جامعة وهران 2 محمد بن أحمد

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة لـــــــنيـــــل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

الموسومة بـ

مفهوم النبوة في الخطاب الصوفي

إعداد الطالبة

خديجة بلخير

إشراف الأستاذ

الدكتور.منير بهادي

أعضاء لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
أ.د. محمدعبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
أ.د.منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران2
أ.د.عبد القادر بوعرفة	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
أ.د. العربي جرادي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم
أ.د.إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة قسنطينة2
أ.د. ساعد خميسي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة قسنطينة2

الموسم الجامعي

2016/2015

كلمة شكر وعرفان

أشكر الله مولاي وخالقي الذي منّ عليّ بإتمام هذا العمل المتواضع، كما أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي الفاضل الدكتور بهادي منير الذي غمرني ب فضله واختصني بجميل نصحه، و أشكره على سعة صبره عليّ ، وعلى رعايته العلمية الدقيقة التي ميزها تواضع العلماء .

كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المحترم الدكتو ر نور الدين الساقي من جامعة " الملك فيصل" بالمملكة العربية السعودية الذي أفادني بمصادر ومراجع هامة ، وبأفكار ثرية ساعدت بحثي . وشكري موصول أيضا بالأستاذ رنيمة محمد على توجيهاته ونصائحه القيمة .

فشكري خالص لهؤلاء الأساتذة الكرام، ولكل من ساعدني من قريب أو من بعيد على القيام بهذا البحث .

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والديّ العزيزين حفظهما الله .

وإلى أخي وجميع أخواتي .

إلى

جميع أساتذتي .

جميع أصدقائي و زملائي الأساتذة .

جنود الخفاء و جميع أرواح الصوفية.

مقدمة

مقدمة :

يعد التصوف منذ بروزه في القرن الثاني للهجرة رمزا للحياة الروحية ، حيث امتازت بداياته الأولى بالزهد والتقشف ليتطور فيما بعد ويصبح علما للمجاهدة القائم على السلوك العملي القويم ، فكان للطابع الأخلاقي أثر بليغ على المتصوفة في هذه الفترة ، وآل بالتصوف أن يكون علما للأخلاق الباطنية ، يهتم بدراسة النفس الإنسانية ،حتى أطلق عليه بعض الباحثين أنه علم النفس.

ونشأ من ذلك كله علم للصوفية يتميز عن علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية له لغته الاصطلاحية الرمزية الخاصة به ، وعن علم الكلام أيضا على أن التمييز هو تمييز اعتباري ، فعلم الفقه يستند إلى علم الكلام استناد الفرع من الأصل ، وعلم التصوف يستند إلى علمي الكلام والفقه ، وكلهم يندرجون ضمن موضوع علم واحد وهو علم الشريعة ، غير أنه يطلق على علم الشريعة بعلم الظاهر ، وعلى التصوف بعلم الباطن.

ونظرا لما يطرحه هذا العلم من مواضيع بالغة الأهمية في مجال المعرفة ، فإنه احتل حيزا كبيرا من اهتمامات الدارسين والباحثين للتراث العربي الإسلامي ، ومن بين هذه المواضيع مسألة " النبوة" التي أخذت طابعا ابستومولوجيا، بعدما كانت تمثل فكرا عقائديا في باقي الحقول المعرفية الأخرى ، لقد أعطى التصوف تصورا جديدا لمفهوم النبوة بلغة رمزية باطنية جعلته يبني نظرية ذات أبعاد فلسفية تقوم على ثنائية الظاهر والباطن .

فمفهوم النبوة في التصوف قد تجاوز ذلك المعنى الشائع والمرهون بنبوة الأنبياء والرسل ليصل إلى نبوة مازالت سارية في قلوب الأولياء ، إذ النبوة نبوتان : نبوة تشريع ونبوة عامة الأولى هي نبوة الأنبياء والمرسلين وقد انقطعت مع خاتم الأنبياء محمد ﷺ أما الثانية وهي نبوة الأولياء لا تشريع فيها ، وتكون عن طريق الكسب والمجاهدة ، ولا يفهم من هذا أن الولي قد يكون نبيّا وإنما هو مجرد مصطلح رمزي له مغزى باطني، مفاده أن النبوة كمرتبة وجودية قد تتحقق في الإنسان عن طريق الولاية والوراثة ، فكل نبيّ ولي وليس

العكس فالولاية باطن النبوة ، والصلة التي تربطهما بهذا الشكل العميق هو الذي جعلها تتسم باستمرار فاعليتها عبر الزمن .

وتكمن أهمية هذا الموضوع في أنه يشكل طرحا فلسفيا معاصرا ، باعتبار أن التصوف يطرح نفسه قبل كل شيء كعلم إنساني ، يهتم بالإنسان في أبعاده الروحية والأخلاقية والمعرفية والنفسية والاجتماعية ، وفي قوة الرموز التي تستدعي تأويلا باطنيا يتناسب مع ألفاظ وعبارات لغة المتصوفة ، وممّا زاد في أهميته أكثر تناول المتصوفة لمسألة النبوة بأبعاد معرفية مختلفة ، بحيث لم يقتصر الموضوع على معنى محدد ، وإنما شمل مفاهيم متعددة ، وتهدف الدراسة إلى الكشف عن هذه المفاهيم وبيان معانيها ، وإلى الكشف عن طبيعة النبوة وجوهرها ، وتحليل عنصر الولاية ومدى ارتباطها بفكرة الكمال ، كما تهدف أيضا إلى إظهار قيمة التصوف في الفكر العربي الإسلامي.

والعناية بهذا الموضوع يعود إلى جملة من الأسباب ، منها ما هو متعلق بالتصوف في حد ذاته ، وما يطرحه من مواضيع ذات أهمية معرفية في الفكر العربي الإسلامي وإلى مدى تأثيراته على عالم اليوم ، وإلى أسباب ذاتية تتعلق برحلة البحث والمشوار معه في طور الدراسة ، حيث بحثنا سابقا على موضوع " الغياب في الخطاب الصوفي " وبالتحديد مع تجربة الأمير عبد القادر الجزائري ، ممّا أتاح لنا فرصة الاقتراب من الفكر الصوفي أكثر واستقر بنا الحال على " مفهوم النبوة " التي أثارت وما زالت تثير كثيرا من الجدل في الفكر الفلسفي بوجه عام والفكر الصوفي بوجه خاص ، وقد اخترنا ونحن بصدد هذه الدراسة الاشتغال على ابن عربي باعتباره أكبر مشايخ الصوفية تحليلا وتعميقا لمسألة النبوة حيث شمل هذا المفهوم كل أعماله الفكرية ، فحضوره القويّ في هذا المجال هو الذي دفعنا إلى الغوص في تجربته الذوقيه ، وتحليل مضامينها ، فقد استطاع بسعة فكره وقوة ذوقه أن يختزل كل التجربة الصوفية في أعماله.

ولهذا أردنا البحث عن التصور السائد لـ " مفهوم النبوة في الخطاب الصوفي" محاولين بذلك حل الإشكالية الآتية : هل النبوة معبر للوصول إلى الكمال ؟ ولماذا وظف هذا المفهوم عند الصوفية ؟ وهل هناك جدلية بين النبوة والولاية ؟ وهل يحق للوليّ أن يرث

مقام النبوة من الأنبياء ؟ وتتفرع من هذه الإشكالية جملة من التساؤلات : ما هي الدوافع التي دفعت بالصوفية إلى الاعتقاد بنبوة سارية في قلوب الأولياء ؟ وهل الولاية أعلى مرتبة من النبوة والرسالة ؟ هل للحقيقة المحمدية ظهور وسريان على الأنبياء والأولياء ؟ هل يعتقد الصوفية عامة وابن عربي خاصة بمسألة الختمية للأولياء؟ وهل يمكن تحقيق الكمال الإنساني ونيل السعادة القصوى في هذا الطريق ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها وضعنا خطة تتألف من أربعة فصول ، ومقدمة وتمهيد لكل فصل وحصيلة له وخاتمة نهائية للدارسة ، ففي المقدمة تطرقنا إلى توطئة عامة للموضوع وأهميته في الفكر الصوفي والفلسفي ، وعن أسباب اختيارنا ، كما حددنا إشكالية تتكون من مجموعة من التساؤلات نحاول من خلالها الإجابة عنها وفق خطة محددة باتباع منهج معيّن ، مستعينين بذلك على مجموعة من المصادر والمراجع.

ففي الفصل الأول تناولنا مسألة العقل والذوق ، محاولين بذلك تبيان طبيعة المعرفة في الفلسفة والتصوف من خلال مبحثين اثنين ، أما المبحث الثالث فكان حول المحبة والفناء باعتبارهما غاية المعرفة الصوفية ، و أخيرا ختمنا الفصل بحصيلة تضمنت أهم النتائج .

وجاء الفصل الثاني مبرزا سمات الموضوع المدروس ، فكان حول النبوة والتصوف تحت ثلاث مباحث ، حددنا في الفصل الأول مفاهيم النبوة والرسالة بين الطرح القرآني والفلسفي ، ثم عرجنا بعد ذلك إلى النبوة في فكر ابن عربي باعتباره ممثلا للصوفية و أخيرا فقد تطرقنا إلى قضية الوحي والنبوة مبرزين في ذلك مصادر الوحي التي يتلقاها الأولياء والنور المحمدي الذي يعد المشكاة الأصلية لينابيع الحكمة للصوفية ، وختمنا كعادتنا بحصيلة للفصل.

أما الفصل الموالي درسنا فيه النبوة ومدى علاقتها بالولاية الصوفية ، وكان علينا التعرج قبل ذلك إلى النبوة والولاية في الفكر الشيعي ، وذلك لدفع اللبس عنهما ، ثم تحدثنا

عن مرتبة الولاية الصوفية وما تحمله من أسرار ، لنختم بمسألة الختمية وحصيلة شاملة حول نتائج الفصل.

وفي آخر فصل تناولنا الـنبوة والإنسان الكامل ، هذا الإنسان الذي نال أهمية بالغة في رحاب العرفان بعد تحرره من أغوار المادة التي تعيق سعيه نحو الكمال ، فكانت عبوديته لله وحده ولكون الكمال لم يتحقق إلا في إنسان واحد فقد قمنا بتحليل هذه الفكرة وبالخصوص عند ابن عربي بعدما عرجنا عن جذورها التاريخية في بعض الفلسفات، ثم أطللنا على التكوين الروحي الذي يقيمه الصوفية في بناء الإنسان وتحقيقه للكمال ، ووضعنا حصيلة لهذا الفصل . وختمنا دراستنا الكاملة بخاتمة لأهم النتائج التي وصل إليها البحث.

ومن خلال هذه الفصول الأربعة اتبعنا منهجا تحليليا ، حاولنا فيه دراسة طبيعة النبوة وفك رموزها ، وتحليل النصوص التي وردت حولها لتبدو بصورة واضحة ومتكاملة كما قمنا بتأويل بعض المفاهيم المتعلقة بموضوع البحث ، خصوصا ونحن نتعامل مع لغة ابن عربي الرمزية ، كما استعنا بالمنهج المقارن بين مواقف الفلاسفة وعلماء الكلام وبين التصوف حول مسألة النبوة ، لنبيّن إن كان هناك تشابه بينهما ، وهذا ما جعلنا نستعين بمنهج آخر وهو المنهج النقدي وذلك ما أطلقه الباحثون والدارسون على موضوع النبوة والاعتقاد السائد بوجود جذور تاريخية لها ، ومدى محاولة الصوفية كابن عربي مثلا الرد على مثل هذه الآراء،وهو ما يدفعنا نحن أيضا إلى طرح بعض التساؤلات التي تثير غموضا فكريا مع محاولة الإجابة عليها.

وقد اعتمدنا في هذا على جملة من المصادر والمراجع ذات الصلة بالموضوع أهمها كتاب الفتوحات المكية لابن عربي والذي يعد الدستور التشريعي للصوفية ، إضافة إلى كتابه فصوص الحكم وإنشاء الدوائر وغيرها ، كما اعتمدنا على بعض المصادر الثانوية كالرسالة القشيرية للقشيري ، و كتاب " ختم الأولياء" للترميذي ، والإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر لعبد الكريم الجيلي ، أما بالنسبة للمراجع فهي كثيرة ولا يسعنا المقام لذكرها نكتفي بذكر أهم مرجع وهو " الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي " لعلي شودكيفيتش .

وبالنسبة للدراسات الأكاديمية السابقة حول الموضوع ، فقد انصب أغلبها في مجال التصوف بصفة عامة وابن عربي بصفة خاصة ، نذكر منها على سبيل المثال دراسة شوقي الزين حول " المعرفة والكشف في تصور ابن عربي " وهي أطروحة دكتوراه بجامعة مرسيليا حيث امتازت بمقارنات هامة بين هذا المتصوف وفلاسفة الغرب، وكذا أطروحة " الرمز والتأويل عند ابن عربي " لساعد خميسي التي قدمت بجامعة قسنطينة ، حاول من خلالها حل إشكالية الرمز وتأويله في فلسفة ابن عربي ، والدوافع التي أدت به إلى اعتماد الرمز ومن ثم فتح أبواب التأويل، ورسالة دكتوراه دولة أيضا لمحمد بن بريكة بعنوان " مشكلتا المصطلح والمنهج في التصوف الإسلامي " ، فأغلب الرسائل الجامعية قد استوفت هذا المجال ، ونجدها تكاد تنعدم حول الدارسة المعنية " النبوة في الخطاب الصوفي" سوى بعض الدراسات التي وجدنا لها صلة بالموضوع كالدراسة المعنونة ب" العلاقة بين التشيع والتصوف " لفلاح ابن إسماعيل ابن أحمد من جامعة السعودية ، والتي طرحت فيها مسألة الولاية والعصمة ، إضافة إلى بعض الدراسات حول موضوع " الولاية " والتي غلب عليها الطرح الديني الأكثر منه فلسفي ، وبقيت مسألة النبوة تطرح فقط كعنصر ثانوي سواء في تلك الدراسات أو المقالات أو حتى في الكتب ، ولم تحظى بالعناية الكافية وسيبقى المجال مفتوحا للباحثين والدارسين للتوغل فيها أكثر لأنها مسألة ذات أهمية كبيرة.

ومن الصعوبات التي واجهتنا في بحثنا هذا هو كيفية التعامل مع ألفاظ النص الصوفي وتأويل رموزه ، وعدم الوقوف على رأي محدد باعتبار أن التصوف تجربة ذوقية تختلف من صوفي إلى آخر ، وربما هذا الخطأ الذي وقعنا فيه وهو عدم تحديد نموذج معيّن تسير عليه الدراسة ، مما جعلنا مضطرين للوقوف مع تجربة ابن عربي لكونه أكبر مشايخ الصوفية.

الفصل الأول العقل والذوق

تمهيد

إن أحسن سبيل لاكتشاف موضوع علم ما وتحديده من مجال العلوم أو الإنسانيات هو أن يتوغل الإنسان في المسائل والمشكلات التي يختص بها ذلك المجال من المعرفة محاولا بذلك دراستها وفحصها وإعادة بنائها بناء نقديا ، وتعتبر الفلسفة إحدى تلك المعارف التي تستطيع وضع حل لتلك التساؤلات التي تعتري الإنسان في مجال فكره ، ومن طبيعة الفكر الفلسفي أنه متعلق بفهم العقل والنفس معا ، وقد حاول على مر العصور تفسير بعض المشكلات الفلسفية التي تحولت إلى علم مستقل كعلم الفيزياء وعلم اللسانيات وغيرهما .

ولأن العقل الإنساني لا يكف عن الصراع مع بعض المشكلات الأبدية المعقدة التي أصبحت تشكل أهم المفاهيم والنظريات الفلسفية كعلاقة النفس بالكون والله ، والوجود والنبوة والروح والعقل ، فإنه يسعى جاهدا إلى فهم وفحص هذه المعارف التي تثير الدهشة والحيرة وإن كانت هذه المفاهيم قد أخذت تصور ا عقليا عند الفلاسفة ، ف إننا نجدها ذا ت معنى آخر عند المتصوفة ، إذ معرفة الله لا تكون بالعقل وإنما تكون بالذوق والكشف .

وهنا تظهر بؤرة الاختلاف بين الفلسفة والتصوف ، برغم أن الغاية التي يسعيان إليها واحدة إلا الطريق يبقى مختلف ، وهذا ما جعل التصوف يبرز كعلم متميز عن باقي المعارف الأخرى بما فيها الفلسفة .

فإلى أي مدى يمكن أن نعتبر التصوف نظرية في المعرفة ؟

المبحث الأول : المعرفة في الفلسفة

1-العقل والتعقل :

إن مبحث العقل في الفلسفة هو من بين أهم المباحث المتميزة ، باعتباره يمثل المقام الأول في فحص الوضعية الأنطولوجية للعقل وعلاقتها بالوضعية التاريخية للإنسان فالعقل هو الأداة الأولى للمعرفة ، أو الأداة الكلية بالمفهوم الديكارتي.

وقد أثارت إشكالية العقل كموضوع للمعرفة جدلا كبيرا بين الفلاسفة على مر العصور خصوصا في العصر الإغريقي الذي كان يمثل الحقيقة الكامنة للطبيعة باعتبارها أول المباحث التي شغلتهم ، فكان العقل وسيلة لإدراك وتأمل ذلك العالم الحسي ، فأول اهتمامات العقل اليوناني كان منصبا في فهم الطبيعة وما يعتريها من تغيير ، وهو المحور الذي دارت عليه كل النظريات الفلسفية آنذاك ،خصوصا هراقليطس واناكساجوراس اللذان حددا العلاقة بين الله والإنسان والعالم بصورة تعبر عن نمط وثقافة ذلك المجتمع .

أو العقل الكوني باعتباره منظماLogos فكان هراقليطس أول من قال بفكرة اللوغوس

لظواهر الكون ، وعلى وفقه تسير حياة الإنسان ، فالعقل الفردي عقل مطابق للقانون الكلي وهو محايث للطبيعة ، وقد اعتبره هرقليطس بأنه نور إلهي ، لهذا وجب أن يخضع عقل الإنسان الفرد لهذه القوة ، يقول هرقليطس : « إذا تكلمنا بالعقل أو الحكمة فيجب أن يؤسس قوتنا على ما هو مشترك بين الجميع بمثل ما تؤسس المدينة قوتها على القانون (العقل) بل على نحو أقوى ، ذلك أن كل القوانين الإنسانية تتغذى بقانون إلهي ، وهذا العقل يحكم إلى المدى الذي يشاؤه وهو كاف للجميع بل هو أزيد من الكفاية » [1] وبهذا يكون اللجوس في نظر هرقليطس قانون عام وشامل .

في حين نجد أن اناكساجوراس قد خالفه في ذلك باعتباره جوهر بسيط و مفارق للمادة ومنفصل عن الطبيعة ، وقد أطلق عليه " النوس" وهو في أصله العقل والمحرك

[1]- هيرقليطس ، جدل الحب والحرب ، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار التنوير ، بيروت ، ط2 ، 2006 ، ص 60.

أيضا [1] فهو الذي يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت في الكون فالعقل هو الذي يحكم العالم وينظمه في التصور الانكساجوراسي .

ومهما تعددت واختلفت الآراء لدى الفلاسفة الطبيعيين حول التصور العقلي ، فإن موضوعهم انصب حول مفهوم واحد وهو الطبيعة ومعرفة أصل الكون ، ثم تحول هذا المفهوم تدريجيا إلى الإنسان نفسه خصوصا مع سقراط الذي اعتبره ششيرون قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي أنه بحث في القوة المفكرة والقوة المريدة ، واهتم أيضا بظواهر الشعور الراقي في الإنسان وهو ما نسميه بعلم النفس الذي يبحث في أعمال العقل ليكتشف قوانينه وطرقه ووسائله .

فسقراط يعد من الأوائل الذين بحثوا في الإنسان وجعله مجالا للدراسة ، وقد اتبعه تلامذته فيما بعد، فاعتبر أفلاطون أن العقل قوة كامنة في الإنسان وهو مصدر المعرفة أما أرسطو فاعتقد أن العقل يتكون من جزأين أساسيين هما العقل المنفعل والعقل الفاعل فللأول هو العقل الأقرب إلى الطبيعة وهو يتأثر ويتغير وفقا للصور الخارجية وهذا النوع لا يملك قوة داخلية تحركه ، أما النوع الثاني فهو العقل الذي يفكر بشكل داخلي صحيح ومستقل، و أخيرا ينتهي إلى أنه قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني ، هو المقام الأول عن ذاتنا الحقيقية .

وقد عالج تلك المسألة في كتابه بروتريبتيقوس دعوة للفلسفة فقال : « إن الإنسان إذا حرم الإدراك الحسي والعقل صار شبيها بالنبات و إذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان أما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيها بالإله »[2]. فجوهر العقل هو الذي يميز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى ، وهو الوحيد الذي يتمتع بالحكمة النظرية التي لا توصف بها غير الآلهة ولا تنسب إلا بالعقل الإنساني.

[1]- عصام الدين محمد علي ، تاريخ المذاهب الفلسفية ، منشأة المعارف ، مصر ، (د.ط ، د.س)،ص 60.

[2]– أرسطو ، دعوة للفلسفة ، تقديم : عبد الغفار مكاوي ، دار التنوير ، بيروت ،(د.ط ،د.س)، ص42.

وما أراد الوصول إليه أرسطو من خلال طرحه هذا أن الحياة العقلية هي الوحيدة الكفيلة لكي ينعم الإنسان في سعادة وهناء ، ومتى أحسن استخدام هذه الملكة بشكل صحيح تمكن من تدبير وتيسير أموره بصورة أحسن ، لأن الحياة العاطلة من التبصر والحكمة هي حياة باطلة من غير معنى ، أما قوله أن الإنسان بتمسكه بالعقل يصير شبيها بالإله ، فهذه الفكرة قديمة حيث سبق طرحها في الفكر اليوناني ، والمقصود بها أن ممارسة التفلسف يوصل إلى مقام الإلوهية ، إذ العقل نور من نور الإله .

وقد شرح ابن رشد تصور العقل عند أرسطو من خلال كتابه النفس ، فقال:« أن ما يقصده بالتعقل أهو فعل أم انفعال ؟ إنما هو المعرفة العملية » [1] ، فالعقل عنصر جوهري وضروري وملازم للإحساس والمعرفة والتعقل ، وقد اعتبره اليونان الحقيقة الكامنة للنشاط البشري ، والأداة لاستكشاف العالم وما يحيط به.

ونفس النهج سارت عليه الفلسفة الحديثة ، في أن العقل الكوني هو القانون المطلق للعقل الفردي ، وقد انعكس هذا التصور في رأي الجابري على اللغات الأوربية ذات الفرنسية ، فنجد مثلا كلمة Raison تعني في آن واحد العقل الأصل اللاتيني ، والسبب ومهما يكن هذا الانعكاس فإن اللغة ترتبط بدراسة الفكر البشري ، حتى وإن تعددت المفاهيم فإنها تظل وسيلة للتعبير عن عمل العقل ، بل نستطيع أن نقول: « أن اللغة أو فلسفة اللغة تحول لأن تكون هي فلسفة الوعي »[2].

وفيما يخص في العصور الوسطى فقط كان العقل خاضع ا للسلطة اللاهوتية، مما جعله مقيدا بأوامر الكنيسة ، فلم يستطع أن يمارس فعاليته بشكل مستقل ، أما في الفكر العربي الإسلامي فقد أخذ أيضا شكلا من أشكال المعرفة ، سواء مع الفلاسفة المسلمين أو المتكلمين ، فقط اعتبر الفلاسفة أن العقل هو مصدر للمعرفة بما في ذلك ابن رشد والذي نظر إليه نظرة أنطولوجية وابستمولوجية ، مع مدى إمكانية التعامل والتفكير في طبيعته .

---

[1]-- ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله إلى العربية إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، قرطاج،(د.ط ،د.س) ص 226.

[2] – José maria Aguirre oraa ,raison critique ou raison herméneutique ;édition du cerf ;paris ;1998, p 343.

والفارابي فقد "رأى أن الحكمة هي أفضل علم لأفضل الموجودات ، والتعقل إذ كان إنما يدرك به الأشياء الإنسانية " [1]،والتعقل لديه أنواع كثيرة منها التعقل المنزلي والمدني وأفضلها في بلوغ جودة المعاش .

أما بالنسبة للمتكلمين فقد اختلفت الآراء بين الفرق الإسلامية في هذه المسألة ، فنجد مثلا المعتزلة يعتقدون أن العقل يدرك قبل مجيء الرسل ، وعلى الإنسان أن يعرف الله بواسطة الاستدلال النظري ، وبالنسبة للأشاعرة فقط وافقوا المعتزلة في ذلك بشرط أن وجوب المعرفة بالنظر تكون بالشرع لا بالعقل ، ومهما تعددت الآراء حول مشروعية العقل ، فقط اعتبر العقل على أنه ملكة تمد الإنسان بمختلف المعارف ، وتساعده على ممارسة نشاطه العملي في أحسن صورة.

والعقل في الفلسفة الحديثة قد أخذ شكلا آخر من أشكال المعرفة ، خصوصا مع ديكارت الذي أحدث قطيعة مع العصور الوسطى ، وذلك من خلال محاولته جعل العقل مستقلا عن الأمور الميتافيزيقية ، فما أحدثه يعتبر قفزة نوعية في تاريخ الفلسفة ، وقد تأسس منهجه على الشك الذي يهدف إلى اليقين ، فكانت الرياضيات أول محطاته باعتبارها علم مؤسس على اليقين والبداهة ، والعقل هو الأداة التي تعتمد عليه ، أو كما يراه ديكارت على أنه أعدل الأشياء توزعا بين الناس.

فقد اعتبر ديكارت العقل بمثابة النور الطبيعي الذي يساعدنا في الكشف عن أسرار الوجود إلا أنه لن يفيدنا في معارفنا إن لم يرشدنا إلى طريقة صائبة ، وهذه الطريقة تلخصت في القواعد الأربعة المشهورة [2]، ولهذا كان من الصعب أن يفرق بين الطبيعة والعقل ، لأن قوانين الطبيعة مطابقة لقوانين العقل .

فالعقل يتصف بالفكر بما في ذلك عقل الله الذي لا يختلف عن عقل الإنسان المحدود فالعقل الإلهي هو عبارة عن سلسلة من الأفكار مثلما هو الأمر للعقل الفردي

[1]- أبو النصر الفارابي ، فصول متنوعة ، تح : فوزي متري نجار ، دارالمشرق،بيروت، ط2، 1993،ص133.

[2]- لقد وضع ديكارت أربع قواعد وهي : البداهة ، التحليل ، التركيب ، الإحصاء.

ومهمة هذا الأخير هو إدراك الفكرة التي تستقر في الذهن ، لتتجسد عملا في الواقع ، وكما أن الجسم لا يمكن إدراكه من غير امتداد ، فأن العقل يستحيل وجوده من غير تفكير فالتأمل الباطني في أنفسنا يحيل أننا كائنات مفكرة هذا ما أقره مالبرانش ، والعقل لا يستمد هذا الفهم إلا من فكرة اللانهائي ، أي أن كل شيء في الله .

هذا المذهب الذي جاء به مالبرانش ، كان الممهد لمذهب وحدة الوجود في فلسفة سبينوزا والذي اعتبر أن العقل والطبيعة مظهران لحقيقة واحدة وهي الله ، فالله هو القانون الذي تسير عليه مظاهر الكون ، ولكن هل كانت هذه الرؤية لتنسجم مع الروح العلمية التي كانت سائدة في عصره مع جاليلو وبيكون ؟

إن العقلانية التي كانت سائدة في الفلسفة الحديثة ، قد كشفت بشكل معمق عن الحقائق الضرورية للكون ، إلا أنها ما كانت لتنسجم مع الروح العلمية التي ظهرت في أوربا خصوصا على يد فرنسيس بيكون ، فكان من اللازم إعادة بناء العقلانية من جديد ومحاولة التوفيق بين الحقيقة العلمية والحقيقة الفلسفية ، و لقد حاول بيكون أن يصحح الفكرة التي كانت شائعة في العصر الإغريقي والعصور الوسط بأن العقل النظري كفيل وحده للوصول إلى العلم ، مع اتخاذه القياس المنطقي منهجا لتأييد الآراء والمذاهب على مر العصور هذا التفكير التقليدي قد اعتبره بيكون تجميدا للفكر وإعاقة للتطور ، وهو وسيلة عقيمة للبحث العلمي .

لهذا وجب تأسيس مذهب جديد يقوم على التجربة والملاحظة ، لأن الفلسفة الحقة لا تقوم إلا على ذلك ، وفي هذا دعوة لتطهير العقول من المسلمات القبلية أو بعض الأخطاء والأوهام التي تعيق التفكير السليم على رأي بيكون[1].

لقد حاول بيكون تصحيح الأخطاء التي وقع فيها الأوائل ، وبناء عقل جديد يقوم على طريقة علمية جديدة هي طريقة الاستقراء ، هذه الطريقة التي تفي عطش المعرفة التي يسعى إليها الإنسان وتحقق سعادته ، وإن كان بيكون قد ذهب إلى هذا النمط من المعرفة فإن

[1]- لقد لخص بيكون الأوهام الأربعة في (الجنس ، الكهف ، السوق ، المسرح).

كانط هو الآخر أيضا قد جعل كل من العقل والتجربة مكمّلا للآخر ، فالمعرفة العقلية التي تتسم باليقين لا يمكن أن تتعدى عالم الظواهر ، وكأنه أردا أن يعيد بناء العلاقة بين العقل والطبيعة بمذهب نقدي ، هذا المذهب الجديد هو بمثابة نوع من الذاتية المثالية ، التي تجعل العالم أو الطبيعة تخضع لقوانين العقل ، انطلاقا من تصور العقل على أنه باطن في التجربة ، بحيث تصبح شروط الطبيعة مستنبطة من شروط الفكر ، وهنا نلاحظ الانقلاب الذي أحدثه كانط في مذهبه هذا إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر وليس العكس، ولا يمكن للعقل أن يعبر عن حقيقة ما وراء الظواهر أو ما يسميه كانط "الشيء في ذاته" بمعنى أنه لا يدرك جواهر الأشياء.

وهنا يمكن أن نلمس الفرق في علاقة العقل بالطبيعة عند كل من ديكارت وكانط فديكارت جعل عالم المعقولات مواز للعالم الطبيعي ، أما كانط فقد جعل العقل باطنا في التجربة الحسية.

هذه الفلسفة النقدية التي جاء بها كانط ما كانت لترضي هيجل ، فثار ضدها باعتبارها فصلت بين " ظاهر الشيء " " والشيء في ذاته " حيث هناك وحدة مطابقة بينهما ، إذ كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي : « فالفكر عنصر ضروري ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل وإرادتنا وغرائزنا بقدر ما نكون بشرا على الحقيقة » [1].

لقد اعتبر هيجل أن الفكر في علم التاريخ لابد أن يكون تابعا لما هو معطى ، أي تابعا لحقائق واقعة ، أما باعتبار أن العقل يسيطر على العالم ، فهو يعتقد أن هذا الأمر هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ ، لأن العقل في الفلسفة هو جوهر وقوة لا متناهية ، لكنه مع ذلك يشرح هيجل بقوله : « لابد أن يكون لنا الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلا في التاريخ ». [2] فنظرة هيجل إذن إلى العقل نظرة تاريخية إذ جعل للتاريخ معنى وللعقل حركة تتجسد داخله ،أو بمعنى آخر أن العقل أصبح مجرد مسألة واقع تتحقق عبر التاريخ.

---

[1]– هيجل ، العقل في التاريخ ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ،(د.ط،د.س)، ص77.

[2]– المرجع نفسه ، ص79.

ومن خلال هذا الطرح لمسألة العقل عبر التاريخ ، نلاحظ كيف تطور مفهوم العقل من عصر إلى آخر ، خصوصا في القرن السادس والسابع العشر ، عندما تحرر العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي على يد ديكارت ، ومنذ تلك اللحظة أصبحت أوربا تتفوق على العالم الإسلامي ، لأنه كانت هناك استقلالية للعقل والروح معا ، ومازالت إلى حد الآن فنجد مثلا جاك دريدا قد أولى أهميه لهذا المبحث في كتابه مارقون ، فتساءل حول العقل ومستقبل العقلانية في القرن الواحد والعشرون وما مدى مصداقيته في الحكمة والتعقل ، إذ اعتبر العقل مجموعة من القضايا التي ترتبط به لغويا وتاريخيا ، مركزا في ذلك على قضية الحدث أي– ما هو آت أو ماذا نتعقل ،« فالعقل هو الذي يدير ويريد (الإدارة والإرادة) العقل الذي يتدبر ويتدرب (الفكرة الخبرة) ويعول دريدا على العقل كحدث،العقل كاستحداث » [1].

فخاصية العقل الإنساني إنما تنحصر في مدى فعاليته في الواقع ومدى انفتاحه على العالم . وإن كان حديثنا عن المعرفة وما تتطلبه من نظريات توصل إلى اليقين ، باتخاذ الإحساس والتجربة أو الحدس أو العقل وسيلة أو مصدر لذلك ، فإن كل ذلك يشرح علاقة العقل البشري بالطبيعة .

فمسألة العقل والتعقل لا تقف عند مفهوم محدد قد تجادل فيه الفلاسفة عبر التاريخ وإنما هو بالدرجة الأولى قوة فعالية تسير وفق تقنيات أو قواعد ذهنية تملى على التجربة فأهمية العقل تكمن في مدى استخدامه بشكل صحيح ومعقول ، حيث أن الفعل الذي يتجسد من خلاله يسمى تعقلا.

[1]– محمد شوقي الزين ، جاك دريدا : ما الآن ؟ ماذا عن الغد؟ ، ،دار الفارابي ، بيروت ، ط1، 2011، ص347.

2- العقل والشرع :

يعتبر موضوع العقل و الشرع أو العقل والدين من بين أهم المواضيع التي شغلت فكر الفلاسفة على مر العصور ، وهو من أخطر العقبات التي واجهت المفكر الفلسفي بوجه خاص ، فكان لزاما عليه طرح هذه الإشكالية ومحاولة دراستها بشكل دقيق وعميق و تبيان ما مدى العلاقة بينهما ، إذ كلاهما يهدفان إلى معرفة أصل الوجود ، غير أن المعرفة الدينية تختلف عن المعرفة الفلسفية من حيث الوسيلة أو المنهج للوصول إلى الحقيقة المطلقة ، فالدين يعتمد على الوحي والفلسفة تعتمد على العقل ، ولا يعني أنهما لا يتفقان إذ الفلسفة بنت الدين وأم العلم كما قيل قديما .

ولو تأملنا جيدا في هذه القضية نجد أن لها جذورا تاريخية منذ القدم ، حيث كان التفكير الفلسفي ممتزجا بالتفكير الديني ، مثلما كان في الحضارات الشرقية قديما فكان اعتقادهم مبني على ما تقوله الآلهة ، وكل تفسير وجودي هو تفسير كهنوتي ونفس الأمر كان موجودا في الديانة الهندية ، هذه الديانة التي أولت أهمية كبيرة بتهذيب النفس وتطهير الروح فاعتبر بوذا أن العالم الأرضي لا يقدم أي سعادة حقيقة للإنسان ، فكل حياة ألم « إن الولادة ألم ، والشيخوخة ألم والمرض ألم والعيش مع من لا نحبه ألم ، والفراق عمن نحبه ألم وألا يحصل المرء على ما يرغب به ألم ».[1] وهي فلسفة تشاؤمية ولا سبيل منها إلا بالخلاص الروحي.

وهذا الخلاص هو التأمل الذاتي والاستغراق في النفس والتجرد عن العالم ، وهذه الفلسفة هي فلسفة روحية تدعو إلى سلطة الروح على الجسد والفناء في عالم أعلى مفارق للعالم المادي حيث تكون السعادة الأبدية .

فالبناء الفلسفي لهذه الحضارات كان مبنيا على الاعتقاد الأسطوري والميتافيزيقي بحيث كان كل تفسير كوني يؤولونه إلى تفسير كهنوتي ، وبالتالي نستطيع أن نقول أن التفكير الشرقي القديم كان تفكير عملي ديني أكثر من كونه تفكير فلسفي .

[1]- ألبير ثويتزر ، فكر الهند ، تر:يوسف شلب الشام ،دار طلاس ، دمشق ،ط1، 1994، ص 87.

أما الحضارة اليونانية التي تعتبر مهبط الحكمة ، فقد تميزت بالطابع الأخلاقي للفرد أكثر من الطابع الديني ، إلا أنها قد عرفت تعددا للآلهة ، فكانت الآلهة هي التي تتحكم في حياة البشر وذلك لضعف قواهم العقلي ة والبشريةِ ، وقد عالج معظم فلاسفة اليونان مسألة الإلوهية وهذا دليل على امتزاج التفكير الفلسفي بالتفكير الديني .

غير أن مسألة الدين والفلسفة لم تحدث نزاعا كبيرا إلا فترة العصور الوسطى وذلك من قبل رجال الدين سواء من طرف الكنيسة أو الفقهاء المسلمين ، باعتبار أن الفلسفة كانت تهدد الكتاب المقدس ، خصوصا عندما ذهب بعض الفلاسفة إلى تفسير النصوص الدينية تفسيرا يتلاءم مع الحقائق التي جاءت بها الحقائق الفلسفية .

فمثلا نجد فيلون والذي يعد أول فيلسوف يهودي جمع بين الفلسفة واللاهوت ، هذا الفيلسوف الذي عالج الحقيقة الدينية بصبغة فلسفية ، فكان مولعا بالثقافة اليونانية وما جاءت به من حقائق ، وحاول أن يوفق بينها وبين الدين اليهودي بحجة أن هذا الدين هو أصل كل تفكير بما فيه اليوناني ، فجعل غاية الفلسفة هي الوصول إلى الخلاص ، وهذا الخلاص يجب أن يفهم بالمعنى الديني .

وقد اتبعه في ذلك سعديا الفيومي أيضا ، فاعتبر أن الدين اليهودي الموحى من قبل الله يختلف في أصله عن كل الديانات الأخرى ، فنصوصه منزلة وهي بذلك تقارب العقل والدليل في ذلك أن الوحي لم يأتي دفعة واحدة وإنما وضعت له طرق للإبداع والتعليم.

هذا فيما يخص في الديانة اليهودية التي تعتبر أول الديانات السماوية ، ونفس النهج سار عليه الفلاسفة المسيحيين ، فكانت الفكرة السائدة هو أن هناك مجموعة من الحقائق لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق الوحي ، فكان الدين هو نقطة البداية التي يبدأ منها الفلاسفة ويستخدمون العقل في محاولة البرهنة على تلك الحقائق فنتج عن الأمر توفيق ببين العقل والوحي .

فنجد القديس توماس الأكويني ذهب إلى أن الوحي والعقل وسيلتان من وسائل المعرفة لأن كليهما قد صدرا عن أصل واحد وهو الله ، فالإنسان لا يستطيع الوصول إلى الحقائق

عن طريق العقل فقط وإنما عن طريق الوحي أيضا، وقد تبعه في ذلك القديس أوغسطين الذي هو الآخر رأى أن الإيمان يطهر القلب ، ويجعله أقدر على تلقي نور العقل العظيم إذ معرفة الله لا تتم إلا بهما .

ونفس الأمر ما حدث مع الفلاسفة المسلمين ، منذ بدء حركة الترجمة بالمشرق العربي وبعد الإطلاع على كتب الأوائل خصوصا كتب أرسطو بما فيها المنطق فقد أفتى الأصوليون بتحريمه قطعا بدعوى أن " من تمنطق فقد تزندق" ، بل اعتبر أن كل من يشتغل بالفلسفة كافر ، لأن التراث الإغريقي بعيد كل البعد عن الشريعة الإسلامية .

ونجد هذا الموقف النقدي للفلسفة من طرف الفيلسوف الغزالي الذي هدم تعاليمهم لسيما في كتابه تهافت الفلاسفة ، فصنفهم إلى ثلاثة أصناف : دهريين وطبيعيين وإلهيين أما الدهريون فاعتبرهم زنادقة لأنهم كفروا بالإله ، والطبيعيون جحدوا الآخرة وأنكروا العقاب والثواب فهم زنادقة أيضا مع إيمانهم بالله ، والصنف الأخير بما فيهم كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فهؤلاء بالرغم من تعرضهم ونقدهم للدهريين والطبيعيين إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتحرروا من أفكارهم ، لهذا يجب تكفيرهم على حسب الغزالي– وتكفير كل من يتبعهم .

لقد تصدى الغزالي للفلاسفة وكفّرهم في عشرين مسألة ، وهذا التصدي لم يكن إلا نقدا لفلاسفة عصره الذين مشوا على نهج الفلاسفة القدامى كا الكندي والفارابي وغيرهما ، وبالرغم من هذا النقد اللاذع من طرف الغزالي ، لم يتوقف مصير الفلسفة عند هذا الحد وإنما ذاع صيتها في المشرق العربي ، مما زاد في توسع بؤرتها في المغرب العربي .

إن وضع الفلسفة في المغرب أو بالأحرى بالأندلس لم يكن في بداية أمره واسع النطاق مقارنة بالمشرق العربي ، ويعود هذا الأمر للأسباب عديدة من بينها تشدد الفقهاء على دخول أي علم من العلوم يخالف الشريعة ، فكان الأندلسيون لا يقبلون بأي مذهب آخر غير المذهب المالكي ، بل حتى الاجتهاد قد منع في ذلك الوقت مما أدى هذا الأمر إلى تأزم موضع الفلسفة ، ولم يستطع الأندلسيون الإطلاع على كتب الأوائل إلا من خلال بعض

الرحلات إلى الحج والاحتكاك بالمشارقة ، فازدادت معارفهم ، إضافة إلى حركة الترجمة التي تبناها بعض الخلفاء والأمراء .

ومن أوائل فلاسفة الأندلس عبد الله ابن مسرة الذي اعتنق الاعتزال ومارسه سرا ، ولمّا كشف أمره فر هاربا إلى الحج ، لكن سرعان ما عاد إلى قرطبة وأكمل حياته فيها وقيل أنه صار متصوفا في أواخر حياته.

نظر للمكانة السيئة التي كانت للفلسفة في الأندلس ، أصبح من الواجب على كل فيلسوف أن يدافع ويحمل همّ هذه القضية ، لأن الفلسفة تعد قضية الفيلسوف الشخصية بمعنى أنه يعشيها بدمه ولحمه ، ف اتجه كل واحد منهم صوب الدافع عن هذه القضية خصوصا علاقتها بالدين ، وكان أول فيلسوف أندلسي قام بذلك هو ابن السيد البطليوسي وتبعه في ذلك كل من ابن الطفيل وابن رشد.

حاول ابن الطفيل طرح هذه المسألة بشكل رمزي ، من خلال قصته حيّ بن يقظان فصور كيف أن حي بن يقظان قد توصل إلى الحقيقة المطلقة عن طريق العقل والتأمل دون أن يتعلم أو يتلقن ذلك كما فعل أبسال ، الذي كان يمثل دور الفقيه في القصة فكلاهما توصل إلى الله بطريقة مختلفة ، الأول عن طريق العقل والثاني عن طريقة الشريعة والغاية التي كان يهدف إليها ابن الطفيل ، هو أن يبيّن علاقة الحكمة بالشريعة.

أما بالنسبة لأبن رشد فهو يعتبر أكثر فيلسوف تعمقا واهتماما بهذه المسألة ، فهو لم يتعرض لها كمجرد قضية فلسفية مثل ما فعل سابقيه ، وإنما هي المحور الذي تدور عليه كل فلسفته ، إضافة لإعطائه أدلة من القرءان الكريم تحث على ضرورة النظر والتعقل فالعقل في المفهوم الرشدي هو قوة مفارقة يسميها بالعقل الهيولاني ، الذي يتميز باللامحدودية وله قدرة لتلقي المعرفة .

لقد رد ابن رشد على الغزالي في كتابه التهافت التهافت ، واعتبر أن الخطأ الذي اقترفه الغزالي هو تكفير الفلاسفة المسلمين في كونهم تأولوا في مسائل نظرية ، وهذا الاتهام إنما قصد للتشويش على الفلاسفة ، وهذا لا يليق لا بالعلم ولا بالعلماء « فإن العالم بما هو

عالم إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول ». [1] هذا الرد كان معتدلا وقد بين فيه ابن رشد غاية الفلاسفة المسلمين من تحليل ما جاء به الأوائل وهو إزالة الشكوك والوصول إلى اليقين ، و بهذا فقط أعاد للفلسفة قيمتها ومكانتها بين العلوم ، وليبيّن أن الفلسفة ليست سوى طريق آخر للوصول إلى الحقيقة المطلقة .

يقول ابن رشد : « إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالاتها على الصانع ، اعني من جهة ما هي مصنوعات ،فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ » [2].

ينطلق ابن رشد في أطروحته هذه من تعريف الفلسفة وبيان مقصدها ، فاعتبرها نظرا في الموجودات تهدف إلى معرفة الخالق ، مثلما يهدف الشرع لذلك ، ومادام أن كلاهما يسعيان إلى وحدة الحقيقة ، فهذا يعني أنهما متفقان ، فالحكمة كما –قال ابن رشد– هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة .

ولتأكيد موقفه هذا أعطى ابن رشد أدلة من النص الديني تدل على ضرورة النظر والتعقل كقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾ [3]وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي ، أو العقلي والشرعي معا ، وقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَمَوَاتِ والأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيءٍ﴾ [4] وهذا النص يحث أيضا على النظر في جميع الموجودات.

لقد حاول ابن رشد أن يجعل من العقل مقياسا للمعرفة بحكم الشرع كما بيّن في كتابه فصل المقال ، فأوجب ضرورة دراسة المنطق أو القياس البرهاني وعناصره ، باعتباره علم

---

[1]– ابن رشد ، التهافت التهافت ، تح : سليمان دنيا ،دار المعارف ، القاهرة ، ط1 ، 1964 ، ص413.

[2]– ابن رشد،فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال ،الشركة الوطنية ، الجزائر ،د.ط،،1982،ص24.

[3]–سورة الحشرّ، الآية : 02.

[4]– سورة الأعراف ، الآية : 185.

لقوانين الفكر، بل أوجب أيضا قراءة الكتب اليونانية والاستفادة منها ، وهذا فقط لأجل التقريب والتوفيق بين الفلسفة والشرع .

وما توصل إليه ابن رشد من هذا الطرح المعمق لمسألة الحكمة والشريعة ، هو أن يبيّن مدى ضرورة الفلسفة في فهم تعاليم الحياة المحكمة على قانون شرعي ، ينظم سيرها الحسن في هذا الكون ، وكيف أن دستور التراث الإسلامي الذي هو القرءان لا يمنع من استعمال العقل والنظر والتبصر في الكائنات ، بل إن هذا الأمر ما هو إلا صورة تجلي لعظمة الخالق .

ولم يكن ابن رشد وحده من المسلمين الذين أولو عنايتهم بالنظر العقلي ، بل نجد أيضا هذا الطرح عند المتكلمين أيضا ، الذين يؤكدون على أهمية العقل في الإيمان ، فمثلا المعتزلة يعتبرون العقل مقياس للحقيقة ،ويؤولون المسائل الدينية بمنهج عقلي ، إذ ملكة العقل هي التي تحدد طبيعة العلاقة بين الله والإنسان.

ولهذا فقد جاء الطرح مختلفا عن الطرح الفلسفي ، إذ علاقة العقل بالنقل عند عبد الجبار المعتزلي لم تكن توفيقا ، بقدر ما كانت تبيان لدور العقل في عملية الخلاص التي لا تتم إلا عن طريق السمع « فأدلة السمع هي الأصل ، وما يعلم بالعقل فهو الأصل فيه ،فكما أن الحكم العقلي يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية وكذلك السمعي »[1].
ويقصد عبد الجبار بالسمع هنا الكتاب والسنة ، والنتيجة التي توصل إليها أن العقل يدرك قبل ورود السمع وجود الله ، أي أن العقل وحده قادر على إدراك الحقيقة المطلقة ، والإنسان مكلف بذلك عن طريق الاستدلال النظري وقادر على تمييز الخير والشر دون اللجوء إلى النقل.

ما أراد الوصول إليه عبد الجبار هو أن الموافقة بين الحكمة الإلهية والعقل الإنساني يستند على مبدأ عقلي ، وهذا دليل على قدرة العقل في فهم السمع . والتأكيد على ضرورة

[1]– أبي الحسن عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ،تح: محمود محمد قاسم ،(د.ط. د.س)، ص197.

العقل في الفكر المعتزلي دليل على أهميته كفلسفة قائمة بذاتها ، ويبقى المبدأ الأول والأخير الذي يلجأ إليه في تحصيل المعرفة.

ونظرا لأهمية العقل والدين في الفلسفة ، فإن هذا الموضوع لم يتوقف عند عصر محدد قد عولج وانتهى مصيره ، وإنما مازالت هذه المسألة تثير الجدل والنقاش في أوساط الفكر الحديث والمعاصر ، في فلسفة كل فيلسوف إلا ولابد أن يتعرض لهذه المسألة ، وذلك لكونها عنصر جوهري يثير الدهشة والتساؤلات ، فبعدما كان العقل والدين في العصور الوسطى ذو علاقة متينة ، نجد استقلالية العقل عن اللاهوت في العصور الحديثة ، فكانط مثلا قد فصل فصلا تاما بينهما ، باعتبار أن استخدام مكلة العقل في الفكر اللاهوتي ينتج معرفة عقيمة وإثبات وجود الله بأدلة عقلية يدخل ضمن مسلمة فلسفة الأخلاق ، وليس ضمن حدود المعرفة البشرية.

وإن كان كانط قد ذهب إلى هذا القول ، فإن هيجل اعتبر أن النقطة المشتركة بين الدين والفلسفة هو ممارسة الروح المتناهي فعله على موضوع مطلق وهو الحقيقة المطلقة « ففي الدين يرقى الإنسان بنفسه إلى ما فوق اهتماماته الخاصة ، إلى ما فوق آرائه وتصوراته ومنازعه الشخصية ، إلى ما فوق معرفته الفردية اتجاه الحق ، أي باتجاه الروح الذي هو في ذاته ولذاته ، وكذلك الفلسفة فموضوعها هو هذه الحقيقة »[1].

يرى هيجل أن الفلسفة والدين يختلفان في الشكل أو المنهج ، إلا أن موضوعهما واحد وهو الله ، فنجده يطلق عليها اسم لاهوت العقل ، لأنها في جوهرها لاهوت وقداس إلهي فلا سبيل إذن من الاستغناء عن الفلسفة دون الدين ، باعتبارهما يشكلان موضوعا للمعرفة ومهما اختلف منهج البحث في الفلسفة أو الدين فإن هناك تداخل في طبيعة المشكلات التي يطرحانها .

[1]- هيجل ، مدخل إلى علم الجمال ، تر:جورج طربيشي ،دار الطليعة ، بيروت ، ط3، 1988،ص168.

المبحث الثاني : المعرفة في التصوف

1-العقل والذوق :

إن الحديث عن نظرية المعرفة ، يعتبر من الأهداف التي يسعى إليها الفكر الإنساني عبر مختلف العصور فهي أداة من أدوات رقيه وتقدمه ، وبدونها لا يستطيع الإنسان ولا أي مجتمع بناء ذاته وتكوينها تكوينا يليق بمقتضيات التقدم الحضاري ، فهي المنطلق الذي يحدد قيمة ذلك المجتمع أو المذهب ويفرق بينهما.

والمعرفة بمعناها الشمولي يمكن تقسيمها إلى معارف مختلفة منها معرفة حسية وتجريبية ومعرفة عقلية وحدسية كما رأينا وأخرى وجدانية وذوقية ، وعلى رغم هذا الاختلاف بينهم إلا أن الهدف منها جميعا هو معرفة الله والإقرار بوجوده ووحدانيته كما أن الخاصية المشتركة بينهم هو اليقين والوضوح.

ولعل أقوى الضربات التي أصابت العقلانية جاءت من جهة الصوفية ، باعتبار أن العقل لم يفسر ويشرح جوهر الوجود ، فكان أول مصدر للمعرفة (المعرفة الإلهية) لا يكون عن طريق العقل ، بل عن طريق القلب والوجدان ، حيث تكتمل درجات المعرفة الربانية ويصل الإيمان إلى حدود الحقيقة واليقين والذي لا سبيل لتوغر الشك فيه ، ولا يعني هذا أبدا أن الصوفية ينكرون دور العقل والحس بل يعتبرون أن العقل غالبا ما يخطئ في إصدار الحكم المعرفي ولهذا فإن البصيرة هي أرقى مصدر للمعرفة.

لقد سار الصوفية جميعا في طريق روحي يهذب النفس ويرقيها إلى أسمى معاني الربوبية فراح كل واحد منهم يخوض تجربته الذوقية منفردا عن غيره ، محددا هذا المصطلح انطلاقا ممّا عاشه في تجربته ، ممّا صعب الأمر على الباحثين في هذا المجال حول إعطاء مفهوم محدد للتصوف ، وقبل التكلم عن هذه التعريفات ،لابد من الإشارة إلى أصل التسمية.

نجد الكلاباذي أرجع هذا المصطلح إلى الصفة أو الصوف ، لأنه يعبر عن ظاهر أحوالهم فهم قوم هجروا بلادهم وأجاعوا أكبادهم ، وأعرو أجسادهم.

وقال بشير بن الحارث « الصوفي من صفا قلبه لله »[1].

وهناك من نسبهم إلى الصفة والصف الأول ، فإنه عبر عن أسرارهم وبواطنهم ، وذلك أن من ترك الدنيا وزهد فيها وأعرض عنها صفى الله سره ونور قلبه "[2] ، غير أن القشيري لا يوافق على هذه النسبة ، فمن قال : إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي.

ومن قال : إنه مشتق من الصفاء ، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد عن مقتضى اللغة ، وقول من قال : « إنه مشتق من الصف ، فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف »[3].

وقد سئل أبو محمد الجريري عن التصوف فقال : «الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دنيء » ، وقال أبو بكر الشبلي : « التصوف شرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير ولا غير »[4]، أما ابن عربي فقد قال في فصوص الحكم :« اعلم أن القلب أعني قلب العارف بالله هو من رحمة الله،وهو أوسع منها فإنه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه» [5].

ويرى ابن خلدون أن التصوف من العلوم الشرعية الحادثة ، وأصله ما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين من العبادة والهداية ، والانقطاع إلى الله تعالى ، والإعراض

---

[1]– أبو بكر محمد الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 2001 ، ص13.

[2]- المصدر نفسه ، ص14.

[3]- أبو القاسم القشيري النيسابوري ، الرسالة القشيرية ، تح: الامام عبد الحليم محمود، مؤسسة دار الشعب ، القاهرة ، د.ط 1989 ، ص 464.

[4]-– الهجويري ، كشف المحجوب ، تر: سعاد عبد الهادي قنديل ، دار النهضة ، بيروت ، د.ط ، 1980 ، ص 234.

[5]- محيي الدين ابن عربي ، فصوص الحكم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 2003 ، ص 19.

عن زخرف الدنيا ، وقد اعتبر " التصوف ظاهرة اجتماعية كمثل باقي الظواهر الاجتماعية "[1] تستدعي التحليل والدراسة.

انطلاقا من هذه التعريفات التي أعطيت للتصوف ، نجد أن التصوف يقوم على مجاهدة النفس وتطهيرها من كل الشوائب ، والابتعاد عن كل ملذات الدنيا وما يحتويه هذا العالم المادي من شهوات ، لترتقي الروح إلى عالم علوي يفارق هذا العالم الحسي .

فالغاية التي يسعى إليها الصوفي هو الفناء الكلي في الذات الإلهية ، وهذا لا يكون إلا بالرياضات الروحية ، حيث يهيئ القلب لتلقي المعارف والأسرار الربانية ، وعليه فإن المنهج المتبع في ذلك هو المنهج الذوقي أو الكشفي ، ولا يعني بتاتا أن المتصوفة يهملون دور العقل ، بالعكس من ذلك فالعقل هو نور الله الأعظم ، إلا أن هذه الأسرار الربانية لا يدركها الصوفي إلا بقلبه ، فالقلب هو المصدر الوحيد للمعرفة، وسبيلها التجربة المباشرة ، فهي ترتبط باللقاء المباشر بين العارف وموضوع معرفته ، وهذا ما يؤكده الصوفية في نهاية المطاف ، أنهم يتلقون بالله مباشرة.

يقول الصوفية للأهل الظاهر: أخذتم علمكم ميّتا عن ميّت وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت ، فالمعرفة كما قال أبو الطيب السامري : « طلوع الحق على الأسرار بمواصلة الأنوار» [2] ، فالعارف تضيء له أنوار العلم فيبصر به عجائب الغيب ، وبهذا يكون العلم عند الصوفية هو ظاهر الحقائق ، أما المعرفة فهي باطنها ، وقد ظهرت هذه التفرقة في وقت متأخر فقط.

ومن هنا يقال :عرفت الله ولا يقال علمت الله ، فالعارف غير العالم ، لان العلم يستخدم فيما يدرك بطريق الكسب والتحصيل والتعليم والتلقين ، أما المعرفة فتكون عن طريق الوهب فالعلم في نظر الصوفية علمان : علم كسبي وعلم وهبي ، الأول يأتي طريق التحصيل أي عن طريق العقل ، أما النوع الثاني فهو ما يقذفه الله في قلب المؤمن .

---

[1] – Mohamed-Aziz Lahbabi ; ibn khaldun ; édition Seghers , paris ; 1968 ; p.102.

[2] – القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 514.

ويرى ابن عربي أن العلم الوهبي إما أن يكون وحيا ويختص به الأنبياء ، أو يكون إلهاما ويختص به الأنبياء والأولياء التابعين الوارثين ، أي العلم الحاصل عن الوحي ويسمى علما نبويا ، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علما لدنيا فكلاهما مصدر واحد.

فالمعرفة الصوفية هي معرفة لدنية أو إلهامية ، ويعتبر ذو النون المصري من الأوائل الذين تعرضوا للحديث عن المعرفة فقال : « من آنسه الله بقربه أعطاه العلم من غير تعب أو طلب»[1] ، وهو يرى أن المعرفة على ثلاثة وجوه [2]: الأول معرفة التوحيد ،وهي خاصة بعامة المؤمنين والثاني معرفة الحجة والبيان وهي خاصة بالحكماء والعلمان ،أما الثالث معرفة صفات الوحدانية ، وتلك خاصة بأهل ولاية الله الذين يشاهدون الله بقلوبهم.

نستطيع أن نقول أن موضوع المعرفة نوعان : معرفة حق ومعرفة حقيقة ، النوع الأول يراد به معرفة الواحد الحق بإثبات وحدانيته على ما أخبر من صفاته ، أما النوع الثاني فيتعلق بمعرفة حقيقته ، وما يشير إليه ذو النون المصري من خلال هذا التقسيم ، هو معرفة صفات التوحيد ، أي صفات الله دون حقيقته ، لان مثل هذه المعرفة لا سبيل إليها لقوله تعالى : ﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمَا ﴾ . [3] أي لا سبيل للتوغل في الذات الإلهية ، لان ذلك يعتبر جهل.

فالمعرفة الذوقية تستوجب النظر إلى الخالق ، وهذه المرتبة لا يفقهها إلا خواص الخواص لأن معرفة العوام تظل معرفة العبودية ، ومعرفة الخواص هي معرفة الإجلال والعظمة ، أما معرفة الخواص الخواص ، فهي معرفة الأنس والمناجاة أي معرفة القلب وكما يقول أبو يزيد البسطامي : « من عرف الله فإنه يزهد في كل شيء يشغله عنه » [4] بمعنى أن لا يكون في قلبه سوى الله ، وأن يترفع العارف عن العالم الدنيوي والسمو إلى عالم الملائكة وقد تجلى ذلك في معراجه الروحي أثناء نومه ، أنه عرج به إلى السموات

---

[1]- إبراهيم محمد تركي ، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ط1 ، 2007 ، ص 146.

[2]–حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية ، جزء2، دار الفارابي ، بيروت ، د.ط ، 1985 ، ص 208.

[3]– سورة طه ، الآية : 110.

[4]– أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة ، تق: قاسم محمد عباس ، دار الثقافة، سوريا، ط1، 2004، ص60.

قاصدا إلى الله واستقبله روح كل نبيّ بما في ذلك روح محمد ﷺ، حتى فني عن وجوده وصار إلى حالة ما قبل الوجود ، ولعل هذا ما قصده سعد بن عبد الله عندما قال : « المعرفة غايتها شيئان : الدهشة والحيرة» [1] . أي كلما ازداد العارف معرفة بالله ازداد حيرة لما اكتشفه من حقائق الأسرار ويزيد يقينه.

ولهذا قيل بعض الصوفية : أباح العلم للعامة وخصّ أولياؤه بالمعرفة .

وقيل لعليان[2] كيف حالك مع المولى ؟ قال : ما جفوته منذ عرفته .

قيل له : متى عرفته ؟ قال : منذ سموني مجنونا .

فجعل دلالة معرفته له تعظيم قدره عنده.

فالمعرفة وحدها لا تكفي ، بل يجب أن يصل العارف إلى درجة اليقين ، واليقين هو استقرار العلم الذي لا ينقلب ولا يحول ولا يتغير في القلب ، وقد قال فيه الجنيد : ارتفاع الريب في مشهد الغيب .

وفي قول : « ارتفاع الشك» [3].

ومن يلتمس اليقين في قلبه ، جرت المعرفة به ، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه ، فيطلعهم الله على خزائن العلم والغيب ، وعلى عالم الباطن أو الحقيقة .

ويبيّن المحاسبي هذا المقام بقوله : « وقد استأثر بقلوبهم عليهم ، ثمّ رد أبدان العلماء إلى الخليقة ، وقد أودع قلوبهم خزائن الغيوب ، فلما أراد أن يجيبهم ويحيي الخليقة بهم أسلم لهم هممهم ، وأجلسهم على كرسيّ أهل المعرفة » [4] ، فأهل المعرفة هم أهل الخواص

---

[1]- القشيري ، الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص 514.

[2]– الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص 44.

[3]– المصدر نفسه ، ص73.

[4]- إبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي ، دار العراب ، سوريا ، د.ط ، 2009 ، ص 72.

الذين خصهم الله بهذه المرتبة وهي مرتبة الأولياء لأنهم عرفوا الله حق معرفته فأوجبوا له الطاعة والخوف إجلالا له.

فالمنهج الذي تعتمد عليه المعرفة الإلهية عند الصوفية هو الكشف ، أي الإدراك الوجداني المباشر ، الذي لا مجال للعقل فيه ، لأن نور الحضرة الإلهية لا يدرك بالعقل بل بالقلب ، يقول النفري : « وإنما خص القلب بالخواطر ، لأن حكمها فيه أقوى والقلب مقبل للخواطر تتبرأ فيه ، والعقل طريق للخواطر تجوز به وتعبره ، والنفس والطبع فريسة الخواطر »[1].

فمنهج الشهود الصوفي ، هو منهج ذوقي به يدرك الصوفي حقائق العالم العلوي وهي هبة يهبها الله على قلوب العارفين ، فيقذف فيهم نوره الساطع فتزيد بصيرتهم به.

ونجد النفري كغيره من الصوفية ، يرى أن مرتبة العلم لا تعتبر هدفا للسالك بل هي مجرد وسيلة إلى غاية أبعد وهي المعرفة ، وهي برزخ بين العلم الحجابي ومعرفة الله ، فهي حد بين الظاهر والباطن ، فالظاهر هو العلم والباطن هو المعرفة.

ويرى النفري أن معرفة النفس هي باب معرفة الله فكما قيل " من عرف نفسه فقط عرف ربه " ويقول النفري حول هذا المعنى : « ...وقال لي : من سألك عني فسله عن نفسه فإن عرفها فعرّفني إليه ، وإن لم يعرفها فلا تعرّفني إليه فقد أغلقت بابي دونه » [2].

فمعرفة النفس هي أصل استقامة الإنسان ، وقد أولى جل العلماء والفلاسفة أهمية كبيرة عبر العصور بالنفس على الجسم ، فسقراط ومقولته الشهيرة " اعرف نفسك بنفسك " هي باب معرفة الإنسان لذاته وتحريرها من أغوار الجسد ، ولأن الجمال الحقيقي هو جمال الباطن أو جمال الروح ، وكلما ازداد الإنسان معرفة لنفسه ازداد معرفة بربه .

---

[1]– جمال أحمد سعيد المرزوقي،فلسفة التصوف "محمد بن عبد الجبار النفري" ،دار التنوير،بيروت ، د.ط 2000،ص150.

[2]- المرجع نفسه ، ص167.

ولأن النفس الإنسانية تحتوي على المعرفة الإلهية بالفطرة ، أي أنها كانت موجودة في عالم آخر قبل عالمها هذا على المفهوم الأفلاطوني ، فعلى الإنسان أن يتأمل ذاته بشكل جيد ودقيق ، ليتمكن من إدراك الحكم العطائية الموجودة في هذا الكون.

وعليه فإن النفري يعتبر أن المعرفة الإلهية هبة من الحق ، وليس كسبا للعبد ، ولهذا فهو يفرق بين العالم والعارف كون أن الأول يعتمد على الأسباب اعتمادا كليا في الوصول إلى الله ، وهو كما يقول –أشبه براكب البحر الذي يعتمد على المراكب ، في حين أن العارف أقل اعتمادا على الأسباب ، لأنه يتعلق بالألواح وليس بالمراكب.

لكنه مع ذلك ينهي القول إلى أن معرفة الله متعذرة ، ومهما استطاع العارف بلوغ مقام المعرفة ، فإنه يبقى جاهلا بها ، فلا يعرف الله حق معرفته إلا هو سبحانه وتعالى .

ولكي نحصّل العلم الإلهي لابد من تصفية القلب ، فالقلب كما يعتبره الغزالي هو محل العلم وبه يدرك حقائق الأمور ، حينما يرفع الحجاب عن النفس الإنسانية ، وتستبعد المعرفة الحسية والتجربة العلمية بكل أنواعها ، فالغزالي هو الآخر أيضا يتفق مع بقية الصوفية إلى أن العلم في الحقيقة هو العلم بالله أو علم الربوبية وهو العلم بالمكاشفة ، وهو أرفع من المعرفة ، ويبيّن أن الخلاف بينهما هو فقط في تعيين دلالات الألفاظ والمصطلحات مادام أنهما يقصدان غاية واحدة وهي الله فالله وحده هو غاية الغزالي في إيمانه .

ويرى أن تحصيل العلم أللدني لابد له من شروط ، من بينها أن يكون المريد قد قطع شوطا كبيرا على المعرفة الاستدلالية الكسبية ، أي أن يكون ملمّا بجميع المعارف المتنوعة كما يجب عليه أن يكون صادقا في رياضته الروحية ، عاشقا لما يهدف إليه متأملا ذاته.

حينها فقط يكون قلبه مهيئا للنور الإلهي ، فالقلب هو باطن النفس ، ومكان الإرادة التي بها يستطيع المريد أن يحقق الفناء الكامل في الوحدانية .

ولكي تودع في قلب العارف هذه الجواهر والأسرار الربانية ، يجب أن يعتمد على أمور أربع وهي : العلم ،العمل الإخلاص ، الخوف ..فهذه شروط ضرورية في التجربة الصوفية للإمام الغزالي.

فطريق التصوف يتمّ بعلم وعمل ، والمعرفة الصوفية هي وليدة تجربة روحية تتجاوز عالم الحس والعقل ، والمنهج الذي يتبعه أي صوفي هو منهج الكشف الصوفي ، هذا المنهج الذي يوصل سالكه إلى السعادة الأبدية .

ونجد ابن عربي قد تكلم عن المنهج الذوقي الكشفي في كتابه إنشاء الدوائر فقال: « اعلم أن من الكشف ما هو عقلي وهو ما يدركه العقل بجوهره المطلق عن قيود الفكر والمزاج ومنه ما هو نفساني وهو ما يرتسم في النفوس الخيالية المطلقة عن قيوده المزاجية بأزمان الرياضات والمجاهدات بعد كشف حجب المبايانات والممايزات ، ومنه ما هو روحاني وذلك بعد كشف الحجب العقلية والنفسانية ومطالعة مطالع الأنفاس الرحمانية ومنه ما هو رباني وذلك بطريق التجلي إمّا بالتنزل أو بالعروج أو بمنازلات أسرار ، وهذا النوع يتعدّد بتعدّد الحضرات الأسمائية ، فإن للحق تجليات من كل حضرة من الحضرات الاسمائية وأعلاها هو التجلي الإلهي»[1].

يصنف ابن عربي في هذا القول أنواع الكشوفات التي ترد على الإنسان ابتداء من أنظار العقل إلى ما هو رباني ويبيّن أن مكاشفات الأولياء تبدأ بعالم الحس والعقل ، أي أن يكون للعارفين علوم متميزة خاصة بالطبيعة وأسرارها وعلم الفلك وكل ما يستوجب النظر العقلي ولكن على ذوق أهل الحقيقة ، وهي نقطة انطلاق العارف .

ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى ما هو نفساني ، أي ما تدركه النفس من خبايا في الذاكرة وما تقوم به من مجاهدات ورياضات ، لتنتقل بعد ذلك إلى الجانب الروحاني ، فالروح ترتقي دائما الحجب العقلية والنفسية لتطالع الأنفاس الرحمانية .

ويأتي بعد ذلك العالم الرباني الذي يحدث فيه عروج الروح من العالم الحسي إلى العالم العلوي ، فتنكشف له الأسرار الربانية ، ويبقى أعلى المراتب هو التجلي الإلهي .

[1]– محيي الدين ابن عربي، كتاب إنشاء الدوائر، تح:هـ.س.نيبرغ ،منشورات مواقف، بيروت، د.ط، 2012، ص 35.

التقسيم الذي وضعه ابن عربي أقرب إلى التقسيم الذي وضعه لمراتب العلوم أي : علم العقل –علم الأحوال–علم الأسرار...حيث أن علم العقل يختص به علماء الكلام الذين أبطلوا ما جاء في الرسالة المحمدية و أنكروا الإله بمنهجهم العقلي ، بحيث يمكن أن يصل إليه كل إنسان بالدراسة والسعي والجهد ، أما علم الأحوال والذي لا سبيل له إلا بالتجربة الذوقية فهو أقرب إلى علم الأسرار ، فالعارف بعد تعلمه الأحكام الشرعية التي تقتضي النظر العقلي فإنه يجتهد في تطهير قلبه لكي يكشف له الله المعارف الإلهية .

أما علم الأسرار فهو كما قال ابن عربي –العلم الذي فوق طور العقل ، علم نفث فيه روح القدس ، ويختص به فقط النبيّ والولي ، فهي علوم خواص الخاصة ، وهو أشرف العلوم جميعا .

وصاحب علم الأسرار كل ما يجيء به يكون عن طريق الشرع ، وبالتالي يكون خبره صادقا وهذا هو الشرط الذي يشترطه العامة ، أو كما قال الجنيد : إذا رأيت العبد يطير في السماء فحكمّه على الكتاب والسنة ، فإن كان كذلك فهو صادق ، أي أن الكرامات والخوارق التي تصير مع الأولياء ، إن كان صاحبها على طريق الشرع فهو صادق كصدق الأنبياء وإن كان غير ذلك فهي أوهام وخيالات يعيشها .

ولأهمية هذا العلم –علم الأسرار– يؤكد ابن عربي على حجبه – لأنه لا يفهمه ولا يفقهه إلا خاصة الخاصة ، فهو علم النبوة والولاية ، ولهذا وجب استعمال لغة الإشارة والرمز للتعبير عن تجاربهم الذوقية ، خشية أن لا يحدث لهم مثل ما حدث للحلاج .

فما يصل إليه الصوفية من مكاشفات يعجز العقل عن استيعابها ولا يفهمها عامة الناس تجعل النفس في حيرة ودهشة لما تعرفه من حقائق الأمور وأسرار ربانية ، فلا يستحق هذا المقام إلا من ذاق بحق هذه التجربة ومن كان أهلا لذلك.

فللمعرفة اليقينية الحقة لا تأتي إلا عن طريق الكشف والإلهام الذي يبعثه الباري في قلب الصوفي الذي بلغ درجة المكاشفة وهو ما قاله ابن عربي أن لا علم إلا ما إن عن كشف وشهود عن الله مباشرة بلا واسطة من نقل أو شيخ.

وأن السالك يستهدف غاية واحدة ، وهي الفناء في الحق ،وهو مال المعرفة أن يدرك الصوفي ذوقا وحدة العارف والمعروف ، هذا الفناء الذي جاء بعد التطهر الروحي والمجاهدة والتزكية ، والذي بدوره تجاوز كل ألوان المعارف واستغرق في محبة الخالق ورؤية الجمال الأزلي .

2-الشريعة والحقيقة :

ينبع مصدر التصوف الإسلامي من الكتاب والسنة ، هذا ما أقره صوفية الإسلام فالشريعة هي المصدر الأول والأخير لعلومهم ، وحقيقة الشريعة هي ما نص عليه الشارع عن طريق الروح المحمديّ السارِيّ في الوجود.

ووضع الشريعة في العالم –على رأي ابن عربي –له أمران أو غايتان ، أولهما صلاح العالم وهو منهج الأنبياء الذين بعثهم الله لتنظيم وتسيير أمور الكون من خلال شريعته كقوله تعالى : ﴿ لِكُلٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [1]، فالشرع هو الدين والمنهاج هو الطريق بالتفسير الديني ، وثانيهما إثبات ذلة العبودية ، وظهور عزة الربوبية [2]،فلأصل العبودية هو التذلل والخضوع ، إذ بهما تتحقق العزة للربوبية .

إذن في المصطلح الصوفي الشريعة هي الالتزام بالعبودية ، والحقيقة هي مشاهدة الربوبية وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبولة هذا ما ذكره القشيري في رسالته : « فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق » [3].

وقيل أيضا : « الشريعة تكليف بالظواهر والحقيقة شهود الحق في تجليات المظاهر» [4] يعني أن الشريعة هي أن يلتزم العبد بأوامر الحق ، ويتجنب ما نهي عنه أما الحقيقة فهي ما يصل إليه الصوفي من خلال مجاهداته إلى مرتبة أعلى حيث تتكشف له الحجب ، فيشاهد أسرار الربوبية ، ولهذا قيل : الشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده ، ولا تصح إحداهما دون الأخرى ويضيف الصوفية الطريقة أيضا وهو سلوك طريق الشريعة وتتبع ما جاء به النبي المحمدي والعمل به.

---

[1]–سورة المائدة : الأية : 48.

[2]–محي الدين ابن عربي، تنزل الأملاك في حركات الأفلاك ،تح:نواف الجراح ،دار صادر، بيروت،(د.ط،د.س)، ص32.

[3]– القشيري ، الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص 168.

[4]- عبد الله أحمد بن عجيبة،معراج التشوف إلى حقائق التصوف،تح: عبد المجيد الخيالّي ،مركز التراث الثقافي المغربي دار البيضاء ،(د.ط، د.س)،ص71.

وبهذا نستطيع أن نقول أن النواة الأولى للانطلاق الصوفي في سفره الروحي ، هو أن يكون عالما بأحكام الشريعة ، ملتزما بأوامر العبودية ، ولا يقف عند هذا الحد بل يعرج بروحه إلى عالم الربوبية ، فكل متصوف فقيه وليس كل فقيه متصوف ، لأن المتصوف عارف لا يقف عند ظاهر الشريعة كما يفعل ذلك الفقيه أو رجل الدين وإنما يتعمق في باطنها ، أي الشريعة ظاهر الحقيقة والحقيقة باطن الشريعة.

ومن هنا وجب تقسيم الشريعة عند المتصوفة إلى ظاهر وباطن ، فالظاهر يختص به علماء الشريعة أما الباطن فهو للأهل التصوف ، ولا يعني هذا أن الصوفية يأخذون بـالباطن دون الظاهر ، وإنما هما ثنائيتان جوهريتان في علم التصوف ، إلا أنهم يقسمون العلوم إلى ثلاث: ظاهر وباطن وباطن الباطن ، فعلم الشريعة ظاهر ،وعلم الطريقة باطن ، وعلم الحقيقة باطن الباطن.

فالخطاب الصوفي مؤسس على جدلية الظاهر والباطن ، ولأن القرءان ظاهر وباطن وللإنسان أيضا ، وجب أن يتجه الصوفية إلى تأويل خاص يميزهم عن بقية الطوائف الأخرى ، ولا يرتكز هذا التأويل على نصوص دينية فقط ، وإنما حتى على أشعارهم الروحية وأذواقهم الوجدانية ، والدليل الذي يقدمه الصوفية في هذا المجال هو القول المنسوب إلى علي بن أبي طالب ﷺ (ما من آية قرآنية إلا ولها أربعة معان ظاهر وباطن وحدّ ومطلع) وقد شرحها أبو عبد الله المحاسبي فاعتبر أن الظاهر هو التلاوة ، وأما الباطن فتأويلها والحد هو تطبيق أحكام الشريعة من حلال وحرام ، والمطلع هو مراد الله من عبده ، من هنا اقترن التأويل بالباطن .

وقد وقع الاختلاف في الحقل العرفاني بين التأويل والتفسير ، فكان التفسير للأهل الظاهر أما التأويل فختص به أهل الباطن ، باعتبار أن اللفظ اقترن بالقران في أكثر من آية كقوله تعالى : ﴿ بَلْ كَذَبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الذِينَ مِنْ

قَبْلِهِمْ﴾ [1] وإلى بعض الأحاديث النبوية ، وأقوال الصحابة كما رأينا –وأقوال بعض كبار الشيعة أيضا.

والتأويل هو« تفسير النصوص بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية » [2] أو هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز[3].

وأول ظهور للتأويل كفلسفة كان مع هيدجر عند تطرقه لمعنى الكائن أو الكينونة ، ثم اتبعه بعد ذلك بور ريكور الذي حول الكلام إلى نص بفعل الكتابة انطلاقا من فكرة التثبيت.

وأول بداياته في الثقافة العربية الإسلامية كانت من خلال قراءة النص ، واستنباط منه الشرعية التي ازدادت تعقيدا بالصراع الكلامي والسياسي ، وانصبت في دائرة المباح وغير المباح ، مما آل ذلك إلى اتساع بؤرة التأويل في الأوساط المعرفية الإسلامية وكانت النتيجة تأويل النصوص الدينية تأويلا يتناسب مع مقتضيات التجربة الذاتية كما فعل ذلك المتصوفة.

وهكذا يبقى التأويل يعبر دائما في اللغة المألوفة عن معنى غير ظاهر [4] ، وبالتالي لا يجب –في رأي الصوفية–أن نقف عند ظاهر المعاني كما اعتقد ذلك أهل الظاهر الذين اعتبروا أن الغاية من الشرع هو أداء الشعائر وتنفيذ الأحكام الشرعية دون الوقوف عند مغزاها الروحي العميق ، بل لابد أن نتعمق في باطنها باتخاذ الظاهر وسيلة لذلك.

ويعتبر ابن عربي من هؤلاء الذين راعوا جانب الشرع ، باعتباره إرثا محمديا نتوارثه من أول الزمان إلى نهايته ، فالشريعة بأحكامها النظرية والعملية فرض مستحق لأمور الحياة ولا يمكن للإنسان أن يستغنى عنها لأنها حصن تقيه من الإلحاد والكفر ، وقد اعتبر سلطان

---

[1]–سورة يونس ، الأية: 39.

[2]–شاوي بعلي ، الترجمة ونظرية التأويل ،مجلة المترجم ،دار الغرب،وهران،العدد04،جوان،2002،ص85.

[3]–جيراد بهامي ،موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب،مكتبة لبنان،بيروت،ط1، 1998،ص85.

[4] -louis marie morfaux ;jean lefrance ; nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, édition refonde, France ;2005,p.281.

العارفين أن شريعة محمد ﷺ تأخذ بالتعلم ، أي أنها تَعَلم قبل أن تكون مجرد علم أو نهج فمثل ما تولى الله تعليم الرسول ﷺ والخضر وغيره فانه أيضا يتولى تعليمهم ،إذ لا اختلاف بين ما تقرر من شريعة عند علماء الرسوم ، وبين ما أخذه أهل الصوفية من شريعة عن طريقهم ، ولهذا فإن العارف من تحققت عبوديته بالشرع لا بالعقل والنظر فالشرع والكشف هو الحقيقة الحقة .

ونجد ابن عربي يحرص على الالتزام بأحكام الشرع واتخاذه وسيلة للمعرفة على غرار العقل ولا يعني هذا أنه ينكر دور هذا الأخير ، بل بالعكس إذ يزاوج بينهما في أكثر من موقف فالعقل بمثابة الأداة التي تعين الشرع في معالجة القضايا المتعلقة بالعلم الإلهي.

وآداب الشريعة هو الأدب الإلهي الذي لا يأخذ إلا بالوحي والإلهام ، لأن النبي ﷺ قد تولى تعليمه الله وأدبه فأحسن تأديبه ، كما ورد في الحديث الشريف(أدبني ربي فأحسن تأديبي)[1] فمن هذه المنطلق وجب على الصوفية أن يلقنوا آداب الشريعة للمريد والحث على التمسك بها لأنها الوسيلة للوصول إلى مبتغاة الله ورضوانه ، وانتقلت وتواردت هذه الآداب إلى العلاقة التي تربط بين الشيخ ومريده وبين إخوانه من البشر .

فالحقيقة هي لب الشريعة ، وهذا الأمر يزيل الشكوك التي ألصقت بالصوفية من كونهم لا يأخذون بأحكام الشريعة ، بل وصل الأمر ببعض المستشرقين في أن الصوفية عامة وابن عربي خاصة ، قد ابتعدوا تماما في مواجيدهم وشطحاتهم عن الشريعة ، وإن كان هذا القول يصح على بعضهم الذين أدى بهم الأمر إلى إدخال بعض البدع في الطرق الصوفية ، لم تثبت لا على النبيّ المحمدي ولا على كبار الصوفية آنذاك ، إلا أن هذا لا يعمم على جميعهم .

وقد بيّن ابن عربي ذلك في الفتوحات ودافع عن الصوفية أجمعين في تمسكهم بالشريعة أشد التمسك ، بل نبه على استعمال اللغة الرمزية في الطريق ، وذلك بسبب

[1]- حديث ضعيف؛ أخرجه السيوطي في «الجامع الصغير» برقم (310) ، وعزاه لابن السمعاني في «أدب الإملاء» عن ابن مسعود رضي الله عنه، وقال المناوي في «فيض القدير» (1/ 225) : معناه صحيح لكنّه لم يأت من طريق صحيح وذكره ابن الجوزيّ في الواهيات.

الاتهامات التي ألصقت بهم ، وعليه لن يتمكن من فهم لغتهم إلا من ذاق هذه التجربة أو كان متعمقا في مواجيدهم ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية هذه المعرفة وتميزها عن بقية المعارف الأخرى .

فالشريعة والحقيقة مترابطان بحيث أنهما يمثلان عينا واحدة لها دائرتان عليا وسفلى فالعليا لأهل الكشف ، والسفلى لأهل الفكر ، ولما فتّش أهل الفكر عما قاله أهل الكشف فلم يجدوه في دائرة فكرهم قالوا هذا خارج عن الشريعة ، فأهل الفكر ينكرون على أهل الكشف وأهل الكشف لا ينكرون على أهل الفكر ، فمن كان ذا كشف وفكر فهو حكيم "[1].

وهذا دليل على مدى استيعاب الحقيقة للشريعة ، في حين أن أهل الرسوم بعيدون تماما عن أهل الكشف وكلما حاولوا الوصول إلى ما توصل إليه الصوفية ، وجدوها لا تنطبق مع معارفهم ، فأدى بهم إلى إنكار حقائق أهل الكشف ، في حين نجد الأمر يختلف عند أهل الكشف ، فهم لم ينكروا أبدا ما قرره أهل الرسوم ، لأن معارفهم هي النواة الأولى في الطريق ولن يتوقف الأمر بهم إلى هذا الحد بل إنهم يتجاوزون ظاهر الشريعة ليصلوا إلى باطنها .

وتأويل النصوص الدينية يختلف من صوفي إلى آخر كل حسب تجربته الذوقية فمثلا نجد ابن عربي الذي ذكر أنه تلقى وأعطي مفاتيح الفهم في هذا الجانب ، بل حتى تأليفه لكتبه كان عن فتح رباني ، وكل ما استخرجه من كنوز ربانية كان دائما من القرءان الكريم ولهذا فهو يقسم العلماء في تناولهم للمنهج القرآني إلى ثلاثة أقسام النصيون ،والعقليون ، و الذوقيون .

فالنصيون هم الذين وقفوا على ظاهر النص ومنعوا التأويل ، أما العقليون فهم الذين يعتقدون أن النص القرآني لا يفسر إلا بالعقل أمثال الزمخشري ، أما الذوقيون الذي يعد ابن

[1]- سهيلة عبدالباحث الترجمان،نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي،منشورات مكتبة خزعل،بيروت ط 1، 2002 ص486.

عربي منهم ، فهم الذين يقولون بالنص أولا ، ثم يمنّ الله عليهم بخواطر إيمانية فتنكشف لهم الحقائق الباطنية للنص ، فيكونوا بذلك قد جمعوا بين ظاهر النص وباطنه .

وكمثال على ذلك نجد قوله تعالى : ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَكَ بِالوَادِ المُقَدَسِ طُوَى ﴾ [1] فالمعنى الظاهر واضح وهو خلع النعلين ، أما المعنى الباطن هو النفس وما تحمله من حسد وحقد وعداء وغيرها .

وقوله تعالى أيضا : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾ [2] فالمعنى الظاهري جليّ هنا وهو نزول المطر ليروى به الأرض ، أما المعنى الخفيّ حسب ما أوله ابن عربي فإن الماء هو المقصود به العلم ، والسماء هي العالم العلوي ، أي أن الله أنزل العلم الرباني من العالم العلوي على قلوب أتقيائه الصادقين ، ففاضت قلوبهم بهذا النور السماوي .

ولم يتوقف التأويل عند النصوص الدينية فقط ، وإنما شمل أيضا أشعارهم ذات البعد الرمزي وغالبا ما نجد هذا التأويل الذي نهجه ابن عربي يتلاءم مع مذهبه في وحدة الوجود لأن هذه الفلسفة تحتمل الوجهين : الظاهر والباطن ، وذلك جليّ في أبياته :

حُضُورِي مَعَ الحَقِ فِي غَيْبَتِي حُضُورِي بِهِ فَهُوَ الحَاضِرُ

هُوَ البَاطِنُ الحَقُ فِي غَيْبَتِي وَعِنْدَ حُضُورِي هُوَ الظَاهِر

فَإِنْ فَـتّـهُ فَـأَنَـا الأولُ وَإِنْ فَـاتَـنِي فَأنَا الآخِـر [3]

تشير هذه الأبيات على ثنائية الغياب والحضور ، إذ في حال غيبة الصوفي يكون حضوره بالله ، فالغياب هو غياب عن الخلق وحضور بالله ، ولا يتحقق باطن الحق إلا في حالة الغيبة ، أما في حالة الحضور فهو الظاهر ، والمقصود بذلك أن الحق ظاهر للخلق كما هو ظاهر للصوفي في حضوره ، أما المعنى الباطني للحق فلا يكون إلا عند غياب

---

[1]–سورة طه ، الأية : 12.

[2]– سورة الرعد ، الآية :17.

[3]– محيي الدين ابن عربي ، الفتوحات المكية ،تح : أحمد شمس الدين ، جزء4، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط2 2006 ص259.

الصوفي عن صفاته المذمومة وعن العالم أجمع ، فتصل ذاته إلى مقام علوي فيتحقق حضوره بالله حينها فقط يدرك الصوفي معنى الربوبية .

ولم يكن ابن عربي وحده من سلك هذا الطريق ، وإنما أغلب الصوفية نجدهم يقرون بالظاهر والباطن كالنفري وعبد الكريم الجيلي والأمير عبد القادر الجزائري وغيرهم وإن وجد آخرون لا يقرون بذلك ، فإنهم يفسرون النصوص الدينية تفسيرا يختلف عن تفسير علماء الظاهر.

إلا أن ثنائية الظاهر والباطن تتخذ عند ابن عربي أشكالا مختلفة ، فهو يتحدث عنها في مراتب الوجود والإنسان ، وفي الحقيقة المحمدية وما تتضمنه من نبوة وولاية ،إذ النبوة هي ظاهر الشريعة ، والولاية هي باطن الشريعة ، والفارق بينهما هو الفرق بين الوهب والاكتساب ، أي أن النبوة موهوبة والولاية تكتسب من خلال المجاهدات والرياضات الروحية وكلاهما من أصل واحد وهو الحقيقة المحمدية النورانية ، وهذا ما سنفصل فيه في فصولنا القادمة .

وباعتبار الصوفي هو العارف الحق والوارث للمنهج المحمدي ، انطلاقا من أن العلماء هم ورثة الأنبياء ، فالعلماء في التأويل الصوفي هم العارفون (العارف الصوفي) فهم أحق وأفهم في الشريعة .

وإن كان الصوفية يأخذون بالشريعة والحقيقة معا ، وذلك بعد التهم التي وجهت إليهم من طرف الفقهاء والعلماء بالتزامهم الباطن دون الظاهر ، وقد اتبعهم أغلب الصوفية حتى في الوقت المعاصر ، إلا أنهم يقرّون في قرارة أنفسهم أن مقام الحقيقة أسمى من مقام الشريعة.

المبحث الثالث : المحبة والفناء

1-المحبة والعشق الإلهي:

بعد التطرق لموضوع المعرفة الذي يعد من أهم المواضيع في التجربة الصوفية ، فإنه كلما ازداد العارف معرفة بربه ازداد محبة له ، لأن المعرفة بر من الله تزيد به المحبة فهي أصل جميع المقامات والأحوال ، وهي ثمرة المعرفة ، بل هي عماد الأخلاق وجوهر التصوف الإسلامي ، فهي عمل قلبي يظهر أثره على الجوارح في إتباع أوامر المحبوب وإتيانها.

وباعتبار أن التصوف يقوم على تصفية النفس وتطهيرها من كل الشوائب ، فإن كلمة حب أيضا اسم لصفاء مرده القلب ، لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها " حبب الأسنان" .

وقيل : الحباب ما يعلو الماء عند المطر الشديد ، فعلى هذا المحبة « غليان القلب وثوراته عند العطش والاهتياج إلى لقاء المحبوب » [1] فالمحبة حالة يجدها العبد العارف من قلبه تلطف عن العبادة ، فهي نور إلهي يقذف في القلب بعد التقرب الحميمي بين العبد والإله.

ويحرص الشيخ في تربيته للمريد إلى أن يصل إلى هذا المقام ، من خلال وجوب الطاعة والالتزام بالأوامر في سلوكه والتقرب إليه بالرياضات الروحية والزهد فيما سواه .

ومن علامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية ولكل حضرة عين من اسمه النور ومن هذا النور يفيض عنه الأنوار الأخرى ، أي المحبات الحسية بين بني البشر ، فالصوفي يحب نفسه وإخوانه ويحبونه أيضا وهي غاية التربية الصوفية.

---

[1]- القشيري ، الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص 520.

وتختلف درجات المحبة من صوفي إلى آخر ، كل على حسب تجربته الذوقية ، ولهذا نجد اختلاف وتنوع بين الصوفية أنفسهم في كلامهم عن المحبة ، فالمحبة عندهم تعظيم لله فلا محبوب سواه ، وهذا الحب ليس تعلقا بالأجساد وصور المادة بل هو حب للمعاني العقلية والكاملة ، تعلق بالمثل ، فالجمال الحقيقي هو جمال الروح قبل جمال الجسد ، لأن جمال الروح يفتح لقلب المحب طريق للتأمل والصفاء مع نفسه ، ليتذوق أسمى أنواع الحب والذي هو الحب الإلهي .

فكل هذه المقامات والأحوال التي يمر بها الصوفي في طريقه الروحي ، ليست إلا تهيؤا للتذوق حلاوة هذا الحب الذي يفيض من منبع الأنوار ، فالحب هو الميل الدائم للمحبوب. وقيل : «المحبة هي الموافقة ، معناه الطاعة له فيما أمر ،والانتهاء زجر والرضا بما حكم وقدّر»[1] ، وقال بعضهم : المحبة على وجهين ، محبة الإقرار ، وهو للخاص والعام ومحبة الوجد من طريق الإصابة ،فلا يكون فيه رؤية النفس والخلق ، ولا رؤية الأسباب والأحوال بل يكون مستغرقا في رؤية ما لله وما منه.

ومعنى هذا أن المحبة الحقيقية هي الاستغراق الكامل في المحبوب ، وتذوق الجمال الأزلي الذي ينطلق بالأساس من الجمال الحسي ، لأن الجمال الإلهي يتجلى في الطبيعة وبه يرتقي إلى ما فوق رغبات الحس ودواعي المتعة فالجمال الطبيعي ما هو إلا صورة للجمال الإلهي.

وقال أبو يزيد البسطامي : المحبة استقلال الكثير من نفسك ، واستكثار قليل من حبيبك وقال الشبلي : « سميت المحبة محبة ، لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»[2].

وقال الجنيد : المحبة إفراط الميل بلا نيل .

ويقال : المحبة تشويش في القلوب يقع من المحبوب .

ويقال أيضا : المحبة فتنة تقع في الفؤاد من المراد .

---

[1]– الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص78.

[2]– القشيري ، الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص 522.

وأنشد ابن عطاء :

غَرَسْتُ لِأَهْلِ الحُبِ غُصْنًا مِنَ الهَوَى وَلَمْ يَكُ يُدرَى مَا الهَوَى أَحَدٌ قَبْلِي

فأَورَقَ أَغْصَانًا وَأَيْنَعَ صَبْوَة وَأَعْقَبَ لِي مرا مِنَ الثَّمَرِ المحَلِي

وَكُلُ جَمِيعُ العَاشِقِينَ هَوَاهُمْ إذا نَسَبُوهُ كَانَ مِنْ ذَلكَ الأَصْلِي [1]

فالمحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه ، وهي السعادة الأبدية ولا يصل إليها المحب إلا بمعرفة كمال المحبوب وجماله ، فيصير المحب هو نفس العارف مع دوام الذكر له فكما قيل :

لَوْ كَانَ حُبُكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنَ المُحِبَ لِمِنْ يُحِبُ مُطِيعُ [2]

والحال الثاني من المحبة : هو حب الصادقين والمتحققين ، ويشترط فيها هتك الأستار وكشف الأسرار كما ذكر أبي الحسين النوري ، أما الحال الثالث فهو محبة الصديقين والعارفين ، وهي المحبة الصافية التي لا كدر فيها ، ولا تصح حتى يخرج من رؤية المحبوب ، وهذا الحال هو أعلى وأرقى أحوال المحبة.

فالمحبة هي أعلى المقامات والغاية التي يسعى إليها الصوفية ، وهي كسب إلهي أي أن الخالق هو الذي يعرف صفاء قلوب عباده ، فيقذف إليهم نوره الفيّاض الذي به تتمّ أنوار المعارف جميعا.

فالحب هو خلوص الهوى إلى القلب وصفاؤه من كدورات العوارض ، فلا غرض المحب لمحب ولا إرادة مع محبوبه فإذا خلص الهوى في تعلقه سبيل الله دون سائر السبل

[1]- المصدر السابق ، ص 524.

[2]-البيت من ديوان الإمام الشافعي ، جمعه نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط5، 2007 ، ص76.

ومنه سمي الحبّ الذي يجعل فيه الماء حباه لكون الماء يصفو فيه ويروق وينزل لحدره إلى قعره[1].

فلابد للقلب أن يكون صافيا وطاهرا ونقيا ، وخاليا من كل شيء ما عدا الله لأنه الواحد الذي تجب له المحبة الخالصة ، ومن معرفة العبد محبة الله له هو انتشار هذه المحبة في الكون أجمع ، فتظهر ذلك في محبة جميع الكائنات وإخوانه من بني البشر وهذه من علامات الحب الإلهي .

والحب ينسب إلى الإنسان والله أيضا كما قال ذلك ابن عربي في الفتوحات المكية في الباب الثامن والسبعون ومائة :

الحُبُ يُـنْسَبُ للإنْسَـانِ وَاللهِ بِنِسْبَةٍ لَيْسَ يُدْرَى عِلْمُنَا مَا هِي

الحُبُ ذَوقٌ وَلا تَدرِى حَقِيقَتَهُ أَلَـيْسَ هَـذَا عَجَـبٌ وَالله والله

لَوَازِمُ الحُبِ تَكْـسُونِي هَـوِيَتُهاَ ثَوْبَ النَقِيضيَنِ مِثْلَ الحَاضِرِ السَاهِي

بالحُبِ صَحَ وُجُوبُ الحَقِ حَيْثُ يَرَى فِينَا وَفِيهِ وَلَسْنَا عَيِن أَشْبَاه

اسْتَغْفِـرُ الله مِـمَّا قُـلْتُ فيه وَقَدْ أَقُولُ مِنْ جِـهَةِ الشُـكْر للهِ.

فالحب صفة تطلق على الله فهو مقام إلهي ، فكما جاء في الحديث " كنت كنزا مخفيا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني " فمن حقيقة الحب ما يجده المحب في نفسه ، وإن الحب لا يتعلق إلا بمعدوم يصح وجوده وهو غير موجود في الحال والعالم محدث والله كان ولاشيء معه ، فكان الحب أصل سبب كونه.

وكما هو معلوم فقد عبر ابن عربي عن حبه الإلهي من خلال نظرته إلى الحقيقة الوجودية من حيث هي حقيقة جامعة بين الحق والخلق ، ولما كانت الصور المتجلية في

[1]- محمود محمود الغراب،الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي،مطبعة الكاتب العربي دمشق ، ط2 ، 1992 ، ص76.

الكون هي صفات الحق وأسمائه ، فإن كل محبوب صورة للمحبوب المطلق وهو الحق « والكائن الإلهي في حد ذاته قد أنشأ على الحب» [1].

وقد عبر عن محبته شعرا ونثرا مستعملا في ذلك كغيره من الصوفية الرمز الذي يخفي معاني باطنة لا يفقهها إلا خاصة الخاصة ، فتغنى بحب ليلى وسعدا وهند وغيرهنّ ، وما هي سوى رموز معنوية للتعبير عن حقيقة واحدة ، هي رؤية الجمال الإلهي المطلق ، فهو لم يتغزل بحسنهنّ عن حب مادي ، وإنما كان يرمز بدافع روحي ، إلى ما تنطوي عليه من الحقيقة الإلهية ، فتغنى بالحب بكل شكل من أشكاله فقال :

لَقَدْ صارَ قَلْبي قَابِلاً كُلَ صُورَةٍ فَمَرْعَى لِغُزْلاَنٍ وَدِيرًا لِرُهْبَانٍ

وَبَيْتٍ لِلأَوْثَانِ وَكَعْبَةِ طَائِـفٍ وَأَلْوَاحُ تَوْرَاه وَمَصْحَف قُرآن

أَدِينُ بِدِينِ الحُبِ أَنِّي تَوَجَهْتُ رَكَائِبَهُ فَالحُبُ دِينِي وَإِيمَانِي [2]

فالصوفية عامة يتخذون من الصورة المحسوسة وسيلة للتغنيّ بصاحب الصورة الحقيقة وذلك من أجل تقريب ذوقهم في الحب الإلهي إلى العامة من خلال ما تذوقوه في حبهم الحسي ، لكن بصورة تعلو عنهم ، لأن المحبوب هو الذات الإلهية المطلقة .

ويبقى الصوفي الصادق على حسب ابن عربي هو ذلك الذي يرى الله في كل صورة معبودة وعليه تكون المحبة الإلهية هي سبب الخلق .

ولعل أول وأشهر من عبرت عن حبها الإلهي هي رابعة العدوية ، فوصلت إلى مرتبة العشق الإلهي ، فتغنت بهذا الحب أيضا بشعر يثرى الوجدان فذاقت وعرفت حلاوة هذا الحب ، لأن محبتها لم تكن وراء غاية محددة وإنما حبا للذات العليا ، فكانت مدرسة للحب الإلهي على خلاف كبار رجال الصوفية. فمن مصداقية هذا الحب هو الزهد عن الدنيا وما فيها ، لأن الزهد هو طريق للعبادة يكون فيه خلاص للروح وارتقاء بالنفس من هذا العالم العلوي ، حينها فقط يدرك الصوفي حقيقة هذا الحب.

[1]-repenser ;religion éthique et pouvoir, édition marinoor,3eme imp.,1997,p.200.
[2] --muhyiddin ibn al-Arabie ;tarjuman al-ashwaq ;royal asiatic society ;London ; 1911 ;p.29.

لقد أدركت رابعة العدوية أن لا مجال للفرد أن يحيي حياة طيبة إلا بالتخلص عن كل ملذات الدنيا ، بالرغم ما كانت تمتاز به من رقة الصوت وجمال المظهر ، فهذا لم يمنعها بالتمتع بالجمال الإلهي الذي يعلو عن كل جمال طبيعي.

فالجمال مبني على أساس الحب ، فكما يقول موسيه «إن ما يسميه الإنسان في هذه الدنيا عبقرية ، هو الحاجة إلى الحب ، وكل ما عدا ذلك فلا جدوى منه » [1] فالمحبة تبدأ من هذه الطبيعة وصورها المختلفة لتنتقل شيئا فشيئا إلى محبة المطلق .

ونستطيع أن نقول أن الحب الصوفي شبيه إلى حد ما بالحب الأفلاطوني ، لأن الحب شوق يدفع بالإنسان إلى الحصول على المعرفة والخير والجمال ، فهو في رأي أفلاطون طريق يصعد بنا عن كل ما هو بعيد عن الأجسام والمادة ، ونفس الأمر بالنسبة للصوفية .

فمن محاسن الصدف أن يبدأ هذا الحب ويبلغ ذروته مع قلب امرأة ، كيف لا والمرأة هي كينونة إيروسية ، فكانت مثالا للمرأة الزاهدة ، بل واستطاعت أن تبيّن دور المرأة بصفة عامة في التجربة الصوفية ، ومدى تساويها وتفوقها في بعض الأحيان في القداسة على الرجل الصوفي .

فالحب هو كشف للحجب كما قالت رابعة :

أُحِبُكَ حُبَيْنِ : حُبُ الهَوى وَحُـباً لأَنَـكَ أَهْـلٌ لِـذَاكَـا

فَأَماَ الذِي هُوَ حُبُ الهَوَى فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عمَّنْ سِوَاكَا

وَأَمَـاّ الذِي أَنْتَ أَهْـلٌ لَهُ فَكَشْفُكَ لِلْحُجْبِ حَتَى أَرَاكَا [2]

[1]– شارل لالو، مبادئ علم الجمال "الاستيطيقا "،تر:مصطفى ماهر،المركز القومي للترجمة،القاهرة ،د.ط، 2010 ص79.

[2]- علي حرب ، الحب والفناء ، دار المناهل ، بيروت ، ط1 ، 1999،ص 64.

فالصوفي كلما بلغ أعلى المراتب التي تقربه من الإله يرفع عنه الحجاب ، فتتكشف له بعض الأمور الغيبية إلا أنه لا تكتمل له المشاهدة فيحل الغائب محل الشاهد في سكون بالبقاء السرمدي في عالم الغيب ، ولهذا يكون المحبوب في نظر الصوفي رمزا لغيابه.

ويرى علي حرب أن الحب الحقيقي لا يكون إلا من طرف واحد ، فهو وحيد الاتجاه أحاديّ الحقيقة ، وهذا ما تصورته رابعة من خلال ما عانته وكابدته ، فحبيبها هو المولى ولا يهمها إن كان يحبها أم لا ، فهي دائمة الشوق إليه ، لأنها بذلك قد تعدت مرحلة الحب إلى مرحلة العشق.

فالعاشق هو من سقط اختياره وسلبت إرادته ، والفرق بينه وبين المحب هو أن المحب مريد والثاني مراد ، في حين أن بعض الصوفية الذين جاؤوا فيما بعد لا يحبذون إطلاق هذا المقام أي العشق على الله ، لأن العشق هو إفراط في المحبة ، وبالتالي فلا يوصف به حب الله لأن الحق لا يوصف بأنه يتجاوز الحدّ لا عاشقا ولا معشوقا .

ثمّ إن حب المتصوفة مجرد من الوصل والهجر والشكوى والعتاب ، وليس فيه لقاء ولا فراق ولا جمع ولا تفرقة ومطلوبه هو الرؤية من حيث أنها عمل من أعمال البصيرة ، بحيث إذا علم المحبوب صدق المحب في محبته رفع بينه الحجاب وكشف له عن علوم غامضة وأسرار عالية.

لقد كانت إذن رابعة العدوية هي أول من أدخلت هذا المعنى للحب الإلهي في التصوف الإسلامي ، حتى وإن كان مثلما يبيّن عبد الرحمن البدوي أن لفظا ثالثا قد أطلق إلى جانب –الحب والعشق– في عهدها ، وهو الخُلَّة ، وهي مشتقة من تخلل الشيء في الشيء وسمي الخليل خليلا لتخلل خليله في قلبه ،فوجوده مستهلك في وجوده فإذا تكلم تكلم فيه ، وإذا سكت فهو نصب عينيه في كل حال :

قَدْ تَخَلَّلْتَ مَسْلَكَ الرُوحِ مِنِي وَلِذَا سُمِيَ الخَلِيلُ خَلِيلاً

أَنْتَ هَمِي وَهِمَتِي وَحَدِيثِي وَرَقَادِي إِذَا أَرَدْتَ مَقِيلاَ[1]

فالخلة هي منزلة تقارب منزلة المحبة من حيث أن الصوفي إذا بلغ منزلتها تسقط عنه التكاليف أيضا.

ويعتقد عبد الرحمن البدوي أن نظرية رابعة في الحب قد تخلل فيها معنى الخُلة ، وذلك لأنها معاني تنصب في معنى واحد ، ومهما قيل وكتب عن هذه الزاهدة وما توصلت إليه في معراجها الروحي ، فإنه لا تكتمل حقيقة هذا الجوهر السرمدي إلا من خلال الخوض في هذه التجربة وتذوق معانيها وأسرارها الباطنية .

ولم تكن رابعة وحدها فقط من اعتنقت هذا الطريق وارتوت من كأس المحبة ، بل نجد أيضا الحلاج هو الآخر الذي راح يعبر عن تجربته بشطحاته الصوفية ، فجمع بين التنزيل والزهد في الحياة ومحبة الله كأساس للتصوف فليس برأيه باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة ، ولم كتف بسكره هذا بل تجاوز ذلك ليصل إلى حالة الحلول في الذات الإلهية.

[1]- عبد الرحمن بدوي ، رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي ،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط2 ، 1962 ، ص 61.

2-نظريات الفناء :

جاءت نظرية الحلاج في الحب مخالفة نوعا ما مع بقية الصوفية ، وذلك لما فيه من حلول في الذات الإلهية ، هذا الأمر الذي شنّ ثورة على أرائه من طرف الفقهاء والعلماء بل حتى كبار الصوفية ، وأيضا من الحكام والسلطة ، ظنا منهم أنه قد خرج عن أوامر الشريعة فكانت النتيجة اتهامه بالكفر والزندقة والإلحاد.

ونجد لابن عربي موقفا من خلال دعوته للصوفية إلى استعمال الرمز و إخفاء معانيهم ومواجيدهم لئلا يتعرضوا إلى ما تعرض إليه الحلاج من سوء فهم من دعاة الظاهر ولأجل هذا وجب التأويل الباطني للأقوال الصوفية سواء كانت شعرا أو نثرا ، بل ويستدعي الأمر أحيانا أن تعتنق طريقهم لأجل فهم مواجيدهم فكما –قال الصوفية من ذاق عرف.

إن المحبة عند الحلاج هي المبدأ الإلهي الساري في الوجود ، وقد عبر عنها دائما في حال سكره ، وأحيانا أخرى في حال صحوه فقال :

مَكَانُكَ مِنْ قَلْبِي هُوَ القَلْبُ كُلُهُ فَلَيْسَ شَيءٌ فِيهِ غَيْرُكَ مَوْضِع

وحَطَّتْكَ رُوحِي بَيْنَ جِلْدِي وَأَعْظُمِي فَكَيفَ تَرَانِي –إِنْ فَقَدْتُكَ–أَصْنَعُ[1]

تشير هذه الأبيات على إستولاء محبة الله على قلب الحلاج ، حيث أن القلب كله لله فلا موضع لغيره ، وقد كان الحلاج دقيقا في وصف حبه فقال " مكانك من قلبي " ولم يقل " مكانك في قلبي" فالمكان يكون لأهل الكمال الذين تسلطوا على الأحوال ، وهو أعلى من المقام ، وأصله يكمن في شهود الحق في سر القلب ،فهو طريق في السلوك الصوفي « فإذا أكمل العبد في معانيه تمكن له المكان ، لأنه قد عبر المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان»[2].

[1]عبد القادر الحصني ، شرح ديوان الحلاج ، دار الفرقد ، دمشق ، د.ط ، 2011 ، ص165.

[2]- ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، دار الجيل ، بيروت ، ط1 ، 2004 ،ص 389.

وعندما يتوجه الحلاج بكليته نحو الله ، فإنه يعمق أناه داخل قلبه ، بؤرة النور الإلهي فليس سوى الله الموجود داخله ، والذي يهبه الكينونة ، يقول الحلاج :

يَا سِرُ سرّ، يَدُقُ حَتَى يَخْفَى عَلَى وَهْمِ كُلِ حَيّ

وظَاهِرًا بَاطِنًا تَجَلَىّ لِكُلِ شَيءٍ بِكُلِ شَيءٍ[1]

يشير معنى البيت الأول إلى المعرفة والإذعان للربوبية ، والدخول تحت ذل العبودية أمّا بالنسبة للبيت الثاني فيظهر الحلاج ذلك التسامي من خلال العلاقة الثابتة بين الظاهر والخفي للفعل الإلهي .

لقد عبر الحلاج عن حبه العميق لله في جل أبياته تقريبا ، وشكا إلى مولاه عذاب الحب وما يكابده الشوق وقد أفناه حبه لله عن نفسه فلم يعد هو لنفسه ، وإنما صار هو لله وانمحت بينه وبين الحق الأنا و الهو حتى قال :

أَنَا سِرُ الحَـقِ مَا الحَقُ أَنَا بَلْ أَنَا حَقُ فَفَرِقْ بَيْنَنَا

أَنَا عَيْنُ اللهِ فِي الأَشْيَاءِ ، فَهَل ظَاهِرٌ فِي الكَوْنِ إِلَا عَيْنَنَا

وقال:

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سِرُ سَنَا لَاهوُتَهُ الثَّاقِبُ

ثُمَّ بَدَا لِخَـلْقِهِ ظَاهِـرًا فِي صُوَرِهِ الآَكِلِ الشَارِبِ [2]

اللاهوت والناسوت في نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية هذا المذهب الذي يقترب من مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، والذي يقر أن الطبيعة والإله حقيقة واحدة.

[1]- عبد القادر الحسني ، شرح ديوان الحلاج ، المرجع السابق ، ص 245.

[2]–المرجع نفسه ، ص42.

وقد نجد لنظرية الحلاج هذه بعض السمات المسيحية ، خصوصا تلك التي تضفي معنى إيجابيا على فكرة نهاية العالم ، والتي لا تنفصل عن مخطط الخلق الذي يتكون في الحميمية الإلهية ، بمعنى السعي إلى حياة تفوق الطبيعة وتشارك في حياة الإله الحميمية .

ولأجل هذا ربط الحلاج الخلق بالحب بشكل عميق إلى درجة الإفراط فيه ، فدعا أن الإله يسكن فيه بقوله " أنا الحق "، فغاية التصوف عند الحلاج هي الفناء في الله ، ويتضح ذلك من خلال التعريف الذي وضعه للتصوف فقال : « حصة الإنسان الغارق في وجد الحب هي إفراط الواحد الأحد »[1] أي إفناء كيانه الشخصي فلا يبقى سوى الله.

ولمّا اكتشف الحلاج هذا البعد الميتافيزيقي للإنسان ، لم يستطع كتمانه كما فعل الصوفية بعده ، بل راح يصرح به من حين إلى آخر سواء ظاهرا أم باطنا باستعماله الرمز والكناية وعلى الرغم من هذا التأليه للإنسان في نظريته فإنه يظل وما يزال يثير اهتمام الباحثين والمسلمين في شتى العصور ، وقد حاول جمهورية الصوفية المتأخرين تمجيده لأنه كان الشهيد الذي لقى حتفه من أجل إباحة سر ربه.

وممّن عرفوا أيضا بحبهم الإلهي الشاعر المصري الصوفي ابن فارض الملقب بسلطان العاشقين ، فكانت تجربته كغيره من القوم مزاج من العمل والذوق ، وقد امتازت حياته بالغيبة والاستغراق في نفسه إلى درجة فقدان الشعور بمن حوله ، وكان من ثمار غيبته هذه قصيدته "التائية الكبرى " فاستطاع من خلال هذا الحال أن يدرك من الحقائق ويكشف من الأسرار ما لا يستطيع أن يدركه وهو في حالته العادية.

وكان ابن فارض محبا للجمال الطبيعي ، الذي يعتبره صورة الجمال الإلهي ، فنظر إلى الوجود بعين الوحدة إلى درجة أنه لم يعد يفرق بين الكائنات ، فأصبح الكل لديه شيء واحد أي مظاهر الكثرة للحقيقة واحدة هي الذات العلية ، ورؤية هذا الجمال والاستغراق فيه

[1]- روجيه أرنالديز ، الحلاج " السعي إلى المطلق" ، دار التنوير ، بيروت ، د.ط ، 2011 ، ص180.

أدى به إلى التغني بالحب والخمر ، فكان شاعرا خمريا ، فعبر عن حبه الإلهي في لغة الغزل الإنساني متخذا في ذلك طريق الرمز والألغاز ، إذ يقول في تائيته الكبرى :

وعَنَّى بالتلويح يفهم ذائق غني عن التصريح للمتعنّتِ

بها لم يَبُحْ من لم يَبِح دمه وفِي الإشاَرَةِ مَعْنَى ماَ العِبَارَةِ حدثِ[1]

فهو يقرر في هذه الأبيات أنه قد عمد إلى التلويح دون التصريح ، وفي هذا ربما ردّ على هؤلاء الذين فهموا شعره الخمري على أنه يدل على حبه الإنساني من خلال استعماله لألفاظ وأسماء يتغنى فيها بحب ليلى أو سلمى أو سعاد ، ومن حديث الحب والإقبال ، والود والوصال ، والهجر والصد وغير ذلك.

ومن المعروف أن استعمال الصوفي للإشارة والرمز ، وذلك قصد ستر أذواقه ومكاشفاته لمن ليس هم من أهل الذوق ، ممّا يؤدي دائما إلى التأويل الباطني لأجل فهم معانيهم ومواجيدهم.

يرى بعض الباحثين والمهتمين بشعر ابن فارض أن الحب المتردد في قصائده هو حب إنساني ، ثمّ بعد ذلك تجرد وارتقى وأصبح حبا إلهيا ، لأن الحب الإلهي ما هو إلا استمرار للحب الإنساني ونهاية له.

فالمتذوق لأشعاره يجدها تدور حول نوعين من الغزل: غزل إلهي إنساني ، وغزل إلهي خالص ، فمثلا قوله :

تَهْ دَلاَلاً فَأَنْتَ أَهْلٌ لِذَاكَا وَتَحْكُمَ فَالحَسْنُ قَدْ أَعْطَاكَا[2]

وقوله أيضا :

قَلْبِي يُحَدِثُنِي بِأَنَكَ مُتْلَفِي رُوحِي فِدَاكَ عَرفْتَ أَمْ لَمْ تَعْرِفِ

[1]- ابن فارض ، الديوان ، دار صادر ،بيروت ،(د.ط،د.س) ، ص 83.

[2]- المصدر نفسه ، ص 156.

فمثل هذا الخطاب لا يمكن أن يكون موجها لله ، لأن ألفاظه ومعانيه لا تليق بالذات الإلهية فراح يتغنى بهذا الحب الإنساني ، إلى أن توصل أن هذا الحب فاني ولا يبقى سوى حب الله.

هذا الحب الذي كان شبيها بحب رابعة ، فهو لم يحب الله خوفا من ناره ، ولا شوقا إلى جنته وإنما حبا لذاته وابتغاء لرؤيته ، فراح أيضا يستعمل الرمز في تائيته الكبرى فقال:

سَقَتْنِي حُمْيَا الحُبِ رَاحَةَ مُقلَتِي وَكَأْسِي مَحْيَا عَنِ الحَسَنِ جلّتِ

فَأَوْهَمْتُ صَحْبِي أن شَرِبَ شَرَابَهُمْ بِه سرٌ سِرِّي فِي انْتِشَائِي بِنَظْرَةٍ

وَبِالحَدْقِ استَغْنَيْتُ عَنْ قَدْحِي وَمِنْ شَمَائِلِهَا لاَ مِنْ شُمُولِي نَشْوَتِي [1]

وقال أيضا :

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الحَبِيبِ مُدَامَة سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يَخْلُقَ الكَرَمِ.

فغاية الحب عنده ليس حب الله فقط ، والتمتع بهذا الحب والتقرب إليه ، وإنما أيضا حب الله أن يعرف ، ويندرج ذلك ضمن نظريته في علاقة الحب بالخلق ، وصدور الخلق من الحب وهذا أمر لا يخفى على أي صوفي لأن نهاية كل حب إلهي هي الفناء عن نفسه والإتحاد بذات محبوبه ، وفي هذا نلمس نزعة فلسفية في هذا المجال من التصوف.

فالمرحلة التي ينتهي إليها التصوف هي مرحلة التأمل في المطلق ، بحيث لا يجد في الوجود من كائنات إلا واجب الوجود وحده.

وتعني كلمة الفناء فلسفيا : الانتقال من الوجود إلى اللاوجود[2] .

[1]- المصدر السابق ، ص 46.

[2]- إبراهيم مدكور ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، د.ط ،1983 ، ص 141.

وهو عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه ، أو شيء من لوازم نفسه[1].

ويعتبر أبي نصر السراج الطوسي أول من حلل مفهوم الفناء ، وقد نحى نحوه معاصره الكلاباذي والقشيري والهجويري وغيرهم ، فمثلا القشيري يشير إلى أن الفناء يعني عند القوم سقوط الأوصاف المذمومة ، ويقابله البقاء وهو قيام الأوصاف المحمودة ، فالفناء يعني أن أفنى عن كل ما هو موجود في الكون بأكمله ، وأن أبقى بالواجب الوجود ، أو كما سمّاه ديكارت بالمتصل الدائم ، أي لا بقاء للعالم إلا بديمومة وجود اللامتناهي .

ويعدهما الجنيد أنهما أساس التصوف بقوله : « التصوف يتلخص في حقيقة الله الذي يميّتك عن نفسك ويحييك به ».[2]

وتقريبا كل الصوفية قد فصلوا في هذه القضية تفصيلا عميقا ، وأكبر دليل على ذلك ما ذهب إليه ابن عربي من خلال تدريجه للفناء في سبعة مقامات ، أعلاها الفناء عن النسبي والخروج إلى المطلق ، فيصبح الله ذات الكون ولا يرى الكون إلا حقا ظاهرا.

ويتخذ الفناء معاني متعددة من بينها : الفناء عن الصفات المذمومة للنفس ، ويبقى بمكارم الأخلاق أو كما قال القشيري : « فمن ترك أفعاله الذميمة بلسان الشريعة فإنه فني عن شهواته ، فإذا فني عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته »[3].

فهكذا كانت بداية الفناء عبارة عن مجاهدات ورياضات روحية ، يتمّ من خلالها استبدال أوصاف وأخلاق بأخرى كفناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة وهكذا....إلى أن يرتقي بذلك فيفنى عن ذاته ، وتسمى هذه المرحلة بالغيبة ، وهي غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق ، لانشغال الحس بما ورد عليه ، ثمّ يغيب إحساسه بنفسه على حسب لسان القشيري ، بحيث إذا غاب عن الخلق حضر بالحق وعلى حسب غيبته يكون حضوره .

---

[1]- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، جزء 2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، د.ط، 1982 ، ص167.

[2] - Eric Geoffroy ; initiation au soufisme ; librairie arthème ; paris ; 2003 ; p.29

[3]– القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 68.

ويعبر الحلاج عن هذا فيقول :

غِبْتَ وما غِبْتَ عَنْ ضَمِيرِي فَمَازَجَتْ فَرْحَتِي وَسُرُورِي

واتَصَلَ الوَصْلُ بِافْتِرَاقِ فَصَارَ فِي غَيْبَتِي حُضُورِي

فَأَنْتَ فِي سِرِ غَيْبِ هَمِّي أَخْفَى مِنَ الوَهْمِ فِي ضَمِيرِي[1]

فالغياب هنا يكون تنزيها وليس تشبيها ، ودائما عندما يغيب الصوفي عن ذاته يكون حضوره كليا لله.

ومع ابن فارض نجد أن الحب قد تحقق بعد تمام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه وقد تعاقب على نفسه الصحو والسكر ، فكان يغيب مرة ويصحو أخرى ، وهو في ذلك متحمّل كل أهوال المحبة ، فلا يشكو الألم ولا يعاني المشقة ، لأن مثل هذه الأمور لا تليق بالحضرة الإلهية.

فكان يرجو هذا الفناء أو الغياب لأن فيه سعادته وحياته ، إذ يقول :

وَقَدْ صِرتُ أَرْجُو مَا يَخَافُ فَأَسْعَدِي بِهِ رُوحُ مَيّتٍ لِلْحَيَاةِ اسْتُعْدَتِ[2]

فهي غاية جميع المتصوفة لأنها السعادة الأبدية في نظرهم ، وليس للمحب الصادق أن يسلك هذا الطريق إلا و أن ينهي به إلى الفناء الكلي في الذات العليّة.

إذ" الفناء فضل من الله عز وجل ، وموهبة للعبد وإكرام منه له ، واختصاص له به وليس هو من الأفعال المكتسبة ، وإنما هو شيء يفعله الله عز وجل بمن اختصه واصطنعه له فلو ردّه إلى صفته كان في ذلك سلب ما أعطى ، واسترجاع ما وهب وهذا غير لائق بالله عز وجل "[3].

---

[1]- الحلاج ، الديوان ، منشورات الجمل ، ألمانيا ، ط1 ، 1997 ، ص 40.

[2]– ابن فارض ، الديوان ، المصدر السابق ، ص57.

[3]– الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص 94.

فالمحبة وحدها لا تكفي ، بل لابد أن يفنى المحب في ذات محبوبه ، فيكون المحب والمحبوب شيء واحد ، أو كما قال أحد الشعراء لا تصح المحبة إلا إذا نادى كل واحد منها للآخر يا أنا ، وقد نجد بين الصوفية أنفسهم اختلاف في الرؤى حول هذه القضية أي الاتحاد بالذات الإلهية ، بل يحذر بعضهم من هذا الأمر فيكتفي بالفناء عن ملذات الدنيا والزهد فيها ، والبقاء بالمطلق دون التجاوز في ذلك إلى درجة التعارض مع الشريعة ، مثل الاتحاد الذي حدث مع ابن فارض يختلف نوعا مع الحلاج وابن عربي.

ولا يسعنا أن نذكر أيضا أن الفناء أو الاتحاد الذي هو آخر طور من أطوار الحب الإلهي لم يكن عند الصوفية اتحاد بين النفس والذات الإلهية فحسب ، بل هو اتحاد أيضا بين النفس والحقيقة المحمدية ، من حيث هي الذات مع التعين الأول الذي فاضت منه به بعد ذلك بقية التعينات الأخرى ، فالحقيقة المحمدية أو القطب كما يسمّيه البعض هو مصدر كل علم ، ومنبع لكل حياة في كل كائن ، ويعد ثمرة من ثمرات المحبة ، ونفحة من نفحات الذوق الصوفي.

ولمّا كانت الحقيقة المحمدية أي الروح المحمدي ، هي أصل كل وحي إلهي والمنبع الفياض بمعجزات الأنبياء السابقين في وجودهم الزماني على وجود محمد الرسول ﷺ ، فإن مشكاة هذا النور ما زال موجودا ومتواصلا عند كل من هم كاملين علما باطنيا وأصحاب المكاشفات القلبية الذين أخلصوا حبهم لله ، وفنوا عن كل شيء ماعدا الله ، هؤلاء فقط من هم أهل للقطبية التي ورثوها عن الأنبياء ، وهو ما يسميه ابن عربي بالنبوة الباطنة التي لم تنقطع ، وهذا ما سنتحدث عنه بالتفصيل في فصولنا الآتية.

ما نستطيع قوله في هذا المبحث أن مرتبة الوَلاية التي تأتي بعد مرتبة النبوة ، وهي أعلى المراتب في التصوف الإسلامي ، تستوجب أن يكون هذا الولي محبا لله فانيا فيه محققا العبودية له ، كما أنه لا يمكن للصوفي أن ينال هذه المرتبة إلا بعد اصطفاء الله له وعلمه بقلبه وبإخلاصه بالارتقاء من هذا العالم الحسي إلى ذلك العالم العلوي.

فالمحبة الإلهية ليست مجرد فرط إحساس ، بل هي حياة أخرى يعيشها كل من ذاق كأس المحبة ، ولن يرتوي منها وبل لن تهدأ لوعة شوقه إلا برؤية محبوبه.

يقول الأمير عبد القادر الجزائري [1]:

أُرِيدُ كَتْمَ الهَوَى حِينًا فَيَمنَعُنِي تَهَتُكِي كَيْفَ لاَ ؟ وُالحُبُ فَضَاحُ

لاَشَيءَ يُثْنِي عَنَانِي عَنْ مَحَبَتِهِمْ وَلاَ الصَوَارِمُ فِي صَدْرِي وَأَرمَاحُ

فالتجربة الصوفية مؤسسة منذ بدايتها على الحب الإلهي ، هذا المشهد الذي يصور لنا علاقة الخالق بالمخلوق في صورة يعجز الحب الإنساني التعبير عنها مهما بلغ ذروته.

[1]- الأمير عبد القادر الجزائري ، الديوان ، منشورات ثالة ،الجزائر،ط3 ،2007 ، ص 115.

حصيلة الفصل الأول :

من خلال هذه البحوث التي عرضت في هذا الفصل ، نستخلص أن المعرفة في الفلسفة والتصوف كلاهما يهدفان إلى غاية واحدة ، إلا أن المنهج الذي يتبعانه يختلف ، إذ أن المنهج الفلسفي يعتمد على العقل بدرجة كبيرة باعتباره جوهر يدرك ويفهم معاني الوجود وهو المصدر الأول والأخير للمعرفة ، ولكونه كذلك فهو أيضا يتفق مع معطيات الدين، أي أن العقل قادر على إدراك الله ، في حين نجده في المنهج الصوفي جوهر مفارق للمعرفة ، أي أن الحقيقة الإلهية لا تدرك ولا نصل إليها بالعقل وإنما بالقلب أو الوجدان و الكشف ، ذلك أن المعرفة الصوفية هي تجربة روحية تتجاوز عالم الحس والعقل ، ولأنها كذلك نجد أغلب الصوفية يستعملون كلمة المعرفة على كلمة علم ، لأن العلم صفة لله فهو يعلم ظواهر الأشياء وبواطنها، أما الإنسان فوصف بالمعرفة لقصور معرفته ، وتعلقها بظواهر الأشياء فقط.

ولا يكفي أن يصل الصوفية إلى حدود المعرفة ، وإنما توجب المحبة لذلك ، لأن من عرف الله حق معرفته زاد حبا له ، فالمحبة الإلهية هي أساس البناء الصوفي ، ولن يحصل عليها إلا من أراد الحب وسلك طريقه وارتقى في مقاماته ، فتكون نهايته هو الجزاء الإلهي أي فيوض نسمات الحب الرحماني ، فتكون هبة واصطفاء .

الفصل الثاني النبوة والتصوف

تمهيد :

يعتبر موضوع النبوة من بين أهم المواضيع المتداولة في الحقل المعرفي العقائدي سواء من حيث المصطلح أو من حيث المضمون ، فما من عصر وما من حضارة إلا وتطرقت إليه ، لأنه يرتبط بالعالم ومصيره ، وشؤون الخلق وتدبيره .

فمنذ بداية التفكير البدائي للإنسان بدأ يفكر في هذا الخلق وما وراءه ، ومحاولة فهمه لهذا العالم فهما صحيحا ، فأدرك الإنسان على مر العصور أن هناك كائن أعلى وقوة خارقة تفوق القوة البشرية هي التي تسير هذا العالم بنظام طبيعي معيّن ، وكانت التصورات عن هذا الكائن تختلف من شعب إلى آخر ومن ديانة إلى أخرى ، ولم يتمكن الإنسان أن يفهم كل شيء حتى النهاية ، فكان لابد أن يظهر ويبعث من يشرح هذه الرسالة الإلهية ، فكان النبيّ أو المرسل أو الحكيم .

فاقترن عمل النبوة في شرح نظام الكون وتحديد طبيعة العلاقة بين الله والبشر ، وذلك من خلال الوحي الذي بدوره اتخذ أشكالا مختلفة في الديانات السماوية "توراة –إنجيل–قرءان " وأصبح النبيّ ملزم بنقل كلمة الله حرفيا ، وبهذا تحدد مضمون النبوة وأصبح الحديث عنها في ظل هذه الديانات بما فيها الإسلام هو الحديث عن النبوة الظاهرة أي نبوة الأنبياء .

إلا أن هذا الموضوع اتخذ أشكالا وأنماطا مختلفة من المعرفة في ظل التفكير الفلسفي الأصيل ، ولم يعد مجرد معتقد ديني بحت ، وإنما تجاوز حدود ذلك ليأخذ ضربا من ضروب المعرفة الإبستيمية ، فاختلفت الرؤى بين أصحاب النزعات العقائدية من شيعة وأشاعرة ومعتزلة ، وانتهى بهم المطاف إلى اعتبار النبوة هبة واصطفاء .

وإن كان علماء الكلام قد أقروا بذلك ، فإننا نجد الفلاسفة قد اعتبروها كسب واجتهاد لأنها أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة ، وقد زاد هذا الاعتقاد أكثر قوة مع المتصوفة الذين سلكوا طريقا آخر من المعرفة ، ولم يعالجوا الموضوع بشكل ظاهري كما فعله علماء الكلام والفلاسفة ، وإنما أدى بهم القول بوجود نبوتين " نبوة ظاهرة –ونبوة باطنة"

فالنبوة الظاهرة هي نبوة الأنبياء ، أما النبوة الباطنة فهي نبوة الأولياء ، الأولى قد انقطعت مع انتهاء الرسالة المحمدية ، أما الثانية فمازالت مستمرة إلى الحين .

ويعتبر ابن عربي من أكبر المتصوفة تعمقا في هذا الموضوع ، فكيف عالج هذه المسألة ؟ وما الفرق بين النبوتين ؟ وما هي الأسباب التي دفعت به إلى القول بهذا الاعتقاد ؟ وهل يقر جميع المتصوفة بما أقره ابن عربي ؟

وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد أولا أن نتطرق إلى المفهوم القرءاني للنبوة ، ثم بعدها نتناول المفهوم الفلسفي ، لنعرف ما مدى اختلاف الرؤية بينهم جميعا ، ولنلمس إن كانت هناك جذور تاريخية لهذه النظرية.

المبحث الأول : النبوة والرسالة

1-الرؤية القرآنية :

يندرج موضوع النبوة ويأخذ مكانه في الإسلام على غرار الديانات الأخرى ، فبعدما كان مغتربا في الديانات الميتولوجية ، فإنه قد بلغ أرقى صوره في الإسلام ، وتحقق ذلك في نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، هذا النبيّ الذي عظمه الله وبلغ به الرتبة وأعالي الرفعة فقال لنبيّه ﴿ يَا أَيُّهَا النَبِيُّ إِنَا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِراً وَنَذِيرًا ﴾ [1].

فالنبوة في الإسلام تجسدت في هذه الشخصية العظيمة ، هذا الرسول والنبيّ الذي بعث للإبلاغ وإتمام الرسالة الإلهية ، فأكرمه الله بالمعجزات لتدل على صدق نبوته ، فكان القرءان الكريم من أعظم المعجزات .

والحديث عن هذا الموضوع هو الحديث عن المفاهيم التي تشكل نسقا متكاملا لمعناه كالرسالة والمعجزة ، من خلال الصورة التي رسمها لها القرءان الكريم ، وتبيان مدى ضرورتها في الحياة البشرية . فالنبوة –والنبيّ لفظان يؤخذان في اللغة من النبأ : وهو الخبر فالنبيّ : هو من أنبأ عن الله فترك الهمزة وقال : وإن أخذ من النبوة والنباوة وهي الارتفاع عن الأرض[2] أي أنه أشرف على سائر الخلق.

ويطلق هذا المصطلح عند أهل الكتّاب على الملهم الذي يخبر بشيء من أمور الغيب المستقبلية ، وجاء في تعريفات الجرجاني « أن النبيّ من أوحى إليه بملك أو ألهم في قلبه أو نبه بالرؤى الصالحة »[3].

---

[1]- سورة الأحزاب : الآية : 45

[2]– ابن المنظور ، لسان العرب ، جزء1، دار صادر ، بيروت ، (د.ط ، د.س)، ص 162.

[3]– علي بن محمد الشريف الجرجاني ، التعريفات ، مكتبة لبنان ،بيروت ، د.ط، 1985، ص 359.

وقال الكسائي [1] –النبيّ: الطريق ، والأنبياء طرق الهدى ، قال أبو معاذ النحوي: سمعت أعرابيا يقول : من يدلني على النبيّ أي على الطريق ، والأنبياء ذكروا في القرءان الكريم وقد خصهم الله على الفضل على سائر البشر ، إذ بهم يهتدي ويعرف طريق الحق.

وبهذا تكون النبوة : « هي الإخبار عن معرفة ذات الحق وأسمائه وصفاته وأحكامه وهي على قسمين : نبوة التعريف ونبوة التشريع ، فالأولى هي الإنباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء ، أما الثانية فهي جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة »[2].

كما أنها تشير إلى جملة من النشاطات والأدوار الاجتماعية التي تهتم بتوقع المستقبل [3] فظاهرة النبوة مرتبطة بشكل كبير بفرد ذو شخصية خارقة ، يتميز عن غيره من بني البشر بصفات وخوارق إلهية ، إلا أنه يتميز عن العراف ، فالعراف يعتمد على تقنيات سحرية أما النبيّ فإنه يستند على الوحي.

أما " الرسالة " والرسول" فلفظان يطلقان في اللغة على من يتابع أخبار الذي بعثه فالرسالة –جمع رسائل –وهي الإعلام أو التبليغ ، ودعوة وتكون للرسول النبيّ ، والرسول : هو المُرسَل –والجمع رسل ، والرسل في الدين هم الأنبياء ذو الرسالات أي المرسلون لتبليغ رسالاتهم ، والمكرسون لنشر التعاليم الدينية والتبشير بما جاء به الوحي .

فالرسول إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام [4]، أي هو الرسالة بناء على قوله تعالى :﴿ فَقُولاَ إِنَّآ رَسُولاَ رَبِكَ ﴾ [5] بمعنى أنا رسالة ربك، وهنا تظهر التفرقة بين الرسول والنبيّ فالأول هو من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه أما الثاني أي النبيّ هو من أوحي إليه بشرع ولم يؤمر بتبليغه ، أو كما قال ابن تيمية أن الرسول هو من أرسل إلى قوم كافرين ، أما

---

[1]- سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ،دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1، 1981، ص 1035.

[2]- مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة ، القاهرة ، ط5 ، 2007، ص 641.

[3]– ر .بودون وف،بوريكو،المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،تر:سليم حداد،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، ط1 ،1986 ص552.

[4]– الجرجاني ، التعريفات ، المرجع السابق ، ص115.

[5]- سورة طه ، الآية : 47.

النبيّ من أرسل إلى قوم مؤمنين بشريعة رسول قبله كأنبياء بني إسرائيل ، فكل رسول نبيّ وليس كل نبيّ رسول ، وهناك بعض الصوفية من يجعل النبيّ أرفع من الرسول ، على اعتبار أن النبوة قد تتجسد في الأولياء أيضا ، وهذا ما سنوضحه في أبحاثنا القادمة.

أما المعجزة : فهي أمر خارق للعادة تصدر عن نبيّ مكلف بدعوى النبوة ، وسميت بهذا الاسم للإعجاز الخلق عن الإتيان بمثلها ، والفرق بين المعجزات والكرامات أن الأنبياء عليهم السلام مأمورون بإظهارها ، بينما يجب على الأولياء ستر كراماتهم وإخفاؤها ، وهذا الأمر بديهي لأن المعجزة جاءت للأنبياء من أجل إظهار صدق الرسالة والإيمان بها بينما الكرامة هي تكريم من الله ، أو كما قال الجنيد : « حجاب قلوب الخاصة المختصة برؤية النعم والتلذذ بالعطاء والسكون إلى الكرامات »[1].

ومن شروط المعجزة [2] : أن تكون خارقة للعادة كانشقاق القمر وقلب العصا ، أي أنه لا يقدر عليه الأنبياء ويعجز عنه غيرهم ، وإلى حد الآن لم يستطع أحد من البشر أن يأتي بمعجزات الأنبياء من آدم عليه السلام إلى خاتم الرسل محمد عليه ﷺ ، وأن تكون مقرونة بالتحدي ، وأن لا يأتي أحد بمثل ما أتى به المتحدي على وجه المعارضة وخرج بقيد التحدي الخارق من غير تحد .

واللافت للنظر أن كلمة المعجزة لم تذكر في القرءان الكريم كثيرا ، وإنما ذكرت آية أو آيات كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ يَرَوْ كُلَ آيَةٍ لاَ يُؤْمِنُوا بِهَا ﴾[3] وقوله : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيّنَاتٍ ﴾[4] وهذا دليل على صدق الأنبياء لا على إعجاز البشر ، وقد تدل كلمة (آية) على آية قرآنية أو على ظاهرة طبيعية كما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴾[5] أما المعجزة فقد وردت مفردات مثل : عجوز-أعجز-عجز .

---

[1]-ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص 343.

[2]-ابن خليفة عليوي ، معجزات النبيّ المختار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 1991، ص39.

[3]-سورة الأنعام ، الآية :25.

[4]-سورة الإسراء ، الآية : 101.

[5]-سورة الذاريات ، الآية : 20.

وقد فرق الدكتور حسن حنفي بين الآية والمعجزة ، فاعتبر أن الآية ليست معجزة وإنما دليل متسق مع الطبيعة والعقل ، في حين المعجزة هي ضد لهما (الطبيعة والعقل) ، وقد تكون الآية صادقة في حين تكون المعجزة خادعة بالسحر ، وقد نجد قوله هذا مبني على سحرة فرعون مع سيدنا موسى ، فأبطل موسى عليه السلام سحرهم بمعجزته التي كانت تفوق سحرهم ، لأن السحر كما اعتبره أهل السنة هو إظهار أمر يبدو خارقا للعادة من نفوس خبيثة ، وقد يتعلمه الإنسان من ساحر ويتتلمذ عليه آخرون وليس مرتبط بالنبوة ، في حين أن المعجزة هي أمر إلهي ومقترنة بدعوى النبوة ، وفيها التحدي بينما السحر ليس له ذلك .

إذن فالحديث عن النبوة في الإسلام هو الحديث عن الرسالة المحمدية ومعجزته ويعد القرءان من أعظم معجزات النبيّ ، هذا القرءان الذي يحمل أسماء مختلفة كالكتاب والتنزيل والفرقان ، وقد أنزل على نبيّ الإسلام محمد ﷺ ، فتلفظ بالوحي وقاله شفهيا ، وكلمة الوحي تدل على إلهام الله لأنبيائه أو وحيه لهم بأشياء معيّنة [1] ، فالوحي هو ما تلقاه النبيّ أو الرسول من ربه من كلام أو رسالة أو إشارة أو كتاب بشكل خفيّ.

وقد خاطب الله نبيّه في القرءان فقال : ﴿ إِنَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَبِيِّينَ مِنْ بَعِدِهِ * وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيِنَا دَاوُودَ زَبُورًا * وَرُسُلاً قَدْ قَصَصنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [2] ، فالوحي يختص به النبيّ والرسول ، وهو إما أن يكون نصا مكتوبا كما كتبه موسى وعيسى عليهما السلام ، وإما أن يكون شفهيا كما ألقي على النبي المحمدي .

والوحي الذي تلقاه نبيّ الإسلام هو القرءان ، أي كتاب المسلمين المقدس ، « إنه الكلمة الإلهية نقلها الملك إلى النبيّ على مدى ثلاث وعشرين سنة » [3] ، فالقرءان هو خبر الله بل هو النبوة كلها ، وأول بدايته مع النبيّ أي الوحي ، كان عن طريق الرؤيا الصادقة التي تكون في حالة النوم كما قالت عائشة في الحديث الصحيح : (أَوَلُ مَا بُدِئَ بِهِ رَسُولُ

---

[1]– محمد أركون ،الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر،تر:هاشم صالح،دار الطليعة ، بيروت،ط1، 2010،ص137.

[2]– سورة النساء ،الآية : 163-164.

[3]– مارسيل روبي،تاريخ التفكر بالإله،تر:سعيد الباكير،دار علاء الدين،دمشق،ط1، 2010،ص149.

الله صَلَى الله عَلَيْهِ وَسَلَمَ مِنَ الوَحْيِ هُوَ الرُؤْيَا الصَادقَةَ فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلاَ جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُبْحِ)[1] .

فالرؤيا جزء من النبوة ، كما أنها تعتبر أيضا من أشكال الوحي بناء على قول النبيّ عليه الصلاة والسلام :(رُؤْيَا الأَنْبِيَاءِ فِي المَنَامِ وَحِيٌ) [2] ، وقد تكون عن طريق الإلهام الذي يلقيه الله في ذهن الملهم ، وأكبر دليل على ذلك الوحي الذي ألقي إلى أم موسى النبيّ.

والوحي أيضا يكون من وراء حجاب كما حدث ذلك في العهد القديم وفي القرءان وهو الإيحاء غير المباشر الذي يكون عن طريق ملك رسول يوحي للنبيّ ، ومهما تعددت واختلفت طرق وأشكال الوحي ، فإن الهدف منها واحد وهو إيصال الرسالة الإلهية للبشر .

وكل الرسالات التي أرسلت قبل الدعوة المحمدية ، كانت خاصة أي خصصت لقوم معنيين في حين أن الرسالة التي حملها النبيّ المحمدي ، كانت شاملة وبها اختتمت كل الرسالات وهذا بعدما بلغت البشرية أوج كمالها ، يقول الله تعالى : ﴿ مَا كَانَ مُحُمَدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَبِيّينَ ﴾[3]. وفي الآية دليل على أن النبيّ محمد ﷺ هو خاتم النبيّين والمرسلين ، وبه بلغ الوحي أعلى مراتبه.

ومن ميزة الأنبياء أنهم معصومون من الخطأ في تبلغيهم للوحي لقوله تعالى : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلَا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [4]، ومعصومون من النسيان أيضا لقوله تعالى : ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى﴾[5] ، وهذا من فضل الله عليهم ، وتزكيتهم عن سائر البشر.

تمثل النبوة إذن وحدة بين الله والإنسان ، فهي بمثابة المفتاح الذي يعين المجتمع البشري على حل أزماته التي تعتريه في الحياة ، بعدما عجزت ذاته على تخطي عقباته مثلما يثبت التاريخ ذلك ، فمنذ القدم كان الإنسان يؤمن بالنبوءات ويعتقد أنها المسلك الوحيد

---

[1]– رواه البخاري في باب كيفية بدء الوحي إلى رسول اللهﷺ –رقم 03.

[2]– رواه ابن أبي حاتم ، وذكره الترميذي في مناقب عمر ابن الخطاب تعليقا ، كما رواه ابن جرير.

[3]– سورة الأحزاب : الآية : 40.

[4]– سورة النجم : الأية : 3–4.

[5]– سورة الأعلى : الآية : 06.

لتجاوز أزماته ، مثلما كان يحدث في الإغريق من كوارث طبيعية ، فيتوسل الناس من أوديب أن يجد لهم مخرجا بسماعه وحيا من الآلهة ، أو بانتشار مرض خبيث في المدينة ظنا منهم أنه غضب الآلهة ، فيطلبون من الكاهن أن يعفو الإله عنهم.

غير أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد ميتولوجي ، وقد تجاوزته الديانات السماوية بما فيها الإسلام الذي ارتبط بمواجهة الأوضاع العقائدية والاجتماعية والأخلاقية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية آنذاك ، وتبيّان ما يحثه النص القرآني من مكارم فاضلة وسلوكات قويمة وبذلك تمكن من إعادة بناء واقع المجتمع العربي الإسلامي من جديد ، انطلاقا من معطيات النص الديني .

ولم يتوقف دور النبوة في الإسلام على التعريف بالله وبيان عظمته فقط ، وإنما حدد علاقة الذات بالآخر ، فشرح كيفية التعايش والتكيف في المجتمع البشري ، وكيفية بناء علاقات متينة مع مختلف الأجناس والأديان ، ورفض كل أنواع التمييز العنصري والقومي فركز على دور الأخلاق في تنمية نفوس صالحة ومجتمعات يسودها الأمن والسلام، كل ذلك بيّنه القرءان في لغة راقية يعجز اللسان البشري أن يأتي بمثلها ، لقد بلغت النبوة أعلى مراتبها وأوج كمالها مع سيد الخلق محمد عليه ﷺ ، فجاءت رسالته أشمل وأتمّ الرسالات التي بعثت قبله ، بل واعتبر قومه أو أمته أحسن الأمم أجمعين ، فمن الله عليها من الفضائل والخيرات ما لم يسبق لأمة بذلك.

فللنبوة إذن دور وأهمية بالغة في الوجود البشري ، ولولاها لما كان لكيان الإنسان وزن كذات عاقلة ، بل لما كان للحياة معنى ولا سادت الفوضى في هذا العالم ، لكن هناك دائما نظام تسير عليه الطبيعة ، وهو النظام الإلهي الذي كان وسيظل إلى ما لا نهاية ، وما هذه النبوءات إلا لتدل على وحدانية الله .

2-الرؤيا الفلسفية :

***الفارابي :**

من أول القضايا التي عالجها فلاسفة الإسلام – هو قضية الدين والفلسفة ، وقد تضمن تحليلهم لهذه الإشكالية طرح مجموعة من الأفكار التي تخدم الطرفين ، من بينهم نظرية النبوة التي تشكل نقطة اشتراك أو اختلاف بين الفلاسفة أنفسهم .

ويعد الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين عالجوا موضوع النبوة بصبغة فلسفية ، ويبدو ذلك جليا في نظرية الفيض التي حاول من خلالها تفسير كيفية صدور العالم عن الله ، وقد شرح ذلك بشكل معمق في كتابه المدينة الفاضلة ، هذا الكتاب الذي قصد من خلاله تكوين مجتمع فاضل ، فبيّن أن الإنسان اجتماعي بطبعه ، أي أنه يحتاج إلى الاجتماع والتعاون وبهما يتحقق الكمال .

واجتماع جماعة كثيرة متعاونين يشكل بطبيعة الحال مدينة ، لأن المدينة في أول نشوئها بالإغريق ارتبطت با" الاجتماع " فكان هناك اجتماع بشري ، ثم تطور ليعطي مفهوما للمدينة ، غير أن الفارابي يعتقد أن الخير الأفضل لا ينال إلا بالمدينة ، « والمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ، هي المدينة الفاضلة » [1] ، فالاجتماع المرهون بالتعاون هو الذي يحقق مجتمعا فاضلا وكاملا وبالتالي يحقق السعادة.

وتحقيق هذه المدينة الفاضلة لا يكون إلا برئاسة رئيس فاضل ، هذا الرئيس الذي شبهه الفارابي بالقلب ، إذا صلح صلح الجسد كله ، فهو السلطة العليا والمثل الأعلى للفضائل ولا يصلح لهذه المرتبة إلا من تزود بصفات فطرية ومكتسبة من العلم والأخلاق.

يقول الفارابي : « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق ، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين : احدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها ، والثاني بالهيئة

[1]– أبو نصر الفارابي ،كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق، بيروت، ط3، ص118.

والملكة الإرادية ، والرياسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها » [1] فصلاحية الرياسة لا تتم إلا بهذين الشرطين .

فمن بين الصفات التي يجب أن يفطر عليها الرئيس « أن يكون تام الأعضاء وجيد الفهم والفطنة ، أما الصفات التي يكتسبها هو حفظ الشرائع وجودة الإرشاد والاستنباط »[2] فإذا تحقق ذلك تمكن للرئيس من أن يتصل بالعقل الفعال ، وهو العقل المشرف على الإنسانية الذي يصدر من المطلق مباشرة ، فهو كالنور الإلهي .

ولا يمكن لأي إنسان أن يتصل بالعقل الفعال إلا إذا اتصف بالكمال الذي يتصف به الرئيس لهذا وجب على أهل المدينة أن يتبعوا منهج رئيسهم ويصبحوا صورة منه ، وتتم درجة ترقيهم انطلاقا من مرحلة العقل المنفعل ، إلى العقل المستفاد ثم إلى مرحلة العقل الفعال ، فإذا وصل الإنسان إلى هذه المرحلة حصل « ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه »[3] فمرحلة العقل الفعال هي مرحلة تلقي الإشراق والوحي من الله .

ويرسم الفارابي طريقين للاتصال : طريق يتلقى الفيض من الله بواسطة عقل منفعل وهو خاص بالفيلسوف الحكيم ، ويكون عن طريق التأمل والنظر ، وطريق يتلقى الفيض بواسطة قوة المخيلة ، وهو النبيّ الذي يعلم بما سيكون ، وفي هذه الحالة يكون الإنسان في أكمل مراتب الإنسانية.

والفرق بين الفيلسوف والنبيّ في نظر الفارابي هو أن الفيلسوف يرقى إلى مرتبة «الاتصال "بواسطة المعرفة الواسعة والنظر الدقيق المبنيّ على التجريد والاستدلال ، بينما يبلغها النبيّ بفضل ما أوتي من خيال قوي نافذ »[4].

---

[1]– المرجع السابق ، ص 122.

[2]– لقد وضع الفارابي حوالي اثنا عشرة صفة فطرية ، وستة صفة مكتسبة .

[3]– الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، المرجع السابق ، ص 125.

[4]–محمد عابد الجابري،مدخل إلى القرءان الكريم، جزء1، مركز دراسات الوحدة العربية ،(د.ط ، د.س) ، ص128.

ويعتبر الفارابي أن « المخيلة ذو صلة متينة بالميول والعواطف ، ولها قدرة على تكوين وإنتاج الأحلام والرؤى متى تسنى لها التحرر من سلطة العقل ، وفي حالة النوم تستطيع أن تحاكي المعقولات ، وتحاكي القوة الغاذية والقوة النزوعية ، وكل ما يصادف البدن من أحوال مزاجية مختلفة " فمتى صادفت مزاج البدن رطبا ، حاكت الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسباحة فيها ، ومتى كان مزاج البدن يابسا حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي من شأنها أن تحاكي بها اليبوسة ».[1] فعلى حسب المزاج يكون طابع الفعل ، فقد يحدث أن يقوم النائم ماشيا أو يتصرف ببعض التصرفات التي عادة ما كان يفعلها في حالة اليقظة.

ولم يتوقف الفارابي إلى هذا الحد من القول في عمل المخيلة ، وإنما اعتبرها إذا كانت في إنسان ما قوية وكاملة وكان هو من ذوي النفوس الصافية الطاهرة ، فأنه يسمو بأحاسيسه على العالم المحسوس ، ليتصل بالعالم العلوي الروحاني حيث العقل الفعال ، ولا يتسنى له ذلك فقط في حالة النوم وإنما في حالة اليقظة أيضا، فتفيض عليه العلوم الربانية وينكشف له عالم الغيب والسموات ، وهذا الفيض على حسب الفارابي يختص به النبيّ فقط وهو بذلك اعتبر أن اتصال النبيّ بالعقل الفعال يكون بواسطة قوة المخيلة .

بعد هذا التحليل يظهر لنا جليّا أن الفارابي أراد أن يؤسس مدينة فاضلة برياسة رجل فاضل غير أن البناء الذي أقامه هو بناء مثالي يستحيل أن يتحقق في عالم الواقع ، ثم الشروط التي وضعها للرئيس لا يمكن أن يتصف بها إلا شخص واحد وهو " النبيّ" ، ويعتقد بعض الباحثين أن الرئيس هو نبيّ الإسلام محمد ﷺ ، إلا أن الفارابي لم يصرح بذلك في كتابه وإنما الرياسة التي أقرها لا تقل منزلة عن منازل الأنبياء .

غير أن الأمر الذي يؤاخذ عليه الفارابي هو اعتباره أن النبوة مكتسبة ، بمعنى أنه إذا كانت القوة المتخيلة في إنسان ما قوية وكاملة فإنه يتلقى في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، كما أنه يحاكي المعقولات المفارقة للمادة كالأفلاك والملائكة ويراها أيضا ، وبالتالي ينتهي به الأمر إلى مرتبة النبوة ، فتفيض عليه كل العلوم والأسرار

[1]–الفارابي ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، المرجع السابق ، ص 109.

الربانية تماما كما يحدث للأنبياء ، وهكذا يتسنى لكل إنسان إذا توفرت فيه كل الشروط المطلوبة أن يكتسب مقام النبوة.

أما تحديده لطريقين من الاتصال " طريق الفيلسوف وطريق النبيّ" فإنه يبدو أن طريق الاتصال الأول أعلى مرتبة من الاتصال الثاني ، لأنه يقوم على العقل والتأمل في حين أن طريق النبيّ يقوم على قوة المخيلة ، فهل هذا يعني أن الفيلسوف أعلى شأنا من النبيّ؟

يمتاز النبيّ عن الفيلسوف بأمور كثيرة ، أهمها أنه صاحب رسالة إلهية يبلغها للبشر جميعا ولهذا يعتقد رجال السياسة : « أن رسالة السياسات المدنية تلح على فكرة أن الإنسان مختار من قبل الله لوحيه ، وبالرغم من تفوقه بذكائه وفضيلته ، يجب أن يكون من نفس الطبيعة ومن ذات النوع بالقياس إلى الآخرين » [1]، حتى وإن كان هذا القول مأخوذ به إلى حد ما فليس سببا ليأخذ به الفارابي ويدعم به في نظريته للنبوة ، لأنه لم يتوقف فقط على الطبيعة الفزيولوجية للرئيس ولا على رسالته المدنية ، بل تعدى ذلك في تحديده لدور المخيلة في التنشئة النبوية ، والغاية من تحديد هذين الاتصالين ، هو تبيان أن طريق الفيلسوف والنبيّ واحد وهو الاتصال بالعقل الفعال ، غير أن منهجهما مختلف ، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو أن العقل الفعال الذي يقصده الفارابي هو " جبريل عليه السلام" ، وهذا الملك لم يكن إلا مع نبي الإسلام محمد ﷺ ، فكيف يتسنى أن يكون ملك للفيلسوف أيضا وبالتالي فإن هذه النظرية غير ممكنة.

والنبوة كما هو معلوم في المعتقد الديني اصطفاء من قبل الله ، ولن يستطيع أحد من البشر أن يكتسب هذا المقام مهما بلغت درجته في العلم و إفناء عمره كله في الرياضة الروحية والمجاهدات النفسية .

فنظرية الفارابي عن النبوة تحمل طابعا يونانيا لاستقائه من الفلسفة الأفلاطونية ، كما أنها جاءت نتيجة « لتطلعاته الفلسفية والصوفية كفيلسوف إسلامي » [2] ، ولم يسلم الفارابي من الانتقادات التي وجهت إليه من طرف بعض الفلاسفة والعلماء ، ومن بينهم ابن الطفيل

---

[1]– عبد السلام بن عبد العالي،الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1986،ص111.

[2]– هنري كربان،تاريخ الفلسفة الإسلامية،تر:نصير مروة،عويدات للنشر،بيروت،ط2، 1998،ص248.

الذي صرح بسوء معتقده في النبوة وقوله أنها للقوة الخيالية ، كما اعتبر بعض المفكرين والعلماء أن هذه النظرية تتعارض مع جوهر النصوص الدينية ، خصوصا في قوله أن العقل الفعال جوهر مفارق للمادة ، في حين أن جبريل قادر على التشكل بأشكال مادية ، في هيئة رجل مثلا كما كان يحدث مع نبيّ الإسلام.

وما يمكن قوله في هذه المسألة أننا لا يمكن أن نعتبر النبوة قائمة على المخيلة ، كما أنها لا تؤدي إلى الوحي ، لأن النبوة قبل كل شيء هي اصطفاء رباني ، ولم يثبت عبر التاريخ أن أحد من الأنبياء قد توصل إلى ذلك بفضل اجتهاداته الروحية ، وإنما اصطفاه الله عن سائر البشر أجمعين ، ثم هيأ له كل الصفات والشروط التي تعده لأن يكون كذلك فباب النبوة أغلق مع خاتم النبيّين محمد ﷺ.

***-ابن مسكويه :**

تناول ابن مسكويه نظرية النبوة في كتابه الفوز الأصغر ، ويعد رأيه أقرب من رأي الفارابي إلا أنه قد طرح هذه النظرية من خلال عملية الارتقاء في فصل النبوات ،وقد تعمق فيها وشرحها شرحا دقيقا على غرار الفارابي التي كانت جزءا من مدينته الفاضلة ، ثم إننا لنجد مسكويه خصص لها بابا كاملا في كتابه ، ووضع تفريقا بينها وبين الكهانة ، وبين النبيّ والمتنبيّ ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على سعة المعرفة لدى ابن مسكويه في هذا المجال وبالتالي تميزه عن الفارابي .

لقد بدأ مسكويه قبل حديثه عن النبوة في التفصيل عن الموجودات وعلاقتها ببعض من خلال فكرة الاتصال ، فبيّن أن هذا الاتصال هو التدرج في الفوارق بين أنواع الموجودات انطلاقا من النبات الذي يعد أول اثر ظهر في عالمنا بعد تميزه عن الجماد بالحركة، ثم بعد ذلك عن الحيوان والإنسان وتبيان مراتبهما ، ليؤكد فيما بعد على ضرورة الاتصال بينهم جميعا فيقول : « وإذا رتبنا قوى العالم الصغير وشرحنا اتصال قواه بعضها ببعض وكيف ترتقي قوة الحواس منه إلى ما هو أعلى منها ،ومنها إلى ما بعدها حتى يجاور الملك ويناسبه ويستمد منه فهناك يتبيّن أفق الإنسانية ونهاية شرفه وكيفية مرتبته واتصال الروح المسمى في القرءان الروح القدس ، فيطلع الناظر في هذه المراتب على صور الموجود ويفهمه ، ويعرف شرف الرسالة وعلو درجة النبوة » [1].

في هذا الموقف تظهر الفلسفة الطبيعية لابن مسكويه ومدى تأثرها بنظرية النبوة وسبب ذكره لاتصال هذه الموجودات (النبات-الحيوان-الإنسان) فيما بينها ،ما هو إلا دليل لتحقق النبوة وكما أن هناك تفاوت بينها ، فكذلك هناك أيضا تفاوت بين مرتبة الإنسان والملائكة من حيث أن الإنسان عالم صغير وقواه متصلة بالعالم الكبير ، وكما وظف فكرة الاتصال بين أنواع الموجودات ، فإننا نجده أيضا قد نادى بفكرة الاتصال بين القوى الإدراكية للإنسان ، فاعتبر أن للحواس حسا مشتركا يؤلفها جميعا ، ولولاها لتفرقت علوم الحواس جميعا والحس المشترك هو قوة من قوى النفس في أفق الجوهر اللطيف من الجسم

[1]-ابن مسكويه ،الفوز الأصغر ، بيروت ،(د.ط، د.س)، ص 93.

والفرق بينهما أن الحواس الخمس تقبل الصور بأن تحصل فيها آثار الجزئيات من المحسوس شيئا فشيئا أما الحس المشترك فأنه يقبل الصور من الحواس دفعة واحدة من غير تأثر ، وترتقي هذه القوة إلى قوة تسمى المتخيلة ، ثم إلى قوة أخرى للنفس هي الحافظة وهي كالخزانة التي تحفظ الأشياء الكثيرة .

هذا التحليل الذي وضعه ابن مسكويه لنظريته ، قد وصفه الدكتور عبد الفتاح فؤاد في مقدمة لكتاب الفوز الأصغر بقوله : « هذه هي توطئة مسكويه لنظريته في النبوة ، ويمكن تلخيصها في أمرين : فمن الناحية الأنتولوجية هناك اتصال بين الموجودات على الرغم من مراتبها المختلفة ، وهذا الاتصال يسمح للإنسان بأن يكون بينه وبين الملائكة ثمة اتصال ما ،يتم عن طريقه الوحي، ومن الناحية الابستمولوجية هناك اتصال بين قوى الإدراك المختلفة لدى الإنسان يبدأ من أدنى المراتب وينتهي إلى أعلاها ، حيث يمكن أن يتلقى الإنسان العلم من الملائكة » [1].

وهناك قوة أخرى للنفس وهي قوة الفكر تقع فيها حركة الرؤية والتوجه نحو العقل تحصل للإنسان دون الحيوان ، ويظهر فعلها في البطن الأوسط من بطون الدماغ ، وفي هذه المرتبة على قول مسكويه تظهر الإنسانية : « فإذا جعل الإنسان سعيه بما يستفيده من حواسه أن يريقها إلى هذه القوة ويتحرك أبدا في طلب أسبابها ومباديها الأول وأعطاه حينئذ العقل حقائقها فاستكملت صورة الإنسانية فيه ، وتصورت نفسه بحقائقها الأشياء ، وتلك الحقائق هي أبدية الوجود »[2].

يعتقد ابن مسكويه أن هذه المرتبة إذا بلغها الإنسان متصاعدا فيها إلى غاية أفقه واستطاع تجاوز حدها المألوف في معظم البشر ، فأنه يصير ملكا كريما ، وإذا أدام التفكير فإنه بقوى هاجسه وتلوح له الأمور الإلهية ، وهذا الارتقاء هو ارتقاء صعودي ، في حين إذا أتت تلك الأمور الإلهية من غير أن يرتقي بل تنحط إليه ، أي من الأعلى إلى الأسفل كتأثير العقل في القوة الفكرية ، وتأثير القوة الفكرية في القوة المتخيلة ، والقوة المتخيلة في

[1]–على امام عبيد، نظرية النبوة عند مسكويه،الدار المصرية، مصر،ط1 ، 2009، ص59.

[2]– ابن مسكويه ،الفوز الأصغر ، المرجع السابق ،ص 100–101.

الحس ، فإنه يرى حقائق الأشياء ويسمعها ، وهو بذلك قد حدد مسلك الفيلسوف والنبيّ ، إذ الفيلسوف يكون ارتقاؤه من أسفل إلى أعلى في حين أن النبيّ عكس ذلك ، والحقائق التي يدركانها واحدة ، « والفيلسوف أسرع من غيره في التصديق بما يأتي به النبيّ ، لأنه جاء بما لا ينكره عقله » [1] ، كما أنه يحصل اتصاله بسعيه واجتهاده ، أما النبيّ فبدون سعي واجتهاد.

فعملية الارتقاء التي حددها ابن مسكويه كانت مبينة على أصول الفلاسفة الإلهيين فجاءت بصبغة دينية على عكس الفارابي ، وهو بذلك قد بيّن كيفية الاتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة أيضا ، وفسر نظريته تفسير طبيعي فيما يخص طريق الفيلسوف وتفسير ما ورائي فيما يخص النبيّ ، فبين أن غايتهما واحدة إلا أنهما يختلفان في المنهج أو السبيل وهنا تكمن فلسفة ابن مسكويه في التوفيق بين الفلسفة والدين .

ولتوطيد موقفه نجده أيضا قد ربط بين النبوة والرؤيا الصالحة ، فاعتبر أنه في حالة النوم تعطل النفس ألآت الحواس ، مما يتسنى لها التوجه نحو أفقها الأعلى أو العقل المفارق انطلاقا مما حصلته في حالة اليقظة فيقول : « فأما إذا تحركت النفس في حال النوم نحو العقل ولم تشتغل بتصفح ما استفادته من حواس رأت الأشياء المزمعة على الكون في الأحوال المستقبلة ، فإذا كان لها هناك حظ من هذا المعنى وافر كان ما تراه صادقا بغير تأويل لأنها ترى الشيء بعينه ، وان كان الحظ مرموزا يحتاج إلى تأويل » [2] . وهو بذلك قد بيّن إمكانية الاتصال في حالة النوم مثلما ما يحدث تماما في حالة اليقظة .

ما نستخلصه من نظرية النبوة عند ابن مسكويه أنه قد طرح طرحا يخالف نوعا ما النصوص الدينية ، وخصوصا في كيفية الاتصال بالملائكة وكما هو معروف أن الوحي لم يكن إلا مع جبريل عليه السلام الذي يعد أعلى مراتب الملائكة وليس أدناها كما ذكر ابن مسكويه ، ثم إننا لنجد بعض الأنبياء كان اتصالهم بالله مباشرة دون واسطة ، مثل موسى عليه السلام .

---

[1]– محمد يوسف موسى ،بين الدين والفلسفة،العصر الحديث،بيروت، ط2، 1988،ص71.

[2]-ابن مسكويه ، الفوز الأصغر ، المرجع السابق ، ص 110.

المبحث الثاني: النبوة عند ابن عربي

1-التصوف عند ابن عربي :

منذ الفتح الإسلامي للأندلس والذي كان في أوائل القرن الثامن للميلاد ، بدأت العلوم تتسرب إلى هذه البلاد شيئا فشيئا ، إلى أن أرست دعائمها في عصر الخلافة ، ويعود الفضل لذلك للثقافة المشرقية وللرحلات العلمية التي كان يقوم بها علماء الأندلس ، ولم تعرف هذه الأخيرة استقرار ذاتيا إلا في عهد ملوك الطوائف ، حينها فقط برزت نخبة من العلماء والفقهاء والفلاسفة الذين كان لهم دور كبير وبارز على المستوى العالمي واستطاعوا أن يضعوا بصمتهم عبر التاريخ .

ومن بين أهم الشخصيات التي أنجبتها حضارة الأندلس في مجال العلم والمعرفة " محيي الدين ابن عربي" هذا الفيلسوف والمتصوف الذي ذاع صيته في أوساط الأندلس وذلك لما توصل إليه من معارف وحقائق ربانية يعجز العقل عن إدراكها .

ولد ابن عربي في أسرة عريقة بأصلها العربي في يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستين هجرية المواقف 28جويلية سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية في مدينة مرسية على الساحل الشرقي للأندلس ، وينحدر نسله من حاتم بن عبد الله الطائي- على حسب ما ورد على لسانه :

أنَا العَرَبِيُ الحَاتِمِيُ أَخَو النَدَى ***لَنَا فِي العُلاَ المَجْدُ القَدِيمُ المُؤَثَّل

وذكر هذا النسل سببه هو التفرقة بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، ويكنى ابن عربي بعدة ألقاب من بينها : الشيخ الأكبر ،سلطان العارفين ، بحر الحقائق ، الكبريت الأحمر ...وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مكانة ابن عربي في مجال التصوف .

وما روي عن الشيخ الأكبر أنه تربى في أسرة ذات دين وعلم ، فكان والده رجلا صالحا ذو بصيرة ، و والدته قيل أنها ورثت عن قومها حب الرسول الأعظم ، أما أخواله وأعمامه فقد كانوا على حسب ما ذكر في كتب التراجم والسير أنهم من أصحاب القلوب المتعطشة لعالم الأنفاس والأرواح ، هذا الجو العائلي ساهم بشكل كبير في تكوين شخصية

ابن عربي،ضف إلى ذلك الحركة العلمية التي زخرت بها الأندلس ، ومساهمة أمرائها في التشجيع على العلم والقراءة والكتابة والتأليف ، ففاضت ينابيع الحكمة من كل أبواب المعرفة (أدب–فقه–نحو–فلسفة–تصوف–طب–نبات.....الخ).

حفظ ابن عربي القرآن كاملا بالقراءات السبع ، وتتلمذ على عدة مشايخ ، فتلقى عنهم تربية أدبية دينية ، كما أنه اطلع على مختلف العلوم والفنون ليزيد من رصيده المعرفي ، فما من كتاب آنذاك إلا وقرأه حتى صار شغوفا بالعلم واسع المعرفة ، وأصبحت لديه القدرة على المقارنة والاستنباط ، والفحص والتدقيق ، وادارك أسرار العلوم والإشارات.

ومن بين أهم الإشارات الأولى التي جعلت ابن عربي يعتنق التصوف هو مرضه الشديد في فترة شبابه ، حيث أصيب بحمى فرأى في منامه أنه محوط بعدد ضخم من قوى الشر مسلحين يريدون الفتك به ، وفي زحمة هذا القيد رأى شخصا جميلا مشرق الوجه قام بتخليصه من هؤلاء ، فسأله ابن عربي من تكون؟ فأجابه أنه سورة يس ، فلما استيقظ من نومه رأى والده جالسا بجانبه يتلو عليه آيات من سورة يس ، وقيل أنه لما برئ من مرضه أيقن أنه معد للحياة الروحية.

طبعا إن هذه الحادثة التي حدثت مع ابن عربي ليست سببا كافيا لاعتناقه الحياة الروحية لأن المرض ما هو إلا رجوع للذات ، وفيها ندرك عظمة الخالق عندما نحس أننا عاجزون عن مداواة أنفسنا إلا لم تأذن المشيئة الإلهية بذلك ، هذا العجز والضعف أمام أنفسنا هو تطهير للذات والروح معا ، ووعي لرؤية الحاضر من جديد ، وقد يكون للمنام رمز إلهي يكمن في ما تحمله الآيات القرآنية من أسرار ربانية .

نستطيع أن نقول أن هذا المرض هو دافع لغور أسوار هذه التجربة الروحية ، فمن خلالها زاد ورع ابن عربي للتصوف ، فكان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي أولت أهم التعاليم الأمبيذوقلية المحدثة ، وهي المدرسة الوحيدة التي كانت تنشر التعاليم الرمزية خفية منذ عهد عبد الله ابن مسرة الذي يعد أول فيلسوف أندلسي .

ومما زاد في توطيد هذه النزعة الروحية ، هي زوجته التي عرف عنها أنها كانت ذات كمال روحي وجمال ظاهري وحسن خلق ، فشجعته على المواصلة في هذا الطريق ، فكانت بمثابة السند له.

كل هذه الظروف أسهمت في التكوين الروحي لابن عربي ، وكان ذلك في سن مبكر أي في فترة شبابه ، حيث وصل إلى مقام العارفين ، وتكشفت له حقائق الطريق ، فذاع صيته في كل الأندلس ، وقيل أنه لما سمع به ابن رشد قاضي قرطبة وكان صديقا لوالده دعاه لمجلسه فلما دخل عليه ابن عربي فضمه ابن رشد لصدره وأشار إليه بلغة عيونه فأجابه ابن عربي " بنعم" ففرح ابن رشد بذلك ، ثم قال له ابن عربي مرة أخرى " لا" ، وفي آخر عبارة قال : نعم–لا ، والمغزى من هذا الحوار هو تساءل ابن رشد عن أن ما توصل إليه ابن عربي من حقائق عن طريق الذوق ، قد توصل إليه هو عن طريق العقل ، فكانت الإجابة أنه لا مجال للعقل في الوصول إلى الحقائق الربانية ، لأن مصدرها الوحيد هو القلب أو الوجدان وهو منفذ البصيرة .

نجد ابن عربي يقر في أكثر من موقف أنه من أصحاب الكشف والشهود ، وأنه من أولياء الله ، وهذه الاستقامة مبنية على آداب الشريعة المطهرة في الأقوال والأفعال، فكان « ظاهري المذهب في العبادات ، باطني النظر في الاعتقادات »[1] ، جامعا بين الشريعة والحقيقة كغيره من الصوفية ، متبحرا في علوم القوم ، مدركا لمعانيه .

والطريق الذي سلكه ابن عربي مخلوق على أربع شعب : بواعث ودوافع وأخلاق وحقائق وهذه الشعب تفرض ثلاثة حقول : حق لله ، وحق للنفس ، وحق للخلق ، فالأول يتمثل في حق العبودية لله ، أما الثاني فهو الطريق الناجي والموصل لسعادة النفس والثالث هو كف الأذى عن الخلق ما لم يأمر به الشرع من إقامة حد وصنائع المعروف معهم على الاستطاعة والإيثار.

[1]–عبد الرحمن دركزللي،حياة ابن عربي وفلسفته،مجلة التراث العربي ،دمشق،العدد80، 2000، ص22.

أما الدواعي فهي خمس : الخاطر، ثم الإرادة ، ثم العزم ، ثم الهمة ، ثم النية . والبواعث لهذه الدواعي ثلاثة : رغبة أو رهبة أو تعظيم ، أي رغبة فيما عند الله ، ورهبة من عذابه وتعظيما لإفراده وجلاله.

والأخلاق على ثلاثة أنواع : « خلق متعد ، وخلق غير متعد ، وخلق مشترك .فالمعتدي على قسمين : متعد بمنفعة كالجود والفتوة ، ومتعد بدفع مضرة كالعفو والصفح واحتمال الأذى مع القدرة على الجزاء والتمكن منه ، وغير المعتدي كالورع والزهد والتوكل وأما المشترك فكالصبر على الأذى من الخلق وبسط الوجه » [1] .

وأما الحقائق فعلى أربع : حقائق ترجع إلى الذات المقدسة ، وحقائق ترجع إلى الصفات المنزهة ، وحقائق ترجع إلى الأفعال ، وحقائق ترجع إلى المفعولات .

والمراد بهذه التقسيمات التي ذكرها ابن عربي هو توضيح حيثيات الطريق الذي يجب أن يسلك في التجربة الصوفية ، وأولها العزم أي صدق النية ، وثانيها هو الدافع أو الإرادة التي يجب أن تتحقق في الصوفي ، وثالثها الأخلاق لأنها أساس وقوام التصوف وإن توفرت هذه الأمور في سفر المتصوف أو المريد فأنه يصل إلى الحقيقة التي يسعى إليها وتتكشف له الأسرار والحقائق الربانية ، وهذه البواعث يسميها مقامات وأحوال .

وهكذا نجد ابن عربي كغيره من الصوفية يؤكد على ضرورة المجاهدة النفسية في التجربة الروحية ، وعلى ضرورة الأخلاق لأن أفضل ما قاله عن التصوف أنه أخلاق ، فمن زال عنه الخلق زال عنه التصوف .

وكسب الأخلاق يكون بالرياضة الروحية ، وهي سفر روحي يكون بالقلب الذي يتوجه إلى الله ، ويصفه ابن عربي في هذه الأبيات :

تَوَجهَ الَقلْبُ بِالأَذْكَارِ مُرْتَحِلاَ ***عَلَى مَرَاسِمِ دِينِ اللهِ عُنْوَانُ

علَىَ التَحَقُقِ أَنَ القَلْبَ فِي سَفرٍ ***عزَمًا وَفِيهِ دَلاَلاَتُ وَبُرْهاَنُ

[1]–ابن عربي،الفتوحات المكية، جزء1، المصدر السابق، ص58.

وكُلُ مُنْصِفٍ بِالسَيْرِ رَاحَتُهُ ***مَعْدُومَةَ العَينِ وَالأَحْوَالِ سُلطان[1]

ولأن الغاية أسمى وهي الكمال الصوفي ، فإن السفر شاق والطريق طويل ، يحتاج إلى صبر وسعة بال ، وإلى عناية إلهية أو لطف رباني كما يقول ابن عربي ، وهو نور يقذفه الله في قلب من اصطفاه.

والتوفيق الرباني الذي تكلم عنه ابن عربي يكون على مدى صدق المريد في مشواره الروحي ولا يمكن أن يصل إلى مبتغاه إن لم تكن هناك عناية إلهية ، وقضية الاصطفاء هنا تحيلنا إلى اعتبار التصوف اصطفاء أم اختيار ؟ ويعتقد بعض الصوفية أن هذا الطريق اصطفاء للنفوس الطاهرة والزكية وليس اختيار، وأعتقد أن التصوف قبل أن يكون اصطفاء هو اختيار ، لأن هناك من يختار السير في هذا الطريق لكن سرعان ما يتعثر في بدايته أو وسطه ولا يصل إلى نهايته ، وهنا يدخل التوفيق الرباني للقلب الصادق الذي اصطفاه .

والتوفيق كما يرى ابن عربي يصلح القلوب ويجلي البصائر ، ويفتح أقفال القلوب ولا يكون إلا بالعلم والعمل ، ويحدده في ثلاثة مراتب : المرتبة الأولى توفيق العناية ، والمرتبة الثانية علم الهداية أو التحقيق ، والمرتبة الثالثة توفيق للولاية ، وهي العمل الموصل إلى مقام الصديقية ، فبداية التوفيق مبدأ ونهايته غاية وهي العروج إلى الملكوت حيث الأسرار الإلهية ، وهذا المقام هو أعلى المراتب الصوفية ، وفيها تحل النعمة والرحمة الربانية.

لقد جمع ابن عربي حقيقة التصوف في كتابيه " الفتوحات المكية " و" فصوص الحكم" وهذا الجمع كان بإلقاء رباني ، حيث تكلم عن حقيقة العبادة في الإسلام وعن المقامات والأحوال والمراتب ، وهذا الطرح مأخوذ من التشريع الإسلامي ، أي من الكتاب والسنة غير أن هناك بعض النظريات التي أقر بها ابن عربي لم يسبق لها أن طرحت ، كنظرية الإنسان الكامل وختم الولاية ووحدة الوجود وغيرها ، ولم يكن هو الوحيد الذي عالج هذه النظريات وإنما هناك بعض الصوفية قد تطرقوا لذلك أيضا كعبد الكريم الجيلي مثلا .

[1] –المصدر السابق ، جزء4، ص19.

هذه النظريات التي أقر بها هؤلاء الصوفية ، كان لها تأثير فلسفي وهو ما يسمى بالتصوف الفلسفي ، ومن الطبيعي أن يطرح ابن عربي مثل هذه النظريات ، خصوصا وأنه تتلمذ في مدرسة عبد الله ابن مسرة التي كانت تنشر التعاليم الأمبذوقلسية ، والتي تنحو نحو وحدة الوجود فاخذ ابن عربي من أراء ابن مسرة ، وقيل أنه انتقلت من خلاله إلى المشرق فتأثر بها بعض من مفكري اليهود مثل ابن جبرول.

لقد كان ابن عربي كثير السياحة ، وهذا الأمر جعله يطلع على جميع فنون العلم والأدب والتصوف والفلسفة ، ويلتقي بأقطاب الشيوخ ويتتلمذ عليهم ، فترتبت عن مؤلفاته اختلاط المذاهب المتشعبة يقول أسين بلاثيوس : « إن الإسلام في عصر ابن عربي كان قد تمثل علوم اليونان جميعا ، وذلك بفضل الدراسات الفلسفية اللاهوتية التي قام بها ابن سينا والغزالي وابن حزم وابن رشد ، وأعقبت مذاهب الصوفية البسيطة الأولى ، مذاهب ذات طابع نظري غالب ، وهي في أساسها تتجه نحو القول بوحدة الوجود ، وتقوم كلها على محاولة التوفيق بين شتى المذاهب والآراء ، وهي محاولة متشعبة محيرة » [1]

يحاول أسين في هذا القول أن يشرح عصر ابن عربي ومدى تأثيره على مذهبه وبالتالي دفعه إلى القول بوحدة الوجود ، وكأنه يريد أن يقول أن العصر كله كان يمهد لهذه النظرية ولم تقم إلا على يد ابن عربي .

قد يكون تشابك بين هذه المذاهب في عصر ابن عربي ، و الأندلس آنذاك بالرغم أنها كانت شديدة التمسك بالدين ، وتشدد فقهائها وعلمائها لم يسمح بانتشار مثل هذه التعاليم في هذه البلاد ، إلا أنها مع ذلك لم تتمكن من منعها من الانتشار ، لأن هذه التعاليم كانت تمارس خفية ، وبالتالي لم تستطع التحكم في الوضع.

ولم تلق نظرية وحدة الوجود رواجا ولا قبولا في الأندلس ، واتهم ابن عربي بالكفر والإلحاد والزندقة كغيره من الفلاسفة الذين سبقوه ، وهذه النظرية تقر أن الوجود كله واحد وهو الوجود الإلهي ، بحيث لا نرى شيئا إلا ونرى الله فيه ، يقول ابن عربي : « وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به ، ومن

[1]–آنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ط ، د.س) ، ص380.

كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم »[1] ، وقال في الفصوص: « فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن في حال ظهوره »[2] ، وهذا يعني أن الحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ، وما العالم والخلق إلا ظل للوجود الإلهي.

فالله والعالم كينونة واحدة ، والحق والخلق واحد أيضا ، وما هما إلا صورة تدل على وحدة الله ، حيث وجود الحق هو وجود دائم ، بينما وجود الخلق وجود عابر ، والعالم واجب الوجود بغيره أما الإقرار بالله فهو واجب الوجود بذاته.

ما يآخذ عليه ابن عربي في هذا الباب أنه لم يفرق بين الإلوهية وعالم الخلق وجعلهما حقيقة واحدة ، إذ يمكن أن نعتبر أن هذا العالم ما هو إلا تعريف وتعظيم للخالق ، حيث يوصلنا التأمل والتدبر في الكون إلى توحيد الله ،وليس اعتبار أن الحق هو العالم والعالم هو الحق ، حتى وإن كان ابن عربي يبعدنا من ثنائية التشبيه والتنزيه ، إلا أن الله ليس كمثله شيء .

وأنهت هذه النظرية بابن عربي إلى القول بوحدة الأديان ، وهي تؤول إلى أن الدين كله واحد مهما تعددت أشكاله وصوره ، ولأن كل دين يهدف إلى غاية واحدة وهي الوصول إلى المطلق ، فإن الحقيقة واحدة ، وليس هناك اختلاف في الأصل ، وإنما هناك اختلاف في الاسم والمظهر .

ومن الطبيعي أن يذهب ابن عربي إلى هذا القول ، مادام أنه أقر بالحقيقة الوجودية من خلال تجلي الله في العالم والخلق ، فهذا الخلق مهما كانت ديانته فهو يحمل في طياته النور الإلهي وبالتالي هناك وحدة في جميع الأديان ، والعارف هو الوحيد الذي يدرك معنى هذه الوحدة لأنه كما يقول ابن عربي : « العارف المكمل هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلى للحق يعبد فيه »[3].

---

[1]–ابن عربي، الفتوحات المكية، جزء1 ،المصدر السابق، ص421.

[2]–ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص41.

[3]–المصدر نفسه ، ص130.

والمقصود بهذا أن العبادة الحقة هي أن ينظر كل عبد عارف إلى جميع التجليات المحيطة به على أنها صورة لحقيقة واحدة وهي الله ، ويؤكد ذلك ابن عربي في أبياته الشعرية التي طالما يستنجد بها في حقائقه فيقول :

لَقَدْ صاَرَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَ صُورَةٍ فَمَرْعَى لِغُزْلاَنٍ وَمَصْحَفِ قُرآن

وَبَيْتٍ لأَوْثَانِ وَكَعْبَةِ طَائِفٍ وَأَلْوَاحُ تَوْرَاةٍ وَمَصْحَفِ قُرْآنِ

أَدِينُ بِدِينِ الحُبِ أَنَى تَوَجَهَتْ رَكَائِبُهُ فَالحُبُ دِينِي وَإِيمَانِي [1]

يركز ابن عربي في أبياته هذه على أن حبه الحقيقي لله ، دفع به إلى تقبل كل الأديان المنزلة باعتبارها تحمل حقيقة جوهرية ، فالحب هو الدين والإيمان ، تماما مثل العاشق الولهان الذي يرى صورة معشوقته في كل مكان ، فكذلك ابن عربي صار قلبه قابلا كل الأديان ما دامت تحمل حقيقة واحدة وهي الله.

والدين عند ابن عربي دينان : « دين عند الله وعند من عرفه الحق تعالى ومن عرف من عرفه الحق ، ودين عند الخلق ، وقد اعتبره الله ، فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليّة على دين الخلق ....فهو دين معلوم ومعروف وهو قوله تعالى : ﴿أن الدين عند الله الإسلام ﴾ (آل عمران: 19) وهو الانقياد .فالدين : عبارة عن انقيادك والذي من عند الله هو الشرع الذي انقدت أنت إليه ، فالدين هوا لانقياد والناموس هو الشرع الذي شرعه الله » [2].

وقد شرحه الشيخ علاء الدين أن* الدين عند الله * هو الذي ثبت بالكتاب ، وعند *من عرفه الحق تعالى * من الأنبياء ثبت بالسنة ، ومن عرفه الحق ثبت بالإجماع أو

[1]–ابن عربي ، ترجمان الأشواق ، دار صادر ، بيروت ، د.ط، 1993، ص43.

[2]–ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص55.

الاجتهاد أما *دين عند الخلق* وهو ما أخذوه من معاني الكتاب والسنة وأقوال الأئمة وإشاراتها مع استعانة الرياضة والمجاهدة [1].

هذا التعريف الذي وضعه ابن عربي بين دين الله ودين الخلق فقط لبيّن الموافقة التامة بين الشرع الإلهي والقوانين الحكمية التي وضعها الخلق لما فيها من صلاح حالهم ودنياهم ونحد ابن عربي هنا كغيره من الصوفية يذهب إلى تفسير هذا الدين باطنيا ، ليكشف لنا أسراره الخفية ، فيذهب اعتقاده إلى أن باطن الدين يكمن في مرآة وجود الحق ، ولكون الدين كله لله ، وهو مصدر كل شيء ، فأن ما يضعه العبد من قوانين ونواميس حكمية ، فهو ينعكس على مرآة ذلك الوجود الحق .

فالدين عنده واحد مصدره الحق مهما تنوعت صوره ، ولهذا فإن جميع الأديان تهدف إلى غاية واحدة وهي الوصول إلى الحق ، وهي النقطة المشتركة بينهم جميعا بالرغم من اختلاف الوسائل والمناهج.

فالشيخ الأكبر لم يقل بوحدة الأديان ، وإنما أقر أن حقيقة الدين واحدة لكونها تنبعث من مصدر واحد وهو الله ، وهذه النظرية أطلقها العلماء والباحثين في هذا المجال ، حيث أنها باطنها غير ظاهرها ، وقد تكون الأديان كلها ذو حقيقة واحدة ، بما فيها الأديان السماوية إلا انه يبقى الدين عند الله هو الإسلام ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾"[2] فالتشريع الإسلامي معروف ومعلوم ، ولو نظرنا إلى هذه النظرية نظرة معاصرة لوجدنا أن جميع الأديان محرفة أي ليست تماما كالتي نزلت على الأنبياء عليهم السلام ، زد إلى أن الديانة المسيحية تقر بالتثليث ، وبالتالي فإن الدين الوحيد الذي يوصل إلى الله هو الدين الإسلامي .

فالوحدة تكمن في الواحد الحق وليس في الدين ، وما هذه الأديان إلا وسائل للتعريف بالله وتشريعاته في الكون ، و الإسلام هو خاتم الأديان ، وفيه خاتم الأنبياء محمد ﷺ

1- علاء الدين علي بن أحمد المهائمي ،خصوص الحكم في شرح فصوص الحكم ، تح: أحمد فريد المزيدي،دار الكتب العلمية ،بيروت،ط1، 2007،ص 245.

2– سورة آل عمران ، الآية:85.

فتصوف ابن عربي كان منذ بدايته قائم على الكتاب والسنة ، لكن بمجرد الرحلات التي كان يقوم بها الشيخ الأكبر ، واطلاعا ته الواسعة على مختلف العلوم والفنون بما فيها الهندية والفارسية واليونانية ، زادت قراءته واتسع نفوذه المعرفي ، فأدخل هذه المناهج الجديدة آنذاك على فكره وتراثه الإسلامي دون فحص وتمحيص ، فكانت نتيجة ذلك اختلال في عقيدته ولم يسلم من معاصريه ، إذ كان لابد كما قال طه عبد الرحمن قبل أن ندخل هذه المناهج والدراسات على تراثنا الإسلامي ، أن نفحصها ونمحصها حتى تتلاءم وتتناسب مع أفكارنا ومعتقداتنا .

2-النبوة ومنزلتها عند ابن عربي :

يعتبر ابن عربي من أكبر الصوفية الذين عالجوا موضوع النبوة ، ولم يذهب في تحليله إلى ما ذهب إليه فلاسفة الإسلام بالقول بالنبوة المكتسبة ، وإنما نجده قد طرح طرحا آخر يخالف تماما طرح هؤلاء ، بل قد وقف موقف النقد لهذه النظرية .

وقبل أن نتطرق إلى هذا الموضوع ، لابد أن نشير إلى مفهوم النبوة عند المتصوفة بصفة عامة ، إذ نجد أهل الطريقة يقرون أن النبوة « هي الأخبار عن الحقائق الإلهية والأسرار الربانية ، مترتبا على تحقيق أسمائه وصفاته وأفعاله »[1]، أي أن النبوة مقترنة بالخبر الإلهي وهي على قسمين : نبوة التعريف ونبوة التشريع ، الأولى تتمثل في الإنباء عن معرفة الذات والأسماء والصفات ، والثانية تتمثل في جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأدب بالأخلاق والقيام بكل ما يتعلق بشؤون الحياة ، وهذا ما ينطبق على الخلافة الإلهية المطلقة وهنا يتوقف الأمر عند أهل الحقيقة ، على أن هذه الخلافة تكون على حسب مراتب الشخص الذي يؤهل لهذا المنصب.

وبعض الصوفية من أمثال الجنيد وذي النون المصري الذي عرف معهم التصوف عن طريق الزهد ، فيصرحون أن النبوة هبة واصطفاء ، أي أن الله هو الذي يصطفي أنبياؤه إتباعا لقوله تعالى : ﴿ اللهُ يَصْطَفِى مِنَ المَلاَئِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَاسِ ﴾[2] وقوله لموسى عليه السلام: ﴿ إِنِي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلاَمِي ﴾[3] ، وهذا ما أقرته كل الأديان بما فيها الإسلام ، وأكبر شاهد على ذلك قصص الأنبياء التي وردت في القرآن الكريم كلها تدل على أن النبوة هبة من الله ، ولا يمكن لأي من كان أن يكتسبها مهما بلغ شأنه كما صرح بذلك الفلاسفة .

فأهل الصوفية الأوائل لا يختلفون مع أهل الشريعة في أن النبوة اصطفاء ، غير أن الذين جاؤوا من بعدهم قد نظروا إلى هذا الموضوع نظرة باطنية لها تأويلات ، ومن بين

---

[1]-السيد حيدر الأملي ، أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ،دار الهادي، بيروت،ط1، 2003، ص140.

[2]-سورة الحج ، الآية :75.

[3]- سورة الأعراف : الآية :144.

هؤلاء السهروردي وابن عربي ، فالسهروردي مثلا أقام نظريته على المعرفة الإشراقية ومدى ارتباطها بنظرية الفيض الفلسفية ، إذ الفيض والإشراق باب مفتوح لمن أراد الوصول إلى أعلى الدرجات ، أي كل من استطاع أن يرتقي بروحه من عالم الحس والشهوات إلى عالم النور ، فيتصل بالأنوار وتزول عنه الحجب ، حينها فقط تتخلص روحه إلى عالم القدس ويتسنى له الاتصال بالمقدس ، وعن طريقه تأخذ المعارف يقول السهروردي : « وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا ...يصير معلقا بالأنوار الظاهرة ، ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفافة ، ويصير كأنه موضوع في النور المحيط ، وهذا المقام عزيز جدا حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس ، وكبار الحكماء عن أنفسهم وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النواسيت »[1] . هذا القول يبيّن أن النبوة مكتسبة خصوصا أن المقام الذي وصله كل من أفلاطون وهرمس ، وهو نفسه ما وصل إليه نبيّ الإسلام ، أي أن حكيم الإشراق يؤكد على أن النبوة تكمن في الاتصال بالعقل الفعال ، تماما ما قاله الفلاسفة وهو باب يفتح أن النبوة مستمرة ، مادام أن الاتصال يتحقق بمجرد تطهير النفس بالعبادات البدنية ، والتأملات الفكرية ، وبالتالي يتساوى الحكماء والأولياء والأنبياء.

هذا التفسير الذي ذهب إليه السهروردي يتفق مع موقف الفلاسفة في أن المعرفة مصدرها النفس والقوة المخيلة ، فالوحي ليس إلا قوة داخلية في الإنسان ، وعليه فإنه يتسنى لكل إنسان جاهد نفسه بالرياضات الروحية أن يصل إلى مقام النبوة .

وهناك بعض الباحثين يبرئون حكيم الإشراق من هذا كله ، وخصوصا في القول بأن النبوة مستمرة ، قد يكون هذا القول صحيحا إلى حد ما ، مادام أن السهروردي لم يصرح بعبارة واضحة بذلك ، لكن السؤال الذي يطرح نفسه : كيف نفسر قوله في أن ما وصل إليه الحكماء هو نفسه ما وصل إليه الأنبياء؟ فهل المقام واحد ؟

المغزى من نظرية السهروردي هو في أصله يبيّن مسألة الدين والعقل في أن كلاهما طريقان يوصلان إلى نور الأنوار، ولا يتم الاتصال به إلا بعد الوصول إلى مقام أعلى حيث

[1]–شهاب الدين يحيي السهروردي،حكمة الإشراق ،تح:هنري كوربان،منشورات الجمل،بيروت،ط1،2012، ص231–232.

تتم عملية التلقي أو الفيض ، وهو مقام النبوة –والنبوة كما رأينا مرتبطة بالإخبار بالأمور الغيبية والحكماء أو الفلاسفة كانوا يملكون الحكمة وكذلك الأنبياء ، وعليه فإن المقام واحد وهو ممكن الحدوث وبالتالي إمكانية استمراره ، ولا يعني استمرار النبوة بعد محمد ﷺ ، وإنما هو استمرار نبوة العمل والحكمة.

هذه نظرة حكيم الإشراق إلى النبوة ، فهل سلك ابن عربي نهجه أم أنه خالفه في ذلك؟

إن ابن عربي يتبرأ من كل أولئك الذين قالوا باكتساب النبوة ، لأن النبوة لا يمكن أن تكون إلا هبة ومنحة من الله ، ولا مجال للكسب فيها ، وهو ما نصت عليه كتبه بما فيها الفتوحات وفصوص الحكم.

وهو يرى أن النبوة نبوتان : نبوة تشريع ونبوة عامة ، الأولى هي نبوة الأنبياء والمرسلين وهي تأتي هبة واصطفاء وهي منقطعة ، ويطلق عليها : نبوة التكليف ، النبوة الخاصة ، نبوة رسالية ، النبوة الظاهرة ، أما الثانية وهي نبوة الأولياء وهي تأتي عن طريق الكسب والمجاهدة ، وهي ما زالت مستمرة ، ويطلق عليها عدة ألقاب ، نبوة عامة ، نبوة الأخبار النبوة الباطنة ، النبوة السارية ، الوراثة النبوية ، نبوة الولي .

وقد أشار ابن عربي إلى النبوة بمفهومها اللغوي في الفتوحات فقال : « ....أما النبوة التي هي غير مهموزة فهي : الرفعة .ولم يطلق على الله منها اسم ولها في الإله اسم رفيع الدرجات ...»[1]. وهذا المفهوم يتفق نوعا ما مع ما تناولناه سابقا في أن النبوة مأخوذة من النباوة وهي الارتفاع عن الأرض ، أي الرفعة .

والنبوة أيضا لدى شيخ العارفين نعت وسؤال إلهي ، من حيث إجابة الحق لعباده فيما يسألونه فيه ، ولكل أمة شرع مقرر من عند الله ﴿ لِكُلٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾[2]، يبيّن لنا أحكام الله علينا ، والرسول النبيّ هو صاحب المقام بذلك.

[1]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، الجزء 3 ، المصدر السابق ، ص 382.

[2]– سورة المائدة ، الآية 48.

ومن هنا نجد ابن عربي يفرق بين النبوة والرسالة ، فيرى أن النبوة هي الإخبار عن الحقائق أي عن ذات الله وأسمائه وصفاته ، ومعرفة أحكام الشريعة عن طريق الوحي ، غير أن هذا المكلف بالإخبار ليس مأمورا بالتبليغ ، وبالتالي تدعى النبوة بهذا المعنى نبوة التحقيق والنبوة العامة ، وهي لم تنقطع ومازالت مستمرة ، أما الرسالة فهي النبوة مع التبليغ بأحكام الشريعة وتعليم الحكمة وسياسة الأمة ، ويطلق عليها بنبوة التشريع لأنها مقترنة بالرسالة ، و هي قد انقطعت ، يقول ابن عربي : « والفرق بين النبيّ والرسول أن النبيّ إذا ألقي إليه الروح اقتصر بذلك الحكم على نفسه خاصة ويحرم عليه أن يتبع غيره فهذا هو النبيّ فإذا قيل له (بلغ ما أنزل إليك) إما لطائفة مخصوصة كسائر الأنبياء ، وإما عامة الناس ولم يكن ذلك إلا لمحمد ﷺ ..فسميّ بهذا الوجه رسولا »[1] فكل رسول إذا لم يخص بشيء من الحكم في حق نفسه فهو رسول لا نبيّ ، أما إن خص مع التبليغ فهو رسول ونبيّ وبالتالي يكون كل رسول نبي ، وليس العكس.

فنبوة التشريع هي نبوة الرسالة وقد انقطعت مع سيد الخلق محمد ﷺ أما النبوة العامة والتي هي دون تشريع أو رسالة فمازالت مستمرة ولم تنقطع ، وهي عند ابن عربي « كنمط ومضمون قبلي تحقق في الأشخاص ، وهي موجودة في بنيانه الفكري كمرتبة وجودية وإمكانية نمط وجودها في الإنسان تحقيق أي تحققت في الأعيان »[2].

فالنبوة العامة هي مرتبة وجودية ، وليس المقصود بها نبوة الأنبياء كعيسى وموسى وإنما هي مرتبة ومقام وتتمثل في الولاية ،وهذا المقام يطلق على رجال الدين الذين عرفوا بالتقوى والصلاح والتدين ، وقد قال فيهم عز وجل : ﴿ أَلَا إِنّ أَوْلِيَاءَ الله لاَ خَوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الِذينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَقُّونَ ﴾ [3]، فالورع والتقوى هو طريقهم فلقبوا بالأولياء وهم بشر دون الأنبياء .

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، الجزء3، المصدر السابق ، ص 389.

[2]– سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص 1040.

[3]– سورة يونس ، الأية :62–63.

ولعلو هذا المقام جعل ابن عربي الولاية كالنبوة « مرتبة وجودية لها خصائص مميزة تتحقق في الأنبياء المرسلين ، والأنبياء غير المرسلين ، والأتقياء من عامة المسلمين »[1] أي أن النبيّ والرسول والتقيّ هم أولياء عند الله ، وبهذا تكون الولاية جامعة للنبوة والرسالة معا .

وقد اعتبر شيخ العارفين أن الولاية أشمل من النبوة والرسالة ، والأنبياء قبل أن يكونوا أنبياء هم أولياء وكذلك الرسل ، ومقام النبوة هو مقام خاص في الولاية والرسالة ، ونجد في هذا المقام بعض الباحثين الذين يعتقدون أن الصوفية يفضلون الولي على النبيّ ، أو بالأحرى أن الولي أرفع من النبيّ ، حيث لا يجب أن نقف على المعنى الظاهري فقط ويوضح لنا ذلك ابن عربي في قوله : « فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو ينقل إليك إن الوليّ فوق النبيّ والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحد وهو أن الرسول من حيث أنه وليّ أتمّ منه من حيث أنه نبيّ ورسول ، لا أن الوليّ التابع له أعلى منه »[2].

فالنبيّ محمد ﷺ له مرتبة الولاية والمعرفة والرسالة ، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود أما الرسالة فهي منقطعة ، وعليه فالنبيّ وليا وعارفا أعلى وأشرف من كونه رسولا وليس المقصود أن الوليّ من عباد الله الصالحين ، هو أعلى من النبيّ .

وسبب ذهاب ابن عربي إلى القول بهذا ، هو انطلاقه من حديث النبيّ عليه الصلاة والسلام أنه لا نبيّ بعده –مشرعا ، أي لن يأتي نبيّ ولا رسول بشرع يخالف شرع النبيّ محمد ﷺ وبالتالي فإن النبوة الشرعية والرسالة الشرعية هما التي انقطعتا ، أما النبوة العامة فهي دائمة يقول ابن عربي : « قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد أن لا يشارك سيّده –وهو الله – في اسم والله لم يتسم بنبيّ ولا رسول ، وتسمى بالوليّ واتصف بهذا الاسم (الله وليّ الذين آمنوا) »[3]. فهذا الاسم على اعتقاد شيخ العارفين باق على عباد الله في الدنيا والآخرة و لأنه لم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة أبقيت النبوة العامة

---

[1]– سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ،المرجع السابق ، ص 1041.

[2]– ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص 86.

[3]– المصدر نفسه ، ص 86.

التي لا تشريع لها ، ولو انقطعت هذه الأخيرة –أي الولاية – كما انقطعت نبوة التشريع لم يبق لها اسم والوليّ اسم باق لله تعالى ، وعليه فالولاية دائمة الوجود .

وهناك مضرب آخر يستدل عليه ابن عربي : « لئن لم تنته عن السؤال عن ماهية القدر لأمحونّ اسمك من ديوان النبوة ، فيأتيك الأمر على الكشف بالتجليّ ويزول عنك اسم النبيّ والرسول ، وتبقى له ولايته » [1] ، أي أرفع عنك الخبر وأعطيك الأمور على التجلي بما يقع به إدراكك الذوقي .

يبيّن هذا الخطاب الإلهي على علو مرتبة الولاية وبقائها ، كما يحيل أيضا أن النبوة والرسالة مقترنة بالخبر الإلهي (الملك الإلهي) ، أما التجلي والكشف فهو لقلوب العارفين (الأولياء الصالحين). فالنبوة هي الإنزال الرباني –التنزل الملكي ، وهما لا ينقطعان إذ كان بهما حفظ العالم « ثم استقاموا على طريقهم التي شرع الله لهم المشي عليها ، تتنزل عليهم الملائكة ، وهذا التنزل هو النبوة العامة لا نبوة التشريع ..تتنزل عليهم بالبِشْر ، أي لا تخافوا ولا تحزنوا » [2].

فالاستقامة هي ولاية مخصوصة ، ومادامت سارية على النهج الذي شرعه الله مادام التنزل ساريا على أوليائه ، وهذا التنزل هو النبوة العامة التي يقصدها ابن عربي.

من هذا المنطلق نفهم أن النبوة السارية عند ابن عربي مقترنة بالتنزل الإلهي ، وهذا التنزل الذي هو الوحي يشترك فيه الأنبياء والأولياء ، وهو يحيلنا إلى فهم اختيار شيخ العارفين لفكرة النبوة العامة دون الولاية بشكل صريح ، لأن النبوة هي الإخبار والإنباء وهذا الأمر يكون للأولياء مثلما هو للأنبياء ، ولن يصل هذا المعنى دون هذه المصطلحات التي تقوم على جدلية الظاهر والباطن.

[1]– المصدر السابق ، ص86–87.

[2]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص327.

ومع العلم أن المفهوم الشامل والساري في المعتقد الديني ، هو أن هذا المصطلح (النبوة) يطلق على نبوة الأنبياء ، وليس ثمة نبوة الأولياء كما يعتقد الصوفية ، فهل يعني هذا أنهم أخطأوا في اعتقادهم ؟ أم أن القضية هي قضية مصطلحات؟

قد يكون الأمر أصوب إلى المنطق إذا اعتبرنا أن القضية قضية مصطلحات خصوصا أنه لا نفاذ من المصطلح الصوفي ، إلا أن التوغل في المفهوم يوضح كثيرا من التساؤلات الغامضة في هذا الباب ، لأن النبوة العامة في المفهوم الحاتمي تتحدد في صورتين : الولاية والوراثة .

فالولاية هي الفلك المحيط الجامع لكل الأنبياء والأولياء كما رأينا ، أما الوراثة فهي أن يرث الوليّ النبيّ على حد تعبير ابن عربي في الفتوحات ، ومرجع الوراثة هذا مأخوذ من الحديث الشريف(العلماء ورثة الأنبياء) [1] فالعالم الوليّ هو وراث للنبيّ ، أي الأولياء هم ورثة الأنبياء لا ورثة الرسل ، لأن العلم عام والرسالة خاصة « فعموم العلم احتوى على الأولياء مع الأنبياء في العلم بنسبة العموم ، وباينوا الرسل في خصوص الحكم »[2] فالولي عالم محجوب محكوم عليه بالتسليم ، أما الرسول فهم حاكم ظاهر بالحكم ، ولا يمكن للوليّ أن يرث الرسول في الظهور بالحكم ، وإنما يرث النبيّ بالدخول تحت عموم العلم .

ويبيّن لنا ابن عربي هذا بقوله : « فالوليّ لا يأخذ النبوة من النبيّ إلا بعد أن يرثها الحق منهم ، ثمّ يلقيها إلى الوليّ ليكون ذلك أتمّ في حقه حتى ينتسب في ذلك إلى الله لا إلى غيره وبعض الأولياء يأخذونها وراثة عن النبيّ وهم الصحابة .....أما الأولياء فيأخذونها عن الله تعالى من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم أتباع الرسل » [3].

فالولي يأخذ النبوة من الله بعدما ورثها عن الرسل " وهو خير الوارثين " وجاد بها عليهم فهم أتباع الرسل، ولا يمكن للوليّ أن يرث النبيّ وراثة كاملة « وإنما يرثه بقدر ما

---

[1]– رواه البخاري في باب العلم قبل القول والعمل .

[2]– محمد بن العربي،شرح المشاهد القدسية،تح:بكري علاء الدين –سعاد الحكيم،فرع الدراسات العربية،دمشف،د.ط 2004،ص19.

[3]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3 ، المصدر السابق ، ص382.

يكون له من الاستعداد للتلقي والاستمداد ، وعلى قدر نصيبه من ذلك تكون وراثة على درجات لا تبلغ الكمال »[1] ، أي أن الإرث النبوي قد يكون أحيانا إرثا كاملا ، وقد يكون أحيانا أخرى إرثا جزئيا ، وهذا يرتبط بالنموذج الروحي الذي يمثله النبيّ الموروث .

وهذه المسألة تحيلنا إلى أن الوراثة لا تتعلق فقط بالإرث المحمدي ، وإنما قد يرث الأولياء أنبياء آخرون كعيسى وموسى عليهما السلام ، ونجد ابن عربي قد أفرد بابا كاملا في الفتوحات لمعرفة الأولياء العيسويين ، حيث اعتبر أن هناك عيسويين أوائل وهو الذين امتدت بهم الحياة حتى أدركوا شرع محمد ﷺ ، فحظوا بنورين ،أما العيسويون الثواني ، وهم الذين ولدوا في الإسلام فورثوا عيسى عليه السلام بتوسط محمد عليه الصلاة والسلام ، و بداية وراثة ابن عربي كانت من الإرث العيسوي ثم من الإرث الموسوي حتى ورث من جميع الأنبياء ، وورث في نهاية الأمر محمد عليه الصلاة والسلام.

وعليه فقد يتسنى للولي أن يرث من جميع الأنبياء فتكون وراثته كاملة ، وقد يكون العكس بحيث يتسنى له أن يرث إلا جزءا من ميراث نبيّ واحد من الأنبياء ، كأن يرث مثلا علم الأسماء التي اختص بها آدم أو علم التنزيه لنوح ، وتبقى الوراثة المحمدية هي الأتم والأكمل لأنها فيها مجمع الرسل .

وعليه فإن النبوة مقام عند الله ينالها الخاصة من البشر ، يعطى للنبيّ المشرع ويعطى إرثا للتابع لهذا النبيّ ، لأن الله يختار من عباده من هو أهل للنبوة ، فالنبي المشرع هو وحده من ينال هذا المقام ، أما التابع له فهو وارث للنبوة ، والولي يلحق النبيّ في درجته من غير نبوة تشريع بل وراثة محققة ، حيث يأخذ العلم والمعرفة مثلما أخذها نبيّه عن الله أما الوليّ المحمدي فهو وارث لمحمد ﷺ لكنه لا يرثها عنه مباشرة ، وإنما يرثها عن الله بعدما استردها وألقاها بنفسه عليه وبالتالي يقال للوليّ وارث .

لو تأملنا جيدا في هذا المفهوم ، لوجدنا أن الوراثة النبوية تتمثل في إرشاد النفوس وتربيتها وتزكيتها على النهج المحمدي ، لأن التصوف في منشئه انبثق من ميراث النبوة

[1]–محمد أديوان ، ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة(ندوة)،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية،ط1، 2003، ص253.

المحمدية وبذلك فإن الوراثة هي وراثة مقام النبوة ، ولكن إذا كان هذا الوليّ تابعا لشريعة النبيّ محمد ﷺ فلماذا لا يأخذها من ذوات العالم ؟

يجيبنا ابن عربي في هذه المسألة بأنه يوجد أحاديث مغلوطة في هذه الشريعة ، ولو اتبعها الوليّ لكانت عبادته على غير عبادة رسوله الكريم ، ولأن الأولياء ما لهم إلا الإخبار بصحة ما جاء به الرسول ، فإنهم يأخذون شريعتهم من الله ، تماما مثلما أخذها النبيّ محمد عليه الصلاة والسلام ، وهذا ما يسمى بالعلم اللدنيّ.

بعد هذا التحليل لمفهوم النبوة عند ابن عربي باعتباره ممثلا للصوفية ، نستنتج أن ما قصده صوفية الإسلام بهذه النظرية ، هو الولاية في حد ذاتها ، غير أنهم أطلقوا عليها اسم النبوة العامة أو السارية ، والسبب في ذلك أن مرتبة الولاية هي مرتبة جامعة للنبوة والرسالة ولأن المقام الذي ناله الأنبياء هو نفسه ما ناله الأولياء ، غير أن الفرق بينهما يكمن في التشريع ، فنبوة الأولياء لا تشريع فيها ولهذا فهي سارية ودائمة إلى الأبد ، أما نبوة الأنبياء فهي منقطعة مع خاتم الرسل محمد عليه الصلاة والسلام .

وإن كانت مكانة الوليّ مكانة رفيعة كما ورد ذلك في القرءان ، غير أن تلقيهم الشريعة من الله مباشرة هذا ما لم تورد فيه ضوابط نصية ، ولهذا نجد أن الصوفية قد أسرفوا في الحديث عن هذا الأمر من جهة ، ومن جهة أخرى فتحوا أبوابا لا نهاية لها في هذا المقام .

كما نستطيع أن نقول أن هذه النظرية مرتبطة بشكل كبير بمسألة الوحي ، لأن النبوة هي التنزل الإلهي ، وهذا التنزل (الملك الإلهي) لم يكن إلا مع الأنبياء ، وهو مستمر في اعتقاد الصوفية مع الأولياء أيضا ، وهو ما يسمونه بنبوة الأولياء ، فكيف نظر صوفية الإسلام إلى مسألة الوحي ؟ وما مدى ديمومته في النبوة السارية ؟

المبحث الثالث: الوحي والنبوة

1-العلم والوحي :

إن النبوة في مضمونها القرآني تتصل اتصالا مباشرا بالوحي ، لأن الوحي دليل قاطع على الإنزال الرباني ، فهو يمثل الحقيقة المطلقة ، ولو تناولنا مسألة الوحي تاريخيا فإننا لا نجد له تصور محدد ، سوى أنه يشكل فكرة ذات مضمون عقلي ، أي بالمعنى المتداول «توليد فكرة في عقل » [1].

فالفيلسوف مثلا في العصور الإغريقية كان« يكتشف الكائن الأكبر والكائنات الصغرى عن طريق عقله فقط ، ولم يكن هناك وحي لكي يساعده على ذلك أو لكي يتحكم به وهو يقوم بذلك » [2] ، فكان يفهم الوجود بجهده العقلي والفكري ولم تكن هناك أي هبة إلهية تساعده على تفسير وتحليل متطلبات الحياة وفك أغوارها سوى ملكة عقله ، وإن كان هناك بعض الشعراء الذين كانوا يعتقدون أن منطلق كلماتهم هو إلهام من طرف الآلهة ، فإن معتقدهم هذا يبقى سوى مجرد تهيؤ وتصور ميتافيزيقي .

ولم يستقر تصور الوحي إلا مع الديانات السماوية ، إذ بها تحدد مفهومه ومضمونه فكان كلاما إلهيا على لسان رسله وأنبيائه المصطفون إلى الناس لبيّن لهم شرائع الله وليفسر لهم معالم الكون وقوانينه ، فما هو الوحي وما طبيعته؟

إذا تصفحنا معاجم اللغة العربية فإننا نجد أن كلمة وحي تعني « تأثير داخلي-إلهام إلهي -موهبة أدبية أو فنية – وهو مصطلح من فعل أوحى أي ألقى في النفس ، وإن أوحى إليه بحل فهذا يعني أنه كلمه بكلام يخفيه عن غيره » [3].

وجاء في لسان العرب أن الوحي يشمل عدة معان من بينها : « الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ » ، أما في المصطلح الفلسفي فقد ارتبطت لدى فلاسفة

---

[1]- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001 ، ص1372.

[2]- محمد أركون ،نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر:هاشم صالح، دار الساقي،بيروت، ط1، 1997، ص534.

[3]- صبحي حموي،المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق،بيروت، ط2، 2001، ص 1513.

الإسلام بقوة المخيلة كمعرفة مباشرة محصورة بالحكيم ، فكان الوحي ليس إلا مجرد فيض النور المنبثق عن الواحد الأحد ، مثلما رأينا ذلك مع الفارابي ومسكويه في تحليلهما لنظرية النبوة .

وهذا التفسير يختلف طبعا مع التحليل الديني للوحي ، الذي يعد جزءا لا يتجزأ من النبوة فهو « المنبع الأول لعامة الإخبارات الغيبية وشؤون العقيدة وأحكام التشريع ، وحقيقته تكمن في الفيصل الوحيد بين الإنسان الذي يفكر من عنده ويشرع بواسطة رأيه وعقله والإنسان الذي يبلغ عن ربه دون أن يغير أو ينقص أو يزيد » [1] فالوحي هو خبر إلهي وطرق تنزله على الأنبياء قد جمعتها الآية الكريمة : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [2].

وانطلاقا من هذه الآية تحددت أشكال الوحي في ثلاث مستويات :

أولاها أن الوحي هو الإلهام والتسخير ، ويكون للجماد كقوله تعالى : ﴿ وَأَوْحَى فِي كُلِ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾[3] وللحيوان كقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَحْلِ أَنِ اتخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَجَرِ وَمِمِّا يَعْرِشُونَ ﴾ [4] وللإنسان كقوله تعالى:﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِ مُّوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [5] وهذا النوع من الوحي حدده العلماء أنه إلهام رباني قويّ ، وقد يكون في صورة رؤيا أيضا مثل ما حدث مع إبراهيم عليه السلام فأوحي إليه بذبح ابنه في منامه .

أما النوع الثاني من الوحي وهو " الكلام من وراء حجاب" وقد كان مع النبيّ موسى عليه السلام فقال تعالى : ﴿ وَكَلَمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [6] وقد فسر بعض العلماء أن الكلام هنا كان من وراء حجاب .

---

[1]– محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر،دمشق، ط6، 1979، ص154.

[2]– سورة الشورى ، الاية : 51.

[3]–سورة فصلت ، الآية :12.

[4]–سورةالنحل ، الآية : 68

[5]–سورة القصص، الآية: 07.

[6]–سورة النساء ، الآية: 164.

والنوع الأخير من الوحي وهو ما حددته الآية الكريمة : "بإرسال رسول" أي ملك من السماء ينقل كلام الله إلى الرسول الذي اختاره الله ، وهذا الملك هو بالتحديد جبريل عليه السلام وقد عرف مع نبيّ الإسلام محمد ﷺ ، وأول نزول له كان على هيئة ملك وبعدها تجسد للنبيّ في هيئة إنسان ، وهذا النوع من الوحي لم يكن معروفا عند العرب قبل الإسلام.

فهذه المستويات الثلاث للوحي التي حددها القرآن الكريم ، ويذهب بعض علماء الدراسات الإسلامية إلى أن مصطلح الوحي الذي ذكر في القرآن إنما يعبر عنه بالكلمات المكاشفة أو الوحي النفسي الذي يعد في علم النفس معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير في حين أن الوحي على اعتقاد مالك بن نبي يجب أن يأخذ معنى : « المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير ، وأيضا غير قابل للتفكير » [1] ، فلو كان الوحي حديث نفس أو تأملات علوية للزم ذلك استقرار النفس وهدوئها ، في حين أن الوحي الذي نزل أول مرة على النبي محمد ﷺ أدخل في قلبه الخوف والرعب لما سمع ورأى ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ظاهرة الوحي تفوق تصور الإنسان وفكره.

ومهما تعددت أشكال وصور الوحي ، فإننا نصل إلى نتيجة واحدة مفادها أن الوحي هو كلام إلهي يستدعي معرفة يقينية من قلب المتلقي ، أو كما قال محمد عبده " عرفان يجده الشخص من نفسه ، مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة " [2] لأن اليقين هو نور يملأ القلب وبه تتحقق الأسرار بأحكام المغيبات ، وهو المنطلق الذي اعتمد عليه الصوفية في تحليلهم لظاهرة الوحي ، ولكون التلقي ذو صلة باليقين ، فإننا نجد الصوفية يعتبرونه نوع من المكاشفة ، ولذلك قيل : « لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا »[3] والمكاشفة عندهم هي شكل من أشكال الوحي ، وليس من المستبعد أن يذهب صوفية الإسلام إلى أن الأولياء يتلقون العلم من الله عن طريق الوحي ، مادام أنهم قالوا بنبوة الأولياء ، فالوحي هو منبع النبوة ، لكن هل هذا الوحي هو الملك الروحي جبريل عليه السلام أم أنه يتخذ شكل الإلهام؟

---

[1]– مالك بن نبي ،الظاهرة القرآنية ،دار الوعي،الجزائر،ط1، 2012، ص144.

[2]– محمد عبده، رسالة التوحيد ،تح:محمد عمارة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط2، 1981،ص97.

[3]– القشيري ، الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص319.

نجد مشايخ الصوفية وفي مقدمتهم ابن عربي يعتبرون الوحي : « ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة » [1] وفي هذا القول معنى باطني رمزي مخصوص فقط لأهل الذوق ، والإشارة والعبارة من المصطلحات التي يستعملها الصوفية في أذواقهم المعرفية إذ العبارة هي التي يعبر بها عن المعنى الباطني الحقيقي الذي يدركه الأولياء دون غيرهم إلى المعنى الظاهري الذي يدركه عامة الناس ، أما الإشارة وهي لغة الصوفية وعلمهم فهي الوحي بذاته ، يقول ابن عربي : « الإشارة التي هي الوحي فإنها ذات المشار إليه والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول ، ولا أعجل من أن يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه » [2] ، ويعتقد ابن عربي أن الوحي ما يسرع أثره من كلام الله في نفس السامع وهذا الفهم لا يعرفه إلا العارفون بشؤون الإلهية في العالم .

ويتخذ معنى الوحي عند شيخ العارفين أشكالا مختلفة ، فتارة هو الإلهام إذ نجده يقول:

« يا أيها الوليّ إذا زعمت أن الله أوحى إليك فانظر في نفسك في التردد أو المخالفة ، فإن وجدت لذلك أثرا بتدبير أو تفصيل أو تفكر فلست صاحب وحي ، فإن حكم عليك وأعماك وأصمك وحال بين فكرك وتدبيرك وأمضى حكمه فيك فذلك هو الوحي وأنت عند ذلك صاحب وحي »[3] .

فالوحي بهذا المعنى الحاتمي ليس مجرد حديث نفس ولا تفكير وتدبر أو ما شابه وإنما هو خاطر يقع في القلب ، ويظن بعض الباحثين أن ابن عربي لم يفرق بين الوحي والإلهام وبالتالي قصوره في هذا الباب ، خصوصا باعتباره أن الوحي يكون بالإشارة دون العبارة في حين أنه يجمعهما معا مثل القرآن الكريم والحديث القدسي .

قد يكون هذا الرأي صائبا لحد ما لأن الوحي الذي قصده ابن عربي في خطابه للوليّ هو الإلهام ، في حين عند حديثه عن هذا الوحي وتوضيحه لم يشمل معنى الإلهام وإنما اتخذ معنى الملك ، وهذا يعني أن الوليّ يأخذ الوحي عن الملك جبريل عليه السلام تماما كما كان

[1]- ابن عربي ، الفتوحات المكية ،المصدر السابق، جزء3،ص 117.

[2]- المصدر نفسه ، جزء 3، ص117.

[3]-المصدر نفسه ، جزء3، ص 118.

مع محمد ﷺ ، بل يمكنه تصحيح الأحاديث مع النبيّ نفسه ، وهو ما يطلق عليهم ابن عربي بأنبياء الأولياء ، يقول ابن عربي عند حديثه عن أنواع الوحي: « وهذا كله موجود في رجال الله من الأولياء ، والذي اختص به النبيّ من هذا دون الوليّ الوحي بالتشريع ، فلا يشرع إلا النبيّ ، ولا يشرع إلا رسول خاصة ، فيحلل ويحرم ويبيح ويأتي بجميع ضروب الوحي ، قال تعالى : يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده فجاء بمن وهي نكرة ...فجاء بما ليس بشرع ولا حكم بل إنذار ، فقد يكون الولي بشيرا ونذيرا ولكن لا يكون مشرعا » [1] . يمتاز الوليّ عن النبيّ بالتشريع فقط ، وهذا يعني أن كل أن أنواع الوحي التي من شأنها أن تكون مصدرا للمعرفة والعلم هي مشتركة بين النبي والوليّ.

وأهم نقطة لا يقع فيها الخلاف بين الصوفية أنفسهم في باب الوحي ، هي الرؤيا الصادقة التي تعد جزءا من النبوة ، قالت عائشة في الحديث الصحيح : (أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة) [2] فمبدأ الوحي هو الرؤيا الصادقة والتي لا تكون إلا في حالة النوم ، ويفصل ابن عربي في هذه المسألة فيقول : « بدئ الوحي بالرؤيا دون الحس لأن المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحس ، لأن الحس طرف أدنى والمعنى طرف أعلى وألطف ، والخيال بينهما والوحي معنى ، فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلابد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحس .....فإن كان ورود ذلك الوحي الإلهي في حال النوم سميّ رؤيا ، وإن كان في حال اليقظة سميّ تخيلا أي خيل إليه فلهذا بدئ الوحي بالخيال » [3] ، فبداية الوحي كانت بالرؤيا ، وفي ذلك تهيئ النفس واستعدادها لتلقي العلم والأسرار الإلهية وهذه من الإشارات الربانية التي تدل على علو وشأن صاحبها وكذا الأمر بالنسبة للولي الذي لا يختلف على النبيّ في هذه المسألة إلا بالتشريع فضروب الوحي التي يتلقاها تبدأ من الرؤيا لتنتقل إلى الخيال في حالة اليقظة ، وهذا الخيال بدوره ينتقل من الملك من خارج فيتمثل في شكل رجل أو شخص من الأشخاص المدركة بالحس.

---

[1]– المصدر السابق ، جزء4 ، ص08.

[2]– رواه البخاري في صحيحه –باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ –رقم 3.

[3]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، المصدر السابق ، جزء4 ، ص07.

والرؤيا ثلاث في رأي ابن عربي : منها ما هي بشرى ، ومنها ما يحدث به المرء في نفسه في اليقظة فيترسخ ذلك في خياله ، فإذا نام أدرك ذلك بالحس المشترك ، ومنها ما تكون شيطانية ، وأولها هي التي تكون مع الأولياء لأن نفوسهم طاهرة وزكية ، وبالتالي فرأياهم صادقة وهي جزء من نبوتهم– نبوة الأولياء– ، فالرؤيا بشرى ونبوة.

ويعتقد الصوفية أنهم يتلقون العلم من الله ومن رسوله الكريم مناما ويقظة أي رؤيا وخيالا ، وهذا ما يعبرون عنه بالإشارات ، فظهور الرسول والأنبياء جميعا في المنام وأخذ منهم العلوم والأحكام الشرعية ، هو من المبشرات التي يختص بها الوليّ دون غيره من البشر ، وعليه فالوحي يتجسد عند صوفية الإسلام إما عن طريق المنام وتكون بذلك رؤيا صادقة ، وإما أن يكون إلهاما أي خاطر يهجم على القلب وهو ألقاء غير مباشر، وإما يكون عن طريق ملك أي جبريل عليه السلام غير أننا نعلم أن هذا الملك لا ينزل إلا على الرسل والأنبياء فكيف ينزل على الأولياء فهل يعني هذا أن صوفية الإسلام بالرغم من تمسكهم بالنهج المحمدي إلا أن حقائقهم العرفانية خالفت ذلك تماما ؟

يجيبنا ابن عربي في هذه المسألة فيقول : « واعلم أن جبريل لا ينزل على غير رسول يوحي أبدا ولا ينسخ شريعة فتعمل هناك في وسيلة ورقيقة تكون من ذلك اللوح إلى قلبك إن أردت تحصيل هذا المقام فستجد صورة جبريل وما هي بجبريل وهي مختصة بالأولياء فانظر إليها فإن رأيتها ناظرة إليك فاعلم أنك منهم وإن لم ترها ناظرة إليك فاعلم أنك غير مراد لذلك المقام ، فتأدب وانصرف وكن من الأولياء الذين ما لهم تصريف واجعل بالك إلى الحقيقة التي تراها على الصورة الجبرئيلية فسترى منها رقائق كثيرة ممتدة نافذة قد تجللتها تنزلات حكمية » [1] ، و يتضح لنا من هذا القول أن صورة جبريل هي صورة اعتبارية لا حقيقة لها وتصور ابن عربي وغيره من الصوفية للوحي مبنيّ بشكل كبير على قوة الخيال ، فالخيال على تعبير عبد الكريم الجيلي يحكم في كل موجود ، أي يستحضر كل موجود في عالمه

[1]– ابن عربي ، كتاب القربة ، جمعية دائرة المعارف العثمانية ، ط1 ، د.س ، ص07.

وإلى صحة الأمور المشهودة بحكم البرهان العقلي ، فهو من جملة البرازخ « وهي الدلائل العقلية التي تنتج في الفكر صورا على حسب مقتضاها »[1] .

وبناء الوحي على الخيال في اعتقاد ابن عربي ومن اتبعه ، هو أقرب من تصور فلاسفة الإسلام ، وهذا دليل على تأثر النزعة الفلسفية في نظريتهم هذه ، يقول ابن عربي : « ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبيّ يجسد لي محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ فلا أقدر أنظر إليه ، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه »[2] فالخيال يلعب دورا كبيرا في تجسيد الصور والأشياء ، وكلما زادت قوته زادت فعاليته في ترسيخ الحقائق هذا ما آمن به صوفية الإسلام ، وإن كانت صورة جبريل عليه السلام صورة اعتبارية فإنه بعض الصوفية يقرون بتنزل الملائكة في صورة أشخاص ، ويطلقون عليهم جنود الله بل إنهم يزعمون بالالتقاء ببعض الرسل والتعلم منهم كقصة الخضر مثلا .

فالقدرة الإلهية واسعة وتستطيع أن تعطي للوليّ كما أعطت للنبيّ علوم الأسرار ، فالله تعالى يقول : ﴿ اتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِ شيءٍ عَلِيمٌ ﴾[3] فعلم الأولياء هو علم مخصوص وقد يتميز عن علم الرسل في اعتقاد الصوفية ، لأن العلم الذي يأخذونه من الله مباشرة هو علم لا يعلمه الأنبياء والرسل ، فهو ليس من خصائص نبوة التشريع ، وعليه حتى وإن بدت بعض نصوصهم مخالفة لأحكام الشرع المحمدي فإنهم على صواب من ذلك لأن علمهم مأخوذ عن الحيّ الذي لا يموت ، وهذا ما يسمى بالعلم اللدني.

إن هذا الاعتقاد الذي اعتقده صوفية الإسلام ، أدى بهم إلى تخطيء الفقهاء في طريقة نقلهم وفهمهم للأحكام الشرعية ، لأن علمهم متوقف على ما جاء به السلف وعلى اجتهاداتهم، في حين أن العلم الصوفي علم لدنيّ مأخوذ من الله ، فلا يشوبه زلل ولا خطأ عبر الزمن ولطالما كانت تكرر هذه العبارة المشهورة في الحقل العرفاني " أخذتم علمكم من ميّت عن ميّت وأخذنا علمنا عن الحيّ الذي لا يموت ". وهكذا انتهى الأمر بصوفية الإسلام إلى الإقرار بالعلم الذي يتلقونه من الله مباشرة ومن ملائكته ، وكيفية تعاملهم مع كل

---

[1]– يوسف زيدان ، ابن عربي –الجيلي" شرح الفتوحات المكية" ، دار الأمين، القاهرة، ط1، 1999،ص201–202

[2]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص 487.

[3]– سورة البقرة ، الآية : 282.

أشكال الوحي الذي يعد جزءا مهما في ترسيخ نظريتهم حول النبوة ، فكل علم يأتي عن طريق وحي رباني هو علم يفوق كل العلوم ، وهو مخصوص للوليّ دون غيره من البشر لأن هذا الوليّ مختار من الله ، وبفضل مجاهداته ورياضاته الروحية استطاع أن يبلغ مقاما قد بلغه الأنبياء والمرسلين وهو مقام الولاية .

وقد نجد لعلم الأولياء فضاء واسعا في مجال الكرامات ، « والكرامة هي تكريم من الله لعبده الصالح مثلما هي المعجزة للأنبياء ، وقد يكرم الوليّ ببعض ضروب الوحي كالرؤيا الصالحة مثلا والإلهام الرباني مادام أن تاريخيتهما قد كانت مع بعض عباده الصالحين على غير الأنبياء ، غير أن جبريل عليه السلام فإن نزوله بعد النبيّ ﷺ قد ثبت مرة في السنة »[1] وعليه فإن هذا الاعتقاد بعيد عن الصواب وحقيقته عند الصوفية حقيقة خيالية ، لكن ما نتفق معه في هذه المسألة أن تجسد بعض الملائكة وليس الملك الجبرئيلي في هيئة أشخاص أمر ممكن ، وهو ما تدل عليه بعض القصص التاريخية .

وما يسعنا أن نقوله أن ما جاء به الأنبياء والرسل يفوق كل العلوم ، بل يجب كما قال ديكارت أن نتخذ لنا قاعدة معصومة أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ما عداه فكل ما توصل إليه الصوفية لا يمكن أن يساوي ما توصل إليه الأنبياء ، بل إن علمهم ووظيفتهم في هذا الطريق تابع لوظيفة الأنبياء في الهداية والإرشاد.

[1]– ينزل هذا الملك الإلهي مرة في السنة وهي ليلة القدر من شهر رمضان .

2- الحقيقة المحمدية :

ترتبط الحقيقة المحمدية ارتباطا مباشرا بنظرية النبوة عند المتصوفة ، ويبدو ذلك جليا من خلال العلم لدى الأولياء أو بالأحرى لدى خاتم الأولياء ، هذه الختمية التي كانت مع خاتم الأنبياء محمد ﷺ وستكون مع خاتم الأولياء أيضا .

والحقيقة المحمدية في مفهومها الصوفي ترتبط بالنور المحمدي ، هذا النور الذي كان قبل خلق آدم عليه السلام، وتجلى فيما بعد على سائر الأنبياء ، ومازال مستمرا لدى الأولياء فهو المشكاة النورانية التي تنير الوجود بأسره .

ويعرفها الجرجاني على أنها « الذات مع التعيّن الأول وهو الاسم الأعظم »[1] ، كما يطلق عليها أيضا الإنسان الكامل والنور الأول ، وهي وإن تعددت ألقابها فإن حقيقتها واحدة وهي أن النور المحمدي نور أزليّ قديم أوجده الله منذ خلق آدم عليه السلام ، وبنوره انبعثت جميع أنوار النبوة للرسل والأنبياء ابتداء من آدم إلى بعثة النبيّ محمد ﷺ.

فهذا الطرح الصوفي يثير مسألتين أساسيتين وهي أن الحقيقة المحمدية تظهر في صورتين : صورة من حيث كونه نورا قديما ، وصورة من حيث كونه نبيّا مرسلا ، أي كينونته المحدثة فهل يعني هذا أن النبي محمد ﷺ قد خلق أو كان قبل خلق آدم أم أن الأمر يتوقف فقط على مسألة النور؟

يستدل الصوفية في هذه المسألة انطلاقا من حديث النبيّ عليه الصلاة والسلام : (أنا أول الناس في الخلق ، وآخرهم في البعث)[2] وقوله أيضا : (أول ما خلق الله نوري وكنت نبيّا وآدم بين الروح والجسد)[3] فهذه الأحاديث تثبت أن المفهوم الصوفي للحقيقة المحمدية يتجسد في شخصية النبيّ عليه الصلاة والسلام ، باعتباره النور الأول والأخر.

---

[1]- الجرجاني، التعريفات،المرجع السابق،ص 95.

[2]- رواه الطبري في تفسيره (213/20) ، وأخرجه أبو سعد في الطبقات (149/1).

[3]- رواه الترميذي في العلل الكبير (683) ، وأخرجه أحمد في المسند .

ويعتقد الباحثون أن بداية هذه النظرية كانت مع الحلاج ، منذ جهره بأفكاره الفلسفية في حين أن الباحثة سعاد الحكيم ترجح أن أول تصور لخلق نور محمد في الفكر الصوفي إنما كان عند سهل التستري أستاذ الحلاج ، ومهما يكن فإن هذه النظرية انبثقت من ذلك العهد سواء من الأستاذ أو تلميذه ، وتسربت فيما بعد إلى الأوساط الصوفية ، بل إننا لنجد الأوساط الشيعية قد اعتنقتها أيضا بما في ذلك الإسماعيلية .

يقول الحلاج : « أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنواره من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القدم ، سوى نور صاحب الحَرَمِ ، همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم ،اسمه أحمد ونعته أوحد ....العلوم كلها قطرة من بحره والحكم كلها غرفة من نهره ، الحق به ، وبه الحقيقة هو الأول في الوصلة هو الآخر في النبوة والباطن بالحقيقة والظاهر بالمعرفة » [1].

فالنور المحمدي في تصور الحلاج نور قديم أزلي كان قبل أن تكون الأكوان ، ومنه استمد كل علم وعرفان ، وهو أساس النبوات والرسالات التي بعثها الله إلى الرسل ، فحقيقته قديمة بهذا الشكل ، وهو بمضرب آخر حادث باعتباره نبيّا مرسلا ، بعث في مكان وزمان محدد فهو : « سراج من نور الغيب بدا وعاد ، وجاوز السرج وساد قمر تجلى من بين الأقمار كوكب برجه في فلك الأسرار »[2] .

فالقول بقدم النور المحمدي يعود بدرجة كبيرة إلى نظريته في الحلول ، لأن هذه النظرية تجسد لنا موضع التجلي الإلهي في الإنسان ، وهذا التعظيم جعل الحلاج يقدس أول مصدر للخلق وهو نور محمد ﷺ ، إنه « سلطان الحقيقة وعلى عتبة باب معرفته تخضع أعناق العارفين ، وفي حمى جلالته توضع حياة الخلائق أجمعين » [3].

فالتصريح بهذه المقولات والنظريات لهؤلاء الصوفية ، أدى بهم جميعا إلى القول بوحدة الأديان في هذا المضرب ، وقد ترتب على من جاء بعدهم إلى القول بالقطبية والغوث وعلى

---

[1]–الحلاج،الطواسين ، تح: رضوان السح ، دار الفرقد، دمشق، ط1، 2010، ص 202–203 .

[2]– المصدر نفسه ، ص 201.

[3]– هادي العلوي ، مدارات صوفية ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية،دمشق،ط1 ، 1997،ص130.

رأسهم ابن عربي ، إذ نجد أن أغلب من أقر بها هم من تأثروا بالفلسفة ، أي أن مرجع الحقيقة المحمدية هو مرجع فكري فلسفي محض.

وهذه الفكرة استندت عليها فلسفة ابن عربي ، فراح هو الآخر يقول بهذه النظرية ودار مفهومها عنده حول محورين أساسيين : الأول يتمثل بالكينونة الروحية ، والثاني يتمثل بالكينونة المادية ، فالأولى في رأيه قديمة أما الثانية فمحدثة [1] ، وهو بهذا الرأي قد اتبع الحلاج في تحليله ، بل يمكن القول أن شيخ العارفين قد تأثر بنظرية الحلاج وزاد عليها تعميقا في نظريته حول الإنسان الكامل .

ويعد فصوص الحكم من أهم كتبه احتواء لهذه النظرية ، لأن هذا الكتاب يبحث في الحقيقة الإلهية ومدى تجليها في صور الأنبياء عليهم السلام ، ويحاول من خلاله أن يبيّن كيف أن كل نبيّ من آدم إلى آخر نبيّ ، يأخذ من مشكاة النور المحمدي الذي هو خاتم النبيين والمرسلين .

ونجد ابن عربي كغيره من الصوفية يعتبر أن الرسول هو الكائن الأول في الوجود ويستدل أيضا بالحديث النبوي الشريف (كنت نبيّا وآدم بين الماء والطين) [2] ، وفيه تصريح بقدم النور المحمدي « فأول ما انسلخ نهار الوجود من ظلمة ليلة العدم ، شعشعت أنوار الشموس المحمدية في أفق جبين آدم ﷺ فخرت الملائكة سجدا ، وقالوا : ملاك العرش محمد أبدا فلما أمروا بالسجود سجدوا ، وخصوا بالشهود فشهدوا ..وقيل لهم شكران هذه المشاهدة أن تقوموا على قدم المجاهدة في خدمة شجرة هو أصلها ، ودولة هو عقدها وحلها» [3] .

هذا النص تأكيد على أن النور المحمدي هو أول نور ظهر في الكون ، ومنه ظهر العالم بأسره ، فهو شجرة الكون بتعبير ابن عربي ، وقد خلق الله آدم ﷺ على صورة محمد

---

[1]- عبد المنعم عزيز النصر،العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين ابن عربي ،مجلة دراسات، العدد 2، 2000، ص373.

[2]–ibn arabi, les révélations de la necque, anthologie traduite ,commentée et annotée par A. penot ,édition entrelacs ,2009,p.33.

[3]– ابن عربي ، شجرة الكون ،تح رياض العبد الله ، دار العلم ، بيروت ، ط2، 1985، ص78.

ﷺ وخلق الكون على هيئة رسمه ، وكأن ابن عربي يريد أن يقول لنا في هذا المقام أن أصل المعرفة نابع من هذه الشجرة ، فمنه وإليه تعود كل المعارف .

وحظ كل مخلوق من ذلك النور بحسب قربه منه ، وإتباع شريعته والعمل بها ، فنوره حياة كل قلب ونفع لكل الناس ، فالكل مراد لأجله فهو « ثمرة هذه الشجرة ، وشمس المعارف وبدر اللطائف ».[1]

هذا التصور الانطولوجي للحقيقة المحمدية ، جعل الصوفية يعتقدون أنها الأساس الحقيقي للحياة الروحية للإنسان ، وصورة آدم عليه السلام هو الجوهر المادي لها ، يقول ابن عربي :« " ثم إن الرجل وهو آدم خلق على صورته ، وخلقت حواء على صورة آدم ، وخلق النبوة من امتزاج الأبوين لا من واحد منهما بل من المجموع حسا ووهما ، فكان استعداد الأبناء أقوى من استعداد الأبوين لأن الابن جمع استعداد الاثنين فكان الابن أعظم من كمال الأب ولهذا اختص محمد عليه ﷺ بالكمال الأتم لكونه ابنا » [2].

يتضح من خلال هذا النص أن ابن عربي يحدد لنا معالم كينونة النبيّ ﷺ من حيث كونه ابنا لأدم عليه السلام ، أي من الناحية الجسدية ، أما كينونته الروحية فتتمثل في نوره الذي خلق قبل عميلة خلق الإنسان في الوجود ، فكان خبره بالنبوة قبل وجود الأنبياء الذين هم نوابه في هذه الدنيا ، وأعطي له علم الأوليين والآخرين ، فوجوده قبل خلق آدم عليه السلام هو وجود نبويّ لا وجود إنساني ، لأنه قال ﷺ : كنت نبيّا ولم يقل كنت إنسانا.

فالصوفية جعلوا نبوة الرسول ﷺ « مركز الدائرة التي بدأت منها وانتهت إليها وهي دائرة روحية لا صلة لها بالكينونة المادية للأجساد » [3]وهو ما ذهب إليه ابن عربي بقوله : «

---

[1]– المصدر السابق ، ص 90.

[2]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ،جزء 2، المصدر السابق ، ص440.

[3]– عبد المنعم عزيز النصر،العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين ابن عربي،مجلة دراسات ، المرجع السابق،ص376.

كذلك استدار الزمان فأظهر محمدا ﷺ كما ذكرناه جسما وروحا بالاسم الظاهر حسا ، فنسخ من شرعه المتقدم ما أراد الله أن ينسخ منه » [1].

فالحقيقة المحمدية على التصور الحاتمي هي مبدأ خلق العالم ، أو هي العقل الإلهي بالمفهوم الفلسفي ، وهي التعظيم المحمدي لأنه لا توجد حقيقة غير الحقيقة المحمدية إنها « أول مرحلة من مراحل التنزل الإلهي في صور الوجود ، وهي من هذه الناحية صورة حقيقة الحقائق »[2].

وقد اعتبرها ابن عربي منتهى غايات الكمال الإنساني ، وهي عند مجمل الصوفية المشكاة التي يأخذ منها كل الأنبياء والأولياء العلم الباطن ، يقول ابن عربي : « فكل نبيّ من لدن آدم إلى آخر نبيّ ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيّين ، وإن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقته موجود » [3] ، وكذا الأمر بالنسبة لخاتم الأولياء فإنه كان وليّا وآدم بين الماء والطين والختمية هذه يرجح فيها ابن عربي مواضيع كثيرة في الإستحقاقية ، فيكون خاتم الرسل من حيث ولايته ، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه « فإنه الوليّ الرسول النبيّ ، وخاتم الأولياء الوليّ الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب »[4] وبهذه الحالة لا يكون الوليّ وليا إلا بعد أن يتحصل على شروط الولاية من الأخلاق الإلهية التي يجب أن يتصف بها .

وصاحب هذا المقام ذو شأن رفيع ، لأن فيه يتجلى النور الأولي يقول ابن عربي : « كذلك إذا خلع الرجل نعليه ، وتجرد عن ثوبيه ، وزهد في كونيه ، حل هذه المحل الأسنى وكان منه بقاب قوسين أو أدنى ، إرثا نبويا من دنى كل قوس على حسب راميها ، وعلى

---

[1]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء 1، المصدر السابق ، ص 220.

[2]– سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص348.

[3]– ابن عربي ، فصوص الحكم ، جزء1، المصدر السابق ، ص 28.

[4]– المصدر نفسه ، ص 29.

حسب اختلافها في مراميها ، وهذا مقام الاستواء وحضرة وتر الأنبياء ، فيه ترد عليه مخاطبات التأنيس ، وقواعد التأسيس بعين الاتحاد » [1].

فالنص يحيل إلى أن الإنسان يستطيع أن يرث النور المحمدي إذا جاهد نفسه وهذبها من خلال رياضاته الروحية ، ووصل إلى مقام الولاية ، حينها فقط يكون نصيبه الاستقاء من مشكاة خاتم النبيين ، ويكون على مقربة من مرتبته ، لأن النور المحمدي هو مركز دائرة العارفين ، بل إن محمدا ﷺ هو أكمل موجود في النوع الإنساني فبه بدئ الأمر وختم.

ونجد الصوفية في هذا المقام يربطون أيضا مفهوم الحقيقة المحمدية بمفهوم الإنسان الكامل « فإنه به نظر الحق تعالى إلى خلقه فرحمهم ، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشؤ الدائم الأبدي ، والكلمة الفاصلة الجامعة فتمّ العالم بوجوده ، فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم ، وهو محلّ النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه ، وسماه خليفة من أجل هذا »[2] ، والإنسان الكامل هو الإنسان الذي يحقق بالفعل صورته الإلهية الأصلية « كأنه برزخ بين العالم والحقّ »[3] ، وهو القرآن والكلمة الجامعة كما ورد في الفتوحات ، وهذه معاني كلها تدل على الحقيقة المحمدية .

وكيفما كان الأمر فإن هذه المصطلحين : الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل ليسا مجرد مصطلحين مترادفين على معنى واحد ، وإنما يعبران عن رؤيتين : فالمصطلح الأول ينظر إلى الإنسان في صورته الأصلية ، بينما ينظر إليه المصطلح الثاني بما هو قصد أو غاية أي باعتباره خليفة عن الله تعالى ، وإذن فأن الكمال المقصود في الإنسان الكامل لا ينبغي أن يأخذ بالمعنى الخلقي وإنما بمعنى التمام والكمال [4] ، وهذا الكمال لا يكون إلا

---

[1]– ابن عربي،ختم الولاية "عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب"،تح :قاسم محمد عباس،دار الهدى،دمشق،ط1، 2004،ص 118.

[2]– ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص 15–16.

[3]– ابن عربي، إنشاء الدوائر،المصدر السابق، ص22.

[4]– علي شودكيفيتش،الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي،تر:أحمد الطيب،دار القبة الزرقاء،المغرب (د.ط ، د.س) ،ص74–75.

للنبيّ محمد ﷺ ، ولكونه الغاية المنشودة في الحياة الروحية فهو يمثل معنى الولاية بمفهومها الحقيقي ، ووراثة ولايته بالمصطلح الصوفي.

إن هذه النظرية لم تلق رواجا كبيرا من طرف العلماء وبعض الباحثين ، وعلى رأسهم ابن تيمية الذي راح ينقد هذه المفاهيم ، باعتبار إن تأسيسها أو انطلاقها غير صحيح ، أي أنه قام بقدح في صحة الحديث النبوي (كنت نبيا وآدم بين الطين والماء) ، واعتبر الأمر بدعة وضلالة ، أما فيما يخص الباحثين فقد اعتبروا أن هذا المفهوم دخيل على التراث الإسلامي وقد سبقته نصوصا عديدة على الإسلام كمفهوم التناسخ في الفلسفة الهندية ومفهوم« الكلمة العيسوية الذي حمل القديس جوستان على أن يضفي طابعا مسيحيا خالصا–وبأثر رجعي–على كل وجوه الحقيقة ومظاهرها في فترات ما قبل ظهور السيد المسيح عليه السلام »[1] ومهما تكن صحة تلك الأحاديث والأقوال ، فإن هناك حقيقة واحدة كامنة هي النور المحمدي لقوله تعالى ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾[2]، فالنور هنا على حسب ما فسره العلماء هو محمد ﷺ ، هذا النور الذي أخرج الناس من ظلماتهم وغفلا تهم إلى دين التوحيد وهو نور قد تجلى فعلا في سائر الأنبياء لأن النبيّ عليه الصلاة والسلام هو سيد الأولين والآخرين ، والنقطة الجوهرية التي أثارها ابن عربي وغيره من الصوفية هو مدى فعالية هذا النور في الأولياء ، وذلك من خلال بيان طبقاتهم ونماذجهم ووضع فروق حاسمة بينهم وهو ما سنتناوله في فصولنا القادمة.

[1]– المرجع السابق ، ص 68.

[2]– سورة المائدة ، الآية : 15.

حصيلة الفصل الثاني :

لقد كان لموضوع النبوة مفهوما متميزا لدى الفلاسفة والصوفية معا ، و كانت مسألة طرحهما مختلفة نوعا ما ، ولم نجد أي تشابه إلا في مسألة الوحي وكيفية اتصاله عن طريق المخيلة أو الخيال كما رأينا مع ابن عربي ، والنتيجة التي آل إليها كل واحد منهما هو أن النبوة مكتسبة عند الفلاسفة ، أما عند الصوفية فإنها تورث من النبيّ ، وصاحب هذا المقام هو الوليّ ، وبالتالي هناك نبوة الأولياء .

ومن خصائص نبوة الأولياء أنها دون تشريع ، والعلم الذي يتلقاه الوليّ هو علم لدني مأخوذ من الله مباشرة ، وقد يشترك كلاهما في مصادر الوحي ، فالفرق بين النبيّ والوليّ هو فقط في مسألة التشريع ، أي أن الأول صاحب رسالة إلهية أم الثاني فهو صاحب رسالة إنسانية ، ونبوة التشريع قد انقطعت مع خاتم الرسل ، أما نبوة الأولياء فهي سارية ودائمة إلى الأبد.

والأولياء على حسب إرثهم للأنبياء ، فمنهم العيسويون والموسويون والمحمديون ، وقد يتأتى للوليّ أن يجمع أكثر من ميراث كما حدث مع ابن عربي ، إلا أنهم لا يخرجون من دائرة الولاية المحمدية ، لأن فيها تكمن الحقيقة الكامنة " حقيقة النور الذي كان قبل الأزل وقد تجلى في سائر أنبيائه ، وبه يستقي الأولياء معارفهم وعلومهم.

الفصل الثالث النبوة والولاية الصوفية

تمهيد :

تعتبر نظرية النبوة والولاية من أهم الأفكار التي طرحها الفكر الصوفي ، لكونها حقيقتان تتعلقان بالإنسان في حد ذاته ، هذا الكائن الصغير الذي خلقه الله على صورته الكمالية وجعله خليفة في الأرض ، وبلّغه مقام الوَلاية ليكون بالقرب منه تعالى ، فهذه المملكة هي روح الوجود بأسره ، إنها سلطة إلهية اختص الله بها أنبياؤه وأولياؤه.

ولعلوّ هذا المقام وأهميته ذهب الصوفية إلى التفصيل فيه ، وبيان قواعده وخصائصه ومراتبه ولم يكن هم السابقون لذلك ، بل نجد للفكر الشيعي بصمة في ذلك أيضا ، حيث اعتقدوا أن الولاية هي نبوة الإمام وهي مستمرة ولم تختم إلا بعودة الإمام الغائب الثاني عشر، ولم يقتصر مفهومها فقط على الجانب الديني ، وإنما شمل أيضا الجانب السياسي أي أن الولاية الشيعية هي رئاسة دينية وسياسية .

في حين لم يقتصر مفهومها عند الصوفية إلا على الجانب الديني فقط ، فاتخذت معنى القدسية والتقرب إلى الله ، وكانت نتيجة ذلك هو حظيهم بالتكريم الإلهي ،والذي هو في اعتقادهم الإتيان بأعمال فوق الطبيعة ، وتلك التي تسمى بالكرامات .

ولن يكتمل هذا المشوار ما لم يتحدد ختم الولاية ، فمن هذا الذي يستحق خاتم الأولياء في اعتقاد الصوفية كما استحق محمد ﷺ خاتم النبوة ؟

المبحث الأول : النبوة والولاية عند الشيعة

1-النبوة والإمامة :

الشيعة فرقة تطلق على الذين شايعوا عليا ﷺ ، وقالوا بإمامته وخلافته واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وقد جعلهم الشهر ستاني خمس فرق : « هي الكيسانية والزيدية والامامية والغلاة والإسماعيلية ، وهم ثلاثة أصناف عند الأشعري : الشيعية الغالية وهم خمسة عشر فرقة ، والشيعة الإمامية وهي الرافضة -وهم أربع وعشرون فرقة ، والشيعة الزيدية وهم ست فرق» [1].

والإمامة في اللغة مشتقة من الفعل أمّ ، أي تقدم ورأس ، فهي القيادة والرئاسة والإمام «هو الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا جميعا »[2] ، وقيل : « أنه الكتاب الذي تدون الملائكة فيه أعمال الإنسان» [3] ، وفي القرآن الكريم ﴿ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾[4] فهي إمرة إلهية كالنبوة. وقال المحقق الحليّ : « الإمامة رئاسة عامة لشخص من الأشخاص بحقّ الأصل لا نيابة عن غير هو في دار التكليف »[5] فالإمامة على حسب المفهوم الشيعي رئاسة عامة للمجتمع.

وقد اختلف الباحثون في تحديد الوقت الذي ظهر فيه التشيع في الإسلام ، وأرجحوا زمانه بين بداية الإسلام أي في عهد الرسول محمد ﷺ ، وبين مقتل علي ﷺ ، وذهب رأي آخر إلى أن ظهوره كان في عهد عثمان بن عفان ﷺ مزامنا لحركة الخوارج .

---

[1]- عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، ط1، 1993، ص265.

[2]-الجرجاني ، التعريفات ، المرجع السابق ، ص37.

[3]-خليل رزق ،الولاية الحاكمية عند الشيعة،دار البلاغة، بيروت، ط1، 2002، ص65.

[4]-سورة الإسراء ، الآية : 71.

[5]- محمد الحسيني القزويني ، نقد كتاب أصول مذهب الشيعة ، مؤسسة وليّ العصر ، ط1 ، 2010، ص227.

وظهرت هذه الفرقة في بدايتها على أيدي كبار الشيعة أمثال سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري ، وعمار بن ياسر وحذيفة بن اليمان وغيرهم ، هؤلاء كانوا من أوائل الزهاد في الإسلام ، وقيل أنه « بلغ بهم الزهد حتى وصلوا مرحلة التصوف » [1] ، وآل بهم الأمر فيما بعد إلى الظهور كحركة سياسية بعد منازعة معاوية على الإمارة ، وتوليه عليّا الخليفة الشرعي لشؤون المجتمع الإسلامي ، ولم يستقر اسمه كفرقة إلا بعد مقتل الحسين مباشرة وبالتالي يمكن القول أن بداية التشيع كنزعة كان في عهد النبي محمد ﷺ وظهوره كحركة سياسية كان بعد مقتل عثمان ، أما استقراره كمصطلح كان بعد مقتل الحسين.

هذا بصفة مختصرة عن تاريخ التشيع وتحديد معالمه ، نأتي الآن إلى فكره وفلسفته وبالخصوص حول نظرياته حول النبوة والإمامة، فهل جاءت آراؤهم مشابهة لأراء المتصوفة أم أنهم طرحوا طرحا آخر يخالف نهجهم ؟

لو تأملنا جيدا في الحقل التاريخي للتشيع نجده قد مارس مهامه كحركة سياسية أكثر منه كحركة دينية ، إلا أنه مع ذلك قد استطاع مع جعفر الصادق وهشام بن الحكم أن يرسي دعائمه الدينية ، بعدما عانى طويلا من ضروب القمع السلطوي ، وارتبطت أولى اهتماماته بمسألة النبوة ومدى علاقتها بالإمامة ، حيث ذهب بعض دعاتها إلى القول باستمرار النبوة في الإمام الذي تعد صفته كصفة النبيّ ، و قد تحتم الأمر أن يقاسوا الإمامة على النبوة فحق فيهم القول : « إن الوسط الشيعي هو الوسط الذي كان ملائما لينشأ فيه علم نبوة يكون مدارا للتأمل والتطور »[2].

وأول خلاف حدث بين المسلمين كان حول مسألة الإمامة ، هذه المسألة التي شكلت نزاعا سياسيا حادا في التاريخ الإسلامي ، أولاهما بعد وفاة النبيّ محمد ﷺ ، وثانيهما بعد وفاة علي ﷺ ، ولم يكن الخلاف سوى خلاف سياسي فقط.

فكانت الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل « إقامة الإمام، ينصب لهم القضاة والأمناء ويضبط ثغورهم ،ويغزي جيوشهم ، ويقسم الفيء بينهم ، وينتصف لمظلومهم من

[1]–كامل مصطفى الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، منشورات الجمل، بيروت،ط1، 2011، ص62.

[2]– علي مبروك ،النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ،دار التنوير ،بيروت، ط1، 1993، ص119.

ظالمهم» [1] فما إن نظروا إلى مسألة الإمامة كمنصب سياسي انتهى بهم الأمر إلى النزاع وإلى ما آلت إليه أفعال الجاهلية ، ولم يكن تجاوز الأمر إلا بالنظر إلى هذه المسألة من إطار ديني باعتبار أن الإمامة تعد أحد أصول الإيمان.

وتورد المصادر الشيعية أن عليا ﷺ عنه هو الإمام بعد النبيّ محمد ﷺ واستدلوا بأحاديث وآيات كثيرة كقوله مثلا : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾[2] ففسروا النور كما فسره الصوفية بأنه محمد ﷺ وبالكتاب القرآن الكريم ، وزعموا أن النور المحمدي يسري الأئمة من وصيه علي ابن أبي طالب ﷺ إلى ذريته من بعده ، والوصي هو وزير الله ووارثه وليست مهمته الإتيان بتنزيل ، وإنما بيان معناه الخفيّ ، فهو المكلف بشرح وتوضيح ما جاء في التنزيل من علم الباطن.

فالله على حسب المعتقد الشيعي أعد عليّا لتولي خلافة رسول الله ﷺ لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يقوم بهذه المهمة العظيمة ، وكما كان للأنبياء قبله أوصياء كإسماعيل عليه السلام الذي كان وصيّا لإبراهيم عليه السلام ، وموسى ووصيه هارون عليهما السلام ، فإن عليّا هو الوصيّ الوحيد لمحمد عليه الصلاة والسلام ، وهو أولى بالخلافة بعده ، لأنه كان « أعرف بسر الحقائق ودقائق المعارف وبرموز الأمور الباطنة والكشف والعيان بمشاهدة عالم الملكوت »[3] وهذه الأمور لا تعطى إلا لخواص الناس.

هكذا جاءت الأفكار الشيعية إلى اعتبار الإمامة نص إلهي ، مقامه كمقام النبوة تماما « إن الإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو لسان الإمام المنصوب بالنص على الإمام من بعده » [4] وعليه فإن الإمامة والنبوة في سير واحد وتمتاز الأولى عن الثانية ، في أنها دائمة السيران بأداء الرسالة بعدما انقطعت النبوة ، « فكل

[1]–عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي،الفرق بين الفرق،دار المعرفة ، بيروت، ط4، 2008، ص308.

[2]–سورة المائدة ، الآية : 15.

[3]–أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د.ط ، 1991، ص462.

[4]–علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ، المرجع السابق ، ص132.

الناس في الإسلام ينادون بأن دورة النبوة قد ختمت مع خاتم النبيين ، فإن ما ختم فعلا ،أما بالنسبة للشيعة ليس سوى النبوة التشريعية » [1] .

ومنه قد اعتبر الشيعة أن الإمامة منصب إلهي يختاره الله تماما كما يختار النبيّ ويوجب للإمام الاحترام والطاعة ، وأخذ منه العلوم الشرعية لأن منزلته كمنزلة النبي ورضاه موصول برضاء الله ، وقد انجرّ عن هذا المعتقد بدوام النبوة في الأئمة تماما كدوام النبوة في الأولياء عند الصوفية ، فكانت نظرية الشيعة القول : « بالإمامة المستمرة مع فكرة النبوة المستمرة ».

وعلم النبوة الشيعي يتميز عن المدارس الإسلامية السنية التي سبقته ، كالأشاعرة مثلا الذين ينكرون فكرة النبوة ، أو بعض المعتزلة الذين اعترضوا عليها ، وقالوا إما أن تتفق النبوة مع العقل أم لا ، في حين كان للوسط الشيعي ظهور قويّ في هذا الموضوع ، لأن فيه نشأت الفكرة ، وأصبح علم النبوة لا ينفصل عن علم الإمامة .

وقد شدد أئمة الشيعة على ضرورة وجود قيّم على الكتاب ، يخلف النبيّ الناطق باعتبار أن للقرآن الكريم معنى باطني مستور ، لا يمكن للجدل الكلامي أن يستخرج معانيه الخفية فلهذا وجب « وجود رجل ملهم ذي إرث روحي ، يمسك بالظاهر والباطن معا ، وهذا هو حجة الله وقيّم الكتاب والإمام » [2].

والمعادلة لا تخرج عن هذا ما دام أن الإمامة منصب إلهي ، فالإمام هو حجة الله للمؤمنين في الأرض ، إنه الوارث الروحي للنبيّ ، وعن طريقه تحصل المعارف الإلهية وهو الوحيد الذي يمكن أن يؤول باطن القرآن لما فيه من معاني مستورة ، وتستمر هذه العملية إلى يوم الحشر حسب المعتقد الشيعي ، ونجدهم يستدلون بحديث ينسبونه إلى الرسول ﷺ: (ليتول الله علياّ والأوصياء من بعده [3](الأحد عشر) فإنهم الهداة من بعدي

[1]–هنري كوربان ،تاريخ الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق ، ص91–92.

[2]–المرجع نفسه ، ص 94.

[3]- الأئمة الاثني عشر : علي أمير المؤمنين–الحسن المجتبى–الحسين–علي زين العابدين–محمد الباقر–جعفر الصادق–موسى الكاظم–علي الرضا–محمد الجواد التقي–علي النقي–الحسن العسكري–محمد المهدي القائم.

لقد أعطاهم الله علمي وفهمي وجعلهم في صفي وأهلا لولايتي وللإمامة من بعدي) [1] فالأئمة حقيقة لنور واحد وما يصدق على أحدهم يصدق على البقية .

وللإمام العلم اللدني الذي يأتيه إلهاما من السماء ، فبه يستقي كل معارفه ،ولا يتوجب على العامة إلا التعليم على أيديهم ،ففي قلوبهم نور المعرفة ، ونجد الشيعة هنا يقرون بالإلهام بدل الوحي على غرار الصوفية ، لأنهم في تفصيلهم لمصادر التلقي يعتبرون أن الإمام لا يرى الملك الإلهي ، وإنما يسمع صوته فقط ، والرؤيا لا تصح إلا للأنبياء ، وهنا يكمن الفرق بين الرسول والنبي والإمام في الفكر الشيعي : « أن الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه ، ونزل عليه الوحي ، وربما رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم والنبي ربما سمع الكلام وربما رأى الشخص ولم يسمع ، أما الإمام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص »[2] ، فتكون مرتبة الرسول هو الذي يوحى إليه مع تبليغ الرسالة ، أما النبي والإمام فهما اللذان يوحى إليهما لكن دون أن يبلغا الرسالة ، ويكتفيان فقط بشرح رسالة الرسول وهداية الناس.

ولقد تمكن الأئمة من معرفة المعنى المستور للوحي ، « وهم كورثة له عادوا فاستغلوا هذا الإرث لمصلحة من كانوا مستعدين لتلقيه » [3] ، فعلم الباطن لا يختص به إلا من هو أهل له ومن لم يعرف صاحب هذا المقام أو بالأحرى زمان إمامه ، فكأنما مات عن جاهلية.

والعلم الذي استودعه الله في أئمته ، لا يعطى إلا لمن يستحق ، ولا يعطى إلا بقدر معلوم متبعين في ذلك قوله تعالى ﴿ وَإِنْ مِنْ شيء إِلاَ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِلُهُ إِلاَ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾[4] والقدر المعلوم يزيد وينقص على حسب الاستحقاق ، أي كل إمرىء يحمل بمقدار طاقته خزائن علم الله التي أوردها في أئمته .

---

[1]– حديث ينسبه الشيعة إلى رسول الله ﷺ ، وإسناده ضعيف.

[2]– محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط9، 2009، ص330.

[3]–هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق ، ص 96.

[4]– سورة الحجر ، الآية: 21.

هذا المفهوم قد نما في الأوساط الشيعية ، وبالتحديد في الإسماعيلية وفي أحضان التشيع ألاثني عشري والمدرسة الشيخية ، وكل واحدة منها أبدت آراءها حول علم الإمامة ومهما اختلفت أفكارهم ، فإنهم اتفقوا حول مضمون واحد وهو وجوب تنصيب أمام يقود الأمة في أمور الدين ، والنظر إليه كإنسان رباني توجب له القداسة ، فعهد الأئمة هو عهد النبيين وهو عهد الله ، وإطاعته كإطاعة الله ورسوله.

ولم يتوقف الشيعة عند هذا الحد ، وإنما ذهبوا إلى القول" بعصمة أئمتهم" ، والعصمة في مدلولها اللغوي « أن يعصم الله تعالى عبده من سوء يقع فيه ،واعتصم العبد بالله تعالى إذا امتنع »[1] . وسبب عصمة الأئمة هم أنهم ورثة النبوة من جهة ، ومن جهة أخرى أن العصمة كانت للإمام علي كرم الله وجهه وبالتالي فهي تابعة للأوصياء من بعده ، ويستدل الشيعة في ذلك بالحديث النبوي : (مثل أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بها نجا ، ومن تخلف عنها ضل وغوى)[2] ، وقولهم أيضا أن النبيّ محمد ﷺ قد وصف عليّا أكثر من مرة بصفات النبيّين والصديقين ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل لديهم على أن مقام عليّ كمقام النبيين ، وعليه فهو أولى بالعصمة ومن اتبعه.

وكان أول شيعي قال بعصمة الإمام جعفر الصادق هو هشام بن الحكم فقال : « إن الإمام أحوج إلى العصمة من النبيّ ، لأن الثاني يوحى إليه فيسدد الله خطاه ، وأما الأول فلا يوحى إليه ولذلك احتاج إلى العصمة »[3] . أي أن الشيعة يقرون أن العصمة تكون للأنبياء وحدهم دون غيرهم ، ولما وجب أن يكون الإمام وصيا للنبيّ فإنه يحتم أن يكون معصوما ، فالذي حفظ الأنبياء بالوحي ، حفظ الأئمة بالعصمة ، لأن العصمة توفيق إلهي كما أقر بها ابن عربي ، أو كما أقروه بعض الصوفية كقول الكلاباذي : « ولطائف الله في عصمة أنبيائه وحفظ أوليائه من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد »[4] ، وهي بهذا المعنى الصوفي أن يديم الله التوفيق على قدرة الطاعة.

---

[1]– سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص806.

[2]– رواه البزار في مسنده (9/ 343) .

[3]– كامل مصطفى الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، المرجع السابق ، ص418.

[4]– الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص96.

فعصمة الأئمة أمر محتوم في الفكر الشيعي ، لأنهم حفظة الشريعة والمسؤولون عن نشر العدل في الأرض ، وهم قدوة الناس ، ولو جازت عليهم المعصية لبطلت إمامتهم ، ولا ما كان لوجودهم أي معنى .

إن هذا التفكير العقائدي الشيعي حول النبوة والإمامة ، هو تفكير استمد أصوله من باطن التاريخ الإسلامي ، لأن الزمان الشيعي كما قال الجابري هو زمان روحي قوامه الارتباط بالإمام ، فالإمامة سفارة إلهية ونيابة عامة للنبوة في كل زمان ، والشيعة لم يستطيعوا أن يتصورا أرضا تخلو من إمارة خليفة يسيس شؤون الدين والحياة ، حتى وإن كان هذا الإمام غائبا ماديا وجسمانيا ، فإن حضوره هو الحضور الروحي في قلوب أتباعه ، وإن كانت النبوة لطف خاص ، فإن الإمامة لطف عام.

وما يمكن أن يآخذ عليه الشيعة في هذه المسألة ، هو أن الأصول الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع والقياس) تقرر أن الإمامة تكون بالاختيار ، وليست نصا إلهيا ، ولم يوصي الرسول محمد ﷺ قبل وفاته أحدا بالإمامة من بعده ، وإنما ترك الأمر شورى بين المؤمنين .

وما مسألة النبوة والإمامة إلا تطابق لما آلت عليه النظرية الصوفية ، ولا يمكن أن نقول أن أحدهما أخذ عن الأخر ، وإنما نكتفي بالقول أن هناك جذور لهذه النظرية في التشيع وسيتضح الأمر أكثر في تحديدهم لمفهوم الولاية.

2-الولاية الشيعية :

الحديث عن الولاية الشيعية هو الحديث عن ولاية الإمام ، هذا الوارث الروحي للنبيّ والوصي من بعده ، فهو أيضا وليّ الله ، وكل الصفات التي وجبت أن تكون في الإمامة فإن الوَلاية تشملها أيضا.

وقبل الحديث عن مضمونها لابد أولا أن نحدد هذا المفهوم لغة واصطلاحا ، وموردها القرآني ، « فالولاية بالفتح في النسب والنصرة والعتق يقال: هم عليّ وَلاية أي مجتمعون في النصرة ، والوِلاية بالكسر في الإمارة والسلطان والخطة »[1] ،« والوَلاية من الوَلي وهو القرب فهي قرابة حكمية حاصلة من العتق أو من الموالات ، والوِلاية هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه » [2] ، أي أن الوَلاية بالفتح تعني النصرة والقرب والدنو ، أما الوِلاية بالكسر تعني الإمارة والسلطان.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد تعددت التعريفات ، وكلها تنصب في معنى واحد وهو أن الوَلي كل مؤمن تقي ، وذلك حسب ما أورده الله في كتابه العزيز ، حيث قال : ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * الذِينَ آَمَنِوا وَكَانُوا يَتَقُونَ ﴾[3] ، فهذا النص القرآني قد حدد صفات الولي وهو الإيمان والتقوى.

فالولي هو العارف بالله وصفاته ، والمواظب على الطاعات والمجتنب عن المعاصي المخلص لعبادته ، وهو عند أهل السنة والجماعة المؤمن التقي الذي يخاف ربه سرا وعلانية وأفضل الأولياء هم الأنبياء والرسل ، ثم يتفاضل الخلق من بعدهم على حسب إيمانهم وتقواهم .

والولاية الشيعية هي سلطة دينية وسياسية معا وهي باطن النبوة ، وقد ظهر هذا المفهوم في صورته المذهبية عند الشيعة في حديث الغدير وهو خطبة ألقاها النبيّ محمد ﷺ في طريقه وهو راجع إلى المدينة من حجة الوداع ، فقال فيها مخاطبا بذلك المسلمين : (ألست

---

[1]-ابن منظور ، لسان العرب ، جزء 15 ، المرجع السابق ، ص407.

[2]-الجرجاني ، التعريفات ، المرجع السابق ، ص275.

[3]-سورة يونس، الآية : 63.

أولى بكم من أنفسكم .قالوا اللهم بلى ، قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، ثم دعا له ولهم بقوله اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله)[1].

فكلمة المولى وردت في هذا الحديث ، وكانت المنطلق الذي انطلق منه الشيعة في تحديد معالم الوَلاية ، مقترنة بذلك بالآية الكريمة ﴿ النَبِيُّ أَوْلَى بِالمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾[2] أي أن أول سلطة كانت للنبيّ في توجيه سلوك المؤمنين وهديهم إلى طريق الحق ، إنها القيادة العظمى للبشرية جمعاء ، وهذا الولاء هو سلطة إلهية لتطبيق أحكام الشريعة ، لا تكون إلا للرسول ومن تبع نهجه.

لقد اعتبر الشيعة إذن أن الوَلاية مقام عظيم لتكوين مجتمع إلهي ، يسوده العدل والأمن والسلام ، ولهذا وجبت أن تكون حسب معتقدهم ركنا من أركان الإسلام ، إذ نجد في أحاديث الاثنا عشرية تقول: « بني الإسلام على خمس : الصلاة ، والزكاة ، والصوم والحج والولاية وما نؤدي بشيء مثل ما نؤدي بالوَلاية » [3] ، فالوَلاية من خلال هذا القول قاعدة أساسية في الدين لدى الشيعة ، وإن كانت تحتل المرتبة الخامسة عندهم ، فإننا نجدها المرتبة الأولى عند الإسماعيلية من خلال ما يروونه عن إمامهم الباقر ، حيث يقول : بني الإسلام على سبع دعائم : «الولاية وهي أفضل وبها وبالولي ينتهي إلى معرفتها ، والطهارة والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، والجهاد »[4] .

هذه الأحاديث التي يستدل بها الشيعة تؤكد أن الوَلاية ركن من أركان الإسلام ، بكلا معنييها السياسي و الديني ، ومن دونها لا يصح إيمان المرء ، وكونها المرتبة الأولى هو أن الوَلاية هي الخليفة في الأرض ، وسياسة الكون وتدبير شؤونه من أولويات القانون السماوي ، ومن ضروريات الحياة البشرية.

---

[1]– ذكره ابن تيمية في كتابه مختصر منهاج السنة.

[2]–سورة الأحزاب ، الآية : 06.

[3]- ذكر هذا النص الإمام موسى الصدر في المقدمة التي كتبها لكتاب : هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات ، بيروت ،ط2، 1998.

[4]–أبي حنيفة النعمان ، تأويل الدعائم ، جزء1، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط1، 2006، ص09.

وقد أجمع المؤرخون على أن « التشيع لعلي بن أبي طالب وأبنائه من بعده لم يتجاوز مستوى الولاء السياسي ليكتسب أبعادا دينية نظرية ، إلا في عصر الإمام السادس جعفر الصادق »[1] أي أن الولاية كان منظورا إليها قبل جعفر الصادق على أنها تولي المهام السياسية للدولة مما يعني أنها اتخذت معنى الوِلاية بالكسر ، وما إن فشلت كل ثوراته وحركاته السياسية الشيعية ، عمل على السيطرة على الجانب الإيديولوجي أو الديني ، لأن الدين هو قوام كل نهضة ، فجاء موضوع الإمامة كرد فعل على الخصوم المتكلمين من المعتزلة وأهل السنة بعد الفشل السياسي الذي أهلك قوامهم التاريخي.

واقترنت الوَلاية بالإمامة وبالنبوة أيضا ، وتسابقا وجودهما قبل هذا العالم ، فكان نور محمد ﷺ ونور الإمام علي واحد ، ووجودهما كان قبل خلق آدم ، يقول النبيّ ﷺ : (خلقت أنا وعلي من نور واحد ، قبل أن يخلق الله آدم بأربعة عشر ألف عام) [2] ، يؤول الشيعة هذا الحديث على أن النور المحمدي انتقل من الأنبياء إلى طبقة الأرواح الطيبة حتى افترقا إلى جزأين " جزء للنبيّ وجزء لعليّ" وما كان للإمام فإنه ينتقل إلى بقية الأئمة(الاثني عشرية).

وهذا هو الجانب العرفاني في الشيعة ، والتي يعبر عنه بالحقيقة المحمدية والنور المحمدي هو نور أبدعه الله في نبيّه ، ومنه يقتبس الأنبياء نورهم ، وأولياء الأئمة من بعده ويتم ذلك من طريقين : « الطريق الأزلي المنطلق من الحقيقة المحمدية التي كانت أول ما أبدع الله والطريق البشري المنحدر إليهم من شخص النبي الأمي المكي » [3] . وهنا نلمس مدى التشابة الكبير بين الشيعة والصوفية في هذه المسألة ، غير أن الطرح الصوفي لم يستدل بنصوص قوية تدل على تسلسل هذا النور إلى الأولياء ، إلا من خلال ما قاله مشايخهم في تحليلاتهم أما الطرح الشيعي فقد استدل بأحاديث ونصوص قوية دعمت نظريته ، وجعلتها مسألة ذا طابع خاص في البحث العقائدي.

---

[1]–الجابري، بنية العقل العربي ، المرجع السابق ، ص 326.

[2]–هذا الحديث أسنده هنري كوربان في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية ، جزء1، ص90 ، وهو حديث ضعيف ينسبه الشيعة إلى رسول الله ﷺ.

[3]–الجابري ، بنية العقل العربي ، المرجع السابق ، ص 329.

ويكون علم الأئمة أكمل وأتم من علم الأنبياء ، لأنهم حظوا بالنور بكلى الطريقين فورثوا علم النبيّ وجميع الأنبياء والأوصياء الذين سبقوهم ، بقول إمامهم جعفر الصادق : « ورب الكعبة لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما أني أعلم منهما ، ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما ، لأن موسى والخضر عليهما السلام أعطيا ما كان ، ولم يعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة ، وقد ورثناه من رسول الله وراثة » [1] .

إن كان الصوفية يقولون أنهم خاضوا بحارا وقف عندها الأنبياء والمرسلون ، فذلك لكون التصوف تجربة ذوقية روحية ، ذاق أصحابها كل أنواع المجاهدات والرياضات الروحية التي تهذب النفس وتزكيها ، وأفنوا ذواتهم من قيود هذا العالم المادي ، ليحظى لهم الاتصال بعالم الجبروت والملكوت ، فإن الشيعة الذين شايعوا علياّ ﷺ ، وقالوا بالأولوية الإمامة على غيره لم يستقر معهم مفهوم الوَلاية كمعتقد ديني إلا مع الإمام جعفر الصادق مماّ يدل على أن سبب ذهاب الشيعة إلى هذا القول هو كون الأئمة الذين يتسللون وينحدرون من سلالة الإمام علي رضي الله عنه ،هم أكمل وأشرف العالم .

وهذا الإمام الوليّ المبارك المتمسك بالنبوة من عالم ما قبل الزمان ،و الممثل للحقيقة المحمدية الباقية ، فإن وجوده هو الآخر أزليّ أيضا ، وفي هذا المقام يستدل الشيعة بقول ينسبونه لعلي ﷺ أنه قال : " كنت وليا وآدم بين الماء والطين " [2] قياسا على الحديث النبوي (كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) وعليه تكون حقيقة النبيّ محمد ﷺ وعلي ﷺ واحدة ونوره سائر على جميع الأئمة ، ودائم إلى أن يعود الإمام الغائب .

ومن خلال هذا فإن الوَلاية التي هي باطن النبوة صنفان : ولاية مطلقة عامة ويختمها الإمام علي بن أبي طالب ، وولاية مقيدة خاصة ويختمها المهدي الإمام الغائب الثاني عشر بعد رجعته.

وكون الإمام علي خاتم الولاية المطلقة ، فلأنه من نور محمد عليه ﷺ والمهدي المنتظر هو خاتم الولاية الخاصة ، فهو الرجل الصالح الذي يظهر في خاتم الزمان وينشر

[1]–المرجع السابق، ص 329.

[2]– مصطفى الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، المرجع السابق ، ص 111.

العدل والسلام « وإذا قام أشرقت الأرض بنور ربها واستغنى الناس ويعمر الناس في ملكه » [1] فالخلاص الروحي يكون على يد هذا الغائب المنتظر ، وهو الإمام الثاني عشر .

ومما لا شك فيه أن فكرة المهدية التي قالوا بها الشيعة ، أرادوا من خلالها أن يجمعوا شمل المسلمين وأمر العالمين على ميثاق واحد ، وهو الميثاق الشيعي باعتبار أنه « خلاصة رسالات الرسل وجوهر أهداف الأديان »[2] . وما كانوا وحدهم من ذهبوا إلى هذه الفكرة بل نجد أيضا صوفية الإسلام قد طرحوا هذا الأمر في عقيدتهم ، والقول بالختمية من المسلمات التي انتهى إليها الفكر الشيعي والصوفي في مسألتي النبوة والوَلاية .

وإن كان ما ذهب إليه الباحثون في البحث عن مدى الصلة بينهما ، أو القول أن التصوف قد استمد عقيدته من التشيع خصوصا في هذه المسائل التي تناولناها ، فإن قولهم قد يكون صائب إلى حد ما ، ولكن لو عدنا إلى تاريخ ظهورهما ، فإننا سنلمس تباينا واختلافا في طريقة تعاملهما مع هذه الحقائق ، وهذا يكفي لنقول أن لكل واحد منهما عقيدته الخاصة وحتى وإن وجد تشابها أو صلة بين أفكارهما ، فإن العملية الذوقية تختلف .

[1]– المرجع السابق ، ص254.

[2]–المرجع نفسه ، ص 255.

المبحث الثاني : الوليّ والطقس العرفاني (الصوفي)

1-الوَلاية والطريق :

لو تصفحنا جيدا في القراءات المتعددة للفكر الإسلامي ، فإننا لا نجد من أولى أهمية كبيرة وتوسعا نافذا لموضوع الوَلاية أكثر من الصوفية ، لأّن التصوف مبنيّ في باطنه على هذه المسألة ، والصوفي يسعى منذ بداية سفره الروحي إلى هذا المقام الذي هو باطن النبوة.

والوَلي الصوفي هو المؤمن التقي الذي أفنى حياته طاعة لله ، فيتولى الحق تعالى حفظه من المعاصي وشهوات نفسه ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ وَلِيُّ الذِينَ آَمَنُوا وَأَنَ الكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ ﴾[1] ﴿ اللهُ وَلِيُّ الذِينَ آَمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُلُمَاتِ إِلَى النُورِ ﴾ [2] ، فالإيمان والتقوى هما قوام الوَلاية لأنها مرتبة القرب والدنو من الله ، والعبد المؤمن إذا نال هذه المرتبة فقد فاز في حياته وآخرته ، يقول يحي بن معاذ : « الولي ريحان الله تعالى في الأرض ، يشمه الصديقون فتصل رائحته إلى قلوبهم فيشتاقون به إلى مولاهم ،ويزدادون عبادة على تفاوت أخلاقهم » [3] .

وقال الجنيد : « من نظر إلى وليّ من أولياء الله تعالى ، فقبله وأكرمه ، أكرمه الله على رؤوس الأشهاد » [4] وهذا دليل على علو هذا المقام عند الله حتى يكرمهم بهذا التكريم الرباني ومن صفات الولي لدى الجنيد ألا يكون له خوف ، لأن الخوف من صفات أولياء الشيطان وهو ترقب مكروه للمستقبل ، والولي ابن وقته ، فليس له مستقبل يخاف عليه ولا حزن يستولي على قلبه ، وهو ما قاله الله تعالى في كتابه ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[5] .

---

[1]-سورة محمد ، الآية : 11.

[2]-سورة البقرة ، الآية : 257

[3]-القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 439.

[4]-الجنيد البغدادي،الأعمال الكاملة ،تح : سعاد الحكيم،دار الشروق ،القاهرة،ط1، 2004،ص 221.

[5]-سورة يونس ، الآية : 62.

وقال أبو علي الجوزجاني :« الولي هو الفاني في حاله ، الباقي في مشاهدة الحق سبحانه تولى الله سياسته فتوالت عليه أنوار التولي ، لم يكن له عن نفسه إخبار ولا مع غير الله قرار» [1].

وقال عبد القادر الجيلي :« فالعابد سيار إلى الجنة ، والعارف طيار إلى القربة ..وهذا الطيار يكون في باطن العارف وهو الإنسان الحقيقي ، وهو حبيب الله عز وجل ومحرمه وعروسه » [2] ، وهنا يكمن الفرق بين العابد والعارف ، فالأول يسعى إلى الجنة ، أما الثاني يسعى إلى القرب من الله .

وقال التيجاني : «الولاية هي سر العناية لا تنال بحيلة ولا تدرك بطلب » [3] ، فأي شخص صدق في احترامه للإلوهية ، وجبت له العناية الربانية بلا طلب ولا تكليف فللتيجاني يسميها كغيره من الصوفية بالنبوة العامة التي لا تشريع لها ، وهي وراثة سليمانية أعطيت لهذه الأمة المحمدية ، أي وراثة التشريع في الاجتهاد " فالعلماء هم ورثة الأنبياء ".

وانطلاقا من هذه التعريفات التي حددها الصوفية لمعاني الولي والولاية ، يمكن أن نقول أن الأولياء « هم عباد تسربلوا بالأنس بالله تعالى بعد المكابدة ، واعتنقوا الروح بعد المجاهدة بوصولهم إلى مقام الولاية »[4] ، فالرحلة طويلة وشاقة للوصول وتحتاج إلى صبر وطول بال وإلى مجاهدات روحية ، لأن الوَلاية كما قال الطوسي منورة بأنوار النبوة .

فثبوت الولاية أمر مؤكد من الكتاب والسنة ، ومبنية على أخلاق الأنبياء والأصفياء وقد جاء في الحديث القدسي على لسان رسول الله ﷺ أنه قال :(إن الله قال من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب) [5] وفي هذا إشارة إلى المنزلة العظيمة التي خصها الله لأصحاب هذا هذا المقام إلى درجة أنه من كان عدوا لوليه أو تسبب في أذيته ، فقد أعلن الله عليه الحرب

---

[1]–القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 439.

[2]–محي الدين عبد القادر الجيلي ،سر الأسرار ومظهر الأنوار،مطبعة البهية، القاهرة ،(د.ط ،د.س)،ص 16.

[3]–صلاح الدين التيجاني،الكنز في المسائل الصوفية ،الهيئة المصرية العامة،القاهرة،د.ط، 1999،ص 160.

[4]–القشيري ،الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص 438.

[5]– رواه البخاري في صحيحه – الرقاق –باب التواضع .

، أو كما قال الشيخ أبو عبد الله القرشي « من بغض وليّا لله تعالى ضرب في قلبه بسهم مسموم ولم يمت حتى تفسد عقيدته ويخاف عليه من سوء الخاتمة » [1].

ثم يبيّن الله تعالى في حديثه السابق كيفية القرب منه فيقول على لسان رسوله الكريم: (وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت 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 ني لأعيذنه)[2].

يحدد الصوفية من خلال هذا الحديث القدسي مراتب القرب التي هي الغائية من السير والسلوك للوليّ ، وقد أجمعوها في أربعة مراتب :

الأولى : مرتبة المحبة ، والمحبة كما قلنا في فصولنا السابقة هي أساس الوَلاية ، وإن لم تستقر قي القلب فلن يذوق الولي حلاوة الوصال والقرب.

الثانية : مرتبة التوحيد المبنية على الأولى ، والتوحيد هو أسمى معاني العبودية.

الثالثة : مرتبة المعرفة المبنية على التوحيد ، وكلما ازداد العارف الولي معرفة بالله ازداد محبة له، ومن علامة المعرفة :« القيام بحقوق الله ،وإيثاره على النفس فيما أمكنت القدرة»[3].

الرابعة : مرتبة التحقيق ، وهي مرتبة الكمال الشاملة لكل المراتب السابقة .

فالولي الوارث المحمدي هو المتحقق بمجموع هذه المراتب « فيقوم بحقوق الشريعة من حيث جسده الناسوتي الملكي في مقام الأفعال ، وتظهر عليه الصفات الإلهية والأخلاق الربانية من حيث قلبه اللاهوتي الملكوتي ، وتظهر على روحه الكمالات الذاتية الجبروتية من حيث إن هذه الروح هي نفخة من الروح الإلهي »[4].

---

[1]- يوسف ابن الملا عبد الجليل الكردي الحنفي،الانتصار للأولياء الأخيار،تح أحمد فريد المزيدي،دار الكتب العلمية،بيروت،ط1، 2007،ص30.

[2]– رواه البخاري في صحيحه – الرقاق –باب التواضع .

[3]– محيي الدين النووي،مبحث العارف والمعرفة،تح :عاصم إبراهيم الكيالي،دار الكتب العلمية،بيروت،ط 1، 2010،ص 168.

[4]–عاصم إبراهيم الكيالي ،الولاية والولي، كتاب ناشرون، بيروت، ط1، 2010،ص 27.

فالولي تتجلى له الوَلاية بأكمل تجلياتها وهو في نهاية السلم الروحي ، وما إن ظهر على الولي « صبره وشكره وتضرعه ، فهي علامة العناية الربانية » [1] هذا ما قاله ابن عربي، لأن الله إذا أحب وليه أنزل عليه رحمته ، ووفقه ليسلك طريق الصالحين والمتقين ولن يتمكن السالك من الوصول إلى مقام الوَلاية إن لم يكن هناك توفيق رباني .

وقد تساءل كثير من الصوفية إن كان الولي يعرف نفسه أم لا ؟ وجاءت أجوبتهم أن الولاية مجهولة عند أهلها ، ومن حسب نفسه وليّا وهو بعيد عنها فهؤلاء –كما يقول الترميذي– : « ليسوا من هذا الأمر في شيء ، إنما هم قوم يعتبرون شأن الولاية عن طريق العلم ويتكلمون بالمقاييس وبالتوهم من تلقاء أنفسهم ، وليسوا بأهل خصوص من ربهم ، ولم يبلغوا منازل الولاية ولا عرفوا صنع الله » [2] ، فليس كل من ادعى الولاية صدق في قوله ولا يمكن تحصيلها بالعلم ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هناك علامات تثبت صحة الولاية ، ومن هذه العلامات كما يذكر الترميذي أن يكون حديثه على لسان الحق ومعه السكينة في قلبه فـ ﴿ هُوَ الذِي أَنْزَلَ السَكِينَةَ فِي قُلُوبِ المُؤْمِنِينَ ﴾ [3] فهي مقدمة النبوة « وإنما سميتّ (السكينة) سكينة ، لأنها تسكن القلب عن الريب والحرارة » [4] فهي مقدار من الله أعطيت للأنبياء والأولياء .

ونجد الترميذي في هذا الموضع يفرق بين ولي حق الله –وولي الله ، فأما الأول فيكون مدار ولايته على رعاية التكاليف الشرعية مقابل نظير يرجو حصوله ، أما الثاني فهو لا يرعى إلا الله ولا يتعلق إلا به ، فتحققت فيه العبودية المطلقة.

وبالرغم من وجود هذه العلامات ، فإن معرفة الوليّ تظل كما قال أبو العباس المرسى « أصعب من معرفة الله عز وجل ، لأن الله معروف بكماله وجماله ولأن إرادته اقتضت أن يكون وليه محجوبا عن خلقه وإن ظهر بينهم ، إعزازا لقدره ورفعا لمكانته » [5] ، فقد اقتضت

---

[1]- moheiddine ibn arabi ,la vie merveilleuse de Dhû-1-Nûn l'Egyptien ;traduit de l'arabe par Roger deladrière ,sindbad ; paris, p.133.

[2]–الحكيم الترميذي ، ختم الأولياء، دار الكتب العلمية، بيروت ،(د.ط،د.س) ، ص 05.

[3]–سورة الفتح ، الآية : 04.

[4]–الحكيم الترميذي ، ختم الأولياء ، المصدر نفسه ، ص 35.

[5]–أحمد حسين الدسياوي ، الإمام أبو العباس المرسى ، دار المعارف ، مصر ، د.ط، 1965، ص31.

مشيئة الله أن تكون الوَلاية غيبا من الغيوب ، وأن يكون الوليّ الكنز الذي لا يكون إلا مدفونا.

وينبغي أن نميز من هذه المسألة أو الوَلاية عند الصوفية ولايتان : ولاية بالمعنى العام وهي لعامة المؤمنين ، وولاية بالمعنى الخاص (أي بالمعنى الصوفي) وهي التي يكون صاحبها محفوظا من الآفات البشرية ، بعيدا عن أنظر الناس وهو ما قصده أبو العباس المرسى من قوله سالفا.

ونجد ابن عربي في الباب الثالث والخمسون ومائة من الفتوحات يشرح لنا هذا التميز فيقول : وعلم أن الولاية البشرية على قسمين : خاصة وعامة ، فالعامة توليهم بعضهم بعضا بما في قوتهم من إعطاء المصالح المعلومة في الكون ، فهم مسخرون بعضهم لبعض الأعلى للأدنى والأدنى للأعلى ...والولاية الخاصة وهي النصرة في قبول بعض أحكام الأسماء الإلهية على غيرها من الأسماء الأخر ..وصاحب هذا المقام أحوال مختلفة : « منها حال الأمانة ، وحال الدنو ، وحال القرب ، وحال الكشف وحال الأدب » [1]. فالعامة تعني ولاية الناس بعضهم لبعض ، أما الخاصة فهي تعني أهلية الأولياء ومدى استعدادهم لقبول الأحكام أو الأسماء الإلهية ، وهذا التفريق وضعه ابن عربي في حديثه عن صفة الولاية البشرية ، إذ الولاية بمفهومها الحاتمي تعني معنى النصرة ، لأن الولاية نصر الولي وهذه النصرة الإلهية تشمل المؤمن والمشرك ، فالله تعالى قال في حق المؤمن ﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [2] وقال ﴿ اللهُ وَلِيُّ الذِينَ آَمَنُوا ﴾ [3]،وقال في حق المشرك ﴿وَالذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ﴾[4] ففلك الولاية في نظر ابن عربي عامة في مخلوقاته من حيث ما هم عبيده ، وهي بهذا المعنى صفة إلهية .

ولما أوجب أن تكون الوَلاية نعت إلهي ، فإن أولياؤه يتفاوتون فيما بينهم ، ونجد ابن عربي يضع تفرقة أخرى في دائرة الأولياء بين أصحاب الأحوال الخاضعين لأحوالهم الروحية

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص375.

[2]–سورة الروم ، الآية : 47.

[3]–سورة البقرة ، الآية : 257.

[4]–سورة الأنفال ، الآية : 73.

وبين أصحاب المقامات المالكين لأحوالهم الروحية ، إذ يعتبر الأوائل (أصحاب الأحوال) أقل درجة من أصحاب المقام الثاني ، لأن « هذه الولاية في أصحاب الأحوال أظهر في العامة من ظهورها في أصحاب المقامات ، وهي في أصحاب المقامات في الخصوص أظهر من ظهورها في أصحاب الأحوال ولكن مدركها عسير » [1] أي أن ولاية صاحب الحال تكون ظاهرة ومبصرة من عامة الناس فتحيد إليه الأبصار وتقبل عليه النفوس وهو ثابت على حالة واحدة لمدة طويلة ، أما ولاية صاحب المقام فهي ظاهرة في بعض الوجوه ، غير أن إدراك ظهورها عسير وهو متغير في كل زمان مع كل نفس في شأن إلهي، وهؤلاء يطلق عليهم ابن عربي "ذكران الرجال ".

وقد عدد ابن عربي الأولياء في الجزء التاسع والسبعون من الفتوحات المكية ، فقال أن منهم الحافظون لحدود الله ، والذاكرون الله كثيرا ، والتائبون والسائحون والمجاهدون في سبيل الله والحلماء والأخيار والأوابون ، والموفون بعهد الله والمعرضون عمّن أمرهم الله بالإعراض عنه وغيرهم كثيرون .

وهذا التصنيف الذي وضعه الشيخ الأكبر يدل أن الوَلاية ليست سوى الإقبال على الله بمختلف العبادات ، وليس من الضرورة أي يكون الولي ملمّا بجميعهم حتى يرتقي إلى هذا المقام ، بل قد يكون كثير التعبد والتنسك في موضع واحد شرط أن يكون صادقا في سلوكه وسيره.

ولم يهمل ابن عربي ولاية المرأة في هذا المقام ، فهي الأخرى أيضا يتسنى لها الفوز والوصول إلى مرتبة القرب والدنو من الله ، وتستطيع أن تنافس الرجل في عبادتها وتنسكها كيف لا وقد أثبتت رابعة العدوية قداستها في الوسط الصوفي فكانت أول امرأة بلغت مقام المحبة الإلهية ، واستطاعت بذلك أن تكسر كل القيود والحواجز التي تحيل بين الرجل والمرأة في الحقل القداسي .

فقداسة النساء ظلت من المواضيع المنسية في كتابات التاريخ ، سواء لدى الفلاسفة الذين اعتبروا المرأة مجرد كائن بيولوجي يشكل عائقا وقبرا للنفس ، أو في الديانات السماوية

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص375.

بما فيها المسيحية التي اعتبرت المرأة مصدر الرذيلة والخطيئة ، ولم يستقر الحال إلا مع الإسلام الذي ساوى بين الذكر والأنثى ، وأعطى لها حقوقها الكاملة بما فيها حق القرب من الله والورع والتقوى.

ولقد كان للتصوف الحظ الأوفر في تنشيط الحركة النسوية ، فكانت المرأة « رجلا في طريق الله ، فلا يمكن أن تسمى امرأة » [1] ، أي أن ورعها وزهدها كان مشابها للرجل وكأن أنوثتها متغطية تحت رداء الرجولة ، فكل ما يصلح أن يناله الرجال من المقامات والأحوال والمراتب يمكن أن يناله النساء أيضا ، وقد قال ابن عربي :« إن النساء والرجال يشتركان في جميع المراتب حتى القطبية » [2] ، فللمرأة إذن حق الولاية تماما مثل الرجل .

فقد جعل الشيخ الأكبر المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي ، وهذا التقدير والتقديس نجده عند أغلب الصوفية ، وأكبر دليل على ذلك أنهم يستعملون العنصر الأنثوي في مواجيدهم وأشعارهم ، معبرين في ذلك عن حبهم الإلهي عن طريق المرأة باعتبارها صفة إلهية ، وها هو ذا ابن عربي في آخر فص من الفصوص يظهر هذا الانحياز للأنثى فيقول: « فكن على أي مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم ، حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلّة مؤنثة »[3].

فأمر الولاية دائم التحقيق في الرجل والمرأة ما إن اتصفا بصفات العبودية المطلقة هذه المرتبة التي أجمع الصوفية الوصول إليها بعد النبوة ، غير أن بعضهم من اعتبر أن أقصى مرتبة يمكن للإنسان تحصيلها بعد نبوة محمد ﷺ هي مرتبة " الصديقية " وهو قول راجع إلى الإمام الغزالي ، وهي عنده مشتقة من كلمة " الصديق" وهو اللقب الذي أطلق على الإمام أبو بكر ﷺ ، كما هي عند ابن عربي « نور أخضر بين نورين يحصل بذلك النور شهود عين ما جاء به المخبر من خلف حجاب الغيب بنور الكرم» [4] فالصديقية مستندها من

[1]–رحال بوبريك،بركة النساء ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، د.ط، 2010، ص 19.

[2]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء 5، المصدر السابق ، ص 131.

[3]–ابن عربي، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص147.

[4]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص 137.

الأسماء الإلهية المؤمن ، وأثرها في المخلوقات الإيمان ، وهي تطلق على المؤمنون الصديقيون .

وقد عارض ابن عربي موقف الغزالي ، واعتبر أن هناك مقاما روحيا أعلى من الصديقية يقع في مرحلة متوسطة بين الصديقية والنبوة وهو مقام " القربة " ، وهذا المقام عظيم لعلوم الرسوم من أهل الاجتهاد ، وقد اعتبره الشيخ مقام الخضر مع موسى عليهما السلام ، إنه الدرجة القصوى في درجات الأولياء ، فهو نبوة الأولياء أي –" النبوة اللاتشريعية "– وأهل الطريق يحتاجون إلى هذا المقام لأنهم زهدوا في دنياهم فقلت أفعالهم.

ويذكر لنا ابن عربي في تجاربه الروحية عند دخوله هذا المقام [1] (القربة) وكيفية التقائه بروح أبو عبد الرحمن السلمي صاحب الطبقات ، وأخذه عنه اسم هذا المقام وأحواله وما يحصل للمتحققين به ، فأشار إلى علو شأنه مع الأولياء في سفرهم الروحي.

فمقام القربة إذن هو المقام الذي تكلم عنه الشيخ في نظريته حول النبوة ، أي نبوة الأولياء فهي الدرجة العليا للولاية ، وهو المقام الذي يتحصل عليه المرء بعد درجة النبوة ولعلنا من خلال هذا التحليل يتضح لنا سبب قول الصوفية أن الولي أعلى مرتبة من النبيّ فليس القصد أن الولي الشخص هو أرفع من النبيّ ، وإنما الولاية كمرتبة أعلى من مرتبة النبوة فالنبي ولي أيضا ، وولايته أرفع رتبة من نبوته.

وتبقى الوَلاية نور نبوي يضاء به طريق العارفين الذين أدركوا معنى العبودية المطلقة فأفنوا ذواتهم في سبيل تحصيل السعادة الأبدية ، سعادة الاتصال بالخالق والفناء فيه ، ولهذه الثمرة العرفانية جزاء يقتضيه الولي على مجاهداته الروحية ، وعلى صبره في مكابدة نزوات نفسه وهذا الجزاء هو تكريم إلهي ، ويطلق عليه بالمصطلح الصوفي " الكرامة " ، وكرامة الولي دليل على صدق ولايته ، مثلما المعجزة دليل على النبوة ، فكيف تعامل صوفية الإسلام مع هذه المسألة ؟ وهل هناك درجات في التكريم يتفاوت بينها الأولياء ؟.

[1]–مقام القربة الذي بين الصديقية والنبوة للباب الأحد والستون ومائة من الفتوحات المكية .

2-الولي والأسرار الإلهية :

إن الطريق الذي يسلكه الأولياء في سفرهم الروحي مليء بالأسرار والمكاشفات ، وما إن صدق وأخلص الوليّ في مشواره فإنه يحظى بإشارات ربانية تطمئنه على أنه في الطريق الصواب ، وكلما تكررت هذه الإشارات من حين إلى أخر ، فإن عزيمة الوليّ تقوى على المواصلة إلى النهاية ، وحينها فقط يكون الفوز الأعظم والأبدي.

وهذا الفوز بالنسبة للصوفية هو دليل على القبول الإلهي ، كما أنه دليل على الوَلاية في حد ذاتها ، وكما أن النبوة تثبت من خلال المعجزة ، فإن الوَلاية أيضا دليلها الكرامة فالمعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء .

وقد اختلف الصوفية فيما بينهم حول هذه المسألة ، فمنهم من اعتبر أن الكرامة دليل الولاية ومنهم من أقر أنه ليس بالضرورة أن تكون كذلك ، باعتبارها تكريم إلهي ، وقد يكون هذا الرأي أقرب إلى الصواب لأن المعجزة أعطيت للأنبياء من أجل صدق الرسالة ، وهم مأمورون بإظهارها ، في حين الكرامة تعطى للولي تكريما لأعماله الطاهرة وليست من أجل صدق ولايته ، بحيث يجب ستر كرامته وإخفائها ، فكرامات الأولياء إذن ليست إلا « تأديبا لنفوسهم وتهذيبا لها وزيادة لهم ، وأكبر الكرامات أن تبدل خلقا مذموما من أخلاق نفسك بخلق محمود »[1] .

وقد يتضح المعنى أكثر بتحديد معانيها اللغوية والاصطلاحية ، « فالكرامة من الكَرَم وهو نقيض اللؤم ، ويقال أكرمه أي عظمه ونزهه ، والكريم من صفات الله وأسمائه ، وهو الكثير الخير الجواد المعطي الذي لا ينفذ عطاؤه » [2] .

وجاء في التعريفات أن الكرامة : « هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا ، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة »[3] فالكرامة تكون مقرونة بالإيمان والعمل الصالح

[1]-ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص343.

[2]-ابن منظور ، لسان العرب ، جزء 12، المرجع السابق ، ص510.

[3]-الجرجاني ، التعريفات ، المرجع السابق ، ص 193.

وهو ما ذهب إليه العلماء وأهل الأصول ، أنها أمر خارق للعادة يظهرها الله على يد عبد صالح متبع لشرع الله وشرع نبيه المصطفى محمد ﷺ.

والإيمان بالكرامة حق شرعي ، لأنها وردت في الكتاب والسنة وفي سير الصحابة والتابعين ودليلها من القرآن قوله تعالى : ﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَا *كُلُمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا المِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا * قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا *قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [1] فهذه الآية تؤكد أن الكرامة قد حدثت مع واحدة من سيدات نساء العالمين اصطفاها ربها ، ولم تكن نبية وإنما امرأة صالحة ، وتمثلت كرامتها في حضور الطعام والرزق ، وأخبر عن أهل الكهف ﴿ إِذْ أَوَى الفِتْيَةُ إِلَى الكَهْفِ فَقَالُوا رَبَنَا آَتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وهيئ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رُشْدًا * فَضَرَبْنَا علَى آذَانِهِمْ فِي الكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَبَدًا ﴾ [2] وتمثلت كراماتهم في بقائهم عند نومهم سالمين عن الآفات مدة ثلاثمائة سنة وتسع سنين وما هذه الآيات إلا تأكيدا على ثبوتها بالنص الشرعي.

وجاء في حديث النبيّ ﷺ أنه قال : (لَقَدْ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ رِجَالٌ يُكَلِمُونَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُكُونُوا أَنْبِيَاءَ ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْ أُمَتِي مِنْهُمْ أَحَدٌ فَعُمَرُ) [3] ، فمسألة الكرامات حقيقة ثابتة في التشريع الإسلامي ، والتصديق بها جزء من الإيمان ووقوعها عند الأولياء دليل على عظمة الإله وقدرته ، وفيها يصح الدين الذي جاء به الأنبياء والرسل ، كما أنها بشرى للولي في دنياه كما قال تعالى : ﴿ لَهُمُ البُشْرَى فِي الحَيَاةِ الدُنْيَا وَفِي الآَخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظِيمُ ﴾[4] فالبشرى هنا هي الكرامة في الحياة الدنيوية ، وزمانها غير محدود فقد كانت في عهد الرسل والأنبياء السابقين ، وفي عهد النبيّ المحمدي ، وما زالت مستمرة في زمننا هذا ، وستكون إلى الأبد.

---

[1]–سورة آل عمران ، الآية : 37.

[2]–سورة الكهف ، الآية : 10–12.

[3]– أخرجه البخاري في صحيحه – باب –مناقب عمر ابن الخطاب .

[4]–سورة يونس ، الآية : 64.

لقد توسع هذا المفهوم بشكل كبير مع صوفية الإسلام ، فراح هؤلاء يحللون هذه المسألة بما تقتضيه تأويلاتهم ،فاعتبرها القشيري دليل على صدق الوليّ في أحواله ، فقال :« أنه يجب أن تكون فعلا ناقضا للعادة في أيام التكليف ، ظاهرا على موصوف بالولاية في معنى تصديقه في حاله » [1] ، فمن شرط الكرامة هو خرق العادة والإتيان بأمور لا تكون عند بقية البشر .

وقال بعضهم : « إن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون ، والأنبياء تكون لهم المعجزات وهم بها عالمون ، وبإثباتها ناطقون ، لأن الأولياء قد يخشى عليهم الفتنة مع عدم العصمة ، والأنبياء لا يخشى عليهم الفتنة بها ، لأنهم معصومون » [2] ، فهذا النص يثبت أن الولي لا يعلم بكرامته ، وإن علم بها وجب عليه إخفاؤها خوفا من الفتنة وقد وقع أغلب الأولياء في هذا الخطأ مع علمه به ، فأفشو بكراماتهم لعامة الناس ، وكانت النتيجة أنهم وقعوا في الفتنة وفتنوا غيرهم ، فأصابهم الغرور فسلبت منهم هذه الكرامة لأنهم غير معصومين ، والأمر الأكبر أنه وجب لهم التأليه والتقديس بسبب إظهار كراماتهم فساد التفكير الأسطوري في أوساط المجتمع الإسلامي.

لقد أجمع أغلب الصوفية على الكتمان والتستر بالكرامة وعدم إظهارها ، ويشير أبو بكر بن فورك إلى سبب ذلك بعدما أشار إلى الفرق بين المعجزات والكرامات فقال : « أن الولي لا يدعيها ولا يقطع بكرامته ، لجواز أن يكون ذلك مكرا »[3] وهذا النص يحيل إلى أن ليس كل من ادعى الكرامة يكون وليا ، لأن هناك من يأتي بأمور خارقة للعادة مستعينا بذلك بالسحر والحيل والمكر مدعيا أن هذا نوعا من الكرامات وما هي بذلك، وها هنا نلمس كما قالت الدكتورة سعاد الحكيم الأخطاء التي وقع فيها مؤرخي الصوفية حينما ربطوا الكرامة بالولاية من جهة ، ثم قالوا أن الكرامة تحوي المكر والاستدراج من جهة أخرى ، فوقعوا في تناقض تام .

[1]–القشيري ، الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص 562.

[2]–الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص 49.

[3]–القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص563.

وما دام أن الكرامة هي تكريم إلهي فلن تكون إلا مع وليّ صادق ، بل الولاية في حد ذاتها لا تتحقق إلا بالقرب من الله ، فأنى لها أن تحوي المكر والاستدراج ، « فالكرامات إنما هي لأهل اليقين دون غيرهم »[1] .

وقد وضح القاضي يوسف بن إسماعيل النبهاني [2] هذه المسألة بشكل دقيق في كتابه "جامع كرامات الأولياء" ، واعتبر أن الأمر مقرون إما بدعوى ، وتلك الدعوى تكون إلهية أو دعوى النبوة ، أو دعوى الولاية ، أو دعوى السحر ، وإما ألا تكون كذلك (لا مع الدعوى) فذلك الإنسان إما أن يكون صالحا أو خبيثا ، والدعوى الأخيرة هي أن تظهر خوارق العادات على بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى ، وهذا هو المسمى بالاستدراج .

والفرق بين الكرامات والاستدراجات : أن صاحب الكرامة لا يستأنس بها ، بل يزداد خوفه من الله تعالى ، أما صاحب الاستدراج فإنه يستأنس بذلك الذي يظهر عليه ، ويظن أنه كان مستحقا لها ، فيستحقر غيره فيحصل له أمن من مكر الله وعقابه ،ولهذا قال المحققون : « أكثر ما اتفق من الانقطاع عن حضرة الله ، إنما وقع في مقام الكرامات ، فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من أنواع البلاء »[3] فصاحب الكرامة يجب أن تتوفر فيه شروط كثيرة لكي يكون أهلا لها ، كأن تتوفر فيه جميع المقامات والأحوال وأن يزدادا تذللا وخوفا من الله كلما نال هذه الكرامات.

والكرامة ليست ثابتة في فعل معين ، وإنما تتخذ أشكالا مختلفة كإجابة دعوة وتمام حال وحدوث بعض الأمور يتوقف العقل عن إمعانها ، « كإظهار طعام في أوان فاقة أو حصول ماء في زمن عطش ، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة ، أو سماع خطاب من هاتف أو غير ذلك من فنون الأفعال الناقضة للعادة »[4] .

---

[1]– أبي يعقوب يوسف بن يحيي التادلي،التشوف إلى رجال التصوف،تح : أحمد التوفيق،الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة،د.ط،2011،ص55.

[2]–يوسف بن اسماعيل النبهاني،جامع كرامات الأولياء ، جزء1،دار الكتب العلمية، بيروت،(د.ط،د.س)، ص14.

[3]– المصدر نفسه ، ص 22.

[4]– القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 565.

ولعل من أهم المعالم في سير الأولياء عند الصوفية ، هي القدرة على الفراسة « والفراسة هي مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب »[1] ، وكثير من مشايخ الصوفية كانوا يكشفون عن خوالج قلوب أتباعهم ومريديهم ، فيعرفون الصادق من المنافق ، وكما قال النبيّ ﷺ (اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله) [2] ، فالولي يطلع على ضمائر الخلق كما أنه يعلم ببعض الحوادث قبل وقوعها ، وذلك من وراء حجاب الشرع ، ومن أمثلة ذلك فراسة عبد القادر الجيلاني ، حيث روى عنه أبي نصر الربتني القاضي فقال : « عزمت على أن أقصد الشيخ عبد القادر وأسأله أن يدعو لي أن يكفيني شر جماعة يؤذونني ، فاتفق أني لقيته في باب جامع القصر فأردت أن أقول له ذلك ، فنظر إليّ وابتسم وقال : فسيكفيكم الله وهو السميع العليم ، فأغناني عن السؤال » [3].

ومن بعض كرامات الصوفية انغلاق البحر وجفافه ، قال الراوي : « مات أحد الفقراء في سفينة ، فأردنا إلقاءه في البحر ، فرأيت البحر قد انشق نصفين ، ونزلت السفينة إلى الأرض فخرجنا وحفرنا له قبرا ودفناه فيه ، فلما فرغنا استوى الماء ، وارتفعت السفينة وسرنا »[4] ومن كراماتهم أيضا كلام الجماد والحيوانات معهم ، كمخاطبة شجرة الرمان لإبراهيم بن أدهم في طريق بيت المقدس ، وشجرة التين لشبلي ، وحديث بعض الحيوانات كما روي عن بعضهم أنه قال : « كلمني جمل في طريق مكة لما رأيت الجمال والمحامل عليها وقد مدت أعناقها في الليل ، فقلت : سبحان من تحمّل عنها ما هي فيه ، فالتفت إليّ جمل ، وقال لي: قل جلّ الله ، فقلت : جلّ الله» [5] .

وممّا روي أيضا عن كرامات الأولياء إبراء العلل ببركتهم ، كبركة عبد القادر الكيلاني في شفاء المرضى ، وبركة الشيخ أحمد بن موسى بن عجيل اليمني ، وغيرهما مما ذكرته سير التاريخ في التصوف الإسلامي.

---

[1]–الجرجاني ، التعريفات ، المرجع السابق ، ص172.

[2] – رواه ابن جرير الطبري في التفسير (14/ 46).

[3]– شهاب الدين ابن حجر العسقلاني،غبطة الناظر في ترجمة الشيخ عبد القادر،دار الكتب العلمية، بيروت ط1،2002 ص39.

[4]–يوسف ابن الملا عبد الجليل بن مصطفى الكردي الحنفي،الانتصار للأولياء الأخيار،المصدر السابق،ص76.

[5]–المصدر نفسه ، ص 88.

وقد أورد الصوفية كرامات متعددة ومتنوعة لأوليائهم ، وأجمعوا أنها ما هي إلا نتائج الطاعات ، فهي أمر ممكن وبالتالي جائزة الوقوع ، والوليّ مظهر لها ، والأمر الخارق للعادة هو الفعل الذي لا يدخل تحت كسب العبد واختياره ، وإنما هو فضل من الله حصل بفعله وإرادته ، فالكرامة دائمة السريان في حياة الوليّ ، فهل تستمر بعد موته أم أنها تنقطع بانقطاعه عن الحياة الدنيا ؟

لقد اختلفت الإجابات حول هذا السؤال بين أهل السنة والمعتزلة والمتصوفة ، « فأنكر المعتزلة ظهور كرامات الأولياء لعدمها فيما بينهم »[1] ، في حين نجد أغلب الصوفية يؤكدون أن ظهورها بعد موتهم أولى من ظهورها حيال حياتهم ، لأن نفس الوليّ باقية صافية طاهرة فهي محل ظهور ويستدلون بوقائع حدثت في تاريخ سير الصالحين من الأولياء بعد موتهم ، مثلما ما روي عن الإمام أبي حنيفة رضي الله تعالى أنه لما وضعوه على الجنازة سُمع صوت هاتف يقول: « يا قائم الليل طويل القيام كثير التهجد كثير الصيام أباحك السيد دار السلام ، ولما وضع في قبره سمع صوت هاتف أيضا يقول فروح وريحان وجنة نعيم »[2] فكرامة الأولياء في اعتقاد الصوفية أثناء حياتهم وبعد مماتهم من جملة معجزات النبيّ محمد ﷺ الدالة على صدق نبوته وعموم رسالته بعد موته .

ويذكر بعض مشايخ الصوفية أن الله تعالى يوكل بقبر الولي ملكا يقضي حوائج الناس بل تارة يخرج الولي بنفسه من القبر ويقضي حوائجهم ، وأحيانا تقضى الحوائج ببركة المكان الذي يوجد فيه قبر الوليّ ، وهذا التفسير الميتافيزيقي يؤوله الصوفية أن للأولياء الانطلاق في عالم البرزخ ، ولأن روحانيتهم غلبت جسما نيتهم في عالم الشهادة (الدنيا) ، فإن أرواحهم في عالم البرزخ لا تنحصر في صورة واحدة وإنما في صور عديدة ، والذي يخرج من القبر هو الشبح المثالي بالمفهوم الأفلاطوني ، وعليه فإن الكرامة تستمر بعد موت الوليّ لأن روحه طاهرة وزكية .

---

[1]– أبو بكر الرازي،منارات السائرين ومقامات الطائرين، تح: سعيد عبد الفتاح،دار سعاد الصباح،الكويت،ط1، 1993 ص147.

[2]– هذا النص مأخوذ من كتاب نفحات القرب والاتصال بإثبات التصرف لأولياء الله تعالى والكرامة بعد الانتقال لشيخ الإسلام شهاب الدين أحمد الحسيني الحنفي ، ص 216.

وإن كانت هذه المسألة قد طرحت عند أغلب صوفية الإسلام ، فإننا نجد شيخ العارفين "ابن عربي قد طرح طرحا أخر ، حيث اعتبر أن الكرامة قسمان : حسية ومعنوية ، فالعامة لا تعرف إلا الكرامة الحسية وتتمثل في الكلام على الخاطر ، والأخبار بالمغيبات والمشي على الماء وهو ما أقره معظم مؤلفي الصوفية ، أما الكرامة المعنوية فلا يعرفها إلا الخواص من عباد الله ، وهي أن تحفظ آداب الشريعة ، وأن يوفق لإثبات مكارم الأخلاق ، وتتمثل أيضا في طهارة القلب من كل صفة مذمومة ، فهذه الكرامات حسب ابن عربي لا يدخلها مكر ولا استدراج ، وهذه المرتبة يشارك فيها الملائكة المقربون ، على غرار الكرامات الحسية فإن أصحابها معرضون إلى دخول المكر الخفي إلى قلوبهم ، وحتى وإن كانت كراماتهم كما على استقامة ، فإنها تكون جزاء لعملهم .

يقول ابن عربي : « سئل أبو يزيد عن طيّ الأرض فقال: ليس بشيء فإن إبليس يقطع من المشرق إلى المغرب في لحظة واحدة وما هو عند الله بمكان ، وسئل عن اختراق الهواء فقال إن الطير يخترق الهواء والمؤمن عند الله أفضل من الطير فكيف يحسب كرامة من شاركه فيها طائر » [1] وكأن ابن عربي يريد أن يقول من خلال هذا النص الذي أورده أن الكرامات لابد أن تكون متميزة حيث لا يشاركها أحد إلا أهل السموات ، بل الكرامة في باطنها لا تنحصر في هذه الخوارق فقط وإنما تفوق مرتبة أعلى ، وهذه المرتبة حسب سلطان العارفين هي " العلم " ، فقوة العلم وشرفه هي عين الطريق إلى نيل السعادة ، والعلم وحده هو الذي يعصمك من العجب بعملك ، وبه تتحقق المنفعة ، والعلماء هم وحدهم الآمنون من التلبيس.

يقول ابن عربي : «[2] فالكرامة الإلهية إنما هي ما يهبهم من العلم به عز وجل " فالعلم أسنى تحفة وأعظم كرامة ينالها الإنسان في حياته ، وكما قال الشيخ أبو يزيد البسطامي : « حلاوة المعرفة الإلهية خير من جنة الفردوس وأعلى عليّين »[3] .

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص 553.

[2]–المصدر نفسه ، ص 553.

[3]–محي الدين النووي، مبحث العارف والمعرفة ، المصدر السابق، ص178.

قد نتفق مع ابن عربي إلى حد كبير ، لأن العلم بالله يغنيك عن كل شيء ، وإذا وفق العبد في تحصيل العلم الإلهي ، فإنها أعظم كرامة يعيطها الله لعباده الخواص ، وهذه الكرامة لا يعتريها الضياع عبر الزمن ، لأنها لا تدرك إلا بالذوق ، وأنّى لمن عرف ربه أن يفارق جواره ، فالكرامة الحقيقية هي أن يحظى الوليّ بقرب ربه وحبه له ، وهذا لا يكون إلا بالعلم الذي هو السفينة الناجية لكل الأولياء.

ولا يعني هذا أن ابن عربي ينكر كرامات الأولياء ، وإنما نجد أن معالمها تتعدد في تصوره « فعالم مبنيّ على صفة القدرة ، وعالم مبنيّ على الحكمة وربط الأسباب بمسبباتها »[1] أي أن العادة هي النظام المرتب في عالمنا ، وهو مرهون بالوضع الإلهي ، فالقدرة الإلهية هي وحدها التي تستطيع خرقه.

وبما أن الوليّ وارث للنبيّ ، فإن كرامته تكون تابعة لذلك الإرث ، فمثلا ما يتميز به الأولياء العيسويون من كرامات لابد أن يكون متسقا مع المعجزات التي جاء بها المسيح عليه السلام يقول ابن عربي : « وليس للعيسوي من هذه الأمة من الكرامات المشي في الهواء ولكن لهم المشي على الماء ، والمحمدي يمشي في الهواء بحكم التبعية ، فإن النبيّ ﷺ ليلة أسري به وكان محمولا قال في عيسى عليه السلام " لو ازداد يقينا لمشى في الهواء " ولا شك أن عيسى عليه السلام أقوى في اليقين منّا بما لا يتقارب فإنه من أولي العزم من الرسل ، ونحن نمشي في الهواء بلا شك...ومشينا في الهواء هو بحكم صدق التبعية لا بزيادة اليقين على يقين عيسى عليه السلام....ونحن مع الرسل في خرق العوائد الذين اختصوا بها من الله »[2].

فمن كان عيسويا تكون كرامته تبعا لمعجزات النبيّ عيسى عليه السلام ، ومن كان موسويا تكون كرامته تبعا لمعجزات النبيّ موسى عليه السلام وهكذا دواليك ، فكرامات الأولياء على حسب ابن عربي محكومة بتبعية الإرث الذي يرثونه من الأنبياء .

ونجده يؤكد على الميراث العيسوي ، حيث أشار إليه في أكثر من موضع في الفتوحات وعلى سبيل المثال نذكر الباب العشرون والمخصص للعلم العيسوي ، يبيّن فيه

[1]–سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص 962.

[2]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء1، المصدر السابق ، ص341.

مدى ارتباط بعض الشخصيات المعروفة في التصوف بهذا الميراث ، وعلى رأسهم الحلاج وعين القضاة الهمذاني ، وعبيد الله أحرار وغيرهم ، فهؤلاء تشابهت كراماتهم بالمقام العيسوي فأطلق عليهم لقب الأولياء العيسويون .

ولربما يعود سبب اهتمام ابن عربي بالمقام العيسوي ، هو نظريته المسماة ب" الختمية " أي من يستحق ختم الوَلاية ، ونجد له أراء مختلفة بالنسبة لهذه القضية ، إذ يرجح في بعض أقواله أن خاتم الوَلاية هو عيسى عليه السلام ، وسنوضح هذه المسألة في مباحثنا القادمة.

فالكرامة لدى صوفية الإسلام هي ثمرة العبادة ، إنها تكريم إلهي لوليّه الصادق الذي أفنى نفسه من ملذات الحياة الدنيا وزهد منها، فقط من أجل أن يبقى حاضرا لمولاه محققا في ذلك العبودية المطلقة في أسمى معانيها .

والوليّ الصوفي وهو في طريقه الروحي ، لا يسعى لتحقيق هذا المبتغى ، لأن مسألة الكرامة كما قال ابن عربي هي توفيق رباني ، فالقدرة الإلهية هي وحدها من تستطيع خرق العوائد وما العبد إلا سبب من مسببات ذلك الخرق ، وهذا كله فقط ليتجلى لنا عظمة الخالق في اللطف بعباده .

وما الكرامات إذن إلا عطايا ربانية يهبها الله لمن يشاء من عباده الصالحين المتقين الذين حظوا برحمته الواسعة بمقام الوَلاية ، هذا المقام العظيم الذي يوالي مقام النبوة ، ولأنه كذلك فإن التنافس عليه قويّ من طرف الأولياء ، ولا يمكن بالطبع أن تتساوى مجاهداتهم الروحية في درجة واحدة ، وإنما هناك مراتب بينهم ، وهذه المراتب هي التي تحدد مقام الوليّ وطبيعته الروحية .

المبحث الثالث: الولاية بين المرتبة والختمية

1-مراتب الأولياء :

الوَلاية ليست مرتبة واحدة ، وإنما تتعدد درجاتها على حسب درجة إيمان الوليّ وتقواه فالأولياء متفاوتون فيما بينهم ، وهذا التفاوت يعود بدرجة كبيرة إلى المجاهدات الروحية التي يبذلها الوليّ في مشواره ، فعلى حسب عبادته تتحدد ولايته.

فتحديد مراتب الأولياء وطبقاتهم في التصوف مبنيّ في أساسه على تجاربهم الذوقية فهو يمثل السلسلة الروحية للوليّ ، وليس هناك تصور أوسع وأعمق من التصور الذي يحدده ابن عربي لهذا الترتيب ، باعتباره ممثلا للمعارف الروحية .

ولقد أثارت مسألة تدرج الأولياء جدلا كبيرا في أوساط الفكر الإسلامي بين معارض ومؤيد وأرجح أغلبهم أن هذه المسألة لا أساس لها ، وكل الأدلة التي استدل بها الصوفية باطلة لا صحة لها ، وعلى رأسهم ابن تيمية الذي أثبت ضعف هذه الأحاديث ، ونفس الأمر ما ذهب إليه ابن خلدون ، حيث أقر أن هذه الاعتقادات منقولة من مذاهب الشيعة ، إذ لا تقوم على حجة عقلية ولا على دليل شرعي .

ومهما تضاربت الآراء حول هذه المسألة ، فإننا نجد مشايخ الصوفية قد دافعوا عن هذه القضية وقدموا أدلة من خلال ما توصلت إليه تجاربهم الكشفية ، وهي أدلة قائمة من معطيات العالم الروحي ، ولا شك أن هذه المعطيات تكتسب قيمة دلالية أكبر من كونها مجرد سرد تاريخي ، لأنها مرتبطة بالولاية في مفهومها الشامل .

يعالج ابن عربي مراتب الأولياء في الباب الثالث والسبعون من الفتوحات المكية وهذا الباب كما يقول يتضمن أصناف الرجال الذين يحصرهم العدد والذين لا توقيت لهم ، « وهم المسمون بعالم الأنفاس وهو اسم يعمّ جميعهم ، وهم على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة فمنهم من تجمع له الحالات كلها والطبقات ، ومنهم من يحصل من ذلك ما يشاء الله، وما

من طبقة إلا لها لقب خاص من أهل الأحوال والمقامات ، ومنهم من يحصره عدد في كل زمان ، ومنهم لا عدد له لازم فيقلون ويكثرون »[1] .

والمتأمل في الترتيب الذي يحصره ابن عربي للأولياء في هذا الباب ، هو ثمرة يقين عن كشف مباشر لتجربة معاشة ، وما كان له ولا لغيره من الصوفية أن يتفوهوا به إلا بخبر يقين منبثق من أعماق أذواقهم الروحية .

وقبل أن نتحدث عن هذه المراتب لابد لنا أولا أن نعرج على بعض المرويات التي يذكرونها في هذا الباب ، والتي هي بمثابة دليل يستشهد على أقوالهم ، وهي مروية متعلقة بالشيخ عبد القادر الجيلاني « أخبرنا الشيخ أبو حسن البغدادي المعروف بابن السطنطنة البغدادي قال: كنت أشتغل بالعلم على سيدي محي الدين عبد القادر،وكنت أسهر له الليل أترقب حاجة له فخرج من داره ليلة في صفر سنة ثلاث وخمسين وخمس مائة ، فناولته إبريقا فلم يأخذه وقصد باب المدرسة فانفتح له الباب فخرج وخرجت خلفه وأنا أقول :إنه لا يشعر بي ومشى إلى أن قرب من باب بغداد فانفتح له الباب وخرج وخرجت خلفه ثم عاد الباب مغلقا ومشى غير بعيد فإذا نحن في بلد لا نعرفه ، فدخل مكانا شبيها بالرباط ، وإذا فيه ستة نفر فبادروا بالسلام عليه ، والتجأت إلى سارية هناك ، وسمعت في جانب ذلك المكان أنينا ، فلم نلبث إلا يسيرا حتى سكن ذلك الأنين ودخل رجل وذهب إلى الجهة التي سمعت منها الأنين ثم خرج يحمل شخصا على عاتقه ، ودخل آخر مكشوف الرأس ، طويل شعر الشارب وجلس بين يدي الشيخ فأخذ عليه الشيخ الشهادتين وقص شعر رأسه وشاربه وألبسه طاقية وسماه محمدا ، وقال لأولئك النفر قد أمرت أن يكون هذا بدلا عن الميت قالوا سمعا وطاعة ثم خرج الشيخ وتركه »[2] ، وبعد هذا المشهد العظيم الذي رآه وعاشه أبو حسن البغدادي أقسم على شيخه في اليوم الموالي أن يشرح له أحداث تلك الليلة ، فأجابه الشيخ أن ذلك البلد هو فمنهاوند [3] ، وأما الستة التي رأيتهم فهم الأبدال النجباء ، وصاحب الأنين هو سابعهم ، كان مريضا فلما حضرته المنية جئت أحضره ، وأما الرجل الذي خرج يحمل

[1]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3 ، المصدر السابق ، ص 11.

[2]–محمد بن يحيي التادفي الحنبلي، قلائد الجواهر، د.ن، مصر ، (د.ط ، د.س)، ص 31.

[3]–مدينة من إقليم همذان ، وهي إحدى مدن بغداد.

شخصا على عاتقه فهو أبو العباس الخضر ، وأما الرجل الذي أخذت عنه الشهادتين فرجل من أهل القسطنطينية كان نصرانيا ، وأمرت أن يكون بدلا عن المتوفي فأتي به وأسلم على يدي وهو الآن منهم.

والغريب في هذه الرواية أنه كيف لرجل كافر أن يحتل بعد إسلامه مباشرة مكانة الأبدال وهي من أعلى درجات الولاية ، فهل الإيمان وحده يكفي لبلوغ هذا المقام ؟ طبعا الإجابة عن هذا السؤال لن يكون إلا بعد شرح هذه المرتبة ، وتبيّان معانيها ومقاصدها وأصحابها ، وهو ما سنتعرف عليه عند إعداد هذه المراتب.

وأصحاب مراتب الولاية الذين يحصرهم عدد خمسة وثلاثون ، وهم ثابتون لا تتغير ألقابهم عبر الزمن ، وأربعة عشر من الأولياء الذين لم يحصرهم عدد وهم يزيدون وينقصون وذلك حسب ما ورد في الباب الثالث والسبعون من الفتوحات المكية ، ولا يسعنا في هذا المقام أن نذكرهم جميعا ، وإنما نكتفي بالتركيز على أهمها ، ونخص بالذكر: الأقطاب–الأئمة–الأوتاد–الأبدال–النقباء–النجباء–الحواريون––الأفراد.

في بداية هذا الباب يتحدث ابن عربي « أن لله في كل نوع من المخلوقات خصائص والنوع الإنساني هو من جملة الأنواع ، ولله فيه خصائص وصفوة ، وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام ، ولهم مقام النبوة والولاية والإيمان ، فهم أركان بيت هذا النوع والرسول أفضلهم مقاما وأعلاهم حالا ، أي المقام الذي يرسل منه أعلى منزلة عند الله من سائر المقامات وهم الأقطاب والأئمة والأوتاد الذين يحفظ الله بهم العالم كما يحفظ البيت بأركانه » [1] ، فالبيت هو الدين ، وأركانه هي الرسالة والنبوة والولاية والإيمان ، والرسالة هي الركن الجامع لهم جميعا ، وهي المقصودة من هذا النوع ، والرسول هو القطب الذي ينظر إليه الله فيبقيه في هذه الدار بكينونته الجسمية والروحية ، يقول ابن عربي : « ولما مات رسول الله ﷺ بعدما قرر الدين الذي لا ينسخ والشرع الذي لا يبدل ، ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها ، والأرض لا تخلو من رسول حيّ بجسمه فإنه قطب العالم الإنساني ولو كانوا ألف رسول لا بد أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود ، فأبقى

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3 ، المصدر السابق ، ص09.

الله تعالى بعد رسول الله ﷺ من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة وهم : إدريس وإلياس وعيسى عليهم السلام »[1] .

فهؤلاء الثلاثة هم رسل ، والرابع هو الخضر ، ويطلق عليهم جميعا لقب الأوتاد اثنان منهم هما الإمامان ، والخضر هو القطب ، فبالواحد يحفظ الله الإيمان ، وبالثاني يحفظ الله الولاية وبالثالث يحفظ الله النبوة ، وبالرابع يحفظ الله الرسالة ، وبالمجموع يحفظ الله بهم دينه الحنيف .

« ولكل واحد من هؤلاء الأربعة من هذه الأمة في كل زمان شخص على قلوبهم مع وجودهم هم نوّابهم ، فأكثر الأولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون القطب والإمامين والوتد إلا النواب لا هؤلاء المرسلون الذين ذكرناهم ، ولهذا يتطاول كل واحد من الأمة لنيل هذه المقامات فإذا حصلوا أو خصوا بها عرفوا عند ذلك أنهم نوّاب لذلك القطب ، ونائب الإمام يعرف أن الإمام غيره وأنه نائب عنه وكذلك الوتد »[2] ، فأولياء هذه الأمة ما هم إلا نواب لهؤلاء الأوتاد الذين يتولون بدورهم المراتب العليا في سلم درجات الولاية ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على مدى ارتباط الولاية بالنبوة ، فهما جزءان لا ينفصلان عن بعضهما البعض فالولاية ما هي إلا امتداد للنبوة في الفكر العرفاني .

وبعد تحديد مرتبة هؤلاء الرسل ، ينتقل ابن عربي إلى الحديث عن رجال الله الذين هم على طبقات كثيرة وأحوال مختلفة ، وأول تلك الطبقات هي طبقة " الأقطاب " ، وكلمة القطب تطلق على الفرد الذي يكون موضع نظر الله سبحانه وتعالى ، فيمنحه هذا الاسم وقيل : هو إنسان اختص بعالم يختص به غيره من الكمال [3] فهو في عالم الوجود بمثابة الروح في الجسم.

[1]–المصدر السابق ، ص 10.

[2]–المصدر نفسه ، ص10.

[3]–ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص334.

والقطبانية هي صورة من صور النبوة ، « فالإمام أو الخليفة أو الإنسان الكامل هو القطب» [1] ولابد من الإشارة هنا أن ابن عربي « يستعمل لفظة " قطب" معرفة مطلقة أي غير مضافة وهي هنا تفيد شخصا معينا في مرتبة معينة »[2].

كما يجب أن نعرف أن مصطلح " القطب" بالنسبة للحاتمي يفيد معنيين : أولا: القطب هو واحد من آدم إلى يوم القيامة ، لم يتلق القطبية من قطب سبقه بل هو القطب الواحد وهو رسول حيّ بجسمه في هذه الدار الدنيا ، أي قد يكون الخضر أو أحد من تلك الأوتاد التي ذكرناها ، لأن ابن عربي في هذا المقام يشير إلى القطبية في مواضيع كثيرة فأحيانا يقول أنها الخضر ، وفي موضع آخر يقول إن القطب الواحد هو روح محمد ﷺ وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل .

وثانيا : أن القطب هو واحد في الزمان الواحد ، يتعدد على مر الأزمنة يتلقى مرتبة القطبية من القطب الذي ينتقل بالموت إلى عالم آخر ، وهو ليس برسول بل من الأولياء بصورة عامة ومن الأفراد بصورة خاصة ، ويطلق عليه عدة ألقاب من بينها : « الغوث صاحب الوقت ، الخليفة ، الحجاب الأعلى ، مرآة الحق ، قطب الزمان ، شخص الوقت واحد الزمان » [3].

ولو رجعنا إلى المعنى الذي حدده ابن عربي في حديثه عن الأوتاد الأربعة ، لوجدنا أن القطب واحد وهو الرسول الذي أشار إليه ، والقطب من الأولياء الذي ينال القطبية منه هو نائب له ، وبالتالي فكل الأقطاب من الأولياء والأفراد ما هم إلا نواب للقطب الواحد الذي هو الرسول ، وهم على دراية بالنيابة.

حيث لا يكون في الزمان إلا واحد يسمى الغوث والقطب ، وهو الذي يحظى بانفراد الحق له دون غيره ، فإذا فارق كيانه المنور ، انفرد الحق بشخص آخر ، ولا ينفرد بشخصين في زمن واحد ، وهذا القطب هو عبد الله ومرآته ، وفيه تتجلى المظاهر الإلهية .

---

[1]–حسن الشرقاوي ، معجم ألفاظ الصوفية ،مؤسسة مختار، القاهرة ، ط1، 1987، ص235.

[2]–سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص910.

[3]– كل هذه الألقاب وردت في الفتوحات في الأبواب المتعلقة بالقطب .

فالأقطاب مصطلح يطلق على الخليفة وسيد الجماعة ، وكلهم على تعبير ابن عربي عباد الله ، يقول ابن عربي : « فاعلم أن الله سبحانه إذا ولى من ولاه النظر في العالم المعبر عنه القطب وواحد الزمان والغوث والخليفة نصب له في حضرة المثال سريرا أقعده عليه ينبئ صورة ذلك المكان عن صورة المكانة كما أنبأ صورة الاستواء على العرش عن صورة إحاطته علما بكل شيء ، فإذا نصب له ذلك السرير خلع عليه جميع الأسماء التي يطلبها العالم وتطلبه فيظهر به حللا وزينة »[1] ، هذه الصورة التي يصورها ابن عربي للقطبية دليل على مكانتها العظيمة في السموات والأرض ، ولكونها كذلك فهي تخضع للمبايعة أي مبايعة القطب فكل الأرواح تبايع القطب « وما منهم روح يدخل عليه للمبايعة إلا ويسأله في مسألة من العلم الإلهي »[2] ، فكل النباتات والحيوانات والجمادات على علم بمبايعة القطب وهذه المبايعة لا تكون إلا لواحد الزمان الذي يظهر بالصورة الإلهية في الأكوان .

كما أننا نجد ابن عربي يصف الأقطاب تبعا لوراثتهم النبوية ، فمنهم عيسويون وموسويون ويوسفيون وإبراهيميون ، وكلهم على مشكاة خاتم النبيين محمد ﷺ لأنه به يتحقق كمال القطبية .

وبعد مرتبة القطبية تأتي مرتبة الأئمة وهم لا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما « الواحد عبد الرب والآخر عبد الملك وهما اللذان يخلقان القطب إذا مات ، وهما للقطب بمنزلة الوزيرين الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت والآخر مع عالم الملك»[3] فعبد الرب هو الإمام الذي عن يسار القطب ، وهو الذي يخلفه إذا مات ، وإن مات هو أي إمام اليسار ، فإن إمام اليمين هو الذي يأخذ مكانه .

وتأتي مرتبة الأوتاد بعد الأئمة وهم أربعة لا يزيدون ولا ينقصون : « الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه ، والآخر المغرب ، والآخر الجنوب ، والآخر الشمال والتقسيم من الكعبة ، وهؤلاء قد يعبر عنهم الجبال لقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء5، المصدر السابق ، ص202.

[2]– المصدر نفسه ، ص203.

[3]–المصدر نفسه ، جزء3 ، ص11.

وَالجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾(سورة النبأ: 6-7) فإنه بالجبال سكن ميد الأرض ، كذلك حكم هؤلاء في العالم حكم الجبال في الأرض » [1] ، فبهم يحفظ الله هذه الجهات وهم بذلك محفوظون ، وقد يكون من هؤلاء الرجال بعض النساء ، إلا أن العنصر الذكري هو المغلوب ، وعلومهم قد حوت علم الجماعة وزيادة .

وقد ذكر ابن عربي في كتابه الفتوحات انه التقى بأحد الأوتاد بمدينة فاس اسمه ابن جعدون وكان ينخل الحناء بالأجرة ، فكان إذا غاب لم يفتقد ، وإذا حضر لم يستشر ، أي أن حالته التي فيها هي حال البسطاء ، وظاهره غير باطنه ، وكذلك هم حال بقية هؤلاء ولعل السر في هذا يكمن في أن الأوتاد محجوبون أمام الخلق ، ولا يعرفهم إلا الخاصة الخاصة .

و تأتي مرتبة الأبدال بعد مرتبة الأوتاد ، وهم سبعة لا يزيدون ولا ينقصون يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة « لكل بدل إقليم فيه ولايته الواحد منهم على قدم الخليل عليه السلام وله الإقليم الأول وأسوقهم على الترتيب إلى صاحب الإقليم السابع ، والثاني : على قدم الكليم عليه السلام والثالث على قدم هارون ، والرابع على قدم إدريس ، والخامس على قدم يوسف والسادس على قدم عيسى ، والسابع على قدم آدم على الكل السلام »[2] وهؤلاء جميعا عارفون بما أودعه الله في الكواكب السيارة من الأمور والأسرار المنزلة بحكمته المقدرة وخص لهم هذا الاسم لكونهم إذا مات واحد منهم كان الآخر بدله ، أو « لأنهم أعطوا من القوة أن يتركوا بدلهم حيث يريدون لأمر يقوم في نفوسهم على علم منهم ، فإن لم يكن على علم منهم فليس من أصحاب هذا المقام » [3] ، وقال ابن السكيت : « سمي المبرزون في الصلاح أبدالا لأنهم أبدلوا من السلف الصالح (أي قاموا مقامهم بعد ذهابهم) فهم الأولياء والعبّاد »[4] فقد يتسنى لأصحاب الأبدال أن يخلفوا موضع رجل معيّن ولا يكون ذلك الرجل عينه ، وإنما شخص روحاني يتركه بدله ، وقد التقى الحاتمي بهم بمكة خلف حطيم الحنابلة ولم يرى أحسن منهم سمتا ، فهم رجال امتازوا بالجوع والسهر والصمت والعزلة .

---

[1]-المصدر السابق ، ص12.

[2]-المصدر نفسه ، ص12.

[3]-المصدر نفسه ، جزء1، ص 245.

[4]-هادي العلوي ، مدارات صوفية ، المرجع السابق ، ص111.

قد نعود للإجابة عن السؤال الذي طرحناه في حديثنا عن النقاء الشيخ عبد القادر الجيلاني بالأبدال ، وكيف أبدل سابعهم برجل كافر أسلم على يديه ، وهنا نجد لفكرة التناسخ ذات الأصول الفيتاغورية والأفلاطونية أثر قويّ على هذا الحدث العرفاني ، فتبقى تلك الروح الطيبة الزكية بعد موت الجسد ، وتنتقل بدورها إلى جسد آخر ، كما لا يغفل علينا أن المتصوفة نادوا بوحدة الأديان ، فالدين واحد مهما اختلفت أشكاله ، فليس من الغريب أن يستبدل نصراني بعد الدخول في الإسلام بالسابع من الأبدال.

وتلي هذه الطبقة طبقة النقباء وهم اثنا عشر نقيبا في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون على عدد بروج الفلك ألاثني عشر برجا ، كل نقيب عالم بخاصية كل برج بما يحويه من الأسرار والتأثيرات ، « وقد جعل بأيدي هؤلاء النقباء علوم الشرائع المنزّلة ، ولهم استخراج خبايا النفوس وغوائلها ومعرفة مكرها وخداعها ، وأما إبليس فمكشوف عندهم يعرفون منه ما لا يعرفه من نفسه ، وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم أثر وطأة شخص في الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقيّ مثل العلماء بالآثار والقيافة ، وبالديار المصرية منهم كثير يخرجون الأثر في الصخور » [1] ، فالنقيب هو من استخرج كنز المعرفة من الله .

ومنهم أيضا طبقة النجباء وهم ثمانية في كل زمان ، تظهر عليهم علامات القبول « وهم أهل علم الصفات الثمانية السبع المشهورة والإدراك الثامن ومقامهم الكرسي لا يتعدّوه ما داموا نجباء ، ولهم القدم الراسخة في علم تسيير الكواكب من جهة الكشف والاطلاع لا من جهة الطريقة المعلومة عند العلماء بهذا الشأن » [2] وهم الذين حازوا علم الفلك التاسع و قال بعض العارفين : « الصالحون كثير ، يخالطون العوام لصالح الناس في دينهم ودنياهم والنجباء في العدد أقل منهم والنقباء أقل منهم ، وهم مخالطون للخواص والأبدال » [3] .

وتأتي بعد هذه الطبقة طبقة الحواريون وهو واحد في كل زمان ، فإذا مات أقيم غيره « والحواريّ من جمع في نصرة الدين بين السيف والحجة فأعطي العلم والعبارة والحجة وأعطي السيف والشجاعة والإقدام ومقاومة التحدي في إقامة الحجة على صحة الدين

[1]–المصدر السابق ، جزء3، ص13.

[2]–المصدر نفسه ، ص13.

[3]–حسن الشرقاوي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص270.

المشروع كالمعجزة التي للنبيّ » [1] فالحواريّ حسب ابن عربي هو من يرث المعجزة ولا يقيمها إلا على صدق نبيّه محمد ﷺ ، ولا يسمى أمره هذا كرامة لأنه كما قال ابن عربي : « ما كان معجزة النبيّ على حدها وشمول لوازمها لا يكون ذلك أبدا كرامة لوليّ » [2] ويعطي لنا الحاتمي مثالا على هذه الطبقة في زمن رسول الله ﷺ وهو الزبير بن العوّام وكان وحده دون غيره صاحب هذا المقام ، كما يذكر أنه قد رأى الحواريّ في زمانه سنة ست وثمانين وخمسمائة .

وهذه هي المراتب التي يحصرها العدد حسب ما حددها ابن عربي واتفق عليها أغلب الصوفية ، وتبقى مرتبة الأفراد ضمن الذين لا يحصرهم عدد ، وهذه المرتبة مقامها عظيم تبلغ فيها الولاية أقصى درجاتها ، وقد بيّنها ابن عربي في أكثر من باب ، حيث أطلق على هؤلاء الرجال لقب " الركبان" أي ركاب الإبل ، ولم يطلق عليهم " الفرسان" –ركاب الخيل– لأن الخيل وسيلة سفر يشترك فيها العجم والعرب ، بينما الإبل لا يستعملها إلا العرب أرباب الفصاحة والحماسة والكرم ، يقول ابن عربي : « ولمّا كانت هذه الصفات غالبة على هذه الطائفة سمّيناهم بالركبان ، فمنهم من يركب نجب الهمم ، ومنهم من يركب نجب الأعمال فلذلك جعلناهم طبقتين : أولى وثانية ،وهؤلاء أصحاب الركبان هم الأفراد في هذه الطريقة »[3] والأفراد على حسب ابن عربي خارجون عن حكم القطب والخضر منهم ، ولا يكون عددهم إلا وترا ، ومنهم الأقطاب والأئمة والأوتاد والأبدال والنقباء والنجباء والرجبيون ، فهم المقربون بلسان الشرع ، ويذكر الحاتمي أمثلة عنهم فيقول أن عليّا رضي الله عنه كان منهم ، وعبد الله بن عباس ،وعمر ابن الخطاب وأحمد بن حنبل ، ومن بين الأفراد الذين التقى بهم وهم مشهورون في تاريخ التصوف الإسلامي عبد القادر الجيلاني ،أبو سعود بن شبل ، محمد بن القائد الأوّاني .

فالأفراد رجال معتكفون في حضرة الحق لا يعرفون سواه ، ومقامهم بين الصدّيقية والنبوة الشرعية ، ولهم التصرف في العالم ، وعلومهم علوم كشف ووهب ، وهم مجذوبون

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص 13.

[2]–المصدر نفسه ، ص 13.

[3]–المصدر نفسه ، جزء1 ، ص 302.

من الله تعالى ، ومن صفاتهم أنهم لا يكشفون وجوههم عند النوم ، ولا ينامون إلا على ظهورهم «وهذا الوضع هو الوضع الملائم للتلقي » [1] ، وفي كل ليلة يعرج بهم ، وهم الذين لا يعرفهم الأبدال ، ولا يشهدهم الأوتاد ، ولا يحكمهم القطب ، وهم أخفياء لا تفرق بينهم وبين العامة فالأفراد هم أعيان الأولياء.

وهذه إذن أهم المراتب التي وردت عن تعداد الأولياء ، وهو ترتيب يتفق عليه أغلب جمهور الصوفية ، وإن وجدنا اختلافا بينهم فإننا نجده في تحديد عدد رجال المرتبة كالأوتاد مثلا –بين الأربعة والأربعون– ومع ذلك فإن ابن عربي يفصل الأمر في هذا بقوله " لا يزيدون ولا ينقصون " ، وكل مرتبة من تلك المراتب لها رجال يحفظونها في كل زمان.

فهناك صفات خاصة تتميز بها كل طبقة ، ومن خلالها فقط تتحدد مرتبة الوليّ و على الرغم من تفاوتهم في المراتب إلا أنهم يشتركون في مقام القربة ، لأن الولاية في جوهرها تقوم على هذا المقام .

وما وضع الصوفية هذه المراتب إلا لتبيّان طبقاتهم ومكانتهم ، وقدرتهم على الخلق باعتبارهم خواص الله في الأرض ، فكانت القطبية أو القطب هو مركز دائرة الولاية ، أنه الخلافة العظمى من الله ، ويعد أعلى المراتب.

[1]–علي شودكيفيتش ، الولاية والنبوة عند ابن عربي ، المرجع السابق ، ص 109.

2- الختمية عند الحاتمي:

ترتبط مسألة الختم بالولاية ارتباط الروح بالجسد ، وهي فكرة تسربت في أوساط الفكر الشيعي والصوفي معا ، ولم تتأسس دعائمها كفلسفة إلا مع المتصوفة وعلى رأسهم البسطامي والجنيد والحلاج و ابن عربي وغيرهم ، ويعد الحاتمي من بين أهمّ المتصوفة الذين سلطوا الضوء على هذه المسألة ، منطلقا في ذلك من واقع تجاربه الذوقية الروحية مؤمنا بما ملى عليه كشفه الصوفي .

والختمية في بنائها العرفاني منبثقة من النبوة أو بالأساس خاتم الأنبياء ، لأن الختم هو مرتبة يندرج ضمنها الأنبياء والأولياء معا ، ومن الطبيعي أن يقر الصوفية بالختم ما دام أنهم قالوا بنبوة الأولياء ، فكما أن هناك خاتم للنبوة التشريعية وهو محمد ﷺ فهناك أيضا خاتم للنبوة الباطنة أي للولاية ، فمن هو صاحب هذا الختم ؟

قبل الحديث عن هذا الموضوع لابد أولا أن نشير إلى المعاني اللغوية والاصطلاحية لكلمة " **الختم** " ، فقد جاء في لسان العرب [1] « أن الختم من الفعل خَتَمَ أي طَبَعَ ومعناهما واحد في اللغة وهو التغطية على الشيء والاستيثاق من أن لا يدخله شيء ، والخَاتَمُ ما يوضع على الطينة ، والخَتْمُ والخَاتِمُ والخِيتَامُ : من الحلي كأنه أول وهلة ختم به فدخل بذلك في باب الطابع » .

وقد ورد فعل خَتَمَ في القرآن الكريم من خلال قوله تعالى ﴿ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوةٌ ﴾[2] وهو يشير إلى الكتم والطبع ، وورد الخاتم في قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَدٌ أباَ أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ و خَاتَمَ النَبيِيّنَ ﴾[3] أي آخرهم ، فهو خاتم الأنبياء .

---

[1]-ابن منظور ، لسان العرب ، جزء12، المرجع السابق ، ص163.

[2]-سورة البقرة ، الآية : 07.

[3]-سورة الأحزاب ، الآية : 40.

أما من الناحية الصوفية فقد قيل أن « الختم هو الذي يختم به على قلوب العارفين بمعرفة الحق تعالى ، فهو العلامة المميزة لقلوب الأولياء »[1] وكما أن النبيّ يحمل علامة النبوة فإن خاتم الأولياء أيضا يحمل علامة الولاية ، وهذه العلامة هي التي تميزه عن عامة الناس.

وخاتم الأولياء ما كان وليّا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى تسمى بالولي الحميد ، « فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبيّ ، وخاتم الأولياء»[2] ، والجدير بالذكر أن مسألة الختمية لم يرد فيها نص شرعي لا من الكتاب ولا من السنة وإنما هي وليدة فكر صوفي محض ، بحيث لو تفحصنا مجرى التاريخ لوجدنا أن الختم كان رمز للسيادة والسلطة خصوصا في الحضارات الشرقية القديمة ، ولم يخرج من دائرة الطبع أما في الديانات السماوية بما فيها المسيحية واليهودية فإنه كان ذا دلال رمزي حيث اعتبر السيد المسيح مختوما من الرب ، أي ختم الرب على عبده بروحه .

ولم تأخذ هذه الرمزية دلالاتها مع الفكر الصوفي ، وإنما اتخذت شكلا أخر من أنماط الفكر والمعرفة ، وغدت الختمية عقيدة وفلسفة يؤمن بها كل المتصوفة ، و الأدلة التي يقدمونها في هذا الباب إنما هي نتيجة كشف ذوقي .

ويعتبر الترميذي أول صوفي طرح هذه المسألة على حسب ما ذكره الباحثون في كتابه "**ختم الأولياء**" ، وقد تناول فيه مجموعة من الأسئلة حول الولاية ، من بينها : من الذي يستحق خاتم الأولياء كما استحق محمد ﷺ خاتم النبوة ؟ وما سبب الخاتم وما معناه ؟ وبأي صفة يكون ذلك المستحق لذلك ؟.

وجاءت أجابته على تلك الأسئلة في الفصل الثامن والتاسع والثالث عشر ، وقد ذكر أن الله اصطفى وفضل بعض الأولياء على بعض كما فضل بعض النبيّين على بعض فخص محمدا ﷺ بخاتم النبوة ، فكان حجة الله على خلقه بصدق عبوديته ، فبعثه الله المقام

[1]–حسن الشرقاوي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص127.

[2]–ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص147.

المحمود عند الكرسي ، فكشف له الغطاء عن ذلك الختم ،وختم عليه بختمه فصار بذلك محمدا ﷺ والسلام شفيعا للأنبياء والأولياء .

ولم يدع الله الحجة مكتومة في باطن قلب النبيّ محمد ﷺ ، بل أظهرها فكان الختم بين كتفيه[1] ، فالترميذي يشير هنا إلى أن خاتم النبيّين لا يعني فقط أنه أخرهم وإنما يعني أيضا أنه هناك ختم أي إشارة ظهرت على جسد النبيّ ، ممّا يدل أن للختم باطن وظاهر فالباطن هو الختم الرباني –حجة الله– والظاهر هو تجسد ذلك الختم على الجسد كدليل قوي على الختم الباطني ، وكذا الحال بالنسبة لخاتم الأولياء.

وسبب الختم حسب الترميذي أن النبوة أعطيت للأنبياء جميعا عليهم السلام ، ولم يعطوا الختم ، فلم تخل تلك الحظوظ من مشاركة النفس ، فأعطي النبيّ محمد ﷺ ذلك الختم وختمت له نبوته ، وكذا الحال بالنسبة لخاتم الولاية يسير الله به على الطريق المحمدي مختوما بختم الله ، وولايته مصونة من مشاركة النفس ، فالختم إذن لا يكون إلا لمن لم يجعل للنفس فيها نصيبا .

وفي الختم يقول الترميذي : « ثمّ لما قبض الله عز وجل نبيّه ﷺ ، صير في أمته أربعين صديقا ، بهم تقوم الأرض وهم آل بيته ، فكل ما مات واحد منهم خلفه من يقوم مقامه حتى إذا انقرض عددهم وأتى وقت زوال الدنيا ، بعث الله وليا اصطفاه واجتباه وقربه وأدناه وأعطاه ما أعطى الأولياء ، وخصه بخاتم الولاية ، فيكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء ، فيوجد عنده بذلك الختم صدق الولاية »[2].

فهذا النص يبيّن أن هناك ختما للولاية ، ولم يذكر الترميذي من هو صاحب هذا الختم سوى أنه أشار إليه أنه من أهل البيت ، وليس المقصود به نسبه وإنما هم أهل بيت الذكر والوليّ الخاتم هو حجة الله وسيد الأولياء وشفيعهم يوم القيامة ، ولم يزل اسمه مذكورا في البدء « فهو الأول في المشيئة ، ثم هو الأول في المقادير ، ثم هو الأول في اللوح المحفوظ ثم الأول في المحشر ..ثم الأول في الشفاعة ، فهو في كل مكان أول الأولياء كما كان

[1]– الختم الذي كان يظهر على كتفي النبي صلى الله عليه وسلم هو شعر على شكل خاتم .

[2]–الترميذي ، ختم الأولياء ، المصدر السابق ، ص32–33.

محمد ﷺ أول الأنبياء، فهو من محمد صلى الله عليه وسلم عند الأذن والأولياء عند القفا »[1] فمرتبة خاتم الأولياء كما يحددها الترميذي من طبقة الأفراد ، وهي من أعلى المنازل كما ذكرنا سابقا ، ومقامه من خزائن المنن ، أي من خزائن القرب للأنبياء ، ولا يرد على قلبه إلا ما يورده الحق .

وبالرغم من أن الترميذي كان أول من طرح هذه الفكرة إلا أنه لم يستطع الإجابة بشكل دقيق وواضح عن الأسئلة التي طرحها ، وبالخصوص من الذي يستحق خاتم الولاية ؟ وكل الإشارات التي ذكرها لم تكشف عن هويته ، بل بقي الأمر غامضا إلى أن جاء ابن عربي ليجيب عن هذا السؤال مرتين ، مرة في كتابه " الجواب المستقيم عما سأل عنه الترميذي الحكيم " فقال أنه رجل أعجميّ ختمت به دورة الملك ، وتختم به الولاية ، ومرة في كتابه " الفتوحات " وقد ذكر فيه نصا طويلا ، وهو ما سنعرج عليه في تحليلنا هذا.

نعود للأسئلة التي طرحها الترميذي في كتابه ختم الأولياء ، والتي بقيت دون إجابة إلى أن رد عليها الحاتمي ، فلا يعود ذلك إلى قصور الترميذي وعجزه عن الإجابة ، وإنما قد فتح بذلك بابا آخر لذويه من أجل التعمق في هذه المسألة ، وما فعل ذلك إلا لمعرفة أهميته وخطورته ، وها هو ذا ابن عربي يعطي لنا تصور آخر أكثر عمقا وتوسعا من تصور الترميذي .

يعتبر ابن عربي الختم من مراتب الأولياء ، وقد ذكره في الباب الثالث والسبعون فقال : « ومنهم رضي الله عنهم الختم وهو واحد لا في كل زمان بل هو واحد في العالم يختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون في الأولياء المحمديين أكبر منه ، وثم ختم آخر يختم به الله الولاية العامة من آدم إلى آخر وليّ وهو عيسى عليه السلام هو ختم الأولياء كما كان ختم دورة الملك فله يوم القيامة حشران يحشر في أمة محمد ﷺ ويحشر رسولا مع الرسل عليهم السلام»[2] .

[1]–المصدر السابق، ص33.

[2]–ابن عربي، الفتوحات المكية، جزء3، المصدر السابق ، ص15.

فنحن هنا أمام ختمان : ختم يختم به الولاية المحمدية ، وختم يختم به الولاية العامة وقد أشار في هذا النص إلى أن عيسى عليه السلام صاحب ختم الولاية العامة ، أما صاحب خاتم الولاية المحمدية فقد ذكره في مقام آخر فقال : « الختم ختمان : ختم يختم الله به الولاية وختم يختم الله به الولاية المحمدية ، فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام فهو الوليّ بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة وقد حيل بينه وبين نبوة التشريع والرسالة فينزل في آخر الزمان وارثا خاتما لا وليّ بعده بنبوة مطلقة ، كما أن محمدا ﷺ خاتم النبوة لا نبوة تشريع بعده، وأما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها أصلا ويدا وهو في زماننا اليوم موجود عرّفت به سنة خمس وتسعين وخمسمائة ورأيت العلامة التي له قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده وكشفها إليّ بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه ، وهو خاتم النبوة المطلقة »[1].

فإن كان عيسى عليه السلام هو خاتم الولاية العامة بصفته وليّ لا نبيّ ، لأن النبوة ختمت بخاتم النبيّين محمد ﷺ ، ونزوله في آخر الزمان هو نزول بصفته وليّا ذا نبوة مطلقة يشركه فيها الأولياء المحمديون ، أما خاتم الولاية المحمدية وهو رجل من العرب فقد ختم الله ولايته بالختم المحمدي بصفته وارثا له ، وقد ذكر الحاتمي أنه تعرف عليه في زمانه ورأى العلامة فيه ، أي علامة الختم ، مما يعني أن الختم هو إشارة تظهر على الأولياء تماما كختم النبوة الذي كان يظهر على كتفي النبيّ محمد ﷺ ولا يمكن لعامة الناس أن تراه لأنه مخفيّ على أبصارهم ، وظاهر لأصحاب البصيرة .

وهنا نعود للمعنى الذي حدده الترميذي لمسألة الختم ، فالختم ليس تأويله فقط آخر الأولياء وإنما هناك ختم محمدي يختم به الوليّ ، وكلام ابن عربي أكبر دليل على ذلك ويبقى الإشكال هنا من هو صاحب الختم ؟ والنص الأخير للحاتمي لا يحل سوى نصف المشكلة على اعتباره من العرب .

أما بالنسبة لخاتم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام فكل النصوص التي وردت في هذا الباب تثبت وتأكد ذلك ، من بينها « وأن عيسى عليه السلام إذا نزل ما يحكم إلا بشريعة محمد ﷺ وهو خاتم الأولياء ، فإنه من شرف محمد ﷺ أن ختم الله ولاية أمته والولاية مطلقة بنبيّ

[1]–المصدر السابق ، ص75.

رسول مكرم ختم به مقام الولاية ، فله يوم القيامة حشران : يحشر مع الرسل رسولا ، ويحشر معنا وليا تابعا محمدا ﷺ كرّمه الله تعالى وإلياس بهذا المقام على سائر الأنبياء »[1] وقوله في الباب الثاني والثمانون وثلاثمائة « ثمّ إن عيسى إذا نزل إلى الأرض في آخر الزمان أعطاه ختم الولاية الكبرى من آدم إلى آخر نبيّ تشريفا لمحمد ﷺ حيث لم يختم الله الولاية العامة في كل أمة إلا برسول تابع إياه ﷺ ، وحينئذ فله ختم دورة الملك وختم الولاية أعني الولاية العامة فهو من الخواتم في العالم »[2] ، وهناك نصوص أخرى تدل أيضا على ختميته ، وبهذا المنظور يفهم أن الولاية العامة هي ولاية تبدأ من آدم عليه السلام بصفته وليّا ونبيّا وتنتهي بعيسى عليه السلام عند ظهوره في آخر الزمان ، فهو الخاتم لولاية الأنبياء والرسل .

ويبقى الأمر حول خاتم الولاية المحمدية ، أي خاتم الأولياء التابع للحكم بما جاء به خاتم الرسل ، و هذا الخاتم ما هو في حقيقته إلا حسنة من حسنات محمد ﷺ يقول ابن عربي : « ولهذا الروح المحمدي مظاهر في العالم أكمل مظهره في قطب الزمان وفي الأفراد وفي ختم الولاية المحمدي ، وختم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام »[3] فالحقيقة المحمدية كما كانت متجلية في الأنبياء والرسل جميعا ، فهي أيضا متجلية في القطب والأفراد والختمين ممّا يعني أن محمد ﷺ هو خاتم الأنبياء والرسل وخاتم الأولياء –الولاية العامة والولاية المحمدية .

وبما أن الولاية صفة إلهية ، فهي دائمة السريان إلى الأبد ، فهناك نائب للختم المحمدي وهذا النائب هو الختم المنظور إليه كمرتبة أدنى من مرتبة النبي والرسول ، أي أن كلا الختمين : خاتم الولاية العامة الذي هو عيسى عليه السلام ، وخاتم الولاية المحمدية ما هما في حقيقتها إلا نواب للختم الأكمل الذي هو محمد عليه ﷺ.

وإنه لمن الصعب أن نحدد صاحب خاتم الولاية المحمدية ، لأننا أمام نصوص متضاربة ومتناقضة في نفس الوقت حول هذه المسألة ، وبدل أن تجعل خاتما واحدا متفردا

[1]–المصدر السابق ، جزء1، ص229.

[2]–المصدر نفسه ، جزء6، ص317.

[3]–المصدر نفسه ، جزء1، ص 232.

فإنها تجعل لذلك المضرب خواتيم ثلاثة ، ولا نعني بذلك أن الختم في حد ذاته ثلاث وإنما الختم واحد في الزمان ، إلا أن تحديد صاحبه فيه أقوال ثلاث.

لقد تعامل ابن عربي مع خاتم الأولياء بوصفه برزخا ، من حيث أنه الوحيد الذي يجمع بين الله والعالم ، ويكون بذلك علة للكون والحافظ له في نفس الوقت ، ونظرا للمهام الصعبة والثقيلة التي على عاتقه ، فإن صاحب هذا المقام هو أعلم الخلق بالله « فهو والقرآن أخوان كما أن المهدي والسيف أخوان »[1] ، وهذا النص يفصح أن ابن عربي هو الختم لأن أبياته تشير إلى ذلك حيث يقول :

أَنَا القُرآنُ والسَّبْعُ المَثَانِي وَرُوحُ الرُّوحِ لَا رُوحُ الأَوَانِي

فُؤَادِي عِنْدَ مَعْلُومِي مُقِيمٌ يُشَاهِدُهُ وَعِنْدَكُمُ لِسَانِي[2]

وإن كانت هذه الأبيات تشير إلى ذلك ، فإننا نجد ابن عربي يصرح بصريح العبارة في أكثر من موضع أنه هو الختم لا محال ، من بين ذلك ما قاله في الباب الثالث والأربعون من الفتوحات :

أَنَا خَتْمُ الوِلاَيَة دُونَ شَكٍّ لِوَرْث الهاَشمِيّ مَعَ المَسيحِ

فالبيت هنا يثبت أن الحاتمي هو الختم من حيث أنه الوريث الروحي لمحمد ﷺ ، ومن حيث أن عيسى عليه السلام هو شيخه الأول ، وتصور لنا الصفحات الأولى من الفتوحات العلاقة التي تربط بينهما (بين الحاتمي والمسيح) بما هما ختمان : « فرآني [أي النبي ﷺ] وراء الختم [عيسى عليه السلام] لاشتراك بيني وبينه في الحكم ، فقال له السيد هذا عديلك ، وابنك وخليلك انصب له منبر الطرفاء بين يديّ ، ثمّ أشار إليّ أن قم يا محمد عليه فأثن على من أرسلني وعليّ ، فإن فيك شعرة مني ، لا صبر لها عني ، هي السلطانة في ذاتيتك [.....] فنصب الختم المنبر ، في ذلك المشهد الأخطر وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر :

[1]– المصدر السابق ، جزء6، ص54.

[2]– المصدر نفسه ، جزء1، ص 24.

هذا هو المقام المحمدي الأطهر ، من رقى فيه فقد ورثه ، وأرسله الحق حافظا لحرمة الشريعة وبعثه ووهبت في ذلك مواهب الحكم ، حتى كأني أوتيت جوامع الكلم »[1] .

هذا النص يمثل لنا كيفية ترسيم ابن عربي لوراثة المقام المحمدي من قبل خاتم النبيين والمرسلين محمد ﷺ ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على علو المقام الذي وصله ابن عربي ليختم به الولاية المحمدية ، فالنص هو بالفعل « صورة وصفية لإعلان خواتيم الولاية في مشهد جليل ، من جانب النبيّ ﷺ »[2] .

وهناك نص آخر يثبت أيضا ترسيم ابن عربي لختم الولاية ، وهي رؤيا رآها بقرطبة وتفاصيلها ذكرها في أكثر من موضع في الفتوحات ، كما ذكر مشاهدها في الفصوص حيث قال : « واعلم أنه لمّا أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله وأنبيائه كلهم البشريّين من آدم إلى محمد صلوات الله عليهم أجمعين في مشهد أقمت فيه بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسمائة ما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه السلام فإنه أخبرني بسبب جمعيّتهم »"[3] و فسر علاء الدين المهائمي شارح فصوص الحكم « أن الخبر الذي لقاه الحاتمي من هود عليه السلام عن سبب الاجتماع هو كونه وارثا لأسرار علومهم وأحواله »[4] ، حيث فسر الجندي التلميذ المباشر لصدر الدين القونوي ، تلميذ ابن عربي وربيبه في نفس الوقت «أن اجتماع الأنبياء والمرسلين إنما كان من أجل ترسيم ابن عربي في مرتبة ختم الأولياء ووراثة ختم الأنبياء »[5] ، وإن صح هذا التفسير فإن ابن عربي يعد نفسه حقا هو خاتم الولاية المحمدية .

لكن إذا اعتبرناه هو الخاتم للأولياء ، فمن هو الذي التقى به في فاس ورأى علامة الختم عليه ؟ فليس هناك ختمين للولاية المحمدية ، وإنما هو ختم واحد في الزمان ، ونقف هنا مع الكتابات التي كتبت عن ابن عربي ، والتي تؤكد أن غالبا ما يستعمل الحاتمي أسلوب التورية والتعبير عن النفس بضمير الغائب ، ممّا يعني أن ذلك الشخص قد يكون هو نفسه وهذا الاحتمال قد يكون أقرب إلى الصواب ، وقد لا يكون كذلك ، لأننا نجد ابن عربي

[1]– المصدر السابق ، ص 16.

[2]– علي شودكيفيتش ، الولاية ولنبوة عند ابن عربي ، المرجع السابق ، ص 126.

[3]– ابن عربي ، فصوص الحكم، المصدر السابق ، ص 67.

[4]–علاء الدين المهائي ، خصوص النعم في شرح فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص301.

[5]–هذا الشارح لفصوص الحكم ذكره علي شودكفتيش في كتابه النبوة والولاية عند ابن عربي ، ص129.

يصرح بهوية أخرى للختم في موضع آخر ، حيث يقول في الفصوص : « وعلى قدم شيث يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الإنساني ، وهو حامل أسراره ، وليس بعد ولد في هذا النوع ، فهو خاتم الأولاد ، ويولد معه أخت له فتخرج قبله ، ويخرج بعدها ويكون رأسه عند رجليها ويكون مولده بالصين » [1]ويذكر ابن عربي أن في زمانه يكثر النكاح بلا ولادة فيدعوهم إلى الله فلا يستجيبون ، فإذا قبض الله روحه وروح مؤمني زمانه ، بقي الآخرون كالبهائم يتصرفون بحكم الطبيعة وعليهم تقوم الساعة .

ففي هذا النص يذكر ابن عربي شخص آخر متميز عن الختم المحمدي والختم العام ولم يصرح بهويته ، وقد ذهب بعض الباحثين إلى اعتباره أنه عيسى عليه السلام ، لكن المواصفات التي يحددها الحاتمي لا تنطبق عليه ، فعيسى عليه السلام ينزل في آخر الزمان مصلحا وناشرا للخير ويستجيب الناس لذلك ، ولا يمكن أن يكون المهدي لأنه من ذرية النبي ﷺ ، وخاتم الأولياء ليس من سلالته الحسية ، وإن كان ابن عربي يصرح ذلك في أحد أبياته [2] فيقول :

أَلاَ إِنَّ خَتْمَ الأَوْلِيَاءِ شَهِيدُ وَعَيْنُ إِمَامَ العَالَمِينَ فَقِيدُ

هُوَ السَيِّدُ المَهْدِي مِنْ آَلِ أَحْمَدِ هُوَ الصَارِمُ الهِنْدِيّ حِينَ يُبِيدُ

إن كانت هذه الأبيات تؤكد ختمية المهديّ ، فإننا نجد نصا آخر ينفي ذلك تماما حيث يقول : « واستحق أن يكون لولايته الخاصة ختم يواطىء اسمه ﷺ ويحوز خلقه ، وما هو بالمهدي المسمى المعروف المنتظر »[3] وإن كانت هذه النصوص متناقضة فيما بينها فإن الختم المحمدي ليس للمهدي ، وإنما هو شخص آخر من العرب ، وفي هذا يختلف ابن عربي عن الشيعة الذين اعتبروا المهدي هو خاتم الولاية المحمدية.

والغريب في النصوص الصوفية أننا نجد كل واحد من كبار الأولياء يعتبر نفسه هو الختم فنجد مثلا الشعراني في كتابه الطبقات الكبرى يذكر أن علي وفا «أخبر أن والده

[1]– ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص 32.

[2]– ابن عربي ، الفتوحات المكية، جزء6، المصدر السابق ، ص52.

[3]– المصدر نفسه ، جزء 3، ص76.

محمد وفا (أحد كبار الأولياء في مصر) كان خاتم الأولياء »[1] منطلقا في ذلك أن لكل زمان ختم. ومهما تعددت الأقاويل نحو الختم ، فهو واحد في الزمان ، وقد أشار أغلب المهتمين بالتصوف وبابن عربي خاصة ، أنه هو صاحب الختم لكونه وحيد عصره ، قال عبد الغني النابلسي :

فِي النَاسِ مَحيي الدِين ذِكْرُ مُحْدَث يُبدِي الإله لِمَنْ يُرِيدُ نُصُوصَه

هُوَ الخَاتِمُ لِلأَوْلِيَاءُ فِي عَصْرِه حَقَقْتَ هَذاَ إنْ قَرَأْتَ فُصُوصَه [2]

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام ، إن كان هو خاتم الأولياء فهل يعني أن لا وجود لولاية بعده ؟ يجيبنا ابن عربي عن هذا في كتابه عنقاء مغرب فيقول: « أنهم من جملة أتباعه ، وصحابته وأشياعه » [3] فإن ظهر بعده وليّ فليس له المقام العليّ ، لأن الحاتمي قد وصل إلى مرتبة ومقام جليل ، فهو بحر الحقائق وسلطان العارفين ، وما زالت مؤلفاته ذخرا يستقي منها العارفين علومهم .

وكل ما قدمه من أدلة وتبريرات حول مسألة الختمية ، فقط لأنه « يرى أن للأولياء الصوفية مسؤولية خاصة في حماية الرسالة المحمدية ، وتبين حقائقها للناس ، وأن ختمهم هو الذي يدير شؤونهم الروحية »[4] ، إننا إذن أمام نوع من التنظير الفلسفي الذي يهدف إلى تأسيس دولة روحية منظمة ، يكون هو رئيسها المطلق الذي لا مثيل له في عصره ، إذ به يتحقق ختم الولاية المحمدية .

وإن كانت مدينة الفارابي ومدينة الله لأوغسطين نسيج من المثال ينعدم تحقيقها على الواقع فإن ابن عربي استطاع أن يتحداهما بخياله المنظم لمدينة روحية يسودها السلام والأمن وسعادة الدنيا والآخرة ، وهذه الدولة أو المدينة استطاع الصوفية أن يعيشوا أجواءها

---

[1]– عبد الوهاب الشعراني ، الطبقات الكبرى ، جزء 2، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط 1 2005، ص42.

[2]– كامل مصطفى الشيبي ، الصلة بين التصوف والتشيع ، المرجع السابق ، ص508.

[3]–ابن عربي ، ختم الولاية (عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس مغرب) ، المصدر السابق، ص141.

[4]–عبد المنعم عزيز النصر ، العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين ابن عربي ،مجلة دراسات عربية ، المرجع السابق ،ص 382.

في عالم مليء بالألغاز والأسرار ، متجاوزين في ذلك كل القيود التي تعيق طريقهم للوصول متبعين في ذلك منهاج خاتمهم لأنه قدوتهم.

حصيلة الفصل الثالث:

الولاية الصوفية مرتبة ومقام يناله الصوفي بفضل عباداته وتضرعاته لله ، وقد تكون هبة إلهية يهبها لمن يشاء من عباده ، وهذا العطاء الرباني تتحقق معطياته بصدق السالك وحسن إخلاصه في السلوك ، ومدى التزامه بالأخلاق الإلهية ، لأن مقام القربة مقام عليّ لا يناله إلا من تحققت فيه هذه الشروط .

وللولاية الصوفية جذور في الفكر الشيعي ، فهناك علاقة وطيدة بين التصوف والتشيع خصوصا بمسألة الإمامة وعلاقتها بالولاية ، فقد التقى كلاهما في بعض الأفكار من بينها العصمة ، وإن كان بعض الصوفية قالوا ب" الحفظ " إلا أن معناها الباطني يقترب نوعا من مفهوم العصمة .

ولعلوّ هذا المقام فإن الله يكرم وليه بالكرامة ، والكرامة دليل الولاية كما أن المعجزة دليل النبوة ، إلا أن الوليّ ليس مطالب بإظهار كرامته وإنما يجب عليه إخفاؤها ، وهنا يكمن الفرق بين المعجزة والكرامة ، وقد تختلف الكرامات من وليّ إلى آخر ، وهذا يعود إلى درجاتهم ومراتبهم ، وهي تتعدد لدى المتصوفة ، حيث تعد مرتبة القطب والأفراد من أعلى المراتب ، وتليها مرتبة الختم التي تعد هي الأخرى فلسفة خاصة لدى ابن عربي لكونه اعتبر الختم ختمان : ختم للولاية العامة ويكون صاحبها عيسى عليه السلام ، وختم للولاية المحمدية ويكون هو صاحبها أي ابن عربي .

الفصل الرابع النبوة والإنسان الكامل

تمهيد :

إن التصوف باعتباره تجربة فردية يتذوقها الصوفي بمجاهداته الروحية ، فإنه بذلك يوليّ اهتماما بالغا بمسألة الإنسان في حد ذاته ، هذا الإنسان الذي أعطى بعدا متميزا في الفكر العرفاني خاصة وفي الفكر الإسلامي عامة ، وتمثل هذا البعد في تلك المسافة التي يقطعها الصوفي للوصول إلى الخالق ، وهذه الفجوة التي تربط بينهما ما هي إلا وسيلة لتحقيق الكمال ، فالعالم بما فيه الإنسان يتطور ليبلغ أوج كماله في الجنس البشري.

والكمال هو حقيقة الحقائق التي يسعى إليها الصوفية ، ولا يمكن أن يتجسد إلا في الإنسان الكلي الذي تحققت فيه كل الشروط التي تليق بمقامه ، فإذا وصل الصوفي إلى هذه الدرجة العالية ، كانت نفسه هي النفس الكاملة وكان نور الله هو العين التي يرى بها ، ولا سبيل له إلى ذلك إلا بتحرره من أغوار النفس وأهوائها ، ليبلغ إلى أقصى درجات العبودية لله تعالى.

ولبناء هذا الإنسان باعتباره تأملا وجوديا وتحققا ذوقيا ، لا يكون إلا بالمقامات والأحوال التي تعد طريقا شاقا وصعبا لتهذيب السلوك، ، ولصعوبة هذا الطريق ، فإن الإنسان الصوفي أو المريد يستعين بشيخ يكون بمثابة مرشد روحي يعيينه على تخطي العقبات التي تعيقه في سفره فهل يستطيع هذا الإنسان أن يبني شخصيته الكاملة في هذه المدرسة الروحية ؟ أم أن الكمال لا يمكن أن يتحقق إلا في إنسان واحد ، يكون هو المصدر أو المنبع الذي تستمد منه كل الكائنات؟

المبحث الأول : إنية الإنسان في الفكر الصوفي

1-مفهوم الإنسان :

اتخذت فكرة الإنسان تصورات مختلفة في الفكر الفلسفي عبر التاريخ ، بحيث لا يتسنى لنا فهم هذا التصور إلا بعد تحديده في مجال الحقل التداولي (اللغة ، المجتمع الدين) والإنسان باعتباره مخلوق آدمي ، فهو خليفة الله في الأرض ، أي أنه يمثل العالم الصغير في هذا الكون ، وهذا التصور هو الشائع لدى عامة الناس .

أما من ناحية اللغة فقد حدده ابن منظور في كتابه بقوله : « والإنسان أصله إِنْسِيَانٌ فهو إِفْعِلاَنٌ من النسيان ، ومن الأنس » [1] أي الألفة ، وقال أبو الهيثم تعليل النحويين « وإنسان في الأصل إِنْسِيَانٌ ، وهو فِعْلِيَانٌ من الإنس » [2] أي الجنس –رجل وامرأة – فهما من جنس واحد.

أما في اللغة الأجنبية فقد ورد مصطلح الإنسانية Humanité وهي « جملة السمات المكونة للتباين النوعي الخاص بالجنس البشري بالمقابلة مع الأجناس القريبة ، كما أنه يعني مجموعة المزايا التي يشترك فيها الناس كافة ، ومنها الحياة الحيوانية » [3]، وغالبا ما اقترن هذا المصطلح بكل ما يتعلق بكرامة الإنسان من قيم عليا ، وأخلاق وحقوق وغيرها.

ولقد أخذ هذا المفهوم في الفلسفة عدة معان من بينها : الإنسان الصانع وهو الذي يصنع نفسه بنفسه ، والإنسان العالم وهو الأول في أنواع المملكة الحيوانية في تصنيف لينيه[4] والإنسان العاقل من حيث كونه كائن مفكر.

---

[1]–ابن منظور ، لسان العرب ، جزء 6، المرجع السابق ، ص 11.

[2]–المرجع نفسه ، ص11.

[3]- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد 1،المرجع السابق، ص 570.

[4]–المرجع نفسه ، ص563 .

أما عند البيولوجيين لا يخرج « من كونه سوى كائن حي من المنظور أنه يقوم بوظائف كالتغذية ، الإحساس، الحركة ، التناسل » [1] ، وعند علماء الاجتماع فهو كائن اجتماعي بطبعه ، له ميول وعواطف نحو الآخر .

وتعددت التعريفات لدى فلاسفة الإسلام ، إذ اعتبره ابن مسكويه « عالم صغير وقواه متصلة ذلك الاتصال » [2] ، أما عند ابن سينا فهو جوهر له نفس بها يتغذى ويحس ويتحرك وله عقل يتمكن من خلاله فهم الأشياء ومعانيها .

فالإنسان في تصوره العام كائن عاقل متميز عن بقية الكائنات الأخرى ، وهو محور الوجود بأسره ، ولهذا أكرمه الخالق بلطفه وجعله خليفة في الأرض ، كما جعله أيضا الوحيد من بين كل مخلوقاته الذي حظي بأهمية عظيمة في القرآن الكريم ، وأكبر دليل على ذلك قول الله تعالى لملائكته : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [3] ، فشاءت مشيئة الله أن تكون أصالة الإنسان بهذه القدسية السامية . والهيكل البنائي الذي خلق عليه الإنسان قد ورد في ثلاث مواضيع كما حددها لنا القرآن : ﴿ مِنْ صَلْصَالٍ كَالفَخَّار ﴾[4] ﴿ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾[5] ﴿وَبَدَأَ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ﴾[6] فهذه الآيات تبيّن أن مصدر الإنسان من تراب وروحه نفث إلهي ، وعليه فإن طبيعة الإنسان الترابية في شوق دائم ، وميل متعالي إلى عالم الجبروت والملكوت ، وهنا نلمس مدى الاتصال الوثيق بين الله والإنسان ، فالإنسان كائن ذو بعدين (التراب– روح الله).

ولتركيبته المزدوجة فإن الله كلفه دون غيره بحمل الأمانة فقال المولى تعالى : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ ﴾[7] وهذا

---

[1]–ناجم مولاي ، مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد السابع ، جانفي 2012 ، ص133.

[2]–ابن مسكويه ، الفوز الأصغر ، المرجع السابق ، ص92.

[3]–سورة البقرة ، الآية :30.

[4]–سورة الرحمن، الآية : 14.

[5]–سورة الحجر، الآية : 26.

[6]–سورة السجدة، الآية : 07.

[7]–سورة الأحزاب ، الآية : 72.

التكليف الإلهي دليل على صفات التأهيل التي يتمتع بها الإنسان ، كما يعبر عن محض إرادته في الاختيار ، فيكون بهذا « وارثا للأرض ، قيوما عليها تستمد وراثته من الوارث الحق الذي يرث الأرض وما عليها » [1] ، وهذه الوراثة تمكنه من استيعاب جميع حقائق الكون ، إذ بها يحدد مصيره بنفسه ، فمصدر كينونة الإنسان ووجوده هو الله ، إذ بينهما « علاقة جوهرية هي علاقة الخالق والمخلوق ، فالله هو خالق الإنسان ، وليس الأخير سوى مخلوق له » [2] ولكي يتمّ التواصل بينهما كان من حق المخلوق للخالق " العبودية التامة " وما هي إلا سوى القيام بالعبادة التي تتجسد بمجموعة من الأفعال الجسدية والأعمال الروحية وبكل الطقوس الدينية التي من شأنها أن تعبر عن معاني التوقير والإجلال للخالق.

والله بوصفه إله الرحمة والعدل والخير ، فهو يتصرف اتجاه الإنسان على نحو خيرّ أو أخلاقيّ بالمفهوم الفلسفي ، لأن « الأخلاق جزء متمم للدين ، والدين كله متأصل فيها ويعتمد بالتأكيد على استجابة الإنسان الأخلاقية »[3] ، والاستجابة هنا تعني مجموعة القيم والفضائل التي يجب أن يلتزم بها الإنسان في حياته ، وكيفية التعامل بها بأدب اتجاه الله واتجاه الآخرين ، ولأن الإنسان فطر على الخير أو كما قال روسو خيّر بطبعه فإنه محتوم عليه أن يطبق بما شرع به القانون الإلهي .

وباعتبار الطبيعة وكل الرسائل السماوية موجهة إلى هذا الإنسان الذي لا يعد سوى كائن صغير في الكون ، فإنه قد أخذ أبعادا مختلفة على الصعيد المعرفي ، خصوصا في الحقل العرفاني الصوفيّ ، فجلّ تجاربهم وأذواقهم وكل مباحثهم منصبة حوله ، بل نستطيع أن نقول " التصوف هو البناء الإنساني " ، وإن كان هذا الإنسان يتأثر على حسب علماء الفلك والجيولوجيا وبعض الفلاسفة بالكواكب والشمس والقمر وبالماء والنار والهواء ، فإنه على حسب مشايخ الصوفية لا يتضمن هذه الخواص الظاهرية فقط ، وإنما يتجاوزها ليلامس كل ما هو غير مرئي من عالم الملائكة والسموات ، وهذا التصور يحدد لنا إمكانية ارتفاع الإنسان من العالم الأرضي إلى عالم الجبروت والملكوت ، وبذلك يصبح كائنا متعاليا .

---

[1]– محمود عكام ، الإسلام والإنسان ، فصلت للدراسات والنشر ، حلب، ط1 ، 1995، ص51–52.

[2]–توشيهيكو لإيزوتسو ، الله والإنسان في القرآن ، تر: هلال محمد الجهاد ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، ط 1 2007،ص 193.

[3]–المرجع نفسه ، ص355.

أي يصبح في مرتبة برزخية بين الحق والعالم ، وهذا الأمر لا يتسنى إلا لمن تحققت فيه مجموع الحقائق الإلهية ، وهو ما يسمى لدى مشايخ الصوفية بالإنسان الكامل ، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام ، هو أنه إذا كانت المرتبة الإنسانية واحدة لا تحقق إلا فيه فما محل الإنسان الذي لا يستوفي هذه الحقائق الإلهية ؟

ونجد ابن عربي يجيبنا عن هذا التساؤل حينما يفرق بين الإنسان الكامل الذي يتصف بصفات الكمال ، وبين الإنسان العادي ، فيعتبر أن كل فرد من أفراد الجنس البشري يسمى إنسانا ، لكنه لا يشبه ذلك الإنسان الكامل إلا في الشكل أو الصفة .

يقول ابن عربي : « الإنسان الكامل وإنما قلنا الكامل ، لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبه به في الصورة ، كما تقول في زيد أنه إنسان وفي عمرو أنه إنسان ، وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية ، وما ظهرت في عمرو ، فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان »[1] ، فلفظ إنسان يطلق على كل كائن بشري ، ولهذا الكائن حكم اختيار مصيره في الحياة ، إما بالتجرد من كل الصفات الدنيوية وهذا العالم الحسي واعتناق عالم الملكوت وبه يتحقق الكمال ، وإما أن يكون مصيره كمصير بقية الكائنات الأخرى.

وكأن ابن عربي يريد أن يبيّن لنا أن الإنسان في صورته مخلوق لأجل أن يبلغ هذه المرتبة وإلا سيكون حاله كمثل الحيوان يسير وفقا لغرائزه الفطرية ، لأن الجماد والحيوان والنبات عند الحاتمي وأهل الكشف عامة حيوانات ناطقة ، وهم بذلك يستبعدون الرؤية الأرسطية التي تعد الإنسان بأنه حيوان ناطق ، حيث أنهم يقدمون أدلة حول قولهم هذا انطلاقا من تأويلاتهم للنص الديني كقوله تعالى ﴿ وَإِنْ مِنْ شيء إِلاَ يُسَبِحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾[2] فالتسبيح لا يكون إلا من حيّ عاقل.

ونجد ابن عربي يوضح لنا هذه المسألة عندما يربط مرتبة الإنسانية بمسألة الخلافة حيث يقول : « إن معنى الإنسانية هو الخلافة عن الله ، وإن الخلافة عن الله مرتبة تشمل الولاية والنبوة والرسالة والإمامة والأمر والملك ، فالكمال الإنساني بكمال هذه المراتب ، وهو

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء 2، المصدر السابق ، ص 396.

[2]–سورة الإسراء ، الآية : 44.

مركوز في الإنسان بالقوة منذ آدم إلى آخر مولود »[1] ، فابن عربي هنا يربط الإنسانية بالخلافة هذه الخلافة التي حددها انطلاقا من مراتب معينة تمثلت في الولاية والنبوة والرسالة والإمامة وكأن الخلافة ما هي إلا تعبير عن إرادة الله في استخلاف من اختاره وميزه وفضله عن بقية المخلوقات الأخرى بالحكمة والعقل ، ولو عرجنا إلى هذه المسألة تاريخيا بما ورد في كتب التفاسير وبعض المصادر التاريخية ، بما في ذلك القرآن الكريم ، لوجدنا تفصيلا تاما عن النشأة والتكوين ، وبه قد يتضح لنا تصور الحاتمي للخلافة .

فكل النصوص القرآنية التي ذكرت حول هذا المفهوم تتفق حول تفسير معين وهو أن المراد من الخلافة قوم يخلف بعضهم بعضا –﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾[2]. ﴿ وَهُوَ الذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ﴾[3] ﴿ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ ﴾[4] ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلاَئِكَةً فِي الأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴾[5] ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ ﴾[6] وعلى تعدد هذه النصوص فإنها تؤكد أن الخليفة في الأرض هو الإنسان ، وحقيقة هذا الإنسان واحدة من حيث كينونته إلا أن حكمة الله في خلقه هو أن يجعل من بني آدم درجات ففضل بعضهم على بعض واختار منهم من يكون أهلا لحمل الرسالة الإلهية ، فكان منهم أولي العزم .

فالخلافة إذن مدرجة على جميع النوع الإنساني ، إلا أنها لا تبلغ أوجها إلا مع هؤلاء ولهذا نجد ابن عربي يحدد مراتب الإنسانية فيعتبر « أن خلافة الله هي أعلى المراتب وأعلى مراتب خلافة الله هي الرسالة ، وأعلى مراتب الرسالة مرتبة أولي العزم ، وأعلى مراتبهم أجمعها دعوة وهي الرسالة المحمدية »[7] .

---

[1]–ابن عربي ، بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان ، تح: أحمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 2011، ص133.

[2]–سورة البقرة ، الآية : 30.

[3]–سورة الأنعام ، الآية : 165.

[4]–سورة النمل ، الآية : 62.

[5]–سورة الزخرف ، الآية : 60.

[6]–سورة مريم ، الآية : 59.

[7]–ابن عربي ، بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان ، المصدر نفسه ، ص 126.

فالكمال الإنساني لا يتحقق إلا بكمال تلك المراتب ، ونجد ابن عربي هنا يعطي الأولوية للولاية لأنها أعلى المراتب كما بيّنا ذلك في فصولنا السابقة ، ولكن مع ذلك يبقى « الإنسان بوجوده الحقيقي والاعتباري مكلفا بخلافة الله سبحانه وتعالى في الأرض بما أودع لديه من ملكات الإدراك ، وحمل الأمانة عبر تاريخيتها وتاريخية أجيال بني آدم المتعاقبة والمنتخبة لهذا التكليف »[1] فالإنسان بغض النظر عن مرتبته في الوجود ، فهو خاضع للتكليف وحامل للأمانة الإلهية في الأرض كما جيء في النص القرآني ﴿ إِنَا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يحَمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾[2] ولقد تعددت التصورات للإنسان الخليفة لدى جمهور الصوفية « فمنهم من عبر عنه بالإمام المبين ومنهم من عبر عنه بالعرش ومنهم من عبر عنه بمرآة الحق »[3] وقد وقد ذكر ابن عربي عن سبب هذه التسميات المختلفة في كتابه التدبيرات الإلهية ، وذلك انطلاقا من تأويلات باطنية مستندين في ذلك على نصوص قرآنية ، فلقب الإمام المبين هو اللوح المحفوظ المعبر عنه في قوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِنْ كُلِ شَيءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِ شَيءٍ ﴾[4] وكل شيء أحصاه الله في إمام مبين ، فعالم بأسره محصى في الإنسان فسمي بذلك وأماّ العرش باعتباره الفلك التاسع المحيط بالعالم ، فكذلك الخليفة محيط بعالم الإنسان ، وأماّ مرآة الحق وذلك لتجلي فيه كل الحقائق والعلوم الإلهية والأسرار الربانية.

على اختلاف هذه الألقاب فإن المقصود بالخليفة هنا هو آدم عليه السلام ، منطلقين في ذلك من الحديث النبوي (إنّ الله خلق آدم على صورته) [5] والصورة التي خلق عليها آدم ليست صورة بالمعنى الحسيّ ، وإنما هي الحقائق الإلهية ، يقول ابن عربي: « ...والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم ، فإن الإنسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير...فخرج آدم على صورة الاسم الله ، إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية

---

[1]–عبد الرضا حسن جياد ،مفعوم الخلافة الإلهية للإنسان في القرآن الكريم ، مجلة آداب كوفة ، العدد 2،د.س ص 141.

[2]–سورة الأحزاب ، الآية : 72.

[3]–ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، تح :هـ.س.نيبرغ ، منشورات مواقف ، بيروت ،د.ط ، 2012، ص131.

[4]–سورة الأعراف ، الآية : 145.

[5]– رواه مسلم في باب " يدخل الجنة أقوام .

...والعلم تصور المعلوم ، والعلم من صفات العالم الذاتية ، فعلمه صورته وعليها خلق آدم فآدم خلقه الله على صورته ، وهذا المعنى لا يبطل لو عاد الضمير على آدم ، وتكون الصورة صورة آدم علما ، والصورة الآدمية حسا مطابقة للصورة »[1] ، فصورة آدم ما هي إلا « تمثيل لصورة العلم الإلهي ، وفي هذه الحالة تكون نفس آدم برزخ بين الحق والخلق »[2] ومن هذا المنطلق نفهم أن الإنسان عند ابن عربي نسختان " نسخة ظاهرة ونسخة باطنة " فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره ، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية « فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة ، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها وما سواه من الموجودات لا تقبل ذلك ، فإن كل جزء من العالم لا يقبل الإلوهية والإله لا يقبل العبودية ،بل العالم كله عبد والحق سبحانه وحده إله صمد لا يجوز عليه الإنصاف »[3]

وفي هذا القول يبين ابن عربي الفرق بين العالم والإنسان ، وهذا الأخير هو وحده الذي يمكن أن تتحقق فيه كل الحقائق الإلهية ، وهذه الصفات لا يمكن أن تكون إلا لآدم باعتباره المجلي الأول للحقيقة المحمدية ، كما تنطبق أيضا على الإنسان الكامل أو القطب الذي له القدرة على حفظ العالم وجوده.

وإننا لنجد هذا التحليل مرتبط بشكل كبير بنظريته حول وحدة الوجود ، ومدى العلاقة التي تربط بين الله والإنسان والعالم ، وإن كان ابن عربي في أكثر من موضع لا يعني بها التوحيد بقدر ما يعني بها تلك « الموازاة بين أصل وصورة »[4] ، ويبقى الإنسان ذلك العالم الصغير المسلوخ من العالم الكبير بتعبير الحاتمي.

وبمجرد الحديث عن هذا العالم الصغير لدى الصوفية ، فهو يحيلنا مباشرة إلى ذلك الإنسان الذي تتجسد فيه الحقائق الإلهية ، وإن كان آدم هو أول خليفة في الأرض والموجود الأول على المستوى الإنساني ، فإن باقي البشر من نسله فهم على مراتب مختلفة ، وعلى

---

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3، المصدر السابق ، ص184.

[2]–حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دار التنوير ، بيروت ، ط1، 1983 ، 179.

[3]–ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، المصدر السابق، ص21–22.

[4]–حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، المرجع نفسه ، ص179.

حسب قواهم الداخلية يتحدد مقامهم في الوجود ، فالمسألة هنا مسألة مصير وطلب وقرب ولا يتحدد ذلك إلا بالمعرفة فمن عرف نفسه عرف ربه كما جاء على لسان الصوفية ، ولكن هل كل إنسان يسعى إلى تحقيق هذه المرتبة التي تعد من أعلى المراتب الإنسانية سيوفق في ذلك ؟ طبعا هذا أمر غير ممكن لأن تحقيق الكمال لا يكون إلا لإنسان واحد في الزمان وهو الوحيد الذي تصح له العبودية المحضة ، وما عداه من البشر يطلق عليهم لفظ إنسان لتشابهه معه في الشكل أو الصفة ، وهذا الإنسان يطلق عليه ابن عربي بالإنسان الحيوان كما ذكرنا سابقا وهو خليفة الإنسان الكامل ، و الصورة الظاهرة التي بها جمع حقائق العالم « ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم » [1] أي أن الإنسان الحيوان الذي يعد من الجنس البشري ، لا تصح له سوى حقائق العالم فيكون بذلك صورة له ، بحيث أن الإنسان الكامل قد جمع بين حقائق العالم وحقائق الحق ، بما في ذلك من علوم الوهب التي حظي بها كالكشف والذوق.

وعلى هذا الأمر لا يعد الإنسان الحيوان لدى الصوفية خليفة ، لأن الخلافة لا تحقق إلا مع صاحب المرتبة الإنسانية ، يقول ابن عربي : « فالإنسان الحيواني من جملة الحشرات ، فإذا كمل فهو الخليفة ...وإنما فرقنا بين الإنسان الحيواني والإنسان الكامل الخليفة لقوله تعالى في صورة الانفطار ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِكَ الكَرِيمِ الذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴾ (سورة الانفطار : 06-07) فهذا كمال النشأة الإنسانية العنصرية الطبيعية ثم قال بعد ذلك ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَبَكَ ﴾(سورة الانفطار :08) إن شاء في صورة الكمال فيجعلك خليفة عنه في العالم أو في صورة حيوان فتكون في جملة الحيوان بفصلك المقوم لذاتك الذي لا يكون إلا لمن يطلق عليه اسم إنسان »[2] فما يبيّنه هنا ابن عربي أن الخليفة كمرتبة لا تكون إلا لمن تحقق معه الكمال باعتبار أن هذا الإنسان الخليفة الذي اختاره الله ليكون خليفة في الأرض ، يجب أن يكون نسخة مضاهية للحضرة الإلهية .

وفي هذا المقام يتميز ابن عربي عن غيره من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن لكل إنسان قدرات داخلية تجعلهّ إنسانا خارقا ، باعتباره يمثل العالم الصغير الذي يجمع كل حقائق

[1]–ابن عربي ، عقلة المستوفز ، تح: هـ.س.نيبرغ ، منشورات مواقف ، بيروت، د.ط، 2012، ص45.

[2]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء 6، المصدر السابق ، ص08.

العالم الكبير ، فجاء تصورهم محدودا حينما جعلوا هذا الإنسان سوى صورة للعالم ، في حين أن ابن عربي أراد أن يتجاوز هذا التصور التقليدي ، فجعل الإنسان نسختان نسخة الأكوان ونسخة الحق.

فالإنسان في المفهوم الصوفي ذلك الإنسان الذي يتعدّى حدود البشرية ، ولا يتحقق إلا في إنسان واحد فقط ، وهو وحده الذي يستحق أن يلقب بالإنسان الكامل ، أما البقية الآخرون فهم يحملون اسم إنسان ظاهريا فقط ، والعبرة بالباطن ، وإن لم يستطع هذا الإنسان الذي يسميه ابن عربي بالإنسان الحيوان أن يخلص نفسه من ملذات الدنيا وشهواتها فسوف يصبح سجينا للبدن ، وقد يمنعه هذا من أن يكون خليفة لذلك الإنسان الكامل ، لأن هذه المرتبة لا يحظى بها إلا الوارثون لهذا المقام.

وهكذا يسمو الإنسان في رحاب التصوف بروحه إلى درجة تقارب الإلوهية بعدما يكسر كل الحجب التي تحول بينه وبين ربه ، وهذا المقصد الذي يسعى إليه كل الصوفية حيث يفنى الإنسان عن ذاته وعن الخلق ويبقى بكيانه وقلبه لله وحده ، لأن الحضرة الإلهية لا تقبل الثنائيات وإنما يجب أن يكون الإنسان متفردا في سفره إليها ، وهذه العلاقة الوجودية التي تربط الإنسان بالله نجدها بشكل واضح عند ابن عربي في نظريته المسماة بوحدة الوجود لان الحاتمي يعتقد أن أكمل صورة للتجلي الإلهي لا تتمثل إلا في الصورة الإنسانية فالإنسان وحده هو الحافظ لوجوده.

2-الإنسان والحرية :

تعد الحرية من أهم حقوق الإنسان في الحياة ، فمنذ أن وطأت أقدام الإنسان في هذا الوجود وهو في صراع دائم من أجل التحرر والعيش بسلام ، وإن كان هذا المعنى لا وجود له في المجتمعات البدائية بسبب الفوضى وعدم الاستقرار ، وعدم الشعور بالمسؤولية ، إلا أنه استطاع أن يتطور عبر الزمن ، وأصبح اليوم يعبر عن أقدس القيم الإنسانية.

وقد اعتبر أغلب الفلاسفة والمفكرين أن حرية الإنسان ليست مطلقة ، بل تمر بمرحلة من الصراعات والفوضى ، تماما مثلما كان يحدث في اليونان ، وقد استطاع سقراط بفكره العميق أن يغرس في شباب أثينا كل معاني الديمقراطية ، مع العلم مدى خطورة أفكاره التي ألقت به إلى الهلاك ، وظن الجميع أن بموت سقراط انتهى كل شيء ، في حين أن هذا الأمر لم يكن سوى بداية فلسفة تدعو إلى الحرية والتحرر ، وهو فعلا ما قام به تلميذه أفلاطون الذي هو الآخر اعتبر أن الحرية هي أفضل وأكمل ما يمكله الناس ، وقد ربطها بنظريته حول المثل ، هذا العالم الذي مكن روح الإنسان بالتعرف على روح الحقائق ،إذ النفس بشوق دائم إلى عالمها ، ولا يكون ذلك إلا بالتحرر من قيود الجسد ، فالحرية حسب التصور الأفلاطوني انطلاقة الإنسان نحو كماله ، وهنا نلمس فيه جانبا صوفيا.

وطرحت الحرية كمسألة من مسائل الفلسفة عبر التاريخ ، وتعددت التصورات واختلفت وكان لتيار الوجودي دور كبير في دعوته إلى الحرية ، نظرا بمعاناة الإنسان جراء الحرب العالمتين الأولى والثانية ، هذه الظروف التي ولدت في حياة الناس القلق واليأس وعدم الشعور بالمسؤولية ، وكل هذه الأشكال قد رفضتها الوجودية لأنها قيود تحد الحرية الفردية فكل إنسان يستطيع أن يصنع ذاته بإرادته ، وأن يخلق أعماله باختياره الحر دون تدخل أي سلطة خارجية.

وهكذا قد نظرت كل فلسفة إلى مسألة الحرية انطلاقا من تجارب عديدة بما يتلاءم مع طبيعة المجتمع الذي تنتمي إليه ، وإنها مكونة كينون تاريخي بالمعنى الهيدجري قابلة إلى التطوير إلى ما لا نهاية ، ولو قارنا هذا الأمر في المجتمعات الإسلامية ، قد نجده يتخذ موقفا أخر خصوصا لعدم الاستقرار الذي تشهده البلدان الإسلامية اليوم ، ونخص بالذكر

بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين اتسعت رؤيتهم العميقة والنقدية لمعاني الحرية أمثال عبد الله العروي وطه عبد الرحمن وغيرهما.

لقد خص عبد الله العروي كتابا كاملا حول الحرية ، محاولا بذلك إبراز الاختلاف الكامل حول معنى الحرية في المجتمع الإسلامي والمجتمعات الأوربية الليبرالية ، فاستنتج أن لا وجود لواقع الحرية في البلاد العربية ، وإنما هو مجرد حلم قد يتحول كمحرك رئيسي لتجسدها على أرض الواقع ، وأكد على ضعف حضورها على الساحة السياسية والاجتماعية في حين أن الليبرالية لم تنظر إلى الحرية كموضوع بحث وتأمل ، وإنما سجلت وجودها تاريخيا.

وذكر العروي في كتابه هذا عن أدلة ورموز الحرية خارج الدولة ، ومن بين هذه الأدلة التصوف باعتباره « تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ من كل المؤثرات الخارجية الطبيعية والاجتماعية والنفسانية » [1] فقد أكد العروي أننا نلمس معنى الحرية المطلقة في الإسلام عند المتصوفة دون غيرهم من المتكلمين والأصوليين لأن الاستبداد الذي يثقل كاهل المجتمع وينعكس سلبا على شخصية الفرد ، يجعل هذا الأخير يطمع إلى حرية تامة بعيدة عن كل قيد يشكل عائقا وجوديا لمصيره ، فالتجربة الصوفية هي وحدها التي يمكن أن تحقق كل معاني التحرر في المجتمع الإسلامي ، وهذا الرأي هو ما ذهب إليه أيضا طه عبد الرحمن الذي يعد من المفكرين المجددين للفكر الصوفي ، حيث اعتبر أن العمل الصوفي يحقق حرية الإنسان على الوجه الأكمل و بأزكى الوسائل ، لأن التعبد الذي يسري عليه الصوفي للحق يجعله حرا مما سواه ، فالحرية حسب رأيه « هي أن يتعبدك الحق باختيارك وألا يستعبدك الخلق في ظاهرك أو باطنك »[2] أي أن التعبد للحق ليس استعبادا ، فالله لا يستعبد عباده وإنما يخيرهم أن يطيعوه ويمتثلوا لأمره أو أن يعصوه وللعبد الحرية المطلقة إما أن يتعبد الحق ، وإما أن يستعبده الخلق.

[1]–عبد الله العروي ، مفهوم الحرية ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط5 ، 1993، ص22.

[2]– ينظر إلى المحاضرة التي ألقاها طه عبد الرحمن حول الصوفية بوابة الخلاص من الاستبداد بقاعة التابعة لوزارة الثقافة بالرباط سنة 2009، موقع : www.maghress.com/almassae

وقد يتفق البعض مع طه عبد الرحمن في تصوره هذا ، وقد يختلفون معه خصوصا أولئك الذين يعتقدون أن التصوف لا يشكل سوى أغوارا أو قيودا تعيق حرية الإنسان ، فهذه الممارسات والرياضيات الروحية التي يمارسها المتصوفة ، والتي تعد بمثابة قانون مقدس يجب الالتزام به في الطريق الروحي لا يزيد إلا إضرارا بالنفس ، وهو ما ذهب إليه جان جوك روسو حينما اعتبر أن الناس بطبيعتهم يكرهون أن يكونوا مقيدين بالقوانين.

ونجد للصوفية أنفسهم تصور خاص لمسألة الحرية ، ولكن قبل الحديث عن هذا الموضوع علينا أن نعرج على التعريفات اللغوية والاصطلاحية لهذا المصطلح ، فقد جاء في لسان العرب أن « الحُرُ نقيض العبد ، والجمع أحرار وحِرارٌ ، وحرّره أي أعتقه وحرية العرب أي أشرافهم »[1] و قيل « الحرية من الحر والحر هو ضد العبد »[2] فالحرية هي حالة التحرر من القيود ، وقد ذكر لالاند في معجمه « إن الحرية هي أقصى حد ممكن من الاستقلال بالنسبة إلى الإرادة التي تحزم أمرها في ظل فكرة هذا الاستقلال ، بغية هدف تملك الإرادة فكرة عنه أيضا »[3] فالحر هو الذي تكون له القدرة على الفعل أو تجنبه بإرادته دون إكراه.

وهي عند أهل القوم مقام لابد للسالك أن يعبر عليه في سفره ، لأنها تعني التحرر من عبادة النفس وقد ذكر القشيري في رسالته « أن الحرية أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات ولا يجري عليه سلطان المكونات وعلامة صحته : سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء فيتساوى عنده أخطار الأعراض» [4] ومعنى هذا ألا يكون قلب العبد تحت رق شيء من المخلوقات من أعراض الدنيا وما شابها ، ولا من أعراض الآخرة ، ولكي ينال السالك الحرية المطلقة عليه أن يتحقق بمقام العبودية لله تعالى يقول الجنيد : « إنك لا تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية »[5] وصرح الطوسي بذلك فقال أيضا : « العبد لا يكون في الحقيقة عبدا حتى يكون قلبه حرا من جميع ما سوى الله عز وجل ، فعند ذلك

[1]–ابن منظور ، لسان العرب ، جزء4، المرجع السابق ، ص181–182.

[2]–حسن الشرقاوي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص121.

[3]- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، جزء1 ، المرجع السابق، ص729.

[4]–القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص378.

[5]– المصدر نفسه ، ص379.

يكون في الحقيقة عبد الله »[1] فالحرية مقام عزيز عند أهل القوم وليست سوى أن يتحرر العبد من كل شيء يبعده عن الله ، وأهم أمر يجب التحرر منه وهو أغوار النفس وشهواتها وينبني على ذلك محاسبتها بدوام بقائها ، ثم التحرر من كل خلق ما عدا الحق ، أي عدم الخضوع والذلة لأحد سواه ، ومن كل شيء يحجبك عن رؤية الحقائق ، فالحرية تستوجب تصفية النفس وطهارتها.

ونجد الصوفية هنا قد ربطوا الحرية بالعبادة ، وهذا الأمر جعلهم يختلفون عن الفلاسفة وعلماء الكلام ، إذ لا تتحقق إلا بالعبودية المطلقة لله تعالى لقوله ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَ لِيَعْبُدُونِ ﴾[2] وللإنسان الإرادة الكاملة في الاختيار ، إذ ليس بمجبر ولا مستكره في العبادة لقول الحسن بن علي رضي الله عنهما : « إن الله تعالى لا يطاع بإكراه ، ولا يعص بغلبة ولم يهمل العباد من المملكة »[3] بل وحتى التعبد عند أهل القوم درجات ، فالعابد الذي يجاهد نفسه وفقط من أجل الطاعات ، لن يتحقق إلا بمقام العبادة ، والذي يتعبد ربه بقلبه يكون صاحب عبودية ، أما الذي تسكن روحه ويتلذذ بالأنس بربه فهو صاحب عبودة ، وهذا ما ذكره أبا علي الدقاق بقوله : « العبادة لأصحاب المجاهدات ، والعبودية لأرباب المكابدات والعبودة صفة أهل المشاهدات »[4] وبذلك تكون العبودية أتم من العبادة ، لأن هذه الأخيرة لعامة المؤمنين ، والعبودية للخواص ، أما العبودة لخاصة الخاصة ، وهم أولئك الذين تعيّن لهم شهود الحق ، ويؤكد الصوفية في هذا المقام على لزوم قيام العبودية بالعلم والمحبة فكلما ازداد السالك معرفة بالخالق ازداد محبة له ، وكلما ازداد محبة له وجبت له العبودية التامة له .

---

[1]–أبي نصر السراج الطوسي ، اللمع ،تح : عبد الحميد محمود ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، 1960، د.ط المصدر السابق ، ص531.

[2]–سورة الذاريات ، الآية : 56.

[3]–الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص30–31.

[4]–القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص344.

هذا التصور العرفاني يصور لنا كيفية ارتقاء الذات الإنسانية إلى مرتبة الكمال ، لأن

« كمال الحرية نتيجة كمال العبودية »[1] التي توجب شهود الربوبية ، وعليه فإن التحرر أو الحرية المقصودة هنا هي حرية الباطن ثم الظاهر ، والباطن كل ما يتعلق بالقلب ويصبح ظاهرا عن طريق اللسان والجوارح.

ويذكر ابن عربي أن العبد إذا أراد أن يتحقق بهذا المقام فإنه مقام تحقق لا تخلق ممّا يبيّن أن السالك في هذا الطريق قد عبد الله عبودية لا تقبل العتق ، يقول ابن عربي :

« فالحرية عند القوم من لا يسترقه كون إلا الله فهو حر عن ما سوى الله ، فالحرية عبودة محققة لله فلا يكون عبدا لغير الله الذي خلقه ليعبده فوفى بما خلق »[2] فالحاتمي هنا يركز على أن الحرية لا تخرج عن كونها سوى عبودة محققة ، والعبودة مخلصة لا تنسب إلى نفسها ، في حين أن العبودية تنسب إلى العبودة ، ومقامها مقام الذل والافتقار وهذا لا يليق بالذات الإلهية ، وفي هذا يقول ابن عربي : « بما جرت عبادة الله مع أوليائه أن يخاطبهم به تقرب إليّ بما ليس لي الذلة والافتقار ، وهنا سرّ لا يمكن كشفه ، فمن أطلعه الله عليه عرفه »[3] فلابد من المعرفة بالله وأنه ذو العزة التي تذل الأعزاء لها ، وكمال هذا المقام لم يتحقق به سوى الرسول ﷺ ، لأنه الوحيد الذي استطاع بأحواله أن يخرج من مرتبة العبودية وعليه فإن مقام العبودة مقام عزيز وهو أعلى درجة من مقام العبودية .

فالإنسان الصوفي في صيرورة دائمة ، يصبوا إلى عتق روحه المستعبدة من أغوار المادة وصولا إلى تحقيق الكمال ، بل نستطيع أن نقول أن التصوف بأكمله مبني على الحرية فالسير والسلوك لا يقوم إلا على حرية الروح ، وكثير من شعراء الصوفية عبروا عن ذلك في أشعارهم كابن فارض مثلا في قصيدته التائية ، التي نلمس من خلالها خلاص للروح ومجاهدة للنفس والهوى للحظي بالنور الإلهي والاستمتاع بمشاهدته :

---

[1]–محمد شمس الدين الرازي ، حدائق الحقائق ، نح: سعيد عبد الفتاح ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط 1، 2002 ص 144.

[2]– ابن عربي ، الفتوحات ، جزء3 ، المصدر السابق ، ص 342.

[3]–المصدر نفسه ، ص 322.

وَمَا زِلْتُ فِي نَفْسِي بِهَا مُتَرَدِدًا لِنَشْوَةِ حِسِي وَالمَحَاسِنُ خَمْرَتِي

أُسَافِرُ عَنْ عِلْمِ اليَقِينِ لِعَيْنِهِ إِلَى حَقِهِ حَيْثُ الحَقِيقَةُ رِحْلَتِي[1]

فالحرية وسيلة للكمال وليست غاية يسعى إليها الصوفية ، والكمال لا يتحقق إلا بالتحرر من كل شيء ما سوى الله ، وهي بذلك ليست استعبادا كما هو شائع عند البعض وإنما يشهد السالك الواصل إليها كل معاني الربوبية ، والله هو السيد المطلق الحر وبعبودية عباده له فإنهم يخلصهم من استعباد بعضهم بعضا ، ولهذا كما ذكرنا سالفا أن الله تعالى قد كرم الإنسان وأعطاه سيادته في هذا الكون ، وبالتالي جعلهم أحرارا ، والإنسان بدوره عندما يتعالى عن ذاته وعن الخلق فهو بذلك يحقق الكمال الذاتي ، يقول ابن عربي : « الحرية عند الصوفية هي الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه فتكون حرا عن جميع ما سوى الله وهي عندنا إزالة صفة العبد بصفة الحق »[2] فهذا القول للحاتمي يزيده تميزا عن بقية الصوفية حينما يجعل العبد متألها بصفات الحق ، ومنه يتحول الإنسان الحيوان إلى الإنسان الكامل ولابد من الإشارة هنا إلى عدم مزاحمة العبد الرب في ربوبيته ، ولا يزاحم الرب العبد في عبوديته فيبقى العبد عبدا والرب ربا.

فكمال الإنسان في عبوديته لربه وبه تتحقق حريته ، أما كمال الرب هو سيادته المطلقة يقول ابن عربي : " ليس للعبد في عبوديته نهاية يصل إليها ثم يرجع ربا ، كما أنه ليس للرب حد ينتهي إليه ثم يعود عبدا ، فالرب رب إلى غير نهاية ، والعبد عبد إلى غير نهاية "[3] فالعبد مهما بلغت عبوديته لربه فلن يصل إلى مرتبة الربوبية ، مهما بلغ به الكمال فالله هو السيد المطلق الذي توجب له الطاعة التامة ، والذي لا يشاركه أحد في ربوبيته فالله غني عن العالمين وهو حر والعالم كله مفتقر إليه .

والعبد لا يحق له أن يتصف بأوصاف سيده ، لأن هذا من سوء الأدب معه ، بحيث يحق للسيد أن يتصف بأوصاف عبده تواضعا منه ، فالسيد حق النزول لأن له السيادة ولا يحكم عليه ، وهذا النزول ما هو إلا تفضلا لعبده يقول ابن عربي : « فإن جلال السيد

[1]–ابن فارض ، الديوان ، المصدر السابق ، ص 94.

[2]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء4، المصدر السابق ، ص 196.

[3]– المصدر نفسه ، جزء1 ، ص264.

أعظم في قلب العبد من أن يدل عليه لولا تنزله إليه ، وليس للعبد أن يتصف بأوصاف سيده لا في حضرته ولا عند إخوانه من العبيد »[1] ، و هذا القول يزيل ذلك الالتباس الذي يجعل من الإنسان إلها أو يصبح هو والإله واحد فهما تجسدت كل الصفات الإلهية في العبد فلن يكون ربا . ووضع هذه الحدود بينهما يرجع بنا إلى القول أن نظرية ابن عربي حول وحدة الوجود لا تعني سوى أن الوجود واحد وهو الوجود الإلهي الذي سيبقى ساريا إلى غير نهاية وحتى الكمال الذي يحظى به الإنسان هو كمال يليق بالمراتب الإنسانية التي حددها ابن عربي سالفا ، أو بما يليق بالإنسانية في حدودها الضيق ، بحيث لا يعرف لذة الاتصاف بالعبودية إلا من ذاق آلام اتصافه بالربوبية ومدى احتياج الخلق إليه ، وهذه المرتبة لا يصل إليها إلا الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم من الأولياء الصالحين.

وهكذا يعيش أهل العرفان في رحاب الحضرة الإلهية ، شاهدين ببصيرة قلوبهم نور الجمال الإلهي بعد تحررهم من المحسوسات وملذات الدنيا وشهواتها ، محققين بذلك الكمال الإنساني الذي ما هو إلا مرآة للكمال المحمدي .

فالحرية في الفكر الصوفي حقيقة وجودية ، وإن كانت نقيضا للعبودية على المستوى العام فهي عند الصوفية عبودية محضة لله ، ولا تقابل سوى الربوبية ، فالصوفي بتحرره من كل شيء استطاع أن يعرف قلبه ، وهو الذي أوصله إلى معرفة ما هو إلهي فيه وهو موطنه أي موطن الذات الإلهية ، وهذا الفهم للحرية هم أساس مذهبهم في الإنسان الكامل.

[1]– المصدر السابق ، جزء 1، ص264.

المبحث الثاني : الإنسان الكامل في الفكر الصوفي

1-مفهوم المقولة وجذورها التاريخية :

إن موضوع الإنسان الكامل قد طرح في الفكر الصوفي الإسلامي ، ويعتبر ابن عربي أول من استعمل هذا التعبير من ناحية اللفظ ، كما تشير ذلك سعاد الحكيم في معجمها الصوفي أما من ناحية المضمون فله بينابيعه المختلفة.

ومسألة الكمال هي مسألة مرتبطة بالألوهية ، لأن الكمال صفة من صفات الله ، فالله هو المنزه عن الشريك ، وهو الواحد الأحد في ملكه وجبروته ، فكماله في صفاته التي لا يشاركه فيها أحد كالوجود والقدم والبقاء والعلم والإرادة والقدرة والحياة ، فهي صفات مطلقة لا يتصف بها أي كائن من المخلوقات ، لأن الله ليس كمثله شيء ، فالكمال إذن « يدل على التنزيه عن الصفات وآثارها ، وكمال الله عبارة عن ماهيته ، وماهيته غير قابلة للإدراك والغاية فليس لكماله غاية ولا نهاية ، وكماله سبحانه لا يشبه كمال المخلوقات ، لأن كمال المخلوقات بمعان موجودة في ذواتهم ، وتلك المعاني مغايرة لذواتهم ، وكماله سبحانه بذاته لا بمعان زائدة عليه »[1] فالكمال الذي لا يقبل الزيادة لا يكون إلا لله فهو غني عن الخلق أجمعين ونجد ابن عربي في الباب الثالث والأربعون ومائتان من الفتوحات يفصل لنا المسألة بشكل أعمق ودقيق ، فيعتبر أن لله كمالان : كمال مطلق وكمال يقول به حتى تعلم ونسخة الإنسان من كمال هذا الأخير لا من الكمال المطلق ، فالإنسان كمال واحد فقط لأن النقص منوط به ، ولكون الكمال لا يقبل الزائد ، فإن الإنسان في مزيد من علم الدنيا والآخرة ، يقول ابن عربي : « فالكمال هو وقوف الإنسان على الصورة الرحمانية بطريق الإحاطة بذلك عند مقابلة النسخة حرفا حرفا ، فيؤثر ولا يتأثر ، ولا يميل ولا يؤثر ، عدل في فضل ولا فضل في عدل ، بل يرتفع الفضل والعدل ويبقى الوجود والشهود (....) وهو على الوجه الواحد الذي يليق به ، لا يقبل التغييّر ولا التأثر »[2] ، هذه الصفات التي ذكرها الحاتمي هي صفات الكمال المطلق الذي لا يقبل التغيير ، والكمال الذي يطلبه الإنسان هو كمال العلم بالله.

---

[1]-ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص348.

[2]-ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء4، المصدر السابق ، ص257.

وكانت رؤية ابن عربي للكمال رؤية : « أنطولوجية وعرفانية ، لا رؤية خلقية فالكمال هو التحقيق الوجودي فيكون الكامل هو من كان في ذاته صورة جامعة لكل الحقائق وهذا الكمال الأنطولوجي يستتبع كمالا عرفانيا الذي هو وعي الكمال الأنطولوجي »[1].

وبهذا نجد ابن عربي في فكرته هذه يستبعد أن الكمال مرتبط بالمعيار الأخلاقي وإنما هو حقيقة سرمدية في هذا الوجود ، يتعلق بالإنسان الذي يحمل في ذاته صورة جامعة لكل الحقائق ، وهو الوحيد الذي يستحق لقب الإنسان الكامل.

فالكمال هنا كمال يليق بالمرتبة الإنسانية وليس للكمال الإلهي من شيء لأن « كماله عين ذاته ، ولهذا صح له الغنى المطلق والكمال التام ، فإنه سبحانه وتعالى ولو تعلقت له المعاني الكمالية فإنها ليست غيره ، فمعقولية الكمال المستوعب له أمر ذاتي لا زائد على ذاته ولا مغاير له »[2] فالكمال الإلهي كمال مطلق ، والله غنيّ عن العالمين ، أما الخلق فيشوبهم النقص أمام الحضرة الإلهية ، ولهذا فهم يطلبون دوام القرب منه، والإنسان الكامل هو الجامع لحقائق العالم كلها ، وهو صورة الله في الوجود ، « وفي الإنسان قوة كل موجود في العالم ، فله جميع المراتب ولهذا اختص وحده بالصورة فجمع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء وحقائق العالم ...فكان الإنسان أكمل الموجودات ، فكل ما سوى الإنسان خلق ، إلا الإنسان فإنه خلق وحق ، فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به ، أي المخلوق بسببه العالم »[3] فهذا الإنسان هو الذي يستمد كماله وقوته من الإله ، فيكون في ظاهره إنسانا وفي باطنه تتجسد كل الحقائق الإلهية ، إنه برزخ بين العالم والإله.

فالجدلية القائمة بين العالم العلوي والعالم السفلي يصورها لنا هذا الإنسان الذي استمد كماله من الإله ، فيصير بذلك كائنا لا محدودا ، وهذه الفكرة كانت شائعة في بعض الثقافات غير الإسلامية ، كالثقافات القديمة والثقافات الإيرانية ، ويرجح بعض الباحثين والمستشرقين إلى أن فكرة الإنسان الكمال هي وليدة الحضارة الإيرانية ، وذلك من خلال تصورهم حول فكرة الإنسان الأول الذي كان له الدور الرئيسي في نشأة العالم ، فتم وجوده

[1]–سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص982.

[2]–عبد الكريم الجيلي ، الإنسان الكمال في معرفة الأواخر والأوائل ، منشورات الجمل ،بيروت ، ط1، 2013، ص144.

[3]–ابن عربي ، الفتوحات المكية، جزء 4، المصدر السابق ، ص37.

عن طريق « فكرة الازدواج بين الخلق الإلهي والخلق المعارض الشيطاني ، وما بينهما من كفاح ينتهي بانتصار ذوي النور ، وفي هذا الكفاح يكون الإنسان الأول بوصفه ممثلا للإنسانية ومعناها الباطن بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة »[1] فالإنسان الأول هو جزء من الروح الإلهية ، وقد هبط إلى العالم الأرضي من أجل أن يتغلب على القوى الشريرة و الجن على حسب تعبيرهم ، وينشر الأمن والسلام في الأرض.

فبداية الإنسان الأول قد ظهرت في الديانات الإيرانية قبل أن تختلط بالفلسفة الهلينية وذلك حسب ما ذكره المستشرق الألماني شيدر في إحدى محاضراته ، والاسم الذي كان يلقب به هذا الإنسان هو جيا مرتين Graya maretan، وأطلق عليه في الكتب الفارسية الوسطى المتأخرة اسم جيومرد Gayomard أو بالعربية اسم كيومرث [2] ، وهذا الأخير هو آدم عليه السلام ، وهو النبيّ الناطق وأثبتوا له أصلين : زروان وأهرمن ، فكان الأول رمزا للنور أما الثاني فكان رمزا للشر والفساد ، وهذه القصة هي قريبة من قصة قابيل وهابيل في الإسلام وكيومرث كائن ذو طبيعة إلهية ، وهو يتميز عن الألوهية في كونه فانيا عن الحياة وليس خالدا فيها ، ونفس الاعتقاد آمنت به الزرادشتية ، إذ زعموا أن لهم أنبياء أولهم كيومرث وكانوا يعتقدون أن للعالم قوة إلهية عن طريقها يكون الفيض الإلهي .

ويرجع عبد الرحمن بدوي هذا التفسير الإيراني للعالم والإنسان إلى ظهوره على يد المانوية الذين كانوا يعتقدون أن ماني كائن إلهي ، له شرعية الخلاص وهو الذي « أحدث دنيا بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، وقد قال ولم يزل يولد النور ملائكة وآلهة وأولياء كما تتولد الحكمة من الحكيم »[3] ففي المانوية أصبح الإنسان الأول هو الذي يحمل فكرة الخلاص ، ومعناها التخلص من عوائق الجسد الذي يشكل في نظره سلطان الشر.

---

[1]–عبد الرحمن بدوي ، الإنسان الكامل في الإسلام ، وكالة المطبوعات ، كويت ، ط2، 2002، ص27.

[2]–ذكره الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ضمن عقائد الفرق المجوسية الأصلية (تح: أمير علي مهنا ،دار المعرفة بيروت ط3، 1993، ص 278).

[3]–لطف الله بن عبد العظيم خوجه ، الإنسان الكامل –نقد وعرض ، دار الفضيلة ، مصر ، ط1، 2009، ص439.

وهذه الفكرة كانت سائدة أيضا في الهند ، ففكر الهندي منذ القديم تميز بإنكاره للحياة والعالم معا ، وهو موقف الإنسان الذي نظر إلى الحياة والعالم بكيانه، واعتبرها سبب الشقاء والألم ، فأصبحت الحياة خالية من المعنى ، ولم يعد الإنسان يعطي أي اهتمام بالعالم الخارجي ، وكان هذا الإنكار للعالم مقتصر في المرحلة الأولى من الفكر الهندي على الرجال المتفوقين من سحرة وكهنة الذين يكتسبون قوة خارقة فوق طبيعتهم البشرية فهم وحدهم من عرفوا كيفية التجرد من العالم ، وهم من كان يطلق عليهم البرهمانييون، والبرهمان كما هو معروف كلمة تعني القدرة الإلهية ، « فاكتشفوا أن هناك سر ما وراء الطبيعة يكمن في الطقس والرموز والأساطير ، وتوصلوا أن الإله كالكون مبدؤه الروحي ، والروح الكوني هو مصدر كل ما هو موجود في الكون ، فكل شيء يصدر عنه ويرجع إليه وروح الإنسان هي جزء من الروح الكوني ، ولكي يحصل الاتحاد بينهما لابد للإنسان أن يعذب جسده »[1] ويتحرر منه لأنه مصدر الألم ، وأن يستغرق في تأمل ذاته وتطهير باطنه ليرتقي إلى الاستغراق الكلي في المطلق ، فسعى الكثير إلى تحقيق هذه الأفكار من أجل بلوغ السعادة الأبدية ، وصاروا بذلك نسّاك وزهاّد.

وتطورت حركة التنسك هذه في عهد بوذا تطورا كبيرا ، هذا الإنسان المختار من قبل الإله لأجل تأدية الرسالة ، وقد تنبؤوا النسّاك لبوذا بمستقبل عظيم ، فأخذ عنهم الحكمة وقضى حياته في ممارسة التركيز الروحي ، والجانب الرئيسي في فكره هو أن العالم الأرضي لا يقدم أي فرح وسعادة حقيقية للإنسان ، فكل حياة ألم وهي فلسفة تشاؤمية ولا سبيل لها إلا بالخلاص الروحي ، وهذا الخلاص هو التأمل الذاتي والاستغراق في النفس والتجرد عن العالم ، ويتمّ ذلك عن طريق تمرينات روحية ذات طبيعة أخلاقية ، توصل الإنسان إلى اليقين الذي به تتمّ عملية النيرفانا ، ويكون بذلك الفناء في المطلق .

فبوذا كان هو الإنسان الكامل الذي تجسدت فيه كل الحقائق الإلهية ، فبلغ مقام الاستنارة الكاملة ،أي طور المعرفة بالذات ، وهي معرفة نورانية لا تكون عن طريق وحي إلهي بقدر ما تكون بكسب شخصي ، فأي اتصال بالله يتبلور من الداخل أي من التأمل

[1]–تعذيب الجسد بشتى ضروب التعذيب الفزيائي كالجوع ، الجلوس رافعي الأيدي بين أربع نيران متوهجة ، النوم على ألواح خشبية دقت فيها المسامير .

الباطن للذات والإيمان بالحقائق إنما يكون من كشف ذاتي ومن خلال التجربة ، وهذا ما نلمسه تماما في التجربة الصوفية .

ولم يتوقف الأمر في الحضارة الهندية وفقط ، وإنما امتد حتى إلى الثقافة الإغريقية التي تعد مهد الحضارات ومهبط الحكمة ، فهي الأخرى عريقة أيضا بعلومها وفنونها وتاريخها يعتبر من أهم مراحل التاريخ الإنساني ، وذلك لإسهاماته الحضارية التي مازالت خالدة في ثقافتنا المعاصرة ، ولقد كان الدين عند اليونان يقوم على وجود كتابات مقدسة بشكل صلوات ونبوءات ، وعرف المجتمع اليوناني بتعدد الآلهة ، وهذه الأخيرة هي التي تتحكم في حياة البشر وذلك لضعف قواهم العقلي والبشري.

واختصت كل آلهة بمهام معيّنة ، فكانت زيوس وأبولو هما إله الوحي والنبوءة عندهم فتفرد زيوس بالوحي والإنباء بالغيب وذلك بعدما قهر من طرف والده كرونوس إله الزمان فتحددت النبوءة بأنها قهر الزمان الذي يعدّ عدوا للبشر ، يقول شيشرون : « إذا صح إمكان التكهن بالغيب ، استقام وجود الآلهة ، وإذا استقام وجود الآلهة صح إمكان التكهن بالغيب »[1] فالتنبؤ والتكهن مربوط بالآلهة ، وقد اعتبره الرمان هبة إلهية أما اليونان فاعتبروه نوع من الجنّ أو المس ، ولا يكون إلا إذا كان العقل البشري في حالة غيبة أي حالة غياب الوعي فإن الفكر يخمد ويتحرك بدوافع ذاتية ، فيصبح العقل مهبطا للإلهام الذي يكون إما عن طريق الجِنَةِ أو عن طريق الرؤيا ، ومثل هذه الحالات كثيرا ما كانت تحدث مع بعض الفلاسفة والشعراء أمثال هراقليطس وأفلاطون ، والشاعر الإلهي الواسع العلم سوفوكليز الذي يحكى عنه أنه لما سرق طبق ذهبي من معبد هرقل [2] فظهر الإله في منامه وأنبأه عن السارق ، ويقال أن هذه الرؤيا قد تواردت عليه مرتين ، حتى رفع الأمر إلى القضاة وألقوا القبض على السارق ، فاعترف بجريمته وأعاد الطبق المسروق ، ومن أجله سمي المعبد بمعبد هرقل.

فالتفسير الذي كان قائما في هذه الثقافة كان مقترنا ببعض الأشخاص الذين كانت تحدث معهم حالات التنبؤ والرؤيا ، وهم وحدهم من حظوا بالاتصاف بالصفات الآلهة ، ولا

[1]–شيشرون ، علم الغيب في العالم القديم ، تر: توفيق الطويل ، مكتبة الآداب ، مصر ، (د.ط، د.س) ، ص42.

[2]– هرقل : إله عرفته الديانة الفينيقية .

يمكن لأي إنسان أن يتحقق بهذا المقام إلا إذا بلغ قواه العقلية ، ولأن النفس تصدر عن مصدر خارجي عنها ، وهو المصدر الإلهي التي فاضت عنه النفوس البشرية ، فإنها إذا بلغت مرتبة معيّنة من القوة العقلية تصبح مستعدة للإلقاء الإلهي ، فالفيلسوف أو الكاهن أو الحاكم هو الذي يكون مفسرا لإرادة الإله ، وهو بدوره يمثل الكائن الأعلى ذو الطبيعة الإلهية في الوجود.

فالإنسان هو جزء من الإله هذا ما آمن به الرواقيون ، وكل ما يقع في الطبيعة هو بتأثير العقل الكلي ، وأصل الأشياء جسم واحد ولا نهاية له ، ومنه تخرج جميع الأجسام والأنواع والأصناف هذا ما قاله انكساجوراس ، أما أرسطو فاعتبر أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد وقد تبعه أفلوطين في ذلك فقال أن أول من فاض عن الواحد هو العقل وهو صورة الله والإله لا يدرك إلا عن طريق الحدس الصوفي .

وكان لهذا التصور أثر كبير على الثقافة اليهودية ، وقد بدا ذلك جليا في قراءاتهم التأويلية لنصوص التوراة ، خصوصا تلك المسائل المتعلقة بالوجود ونشأة الكون ، فأغلب فلاسفة اليهود أمثال فيلون الاسكندري وموسى ابن ميمون وغيرهما ، قد قرؤوا التوراة بصبغة يونانية واعتبروا أن الإله ليس إله إسرائيل فقط ، وإنما هو العلة الأولى للوجود ، أما نشأة الكون فهي تقترب من نظرية المثل لأفلاطون ، فالله خلق العقل الخالص في المثل ، وتم صنع عقل أقرب إليه في الأرض فكان آدم –الكلمة– وهو الإنسان الأعلى والبرزخ بين الله والعالم إنه الصورة الإلهية ، وقد أطلقوا عليه فلاسفة اليهود لقب العقل الإلهي ، وهذا العقل هو الحافظ للكون.

والكلمة عند النصارى هي أول موجود ، وبه كان العالم وهو النور الحقيقي الذي ينير به كل إنسان ، والكلمة هي المسيح الروح السارية في الكون ، وقد نجد تشابه كبير بين أفكار الصوفية والثقافة المسيحية ، خصوصا أننا نلمس حضورا للسيد المسيح في أشعارهم وكتاباتهم كالحلاج والبسطامي وحتى ابن عربي كما لاحظنا ذلك في فصولنا السابقة حول وراثة الوليّ لمقام الأنبياء ، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الاحتكاك القويّ بين الثقافتين (الإسلامية والمسيحية) ، إذ المسيح هو صورة الله كما أن الإنسان الكامل في الفكر الصوفي هو صورة الله أيضا ، ومن رآه فقد رأى الإله ، والنور الإلهي قد تجلى في

عيسى عليه السلام بوصفه المتحقق بصفات الكمال وفيه روحان : روح إلهية ، وروح بشرية خالدة ، فهو إنسان ذو طبيعة إلهية .

قد نتفق مع بعض الباحثين في ما وصلوا إليه بوجود جذور تاريخية لفكرة الإنسان الكامل في بعض الثقافات الغير الإسلامية ، ولكن السؤال الذي يطرح : هل فعلا أن مشايخ الصوفية قد نقلوا هذه الأفكار وأصبغوا عليها صبغة إسلامية ؟ أم أنها وليدة الثقافة الإسلامية؟.

باعتبار أن ابن عربي هو أول من أدخل مصطلح الإنسان الكامل في الفكر الصوفي فسنخصصه بالذكر في هذا المجال ، إذ كانت الأوضاع السائدة بالأندلس آنذاك متشددة بتشدد الفقهاء والحكّام ، فلا يقبلون بأي فكر جديد ما عدا الكتاب والسنة والمذهب المالكي فإن دخول الفلسفة وما تحمله من فكر شيعي وصوفي وغيرهما لم يكن مباشرا ، وإنما كان دخولها مع بعض العلوم كالفلك والطب والصيدلة ، و الفضل يعود لابن مسرة فأفكاره أخذت طابعا ذو نزعة اعتزالية وانتهت بالتصوف، وقد تأثر به ابن عربي فيما بعد خاصة بفكرته التي تمحورت حول وحدة الوجود ، و ساهمت عدة عوامل على دخول العلوم إلى الأندلس من بينها رحلات الحج إلى البقاع المقدسة ، زيارة بعض العلماء إلى المشرق وإحضار بعض الكتب إلى المكتبات الأندلسية إضافة إلى استقرار بعض القبائل الشيعية بالأندلس ، وهذا الأمر ساعد بعض كبار الصوفية بالاحتكاك بالثقافات الدخيلة وقراءة كتب الأوائل ، ولا يخفى علينا أن الصوفية كانوا كثيري الترحال ، مما يوحي لنا أن لهذه الثقافات تأثير على الفكر العرفاني الإسلامي في بعض أفكارهم ، ولا سيما التصوف الفلسفي ، وبالرغم من هذا الاحتكاك المعرفي إلا أننا نجد للتصوف الإسلامي أصالته الخاصة لأنه منبع من بيئته وحتى فكرة نشأة الكون ذا نزعة إسلامية ،فالدين واحد عند الله وهو الإسلام كما جاء في النص القرآني .[1]

والظاهر أن حتى فكرة الإنسان الكامل نجد لها حضورا في الفلسفات الغربية ، فهذا نيوتن الذي يعتبره الباحثون أعظم شخصية بعد الرسول عليه الصلاة والسلام ، قد تجاوز

[1]–سورة آل عمران ، الآية : 19.﴿ إِنَ الدِينَ عِنْدَ الله الإِسلاَمُ﴾

النوع البشري بقوة فكره ، فكماله تجلى بكمال قوة عقله وما قدمه للبشرية من نظريات فيزيائية مازالت قائمة إلى يومنا هذا.

وفي الفلسفة النيتشوية تجلت فكرة الإنسان الأعلى الذي يمثل التحقق الأقصى للفرد فالإنسان بعبارة نيتشه جسر تخطو عليه الطبيعة من الحيوان إلى السوبرمان ، هذا السوبرمان الذي بلغ مرحلة من الوجود تخطى فيها كل معاني الإنسانية التي تسبب له الضعف في كيانه ، فالإنسان حسب نيتشه هو الذي يتجاوز كل القيم والأخلاق التقليدية ولا يكسب قيمته إلا بمقدار القوة التي يستطيع تحصيلها في الحياة ، وقوته تكمن في نبذه للأديان وإيمانه بموت الإله ، الذي سيأخذ قداسته يقول نيشه : « إنني آت إليكم بنبأ الإنسان المتفوق ، فما الإنسان العادي إلا كائن يجب أن نفوقه » [1] ، لقد آمن نيشه بفكرة أن الإنسان شيء ينبغي تجاوزه ، ولا يكون ذلك إلا بعد موت الإله الذي سيحل مكانه هذا الإنسان السوبرمان .

فالإنسان حسب المفهوم النيتشوى هو إنسان التحول ، هو الذي يهزم نفسه بنفسه وهو الذي يملك حرية الروح والقلب ، وهو الذي يدعو إلى خلق عرفان جديد وأخلاق جديدة وبالتالي إلى خلق صورة مخالفة للتصور التقليدي لبنيته التكوينية .

ففكرة الإنسان الكامل قد طرحت في ثقافات كثيرة ، وكل ثقافة تطرقت للمسألة على حسب معتقدات مجتمعها أو انطلاقا من تصورات كانت سائدة في بعض النصوص المقدسة ولم تنظر إلى هذا الإنسان سوى أنه كائن إلهي في صورة بشر ، يكون هو المنظم والمدبر للكون وهو الذي يخلق قوانين جديدة تسيّر نمط الحياة في الأرض .

فأي إنسان إذن يتجاوز حدود البشرية بعقله أو فكره أو حتى أخلاقه يطلق عليه لقب الإنسان الكامل أو الأعلى ، سواء كان نبيّا أو كاهنا أو فيلسوفا ، وإن حدد كما رأينا بالنبيّ آدم أو عيسى عليهما السلام أو بزرادشت ، فمن يكون في الفكر الصوفي وبالأخص عند ابن عربي؟

[1]–فردريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، تر: فليكس فارس ، مؤسسة الهنداوي ، القاهرة ، د.ط، 2014، ص41.

2- الإنسان الكامل عند ابن عربي :

يعد ابن عربي من كبار مشايخ الصوفية الذين تناولوا فكرة الإنسان الكامل ، وكان له الفضل في كونه أول صوفي أدخل هذا المصطلح في الفكر الإسلامي ، محاولا بذلك إبراز رحلة الإنسان مع الكمال ، ومدى تجلي فيه الحقائق السرمدية فيكون بذلك برزخ بين العالم والحق ويعكس فيه الكمال الإلهي فيصبح خليفة له في الكون.

فالإنسان هو الغاية التي من أجلها خلق العالم ، وهو من الله بمثابة العين من العين وبه يحفظ الله الوجود «فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل »[1] فهو مرآة الله وفيه تجلت كل الأسماء الإلهية ، ومرتبته أعلى من مرتبة الملائكة ، وهذا الوصف الذي يحدده لنا الحاتمي لا ينطبق إلا على الأنبياء والرسل باعتبارهم أكمل الخلق ، وهم الذين اختارهم الله لأداء رسالته في الأرض ، ولكن الحديث عن إنسان كامل فهذا يعني فرد واحد أو بالأحرى نبيّ واحد هو الذي استوفت فيه كل شروط الكمال ، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا ، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا ، يقول ابن عربي : « فكأنه (الإنسان) برزخ بين العالم والحق ، وجامع لخلق وحق وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته »[2] ، فالإنسان حسب ابن عربي ليس مخلوقا كبقية المخلوقات الأخرى ، بل هو كائن مفارق لطبيعتهم ،ووجوده سابق عن وجود العالم ، فهو حق وخلق أي مقامه مقام ربوبية وعبودية ، فإذا أدرك الأولى فقد تحقق بالألوهية ، وإذا أدرك الثانية فقد نزل بإنسانيته إلى مرتبة العبد الضعيف الدائم الافتقار إلى ربه ، وهنا تتشابه طبيعته الفسيولوجية ببقية الكائنات الأخرى ، وهذا التصور قريب من التصور الذي كان سائدا في الفلسفات القديمة من أن الإنسان مخلوق من نور وظلمة ، نور من عالم الروح وظلمة من عالم الطبيعة ، فكلما انغمست النفس بعالم المادة والملذات أصبح عالمها مظلما ولا سبيل للتحرر منه إلا بالارتقاء بها إلى عالم النور.

ولا يقصد ابن عربي بالإنسان الكامل هنا بالإنسان-الحيوان ، وإنما الإنسان الذي وصل إلى مرتبة الخلافة وهو الذي تحققت فيه صفات الكمال الإلهي لتعلمه الأسماء كلها

[1]- ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص16.

[2]-ابن عربي ، إنشاء الدوائر ، المصدر السابق ، ص22.

وهذا يحيلنا إلى الاعتقاد بأن آدم عليه السلام هو المقصود هنا بالكامل ، لأن الله لماّ أحب أن يعرف خلق من يكون على صورته ، واعتنى به عناية كبيرة لم يحظى بها مخلوق قبله وجعله خليفة في الأرض ، وأضاف إليه جميع حقائق العالم ، وحقائق الحق التي صحت به خلافته فما من حقيقة في العالم إلا وهي في الإنسان ، فهو الأول من حيث الصورة الإلهية والآخر من حيث الصورة الكونية ولعظمة مرتبته تمّ لها سجود الملائكة –سجود أمر لا سجود عبادة ولم يزل حكم السجود فيهم لآدم وللكامل دائما وأبدا « فعند الملأ الأعلى ازدحام لرؤية الإنسان الكامل كما يزدحم الناس عند رؤية الملكِ إذا طلع عليهم ، فأطت السماء لازدحامهم »[1] وهذا المشهد الذي يصوره لنا الحاتمي دليل على درجة المعرفة بالله التي لم يصل إليها لا ملك ولا عقل إنسان حيواني سوى هذا الإنسان الكامل ، لأنه ببساطة ظله الممدود وعرشه المحمود ، وبيته المقصود وهي ألقاب أوردها ابن عربي في أكثر من موضع ، وكلها تنصب في معنى واحد

فقيمة هذا الإنسان تتجلى في كونه أفضل الموجودات جميعا ، وفيه تجسدت كل معاني الإلوهية ، فجعله الله إماما وخليفة في الكون وعلمه علم الأسماء والصفات ، فزاد كماله بالمقام الذي خص به وهو الخلافة ، فأخذها آدم عليه السلام لأنه أول خليفة للحق ، يقول ابن عربي : « إن الكمال المطلوب الذي خلق له الإنسان هو الخلافة ...وهو مقام أخص من الرسالة في الرسل لأنه ما كل رسول خليفة ، فإن درجة الرسالة إنما هي التبليغ خاصة وليس له التحكم في المخالف ، إنما له تشريع الحكم عن الله ، أو بما أراه الله خاصة »[2] فالخلافة هي أعلى درجات الكمال وهي أخص من الرسالة ، لأن هذه الأخيرة وظيفتها التشريع عن الله فقط ، بينما الخلافة ميزتها الاتصاف بصفات الإله .

ولكون آدم عليه السلام هو أول جسم إنساني وأول خليفة في الأرض ، فإن الكمال متحقق به فالله خلق آدم على صورته « فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره ، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى ، ولذلك قال فيه كنت سمعه وبصره ، وما قال كنت عينه وأذنه ففرّق بين الصورتين ، وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود

[1]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء 5، المصدر السابق ، ص225.

2– المصدر نفسه ، جزء3، ص409.

لكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة »[1] ، وحتى الصوفية أنفسهم يفرقون بين مسألتي الجعل والخلق ، فالله قال لملائكته " إنّي جاعل" ، إذ « الجاعلية اختصاص بعالم الأمر وهو الملكوت ، وهو ضد عالم الخلق الذي هو عالم الأجسام والمحسوسات »[2] فالجاعلية أعم من الخلقية ، ولكونها كذلك فإن الخليفة يستضيء بنور الله لأنه « أعطي مصباح السرّ في زجاجة القلب ، والزجاجة في مشكاة الجسد ،وفي زجاجة القلب زيت الروح يكاد زيتها يضيء من صفاء العقل ، ولم لم تمسسه نار النور في مصباح السرّ فتليه الخفى فإذا أراد الله أن يجعل في الأرض خليفة ، يتجلى نور جماله لمصباح السر الإنساني فهدي الله لنوره فتيله الخفى من يشاء فيستنير مصباحه بنار نور الله ، فهو على نور من ربه فيكون خليفة الله في أرضه »[3] فحقيقة الخلافة هي التصرف في الملك والملكوت بنيابة الحق تعالى ، ولا يحظى بها إلا الإنسان الكامل لأنه أصل العالم .

وإن كان آدم عليه السلام هو أول خليفة لله فهو يعد عند ابن عربي الإنسان الكامل ولكن بالمعنى الرمزي فقط ، لأن هناك حقيقة سرمدية قد وجدت قبل خلقه وهي الحقيقة المحمدية التي تجسدت في شخص النبيّ محمد ﷺ ، فكان نبيّا وآدم بين الماء والطين ، فهو على صورتين مختلفتين صورته نورا أزليا قديما قبل خلق العالم ، وصورته نبيّا مرسلا ، وبالتالي تكون الحقيقة المحمدية هي الخليفة الباطن ، والإنسان الكامل هو الخليفة الظاهر وهذا الفرق الذي يكمن بينهما، أما الكمال فهو « متفاوت بحسب الاختصاص والعناية الإلهية ، والكامل خليفة زمانه » [4] .

وذلك لقوله تعالى ﴿ يَادَاوُودُ إِنَا جَعْلَنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ ﴾[5] فالنبيّ داوود هو الكامل باعتباره خليفة زمانه كآدم تماما عليه السلام ، ولكن لمّا وجد النور المحمدي قبل الخلق أجمعين فهو الأكمل لقوله عليه ﷺ (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة)[6] .

---

[1]–ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص21.

[2]–أبو بكر الرازي ، منارات السائرين ومقامات الطائرين، المصدر السابق ، ص264.

[3]–المصدر نفسه ، ص266–267.

[4]–لطف الله بن عبد العظيم خوجة ، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ، المرجع السابق ، ص 142.

[5]–سورة ص، الآية : 26.

[6]–رواه مسلم (2278) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

ويعتبر ابن عربي أن الحقيقة المحمدية هي الصورة الكاملة لإنسان الكامل الذي تجلت فيه حقائق الوجود ، يقول ابن عربي : «اعلم أن مرتبة الإنسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان ، فهو الكامل الذي لا أكمل منه وهو محمد صلى الله عليه وسلم فهو الإنسان الكامل الذي ساد العالم في الكمال ، سيد الناس يوم القيامة ، ومرتبة الكمّل من الأناسي النازلين عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية من العالم ، منزلة القوى الروحانية من الإنسان ، وهم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، ومنزلة من نزل في الكمال عن درجة هؤلاء من العالم منزلة القوى الحسية من الإنسان ، وهم الورثة رضي الله عنهم ، وما بقي ممن هو على صورة الإنسان في الشكل هو من جملة الحيوان ، فهم بمنزلة الروح الحيواني في الإنسان »[1] ، ففي هذا النص يدرج الحاتمي مراتب الكمال على حسب درجات الإنسان فيكون محمدا صلوات الله عليه هو الأكمل ثم يليه الأنبياء ثم الوارثون ، فهو الصورة الأولى للكمال ، أما البقية فهم خلفاء له ، وسبب اختصاصه بالكمال لأنه جمع استعداد الأبوين آدم وحواء ، وكان أعلم الخلق بالله ، وقد احتوت في ذاته كل الحقائق الموجودة في عالم الغيب والشهادة .

فالكمال لم يكن إلا للخليفة الذي سيكون بدلا من الله ، والنبيّ المحمدي هو سيد الأنبياء والخلق أجمعين فهو أكمل موجود في النوع الإنساني ، وهو وحده كان « أدلّ دليل على ربه فإنه أوتي جوامع الكَلِمِ التي هي مسميّات أسماء آدم »[2] ، والكلمة عند الصوفية هي « عين من الأعيان الثابتة في العلم الإلهي الداخلة تحت الإيجاد »[3] ، أما جوامع الكلم فهي ثلاث كلمة جامعة لحقائق الوجوب ، وكلمة جامعة لحقائق الإمكان ، وكلمة برزخية جامعة بينهما وهي حقيقة الإنسان الكامل ، وغالبا ما تعني هذه الكلمة عند ابن عربي الموجود أو الموجودات ، فكل موجود هو كلمة من كلمات الله ، وليست " كلمات الله سوى أعيان الموجودات »[4]، ويفرق بينها وبين " الكلمة " بالألف واللام التعريف فتكون عنده الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل كما ورد ذلك في الفتوحات : « الإنسان هو الكلمة

[1]– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء5 ، المصدر السابق ، ص277.

[2]–ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص143.

[3]–ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية ، المرجع السابق ، ص 347.

[4]–ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص140.

الجامعة ونسخة العالم »[1] ، كما يطلق عليها «جوامع الكلم ، من حيث أنها تجمع في ذاتها حقائق كل الكلمات ، أي حقائق الأنبياء وهي بعينها الحقيقة المحمدية »[2] ، فالكلمة تدل على الإنسان الكامل الذي تحققت فيه معاني الوجود وصفاته ، وغالبا ما يستعمل ابن عربي بصيغة الجمع كلمات للدلالة على الموجودات ، ولفظ " كَلِم" للدلالة على حقيقة نبيّ أو وليّ وهذا ما أشارت إليه سعاد الحكيم في معجمها الصوفي.

فالإنسان الكامل هو الذي أوتي جوامع الكلم ، وهو الحامل للسر الإلهي لكلمة " كن " التي يعتبرها ابن عربي أصل الكون ، وباعتبار أن الموجودات كلها هي كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن « كن وكن كلمة الله »[3]، فمن أوتي هذه الكلمة فقد وضع الكون بين يديه وله حق التصرف في جميع المملكة الوجودية ، وقد تحقق بها الإنسان الكامل وكل خلفائه الذين ورثوه من الأولياء والأقطاب ، وقد قيل: إن أحد الأولياء ترك قوله للشيء كن فيكون تأدبا مع الله ، لأنه لم يرد نص صريح بهذه المسألة سوى قوله تعالى :﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[4] والسر الرباني في هذه الآية يكمن في عظمة الله وقدرته ونجد الصوفية ينسبون حديثا قدسيا للرسول ﷺ (عبدي أطعني تكن عبدا ربانيا يقول لشيء كن فيكون)[5] وبالتالي يستطيع الولي أن يتحقق بهذه المنزلة.

وقد ذكر ابن عربي أيضا بأنه يتسنى للأولياء أن ينتقلون إلى مقام كريم فيقولون لشيء كن فيكون ، وهذه كرامة يحظى بها الوليّ الصادق مع ربه ، وباعتباره وارثا للنبوة فإنه يرث الإنسان الكامل في مقاماته ، بل ويستطيع أن يتحقق بمقام الكمال أيضا ويصبح إنسانا كاملا ، وقد نتساءل هنا هل الإنسان الكامل واحد أم أنه متعدد عبر الزمن ؟ ولإزالة الغموض في هذه المسألة فإن الإنسان الكامل عند ابن عربي هو محمد ﷺ الكامل الأكمل في الكون ، بحيث يتسنى للأولياء والأقطاب أن يرثوا الكمال عنه فهم خلفاؤه ، وإذا تحقق

---

[1]– ابن عربي ،الفتوحات المكية ، جزء1، المصدر السابق ، ص210.

[2]–سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص 977.

[3]–ابن عربي ، فصوص الحكم ، المصدر السابق ، ص91.

[4]–سورة النحل ، الآية : 05.

[5]– هو حديث ينسبه الصوفية .

القطب بهذه المنزلة فإنه سيكون وحيد زمانه ، أي لا يشاركه أحد بهذا المقام ، فالإنسان الكامل واحد في الزمن .

ويدرج ابن عربي حديثا للنبيّ ﷺوهو قوله : (كمل من الرجال كثيرون ولم يكمل من النساء إلا مريم وآسيا) [1] ويتخذه دليلا بتحقق الكمال في النوع الإنساني ، وإن كان هذا الحديث النبويّ قد حدد الكمال بشكل قطعي في العنصر الأنثوي على مريم وآسيا فقط ، فإن أغلب الصوفية يعتبرون أن للمرأة حق القطبية وبالتالي يحق لها أن تتصف بالكمال ، وتكون بذلك وارثة للإنسان الكامل ، يقول ابن عربي تعقيبا على الحديث النبويّ : « يعني بكمال معرفتهم بهم ، ومعرفتهم بهم هم عين معرفتهم بربهم »[2]، فمرتبة الكمال لا تكون لكل إنسان وإنما لمن وقف على الحقائق كشفا إلهيا فيكون بذلك الكامل الأكمل ومن ينزل عن هذه الرتبة فهو الكامل ، ولهذا وجد التفاضل بين النوع الإنساني ، فكان أدناهم الإنسان الحيواني الذي يشارك الإنسان الكامل في صورته الإنسانية ، وأعلاهم هو ظل الله (الإنسان الكامل) ومابين هذين المقامين مراتب ، يقول ابن عربي : « ففي زمن الرسل يكون الكامل رسولا وفي زمان انقطاع الرسالة يكون الكامل وارثا ، ولا ظهور للوارث مع وجود الرسول ، إذ الوارث لا يكون وارثا إلا بعد موت من يرثه فلم يتمكن للصاحب مع وجود الرسول أن تكون له هذه الرتبة »[3] فالصورة الإلهية لا تكون إلا للنفس الكاملة كنفوس الأنبياء ، فإن انتهى عهدهم أوجد الله الاستعداد في غيرهم ، فكان التنزيل الإلهي في قلوب الورثة.

والوارث إذا عرف الإنسان الكامل فقد عرف الحق تمام المعرفة ، لأن الله قد حجب الجميع عنه ، وظهر فقط لبيته المقصود الموصوف بكمال الوجود ، و « كل معرفة لجزء من العالم بالله معرفة جزئية إلا الإنسان ، فإن معرفته بالله معرفة العالم كله بالله ، فعلمه بالله علم كلي لا علم كل »[4] وهنا يضفي ابن عربي جانبا ابستومولوجيا لإنسان الكامل ويكمن في كمال معرفته بالنفس وبالله ، بحيث يمكن للوارث أن يتحقق بكمال المعرفة بالله

[1]– وراه البخاري في صحيحه –باب قوله تعالى " وضرب الله مثلا للذين آمنوا إمرأة فرعون "

[2]–ابن عربي ، الفتوحات المكية، جزء 3، المصدر السابق ، ص105.

[3]–المصدر نفسه ، جزء 5، ص399.

[4]–المصدر نفسه ، جزء 6، ص168.

فمن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وبالتالي يكون الوارث أو الوليّ هنا إنسان كامل في معرفته.

وتبقى عبارة الإنسان الكامل لصاحبها محمد ﷺ « ويصح أن نطلقها على المتحققين به الفانين ، لأنهم أصبحوا عينه الصفاتية ، فهي أصلا لصاحبها الذي خلق إنسانا كاملا وهي تحققا لأكمل الرجال الذين جاهدوا في سلوك طريقها »[1] فهذه الحقيقة قطب يدور على كل طالب للكمال ، ويبقى الكامل « من كان طريقا لجريان النعوت الإلهية وهو يعلم الفرقان بينها وبين العلم بها »[2] ، فكمال النبيّ كإنسان يساعد كل سالك في طريقه إلى الكمال ولو عن طريق المعرفة ، وبالتالي يتسنى لجميع الورثة والأولياء والأقطاب أن يتصفوا بالكمال المستضاء بالنور المحمدي.

ولم يكن الكمال المحمدي معيار الولاية الصوفية عند ابن عربي فقط ، وإنما قد عمّ هذا الاعتقاد جميع الصوفية ، غير أننا نجد اختلافا نوعا ما في المفهوم ، بحيث ركز ابن عربي في طرحه للمسألة على الجانبين الأنطولوجي والمعرفي ، أما بعض الصوفية قد نظروا إلى المسألة من جانب أخلاقي ، فمثلا الصوفي المغربي ابن عجيبة يعتقد أن التفضيل الأخلاقي هو سر الكمال في الإنسان الكامل ، والفضائل التي امتاز بها لم يحصل عليها غيره من الأنبياء وهي جوامع الكلام ، كما أنه تميز بجمعه بين الظاهر والباطن فكان نموذجا للعارف والفقيه والمرشد ولسائر البشر.

أما الششتري[3] فهو يرى أن الكمال المطلق لله ، ويحدد الكامل من الناس على نوعين:

« كامل غير مكتمل وهذا النوع من الكمال هو الذي يحصله الإنسان ، الذي بلغ درجة عالية من العرفان ، وكامل في ذاته وهم الأنبياء ، وتتفاوت مراتب الكمال في كل نوع من الكمال حسب قربهم من الحقيقة الوجودية المطلقة ، فأعلى درجة من كمال غير المكتمل هي التي يبلغها الولي ، وأعلى درجته من الكمال المكتمل هي التي تجلت في خاتم الأنبياء محمد ﷺ

[1]–سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، المرجع السابق ، ص161.

[2]–ابن عربي ، شجون المسجون وفنون المفتون ، تح: علي إبراهيم الكردي، دار سعد الدين ، دمشق، ط1، 1999.

[3]–أبو حسن الششتري (610هـ–668هـ) آخر ممثل للتصوف المتأخر وهو من تلامذة ابن سبعين.

»[1] ، ويعتقد الششتري أن الكمال موجود في الإنسان بالقوة ، ولا يستطيع أن يكون فعلا إلا بالعلم ، فالعلم بالله هو الذي يجعل الإنسان كاملا بذاته ، وكلما زاد علمه زاد قربه من الله وإذا كان القرب تحقق التخصيص الإلهي الذي هو شرط لكل كمال.

فأغلب الصوفية يعتقدون بأن الكمال لا ينطبق على الجانب الوجودي والمعرفي فقط إنما يشمل كل الجوانب بما فيها الجانب الأخلاقي ، ولكون الإنسان الكامل هو مرآة الحق فإن عالمه مبنيّ على الجود والإحسان والرحمة التي تسع كل كائن بشري في الكون ، فقبل حقيقته الوجودية والمعرفية ، هناك حقيقة أخرى والتي ستكون بمثابة المعيار الروحي للأولياء الورثة لكماله وهي الأخلاق ، فالوليّ الصوفي ما وصل إلى هذه المنزلة إلا بعد طريق شاق من المجاهدات الروحية التي تجعل نفسه كاملة بكمال الأخلاق والمعرفة ، حينها فقط تتجلى له حقائق الكون وأسراره ، ويبقى كماله غاية وجهد لأن الكامل هو الذي يحقق صورة الله في العالم ولم يكن إلا مع محمد ﷺ فهو الإنسان الأكمل في الوجود وبه بدء الأمر وختم ، وبهذا قد جعل ابن عربي للإنسان الكامل مكانة مركزية في الكون ، وجعله معيارا للولاية الصوفية « وحلقة أساسية في نظامه المعرفي ، تستغرق الرسالات الدينية وتتخطاها حتى في أهم جانب من جوانبها الذي هو التشريع الاجتماعي »[2] فالأولياء وبالأخص المحمديين هم أكمل الأفراد لأنهم ورثوا العلوم المحمدية وجسدوها في أعلى مقاماتهم الإنسانية.

[1]–محمد العدلوني الادريسي ، الإنسان والإنسان الكامل في فلسفة الششتري الصوفية ، مجلة فكر ونقد ، المغرب ، العدد 71، 2005،ص84.

[2]–حسين الفرخ ، نظرية النبوة عند ابن عربي ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت، العدد 03، 1989.

المبحث الثالث: التكوين الروحي للإنسان

1-الشيخ والمريد :

تبدأ رحلة الإنسان مع الكمال في طريق القوم على منهج خاص يقوم على تهذيب النفس والروح معا ، معتمدا في ذلك على يد شيخ يلقنه علوم القوم ، ويكون له قدوة في كل أفعاله وأقواله ، وأهمّ شيء في هذه التربية الروحية هو تلك العلاقة الفريدة بين المريد وشيخه المبنية على أساس من التفاهم والاحترام والتقدير ، بل ويعتبر ذلك ضروري في طريق القوم " فمن لا شيخ له – كما يقول الصوفية – فالشيطان هو شيخه ، فالتربية هي تصفية الذات وتطهيرها من كل الآفات والملذات الدنيوية ، متجاوزة في ذلك كل ما هو حسي ، لترتقي إلى العالم العلوي .

والأصل في الصفاء إما أن يكون بتوفيق رباني بلا واسطة ، مثل ما كان في عهد الرسول الكريم ﷺ ، وما كان يلقّنه لأصحابه ، فكانوا في تلك القرون متعلقين بالحق ، إذا ناموا ناموا عليه ، وإذا استيقظوا استيقظوا عليه ، وإذا تحركوا تحركوا فيه ، فنوّر الله بصيرته في قلوبهم وعقولهم ، فلا يرون في الوجود غيره ، وبالتالي كانت التربية آنذاك غير محتاج إليها ، نظرا لما بلغوه من درجة الاجتهاد ، ومن صفاء العقول ونهج الرشاد فكان يلقى الشيخ مريده وصاحب سره ووارث نوره.

ولماّ انصرفت العقول والقلوب إلى الدنيا وملذاتها ، وأصبح الظلام يسو د ذلك العالم الداخلي بعد ما كان يتسوره النور ، أصبح من الضروري أن يتوسط الشيخ بين المريد وربه فصار هو صاحب البصيرة يلقى مريده ووارثه ، فيأمره بالخلوة وبالذكر ، وبكل أنواع الرياضات الروحية ، فالشيوخ هم الإدلاء ، وهم العارفون بمسالك قرب الله ، والناظرون بنور الله المتنعمون بعنايته الأزلية السابقة فيهم.

وقد أورد الصوفية كلاما طويلا عن أهمية الشيوخ ودورهم في هذا الطريق ، وأعذب الخبر عن هذا ما عبر عنه جلال الدين في إحدى قصائد المثنوي [1] الرمزية حيث قال :

[1]- يعتبر المثنوي أهم أثر صوفي في اللغة الفارسية ، وهو منظومة مطولة من روائع الشعر الصوفي الفارسي .

«إن الشيوخ هم هؤلاء الذين –قبل أن يخلق هذا العالم – كانت أرواحهم غرقة في بحر الجود وحين اعترض الملائكة على ذلك الخلق ، أخذوا يسخرون في الخفاء من الملائكة ...إن الشيوخ قد أبصروا الشتاء إبان الصيف اللاّهب ، وشاهدوا الظلال في شعاع الشمس فالسماء نشوى بما يدار في كأسهم من شراب ، والشمس من جودهم توفل في وشي الذهب » [1].

يوحي هذا النص عن علو مقام الشيوخ ، ومدى قربهم من ملكوت السموات ، حيث لا حجاب بينهم وبين نور الحق ، ولهذا وجب توقيرهم واحترامهم ، فالشيخ ليس فقط مجرد مرشد ومعلم للمريد ، بل أيضا كقائد تجب طاعته بشكل مطلق ظاهرا وباطنا . وقبل أن نتكلم عنه وما تستلزم فيه من شروط ، لابد أولا من تحديد هذا المصطلح ، فكلمة " الشيخ " لغة: «جمع ل: شيوخ ومشايخ ومشيخة: وتعني متقدم في السن وظهر عليه الشيب» [2] و شَيَّخْتُهُ : دعوته شيخا للتبجيل.

والشيخ عند السالكين – وهو المطلوب : هو الذي سلك طريق الحق ، وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريد ويشير إليه بما ينفعه وما يضره.

وقيل : الشيخ هو : الذي يقرر الدين والشريعة في قلوب المريدين والطالبين .

وقيل : هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والحقيقة ، البالغ حدّ التكميل فيها.

وقيل : الشيخ هو : الذي يحبب عباد الله إلى الله ، ويحبب الله إلى عباده ، وهو أحب عباد الله إلى الله.

فالمشيخة هي الدلالة والأمان في الطريق ، وشرطه أن يكون عالما بكتاب الله وبالسنة النبيّ المصطفى ، وأن يتصف بصفات الكمال ، عارضا عن الدنيا وما فيها ، وقد اعتبره بعض الصوفية بمثابة الإنسان الكامل في العلوم الشرعية والطريقة والحقيقة ، العالم بآفات النفوس وأمراضها وعلاجها .

[1]- يوسف محمد طه زيدان ، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر ، دار الجيل ، بيروت ، ط1 ، 1991، ص 44.

[2]- صبحي حموي ، المنجد في اللغة العربية ، المرجع السابق ، ص 807.

ونجد الطريق لدى الصوفية في مختلف الأديان ، ما هو إلا صورة لتلك المراحل والخطوات في التوجه إلى الله ، فالتصوف المسيحي مثلا يمر بثلاث مراحل : مرحلة التجرد والمشاهدة والكشف ، ونجد هذا الأمر يتطابق نوعا ما مع التصوف الإسلامي إلى شريعة وطريقة وحقيقة ، فالطريق هو الدرب الذي يسلكه الصوفي وهو يتفرع من الشريعة ، وعليه فهو الأساس المنهجي المتبع في طريق تربيتهم الصوفية .

ويقرر الإمام الجيلاني في أن الشيخ يختلف عن علماء الظاهر ، حيث يمكن للسالك تلقي علوم وفنون الشريعة منهم ، أمّا دقائق الطريقة فلا تدرك إلاّ بصحبة شيخ واحد.

فالشيخ هو المرشد الروحي للمريد ، وعليه يجب أن يتصف بصفات معيّنة ، يتفق فيها أغلبية الصوفية ومن بينها : السلامة من جميع الصفات المذمومة ، وصفاء سريرته نحو الجميع ، ملما بعلم الفقه والتوحيد ، مزودا بعلم الباطن وأن يكون ذا بصيرة ، زاهدا عن الدنيا ومقبلا على الآخرة ، وجامعا بين الشريعة والحقيقة.

وإلى جانب ذلك أن يكون على بيّنة بحال المريد ، فيأخذه بالتدريج عن مقام التوسط إلى مقام أعلى ، وما يجب عليه إلا طاعة شيخه الذي يحفظ أسراره ، فسر المريد لا يتجاوز ربه وشيخه ، والغاية التي يسعى إليها الشيخ في طريق تربيته ، هو أن تنعكس أنوار العظمة الإلهية في قلب المريد ، وأن ينجلي فيه جمال التوحيد ، وهذا هو جوهر التربية الصوفية .

فرتبة المشيخة إذن من أعلى الرتب في طريق الصوفية ، ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله وطريقها في توجيه المريد هو طريق الإقتداء بالرسول عليه الصلاة والسلام ، وإن صح اقتداؤه وإتباعه أحبه الله تعالى لقوله ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُونَ اللهَ فَاتَبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ ﴾[1].

وذكر الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين عن حديثه عن أبو النجيب السهر وردي [2] و هو يقسم أمر الصالحين والسالكين إلى أربعة أقسام : سالك مجرد ، ومج دوب مجرد وسالك متدارك بالجذبة ، ومج دوب متدارك بالسلوك ، فيقول أن السالك المجرد لا يؤهل للمشيخة وذلك لبقاء صفات نفسه عليه ، ويقف فقط في مقام المعاملة والرياضة ، والمجدوب المجرد

[1]- سورة أل عمران : الآية : 31.

[2]- ينظر إلى كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ، ص 1188.

من غير سلوك يبادئه الحق بآيات اليقين ويرفع عن قلبه شيئا من الحجاب ، وبالتالي لا يؤهل هو أيضا للمشيخة ، والسالك المتدارك بالجذبة والذي كانت بدايته بالمجاهدة والمكابدة والمعاملة بإخلاص ، فأنس بنفحات القرب ، وفتح له باب المشاهدة ، وفاضت عنه كلمات الحكمة ، فهذا مؤهل للمشيخة ، لأنه أخذ في طريق المحبين ، ومنح حالا من أحوال المقربين .

أمّا المج دوب المتدارك بالسلوك فهو المقام الأكمل في المشيخة ، فيبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين ، ويرفع عن قلبه الحجب ، ويستنير بأنوار المشاهدة ، وهو الذي تجري عليه صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكابدة وعناء ، بل بلذة روحية وهناء ، وفوق ذلك يحظى بمحبة المريدين لأنه وصل إلى مقامات القرب بالله.

إنّ هذه المراتب التي وضعها السهر وردي في مقام المشيخة ، ما هو إلا دليل إلا على عظمة هذا المقام وما يحمله من مشقات ورياضات روحية لبلوغه ، فهو طريق شاق يحتاج إلى صبر وقوة تحمّل من سالكه ، والمجدوب المتدارك بالسلوك هو وحده الذي يتمتع بلذة روحية و بقرب إلهي في مجاهدته ومعاملته دون مشقة وعناء ، وهذا بعدما حظي بالفتح الرباني الذي أنار قلبه ، وعليه يحتل الشيخ مركزا رئيسا بعد الله في حياة الصوفي ،« فهو مرآة الله »[1].

ولا يستطيع الفرد في نظر الصوفية أن يسلك هذا الطريق بمفرده ، لأنه طريق صعب متشعب المسالك ، كثير المنحنيات ، مليء بالصعاب ، يتربص بسالكيه أعداء أشداء في حاجة إلى جهاده ، ومن هؤلاء الأعداء :« الشيطان والنفس والهوى ، لذلك لابد لمن يسلك هذا الطريق الصعب من مرشد أو هاد يأخذ بيده ...هو الشيخ»[2].

فالشيخ هو المرشد الروحي والموجه الوحيد للمريد ، فيربيه ويؤدبه بآداب القوم ، فيأنس المريد بشيخه ، ولا يصح بالنسبة للصوفية أن يتولى تربية المريد غير شيخ واحد فقط فيتعرف على مواطن آفات مريده ، ويعالجها بالرياضات الروحية كالجوع والسهر والعزلة

[1] -Alexandre Porpovic et crilles veiwstein ; les voies d'Allah ; édition marinoor ;1er ;p 140.

[2]– عمر النجار ، الطرق الصوفية في مصر "نشأتها ونظمها وروّادها ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، 1986 ، ص 33.

والخلوة والصمت ، فإن « نفسه إذاك تكون ساكنة هادئة قد نسيت عوائدها وفترت دواعيها وبمداومته على ذلك يحصل له من التزكية والتخلية والاستقامة والطمأنينة » [1]وكذا إن بدا الجهل في المريد ، فيساسه الشيخ بسياسة العلم والأدب ، ووجب على المريد الطاعة والاحترام والتوقير للشيخ " فمن صاحب شيخا من الشيوخ ثمّ اعترض عليه بقلبه فقد نقض عهد الصحبة ، ووجبت عليه التوبة ، على أن الشيوخ قالوا : «عقوق الأستاذين لا توبة عنهما »[2].

يعتبر الشيخ إذن بالنسبة للمتصوفة ذو مكانة رفيعة مقدسة لا يمكن المساس بها ، بل لا يمكن مخالفة أوامره ، لأنه تجاوز مقام العبودية ، وارتقت روحه مقام الربوبية ، فسلك طريق المحبين ، هذا الطريق الذي تسلسل متابعته للرسول محمد ﷺ ، والتي من خلالها ذاق حقائق الطريق ، وتخلق بأخلاق النبي عليه السلام ، فالشيخ كما يقول –القاشاني – هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة ، وعليه فهو أمين الإلهام للمريدين كما أن جبريل أمين الوحي.

وقد تكلم ابن عربي عن مقام احترام الشيوخ ، فقال أن حرمة الشيوخ من حرمة الله وهم الوارثون للرسل أجمعهم غير أنّهم لا يشرعون ، وهم الذين جمعوا جميع ما يحتاج إليه المريدون السالكون في حال تربيتهم ، وسلوكهم وكشوفهم إلى أن يؤهلوا إلى المشيخة ، يقول ابن عربي : « واعلم أن حرمة الحق في حرمة الشيخ وعقوقه في عقوقه ، هم حجاب الحق الحافظون أحوال القلب على المريدين ، فمن صحب شيخا ممّن يقتدي به ولم يحترمه فعقوبته فقدان وجود الحق في قلبه »[3] فقداسة الشيخ والتأدب في حضرته يوجب وجود الحق في قلب المريد ، وصحبته على الدوام بركة له.

[1]–محمد بن المختار الكنتي ، جُنةُ المُريد دون المَريد ، تح: محمد المهداوي ، جزء 2 ، مركز الامام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية ، المغرب د.ط ، 2012، ص274.

[2]– القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 538.

[3]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء3 ، المصدر السابق ، ص548.

أمّا المريد ، فهو مراد في الحقيقة ، ونجد أغلب المتصوفة يفرقون بين المريد والمراد فمثلا القشيري [1] يقول :« كل مريد على الحقيقة مراد ، إذ لو لم يكن مراد الله تعالى بأن يريده لم يكن مريدا ، إذ لا يكون إلا ما أراده الله تعالى وكل مراد مريد ، لأنه إذا أراده الحق سبحانه بالخصوصية وقفة للإرادة ، ولكن القوم فرقوا بين المريد والمراد ، فالمريد عندهم هو المبتدئ والمراد هو المنتهى ، والمريد : هو الذي يريده الله تعالى ، فيقبل بقلبه ، ويحدث فيه لطفا يثير منه الاجتهاد فيه والإقبال عليه والإرادة له ثمّ يكاشفه الأحوال ، أما المراد : هو الذي يجذبه الحقّ جذبة القدرة ويكاشفه بالأحوال ، فيثير قوة الشهود منه اجتهادا فيه وإقبالا عليه وتحمّلا لأثقاله» [2] .

ويرى ابن عربي « أن المراد ليس معناه أنه مراد لما أريد به ، وإنما معناه أنه محبوب والمحبوب لا يكون معذبا بشيء فلابد أن يحول المحب بين ما يؤلم محبوبه وبين محبوبه وإن لم يفعل ذلك فليس لمحب ولا ذلك محبوبا » [3] ، نفهم من هذه التعريفات أن المريد من أراد السلوك ، أمّا المراد فهو يطلق على السالك عندما يكون موضوع إرادة الحق ، وهو قد بدأ الطريق مريدا ، ولأن الوصول إلى معرفة الحق في المنهج الصوفي بصفة عامة ، يقوم على سلوك معيّن يبدأ بالإرادة الذاتية للفرد ، انطلاقا من تقنية معيّنة تقوم على تحرير النفس عن طريق المجاهدات والرياضات وذلك ليصل إلى أدب الحضرة الإلهية ، وجب تأهيل المريد من أجل التلقي الرباني.

فالمريد والمراد والإرادة معاني جوهرية في المصطلح الصوفي ، وتحديدها ضروري في قضية التربية ، لأن كلمة التربية تنطلق أساسا من النفس وكيفية تهذيبها وتأديبها ، فأدب النفس سلوك ، وهذا السلوك لا يتم إلا بالإرادة ، فالإرادة هي بدء طريق للسالكين ، وهي اسم للأول منزلة للقاصدين إلى الله تعالى ، وقد اعتبرها ابن سينا أول درجات حركات العارفين والتي بها يتحرك المريد سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال .

---

[1]- القشيري، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 353.

[2]- الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص 104.

[3]-ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء4 ، المصدر السابق ، ص230.

ولقد جاء على لسان ابن عربي في الفتوحات المكية فقال :

لوعة في القلب محرقة هي بدء الأمر لو علموا

فلهذا حنّ صاحبها للذي عنه العبد غفلوا [1]

فهي عند القوم لوعة يجدها المريد ، تحول بينه وبين ما كان عليه ، ويذكر الجرجاني أن الإرادة غذاء الروح من طيب النفس ، وهي الإقبال على أوامر الله تعالى وهو تعريف أقرب إلى الحكيم الترميذي ، بل أقرب إلى ما يتفق عليه الصوفية من ضرورة التأكيد على المجاهدة والرياضة الروحية في سلوك طريق الله ، و إن كل عمل أنطلوجي قائم على الإرادة التي تعتبر الحافز الأول والأخير لسلوكات الإنسان ، فهي جوهر الطبيعة البشرية والوجود الإنساني ، ويبقى العقل هو مجرد أداة في خدمة الإرادة ، حتى وإن كان بعض السالكين الأوائل من الصوفية ، قد اعتبروا أن الطريقة الكاملة للتصوف ألا يكون للعبد إرادة أصلا فإن هذا الكلام يؤول دون شك إلى أن الإرادة لم تكن واجبة في بداية الطريق ،بل لم يكن لوجودها أي معنى للقيام التصوف .

هذا ونجد بعض مشايخ الصوفية قد نادوا أيضا بالتجرد عن الإرادة كقول أبي يزيد البسطامي " أريد ألا أريد لما قيل له : ماذا تريد ؟ في حين أثبت ابن تيمية فيما بعد أن هذا القول لا يتجرد من الإرادة ، بل العكس من ذلك ، ولعل أهم من تكلم عن هذه المسألة بشكل عميق هو الترميذي في كتابه " معرفة الأسرار" وهي تتحقق عنده من خلال الرياضة والمجاهدة وأهمها معالجة القلب من كدراته ، ومن شهوة الآثام حتى يستقر اليقين فيه فالإرادة هي غذاء الروح.

ويشترط الصوفية أن تكون الإرادة للخالق ، أي خروج الخلق من القلب ، أو بمعنى أخر غياب عن الخلق وحضور بالحق ، فهي إذن شرط ضروري للمريد في سلوكه .

[1]– المصدر السابق ، ص225.

ويعتبرها عبد الكريم الجيلي : « حكم من أحكام العظمة ، ووصف من أوصاف الإلوهية» [1] فهو يفرق بين بين الإرادة الإلهية والإرادة المخلوقة ، حيث يعتبر هذه الأخيرة هي عين إرادة الحق سبحانه وتعالى بل ويحدد لها مظاهر تكون في المخلوقات ، وأعلاها أن يصل المريد بإرادته إلى مقام العشق ، وفيه ينكر العارف معروفة : فلا يبقى إلا العشق وحده ومعاملة الخالق هي في حقيقة الأمر القيام معه بآداب العبودية ،إذ التصوف كله أدب والأدب هو سلوك واع ولهذا يطلق على المتأدب بآداب الصوفية اسم المريد .

وأول ما ينبغي على المريد حين يقصد شيخا التأدب بأدابه والتلقي منه والتربيّ على يديه وأن يؤمن ويصدق و يتبع جملة من الآداب تكون تحت طاعة الشيخ ، ولا يجوز أن يخالفه لأن مخالفة الشيوخ كما يقول الإمام الجيلاني سمّ قاتل ، وإذا لم يجد المريد شيخا فعليه بالجد والاجتهاد ، والافتقار إلى الله في أن يرشده إلى من يأخذ بيده في هذا الطريق وما على المريد سوى السمع والطاعة الكاملة والاحترام والتوقير للشيخ.

فالشيخ ضروري في التربية الصوفية ، لأن الطريق وعر وصعب ، ولا يمكن للصوفي أن يسلكه وحده ، ولان المرتبة التي يسعى إليها جميع الصوفية هي مرتبة عالية ، تحتاج إلى صبر وجهد وعمل وإلى كفاح طويل وهي مرتبة الوَلاية.

ولعظمة هذه المرتبة في التصوف الإسلامي ، لابد لها من تحضير قوي يليق بمقامها قد يستطيع الصوفي الوصول إليها بدون مرشد روحي أي شيخ ، لكن قد تعيقه بعض الصعبات والتي لا يجد لها حلا ولا تفسيرا إلا لمن ذاق الطريق قبله.

وربما قد يخطئ المريد في الطريق دون مرشد ، فيظن أنه على الصواب وأنه قد بلغ هذه المرتبة ، في حين أنه لا يزال قائما على شطآنه ، غارقا في إدراك معانيه ، فالطريق الصوفي مثل البحر تماما ،يجد الراكب فيه دون مرشد الخوف والزلل في شطآنه ، والأمن والإيمان في أعماقه ،فهو فن لمن يتقنه .

فالشيخ إذن مثل المصباح الذي ينير الطريق للمريد ، فهو وحده من يعرف أفات مريديه ويداويها ، وهو وحده يعرف ما يحتاج إليه هذا المريد في هذا السفر الشاق ، لأنه

[1]– عبد الكريم الجيلي،الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل،المصدر السابق،ص 113.

دائم الإطلاع على باطنه ، ولأن هناك علاقة سرية بينهما ، لا يفهمها ولا يدركها إلا من سلك الطريق ، أو كما قال الصوفية من ذاق عرف.

ولا تتوقف علاقة المريد بالشيخ إلى هذا الحد فقط ، بل تصل إلى درجة الفناء فيه كما يجب على المريد احترام شيخه والصدق معه في السر والعلن ، يقول الشيخ زرق : « وآداب المريد مع الشيخ والإخوان خمسة : امتثال الأمر وإن ظهر خلافه ، يعني فلا يعترض عليه لأجل مخالفته ولو في قلبه ، واجتناب النهي وإن كان فيه حتفه ، وحفظ حرمته حاضرا وغائبا حيّا وميّتا ، والقيام بحقوقه بحسب الإمكان بلا تقصير ، وعزل عقله وعلمه ورياسته إلا ما يوافق ذلك من شيخه ، ويستعين على ذلك بالإنصاف والنصيحة ، وهي معاملة الإخوان إن لم يكن شيخ مرشد »[1] فللصحبة تصح مع النفس والشيخ والأصحاب ، ولها أثر عميق على سلوك الفرد ، بحيث تمكنه من زرع الأخلاق الطيبة بدلا من الأخلاق الذميمة التي يمكن أن تعيق طريقه وتمنعه من الاتصاف بالكمال ، فلا خلاص إذن للمريد إلا بصحبة شيخ صادق يوصله إلى عالم الأمان .

ومسألة التربية الروحية قد نربطها بمسألة الاستخلاف أي إنتاج إنسان مؤهل لخلافة الله يكون كاملا في أبعاده الثلاث : روحيا وأخلاقيا ومعرفيا ، فيحقق بذلك الإنسان إنسانيته وتكمل ذاته في وجودها ، فهذه التزكية تعد من أولويات السالك نحو المعرفة والعلم.

إن هذا التهيؤ الذي يحظى به الإ نسان في الطريق الصوفي ، ليس إلا من أجل الوصول إلى مرتبة الوَلاية التي تؤهله إلى الكمال ، ولكي يصل إليها لابد أن يمر بمقامات وأحوال والتي تعتبر بمثابة سفر روحي للوصول إلى الله.

[1]–أبي عبد الله محمد المنالي الزيادي الفاسي ، سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية ، تح: عبد الحيّ اليملاحي منشورات جمعية تطوان أسمير ، د.ط، 2012، ص65.

2-المقامات والأحوال :

تعتبر المقامات والأحوال بمثابة طريق روحي موصل إلى معرفة الله ، وهما مرحلة من مراحل مجاهدة النفس ، يتوجه القلب فيهما بكل كيانه إلى الله ، وفيهما يرى السالك العجائب ويقتني العلوم والأسرار ، فمن سافر في هذا الطريق وصل إلى الحقيقة .

والمقامات هي منازل روحية ويعرفها الطوسي بقوله :« المقام هو مقام العبد بين يدي الله عز وجل ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل» [1] وهو كسب من العبد بتوفيق من ربه ، أما الحال فهو ما يحل بالقلوب ، أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار ،« فالذكر هو نوع من التشريح الصوفي الذي يميز كثيرا من القلوب »[2].

ويرى القشيري أن الحال عند القوم معنى يرد على القلب ، من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرب أو حزن أو وسط أو قبض .

أما ابن عربي فيعتبر أن الحال « ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب فتتغير صفات صاحبه له ، و المقامات مكاسب وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعا على التمام فإذا قام العبد في الأوقات بما تعين عليه في المعاملات وصنوف المجاهدات والرياضات التي أمره الشارع أن يقوم بها وعين نعوتها وأزمانها وما ينبغي لها وشروطها التمامية والكمالية الموجبة صحتها ، فحينئذ يكون صاحب مقام » [3] وهو ثابت غير زائل.

ويفسر السهر وردي حقيقة الحال بقوله : الحال سمي حالا لتحوله والمقام مقاما لثبوته واستقراره ، وتبقى الأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، الأولى تأتي من الوجود نفسه أما الثانية تحصل ببذل المجهود .

---

[1]- الطوسي ، اللمع ، المصدر السابق ، ص 65.

[2] - rochdy alili ;qu'est-ce que l'islam ; édition découverte ; paris , 1996 ;p.203.

[3]-ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء4، المصدر السابق ، ص 20-22.

وقد وصفها ابن خلدون في مقدمته بأنها الغاية القصوى للسعادة إذ « لا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة »[1]

وختلف مشايخ الصوفية في عدد المقامات ، وجعلها الطوسي في كتابه " اللّمع " سبعة : التوبة، الورع ، الزهد الفقر ، الصبر ، والتوكل ،والرضا.

-مقام التوبة :

التوبة لغة :« اعتراف بالذنب والندم عليه ، والعزم على عدم الرجوع إليه» [2] ، قال تعالى :﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ لَعَلَكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [3] ، وقال أبو يعقوب يوسف بن حمدان السوسي رحمه الله : أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى التوبة ، فالتوبة من كل الأخطاء والمعاصي هي أول مرحلة من مراحل السلوك ، هي ميلاد جديد لحياة جديدة ، وقد قسمها أبو عليّ الدقاق إلى ثلاثة أقسام : «لأن لها بداية ووسطا وغاية ، فبدؤها يسمى توبة ووسطها يسمى إنابة وغايتها يسمىّ أوبة ، فالتوبة للخائف والإنابة للطائع والأوبة لراعي الأمر الإلهي »[4] وهو يعني بذلك أن التوبة ليست سوى الرجوع عن كل أمر مخالف للأمر الإلهي ، ويعتبرها القشيري أول منزل من منازل السالكين ، وأول مقام من مقامات الطالبين.

فالتوبة إذن هو أن يتوب العبد من الذنوب والسيئات ، وأن يتوب من الزلل والغفلات وهي بدورها تقتضي الورع.

[1]– عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، ط1، 2010 ، ص404.

[2]– صبحي حموي، المنجد في اللغة العربية ، المرجع السابق ، ص 156.

[3]–سورة النور ، الآية : 31.

[4]–ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء 3، المصدر السابق ، ص213.

-مقام الورع :

الورع لغة هو الابتعاد عن الإثم والكف عن الشبهات والمعاصي ، وقيل : الورع أن لا يتكلم العبد إلا بالحق غضب أو رضي ، وأن يكون اهتمامه بما يرضى الله تعالى ، وقال ابن عربي في هذا الباب : « الورع أن تجتنب في ظاهرك وباطنك وجميع أعمال أعضائك المكلفة كل عمل »[1] أي أن تجتنب كل ما يقدح في الحصول على هذا المقام ، فلا يتحرك ظاهرك إلا لله ، ولا يكون في باطنك إلا الله ،فالورع من أعلى درجات الإيمان.

-مقام الزهد :

يعتبر الزهد أول انطلاقة للتصوف ، وقد عرف أوائل المتصوفة أنهم كانوا زهادا أي راغبين عن الدنيا ومقبلين على الآخرة ، وقد ذكر الغزالي أن الزهد هو أن تأتي الدنيا للإنسان راغبة وهو قادر على التنعم بها ، فيتركها خوفا من أن يكون مؤنسا أو محبا لها بغير الله.

وقيل : الزاهد من لم يقلب الحرام صبره ، ولا الحلال شكره ، وقيل لمحمد بن علي: « من أشد الناس زهدا ؟ قال : من لا يبالي الدنيا في يد من كانت »[2] ، وقد ذكر ابن عربي أن صاحب الذوق لابد أن يرى لتركه طلب الدنيا أثرا إلهيا في قلبه ، لأنه لو لم يكن للأمر وجود عند الله ما صح أن يكون له أثر للتجلي الإلهي ، فعلى السالك أن يزهد في كل أمر يحول بينه وبين عبوديته.

فبداية التصوف الإسلامي كان بالزهد ، لينتقل بعد ذلك ويصبح طريقا للمعرفة، وهو بدوره يقتضي الصبر.

[1]-المصدر السابق ، ص264.

[2]- أبي عثمان عمرو بن مجد الجاحظ ، البيان والتبين ، دار الجيل ، بيروت ، د.ط، ص 161.

- مقام الصبر :

الصبر أمر ضروري في طريق التصوف ، لأن السير فيه يقتضي ذلك لما يعتريه من مشقة وصعاب ، والمريد إن لم يصبر على ما يلاقيه في سفره ، فلا يمكنه أن ينال مبتغاه وقال ذو النون المصري : « الصبر هو التباعد عن المخالفات ، والسكون عند تجرع غصص البلية ، وإظهار الغنى مع حلول الفقر ساحات المعيشة »[1] فعلى السالك في هذا الطريق أن يكون صبورا على مشقتها ، وعلى العوائق التي قد تعتريه من حين إلى آخر ،فتحصيل الكمال لن يكون سهلا بقدر ما سيكون صعبا ، وعلى الذات الإنسانية الصبر من أول الطريق إلى آخرة ، وهو فعلا ما تحقق مع أكبر مشايخ الصوفية والأقطاب والوارثون فكان صبرهم عن الله أعظم الصبر ، وهو مقام لا يناله إلا الكمّل من الرجال.

- مقام التوكل :

سئل احد الصوفية عن التوكل فقال: « طرح البدن في العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية والاطمئنان إلى الكفاية ،فإن أعطي شكر ، وإن منع صبر راضيا مرافقا للقدر» [2].

وسئل الجنيد عن التوكل فقال : « اعتماد القلب على الحق تعالى ، وأضاف إليه ابن عربي "مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفوس أن تركن إليها ، فإن اضطرب فليس بمتوكل وهو من صفات المؤمنين »[3] فتعلق القلوب بالله من أعظم الأسباب التي تحقق السعادة للإنسان .

- مقام الرضا :

يعتبر الرضا ثمرة من ثمار المحبة ، وهو أعلى مقامات المقربين ، وقد قالت رابعة عندما سئلت عنه ، أن العبد يكون راضيا إذا أسرته المصيبة كما أسرته النعمة ، وسئل الجنيد عنه فقال : «الرضا رفع الاختيار» [4] أي الفناء عن النفس ، وقال المشايخ :« الرضا

[1]- القشيري ، الرسالة القشيرية، المصدر السابق ، ص325.

[2]- حنا الفاخوري ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ،ط2 ، 1982 ، ص 314.

[3]-ابن عربي ، الفتوحات المكية، جزء3، المصدر السابق ، ص 300.

[4]- الطوسي ، اللمع ، المصدر السابق ، ص 80.

باب الله الأعظم يعنون أن من أكرم بالرضا فقد لقى الترحيب الأوفى ، وأكرم بالتقريب الأعلى »[1] وللرضا درجات أعلاها الرضا برضى الله تعالى وهي خاصة بأهل الخواص العارفين بالله.

وهو آخر المقامات كما صنفها الطوسي في كتابه ، وبعد المرور بالمقامات ،يمر المريد الصوفي أيضا بالأحوال وأول حال هو حال المراقبة .

-حال المراقبة :

المراقبة هي علم وتيقن العبد من أن الحق تعالى مطلع عليه في كل أعماله وأفعاله فيلازم الوجهة ويرتقب كشف الحجاب عن وجه القلب ليصل المراقبة بالمراقبة ، وسببها مراعاة القلب وحفظ النفس مع الحق ، ولقد ذكر الجيلي في المناظرات قوله في هذا الحال أنها « شهود العبد بقلبه لحضرة الحق تعالى ، فتظهر له حينئذ حقارة نفسه وعجزها وصغرها وذلها تحت بروز عظمة الحق تعالى ، وقوته وكبريائه وعزته ، فيأخذه الصعق في هذا المشهد ، فإذا رجع عنه إلى نفسه وجد عنده من العلوم »[2] فإن استحضر السالك مراقبة الله في أفعاله وأقواله فتح عليه أسرار العلوم الذوقية . والمراقبة تقتضي محاسبة النفس في سائر الأعمال ، وهي حال شريف كما قال الطوسي وهي تقتضي حال القرب.

-حال القرب :

القرب هو شهود العين بقرب الحق منه ، فيتقرب إليه بالطاعات ، وقال الجنيد :« واعلم أنه يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه فانظر ماذا يقرب من قلبك »[3] ، وغاية السالك من كل هذه الأحوال هو طلب القرب من الله ، وإن تمكن من ذلك تحققت له مرتبة الولاية ، فيتولاه الله برحمته ولطفه وعنايته ، ويفتح عليه مفاتح الغيب فيكون بذلك في رحاب الحضرة الإلهية .

---

[1]-القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص339.

[2]-عبد الكريم الجيلي ، المناظرات الإلهية ، نجاح محمود الغنيمي ، دار المنار ، (د.س، د.ط)، ص94.

[3]- القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص 85.

وسئل أحد عن القرب فقال :« هو أن تشاهد أفعاله بك »[1] ، والقرب بدوره يقتضي المحبة .

-حال المحبة :

المحبة هي جوهر ومنبع التصوف ، ويعتبرها البعض مقاما وليس حالا لأن مكانها ثابت ومستقر في القلب ، قال الحسن البصري : من عرف ربه أحبه ، ومن عرف الدنيا زهد فيها وكيف يتصور أن يحب الإنسان نفسه ولا يحب ربه ؟ .

إذ هي الغاية القصوى من المقامات على حسب الغزالي ، والذروة العليا من الدرجات « فما بعد إدراك المحبة مقام أو حال إلا وهو ثمرة من ثمارها » [2] والمحب يتلذذ بكل ما يرد عليه من المحبوب سواء عن محبة أو كره ، وهو يطلب دوام الاتصال إليه.

-حال الخوف :

الخوف حجاب بين الحق والعبد ،وهو سراج القلب به يبصر الخير والشر ، وهو حال يعتري السالك في طريقه ، فمن تحقق به فقد تحقق بمقام الإلهيين ، وقد قيل : « الخائف الذي يخافه المخلوقات »[3] فمن خاف الله خاف منه كل شيء ، وقال ذو النون المصري : « الناس على الطريق ما لم يزل عنهم الخوف ، فإذا زال عنهم الخوف ضلوا عن الطريق »[4] فالخوف هو السبيل لتحقيق الاستقرار والسلام الروحي.

-حال الشوق :

يعرفه القشيري بقوله : هو اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب ، وعلى قدر المحبة يكون الشوق ، ويرى السهر وردي أن الشوق من المحبة أيضا كالزهد من التوبة ، فإذا استقرت التوبة ظهر الزهد ، وأيضا إذا استقرت المحبة ظهر الشوق ، فالسالك في شوق دائم إلى لقاء الله ، وقد ذكر ابن عربي أن الشوق يسكن باللقاء ، والاشتياق يهيج بالالتقاء ، ولا

---

[1]- الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص 107.

[2]- محمد أبي حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، جزء 4، دار الثقافة ، الجزائر ، ط1 ، 1991 ، ص 180.

[3]-الكلاباذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص 68.

[4]-القشيري ، الرسالة القشيرية ، المصدر السابق ، ص237.

يتعلق إلا بغائب غير مشهود له في الحال ، وإن الله لأشد شوقا للقاء أوليائه ، شوقا يليق بجلاله العظيم . وشوق المحبين لحبيبهم أمر ذوقي ولا يسكن بالرؤية ، ولا يزول عن الأنس بل كلما ازداد لقاء ازداد شوقا وكما- يقول ابن عربي- وكل شوق يسكن باللقاء لا يعول عليه ، والشوق يقتضي الأنس .

-حال الأنس :

يعتبر الأنس من آثار المحبة أيضا ، وهو الأنس بالله والاعتماد عليه والسكون إليه ويرى الغزالي أنه من غلب عليه حال الأنس لم تكن شهوته إلا في الإنفراد والخلوة ، لأن الأنس بالله يغنيه عن كل شيء ، وسئل ذو النون عنه فقال : « هو انبساط المحب إلى المحبوب»[1] فالأنس إذا وقع في قلب المحب لم يزل موجودا عنده في كل حال ، لأنه « من أنس بالله في الخلوة وفقد ذلك الأنس في الملأ فأنسه كان بالخلوة لا بالله »[2] فهذا الحال دائم التجلي في قلب السالك سرا وعلانية وظاهرا وباطنا ، وكل واحد يحكم بحسب ذوقه ، ويبقى الأنس بالله مباسطة .

-حال الطمأنينة :

الطمأنينة حال رفيع ، وهي على ثلاثة أضرب " ضرب منها للعامة وهم إذا ذكروه اطمأنوا في ذكرهم له ،وضرب للخصوص وهو الذين صبروا على بلائه ، أما الضرب الثالث فهو لخصوص الخصوص ، وهو من علموا أن سرائرهم لا تقدر أن تطمئن إليه ، ولا تسكن معه وذلك هيبة وتعظيما .

-حال المشاهدة :

المشاهدة حضور بمعنى القرب ، ويعتبرها الباحث محمد بن بريكة رؤية الحق من غير ريبة ولا تهمة ولا بقية ، وتكون عن طريق البصيرة حيث يكمن السر الإلهي ، لأن المشاهدة تكون بالقلب حتى يستقر اليقين فيها ، فإذا دخل المريد الحضرة الإلهية وجب

[1]-الكلاباذي ، التعرف لذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص76.

[2]-ابن عربي ، الفتوحات المكية ، جزء4 ، المصدر السابق ، ص254.

عليه استحضار قلبه لمشاهدة الحق ، « فلا يفتح على المريد بشيء من المواهب ، وهو يستحضر في ذهنه شيئا من الكون ، إذ الفتح لا يكون إلا لمن شهد الحق تعالى بقلبه وغاب عمّن سواه »[1] فمن شهد الخلق لم يرى الحق ، ومن شهد الحق لم يرى الخلق ، وإن تحقق المريد بهذا الحال كما يقول الجنيد فسيكون من الكمّل ، حيث تتوالى أنوار التجلي على قلبه دون انقطاع ، فيكون بذلك صاحب مشاهدة .

-حال اليقين :

قال الجنيد في سؤاله عن اليقين : اليقين ارتفاع الشك ، وقال أخر اليقين هو المشاهدة وقيل أيضا : اليقين هو عين القلب ، وقال ذو النون :« كل ما رأته العيون نسب إلى العلم وما علمته القلوب نسب إلى اليقين »[2] ، وقد ذكر عبد الجبّار النفري في موقفه عن اليقين الحق فقال: « في اليقين سر إذا عرفته ، لم أتتكر عليك ،وإذا تتكرت زادك تتكري معرفة وكان على الذين لم يعرفوا سرّ اليقين نكرة ، أنّي أنا الله ، لا تحصى معرفتي ولا تسع القلوب حق معرفتي »[3] فنجد النفري قد تجاوز مصطلح المقامات والأحوال معتبرا إياها حجابا بين العبد وربه ، وأطلق عليها مصطلح " الوقفة " ، فمتى وصل اليقين إلى القلب امتلأ قلب صاحبه نورا وإشراقا ، فهو ثمرة التوحيد وهو أخر مطاف يصل إليه المريد في طريقه العرفاني ، وبه يتحصل على المعرفة الكاملة .

وبالتزام المريد أو السالك بهذه المقامات والأحوال يجعل من ذاته تحاكي الكمال ، وإن أدركت ذاته الكمال تحقق بمرتبة الولاية ويكون بذلك خليفة الإنسان الكامل ، فالمقامات والأحوال ما هي سوى منازل العبّاد كما أطلق عليها الترميذي أو وقفات يقف عليها السالك أو مواقف روحية أو ألقاءات سبوحية بعلوم وهبية ترد على خاطر الوليّ ، وهذا التنوع والاختلاف سواء من حيث المصطلحات أو من حيث تحديد عدد المقامات والأحوال دليل على تميز التجربة الصوفية .

---

[1]-عبد الوهاب الشعراني ، الأنوار القدسية ، تح: طه عبد الباقي سرور، جزء 1، مكتبة المعارف ، بيروت ، د.ط، 1989 ص86.

[2]- الكلابذي ، التعرف لمذهب أهل التصوف ، المصدر السابق ، ص 73.

[3]-محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري ، الأعمال الصوفية ، منشورات الجمل ، بغداد ، ط1، 2007، ص277.

حصيلة الفصل الرابع:

لقد أعطى التصوف مفهوما جديدا للإنسان ، ووضعه في مرتبة سامية جعلت منه إنسانا ذا أبعاد مختلفة في الوجود ، فبعدما كانت وظيفته تقتصر على جوانب مرتبطة بمدى علاقته بالطبيعة مثل ما كان سائدا في التصورات القديمة ، فإنه مع العرفان الصوفي أصبح رمزا للخليفة التي خلق من أجلها ، والخليفة بالمفهوم الصوفي هو خليفة الله في الكون ، وهو الإنسان الذي تحققت فيه كل الصفات الإلهية ، وجمعت فيه جوامع الكلم وهو الإنسان الكامل كما أطلق عليه ابن عربي ، وهذا الإنسان هو محمد ﷺ الكامل الأكمل والنور الذي يستسقي به كل الأنبياء والأولياء والوارثون من علمه ونوره.

ونجد لهذه المقولة جذورا تاريخية في بعض الثقافات كالإيرانية واليونانية واليهودية والمسيحية إلا أن الطرح الصوفي كان متميزا عنها بحكم انتمائه الإسلامي ، وبفضل التحليل العميق الذي قام به ابن عربي حول هذه المسألة ، حيث أضفى عليها طابعا آخر حينما جعل الكمال يتحقق أيضا في الأولياء الورثة ، فهؤلاء هم خلفاء الإنسان الكامل بعده ، ولكي يمتازوا بهذه المنزلة تبدأ رحلتهم بالمقامات والأحوال مع صحبة شيخ مرشد ينير لهم الطريق حتى يصلوا إلى مقام اليقين فيثبت التوحيد عندهم ، حينها فقط يصح لهم الكمال ، فبكمال أخلاقهم تكمل معرفتهم بالله ، وإذا كملت معرفتهم بالله ، زال الحجاب بينهم وبين الله وفاضت عليهم أنواره القدسية .

خاتمة

خاتمة

نستخلص في خاتمة هذا البحث أن التصوف تجربة فردية ذوقية ، يعيشها الصوفي بكل كيانه متذوقا في ذلك جمال قربه من الحضرة الإلهية ، هذا القرب الذي حرره من عبودية نفسه ليكون بذلك عبدا لله وحده ، فجمال هذه التجربة تكمن في العلاقة بين السيد والعبد في صورة متكاملة تجعل المتأمل يعيي سر السعادة التي يسعى إليها الصوفية.

فالتصوف ليس سوى طريق يؤهل الإنسان لبلوغ مقام شريف ، يجعل منه كائنا متعاليا عن عالم المادة وملامسا بذلك عالم الروح ، هذا العالم المملوء بجملة من الأسرار والحقائق الربانية ، ولا يدرك حقيقته إلا من كان قلبه ملكا للذات الإلهية ، وهذه لغة لا يفهمها إلا أهل الاختصاص الذين برعوا في هذا العلم ، فكشف عنهم حجاب المعرفة ، وفاضت عليهم أنواره القدسية .

فقد عرف التصوف أنه علم الباطن أي علم لا تدرك حقيقته بالحواس ، وإنما بالبصيرة أو القلب الذي هو منبع الحكمة ومصدر المعرفة ، وبه يتطلع الصوفي على الأمور الخفية التي حجبت عن أبصار الخلائق ، وقد يكون لهذا العلم طابع مميز في كونه لا يكون إلا عن طريق التجربة ، غير أن هذه التجربة لا تعد مصدرا للمعرفة كما هو معلوم عند الفلاسفة التجريبيين ، وإنما هي تجربة يتذوق فيها السالك جمال سفره الروحي ، حيث تسكن النفس في عالم دائم الاتصال بالله ، ونظرا لما شاهده الصوفية من عجائب يعجز العقل عن استيعابها ، لجؤوا إلى لغة رمزية تعبر عن مواجيدهم وكتاباتهم ، والتي تحتاج بطبيعة الحال إلى تأويل يتلاءم مع قواعد هذه اللغة .

وعلى رغم تنوع هذه التجربة بين مشايخ الصوفية ، فإن الهدف واحد بينهم ، غير أن الحقائق التي يدركونها قد تختلف على حسب درجة اجتهاد السالك ودرجة قربه من الله ومقام القربة لا يكون إلا بالمعرفة ولهذا نجد أغلب الصوفية يرددون عبارات كهذه " من ذاق عرف" و"من عرف نفسه عرف ربه " فالمعرفة أوسع من العلم ، والتصوف معرفة قبل أن يكون علم لأن هذا الأخير قد يلقن ويكتسب بالتعليم ، غير أن التصوف مرتبط بالعلم اللدني

الذي يلقى في قلوب العباد الصادقين والمخلصين ، فهو فيض رباني لا يحظى به سوى من بلغ مرتبة الولاية.

ومن خلال هذه الدراسة وصلنا إلى أن الصوفية لا ينكرون دور العقل ، لكنهم لا يعتبرونه مصدر المعرفة ، فالمعارف الربانية لا تدرك بالعقل والحس وإنما بالقلب ، وللقلب أسرار كثيرة فهو المحرك الأول والأخير لحياة الإنسان ، وكلما ازداد تعلقا بربه ازداد نورا وإشراقا وحينما تتمّ المعرفة الكاملة يحدث القرب ، وكلما ازداد القرب ازدادت المحبة وللمحبة درجات أقصاها درجة الفناء في ذات المحبوب حتى يصيرا كلاهما واحد.

ونجد الصوفية يستعملون الرمز في التغني بالحب الإلهي ، خصوصا الأنثى فكل أشعارهم كانت غزلية في حب ليلى وسعدى وغيرهما ، ولم يكن المراد منها هذا الحب الإنساني الذي يعد في حد ذاته بداية للحب الإلهي ، وإنما هي لغة رمزية تستدعي دائما تأويلا باطنيا فالرمز والتأويل يكسبان التصوف ميزة فلسفية متعالية ، كما أنهما يفسحان المجال للتجديد المستمر وللإبداع المتواصل ، وهو فعلا ما نلمسه في كتاباتهم التي تتطلب من الباحث طرحا جديدا في كل مناسبة فكرية.

فالتصوف ظل ومازال يعالج قضايا ذات أهمية فكرية مثل ما عالجناه في موضوع النبوة الذي يبدو في ظاهره طرحا عقائديا ، في حين أن باطنه يحيل إلى معاني خفية ذات أبعاد عرفانية وفلسفية ، فما وصلنا إليه من خلال هذه الدراسة أن موضوع النبوة قد طرح عند الفلاسفة المسلمين وبالخصوص الفارابي الذي اعتبر أن النبوة تكتسب عن طريق قوة المخيلة وبالتالي إمكانية حدوثها في أي إنسان استوفت فيه شروط معينة بما في ذلك الفيلسوف، وقد يعود سبب هذا القول إلى قوة الخيال التي تجعل من الإنسان كائنا خارقا ولقد لاحظنا أن هذا الطرح لم يكن له أي تأثير أو مرجعية للفكر الصوفي ، لأن أغلب الصوفية يرفضون القول بنبوة مكتسبة وإنما هي هبة إلهية ، وما يستدعي الوقوف عنه في هذه المسألة أن اختيارهم للفظ النبوة دليل على المكانة الرفيعة لهذا المقام ، وهم لا يقصدون بذلك نبوة الأنبياء التي انقطعت مع خاتم النبيّين ، بل نبوة لا تشريع فيها والتي مازلت سارية إلى وقتنا هذا ، وما خلصنا إليه بعد التمحيص و التحليل أن النبوة تتلخص في مسألتين اثنتين هما : الولاية والوراثة.

ويعود لجوء الصوفية إلى استعمال مصطلح " النبوة" وعدم الإفصاح عنه بشكل مباشر إلى تعاملهم مع علم الباطن لأن الولاية باطن النبوة ، ولأن الأولياء الورثة مقامهم في الوجود كمقام الأنبياء غير أنهم لا يشرعون ، فالولي يتلقى الوحي كما يتلقاه النبيّ بكل أشكاله ما عدا نزول الملك جبريل الذي لم يكن تمثله سوى خيال وراد من قوة مخيلة الوليّ كما أفصح عن ذلك ابن عربي في إحدى كتبه ، وقد آل بهم اعتبار الولاية أعلى من النبوة ، وهذه المسألة قد أدت ببعض الباحثين والعلماء إلى تكفير ابن عربي وغيره من الصوفية ، في حين أن النصوص الواردة في هذا المقام كانت واضحة ، ولم يقصد بذلك أن مقام الولي زيد أو غيره أعلى مرتبة من النبي يوسف أو إبراهيم عليهما السلام ، وإنما الولاية كمرتبة أعلى من النبوة ، فكل الأنبياء أولياء وولايتهم أعلى مقاما من نبوتهم ، وسبب التفضيل هو أن الولي اسم من أسماء الله ما زال ساريا إلى آخر يوم في الحياة .

فالولاية مرتبة ذات شأن عظيم ، ومقامها مقام القربة من الله ، والوليّ هو الوارث لمقام الأنبياء ، وفي فلسفة ابن عربي هناك الوارثون العيسويون والموسويون ، و كل وليّ يحق له أن يرث بعض المقامات من الأنبياء كأن يرث الصبر عن النبيّ أيوب أو الحكمة عن النبيّ لقمان ، وقد ورث الحاتمي عن جميع الأنبياء بما فيهم محمد ﷺ الذي يعد القطب الذي يرث عنه جميع الأنبياء والأولياء ، ولا يكون للوليّ المعجزة ، وإنما يحظى بالكرامة التي تعد استمرارا لها ، فالكرامة صورة عن المعجزة كما أن الولاية صورة للنبوة.

و للولاية درجات أعلاها مرتبة القطبية ، وقد يختلف الصوفية فيما بينهم حول على هذه المسألة خصوصا وأنهم يقولون بالختمية ، أي بوجود خاتم للأولياء ، وقد وجدنا بعد التحليل الذي قمنا به أن للختم معنيان : ختم يقصد به إشارة تظهر على جسد الوليّ ، وختم يعني به خاتم الأولياء أي أن هناك خاتم للولاية تماما كمحمد ﷺ الذي كان خاتما للنبوة ، وقد اعتبر ابن عربي أن الولاية ولايتان : ولاية عامة (الأنبياء) ويكون خاتمها عيسى عليه السلام وولاية خاصة (الأولياء) ويكون خاتمها إما المهدي المنتظر كما اعتقد ذلك الشيعة أو ابن عربي الذي اعتبر نفسه خاتما حسب ما آلت إليه نصوصه ، وبوجود فكرة الختمية فإن جميع الأولياء الذين يأتون بعد هذا الخاتم لايعدون سوى خلفاء له.

وقد رأينا أن مثل هذه المسائل قد طرحت في الفكر الشيعي ، ولمسنا مدى التقارب بينهما غير أن الفكر الصوفي كان طرحه أكثر تعمقا وأقرب منه إلى الشريعة ، إلا في بعض الأفكار التي عاب عليها بعض الباحثين والعلماء ومن بينهم فكرة الختمية ، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى إيمانهم الشديد بمسألة النبوة السارية في الكون ، فكل ما يتعلق بالأنبياء له صلة بالأولياء ، ونحن نعتبر هذا تجديدا فكريا للتصوف الذي يفرض نفسه دائما على الحقول المعرفية .

ومن الأمور التي وصلنا إليها أيضا ارتباط مسألة النبوة بفكرة الإنسان الكامل ، هذه المقولة التي طرحت في بعض الثقافات قبل أن تطرح في الفكر الصوفي ، وقد تبناها ابن عربي الذي كان السباق الأول في إدخال هذا المصطلح أي " الإنسان الكامل " في الثقافة الإسلامية ، وبعد التحليل الذي قمنا به وجدنا مدى ارتباط هذه المقولة بفكرة الحقيقة المحمدية ، فالإنسان الكامل هو البرزخ بين الوجوب والإمكان ، وهو الجامع لجميع العلوم الإلهية والكونية ، ولا يتحقق هذا الأمر إلا في شخصية النبي محمد ﷺ وهو ما يتفق عليه جميع الصوفية ولا خلاف بينهم حول هذه المسألة .

وقد نظر ابن عربي إلى هذه المقولة بنظرة أنطولوجية ومعرفية وليس أخلاقية ، غير أننا وجدنا حضور هذا الجانب مع الأولياء باعتبارهم خلفاء هذا الإنسان الكامل ، فالوليّ قد يتحقق بمرتبة الكمال ، فتكشف له كل الحقائق الكونية بعد كمال معرفته بالله ، ولكن قبل تحققه بمرتبة الولاية فقد مر بمجاهدات روحية زكت نفسه وأخلاقه ، فأخلاق الوليّ سبيل لوصوله إلى الكمال ، وفي الكمال يتساوى الرجل والمرأة ، والمرأة أقرب منه إلى هذه الدرجة لأن المرأة في صورتها الوجودية قبس من النور الإلهي ، ومظهر من مظاهر حبه ، والمرأة والرجل يشكلان محورا الوجود ، وهذا الحرص يكون بعد تكوينهما روحيا وأخلاقيا ومعرفيا في مدرسة أساسها تنمية الإنسان ليكون كائنا صالحا في الحياة ، فلم يكن وجوده هباء منثورا وإنما لغاية نبيلة ، والمقامات والأحوال التي يمر عليها السالك في الطريق الصوفي ، تعلمه كل الآداب مع الخلق والحق وهو مشهد يصور لنا منهاجا خاصا للتربية والتعليم.

وإن كان سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، فإننا نلمس مع التصوف ذلك أيضا ولكن بصورة أفلاطونية أي رجوع الإنسان إلى موطنه الأصلي ، فالجانب الروحي له فعالية كبيرة على كيان الفرد ، وعروج الروح نحو المطلق يكسب الإنسان قوة داخلية تجعله يتحدى الطبيعة ، غير أن هذا الإرث الروحي قد تعرض له الكثير بالانتقادات وهدموا بذلك جماليته الفكرية ، فعلينا أن لا نفهم من هذه الأفكار أنها تسيء للشريعة الإسلامية أو لقداسة النصوص القرآنية ، لأننا نتعامل مع إرث إسلامي نابع من ثقافتنا وتراثنا ، فالتصوف بدأ بالزهد الذي كان مع بداية العصر الإسلامي ، وهذا دليل على أصالته التاريخية ، ولو عدنا إلى مقام التوبة نجد أن أول كائن إنساني عرج عليه هو آدم عليه السلام ، ولكون الدين واحد عند الله وهو الإسلام ، فإن التصوف وليد الثقافة الإسلامية.

ولا يخفى علينا تأثير بعض الثقافات الأجنبية على التصوف الإسلامي ، والذي بدا جليا على بعض أفكارهم ومن بينهم مسألة النبوة ، لأننا لو عدنا إلى الزهاد الأوائل كالجنيد والحسن البصري وغيرهما ، لوجدناهم قد تكلموا عن مسألة الولاية وعلوّ درجتها ، ولم تظهر فكرة أو مصطلح " النبوة السارية " إلا مع الصوفية الذين تأثروا بالفلسفة كابن عربي وابن سبعين والسهروردي وغيرهم ، وهذا يعني إن النبوة في الخطاب الصوفي بلغت أوجها مع التصوف الفلسفي ، وربما يعود هذا إلى ممارستهم لعمل التفلسف الذي يهدف دائما إلى الكشف عن ماهية الحقيقة والمعرفة ، وما لاحظناه من فلسفة ابن عربي أكبر دليل على ذلك هذا الصوفي الأندلسي الذي ذاع صيته في العالم ، وما بلغه من علم جعله يلقب بألقاب كثيرة أهمها الشيخ الأكبر ، فقد كان كبيرا في أفكاره وأخلاقه ، وفي الحقائق التي توصل إليها ، وما من مسألة من مسائل الوجود أو الآخرة أو أي مسألة أخرى إلا وخاض فيها فكان بحرا للحقائق وسلطانا للعارفين ، ومازالت كتاباته إرثا فكريا إلى يومنا هذا ، بحيث يمكن قراءتها بأشكال مختلفة.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم .

- الحديث النبوي الشريف .

أولا : قائمة المصادر

أ-مؤلفات ابن عربي :

- محي الدين ابن عربي ، التدبيرات الإلهية ، تح قيق :هـ.س.نيبرغ ، منشورات مواقف بيروت ، د.ط، 2012.

- محيي الدين ابن عربي،الفتوحات المكية، تح قيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت ،ط2،2006.

-محيي الدين ابن عربي ، بلغة الغواص في الأكوان إلى معدن الإخلاص في معرفة الإنسان ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 2011.

- محي الدين ابن عربي، تنزل الأملاك في حركات الأفلاك ، تحقيق:نواف الجراح ،دار صادر ، بيروت ، (د.ط، د.س).

- محيي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت ، د.ط،1993.

- محيي الدين ابن عربي، ختم الولاية "عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب"، تحقيق: قاسم محمد عباس،دار الهدى،دمشق،ط1، 2004.

- محيي الدين ابن عربي ، شجرة الكون ،تح قيق : رياض العبد الله ، دار العلم ، بيروت ط2، 1985.

- محيي الدين ابن عربي ، شجون المسجون وفنون المفتون ، تح قيق: علي إبراهيم الكردي دار سعد الدين ، دمشق،ط1، 1999.

- محيي الدين ابن عربي، عقلة المستوفز، تحقيق: هـ.س.نيبرغ ، منشورات مواقف بيروت،د.ط، 2012.

- محيي الدين ابن عربي ، فصوص الحكم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 2003.

- محيي الدين ابن عربي ، كتاب القربة ، جمعية دائرة المعارف العثمانية ، ط1، د.س.

- محيي الدين ابن عربي، كتاب إنشاء الدوائر، تحقيق:هـ.س.نيبرغ ، منشورات مواقف بيروت، د.ط، 2012.

ب-مصادر صوفية أخرى :

- ابن فارض ، الديوان ، دار صادر ، بيروت ، (د.ط ، د.س).

- أبو القاسم القشيري النيسابوري ، الرسالة القشيرية ، مؤسسة دار الشعب،القاهرة ، د.ط 1989.

- أبو بكر الرازي،منارات السائرين ومقامات الطائرين، تح قيق: سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح،الكويت، ط1، 1993.

- أبو بكر محمد الكلاباذي ،التعرف لمذهب أهل التصوف ، دار صادر، بيروت، ط1 2001.

- أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة ، ترجمة: قاسم محمد عباس، دار الثقافة سوريا، ط1 ، 2000.

- أبي عبد الله محمد المنالي الزيادي الفاسي ، سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية ، تحقيق: عبد الحيّ اليملاحي ، منشورات جمعية تطوان أسمير ،د.ط ، 2012.

- أبي نصر السراج الطوسي ، اللمع ، تحقيق : عبد الحميد محمود ، دار الكتب الحديثة مصر ،د.ط ، 1960.

- أبي يعقوب يوسف بن يحيي التادلي،التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق:أحمد التوفيق،الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ، (د.ط، د.س) .

- الأمير عبد القادر الجزائري ، الديوان ، منشورات ثالة ،الجزائر،ط3 ،2007.

- الجنيد البغدادي،الأعمال الكاملة ،تحقيق: سعاد الحكيم، دارالشروق، القاهرة، ط1 2004.

- الحسين بن منصور الحلاج ، الديوان ، منشورات الجمل ، ألمانيا ، ط1 ، 1997.

- الحسين بن منصور الحلاج، الطواسين ، تح قيق: رضوان السح ، دار الفرقد، دمشق ط1، 2010.

- الحكيم الترميذي ، ختم الأولياء، دار الكتب العلمية، بيروت ، (د.ط ، د.س).

- الهجويري ، كشف المحجوب ، ترجمة: سعاد عبد الهادي قنديل ، دار النهضة ، بيروت د.ط، 1980.

- شهاب الدين يحيي السهروردي، حكمة الإشراق ، تحقيق: هنري كوربان ، منشورات الجمل بيروت ، ط1 ، 2012.

- صلاح الدين التيجاني،الكنز في المسائل الصوفية ،الهيئة المصرية العامة،القاهرة ، د.ط 1999.

- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكمال في معرفة الأواخر والأوائل ، منشورات الجمل ،بيروت ط1، 2013.

- عبد الكريم الجيلي، المناظرات الإلهية ، تحقيق : نجاح محمود الغنيمي ،دار المنار القاهرة ، (د.ط ، د.س).

- عبد الله أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق : عبد المجيد الخيالّي ، مركز التراث الثقافي المغربي ، دار البيضاء ، (د.ط ، د.س).

- عبد الوهاب الشعراني،الأنوار القدسية، تح قيق: طه عبد الباقي سرور، جزء 1، مكتبة المعارف ، بيروت ، د.ط، 1989.

- عبد الوهاب الشعراني ،الطبقات الكبرى ، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح ، جزء2،مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط1 ، 2005.

– علاء الدين علي بن أحمد المهائمي ، خصوص الحكم في شرح فصوص الحكم ، تح قيق : أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ،بيروت،ط1، 2007.

– محمد أبي حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ، جزء 4، دار الثقافة ،الجزائر ، ط1 1991.

– محمد بن العربي، شرح المشاهد القدسية، تحقيق: بكري علاء الدين–سعاد الحكيم، فرع الدراسات العربية، دمشق، د.ط ، 2004 .

– محمد بن المختار الكنتي ، جُنةُ المُريد دون المَريد ، تح قيق: محمد المهداوي ، جزء 2 مركز الإمام الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية ، المغرب ، د.ط، 2012.

– محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري ، الأعمال الصوفية ، منشورات الجمل ، بغداد ط1، 2007.

– محمد شمس الدين الرازي ، حدائق الحقائق ، تحقيق: سعيد عبد الفتاح ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1، 2002.

– محيي الدين النووي،مبحث العارف والمعرفة، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 2010.

– محي الدين عبد القادر الجيلي ،سر الأسرار ومظهر الأنوار، مطبعة البهية، القاهرة (د.ط، د.س).

–يوسف بن إسماعيل النبهاني،جامع كرامات الأولياء، جزء 1،دار الكتب العلمية بيروت،(د.ط، د.س).

– يوسف ابن الملا عبد الجليل الكردي الحنفي،الانتصار للأولياء الأخيار،تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت،ط1، 2007.

ثانيا : قائمة المصادر باللغة الأجنبية

-Ibn arabi (M) ,la vie merveilleuse de Dhû-1-Nûn l'Egyptien ;traduit de l'arabe par Roger de la drière ,sindbad ; paris.

-Ibn arabi (M) ; les révélation de la necque, anthologie traduite commentée et annotée par a. Penot, édition entrelacs ,2000.

- Ibn arabi(M) ,tarjuman al-ashwaq , royal asiatic society, London ,1911.

ثالثا : قائمة المراجع باللغة العربية

- إبراهيم محمد تركي ، التصوف الإسلامي أصوله وتطوراته ، دار الوفا ء، الإسكندرية، ط1 2007.

- إبراهيم هلال ،الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، دار العراب ،سوريا ، د.ط، 2009.

- ابن خليفة عليوي ، معجزات النبيّ المختار ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1، 1991.

- ابن رشد ، التهافت التهافت ، تحقيق :سليمان دنيا ،دار المعارف ، القاهرة ،ط1، 1964.

- ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله إلى العربية إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، قرطاج، (د.ط، د.س).

- ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال ،الشركة الوطنية الجزائر ، د.ط، 1982.

- ابن مسكويه ،الفوز الأصغر ، بيروت ، (د.ط، د.س).

- أبو عثمان عمرو بن مجد الجاحظ ، البيان والتبين ، دار الجيل ، بيروت، (د.ط، د.س).

- أبو النصر الفارابي ، فصول متنوعة ، تحقيق : فوزي متري نجار ، دار المشرق،بيروت ط2، 1993.

- أبو نصر الفارابي ،كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة ، دار المشرق،بيروت،ط3، د.س.

- أبي الحسن عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ،تحقيق : محمود محمد قاسم (د.ط ، د.س).

- أبي حنيفة النعمان ، تأويل الدعائم ، جزء1، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط1، 2006.

- أحمد حسين الدسياوي ، الإمام أبو العباس المرسى ،دار المعارف، مصر ، (د.ط، د.س).

- أحمد محمود صبحي ، نظرية الإمامة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د.ط،1991.

- أرسطو ، دعوة للفلسفة ، تقديم : عبد الغفار مكاوي ،دار التنوير ، بيروت ،(د.ط ، د.س).

- ألبير ثويتزر ، فكر الهند، ترجمة:يوسف شلب الشام ،دار طلاس ، دمشق، ط1 ،1994.

- السيد حيدر الأملي ،أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة ،دار الهادي بيروت،ط1، 2003.

- آنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، مكتبة الثقافة الدينية ، (د.ط، د.س).

- بن عثمان عمرو بن مجد الجاحظ ، البيان والتبين ، دار الجيل ، بيروت، (د.ط، د.س).

- توشيهيكو لإيزوتسو ، الله والإنسان في القرآن ، تر جمة: هلال محمد الجهاد ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، ط1، 2007.

- جمال أحمد سعيد المرزوقي،فلسفة التصوف "محمد بن عبد الجبار النفري" ،دار التنوير ،بيروت، د.ط،2007.

- حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دار التنوير ، بيروت ، ط1، 1983.

- حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية ، جزء 2، دار الفارابي، بيروت ، د.ط 1985.

- حنا الفاخوري ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ،ط2 ، 1982 .

- خليل رزق ،الولاية الحاكمية عند الشيعة،دار البلاغة، بيروت، ط1، د.س.

- رحال بوبريك، بركة النساء ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، د.ط، 2010.

- روجيه أرنالديز، الحلاج " السعي إلى المطلق" ، دار التنوير ، بيروت ،د.ط، 2011.

- سهيلة عبد الباحث الترجمان،نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، منشورات مكتبة خزعل، بيروت،ط1، 2002.

- شارل لالو، مبادئ علم الجمال "الاستيطيقا "،ترجمة:مصطفى ماهر،المركز القومي للترجمة،القاهرة ،د.ط،2010 .

- شهاب الدين ابن حجر العسقلاني،غبطة الناظر في ترجمة الشيخ عبد القادر،دار الكتب العلمية، بيروت ، ط1، 2002.

- شيشرون ، علم الغيب في العالم القديم ، ترجمة: توفيق الطويل ، مكتبة الآداب ، مصر ، (د.ط، د.س).

- عاصم إبراهيم الكيالي ،الولاية والولي، كتاب ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

- عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر"نشأتها ونظمها وروّادها ، دار المعارف ، القاهرة ط3 ، 1986.

- عبد الرحمن بدوي،الإنسان الكامل في الإسلام، وكالة المطبوعات،كويت ، ط2 ،2002.

- عبد الرحمن بدوي،رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي ،مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ط2 ، 1962.

- عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ،دار ابن الجوزي ، القاهرة ، ط1، 2010.

-عبد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، دار الطليعة، بيروت ، ط 3 1986.

- عبد القادر الحصني ، شرح ديوان الحلاج ، دار الفرقد ، دمشق ،د.ط، 2011.

- عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي،الفرق بين الفرق،دار المعرفة، بيروت، ط 4 2008.

- عبد الله العروي ،مفهوم الحرية،المركز الثقافي العربي،بيروت ، ط5، 1993.

- عصام الدين محمد علي، تاريخ المذاهب الفلسفية ،منشأة المعارف ، مصر (د.ط،د.س).

- علي إمام عبيد، نظرية النبوة عند مسكويه،الدار المصرية،مصر،ط1 ، 2009.

- علي حرب ، الحب والفناء ، دار المناهل ، بيروت ، ط1 ، 1999.

- علي شودكيفيتش،الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي،ترجمة:أحمد الطيب،دار القبة الزرقاء،المغرب ، (د.ط، د.س).

- علي مبروك ،النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ،دار التنوير،بيروت، ط1، 1993.

- فردريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة: فليكس فارس ، مؤسسة الهنداوي ، القاهرة د.ط، 2014.

- كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع ،منشورات الجمل، بيروت،ط 1 2011.

- لطف الله بن عبد العظيم خوجه ، الإنسان الكامل –نقد وعرض ، دار الفضيلة ، مصر ط1، 2009.

- مارسيل روبي ، تاريخ التفكر بالإله ، ترجمة : سعيد الباكير، دار علاء الدين، دمشق ط1، 2010.

- مالك بن نبي ،الظاهرة القرآنية ،دار الوعي،الجزائر،ط1، 2012.

- محمد أديوان ،ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة(ندوة)،منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية،ط1، 2003.

– محمد أركون ،الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر،ترجمة:هاشم صالح، دار الطليعة بيروت،ط1 ،2007.

– محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، ترجمة : هاشم صالح، دار الساقي بيروت ، ط1 ، 1997.

– محمد الحسيني القزويني ، نقد كتاب أصول مذهب الشيعة ، مؤسسة وليّ العصر ، ط 1 2010.

– محمد بن يحيي التادفي الحنبلي، قلائد الجواهر، مصر ، (د.ط، د.س).

– محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر،دمشق، ط6، 1979.

– محمد شوقي الزين ، جاك دريدا : ما الآن ؟ ماذا عن الغد؟ ،دار الفارابي ، بيروت ، ط1 2011.

– محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9 2009.

– محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرءان الكريم ، جزء1،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، (د.ط، د.س).

– محمد عبده، رسالة التوحيد ، تحقيق: محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، ط2 ، 1981.

– محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة،العصر الحديث، بيروت،ط2، 1988.

– محمود محمود الغراب،الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي،مطبعة الكاتب العربي، دمشق ،ط2 ، 1992.

–هادي العلوي، مدارات صوفية، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، دمشق،ط1 ،1997.

– هيجل ،العقل في التاريخ ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام ، الكلية الهيجلية، (د.ط، د.س).

- هيجل ، مدخل إلى علم الجمال ، تر جمة :جورج طربيشي ،دار الطليعة ، بيروت ،ط3 1988.

- هيرقليطس ، جدل الحب والحرب ، تر جمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار التنوير بيروت ،ط2 ، 2006.

- يوسف زيدان ، ابن عربي –الجيلي" شرح الفتوحات المكية" ، دار الأمين،القاهرة،ط 1 1999.

- يوسف محمد طه زيدان،الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل ، بيروت ط1 ، 1991.

-هنري كربان،تاريخ الفلسفة الإسلامية،ترجمة:نصير مروة،عويدات للنشر،بيروت،ط 2 1998.

رابعا : قائمة المراجع باللغة الأجنبية

- Aguirre oraa (J.M) , raison critique ou raison herméneutique ; édition du cerf ; paris , 1998.

-Alexandre Porpovic et crilles veiwstein ; les voies d'Allah ; édition marinoor ;1er imp.

-Aziz Lahbabi (M) ; ibn khaldun ; édition Seghers , paris ; 1968 .

- Geoffroy(E) ; initiation au soufisme ; librairie arthème ; paris ;2003 .

-marie morfaux(L) ;lefrance(J) ;nouveau vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, édition refonde, France ;2005.

-repenser , religion éthique et pouvoir , édition, marinoor, 3eme imp. ;1997.

-rochdy(A) ;qu'est-ce que l'islam ; édition découverte ; paris , 1996 .

خامسا : قائمة المعاجم والموسوعات

-إبراهيم مدكور،المعجم الفلسفي،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،القاهرة د.ط،1983.

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر ، بيروت، (د.ط، د.س).

-أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 2001.

-جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، جزء2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، 1982.

-جيراد بهامي، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب،مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1998.

- حسن الشرقاوي ، معجم ألفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار، القاهرة، ط1، 1987.

-ريودون وف.بوريكو ،المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ، ط1، 1986.

-سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.

-صبحي حموي، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط2، 2001.

- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، دار الرشاد، ط 1 1993.

- علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان، بيروت،د.ط، 2010.

- مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، دار قباء الحديثة، القاهرة ، ط5، 2007.

-ممدوح الزوبي ، معجم الصوفية، دار الجيل ، بيروت، ط1، 2004.

سادسا : قائمة المجلات

- عبد الرضا حسن جياد ،مفهوم الخلافة الإلهية للإنسان في القرآن الكريم ، مجلة آداب الكوفة ، العدد 02.

- عبد الرحمن دركزللي،حياة ابن عربي وفلسفته ، مجلة التراث العربي، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 80، جويلية 2000.

- ناجم مولاي ، مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، العدد 07، جانفي 2012.

- شاوي بعلة ، الترجمة و نظرية التأويل ، مجلة المترجم ، تصدر عن دار الغرب، وهران العدد 4، جوان 2002.

- عبد المنعم عزيز النصر،العلاقة بين الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل عند الشاعر محيي الدين ابن عربي، مجلة دراسات ، عدد2، 2000.

- محمد العدلوني الادريسي ، الإنسان والإنسان الكامل في فلسفة الششتري الصوفية ،مجلة فكر ونقد ، المغرب، العدد 71، سبتمبر 2005.

المواقع الإلكترونية :

- طه عبد الرحمن ، مقال حول الصوفية بوابة الخلاص من الاستبداد بقاعة التابعة لوزارة الثقافة بالرباط سنة 2009 www.maghress.com/almassae -2016/08/05-الساعة: *11سا صباحا.*

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿خَتَمَ الله عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾	البقرة	07	153
﴿إِنِي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾	البقرة	30	171-168
﴿اللهُ وَلِيُّ الذِينَ آَمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُلُمَاتِ إِلَى النُورِ﴾	البقرة	257	130-126
﴿اتَقُوا اللهَ وَيُعَلِمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِ شيءٍ عَلِيمٌ﴾	البقرة	282	102
﴿إِنَ الدِينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾	آل عمران	19	189
﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُونَ اللهَ فَاتَبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾	آل عمران	31	201
﴿ فَتَقَبَلَهَا رَبُهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَا *كُلُمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا المِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا * قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا *قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾	آل عمران	37	135
﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾	آل عمران	85	85
﴿إِنَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَبِيِّينَ مِنْ بَعِدِهِ*وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآَتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا *وَرُسُلاً قَدْ قَصَصنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾	النساء	164-163	66

﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾	النساء	164	97
﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾	المائدة	15	116-110
﴿ لِكُلٍ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾	المائدة	48	89-35
﴿وَإِنْ يَرَوْ كُلَ آيَةٍ لاَ يُؤْمِنُوا بِهَا﴾	الأنعام	25	65
﴿وَهُوَ الذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ﴾	الأنعام	165	171
﴿ إِنِي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلاَمِي﴾	الأعراف	144	87
﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِنْ كُلِ شَيءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِ شَيءٍ﴾	الأعراف	145	172
﴿أَوَ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَمَوَاتِ والأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِنْ شَيءٍ﴾	الأعراف	185	22
﴿وَالذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءَ بَعْضٍ﴾	الأنفال	73	130
﴿بَلْ كَذَبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾	يونس	39	37
﴿ أَلَا إِنّ أَوْلِيَاءَ الله لاَ خَوفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الِذينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَقُونَ﴾	يونس	63-62	126-121-90
﴿لَهُمُ البُشْرَى فِي الحَيَاةِ الدُنْيَا وَفِي الآخِرَةِ لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ ذَلِكَ هُوَ الفَوْزُ العَظِيمُ﴾	يونس	64	135
﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾	الرعد	17	40
﴿ وَإِنْ مِنْ شيء إِلاَ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِلُهُ إِلاَ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ ﴾	الحجر	21	118
﴿ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾	الحجر	26	168
﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾	النحل	05	195

﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَحْلِ أَنِ اتخِذِي مِنَ الجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾	النحل	68	97
﴿ وَإِنْ مِنْ شيء إِلاَ يُسَبِحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لاَ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾	الإسراء	44	170
﴿ يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ ﴾	الإسراء	71	114
﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ ﴾	الإسراء	101	65
﴿ إِذْ أَوَى الفِتْيَةُ إِلَى الكَهْفِ فَقَالُوا رَبَنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وهيئ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رُشْدًا * فَضَرَبْنَا علَى آذَانِهِمْ فِي الكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَبَدًا ﴾	الكهف	12-10	135
﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾	مريم	59	171
﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَكَ بِالوَادِ المُقَدَسِ طُوَى ﴾	طه	12	40
:﴿ فَقُولاَ إِنَآ رَسُولاَ رَبِكَ ﴾	طه	47	64
﴿ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمَا ﴾	طه	110	28
﴿ اللهُ يَصْطَفِى مِنَ المَلاَئِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَاسِ ﴾	الحج	75	87
﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا المُؤْمِنُونَ لَعَلَكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	النور	31	209
﴿ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ ﴾	النمل	62	171
:﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِ مُّوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾	القصص	07	97
﴿ وَكَانَ حَقًا عَلَيْنَا نَصْرَ المُؤْمِنِينَ ﴾	الروم	47	130
﴿وَبَدَأَ خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ ﴾	السجدة	07	168
﴿ النَبِيُّ أَوْلَى بِالمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾	الأحزاب	06	122

﴿ مَا كَانَ مُحَمَدٌ أباَ أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ و خَاتَمَ النَبيِّنَ ﴾	الأحزاب	40	153-67
﴿ يَا أُيَّهَا النَبِيَّ إِنَا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِراً وَنَذِيرًا ﴾	الأحزاب	45	63
﴿ إِنَا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ ﴾	الأحزاب	72	172-168
﴿ يَادَاوُودُ إِنَا جَعْلَنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾	ص	26	193
﴿ وَأَوْحَى فِي كُلِ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾	فصلت	12	97
﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾	الشورى	51	97
﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلاَئِكَةً فِي الأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴾	الزخرف	60	171
﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ وَلِيُّ الذِينَ آَمَنُوا وَأَنَ الكَافِرِينَ لاَ مَوْلَى لَهُمْ ﴾	محمد	11	126
﴿ هُوَ الذِي أَنْزَلَ السَكِينَةَ فِي قُلُوبِ المُؤْمِنِينَ ﴾	الفتح	04	129
﴿ وَفِي الأَرْضِ آَيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴾	الذاريات	20	65
﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَ لِيَعْبُدُونِ ﴾	الذاريات	56	179
﴿ مِنْ صَلْصَالٍ كَالفَخَار ﴾	الرحمن	14	168
﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى إِنْ هُوَ إِلَا وَحْيٌ يُوحَى ﴾	النجم	4-3	67
﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾	الحشر	02	22
﴿سَنُقْرِئُكَ فَلاَ تَنْسَى﴾	الأعلى	06	67

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الحديث	الرواة	الصفحة
أدبني ربي فأحسن تأديبي	ابن الجوزي	38
أول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح	البخاري	67-100
رؤيا الأنبياء في المنام وحي	رواه ابن أبي حاتم	67
أنا أول الناس في الخلق وآخرهم في البعث	رواه الطبري	104
أول ما خلق الله نوري وكنت نبيّا وآدم بين الروح والجسد	رواه الترميذي	104
مثل أهل بيتي كسفينة نوح من تمسك بها نجا ومن تخلف عنها ضل وغوى	رواه البزار	119
لقد كان في من قبلكم من بني إسرائيل رجالا يكلمون من غير أن يكونوا أنبياء فإن يكن من أمتي منهم أحد فغمر	البخاري	135
اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله	ابن جرير الطبري	138
إن الله قال من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب.	البخاري	127

قال الله تبارك : وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ	البخاري	128
العلماء ورثة الأنبياء	رواه البخاري	93
إن الله خلق آدم على صورته	رواه مسلم	172
أنا سيد ولد آدم يوم القيامة	رواه مسلم	193
كمل من الرجال كثيرون ولم يكمل من النساء إلا مريم وآسيا.	رواه البخاري	196

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام

-إبراهيم عليه السلام ،97،116، 118،220.

-أبسال ،21.

-ابن السكيت ،149.

- ابن الخطاب ، عمر رضي الله عنه ، 151.

-ابن السيد ، البطليوسي،21.

-ابن الطفيل،21،72 .

-ابن العربي ، أبي بكر،77.

-ابن تيمية ، 143،205 .

-ابن حزم، 82.

-ابن جبرول ،82.

- ابن جعدون ،149.

-ابن خلدون ،143، 209.

-ابن رشد، أبو الوليد ،13،22،21،23، 79،82 .

- ابن سبعين ،222.

-ابن سينا ،82،168، 204.

-ابن عربي، محيي الدين،26،28،32، 33، 35، 37،38،39، 40،41،46،45،50،57
62، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91 92

93، 94، 95، 99، 100، 101، 102، 106، 107، 108،111، 119،130، 131
133،132،141،140، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 151،153
156، 158، 159، 160، 161، 162، 164،170، 172، 173، 174، 175،180
181، 182، 183، 184، 188، 189، 190،191، 192، 194، 195، 196، 197
203، 204، 205، 208،210،216، 221،220،222.

-ابن عطاء ،44.

-ابن فارض، 52، 56،53،57.

-ابن مسرة ، عبد الله ،21،82.

-ابن مسكويه،75،74، 76، 168 .

-ابن منظور ،167.

-ابن ميمون، موسى، 188 .

- أبو الحسن ، البغدادي،144.

-أبو الطيب ، السامري،27.

-أبو العباس ،المرسى،129، 130 .

- أبو الهيثم ،167.

- أبو بكر ﷺ،132.

-أبو بكر، بن فورك،136.

-أبو ذر ، الغفاري، 115.

- أبو علي الجوزجاني ،127.

- أبولو ،187.

-أوديب ،68.

-أوغسطين، 20، 162.

-أبو يزيد ، البسطامي،28، 43،140، 153، 188، 205 .

-أبي الحسين ، النوري، 44.

-أبي حنيفة ، النعمان ،139.

- أبي نصر ، الربتني ،138.

-أبي نصر ، سراج الطوسي،55 .

-آدم عليه السلام ، 65، 104،106، 107، 147،160،158،171، 172، 173،185، 188 190، 192، 193، 194،222.

- إدريس عليه السلام ،149 .

-أرسطو،13،20 ، 188.

- إسماعيل عليه السلام ،116 .

-آسيا ، 196.

-أفلاطون،12،20،47، 88،187 .

-أفلوطين، 188 .

-إلياس عليه السلام ،158.

-الأكويني ، توماس،19.

-الأمير ، عبد القادر،58.

- الباقر ،122.

- البدوي، عبد الرحمن،49،48.

- البصري ، حسن ،213.

-الترميذي،129،154، 155، 156، 157،205،215 .

-التستري ، سهل ،105.

- التيجاني ،127.

-الجابري ، محمد عابد،13 .

-الجرجاني ،63 ، 205.

- الجندي ،160.

-الجنيد،أبو القاسم، 29، 43،55،65، 87،126،153، 178،211، 212،215، 222.

-الجيلاني ، عبد القادر،127،138،144،150،151،201، 206.

-الجيلي ، عبد الكريم ،81، 101،206،212 .

- الحسن ،179،222 .

- الحسين ،115.

-الحكيم ، سعاد ،105 .

-الحلاج، حسين ابن منصور، 33،51،50، 52، 56،57،105،153، 188.

-الحواري، 151.

-الخضر عليه السلام،38،124، 125،151.

-الدقاق ، أبو علي ،179،209 .

-الرومي، جلال الدين،199.

-الزمخشري،39.

- السلمي ، عبد الرحمن ،133.

-السهروردي، شهاب الدين يحيي،88،201 ،208 ،213،222 .

-السوسي، حمدان،209.

-الشبلي ، أبو بكر،26،43.

-الششتري،197، 198.

- الشعراني ،161.

-الشهرستاني ،114.

-الصادق ، جعفر ،115،119، 123، 124 .

-الطوسي، 127، 178،208، 209،212.

-العدوية، رابعة،47،46،49،48، 211 .

-العروي ، عبد الله، 177 .

-الغزالي ، أبوحامد،20،21، 31،82، 132، 133،214،213،201.

-الفارابي،أبو نصر، 14،20،69، 70، 71، 72،74، 75،219.

-الفارسي ، سلمان، 115 .

-القاضي ، عبد الجبار،23.

-القريشي ، عبد الله،128.

- القشاني ،203.

-القشيري ، عبد الكريم،26،35،55، 178،208،209، 213.

-القنوي، صدر الدين، 160.

-الكسائي،64.

-الكلاباذي، أبو بكر،26،55،119.

-الكندي،يعقوب ابن اسحاق،20.

- المثنوي ،199.

-المحاسبي ، ابن الحارث،26،29،36.

-المهائمي، علاء الدين،160.

- المهدي ،124.

-النابلسي، عبد الغني،162 .

-النبهاني، يوسف ابن اسماعيل،137 .

-النفري، عبد الجبار،31،30،215.

-الهجريري، أبو محمد ،26، 55 .

-اليمني، أحمد،138.

-انكساجوراس،11،188.

- أهرمن ،185.

-بلاثيوس ، أسين ،82 .

-بدوي ، عبد الرحمن ، 185.

-بن أدهم، ابراهيم،138.

- بن الحكم ، هشام ،115، 119.

- بن الحنبل ، أحمد ،151.

- بن القائد الأواني ، محمد ،151.

- بن بريكة ، محمد ،214.

- بن شبل ، أبو سعود ،151.

-بن عباس، عبد الله،151.

-بن عفان ، عثمان ﷺ، 114،115.

- بن علي ، محمد ،210.

-بن معاذ، يحيي،126.

-بن موسى ، أحمد ، 138.

-بن نبي، مالك ،98.

-بن ياسر ، عمار،115.

-بن يمان ، حذيفة،115.

-بوذا،18،186.

-بوريكور،37.

-بيكون،15.

-جاك دريدا،17.

-جاليلو،15.

-جبريل عليه السلام ،73،72، 98،99،76، 101، 102، 103،220 .

-جوستان ،110.

- جيا مرتين ،185.

-حنفي، حسن،66.

-حواء ، 194.

- داوود عليه السلام،193.

-دريدا،17.

-ديكارت، رينه،11،16،17.

-ذون النون، المصري،28،87، 211، 213، 214.

-روسو ، جون جاك،169 .

- زرادشت ،190.

- زروان ،185.

- زيوس ،187.

-سبينوزا،15.

-سعاد، 53.

-سعدا، 46.

-سعد بن عبد الله،29.

-سعديا ، الفيومي،19.

-سلمى ، 53.

-سقراط،12،20، 222.

-سوفكليز،187.

-ششيرون،12،187.

-شيدر ،185.

-طه ، عبد الرحمن،86، 177، 178 .

-عائشة ﵂ ،66 ، 100 .

-عبد الفتاح فؤاد ،75.

-عبد القادر ، محيي الدين، 144.

-عبده ، محمد ،98.

-علاء الدين ،84.

-عليان ،29.

-علي ابن أبي طالب ﵁ ، 36،114،115، 116، 123،124،151،159.

-علي، حرب،48.

- عيسى عليه السلام،66،90، 94،141،142، 149،156، 157، 158، 159،161،164
189،190،220. .

-فيلون،19،188 .

- قابيل ،185.

-كانط،16،24.

- كرونوس ،187.

- كيومرث ،185.

- لينيه ،167.

-ليلى ،46، 53.

-مالبرانش،15.

- محمد ، الرسول ﷺ، 29،38،63،57،66،65،67، 68، 71، 72،73،85، 89، 90
91، 94،95، 98، 100، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 113
114 115، 116، 119، 120،121، 123، 124،135، 139، 147، 148،151
153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 193،194، 195، 197
198،203، 216،222،220.

- معاوية ،115 .

-مريم ، 196.

-موسى عليه السلام ، 66،67،76،87، 90، 94،97،124،141.

-موسيه،47.

-نوح عليه السلام، 119.

-نيشه، فريدريك،190 .

- نيوتن ، إسحاق ،189.

-وفا ، محمد ، 162.

- هابيل ،185.

-هارون عليه السلام ،149 .

- هرقل ،187.

-هرقليطس،11،187 .

-هرمس،88 .

-هند،46.

- هود عليه السلام،160 .

-هيجل،16، 24.

-هيدجر،37،.

- يوسف عليه السلام ،149، 220

فهرس

مقدمة..... 03

الفصل الأول :العقل والذوق 09-59

- تمهيد..... 10

المبحث الأول: المعرفة في الفلسفة..... 11

1- العقل والتعقل..... 11

2- العقل والشرع..... 18

المبحث الثاني:المعرفة في التصوف..... 25

1- العقل والذوق..... 25

2- الشريعة والحقيقة..... 35

المبحث الثالث: المحبة والفناء..... 42

1- المحبة والعشق الإلهي..... 42

2- نظريات الفناء..... 50

- حصيلة الفصل الأول..... 59

الفصل الثاني: النبوة والتصوف..... 60-111

- تمهيد..... 61

المبحث الأول: النبوة والرسالة..... 63

1- الرؤية القرآنية..... 63

2- الرؤية الفلسفية..... 69

المبحث الثاني: النبوة عند ابن عربي..... 77

1- التصوف عند ابن عربي..... 77

2- النبوة ومنزلتها عند ابن عربي..... 87

المبحث الثالث: الوحي والنبوة..... 96

1- العلم والوحي..... 96

2- الحقيقة المحمدية..... 104

- حصيلة الفصل الثاني..... 111

الفصل الثالث : النبوة والولاية الصوفية..... 112-164

- تمهيد..... 113

المبحث الأول: النبوة والولاية عند الشيعة 114

1- النبوة والإمامة..... 114

2- الولاية الشيعية..... 121

المبحث الثاني: الوليّ والطقس العرفاني (الصوفي)..... 126

1- الولاية والطريق..... 126

2- الوليّ والأسرار الإلهية..... 134

المبحث الثالث: الولاية بين المرتبة والختمية..... 143

1- مراتب الأولياء..... 143

2- الختمية عند الحاتمي..... 153

- حصيلة الفصل الثالث..... 164

الفصل الرابع : النبوة والإنسان الكامل 165-216

- تمهيد..... 166

المبحث الأول : إنية الإنسان في الفكر الصوفي..... 167

1- مفهوم الإنسان..... 167

2- الإنسان والحرية..... 176

المبحث الثاني: الإنسان الكامل في الفكر الصوفي..... 183

1- مفهوم المقولة وجذورها التاريخية 183

2- الإنسان الكامل عند ابن عربي..... 191

المبحث الثالث: التكوين الروحي للإنسان..... 199

1- الشيخ والمريد..... 199

2- المقامات و الأحوال..... 208

- حصيلة الفصل الرابع..... 216

- **خاتمة**..... 217-222

- **قائمة المصادر والمراجع**..... 223-235

- **فهرس الآيات القرآنية**..... 236-240

- **فهرس الأحاديث النبوية**..... 241-243

- **فهرس الأعلام**..... 244-255

ملخص أطروحة دكتوراه في الفلسفة

للباحثة : بلخير خديجة

عنوان الأطروحة : مفهوم النبوة في الخطاب الصوفي

حاولت الباحثة من خلال هذه الدراسة حل إشكالية حقيقة النبوة و مقامها عند الصوفية وما مدى علاقتها بالولاية ، لأن النبوة في الفكر الصوفي تتمركز حول ثنائية الظاهر والباطن أي أن النبوة نبوتان : نبوة ظاهرة ونبوة باطنة ، الأولى هي نبوة التشريع وقد انقطعت مع خاتم النبيّين محمد ﷺ ، والثانية هي النبوة السارية في قلوب الأولياء والتي لا تشريع فيها ، وهو موضوع الدراسة ، فالولاية هي النبوة الكبرى والوليّ العارف مرتبته فوق مرتبة الرسول فالنبيّ ﷺ له مرتبة الولاية والمعرفة والرسالة ، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود ، أما مرتبة الرسالة فهي منقطعة ، وكون النبي ﷺ وليّا وعارفا أعلى وأشرف من كونه رسولا . فالنبوة في الفكر الصوفي ليست سوى مرتبة وجودية يمكن أن تتحقق في الإنسان كمقام فقط ، متخذة في ذلك معنيين هما : الولاية والوراثة ، فالوليّ هو الوارث لمقام النبوة .

وللولاية مراتب متعددة أعلاها مرتبة القطبية ، ولكونها باطن النبوة فإننا نجد الصوفية يقولون بمسألة الختمية أي بوجود خاتم للأولياء وفي مقدمتهم ابن عربي ، وقد ربطوا أيضا مسألة النبوة بفكرة الإنسان الكامل الجامع لحقائق الحق والكون معا ، وقد توصلت الباحثة من خلال هذه الدراسة أن مسألة النبوة قد طرحت بشكل كبير في التصوف الفلسفي أكثر منه في التصوف السنيّ ، وأن النبوة في مفهومها الباطني ليست سوى مرتبة الولاية .

Résumé de thèse de doctorat

Le concept de la prophétie « *Nubuwwa* » dans le Discours Soufi

Réalisée par : Belkheir Khadidja

A travers cette étude la chercheuse a essayé d' étudier la problématique de la prophétie**«** *nubuwwa* **»** et sa conception chez les soufis, ainsi que sa relation avec la sainteté « *walâya* » , car la prophétie **«** *nubuwwa* **» ;** dans la pensée soufie, est basée sur la dualité apparent « *ẓāhi*r » et caché « *bāṭin* », c'est-à-dire qu'il existe deux prophéties : une prophétie *Apparent*e et une autre Cachée, la première est une prophétie de la jurisprudence islamique «la *Chari'a* », qui s'est achevée avec le Sceau des prophètes Mohamed que la paix soit sur lui , et la deuxième non restreinte, jouit d' une extension maximale au sein des cœurs des saints « *Awliya* » où la jurisprudence islamique «la *Chari'a* » ne fait pas partie , ce qui constitue le sujet précis de cette étude .

La sainteté « *walâya* » est la prophétie ultime , et le saint «*walî* » l'immense connaisseur «*A'rif* », sa station (son mérite) ou position est supérieure à celle du messager« *rasûl*» , car le prophète « *nabî*» a la station de sainteté« *walâya* de connaissance et du prophétie**«** *nubuwwa* **»** , et la station de sainteté« *walâya* » et de la connaissance est non restreinte, puisqu'elle englobe et dépasse celle de la prophétie qui demeure limitée , et du fait que le prophète « *nabî*» , que le paix soit sur lui, en tant que saint «*walî* » et connaisseur «*a'rif* » , est mieux placé que le messager« *rasûl*» , la prophétie **«** *nubuwwa* **»** dans la pensée soufie n' est qu' une station existentielle qui peut exister chez l'être humain mais, seulement comme une station de mérite ayant deux sens : la sainteté« *walâya* » et l ' héritage , c'est par la notion fondamentale d'héritage que les saints sont directement reliés aux prophétie**«** *nubuwwa* **»** , dans la mesure où la sainteté « *walâya* » englobe plusieurs stations (ou

dispositions) et étapes, dont la station suprême nommée polaire , nous trouvons - par exemple- des Soufis comme chez «*Ibn Arabî* » évoquent la question du sceau ; c' est à dire : l'existence de ce qu'on appel « *Le sceau des saints* » et, qui ont -également- lié la question de la prophétie « *nubuwwa* » avec l idée de l'homme parfait qui détient la Vérité du Dieu «*Al-Haqq*» et de l'Univers. La chercheuse aboutit a travers cette étude à la conclusion suivante ; que la question de la prophétie « *nubuwwa* » est soulevée en une grande partie par le soufisme philosophique que par le soufisme sunnite et que la prophétie« *nubuwwa* » dans son sens caché (*bāṭin*) n'est que la sainteté « *walâya* » .

PhD thesis Abstract in Philosophy

Researcher : belkheir khadidja

Thesis Title : The concept of prophecy in the mystical speech

This study is a temptation to find some solutions of the nature of the prophecy in the mystics view and its relationship with the sanctity (*wilaya*). The mystics consider the prophecy as dual phenomena; there are the manifested prophecy, and interior prophecy.

The first one is the prophecy of religious low, and it had finished with the death of the prophet Mohamed (pbuh), the second is the prophecy witch is in the hearts of the saints without any low, the sanctity is considered as the great prophecy, and the saint Wiseman is in high grade up to the messenger. The prophet has the grade of the saint Wiseman and messenger. The grad of the sanctity and wisdom is eternal; however, the grade of messenger is limited in time and space. The being of the prophet as saint and Wiseman is better than this grade as messenger. The prophecy is mystical thought, and it's an existence grade realized in the human in some cases, the prophecy has two significations, the sanctity and the manifestation (kind of legacy), the saint can be the inheritor or a legal successor of the grade of prophecy.

In the sanctity there are many grades, the highest is the master hood, which is an interior prophecy. Therefore the mystics say that there are the seal of the saints (*Ibn Arabi*). The mystics have linked the prophecy to the perfect man(human) .

The conclusion of this study is that the question of prophecy was more studied by the mystical philosophers, then the Sun it (Religious)mystics, and the prophecy is not more than a grade in the sanctity stage