن عربي إلى أصول يمكن أن نوجزها فيما يلي:

أ- إن لكل شيء في العالم أصلا إلهيا، وهذا ما عبر عنه الشيخ صراحة بقوله:" فلما كان الله "كل يوم هو في شأن"[5] كان تقليب العالم الذي هو صورة القالب من حال إلى حال مع الأنفاس، فلا يثبت العالم قط على واحدة زمانا فردا لأن الله خلاق على الدوام، ولو بقي العالم على حال واحدة لاتصف بالغنى عن الله، ولكن الناس في لبس من خلق جديد.."[6].

ب- الوسع الإلهي؛ إذ أن الله كما يقول ابن عربي:" يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي، وأن كل تجل

---

[1]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 608

[2]- المرجع نفسه، ج 1، ص 703، و أيضا ج 2، ص 608

[3]- نقلا عن هادي علوي، حكم أبي مدين، مقال منشور في مجلة دراسات عربية العدد 8 السنة السابعة عشرة، جوان جويلية 1981م، ص 58

[4]- برلس نويا، ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلية، (مرجع سابق)، ص 125

[5]- الرحمن ، الآية:29

[6]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 199

يعطي خلقا جديدا، ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عن التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر "[1].

وهذا ما أكده " الشيخ الأكبر " بالنسبة لخلق الإنسان إذ يقول:" فيحدث نشأة الأنفاس ولا يشعر، وهو قوله تعالى:﴿ وَنُنْشِئَكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [2] يعني الأنفاس، وفي كل نفس له فينا إنشاء جديد بنشأة جديدة، ومن لا علم له بهذا فهو في لبس من خلق جديد "[3].

ومعنى هذا أن العالم يفنى في كل لحظة، فيخلق من جديد في اللحظة التالية دون انفصال زمني بين الحالتين، ولو انقطع الإمداد من الله تعالى لحظة واحدة لانعدم الوجود، ولما بقيت له كينونة أصلا.

والعلم الحديث ربما يكون قد لمس الوحدة الكبرى في هذا الوجود وهي وحدة التكوين ووحدة الحركة في هذا الكون العريض، هذه الوحدة التي لمست حس " الشيخ الأكبر " والتي أدركتها فطرته إدراكا مباشرا.

ولقد تكشف العلم وفي حدود ما يملك الإنسان أن يعلم:" أن الذرة هي أساس البناء الكوني كله، وأن الذرة طاقة...، فالتقت المادة بالقوة في هذا الكون ممثلة في الذرة، وانتفت الثنائية التي تراءت طويلا، وإذا المادة وهي مجموعة من الذرات، هي طاقة حين تتحطم هذه الذرات، فتتحول إلى طاقة من الطاقات...، وتكشف كذلك ـــ في حدود ما يملك الإنسان أن يعلم ـــ أن الذرة في حركة مستمرة من داخلها، وأنها مؤلفة من الكترونات ـــ أو كهارب ـــ تدور في فلك حول النواة أو النويات، وهي قلب الذرة، وأن هذه الحركة مستمرة ومطردة في كل ذرة، وأن كل ذرة ـــ كما قال فريد الدين العطار ـــ: شمس تدور حولها كواكب كشمسنا هذه وكواكبها التي ما تفتأ تدور باستمرار "[4].

وإلى هذه الحقيقة يشير ابن عربي بقوله:" واعلم أنه ليس في العالم سكون البتة، وإنما هو متقلب أبدا دائما من حال إلى حال دنيا وآخرة ظاهرا وباطنا.."[5]

ج- خالقية الله المستمرة أو " صفة القيوم، والتي تعني في التصور الإسلامي: قيامه سبحانه على كل موجود، كما تعني: قيام كل موجود به، فلا قيام لشيء إلا مرتكنا إلى وجوده وتدبيره...، لا كما كان أكبر فلاسفة الإغريق ـــ آرسطو ـــ يتصور أن الله لا يفكر في شيء من مخلوقاته، لأنه تعالى أن يفكر في غير ذاته ويحسب أن في هذا التصور تنزيها لله وتعظيما، وهو يقطع الصلة بينه وبين هذا الوجود الذي خلقه وتركه...، فالتصور الإسلامي إيجابي لا سلبي يقوم على أساس أن الله سبحانه قائم على كل شيء،

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 1ر ص 126

[2]- الواقعة ، الآية: 61

[3]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 46

[4]- سيد قطب، في ظلال القرآن، ط 3، بيروت: دار الشروق 1977م، ج 1، ص 280

[5]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 303-304

وأن كل شيء قائم في وجوده على إرادة الله وتدبيره "[1].

وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر": فهو (الحق) خلاق على الدوام، والعالم مفتقر إليه تعالى على الدوام افتقارا ذاتيا "[2].

وابن عربي بهذا التصور ينفي أي شبهة في تصور أي نوع من الوجود أو الخالقية للعالم، لأنه ممكن والممكن مفتقر دائما إلى موجده وخالقه على الدوام افتقارا ذاتيا، وهذا ما قرره صراحة وبدون مواربة:" المخلوق لا يوجد أبدا، فأعطت هذه الحقيقة أن يكون المخلوق مظهرا للحق لا ظاهرا "[3].

ولقد عبر عن هذه الدقيقة ابن عطاء الله السكندري في إحدى روائع حكمه فقال:" الكون كله ظلمة، وإنما أناره وجود الحق فيه"[4]، أو هو بتعبير القرآن ـــ إن صحت الصياغة لغويا ـــ بنحو الآيتية المشتقة من قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [5].

ولذلك كان العالم في تصور ابن عربي عبارة عن قابلية أو استعداد أو مجلى للحق يقول" الشيخ الأكبر":".. الخلق مجلى الحق..."[6]، ويقول أيضا:" فإن جميع المخلوقين منصات تجلي الحق"[7]، ويقول في موضع آخر:" فكان ﷺ أعظم مجلى إلهي.."[8].

ومن أجل أن يوضح لنا "الشيخ الأكبر" مفهومه للتجلي أو الظهور استعان بمثال كثر استعماله في كتبه[9]، ونعني به مثال الصورة التي تنعكس في المرآة، ومن الجلي أن الصورة ليست هي عين صاحبها، وليست غيره أو ما يعبر عنه في علم الكلام" ليست هي هو، وليست غيره".

ومعنى هذا أن ما في المرآة أو علامة دالة على صاحبها، تعكس جميع خصائصه وصفاته، ولكنها في الوقت نفسه ليست شيئا بإزائه، ذلك لأنه ليس في داخل المرآة شيء من صاحبها حقيقة.

وفي المأثور من كلام أمير المؤمنين علي-رضي الله عنه- أنه سبحانه " داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة "، وفي هذا أساس جمع ابن عربي بين "التنزيه والتشبيه " وإن شئت قلت: "

---

[1]- المرجع السابق، ج 1، ص 286

[2]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 208

[3]- المرجع نفسه، ج 2، ص 113

[4]- بولس نويا، ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلية، (مرجع سابق)، ص 91

[5]- فصلت ، الآية:53

[6]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 373

[7]- المرجع نفسه، ج 4، ص 260

[8]- المرجع نفسه، ج 2، ص 171

[9]- ابن عربي، فصوص الحكم: تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 1، ص 48

بالتعالي والممحايثة " كما يعبر الفيلسوف المسلم رجاء غارودي[1].

ومن أجل إزالة إشكالية التعارض بين " التنزيه و التشبيه" وبين " الواحد والكثير" وبين " القديم والحادث"، وهي المسائل التي أرقت ذهن كثير من الفلاسفة والمفكرين الإسلاميين لجأ ابن عربي إلى فكرة التجلي أو الظهور من أجل رفع هذه الثنائيات التي تكون ربما ضغطت على ذهنه هو الآخر.

وهكذا تغدو الموجودات في تصور ابن عربي ما هي إلا تجليات لأسماء الله، وصفاته، ومظاهر وآيات له سبحانه.

وإذا أدركنا هذه الحقيقة على وجهها أدركنا قول ابن عربي:" الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين، فالألوهة في الجبروت البرزخي، فتقابل الخلق بذاتها، ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة، والتحول فيها والتبدل، فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية، فتحققناها فما وجدنا ما سوى ما ندعوه بها الأسماء الحسنى، فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية، ولا يعرف العالم من الحق غير هذه الأسماء الإلهية الحسنى، وهي أعيان هذه الحضرات "[2].

1-3- صدور الموجودات:

قلنا إن الموجودات تصدر عن الله من علمه بالأشياء، وهي كثيرة، لكنها متفاضلة من حيث رتبة وجودها، والحقيقة إن مسألة صدور العالم عن الذات كانت مشكلة فيما قبل ابن عربي سواء في الفكر اليوناني أو الإسلامي، كما نلحظ ذلك عند الفارابي وابن سينا من الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين، ولما أراد ابن عربي أن يقف على كيفية هذا الصدور، جعل هناك وسائط بين الذات والعالم، وإن شئت قلت مراتب بين الذات والممكنات، وبذلك تكون هذه المراتب أشبه بالبرازخ التي " تفصل " و " تصل " في آن واحد.

وهذه المراتب مشتملة في أربعة مستويات تبعا لمراتبها الوجودية، وهي على النحو الآتي:

1 . **المستوى الأول**: وهو " البرزخ الأعلى "، أو " الخيال المطلق "، أو " العماء المطلق "، وهي تشمل على وسائط داخلية، وهي:

أ- الألوهة[3]: وهي مجموع الأسماء الإلهية المؤثرة في العالم، وهي تمثل الوسيط بين الذات والعالم، ومن خلال هذه الحضرة يتمكن " الشيخ الأكبر" من رفع الثنائية بين الذات والصفات.

---

[1]- رجاء غارودي، الإسلام والقرن الواحد والعشرون، (مرجع سابق)،ص90-92.

[2]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 208-209

[3]- المرجع نفسه ،ج 4، ص 208-209

ب- **العماء**[1]: وهـــو الوسيط بين " الوجود المطلق " و " العدم المطلق "، وهو يمثل " الأعيان الثابتة " عند ابن عربي، أو " نظرية المثل " عند " أفلاطون الإلهي "، وهذا العالم " تتمثل فيه المعاني بأجسام مناسبـــة لها في الصفـــة، وتتحقق هنالك الأشياء قبل وجودها في الأرض نحوا من التحقق فإذا وجدت كانت هي هي بمعنى من معاني هو هو "[2].

ج- **حقيقة الحقائق الكلية**[3]: وهي عبارة عن الوسيط العلمي الكلي الذي يجمع في ذاته جميع ماهيات الحق والخلق، وهي أصل العالم، وبها ظهر.

د- **الحقيقة المحمدية**[4]: وهي منتهى غايات الكمال الإنساني، وهي تمثل العلة من خلق العالم لأنه ﷺ أكبر مظهر تظهر فيه الحقائق الإلهية.

2- **المستوى الثاني**: وهو "عالم الأمر " أو "عالم المعقول"، وهذا المستوى هو الذي يتوسط بين "البرزخ الأعلى" و " عالم الخلق "، وبدءا من هذا المستوى يلحظ الدارس حضورا قويا لمفهوم النكاح والتوالد، كما يقول د." نصر حامد أبو زيد " بحق[5]، وهو ينتظم وسائط هي:

أ- **العقل الأول**[6]: أو القلم الأعلى، ويعد عند ابن عربي أول مبدع في العماء، وهذا الوسيط ينتمي من حيث بعده الباطن إلى المستـــوى الأول " البرزخ الأعلى "، أو الخيال المطلق" في مرتبته الأخيرة، بينما ينتمي ظاهره إلى أولى مراتب مستوى "عالم الأمر"، ومعنى ذلك أنه هو الآخر برزخ بين المستويين الأول والثاني.

ب- **النفس الكلية**[7]: أو بالتعبير الشرعي " اللوح المحفوظ "، وهو " محل التدوين و التسطير"[8]، وعن هذه "النفس الكلية " تتفرع النفوس الجزئية المدبرة للصور والأجسام في العالم الحسي، والفارق بين العقل الأول و" النفس الكلية " فارق كمي لا كيفي، ويشبههما ابن عربي

1- المرجع نفسه، ج 3، ص 430

2- شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ط بيروت: دار المعرفة (د-ت)، ج 1، ص 13

3- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 423، و أيضا ج 4، ص 311

4- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 118

5- د- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 180

6- المرجع السابق، ج 1، ص 148

7- انظر عبد الرزاق القاشاني، إصلاحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص 73

8- ابن عربي، رموز الصوفية، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق)، ص 60

في مواضع من آخر من كتبه بآدم وحواء ،حيث لآدم الفاعلية ولحواء الانفعال، وعنهما تنتج " الطبيعة الكلية".

ج- **الطبيعة الكلية**[1] : وهي نتيجة التلاقح الذي تم بين " القلم الأعلى أو " العقل الأول " الذي يمثل جانب الذكورة، وبين النفس الكلية أو " اللوح المحفوظ " أو " الكتاب المبين "، والذي يمثل جانب الأنوثة.

د- **الهباء**[2]: أو " الهيولى الكل"، وهي في تصور ابن عربي توأم الطبيعة التي تولدت عن " القلم الأول " بالإبداع و " النفس الكلية " التي انبعثت عن هذا " القلم " بحيث تولد منهما " الطبيعة " و " الهباء " وأنتجا بعد ذلك " الجسم الكل "، أو أول موجودات عالم الخلق المسمى بالعرش، يقول ابن عربي: "... فالطبيعة والهباء أخ وأخت لأب واحد وأم واحدة، فأنكح الطبيعـــة الهباء، فولد بينهما: صورة الجسم الكلي، وهو أول جسم ظهر، فكان الطبيعة: الأب فإن لها الأثر، وكان الهباء: الأم "[3].

والواقع أن التمييز بين هذه المراتب يتسم ببعض الغموض الذي ينجلي إذا أدركنا حقيقة المنهج الاعتباري الذي تحدثنا عنه في الفصل المتعلق " بمنهج ابن عربي "؛ ذلك لأن هذه المراتب ليس لها وجود واقعي عيني، بل هي مراتب ونسب معقولة تمثل وسائط ذهنية، والشيء المهم الذي نود أن نلفت إليه أن هذا الترتيب لا يعكس خطا نازلا، كما نجد ذلك عند " أفلوطين الإسكندراني " أو الفارابي، وإنما هو مجرد تصور ذهني يعكس في حقيقته دائرة يتصل آخرها بأولها كما أشرنا إلى ذلك في " المنهج الدائري " الذي أقام ابن عربي بنيته الفكرية عليه.

3. **المستوى الثالث: عالم الخلق**: وهو ينتظم في:

أ- **الجسم الكلي**[4]: أو العرش، وهو آخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق، وابن عربي يصرح بأن هـــذا الجسم مستدير وشفاف، يقول –رحمـــه الله– :" وسمي هذا الجسم الشفاف اللطيف المستديـــر المحيط بأجسام العالم العرش العظيم الكريم، واستوى عليه باسم

1- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 675
2- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 107
3- المرجع نفسه، ج 1، ص 140
4- ابن عربي، عقلة المستوفز، تح: نيبرج، ط 1، ليدن: مطبعة بريل 1339 ه، ص 57

الرحمن استواء منزها عن الحد والمقدار معلوم عنده غير مكيف، ولا معلوم للعقول والأذهان "[1].

ب- **الكرسي**: وهو يمثل عند ابن عربي عالم التعدد، وذلك في ضوء فكرة الانقسام التي تؤدي إلى التكثر، يقول صوفينا: " اعلم أيدك الله بالشهود، و جعلك من أهل الجمع و الوجود أن الله تعالى لما جعل العرش محل أحدية الكلمة وهو الرحمن لا غيره و خلق الكرسي فانقسمت فيه الكلمة إلى أمرين ليخلق من كل شيء زوجين ليكون أحد الزوجين متصفا بالعلو و الآخر بالسفل الواحد بالفعل الآخر بالانفعال فظهرت الشفعية من الكرسي بالفعـــل وكانت في الكلمة الواحـــدة بالقوة ليعلم أن الموجود الأول أنه و إن كان واحد العين من حيث ذاته فإن له حكم نسبة إلى ما ظهر من العالم عنه فهـــو ذات وجودية ونسبة، فهذا أصـــل شفعية العالم ولا بد من رابط معقول بين الذات والنسبة حتى تقبل الذات هذه النسبة "[2].

وهذا الانقسام الذي يمثله الكرسي نابع أساسا من كونه موضع القدمين التي يجد ابن عربي رمزيتهما في الرحمة والغضب والقبض والبسط، والأضداد كلها، وهذا ما قاله صراحة:" فانقسمت الكلمة الواحدة التي هي في العرش واحدة، فهي في العرش رحمة واحدة، وإليها مآل كل شيء، وانقسمت في الكرسي إلى رحمة وغضب مشوب برحمة اقتضى ذلك التركيب لما يريد الله أن يظهر في العالم من القبض والبسط والأضداد كلها فإنه المعز المذل والقابض الباسط والمعطي المانع "[3].

والحقيقة أن وجود الكرسي لا يعني وجودا مغايرا للعرش كما قد يتوهم البعض ذلك، بل هو في الحقيقة يمثل ظهور الحقائق من حالة الكمون إلى حالة البروز.

ج- **الفلك الأطلس**[4]: أو " فلك البروج "، وفي هذا الفلك تتحـــول الثنائية الماثلة في " فلك الكرسي " إلى كثرة تمثلها البروج الإثني عشر، وبذلك يكون هذا الفلك علة لكل التغيرات التي تحدث في عالم الكون والاستحالة.

وإذا كان العرش يمثل مستوى الوحدة الرحمنية في تصور ابن عربي، والكرسي يمثل مستوى الانقسام المعبر عنه بالقدمين، فإن فلك الأطلس يمثل الأصل الذي تنتج عنه التغيرات والتكوينات في الدنيا والآخرة والبرزخ، وهذا هو الجانب الأنطولوجي لهذا الفلك، بالإضافة إلى الجانب المعرفي أو الإبستمولوجي الذي يتمثل في أن هذه البروج المقدرة ليست في حقيقتها إلا ملائكة يتلقون علومهم

1- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 444
2- المرجع نفسه، ج 3، ص 462
3- المرجع نفسه، ج 3، ص 432
4- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 433

مباشرة من اللوح المحفوظ (النفس الكلية) بحيث يتلقى هذا اللوح علمه من القلم الأعلى.

ولا يفوت ابن عربي وهو يلحظ العدد اثني عشر لهاته البروج أن يربط بينهما وبين اعتقاد الشيعة في أئمتهم، وفي هذا المعنى يقول:" ومن هنا قالت الإمامية بالإثني عشر إماما، فإن هؤلاء الملائكة أئمة العالم الذي تحت إحاطتهم، ومن كون هؤلاء الإثني عشر لا يتغيرون عن منازلهم، لذلك قالت الإمامية بعصمة الأئمة "[1].

د- **فلك الكواكب الثابتة**[2]: أو " كوكب المنازل "، وتوجه على إيجاده الاسم " المقدر " الذي يعني الفعالية في تقدير الأمـــور، ويرى ابن عربي أن هذا الفلك يستمد القوة من الوحدة الموجودة في حقيقة العرش، حيث يقول: " حمل تلك الكواكب قوة الأطلس والكرسي والعرش، والكرسي هو الوجه الجامـــع بين المقدمتين، لأنه الوسط بين العرش والأطلس، فله وجه إلى كل منهما، فمن قوة العرش اتحدت أو توحدت فيه الكلمة الإلهية، فكان أهل الجنة وهم أهل هذا الفلك الكوكب يقولون: " للشيء كن فيكون ".

المستوى الرابع: " عالم الملك و الشهادة " وهو ينتظم:

أ- **الأفلاك السبعة المتحركة من السماء إلى الأرض**، والتي ينتج من حركتها التبدل والتحول في عالم الملك، ويصور لنا ابن عربي وظيفة الأفلاك السبعة في نص شاعري فيقول:" ثم جعل الله لكل واحد من هؤلاء الولاة حاجبين ينفذان أوامرهم إلى نوابهم (ملائكة الأفلاك السابحة السبعة)، وجعل بين كل حاجبين سفيرا يمشي بينهما بما يلقي إليه كل واحد منهما، وعين الله لهؤلاء الذين جعلهم حجابا لهؤلاء الولاة في الفلك الثاني منازل يسكنونها، وأنزلهم إليها، وهي الثمانية والعشرون منزلة التي تسمى المنازل التي ذكرها الله في كتابه فقال:﴿ **وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ** ﴾[3]، يعني في سيره ينزل كل ليلة منزلة منها إلى أن ينتهي إلى آخرها، ثم يدور دورة أخرى لتعلموا بسيره وسير الشمس فيها والخنس عدد السنين والحساب، وكل شيء فصله الحق تفصيلا، فأسكن في هذه المنازل هذه الملائكة وهم حجاب أولئك الولاة الذين في الفلك الأقصى "[4].

ب- **الاسطقسات الأربع**: وهي العناصر الطبيعية الأربعة: " النار " و " الهواء " و " الماء " و

1- المرجع نفسه و الصفحة

2- المرجع نفسه، ج 2، ص 440-141

3- يس، الآية: 39

4- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 295

" التراب "، ومما لا شك فيه أن ابن عربي كان على علم بنظريات الإغريق في الأصل العنصري التي قالت بأصلية كل واحد، ولكنه يرفضها ليقول بالأصل الخامس الذي عنده الطبيعة، ذلك لأن الطبيعة في تصور ابن عربي معقول واحد ظهر عنها ركن النار وجميع الأركان؛ فيقال: ركن النار من الطبيعة ما هو عينها، ولا يصح أن يكون المجموع الذي هو عين الأربعة، فإن بعض الأركان منافر للآخر بالكلية "[1]، ويحرص ابن عربي مرة أخرى على تأكيد أنه يتحدث عن مراتب لا على درجات يعلو بعضها بعضا فوق بعض أو يسبق بعضها البعض الآخر في الوجود، فهذه العناصر هي التي تكونت منها أجسام الكواكب الآنفة الذكر.

ج- **الموجودات الأصلية**: ونعني بها المعادن والنبات ثم الحيوانات بإطلاق أي كل ما يتصف بصفة الحياة، وفي هذا المعنى يقول " الشيخ الأكبر ": " فأول تكوين في الأرض المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان، وجعل آخر كل صنف من هذه المكونات أولا للذي يليها، فكان آخر المعادن وأول النبات الكمأة، وآخر النبات وأول الحيوان النخلة، وآخر الحيوان وأول الإنسان القرد "[2].

د- **مرتبة الكائنات الحية** من " ملك "و" جن " و" إنسان "، حيث يرى ابن عربي أن الإنسان هو آخر نوع وجد، وأن الحق خلق الجن قبل الإنسان، وهو مخلوق من الأركان، ولكن غلب عليه عنصر النار[3]، ولذلك لهم القدرة على التشكل، ولعله بسبب هذا امتاز بالخفة، وبانتهاء خلق الإنسان يكون الحق قد أكمل الخلق و لم تبق إلا " مرتبة المرتبة " التي تتمثل في الأشخاص والخلق الجديد، وفي هذا المعنى يقول:

فرغنا من الأجناس فالخلق خلقنا ... وقد بقيت أشخاصها تتكون

مدى الجود والأنفاس، فالأمر دائم ... إلى غير غايات له تتعين[4]

1-4- جدلية الموجودات و موقع الإنسان:

أشرنا سابقا إلى أن منهج ابن عربي الفكري يقوم على بنية الدائرة، ويسمي الحكماء الحركة من نقطة المبدأ حتى أبعد نقطة " بقوس النزول " والمسير من هذه النقطة إلى نقطة المبدإ " بقوس الصعود "، يقول

1- المرجع نفسه، ج 1،ص 138.

2- ابن عربي، **عقلة المستوفز**، تح: نيبرج، ط 1، ليدن: مطبعة بريل 1339ه، ص 93-94

3- المرجع نفسه، ص 88

4- ابن عربي **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق)، ج 4، ص 12

الشيخ الأكبر:" (والإنسان) آخر المولدات فهو نظير العقل الأول، وبه ارتبط لأن الوجود دائرة، فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول...، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فكملت الدائرة واتصل الإنسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأولها، فكانت دائرة وما بين طرفي الدائرة جميع ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو العلم أيضا وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر "[1].

ويلاحظ ابن عربي أن سر تأخر نشأة الإنسان في الحدوث يرجع إلى أنه الغاية المقصودة من العالم، وهذا ما عبر عنه صراحة فقال:" اسمع يا حبيبي أنت العين المقصودة من الكون، أنت نقطة الدائرة ومحيطها، أنت مركبها وبسيطها، أنت الأمر المنزل بين السماء والأرض "[2].

ولا يتصور ابن عربي موجودا في العالم يمكن أن يكون أفضل منه، ولذلك كان نسخة من حقائق الوجود ومراتبه من جهة، وهو نسخة الحق من جهة أخرى، ويضيق بنا المقام لو تعرضنا بالحديث المسهب عن هذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين حقيقة الإنسان وحقائق الوجود [3]، ومن هذه الحيثية يكون الإنسان آخر الموجودات لأنه العلة من خلق العالم، كما أنه له وظيفة أخرى وهي " حفظ العالم "، وهذا كان الإنسان في تصور ابن عربي مركز العالم، وهذا ما عبر عنه صراحة فقال:" جعل مسكن هذه النشأة نقطة كرة الوجود وأخفى عينها، ثم نبه عباده عليها بقوله:﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [4]، فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ الدار الحيوان مارت قبة السماء وانشقت فكانت شعلة نار سيال كالدهان، فمن فهم حقائق الإضافات عرف ما ذكرناه له من الإشارات، فيعلم قطعا أن قبة لا تقوم من غير عمد، كما لا يكون والد من غير أن يكون له ولد، فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك، فتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها، وهي مملكة لا بد لها من مالك يملكها، ومن مسكت من أجله فهو ماسكها، ومن وجدت بسببه فهو مالكها "[5].

ومن هنا أمكن لابن عربي أن يصف الإنسان بأنه " الأول والآخر "، وفي هذا المعنى يقول:" ولما كان الترتيب على ما وقع عليه الوجود لتأخر النشأة الجسمية الإنسانية عن العالم، فكانت آخرا فظهرت في نشأتها على صورة العالم، وما كان العالم على الكمال في صورة الحق حتى وجد الإنسان فيه، فيه كمل

1- المرجع نفسه، ج 1، ص 125

2- ابن عربي، التجليات، تح: موفق فوزي الجبر، ط 1، دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 76

3- لمزيد من التوسع في هذه الموازاة ينظر: ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 120-121، ج 2، ص 447-446، و أيضا ابن عربي، إنشاء الدوائر:(مرجع سابق)، ص 21-22، و له أيضا، عقلة المستوفز، (مرجع سابق)، ص 32-33.

4- الرعد، الآية: 02

5- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 4

العالم، فهو الأول بالمرتبة الآخر بالوجود، فالإنسان دون العالم على صورة الحق، والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق "[1].

كما أمكن له أن يصفه بأنه " الظاهر والباطن "، ذلك لأن في الإنسان ما يظهر وهو جسده المادي، وما يخفى وهو قلبه، فظاهره ملك وباطنه ملكوت، ومن خلال هذه الأوصاف التي يضفيها ابن عربي على الإنسان نجده أقرب المخلوقات إلى الله تعالى، ولذلك استحق "مقام الخلافة "، وبعبارة أخرى: يمكن القول إن الإنسان ذو بعدين: بعد ظاهر يجمع كل رقائق الوجود من أعلاها إلى أدناها، يقول ابن عربي: "ولما كان الإنسان نسخة جامعه للموجودات كان فيه من كل موجود حقيقة، فتلك الحقيقة تنظر إلى ذلك الموجود، وبها تقع المناسبة "[2]، وبعد باطني هو حقيقة الإنسان الروحية من حيث كونه مخلوقا على الصورة الإلهية، أي حضرة الأسماء الإلهية.

ومن هنا يصح الوصف بأن الإنسان مختصر شريف جمع فيه الله معاني العالم الكبير، وبأن العالم ما هو إلا إنسان كبير، وإذا كان العالم بمجموعه تنعكس فيه حقائق الأسماء، فإن الإنسان يمثل الألوهة من حيث جمعيتها كما تتمثل في الاسم " الله " باعتباره أكمل مظهر لها.

والحقيقة أنه إذا كان العالم لاتساعه وكثرته لا يمكن الإحاطة به، فإن الإنسان يمكن الإحاطة به نظرا وإدراكا، وفي هذا المعنى يقول " الشيخ الأكبر " :" العالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك بكبره وعظمه، والإنسان صغير الحجم، يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانية، فرتب الله فيه جميع ما سوى الله، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها، لم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الإسم " الله "، إذ كان هذا الإسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية، كذلك الإنسان وإن صغر حجمه، فإنه يتضمن جميع المعاني "[3].

هذا ويمثل الإنسان في تصور ابن عربي روح العالم التي لا قوام له إلا بها، وعلينا أن نستعيد ما قاله ابن عربي في" الفصوص":" كان وجود (العالم) شبحا لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة...، فاقتضى العالم جلاء تلك المرآة، فكان آدم جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة "[4].

وبوجيز العبارة نقول: لا يكون العالم ممثلا للحق جل وعلا إلا بوجود الإنسان فيه، لأنه للعالم بمثابة

1- المرجع نفسه، ج 3، ص 343

2- ابن عربي ، التجليات، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق)، ص 48

3- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 124

4- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ، ج 1 .ص 49.

الروح للجسد، ولو فارق الإنسان هذا العالم لخرب العالم ومات[1]، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله:" فالعالم بالإنسان على صورة الحق والإنسان دون العالم على صورة الحق والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق "[2]،ويمكن أن نلخصها في الآتي:

ظاهر الإنسان // العالم
باطن الإنسان // حضرة الألوهة أو (الأسماء الحسنى)
العالم – الإنسان = جسد بلا روح أو مرآة غير مجلوة
العالم + الإنسان = حضرة الألوهة
حضرة الألوهة // الإنسان // العالم

وهكذا يصير الإنسان في تصور ابن عربي عبارة عن وسيط أو برزخ يصل ويفصل في نفس الوقت، ولذا توجب إلى إيجاده الإسم الإلهي الجامع، ولهذا جمع الله لنشأة جسد آدم بين يديه فقال:" **لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** "[3]، وأعطاها جميع حقائق العالم، وتجلى لها في الأسماء كلها فحازت الصورة الإلهية والصورة الكونية، وجعلها روحا للعالم، وجعل أصناف العالم كالأعضاء من الجسم للروح المدبر، فليس في الموجودات من وسع الحق سواه وما وسعه إلا بقبول الصورة، فهو مجلى الحق، والحق مجلى الحقائق العالم بروحه الذي هو الإنسان[4].

ولا شك أن هذا التصور يمجد من قيمة الإنسان ويعلي من كرامته على حساب المخلوقات الأخرى كلها، وذلك لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يدرك بأنه خلق على الصورة الإلهية حقيقة، وبالتالي فهو وحده الذي يستطيع الوصول إلى الله من خلال مكوناته، ومن هنا ندرك المكانة الرفيعة التي يضع ابن عربي الإنسان فيها، ولهذ فليس كمثل الإنسان شيء[5].

لكن علينا أن ننبه أن هذه المرتبة الكمالية ليست أمرا متاحا لكل إنسان بل هي خاصة للأنبياء –

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق). ج 2، ص 468.
2- المرجع نفسه، ج3 ، ص 343
3 ـــ ص، الآية : 75.
4- المرجع السابق، ج2 ، ص 468
5- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3 ، ص . 390

صلوات الله وسلامه عليهم- ووراثهم من الأولياء وعباد الله الصالحين، ومن سار على نهجهم.

ولكن ومهما يكن من كمال الإنسان وقدرته على التنمذج " بالصفات الإلهية " والوعي بها فإن هذا لا يعني حلولا أو اتحادا أو تطابقا بين الله والإنسان بحيث تضيع معالم التمييز بين الرب والعبد، فالإنسان عند ابن عربي غير الله، ولذلك نجده في مواضع من الفتوحات يلعن من غير منارات الأرض، وينصح الصوفية بأن لا يدعو مقام الربوبية، وأن يبقوا على عبوديتهم لله، وفي هذا المعنى يقول:" أنت أنت، وهو هو، فإياك أن تقول كما قال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا "، إياك أن تقول: أنا هو فتغالط، فإنك لو كنت هو لأحطت به، كما أحاط الله تعالى بنفسه، ولو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته ، والملك عن ملكيته، ويتحد بخالقه تعالى، لصح انقلاب الحقائق، وخرج الإله عن كونه إلها وصار الحق خلقا والخلق حقا، وما وثق أحد بعلم، وصار المحال واجبا، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبدا، وينتهي ابن عربي إلى القول: " فالعبد لا يكون ربا والرب لا يكون عبدا فالرب رب و العبد عبد، فلا تغالط ولا تخالط"[1].

وهكذا يحرص "الشيخ الأكبر" على التمييز بين الله من جهة، وبين الإنسان من جهة أخرى فضلا على التغاير بين الإنسان و العالم.

لكن وجود الإنسان على الصورة الإلهية، إنما يكشف عن مكانة الإنسان في العالم مقارنة بغيره من الموجودات التي هي أجناس هذا العالم الكبير وأنواعه على اختلافها، أو بالأحرى فالإنسان بجمعيته موجود على هذه الصورة بالذات بكمالها دون غيره بهذا الكمال، لأن علاقة الله بالإنسان وعلاقة الأخير به، ما هي إلاّ عين علاقته تعالى بالعالم ذاته، إذ العالم كله لا يقبل حقائق الأسماء الإلهية، ولا يحققها كما يحققها الإنسان، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع، يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود...، وقد كان الحق أوجد العالم كله شبحا مستويا لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة...، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة "[2].

والأصل في تحديد هذه العلاقة بين الله والإنسان خاصة على هذا النحو الذي لا يدانيه العالم بجملته يعود إلى الغاية التي خلق الإنسان من أجلها والتي تتمثل في ظهور وتعين الأسماء الإلهية كافة في مخلوق جامع يحصر الأمر كله، كذلك يمكن أن يلاحظ أنه ما من مخلوق خلقه الله تعالى في هذا العالم إلا ونجده ملائما وموافقا لحاجة الإنسان.

1- نقلا عن: أحمد سعيد المرزوقي، الوجود و العدم، رسالة ماجيستير مقدمة بكلية الآداب قسم الفلسفة جامعة القاهرة تحت رقم 2045، ص 133-134

2- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق)، ج 1، ص 48-49

ولقد تحقق هذا كله لما تهيأت المراتب الكلية، وتم ترتيب العالم ترتيبا منظما، فأنشأ الله هذه الصورة الآدمية، وسماها إنسانا لأنه بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنسانا فإنه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم[1].

وقبل أن يوجد الإنسان على هذه الصورة كان العالم في تصور ابن عربي أشبه ما يكون بوجود شبح مسوى لا روح فيه[2]، وبهذا تتحدد المكانة الوجودية التي يتبوأها الإنسان بالذات أزلابغيره من موجودات العالم كله على اختلاف أجناسه وأنواعه كلها.

فوجود الإنسان إذن هو المقصود بالذات من وجود العالم نفسه، أو بعبارة أدق: فما تأخر وجود هذه النشأة الإنسانية إلا لأفضليتها من جهة الوجود بالذات، ولتمارس وظيفتها المتمثلة في الخلافة و النيابة.

والحقيقة: أنه إذا خلق الله الكون من أجل تكميل مراتب الوجود، فإن هذه المراتب الوجودية تظل ناقصة لو لم يخلق الإنسان، وبه اكتملت المعرفة في الوجود أيضا[3].

والمقارنة بين الله والعالم من جهة والإنسان من جهة أخرى تبين الوظيفة الوجودية التي يتبوأها الإنسان دون غيره من مخلوقات هذا العالم بجملته وتفصيله، لأن علاقة الله تعالى بالعالم ما هي عين علاقتها بالإنسان خاصة على الرغم من أن الكل مخلوق على الصورة التي هي صورة الأسماء الإلهية، فالإنسان الكبير هو العالم كله، والعالم الصغير هو الإنسان الكامل، وهو من هذه الحيثية بالذات روح العالم بأسره، وعلته الغائية، وما سمي صغيرا إلا لكون صورته الجسمية قد اجتمعت فيها حقائق العالم كلها وصورة العالم محتوية على صورته كما يقول الأمير عبد القادر الجزائري بحق[4].

وبهذا يحتل الإنسان في مذهب ابن عربي موقعا وجوديا متميزا في هذا العالم، لا يضارعه فيه موجود من موجوداته كائنا ما كانت صورته.

ومن ثم يمكن القول تبعا لذلك: إن علاقة الله بالعالم ما هي عين علاقته بالإنسان، ما دام الأول ليس مقصودا بالإيجاد إلا من أجل الثاني، وما دام الثاني ـــ الإنسان ـــ هو الذي يقبل حقائق الأسماء الإلهية كلها بداية، ويكون واعيا بها نهاية، ولهذا السبب كان للإنسان هذه المنزلة السامقة منذ الأزل، ولهذا لما خلقه الله جعله خليفة في الأرض ليعمرها ويستخرج خيراتها ويتصرف فيها، قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي

1- المرجع نفسه، ج 1، ص50.

2- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق)، ج 1، ص49.

3- ابن عربي، التجليات، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق) ، ص 88.

4- الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ط 2، بيروت دار اليقظة الجزائرية 1966م، ج 3، ص 329.

جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾ [1]، وقال أيضا : ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [2].

وبهذا المفهوم الأخير أيضا لا يكون للإنسان وجود مغاير لموجودات العالم فحسب، بل إن له ارتباطا وثيقا بهذه الموجودات، أو بالأحرى فهو الحافظ لها من الدثور، والماسك لها من الثبور، والمالك لها من الضياع، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك، فتبين أنه لابد من ماسك يمسكها، وهي مملكة لابد لها من مالك يملكها، ومن مسكت من أجله فهو ماسكها، ومن وجدت له بسببه فهو مالكها"[3]، ومن ثم استحق الإنسان الكامل حرية الخلافة، ووجبت له هذه المرتبة في الوقت نفسه أن يسجد له الملائكة.

فالإنسان في تصور ابن عربي يقف على قمة الموجودات الكونية وهو أشرفها و أعلاها قدرا، وهو الوحيد المؤهل لمعرفة الحق تعالى بما حاز من كمالات وتحرر من ربقة العبودية لغيره جل وعلا.

2-1-5- دوافع و أهداف ابن عربي في نظرية التجلي:

كان ابن عربي من خلال نظريته في التجلي يهدف إلى تحقيق عدة مقاصد، أو حل عدة عقد يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ- تفسير ظهور الكثرة عن الوحدة:

إن نظرية التجلي في الخلق حل ارتضاه ابن عربي لتفسير كيفية خلق العالم، وكيفية صدور الكثير من الواحد، لاسيما وأن الخلق الذي يقول به المتكلمون والذي يتم فيه الاتصال المباشر بين الخالق والمكونات قد يؤدي إلى حدوث التغير والتعدد في الذات الإلهية.

ودفعا لهاته الشبهة ذهب ابن عربي إلى أن الكائنات كانت عبارة عن أشياء في العلم الإلهي، أو بما بات يعرف بـــ" الأعيان الثابتة "، ولكنها تظهر في الواقع الخارجي عن طريق التجلي.

وهو حل يقربه من رأي أفلوطين الإسكندراني في نظريته في " الفيض"، وإن ثمة خلاف بين رأي ابن عربي وبين القائلين بالفيض كالفارابي وابن سينا، حيث إن الأخيرين يقولان بالتسلسل الخطي النازل للكائنات بينما يرى ابن عربي القول بالحركة الدائرية للأشياء التي تربط بين البداية و النهاية.

وهذا التصور الدائري لابن عربي للوجود هو ما يميز ابن عربي عن غيره من التصورات في التراث

1- فاطر، الآية: 39

2- هود، الآية: 61

3- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 4

الإسلامي كما يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد بحق[1].

ولقد حاول ابن عربي كعادته أن يستدل لنظريته في" الأعيان الثابتة " بالآيات القرآنية مخلصا كقوله تعالى: ﴿ إنما أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [2].

ويرى ابن عربي أن لهذه " الأعيان الثابتة " القابلية والاستعداد لسماع القول الإلهي والاستجابة له، وهو المعبر عنه بلسان الشرع بالطاعة، وهذا ما عبر عنه بقوله:" فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء، قال تعالى:﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾[3] فقوله: ﴿ إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ هو التوجه الإلهي لإيجاد ذلك الشيء، ثم قال: ﴿أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾. فنفس سماع ذلك الشيء خطاب الحق تكون ذلك الشيء "[4].

وهذا الفهم متسق تماما مع قوله تعالى:﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [5].

وهكذا يبني "الشيخ الأكبر" تصوره للوجود على نظرية التجلي على معنى يكون الإيجاد فيه بمعنى" الإظهار" من حالة الثبوت إلى حالة الوجود العيني.

وإذا كان "ظهور الذات الإلهية" بأسمائها الحسنى يمثل " التجلي الأقدس" فإن تجلي الأسماء بإظهار العالم هو " التجلي المقدس"، ولأنه إظهار وليس إيجادا من عدم فإن دور " الأعيان الثابتة" لا يقل حيوية عن دور الأسماء الإلهية "[6].

ب- القدم والحدوث:

يرى الكثيرون أن ابن عربي بقوله بنظرية التجلي، رام التوفيق أو التلفيق بين ما جاء في فلسفة أرسطو القائلة بقدم العالم وبين ما يقرره المتكلمون من القول بخلقه من عدم؛ إذ من المعلوم أنه قد سيطرت على الفلسفة اليونانية فكرة مفادها أنه" لا يخلق شيء من عدم"، أو ما يعبر عنه اليوم بقانون " مصونية المادة" الذي يقرر أن " المادة لا تفنى ولا تستحدث من عدم"، فلم يجد ابن عربي بدا من القول بالتجلي، إذ هي في نفس الوقت تتضمن معنى القدم لأنها كائنة في العلم الإلهي القديم، وهذا ما عبر ابن عربي صراحة بقوله:

إن أقسم الرائي بأن وجوده أزلا فبر صادق لن يحنثـــــا

1- د- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 170

2 ــ يس ، الآية 82

3 ــ النحل : 40.

4- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 188

5- فصلت ، الآية: 11

6- د- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 173

أو أقسم الرائي بأن وجوده عن فقده أحرى وكان مثلثا[1]

والحق إنني لا أميل إلى الأخذ بهذا الفرض، بل أرى أن " الشيخ الأكبر" في قوله بوجود " الأعيان الثابتة " كان متأثرا بنور الوحي، لأنه حين يحدثنا عن القدم فهو يعني ثبوت الأشياء في الوجود العلمي، وفي هذا المعنى يقول:" وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، وينسب إليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها "[2].

وعلى هذا الضوء يصرح ابن عربي بالحدوث الذي يعني عنده الإخراج من العدم.

ويؤكد ابن عربي في مكان آخر هذه القضية فيقول بأن الحدوث هو الترجيح، وفي هذا المعنى يقول:" وإنما الحدوث عندنا في حقه عدم كون عدمه ووجوده لم يزل مرجحا على كل حال لأنه ممكن لذاته"[3].

ويعطي لرأيه في الحدوث شيئا من التميز على رأي النظار والمتكلمين حين يقول:" فالكون كله في أصله مظلم، فلا يرى إلا بالنورين، فإنه يحدث هذا الأمر ونظيره الذي يؤيده إيجاد العالم، فإنه من حيث ذاته عدم ولا يكتسب الوجود إلا من كونه قابلا، وذلك لإمكانه واقتدار الحق المخصص المرجح وجوده على عدمه، فلو زال القبول من الممكن لكان كأعمال لا يقبل الإيجاد، وقد اشترك المحال و الممكن قبل الترجيح بالوجود في العدم، كما أنه مع قبوله لو لم يكن اقتدار الحق ما وجد عين هذا المعدوم الذي هو الممكن، فلم تظهر الأعيان المعدومة للوجود إلا بكونها قابلة، وهو مثل نور البصر، وكون الحق قادرا وهو مثل نور الجسم النير، فظهرت الأعيان كما ظهرت المبصرات بالنورين، فكما أن الممكن لا يزال قابلا والحق مقتدرا أو مريدا فينحفظ على الممكن إبقاء الوجود إذ له من ذاته العدم كذلك الباصر لا يزال نور بصره في بصره، والشمس متجلية في نورها، فتحفظ الأبصار المتعلق بالمبصرات وهي من ذاتها أعني المبصرات غير منورة بل هي مظلمة، فاعقل إن كنت تعقل، فهذا الأمر أصل ضلال العقلاء وهم لا يشعرون لما لم يعقلوه، وهو سر من أسرار الله تعالى، جهله أهل النظر، ومن هذه المسألة يتبين لك قدم الحق وحدوث الخلق، لكن على غير الوجه الذي يعقله أهل الكلام وعلى غير الوجه الذي تعقله الحكماء باللقب لا بالحقيقة فإن الحكماء على الحقيقة هم أهل الله الرسل والأنبياء والأولياء إلا أن الحكماء باللقب أقرب إلى العلم "[4].

ومن الواضح أن ابن عربي في تصوره هذا يعتمد على نظريته في التجلي،والخلق بالنظرة الذي استعمله

1- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 5

2- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق)، ج 1، ص211

3- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 512

4- المرجع نفسه، ج 1، ص 240

في كتبه.

أما مفهوم الاختراع الذي قال به ابن رشد فإننا نجد " الشيخ الأكبر" ينفيه إذا عنى به حدوث الشيء في نفس المخترع، لأن الحق منزه عن ذلك، ولكون الاختراع يفتقر إلى التخيل، ويرفضه أيضا لأن الاختراع يراد به عدم وجود المثال، وابن عربي يقول بوجود" عالم العماء " أو " الأعيان الثابتة "، هذا العالم الذي يكاد يتطابق مع نظرية أفلاطون في المثل، ولذا يتساءل ابن عربي كيف يصح الاختراع في أمر لم يزل مشهودا له تعالى[1].

ويقول أيضا في كتابه" المسائل" :" الاختراع حصول المخترع في النفس أولا ثم بالفعل، و لم يحصل في النفس شيء لم يكن فيها فلا اختراع، لكن عدم المثل في ظهور العين سماه اختراعا وليس على حقيقة الاختراع"[2].

ج- الخلق المستمر:

وقد تحدثنا سابقا عن أصول هذه النظرية، ولكن رأينا من المناسب الإشارة إليها هنا لأنها من أعمق أفكاره أصالة وألصقها بنظرية التحلي.

وتستند فكرة الخلق الجديد عند ابن عربي إلى فكرة هامة من أفكاره وهي عدم تناهي الممكنات، فهي لا تتناهى كما لا تتناهى كلمات الله، قال تعالى:﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[3]، يقول ابن عربي: "وما لا يتناهى لا يدخل في الوجود دفعة واحدة، فكل ما يحصله الوجود متناه "[4].

وابن عربي يرى أن العالم دائما في خلق جديد لأن الحق لا يعقل إلا فاعلا على الدوام و يرجع ذلك إلى جود الحق وإنعامه و لا يصح أن يزول عنه هذا الحكم[5].

ويحاول ابن عربي أن يوصل لهذه المعاني من قوله تعالى:﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[6]، فهذه الشؤون وكثرتها و تعاقبها الدائم يرجع إلى اختلاف القوابل والأعيان الثابتة، وسؤالها الدائم للحق، لأن الفقر لها ذاتي، وإلى عموم معنى الحركة وافتقار الجواهر إلى الله في بقائها و الصور في وجودها، وهذا ما عبر عنه بقوله:" ما في الكون إلا طالب، فما في الكون إلا فقير"[7]، ولكن الشأن واحد لأنه من جهة الحق والقوابل مختلفة كثيرة[1].

1- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 163

2- ابن عربي المسائل، تح: موفق فوزي الجبر، ط 1، دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 93

3- الكهف ، الآية: 109

4- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 320

5- المرجع نفسه، ج 2، ص 144

6- الرحمن ، الآية: 29

7- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 264

ويؤكد ابن عربي من أن الوجود كله حركة، ولا يصح استقرار موجود أصلا، فإن الاستقرار سكون، والسكون عدم[2]...، وهذه نظرة للعالم تمتاز بالديناميكية التي يقول بها العلم الحديث.

والحقيقة إن نظرية التجلي التي قال بها " الشيخ الأكبر" يمكن أن تعد محاولة رائدة لتكوين نسق ورؤية متكاملة عن العالم في بنية دائرية، حيث يكون العالم مظهرا لوحدة الذات الإلهية، وهو في نظامه البديع مظهر للحق والعدل الإلهيين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- المرجع نفسه، ج 3، ص 564

2- المرجع نفسه، ج 2، ص 629

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

عندما نبحث موضوع النفس عند ابن عربي نكون بذلك قد ولجنا صلب مبحث الإنسان، لا سيما وأن النفس تطلق بها اللطيفة الإنسانية على الحقيقة.[1]

والواقع أن "الشيخ الأكبر" قد أولى النفس الإنسانية اهتماما بالغا في مذهبه الفكري، لأنه يعتقد بأن "المعرفة بالله مالها طريق إلا المعرفة بالنفس" [2]، وكيف يعلم من حوله، أو يمكنه أن يكتنه حقائق الأشياء ومبادئ العلوم من لم يعرف نفسه، ويعلم ما حقيقتها؟

وهو معنى أكده في موضع آخر فقال:" فلا يعرف (أي الحق) حتى نعرف قال عليه السلام: " من عرف نفسه عرف ربه"[3]، وهو أعلم الخلق بالله، فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم، وهذا غلط، نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه فهو الدليل عليه.[4]

وهكذا فإن معرفة النفس مقدمة ضرورية في العلم الإلهي عند ابن عربي لا يمكن الوصول إليه إلا بها.

أولا: النفس والبدن:

1- طبيعة النفس ووحدتها:

يعرفنا ابن عربي على طبيعة النفس فيقول بأنها لطيفة، مدبرة للجسد، ذات وجهين: أحدهما إلى الروح والآخر إلى الطبيعة، فهي برزخ بين نور وظلمة، وقد ظهر وجودهما عند التسوية لهذا الجسد وتعديله، فعندما نفخ فيه الحق من روحه ظهرت النفس بين النفخ الإلهي والجسد المسوى، فهي من حيث ذاتها مهيأة ومستعدة لقبول التوقيعات الإلهية، وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر":" إن لطيفة الإنسان المدبرة جسده لما كان لها وجه إلى النور المحض الذي هو أبوها، ووجه إلى الطبيعة وهي الظلمة المحضة التي هي أمها كانت النفس الناطقة وسطا بين النور والظلمة، وسبب توسطها في المكانة لكونها مدبره كالنفس الكلية التي بين العقل والهيولى الكل، وهو جوهر مظلم، والعقل نور خالص فكانت هذه النفس الناطقة كالبرزخ بين النور والظلمة تعطي كل ذي حق حقه، فمتى غلب عليها أحد الطرفين كان لما غلب

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 568 و ينظر أيضا: ج2، ص 503

2- المرجع نفسه، ج2، ص 298

3 ـــ سبق تخريجه.

4- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص 81

عليها، وإن لم يكن لها ميل إلى أحد الجانبين تلقت الأمور على الاعتدال وأنصفت وحكمت بالعدل "[1].

ويقول أيضا في موضع آخر:" والنفس التي هي لطيفة العبد، المدبرة لهذا الجسم، لم يظهر لها عين إلا عند تسوية هذا الجسد وتعديله، فحينئذ نفخ فيه الحق من روحه فظهرت النفس بين النفخ الإلهي والجسد المسوى، ولهذا كان المزاج يؤثر فيها وتفاضلت النفوس، فإنه من حيث النفخ الإلهي لا تفاضل، وإنما التفاضل في القوابل فلها وجه إلى الطبيعة ووجه إلى الروح الإلهي، فجعلناها من عالم البرازخ، وكذلك المعلول من أوصاف العبد من عالم البرازخ فإنه من جهة النفس مذموم عند القوم "[2].

ويرى ابن عربي " أن النفس من حيث ذاتها مهيأة لقبول ما تخرج به التوقيعات الإلهية، فمنهم من حصل له استعداد توقيع الولاية خاصة فلم يزد عليها، ومنهم من رزق استعداد ما ذكرناه من المقامات كلها أو بعضها، وسبب ذلك أن النفوس خلقت من معدن واحد، كما قال تعالى﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[3]، وقال بعد استعداد خلق الجسد:﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [4]، فمن روح واحد صح السر المنفوخ في المنفوخ فيه وهو النفس، وقوله:﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [5]؛ يريد الاستعدادات فيكون بحكم الاستعداد في قبول الأمر الإلهي[6].

والذي يعنينا من هذه الأقوال بداية هو تأكيد ابن عربي على روحانية النفس، وأن روحانيتها من مصدر علوي، وفي هذا ما يدحض مزاعم الماديين الذين ينكرون النفس، ويرون أن الإنسان كائن حيواني ليس فيه إلا هذا الجسد، وليس فيه ما يخلد، وليس هناك بعث ولا جزاء ولا جنة ولا نار، كما ذهب إلى ذلك نفر من الماديين وفي مقدمتهم "جوليان هكسلي"[7]، الأمر الذي يؤدي إلى إنكار حقيقة النفس، واستبعاد الجوانب الروحية من الإنسان وتفسيره تفسيرا ماديا صرفا.

ويؤكد صوفينا أن الأرواح كلها مصدرها من روح واحدة وهي الروح الكلية، ولا تختلف هذه الأرواح الجزئية إلا باختلاف قوابلها، وفي هذا المعنى يقول:" ولما سوى الله جسم هذا العالم وهو الجسم الكل الصوري في جوهر الهباء المعقول قبل فيض الروح الإلهي الذي لم يزل منتشرا غير معين؛ إذ لم يكن

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص239

2- المرجع نفسه، ج2، ص 568

3- النساء، الآية: 01

4- ص، الآية: 72

5- الانفطار، الآية: 08

6- المرجع السابق، ج2، ص 272

7- جوليان هكسلي: الإنسان الحديث(مرجع سابق) ص50

ثم من يعينه فحيي جسم العالم به، فكما تضمن جسم العالم أجسام شخصياته، كذلك تضمن روحه أرواح شخصياته،﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾[1].

ولا شك أن هذا الرأي يختلف مع رأي "الملا صدرا" الذي يرى أن المادة نفسها أوجدت بسيرها التكاملي وجودا أمريا، أي يتبدل الوجود الزماني بوجود غير زماني[2].

وهو الرأي الذي مال إليه العلامة الكبير "محمد إقبال اللاهوري"، وحاول أن يسنده بقوله:﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[3].

وهذا الخلق الآخر ـــ كما يقول إقبال ـــ للإنسان يتكامل على أساس الجسم المادي[4].

كما يقرر ابن عربي وحدة هذه النفس مؤيدا في ذلك رأي "المعلم الثاني" الفارابي وتلميذه ابن سينا، ولعله المقصود بالإشارة حين يقول:" ومن هنا ـــ يقصد قوله تعالى:﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[5]ـــ قال من قال: إن الروح واحد العين في أشخاص نوع الإنسان، وأن روح "زيد" هي روح "عمرو" وسائر أشخاص هذا النوع، ولكن ما حقق صاحب هذا الأمر صورة هذا الأمر فيه، فإنه كما لم تكن صورة جسم آدم جسم كل شخص من ذريته، وإن كان هو الأصل الذي منه ظهرنا، وتولدنا كذلك الروح المدبرة لجسم العالم بأسره "[6].

ويلح ابن عربي على تأكيد فردية كل نفس، وفي هذا المعنى يقول: " بأنك لو قدرت الأرض مستوية لا ترى فيها عوجا ولا أمتا، وانتشرت الشمس عليها أشرقت بنورها، ولم يتميز النور بعضه عن بعضه، ولا حكم عليه بالتجزي ولا بالقسمة ولا على الأرض، فلما ظهرت البلاد والديار وبدت ضلالات هذه الأشخاص القائمة انقسم النور الشمسي وتميز بعضه عن بعض لما طرأ عن هذه الصور في الأرض، فإذا اعتبرت هذا علمت أن النور الذي يخص هذا المترل ليس النور الذي يخص المترل الآخر ولا المنازل الأخر، وإذا اعتبرت التي ظهر منها هذا النور وهو عينها من حيث إنفكاكه عنها، قلت: الأرواح روح واحدة وإنما اختلفت بالمحال، الشمس كالأنوار نور عين واحدة غير أن حكم الاختلاف في القوابل

1- الآية من سورة الأعراف: 189، وانظر: ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 187

2- انظر مرتضى مطهري، المعاد، تر: جواد علي كسار ط2: بيروت: مؤسسة البلاغ 2001م، ص 190

3- المؤمنون، الآية: 12-14

4- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام (مرجع سابق) ص 119

5- سورة الأعراف: 189.

6- انظر ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 187

مختلف لاختلاف أمزجتها وصور أشكالها "[1].

وهكذا فمصدر الأرواح الجزئية كلها واحد وهو الروح الأعظم، والعلاقة بينه وبين الأرواح الجزئية علاقة الكل بجزئه، فمن وجه تعد الروح الجزئية هي عين تلك الروح الكلية باعتبار الأصل، ومن جهة أخرى تعد غيرها باعتبار التعين أو المحل الذي تحل فيه بتعبير ابن عربي نفسه.

وجملة القول: أن "الشيخ الأكبر" يرى بأن النفس موجودة، وأنها غير الجسم، ومن ثم فهي ليست مادية بحيث ينسحب عليها ما ينسحب على البدن من أوصاف الأجسام كالتغير والتحيز والانقسام، وهو ما عبر عنه بقوله:" وإذا كان الأمر كذلك فهو لا يقبل الزيادة والنقصان كما لا يقبله الجسم لعدم التركيب "[2].

ويزيد الشيخ هذا المعنى توضيحا فيقول:" ولو كانت النفس مكونة من أجزاء مختلفة، كما هي الحال في الجسم لجاز أن يوصف أحد أجزائها بأنه عالم في حين يوصف جزء آخر منها بالجهل "[3].

لكن هذه الوحدة التي تمتاز بها النفس وحدة فريدة مترابطة لا انفصال بينها على خلاف وحدة الأشياء المادية حيث إن أجزاء المادي قد توجد منعزلة بعضها عن البعض.

ولعل هذه الوحدة الفريدة التي للنفس تجد حقيقتها في قول برغسون حينما يقول: " إن الحياة النفسية هي لحن مستمر متصل، فيه الماضي يتداخل مع الحاضر، ويكون معه وحدة غير منفصمة، وهذه الوحدة تبقى غير متجزئة بالرغم مما يضاف إليها في كل لحظة من حالات جديدة، ونحن ندركها بواسطة الحدس، ولكن عندما نريد أن نتصورها عقليا نرتب الحالات الواحدة بعد الأخرى، وتصبح هذه الحالات متميزة، الواحدة عن الأخرى، مثلها مثل لآلئ العقد الواحد، ويلزمها حينئذ خيط ليضمن بعضها إلى بعض، وهذا الخيط ليس هو هذه الحالة بالذات ولا تلك، كما وأن خيط العقد لا يشبه اللآلئ "[4].

ومع أن النفس تتكشف كوحدة عند ابن عربي فإن هذا لا يعني أنها شيء ثابت عنده، بل بالعكس فهو يراها أشبه ببحر لا ساحل له لا يتناهى النظر فيها دنيا وآخرة، فكلما ازداد ــ الإنسان ــ نظرا ازداد علما بها، وكلما ازداد علما بنفسه ازداد علما بربه[5].

وهو معنى ربما يزيده وضوحا حين يحدثنا عن تجل الحق للقلوب ــ دائما ــ، فالتجلي الإلهي الدائم في نفوس البشر هو السبب الأخير في تنوع خواطر الإنسان، وهو معنى أكده بقوله:" إن الإنسان جعله

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 187

2- نقلا عن د- محمود قاسم، محيي الدين بن عربي (مرجع سابق)، ص 284

3- المرجع نفسه و الصفحة

4- نقلا عن د- إبراهيم زكريا، برجسون، ط1 القاهرة: دار المعارف 1956م، ص 245

5- ابن عربي، المسائل، تح: موفق فوزي الجبر ط1: دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 79

الله سريع التغير في باطنه، كثير الخواطر، يتقلب في باطنه في كل لحظة تقلبات مختلفة لأنه على الصورة الإلهية، وهو سبحانه كل يوم في شأن، فمن المحال ثبوت العالم زمنين على حالة واحدة، بل يتغير عليه الأحوال والأعراض في كل زمان فرد، وهو الشؤون التي هو الحق فيها عن علم قال الله، ولا يظهر سلطان ذلك إلا في باطن الإنسان، فلا يزال يتقلب في كل نفس في صور تسمى الخواطر لو ظهرت إلى الأبصار لرأيت عجبا "[1].

والحقيقة أن هذه الخواطر التي تعرض للنفس ما هي إلا مظاهر لها، وإن شئنا الدقة أكثر لقلنا حالات نفسية مترابطة، وربما يكون ابن عربي متفقا في ذلك مع تصوره "لخلق العالم" ومذهبه في "الخلق المتجدد"، أو " الخلق المستمر" بحيث تكون المادة في العالم مجموعة من الصور والخلايا، والنفس مجموعة من الظواهر النفسية، ووحدة النفس في تناسق هذه الظواهر.

واللافت للانتباه حقا أن "الشيخ الأكبر" يميز بين زمان النفس وبين زمان الحوادث المادية؛ حيث إن زمان الحوادث المادية خطي، بينما زمان النفس دائري يتصل فيه الماضي بالحاضر والأول بالآخر، ويشبه ابن عربي هذا الزمان بما تعطيه اللمحة، ولعله استوحى ذلك من قوله تعالى:﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ [2]، واللمح هو رمش العين ومعناه: أنه لا مدخل للزمان والتدرج وما أشبه ذلك فيكون المأمور كائنا كلمح البصر[3] أي في السير والسرعة[4].

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" فاعلم أنه كما يتضمن النظر بنور الشمس جميع المرئيات على كثرتها وبعدها في غير زمان مطول (خطي)، بل عين زمان اللمحة زمان بسط النور على المبصرات عين زمان إدراك البصر لها عين زمان تعلق العلم بما أدركه البصر من غير ترتيب زماني ولا امتداد (أي دائري)، وإن كان الترتيب معقولا مثل ترتيب العلة و المعلول مع تناسقهما في الوجود كذلك اللحظة "[5].

ولا يفوت ابن عربي أن يؤصل لهذا المعنى بقوله ـــ عليه الصلاة والسلام ـــ في الحديث:" إن الله ضربه بين كتفيه أو في ظهره فوجد برد أنامله بين ثدييه، أو في صدره، فعلم علم الأولين والآخرين "[6]

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص446

2- القمر ، الآية: 50

3- انظر: فخر الدين الرازي: التفسير الكبير:ط خليل محمد الميس، ط بيروت: دار الفكر 1995م، ج15، ص 75

4- انظر: الألوسي، تفسير روح المعاني، ط بيروت: دار الفكر 1997م، ج 15، ص 144

5- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 608

6- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 608، والحديث ذكره السيوطي في: اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة: 156/1.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وهذه النفخة الإلهية التي جاءت من عند الله أو نفخت من قبله لا تختص بنظر ابن عربي بالإنسان الأول آدم ــ عليه السلام ــ بل هي كذلك في جميع البشر؛ لأن القرآن لا يخصها بآدم وحده، بل يعمها ببني الإنسان جميعا.

ولما كان هذا الشيء أو النفخة الإلهية أمرا غير عنصري المادة جاء التعبير القرآني مبينا أنه من أمر الرب، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [1]، وقوله أيضا: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [2].

وفي التعبير القرآني تستوقفنا كلمة " أَمْر"، ولكي نفهمها لا بد أن تستحضر تلك التفرقة التي يقيمها القرآن بين الأمر والخلق كما يقول محمد إقبال بحق[3].

ويورد لنا العلامة محمد إقبال رأي "برنجل باتيسون " Pringle patision الذي أسف كثيرا، لأنه ليس في لغته الإنجليزية إلا معنى واحد لكلمة "الخلق" إذ تعبر عن نوع العلاقة بين الله وعالم المادة من ناحية وبين الله وبين النفس الإنسانية من ناحية أخرى.[4]

ويعقب إقبال قائلا:" ولكن اللغة العربية أسعد حالا في هذا المقام ففيها كلمتان: (الخلق و الأمر)، فالخلق هو الإيجاد والتقدير، والأمر هو التعريف أو التدبير[5]، كما جاء في القرآن: ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ[6]﴾.

وخلاصة القول: إن ابن عربي يرى بأن النفس الإنسانية جوهر روحاني، وإن روحانيتها ترتد إلى أنها من مصدر علوي هو "نفس الرحمان"، الأمر الذي يعني أنها ليست مادية أو جسمانية وإن كانت لا تنفك عن البدن.

وإذا أمكن المتأمل أن يلحظ أن " الشيخ الأكبر" يخلط بين النفس والروح فسبب ذلك سهل وهو أن ابن عربي يرى أن الخلاف بينهما اعتباري، وليس حقيقيا بمعنى أن الروح والنفس كمفهومين مختلفين يرجع إلى جهة التعلق، فإذا أطلقنا تعبير النفس فإن ذلك ينصرف إلى جهة تعلق الروح بالبدن بالأمور "المعلولة"[7] والأغراض النفسانية كالشهوة والشره وغير ذلك، أما عندما نطلق كلمة الروح فإن المعنى لا

1- الإسراء، الآية: 85-86.

2- الحجر، الآية: 29.

3- د-محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، (مرجع سابق)، ص 118.

4- المرجع نفسه و الصفحة.

5- المرجع نفسه و الصفحة.

6- الأعراف،الآية: 54

7- أبن عربي ،الفتوحات المكية مرجع سابق،2 ص 568

ينصرف إلا إلى ما ليس له سبب كوني على حد تعبير ابن عربي نفسه[1].

وبناء على ما سبق قوله فإن النفس والمسماة باللطيفة الإنسانية والروح الجزئية ـــ كما يقول ـــ جوهر واحد غير متعدد، ولا يقبل التجزئة ولا التبعيض، وهو المدبر المتصرف في الجسم.

وهذه اللطيفة هي التي تعين ماهية الإنسان، وهي التي تعطي لسائر قوى الجسم وآلاته وحدته، لأن الأصل في الإنسان راجع لوحدة الجوهر.

ورأي ابن عربي في النفس الإنسانية يقربه على هذا النحو من رأي فحول الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين كما يحكيه الآمدي في كتابه "أبكار الأفكار في أصول الدين" حيث يقول:" وقالت الفلاسفة إن النفس جوهر بسيط معقول غير متحيز، مجرد عن المادة دون علائقها "[2].

لكن السؤال الذي يظل يواجهنا هو: هل الروح مخلوقة، أو حادثة؟ وعلى أي نحو يكون حدوثها، أهو ملازم لحدوث البدن، أم سابق عليه، أم متأخر عنه، أو لاحق عليه؟

والجواب عن ذلك يتضح من خلال تفسير ابن عربي لقوله تعالى:﴿ **فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**﴾[3]، حيث يذهب "الشيخ الكبير" إلى أن النفس التي هي لطيفة العبد المدبرة هذا الجسم لم يظهر لها عين إلا عند تسوية هذا الجسد وتعديله، فحينئذ نفخ فيه الحق من روحه، فظهرت النفس بين النفخ الإلهي والجسد المسوى[4].

وظاهر الآية كما يفيد لفظ "سويته" أنه بعد أن استكمل خلق جسم آدم نفخ فيه من روحه، وهذا ما يمكن أن يستنتج من فهم ابن عربي للنص، لكن ابن عربي في نص آخر يقرر صراحة: " أن النفوس خلقت من معدن واحد، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿ **الذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾[5]_[6].

كما يرفض ابن عربي تبعض هذا الأصل وتجزؤه، وكأن ما ورد في الآية لا يفهم منه تأخر خلق الروح، وإنما يدل على اتصال الروح أو النفس بالبدن وتعلقها به لا أكثر ولا أقل من ذلك، وفي هذا المعنى يقول: " وصورة تكوين العقول من هذا العقل الأكبر في تحقيق الأمر بطريق التمثيل والتشبيه

1- المرجع نفسه ج2، ص 59، و ينظر أيضا: ابن عربي: التدبيرات الإلهية، (مرجع سابق) ،ص 134.

2- الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تح: د أحمد محمد المهدي، ط1، القاهرة دار الكتب و الوثائق القومية 2002م ج4، ص 276 و ينظر أيضا: د- حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، (مرجع سابق)، ص 453.

3- الحجر ، الآية: 29.

4- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 568.

5- النساء ، الآية: 01.

6- المرجع نفسه ج2، ص 272.

الأقرب إلى المناسب بالسراج الأول فتوقد منه جميع الفتائل، فتتعدد السرج بعدد الفتائل، وتقبل الفتائل من نور ذلك السراج بحسب استعداداتها، ففتيلة طبيعية في غاية النظافة صافية الدهن وافرة الجسم يكون قبولها أعظم في اتساع النور وفي كمية جسم النور، وأكبر من فتيلة نزلت عن هذه في الصفة من النظافة والصفاء، فكان التفاوت بين الأنوار بحسب استعدادات الفتائل، ومع هذا فلم ينقص من السراج الأول شيء، بل هو على كماله كما كان، وكل سراج من هذه السرج يضاهيه و يقول أنا مثله"[1].

وهذا الرأي الذي يقول به ابن عربي يختلف عما ذهب إليه ابن قيم الجوزية الذي يقرر أن خلق الأرواح متأخر عن خلق الأبدان، ويقدم في ذلك عدة أدلة من النقل والعقل[2].

وبناء على ذلك يمكن القول أن ابن عربي يذهب إلى أن الجسم والنفس متلازمان معا في الخلق أو الحدوث دون سبق لأحدهما عن الآخر، "ومثلها في ذلك مثل الجهاز الذي يصلح بالتركيب لقبول الكهرباء، فإن أجزاءه المتفرقة لا تتحرك ولا تقبل العمل الكهربائي إذا بقيت على تفرقها أو اجتمعت على نحو غير النحو الصالح لاستقبال التيار وتلبية حركاته، وكذلك الأعضاء الجسدية لا تخلق الحياة، ولكنها تصلح لاستقبالها وتلبية حركاتها متى تم تركيبها على النحو المعروف "[3].

فكما كان الكهرباء موجودا بالقوة قبل وجوده في الجهاز، فكذلك الروح الجزئية موجودة بالقوة في " الروح الكل" أو " النفس الرحماني "، وفي هذا المعنى يقول:" فما عند الله إجمال، كما أنه ليس في أعيان الممكنات إجمال، بل الأمر كله وفي علم الله مفصل، وإنما وقع الإجمال عندنا وفي حقنا وفينا ظهر ....، وهي عند الحق تعيين الأرواح الجزئية المنفوخة في الأجسام المسواة المعدلة من الطبيعة العنصرية من الروح الكل المضاف إليه، ولذلك ذكر أنه خلقها قبل الأجسام؛ أي قدرها وعينها، لكل جسم وصورة روحها المدبر لها، الموجود بالقوة في هذا الروح الكل المضاف إليه، فيظهر ذلك في التفصيل بالفعل عند النفخ، وذلك هو النفس الرحماني لصاحب الكشف، فيرى في المداد الذي في الدواة ما فيه من الحروف والكلمات وما يتضمنه من صور يصورها الكاتب أو الرسام "[4].

وفي هذا النص الشاعري يقيم ابن عربي موازاة تامة بين الروح الكل والنفس الرحماني، فكما أن الروح الكل يحتوي على الأرواح الجزئية بالقوة، فإن النفس الرحماني يتضمن أيضا الكلمات أو (الموجودات)، لكن ينبغي أن نفهم أن هذه الموازاة يراد بها التمثيل والترميز والتقريب لشيء معقد في نفسه، ولا يمكن دركه

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 67.

2- انظر ابن قيم الجوزية، الروح (مرجع سابق) ص 235-236.

3- انظر عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، ط: بيروت: منشورات المكتبة العصرية (د-ت) ص 123-124.

4- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 456.

بشكل تفصيلي لطبيعته الغيبية، فالعلاقة من هذه الجهة علاقة موازاة، وهي علاقة مسببية من جهة أخرى لأن الروح هي السر المنفوخ في المنفوخ فيه عبر فعل النفخ الإلهي، وهي أول مبدع فيه من حيث ظهوره؛ أي من حيث مرحلة "الابن الأول" أو العماء أو نفس الرحمان كما يسميه ابن عربي[1].

ولعل المتعمق في هذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي يلحظ التطابق بين صاحب الروح والنفس، وبين تعيناته من أرواح جزئية، أو كلمات وجودية، فهو يشبهه بالكاتب أو الرسام، وكأن الروح أو النفس بمثابة محل الخلق سواء أكان الفراغ الذي يرسم عليه الفنان لوحته، أو الصفحة البيضاء التي يخط عليها الكاتب سطور إبداعاته، والمداد الذي في الدواة هو الوسيط الأساس للاثنين[2].

والحقيقة أن هذه الموازاة التي يقيمها ابن عربي غدت نسقا كليا يحكم تصوراته الإلهية والكونية؛ فالله خالق يخلق مخلوقاته في العماء عبر التجلي، والروح الكلي يتعين عبر أرواحه الجزئية في أجساد العالم، والقلم الأعلى مبدع عبر اللوح المحفوظ...إلخ.

2- الصلة بين النفس و البدن:

ما دمنا بصدد حديثنا عن النفس عند ابن عربي فلا بأس أن نشير إلى وجه الصلة التي يعقدها الشيخ بين النفس والبدن والتي يستلهمها من قوله تعالى:﴿ **يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ** ﴾[3]؛ فقد فهم ابن عربي من ظاهر هذه الآية أن هناك تجانسا بين كل نفس وبين الجسد، و "هذا التجانس أو الانسجام الذي سيقرره ابن عربي هو الانسجام الذي أشار إليه فيلسوف غربي حديث وهو "ليبنتز"، فهذا الأخير يعرف في الغرب وفي الشرق أيضا بأنه صاحب نظرية الانسجام أو التجانس الأزلي أو السابق "[4].

فالصورة التي ينشئها الله كيفما شاء هي الجسد المسوى الذي لا يقبل إلا روحا تشاكل مزاجه، وتتسق مع طريقة تركيبه، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" اعلم أيدنا الله وإياك أن الله تعالى لما سوى النشأة الإنسانية، بل جميع ما أنشأه من أجسام العالم الطبيعية والعنصرية وعدلها على الترتيب الذي تقتضيه الحكمة في كل جسم وعدله وهيأه لقبول ما يريد أن يهبه في نفخة فيه من الروح الإلهي نفخ فيه من روحه، فظهر فيه عند ذلك نفس مدبرة لذلك الهيكل، وظهرت بصورة مزاج الهيكل فتفاضلت

1- المرجع نفسه ج1، ص 148 و ينظر أيضا ج3، ص 465 و يمكن أن ينظر أيضا ابن عربي كتاب المسائل ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ص 9-10

2- هالة أحمد مصطفى: الإنسان الكامل عند ابن عربي (مرجع سابق) ص 628

3- الانفطار ، الآية: 6-8

4- أنظر محمد قاسم: تفسير مجهول ومثير(مرجع سابق) ص 83

النفوس كما تفاضلت الأمزجة "[1].

ويزيد ابن عربي هذا المعنى وضوحا حين يبين لنا أن مرد هذا التفاضل بين النفوس يرجع إلى التفاوت الحاصل بين أمزجة الأجساد أو اختلاف طرق التركيب، ويشبهه بما نراه من انعكاس نور الشمس على ألواح الزجاج، وهذا ما عبر عنه بقوله:" فكما يضرب نور الشمس في الألوان المختلفة التي في الزجاج فتعطي أنوارا مختلفة الألوان من أحمر وأصفر وأزرق وغير ذلك بحسب لون الزجاج في رأي العين، فلم يكن ذلك الاختلاف في النور الذي حدث فيه إلا من المحل، ولا تعين في نفسه جزء عن غيره إلا بالمحل، فالمحل عينه والمحل غيره، كذلك النفوس المدبرة للهياكل الطبيعية والعنصرية، فللنفوس الأثر في الهياكل بحكم التدبير، ولا تقبل من التدبير فيها من هذه النفوس إلا بقدر استعدادها، وللهياكل أثر في النفوس بحسب أمزجتها في أصل ظهورها عند تعيينها، فمنهم الذكي والبليد بحسب مزاج الهيكل، فالأمر عجيب بينهما، فكل واحد منهما مؤثر فيمن هو مؤثر فيه "[2].

وهكذا فالتفاضل بين أفراد البشر إنما يرجع إلى تفاضل المحال القابلة للنفخ الروحي فيها، والأرواح في أصلها متساوية، لكن الاختلاف الناتج من صورة المزاج الذي عليه المحل القابل له.

وهو معنى وضحه أكثر في قوله:" إن الله أنشأ هذه الصور الجسدية من نور ونار وتراب وماء مهين على اختلاف أصول هذه النشأة المتعددة، فعندما كملت التسوية في الصورة التي هي محل تدبير الأرواح المدبرة أنشأ الله عنها أي من قبولها ما ينفخ فيها من أوجدها وهو الفيض الدائم أرواحا مدبرة لها قائمة بها على صورة قبولها، فتفاضلت الأرواح لتفاضل النشآت، فلم يكونوا مرتبة واحدة إلا في كونهم مدبرين، فالأرواح المدبرة إنما ظهرت بصورة مزاج القوابل، فلا تتعدى الأرواح في التدبير ما تقتضيه الهياكل المدبرة "[3].

إذن فهذه الروح هي اللطيفة المدبرة التي توجه الجسم وتدبره بما يكفل له مصلحته وبقاءه، ولذلك ما فتئ ابن عربي يشبهها بالوالي وأحيانا أخرى بالخليفة، ويصور الجسد على أنه مملكتها.

وإذا كانت النفس قادرة على تدبير الجسم الذي حلت فيه فذلك شيء طبيعي ومعقول، حيث إنها بذلك تؤدي الوظيفة الأساسية التي بسببها ارتبطت بالجسم الذي حلت فيه، وهذا محل اتفاق بين الفلاسفة على وجه العموم.

وبناء على ما سبق يصح القول عند ابن عربي أن الروح أو النفس و البدن مرتبطان[4]؛ ذلك لأن

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 554

2- المرجع نفسه و الصفحة.

3- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 4، ص 62

4- ابن عربي كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ص 29-30

النفس ما كانت لتوجد في عالم الحس دون جسد تكون فيه، وكذلك فإن الجسد بغير الروح لا يقوم فهما معا مرتبطان كل واحد بالآخر، وكما أن الصور الجسمانية مركبة من مادة وصورة كما يقول الحكيم أرسطو، وكلاهما لا يوجد بدون الآخر، فكذلك الأمر بالنسبة لحقيقة الصلة بين البدن والروح أو النفس، إذ أن ظهور المعنى بالصورة التي يقوم بها وبقاء الأجسام في العالم الحسي ببقاء الأرواح، والموت هو مفارقة الروح المدبر للبدن.

وبهذا المفهوم تصبح "النفس" أو " الروح" "اللطيفة الإنسانية " هي جوهر الإنسان ومبدأ حركته الظاهرة والباطنة، ولكنها لا تباشر هذه الأفعال إلا بارتباطها بالبدن، ومن هنا ندرك قول أرسطو حينما عرف النفس "بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي "[1].

و" الكمال عنده هو الذي تتحقق به ماهية الشيء، و هو قسمان: قسم يصدر منه الفعل وهو الكمال الأول، وقسم هو الفعل نفسه وهو الكمال الذاتي.

والإنسان جسم آلي لا تتحقق له الإنسانية إلا بحلول الروح فيه، فلا تتحقق له الإنسانية بمجرد وجود الأعضاء فيه، بل باستقبال هذه الأعضاء لمصدر فعلها وحركتها، وهو الروح، فالروح إذن هو الكمال الأول لتركيب جسم الإنسان"[2].

3- أنواع النفوس:

ذهب أرسطو إلى تقسيم النفس إلى ثلاثة أقسام: نفس نباتية وحيوانية، وناطقة، وهاته الأخيرة هي التي من اختصاص الإنسان وحده، دون سائر الكائنات الأخرى التي خلقها الله تعالى، وما قد يصدر عن بعض الحيوانات من أفعال يغلب عليها طابع الدقة الكاملة والإتقان والإحكام مثل ما يفعله النمل والنحل والعناكب فإنما مصدره الوحي الإلهي، لا أنها تصدر عنها تلك الأفاعيل بالتدبر والروية على نحو ما يفعل الإنسان.

والقرآن الكريم نفسه قد تعرض إلى ذلك فقال جل شأنه:﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[3].

والمتأمل في كتب ابن عربي يجد بالفعل متابعته للحكيم أرسطو في هذه الحيثية[4]، وهذا ما يتجلى في قوله: " إن للإنسان ثلاث أنفس: نفس نباتية، وبها يشترك مع الجمادات، ونفس حيوانية وبها يشترك مع

1- انظر : عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية ،(مرجع سابق) ،ص 124.

2- المرجع نفسه و الصفحة.

3- النحل ، الآية: 68

4- انظر ساعد خميسي، أبحاث في الفلسفة الإسلامية، ط1. قسنطينة: منشورات جامعة منتوري 2002م، ص 115.

البهائم، ونفس ناطقة، وبها ينفصل عن هذين الموجودين، ويصح عليه اسم الإنسانية، وبها يتميز في الملكوت، وهي الكريمة التي ذكرناها تحت هذه الخليفة "[1].

لكن تفسير هذا سهل ميسور؛ ذلك لأن ابن عربي يعتبر الإنسان العالم الصغير الذي يحوي جميع ما بدد في الكائنات كما بينا ذلك من قبل، وهكذا يغدو الإنسان مشاركا لما عداه من المكونات في نفوسهم ومتفردا عنهم لما يتمتع به من نفس ناطقة، بالرغم من أن "الشيخ الأكبر" يقرر في أكثر من موضع أن النبات والحيوان والجماد يشتركون مع الإنسان في هذه الصفة، إذ الكل مسبح لله عارف به[2]، إلا أن ابن عربي يستدرك ذلك فيقول "إن ذلك لها من ذاتها من غير اختيار ولا روية فكر بخلاف ذلك عند الإنسان".

3-1- النفس النباتية:[3]

و يجد لنا ابن عربي هذه النفس على أنها أصل النمو و الغذاء لكي يتكامل الجسم و لولاها ما ستمرت الحياة الطبيعية في هذا الجسم الإنساني، ولهذه النفس عند صوفينا أربع قوى، وهي:

أ- القوة الجاذبة: وهي الناقلة للطعام من مكان إلى آخر.

ب- القوة الماسكة: وهي ما يقوم بإمساك الطعام للعضو المحتاج حتى يستوفي حقه.

ج- القوة الهاضمة: وهي التي تغير صورة الغذاء من شكل إلى آخر.

د- القوة الدافعة: وهي التي تقوم بإخراج الفضلات إلى الخارج.

وبهذه القوى مجتمعة تقوم النفس النباتية بوظيفتها على خير وجه وأكمل صورة، والمتمثلة في الحفاظ على هذه النشأة الطبيعية والحيلولة دون تلفها.

3-2- النفس الحيوانية:[4]

وهي النفس التي يشترك بها الإنسان مع الحيوانات، وهي موطن الشهوة في الإنسان من حيث إن جسدا يطلب إرضاء شهواته من أكل وشرب ونكاح، لكن هذه النفس في تصور ابن عربي لا تميز بين ما يضرها أو ينفعها؛ لأن أمر ذلك موكول للنفس الناطقة التي لديها الموازين القسط، يقول ابن عربي:" وأما النفس الشهوانية فسلطانها في هذا الهيكل طلب ما يحسن عندها، ولا تعرف هل يضرها ذلك أو ينفعها، وهذا ليس إلا في نشأة الإنسان "[5].

1- ابن عربي التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، (مرجع سابق)، ص 134.

2- ابن عربي، المسائل، تح: موفق فوزي الجبر، ط1 دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 68.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج3، ص 237.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج3، ص 237.

5- المرجع نفسه و الصفحة.

ويصور لنا "الشيخ الأكبر" وجه العلاقة بين النفس الحيوانية والنفس الناطقة في نص شاعري جميل لا نجد له نظيرا إلا في أدبيات أفلاطون الحكيم، يقول ابن عربي:" النفس الناطقة...، الله أركبها هذا المركب البدني المعبر عنه بالنفس الحيوانية، فهي لها كالدابة وهو كالراكب عليها، وليس للنفس الناطقة في هذا المركب الحيواني إلا المشي بها في الطريق المستقيم الذي عينه له الحق، فإن أجابت النفس الحيوانية لذلك فهي المركب الذلول ...، وإن أبت فهي الدابة الجموح كلما أراد الراكب أن يردها إلى الطريق حرنت عليه وجمحت، وأخذت يمينا وشمالا لقوة رأسها وسوء تركيب مزاجها، فالنفس الحيوانية ما تقصد المخالفة، ولا تأتي المعصية انتهاكا لحرمة الشريعة، وإنما تجري بحسب طبعها لأنها غير عالمة بالشرع، واتفق أنها على مزاج لا يوافق راكبها على ما يريد منها، والنفس الناطقة لا يتمكن لها المخالفة لأنها من عالم العصمة والأرواح الطاهرة[1].

وهكذا يصور ابن عربي الأبدان كركائب للنفوس الحيوانية، وهذه الأخيرة أيضا ركائب للنفوس الناطقة، فالعلاقة هي علاقة راكب بمركوبه الحرون؛ أي غير المنقاد لأوامر سيده، وهذا الجموح يرجعه ابن عربي إلى سوء تركيب المزاج، وهذا هو أصل الفساد في الإنسان والذي يشترك فيه مع جميع الحيوانات، أما وظيفة النفس الناطقة فهي ترويض هذه النفس الحيوانية، وكبح جماحها من الانزلاق في مهاوي العطب والتلف، وتصبح بذلك دابة ممهدة ذلولة موطأة الأكناف للراكبين عليها.

ومن خلال هذا التصوير الشاعري الذي يقيمه ابن عربي تتبين وجه العلاقة بين النفس الحيوانية والنفس الناطقة هاته العلاقة التي يستلهمها من قوله تعالى:﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [2]؛ فالنفس الناطقة تمثل الأصل الروحي العلوي الذي يعبر عنه القرآن بأحسن تقويم، أما النفس الحيوانية فهي تمثل الجانب السفلي الغرائزي في الإنسان الذي يعبر عنه القرآن بأسفل سافلين.

والعلاقة بين الاثنين علاقة قائد بمقود، أو راكب بمركوب، وهو الذي صوره ابن عربي في نص شعري جميل.

3-3- النفس الناطقة:[3]

وهي "اللطيفة الإنسانية " و"الروح الجزئية" المدبرة للبدن "العاقلة المفكرة" المستعدة لقبول جميع ما كلفها به، و هي محل خطابه، المقصودة بتكليفه، وامتثال أوامره ونواهيه والوقوف عند حدوده ومراسمه[4].

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج3، ص 262-263.

2- التين ، الآية: 4-5.

3- انظر: ابن عربي، التدبيرات الإلهية، (مرجع سابق)، ص 110-137، و ينظر أيضا: ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2، ص 272و ،ج4، ص 113؛ ج4، ص 216.

4- ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج4، ص 113.

وطبعا فإن "الشيخ الأكبر" يقصد في هذا النص النفس الناطقة، لا النفس النباتية أو الحيوانية أو الغضبية؛ ذلك لأن النفس الناطقة هي التي تميز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى، ويصح له بها رتبة الإنسانية[1].

وأصل هذه النفوس الناطقة الجزئية كلها معدن واحد، أو من نفس واحدة هي النفس الكلية، ثم بعد الخلق والتسوية والتعديل اتصلت هذه النفس بالبدن وتعلقت به، واختلفت باختلاف القوابل والاستعدادات التي للأبدان من ذاتها[2].

ويوضح "الشيخ الأكبر" في نصوص كثيرة له أن النفس الناطقة في أصلها طاهرة، لأنها من عالم الطهر والصفاء والعصمة، ولذلك كانت محل التدبير من الإنسان[3].

وهي في ذاتها خير محض والشر الذي يبدو منها ظاهرا إنما مرجعه إلى النفوس الثلاث المسلطة عليها، وهي النفس النباتية والحيوانية والغضبية، ولذلك قلنا سابقا إن المزاج يؤثر فيها، ولذلك جعلها ابن عربي في برزخ متوسط بين النور المحض الذي للروح والظلمة المحضة التي للطبيعة، كما جعلها برزخا بين المعقول والمحسوس، وهذا ما بينه في قوله:" وسبب توسطها في المكانة لكونها مدبرة كالنفس الكلية التي بين العقل والهيولى الكل، وهو جوهره مظلم، والعقل نور خالص، فكانت هذه النفس كالبرزخ بين النور و الظلمة"[4].

ومن هنا انقسمت النفوس إلى كاملة وناقصة، وفاضلة وغيرها، وهو ما بينه بقوله:" ومتى غلب عليها أحد الطرفين كان لما غلب عليها، وإن لم يكن لها ميل إلى أحد الجانبين تلقت الأمور على الاعتدال وأنصفت وحكمت بالعدل "[5].

وهناك مصدر آخر للشر الطارئ على النفس يتمثل في وسوسة القرين، وهذا ما وضحه بقوله:" فإن النفس خيرة بالذات، وما تقبل الشر إلا لحاجة من القرين، بما يلح عليها به، فلم يجعل الشر من ذاتها، فقال ﷺ :" الخير عادة والشر لحاجة"[6].

فالشر الذي نراه يصدر من بعض الناس لا ينبع من أعماق نفوسهم بل يأتيهم من قبل الشيطان، كما جاء في قصة يوسف عندما أخبر أباه برؤياه فقال له:﴿ **يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا**

1- المرجع نفسه ج3، ص 187.

2- المرجع نفسه ج2، ص 272.

3- المرجع نفسه ج3، ص 263.

4- المرجع نفسه ج2، ص 239، وينظر أيضا: ابن عربي، القسم الإلهي، تح: موفق فوزي الجبر (مرجع سابق) ص 81

5- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 239.

6- المرجع نفسه ج3، ص 182.

﴿لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[1]، فالكيد نوع من الشر، ليس أصيلا في النفس البشرية بل هو طارئ عليها من الخارج، بدليل أن يوسف سيقول فيما بعد عندما خر له إخوته سجدا: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾[2].

وهكذا فإن النفس البشرية في مذهب ابن عربي ليست أمارة بالسوء من ذاتها، وإنما ينسب إليها من حيث إنها قابلة لإلهام الشيطان بالفجور، ولجهلها بالحكم المشروع.

4- خلود النفس:

إذا كان أرسطو يعتبر النفس صورة الجسد، وبالتالي فهي تندثر باندثاره، فقد رأينا ابن عربي يذهب إلى اعتبار النفس "جوهرا روحيا"، وهذا التعريف يؤكد قول ابن عربي بخلود النفس.

ونصوص ابن عربي وأقواله كثيرة حول هذا الموضوع، وكلها تنحو نحو القول بخلود النفس، بل يذهب "الشيخ الأكبر" إلى أكثر من ذلك حين يدعي أن الجواهر كلها لا تنعدم، وهذا ما قاله في كتابه "المسائل": " الأعيان من حيث الجوهرية لا تنعدم بعد وجودها أبدا، والصور والأشكال والمقادير والأكوان والألوان أعراض في عين الجوهر، وهي التي تخلع على الجوهر على الدوام، فالكون من حيث الجوهر لا يفنى ولا يتبدل، ومن حيث الصور فكما ذكرنا "[3]، و ما من شك في أن هذا النص يقرر صراحة الخلود.

وفي موضع آخر يقرر الشيخ خلود النفس، وفي هذا المعنى يقول:﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾[4]، فوقع البيع بين الله وبين المؤمن من كونه ذا نفس حيوانية وهي البائعة، فباعت النفس الناطقة من الله، وما كان لها مما لها به نعيم من مالها بعوض، وهو الجنة، والسوق المعترك، فاستشهدت، فأخذها المشتري إلى منزله، وأبقى عليها حياتها، حتى يقبض ثمنها الذي هو الجنة، فلهذا قال في الشهداء: أنهم ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[5] فرحين ببيعهم لما رأوا فيه من الربح، حيث انتقلوا إلى الآخرة من غير موت، و قبض الحق النفس الناطقة إليه، و شغلها بشهوده، و ما يصرفها فيه من أحكام وجوده "[6].

أما عن الصورة التي تنتهي إليها الأرواح بعد مفارقة الأجساد فإن ابن عربي يقرر أن الإنسان يعود لينشأ

1- يوسف ، الآية:05.

2- يوسف ، الآية: 100.

3- ابن عربي، المسائل ،تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق)، ص75.

4 ــ التوبة: 111.

5- آل عمران ، الآية:169.

6- ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 271.

نشأة أخروية برزخية، وهذه النشأة تعني نوعا من الحياة ينشأ من صور أحوال الخلق ومن بعض أعمالهم وتصوراتهم وصفاتهم، وهي مماثلة للحياة البرزخية التي يحياها الشهداء بعد الموت، قال تعالى:﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [1].

ولقد أخرج الإمام أحمد وجماعة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ:" لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله تعالى أرواحهم في أجواف طير خضر، ترد أنهار الجنة وتأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش، فلما وجدوا طيب مأكلهم ومشربهم وحسن مقيلهم، قالوا: يا ليت إخواننا يعلمون ما صنع الله تعالى لنا..، فقال الله تعالى: أنا أبلغهم عنكم، فأنزل هؤلاء الآيات "[2].

والحياة المتصورة ليست هي الحياة العنصرية التي تعني أن النفوس لا تموت، وأنها تتردد على أجسام مختلفة كما يزعم البراهمة في قولهم بـ" التناسخ"، وإنما هي حياة معنوية برزخية مناسبة لما كان عليه الإنسان في الدنيا فقد يكون الإنسان ميالا للدنيا مخلدا لها فتأخذ روحه صفة مثالية مناسبة لحالته، أما الإنسان المعرض عن الدنيا كالشهيد وغيره من المتوجهين بكنه هممهم إلى الجناب الإلهي فتكون أرواحهم في حواصل طير تشبيها لانسلاخهم من حظوظ نفوسهم.

5- قوى النفس:

قلنا سابقا: إن " النفس الناطقة " هي حقيقة الإنسان وجوهره، وهو المعنى أن البدن مركبه و محل تدبيره، وآلات تحصيل معلوماته المعنوية والحسية[3]، ولاشك أن هذا الملك الذي يحكم هذه المملكة لا بد له من قوى تعينه على تدبير هذه المملكة المتسعة الأرجاء الفسيحة الأجزاء، ولا يمكن لهذه اللطيفة الإنسانية تحصيل أي شيء من المعلومات الحسية والمعنوية دون هذه الوسائط والقوى.

لكن ما هي هذه القوى؟ يجيبنا ابن عربي بأنها أول ما خلقت في أول إنسان آدم –عليه السلام– بعد تسوية خلق بدنه، فهي إذا قوى محدثة في الإنسان، فيها ما هو مشترك مع سائر الحيوان، وفيها ما هو مستقل به، وفي هذا المعنى يقول: " ثم أحدث (الحق) فيه القوة الغاذية والمنمية والحسية والخيالية والوهمية والحافظة والذاكرة، وهذا كله في الإنسان بما هو حيوان لا بما هو إنسان فقط، غير أن هذه القوى الأربع: قوة الخيال والوهم والحفظ والذكر هي في الإنسان أقوى منها في الحيوان، ثم خص (الله) آدم لذي هو الإنسان بالقوة المصورة والمفكرة والعاقلة، فميز الإنسان بها عن الحيوان، وجعل الحق هذه

1- آل عمران ، الآية: 169-170.

2-رواه أحمد في مسنده، مسند ابن عباس، رقم 2384، ج1، ص 438؛ وأبو يعلى في المسند، مسند ابن عباس، رقم الحديث 2331، ج4، ص 219؛ وينظر: الألوسي، روح المعاني ،(مرجع سابق)، ج3، ص 189

3- إن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ،ج2، ص 503

القوى كلها في هذا الجسم آلات للنفس الناطقة لتصل بذلك إلى جميع منافعها المحسوسة والمعنوية "[1].

ويلاحظ في هذا النص أن "الشيخ الأكبر" ذكر جميع القوى التي للإنسان، سواء اشترك فيها مع النبات أو الحيوان، أو كانت من اختصاص الإنسان كالقوة المصورة والمفكرة والعاقلة، وهو الأمر الذي يزيده وضوحا في نص آخر حيث يبين فيه قوى الحس الباطنة، يقول فيه:" قلنا خلق الله النفس الناطقة أو الخليفة، قل ما شئت، خلق فيها قوى روحانية معنوية نسبية معقولة، وإن كانت هذه القوى عين ما اتصف بها...، فكان من القوى التي خلقها في هذا الخليفة، بل الإنسان في الكامل والحيوان، وهو مطلق الإنسان، قوة تسمى الوهم، وقوة تسمى العقل وقوة تسمى الفكر، وميز الحضرات الثلاث لهذا الخليفة، وولاه عليها حضرة المحسوسات وحضرة المعاني المجردة في نفسها عن المواد، وإن لم يظهر بعضها إلا في بعض المواد، وحضرة الخيال، وجعل الخيال حضرة متوسطة بين طرفي الحس والمعنى، وهو خزانة الجبايات التي تجبيها النفوس، وجعل فيه قوة مصورة تحت حكم العقل والوهم، يتصرف فيها بالأمر، وقوى في هذه النشأة سلطان الوهم على العقل"[2].

وفي هذا النص يحصر "الشيخ الأكبر" قوى الإنسان الباطنة على النحو الآتي:

أ- قوة الوهم

ب- قوة العقل

ج- قوة الفكر

د- قوة الخيال

و- قوة المصورة، أو ما يسمى "بالحس المشترك "، ويبدو أن ابن عربي متابع في هذا لفيلسوف العرب الكندي التي يسميها أيضا المصورة، ويعرفها بقوله:" هي القوة التي توجدنا صور الأشياء الشخصية بلاطين، أعني مع غيبة حواملها عن حواسنا، وهي التي يسميها القدماء من حكماء اليوناتيين الفنطاسيا"[3].

أما تسميتها "بالحس المشترك" فهي تسمية تعود إلى ابن سينا، كما يذهب إلى ذلك الدكتور "فيصل بدير عون " بحق.[4]

1- ابن عربي، الفتوحات المكية نشره عثمان يحي (مرجع سابق) ج2، ص 245-246 و ينظر أيضا ج1، ص 124

2- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 364

3- الكندي في ماهية النوم و الرؤيا ضمن رسائل الكندي الفلسفية: تح: د-محمد عبد الهادي أبو ريدة ط1 القاهرة: دار الفكر العربي 1950م ج1، ص 295.

4- د-فيصل بدير عون، نظرية المعرفة عند إبن سينا (مرجع سابق)، ص 36-37.

فعملية الإدراك عند الإنسان تبدأ من الحس، ثم تنتقل المحسوسات إلى خزانة الخيال، ثم تقوم القوة المصورة أو "الحس المشترك" بتجميع هذه الإحساسات ومقارنتها بعضها ببعض، وتصنيفها وترتيبها، وهذا العمل الذي تقوم به القوة المصورة إنما هو تحت إمرة العقل أو تحت سلطان الوهم، ثم تحفظ هذه الإحساسات في القوة الحافظة أو الذاكرة، أو كما يسميها ابن عربي قوة الفكرة ليتذكر بها العقل ويستدعيها وقت ما شاء، وبهذه القوى صار الإنسان "حيا، عالما، قادرا، مريدا، متكلما، سميعا، بصيرا على حد معلوم في اكتسابه "[1].

لكن هذه القوى الباطنة لا يمكن أن تؤدي وظيفتها على أحسن صورة ما لم تستند إلى قوى أخرى هي الحواس الظاهرة التي هي وسيلة الإنسان لإدراك ومعرفة الملموس بكيفياته العديدة والمشموم والمسموع والمذاق والمبصر، وهذا ما يبينه "الشيخ الأكبر" في قوله: " القوة الحسية... أتم القوى؛ لأن لها الاسم "الوهاب" لأنها هي التي تهب للقوى الروحانية ما تتصرف فيه، وما تكون به حياتنا العلمية من قوة خيال وفكر وحفظ وتصور ووهم وعقل، وكل ذلك من مواد هذه القوى الحسية، ولهذا قال الله تعالى:" في الذي أحبه من عباده:" كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به"، وذكر الصورة المحسوسة، وما ذكر من القوى الروحانية (الباطنة) شيئا، ولا أنزل نفسه منزلتها، لأن منزلتها منزلة الافتقار إلى الحواس، والحق لا ينزل منزلة من يفتقر إلى غيره، والحواس مفتقرة إلى الله لا إلى غيره، فنزل لمن هو مفتقر إليه لم يشرك به أحدا، فأعطاها الغنى، فهي يؤخذ منها وعنها، ولا تأخذ هي من سائر القوى إلا من الله، فاعرف شرف الحس وقدره، وأنه عين الحق، ولهذا لا تكمل النشأة الآخرة إلا بوجود الحس والمحسوس، لأنها لا تكمل إلا بالحق، فالقوى الحسية هم الخلفاء على الحقيقة في أرض هذه النشأة عن الله، ألا تراه سبحانه كيف وصف نفسه بكونه سميعا بصيرا، متكلما حيا عالما قادرا مريدا، وهذه كلها صفات لها أثر في المحسوس، ويحس الإنسان من نفسه بقيام هذه القوى به، ولم يصف سبحانه نفسه بأنه عاقل، ولا مفكر ولا متخيل، وما أبقى له من القوى الروحانية إلا ما للحس مشاركة فيه وهو الحافظ والمصور فإن الحس له أثر في الحفظ والتصوير، فلولا الاشتراك ما وصف الحق بهما نفسه فهو الحافظ المصور، فهاتان صفتان روحانية وحسية، فتنبه لما نبهناك عليه لئلا ينكسر قلبك لما أنزلتك منزلة القوى الحسية لخساسة الحس عندك وشرف العقل، فأعلمتك أن الشرف كله في الحس وأنك جهلت أمرك وقدرك"[2].

وهذا النص أثبتناه على طوله لأهميته بالنسبة لما نحن بصدده؛ إذ فيه يبين "الشيخ الأكبر" أن القوى الحسية كاللمس والذوق والشم والسمع والبصر إدراكها ضروري لما عداه، أما القوى الباطنة فإدراكها

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج1، ص 124.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3،ص 189

يعول فيه على ما تمده بها الحواس، فأصل الصور الموجودة في الخيال هو المدركات الحسية الجزئية، وكذلك الأمر بالنسبة للمصورة والقوة المفكرة، ولو شئنا الدقة أكثر لقلنا: أنه لولا هذه الحواس لتوقفت "النفس الناطقة" عن أداء وظيفتها المعرفية وهذا بالطبع يتعلق بالمعارف الكونية التي تباشرها الحواس.

وبهذه القوى جميعها الحسية والباطنة تصبح النفس الإنسانية جوهرا مقوما للبدن، ومبدأ لحركته الظاهرة والباطنة.

وإذا شاركت النفس الإنسانية النفس النباتية في القيام بوظيفتي التغذي والنمو، وشاركت النفس الحيوانية كذلك في وظيفة الإحساس والحركة، إلا أن النفس الناطقة تتميز عنهما بالقوة المفكرة والعاقلة والمصورة، وهي التي يكون بها التفرد عن بقية الكائنات الأخرى.

والشيء المهم والذي نود أن ننبه عليه أن "الشيخ الأكبر" وإن سمى النفس الإنسانية نفسا نباتية ومرة حيوانية وأخرى عاقلة بحسب أدائها لوظائفها فإن هذا لا يعني أن هذه النفس قابلة للقسمة، أو التبعض، أو التعدد، لأن النفس أو الروح في تصوره أشبه "بالبرزخ" الذي لا ينقسم، فالكثرة هنا تؤول إلى أنها حالات للنفس أو أعراضها أو تعدد قواها ووظائفها، وهذا لا يقدح في وحدتها لأن النفس واحد وتتعدد تعلقاته بتعدد القوى فهو واحد كثير، وهذا ما وضحه بقوله:" فلما خلق الله النفس الناطقة أو الخليفة قل ما شئت خلق فيها قوى روحانية معنوية نسبية معقولة، وإن كانت هذه القوى عين من اتصف بها كالأسماء والصفات الإلهية التي مرجعها وكثرتها إلى نسب في عين واحدة لا تقبل الكثرة في عينها ولا العدد الوجودي العيني[1].

فالكثرة التي ترتبط بالنفس إذن تنصرف إلى تعدد قوى النفس ووظائفها المختلفة، ولا تنصرف إلى الكثرة في ذاتها لأنها واحدة في ذاتها ولكنها تتكثر في صفاتها، وتتجزأ بالنسبة لوظائفها.

ثانيا: المعرفة:

يرى ابن عربي أن الخاصية الأولى للنفس هي الإدراك والتعقل، وأن كمال النفس الخاص بها وسعادتها تكون بمعرفة الله.

فللمعرفة عنده دور على غاية الأهمية بالنسبة للنفس، بل لا نعدو الصواب إذا قلنا إن حديثه عن النفس وتقسيمه لها هو في حقيقته أيضا حديث عن المعرفة عنده، وهو عملة واحدة ذات وجهتين، إذا أدرناها على وجه كانت "نظرية المعرفة"، وإذا قلبناها إلى الوجه الآخر بدت النفس، وبوجيز العبارة نقول: إن "نظرية المعرفة" هي " نظرية النفس"، فإذا كان ثمة معرفة عقلية فهناك نفس عاقلة، وإذا كانت

1- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 3، ص 364

هناك معرفة حسية فهناك نفس حيوانية، وإذا كان هناك أخيرا معرفة لدنية فهناك روح خالصة متطهرة؛ أي أن النفس هنا تقف وراء كل نوع من أنواع المعرفة.

والمعرفة عند ابن عربي لا تنفك عن النفس الإنسانية بأي حال من الأحوال، أو هي إن شئنا كامنة في النفس كمون الشرر في الحجر، ولهذا يمكن اعتبارها ـــ المعرفة ـــ فطرية منذ بدء وجود النفس الإنسانية، وهذا ما عبر عنه ابن عربي بقوله:" وبالقوة المفكرة فصلت ـــ يقصد النفس الناطقة ـــ ما أجمل الحق، الحق فيها، فأنزلت الأشياء مراتبها، وأعطت كل ذي حق حقه"[1].

وهكذا فإن المعرفة عند صوفينا مركوزة في أصل فطرة الإنسان[2]، وما عليه إلا أن يسعى للوصول إليها بالمجاهدات تارة، وبالتعرض لنفحات الجود الإلهي تارة أخرى.

ولا يتحقق للعارف كل هذا إلا بالعودة إلى مركز الدائرة أو نقطة الوجود الذي هو عينه الثابتة فيدرك "حقيقة إنسانيته وعلم نفسه فإنه لا يعلم ربه إلا من علم نفسه "[3].

وإذا كان ابن عربي باعتباره صوفيا يعتمد على هذا الطريق في تحصيل معارفه، حيث يرى:" بأن العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها ـــ يقصد علم الأسرار ـــ فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات "[4]؛ فإن هذا لا يعني أنه ينكر للمعرفة الحسية أو المعرفة العقلية كل ما في الأمر أنه يرى محدوديتها، وأن قواها لها مجالها الذي لا تتعداه، وهو رأي يدنيه من رأي العلم الحديث، حيث قرر "الشيخ الأكبر" في أكثر من موضع من كتبه نسبيته المعرفة الحسية أو العقلية، وهذا ما يكشف عن حقيقة هامة تحكم نظريته في المعرفة، وتستند إلى أصولها، وهي أن ما من معرفة إلا ويمكن أن تنال عن طريق الشهود بما في ذلك المعرفة الآتية عن طريق النظر والفكر، ويسمي ابن عربي هذا النوع من المعرفة "بعلوم الأسرار".

1- نسبية المعرفة الحسية:

قلنا سابقا إن ابن عربي يقدر دور الحواس في عملية المعرفة ذلك، لأنه يرى دورها دور الشاهد لا دور الحاكم، لكنه في الوقت نفسه يعترف بمحدوديتها وقصورها، وهذا ما يؤكده العلم الحديث، يقول ابن عربي: " إن الإنسان إنما يدرك المعلومات كلها بإحدى القوى الخمس القوة الحسية وهي: الشم والطعم واللمس والسمع والبصر؛ فالبصر يدرك الألوان والمتلونات والأشخاص، على حد معلوم من القرب والبعد، فالذي يدرك منه على ميل غير الذي يدرك منه على ميلين، والذي يدرك منه على

1- ابن عربي، عقلة المستوفر (مرجع سابق) ص 95

2- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 69

3- المرجع نفسه و الصفحة

4- المرجع نفسه، ج1، ص 31

عشرين باعا غير الذي يدرك منه على ميل...، فالذي يدرك منه على ميلين شخصا، لا يدري، هل هو إنسان، أو شجرة؟ وعلى ميل يعرف أنه إنسان "[1].

وهكذا سائر القوى في مدركاتها من القرب والبعد أعطاها الله خلقها ولا تتعدى إدراكه، فأعطى البصر خلقه ولا يتعدى إدراكه، وأعطى السمع خلقه ولا يتعدى إدراكه، أما إذا تجاوزت هاته القوى مجالاتها فإنها تقع في النية والخطإ.

ويذكر علماء العصر الحاضر أن "الأذن تلتقط الهزات من خمس إلى عشرين ألفا، فما نقص لا تسمعه، وما زاد ثقب طبلة الأذن، فبطل بذلك السمع" [2].

وكذلك أبصارنا، فمهما كانت قدرتها فإن لها مدى لا تتعداه وحدودا لا تخترقها، ولكي تستطيع العين أن تدرك ـــ يقول علماء العصر الحاضر ـــ وترى المرئيات المختلفة لا بد وأن يكون هناك قدر من الضوء يوضح هذه الصور ويبين هذه المرئيات، وقد يزداد الضوء فيزداد الوضوح إلى درجة تعجز فيها العين عن الرؤية، فالشمس لا تستطيع أن تنظر إليها لشدة ضوئها و قوة وضوحها[3].

والحقيقة أن ابن عربي قد حلل دور الحس تحليلا رائعا في بضعة نصوص لم تلق ـــ ويالأسف ـــ العناية اللازمة من طرف دارسيه، وهي آراء تكاد تدنيه من آراء زعيم المدرسة الحسية في العصر الحاضر "جون لوك"[4] الذي يقول:" لو كانت لنا حواس تبلغ من الحدة ما يمكنها من إدراك الدقائق الصغيرة للأجسام، والتركيب الحقيقي الذي تتوقف عليه كيفياتنا المحسوسة، لبعثت فينا دون شك أفكارا مختلفة كل الاختلاف، ولاختفى ما هو الآن اللون الأصفر للذهب، ورأينا محله نسيجا منظما من الأجزاء ذات الشكل والحجم الخاص، وهذا ما تكشفه لنا المجاهر بوضوح ...، فالدم يبدو للعين المجردة أحمرا كله، ولكن المجهر الجيد الذي يكشف أجزاءه الصغيرة لا يطلعنا إلا على كرات حمراء قليلة في سائل رائق"[5].

ثم يمضي لوك قائلا:" ... إن حواسنا تمكننا من معرفة الأشياء وتمييزها وفحصها بحيث يتسنى لنا تطبيقها في استعمالاتنا ..، فلو كانت حاسة سمعنا أسرع ألف مرة مما هي عليه، لسمعنا ضجيجا دائما يزعجنا ... ولو كانت حاسة الأبصار أحد ألف مرة ومائة ألف مرة مما هي الآن في أحسن المجاهر، لرأت العين المجردة أشياء أصغر بملايين من المرات مما تراه الآن، ولاقترب الإنسان من كشف نسيج

1- المرجع نفسه، ج1، ص 94

2- علي الطنطاوي ، تعريف عام بدين الإسلام ط1: الجزائر: مكتبة رحاب (د-ت) ص 40

3- د- عبد الحليم كامل، و لي أنفسكم أفلا تبصرون، ط1، الرياض: دار المذبح 1984م ص 183

4- فيلسوف تجريبي أنكليزي ولد عام 1632 من أهم مؤلفاته: بحث يتعلق بالعقل الإنساني الذي تجلت فيه نزعته الحسية توفي عام 1704م انظر في ترجمته: د عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية (مرجع سابق) ج2، ص 373-381

5- نقلا عن فؤاد زكريا: نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للانسان ،ط1: القاهرة: مكتبة النهضة المصرية 1962م ص 14-15

الأجزاء الدقيقة للأجسام المادية وحركتها ..، ولكن ربما لم يستطع هذا البصر الحاد الدقيق تحمل وهج الشمس، أو وضح النهار، وربما لم يكن في وسعه إلا إدراك جزء صغير جدا من أي شيء في اللحظة الواحدة، وعلى مسافة قريبة جدا "[1].

إذن: فمجال الإدراك الحسي أمر متوسط بين مجالين، وأن المتوسط بينهما هو الضياء الذي يوضح هذه الصور، ويبين هذه المرئيات.

فكأن ابن عربي يؤمن برؤية حقائق أخرى لهذا العالم خافية علينا، ليس بمقدور الرجل العادي الوصول إليها، ومن الممكن رؤيتها لو كان في الإمكان زيادة مدى البصر أو السمع، وهذا ما قاله صراحة:" وانظر ما في الحس من الغلطات بحيث ربما إن تتبعتها لم تثق بما تراه، ولاسيما إن كنت من أهل الكشف واليقين، فتبصر نطق الجمادات، والعقل يقضي فيها بعدم النطق والحياة، لأنه ما أبصر حكمها حكم الحيوان، فحكم بشاهد الحس، ونحن نعلم أن الحاكم هنا غالط بلا شك "[2].

ويحاول ابن عربي كعادته جاهدا للاستدلال على هذه الأمور الكشفية بما نبهت إليه الشريعة من مثل "سلام الحجر، وكلام كتف الشاة، وتسبيح الحصى، وغير ذلك"[3].

والذي يريد ابن عربي أن يقرره من كل هذا أن هناك موجودات أخر لا شك في وجودها، بصرف النظر عن وقوعها تحت مجال الإدراك ولو كانت ضمن عوالم تلسكوبية أو ميكروسكوبية على حد تعبير "جون لوك" [4]، ولهذه الأسباب عول ابن عربي على "الوهب الإلهي والإمداد الرباني"[5]، وهي الحقيقة التي عبر عنها "جلال الدين الرومي" بعبارة طلية فقال:" إن الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الأبدان والأشباح، أما الحواس الباطنة فإنها تستمد غذاءها وقوتها من النفوس والأرواح، وإن قوت الأول الكلام الذي فطرت عليه الأجسام، وقوت الثانية النور الذي فطرت عليه الأرواح و القلوب "[6].

2- المعرفة العقلية:

للعقل حدود لا يمكن أن يتعداها، وهذا ما انتهى إليه الفيلسوف الألماني "كانط" في كتابه "نقد العقل الخالص"، وهذا ما قرره ابن عربي من قبل، حيث رأى بأن العقل لا يمكنه الوصول إلى إدراك الحقيقة إلا

1- المرجع نفسه، ص15.

2- ابن عربي كتاب اليقين، (مرجع سابق) ،ص 58.

3- المرجع نفسه، ص 58.

4- د- فؤاد زكريا: نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان (مرجع سابق) ص 15.

5- ابن عربي كتاب اليقين (مرجع سابق) ص 59.

6- نقلا عن د – أحمد صبحي: التصوف إيجابياته وسلبياته ط 1، القاهرة: دار المعارف (دت) ص 58.

بمساعدة قوى أخرى كالحواس والحافظة والمصورة والمتخيلة، وفي هذا المعنى يقول:" وجعل العقل فقيرا إليه ــ يقصد السمع ــ يستمد منه معرفة الأصوات، وتقطع الحروف، وتغير الألفاظ، وتنوع اللغات، فيفرق بين صوت الطير وهبوب الرياح وطنين الذباب ..، وليس في قوة العقل من حيث ذاته إدراك شيء من هذا ما لم يوصله إليه السمع "[1].

ثم يبين ابن عربي حاجة العقل إلى البصر فيقول:" جعل الله العقل فقيرا إليها فيما توصله إليه من المبصرات، فلا يعرف الإنسان الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة، ولا البياض ولا السواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها، وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس "[2].

وهكذا فإن العقل عند ابن عربي مقيد بقيود الحواس، ولما كانت الحواس محدودة كما بينا سابقا فإن العقل قاصر ومحدود، فمن ثم فإن نتائجه وأحكامه التي تأتي من هذا الطريق تكون محدودة وصحيحة في هذا المجال، أما إذا تجاوز العقل مجال المحسوسات فإنه لا يكون منتجا لعدم وجود معطيات له خارج هذا المجال، ومثال ذلك المسائل الغيبية، كمعرفة حقيقة الروح والذات الإلهية، وهذا ما عبر عنه صراحة بقوله:" فإذا كان الممد للعقل بهذا القصور العظيم والغلط البين الفاحش، فالعقل أبعد وأبعد وأشد قصورا وأعظم عجزا، وأقل علما، وهو يتخيل أنه في اليقين، وليس كذلك "[3].

وإلى هذه الحقيقة أشار ابن خلدون ــ رحمه الله ــ : " والعقل ميزان صحيح، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال.

ومثال ذلك: رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك في أحكامه أنه غير صادق، لكن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره، حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه[4].

ومن الطريف أن تصدر هذه التحقيقات الدقيقة من رجل صوفي لم ينفق عمره في البحث والتفتيش في آراء الفلاسفة والعلماء.

ولا يعني هذا أن ابن عربي ينقص من قيمة العقل في المعرفة، بل الواقع أن صوفينا بقي مقدرا لقيمة العقل في الاستدلالات، لكنه كان يرى أن هناك أطوارا وراء طور العقل لا يدركها العقل، ولكن هذه الأطوار لا

1- ابن عربي، الفتوحات المكية نشره عثمان يحيى (مرجع سابق) ج4، ص 317-318.

2- المرجع نفسه، ج 4، ص 318.

3- ابن عربي ،كتاب اليقين، (مرجع سابق)، ص 59.

4- ابن خلدون، المقدمة ،ط بيروت: دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع مكتبة المدرسة 1982م ص 825.

تتناقض مع أحكام العقل البتة، وهنا ينبغي أن نميز بين ما يتناقض مع العقل، وبين ما يتجاوز حدود العقل، وإن شئت قلنا ينبغي أن نفرق بين مجالات العقول ومحاراتها على حد تعبير حجة الإسلام الغزالي.

وهذه الأطوار التي هي من طور غير طور العقل البشري هي الوحي الذي يؤتيه الله للأنبياء والمرسلين وعلوم المكاشفة التي يؤيد بها الأولياء والصديقين من عباده.

وهذه هي المعرفة اليقينية التي ينشدها ابن عربي، والنموذج الأعلى الذي كان يوجه إليه طوال حياته، وهذه المعرفة تتم أيضا بالعقل، ولكنه عقل من نوع آخر، إنه العقل المؤيد الوارد في بعض الآثار:" كنت له عقلا مؤيدا" ، هذا العقل الذي يقدر على الاتصال "بالعقل الأول" أو العقل الكلي الذي يشاركه فيما يأخذ عنه من معارف تدق عليه.

وهذا العقل هو الذي يأخذ العلم مجملا من "حضرة النون"[1]، ويقوم بتفصيله وأحيانا يطلق عليه "الشيخ الأكبر" "بالعقاب" [2]، ويقرر ابن عربي أن الاتصال بهذا العقل أمر متاح لجميع العقول البشرية، وذلك إذا كانت هناك مناسبة بين العقلين، ولكن لا يأتي ذلك إلا بفضل منة من الحق على ذلك العبد، وهو طريق الجباية، ويسمي هذا الحكيم الترمذي طريق المحبوبين، أو أهل الجذبة، أو بسلوك طريق الرياضات، وهو لأهل الجد والاجتهاد يسميه الترمذي بطريق المحبين[3].

ولا يعني هذا فصلا بين العقلين وإنما هو ترق معرفي للإنسان في مراتب الأكملية، حيث ينتقل من صاحب "عقل مجرد" إلى "مسدد" إلى "مؤيد" بحسب ما يزاوله من أعمال شرعية، وما يلابسه من أحوال ذوقية.

ولهذه الأسباب يقرر ابن عربي أن العقل وإن كان قادرا على إدراك بعض الأمور إلا أنه عاجز عن إدراك حقائق الأشياء والوصول إلى اليقين؛ ذلك لأن "القوة الفكرية" لا تفكر أبدا إلا في أشياء موجودة عندها تلقتها من جهة الحواس وأوائل العقل، ومن أعمال الفكر في خزانة الخيال، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" ثم إن القوة المفكرة إذا جاءت إلى الخيال، افتقرت إلى القوة المصورة لتركب بها، مما ضبطه الخيال من الأمور، صورة دليل على أمر ما، وبرهان تستند فيه إلى المحسوسات أو الضرورات، وهي أمور مركوزة في الجبلة "[4].

ويرى "الشيخ الأكبر" أن الخيال يعتمد بالدرجة الأولى على ما يعطيه له الحواس، وقد بينا سابقا محدودية دور الحواس عند ابن عربي[5].

1- النون عند ابن عربي هي: علم الإجمال، انظر ابن عربي رموز الصوفية (مرجع سابق) ص 59

2- المرجع نفسه، ص 56

3- انظر تفصيل ذلك عند الحكيم الترمذي، تح: عثمان يحيى ط بيروت: المطبعة الكاثوليكية (دت) ص 407-421

4- ابن عربي، الفتوحات المكية نشره عثمان يحيى(مرجع سابق) ج4، ص 319

5- المرجع نفسه، ج2، ص 99

كما أن الخيال يعتمد أيضا على القوة الحافظة التي قد يطرأ عليها الوهن والفتور، فيفوت الخيال أمورا كثيرة، يقول :" ثم إن القوة الحافظة إن لم تمسك على الخيال ما حصل عنده من هذه القوى الحسية لا يبقى في الخيال منها شيء فهو أعني الخيال فقير إلى الحواس، وإلى القوة الحافظة التي قد تطرأ عليها موانع تحول بينها وبين الخيال، فيفوت الخيال أمور كثيرة من أجل ما طرأ على القوة الحافظة من الضعف"[1]، وما من قوة من هذه القوى يقول ابن عربي إلا ولها موانع وأغاليط.

وابن عربي وإذ يقرر أن للعقل معرفة ظواهر الأشياء دون حقائقها إنما يتفق مع الفارابي المعلم الثاني الذي يرى بأن الإنسان لا يعرف من الأشياء إلا ظواهرها وصفاتها، فيقول أبو نصر:" الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها على حقيقته، بل إنما أشياء لها خواص وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والأرض، ولا نعرف حقائق الأعراض "[2].

ويعلل الفارابي موقفه ويرجعه إلى أصل معرفتنا بالأشياء بحيث يعود إلى الحس والحس متغير، فلذلك من المستحيل أن يزودنا بمعرفة يقينية، وهو رأي يكاد يقترب من رأي الفيلسوف الألماني كانط (ت1804م) الذي رأى أن العلم محدود بالظواهر، ولا يستطيع إدراك حقيقة الشيء في ذاته كما يرى د. جعفر آل ياسين بحق[3].

ومع ذلك فإن ابن عربي يرى بأن العقل يمكن أن يتغلب عن قصوره بما منح من صفة القبول، وهذا ما وضحه بقوله:" وما بقي إلا تهيؤ العقل لقبول ما يهبه الحق من معرفته جل تعالى، فلا يعرف الإنسان الحق أبدا من جهة الدليل إلا معرفة الوجود، وإنه الواحد المعبود لا غير "[4].

وحين يتهيأ العقل لقبول ما يهبه الحق ينقطع عن كل ما يأخذه من هذه القوى عند هذا التوجه إذ يفيض الله على قلب صاحب هذا العقل من نوره سبحانه علما إلهيا عن طريق المشاهدة والتجلي، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَو أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [5]، ولم يقل غير ذلك[6].

وهذا مقام من كان الحق سمعه وبصره ويده كما وقعت إليه الإشارة في الحديث القدسي، ومن كان الحق سمعه وبصره كان ولاشك أعظم إدراكا وأحسن تصورا من صاحب "العقل المجرد" فضلا عن

1- ابن عربي، الفتوحات المكية نشره عثمان يحي (مرجع سابق) ج4، ص 218.

2- الفارابي، التعليقات، ط1. حيدر آباد الدكن 1926م، ص 4.

3- د- جعفر آل ياسين فيلسوفان والدان الكندي و الفارابي ط1، بيروت: دار الأندلس 1980م، ص 83

4- ابن عربي ، الفتوحات المكية نشره عثمان يحي ج 2، ص 101.

5- ق ، الآية: 37.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى ،(مرجع سابق) ،ج4، ص 322.

صاحب "العقل المسدد".

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشوكاني:" ومن كان الله سمعه وبصره لا مانع من إطلاعه على بعض أسراره الإلهية ولاسيما بعد بيان هذا بقوله:" فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي .."، ولا يمنع من ذلك ظاهر قوله تعالى:﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾ [1] فإنه لا يمنع أحد من دخول بعض أتباعه بالتبعية"[2].

ومهما يكن من أمر فإن ابن عربي يرى أن العقل بما هو عقل إنما هو حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده، وهو في هذا عرضة للموانع والأغاليط الصارفة عن المعرفة الحقة، فهو بالتالي عرضة في أحكامه للخطأ والصواب، كما أن إدراكه للأشياء متعلق بعوارضها وظواهرها، أما إدراكه لحقائق الأشياء فهو أمر لا يقع إلا لمن كان الحق سمعه وبصره، اللهم إلا إذا عقلها عن طريق الحق تعالى إذا علمها من اصطفاه حيث لا يستقل العقل بإدراكها ولكنه يقبلها.

3- نسبية أحكام الفكر:

تخضع أحكام الفكر لنسبية جلية فيما يرى ابن عربي الذي يصر على رفض الحجج البرهانية في المعارف الإلهية، وذلك لأن هاته العلوم لا تحصل إلا بالذوق وتبدل الصفات، ومن كان هذا حاله فلا يدخل عليه حد أو يقوم عليه دليل، وهذا ما صرح به ابن عربي بقوله:" فإن يعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك: طالبهم بالدليل والبرهان؛ يعني أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية فأعرض عنه، وقل له مجاوبا: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول له: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حد، ولا يقوم عليه دليل. فقل له: هذا مثل ذاك "[3].

بل يذهب ابن عربي إلى أن التوصل إلى المعرفة اليقينية الكاملة في جميع المعارف أمر أشبه بالمتعذر، ويرجع ذلك في نظره للاختلاف الناشئ عن الاعتقادات والأهواء، ويجد ابن عربي دلالة ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [4]، وكذلك في قوله جل و علا:﴿ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ﴾ [5]، ويتنبه إلى ما أشارت إليه الآية من تقليل للعاملين[6].

1- الجن ، الآية: 26-27

2- الإمام الشوكاني، قطر الولي في حديث الولي، تح: إبراهيم إبراهيم هلال، ط1 بيروت: دار الكتب الحديثة 1979م ص 520

3- ابن عربي التدبيرات الإلهية ،(مرجع سابق)، ص 114-115.

4- الأنعام ، الآية: 116.

5- ص ، الآية: 24.

6- ابن عربي، كتاب اليقين ،(مرجع سابق)، ص 62.

ولسنا هنا في مقام تفضيل هذه الموانع والحجب التي تنتج تفاوت أحكام الأفراد، ولكن حسبنا أن نشير إلى أن هذه الأحكام تختلف بحسب أمزجة أصحابها وطبائعهم، وما ينصبغون به في بيئاتهم وثقافاتهم.

لذلك فإن الموضوعية أمر نسبي عند البشر، وكثيرا ما ادعى بعض الفلاسفة والعلماء حيادهم وعدم انحيازهم لجانب أي فكرة، ولكن بالتأمل وجد أنهم كانوا ضحايا لأفكار خفية في نفوسهم، عملت عملها في توجيههم دون أن يشعروا، وهناك حقيقة في علم النفس مفادها:" أن النفس البشرية تعمل أضعاف أضعاف ما لا تشعر به مما تشعر به"، وهناك حقيقة أخرى يؤكدها علماء الاجتماع مؤداها: أن الإنسان لا بد أن يتأثر ببيئته ومجتمعه، ولعل هذا ما كان ملحظا للفيلسوف الفرنسي باسكال (ت 1662م) حينما قال:" للاعتقاد وسائل ثلاث: العرف والعقل والإلهام"[1].

وقديما قال أبو العلا المعري:

وما دان الفتى بحجا ولكن يعلمه التدين أقربوه

فأغلب الناس يتأثرون بمن حولهم، ويأخذون عقائدهم منهم تقليدا، وفي الحديث الصحيح:" كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه "[2].

وعلى هذا فإن الصدق والكذب يكونان أمرين نسبيين لتبعيتهما للحالة التي يكون عليها الشخص وقت صدور الأحكام، وبذلك يكون صدق الأمور ويقين الاعتقاد بالنسبة لكل ناظر هو ما استوعبه واطمأن إليه شخصيا، يقول ابن عربي:" ومما يؤيد ما ذكرناه: أنا نعلم قطعا أن الأشعري يعتقد في المعتزلي بخلق الأفعال، وشبه ذلك إنه على باطل، ويقطع بعلم ذلك قطعا، والمعتزلي في الأشعري في تلك المسألة بعينها على النقيض، يقطع بأن الأشعري على غلط وجهل في ذلك قطعا، وكذلك في جميع المذاهب الشرعية بين الأئمة من التحليل والتحريم والنظرية، كل واحد من المخالفين يقطع بفساد مذهب صاحبه، فأين اليقين على هذا؟ والحق لا يكون في النظريات إلا في طرف واحد، لكن أي طرف هو؟ و مع أي مذهب هو حتى نعتقده ونتيقنه"[3].

والذي يريد أن يقرره ابن عربي أن المعرفة اليقينية مما لا يمكن أن يصل لها الباحث عن طريق الفكر، وفي هذا يقول: " فخرج من هذا كله أن اليقين من جهة الحقيقة غير حاصل، وأن القطع حاصل عندهم،

1- نقلا عن: ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه، ط القاهرة دار سميركو للطباعة و النشر 1983م ج2، ص 21.

2- رواه البخاري الجامع الصحيح، كتاب الجنائز باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم: 1319، ج1 ص 465, مسلم في صحيحه، كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم الحديث 2658، د4، ص 2047.

3- ابن عربي ،كتاب اليقين ،(مرجع سابق) ،ص 60-61.

فيسمونه يقينا وليس كذلك "[1].

أما ما يعتقده الكثير من الناس من أن هناك أمورا حصلت عندهم على سبيل اليقين فإن ابن عربي يرجعها إلى جهة أخرى وهي جهة القطع لا أكثر، ومرجع ذلك في نظره أن مصدر تلك الأحكام هو التوارث في معظم الأحيان، وفي هذا المعنى يقول:" وهو يتخيل أنه في اليقين، وليس كذلك وإنما هو يقطع بما عنده، ويقول: إن هذا هو الحق اليقين، والعلم الذي لا يمكن غيره"[2].

ويظل صاحبه يعتقد ذلك الرأي وأنه على صواب إلى أن يعثر هو بنفسه على ما فيه من خلل أو فساد أو يأتي من يثبت له أنه لم يكن من القين في شيء، يقول ابن عربي:" وربما يبقى زمانا طويلا يعتقد في الشيء أنه على كذا، ثم يتبين بعد بعلامة أخرى لم تكن عنده أن ذلك الأمر على خلاف ما كان يعتقده، وأن ذلك الذي يسميه: يقينا حقا كان غالطا فيه، وكان جهلا محضا، وأنى يستتب له أيضا القطع بهذا الآخر، ولعله مثل الأول، فإذا أنصف الناظر نفسه لم يبق بما عند من مواد عقله وحسه البتة، ولتعول على علمه على الوهب الإلهي والإمداد الرباني "[3].

وابن عربي يميل هنا إلى الأخذ بالمعرفة الكشفية التي تتم دون برهان، أو أحكام عقلية خاضعة للقياسات والآراء التي قد تثبت صحتها، وقد لا تثبت كذلك، يقرر أن ما أخذ به أهل الفكر وما اطمأنوا إليه من حكم ليس بأولى ولا أصدق من الأخذ بقول مخالف حيث يقول:" وما من دليل عقلي إلا ويقبل الدخل والشبهة، ولهذا اختلف العقلاء، فكل واحد من المخالفين عنده دليل مخالفه شبهة لمخالفه لكونه خالف دليل هذا الآخر، فعين أدلتهم كلهم هي عين شبهاتهم، فأين الحق وأين الثقة "[4].

ويقول أيضا:" فإن الناظر بفكره في معتقده لا يبقى في حالة واحدة دائما، بل هو في كل وقت بحسب ما يعطيه دليله في زعمه في وقته فيخرج من أمر إلى نقيضه "[5].

وبسبب هذا نشأت كثرة الاختلافات بين الأئمة النظار، ومن هنا عول ابن عربي على الوهب الإلهي والإمداد الرباني.

4- قوة الخيال:

يعد ابن عربي من أعظم الشخصيات الإسلامية التي انتبهت إلى أهمية القوة الخيالية عند الإنسان في

1- المرجع نفسه، ص 61.

2- ابن عربي كتاب اليقين، (مرجع سابق)، ص 59.

3- المرجع نفسه والصفحة.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ص 59.

5- المرجع نفسه، ج3،ص 82.

عملية الإبداع الفكري، لذلك لما أراد أن يثني على الإمام الرازي أشاد بقوة خياله، وفي هذا المعنى يقول له:" وقد وقفت على بعض تواليفك، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة، وما تتخيله من الفكر الجيد "[1].

ويرى ابن عربي أن الخيال هو إحدى قوى النفس التي تقوم بعملين متميزين أحدهما: عمل استردادي، حيث تحفظ قوة التخيل ما تدركه الحواس، فالخيال كما يقول "الشيخ الأكبر" لا يمسك إلا ماله صورة محسوسة أو مركب من أجزاء محسوسة تركبها القوة المصورة فتعطي صورة لم يكن لها في الحس وجود أصلا، لكن أجزاء ما تركبت منه محسوسة لهذا الرأي بلا شك

أما الثاني: فهو عمل ابتكاري[2]، مؤثر في عالم الطبيعة، لذلك قال ابن عربي عنه، ولا يعرف قدره، ولا قوة سلطانه إلا الله، ثم أهله من نبي وولي مختص"[3]، ويذكر صوفينا أن الله ما أوجد أعظم منه منزلة ولا أعم حكما يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودا من الخيال فيه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار، وبه كتب على نفسه الرحمة و أمثال ذلك[4].

وهكذا فإن الخيال عند ابن عربي يغدو محل ظهور الحقائق الوجودية، وأصل جميع العوالم بأسرها، وهذا ما أكده أحد تلاميذه المتأثرين به ـــ أعني عبد الكريم الجيلي ـــ حين يقول:

إن الخيال حياة روح العالم ... هو أصل تيك وأصل ابن آدم

ليس الوجود سوى خيال عند من ... يدري الخيال بقدره المتعاظم

ولا تحقـــر قـــدر الخيال فإنه ... عين الحقيقة للوجود الحاكم[5]

والواقع أن صوفينا الأندلسي يعتبر الكون خيالا والخيال حقيقة، ويرتب على هذا اعتقاده بأن الحقيقة الكونيةخيال بقوله:

إنما الكون خيـــال ... وهـــو حق في الحقيقة[6]

ويبدو أن ابن عربي قد أعطى للخيال مصطلحات عدة كعادته، بحسب المرتبة التي يتكلم عنها مما جعل باحثا لامعا مثل "أبي العلا عفيفي " يتهمه بالغموض في استعماله، حيث نجد ابن عربي يطلقه على ما يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا "العماء"، كما يطلقه ابن عربي أحيانا على عالم البرزخ، وأحيانا أخرى على القوة المتخيلة في الإنسان ومالها من طاقة على خلق صور

1- ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 1.

2- ابن عربي، فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي ،(مرجع سابق)، ج2، ص 78.

3- المرجع نفسه، ج3، ص 508.

4- المرجع نفسه والصفحة.

5- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، (مرجع سابق)، ج2، ص 40.

6- ابن عربي، فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 2، ص 77.

تبقى ببقاء المتخيل[1]، كما يطلقه على تلك الصور المرئية في المنام؛ ذلك لأن النوم عند ابن عربي أعظم مجال ينشط فيه الخيال، بل إن الكون كله كما قلنا سابقا ما هو إلا خيال، لأنه في التصور الإسلامي ما هو إلا قنطرة يجتازها إلى العالم الحقيقي وهو الآخرة: " والإنسان باعتباره جزءا من الكون وصورة مصغرة عن العالم فهو أيضا خيال "[2].

والخيال عند صوفينا يطلق ويراد به:" تلك الصور المرئية في المرايا، وهي متنوعة ومختلفة باختلاف طبيعة المرايا وأحجامها وأشكالها، المقعرة، أو المسطحة الصغيرة، أو الكبيرة، وباختلاف الحيز الذي يحتله الرائي لها فإذا وقف أمامها رأى نفسه، وإذا وقف بجانبها رأى غيره"[3].

وابن عربي كعادته دائما يحاول استنفاذ هذه المصطلحات كلها وتوظيفها في خدمة المعاني التي يريد توصيلها.

والواقع أن كل هذه المعاني التي أضفاها ابن عربي على معنى الخيال تتوحد عنده في معنى واحد يلم شتات كل تلك المصطلحات وهو معنى التوسط أو البرزخ، هذا العالم الذي تتجسد فيه المعاني، وتلتقي فيه الأضداد وتتجمع فيه الثنائيات.

ويكتسب مفهوم الخيال معنى خاصا عند ابن عربي؛ إذ هو ليس حاجزا معينا أو هوة محددة، وإنما هو شيء متصور لا حقيقة له في نفسه، وهذا ما دعا ابن عربي لأن يصفه بأنه:" لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت"[4].

وهكذا أسبغ صوفينا على معنى الخيال معاني كثيرة، ومنحه شمولية لا نجد لها نظيرا في الفكر العالمي قاطبة في القديم والحديث كانت مجالا خصبا لدراسات مبتكرة[5] بينت ريادة "الشيخ الأكبر" في هذا المجال الذي دخله الكثيرون، ولم يخرجوا بما خرج على الرغم من وشائج قربى نجدها في مذهبه في الأعيان الثابتة بينه وبين أفلاطون، كما نجد تطابقا في تصورهما للعالم؛ إذ هما يؤكدان على أن العالم المحسوس

1- د – سعاد الحكيم المعجم الصوفي (مرجع سابق) ص 449

2- ساعد لحميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي ط1، القاهرة: دار الفجر للنشر و التوزيع 2001م ص 84

3- المرجع نفسه، ص 85

4- ابن عربي ، الفتوحات المكية نشره عثمان يحيى (مرجع سابق) ج 4، ص 408

5- انظر من ذلك ما كتبه المستشرق الفرنسي الطيب الذكر هنري كوربان في كتابه **الخيال الخالق في تصوف ابن عربي**

Henri corbin : l'imagination créatrice dans le souffisme d'ibn arabi collection dérigée par uves bonnfoy flamarion 2ème éd paris 1976 ,

و ينظر كذلك ما كتبه: د – محمود قاسم الخيال في مذهب ابن عربي ط1 القاهرة: معهد البحوث و الدراسات العربية 1969م و أيضا د – سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي النظرية والمجالات ط1. القاهرة دار الثقافة للنشر و التوزيع 1991م.

الظاهر ليس فيما ظهر، وإنما فيما طبع في النفس، وتخيله الذهن، وإلى هذا المعنى يشير الجيلي بقوله:

ألا إن الوجود بلا محال خيال في خيال في خيال
ولا يقظان إلا أهل حق مع الرحمان هم في كل حال
وهم متفاوتون للاختلاف فيقظتهم على قدر الكمال[1]

5- الرؤى و الأحلام:

الرؤيا مصدر آخر من مصادر المعرفة عند المتصوفة، كما لها مكانتها الكبيرة في الإسلام، فلقد تعرض لها القرآن بإلقاء الضوء عليها في آيات كثيرة، كلها تؤكد أن الرؤيا قد تكون صادقة، بل جزءا من النبوة كما في رؤيا إبراهيم – عليه السلام- .

ونجد في كتب صحاح السنة أمثلة لهذه الأحلام، بل وقد بدأ الإمام البخاري كتابه العظيم "الجامع الصحيح" بكتاب "بدء الوحي"[2]، حيث اعتبر البخاري أن الرؤى التي رآها رسول الله ﷺ ما هي إلا إرهاصات ممهدة لظهور نبوة محمد ﷺ.

هذا ويروى عن السيدة عائشة –رضي الله عنها- أنها قالت:" أول ما بدئ به ﷺ الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح "[3]، كما جاء في الحديث الصحيح: " الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة "[4]، ويعتبر ابن عربي عالم الرؤيا مدخله الهام إلى نظريته في الخيال، بل يراها:" أول مقامات النبوة، ولهذا كان رسول الله ﷺ ــ كما يقول ابن عربي ــ: إذا أصبح وجلس مجلسه بين أصحابه يقول لهم: هل فيكم من رأى رؤيا؟ وذلك ليرى ما أحدث الله البارحة في العالم، أو ما يحدثه في المستقبل[5].

وأهمية النوم تكمن في أنه وسيلة الاتصال بعالم الخيال، فيعلم الإنسان أن هناك عالما آخر يقابل العالم الحسي، ويتنبه إلى سرعة تحول الصور في هذا العالم الخيالي، فيدرك قياسا سرعة تحول الصور في العالم

1- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل ،(مرجع سابق) ،ج2، ص 420.

2 ــ البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ ، ج1، ص 04.

3- البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ ، حديث رقم 03، ج1، ص 04، وانظر: أحمد الشرجي: التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي 1980م ج1 ص 5

4- البخاري ، كتاب التعبير باب رؤيا الصالحين وقوله تعالى " لقد صدق الله رسوله الرؤيا..." حديث رقم: 6582، ج6، ص 2562، ومسلم الجامع الصحيح، كتاب الرؤيا حديث رقم 2264، ج4، ص 1774. وانظر: أحمد الشرجي: التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ج2، ص 163-164.

5- ابن عربي ، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج3، ص 508.

الحسي والكون، وذلك لأن هذا العالم ما هو إلا ظل أو انعكاس لعالم الخيال، وهو ما عبر عنه بقوله: " العرش ظل الله والإنسان العرش".[1]

وبالإضافة إلى ذلك فإن النوم صورة أخرى من صور الموت، لذلك كان من المفيد أن نعقد صلة بين حيالات النائم وعلاقتها بعالم الخيال.

وهذه العلاقة أشبه بعلاقة النهر بروافده الصغيرة [2]، والمتأمل فيما كتبه ابن عربي يجده يجعل المخيلة قوة من قوى القلب[3]، لذلك فإن نوع المعرفة التي يتلقاها القلب تكون على قدر صفائه واستعداده للاتصال بعالم المثال المطلق، بل إن نوعية الرؤيا تختلف باختلاف نوعية القلوب والعقول، فإن صفاء القلب وسلامة العقل وخلوه من وساوس النفس هو وسيلة في تحصيل نوع من الرؤيا يقال لها " الرؤيا الصادقة"[4]، وهذه الرؤيا لا رمزية فيها لأنها مجرد انطباع العالم المثالي على المخيلة كما تنطبع صور الشيء المرئي على المرآة[5]، ومثال ذلك رؤيا إبراهيم بذبح ابنه.

ولعل هذا هو السبب الذي جعل سيدنا إبراهيم يحمل الرؤيا على ظاهرها، لأنه لم يكن بحاجة إلى التأويل لأنه ظن رؤياه صورة من الأصل وحقيقة من حقائق عالم المثال، ومع ذلك يعتقد ابن عربي أن إبراهيم لو أخذ بتأويل ما رأى لكان أولى له، وذلك لأن الرؤيا تطلب التعبير، ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر [6].

ويرى ابن عربي أن الذي وجد في حضرة الخيال هو الكبش المقدم للقربان، وأن محاولة إبراهيم عليه السلام ذبح ابنه لم تكن من فعل المخيلة، ونضيف أن الخليل وهو يحاول هذا كان ينفذ مشاهداته دون تأويل، ثم إنه وهو يقوم بذبح القربان "الكبش" كان قد انتقل إلى حال الكمل من أصل الحق، فكان له أن يدرك أن ذبح ابنه لم يكن إلا رمزا للفداء العظيم الذي تمثل في الكبش المقدم للقربان لذلك قال "ففداه" لما وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام ما هو فداء في نفس الأمر عند الله[7] و هذه هي الرؤيا

1- ابن عربي، **الإعلام بإشارات أهل الإلهام**، تح: عبد الرحيم مارديني ط1، دمشق: دار المحبة بالاشتراك مع دار آية 2003م، ص 67.

2- ابن عربي، فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج2، ص 75.

3- المرجع نفسه، ج2، ص 75.

4- المرجع نفسه، ج2، ص 74.

5- المرجع نفسه، ج2، ص 75.

6- المرجع نفسه، ج1، ص 85-86.

7- المرجع نفسه، ج 2، ص 76.

الصادقة التي قال فيها ﷺ : "أن "الرؤيا من الله والحلم من الشيطان"[1].

ويطلعنا ابن عربي على أن الأحلام شأنها شأن الرؤيا الصادقة تحدث حال اليقظة كما تحدث حال النوم، ويفسر لنا ذلك بما يعتقده من أن الله سبحانه وتعالى يتوفى الأنفس حين نومها لقوله تعالى:﴿ **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى**﴾ [2]، وتفسير هذه الآية كما يقول الفخر الرازي:﴿ **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا** ﴾؛ يعني أنه تعالى يتوفى الأنفس التي يتوفاها عند الموت يمسكها ولا يردها إلى البدن، وقوله: ﴿ **وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى** ﴾؛ يعني أن النفس التي يتوفاها عند النوم يردها إلى البدن عند اليقظة، وتبقى هذه الحالة إلى أجل مسمى، وذلك الأجل هو وقت الموت، فهذا تفسير لفظ الآية وهي مطابقة للحقيقة"[3].

ويزيد الفخر هذه المعاني بيانا فيقول:" إن النفس الإنسانية عبارة عن جوهر مشرق روحاني إذا تعلق بالبدن حصل ضوؤه في جميع الأعضاء وهو الحياة، فنقول إنه في وقت الموت ينقطع تعلقه عن ظاهر هذا البدن وعن باطنه وذلك هو الموت، وأما في وقت النوم فإنه ينقطع وضوؤه عن ظاهر البدن من بعض الوجوه، ولا ينقطع وضوؤه عن باطن البدن فثبت أن الموت والنوم من جنس واحد إلا أن الموت انقطاع تام كامل والنوم انقطاع ناقص من بعض الوجوه، وإذا ثبت هذا ظهر أن القادر العالم الحكيم دبر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يقع ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره و باطنه، وذلك هو اليقظة.

وثانيهما أن يرتفع ضوء النفس عن ظاهر البدن من بعض الوجوه دون باطنه وذلك هو النوم.

وثالثها: أن يرتفع ضوء النفس عن البدن بالكلية وهو الموت، فثبت أن الموت والنوم يشتركان في كون كل واحد منهما توفيا للنفس، ثم يمتاز أحدهما عن الآخر بخواص معينة في صفات معينة[4].

ويذهب ابن عربي إلى الاعتقاد بأن أحلام اليقظة أو المشاهد المثالية التي يراها حال اليقظة إنما تحدث في وقت يخفت فيه نشاط الحواس، وتبتعد فيه النفس عن كل ما يشغلها ويشتت انتباهها، وتنشط القوة المصورة في استعادة مخزونها من الصور السابقة، و يكون الخيال المطلق في هذه الأحلام متجسدا في الخيال المقيد، فإن كان الدماغ سليما والقوة المصورة بريئة من الآفات، كان الخيال المقيد صادقا لقربه

---

[1] ـ البخاري، كتاب الطب، باب النفث في الرقية، حديث رقم 4515، ج5، ص 2169.

2- الزمر ، الآية: 42.

3- فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير، ط بيروت: دار الفكر 1995م ج13، ص 285

4- المرجع نفسه والصفحة.

من الخيال المطلق، وهو رأي يقترب "بالشيخ الأكبر" إلى رأي علماء النفس المعاصرين، حيث يذكرون أن الأحلام التي قد تحدث في حال يقظة أو منام تتعلق بوظيفة التخيل، وتحدث حال ركود الحواس.

ولقد سجل ابن عربي الكثير من أحلام اليقظة التي كانت تحدث له في كل وقت وفي أي مكان، وكتابه "الفتوحات المكية" حافل بذلك.

كذلك ذكر لنا كثيرا من المبشرات الصادقة التي وقعت له أو حدثت لأقاربه ومن ذلك إخبار والده عن وقت موته، وقد تم ذلك بالفعل، لكن إذا قبل البعض ما يرويه ابن عربي عن واقعاته هذه فإن آخرين قد يشكون فيها، وابن عربي ما هو نبي ولا معصوم، ولكنه وارث ولآخرته حارث[1]، كما عبر عن ذلك بنفسه.

وفي القرآن كفاء وغناء؛ إذ أن هناك آيات كثيرة تحدثت عن الرؤيا الصادقة، كما في قوله:﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾ [2]، وهي إشارة إلى الرؤيا الصادقة.

و قوله في آية أخرى:﴿يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ [3]، وهي إشارة للرؤيا الرمزية التي تحتاج إلى تأويل، وهما نوعا الرؤيا اللذين تحدث عنهما " الشيخ الأكبر".

6- الهمة:

الهمة أو الإخلاص عند المتكلمين أو الحضور عند الصوفية، وهي قوة فعالة أو طاقة فعالة"[4] يسلطها العارف على أي شيء يريد أن يحدث به أثرا فيحدث ذلك الأثر[5].

ولا تقف الهمة عند مستوى الخلق الخيالي، بل هي تتعدى هذا إلى إبداع أمور في العالم الخارجي، لكن هذه الوظيفة التي تؤديها الهمة ليست مستقلة عن العناية الإلهية، فالعارف يتصرف بين الاستخلاف لا بيد الملك والاستحقاق، لكن عمل هذه القوة لا يمكن أن يفهمه إلا من جربه، وهؤلاء كما يقول ابن عربي قليلون جدا إلا أن هذا لم يمنع الأستاذ أبا العلا عفيفي من محاولة فهم عمل هذه القوة، إذ يضع المرحوم الطيب الذكر وجهين لأجل فهم وظيفة الهمة:

الوجه الأول: أن الصوفي في الحال الخاصة التي تسمى حال الفناء يستطيع أن يخلق أو يحدث أي أثر

1- ابن عربي، فصوص الحكم،تح: أبي العلا عفيفي ،(مرجع سابق)،ج1، ص 48.

2- الفتح ، الآية: 27-28.

3- يوسف ، الآية: 43.

4- د سعاد الحكيم، المعجم الصوفي ،(مرجع سابق) ،ص 1109.

5- ابن عربي، فصوص الحكم ،تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ،ج2، ص 79.

يريد إحداثه؛ بمعنى أن الله يخلق على يديه ذلك الأثر المطلوب، فالفعل فعل الحق، ولكنه منسوب للعارف الذي فني عن نفسه، وتحقق بصفات الحق[1].

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " واعلم أن وجود هذه الهمة في العبد على نوعين، ولها مرتبتان: همة تكون في أصل خلقة العبد وجبلته، وهمة تحصل له بعد أن لم تكن ...، فإذا علمها الإنسان من نفسه صرفها فيما أراد من الموجودات كنطق عيسى عليه السلام في المهد، وهمة مريم ...، إنها ـــ يقصد الهمة ـــ عندنا كلها أسباب يفعل الحق سبحانه وتعالى الأشياء عندها لا بها "[2].

ولذلك علق عفيفي على رأي ابن عربي هذا بقوله:" بأنه أشبه بنظرية الأشاعرة في خلق العبد لأفعاله، وهو قريب من رأي "ملبرانش" في صدور الأفعال الإنسانية وغيرها[3].

لكن يتبادر في أذهاننا سؤال وهو أنه: إذا كانت هذه الهمة ميسورة لكل إنسان، فما وجه تخصيص العارف بها؟ يجيبنا الدكتور عفيفي على هذا السؤال بقوله:" إن الخلق الإنساني يحتاج إلى جمعية الهمة؛ أي التوجه التام بقوى الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها...، ولا يتسنى ذلك إلا للعارف أو الإنسان الكامل"[4].

أما الوجه الثاني فيقول عنه عفيفي:" إننا إذا قلنا أن العارف يخلق بهمته شيئا من الأشياء كان معنى هذا أنه يظهر في حضرة الحس شيئا له وجود في حضرة أخرى أعلى منها[5]، لا أنه يخرج إلى الوجود شيئا لم يكن موجودا من قبل، فهو بتركيز همته في صورة شيء من الأشياء في حضرة من الحضرات يستطيع أن يخرجها إلى حيز الوجود الخارجي في صورة محسوسة[6].

وهكذا يمكننا القول: إن الهمة والخيال عند ابن عربي: هما من قوى الإبداع الخالق، فيختص الخيال بالإبداع الداخلي، وأما الهمة فجامعة للإبداع الخيالي الداخلي والخارجي.

7- المعرفة الصوفية:

أول ما يتعين توكيده منذ البداية أن المعرفة التي ينشدها ابن عربي هي المعرفة التي تتعلق بالألوهية دون

1- المرجع نفسه، ج2، ص 79.

2- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ،ص 84.

3- ابن عربي فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج2، ص 80.

4- المرجع نفسه و الصفحة.

5- وذلك لأن تصور ابن عربي للموجودات مبني على مرورها على الحضرات الخمس التي هي حضرة الغيب المطلق أو حضرة الذات، وحضرة العقول، وحضرة الأرواح، وحضرة المثال، وحضرة الحس، انظر: ابن عربي، فصوص الحكم ،(مرجع سابق)، ج2، ص 80.

6- المرجع نفسه، ج2، ص 81.

غيرها، لا من جهة إثبات وجودها ولكن من ناحية شهود صفاتها، وتلك هي المعرفة الحقة أو هي الموضوع الذي ينبغي أن يتجه إليه الصوفي بكنه همته، وبدهي أن يتساءل المرء عن أداة هذه المعرفة ومنهجها وغايتها؟ وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

7-1- القلب أو أداة المعرفة:

إذا كان الصوفية بصفة عامة يجعلون القلب وسيلة المعرفة فإن ابن عربي لم يشذ عنهم في ذلك، ومعنى هذا أنها ليست معرفة عقلية تتم بالاستدلال والبرهان، والسبب في ذلك أن العقل لا يستطيع معرفة الله بصفاته وأسمائه، وهو ما وضحه بقوله:" وأما القوة العقلية، فلا يصح أن يدركه ـــ تعالى ـــ العقل بها، فإن العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر، وقد بطل إدراك الفكر له ـــ تعالى ـــ، فقد بطل إدراك العقل له عن طريق الفكر".[1]

ويرى ابن عربي أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده من طريق الحواس أو الفكر أو الخيال، وهذا ما عبر عنه صراحة فقال: " فما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئا إلا بواسطة هذه القوى وفيها من العلل ما فيها ".[2]

ولأجل هذا كانت معرفة الله عند ابن عربي لا تحصل من الطريق البرهاني وإنما بالكشف والعيان وتبدل الصفات، وكل ما يستطيعه العقل هو إثبات وجوده سبحانه، ولكنه لا يقدر أن يصف الله بصفاته الحسنى إلا من جهة السلب لا الإثبات، وهذا أقصى ما تقدمه المعرفة العقلية التي يتكلم عنها الفلاسفة والمتكلمون باستثناء الغزالي فيما يرى "الشيخ الأكبر".[3]

ومن هنا عول صوفينا على "الوهب الإلهي والإمداد الرباني "[4] حتى يكون هو المعلم سبحانه، والذي يذكره الغزالي في كتابه "عجائب القلب" من الإحياء يؤكده ابن عربي، فقد أقر صوفينا بأن وراء العقل طورا آخر يدرك به الأمور على ما هي عليه من حيث حقائقها، وفي هذا المعنى يقول: " فإن الحقائق لا تتجلى إلا بالكشف الرباني، وأما بهذه الأدلة التي بأيدي النظار فما تعطي إلا التر اليسير، وربما قد لا تحصل الثقة به فالعقول حد تقف عنده لا تتعداه و هذه الأمور وراء طوره حسبه فيها التسليم و اللجأ إلى الله حتى يلقيها فيه ضرورة أو يكشفها له عينا ".[5]

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية،نشره عثمان يحي (مرجع سابق)، ج2، ص 100.

2- المرجع نفسه، ج4، ص 319.

3- ابن عربي، رسالة إلى الفخر الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق) ج1، ص 2.

4- ابن عربي، كتاب اليقين، (مرجع سابق)، ص 59.

5- ابن عربي، كتاب أيام الشأن ضمن رسائل ابن عربي،(مرجع سابق)، ج1، ص 5.

ومعنى هذا أن طريق المعرفة الإلهية يتم من طريق غير طريق العقل، وإنما تتم عن طريق القلب أو مما يشرق داخل النفس ذاتها وذلك لأن النفس ركزت فيها معرفة الله من قبل اتصالها بالبدن، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ .[1]

فالمعرفة إذن صدرها القلب، وهي كامنة فيه هذا القلب الذي هو أشرف ما في الإنسان، وهو الحاوي لصور العالم ومعانيه.

ثم إن هذه القلوب إذا ما تلوثت بالعالم المحسوس والتفكير في شؤونه حجبت عن رؤية التوحيد ودقائق التفريد، ومن ثم كان على الإنسان إذا أراد معرفة ربه من حيث المشاهدة أن يخلي قلبه عن الفكر.[2]

وبهذا التطهير يستطيع القلب أن يعود إلى حالته الأصلية التي كان عليها، فيخلو من أي حكم من أحكام الانحرافات العنصرية، ومن هنا فقد اختصه ابن عربي بأعلى درجات الكمال: كالولاية والنبوة والرسالة.

ولكن القلب الذي أشار إليه الحق على لسان نبيه:" لم تسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن"[3]، وهكذا يرد ابن عربي مفهومه عن القلب إلى أصلين:

الأول: أن كمال القلب أمر موجود بداخله مفطور عليه و هو كامن فيه كمون الشرر بالحجر و هو بالغ لهذا الكمال بالفعل إذا جمع همته عليه.[4]

الثاني: أن كمال كل شيء عند ابن عربي برجوعه إلى وحدته، ويجد صوفينا دلالة ذلك في قوله تعالى: ﴿يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴾[5]، مثل هذا القلب الذي يتحدث عنه ابن عربي لا يتاح إلا لإنسان كامل جمع كل صفات الوجود في نفسه، وكان صورة كاملة للحق، فإذا توفرت هذه الشروط تجلى الحق الكامن وشاهد نفسه في مرآة قلبه، وتكون صورة الحق الظاهرة على مرآة قلب الإنسان الكامل كأفضل وأتم ما يكون إذا كانت المرآة عند أعلى مستوى من الصقل والاستواء.

1- الأعراف ، الآية: 172.

2- ابن عربي، رسالة إلى الفخر الرازي، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ج1، ص2.

3 ابن تيمية، تح : محمد الصباغ، **أحاديث القصاص**،ط1. بيروت: المكتب الإسلامي 1392ه، ج1، ص1؛ والحوت، **أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب**،تح خليل الميس ،ط2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1403ه ج1،ص1290؛والزركشي،**التذكرة في الأحاديث المشتهرة**،تح: مصطفى عبد القادر عطا،ط1.بيروت: دار الكتب العلمية1406ه،ج1، ص135.

4- ابن عربي: **التجليات**،تح : موفق فوزي الجبر ط1 دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 49.

5- الفجر ، الآية:28.

وهكذا يزداد القلب قربا من الحق، وتقوى أحكام المناسبة الجامعة بين الحق المركوز في أصل الفطرة وبين الحق المطلق، وتكون صورة الحق الفطري في هذه الحالة أقرب ما يكون للكمال.

وإذا كان الصوفية رأوا بأن الحق يتجلى لكل عبد بحسب استعداد ذلك القلب، فإن ابن عربي خالفهم في هذا، وذهب كما يقول "أبو العلا عفيفي" إلى أن قلب العارف يتلون في كل لحظة بلون الصورة التي يتجلى الحق فيها، فهو هيولي الصورة أو الاعتقاد .[1]

وهكذا يكون القلب مركزا للعلم والمعرفة معا، بل هو وحده القادر على أن يسع الحقيقة الإلهية، إذ ما من شيء في الوجود إلا ويعرف ربه من وجه دون وجه إلا القلب فإنه يعرفه من كل الوجوه، لأن المناسبة بينهما تامة، وإلى هذا الإشارة في الحديث "إن الله خلق آدم على صورته"[2]، وفي رواية أخرى:" على صورة الرحمان"[3]. وهناك وسع آخر وهو وسع المشاهدة؛ ذلك لأن الإنسان صيغ على صورة وهيئة تمكنه من إدراك الوجود كله من عرشه إلى فرشه، ومن سمائه إلى أرضه، فليس في الكون حقيقة تنظر إلى ذلك الموجود، وبها تقع المناسبة[4]، فليس بدعا أن يدرك الإنسان هذا الكون، ويتجلى أسراره وهو نموذج مصغر له، والشبيه يدرك الشبيه، ومن هنا صح أن الإنسان آية على بارئه ومصوره قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ ".[5]

أما الوسع الأخير فهو وسع الخلافة؛ ذلك لأن الإنسان الوحيد الذي خلق حقا على الصورة من حيث قيام الصفات الإلهية بقلبه وروحه، ووجوده الباطن، وعن طريق هذه الصفات يمكن أن يعرف الله ولو لم يكن الإنسان موصوفا بهذه الصفات لم يعرف، ولذلك جاء في الأثر النبوي:"من عرف نفسه فقد عرف ربه "[6] فإن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه نموذجا يعسر التصديق به.

وبهذه الصورة كان الإنسان خليفة الله في الأرض، وجاز له أن يتصرف فيها وفق ما شرع.

7-2- منهج المعرفة الصوفية:

يريد ابن عربي لنا في كثير من كتبه أن يحدد لنا مناهج الصوفية في المعرفة، بالرغم من أن هذا المنهج قد اتخذ عند "الشيخ الأكبر" ألوانا عدة أو أحوالا مختلفة مما جعله يسميه بأسماء تتناسب ونوع المعرفة، فهو يسميه أحيانا

1- ابن عربي فصوص الحكم، تح أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج2، ص146

2 ـــ سبق تخريجه.

3 ـــ سبق تخريجه.

4- ابن عربي التجليات تح، موفق فوزي الجبر ط1 دمشق دار الحكمة 2000م ص 48

5- فصلت ، الآية: 53

6 ـ سبق تخريجه.

ذوقا، وأحيانا أخرى كشفا، ومرة مكاشفة، وطورا تجليا، وأخرى مشاهدة، ولنبدأ الآن بعلم الذوق.

7-2-1- علم الذوق:

فأما الذوق عند ابن عربي فهو أول مبادئ التحلي، وهو حال يفجأ على العبد في قلبه، فإن أقام نفسين فصاعدا كان شربا[1]، ويندرج في علوم الذوق علوم الأحوال، هذه العلوم التي تستعصي على التعريف عند صوفينا، وفي هذا المعنى يقول:" فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليلا كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع والعشق، والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها وشبهها من جنسها في أهل الذوق ".[2]

ويرى " الشيخ الأكبر" أن علوم الذوق علوم متوسطة بين علوم العقول وعلوم الأسرار، ويذهب إلى أن أكثر من يؤمن بعلم الأحوال هم أهل التجارب، ويؤكد أن هذا العلم هو أقرب إلى علم الأسرار منه إلى العلم النظري العقلي ـــ وهذا مهم ـــ يقرب من صنف العلم العقلي الضروري، بل هو هو.[3]

كما يقسم ابن عربي "علم الذوق" إلى ثلاثة أنواع: علم النظرة والضربة والرمية.

أ- علم النظرة:

ويحدثنا ابن عربي عن نفسه أن علمه جاءه من هذا الطريق فقال:" وذوقنا من هذا الفن ذوق نظرة "، فاعلم أنه كما يتضمن النظر بنور الشمس جميع المرئيات على كثرتها وبعدها في غير زمان مطول، بل عين زمان اللمحة زمان بسط النور على المبصرات، عين زمان إدراك البصر لها عين زمان تعلم العلم بما أدركه البصر من غير ترتيب ولا امتداد، وإن كان الترتيب معقولا مثل ترتيب العلة والمعلول مع تساوقهما في الوجود ".[4]

ويبدو أن "الشيخ الأكبر" قد آتاه الله من هذا العلم الحظ الوافر، وقد صرح هو بذلك[5]، ولعل أدل ما يشير إلى هذا الحظ تلك القصة التي يذكرها المؤرخون من أن ابن عربي لما التقى مع "شهاب الدين السهروردي" نظر كل واحد إلى صاحبه، وافترقا من غير كلام.[6]

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 548.

2- المرجع نفسه، ج1، ص 31.

3- المرجع نفسه، ج1، ص 33.

4- المرجع نفسه، ج3، ص 608.

5- المرجع نفسه، والصفحة.

6- اليافعي اليمني،مرآة الجنان ،(مرجع سابق) ،ج4 ،ص 101.

ولعل هذه النظرة من جنس تلك النظرة التي حدثنا عنها " الشيخ الأكبر " في فتوحاته المكية فقال: " أعطيت نظرة فنظرت بها فعلمت بها من نظرت إليه من جميع ما تتضمنه تلك النظرة من العلوم، وهذا هو علم الأذواق "[1].

ب- علم الضربة:

ومن جانب آخر نرى فكرة ابن عربي عن علم الضربة شبيهة إلى حد ما بعلم النظرة فإنها أيضا مشاهدة مفاجئة، أو تفكير لحظي تنمحي فيه أية فجوة زمنية تتسع لأي ضرب من ضروب الاستدلال العقلي، وتتضمن الضربة العلوم التي أودع الله فيها، فإذا وقعت من الضارب أو الرامي أدرك من العلم جميع ما في قوة تلك الضربة، مثل ما أعطت اللحظة بنور الشمس جميع ما في قوة تلك اللحظة من المبصرات، وليس القصور من الضربة وغيرها فإنها تتضمن ما لا نهاية له من العلوم كما تشرق الشمس على أكثر ما يدركه البصر، وإنما القصور في قلب المدرك مثل القصور في المبصر عن إدراك جميع ما أشرقت عليه الشمس، وهذا كله في آن واحد.[2]

ويؤكد ابن عربي مرة أخرى أن علم الضربة يتم في غير زمان، وذلك كالأرواح التي لا تتصف بالتحيز فتدرك ما لا تدركه في غير زمان مما يدرك في زمان وفي غير زمان.[3]

ولا يفوت ابن عربي كعادته أن يؤصل لهذا العلم بما قاله الرسول ﷺ من أن:" الحق ضربه بين كتفيه، أو في ظهره فوجد برد أنامله بين ثدييه، أو في صدره، فعلم علم الأولين والآخرين"[4].

ج- علم الرمية:

وهو ضرب من علم الذوق أيضا، يتميز بها العلمان السابقان، وهو أيضا هبة إلهية يعطيها الله من يشاء من عباده مجملا، ثم بعد ذلك تتضح تفاصيله، ولكل تفصيل منها صورة أو هيئة تخصه، فيخرج الذوق على حد تعبير ابن عربي عن حالة الجمعية إلى حالة التفرق، وتظهر الأشياء دفعة واحدة.[5]

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج2، ص 608

2- المرجع نفسه، والصفحة.

3- المرجع نفسه، والصفحة.

4-السيوطي، اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، (مرجع سابق)، ج1، ص156.

5-انظر تفصيل ذلك عند: محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية ط3 القاهرة: دار المعارف 1970م ص 301 و أيضا: محمود قاسم: الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي (مرجع سابق)،ص 61- 64.

ويستشهد ابن عربي لهذا العلم برمية الرسول ﷺ في وجوه الأعداء يوم حنين، فأصابت عيون القوم فانهزموا، يقول ابن عربي: "فانظر ما تتضمنه تلك الرمية"[1]

كما يجد " الشيخ الأكبر" سنده القوي في ثبوت هذا العلم في الحديث القدسي:" كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه"[2،3]

وللأمانة العلمية فإن وصف ابن عربي للذوق أشبه بما نجده عند كبار العلماء الذين يرون أن الخيال العلمي يشبه النور الذي يسطع فجأة كلمح البصر، فيغمر الأشياء دفعة واحدة، فيكشف عن العلاقات بينها ويفسرها تفسيرا عجيبا.

كذلك نجد فكرة ابن عربي عن انمحاء الفترة الزمنية بين السبب والمسبب ما يمكن أن يتخذ أساسا لفكرة القانون العلمي بمعناه الحديث بل المعاصر، وهو القانون الذي يطلقون عليه اسم " العلاقة والوظيفية " حيث يحدث التأثر والتأثير حتى لا نقول السبب والمسبب في آن واحد كما هي الحال في القوانين العلمية التي يعبر عنها بصيغ رياضية، والتي لا تصدق على فكرة السببية حتى بمعناها الحديث، ونحن نعلم أن فكرة القانون الوظيفي من أحدث الكشوف العلمية "[4].

7-2-2- التجلي:

قلنا سابقا إن الذوق هو أول مبادئ التجلي، وهذا ما يدفعنا إلى محاولة الكشف عن حقيقة التجلي عند صوفيا الأندلسي.

ويصف ابن عربي هذا التجلي بأنه: " نور سار إلى القلب إما عن طريق الروح، أو مباشرة من الله جل شأنه ودون واسطة " [5]

وابن عربي يرى حقيقة التجلي عبارة عن نوع من نور الكاشف الذي لا يستغني عنه الصوفي بأي حال من الأحوال، ذلك لأن معرفة الذات التي هي مقصد الصوفية جميعا، والنشأة الأخروية ورؤية الحق في الأشياءلايمكن معرفتها إلا عن طريق المشاهدة القلبية.[6]

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج3، ص 608

2- الحديث سبق تخريجه.

3.- المرجع نفسه، والصفحة

4- انظر محمود قاسم دراسات في الفلسفة الإسلامية (مرجع سابق) ص 298

5 - ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ،ج2،ص105؛ وينظر أيضا: أسين بلاثيوس،ابن عربي حياته ومذهبه،(مرجع سابق)،ص216.

6- ابن عربي كتاب النقطة ضمن رسائل ابن عربي تح: سعيد عبد الفتاح ط1 بيروت: مؤسسة الانتشار العربي 2001م ج1 من ص 86 إلى ص 90

ويؤكد ابن عربي على وجود علاقة وثيقة بين القلب كوسيلة للمعرفة وبين التجلي، لأن القلب هو موضع التقليب والتبدل في الصور، وكذلك التجليات الإلهية إذ هي عبارة عن صيرورة تبدأ ولا تنتهي، وهو ما عبر عنه بقوله:" إن الله يتجلى في كل نفس، ولا يكرر التجلي، ويرون ـــ أهل الكشف ـــ أيضا شهودا أن كل تجل يعطي خلقا جديدا، ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عن التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر "[1]، وهذا بخلاف العقل الذي يحصر الأمر في نعت واحد، والتجليات تأبى الحصر في نفس الأمر.

وهذا عرف التجلي بأنه " ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب "[2]؛ لأن القلب بحاله إلى المعرفة بحال حقيقي لا يقل أهمية عن وسائل الإدراك الأخرى، ولذلك كان موضع تجليه وخزانة هذا النوع من العلوم الكشفية الدقيقة، وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر": " إن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ ولا من أفواه الرجال، ولا من بطون الدفاتر والطروس، بل علومنا من تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود، فتقوم المعاني مثلا وغير مثل على حسب الحضرة التي يقع التنزل فيها ".[3]

ولا بد من الإشارة في هذا المقام إلى أن التجلي وإن بدا مختلفا في كل مرة، فما ذلك إلا للوسع الإلهي الذي لا يقبل التكرار، يقول ابن عربي: " تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد الأعراض في دليل الأشاعرة ".[4]

ويحدثنا ابن عربي عن أنواع من التجليات "كالتجلي الذاتي" الذي هو عند صوفينا يعطي الكشف بحقيقة الحقائق وعمراتبها[5]، ويؤكد ابن عربي أن هذا التجلي لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلى له.[6]

وهناك التجلي الشهودي الذي هو: عبارة عن ظهور الوجود المسمى باسم النور، وهو ظهور الحق بصور أسمائه في الأكوان التي هي صورها، وذلك الظهور هو النفس الرحماني الذي يوجد به الكل.[7]

وهناك أيضا " التجلي العام في الكثرة "، و "تجلي الغيب "، و " تجلي الشهادة"، و "التجلي الدائم"، و التجلي الخاص الواحد للواحد"، و " التجلي الأقدس "، و " التجلي في الشيء".[8]

1- ابن عربي، فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص126.
2- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج2، ص 132.
3- ابن عربي المسائل، تح: فوزي موفق الجبر،ط1. دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 47.
4- ابن عربي فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1 ص 156
5- ابن عربي إنشاء الدوائر تح: نيبرج ط1 لبدن : مطبعة بريل 1332ه ص 35-36 و ينظر أيضا: ابن عربي، المسائل (مرجع سابق)، ص 48 ،
6- ابن عربي، فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق)، ج1،ص61.
7 – القاشاني، إصلاحات الصوفية، تح: ابراهيم كمال جعفر، (مرجع سابق)، ص 156.
8- د سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق)، ص 262-266.

ولكي يتم هذا التحلي يشترط ابن عربي حال الفناء المصاحب للذوق الصحيح، وهذا ما أشار إليه بقوله: " التحلي ــ بالجيم ــ إذا أبقاك لا يعول عليه"[1]، ويقول أيضا:" والتحلي لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك ".[2]

والفناء الذي يتحدث عنه ابن عربي كوسيلة موصلة للشهود الأتم، فهو عنده على ثلاث درجات أولها هو:" ... أن يتجلى الحق بطريق الأفعال، ويسلب عن العبد إبصاره، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا إلا بالحق "[3]، وهذا المعنى من الفناء يتلازم عند ابن عربي والتبري من الحول والقوة، ويستدل له "الشيخ الأكبر" بقوله تعالى:﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [4]، وحال هذا الفاني عند ابن عربي أن يرى " الفعل لله من خلف حجب الأكوان التي هي محل ظهور الأفعال فيها "[5].

أما الدرجة الثانية من الفناء فهو:" أن ينكشف الحق تارة بالصفات، وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات، ويستولي على باطنه أمر الحق، وهذا المعنى للفناء يعني أن الصوفي يفنى عن صفات المخلوقين بقوله تعالى في الحديث القدسي "كنت سمعه وبصره"، وكذا جميع صفاته والسمع والبصر، وغير ذلك من أعيان الصفات التي للعبد أو للخلق "[6]، وهذا الفناء يبيح للصوفي أن يشهد صفات الحق تعالى بما تجلى الله له من صفاته.

أما المرتبة الثالثة للفناء عند ابن عربي فهي زوال الإنية، بل وجوده كله ليبقى بوجود الحق، وهذا المعنى الأخير[7] هو الذي فهمه ابن عربي من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [8]، وفهمه أيضا من قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾.[9]

وهذا المعنى الأخير هو الذي يتحقق فيه الرجوع إلى مركز دائرة الوجود التي لا تكون إلا للإنسان

---

1 ابن عربي، رسالة لا يعول عليه ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص 18.

2 – ابن عربي فصوص الحكم تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1 ص 134.

3 – ابن عربي، تحفة السفرة، تح: محمد المالح ،ط بيروت: دار الكتاب اللبناني، (د.ت) ص 105.

4–الرعد ، الآية: 33

5 – ابن عربي ، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج2، ص 513.

6 – المرجع نفسه، و الصفحة.

7 – المرجع نفسه، و الصفحة.

8– القصص،الآية:88

9– الرحمن ، الآية: 26–27

الكامل، وذلك بعد زوال إنيته وانمحاء صفاته التي ليست إلا سجنا " الفناء "، فلا تبقى إلا الصفات الربانية، وقد تحققت الذات بهذا "البقاء" .[1]

7-2-3- المكاشفة:

قلنا في أكثر من مرة إن المعرفة مصدرها النفس أو هي مركوزة فيها، الأمر الذي يعني فطرية المعرفة، ولكن النفس لما تعلقت بالبدن انشغلت بعالم الحس وملذاته الفانية، فكان هذا العالم الكثيف حجابا لها يصدها عن نور معرفة الله بعد أن كانت حصلت هذه المعرفة قبل أن يحصل لها هذا التعلق، لكن الإنسان عن طريق المجاهدات والرياضات والتعرض لنفحات الجود الإلهي يستطيع أن يرجع إلى حقيقة فطرته، " وهناك يؤدي تبديد هذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الروحية والإلهية"[2].

والنفس في المكاشفة تدرك معاني اللطيفة، أو كما يعبر ابن عربي نفسه " تحقيق الأمانة بالفهم "[3]، وذلك لأن معرفة الذات الإلهية ممتنعة، ومن هنا كانت المكاشفة أكمل من المشاهدة حيث يكون موضوعها ذوات الأشياء القابلة للإدراك، والذي يخلص إليه ابن عربي أن المكاشفة متعلقة بإدراك المعاني، أما المشاهدة فهي مختصة بماهيات الأشياء الموضوعية، وفي هذا المعنى يقول:" اعلم أن المكاشفة متعلقها المعاني والمشاهدة متعلقها الذوات، فالمشاهدة للمسمى والمكاشفة لحكم الأسماء، والمكاشفة عندنا أتم من المشاهدة إذ لو صحت مشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم وهي لا تصح، ولذلك قلنا المكاشفة أتم لأنها ألطف، فالمكاشفة تلطف الكثيف والمشاهدة تكثف اللطيف ".[4]

ويوضح لنا ابن عربي الفرق بين المكاشفة والمشاهدة فيقول:" ومثال ذلك: إذا شاهدت متحركا فإنه يطلب بالكشف محركه، لأنه يعلم أن له محركا كشفا، ولهذا يتعلم العلم بمعلومين، ويتعلم البصر الذي هو للمشاهدة بعلوم واحد، فيدرك بالكشف ما لا يدرك بالشهود، ويفصل بالكشف ما هو مجمل في الشهود ".[5]

والحقيقة أن المكاشفة هي التي تتيح لنا المعرفة الوحيدة لإدراك الله في حياتنا الدنيا هذه، وذلك من خلال حجب المعاني التي تمثلها[6]، كما جاء في الحديث الصحيح " أن تعبد الله كأنك تراه "[7].

1- رينيو جينو اعرف نفسك بنفسك، مقال منشور في مجلة المعرفة ماي 1931م انظر: د عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة و إمامها أبو الحسن الشاذلي ،ط القاهرة: دار الكتب الحديثة (دت) ص 325

2- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه ،(مرجع سابق)، ص 212.

3- ابن عربي رموز الصوفية، (مرجع سابق) ،51؛ و ينظر أيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج2، ص 496.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 496.

5- ابن عربي، الفتوحات المكية ، (مرجع سابق) ،ج2، ص 496.

6- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق)، ص 213.

7 – البخاري: كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل النبيء عن الإيمان والإسلام، حديث رقم: 50، ج1، ص 27، وكتاب التفسير باب "إن الله عنده علم الساعة" حديث رقم: 4499، ج 4، ص 1793، ومسلم، كتاب الإيمان باب الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب ...، حديث رقم 08، ج1، ص 36.

ودرجات المكاشفة عند ابن عربي خمس، فالكشف إما:

عقلي: وبه تنكشف المعقولات، وتظهر أسرار الممكنات، ويسمى كشفا نظريا.

أو قلبي: وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة.

أو سري: ويكشف على أسرار المخلوقات، وحكمة خلق الموجودات، ويسمى إلهاميا.

أو روحي : ويكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة، وإذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية، ويرتفع حجاب الزمان والمكان، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات.

أو خفي: وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات، إما بالجلال أو الجمال على حسب المقامات والحالات، "ويسمى كشفا صفاتيا، فإن انكشف بصفة العالمية تظهر العلوم الدينية، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء، وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق الجمال، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء، وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم ".[1]

7-2-4- المشاهدة:

إذا كان التجلي "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"[2]، والمكاشفة تطلق " بإزاء تحقيق الأمانة بالفهم"[3] فإن المشاهدة تطلق على " رؤية الأشياء بدلائل التوحيد " .[4]

ولما كان الله لا يرى بالبصر، لأنه ليس بمحسوس، وإنما يرى بالمشاهدة في قلب العبد؛ أي مشاهدته روحيا لا حسيا، وهذا ما صرح به أحد دارسي ابن عربي الكبار في العصر الحديث، حيث قال:" فإذا تكلم الصوفية عن رؤية الله في القلب فإنما يقصدون بها مشاهدته بنور يقين القلب، وليس نور يقين القلب إلا شعاعا من النور الإلهي الذي وضعه الله في قلب العبد، وبوساطة هذا الشعاع يرى العبد ربه ذوقا ".[5]

ولكن لا يتم هذا إلا بعد تطهير القلب وصقل الروح حتى تنعكس عليها الأنوار كما ينعكس نور الشمس على المبصرات.

ويحلل ابن عربي درجات المشاهدة تحليلا دقيقا وعميقا يلخصه لنا بلاثيوس، حيث بيَّن أنه تظهر

1- المرجع نفسه، ص 214.

2- ابن عربي،رموز الصوفية، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق)، ص 51

3- المرجع نفسه، والصفحة.

4- المرجع نفسه، والصفحة.

5- د أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ط1 .القاهرة: دار المعارف 1963م، ص 286.

تدريجا على القلب مثل البرق، واللوامع التي تتخللها فترات، وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب، ثم تظهر أنوارها مجردة من الخيال، بعضها أزرق وبعضها أخضر، وبعد ذلك يتولد نور كشعاع الشمس مشاهدته تولد فوق الشهود، وأخيرا: يتولد نور ميتافيزيقي بغير كيفية ولا مثلية فلا تماثله الأنوار المخلوقة. - [1]

ومما تقدم تظهر المشاهدة في قلب الصوفي خافتة في أول الأمر، ثم تقوى تدريجيا، وهناك يدرك الصوفي الصفات الإلهية وآثارها، ويغيب بهذه المشاهدة عن نفسه وعن العالم، وهو المعبر بالفناء، وهو مقام المعرفة، ويذكر بلاثيوس مستويين لهذه المشاهدة: " أحدهما: يسمى المشاهدة "المشرقة"، وموضوعها هو صفات الجمال الإلهي، والثانية تسمى المشاهدة " المحرقة"، وموضوعها صفات الجلال الإلهي " .[2]

ويحدثنا " الشيخ الأكبر" عن المشاهدة باعتبارها حالا عاما وثابتا للنفوس الكاملة التي تتوجه دائما إلى حضرة الله وإن كان ذلك يتم في داخل الحياة العادية، وهناك ثلاثة أضرب لذلك، وهي: مشاهدة الخلق في الحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومنها مشاهدة الحق في الخلق، وهي رؤية الحق في الأشياء، ومنها مشاهدة الحق بلا خلق، وهي حقيقة اليقين بلاشك.

وعند ابن عربي أن المشاهدة الأخيرة هي أعلى درجات المشاهدة، ليس فقط بسبب ما يميزها من يقين، ولأنه ولسبب بسيط وهو أنه " لا يرى الأحد من رأى أحد " كما يقول أبو مدين شيخ ابن عربي.

والمشاهدة كسائر أحوال الصوفية لا يمكن إدراك حقيقتها، لأنها وقف على من يعانيها ويجربها.

من خلال ما تقدم يمكننا أن نلحظ مجموعة من الخصائص التي تميزت بها المعرفة الصوفية عند "الشيخ الأكبر " يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- أنها معرفة ذوقية لا تخضع للعقل وبراهينه، وهذا الكشف أو المشاهدة أو التجلي برهي وآني، فهو سريع الزوال، وهي أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة، وقد اتضحت هذه الصفة في حديث ابن عربي عن هذه المعرفة، وفيما أطلقه عليها من تسميات، إذ يسمي هذا العلم علم النظرة، وعلم الضربة[3].

2- أنها معرفة تورث صاحبها اليقين والطمأنينة، وصاحبها لا يحتاج إلى دليل على صدقها، لأنها ناتجة عن شهود، وما يأتي من هذا الطريق لا يدخله الريب ولا الشكوك[4].

3- أنها معرفة لا تنال بالكسب، ولا يحدثها الإنسان بإرادته

1- أسين بلاثيوس ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ،ص 218.

2- المرجع نفسه، و الصفحة.

3- ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج2،ص608

4- المرجع نفسه، و الصفحة.

4- أنها معرفة ينكشف فيها المركوز داخل فطرة الإنسان، وذلك بعد انسلاخ العارف عن العالم وعن ذاته بل عن إنيته.

5- أنها معرفة لا يمكن للإنسان أن يعبر عنها، لأنها أحوال وجدانية، وما كان كذلك يصعب نقل مضمونه إلى الغير إلا بطريق الإشارة، وها هو ابن عربي يصفها قائلا بأنها:" لا تنقال، ولا تنحكي، ولا يعرفها إلا من ذاقها، وليس يمكن أن يبلّغها من ذاقها إلى من لم يذقها"[1]، ويقول أيضا:" فالتعبير عن الحال الذوقي محال، لأنه خارج عن حصر الألفاظ"[2].

8- موضوع المعرفة:

الله جل شأنه هو عند ابن عربي ـــ كما هو عند الصوفية جميعا ـــ هو موضوع المعرفة، "لأنه أشرف الموجودات وأعز المعلومات"[3]، ومن هنا فالصوفي يتوجه بكنه همته إلى طريق معرفته، لأنها أشرف الطرق وأفضلها لارتباطها بسعادة الإنسان الأبدية.

ولهذا فمهما تعددت الطرق التي ينتهجها كل سالك من محيط دائرة الوجود فإن الغاية واحدة وهي الوصول إلى المركز، وهذه حقيقة المعرفة عند صوفينا الأندلسي.

ولما كانت معرفة الحق على الحقيقة من أصعب المعارف فقد تنبه ابن عربي إلى إمكانية وقوع الكثير في أخطاء فيها نتيجة ما يتوهمه الإنسان أو ينشغل به عن إدراك عبوديته الحقة لمولاه، لذلك كان كمال المعرفة به منوطا بوصول العارف إلى أقصى درجات الوعي والتبصر، لذلك ما فتئ "الشيخ الأكبر" يحذرنا من الوقوع في هذه الأخطاء، و لعل كتابه "ما لا يعول عليه" أكبر شاهد على ما نقول.

ومن الأغاليط التي يقع فيها السالكون أغلوطة المناسبة بين الذات الإلهية والخلق، فتوهمت طائفة الحلول والاتحاد، وأخرى الوصول، ومن ثم انتقد ابن عربي القائلين بالمناسبة في أكثر من موضع في كتبه، من ذلك قوله " أية مناسبة بين الحق سبحانه الواجب الوجود بذاته وبين الممكن وإن كان واجبا به عند من يقول بذلك من القائلين باقتضاء ذلك للذات ...، فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدا من حيث الذات ".[4]

ونجده في مواضع أخرى يثني على ابن العريف خيرا في قولته:" ليس بينه ـــ أي الحق ـــ وبين العباد

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3،ص260.

2- ابن عربي،العبادلة، (مرجع سابق)،ص173.

3- ابن عربي الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من المشروط ضمن كتاب التحفة البهية والطرق الشهية، ط1 بيروت: دار الآفاق الجديدة 1981م، ص 223.

4- ابن عربي، التجليات ،(مرجع سابق)، ص 41

نسب إلا العناية، ولا سبب إلا الحكم، ولا وقت غير الأزل، وما بقي فعمي وتلبيس ".[1]

وليس في هذا أدنى تناقض في مذهب ابن عربي، ذلك أن ما يتحدث عنه هنا هو حقيقة الذات التي لا سبيل إلى اكتناهها إلا عن طريق الأسماء والصفات، كما أنه لا سبيل إلى معرفة ما انطوت عليه من الحقائق في غيبها المطلق، ذلك أن لكل ظهور للذات تجليا خاصا وسرا لا يمكن معرفته إلا بعد حدوثه في عالم الإمكان، وهذا ما أكده بقوله:" إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا، وإنما متعلقه العلم بالرتبة وهو مسمى الله ... وبأية حقيقة يصدر الكون عن هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة المجهولة العين والكيف، وعندنا لا خلاف أنها لا تعلم ".[2]

ويقرر "الشيخ الأكبر" :" إن المقول عليه:" كان الله ولا شيء" إنما هي الألوهية لا الذات من حيث وجودها فحسب، فتحقق وكل حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو بحكم الألوهية، وهي أحكام كثيرة هي نسب وإضافات وسلوب ترجع إلى عين واحدة لم تتعدد من حيث الإنية والهوية، وإنما تتعدد من حيث الحقائق الإمكانية والفهوانية، فالكثرة في العالم حكما وعينا، وهناك حكما لا عينا ونسبا لا حقيقة، وهنا زلت أقدام طائفة من الإسلاميين حيث حكموا بمن لا يقبل التشبيه على من يقبل التشبيه، واعتمدوا على ما تحققوه من الأمور الجامعة والرابطة كالدليل والمدلول والحقيقة والمحقق والعلة والشرط، وهذا لا يليق بالذات، لكن تقبله الألوهة من وجه وترده من وجه، فالتزمت طائفة وجه القبول، والتزمت طائفة أخرى وجه الرد، ووقع الخلاف بينهما ".[3]

ويرى ابن عربي أنه يستحيل الإحاطة بحقيقة الذات الإلهية، وفي هذا يقول: " فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود انفرد الحق به وهو الحضرة التي يرى فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه، فلو كان لنا فيه مدخل لأحطنا علما بالله وبما عنده، وهذا محال ".[4]

لذلك رفض صوفينا أن تكون الذات الإلهية مدركة بالحواس أو العقول أو بالتصورات والأوهام، وهذا ما وضحه بقوله: " ومن أعجب الأمور عندنا أن يكون الإنسان يقلد فكره ونظره، وهو محدث مثله وقوة من قوى الإنسان التي خلقها الله فيه، وجعل تلك القوة خديمة العقل، ويقلدها العقل فيما تعطيه هذه القوة ويعلم أنها لا تتعدى مرتبتها، وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوة أخرى مثل القوة الحافظة والمصورة والمتخيلة، والقوى التي هي الحواس من لمس و طعم وشم وسمع وبصر،

1- ابن عربي ، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى، (مرجع سابق) ج2، ص 83.

2- ابن عربي ، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ج1، ص 160.

3- ابن عربي،المسائل، تح: موفق فوزي الجعر، (مرجع سابق)، ص 45.

4- ابن عربي، كتاب الجلال و الجمال ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق) ص4.

نقول: ومع هذا القصور كله يقلدها العقل في معرفة ربه، ولا يقلد ربه فيما يخبر به عن نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، فهذا من أعجب ما طرأ في العالم من الغلط ".[1]

ولفريد الدين العطار كلام يتفق فيه مع ابن عربي في هذا المجال إذ يقول:" هيهات هيهات للعقل أن يقوى على إدراك الله سبحانه وتعالى؛ فالعقل عاجز عن إدراك سر المخلوقات، فكيف به يجرؤ على معرفة سر الخالق؟ ".[2]

ويقول ابن عربي:" وليس للعقل والروح طريق للطواف حولك، ولا يمكن لشخص قط إدراك كنه صفتك، وإذا قدر للعقل أن يدرك أثرا من آثار وجودك فلن يستطيع أن يسلك الطريق إلى إدراك كنهك"[3].

والحقيقة أن ابن عربي عندما يجعل المعرفة اتصالا مباشرا بين المعرفة الفطرية المركوزة في أصل الفطرة[4] والحق المطلق إنما ينظر إلى هذا الاتصال باعتباره اتصال فرع بأصل، أو عودة الناي إلى منبت الغاب كما يقول مولانا " جلال الدين الرومي" (ت672م)، والناي الذي يئن منذ قطع عن أمه الشجرة هو مثال الإنسان الذي يحن في غربته إلى أصل الفطرة، وقد عبر عه مولانا بعبارة طلية فقال:" منذ أن كان من الغاب اقتلاعي ، ضج الرجال والنساء في صوت التياعي، ابتغي صدرا يمزقه الفراق، كي أبث شرح آلام الاشتياق، كل من يبقى بعيدا عن أصوله، لا يزال يروم أيام وصاله "[5].

والإنسان في ترقيه هو الفرع، فلو قدر له الوصول إلى منبته بالانخلاع عن كل ما تلبس، فمضى ذلك أنه عاد إلى مرتبة " تأنيسه " أي إلى عينه الثابت أزلا، فإذا تأنس الإنسان كان هذا إيذانا بقيام المناسبة الرابطة بينه وبين الحق من أكثر الوجود مناسبة، ذلك لأن هذا يعني تغليب حكم الوحدة الحقية بعد التخلص من أحكام الكثرة الكونية، وهذا ما عبر عنه " صدر الدين القونوي " أحد تلاميذ ابن عربي الممتازين فقال:" فإذا تأنس الإنسان كالمفارق العالم، وكالمجيء لرقيقة المناسبة الرابطة من أكثر الوجوه بينه وبين الحق، لتغليب حكم الوحدة الحقيقية على الكثرة الخلقية، ولا يحدث هذا إلا إذا قويت سلطنة الحق المستجن في قلب الإنسان وضعفت فيه أحكام الكثرة والإمكان.[6]

ومن الجلي أن الإنسان الذي تأنس هو الواصل إلى المرتبة "الكمالية" الذي هو عند صوفينا الأندلسي

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى ،(مرجع سابق)، ج4، ص 316-317.

2- فريد الدين العطار، منطق الطير،تح: بديع محمد جمعة ،ط بيروت: دار الأندلس 2002م ص 98.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 69؛ ابن عربي، عقلة المستوفر، (مرجع سابق)، ص 95-96.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 69؛ ابن عربي عقلة المستوفر (مرجع سابق) ص 95-96.

5- جلال الدين الرومي، المثنوي، تر: إبراهيم دسوقي شتا، ط1 .القاهرة المجلس الأعلى للثقافة 1996م ج 1 ، ص 35.

6- نقلا عن:إبراهيم ياسين دلالات المصطلح في التصوف الإسلامي ،ط1، القاهرة دار المعارف 1999م، ص 13.

الإنسان غير الحيوان، بل هو الإنسان الخليفة المخلوق على الصورة " فيظهر كل شيء فيه ويطلع على ما هو منقوش في علم الحق مرتسم فيه، وهو ارتسام للعلم مطابق لارتسام الأشياء في ذات الحق من حيث نسبة علمه الذاتي الأزلي أو يصير مرآة لنفس الارتسام الأزلي الإلهي "[1].

و الوصول إلى هذه المرتبة أمر مقصور على الكمل من البشر الذين اختصهم الله بعنايته، وأظهر لهم من فضله ما لم يكونوا يحتسبون.

9- غاية المعرفة:

غاية الطريق الصوفي عند ابن عربي هو "معرفة الله" بل هو المقصود الحقيقي من التوحيد الذي هو حقيقه المعرفة عند صوفينا الأندلسي، لأن المعرفة عنده هي النهاية لكل السالكين لطريق الله.[2]

وهو في رأيه قريب إلى رأي شيخه أبي مدين (ت 594هـ) الذي يقول:" التوحيد ثمره المعرفة، ولا ينال إلا بقلب الأخلاق والصفة ".[3]

ولا يحظى الإنسان بهذه المعرفة إلا إذا خلا قلبه عن الفكر، ومن خلاله: " تستنير النفس وتصفو، وتعود إلى أصلها، وتتحدد بالعقل الأول، وربما اتفقت أن تكون كهو ".[4]

والوصول إلى هذا المقام هو وصول إلى مقام الإنسانية الحقيقية التي هي مقام "الخلافة" و"النيابة" و"الإمامة"، وفيها يكون العارف واعيا بصورته التي خلق عليها.

والذي نود أن نقرره أن ابن عربي على كونه صوفيا يعتمد في تحصيل معارفه على البصيرة، إلا أنه يقرر أن لكل من الحواس والعقل والخيال دورا في المعرفة المباشرة والفطرية.

وهو وإن كان يرى أن دور الحواس محدود لأنها تعمل في مجالات محدودة كما أن العقل قاصر لأنه يعتمد في إصداره للأحكام على أشياء أقل منه شأنا فمن ثم فإن العقل عاجز في إدراك المطلق اللامتناهي بأدوات لا تعرف إلا المقيد المتناهي وإذا كان قد بطل تعلق الحس بالله فقد بطل معرفة الحق به.

وإذا كان قد بطل تعلق الحس بالله عند ابن عربي فقد بطل تعلق الخيال به، وذلك لأن الخيال يعتمد بدوره على الحس وهو ما عبر عنه بقوله: "وأما القوة الخيالية فإنها لا تضبط إلا ما أعطاها الحس"[5].

كما أن الله لا يعرف من طريق العقل من جهة الفكر لأن الإنسان لا يفكر إلا في أشياء موجودة

1- إبراهيم ياسين، دلالات المصطلح في التصوف الإسلامي ، (مرجع سابق)،، ص14.

2- ابن عربي ،بلغة الخواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان ،مخطوط تحت رقم 3753 تصوف بلدية الإسكندرية ص 3.

3- ابن عربي ،محاضرة الأبرار و مسامرة الأخيار، ط بيروت: دار صادر (د.ت) ج1، ص 307.

4 - المرجع السابق ص8.

5 - ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي ،(مرجع سابق)،ج2،ص99.

عنده تلقاها من جهة أوائل العقل ، ومن إعمال الفكر في خزانة الخيال، وكما يقول ابن عربي: "فما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئا .... إلا بواسطة هذه القوى وفيها من العلل ما فيها."[1]

وعلى الرغم من أن ابن عربي لم يعول على النظر العقلي ولا على الفلسفة والفلاسفة فإنه ينصح بعدم الإنكار عليهم بمجرد أنهم فلاسفة: " إذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلا، فعسى أن تكون المسألة فيما عنده من الحق"[2].

وهكذا يرفض صوفينا البداية الصفرية في المعرفة وهو منهج نادى به منذ ثمانية قرون وما أحوجنا اليوم إلى الأخذ بالدرس "العرابي ".

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي ،(مرجع سابق)،ج4،ص319.

2-المرجع نفسه ،ج1،ص145.

الفصل الرابع

مشكلة الحرية والقدر

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

المتعمق في مذهب ابن عربي الإنساني، يجد أن "الشيخ الأكبر" لم يكتف بالحديث عن مكانة الإنسان وقيمته في الكون، وما أسبغه عليه من آياته على وجوده، ولا كذلك بالحديث عن لطيفته المدبرة وقواها تارة ومعرفتها تارة أخرى، وإنما عالج مشكلة "الحرية والقدر" وما يرتبط بها من تكليف الإنسان بالأوامر والنواهي، وما يلزم عن ذلك من مسئولية عن فعل الخيرات أو ارتكاب المنكرات، وما يترتب على كل ذلك من حصول الثواب والعقاب، أو الوعد والوعيد، كما يعبر على ذلك المعتزلة، وهذه قضايا كلها من صميم الجوانب الأخلاقية في الإنسان.

ولذلك أفردناها بالبحث مسألة مسألة، وبخاصة وأنها لم تخلص عنده من نقد يوجهه لمسالك المتكلمين والفلاسفة في معالجاتهم لها، وسوف نبين أن ابن عربي في حلوله التي قدمها لحل هاته القضايا لم يخرج عن نسق مذهبه الفكري الذي ارتضاه وآمن به على بصيرة.

أولا- مشكلة الحرية والقدر:

ونبدأ أولا بمشكلة " الحرية والقدر"، أو ما يمكن تسميته "بخلق الأفعال" و" الاستطاعة" و"الجبر والاختيار"، حيث شغلت هاته المشكلة الباحثين والدارسين قديما وحديثا، الأمر الذي جعل منها قضية لها أهميتها في مجال العقائد والفلسفة والتصوف ولذلك أدلى فيها ابن عربي بدلوه.

ولقد تباينت الحلول التي قدمت لحل هاته المشكلة بحسب تعدد مناهج تلك المدارس، وكل مدرسة من تلك المدارس تحاول أن تجد سندها في الكتاب والسنة بجانب أدلتها العقلية.

وليس من نافلة القول في شيء أن تدلل أن هذه المشكلة كانت من بواكير القضايا الأولى التي ساهمت في بروز"علم الكلام الإسلامي"، بل إن إرهاصاتها الأولى وجدت منذ وقت مبكر في عهد الرسول ﷺ ذاته، إذ أخرج شيخ الإسلام إسماعيل الهروي في كتاب "ذم الكلام" بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: "خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم وهم يختصمون في القدر، فخرج مغضبا يعرف في وجهه الغضب حتى وقف عليهم فقال ﷺ: "يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض، وأن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن نزل القرآن يصدق بعضه بعضا، ما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به"[1].

---

[1]- رواه أحمد في المسند، مسند عبد الله بن عمر، حديث رقم: 6806، ج2 ص 402؛ وانظر: محمد بن علي الأنصاري الهروي، ذم الكلام، تح: د- صبيح دغيم، ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994م، ص31

وروي عن عمر بن الخطاب أنه أقام الحد على من سرق، وضربه مع ذلك أسواطا عندما احتج بقوله: "قضى الله علي"، وسئل عمر في سبب ضربه بالسوط فوق قطع يده فقال: "القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله" [1].

وحقيقة الأمر أن هذه المشكلة من أهم المشكلات التي ترتبط بحياة الإنسان ارتباطا وثيقا، ولا تنفك عن وجوده في الوقت نفسه، إذ لما وجد الإنسان نفسه قادرا على بعض الأفعال دون بعضها الآخر، كان هذا دافعا له أن يطرح على نفسه تساؤلا مفاده أهو قادر وقدرته لا حد لها، أم أن قدرته بقدرة أخرى هي القدرة الإلهية؟

ولعل مما زاد المشكلة إثارة هي النصوص الدينية نفسها، إذ فيها نصوص يفهم منها الجبر وأخرى الاختيار مما أفسح مجالا للرأي ومندوحة للتأويل[2].

ولعل هذا هو الذي دفع "أبا حيان التوحيدي" إلى أن يقول : "من لحظ الحوادث والأكوان والصوادر والأواني من معدن الإلهيات أقر بالجبر، وعرى نفسه عن الفعل والاختيار والتصريف، لأن هذه كلها وإن كانت ناشئة من ناحية البشر، فإن منشأها الأول إنما هو الدواعي والبواعث والصوارف التي تنسب إلى الله، فأما من نظر إلى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والإرادات من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين فإنه يعلقها بهم، ويلقيها برقابهم، ويرى أن أحدا ما أتى إلا من قبل نفسه، وبسوء اختياره وبشدة تقصيره وإيثار شقائه"[3].

ويعترف أبو حيان التوحيدي بصعوبة اختيار أحد الاحتمالين، وفي هذا المعنى يقول: "ولذلك فإن الملحوظين صحيحان، بل أن الملاحظين مصيبان، ومع ذلك فالاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف"[4].

والحقيقة أن "أبا حيان التوحيدي" كان صادقا في تصويره لهذه المشكلة إلى أبعد حد، وما سجله من ملاحظات على الفريقين هو نفسه الذي استرعى انتباه ابن عربي فقال: "إن نسبت الفعل إلى قدرة العبد كان لذلك وجه في الأخبار الإلهي، وإن نسبت الفعل إلى الله كان لذلك وجه في الأخبار الإلهي، وأما الأدلة

---

[1]- انظر هذه الأقوال وأخرى غيرها عند د – يحي هاشم فرغلي، **نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية**، ط1: القاهرة: منشورات مجمع البحوث الإسلامية، 1972م، ص45

[2]- لمزيد من التوسع في هذه القضايا ينظر: د- كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**، ط1، القاهرة: دار المعرفة الجامعية 1980م، ص 256-289، د – أبو الوفا التفتازاني، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، ط1، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر 1979م، ص 135-152

[3]-أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تح: أحمد أمين بالإشتراك مع أحمد زين، ط1، بيروت: دار المكتبة الحياة (د-ت) ج1، ص 223

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

العقلية فقد تعارضت عند العقلاء، وإن كانت غير متعارضة في نفس الأمر ولكن عسر وتعذر على العقلاء تمييز الدليل من الشبهة"[1].

كما يلحظ "الشيخ الأكبر" أن الصعوبة تتصل بالعبد، وهذا ما حدا به إلى القول: "وكذلك في حقيقة العبد يتعذر لتعلق الأمر به فلا يؤمر إلا من له قدرة على فعل ما يؤمر به، وتمكن من ترك ما ينهى عنه، فيعسر نفي الفعل عن المكلف الذي هو العبد لارتفاع حكمة الخطاب في ذلك والإخبار الآخر.

والوجه الآخر العقلي يعطي أن الفعل المنسوب إلى العبد إنما هو الله فقد تعارضا خبرا وعقلا، وهذا موضع الحيرة وسبب وقوع الخلاف في هذه المسألة بين العقلاء في نظرهم في أدلتهم وبين أهل الأخبار في أدلتهم[2].

ولعل هذه الحيرة التي يشير إليها ابن عربي هي حيرة فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي قام بعمل استقرائي[3] للآيات والأحاديث النبوية، فبدت له الأدلة النقلية متعارضة.

ففي القرآن الكريم آيات تدل على الجبر مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[4] " وقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ ﴾[5]، وقوله في آية أخرى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾[6].

وهناك آيات أخرى في القرآن يفهم منها صراحة تأكيد الاختيار مثال ذلك:﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[7]، وقوله أيضا: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[8].

وقد يظهر التعارض حسب زعمه في الآية الواحدة مثل قوله تعالى: ﴿أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[9]، وقوله في آية

---

[1] – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 604.

[2] – المرجع نفسه والصفحة.

[3] – انظر– محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد، ط3: القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1969م، ص 118.

[4] – القمر، الآية: 49.

[5] – الرعد، الآية: 8.

[6] – الحديد ، الآية: 22.

[7] – الشورى ، الآية: 30.

[8] – البقرة، الآية: 296.

[9] – آل عمران، الآية: 165.

أخرى: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[1] .

وإذا كانت هذه الآيات حسب وجهة ابن رشد متعارضة، فكذلك يوجد مثل هذا التضاد في الأحاديث النبوية، كالتضاد في قوله ﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه "[2]، وقوله حكاية عن ربه : "خلقت هؤلاء للجنة، وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون "[3].

هذا هو حال الأدلة السمعية، ولا تختلف عنها في ذلك الأدلة العقلية، إذ التعارض واضح كل الوضوح بين رأي القائلين بالاختيار، ورأي القائلين بالجبر المحض، ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين:

فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا إن للإنسان كسبا، وإن المكتسب، والكسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له كما يقرر ابن رشد، فإنه إذ كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه[4].

ويعتبر ابن رشد أن هذا أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة، وللاختلاف ـــ كما يرى ـــ سبب آخر سوى السمع، وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة، وذلك إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب أن يكون هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون ههنا خالق غير الله، قال: وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه، وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبورا عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب، وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة[5].

وهذا التعارض أو التضاد لم يأت عبثا أو مصادفة، بل كان مقصودا من الشارع لكي يوحي إلى

---

[1]- النساء ، الآية: 79.

[2]- سبق تخريجه.

[3]- رواه مالك في الموطأ عن عمر بن الخطاب في كتاب القدر باب النهي عن القول بالقدر ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط القاهرة: دار الكتاب المصري بالاشتراك مع دار الكتاب اللبناني (د-ت) ج2، ص 898-899، والحديث أخرجه أيضا أبو داود في كتاب السنة باب القدر، والترمذي في كتاب التفسير، سورة الأعراف الحديث رقم 02.

[4]- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: د محمود قاسم ،(مرجع سابق)،ص 225-226.

[5]- المرجع نفسه، ص 226.

العلماء القادرين على فهم الكتاب والسنة فهما صحيحا، بالحل الذي يجب أن يذهب الشبهة التي فرقت بين المتكلمين.

وهذا الحل هو الذي كادت تقع عليه المعتزلة في وجهة نظر ابن رشد؛ ذلك لأن هاته الفرقة قد نصت على أن الله يخلق للعبد قدرة على فعل الضدين[1].

والمتأمل فيما انتهى إليه ابن رشد يكاد يجد تطابقا بينه وبين "صوفينا الأندلسي" وبخاصة حينما يقول: "وكون الإنسان على الصورة يطلب وجود الفعل له والتكليف يؤيده والحس يشهد له فهو أقوى في الدلالة، ولا يقدح فيه رجوع كل ذلك إلى الله بحكم الأصل فإنه لا ينافي هذا التقرير، ولهذا ضعفت حجة القائلين بالكسب لا من قولهم قالوا بالكسب، فإن هؤلاء أيضا يقولون به، لأنه خبر شرعي، وأمر عقلي يعلمه الإنسان من نفسه وإنما تضعف حجتهم في نفيهم الأثر على القدرة الحادثة"[2].

وهذا ما عبر عنه مولانا جلال الدين الرومي بعبارة طلية فقال ردا على الجبرية: "لو كان الجبر لما توجه الأمر والنهي إلى الإنسان، وما كلف الإنسان بالشرائع والأحكام، فهل سمع إنسان يأمر حجرا وينهاه "[3].

ويقول في موضع آخر:"إن القرآن كله أمر ونهي ووعيد، و لم نسمع عاقلا يأمر الرخام أو ينهى الحديد"[4].

والحقيقة أننا إذا تتبعنا آراء "الشيخ الأكبر" في عقيدة القضاء والقدر عند الإنسان وجدناه يقرر أن الإنسان حر مختار، وهذا ما كان ملحظا للمفكر الفرنسي المسلم "فريتجوف شيون"[5].

ولذلك نراه في نصوص أخر يقرر كيف أن العبد موجه لأفعاله الاختيارية، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[6].

وفي هذا المعنى يقول: "ذلك الأمر ولا بد، ويقول الحق سبحانه لعباده في كلامه العزيز: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[7]، و﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾[8]، و﴿جَاهِدُوا﴾[9]، ولا يقع شيء من ذلك"[10].

---

[1]–انظر: د محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ،(مرجع سابق) ،ص 120

[2]– ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 2، ص 604.

[3]– أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط9، الكويت: دار القلم 1993م، ج1، ص 285.

[4]– المرجع نفسه والصفحة.

[5]– انظر: Frithjof shuon، **comprendre l'islam**، éd seuil، 1976، p15

[6]– النحل ، الآية: 40.

[7]– البقرة ، الآية: 43.

[8]– آل عمران ، الآية: 200.

[9]– الحج ، الآية: 78.

[10]– ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 604.

ويبين لنا ابن عربي ذلك بأن الأمر غير متوجه إلى أفعال العباد وإلا لوجدت الصلاة في غير مصل والصيام في غير صائم، وإنما الأمر متوجه إلى العباد لإيجاد هذه الأفعال بقدرة أودعها فيهم.

وهذا ما عبر عنه الشيخ بقوله: "فإذا تعلق الإذن الإلهي الذي هو ﴿كُنْ﴾ الحية بإيجاد عين الجهاد أو الرباط أو الصلاة أو أي شيء كان من أفعال العباد تكون في حين التوجه علينا، وليس من شأن الأفعال أن تقوم بنفسها، فكانت الصلاة تظهر في غير مصل والصيام في غير صائم، والجهاد في غير مجاهد، وهو لا يصح، فلا بد من ظهورها في المجاهد والمصلي، وغير ذلك، فإذا ظهرت فيه نسب الله الفعل إليه وجازاه عليه منة وفضلا، لأنه ما ظهر عين الصلاة إلا في المصلي، فلو لم ينسب الفعل إليه لكان قدحا في الخطاب والتكليف ومباهتة للحس، وكان لا يوثق بالحس في شيء، فحسم الله هذا الأمر بما نسب من هذه الأفعال لمن أظهرها فيه، وأضافها إليه وأمرهم بها، وليس خلقها لهم، وإنما ذلك إلى الله تعالى"[1].

ولما كان البشر يدعون الاستطاعة على الفعل والترك تحملوا بسبب ذلك تبعات أفعالهم، فما حكم سبحانه عليهم إلا بهم، وهذا من حجته البالغة على الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون، ويستدل ابن عربي لرأيه هذا بقوله تعالى:﴿جَزَاءًا وِفَاقًا﴾[2]، وقوله أيضا: ﴿جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[3]، وقوله: ﴿جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾[4]، فأعمالهم عذبتهم وأعمالهم نعمتهم، فما حكم فيهم غيرهم، فلا يلومون إلا أنفسهم، كما قال الله فيما حكاه لنا من قول الشيطان لما قضى الأمر:﴿إِنَّ اللهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾[5] أي من حجة يقول ابن عربي ولا برهان:﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[6]، وليس كل من دعا تلزم إجابته، وبخاصة إذا لم يقدم دليلا يشهد على صدق دعواه، ولذلك يتساءل ابن عربي متعجبا: كيف يجحد الناس دعوة الأنبياء مع ظهور البرهان، ويتبعوا دعوة الشيطان العارية عن البرهان؟.

ولذلك قال لهم الشيطان: ﴿فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[7]"[8]، ولهذا نجد ابن عربي يعترف بعمق هاته المسألة وغموضها، وهذا ما عبر عنه بقوله: "فانظر ما أعجب هذا الأمر مع ما يتضمنه من التناقض

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 635.

[2]- النبأ ، الآية: 78.

[3]- الأحقاف ، الآية: 46.

[4]- التوبة ، الآية: 9.

[5]- إبراهيم ، الآية: 22.

[6]- إبراهيم ، الآية:22.

[7]- إبراهيم الآية: 22.

[8]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 112.

المحقق والإيمان بالطريقتين المتناقضتين فيه"[1].

وما ذلك في رأي ابن عربي إلا للاشتراك بين فعل العبد وخلق الله، وفي هذا المعنى يقول: "فبعض الأولياء المقتدين بعقد خاص يخلصون الفعل فيه لله، وبعض العلماء المقتدين بعقد خاص إنما يخلصون فيه للمكلف، والخاصة هم القائلون بالاشتراك، وهي مسألة عظيمة الخطب"[2].

ولذلك وجدنا "الشيخ الأكبر" يقرر هذا الأصل في أكثر من موضع في كتبه، ومع إيمان ابن عربي بأن الفعل من خلق الله فإنه لا مانع من أن ينسب الفعل إلى العبد، ولا يقدح في ذلك رجوع الكل إلى الله بحكم الأصل، وهذا ما وضحه في قوله: "فإنه ـــ يقصد الفعل ـــ لله بلا شك، مع ما فيه من رائحة الاشتراك بالخير الإلهي، في قوله تعالى:﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[3]، وقوله: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[4]، وقال: ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾[5]، فأضاف العمل وقتا إلينا ووقتا إليه فلهذا قلنا فيه رائحة اشتراك قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[6]، فأضاف الكل إلينا وقال : ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[7]، فله الإلهام فينا، ولنا العمل بما ألهم، وقال:﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾[8]، فقد يكون عطاؤه الإلهام وقد يكون خلق العمل"[9].

ويؤكد ابن عربي بعد أن يستعرض آراء المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة أن الفعل غير مخلص لأحد الجانبين، لا شرعا ولا عقلا ولا كشفا، وفي هذا المعنى يقول: "فهؤلاء ثلاثة أصناف أصحابنا، والأشاعرة، والمعتزلة مازال منهم وقوع الاشتراك، وهكذا أيضا حكم مثبتي العلل"[10].

ولعمق غور هذا الأمر رأينا ابن عربي كالمعتذر عن هذه الطوائف وهذا ما بينه فيقول: "ولا يمكن لنا أن نقول الكل على خطأ، فإن في الكل الشرائع الإلهية ونسبة الخطأ إليها محال، وما يخبر بالأشياء على ما هي عليه إلا الله فقد أخبر، فما هو الأمر إلا كما أخبر، لأن مرجوع الكل إليه فما خلص فهو مخلص،

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2 ، ص 635.

[2]- ابن عربي ، ما لا يعول عليه، تح: موفق فوزي الجبر (مرجع سابق) ص 83.

[3]- الصافات ، الآية: 96.

[4]- النساء ، الآية: 79.

[5]- النساء ، الآية: 78.

[6]- آل عمران ، الآية: 286.

[7]- الشمس ، الآية: 08.

[8]- الإسراء ، الآية: 20.

[9]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 3، ص 211.

[10]- المرجع نفسه ج 3، ص 211.

وما لم يخلص فما هو في نفسه مخلص فإن الله يقول الحق، وهو يهدي السبيل، فاتفق الحق والعالم جميعه في هذه المسألة على الاشتراك"[1].

ولذلك رأينا "الشيخ الأكبر" في مواضع من كتبه ينتقد المجبرة، كما ينتقد المعتزلة، وما ذلك في نظره إلا أن مقالة المجبرة فيها تعطيل تام للتكاليف الشرعية مادام الإنسان مجبورا في كل أفعاله، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: "الجبر لا يصح عند المحقق لكونه ينافي صحة الفعل للعبد، فإن الجبر حمل الممكن على الفعل مع وجود الإجابة من الممكن، فالجماد ليس بمجبور، لأنه لا يتصور منه فعل، ولا له عقل عادي، فالممكن ليس بمجبور، لأنه لا يتصور من فعل ولا له عقل محقق مع ظهور الآثار منه"[2].

كما ينتقد المعتزلة في مثل قوله: "كيف يصح أن يجده فاعلا على الإطلاق والكمال، وهو يجعل في ملكه فاعلا غيره مثل المعتزلي، وإن كان مسلما مؤمنا فإنه طالب لله تعالى، ومع كونه طالبا يضيف الطلب لنفسه حقيقة وجميع أفعاله التي تحت اختياره، فانظر هل وجد الله من يكون سلوكه على هذا المنهج قط؟"[3].

وعلى الرغم مما يبدو من ميل واضح من ابن عربي لآراء المعتزلة في هذه المسألة على حساب المجبرة والأشاعرة، كما تنبه إلى ذلك الباحث الجاد محمد عمارة بحق[4]، فإن ابن عربي يذهب إلى أن الحق يجانبهم أيضا، ذلك لأن تقريرهم نسبة الأفعال إلى المخلوق وحده هو في نظره نصف الحقيقة، وتعلق بالاسم الظاهر من أسماء الله، بينما الكامل هو الذي يجمع إلى اسمه الظاهر اسمه الباطن[5].

لكن هذا لا يعني أن ابن عربي لم يكن متنبها إلى سلامة موقف المعتزلة لما جعلوا الإقرار بقدرة الإنسان على الأفعال ضرورة لقيام التكاليف الشرعية[6]، ثم حرصهم الدائم على تنزيه الجناب الإلهي من أي نسبة تذم شرعا وعقلا وعادة.

وهناك طائفة أخرى من المتكلمين وهم الجمهور من الأشاعرة والماتريدية لم يسلموا أيضا من نقد ابن عربي، حيث يقرر هؤلاء أن الله هو الفاعل وأن للعبد كسبا، ولكنهم اختلفوا في معنى الكسب؛ فالأشاعرة فسروا الكسب بأن: "العبد إذا صمم عزمه فالله تعالى يخلق الفعل عنده، والعزم أيضا فعل

---

[1]- المرجع نفسه، ج3،ص 212 وينظر أيضا ابن عربي،رسالة ما لا يحول عليه،تح: موفق فوزي الجبر (مرجع سابق) ص83.

[2]- المرجع السابق ج1، ص 42.

[3]- ابن عربي، الانتصار، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق) ،ص 58.

[4]- د- محمد عمارة، نظرة جديدة إلى التراث، ط2، القاهرة: دار قتيبة 1988م، ص 135 وينظر أيضا د – محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية، ط2 القاهرة: دار الشروق 1988م، ص 112.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 630 او ينظر أيضا :ج 2، ص 670

[6]- المرجع نفسه، ج2، ص 604.

يكون واقعا بقدرة الله تعالى، فلا يكون للعبد في الفعل مدخل على سبيل الكسب، فالحق أن الكسب عند الأشاعرة هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلها من غير تأثير"[1].

أما الماتوريدية فذهبوا كما قرر ذلك الإمام النسفي[2] في "اعتماد الاعتقاد": "هو صرف القدرة إلى أحد المقدورين، وهو غير مخلوق لأن جميع ما يتوقف عليه فعل الجوارح من الحركات، وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى، لا تأثير لقدرة العبد فيه، وإنما محل قدرته عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجها صادقا للفعل طالبا إياه، فإذا وجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل، فيكون منسوبا إليه من حيث هو حركة، ومنسوبا إلى العبد من حيث هو زنا، ونحوه من الأصناف التي يكون بها الفعل معصية، وعلى منوال ذلك الطاعة، كالصلاة مثلا تكون الأفعال التي هي في حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى، من حيث هي حركات وإلى العبد من حيث هي صلاة، لأنه الصفة التي باعتبارها جزم العزم المصمم[3].

ومع هذا فلا الأشاعرة أصابوا ولا الماتوريدية، فيما ذهبوا إليه في فهم حقيقة أفعال العباد على الوجه الصحيح، ولذلك يتوجه إليهم ابن عربي بالنقد فيقول: "لو صح الفعل من الممكن لصح أن يكون قادرا ولا فعل له، فلا قدرة له، فإثبات القدرة ممكن دعوى بلا برهان، وكلامنا في هذا الفصل مع الأشاعرة المثبتين لها مع نفي الفعل عنه"[4].

وإذا كان ابن عربي ينتقد المتكلمين والفلاسفة جميعا في هذه المسألة، فما الذي يريده "الشيخ الأكبر"؟ وما الذي رامه؟

ونحن نستطيع أن نجيب عن هذين السؤالين إذا استطعنا فهم سر القدر عنده، والذي أغرانا بكشفه في كتبه، وهي سر قوله: "مذهب العلماء بالله أن الأفعال كلها لله بوجه، وتضاف إلى العبد بوجه، فلا يحجبنهم وجه عن وجه، كما لا يشغله شأن عن شأن"[5].

1- منهوم القضاء والقدر:

يرى ابن عربي أن القضاء هو: حكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء

---

[1]- أبو عذبة، **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتوريدية**، ط1، بيروت: دار سبيل الرشاد 1996م، ص 75.

[2]- هو عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، المشهور بأبي البركات توفي عام (701هـ) وقيل (710هـ) فقيه ومفسر وعالم بالأصلين له العديد من المؤلفات انظر في ترجمته: عمر رضا كحاله، معجم المؤلفين، (مرجع سابق) ،ج6، ص 32

[3]- أبو عذبة الروضة البهية، (مرجع سابق) ،ص 76.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 42.

[5]- المرجع نفسه، ج1، ص 561.

على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها.

والقدر: توقيت ما هي عليه الأشياء من غير مزيد، فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، وهذا عين سر القدر لمن ﴿كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1] ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[2]، فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم بها فيها، بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه، حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان ...، فالله أعطى كل شيء خلقه، فيزل بقدر ما يشاء، وما يشاء إلا ما علم، فحكم به، وما علم ــ كما قلناه ــ إلا بما أعطاه المعلوم، فالتوقيت في الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع القدر"[3].

ويبين لنا عبد الرزاق القاشاني الفرق بين القضاء والقدر في هذا النص من الفص العزيزي فيقول: "القضاء: حكم الله تعالى في الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل في الغيب، فإنه مطلع بذاته على أحوال كل عين من الأعيان بما يقتضيها أو يقبلها إلى الأبد، وهي الأحوال التي عليها الأعيان حال ثبوتها"[4].

أما القدر فهو: "توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات، وتعليق كل واحد منها بزمان معين ووقت مقدر بسبب معين"[5]، ويقصد القاشاني بهذا: أن القدر هو إيجاد الأشياء في أوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة، ووقوعها في ذلك الوقت.

ويفرق بينهما فيقول: "فالقضاء لا توقيت فيه، والقدر تعيين كل حال في وقت معين لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، وتعليقه بسبب معين لا يتخطاه"[6].

ويؤكد "الشيخ الأكبر" "أن القضاء يحكم على القدر، والقدر لا حكم له في القضاء، بل حكمه في المقدر لا غير بحكم القضاء، فالقاضي حاكم والمقدر مؤقت، فالقدر التوقيت في الأشياء"[7].

وإذا كان ابن عربي يرى أن الله هو الذي يحكم في الأشياء، ــ أي يقضي ــ ... ولكن ذلك لا يعني أن الشيخ يذهب إلى أن القضاء على الأشياء والحكم أمر صادر من قبل الله سبحانه ابتداء، لأنه يرى أن هذا القضاء الإلهي هو أمر تابع للعلم الإلهي، والعلم الإلهي كما يرى "الشيخ الأكبر" تابع للأشياء؛ أي

---

[1]- ق ، الآية: 37.

[2]- الأنعام ، الآية: 149.

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص 131-132 ؛وينظر أيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج3، ص 112.

[4]- عبد الرزاق القاشاني، شرح على فصوص الحكم لابن عربي، ط3، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1987م، ص 196.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

[6]- عبد الرزاق القاشاني، شرح على فصوص الحكم ، (مرجع سابق)، ص 196.

[7]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج 3، ص 112.

للمعلوم كما أشرنا على ذلك سابقا، على الرغم من مخالفة "عبد الكريم الجيلي"، واعتباره لها من هفوات الشيخ أو زلات قلمه، ومن ثم فإن الأشياء في الواقع هي التي تحكم وتقضي، وهذا ما قرره صراحة: "إن الحق ما يحكم علينا إلا بنا لا بل نحن نحكم علينا بنا، ولكن فيه"[1].

وهو معنى يزيده إيضاحا فيقول: "وإذا قالوا ـــ يعني المحجوبين ـــ للحق: لم فعلت بنا كذا وكذا مما لا يوافق أغراضهم ﴿فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [2]، وهو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله، وأن ذلك منهم، فإنه ما علمهم إلا ما هو عليه، فتدحض حجتهم وتبقى الحجة لله تعالى البالغة، فمشيئته نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل المعلوم أثر في العلم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه ...، وما كنت عليه في ثبوتك ظهرت به في وجودك "[3].

2- مفهوم الحرية:

قضية الحرية من أهم القضايا الفلسفية التي شغلت العقل البشري منذ القديم، ويقصد بها: تلك الملكة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو كائن عاقل، يصدر في أفعاله عن فكر وروية.

ولقد درج التقليد الصوفي منذ القديم على تعريف الحرية بأنها: تعني التحرر من عبودية ما سوى الله وتحقيق العبودية الكاملة لله، وفي هذا المعنى يقول الشيخ أبو مدين: "وما وصل إلى صريح الحرية من عليه لنفسه بقية "[4].

وابن عربي يتابع شيوخه في هذه المسألة فيقول: "فالحرية عند القوم ـــ يقصد الصوفية ـــ من لا يسترقه كون إلا الله، فهو حر عما سوى الله، فالحرية عبودية محققة لله، فلا يكون عبدا لغير الله الذي خلقه"[5].

ولا شك أن هذا المعنى رفيع للحرية الإنسانية، إذ تخلص المرء من أشياء الدنيا وقيمها الأرضية، فتتحرر بذلك روحه من جميع الشوائب المضللة وقيود الرغبة والرهبة، وهما أصل قيود كثيرة.

فلا يخاف هذا العبد مما يخاف منه الناس، ولا يفرح بما يفرحون به عادة، وإنما يكون فرحه بالله

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم ، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص 82، وينظر أيضا ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 3 ص 112.

[2]- القلم ، الآية: 42.

[3]- المرجع السابق ج1، ص 82-83.

[4]-أبو مدين، المتن الربانية في المآثر الغوثية الشعيبية، مطبوع ضمن الديوان، جمع وترتيب العربي الشوار، ط 1، دمشق: مطبعة الترقي 1938م، ص 46.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 227.

تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللهِ وَبِرَحْمَتِهِ، فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾[1].

وإذا وصل العبد إلى الله أصاب هناك الحرية في أجمل صورها، لأنه خلص نفسه من جميع الشهوات والمشيئات، وهذا ما عبر عنه بقوله: "اعلم أن الحرية عند الطائفة الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه، فتكون حرا عن كل ما سوى الله"[2].

والحقيقة أن ابن عربي يرى أن الإنسان مادام مخلوقا على الصورة الإلهية، فهو حر حيث يطلب وجود الفعل من نفسه، والتكليف الشرعي يؤيده، وكذلك يشهد له الحس[3].

وهكذا لا يحاول ابن عربي التدليل على هذه القضية بالجدل الكلامي أو البرهان الفلسفي، وإنما ينظر إليها على أنها ضرورة لتحقيق ماهية الإنسان؛ ذلك لأن هذا الإنسان الكامل لا يحقق الغاية من وجوده إلا بالحرية، حيث لا يمكن أن تكون الأفعال الصادرة عنه قسرا، بل ينبغي أن تكون خضوعا عن طواعية للمثل الأخلاقية العليا، ذلك لأن الكائن الذي تخضع حركاته لجبرية ميكانيكية صارمة لا يستحق أن يكون لله خليفة.

وكون المشيئة الإلهية قد اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة في الإنسان ـــ كما يلحظ ذلك الدكتور محمد إقبال بحق ـــ، ولقد بقي على الإنسان أن يبرهن على أنه أهل للثقة، وربما كانت مغامرة كهذه هي وحدها التي تسير الابتلاء، والتنمية للقوى الممكنة لوجود خلق على ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾، ثم رد إلى ﴿أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾[4].

ويذهب ابن عربي إلى أن المراد من قضية "آدم" التي جاءت في القرآن بيان استحقاقه للسيادة في هاته الأرض، وتأهيله لمقام النيابة والخلافة والعبادة والمسؤولية.

وإذا كانت بعض الفلسفات الإشراقية مثل فلسفة أفلاطون، أو حتى الفلسفة المسيحية تذهب إلى أن هبوط الأرواح من عالم المثل إلى العالم الأرضي كان نتيجة أخطاء وقعت فيها أو آثام اجترحتها، وهذا العالم بمثابة عقوبة سجن للإنسان، كلا فإن آدم كما يقول ابن عربي: "لو لا خطيئته ما ظهرت سيادته في الدنيا، فهي التي سودته وأورثته الاجتباء، فما خرج من الجنة بخطيئته إلا لتظهر سيادته، فكان هبوطه هبوط خلافة لا هبوط بعد"[5].

---

[1]- يونس ، الآية: 58.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج 2، ص 502.

[3]- المرجع نفسه ج2، ص 604.

[4]- د- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني ،(مرجع سابق)، ص 99.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 1، ص 751.

وإن شئت قلت هبوط كرامة لا هبوط إهانة، فإنه كان يعبد الله في الجنة بالتعريف، فأهبطه الله الأرض ليعبده بالتكليف، كما يقول الشيخ أبو الحسن الشاذلي بحق[1].

وهكذا يرفض ابن عربي المفهوم القدحي عن العالم واعتباره عالم خسة وفساد، كما تذهب بعض الفلسفات الموغلة في الإشراق، وهذا ما بينه في أكثر من موضع في كتبه حيث يقول: "وأهبطت حواء للتناسل، وأهبط إبليس للإغواء، فكان هبوط آدم وحواء هبوط كرامة، وهبوط إبليس هبوط خذلان وعقوبة واكتساب أوزار"[2].

ويقول في موضع آخر: "ولم يكن الهبوط عقوبة لآدم وحواء، وإنما كان عقوبة لإبليس، فإن آدم أهبط لصدق الوعد بأن يجعل في الأرض خليفة "[3].

فالموجب إذن للضيق من هذا العالم والتبرم منه، والدعوة إلى خرق عوائده وسننه التي أودعها الله فيه، إذ ليس في الإمكان أبدع مما كان كما يؤكد ذلك ابن عربي.

فالإنسان "خلق محتاجا، ـــ يوضح ابن عربي ـــ إلى كل ما في الوجود، فما في الوجود شيء إلا وينادي بلسان فقر هذا العبد، أنا الذي يفتقر إلي فارجع إلي، فإذا كان عالما بالأمور علم أن الحق عند من ناداه، وأنه فقير إلى ذلك السبب لكونه مستعدا إلى هذا الفقر إليه، فإذا بحقيقته افتقر، ثم نظر إلى معطي ما هو محتاج إليه في هذا السبب فرآه الاسم الإلهي، فما افتقر إلا إلى الله من اسمه، ولا افتقر إلا بنفسه من آثر استعداده فعلم ما الفقر ومن افتقر ومن افتقر إليه"[4].

وهكذا نظر ابن عربي إلى العالم باعتباره نظاما من علة ومعلول أو سبب ومسبب، وقام بتأويله على هذا النحو الغريب من حيث كونه مظاهر للأسماء الإلهية، ومن ثم أمكن أن يسيطر عليه ويتحكم فيه وربما كان مرددا في ذلك قول "عمر ابن الخطاب": "أفر من قدر الله إلى قدر الله"[5]، هاته العبارة التي نجد

---

[1] – انظر: ابن عطاء الله، **لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه الشاذلي أبي الحسن**، ط القاهرة: مكتبة القاهرة 1979م، ص 85، وينظر أيضا ابن الصباغ، **درة الأسرار وتحفة الأبرار**، ط1، تونس: المطبعة الرسمية 1304ه، ص 105

[2] – مرجع سابق، ج 3، ص 405.

[3] – المرجع نفسه ، ج3، ص 404.

[4] – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 227.

[5] – أخرج مالك عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في قصة وباء الشام أنه لما جاء عمر ﷺ في سرغ وسمع وباء الشام أمر بالرجوع، فقال أبو عبيدة بن الجراح: أفرارا من قدر الله؟. فقال عمر ﷺ له: نعم، نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كانت لك إبل فهبطت واديا له عدوتان أحدهما مجدبة وأخرى مخصبة، ألست إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله. انظر: الإمام مالك بن أنس، **الموطأ**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (مرجع سابق)، ج2، ص 894-895.

صداها في قول "عبد القادر الجيلاني " فيما بعد حينما قال: "أنا أغالب أقدار الحق بالحق"[1].

وهكذا أدرك ابن عربي ببعد نظره أن الحرية الحقيقية لا تتحقق في رفع قانون الأسباب والمسببات، أو بالأحرى تتحقق في إدراك تلك القوانين من أجل تسخيرها لتحقيق غايات معينة، بطريقة محكمة، وفي هذا المعنى يقول: "ولهذا وضع الحق الأسباب في العالم ... وظهر العالم مربوطا بعضه ببعض، فلم تنبت سنبلة إلا عن زارع وأرض ومطر، وأمر بالاستسقاء تثبيتا منه في قلوب عباده لوجود الأسباب، ولهذا لم يكلف عباده قط الخروج عن السبب؛ فإثبات الأسباب أدل دليل على معرفة المثبت لها بربه، ومن رفعها رفع ما لا يصح رفعه ...، ومن لا علم له بما أشرنا إليه لا يعلم كيف يسلك الطريق إلى معرفة ربه بالأدب الإلهي، فإن رافع الأسباب سيء الأدب مع الله.

ومن عزل من ولاه الله فقد أساء الأدب وكذب في عزل ذلك الوالي، فانظر ما أجهل من كفر بالأسباب وقال بتركها، ومن ترك ما قدره الحق، فهو منازع لا عبد، وجاهل لا عالم "[2].

والواقع أن ابن عربي وفقَ مذهبه هذا للطبيعة يراها تجري على أصول ثابتة لا تتبدل، ومن ثمة فإن العلاقات السببية إذن معقدة تنشئها النفس لتحقيق مطالبها؛ ذلك لأن النفس مطالبة بالعيش في بيئة مركبة، لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها دون أن تردها إلى نظام يعطيها ـــ أي النفس ـــ نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها، وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة للنفس لا يمكن الاستغناء عنها"[3].

وبهذا تحصل النفس على حريتها وتزيدها قوة ونماء، ومن ثم فإن الهداية والسيطرة المدبرة في نشاط النفس تبين في وضوح أن للنفس علية شخصية حرة، وأنها تساهم في الحياة، وهذا ما بينه "الشيخ الأكبر" بقوله: "إن الله جعل في الوجود كتابين، كتابا فيه ما كان وما يكون، كتبه الله بحكم اسمه "المقيت"، وكتابا آخر ليس فيه سوى ما يتكون عن المكلفين...، وبه يطالبهم لا بالأمر ...، فمن الكتاب الثاني يسمى الحق خبيرا، ومن الأمر يسمى عليما، فهو العليم بالأول الخبير بالثاني إن عقلت"[4] .

ويبدو جليا من النص أن القدر للكتاب الثاني، وبه تقوم الحجة على الخلق، وحينما يوجه إبليس اللوم إلى متبعيه يوم القيامة سيكون ذلك نظرا منه إلى حكم الكتاب الثاني الذي به تقوم الحجة عليهم، فلو نظر إلى الأم والزبر الأول لم يقل لهم: ﴿وَلُومُوا أَنفُسَكُمْ﴾، فالقضاء للكتاب الأول يطلبه حكم الكتاب

---

[1]- هذه العبارة نالت استحسانا عظيما من الفقيه الحنبلي ابن تيمية حيث ذكرها في أكثر من موضع من فتاويه.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 72-73.

[3]- د- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام (مرجع سابق) ص 124.

[4]- المرجع السابق، ج3، ص 112.

الثاني، والقدر بالكتاب الثاني[1].

والظاهر أن الفيلسوف الهولندي "باروخ سبينوزا" متأثر بابن عربي في هذه المسألة حينما قرر بلا مواربة بأن: "لا شيء يحدث في الطبيعة إلا واتبع قوانينها، وأن هذه القوانين تسري على كل ما يتصوره العقل الإلهي، وأن للطبيعة نظاما ثابتا لا يتغير "[2].

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن ابن عربي لا يقول بجبرية تحكم الإنسان في سلوكه وتصرفاته على نحو ما يقول الجبرة القدامى، كما نادى بذلك "الجعد بن درهم" و" جهم ابن صفوان"، ومن المعلوم أن هؤلاء ملكت فكرة الإلهية عليهم جميع أقطارهم[3].

كما أنه لا يقول بالآلية الميكانيكية التي تزعم بأن: "أعمال الإنسان كلها آلية، يستطاع تفسيرها بالتفاعل بين وظائف البدن وأخلاطه، ولا فرق في أساس هذا التفسير بين تصرف الإنسان وتصرف الحيوان"[4].

وما ذلك إلا لأن هاته الفلسفة لا تستلزم وجود إله إلى جانب القوانين التي يفسرون بها حركات الوجود[5]، وهذا ما لم يقل به ابن عربي على الإطلاق، بل إن المتعمق في بنية ابن عربي الفكرية يجد كثيرا من الشواهد التي تتناقض مع هذا المبدأ كقوله: "بالخلق المتجدد" الذي استنبطه من قوله تعالى: ﴿ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[7]، حيث يقرر "الشيخ الأكبر" صراحة: "أن العالم لا يثبت قط على واحدة زمانا فردا، لأن الله خلاق على الدوام، ولو بقي العالم على حال واحدة لاتصف بالغنى عن الله، لكن الناس في لبس من خلق جديد[8].

وهذا ما يؤكده العلم الحديث بأن جسم الإنسان في حالة تغير، وتبدل طوال المدة التي يقضيها في الحياة الدنيا فبدني الذي في سن (30-40) غير بدني في سن (10-20).

وحتى الخلايا العصبية التي يقولون أنها لا تموت تحل محلها خلايا أخرى، فجسم الإنسان كما يقرر علماء العصر الحاضر في حالة تبدل دائم، فهو يدفع الطاقة نحو الخارج بانتظام، ويأخذ طاقة جديدة[9].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 3، ص 112.

[2]- سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، تر: د حسن حنفي، ط2 بيروت: دار الطليعة 1981م، ص 223.

[3]- د- عبد الحليم محمود، **التفكير الفلسفي في الإسلام**، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982م، ص 208.

[4]- عباس محمود العقاد، **الفلسفة القرآنية**،(مرجع سابق)، ص 146.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

[6]- ق ، الآية: 15.

[7]- الرحمن ، الآية: 29.

[8]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 3، ص 119.

[9]- مرتضى مطهري، **المعاد**، تر: جواد علي كسار، (مرجع سابق)، ص 311.

كما أن ابن عربي يقرر أن الله يتجلى في كل نفس، ولا يكرر التجلي للوسع الإلهي[1].

وهذا ما كشفه "أوغست هايتربرغ" العالم الألماني، صاحب جائزة نوبل في سنة 1932م، حيث قرر أن: "التجارب الطبيعية لا تتشابه على الإطلاق، ولا تأتي تجربة منها وفاقا للتجربة الأخرى تمام الموافقة، ولو اتحدت الآلات والظروف، وسمي مذهبه باللاحتمية"[2]، ولقد طعن "هيتربرغ" مذهب الحتمية طعنة نجلاء أردته إلى الوراء.

وإذا كانت الحتمية قد تضعضع الوثوق بها كما يقرر السير "آرثر أدنجتون" حيث قال: "لا أعتقد أن هناك انقساما ذا بال في رأي القائلين بهبوط مذهب الحتمية "[3]، لكن هذا لا يعني أن العالم يجري على غير نظام، وإنما معناه أن النظام لا يمنع الحرية، فالإنسان لم يتحرر من أسر الظروف الخارجية إلا حينما زادت معرفته بقوانين الطبيعة، وبعد أن كان الإنسان عبدا مسترقا لهذه الظروف أصبح في العصر الحديث سيدا عليها وعلى الكون يتصرف في خيراته وكنوزه بما حباه الله به من مواهب.

وليس من شك في أن حرية الإنسان قد تزايدت بتزايد معارفه العلمية، وقدراته الفنية، واختراعاته الآلية، فأصبحنا نراه اليوم يحيل "العوائق" نفسها إلى "وسائط"[4].

ومن هنا ندرك قول العلامة إقبال حينما ذكر أن: "النفس ــ بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ــ تفهم بيئتها وتسيطر عليها، فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء"[5] .

ونعود إلى "الشيخ الأكبر" في مسألة القضاء والقدر فنقول: "إن القضاء الذي هو الحكم في الأشياء، والقدر الذي هو توقيت ما عليه هذه الأشياء في أعيانها وأحوالها الثابتة إنما يرجع عنده إلى: "علم الله بما عليه هذه الأشياء، ومن ثم فلا شيء أكثر من وقوع وحدوث وظهور ما عليه هذه الأشياء من هذه الأشياء ذاتها"[6].

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: "والعلم تابع للمعلوم به، ومعه حيث صار، ويتعلق به على ما هو عليه"[7]، وهو رأي في العلم الإلهي يتفق مع رأي المعتزلة، بل كان ربما فيه أكثر وضوحا وحسما كما

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج 1، ص 126، وينظر أيضا ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 46، و ينظر أيضا :ج 3، ص 303-304.

[2]- عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، (مرجع سابق)، ص 147.

[3]- المرجع نفسه، ص 148.

[4]- د- زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط القاهرة: مكتبة مصر (د – ت) ص 82

[5]- د- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، (مرجع سابق)، ص 124.

[6]- د- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية،(مرجع سابق)،ص 113.

[7]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 4، ص 46.

يتبين من قول أحد الباحثين المعاصرين لا يتهم بالميل أو المحاباة لابن عربي على حساب المعتزلة[1].

ويزيد ابن عربي هذا المعنى وضوحا حينما يؤكد أنه: "ليس للعلم عند المحقق أثر في المعلوم أصلا، لأنه متأخر عنه فإنك تعلم المحال محالا، ولا أثر لك فيه من حيث علمك به، ولا لعلمك فيه أثر، والمحال لنفسه أعطاك العلم به، أنه محال فمن هنا نعلم أن العلم لا أثر له في المعلوم، بخلاف ما يتوهمه العلماء أصحاب النظر"[2].

ويبدو أن ابن عربي يشير في هذه المسألة إلى الفيلسوف ابن رشد الذي يقرر أن: "علم الله سبب في وجود الأشياء، وعلمنا مسبب عنها"[3].

ويوضح "الشيخ الأكبر" هذا المعنى عندما يؤكد مسئولية "الخلق" عن أفعالهم، ومن ثم يترتب على ذلك تبعة محاسبتهم ومجازاتهم عليها، إن خيرا فخير، وإن شرا فشر، ويناقش هذه المسألة من خلال حديثه عن صدور "علم الله" عن ذوات الخلق، وتبعية هذا العلم للمعلوم —كما أشرنا إلى ذلك آنفا—، فيقول ابن عربي معلقا على قوله تعالى:﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[4]، يقول "الشيخ الأكبر" : "أي الذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنا في ثبات عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾[5]، فلما قال مثل هذا قال أيضا:﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾، لأن قولي على حد علمي في خلقي، ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[6]؛ أي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من أنفسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون، ولذلك قال:﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[7]، فما ظلمهم الله، كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا، فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول، فلنا القول منا، ولهم الامتثال

---

[1]– انظر: ما كتبه: د– محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية (مرجع سابق) ص 116.

[2]– المرجع السابق، ج4، ص 223.

[3]– انظر: د – محمود قاسم، مقدمة تحقيق مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد (مرجع سابق) ص 456 ويمكن أن ينظر أيضا، د– محمود قاسم: **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الأكويني** ط 1، القاهرة مكتبة الأنجلو مصرية (د–ت) ص 169.

[4]– النحل، الآية: 125.

[5]– النحل، الآية: 125.

[6]– ق، الآية: 29.

[7]– الأعراف، الآية: 160.

وعدم الامتثال مع السماع منهم[1].

كما يرى ابن عربي أن مشيئة الله تابعة لعلمه الذي هو معلول للمعلومات، " فمشيئته أحدية التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه"[2].

وإذا كان الأمر على هذا المنوال فإن الإنسان سيد نفسه في مذهب ابن عربي إذ " لا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيهم ذواتهم، وهذا ما بينه بوضوح حينما يقول معلقا على قوله تعالى:﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾[3]، وهو ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجودا، فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق، وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك، وإن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك والحكم لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود، لأن ذلك له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود، فتعين عليك ما تعين عليك، فالأمر منك إليك، ومنك إليه "[4].

ولا شك أن هذا موقف في المسؤولية، وعلاقتها بالجزاء والثواب والعقاب متفق كل الاتفاق مع ما ذهب إليه المعتزلة.

ولقد بدا لي أثناء تتبعي لهذه القضية من خلال كتب "الشيخ الأكبر" أنه حرص على تبديدها في ثنايا كتبه، شأنها في ذلك "بعقيدة خاصة الخاصة" إمعانا في إخفائها على غير مستحقيها، وقد أشار إلى هذه الحقيقة في كتابه "الفتوحات المكية " حينما قال: "كل مصل أدى صلاته لوقتها، ولم يطلع ولا أنتج له معرفة بسر القدر الذي قد أومأنا إليه في هذا الكتاب في مواضع كثيرة مختلفة بطرائق عجيبة، فما صلى الصلاة لوقتها "[5].

ولذلك حاولت جمع هذه النصوص المتفرقة في عناصر ترشد إلى الموضوع، وتحيل عليه، وهي:

أ. إنكار "الشيخ الأكبر" لمفهوم الزمان الخطي بالنسبة لعلم الله الأزلي، حيث يقسم فيه الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل، وربطه لعلم الله الشامل بمفهوم التجلي، وفي هذا المعنى يقول: "ليس في حق نظرة الحق زمان ماض ولا مستقبل، بل الأمور كلها معلومة له ...، فهكذا هو إدراك الحق تعالى للعالم ولجميع

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج 1، ص 130-131.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص 82-83.

[3]- الصافات، الآية: 164.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج 1، ص 83.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 4، ص 176.

الممكنات في حال عدمها ووجودها، فعليها تنوعت الأحوال ...، فاستفادت من كشفها لذلك علما لم يكن عندها لا حالة لم تكن عليها، فتحقق هذا فإنها مسألة خفية غامضة تتعلق بسر القدر "[1].

ب. يؤكد ابن عربي على أحدية المشيئة وتعلقها بعلم الله الشامل كـــ" العلم بكونه مختارا، فإن الاختيار يعارضه أحدية المشيئة، فنسبيته إلى الحق إذا وصف به إنما ذلك من حيث ما هو الممكن عليه، لا من حيث ما هو الحق عليه، قال تعالى:﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ [2]، وقال أيضا: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ وما أحسن ما أتم به الآية: ﴿وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[3]، وهنا نبه على سر القدر[4]، وبه كانت الحجة البالغة لله على خلقه، وهذا هو الذي يليق بجناب الحق، والذي يرجع إلى الكون ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ فما شئنا، ولكن استدراك للتوصيل، فإن الممكن قابل للهداية والضلالة من حيث حقيقته، فهو موضع الانقسام وعليه يرد التقسيم، وفي نفس الأمر ليس لله فيه إلا أمر واحد، وهو معلوم عند الله من جهة حال الممكن"[5].

ج- يوضح ابن عربي في أكثر من موضع استحالة تبدل العلم وأحدية المشيئة، وبين سر القدر، وفي هذا المعنى يقول: "إخراج العبد عن اختياره، فإن أصله وأصل كل ما سوى الله الاضطرار والإجبار حتى اختيار العبد هو مجبور في اختياره، ومع أن الله فاعل مختار فإن ذلك من أجل قوله: ﴿وَيَخْتَارُ﴾، وقوله ﴿وَلَوْ شِئْنَا﴾ ولا يفعل ما سبق به علمه، وتبدل العلم محال يقول الله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[6]، وقال: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[7]، وما رأيت أحدا تفطن لهذا القول الإلهي، فإن معناه في غاية البيان، ولشدة وضوحه خفي، وقد نبهنا عليه في هذا الكتاب ـــ يقصد الفتوحات ـــ، وبيناه فإنه سر القدر "[8].

ثم يستطرد " الشيخ الأكبر " قائلا: "ومن وقف على هذه المسألة لم يعترض على الله في كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم، ولهذا قال: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[9] ، فلو كنت عاقلا تفهم عن الله كفتك هذه الآية "[10].

---

[1]- المرجع نفسه، ج1، ص 162.

[2]- السجدة ، الآية: 13.

[3]- ق ، الآية: 29.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 1، ص 162.

[5]- المرجع نفسه ج 3، ص 211 وأيضا ج1، ص 163، وينظر أيضا: ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص 82-83.

[6]- ق ، الآية: 29.

[7]- الأنعام ، الآية: 149.

[8]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 1، ص 405.

[9]- الأنبياء ، الآية: 23.

[10]- المرجع السابق والصفحة.

لكن السؤال الذي يواجهنا: كيف يكون الإنسان حرا كما قررنا سابقا، وهو مسؤول عما يجترحه مع ما يقرره ابن عربي في هذا الموضع؟

ولكي يتضح الأمر لا بد من معرفة الأساس الذي بنى عليه " الشيخ الأكبر" هذا المذهب، يوضح ابن عربي ذلك فيقول: "إنا كنا في مرتبة الوسط (تسمى الأعيان الثابتة) تقبل الوجود لذاتنا، وتقبل العدم لذاتنا، ونحن نقبل عليه، فيحكم فينا بما يعطيه حقيقته، ونكون ملكا له، ويظهر سلطانه فينا، فصار العدم المحال يطلبنا أن نكون ملكا له، وصار الحق الواجب الوجود لنفسه يطلبنا لنكون ملكه، ويظهر فينا سلطانه، ونحن على حقيقة نقبل بها الوصفين ونحن إلى العدم أقرب نسبة إلى الوجود فإنا معدومون، ولكن غير موصوفين بالمحال، لكن نعتنا في ذلك العدم الإمكان، وهو أنه ليس في قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم، لكن لنا أعيان ثابتة متميزة عليها يقع الخطاب من الطرفين فيقول العدم لنا كونوا على ما أنتم عليه من العدم، لأنه ليس لكم أن تكونوا في مرتبتي، ويقول الحق لكل عين من أعيان الممكنات، كن، فيأمره بالوجود فيقول الممكن نحن في العدم قد عرفناه وذقناه، وقد جاءنا أمر الواجب الوجود بالوجود وما نعرفه، ومالنا فيه قدم، فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمي، لنعلم ما هذا الوجود ذوقا، فكانوا عند قوله ﴿كُنْ﴾، فلما حصلوا في قبضته لم يرجعوا بعد ذلك إلى العدم أصلا لحلاوة لذة الوجود، وحمدوا رأيهم ورأوا بركة نصرهم الله على العدم المحال "[1].

والواقع أن لهذا العالم أو الممكنات استعدادا يخصها، ومن علم الله بهذا الاستعداد كان القضاء، وإلى هذا المذهب مال "شاه ولي الله الدهلوي " حيث يقول: "اعلم أن بعض أفعال الله يترتب على القوى المودعة في العالم بوجه من وجوه الترتب يشهد بذلك النقل والعقل قال رسول الله ﷺ: "إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود، وبين ذلك السهل والحزن والخبيث والطيب"[2] ...، ومن أيقن بما ذكرناه استراح من إشكالات كثيرة"[3].

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: "فمن عرف استعداده عرف قبوله، وما كل من عرف قبوله، يعرف استعداده إلا بعد القبول وإن كان يعرف مجملا "[4].

وبناء على هذا المذهب يكون العالم، فكل ممكن فيه يقوم بدوره على ما سبق من استعداد، وعليه فهم "الشيخ الأكبر" سر القدر، وهذا ما بينه الدكتور محمود قاسم –رحمه الله– حينما يذكر أن "سر

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 248.

[2]- سبق تخريجه.

[3]- شاه ولي الله الدين الدهلوي، حجة الله البالغة ،(مرجع سابق)، ج1، ص 17.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج 1، ص 67.

القدر الذي يتحدث "الشيخ الأكبر" عنه هو الأساس الذي ينبني عليه ترتيب وجود الكائنات، ويفسر التجانس الموجود بينها، ويتلخص هذا الأساس الميتافيزيقي في أن علم الله تابع لطبيعة الموضوعات التي ينصب عليها أي طبيعة الممكنات التي يعلمها، وأن حكمته تابعة لعلمه ....، فلكل شيء وجد في هذا العالم وضعه الخاص، وهناك حكمة لوجوده، لكن ما من مخلوق يستطيع أن يعرف مقامه أو مكانته في هذا الكون إلا بتعريف إلهي، لأن الله وحده هو الذي يعلم طبيعة هذا الكائن وما ينطوي عليه من إمكانات يجهلها هذا الكائن نفسه "[1].

ولأجل هذه الاستطاعة التي في الإنسان جاء التكليف، فأمروا ونهوا وجوزوا بما عملوا، ومن هنا فإن "كل إنسان مسئول عن نفسه، وهو مسئول في الحدود التي تقتضيها طبيعته وطاقته، وهو يستطيع في حدود هذه الطبيعة والطاقة، أن يحسن أو يسيء، ومن طبيعته أن يكون قابلا للسمو بنفسه أو الهبوط بها، وبقدر سموه أو هبوطه عن حدوده يكون جزاؤه خيرا أو شرا "[2] .

فما أعطاه الخير سواه ولا أعطاه الشر سواه، بل هو منعم ذاته ومعذبها، يقول ابن عربي: "فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه، ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[3] في علمهم بهم، إذ العلم تابع للمعلوم[4].

والحقيقة أنه بعد طول تفحص لنصوص ابن عربي في مسألة الحرية الإنسانية بدا لي أن " الشيخ الأكبر " يرى مستويين للفعل الإنساني.

المستوى الأول: وذلك حين ننظر للفعل الإنساني من زاوية الله، فحينئذ يكون هو الفاعل الحقيقي لكل شيء ووراء كل شيء، ومن هذه الزاوية يبدو الإنسان مجبرا لا مختارا، أو "مختارا ولكن لا اختيار في ذلك المختار"، كما يعبر عن هذه الحقيقة شاه ولي الله الدهلوي[5]، وإلى هذه الحقيقة أشار "الشيخ الأكبر " وهو يحدثنا عن درجات الفناء، وفي هذا المعنى يقول: "و أولها هو: أن يتجلى الحق بطريق الأفعال، ويسلب عن العبد إبصاره، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا إلا بالحق "[6]، وهذا المعنى يرتبط عند ابن عربي بعقيدة التبري من الحول والقوة، وهذا ما فهمه الشيخ من قوله تعالى:﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾[7].

وصاحب هذه الدرجة "يرى الفعل لله من خلف حجب الأكوان التي هي محل ظهور الأكوان

---

[1]- د – محمود قاسم، محي الدين بن عربي،(مرجع سابق)، ص 161-162.

[2]- المرجع نفسه، ص 164.

[3]- الأنعام ، الآية: 149.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي ،(مرجع سابق)، ج 1، ص 96، وينظر أيضا :د- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ،(مرجع سابق)، ص 114.

[5]- الدهلوي ، حجة الله البالغة، (مرجع سابق) ،ج1، ص 67.

[6]- ابن عربي، تحفة السفرة (مرجع سابق) ص 105.

[7]- الرعد ، الآية: 33.

فيها"[1]، لكن هذا المستوى لا يمثل الحقيقة إلا تمثيلا جزئيا، ومن ثم يجيء **المستوى الثاني**: ليكمل جانب الاختيار، وذلك حين ننظر إلى الصور الوجودية المتكثرة في عالم الخلق، ووقتها نشعر باختيارنا وبالحرية في تصرفنا، لأننا ندرك ذلك بالحس، وهذا المعنى الذي رامه ابن عربي حينما قال: "وكون الإنسان على الصورة يطلب وجود الفعل له، والتكليف يؤيده، والحس يشهد له، فهو أقوى في الدلالة، ولا يقدح فيه رجوع كل ذلك إلى الله بحكم الأصل، فإنه لا ينافي هذا التقرير"[2].

ولقد حاول ابن عربي مخلصا أن يقرب هذه المسألة العميقة الغور بأمثلة انتزعها من الكون، ولذلك رأيناه يستدل لها بمثال الشمس والقمر، وفي هذا المعنى يقول: "كما النور الشمسي إلى البدر في الحس، والفعل لنور البدر وهو للشمس، فكذلك ينسب الفعل للخلق في الحس والفعل إنما هو لله في نفس الأمر، ولاختلاف الأثر تغير الحكم النوري في الأشياء، فكان ما يعطيه النور بوساطة البدر خلاف ما يعطيه التكليف على من توجه، وبمن تعلق وكما تعلم عقلا أن القمر في نفسه ليس فيه من نور الشمس شيء، وإن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها وإنما كان لها مجلى، وإن الصفة لا تفارق موصوفها والاسم مسماه، كذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء، ولا حل فيه وإنما هو مجلى له خاصة ومظهر، وكما ينسب نور الشمس إلى البدر، كذلك ينسب الاقتدار إلى الخلق حسا والحال الحال، وإذا كان الأمر بين الشمس والبدر بهذه المسألة مع الخلق أخفى وأخفى، فمن وقف على هذا العلم فهو من أعلى علامات السعادة "[3].

ولعل أبرز من تصدوا لحل هذا المشكلة من تلاميذ الشيخ ابن عربي غير المباشرين "الأمير عبد القادر الجزائري" الذي يقول في الموقف 275 معلقا على قوله تعالى:﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[4] اعلمهم أن هذه الآية وأمثالها حيرت العقول والأوهام، فاختبطت فيها الآراء وتخالفت فيها الأفهام، حيث نسب تعالى خلق العباد، وعملهم إليه، وأثبت في ضمن ذلك لهم عملا، فأفرد وشرك، وذلك أنه تعالى يفعل تارة بلا واسطة حجاب مخلوق، وتارة بواسطة حجاب مخلوق، فظن الظانون أن الفعل للحجاب، وهو الصورة التي شوهد الفعل منها حسا، وظن آخرون أن الفعل مشترك بين الحق والصورة، وللفعل في الحقيقة إنما هو الله فإن العالم، كله أفعال الله "[5].

ويحدثنا الأمير عن واقعة وقعت له قيل لها فيها: "إنما أضاف تعالى الفعل إلى المخلوقات أحيانا، من

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 2، ص 513.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 604.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 2، ص 659.

[4]- الصافات ، الآية: 96.

[5]- الأمير عبد القادر، المواقف في التصوف والمواعظ والإرشاد، (مرجع سابق)، ج2، ص 823.

حيث إنهم صور وأشكال في الوجود الحق لا غير "[1].

وربما يتبين لنا مذهب ابن عربي أكثر إذا فهمت المسألة من جهة السببية أو بالأحرى حقيقتها في ارتباطها بالخلق والاقتدار الإلهيين، ففي هذه الحالة يمكن أن تتجلى حقيقة أفعال الإنسان مقارنة بأفعال الحق، وإنما تتجلى أفعال الحق وتتمظهر في عالم الغيب وعالم الشهادة، قال تعالى:﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[2] عندئذ يلمس المتعمق أن العالم في جملته وتفصيله ما هو إلا مرآة تظهر فيها أفعال الله تعالى.

ثانيا – قضية السببية:

ارتبطت السببية الكونية بالسببية الإنسانية في مباحث المتكلمين ارتباطا وثيقا، ولا غرو في ذلك إذ هما قضية واحدة، يتناولها الدارسون في مجالين مختلفين هما: الكون والإنسان.

غير أن الدراسات الكلامية تكاد تتمحض في تناول هذه القضية من جهة الفعل الإنساني، بينما غلب على الدوائر الفلسفية الاهتمام بالسببية في مجال الكون، وعلى كل حال فنحن نستطيع أن نقول: "إن المتكلمين قد تناولوا السببية الكونية من خلال بحثهم للسببية الإنسانية، وأن الفلاسفة قد تناولوا السببية الإنسانية من خلال بحثهم للسببية في الكون، فالفرق لا يعدو نقطة البدء لدى كل فريق، ومقدار التركيز والاهتمام الذي منحه كل فريق لهذه القضية في مجال الكون أو مجال الإنسان "[3].

وموقف ابن عربي من هذه القضية بنسبة الجبرية الصارمة إليه، كما قرر ذلك بعض دارسيه[4] إلا أن وجهة النظر هذه لا تثبت ولا تستقيم عندما نتعمق رأيه ونستقرئ نصوصه في هذه القضية، وفي هذا المعنى يقول: "فإثبات الأسباب أدل دليل على معرفة المثبت لها بربه، ومن رفعها رفع ما لا يصح رفعه ....، ومن لا علم له بما أشرنا إليه لا يعلم كيف يسلك الطريق إلى معرفة ربه بالأدب الإلهي، فإن رافع الأسباب سيء الأدب مع الله، ومن عزل من ولاه الله فقد أساء الأدب، وكذب في عزل الوالي فانظر ما أجهل من كفر بالأسباب، وقال بتركها، ومن ترك ما قرره الحق، فهو منازع لا عبد وجاهل لا عالم "[5].

بين السبب والعلة:

وبداية نود أن نشير إلى أن ابن عربي يؤثر استخدام السبب على العلة أدبا إلهيا من جهة، ومن جهة

---

[1] – المرجع نفسه والصفحة.

[2] – فصلت ، الآية: 53.

[3] – د-محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ،(مرجع سابق)، ص 135.

[4] – انظر: د– أبو العلا عفيفي، مقدمة تحقيق فصوص الحكم لابن عربي، (مرجع سابق) ،ج1، ص 35.

[5] – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج 3، ص 72-73.

أخرى ولعدم الرغبة في إطلاق شيء على الله لم يطلقه على نفسه، وهذا ما وضحه بقوله: "فأول دليل على توحيد الله تعالى، كونه علة في وجود العالم غير أن إطلاق هذا اللفظ عليه لم يرد به الشرع فلا نطلقه عليه ولا ندعوه به "[1].

وهذا ما يبدو في حوار روحي دار بينه وبين الحلاج حيث قال له: "يا حلاج، هل تصح عندك علته له؟ وأشرت ـــ إشارة تفهمه أني لم أقل بها ـــ فتبسم وقال لي: تريد قول القائل يا علة العلل ويا قديما لم يزل؟ قلت: نعم، قال: هذه قولة جاهل، اعلم إن الله يخلق العلل، وليس بعلة ...، لو كان علة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكلام، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، قلت: هكذا أعرفه، قال لي: هكذا ينبغي أن يعرف، فاثبت "[2] ، " فما تسمع أحدا من الناس إلا وهو يقول ما ثم إلا الله، وينفي الأسباب، فإذا أخذته بقوله، أو أنزلت به نازلة شاهد السبب وعمي عمن أثبته، وكفر به وآمن بما نفاه، فإذا اتفق لبعض الناس أن تلك النازلة ما ارتفعت بهذا السبب الذي استند إليه، وانقطعت به الأسباب حينئذ يكفر بها ويرجع إلى الله خالق الأسباب، فلم يدر بماذا كفر ولا بما به آمن، ولم يدر ما معنى السبب ولا غيره "[3].

ويؤكد الشيخ رأيه في هذه القضية، قضية استحالة رفع الأسباب فيقول: "فإن الأسباب محال رفعها، وكيف يرفع العبد ما أثبته الله، ليس له ذلك، لكن الجهل عم الناس فأعماهم وحيرهم ...، والوقوف عند الأسباب لا ينافي الاعتماد على الله، ولهذا جعل الله سبحانه الأسباب، مسببات لأسباب غيرها، من الأدنى إلى الأعلى، حتى ينتهي فيها إلى الله سبحانه، فهو السبب الأول لا عن سبب كان به "[4].

ولكي يرسخ " الشيخ الأكبر" هذا المعنى يسوق كعادته أدلة شرعية يؤكد بها صدق دعواه، منها قوله ﷺ: "اذهب البأس رب الناس، اشف أنت الشاف لا شفاء إلا شفاؤك"[5]، وما ثم شفاء إلا شفاؤه، يقول ابن عربي " فدخل الاحتمال لما جعل الله في الأدوية من الشفاء، وإزالة الأمراض، فيحتمل أن يريد محمد ﷺ أن كل مزيل لمرض إنما هو شفاء الله الذي أودعه في ذلك المزيل، فأثبت الأسباب، وردها

---

[1]- المرجع نفسه، ج1، ص 262

[2]- ابن عربي التجليات الإلهية ومعه تعليقات ابن سودكين تح: محمد عبد الكريم النمري (مرجع سابق) ص 152-153

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 653

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- رواه البخاري في صحيحه عن عائشة –رضي الله عنها– في كتاب الطب، باب مسح الراقي الوجع بيده اليمنى، حديث رقم 5418، ج5 ص2170، أيضا الإمام مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب استحباب رقية المريض، حديث 2191، رقم ، ج4 ص1721.

كلها إلى الله، وهذا كان غرض رسول الله ﷺ مع تقرير الأسباب، لأن العالم ما يعرفون شفاء الله من غير سبب، مع اعتقادهم أن الشافي هو الله ...، إذ لا يتمكن من رفع الأسباب من العالم عادة، ثم يتساءل ابن عربي كيف يرضى رافع الأسباب به لنفسه بهذا الدرك الهابط وعنده المرتقى الزكي؟ وفي هذا يقول: "أترضى لنفسك بهذه الجهالة، فالأديب الإلهي العالم من أثبته الله، وعلى الوجه الذي أثبته الله، ومن نفى ما نفاه الله في الموضع الذي نفاه الله وعلى الوجه الذي نفاه ثم تكذب نفسك إن كنت صالحا في عبادتك ربك، أليست عبادتك سببا في سعادتك وأنت تقول بترك الأسباب، فلم لا تقطع العمل، فما رأيت أحدا من رسول ولا نبي ولا ولي ولا مؤمن ولا كافر ولا شقي ولا سعيد خرج قط عن رق الأسباب مطلقا أدناها التنفس، فيا تارك السبب لا تتنفس فإن النفس سبب حياتك، فأمسك نفسك حتى تكون تموت، فتكون قاتل نفسك فتحرم عليك الجنة، وإذا فعلت هذا فأنت تحكم حكم السبب، فإن ترك التنفس سبب لموتك وموتك على هذه الصورة سبب في شقائك، فما برحت من السبب، فما أظنك عاقلا إن كنت تزعم أن ترفع ما نصبه الله وأقامه علما مشهودا، ودع عنك ما تسمع من كلام أهل الله تعالى فإنهم لم يريدوا ما توهمته، بل جهلت ما أرادوه بقطع الأسباب كما جهلت ما أرادوه الحق بوضع الأسباب"[1].

وفي نص آخر لابن عربي يصف مثبت الأسباب بالصحة والاعتدال، والذي يرفعها يتهمه بالمرض والتخليط، وهذا ما وضحه في قوله: "وأما المريض وهو الذي لا يقول بالأسباب، ولا يعلم حكمتها، فلم يحصل له مقام الصحة حيث فاته من العلم بالله قدر ما تعطيه حكم الأسباب"[2].

ويؤكد ابن عربي أن تحقيق الكمال لله لا يتم بإنكار الأسباب أو رفعها، لأن الله تعالى هو واضعها عناية كونية منه بالعالم، ومن هنا فإن من يرفعها فقد اعترض على حكم الله وانخرط في حزب أهل الجهل، وكذب على نفسه، وهذا ما بينه بقوله.

وهكذا يفضل ابن عربي استعمال لفظ سبب على لفظ علة، شأنه في ذلك شأن ابن رشد.

ومما يحمد لابن عربي أنه حث بالاهتمام بكشف الأسباب والغايات التي تحكم هذا العالم من عرشه إلى فرشه، ومن سمائه إلى أرضه، وفي هذا المعنى يقول: "فما ثم كائن حادث إلا عند سبب، فلا يرفع الأسباب إلا جاهل بالوضع الإلهي، ولا يثبت الأسباب إلا عالم كبير، أديب في العلم الإلهي"[3].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 3، ص 73

[2]- المرجع نفسه ج1، ص 458

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 123

1- الإقرار بالسببية:

يكثر "الشيخ الأكبر" من النصوص التي تقرر إثبات الأسباب والمسببات، كما يقر استغراقها وشمولها لجميع الحوادث والكائنات حتى المعجزات التي للأنبياء والكرامات التي تكون للأولياء، ولكن أسبابها خفية كما ذهب إلى ذلك في كتابه "مواقع النجوم"[1].

فالرجل كل الرجل عند ابن عربي من أثبت الأسباب، فإنه لو نفاها ما عرف الله، ولا عرف نفسه، وهذا ما بينه في نص له طويل نثبته لأهميته، حيث يؤكد فيه مذهبه فيقول: "ولهذا وضع الحق الأسباب في العالم ...، وظهر العالم مربوطا بعضه ببعض، فلم تنبت سنبلة إلا عن زارع وأرض ومطر، وأمر بالاستسقاء إذا عدم المطر تثبيتا منه في قلوب عباده لوجود الأسباب، ولهذا لم يكلف عباده قط الخروج عن السبب فإنه لا تقتضيه حقيقته، وإنما عين له سببا دون سبب فقال له: أنا سببك فعلي فاعتمد وتوكل، كما ورد:﴿وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[2]، فالرجل من أثبت الأسباب فإنه لو نفاها ما عرف الله، ولا عرف نفسه "[3].

ولأن الله تعالى هو واضع الأسباب ومرتبها في الكون على حد معلوم فيه صح له أن يقول: "فإثبات الأسباب أول دليل على معرفة المثبت لها بربه، ومن رفعها رفع ما لا يصح رفعه، وإنما ينبغي أن يقف على السبب الأول وهو الذي خلق هذه الأسباب ونصبها، ومن لا علم له بما أشرنا إليه لا يعلم كيف يسلك الطريق إلى معرفة ربه بالأدب الإلهي "[4].

2- رفع الأسباب:

وفي مقابل ذلك يقف ابن عربي موقفا حازما من رافع الأسباب العادية واصفا إياه بأشد النعوت قسوة، حيث يتهمه بالجهل وسوء الأدب مع الله تعالى، وهذا ما وضحه في قوله: "فإن رافع الأسباب سيء الأدب مع الله، ومن عزل من ولاه الله فقد أساء الأدب، وكذب في عزل ذلك الوالي، فانظر ما أجهل من كفر بالأسباب وقال بتركها، ومن ترك ما قرره الحق فهو منازع لا عبد، وجاهل لا عالم، وإني أعظك يا ولي أن تكون من الجاهلين الغافلين "[5].

---

[1]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق)، ص 61.

[2]- المائدة ، الآية: 23.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج 3، ص 72-73.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 3، ص 73.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

ولا يكتف ابن عربي بهذا اللوم لرافع الأسباب، بل يستخدم معه أدلة ينتزعها من الحس من أجل إفحامه وتبكيته، وفي هذا المعنى يقول: "وأراك في الحين تكذب نفسك في ترك الأسباب فإني أراك في وقت حديثك معي في ترك الأسباب ورميها وعدم الالتفات إليها، والقول بترك استعمالها يأخذك العطش فتترك كلامي وتجري إلى الماء فتشرب منه لتدفع بذلك ألم العطش، وكذلك إذا جعت تناولت الخبز فأكلت وغايتك أن لا تتناوله بيدك حتى يجعل في فمك، فإذا حصل في فمك مضغته وابتلعته، فما أسرع ما أكذبت نفسك بين يدي، وكذلك إذا أردت أن تنظر افتقرت إلى فتح عينيك، فهل فتحتها إلا بسبب، وإذا أردت زيارة صديق لك سعيت إليه، والسعي سبب في وصولك إليه"[1] .

وقد ورد: "أن الله ما خلق داء إلا خلق له دواء[2]..."[3].

ولا شك أن هذا توجيه لطيف للحديث النبوي الوارد ذكره وهو قوله ﷺ: "لا شفاء إلا شفاؤك"[4]؛ إذ الملاحظ في الحس أن الشفاء لا يكون إلا عند تعاطي الأدوية المزيلة للمرض، وظاهر الحديث ينحي الأسباب الظاهرة، ويقصر الشفاء على الله تعالى، فكيف رفع ابن عربي هذا التعارض؟

الحقيقة أن " الشيخ الأكبر" لا يفهم القدر أنه مزاحم لقانون الأسباب والمسببات، بل بالعكس فإن الأسباب عنده هي من قدر الله، وهي أفعاله –جل شأنه– "فإن الكل خلقه"، يقول ابن عربي، وبخاصة: "وقد سئل الرسول ﷺ عن الرقى والدعاء والتقاة، هل ترد شيئا من قدر الله؟ فقال ﷺ:"هي من قدر الله "؟[5].

ومن الجلي أن هذا الحديث يثبت الأخذ بالأسباب، ورد الأمر إلى الله عز وجل مسبب الأسباب، فكل مزيل لمرض من دواء وغيره من الأسباب المشاهدة إنما هو شفاء الله، وهذا ما عبر عنه بقوله: "وقد اقتضى مقام النبي ﷺ أن يتبين أن الأشفية التي تكون عند استعمال أسبابها أنها شفاء الله، إذ لا يتمكن

---

[1]- المرجع نفسه والصفحة.

[2]- لهذا الحديث شواهد كثيرة صحيحة مثبتة كحديث البخاري عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال:" ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء" في كتاب الطب باب ما أنزل الله الداء إلا أنزل له الشفاء، انظر: الحسين بن مبارك، التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، (مرجع سابق) ج2، ص 145، ورواه مسلم في صحيحه أيضا من حديث جابر في كتاب السلام باب لكل داء دواء انظر: مسلم: صحيح مسلم، (مرجع سابق) ج7، ص 21 ورواه الإمام مالك في موطأه في كتاب العين باب تعالج المريض، انظر: مالك، الموطأ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (مرجع سابق)، ج2، ص 943-944

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 275 .

[4]- المرجع نفسه والصفحة، والحديث سبق تخريجه.

[5]- الحديث رواه الترمذي في كتاب القدر عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء لا ترد الرقى ولا الدواء من قدر، حديث رقم:2148 ج4 ص453، وابن ماجه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، حديث رقم 3437، ج2 ص1137، وانظر: شاه ولي الله الدين الدهلوي، حجة الله البالغة ،(مرجع سابق)،ج1، ص 67.

رفع الأسباب من العالم عادة "[1].

وأمر الأسباب ـــ عند صوفينا ـــ مرتب راسخ ثابت، لا يتحول ولا يتغير، وفي هذا يقول: "إذ لو علم أن السبب لا يصح إلا أن يكون عنه المسبب لعلم أن السبب الذي استند إليه في رفعه لهذه النازلة لم يكن سببها بوجه من الوجوه، إذ لو كان سببها لرفعها ...، فإن الأسباب محال رفعها، وكيف يرفع العبد ما أثبته الله، ليس له ذلك "[2].

وهذا لعمري مذهب في السببية قل أن نجد له نظيرا في تراثنا الإسلامي، وابن عربي برأيه هذا إنما يسبق علماء العصر التجريبيين الذين يوصفون بالبحث عن سبب آخر إذا لم يتبعه المسبب، أو ما يعرف "بطريقة البواقي"[3]، وهي قاعدة من قواعد المنهج التجريبي.

3- أقسام الأسباب:

يقسم ابن عربي الأسباب تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة، فيقسمها أحيانا إلى ذاتية وعرضية، ويرى أن الذاتية لا يمكن رفعها، أما العرضية فممكن، فمن المحال رفع التأليف والتركيب عن الجسم، يقول "الشيخ الأكبر": "مع بقاء حكم الجسمية فيه فهذا سبب لا يمكن زواله إلا بعدم عين الجسم من الوجود، وإذا كانت الأسباب الأصلية لا ترتفع فلنقر الأسباب العرضية أدبا مع الله ولا نركن إليها، ونبقي الخاطر معلقا بالله، ولا يصح أن يتعلق بالله فإنه محال، وإنما يتعلق بالله للأسباب"[4].

كما ينظر إليها من زاوية أخرى فيرى أن السبب الذاتي هو السبب الذي ليس له إرادة في التأثير على المسبب، ويكون العرضي هو الذي له إرادة، ويمثل للأخير بإلقاء المدرس على جماعة التلاميذ، فإن إلقاء المدرس سبب في توصيل العلم إلى التلاميذ[5].

كما يقسم "الشيخ الأكبر" باعتبار آخر وهو اعتبار العقل، ويرى بأن الأسباب العقلية هي التي يستقل العقل بإدراكها، وهناك أسباب أخر لا يستقل بإدراكها، فيخبره الله بها على لسان رسوله بالوحي، ويسمى ابن عربي هذا النوع من الأسباب الشرعية، يقول "الشيخ الأكبر": "فالإنسان يعلم السبب المؤلم والسبب

---

[1]- المرجع السابق والصفحة.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 2، ص 653.

[3]- وكانت هذه الطريقة تسمى عند سلفنا بطريقة "السبر والتقسيم"، ولمزيد من التوسع ينظر: د . علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط3 بيروت: دار النهضة العربية 1984م، ص 120 وما بعدها.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 208.

[5]- المرجع نفسه، ج2، ص 429، وينظر أيضا د- محمد عبد الله الشرقاوي، **الأسباب والمسببات دراسة تحليلية للغزالي وابن رشد وابن عربي** ، ط 1.بيروت: دار الجيل 1997م. ص 255.

الملذ، ذوقا من العادة، حتى أن جماعة غلطت في ذلك فجعلوا الألم للسبب المؤلم ذاتيا، وليس كذلك وإنما الذي يتألم به الإنسان، أو يلتذ به إنما هو قيام الألم به، أو اللذة به عقلا لا سببها، هذا في الآلام واللذات العادية، وثم أسباب أخر لا يستقل العقل بإدراكها فيخبره الله بها على لسان رسوله بالوحي، فيعلمها فيأتي من ذلك ما أمره الله به أن يأتيه، ويجتنب من ذلك ما أمره الله به أن يجتنبه، وقد علم اللذة والألم عقلا فيتذكرهما عند علمه بهذه الأسباب الشرعية الموجبة لهما"[1].

وهناك تقسيم آخر للأسباب عند ابن عربي حيث يقسمها إلى أسباب خلقية وأخرى معنوية نسبية، وهذا ما بينه بقوله: "والأسباب الخلقية كوجود مخلوق ما مع تقدم مخلوق قبله له إلى وجوده نسبة ما بأي وجه كان، إما بنسبة فعلية، أو بنسبة بخاصية، لا بد من ذلك وحينئذ يكون سببا، وإلا فليس بسبب "[2].

وأما السبب المعنوي عند صوفينا فهو من جهة المسبَّبِ ـــ بفتح الباء ـــ اسم مفعول، ومن المسبب اسم فاعل، فمن جهة المسبب اسم المفعول استعداده لقبول الأثر فيه، إذ لو لم يكن فيه استعداد لما وقع فيه الأثر ...، والسبب الذي من جهة المسبب اسم فاعل فما ذكر الله تعالى:﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [3] وبقوله:﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا﴾ أثبت عينه، وقوله: ﴿إِذَا أَرَدْنَاهُ﴾ فأثبت الإرادة والتعلق بالمراد فلا بد من هذا شأنه أن يكون عالما حيا، له اقتدار على ما يريد تكوينه، فهذه كلها استعدادات نسبية معنوية إلا العين الذي هو المسبب فإنه سبب وجودي لا يكون علة، وإنما هو شرط ولا بد"[4].

فالأسباب المعنوية في رأيه هي الاستعدادات التي للأشياء.

4- العلاقة بين السبب والمسبب:

وتبين لنا فيما سبق أن ابن عربي يثبت الأسباب كأحد العلماء الذين يقولون بالتجربة، ورأينا منافحته عنها ضد من يدعي رفعها، سواء من الشكاك السوفسطائيين، أو من أهل التصوف الذين يعتقدون بجبرية صارمة تحكم هذا العالم.

وهذا ما يسلمنا إلى بحث نقطة هامة في مذهب ابن عربي الفكري، وهي العلاقة بين السبب والمسبب.

والواقع أن الرجل يعتقد بوجود علاقة ضرورية تربط السبب بالمسبب، بحيث إذا وجد (أ) وجدت عنه

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 3، ص 418.

[2]- المرجع نفسه ج2، ص 427.

[3]- النحل، الآية: 40.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 428.

(ب) ضرورة، بحيث أن الذي يعلم السبب على وجه الحقيقة يعلم أنه "لا يصلح إلا أن يكون عنه المسبب"[1]، وهذا ما أكده بقوله: "فالعلاقة بين الأسباب والمسببات لا تنقطع، فإنها الحافظة لكون هذا سببا وهذا مسببا عنه "[2].

ويرى ابن عربي أن هذا الارتباط عقلي، مستنده العادة، وهذا ما وضحه بقوله: "فالكمال حاصل، والارتباط معقول، ولو ارتفع السبب لارتفع المسبب، ولو زال المسبب من العقل لم يجد السبب من يظهر فيه أثره فيزول كونه سببا "[3].

وإذا كان الارتباط ضروريا وعقليا، فما هو رأي "الشيخ الأكبر" في فوارق العادات التي تحدث للأولياء والمعجزات التي تحدث للأنبياء؟

إن المتتبع لنصوص ابن عربي في هذا الموضع يجد "الشيخ الأكبر" يفسح مجالا واسعا للسببية بحيث يجعلها مستغرقة وشاملة لكل شيء، فكل شيء "بسبب حتى خوارق العادات بسبب"، وفي هذا المعنى يقول: "فإذا نظر الإنسان إلى نشأته البدنية قامت معه الأرض التي خلق منها، وجعل منها غذاؤه، وما به صلاح نشأته لم يرزقه الله في العادة من غيرها،ومن خرق الله فيه العادة بأن لم يرزقه منها رزقه من أمر طبيعي خفي، وهو السبب الذي أبقى عليه حياته به، فوفر عليه حرارته ورطوبته التي هي مادة حياته بأمر لطيف لا يعلمه إلا الله، ومن أطلعه عليه لأن الله لما وضع الأسباب لم يرفعها في حق أحد ....، فحجب الأسباب مسدلة لا ترفع أبدا فلا تطمع "[4].

وما يتوهمه الناس من أرزاق تصل إليهم من غير أسباب معتادة ومعلومة ما هو إلا محض وهم، وما هو إلا نقل من أسباب مدركة إلى أسباب أخرى خفية تحكم نظام هذا العالم السببي الذي لا ينحزم، وهذا ما عبر عنه بقوله: "وإن نقلك الحق من سبب فإنما ينقلك بسبب آخر، فلا يفقدك السبب جملة واحدة فإنه حبل الله الذي أمرك بالاعتصام به، وهو الشرع المنزل، وهو أقوى الأسباب وأصدقها، وبيده النور الذي يهتدي به في ظلمات بر هذه الأسباب وبحرها، فمن عمل كذا وهو السبب فجزاؤه كذا، فلا تطمع فيما لا مطمع فيه "[5].

وهكذا وبعد أن يؤكد "الشيخ الأكبر" وجود العلاقات السببية التي تحكم هذا العالم ويمنع رفع

---

[1]- المرجع نفسه، ج2، ص 653.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 429.

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص 441.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 3، ص 249.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

الأسباب منه، يدلف الشيخ بنا إلى قضية شائكة خاض فيها الفلاسفة والمتكلمون وهي: هل الخلق يكون عند الأسباب، أو بالأسباب؟ وهذه مسألة بلا شك عميقة الغور.

لقد كانت هذه المسألة محل خلاف بين المعتزلة والأشاعرة؛ فالمعتزلة كانوا يقولون إن الله يفعل بالأسباب، أما الأشاعرة فكانوا يقولون إن الله يفعل عندها، وهذا ما عبر عنه الفقيه المالكي "أحمد الدردير"[1] في خريدته البهية حينما قال:

والفعل والتأثير ليس إلا ... للواحد القهار جل وعلا

ومن يقل بالطبع أو بالعلة ... فذاك كفر عند أهل الملة

ومن يقل بالقوة المودعة ... فذاك بدعي فلا تلتفت[2]

ولا زالت هاته المسألة تلقي بظلالها إلى اليوم، سواء عند مفكري المسلمين أو غيرهم من الأمم الأخرى، ورأي " دافيد هيوم" أشهر من أن يذكر، وكذلك غريمه "برتراند راسل"[3].

وإذا كان الفكر الإسلامي قديما قد مال إلى الأخذ بالرأي الذي قال به الغزالي، وانتصر له في العديد من كتبه نخص منها كتابه "تهافت الفلاسفة"[4] فإن هذا لم يمنع الفقيه الحنبلي ابن تيمية عن توجيه النقد له، مما رجح رأي هذا الأخير في العصر الحاضر، وبخاصة لما ركضت علينا الحضارة الغربية بخيلها ورجلها.

والحقيقة أن رأي ابن عربي في هذه المسألة محير، فمرة يقول بأن الله يفعل عند السبب، ومرة نجده يقول بأن الله يفعل بالسبب، أو لم نقل قبل أن منهج ابن عربي يقوم على الجمع بين المتضادات؟

وفي هذا المعنى يقول: "فإن الأسباب لولا ما لها أثر في المسبب ما أوجدها الله، ولو لم يكن حكمها في المسببات ذاتيا لم تكن أسبابا، و لم يصدق كونها أسبابا"[5].

لكن في مواضع أخرى نجده يوافق الأشعرية في هذه المسألة، ويقول بأن الله يفعل عند الأسباب لا بها، وتأمل ما يقوله: "اعلم أن الإنسان لما جبله على الغفلات رحمة به، فيغفل عن توحيد الله بما يطالعه في كل حين من مشاهدة الأسباب التي يظهر التكوين عندها "[6].

---

[1]- هو المجد أبو البركات أحمد العدوي الشهير بالدردير ولد سنة 1127هـ من أهم مؤلفاته: أقرب المسالك، وشرح المختصر توفي عام(1201هـ) انظر في ترجمته: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ،(مرجع سابق)، ج1، ص 359.

[2]- أحمد الدردير، شرح الخريدة البهية، ط1 القاهرة: المطبعة الميمنية 1313 ه، ص 34-35.

[3]- لمزيد من التوسع في رأيي هذين الفيلسوفين ينظر: د- زكي نجيب محمود، قيم من التراث، ط1، القاهرة: دار الشروق: 1984م، ص 360 وما بعدها.

[4]- انظر أبا حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح: د. ماجد فخري ،(مرجع سابق)، ص 195.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 134.

[6]- المرجع نفسه ، ج2، ص 419-420.

ويقول في موضع آخر عن الأسباب: "إنما جعلها الله ابتلاء ليتميز من يقف عندها ممن لا يرى وقوع الفعل إلا بها ممن يرى ذلك ويرى الفعل لله من ورائها، وعندها لا بها"[1] .

وهكذا نجد "الشيخ الأكبر" يتقلب بين الأمرين، وما ذلك إلا لنزعة ابن عربي في "الجمع بين المتضادات" التي بينا أنها من خصائص مذهبه، وهذا ما صرح بدون مواربة فقال: "فلولا حكم النسب[2]، وتحقيق النسب ما كان للأسباب عين، ما كان للأسباب ولا ظهر عندها أثر، وأنت تعلم أن استناد أكثر العالم إلى الأسباب، فلو لا إن الله عندها ما استند مخلوق إليها، فإنا لم نشاهد أثرا إلا منها ولا عقلناه إلا عندها، فمن الناس من قال بها ولا بد، ومن الناس من قال عندها ولا بد ،ونحن ومن شاهد ما شاهدنا نقول بالأمرين معا عندها عقلا، وبها شهودا وحسا "[3].

وليس هذا الجمع بين الرأيين ناتج من رغبة ابن عربي في "التلفيق والتوفيق" كما يحلو لبعض قصيري النظر، وإنما صح له هذا لاختلاف المدرك، فمن نظر من زاوية الحس قال إن الله يخلق بالأسباب، ومن نظر من زاوية العقل قال إن الله يخلق عندها، وهو الخلاف ذاته حول هذه المسألة بين أنصار مذهب الحتمية، والذين يقولون بالاحتمالية في العصر الحديث.

وابن عربي كصوفي يرنو ببصره إلى السماء، لا يرى في الأسباب إلا حجبا مسدلة تقف عندها العقول المخلدة إلى الأرض وتتجاوزها القلوب المنجذبة إلى الملأ الأعلى.

ولنتأمل هذه القصة الرمزية التي يساهم استجلاؤها في كشف المعنى الذي يريد ابن عربي توصيله، وفي هذا يقول: "قيل إن بعض الصادقين دعا إلى الله سبحانه وتعالى بحقيقة التوحيد، فلم يستجب له إلا الواحد بعد الواحد، فعجب من ذلك، فأوحى الله إليه: أتريد أن تستجيب لك العقول؟

قال: نعم.

قال: احجبني عنهم.

قال: كيف أحجبك عنهم وأنا أدعوهم إليك؟.

قال: تكلم في الأسباب، وأسباب الأسباب.

قال: فدعا إلى الله تعالى من هذا الطريق ، فاستجاب له الجم الغفير، ولولا أن الله تولى قلوب المؤمنين فحبب إليها الإيمان، وزينه فيها وكره الكفر وشأنه عندها، لتاهوا في الظلمات وغرقوا في بحار الهلكات، لظهور الاعتياد، ومعاينة الأسباب "[4].

---

[1]- المرجع نفسه ج2، ص 526.

[2]- هكذا في المطبوع، ولعلها السبب وإنما وقع الخطأ من النساخ، والله أعلم.

[3]- المرجع السابق، ج4، ص 227.

[4]- ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق)، ص9.

وهكذا فإن الرجل الحق عند ابن عربي من يثبت الأسباب، ولكن لا ليقف عندها، ولا تكون منتهى أمله حتى يبلغ إلى مسببها ومانحها قوة التأثير.

والحقيقة أن ابن عربي صدر في موقفه من السببية عن موقف قرآني، وانظر قوله تعالى: ﴿يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ﴾ [1] والباء في الآية للسببية، وقال به و لم يقل عنده أو معه.

لكن هذا الإثبات للأسباب والمسببات لا يعني الركون إليها وعدم الالتفات إلى الله واضعها، كيف وفي صدر الآية ينبت فالله هو المنبت، وهو واضع الأسباب، وهو لمن وقف عندها عين الحجاب.

ولذلك توالت آيات القرآن تترى من أجل تخليص القلب البشري من الركون إليها والاعتماد عليها، وما سورة "الكهف"[2] إلا لتخليص القلب من عوائقها التي تنأى بالناس عن العبودية الحقة لله سبحانه، ولذلك أرشد النبي ﷺ لمعالجة هذا الداء العضال الذي جبل عليه البشر: "لا حول ولا قوة إلا بالله، كنز من كنوز الجنة"[3] .

وهذا ما كان ملحظا لحكيم الإسلام "شاه ولي الله الدين الدهلوي" فقال بحق: "أن ثمرة هذا الذكر أن يصير الذاكر لا يرى الحول والقوة إلا بالله، ويرى أن لا مؤثر في العالم إلا القدرة الوجودية بلا واسطة، ويرى الأسباب عادية وإنما تنسب المسببات لها مجازا "[4].

وهذه الحالة هي المعبر عنها "بالفناء في التوحيد" عند الصوفية، فترتفع عن العبد حجب الغفلة بالكلية، وإلى هذا وقعت الإشارة في الحديث بقوله ﷺ : "لا إله إلا الله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص إليه"[5]، وفي معنى هذا الحديث يقول الدهلوي معلقا: "لا إله إلا الله لها بطون كثيرة، فالبطن الأول طرد الشرك الجلي، والثاني طرد الشرك الخفي، والثالث طرد الحجب المانعة عن الوصول إلى معرفة الله"[6].

وعلى ضوء هذا المنهج القرآني سار ابن عربي، فقد أثبت ما أثبته الله، لكنه في نفس الوقت حرص جهده إلى لفت القلوب إلى مسبب الأسباب وتعليق الهمة به، والانحياش إليه، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: "فالأسباب كلها ظلمات على عيون المسببات، وفيها هلك من هلك من الناس، فالعارفون

---

[1]- النحل، الآية: 11

[2]- انظر: أبا الحسن علي الحسني الندوي، صراع بين الإيمان والمادية، تأملات في سورة الكهف،ط1 دمشق:دار القلم1997م،ص86 وما بعدها

[3]- أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله وكان الله سميعا بصيرا، حديث رقم6952، ج6، ص 6290، ومسلم كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، حديث رقم 2704، ج4، ص 2087.

[4]- أحمد شاه الدهلوي، حجة الله البالغة (مرجع سابق) ج2، ص 93

[5]- رواه الترمذي في الجامع الصحيح كتاب الدعوات وقال الترمذي في إسناده هذا الحديث غريب وليس بالقوي: انظر: الترمذي: الجامع الصحيح، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر العربي 1983م، ج5، ص 536.

[6]- الدهلوي، حجة الله البالغة(مرجع سابق) ج2، ص 72.

يثبتونها، ولا يشهدونها ويعطونها حقها، ولا يعبدونها، وما سوى العارفين يعاملونها بالعكس"[1].

وهكذا فتكبير ابن عربي متوجه إلى الوثوق بالأسباب من دون الله، وهذا ما يتنافى مع مبدأ "التوحيد الإسلامي".

والتوحيد عند ابن عربي لا ينافي بوجه من الوجوه إبطال الأسباب فإن الأسباب محال رفعها، وكيف يرفع العبد ما أثبت الله؟ ليس له ذلك، وقانون الأسباب يؤدي إلى التوحيد لأنه ينتهي بصاحبه إلى سبب أول لا عن مسبب كان، وليس من الكياسة في شيء إنكار تأثير الأسباب جملة، أو الاعتماد عليها وحدها، فننسى أنها مسببات في حد ذاتها وأن الله هو خالقها، فلهذا كان أثر الأسباب أقوى من التجرد عنها، لأن التجرد خلاف الحكمة، والاعتماد عليها وحدها خلاف العلم، فينبغي للعاقل أن يكون مثبتا لها، فاعلا بها غير معتمد عليها، وهو المعنى الذي عبر "سهل بن عبد الله التستري" بقوله: "التوكل حال النبي ﷺ والكسب سنته، فمن بقي على حاله فلا يتركن سنته"[2].

أو ما عبر عنه الغزالي بقوله: "ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد، والتثاقل عنها بالكلية طعن في السنة، وقدح في الشرع "[3].

وليس من الحكمة في شيء يقول الدكتور "محمد عبد الشرقاوي" معبرا عن رأي ابن عربي أن يتصدى المرء لإنكار السببية في العالم؛ إذ الحق عين السبب، إذ لولاه ما كان العالم، فهو الخالق البارئ المصور، وإذا كان الله قد وضع الأسباب في العالم، فلماذا يفكر بعض الناس في إنكارها، مع عجزهم عن رفع ما وضع الله؟ لقد نسي هؤلاء أن الله حدد لهذه الأسباب أحكاما، فلا يمكن ردها، وهو مسبب الأسباب، وهو الذي خلق الداء والدواء والشفاء "[4].

ويبين لنا "الشيخ الأكبر" رأيه في هذه القضية العويصة فيقول: "فمن اعتمد على غير الله في أموره خسر، والقائلون بالأسباب إذا اعتمدوا عليها، وتركوا الاعتماد على الله لحقوا بالأخسرين أعمالا، وإذا أثبتوا الأسباب، واعتمدوا على الله و لم يتعدوا فيها منزلتها التي أنزلها الله فيها، فأولئك الأكابر من رجال الله"[5].

وبعد هذا العرض الذي قدمناه عن مذهب ابن عربي حول قضيتي "الحرية الإنسانية" و"السببية" بالنسبة للإنسان نأتي إلى إثارة قضية أخرى لها أهميتها وارتباطها بما سبق بيانه، وهي قضية "الخير والشر".

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 2، ص 653.

[2]- القشيري، الرسالة البيانية في علم التصوف، بيروت: دار الكتاب العربي (د-ت) ص 77.

[3]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط3: بيروت: دار القلم (د-ت) ج4، ص 278.

[4]- د- محمد عبد الله الشرقاوي، الأسباب والمسببات، (مرجع سابق) ،ص 280.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 2، ص 611.

ثالثا: قضية الخير والشر:

هذان الطرفان يبحثهما ابن عربي على أكثر من صعيد، فيبحث في الخير صورا متعددة، ويبحث في الشر صورا متعددة فينظر في كل منهما، من جهة الحسن والقبح، واللذة والألم، والمناسب وغير المناسب، والنافع والضار، ويحدد ماهية وحدود كل طرف ليبصر به الإنسان، فيدرك الصالح فيه المؤدي إلى السعادة الأبدية، ويميز الفاسد فلا يقع فيما يؤدي به إلى الشقاء.

لقد كان أوائل الأشاعرة يرون " أن الخير ما سماه الله خيرا ودعا إليه، والشر ما سماه شرا ونهى عنه، كما يرونهما معا من خلقه وصنعه واقعين بإرادته ومشيئته"[1] ولا مدخل للعقل البشري في تمييز الخير من الشر، إذ الشرع هو الذي يحدد ما هو الخير النافع، وما هو الشر الضار القبيح.

وهذا موقف ليس بالغريب على نسق نظري قام على تصور أحادي مغلق (للذات الإلهية) يرد كل شيء إلى الله تعالى.

أما المعتزلة فقد تنبهوا إلى أن القول بحرية الإنسان على خلق الفعل يستوجب الحكم بقدرة الإنسان على التمييز بين الأشياء والتفريق بين الأضداد، وكذلك تعليل اختياره لهذا الفعل بالذات وكراهيته لذاك العمل بالتحديد، ولا بد لمن يثبت مسئولية الإنسان عن أفعاله بهذه المقاييس من أن يحكم بأن العقل الإنساني قادر على الحكم بالحسن للحسن، والقبح للقبيح، دون أن يكون هناك نص أو أمر أو نهي أو تشريع يصف بالحسن ،أو بالقبح هذه الأفعال والأشياء"[2].

وليس من شك أن هذه النتيجة تتفق وبنية نسق أدرك الذات الإلهية من خلال توسط العالم، فبدت له الذات ذاتا تفعل في عالم له قوامه ووجوده، ولذا جاء فعلها مرتبطا بشيء ومعللا بغائية ما.

وابن عربي في تأوله لهذه القضية يكاد يقترب من مذهب المعتزلة، وهذا ما عبر به بقوله: "فيا ليت شعري من هو صاحب الحس الصحيح من صاحب الخيال، هل الذي أدرك الحكم الشرعي صورة، أو هل الذي أدرك المحسوس في العادة على حاله، وهذا مما يقوي مذهب المعتزلة في أن القبيح قبيح لنفسه، والحسن حسن لنفسه، وإن الإدراك الصحيح إنما هو لمن أدرك الشراب الحرام خمرا، فلولا أنه قبيح لنفسه ما صح هذا الكشف لصاحبه "[3].

لكن اللافت للانتباه في مذهب ابن عربي أنه لم يقل بالحسن والقبح الذاتيين في كل الحالات،

---

[1]- د- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية،(مرجع سابق)، ص 123.

[2]- المرجع نفسه، ص 124.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 299.

وبالنسبة لكل الأشياء، ولم ير أن المرجع في التحسين والتقبيح، وتمييز الخير من الشر، هو العقل وحده فقد ميز بين ما هو حسن في ذاته يدرك العقل حسنه، ويحكم به بغض النظر عن التشريع والتكليف، وبين ما هو حسن للأمر به والدعوة إليه، وأيضا ما ميز بين ما هو شر في ذاته، يدرك العقل شريته وبين ما هو شر للنهي الوارد عنه، يقول "الشيخ الأكبر": " إلا أنه ليس في قوة البشر في أكثر الأشياء إدراك قبح الأشياء ولا حسنها، فإذا عرفنا الحق بها عرفناها، ومنها ما يدرك قبحه عقلا في عرفنا مثلا كالكذب، وكفر المنعم، وحسنه عقلا مثل الصدق، وشكر المنعم، وكون الإثم يتعلق ببعض أنواع الصدق والأجر يتعلق ببعض أنواع الكذب، فذلك لله يعطي الأجر على ما شاء من قبح وحسن، ولا يدل ذلك على حسن الشيء، ولا قبحه كالكذب في نجاة مؤمن من هلاك يؤجر عليه الإنسان،وإن كان الكذب قبيحا في ذاته والصدق كالغيبة يأثم بها الإنسان وإن كان الصدق حسنا في ذاته فذاك أمر شرعي، يعطي فضله من شاء ويمنعه من شاء "[1].

ومن هنا تتبين عدة أمور:

أ- أفعال قبيحة لنفسها، بغض النظر عن الأحكام الشرعية، بل إنها قبيحة حتى ولو جعلت الشريعة الأجر عليها كالكذب من أجل نجاة مؤمن.

ب- أفعال قبيحة بسبب النهي عنها، ولولا هذا النهي لجاز أن تكون حسنة مثل الشحوم التي حرمت على اليهود وأحلت لغيرهم.

والأمر يتعلق على هذا النحو بالنسبة لما هو حسن من الأمور، والأمور التي يكون التحسين فيها للعقل وحده، هي التي يكتشف فيها العقل وجوه الحسن والقبح والعلاقة بينهما وبين الكمال والنقص، والنفع والضر، وهذا بينه بقوله: "الحسن والقبح ذاتي للحسن والقبح، ولكن منه ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر إلى كمال أو نقص أو غرض أو ملائمة طبع أو منافرته أو وضع، ومنه ما لا يدرك قبحه ولا حسنه إلا من جانب الحق الذي هو الشرع، فنقول هذا قبيح، وهذا حسن، وهذا من الشرع، خبر لا حكم، ولهذا نقول بشرط الزمان والحال والشخص "[2].

ويزيد ابن عربي رأيه توضيحا فيقول: "وإنما شرطنا هذا من أجل من يقول في القتل ابتداء أو قودا أو حدا، وفي إيلاج الذكر في الفرج سفاحا ونكاحا، فمن حيث هو إيلاج واحد لسنا نقول كذلك، فإن الزمان مختلف ولوازم النكاح غير موجودة في السفاح، وزمان تحليل الشيء ليس زمان تحريمه أن لو كان عين

---

[1]- المرجع نفسه، ج1، ص 300.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج1، ص 45.

المحرم واحدا، فالحركة من زيد في زمان ما ليس هي الحركة منه في الزمان الآخر، ولا الحركة من عمر وهي الحركة التي من زيد"[1].

وأكاد أجزم أن هذا الرأي المبتكر الذي قال به "الشيخ الأكبر" في حسن الأشياء وقبحها كان له أثره في تطوير مذهب الأشاعرة، كما نجد ذلك عند الإيجي بخاصة، وهذا ما قرره بقوله: "الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة:

الأول: صفة الكمال والنقص؛ يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل.

الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضا عقلي، ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلق المدح والثواب، أو الذم والعقاب، وهذا محل النزاع، فهو عندنا شرعي وعند المعتزلي عقلي، قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة، ثم إنها قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا، وقد لا تدرك بالعقل، ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم في رمضان، أو مقبحة كصوم أول في شوال "[2].

فالسبيل إلى الحكم بالحسن والقبح عند ابن عربي إذا هو الحكم على العمل بمعيار الأثر الذي يعقبه مع انتفاء الضرر، وهو سبيل العقل الإنساني، ومن ثم فليس الأمر والنهي هما معيار الحكم بالتحسين والتقبيح كما قال متقدموا الأشاعرة، وإنما هما لا يخرجان عن كونهما طريقا من طرق الدلالة على الحكم، وهو ما عبر عنه "الشيخ الأكبر" بلفظ "خبر"، والحكم على الفعل عند ابن عربي لا يكون لجنس الفعل، هكذا بشكل مطلق وإنما يكون بناء على تبين العقل البشري للأثر التابع له، إذ القتل لو قبح جنسه لوجب أن يقبح كل قتل، وفي علمنا بأنه ما فيه ما يحسن كقتل القود أو الحد، وكذلك في إيلاج الذكر في الفرج منه ما يكون سفاحا فيقبح ومنه ما يكون نكاحا فيحسن، وبسبب هذا شرط ابن عربي في الحكم الزمان والحال والشخص[3].

وليؤكد ابن عربي رأيه في هذا المعيار الذي أقامه قال: "لا يلزم من الشيء إذا كان قبيحا قد يكون

- المرجع نفسه والصفحة.

عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ط بيروت: عالم الكتب (د-ت) ص 323-324.

ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج 1، ص 45.

أثره حسنا، والحسن أيضا كذلك، قد يكون أثره قبيحا كحسن الصدق، وفي مواضع يكون أثره قبيحا، وكقبح الكذب، وفي مواضع يكون أثره حسنا فتحقق ما نبهناك عليه تجد الحق"[1].

وهكذا يقيم ابن عربي علاقة بين الحسن والقبيح، وبين الأثر الذي يحدث عقيب الفعل، وهي علاقة تتجاوز الفرد إلى الآخرين، فالحسن والقبح عند ابن عربي أصبح له بعد اجتماعي لارتباطه بالغرض أو المصلحة لارتباط هذه الأخيرة بالمجتمع.

وهكذا يبدو ابن عربي متماشيا مع نسق مذهبه الفكري الناضج في الفعل الإنساني، وأن الإنسان مسئول عما يفعل من أفعال؛ "إذ لو كان العبد مجبورا في أفعاله ما حكم العقل فيها بحسن ولا قبح"[2]، فليس الشرع علة في التحسين والتقبيح كما يذكر المجبرة، وإنما هو "خبر لا حكم"[3]، شأنه في ذلك شأن العقل، إذ هما وسائل للإدراك، ومن ثم فهما لا يكيفان وضع الأشياء في الخارج، إذ للأشياء حقائق موضوعية خارج العقل والشرع، ولابن عربي في هذا قول حاسم فيقول: "فالقبيح لا يكون حسنا أبدا ...، فقد علم الحق ما كان حسنا وما كان قبيحا، ونحن لا نعلم "[4].

وهو معنى يوضحه "الشيخ الأكبر" أكثر عند شرحه لقوله تعالى:﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ [5] حيث يعلق ابن عربي بأن الله قد "أضاف السوء إليك، والحسن إليه وقوله صدق وإخباره حق وأما قوله:﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [6]؛ أي التعريف بذلك من عند الله، والحكم بأن هذا من الله، وهذا من نفسك، وهذا خير، وهذا شر؛ هذا معنى:﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾، ولهذا قال في حق من جهل الذي ذكرناه منهم ﴿فَمَا لِهَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[7]؛ أي مالهم لا يفقهون ما حدثتهم به فإني قد قلت: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾، فرفعت الاحتمال أو نصص على الأمر بما هو عليه، فلما قلت ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ يعلم العالم أني أريد الحكم والإعلام بذلك أنه من عند الله لا عين السوء، ولما علم ذلك رسول الله ﷺ قال: "والخير كله في يديك والشر ليس إليك"[8]، وكذلك قوله تعالى:﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا﴾[1]

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية(مرجع سابق) ج 1، ص 45.

[2]- الإيجي، المواقف في علم الكلام (مرجع سابق) ص 324.

[3]- المرجع السابق والصفحة.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- النساء، الآية: 79.

[6]- النساء، الآية: 78.

[7]- النساء، الآية:78.

[8]- رواه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها،باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم: 771، ج1، ص 534.

إنه الفجور ﴿وَتَقْوَاهَا﴾ إنه تقوى ليفصل بين الفجور والتقوى؛ إذ هي محل لظهور الأمرين فيها، فربما التبس عليها الأمر وتخيلت فيه أنه كله تقوى، فعلمها الله فيما ألهمها ما يتميز به عندها الفجور من التقوى، ولذا جاء بالإلهام و لم يجئ بالأمر فإن الله لا يأمر بالفحشاء، والفجور فحشاء "[2].

أما تكييف الأشياء في الكون فهو للاستعدادات التي جبلت عليها، وهذا ما قاله صراحة وبدون مواربة: "الوقت على الحقيقة ما أنت به، وما أنت به هو عين استعدادك ....، فأصل الوقت من الكون لا من الحق"[3]، كذلك رأيناه يقول عن الحكم بأنه: "ما ظهر في عين الأشياء"[4]، ولذلك كان "الشيخ الأكبر" كثيرا ما يردد في كتبه أن: "الخاتمة عين السابقة"[5]، وما رأيه في العلم الذي تحدثنا عنه قبل وهو قوله: "العلم تابع للمعلوم " إلا دليل صدق على ما نقول، وتأمل ما يقوله عن الأعيان الثابتة، ومن جعله لها نوعا من الاستقلال الاعتباري، ومن ثم فإنها لم تكتسب من الحق إلا سوى الوجود، وفي هذا المعنى يقول: "إنما قبلت شيئية الوجود على الحال التي كانت عليها في شيئية الثبوت، وقد أعلمنا الله أنه خاطبها في حال عدمها، وأنها امتثلت أمره عند توجه الخطاب، فبادرت إلى امتثال ما أمرها به، فلولا أنها منعوتة في حال عدمها بالنعوت التي لها في حال وجودها ما وصفها الحق بما وصفها به من ذلك، وهو الصادق المخبر بحقائق الأشياء على ما هو عليه ...، فما استفادت إلا الوجود من حيث أعيانها، ومن حيث به بقاؤها، فكل ما هي عليه الأعيان القائمة بأنفسها ذاتي لها"[6].

وعلى هدى هذا النص نفهم مثال اختزان الحبة التي خرج منها العالم والذي ضربه لنا ابن عربي أكثر من مرة في كتبه[7].

وهكذا فإن العقل والنقل والعلم، وكل ما يتعلق بأدوات الدلالة والاستدلال لا تحدد طبيعة الأشياء عند "الشيخ الأكبر"، ولا تجعلها حسنة أو قبيحة، وإنما مرد ذلك إلى الاستعدادات.

والمتأمل في البنية الفكرية لابن عربي في قضية التحسين والتقبيح يكاد يلحظ تشابها بينه وبين القاضي "عبد الجبار المعتزلي"، وربما يرجع ذلك إلى "وقوع الحافر على الحافر"، هذا الأخير الذي يقول في كتابه "المغني في أبواب التوحيد والعدل": "إن السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال

---

[1]- الشمس، الآية: 07.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج 3، ص 521.

[3]- المرجع نفسه ج2، ص 539.

[4]- المرجع نفسه، ج3، ص 419.

[5]- المرجع نفسه، ج1، ص 5

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج 3، ص 263.

[7]- المرجع نفسه، ج3، ص 369.

الفعل على طريق الدلالة كالعقل ...، وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم، وكذلك الخبر الصدق، فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح "[1].

ولقد ترتب عن هذا الموقف الجريء لابن عربي وإن حاول بعض تلاميذه المتأثرين به أن يخفف من حدة هذا الموقف فقال بأزلية الاستعداد موافقا في ذلك ابن عربي، لكنه رأى بأن القدرة الوجوبية يمكنها أن تغيره[2] على الرغم من أن "الشيخ الأكبر" يعارض هذا الرأي صراحة حينما يبين رأيه بقوله: "لا يتمكن لمخلوق من العالم أن يكون له علم بمقامه إلا بتعريف إلهي، لا بكونه فيه، فإن كل ما سوى الله ممكن، ومن شأن الممكن ألا يقبل مقاما معينا لذاته، وإنما ذلك لمرجحه بحسب ما سبق في علمه به، والمعلوم هو الذي أعطاه العلم به، ولا يعلم هو ما يكون عليه، وهذا هو علم سر القدر المتحكم في الخلق، إذ كان علم المرجح لا يقبل التغيير باستحالة عدم القديم، وعلمه بتعيين المقامات قديم "[3].

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن الحسن حسن، والقبيح قبيح عند ابن عربي ذاتيان في الأشياء، وكان من الطبيعي ومذهب ابن عربي على هذا النحو، أن ينظر من خلاله إلى قضية "الخير والشر".

ويفسر ابن عربي أحيانا الخير: بما يوافق الغرض، ويلائم الطبع والمزاج، أما الشر فهو: ما لا يوافق ذلك، وهذا يعلل حرص "الشيخ الأكبر" بالمحافظة على المزاج[4].

ويضع ابن عربي هذه المسألة في إطار فلسفي، أي علاقة الألوهية بالخير والشر أو اللذة والألم، أو النفع والضر، رابطا بين مذهبه في الوجود الحق وبين القابل من الأعيان الثابتة، مستلهما ذلك من حديث الرسول ﷺ في دعائه: "والخير كله في يديك، والشر ليس إليك"[5]، ولعل هذا ما أشارت إليه الآية القرآنية: ﴿قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ، يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾[6]، وهذا ما وضحه في قوله: "فما خلق الله العالم ... إلا للسعادة بالذات، ووقع الشقاء في حق من وقع به بحكم العرض، لأن الخير المحض الذي لا شر فيه هو وجود الحق الذي أعطى الوجود للعالم لا يصدر عنه إلا المناسب، وهو الخير خاصة، فلهذا كان للعالم الخير بالذات، ولكون العالم كان الحكم عليه بالإمكان لا تصافه بأحد الطرفين على البدل، فلم يكن في

---

[1]- القاضي عبد الجبار الهمذاني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، (مرجع سابق) ،ج6، ص 64-65.

[2]- بهاء الدين العاملي، رسالة في الوحدة الوجودية،نشر محيي الدين صبري الكردي،ط كردستان العلمية(د-ت) 317-319.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج1،ص163،وص259،وص263.وأيضا ينظر: ج3،ص162-163منه.

[4]- المرجع نفسه ج2، ص 195 ،وأيضا ينظر :ج3، ص 389.

[5]- سبق تخريجه.

[6]- آل عمران، الآية: 73.

رتبة الواجب الوجود لذاته عرض له من الشر الذي هو عدم نيل الغرض وملائمة الطبع ما عرض، لأن إمكانه لا يحول بينه وبين العدم، فبهذا القدر ظهر الشر في العالم، فما ظهر إلا من جهة الممكن لا من جانب الحق، ولذلك قال الرسول ﷺ في دعائه: "الخير كله في يديك، والشر ليس إليك"[1]، وإنما إلى الخلق من حيث إمكانه "[2].

وإذا كانت الإرادة إرادة خيرة، فإن معضلة جدية تعترضنا، ذلك أن العالم المرئي يتضمن آلاما وظلما يكاد يشمل العالم كله.

وعلى هذا فإن مشكلة الشر تبرز في الوجود الطبيعي، ومن ثمة فإنه يطرح التساؤل التالي، كيف يمكن التوفيق بين قدرة الله المطلقة واتصافه بالخير وبين شيوع الشر في خلقه؟

ويذهب ابن عربي عند إجابته على هذا السؤال المطروح إلى أن هذه المعضلة ترجع إلى القابل، وفي هذا المعنى يقول: "ولما علم الإنسان أنه لو لا وجود الله عز وجل لم يظهر له عين في الوجود، وأن أصله لم يكن شيئا مذكورا قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [3]، فللوجود لذة وحلاوة وهو الخير، ولتوهم العدم العيني ألم شديد عظيم في النفوس لا يعرف قدر ذلك إلا العلماء"[4].

ويوضح ابن عربي بأن موضوعهما هو القابل لا الوجود الحق، وفي هذا المعنى يقول: "رأينا ما يتضرر به زيد، يلتذ به عمر، فعلمنا أن العلة في القابل، وأما الأمر الآتي منه تعالى واحد العين لا انقسام فيه فينقسم فينا أمره ويتعدد "[5]، ومن هنا حرص "الشيخ الأكبر" على تأكيد أن السبب ليس مؤلما ولا ملذا لذاته، وهذا ما فسره بقوله: "فما ظهرت الأرواح إلا من الأنفاس، غير أن للمحل الذي تمر به أثرا فيها بلا شك، ألا ترى الريح إذا مرت على شيء منتن جاءت ريح منتنة إلى مشمك، وإذا مرت بشيء عطر جاءت بريح طيبة، لذلك اختلفت أرواح الناس، فروح طيبة لجسد طيب ما أشركت قط، ولا كانت محلا لسفاسف الأخلاق كأرواح الأنبياء والأولياء والملائكة، وروح خبيث لجسد خبيث لم تزل مشركة، محلا لسفاسف الأخلاق؛ ذلك إنما كان لغلبة بعض الطبائع أعني الأخلاط على بعض في أصل نشأة الجسد التي هي سبب طيب الروح ووجود مكارم الأخلاق وسفاسفها وخبث الروح، فصحة الأرواح وعافيتها مكارم أخلاقها التي اكتسبتها من نشأة بدنها العنصري فجاءت بكل طيب ومليح،

---

[1] ـــ سبق تخريجه.

[2] – ابن عربي، الفتوحات المكية(مرجع سابق) ج 2، ص 389.

[3] – مريم ، الآية: 09.

[4] – ابن عربي، الفتوحات المكية،(مرجع سابق)، ج 1، ص 275.

[5] – المرجع نفسه ج4، ص 98.

ومرض الأرواح سفاسف الأخلاق ومذمومها التي اكتسبتها أيضا من نشأة بدنها العنصري، فجاءت بكل خبيث وقبيح؛ ألا ترى الشمس إذا أفاضت نورها على جسم الزجاج الأخضر ظهر النور في الحائط أو في الجسم الذي تطرح الشعاع عليه أخضر، وإن كان الزجاج أحمر طرح الشعاع أحمر في رأي العين، فانصبغ في الناظر بلون المحل، وذلك للطافته يقبل الأشياء بسرعة "[1].

وفي هذا سر قول ابن عربي بأن الوجود هو الخير المحض، وهذا ما عبر عنه بقوله: "الوجود رحمة مطلقة في الكون "[2]، ولهذا السبب كان ابن عربي لا يرى فسادا في العالم، وفي هذا المعنى يقول: "اعلم أنه ما كنا نقول بالعمل غير الصالح، ولا بالفساد أدبا مع العلم الإلهي وحقيقة، ولكن لما رأينا في الوضع الإلهي قد حذر الله من الفساد وقال:﴿وَلاَ تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [3]، وقال:﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾[4]، ورأينا في العرف، بل الناس أجمعين ذكر الفساد لذلك أقدمنا على ذكره وإن كنا نقول في ذلك بدل الفساد إظهاره صورة وإزالة أخرى كما هو الأمر في نفسه من أجل ترتيب خاص، ومزاج طبيعي وأما قوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ المراد تغيير الحكم الإلهي، لا تغيير العين ولا إبدال الصورة "[5].

وهكذا فإن الصلاح والفساد عند ابن عربي إنما هي للقوابل والاستعدادات التي هي في تلك المظاهر قبل أن توجد وجودا عينيا، ومن ثم فقد يكون ما هو صلاح لزيد هو فساد لعمرو.

والمقارنة بين فعل الحق وفعل الإنسان بين الوجودين تظهر المفارقة في مفهوم الخير والشر في حق الله مقارنة بوجودهما في حق الإنسان، لأنه ليس لواجب الوجود إلا إفاضة الخير، ولا كذلك الشر فإنه العدم، ولذلك فكل ما ينعدم من الموجودات فإنما ينعدم بذاته، لأن الإعدام شر، والحق تعالى يتنزه عن الشرور، وليس الأمر كذلك بالنسبة للإنسان فيما يتعلق بالشر ذاته، وهذا ما وضحه ابن عربي بقوله: "وأصل هذا الأمر كله إنما هو من جانب وجود واجب الوجوب لذاته، وهو الخير المحض الذي لا شر فيه، ومن جانب العدم المطلق الذي في مقابلة الوجود المطلق، وهذا هو الشر المحض الذي لا خير فيه، فما ظهر شر في العالم فهذا أصله، لأنه عدم الكمال، أو عدم الملائمة، أو عدم حصول الغرض فهي

---

[1]- المرجع نفسه ج1، ص 275.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج 1، ص 656.

[3]- القصص، الآية: 77.

[4]- القصص، الآية: 83.

[5]- المرجع السابق، ج3، ص 459.

نسب، وما ظهر من خير فالوجود المطلق فاعله، ولذلك قال:﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ﴾ [1]، وما هو موصوف بأنه عندك فليس هو عينك، والإعدام والإيجاد بين إرادته سبحانه وقدرته، ولهذا قلنا أن الخير هو فعل الحق، ولم نقل في الشر فعلا، وإنما قلنا إن العدم المطلق أصله "[2].

ولما كان هذا العالم ما هو إلا آثار أسمائه وصفاته سبحانه وأسماؤه كما بينا سابقا متقابلة ومختلفة كان من ينتج عنها أيضا مختلفا، ولهذا كان الخير والصلاح مقصودا بالذات الإلهية وحدها، وليس الأمر عينه بالنسبة للشر والفساد، ومن ثم كان الشر عارضا من عوارض الوجود، والحق سبحانه بوصفه خيرا لا يفعله، إذ لا يفعل إلا الخير والحسن، أما الشر فهو من جعل الإنسان وباستعداده مادام الوجود كله خيرا، وبذلك يؤول الخير والصلاح والهداية إلى الله ويؤول الشر والفساد والضلال إلى فعل الإنسان نفسه، وهذا ما أكده بقوله: "كان هو الخير المحض فإنه الوجود الخالص المحض الذي لم يكن عن عدم ولا إمكان عدم، ولا شبهة عدم كان الخير كله بيديه، ثم يقول: "والشر ليس إليك" يقول: ولا يضاف الشر إليك، والشر المحض هو العدم؛ أي لا يضاف إليك عدم الخير، ولا ينبغي لجلالك، وأتى بالألف واللام لشمول أنواع الشر؛ أي الشر المطلق والشر المقيد بالصور الخاصة، هذا كله ليس إليك أي ما سميته شرا، أو هو شر لا ينبغي أن يضاف إليك أدبا وحقيقة، وأقوى ما يحتج به المخالف في هذه المسألة قوله تعالى:﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [3]، وقوله:﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [4]، فاعلم أن مطلق الضلالة الحيرة والجهل بالأمر وبطريق الحق المستقيم "[5].

وليرسخ ابن عربي هذه الفكرة يقول في موضع آخر: "الخير المحض الذي لا شر فيه هو وجود الحق الذي أعطى الوجود العالم، لا يصدر عنه إلا المناسب، وهو الخير خاصة، فلهذا كان للعالم الخير بالذات، ولكون العالم كان الحكم عليه بالإمكان لا تصافه بأحد الطرفين على البدل، فلم يكن في رتبة الواجب الوجود لذاته، عرض له الشر الذي هو عدم نيل الغرض، وملائمة الطبع، لأن إمكانه يحول بينه وبين العدم، فبهذا القدر ظهر الشر في العالم ...، فما ظهر إلا من جهة الممكن لا من جانب الحق ... إنما هي إلى الخلق من حيث إمكانه"[6].

وبهذا يستبعد ابن عربي بحسب رؤيته وقوع الشر والفساد بمشيئة الله ويعود بها إلى مشيئة الإنسان، ولهذا ينبغي أن يدرك مفهومي القضاء والقدر الذي هو حكم الله وتقديره من هذه الزاوية بالذات، لأن

---

[1]- النساء ، الآية: 78.
[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج2، ص 576.
[3]- المدثر، الآية: 31.
[4]- الرعد ، الآية: 33.
[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 420.
[6]- المرجع نفسه ج3، ص 389.

الحق تعالى لما قال في كتابه العزيز:﴿هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [1] يقول ابن عربي معلقا: "أي الذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمنا بثبات عينه وحال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون فلذلك قال: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾، فما حكم فيهم إلا بهم وما قلنا لهم إلا ما علمنا أن نقول يقول ابن عربي[2]، وعلى هذا فما كلفهم الحق إلا بقوابلهم واستعداداتهم الجزئية ولا غير ذلك.

رابعا: الإنسان والتكليف والمسؤولية:

لا مناص من التكليف إذن ولا يجيء التكليف إلا إذا كانت تسبقه قدرة الإنسان على الاختيار، أو بالأحرى إلا بما علمه الله أيضا من قدرة عباده على ما يكلفهم، وهو ما حصل منه بالفعل، إذ قد علم من وسعهم فإنه القائل:﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[3]، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله: "ثم إنه لو لم يعلم الحق في العبد اقتدارا على إتيان ما كلفه به من الأعمال ما كلفه، فكان التكليف له معرفا بأن له مدخلا في الاقتدار على وجود الفعل الذي كلفه الله إيجاده، وقرر ذلك عنده بما شرع له من طلب المعونة من الله على ذلك فزاده هذا قوة في علمه بأن له اقتدارا "[4].

وهو معنى يزيده إيضاحا فيقول: "ثم إن التكليف بالعمل لا يمكن أن يكون أتى من حكيم عليم فيقول: اعمل وافعل لمن يعلم أنه لا يعلم أنه لا يعمل ولا يفعل، إذ لا قدرة له عليه، وقد ثبت الأمر الإلهي بالعمل للعبد مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، و:﴿اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ فلا بد أن يكون في المنفعل عنه تعلق من حيث الفعل يسمى فاعلا وعاملا "[5].

وليرسخ ابن عربي هذه الفكرة يقول: "فلو كلفه ما ليس في وسعه عادة لم يصح قوله:﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[6]، بل كان يقول: ولله أن يفعل ما يريد، كما قال:﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[7]، ومعنى ذلك: أنه لا يقال للحق لم كلفتنا ونهيتنا وأمرتنا مع علمك بما قدرته علينا من مخالفتك، هذا موضع لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون، فإنه يقول لهم: هل أمرتكم بما تطيقونه، أم بما لا تطيقونه عندكم؟ فلا بد أن يقولوا

---

[1]- النحل، الآية: 125.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق)، ج1، ص 82-83.

[3]- البقرة، الآية: 286.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية،(مرجع سابق) ،ج 3، ص 130.

[5]- المرجع نفسه ج2، ص 681.

[6]- الأنعام ، الآية: 149.

[7]- الأنبياء، الآية: 23.

بما جرب العادة به، أن تطيقه فقد كلفهم بما يطيقونه، فثبت أن لله الحجة البالغة، فإنهم جاهلون بعلم الله فيهم زمان التكليف "[1].

ثم يقول ابن عربي إن الشرع الذي كلف به الإنسان لا يجانب الطبع البشري، بل إنه يساعده، ولكن الغرض والهوى هو الذي يدخل الألم والمكروه، فلو إن الإنسان ـــ يقول "الشيخ الأكبر" ـــ تحرر من الأغراض وصرفها فيما يرضي الله لاستراح، وفي هذا المعنى يقول: "فالشرع ما جاء إلا بما يساعده الطبع، فلا أدرى من أين ينال الإنسان المشقة إلا بسلطان الأغراض، فإنه هو الذي أدخل سلطان الألم والمكروه، فلو أن الإنسان يصرف غرضه إلى ما أراده له خالقه لاستراح، وليس له ضوء سوى نور الشرع الذي قال فيه تعالى:﴿نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [2]، وقال:﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾[3] ؛ وقال:﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ ﴾[4] فإذا اجتمع نور الشرع مع نور بصر التوفيق والهداية بان الطريق بالنورين "[5] .

وهذا الحل الذي ارتضاه "الشيخ الأكبر" كأنه إجابة عن ذلك السؤال الوجودي وهو: لماذا يعاني الإنسان كل هذه الآلام؟

هذا السؤال المحير الذي تصدى للإجابة عنه نفر من المفكرين أبرزهم "بوذا" الذي تذكر الروايات أنه عقب تكشف الحقيقة له غادر مكانه –تحت الشجرة- وذهب إلى مدينة بناراس (Bunarus) حيث وجد بعض رفاقه، وألقى عليهم درسه الأول، مفضيا إليهم بالحقيقة التي تعتبر المذهب الأساسي في كل الفرق البوذية، ويتعلق هذا الدرس أو تلك الموعظة بما يسمى في البوذية "بدوران عجلة القانون"، أو " قانون تكرار الميلاد والموت".

وتذكر المصادر التاريخية للبوذية أن "بوذا" خطب في الرهبان ذات يوم قائلا: "هناك غايتان لا ينبغي أن تتوجه إليهما همة السالك، وهما: اتباع الرغبات أو المتع المتولدة عنها، تلك الرغبات الدنيا العامة التي تؤدي إلى إعادة الميلاد الكريه المضني، وأتباع الألم والمشقة.

إن الطريق الوسطى تعمل على تفادي هاتين النهايتين، إنها تنير البصيرة، وتجهد من أجل الحكمة، وتؤدي السلام والنرفانا"[6].

وهكذا نرى تطابقا بين وجهتي النظر عند كل من ابن عربي وبوذا حول مسألة اللآلام.

لكن تكليف الإنسان مع هذا كله موجود لا معدوم، ومحكوم أيضا بطاقة الإنسان أو استطاعته، وبما

---

[1]- المرجع السابق، ج2، ص 336.

[2]- الشورى ، الآية:52.

[3]- النور، الآية:40.

[4]- النور، الآية: 35.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 687.

[6]- د –إبراهيم كمال جعفر، الإسلام بين الأديان،(مرجع سابق)، ص 251.

هو في مقدوره، والله ما كلف الإنسان ما لا يطيق " فإن تكليف لا ما لا يطاق محال على العالم الحكيم أن يشرعه، فإن احتجت بتكليف الإيمان ممن سبق في علم الله أنه لا يؤمن كأبي جهل وأمثاله ـــ يقول ابن عربي ـــ قلنا الجواب من وجهين: الواحد أني لست أعني بالتكليف ما لا يطاق ما جرت العادة به أن لا يطيقه المكلف مثل أن يقول له: تصعد إلى السماء بغير سبب، واجمع بين الضدين، فقم في الوقت الذي لا يقوم، وإنما كلفه بما جرت العادة به أن يطيقه وهو اعتقاد الإيمان أو التلفظ به، وكلاهما يجد كل إنسان في نفسه التمكن من مثل هذا كسبا أو خلقا كيفما شئت فقل، ولهذا تقوم الحجة به لله على العبد يوم القيامة، وقد قال:﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾[1]، فلو كلفه ما ليس في وسعه عادة، لم يصح قوله: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾، بل كان يقول: ولله أن يفعل ما يريد[2].

ومادام للإنسان القدرة والإرادة باعتباره مخلوقا على الصورة، إذ لو لم يكن قادرا كان ناقصا لا كاملا، اقتضى هذا ولا شك أن يكون مختارا ومكلفا ومسئولا في الوقت ذاته.

وأفعال الإنسان تدور بين أمرين: إما سعادة، وإما شقاء، فالسعادة كل السعادة إذا كان ذلك الفعل مقترنا بنداء الحق، وأما الشقاء ما كان عن غير نداء الله تعالى لكنه عن إرادته، فإذا وافق الأمر الإلهي الإرادة وقع المأمور به من المكلف، فكان طائعا وسعيدا، وإذا لم يكن كان عاصيا، وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر": "فكل فعل يفعله العبد فإنه ينقسم إلى أمرين: إلى فعل فيه سعادة العبد، وهو الذي يقترن به نداء الحق تعالى، وفعل لا يقترن به سعادة العبد، فليس عن نداء الحق لكنه عن إرادة الحق وخلقه لا عن ندائه وأمره وشرعه، ونفي السعادة فيه على قسمين: الواحد: أن يكون فعلا لا يقترن به شقاوة ولا سعادة، أو يكون فعلا تقترن به شقاوة، والفعل الذي تقترن به الشقاوة على قسمين: قسم تقترن به على الأبد، وهي شقاوة الشرك، وشقاوة لا تقترن به على الأبد، وهو كل فعل لا يكون شركا ولا نداء للحق فيه البتة "[3].

ويفسر لنا أبو العلا عفيفي قول "الشيخ الأكبر" فيقول: "والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين، فيجري الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضي به علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته"[4]، الذي ذكره في النص الثامن والذي عنونه بنص حكمة روحية في كلمة يعقوبية فيقول: "للحق وجهان ...الأول هو الحكم الإرادي والثاني

---

[1]- الأنعام ، الآية: 149.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج 2، ص 336.

[3]- المرجع نفسه، ج 2، ص 593.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي ،(مرجع سابق) ،ج1، ص 98.

الحكم التكليفي: فالله يأمر العبد بأن يفعل كيت وكيت، أو ينهاه عن فعل كيت وكيت، ويريد في الوقت نفسه أن هذه الأوامر والنواهي يطيعها بعض الناس، ويعصيها البعض الآخر ...، فإن أتى فعل العبد مطابقا لما أمر به، أو نهى عنه سمي ذلك منه طاعة، وإن خالف ما أمر به أو نهي عنه سمي معصية"[1].

والإرادة الإلهية في تصور ابن عربي " تتعلق بالفعل بحسب ما يقتضيه علم الحق بذلك الفعل وفاعله، ويتعلق علم الحق بالفاعل بحسب ما يعطيه المعلوم من ذاته، فالله لا يعلم إلا ما هو واقع لا محالة، وهو لا يريد إلا ما يعلم "[2].

ويقرر عفيفي مذهب ابن عربي في أفعال العباد فيقول: "وخلاصة القول: أن أفعال العباد لا توصف في ذاتها بأنها طاعة أو معصية، خير أو شر، بل هي أفعال تقضي بها طبيعة الوجود، وإنما تدخل في دائرة تلك الأحكام لسبب عارض، وهو تطبيق المعايير الدينية أو الأخلاقية عليها"[3].

ذلك لأن " الشيخ الأكبر" ـــ وكما قررنا سابقا ـــ يرى أن الخير والشر مسميات راجعة إما إلى الوضع الإلهي، أو إلى الملائمة والمنافرة، أو الكمال والنقص، وعند زوال هذه الأسباب ترفع هذه الأحكام، وفي هذا المعنى يقول: "اعلم أن مسمى الشر على الحقيقة، ومسمى الخير إنما هو راجع إما لوضع إلهي جاءت به ألسن الشرائع، وإما لملائمة مزاج، فيكون خيرا في حقه، أو منافرة مزاج فيكون شرا في حقه، وإما لكمال مقرر اقتضاه الدليل فيكون خيرا، أو نقص عن تلك الدرجة، فيكون شرا، وإما لحصول غرض فيكون خيرا في نظره، أو عدم حصوله فيكون شرا في نظره، فإذا رفع الناظر نظره عن هذه الأشياء كلها لم تبق إلا أعيان موجودات لا تتصف بالخير ولا بالشر، هذا هو المرجوع إليه عند الإنصاف والتحقيق"[4].

ثم يزيد ابن عربي هذا المعنى إيضاحا فيقول: "ولكن ما فعل الله سبحانه إلا ما قد حصل في الوجود من كمال ونقص وملائمة ومنافرة، وشرائع موضوعة بتحسين وتقبيح، وأغراض موجودة في نفوس تنال وقتا، ولا تنال وقتا، وما خلا الوجود من هذه المراتب ...، ثم أصل هذا الأمر كله إنما هو من جانب وجود واجب الوجود لذاته وهو الخير المحض الذي لا شر فيه، ومن جانب العدم المطلق الذي في مقابله الوجود المطلق، وهذا العدم هو الشر المحض الذي لا خير فيه فما ظهر من شر في العالم، فهذا أصله لأنه عدم الكمال أو عدم الملائمة أو عدم حصول الغرض فهي نسب، وما ظهر من خير فالوجود المطلق فاعله "[5].

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج2، ص 103

[2]- المرجع نفسه والصفحة

[3]- المرجع نفسه والصفحة

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية(مرجع سابق) ج2، ص 576

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق) ج 2، ص 576

وهنا لا بد من لفتة يبينها لنا "الشيخ الأكبر"، وهي أن التكليف في حقيقته أمر عارض يزول بزوال الدنيا ويوم تنتهي رحلتنا تكون عبادتنا له ذاتية لا عن أمر تكليفي، ولذلك كان الرسول ﷺ يكره كثرة التكاليف الشرعية، ويكره لهم أن يسألوه في أشياء مخافة أن يترل عليهم ما لا يطيقونه، وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر" : "إن الرحمة بالعالم أصل ذاتي بالوجود، والشقاء أمر عارض لأن سببه أمر عارض، وهو مخالفة التكليف، والتكليف عارض ولابد من رفعه فترتفع العوارض لرفعه.

وكذلك لا تزال مسافرا بالأعمال البدنية والأنفاس من عمل إلى عمل ما دام التكليف، فإذا انتهت مدة التكليف فلا تزال مسافرا سفرا ذاتيا تعبده لذاته لا بأمره "[1] .

ويذكر لنا ابن عربي أن عدد أعضاء التكليف على عدد أبواب الجنة، وفي هذا يقول: "أعضاء التكليف منك، هي ثمانية القلب والسمع والبصر واللسان واليد والبطن والفرج والرجل، وما ثم تاسع، وهي على عدد أبواب الجنة الثمانية فيدخل العبد في عبادته من أي أبواب الجنة شاء، وإن شاء من الأبواب كلها في الزمن الواحد الفرد كأبي بكر الصديق دخل منها كلها في يوم واحد"[2].

خامسا- الفعل الإنساني والجزاء الأخروي:

ومادام الأمر كذلك فلا بد أن يعود أمر الثواب والعقاب إلى العمل، أو الفعل الإنساني نفسه، ويستند إلى الاختيار الحاصل للإنسان، ويتعين كل هذا بما هو في طاقة المكلف نفسه ــ الإنسان ــ وكل ذلك مرهون بما علمه الله منه في الوقت نفسه.

بل الحقيقة والواقع أن فكرتي الثواب، والعقاب ترتدان عند ابن عربي إلى فكرته في الأسماء الإلهية، وما تقتضيه تعيناتها بوصفها صورا لها، ذلك لأن الثواب فضله ورحمته من حيث أن الرحمة في تصور ابن عربي هي الأصل في إيجاد الأشياء وإمدادها على تنوع أجناسها، وليس الأمر كذلك بالنسبة للعقاب.

ذلك لأن الوعد هو الأصل عند " الشيخ الأكبر" والوعيد هو الفرع، وهو الأمر الذي يتفق مع الحضرة الإلهية التي هي على حد قوله: "تطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، بل بالتجاوز ﴿فَلَا تَحْسِبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾[3] لم يقل: ووعيده، بل وقال: ﴿وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِم﴾[4] مع أنه توعد على ذلك "[5].

---

[1]- المرجع نفسه ج2، ص 504.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج 4، ص 215.

[3]- إبراهيم ، الآية: 47.

[4]- الأحقاف ، الآية: 16.

[5]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي ،(مرجع سابق)،ج1، ص 93-94.

وبذلك يكون مآل العصاة والمذنبين إلى الرحمة الإلهية، حتى وإن لم يكن النعيم في حق العصاة والمسرفين على أنفسهم هو عين النعيم الذي يكون للمؤمنين، وإلى هذه الحقيقة أشار ابن عربي:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحق عين تعاين

وإن دخلوا دار الشقـــاء فإنهم ... على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد فالأمر واحد ... وبينهمـــا عند التجلي تباين

يسمى عذابا من عذوبة طعمه ... وذاك له كالقشر والقشر صاين[1]

ما ذلك إلا الرحمة الإلهية السابغة التي تشمل الجميع في تصور ابن عربي، ولهذا قال في تفسير قوله تعالى:﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[2]، فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة الإلهية التي وسعت كل شيء، وهي السابقة، وكل ما سوى الحق دابة، فإنه ذو روح، وما ثم من يدب بنفسه، وإنما يدب بغيره، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على الصراط المستقيم، فإنه لا يكون صراطا إلا بالمشي عليه "[3].

هذه الرحمة التي تسع الجميع بوسعها الذاتي، ولهذا "فمن عباد الله من تدركهم الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، ومع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إما بفقد ألم كانوا يجدونه، فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيما مستقلا، زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان "[4].

ولكن هذا لا يعني عند ابن عربي القول بعدم أبدية النار أو فنائها وزوالها، وإنما مراده بذلك هو ذهاب أنواع عذابها عمن فيها، ذلك لأن النصوص القرآنية حسب فهم ابن عربي ليس فيها نصا قاطعا يجعل الوعيد متسرمدا على أصحابه، ولا شك أن هذا الضرب من التفسير انفرد به ابن عربي وإن تابعه فيه "ابن سبعين" من المتقدمين[5]، و"محمد إقبال" في المتأخرين، الذي نجده يذهب إلى أن الجنة والنار حالتان لا مكانان، ويؤكد إلى أن وصفهما في القرآن هو تصوير حسي لأمر نفساني أي لصفة وحال[6].

---

[1]- المرجع نفسه والصفحة.

[2]- هود ، الآية: 56.

[3]- المرجع السابق ج1، ص 106.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص 114.

[5]- التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ،(مرجع سابق)، ص 402 و ينظر أيضا:ص 404.

[6]- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، (مرجع سابق) ،ص 141.

فالنار التي ذكرت في القرآن الكريم بأنها: ﴿نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾[1] هي في مفهوم إقبال إدراك أليم لإخفاق الإنسان بوصفه إنسانا، أما الجنة فهي سعادة الفوز على قوى الانحلال "[2].

ويقرر إقبال أنه ليس في الإسلام لعنة أبدية، وأن لفظ الأبدية الذي جاء في بعض الآيات وصفا للنار يفسره القرآن نفسه بأنه حقبة من الزمان: ﴿لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾[3].

والزمان عند إقبال لا يمكن أن يكون مبتوت الصلة بتطور الشخصية؛ إذ الخلق يترع إلى الاستدامة وتكييفه من جديد يقتضي زمانا، وعلى هذا يرى أن النار كما يشير القرآن ليست هاوية من عذاب مقيم يسلطه إله منتقم، بل هي تجربة للتقويم قد تجعل النفس القاسية المتحجرة تحس مرة أخرى بنفحات حية من رضوان الله[4].

ويوضح إقبال بأن الجنة ليست "إجازة أو عطلة، فالحياة واحدة ومتصلة، والإنسان يسير دائما قدما فيتلقى على الدوام نورا جديدا من الحق غير المتناهي الذي ﴿هُوَ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[5]، ومن يتلقى نور الهداية الربانية ليس متلقيا سلبيا فحسب، لأن كل فعل لنفس حرة يخلق موقفا جديدا، وبذلك يتيح فرصا جديدة تتجلى فيها قدرته على الإيجاد "[6].

ولا شك أن هذه الآراء الطريفة والجريئة لمحمد إقبال ما هي إلا صدى بعيد لآراء "الشيخ الأكبر".

ومن الواضح في مذهب ابن عربي أنه يذهب إلى أن الإعادة تكون بالأجساد، أما النعيم فيكون بالأرواح والأجساد، كما أنه يرى بأن الفعل الإنساني هو الذي يقوم عليه الجزاء الأخروي، ويشبهه بالمركب الذي يصعد بصاحبه إلى عليين إن كان طيبا، ويهوى به إلى أسفل سافلين، إن كان خبيثا، وهذا ما قرره في نص جامع يجمع الموضوع من أطرافه فيقول: "اعلم أيها الولي الحميم، نور الله بصيرتك أن العلم بالجزاء عن نور الإيمان، لا عن نور العقل، فإن ارتباط الجزاء بالأعمال في الدنيا والآخرة لا يعلم إلا من طريق الإيمان ...، ثم إن طائفة من العقلاء أثبتت الفعل و لم تصدق أنه جزاء، أنكروا ذلك دنيا وآخرة، فأما دنيا (فلقولهم: الحركة الفلكية اقتضت وجوده هذه الواقعة)، وأما آخرة فانقسموا في ذلك قسمين: فطائفة منهم أثبتوا الآخرة على وجه يخالف وجه الإيمان وهم الذين أنكروا الإعادة في الأجسام الطبيعية،

---

[1]- الهمزة ، الآيتان: 6-7.

[2]- المرجع السابق ،ص141.

[3]- النبأ ، الآية: 23.

[4]- المرجع السابق، ص 141.

[5]- الرحمن ، الآية: 29.

[6]- د-محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام ،(مرجع سابق) ،ص 141.

وطائفة نفت الآخرة جملة واحدة فأحرى الجزاء، فأما الطائفة التي أثبتت الآخرة وأنكرت الجزاء فما أنكرت إلا الجزاء الحسي من نعيم الجنان، وجعلت الجزاء الروحاني كون الأرواح لما فارقت تدبير أجسادها وتخلص من أسر الطبيعة، وكانت في هذه المدة قد اكتسبت من الأخلاق الكريمة والعلوم الإلهية والروحانية هيئة حسنة ألحقتها بالرتبة الملكية، فلما انفصلت عن الطبيعة انفصالا يسمى الموت التحقت بالملائكة ودام لها ذلك مؤبدا، فكان ذلك الدوام لها في هذه الرتبة الملكية ثمرة جنتها مما حصلته في حال سجنها في تدبير جسمها الطبيعي، فذلك المسمى جزاء في الشرع وما ثم غيره "[1].

ثم يضيف ابن عربي أنه مع إيمانه بوجود الجزاء الروحاني للنفوس التعليمية يرى "الشيخ الأكبر" أن الإعادة للأجسام الطبيعية لكن على "مزاج مخصوص يقتضي لها البقاء في دار الكرامة والجزاء الحسي من اللباس والزينة والأكل والشرب والنكاح ورفع الخبائث من منزل الجنان، كالأمور المستقذرة طبعا، والأرواح النتنة طبعا، وذلك حال السعداء، وأما حال الأشقياء، فالإعادة أيضا لهم في الأجساد الطبيعية، ولكن على مزاج يقارب مزاج الدنيا في الذهاب والزوال بالعلل المنضجة للجلود المذهبة لأعيانها، وإيجاد غيرها مع بقاء العين المعذبة بذلك، فليست تشبه إعادة الأشقياء إعادة السعداء وإن اشتركا في الإعادة، فمرض الأشقياء في دار الشقاء زمانة مؤبدة إلى غير نهاية مدة أعمارهم التي لا انقضاء لها، كالزمانة التي كانت للزمنى في الدنيا مدة أعمارهم "[2].

ويؤكد ابن عربي أن كل طائفة من هؤلاء تعلم "أن بعض الذي هم فيه جزاء بما كانوا يعملون، وإنما قلنا بالبعض لأن الجنان ثلاث: جنة جزاء العمل، وجنة ميراث وهي التي يستحقها المشرك لو آمن، وجنة اختصاص غير هاتين "[3].

ويوضح ابن عربي أن الجنة جنتان: جنة حسية، وجنة معنوية؛ فالمحسوسة تتنعم بها الأرواح الحيوانية والنفوس الناطقة، والنار المعنوية تتعذب بها النفوس الناطقة لا غير[4].

والنار أيضا ناران: نار محسوسة ونار معنوية؛ فالنار المحسوسة تتعذب بها النفوس الحيوانية، والنفوس الناطقة، والنار المعنوية تتعذب بها النفوس الناطقة لا غير[5].

ويفرق ابن عربي تفرقة حاسمة بين النعيمين والعذابين فيقول: إن العذاب الحسي والنعيم الحسي يكون

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية(مرجع سابق) ج2، ص 599.

[2]- المرجع نفسه والصفحة.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 599.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

بالمباشرة للذي يكون عن مباشرته الألم القائم بالروح الحيواني والعذاب المعنوي لا يكون بمباشرة للنفوس الناطقة، وإنما هو بما حصل لها من العلم بما فاتها من العمل والعلم المؤدي إلى سعادة الروح الحيواني الذي يتضمن سعادة النفس الناطقة، وأما نار الفكر الذي يتعلق ألمه بالحس وبالنفس فهي نار معنوية، فإن حصل العلم عنها أعقبها نعيم جنة معنوية وإن لم يحصل العلم عنها لم يزل صاحبها معذبا مادام مفكرا ولا نعيم له معنوي، وإذا زال الفكر عنه بأي وجه زال من غير حصول علم فذلك النعيم الذي تجده النفس إنما هو الراحة من فقد نار التفكر المسلط على قلبه فهي راحة حسية لا معنوية "[1].

وإذا كان "الشيخ الأكبر" يعتبر أن العمل يطلب الجزاء فإنه لا ينسى أن يذكر أن مرد ذلك كله يرجع إلى توفيق الله الذي جعل العامل يعمل، كما لم يغفل أنه إذا كانت الأعمال مراكب فإنما هي للدرجات في الجنة، وأن للذين أحسنوا بالأعمال الحسنى بالأجور والزيادة، وهي رؤية العبد أن الحق تعالى هو العامل، وهذا ما بينه بقوله: "ينبغي للعبد أن يعتقد أن أعماله لم توصله إلى نيل تلك المقامات، وإنما أوصله إلى ذلك رحمة الله الذي أعطاه التوفيق للعمل والقدرة عليه والثواب، فحصول السعادة أعني دخول دار الكرامة ابتداء إنما هو برحمة الله تعالى، قال ﷺ: "لا يدخل الجنة أحد بعمله. قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته"[2]. فالدخول برحمة الله وقسمه الدرجات بالأعمال والخلود بالنيات، وهذه ثلاث مقامات، وكذلك في دار الشقاوة دخول أهلها فيها بعدل الله وطبقات عذابها بالأعمال وخلودهم بالنيات، وأصل ما استوجبوا به العذاب المؤبد المخالفة كما كانت السعادة للموافقة "[3].

ويؤكد ابن عربي هذه الزيادة فيقول " فإن في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، يعني من المجزيين، وتحت قوله: "وزيادة" من قوله ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[4]، وهذه الزيادة ما عينها الحق لأحد، وأكد هذا الأجر على غيره ممن له أجر على الله بالوقوع وهو الوجوب، فإن الأجرة قد يقتضيه الكرم من غير وجوب، وقد يقتضيه الوجوب، والذي يقتضيه الوجوب أعلى، كما أن الفرائض أعلى وأحب إلى الله من النوافل صح في الخبر أن الله تعالى يقول: "ما تقرب إلي أحد بأحب إلي مما افترضته عليه"، فجعله أحب إليه، ثم قال: "ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه،

---

[1] – المرجع نفسه والصفحة.

[2] – رواه أحمد: المسند، مسند أبي سعيد الخدري، باب :مسند أبي سعيد الخدري، رقم الحديث :11094، ج3، ص : 452.بلفظ : "لن يدخل الجنة أحد إلا برحمة الله ، قلنا : يا رسول الله ولا أنت ؟ ".

[3] – ابن عربي، مواقع النجوم ،(مرجع سابق)، ص 52-53.

[4] – يونس: 26.

فإذا أحببته كنت سمعه وبصره"[1] فهذه نتيجة النوافل، فما ظنك بنتيجة الفرائض، وهي أن يكون العبد سمع الحق وبصره ... ويريد الحق بإرادة العبد "[2].

وابن عربي بعد هذه الرحلة الممتعة في عالم الثواب والعقاب يزيد هذا الأمر بيانا ووضوحا في نص جامع له يقول فيه إن منطق التكليف ينتج الجزاء "فإن الله أضاف الأعمال إلينا، وعين لنا محالها وأمكنتها وأزمنتها وأحوالها، وأمرنا بها وجوبا وندبا وتخييرا، كما أنه نهانا عز وجل عن أعمال معينة عين لنا محالها وأماكنها وأزمانها وأحوالها تحريما وتنزيها، وجعل لذلك كله جزاء بحساب وبغير حساب من أمور ملذة وأمور مؤلمة دنيا وآخرة، وخلقنا وخلق فينا من يطلب الجزاء الملذ، وينفر بالطبع عن الجزاء المؤلم، وجعل لي وعلي حقا في رعيتي إذ خلق لي نفسا ناطقة مدبرة عاقلة مفكرة مستعدة لقبول جميع ما كلفها، وهي محل خطابه المقصودة بتكليفه وامتثال أوامره، ونواهيه والوقوف عند حدوده، ومراسمه حيث حد لها ورسم في حق الحق، وحق نفسه وحق غيره، فيطلبه السمع بحقه، والبصر واللسان واليدان والبطن والفرج والقدمان والقلب والعقل والفكر والنفس النباتية والحيوانية والغضبية والشهوانية والحرص والأمل والخوف والرجاء والإسلام والإيمان والإحسان، وأمثال هؤلاء من عالمه المتصل به، وأمره الحق أن لا يغفل عن أحد من هؤلاء"[3].

ثم يمضي ابن عربي قائلا: "ثم إن الله نعت لهم الجزاء الحسي، وأشهدهم إياه في الحياة الدنيا، بضرب مثال من نعيم الحياة الدنيا وبالوعد بذلك في الآخرة، فالعارف المكمل المعرفة يعلم أن فيه من يطلب مشاهدة ربه ومعرفته الفكرية والشهودية، فتعين عليه أن يؤدي إليهم حقهم من ذلك، وعلم أن فيه من يطلب المأكل الشهي الذي يلائم مزاجه والمشرب والمنكح والمركب والملبس والسماع والنعيم الحسي المحسوس، فتعين عليه أيضا أن يؤدي إليهم حقوقهم من ذلك الذي عين لهم الحق، ومن كان هذا حاله كيف يصح له أن يزهد في شيء من الموجودات وما خلقها الله إلا له، إلا أنه مفتقر إلى علم ما هو له، وما هو لغيره لئلا يقول كل شيء هو له، فلا ينظر من الوجوه الحسان إلا ما يعلم أنه له، وما يعلم أنه لغيره، يكف بصره ويغضه عنه، فإنه محجور عليه ما هو لغيره "[4].

ولا نود أن نختم هذا الفصل إلا بعد أن نشير أن الأصل عند ابن عربي هو الرحمة الإلهية الواسعة التي هي أصل الإيجاد وهي التي ستكون الأصل في معاد العباد، وهذا ما أكده "الشيخ الأكبر" في قوله: "أن الوجود رحمة في كل موجود، وإن تعذب بعضهم ببعض فتخليدهم في حال النعيم غير منقطع وتخليدهم

---

[1] ـ رواه البخاري مع اختلاف لفظ، في كتاب الرقاق باب التواضع، حديث رقم 6137، ج5 ص 2384.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 24.

[3] - المرجع نفسه ج4، ص 143.

[4] - ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج4، ص 143.

في حال الانتقام موقوف على إرادة، فقد يعود الانتقام منهم عذابا عليهم لا غير، ويزول الانتقام، ولهذا فسره في مواضع بالألم المؤلم، وقال: عذاب أليم، والعذاب الأليم، وفي مواضع لم يقيد العذاب بالأليم وأطلقه فقال: ﴿لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ﴾[1]؛ يعني وإن زال الألم، وقال: ﴿فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ﴾[2]، ولم ينعته بأنه أليم، وقال: ﴿لاَ يُفَتَّرُ عَنْهُمْ﴾ من كونه عذابا، ﴿وَهُمْ فِيهِ﴾ ؛ أي من العذاب ﴿مُبْلِسُونَ﴾[3]؛ أي مبعدون من السعادة العرضية في هذا الموطن "[4].

و"الشيخ الأكبر" فيما سقنا من نصوص يؤكد أن النار الحسية والمعنوية حقيقية لا مراء فيها، لا كما يزعم خصومه عنه، وأن دخول النار ولحوق العذاب، ووقوع الآلام حقائق لا شك فيها أيضا، ولكنه يرى أن الحق تعالى قد قال في حق أهل النار:﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾[5]، ولم يقل:﴿غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[6] كما قال في أهل الجنة، وهذا ولا شك من قبيل اجتهاد المسلم في فهم مسائل دينه، وإن بدا هذا التفسير عصيا نوعا ما.

لكن ابن عربي وإن بدا غريبا في بعض تأويلاته للقرآن، فإن ذلك لا يقلل من طرافة ما انتهى إليه من حلول لبعض المشكلات التي كانت مدار أخذ ورد بين المتكلمين والفلاسفة خاصة.

ومادام الأمر على هذا النحو فإن الخلود أمر لازم، سواء أكان ذلك في الجنة أم في النار، وربما الأصل في ذلك "القدمين التي تدلتا"[7] التي ترمز عنده إلى الثنائية في الوجود، ويذكر ابن عربي "أن القدم الواحدة تعطي ثبوت أهل الجنات في جناتهم وهي قدم الصدق، والقدم الأخرى تعطي ثبوت أهل جهنم في جهنم على أي حاله أراد: وهي قدم الجبروت "[8].

ولذلك لم يقل ابن عربي أن الجنة والنار غير خالدتين، كما يزعم من لم يحط بمذهبه، بل الصواب أنه كان يرى أن الخلود حقيقة هذا الوجود، ومادام الأمر هكذا فلا بد من الخلود في النار لأهلها، لكن لا بد أيضا أن تمس النار وأهلها رحمة الله تعالى التي وسعت كل شيء، وبذلك يكون مآل العصاة والمجترحين السيئات إلى النعيم بحسب منطق ابن عربي، حتى إن لم يكن النعيم في حق المسرفين على أنفسهم هو عين

---

[1] ـ البقرة: 162.
[2] ـ الزخرف: 74.
[3] ـ الزخرف: 75.
[4] ـ المرجع نفسه ج2، ص 281
[5] ـ هود: 107.
[6] ـ هود: 108.
[7] ـ ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق) ،ج 2، ص 281.
[8] ـ المرجع نفسه والصفحة.

النعيم الذي يتمتع به المؤمنين، ذلك لأن العذاب يصبح في حقهم لا يخلو من لذة أو عذوبة[1].

وما العذاب عند "الشيخ الأكبر" إلا تنظيف وتطهير لصاحبه كالأمراض والبلايا بالنسبة للمؤمنين في الدنيا، ثم يخرجون من النار بعد استيفاء ما يستحقون، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: "فعقابهم وعذابهم تطهير لهم وتنظيف كأمراض المؤمنين، وما ابتلوا به في الدنيا من مقاساة البلايا وحلول الرزايا مع إيمانهم، ثم دخول بعض الكبائر النار مع إيمانهم وتوحيدهم إلى أن يخرجوا بالشفاعة، ثم إخراج الحق من النار من لم يعمل خيرا قط حتى الساكنين في جهنم لهم فيها حال يستعذبونها، وبهذا سمي العذاب عذابا "[2].

ولقد سبق أن أشرنا إلى تأثر العلامة محمد إقبال بهذا الرأي الذي قال به ابن عربي.

ولعل الذي دفع "الشيخ الأكبر" إلى القول بهذا الرأي غلبة الرحمة عليه خُلُقًا واعتباره إياها أصل الوجود خَلقًا والتي قد تحول الألم المعتاد إلى أمر مستعذب على الرغم من اعترافه بأن النار شر لا خير فيه، وأن الجنة خير لا شر فيه وهو ما عبر عنه بقوله: "فالجنة خير لا شر فيها، والنار شر لا خير فيها"[3].

والرحمة عند ابن عربي سبقت غضب الله على خلقه، وهو معنى استمده من الحديث القدسي الذي يقول فيه الله تعالى: "رحمتي سبقت غضبي"[4]، وفي معنى هذا الحديث يقول "الشيخ الأكبر": "والرحمة سبقت غضب الله على خلقه فهي تحوز العالم في الدارين بكرم الله، وما ذلك على الله بعزيز، وإن كانوا في النار فلهم فيهم نعيم، فإنهم ليسوا منها بمخرجين، ويصدق قوله تعالى: "سبقت رحمتي غضبي "، ويصدق قوله:﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[5]، ويصدق قوله:﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[6].

ويذكر بالي أفندي (ت 1069 هـ) أحد شراح فصوص الحكم الممتازين، هذه المسألة عند إيراد ابن عربي لها فيقول: "اعلم أن أهل النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم إلى أن وصلوا عين القرب، فإذا وصلوا إلى عين القرب حصل لهم هذا العلم الذوقي الذي استحقوه، فما أخذوه من الله إلا باستحقاقهم، لأن هذا العلم من علم الأرجل لا بد من كسب، ثم يأتي لهم فضل من ربهم فأخرجهم من نار الجحيم وأدخلهم في دار النعيم، فما أعطاهم هذا المقام وهو دار النعيم إلا من جهة المنة والفضل وما أخذوه من الله إلا كذلك، وأما المخلدون فأحرقوا بالنار إلى أن وصلوا ما وصل عصاة المؤمنين، إذ لا بد من الوصول إليه، ثم لا يأتي لهم فضل أبدا من ربهم، فمن حيث روحانيتهم يتنعمون بنعيم القرب وهو التلذذ العلمي، ومن

---

[1]- انظر ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي ،(مرجع سابق)، ص 94.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)،ج2، ص 363.

[3]- المرجع نفسه ج2، ص 681.

[4]- رواه البخاري،في كتاب:كتاب التوحيد:باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش،حديث رقم: 6986، ج6، ص 2700.

[5]- هود ، الآية: 119.

[6]- الأعراف ، الآية: 156.

حيث صورتهم الجسدية يتعذبون كلما عذبوا ازدادوا علما، هكذا إلى غير النهاية ولا استحالة فيه، لأن بعض المقربين يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم، مع أنهم يتألمون بما أصابهم من الألم"[1]، ثم يقول بالي أفندي "وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه على انقطاع العذاب عن الكفار، وليس ذلك مراد الشيخ، بل مراده إثبات علم الأرجل لأهل النار في النار من جهة الاستحقاق، كما أثبته للمؤمنين في الدنيا من جهة الاستحقاق"[2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- بالي أفندي شرح فصوص الحكم لابن عربي، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 2002م، ص 139.
[2]- المرجع نفسه، الصفحة.

الباب الثالث

الإنسان والغاية الكمالية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



الفصل الأول

الإنسان والطريق الصوفي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

تحدثنا سابقا عن المعرفة ووسائلها، وأشرنا إلى أن المعرفة الإلهية الحقة يتوسل إليها "بالتجربة الروحية"، وهذه التجربة الحية لها مجال حقيقي لإدراك المعرفة كأي نوع آخر من أنواع المعرفة، بل هي عند صوفينا هي النشاط الأرقى للإنسان، ومن خلالها يكاشف الصوفي بالحقائق، وعن طريقها يجتاز السالك محيط دائرة الوجود إلى مركزها في حالات الفناء الصوفي، وفيها وبها يتم الإتحاد بين المعرفة والعبادة.

وهو ما أشار إليه القرآن الكريم:﴿وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾ [1]، وفي مناسبة أخرى يقرر أن الجهاد في سبيل الله بجميع ألوانه الداخلية والخارجية هو سبب للوصول للحق، وهو غاية الصوفية، وذلك في قوله تعالى:﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [2]، وفي مناسبة أخرى يؤكد أن وجود الفرقان في القلب بين لمة الملك ولمة الشيطان، إنما هو نتيجة التقوى، وذلك في قوله تعالى:﴿إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ [3].

كما يصرح القرآن إن أولياء الله هم المتقون، وذلك في قوله تعالى:﴿إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ ﴾[4] وبالتقوى لا ينال العبد الجنة فحسب، بل مرتبة الود قال تعالى:﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَانُ وُدًّا﴾ [5]، ولنتأمل معنى الظرفية في قوله تعالى:﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ، فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ [6].

فبالتعمل بالتقوى تنشأ علاقة الحب الإلهي بين العبد والرب، ولننظر قوله تعالى:﴿إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [7]، وهي سبب الوصول إلى أرقى المقامات، وهل بعد مقام المحبة مقام.

والحقيقة أن التجربة الروحية عند الصوفية هي السلم الذي يعبر الصوفي من خلاله إلى كل المعاني السامية والمقامات العلية، لكن حتى تأتي التجربة أكلها لا بد لها من شروط ومقتضيات بدونها يفقد الصوفي امتيازاته كمسافر في الطريق الإلهي.

وهذه الشروط أو بالأحرى المقتضيات تعتبر أسبابا للكمال الإنساني، ومناسبات لا بد من الأخذ

---

[1]- البقرة، الآية: 282.

[2]- العنكبوت، الآية : 69.

[3]- الأنفال، الآية:29.

[4]- الأنفال، الآية: 34.

[5]- مريم، الآية: 96.

[6]- القمر، الآية: 55.

[7]- التوبة، الآية: 4.

بها وتحقيقها على وجهها الأكمل من أجل استجلاب الأحوال والمقامات السنية بداية للشهود، وطلبا لليقين.

والطريق عند "الشيخ الأكبر" يعني به الطريق إلى الله، وهذا ما عبر عنه بقوله:" واعلم أن هذا الطريق أعني طريق الله الذي هو الصراط المستقيم هو أجل الطرق وأسناها، لأن الطرق تتشرف وتتضح بحسب غاياتها، ولما كان هذا الطريق غايته إلى الحق سبحانه والحق أشرف الموجودات وأعز المعلومات، لا إله إلا هو كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها ...والسالك عليه أسعد السالكين وأنجاهم، فينبغي للعاقل ألا يسلك من الطرق سواه لارتباطه بسعادته الأبدية"[1].

وابن عربي يسمي هذا الطريق أحيانا بأنه "المعراج الروحاني"[2]، وأحيانا أخرى "بحبل الله"، وهو "الطريق الذي يعرج بك إليه"[3]، ويوضحه بأنه ما يسافر السالك فيه بالمعاملات والأحوال والمعارف.[4]

ولعل السبب الذي يرجع إليه أمر هذا الربط هو ملاحظة ما يحتاج إليه المسافر من استعداد لا غنى له عنه لما يهم بالسفر، ثم لما يلاقيه فيه من عنت ومشقة، وما يحدث له فيه من حركة وانتقال، وما يكون فيه من المنازل للضعن، وهي تشبه إلى حد بعيد بما يعبر عنه السادة الصوفية بالمقامات.

ويؤكد ابن عربي أن الوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل مظهر من مظاهر فضل الله ومنته، وأن التحقق بهذا الفضل يقتضي بذل الجهد والوسع في سبيل مرضاة الله، ويبين "الشيخ الأكبر" أن هذا الطريق عمل لا كسل فيه، وشدة لا راحة فيها، وذلك لأنه سفر والسفر قطعة من العذاب، فإنه متنقل من عذاب إلى عذاب، فلا راحة، وفي هذا المعنى يقول:" وهو طريق الشدة، ليس للرخاء فيه مدخل، لأن الرخص إنما هي للعامة، لأنهم قنعوا بكونهم ينطبق عليهم اسم الإيمان خاصة، مؤدين لما فرض الله عليهم دون زيادة، ومن طلب الأنفس والزيادة على مرتبة العوام، فلا بد أن يذوق الشدائد في نيل ذلك، فإنه من أراد أن يرى الدر في نحره فلا بد أن يقاسي ظلمة بحره".[5]

ثم يؤيد ابن عربي بقول شيخه أبي مدين حينما ينقل عنه أنه كان يقول:" ما المريد والرخص قال الله تعالى:﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[6]، فأين أنت؟ بعد الجهاد تتضح السبيل، وعند ذلك يكون

---

[1]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من المشروط، (مرجع سابق)،ص223.

[2]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد عبد الرحمن الكردي، ط1، القاهرة: 1968م، ص 16

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص85.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص293.

[5]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع سابق) ،ص226.

[6]- العنكبوت، الآية: 69.

السلوك عليها وهو سفر، والسفر قطعة من العذاب، فإنه متنقل من عذاب إلى عذاب، فلا راحة".[1]

ولا يصل الإنسان إلى بغيته ـــ يقول ابن عربي ـــ بترديد الكلمات، أو حكاية الأقوال، أو رواية ما يقع للشيوخ، بل هو ذوق وتجربة، ومجاهدة وتخلق وتحقق، وهذا ما عبر عنه بقوله:" والمريد يسلك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص بحمل السالك نفسه على القيام بحدوده، ويصبر على البلاء رجاء حصول النعماء"[2].

أولا: البناء الموضوعي للطريق الصوفي:

كلام ابن عربي عن المجاهدة الصوفية كلام طويل مسهب، غير أنه حاول أن يختصره ويقدم فكرة موجزة عنه في موسوعته الضخمة "الفتوحات المكية"، وهذا ما بينه بقوله:" فإن قلت لخص لي هذه الطريقة التي تدعي أنها الطريقة الشريفة الموصلة، السالك عليها إلى الله تعالى وما تنطوي عليه من الحقائق والمقامات بأقرب عبارة وأوجز لفظ وأبلغه حتى أعمل عليه، وأصل إلى ما ادعيت أنك وصلت إليه ...، فاعلم أن الطريق إلى الله تعالى الذي سلكت عليه الخاصة من المؤمنين الطالبين نجاتهم دون العامة الذين شغلوا أنفسهم بغير ما خلقت له أنه على أربع شعب: بواعث ودواع وأخلاق وحقائق "[3].

1- الدواعي:

الدواعي التي تدعو السالكين لسلوك الطريق الصوفي والسفر فيه خمسة وهي:" الهاجس السببي"، ويسمى "نقر الخاطر"، ثم الإرادة، ثم العزم، ثم الهمة، ثم النية".[4]

1-1 -الخاطر:

وهو ما يرد على القلب من الخطاب أو الوارد الذي لا تعمل للعبد فيه، وما كان خطابا فهو على أربعة أقسام: رباني، وهو أول الخواطر، ويسميه سهل السبب الأول، ونقر الخاطر وهو لا يخطئ أبدا، وقد يعرف بالقوة والتسلط، وعدم الاندفاع بالدفع ".[5]

وربما يمثل لهذا الخاطر بما وقع لأم موسى ـــ عليه السلام ـــ حينما ألقت وليدها في اليم، قال تعالى: **﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى، أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾**[6].

---

[1]- نفس المرجع السابق والصفحة.

[2]- ابن عربي، مواقع النجوم ،(مرجع السابق)، ص190.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص33.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، (مرجع السابق)، ص158.

[6]- طه ، الآية:39.

وملكي: وهو الباعث على مندوب أو مفروض، وفي الجملة كل ما فيه صلاح، ويسمى إلهاما.

ونفساني: وهو ما فيه حظ للنفس، ويسمى هاجسا.

وشيطاني وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق ".[1]

وربما يكون القاشاني قد استوحى هذا من تعريف ابن عربي للخاطر في كتابه:" رموز الصوفية" حيث يقول: "والخاطر: ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا أو ملكيا أو نفسانيا أو شيطانيا من غير إقامة، وقد يكون لكل وارد لا تعمل لك فيه "[2].

1-2- الإرادة:

وهي أول منازل السير والسلوك عند ابن عربي، ولهذه اللطيفة ابتدأ بها كتابه "رموز الصوفية " حيث حدها بقوله: " وهي لوعة في القلب يطلقونها، ويريدون بها إرادة التمني، وهي منة وإرادة بالطبع، ومتعلقها الحظ النفسي وإرادة الحق، ومتعلقها الإخلاص ".[3]

والحقيقة أن الإرادة هي الأصل في كل يقظة تحصل للنفس للاتجاه بكنه الهمة نحو سبيل الحق.

والصوفية يرون أن هذه الحركة الشوقية، أو الميل نحو الحق موجود في كل الموجودات، وإلى هذه الحقيقة أشار الفيلسوف الألماني "شوبنهاور": "إن الحب والإرادة موجودتان في كل ذرة من ذرات الكائن الحي"[4]، ومن جملة هذه الكائنات الإنسان، ولكن ربما يكون شعوره به خفيا، والعوائق والحجب ربما تمنع ظهوره وبروزه، وعلى أثر سلسلة تنبيهات يظهر هذا الميل الباطني، والظهور لهذا الميل هو المعبر عنه "بالإرادة" عند الصوفية، ولذا عرفها القاشاني بقوله: "جمرة من نار المحبة في القلب، المقتضية لإجابة دواعي الحقيقة "[5].

أما الفيلسوف ابن سينا فيقول:" أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سيره إلى القدس، لينال من روح الاتصال، فمادامت درجته هذه فهو مريد ".[6]

ولقد حرص ابن عربي في الكثير من كتبه على تأكيد أهمية الإرادة في السير والسلوك، وربما كان

---

[1]-المرجع السابق والصفحة.

[2]- ابن عربي، رموز الصوفية، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق) ،ص47-48.

[3]- المرجع نفسه، ص40، وينظر أيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 134.

[4]- محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، تر: حسن الشافعي بالاشتراك مع محمد السعيد جمال الدين، ط1، القاهرة، الدار الفنية، 1989م، ص 136.

[5]- عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، (مرجع السابق)، ص27.

[6]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ط2، القاهرة: دار المعارف 1968م، ج4، ص77-78

ذلك متماشيا مع منهجه الدائري الذي أمطنا اللثام عن بعض جوانبه في الفصل الذي عقدناه للمنهج عند ابن عربي.

وخاصة ونحن نعلم أنه أصل من أصول معتقد الصوفية يقول ابن عطاء الله السكندري:" إن من علامة النجاح في النهايات الرجوع إلى الله في البدايات"[1]، وهناك حكمة أخرى تقول:" من كانت بدايته محرقة كانت نهايته مشرقة "، ويقول ابن عطاء الله السكندري أيضا:" إن البدايات محلاة النهايات، وإن من كانت بالله بدايته كانت إليه نهايته "[2].

وبديهي أننا إذا أردنا بالنهاية عين البداية فلا يكون ذلك ممكنا إلا إذا تصورنا أن الحركة دائرية، والحقيقة أن الإرادة هي أول منزل يظهر في ما يسمى في اصطلاح الصوفية بالأصول والحالات الروحية الحقيقية.

ولذلك نلاحظ أن "جلال الدين الرومي" افتتح بها أيضا كتابه "المثنوي"، وهو يبدأ حديثه في مقدمة "المثنوي" بالدعوة إلى الالتفات نحو آلام القلوب التي تضج وتشكو من آلام البعد والفراق، وهو في الحقيقة ينبه في الأبيات الأولى لأول منازل السالك، أي الإرادة والتي هي عبارة عن الميل والشوق النزوعي نحو الفطرة الأولى.

وهذا ما عبر عنه بأسلوب شاعري فقال:"استمع إلى هذا الناي يأخذ في الشكالية، ومن الفرقان يمضي في الحكاية، منذ أن كان من الغاب اقتلاعي ضج الرجال والنساء في صوت التياعي، أبتغي صدرا يمزقه الفراق، كي أبث شرح آلام الاشتياق، كل من يبقى بعيدا عن أصوله، لا يزال يروم أيام وصاله ...، وإن هذا الأنين نار وليس هواء، وكل من ليست لديه هذه النار ليكن هباء، ونار العشق هي التي نشبت في الناي، وغليان العشق هو الذي سرى في الخمر ".[3]

ولهذا المنهج الدائري الذي يعد من ابتكارات ابن عربي يشير "مولانا جلال الدين" في أبياته:

الجزء نحو الكل يجري في الدهـــور فترى البلابل عشقها فوق الزهور

وترى بخار الماء يصعد للسمـــاء ومعاده: من حيث جاء إلى البحور

ومن الرؤوس تسيل أمواج الأسى وتسيل روح العشق أيضا، والحبور[4]

---

[1]- بولس نويا، ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذلية، (مرجع السابق)، ص97.

[2]- المرجع نفسه ص 193.

[3]- جلال الدين الرومي، المثنوي: تر: ابراهيم الدسوقي شتا، ط1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 1996م، ج1، ص 35.

[4]- مرتضى مطهري، الكلام والعرفان، تر: الشيخ علي حاوم، ط1، بيروت: الدار الإسلامية 1992م، ص113.

1-3- الهمة:

وهي عند ابن عربي " تطلق بإزاء تجريد القلب للمنى، وتطلق بإزاء أول صدق المريد، وتطلق بإزاء جمع الهمم بصفاء الإلهام "[1].

ويذكر القاشاني ثلاثة أنواع للهمة، وهي: **همة الإفاضة**، وهي عنده:" أول درجات الهمة للسلوك، وهي الباعثة على طلب الباقي، وترك الفاني"[2].

وهمة الأنفة: وهي عنده "الدرجة الثانية، وهي التي تورث صاحبها الأنفة من طلب الأجر على العمل، حتى يأنف قلبه أن يشتغل بتوقع ما وعده الله من الثواب على العمل، فلا يفرغ إلى مشاهدة الحق، بل يعبد الله على الإحسان، فلا يفرغ من التوجه إلى الحق طالبا للتقرب منه إلى طلب ما سواه"[3].

وهمة أرباب الهمم العالية: وهي عنده التي لا تتعلق إلا بالحق، ولا تلتفت إلى غيره، فهي أعلى الهمم حيث لا ترضى بالأحوال والمقامات، ولا بالوقوف على الأسماء والصفات، ولا تقصد إلا عين الذات"[4].

1-4- العزم:

والعزم عند الصوفية هو:" تحقيق القصد، ودرجته الأولى: بناء الحال على العلم، والثانية: الاستغراق في المشاهدة، والثالثة: معرفة علة العزم، ثم الخلاص من تكاليف ترك العزم "[5].

1-5- النية:

وهي عند الصوفية:" العزم على الفعل، وقال قوم: النية معرفة اسم العمل "[6].

والنية عند السهروردي " هي أول العمل، وبحسبها يكون العمل "[7]، والواقع أن الخاطر والإرادة والهمة والعزم والنية عبارات متواردة على معنى واحد عند ابن عربي، لكن تختلف بحسب قربها أو بعدها عن الفعل، وهذا ما بينه في قوله:" نقر الخاطر عند أرباب الخواطر، وهو الهاجس عند من

---

[1]- ابن عربي، رموز الصوفية، تح: موفق فوزي الجبر (مرجع السابق) ص54.

[2]- عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، (مرجع السابق) ص45.

[3]- المرجع نفسه، ص46.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- ابن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر أحمد عطا، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي 1966م، ص485.

[6]- الطوسي، اللمع، تح: د-عبد الحليم محمود بالاشتراك مع طه عبد الباقي سرور ط1، القاهرة: دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى بغداد، 1966م، ص303.

[7]- السهروردي، عوارف المعارف، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002م،ج5، ص 312.

هو للقلب سائس، فإن رجع عليه مرة أخرى فهو الإرادة، وقد قامت بصاحبه السعادة، فإن عاد ثالثة، فهو الهم، ولا يعود إلا لأمر مهم، فإن عاد رابعة فهو العزم، ولا يعود إلا لنفوذ الأمر الجزم، فإن عاد خامسة فهو النية، وهو الذي يباشر الفعل الموجود عن هذه النية، وبين التوجه إلى الفعل وبين الفعل يظهر القصد، وهو صفة مقدسة يتصف بها الرب والعبد "[1]، وابن عربي في رأيه متأثر إلى حد بعيد برأي سهل بن عبد الله التستري الذي يقول عن الهاجس بأنه:" السبب الأول، أو نقر الخاطر، وإذا تحقق في النفس سموه إرادة، وإذا تردد الثالثة سموه هما، وفي الرابعة سموه عزما، وعند التوجه إلى الفعل إن كان فعلا سموه قصدا، ومع الشروع في الفعل سموه نية "[2].

2- البواعث:

يقول ابن عربي : " والبواعث لهذه الدواعي ثلاثة أشياء: رغبة أو رهبة أو تعظيم "[3] وهي أمور تتعلق بالجانب الإلهي.

2-1- الرغبة: وهي عند الشيخ الأكبر رغبتان:

أ- **رغبة في المجاورة:** ويقصد بها الرغبة فيما عنده وما أعده للمؤمنين من جنات وعيون أو هي رغبة الثواب.

ب- **ورغبة المعاينة:** ويقصد بها الرغبة فيه، وإن شئت قلت رغبة السر في الحق.[4]

2-2- الرهبة: وهي نوع من أنواع الخشية والخوف وحدها في كتابه رموز الصوفية بقوله:" رهبة الظاهر لتحقق الوعيد، ورهبة الباطن لتقلب العلم، ورهبة السر لتحقيق علم السبق"[5].

وهي عنده رهبتان: " رهبة من العذاب، ورهبة من الحجاب "[6].

2-3- التعظيم: وهو عند صوفينا:" إفراده عنك، وجمعك به "[7].

3- الأخلاق: وهي عند الحكماء:" علم بالفضائل، وكيفية اقتنائها ليتحلى الإنسان بها، وبالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها "[8].

---

[1]- ابن عربي، **لطائف الأسرار**، تح: طه عبد الباقي سرور، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي 1996م، ص 65.

[2]- انظر تعليق المحقق الأستاذ الدكتور إبراهيم كمال جعفر، لكتاب اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق القاشاني، (مرجع السابق) ،ص46.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص33.

[4]- المرجع نفسه والصفحة ؛وينظر أيضا:ابن عربي، رموز الصوفية: تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق) ،ص53.

[5]- ابن عربي، رموز الصوفية، (مرجع السابق)، ص53.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 33.

[7]- المرجع نفسه والصفحة.

[8]- د- محمد عبد الستار نصار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**، ط1، الكويت: دار القلم 1982م، ص18.

وهذا التعريف هو الذي اختاره الأستاذ "محمد عبد الستار نصار" في كتابه "دراسات في فلسفة الأخلاق"، وهو يرى بأنه تلخيص دقيق لما ختم به أرسطو كتابه "الأخلاق نيقوماخوسية" يقول أرسطو: " في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظريا بالقواعد، بل هو تطبيقها ففيما يتعلق بالفضيلة، لا يكفي أن يعلم ما هي، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها، ولو كانت الخطب والكتب وحدها قادرة على أن تجعلنا أخيارا لاستحقت – كما يقول تيوغنيس- أن يطلبها كل الناس، وأن تشتري بأغلى الأثمان، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ أن تفعله في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات على الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا الفضيلة وفيما بعدها "[1].

وابن عربي يقسم الأخلاق إلى ثلاثة أنواع وهي:" خلق متعد، وخلق غير متعد، وخلق مشترك "[2].

ويفسر "الشيخ الأكبر" هذه الأنواع فيقول:" فالمتعدي على قسمين: متعد بمنفعة كالجود والفتوة، ومتعد بدفع مضرة كالعفو والصفح واحتمال الأذى مع القدرة على الجزاء، والتمكن منه، وغير المتعدى كالورع والزهد والتوكل، وأما المشترك فكالصبر على الأذى من الخلق وبسط الوجه"[3].

4- **الحقائق:** وهي ترجع إلى أمور تتعلق بالذات الإلهية، ومالها من صفات وأفعال، وهي على أربعة أنواع:

4-1- **ذاتية:** وهي حقائق ترجع إلى الذات المقدسة، وهي عند صوفينا:" كل مشهد يقيمك الحق فيه من غير تشبيه ولا تكييف، لا تسعه العبارة ولا تومئ إليه الإشارة "[4].

4-2- **صفاتية:** وهي حقائق ترجع الصفات المنزهة، وهي النسب، وهي عند صوفينا:" كل مشهد يقيمك الحق فيه، تطلع منه على معرفة كونه سبحانه عالما قادرا مريدا حيا، إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المختلفة والمتقابلة والمتماثلة "[5].

4-3- **فعلية:** وهي حقائق ترجع إلى الأفعال، وهي :كن وأخواتها"، وهي عند صوفينا:" كل مشهد يقيمك فيه، تطلع منه على معرفة كن وتعلق القدرة بالمقدور بضرب خاص، لكون العبد لا

---

[1]- المرجع نفسه، ص 18-19.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 33.

[3]- المرجع نفسه والصفحة.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج1، ص 33.

فعل له ولا أثر لقدرته الحادثة الموصوف بها "[1].

4-4- الكونية: وهي حقائق ترجع إلى المفعولات، وهي الأكوان والمكونات، وهذه الحقائق عند صوفينا على ثلاث مراتب: علوية، وهي المعقولات، وسفلية، وهي المحسوسات، وبرزخية، وهي المخيلات.

ويذكر ابن عربي أن الحقائق الكونية هي:" كل مشهد يقيمك الحق فيه، تطلع منه على معرفة الأرواح، والبسائط والمركبات والأجسام والاتصال والانفصال "[2].

ويحدثنا ابن عربي أن هذه الدواعي والبواعث والأخلاق والحقائق تندرج ضمن حقوق ثلاثة تفرضت على الخلق " وهي حق لله، وحق لأنفسهم وحق للخلق "[3].

وربما يكون ابن عربي استنبط هذه الحقوق الثلاثة من قوله ﷺ:" اتق الله حيثما كنت، واتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن "[4].

ويرى "الشيخ الأكبر" بأن حق الله تعالى على العبيد أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئا[5].

وحق الخلق يقتضي كف الأذى كله عنهم، ومعاملتهم بالمعروف على قدر الاستطاعة، والإيثار لهم ما لم ينه عنه ذلك شرع فإنه لا سبيل إلى موافقة الغرض إلا بلسان الشرع[6].

وأما حق النفس فإنه يقتضي ألا يسلك بها صاحبها إلا الطريق التي فيها سعادتها ونجاتها، ويلزم من ذلك معرفتها حتى يتمكن من كبح جماحها، وضبط نوازعها الشريرة، وهذا ما وضحه بقوله:" وإن أبت فلجهل قام بها ـــ أي النفس ـــ أو سوء طبع فإن النفس الأبية إنما يحملها على إتيان الأخلاق الفاضلة دين أو مروءة، فالجهل يضاد الدين، فإن الدين علم من العلوم، وسوء الطبع يضاد المروءة".[7]

وإذن فإن الطريق المؤدية إلى معرفة الله سبحانه وتعالى يتضمن هذه الشعب الأربع، وهي ما يعبر عنها بالأحوال والمقامات، وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر":" وجميع ما ذكرناه يسمى الأحوال والمقامات ".

---

[1]- المرجع نفسه، ص34.

[2]- المرجع نفسه، 33-34.

[3]- المرجع نفسه، ص 33.

[4]- رواه الطبراني، المعجم الصغير، كتاب العين باب من اسمه علي، حديث رقم 531، ج1، ص 231. والبيهقي شعب الإيمان، كتاب السابع والخمسون، من شعب الإيمان، وهو باب في حسن الخلق، حديث رقم 8023، (مرجع سابق) ج6 ص 244. والترمذي في البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق، وقال الترمذي: حديث حسن، وفي بعض النسخ كما يقول النووي في الأربعين: بأنه حسن صحيح.

[5]- المرجع السابق، ص 33.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج1، ص 33.

[7]- المرجع نفسه، ص34.

ولاشك أن ما ذكره ابن عربي يلخص البناء الموضوعي للطريق الصوفي الذي مبناه على هذه المنازل، ويؤكد ابن عربي أنه من غير الممكن الوصول إلى المعرفة العليا بدون عبور منازل ومقامات يجب طيها.

ويقول معللا لذلك:" فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلن يجيء منه رجل أبدا إلا في حكم النادر".[1]

وهذا الجهد ضروري لبلوغ مرتبة "الإنسان الكامل"، سواء كان العبد من "المحبوبين" أو "المحبين"، وإن شئت قلت "المجتبين" أو "المنيبين"، ويحلو "للحكيم الترمذي" أن يسميهم "المجذوبين" و"السالكين"[2]، وابن عربي يطلق عليهم "المرادين" و "المريدين"[3]، وقد يبدو لأول وهلة أن "المراد" أو " المجذوب" أو "المجتبى" لا سلوك له، وهذا فهم قاصر إذ أن "المراد" يؤخذ بما يؤخذ به "المريد" من تربية وتهذيب وتصفية، وهذا ما أكده "الشيخ الأكبر" بقوله:" موقع نجم المراد والمريد سبيان على الحقيقة في تعلق إرادة الحق بهدايتهما، غير أن المراد سالك الطريق بالتنعم والمشاهدة، متلذذا بأفعاله نشيط النفس بالقيام بحق الأجانب، وبحدود سيده يتنعم بالبلاء تنعم الأجانب بالنعماء، والمريد يسلك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص يحمل السالك على نفسه القيام بحدوده، ويصبر على البلاء رجاء حصول النعماء، فكم بين نفسك تحملك على الطاعة لالتذاذها بجذب الحق بها في غيبه، وبين نفس تحملها على الطاعة بغاية الجهد والكد، وهي تروغ عنها روغان الثعلب، فصاحبها في مجاهدة، لا يفتر مطلع هلاله "[4].

وإلى هذه الحقيقة يشير ابن عطاء الله السكندري بقوله:" ولا تظن أن المجذوب لا طريق له، بل له طريق طوتها عناية الله فسلكها مسرعا إلى الله عجلا ...، فهو قد طويت له الطريق، و لم تطو عنه، ومن طويت له الطريق لم تفته و لم تغب عنه، وإنما فاته متاعبها، وطول أمدها والمجذوب كمن طويت له الأرض إلى مكة، والسالك كالسائر إليها على أطوار المطايا "[5].

ومادام الأمر على هذا النحو فلا بد من المجاهدة والمكابدة، وهذا ما يمكن استنتاجه من نصوص

---

[1]- ابن عربي، الأنوار، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق) ص45، ويمكن أن ينظر أيضا: أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، (مرجع السابق)، ص 149.

[2]- انظر الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تح: عثمان يحيى، ط1، بيروت: المطبعة الكاثوليكية (د-ت)، ص407، وما بعدها ؛وينظر أيضا د – عبد الفتاح بركة، نظرية الولاية عند الحكيم الترمذي، ط1، بيروت: المكتبة العصرية 1970م، ج1، ص117.

[3]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع السابق) ص190، وينظر أيضا ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 134.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، (مرجع السابق) ص 194، وانظر أيضا: أبو الوفا التفتازاني، ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ط2، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1969م، ص199-201.

ابن عربي الكثيرة التي يحث فيها على السلوك والسير بكنه الهمة إلى الله، ويؤكد "الشيخ الأكبر" أنه بدون سابق مجاهدة وزهد، لا يتم إشراق ولا تصوف صحيح "[1].

ويجعل "الشيخ الأكبر" هذا قاعدة للمنهج الصوفي، إذ لا يصح "وصول من غير سلوك"[2]، فالسلوك ضروري، ولا مفر منه.

وللمجاهدة ضروب لا بد من الإتيان بها، وسنتحدث عنها بالتفصيل فيما يستقبل، سنقتصر هنا على الإشارة إلى "المقامات والأحوال" باعتبارها أهم ما يشير إلى "التجربة الروحية"، ولأنها تلخص البناء الموضوعي للطريق الصوفي كله، إذ هو مشيد على عدة منازل للوصول إلى الحقيقة، ومبنى على نتائج ذوقية وعلمية معينة، تصحب كل مقام من هذه المقامات والمنازل.

والمقام ليس سوى مجموعة من الآداب الشرعية يقوم بها السالك على وجه الكمال، ويبذل الوسع كي تخرج صورة حية إلى دنيا الواقع، يقول ابن عربي:" المقام كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها كالتوبة" [3].

وإذا كانت الأحوال مواهب كما يقول الصوفية فإن " المقامات مكاسب، وهي: استيفاء الحقوق المرسومة شرعا على التمام، كما قيل:﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ، فأقاموا نشأتها صورة كاملة... ".

ويعرف القاشاني المقام بأنه:" استيفاء حقوق المراسم، فإن لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل، لم يصح له الترقي إلى ما فوقه، كما أن من لم يتحقق بالقناعة، حتى يكون له ملكة، لم يصح له التوكل، وهلم جرا ".[4]

ولا بد من عناية المريد بالمقام في مذهب ابن عربي، وأن يكون هذا الاعتناء مؤسسا على العقيدة الصحيحة الخالية من شوائب الابتداع، وهذا يستلزم البراءة من الرفض والاعتزال والجبر والتعصب والجدال[5].

وينصح ابن عربي المريدين بأداء مراسم الشريعة الظاهرة والباطنة، كما يرى أن المقام سمي مقاما لإقامة السالك فيه، فلا يجوز له أن يتخلى عنه يوما ما، وهل يصح أن يتخلى العبد عن مقام التوبة، أو التقوى، أو الزهد، أو التوكل؟[6].

---

[1]- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه (مرجع السابق) ص149.

[2]- ابن عربي، دخائر الأعلاق، (مرجع السابق) ص203.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 34.

[4]- القاشاني، اصطلاحات الصوفية، (مرجع السابق) ص87-88.

[5]- ابن عربي، تحفة السفرة إلى حضرة الحرة، (مرجع السابق) ،ص75.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج 1، ص 34.

والمقام مكتسب بالأعمال الصالحة وبالتعمل بالتقوى، ولا يتأتى للعبد إلا بعد مجاهدة ومعاناة وغصص، كما يعبر ابن عر ٠ أحيانا[1]، ومن يدعي أن الله تعالى أكرمه وأنعم عليه من غير أن يكون على ظاهره منه شاهد من أحكام الشريعة، فهو عبد مفتقر، كذاب، أو ذو خطأ في العلم والعمل بالصواب.

أما الحال فهو النتائج الذوقية لهذه المقامات كالشوق والقبض والبسط الخ ...، وقد ينقسم المعنى الواحد منها إلى مقام وحال، ولكنه ليس مكتسبا لها بضرب من المجاهدة والتكلف، لأنه موهبة من الحق، فقد يدخر للعبد ثمرة عمله إلى الآخرة، وقد لا يفي فتختلف النتيجة، ولا تأتي الثمرة، وفي هذا يقول "الشيخ الأكبر" :" الأحوال نتائج أذكار القلوب "[2]، ويعرفه لنا بقوله:" ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب، ومن شرطه أن يزول "[3].

وهو في هذا المعنى متفق مع قول الجنيد:" الحال نازلة تنزل بالقلوب، فلا تدوم "[4]، وقال غيره: " إن الحال هو الذكر الخفي"[5].

والحقيقة أن الحال سمي حالا لتحوله وعدم ثباته، وهو منحة من الله تعالى، يمنحها إلى من يشاء من عباده.

والأحوال والمقامات عند ابن عربي تنقسم إلى قسمين:" قسم كماله في ظاهر الإنسان وباطنه، كالورع والتوبة، وقسم كماله في باطن الإنسان، ثم إن اتبعه الظاهر فلا بأس، كالزهد والتوكل، وليس ثم في طريق الله تعالى مقام يكون في الظاهر دون الباطن "[6].

تلك هي صور طريق أهل الحق في سيرها نحو الحق، من سار عليها وصل.

ويبدو أن ابن عربي ومن خلال هذا المختصر الوجيز لطريق أهل الله أراد أن يبين الأصول أو المرتكزات التي ينبني عليها الطريق بحيث يكون ما سواها استيفاء لها، وتفصيلا لما أجمل منها، ولعله قصد بهذا العمل أن يساعد السالكين على تحديد هاته الأصول، كي لا تتوزع عليهم السبل، ولعله بسبب هذا جعله في أوائل موسوعته الضخمة" الفتوحات المكية"، وكأني به يقدم لنا المفاتيح التي تحل ما استغلق من الكتاب، وتكشف ما عمي منه، كي لا يضل السالك في طرقه اللاحبة، وحراجه الكثة.

---

[1]- ابن عربي، ذخائر الأعلاق، (مرجع السابق)، ص164.

[2]- ابن عربي، العبادلة، (مرجع السابق) ،ص63.

[3]- ابن عربي، رموز الصوفية، (مرجع السابق). ص42.

[4]- السراج الطوسي، اللمع، (مرجع سابق)، ص66.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 1، ص34.

لكن صوفيا لا يزعم أن هذا الطريق واحد لكل السالكين، أو أن الذين يسيرون به سيشاهدون ما شاهد غيرهم، ذلك أن الطريق وإن كان في ظاهره واحدا إلا أن المجتازين له ليسوا كذلك ...، فلكل تجربته الذاتية، ومشاهدته الخاصة، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " والطريق واحدة، وإن كان لكل شخص طريق تخصه، فإن الطرق إلى الله تعالى على عدد أنفاس الخلائق "[1].

وهكذا فإن البناء الموضوعي للطريق هو المقامات والأحوال، ووسيلة تحقيق هذا الطريق بشقيه إنما يكون بالعلاقة بين الشيخ والمريد، لأنه لا بد من شرطين لسلوك الطريق الصوفي:

أولهما: وجود الاستعداد الروحي لدى من يريد أن يسلك إلى الله هذا الطريق الخاص.

وثانيهما: الارتباط الروحي بالشيخ.

ثانيا: شروط الطريق الصوفي:

1- **الاستعداد الفطري**: إذ لا بد لسالك هذا الطريق من استعداد فطري خاص لا يغني عنه جد أو كسب، وفي هذا يقول ابن عربي:" يجب على الشيخ ألا يقبل مريدا حتى يختبره "[2]، بل يذهب "الشيخ الأكبر" إلى أبعد من ذلك حين يذكر أن من علوم الشيخ المربي أن يميز بالشم أهل الطريق الذين يصلحون والذين لا يصلحون.[3]

ويؤكد ابن عربي أنه لا سفر ولا سير ولا سلوك إذا لم تكن للمريد "رغبة في طريق الله، وإن لم تكن له رغبة لا ينفع "[4]، وهكذا يجعل ابن عربي رغبة المريد واستعداده النفسي للتصوف شرطا أساسيا في قبوله في الطريق، وهذه في الواقع قاعدة ذهبية في مجال التصوف، بل في أي مجال من مجالات الدراسة والعمل.

وهذا ما أكده الإمام الرازي بقوله في "شرحه للإشارات والتنبيهات" للفيلسوف ابن سينا:" ولا بد لتكون الرياضة نافعة أن تكون نفس المريد مستعدة لهذا الحديث ملائمة له، إذ لو لم يكن كذلك ما نجحت فيه الرياضة أصلا، لأن تأثير الرياضة ليس في حصول المطلوب، بل لا بد من القابل المستعد، فإذا لم تكن النفس مستعدة لم تفد الرياضة سعادة أصلا، لكنها تفيد السلامة "[5].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 317.

[2]- ابن عربي، الأمر المحكم، (مرجع السابق) ص225.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 325.

[4]- المرجع السابق، ص 225.

[5]- نقلا عن: د- عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، (مرجع السابق)، ص 339.

2-الارتباط الروحي بالشيخ:

لا يستطيع المريد سلوك المنهج الصوفي إلا بالاسترشاد بالقدوة، وما ذلك إلا لأن مبنى التصوف على التخلق والاتصاف.

وإلى هذه الحقيقة أشار الغزالي بقوله:" ثم إني لما فرغت من هذه العلوم، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله ".[1]

ثم يمضي الغزالي قائلا: " وكان العلم أيسر علي من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل "قوت القلوب" لأبي طالب المكي -رحمه الله- ...، وغير ذلك من كلام مشايخهم، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع" [2].

ويبين الغزالي أن التصوف ليس عملا علميا، ولا بحثا نظريا، بل أن ما كتبه كبار مشايخ القوم لا يستخدم إلا كمحفز ومقو للتأمل الروحي، وهذا ما انتهى إليه بنفسه، وفي هذا المعنى يقول:" فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق، والحال، وتبدل الصفات "[3].

وكم من الفرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها، وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا، فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم، فقد حصلته، و لم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك".[4]

وإذا كان الطريق الصوفي على هذا الأمر، فهو يحتاج إلى "النموذج" أو "القدوة الحسنة"، ولذلك جعله السادة الصوفية أصلا رئيسا في الممارسة التحقيقية عندهم.

ويكاد يجمع الصوفية كلهم على ضرورة المربي لطالب سلوك طريق الإرادة، وفي هذا يقول أبو الحسن الشاذلي:" لا يتم للعالم سلوك طريق القوم إلا بصحبة أخ صالح، أو شيخ ناصح "[5]، ويقول أيضا: " كل من لا يكون له في هذه الطريقة شيخ لا يفرح به"[6].

ولذلك اعتبره "عبد الواحد يحي" "الشرط الأساس الذي لا يصل الإنسان بدونه إلى أي درجة من

---

[1]- الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: د- عبد الحليم محمود، ط2، بيروت: دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع مكتبة المدرسة 1985، ص122.

[2]- المرجع نفسه، ص 122-123.

[3]- الغزالي، المنقذ من الضلال، تح: د- عبد الحليم محمود، (مرجع السابق)، ص123.

[4]- المرجع نفسه، ص123-124.

[5]- الشعراني، الطبقات الكبرى، (مرجع السابق)، ج2، ص 6.

[6]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، (مرجع السابق)، ص105.

درجات التصوف حتى البدائية منها"[1].

وابن عربي نفسه يؤكد:" أن من لم يكن له أستاذ فإن الشيطان أستاذه، وإن جبرائيل – عليه السلام- هو أستاذ النبي ﷺ"[2].

وما ذلك إلا لأن رتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية، لأنها "مقام الدعوة إلى الله، وهو مقام النبوة والوراثة الكاملة، والحاصل فيه يقال له النبي في زمان النبوة، ويقال له الشيخ الوارث، والأستاذ في حق العلماء بالله من غير أن يكونوا أنبياء "[3].

وفي الواقع أن وراثة النبي ﷺ كمرشد ومرب للنفوس وقائد للأرواح في سيرها نحو الحق تعالى، فقد كلف بها طائفة من الزهاد العارفين بعد مضي عصر الصحابة والتابعين، وربما توفر لبعضهم الجمع بين العلم والعمل، كما نجد عند الحسن البصري والإمام الجنيد وجعفر الصادق –رضي الله عنهم-، وربما اقتصر بعضهم على العلم، وربما اقتصر بعض آخر على العمل وما يلزم من تخلية وتحلية، فكان من هؤلاء المشايخ آباء الرجال، مقتدحي زناد العباد، ومقتعدي كراسي الهداية.

فليس غريبا بعد هذا أن نجد في مأثورات الصوفية، والمتناثر من أقوالهم ما يشير إلى احترامهم التام لهذا المنصب الخطير حتى رفعه البعض منهم إلى ما يشبه درجة النبوة.

وابن عربي موافق لما سبقه من الصوفية في هذا الجانب، فهو يذكر أن " أول ما يجب ـــ طلبه ـــ على الداخل في هذه الطريقة الإلهية المشروعة طلب الأستاذ حتى يجده ... "[4].

وعليه أن يبذل كل ما في وسعه من أجل الوصول إليه والالتقاء به، ولو رحل في طلبه إلى أقصى الأماكن[5]، وذلك لأن " هذا الطريق لما كان في غاية الشرف والعزة حفت به الآفات والقواطع والأمور المهلكة من كل جانب فلا يسلكه إلا شجاع مقدام، ويكون معه دليل علام، وحينئذ تقع الفائدة فعلى الشيخ أن يوفي حق مرتبته، وعلى المريد أن يوفي حق طريقه "[6].

وتتأكد هذه الأهمية للشيخ في الطريق الصوفي بالنظر إلى حقيقة التجربة الروحية، والتي تتمثل في" إخماد القوى البشرية كلها حتى يكون السالك ميت البدن حي الروح، ولا شك أن الوصول لهذه الغاية

---

[1]- عبد الواحد يحيى، مقال منشور ضمن كتاب الدكتور عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلي، (مرجع السابق) ص340.

[2]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص 224 .

[3]- المرجع نفسه والصفحة.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج1، ص 277.

[5]- ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الانسانية، تح: نيبرج ط1، ليدن: مطبعة بريل 1336 ه، ص 236.

[6]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص224.

بعيد المنال في الأكثر إلا بالمعلم المرشد، وهذا شأن الصنائع كلها، كما يقول ابن خلدون بحق"[1].

وتتضح هذه الأهمية أكثر إذا علمنا أن من التصوف ما يعبر عنه وهو مسطور في الكتب، ومنه ما تضيق العبارة عن الإحاطة به، فلا يحاول معبر أن يعبر عنه إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه كما يقول الغزالي، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى الشيخ المربي.

كذلك فإن الخيال الجامح والأوهام التي قد تعتور السالك لا يبددها إلا الإرشاد الصحيح من شيخ فطن، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي :" فإن كان وهمك حاكما عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على يد شيخ مميز عارف".[2]

كذلك فإن الشيخ ضروري لنيل بعض المقامات، كمقام السماع من الحق فإنه مزلة قدم لمن لا تحصيل له ولا شيخ له يرشده، ويذكر ابن عربي أن الكثير من أهل زمانه زلت بهم قدم الغرور في مهواة من التلف عند دخولهم في هذا المقام بدون ولي مرشد يبصرهم آفات الطريق وغوائلها المهلكة[3].

ويبين "الشيخ الأكبر" أن من الدواعي التي تدعو إلى اعتماد الشيخ المربي في هذا الطريق أن النفس لا تخرج عن هواها ورعونتها ورياستها إلا إذا جرت أفعالها على مراد نفس أخرى تأمرها وتنهاها حتى تتخلى عن نزعتها التربِّيَّة، فإذا انقادت وتواضعت فتح لها بابا إلى ملكوته، ويظل الأمر على ذلك حتى تكتمل النفس وحينئذ تدبر نفسها، ويكون لها الاستمداد المباشر من الله الذي يوفقها إلى الخير ويهديها سواء السبيل[4].

ويؤكد ابن عربي أن السالك محتاج إلى الولي المرشد حتى ولو كان من أهل الكشف لأنه لا يستطيع بمفرده أن يميز صحيحه من سقيمه، ولا ما هو كشف حقيقي أو خيالي[5].

والواقع أن الشيخ المربي ضروري للمريد، ضرورة الهواء للإنسان، والماء للعطشان في الصحراء، وفي هذا يقول العلامة أحمد زروق (ت 899هـ):" من كمال التقوى وجود الاستقامة، وهي حمل النفس على أخلاق القرآن والسنة كقوله تعالى:﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [6]،

---

[1]- ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تح: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، ط1، بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1959م، ص61.

[2]- ابن عربي، الأنوار، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)،ص45.

[3]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع السابق)، ص 164.

[4]- المرجع نفسه، ص 56-57.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2، ص 365.

[6]- الأعراف ، الآية: 199.

وقوله:﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ [1] إلى غير ذلك، ولا يتم أمرها إلا بشيخ ناصح، أو أخ صالح، يدل العبد على اللائق لصلاح حاله، إذ رب شخص ضره ما انتفع به غيره".[2]

ولذلك تنوعت وصايا الرسول ﷺ وتوجيهاته لأصحابه بتنوع أحوالهم فلقد نهى عبد الله بن عمر عن سرد الصوم، وأقر عليه حمزة بن عمر الأسلمي، وقال في ابن عمر: نعم الرجل لو كان يقوم الليل، وأوصى أبا هريرة ألا ينام إلا على وتر.[3]

وهذه كلها ولا شك تربية منه ﷺ لأصحابه في مقام الاستقامة، ثم يؤكد الشيخ زروق ضرورة المشيخة ولزومها من سلوك الصحابة في القاعدة (65) فيقول:" أخذ العلم والعمل عن المشايخ، أتم من أخذ دونهم،﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [4]، ﴿ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ﴾ [5] فلزمت المشيخة سيما والصحابة أخذوا عنه عليه الصلاة والسلام، وقد أخذ التابعون عن الصحابة، فكان لكل أتباع يختصون به، كابن سيرين وابن المسيب، والأعرج لأبي هريرة، وطاووس ووهب ومجاهد لابن عباس إلى غير ذلك ".[6]

ويلخص الشيخ زروق رأيه في هذه المسألة في القاعدة (66) فيقول: " ضبط النفس بأصل يرجع إليه في العلم والعمل لازم لمنع التشعب والتشعث، فلزم الاقتداء، بشيخ قد تحقق إتباعه للسنة، وتمكنه من المعرفة، ليرجع إليه فيما يرد أو يراد مع التقاط الفوائد الراجعة لأصله من خارج ".[7]

والحقيقة أن مكانة الشيوخ عند ابن عربي مكينة، وفي غاية السمو والرفعة، إذ هو ينظر إليهم من كونهم نموذجا عمليا للكمال الإنساني يرشدون النفوس، ويقودون الأرواح، وهذا الجانب الذي أولوه عنايتهم جزء لا يتجزأ من تراث النبوة، فكان الصوفية والعارفون فيما بعد ورثة النبي ﷺ في هذا الجانب، فاهتموا بالتزكية والتربية وإعداد النفوس لوصال بارئها، وصقلها لتلقي فيوضاته وأنواره، من خلال منهج أخلاقي، وسفر روحي، ومتابعة جادة لمسلك النبي ﷺ طلبا للمشهود واليقين، وسعيا إلى الكمال الإنساني، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " والشيوخ نواب الحق في العالم كالرسل عليهم السلام في زمانهم، بل هم الورثة الذين ورثوا علم الشرائع عن الأنبياء –عليهم السلام–، غير أنهم

---

[1]- المؤمنون، ، الآية: 96.

[2]- أحمد زروق، قواعد التصوف وأصوله، مراجعة محمد زهدي النجار، ط2، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1976م، ص38.

[3]- المرجع نفسه والصفحة.

[4]- العنكبوت ، الآية: 49.

[5]- لقمان ، الآية: 15.

[6]- أحمد زروق، قواعد التصوف، (مرجع السابق)، ص39.

[7]- المرجع نفسه، ص39-40.

لا يشرعون فلهم –رضي الله عنهم– حفظ الشريعة في العموم ما لهم التشريع، ولهم حفظ القلوب، ومراعاة الآداب، في الخصوص هم من العلماء بالله بمنزلة الطبيب من العالم بعلم الطبيعة، فالطبيب لا يعرف الطبيعة إلا بما هي مدبرة للبدن الإنساني خاصة، والعالم بعلم الطبيعة يعرفها مطلقا وإن لم يكن طبيبا، وقد يجمع الشيخ بين الأمرين "[1].

أما الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها من يتصدر للمشيخة فهي:

1- **العلم:** ويحدد ابن عربي العلوم التي يجب توافرها في الأستاذ المربي فيقول:" ولكن حظ الشيخوخة من العلم بالله أن يعرف من الناس موارد حركاتهم ومصادرها، والعلم بالخواطر مذمومها ومحمودها، وموضع اللبس الداخل فيها من ظهور الخاطر المذموم في صورة المحمود، ويعرف الأنفاس والنظرة، ويعرف مالها وما يحويان عليه من الخير الذي يرضي الله، ومن الشر الذي يسخط الله، ويعرف العلل والأدوية، ويعرف الأزمنة والسن والأمكنة والأغذية، وما يصلح المزاج وما يفسده، والفرق بين الكشف الحقيقي والكشف الخيالي، ويعلم التجلي الإلهي، ويعلم التربية وانتقال المريد من الطفولة إلى الشباب إلى الكهولة ويعلم متى يترك التحكم في طبيعة المريد، ويتحكم في عقله، ومتى يصدق المريد خواطره، ويعلم ما للنفس من الأحكام، وما للشيطان من الأحكام، وما تحت قدرة الشيطان، ويعلم الحجب التي تعصم الإنسان من إلقاء الشياطين في قلبه، ويعلم ما تكنه نفس المريد مما لا يشعر به المريد، ويفرق للمريد إذا فتح عليه في باطنه وبين الفتح الروحاني وبين الفتح الإلهي، ويعلم بالشم أهل الطريق الذين يصلحون ومن الذين لا يصلحون، ويعلم التحلية التي يحلي بها نفوس المريدين الذين هم عرائس الحق، وهم له كالماشطة للعروس"[2].

ولا شك أن مدرسة يكون على رأسها أستاذ تتوافر فيه هذه الخلال لا يمكن أن تنسب إلى البدعة بالجهل والتخاذل.

ويسقط من رتبة المشيخة حسب وجهة نظر ابن عربي من نقص شيئا مما يحتاجه المريدون في "التربية فلا يحل له أن يقعد على منصة الشيخوخة فإنه يفسد أكثر مما يصلح، ويفتن كالمتطبب يعل الصحيح، ويقتل المريض"[3].

2- الالتزام بالشريعة:

لا ريب أن منصب الوراثة الكاملة للنبي ﷺ يقتضي متابعة جادة لمسلكه – عليه السلام– في

---

[1]– ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص365، وينظر أيضا: ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص225.

[2]– ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2، ص 365.

[3]– ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 365 وينظر أيضا: ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص225.

أفعاله وأقواله وأحواله، ولذلك كان ابن عربي يقول:" ينبغي للمشايخ أن يكونوا على دين الأنبياء، وتدبير الأطباء، وسياسة الملوك "[1].

والشيوخ حسب وجهة نظر ابن عربي " عارفون بالكتاب والسنة، قائلون بها في ظواهرهم، متحققون بها في سرائرهم، يراعون حدود الله، ويوفون بعهد الله، قائمون بمراسم الشريعة، لا يتأولون في الورع، آخذون بالاحتياط، مجانبون لأهل التخليط، مشفقون على الأمة، لا يمقتون أحدا من العصاة، يحبون ما أحب الله، ويبغضون ما أبغض الله ببغض الله، لا تأخذهم في الله لومة لائم، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر المجمع عليه، يسارعون في الخيرات، ويعفون عن الناس ...، وهم الذين إذا رؤوا ذكر الله "[2].

و يؤكد ابن عربي هذا المعنى فيقول: " فإنه لا طريق لنا إلى الله إلا ما شرعه فمن قال بأن ثم طريقا إلى الله خلاف ما شرع فقوله زور فلا يقتدى بشيخ لا أدب له وإن كان صادقا في حاله ".[3]

وهذا الموقف الذي يقفه ابن عربي من الشريعة ليس بموقف مزايد أو منافق، أو يظهر خلاف ما يبطن كما قد يتوهم البعض، ذلك لأن الشريعة في عرض الشيخ ما هي إلا المظهر الخارجي الذي عبر به البعد الباطني عن نفسه – والمتمثل أساسا في التصوف أو الحقيقة عن نفسه–، وما الحقيقة في نظر الشيخ إلا الوجه الداخلي للشريعة، فالشريعة هي الرمز، والحقيقة هي المرموز إليه.

والإسلام في تصور ابن عربي وحدة ذات مظهرين، وإن شئت قلت وجهين، لا انفكاك لأحدهما عن الآخر، وهو معنى عبر عنه القشيري بقوله: " كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة ـــ أي التصوف ـــ فهي عاطلة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فهي باطلة "[4]، وعلى هذا الأساس من الفهم العميق للإسلام صار ابن عربي ينظر للتصوف، ويدعو إليه.

أوليس ابن عربي هو القائل: " ولكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة، فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله تعالى لأنه جعلها طريقا إليه "؟[5].

فكأن الشيخ كان مدركا أن السبيل الذي ينحدر من الله هو وحده الذي يقود إليه، كما يعبر عن ذلك "سيد حسين نصر" بحق[6].

---

[1]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق)، ص225

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص365-366.

[3]- المرجع نفسه ، ج1، ص366.

[4]- القشيري، الرسالة في علم التصوف، ط بيروت: دار الكتاب العربي (د-ت) ص63، مع تصرف بسيط.

[5]- المرجع السابق، ج1، ص 162.

[6]- سيد حسين نصر، التصوف بين الأمس واليوم، (مرجع السابق)، ص 38.

3- التجربة الحية:

ومن أخص خصائص الشيخ المربي عند ابن عربي أن يكون ذا تجربة شخصية حية، لأن ذلك يساعده على فهم أحوال المريدين، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " إذا لم يكن الشيخ صاحب ذوق، وأخذ الطريق من الكتب وأفواه الرجال، وقعد يربي به المريد طلبا للمرتبة والرئاسة فإنه مهلك لمن تبعه، لأنه لا يعرف مورد الطالب ولا مصدره ".[1]

أما سلوك المريد على يد أكثر من شيخ واحد في الوقت نفسه، فهي مسألة خلافية بين مشايخ الصوفية، فالحكيم الترمذي كان يجيز لمريديه التحول عنه إلى غيره، ولا يلزمهم التقيد به، وبهذا الرأي أخذ أبو الحسن الشاذلي، وفي هذا يقول لمريديه:" اصحبوني، ولا أمنعكم أن تصحبوا غيري، فإن وجدتم منهلا أعذب من هذا المنهل فردوه "[2].

في حين نجد ابن عربي يمنع المريدين القاصدين التربية من ذلك، وهذا ما عبر عنه بقوله:" كما لم يكن وجود العالم بين إلهين، ولا المكلف بين رسولين مختلفي الشرائع، ولا امرأة بين زوجين، كذلك لا يكون المريد بين شيخين إذا كان مريد تربية، فإن كانت صحبة بلا تربية فلا يبالي بصحبة الشيوخ كلهم، لأنه ليس تحت حكمهم، وهذه الصحبة تسمى صحبة البركة، غير أنه لا يجيء منه رجل في طريق الله فالحرمة أصل الفلاح ".[3]

ومن الغريب أن يكون هذا الرأي لرجل راض نفسه على يد أكثر من خمسة وخمسين شيخا، كما تبين ذلك "رسالة روح القدس في محاسبة النفس ".

4- الانتساب إلى سلسلة:

ومعناه: أن يكون المربي قد أخذ سلوكه بالمراقبة من شيخ آخر، وهذا بدوره من ثالث إلى أن تصل السلسلة إلى الرسول الأكرم ﷺ.

ذلك لأن العمل يقتضي كيفيات معينة لا يمكن أن تكون تفاصيلها مبثوثة كلها في النصوص، وما كان مبثوثا منها في هذه النصوص فلا يفيد بيانا كافيا للعمل، بل قد يتعرض للتحريف، ويحمل على وجوه غير وجهه الحقيقي كما يقول الدكتور "طه عبد الرحمان" بحق.[4]

وإذا تقرر هذا وجب أن يتم طلب كيفيات التطهير ووجوه الترسيخ بطريق عملي لا نظري، ولن

---

[1]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص225.

[2]- ابن عياد الشافعي، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، ط القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاؤه 1961م، ص60.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 366.

[4]- د- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1997م، ص191.

يكون هذا الطريق إلا طريق التوجه إلى سلوك مشخص صادر عن عاقل عامل عملا حيا مع مراقبة تفاصيل هذا السلوك من نموذج آخر أخذ بدوره عن غيره بنفس الطريق، فالسلف البعيد فالأبعد فالأبعد منه، فالرسول – عليه الصلاة والسلام– وعلى هذا، فلسلوك النموذج سند عملي متصل كما يكون للحديث سند قولي متصل.[1]

وإذا أدركنا هذه الحقيقة على وجهها الصحيح أدركنا لا محالة لم حرص مشايخ الصوفية على تحرير أسانيدهم، ورفعها إلى الرسول ﷺ حرصا منهم على بيان أصولهم العملية، كما يحرص المحدث على بيان أصوله العلمية.

أما قضية الخرقة الصوفية: فليست من اللوازم الضرورية في الطريق الصوفي، ولا تدل إلا على معنى رمزي بحت، فهي مجرد رمز للارتباط بالشيخ، وللتأثير الروحي، وللدخول في الطريق، ولذلك يقول ابن عربي:" ولهذا لا يوجد لباسها متصلا برسول الله ﷺ، ولكن توجد: صحبة وأدب، وهو المعبر عنه "بلباس التقوى"[2]، وهو يشير هنا إلى قوله تعالى:﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾[3].

بقي أن نشير في الأخير أن المريد إذا صحب شيخا كاملا تتوافر فيه هذه الشروط لا يستفيد منه إلا إذا تحلى بما يلي:

أ- الانقياد لهذا الشيخ والتسليم له[4] إلا أن هذا الانقياد ليس إلى حد الطاعة في المعصية، إذ الشيخ الكامل لا يأمر بمعصية إذا كان شيخا حقا، وفي هذا المعنى يقول:" فإن كانوا أشياخا حقيقة مقدمين من عند الله فهم أنصح الناس لعباد الله، وإن لم يكونوا فعليهم وعلى أتباعهم الحرج من الله، لأن قد وضع الميزان المشروع في العالم لتوزن به أفعال العباد والأشياخ" .[5]

ب- أن يحترم شيخه مهما كانت معاملة الشيخ له، لأن الشيخ يرى ما لا يراه المريد، وفي هذا يقول ابن عربي: " احترام الشيوخ واجب، واحترامهم أن لا يلبس ثيابهم، ولا يقعد في مكانهم، ولا ينكح المريد امرأة شيخه إن طلقها، أو مات عنها، ولا يرد في وجوههم كلاما، ويبادر لامتثال ما يقولونه، ومن احترامهم تعظيم من عظموه، فعظم من عظمه شيخك، وتلمذ له وإن قدمه عليك، وإن كنت أعلم منه، فإن الشيخ أعلم بالمصلحة لك منك، ولا

---

[1]- المرجع نفسه، ص191-193.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج1، ص 187.

[3]- الأعراف، الآية:29.

[4]- ابن عربي، التدبيرات الإلهية، (مرجع السابق) ص226.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 190، وينظر أيضا: ابن عربي، التجليات، تح: موفق فوزي الجبر ،(مرجع السابق)، ص86.

يحجبنك ما ترى من نقصه عن تقديم الشيخ له عليك وتقريبه "[1].

ويقول في موضع آخر: " فإذا كنت بين يدي شيخ محفوظ في عموم احواله، ورع قد شهد بفضله وقيل به، وحاله مطابق ما يشهد فيه، وتجد في نفسك الاحترام له والتعظيم لحقه الذي هو أصل منفعتك ونجاتك على يديه، فإن حرمت احترامه فاطلب غيره فإنك لا تنتفع به أصلا ما لم تصحبه بالحرمة ".[2]

ج- ولا ينبغي للمريد أن يكتم أستاذه شيئا من أحواله الباطنة، وفي هذا المعنى يقول: "ولا تكتم عنه كل ما يقع لك في نفسك من محمود ومذموم في كل من كان "[3].

وفي هذا يقول أيضا: " ويشترط على المريد أن لا يكتمه ـــ يقصد الشيخ ـــ شيئا مما يخطر له في نفسه، وما يطرأ عليه في حاله " .[4]

د- التزام الهيبة له والحياء منه، وذلك بأن لا يبيت معه في بيته، وأن لا يدم النظر إليه، فإن ذلك يورث قلة الحياء منه، وأن يراعي حرمته وهو غائب عنه كما يراعيها وهو بين يديه، وليحذر جهده من عصيانه، لأن عصيان الشيخ سبيل الهلاك، كما أن طاعته طريق الفلاح[5].

ولا ريب أن هذه الآداب ضرورية حسب رأي ابن عربي لكي توفر عملية الإرشاد النفسي، والتوجيه الروحي الظروف المناسبة لتؤتي أكلها.

والشيخ هنا بمثابة المعالج النفسي في العصر الحديث، لا يمكن أن يكون عمله مثمرا ما لم يضع المريض فيه ثقته الكاملة من جهة، وما لم يصارحه بجميع علله وأمراضه، وعقده النفسية من جهة أخرى حتى يستطيع الطبيب أن يساعده على تجاوز محنته.

ويذكر لنا ابن عربي بعضا ما كان يحدث له مع شيوخه فيقول كنت إذا قعدت بين يدي أستاذي "أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي"، أو بين يدي غيره من شيوخنا:" أرعد مثل الورقة في يوم الريح الشديد، ويتغير نطقي، وتتخدر جوارحي، فلا يزيدني ذلك إلا مهابة وإجلالا "[6].

كما يحدثنا أنه حصل له ذات مرة أن أعطاه شيخه المذكور الرسالة القشيرية ليقرأ فيها بحضور الجماعة،

---

[1]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع السابق)، ص 199

[2]- المرجع نفسه، ص111

[3]- ابن عربي، التدبيرات الإلهية، (مرجع السابق)، ص 227

[4]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص225

[5]- المرجع السابق، ص 227-229

[6]- ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، (مرجع السابق) ص80

يقول ــ ابن عربي ــ:" فلم أقدر أن أضم كلمة إلى كلمة أخرى، والكتاب يسقط من يدي من الهيبة"[1].

والواقع أن ابن عربي كان محبا جدا لشيوخه، لطيف المعاشرة لهم، وهذا ما بينه بقوله: " وما من واحد من هؤلاء[2] إلا وعاشرته معاشرة مودة وامتزاج ومحبة منهم فينا ".[3]

ولا أدل على ذلك من شدة الاحتفاء بهم واللهج بذكرهم والأخبار عن آثارهم ومآثرهم، ويلحظ الدارس ذلك بكل سهولة في كتبه وبخاصة الفتوحات المكية، كما خصهم بكتاب سماه "الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة"[4]، حيث نصب سيرهم العطرة نماذج أمام عينيه لكي يحثها على الاقتداء بهم، ووضح ذلك أكثر في كتابه "روح القدس في محاسبة النفس".

على أن ما يلقي ضوءا آخر على رأي ابن عربي في هذه المسألة أن نشير إلى الشروط التي يجب أن يتقيد بها الشيخ مع مريديه في المجالس التي يعقدها لهم، وفي حياتهم الجماعية في الزوايا؛ فهو يرى[5] أن لمجالس الشيخ شروطا بحسب كل مجلس، فإذا كان المجلس مجلس العامة يشترط ألا يخرج عن نتائج المعاملات من الأحوال والكرامات، وما كان عليه رجال أهل الله من المحافظة على آداب الشريعة واحترامهم إياها.

أما في مجلس الخاصة فشرطه ألا يخرج عن نتائج الأذكار والخلوات والرياضات.

فإذا كان مع الواحد من أصحابه ــ أي بالانفراد ــ فعليه زجره وتقريعه وتوبيخه، ويبين أن الذي يأتيه حال وضيع وناقص، وينبهه إلى رداءة همته حتى لا يفتتن بحاله.

ومن شروط الشيخ كذلك حسب وجهة نظر ابن عربي[6] ألا يجالس الشيخ تلاميذه إلا مرة واحدة في اليوم والليلة، ولعل حكمة ذلك ألا يمل التلاميذ من شيخهم.

هذا ويجب على الشيخ أن يكون له وقت لا يسعه فيه غير ربه، ولا بد له من ذلك حتى لا يتكل على ما حصل له من قوة الحضور فقد كان عليه السلام يقول: " لي وقت لا يسعني فيه غير ربي"[7]، وذلك أن النفس إنما حصل لها القوة باستمرار عادة الحضور، وترك ما سوى الله في الظاهر والباطن.

وبالجملة: فلا بد للشيخ من زاوية تخصه، لا يدخلها أحد من أتباعه إلا من كان من خاصته، والأفضل

---

[1]- المرجع نفسه والصفحة.

[2]- يقصد ابن عربي بهؤلاء المشايخ: أبا يحي الصنهاجي الضري، وصالح البربري، وأبا عبد الله الشرفي، ويوسف الشربلي.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 206.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 206.

[5]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص227.

[6]- ابن عربي، الأمر المحكم المربوط، (مرجع السابق) ، ص227-228، وينظر أيضا: د أبو الوفا التفتازاني، الطريقة الأكبرية، مقال منشور ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين عربي، (مرجع السابق)، ص 322.

[7] ــ أخرجه السخاوي، في المقاصد الحسنة، (مرجع سابق)، ج 1، ص 96، والعجلوني في كشف الخفاء، (مرجع سابق)ج 2، ص 2159.، والقاري، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، "الموضوعات الصغرى"، تح: عبد الفتاح أبي غدة، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398هـ، ج1، ص 259.

ألا يفعل، ويبرر ابن عربي ذلك بأن نفس ذلك الداخل يؤثر في حال الشيخ مع ربه في خلوته.

وفي نفس الوقت يجب أن يكون له زاوية لاجتماعه مع أصحابه، ويستحسن أن يجعل لكل مريد زاوية تخصه ينفرد بها وحده، ولا يدخل معه فيها غيره.

وينبغي للشيخ إذا أقعد المريد في زاوية أن يدخلها قبله، ويركع فيها ركعتين، وينظر في قوة روحانية ذلك المريد، ومزاجه، وما يعطيه حاله، فيجتمع الشيخ في هاتين الركعتين جمعية بحال ذلك المريد، ثم يقعده فيها، فإن الشيخ إذا فعل ذلك قرب الفتح على ذلك المريد، وعجل له خيره وبركته.

ثالثا: أركان الطريق الصوفي:

اهتم ابن عربي في حديثه عن طريق الولاية أو الطريقة الإلهية المشروعة[1] بأن ينبه المسافرين في هذا الطريق أو الممارسين لهذا المنهج التخليقي إلى عدد من الأركان والأسس التي لا بد أن يأخذوا بحظهم منها ليكونوا على بينة في سيرهم نحو الحق، وكان من أهم هذه الأركان العزلة والصمت، والجوع، والسهر، وسماها أركان بيت الولاية، ورأى بأن الأخذ بها يؤدي إلى مقام البدلية، وقد جمعها في أبيات من الشعر في كتابه "حلية الأبدال" فقال:

يا من أراد منـــــازل الأبـــــدال ... من غير قصد منه للأعمـــــال

لا تطمعن بها فلست من أهلـــــها ... إن لم تزاحمهم على الأحـــوال

واصمت بقلبك واعتزل عن كل من ... يدنيك من غير الحبيب الـــوالي

فإذا سهرت وجعت نلت مقـــامهم ... وصحبتهم في الحال والترحـــال

بيت الولاية قســـــمت أركـــانه ... ساداتنا فيـــــه من الأبـــدال

ما بين صمت واعتـــــزال دائم ... والجوع والسهر التزيه العـــالي[2]

والحقيقة أن "الشيخ الأكبر" متابع في هذه الحيثية "لأبي طالب المكي" متأثر به، وقائل بقوله[3]، وهذه الأركان تتلخص فيما يلي:

1- العزلة والخلوة:

العزلة هي أحد الأركان الأربعة التي يقوم عليها أركان بيت الولاية عند ابن عربي، ومن لا قدم له

---

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 277.

[2] - ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)، ص53.

[3] - المرجع نفسه، ص 40 ويذكر السهروردي في عوارف المعارف أن مشايخ الصوفية قد اتفقوا على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء: قلة الطعام، وقلة المنام، وقلة الكلام والاعتزال عن الناس، انظر: السهروردي، عوارف المعارف، (مرجع السابق)، ج5، ص 133.

فيها ولا رسوخ فهو تائه عن طريق الله تعالى.[1]

ويرى ابن عربي أن المقصود من العزلة هو العزلة الشعورية لا الحقيقية، وهذا ما بينه بقوله لأحد مريديه: " فإذا اعتزلت عن الخلق، فاحذر من قصدهم إليك، وإقبالهم عليك فإنه من اعتزل عن الناس لم يفتح بابه لقصد الناس إليه، فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم، وليس المراد من الناس ترك صورهم، وإنما المراد ألا يكون قلبك ولا أذنك وعاء لما يأتون به من فضول الكلام، فلا يصفو القلب من هذيان العالم"[2].

ويتسم حديث ابن عربي عن العزلة بالشمول والإحاطة فهو يفرق بين نوعين من العزلة:

أ- **عزلة المريدين:** وهي بالأجسام عن مخالطة الأغيار.

ب- **عزلة المحققين:** وهي بالقلوب عن الأكوان، فليست قلوب المحققين محلا لشيء سوى العلم بالله تعالى الذي هو شاهد الحق فيها، الحاصل من المشاهدة.[3]

ويبين الشيخ الأكبر بعد ذلك أن بعض المعتزلين ينوون بعزلتهم اتقاء شر الناس، وبعضهم الآخر ينوون بها اتقاء شرهم المتعدي إلى الغير، ومقام هؤلاء أرفع من مقام الأولين، لأن الأولى بالسالكين أن يسيئوا الظن بأنفسهم لا بالناس.

وأعلى درجات العزلة أن يؤثر المعتزل ربه على غيره، فإذا تمكن من هذا المقام لم يعرف أحد ما يعطيه الله إياه من المواهب والأسرار[4].

ولا يقتصر مفهوم العزلة عند ابن عربي على هذه الجوانب، وإنما يضيف إليها نوعا آخر ربما لا نجده عند غيره، وهو ما يدعوه باعتزال الأسماء الإلهية التي لا يصح التخلق بها، وذلك كصفات الكبرياء والجبروت وأمثالها من الصفات التي حظ البشر منها التعلق فقط، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله: " وهذه عزلة العلماء بالله لا هجران الخلائق ولا غلق الأبواب وملازمة البيوت، وهي العزلة التي عند الناس بأن يلزم الإنسان بيته ولا يعاشر ولا يخالط، ويطلب السلامة ما استطاع بعزلته ...، فهذا طلب عامة أهل الطريق بالعزلة ".[5]

---

[1]- المرجع السابق، ص 41.

[2]- ابن عربي، الأنوار، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق) ص45.

[3]- أحمد بن سليمان النقشبندي، النور المظهر في طريقة سيدي الشيخ الأكبر، (مرجع السابق) ص7، وينظر أيضا: ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق) ،ص45.

[4]- المرجع نفسه والصفحة، وانظر أيضا، د- أبو الوفا التفتازاني، الطريقة الأكبرية، مقال منشور ضمن الكتاب التذكاري محي الدين ابن عربي، (مرجع السابق)، ص 324.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 153-154.

أما الخلوة عند ابن عربي ، فهي الانقطاع عن الناس وعن المألوفات، إما في بيته وإما في مكان عند شيخه حتى يتخلص من سلطان الأغيار أيا ما كانوا، وفي هذا يقول ابن عربي لأحد مريديه: " فلا بد لك من العزلة على الناس وإيثار الخلوة عن الملأ فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهرا وباطنا".[1]

ويؤكد ابن عربي أن حال الخلوة أرفع من حال العزلة، وفي هذا المعنى يقول: " وأرفع أحوال العزلة الخلوة، فإن الخلوة عزلة في العزلة فنتيجتها أقوى من نتيجة العزلة العامة".[2]

وإذا كان البعض من الباحثين قديما وحديثا يذهبون إلى أن صوفية الإسلام قد تأثروا بزهاد النصارى أو نساك الهنود في قولهم بهذا الأصل، فإن ابن عربي كأنه كان شاعرا بهذه التهمة فحاول أن يفرق بين خلوة أهل الله وخلوة أصحاب الطريق الإشراقي من الفلاسفة فيقول:" ومنهم من يأخذ الخلوة لصفاء الفكر ليكون صحيح النظر فيما يطلبه من العلم، وهذا لا يكون إلا للذين يأخذون العلم من أفكارهم، فهم يتخذون الخلوات لتصحيح ما يطلبونه إذا ظهر لهم بالموازين المنطقية، وهو ميزان لطيف أدنى هواء يحركه، فيخرجه عن الاستقامة، فيتخذون الخلوات، ويسدون مجاري الأهواء لئلا تؤثر في الميزان حركة تفسد عليهم صحة المطلوب ".[3]

ويرى ابن عربي أن هذه الخلوة "لا يدخلها أهل الله، وإنما لهم الخلوة بالذكر، ليس للفكر عليهم سلطان، ولا له فيهم أثر، وأي صاحب خلوة استنكحه الفكر في خلوته فليخرج ويعلم أنه لا يراد لها، وأنه ليس من أهل العلم الإلهي الصحيح إذ لو أراده الله لعلم الفيض الإلهي لحال بينه وبين الفكر".[4]

وفي هذا تمييز صريح بين الطريقين ورد مقنع على بعض المستشرقين، ومن لحن بلحنهم الذين يرون أن صوفية الإسلام متأثرون في اصطناعهم الخلوة برهبان المشرق.[5]

كما لا يفوت ابن عربي أن يؤصل لهذا المعنى باعتزال النبي ﷺ في غار حراء قبل نزول الوحي، ويتزود لذلك من عند خديجة حتى صفت نفسه وتهيأ لنور النبوة.[6]

ولكن الذي نود أن نلفت الانتباه إليه أن تجربة الخلوة ما هي إلا تجربة تخليص للسالك من الأوهام المضللة والأهواء الردية، والأكوان الزائفة التي تنأى بالعبد عن إدراك عبوديته الحقة لمولاه، وهذا ما

---

[1] – ابن عربي، الأنوار، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق) ص44.
[2] – ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)، ص 47.
[3] – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 152.
[4] – المرجع نفسه والصفحة.
[5] – أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، (مرجع السابق) ،ص182-183.
[6] – أحمد سليمان النقشبندي، النور المظهر، (مرجع السابق) ص8، وانظر في تحنث النبي ﷺ في غار حراء، الحسين بن مبارك، التعريف الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، (مرجع السابق) ،ص5.

تفطن إليه "الشيخ الأكبر" فقال: " فكل عبد إلهي توجه لأحد عليه حق من المخلوقين فقد نقص من عبوديته لله بقدر ذلك الحق، فإن ذلك المخلوق يطلبه بحقه وله عليه سلطان به فلا يكون عبدا محضا خالصا لله، وهذا هو الذي رجح عند المنقطعين إلى الله انقطاعهم عن الخلق، ولزومهم السياحات والبراري والسواحل والفرار من الناس والخروج من ملك الحيوان، فإنهم يريدون الحرية من جميع الأكوان ".[1]

ولاشك أن هذا معنى رفيع للحرية الإنسانية، إذ تضفي على الإنسان معنى ساميا، وهذا ما عبر عنه "أبو مدين شعيب" شيخ ابن عربي فقال:" لا تكون له عبدا ولغيره فيك بقية"[2]، ويقول أيضا في إحدى حكمه "ما وصل إلى صريح الحرية من عليه لنفسه بقية"[3]، ولعل ابن عربي متأثر بشيخه في هذا المعنى.

وإذا وصل العبد إلى الله أصاب هناك الحرية في أجمل صورها لأنه خلص نفسه من جميع الشهوات والمشيئات، ومن جميع التبعيات الكونية والعملية.

على أن من الواجب على السالك قبل دخوله الخلوة أن يتحقق من أمرين: أولهما: تصحيح عقيدته، وثانيهما: رياضة نفسه من الناحية الأخلاقية، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله:" وليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك إنشاء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [4]، فكل ما يتجلى لك من الصور في خلوتك، ويقول لك أنا الله، فقل سبحان الله أنت بالله، واحفظ صورة ما رأيت واله عنها، واشتغل بالذكر دائما، هذا عقد واحد، والعقد الثاني: ألا تطلب منه في خلوتك سواه، ولا تعلق الهمة بغيره"[5].

وأما الأمر الثاني، فيقول ابن عربي عنه: " وعليك بالرياضة قبل الخلوة، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق، وترك الرعونة، وتحمل الأذى فإن الإنسان إذا تقدم فتحه على رياضته فلن يجيء منه رجل أبدا إلا في حكم النادر "[6].

فإذا حقق السالك هذه الواجبات فله أن يدخل الخلوة، وعليه أن يستغرق في الذكر بكنه همته، والعبادة بمختلف صورها من صلاة وقراءة قرآن وغيرهما بقدر جهده حتى تتحقق له ملكة الحضور، ويطول المقام لو استعرضنا كل هذه الصور، ولكن سنكتفي بنوعين منهما نحسب فيهما غنى وكفاية.

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 1، ص 196.

[2]- أبو مدين، المتن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعيبية، مطبوع ضمن الديوان جمع وترتيب العربي الشوار، ط1 دمشق: مطبعة الترقي 1938م، ص53.

[3]- المرجع نفسه، ص46.

[4]- إشارة إلى الآية الكريمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ، الشورى، الآية:11.

[5]- ابن عربي، الأنوار: تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)، ص 47.

[6]- المرجع نفسه ، ص 45

1-1- الذكر:

فأما الذكر فهو من أهم الرياضات العملية التي ينبغي للسالك أن يلتزمها، ولقد أجمع الصوفية قاطبة على ضرورته حتى قالوا: من أعطي الذكر فقد أعطي منشور الولاية، ومن سلب الذكر فقد عزل.[1]

وابن عربي يتفق في اعتباره "لتجربة الذكر" هذه الأهمية الكبرى في طريق الوصول إلى معرفة الله، مع سائر المشايخ الذين اعتبروا الذكر العروة الوثقى في الطريق إلى الحق، وفي ذلك يقول أبا علي الدقاق: " الذكر ركن قوي في طريق الحق سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق، ولا يصل أحد إلى الله إلا بدوام الذكر ".[2]

ويعلل ابن خلدون سر اهتمام الصوفية بهذه العبادة فيقول: " والذكر كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علما، ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك".[3]

لهذا كان الذكر هو وسيلة الصوفية المفضلة إلى حياتهم الروحية الحقة، حيث يصير الذاكر إلى حالة المشاهدة والمكاشفة التي هي غاية الطريق الصوفي.

وإذا وصل المتقرب إلى هذه المرتبة السامية ظفر لا محالة بالاشراقات والسوانح، والفيوضات الربانية، وفاضت عليه الرحمة، ومن ثم آثر الصوفية الذكر على سائر أنواع العبادات، وضروب المجاهدات، وفي هذا المعنى يقول أبو حامد الغزالي: " فما بال ذكر الله سبحانه وتعالى مع خفته على اللسان، وقلة التعب فيه صار أفضل، وأنفع من جملة العبادات مع كثرة المشقات فيها، فاعلم أن تحقيق هذا لا يليق إلا بعلم المكاشفة والقدر الذي يسمح بذكره في علم المعاملة أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب ...، وهو المقدم على العبادات، بل تشرف به سائر العبادات، وهو غاية ثمرة العبادات العملية".[4]

وللذكر عند "الشيخ الأكبر" مكانته الرفيعة فهو يوصي أتباعه به، ويحثهم على القيام به، وفي هذا المعنى يقول:" عليكم بذكر الله في السر والعلن وفي أنفسكم وفي الملأ، فإن الله يقول:﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [5] فجعل جواب الذكر من العبد الذكر من الله " .[6]

---

[1] - القشيري، الرسالة في علم التصوف، (مرجع السابق) ص101.

[2] - المرجع نفسه والصفحة.

[3] - ابن خلدون، المقدمة، (مرجع السابق) ،ص 866-867.

[4] - الغزالي، إحياء علوم الدين ،(مرجع السابق)، ج1، ص 424.

[5] - البقرة ، الآية: 152.

[6] - ابن عربي، الوصايا، ط2، دمشق: دار الإيمان 1997م، ص17.

وهو ينظر إليه كوسيلة محققة الفائدة "لأنه إن كان عقيب ذنب محاه وأزاله، وإن كان عقيب طاعة وإحسان فنور على نور، وسرور على سرور، فإن الذكر أجمع للهم، وأصفى للخاطر".[1]

وللذكر عند ابن عربي مفهومه الواقع، إذ هو لا يقتصر على الخلوة بل يتعداه إلى الجلوة، بحيث يتحقق في كل عمل يقصد به وجه الله سبحانه وتعالى فعلا أو تركا، وهذا ما أكده بقوله: " إن الذكر في طريق الله لا يختص بالقول فقط، بل تصرف العبد إذا رزق التوفيق في جميع حركاته، لا يتحرك إلا في طاعة الله تعالى من واجب أو مندوب إليه، ويسمى ذلك ذكر الله".[2]

ويزيد "الشيخ الأكبر" هذا المعنى إيضاحا فيقول:" فجميع الطاعات كلها من فعل أو ترك إذا فعلت أو تركت لأجل الله فذلك من ذكر الله؛ أي الله ذكر فيها ومن أجله فعلت أو تركت على حكم ما شرع فيها، وهذا هو ذكر الموفقين من العلماء بالله".[3]

أما صيغ الذكر فإن ابن عربي لا يلزم أحدا بصيغة معينة، وإن كان أعلاها عنده الذكر بـــ" لا إله إلا الله"[4].

وهو يذكر صيغا أخرى للسالك المبتدئ من " التحميد "[5]، و" التسبيح "[6]، و" التكبير"[7]، و" التهليل "[8]، و" الحوقلة "[9].

وهو يرشد أن من السالكين من دخله بذكر" سهل بن عبد الله التستري، وهو "الله معي، الله ناظر إلي، الله شاهد علي ""[10] وفتح الله له فيه.

وفائدة هذا الذكر عند ابن عربي " أن من كان الله معه، وناظر إليه، وشاهد عليه، كيف يعصيه ".[11]

ولا بد للسالك المبتدئ من ذكر اللسان حتى يتعمر الباطن كله، ولا يبقى فيه جوهر فرد إلا وينطق بذلك الذكر بعينه حتى يغلب عليه حال الذكر، فلا يبصر في الوجود شيئا يقع عليه نظره

---

[1] - ابن عربي، **كته مالا بد للمريد منه**، تح: عبد الرحمن حسن محمود، ط1، القاهرة: عالم الفكر 1987م، ص27.

[2] - ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق) ج1، ص 713.

[3] - المرجع نفسه والصفحة.

[4] - ابن عربي، **الوصايا**، (مرجع السابق) ص24.

[5] - ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق) ج2، ص 403.

[6] - المرجع نفسه والصفحة.

[7] - المرجع نفسه، ص404.

[8] - المرجع نفسه، ص405.

[9] - المرجع نفسه،ص421.

[10] - ابن عربي، **مواقع النجوم**، (مرجع السابق)،ص174.

[11] - المرجع نفسه والصفحة.

إلا ناطقا بذلك الذكر الذي هو عليه.

عندئذ يمده الله بنوره الذي تنكشف به حجب الغواية، بل حجب الغفلة بالكلية، وإليه الإشارة بقوله ﷺ:" لا إله إلا الله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص إليه "[1]، وفي معنى هذا الحديث يقول " شاه ولي الله الدهلوي " : و" لا إله إلا الله" لها بطون كثيرة؛ فالبطن الأول: طرد الشرك الجلي، والثاني: طرد الشرك الخفي، والثالث: طرد الحجب المانعة عن الوصول إلى معرفة الله[2].

ولقد كان دور " الشيخ الأكبر " مع مريديه – وهو يزكيهم بكلمة التوحيد هذه ويكملهم بها أن يلحقهم بالملأ الأعلى حتى يكون الحق سمعهم وبصرهم، فيعرفون من ثم الله على الحقيقة، وهي معان أشار إليها الحديث القدسي المشهور الذي رواه أبو هريرة عن الرسول ﷺ فيما يرويه عن ربه عز وجل:" من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطيته، ولئن استعاذني لأعيذنه.[3]

وليس معنى هذا الحديث أن الله سبحانه، قد أصبح إنسانا، أو أن الإنسان قد أصبح إلها، جل جلال الحق أن يكون موضوع الحوادث أو أن يكون حادثا، وهذا ما أكده ابن عربي بقوله: " فالعبد لا يكون ربا لمن هو عبد له، والرب لا يكون عبدا تعالى الله"[4] ، ولكن الحقيقة الكبرى، التي يدل عليها الحديث القدسي، والتي هي ذروة التوحيد وسنامه هي شهادة الحق لنفسه بنفسه عبر الكائن الإنساني الفاني وذلك صنع الحب الإلهي، وشأنه الخلاق العجيب[5]، وهو معنى أكده ابن عربي في شرحه لهذا الحديث القدسي يقول : " ما تقرب إلي أحد بأحب إلي من أداء ما افترضته عليه" لأنها عبودية اضطرار، و" لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل"، وهي عبودية اختيار " حتى أحبه" إذ جعلها نوافل، فاقتضت البعد من الله، فلما ألزم عبودية الاختيار نفسه لزوم عبودية الاضطرار أحبه، فهو معنى قوله تعالى:" حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به..." الحديث، فإذا كان الحق لهذه الحالة بصر العبد كيف يخفى عليه ما ليس يخفى فأعطته النوافل واللزوم

---

[1]- الترمذي، الجامع الصحيح، ص49، كتاب الدعوات 87 باب حديث رقم 3518 وقال الترمذي هذا الحديث غريب من هذا الوجه وليس إسناده بالقوي، ج5، ص536.

[2]- شاه ولي الله الدهلوي، حجة البالغة، (مرجع السابق)، ج2، ص 72.

[3]- سبق تخريجه.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 463.

[5]- د – عثمان يحي مقدمة التحقيق لكتاب ختم الأولياء انظر: الحكيم الترمذي، كتاب ختم الأولياء، تح: د –عثمان يحي، ط بيروت: المطبعة الكاثوليكية (د-ت)، ص 110.

عليها أحكام صفات الحق، وأعطته الفرائض أن يكون كله نورا "[1]، وبهذا النور يرزق الله العبد الكشف، لأنه بالنور يقع الكشف للأشياء[2]، وبه تقع المعارف والعلوم[3].

وهذه هي الغاية من سلوك الطريق الصوفي، وهو التحقق بهذا النور، وليس في هذا المعنى ما يخالف موارد الشريعة، ولا ما ينافي إدراك عقول المتشرعين العارفين بالكتاب والسنة[4].

بل إن القرآن العظيم ينطق بذلك في قوله تعالى:﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [5]، وهذا النبي ﷺ لما سئل عن ربه قال :" نور أنى أراه"[6]، وقد ثبت في الصحيح من دعائه ﷺ إذا خرج إلى الصلاة قوله: " اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي بصري نورا، وفي سمعي نورا، وعن يميني نورا، وعن يساري نورا، وفوقي نورا، وأمامي نورا، وخلفي نورا، واجعل لي نورا "[7].

وفي معنى هذا الحديث يقول الإمام الشوكاني (ت 1231هـ)، وهو من هو في سلفيته :" وأي مانع من أن يمد الله سبحانه وتعالى عبده من نوره، فيصير صافيا من كدورات الحيوانية الإنسانية، لاحقا بالعالم العلوي، سامعا بنور الله، مبصرا بنور الله، باطشا بنور الله، ماشيا بنور الله، وما في هذا من منع، أو من أمر لا يجوز على الرب سبحانه، وقد سأله رسوله ﷺ وطلبه من ربه "[8].

ثم يقول الإمام الشوكاني:" ومن أمده الله سبحانه بنوره في جميع بدنه صار لاحقا بالعالم العلوي، ومن أمده بعضو منه صار ذلك العضو نورانيا ".[9]

ولا ريب أن من وصل إلى هذه القمة أدرك لا محالة قول الجنيد –رحمه الله– لما سئل عن حد التصوف، فقال: " أن يميتك الحق، ويحييك به".[10]

وهكذا فإن كلمة الشهادة أو التوحيد تتحول عند ابن عربي من مجرد لفظ ينطق به الإنسان، ويمر بين شفتيه، ولا يكاد يلقي له بالا إلى كلمة دينامية تحرر الشاهد من جميع الأوهاق الكثيرة، والأوهام

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 65، وانظر أيضا ابن عربي، الوصايا، (مرجع السابق) ص26-27.

[2]- ابن عربي ، الوصايا، (مرجع السابق) ،ص18.

[3]- المرجع السابق، ج2، ص152.

[4]- الشوكاني، قطر الولي في حديث الولي، تح: إبراهيم هلال، ط1، القاهرة: مطبعة المدني 1969م، ص416.

[5]- النور ، الآية: 35.

[6]- أخرجه مسلم 1- كتاب الإيمان، 78- باب قوله ﷺ نور أني أراه حديث 291 انظر مسلم، الجامع الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط بيروت: دار إحياء التراث العربي (د-ت) ج1، ص161.

[7]- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الدعوات (مرجع السابق) ج7، ص 148.

[8]- الشوكاني، قطر الولي، تح: ابراهيم هلال، (مرجع السابق) ص 415-416.

[9]- المرجع نفسه، ص416.

[10]- القشيري، الرسالة في علم التصوف، (مرجع السابق)، ص126.

المضللة لأنه يعني بأن لا فاعل لشيء أو فاعل في شيء إلا الله وحده، المتفرد بحقيقة الوجود، وحقيقة الفاعلية[1]، ومن ثم تضفي هذه الكلمة على الإنسان معنى ساميا من معاني الكرامة الإنسانية الرفيعة، وهذا هو جانبها الأول.

أما جانبها الثاني فهي تجعل الذاكر يعيش في حضور دائم مع الله، لأنه يشهده في كل شيء، وقبل وجود أي شيء، وبعد وجود كل شيء، قال تعالى:﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ [2] وقال أيضا: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[3].

و قال أيضا:﴿أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [4].

وقوله أيضا: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [5]، وقوله: ﴿ وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ [6].

وعلى هذا الأساس كان ابن عربي شاعرا بأهمية الأبعاد الاجتماعية مدركا لقيمتها وآثارها النفسية، لذلك أنصب جهده على تعميق هذا المبدأ وترسيخه في المجتمع الإسلامي الذي أوشك أن تزول منه كل هذه المعاني، نتيجة ذلك الإضراب القائم الذي خيم عليه في تلك الحقبة.

وبالفعل رأينا ابن عربي ينصح أحد مريديه فيقول له: " عليك يا أخي بعيادة المرضى لما فيها من الاعتبار والذكرى، فإن الله خلق الإنسان من ضعف فينبهك النظر إليه في عيادتك على أصلك لتفتقر إلى اللهفي قوة يقويك به على طاعته، ولأن الله عند عبده إذا مرض، ألا ترى إلى المريض ما له استغاثة إلا بالله، ولا ذكرى إلا لله، فلا يزال الحق بلسانه منطوقا به، وفي قلبه التجاء إليه، فالمريض لا يزال مع الله أي مريض كان، ولو تطبب وتناول الأسباب المعتادة لوجود الشفاء عندها ومع ذلك لا يغفل عن الله، وذلك لحضور الله عنده ".[7]

---

[1] - انظر في هذا المعاني ومراتب الذكر بكلمة التوحيد، ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 405-420، حيث ذكر "الشيخ الأكبر" أكثر من ستة وثلاثين مرتبة لها.

[2] - الحديد ، الآية: 04.

[3] - يونس ، الآية: 61.

[4] - المجادلة ، الآية: 07.

[5] - ق ، الآية: 16.

[6] - النساء ، الآية:126.

[7] - ابن عربي، الوصايا، (مرجع السابق)، ص32.

ولا ينسى ابن عربي كعادته أن يؤصل لهذه المعاني بما ورد في الحديث القدسي الصحيح من قوله تعالى: " يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي"[1].

ويقول ابن عربي مفسرا لهذا الحديث، فقوله " لوجدتني عنده" هو: ذكر المريض ربه في سره وعلانيته، وكذلك إذا استطعمك أحد من خلق الله تعالى أواستسقاك فأطعمه واسقه إذا كنت واجدا لذلك، فإنه لو لم يكن لك من الشرف والمنزلة إلا أن هذا المستطعم والمستسقي قد أنزلك منزلة الحق الذي يطعم عباده ويسقيهم، وهذا نظر قل من يعتبره ".[2]

ثم يمضي ابن عربي قائلا، وهو يلحظ كيف أنزل الحق نفسه منزلة عبده في قوله:" استسقيتك فلم تسقني" فيقول: " فأنزل الله نفسه في هذا الخبر منزلة عبده، فالعبد الحاضر مع الله الذاكر لله في كل حال في مثل هذا الحال يرى الحق أنه الذي استطعمه واستسقاه فيبادر لما طلب الحق منه ".[3]

وإن هذا الفهم ليبلغ الذروة العليا حينما يتجه إلى مريده بقوله:" فإن لم تكن لك همة أن ترى هذا الذي استسقاك قد أنزلك منزلة بيده قضاء حاجته، إذ جعلك الله خليفة عنه، فلا أقل أن تقضي حاجة هذا السائل بنية التجارة طلبا للربح وتضاعف الحسنة، فكيف إذا وقفت على مثل هذا الخبر ورأيت أن الله هو الذي سألك ما أنت مستخلف فيه؟ فإن الكل لله وقد أمرك بالإنفاق مما استخلفك فيه فقال: ﴿ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [4]، وعظم لك الأجر فيه".[5]

بهذا الرؤية والوعي العميق صار ابن عربي ينظر إلى المجتمع الإسلامي، بل وللإنسانية جمعاء.

وإذا تحول الذكر إلى لقلقة فارغة باللسان، كما هو الشأن في الفترات التي يضعف فيها التصوف، ومن ثم لم تصبح له قيمة خلقية أو معرفية، فإن هذا لا يغض من قدرته كوسيلة يتوسل

---

[1]- الحديث أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة باب فضل عيادة المريض عن أبي هريرة انظر: الإمام مسلم، الجامع الصحيح، (مرجع السابق) ج8، ص 13.

[2]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع السابق) ص33.

[3]- المرجع نفسه، ص33.

[4]- الحديد ، الآية: 7.

[5]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع السابق)، ص 33-34.

بها إلى اكتساب المعرفة الحقة.

ويلحق بالذكر عادة السماع، غير أن "الشيخ الأكبر" كما يظهر في كتبه لم يكن يحتفل به، بل كان يميل إلى تحريمه في طريقه وبخاصة لما كثر المدعون فيه، وهذا ما بينه بقوله: " وأما أهل السماع والوجد في هذه البلاد فقد اتخذوا دينهم لعبا ولهوا، لا تسمع إلا من يقول لك: رأيت الحق، وقال وفعل وصنع، ثم تطالبه بحقيقة يمنحها أو بسر استفاده في شطحه فلا تجد إلا لذة نفسانية، وشهوة شيطانية، يصرخ على لسانه الشيطان فيصعق مادام المغرور الآخر بشعره ينهق، فلا أشبههم إلا براعي غنم ينعق بغنمه، فتقبل وتدبر لنعيقه، ولا تدري في ماذا ولا لماذا، فواجب على كل محقق في هذا الزمان ممن ينظر ويقتدي به المريد الضعيف أن لا يقول بالسماع أصلا، ويقطعه قولا فصلا".[1]

ورأي ابن عربي هذا يتفق مع رأي عبد السلام بن مشيش (ت 622هـ) الذي سئل عن السماع فأجاب بشأنه بقوله تعالى:﴿ إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [2].

وكذلك كان "أبو الحسن الشاذلي"، ولهذا نجده يوصي أحد مريديه فيقول: " فعليك بكتاب الله الهادي، وبكلام رسوله الشافي، فلن تزال بخير ما آثرهما، وقد أصاب الشر من عدل عنهما ".[3]

وناهيك من خصلة لم يرضها الله لنبيه ـ يقول ابن عربي ـ، وهو يشير إلى قوله تعالى:﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [4].

ويذكر ابن عربي أن شيخه أبا مدين كان يقول: " لا يكون المريد مريدا حتى يجد في القرآن كل ما يريد"، ويعلق ابن عربي هذا مقام المريد، فما ظنك بالعارف، هل يعرج على كلام غير كلام سيده؟[5]

1-2- تلاوة القرآن الكريم:

ولعل كلام أبي مدين الأخير خير مدخل للحديث عن أهمية تلاوة القرآن عند ابن عربي للسالك لطريق الله عامة وصاحب الخلوة خاصة، والتلاوة عند صوفيتنا هي أعظم الذكر[6]، لكون القرآن هو الذكر، وذلك في قوله تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ [7] ، ويوصي ابن عربي التالي لكتاب الله أن ينظر إلى ما حمد فيه من النعوت والصفات التي وصف الله بها من أحب من عباده فيتصف بها، وما ذم الله

---

[1]- ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس (مرجع السابق) ص27.

[2]- الصافات، الآيتان: 69-70.

[3]- ابن عباد، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية (مرجع السابق) ص110.

[4]- يس ، الآية: 69.

[5]- ابن عربي، روح القدس، (مرجع السابق)،ص44.

[6]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع السابق)، ص64.

[7]- الحجر ، الآية: 9.

في القرآن من النعوت والصفات التي اتصف بها من مقته الله فليجتنبها، وعلى الإنسان أن يجتهد أن يحفظ القرآن بالعمل كما يحفظه بالتلاوة.[1]

ويرى ابن عربي أن أهل القرآن هم جلساء الله على أرضه يصدق ذلك قوله ﷺ: " أهل القرآن هم أهل الله وخاصته"[2]، وخاصة الملك جلساؤه، ولعله فهم هذا من قوله تعالى:" أنا جليس من ذكرني".[3]

ومن كان جليس الحق فهو أنيسه، وللحق الأخلاق - وهي الأسماء الحسنى الإلهية- فلا بد أن ينال منها الجليس على قدر مدة مجالسته، ومن جلس إلى قوم يذكرون الله فإن الله يدخله معهم في رحمته، فهم القوم الذين لا يشقى جليسهم، فكيف يشقى من كان الحق جليسه؟[4]

ولهذه اللطائف كان ابن عربي يوصي مريده إذا دخل خلوته، وكان من حفاظ القرآن أن يكون له حزب من القرآن في كل ليلة يقوم به في صلاته حتى لا ينساه.[5]

وينصح ابن عربي على ضرورة تكرار النظر في القرآن والمداومة على تلاوته وتدبره، لأن يورث قارئه فهما جديدا وعلما جديدا[6]، وبخاصة إذا رافق ذلك التقوى والورع وتقليد الرسول ﷺ ، وبهذه المتابعة يتهيأ لفهم ما ينطوي عليه القرآن من معان.

أما عن نفسه فإنه يخبرنا أنه كان يتلو القرآن من قلبه لا من لسانه فحسب، وأنه عرف ذلك ذوقا، أي عن تجربة خاصة، فوجد في هذه الحال: ما لم يجده لحفظ حروفه، وعلم من معانيه ما لم يكن يعلم.[7]

ويسمي "الشيخ الأكبر" هذه الطريقة "بالتنزل"، وهو يجعلها معيار التلاوة الصحيحة، وصاحبها يجد في كل تلاوة يتلوها معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص.[8]

وبسبب هذا التجدد يوصف القرآن بأنه منزل بالحق، غض جديد لا تقليد فيه.[9]

ويؤكد ابن عربي أن تلاوة القرآن بالقلب لا من طرف اللسان هي من مقام "الوراثة الكاملة"[10]،

---

[1]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع السابق) ،ص62.

[2]- أخرجه ابن ماجه، السنن ، حديث رقم 215، ج1، ص 78. وصححه الحاكم في المستدرك، كتاب فضائل القرآن، باب أخبار في فضائل القرآن جملة، حديث رقم 2046، ج1 ص743.

[3]- البخاري، الجامع الصحيح ، كتاب التوحيد، باب قول الله: ويحذركم الله نفسه، حديث رقم: 6970، ج6 ص2694.

[4]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع السابق)، ص64.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 278.

[6]- المرجع نفسه، ج4، ص 163.

[7]- د- محمود قاسم، تفسير مجهول ومثير للقرآن (مرجع السابق) ص80.

[8]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج4، ص 258.

[9]- ابن عربي، الكتب، تح: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 88.

[10]- لمزيد من التوسع فيه ينظر ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج3، ص 414.

وبمتابعة الجادة للرسول ﷺ في أقواله وأحواله وأفعاله.

وأن من يؤتاها يجد حلاوة القرآن في قلبه، فكأنما أنزل إليه خاصة، فيكون القرآن جديدا، فإذا وجد هذه الحلاوة التي تفوق كل لذة، فذلك الذي نزل عليه القرآن الجديد.[1]

ويذهب "الشيخ الأكبر" إلى أن من لم تحصل له هذه الزيادة في كل تلاوة فهو ما قرأ القرآن ولا تلاه حتى تلاوته، وكان هذا دليلا على جهالته وغيبته عند التلاوة، ومن زادته تلاوته علما، وأفادته في كل مرة حكما فهو التالي حقا.[2]

ويبدو أن هذا المذهب الذي يقول به ابن عربي إنما هو أثر أو فرع عن قوله "بالخلق المتجدد" أو "الخلق المستمر" الذي تحدثنا عنه سابقا، والذي نحب أن نلفت الأذهان له في الأخير أننا تعمدنا إيراد هذه النصوص لندحض تلك الفرية التي أشاعها المستشرق الإسباني "أسين بلاثيوس"، والتي زعم خلالها أن ابن عربي لم يول عبادة التلاوة كثير عناية في منهجه الصوفي.[3]

2- الصمت:

الصمت هو الركن الثاني من أركان بيت الولاية، ويبين ابن عربي الحكمة من وجوده مع أنه متضمن في العزلة، لأن من يعتزل الناس لم يجد من يحادثه، لكن هذا لا يعني بالضرورة صمت القلب لأن الإنسان قد يتحدث في نفسه مع غير الله، ولهذا اعتبر الصمت ركنا مستقلا عن رياضة العزلة أو الخلوة.[4]

وهو بقسمه إلى قسمين: صمت باللسان عن الحديث بغير الله مع غير الله تعالى جملة واحدة، ويقصد "الشيخ الأكبر" بالصمت كما يبين ذلك في كتابه "الفتوحات"بأنه:" ترك كلام الناس، والاشتغال بذكر القلب، نطق النفس عن نطق اللسان إلا فيما أوجب الله عليه، مثل قراءة أم القرآن أو ما تيسر من القرآن في الصلاة والتكبير فيها وما شرع من التسبيح والأذكار والدعاء والتشهد والصلاة على رسول الله ﷺ[5].

أما صمت القلب فيعني به: أن يصمت قلبه عن كل خاطر يخطر له في النفس في كون من الأكوان البتة، فمن صمت لسانه ولم يصمت قلبه خفف وزره.

ومن صمت لسانه وقلبه ظهر له في سره، وتجلى له ربه وهو يشير به إلى الحق المكنوز في باطن

---

[1]- المرجع نفسه والصفحة.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 367.

[3]- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه ،(مرجع السابق)، ص171.

[4]- ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)، ص46.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 277.

القلب وهو المعبر عنه بواعظ القلب، وإليه وقعت الإشارة في الحديث: " استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك".[1]

ومن صمت قلبه ولم يصمت لسانه فهو ناطق بلسان الحكمة، ومن لم يصمت بلسانه ولا بقلبه كان مملكة للشيطان ومسخرة له.[2]

ويرى ابن عربي أن: أن صمت اللسان من منازل العامة، وأرباب السلوك، وصمت القلب من صفات المقربين أهل المشاهدات، وحال صمت السالكين السلامة من الآفات، وحال صمت المقربين مخاطبات التأنيس".[3]

ويؤكد ابن عربي بعد ذلك أن من التزم الصمت في جميع الأحوال كلها لم يبق له حديث إلا مع ربه فإن الصمت على الإنسان محال في نفسه.[4]

ويذكرنا هذا بما ذهب إليه أحد زعماء الوضعية المنطقية المعاصرين وهو "آير" (Ayer) في كتابه (Thinking and theaning) "من أن عملية الفكر ليست سوى العبارات المنطقية أو الكلام مقيدا بشروط خاصة، وأن التفكير الصامت هو كذلك ألفاظ تجري في تركيبات معينة، وإن تكن الألفاظ في هذه الحالة غير مسموعة إلا لصاحبها، لأن الحركات التي تحدثها أضعف من أن تحرك اللسان والشفتين في صوت مسموع للآخرين".[5]

ويظهرنا ابن عربي بعد ذلك على وظيفة معرفية هامة لرياضة الصمت وهي:" أن لحال الصمت مقام الوحي على ضروبه والصمت يورث معرفة الله تعالى".[6]

ولهذا ما فتئ ابن عربي ينصح مريديه بصمت النفس عن حديث النفس، وفي هذا المعنى يقول: " فلا يحدث نفسه بشيء مما يرجو تحصيله من الله فيما انقطع إليه، فإنه تضييع للوقت فيما ليس بحاصل، فإنه من الأماني، وإذا عود نفسه بحديث نفسه حال بينه وبين ذكر الله في قلبه فإن القلب لا يتسع للحديث والذكر معا، فيفوته السبب المطلوب منه في عزلته وصمته وهو ذكر الله تعالى الذي تنجلي

---

[1]- أخرجه الطبراني من حديث أبي ثعلبة ولأحمد نحوه من حديث انظر: العراقي، المغني عن حمل الأسفار بالأسفار بهامش إحياء علوم الدين (مرجع السابق) ج3، ص 59.

[2]- ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق) ،ص42.

[3]- المرجع نفسه، ص42-43.

[4]- المرجع نفسه، ص43.

[5]- د- زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ط2، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية 1956م، ج1، ص 8.

[6]- ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)، ص44، وينظر أيضا: د، أبو الوفا التفتازاني، الطريقة الأكبرية مقال منشور ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي (مرجع السابق) ص329.

، مرآة قلبه، فيحصل له تجلي ربه".[1]

وهذه الرياضة التي اعتبرها ابن عربي "أحد الأربعة الأركان التي بها يكون الرجال والنساء أبدالا"[2] تواصل، فقد ورد ذكرها في قوله تعالى لمريم: ﴿ فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴾[3]، وكانت معروفة كذلك لرهبان النصارى مثل القديس يوحنا الصليبي.[4]

والرياضة الأخرى التي يشير إليها ابن عربي هي رياضة الجوع، وهي الركن الثالث من أركان الطريق الصوفي.

3- الجوع:

ويبين ابن عربي أن الجوع جوعان: جوع اختيار، وهو جوع السالكين، وجوع اضطرار، وهو جوع المحققين[5]؛ ذلك لأن المحقق لا يجوع نفسه، ولكن يقل أكله إذا كان في مقام الأنس."[6]

وعلى الجملة فإن الجوع سبب داع للسالكين والمحققين إلى نيل سني الأحوال والأسرار، وهو يورث النشاط في الطاعة، ويذهب الكسل.[7]

لكن ابن عربي يحذر من الإفراط في الجوع كعادته في حثه على الاعتدال في الأمور كلها، لأن السالك أو المحقق "إذا أفرط في الجوع أدى إلى انحوس وذهاب العقل وإفساد المزاج".[8]

ويوصي ابن عربي السالك أن يأكل على قدر حاجته إلى الطعام لا بشره، وليتظر — إذا مد يده إلى الطعام- بقلبه إلى تنزيه من يطعم ولا يطعم، حتى يتبين له نقصه وعجزه، فيكون في عبادة عند أكله[9].

ولا ينسى ابن عربي في الأخير أن يبين حال الجوع مع السالكين والمحققين، وفي هذا المعنى يقول: " وللجوع حال ومقام فحاله الخشوع والمسكنة والذلة والافتقار وعدم الفضول، وسكون الجوارح وعدم الخواطر الردية، هذا حال الجوع للسالكين، وأما حاله في المحققين فالرقة والصفا والمؤانسة وذهاب الكون

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 278

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 180

[3]- مريم ، الآية: 25

[4] -Roger bastide، les problèmes de la vie mystique، paris 1931،p12

[5]- ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)، ص 48

[6]- المرجع نفسه والصفحة

[7]- ابن عربي، كنه ما لا بد للمريد منه، (مرجع السابق) ص12

[8]- المرجع السابق، ص 49

[9]- ابن عربي، التدبيرات الإلهية (مرجع السابق) ص232-233

وتنزه عن الأوصاف البشرية بالعزة الإلهية والسلطان الرباني، ومقامه المقام الصمداني"[1].

ويؤكد ابن عربي أن هذا المقام الصمداني من أجل مقامات الطريق الصوفي، لكنه عسير وطالبوه قليل، فمن أراد من المحققين الصديقين نيله:" فليصم نهاره وليحي بالذكر ليله وخلوته عشرين صباحا بمسائها ...، فإذا كان بعد العشرين فارتقب الوارد الأقدس، ونفس الرحمان الأنفس إلى أن تنقضي ثلاثون يوما".[2]

والرياضة الرابعة من أركان الطريق الصوفي عند ابن عربي هي رياضة السهر.

4- السهر:

والسهر عند صوفينا لازم من لوازم الجوع، فإن المعدة إذا لم يكن فيها طعام ذهب النوم.[3]

ويقسم ابن عربي السهر إلى قسمين: سهر العين وسهر القلب، فسهر القلب انتباهه من نومات الغفلات طلبا للمشاهدات، وسهر العين رغبة في بقاء الهمة في القلب لطلب المسامرة فإن العين إذ نامت بطل عمل القلب.[4]

وفائدة السهر كما يرى "الشيخ الأكبر" استمرار عمل القلب، وارتقاء المنازل العلية المخزونة عند الله تعالى.[5]

أما مقام السهر فيذكر ابن عربي أن مقامه مقام القيومية.[6]

ومع ذلك ينصح ابن عربي السالك أن يرتاح إذا غلبه النوم[7]، لأنه يعلم أن مداومة السهر غير ممكن، فضلا عما يلحقه من ضرر جسماني ونفساني يمكن أن يترتب عليه.[8]

والمتأمل فيما يذكره ابن عربي من أركان الطريق الصوفي والمتمثلة في العزلة والصمت والجوع والسهر، فإنه يجد لها أثرا كبيرا في طهارة روحه، وتألق وجدانه، وقد فطن الكثير من المفكرين لأهمية هذه الرياضات الروحية وما تثمره من أحوال وصفاء ذهن، ومن هؤلاء الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (ت 595هـ) الذي يقول بعد نقده لمنهج الصوفية في المعرفة: "نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة

---

[1]- ابن عربي، حلية الأبدال، (مرجع السابق) ص49.

[2]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع السابق)، ص 156.

[3]- المرجع السابق، ص50.

[4]- المرجع نفسه، ص51.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

[6]- المرجع نفسه والصفحة، وينظر أيضا، ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 182.

[7]- ابن عربي، كنه ما لا بد منه ، (مرجع السابق) ص13-14.

[8]- أبو الوفا التفتازاني، الطريقة الأكبرية، مقال منشور ضمن كتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي، (مرجع السابق) ص331.

الشهوات شرطا في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطا في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت مفيدة له، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثا ؛ أعني على العمل لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظرية، فعلى الوجه الذي قلنا، وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه"[1].

ومع أن كلام ابن رشد فيه من التحامل على صحة الطريق الكشفي ما فيه، إلا أن أهميته راجعة إلى أنه يوصي صاحب النظر العقلي أن يجمع بين استخدامه للقياس أو البرهان المنطقي، وبين سلوكه لطريق المجاهدة، وذلك ضمانا لصحة ما يحصله من ألوان المعرفة، وهذا أمر لا غبار عليه.

ولعل ابن تيمية كان أكثر توفيقا من ابن رشد في الإبانة من الناحية السيكولوجية عن الارتباط الوثيق بين رياضات الصوفية وتحقيق بعض مسائل العلوم العويصة، إذ يذكر مترجموه أنه كان إذا أشكل عليه أمر أو صعب عليه فهم آية التجأ إلى مسجد مهجور، ووضع جبهته على التراب، وردد قوله:" يا معلم إبراهيم فهمني".[2]

وبالرغم من أن ابن تيمية قد أثار بعض الاعتراضات حول ما مال إليه القوم من الخلوات، وما جنحوا إليه من ممارسة ضروب المجاهدات، إلا أنه مع هذا اتفق مع أئمتهم في اعتبار الخلوة انشغالا بالعبادة الصحيحة، وبمهمات الأمور، ومما يدل على صحة رأينا هذا إعلانه –رحمه الله– مشروعية الخلوة والعزلة بشرط المحافظة على الفرائض، وعدم التخاذل عن الجهاد، يقول ابن تيمية: " فأما اعتزال الناس في فضول المباحات وما لا ينفع، وذلك بالزهد فيه فهو مستحب، وقد قال طاوس: نعم صومعة الرجل بيته يكف فيه بصره وسمعه.

وإذا أراد الإنسان تحقيق علم أو عمل فتخلى في بعض الأماكن مع محافظته على الجمعة والجماعة، فهذا حق، كما في الصحيحين أن النبي ﷺ سئل أي الناس أفضل؟ قال:" رجل آخذ بعنان فرسه في سبيل الله، كلما سمع هيعة طار إليها يتتبع الموت مظانه، ورجل معتزل في شعب من الشعاب يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة، ويدع الناس إلا من خير"[3]، وقوله " يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة" دليل على أن له مالا يزكيه وهو ساكن مع ناس يؤذن بينهم، وتقام الصلاة فيهم "[4].

والحاصل أن ابن تيمية وإن كان قد أثار بعض الإشكالات حول ما مال إليه الصوفية من الخلوات،

---

[1]- ابن رشد، مناهج الأدلة في إثبات عقائد الملة، تح: د محمود قاسم (مرجع السابق)، ص 150.

[2]- أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الحافظ أحمد بن تيمية**، ط5، الكويت: دار القلم 1997م، ج2، ص158.

[3]- رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري في كتاب الإمارة باب فضل الجهاد والرباط، (مرجع السابق) ،ج6، ص 39-40، ورواه البخاري في صحيحه في باب فضل الجهاد والسير انظر: ابن مبارك، التجريد الصريح لأحاديث الصحيح ج2، ص 14.

[4]- ابن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، تح: مأمون شيحه، ط1، بيروت دار الفكر 1996، ج5، ص 230-231.

واعتبرها تولد أحوالا شيطانية[1]، إلا أنه مع هذا في حقيقة الأمر لم ينكر مشروعية الخلوة إذا ما كانت على نحو معين من الفهم الصحيح.

ويبدو أن تلميذه الإمام الذهبي كان أيضا متحفظا لما تثمره الخلوات والمجاهدات، ومن أحوال نفسية على نحو ما يتبين في قوله عن ابن عربي: " وما عندي أن محيي الدين تعمد كذبا، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فسادا وخيالا وطرف جنون "[2].

ولست أدري هل كان شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الذهبي مطلعين على كتاب ابن عربي "حلية الأبدال"، والذي يوصي فيه المحقق بأن لا يجوع نفسه، ولكن عليه أن يقلل أكله إن كان في مقام الأنس، بل يذهب أكثر من ذلك عندما يقول أن المحقق إذا كان في مقام الهيبة كثر أكله، فكثرة الأكل دليل على صحة سطوات أنوار الحقيقة على قلوبهم.[3]

وهذا الحكم الذي صدر من الشيخين غير صائب، لأن ابن عربي صريح في قوله:" والجوع بكل حال، ووجه سبب داع للسالك والمحقق إلى نيل عظيم الأحوال للسالكين والأسرار للمحققين ما لم يفرط تضجر في الجائع، فإنه إذا أفرط أدى إلى الهوس وذهاب العقل وفساد المزاج".[4]

كما أن ابن عربي لم يأمر بعزلة من غير ضوابط شرعية، ولم يدع إطلاقا إلى سهر مطلق، أو جوع مطلق، وصمت مطلق مع الخلوة، كما ذكر ذلك ابن تيمية[5]، وهذه كتبه بين ظهرانينا لمن أراد أن يتصفحها، وهاهو في موسوعته الضخمة الفتوحات يقول: " وأما الصامت المتكلم بالإشارة فهو يتعب نفسه وغيره، ولا ينتج له شيئا، بل هو ممن يتشبه بالأخرس الذي يتكلم بالإشارة فلا يعول عليه، وهذا مما غلط فيه جماعة من أهل الطريق، فمن نصح نفسه فقد أقمنا له ميزان هذا المقام ".[6]

ويقول أيضا في "رسالة لا يعول عليه" ما نصه: " الخلوة لا تصح عند العارف فلا يعول عليها، العزلة عن الناس طلبا للسلامة منهم لا يعول عليها، فإن اعتزل طلبا لسلامتهم فذلك المطلوب ....، الورع في الحلال لا يعول عليه، الصمت العام لا يعول عليه ".[7]

والحقيقة أن شخصية ابن عربي وكما ظهر لنا من كتبه تمثل الشخصية الإسلامية المعتدلة على نحو

---

[1]- المرجع نفسه، ج5، ص 230.

[2]- الذهبي ميزان الاعتدال، (مرجع السابق) ج3، ص 660.

[3]- ابن عربي، حلية الأبدال، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع السابق)،ص49.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل ،(مرجع السابق)، ج5، ص230.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 181.

[7]- ابن عربي، **رسالة لا يعول عليه**، تح: موفق فوزي الجبر، ط1. دمشق: دار الحكمة 2000م، ص76.

ما يتبين في قوله: " ولا تجع من غير صوم، فإنه طريق غير مشروعة ... ولا تلحق بأهل الغلط من أهل هذا الطريق الذين يجوعون تلامذتهم من غير صوم أو يصومونهم ثم يطعمونهم قبل غروب الشمس، ذلك غلط منهم وجهل بطريق الله تعالى، وإن كانوا يقصدون بذلك مخالفة النفوس، فما هذا موضعه وإنما ينبغي أن يخالفوها في تعيين المأكول على حد مخصوص ووجه معين وميزان مستقيم "[1].

ومن الجلي أن أقواله التي سقناها آنفا في الأركان الأربعة للطريق الصوفي تتسم باليسر والاعتدال، ومراعاة ما يتطلبه الجسم من حاجات طبيعية، والحرص على إعطائه ما به قوامه، لأن البدن هو آلة النفس، فإذا كلف فوق طاقته اعتل فأدى ذلك إلى تعطيل خير كثير، فكنت بمنزلة المانع، يقول ابن عربي من الخير في عين ما تريده من الخير، ألا ترى أن النفس إنما هي بهذه الجوارح، فإذا تعطلت الآلات وضعفت عن العمل بحملها الأول على الشدائد من العمل كنت كالمانع عن العمل.[2]

وابن عربي كعادته يستدل لهذا اليسر والاعتدال بقول النبي ﷺ : " إن لنفسك عليك حقا، ولعينك عليك حقا، ولزوجك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فقم، ونم، وصم، وأفطر، وأعط كل ذي حق حقه، فإنك لا تدخل على الحق أبدا، ولأحد عليك حق، وأعظم الحقوق حق الله، ثم حق نفسك" يقول "الشيخ الأكبر".[3]

ولهذا فإنه ما برح ابن عربي يقول: أن من صفة العلماء بالله العدل في الأمور كلها.[4]

ولو عرف ابن تيمية هذا كله لكان أصوب رأيا، وأقوم فهما لمنهج ابن عربي في الطريق الصوفي.

---

[1]- المرجع السابق، ج2، ص 188، ج2، ص 658.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 569.

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص 188-189.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص658.

الفصل الثاني

الإنسان بين المقامات والأحوال

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

يعتبر طي المنازل والمقامات عند ابن عربي وغيره من الصوفية مرحلة أساسية لأجل الوصول إلى مقام المعرفة الحقيقية بالله، ويرى بأن عدم عبورها يجعل الوصول إلى ذلك المقام غير ممكن بالمرة.

والمقامات عند صوفينا عبارة عن منازل ومدارج الطريق الصوفي إلى الله تعالى تمثل حالات ذوقية، تعبر عن مظاهر مجاهدة النفس ومكابدتها، ويعرف ابن عربي المقام فيقول:" كل صفة يجب الرسوخ فيها، ولا يصح التنقل عنها كالتوبة"[1].

ويرى أن المقامات تكون في بداية الأمر عبارة عن " أحوال" غير مكتسبة، فالحال:" هو ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب، ومن شرطه أن يزول، ويعقبه المثل بعد المثل إلى أن يصفو"[2].

ولذلك قيل إن الحال هو الذكر الخفي، والحال كما يقول الطوسي ليس من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات، بل هي تهجم على القلب كما أنها تزول عنه فجأة[3]، أو هي كما ذهب القشيري:" معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب كالطرب والحزن والقبض والشوق والانزعاج والهيبة ....، وهذا فإن الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترق عن حاله"[4].

إن المقام ينال بالجهد والكسب والجلد والصبر، فهو لهذا درجة يبلغها السالك بمجهوده، أما الأحوال فهي أمر يحدث بحدوث المقامات، ولا دخل للسالك فيه، ومن أجل هذا فإنها لا تثبت لصاحبها بعكس المقامات...، فليس الحال من طريق المجاهدات والرياضات كالمقامات، بل هي نازله تنزل بالقلوب فلا تدوم.

ولما كانت المقامات عبارة عن مكاسب فإن معظم الصوفية يشترطون التحقق بكل مقام، واستيعاب جميع شروطه ومقتضياته قبل الانتقال إلى مقام آخر لما بين كل مقام آخر من علاقة عضوية تحتم إحكام الوقوف عند كل مقام، ومراعاة وجه الترتيب المنطقي الذي يفرضه نظام الترقي في المقامات حسب ما ينص عليه أئمة السلوك الصوفي، لذا نجد ابن عربي يقول:" المقامات مكاسب وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعا على التمام، كما قال تعالى:﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[5]، فأقاموا نشأتها صورة كاملة...."[6].

---

[1]- ابن عربي العبادلة، (مرجع سابق)، ص63.

[2]- ابن عربي، رموز الصوفية،(مرجع سابق) ،ص 42.

[3]- الطوسي، اللمع، (مرجع سابق)، ص66.

[4]- القشيري، الرسالة في علم التصوف، (مرجع سابق)،ص32.

[5]- البقرة: 43.

[6]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 444.

والصوفية مجمعون وابن عربي لم يشذ عنهم في ذلك، أن الطريق الصوفي لا يكمل ولا يؤدي الغرض منه، ولا يحصل الصوفي على مرغوبه منه إلا بعبور هذه المنازل والوصول إلى مركز الدائرة، سواء أكان ذلك الصوفي سالكا أم مجذوبا، محبا أم محبوبا، مريدا أم مرادا، منيبا أم مجتبى، غير أن المراد يقول ابن عربي:" سالك طريقته بالتنعم والمشاهدة والتلذذ بأفعاله نشيط النفس بالقيام بحق الأجانب...، والمريد يسلك الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص "[1].

وهو معنى رامه ابن عطاء الله السكندري، وعبر عنه بعبارة طلية فقال:" ولا تظن أن المجذوب لا طريق له،بل له طريق طوتها عناية الله فسلكها مسرعا إلى الله... عجلا، فهو قد طويت له الطريق و لم تطو عنه، ومن طويت له الطريق لم تفته، و لم تغب عنه، وإنما فاته متاعبها وطول أمدها، والمجذوب كمن طويت له الأرض إلى مكة، والسالك كالسائر على أطوار المطايا".[2]

والفرق بين المريد والمراد: أن الأول سالك في المعرفة بالترقي، والمراد بالتدلي، وإلى هذا الفرق بين طريقي السالكين والمجذوبين يشير ابن عطاء الله في أحد حكمه فيقول:" دل بوجود آثاره على وجود أسمائه وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه وبوجود أوصافه على وجود ذاته، إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه، فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته، ثم يردهم إلى شهود صفاته، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه، ثم يردهم إلى شهود آثاره، والسالكون على عكس هذا، فنهاية السالكين بداية المجذوبين، وبداية السالكين نهاية المجذوبين، ولكن لا بمعنى واحد، فربما التقيا في الطريق هذا في ترقيه، وهذا في تدليه"[3].

ولكن ابن عربي وهو يقرر منازل الطريق وضرورتها للسالك لا يغفل عن ملاحظة المنة الإلهية شأنه في ذلك شأن الخراز الذي كان يقول:" من ظن أنه ببذل الجهد يصل إلى مطلوبه فمتعن، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فتمن"[4].

وينطبق هذا الأمر على الولاية " فلو كان التصوف كله موهبة لما كان هناك داع لكل هذا التخطيط للمبتدئين من تمارين الزهد، والعبادة والذكر والخلوة، والصمت وما إليها، ولو كان التصوف اكتسابا كله لأمكن ان يكون الكل صوفية، وهذا ما لم يحصل، ولا يمكن أن يحصل"[5] كما يقول الأستاذ كمال جعفر.

---

[1]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص190.

[2]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، (مرجع سابق) ،ص 194.

[3]- بولس نويا، ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلية ،(مرجع سابق) ،ص 184-185.

[4]- القشيري، الرسالة، (مرجع سابق)، ص5.

[5]- د- كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقا و تجربة و مذهبا، (مرجع سابق)، ص 94.

وابن عربي يميل إلى هذا الجمع بين الرأيين، وربما كان في هذا متسقا مع روح مذهبه الذي يبنيه على الجمع بين الأضداد كما ألمعنا إلى ذلك في الفصل الذي عقدناه لمنهجه.

لذلك نجده يقول بأن الولاية " مكتسبة إلى يوم القيامة، فمن يتعمل في تحصيلها حصلت له".[1]

ويفسر هذا التعمل بأنه اختصاص من الله الذي يختص برحمته من يشاء[2]، ويقول في موضع آخر:" الوصول ليس من قبل العبد،بل بعناية الله وتصرف جذبات الألوهية، وكسب العبد سبب حصوله "[3].

وقد تحدث ابن عربي عن المقامات في كتب مستقلة أفردها لها، من ذلك كتابة "مناهج الارتقاء" الذي يحتوي على ثلاثة آلاف مقام في طريق الله، وعلى ثلاثة مئة باب، كل باب فيه عشر مقامات[4] .

ويبدوأن هذا الكتاب لا يزال مفقودا إلى اليوم، إلا أن ابن عربي قد ذكره أكثر من مرة في كتابه الفتوحات المكية".

هذا الكتاب الأخير الذي يقول عنه أسين بلاثيوس، بأنه يعد الخلاصة الوافية لكتب ابن عربي كلها بما في ذلك قصائده الشعرية[5]، فمن ثم فإن المقامات والأحوال تقع بغير صعوبة في الفتوحات".[6]

والحقيقة ان الشيخ الأكبر كان على وعي تام بأقوال من سبقوه فيها، ولذلك رأيناه كثيرا ما يحيل إليها[7]، حتى أن الإنسان يقضي العجب كيف تسنى لرجل قضى شطرا صالحا غير قليل في المجاهدة أن يحيط علما بكل ما قالوه .

وإذا كان ابن عربي يرى أن المنازل هي ما ينزله العبد في سيره، ثم ينتقل إلى ما هو أعلى منه، فإن هذا الانتقال لا يعني عنده أن" تترك المقام، وإنما هي بأن تحصل ما هو أعلى منه من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه إلى كذا، بل مع كذا، فهكذا انتقل أهل الله، وهكذا الانتقال في المعاني، لا يلزم من انتقل من علم إلى آخر أن يهجر العلم الذي كان عليه،بل لا يزال معه إذا كان عالما."[8]

وما ذلك إلا لأن المقامات ما جعلت إلا للتخلق بها والتحقق، فإذا انتفى منها هذا فلا فائدة فيها إلا أن يكون لها أثر في الشخص لأنها مطلوبة لذلك لا لنفسها"[9].

---

[1] – ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج3، ص 14.

[2] – المرجع نفسه و الصفحة.

[3] – أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ،ص 253.

[4] – ابن عربي، منزل المنازل الفهوانية، (مرجع سابق) ،ص45.

[5] – المرجع السابق، ص 89.

[6] – ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 143 و ما بعده.

[7] – المرجع نفسه و الصفحة.

[8] – ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج3، ص 225.

[9] – المرجع نفسه ج2، ص 143

وإذا كان بعض الصوفية كالسراج قد ذكر أن المقامات التي يمر بها السالك سبعة، هي:" التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، ثم الرضا."[1]، وأوصلها الإمام الغزالي إلى عشرة في كتابه إحياء علوم الدين[2]، فإن ابن عربي قد زاد عليها عددا أكثر.[3]

أولا_ المقامات:

والآن نتحدث عن هذه المقامات والأحوال بشيء من الإيجاز غير المخل عند صوفينا الأندلسي.

1- **التوبة:** إن التوبة مقام ضروري لتزكية النفس، وهي بالنسبة للمريد "ماؤه وهواؤه، أو إن شئت قلت أنها بالنسبة له كالأرض بالنسبة للبناء، فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال ولا مقام[4]، لذلك أمرنا الله بها في قوله تعالى:﴿**وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [5] وندبنا إليها في آية أخرى حيث قال :﴿**إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ**﴾[6]، وبالآية ارتباط عجيب بين نهاية السلوك وبدايته لمن تفطنه، أو لم يقل ابن عربي قبل إن الخاتمة عين السابقة!

والتوبة لها أهميتها في الطريق إلى الله عند الصوفية كلهم دون استثناء، وفي هذا المعنى يقول ابن عطاء السكندري مبينا خطرها:" كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته، أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله، وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته؟[7]

وتعد التوبة في الحقيقة نوعا من يقظة شعور مخفي، ولذلك كانت عند ابن عربي مقترنة بلوعة يجدها السالك في قلبه تحول بينه وبين ما كان عليه مما يحجبه عن مقصوده:" [8].

وللتوبة عند صوفينا فلسفة قائمة بذاتها، وهي فلسفة أصل الميل والعشق والحنين لكل جزء إلى أصله ومبدئه، ويعتقد الكل من الصوفية أن هذا الشوق والحب كامن في كل ذرة من ذرات الوجود، وهذا ما عبر عنه فريد العطار بقوله:" إذا فلقت أية حبة وجدتها في باطنها شمسا "، وهي الحقيقة التي

---

[1]- السراج، اللمع، (مرجع سابق)، ص 68- 81.

[2]- الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق) ،ج4، ص 3-473.

[3]- انظر إحصاء :أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ،ص 191.

[4]- ابن عربي، تحفة السفرة، (مرجع سابق) ،ص24.

[5]- النور، الآية: 31.

[6]- البقرة، الآية: 222.

[7]- بولس نويا، ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلية، (مرجع سابق)،ص 90-91.

[8]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)،ج2، ص 521.

لامس طرفا منها شوبنهاور فقال:" الحب والإرادة موجودتان في كل ذرة من ذرات الكائن الحي "[1]، ولكن قد يكون أمر هذا الشوق كامنا وتمنع الأنفس الشح من ظهوره وبروزه، لكنه يعود إلى الظهور على أثر سلسلة من التنبيهات، ويعبر عن هذا الظهور بالانزعاج عند الطائفة، وهو كما يقول ابن عربي :" حال انتباه القلب من سنة الغفلة والتحرك للأنس والوجد، فالانزعاج حكم العلة على هذا، أي العلة أورثته الانزعاج، وهو اندفاع النفس من حال صح لها إلى أصلها الذي خرجت عنه لأنه من ذلك الأصل دعاها، والأصل طاهر، فهو اندفاع بشهوة شديدة وقوة".[2]

ويحدد" الشيخ الأكبر" أسبابا مختلفة لهذا الانزعاج، فمنهم من تزعجه الرغبة، ومنهم من يزعجه التعظم، فأما انزعاجه للأنس والوجد فقد كان فهما أو القاء[3].

وإذا تحقق العبد بالتوبة أورثته لذة وحلاوة تهون عليه ركوب الشدائد، وتسهل عليه صعوبة طريقه"[4].

وللتوبة عند صوفينا ثلاثة أركان وهي: ترك الزلة في الحال، والندم على ما فات، والعزم على أن لا يعود لما رجع عنه "[5].

وإن شئت قلت التوبة: ترك وندم، وعزم ترك في الحاضر لكل معصية، وندم على ما وقع في الماضي من الذنوب، وعزم على عدم اقترافها في المستقبل، والترك يستلزم من التائب العارف، أن ينسب وقوع المعصية إلى نفسه أدبا مع الله.

والمؤمن الكامل في عرف ابن عربي من يقتدي بآدم الذي دعا مولاه بما دعاه بعد أكله من الشجرة حيث قال:﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[6].

فالله ـــ يقول ابن عربي ـــ كان هو التائب لا آدم، والذي صدر من آدم ما اقتضته خاصية الكلمات[7] التي تلقاها وما فيها ذكر توبة، وإنما هو مجرد اعتراف، وهو قوله :﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾[8]، حيث عرضوها إلى التلف، وكان حقها عليهم أن يسعوا في نجاتها بامتثال نهي سيدهم﴿ وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا﴾، أي وإن لم تسترنا عن وارد المخالفة حتى لا يحكم سلطانه علينا وترحمنا بذلك الستر

---

[1] ـــ محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، (مرجع سابق)، ص 136.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 492.

[3] - المرجع نفسه و الصفحة.

[4] - المرجع نفسه و الصفحة.

[5] - المرجع نفسه ج2، ص 139.

[6] - الأعراف، الآية: 23.

[7] - يشير إلى قوله تعالى: " فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه انه هو التواب الرحيم" (البقرة، الآية:37).

[8] - طه، الآية: 122.

﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ ما رجحت تجارتنا فأنتج لهم الاعتراف. قوله: ﴿فتاب عليه وهدى﴾ ؛ أي رجع عليهم بستره، فحال بينهم ذلك الستر الإلهي وبين العقوبة التي تقتضيها المخالفة، وجعل ذلك من عناية الاجتباء؛ أي لما اجتباه أعطاه الكلمات، ﴿وَهدى﴾ ؛ أي بين له قدر ما فعل وقدر ما يستحق من الجزاء وقدر ما أنعم به عليه من الاجتباء، ومع التوبة قال: اهبطا هبوط ولاية استخلاف، ولا هبوط طرد فهو هبوط مكان لا هبوط رتبة".[1]

فظلم النفس إذن هو في عدم السعي إلى نجاتها وإلى تخليصها من كل ما تستحق به من عقوبة من الله على مخالفة أوامره أو نواهيه، كما أخبر القرآن عن حال آدم -عليه السلام-، والعبد هو الذي يتأسى بآدم فيعترف بذنبه وبأنه قد ظلم نفسه باقترافه إياه، وإذا ما هو حصل منه ذلك الاعتراف بالذنب ويسرت له المشيئة الالهية التوبة كان من المجتبين .

والتوبة التي أمر بها المؤمنون في كتابه معناها عند الصوفية: الرجوع إليه سبحانه، وذلك يكون بالاعتراف بالمعصية، كما كان من حال آدم -عليه السلام-، والعزم على عدم العود، وإن كان شرطا من شروط صحتها عند الفقهاء، بل وحتى بعض الصوفية فإنه في نظر ابن عربي غير سائغ، وما ذلك إلا لأن المستقبل مجهول للعبد، ومشيئة الله نافذة لا محالة، سواء أحصل منه عزم أم لم يحصل، يقول ابن عربي:" فإن في العزم سوء أدب مع الله بكل وجه، فإنه لا يخلو أن يكون عالما بعلم الله فيه أنه لا يقع منه زلة في المستأنف أم لا، فإذا كان عالما بذلك فلا فائدة في العزم على أن لا يعود بعد علمه أنه لا يعود وإن لم يعلم وعاهد الله على ذلك، وكان ممن قضى الله عليه أن يعود، ناقض عهد الله وميثاقه، وإن أعلمه الله أنه يعود فعزمه بعد العلم أنه يعود مكابرة، فعلى كل وجه لا فائدة في المكابرة، فعلى كل وجه لا فائدة للعزم في المستأنف، لا لذي العلم ولا لغير العالم، فالتوبة التي طلب منا إنما هي صورة ما جرى من آدم-عليه السلام- هذا معنى التوبة عند أهل الله."[2]

وقد يتبادر إلى بعض قصيري النظر أن هذه دعوة إلى السلبية، وذلك لأنها اشتملت على القول بأن العزم لا فائدة منه، ولكن هذا الفهم القاصر لا يثبت عند أول اختبار، إذ من المعلوم من حال الإنسان انه كثيرا ما يوطن نفسه عند الإقلاع عن ذنب ما لكن عزمه سرعان ما يضمحل أو يتلاشى فيعود إلى الذنب مرة ثانية وثالثة، ورحم الله بعض المتصوفين الذي قال:" عرفت ربي بنقض العزائم ".

وهذا المعنى هو الذي أراد ابن عربي أن يشير إليه، وما يؤيد صحة فهمنا أن" الشيخ الأكبر" استدل

---

[1]-ابن عربي،الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 141.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

بعض الأحاديث التي تؤكد صدق دعواه[1]، ومنها قوله ﷺ:" إن الله يحب كل مفتن توابا"[2].

وثابت في الأخبار الإلهية من أن العبد يذنب الذنب. ويعلم أن له ربا يغفر الذنب، ويأخذ بالذنب فيقول له الله في ثالث مرة أو رابع مرة: اعمل ما شئت فقد غفرت لك"[3].

والحقيقة أن في نظر ابن عربي تحليلا سيكولوجيا دقيقا لنفسية التائبين، ومدى موافقة عزمهم للواقع ونفس الأمر .

وإن كان ابن عربي لم يشترط العزم على عدم العود فإنه اشترط شروطا أخرى تدفع عنه قحمة السلبية والتخاذل أمام التكاليف الشرعية، وذلك لأنه دعا إلى التوبة الشاملة والعامة من كل الذنوب التي كان يأتيها ويوقعها قبل توبته، وفي هذا المعنى يقول :" التوبة من بعض الذنوب لا يعول عليها".[4]

ومن شروطها أيضا: تجددها مع الأنفاس[5]، ولعله متأثر بشيخه أبي مدين الذي يقول :" عمرك كنه نفس تبديه فاحرص أن يكون لك لا عليك"[6].

ولهذا ما فتئ ابن عربي يكرر أن النفس من "النفائس"، ومن ثم حرص على أن يكون هذا مسلك الكامل الذي هو في كل نفس تائب إلى الله في جميع أفعاله الصادرة منه توبة شرعية وتوبة حقيقية، فالتوبة المشروعة هي التوبة من المخالفات، والتوبة الحقيقية هي التبرئ من الحول والقوة بحول الله وقوته، فلم يزل العارف واقفا بين الحياة الدنيا في دار التكليف"[7]، بل يذهب الشيخ الأكبر أبعد من هذا حيث يقرر أن توبة المحققين لا ترتفع دنيا والأخرة، فلهم البداية ولا هذا نهاية"[8].

وليست التوبة من الذنوب فحسب كما يحصل لعامة المؤمنين بل إنها ترتقي فتتصير توبة من الغفلة التوبة من انشغال القلب بغير ذكر الله، إنها تعني التوبة من الأفكار والخواطر من واردات الدنيا ووساوسها، وهذه التوبة خاصة كما ذكرنا بصفوة الصفوة أقصد بالأنبياء والأولياء.[9]

---

[1]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2، ص 142.

[2]- أخرجه البيهقي في الشعب بسند ضعيف و لفظه خياركم كل مفتن توابا انظر: الحافظ العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، بهامش إحياء علوم الدين، (مرجع سابق) ج4، ص 59.

[3]- رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة انظر: الإمام مسلم، الجامع الصحيح، كتاب التوبة باب قبول التوبة من الذنوب و إن تكررت الذنوب و التوبة، (مرجع سابق) ،ج8، ص99.

[4]- ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق) ،ص49.

[5]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع سابق) ص180.

[6] أبو مدين شعيب، المنن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعيبية، مطبوع ضمن ديوانه الشعري، ، (مرجع سابق) ، ص 47.

[7]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج4، ص 49.

[8]- المرجع نفسه، ج2، ص 142.

[9]- ابن عربي، تحفة السفرة، (مرجع سابق)، ص22-24.

ويلاحظ ابن عربي التوفيق الإلهي في كل خطوة يخطوها التائب، فالعون والسداد الإلهي كلها بمثابة ألف باء تحقيق مقام التوبة .

ولا يكفي أن يكون السالك جادا مجتهدا، بل ينبغي إلى جانب ذلك كله وقبله أن يكون هناك توفيق إلهي، وهذا التوفيق ليس ضروريا فقط للنجاة، بل هو أيضا ضروري لنيل الدرجات حتى أعلاها.

وابن عربي يتفق في هذا مع القديس أوغسطين الذي يصرح بأن التوفيق ضروري حتى لطلب التوفيق والتماسه من الله[1]، وفي هذا يقول ابن عربي فإن إرادة التوفيق من التوفيق[2]، ويستند صوفينا في هذا إلى بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى :﴿ **ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا**﴾[3]، والتوبة معناها: الرجوع إلى الله: والله ما رجع إليهم إلا ليرجعوا، فكان الله هو التائب على الحقيقة، والعبد محل ظهور الصفة، ولذلك قال:﴿**لِيَتُوبُوا**﴾[4].

وهو معنى أكده بقوله:" فالرجعة الأولى من الله على العبد هي التي يعطيه الحق فيها الإنابة إليه، فإذا رجع العبد بالتوبة رجع الحق إليه غير الرجوع الأول، وهو بالرجوع بالقبول".[5]

2- الزهد:

والطريق الصوفي عند "الشيخ الأكبر" يتطلب من المريد أن يكون زاهدا، وهذا ما يفسره لنا بقوله:" ترك ما في اليد من الدنيا مما هو مباح له إمساكه، فندبه الشرع إلى إخراجه عن يده رغبة فيما عند الله"[6].

وقد ذكرنا سابق في سيرة ابن عربي كيف كان زاهدا في حطام الدنيا، إذ يحدثنا أنه لما أعطاه صاحب الروم دارا تساوي مائة ألف درهم أعطاها لأول سائل قال له:" شيء لله، فقال: مالي غير هذه الدار خذها لك"[7].

غير أن ابن عربي يعطي دلالة خاصة للزهد، فالزهد لا يعني فقط عنده الفقر المادي، أو أن تتخلى الأيدي عن ما خنت منه القلوب، أو إعطاء ما يملكه المرء إلى من هو في حاجة إليه ... إن الزهد عند ابن عربي لا يقف عند هذا الحد فحسب، بل يتجاوزه إلى معنى أعمق وأشمل إذ هو عنده طريقا

---

[1]- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ص 115.

[2]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص12.

[3]- التوبة، الآية: 118.

[4]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 144.

[5]- المرجع نفسه، ج4، ص 302.

[6]- المرجع نفسه، ج1، ص 337.

[7]- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ،ص66، و ينظر أيضا: محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، نشرة محمد محيي عبد الحميد، ط1، القاهرة: النهضة المصرية 1951، ج2، ص 478.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

للتصفية، طريق المعرفة الصوفية إذ يساعد السالك على التخلص من القلق، وتشتت الهمة، وهو تشويش مصدره الوساوس والخواطر المتعلقة بالدنيا وشهواتها، وهو حكم بناه على خبرته الذاتية وتجاربه العملية للأحوال النفسية، يقول ابن عربي:" ولا يجتمع التحلي والشهوة في محل واحد، فلهذا جنح العارفون والزهاد في هذه الدنيا إلى التقليل من نيل شهواتها والشغل بكسب حطامها "[1].

أما فهمه الشمولي للزهد واعتباره إياه ينتظم المادة والفكر معا، فقد عبر عنه بقوله:" إنه ترك الفضول في كل عضو مما يستحقه، ظاهرا وباطنا، فأولها الجوارح وأعلاها في الباطن الفكر، فلا يتفكر فيما لا يعنيه، فإن ذلك يؤديه إلى الهوى والأماني، وعدم المسابقة بحضور النية في أداء العبادات، فإن الإنسان لا يخلو فكره من أحد أمرين: إما فيما عنده من الدنيا، وإما فيما ليس عنده منها، فإن فكر فيما عنده فليس له دواء عند الطائفة إلا الخروج عنه والزهد فيه، صرح بذلك أبو حامد وغيره، وإن فكر فيما ليس عنده، فهو عند الطائفة عديم العقل، أحرق لا دواء له إلا المداومة على الذكر، ومجالسة أهل الله الذين الغالب على ظواهرهم المراقبة والحياء من الله[2].

وإذا أساء البعض مفهوم الزهد في التصوف، وتحول هذا الأخير إلى صور وأشكال بالية من لبس الخشن من الثياب، وأكل الغليظ من الطعام مما أدى إلى انكماش المسلمين عن السير في مضمار الحياة كما أمرهم الله أن يسيروا متأثرين في ذلك بالزهد الأعجمي، فإن كبار الصوفية قد قاوموا هذه النزعة، يقول سفيان الثوري[3] مصححا مفهوم الزهد:" الزهد في الدنيا قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ، ولا لبس العباء"[4].

وكذلك "أبو الحسن الشاذلي"، وفي هذا المعنى يقول:" ليس هذا الطريق بالرهبانية، ولا بأكل الشعير والنخالة، وإنما هو بالصبر واليقين في الهداية"[5]، قال تعالى:﴿ **وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ**﴾[6].

وليرسخ الشاذلي مفهوم الزهد الصحيح في المجتمع الإسلامي شرع بنفسه في تنفيذ ما يؤمن به، فقد ذكر مترجموه أنه كان يلبس الفاخر من الثياب، كما كان يركب الفاره من الدواب[7]، ليعطي

---

[1]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 154.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص 274.

[3]- هو سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الثوري الكوفي ولد سنة 77 ه، و توفي عام 161ه، انظر في ترجمته: ابن الملقن، طبقات الأولياء، (مرجع سابق) ،ص6؛الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**: ط بيروت: دار الكتاب العربي: ج9، ص 151.

[4]- القشيري، الرسالة في علم التصوف، (مرجع سابق) ص 56.

[5]- ابن عياد، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، (مرجع سابق)، ص 88.

[6]- السجدة: الآية:24.

[7]- علي سالم عمار، أبو الحسن الشاذلي، (مرجع سابق)، ج1، ص 34.

بذلك النموذج لأصحابه وكان من الطبيعي أن يحدث هذا التغيير الجذري لمفهوم الزهد ردود أفعال من طرف المتشبعين بالمعنى القديم للزهد، وأصبحوا ينتقدون الشاذلي، وقد عرض له يوما أحد الفقراء، وقال له وهو ممسك بثوب الشيخ الجميل:" ما عبد الله بمثل هذا اللباس الذي عليك، فأمسك الشيخ بمبسه الخشن، وقال له: ولا عبد الله بهذا اللباس الذي عليك "[1].

وهذه القصة على طرافتها تكشف كيف رفض الشاذلي النظرة القديمة السائدة عن الزهد، وليعطيه بعد ذلك بعدا جديدا عبر عنه صراحة بقوله: " حقيقة الزهد فراغ القلب مما سوى الرب"[2].

فالزهد حسب هذه النظرة الجديدة لا يعني ترك الأشياء ذاتها، وإنما يعني تخليص القلب من الميل إليها بالهمة أو بالفكرة، وهذا ما عبر عنه "الشيخ الأكبر" بقوله: " والأحوال والمقامات..، قسم كما له في ظاهر الإنسان وباطنه كالورع والتوبة، وقسم كما له في باطن الإنسان، ثم إن اتبعه الظاهر، فلا بأس كالزهد والتوكل و ليس في طريق الله مقام يكون في الظاهر دون الباطن"[3].

وهكذا فإن مفهوم الزهد عند ابن عربي عبارة عن حال قلبي وإن شئت قلت عبادة باطنية إن انضاف إليها الظاهر فلا بأس، أسوته في ذلك الرسول ﷺ الذي مات ودرعه مرهونة عند يهودي على صاع من شعير[4]، ويروى عن أبي هريرة أنه قال:" يمر بآل الرسول ﷺ هلال ثم هلال، لا يوقد في بيوتهم شيء من النار، لا لخبز ولا لطبيخ، قالوا:" أي شيء كانوا يعيشون يا أبا هريرة؟ قال: الأسودان: التمر والماء"[5].

ولم يترك ﷺ دينارا ولا درهما ولا شاة ولا بعيرا ولا أوصى بشيء[6]، ويؤثر انه قال: " ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس"[7].

وإذا فهم بعض الباحثين أن الزهد عند ابن عربي هو "زهد الخلوة"[8]، أي أن على المريد أن يبتعد

---

[1]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، (مرجع سابق)، ص 201.

[2]- ابن الصباغ الحميري، درة الأسرار، (مرجع سابق)، ص 83.

[3]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص34.

[4]- رواه النسائي في سننه عن عائشة في كتاب البيوع باب الرجل يشتري الطعام و يسترهن البائع منه بالثمن رهنا انظر: السيوطي، **شرح سنن النسائي**، القاهرة، المطبعة المصرية الأزهرية، ج7، ص 288.

[5]- رواه أحمد في المسند، ط بيروت : دار الفكر (د-ت) ج2، ص 404-405 و أخرجه الهيثمي في **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، القاهرة: مكتبة المقدسي (د-ت) ج10، ص 315 و قال حديث حسن.

[6]- رواه مسلم في صحيحه عن عائشة في كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليست له شيء يوصي فيه انظر: الإمام مسلم، **الجامع الصحيح**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1954م، ج3، ص 1256.

[7]- أخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا و قال النووي عقبه رواه ابن ماجة بأسانيد حسنة انظر: ابن ماجة، **السنن**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر (د-ت)، ج2، ص 1373.

[8]- انظر من ذلك مثلا: أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق)، ص114.

عن الناس، وأن يتجنبهم، وأن يخلو بنفسه، لأنه إن عاشر الناس وسمع ما يقولون، ولبس ما يلبسون، وأكل ما يأكلون..، فإنه سوف يشغل بهم بطريقة أو بأخرى، وهذا ينبغي أن يعزل "المريد" نفسه عن الدنيا، ويعتزل ما استطاع ما فيها ومن فيها.

فإنه ــ والحقيقة تقال ــ: أن هذا الزهد مؤقت، ومن أجل غاية تربوية ومعرفية، ويشبه ابن عربي حال من يجنح إلى هذه الخلوة بحال رسول الله ﷺ الذي كان يخلو قبل البعثة بغار حراء ليتحنث فيه، ومازال على هذه الحال حتى فجأه الحق فرجع إلى الخلق، فلم يزل فيهم[1].

فالشيخ الأكبر لم يدع إلى خلوة مطلقة أو إلى زهد مطلق أبدا، كما ذهب إلى ذلك خصمه اللدود ابن تيمية، ولنتأمل في كلامه الصريح الذي يقول فيه:" إن الزهد في الأشياء لا يقع إلا من جهل القائم بهذا الزاهد وهو عدم العلم..، فإذا علم أو شاهد أن العالم كله ناطق بتسبيح خالقه والثناء عليه، وهو في حال الشهود له، كيف يتمكن له الزهد فيمن هذه صفته ..، وقد أشهده الله وأراه آياته في الآفاق وهي ما خرج عنه وفي نفسه، وهو ما هو عليه فدعواه بأنه خرج عن كل ما سوى الله جهل محض، فيخيل له جهله أن العالم بمعزل عن الله والله بمعزل عن الله فيطلب الفرار إليه، وهذا فرار وهمي، وسبب ذلك عدم الذوق في الأشياء"[2].

وهذه نظرة عميقة للعالم، وتغيير جذري للاعتقاد السائد في الدوائر الصوفية عن هذا العالم، حيث كانوا لا ينظرون إليه إلا بمنظار التفاهة وعدم الواقعية كما كانوا يعتبرونه بمثابة عقوبة سجن للإنسان ولروحه فثار ابن عربي عن هذا المفهوم للعالم، وقال: كلا فإن العالم ليس بمعزل عن الله، والله ليس بمعزل عن العالم حتى يطلب الفرار منه إليه[3].

فما الموجب إذن للضيق من هذا العالم، والتبرم منه، والدعوة إلى الزهد فيه، وخرق عوائده وسننه التي أودعها فيه، ويؤكد ابن عربي أن هذا المفهوم الخاطئ عن الزهد سببه "عدم الذوق في الأشياء"[4]، إذ كيف ينعزل الإنسان عن العالم وينقطع عن شئونه تماما وهو بذاته وصفاته من العالم، وقد وعده الله أن يريه آياته في الآفاق، وفي الأنفس، فدعواه أنه فر عن العالم لا تصح[5].

وثانيهما: أن الإنسان في خلوته لا ينعزل عن الأشياء انعزالا مطلقا، بل إن صورها لا تغيب عن باله أثناء الخلوة، ثم إنه في خلوته لا بد أن يرى ما يحيط به في مكان خلوته:" من جدار وباب وسقف وآلات

---

[1] - ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 265.

[2] - المرجع نفسه، ج3، ص 263-264.

[3] - ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 264.

[4] - المرجع نفسه و الصفحة.

[5] - المرجع نفسه و الصفحة.

قام بيت الخلوة، ومنها وطاء وغطاء ومأكول ومشروب، فالضرر لا يتمكن له لتحلي عنها"[1]، ومدام الأمر على هذا النحو فينبغي للودعي أن يفهم العالم على أنه مظهر للظاهر، وأنه مجلى كلمات الله وآياته، ومن ثم يستوي عنده الأمران:" فمن رزق الفهم عن الله استوت عنده الخلوة والجلوة، بل ربما تكون الجلوة أتم في حقه وأعظم فائدة فإنه في كل لحظة يزيد علوما بالله لم تكن عنده".[2]

وأي فائدة لخلوة تحجب عن مشاهدة نور الحق التي تتجلى في مظاهر الكون والعالم، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي:" فإذا أضاءت ذات النفس أبصرت ارتباطها بربها في كونها، وفي كون كل كون فلم تر عمن تعتزل".[3]

وإذا كان المرء واعيا بهذه المشاهدة فهو في خلوة، وإن كان ظاهره في الجلوة، وهذه الخلوة الحقيقية، أما الخلوة المعهودة التي يلجأ إليها بعض السالكين، فليست مقاما ولا تصح إلا لمحجوب، وأما أهل الكشف فلا تصح لهم خلوة أبدا".[4]

وما ذلك إلا لأن كل موجود في تصور ابن عربي والعالم موجود من هذه الموجودات ما هو إلا انعكاس أو أثر من آثار أسمائه الحسنى، ومن أسمائه الحسنى: الظاهر والباطن، ومن ثم فإن التصوف الحق لا يستبعد العالم على أي نحو كان، بل إنه لا يمكنه ذلك لأن الظاهر أحد الأسماء الإلهية، وهذا ما عبر عنه بقوله:" اعلم أيدنا الله وإياك أن مثير العزلة إنما هو خوف التواطع عن الوصلة بالجناب الإلهي، أو رجاء الوصلة بالعزلة لما كان في حجاب نفسه وظلمة كونه، وحقيقة ذاته يبعثها على طلب الوصلة ما هي عليه من الصورة الإلهية، كما يطلب الرحم الوصلة بالرحمان لما كانت شجنة منه، ثم إن العبد رأى ارتباط الكون بالله ارتباطا لا يمكن الانفكاك عنه، لأنه وصف ذاتي له، وتجلى له هذا الارتباط، وعرف من هذا التجلي وجوبه به، وأنه لا تثبت لمطلوبه هذه الرتبة إلا به...، ورآه في كل شيء...، فلم يتمكن له الاعتزال ".[5]

ولهذا كان الظاهر معبرا إلى الباطن عند الصوفية وإن شئت قلت رمزا إلى الحقيقة التي هي المرموز، وإذا عرفنا هذه الحقيقة أدركنا ما قاله إقبال:" إن الإنسانية تحتاج اليوم إلى ثلاثة أمور: تأويل الكون تأويلا روحيا، تحرير روح الفرد، ووضع مبادئ أساسية، ذات أهمية عالمية توجه تطور المجتمع الإنساني

---

[1]- المرجع نفسه، ج2، ص 485.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 154،

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 151.

[5]- المرجع نفسه، ج2، ص 154.

على أساس روحي"[1].

ومن الجلي أن هذه الرؤية للأشياء في العالم على هذا النحو ترتبط أساسا بفهم ابن عربي لقوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2].

فمن خلال هذه الآثار الكونية يمكن الوصول إلى أسماء الحق يقول ابن عربي، وبهذا يمكن اعتبار العالم أصلا في علمنا بالله، إذ ما من جزء في العالم إلا شاهد على أصله يشير إليه[3].

وربما كانت نتيجة لفكرة "الوجود الواحد"، أو" وحدة الشهود" التي اختلفت أنظار دارسيه حولها.

وأيا ما كان الأمر فإن ابن عربي كان يقول أنه ما رأى شيئا إلا ورأى الله فيه[4]، وكأنه كان مرددا لحكمة "ابن عطاء الله السكندري" من عرف الحق شهده في كل شيء[5]، أو قوله:" كيف يحتجب الحق بشيء، والذي يحتجب به هو فيه ظاهر وموجود حاضر "[6]، وقوله أيضا:" لولا ظهوره في المكونات ماوقع عليها إبصار،لو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته،أظهر كل شيء لأنه الباطن وطوى وجود كل شيء لأنه الظاهر".[7]

وقوله:" الكون كله ظلمة وإنما أناره وجود الحق فيه، فمن رأى الكون و لم يشهده فيه، أو عنده، أو قبله، أو بعده، فقد أعوزه وجود الأنوار، وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار "[8].

وإذا كان الكثير من فقهاء الإسلام الكبار كابن تيمية وابن الأهدل اليمني كرهوا فكرة الزهد المبالغ فيها عند الصوفية بصفة عامة وابن عربي بصفة خاصة فإننا نقول إن: "زهد الخلوة" لدى "الشيخ الأكبر" ليس نكوصا عن الجهاد أو تواريا عنه، بل هو تربية مؤقتة لا أكثر ولا أقل، ولا أدل من ذلك مسلك ابن عربي الشخصي، إذ كان كما يذكر مترجموه "يتصدى للغزاة الصليبيين، ويعمل على دحرهم مستخدما في ذلك علمه، ونصحه وإرشاده"[9].

وهذا نموذج من رسالة بعث بها إلى السلطان الغالب بأمر الله كيكاوس صاحب بلاد الشمال، بلاد يونان –رحمه الله- جواب كتاب كتبه إلينا سنة (609 هـ)، يقول فيه: " .. يا هذا ومن أشد ما يمر على الإسلام والمسلمين، وقليل ما هم، رفع النواقيس والتظاهر بالكفر، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك،

---

[1]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، (مرجع سابق)، ص 207.

[2]- فصلت: الآية: 53.

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي: (مرجع سابق)، ج1، ص215.

[4]- ابن عربي، **الكتب**، تح: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق: دار الحكمة 2000، ص 89.

[5]- بولس نويا، ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلية، (مرجع سابق) ص 151.

[6]- المرجع نفسه، ص 171.

[7]- المرجع نفسه، ص 141.

[8]- المرجع نفسه، ص 91.

[9]- سعد عبد العزيز، **فلاسفة الإسلام**، ط1، القاهرة: دار الشعب، 1977م، ص 80.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ورفع الشروط التي اشترطها أمير المؤمنين، وإمام العالمين، عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- على أهل الذمة: من أن لا يحدثوا في مدينتهم ولا ما حولها كنيسة ولا ديرا ولا صومعة راهب، ولا يجددوا ما خرب منها .."[1].

ويوصي ابن عربي في مواضع من كتبه بعدم الإقامة في أظهر الكفار، وفي هذا المعنى يقول: " عليك بالهجرة، ولا تقم بين أظهر الكفار، فإن في ذلك إهانة دين الإسلام، وإعلاء كلمة الكفر على كلمة الله، إن الله ما أمر بالقتال إلا لتكون كلمة الله العليا، وكلمة الذين كفروا هي السفلى، وإياك والإقامة أو الدخول تحت ذمة كافر ما استطعت، واعلم أن المقيم بين أظهر الكفار مع تمكنه من الخروج من بين ظهرانيهم لاحظ له في الإسلام فإن النبي ﷺ قد تبرأ منه .."[2].

ولذلك أفتى ابن عربي بحرمة زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار، فالولاية هم والتحكم في المسلمين، والمسلمون معهم على أسوأ حال، نعوذ بالله من تحكم الأهواء -يقول الشيخ الأكبر-، فالزائرون اليوم البيت المقدس والمقيمون فيه من المسلمين هم الذين قال الله فيهم: ﴿ **ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا**﴾[3].

وبسبب هذه الروح قال المستشرق الأسباني:" فإن كتاب "الفتوحات" يشيع فيه كل هذه الكراهية التي يكنها ابن عربي للنصارى، وفي كل مناسبة يلعن الإيقاء عليهم بين المسلمين، داعيا إلى اتحاد جميع المسلمين تعاديا لزوال الإسلام على أيدي النصارى "[4].

وبهذه المواقف التي وقفها ابن عربي ضد النصارى أمكن لأحد الباحثين أن يقول:" إنه كان لهذا المتصوف دور مؤثر في المعارك التي دارت بين جيوش صلاح الدين الأيوبي والصليبيين، فقد خرج من عزلته ولبى نداء النضال، لقد دفعه "الإيمان" إلى التصدي للغزاة، وذلك بالعمل على إعلاء الروح المعنوية للمناضلين، فكان بالنسبة إليهم داعيا، وملهما ومرشدا"[5].

ولعل ابن عربي له منطق نابع من إحساسه بأنه قد وضع موضعا خاصا لمهمة خاصة هي مهمة النصح، و قوله الحق لا تأخذ فيه لومة لائم، ولذلك ما فتئ يوصي المريد بالرباط فإنه "من أفضل أحوال المؤمن، فكل إنسان إذا مات يختم له على عمله إلا المرابط فإنه ينمو له إلى يوم القيامة، ويأمن

---

[1]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع سابق) ص 309، أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق)، ص 73.

[2]- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ص 73.

[3]- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ص 73-74.

[4]- المرجع نفسه و الصفحة.

[5]- سعد عبد العزيز، فلاسفة الإسلام، (مرجع سابق) ص 80.

فتاني القبر"[1]، ثم يوصيه إذا كان ذا ثروة ومال أن يهيئ "فرسا أو جملا في سبيل الله.. وجاهد بمالك ونفسك من أشرك بالله تعالى".[2]

كما يحذر -رحمه الله- من خطورة نسيان الرمي، ويحث على الجهاد بمختلف صوره وفي هذا المعنى يقول:" اجتهد أن ترمي بسهم في سبيل الله، وإن تعلمت الرمي فاحذر أن تنساه، فإن نسيان الرمي بعد العلم به من الكبائر عند الله...، وعليك بتجهيز المجاهد بما أمكنك ولو برغيف، إذا لم تكن أنت المجاهد، واخلف الغزاة في أهليهم بخير تكتب معهم وأنت في أهلك، واحذر إن لم تغز أن لا تحدث نفسك بالغزو، فإنك إن لم تغز و لم تحدث نفسك بالغزو كتبت على شعبة من نفاق ".[3]

بمثل هذه المواقف والنظرات الجريئة صار ابن عربي ينظر للتصوف، وهذا هو النوع الذي يصلح في زماننا، بل في سائر الأيام، صوفي معتدل يدعو للعمل والجهاد وإذكاء النخوة وشحذ الهمة، وإيقاظ الضمير.

وإذا كان التصوف الأعجمي يحسب العالم وهما باطلا وخدعة مزدراة، فإن " التصوف الأكبري" يرى في العالم مظهرا لجمال الله، وإرادة الله، وحكمة الله.

3- الورع:

وهو في اللغة التحرج والتوقي عن المحارم والكف عنها[4]، أما في الشرع فهو: اجتناب خاص لكل محرم أو ما فيه شبهة، والنوع الأول هو ترك الحرام، وهو خاص بالعوام من الناس، والثاني: التورع عن الأشياء المشتبه فيها عليه، بحيث يمتنع عن إتيانها أو التقرب منها لمجرد أن شك في أن كانت هذه الأشياء من حقه، أم لا؛ وكلاهما اجتناب وورع، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " الورع الاجتناب، وهو في الشرع: اجتناب الحرام والشبه، لا اجتناب الحلال، قال ﷺ:" دع ما يريبك إلى ما لا يريبك"[5]، في هذا الباب، وهذا عين ما قلناه، وهذا الحديث من جوامع الكلم ...، فأما الحرام النص فمأمور باجتنابه ..، وأما اجتناب الشبهة، فالشبهة هي التي لها وجه إلى الحرام، ووجه إلى الحل على السواء من غير تغليب، فليس في اجتنابها بأولى من تناولها، ولا تناولها بأولى من اجتنابها، فالورع يترك

---

[1]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع سابق) ص125.

[2]- ابن عربي، الوصايا، (مرجع سابق) ص176.

[3]- المرجع نفسه، ص 138.

[4]- إبراهيم انيس وآخرون، **المعجم الوسيط**، ط2، القاهرة: منشورات اللغة العربية 1973م، ص 1027-1028.

[5]- أخرجه الترمذي في السنن، كتاب صفة القيامة، حديث رقم 2518، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح، ج4، ص 668، وأخرجه النسائي في أدب القضاة، باب الحلم باتفاق أهل العلم، حديث رقم 2537، ج8، ص 230، وقال النسائي في هذا الحديث جيد جيد.

تناولها ترجيحا لجانب الحرمة في ذلك"[1].

ويحاول ابن عربي أن يفرق لنا بين الورع والزهد فيقول:" فالورع يترك تناولها ترجيحا لجانب الحرمة في ذلك، وغير الورع لا يترك ذلك، فبينهما هذا القدر، وأما ترك ما لا شبهة فيه، فذلك الحلال المحض فإن تركه ـــ أعني الفضل منه ـــ لأنه لا يصح إلا ترك الفضل منه، فذلك الترك زهد لا ورع، فإن الزهد في الحرام، والشبهة ورع والترك في الحلال الفاضل زهد، وأما غير الفاضل وهو الذي تدعو إليه الحاجة فالزهد فيه معصية"[2].

والورع مقام ملازم لصاحبه، مادام صحيح العقل بريئا من الآفة، وله آثاره النفسية، في كل ما يصدر عن العبد من أفعال الجوارح، سواء أكانت سلبية، أم إيجابية، وينبغي أن يكون للورع أثره كذلك في أهل النظر، فيجتنبوا التفكير في ذات الله، تورعا عن الحرام في الفكر، ويخلصوا أدلتهم العقلية من كل شائبة تورعا عن الشبهات، ومن ثم على أهل العلم تجنب الرياء والسمعة تورعا عن حظوظ النفس والهوى، يقول ابن عربي: والورع من المقامات المشروطة، ويستصحب العبد مادام مكلفا، ولا يتعين استعماله إلا عند وجود شرطه.

وهو عام في جميع تصرفات المكلف، ما هو مخصوص بشيء من أعماله دون شيء، بل له السريان في جميع الأعضاء المكلفة في حركاتها وسكونها، وفيما يسبب إليها من عمل وترك، وقد قيل: إن للورع حكما في الأسرار والأرواح، وليس ذلك بصحيح... فإن الشبهة في المعاني والمعارف والأسرار مستحيلة ضد العارفين، وإنما تكون الشبهات في العلوم النظرية الخاصة بالأدلة العقلية، فأولئك يجب عليهم الورع في النظر الفكري، حتى يخلصوه من النظر المحرم، كالنظر في الذات الإلهية ويخلصوه من الشهوة: كالنظر لغير الله أو للسمعة، فيخفى على بعض النفوس ذلك لشرف العلم، فيتخيل أنه يطلبه لله وهو يطلبه للدنيا، أو لغير الله فيتجنب نية ذلك الطلب لا يتجنب العلم"[3].

ومقام الورع إذا لم يكن عاما وشاملا فإنه لا يعول عنه أو يعتمد عليه، وفي هذا المعنى يقول: "والجامع لباب الورع: أن تجتنب في ظاهرك وباطنك وجميع أعمال أعضائك المكلفة كل عمل، وترك لا يكون لله على الحد المشروع فيه المخلص له، الذي لا شبهة تضره ولا تقدح فيه"[4].

والورع لا يكون مقاما مثمرا إلا إذا اشتمل على أمرين: المكاشفة من الله بما يتورع عنه، وثانيهما: التحقق بالمعاملة الخاصة من الشيء الذي هو حرام أو شبهة، فحينئذ يصح الورع، أما من تورع عن

---

[1]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 175.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 175-176.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 176.

الأشياء بدون ذلك فهو في نقص، لعدم وجود العلامة التي بها يصح الورع أو يكمل، وهذا ما أكده الشيخ الأكبر بقوله: " وكل من تورع لغير علامة له من الله في الأشياء، وما ثم حكم معين في ذلك الأمر من رؤية معاملة خاصة مشاهدة في الوقت، تقتضي الحرام أو الشبهة، فصاحب هذا الورع مخدوع، مقطوع به عن الله، فإن حاله سوء الظن بعباد الله فباطنه مظلم، فينبغي للإنسان أن يتحفظ إذا أراد أن يكون ورعا، كما أوجب الله عليه بأن يتحقق ويكون على بصيرة فيما يتورع، وهذا قليل العلم به لمن لا علامة له "[1].

وخلاصة رأي ابن عربي في الورع أنه أراد به الابتعاد والكف عن كل محرم، أو ما فيه شبهة، ظاهرا كان أو باطنا، في حدود القصد والاعتدال، ودون مبالغة من صاحب هذا المقام تؤدي به إلى سوء الظن بالناس، وهذا القدر محل اتفاق بين الجميع من علماء الإسلام ومتصوفته، أما ما أضافه فهو تعميقه لهذا المقام، حيث جعله عاما شاملا، وذلك بما دعا إليه من الكف عن التفكير في ذات الله، وتخليص الأدلة المحررة على مراسم الجدل من القصور عند النظر الفكري.

4- التوكل:

أما التوكل فإنه من الأمور التي يجب على السالك لطريق الله التحقق بها، ويبين لنا "الشيخ الأكبر" حده فيقول بأنه: "اعتماد القلب على الله تعالى، مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفوس في أن تركن إليها، فإن اضطرب فليس بمتوكل "[2].

وكأنه ـــ برأيه هذا ـــ يحذو حذو أحمد بن عطاء الله البغدادي الذي يقول:" ألا يظهر قلبك الزعاج إلى الأسباب مع شدة فاقتك إليها، ولا تزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها".[3]

والواقع أن نظرة ابن عربي إلى التوكل متوافقة تماما مع السنة، إذ إنها تجعل التوكل مقصورا على الثقة بالله عز وجل، وهو حال قلبي دون ترك الأسباب الظاهرة –كما بينا سابقا موقفه منها- لأنه مقتد في ذلك بالنبي ﷺ الذي لم يكن من سنته ذلك، ولقد عبر عن هذه الحقيقة سهل بن عبد الله التستري بقوله: " التوكل حال النبي ﷺ والكسب سنته، فمن بقي على حاله فلا يتركن سنته".[4]

ويقول أبو حامد الغزالي: "ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد، والتثاقل عنها

---

[1]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 177.
[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 199.
[3]- القشيري، الرسالة في علم التصوف، (مرجع سابق) ،ص 76.
[4]- المرجع نفسه ،ص 77.

الكلية طعن في السنة، وقدح في الشرع".[1]

ولذلك قال "الشيخ الأكبر": " والأحوال والمقامات... قسم كماله في ظاهر الإنسان وباطنه، كالورع والتوبة، وقسم كماله في باطن الإنسان، ثم إن اتبعه الظاهر فلا بأس كالزهد والتوكل: وليس في طريق الله مقام يكون في الظاهر دون الباطن".[2]

ولفخامة رتبة التوكل لم يجعل الله له من جزاء سوى الجنة، وقد ورد في الحديث الصحيح: " يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب، قالوا: من هم يا رسول الله؟ قال: هم الذين لا يسترقون، ولا يتطيرون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكلون[3]"؛ وفي معنى هذا الحديث يقول الإمام الدهلوي: " انما وصفهم النبي ﷺ بهذا إعلاما بأن أثر التوكل ترك الأسباب، التي نهى الشرع عنها، لا ترك الأسباب التي سنها الله تعالى لعباده، وإنما دخلوا الجنة من غير حساب لأنه لما استقر في نفوسهم معنى التوكل أورث ذلك معنى يفض سببية الأعمال العارضة عليها من حيث أيقنوا أن لا مؤثر في الوجود إلا القدرة الوجوبية".[4]

ويلفت "الشيخ الأكبر" الأذهان إلى حقيقة كبرى كيف أن القول بالأسباب استقر في سويداء نفس البشر حتى أصبحوا لا يعرفون سواها، وهذا ما عبر عنه بقوله:" فما تسمع أحدا من الناس إلا وهو يقول ما تم إلا الله، وينفي الأسباب، فإذا أحدثه بقوله، أو نزلت به نازلة شاهد السبب وعمي عن أثبته، وكفر به، وآمن بما نفاه "[5].

فهو يرى أن القول بالأسباب طبيعي في البشر، وهو مركوز في فطرهم، وهذا ما أكده بقوله:" فلم تنبت سنبلة إلا عن زارع وأرض ومطر، وأمر بالاستسقاء تنبيها منه في قلوب عباده لوجود الأسباب، أدل دليل على معرفة المثبت لها بربه، ومن رفعها رفع ما لا يصح رفعه ..، فإن رافع الأسباب سيء الأدب مع الله، ومن عزل من ولاه الله فقد أساء الأدب وكذب في عزل ذلك الوالي، فانظر ما أجهل من كفر بالأسباب وقال بتركها، ومن ترك ما قرره الحق، فهو منازع لا عبد، وجاهل لا عالم ".[6]

ولهذا السبب لم يطالب الله البشر برفع الأسباب الموضوعة في هذا العالم، وفي هذا المعنى يقول: " فإن

---

[1]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق) ج4، ص 227.

[2]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 34.

[3]- أخرجه مسلم في الجامع الصحيح 1، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب و لا عذاب، (مرجع سابق) ج1، ص 198.

[4]- شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، (مرجع سابق)، ج2، ص 92.

[5]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 653.

[6]- المرجع نفسه، ج3، ص 72-73.

لأسباب محال رفعها، وكيف يرفع ما أثبته الله، ليس له ذلك، لكن الجهل عم الناس فأعماهم وحيرهم ... والوقوف عند الأسباب لا ينافي الاعتماد على الله، وهذا جعل الله سبحانه الأسباب مسببات لأسباب غيرها من الأدنى إلى الأعلى، حتى ينتهي فيها إلى الله سبحانه، فهو السبب الأول لا عن سبب كان به".[1]

وهكذا يزيل ابن عربي ذلك التعارض الظاهري بين الأخذ بالأسباب، وتحقيق مقام التوكل، فالأسباب عمل الأشباح، والتوكل عمل الأرواح، ومداره على باطن الإنسان، ثم إن اتبعه الظاهر فلا بأس، يقول ابن عربي:[2]

ومن كان هذا حاله استراح من هموم الدنيا، وتحرر من رق الأسباب، وتخلص من عذابها، لأن المعتمد على الأسباب وحدها دون معرفة تحقيقتها لا ينجو من العذاب والألم، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله:" فإن الله قد عذبهم بالاعتماد عليها، لأنها معرضة للفقد، ففي حال وجودها يتعذبون بتوهم فقدها أو بما ينقص منها، وإذا فقدوها تعذبوا بفقدها، فهم معذبون على كل حال في وجود الأسباب وفقدها ".[3]

ويساعده على التخلص من شراك الأسباب و عذاباتها إيمانه بأن الله سبحانه قادر على التحكم فيها، وقادر أيضا على أن يرزق عبده من حيث لا يحتسب ويقدر، قال تعالى:﴿**وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ**﴾[4]، ويؤكد "الشيخ الأكبر" أن التقوى هي:" أن تتخذ الله وقاية من تأثير الأسباب في قلبك باعتمادك عليها".[5]

ولا يعني ابن عربي أن يترك العبد الأسباب كلية، ويترك السعي على الأهل والعيال، وهذا ما وضحه بقوله:" فنحن إنما نهيناك عن الاعتماد عليها بقلبك والسكون عندها، ما قلنا لك لا تعمل بها"[6]، ولذلك ما فتئ يوصي أصحابه بالضرب في الأرض من أجل السعي على الأهل، وفي هذا المعنى يقول: "فكما أن الله ليس بغافل عما يحتاجه إليه عباده، كذلك أهل الله لا يغفلون عما قال لهم الحق احضروا معه، ولا تغفلوا عنه، فترى الكامل حريصا على طلب مؤونة أهله، فيتخيل المحجوب أن ذلك الحرص منه لضعف يقينه، وكذلك في ادخاره، وليس ذلك منه إلا ليوفي الأدب حقه مع الله فيما حوله من الوقوف عنده".[7]

---

[1] - المرجع نفسه ج2، ص653.

[2] - ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 34.

[3] - المرجع نفسه، ج4، ص 458.

[4] - الطلاق، الآيتان: 2-3.

[5] - المرجع السابق، ج4، ص 458.

[6] - المرجع نفسه و الصفحة.

[7] - ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 309.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وينهى ابن عربي أن يسأل تابعه الناس، فإن اضطر و لم يجد حرفة فليس له أن يسأل أكثر من قوت يومه، وهو يرفع همة تابعه عن التذلل والاستجداء مبينا له ان التعزز عن الخلق ليس بمنهي عنه في هذا الموضع بل ان ذلك: " من شرف همته حيث لا يشعر، وشرف الهمة أحسن من دناءة الهمة".[1]

ويحذر ابن عربي تابعيه بالاقتداء بمتصوفة زمانه الذين اتخذوا التكدي ديدنا، والسؤل حرفة، وفي هذا المعنى يقول: " وإياك أن تقتدي بهؤلاء أصحاب الزنابيل اليوم فإنهم أدنى الناس همة، وأخسهم قدرا عند الله، وأكذبهم على الله، فإما يقين صادق، وإما حرفة فيها عز نفسك ".[2]

وهذه النصوص تدل بوضوح على طريقة ابن عربي في التفكير، كما تدل على فهم عميق لمقاصد الشريعة، ولما ينبغي أن يكون عليه كل تصوف.

5- الصبر:

حياة الإنسان في دنياه مليئة بالمغريات للنفس الأمارة بالسوء، والشيطان المغوي، الذي يسعى جهده من أجل الإيقاع بالإنسان، وإظهار الدنيا بكل زخارفها ولهوها وزينتها حلوة خضرة أمام ناظريه.

والإنسان في هذه الرحلة يعتوره عاملان: أحدهما: يشده إلى أعلى عليين، حيث الصفاء والطهر والمرتع الزكي، وثانيهما: يجذبه إلى الطين، والإخلاد إلى الأرض، حيث الدرك الهابط والمستنقع الآسن.

ولكي ينتصر السالك على نفسه الأمارة بالسوء، وعلى شيطانه المغوي حتى يستطيع مواصلة الرحلة إلى أعلى عليين يلزمه الصبر.

والصبر في اللغة هو الحبس والكف، يقال: صبره عن الشيء يصبره صبرا، أي حبسه..، والصبر نقيض الجزع[3]، ومن أسمائه الحسنى الصبور "لأنه هو الذي لا تحمله العجلة على المسارعة إلى الفعل قبل أوانه، بل يترل الأمور بقدر معلوم على سنن محمود، لا يؤخرها عن آجالها المقدرة لها تأخير متكاسل، ولا يقدمها على أوقاتها تقديم مستعجل، بل يودع كل شيء في أوانه، على الوجه الذي يجب أن يكون وكما ينبغي، وكل ذلك من غير مقاساة داع على مضادة الإرادة".[4]

وكعادة الإمام الغزالي فإنه يحرص على أن يبين حظ العبد من التخلق بهذا الاسم، وهذا ما دعاه أن يقول: " وأما صبر العبد فلا يخلو من مقاساة، لأن معنى صبره هو ثبات داعي العقل أو الدين في مقابلة داعي الشهوة والغضب، فإذا جاذبه داعيان متضادان فدفع الداعي إلى الإقدام والمبادرة، ومال إلى

---

[1]- المرجع نفسه، ج4، ص 467.

[2]- المرجع نفسه، ج4، ص 485.

[3]- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، (مرجع سابق)، مادة صبر.

[4]- أبو حامد الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، تح: الشيخ محمد النواوي، ط1 القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية بالإشتراك مع مكتبة الفجر الجديد (د-ت) ص 108-109.

باعث التأخير سمي صبورا ".[1]

ويرى ابن عربي أن الصبر هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، أو كفها من الثقة بأحد سواه، وهذا لا يتعارض مع طلب المرء من الله بالدعاء، ليكشف الضر عنه، وفي هذا المعنى يقول: " اعلم وفقك الله أن الله تعالى يقول:﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[2]، فأخبر أنه يؤذى، فتسمى سبحانه بالصبور على أذى خلقه، وكما سأل عباده رفع الأذى مع استحقاقه اسم الصبور، كذلك لا يرفع اسم الصبر عن العبد إذا حل به بلاء فسأل الله تعالى في رفع ذلك البلاء، كما فعل أيوب عليه السلام فقال:﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[3]، وأثنى الله عليه فقال مع هذا السؤال:﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا﴾[4] فليس الصبر حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع البلاء أو دفعه، و إنما الصبر حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله و الركون إلى ذلك الغير".[5]

والصبر مقام من مقامات اليقين، يزول بزوال هذه الدنيا، وينتهي اتصاف العبد به بمجرد مفارقته لها يقول ابن عربي: " وهو من المقامات التي تنقطع و تزول "[6].

ويقسم "الشيخ الأكبر" الصبر إلى أقسام:

أ- **صبر في الله**: يكون عند احتمال الشدائد، والأذى من أجله سبحانه و تعالى.

ب ــ **صبر مع الله**: يكون بمشاهدة المعذب حين العذاب.

ج- **صبر على الله**: يكون حين الشعور بوجود الذات بعد الفناء عن كل ما سوى الله.

صبر بالله: يكون حال التحقق في حال:" كنت سمعه وبصره".

د- **صبر من الله**: يعني الاستعانة به والإقدام إلى المراد، دون عجز واستسلام، وتبري من كل حول وقوة تفضي إلى الإحجام.

هـ ــ **صبر عن الله**: يقول ابن عربي وهو يدقق الوصف: هو أعلى الدرجات، ويؤكد الشيخ أنه هو الذي يزول بالموت، ولا يوجد بالآخرة، ويحاول ابن عربي أن يقرب تصوره إلينا فيقول:" فكما تقول أخذت هذا العلم عن فلان فأنت فيه كهو".[7]

---

[1]- المرجع نفسه، ص 109.

[2]- الأحزاب، الآية: 57.

[3]- الأنبياء، الآية: 83.

[4]- ص، الآية: 44.

[5]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2، ص 206.

[6]- المرجع نفسه و الصفحة.

[7]- المرجع نفسه، ج2، ص 207.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وينتقد ابن عربي مفهوم العامة للصبر حيث تعود عنده الشكوى ولو إلى الله، عند نزول بلاء، وهذا خطأ منهم صريح، يشتمل على سوء الأدب مع الله، وكأنه مقاومة لحكمه، لأنه سبحانه يحب من عباده التضرع والتذلل إليه بالدعاء، وأئمة الصوفية كانوا يدعون ربهم تضرعا وخيفة، وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر" : " في الصبر المعروف عند العامة مقاومة القهر الإلهي، وسوء أدب مع الله، وما ابتلى الله عباده إلا ليتضرعوا إليه ويسألوه في رفع ما ابتلاهم به من البلاء ...، فإن أكابر الرجال، يحبسون نفوسهم عن الشكوى لغير الله، وهذا مذهب الأكابر".[1]

وإذا اعتقد بعض المتصوفة أنه بإمكانهم الصبر، وحبس النفس عن الأخذ بالأسباب فإن ابن عربي يرفض هذا الفهم السقيم، ذلك لأن العبد إذا أمكنه أن يستغني عن الأسباب العرضية فإنه لا يمكنه البتة رفع الأسباب الأصلية، ولذلك أقر الأخذ بالأسباب العرضية أدبا مع الله، وهذا ما وضحه بقوله: " فمن الأدب مع الله وقوف العبد مع عجزه وفقره وفاقته، فإن الغنى بالله لا يصح عن الله، ولا عن المخلوقين من حيث العموم، لكنه يصح من حيث تعيين مخلوق ما يمكن أن يستغني عنه بغيره، فإن الله ما وضع الأسباب سدى، فمنها أسباب ذاتية لا يمكن رفعها هنا، ومنها أسباب عرضية يمكن رفعها ...، وإذا كانت الأسباب الأصلية لا ترتفع فلتقر الأسباب العرضية أدبا مع الله، ولا تركن إليها، وتبقى الخاطر معلقا بالله، ولا يصح أن يتعلق بالله لله، فإنه محال، وإنما يتعلق بالله للأسباب، فهذا حد المعرفة بها، فقد بان لك معنى ترك الصبر ".[2]

6- اليقين:

ولا يكمل حديثنا عن الصبر عند ابن عربي إلا بحديثنا عن اليقين الذي هو عنده عبارة: " عن سكون النفس بالمتيقن، أو حركتها إلى المتيقن، وهو ما يكون الإنسان فيه على بصيرة".[3]

ويفسره في موضع آخر بقوله: " هو استقرار العلم في القلب بحيث لا يزول، ومهما فقد من محل المؤمن و انتفى عنه انتفى عنه الإيمان والعلم وأعقبه الشك، والشك نوع من الشرك، أو تعطيل".[4]

وقد ورد ذكر اليقين في مواضع عديدة في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية على ثلاثة أوجه:

---

[1]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 208.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2،ص 204.

[4]-ابن عربي، اليقين، تح: سعيد عبد الفتاح، (مرجع سابق)، ص 52.

علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين.

وهذا ما كان ملحظا لابن عربي فقال:" إن الله لما امتنى باليقين دون غيره من المقامات أكمل نشأته، فسوى ذاته أولا، وهو حين أرسله مطلقا مثل قوله تعالى:﴿وما قتلوه يقينا﴾[1]، وقوله:﴿حتى يأتيك اليقين﴾[2]، ثم جعل له علما وعينا وحقا، وأخفى حقيقته فإن رسول الله ﷺ يقول:" لكل حق حقيقة"[3].

ويفرق ابن عربي بين هذه الأوجه الثلاثة؛ فيرى بأن اليقين إذا ما اضاف إليه علامة تدل عليه، وصف بأنه علم اليقين، وإذا ما شوهد ذلك الثبات بالقلوب دون دليل، وصف بأنه عين اليقين، وإذا كان لهذا العلم وتلك العين حكم يظهر فيما يتصرف به في دائرتهما، حيث لا يكون نظر ولا شهود إلا على نحو صحيح، كان ذلك هو حق اليقين، يقول ابن عربي: " فمن ثبت له القرار .. فلا بد من علامة على ذلك تضاف إلى اليقين لأنها مخصوصة به، ولا تكون علامة إلا عليه، فذلك هو علم اليقين، ولا بد من شهود تلك العلامة وتعلقها باليقين واختصاصها به، فذلك هو عين اليقين، ولا بد من وجوب حكمه في هذا العين وفي هذا العلم، فلا يتصرف العلم إلا فيما يجب له التصرف فيه، ولا تنظر العين إلا فيما يجب لها النظر إليه، فذلك هو حق اليقين الذي أوجبه على العلم والعين، وأما اليقين فهو كل ما ثبت واستقر، ولم يتزلزل من أي نوع كان من حق وخلق، فله علم وعين وحق، أي وجوب حكمه إلا الذات الإلهية فيقينها ما له سوى حق اليقين، وصورة حقها أي الوجوب علينا منها السكوت عنها، وترك الخوض فيها لأنها لا تعلم."[4]

وكأني "بالشيخ الأكبر" يريد أن يشير إلى أن اليقين، منه ما يدرك بالنظر والدليل، وهذا لأهل البرهان، ومنه ما يدرك بالذوق، وهذا لأهل العيان، وحق يوجب التصرف في ذلك بما يناسب مع معنى اليقين الصحيح، وهو سكون النفوس وعدم اضطرابها.

ويؤكد ابن عربي أن اليقين تختلف متعلقاته بحسب اختلاف متعلقه، فقد يكون متعلقه

---

[1]- النساء، الآية: 157.

[2]- الحجر، الآية: 99.

[3]- رواه البزار من حديث أنس، و الطبراني من حديث الحارث بن مالك، وكلا الحديثين ضعيفان انظر: الحافظ العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار بهامش إحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج3، ص 294. وأخرجه عبد الرزاق في المصنف كتاب الجامع باب الإيمان والإسلام، حديث رقم 20114 ج11 ص 129، والبيهقي في شعب الإيمان كتاب الحادي والسبعين من شعب الإيمان وهو باب الزهد وقصر الأمل حديث رقم 10590، ج7 ص 362.

[4]- ابن عربي، اليقين، تح: سعيد عبد الفتاح، (مرجع سابق)، ص56.

[5]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 570-571.

مشكوكا فيه أو مظنونا" فقد يتيقن الجاهل أنه جاهل، والظان أنه ظان، والشاك أنه شاك فيما هو فيه شاك، وكل واحد صاحب يقين قاطع بحاله الذي هو عليه علم، كان أو غير علم، فإن قلت فأين شرفه قلنا شرفه بشرف المتيقن كالعلم سواء"[1].

ولا يشترط ابن عربي في اليقين أن يكون المتيقن حاصلا في الواقع، بل يشمل ما يمكن أن يقع مادام حصوله مؤكدا، ويستدل لهذا المعنى بقوله تعالى:﴿ أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾[2]، وإن كان لم يأت بعد ولكن النفس المؤمنة تقطع بإتيانه، فلا فرق عندها بين حصوله وبين عدم حصوله.[3]

ويؤكد ابن عربي أن اليقين لا يقدح فيه وجود الانزعاج والاضطراب عن الآلام التي تعتور البشر ومسارعتهم لإزالتها، وهذا ما وضحه بقوله:" والعادة تسرق الطبع ولاسيما في الأمور التي بها قوام البدن الطبيعي، فإذا فقد ما به يصل إلى ما به قوامه فإنه يتألم، والألم لا يقدح في اليقين، فإنه ما يضاده، ولكن قل أن يتألم ذو ألم إلا ولا بد أن يضطرب وينحرك في نفسه، ولا سيما ألم الجوع والعطش والبرد والحر، والاضطراب يضاد اليقين، فإن اليقين سكون النفس إلى من بيده هذه الأمور المزيلة لهذه الآلام، فيريد من قامت به الآلام سرعة زوالها طبعا".[4]

ويزيد "الشيخ الأكبر" هذا المعنى بيانا عندما يصرح أن متعلق اليقين هو الجناب الإلهي لا غير، و في هذا المعنى يقول:" وإذا كان هذا فنسلك في اليقين طريقة غير ما ينحيلها أهل الطريق، وهي أن الاضطراب لا يقدح في اليقين إذا كان هبوب اليقين في إزالة تلك الآلام إلى جناب الحق لا إلى الأسباب المزيلة في العادة، فإن شاء الحق أزالها بتلك الأسباب أزالها، بأن يوجد عنده الملك الأسباب وإن شاء أزالها بغير ذلك، فصار متعلق اليقين الجناب الإلهي لا غير".[5]

ويذهب ابن عربي إلى أن اليقين عزيز نادر في الوجود لأمرين: أحدهما: لأن العبد في حقيقته "مضطرب متزلزل الملك، فلا يقين له من حيث حقيقته".[6]

ولأن ابن عربي وكما بينا سابقا في أكثر من مرة يقول "بالخلق المستمر"، أو " الخلق المتجدد" مع الأنفاس، وهو العنصر الحركي، خلق لفظ الإنسان، واليقين سكون وهو عرض، والعرض لا

---

[1]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ص 205.

[2]- النحل، الآية: 01.

[3]- المرجع السابق، ج2، ص 204.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 205.

[5]- ابن عربي الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2، ص 205.

[6]- المرجع نفسه، ج2، ص 206.

يكون زمانين كما يقول الأشاعرة.[1]

وثانيهما: أن أهل الله في نفوسهم بمعزل عن اليقين، لأنهم متحققون ذوقا أنهم تحت حكم الإرادة الإلهية، وفي قبضة إصبعي الرحمن، وهذا أمر لا يتأتى معه سكون ولا طمأنينة، ولذلك لا يمكن للعبد أن يوصف باليقين إلا عن بشرى "فإنه يسكن لذلك لصدق القول" [2]

ولهذين السببين ترك أهل الله الاتصاف به وتعمله، لما فيه من رائحة مقاومة القهر الإلهي، لأن معنى اليقين سكون النفس، وهذا لا يكون إلا برفع الضر واستدامة النعيم، وهم أرادوا أن يكونوا مع الإرادة الإلهية في كل حال، وطلبهم اليقين ينافي ذلك، ولكنهم إذا منَّ الله به عليهم رفع عنهم الضر وأدام عليهم النعيم، فكان يقينهم متعلقا بالجناب الإلهي من حيث إنه سبحانه وتعالى هو مصدر له و كانوا من حيث هم عبيد الله، محل لظهور اليقين فيهم فحسب، وهذا ما يجليه لنا ابن عربي بقوله:" لما كان اليقين فيه رائحة من مقاومة القهر الإلهي، مثل الصبر ترك أهل الله الاتصاف به وتعلمه وطلبه من الله، فإذا أتى من عند الله من غير تعمل من العبد، قبله العبد أدبا مع الله، و لم يرده على الله، إذا أراد الله أن يصير هذا العبد محلا لوجود هذا اليقين، ويكون حكمه في هذا المحل التعلق بالله في رفع الضرر عن هذا العبد، فيكون ذلك لما كان العبد سببا في ظهور عين اليقين يد أراد مكافأتها، فيسأل اليقين موجده رفع الضرر عن هذا المحل، إذ اليقين لا يوجد إلا لرفع الضرر، وأما في حال المنفعة فلا حكم له إلا في استدامتها فإنها حاصلة، فإن توهم العبد إزالتها، فإن اليقين يطلب من الله استمرار وجودها في حينه، فبهذا القدر يكون ترك اليقين، أي العبد لا يعترض على اليقين في سؤاله ربه ما شاءه، فهو تاركه يفعل ما يريد، فلا يتصف العبد هنا بشيء ".[3]

ومراد "الشيخ الأكبر" أن الكمل من أهل الله، يتركون اليقين ولا يسألون الله كشف الضر أو دوام النفع، لأن ذلك فيه رائحة المقاومة للأمر الإلهي، شأنه في ذلك شان الصبر وهم قد أراد الله لهم أن تكون إرادتهم مع إرادته، وحينئذ كافأهم الحق، فمن عليهم باليقين الذي صار عند صوفينا كأنه شيء عاقل ذو طلب واختيار وسؤال، وهذا ما عبر عنه صراحة ومن غير مواربة فقال: " فيكون اليقين هو الذي يسأل ويتعب وأنت مستريح فافهم".[4]

---

1 ــ المرجع نفسه و الصفحة

2 ــ المرجع نفسه و الصفحة

3 ــ إبن عربي الفتوحات المكية، مرجع سابق ص 205-206

4 ــ المرجع نفسه ، ج 2 ص 206

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

7- الفقر:

الفقر عند ابن عربي إنما هو فقر إلى الله سبحانه، وإلى أسمائه الحسنى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1]؛ يعني بأسمائه كما نحن فقراء إلى أسمائه.[2]

فالفقر لا يعني فقط الفقر المادي، أو أن تتخلى الأيدي عن ما حلت منه القلوب، أو إعطاء ما يملكه المرء إلى من هو في حاجة إليه ...، إن الفقر عند "الشيخ الأكبر" لا يقف عند هذا الحد فحسب، بل يتجاوزه إلى معنى أشمل وأدق.

إنه يوضح أن معنى الفقر هو: الغنى بأسمائه وصفاته، عن جميع الحادثات، ويرشد اسمه " الغني" إلى أنه عز وجل هو المسؤول على الحقيقة عن كل شيء ؛ أي أن ما سواه من جميع الموجودات مفتقر إليه سبحانه إذ هو وحده المنفرد بالغنى، أما غيره من سائر المخلوقين، فإن افتقارهم إليه لازم لهم، إذ فيه تحقيق كمال عبوديتهم لله، وهذا ما عبر عنه الشيخ الأكبر بقوله:" وفي الآية؛ أعني آية قوله:﴿ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ﴾ تسمى الحق لنا باسم كل ما يفتقر إليه ـــ بقصد الأسباب ـــ صارت كأنها أسماء الحق غيرة منه أن يفتقر إلى غيره، فالفقير هو الذي يفتقر إلى كل شيء، ولا يفتقر إليه شيء، وهذا هو العبد المحض عند المحققين".[3]

وهذا الفقر إلى الله ينبغي أن يكون الشعور به مصاحبا لكافة البشر، غير أن بعضهم يأبون لديهم هذا الشعور حتى يوشك أن يضمحل، فيهجرون الافتقار إلى الله، أما من تحقق في معرفته بالله فهو متلذذ بشعوره بالافتقار إليه سبحانه، فيتوجه بصفة الفقر التي دعا كل الناس بها إليه، وفي هذا المعنى يقول: " وباب الفقر ليس فيه ازدحام لاتساعه وعموم حكمه، والفقر صفة منحورة، وما يخلو عنها أحد، وهي في كل فقير بحسب ما تعطيه حقيقته، وهي ألذ ما ينالها العارف فإنها تدخله على الحق، ويقبله الحق، لأنه دعاه بها والدعاء طلب، وتقرب منها أختها وهي الذلة، قال أبو يزيد: قال لي الحق تقرب إلي بما ليس لي الذلة والافتقار".[4]

والله سبحانه هو المعطي والمانع في نفس الوقت، والافتقار إليه عام في جميع أحوال العبد، إذ الاحتياج إليه ذاتي، والفقير الصادق هو من سيطر عليه بحاجته الشاملة إلى مولاه، ولم يكن عنده مولاه حاجة معينة، إذ هو قد استوى عنده المنع والعطاء، لعلمه بأن منع الله عن البعض، هو من أجل مصلحة يعلمها

---

[1]- فاطر، الآية: 15.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 263.

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص 263.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 263.

هو، فمعنى على الحقيقة، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله: "فالفقير احتياج ذاتي من غير تعيين حاجة لجهله بالأنسب له، ومن أسماء الله النافع، وهو قد أعطى كل شيء خلقه، حتى العرض ما خلقه فيما أعطاه خلقه، ولا تزال تصحبات العرض فما يمنع إلا لمصلحته، كما يمنع قوما ليزدادوا إثما فقد أعطاهم الإثم، كما أعطى الإثم خلقه، فالحق لا يقيد إنعامه، والقوابل تقبل حسب استعدادها، فمنعه عطاء لعلمه بالمصالح. بذلك حكى عن بعضهم أنه سئل عن الفقير ما هو؟ فقال: من ليست له إلى الله حاجة؛ يعني على التعيين، وبه أن الاحتياج له ذاتي، والله قد أعطى كل شيء خلقه، فقد أعطاك ما فيه المصلحة لك لو علمت [1].

والله قد علم ضعف الإنسان وهوانه، وتوجهه بالسؤال إلى غيره، في حين أنه عز وجل، هو المسؤول على الحقيقة، أو هو الجدير بأن يتوجه إليه كل سائل بما سأل. لذلك أخبرنا في كتابه العزيز بأن الناس جميعا هم الفقراء إلى الله، وهذا ما وضحه بقوله:" سبق في علمه أنه يخلق قوما، ويخلق فيهم السؤال إلى الأغيار، ويحجبهم عن العلم به، إنه مسؤول في كل عين مسئولة، يفتقر إليها من جماد ونبات وحيوان ومملك، وغير ذلك من المخلوقات، أخبرنا أن الناس فقراء إلى الله؛ أي هو المسئول على الحقيقة فإنه بيده ملكوت كل شيء، فالفقر إلى الله هو الأصل".[2]

والخاصل: أن حديث ابن عربي عن الفقر كان الغاية منه هو توثيق صلة العبد بمولاه، بحيث تتأكد معاني العبودية في نفسه، وذلك بشعوره الدائم بالافتقار إلى الله، الذي هو غني عن العالمين.

8- الرضا:

إن مقام الرضا ناتج عن التوكل، وثمره له، وقد ورد ذكره في القرآن الكريم قال تعالى:﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[3]، واتصاف المخلوقين بالرضا، هو الذي ترتب عليه اختلاف القوم، في كونه مقاما أو حالا باعتبار الثبات أو التحول، أو باعتبار الكسب أو الوهب، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله: "و الرضا أمر مختلف فيه عند أهل الله، هل هو مقام أو حال، فمن رآه حالا ألحقه بالمواهب، ومن رآه مقاما ألحقه بالمكاسب وهو نعت إلهي، وكل نعت إلهي إذا أضيف إلى الله فليس يقبل الوهب أو الكسب، فهو على غير المعنى الذي إذا نسبناه للخلق لم يبق له تلك الصفة، فحصل له بنسبته للخلق، إن ثبت كان مقاما، وإن زال كان حالا، وهو على الحقيقة يقبل الوصفين."[4]

ويشبه ابن عربي صفة الرضا بإله المعتقدات والمعتقدات كثيرة منها ما هو صحيح، ومنها غير

---

[1]- المرجع نفسه و الصفحة.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- المائدة، الآية: 119.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 212.

ذلك[1]، والله سبحانه وتعالى قد وصف نفسه بالرضا، فكان رضاهم منه وعنه ورضاه، والذين منحهم الله الرضى، قد فهموا أن دينه يسر لا عسر، فاتقوه سبحانه في حدود الاستطاعة، فلم يكلفوا أنفسهم ما لا يطيقون، فرضي الله منهم ذلك الفهم، لما ورد في القرآن من آيات التقوى، وقبل أعمالهم، حيث رضوا عنه سبحانه بما يسر عليهم من أمر الدين، ورضي عنه كذلك في سائر أحوال الدنيا[2].

ويلفت "الشيخ الأكبر" إلى دقيقة لا يفطن إليها كثيرا من الناس، وهو أن هناك فرق بين الرضا بالقضاء الذي هو تسليم لإرادة الله وبين الرضا بالمقضي الذي لا يصح إذا كان مخالفا للأمر الإلهي كالكفر، وفي هذا المعنى يقول:" وأما قول بعضهم لي منذ ستين سنة، أو كذا وقت ما أقامني الله في أمر فكرهته، وهذا لا يصح إلا من غير المعصوم والمحفوظ، فربما كان هذا القائل من المحفوظين أو المعصومين، فإن لم يكن فيريد بقضاء الله بما أقامه لا بكل مقضي، فإنه لا ينبغي الرضا بكل مقضي وإن رأيت وجه الحق فيه فإنك إذا كنت صحيح الرؤية فيه، فإنك ترى وجه الحق فيه غير راض عنه، فإن لم تره بذلك العين الإلهي، وإلا فما رأيته إن رضيت به ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾[3] فتحفظ من هذا الحال أو هذا المقام فإنه زهوق لا يثبت عليه الأقدام فإنه فيه منازعة الحق"[4].

وهذه الرؤية تكاد تتفق مع الإمام العظيم أبي حامد الغزالي الذي نبه إلى غلط وقع فيه بعض البطالين المفترين، إذ زعموا أن المعاصي والفجور والكفر من قضاء الله وقدره عز وجل، فيجب الرضا به، وهذا جهل بالتأويل وغفلة عن أسرار الشرع لأن الشر وإن كان مرادا لله تعالى إلا أنه مكروه له سبحانه أما الخير فإنه مراد ومرضي به[5].

9- العبودية:

تعد العبودية من أجل مقامات الطريق الصوفي عند ابن عربي، وأوثقها صلة بمفهوم "الإنسان الكامل"، ولذلك قيل:" العبودية جوهرة أظهر بها الربوبية"[6].

والعبودية لغة مأخوذة من فعل عَبَدَ، يَعْبُدُ، والمصدر: عبادة، وبالرجوع إلى القاموس المحيط نجد أن: العبدية، والعبودية والعبودة، والعبادة تطلق على معنى واحد، وهو الطاعة، ويقال: طريق معبد؛ أي مذلل[7].

---

[1]- المرجع نفسه و الصفحة.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- الزمر، الآية: 07.

[4]- المرجع السابق، ج2، ص 213.

[5]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،(مرجع سابق)، ج4، ص 469-471.

[6]- ابن عجيبة الحسني، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، ط1، بيروت: المكتبة الثقافية، ص 204.

[7]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، بيروت: دار الفكر سنة 1983م، ج1، ص 311-312.

وتأسيسا على هذا المعنى اللغوي رأى ابن تيمية: إن العبودية تتضمن معنيين: معنى الذل، ومعنى الحب، فهي غاية الذل لله، بغاية المحبة له.[1]

والعبودية عند الصوفية تعني:" امتثال الأمر واجتناب النهي، ورفض الشهوات، والمشيئات على الشهود والعيان"[2].

وابن عربي يقسم العبادة إلى قسمين: عبادة أمرية، وعبادة ذاتية، والأولى هي أوامر الحق ونواهيه التي تتمثل في الفرائض والنوافل والثانية عبادة الافتقار والإمكان، وهذا ما بينه "الشيخ الأكبر" بقوله: فإذا وقف الإنسان على معرفة نفسه، واشتغل بالعلم بحقائقه من حيث ما هو إنسان فلم ير فرقا بينه وبين العالم، ورأى أن العالم الذي هو ما عدا الثقلين ساجد لله، فهو مطيع، قائم بما تعين عليه من عبادة خالقه، ومنشيه، طلب الحقيقة التي يجتمع فيها مع العالم، فلم يجد إلا الإمكان والافتقار والذلة والخضوع والحاجة والمسكنة، ثم نظر إلى ما وصف به الحق العالم كله فرآه قد وصفه بالسجود له حتى ظله، ورأى أنه ما وصف بذلك من جنسه إلا الكثير لا الكل، كما وصف كل جنس من العالم فخاف أن يكون من الكثير الذي حق عليه العذاب "[3].

ويزيد ابن عربي هذا المعنى بيانا، فيقول: " ثم رأى أن العالم قد فطر بالذات على عبادة الله لما سمع الله يقول:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4]، فعبدوه بالافتقار إليه كما عبد سائر العالم، ثم رأى أن الله قد حد له حدودا، ورسم له أمورا، وهداه أن يتعداها، وأن يأتي من أمره سبحانه ما استطاع، فتعين عليه العلم بما شرع الله له ليقيم عبادة الله الفرعية، كما أقام العبادة الأصلية، فإن العبادة الأصلية هي التي تطلبها ذوات المسكنات بما هي ممكنات والعبادات الفرعية هي أعمال يفتقر فيها العبد إلى إخبار إلهي من حيث ما يستحقه سيده وما تقتضيه عبوديته. فإذا علم أمر سيده ونهيه، وفي حق سيده تعالى وحق عبوديته فقد عرف نفسه، وكل من عرف نفسه عرف ربه، ومن عرف ربه عبده بأمره، فما ثم من جمع بين العبادتين، عبادة الأمر ﴿فَهُمْ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾[5]، ولم يذكر لهم نهي، وقال في عبادتهم الذاتية:﴿ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ﴾[6]،

---

[1]- ابن تيمية، **العبودية**، ط1، باتنة: دار الشهاب 1988م، ص 9

[2]- ابن عياد الشافعي، المفاخر العلية في المآثر الشاذلية (مرجع سابق)، ص98

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 308

[4]- الذاريات، الآية:56

[5]- التحريم، الآية:06

[6]- فصلت، الآية:38

﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾[1]، فإن حقيقة نشأتهم تعطي ذلك. فهذه هي العبادة الذاتية، وهي سارية في كل ما سوى الله[2].

ويؤكد ابن عربي أن لدى الإنسان باعتباره رمزا لحقائق العالم كلها علوية وسفلية، أن يقوم بعبادة جميع أنواع العالم، ولذلك ما فتئ "الشيخ الأكبر" يطلق عليه "لسان العالم".

يقول ابن عربي: " ولما كان الإنسان مجموع حقائق العالم كما قلنا، وعرف نفسه من جهة حقائقه، تعين عليه أن يقوم وحده، من حيث هو بعبادة جميع العالم، وإن لم يفعل فما عرف نفسه من جهة حقائقه، لأنها عبادة ذاتية، وصورة معرفته بذلك أن يشاهد جميع حقائقه كلها في عبادتها ...، فإذا قال سبحان الله بكله على ما رسمنا، انتقش في جوهر نفسه جميع ما قاله العالم، من حيث تلك التسبيحة، وهذه هي النفس الزكية التي تسمى لسان العالم، بحيث لو صح أن يتعطل شيء من العالم في عبادة ربه لقام هذا العبد العارف بهذا القدر مقامه فيما فرط فيه وسد مسده "[3].

وفي رأي ابن عربي أن العبودية المحضة للإنسان في تحققه بعينه الثابتة التي هي في الحقيقة إمكان محض يتصرف فيه الحق كيف شاء، وهذا ما أكده بقوله: "فليس الرجل من تحقق بربه، وإنما الرجل من تحقق بعينه"[4]؛ ذلك لأن الأصل في الأشياء عند صوفينا الثبوت، وحقيقة ثبوت البشر وتمكنهم إنما هي في لعبودة، ولتجسيد هذا المعنى أكثر استخدم ابن عربي مثال الظل والسراج، وفي هذا المعنى يقول:" و العبد مع الحق في حال عبوديته كالظل مع الشخص في مقابلة السراج، كلما قرب من السراج صغر الظل، فإنه ما يبعدك عن الحق إلا خروجك عن صفتك التي تستحقها وطمعك في صفته "[5].

ويرى ابن عربي أن محمدا ﷺ هو أعظم من تحقق بهذا المقام، هذا التحقق الذي أوجب له السيادة على الدوام، وهذا ما وضحه بقوله: " فخص برتبة الكمال في جميع أموره، ومنها الكمال في العبودية، فكان عبدا صرفا، لم يقم بذاته ربانية على أحد، وهي التي أوجبت له السيادة، وهي الدليل على شرفه على الدوام ...، وهو أمر يختص بباطن الإنسان "[6].

ولذلك سوف يظهر لنا أن "الإنسان الكامل" على الرغم من تحققه بكل الأسماء هو "العبد الكامل"، ولذلك كان من مذهب ابن عربي أن مقام العبودية لا يصح تركه بأي حال من الأحوال،

---

[1]- الانبياء، الآية:20.

[2]- المرجع السابق، ج2، ص 308-309.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 309.

[4]- المرجع نفسه، ج2: ص 74.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 214.

[6]- المرجع نفسه، ج1، ص 147.

هو، تحمي على الخلق، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله: "فالفقر احتياج ذاتي من غير تعيين حاجة لجهله بالمصلح له، ومن أسماء الله النافع، وهو قد أعطى كل شيء خلقه، حتى العرض ما خلقه فينا أعطاه خلقه، ولا تزال تحجب العرض فما ينفع إلا المعصوم، كما يحمي الله عباده ليزدادوا إثما فقد أعطاهم الإثم، كما أعطى الإثم خلقه، فالخلق لا ينفك إنعامه، والقوابل تقبل بحسب استعداداتها، فمنعه عطاء لعلمه بالمصالح، حيث حكى عن بعضهم أنه سئل عن الفقير ما هو؟ فقال: من ليست له إلى الله حاجة؛ يعني على التعيين، وبه أن الاحتياج له ذاتي، والله قد أعطى كل شيء خلقه، فقد أعطاك ما فيه المصلحة لك لو علمت [1].

والله قد علم أزلا ضعف الإنسان وهوانه، وتوجهه بالسؤال إلى غيره، في حين أنه عز وجل، هو المسؤول على الحقيقة، أو هو الجدير بأن يتوجه إليه كل سائل بما سأل، لذلك أخبرنا في كتابه العزيز بأن الناس جميعا هم الفقراء إلى الله، وهذا ما وضحه بقوله: "سبق في علمه أنه يخلق قوما، ويخلق فيهم السؤال إلى الأغيار، ويحجبهم عن العلم به، إنه مسؤول في كل عين مسئولة، يفتقر إليها من جماد ونبات وحيوان وملك، وغير ذلك من المخلوقات، أخبرنا أن الناس فقراء إلى الله؛ أي هو المسئول على الحقيقة فإنه بيده ملكوت كل شيء، فالفقر إلى الله هو الأصل".[2]

والحاصل: أن حديث ابن عربي عن الفقر كان الغاية منه هو توثيق صلة العبد بمولاه، بحيث تتأكد معاني العبودية في نفسه، وذلك بشعوره الدائم بالافتقار إلى الله، الذي هو غني عن العالمين.

8- الرضا:

إن مقام الرضا ناتج عن التوكل، وثمرة له، وقد ورد ذكره في القرآن الكريم قال تعالى:﴿**رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**﴾[3]، واتصاف المخلوقين بالرضا، هو الذي ترتب عليه اختلاف القوم، في كونه مقاما أو حالا باعتبار الثبات أو التحول، أو باعتبار الكسب أو الوهب، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله: "و الرضا أمر مختلف فيه عند أهل الله، هل هو مقام أو حال، فمن رآه حالا ألحقه بالمواهب، ومن رآه مقاما ألحقه بالمكاسب وهو نعت إلهي، وكل نعت إلهي إذا أضيف إلى الله فليس يقبل الوهب أو الكسب، فهو على غير المعنى الذي إذا نسبناه للخلق لم يبق له تلك الصفة، فحصل له بنسبته للخلق، إن ثبت كان مقاما، وإن زال كان حالا، وهو على الحقيقة يقبل الوصفين."[4]

ويشبه ابن عربي صفة الرضا بإله المعتقدات والمعتقدات كثيرة منها ما هو صحيح، ومنها غير

---

[1]- المرجع نفسه و الصفحة.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- المائدة، الآية: 119.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 212.

وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا [1]، وهذا الحكم الشرعي الظاهر يتخذه ابن عربي معبرا وسلما إلى أحكام الباطن، وهذا ما وضحه بقوله:" وما من حكم من أحكام فرائض الشريعة وسننها واستحباباتها إلا ولها في الباطن حكم وأزيد على قدر ما يفتح للعبد في ذلك فرضا أو سنة أو مستحبا لا بد من ذلك، وحد ذلك في سائر العبادات المشروعة كلها، وبهذا يتميز حكم الظاهر من الباطن، فإن الظاهر يسري في الباطن، وليس في الباطن أمر مشروع يسري في الظاهر، بل هو عليه مقصور، فإن الباطن معان كلها، والظاهر أفعال محسوسة، فينتقل الأمر من المحسوس إلى المعنى، ولا ينتقل المعنى إلى الحس ".[2]

ويقسم "الشيخ الأكبر" الطهارة إلى قسمين:

القسم الأول: و يتمثل في طهارة البدن بأفعال معينة قررها الشرع من وضوء وغسل وتيمم.

القسم الثاني: معنوي، ويرمز هذا إلى طهارة القلب من الأغيار، وطهارة النفس من الأخلاق الذميمة، وطهارة العقل من شوائب الأفكار، وطهارة السر من النظر إلى غير الله، وكذلك في كل عضو في البدن طهارة معنوية تخصه.[3]

وللقسم الحسي من الطهارة أهميته عند ابن عربي من حيث إنه الجسر الذي يعبر به عبورا حميدا إلى الباطن، وفي هذا يقول: " فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل، وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا، فما من حكم قرروه شرعا في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا أو باطنا، فمازوا حين خسر الأكثرون ".[4]

ولا يكتفي ابن عربي بهذا فحسب، بل يحاول أن يتجه إلى فلسفة هذه الشعيرة التي اعتبرها الشارع شرط صحة لأداء العبادات، مثل الصلاة، وقراءة القرآن وغيرها من أنواع العبادات، وفي هذا المعنى يقول:" لا يتطهر من الحدث إلا الحدث، ولا من الجنابة إلا من هو عن الحضرة الإلهية في جنابة "[5]؛ أي إذا صرف العبد أحد قواه دون أن يلحظ، ويعتبر دلالتها على وحدانية الله، فهو في بعد وغفلة وحدث يستوجب الطهارة المعنوية، والتي تعني عنده الاتجاه بكنه الهمة إلى الملكوت الأعلى، وهو في

---

[1]-المائدة، الآية: 06.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 338.

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص 330، و ينظر أيضا ابن عربي، **التنزلات الموصلية**، تح: عبد الرحمن حسن محمود، ط1، القاهرة: عالم الفكر (د-ت) ص162، و ما بعده.

[4]- المرجع نفسه، ج1، ص 334.

[5]- ابن عربي، التنزلات الموصلية، (مرجع سابق)، ص161.

حال طهر ظاهر وباطن، فيكون نورا على نور.

وهو معنى زاده بيانا عند تفسيره لقوله تعالى:﴿**وثيابك فطهّر**﴾[1] حيث عد الثياب كناية "عن الود والوصلة"[2]، ومن ثم فلا بد من تطهير القلب حتى يكون مستعدا لتجليات الإلهية التي لا تتصرم.

ويقول ابن عربي: " إن لكل حالة للعبد مع الله تعالى طهارة خاصة، فإنه مقام وصلة "[3]، ويقول عن ضرورة ملازمة الظاهرة ما نصه:" ولا يكون هذا ــ أي المعاني الباطنة ــ إلا لمن تحقق باستعمال الطهارة المشروعة في محلها كلها "[4].

ويقوم "الشيخ الأكبر" بتأويل التذليك في الاغتسال فيقول بأن: " حكم ذلك في الباطن الاستقصاء في طهارة البدن، لما فيها من الخفاء الذي تضمره النفوس، من حب النفوس المحمدة عند الناس بما يظهر عنها من الخير، فبأي وجه أمكن إزالة هذه الصفة، وكل مانع يمنع من طهارة الباطن، فلم تحصل الطهارة".[5]

أما غسل اليدين فإنها عند الشيخ رمز للتطهر بالكرم والجود، لأن اليدين هما محل القوة فلا بد من تطهيرهما، فإنه في الحقيقة لا حول ولا قوة إلا بالله، وإذا كان غسل اليدين يكون بالسخاء والإيثار، والهبات وأداء الأمانات فإن غسل اليدين إلى المرافق يكون بالتوكل على الله وحده، ويرى أن الأسباب إنما وضعها الله حكمة منه في خلقه، لما علم من ضعف يقينهم، فيريد ألا يعطل حكمة الله[6].

وأما عن المضمضة فيقول: " فأما المضمضة فالغرض منها التلفظ بلا إله إلا الله، فإن بها يتطهر لسانك من الشرك وصدرك، فإن حروفها من الصدر إلى اللسان ..، فإذا تمضمض بهذا وأمثاله فقد أصاب خيرا، وهو حسن القول، وصدق اللسان، طهور من الكذب، والجهر بالقول الحسن طهور من الجهر بالسوء من القول ..."[7].

وعن الاستنشاق فيقول: " فاعلم أن الاستنشاق في الباطن لما كانت الأنف في عرف العرب محل العزة والكبرياء، ولهذا تقول العرب في دعائها: أرغم الله أنفه ..، ولا يندفع الكبرياء من الباطن إلا باستعمال أحكام العبودية والذلة والافتقار، ولهذا شرع الاستنثار في الاستنشاق ..، وأما كونه سنة فمعناه أنك لو تركته صح وضوئك ..."[8].

---

[1]- المدثر، الآية:4.
[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 331، ج1، ص 416.
[3]- المرجع نفسه، ج1، ص 361.
[4]- المرجع نفسه، ج1، ص 335.
[5]- المرجع نفسه، ج1، ص 364.
[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج5، ص 193.
[7]- المرجع نفسه، ج5، ص 181-182.
[8]- المرجع نفسه، ج5، ص 182-183.

أما عن مسح الرأس فيقول: " وأما حكم الرأس في الباطن اعتبارا فإن الرأس من الرياسة والعلو .. وله جهة فوق، وقد وصف الله نفسه بالفوقية لشرفها، قال تعالى:﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾[1]، وقال:﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[2] فكان الرأس أقرب عضو في البدن إلى الحق لمناسبة الفوق .

ثم له شرف آخر بالمعنى الذي رأس به أجزاء البدن كلها، وهو كونه محلا جامعا، حاملا لجميع القوى كلها، المحسوسة والمعقولة المعنوية، فلما كانت له أيضا هذه الرياسة من هذه الجهة سمي رأسا .. ولما كان الرأس محلا لجميع القوى الظاهرة والباطنة، ولكل قوة منها حكم وسلطان وفخر، ورثه ذلك عزة على غيره، كقصر الملك على سائر دور السوقة، وجعل الله محال هذه القوى من الرأس مختلفة، حتى عمت الرأس كله، أعلاه ووسطه ومقدمة ومؤخرة، وكل قوة — كما ذكرنا — لها عزة وسلطان، وكبرياء في نفسها، ورياسة، فوجب أن يمسحه كله .."[3].

وعن مسح الأذنين يقول: " فيمسح باستماع القول الحسن ولا بد، ويقع التفاضل في الأحسن .. وأما ما أقبل من ظاهر الأذن وما أدبر فهو ما ظهر من حكم ذلك الذكر من القرآن وما بطن "[4].

ويذكر "الشيخ الأكبر" في غسل الرجلين: " أن السعي إلى الجماعات، وكثرة الخطى إلى المساجد، والثبات يوم الزحف مما تطهر به الأقدام، فلتكن طهارة رجليك مما ذكرناه وأمثاله، ولا تمش بالنميمة بين الناس، ولا تمش في الأرض مرحا، واقصد في مشيك "[5].

والواقع انه إذا كانت الطهارة تنزيها، فإن الحق هو المقصود بالتنزيه، فالطهارة كالتقديس هي تنزيه العبد لخالقه، "فالحق منزه الذات لنفسه، ما تنزه بتنزيه عبده إياه، فتنزيه العلماء بالله الحق —سبحانه— إنما هو علم لا عمل "[6].

وحاصل القول أن العمل يلزمه علم، والعلم عند ابن عربي لا يراه علما إلا إذا أدى إلى العمل، وإلا كان علما صورة لا حقيقة، لأن العلم الحقيقي هو المشاهدة بكل أنواعها، وهذا لا يتأتى إلا إذا كان العمل بدنيا وقلبيا، وبهذا يجمع صوفينا بين الظاهر والباطن، وهذا ما عبر عنه بقوله: "العلم عندنا يقتضي العمل ولا بد و إلا فليس بعلم، وإن ظهر بصورة علم "[7].

---

[1]- النحل، الآية: 50.

[2]- الأنعام، الآية:18.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي (مرجع سابق)، ج5، ص 196-197.

[4]- المرجع نفسه، ج5، ص 215-216.

[5]- المرجع نفسه، ج5، ص 218.

[6]- المرجع نفسه، ج5، ص 230-231.

[7]- ابن عربي، الفتوحات المكية ج3، ص 242، و ينظر أيضا: ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق)، ص34.

9-2- الصلاة:

كعادة "الشيخ الأكبر" فإنه يحاول دائما الوصل بين المعنى اللغوي، والمعنى الحديث للكلمة، هذا المعنى الذي لا يتبدى مباشرة، ولكن لا يمكن المضي إليه دون المعنى الظاهري، ولذلك يحرص ابن عربي على إيراد المعنى اللغوي للفظ الصلاة، والذي يراه بأنه مشتق من "المصلى في الخيل"؛ أي للصلاة المكانة الثانية في حلبة السباق، أما المكانة الأولى فهي لشهادة التوحيد، ثم الزكاة بعد الصلاة و الصوم وأخيرا الحج، وهذا الترتيب مأثور عن رسول الله ﷺ[1].

ويؤكد ابن عربي أن الصلاة هي محل المناجاة، وهي عبارة عن إسراء مصغر، يتكرر في اليوم عدة مرات، راجعا منه الإنسان بالعلم والمعرفة، وفي هذا يقول:" الصلاة مناجاة، وسؤال عن حضور، ومشاهدة "[2]، ونظرا لأهمية الصلاة في إنتاج الفعل المعرفي سماها الشارع نورا، و في الحديث الصحيح: " الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء، والقرآن حجة لك أو عليك ".[3]

وعن إنتاجها للفعل المعرفي يقول:" فكل مصل أدى صلاته لوقتها، ولم يطلع، ولا أتيح له معرفة بسر القدر الذي قد أومانا إليه ...، فما صلى الصلاة لوقتها، وذلك لأن الله ما شرع هذه العبادات لإقامة نشأة صورتها الظاهرة، بل لما تدل عليه وتعطيه من جانب الحق من المعرفة به ".[4]

ولا يكتفي ابن عربي بهذا فحسب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أن الصلاة تعم جميع الأوقات والحالات، وهي تعني عنده الحضور الدائم مع الله سبحانه وتعالى ومناجاته، وهو استخدام لا غبار عليه من الناحية الشرعية؛ إذ قد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم في قوله:﴿**كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ**﴾[5]، ولذلك وجدنا الشيخ يقول باتساع أرض العبادة، وهذا ما عناه بقوله:" الخلق كله مصل من حيث دعي بناجي ربه ".[6]

والإنسان أكمل مخلوق، وهو الجامع لحقائق الوجود، إذ انه المختصر الشريف، وفيه أودع سبحانه مكنون أسمائه التي هي مظاهر الوجود، بل الكون كله مسخر له، إذ هو كما يقول صوفيتنا:" العين

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي،(مرجع سابق)، ج6، ص 51-52.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية ،(مرجع سابق)، ج1، ص 536.

[3]- رواه مسلم في صحيحه عن أبي مالك الحارث بن عاصم الأشعري في كتاب الطهارة باب في فضل الوضوء انظر: الإمام مسلم الجامع الصحيح، (مرجع سابق)، ج1، ص 140، ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)؛ ج1، ص 256.

[4]- المرجع نفسه، ج4، ص 176.

[5]- النور: الآية: 41.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 82.

المقصودة من الكون "[1]، ومن هنا قال ابن عربي مميزا الإنسان عن الملائكة:" فما سبحه ـــ الملائكة ـــ ولا قدسته تقديس آدم ".[2]

ولا يتحقق هذا للعبد إلا إذا أنشأ صلاته وأقامها بربه، فتخرج من ثم على أكمل النشآت، ليس لنفس فيها حظ، فتكون هذه الصلاة صلاة إلهية لا كونية على حد تعبير ابن عربي.

وهذا الرأي الأخير الذي قال به "الشيخ الأكبر" كان مثار نقد عنيف من طرف الفقيهين "البقاعي"[3] و" ابن الأهدل"[4] اليمنيين.

وأعتقد أن ابن عربي كان يقصد بهذه الصلاة بعض المعاني الذوقية التي استنبطها من الحديث القدسي الذي تقدم ذكره وهو:" كنت سمعه وبصره ويده ... ".

وهذا ما أكده بقوله:" ولما أراد العبد فيما نبهه به ألا يفعل شيئا من الأفعال الصادرة منه في ظاهر الأمر إلا وهو يعلم أن الله هو الفاعل لذلك الفعل في قوله:" كنت سمعه وبصره، فبي يسمع، وبي يبصر ...، وقال في الصلاة: إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، فنسب القول إليه لا إلى العبد، ولم يقل بلسان عبده، فلهذا شرع الإحرام عقيب الصلاة ليتنبه الإنسان بما ذكرناه إنه بربه في جميع حركاته وسكناته على اختلاف أحكامها، فيكون في عبادة دائمة بهذا الحضور، ويكون فيها لا فيه:

فالله أظهر نفسه بخلقـــه ... الأكوان، في أعيانها فاعبده به

إن كنت تعبده، فلست بعابد ... فانظر إلى قولي لعلك تنتبه.

ونقول: فإن الله ما قال لنبيه ﷺ:﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[5] سدى، بل قال لتعرف أنت و أمثالك صورة الأمر كيف هو.[6]

9-2-1- رمزية الصلوات المشروعة:

إن الصلوات المفروضة خمس صلوات، وسبب ذلك يرجع إلى أن حواسنا خمس، وهذا ما بينه بقوله: " الأبوة قسمان: أب روحاني، فلو كانت السعادة تحصل بالأب الجسماني لسعد بها اليهودي

---

[1]- ابن عربي، التجليات، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق)، ص 76.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج2، ص 297.

[3]- البقاعي، **تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإلحاد** ضمن مصرع التصوف، تح: عبد الرحمان الوكيل،ط بيروت: دار الكتب العلمية 1980م، ص229.

[4]- ابن الأهدل **كتاب كشف الغطاء عن حقائق التوحيد**، تح: د أحمد بكير، ط1، تونس: مطبعة الإتحاد العام التونسي للشغل، 1964، ص 199.

[5]- الانفال، الآية:17.

[6]- ابن عربي: الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 697.

والمعراج، فالأب الروحاني على التمام هو النبي ﷺ، ونحن في بعض لكون كاملين، والتكاليف الشرعية تكمل الصورة الروحانية، ولهذا جعلت الصلوات الخمس على عدد الحواس الخمس، فليحرص على أن تكون الصورة كاملة ليفرح بها أبونا آدم."[1]

ويوضح ابن عربي أن للإنسان ولادة أولى تكتمل بالحواس، وأخرى لا تكتمل إلا بالاشتغال بالتكاليف المشروعة، وفي هذا تأكيد على الجمع بين الظاهر والباطن، والشكل و الصورة.

وكما أقام "الشيخ الأكبر" موازاة محورها الرقم خمسة، فإنه يقيم أيضا هذه الموازاة على الرقم (ثمانية)؛ ذلك لأن هذا الرقم يشير إلى عدد "الصلوات المفروضة فرضا وسننا مؤكدة، بين النافلة والفريضة ...، وهي الصلوات الخمس، والوتر من الليل، والجمعة، والعيدان، والكسوف، والاستسقاء، والاستخارة، والصلاة على الجنائز ".[2]

أما يقابل هذا فهو الأعضاء المكلفة للإنسان، وكذلك الذات الإلهية مع نسبها المعبر عنها بالصفات، وهي: الذات والحياة والعلم والإرادة والكلام والقدرة والسمع والبصر، وأما الأعضاء المكلفة أعني التي يفعل بها الإنسان ما كلف أن يفعله أو يتركه، فهي ثمانية: الأذن والعين واليد والبطن والفرج والرجل والقلب.[3]

والمقارنات السابقة تبين أهمية التكاليف المشروعة في تكميل الإنسان، والارتقاء به نحو الأعلى حتى يصل الإنسان إلى مقام القربة، وذلك غاية العبادة.

9-2-2- المعاني الذوقية للصلاة:

وبعدما بينا الاتجاهات العامة لشعيرة الصلاة، لا بأس أن نستجلي بعض تفسيراته لأركانها.

يقول ابن عربي عن رفع الأيدي بالتكبير: " وأما اعتبار العارف في ذلك فإن رفع الأيدي يؤذن بأن الذي حصل له فيها قد سقط عند رفعها، فكأن الحق يقول معلما: إذا وقفت بين يدي فقف فقيرا، محتاجا، لا تملك شيئا، وكل شيء ملكتك إياه فارم به، وقف صفر اليدين ".[4]

وأما النية التي هي للعمل بمثابة الروح للجسد، وهو ما كان ملحظا للعارف ابن عطاء الله السكندري فقال: " الأعمال صور قائمة وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها "[5]

فقد ربطها ابن عربي بالصلة المباشرة بين الحق والعبد، وهذا ما وضحه بقوله:"ملائكة العروج

---

[1]- **شجون المشجون**، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 1451 تصوف طبعت لوحة رقم 8.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي (مرجع سابق)، ج6، ص 50-51.

[3]- المرجع نفسه، ج6، ص 50.

[4]- المرجع نفسه، ج6، ص 367-368.

[5]- بولس نويا، ابن عطاء الله و نشأة الطريقة الشاذلية، (مرجع سابق)،ص89.

بالأعمال تصعد بعمل العبد، وهي تستقبه، فيقبل منها ويكتب في عليين، وتصعد بالعمل، وهي تستكثره، فيقال لها: اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه، فإنه ما أراد به وجهي، ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء﴾[1]، فلو علمت الحفظة ما في نية العبد ما ورد مثل هذا الخبر، فالنية في الأعمال لا تكون من العبد إلا من الوجه الخاص، ولهذا لا يعلمه من العامل إلا الله "[2].

وأما التكبير فيقول عنه: " تكبير الله واجب على كل حال، ولكن من شرطه مشاهدة الإنسان نفسه، فإن لم يشاهد إلا الله، ولم ير لغير الله عينا فلا يجب التكبير "[3].

أما القيام في الركوع فهو عبارة عن حركة مستقيمة، وهي أكمل في الإنسان، ولا يضاهي هذه الحركة في الصلاة إلا السجود، ولما كانت الصلاة هي المصروف المركب لجميع حركات الكون كلها كانت مشتملة على هذه الكيفية، وهي أشبه في هذا بالألف الذي يعد أصل الحروف، والواحد الذي هو أصل الأرقام، وقد عبر عن هذه الحقيقة بقوله: " ولما كان القيام يشبه الألف من الحروف الرقمية، وهو أصل الحروف اللفظية، وعنه ظهرت جميع الحروف بانقطاعه في مخارجها من الصدر إلى الشفتين، وهو الجامع لأعيان الحروف، وأعيان الحروف مراتبه ومنازله في خروجه وسفره من القلب الذي هو عالم الغيب، كان القيام جامعا لأنواع الهيئات وأصولها من ركوع وسجود وجلوس "[4].

وتعد قراءة الفاتحة في القيام مثالا لما يعرضه ابن عربي عن صلاة العارفين، ويؤكد ابن عربي أن كمال الحق يظهر في تحصيل النصف من الصلاة، ويظهر كمال العبد في تحصيل النصف الآخر، ونعني كمال عبوديته، لأنه لو حصل الصلاة كلها لاستحود على أوصاف الرب، وهذا محال على العبد، ومادامت الصلاة مشاركة بين الله والعبد، فلا بد أن تقوم على حوار داخلي بين العبد والرب، وهذا ما أرشد إليه الحديث القدسي: " قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل ... إذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين، قال الله: حمدني عبدي، وإذا قال الرحمن الرحيم: قال الله: أثنى علي عبدي، فإذا قال: مالك يوم الدين، قال الله: مجدني عبدي، وإذ قال: إياك نعبد وإياك نستعين، قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: اهدنا صراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: هذا لعبدي، ولعبدي ما سأل "[5].

---

[1] - البينة، الآية: 05.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج4، ص 187.

[3] - المرجع نفسه، ج1، ص 411.

[4] - ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 414.

[5] - رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة في كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة انظر: الإمام مسلم: الجامع الصحيح، (مرجع سابق)، ج2، ص 8-9.

ويبدو أن ابن عربي يقسم الفاتحة ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: وتبدأ بقول العبد: بسم الله الرحمان الرحيم، وتنتهي بقول العبد مالك يوم الدين، وهذه المرحلة فيها ثناء وتمجيد من قبل العبد نحو الله، وعلى العبد أن لا ينسى رد الخلق المعنوي المناسب لكل آية، وهذا ما أشار إليه في قوله: " وإجابة الحق هذا العبد من حيث هو نحب هذا العبد ... ".[1]

ويؤكد ابن عربي أن هذا القسم ليس فيه اشتراك، لأنه يشتمل على ذكر مجموعة صفات خاصة بالحق.

وأهم ما فيه تنبه النفس لذكر الله للعبد حين يجيبه في سؤاله.[2]

أما المرحلة الثانية: فتبدأ بقول العبد: " إياك نعبد وإياك نستعين "، وهذا القسم محل اشتراك بين العبد والرب، أو بين السائل والمسؤول، وهذا مشهد خيالي برزخي، لأنه وسط بين مرحلتين.

وبالإضافة إلى أن هذه الآية عبارة عن مناجاة قائمة على التدبر لمعنى ما يقرأ، وتخيل للحق في قبلة المصلي[3]، وبهذا تصير الصلاة مشاركة واتصال، وإلى هذه الحقيقة أشار صوفينا في شعره:

فيحمـــــدني وأحمـــده ويعبـــدني وأعبـــده[4]

فالحمد والعبادة متبادلان بين الحق والخلق، فالحق يحمد الخلق ويعبده بإفاضة الوجود عليه، والخلق يحمد الحق، ويعبده بإظهاره كمالاته في الوجود الخارجي، والمراد بالحمد والعبادة أن كلا من الحق والخلق يخدم الآخر ويطيعه، فالحق يفيض الوجود على الخلق، والخلق يظهر للعيان كمالات الحق، والخلق يطيع الحق فيما أمر به، والحق يطيع الخلق بمنحه الوجود الخاص الذي تطلبه عين الموجود.[5]

وفي هذا الاشتراك بين العبد والرب في قوله تعالى: "نعبد " و "نستعين" أكبر دليل على وجود الأنيتين، وهذا ما أكده بقوله: " وهو فرقان من حيث تميز العبد من الرب مما اختص به في القراءة من الصلاة "[6]، وهذا ما يدحض ما ذهب إليه عفيفي[7] من أن ابن عربي يلغي الثنائية مطلقا بين العبد والرب.

أما المرحلة الثالثة : فتبدأ بقول العبد: "اهدنا الصراط المستقيم" إلى آخر السورة.

وهذه المرحلة خاصة بالعبد عن افتقار العبد إلى الهداية إلى الصراط المستقيم، يقول عفيفي: "وإذا فسرنا الصراط المستقيم كما فسره في قص هود وغيره بأنه: صراط الوجود الذي يسير عليه كل

---

[1]- المرجع السابق، ج2، ص 354؛ و ينظر في هذا المعنى الدهلوي، حجة الله البالغة، (مرجع سابق)، ج2، ص 67.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج1، ص 222، و ينظر أيضا، ج2، ص 340.

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص 340.

[4]- المرجع نفسه، ج1، ص 83.

[5]- المرجع نفسه، ج2، ص 65-66.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 492.

[7]- المرجع السابق، ج2، ص 66.

شيء، ظهر معنى العبودية والافتقار، لا في الإنسان وحده، بل في الخلق أجمع، إذ الخلق من حيث أن له صفة الإمكان مفتقر إلى الحق يمنحه الوجود، فكأنه يتوجه إليه على الدوام ويسأله بلسان حال افتقاره أن يمنحه الوجود ويهديه إلى صراطه.

فإذا انتهت هذه المناجاة، وصدق فيها العبد، وكان حاضر القلب مع ربه. رآه وتجلى له في قلبه ".[1]

أما الركوع فهو يمثل عند ابن عربي مرحلة وسطى بين القيام والسجود، بل يذهب أبعد من ذلك حين يعتبره رمزا للحال، أو عالم الخيال الذي يجمع ويفصل.[2]

أما السجود فهو نقطة الابتداء عند صوفيتنا، وأحد الحقائق الأساسية لفلسفته حتى ذهب أحد الباحثين الجادين أن فلسفة ابن عربي يمكن اعتبارها فلسفة في السجود[3].

ويقول هذا الباحث أن السجود يمثل بمعانيه الرمزية عند ابن عربي أفضل أعمال الصلاة: " إذ فيه تتم العبودية لله سبحانه وتعالى، وهو دواء خلق الإنسان على الصورة، وهو نقطة الالتقاء بين العبد وحضرة الحق تتم فيها المشاهدة والمعرفة عن طريق أنوار عبودية القلب، و"نور الربوبية "، وهي حالة العلم بالأصول الكونية ".[4]

ويؤكد ابن عربي أن العبودية مصاحبة لجميع أشياء العالم، ويسميها "العبادة الذاتية"، ولعله استوحى هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾[5].

ومن نتائج هذا السجود المعرفة الحقة بالله، وهو مقام "سهل بن عبد الله التستري". وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " فلا حالة أشرف من حالة السجود، لأنها حالة الوصول إلى علم الأصول، فلا صفة أشرف من صفة العلم، فإنه معطي السعادة في الدارين.[6]

وهذا ما أكده في موضع آخر من كتبه فقال: " يا أخي العبدية ارفع من المعية، والمعية طريق وغايتها يا أخي "لي" و"بي" مقامان رفيعان، وأرفع منها عزته وجلاله.[7]

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج3، ص 342-343؛و ينظر أيضا ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 422-426.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 427.

[3]- محمد مصطفى، الرمزية عند ابن عربي، (مرجع سابق)، ج1، ص 284.

[4]- المرجع نفسه و الصفحة.

[5]- الرعد، الآية: 15.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 102.

[7]- ابن عربي، الكتب، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق)، ص86.

والحق أنه لا حديث عن الإنسان في فلسفة ابن عربي دون تحقق مقام العبودية حقة لله، وهذا ما جعله يقول: " ولو طغى — أي الإنسان — ما وقع به الأنس ".[1]

أما عن التشهد فيقول: " التشهد على الحقيقة معناه الاستحضار، فإنه تفعل من الشهود، وهو الحضور، والإنسان مأمور بالحضور في صلاته فلا بد من التشهد ".[2]

ويطول بنا الأمر لو استعرضنا كل ما قاله "الشيخ الأكبر" في أسرار الصلاة ولطائفها، ومن أراد أن يستزيد فعليه بكتابي "الفتوحات المكية"[3]، وكتاب " التنزلات الموصلية"[4]، وهما كتابان متداولان، ومطبوعان.

والحقيقة أن فعل الصلاة عند ابن عربي عبارة عن فعل إدراكي يتجه نحو الحق، كما أنه يعكس حقيقة الإيجاد.

9-3. الزكاة:

الزكاة ركن هام من أركان الدين، ويأتي ذكرها كثيرا مقترنا بالصلاة لما لها من أهمية في دين الإسلام، ولذا أولاها الصوفية العارفون بمزيد بيان، وابن عربي كعادته يحاول أن يكشف لنا بعض المعاني الذوقية التي استفادها من هذه الشعيرة؛ فهي عنده برهان، كما كانت الصلاة نورا، وذلك لما شملت عليه النفس من الشح الذي يفسره "الشيخ الأكبر" بالإمكان احتياجا مطلقا، وهذا ما بينه بقوله: " واعلم أن النفس قد جبلت على الشح، قال تعالى: ﴿ **وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا** ﴾[5]، وقال أيضا: ﴿ **وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ** ﴾[6]، وسبب ذلك أنه ممكن، وكل ممكن فقير بالأصالة إلى مرجح يرجح له وجوده على عدمه، فالحاجة ذاتية".[7]

ولكن ابن عربي لا يكتفي بهذا فحسب، بل نجده يذهب إلى أبعد من هذا حين يقيم علاقة بين الزكاة و التوحيد لقوله بإسناد الأفعال إلى الله تعالى، و أنه لا فاعل ولا مريد على الحقيقة غيره.

ومادام الأمر على هذا النحو فعلى الإنسان أن يتطهر من هذه الدعاوى الكاذبة، سواء في دعوى

---

[1] - المرجع السابق، ج2، ص 643.

[2] - المرجع نفسه، ج1، ص 427.

[3] - انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج2، ص 386-544.

[4] - انظر: ابن عربي، التنزلات الموصلية، (مرجع سابق)،، ص 203-241.

[5] - المعارج، الآية:21.

[6] - التغابن، الآية:16.

[7] - ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 580.

امتلاك المال الذي هو في الحقيقة مال الله، قال تعالى:﴿لله ما في السّماوات وما في الْأَرْضِ﴾[1]، وقوله في سورة المائدة:﴿لله مُلْكُ السَّمَاوَاتِ والْأَرْضِ وما فيهنّ﴾[2]. والإنسان خليفة الله في الأرض، مكلف بإدارة هذه الملكية في سبيل الله، فليس عليه أن يبذره أو يكدسه، أو يبخل به عمن يستحقه لأن المال مال الله وهو مستخلف فيه فقط، قال تعالى:﴿وأنفقوا ممّا جعلكُمْ مُسْتخْلفين فيه﴾[3].

أو في دعواه نسبة الأفعال إليه خلقا أو كسبا، وهذه دعاوى يحاسب عليها الإنسان، ومن ثم أوجب عليه الشارع الزكاة في المال حتى يتطهر من الشح ويصح ابن عربي الأشعرية والمعتزلة بإخراج الزكاة المناسبة لقولهما في نسبة الأفعال، وفي هذا المعنى يقول:" والأفعال والأعمال إذا لم تنسب إلى الله، فقد أبعدت عن الله، فوجبت الزكاة فيها، وهو ما لله فيه من الحق ... والزكاة واجبة على المعتزلي من حيث اعتقاده خلق أعمال العباد لهم، والأشعري تجب عليه الزكاة لإضافة كسبه في العمل إلى نفسه ".[4]

وهذا ما أكده بقوله: " فالأشياء كلها ملك لله وجودا، وللعبد بحسب الحال ".[5]

ولا يفوت ابن عربي أن ينتبه إلى الأصناف التي تخرج فيها الزكاة فيقول:" إن هذه الأصناف قد أحاطت مولدات الأركان، وهي المعدن والنبات والحيوان، وما ثم رابع، فافترض الله الزكاة في أنواع مخصوصة من كل جنس لطهارة الجنس، فتطهر النوع بلا شك من الدعوى التي حصلت فيه من الإنسان بالملك، فإن الأصل فيه الطهارة حيث أنه ملك لله مطلقا ".[6]

9- 4- الصوم:

الصوم ركن من أركان الإسلام، وتحتل هذه العبادة أهمية كبرى فيه، لأنها سر خاص بين العبد وربه، وهذه الأهمية فرضها الله على الأمم الخالية، قال تعالى:﴿يا أيُّها الّذين آمنُوا كُتب عليْكُمْ الصّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلّكُمْ تَتّقُونَ﴾[7].

وابن عربي كعادته يجمع بين الظاهر والباطن: فهو لا يكتفي بالصيام الحسي الذي يعني الكف عن الأكل والشرب والجماع من الصبح حتى المغرب مع النية، وإنما يضيف إليه صيام النفس والقلب عن طلب الأجر المادي والروحي فيما عدا الحق سبحانه؛ أي ما يسميه صوفيتنا "الصوم عن الأكوان"،

---

[1]- البقرة، الآية:284.

[2]- المائدة، الآية:120.

[3]- الحديد، الآية:57.

[4]- ابن عربي: الفتوحات المكية،(مرجع سابق)، ج1، ص 595.

[5]- المرجع نفسه، ج1، ص58.

[6]- المرجع نفسه، ص 559.

[7]- البقرة، الآية:183.

فيحافظ الصائم على هذا، فإن فيه إيثارا للحق على نفسه فيحاربه عسى قدر يؤثر به، وهو الله تعالى، فمن راعى ربه عز وجل راعاه الله تعالى فقال:" الصوم لي وأنا أجزي به"[1].

وصوفينا في هذا النص يريد أن يثير علاقة الصوم بالحق، حيث إنه يورث الصائم "صفة الصمدانية"، وقد تحدثنا عنها سابقا عند حديثنا عن أركان بيت الولاية لما تعرضنا إلى "قضية الجوع".

ولا يفوت ابن عربي كعادته أن يؤصل لهذه المعاني مما ورد في الحديث الصحيح: " الصوم جنة "[3]، ويفسر الشيخ جنة بمعنى وقاية وستر، حيث دخل الصيام في الأعمال المستورة التي لا يعلمها إلا الله، ومن ثم فالعلاقة في الصوم هي علاقة خاصة بين الخالق والمخلوق، لا يطلع عليهما سواهما.[4]

ويلحظ الشيخ في الصوم أنه عبادة ذات وصف سلبي، إذ هو في الحقيقة ترك، ومن ثم أدرك الشيخ أن هذه العبادة لا مثل لها كما أرشد إلى هذه الحقيقة الحديث القدسي:" كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي وأنا أجزي به".

يقول ابن عربي:" ولما نفى الرسول ﷺ المثلية عن الصوم، كما ثبت فيما تقدم ..والحق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5] لقي الصائم ربه عز و جل بوصف ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فرآه به ..، ومن كان الحق بصره عند رؤيته ومشاهدته، فما رأى نفسه إلا برؤيته "[6].

9-5- الحج:

الحج في اللغة: القصد، أو التوجه[7]، إلا أن الاستعمال الجاري لها قد اقتصر على التوجه إلى الكعبة المشرفة لأداء أفعال مخصوصة[8].

والحج عند ابن عربي لا يقتصر على السفر الحسي، بل ينبغي أن يصاحب ذلك سفر الروح إلى أعلى

---

[1]- رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة في باب فضل الصيام كتاب الصيام. انظر: الإمام مسلم، الجامع الصحيح، (مرجع سابق)، ج3، ص 157-158.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج، ج1، ص 648 649.

[3]- "الصوم جنة" جزء من الحديث السابق و هو: " كل عمل ابن آدم له إلا الصيام فإنه لي و انا أجزي به، و الصيام جنة، فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث يومئذ و لا يصخب .."

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي (مرجع سابق)، ج9، ص 103.

[5]- الشورى، الآية:11.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج، ج9، ص 102 -103.

[7]- ابن منظور، لسان العرب، (مرجع سابق)، مادة حج، ابن عربي، **عنقاء مغرب الأولياء وشمس المغرب**، ط1: القاهرة: مكتبة و مطبعة محمد علي الصبيح (د-ت) ص8.

[8]- د- وهبة الزحيلي، **الفقه المالكي الميسر**، ط1، دمشق: دار الكلم الطيب 2000م، ج1، ص 277.

عليين، وهذا ما بينه بقوله: " النفس تريد الحج إلى الله، وهو النظر إلى معرفة الله بطريق الشهود".[1]

ويذكر في اعتبار المزدلفة: " المزدلفة: اسم قرب، والعمل فيها قربة، فمن فاته منفة القرب في محل القربى فما حج، فإن الحج نشأة كاملة من هذه الأفعال، فهي له كالصفات النفسية للموصوف"[2]، و"الكعبة المشرفة"، أو "بيت الله الحرام" ترمز عنده للقلب الإنساني محل الواردات والتجليات الإلهية وطواف الأسماء الحسنى به، وبخاصة أنه ورد في الأثر المروي:" لم تسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن"[3]، ولما كانت الكعبة بهذه المثابة كان محل تأمل عميق من طرف ابن عربي.

وهي عند صوفيتنا تشير إلى مركز دائرة الوجود أو إلى نقطته، وعندها ينتهي سير السائرين، حيث يخرج الصوفي عن أوصافه التي ليست إلا سجنا "الفناء" ليتحقق بعدها"بالبقاء" الذي هو غشيان رحمة إلهية على ذلك العبد فيصير ناطقا بالحق، متصرفا بالحق سامعا بالحق من غير حلول ولا اتحاد حتى لا تضيع معالم التمييز بين العبد والرب.

ويسمي "الشيخ الأكبر" هذا المقام الإلهي بمقام الجمع بين الضدين أو المقام المحمدي.

وعلى هذا يمكن أن نفهم قول ابن عربي بأن فتح مكة هو رمز الوصول، ولا هجرة بعد الفتح، فإنه ما ثم إلى أين.

ويبدو أن ابن عربي قد استوحى من طول ارتفاع البيت الذي يصل إلى سبعة وعشرين ذراعا، يضاف إليهم ذراع التحجير الأعلى فيصير ثمانية وعشرون ذراعا، وهي عدد أبواب كتابه الرمزي الذي عمل على توطيد شهرته في العالم الإسلامي، أعني "فصوص الحكم" إذا اعتبرنا ذراع التحجير هو "الفص المخفي" في بطون الكتاب إذا وافقنا أحد الباحثين بأن هناك فص مستورا سماه بفص "رفيع الدرجات ذو العرش"[4].

وكعادة ابن عربي فإنه يعقد موازاة تامة بين هذه المقادير، وبين "منازل القلب التي تقطعها كواكب الإيمان السيارة لإظهار حوادث تجري في النفس المضاهي لمنازل القمر والكواكب السيارة لإظهار الحوادث في العالم العنصري سواء حرفا حرفا ومعنى معنى".[5]

ولأمر ما تحدث "الشيخ الأكبر" عن علاقة القمر بالإنسان الكامل[6]، ولعل ذلك بسبب المناسبة

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 673.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص 718.

[3]- ابن تيمية، **أحاديث القصاص**، تح: محمد الصباغ، ط1: بيروت، المكتب الإسلامي، 1392هـ، ج1، ص1، والحوت، أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب (مرجع سابق) ج1، ص 1290، والزركشي في الأحاديث المشتهرة (مرجع سابق) ج1، ص 135.

[4]- مفتاح عبد الباقي، مفاتيح فصوص الحكم لابن عربي: (مرجع سابق)، ص19.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 666.

[6]- المرجع نفسه، ج3، ص 111، و أيضا، ج4، ص 396.

الحاصلة بين الحديثين: " إن الله خلق آدم على صورته"[1]، وحديث: " سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته "[2]، والله أعلم.

كما كانت بينه وبين الكعبة مراسلات وتوسلات دائمة ذكر بعضا منها في كتابه "تاج الرسائل ومنهاج الوسائل" [3]، والكتاب يحتوي على ثمانية رسائل؛ ربما لأجل السبعة الأشواط، كما ذكر ذلك في كتابه "الفتوحات المكية".[4]

أما السعي بين الصفا والمروة، فهو سعي إلى الله للمشاهدة، ولتحصيل نتائج الصفات السبعة المشهورة، بالإضافة إلى ما تشير إليه الصفا والمروة من الثبات والخشية والحياة السارية، وهذا ما أكده بقوله:" فقال الساعي من الصفا والمروة، وهي الحجارة، ما تعطيه حقيقة الحجارة من الخشية والحياة والعلم بالله، والثبات في مقامهم ذلك، فمن سعى وجد مثل هذه الصفات في نفسه حال سعيه، فقد سعى، وحصل نتيجة سعيه فانصرف من مسعاه حي القلب ذا خشية من الله عالما بقدره، وما له ولله، وإن لم يكن كذلك فما سعى بين الصفا والمروة.[5]

أما الوقوف بعرفة فيمثل عند صوفينا ذروة هذه الشعيرة وسنامها، وقد ورد في الحديث الصحيح: " الحج عرفة".[6]

ويحاول ابن عربي كعادته أن يستنفذ كافة دلالات المعنى اللغوي للفظ "عرفة" فيقول: إنها تعرف على الحق، وهذا ما بينه بقوله: " فيعطيه مسجد عرفة المعرفة بنفسه ليكون له ذلك سلما إلى معرفة ربه فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي سجد له[7]، إنه تعرف على الله سبحانه و تعالى مصدر الخير كل الخير، ومصدر النعمة كل النعمة، ومصدر الكمال على المعنى الصحيح للكمال الإنساني، إن الذي يتعرف على الله، يصبح من الكمال الإنساني في الذروة.

وما كانت طريقة التعرف على الله في يوم من الأيام: قراءة كتب النظار والمتكلمين والفلاسفة،

---

[1]- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[2]- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[3]- ابن عربي، **تاج الرسائل و منهاج الوسائل**، نشره محمد صبري الكردي، طبع ضمن مجموعة الرسائل، ط1، القاهرة (د ت).

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية (مرجع سابق)، ج1، ص 700.

[5]- المرجع نفسه، ج1، ص 710.

[6]- رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن يعمر و قال عنه حديث حسن صحيح، انظر: المبارك فوزي، **تحفة الأحوذي بشرح سنن الترمذي**، كتاب التفسير باب التفسير سورة البقرة: حديث رقم 3158، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 1990م، ج8، ص 253، و ابن خزيمة في الصحيح، كتاب المناسك باب ذكر الدليل على أن الحاج إذا لم يدرك عرفة قبل طلوع الفجر من يوم النحر فهو فائت الحج غير مدركه، حديث رقم 2822، ج4، ص 257.

[7]- المرجع السابق، ج1، ص 712.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وهي مشوبة بأحكام الوهم والظن، بل والتناقض والتضاد.

وإنما سبيل التعرف إلى الله: توبة نصوح واستجابة مخلصة وطواف بالبيت في خيرانة وانتهال، وسعي متواصل بين الصفا والمروة، وإن شئت قلت اعتبارا من الباطن إلى الظاهر، ومن الظاهر إلى الباطن، فإذا ما تزكت النفس بكل ذلك يفيض الله سبحانه وتعالى من لدنه على عبده يعرفه به، فيتعرف عليه، ويلتزمه ويقف عنده وينتهي إليه، ﴿إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾[1].

وليس هناك منتهى دون الله سبحانه وتعالى، وكل ما يبدو دونه فهو منتهي زائف مضلل، أما المنتهى الحق: فهو الله سبحانه وتعالى:﴿رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾[2].

والواقع أن ابن عربي قد توسع في المعاني الصوفية لأركان الإسلام توسعا ملفتا، كان مدعاة للإعجاب به، وربط كل ذلك بأحكام فقهية، وتحليلات دقيقة مستفيضة، لا يدانيه في ذلك أحد من المتقدمين أو المتأخرين، وهو عمل يحتاج إلى التثمين والتعميق والإثراء لو وجد المتعهدين من أولي الفضل.

ثانيا: الأحوال:

الحال: معنى يرد على القلب من غير تكلف ولا اكتساب، والأحوال: هي المواهب الفائضة على العبد من ربه، وإن شئت قلت هي النتائج الذوقية للمقامات كالشوق، والقبض والبسط والهيبة إلخ، وقد ينقسم الواحد منها إلى مقام وحال، ولكنه ليس مكتسبا بضرب من المجاهدة والرياضة لأنه منحة من الحق، وهذا ما عبر ابن عربي بقوله: " الأحوال نتائج أذكار القلوب "[3].

والفرق الأساسي بين الحال و المقام: أن الأحوال لا تدوم، وإذا دامت تحولت من حال إلى مقام، وهذا ما بينه الطوسي بقوله: " وأما معنى الأحوال فهو ما يحل بالقلوب، أو نحل به القلوب من صفاء الأذكار، وقد حكي عن الجنيد رحمه الله أنه قال: " الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم .... وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات "[4].

ولما كانت الأحوال مواهب فإنها لا تنحصر تحت عدد، لأن هبات الله لا تنحصر، والأحوال متصلة بكلمات الله التي ينفذ البحر دون أن تنفد، ومن تلك الأحوال المراقبة والصدق والقرب والخوف والرجاء والحب والفناء والبقاء.

1- **المراقبة:** والمراقبة عند صوفيا من أوصاف الحق سبحانه، ومعناها: أن الله يرقب جميع

---

[1]- النجم، الآية:42.

[2]- الممتحنة، الآية:04.

[3]- ابن عربي، العبادلة (مرجع سابق) ص63.

[4]- السراج الطوسي، اللمع، (مرجع سابق) ص67.

الموجودات، ليحفظ عليها استمرار بقائها، بما يمدها به من خلق متجدد في كل آن، وذلك بخلق أسباب الوجود لها، وفي هذا المعنى المراقبة نعت إلهي بنا فيه شرف، قال تعالى:﴿**وكان الله على كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا**﴾ [1] و هو قوله:﴿**وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا**﴾ [2] يعني السماوات، وهو العالم الأعلى، والأرض، وهو العالم الأسفل، وما ثم إلا أعلى وأسفل، وهو على قسمين: عالم قائم بنفسه، وعالم غير قائم بنفسه، فالقائم بنفسه جواهر وأجسام، وغير القائم بنفسه أكوان وألوان، وهي الصفات والأعراض: فعالم الأجسام والجواهر لا بقاء لهما إلا بإيجاد الأعراض فيهما، فمتى لم يوجد فيهما العرض الذي به يكون بقاؤها و وجودها، تندم، و لاشك ان الأعراض تنعدم في الزمان الثاني من زمان وجودها فلا يزال الحق مراقبا لعالم الأجسام و الجواهر العلوية و السفلية، كلما انعدم منهما عرض به وجوده، خلق في ذلك الزمان عرضا مثله، أو ضده يحفظه به من العدم في كل زمان فهو خلاق على الدوام، والعالم مفتقر إليه تعالى على الدوام افتقارا ذاتيا من عالم الأعراض والجواهر، فهذه مراقبة الحق خلقه لحفظ الوجود عليه، وهذه هي الشؤون التي عبر عنها في كتابه أنه ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾ [3].

وليس لمعنى مراقبة الله لجميع الموجودات سوى أنه ممد لها بمعنى الإيجاد والإمداد؛ إذ كل ما في الكون مفتقر إليه عز و جل، وهذا المعنى دلا شك ينبي عن شعور غامر بهيمنة الله على الكون.

ولمراقبة الله أيضا معنى آخر وهو: أنه سبحانه يرقب أفعال المكلفين من أفعال وأقوال وأحوال، ليجريهم عليهم الجزاء الوفاق، فهو سبحانه لا تأخذه سنة ولا نوم، وهذا ما أكده بقوله: " ومراقبة أخرى للحق في عباده، وهي نظره إليهم فيما كلفهم من أوامره ونواهيه، ورسم لهم من حدوده، وهذه مراقبة كبرياء ووعيد" [4].

ولا يخفى أن تفسير ابن عربي لمراقبة الحق سبحانه بهذا المعنى السابق، يقوي في نفس العبد شعوره بضرورة التزامه للشريعة، ويذكر ابن عربي أن السالك لطريق الله مطالب بالاستقامة وهو يحددها بأن تكون: "الحركات والسكنات على الطريقة المشروعة، والصراط المستقيم: هو الشرع الإلهي والإيمان بالله رأس هذا الطريق، وشعب الإيمان منازل هذا الطريق التي بين أوله وغايته، وما بين المترلتين أحواله وأحكامه". [5]

---

[1]- الأحزاب، الآية: 52.

[2]- البقرة، الآية: 255.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2: ص 208.

[4]- المرجع نفسه و الصفحة.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2، ص 218.

وقد آثرنا إيراد هذا النص للرد عن تلك المزاعم التي رددها كل من "ابن تيمية"[1]، و "ابن الأهدل"[2] من أن ابن عربي يقول بإسقاط التكاليف الشرعية.

وسيرة ابن عربي وحياته تبطل هذا الزعم، إذ يذكر عن نفسه أنه حيي في حالة ذهوله وغياب عقله بقي محفوظا عليه اتباعه للشرع.[3]

وما بنا حاجة إلى إيراد جملة من النصوص الأخرى لنؤيد بها دعوانا، إذ كتب ابن عربي مشحونة بتعظيمه للشرع، وتوقيره لصاحب الرسالة –صلوات الله و سلامه عليه–.

ولكن هي شنشنة العلماء والرغبة في التنفير منه، إذ لو كان ابن عربي ممن يستحل الخروج ما قال الذهبي وهو من خصوصه:" ولابن عربي توسع في الكلام، وذكاء، وقوة حافظة، وتدقيق في التصوف، وتواليف جمة في العرفان، ولو لا شطحات في كلامه وشعره لكان كلمة إجماع، ولعل ذلك وقع منه في حال سكره وغيبته، فنرجو له الخير"[4].

وأما مراقبة العبد لله، فهي تعني شعوره بهيمنة الله الكاملة على جميع الموجودات، حين النظر إليها، فالله سبحانه بإحكام صنعته ظاهر في جميع الأشياء، وهو معنا أينما كنا، وهو آخذ بنواصينا، فينبغي ألا تغيب من مراقبته قلوبنا، قال ابن عربي:" فإن الشرع قد حدد كما ينبغي لجلاله، فهو معنا أينما كنا، وهو على العرش استوى، وهو في الأرض يعلم سرنا وجهرنا، وهو في السماء كذلك، ويتزل إليها، وهو الظاهر في كل مظهر من الممكنات، فقد علمنا هذا القدر منه، فراقبه عن هذا الحد، فمراقبتنا الأشياء هي عن مراقبتنا إياه، لأنه الظاهر من كل شيء".[5]

والمراقبة الثانية عند ابن عربي هي مراقبة الحياء والتعظيم، قال تعالى: ﴿ **أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى** ﴾[6]، فهو يراقب رؤيته، وهي تراقبه، فهو يرقب مراقبة الحق إياه، فهذه مراقبة المراقبة، وهي مشروعة".[7]

ولا يخفى إن من كانت المراقبة حاله مع الله، عبده كأنه يراه، فكان بذلك في مرتبة الإحسان.

هذا الإنسان الذي عليه أن يراقب باطنه، كما يرقب ما حوله ليرى آثار الله وعظمته المتجلية في هذا كله، فيزداد يقينه بربه، وهذا ما بينه بقوله:" والمراقبة الثالثة هي: أن يراقب قلبه ونفسه، الظاهرة

---

[1]- ابن تيمية، مجموعة الرسائل و المسائل، (مرجع سابق) ج2، ص 72.

[2]- ابن الأهدل اليمني، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد، (مرجع سابق) ص234.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 250.

[4]- الذهبي، تاريخ الإسلام: (مرجع سابق)، ص 381.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 208 -209.

[6]- العلق، الآية: 14.

[7]- المرجع السابق، ج2، ص 209.

والباطنة، ليرى آثار ربه فيها: فيعمل بحسب ما يراه من آثار ربه، وكذلك في الموجودات الخارجة عنه، يرقبها ليرى آثار ربه فيها منها، وهو قوله: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾[1]، وهذه المراقبة تعلق بالحق إذ لا فاعل إلا الحق".[2]

وهذا النوع من المراقبة الذي هو التأمل في النفس والعالم، دعا إليه القرآن الكريم في العديد من آي الذكر، وهو من شأنه يقوي صلة العبد بالله، والمراقبة بهذه المعاني حال سام، يكون فيها العبد حاضر القلب مع الله في جميع الأوقات، معتبرا بكل ما يصل إليه عن طريق حواسه، من آثار الكون، حريصا في نفس الوقت على أن يزن سلوكه بميزان الشرع، وفي هذا المعنى يقول:" والمراقبة دوام المراعاة بحيث أن لا يتخللها وقت، لا يكون العبد فيه مراقبا، فاعلم ذلك وتحققه: تعلم شؤون ربك في نفسك، وما يدركه من الموجودات بصرك، وما يصل إليه فكرك وعقلك، وما يشهدك في مشاهدتك، وما تطلع عليه من الغيوب في كونك أو حيث كان، ومن هنا تعرف خواطرك، وللمراقبة جاءت الموازين الشرعية، وهي خمسة موازين: الفرض والندب والإباحة والحظر والكراهة"[3].

ولو اطلع ابن تيمية ومن شايعه في رأيه على هذا كله لكان أصح حكما وأصوب رأيا بدلا من أن يرميه بما تنزه عنه صغار مريديه.

2 ـ الصدق:

أما الصدق فهو عند صوفيتنا صلابة في الدين، والموصوف به صاحب دعوى، سيسأل عن صدقه فيها، فإذا صدق فيها نال الكرامة عند الله، وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ﴾[4] فلا تؤثر فيهم أهوال يوم القيامة، بل يخاف الناس وهم آمنون، ويحزن الناس وهم مستبشرون.

هذا حكم الصدق في النطق فكيف في جميع الأحوال؟[5]، وإذا كان هذا جزاء الصادق في الآخرة فإن جزائه في الدنيا أن يكون له الفعل بالهمة؛ أي التأثير في الأشياء، وابن عربي يذكرنا هنا بما قيل لأبي يزيد ما اسم الله الأعظم الذي تتفعل به الأشياء؟ فقال: أروني الأصغر حتى أريكم الأعظم ما هو إلا الصدق؟ اصدق وخذ أي اسم شئت، أسماء الله كلها عظيمة.[6]

---

[1] – فصلت: الآية: 53.

[2] – المرجع نفسه و الصفحة.

[3] – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 209.

[4] – المائدة، الآية:119.

[5] – المرجع السابق، ج2، ص 222.

[6] – ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 222.

وابن عربي يفسر الصدق هنا بأنه: قوة الإيمان، ثم يذكر أن الله تعالى من أسمائه الصادق، فإذا اتصف هؤلاء بالصدق كان لهم مدد من اسمه الصادق، فعندئذ يكون لهم التأثير في الأشياء، والصدق بذاته مؤثر، فحيث ظهر عينه ظهر حكمه، ومن ليست له هذه الحال المؤثرة في الوقت فهو غائب عن صدقه في ذلك الوقت[1].

ولا ريب أن صوفينا حين يوصي المريد بالصدق والاتصاف به حتى يصير سجية له[2]، فإنما يريد أن يلفت انتباهه إلى واحد من أهم المعايير التي ينبغي أن يلزم بها نفسه في سلوكه إلى الحق، لأن الطريق إلى الله محفوف بالمخاطر والمكاره والشهوات، ولا زاد فيها مثل الصدق، ومن ثم وجب على السالك أن يقوم أمره على الصدق في المعاملة والبراءة من الادعاءات الكاذبة، وألا يتظاهر بما لم يتحقق به من المقامات، ولا بما يروقه من الأحوال حتى لا يكون من هؤلاء الذين يتظاهرون بمنازل ليسوا من أهلها، وهؤلاء حرموا بركة الصدق، ووقعوا في مهاوي الضلالة والغرور[3].

3. القرب:

يقول القشيري ما نصه: " أول رتبة في القرب القرب من طاعته والاتصاف في دوام الأوقات بعبادته، وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والتجافي عن طاعته، فأول البعد بعد عن التوفيق ثم بعد عن التحقيق، بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق "[4].

قال ﷺ مخبرا عن الحق سبحانه " ما تقرب إلي المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى يحبني وأحبه، فإذا أحببته كنت له سمعا وبصرا، فبي يبصر وبي يسمع الخبر "، فقرب العبد أولا قرب بإيمانه وتصديقه، ثم قرب بإحسانه وتحقيقه، وقرب الحق سبحانه ما يخصه به من العرفان، وفي الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان "[5].

والله سبحانه قريب من عباده، فهو معهم أينما كانوا أهل الله يشهدون القرب منه سبحانه، فينجلي لهم في أنفسهم، وفي كل شيء، أينما توجهوا، يقول ابن عربي:" قال الله تعالى:﴿ **وَنَحْنُ**

---

[1]- المرجع نفسه و الصفحة.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص 278.

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص 315.

[4]- القشيري، الرسالة في علم التصوف، (مرجع سابق)، ص 42.

[5]- المرجع نفسه، ص42.

﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [1]، فوصف نفسه بالقرب من عباده، والمطلوب بالقرب إنما هو أن يكون صفة العبد، فيتصف بالقرب من الحق اتصاف الحق بالقرب منه، كما قال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ [2]، والرجال يطلبون أن يكونوا مع الحق أبدا، في أي صورة تجلى، وهو لا يزال متجليا في صور عباده دائما، فيكون العبد معه، حيث تجلى دائما، كما لا يخلو العبد من إنيته دائما، والله معه أينما كان دائما، فإنية الحق صورة ما يتجلى فيها، فالعارفون لا يزالون في شهود القرب دائمين، لأنهم لا يزالون في شهادة الصور في نفوسهم، وفي غير نفوسهم، وليس إلا تجلي الحق ".[3]

والقرب من الله عند صوفيا له ألوان متعددة: فهناك قرب من الله بالنظر والفكر، للتوصل إلى معرفته، فمن اجتهد وأوصله اجتهاده إلى معرفته بالله ولو بدليل غير برهاني فهو مأجور، وقرب آخر يكون بالعلم، وقرب آخر قرب بالعمل[4].

وينقسم هذا القرب الأخير إلى قسمين: " قرب بأداء الواجبات، وقرب بالمندوبات في عمل الظاهر والباطن "[5]، وبخاصة أن رسول الله ﷺ قد أخبر عن ربه أنه: "ما تقرب إليه المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب بالنوافل حتى أحبه"[6].

والقرب من الله، ليس سوى ضرب من الترقي بين البشر وعلاقتهم بالله، فهم بعد التزامهم لشريعة، وإتيانهم بالمزيد من النوافل التي هي وسيلة الجميع إلى القرب من الله، ثم يترقى الحال بالبعض إلى المشاهدة وذلك بالتجلي لهم في كل موجود، وإلى هذا وقعت الإشارة "فبي يسمع، وبي يبصر" فإذا أفناك عنك أبقاك به، ومن كان في الله تلفه كان على الله خلفه، كما يقول المتصوفة.

وحقيقة هذا القرب أن يشاهد العبد عظمة الله في كل شيء أو هيمنته على كل شيء من حيث حقيقته المعنوية لا الحسية بدليل:" كنت سمعه وبصره" وهي القوى الإدراكية، ولم يقل أذنه أو عينه.

4-5- الخوف والرجاء:

ومن المصطلحات التي لها دلالتها عند الصوفية: القبض والبسط، والهيبة والأنس، وهذه الأحوال الذوقية تؤدي وظيفتها في تكامل الشخصية الخلقية للصوفي على نحو تتعادل به قواه الروحية

---

[1]- ق: الآية: 16.

[2]- الحديد، الآية: 04.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 558.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 559.

[5]- المرجع نفسه و الصفحة.

[6]- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

والنفسية، ويتضح ذلك عند حديثه عن حالي الخوف والرجاء، وإن كان ميله إلى الخوف أكثر وعنايته به أشد، وذلك لأن به يبدأ السير والسلوك إلى ملوك الملوك، ثم يتبعه الرجاء حتى لا تؤدي شدة الخوف إلى ذهاب العقل، أو فساد القوى، أو الإحساس بالإحباط والقنوط الذي يمنع عن مواصلة السفر، وبذلك يتساوى خوفه ورجاؤه ثم يستعمل كلا منهما في موضعه المناسب فأحيانا يغلب الخوف و أحيانا أخرى يغلب حال الرجاء وبخاصة في وقت الاحتضار.[1]

وهذا أمر نجده لدى من سبقه من الصوفية الذين جعلوا الخوف والرجاء كجناحي الطائر.[2]

6- الحب

للحب عند ابن عربي مكانته الخاصة لديه، إذ من خلاله عبر عن رؤيته للكون والحياة والإنسان وإن شئت قلت عبر عن مذهبه الفلسفي في القضايا الخطيرة التي كانت مما تقد عنيف وجهه خصومه إليه مثل "وحدة الوجود"، و "وحدة الأديان"، و غيرها من القضايا كقضية الخلق على الصورة، وحركة العالم وسبب الخلق، وغير ذلك مما سنشير إليه في حينه.

وبادئ ذي بدء فإن صوفينا لا يرى إمكانية تعريف الحب بالحد بالماهية، وإنما يمكن حده بنتائجه وآثاره ولوازمه، وهذا ما عبر عنه بقوله: " واعلم أن الأمور المعلومات على قسمين: منها ما يحد، ومنها ما لا يحد، والمحبة عند العلماء بها المتكلمين فيها من الأمور التي لا تحد فيعرفها من قامت به، ومن كانت صفته، ولا يعرف ما هي ولا ينكر وجودها".[3]

ويوقفنا صوفينا على أهمية هذا الحال فيقول: " العالم ما أوجده الله إلا عن الحب، والحب يستصحب المقامات والأحوال، فهو سار في الأمور كلها، ولهذا يتفصل الأمر فيه إلى غير نهاية ".[4]

ويقول أيضا:" لو لا المحبة ما صح طلب شيء أبدا، ولا وجود شيء، وهذا سر فأحببت أن أعرف، ولا كانت حركة من شيء إلى شيء، فالمحبة أصل في باب وجود الأعيان، وفي باب مراتبها ومقاماتها".[5]

والحقيقة أن مذهب ابن عربي في الحب من أهم ما تركه الرجل، بل لا نجانب الصواب إذا قلنا انه

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج4، ص 152، و ينظر أيضا :ج2، ص 185.

[2]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق) ،ج4، ص 189.

[3]- المرجع السابق، ج2، ص 325.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 364.

[5]- ابن عربي، **كتاب الحجب، ضمن مجموع الرسائل الإلهية**، ط1، القاهرة: مطبعة السعادة، 1325 ه، ص29.

يعد الأساس، أو إن شئت حجر الزاوية في مذهبه، وتكاد تكون مؤلفاته تبدأ من هذا المنطلق وتنتهي إليه، وما آراؤه في الوجود الواحد، أو "وحدة الأديان" إلا صدى له.

والحب عنده أنواع، حب حيواني وغايته الاتحاد بالمحبوب، وحب روحاني وغايته التشبه بالمحبوب، وأما الحب الإلهي فهو شيء آخر أسمى من هذا وذاك؛ فهو يعني تلك العلاقة التي يكون فيها العبد يحب لله، مظهرا للحق سبحانه، بمعنى أن لا يغيب عنه شهوده محبوبه بأي حال، فلا ينفك عنه ذلك الشعور وقتا ما، حيث إن هذا الأمر قد أصبح ملازما له، وكأنه لقوة تلازمه شبيه بالتلازم بين الروح والجسد، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله:" الحب ثلاث مراتب: حب طبيعي، وهو حب العوام، وغايته الاتحاد في الروح الروحاني، فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ..، وحب روحاني نفسي، وغايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره، وحب إلهي، وهو حب الله للعبد، وحب العبد ربه، كما قال:﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[1]، وغايته من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهرا للحق، وهو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسم، باطنه غيب فيه لا يدرك أبدا، ولا يشهده إلا محب،وأن يكون الحق مظهرا للعبد، فيتصف بما يتصف به العبد من الحدود والمقادير والأغراض، ويشاهد هذا العبد، وحينئذ يكون محبوبا للحق ".[2]

وكأن ابن عربي يشير في العبارة الأخيرة إلى الحديث القدسي:" ومن تقرب إلي شبرا، تقربت منه ذراعا، وإن تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا".[3]

ومما يؤيد دعوانا نصوص ابن عربي الأخرى التي نزه فيها الحق غاية التنزيه، ونفى عنه الاتحاد والحلول.

ولا يفوت ابن عربي أن يجد علاقة وطيدة بين الجمال والحب وخاصة و قد ورد في الحديث:" إن الله جميل يحب الجمال"[4]، وفي رأيه أن الحب أثر من آثار اسمه "الجميل" و"النور"، وهذا ما بينه بقوله: " أما الحب الإلهي، فمن اسمه "الجميل" و "النور"، فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات فينفر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها، فيحدث لها بصرا هو بصره، إذ لا يرى إلا به، فيتجلى إلى تلك العين بالاسم الجميل".[5]

وللحب الإلهي علامة يعرف بها، وهي حب جميع الكائنات أيا كانت معنوية وحسية، لأن جميعها تجلى فيها نور الحق، فأصبحت جميلة معشوقة لذلك، وهي مظاهر للحق سبحانه، وما ظهر فيها من النور

---

[1] - المائدة، الآية: 54.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 111.

[3] - سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[4] - رواه مسلم في الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم 91، (مرجع سابق)ج 1، ص 93، وابن حبان، الصحيح، كتاب الزينة والتطيب ، حديث رقم 5466، (مرجع سابق)، ج 12، ص 280.

[5] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ،ج2ص 112.

الإلهي، هو السر في محبتها، وهي محبة كل موجود ذاته من حيث هو محل لذلك النور أو مظهر له.

وتلك العلاقة بين الظاهر والمظاهر هي المسماة بالمحبة، وهذه المحبة متعلقها عدم، إذ هي متجددة ودائمة، ولا نهاية لها عند صوفيتنا وربما يرجع رأيه هذا إلى قوله "بالخلق الجديد" أو المستمر، والتي أشرنا إليه في أكثر من موضع في غضون هذا البحث، وفي هذا المعنى يقول:" فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات، في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيلة، ولكل حضرة عين من اسمه النور تنظر إلى اسمه الجميل، فيكسوها ذلك النور حلة وجود، فكل محب ما أحب سوى نفسه، ولهذا وصف الحق نفسه بأنه يحب المظاهر، والمظاهر عدم في عين وتعلق المحبة بما ظهر، وهو الظاهر فيها، فتلك النسبة بين الظاهر والمظاهر هي الحب، ومتعلق الحب إنما هو العدم، فمتعلقها هنا الدوام، والدوام ما وقع فإنه لا نهاية له، وما لا نهاية له لا يتصف بالوقوع "[1].

وهذه النظرية التي قال بها ابن عربي مبنية على تصوره لعلاقة الجوهر بالخلق الإلهي، إذ إن ماهية الجوهر عنده غير موجودة، ومعنى هذا الوجود عرض يلحقه الله بالجوهر ـــ ومن المعلوم أن العرض لا يبقى زمانين عند صوفيتنا كما هو عند الأشاعرة ـــ، و قبل أن يلحقه بالجوهر يظل كما لو كان كامنا في قدرة الله الخالقة، وليس يعني وجوده أكثر من تجلي القدرة الإلهية للعيان في المظاهر الكونية.

ففي كل لحظة يخلق الله في الوجود جواهر جديدة، وهكذا يصبح العالم في نمو مستمر، وإلى هذا الإشارة بقوله:﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾[2].

وهو معنى يريده إيضاحا حين يقول: والحب " أثره في المخلوقين التلاشي عند استحكامه، لأنه يقبل التلاشي، فلهذا يتنوع العالم في الصور، فيكون في صورة، فإذا أفرط فيها الحب من حيث لا يعلم وحصل التجلي من حيث لا يظهر تلاشت الصورة، وظهرت في العين صورة أخرى، وهي أيضا مثل الأولى في الحكم راجعه إليه، ولا يزال الأمر كذلك دائما لا ينقطع، ومن هنا غلط من يقول أن العالم لا بد له من التلاشي؛ ومن نهاية علم الله في العالم حيث وصف نفسه بالإحاطة في علمه بهم، ثم إنه من كرمه سبحانه أن جعل هذه الحقيقة سارية في كل عين ممكن متصف بالوجود "[3].

وليست القضية عند ابن عربي في حديثه عن الحب الإلهي ما يفهم منه البعض من مذهب "وحدة الوجود" المادية، وإنما هي وحدة روحية، أو مثالية، أساسها النور الساري في جميع الكائنات، الذي هو سبب في محبة كل شيء، والذي مصدره هو الله المستحق لكل حب.

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 113.

[2]- فاطر، الآية:35.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 113؛ و ينظر أيضا:ج2، ص 327و أيضا، ج2، ص 334-335.

والحب الإلهي الذي مصدره نور الحق، سار في جميع الموجودات، وحقيقته مطلقة، وكل ما وقع في الكون من حب للغير بذلك النور، فهو مقيد و مستمد من نور الحق سبحانه الذي ظهر في كل شيء.

ومن هنا كان السر في أن من ذاق ذلك المعنى لم ينكر حب من أحب، لأنه مظهر من مظاهر الحق، فما أحب المحب في الحقيقة إلا الله، قال ابن عربي :" ثم إن من كرمه سبحانه أن جعل هذه الحقيقة سارية في كل عين ممكن متصف بالوجود، وقرن معها اللذة التي لا لذة فوقها، فأحب العالم بعضه بعضا، حب تقييد من حقيقة حب مطلق، فقيل: فلان أحب فلانا، وفلان أحب أمرا ما، وليس إلا ظهور حق في عين ما أحب، والجمال الذي يشاهد في هذا العالم أو يستفاد منه هو في الحقيقة لله، إذ العالم من صنعه وحده، والجمال الإلهي من آثاره في قلوب العارفين والشعور برحمته سبحانه الشاملة للجميع، وهذا ما أكده صوفينا بقوله: " فالجمال له من العالم، وفيه الرجاء والبسط واللطف والرحمة والحنان، والرأفة والجود والإحسان، والنقم التي في طيها النعم، فله التأديب، فهو الطيب الجميل، فهذا أثره في القلوب ".[1]

والواقع أن كلام ابن عربي عن الحب الإلهي، وما اتصل به من قضايا كقضية الجمال، ينم عما اختلج في صدره من شعور غامر بهيمنة الله الكاملة على هذا الكون اللاحب الواسع.

7-8- الفناء والبقاء:

ولعل أخص وصف يتبع المحبة هو المعرفة، والمعرفة التي يعول عليها المتصوفة كثيرا — وابن عربي لم يشذ عنهم في ذلك — هو حصولها بعد الشهود المحض؛ أي بعد فناء المتقرب عن نفسه، وإمحاء رسومه وزوال إنيته، وعلى مقدار أجنبيته عن نفسه يكون قادرا على المعرفة.[2]

ومعرفة الحق لا تتم إلا بالحق، وإذا وصل المتقرب إلى هذا المقام، وهو المعبر عنه "بالفناء" أصاب لا محالة "البقاء"، وإلى هذه الحقيقة أشار "ابن عطاء الله السكندري"، وفي هذا المعنى يقول: " فإذا أفناك عنك، أبقاك به، فالفناء دهليز البقاء، ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه، صدق بقاؤه، ومن كان عما سوى الله فناؤه، كان بالله تعالى بقاؤه ..، والفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء، والبقاء يحضرهم مع الله في كل شيء، فلا ينقطعون عنه في شيء، الفناء يميتهم، والبقاء يحييهم.[3]

ومن وصل إلى هذه الحقيقة وتحقق بها أدرك لا محالة خلع التأييد الرباني، بل خلع التولية وهو المعنى

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 542.

[2]- القشيري، الرسالة، تح: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ج2، ص 520.

[3]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، (مرجع سابق) ص33.

الذي أرشد إليه الحديث القدسي:" فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به "[1].

ولا ريب أن من كان سمعه بالله، وبصره بالله، فهو أصح إدراكا و أقوم رأيا من المؤمن المسدد، فضلا عن صاحب العقل المجرد، ويقسم ابن عربي الفناء إلى عدة أنواع، نذكر منها:[2]

النوع الأول: فناء عن المعاصي، وهو فناء عن الأوصاف المذمومة، وهذا الفناء به مدلول أخلاقي.

وأما النوع الثاني من الفناء فهو الفناء عن أفعال العباد، بقيام الله على ذلك، إذ إن هاته الأفعال واقعة بإرادة الله وقدرته، إذ الفاعل على الحقيقة هو الله، قال تعالى:﴿**أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ**﴾[3].

أما النوع الثالث فهو الفناء عن صفات المخلوقين، لقوله ﷺ مخبرا عن ربه : "كنت سمعه وبصره ..."[4]، فأنت من حيث صفاتك عين الحق لا صفته، ومن حيث ذاتك عينك الثابتة التي اتخذها الله مظهرا أظهر نفسه فيها لنفسه "[5] دون أن يؤدي ذلك إلى اعتقاد حلول أو اتحاد.

أما النوع الرابع والخامس من الفناء فهو الفناء عن شهود السوي، وهو الغيبة عن إنية الإنسان نفسه، وعن العالم[6]، وهذا يحدث في حال سكر واصطلام وجمع، وفيه يغيب السالك عن عبادته بمعبوده، وعن ذكره بمذكوره، وعن حبه بمحبوبه، وفيه يعود السالك إلى صحوه دائما، فيعود إلى تمييزه، ويدرك أنه عبد، "وأن العبد لا يكون ربا، والرب لا يكون عبدا"[7].

أما النوع السادس من الفناء، فهو الفناء عن وجود السوي، أو الفناء عن وجود ما سوى الله، وإن شئت قلت فناء لا يرى صاحبه في الوجود إلا واجب الوجود، يقول ابن عربي: " أما النوع السادس من الفناء، فهو أن تفنى عن كل ما سوى الله بالله ولا بد، وتفنى في هذا الفناء عن رؤيتك، فلا تعلم أنك في حال شهود حق، إذ لا عين لك مشهودة في هذا الحال ...، وهذا المشهد كان للصديق فإنه

---

[1] - سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 513.

[3] - الرعد، الآية: 33.

[4] - سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[5] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 513.

[6] - المرجع نفسه، ج2، ص 513-514.

[7] - المرجع نفسه، ج1، ص 463.

قال: ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله، فأثبت أنه رآه ولا شيء "[1].

أما النوع السابع من الفناء فهو الفناء عن صفات الخق ونسبها، وهذا من أغمض المسائل المحيرة في العلم الإلهي، كما يعترف ابن عربي نفسه[2].

9- نظرية وحدة الوجود:

فكرة وحدة الوجود وإن ارتبطت في الفكر الإسلامي بالمتصوفة المسلمين أو بابن عربي، فهي ليست من وضع فلاسفة الإسلام، وليست من إبداع ابن عربي، ولكنها فكرة لها أصولها التي تضرب عبر الفكر البشري كله، عرفها الهنود في الديانة البرهمانية، كما عرفها اليونانيون في الفلسفة الرواقية، وهي أظهر عند الأفلاطونيين الذين شاءوا أن يردوا الكثرة المتبدية في الكون إلى أصل واحد.

وابن عربي في الحضارة الإسلامية هو الذي جعل لهذه النظرية "أبوابا وفصولا كما هو الشأن في علم النحو والصرف"[3]، كما يقول أحمد السرهندي بحق.

ومن أجل ذلك نجد الدكتور أبو العلا عفيفي يرفض القول بنسبة شيء من القول بوحدة الوجود إلى أحد قبل ابن عربي، كما فعل بعض المستشرقين حين نسبوا ذلك إلى البسطامي أو الحلاج أو غيرهما من متصوفة القرن الثالث، وذلك لأن هؤلاء لم يتعدوا كونهم رجالا قد فنوا في حب الله عن أنفسهم، وعن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره ...، فهم أصحاب وحدة شهود، وليسوا من أصحاب وحدة الوجود.[4]

أما السبب الذي دفع ابن عربي أن يقول بما انتهى إليه من آراء فيرجع إلى:

1- ميل ابن عربي إلى النظرة الواحدية الشاملة للكون، والتي تنتهي في نهاية الأمر إلى القول بوحدة الوجود.

2- تأويله لبعض ظواهر نصوص القرآن التي ظن أنها تسمح أو تساعد على تأكيد فكرته، ولعل هذا ما حدا شاعر الإسلام الكبير محمد إقبال إلى أن يقول: "ولا أنكر عظمة الشيخ، ولا أرتاب في إسلامه، فإنه يحتج لعقائده كقوم الأرواح، ووحدة الوجود بالقرآن مخلصا،

---

[1]- المرجع نفسه، ج2، ص 514.

[2]- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق) ج2، ص 515.

[3]- نقلا عن : أبي الحسن الندوي، **الإمام السرهندي حياته و أعماله، ضمن سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ط1 دار القلم الكويت: 1983م ج3، ص 239.

[4]- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق) ج1، ص 25.

فآراؤه على صوابها وغلطها قائمة على تأويل القرآن "[1].

ويؤكد إقبال أن تأويلاته غير صحيحة، لكن مع ذلك أعده مسلما مخلصا، ولا أتبعه في مذاهبه.[2]

على أننا قبل أن نعرض اتجاه الرجل ينبغي أن نشير إلى أن له موقفه الواضح والفريد والمتميز من "وحدة الوجود" بحيث نستطيع أن نقول إنه لم يتابع هذا التيار أو ذاك، و لم ينجرف خلف "بار منيدس" أو غيره من فلاسفة اليونان، ولكنه كان نسيجا وحده، فلقد فهم ابن عربي القول "بوحدة الوجود" فهما خاصا بحيث يصعب علينا أن نضعه في صف أي فريق من أنصار وحدة الوجود، وهذا ما سيتضح لنا الآن.

9-1- الوجود الواحد:

ويذهب ابن عربي إلى القول بألا موجود إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، وجوده أزلي أبدي، بل الوجود كله، ولا موجود سواه، وهو بذلك يؤكد كما في –الفتوحات المكية– أنه: " ما ظهر في الوجود إلا الحق، فالوجود الحق وهو واحد، فليس ثم شيء هو له مثل، لأنه لا يصح أن يكون له مثل، ثم وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة ...، إن تجمع الوجود عليه، فيكون هو عين الوجود"[3].

وهو بذلك يؤكد أنه لا حق ولا خلق منفصل عنهما عن الآخر، بل هما حقيقة وجودية واحدة، وبذلك يرى أن :" الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق عن الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة".[4]

فأينما نولي شطر وجوهنا فثم وجود الله، الذي لا يوجد في مكان بعينه، والذي لا يخلو منه مكان.

وهذا الوجود الإلهي مستغن عن إقامة الحجج والبراهين على إثبات وجوده، وكأنه كان مرددا ما قاله أبو الحسن الشاذلي: " كيف يعرف بالمعارف من به عرفت المعارف، أم كيف يعرف بشيء من سبق وجوده وجود كل شيء؟".[5]

إذ كيف يحق لك أن تستدل على الوجود من خلال الوجود ذاته؟ كيف تستند إلى الذات الإلهية في البرهنة على الذات الإلهية نفسها؟ إنه لا يصح لك، منطقيا على الأقل، أن تسعى إلى الوصول إلى نتيجة جعلتها أنت مقدمة في قياس أو استدلال.

---

[1]- محمد إقبال، ديوان الأسرار و الرموز،(مرجع سابق)، ص 12.

[2]- المرجع نفسه و الصفحة.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 517.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج1، ص 78 و ينظر أيضا ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 517.

[5]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، (مرجع سابق)،ص 42.

إن ابن عربي يرى أن الوجود الإلهي أوضح من أن يفتقر إلى دليل؛ إذ هو ذاته سبحانه عين الدليل على ذاته، لأنك إن حاولت الاستدلال عليه فلا بد أن تستند في ذلك إلى التأمل في وجود المخلوقات بما في ذلك وجود أنفسنا، وهذا يعني أنك اعتمدت على الله في إثبات الله، لأنك برجوعك إلى الوجود إنما تكون قد رجعت إلى الله سبحانه لأنه الوجود، وما الوجود عنده إلا وجدان الحق ذاته بذاته، ولهذا تسمى حضرة الجمع حضرة الوجود[1]، بهذا المعنى نقول: إن وجود الخلق دليل على وجود الحق.

ولكن هناك معنى آخر به نستطيع أن نقول إن الحق عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وهذا لا يكون إلا إذا اعتبرنا أن العالم في ذاته عدم محض لا وجود له إلا بالحق، فإذا عممنا عن طريق النظر في العالم ألوهية الحق، ثم أدركنا أن العالم ليس في الواقع سوى تجلي الحق في صور الأعيان الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، أدركنا أن الحق عين الدليل على نفسه[2].

والوجود عند صوفينا لا يعني الكثرة أو التعدد، وإنما يعني الوحدانية الفريدة في بابها، صحيح أننا نشاهد في هذا العالم أشياء متعددة ومتكثرة، ولكن هذه الكثرة ليست إلا وهما وخداعا من خداع الحواس، أو إن شئت هي وليدة الحواس إن اعتمدنا عليها كأداة مطلقة من أدوات المعرفة البشرية، لكن الحواس لا تعني من الحق شيئا، وأنى لنا أن نعتمد على الحواس في أمور يعجز الحس عن إدراكها والوصول إليها، أو بتعبير آخر أنّى لنا أن نستخدم الحواس في إدراك موجود لا ينال بالحس.

على أن ابن عربي لم يقل في العالم ما قاله المثاليون من حيث انتهوا أن العالم المحسوس عالم موجود في الأذهان ليس إلا، لم يقل ابن عربي هذا، وإنما أراد أن يبين:

أ ــ أن الأصل في هذا العالم الوحدة لا الكثرة.

ب ــ أن هذه الكثرة تستمد وجودها من الوحدة.

جـ ــ أن هذه الكثرة المشاهدة أمر ضروري ورئيس، لكي تتجلى من خلاله الوحدة الحقيقية.

ويؤكد ابن عربي أن الكثرة المشاهدة بالحس ليست إلا أمرا تنعكس لنا على صفحاته الصفات الإلهية، ولعله بسبب هذا لم يميز ابن عربي بين الواحد والكثرة، وإن شئت قلت بين الحق والخلق إلا تمييزا اعتباريا، وعلى سبيل الفهم والتوضيح وتجلية لأفكاره، لأنه يرى أن الحق لا ينفصل عن الخلق، وإن الخلق بدوره لا ينفصل عن الحق، لأن الخلق حسب تصوره ليس إلا الحق، وقد تجلى في الخلق من خلال صفاته سبحانه، وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا، فحد الألوهية له بالحقيقة لا

---

[1]- عبد الرزاق القاشاني، إصلاحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص 48.

[2]- أبو العلا عفيفي، التعليقات على فصوص الحكم، (مرجع سابق)،ج2، ص 61.

بالمجاز كما هو حد الإنسان إذ كان حيا، وكما أن ظاهر صوره الإنسان تثنى بلسانها على روحها ونفسها والمدبرها، كذلك جعل الله صورة العالم تسبح بحمده، ولكن لا نفقه تسبيحهم لأنا لا نحيط بما في العالم من الصورولذلك قال:﴿الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [1]؛ أي إليه يرجع عواقب الثناء فهو المثنى و المثنى عليه قال تعالى: :﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [2] فنزه ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فشبه و قال تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فشبه وثنى و هو ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فنزه وأفرد".[3]

ويزيد ابن عربي مذهبه إيضاحا فيقول: " والجمع عندنا أن تجمع ماله عليه، مما وصفت به نفسك من نعوته وأسمائه، وتجمع مالك عليك مما وصف الحق به نفسه من نعوتك وأسمائك، فتكون أنت أنت، وهو هو، وجمع الجمع: أن تجمع ماله عليه ومالك عليه، وترجع الكل إليه ﴿إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[4]، ﴿ أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [5]".[6]

والله سبحانه تسري آثار أسمائه وصفاته، أو أحكامها في أعيان الممكنات جميعها، وهذا المعنى الصحيح كان هو المراد لابن عربي، حينما رمز إلى ذلك بما أشار إليه، من أن الله بهيمنته الكاملة، متجل في كل موجود، وهذا ما بينه بقوله:" وأما طريقنا فما أدعينا في شيء عن ذلك كله، بل جمعناها عليه، غير أنا نبهنا أن تلك الأسماء لحكم آثار استعداد أعيان الممكنات فيه، وهو سر خفي لا يعرفه إلا من عرف أن الله هو عين الوجود".[7]

والله سبحانه أيضا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، والقول بأن الله هو عين الوجود: بمعنى سريان حكمه في جميع الكون، لا يتنافى مع نفي المثلية عنه، بل هو تأكيد لذلك، إذ هو يعني أن الوجود الحق هو لله وحده، وأنه ليس هنالك ما يمكن وصفه بالمثلية أو خلافها، إذ ما ثم غير، وفي هذا المعنى يقول:" قال تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾على وجوه كثيرة قد علم الله ما يؤول كل متأول في هذه الآية، وأعلاها قولا؛ أي ليس في الوجود شيء يماثل الحق أو هو مثل الحق، إذ الوجود ليس غير عين الحق، فما في الوجود شيء سواه يكون مثلا له، أو خلافا هذا ما لا يتصور، فإن قلت هذه الكثرة المشهودة قلنا هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود الحق، والنسب ليست أعيانا ولا أشياء، وإنما هي أمور عدمية بالنظر

---

[1]- الفاتحة، الآية:1.

[2]- الشورى، الآية:11،

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ،ج1، ص 69-70.

[4]- هود، الآية: 123.

[5]- الشورى، الآية:53.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 516.

[7]- المرجع نفسه و الصفحة.

إلى حقائق النسب، فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه، فليس مثله شيء لأنه ليس ثم فافهم".[1]

ويزيد ابن عربي ما يذهب إليه تأكيدا حين يقول:" وتحقق ما أشرنا إليه فإن أعيان الممكنات ما استفادت إلا الوجود، والوجود ليس غير الحق لأنه يستحيل أن يكون أمرا زائدا ليس الحق لما يعطيه الدليل الواضح، فما ظهر في الوجود بالوجود إلا الحق، فالوجود الحق هو واحد، فليس ثم شيء هو له مثل لأنه لا يصح أن يكون وجودان مختلفان أو متماثلان.[2]

ويمعن ابن عربي في المضي بهذا المذهب إلى أبعد مدى حين يقول: " فالجمع على الحقيقة كما قررناه أن تجمع الوجود عليه فيكون هو عين الوجود، وتجمع حكم ما ظهر من العدد والتفرقة على أعيان الممكنات، أنها عين استعدادها.

فإذا علمت هذا، فقد علمت معنى الجمع وجمع الجمع، ووجود الكثرة، وأحقت الأمور بأصولها، وميزت بين الحقائق، وأعطيت كل شيء حكمه، كما أعطى كل شيء خلقه ".[3]

ولسنا هنا في حاجة للتدليل على صحة نسبة هذا المذهب إليه، إذ أن النصوص بلغت حدا من الوفرة تجعل من العسير قبول ما يذكره الشعراني من أنها دست عليه من قبل بعض شانئيه من الفقهاء[4].

ولتهافت هذا الرأي قال الألوسي:" ولا يكاد يقبل هذا إلا فيّ النقصان أبوه وأمه، والبلاهة عافانا الله وإياكم خاله وعمه، نعم قد دس من بعض العلماء "..، ثم ظهر الأمر للمنصف، بالرجوع إلى نسخة المصنف أو بنحو ذلك، مما تتضح به المسالك، إلا أن ذاك عن هذا بمعزل، وبعيد عنه بألف منزل "[5].

والحقيقة ان ابن عربي كان واعيا بخطورة ما يقول واعيا به تمام الوعي مدركا له كل الإدراك، ولذلك رأيناه في أكثر من موضع من كتبه يقول: " وهنا سر عجيب انبهك عليك من غير شرح لأنه لا يحتمل الشرح "[6].

ويقول كأنه يعتذر لنفسه: " فالفطرة الذكية التي تقبل النظر في المعقولات من أكبر الموانع لحصول ما ينبغي أن يحصل من العلم الإلهي، والفطرة المطموسة هي القابلة التي لا نور لعينها من ذاتها، إلا من نور الإيمان، فلا تعطي فطرته النظر في الأمور على اختلافها، ومما يعضد ما قلناه حديث آبار النخل

---

[1]- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق) ج2، ص 516.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 517.

[3]- المرجع نفسه و الصفحة.

[4]- عبد الوهاب الشعراني، **اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر**، تح: عبد الوارث محمد علي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 1998م، ج1، ص 9.

[5]- نقلا عن نعمان الألوسي، جلاء العينين، (مرجع سابق) ص 92.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 488.

وحديث نزوله بأصحابه يوم بدر، وقوله: ﴿مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾، أي مالي علم و لا نظر بغير ما يوحي إلي[1]، و هذا باب لا يعرفه إلا أهل الله ".[2]

هذا هو رأي ابن عربي في "وحدة الوجود"، والتي بسببها كان "الشيخ الأكبر" عرضة للنقد والتشهير، بل التكفير، وهي وجهة نظر خاصة في الوجود الواحد عرضها و لم يفرضها، ولا يبعد من قائلها الغلط، وما أحسن قول الإمام مالك:" كل أحد يؤخذ من كلامه ويرد إلا صاحب هذا القبر، وأشار ذلك الإمام إلى قبر المصطفى عليه الصلاة والسلام"[3].

وما أحسن ما قاله المفسر الألوسي في حقه: " وإياك والتكفير، فإنه لعمري أمر خطير، ولا تظن أن الخطأ في بعض المسائل ينقص شيئا، أو يورث شيئا في حق الكامل ".[4]

ولعل أهم سبب رفع ابن عربي إلى القول بهذا المذهب هو فرط حبه وعشقه، كما يذهب إلى ذلك سعيد النورسي، وفي هذا المعنى يقول: " ولما علم الشيخ أن هذه المصنوعات البديعة ما هي إلا آثار أسمائه وصفاته، وأنها تبين كمال الحكمة في كمال القدرة انبرى لحب الطبيعة العظيمة، وجعل الكون برمته معشوقه، فتحولت تلك المحبة الحقيقية إلى محبة حقيقية بسياط الزوال والفراق التي تنزل بالمحبوب، عندئذ التجأ ذلك العاشق إلى وحدة الوجود انقاذا لمحبوبه العظيم من الزوال والفراق.[5]

ثم يقول النورسي فإذا كان صاحب هذا الحال:" ذا إيمان رفيع راسخ، يكون له هذا المشرب مرتبة ذات قيمة نورانية مقبولة كما هي لدى ابن عربي وأمثاله، وإلا فمرتما يسقط في ورطات وينغمس في الماديات ويغرق في الأسباب،أما وحدة الشهود فلا ضرر فيها، وهي مشرب عال لأهل الصحو[6]، ولا نحب أن نغادر هذا المقام دون أن نشير إلى مسألة أخرى تفرعت عن القول بهذا المذهب ألا وهي "وحدة الأديان"، أو "دين الحب".

10- "وحدة الأديان" أو " دين الحب":

وهي نظرية تتفرع من مذهب انتهى إلى القول بأن الكثرة وهم، والتعدد خداع من خداع الحواس، وقصور من العقل البشري، لأن الحق والحقيقة والعين واحدة، كيف لا وكل هذه الكثرة الظاهرة ليست إلا

---

[1]- الأنعام، الآية: 50.

[2]- المرجع السابق، ج2، ص 99.

[3] الشيباني، تمييز الطيب من الخبيث، (مرجع سابق)، ص 122.

[4]- نقلا عن نعمان الألوسي، جلاء العينين، (مرجع سابق) ص93.

[5]- النورسي، اللمعات، ضمن كليات رسائل النور، (مرجع سابق) ج3، ص 64-65.

[6]- المرجع نفسه، ص65.

مرايا أو مجالي، أو صور تتجلى من خلالها الحقيقة الواحدة ألا وهي الذات الإلهية، إذ سوف يكون مصدر الأديان كلها من ثم واحدا، ولذلك فإن العارف الحق من يعبد الله في كل هذه الصور، وهو من يتسع صدره لكل مظاهر العبادة، وهذا ما أكده بقوله: "إياك أن تقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه ـــ يقصد الجمع بين التشبيه والتنزيه ـــ فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول:﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾، وما ذكر أينا عن أين، وذكر أن ثم وجه الله، ووجه الشيء حقيقته، فبه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا، فإنه لا يدري العبد في أي نفس يقبض، فقد يقبض في وقت غفلة، فلا يستوي مع من قبض على حضور، ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة، والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام، ويعتقد أن الله حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من:﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾، فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله، ولكن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عندما أدركت، وألزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام، وألزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينية الخاصة، بل هي من جملة أينيات ما تولى متول إليها، فقد كان بان لك عن الله تعالى أنه في أينية كل جهة، وما تم إلا الاعتقادات ".[1]

وقد أثبتنا هذا النص على طوله لأنه يدلنا بوضوح كيف يحرص ابن عربي أن يكون هذا الحال قلبي أو شهود وجداني، وإن شئت قلت رؤية معرفية لا نظر انطولوجي، تترتب فيه حقائق و تصورات فلسفية تدعو في جوهرها إلى "توحيد الأديان"، كما فعل "الملك أكبر" في الهند، أو كما يحدث في عصرنا الحاضر من الدعوة للديانة "الإبراهيمية"، كما هو مشاهد في الغرب الآن.

وعلى ضوء هذا يمكن أن نفهم بعض أشعاره، والتي قال فيها:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طـــائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ... ركائبه فالدين ديني وإيمـــاني

ويقول أيضا:

عقد الخلائق في الإله عقائدا ... وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[2]

ولعل ما يخفف من هذا الغلو الذي لا مبرر له[3]، تفرقته الحاسمة في هذا الصدد بين مفهوم الناس

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج1، ص 113-114.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 289.

[3]- أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، (مرجع سابق) ص204.

للألوهية وبين الذات، أو "عين الله"، وهي تفرقة دقيقة وتحل كثيرا من الإشكالات، فهو يرى أن الذات لا تعدد فيها ولا انقسام ولا تجزؤ، بل إنها لا تدرك بأنواع من أنواع الإدراك، أما "الألوهية"كمفهوم للذات متصور للأذهان فإنها تتجلى في مرايا الوجود، ومن هنا كانت عبادة الناس لبعض مظاهر الطبيعة، ومن هنا كان اختلافهم حول مفهوم "الألوهية" فحسب، ولم يكن اختلافهم متعلقا "بالذات ".

يقول ابن عربي: " ..كان الله ولا شيء معه "، إنما هو للألوهية لا "الذات"، وكل حكم يثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما هو الألوهية، وهي أعني الألوهية نسب وإضافات وسلوب، فالكثرة في النسب التي هي أحكام الألوهية، لا في العين التي هي بالذات، وهنا زلت أقدام من شرك، بين ما يقبل التشبيه وهو "الألوهية"، وبين ما لا يقبله وهي "الذات" عند كلامهم في الصفات ".[1]

ولعل هذا التنزيه الذي أحاط به حمى "الذات الإلهية"، ودعوته إلى التمسك بالشريعة ظاهرا وباطنا على السواء، هو السر الذي كمن وراء انتصار الكثيرين له من أهل العلم عبر العصور كما بينا سابقا.

ويذكر ابن عربي أن السالك لطريق الله مطالب بالاستقامة وهو يحددها بأن تكون "الحركات والسكنات على الطريقة المشروعة والصراط المستقيم هو الشرع الإلهي والإيمان بالله رأس هذا الطريق، وشعب الإيمان منازل هذا الطريق التي بين أوله وغايته، وما بين المنزلتين أحواله وأحكامه "[2].

ويقول وهو يوصي أحد مريديه: " الوقت هدية الله إليك، فخذ فائدته، وهو راجع إليه، راحل عنك، فزينه بالتقوى والعمل الصالح وإلا كان حسرة عليك".[3]

ولم يكتف ابن عربي بهذا حتى رأيناه ينهى بعدم الذهاب إلى بيت المقدس حتى يطهر من أيدي النصارى[4]، يقول:" وعليك بالهجرة، ولا تقم بين أظهر الكفار، فإن في ذلك إهانة دين الإسلام وإعلاء كلمة الكفر على كلمة الله، فإن الله ما أمر بالقتال إلا لتكون كلمة الله العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى، وإياك و الإقامة أو الدخول تحت ذمة الكفار ما استطعت، واعلم أن المقيم بين أظهر الكفار مع تمكنه من الخروج من بين ظهرانيهم لاحظ له في الإسلام فإن النبي ﷺ قد تبرأ منه ..

فلهذا حجرنا في هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار، فالولاية لهم والتحكم في المسلمين، والمسلمون معهم على أسوء حال، نعوذ بالله من تحكم الأهواء،

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 1، ص 41.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 218.

[3]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص194.

[4]- أسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته و مذهبه، (مرجع سابق) ص 73-74.

فالزائرون اليوم بيت المقدس والمقيمون فيه من المسلمين هم الذي قال فيهم الله:﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [1].

ويرى ابن عربي أن الاتباع التام الكامل لما أتى به الشرع بإخضاع الإنسان نفسه وهواه لأمر الله هو الذي تتحقق به "الفتوة" عند ابن عربي، هذا هو الفتى، فيكون بين العلم المشروع كالميت بين يدي الغاسل.[2]

ويبين ابن عربي أن من رأى من يقول أن بينه وبين الله علاقة تبيح له أن يخلل ما حرم الله، فإن هذا القائل: " يكون كافرا عند الجميع، وكان كاذبا في دعواه ".[3]

ولهذا السبب ذم الحلولية والإباحية، ووصفهم بأنهم قرناء الشيطان وحلفاء الخسران[4]، وذم الباطنية الخالصة، لأنها تؤدي إلى تعطيل الشرائع وقلب أعيانها[5]، ووصف بالخروج عن الجماعة طائفة من الصوفية قالوا بالاستغناء عن شفاعة الرسول ﷺ لأنهم تحققوا بحقائق الوصال[6].

ولعل في هذه النصوص التي أوردناها مقنع لمن شك أو ارتاب في أمر الرجل.

وهكذا تكون المقامات عند ابن عربي وسيلة لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة التي تقتبس من أخلاق الشريعة، ولذلك كان بعضهم يسميها مقامات اليقين ومنازل الإحسان، ويرى "الشيخ الأكبر" أنها من ثمرات الاتباع والوراثة الكاملة للنبي ﷺ.

وينطبق هذا الذي قلناه على الأحوال مثل المراقبة والحياء والقرب، والخوف والرجاء والمحبة وغيرها، وله في كل منها حديث يطول، وكلامه في هذه المنازل والأحوال يتسم بالتعمق والاستقصاء والتفصيل، ويكشف عن جانب مهم من جوانب اهتمامه بالأخلاق، هذا العلم الذي قل التأليف في الحضارة الإسلامية.

---

[1]- الكهف، الآية: 104.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج2، ص 233.

[3]- المرجع نفسه، ج3، ص 59.

[4]- ابن عربي، روح القدس، (مرجع سابق) ،ص103.

[5]- ابن عربي، التدبيرات الإلهية، (مرجع سابق) ص 175، و انظر أيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحي ،(مرجع سابق)، ج5، ص 159.

[6]- المرجع السابق، ص68.

الفصل الثالث

نظرية الإنسان الكامل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

تستمد نظرية الإنسان الكامل قيمتها عند الصوفية بصفة عامة وعند ابن عربي بصفة خاصة من أهمية الإنسان نفسه في الكون، حيث أن الكون لا يمثل "حضرة الألوهة" إلا تمثيلا جزئيا، ولذلك كان لا بد من وجود كون جامع يحصر الأمر كله، ويكون مظهرا للأسماء الحسنى كلها، فكان الإنسان الكامل، يقول ابن عربي: "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفا بالوجود ...، أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة ...، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة .."[1]

والحقيقة أن هذه النظرية تعد قطب الرحى في مذهب ابن عربي الروحي حتى أنه قلما نجد كتابا من كتبه رغم كثرتها إلا وفيه حديث عنها طويل أو قصير، ولا ريب أن الإنسان عنده يمثل المركز الذي تدور من حوله المخلوقات والعالم كله من فرشه إلى عرشه، وفي هذا المعنى يقول: " فما من حقيقة في العالم العلوي إلا وقد جعل الله في مقابلتها حقيقة في العالم السفلي، وهذا الموجود الإنسان جامع لهذه المعاني كلها، فلهذا صحت له الخلافة وحده دون غيره من العوالم، فهو روح العالم، ألا ترى الدنيا باقية ما دام هذا الشخص الإنساني فيها، والكائنات تتكون والمسخرات تتسخر، فإذا انتقل إلى الدار الأخرى مارت هذه السماء، وسارت الجبال، ودكت الأرض، وانتثرت النجوم، وكورت الشمس، وذهبت الدنيا، وقامت العمارة في الدار الآخرة لانتقال خليفة إليها، ومن هنا تعرف مرتبة الإنسان على غيره من العوالم، وإنه المعنى الكلي المقصود ".[2]

والإنسان في تصور "الشيخ الأكبر" هو البرزخية الجامعة لحقائق العالم العلوي والسفلي يقول: "واعلم أن الإنسان موجود في برزخ كالخط بين الظل والشمس، والبرزخ الذي بين البحرين، فهو في العالم بين العلو وهو الروحانيات والعقول، وبين العالم السفلي وهي الحيوانات والنباتات والمعادن والأرض، فأخبر الله أنه رب العالم العلوي والسفلي، وهذا البرزخ الذي هو الإنسان مركب من العلوي، والسفلي ليس شيئا زائدا ".[3]

والإنسان نسخة مصغرة لنعالم الكبير، وأن نسبته إلى هذا العالم كنسبة الروح إلى الجسد، ولذلك فإن الإنسان عند صوفينا هو المرآة الحقيقية لتجليات الأسماء الحسنى، والصفات العليا.

وهكذا فإن الإنسان احتل موقعا متميزا في مذهب ابن عربي، ولذا وصفه بأنه "إنسان العين من العين

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، ج1، ص 18-19

[2]- ابن عربي، **القسم الإلهي بالاسم الرباني**، تح: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق: دار الحكمة 2000 م، ص 74-75

[3]- المرجع نفسه، ص 74

لذي يكون به النظر "[1]، وقال فيه: " قيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل لنقش والعلامة التي يختم بها الملك خزانته "[2].

ويستدل ابن عربي على ذلك بأن هذه الحياة الدنيا تظل باقية مادام الإنسان الكامل فيها، فإذا انتقل عنها، ولم يبق إلا شرار الناس، الهدم بناؤها، وانتهى وجودها، ووجد العالم الأخروي الذي ينتقل الإنسان إليه، يقول "الشيخ الأكبر": " وسماه خليفة من أجل هذا، لأنه تعالى الحافظ به خلقه، كما يحفظ الختم الخزائن، فما دام ذلك الختم عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه الإنسان الكامل، ألا تراه إذا زل وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها، وخرج ما كان فيها، والتحق بعضه ببعض "[3].

ويسترسل ابن عربي في تبيان مبررات رفع درجة الإنسان الكامل فيقول: " فظهر جميع ما في الصور الإلهية من الأسماء في هذه النشأة الإنسانية، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود "[4].

فالإنسان في تصور ابن عربي أصل في وجود العالم وهو العمد غير المرئية فيه، إذ لولاه ما خلقت الأفلاك كما يقولون[5]، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " فهو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون هو ـــ الإنسان ـــ فاجعله قدرة المالك، فتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها وهي مملكة، فلا بد من مالك يملكها، ومن مسكت من أجله فهو ماسكها، ومن وجدت له بسببه فهو مالكها ".[6]

وهكذا فنظرية "الإنسان الكامل" عند ابن عربي تمجد الإنسان وتعلي من شأنه، وترفع من قدره، خلاف "ما قرره البعض من دارسي هذا الرجل من غلبه مسحة التشاؤم عليه ".[7]

وهذا التقدير مبني على أن "الإنسان الكامل" هو الغاية أو الغرض المقصود من وجود العالم، فلولا وجود الإنسان لما كان لهذا العالم معنى، ولما كان للخلق غاية ولما وجد هذا الكائن الكامل الذي يهتدي إلى معرفة خالقه ومع اعترافه بعبوديته المحضة، ويعني به هذا الاعتراف الذي يبعث الورع والتقوى، ويفتح السبيل أمام حب الإنسان لخالقه، وحب خالقه له.[8]

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، ج1، ص 50.

[2]- المرجع نفسه والصفحة.

[3]- المرجع نفسه والصفحة.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، ج1، ص 50.

[5]- عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تح: إبراهيم كمال جعفر، (مرجع سابق)، ص 133.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشرة عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج1، ص 50.

[7]- انظر، محمود قاسم،فكرة الإنسان، مقال منشور في مجلة مجلة العدد 159 شهر مارس 1970م السنة 19، ص 64

[8]- المرجع نفسه والصفحة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا – حقيقة الإنسان الكامل:

عندما يتحدث ابن عربي عن حقيقة الإنسان الكامل إنما يجيب على تلك الأسئلة الفطرية الوجودية التي يطرحها الإنسان على نفسه وهي ما حقيقة الإنسان الكامل؟ وفيم وجد؟ وما منزلته من الكون؟

وتوضح إجابات ابن عربي أن حقيقة الإنسان الكامل شأنها شأن جميع حقائق الموجودات: عبارة عن نسبة تعيينه في العلم الإلهي أزلا، وكذلك ارتباطه بأمهات المراتب وتعيينه بها، لذلك كان الإنسان باعتباره حقيقة غيبية علمية من ناحية، ومن ناحية أخرى مظهره الشهودي، كما أن منه ما يظهر في المراتب الأصلية، ومنه ما يظهر في المناسبات الصورية والطبيعية والجسمانية، فهو الجامع لعالم الغيب وعالم الشهادة، لذلك فإن في فلسفة ابن عربي يكون عينا ثابتة توصف أولا، ثم يصير خلقا مسوى، ثانيا ثم يتم فيه نفخ الروح ثالثا، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " فإن التسوية قبل النفخ وإن فطر السماء قبل وحي أمرها فيها الذي هو روحها، وإن خلق الأرض قبل تقدير أرواحها، التي هي أقواتها، وهكذا في كل شيء، التسوية متقدمة، وروحها متولد عنها وعن التوجه عليها فهو مولد أبدا ".[1]

وهكذا يظهر الإنسان الكامل في فلسفة ابن عربي مؤهلا كي يوصف بصفات الحق وصفات الخلق، فقد جمع في عين واحدة الحضرة الإلهية، والحضرة الكونية، كما جمع كل المراتب سواء كانت كونية أو وجودية، وسواء كانت في العلم أوفي العين، فهو حق وخلق، وغيب وشهادة وهو حقيقة علمية أزلية، ووجود عرضي ظاهر بصورة الأفراد من بني البشر.

والجانب الغيبي من الإنسان الكامل مرتبط بالاسم "الباطن" من أسماء الحق كارتباط ما خفي من العالم إليه، وأما الجانب الشهودي فيرتبط بالاسم "الظاهر" من أسماء الحق كإسناد ما ظهر من العالم إليه، إذ من معلوم في فلسفة "الشيخ الأكبر" أن كل موجود ما هو إلا انعكاس أو تجل لاسم من أسمائه تعالى، والإنسان لما كان مَجْلَى كاملا لأسمائه الحسنى كان تمثيله لأسمائه: الظاهر والباطن ربما أوضح وأظهر.

ولما كان الأمر كذلك كان شأن الإنسان الكامل أن يكون حقيقة جامعة لكل ما ظهر وبطن.

كذلك كان من الشمول بحيث ينطوي في ذاته كل سر إلهي، بل كل مرتبة من مراتب الوجود، فهو "البرنامج الأكمل"[2] على حد تعبير ابن عربي نفسه، ومن ثم يغدو خزانة أسرار الكون على ما يقتضي الارتسام العلمي الأزلي، وهو المظهر المشهود لما بطن من حقائق الغيب والوجود، يقول ابن عربي: " الإنسان مفتاح كون الوجود، وكون العبادات، به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد "[3]، وهو عند صوفينا

---

[1]- ابن عربي، كتاب اليقين، (مرجع سابق) ،ص72.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 61.

[3]- ابن عربي، التراجم، (مرجع سابق)، ص48.

أيضا "النسخة الجامعة للموجودات"[1]، أو "النسخة العظمى"، أو " المختصر الشريف"، كما يعبر أحيانا، بمعنى أن ما من موجود إلا وفيه حقيقة من حقائقه[2].

ولهذا اختص ابن عربي الإنسان الكامل بمرتبة "أحدية الجمع"[3]، وهي المرتبة التي تجمع بين الوحدة والكثرة، وهي مرتبة الذات المختصة بحقيقة الحقائق، والحقيقة الإنسانية الكمالية وكذا الحقيقة الآدمية، التي هي المجلى الأتم للأسماء الإلهية.

ويرى ابن عربي أن الإنسان الكامل اختص بما لم يختص به غيره من الكمال، وهو قد يكون نبيا أو وليا من الأولياء، أو أحد الأكابر من ورثة الأنبياء والأولياء، وأكملهم جميعا، النبي محمد ﷺ.

إذ هو المظهر الأكمل لهؤلاء الكمل، ومن هنا نتبين أن نظرية الإنسان الكامل الذي هو الحقيقة الجامعة لا يدل على الحقيقة المحمدية، وقد وجد هذا المعنى عند الحلاج، وابن الفارض قبل.

ومن هذه الزاوية ينظر ابن عربي إلى الإنسان الكامل باعتباره أشبه ما يكون بالماهية الكلية التي تنطوي في وعيها على كل ما هو إلهي قديم، وكل ما هو مخلوق حادث.

فهو إذن كامل من الناحيتين الحقية والخلقية، على نحو ما يتبين من قول "هانز شيدر" في معرض حديثه عن نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي.[4]

ولذلك يكثر ابن عربي من ذكر المترادفات التي تختص بالإنسان الكامل، فهو تارة يسميه "حقيقة الحقائق"، و"الحق المخلوق به"، وأحيانا "بالفلك المحيط"، و"بالكتاب"، و"العدل"، و"الحقيقة الكلية"، و"العقاب"، و"الدرة البيضاء"، و"الخليفة"، و"نائب الله"، و"الممد الأول"، و"مرآة الحق والحقيقة"، و"الإنسان الأزلي".[5]

ونشير هذه المصطلحات في معظمها إلى الجانب الجامع والغيبي في الحقيقة الإنسانية الكمالية.

وهكذا يظهر الإنسان الكامل في مذهب ابن عربي ذا جانبين، أحدهما يتعلق بالجانب الغيبي القديم، والآخر يشير كما قدمنا إلى تعيينه وظهوره في الأفراد من الكمل الذين وجدوا من لدن آدم –عليه السلام–، وظهروا في كل زمان بصورة نبي أو ولي.

---

[1]- ابن عربي: **التجليات**، تح: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق: دار الحكمة 2000م، ص 48.

[2]- المرجع نفسه والصفحة.

[3]- وهي المرتبة التي تجمع بين الوحدة والكثرة من حيث هي هي بلا إسقاطها ولا إثباتها بحيث يندرج فيها نسبة الحضرة الواحدية التي هي منشأ الأسماء الإلهية، انظر: عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، (مرجع سابق) 25.

[4]- هانز شيدر، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام لعبد الرحمن بدوي، (مرجع سابق) ص49.

[5]- لمزيد من التوسع ينظر، د- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، (مرجع سابق) ص 158، حيث ذكرت أكثر من أربعين مرادفا لمصطلح "الإنسان الكامل"، وهذا ما خفي على الأستاذ محمود محمود الغراب في كتابه "الإنسان الكامل عند ابن عربي".

وإذا كان ذلك كذلك فإن "لصوفينا الأندلسي" مذهبا أو نظرية في الإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية يسير جنبا إلى جنب مع مذهبه في الوحدة الوجودية التي استوعبت كل الذوات، وهكذا يكون الإنسان الكامل عند ابن عربي ممثلا للعالم في وحدته.

وهو أيضا في أعلى المراتب الوجودية التي لا تتم الدائرة الوجودية إلا به، وهو آخر ما ظهر، وأكمله وأجمعه.

وابن عربي يصل بالإنسان إلى مكانة لا تضارع، لا نظن أن مفكرا في الشرق أوفي الغرب أضفاها عليه؛ إذ جعله هو الكون الجامع الذي يحصر أمر العالم، بل هو روحه وجلاء مرآته [1]، وهذا ما عبر عنه بقوله: "فأوجد الله العالم جسدا مسوى، وجعل روحه آدم عليه السلام، وأعني بآدم وجود العالم الإنساني وعلمه الأسماء كلها". [2]

وهكذا يظهر آدم في مذهب ابن عربي باعتباره صورة الإنسانية وخليفة الله في أرضه، كما وإن الحقيقة الآدمية باقية تتكرر في كل ذرية آدم باعتبارهم أفراد الإنسان الكلي.

ومن ثم تعتمد نظرية ابن عربي في الإنسان الكامل على محاور ثلاثة، فهي أولا نظرية لها بعدها الأنطولوجي أو الوجودي، ذلك "لأن الإنسان الكامل الجامع حقائق العالم وصورة الحق سبحانه"[3].

ويقول أيضا مبرزا هذا البعد الوجودي: " الإنسان الكامل أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا ويظهر بحقيقة الإمكان، فيكون خلقا..."[4]

و "الإنسان الكامل" الممثل في النبي محمد ﷺ هو "الخلق عند ابن عربي، يسميه "بالحق المخلوق به أي المخلوق بسببه العالم"[5] .

وهي ثانيا لها بعدها الإبستمولوجي أي المعرفي، فالإنسان الكامل هو "حقيقة الحقائق"، فإذا كانت "يس" وهو رمز للنبي ﷺ قلب القرآن تبع ذلك أن تكون الحقيقة المحمدية هي قلب وجوهر حقائق الموجودات، وهذا المعنى يشار إليه في الحديث الذي يجعل يس قلب القرآن.

ويقارن ابن عربي في الباب 348 من "الفتوحات المكية" بين القلب مصدر المعارف والعلوم والحركة ، لأنه محل الخواطر، وكذلك "يس" التي هي مصدر الحياة والحيوية والحركة لكل من الإنسان والحيوان والنبات.

وهي ثالثا نظرية في الإنسان الكلي ذات بعد أخلاقي ذلك، لأن الحقيقة الإنسانية لا يتأتى بلوغها إلا من خلال مجاهدة ورياضة روحية للوصول إلى أعلى درجات الكمال والقرب.

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، ج1، ص 48-49.

[2]- ابن عربي، نقش الفصوص: تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق) ص39.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 447.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 391.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 396.

2- نشأة الإنسان الكامل:

2-1- الأمر الإلهي:

يرى ابن عربي وكما ألمعنا سابقا أن نشأة الإنسان الكامل مرتبطة بالأمر الإلهي المرتبط بالإيجاد، ذلك الأمر الذي يبرز أو يجلي الأشياء من العالم الغيبي إلى العالم العيني، وهوبذلك يرد فكرة الإنسان الكامل إلى مذهبه في "الأعيان الثابتة" فإذا ما صدر الأمر الإلهي "كن" استجابت تلك الحقيقة للأمر، وتحققت بالوجود، أو انتقلت من شيئية وجودها.

لذلك يمكن أن نتساءل عن الكيفية التي يتحقق بها وجود الإنسان الكامل، وكيف تتحول الحقيقة الإنسانية الكمالية إلى إنسان كامل ظاهر في نبي من الأنبياء، أو ولي من الأولياء؟

ثم كيف يمكن للأمر الإلهي المتحقق في إنسان كامل أن يعاود صعوده متجها إلى أعلى مراتب الكمال؟

وفي الإجابة على هذه الأسئلة ينفرد صوفينا بنظرية خاصة في نشأة الإنسان الكامل، وترقيه في المراتب إلى أن يصل إلى أعلى درجة في المراتب الكونية، ولكي يصل الأمر الإلهي إلى منتهاه فإنه يبدو وكأنه يسلك اتجاهين متناقضين قوسا نازلا من حضرة الثبوت إلى حضرة الوجود، وقوسا صاعدا من حضرة الشهادة إلى حضرة الغيب، حيث يعاود تحققه بمرتبة الأكملية أو الوصول إلى مرتبة كماله أو مرتبة تأنيسه، وابن عربي يستخدم في هذه النظرية منهجه الدائري الذي بيناه سابقا.

فقد شاءت العناية الإلهية أن يمر الأمر الإلهي المعنى بالكمال وبإيجاد إنسان كامل بمجموعة من الحضرات أو المراتب النازلة، والتي تمر من "حضرة العماء"، وهي الوسيط بين الوجود المطلق والعدم المطلق، ومنها إلى "القلم الأعلى" ثم "اللوح المحفوظ"، ومنه إلى "الطبيعة الكلية" التي هي نتيجة التلاقح الذي يتم بين "القلم الأعلى" وبين "النفس الكلية" إلى أن يصل الأمر إلى الموجودات الأصلية، وهي المعادن والنبات ثم الحيوان، أي كل ما يتصف بصفة الحياة، وفي هذا المعنى يقول: " فأول تكوين في الأرض المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان، وجعل آخر كل صنف من هذه المكونات أولا للذي يليها، فكان آخر المعادن وأول النبات الكمأة، وآخر النبات وأول الحيوان النخلة، وآخر الحيوان وأول الإنسان القرد"[1].

ومرور الأمر الإلهي على المراتب في طريق النزول يكون سببا في تلبسه بما يمر عليه من أحكامها، فمروره على مرتبة الأرواح مثلا تصبغه بالروحانية ومروره على مرتبة المثال تصبغه بالمثالية، وهكذا فعند كل مرتبة يتلبس بحكمها، ويتلون بلونها، وهذا ما يبينه "صدر الدين القونوي" أحد شراح ابن عربي الممتازين فيقول: " وتمر مراتب استجلاء الكامل لنفسه من حضرة الجمع والوجود إلى العرش إلى

---

[1]- ابن عربي، عقلة المستوفز، (مرجع سابق) ،ص 93-94؛وينظر أيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 148.

السماوات إلى العناصر إلى المولدات إلى حين تكون النطفة ووقوعها في الرحم ".[1]

ولا يزال الأمر كذلك إلى أن يتم اكتماله ونشأته النشأة الأولى بعد تنقله في المراتب، ذلك المتنقل الذي يخرجه من وجوده العلمي إلى وجوده العيني، فإذا ما تم ذلك عاود الصعود مرة أخرى، وهذا الصعود يعني اتجاه الأمر الإلهي نحو حقيقته الكلية الجامعة بعد الانسلاخ عما تلبس به حال مروره على المراتب في رحلة النزول.

وابن عربي في هذا يتأول قوله تعالى:﴿وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [2] تأويلا خاصا يتوافق مع منهجه الدائري الذي أشرنا إليه قبل، وفي هذا المعنى يقول: " وإنما وقع الأمر هكذا لصدور الأشياء عن الله ورجوعها إليه، فمنه بدأ وإليه يعود، فلا بد أن يكون هذا الأمر في عالم الشكل صورة دائرية، لأنه لا يعود إليه على الطريق الذي خرج عليه ".[3]

ويقول في موضع آخر: " والوجود دائرة، فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول الذي ورد في الخبر أول ما خلق الله العقل، فهو أول الأجناس، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني، فكملت الدائرة، واتصل الإنسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأولها فكانت دائرة".[4]

وهذا يعني ولا شك أن أول درجات الكمال متصل بآخرها، وآخر المقامات متصل بأولها، وإن هناك من الكمل من يقف في أول الدائرة الكمالية، وهناك من يقف عند منتصفها، وهناك من يقف على قمتها.

ويشير ابن عربي إلى هؤلاء الذين لم يتمكنوا من قطع كامل الدائرة بالآية الكريمة:﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ [5].

وأما الذين قدر لهم إتمام الدائرة فهم الذين قال الله في حقهم:﴿ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [6].

وفي هذه إشارة إلى أن الولي أو العارف السائر على طريق الكمال يكون من المتحققين بالرتبة الكمالية، ومن المنتظمين في سلك الكمل إذا عم حكم شهوده جميع المقامات والأطوار التي مر عليها سواء كان ذلك في مرتبة الأمر الإلهي المعني بالكمال، أوفي سائر المراتب الوجودية علوا وسفلا.

ومن وصل إلى هذه المرتبة رحل في الحق، بالحق، إلى الحق، حيث يصير هو حقا، ولا يزال يرحل حتى يصل إلى مرتبة القطب التي هي مرتبة الإنسانية الكاملة، ويصير مركز العالم الروحي، حيث يغدو الإنسان إلهيا أوكونيا[7].

---

[1]- صدر الدين القونوي، **مفتاح الغيب**، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم273، تصوف، ص 138.

[2]- فصلت ، الآية: 21.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 119.

[4]- المرجع نفسه، ج1، ص 125.

[5]- التين ، الآية:4.

[6]- التين، الآية: 6.

[7]- نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، تر: نور الدين شريبة، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي 2002م، ص 151.

1- مولد الإنسان الكامل:

تبدأ نشأة الإنسان الكامل كما أومأنا سابقا بالأمر الإلهي المعنى بالإيجاد والكمال، هذا الأمر هو مظهر الإنسان من وجود الغيبي إلى وجوده العيني على المقتضى العلمي، وهو عندما يقع في العناصر الطبيعية يتخذ طريقة خلالها متنقلا بينها ومتدرجا في الرتبة من المستوى الأدنى إلى المستوى الأعلى، فهو يظهر في أكمل نوع من أنواع النباتات التي تتناسب مع درجته وروحانيته ومقامه، ثم يقضي الأمر الإلهي أن يتناول صورة هذا النبات أحد الأبوين اللذين شاء الحق أن يكون واسطة إيجاده، فإذا تحول هذا النبات إلى غذاء ثم دم، ثم مني ارتقى من الرتبة النباتية والجمادية إلى الرتبة الحيوانية، ثم عندما ينتقل هذا الأمر من الصلب إلى الرحم يكون إيذانا بظهور حكم الاسم الجامع أو ميلاد إنسان كامل.

وهذا ما أكده الشيخ الأكبر بقوله: " وإنه ــ أعني الإنسان ــ آخر المولودات، فهو نظير العقل، وبه ارتبط؛ لأن الوجود دائرة، فكان ابتداء الدائرة وجود العقل الأول، الذي ورد به الخبر أنه: "أول ما خلق الله العقل"، فهو أساس الأجناس، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني، فكملت الدائرة واتصل الإنسان بالعقل كما يتصل آخر الدائرة بأولها فكانت دائرة "[1].

وإذا طبقنا هذا "المنهج الدائري" على الأمر الإلهي المعني بإيجاد الإنسان الكامل لوجدنا أن هذا الأمر يمر بطريقين: أحدهما هابط، والآخر نازل.

أما الطريق الهابط فيكون عند تعين الأمر الإلهي في الرحم، وهو الإيذان بتحول الأمر من مرتبة الغيب إلى مرتبة الشهادة وهو الميلاد الحقيقي للإنسان الكامل، وهذا ما يمكن أن نستشفه من تفسير ابن عربي لقوله تعالى:﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** ﴾ [2].

يقول الشيخ الأكبر ولكون الأرحام مظلمة:" تمدح الله بإدراك الأشياء فيها "كيف يشاء" من أنواع الصور والتصوير "لا إله إلا هو العزيز"؛ أي المنيع الذي نسب لنفسه "الصورة" لا عن تصوير ولا تصور "الحكيم" بما تعطيه الاستعدادات المسواة لقبول الصور، فيعين لها من الصور ما شاء مما قد علم أنها مناسبة لها "[3].

ويكاد ابن عربي يفصح عن الصعود الثاني أو لربما وقع له شيء من تداعي المعاني التي كانت تجول في خاطره حيث أورد مباشرة وعقب النص السابق قول الرسول ﷺ مخبرا عن ربه تعالى: "ما تقرب أحد بأحب إلي من أداء ما افترضته عليه"، لأنها عبودية اضطرار، "ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل"، وهي

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، نشرة عثمان يحي، (مرجع سابق)، ج2، ص 251.

[2]- آل عمران، الآية: 4-5.

[3]- المرجع السابق، ج2، ص 239-240 ؛وينظر أيضا :ج2، ص 249-250.

عبودية اختيار "حتى أحبه" إذ جعلها نوافل فاقتضت البعد من الله فلما ألزم العبد عبودية الاختيار نفسه لزوم عبودية الاضطرار أحبه الحق فهو معنى قوله –تعالى–: "حتى أحبه"، ثم قال: " فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به " الحديث، فإذا كان الحق لهذه الخاتمة، بصر العبد كيف يخفى عليه ما ليس يخفى فأعطته النوافل واللزوم عليها أحكام صفات الحق، وأعطته الفرائض أن يكون كله نورا فينظر بذاته لا بصفته، فذاته عين سمعه وبصره، فذاك وجود الحق لا وجوده "[1].

ولا تسير رحلة الترقي إلى درجة الكمال سيرا منتظما في كل الأحوال، وإنما هناك الحجب والعوائق التي تنأى بها عن إدراك الغاية الكمالية.

لذلك شرع السادة الصوفية المجاهدات والأذكار والرياضات من أجل إزالة هاته الحجب المانعة عن إدراك النفس لعبوديتها الحقة.

ومن أعظم هاته العوائق التي قد تحول بين الأمر الإلهي المختص بالإيجاد والكمال هي القوابل وما تعطيه من استعدادات، فقد يحدث أن يتصل الأمر الإلهي بقابل رديء أو استعداد بعيد عن الاعتدال فلا تتحقق الغاية المطلوبة، وفي هذا المعنى يقول: " ومما يدلك على أن هذه النفوس الإنسانية نتيجة عن هذه الأجسام العنصرية ومتولدة عنها فإنها ما ظهرت إلا بعد تسوية هذه الأجسام واعتدال أخلاطها، فهي للنفوس المنفوخة فيها من الروح المضاف إليه –تعالى– كالأماكن التي تطرح الشمس شعاعاتها عليها، فتختلف آثارها باختلاف القوابل، أين ضوء نور الشمس في الأجسام الكثيفة منه في الأجسام الصقيلة؟ فلهذا تفاضلت النفوس لتفاضل الأمزجة، فترى نفسا سريعة القبول للفضائل والعلوم، ونفسا أخرى في الضد منها وبينهما متوسطات، فهكذا هو الأمر إن فهمت، قال تعالى: " فإذا سويته" يعني جسم الإنسان، " ونفخت فيه من روحي"، وهذا قلنا: إن النسيان في الإنسان أمر طبيعي يقتضيه المزاج، كما أن التذكر أمر طبيعي أيضا في المزاج الخاص، وكذلك جميع القوى التي تنسب إلى الإنسان، ألا تراه يقل فعل هذه القوى في أشخاص، ويكثر في أشخاص "[2].

فنتيجة لاختلاف الأمزجة اختلفت درجات الناس في الكمال، ولا يقف الأمر الإلهي عند هذا الحد، بل إن درجة الفساد التي تلحق بالأمر الإلهي الإيجادي، تزيد أو تنقص بمقدار درجة بعده أو قربه من السر الإلهي الذي هو حقيقته الثابتة في العلم الإلهي أزلا وأبدا، وعلى وتيرة واحدة.

وإلى هذا الاختلاف وقعت الإشارة "بالنفخ في الصور".

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج12، ص 240-241.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشرة عثمان يحيى، (مرجع سابق)، ج9، ص 462-463، وينظر أيضا ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 275.

ويحدد ابن عربي الشهر القمري كرمز مناسب يشير إلى "الإنسان الكامل" وهذا ما بينه بقوله: " واعلم أن الشهر هنا بالاعتبار الحقيقي هو العبد الكامل إذا مشى القمر الذي جعله نورا فأعطاه اسما من أسمائه..، وإنما قلنا منبهين على منازل القمر ثمانية وعشرين منزلة، لأنها قامت من ضرب أربعة في سبعة، ونشأة الإنسان قامت من أربعة أخلاط مضروبة في سبع صفات من حياة وعلم وإرادة وقدرة وكلام وسمع وبصر، فكان من ضرب المجموع بعضه في بعض الإنسان، ولم يكن ظهوره إلا بالله من اسمه النور، لأن النور له إظهار الأشياء، وهو الظاهر بنفسه، فحكمه في الأشياء حكم ذاتي كذلك الشهر ما ظهر إلا بسير القمر من حيث كونه نورا في المنازل، قال تعالى:﴿وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ [1] فإذا انتهى فيها سيره، فهو الشهر المحقق وما عداه مما سمي شهرا، فهو بحسب ما يصطلح عليه فلا مناظرة".[2]

ويؤكد ابن عربي هذه العلاقة بين القمر و"الإنسان الكامل" في الباب 330 من الفتوحات المكية الذي يكاد يتمحض للحديث عن الإنسان الكامل[3].

كما أشار ابن عربي إلى هذه العلاقة في الباب الثاني عشر من "الفتوحات المكية"[4]، ويحدد ابن عربي عمرا زمنيا يراه مناسبا لتكامل نشأة إنسان كامل، وهو سن الأربعين من عمره، ولهذا قال: " ما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين".[5]

وإنه لمن الرائع حقا أن تكون الأربعون تساوي بحساب الجمل حرف الميم التي تعتبر حرف الجمع عند كثير من المتصوفة.[6]

2- مصير الإنسان الكامل:

يؤكد ابن عربي في الكثير من نصوصه من أن الموت ليس عدما كما هو في الفلسفات المادية، وإنما هو انتقال من طور إلى طور آخر، وفي هذا المعنى يقول: " وما يتولى الحق هدم النشأة بالمسمى موتا وليس بإعدام، وإنما هو تفريق فيأخذه إليه ..، فإذا أخذه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينقل إليها وهي دار البقاء، لوجود الاعتدال فلا يموت أبدا، أي لا تفرق أجزاؤه".[7]

---

[1]- يس، الآية: 39.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 658.

[3]- المرجع نفسه، ج3، ص 110 وما بعدها.

[4]- المرجع نفسه، ج1، ص 144.

[5]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج1، ص 127.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 74-75؛الشيخ رضوان سعيد فقيه، الكشوف في الإعجاز القرآني وعلم الحروف، (مرجع سابق)، ص 41.

[7]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج1، ص 169.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ويرى "الشيخ الأكبر" أن إعادة نشأة "الإنسان الكامل" في النشأة الآخرة تكون مثل النشأة الأولى من غير مثال سابق، وهذا ما بينه عند تفسيره لقوله تعالى:﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [1] من باب الإشارة أي لا يعلم له مثال، وما ثم إلا العالم وهو المخاطب بهذا، وهو كل ما سوى الله، فعلمنا أن الله ينشئ كل منشئ فيما لا يعلم إلا إن أعلمه الله ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [2] أنها كانت على غير مثال سبق كما هو الأمر في نفسه، وكذلك قوله:﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[3] وبدأنا على غير مثال، فيعيدنا على غير مثال فإن الصورة لا تشبه الصورة ولا المزاج المزاج ".[4]

ويرفض ابن عربي رأي ابن قسي الذي يرى بأن الإعادة في الناس تكون بمثل ما بدأهم بنكاح وتناسل، وابتداء خلق من طين ونفخ كما جرى من خلق آدم وحواء وسائر البنين من نكاح واجتماع إلى آخر مولود في العالم البشري الإنسان، وكل ذلك في زمان صغير ومدة قصيرة على حسب ما يقدره الحق تعالى.[5]

وإذا كان الإمام أبو حامد الغزالي يرى أن الإعادة تكون على عجب الذنب، كما جاء في الحديث الصحيح[6]، ويفسر عجب الذنب بالنفس، وذهب غيره أنه الجوهر الفرد، أما ابن عربي فإنه يؤكد أن عجب الذنب هو ما تقوم عليه النشأة، وهو لا يبلى أي لا يقبل البلى، فإذا أنشأ الله النشأة الآخرة وسواها وعدلها، وإن كانت هي الجواهر بأعيانها، فإن الذوات الخارجة إلى الوجود من العدم لا تنعدم أعيانها بعد وجودها، ولكن تختلف فيها الصور بالامتزاجات، والامتزاجات التي تعطي هذه الصور أعراض تعرض بتقدير العزيز العليم.[7]

ومن الواضح من هذا الرأي أن "الشيخ الأكبر" يقول بخلود النفس بصورة جزئية، وهذا ما أكده في موضع آخر فقال: " الأعيان من حيث الجوهرية لا تنعدم بعد وجودها أبدا، والصور والأشكال والمقادير والأكوان والألوان، أعراض في عين الجوهر، وهي التي تطلع على الجوهر على الدوام، فالكون من حيث الجوهر لا يفنى ولا يتبدل، ومن حيث الصور كما ذكرنا"[8].

---

[1] - الواقعة، الآية: 61.

[2] - الواقعة، الآية: 62.

[3] - الأعراف، الآية: 29.

[4] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 316 ؛وينظر أيضا :ج1، ص 312.

[5] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 312.

[6] - تمام الحديث:" ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظما واحدا، وهو عجب الذنب، ومنه يركب الخلق يوم القيامة " انظر: مسلم في كتاب الفتن وأشراط الساعة باب ما بين النفختين، حديث رقم: 2955 (مرجع سابق) ج 4، ص 2271، وابن ماجه في السنن كتاب الزهد باب ذكر القبر والبلى، حديث رقم 4266 واللفظ له، (مرجع سابق) ج 2 ص 1425.

[7] - المرجع السابق، ج1، ص 312.

[8] - ابن عربي، المسائل، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق) ص 75.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ية البراهمة والبوذيون من القول بالتناسخ، فيسرع إلى نفي هذه الشبهة عن نفسه[1].

ويؤكد ابن عربي أن هذه النشأة البرزخية معنوية تنشأ من صور أحوال الخلق، ومن بعض أعمالهم وتصوراتهم وصفاتهم، ولا يفوته أن يؤصل لهذه المعاني بما ورد في الحديث الذي رواه أحمد:" من أن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة، وتأكل من ثمارها، وتأوي إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش"[2].

والآية صريحة في هذا قال تعالى:﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [3].

ولا يعني أن الأرواح بعد مفارقتها هذه الأجساد أنها تنتقل إلى أجساد أخرى على غرار ما يقوله البوذيون والهنادكة، ولكنها أحوال برزخية تمثل أحوال الخلق وأعمالهم كما قدمنا، وهذا ولا شك فارق جوهري بين ما يقول به أهل التناسخ الذين يزعمون أن هذا يتم في الدنيا وبين رأي "الشيخ الأكبر" الذي يثبته في البرزخ بعد الموت، ويذهب ابن عربي إلى أن يموت آخر إنسان كامل يخرب هذا الكون وينتقل إلى البرزخ، وهذا ما بينه بقوله: " واعلم أنه لما كان الإنسان الكامل عمد السماء الذي يمسك الله بوجوده السماء أن تقع على الأرض، فإذا زال الإنسان الكامل وانتقل إلى البرزخ هوت السماء وهو قوله تعالى: ﴿وَانشَقَّتْ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ﴾ [4] أي ساقطة[5].

وإذا كان هذا العالم لا يقوم إلا بوجود الإنسان الكامل فيه، فإن الأمر مختلف في الآخرة، إذ ستنمحي خلافة هذا الإنسان، ويزول حكمها، وهذا الرسول ﷺ وهو سيد ولد آدم وصاحب المقام المحمود تكون له الشفاعة والوسيلة، وليس في المنازل أعلى منها[6].

3- الحقيقة المحمدية:

بينا في مواضع من هذه الرسالة أن نظرية ابن عربي في "الإنسان الكامل" لا تنفصل عن نظريته في "الحقيقة المحمدية"، وإذا كان محمدا ﷺ هو آخر الأنبياء ظهورا، فإنه أولهم بالقصد وهذا وقعت الإشارة في

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 418.

[2]- الألوسي، روح المعاني، (مرجع سابق) ج3، ص 189.

[3]- آل عمران، الآيتان: 169-170.

[4]- الحاقة، الآية: 16.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 418-419.

[6]- المرجع نفسه، ج3، ص 141.

الحديث الصحيح: " كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد ".[1]

وابن عربي إذ يتحدث عن محمد ﷺ لا يقف عند حد الشخصية المعروفة لنا تاريخيا بالنبي محمد ﷺ إنما يتجاوز هذا إلى ناحية ميتافيزيقية، إذ أنه يتحدث عن الحقيقة المحمدية باعتبارها جماع الأسماء الإلهية، أوهي "الكلمة المعبر عنها بالروح الكلي"[2].

وأما محمد البشر فقد اختص بما اختص به كافة الأنبياء من قبله، إذ أنه أوتي "جوامع الكلم" وانفرد بكونه "النبي الخاتم" الذي جعلت له الأرض مسجدا وطهورا.

ويعتقد ابن عربي أن محمدا "سيد" النوع الإنساني، وبهذا جاء الحديث "أنا سيد ولد آدم وأكرمهم على ربي ولا فخر"[3]، والسيد هو الذي تتمثل فيه خصائص النوع على أكمل ما تكون[4]، وعليه يدور أمرهم، ومن هنا أطلق عليه "الشيخ الأكبر" "قطب الأقطاب"، وسيد الأنبياء والأولياء، ولم يكتف بهذا فحسب حتى جعله الممد لجميع الأنبياء والرسل عليهم السلام من حين النشء الإنساني إلى يوم القيامة[5]، وهذه هي "الحقيقة المحمدية" أو "الروح المحمدي" أو "النور المحمدي".

وهكذا تغدو شخصية محمد ﷺ شخصية لا تاريخية بمعنى وإن تأخر وجوده فهو بحقيقته موجود "بل هو أبو آدم وأبو العالم وهو حقيقة محمد ﷺ وروحه"[6].

ويؤكد ابن عربي في مقام آخر أن نور النبي ﷺ شامل وكلي، وأن أنوار الأنبياء مشتق منه، وكذلك أنوار الملكوت في الدنيا والآخرة "[7].

وهو ﷺ مبدأ التجليات، والأمم كلها أمته من تقدم منهم ومن تأخر[8]، والأنبياء كلهم، نوابه من آدم إلى آخر الرسل عليهم السلام، وروحانيته معهم، ولذلك كانوا يستمدون العلم والمعرفة من مشكاته في زمان وجودهم، "فخرج من هذا المجموع كله أنه ملك وسيد على جميع بني آدم، وإن جميع من تقدمه كان ملكا له وتبعا، والحاكمون فيه ـــ العالم ـــ نواب عنه ..فإنه الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لنائب

---

[1]- قال العجلوني: صححه الحاكم وأخرجه الترمذي عن أبي هريرة وقال حديث حسن صحيح، انظر العجلوني، كشف الخفاء، (مرجع سابق)، ج2، ص 129.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 113.

[3]- أخرجه الترمذي في السنن، كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب في فضل النبي ﷺ، حديث رقم: 3615، وقال عقبه: وهذا حسن صحيح، الجزء 5 ج5 ص:287، وأخرجه أيضا ابن حبان في كتاب التاريخ، باب بدء الخلق، حديث رقم:6242، جزء14 ص:135.

[4]- المرجع السابق، ج2، ص 257، وينظر أيضا: ج1، ص 134.

[5]- المرجع نفسه: ج1، ص 151.

[6]- ابن عربي، الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي (مرجع سابق) ج2، ص 22.

[7]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 214.

[8]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 155.

من بوابه حكم إلا له، فإذا غاب حكم النواب بمراسمه، فهو الحاكم غيبا وشهادة "[1].

والواقع أن الحقيقة المحمدية في تصور ابن عربي التي بدأ الله بها الأشياء، وهي التي يختتم بها، ومن أجل ذلك كان الرسول خاتم الأنبياء، فحقيقة النبي ﷺ هي ألف، وباء الخلق والوجود.

وقد يرى الباحث بعض نقاط التشابه بين ما انتهى إليه ابن عربي حول "الحقيقة المحمدية"، ووصف الكونيات الشرقية القديمة "للإنسان الأزلي" الذي كان له دور وأي دور في دراما الخلق[2].

كما يمكن أن نلحظ هذا الالتقاء في فلسفة الإغريق في الكلمة أو "اللوغوس" حيث فرق الرواقيون بين "العقل بالقوة" و"العقل بالفعل" الذي قصدوا به العقل الظاهر المتجلي في المخلوقات[3]، وهذا هو الفرق بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل لدى "الشيخ الأكبر"، ذلك أن العلاقة بينهما علاقة الأصل بالظل والباطن بالظاهر.

كما يمكن للباحث أن يلمسها في وصف القديس بولس للكلمة، وأهم هذه النقاط يتركز في الأسبقية في الوجود وفي أنه جماع الأشياء وكنهها أي أن جميع الأشياء مستبطنة فيه[4].

على أن ابن عربي وهو يتحدث عن "الحقيقة المحمدية" شاء أن يربط بينها وبين القرآن الكريم، وفي هذا المعنى يقول: " ما في الوجود إلا ثلاثة أناسي: الإنسان الأول الكل الأقدم، والإنسان العالم، والإنسان الآدمي، "[5]، وربما لمح هذه العلاقة بين "الروح المحمدي" والقرآن من قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [6]، بل إن الملاحظة الدقيقة في الأوصاف التي أطلقت على القرآن نجدها هي أوصاف الرسول ﷺ، ولذلك لم يكن بدعا على عائشة وهي تسأل عن خلقه فتقول –رضي الله عنها–:" كان خلق نبي الله ﷺ القرآن"[7].

والنظرة المنصفة لا تستبعد استيحاء ابن عربي "للحقيقة المحمدية" من بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ومن عموم رسالته للناس كافة بخلاف الأنبياء السابقين الذين بعثوا لأممهم خاصة.[8]

---

[1]- المرجع نفسه، ج1، ص 135.

[2]- شيدر، نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري ضمن كتاب الإنسان الكامل الذي ترجمه عبد الرحمن بدوي، (مرجع سابق) ص25.

[3]- د – توفيق الطويل، **فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها**، ط4، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع 1985م، ص 107-108.

[4]- ولا نريد أن نتوسع في عقد هذه المقارنات ولكن حسبنا أن نشير إلى البحث القيم الذي كتبه الدكتور عفيفي بعنوان **نظريات الإسلاميين في الكلمة** بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة سنة 1934 المجلد الثاني القسم الأول.ص33_75.

[5]-ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3. ص231.

[6]-الشورى، الآية: 52.

[7]-رواه مسلم في صحيحه في كتاب صلاة المسافرين، (مرجع سابق)، ج1، ص169.

[8] انظر: المرجع السابق. ج1.ص134-135؛ وينظر أيضا: ج4. ص155.

3-1- الجانب الإبداعي للحقيقة المحمدية:

وهذا يمكن أن نستنتجه من إطلاقه على محمد ﷺ بأبي آدم، وأبي العالم[1].

ويؤكد ابن عربي في فصوص أخرى له أن آدم أبو الأجسام الإنسانية[2]، أما محمد فهو أبو الأرواح، وفي هذا المعنى يقول: " أعلم أيدك الله أن أصل أرواحنا روح محمد ﷺ، فهو أول الآباء روحا .. وأول روح إنساني وجد وهو روح محمد ﷺ ... "[3].

كذلك يمكن أن نلحظ هذا المعنى في العلاقة التي يقيمها ابن عربي بين قلب النبي ﷺ الذي هو مصدر الأنوار والتجليات، وبين سورة "يس" التي قال عنها النبي ﷺ بأنها قلب القرآن[4].

بل إن ابن عربي يصرح بأن محمدا هو آلة الخلق، ويسميه في أكثر من موضع في كتبه بأن الحق المخلوق به[5].

3-2 – النبي ﷺ مصدر النور والإشراق:

قلنا سابقا أن الأوصاف التي أطلقها الله على القرآن تكاد تكون هي الأوصاف التي أطلقها على النبي ﷺ فقد وصف رسول ﷺ في القرآن بأنه "سراج منير" وذلك في قوله تعالى:﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا**﴾ [6]، وهي صفة ذكرت للشمس، قال تعالى:﴿ **وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا**﴾ [7].

وليس في هذا غرابة فالرسول ﷺ بهدايته وتهذيبه للنفوس، وصقلها لوصال بارئها ينير طريق الآخرين، قال تعالى:﴿**وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ [8]، وكذلك الشمس بالنسبة للكائنات فهي مبدأ للإدراك.

وإذا كانت حقيقة النبي ﷺ في جوهره نور محض، وقد نبه بنفسه إلى هذه الحقيقة في قوله: " اللهم اجعل في قلبي نورا، وفي بصري نورا، وفي سمعي نورا، وعن يميني نورا، وعن يساري نورا، وفوقي نورا، وأمامي نورا، وخلفي نورا، واجعل لي نورا "[9]، يقول ابن عربي معلقا وهو كذلك نورا وإنما طلب

---

[1]-ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار،(مرجع سابق)، ص22.

[2]-المرجع السابق. ج3.ص50.

[3]-المرجع نفسه والصفحة.

[4]- انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 3، ص 196 وما بعده.

[5]- المرجع نفسه، ج3، ص 444، ابن عربي المسائل، (مرجع سابق) ص 53.

[6]- الأحزاب، الآية: 45ز

[7]- نوح ، الآية 16.

[8]- الشورى، الآية 52.

[9]- أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الإيمان باب قوله –عليه السلام- "نور أنى أراه"، حديث رقم 291 انظر : مسلم، الجامع الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (مرجع سابق) ج1، ص 161.

مشاهدة ذلك — كونه نورا — في الحس[1].

وإن هذه الحقيقة قد تخفى على الكثيرين الذين جعلوا على قلوبهم غشاوة فصدهم عن السبيل، قال تعالى:﴿ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾ [2]، وقوله أيضا:﴿ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ [3]، وقال في آية أخرى:﴿وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [4].

ومن يدرك هذه الحقيقة أو ينعم بهذا النور إلا أولئك الذين فتح الله بصائرهم فهم مهتدون.

وكذلك الشمس تكون موجودة في جو السماء، ولكن قد تحجب عن الرؤية بالسحاب أو بالحائل الذي يتمثل في عدم وجود العين التي تبصر من حيوان، ولولا هذه الرؤية ما كان للشمس شعاع منبسط في الأرض أصلا[5]، وهذه نظرة ولا شك تدنيه ولا شك من رأي الفيلسوف المثالي "جورج باركلي".

وهي رؤية تتفق مع مذهبه في التجلي من جهة أخرى، وهذا ما عبر عنه بقوله: " فإن نور كل مخلوق مقصور على ذاته، لا يستنير به غيره، فوجود أبصارنا ووجود الشمس معا أظهر النور المنبسط.[6]

ويزيد هذا المعنى وضوحا حين يقول: " فاعلم أن النور المنبسط على الأرض الذي هو من شعاع الشمس الساري في الهواء ليس له حقيقة وجودية إلا بنور البصر المدرك لذلك، فإذا اجتمعت العينان عين الشمس وعين البصر استنارت المبصرات، وقيل قد انبسط الشمس عليها، ولذلك يزول ذلك الإشراق بوجود السحاب الحائل، لأن العين فارقت هذه العين الأخرى بوجود السحاب "[7].

3-3- علاقة النبي ﷺ بغيره من الأنبياء:

إن حقيقة النبي ﷺ في نظر ابن عربي هي المصدر الأصلي الذي ينبثق منه الخلق، يقول ابن عربي: " بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية، ولا أين يحصرها لعدم التحيز ومم وجد؟ من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم (أي حقيقة الحقائق)، وفيم وجد؟ في الهباء ... ولم وجد لإظهار الحقائق الإلهية "[8].

كما تعتبر كذلك المنبع الأصلي للنور والإيمان من حيث كونه ﷺ أول العابدين، وإلى هذا الإشارة

---

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 392.

[2] - الشورى، الآية: 52.

[3] - يونس، الآية: 43.

[4] - الأعراف، الآية 197.

[5] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 666.

[6] - المرجع السابق والصفحة.

[7] - المرجع نفسه والصفحة.

[8] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 118.

بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَانِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [1] ولذا كان نوره معدن الأنوار، "ومن ثم كانت علاقته بغيره من الأنبياء علاقة الكل بأجزائه، أو الشمس بأشعتها، إن كل نبي مفرد يعتبر شعاعا ذا اتجاه واحد لا يبرحه ولا يبدله، بينما يكون ﷺ مركز الإشعاع الذي تنحه منه الأشعة إلى كل مكان وجهة "[2].

وهذا ما أكده ابن عربي بقوله: " فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما مثلهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله ﷺ:" كنت نبيا وآدم بين الماء والطين"، وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلى حين بعث "[3].

ولا يغفل ابن عربي كعادته التدليل على هذه الدعوى من آيات القرآن وأحاديث النبي ﷺ، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [4].

أما الأحاديث فقوله ﷺ :" لو كان موسى حيا ما وسعه إلا أن يتبعني"[5]، وقوله في نزول عيسى بن مريم في آخر الزمان:" أنه يؤمنا ـــ أي يحكم فينا ـــ بسنة نبينا عليه السلام، ويكسر الصليب، ويقتل الخنزير"، ولو كان محمد ﷺ قد بعث في زمان آدم لكانت الأنبياء وجميع الناس تحت حكم شريعته إلى يوم القيامة حسا، ولهذا لم يبعث عامه إلا هو خاصة فهو الملك والسيد ".[6]

وإن فهم بعض الباحثين أن العلاقة بين "الحقيقة المحمدية" وبين جميع الأنبياء بما فيهم محمد ﷺ سواء[7]، فهذا خطأ محض ذلك أن ابن عربي يصرح بأن الأنبياء –صلوات وسلامه عليهم- ما هم إلا نوابه ﷺ من لدن آدم إلى آخر الرسل[8].

ويقول أيضا: " فخرج من هذا المجموع أنه ملك وسيد على جميع بني آدم، وإن جميع ما تقدمه كان ملكا له وتبعا، والحاكمون فيه نواب عنه "[9]، ذلك لأنه ﷺ أشار في الحديث:" كنت نبيا وآدم بين الماء والطين "[10] إلى أنه كان نبيا، ولم يقل كنت إنسانا، ولا كنت موجودا، وليست النبوة إلا بالشرع المقرر عليه من عند الله،

---

[1]- الزخرف، الآية: 81.

[2]- د- محمد كمال إبراهيم جعفر، الإسلام بين الأديان، (مرجع سابق) ص 346ز

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج1، ص 63-64.

[4]- آل عمران، الآية: 80.

[5]ـ رواه أحمد في المسند، حديث رقم 14736، (مرجع سابق)، ج 4، ص 376.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 135.

[7]- انظر، أبا العلا عفيفي، التعليقات على فصوص الحكم لابن عربي، (مرجع سابق) ج2، ص 321.

[8]- المرجع السابق، ج1، ص 135.

[9]- المرجع نفسه والصفحة.

[10]- هذا الحديث قال السخاوي: لم نقف عليه، وقال الزركشي: لا أصل له بهذا اللفظ، وإنما الحديث الصحيح:" كنت نبيا وآدم بين الجسد والروح"، انظر العجلوني، كشف الخفاء، (مرجع سابق) ج2، ص 129.

فأخبر أنه صاحب النبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه في هذه الدنيا[1].

ونحن وإذا اتفقنا مع الدكتور عفيفي في أوجه شبه كبيرة، ونقاط التقاء كثيرة بين مذهب ابن عربي في الحقيقة المحمدية والفكر الذي سبقه، وكلام الشيعة في أزلية "النور المحمدي" ومتابعة أهل السنة في ذلك مستندين إلى أحاديث منها حديث جابر الذي فحواه: " أول ما خلق الله نور نبيك، يا جابر [2]".

فإن ابن عربي لم يكن يستوحي في "الحقيقة المحمدية" إلى الحب الفياض والنصوص الإسلامية، فهو الذي يقول في فص حكمة فردية في كلمة محمدية: " إنما حكمته فردية لأنه أكمل وجود في النوع الإنساني، ولهذا أبدي به الأمر وختم، فكان نبيا وآدم بين الماء والطين ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين، وأول الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأفراد فإنه عنها، فكان عليه السلام أول دليل على ربه، فإنه أوتي جوامع الكلم التي هي مسميات أسماء آدم، فأشبه الدليل في تثنيته والدليل دليل نفسه ".[3]

وهذا الحب الغامر للنبي ﷺ ليس بمستغرب من ابن عربي هذا الرجل الذي حرص أن يتابع الرسول ﷺ "في أفعاله وألفاظه وأحواله، مع التطهر من الأخلاق الرديئة، والتحلي بمكارم الأخلاق التي بعث الرسول لإتمامها، مع التأمل والتفكير في كل ما يقع تحت حواسه وقواه، حتى يستشف حكم الله فيه، فبالورع والتقوى وتقنيد الرسول ﷺ يتهيأ القلب لفهم ما ينطوي عليه القرآن من معاني "[4].

وهكذا انتهى الحب بابن عربي إلى تقليد النبي ﷺ في كل شيء، وانتهى به هذا التقليد إلى ما يسميه هو "الوراثة الكاملة"، التي هي للعلماء الحقيقيين من نبيهم ﷺ، التي هي عبارة عن استيحاء واستيحاء مواقف النبي ﷺ وتجاربه الروحية المختلفة، وتذوق سني أحواله، والتلبس ببعض أوصافه،لا حفظ أحواله أو ترديد أقواله فقط ..

وهذا هو التعلق بذات النبي ﷺ وشخصه ككيان روحي مستمر الحياة والفعالية، لا كتراث علمي منقول

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 143-144.

[2]- رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله بلفظ قال: قلت يا رسول الله:" بأبي وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء، قال يا جابر إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيك ..." الحديث كذا في المواهب انظر: العجلوني، كشف الخفاء، رقم الحديث 827، (مرجع سابق) ج1، ص 265.

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج1، ص 214.

[4]- د- محمود قاسم، تفسير مجهول ومثير للقرآن للمتصوف الكبير محيي الدين بن عربي مقال منشور ضمن مجلة الهلال، (مرجع سابق) ص 80.

فحسب، كما هو الشأن أحيانا عند طوائف من أهل العلم الديني، فهل يعقل بعد هذا ما يرميه به البعض من أنه يرفع منزله نفسه فوق منزلة النبي[1] ﷺ؟ وهو القائل:" وما توقفنا عن الكلام في مقام الرسول والنبي صاحب الشرع، إلا أن شرط أصل الطريق فيما يخبرون عنه من المقامات والأحوال أن يكون عن ذوق ولا ذوق لنا ولا لغيرنا ولا لمن ليس صاحب شريعة في نبوة التشريع ولا في الرسالة، وكيف نتكلم في مقام لم نصل إليه وعلى حال لم نذقه؟ لا أنا ولا غيري ممن ليس ذي شريعة من الله ولا رسول حرام علينا الكلام فيما نتكلم إلا فيما لنا فيه ذوق، فما عدا هذين المقامين فلنا كلام فيه عن ذوق لأن الله ما حجره "[2].

على أن ابن عربي وهو يحدثنا عن "الحقيقة المحمدية" لم يكتف بأن يسميها باسم واحد، وإنما أطلق عليها أسماء متعددة باختلاف زوايا النظر إلى تلك الحقيقة، فهي عنده "بالحق المخلوق به" تارة، ومرة "بالعقل الأول "، وأخرى "بالكتاب"، وأحيانا "بالمفيض"، و"بالمادة الأولى"، و"بالأصل العالم"، و"بالقلم الأعلى"، و"بالبرزخ"، و"بالإنسان الكلي"، وهذا ما غاب عن الشيخ "محمود غراب" وهو يؤلف لنا كتابه عن "الإنسان الكامل".

وعلى هذا النحو يجمع ابن عربي "للحقيقة المحمدية" كل الصفات والخصائص التي سبق إليها من لدن الإمام "علي بن أبي طالب" و"سهل بن عبد الله التستري" و"ابن برجان وغيرهم".

وكذلك كل الخصائص التي شاع استخدامها عند الفلاسفة الإسلاميين، أوحتى أصحاب الديانات الأخرى، وما ذاك إلا لغلبة روح التوفيق عند "صوفينا الأندلسي".

ثانيا: وظائف الإنسان الكامل العرفانية والوجودية والأخلاقية:

يعد الحديث عن وظائف الإنسان الكامل ثمرة لمبحث كله، فهذه الوظائف هي النتيجة الطبيعية لوعي هذا الإنسان برتبته الكمالية والمعرفية. فعبرها يحقق الإنسان الكامل القصد الأول من الخلق وهو معرفة الله وعبادته، كما جاء في القرآن الكريم:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [3]، حيث فسر ابن عباس العبادة هنا بالمعرفة، ويحقق القصد الثاني من الخلق وهو كونه المقصود من خلق العالم، والكل مسخر له ومن أجله، يقول الله تعالى:﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [4]، فالخطاب في الآية

---

[1]- انظر، د- حسين الفرخ، **نظرية النبوة عند محيي الدين ابن عربي**، مقال منشور في مجلة دراسات عربية، العدد 3 السنة الخامسة والعشرون كانون الثاني 1989م، ص 54 وما بعدها.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 24، ويمكن أن ينظر أيضا ج2، ص 25، ج3، ص 14.

[3]- **الذاريات، الآية: 56.**

[4]- **الطلاق، الآية: 12.**

للمكلفين من بني الإنسان، والغاية واضحة في الآية الكريمة، دلت عليها لام التعليل "لِتَعْلَمُوا".

1- الوظيفة المعرفية للإنسان الكامل:

إن التحقق بمعرفة الحق وشهوده وأخذ العلم عنه لا يتأتى للإنسان إلا إذا بلغ مرتبة تأنيسه التي هي حقيقته وعينه الثابتة، وهي مرتبة التولية، وهي المرتبة التي يخرج فيها العبد عن أوصافه التي ليست إلا سجنا "الفناء" ليتحقق "بالبقاء" الذي هو مقام العارف.

وهذا هو مقام "النفس الكلية" و"العقل الأول" و"القلم الأعلى" و"الروح المحمدي"، والواصل إليه في مقام تمام الشهود، وله المعرفة الجامعة بحيثيات جميع الأسماء والصفات، وإلى هذا الإشارة في الحديث الصحيح: "رب أشعث أغبر ذو طمرين لو أقسم على الله لأبره، وإن أويسا منهم ".[1]

وقوله في الحديث القدسي: " كنت سمعه وبصره ويده ورجله "[2].

وهذا المقام الذي كان عليه أويس هو المقام الخاص بالوارث، أو المحقق، أو الإنسان الكامل أو الولي وأهل الولاية على أقسام كثيرة، فمن الأولياء تولاهم الله بالنبوة، وهم رجال اصطنعهم الله لنفسه، واختارهم لخدمته، واختصهم من سائر العباد لحضرته ومن هؤلاء صفوة أخرى هم الرسل –صلوات الله وسلامه عليهم–.

أما الوظائف المعرفية للإنسان الكامل فهي تنتظم ثلاث وظائف مختلفة وهي: النبوة، والرسالة والولاية.

1-1- النبوة والأنبياء:

وقبل أن نتحدث عن ماهية النبوة عند "الشيخ الأكبر" رأينا من المناسب أن نشير إلى المعنى اللغوي للكلمة والاصطلاحي يؤكد علماء اللغة أن كلمة "نبي" إما أن تكون مهموزة الفعل "نبأ" أو غير مهموزته "نبا"، فإذا وردت مهموزة فهي بمعنى الإخبار، وإن كانت غير مهموزة فهي من الرفعة[3].

فالنبي على هذا هو الرفيع المنزلة عند الله.

والمعنى الأول يشير أن النبوة تعطي معارف وأخبار، فهي من جانب: المعرفة من أجل توجيه السلوك، لذلك جاءت النبوة اشتقاقا من النبأ أي الخبر –بالهمزة– أي الإعلام[4].

وهذا يدل على أن النبوة هي اتصال بين الله عز وجل وبين البشر، حيث يقوم النبي بإبلاغ تعاليم الله إلى من أرسل إليهم، وهذا ما قرره العلامة ابن خلدون حينما يقول: " اعلم أن الله سبحانه اصطفى من

---

[1]- أخرجه مسلم في صحيحه كتاب فضل الصحابة باب من فضائل أويس القرني، (مرجع سابق) ج7، ص 188 وما بعده.

[2]- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[3]- انظر محمد علي التهاوني، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تح: أحمد حسن بسبح، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 1998م، ج4، ص 165.

[4]- د- علي عبد الفتاح المغربي، **النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي** ، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة 1994م، ص 13.

البشر أشخاصا، فضلهم بخطابه وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده يعرفونهم بمصالحهم، ويحرضونهم على هدايتهم، ويأخذون بحجزاتهم[1] عن النار، ويدلونهم على طريق النجاة، وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياهم ".[2]

وإلى هذه الوظيفة المعرفية للنبوة يرشد الحديث المروي عن الرسول ﷺ لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات يا رسول الله؟ قال الرؤيا الصالحة "[3].

وهذا في الواقع، يعكس مدى الارتباط الشديد بين النبوة وبين البشر، ففضلا عن أن فيها فلاحهم، فكذلك هي مستمرة بينهم، ولو حتى من خلال الرؤى الصالحة، يراها العبد الصالح أو ترى له وقد ورد عن الرسول ﷺ ما يدل على أن رؤيا المؤمن جزء من النبوة حيث قال: " الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءا من النبوة"[4]، وفي رواية أخرى: " الرؤيا الحسنة جزء من ستة أربعين جزءا من النبوة"[5].

ونظرا لعظم رتبة النبوة في الشرع فإنه ليس لأي بشر أن ينالها بالاكتساب مهما عمل في ذلك واجتهد، فحقيقة النبوة أنها تكليف من الله عز وجل لإنسان قد أعدته العناية الإلهية إعدادا تاما، لكي يكون صالحا لهذا التكليف، وعلى ذلك فهي ليست اكتسابا، كما أنها ليست خاضعة للممارسة الشخصية والإعداد الذاتي الممكن، فالإنسان لا يستطيع مثلا، أن يجاهد نفسه بالرياضة والصبر على ألوان العبادات وتعذيب النفس بضرب من الرعاية لحقوق الله لكي ينال هذه الدرجة من الشرف، وهذه الرتبة من الكمال[6].

فالنبوة إذن محض اجتباء وحقيقتها: " خصوصية من الله تعالى لا يبلغ العبد أن يكتسبها، كما يفسروها باختصاص العبد بسماع وحي الله تعالى بحكم شرعي تكليفي، أمر بتبليغه، أم لا، وهكذا الرسالة، ولكن بشرط أن يؤمر بالتبليغ "[7]، قال تعالى:﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ﴾[1]، وقال أيضا:﴿ إِنَّ

---

[1]- حجزه عن الأمر ويحجزه بمعنى صرفه انظر: ابن منظور، لسان العرب، (مرجع سابق) مادة حجز.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، (مرجع سابق) ص 101.

[3]- أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب التعبير باب المبشرات رقم الحديث 6589، ج6 ص 2564، ومسلم في صحيحه في كتاب الصلاة باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود حديث رقم 479، ومالك الموطأ كتاب الرؤيا باب ما جاء في الرؤيا حديث رقم 1715، ج2 ص 957.

[4]- أخرجه مسلم الجامع الصحيح كتاب الرؤيا باب ؟؟؟ حديث رقم 2265، ج 4 ص 1775، وابن ماجة في السنن، كتاب تعبير الرؤيا، باب الرؤيا الصالحة يراها المسلم حديث رقم 3893 ج2 ص 1282.

[5]- أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب التعبير باب رؤيا الصالحين، حديث رقم 6582، ج6 ص 2562.، ومسلم الجامع الصحيح كتاب الرؤية حديث رقم 2264 ج4 ص1774.

[6]- د- طه دسوقي، نظرية النبوة في الإسلام، ط1 القاهرة: دار الهدى للنشر 1981م، ص 5.

[7]- البيحوري، جوهرة التوحيد، ط القاهرة: الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية 1974م، ص 157.

﴿اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [2].

1-1-1- حقيقة النبوة عند ابن عربي:

أما ابن عربي فيحدد لنا حقيقة النبوة في إحدى إجاباته عن أسئلة الحكيم الترمذي، وفحواه ما النبوة؟[3] ويجيب "الشيخ الأكبر" عن هذا السؤال بقوله: " النبوة منزلة يعينها رفيع الدرجات ذو العرش، يترلها العبد بأخلاق صالحة، وأعمال مشكورة حسنة في العامة تعرفها القلوب ولا تنكرها النفوس، وتدل عليها العقول، وتوافق الأغراض وتزيل الأمراض، وإذا وصلوا إلى هذه المنزلة فتلك منزلة الإنباء الإلهي المطلق لكل من حصل في تلك المنزلة رفيع الدرجات ذي العرش، فإن نظر الحق من هذا الواصل إلى تلك المنزلة نظر استنابة، وخلافة ألقى الروح بالأنباء من أمره على قلب ذلك الخليفة المعنى به، فتلك نبوة التشريع، قال تعالى:﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [4]،وقال:﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [5]،فهي عامة لأن من فكرة ﴿ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ [6] نبوة خاصة نبوة تشريع ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [7] مثل ذلك﴿ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ﴾ [8] نبوة تشريع لا نبوة عموم ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ [9]، فالإنذار مقرون أبدا بنبوة التشريع"[10].

وهذا النص يوقفنا على نوعين من النبوة في مذهب ابن عربي وهما: النبوة العامة والخاصة، وإن شئت قلت نبوة تشريع ونبوة عامة بلا تشريع، وقد كان هذا التقسيم للنبوة من أهم المسائل التي أخذها عليه خصومه.

وليس علينا أن نستبق الحوادث لإدانة الرجل وآرائه، وإنما سنرجئ هذا الأمر إلى حينه، وإن كان يمكن القول بأن هذه الآراء قد سيقت –أحيانا– في جو من الخصومة التي تتلمس العثرات، وتجتزئ النصوص من سياقاتها، وتحملها ما لا تحتمل، ولعل النظرة الموضوعية التي تقوم على تتبع النصوص ومقارنتها مع بعضها

---

[1]- الحج، الآية: 75.

[2]- آل عمران، الآية: 33.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 90.

[4]- الشورى، الآية: 52.

[5]- النحل، الآية:2.

[6]- النحل، الآية: 2.

[7]- غافر، الآية 15.

[8]- غافر، الآية: 15.

[9]- الشعراء، الآية: 193.

[10]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 90.

واستخلاص النتائج دون خضوع لهوى، أو فكرة مسبقة، ودون خضوع لمنهج الإلزام يمكن أن تؤدي إلى تحديد أدق لآراء ابن عربي هذا الرجل الإشكالي، أو تخفف على الأقل من حدة الهجوم الذي وقع عليه.

ونحن نقوم بهذا العمل لم نجعل نصب أعيننا أن نبرئ ساحة الرجل مما قاله، كما أننا نرى من الخطأ أن ننسب إليه ما لم يقل، أو نؤاخذه بلوازم أقواله، وبخاصة أنهم قالوا: " لازم المذهب ليس لازما لصاحبه"[1]، وسنكتفي في هذا المقام بالوقف على تعريف النبوة ما هي؟

أ- النبوة هي منزلة أو نعت إلهي يعينه الحق، ويحدده وينزل فيه عبده، والنبوة التشريعية والعامة كلاهما مبني على استعداد وهو ما عبر عنه: " يتزلها العبد بأخلاق صالحة وأعمال مشكورة "[2] وكأن ابن عربي يميل إلى رأي المعتزلة الذين عدوا النبوة ثوابا على عمل، ونتيجة لمجاهدة واصطفاء الله لأنبيائه، واختصاصه إياهم بالنبوة.[3]

وهذا بخلاف أوائل الأشاعرة الذي رأوا بأن النبوة محض اجتباء من الله، وتفضل منه، وهي معنى لا يعود إلى ذات النبي، ولا إلى عرض من أعراضه، استحقها بكسبه وعمله، وحاصلها يرجع إلى قول الله – عز وجل- لمن اصطفاه من عباده أرسلتك وبعثتك فبلغ عني[4] .

ولكن يبدو أن متأخري الأشاعرة قد أدركوا أن عدم تبرير الاصطفاء الإلهي بشيء غير إرادة الله المطلقة ينتهي إلى مأزق في القول بعشوائية الفعل الإلهي، وخلوه من الحكمة، وقد ذهب أستاذنا الدكتور طه الدسوقي إلى:" أن الأقل قبولا عند العقل، أن يقال إن هذه الهبة من الله ـــ هبة النبوة ـــ يمكن أن يتعرض لها أي مخلوق اتفق، إذ لا بد لهذا المخلوق من مران وحسن إعداد".[5]

فالكافة عند ابن عربي من أنبياء وأولياء لا بد أن يكونوا قبل الاصطفاء الإلهي ذوي خلق، مشهود لهم بالصلاح والاستقامة، وفي هذا المعنى يقول "الشيخ الأكبر":" وما من نبي إلا وقد ذكر أنه صالح، وإنه دعا أن يكون من الصالحين ..، فصلاح الأنبياء هو مما يلي بدايتهم وهو عطف الصلاح عليهم، فهم صالحون للنبوة، فكانوا أنبياء "[6] فإذا تحقق هذا كانت منزلة الإنباء الإلهي المطلق أي للأنبياء والأولياء عامة، وابن عربي عندما يحدثنا عن النبوة العامة لا يلقي أحكامه دون سند، وإنما يحاول أن يدلل على ذلك، وهذا ما وضحه بقوله: " وأما معرفة الخطاب الإلهي عند الإلقاء، فهو قوله تعالى:﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا**

---

[1] عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق)، ج1، ص22.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 90.

[3] - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، (مرجع سابق)،ج1، ص 272.

[4] - الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، (مرجع سابق)، ج4، ص 12.

[5] - د- طه الدسوقي، نظرية النبوة في الإسلام، (مرجع سابق) ،ص7.

[6] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 25.

وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ [1]".[2]

وانظر كلمة بشر كيف كانت عامة تشمل الجميع من الإنس، ولا يفوت ابن عربي كعادته أن يستنبط من هذه الآية أنواع الخطاب الإلهي فهو عنده إما بوحي أو كلام من وراء حجاب، أو كلام بواسطة رسول من بشر أو ملك، ولا يكتفي الشيخ بالحديث المجمل، وإنما يفصله لنا فيقول عن الوحي: " فأما الوحي من ذلك فهو: ما يلقيه في قلوبهم على جهة الحديث، فيحصل لهم من ذلك علم بأمرها، وهو الذي تضمنه ذلك الحديث، وإن لم يكن كذلك فليس بوحي، ولا خطاب، فإن بعض القلوب يجد أصحابها علما بأمرها من العلوم الضرورية عند الناس، فذلك علم صحيح ليس عن خطاب، وكلامنا إنما هو في الخطاب الإلهي المسمى وحيا، فإن الله جعل هذا الصنف من الوحي كلاما، ومن الكلام يستفيد العلم بالذي جاء له ذلك الكلام، وبهذا يفرق إذا وجد ذلك "[3].

وهكذا فالوحي هو الإلقاء الإلهي على قلوب بعض البشر من غير واسطة، وهو يلقى إليهم من جهة الحديث، وكأن ابن عربي يشير إلى الحديث الصحيح: " لقد كان في الأمم السابقة محدثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم ".[4]

أما في آخر النص فإن صوفينا يريد أن يضع علامة يفرق بها بين هذا الوحي أو الإلقاء القلبي، وبين العلوم الضرورية الفطرية التي نحس بوجودها في أنفسنا من غير نظر ولا استدلال، وهو يرى بأن تلك العلوم الضرورية عامة في البشر كافة، ولا تختص بإنسان دون آخر، وهذه مختلفة عن العلوم الناتجة عن الإلقاء القلبي أو الوحي الذي هو جزء من الخطاب الإلهي.

أما العلوم الضرورية فهي من الوحي الذاتي الذي جبلت عليه البشر، وابن عربي يسمي هذا اللون من العلم بالوحي الذاتي الذي ما خلق شيئا في الكون إلا وهو له نصيب من هذا الوحي من سماء وأرض وجبال وشجر، وغير ذلك من الموجودات[5].

وفي غير كلام أو حديث يأتي مكملا "للتمام الوجودي"، بينما العلم الملقى في القلب مباشرة فهو الوحي العرضي، وهو يأتي ضمن مرتبة "الكمال الوجودي".

وأما الكلام من وراء حجاب: فهو عند ابن عربي: " خطاب إلهي يلقيه على السمع لا على القلب، فيدركه من ألقي عليه، فيفهم منه ما قصد به من أسمعه ذلك، وقد يحصل له ذلك في صور التجلي فتخاطبه

---

[1]- الشورى، الآية: 51.

[2]- المرجع السابق. ج3، ص 332.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 332 وينظر أيضا ج2، ص 375.

[4]- أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عمر –رضي الله عنه- (مرجع سابق) ج7، ص 115.

[5]- المرجع السابق. ج3، ص 393؛ وينظر أيضا:ج2، ص 58.

تلك الصورة الإلهية وهي عين الحجاب، فيفهم من ذلك الخطاب علم ما يدل عليه، ويعلم أن ذلك حجاب، وإن المتكلم من وراء ذلك الحجاب، وما كل من أدرك صورة التجلي الإلهي يعلم أن ذلك هو الله فما يزيد صاحب هذه الحال على غيره إلا بأن يعرف أن تلك الصورة وإن كانت حجابا فهي عين تجلي الحق له "[1].

ويزيد ابن عربي هذا النوع أيضا في موضع آخر من كتابه "الفتوحات المكية" فيقول: " وقد يكلمه من وراء حجاب صورة ما يكلمه به، وقد يكون الحجاب بشريته، وقد يكون الحجاب كما كلم موسى من الشجرة من جانب الطور الأيمن له، لأنه لو كلمه من الأيسر الذي هو جهة قلبه ربما التبس عليه الكلام نفسه، فجاء الكلام من الجانب الذي لم تجر العادة أن تكلمه نفسه منه "[2].

وأما الكلام عن طريق إرسال الرسول: " فهو ما يترل به الملك، أو ما يجيء به الرسول البشري إلينا إذا نقل كلام الله خاصة مثل التالي، قال تعالى:﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾ [3]، وقوله:﴿ وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [4]، وقوله:﴿ نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [5]، فإن نقلا علما وأفصحا عنه ووجداه في أنفسهما فذلك ليس بكلام إلهي، وقد يكون الرسول والصورة معا وذلك في نفس الكتابة، فالكتاب رسول، وهو عين الحجاب على المتكلم فيفهمك ما جاء به، ولكن لا يكون ذلك إذا كتب ما علم، وإنما يكون ذلك إذا كتب عن حديث يخاطبه به تلك الحروف التي يسطرها، فمتى لم يكن كذلك فما هو كلام إلهي، هذا هو الضابط، فالقاء للرسل والإلقاء للخبر الإلهي بارتفاع الوسائط من كونه كلمة لا غير، والكتابة رقوم مسطرة حيث كانت لم تسطر إلا عن حديث ممن سطر لا عن علم، فهذا كله من الخطاب الإلهي"[6].

ويقول أيضا: " وقد يكلمه بواسطة رسول من ملك كقوله:﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ[7]﴾؛ يعني بالقرآن الذي هو كلام الله، وقد يكون بواسطة بشر كقوله:﴿ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ﴾ [8]، فأضاف الكلام إلى الله وما سمعته الصحابة ولا هذا الأعرابي إلا من لسان رسول الله ﷺ"[9].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 332.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 375.

[3]- التوبة، الآية: 6.

[4]- مريم، الآية: 52.

[5]- النمل، الآية:8.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 332.

[7]- الشعراء، الآية: 193.

[8]- التوبة، الآية: 6.

[9]- المرجع السابق، ج2، ص 375.

وهذا الضرب من الوحي هو ما يسميه ابن عربي بالوحي العرضي؛ وهو ينقسم إلى قسمين الوحي العرضي التشريعي الذي يكون عبر الوسيط الملكي وهو للأنبياء دون الأولياء تشريعا، وللأولياء عبر الرقيقة الروحانية فهما، ويسمى "بشرى"[1].

ويؤكد ابن عربي في نصوص حاسمة له أن نبوة التشريع قد انقطعت فلا نبي ولا رسول بعد محمد ﷺ[2].

أما النبوة الباطنة وهي نبوة الأولياء فلا تزال في الدنيا والآخرة، لأن الوحي والإنزال الرباني لا ينقطعان عن العالم، إذ كان بهما حفظ العالم[3]، وأعتقد أن الذي دفع ابن عربي للقول "بالنبوة الباطنة" أخذه بالمنهج اللغوي لأن النبوة لغة هي مرتبة: الإنباء الإلهي المطلق، وكل من حصل له هذا الإنباء حصل لتلك المرتبة.[4]

وهذا ما وضحه بقوله: "اعلم أن النبوة البشرية على قسمين: قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بين الله وبين عبده، بل إخبارات إلهية يجدها في نفسه من الغيب، أو في تجليات لا يتعلق بذلك الإخبار، حكم تحليل ولا تحريم، بل تعريف إلهي ومزيد علم بالإله، أو تصديق بصدق حكم مشروع ثابت ..

والقسم الثاني من النبوة البشرية: هم ــ الأنبياء ــ الذين يكونون مثل التلامذة بين يدي الملك، ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله في حق نفوسهم يتعبدونه بها، فيحل لهم ما شاء، ويحرم عليهم ما شاء، ولا يلزمهم اتباع الرسل، وهذا كله كان قبل مبعث محمد ﷺ، فأما اليوم فما بقي لهذا المقام أثر .."[5]

وعن هذا القسم يقول أيضا: " فإن رسالة التشريع ونبوة التكليف، قد انقطعت عند رسول الله ــمحمد ﷺ فلا رسول ﷺ ولا نبي يشرع ولا يكلف، وإنما هو علم وحكمة وفهم ..."[6]

وانظر إلى هذا النص الحاسم القاطع: "فليس بين النبوة، التي هي نبوة التشريع، والصديقية مقام ولا مرتبة، فمن تخطى رقاب الصديقين وقع في النبوة الرسالية، ومن ادعى نبوة التشريع بعد محمد ﷺ فقد كذب، بل كذب وكفر، بما جاء به الصادق رسول الله ﷺ"[7].

ولا شك أن نصوص ابن عربي واضحة الدلالة بينة المقصود متفقة مع القواعد العامة المقررة عند جمهور المسلمين.

ب- النبوة مرتبة الإنباء الإلهي المطلق، وفي هذا تأكيد على اشتقاق لفظ "النبي" من النبأ أي الخبر، إذ

---

[1]- المرجع السابق. ج3، ص 39.

[2]- المرجع نفسه، ج3، ص 38.

[3]- المرجع نفسه، ج3، ص 285.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 90.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 254-255.

[6]- المرجع نفسه، ج3، ص 456.

[7]- المرجع نفسه، ج2، ص 24.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النبي هو المنبئ، واشتقاقه من النبأ، ولما كانت الإخبارات الإلهية لا تنقطع عن الوجود لأنها هي التي تحفظه وتغذيه قسم ابن عربي النبوة إلى قسمين نبوة عامة وخاصة، وإن شئت قلت نبوة ظاهرة، وباطنة وإن شئت قلت نبوة إخبار ونبوة تشريع، يقول ابن عربي: " فالنبوة سارية إلى يوم القيامة في الخلق، وإن كان التشريع قد انقطع، فالتشريع جزء من أجزاء النبوة، فإنه يستحيل أن ينقطع خبر الله وإخباره من العالم، إذ لو انقطع لم يبق للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده ".[1]

ويرى ابن عربي أن الاسم الإلهي الذي يتوجه إلى إيجاد هذه المرتبة أو المنزلة هو الاسم السميع، وهذا ما بينه بقوله: " النبوة نعت إلهي يثبتها في الجناب العالي الاسم السميع، ويثبت صفة حكمها الأمر ".[2]

ج- النبوة منزلة رفيعة، ويستفيد ابن عربي هذا المعنى من المعنى الثاني للفظ "النبي" حيث يذكر علماء اللغة أن هذا اللفظ مشتق من "النباوة" التي تفيد الرفعة، وممن مال إلى هذا الاشتقاق المعتزلة، وبنوا عليه تصورهم، إذ اعتبروا النبوة "ثوابا على عمل" كما بينا سابقا، وهذا ما أشار إليه ابن عربي بقوله: "لكل من حصل في تلك المنزلة رفيع الدرجات ذي العرش "[3]، وهذا ما أكده في موضع آخر فقال: " النبوة التي بها التشريع نبوة خاصة ..، وهي مقام الرفعة في الخطاب الإلهي "[4].

I-1-2- أجزاء النبوة:

ورد في بعض الأحاديث الصحيحة أن للنبوة أجزاء كثر، من ذلك ما جاء في الصحيح: " الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءا من النبوة".[5]

ويرى ابن خلدون أن العدد ليس مقصودا في نفسه، وإنما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب، ذلك لأن العدد سبعين في لغة العرب يراد به التكثير[6].

وربما هذا المدرك هو ما لحظه "الشيخ الأكبر" حيث أكد أن أجزاء النبوة العامة لا حصر لها ولا يضبطها عدد[7]، وهذا ما ذكره ابن عربي عند إجابته عن سؤال "الحكيم الترمذي" ما أجزاء النبوة؟ يقول: " أجزاء النبوة على قدر آي الكتب المنزلة، والصحف والأخبار الإلهية من العدد الموضوع في العالم من آدم إلى آخر نبي يموت مما وصل إلينا، ومما لم يصل أن القرآن يجمع ذلك فإن النبي ﷺ يقول فيمن حفظ القرآن

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 90.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 25.

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص 90.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 24.

[5]- سبق تخريجه.

[6]- ابن خلدون المقدمة، (مرجع سابق) ص114.

[7]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 90.

فهي مفصلة معينة في آي الكتب المنزلة، مفسرة في الصحف متميزة في الأخبار الإلهية الخارجة عن قبيل الصحف والكتب، ويجمع النبوة كلها أم الكتاب، ومفتاحها بسم الله الرحمن الرحيم "[1].

وإذا ذهب ابن عربي إلى انقطاع نبوة التشريع التي هي أحد أجزاء النبوة فإن حكم النبوة يبقى سار في الوجود، لأنه أنباء وأخبار، وأخباره من العالم لا تنقطع إذ لو انقطع لم يبق غذاء للعالم يتغذى به في بقاء وجوده قال تعالى:﴿ **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ**﴾ [2]، ﴿ **وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ [3]، وقد أخبرنا الله يقول ابن عربي أنه ما من شيء يريد إيجاده إلا بقول﴿ **كُنْ**﴾، فهذه كلمات الله لا تنقطع، وهي الغذاء العام لجميع الموجودات، فهذا جزء واحد من أجزاء النبوة لا ينفذ، فأين أنت من باقي أجزاء الأجزاء التي لها.[4]

ومن أجزاء النبوة الإنذار والوحي التشريعي والمبشرات، وهي لا تنقطع بنص الرسول ﷺ حينما قال:" لن يبقى بعدي من النبوة إلا المبشرات، فقالوا: وما المبشرات يا رسول الله؟ قال: الرؤيا الصالحة يراها العبد الصالح، أو ترى له".[5]

والمبشرات هي القاسم المشترك بين النبوة العامة ونبوة التشريع، وهذا ما يدعونا إلى بيانها وبخاصة أن صوفينا قد جلاها في إجابته عن سؤال "الحكيم الترمذي" ما بدء الوحي؟.

يقول ابن عربي: " الجواب: إنزال المعاني المجردة العقلية في القوالب الحسية المقيدة في حضرة الخيال في نوم كان أو يقظة، وهو من مدركات الحس في حضرة المحسوس، مثل قوله:﴿**فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا**﴾ [6]، وفي حضرة الخيال، كما أدرك رسول ﷺ العلم في صورة اللبن، وكذا أول رؤياه، قالت عائشة: " أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح "[7]، وهي التي أبقى الله على المسلمين، وإذا كانت الرؤيا هي الإرهاصات الأولى للوحي فهي أيضا المظهر الباقي للنبوة بعد ختمها وانقضاء الوحي.

ويحاول ابن عربي أن يجيب عن علة اختيار الرؤيا لتكون بدء الوحي فيقول: "فإن البدء عندنا هو ما

---

[1] - المرجع نفسه والصفحة.

[2] - الكهف، الآية: 109.

[3] - لقمان، الآية: 27.

[4] - ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق)، ج2، ص 90.

[5] - سبق تخريجه.

[6] - مريم، الآية 17.

[7] -سبق تخريجه

يناسب الحس أولا، ثم يرتقي إلى الأمور المجردة الخارجة عن الحس، فلم تكن إلا الرؤيا نوما كان أو يقظة "[1].

وهو معنى يزيده إيضاحا بقوله: " وإنما بدئ الوحي بالرؤيا دون الحس، لأن المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحس، لأن الحس طرف أدنى والمعنى طرف أعلى والخيال بينهما، والوحي معنى، فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلا بد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحس، والخيال من حقيقته أن يصور كل ما حصل عنده في صورة المحسوس لا بد من ذلك "[2].

ولقد حاول ابن خلدون أن يبين أهمية الرؤيا وعلاقتها بالوحي وإنها من النبوة، ولأهمية رأيه نعرضه بشيء من التفصيل.

ويذكر ابن خلدون أن حقيقة الرؤيا هي مطالعة النفس الناطقة في لمحة من اللمحات بسبب النوم للصور الروحانية، وذلك لأنها تعتبر روحانية بعد أن تنسلخ عن المواد الجسمانية وتنخلع عن علاقتها بالبدن[3].

في هذه اللمحة التي تحدث لها بسبب النوم تتصل بالملأ الأعلى، فتقتبس علم ما تتشوف إليه من الأمور المستقبلة، وإذا كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير واضح فإنه يحتاج إلى التعبير لأنه يكون رمزا مشوبا بالمحاكاة والتمثيل والخيال، أما إذا كان الاقتباس قويا يستغني عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المقال والخيال[4].

أما سبب ذلك فيرجع إلى أن النفس ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلا محضا، ويكمل وجودها بالفعل، فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية[5].

إلا أن هناك تفاوتا وتدرجا لهذه الروحانية الموجودة في النفس البشرية، فمنها ما هو عام، خاص بالبشر جميعا وهو الرؤيا، ومنها ما هو خاص كالذي للأولياء، ومنها ما هو للأنبياء وهو الاستعداد بالانسلاخ من البشرية إلى الملكية المحضة التي هي أعلى الروحانيات، ويخرج هذا الاستعداد فيهم متكررا في حالات الوحي، وهو عندما يعرج على المدارك البدنية، ويقع فيها ما يقع من الإدراك يكون شبيها بحال النوم شبها بينا، وإن كان حال النوم أدنى منه بكثير، وعلى هذا فالرؤيا جزء من أجزاء النبوة[6].

وبناء على هذا يمكن القول أن الرؤيا تعد شاهدا على قيام النبوة، ونموذجا مصغرا وإلى حد ما لحالتها، وهذا ما يرشد إليه الدين نفسه –سواء الإسلام أو الأديان الأخرى–، بل قد شاعت ظاهرة تعبير الرؤى

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 58.
[2]- المرجع نفسه، ج2، ص376.
[3]- ابن خلدون، المقدمة، (مرجع سابق)، ص 107.
[4]- المرجع نفسه، ص 113.
[5]- المرجع نفسه، ص113.
[6]- المرجع نفسه، ص113-114.

وتفسير الأحلام بين شعوب العالم قاطبة، و لم تختص بأمة من الأمم أو جنس من الأجناس، ولقد حدثنا القرآن الكريم عن مواقف إنسانية فرضتها أحلام وتولى تأويلها خبراء بهذا الفن، وأشهر الأحلام المروية حلم العزيز الذي فسره له سيدنا يوسف، و لم يعد أضغاث أحلام، وكذلك رؤيا سيدنا إبراهيم بذبح ابنه وأخذ إبراهيم –عليه السلام– بهذه الرؤيا واعتبرها أمرا إلهيا.

و ابن خلدون في تحليله العميق لحقيقة الرؤيا ينتبه إلى هذا الاستعداد البشري العام للرؤيا، لكن هذا الاستعداد تمنعه عوائق وحجب من هذا الإدراك تتمثل في الحواس الظاهرة، والله قد جبل البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم، وهذا ما بينه ابن عربي بقوله: " الرؤيا مكان ومحل وحال فحالها النوم، وهو الغيبة من المحسوسات الظاهرة الموجبة للراحة لأجل التعب الذي كانت عليه هذه النشأة في حال اليقظة من الحركة ..، يقول: وجعلنا النوم لكم راحة تستريح به النفوس[1] ".

فتتعرض النفس عند ركود الإحساس إلى معرفة ما تتشوف إليه في عالم الحق، فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب.

ويفسر ابن خلدون هذه النظرية فيقول:" إن النوم هو انقطاع علاقة النفس بالحس الظاهر أثناء النوم، لأن الحواس الظاهرة، وكذلك الباطنة لها من الشواغل التي تمنعها عن مطالعة الروحانيات، فإذا تحللت النفس من تلك الشواغل وخفت عنها تلك الموانع ربما التفتت النفس إلى روحانيتها فأدركت بإدراكها الروحاني لأنها مفطورة عليه "[2].

فهذه حقيقة الرؤيا، وهي من خواص النفس البشرية، وهي موجودة في البشر على العموم، فما من أحد إلا رأى في نومه ما صدر له في يقظته مرارا غير واحدة وحصل له على القطع أن النفس مدركة للغيب في النوم، وإذا جاز ذلك في عالم النوم فلا يمتنع في غيره من الأحوال لأن الذات المدركة واحدة، وخواصها عامة وفي كل حال[3].

وهكذا تكون الرؤيا شاهد صدق على إمكانية حدوث الوحي، وصدق الأنبياء فيما يخبروننا به، وذلك لأنه لا يجوز ذلك إبان اليقظة لبعض النفوس الفائقة الممتازة، وهذا ما أوضحه ابن عربي بقوله: " وقد يتقوى الأمر على بعض الناس فيدركون في اليقظة ما كانوا يدركونه في النوم، وذلك نادر، وهو لأهل هذا الطريق من نبي أو ولي[4] ".

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 378.

[2]- ابن خلدون، المقدمة، (مرجع سابق)، ص114-115.

[3]- المرجع نفسه، ص 116.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 376.

ولقد أكد الغزالي من قبل أن هذه النافذة لا تنفتح بالنوم والموت فقط،" بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة، وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة[1] ".

وهكذا فالمبشرات من جملة الخطابات الإلهية، وهي من أجزاء النبوة التشريعية، كما أنها من أجزاء الولاية، فهي مشتركة بين الأنبياء والرسل والأولياء، وهي باقية إلى يوم القيامة، ويؤكد ابن عربي حقيقة هامة في الرؤى وهي أنها إذا كانت للأنبياء ورسل التشريع يكون لها الحكم في الكون، ولا يكون لها الحكم في الكون في حالة الأولياء، وما يكون لها سوى الإعلام لأرواح هؤلاء الأولياء بالعلم المجرد، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " مبادئ الوحي الإلهي النبوي إنما هي المبشرات، وهي التي بقيت في الأمة بعد انقطاع النبوة .. فإن وحي المبشرات هو الوحي الأعم الذي يكون من الحق إلى العبد بلا واسطة، ويكون أيضا بواسطة، والنبوة من شأنها الواسطة، ولا بد فلا بد من الملك فيها، والمبشرات ليست كذلك .. إلا أن الناس يتفاضلون فيها، فمنهم من لا يبرح في بشراه عن الواسطة، ومنهم من يرتفع عنها كالخضر والأفراد، فما كان من حكم في الكون من المبشرات، فهو البشرى بالواسطة، وهو تعريف خاصة بما جاء به الرسول، وما لم يكن لها حكم في الكون إلا العلم المجرد في تكملة ذاته، فمن البشرى بترك الواسطة[2] ".

وإذا كنا قد تحدثنا آنفا عن "بدء الوحي" الذي يتمثل في "الرؤيا الصالحة" فإننا لا نحب أن نغادر هذا الموضوع دون أن نشير إلى صفات الوحي وسماته عند ابن عربي.

أ- **الصفة الأولى السرعة**: ذلك لأن أصل المادة السرعة والخفاء، فالوحي:" الإعلام السريع الخفي[3]"، والوحي يأتي بسرعة ويتلقى بسرعة، يقول ابن عربي: " إن الوحي هو المفهوم، والإفهام الأول ..، ولا أعجل من أن يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه ...، ألا ترى أن الوحي هو السرعة، ولا سرعة أسرع مما ذكرناه، فهذا الضرب من الكلام يسمى وحيا ..، فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع[4] ".

ب-**الصفة الثانية السلطان**: للوحي سلطان غالب على المتلقي له، سواء كان ذلك عبر الوسيط الملكي، أو عبر النفث في الروع، أومن حيث الرقيقة الروحانية، ويضرب ابن عربي لذلك بقصة أم موسى حينما ألقت وليدها في البحر، يقول "الشيخ الأكبر": لا يتصور المخالف إذا كان الكلام وحيا، فإن سلطانه أقوى من أن يقام ﴿ **وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ**

---

[1]- أبو حامد الغزالي، كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (مرجع سابق)، ص 425.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 86.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، (مرجع سابق) مادة وحي.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 78.

في اليم﴾ [1]، وكذا فعلت و لم تخالف مع أن الحالة تؤذن أنها ألقته في الهلاك و لم تخالف ولا ترددت، ولا حكمت عليها البشرية بأن إلقاءه في اليم في تابوت من أخطر الأشياء ...، فدل على أن الوحي أقوى سلطانا في نفس الموحى إليه من طبعه، الذي هو عين نفسه، فإن حكم عليك وأعماك وأصمك، وحال بين فكرك وتدبيرك، وأمضى حكمه فيك، فذلك هو الوحي [2] ".

1-1-3- أقسام النبوة:

يقسم ابن عربي النبوة إلى قسمين: نبوة تشريع ونبوة غير تشريع، فأما نبوة التشريع فهي منقطعة بوجود النبي محمد ﷺ، أما نبوة التشريع فهي مستمرة إلى أن تقوم الساعة.

أ- نبوة التشريع:

وهي تنقسم بدورها إلى قسمين

- **نبوة تشريع في الخاصة:** ويحدثنا ابن عربي عن هذا القسم فيقول: " اعلم أن النبوة البشرية على قسمين: قسم من الله إلى عبده من غير روح ملكي بين الله وبين عبده ..، والقسم الثاني من النبوة البشرية: هو الأنبياء الذين يكونون مثل التلامذة بين يدي الملك، ينزل عليهم الروح الأمين بشريعة من الله، في حق نفوسهم يتعبدونه بها، فيحل لهم ما شاء ويحرم عليهم ما شاء، ولا يلزمهم اتباع الرسل، وهذا كله قبل مبعث محمد ﷺ، فأما اليوم فما بقي لهذا المقام أثر [3] "، ويقصد صوفينا مقام النبوة من غير رسالة.

- **نبوة تشريع في العامة:** وهي مقام الرسالة حيث لا فرق بينهما وبين الأولى إلا أن الرسول مأمور بالتبليغ للعامة، وهنا يبين لنا ابن عربي الفرق بين النوعين في نص له جامع فيقول: " الأنبياء على نوعين: أنبياء تشريع، وأنبياء لا تشريع لهم وأنبياء التشريع على قسمين: أنبياء تشريع في خاصتهم ..، وأنبياء تشريع في غيرهم، وهم الرسل عليهم السلام، أما الأنبياء الذين هم الرسل، فمن حضرة الملك الذي هو ملك الملك، وأما الأنبياء غير المرسلين فمن حضرة الاختصاص، وأما الأنبياء الذين لا يوحى إليهم الروح المخصوص بذينك الصنفين، فمن حضرة الكرم، والكل من عين المنة والرحمة [4] ".

---

[1]- القصص، الآية: 07.

[2]- المرجع السابق، ج2، ص 78.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 255.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 76.

ب _ **نبوة من غير تشريع:** وهي النبوة العامة التي تكون للورثة من الأولياء، ويسميها الكمشخانوي "نبوة التعريف[1] "، ومدارها على الأنباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء، وليس لهما حكم التحليل والتحريم، وهي عنده لا تنقطع أبدا إلا بدين[2] موافقا في ذلك الاتجاه الشيعي.

2-1- الرسالة و الرسل:

أما "رسول" فمن رسل، والرَّسَل القطيع من كل شيء، والجمع أرسال، وجاؤوا رسلة رسلة أي جماعة جماعة، وإذا أورد الرجل إبله متقطعة قيل أوردها إرسالا، ويقال أيضا "الرسل" الذي هو الرفق والتؤدة، كما يقال: ترسل في قراءته أي إتأد، وقولهم: على رسلك أي إئتد فيه[3]، وبالتحليل الدلالي للفظ الرسول نجد جذره يرتد إلى البطء والتؤدة.

وهذا بخلاف الجذر اللغوي للفظ "نبي" الذي يرتد إلى (نبأ ونبا)، وكلاهما ينطوي على عنصر حركي يصعب تجاهله، إذ تشير كل دلالات الجذر تقريبا إلى حركة تحدث وانتقال يتم، فنبا الشيء إذا ارتفع وعلا ولا علو دون حركة.

وكذلك الأمر إذا نظرنا في (نبأ) يقال نبأت البذرة أي صارت نباتا، والنبأ هو الخبر لأنه ينتقل من مكان إلى آخر .. إلخ، وليس من شك أن عنصرا حركيا يبدو ظاهرا في معانيه[4]

وهكذا "فالنبوة" تنطوي على معنى حركي قار خلفها، وربما كان هذا الملحظ هو الذي جعل ابن عربي ينظر إليها باعتبارها حركة مستمرة غير منقطعة، وهو يتلاقى في منظوره هذا مع الفكر الشيعي، وبين جانب آخر منها ينقطع وهو نبوة الرسالة.

وربما يؤيد صدق هذا التحليل التفاوت الهائل بين عدد الأنبياء الذي حددته بعض المصادر 124 ألف نبي وعدد الرسل الذي لم يتجاوز في أعلى التقديرات 315 رسولا[5].

---

[1]- الكمشخانوي، جامع الأصول وأصافهم وأنواعهم، (مرجع سابق) ص 72.

[2]- المرجع السابق، ج2، ص 254.

[3]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، (مرجع سابق)، ج3، ص 395.

[4]- علي مبروك، **النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد**، ط1، بيروت: دار التنوير 1993م، ص 31

[5]- مسند أحمد كتاب :حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو بن وهب الباهلي عن النبي ﷺ باب :حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو بن وهب الباهلي عن النبي ﷺ رقم الحديث :21785، ج:6، ص:355، وفيه: "قلت : يا رسول الله ، كم وفي عدة الأنبياء ؟ قال : مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً ، الرسل من ذلك ثلاث مئة وخمسة عشر ، جماً غفيراً . ورواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ: وأربعة وعشرين ألفا هي مصرحة لما أنهم في رواية أحمد، ومدار الحديث على علي بن يزيد، وهو ضعيف انظر: كمال الدين بن أبي الشريف، **المسامرة بشرح المسايرة**، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط1: القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى (د-ت) ص 226.

ولعل التفاوت بين "حركية النبوة" وبين إبطاء الرسالة يتفق مع الدور المنوط بكل من النبي والرسول، ففي حين يؤمر الرسول بالتبليغ، أما النبي فهو يوحى إليه بشرع، سواء أمر بتبليغه والدعوة إليه، أم لا [1].

فالفرق بينهما في الوظيفة وهي الأمر بالتبليغ وعدمه؛ فالنبي أعم من الرسول، أي يلزم من كونه رسولا أن يكون نبيا ولا عكس، وهو فرق لمحه ابن عربي فقال:" وأنبياء التشريع على قسمين: أنبياء تشريع في خاصتهم .. وأنبياء تشريع في غيرهم وهم الرسل عليهم السلام[2] ".

بل يذهب الشعراني إلى رأي غريب حين يحرم على النبي أن يبلغ غيره ما أوحي إليه، وهذا ما أكده بقوله: "النبي إذا ألقي إليه الروح شيئا اقتصر به ذلك النبي على نفسه خاصة، ويحرم عليه أن يبلغ غيره[3] ".

وكيف يستقيم هذا الرأي، والله تبارك وتعالى قد أخذ الميثاق على أهل العلم ألا يكتموه، وعاب أولئك الذين يكتمون العلم، وفي ذلك يقول تعالى:﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ**﴾ [4].

والله بين وظيفة أنبياء بني اسرائيل، إذ يقول في شأن التوراة:﴿ **يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ** ﴾ [5]، وكذلك قال:﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [6].

ويبدو أن هذه زلة قلم من الشعراني، وإلا فمقامه أجل من هذا، ولعله كان مراده بالتبليغ الإلزام بالتكليف، وهذا الذي يستقيم وبخاصة وأن نصوص "الشيخ الأكبر" تبين أن النبي لا يبعث لأحد، ولا يطالب أحدا باتباعه، ولا يعد من لا يتبعه كافرا، وبالتالي فإن اتباعه من عدمه اختياري متروك لحرية الإنسان ومشيئته، وهذا ما أكده بقوله: " نوح أول رسول أرسل، ومن كان قبله إنما كانوا أنبياء، كل واحد على شريعة من ربه، فمن شاء دخل في شرعة معه، ومن شاء لم يدخل[7] ".

وهكذا تغدو العلاقة بين النبي والرسول علاقة عموم وخصوص مطلق، أحدهما أعم من الآخر إذ كل رسول نبي ولا عكس.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 231.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 76.

[3]- الشعراني، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق) ج2، ص 25.

[4]- آل عمران ، الآية: 187.

[5]- المائدة ، الآية: 44.

[6]- البقرة ، الآية: 246.

[7]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 76 وينظر أيضا ج2، ص 24.

وهذا القول هو المشهور، وبه قال الجمهور وعامة الأشاعرة، وصححه المهدوي والقاضي عياض في كتابه الشفا، حيث قال: " والصحيح الذي عليه الجمع الغفير إن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا ".[1]

وابن عربي يوافق الجمهور فيما يقولون به، وهذا ما بينه بقوله: "الرسول وجه إلى قومه، والنبي تعبد في نفسه إلى يومه والولي أيقظه الرسول من نومه "[2].

إلا أن ابن عربي كعادته يتمسك بظواهر اللغة ودلالتها المختلفة فنجده يقول برأي آخر، ويؤكد أن العلاقة بين "النبي" و"الرسول" هي العموم والخصوص الوجهي لا المطلق، وفي هذا المعنى يقول: " إن كل رسول لم يخص بشيء من الحكم في حق نفسه، فهو رسول لا نبي، وأعني نبوة التشريع التي ليست للأولياء وإن خص مع التبليغ فهو رسول ونبي، فما كل رسول نبي على ما قلناه، ولا كل نبي رسول بلا خلاف "[3].

وهكذا يقرر "الشيخ الأكبر" أن الفرق الأساس بين النبوة والرسالة ليس الفرق بين نبوة التشريع، والنبوة التي بلا تشريع، كما يتبادر إلى أذهان الكثيرين، بل إن النبوة والرسالة تجتمعان في كونهما تندرجان تحت نبوة التشريع.

فالنبي والرسول كلاهما يأتيه الملك بالوحي المتضمن للشرع من عند الله غير أن النبي يتعبد بهذا الشرع في نفسه، ويحرم عليه أن يتبع غيره، فإذا أمر بالتبليغ إما لطائفة مخصوصة أو لعامة الناس فهو الرسول صاحب الرسالة كموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام.

والنبوة والرسالة تفترقان مبدئيا عن الولاية أو النبوة بلا تشريع من حيث طريق الإلقاء، فإذا كان ذلك الإلقاء بواسطة روح قدسي أمين أو تمثل الملك رجلا، فهذا لأنبياء التشريع ورسله، وأما إذا لم يكن على هذا النحو فهو وحي أو إلهام أو نفث أو إلقاء أو جود.

2-1-1- حقيقة الرسالة:

الرسالة عند ابن عربي: " خصوص مقام في الولاية ... وحقيقة الرسالة إبلاغ كلام من متكلم إلى سامع، فهي حال لا مقام، ولا بقاء لها بعد انقضاء التبليغ وهي تتجدد، وهو قوله:﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾ [4] فالإتيان به هو الرسالة، وحدوث الذكر عند السامع المرسل إليه هو الكلام المرسل به، وقد يسمى الكلام المرسل به رسالة، وهو علم يوصله إلى المرسل إليه ...، والرسالة إذا ثبتت أنها اختصاص إلهي مبلغ ما قيل له، قل ولو كان مبلغا ما عنده أو ما يجده من العلم في نفسه لم يكن رسولا، ولكان معلما، فكل رسول معلم، وما كل معلم رسول .. الرسالة نعت متوسط ما بين مرسل ومرسل

---

[1]- رشدي عليان مع د- قحطان الدوري، **أصول الدين الإسلامي**، ط4، بغداد منشورات جامعة بغداد 1990م، ص 231.

[2]- ابن عربي، التنزلات الموصلية، (مرجع سابق) ص 137 وينظر أيضا : ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 256 وما بعده.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 258، الشعراني، اليواقيت والجواهر، (مرجع سابق) ج2، ص 25.

[4]- الأنبياء ، الآية: 02.

إليه، والمرسل به قد يعبر عنه بالرسالة "[1].

فجوهر الرسالة هنا هو جوهر النبوة بعينه والتسوية بين ما صدقيهما ملحوظة.

فلا فرق عند صوفينا لا في الوظيفة إلا من حيث الأمر بالتبليغ من عدمه ولا في الطريقة، لأن الإلقاء في كليهما يتم عبر الوسيط الملكي، وهذا ما يجعلنا نميل إلى أن ابن عربي لا يفرق بين الكلمتين كبير تفريق اللهم إلا عند النص على التخصيص، أما عند الإطلاق فكلتا اللفظتين تقوم عنده مقام الأخرى بكل مفهومها.

وعلى هذا يمكن القول أن صوفينا انتهى إلى أن جوهر النبي والرسول وطبيعتهما وخصائصهما واحدة، وأما تفرقته التي ذكرناها آنفا فهي توشك أن تكون لفظية وإن الذي ندين به أنه قد جره إلى ذلك مسألة أخرى غير مسألة التفرقة بين النبي والرسول، وهي مسألة التفرقة بين النبي والولي، أو بين صاحب نبوة التشريع وبين صاحب النبوة العامة، وإن شئت قلت الباطنة التي هي للولي، فاقتضاه ذلك أن يفرق بين النبي والرسول استكمالا للتقسيم عندما رأى أن الرسول هو من أوحي إليه وأمر بالتبليغ، والنبي هو من أوحي إليه بشريعة يتعبد بها في نفسه وخير بالتبليغ والولي من أوحي إليه ولم يطالب الناس باتباعه، أو الرسول من حضرة الملك والنبي فمن حضرة الاختصاص والولي فمن حضرة الكرم أو الرسول يوحى إليه عبر الوسيط الملكي، وكذلك النبي والولي يكون بالإلهام، أو الرسول والنبي بالاختصاص والولي بالتعمل.

هذا هو ما دفعه إلى التفرقة بين النبي والرسول في أغلب الظن وإلا فكلامه عن النبي والرسول عام بلا تفرقة.

2-1-2- وظيفة الرسل:

بينا سابقا في الفصل الذي عقدناه للمنهج عند ابن عربي كيف أنه يقدم الأدلة البرهانية على قصور العقل البشري وعدم كفايته وافتقاره إلى النبوة ذلك لأن العقل بمفرده لا يستطيع الوصول إلى المعارف التي تكون به سعادته وكماله الممكن، ومن ذلك معرفة خالقه، وماله من صفات تناسبه وتليق به، وما وصف به نفسه من شرعه مما يحيله العقل ويأتي به الشرع، وإذا أمكن للعقل أن يدرك حقائق بعض الأمور، فإنه يعجز عن أخرى، ولعل هذا ما بينه ابن عربي لابن رشد عندما سأله عن محصوله المعرفي فقال: " نعم" و"لا"، وبين "نعم" و"لا" تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها.[2]

وهذه الإجابة تكشف عن رأي ابن عربي في العقل حيث بين أن العقل بإمكانه أن يصل إلى المعرفة اليقينية ولكن بالاتفاق، وهذا ما أكده في موضع آخر فقال: " إذا كان العقل يستقل بنفسه في أمر، وفي أمر لا يستقل فلا بد من موصل إليه مستقل، فلم تستحل بعثة الرسل وإنهم أعلم الخلق بالغايات والسبل ".[3]

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 257-258.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 154 .

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص 40.

وحتى الأولياء محتاجون إلى هذه المعرفة التي تأتي عن طريق الرسل، وهذا ما بينه بقوله: " الرسول وجه إلى قومه، والنبي تعبد في نفسه إلى يومه، والولي أيقظه الرسول من نومه "[1] فبنور النبوة تكتسب الولاية، ويقول ابن عربي في نص له آخر: " اعلم يا ولي أن الله ما بعث الرسل سدى ولو استقلت العقول بأمور سعادتها ما احتاجت إلى الرسل، وكان وجود الرسل عبثا، ولكن لما كان من استندنا إليه لا يشبهنا ولا نشبهه ولو أشبهنا عينا ما كان استنادنا إليه بأولى من استناده إلينا فعلمنا قطعا علما لا يدخله شبهة في هذا المقام أنه ليس مثلنا ولا تجمعنا حقيقة واحدة، فبالضرورة يجهل الإنسان مآله وإلى أين ينتقل، وما سبب سعادته إن سعد أو شقاوته إن شقي عند هذا الذي استند إليه، لأنه يجهل علم الله فيه لا يعرف ما يريد به ولا لماذا خلقه تعالى فافتقر بالضرورة إلى التعريف الإلهي بذلك "[2].

ومعنى هذا أن ليس باستطاعة العقل البشري وحده أن يبلغ بصاحبه إلى ماهية سعادته في هذه الحياة.

وبعبارة أخرى إن المساحة التي يحكمها عقلنا وإدراكنا مساحة صغيرة إذا ما قورنت بالمساحة التي تغيب عن إدراكنا فيأتي الأنبياء –صلوات الله وسلامه عليهم– ليلقوا الأضواء على مناطق أوسع بالقدر الذي نحتاجه، صحيح إن عقولنا أشبه بكاشف قوي النور، ولكن الأنبياء بما يأتون به من الوحي الإلهي يكونون أشبه بالشمس التي تسطع على الكائنات؟ قال تعالى:﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [3].

أفهناك من يقول: ما دمنا نملك هذا الكاشف القوي، فما حاجتنا للشمس؟

ومن ناحية أخرى هل تكفي عقولنا المحدودة وحدها لتسير بنا في طريق التكامل وإيصالنا إلى مقام "الإنسان الكامل" من جميع الوجوه؟.

وهذه كلها مواطن لا يستطيع العقل معرفتها بمفرده دون التعريف الإلهي، وتنبيه الشارع الذي يتأتى عبر بعث الرسل، وهذه الحكمة الأولى من بعثة الرسل.

لكن هل يعني هذا الموقف هدما للعقل وأن إثبات النبوة يكون على حساب العقل؟

يجيبنا ابن عربي عن ذلك بأنه يمكن الجمع بين النبوة والعقل، وإنه لا تعارض بينهما وأن إثبات أحدهما لا يعني إنكار الآخر.

فهذا الوحي الإلهي يكمل نور العقل، وفي هذا المعنى يقول: " العقل يحفظ الشريعة والشريعة تحفظ الحقيقة فمن ادعى شرعا من غير عقل لم تصح دعواه، فإن الله ما كلف إلا من استحكم عقله، ما كلف

---

[1]– ابن عربي، التنزلات الموصلية، (مرجع سابق) ص 137.

[2]– المرجع السابق، ج3، ص 83.

[3]– الأحزاب ، الآية: 46.

مجنونا ولا صبيا ولا من خرف من الكبر، ومن ادعى حقيقة من غير شريعة فدعواه لا تصح "[1]، وهو يتفق مع رأي الغزالي الذي يقول: " فالعقل شرع من الداخل والشرع عقل من الخارج "[2]﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [3].

وما ذلك إلا لأن الوحي والعقل كلاهما ينبع من مصدر واحد وهو الله تعالى، ولقد ذكر الراغب الأصفهاني: " إن الله عز وجل قد أرسل رسولان إلى خلقه أحدهما من الباطن وهو العقل، والثاني من الظاهر وهو الرسول، فالعقل قائد والدين مسدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيا، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرا واجتماعهما كما قال الله تعالى: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ "[4][5].

فالأمر الإلهي يضيء للعقل سبيله، إذ طريق السعادة في الدنيا والآخرة هو الوحي والعقل معا.

أما الحكمة الثانية فهي أن تقوم لله بالرسل على البشر الحجة يوم القيامة فلا يدعون أنهم ما بلغوا ولا علموا، ولا يحتجون على حساب الحق إياهم، لأنه أعلمهم الحق، ولكنهم اختاروا الباطل وامتنعوا عن تصديق الحق وتبعوا مواطن البلاء حينما أخذهم الحسد على المرتبة بحكم بشرية الرسل[6].

3-1- الولاية والولي:

تحدثنا سابقا عن الوظيفة المعرفية "للإنسان الكامل" من خلال "النبوة" و"الرسالة"، والآن ندلف لنحديث عن "الولاية" هذا المقام الذي لا ينقطع أبدا.

وتعد الولاية قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة جملة إذ جميع المشايخ متفقون في حكم إثباتها، غير أن كلا منهم بين ذلك بعبارة مختلفة[7].

والولي لغة هو: الناصر، وقيل: المتولي لأمور العالم والخلائق والقائم بها، ومن أسمائه عز وجل الولي، وهو المالك للأشياء جميعها المتصرف فيها، قال ابن الأثير: كأن الولاية تشعر بالتدبير، والقدرة والفعل وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطلق عليه اسم الولي، والولي: الحليف القريب، والمعتق والناصر والمولى المحب، والولي الذي يلي أمرك[8].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 419.

2- الغزالي،معارج القدس، ، (مرجع سابق)، ص59.

[3]- النور ، الآية:35

[4]- الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1973م، ص 99.

[5]- النور، الآية:35.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 83-84.

[7]- الهجويري، **كشف المحجوب**، تر: د- سعاد قنديل، ط بيروت: دار النهضة العربية 1980م، ص 442-443.

[8]- ابن منظور، لسان العرب، مادة ولي، (مرجع سابق) ج20، ص 287 وما بعدها.

والناظر في هذه المعاني المختلفة يجدها تدور حول معنى: القرب والدنو والمناصرة.

ويذهب القشيري إلى أن الولي يحتمل أمرين:

"أحدهما فعيل بمعنى مفعول، وهو من يتولى الله سبحانه أمره، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [1]، فلا يكله إلى نفسه لحظة، بل يتولى الله سبحانه رعايته، والثاني فعيل مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته، فعبادته تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان "[2].

أما إذا نظرنا إلى المعنى الاصطلاحي للكلمة عند الصوفية فإننا نجدهم عرفوها كما قال الجرجاني: "العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن، والمواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي والمعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات " [3]، ويرى لذلك: " أن الولاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه"[4] .

ويقول عبد الرزاق القاشاني في "اصطلاحات الصوفية" أن الولاية هي: " قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكن "[5].

وإذا كان لا بد من إيجاد صلة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي فإن هذه الصلة ستكون على معنى القرب، إذ على مقدار تحقق العارف بالفناء عن نفسه، وعن أوصافه يكون بقاؤه بالله، وقيامه به، وفي هذا نهاية القرب.

3-1-1- حقيقة الولاية:

تناول ابن عربي حقيقة الولاية وميزها بقوله:" الولاية نعت إلهي، وهي للعبد خلق لا تخلق، وتعلقه من الطرفين عام، ولكن لا يشعر بتعلقه عموما من الجانب الإلهي، وعموم تعلقه من الكون، أظهر عند الجميع، فإن الولاية نصر الولي، أي نصر الناصر فقد تقع لله، وقد تقع حمية وعصبية، فذلك عام التعلق، وأما كان هذا النعت للإله كان عام التعلق، وهكذا كل نعت إلهي لا بد أن يكون عام التعلق، وإن لم يكن كذلك، فليس بنعت إلهي."[6]

ويحرص ابن عربي في هذا النص على تأكيد عدة أمور:

أ- الولاية نعت إلهي، وذلك لأنها من الاسم الإلهي "الولي"، وكأن "بالشيخ الأكبر" يشير إلى بقائها وعدم تصرمها بخلاف الرسالة التي تنقطع في الدنيا والآخرة، ولذلك نلاحظ أن وصف الرسالة بأنها نعت كوني[7].

---

[1]- الأعراف ، الآية: 192.

[2]- القشيري، الرسالة، (مرجع سابق) ص 118.

[3]- الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان 1978م، ج3، ص 275.

[4]- المرجع نفسه والصفحة.

[5]- عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، (مرجع سابق)، ص 54ز

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 246-247.

[7]- المرجع نفسه، ج2، ص 258.

ب- الولاية خلق لا تخلق: ويقصد "الشيخ الأكبر" بهذا أن الولاية تحصل منة وتفضلا لا بكسب العبد وتعمله، ونلاحظ هنا أن ابن عربي متفق مع الأشاعرة الذين يقولون إن الارتباط بين الأسباب والمسببات عادي، وليس على سبيل الاقتران العلي.

فكأن الولاية وإن كانت مكتسبة لا يمكن تحققها إلا بفضل الله تعالى، وهذا ما أكده بقوله: " ينبغي للعبد أن يعتقد أن أعماله لم توصله إلى نيل تلك المقامات، وإنما أوصله إلى ذلك رحمة الله الذي أعطاه التوفيق للعمل والقدرة عليه والثواب "[1]، كما كان ابن عربي حريصا أن يبين أن السلوك ذاته أمر لا يمكن تحقيقه إلا بفضل الله ولطفه[2]، ويقول في موضع آخر: إن الإنسان إذا وصل إلى غاية السلوك يفتح الباب، وتخرج العطايا والمواهب الإلهية لحكم العناية والاختصاص لا بحكم الاكتساب[3].

ويقول أيضا: " فإن توفيق الله للعبد في اكتساب ما قد قضى باكتسابه منة الله بذلك على عبده واختصاص، وكم من ولي قد تعرض لنيل أمر من ذلك، ولم تسبق له عناية من الله في تحصيله فحيل بينه وبين حصوله مع التعامل ".[4]

ولهذا كانت الولاية لا عن تعمل وتكسب، وإنما هي اختصاص، ولهذا قال الشيخ إنها من "حضرة الكرم".

ج- وتعلق الولاية عام: يقصد أن تعلقها عام في الطرفين في الحق والخلق، وربما استمد ابن عربي هذا من قوله تعالى:﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ [5]، فالحق يوالي خلقه وينصرهم، والخلق يوالون الحق وينصرونه أيضا.

3-1-2- أقسام الولاية:

والولاية عند ابن عربي تنقسم إلى قسمين كبرى وصغرى وإن شئت قلت ولاية المريدين وولاية المرادين[6]، والأساس الذي صدر منه ابن عربي عند تقسيمه للولاية هو ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ [7].

فالولاية عند ابن عربي قسمان:

- ولاية كبرى: وهي ولاية الله للعبد، وهذا العبد "المراد" سالك الطريق بالتنعم والمشاهدة متلذذا

---

[1]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص 52-53

[2]- المرجع السابق، ج1، ص 192

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 513

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 20

[5]- محمد ، الآية: 07

[6]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص 190

[7]- الشورى ، الآية: 13

بأفعاله تشيط النفس بالقيام بحق الأجانب وبحدود سيده يتنعم بالبلاء، تنعم الأجانب بالنعماء"[1] قال تعالى: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [2].

- ولاية صغرى: وهي ولاية العبد لله ولرسوله وللمؤمنين، وصاحبها هو المريد السالك "الطريق بالمجاهدة الشاقة والمكابدة والتنغيص، يحمل السالك على نفسه القيام بحدوده، ويصبر على البلاء رجاء حصول النعماء "[3]، قال تعالى:﴿وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [4].

وابن عربي موافق في هذا التقسيم للحكيم الترمذي كما بين ذلك في كتابه الذائع الصيت "ختم الأولياء"[5]، ويسميهم بالمهتدي والمجتبى، ولابن عربي تقسيم آخر للولاية مرتبط برؤيته الكونية حيث يقسم الولاية إلى قسمين: ولاية عامة وولاية خاصة.

- **الولاية العامة**: وهي مرتبطة بالتمام الوجودي وهي ولاية الحق الخلق بالإيجاد وبتوالي الإمداد، تم تنويهم بإيداع الرحمة والشفقة في نفوسهم على بعضهم البعض مثل حنين الأمهات على أولادهم والأبناء على آبائهم، بل البشر على الحيوانات، والحيوانات بعضهم لبعض فهذه ولاية الحق خلقه، ولاية عامة من حيث أن الكل عبيده[6].

- **الولاية الخاصة**: وهي ولاية الحق للمؤمنين والمتقين من عباده، وهذه الولاية مرتبطة "بالكمال الوجودي"، حيث يرى ابن عربي أن نعت الولاية لا ينسبه الله لنفسه إلا بتعلق خاص للمؤمنين الصالحين خصة من عباده، ولكن بشرط إخلاصهم في عبادته وتوحيده وإيمانهم به وتسليمهم له تسليما صادقا خالصا لوجهه، فإذا ما تحققت فيهم هذه الصفات كان لهم النصر والولاية من الحق[7].

كما يمكن أن يلحظ المتعمق تقسيما آخر للولاية عند ابن عربي وهو ولاية الحق إلى الخلق وولاية الخلق للحق.

فأما النوع الأول فقد بيناه فيما تقدم أثناء حديثنا عن الولاية الكبرى والصغرى أو الولاية العامة والخاصة، وكل هاته الأنواع يمكن إدراجها في ولاية الحق إلى الخلق.

أما ولاية الخلق للحق فيمكن أن نستجليها من هذا النص الجامع لابن عربي، يقول: " ولما كان الحق

---

[1]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص190.

[2]- الأعراف ، الآية:196.

[3]- المرجع السابق والصفحة.

[4]- المائدة ، الآية: 56.

[5]- الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، (مرجع سابق) ص 407 وما بعدها.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 247-248.

[7]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 247.

تعالى له صفة الوجود وصفة وجوب الوجود النفسي، وكأن المقابل يقال له العدم المطلق وله صفة يسمى بها المحال فلا يقبل الوجود أبدا لهذه الصفة، فلاحظ له في الوجود كما لاحظ للوجوب الوجود النفسي في العدم، ولما كان الأمر هكذا كنا نحن في مرتبة الوسط نقبل الوجود لذاتنا، ونقبل العدم لذاتنا ونحن لما نقبل عليه فيحكم فينا بما يعطيه حقيقته تكون ملكا له، ويظهر سلطانه فينا، فصار العدم المحال يطلبنا أن نكون ملكا له وصار الحق الواجب الوجود لنفسه يطلبنا لنكون ملكه ويظهر فينا سلطانه ونحن على حقيقة نقبل هذين الوصفين، ونحن إلى العدم أقرب نسبة منا إلى الوجود فإنا معدومون ولكن غير موصوفين بالمحال، لكن نعتنا في ذلك العدم الإمكان وهو إنه ليس في قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم، ولكن لنا أعيان ثابتة متميزة عليها يقع الخطاب من الطرفين فيقول العدم لنا كونوا على ما أنتم عليه من العدم، لأنه ليس لكم أن تكونوا في مرتبتي ويقول الحق لكل عين من أعيان الممكنات ﴿كُنْ﴾ فيأمره بالوجود، فيقول الممكن نحن في العدم قد عرفناه ودقناه، وقد جاءنا أمر الواجب الوجود بالوجود وما نعرفه، وما لنا فيه قدم، فتعالوا ننصره على هذا المحال العدمي لنعلم ما هذا الوجود ذوقا فكانوا عند قوله: ﴿كُنْ﴾ ، فلما حصلوا في قبضته لم يرجعوا بعد ذلك إلى العدم أصلا لحلاوة لذة الوجود وحمدوا رأيهم، ورأوا بركة نصرهم الله على العدم المحال، فالعالم من حيث جوهريته ناصر لله فهو منصور أبدا ...، فهذه ولاية ما سوى الله أي نصر ما سوى الله لله"[1].

وابن عربي يسمي هذا النوع بالولاية البشرية، ويقسمها أيضا إلى قسمين عام وخاص[2]:

3-1-3- الصلة بين الولاية والنبوة :

بعدما أن اتضح للباحث من خلال ما سبق، حقيقة الولاية وأقسامها، يمكن له أن يدلف في هذا الموضع إلى إبراز وجه العلاقة بين الولاية وبين النبوة عند صوفينا.

وبخاصة أن هذه المسألة أثيرت قديما[3] وحديثا[4].

وحمل على ابن عربي حملات متعددة بسببها وبما يتصل بها من قول " بختم الأولياء".

يرى ابن عربي أن الولاية هي أساس المراتب الروحية كلها، ولا بد من التحقق بمرتبتها قبل التدرج إلى

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 248-249.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 249.

[3]- انظر ابن تيمية، درء تعارض العقل أوموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تح: عبد اللطيف عبد الرحمن، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 1997م، ج1، ص 9-10.

[4]- انظر د- إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، (مرجع سابق) ص 195، د- حسين الفرخ، نظرية محي الدين بن عربي في النبوة، مقال منشور في مجلة دراسات عربية، العدد 03 السنة الخامسة والعشرون جانفي 1989م، ص 54 وما بعده.

ما يعنونها من المراتب الروحية التي يمكن أن يتفضل الله بها على عباده كالنبوة والرسالة، ولذلك توصف الولاية بأنها الدائرة العظمى أو "الكبرى"، وبأنها الفلك المحيط الجامع أو "العام" أو " المحيطة العامة"[1].

وأصحاب هذه المرتبة هم أهل الكمال وإن كانوا في مقام الولاية على درجات، فمنهم رسل، ومنهم أنبياء، ومنهم أهل حديث، ومنهم أهل مسامرة ... ومنهم، ومنهم "[2].

ويقول: " والولاية لها الأولوية ثم تنصحب وتثبت ولا تزول، ومن درجاتها النبوة والرسالة ..، والولاية لا ترتفع دنيا ولا آخرة، فللولاية حكم الأول والآخر، والظاهر والباطن ...، ومن أسمائه الولي، وليس من أسمائه نبي ولا رسول، فلهذا انقطعت النبوة والرسالة، ولأنه لا مستند له في الأسماء الإلهية، ولم تنقطع الولاية فإن الاسم الولي يحفظها "[3].

ويقول أيضا في نص له آخر: " فمن الأولياء رضي الله عنهم الأنبياء – صلوات الله عليهم– تولاهم الله بالنبوة، وهم رجال اصطنعهم لنفسه واختارهم لخدمته، واختصهم من سائر العباد لحضرته شرع لهم ما تعبدهم به في ذواتهم، ولم يأمر بعضهم بأن يعدي تلك العبادات إلى غيرهم بطريق الوجوب، فمقام النبوة مقام خاص في الولاية، فهم على شرع من الله، أحلّ لهم أمورا، وحرم عليهم أمورا قصرها عليهم دون غيرهم ...، والولاية نبوة عامة، والنبوة التي بها التشريع نبوة خاصة ..، ومن الأولياء الرسل –صلوات الله وسلامه عليهم– تولاهم الله بالرسالة، فهم النبيون المرسلون إلى طائفة الناس، أو يكون إرسالا عاما للناس، ولم يحصل ذلك إلا لمحمد ﷺ"[4].

ومعنى هذا أن النبوة والرسالة مقامان في الولاية، وهذا هو الذي يصرح به ابن عربي ويجاهر به، "فالرسول لا بد أن يكون نبيا، والنبي لا بد أن يكون وليا، فكل رسول لا بد أن يكون وليا، فالرسالة خصوص مقام في الولاية "[5].

فالأنبياء والرسل حسب هذه النظرة يتحققون بمقام الولاية، ثم يعبرونه عبورا حميدا إلى ما فوقه من المقامات العلية مع احتفاظهم بحالة الاتصاف بمقام الولاية، ذلك لأن "الولاية هي الفلك المحيط الجامع للكل "[6].

ولا يكتفي ابن عربي بهذا فحسب حتى يبين أن الأولياء وإن اجتمعوا على صعيد واحد في منصب الولاية "إلا أن" الولاة لهم مراتب، فالسلطان وال على الخلق، والقاضي وال، والمحتسب وال، وأين رتبة السلطان من صاحب

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج 2، ص 256 ابن عربي، التنزلات الموصلية، (مرجع سابق) ص 137.

[2]- ابن عربي، العبادلة، (مرجع سابق) ص 146.

[3]- المرجع السابق، ج 3، ص 101.

[4]- المرجع نفسه، ج2، ص 24.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 256.

[6]- المرجع نفسه، ج3، ص 14 وينظر أيضا ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج1، ص 134.

الخمسة؟ ... وهكذا ما ذكرناه في حق الأنبياء والرسل، والأقطاب كل ولي على مرتبته "[1].

ولا ريب أننا إذا قارنا الولاية بالنبوة أو الرسالة ترجحت جهة النبوة والرسالة، فهما أعلى منهما درجة، لأن كل واحدة منهما تتضمن الولاية وتزيد، وهذا معنى أكده ابن عربي بقوله: " فالدينار الأول للمؤمن الكامل والدينار الثاني للولي الخاص، والدينار الثالث للنبوتين، والدينار الرابع للرسالتين أعني الأصلية بحكم الأبوة والوراثة بحكم النبوة، فمن حصل الثاني كان له الأول، ومن حصل الثالث كان له الثاني والأول، ومن حصل الرابع حصل الكل"[2].

وهذا يتفق مع سنة الاصطفاء الإلهي، وبخاصة أنه قد جاء في الحديث الصحيح: " إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفى قريشا من كنانة واصطفى هاشما من قريش، واصطفاني من بني هاشم "[3].

وهذا ما يثبته ابن عربي حين يقول: " اختار من النوع الإنساني المؤمنين، واختار من المؤمنين الأولياء، واختار من الأولياء الأنبياء، واختار من الأنبياء الرسل، وفضل الرسل بعضهم على بعض"[4].

لكن يواجهنا سؤال وجيه وهو إنه إذا كان الأمر على هذا النحو من الوضوح والاستقامة، فلماذا ثارت ثائرة الثائرين ضده؟ ولماذا كل هذا اللدد في الخصومة؟.

والواقع أن هناك نصوصا أخرى أسيء فهمها وبترت عن سياقاتها تدور حول المفاضلة بين الولاية والنبوة والرسالة في شخص النبي أو الرسول، وتبدأ المعضلة حين يؤكد ابن عربي أن جانب الولاية في النبي أو الرسول أفضل من نبوته أو رسالته، ويترتب على ذلك أن الرسل من كونهم أولياء عارفين أرفع من كونهم رسلا[5].

ويذكر ابن عربي عدة أدلة ليؤيد بها دعواه منها أن الولاية صلة تربط النبي بالله عز وجل، بحيث يكون النبي بموجبها بين يدي الحق، أما الرسالة فيراعي صوفينا فيها جانب التبليغ وهو أمر يتعلق بالبشر وما كان بين العبد والله أفضل مما كان بين العبد والبشر، وهذا ما أكده بقوله: " فالولي العارف يقيم عنده، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج "[6].

وهناك دليل آخر يذكره ابن عربي وهو إن الرسالة منقطعة، وتنتهي بانتهاء التبليغ والفضل للدائم الباقي وهو الولاية، كما أن الولي اسم من أسماء الله الحسنى بخلاف الرسول والنبي[7].

---

[1]- المرجع السابق، ج3، ص 14.

[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 574.

[3]- أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الفضائل، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة، (مرجع سابق)، ج7، ص 58

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 465.

[5]- ابن عربي، كتاب القربة، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق) ص 8-9.

[6]- المرجع نفسه، ص9.

[7]- انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 151 ويمكن أن ينظر أيضا، ابن عربي، كتاب القربة، (مرجع سابق) ص 19.

وكأن ابن عربي كان مدركا بأن هذه الفكرة مهما عضدها بالأدلة فإن الأسماع ستمجها وتميل إلى الآراء المعروفة وبخاصة في مثل هذه القضايا الحساسة المتعلقة بمنصب قادة البشر وهداته، ولهذا سارع بتوضيح فكرته حتى يزيل كل التباس، ويظهر هذا جليا حين يبين أن هذه المقارنة ليست بين مطلق الولاية ومطلق النبوة، بل إنها مفاضلة بين الولاية والنبوة في النبي نفسه، وكذلك في الرسول، وفي هذا المعنى يقول: " فهو ﷺ من كونه وليا وعارفا أعلى وأشرف من كونه رسولا، وهو الشخص بعينه، واختلفت مراتبه، لا أن الولي منا أرفع من الرسول، نعوذ بالله من الخذلان "[1].

فهل بعد هذا العين أين؟

وفي وضع آخر من كتبه نجد "الشيخ الأكبر" ينصح قارئ كتابه أو سامعه بألا يسارع في الإنكار إذا سمع من يقول إن الولاية أعلى من النبوة، لأن مثل هذا القائل يعني بذلك في شخص واحد، وهو أن الرسول -عليه السلام- من حيث هو ولي، أتم من حيث هو نبي رسول، لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم "[2].

وهكذا يحدد ابن عربي مجال المقارنة فلا يتركها مطلقة، بل إنها خاصة بالنبي وحده، لا مدخل فيها للولي، بل إن الولي في مذهب ابن عربي عبد أيقظه الرسول من نومه[3].

وما لنا حاجة في التدليل على صحة ما نقول من نصوص ابن عربي فكتبه مشحونة بتعظيم الأنبياء وتوقير الرسل، إذ هم عنده صفوة النوع الإنساني، وإنهم أفضل الناس مقاما وأعلاهم حالا[4].

ولا ينكر ابن عربي أن الولي والنبي يشتركان في بعض الأمور كخرق العادات، ويسمي الصوفية هذا بالكرامات، أما إذا اقترنت بدعوى النبوة فهي معجزات.

إلا أن "الشيخ الأكبر" يؤكد أن هذا الأمر إذا وقع لبعض الأولياء يجب ستره[5] بخلاف الأنبياء، ذلك لأن الأنبياء والرسل مشرعون لهم التحكم في النفوس والأموال والأهل، فلا بد من دليل يدل على صدق دعوى الأنبياء والرسل، لكي يقبل حكمهم، ويمشي أمرهم ويتبعهم الخلق.

أما الأولياء فهم ليسوا أهل دعوة شرعية لله، وليسوا أهل تبليغ رسالة، فإظهارهم الخوارق لن يفيدهم ما أفاد الأنبياء، بل قد يضرهم إذا عقلوا عن عبوديتهم الحقة لله، بل يذهب إلى حكم قاس حين يقول: " إن الولي متى أظهر خرق عادته هذه للناس فإنما هذا لرعونة قامت به، غلبت عليه نفسه فيها وهي إلى الحكم والاستدراج الإلهي أقرب منها للكرامة "[6].

---

[1]- ابن عربي، كتاب القربة، ضمن رسائل ابن عربي، (مرجع سابق) ج1، ص 9

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج1، ص 135

[3]- ابن عربي، التنزلات الموصلية، (مرجع سابق) ص 137

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 5

[5]- المرجع نفسه، ج2، ص 370

[6]- المرجع نفسه، ج3، ص 36

وينقسم صوفيا الكرامة إلى نوعين: حسية ومعنوية، وهو في هذا متفق مع "المدرسة الشاذلية"[1].

أما الحسية: فابن عربي لا يعول عليها كثيرا، بل يراها حظ العوام وهي في نظره أقرب إلى الاستدراج منها إلى الكرامة كما بينا سابقا، وهو معنى أكده القشيري بقوله: " لو لم يكن للولي كرامة ظاهرة عليه في الدنيا، لم يقدح عدمها في كونه وليا"[2].

ويذكر أن رجلا قال "لسهل بن عبد الله القشيري": " إني أتوضأ فأجد الماء يسقط من يدي قضبان ذهب وفضة فأجاب بقوله: أما علمت أن الصبيان إذا بكوا أعطوا خشخاشة يشتغلون بها "[3] .

لذلك يقول ابن عطاء الله السكندري: " ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة "،[4] وهو معنى أكده ابن عجيبة بعده بقوله: " ليس كل من ثبت خصيصه بالكرامات كمل تخليصه من الخطوط والشهوات، بل يعطى الكرامة الحسية بعض من لم يتخلص من حظوظه النفسية "[5].

أما المعنوية: فهي كرامة الإيمان بزيادة الإيقان وشهود العيان وكرامة العمل بالاقتداء والمتابعة، وفي هذا المعنى يقول: " يا ولي اسمع من ناصح مشفق كرامات أهل الله وخرق عوائدهم في بواطنهم لا في ظواهرهم، فإن الكرامات الظاهرة تمحيص وبلاء، فمن وقف معها كان لها، ومن هرب عنها فتح له في قلبه عينا به ينظر إليه فينعم نعيم الأبد، ويعطيه لسانا في باطنه يكلمه به فذلك وليه الذي آثره وإليه ينظر والسلام "[6]، ذلك لأن الخوارق لم يختص بها الأولياء، بل قد تجري على غيرهم، يقول ابن عجيبة: " وأما خرق العوائد الحسية، فقد يكون لمن ليست لهم خصوصية كالسحرة وأرباب الشعوذة "[7]، لهذا لا يمكن الاعتماد عليها في معرفة الولي، أو الثقة فيه إلا إذا اجتمعت له مع الاستقامة، وهذا ما أكده ابن عربي بقوله: " ومتى لم يكن خرق العادة عن استقامة أومنبها وباعثا على الرجوع إلى الله ويرجع، وليس له في تعمل، فهو مكر واستدراج من حيث لا يعلم، وهذا هو الكيد المتين "[8].

ويستعرض لنا "الشيخ الأكبر" الكرامة المعنوية فيقول: " وهي أن تحفظ عليه آداب الشريعة، وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق، واجتناب سفاسفها، والمحافظة على أداء الواجبات مطلقا في أوقاتها والمسارعة إلى

---

[1] - عبد الوهاب فرحات، أبو الحسن الشاذلي ومدرسته في التصوف، (مرجع سابق) ص200 وينظر ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 369.

[2] - القشيري، الرسالة، (مرجع سابق) ص 159.

[3] - أبو نصر السراج، اللمع (مرجع سابق) ص400.

[4] - بولس نويا، ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذلية، (مرجع سابق) ص 157.

[5] - ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم ط1، بيروت: المكتبة الثقافية (د-ت) ص 208.

[6] - ابن عربي، الكتب، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق) ص 86.

[7] - المرجع السابق، ص238.

[8] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 372.

الخيرات وإزالة الغل والحقد على صدره للناس والحسد، وسوء الظن وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتحليته بالمراقبة مع الأنفاس ومراعاة حقوق الله في نفسه، وفي الأشياء وتفقد آثار ربه في قلبه ومراعاة أنفاسه في خروجها ودخولها فيتلقاها بالأدب إذا وردت عليه ويخرجها، وعليها خلعه الحضور، فهذه كلها عندنا كرامات الأولياء المعنوية"[1] .

أما المعجزة عند ابن عربي فهي "ما يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها إما صرفا، وأما أن تكون ليست من مقدورات البشر —إلى عدم قوة النفس وخواص الأسماء—، وتظهر على أيديهم "[2].

ويحدد ابن عربي الفروق بين "كرامة الولي" و"معجزة النبي" في أمور نوجزها كما يلي:

أ- أما الأمر الأول فيرى ابن عربي أن الكرامة تكون على علم، وعن تصرف بالهمة، وكلا الأمرين لا يكون في المعجزة النبوية، فالنبي لا علم له بمعجزته، ولا يتصرف فيها بهمته لأن النبوة عبودية محضة[3].

ب- الأمر الثاني أن الكرامة تكون من كرم المتابعة للنبي، وهي أثر ناتج عن القيام بعبادات معينة، وقد أبرز ابن عربي هذا الجانب في كتابه "مواقع النجوم" حيث بناه كما يقول هو نفسه على المناسبة، ويقصد بها قانون السببية، وهذه العبادات التي يقوم بها العبد تهيئة لتلقي الكرامة من الحق على سبيل المنة والتفضل الإلهي، بينما المعجزة اختصاص واجتباء[4].

ج- أما الأمر الثالث فالأصل في الكرامات الإخفاء والستر، أما المعجزة فالأصل فيها الظهور والتحدي[5].

وبعد أن يستقصي ابن عربي الفروق الجوهرية بين المعجزة والكرامة يطرح سؤالا وجيها، ويجيب عنه: ألا وهو : هل يمكن أن تصبح معجزة النبي كرامة لولي؟

يجيب ابن عربي بأن هذا لا يجوز إلا في حالة واحدة، وهي حالة قيام الولي بذلك الأمر على جهة تصديق النبي، لا على جهة الكرامة، وذلك بحكم الإرث للرسل والتبعية لهم[6].

ويبدو أن ابن عربي ومن خلال هذه النصوص يحتفظ لمنصب النبوة بمكانة سامية لا تضارع، ومن ثم فليس من الإنصاف في شيء أن نؤاخذه بلوازم أقواله، ولدينا نصوصه الثابتة كما لا ينكر ابن عربي أن النبي مع الولي يشتركان في العلم اللدني أو الإلهامي الذي يتفضل الله به على الأولياء كما تفضل به عبده

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 369.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص 235 وينظر أيضا: ج2، ص 374.

[3]- المرجع نفسه، ج1، ص 235.

[4]- المرجع نفسه، 2، ص 372.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 370.

[6]- المرجع نفسه، ج2، ص 374.

لخضر، قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [1]، وهذا للأنبياء بطريق الأولى إلا أن ابن عربي لا يترك هذا الموضوع بدون ضوابط وقيود حتى لا يفهم ذوي الخواطر الردية أنه يقول بالمساواة بين النبي والولي، فابن عربي يؤكد أن هذا الطريق دون وحي الأنبياء والرسل، لأنه بلا تشريع ودون وسيط ملكي، بل هو إلقاء مباشر للقلوب، يقول ابن عربي: " واعلم أن لنا من الله الإلهام لا الوحي فإن سبيل الوحي قد انقطع بموت رسول الله ﷺ[2].

ويفسر ابن عربي الإلهام بقوله: " وهو خبر إلهي وإخبار من الله للعبد على يد ملك مغيب عن هذا الملهم، وقد يلهم من الوجه الخاص، فالرسول والنبي يشهد الملك، ويراه رؤية بصرية عندما يوحي إليه، وغير الرسول يحس بأثره ولا يراه رؤية بصر، فيلهمه الله ما شاء أن يلهمه أو يعطيه من الوجه الخاص بارتفاع الوسائط وهو أجل الإلقاء وأشرفه وهو الذي يجتمع فيه الرسول والولي أيضا "[3].

ويفرق ابن عربي بين الإلهام والعلم اللدني من حيث:

أ- أن الإلهام كالحال عارض طارئ يزول ويجيء غيره، أما العلم اللدني فهو ثابت لا يتغير[4].

ب- ويؤكد ابن عربي أن العلم اللدني على قسمين:

- العلم الضروري منه ما يكون في أصل الخلقة والجبلة كعلم الحيوانات والأطفال الصغار ببعض منافعهم ومضارهم.
- العلم الذي يكون ثمرة الأعمال وهو لا يكون في أصل الخلقة، وهو ما يرحم الله به بعض عباده بأن يوفقه لعمل صالح فيعمل به، فيورثه الله من ذلك علما من لدنه لم يكن يعلمه من قبل، ولا يلزم أن يكون هذا العلم في مادة[5].

أما الإلهام فهو ليس من العلوم الضرورية، بل هو ما يلهم به العبد من الأمور التي كان يعرفها من قبل؛ كما أنه لا يكون إلا في مادة[6].

ج- العلم اللدني يصيب دائما أما الإلهام فقد يصيب وقد يخطئ، فالمصيب منه يسمى علم الإلهام والذي يخطئ يسمى إلهاما فقط[7].

---

[1]- الكهف ، الآية: 64.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 238، ج3، ص 316، ج3، ص 38.

[3]- المرجع نفسه، ج3، ص 239.

[4]- المرجع نفسه، ج1، ص 287.

[5]- المرجع نفسه، ج1، ص 287.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 287.

[7]- المرجع نفسه والصفحة.

ويؤكد ابن عربي في نصوص كثيرة أن وحي التشريع قد انقطع بوفاة محمد ﷺ، ومن ادعى مثل ذلك "فقد كذب، بل كذب وكفر"[1].

ويحرص ابن عربي على تأكيد أن ما يأتي به الأولياء من علوم ومعارف لا ينبغي أن يعارض ما جاءت به الشريعة " فإن خرج أحد من ذلك فليس بعلم ....، بل إذا حققته وجدته جهلا "[2].

ولعل في هذه النصوص التي أوردناها ما يدفع عن ابن عربي بعض ما رمي من أمور شنيعة على نحو ما نجد ذلك عند شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يقول عن ابن عربي وأمثاله ممن يقولون إن كتبهم عن إلقاء إلهي أو إلهام نبوي أنهم: " يفضلون نفوسهم على النبي ﷺ من بعض الوجوه، كما صرح به صاحب الفصوص عن خاتم الأولياء "[3].

كما لا ينكر ابن عربي أن النبي والولي يشتركان في مقام العصمة ويسميه الحفظ، تمييزا بين الولي والنبي أدبا إلهيا، وهذا ما عبر بقوله: " تسمّى هذه العصمة في حق الولي حفظا، كما تسمى في حق النبي والرسول عصمة ليقع الفرق بين الولي والنبي أدبا منهم — أي الأولياء — مع الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ليختصوا باسم العصمة "[4].

ويذكر القشيري أن الصوفية كلهم أجمعوا "أن من شرط الولي أن يكون محفوظا، كما أن من شرط النبي أن يكون معصوما "[5].

ويقول الكلاباذي: " ولطائف الله في عصمة أنبيائه، وحفظ أوليائه من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء "[6].

ولكن ما مفهوم الحفظ؟ وهل هو مرادف للعصمة التي اختص الله بها الأنبياء، كما يزعم الأستاذ مصطفى كامل الشيبي في كتابه "الصلة بين التصوف والتشيع"[7].

وقبل إجابتنا عن هذا التساؤل رأينا أن نتطرق إلى تحديد مفهوم العصمة عند جمهور العلماء وخاصة المتكلمين منهم.

إن المتأمل في أقوال المتكلمين حول العصمة يجدهم يعنون بها أمرين:

---

[1]- المرجع نفسه، ج2، ص 24

[2]- المرجع نفسه، ج3، ص 56

[3]- ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (مرجع سابق) ج4، ص 45

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى (مرجع سابق)، ج7، ص 440-441

[5]- القشيري، الرسالة، تح: عبد الحليم محمود بالاشتراك مع محمود بن شريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة (د-ت) ج2، ص 520

[6]- الكلاباذي، التعرف لمذهب التصوف، تح: محمد أمين النواوي، ط2، القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية 1980م، ص 99

[7]- د- مصطفى كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة: دار المعارف: 1964م، ص 385

• أن تكون عصمة الأنبياء فيما يبلغونه عن الله تعالى من أحكام، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [1] وكذلك من الكذب وبخاصة فيما يتعلق بأمر تبليغ الشرائع وهذا بإجماع علماء المسلمين[2].

• أن تكون عصمة الأنبياء عن ارتكاب الذنوب المنهي، وهذا هو المشهور عند جمهور العلماء[3].

والواقع أن ابن عربي يؤكد في أكثر من موضع في كتبه أن الولي لا يأتي بشرع جديد، ولكن يأتي بفهم جديد، وهذا ما عبر عنه بقوله: " فالذي اختص به النبي من هذا ـــ يقصد الوحي ـــ دون الولي الوحي بالتشريع، فلا يشرع إلا النبي، ولا يشرع إلا رسول خاصة فيحلل ويحرم [4]".

كما أن الولي عند ابن عربي ليس محفوظا حفظا مطلقا يمنعه من مواقعة الذنوب، بل إن ابن عربي ينفي هذا الفهم، لأنه لا يتفق مع الطبيعة البشرية التي يمتنع عليها أن تتحقق بالعصمة المطلقة، وفي هذا المعنى يقول في أبيات شعرية:

وما أنا معصوم ولست بعاصـــم ... إذا طلعت شمسي بنجم سعودي
ولو كنت معصوما لما كنت عارفا ... وإني لعـــلام بـــه وبجـــودي
كما جاءنا نص الكتاب مخبِّرا ... بغفـــران ذنب المصطفى بقيـــود

ويريد قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [5]، فأضاف الذنب إليه فعلمنا العصمة فيم كانت، وقوله ﷺ:" أنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم سبعين مرة، أومائة مرة [6]، قال تعالى:﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ [7] " [8].

فإذا كان الذنب قد أضيف إلى هؤلاء المصطفين الأخيار فأولى أن يقع من سواهم.

والحقيقة أن هذا المعنى الثاني للعصمة ليس بمحل إجماع عند علماء الأمة، والشيخ ابن تيمية متفق

---

[1]- الحج ، الآية: 52.

[2]- انظر نعمان خير الدين الألوسي، جلاء العينين، (مرجع سابق) ص 489.

[3]- انظر إبراهيم الباجوري، **شرح جوهرة التوحيد**، نسقه وخرج أحاديثه محمد أديب كيلاني مع عبد الكريم نتان دون ذكر الناشر وبلده، طبع 1972م، ص 203.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 376.

[5]- الفتح ، الآية:2.

[6]- أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الذكر والدعاء والتوبة الاستغفار، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه، وعدد الاستغفار مائة مرة، (مرجع سابق).رقم الحديث :2702، ج4، ص2075.

[7]- ابن عربي، الديوان، (مرجع سابق) ص 266.

[8]- طه، الآية: 121.

مع ابن عربي في هذه المسألة ويذكر الألوسي في كتابه "جلاء العينين" "أنه نقل عن السفاريني في شرح منظومته، أنه قال:" الناس متفقون على أن الأنبياء –صلوات الله وسلامه عليهم- معصومون فيما يبلغونه عن الله تعالى، فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين .. ، وأما العصمة في غير ما يتعلق بتبليغ الرسالة فللناس فيه نزاع ..، وقيل: لا يجب العصمة إلا بالتبليغ فقط "[1] .

والواقع أن ابن عربي لا يخرج عن آراء كبار الصوفية في هذه المسألة فهو لا يقول بأن العصمة تبيح للولي مجاوزة الحدود الشرعية، واتباع ما يبدو له من أنوار الكشف والإلهام وهو الصريح بأن الإلهام يخطئ ويصيب.

كما أن العصمة عند ابن عربي لا تمنع الولي من الوقوع في الزلة والعثرة، ولكن تكون معها التوبة والاستغفار.

ومراد ابن عربي بالعصمة هو التوفيق من الله للعبد حتى تكون مراعاة الشريعة ملازمة له في جميع أحواله، وبذلك لا تقع منه مخالفة، فإذا تحقق التوفيق للعبد على هذا النحو فهو المعبر عنه بالعصمة والحفظ الإلهي[2].

ويرى ابن عربي أن إرادة هذا التوفيق من التوفيق[3]، ولا يرجع إلى جهد الإنسان أو إلى حقيقته، لأن حقيقة العبد النسيان "، ولا يعصمه من ذلك إلا الله، فالعصمة فيما تقتضيه حقيقته ليست له إنما هي لله وبيد الله "[4].

ولكل مؤمن حظ من التوفيق أو الحفظ على قدر إيمانه، ولكن الله تعالى لا يعطي الدرجة العليا من الحفظ إلا لعبيد الاختصاص[5]، وهؤلاء هم الذين تقربوا إلى الله بالفرائض ثم النوافل فأحبهم الحق، فكان سمعهم وبصرهم وجميع قواهم، ومن كان الحق سمعه فإنه لا يتصرف إلا بالله، فيكون محفوظ التصرف في حركاته وسكناته[6].

ولا يعني هذا أن الأولياء كالأنبياء في العصمة كلا، وإنما المراد أن الأولياء يصلون إلى مقام لا يقعون فيه في قصد انتهاك حرمة كمعاص الغير، فإن الإيمان المكتوب في القلوب يمنع من ذلك[7].

فإذا بدرت منهم زلة أو وقعت منهم عثرة، فإن ذلك يرجع لغفلة طرأت عليهم فتحجبهم عما هم عليه من مقام، يقول ابن عربي: "فإذا شاء الله إنفاذ قوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [8] على عموم الأفعال في العبد بإيقاع ذلة ما من قبض عنه ذلك المقام بغفلة تحصل مكانه حتى ينفذ الأمر، ويجري عليه القدر بما أراده الحكيم"[9].

---

[1]- انظر تفصيل هذه الآراء عند نعمان خير الدين الألوسي، جلاء العينين، (مرجع سابق) ص 489 وما بعده.

[2]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص 12.

[3]- المرجع نفسه، ص12.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 725.

[5]- المرجع نفسه، ج4، ص 4.

[6]- المرجع نفسه، ج1، ص 486.

[7]- المرجع نفسه، ج1، ص 233.

[8]- الأحزاب ، الآية: 38.

[9]- ابن عربي، مواقع النجوم، (مرجع سابق) ص 59.

ويستأنس ابن عربي بإجابة أبي يزيد حينما قيل له أيزني العارف؟ فقال وكان أمر الله قدرا مقدورا.

ويعلق الشيخ قائلا: "يريد أن معصيتهم بحكم القدر النافذ فيهم، لا أنهم يقصدون انتهاك حرمات الله"[1].

وخلاصة الأمر أن ابن عربي يرى أن الأولياء يجوز عليهم ما يجوز على سائر الخلق، لكنهم قد صاروا في رتبة رفيعة بحيث تقل عثراتهم حتى توشك أن تنعدم، وهذا ما أكده بقوله: " وكذلك ينبغي أن تكون زلات الأكابر غالبا نزولهم إلى المباحات لا غير، وفي حكم النادر تقع منهم الكبائر "[2].

وهذا خلاف جوهري بين عصمة الأنبياء والأولياء، ولا شك أنهم إذا وقعت منهم هذه الكبائر على قلتها فعليهم أن يبادروا بالتوبة، وأن يكون حالهم كحال الصحابي الجليل ماعز الذي قال الرسول ﷺ عن توبته: " لو قسمت بين أهل السماوات والأرض لوسعتهم ".[3]

ثم إن هذه التوبة ينبغي أن تكون مصحوبة بالندم والانكسار والذلة والحياء مما وقع فيه حتى تكون سببا لترقيته في معراجه، فيجد هذا العبد في غاية هذا المعراج حالة أشرف من الحالة التي كان عليها، فعند ذلك يعلم ما انحط، وإنه ترقى من حيث لا يشعر أنه في ترق[4] على معنى:﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [5].

وهي معاني عبر عنها حكيم الإسلام ابن عطاء الله السكندري بعبارة طلية فقال: "ربما فتح لك باب الطاعة، وما فتح لك باب القبول وقضى عليك بالذنب، فكان سببا في الوصول معصية أورثت ذلا وافتقارا خير من طاعة أورثت عزا واستكبارا "[6].

أما إذا فقد العبد هذه الحال في عثرته و لم يندم ولا انكسر ولا ذل ولا خاف مقام ربه، فليس من أهل هذه الطريقة، بل ذلك جليس إبليس، بل إبليس أحسن حالا منه، لأنه يقول لمن يطيعه في الكفر ﴿ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ [7]، ولله در ابن عطاء الله السكندري حين عبر عن هذه الحقيقة في أحد روائع حكمه فقال:" من علامة موت القلب عدم الحزن على ما فاتك من الموافقات، وترك الندم على ما فعلته من وجود الزلات [8]".

ويستدل ابن عربي لرأيه في أن المعصية قد تكون سببا في الوصول بما حدث لآدم الذي كانت معصيته

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 233.

[2]- المرجع نفسه والصفحة.

[3]- أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنى، رقم الحديث :1695، ج3، ص1321، ولكن بلفظ:" لو قسمت بين أمة لوسعتهم".

[4]- المرجع السابق، ج1، ص 232-233.

[5]- الفرقان ، الآية:70.

[6]- بولس يونا، ابن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذلية (مرجع سابق) ص 125.

[7]- الحشر ، الآية:16.

[8]- المرجع السابق، ص109.

سببا في توبته واجتبائه، ولذلك كان هبوطه هبوط كرامة لا هبوط إهانة، والله ما أنزله الله لينقصه ولكن ليكمله، فهبوطه كان هبوط مكان لا مكانة، فظهر بهذا الهبوط سلطانه ورتبته[1].

وعلى هدى هذه النصوص يبدو لنا كيف حافظ صوفينا لمرتبة النبوة بمنزلتها الرفيعة مع حرصه على تثبيت جانب الصلة بين النبوة والولاية، حيث أكد أن الأولياء يحصلون على نفس الفضل الذي يظفر به الأنبياء إن تعملوا له.

كما لا ينكر ابن عربي أنه إذا كان للأنبياء خاتم فإن للأولياء خاتمهم، وهي فكرة أضيفت للحكيم الترمذي الذي نفى بسببها من بلده ترمذ[2]، واتهم ابن عربي بمثل هذا أيضا.

والواقع أن ابن عربي لا يجد غضاضة في القول بوجود "خاتم الأولياء"، والمتأمل يجد أن هذه الفكرة قد استمدها صوفينا من خلال المقارنة بين الولاية وبين النبوة، حيث رأى أن هناك تواصلا بين الطرفين ووشائج قربى بينهما.

ومن ثم فإذا كان هناك خاتم للأنبياء ينتهي به دور النبوة، فكذلك هناك خاتم للأولياء يكون في آخر دور الولاية، غير أن ابن عربي يخلع على "خاتم الأولياء" صفات من الجلال تجعله يقترب في الدرجة من خاتم الأنبياء، شأنه في ذلك شأن الحكيم الترمذي[3].

ويفهم من حديث الترمذي عنه أنه ولي يصطفيه الله ويجتبيه إذا أتى وقت زوال الدنيا، ويخصه بختم الولاية، ويمنحه من درجات الولاية أعلاها، ويجعله حجة على الأولياء يوم القيامة، فهو سيدهم كما أن الرسول ﷺ هو سيد الأنبياء[4].

ومن مظاهر علو كعبه في المعارف الإلهية أنه يأخذ من الأسماء الإلهية بحظ لا يتيسر لغيره منها[5]، كما أن نصيبه من أجزاء النبوة لا يضاهى، فالمحدثون الذين يخصهم الله بالحديث عنه تعالى:" لهم منازل، فمنهم من أعطي ثلث النبوة، ومنهم من أعطي نصفها، ومنهم من له الزيادة، حتى يكون أوفرهم حظا في ذلك من له ختم الولاية.[6]

فهو إذن في مرتبة عالية، وهو من الأنبياء في قرب يكاد يلحقهم[7]، ولكنه لا يبلغ مقامهم، لأنه ليس بنبي،

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 141 وينظر أيضا ج1، ص 232

[2]- انظر د- عبد الفتاح بركة، **نظرية الولاية عند الحكيم الترمذي**، ط1، القاهرة: من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1971م، ج1، ص 179 وينظر أيضا: ابن حجر، لسان الميزان، (مرجع سابق) ج5، ص 308، الذهبي ميزان الاعتدال (مرجع سابق) ج2، ص 197

[3]- انظر السؤال الثالث عشر من كتابه ختم الأولياء وفحواه من الذي يستحق خاتم الأولياء كما استحق محمد ﷺ خاتم النبوة وإجابة ابن عربي على هذا الترمذي، **كتاب ختم الأولياء**، تح: عثمان يحيى، (مرجع سابق) ص 161 وما بعده

[4]- المرجع نفسه، ص 344-345

[5]- المرجع نفسه، ص 334-335

[6]- المرجع نفسه، ص347

[7]- المرجع نفسه، ص367-368

ومن ثم لم يقل الترمذي بأن " خاتم الأولياء" أفضل من الأنبياء، وهذا ما شهد له به حتى ابن تيمية وهذا ما وضحه بقوله: " فإن هذا لم يقله أبو عبد الله الحكيم الترمذي، ولا غيره من المشايخ المعروفين، بل الرجل أجل قدرا وأعظم إيمانا من أن يفتري هذا الكفر الصريح، ولكن أخطأ شبرا ففرعوا على خطئه ما صار كفرا"[1].

لكن بمطالعة ما كتبه " الحكيم الترمذي " عن " خاتم الأولياء" نجد أن الرجل ذكر له أوصافا و لم يحدده، ومن أوصافه التي ذكرها أنه يوجد في آخر الزمان، كما أنه يفرق بينه وبين المهدي تفرقة واضحة لا لبس فيها[2]، ويبدو من كلامه أنه لا يقصد به أن يكون عيسى –عليه السلام– " لأن نبوته لم تفارقه، وإن انطوى حكمها في حكم نبوة محمد ﷺ وقد نال مراتب النبوة وخزائنها، وليس من المعقول أن يسلبها ليكتفي في تشريفه وتكريمه بلقب خاتم الولاية الذي يقف من مراتب النبوة على أعتابها "[3]

ثم جاء ابن عربي فطم به الوادي في هذه القضية، وبلغ بها مبلغا لم تصل إليه عند الترمذي فوسع أطنابها وأرسى دعائمها فبرزت إلى الوجود مكتملة.

ويبدو أن الذي دفع ابن عربي للخوض في هذه النظرية من جديد تأثره بالحكيم الترمذي من جهة وتطبيقه لمنهجه الدائري من جهة ثانية، إذ ما من شيء له بدء إلا وله ختام، وما من سابقة إلا ولها لاحقة، وهذا المنهج ينطبق على كل موجود والشريعة من جملة الموجودات، بل ربما كان تمثيلها للوجود أوضح وأتم، فإذا ختمت الشرائع بنبوة محمد ﷺ فاقتضى هذا أن يختم ما بقي منها وهو الولاية العامة.

والمتأمل في الأوصاف التي أضفاها ابن عربي على "خاتم الأولياء" يجدها تتميز بالغموض والإبهام إذ لم يصرح الرجل بما أراده منه مما أربك دارسيه وجعلهم في حيرة، فمنهم من فهم من نصوصه أنه يقصد عيسى[4] –عليه السلام– ، ومنهم من رأى أنه يعني المهدي[5]، ومنهم من رأى أنه يعني نفسه[6].

وما بنا حاجة إلى أن ندلي بدلونا في هذا الموضوع الشائك وبخاصة أن "الشيخ الأكبر" قد أخذ عليه العهد ألا يفشي سره، ولا يظهر أمره.[7]

وإذا رأى ابن عربي أن النبوة العامة المقيدة، ويعني بها ميراث محمد ﷺ خاصة مختومة بخاتم الولاية

---

[1]- ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، (مرجع سابق)ج4، ص 65.

[2]- د- عبد الفتاح بركة، نظرية الولاية عند الحكيم الترمذي، (مرجع سابق)، ج2، ص 389.

[3]- المرجع نفسه، ص 388.

[4]- د- محمود قاسم، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، ط1، القاهرة: دار المعارف 1970، ص 265.

[5]- من ذلك ابن خلدون، المقدمة (مرجع سابق) ص 358.

[6]- انظر – أبا العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ط1، القاهرة: دار المعارف 1963م، ص 311 وما بعده وينظر أيضا مفتاح عبد الباقي مفاتيح فصوص الحكم لابن عربي، (مرجع سابق) ص 29 وص142 وينظر أيضا:
MICHEL-CHODKIEWIEZ، LE SCEAU DES SAINTS، ED GALLI MARD، 6d ,PARIS 1986 P161

[7]- ابن عربي، عنقاء مغرب، (مرجع سابق) ص 19-20.

المحمدية، فإن النبوة العامة المطلقة مختومة بعيسى –عليه السلام– عند نزوله في آخر الزمان.

ويؤكد ابن عربي أن وظيفة هذا الختم المحمدي الذي تختم به دورة النبوة العامة المقيدة هو حفظ الولاية من أن يدخل في حماها من ليس أهلا لها، وأن يعتدي على مكانتها أصحاب الدعوى والأغراض، ويشبه ذلك بحارس الكتر وحامي البيوت من اللصوص والمختطفين، وهذا المعنى الثاني هو ما قصده ابن عربي – قصدا صريحا– في قصيدته التي يقول فيها:

لو أن البيت يبقى دون ختم لجاء اللص يفتك بالوليـــد
فحقق يا أخي نظرا إلى من حمى بيت الولاية من بعيد[1]

فالخاتم –إذن– ليس صاحب مقام أو درجة رفيعة فحسب، ولكنه صاحب مهمة أوكلت إليه، وهو حماية علوم الولاية وحفظ أسرارها، ولعل هذا ما جعله يعد نفسه نصيرا للدين في مواضع عدة من كتبه، نذكر من هذه المواضع ما قاله في إحدى قصائده:

إني أقمت لدين الله أنصره والنصر منه كما جاء في الكتب[2]

ولعل هذا المنطق نابع من إحساسه بأنه قد وضع موضعا خاصا لمهمة خاصة هي مهمة النصح[3]، وقوله الحق على ما يكون لقولة الحق من آثار في النفوس، فما ترك الحق لعمر من صديق على حد تعبير ابن عربي وهو يريد نفسه[4]، وهذا الإحساس يتبدى عنده في مظهرين:

1- إحساسه النفسي الذي ظل يؤرقه أن الفقهاء والمتكلمين والحكام وإن حافظوا على شكل الإسلام في بعده الظاهري فإنهم سلبوه روحه وجوهره وبعده الجواني.

2- إحساسه بالمسؤولية أمام هذا الزيف الذي يوشك أن يغطي بحجبه الكثيفة على الحقائق الإسلامية الصحيحة، ويتمثل هذا في "تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"، مما عمق لديه الشعور دون أهل زمانه أن يقف موقف الناصح ..، ولكنه ليس واحدا من عامة هؤلاء الناصحين الذين يعج بهم المجتمع، وإنما هو ناصح، مأمور، مشدد عليه في النصيحة كما يقول[5].

والمتأمل في تاريخ حياتنا الروحي منذ سبعة قرون يجد بحق أن دور ابن عربي كان دور الأمين على "العلم اللدني" يفسر غوامضه، ويكشف للناس كنوزه وروائعه وبتعبيرنا المعاصر كان ابن عربي بمثابة المرجعية الكبرى لمذهب أهل العرفان والشهود، ولعل هذا يفسر لنا تسمية ابن عربي "بالشيخ الأكبر"

---

[1]- ابن عربي، عنقاء مغرب، (مرجع سابق) ص63 وينظر أيضا ابن عربي، الديوان، (مرجع سابق)،ص35.

[2]- ابن عربي، الديوان، (مرجع سابق) ص244.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج1، ص 658.

[4]- ابن عربي، روح القدس، (مرجع سابق) ص 19.

[5]- المرجع نفسه والصفحة.

و"سلطان العارفين" إذ من خلاله تمت صياغة المعتقدات الصوفية، وبه بقيت العلوم المكنونة حية كجذوة نار يصطلي بها كل من تتحقق "فيه الأهلية والاستعداد وشروط الوصول إلى أن يأتي يوم يصير فيه الناس مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما "[1].

وفي النهاية لا بد أن أشير إلى معنى "ختم الولاية"، لأن بعض الباحثين أساء فهمها وظن أن ابن عربي يعني أن لا ولي بعده في الأمة المحمدية[2]، وهذا خطأ محض ذلك لأن مراد ابن عربي "بختم الولاية" أن علوم الولاية تسير سيرا تدريجيا نحو التكامل في الظهور، ولذلك فالخاتم هو من ختم المراتب بأسرها واجتاز المراحل كلها بحيث لم يبق بقعة إلا كشفها ولا طريق إلا سلكه[3]، ولو افترضنا أن جميع المسائل المختصة بعلم من العلوم قد اكتشفت فلن يبقى مجال لتحقيق جديد واكتشاف جديد، وكذلك الأمر بالنسبة لعلوم الولاية بحيث يمكن القول أنه كالسير في أرض سير عليها من قبل ولن تحتوي على كلام جديد وموضوع جديد.

3- الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل:

بينا سابقا أن ابن عربي يضع الإنسان الكامل في أعلى المراتب الوجودية وهي مرتبة الجمع والوجود، كما أوضحنا أن "الشيخ الأكبر" يعدد التسميات له، فكأنه يشير بكل اسم من هاته الأسماء إلى أحد الوظائف الوجودية التي اختص بها الإنسان الكامل مثل "الحق المخلوق به"، و"العمد"، و"الخليفة"، و"الإمام".

على أنه من المهم أن نفهم الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل ذلك لأنه له مهام اجتماعية تتصل بنظام المجتمع، وهذا ما يمثل القيادة الدنيوية التي لا تنفصل عن القيادة الدينية، أو بعبارة أخرى: يمثل دور الدين في المجتمع من حيث إقامة نظامه الاجتماعي.

ولقد نبه ابن عربي إلى هذا الدور الاجتماعي للإنسان الكامل، من خلال تلك اللمحة التي لمحها من دلاله الشهر الذي ولد فيه الرسول الأكرم ﷺ، ومن رمزية الميزان الذي يشير عنده إلى العدل، وإعطاء كل ذي حق حقه[4].

وإذا كنا سابقا قد أبرزنا الوظيفة المعرفية للنبي، وقلنا إنها تتمثل في هداية البشر وتعريفهم بخالقهم، وتبيين مسالك القرب منه سبحانه، وتبليغ أحكام الشرع سواء في ذلك العقائد النظرية والأحكام العملية، قال تعالى:﴿يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [5]، وقال أيضا:﴿ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا

---

[1]-MICHEL-CHODKIEWIEZ،LE SCEAU DES SAINTS، éd, GALLI MARD، PARIS 1986 P178

[2]- انظر ابن الأهدل، كشف الغطاء عن حقائق التوحيد، (مرجع سابق) ص 187.

[3]- مرتضى مطهري، الوحي والنبوة، تر: عباس الترجمان، ط1، بيروت: دار المحجة البيضاء بالاشتراك مع دار الرسول الأكرم، 2000م، ص 39.

[4]- ابن عربي، عقلة المستوفز، (مرجع سابق) ص88.

[5]- المائدة، الآية: 67.

﴿وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًاوَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ [1].

ويظهر من خلال هاتين الآيتين أن الدعوة إلى الله هي الشيء الوحيد الذي يمكن أن يعتبر الغاية الرئيسة، ومن جهة ثانية نجد آيات أخرى تبين أن إقامة العدل والقسط هو غاية الرسالة وبعثة الأنبياء، قال تعالى:﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [2]، وقال تعالى مخاطبا رسوله محمدا ﷺ:﴿ يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [3] فالنبي كما ترشد الآيتين له سلطة تنفيذ الأحكام، ومعاقبة المقصر، وردع المعتدي وتحكيم الشرع.

وهذه المهمة أيضا هي مهمة الإنسان الكامل أيضا بعد وفاة الرسول ﷺ ويطلق صوفينا عليه الإمام، وهذا ما بينه بقوله: " فما من إنسان إلا وهو مخلوق على الصورة "، فالإمام مراقب أحوال مماليكه مع الأنفاس، وهذا هو الإمام الذي عرف قدر ما ولاه الله عليه وقدمه ...، كذلك الإمام إن غفل بلهوه وشأنه ..، و لم ينظر من أحوال ما هو مأمور بالنظر في أحواله من رعاياه، فقد عزل نفسه بفعله ورمت به المرتبة، وبقي عليه السؤال من الله ..."[4].

وفي مذهب ابن عربي نلاحظ أن الإمامة هي الولاية، والولاية عند صوفينا عالم بذاته كالنبوة له مفرداته الخاصة وتعابيره الاصطلاحية.

ويؤكد ابن عربي أنه إذا اجتمع في شخصية الرسول ﷺ هذان الجانبان، وكذلك وجد في شخصية الخلفاء الأربعة من بعده[5] —، وهذا فارق بينه وبين الشيعة– فإن يمكن أن يوجد في الزمن الواحد إمامان: إمام ظاهر هو الخليفة الحاكم (متفقا في هذه الوجهة مع جمهور أهل السنة)، وإمام باطن هو الخليفة على الحقيقة[6]، ولكن هذين الإمامين لا تنافر بينهما، بل يكمل أحدهما الآخر.

وكما أن للولاية ختما، كذلك الإمامة تختم "بالإمام الأكبر"، وهذا الإمام الأكبر هو المهدي، وهذا ما وضحه بقوله: " إن الله ذكر الختم المكرم، والإمام المتبوع المعظم حامل لواء الولاية وخاتمها، وإمام الجماعة وحاكمها ..، فإن الإمام المهدي، المنسوب إلى بيت النبي .. إماما متبوعا وأمرا مسموعا"[7].

---

[1]- الأحزاب، الآيتان:45_ 46.

[2]- الحديد، الآية: 25.

[3]- التحريم، الآية:9.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 5-6.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج2، ص 6.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج4، ص 3-4.

[7]- ابن عربي، عنقاء مغرب، (مرجع سابق)،ص 72.

ويحدد ابن عربي وظيفة المهدي الاجتماعية فيقول: " وأما هو في نفسه فصاحب سيف حق وسياسة مدنية، يعرف من الله قدر ما تحتاج إليه مرتبته ومنزلته، فهو خليفة مسدد يفهم منطق الحيوان يسري عدله في الإنس والجان ".[1]

ولعل ابن عربي استمدَّ وظيفة هذا الإمام الهمام من الأحاديث التي وردت عن الرسول ﷺ والتي منها قوله: " لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا"[2].

ومنها ما روي عن سعيد بن المسيب قال: كنا عند أم سلمة فتذاكرنا المهدي فقالت: " سمعت رسول الله ﷺ يقول: " المهدي من ولد فاطمة "[3]، وقد أوصل بعضهم هذه الأحاديث إلى خمسين حديثا[4].

وهكذا فإن المهدي الذي هو رمز آخر للإنسان الكامل، يقيم التوحيد العملي الاجتماعي، ذلك لأن الإنسان مدني بطبعه، وإذا فصلنا الإنسان عن المجتمع لا يعود إنسانا، وإذا لم تتحكم في المجتمع أنظمة تنشر رواق العدل والقسط، وتساوي بين الناس، وتزيل الظلم والتمييز، فلا يمكن أن تتحقق حركة الإنسان نحو السماء نحو أعلى عليين نحو الله.

والحقيقة أن الإنسان الكامل عند ابن عربي هو علة وجود العالم، وسبب ظهوره[5]، وإذا كان الإنسان هو العلة، فالذي نفهمه من العلة أمرين:

[– إن العلة تساوق معلولها وجودا وعدما، فإذا وجد الإنسان الكامل وجد العالم، وإلى هذه الإشارة في قوله تعالى:﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنْ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [6]، والغاية واضحة في الآية دلت عليها لام التعليل "لتعلموا"، وإذا لم يوجد الإنسان الكامل لا الإنسان الحيوان في العالم، ولذلك جاء في الأحاديث الصحيحة: " لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس"[7] وهو معنى أكده ابن عربي بقوله: " وعلى قدم شيت يكون آخر مولود بولد من هذا النوع الإنساني وهو حامل أسراره، وليس بعده ولد في هذا النوع فهو خاتم الأولاد ..، ويسري العقم في الرجال

---

[1] – المرجع السابق، ح3، ص 328.

[2] – أخرجه أبو داود في كتاب المهدي رقم الحديث 4282، ج 4، ص 106، كما أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في المهدي، حديث رقم: 2231، ج 4، ص 505.

[3] – أخرجه ابن ماجة في كتاب الفتن، باب خروج المهدي رقم الحديث :4086، ج2، ص1368.

[4] – انظر هذه الأحاديث في أبي الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق، **المهدي المنتظر** (دون تحديد مكان النشر) ط1978م، ص 7.

[5] – أبو العلا عفيفي، نظرية الإسلاميين في الكلمة (مرجع سابق) ص 65-66.

[6] – الطلاق، الآية: 12.

[7] – رواه مسلم في صحيحه، كتاب :كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب :باب قرب الساعة، رقم الحديث :2949، ج:4، ص 2268.

والنساء، فيكثر النكاح من غير ولادة، ويدعوهم إلى الله فلا يجاب، فإذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمني زمانه بقي من بقي مثل البهائم، لا يحلون حلالا، ولا يحرمون حراما، يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع، فعليهم تقوم الساعة ".[1]

2- العلّة بمعنى أن الإنسان الكامل هو الحافظ للعالم أو العمد غير المرئية بتعبير ابن عربي، وهذا ما بينه بقوله: " فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون هو الإنسان فاجعله قدرة المالك، فيتبين أنه لا بد من ماسك يمسكها، وهي مملكة فلا بد من مالك يملكها، ومن مسكت من أجله فهو ماسكها، ومن وجدت له بسببه فهو مالكها "[2].

وإلى جانب ما تقدم نرى صوفينا يسبغ مزيدا من السمات الميتافيزيقية والوظائف الوجودية على الإنسان الكامل، وذلك من حيث احتواؤه للحقائق الحقية والحقائق الخلقية، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: " فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته الباطنة ــ يقصد الأسماء الحسنى ــ لذلك قيل "كنت سمعه وبصره"[3].

ما قال كنت عينه وأذنه ففرق بين الصورتين[4]، ويقول في موضع آخر أيضا: " الإنسان الكامل الجامع حقائق العالم وصورة الحق ".[5]

ولما كانت حقيقة الإنسان على هذا النحو كانت لها الفعل بالهمة، وهذا ما بينه بقوله: " يجتمع النبي والولي في ثلاث في العلم اللدني، ورؤية الخيال في اليقظة، والفعل بالهمة، ويقع الانفصال بكون النبي متبوعا والولي تابعا "[6].

وهكذا تبدو الوظيفة الوجودية للإنسان الكامل عند ابن عربي متمثلة في وجهيها الميتافيزيقي الغيبي والإمكان الكوني.

3- الوظيفة الأخلاقية للإنسان الكامل:

إن البعد الأخلاقي في "الإنسان الكامل" واضح، وجلاء ذلك لأن لفظ "الكامل" مضاف إلى الإنسان يشير إلى دلالة أخلاقية من الناحية اللغوية، وقد بينا سابقا كيف فرق ابن عربي بين التمام والكمال، ذلك لأن التمام مرتبط بالوجود، أما الكمال فله دلالة قيمية عند صوفينا، وهذا ما أكده بقوله: " فهذا المنزل

---

[1] - ابن عربي، فصوص الحكم: تح: أبي العلا عفيفي (مرجع سابق) ج1، ص 67.

[2] - ابن عربي، الفتوحات المكية، نشره عثمان يحيى (مرجع سابق)، ج1، ص 50.

[3] - سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[4] - ابن عربي فصوص الحكم: تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق) ج1، ص 55.

[5] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 447.

[6] - ابن عربي، التراجم (مرجع سابق)، ص 84.

يعطيك شرف الإنسان على جميع من في السماء والأرض، وإنه العين المقصودة للحق من الموجودات، لأنه الذي اتخذه الله محلى، وأعني به الإنسان الكامل لأنه ما كمل إلا بصورة الحق، كما أن المرآة وإن كانت تامة الجلق، فلا تكمل إلا بتجلي صورة الناظر .. ، فجلق سبحانه الإنسان الكامل على صورته، وأمر من في السماوات والأرض حتى المعقول عليه الإنسان من حيث تمامية لا من حيث كماليته، فهذا النوع المشارك له في الاسم إذا لم يكمل هو من جملة المسخرين"[1].

فالفارق بين الإنسان الحيوان والإنسان الكامل فارق في درجة التحلق والوعي بالصورة، ولذلك كان ابن عربي يؤكد أن التصوف كله أخلاق، فمن لا أخلاق له لا تصوف له[2].

وما الصورة إلا حقيقة الأسماء الحسنى، والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع حقائق العالم، فإنه الإنسان الصغير، وهو المختصر من العالم الكبير، فخرج آدم على صورة الرحمن إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية.

ولا تعني هذه المقاربات بين الإنسان من جهة والله والعالم من جهة ثانية التوحيد بين هذه الحقائق عند ابن عربي كما فهم بعض خصومه، كما نجد ذلك عند عبد الرحمن الوكيل[3]، بقدر ما تعني هذه الموازاة العلاقة بين الأصل والظل، والمعنى والصورة، لأن ابن عربي وببساطة لا يقيمها بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، بل يقيمها بين حقائق الإنسان وحقائق الألوهة، وفي هذا تأكيد على الثنائية في فكر ابن عربي "فالرب رب والعبد عبد فلا تعالط ولا تخالط"[4]، لكن الوعي بالصورة ليس عملا ميسورا، وإنما يحتاج إلى تهذيب خلقي وصفاء نفسي ومجاهدة روحية بالإضافة إلى النموذج الذي يتمثل في "الإنسان الكامل".

ولذلك كان من خصائص الأنبياء والرسل تولي منصب تزكية الأنفس وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق، قال عز وجل:﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [5].

ويصوغ ابن عربي هذه الوظيفة للرسل عبر مثال الطبيب والمريض فيقول: "اعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة، كذلك يقال في الرسل .. أنهم خادموا الأمر الإلهي في العموم، وهم في نفس

---

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق)، ج3، ص 151.

[2] - ابن عربي، رسالة لا تعول عليه، تح: موفق فوزي الجبر، (مرجع سابق) ص66.

[3] - عبد الرحمن الوكيل، هذه هي الصوفية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م، ص 32 وما بعدها، وينظر أيضا البقاعي، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تح: عبد الرحمن الوكيل، ط بيروت: دار الكتب العلمية 1980م، ص 38، ص 70 وأيضا ص 98.

[4] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج 1ص 463.

[5] - الجمعة، الآية:02.

الأمر خادموا أحوال الممكنات، وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم"[1].

ويقيم ابن عربي عبر هذا النص موازاة بين الطبيب وعلاقته بالمزاج الطبيعي للبدن الإنساني وبين الرسول وعلاقته بأحوال المخلوقات التي هي محل التكليف، فالرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- خدم النفوس الإنسانية من أجل تخليصها من الرذائل وتحليتها بالفضائل، كما أن الأطباء خدم الأمزجة الطبيعية، غير أن كلا منهما لا تكون وفقا لأغراضه ومتطلباته، وإنما تكون لما يصح به المخدوم حتى ولو كان غير ملائم للغرض.

فالطبيب مثلا إذا مرض الإنسان، أي أعطته الطبيعة مزاجا خاصا سمي به مريضا، فإن الطبيب في هذه الحالة لا يمشي مع المزاج الطبيعي بحكم المساعدة، وبالتالي لا يمكن أن يقال فيه بأنه خادم الطبيعة من هذا الوجه، ذلك لأنه لو ساعدها الطبيب خدمة لزاد في كمية المرض لها أيضا، وإنما يردعها طلبا للصحة وبعمل ذلك عبر إنشاء مزاج آخر يخالف المزاج القائم الذي هو مزاج المريض ورده إلى حالة الاعتدال والصحة، وهكذا فإن الطبيب يخدم الطبيعة في صورتها الصحيحة، أو صورتها التي ينبغي أن تكون عليها، أما صورتها العارضة المريضة فلا حكم لها عليه، وبالتالي فهو ليس خادما لها من هذا الوجه[2].

وكذلك الرسل مع النفوس الناطقة، فهم خدم للأمر الإلهي التشريعي ولا خدم للإرادة الكونية، فلو كانوا خادمين للإرادة التكوينية ما نصحوا ذلك، لأن الإرادة التكوينية مرتبطة باستعدادات البشر وطبائعهم[3].

ولعل هذا التصور من ابن عربي لطبيعة التبليغ الرسالي مستوحى من قوله تعالى:﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [4]، وقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [5] فهم -صلوات الله عليهم- لم يقصروا في أداء ما أوكل إليهم من مهام، ولكن عدم الاستجابة والإجابة كانت من القوابل، وهذا متفق مع مذهب ابن عربي في "القضاء والقدر" ومفهومه للتحلي.

والحقيقة أن الوظائف المعرفية والوجودية والأخلاقية كانت متمثلة في شخص النبي المصطفى ﷺ، فكان مبلغ أحكام الدين ومعلمها والمنفذ والراعي الحكيم للأمة بسلطان الشرع، والنبوة وكأن النموذج العملي الكامل يرشد النفوس ويقود الأرواح ﷺ.

ولقد بقيت هذه الجوانب مجتمعة بعد الرسول ﷺ في شخصية الخليفة الراشد أبي بكر الصديق الذي كان يجله ابن عربي قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَانِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ جلالا كبيرا[6].

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج1، ص 97.

[2]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج1، ص98.

[3]- المرجع نفسه ج1، ص 98.

[4]- العنكبوت، الآية:18.

[5]- البقرة، الآية: 272.

[6]- ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 318، ج3، ص 372.

ولما انقضى عهد الخلافة الراشدة أخذ هذا الميراث بتنوع تدريجيا داخل المجتمع الإسلامي بفعل عوامل التفلص الزمنية وظروف الفساد الدنيوية، فظهرت المدارس الفقهية والجماعات الصوفية بالإضافة إلى مؤسسة الإمامة والحكم، فبرزت القطيعة الإبستمولوجية جلية واضحة للعيان بين جوانب الإسلام العلمية والعملية والتربوية وإن شئت قلت في جوانبه الفكرية والسياسية والروحية، كما هو حالنا اليوم وما أشبه اليوم بالبارحة!

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



أما وقد انتهينا من دراسة ابن عربي ونظريته في الإنسان هذه النظرية التي نالت حظا موفورا من عنايته، واحتلت مكانة رئيسة في تراثه الفكري، ويبدو ذلك في ما كتبه حولها وفيما عرضه من قضاياها ومسائلها، وهي وإن أتت مبددة في كتبه النثرية والشعرية، فإن الباحث المتململ يعثر عليها بعد جهود مضنية، كما يعثر الغواص على الجواهر في قاع البحر العميق.

ولقد حاولت من خلال هذا العمل الذي قام على دراسة وتحليل آراء ابن عربي في "نظرية الإنسان" كما قررها في كتبه، وكما يمكن أن يستنتجه الباحث من بين سطور هذه الكتب متوخيا فيها الموضوعية الخالصة التي هي سبيل الباحث لطلب الحقيقة دونما تشيع له أو حيف عليه، ومن ثم لم يكن من همنا أن نبرئه مما قاله، ولا أن ننسب إليه ما لم يقل، أو نواجهه بإلزامات لا تتفق مع نصوص صريحة لديه.

كما حرصت حرصا شديدا على أن أبين رأي ابن عربي بوضوح وبدقة على ضوء الآراء السابقة عنه، وتلك اللاحقة عليه، بحيث يمكن القول أن من يقرأ هذه الدراسة يتبين إلى أي حد أفاد ابن عربي ممن سبقه، وكيف أفاد أولئك الذين جاءوا من بعده منه.

والآن يحق لنا أن نتساءل عن أهمية هذه الدراسة من النواحي العلمية والروحية والعملية وأن نلم في هذه الخاتمة بأهم النتائج التي توصلنا إليها من بحثنا، وهذا ما سنتولى عرضه على النحو الآتي:

1 - فيما يتعلق بعصره فقد عرضنا فيه لأهم النظريات والتيارات التي سادت خلاله وتركت أصداءها في شخصيته ومذهبه، كما أشرت إلى أن ابن عربي لم يقف منها موقفا سلبيا و لم يكن مرددا لها، بل إنه درس ثقافة عصره، وتمثل كل ما ساد فيه من آراء، ثم كون مذهبه الخاص به والذي خرج به للناس.

كما بينا أن انتماء هذا الصوفي الإشكالي لمدرستين من أبرز المدارس الروحية في ذلك العهد، وهي مدرسة أبي مدين، صاحب التصوف السني المعتدل، ومدرسة المرية ذات الصبغة الإشراقية الواضحة في منزعها قد جعل منه شيخا من أعظم شيوخ ذلك العصر بلا منازع.

2- أما فيما يتعلق بحياة "الشيخ الأكبر" فقد تعرفنا فيها على ترجمته من خلال كتبه هو نفسه فإن ذلك في رأيي أصدق وأدق، والرجل كأنما يشعر بحاجة الأجيال التالية إلى التعرف على حياته، فسجل ذلك في كتبه، وهو في نظري أدق كثيرا مما يترجم له به الآخرون.

كما تعرضنا في ذلك إلى نسبه وبيئته، وظروف حياته ومفاتيح شخصيته كما صاحبناه في رحلاته العديدة داخل الأندلس وشمال إفريقيا وبلاد المشرق والأناضول وبلاد اليونان.

كما لم يفتني أن أبرز أن ابن عربي كان محصلا لجميع العلوم الشرعية والعقلية، حتى قيل فيه: " أعرف

بكل من أهله "[1].

وما ذلك إلا ليبين أن ابن عربي في اعتناقه لمذهب "الوجود الواحد" كان متأولا لظواهر النصوص الشرعية، وأن اجتهاداته على خطئها أحيانا لا تخرجه عن الملة، وممن ذهب إلى هذا الرأي أعلام كبار بعض منهم مجدد الألف الثاني "أحمد السرهندي "، و"سعيد النورسي"، و"الألوسي المفسر"، وشاعر الإسلام وفيلسوفه العظيم "محمد إقبال ".

3- أما فيما يتعلق بمنهجه الفكري فقد كان له منهج معين خاص به يختلف عن مناهج الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، لأنه يرى أن مناهجهم ناقصة وعاجزة عن إدراك الحقيقة، خلافا لمنهجه الذي يقوم على "الوراثة الكاملة"، أو " علم التحقيق"، كما جمع كمالات هذه المذاهب إذ جمع كمال الفقيه والمتكلم والفيلسوف والصوفي، فأصبح منهجه هو الكامل وحده.

ولذلك كان منهج ابن عربي منهجا تكامليا لا يرفض الحواس، ولا يتنكب إلى العقل، ولا يتنكر إلى النصوص ولا الذوق، بل يستخدم كلا في مجاله المحدد.

وإذا آمن ابن عربي "بالوجود الواحد" إيمانا مطلقا، فإن هذه الوحدة مثالية لا مادية؛ ذلك لأن ابن عربي يفرق بين الموجود والوجود، وهذا ما انتبه إليه أشد خصومه لددا وهو الحافظ ابن تيمية إذ يقول: "فإن ابن عربي يفرق "بين الظاهر والمظاهر"، ويقرر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ".[2]

وإذا نحن دارسوا "الشيخ الأكبر" أصالة في رؤيته الفلسفية وتكاملا من خلال المسائل التي عالجها كحقيقة الإنسان، ومسألة خلق العالم، وقضية القضاء والقدر، وآرائه في المعرفة، وهذه هي المسائل التي تعنى بها عادة الفلسفة بصفة عامة، والفلسفة الإسلامية بصفة خاصة، فإننا ننبه إلى أنه لم يكن فيلسوفا على طريقة الفلاسفة ومذهبهم، لأن المنهج الفلسفي يقوم على "التجريد العقلي"، وهذا ما حاول ابن عربي طوال سني حياته أن ينأى عنه وإن اصطنع أساليبهم في نصرة عقائده.

4- ينظر ابن عربي إلى الإنسان لا باعتباره كائنا متميزا بالعقل والإدراك فحسب، وإنما ينظر إليه باعتباره مظهر تلك الرتبة الإنسانية الكمالية التي لا تقف عند حدود تمامها الوجودي، بل تتجاوزه لمرتبة الكمال الوجودي الذي يتحقق بالوعي بالمطلق، أو التحقق بالصورة الذي يؤدي إلى تحقق الإنسان بإنسانيته التي هي في جوهرها مرتبة معرفية وأخلاقية.

وعندئذ يكون هذا الإنسان للحق بمثابة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه

---

[1]- أحمد زروق، قواعد التصوف، (مرجع سابق) ص 51-52.

[2]- نعمان الألوسي، جلاء العينين، (مرجع سابق) ص 112.

بالنصر، فلهذا سمي الإنسان إنسانا فإنه به يبصر الخق إلى خلقه فيرحمهم بالإيجاد[1]، فيتعدى الإنسان حدود مسقيته وفضله ليكون وسيلة الإبداع، والخلق ولذلك وجدنا ابن عربي يتبع خط ابن برجان في تسمية "الحقيقة المحمدية" "بالحق المخلوق به".

5- أما مذهب ابن عربي في العالم فلم يره عدما محضا، كما لم يكن وجودا أزليا، وإنما كان في مرتبة بين الوجود الأزلي والعدم المحض، وهو على حد تعبيره "عينا ثابتة ".

ويترتب عن هذا التصور أن يكون الخلق عند ابن عربي مفهوما بمعنى انتقال الأشياء من العلم إلى العين، أومن مشيئة الثبوت إلى مشيئة الوجود بفعل أمر الإيجاد **(كُنْ)** ، وهكذا يتحول معنى الخلق من عدم إلى الكشف عن الوجود الأزلي، أو تجل له،وإن شئت قلت انتقال هذا الوجود من مرتبة أخرى لا أكثر ولا أقل.

وهذه النظرية خليط من رأي أفلاطون في "عالم المثل"، وقول المعتزلة "بشيئية المعدوم "، ولكن والحقيقة تقال إنه لا يمكن اعتبار هذه النظرية هي النتيجة الحاصلة من آراء هؤلاء، لأن هذا يغفل التجربة الروحية لابن عربي، وهي تجربة كان شديد الوثوق والاحتفال بها، ولأن ذلك يتجاهل تأويل ابن عربي لكثير من ظواهر الآي والأخبار وهو أمر يظهر بأدنى نظر في كتب ابن عربي.

ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن "الشيخ الأكبر" صهر تراث من سبقوه في بوتقته الخاصة، فخرج خلقا جديدا هو حري بأن ينسب إليه لا إليهم، فلقد أصبحت أفكار هؤلاء وفق منظوره التوحيدي لبنات تتسق مع ما بينها من تنافر، وتأتلف رغم ما بينها من تباعد، وإن المرء ليقضي العجب كيف أمكن لرجل مثله أن يوحد في مذهبه للوجود بين رأي الفلاسفة في "الوجود والإمكان" مع قول المعتزلة في "شيئية المعدوم" مع قول الأشاعرة في "الأعراض بأنها لا تبقى زمانين".

ومع هذا كله خرج مذهبا متناسق الأجزاء، متوحد القسمات، لا يشكو خللا، ولا يلحق به نشاز، وقد يختلف قارئ ابن عربي معه في بعض ما ينحو إليه من مذاهب، ولكنه يتملكه الشعور بسعة علمه، ورحابة تأملاته، وجمال تعبيراته، ودقة اختياراته، حتى ليترك قارئه مشدوها متقطع الأنفاس، ولقد اعترف بمبلغ هذا التأثير خصومه أنفسهم، وهذا ابن تيمية يقول فيه: " وله معرفة بأشياء كثيرة، وله استحواذ على قلوب طائفة من أصناف المتفلسفة والمتصوفة والمتكلمة والمتفقهة والعامة "[2] .

ويقول عنه الذهبي: " ولابن عربي توسع في الكلام، وذكاء وقوة حافظة، وتدقيق في التصوف، وتواليف جمة في العرفان، ولولا شطحات في كلامه وشعره لكان كلمة إجماع، ولعل ذلك وقع منه

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبي العلا عفيفي، (مرجع سابق)، ج1، ص50.

[2]- ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، (مرجع سابق) ج4، ص 72.

في حال سكره وغيبته فرحوا له الخير "[1].

والعالم عند صوفيتنا على اختلاف ظواهره تجلي للحقيقة، وهي آيات الله الدالة عليه، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [2]، وما عمليات هذا العالم إلا سنة من سنن الله في خلقه، فالعالم ليس كتلة جامدة، وإنما هو دائب الحركة دائم التبدل ينبض بالحياة وتُعمرها ويطفح بالإيقاع الإلهي والقول الرباني.

كما أننا لم نهمل تبيان الفروق الدقيقة بين نظرية التجلي عند ابن عربي وبين نظريات الصدور المختلفة، سواء عند "أفلوطين الإسكندراني" و"الفارابي"، تلك القضية التي أخذها الباحثون بدون استثناء كقضية مسلمة لا تقبل الجدل والنقاش.

وإذا لجأ ابن عربي إلى تقسيم الموجودات في حال صدورها سواء كانت طبيعية أو روحية إلى مراتب أو ورعها إلى حضرات متنازلة من حيث الدرجة فإنه لا ينبغي أن نفهم أن هذا التنازل ليس خطيا، وإنما هو دائري متناسق مع مذهب ابن عربي في التجلي.

ولقد انبثق عن نظرية ابن عربي في المراتب الوجودية نظرية متكاملة في الكلمة، فالحروف هي أصول الكلمات في اللغة، وهي الأصوات التي تتألف مكونة الكلمة، والكلمات بدورها تتألف مكونة الجملة، وبالتالي فإن مراتب الوجود وجدت في العماء الذي هو النفس الإلهي، فهي تماثل الحروف من هذه الزاوية.

إلا أنه ينبغي أن ننبه إلى أن هذه التشبيهات التي استعارها ابن عربي من دلالات الأحاديث النبوية، لا ينبغي أن نجمد لها على ظاهرها باعتبار أن هذه الألفاظ وردت من أجل تقريب شيء معقد في نفسه، ولا يمكن دركه بشكل تفصيلي في هذه النشأة لطبيعته الغيبية، بل يمكن دركه بالرمز والاسم والصورة، فيكون فيه ـــ وبطبيعة الحال ـــ مندوحة للتمثيل والترميز، أما إذا فهمناها على ظواهرها وقعنا في التجسيم الذي حذرنا منه ابن عربي.

وإذا كانت الموجودات المركبة قد وجدت بالأمر الإلهي ﴿كُنْ﴾ فإنها وجدت –بدورها– عن تركيب في حروف النفس الإلهي من اتصال حرفين هما الكاف والنون، ومن هذا المنطلق توازي اللغة الوجود كله.

فالوجود هو كلمات الله المرقومة، والقرآن هو كلمات الله المسطورة وهذه الموازاة قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه ومستوياته المختلفة قد تجلى في القرآن الكريم من خلال وسيط اللغة.

ويلاحظ الدارس أن هذه المراتب التي يحدثنا عنها ابن عربي معقولة، وليس لها وجود على سبيل الاستقلال ولا تعدو أن تكون صورا لأسماء الذات التي هي نسب علمه جل شأنه.

---

[1]- الذهبي، تاريخ الإسلام، (مرجع سابق) ص 381.

[2]- فصلت، الآية: 53.

وفي علاقة الإنسان بالعالم يرى ابن عربي أنه لا كمال على الحقيقة للعالم إلا من خلال وجود الإنسان الكامل فيه، فهو روحه ونفسه الناطقة وقلبه وموطن الرحمة والحياة والعلم فيه، فوجود العالم دون الإنسان كوجود الجسد من غير الروح.

6- وبالنسبة للإنسان بينت الدراسة عن آرائه في القضايا المتصلة به حيث كشفت لنا مركزه في الوجود، وأنه يعد أسمى مخلوقات الله، لأنه يجمع في ذاته حقائق العالم والحق، وهو المعبر عنه بلسان الشرع "الخلق على الصورة"، ولذلك أطلق عليه الشيخ الأكبر "البرنامج الأكمل"، وبوجود الإنسان الكامل تتحقق الغاية من خلق العالم لأن جوهر خلق العالم والإنسان هو العبادة والمعرفة للحق، وبدونها لا تكون حياة ولا علم ولا كمال.

وإذا كان العالم وما فيه مسبحا ناطقا بالثناء على خالقه، فما الفرق -إذن- بين العالم والإنسان؟

الحقيقة أن العالم بكل ما فيه لا يعقل أنه مجلى الله، أما تسبيح الكائنات فهو فطري وجبلي فيهم، خلاف الإنسان فقد وهبه الحق القدرة على أن يدرك أنه مجلى ومظهر للأسماء، وأنه مخلوق على الصورة، بل هو يدرك من تلك الصورة تجليات الحق في العالم، وهذا لعمري موقف في تكريم الإنسان والتنويه به قل نظيره في الفلسفات الغابرة والحديثة.

وإذا كان هذا الإنسان واعيا بأنه مخلوق على الصورة متحققا بذلك أدرك لا محالة معنى الحديث القدسي: "كنت سمعه وبصره ويده ورجله"[1] فيعلم من ثم إن من مزايا الصورة القدرة على الخلق والإبداع والاختراع، ومن هنا يعلم قوله جل شأنه:﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[2]، وأحسن بصيغة أفعل التفضيل.

ومن ميزات الخلق على الصورة سجود الملائكة لآدم، وتسخير العالم بكل ما فيه من عرشه إلى فرشه، ومن سمائه إلى أرضه للإنسان، فعليه من ثم أن يشكر نعمة الله عليه، وذلك بحسن استخدام ما وهبه باكتشافه في ضوء سنن الله التي لا تنخرم والتي تحكم كل شيء، وإذا كان الله قد كرم الإنسان هذا التكريم فلا أقل من أن يكرم الإنسان نفسه، وما أحوج أمتنا الإسلامية إلى إدراك ذاتيتها التي توشك أن تفقدها بفعل هذه الحضارة الفاتنة الخلابة التي أعادت "اللات والعزى" إلى الحرم.

ولعل آخر ما نذكره من مميزات الخلق على الصورة "الحرية"، فكان الإنسان بذلك الكائن الوحيد دون سائر الكائنات الأخرى الذي اختار أن يكون حرا، فتحمل صناعة التاريخ فكان الوحيد الذي له تاريخ.

والإنسان عند ابن عربي حر ومسؤول، والمؤمن القوي هو الذي يعترف بالقدر ويؤمن به، لكن الإيمان بالقدر لا يعني السلبية ولا الركون إلى الخنوع والاستسلام.

---

[1]- سبق تخريج الحديث فيما تقدم.

[2]- المؤمنون، الآية: 14.

7- كما بينا أن لابن عربي نظرية في المعرفة، وهي منبثقة من منهجه التكاملي الذي عول عليه، وهي عنده تتدرج من المعرفة الحسية إلى العقلية إلى المعرفة الذوقية الكشفية، وهي قمة المعرفة، بل هي المعرفة الحقة وما عداها من المعارف وهم من الأوهام بالنسبة لها، وهذه المعرفة هي التي يسميها ابن عربي "بالوراثة الكاملة"، و"بعلم التحقيق" الذي يعتبره ابن عربي أشرف العلوم وأجلها، وهو ليس من جنس ما يكتسب بل يدرك بالذوق وتبدل الصفات.

وفي مجال المعرفة يقترب ابن عربي كثيرا من الاتجاهات المعاصرة، ذلك أنه يعتقد بقصور الحواس وعجزها إذا تعدت مجالاتها المحددة، لكنه لا يقول بخطئها إذا لم تتعد مجالاتها التي تعمل فيها وهو رأي يقربه من الفيلسوف الانكليزي "جون لوك"، بل من رأي العلم المعاصر، أما العقل فهو عند ابن عربي مفيد بما تعطيه له الحواس، وهذا رأي يعس سبقه فيه لرأي زعيم المدرسة النقدية في العصر الحديث الفيلسوف الألماني "كانط"، كما شبه صوفيا العقل بالحاكم، ومن شأن الحاكم الخطأ والصواب.

وإذا كان ابن عربي كغيره من الفلاسفة والصوفية يجعل من الخيال ملكة من ملكات المعرفة فإنه يضيف إلى ذلك أحلام النوم وأحلام اليقظة والمشاهد الخيالية باعتبارها وسائل معرفية تعتمد على الخيال.

هذا ويعالج ابن عربي في نظريته للمعرفة قضية الرؤيا الصادقة والأحلام بنوعيها معالجة سيكولوجية يسبق فيها الكثير من علماء النفس المحدثين.

إذ سلامة العقل وصحة الدماغ، واستقامة المزاج والبعد عن وساوس الشيطان هي من الأمور الضرورية التي يكون الخيال مستقيما والرؤيا صادقة لأنها تكون من الله، وتكون ظاهرة بصورة الأصل ولا يكون لها تأويل.

وإذا كان ابن عربي يتفق مع غيره من الصوفية في الاعتقاد بأن المعرفة الصوفية منهجها هو الكشف، وأداتها القلب وموضوعها الله، هذا ويضيف أنها علم ثبوتي مستجن في قلب العارف أو مكنوز فيه، عليه أن يحصله بالمجاهدة والرياضة والصقل الروحي لمرآة القلب.

إلا أن ابن عربي لم يترك هذه المعرفة بدون قيود أو ضوابط تنأى بصاحبها عن الانحراف بل كما يرى ضرورة عرضها على ميزان الكتاب والسنة.

ولا شك أن هذا الضمان الكافي للقيام بالتبعات والتكاليف الشرعية، هذا ولقد كان ابن عربي واعيا بهذه المهمة لأنه يعلم أن في ضياع الشريعة ضياعا للطريق الذي يؤدي لِلْمُشَرِّعِ، ولأن السبيل الذي ينحدر من الله هو وحده الذي يؤدي إليه.

كما أقر ابن عربي بوجود النفس وروحانيتها ووحدة أفعالها وآمن بخلودها وبعثها من جديد.

8- أما كيف ينظر ابن عربي إلى علاقة الله بالعالم فإنه يراها من خلال العناية الإلهية التي تعني

عنده إحاطة علم الأول بالكل، ومما يجب أن يكون عليه الكل على أحسن نظام، أوهي تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب.

ويؤكد ابن عربي أن علم الله تابع للمعلوم، وعلمه لا يتبدل، فحالة الشيء واستعداداته هي التي تحدد طبيعة العلم، سواء أكان علما إلهيا أم إنسانيا، وما دامت هذه الاستعدادات والقابليات لا تتبدل فلا تبديل لكلمات الله، إذ ما يبدل القول لديه وما هو بظلام للعبيد، على أنه لا يترتب على القول بالعناية الإلهية أي معنى من معاني الجبر، بل إن الفعل الإلهي لا يوصف حقيقة بالجبر ولا بالاختيار، بل إنه يتجه دائما نحو الخير بسبب حكمته، ولأنه ميل ذاتي لا يجبره أحد عليه، فالله يختار أفضل الأشياء حسب ما يقرره العلم والحكمة: " فما يكون منه إلا ما سبق به العلم، فانتفى الإمكان بالنسبة إلى الله، فما ثم إلا أن يكون أولا يكون "[1] أي ليس هناك سوى أن يوجد أفضل عالم ممكن أولا يوجده، فليس في الأصل إلا أمر واحد عند الله، "فليس في الكون واقع إلا أمر واحد علمه من عمله وجهله من جهله "،[2] وهنا نجد ابن عربي يختلف عن رأي توما الأكويني ويقترب إلى رأي ليبنتز الذي يقول:" إن الله لا يستطيع أن يغير شيئا في العالم الحالي الذي اختاره "، وابن عربي قد سبقه إلى هذه الفكرة، وقال مرددا فكرة الغزالي " ليس في الإمكان أبدع مما كان "، وإن كان ابن عربي أكثر أدبا مع الله من ليبنتز، لأنه أكثر التزاما للنصوص الدينية، ويؤكد ابن عربي إنما هناك خلق وإبداع واستمرار في الإبداع طبقا لما هو مقرر أزلا دون أن يكون هناك أمر حادث أو تجديد بالنسبة لله عز وجل.

9 - ينفرد ابن عربي لنفسه بنظرية خاصة في نشأة الإنسان الكامل الذي يترقى في المراتب الكونية، ويتحقق "بالمقامات والأحوال" التي تعد من وجهة ابن عربي سلما ارتقائيا يقوده في النهاية إلى مرتبة النيابة والاستخلاف في الأرض، وذلك بتحميله الأمانة التي أبت السماوات والأرض من حملها.

ولقد شاءت إرادة الله أن يمر الأمر الإلهي المعني بالإنسان الكامل بمجموعة من المراتب النازلة من الرتبة العلمية مارا بالحضرة العمائية، فمقام القلم الأعلى، ثم بقية المراتب المجتمعة كلها في الإنسان الكامل.

وفي معراج الصعود يتقلب العبد في المقامات حتى يصل إلى مقام القربة فيكون صورة للإنسان الكامل أو نسخة منه.

إلا أن هذا لا يتأتى للسالك في سلوكه أو المسافر في سفره إلا بمقتضيات منها الذكر، والتنمذج بالولي المرشد، وإحكام أركان بيت الولاية الذي يتمثل في العزلة والخلوة ثم الصمت والجوع والسهر، كما بينا أهمية المجاهدة لدى ابن عربي، وكشفنا ما في آرائه في المجاهدة من اعتدال لم يلحظه دارسوه،

---

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكية، (مرجع سابق) ج1، ص 591.

[2] - المرجع نفسه والصفحة.

وبما أنها مجاهدة لا تقوم على استئصال الصفات والغرائز النفسية بقدر ما تنهض على التسامي بهذه الصفات على نحو يقربها من الكمال.

ثم تعرضنا لبعض صور المجاهدة التي خصها بعناية خاصة كالعزلة والخلوة، وقلنا إن الشيخ لا يقول بالخلوة المطلقة"، وإنما هي عنده مرحلة مؤقتة يعقبها خروج للجلوة والضرب في مناكب الأرض للكفاح والشهادة على أحداث عصره.

كما تحدثنا عن الصمت والجوع والسهر موضحين ما تضمنه حديث ابن عربي من اعتدال نأى به عن الإفراط والمبالغة التي كانت مثار طعن ونقد وجه لبعض الصوفية.

كما أمطنا اللثام عن حديث ابن عربي عن المقامات والأحوال التي هي جماع التربية الخلقية لدى الصوفية لما تقوم به من دور هام في تصفية الأخلاق من الشوائب، وقد تزود صاحبها بصفات الكمال إذا استكملت شرائطها واستوفت أركانها.

10- إذ ابن عربي وهو يقدم نظريته في الإنسان الكامل يجعل هذا الكمال إمكانية متاحة لكل البشر عرفهم وعجمهم، ويؤكد أن الإنسان إذا ما تحققت قواه المعرفية والإدراكية بكمالها الممكن تحققا تاما يستطيع أن يقوم بوظائفه التي خلق لها في الكون، وهي وظائف معرفية ووجودية وأخلاقية حيث يتحقق الإنسان بالنبوة والرسالة والولاية، ويمكنه عبر هذه الوظائف أن يحقق الغاية من خلق الله، فبالنبوة والرسالة يكون التعريف بالحق وصفاته وشرائعه حتى يستطيع البشر أن يصل إلى كماله الممكن له.

وحين ينتهي زمان نبوة التشريع لا يخلو الزمان من مجدد للشريعة، ينفي عنها انتحال المبطلين وتحريفات الغالين وتأويل المبتدعين، فيكون هاديا ومرشدا لمن حوله في أمور دينهم ودنياهم.

والحقيقة إن هذا البحث برهان عملي يبين أهمية الإنسان في فكر ابن عربي، وهي أهمية تدل عليها كثرة النصوص التي خص بها صوفينا الجوانب المختلفة له، ويمكن أن نستحضر في هذا المقام ما قدمه ابن عربي من آراء طريفة ومبتكرة حول الوجود والمعرفة والنفس والأخلاق.

هذا وإن آراء ابن عربي على شططها أحيانا تعكس ثراء فكر صوفينا وتكامله، وأنه قمين بأن يوضع على قدم المساواة مع أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى، ولا يغض من قدره أن صاحبه يدعي أنه توصل إليه عن طريق الإلهام، ولعل ما يقرب هذه الشقة موقف ابن عربي من الفلسفة وقبوله لما وافق الحق من ثمراتها، ولعل أنصع ما يعكس ثراء هذا الفكر أن الدراسات المقارنة في فكره أظهرت لنا سبق ابن عربي إلى رؤى كونية عالمية ونظريات فلسفية وجدت من بعده لدى فلاسفة وشعراء كبار، من أمثال "دانتي الليجيري"، و"ريموند لول"، و"ليبنتز"، و"اسبينوزا"، و"يوحنا الصليبي"، و"كانط"،

و"جورج باركلي"، و"وبليام جيمس

ولعل ابن عربي يأتي في طليعة هؤلاء الذين أثروا على الفكر العالمي، ولاشك أن مثل هذه الدراسات تضفيا على ما في فكر ابن عربي من خصوبة وحيوية.

وإذا لمح دارس ابن عربي ما في آرائه من غلو وإسراف، وخروج عن المتعارف المألوف فقد يشفع لصاحبها حرصه على تأييدها بأدلة مستقاة من الكتاب والسنة سواء كان ذلك في فكرته عن الوجود الواحد، أو الحقيقة المحمدية، أو نظريته في التجلي والصدور، أو ختم الولاية، ونعتقد مخلصين أن رغبته في تأييد هذه الأفكار من ظاهر الآي والأحاديث تعكس مدى صدقه ومبلغ تعظيمه للشرع وحرصه ألا يصدر عنه بحسب فهمه ما يخالفهما.

ويمكن القول أن التزامه بهذه القاعدة يعد من أهم المعايير التي أكسبت آراء صوفينا مصداقية وفعالية حيث بقيت حية متقدة على الرغم من الحملات الضارية التي وجهت إليه من خصومه.

هذا وفي الأخير أود أن إلى أشير أن هذه الرسالة قد فتحت لي آفاقا رحبة في البحث حول "طبيعة الرمز" عند ابن عربي وارتباطه بفلسفة التاريخ عنده، كما أن الفكر الطبيعي عند صوفينا موضوع لم يبحث بعد، وكذلك مذهبه الأخلاقي،وبل و فكره السياسي أيضا وكل هذه مواضيع بكر تستحق التعميق والإثراء.

ولا أزعم أني وفيت على الغاية أو بلغت الكمال أو قلت الكلمة الفاصلة في مذهب ابن عربي، وإنما هي وجهة نظر معروضة لا مفروضة، وأراني في هذه الجزئية أكاد أتفق مع المستشرق "هنري كوربان" حين يقرر "أن دارس ابن عربي لا يصل في الحقيقة إلى معرفة موضوعية بفكر ابن عربي، بل إن أي معرفة لابن عربي يصل إليها الباحث ليست إلا صورة الباحث نفسه في مرآة ابن عربي "[1].

ونظرية الإنسان عند ابن عربي التي حاولت تقديمها في هذه الرسالة أكدت لدي صدق هذه المقولة، وبينت لي بما لا مجال للشك فيه إن التحقيق في هذه النظرية خارج عن إمكانية شخص واحد، بل تحتاج لمجهود جماعي لتقديمها في توسع يضم التفاصيل في أنساق تحتية داخل النسق الكبير للنظرية والتي تكاد تنشه فيما أرى من حيث ريادتها نظرية ابن خلدون في العمران البشري، أو نظرية الشاطبي في المصلحة لو وجدت المهتمين من ذوي الاختصاص.

وما العمل الذي أقدمه ما هو إلا خطوة على الطريق تتبعها خطوات أخرى –إن شاء الله– نحو التأصيل لنظرية إسلامية حول الإنسان تكون في حجم التحدي المطروح والغاية المنشودة.

---

[1] - Henry corbin، l'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi، collection dérigée par yves Bonnefoy، Flammarion، 2ème éd paris 1976، p 75-76

ونحن نرجو أن تكون هذه الدراسة التي قدمناها عن حياة ابن عربي ونظريته في الإنسان قد قمنا ببعض ما يجب علينا من اهتمام بتراثنا الإسلامي، ودراسة بعض الشخصيات التي كان لها أثر بالغ على شتى الحياة الروحية والفكرية في الإسلام، ولعل دراسة شخصية إشكالية مثيرة للجدل كابن عربي من العوامل التي تساعد على فهم كثير من تراث الصوفية أصحاب الرؤى الكونية العالمية.

هذا مبلغ جهدي وكدي، ومنتهى علمي، فإن أكُ قد وفقت فذاك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإن كانت الأخرى فلا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

ولله الحمد والمنة على ما وفق وهدى، وهو حسبي ونعم الوكيل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس العامة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المصادر والمرجع

أولا . القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.

ثانيا. المخطوطات:

ابن عربي (محيي الدين، ت 638هـ)

1. شجون المشجون، مخطوط دار الكتب المصرية رقم 1451 تصوف طلعت.
2. بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان،مخطوط تحت رقم 3753 تصوف بلدية الإسكندرية.
3. كتاب الحق، مخطوط جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، (دون رقم).

القونوي (صدر الدين، ت 672هـ)

4. مفتاح الغيب، مخطوط، بدار الكتب المصرية، رقم 273 تصوف.
5. النفحات الإلهية، مخطوط، بدار الكتب المصرية، رقم 274 تصوف.

ثالثا . المصادر (مؤلفات ابن عربي)

ابن عربي (محيي الدين ت 638هـ)

6. الإسراء في مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تح: د- سعاد الحكيم، ط1، بيروت: دندرة 1988م.
7. الإعلام بإشارات أهل الإلهام، تح: عبد الرحيم مارديني ط1، دمشق: دار المحبة بالاشتراك مع دار آية 2003م
8. الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من المشروط ضمن كتاب التجلي الإلهية والطرق الشهية ط1 بيروت: دار الآفاق الجديدة 1981م.
9. الانتصار،تح: موفق فوزي جبر ط1،دمشق : دار الحكمة 2000م.
10. الإنسان الكامل، جمع و ترتيب محمود محمود الغراب ط 2، دمشق: مطبعة الكاتب العربي 1990م.
11. إنشاء الدوائر تح: نيبرج ط1 لبدن : مطبعة بريل 1919م.
12. الأنوار، تح: موفق فوزي الجبر، ط1.دمشق: دار الحكمة 2000م.
13. تاج الرسائل و منهاج الوسائل، نشره محمد صبري الكردي، طبع ضمن مجموعة الرسائل، ط1، القاهرة (د-ت)
14. التجليات الإلهية، تح: عثمان يحيى، ط1.طهران: مركز نشر دانشكا في 1988م.
15. التجليات الإلهية، تح: محمد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002م.
16. التجليات، تح: موفق فوزي الجبر، ط 1، دمشق: دار الحكمة 2000م.
17. تحفة السفرة تح: محمد المالح ط بيروت: دار الكتاب اللبناني (دت).

18 التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية،ت: بيروت،ط1.ليدن 1919 م.
19 التراجم، تح: موفق فوزي الجبر، ط1. دمشق: دار الحكمة، 2000م.
20 تفسير القرآن الكريم،تح: مصطفى عاشور، ط3 .بيروت: دار الأندلس 1981م.
21 التنزلات الموصلية، تح: عبد الرحمان حسن محمود، ط1، القاهرة: عالم الفكر (د-ت) .
22 حلية الأبدال، تحقيق موفق فوزي الجبر، ط1 .دمشق: دار الحكمة 2000م .
23 الديوان، شرحه أحمد بسيج، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.
24 دخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: محمد عبد الرحمان الكردي، ط1، القاهرة: 1968م.
25 رسائل ابن العربي (جزآن)،بيروت:دار إحياء التراث وهي مصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية :حيدر آباد الدكن سنة 1361.
26 رسائل ابن عربي، (ثلاثة أجزاء)،تح: سعيد عبد الفتاح،ط1.بيروت: مؤسسة الانتشار العربي 2001م
27 رسالة إلى الإمام الرازي ضمن رسائل ابن عربي تقديم محمود محمود الغراب، ط1 بيروت: دار صادر 1997.
28 رسالة روح القدس في محاسبة النفس تح: عوه حصرية ط2. القاهرة دمشق: دار العلم 1970م.
29 رسالة لا يعول عليه، تح: موفق فوزي الجبر، ط1. دار الحكمة 2000م
30 رموز الصوفية، تح: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق: دار الحكمة 2000م.
31 شجرة الكون، تح: عبد الرحمن حسن محمود، ط1. القاهرة: عالم الفكر 1987م.
32 العادلة، تح: عبد القادر أحمد عطا، ط 2، القاهرة: مكتبة القاهرة 1994م.
33 عقلة المستوفز، تح: بيروت، ط 1، ليدن: مطبعة بريل 1339 هـ.
34 عنقاء مغرب الأولياء وشمس المغرب، ط1، القاهرة: مكتبة و مطبعة محمد علي الصبيح (د-ت).
35 عنقاء مغرب في ختم الأولياء و شمس المغرب،ط1، القاهرة : مكتب عالم الفكر 1997م.
36 الفتوحات المكية تح: عثمان يحي ط2. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1985م.
37 الفتوحات المكية، بيروت: دار صادر، (د.ت).
38 فصوص الحكم، تحقيق و تعليق، أبو العلا عفيفي، ط2 بيروت : دار الكتاب العربي 1980 م.
39 فصوص الحكم، تقديم أنيس موصلي، ط1 الجزائر : موفر النشر 1990م.
40 القسم الإلهي بالاسم الرباني تح: موفق فوزي الجبر ط 1 دمشق: دار الحكمة 2000م.
41 كتاب التراجم، تح: موفق فوزي الجبر ط 1، دمشق: دار الحكمة 2000م.
42 كتاب الحجب، ضمن مجموع الرسائل الإلهية، ط1، القاهرة: مطبعة السعادة، 1325 هـ.
43 كتاب العظمة ضمن رسائل تح: سعيد عبد الفتاح ط1 بيروت: مؤسسة الانتشار العربي 2001م
44 كتاب اليقين، تح : سعيد عبد الفتاح، ضمن سلسلة كتاب اليوم التراث ط القاهرة 1977 م.
45 كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ط بيروت : دار صادر (د.ت).
46 الكتب، تح: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق: دار الحكمة 2000م.

47 كه مالا بد للمريد منه، تح: عبد الرحمان حسن محمود، ط1، القاهرة: عالم الفكر 1987م.

48 لطائف الأسرار، تح: طه عبد الباقي سرور، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي 1996م،

49 المسائل، تح: هنري موفق الحبر ط1 دمشق جار الحكمة 2000م.

50 منزل السائرين الهروية.تح: سعيد عبد الفتاح.ط1.القاهرة: دار المنار 1995م.

51 مواقع النجوم و مطالع أهلة الأسرار والعلوم، ط، القاهرة : مكتبة محمد علي صبيح و أولاده 1965م.

52 الوصايا، ط2، دمشق: دار الإيمان 1997م.

رابعا . المراجع باللغة العربية

ابن الآثار (محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي،ت658ه)

53. التكملة لكتاب الصلة تح: عزت العطار الحسيني ط القاهرة:1956م.

أحمد أمين (ت.1954م)

54.ظهر الإسلام ط بيروت: دار الكتاب العربي (د.ت).

إخوان الصفا

55.رسائل إخوان الصفا،ط بيروت: دار بيروت للطباعة و النشر 1983م.

الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل،ت324ه)

56.مقالات الإسلاميين، تح: محمد محي الدين عبد الحميد،ط 2، بيروت: دار العودة 1985م.

الأصبهاني (الراغب أبو الحسين،ت502ه)

57.الذريعة إلى مكارم الشريعة، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1973م.

الأفغاني (عبابة الله إبلاغ)

58. جلال الدين الرومي بين الصوفية و علماء الكلام، ط1. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية 1987م.

أفلاطون (ت،399ق.م)

59.الجمهورية ترجمة فؤاد زكريا، ط القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب 1985م.

60.محاورة فيدون: تر: زكي نجيب محمود، ط 1، القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر 1966م.

أفندي (بالي مصطفى بن سليمان،1069ه)

61.شرح فصوص الحكم لابن عربي ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 2002م.

إقبال (محمد.ت1938م)

62.تجديد التفكير الديني في الإسلام، تر: عباس محمود، ط بيروت: دار آسيا 1985م.

63.تطور الفكر الفلسفي في إيران، تر: الدكتور حسين الشافعي مع محمد السعيد جمال الدين، ط1. القاهرة: 1989

64.ديوان الأسرار والرموز، ترجمة د عبد الوهاب عزام و سمير عبد الحميد إبراهيم، ط2. القاهرة: دار الأنصار 1981م.

أن بونس(الدكتور جعفر)
65 الفيلسوف الشيرازي و مكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام ط 1، باريس مؤسسة عويدات 1978م
66 فيلسوفان رائدان الكندي و الفارابي ط1، بيروت: دار الأندلس 1980م.
الألوسي (شهاب الدين أبو الفضل محمود ت1854م)
67 روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، ط بيروت ، 1997م.
الألوسي (نعمان خير الدين ، ت1899م)
68 جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، ط1 ،القاهرة: مطبعة المدني 1981م.
الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي ت 631ه)
69 أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: د أحمد محمد المهدي، ط1، القاهرة دار الكتب و الوثائق القومية 2002م.
ابن الأهدل (الحسين بن عبد الرحمن الحسيني،ت855ه)
70 كتاب كشف العطاء عن حقائق التوحيد والرد على ابن عربي الفيلسوف المتصوف، تح: د أحمد بكير، ط1، تونس: مطبعة الإتحاد العام التونسي للشغل، 1964.
أوليري (دي لاسي)
71 الفكر العربي و مركزه في التاريخ، تر: إسماعيل البيطار، ط بيروت: دار الفكر اللبناني 1982م.
إيجي(عضد الدين،ت756ه)
72 المواقف في علم الكلام، ط بيروت: عالم الكتب (د-ت).
الباقلاني (أبو بكر بن الطيب ،ت405ه)
73 كتاب التمهيد، تح: رتشارد يوسف مكارثي. ط1. بيروت: المكتبة الشرقية.
بالنثيا (أنخيل جنثالث)
74 تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس. ط1.القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت).
البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل،ت256ه)
75 الجامع الصحيح، ط بيروت: دار الفكر (د ت).
بدوي (الدكتور عبد الرحمن)
76 أصول الوطنية عند العرب، ط 4، القاهرة: دار النهضة العربية 1966م.
بركة (الدكتور عبد الفتاح)
77 نظرية الولاية عند الحكيم الترمذي، ط1، القاهرة: من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1971م.
بشكوال (أبو القاسم خلف بن عبد الملك، ت578ه)
78 الصلة في أئمة الأندلس، نشر عزة العطار الحسيني ط:مصر 1955 م.
البغدادي (إسماعيل باشا البابان بن محمد أمين،ت1339ه)،
79 إيضاح المكنون، ط3. طهران: المكتب الجعفري.1947م.

80 هدية العارفين، ط1 استنبول 1951م.

البغدادي (إبراهيم الفاري،ت821ه)

81 مصاف عربي تح: صلاح الدين المنجد ط1. بيروت: مؤسسة التراث العربي 1959م.

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر،ت429ه)

82 الفرق بين الفرق، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط، بيروت: المكتبة العصرية 1998م.

البقاعي (برهان الدين إبراهيم بن عمر،ت855ه)

83 تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإتحاد ضمن مصرع التصوف، تح: عبد الرحمن الوكيل،ط بيروت: دار الكتب العلمية 1980م.

84 مصرع التصوف أو نسبه المعنى إلى تكفير عربي، تح: عبد الرحمن الوكيل، ط بيروت: دار الكتب العلمية 1980م بلاثيوس أسين

85 عربي حياته و مذهبه، تر:عبد الرحمن بدوي.ط. الكويت: دار القلم 1979م.

البهي (الدكتور محمد)

86 الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ط 5، بيروت: دار الفكر 1972م.

البوصيري (شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد،ت694ه)

87 البردة، ضبط أحمد علي حسن، ط 2 القاهرة: مكتبة الآداب 2001م.

البوطي(الدكتور محمد سعيد رمضان)

88 السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ط2. دمشق: دار الفكر 1998 م.

بوكاي (الدكتور موريس)

89 ما أصل الإنسان إجابات العلم و الكتب المقدسة، ترجمة مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط باريس: دار سيغر 1985م.

البيجوري (الإمام إبراهيم)

90 شرح جوهرة التوحيد، ط القاهرة: الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية 1974م.

91 شرح جوهرة التوحيد، نسقه وخرج أحاديثه محمد أديب كيلاني مع عبد الكريم تتان دون ذكر الناشر وبلده، طبع 1972م.

بيكر (هانز هينرش)

92 نظرية الإنسان الكامل وتصويرها الشعري،مقال منشور ضمن كتاب الإنسان الكامل الذي ألفه الدكتور:عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل ط2الكويت:وكالة المطبوعات 1976م.

البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي،ت458ه)

93.السنن الكبرى، ط مكة المكرمة، مكتبة الباز، 1994.

التادلي (أبو يعقوب يوسف،ت617 ه)

94.التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تح:أحمد التوفيق ط2. الدار البيضاء : دار النجاح الجديدة

1997م.

الترمذي (الحكيم محمد بن علي،ت320ه)

95 ختم الأولياء، تح: عثمان يحي، ط1، بيروت: المطبعة الكاثوليكية (د-ت).

الترمذي (أبو عيسى محمد بن سورة، ت 279ه)

96.الجامع الصحيح، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، بيروت: دار الفكر العربي 1983م.

ابن تغري بردي (جمال الدين أبوالمحاسن يوسف،ت874ه)

97.النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة تح: إبراهيم طرخان ط القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

التفتازاني (أبو الوفاالغنيمي،ت1994م)

98.ابن سبعين و فلسفته الصوفية، ط 1، بيروت: دار الكتاب اللبناني 1973م.

99.ابن عطاء الله السكندري و تصوفه، ط2، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1969م.

100 الإنسان و الكون في الإسلام،ط 1، القاهرة: دار الثقافة 1975م.

101. الطرق الصوفية في مصر، طبعة القاهرة مطبعة الأمانة 1991م.

102 علم الكلام وبعض مشكلاته، ط1، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر 1979م.

103. مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3. القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع 1979 م.

التفتازاني (سعد الدين،ت793ه)

104. رسالة في وحدة الوجود، طبعة حجرية دون تحديد تاريخ و مكان الطبع .

التكريتي (الدكتور، ناجي)

105 الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ط2: بيروت: دار الأندلس 1982 م.

التهانوي (محمد علي،ت1158ه)

106. كشاف اصطلاحات الفنون، تح: أحمد حسن بسبج، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 1998م.

التوحيدي (أبوحيان علي بن محمد بن العباس ،ت400)

107. الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين بالإشتراك مع أحمد زين، ط1، بيروت: دار المكتبة الحياة (د-ت).

ابن تومرت (أبوعبدالله محمد بن عبدالله،ت524ه)

108. أعز ما يطلب تح: عمار الطالبي ط1. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1985م.

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ،ت728ه)

109. أحاديث القصاص، تح: محمد الصباغ، ط1، بيروت، المكتب الإسلامي، 1392هـ.

110. الرد على المنطقيين، تقديم سليمان الندوي، ط 1، بيروت: دار المعرفة (د-ت).

111. الرسالة الصفدية،تح :محمد حسن إسماعيل،ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 2000م.

112. العبودية، ط1، باتنة: دار الشهاب 1988م.

113. حقيقة مذهب الاتحاديين، ضمن مجموعة الرسائل و المسائل، تح:حياة مأمون شيخة، ط 1، بيروت: دار

الفكر 1996م.

114. درء تعارض العقل أوموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تح: عبد اللطيف عبد الرحمان، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 1997م.

115. رسالة الصوفية والفقراء، ط2. القاهرة: مطبعة المنار، سنة1348هـ

116. مجموعة الرسائل و المسائل، تح: مأمون شيحه، ط1، بيروت دار الفكر 1996.

الجزائري (الأمير عبد القادر،ت1300ه)

117. كتاب المواقف في التصوف و الوعظ و الإرشاد، ط 2، بيروت دار اليقظة الجزائرية 1966م.

جعفر (الدكتور محمد كمال،ت1988م)

118. الإسلام بين الأديان، ط 1 القاهرة: مكتبة دار العلوم (د-ت).

119. دراسات فلسفية و أخلاقية، ط القاهرة: مكتبة دار العلوم 1977م.

الخلافة أميمة بنت أحمد

120. الخطيئة الأولى بين اليهودية و المسيحية و الإسلام، ط القاهرة: مكتبة زهراء الشرق 1997م

ابن الخوري (سبط أبو المظفر ،ت654ه)

121. مرآة الزمان،ط1،حيدر أباد الدكن،(د.ت).

الخويي (أبو المعالي عبد الملك محمد بن يوسف ،ت478ه)

122. الشامل في أصول الدين، تح: د- علي سامي النشار و آخرون، ط الإسكندرية: منشأة الإسكندرية.

الخيلي (عبد الكريم،ت832ه)

123. شرح مشكلات الفتوحات المكية، ت : يوسف زيدان، ط1 .القاهرة . مؤسسة سعاد الصباح 1992م.

124. شرح مشكلات الفتوحات المكية، تح: يوسف زيدان،ط1، الكويت : دار سعاد الصباح 1992 م.

الخيوشي (الدكتور إبراهيم)

125. الحكيم الترمذي، دراسة لآثاره و أفكاره، ط1، القاهرة: دار النهضة العربية 1980م.

خاجي خليفة (ملا كاتب چلبي ،ت1067ه)

126. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط3. طهران: المكتبة الإسلامية.(د.ت).

الخاني محمد عزيز

127. ما الإنسان؟ مقال منشور ضمن دراسات فلسفية بإشراف الدكتور إبراهيم بيومي، ط 1، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب 1974م.

خضاب محمد فريد

128. الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء، ط 1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982م.

ابن حزم (علي بن أحمد، ت456ه)

129. الفصل في الملل و الأهواء و النحل، تح: أحمد شمس الدين ط 2، بيروت: دار الكتب العلمية 1999م.

حسن إبراهيم حسن

130. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي .ط1. بيروت دار الأندلس 1967م.

حسين محمد الخضر

131. الرحلات، ت: علي الرضا التونسي، ط1تونس: المطبعة التعاونية 1976م.

الخصاوي (محمد بن أبي القاسم، ت1361ه)

132. تعريف الخلف برجال السلف تح محمد أبو الأجفان، مع عثمان بطيخ، ط1. بيروت:دار الرسالة 1982م.

الخكيم (الدكتورة سعاد)

133. ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1 بيروت: دندرة للنشر 1991م

حكيمي محمد رضا

134. المدرسة النعكبكية، تر: عبد المحسن سلمان مع جنبل العصامي، ط 1، بيروت: دار الهادي 2000م.

الخلاج (أبو منصور الحسين ،ت309ه)

135. الأعمال الكاملة، تح: قاسم محمد عباس، ط1، بيروت: رياض الريس 2002م.

حمدي محمد رجب

136. البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر. ط1 القاهرة:مطبعة السعادة 1326 هـ.

حميدي(الدكتور محمد مصطفى)

137. ابن العارض، سلطان العاشقين، ط1. القاهرة: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي 1963م.

الخميري (ابن الصباغ،ت755ه)

138. درة الأسرار وتحفة الأبرار،ط1، تونس: المطبعة الرسمية 1304هـ.

حنبل (أحمد،ت241ه)

139. المسند، ط بيروت : دار الفكر (د-ت) .

حيدر الحسيني

140. البرهان الأظهر في فلسفة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ط 2، بيروت: دار السيرة، 2000م.

الحيدري السيد كمال

141. التوحيد بحوث في مراتبه و معطياته، ط 2، بيروت: دار الأضواء 2003م.

الخالدي (النقشبندي أحمد بن سليمان،ت1858م)

142. النور المظهر في طريقة سيدي الشيخ الأكبر، ط1القاهرة: دار الطباعة العامرة (1368هـ).

ابن الخطيب (لسان الدين السلماني ،ت776ه)

143. الإحاطة في أخبار غرناطة، ط1. القاهرة. 1319هـ.

144. روضة التعريف بالحب الشريف، تح: عبد القادر أحمد العطا، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي 1966م.

ابن حمدون (أبو ربيد عبد الرحمن بن محمد،ت808ه)

145. العبر في ديوان المبتدأ والخبر، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني 1983م.

146. المقدمة، ط بيروت: دار الجيل (د-ت).

147. المقدمة،ط بيروت: دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع مكتبة المدرسة 1982م.

148. شفاء السائل لتهذيب المسائل، تح: الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، ط1، بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1959م.

ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد،ت681ه)

149. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تح.إحسان عباس ط بيروت: دار الفكر العربي.(د.ت).

الحبشي ساعد

150. أبحاث في الفلسفة الإسلامية، ط1 قسطيلة: منشورات جامعة منتوري 2002م.

151. نظرية المعرفة عند غربي ط1، القاهرة: دار الفجر للنشر و التوزيع 2001م.

أبو داود (سليمان بن الأشعث ،ت275ه)

152. السنن، مراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد، ط بيروت، دار الفكر (د- ت).

الداوداري ابن أيبك

153. كنز الدرر وجامع الغرر،ت: أرنست روبتر، ط1 . القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة 1960.

الداودي

154. طبقات المفسرين، تح: علي محمد عمر ط1 القاهرة: مكتبة وهبة 1972م.

الدباغ إبراهيم أديب وآخرون

155. بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الاسلامي، ط، القاهرة : شركة سورلر 1999م.

ابن الدبيثي (المؤرخ،ت637ه)

156. ذيل تاريخ بغداد (المختصر المحتاج إليه من تاريخ الدبيثي الذهبي) دراسة و تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ط1 بيروت: دار الكتاب العلمية 1997م.

دراز (الدكتور محمد عبد الله)

157. النبأ العظيم، ط 6، الكويت: دار القلم 1984م.

الدردير (أحمد،ت1201ه)

158. شرح الخريدة البهية، ط1 القاهرة: المطبعة الميمنية 1313 هـ.

الدسوقي (الدكتور طه)

159. نظرية النبوة في الإسلام، ط1 القاهرة: دار الهدى للنشر 1981م.

الدسوقي(الدكتور فاروق)

160 الحلافة الإسلامية حقيقتها و أصولها الاعتقادية، ط 1، (دون تحديد مكان الطبع) 1998م.

161 مقومات المجتمع المسلم، ط 2، بيروت: المكتب الإسلامي 1986م.

الدمياطي(أحمد بن آيبك ،ت749ه)

162 المستفاد من ذيل تاريخ بغداد، للحافظ البحار البغدادي. ط1 بيروت: دار الكتب العلمية:1997م.)

الدهلوي(أحمد شاه ولي الله،ت1176ه)

163 حجة الله البالغة، ط بيروت: دار المعرفة (د-ت).

دي بور (ت،ح المستشرق الهولندي ،ت1952م)

164 تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة محمد عبد الهادي ريدة ط.بيروت، دار النهضة العربيه (د.ت).

الدباغ علام حسبي

165 مناجاة الفيلسوف. ط1. بيروت: دار الهادي 2001م.

الذهبي (محمد أحمد بن عثمان شمس الدين، ت 748هـ)

166 تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان، حوادث ووفيات،631-640 تح: عبد السلام الترمدي.ط2.بيروت: دار الكتاب الحديث 2002م

167 العبر في أخبار من غبر ط1 الكويت: مطبعة الحكومة 1966 م.

168 سير أعلام النبلاء، تح: بشار عواد معروف بالاشتراك مع محيي الدين هلال السرحان، ط11. بيروت:دار الرسالة 1998م.

169 ميزان الاعتدال، تح: محمد علي البجاوي ط بيروت: دار المعرفة(د.ت).

الذهبي (الدكتور محمد حسين،ت1396ه)

170 التفسير والمفسرون، (دون تحديد لمكان الطبع و تاريخه).

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر ،ت606ه)

171 أساس التقديس في علم الكلام، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية 1995م.

172 التفسير الكبير:ط جليل محمد الميس، ط بيروت: دار الفكر 1995م.

173 شرح أسماء الحسنى، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ط 1، بيروت: دار الكتاب العربي 1984.

راسل برتراند

174 العقل و المادة، تر: أحمد إبراهيم الشريف، ط 1، القاهرة: مكتبة المثنى 1975م.

الرومي(جلال الدين،673ه)

175 المثنوي: تر: ابراهيم الدسوقي شتا، ط1، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 1996م.

أبو الريان (الدكتور محمد)

176 أصول الفلسفة الإشراقية، ط 1 القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1959م.

أبوريدة (الدكتور محمد عبد الهادي ،ت 1993م)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

177 إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية و الفلسفية، ط 1، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1948م.

178 نظرة القرآن لمكان الإنسان في الكون و حقوقه، مقال منشور ضمن كتاب الملتقى الإسلامي المسيحي الثالث (حقوق الإنسان).

زاده (طاش كبرى أحمد بن مصطفى ،ت968ه)

179 مفتاح السعادة،ط.حيدر آباد 1928م.

الزحيلي(الدكتور وهبة)

180 الفقه المالكي الميسر، ط1، دمشق: دار القلم العربي 2000م.

الزركان (الدكتور محمد صالح)

181 فخر الدين الرازي و آراؤه الكلامية و الفلسفية، ط بيروت: دار الفكر 1963م.

الزركشي

182 التذكرة في الأحاديث المشتهرة، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، 1406هـ

زروق(أحمد ،ت899ه)

183 قواعد التصوف و أصوله، مراجعة محمد زهدي النجار، ط2، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية 1976م.

184 قواعد التصوف، تح :محمد زهري النجار ،ط3 القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية 1989م.

زكريا (الدكتور إبراهيم)

185 برجسون، ط1 القاهرة: دار المعارف 1956م.

186 مشكلة الحرية، ط القاهرة: مكتبة مصر (د — ت).

زكريا (الدكتور فؤاد)

187 نظرية المعرفة و الموقف الطبيعي للإنسان،ط1: القاهرة: مكتبة النهضة المصرية 1962م..

زكي نجيب محمود (الفيلسوف 1993م)

188 المنطق الوضعي، ط2، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية 1956م.

189 قيم من التراث، ط1، القاهرة: دار الشروق: 1984م.

أبو زهرة (الإمام محمد)

190 تاريخ المذاهب الإسلامية، ط القاهرة: دار الفكر العربي (د.ت).

أبو زيد (الدكتور نصر حامد)

191 فلسفة التأويل عند عربي، ط 4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1998م.

192 هكذا تكلم عربي، ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 2002م

زيدان (الدكتور يوسف)

193 مقدمة التحقيق لكتاب فواتح الجمال و فواتح الجلال لنجم الدين الكبرى،ط القاهرة: دار: سعاد الصباح 1993م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

194. عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ط1، بيروت : دار الجيل 1992م.

ابن سبعين (عبد الحق ،ت669ه)

195. بد العارف، تح: جورج كتورة، ط1. بيروت: دار الأندلس (د.ت).

السبكي (عبد الوهاب بن علي،ت771ه)

196. طبقات الشافعية، تح: مصطفى عبد القادر أحمد عطا.ط1.بيروت: دار الكتب العلمية 1999م.

سبينوزا (باروخ،ت1677م)

197. رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: د حسن حنفي، ط2 بيروت: دار الطليعة 1981م.

سرور طه عبد الباقي

198. محيي الدين بن عربي، ط2، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1955م.

سعد عبد العزيز

199. فلاسفة الإسلام، ط1، القاهرة: دار الشعب، 1977م.

ابن سعد

200. الطبقات الكبرى، ط 1، بيروت: دار صادر 1960م.

السكندري (ابن عطاء الله تاج عبد الكريم،ت709ه)

201. لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس و شيخه أبي الحسن. ط. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1979م

السلاوي (أحمد الناصري،ت1897م)

202. الاستقصا في تاريخ دول المغرب الأقصى،ط1. القاهرة: المطبعة البهية المصرية، عام 1312هـ.

203. الاستقصا، تح: جعفر الناصري ط المغرب: الدار البيضاء 1954 ج1 ص 150.

سمعان عوض

204. كفارة المسيح، ط1 القاهرة منشورات كنيسة حاردن سيتي 1988م

السندي عبد القادر

205. كتاب عربي في ميزان البحث والتحقيق، ط1 المدينة: نشر وتوزيع دار الحارثي 1991م ج2.

السهروردي (أبوحفص عمر،ت632ه)

206. عوارف المعارف، ضمن كتاب إحياء علوم الدين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002م.

سيد قطب (المفكر ،ت1967م)

207. في ظلال القرآن، ط 3، بيروت: دار الشروق 1977م.

ابن سينا (أبوعلي،ت428ه)

208. الإشارات و التنبيهات، ط2، القاهرة: دار المعارف 1968م.

209. النجاة في المنطق والإلهيات، تح: د- عبد الرحمان عميرة، ط 1، بيروت: دار الجيل 1992.

210. رسالة في معرفة النفس الناطقة، ضمن كتاب أحوال النفس، تح: أحمد فؤاد الأهواني، ط1، القاهرة: دار

إحياء الكتب العربية 1952م.

السيوطي (جلال الدين،ت911ه)

211. تنبيه الغبي في تحطئة ابن عربي، ت : عبد الرحمن حسن محمود ط1، القاهرة : مكتبة الآداب (د.ت).

212. شرح سنن النسائي، القاهرة، المطبعة المصرية الأزهرية.

شاتلي فرانسو

213. هيجل، ترجمة جورج صدقي 1976 م.

الشافعي (ابن عباد أحمد بن محمد،ت1031ه)

214. المفاخر العلية في المآثر الشاذلية، ط القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و شركاؤه 1961م.

الشافعي (الدكتور حسن)

215. الآمدي وآراؤه الكلامية، ط1. القاهرة: دار السلام 1998م.

أبو شامة (المقدسي،ت656ه)

216. الذيل في تاريخ الدولتين، ط1. القاهرة، (د، ت).

الشامي هالة أحمد

217. مبادئ الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام، ط 1، بيروت: المكتب الإسلامي 1988م.

الشامي يحيى

218. محيي الدين بن عربي إمام المتصوفة، أعلام الفكر العربي ط1. بيروت: دار الفكر العربي2002م.

شاهين (الدكتور عبد الصبور)

219. أبي آدم قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة، ط 1، القاهرة: مكتبة الشباب 1998م.

الشرجي(أبو العباس أحمد زين الدين)

220. التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي 1980م.

الشرقاوي (الدكتور محمد عبد الله)

221. الأسباب والمسببات دراسة تحليلية للغزالي و رشد و عربي، ط 1 بيروت: دار الجيل 1997م.

222. التصوف الإسلامي، ط .القاهرة: دار الفكر العربي 1993م.

الشعراني (عبد الوهاب،ت973 ه)

223. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية ط1. بيروت : مكتبة المعارف 1962م.

224. الطبقات الكبرى، نشر الخليل المنصور ط1. بيروت : دار الكتب العلمية 1997م.

225. الكبريت الأحمر تح: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، بيروت : دار الكتب العلمية 1998م.

226. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، تح: عبد الوارث محمد علي، ط1: بيروت : دار الكتب العلمية 1998م.

227. اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، ط القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1959م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شعبي عبد الودود
228. الإمام بديع الزمان سعيد النورسي المصلح الذي تحسدت في دعوته كل حركات التجديد و الإصلاح، ضمن كتاب بديع الزمان سعيد النورسي في مؤتمر عالمي حول تجديد الفكر الاسلامي، ط1، القاهرة: شركة سوزلر 1999م.
الشهرستاني (أبوالفتح محمد بن عبد الكريم ،ت548ه)
229. الملل و النحل، ط1: بيروت: دار الفكر 1999 م.
230. نهاية الإقدام في علم الكلام، تح: ألفرد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية (د-ت).
الشوكاني (محمد بن علي ،1250ه)
231. قطر الولي في حديث الولي، تح: إبراهيم إبراهيم هلال، ط1 بيروت: دار الكتب الحديثة 1979م.
232. قطر الولي في حديث الولي، تح: إبراهيم هلال، ط1، القاهرة: مطبعة المدني 1969م.
الشيال (الدكتور جمال الدين)
233. أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي، القاهرة: دار المعارف 1965م.
الشيباني (عبد الرحمن بن علي بن محمد بن عمر)
234. كتاب تمييز الطيب من الخبيث في ما يدور على ألسنة الناس من الحديث، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م.
الشيبي (الدكتور مصطفى كامل)
235. الصلة بين التصوف والتشيع، القاهرة: دار المعارف 1964م.
الشيرازي محمد بن إبراهيم صدر الدين
236. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تح: جلال الدين الأشتياني، ط 2، مشهد: مؤسسة النشر الجامعي 1981،.
ابن صاحب الصلاة (عبد الملك بن محمد ،ت596ه)
237. المن بالإمامة، تح: عبد الهادي التازي. ط بيروت: دار الأندلس 1965م.
صبحي (الدكتورأحمد محمود)
238. التصوف إيجابياته وسلبياته ط 1، القاهرة: دار المعارف (دت).
239. في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين – المعتزلة- ط 5 بيروت: دار النهضة العربية 1985م.
صدري (الإمام مصطفى)
240. موقف العقل والعلم من رب العالمين وعباده المرسلين، ط2. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
صلاح(الدكتور فضل)
241. تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية، ط2 . بيروت : دار الآفاق الجديدة،1985م.

الصنهاجي(أبو بكر بن علي،نزيل في أواسط القرن السادس الهجري)

242. كتاب أخبار المهدي بن تومرت، تح: عبد الحميد حاجيات، ط1 الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1974م.

الصيادي(أبو الهدى،ت1328ه)

243. قلادة الجواهر، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 1999م.

صبحية عثمان حمة

244. التصور الإسلامي للكون و الحياة و الإنسان، ط1 القاهرة: دار الكلمة الطيبة 1982م.

صالحي(الدكتور عمار)

245. آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، ط الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1974م.

طاهر أحمد مكي

246. دراسات أندلسية في الأدب و التاريخ والفلسفة، ط3.القاهرة: دار المعارف 1987 م.

الطباطبائي (محمد حسين،ت1402ه)

247. الميزان في تفسير القرآن، ط طهران، مؤسسة إسماعيليان مصورة عن الطبعة البيروتية الثالثة 1974).

ابن طفيل (أبو بكر،ت580ه)

248. رسالة حي بن يقظان، تح: د – عبد الحليم محمود، (مرجع سابق).

ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف بن محمد ،ت620ه)

249. المدخل لصناعة المنطق تح: أسين بلا نيوس، ط1. مدريد مطبعة الأبرقة 1916م.

الطنطاوي علي

250. تعريف عام بدين الإسلام ط1: الجزائر: مكتبة رحاب (د-ت).

طه عبد الرحمن

251. العمل الديني و تجديد العقل، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 1997م.

252. سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ط 1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي 2000م.

الطوسي (نصر السراج ،ت378ه)

253. اللمع، تح: د- عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، ط1، القاهرة: دار الكتب الحديثة 1960م.

الطويل(الدكتور توفيق ،ت1991م)

254. سلسلة عالم المعرفة في تراثنا العربي الإسلامي، ط1: الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب1985م.

255. فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط4، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع 1985م.

الطيباوي عبد اللطيف

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

256. تصوف الإسلامي العربي، ط1 . القاهرة : دار المصر للطبع والنشر 1928م.

عائشة عبد الرحمن

257. مقال في الإنسان دراسة قرآنية، ط 1، القاهرة: دار المعارف 1969م.

عاني إبراهيم

258. الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي) ط 1، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993م.

ابن عاشور الفاضل

259. أعلام الفكر الإصلاحي في تاريخ المغرب العربي ط1. تونس: مكتبة النجاح.

العاملي (بهاء الدين،ت1031ه)

260. رسالة في الوحدة الوجودية،نشر محيي الدين صبري الكردي،ط كردستان العلمية(د-ت).

عبد الحليم محمود (الإمام الأكبر،ت1978ه)

261. التفكير الفلسفي في الإسلام، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982م.

262. المدرسة الحديثة و إمامها الحسن الشاذلي، ط القاهرة: دار الكتب الحديثة (د-ت).

263. فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، ط3. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1975م.

عبد الرحمن حسن محمود

264. محيي الدين بن عربي من أئمة الموحدين، ط1. القاهرة: مكتبة عالم الفكر 1998م.

عبد المنعم صلاح

265. الإنسان في القرآن الكريم المبدأ و المصير، ط 1، القاهرة: مطبعة الفجر الجديد 1983م.

عبد المعطي (الدكتور فاروق)

266. محيي الدين بن عربي، الأعلام من الفلاسفة ط1 . بيروت: دار الكتب العلمية 1993م.

العبد (الدكتور محمد عبد اللطيف)

267. الإنسان في فكر إخوان الصفا، ط1، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية(د-ت)

العجلوني (إسماعيل بن محمد الجراحي ،ت1162ه)

268. كشف الخفاء و مزيل الإلباس ت: أحمد القلاش، ط4 . بيروت: مؤسسة الرسالة 1985م،

269. كشف الخفاء و مزيل الإلباس ما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

العجمي (الدكتور أبو اليزيد)

270. حقيقة الإنسان بين القرآن و تصور العلوم، ط 1، مكة المكرمة: منشورات دعوة الحق (د-ت).

ابن عجيبة (أحمد الحسني،ت1224ه)

271. إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط1، بيروت: المكتبة الثقافية (د ت).

أبوعذبة (حسن عبد المحسن ،ت1758م)

272. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، ط1، بيروت: دار سبيل الرشاد 1996م.

العرقي (الحافظ زين الدين أبو الفضل ،ت805ه)

273. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، مطبوع ضمن كتاب إحياء علوم الدين، للإمام الغزالي، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

عزام عبد الوهاب

274. إقبال محمد سيرته وفلسفته وشعره، ط1. مطبوعات باكستان، 1954م.

ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن،ت571ه)

275. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ط 4، بيروت: دار الكتاب العربي، 1991م.

عطا عبد القادر

276. التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر السابقين،ط1. بيروت دار الجيل، 1987م.

العطار (الدكتور سليمان)

277. الخيال عند عربي النظرية والمجالات ط1. القاهرة دار الثقافة للنشر و التوزيع 1991م.

العطار(فريد الدين،ت627ه)

278. منطق الطير، تح: بديع محمد جمعة ط بيروت: دار الأندلس 2002م.

عفيفي (الدكتور أبو العلا)

279. التصوف الثورة الروحية في الإسلام ط1 القاهرة: دار المعارف 1963م

280. التصوف الثورة الروحية في الإسلام، ط1، الإسكندرية: دار المعارف 1963م.

عفيفي (الدكتورة ريب)

281. ابن باجة و آراؤه الفلسفية، ط1، الإسكندرية: دار الوفاء 2000م.

العقاد عباس محمود

282. العلسفة القرآنية، ط: بيروت: منشورات المكتبة العصرية (د-ت).

283. حقائق الإسلام و أباطيل خصومه، ط بيروت: منشورات المكتبة العصرية.

علي سالم عمار

284. الحسن الشاذلي، ط1. القاهرة: دار التأليف 1951م.

عنبان رشدي مع فحطان الدوري،

285. أصول الدين الإسلامي، ط4، بغداد منشورات جامعة بغداد 1990م.

عمارة محمد

286. المعتزلة ومشكلة الحرية، ط2 القاهرة: دار الشروق 1988م.

287. نظرة جديدة إلى التراث، ط2، القاهرة: دار قتيبة 1988م.

عون (الدكتور فيصل بدير)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

288. الفلسفة الإسلامية في المشرق، ط 1، القاهرة: مكتبة الخربة الحديثة 1982م.

289. نظرية المعرفة عند سينا مع بيان مصادرها و آثارها ط1 القاهرة: مكتبة سعيد رأفت 1978م.

عون كمال أحمد

290. كتاب الفتوحات المكية و ما وراءه من أبعاد خفية، ط1. مطبعة: دار الشعب 1989م.

العياشي (أبو سالم 1090ه)

291. الرحلة، ط1. المغرب: مطبعة حجرية(د.ت).

292. غارودي روجيه

293. الإسلام و القرن الواحد و العشرون ط 1، القاهرة: دار الخليل 1997م.

294. الإسلام والعرب، تر: محمد مهدي الصدر، ط1: بيروت : دار الهدى 1991م.

العربي (أبو العباس أحمد بن محمد.704ه)

295. عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: رابح بونار ط الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع 1970م.

العراقي محمود

296. الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ترجمة حياته من كلامه، ط1، دمشق : مطبعة الكاتب العربي 1983م.

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد،ت505ه)

297. إحياء علوم الدين ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية 2002م.

298. إحياء علوم الدين، ط3: بيروت: دار القلم (د-ت).

299. الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

300. الأربعين في أصول الدين ط3، بيروت: دار الآفاق الجديدة 1980م.

301. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تح: الشيخ محمد الدواوي، ط1 القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية بالاشتراك مع مكتبة الفجر الجديد (د-ت).

302. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، ت: جميل صليبا مع كامل عياد، ط بيروت : دار الأندلس 1996م.

303. المنقذ من الضلال، تح: د- عبد الحليم محمود، ط2، بيروت: دار الكتاب اللبناني بالاشتراك مع مكتبة المدرسة 1985.

304. تهافت الفلاسفة، تح: موريس بويج، ط 3، بيروت: دار المشرق، 1982.

305. جواهر القرآن ط4، بيروت: دار الآفاق الجديدة 1979م

306. كيمياء السعادة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ط بيروت: دار الفكر 2000م.

307. معيار العلم أو فن المنطق، ط 4، بيروت: دار الأندلس 1983م.

308. ميزان العمل، ضمن كتاب الفكر الأخلاقي العربي، تقديم: د ماجد فخري ط 1، بيروت: الأهلية للنشر و

التوزيع، 1979م.

309. معارج القدس ، ط القاهرة: مطبعة الاستقامة، (د ت).

علاب (الدكتور محمد)

310. الفلسفة الشرقية، ط1، القاهرة: مطبعة البيت الأحمر 1938 م.

311. المعرفة عند محيي الدين بن عربي، مقال منشور ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر 1969م.

العماري أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق

312. المهدي المنتظر (دون تحديد مكان النشر) ط1978م.

العامري (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان،ت339ه)

313. التعليقات ط1: حيدر آباد الدكن 1926م.

314. عجائب النصوص في تهذيب الفصوص، ط 1، القاهرة: مطبعة السعادة 1335هـ.

315. عيون المسائل ضمن الثمرة المرضية تح: فريدريخ ديتريشي ط 1 ليدن 1892م.

العاسي حسن الكوهن

316. طبقات الشاذلية الكبرى، تح : موسى محمد علي، ط1. بيروت: دار الكتب العلمية 2001م.

العاسي (التقي محمد بن أحمد ،ت832ه)

317. العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تح: فؤاد سيد القاهرة: 1962م.

فحري (الدكتور ماجد)

318. أرسطو طاليس، ط 2، بيروت: الدار الأهلية للنشر و التوزيع 1977م.

فرانكفورت

319. ما قبل الفلسفة، تر: جبرا إبراهيم جبرا، بيروت: 1960 م .

فرج سيد أحمد

320. مقال في الإنسان و التوحيد، ط 1 القاهرة: دار الوفاء 1993م.

فرحات عبد الوهاب

321. أبوالحسن الشاذلي حياته و مدرسته في التصوف، ط1، القاهرة : مكتبة مدبولي 2003.

ابن فرحون (إبراهيم بن علي محمد اليعمري ،799ه)

322. الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب تح: مأمون الجنان ط1 بيروت: دار الكتب العلمية1996م.

فرغلي يحي هاشم

323. نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، ط1: القاهرة: منشورات مجمع البحوث الإسلامية، 1972م.

فروخ عمر

324. التصوف في الإسلام ط1 بيروت: دار الكتاب العربي 1947 م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قاسم محي

325. تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت ط1. القاهرة مكتبة النهضة 1972م.

قاسم (الدكتور محمود 1973م)

326. الخيال في مذهب عربي ط1 القاهرة: معهد البحوث و الدراسات العربية 1969م.

327. دراسات في الفلسفة الإسلامية ط3 القاهرة: دار المعارف 1970م.

328. محي الدين بن عربي، ط1 . القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة،1972م.

329. مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة ل رشد، ط3: القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1969م.

330. نظرية المعرفة عند رشد وتأويلها عند توماس الأكويني ط1،القاهرة مكتبة الأنجلو مصرية(د.ت).

القاشاني (عبد الرزاق بن أحمد بن أبي الصافي،ت735ه)

331. شرح على فصوص الحكم لـ عربي، ط3، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي 1987م.

القاضي عبد الجبار(بن أحمد بن خليل ،ت415ه)

332. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: أحمد فؤاد الأهواني ومراجعة إبراهيم مدكور، وتحت إشراف الدكتور طه حسين، ط1. القاهرة. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، 1962م

القرني عبد الحفيظ

333. الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، سلسلة أعلام العرب، ط2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م

قزويني(زكريا،682ه)

334. آثار البلاد في أخبار العباد، ط. بيروت: دار صادر (د.ت).

القسطلي (أبو العباس أحمد بن الحسين بن علي ،ت810ه)

335. أنس الفقير وعز الحقير، تح: محمد الفاسي وأدولف فور، المغرب: المركز الجامعي للبحث العلمي 1965م.

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم،ت465ه)

336. الرسالة القشيرية في علم التصوف، بيروت: دار الكتاب العربي (د-ت).

337. الرسالة في علم التصوف، تح: عبد الحليم محمود بالاشتراك مع محمود بن شريف، القاهرة: دار الكتب الحديثة (د-ت).

338. الرسالة في علم التصوف، تح: معروف زريق، ط1، بيروت: المكتبة العصرية 2001م.

القونوي (صدر الدين،ت672ه)

339. المراسلات بين صدر الدين القونوي و نصير الدين الطوسي، تح: كودرن شوبرت، ط 1، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع 1995م.

340. شرح الأربعين حديثا، تحقيق حسن كامل يلماز، ط1. اسطمبول: منشورات كلية الإلهيات (د.ت).

ابن قيم (شمس الدين محمد بن الجوزية، ت751ه)

341. التفسير القيم، تح: حامد الفقي، و جمع أويس الندوي، ط بيروت: لجنة التراث العربي، 1948م.
342. الروح، ط 1، القاهرة: مكتبة المتنبي (د-ت).

كاسيرر أرنست
343. مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، تر: إحسان عباس، ط 1، بيروت، دار الأندلس 1961م.

كامل حبيب
344. وفي أنفسكم أفلا تبصرون، ط1، الرياض: دار المدني 1984م.

الكتبي(محمد بن شاكر،ت764ه)
345. فوات الوفيات، بشرة محمد محي عبد الحميد، ط1، القاهرة: النهضة المصرية 1951.

ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل،الحافظ عماد الدين،ت774ه)
346. البداية والنهاية،ط بيروت، دار الفكر (د.ت).
347. كوتش جوزيف وود
348. الإنسان الخديث، تر: بكر عباس، ط 1، بيروت: دار الكاتب العربي 1965م.

الكرماني
349. الرد على من أنكر العالم الروحاني (ضمن رسائل الكرماني)، تح: د مصطفى غالب، ط1، بيروت: المؤسسة الجامعية 1983م.

كوبلي ، سج
350. الفكر الفلسفي من كلوسيوس إلى ماوتسي تونغ، تر: عبد الحليم سليم، ط القاهرة الهيئة المصرية للكتاب 1998 م

الكلاباذي (أبو بكر محمد ،ت380ه)
351. التعرف لمذهب التصوف، تح: محمد أمين النواوي، ط2، القاهرة مكتبة الكليات الأزهرية 1980م.
352. التعرف لمذهب أهل التصوف، تح محمد أمين النواوي ط3 القاهرة:مكتبة الكليات الأزهرية العلمية1992م.

كمال الدين (محمد بن محمد بن أبي الشريف القدسي ،906ه)
353. المسامرة بشرح المسايرة، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ط 1: القاهرة: المكتبة التجاريه الكبرى (د ت) .

كمال جعفر محمد
354. التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، ط1، القاهرة: دار المعرفة الجامعية 1980م.
355. من التراث الفلسفي ل مسرة، تحقيق و تحليل و نقد ط القاهرة 1982م.

كمالي محمد الحاج حسن
356. محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ط 1، صنعاء: مؤسسة الفاو: 1993م.

الكمشخانوي (ضياء الدين أحمدمصطفى،ت1311ه)
357. جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم، ط1. القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، 1331هـ.

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق ، ت 260ه)

358 ماهية الموت و الرؤيا ضمن رسائل الكندي الفلسفية، تح: د-محمد عبد الهادي أبوريدة ط1 القاهرة: دار الفكر العربي 1950م.

الكوثري (محمد زاهد، ت1371ه)

359 مقالات الكوثري،ط القاهرة :المكتبة الأزهرية للتراث1994م.

كيلاني نجيب

360 إقبال الشاعر الثائر ط 2، بيروت: الدار العلمية 1971م.

كيم ، يونج شوون

361 الفكر الشرقي مقدمة في فكر آسيا المسمى و الديني، تر د – طلعت مراد بدير مع د – حميد علي مفتاح، ط 1 البيضاء: منشورات جامعة سمارى 1997 م .

ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد الربعي ت273ه)

362 السنن، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الفكر (د-ت).

مالك بن أنس (الإمام،ت179ه)

363 الموطأ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط القاهرة: دار الكتاب المصري بالاشتراك مع دار الكتاب اللبناني (د-ت) .

مارکھوزی

364 تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 1990م.

محسني محمد تاقر

365 نجار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط بيروت: مؤسسة الأعلمي 1983م.

مجموعة من الباحثين

366. الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي تحت إشراف الدكتور إبراهيم مدكور،ط1 .القاهرة:الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر1969م

مجموعه من العلماء

367. الله يتجلى في عصر العلم، تر: د- الدمرداش عبد المجيد السرحان ط 2، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1961م.

محمد رشيد رضا

368. تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ط1، القاهرة المنار 1931م.

محمد رضا المظفر

369. عقائد الإمامية، ط1. طهران: مؤسسة البعثة، (د.ت)

محمد سالم

370. تأييد الصوفية في المجموعة الحالمية، ط القاهرة: مطبعة حمادة الحديثة.(د.ت).

حمد قطب
371. الإنسان بين المادية و الإسلام، ط4، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية 1965م.
372. دراسات في النفس الإنسانية، ط 6، القاهرة: دار الشروق 1983م.
محمد يوسف موسى
373. فلسفة الأخلاق في الإسلام و صلاتها بالفلسفة الإغريقية، ط3، القاهرة: الخانجي 1963م.
محفوف (محمد بن محمد، ت1355ه)
374. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط بيروت: دار الكتاب اللبناني 1349هـ
375. شجرة النور الزكية،ط . بيروت: دار الفكر، (د.ت).
مدكور إبراهيم
376. في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه، ط القاهرة دار سميركو للطباعة و النشر 1983م.
أبو مدين (شعيب بن الحسين ،ت594ه)
377. أنس الرياية الوهبية في المآثر العوثية الشعيبية، مطبوع ضمن ديوانه الشعري، جمع العربي بن مصطفى الشوار، ط1، دمشق، مطبعة الترقي 1938م.
المروزقي جمال
378. الفكر الشرقي القديم و بدايات التأمل الفلسفي، ط1 القاهرة: دار الآفاق العربية2001 م.
مرفت عزت باي
379. أفلوطين و النزعة الصوفية في فلسفته، ط 1، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1991م.
ابن مريم (أبو عبدالله بن محمد بن مليتي ،ت بعد 1041ه)
380. البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان، ط. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية (د.ت).
مسلم (بن الحجاج القشيري النيسابوري ،ت261ه)
381. الجامع الصحيح، ط 1، القاهرة: مكتبة علي صبح و أولاده (د.ت).
382. الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي: ط الرياض : الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والإرشاد، 1400هـ
مطهري (مرتضى ،ت1399ه)
383. الإنسان الكامل ط 2، بيروت مؤسسة البعثة 1992م.
384. العرفان، تر: عباس نور الدين، ط 2، بيروت: دار الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم بالاشتراك مع دار الحجة البيضاء 2002م.
385. الكلام والعرفان، تر: الشيخ علي حازم، ط1، بيروت: الدار الإسلامية 1992م.
386. المعاد، تر: جواد علي كسار ط2: بيروت: مؤسسة البلاغ 2001م.
387. الوحي والنبوة، تر: عباس الترجمان، ط1، بيروت: دار الحجة البيضاء بالاشتراك مع دار الرسول الأكرم، 2000م.

مظهر إسماعيل
388. مقدمة أصل الأنواع لتشارلز داروين ط 1، بيروت: مكتبة النهضة 1971م.
معوض أحمد
389. العلامة إقبال محمد حياته وآثاره. ط1 .القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م.
المغربي (الدكتور علي عبد الفتاح)
390. السنة والأسماء في الفكر الإسلامي، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة 1994م.
مفتاح عبد الباقي
391. مفاتيح فصوص الحكم لابن عربي، ط1 مراكش: القبة الزرقاء 1996م
المقفى (اليمني، ت1108ه)
392. العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، ط1 .القاهرة سنة 1328 هـ.
المقري (أبو العباس أحمد بن محمد التلمساني ،ت1041ه)
393. نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب تح: إحسان عباس ط بيروت: دار صادر 1968م.
المقريزي (أبو العباس أحمد بن علي ،ت845ه)
394. الخطط و الآثار، ط القاهرة: مؤسسة الحلبي و شركائه (د.ت).
395. السلوك لمعرفة دول الملوك، ط1 القاهرة: دار الكتب المصرية 1934م.
المكلاتي (أبو الحجاج يوسف بن محمد ،ت626ه)
396. كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة من علم الأصول. ط1. القاهرة: دار الأنصار .1977م.
ملا صدرا (صدر الدين ،ت1050ه)
397. تفسير القرآن الكريم، تح: محمد جعفر شمس الدين، ط2. بيروت: دار التعارف، 1998.
ابن الملقن (سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المصري ،ت804ه)
398. طبقات الأولياء، تح: نور الدين شريبة ط القاهرة: مكتبة الخانجي 1973م
المناوي (محمد عبد الرءوف،ت1021ه)
399. الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية تح: محمد الحادوري، ط1. بيروت: دار صادر 1999م .
منى (الدكتورة أحمد زيد)
400. الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في الفكر العامري، ط 1 بيروت: دار المؤسسة الجامعية للدراسات 1994م.
ابن ميمون أبو بكر
401. شرح الإرشاد، تح: د- أحمد حجازي السقا، ط 1، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية 1987م.
النبهاني (يوسف بن إسماعيل،ت1350ه)
جامع كرامات الأولياء، ت: إبراهيم عطوة،ط .القاهرة : مطبعة الحلبي 1962م

بي (مالك،ت1973م)

402. الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، ط دمشق: دار الفكر 1986م.

ابن فرحون (المؤرخ ،ت643هـ)

403. ديل تاريخ بغداد (المستفاد من ديل تاريخ بغداد للحافظ البحار الدمياطي) دراسة و تحقيق عبد القادر عطا ط1 بيروت: دار الكتب العلمية 1997م.

البحار (الدكتور، عبد المجيد)

404. ابن تومرت مهدي ، ط1. بيروت:دار الغرب الإسلامي 1983م.

البدوي (أبو الحسن علي الحسني ،ت1999م)

405. الأركان الأربعة، ط 1، الكويت: دار القلم 1999م.

406. الإمام السرهندي حياته و أعماله، ضمن سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ط1 دار القلم الكويت: 1983م.

407. رجال الفكر والدعوة في الإسلام ط9. الكويت : دار القلم 1993م.

408. رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الحافظ أحمد بن تيمية، ط5، الكويت: دار القلم 1997م.

409. صراع بين الإيمان والمادية، تأملات في سورة الكهف،ط1دمشق:دار القلم1997م.

بشتار (الدكتور علي سامي)

410. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط3 بيروت: دار النهضة العربية 1984م.

411. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ط 1 . القاهرة:دار المعارف 1969م.

بصار (الدكتور محمد عبد الستار)

412. دراسات في فلسفة الأخلاق، ط1، الكويت: دار القلم 1982م.

بصر سيد حسين

413. الصوفية بين الأمس واليوم، تر: كمال جميل البارحي، ط1. بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1975م

414. ثلاثة حكماء مسلمين، ط1. بيروت: دار النهار 1971م

415. مقدمة إلى العقائد الكونية الإسلامية، تر: سيف الدين القصير، ط1، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع 1991م

نصر (الدكتور لطف سامي)

416. نماذج من الحكمة الدينية للمسلمين (الفرق الكلامية) ط 1، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت 1978م.

417. نماذج من فلسفة الإسلاميين ط 1، القاهرة: مكتبة سعيد رأفت 1977م.

النورسي (بديع الزمان سعيد،ت1960م)

418. اللمعات ضمن كليات رسائل النور، تر: إحسان قاسم الصالحي، ط 3 القاهرة : شركة سوزلر 2000م.

419. سيرة ذاتية ضمن كليات رسائل النور، تر : إحسان قاسم الصالحي، ط 3 القاهرة : شركة سوزلر 2000م .

نوبا بولس

420. ابن عطاء الله و بشأة الطريقة الشاذلية، ط 1، بيروت: دار المشرق 1972م.

بكسوت (ريموند آلن)

421. التصوفة في الإسلام، تر: نور الدين شريبة، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي 2002م.

422. في التصوف الإسلامي و تاريخه، تر: عبيدي العلا، ط2، القاهرة: مطبعة التأليف و الترجمة والنشر 1956م.

هجويري (أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي ،ت465ه)

423. كشف المحجوب، تر: د- سعاد قنديل، ط بيروت: دار النهضة العربية 1980م.

هروي (محمد بن علي الأنصاري ،ت481ه)

424. ذم الكلام، تح: د- عبد مجيد، ط1، بيروت: دار المكتبي للنشر 1994م.

هكسلي جوليان

425. الإنسان في العالم الحديث، ترجمة حسن الخطاب، ط 1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية (د ت).

هلال (الدكتور إبراهيم)

426. التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ط1، القاهرة : دار النهضة العربية 1979م.

هويدي (الدكتور يحيى)

427. دراسات في علم الكلام و الفلسفة الإسلامية، ط1، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع 1985م.

هيجل (جورج ويليام ،ت1832ه)

428. موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط بيروت: دار التنوير 1983.

وات مونتجمري

429. فلسفة هيجل، تر:إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: دار الثقافة للطباعة و النشر 1980م.

وكيع عبد الرحمن

430. هذه هي الصوفية، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

اليافعي (يمني أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان ،ت768ه)

431. مرآة الزمان وعبرة اليقظان، ط1،حيدر اباد الدكن:دائرة المعارف النظامية 1339هـ.

أبو يعلى (أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلي)

432. المسند، تح: حسين سليم أسد، ط1، بيروت: دار الثقافة العربية، 1992م.

خامسا ـ الرسائل الجامعية

أحمد محمد سليمان

433. ابن سبعين و منهجه في التصوف، وهي رسالة دكتوراة مقدمة لمعهد أصول الدين بجامعة الأزهر الشريف عام 1977م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بركات محمد مراد

434. الإنسان عند الإمام الغزالي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم الفلسفة بكلية دار العلوم جامعة القاهرة 1981م.

بشر جميل سهيلة عبد الباحث

435. نظرية الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة القاهرة عام 1982م.

حمدي طاهر

436. مقدمة التحقيق لرسالة روح القدس لابن عربي رسالة ماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة 1971م.

صقر مسعد عطية أحمد عطية

437. الإنسان في فلسفة بسطوز، رسالة دكتوراه مقدمة لقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الزقازيق عام 1992م

وجدان عبد الوهاب

438. أبوالحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف، رسالة ماجستير مقدمة بكلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر عام1995م.

محمد أحمد مصطفى

439. الرمزية عند محيي الدين بن عربي، رسالة دكتوراه مقدمة بكلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف عام 1975م.

محمد العدل نار

440. صدر الدين القونوي حياته وفلسفته، رسالة دكتوراه لقسم العقيدة والفلسفة كلية أصول الدين جامعة الأزهر 1980م.

مرزوقي جمال أحمد سعيد

441. الوجود و العدم في فلسفة ابن عربي الصوفية، رسالة ماجستير مقدمة بكلية الآداب قسم الفلسفة جامعة القاهرة تحت رقم 2045.

مسعد منهام إبراهيم

442. نظرية المعرفة عند ابن عربي، رسالة ماجستير مقدمة لقسم الفلسفة جامعة عين شمس، 1980م.

هالة أحمد فؤاد مصطفى

443. الإنسان الكامل عند ابن عربي، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة القاهرة 1989م.

سادسا ـ المقالات والدوريات

عفيفي(الدكتور، أبو العلا)

444. من أين استقى عربي فلسفته الصوفية، مقالة في مجلة كلية الآداب القاهرة، المجلد الأول سنة 1933م.

445. نظريات الإسلاميين في الكلمة، بحث منشور بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة 1934م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وحيث عبد الوهاب

446. مدين شعيب ومكانته في التصوف المغربي، مقال منشور في مجلة جامعة الأمير عبد القادر العدد 13 شهر فيفري 2003.

يحي حسين

447. نظرية النبوة عند محيي الدين عربي، مقال منشور في مجلة دراسات عربية، العدد 3 السنة الخامسة والعشرون كانون الثاني 1989م.

قاسم (الدكتور محمود)

448. تفسير مجهول ومنير لمقراد التصوف محي الدين بن عربي، مقال منشور ضمن مجلة الهلال، عام 1970م العدد 12.

449. فكرة الإنسان، مجلة المحجة، العدد 159 شهر مارس 1970م السنة 19.

هدي عبود

450. حكم أبي مدين، مقال منشور في مجلة دراسات عربية العدد 8 السنة السابعة عشرة، حوان حويلية 1981م.

سابعا . المعاجم والقواميس

إبراهيم أنيس وآخرون

451. المعجم الوسيط، ط2، القاهرة: منشورات المكتبة العربية 1973م.

إبراهيم محمد باسين

452. دلالات المصطلح في التصوف الإسلامي، ط1: القاهرة دار معارف 1999م

بطرس عبد الملك و آخرون

453. قاموس الكتاب المقدس، ط 2، إصدار مجمع الكنائس في الشرق الأدنى 1971م.

بن سيده (أبو الحسن ت458هـ)

454. المخصص، بيروت، دار الآفاق الجديدة.

ابن منظور الإفريقي (الفضل جمال الدين محمد مكي، ت 711هـ)

455. لسان العرب القاهرة: دار المعارف.

بدوي (عبد الرحمن)

456. موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

الجرجاني(السيد الشريف علي بن محمد ،ت816هـ)

457. كتاب التعريفات، بيروت: مكتبة لبنان 1978م.

الحموي (ياقوت أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ،ت626 هـ)

458. معجم البلدان. ط بيروت: دار صادر بالاشتراك مع دار بيروت 1984 م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

زركلي خير الدين

459. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين.ط5. بيروت: دار العلم للملايين 1980م.

سعاد (الدكتورة الحكيم)

460. المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ط 1. بيروت: دار الندرة للطباعة و النشر 1981م.

الأصفهاني (الراغب أبو القاسم بن محمد.ت502ه)

مفردات غريب القرآن. ط 1. القاهرة: المطبعة الميمنية 1324هـ.

صليبا (الدكتور جميل)

461. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني 1982م.

عبد الباقي (محمد فؤاد ت 1968)

462. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1945م.

عبد المنعم الحفني

463. الموسوعة الصوفية، ط1. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002م.

لطفي (رفيق)

464. موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي. ط1. بيروت مكتبة لبنان ناشرون. 1999م.

مجد الدين الفيروزابادي(محمد بن يعقوب بن محمد .ت817ه)

465. القاموس المحيط. بيروت: دار الفكر سنة 1983م.

466. القاموس المحيط. ط 2. المطبعة الحسينية المصرية 1344هـ.

نصوحي أحمد

467. كتاب المصباح المنير في غريب الشرح الكبير.ط 5القاهرة المطبعة الأميرية 1922م.

هنداوي (عبد الرزاق أحمد بن أبي العباس .ت735ه)

468. اصطلاحات الصوفية تح: محمد كمال إبراهيم جعفر. ط 1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1981م.

الكتاني (العلامة عبد الحي)

469. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات،فاس 1347هـ.

كحالة عمر رضا

470. معجم المؤلفين في تراجم مصنفي الكتب العربية،ط، بيروت: مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي،1957م.

وجدي محمد فريد

471. دائرة المعارف القرن العشرين، ط3. بيروت: دار المعرفة 1971م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(يستكمل ما كتب سابقا)

472 معجم مفهرس لألفاظ الحديث النبوي، لندن، مكتبة بريل، 1936م.

النبوي فاضل

473 معجم اللاهوت الكتابي، ترجمة أرستيد حمصاني ط بيروت: دار المشرق 1986م.

ثامنا. المراجع باللغة الأجنبية

Abd ar-razzaq Yahya

474. L'esprit universel de l'islam. Alger. la maison de livre 1989.

Aflaki

475. les saints des Derviches tourneurs, (Managib ul-Arifin),Trad. du persan par clément huart ,. paris, sindbad, 1978.

ANNEMARIE SCHIMMEL

476. MYSTICAL DIMENSION. NORTH CAROLINA U. SA 1975.

Claude Addas

477. , Ibn arabi. Ou la quête du soufre rouge, paris. 1989

Emile ;

478. Dermenghem:Vies des Saints Musulmans ; Paris Sindbad 1983 .

Frithjof shuon

479. comprendre l'islam. éditions du seuil 1976.

Henry corbin

480. : l'imagination créatrice dans le souffisme d'ibn arabi. collection dérigée par yves bonnfoy flamarion 2ème éd paris 1976.

481. Masataka takeshita, **ibn `Arabi theory of the man and its plase in the history of Islamic thought**, Tokyo, 1987

482.

Michel chodkiewicz.

483. le sceau des saints. édition Gallimard paris1996

Omar BENAISSA

484. Ibn Arabi en Iran. une influence sous - estimée. revue la

WALAYA N°30 hiver 1995. 11eme année .

Osman yahia

485., Histoire Et Classification De L'œuvre D'ibn Arabi Etude Critique, Institute .Damas 1944 ouvrages publiés par le concours du centre national, institut français de damas de recherche scientifique .

pascal Blaise

486.، pensees pologne 1980.

Réné Guénon.

487. aperçus sur l'ésotérisme islamique et taoisme paris. 1973 .

Roger bastide

488.، les problèmes de la vie mystique. paris 1931.

T– iztsu.

489. A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism Inb Arabi and lao tzu. chuang tZu, (1966-67).

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
الفاتحة	الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ	01	526
البقرة	قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ	23	270
البقرة	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ .....قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ	30 -32	245، 246، 284
البقرة	وأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	43	409
البقرة	فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ،	115	529
البقرة	تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ .....وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ	134	109
البقرة	فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ	152	451
البقرة	لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ	162	419
البقرة	كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ	167	185
البقرة	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ	183	508
البقرة	وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ	187	203
البقرة	إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ	222	470
البقرة	حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى	238	85، 181
البقرة	وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	245	177
البقرة	أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا	246	567
البقرة	وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ	251	139
البقرة	الْحَيُّ الْقَيُّومُ ... لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ... وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا	255	199 ، 513
البقرة	لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ	272	594
البقرة	وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللهِ	281	177
البقرة	وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ	282	127، 159، 424
البقرة	**للهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**	**284**	**508**
البقرة	**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**	**286**	**368، 372، 409**

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
آل عمران	إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	04- 05	540
آل عمران	وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ	28	259
آل عمران	قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ	31	161
آل عمران	إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ.	33	554، 555
آل عمران	هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ	66	123
آل عمران	قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ، يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ	73	405
آل عمران	إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ	187	567
آل عمران	وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا	145	185
آل عمران	أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	165	368
آل عمران	وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ	170-169	329، 545
آل عمران	أُولِي الْأَلْبَابِ	190	265
آل عمران	وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	191	170
آل عمران	اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ ،	200	370، 409
آل عمران	وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ...قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ	80	550
النساء	يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ	01	225، 314، 320
النساء	فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ	06	192
النساء	قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا	78	372، 403، 408
النساء	مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ	79	369، 372، 403، 403
النساء	أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ	82	04، 170
النساء	وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا	92	163
النساء	وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا	126	455
المائدة	الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي	03	194

السورة	الآيـــــــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
المائدة	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا	06	497، 498
المائدة	وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ	18	177
المائدة	وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ	23	391
المائدة	يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللهِ	44	567
المائدة	يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ	54	519
المائدة	وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ	56	574
المائدة	يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ،	67	589
المائدة	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ	73	94، 97
المائدة	هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ .... رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ	119	493، 515
المائدة	للهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ	120	508
الأنعام	وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ	18	500
الأنعام	يَفْقَهُونَ	48	265
الأنعام	وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ	116	339
الأنعام	فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ	149	375، 384، 386، 409، 411.
الأنعام	وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ	153	143
الأعراف	رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ.	23	471، 472
الأعراف	وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ	26	444
الأعراف	كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ	29	543
الأعراف	أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ	54	215، 319
الأعراف	وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ	58	62
الأعراف	أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا	155	185
الأعراف	وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ.	156	420
الأعراف	وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ	160	382
الأعراف	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ	172	350
الأعراف	أَوَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ	184	170

السورة	الآيـــــــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
الأعراف	أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	185	170، 264، 290
الأعراف	هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا	189	225، 315
الأعراف	وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ	192	572، 574
الأعراف	وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ	197	549
الأعراف	خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ	199	439
الأنفال	وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى	17	502
الأنفال	وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ	24	184
الأنفال	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا	29	127، 159، 424
الأنفال	إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ	34	424
التوبة	إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ	04	424
التوبة	أَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ	06	558
التوبة	جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ	09	371
التوبة	نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ	67	264
التوبة	إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ	111	328
التوبة	ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا	118	474
التوبة	لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ	122	154
التوبة	حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ	128	268
يونس	وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا	12	267
يونس	لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ	26	417
يونس	أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ،	43	549
يونس	قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ، فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ.	58	377
يونس	وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا	61	455
يونس	قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ	101	291
هود	مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ،	56	414
هود	هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا.	61	307
هود	إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ	107	419
هود	غَيْرَ مَجْذُوذٍ	108	419

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السورة	الآيـــــــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
هود	لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ	119	420
هود	وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ	123	177، 526، 544
يوسف	يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ	05	327، 328
يوسف	يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ	43	347
يوسف	وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا	100	328
يوسف	أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنْ اتَّبَعَنِي	108	145، 161
الرعد	بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا	02	302
الرعد	مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ	08	368
الرعد	إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ	11	248
الرعد	وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ	15	210، 506
الرعد	أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا	17	175
الرعد	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	21	264
الرعد	أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ، ... وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ	33	356، 386، 408، 522.
إبراهيم	إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ	22	371، 379
إبراهيم	فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ	47	413
الحجر	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ	09	457
الحجر	فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	29	198، 320
الحجر	حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ	99	489
النحل	أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ	01	490
النحل	يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ .....أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ	02	555
النحل	يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ	11	398
النحل	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ	12	264- 265
النحل	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ	40	179 289، 308
النحل	يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ،	50	500

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
النحل	يَسْمَعُونَ	65	265
النحل	وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا	68	324.
النحل	يَتَفَكَّرُونَ	69	265
النحل	وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا	78	127
النحل	وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ	125	382، 409
الإسراء	وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ	13	248
الإسراء	كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا	20	185، 372
الإسراء	وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ	44	206، 210
الإسراء	وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ	67	267
الإسراء	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا	70	211، 244، 246
الإسراء	وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ	82	129
الإسراء	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي	85	215، 219، 319
الإسراء	قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ	88	270
الكهف	وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَدُنَّا عِلْمًا	64	159، 581
الكهف	فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا.	65	126
الكهف	ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا.	104	480.، 531
الكهف	قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي	109	310، 561
مريم	وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ،	09	406
مريم	فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا	17	203، 561
مريم	فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا	25	461
مريم	وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا	52	558
مريم	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَانُ وُدًّا	96	424
طه	الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	05	163
طه	إِنِّي آنَسْتُ نَارًا	10	192
طه	إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى، أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ	39	426
طه	ثُمَّ هَدَى	50	269

السورة	الآيـــــــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
طه	لِأُولِي النُّهَى	54	265
طه	وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا	114	159
طه	وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى	121	583
طه	فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى	122	472
الأنبياء	مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ	02	568
الأنبياء	لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا	22	128، 262، 261
الأنبياء	لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ	23	384، 409.
الأنبياء	أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ	83	487
الحج	وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ	41	177
الحج	وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ	52	583
الحج	اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ	75	554
الحج	جَاهِدُوا	78	370
المؤمنون	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ.	14-12	315، 601
المؤمنون	96 ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ	96	404
النور	وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	31	470
النور	اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ،.... نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ	35	410، 454، 571
النور	وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ	40	410
النور	كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ	41	501
الفرقان	أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ	45	170، 264
الفرقان	فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ	70	585
الشعراء	نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ	193	555، 558.
النمل	نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا	08	558
النمل	أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ	62	184
القصص	تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا	83	407
القصص	وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ	07	564، 565
القصص	وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ	32	82
القصص	وَيَخْتَارُ،	68	384
القصص	وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ	77	407

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
القصص	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ	88	356
العنكبوت	وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ	18	594
العنكبوت	إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ	29	265
العنكبوت	بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ	49	440
العنكبوت	لِلْمُؤْمِنِينَ	44	265
العنكبوت	وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ	69	127، 424، 425
الروم	لِلْعَالَمِينَ	22	265
الروم	فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ	30	259
الروم	وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ	31	434، 467
لقمان	وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ	15	440
لقمان	وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	27	561
السجدة	وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي	13	384
السجدة	وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ	24	475
الأحزاب	لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا	21	123، 152، 166
الأحزاب	وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا	38	584
الأحزاب	يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا.	45، 46	548، 570، 589، 590،
الأحزاب	وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا	52	513
الأحزاب	إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ	57	487
فاطر	يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ	15	34، 286، 492
فاطر	يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ	35	520
فاطر	هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ ،	39	306، 307
يس	وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ	39	300، 542
يس	وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ.	69	457
يس	أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى	81	198

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
يس	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	82	288، 308، 575، 599، 600
الصافات	إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ	70 - 69	457
الصافات	وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ	96	185، 372، 387
الصافات	164، وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ،	164	383
الصافات	سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ	180	128، 271
ص	إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ	24	339
ص	إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا	44	487
ص	مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَإِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ـــ	69	198
ص	وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	72	198
ص	مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ	75	202، 203، 304
الزمر	وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ	07	494
الزمر	اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا	42	346
الزمر	اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ	62	96
الزمر	لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	63	96
الزمر	لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ	65	185
غافر	يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ، لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِي	15	555
فصلت	فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.	11	308
فصلت	وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	21	539
فصلت	يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ	38	495، 496
فصلت	سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ	53	8، 173، 226، 262، 263، 264، 266، 291، 268، 295، 351، 388، 479، 515، 600،

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
الشورى	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ	11	128ـ، 163، 164، 184، 268، 271، 280، 450، 509، 526
الشورى	اللهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ.	13	573
الشورى	وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ	15	166
الشورى	وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	30	368
الشورى	وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ، أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا	51	556، 557
الشورى	وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا .... و لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	52	547، 548، 549، 555
الشورى	أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ	53	526
الزخرف	سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ	19	167
الزخرف	فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ	47	419
الزخرف	لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ	75	419
الزخرف	قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَانِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ	81	550
الأحقاف	مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ	09	528
الأحقاف	وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِم	16	413
الأحقاف	جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ،	46	371
محمد	إِنْ تَنْصُرُوا اللهَ يَنْصُرْكُمْ	07	573
محمد	وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ	13	174
الفتح	إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا	01	21
الفتح	لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ	02	583
الفتح	لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللهُ	27 - 28	347
الحجرات	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ	12	112
ق	بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ	15	197، 380
ق	وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ	16	184، 455، 517
ق	لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ	22	544

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
ق	مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ،وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ؛	29	382، 384
ق	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ	37	338، 375
الذاريات	وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ	20 ــ 21	08، 211، 226، 227، 266
الذاريات	فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ	50	263
الذاريات	مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ	56	211،291، 495، 552
الطور	كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ	21	248
النجم	إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى	42	512
القمر	إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ	49	368
القمر	مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ	50	317
القمر	إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ، فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ.	55	424
الرحمن	خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ	14	191
الرحمن	كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ	26 -27	356
الرحمن	هُوَ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ	29	197، 310، 380، 415، 513
الواقعة	وَنُنشِئَكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ 294،	61	543
الواقعة	وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ	62	543
الحديد	وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ	04	163، 455، 517
الحديد	وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ،	7	456، 508
الحديد	وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ.	22	368
الحديد	قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ	25	590
المجادلة	أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ..... إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ	07	163، 180، 455
الحشر	فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ	02	170
الحشر	وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ	10	92

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
الحشر	إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ	16	585
الممتحنة	رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ	04	512
الجمعة	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ	02	593
التغابن	وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ	02	216
التغابن	وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ	16	507
الطلاق	وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ	03 - 02	485
الطلاق	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا	12	291، 552، 591
التحريم	لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ	06	495
التحريم	يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ	09	590
الملك	أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	14	210
الملك	هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا	15	200
الملك	أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ	16	163
القلم	وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ	04	166
القلم	فَيَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ	42	376
الحاقة	وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ	16	545
المعارج	وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ،	21	507
نوح	وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا	16	548
الجن	عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ	27-26	339
المدثر	ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ	04	499
المدثر	إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ .... إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ	24 -18	270
المدثر	كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ	31	408
القيامة	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ	23	272
القيامة	وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ	24	143
النبأ	لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا	23	415
النبأ	جَزَاءً وِفَاقًا،	26	371
الانفطار	يَاأَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ	8-7-6	245، 314، 322،
الانشقاق	يَاأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ	06	248

السورة	الآيـــــــــــــــــــة	الرقم	الصفحات
الغاشية	أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ	20 - 17	170، 264، 290
الغاشية	إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ	26-25	248
الفجر	يَاأَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً	28	350
الشمس	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا،	08 - 07	372، 403، 404،
التين	لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ	06 -04	245، 248، 326، 377، 439 ، 539
العلق	أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى	14	514
البينة	وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ	05	504
الهمزة	نَارُ اللهِ الْمُوقَدَةُ التِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ،	7- 6	415
الإخلاص	قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ	4- 1	128

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحات
اتق الله حيثما كنت، واتبع السيئة الحسنة تمحها،	432
اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله	127
اذهب البأس رب الناس، اشف أنت الشاف لا شفاء إلا شفاؤك	389
أرواح الشهداء في أجواف طير خضر ترد أنهار الجنة،	545
ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس	476
استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك	155، 156، 460
أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم	152
ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه	166
إن الرؤيا من الله والحلم من الشيطان	346
إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل، ...، واصطفاني من بني هاشم	577
إن الله خلق آدم على صورته	204، 245، 285، 351، 511
إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض	191، 209، 385
إن الله ضربه بين كتفيه أو في ظهره فوجد برد أنامله بين ثدييه	317، 353
إن الله ما خلق داء إلا خلق له دواء	392
إن الله يحب كل مفتن تواب	473
إن لنفسك عليك حقا، ولعينك عليك حقا، ولزوجك عليك حقا	465
أنا جليس من ذكرني	458
أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقا	146
إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق	166
إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم سبعين مرة،	583
أنه يؤمنا ـــ أي يحكم فينا ـــ بسنة نبينا عليه السلام، ويكسر الصليب، ويقتل الخنزير،	550
أهل القرآن هم أهل الله وخاصته	458
أول ما بدئ به ﷺ الرؤيا الصالحة في النوم	344
أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر	254، 551
ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر،	272، 511
خلق حواء من قصيري آدم – عليه السلام	209
خلقتُ هؤلاء للجنة، وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار	369
الخير عادة والشر لجاجة	327

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحديث	الصفحات
الخير كله في يديك، والشر ليس إليك	406
دع ما يريبك إلى ما لا يريبك	178، 481
الرؤيا الحسنة جزء من ستة أربعين جزءا من النبوة	554
الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة	344
الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزءا من النبوة	554، 560
سئل أي الناس أفضل؟ قال: رجل آخذ بعنان فرسه في سبيل الله،	463
سبقت رحمتي غضبي	420
شيبتني هود وأخواتها	166
الصوم جنة	509
الصوم لي وأنا أجزي به	509
كان خلقه القرآن	166
كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه	369
كنت كنزا خفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفوني	281، 289
كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد	254، 546
كنت نبيا وآدم بين الماء والطين	550، 551
لا إله إلا الله ليس لها دون الله حجاب حتى تخلص إليه	398 ، 453
لا تفكروا في الله وتفكروا في خلق الله	136
لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس،	591
لا حول ولا قوة إلا بالله، كنز من كنوز الجنة	398
لا شفاء إلا شفاؤك	392
لا يدخل الجنة أحد بعمله. قيل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا	417
لكل حق حقيقة	489
لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات يا رسول الله؟ قال الرؤيا الصالحة.	554، 561
لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله تعالى أرواحهم في أجواف طير خضر	329
اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري نورا	162، 454، 548
لو قسمت بين أهل السماوات والأرض لوسعتهم	585
لو كان موسى حيا ما وسعه إلا أن يتبعني،	550
لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي، يملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا.	591
لي وقت لا يسعني فيه غير ربي	446

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحديث	الصفحات
ما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين	542
ما تقرب أحد بأحب إلي من أداء ما افترضته عليه ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل	540
ما تقرب إلي المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل .... فبي يبصر وبي يسمع الخير،	339، 516، 517
من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، .... وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به....، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه	9، 127، 160، 161، 269، 278، 354، 453، 502، 517، 522، 541، 553، 592
من عرف نفسه فقد عرف ربه	9 ، 174، 226، 266، 281، 351
من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين	124
المهدي من ولد فاطمة	591
نور أنى أراه	454
والخير كله في يديك والشر ليس إليك	403، 405
وقد سئل عن الرقى والدعاء والتقاة، هل ترد شيئا من قدر الله؟ فقال هي من قدر الله	392
ومن تقرب إلي شبرا، تقربت منه ذراعا، وإن تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا	519.
يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟	456
يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض،	366
يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب، قالوا: من هم يا رسول الله؟ قال: هم الذين لا يسترقون	484
يمر بآل الرسول ﷺ هلال ثم هلال، لا يوقد في بيوتهم شيء من النار،	476

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية