

# محيي الدين بن عربي

الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي

الدكتور محسن جهانگيري

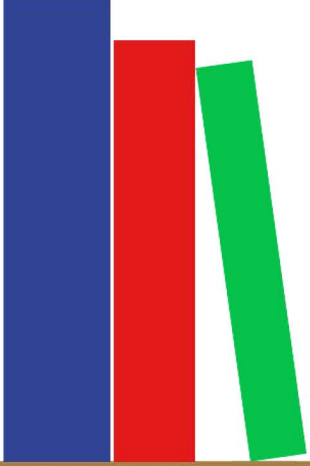
أستاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي

دار الهدى للنشر والتوزيع

بيروت - لبنان



# مكتبة مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق  
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .  
الإمام الصادق (ع)

[moamenquraish.blogspot.com](http://moamenquraish.blogspot.com)

# محي الدين ابن عربي

الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي

بِجَمِيعِ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةً

الطبعة الأولى

١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م

دارالهادي   
للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥١١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري - بيروت - لبنان  
Tel.: 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon  
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>

# محي الدين ابن عربي

الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي

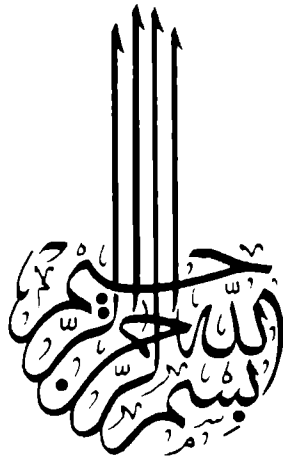
تأليف

الدكتور محسن جهانگیری  
استاذ الفلسفة في جامعة طهران

تعريب

عبد الرحمن العلوي

دار المآذني  
نظارة و نشر و توزیع



## المقدمة

راودتني فكرة تأليف كتاب حول ابن عربي منذ سنوات عديدة لا يتحدث عن حياته وآثاره وآرائه فحسب، وإنما يتناول صلته بأسلافه ومدى تأثيره على من خَلَفَهُ ايضاً، سيما وأنّ كتاباً بهذه الشمولية لم يؤلّف باللغة الفارسية ووجود فراغ في الأدب الفارسي الغني على هذا الصعيد. وسيوضح عند مطالعة هذا الكتاب ضرورة وجوده الى حد ما.

فابن عربي من أفاضل العرفاء وأكابر الصوفية في العالم الاسلامي، وتجدر ترجمته بالسمع، وآثاره بالمطالعة، خاصةً وقد تميز بمعلومات واسعة، واصول عرفانية عميقة، وتأثير عظيم على الآخرين، لا سيما حكماء الفارسية وعرفائها. وقد حظيت هذه الآثار باهتمام مشاهير الثقافة الاسلامية، وأثيرت حولها الكثير من الأفكار المتناقضة. واستقبلها أغلب كبار الحكماء والعرفاء - لا سيما في ايران - ونظروا اليها بعين الاعجاب، وانبروا خلال مختلف العصور والى يومنا هذا لشرحها وتفسيرها وتعلّمها وتعليمها بلغتي النثر والنظم.

ومن أجل القيام بهذه المهمة، شمّرت عن ساعد الجد لمطالعة الكتب والرسائل ومختلف المقالات والكتابات، فوجدت نفسي أمام بحر عظيم وعميق الغور، بل ويمكن وصفه بأنه لا نهاية له. وأدركتُ جيداً أنّ الدخول اليه صعب والخروج منه أشد صعوبة والمشاكل اكبر. فرغم ما يُشاهد من غرائب أحواله، وكثرة آثاره،

وعمق عرفانه، وسعة نفوذه وشدة تأثيره على الآخرين وما نجم عن ذلك من تناقض الآراء فيه، إلا أنه لم يترجم لنفسه ترجمة كاملة في مكان ما، ولم يستعرض آثاره بشكل كامل في موضع ما، ولم يتحدث في كتاب ما عن فكره وعرفانه بشكل منظم وبلغة تدركها العقول العادية، كي يمكن مراجعة كتبه ومؤلفاته والحصول منها على المعلومات الضرورية، أو يمكن فهمها في حال وجودها.

فأقواله وأفكاره مبعثرة وموزّعة ومضطربة ومشوشة ومبهمة وكثيرة الاحتمال. وهذا ما يؤكد كتابه الكبير «الفتوحات المكية» وكتابه الآخر «فصوص الحكم» الذي هو بمثابة خلاصة لعرفانه. أضف الى ذلك عدم ظهور أية دراسة وفق الأساليب الحديثة - وكما يجب - حول شخصيته السامية ذات الأبعاد الكثيرة وعرفانه العميق. فعدا بعض البحوث التي كتبها الباحث الأسباني آسين بالاسيوس<sup>(١)</sup> باللغة الإسبانية والتي تُرجمت الى العربية والانجليزية، لم نثر على بحوث ودراسات مستفيضة وكاملة أخرى. كما أنّ كتابات القدماء ورغم ما تميزت به من مستوى رفيع، إلا أنها ناقصة في أغلبها، نظراً لكونها تقتصر على بعد خاص من شخصيته وعلى جانب خاص من عرفانه. وصفوة ما نريد قوله هو أنّ المصادر التي تسهّل الدراسة وتيسر عملية البحث، قليلة للغاية.

ولم تفتّ هذه المشاكل والصعوبات في عضدي وعقدت العزم على مواصلة الدراسة والبحث، لأنني استشعرتُ أهمية هذا العمل وضرورته قبل استشعاري صعوبته، ووجدتُ من العسير مشاهدة خلوّ الثقافة الفارسية الغنية من مثل هذا الكتاب وحرمان الباحثين المتحدثين بالفارسية لا سيما طلبة العرفان والفلسفة الإسلامية في الجامعات الإيرانية من كتاب في هذا المضمار ولو كان ناقصاً. وانهمكتُ في المطالعة وتسجيل المعلومات لما يقرب من عشر سنوات، وكان اهتمامي منصباً بالدرجة الأولى على كتب ابن عربي ومصادر الدرجة الأولى. فتجمعت لديّ معلومات غزيرة، ووجدتُ أنه قد طرقت كافة المواضيع العرفانية،

(١) سنتحدث عنه في هامش قادم.



وله بعض الآراء الجديدة والكلمات التي لم يسبقه إليها أحد. وكما أنّ أحواله عجيبة وغير عادية، آثاره هي الأخرى عجيبة وكثيرة، وذات تأثير على الآخرين، حتى كثر أصدقاؤه وأعداؤه، وكثرت فيه الأقوال والآراء المتناقضة. ولما كان من غير الممكن جمع كافة هذه الكتابات والآراء في كتاب واحد، اعتمدنا على قاعدة الأهم فالمهم، فاقتبسنا القليل مما كتبناه وعضنا الطرف عن الكثير. ورغم هذا كان الكلام طويلاً حول أحواله وآثاره وعلاقته بأسلافه الأندلسيين والتأثير الذي تركه على الآخرين، لا سيما العرفاء الأيرانيين. ولم يؤلّف إلى اليوم وكما اعتقد كتاب فارسي حول ابن عربي في هذه الحقول، في حين هناك العديد من الكتب والرسائل حول عرفانه وتصوفه.

والكتاب الذي بين يديك يتألف من ثلاثة أبواب وهي:

الباب الأول: حياته، ومشايخه، وآثاره، وصلته بأسلافه.

الباب الثاني: أفكاره وآراؤه.

الباب الثالث: رأي كبار الشخصيات الإسلامية، وتأثيره على العرفاء الذين

تلوه، وذكر بعض التابعين والشارحين.

والكتاب - ومثلما سيلاحظ - لا يسلط الأضواء على ابن عربي وعرفانه فحسب، وإنما يقدم صورة أيضاً عن الثقافة الإسلامية ولا سيما الثقافة الإسلامية في الأندلس التي لم تؤلّف فيها حتى رسالة قصيرة باللغة الفارسية.

ولابد من الإشارة في نهاية المطاف إلى أنّ من الممكن اللجوء إلى القوانين العلمية والاصول الفلسفية الاستدلالية لاسيما علم النفس أو ما يدعو القدماء بـ «العلوم الخفية» كالسيميا والليماء لتقريب بعض حالاته وكراماته ومبادئه العرفانية إلى الأذهان والعقول العادية التي يصعب عليها قبولها، كاستعانة ابن سينا بها في النمط التاسع من كتاب «الإشارات والتنبيهات» لتقريب وتفسير كرامات الأولياء. إلا أننا لم نلجأ إليها في كتابنا هذا لأننا لا نجد في أنفسنا مثل هذه الجدارة والقابلية أولاً، ولعدم توفر مثل هذه الجرأة لدينا ثانياً، ولعدم وضوح صحة هذا

العمل ومدى انسجامه مع روح عرفان ابن عربي وأمثاله ومدى قبول مشايخ  
العرفاء به ثالثاً كما هو الحال في رفضهم لعمل ابن سينا. أضف الى ذلك ان كتابنا  
ليس كتاب نقد ولم يؤلّف لجرح العرفان والقدح فيه، كما انه ليس كتاباً أُريد منه  
الدفاع عن آراء ابن عربي وتبريرها، وانما هو تقرير لحياته وأفكاره وكراماته،  
وان كان بعضها مما تهرب القلوب من سماعه، ولا تستسيغه الآذان، ولا تقبله  
العقول، أي القلوب والآذان والعقول العادية.

أملنا أن يجذب هذا الكتاب الباحثين وينفع الطلبة والمهتمين بالثقافة. ان  
شاء الله.

الدكتور محسن جهانگيري

## الباب الاول

حياته، ومشايخه، وآثاره، وصلته بأسلافه



## الفصل الأول

### حياته

اسمه ونسبه وعصره ومحل ولادته

هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم الطائي<sup>(١)</sup> وُلد في بلدة مرسية<sup>(٢)</sup> من بلاد الأندلس في أسرة تتسم بالجاه والزهد والتقوى<sup>(٣)</sup>، وذلك في ليلة الاثنين السابع عشر من شهر رمضان المبارك عام ٥٦٠ هـ الموافق للثامن والعشرين من تموز عام ١١٦٥ م، وهو العام الذي تقارن مع الذكرى السنوية الاولى لإعلان عيد القيامة من قبل الحسن بن محمد بن بزرك اميد في مصلى قلعة الموت، وتزامن مع العام التاسع

(١) راجع ترجمة ابن عربي في الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٥٥٣، وشذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٠. وتشير أوثق المستندات التاريخية الى اعلان عيد القيامة في ١٧ رمضان ٥٥٩ بواسطة الحسن بن محمد بزرك اميد (٥٢٠-٥٦١) في مصلى الموت وأخذ الفرقة الاسماعيلية به.

راجع «جامع التواريخ»، حول الاسماعيلية والفاطمية والزارية، ص ١٦٢-١٦٥. أورد «تاريخ جهانگشاي»، ج ٣، ص ٨٠-٨٢، وطبقاً لاحدى الروايات ان ابن عربي ولد في السابع والعشرين من رمضان ٥٦٠ هـ.

راجع أيضاً: R. W. J. Austin, Sulis of Andalusia, P.21.

(٢) مُرْسِيَّة (مورسيا Murcia) بضم الميم وسكون الراء وكسر السين وفتح الباء، مدينة اسلامية شيدت شرقي الاندلس في العصر الاموي، وهي شبيهة من حيث الازدهار وال عمران باشبيلية الواقعة غربي الأندلس (مراصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٢٥٨).

(٣) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٦١. كذلك: The Encyclopaedia, of Islam, Vo. II

والسنتين للحروب الصليبية. وكانت ولادته في عهد المستنجد بالله<sup>(١)</sup> العباسي في المشرق، وعصر امارة ابن مردنيش<sup>(٢)</sup> في مرسية وبلنسية<sup>(٣)</sup>، وزمان السلطان أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن<sup>(٤)</sup> ثالث سلطان موحدي في أسبانيا. وقد ذكر ابن عربي في كتاب «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار»<sup>(٥)</sup> انه وُلد في أيام الخليفة ابي المظفر يوسف المستنجد بالله ابن المقتني وفي دولة السلطان ابي عبد الله محمد بن سعد بن مردنيش، وأنه كان يسمع الخطيب يخطب في أيام الجمع للمستنجد بالله الذي جاء من بعده ابنه المستغني بالله<sup>(٦)</sup>. كما أورد في الفتوحات المكية أنه قد وُلد في مرسية في أيام السلطان محمد بن سعد بن مردنيش صاحب شرق الأندلس وذكر أنّ أحد الناس قد نادى هذا السلطان يوماً فلم يعبأ به، فقال له: تحدث معي كما تحدث الله مع موسى. فأجابه السلطان: إلا انك لست موسى، فرد عليه: ولكنك لست الله. فتوقف السلطان له وقضى حاجته<sup>(٧)</sup>.

(١) ابو المظفر يوسف بن المقتني هو الخليفة العباسي الثاني والثلاثون وتوفي عام ٥٥٦ هـ (الكامل في التاريخ، ج ١١، ص ١٦٦، تاريخ الخلفاء، ص ٤٠٧ و٤٠٨. وأورد الكتاب الأخير انه ولد في ٥١٨ هـ وتوفي في ٦٠٦ هـ).

(٢) محمد بن مردنيش (Mardanish)، كان أجداده من النصارى، وقد أسس لنفسه دولة مستقلة شرقي الأندلس ولم يخضع لنفوذ الموحدين. واتحد مع الافرنج وخصم الموحدين وانكسر في الحرب التي نشبت بينه وبين أبي يعقوب - ثالث أمير موحدي - وقتل فيها. (الكامل في التاريخ، ج ١١، ص ١٦٧ - ١٦٨؛ معجم الانساب، ص ٩٢).

(٣) بَلَنْسِيَّة (Valence)، مدينة أندلسية شهيرة واقعة شرقي قرطبة. وكان يُقال لها «مدينة التراب» ايضاً في العصر الاسلامي، (مرصد الاطلاع، ج ١، ص ٢٢٠).

(٤) أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن، ثالث سلطان موحدي، امتدت دولته على جزء من بلاد الأندلس، وألحق الهزيمة بابين مردنيش. وكان من أهل العلم ويكرم العلم والعلماء. وقد صاحبه الفيلسوف المعروف ابن طفيل. وحكم نحو ٢٢ عاماً وتوفي عام ٥٨٠ هـ. (الكامل، ج ١١، ص ٢٢٧ - ٢٢٨، البداية والنهاية، ج ١٢، ص ٣١٥، العبر في خبر من غير، ج ٤، ص ٢٣٩ - ٢٤٠).

(٥) ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

(٦) الذي ولي الخلافة بعد المستنجد هو ابنه المستضيء بالله وليس المستغني بالله. (تاريخ مختصر الدول، ص ٢١٤).

(٧) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٠٧.

## كُنْه وألقابه

كُنِّي ابن عربي في أغلب المصادر بأبي بكر<sup>(١)</sup>. كما كُنَّاه البعض بأبي عبد الله<sup>(٢)</sup>. كما أورد نفسه في «الفتوحات المكية»: «فعندما دخلتُ عليه قال لي: يا أبا عبد الله<sup>(٣)</sup> ومن المرجَّح انه كان يكنى بالكنتين معاً. ويبدو انه كان معروفاً بابن افلاطون<sup>(٤)</sup>، وفي الاندلس بابن سراقه<sup>(٥)</sup> ايضاً. غير انه يُعرف في الغرب بـ «ابن العربي» وفي الشرق «ابن عربي» كي لا يقع خلط بينه وبين القاضي ابي بكر العربي<sup>(٦)</sup>.

ولدى ابن عربي الكثير من الألقاب، إلا أن أشهر القابه بين أتباعه ومريديه هو لقب «الشيخ الأكبر» الذي يستحقه عن جدارة. ورغم أن الشيخ مصطفى كمال الدين البكري<sup>(٧)</sup> قد أورد في كتابه «السيوف الحداد في أعناق أهل الزندقة والعداء» أن استاذَه أبا مدين<sup>(٨)</sup> الغوث التلمساني<sup>(٩)</sup> هو الذي لقبه بهذا اللقب<sup>(١٠)</sup>

(١) مثل «تكملة ابن الأبار»، ج ٢، ص ٦٥٢، رقم ١٦٧٣، شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٠.

(٢) مثل علي بن ابراهيم بن عبد الله الفارسي البغدادي في كتاب «الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين»، ص ٢٦.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٦.

(٤) henry corbin, creative imagination, p. 39.

(٥) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٧٩.

(٦) محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد العربي المعافري (٤٦٨-٥٤٣)، من مشاهير علماء الاندلس وكبار قضاة اشبيلية. (تاريخ قضاة الاندلس، ص ١٠٥-١٠٦، العبر في خبر من غير، ج ٤، ص ١٢٥).

(٧) مصطفى كمال الدين البكري (١٠٩٩-١١٦٢ هـ)، فقيه وصوفي دمشقي معروف على الطريقة الخلوتية والمذهب الحنفي. (الاعلام، ج ٨، ص ١٤١).

(٨) أبو مدين المغربي، من أعيان مشايخ المغرب واسمه شعيب وتوفي عام ٥٨٠ هـ أو بعده بقليل، ودُفن بمصر. (جمهرة الأولياء، ج ٢، ص ٢٠٨). وستحدث عن هذا الصوفي الكبير بالتفصيل فيما بعد.

(٩) تلمسان (telemcen) - وتدعى تنيسان أيضاً - وهي مدينة في المغرب (مراصد الاطلاع، ج ١، ص ٢٧٢).

(١٠) النهائي، جامع كرامات الأولياء، ج ١، ص ١٩٩، الدكتور ابو الوفا التفنازاني، التذكري،

إلا أنّ الظنّ الغالب هو أنّ أتباعه قد لقّبوه به إشارةً لعظمته ومقامه. ولقّبته أتباعه وأعداؤه بالألقاب كثيرة من المناسب ان نشير إليها، لأنها إذا لم تكن كاشفة عن حقيقة ما، فلا بد أنها تفيد فائدة تحكي عن درجة اعتقادهم به وطبيعة نظرتهم إليه. ومن هذه الألقاب: محيي الحق والدين<sup>(١)</sup>، ومربي العارفين، وروح النزلات والامداد، وألف الوجود، وعين الشهود وهاء المشهود<sup>(٢)</sup>، وصاحب الولاية العظمى والصديقية الكبرى، وامام التحقيق<sup>(٣)</sup>، والعارف الكبير<sup>(٤)</sup> ومجدد الملة الحنفية<sup>(٥)</sup>، وقطب الوجود، والكبريت الأحمر<sup>(٦)</sup>، والشيخ الكامل المكمل<sup>(٧)</sup>، وأبو الشطحات<sup>(٨)</sup>، وسلطان العارفين<sup>(٩)</sup>، ونادرة الدهر<sup>(١٠)</sup>، والرجل العظيم، والمتعاطف الحسن، والمؤنس الجميل، وعين المتابعة<sup>(١١)</sup>، والصديق المقرب، والولي والعارف الحقاني<sup>(١٢)</sup>، وأكابر العرفاء<sup>(١٣)</sup>، وقدوة العارفين وشيخ الشيوخ<sup>(١٤)</sup>، وبحر المعارف

→ ص ٢٩٧ و ٢٩٨.

- (١) ابو يحيى زكريا بن محمد بن محمود الانسي القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، ص ٤٩٧.
- (٢) محمد المغربي الشاذلي، الشيخ جلال الدين السيوطي الشعراي، (البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٩).
- (٣) الشيخ مجد الدين الفيروزآبادي صاحب كتاب القاموس (البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٩).
- (٤) عبد الحي بن عماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٠.
- (٥) صدر الدين القونوي، تأويل السورة المباركة الفاتحة، ص ١.
- (٦) بالي أفندي، شرح الفصوص، حاشية شرح الفصوص للكاشاني، ص ٤٤٢.
- (٧) عبد الرزاق الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢.
- (٨) كتاب الجامي وابن عربي، ص ألف.
- (٩) ورد في الطبقات الكبرى، لعبد الوهاب الشعراي، ج ١، ص ١٦٣ وجمهرة الأولياء للمنوفي، ج ٢، ص ٢٠١. أنّ ابا مدين قد لقبه بهذا اللقب.
- (١٠) الشيخ الموسوي الخلخالي، مقدمة شرح مناقب ابن عربي، ص ٢٦.
- (١١) الشمس التبريزي (مقالات، ص ٣٥٢).
- (١٢) علاء الدولة السمناني، (روضات الجنات، ج ٨، ص ٥٥، أصل الاصول، ص ٧٠٣).
- (١٣) المحدث النشابوري المعروف بميرزا محمد الاخباري (روضات الجنات، ج ٨، ص ٥٦).
- (١٤) دولتشاه السمرقندي، تذكرة الشعراء، ص ٢٤٠.



الالهية، وترجمان العلوم الربانية، والشيخ الأكبر والقطب الأفخر<sup>(١)</sup>، وخاتم الولاية وعنقاء مغرب<sup>(٢)</sup>، وامام العارفين، وقطب الموحدين، وقدوة القائلين بوحدة الوجود<sup>(٣)</sup>، والخاتم الأصغر<sup>(٤)</sup>، والاسم الأعظم<sup>(٥)</sup>، وأوحد الموحدين<sup>(٦)</sup>، وجمال العارفين، ومحبي الملة والدين<sup>(٧)</sup>، والعارف المحقق وقدوة المكاشفين<sup>(٨)</sup>، والصوفي الكبير<sup>(٩)</sup>، وصوفي مرسية الكبير<sup>(١٠)</sup>، ومميت الدين<sup>(١١)</sup>، ومميت الدين الأول<sup>(١٢)</sup>، وماحي الدين<sup>(١٣)</sup>.

### أسرته

تشتهر أسرة ابن عربي بالاصالة، والنبيل، والثروة، والعزة، والعلم، والتقوى، والزهد. فجده الأعلى حاتم الطائي شخصية عربية شهيرة بالكرم<sup>(١٤)</sup>. كما انه من

(١) عبد الغني النابلسي، جواهر النصوص في شرح الفصوص، ج ١، ص ٢.

(٢) شرح تركي لفصحه ص الحكم، طبعة القاهرة، عام ١٢٥٢هـ.

(٣) عبد الرحمن الجامي، نقد النصوص، ص ٢، نفحات الانس، ص ٥٤٨.

(٤) الشيخ مكي، الجانب الغربي، ص ٧٤.

(٥) علي بن ابراهيم بن عبد الله القارئ البغدادي، الدر الثمين، ص ٢٤.

(٦) القاضي نور الله، مجالس المؤمنين، ج ١، ص ٦١.

(٧) الشيخ البهائي، الأربعون، ص ٢٩.

(٨) ملا صدرا الشيرازي، الأسفار، ج ٩، ص ٤٥، ٣٨٠، ٣٨٢.

(٩) ادوارد براون، تاريخ الأدب الايراني، من سعدي والى جامي، ص ٧٦١.

(١٠) Asin Palacios miguel, islamic and the divin comedy, perface, p. xii.

(١١) الشيخ أحمد الاحساني، جوامع الكلم، ج ٢، الرسالة ٢، الرسالة الرشتية، ص ٦٨، الرسالة ٩،

الرسالة العلمية، ص ١٧٣.

(١٢) الشيخ علي الاكبر ابن المحقق الأردبيلي مؤلف بعث الشور، ص ٤٧، ٤٩، ٥٢، ٥٩، ٦١. وأطلق

هذا الشخص علي ابن عربي اسم مميت الدين الاول وعلى الشيخ الاحساني اسم مميت الدين الثاني.

(١٣) ميرزا زين العابدين، والد مؤلف روضات الجنات (نفس الكتاب، ج ٨، ص ٦٠).

(١٤) حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي، كنيته ابوسفانة وأبو عدي. وهو من أهل نجد ومن شعراء الجاهلية وأسبغاه زمانه. خلف ديواناً شعرياً. ويُعرف بالكرم والشيمة بين العرب والعجم وأثنى عليه الرسول

أحفاد عبد الله بن حاتم، شقيق الصحابي عدي بن حاتم. وجدّه محمد من قضاة الاندلس وعلمائها. وأبوه علي بن محمد، من أئمة الفقه والحديث وأعلام الزهد والتصوف، وعلى حد تعبير ابن عربي من المحققين في منزل الأنفاس<sup>(١)</sup> ومن أصدقاء الفيلسوف العظيم والمفسر الكبير ابن رشد<sup>(٢)</sup>، ووزير سلطان اشبيلية<sup>(٣)</sup> الذي من المحتمل أن يكون «مردنيش» الذي أشرنا إليه من قبل<sup>(٤)</sup>. «وامه نور»<sup>(٥)</sup> من قبيلة «خولان»<sup>(٦)</sup>، وتتنسب الى الأنصار وقد اشار ابن عربي الى ذلك بقوله: «وكانت امي تُنسب الى الانصار»<sup>(٧)</sup>. أحد أخواله ويدعى يحيى بن يغان كان سلطاناً على تلمسان وعُرف بالزهد والعبادة. وخاله الآخر ويدعى أبا مسلم الخولاني، من عبّاد وزُهّاد عصره. وكان عمه عبد الله بن محمد بن عربي، من كبار عرفاء وصوفية زمانه. وكانت زوجته الاولى مريم بنت محمد، امرأة صالحة من بني عبدون، وابنته زينب، قد تحققت منذ طفولتها في مقام الالهام.

→ الاكرم (ص). ويبدو انه توفي والرسول (ص) في الثامنة من العمر. وأدرك اولاده سفانة وعبد الله وعدي الاسلام. وعُدّ ولده عدي من الصحابة ومن أنصار علي (ع) وشهد معركة صفين. توفي عام ٦٧ أو ٦٨ هـ. (البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢١٢-٢١٦؛ العبر في خبر من غير، ج ١، ص ٤١-٤٧؛ الاصابة، ص ٤٦٠-٤٦١).

(١) يُستشف من عبارة ابن عربي ان المحققين في منزل الأنفاس هم الذين تُشاهد في وجوههم بعد الموت علائم الأحياء وعلائم الأموات معاً. (راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٢٢).  
 (٢) ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ)، فيلسوف عظيم ومفسر كبير لمؤلفات ارسطو. وستتحدث في الفصل الثالث من هذا الباب عنه وعن علاقته بابن عربي.  
 (٣) الدر الثمين، ص ٢٢.

(٤) R. w. j. auston, sufis of andalusia, introduction, p. 21.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٤٨.

(٦) يقول ابن عربي:

الله أنشأ من طيِّ وخولانِ جسمي فعدلني خلقاً وسوّاني

عن الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٥٦.

(٧) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٦٧.

وأثنى ابن عربي في آثاره على هذه الشخصيات القريبة منه، وأورد بعض القصص والوقائع الغريبة المدهشة حول أبيه، وعمه، وخاليه، وزوجته مريم، وابنته الصغيرة زينب، تُسلط في مجملها الأضواء على درجاتهم الشامخة في القدس والايان، وتكشف عن درجة التصاقه بالزهد والعرفان. وأورد في «الفتوحات المكية» حدثاً يدل على ايمان ابيه الراسخ وصدقه وصفاء باطنه واستجابة دعائه، فقال بأنه قد مرض يوماً حتى فقد الوعي وعُدَّ في عداد الموتى. فرأى في تلك الحالة قوماً ذوي صور قبيحة وقد أرادوا الحاق الأذى به. إلا أنه سرعان ما شاهد شخصاً جميلاً وزكي الرائحة قام بفضّ اولئك عنه. وحينما أفاق من غيبوبته، شاهد أباه عند رأسه والدموع تتساقط من عينيه وقد أنهى لتوه قراءة سورة «يس»<sup>(١)</sup>.

وتحدث في ذات الكتاب عن كرامات أبيه ووصفه بأنه كان من المحققين في منزل الأنفاس حيث ظهرت في وجهه بعد الموت علامات الأحياء وعلامات الأموات معاً. وذكر بأنه قد أنبأه بوفاته قبل خمسة عشر يوماً منها وقال له بأنه سيموت في يوم الأربعاء، وقد حدث ذلك بالضبط. وقال بأن أباه حينما كان على مشارف الموت وبينما اشتد عليه المرض، جلس دون أن يتكلم على شيء وقال له بأنه سيموت في هذا اليوم وسيفع اللقاء. فدعا له ابن عربي بسلامة السفر وبركة اللقاء. فسُرَّ ابوه ودعا له ايضاً<sup>(٢)</sup>.

وسبق أن ذكرنا بأن ابن عربي كان لديه خالان هما يحيى بن يغان وأبو مسلم الخولاني، وكانا من أشهر زهاد زمانها وأكثرهم عبادة. وكان الأول سلطاناً على تلمسان فوقع تحت تأثير أبي عبد الله التونسي - وكان من أعبد أهل زمانه -

(١) المصدر السابق، طبع بولاق، ج ٤، ص ٤٦٨.

وذكر هنري كورين في كتاب creative imagination. p. 39 بأن هذه الحال، كانت أولى حالات دخوله الى عالم المثال.

(٢) المصدر السابق، ج ١، الباب ٣٥، ص ٢٢٢.

خلال لقاء تم بينها، فأدى ذلك الى حدوث تحول معنوي عظيم لديه بحيث انصرف عن العرش والتاج وأقبل على الزهد والعبادة.

وتحدث ابن عربي عن خاله هذا في كتابي «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار» و«الفتوحات المكية» ضمن حديثه عن الذين زهدوا في الدنيا وأشاحوا عنها عن قدرة، فقال: «وكان بعض أخوالي منهم كان قد ملك مدينة تلمسان يقال له يحيى ابن يغان، وكان في زمنه رجل فقيه عابد منقطع من أهل تونس يقال له أبو عبد الله التونسي، كان بموضع خارج تلمسان يقال له العباد قد انقطع بمسجد يعبد الله فيه وقبره مشهور بها يُزار. فبينما هذا الصالح يمشي بمدينة تلمسان بين المدينتين أقادر والمدينة الوسطى، اذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ملك المدينة في خوله وحشمه فقيل له: هذا أبو عبد الله التونسي عابد وقته فسك لجام فرسه وسلّم على الشيخ، فردّ عليه السلام، وكان على الملك ثياب فاخرة، فقال له: يا شيخ هذه الثياب التي أنا لابسها تجوز لي الصلاة فيها؟ فضحك الشيخ. فقال له الملك: مم تضحك؟ قال: من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك. ما لك تشبيه عندي إلا بالكلب يتمرغ في دم الجيفة وأكلها وقذارتها، فاذا جاء يبول يرفع رجله حتى لا يصيبه البول، وأنت وعاء مليء حراماً وتسال عن الثياب، ومظالم العباد في عنقك. فبكى الملك ونزل عن دابته وخرج عن ملكه من حينه ولزم خدمة الشيخ. فسكّه الشيخ ثلاثة أيام، ثم جاء بجبل فقال له: ايها الملك قد فرغت ايام الضيافة، قم فاحتطب! فكان يأتي بالحطب على رأسه ويدخل به السوق والناس ينظرون اليه ويبكون، فيبيع ويأخذ قوته ويتصدق بالباقي، ولم يزل في بلده ذلك حتى درج ودفن خارج تربة الشيخ وقبره اليوم بها يُزار. فكان الشيخ اذا جاءه الناس يطلبون أن يدعوا لهم يقول لهم: التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان فانه ملك فزهد. ولو ابتليت بما ابتلي به من الملك ربما لم أزهّد»<sup>(١)</sup>.

وأما خاله الآخر، أي أبو مسلم الخولاني، فكان هو الآخر من زاهدي دهره

وعابديه كما أشرنا الى ذلك من قبل. وعده ابن عربي في كتاب «الفتوحات المكية» من أكابر الملامتية<sup>(١)</sup> ووصفه بأنه كان يجبي الليالي في العبادة، فاذا أدركه العياء ضرب رجله بقضبان كانت عنده ويقول لها، أنتا أحق بالضرب من دابتي<sup>(٢)</sup>.

أما عمه ابو محمد عبد الله بن العربي، فقد ذكرنا انه كان من كبار الصوفية في عصره، وقال ابن عربي انه قد دخل الطريقة في آخر عمره وقد بلغ الثمانين على يد طفل صغير، وأقبل على الرياضة والمجاهدة ونال مقاماً رفيعاً في طريق التصوف. وتوفي بعد ثلاث سنوات من دخوله لهذا الطريق ولما يدخل ابن عربي اليه بعد<sup>(٣)</sup>. وعده ابن عربي صاحب مقام «شمّ الأنفاس الرحمانية»<sup>(٤)</sup> وقال بانّ هذا المقام قد

(١) يعد أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمار القصار النيشابوري (ت ٢٧١ هـ)، أول أئمة الملامتية. وانبرت هذه الفرقة لكتان فضائلها ولوم نفسها رغم حسن باطنها. وينسب بعض المتظاهرين بالصوفية أنفسهم الى هذه الفرقة. ولا يلتزم هذا البعض بظاهر الشريعة بل ويتجرأ على النيل من الشرع في بعض الأحيان عاملاً بذلك على ايجاد أسباب الملامة. وأقصى المتصوفة الحقيقيون هذا البعض عن صفوفهم ولم يعتبروه جزءاً من طبقاتهم. (فتوحات الأنس، ص ٦٠ و ٦١؛ جمهرة الأولياء، ج ١، ص ١٢٢).

ويتحدث ابن عربي عن الملامتية قائلاً: «فمنهم رضي الله عنهم الملامية وقد يقولون الملامتية - وهي لغة ضعيفة - وهم سادات أهل الطريق وأئمتهم. وسيد العالم فيهم ومنهم وهو محمد رسول الله (ص). وهم الحكماء الذين وضعوا الامور مواضعها وأحكموها وأقروا الأسباب في أماكنها، ونفوها في المواضع التي ينبغي أن تُتفَى عنها، ولا أخلوا بشيء مما رتبته الله في خلقه على حسب ما رتبوه، فما تقتضيه الدار الاولى تركوه للدار الاولى، وما تقتضيه الدار الآخرة تركوه للدار الآخرة». (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٦؛ ج ٣، ص ٣٥-٣٦).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٨.

(٣) رسالة روح القدس في محاسبة النفس، ص ٩٨.

شرح رسالة روح القدس، ص ٩٦.

(٤) الأنفاس الرحمانية أنفاس تظهر في العالم البشري من جانب الحق ومن اسمه «الرحمن». ويشير الى هذا الحديث النبوي القائل: «انّ نَفْسَ الرحمن يأتي بني من قبل اليمين». والعارفون بمقدار هذه الأنفاس، يفلحون في شتمها. وكتب ابن عربي بأنه لم يشاهد من هو معروف من أهل هذا المقام. وأنّ أغلبهم من بلاد الأندلس، وقد اجتمع بأحدهم في بيت المقدس ومكة وسأله مسألة، فقال: هل تشمّ شيئاً؟ فعلم -اي ابن عربي- انه من اهل هذا المقام. وقد خدم ذلك الرجل ابن عربي مدة من الزمن. (الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٥).

تحقق له حساً ومعنى وأنه قد شاهده منه قبل دخوله للطريق<sup>(١)</sup>.

أما زوجته الاولى وهي مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، فكانت سيدة سالحة وصاحبة مقام الكشف والشهود. ولعبت هذه السيدة دوراً كبيراً في تحوله المعنوي. وتحدث ابن عربي عنها باحترام ودعاها بالسالحة. ونقل عنها كلاماً يشير الى نيلها لدرجة الكشف والشهود والعرفان والمعنوية. فقد قال في «الفتوحات المكية»: «... وأما الخمسة الباطنة فانه حدثني المرأة السالحة مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي<sup>(٢)</sup> قالت: رأيتُ في منامي شخصاً كان يتعاهدني في وقائعي وما رأيتُ له شخصاً قط في عالم الحس، فقال لها: تقصدين الطريق؟ قالت: فقلت له: إي والله أقصد الطريق ولكن لا أدري بماذا. قالت: فقال لي: بخمسة وهي التوكل، واليقين، والصبر، والعزيمة، والصدق. فعرضت رؤياها عليّ، فقلت لها: هذا مذهب القوم»<sup>(٣)</sup>.

وقال في هذا الكتاب أيضاً: «وما رأيتُ واحداً من أهل هذا المقام ذوقاً إلا انه أخبرني أهلي مريم بنت محمد بن عبدون أنها أبصرت واحداً وصفت لي حاله، فعلمتُ أنه من أهل هذا الشهود إلا انها ذكرت عنه أحوالاً تدل على عدم قوته فيه وضعفه»<sup>(٤)</sup>.

وعُرف أبناء ابن عربي - ومثل سائر أقربائه وأفراد أسرته - بالعلم والعرفان والوجد والحال. وكان لديه ولدان هما سعد الدين محمد وعماد الدين أبو عبد الله محمد. وُلد سعد الدين بملطية<sup>(٥)</sup> في رمضان عام ٦١٨ هـ وانبرى للسمع وأخذ الحديث. وكان صوفياً يجيد الشعر ولديه ديوان شعري شهير. وتوفي بدمشق عام

(١) المصدر السابق.

(٢) البجاية، بكسر وتخفيف الجيم (bugia)، مدينة ساحلية بين أفريقيا والمغرب. (مراد الاطلاع، ج ١، ص ١٦٣).

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، نهاية الباب ٥٣، ص ٢٧٨.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، الباب ٣٥٢، ص ٢٣٥.

(٥) ملطية، بفتح الاول والثاني وكسر الطاء وتشديد الياء.

٦٥٦، وهو العام الذي دخل فيه هولاء كوا الى بغداد وقتل الخليفة المستعصم، ودُفن الى جوار قبر أبيه. أما عماد الدين فقد توفي بالمدرسة الصالحية عام ٦٦٧ ودُفن الى جوار قبوري أبيه وأخيه في سفح جبل قاسيون<sup>(١)</sup>.

وكانت لديه - كما قلنا - بنت تدعى «زينب»، نالت منذ طفولتها مقام الكشف والالهام، وعرفت المسائل الشرعية. وكتب في «الفتوحات المكية» حين تناوله لحديث الاطفال: «وأما أنا فكانت لي بنت ترضع وكان عمرها دون السنين وفوق السنة لا تتكلم فأخذتُ الأععبها يوماً فقلتُ لها: يا زينب! فأصغت اليّ، فقلتُ لها: اني أريد أن أسألكِ عن مسألة مستفتياً، ما قولك في رجل جامع امرأته ولم يُنزل ماذا يجب عليه؟ قالت لي: يجب عليه الغسل، بكلام فصيح وأمها وجدتها تسمعان فصخرت جدتها وغشي عليها»<sup>(٢)</sup>.

وتحدث في هذا الكتاب أيضاً قائلاً:

«وقد نطق في المهدي جماعة أعني في حال الرضاعة، وقد رأينا أعظم من هذا، رأينا من تكلم في بطن امه وأدى واجباً، وذلك ان امه عطست وهي حامل به، فحمدت الله فقال لها من بطنها: يرحمك الله، بكلام سمعه الحاضرون. وأما ما يناسب الكلام فإن ابنتي زينب سألتها كالملاعب لها وهي في سن الرضاعة، وكان عمرها في ذلك الوقت سنة أو قريباً منها، فقلتُ لها بحضور أمها وجدتها: يا بنية ما تقولين في الرجل يجمع أهله ولا ينزل؟ فقالت: يجب عليه الغسل. فتعجب الحاضرون من ذلك. وفارقتُ هذه البنت في تلك السنة وتركتُها عند أمها وغبتُ عنها وأذنت لأُمها في الحج في تلك السنة ومشيتُ أنا على العراق الى مكة، فلما جئنا المَعْرَفَ<sup>(٣)</sup> خرجتُ في جماعة معي أطلبُ أهلي في الركب الشامي فرأيتني

(١) حياة ابن عربي، ملحق الجزء الرابع من الفتوحات المكية، ص ٥٦١. نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٦٩.

ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ٩٤.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣٠٣، ص ١٧.

(٣) المَعْرَفُ، موضع التعريف، أي الوقوف في عرفة (مراصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٢٨٩).

وهي ترضع ثدي أمها فقالت: يا أمي هذا أبي قد جاء. فنظرت الأم حتى رأته مقبلاً على بعد وهي تقول: هذا أبي هذا أبي. فناداني خالها فأقبلتُ، فعندما رأته ضحكتُ، ورمتُ بنفسها عليّ وصارت تقول: يا أبتِ يا أبتِ»<sup>(١)</sup>.

### الانتقال الى اشبيلية<sup>(٢)</sup>

بعد أن أمضى ابن عربي السنين الاولى من عمره في «مرسية» - مسقط رأسه - هاجر مع أسرته الى اشبيلية عاصمة الاندلس في عام ٥٦٨ هـ (١١٧٢ - ١١٧٣ م) وهو في الثامنة عشرة من العمر، وأقام فيها حتى عام ٥٩٨ هـ فترى تربية دينية وأدبية كاملة<sup>(٣)</sup>. ودرس القرآن بالقراءات السبع على أبي بكر محمد ابن خلف اللّخمي وأبي القاسم عبد الرحمن الغالب الشراط القرطبي<sup>(٤)</sup> أولاً<sup>(٥)</sup>، ثم انبرى لكسب الأدب وأخذ الحديث وتعلم علوم ومعارف عصره عن بعض الأساتذة والشيخوخ الذين سنشير اليهم فيما بعد، وسرعان ما فاق أقرانه وراح يُشار اليه بالبنان بفضل البركات الالهية والعنايات الربانية وبما تميز به من ذكاء وموهبة فطرية. واستقطبت مكانته الأدبية أنظار الحكومة الاشبيلية، فعينته كاتباً لديها. ويبدو انه قد تزوج بزوجته الكفوّة العارفة «مريم» في حياة أبيه وبعد الاشتغال بالعمل الحكومي<sup>(٦)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، الباب ٤٨٠، ص ١١٧.

(٢) اشبيلية (Seville)، مدينة واقعة غربي قرطبة، وتعد اكبر المدن الأندلسية وعاصمة هذه البلاد (مراسد الاطلاع، ج ١، ص ٨٠).

(٣) الدر الثمين، ص ٢٢؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٠.

(٤) سنتحدث عنه في الفصل الثاني.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٥٥٠ و ٥٥٤.

أقام ابن عربي في اشبيلية حتى عام ٥٩٨ هـ وقد سافر خلال هذه الفترة الى المدن المجاورة. إلا انه غادر اشبيلية في هذا العام متجهاً الى بيت الله الحرام ولم يعد الى الاندلس. (المصدر السابق، ص ٥٥٥).

(٦) النكلمة لكتاب الصلة، ج ٢، ص ٢٥٦.



### حدث في زمان الجاهلية

حينما لم يلج ابن عربي باب التصوف بعد، كان يمضي معظم أوقاته في انشاد الشعر، والترف، واللذة، ويخرج للصيد مع خدمه وحشمه الى مراتع فرمونة<sup>(١)</sup> وبلمة ومروجها الخضراء الزاهية. وقد أطلق بعد توجهه الى «طريق الله» على تلك الأوقات التي أمضاها خارج هذا الطريق زمان الجاهلية. وأورد في كتاب الفتوحات المكية: «مررتُ في سفري في زمان جاهليتي ومعني والدي وأنا ما بين قرمونة وبلمة من بلاد الأندلس، واذا بقطيع حمر وحش ترعى. وكنتُ مولعاً بصيدها وكان غلماني على بعد مني ففكرتُ في نفسي وجعلتُ في قلبي أني لا أؤدي واحداً منها بصيد. وعندما أبصرها الحصان الذي أنا راكبه هتس إليها، فمسكته عنها ورحمي بيدي، الى أن وصلت إليها ودخلتُ بينها، وربما مرّ سنان الرمح بأسنمة بعضها وهي في المرعى. فوالله ما رفعت رؤوسها حتى جزتها. ثم أعقبني الغلمان، ففرت الحمر أمامهم وما علمتُ سبب ذلك الى أن رجعتُ الى هذا الطريق أعني طريق الله فحينئذٍ علمت من نظري في المعاملة ما كان السبب وهو ما ذكرناه، فسرى الأمان في نفوسهم الذي كان في نفسي لهم»<sup>(٢)</sup>.

### التحول المعنوي والالتقاء بابن رشد

حدث لابن عربي في هذه البلدة وفي فترة الشباب - بل في سنّ الصبا - وفي حياة أبيه، تحول معنوي نال من خلاله مقام الكشف والشهود فاشتهر في هذا

→ ابن عربي حياته ومذهبه، ص ٩.

Sufis of Andalusia p. 22.

(١) قَرْمُونِيَّة (وتُقرأ بدون ياء أيضاً)، ناحية مرتبطة بأشبيلية. (مراسد الاطلاع، ج ٣، ص ١٠٨١).  
(٢) اورد ابن عربي هذه الواقعة في الجزء الرابع من الفتوحات المكية، في باب الوصايا، وأوصى: «وإذا أردت أن لا تخاف أحداً فلا تُخف أحداً، تأمن من كل شيء اذا آمن منك كل شيء». (نفس المصدر، ص

المقام، وبلغت شهرته أسمع فيلسوف قرطبة الكبير ابن رشد. فقال هذا الأخير الى رؤيته والوقوف على درجته المعنوية. فوافق والد محيي الدين ابن عربي على ذلك، وتحقق ذلك اللقاء التاريخي المهم. ويحظى هذا اللقاء بأهمية تاريخية وعلمية كبرى لأنه لقاء بين رجلين تاريخيين وعلميين يمثل كل منهما اسلوباً وطريقاً: أحدهما ممثل لطريق العقل والبرهان، والآخر ممثل لطريق الكشف والعيان. وقد خلف كل منهما آثاراً فكرية وعلمية ملموسة على أخلافه وأتباعه. فقد أثار ابن رشد ولقرون عديدة اهتمام اهل الاستدلال والبرهان، فيما استقطب ابن عربي ولقرون عديدة ايضاً أنظار أهل الكشف والعيان. وتحدث ابن عربي بصورة دقيقة عن ذلك الحدث التاريخي المهم في كتابه الفتوحات المكية، وقال:

«ولقد دخلتُ يوماً بقرطبة<sup>(١)</sup> على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي اليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي فانه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي. فعندما دخلتُ عليه قام من مكانه اليّ محبةً واعظاماً فعانقني وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم اني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا، فانقبض وتغير لونه وشكّ فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الالهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها<sup>(٢)</sup>، فاصفرّ لونه وأخذ الأفكل وقعد يحوقل وعرف ما أشرت به اليه

(١) قرطبة Cordoba: مدينة اندلسية كبيرة.

(٢) نعم، لأنّ العقل يهدي الانسان نحو الله فيدرك أسرار الوجود الى حد ما. لا، لأنه محض وصوله الى هناك يتزحلق فجأة ويسقط، ويضل في المتشابهات فكيف بادراك الكمالات الاخلاقية والاحكام الشرعية. علاوة على ذلك، ليس للعقل قيد يمنع من الانزلاق والخطأ، ولا حدّ بين العقول التي لا تحصى - أي العقول التي تحلّق حول المعارف - رغم تعدد الطرق واختلاف الغايات. ولهذا تحلّق الارواح بين نعم ولا.

وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الامام أعني مداوي الكلوم<sup>(١)</sup>. وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف؟ فانه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالِق أربابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته.

ثم أردت الاجتماع به مرةً ثانية فأقيم لي رحمه الله في الواقعة<sup>(٢)</sup> في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق أنظر اليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني، فقلت له: انه غير مراد لما نحن عليه فما اجتمعت به حتى درج وذلك سنة ٥٩٥ هـ بمدينة مراكش، ونُقل الى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليقه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعى الفقيه الأديب ابو الحسين محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ. فالتفت ابو الحكم الينا وقال: ألا تنظرون الى من يعادل الامام ابن رشد في مركوبه، هذا الامام وهذه أعماله، يعني تواليقه، فقال له ابن جبير: يا ولدي نعم ما نظرت لا فُضَّ فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة. رحم الله جميعهم. وما بقي من تلك الجماعة غيري وقلنا في ذلك:

هذا الامامُ وهذه أعماله

يا ليت شعري هل أتت آماله<sup>(٣)</sup>.

(١) الكلوم، جمع كَلْم أي المرح. ومداوي الكلوم عنوان أحد الاقطاب، وقد اثنى عليه ابن عربي كثيراً في الفتوحات المكية (ج ١، ص ١٥٢-١٥٣) ووصفه بأنه قطب المحققين الأول في معرفة الأنفاس وقال بأن علم الحكيم والأسرار قد انتشر منه الى الأقطاب والمحققين في مقام معرفة الأنفاس.

(٢) كل ما يرد من عالم الغيب على القلب بأي نحو من الانحاء. (الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ٩٩).

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٥٣ و١٥٤.

## دخول طريقة التصوف ونيل المقامات القدسية

سبق أن أشرنا الى تعرض ابن عربي للنفحات الالهية والعنايات الربانية واتسامه بالذوق والوجد والكشف والحال منذ مرحلة الطفولة، إلا انّ دخوله الى طريقة التصوف عن قصد وبشكل رسمي قد حدث عام ٥٨٠ هـ في مدينة اشبيلية وكان له من العمر واحد وعشرون عاماً، فنال المقامات القدسية خلال فترة قصيرة. وأشار الى ذلك في فتوحاته قائلاً: «نلتُ هذه المقامات في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة في مدة يسيرة»<sup>(١)</sup>.

### سبب دخوله

وتكمن خلف دخوله الى طريقة التصوف مباشرة شاهدها، فعملت على إيقاظه وعودته الى الله تعالى. وقد كتب في ذلك قائلاً: «العلة عند القوم تنبيه من الحق... وقد يكون التنبيه الالهي من واقعة. ومن الواقعة كان رجوعنا الى الله وهو أتمّ العلل لأنّ الوقائع هي المبشرات<sup>(٢)</sup>، وهي أوائل الوحي الالهي»<sup>(٣)</sup>.

وربما التقى في هذه الواقعة بروحانية عيسى عليه السلام الذي عدّه في الفتوحات المكية شيخه الأول الذي عاد الى الله تعالى على يديه: «وهو [عيسى] شيخنا الاول الذي رجعنا على يديه وله بنا عناية عظيمة لا يغفل عنا ساعة واحدة، وأرجو أن ندرك زمان نزوله ان شاء الله»<sup>(٤)</sup>. كما قال أيضاً: «وكان له (لعيسى) نظر الينا في دخولنا في هذه الطريق التي نحن اليوم عليها»<sup>(٥)</sup>. وأكد أيضاً: «وقد وجدنا هذا المقام من نفوسنا وأخذناه ذوقاً في أول سلوكننا مع روحانية عيسى عليه السلام»<sup>(٦)</sup>.

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٢٥.

(٢) المبشرة هي الرؤيا الصادقة.

(٣) الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ص ٨٢.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٤١.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٥.

(٦) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٣.

والجدير بالذكر انه قد اعتبر الملائكة من شيوخه أيضاً وانه قد اجتمع اليهم في بعض الوقائع. ونقل الشعراي عن الباب ١٩٨ من الفتوحات المكية: ان ابن عربي يعتبر جميع الحروف المقطعة في أوائل السور القرآنية أسماً للملائكة وأنه قد اجتمع ببعضهم فعلمه كل منهم علماً لم يكن يعلمه. وخلص الى القول بأنهم من بين شيوخه<sup>(١)</sup>.

وصفوة القول أن ابن عربي وبعد دخوله الى الطريقة، انهمك في المجاهدة والرياضة وانبرى لاكتساب معارف العرفاء ومطالعة آثار الصوفية فنال بعض الفتوحات وشاهد بعض المبشرات<sup>(٢)</sup>. وسرعان ما تحول الى صوفي شهير اخترقت شهرته حدود اشبيلية، فهرع عدد من المشايخ لرؤيته والاطلاع على أحواله ومقاماته، والاستفادة منه في بعض الأحيان.

### المشايخ الذين التقى بهم في اشبيلية

فضلاً عن السير والسلوك المعنوي والتفكير والتأمل في الآفاق والأنفس، التقى ابن عربي بالكثير من المشايخ، كما أشرنا الى ذلك. وقد أقبل بعضهم على اشبيلية لزيارته. وانبرى لمحادثتهم ومناقشتهم ومجادلتهم أحياناً حول القضايا العرفانية ومن بينها الأحوال والمقامات والآداب المتصلة بالسير والسلوك. وكان يعمل على ايذائهم في بعض الأحيان. إلا انه سرعان ما أدرك وبارشاد الخضر<sup>(عليه السلام)</sup> خطاه، وسأل المشايخ الصفيح عنه. والمشايخ الذين شاهدتهم خلال اقامته في اشبيلية وأشار اليهم في آثاره هم:

(١) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٩٩، مع قليل من الاختلاف مع ما ورد في الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٤٨.

(٢) ومن المبشرات العجيبة هي تلك الرؤيا التي شاهد فيها رسول الله (ص) ميتاً في المسجد الجامع باشبيلية: «ولقد رأيت رسول الله (ص) في النوم ميتاً في موضع عايته بالمسجد الجامع باشبيلية فسألت عن ذلك الموضوع فوجدته مغضوباً، فكان ذلك موت الشرع فيه حيث لم يملك بوجه مشروع. فاستناد الموت والدفن الى الحق في قلوب العارفين فهو فيها كأنه لا فيها». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٣٠٢).

١- أبو العباس العُرَيْبِي<sup>(١)</sup>

وهو أول شيخ شاهده ابن عربي في اشبيلية بعد دخوله الطريقة. وأثنى عليه في آثاره كثيراً وعدّه صاحب كشف وكرامات، وأشار إليه بعبارة «شيخنا في الطريق» تكريماً له، وانبرى لنقل كلماته في مواضع مختلفة. فتحدث عنه في الفتوحات المكية<sup>(٢)</sup> قائلاً: «وقد كان لشيخنا أبي العباس العُرَيْبِي من غرب الأندلس، وهو أول شيخ خدمته وانتفعت به. له قدم راسخ في هذا الباب باب العبودية»<sup>(٣)</sup>. كما أورد في هذا الكتاب أيضاً: «كنتُ قاعداً يوماً باشبيلية بين يدي شيخنا في الطريق أبي العباس العُرَيْبِي من أهل العليا»<sup>(٤)</sup> بمغرب الأندلس فدخل عليه رجل فوقع ذكر المعروف والصدقة فقال الرجل: الله يقول: الأقربون أولى بالمعروف<sup>(٥)</sup>. فأجابه الشيخ على الفور: الى الله، فما أبردها على الكبد، وكذلك هو الأمر في نفسه، ولا أقرب من الله، فهو القريب سبحانه الذي لا يبعد إلا بعد تنزيهه، وتنقطع الأرحام بالموت ولا ينقطع الرحم المنسوبة الى الحق فانه معنا حيثما كنا»<sup>(٦)</sup>.

(١) أشار ابن عربي الى هذا الشيخ في الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٣٢ - ٥٣٩ بأبي العباس العُرَيْبِي، وفي ج ١، ص ٢٤٤ بأبي العباس العُرَيْبِي، وفي رسالة الدرة الفاخرة (sufis of andulasia, p. 68) بعبد الله العُرَيْبِي، وفي رسالة روح القدس، ص ٧٦ بأبي جعفر أحمد العربي. وعدّه من اصل افرنجي وأثنى على زهده وتقواه وقال بأنه اول شخص هرع لملاقاته عند دخوله الى اشبيلية فوجده مشتغلاً بذكر الله بحيث لم يلتفت الى اي شيء وأحد غير الله. فناده ابن عربي باسمه فالتفت اليه وعرف حاجته وسأله: هل عزمت على الطريق الالهي؟ فأجابه ابن عربي: نعم، عبد عازم لكنه مثبت الله. فأرشده قائلاً: «سدّ الباب واقطع الأسباب وجالس الوهاب، يكلمك الله من دون حجاب». وأردف ابن عربي قائلاً: «فعملتُ عليها حتى فُتِح لي». كما قال فيه: «وكان بدوياً أُمياً لا يكتب ولا يحسب». (رسالة روح القدس، ص ٧٦).

(٢) المصدر السابق.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٣٩، ج ٤، ص ٥٢٩.

(٤) العليا، قريبة من اشبيلية وتُعرف اليوم بـ loule.

راجع: sufis of andalusia, p. 68, foot - note

(٥) لا توجد آية قرآنية بهذا الشكل.

(٦) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٣٢.

والجدير بالذكر ان ابن عربي ورغم الاحترام الكبير الذي يكنه للمشايخ<sup>(١)</sup> وتحذره باستمرار عن مقامهم السامي وعرفانهم، إلا انه لا يأخذ بكلامهم بدون نقاش، وقد ينبري في بعض الأحيان للمقارنة بين أقوالهم وآرائهم وقياس بعضها بالبعض الآخر. وقد نهج هذا النهج مع أبي العباس أيضاً، فتحدث في الفتوحات المكية عن حدث على هذا الصعيد كما يلي: «دخلتُ على شيخنا أبي العباس العريبي وأنا في مثل هذا الحال (أي غاضباً من الأعمال المخالفة للأوامر الالهية) وقد تكدر عليّ وقتي لما أرى الناس فيه من مخالفة الحق. فقال لي صاحبي: عليك بالله، فخرجت من عنده ودخلتُ على شيخنا أبي عمران الميرتلي<sup>(٢)</sup> وأنا على تلك الحالة، فقال لي: عليك بنفسك، فقلت له: يا سيدنا قد حرتُ بينكما. هذا أبو العباس يقول: عليك بالله، وأنت تقول: عليك بنفسك، وأننا امامان دالان على الحق. فبكى ابو عمران وقال لي: يا حبيبي الذي ذلك عليه أبو العباس هو الحق واليه الرجوع. وكل واحد منا ذلك على ما يقتضيه حاله، وأرجو ان شاء الله أن يلحقني بالمقام الذي أشار اليه ابو العباس فاسمع منه فانه أولى بي وبك، فما أحسن انصاف القوم. فرجعت الى أبي العباس وذكرت له مقالة أبي عمران وقال لي: أحسن في قوله، هو ذلك على الطريق وأنا دلتك على الرفيق، فاعمل بما قال لك وبما قلته لك، فتجمع بين الرفيق والطريق»<sup>(٣)</sup>.

وانبرى ابن عربي لمعارضة شيخه ابي العباس ومجادلته وقد آذاه في بعض الأحيان، إلا انه قال بأن ذلك الأذى قد بدر منه تجاهه في بداية الأمر، ثم انصرف عنه بعد الواقعة التي شاهد فيها الخضر دون أن يعرفه، والذي أمره بقبول كلام أبي

(١) أفرد ابن عربي الباب ١٨١ من الفتوحات المكية للحديث عن معرفة مقام الشيوخ واحترامهم وحفظ حرمتهم، وقال: «الشيوخ نواب الحق في العالم كالرسل عليهم السلام في زمانهم...». الفتوحات، ج ٢، ص ٣٦٤.

(٢) ميرتلة، اسم قلعة عند أطراف باجة. (مراسد الاطلاع، ج ٣، ص ١٣٤٣). وأشير الى ابي عمران بالميرتلي في الفتوحات، ج ٢، ص ٦، وبالمارتلي في رسالة روح القدس، ص ٩٠.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، الباب ٩٢، ص ١٧٧.

العباس. فانصاع لأمره وانطلق نحو أبي العباس وتاب بين يديه عما ارتكبه من خطأ وما سبب له من أذى. وتحدث عن هذا الحدث في الفتوحات المكية في باب «وتد مخصوص معمر» قائلاً:

«اعلم ايها الولي الحميم أيدك الله أنّ هذا الوجد هو الخضر صاحب موسى عليه السلام أطال الله عمره إلى الآن، وقد رأينا من رآه واتفق لنا في شأنه أمر عجيب، وذلك أنّ شيخنا أبا العباس العُرَينِي رحمه الله، جرت بيني وبينه مسألة في حقّ شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله ﷺ فقال لي: هو فلان بن فلان، وسمّي لي شخصاً أعرفه باسمه وما رأيته، ولكن رأيت ابن عمته، فربما توقفتُ فيه ولم آخذ بالقبول، أعني قوله فيه، لكوني على بصيرة في أمره. ولاشك أنّ الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى في باطنه ولم أشعر بذلك فاني كنت في بداية أمري فانصرفتُ عنه الى منزلي فكنت في الطريق، فلقيني شخص لا أعرفه فسلم عليّ ابتداء سلام محبّ مشفق وقال لي: يا محمد صدق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان، وسمّي لنا الشخص الذي ذكره ابو العباس، فقلت له: نعم، وعلمت ما أراد ورجعت من حيني الى الشيخ لأعرّفه بما جرى. فعندما دخلت عليه قال لي: يا أبا عبد الله أحتاج معك اذا ذكرتُ لك مسألة يقف خاطرُك عن قبولها الى الخضر يتعرض اليك يقول لك صدق فلاناً فيما ذكره لك ومن أين يتفق لك هذا في كل مسألة تسمعها مني فتتوقف. فقلت: إنّ باب التوبة مفتوح. فقال: وقبول التوبة واقع. فعلمتُ أنّ ذلك الرجل كان الخضر. ولاشك اني استفهمت الشيخ عنه أهو هو؟ قال: نعم هو الخضر»<sup>(١)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٢٥، ص ١٨٦.

وأشار ابن عربي في موضع آخر من الفتوحات (ج ٣، الباب ٣٦٦، ص ٣٣٦) الى نزاع آخر له مع أحد شيوخه في اشيلية دون ان يكشف عن اسمه. ثم لاقى الخضر في أعقاب ذلك فأرشده الى الانصياع للمشايخ والتخلي عن منازعتهم. وتحدث في بداية هذا الحدث أيضاً عن أسماء آباء الخضر وأجداده وكيفية عثوره على «عين الحياة» بشكل سهب. ونؤكد ثانية أنّ معارضة ابن عربي لمشايخه، كانت في



## ٢- أبو عمران موسى بن عمران الميرتلي<sup>(١)</sup>

وهو أحد المشايخ والصوفية الذين التقى بهم ابن عربي في اشبيلية. وعدّه سيد الوقت ومن كبار رجال الطريقة. وتحدث عنه في الفتوحات المكية خلال حديثه عن «رجال الامداد»<sup>(٢)</sup>، فقال بأنه أحد هؤلاء الرجال وقد التقى به في اشبيلية ووصفه بأنه أعظم من التقى به منهم وأنه سيّد زمانه<sup>(٣)</sup>. كما بشره خلال لقاء تم بينهما بأنه سينال مقاماً أعلى في وقت قريب. وحينما تحققت هذه البشارة لأبي عمران دعا لابن عربي. وتحدث ابن عربي في رسالة روح القدس عن ذلك ايضاً فقال بأنه شاهد أبا عمران في عالم الرؤيا وقد بلغ مقاماً أعلى ثم قصّ رؤيته عليه فدعا له وقال: بشرك الله بالجنة كما بشرتني. ودخل عليه ابن عربي بعد نيله لهذا المقام فوجد آثار المسرة بادية عليه فهبّ وافقاً له وعانقه<sup>(٤)</sup>.

وقد التقى ابن عربي بأبي عمران في مسجد الرضي باشبيلية حينما كان يتباحث ابو عمران مع الخطيب المحدث أبي القاسم بن عفير الذي كان يرفض كلام أهل الطريقة فيما كان لديه اعتقاد بابن عربي. وهبّ ابن عربي لنجدة ابي عمران وأيدّ قوله مستدلاً في ذلك بحديث ينسجم مع مشرب ذلك الخطيب. فشكره ابو عمران على ذلك ودعا له<sup>(٥)</sup>.

→ بداية أمره وقبل اجتماعه بالخضر. وقد تخلّى عن تلك المعارضة وأعلن الطاعة والخضوع بعد ذلك الاجتماع والارشادات التي وجهها الخضر اليه.

(١) تحدث ابن عربي في رسالة روح القدس عن أبي عمران فوصفه بأنه كان شديداً على نفسه ويمارس رياضة النفس حتى انه حبس نفسه في بيته ولم يخرج منه مدة ٦٠ عاماً. وكان يسلك سلوك الحارث بن أسد المحاسبي. ولم يكن يقبل شيئاً من أحد ولم يطلب حاجةً من غيره لاله ولا لغيره. (روح القدس، ص ٩٠).

(٢) قال ابن عربي بأن رجال الإمداد ثلاثة ومن صفاتهم انهم يستمدون من الحق ويمدّون الخلق (الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣٦٦، ص ٣٦٦).

(٣) المصدر السابق.

(٤) رسالة روح القدس، ص ٩٠.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦.

### ٣- أبو الحجاج يوسف بن الشُّرْبُلِي

وهو من قرية شُرْبُل التي تبعد مسافة فرسخين الى الشرق من اشبيلية. وكان يمضي حياته في البراري غالباً ويأكل من كدِّ يمينه. ودخل «طريق الله» قبل بلوغه وظلَّ ذا قدم ثابتة فيه حتى آخر عمره. وكان من الملازمين لعبد الله بن مجاهد الذي يُعدُّ إمام عصر الطريقة في بلاد الاندلس، فكان ابن مجاهد يثني عليه ويرشد الناس اليه كي يطلبوا منه الدعاء لهم<sup>(١)</sup>. وأفلح ابن عربي في زيارته باشبيلية وصاحبه مدة عشرة أعوام حتى وفاته في ٥٨٧ هـ، وكان ابن عربي قد بلغ حينذاك السادسة والعشرين من العمر. وذكر ابن عربي انه كلما دخل عليه وجده يتلو القرآن وأنه لم يقرأ خلال حياته أي كتاب آخر غير القرآن<sup>(٢)</sup>. وتحدث عنه ابن عربي باحترام واکرام خلال مختلف آثاره وعدّه من أكابر أولياء الملامتية ومن أقطاب المدبّرین<sup>(٣)</sup> وشهيراً بالكرامات التي من بينها المشي على الماء ومعاشرة الأرواح<sup>(٤)</sup>. ويبدو أن ابن عربي قد تعلّم منه معاشرة الأرواح.

### ٤- أبو يعقوب يوسف بن يَخْلَف<sup>(٥)</sup> الكُومِي<sup>(٦)</sup>:

أدرك هذا الشيخ أبا مدين وعدداً من رجال طريقة الأندلس وصاحبهم. كما أقام في مصر أيضاً وتزوج في مدينة الاسكندرية. وعُرِضت عليه ولاية فاس فرفض. وأفلح ابن عربي في رؤيته باشبيلية وتربّي تحت نظره وتعلّم منه الأدب. وأثنى ابن عربي على تربيته وتأديبه ووصفه بـ «نعم المؤدّب ونعم المرّبي». كما

(١) رسالة روح القدس، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٦.

أيضاً: sufis of andalusia, p. 79 - 83.

(٣) يُستشف من كلمات ابن عربي أنّ المدبّرین طبقة من الصوفية بمثابة مظهر لاسم المدبّر والمفصل. وتُعدّ آية «يدبّر الأمر يفصل الآيات»، دأبها وشأنها من القرآن. (الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٦).

(٤) المصدر السابق.

(٥) قد يقال له «خَلَف» ايضاً.

(٦) كوم، بفتح الكاف أو بضمها، اسم أماكن مختلفة في مصر (مرصد الاطلاع، ج ٣، ص ١١٨٩).

أشار إليه بـ «شيخنا» و«امامنا» معبراً بذلك عن تقديره واحترامه له. ودعاه بأنه ذو قدم ثابتة في الطريقة، وكبير المهمة، وكثير الأوراد<sup>(١)</sup>.

وحدث أحد اجتماعاته به في عام ٥٨٦ هـ فنقل له ابو يعقوب عن موسى السرداني<sup>(٢)</sup> قصةً تتعلق بأبي مدين. وعدّ ابن عربي أبا يعقوب أعظم شيخ لاقاه في الطريق<sup>(٣)</sup>. وقد شاهده ابو يعقوب في القبور ورأى جلوسه مع الأرواح وتحديثه معها، فقَبِلَ جبهته وأثنى على اعتزاله وقال: «من أراد أن يعتزل عن الناس فليعتزل مثل فلان (اي ابن عربي)»<sup>(٤)</sup>.

ونقل ابن عربي في كتبه بعض أقوال أبي يعقوب وأفكاره. فأورد في الفتوحات المكية: «وكان شيخنا أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي يقول: بيننا وبين الحق المطلوب عقبة كؤود ونحن في أسفل العقبة من جهة الطبيعة، فلا نزال نصعد في تلك العقبة حتى نصل الى أعلاها، فاذا استشرفنا على ما وراءها من هناك لم نرجع، فإنّ وراءها ما لا يمكن الرجوع عنه وهو قول أبي سليمان الداراني: لو وصلوا ما رجعوا، يريد الى رأس العقبة. فمن رجع من الناس انما رجع من قبل الوصول الى رأس العقبة والاشراف على ما وراءها»<sup>(٥)</sup>.

ويستشف من بعض كلام ابن عربي أنّ أبا يعقوب كان يسأله في بعض الأحيان حول القضايا المنصلة بالطريقة نظراً لعلو مقامه فيها. وهذا ما يمكن أن نلمسه بوضوح في الحدث التالي الذي أورده ابن عربي في فتوحاته: «إذا اجتمع عارفان في حضرة شهودية عند الله ما حكمهما؟ وهذه مسألة سألني عنها شيخنا يوسف بن يخلف الكومي سنة ست وثمانين وخمسمائة فقلت له: يا سيدي هذه

(١) رسالة روح القدس، ص ٧٩.

(٢) السرداني، نسبة الى السردانية، وهي جزيرة واقعة في بحر المغرب (مراصد الاطلاع، ج ٢، ص ٧٠٦).

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦٨٢.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، الباب ٣١١، ص ٤٥.

(٥) المصدر السابق، ج ١، الباب ٤٥، ص ٢٥١.

مسألة تُفرض ولا تقع»<sup>(١)</sup>.

ويكشف هذا الحديث عن أنّ ابن عربي ورغم انه كان في السادسة والعشرين من العمر، إلا انه قد بلغ مقاماً سامياً في الطريقة بحيث كان يسأله المشايخ ويطلبون رأيه.

#### ٥- أبو عمران موسى السدراني<sup>(٢)</sup>

أورد ابن عربي أنّ ابا عمران قدم الى اشبيلية للاجتماع به في عام ٥٨٦ هـ بأمر من أبي مدين. وتحدث عن ذلك الاجتماع وسبب وقوعه كالتالي: «وكان سبب اجتماعي به أني قعدت بعد صلاة المغرب بمنزلي بـ «اشبيلية» في حياة الشيخ أبي مدين وتمنيت أن لو اجتمعت به، والشيخ في ذلك الزمن بـ «بجاية» مسيرة خمسة وأربعين يوماً. فلما صليت المغرب تنفلت ركعتين خفيفتين. فلما سلمتُ دخل علي هذا - أبو عمران - فسلم فأجلسته الى جانبي وقلت: من أين؟ فقال: من عند الشيخ أبي مدين من «بجاية». قلت: متى عهدك به؟ قال: صليت معه هذا المغرب، فرد وجهه اليّ وقال: ان محمد بن عربي بـ «اشبيلية» خطر له كذا وكذا، فسر اليه الساعة وأخبره عني بكذا. وذكر لي من رغبتني في لقاء الشيخ وقال لي: يقول لك اما الاجتماع بالأرواح فقد صحّ بيني وبينك وثبت وأما الاجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبي الله ذلك»<sup>(٣)</sup>.

وعدّ ابن عربي أبا عمران من الأبدال السبعة<sup>(٤)</sup> ونسب اليه بعض العجائب

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٧٥.

(٢) ورد باسم السدراني في الفتوحات المكية (ج ٢، ص ٧) وباسم السدراني في روح القدس (ص ١١٣).

(٣) رسالة روح القدس، ص ١١٣ - ١١٤.

(٤) الأبدال سبعة أشخاص. لا يزيدون ولا ينقصون. وقد حفظ الله تعالى بهم الأقاليم السبعة، حيث لكل إقليم بدل، ولايته في ذلك الاقليم. فبدل الاقليم الاول على قدم الخليل، وبدل الاقليم الثاني على قدم الكليم، وبدل الاقليم الثالث على قدم هارون، وبدل الاقليم الرابع على قدم ادريس، وبدل الاقليم

التي من بينها سيره من بجاية الى اشبيلية. كما روى عن شيخه أبي يعقوب الكومي انه وصل الى جبل قاف المحيط بالأرض فصلى الظهر في سفحه والعصر في قمته. كما قال بأن ارتفاعه يبلغ مسير ثلاثمائة عام<sup>(١)</sup>.

## ٦- أبو يحيى الصنهاجي<sup>(٢)</sup> الضرير

عمر أبو يحيى كثيراً ، وقيل انه كفّ بصره في آخر عمره. وقد عاشه ابن عربي وصاحبه، وأطرى ذكره وخلوته وعبادته ورياضته وشأنه ومقامه في الطريقة، وكتب له كتاب عنقاء مُغرب<sup>(٣)</sup> وأشار اليه في الفتوحات المكية في عداد أقطاب المدبرين وأكابر أولياء الملامتية، وقال له بكرامة بعد وفاته. فقد ذكر انه التقى في اشبيلية بجماعة من اقطاب المدبرين ومن بينهم أبو يحيى الصنهاجي الضرير المقيم في «مسجد الزبيدي»، فصاحبه حتى توفي، فدفن في جبل مرتفع تشتد فيه الريح ويصعب صعوده لارتفاعه وكثرة رياحه. وذكر ايضاً ان تلك الرياح قد توقفت خلال فترة دفنه، إلا انها عادت الى الهبوب مرة اخرى بمجرد عودتهم من هناك، مما أثار دهشة الناس<sup>(٤)</sup>.

→ الخامس على قدم يوسف، وبدل الاقليم السادس على قدم عيسى، وبدل الاقليم السابع على قدم آدم. وهؤلاء على معرفة بالأسرار التي أودعها الله في حركات الكواكب ونزولها في المنازل المقدرة. ويُسمون بعبد الحي، وعبد الحليم، وعبد الودود، وعبد القادر، وعبد الشكور، وعبد السميع، وعبد البصير. (لمزيد من المعلومات تراجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٧).

توضيح: حينما يقول المتصوفة أنّ الولي الفلاني في قدم النبي الفلاني أو أنّ الولي الفلاني على قلب النبي الفلاني. يقصدون أنّ علوم وتجليات ومقامات وحالات ذلك النبي قد تحققت لهذا الولي بمدد ذلك النبي وبركته. (راجع الجانب الغربي، ص ٧٢).

(١) رسالة روح القدس، ص ١١٤.

(٢) صنهاجة، اسم قبائل البربر في القرون الوسطى.

(٣) رسالة روح القدس، ص ٨٤-٨٥.

شرح رسالة روح القدس، ص ١٢٣.

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٣٢، ص ٢٠٦.

## ٧- صالح العدوي<sup>(١)</sup>

عاش في منتهى الزهد، ولم يبن لنفسه بيتاً، ولم يستخدم لدائه دواءً، ولم يدخر لغده ذخيرة، ولم يقبل بما لم يكن في حاجة اليه. وكان يمضي الليل والنهار في تلاوة القرآن الكريم وعبادة الباري. وكانت تطراً عليه حالة عجيبة أثناء الصلاة. وكان يطيل الركعة الاولى من صلاة الظهر حتى تغادر الشمس وسط السماء. وحينما كان يقوم للصلاة في البرد الشديد، كان يخلع لباسه عن جسمه ولا يبقى عليه سوى قميص وسروال، ورغم ذلك كان العرق يتصبب من جسمه وكأنه في حمام شديد الحرارة. وكان يحتفي في المدينة في ايام الحج في بعض السنوات وقد شهد أحد العدول بأنه رآه في عرفات في هذه الأيام. وكان يمضي الليل في مسجد أبي عامر المقري فيخدمه أبو علي الشكّاز، فعاش في اشيلية عشرين عاماً على هذا النحو. وأفلح ابن عربي في صحبته وانتفع منه. وتعلّق خاطره بابن عربي وأخذ يهتم به وأخبر عن مستقبله. وعدّه ابن عربي من أقطاب المدّبرين وأكابر الملامتية ووصفه بأنه قد ساح أربعين عاماً وأقام في مسجد رُطند<sup>(٢)</sup> باشيلية في حالة التجريد أربعين عاماً، وأنه من أكابر المنقطعين الى الله. كما ذكر بأنهم قد غسلوه - حين وفاته - ليلاً وحملوا جثثانه على الأكتاف الى قبره، حيث وضعوه على الارض وانصرفوا عنه كي يأتي الناس وقيموا الصلاة عليه. ووصف حاله بأنها شبيهة بحال اويس<sup>(٣)</sup>. وقال بأنه لم يشاهد من بعده أحداً بمثل حاله<sup>(٤)</sup>.

(١) العدوي نسبة الى عدوة، وهي اسم مكان (مراسد الاطلاع ج ٢، ص ٩٢٤).

(٢) مسجد أبي عامر الرُطنديلي المقري. راجع:

Sufis of andalusia, p. 73

(٣) يدوانه اويس قرن أو القرنى اليمنى، وهو من التابعين والعارفين. ولم يتشرف بروية الرسول (ص)، إلا أنّ الرسول (ص) قد امتدحه ووصفه بخير تابعيه وقال فيه: «اني لأجد نفّس الرحمن من قبل اليمن». وكان من انصار الامام علي (ع) ونال شرف الشهادة الرفيع الى جانبه في معركة صفين. (راجع تذكرة الأولياء، ج ١، ص ٢٦-٣٣).

(٤) رسالة روح القدس، ص ٨٢-٨٣.

الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٦، ج ٣، ص ٤٨٨.

٨- أبو علي حسن الشكّاز<sup>(١)</sup>

خدم صالحاً العدوي كما ذكرنا ولازم عمّ ابن عربي، محمد بن عبد الله العربي. وكان يرتزق من كدّ يده، ولم يتحدث إلّا بالحق، ولم يخش في قوله كلمة الحق لومة لائم. وكان يبكي كثيراً من خشية الله، ويصوم دائماً، ويقف للصلاة غالباً. كما كان شيخاً ذا دعاية ومولعاً في النكاح. وقد عاشه ابن عربي منذ دخوله الى أشبيلية حتى وفاة هذا الشيخ ورأى منه بركات غفيرة وانتفع من ملازمته ووصفه بأنه جليل القدر وسليم الصدر ولم يخاصم أحداً، ولم يتصور أن يقوم أحد بمعصية الله في دار الوجود<sup>(٢)</sup>.

٩- أبو عبد الله محمد الشّرقي<sup>(٣)</sup>

كان ذا عزم راسخ وقدم ثابتة في العبادة، ويصلي الصلوات الخمس في جامع عُديس بأشبيلية، ويبكي في الصلاة حتى تسيل قطرات الدمع على محاسنه، ويُطيل قيامه حتى تتورم قدماه. ولم يسرح سراجاً ولم يشعل ناراً في بيته مدة أربعين عاماً<sup>(٤)</sup> أو خمسين عاماً<sup>(٥)</sup> على رواية أخرى. وكان يُنئى عن المستقبل فكانت أنباؤه صادقة. ولم يجلس في المسجد في مكان معين ولم يصلّ في موضع واحد صلاتين. ولم يجروّ أحد على طلب الدعاء منه، وإذا ما أراد أحد أن ينتفع بدعائه، يجلس الى جانبه داعياً، فيؤمّن الشيخ على دعائه، أي يقول «آمين». وقال ابن عربي: انني قد طلبت الدعاء منه فدعا لي، إلّا انه طلب الدعاء مني قبل ذلك. وحينما حلّت وفاته قال بأنني عزمت على السفر. فترك بيته وذهب الى قرية تبعد

(١) الشكّاز ويطلق على الرجل الذي يُنزل قبل الادخال (منتهى الأرب). وقال ابن عربي أن الشكّاز كلمة تُطلق في اشبيلية على من عمله دباغة الجلود. وكان هذا الشيخ يمتن الدباغة. وقد أطلقت هذه الكلمة فيما بعد على من يتعذر عليه مجامعة المرأة. (رسالة روح القدس، ص ٩٧).

(٢) المصدر السابق.

(٣) شَرَف، قرية في ضواحي اشبيلية (مرصد الاطلاع، ج ٢، ص ٧٩١).

(٤) رسالة روح القدس، ص ٨٣.

(٥) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٦.

فرسخين شرقي اشبيلية فتوفي فيها حينما وصل إليها<sup>(١)</sup>. وكان من أكابر أولياء الملامتية ومن أقطاب المدبرين<sup>(٢)</sup>.

### ١٠- أبو عبد الله محمد الخياط وأبو العباس أحمد الاشبيلي

وهما أخوان ومن كبار الصوفية ومشاهيرهم. خرجا من اشبيلية في عام ٥٩٠ هـ إلى مكة المكرمة لأداء مناسك الحج. فجاور أحمد مكة مدة عام كامل ثم ذهب إلى مصر ودخل إلى الطريقة الملامتية. أما أخوه محمد فقد أقام في مكة مدة خمسة أعوام ثم انضم إلى أخيه أحمد في مصر. والتقى بهما ابن عربي بمصر وتمتع بأنفاسهما. وصام في صالهما شهراً رمضانياً وانهمك في العبادة. وكان صالحهما على درجة من الحلاوة واللذة بحيث شعر بالحزن لفراقهما واستولى عليه الأسى. وكان محمد مجاوراً لابن عربي في اشبيلية ومعلمه القرآني. وكان ابن عربي يكنّ له حباً شديداً ويعشقه. وقد انبرى لملازمته حين دخوله الطريقة وانتفع بتلك الملازمة. وأثنى عليه كثيراً ووصفه بأنه صدوق الرؤيا، كثير النجوى، قائم في الليل، صائم في النهار، محب للعلم والعلماء. واستحسن مقامه في العرفان حتى انه لم يطمح إلا أن يكون مثله. كما أطرى ابن عربي أخاه أحمد أيضاً اطراءً كبيراً ووصفه بأنه ذو عزم راسخ وقدم ثابتة ومقام رفيع في الطريق الإلهي. وقال بأنه قد جمع الفضائل كافة، ويبتعد عن الرذائل كافة. وانه كان قوي المجاهدة، كثير المكاشفة، حلو المعاشرة، حسن الخلق. ويكفيه انه قال فيه: «أما أبو العباس أحمد وما أدراك ما أحمد؟»<sup>(٣)</sup>.

### ١١- أبو عبد الله محمد بن جمهور

وهو من أقران أبي علي الشكّاز وأبي عبد الله الخياط. وقد انبرى لدراسة الأدب العربي وتلاوة القرآن، إلا انه امتنع عن قراءة الشعر. كان ضعيف الجسم قوي القلب وينزع نحو الخلوة والعزلة، ويقبل على الزهد والورع، ويجب أهل الله

(١) رسالة روح القدس، ص ٨٤.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٦.

(٣) رسالة روح القدس، ص ٩٢-٩٤.



وأهل القرآن. توفي في عنفوان الشباب<sup>(١)</sup>. ويبدو أن ابن عربي قد رأى هذا الشيخ في اشبيلية.

## ١٢ - أبو عبد الله بن مجاهد وأبو عبد الله بن قسوم

التقى بهما ابن عربي في اشبيلية. وكان ابن قسوم ملازماً لابن مجاهد وتلميذه، وحلّ محله بعد وفاته وتابع عمله، حتى فاقه. وقد أثنى على شرف العلم ومرتبته، وجمع بين العلم والعمل. وكان مالكيّاً في الفروع واستاذاً لابن عربي في الفقه، فقرأ عليه ابن عربي الطهارة والصلاة<sup>(٢)</sup>. ويُعدّان من أقطاب رجال النيات<sup>(٣)</sup>، ومقامهما محاسبة الأنفس. وقد دخل ابن عربي الى هذا المقام تأسيّاً بهما. وذكر في الفتوحات المكية في باب معرفة أقطاب النيات انه التقى باشبيلية برجلين من أقطاب رجال النيات وأصحاب مقام محاسبة الأنفس<sup>(٤)</sup> وهما: أبو عبد الله بن مجاهد، وأبو عبد الله بن قسوم. وعزا ابن عربي دخوله لهذا المقام الى التأسي بهؤلاء وأصحابهم والامتثال لأمر واجب الامتثال، الرسول محمد ﷺ الذي قال: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»<sup>(٥)</sup>.

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

(٣) أقطاب النيات أو النياتيون، هم أهل الإخلاص، حيث يراد بالنية الخلوص. ويهتم هؤلاء في أعمالهم بالخلوص قبل أي شيء آخر ويعيرون له أهمية كبيرة، لأنهم ادركوا أنّ الاعمال بنفسها ليست مطلوبة، وإنما تكمن قيمتها وأهميتها في خلوصها. (الفتوحات المكية، ح ١، ص ٢١١).

(٤) كانت تتم محاسبة النفس بالشكل التالي: يكتب أهل الطريق أقوالهم وأعمالهم كل يوم. ثم يجلسون في بيوتهم الى انفسهم بعد صلاة العشاء وينظرون في ما كتبوه من أقوال وأفعال. ويقابلون كل عمل وقول بما يستحقه. فاذا كان يستحق التوبة، تابوا، واذا كان يستحق الشكر، شكروا، حتى يفرغ بالهم من محاسبة انفسهم على ما صدر عنهم في ذلك اليوم. ثم يلجأون بعد ذلك الى النوم. ويطلقون على هذه المحاسبة، محاسبة الأقوال والأفعال. وأضاف إليها ابن عربي تقييد ومحاسبة الخواطر، فكان يكتب ما يمر بخاطره وتقصد النفس فضلاً عن الاقوال والأفعال، وينبهي ليلاً لمحاسبة جميع الأقوال والأفعال والخواطر. (المصدر السابق).

(٥) المصدر السابق.

## ١٣- صالح الحزاز

من عبّاد زمانه وزهّاده. وكان يسكن في اشبيلية، وأقبل على العبادة وهو في السابعة من العمر أو أقل. وكان يعيش مهوياً ولا يشارك من هم في سنّه اللعب ولا يتحدث. وامتحن السكافة لزهده كي يأكل من كدّ يده . ولم يكن يعمل لأولئك الذين كانوا يعرفونه ويحترمونه، وإنما كان يعمل للغرباء الذين يفدون على اشبيلية لأول مرة. وكان يُحسّن لأمه كثيراً. واستنسخ كتاب ابن العسال الكبير<sup>(١)</sup> وهو صغير. وكان يميل الى العزلة كثيراً، وطالما نزع نحو العزلة، وجلس في الخلوة، وبادر الى السكوت. وكان سكوته يطول، ولا يحدث أصحابه إلا عند الضرورة. ولم يأكل إلا من عمله لشدة ورعه. وقد عاشه ابن عربي فأحبّه، وأحبّ ابن عربي<sup>(٢)</sup>.

## ١٤- عبد الله الخياط

كان في العاشرة أو الحادية عشرة من العمر حينما التقى به ابن عربي في مسجد عُدَيْس باشبيلية. وتحدث ابن عربي عن هذا اللقاء فقال بأنه رآه يرتدي لباساً رثاً وشاحب الوجه وشديد الحزن والوجد. وقال ابن عربي بأنه كان قد بلغ مقام الفتح الرباني والكشف العرفاني قبل رؤيته له إلا أنّ أحداً لم يكن على علم بذلك. وذكر بأنه حينما رآه أراد أن يساويه في هذا المقام فلم يستطع ونظر ابن عربي اليه فتبسم الخياط ثم نظر الى ابن عربي. فأشار اليه ابن عربي فأشار هو الآخر اليه. فوجد ابن عربي نفسه أمامه كالدرهم الذي لا قيمة له ولا اعتبار. ثم أوصى بعد ذلك الخياط ابن عربي بالسعي والاجتهاد وقال: هنيئاً لمن يعرف لماذا خُلِق. ثم صلى مع ابن عربي صلاة العصر واختفى بعد ذلك فبحث عنه ابن عربي فلم يعثر

(١) بيدوانه محمد بن فرج بن غزلون اليحصي الطليطلي الذي توفي عام ٤٨٧ هـ (التكملة لكتاب الصلاة، ج ١، ص ٢٧٦).

(٢) رسالة روح القدس، ص ١١٦-١١٧.

له على خبر رغم سؤاله عنه. ولم يره بعد ذلك قط ولم يصل اليه نبأ عنه<sup>(١)</sup>.

### ١٥- أبو العباس أحمد بن همام

من أهل اشبيلية وكان يعيش في بيت عبد الله الخياط، وقد دخل الطريق الالهي كعبد الله الخياط وهو صغير لم يبلغ الحلم، فانبرى للعبادة وجدّ في الطريقة. وكان يبكي على نفسه بكاء المرأة الثكلى على ولدها الوحيد، إلا أن أباه منعه عن الطريق الالهي. وأورد ابن عربي انه قد جاء اليه وأخبره بأنّ الوضع قد أصبح صعباً عليه وأنّ أباه قد طرده وقال له اذهب الى أي مكان شئت. وأنه يريد الذهاب الى حدود الروم لجهاد الكافرين والموت هناك. وذهب الى ثغر «جلمانية»<sup>(٢)</sup>. وقدم منها مرة واحدة الى اشبيلية فحمل معه بعض ما يحتاجه وكرّر راجعاً الى هناك<sup>(٣)</sup>.

وأثنى ابن عربي عليه في الفتوحات المكية خلال حديثه عن السائحين<sup>(٤)</sup>.

### ١٦- أبو أحمد السلاوي<sup>(٥)</sup>

دخل ابو أحمد الى اشبيلية والتقى بابن عربي حينما كان تحت تربية أبي

(١) المصدر السابق ص ١١٧-١١٨.

(٢) jerumenha في البرتغال.. sufis of Andalusia p. 127.

(٣) رسالة روح القدس، ص ١١٨.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٣. وذكر ابن عربي بأنّ السائحين هم المجاهدون في سبيل الله. وقد قال النبي (ص): «سباحة امتي الجهاد في سبيل الله»، وقال الله تعالى: ﴿التائبون العابدون الحامدون السائحون﴾ (التوبة، ١١٣). فالسباحة هي السير في الأرض للاتعاظ والاعتبار من خلال النظر الى آثار القرون الاولى والامم الماضية. وقال بأنه شاهد بعض كبار السائحين مثل يوسف المغاور الجلاء الذي ساح مجاهداً في ارض العدو عشرين عاماً، وأحمد بن همام الشقاق وهو شاب من الجلمانية. فكان الأخير من أكابر رجال هذه الجماعة رغم صغر سنه. واعتزل الناس قبل البلوغ والتحق بالله، وظل على هذه الحال حتى فارق الدنيا (المصدر السابق، ص ٣٣).

كان يوسف المغاور من البكائين ورآه ابن عربي في اشبيلية عام ٥٨٦. (المصدر السابق، ص ١٨٧).

(٥) سلا، مدينة في أقصى المغرب وليس بعدها من عمران سوى مدينة غرنيطوف، ثم يأتي البحر. (مراسد الاطلاع، ج ٢، ص ٧٢٤).

يوسف يعقوب بن يَخلف الكُومي، ولازم أبا مدين لحوالي ١٨ عاماً. وكان قوي الحال، شديد البكاء، وكثير الاجتهاد والعبادة. ونام معه ابن عربي في مسجد ابن جراد مدة شهر كامل، وهبَّ في احدى الليالي من النوم فتوضأ وانطلق نحو صحن المسجد للصلاة فشاهد أبا أحمد نائماً والأنوار تتصاعد منه الى السماء. فتوقف ينظر الى الانوار بعين التعجب والاندھاش، إلا انه لم يعلم هل أن هذه الأنوار قد هبطت من السماء واتصلت به ام انها انطلقت منه وصعدت الى السماء. وظل ابن عربي على هذه الحالة من الحيرة والتعجب حتى استيقظ أبو أحمد وتوضأ ووقف للصلاة. وذكر ابن عربي: انه حينما كان يبكي كانت دموعه تتساقط على الأرض، فكنت أضع يدي عليها فأجد فيها رائحة المسك فأمسح بها على وجهي. فكان الناس حينما يشمون مني ذلك الطيب يقولون: من اين اشتريت هذا المسك<sup>(١)</sup>؟.

#### ١٧- ابو العباس بن تاجه

كان شغوفاً بالقرآن ومواظباً على تلاوته، ولم يصرف نظره عنه حتى وفاته<sup>(٢)</sup>. وكانت الدموع تنهمر من عينيه بمجرد سماعه صوت القرآن، وكان جاداً في الرياضة والعبادة، ولم يترك صلاة الجماعة قط. وقد ضعف جسمه وبصره لشدة الرياضة وكثرة العبادة وزيادة البكاء. ويقول ابن عربي: انه كلما رأني سألتني أن أقرأ له القرآن. وسمح لي في يوم ما برؤيته في مسجد الحمرل باشيلية خلال الفترة بين ظهر أحد الأيام والى ما بعد ظهر اليوم الآخر. فكنت أقرأ له القرآن طوال هذه الفترة لأنَّ عينيه كانتا ضعيفتين وليس بإمكانه أن يقرأ القرآن. فكان يؤكد

(١) رسالة روح القدس، ص ١١٨ - ١١٩. وتحدث ابن عربي في الفتوحات (ج ٢، ص ١٨٧) عن شخص يدعى علي السلاوي وكان يصحبه في السفر والحضر ووصفه بأنه من أهل الضحك (الآية «وأنه هو أضحك وأبكى»). وليس بعيداً أن يكون هو نفسه أبا احمد والذي هو من أهل البكاء في الظاهر، ومن الممكن أن تكون لديه حالات مختلفة. والله أعلم.

(٢) رسالة روح القدس، ص ١٢٢.

على انّ القرآن منبع النور والعلم والمعرفة، ويرشدنا دائماً للتفكير بالقرآن والبحث عن كل علم فيه واستنباطه منه<sup>(١)</sup>.

#### ١٨- أبو عبد الله بن زين اليابري

قدم من يابري<sup>(٢)</sup> الى اشبيلية<sup>(٣)</sup>. وعدّه ابن عربي ومثل سائر شيوخه، من أفضل أهل زمانه وأثنى على زهده واجتهاده في الطريق. وقال بأنه قرأ القرآن والنحو في مسجد عُديس في اشبيلية، وكان مجهولاً ولم يُقبل عليه الناس رغم انه كان من الفضلاء. وقد أوقف وقته لقراءة كتب الغزالي. وقرأ في احدى الليالي كتاب أبي القاسم بن احمد<sup>(٤)</sup> في الردّ على الغزالي فكفّ بصره. فهو ساجداً لله وانبرى متضرعاً اليه وأقسم أنه لن يقرأ ذلك الكتاب ثانية، فأعاد الله اليه بصره. وذكر ابن عربي ايضاً انه قد رأى أخاه ايضاً فوجده مثله. وسمع حين وفاته صوتاً يقول بأنّ جنتين من جنات الجنة لأبناء زين<sup>(٥)</sup>.

#### ١٩- أبو العباس أحمد بن مُنذر

رأى ابن عربي هذا الشيخ في اشبيلية. وكان عارفاً في القرآن، والعربية، والفقه، ووحيداً في الفقه المالكي يرجع اليه الروحانيون والرجال. ورغم فقره وقلة ما في يده، إلا انه لم يأخذ من الناس شيئاً. فكانوا يقدّمون عليه الدراهم والدنانير، إلا انه لم يكن ليأخذ منها شيئاً. وقد غلب عليه الورع وأمضى حياته في الزهد حتى توفي، فكان مباركاً صالحاً<sup>(٦)</sup>.

(١) Sufis of Andalusia, p. 133.

(٢) يابري، مدينة في الأندلس، (مرصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٤٧٠).

(٣) أورد ابن عربي في رسالة الدرّة الفاخرة انه قدم من مدينة يابري (evora) التي هي الآن في يد الافرنج.

(راجع Sufis of Andalusia, p 137)

(٤) ورد في بعض المصادر باسم أبي القاسم بن الحمد.

(٥) رسالة روح القدس، ص ١٢٣.

(٦) المصدر السابق، ص ١٢٤. عدّه ابن عربي في الفتوحات (ج ١، ص ٢٧٤) بأنه من اهل الورع.

٢٠- أبو وكيل ميمون بن التونسي

وصفه ابن عربي بأنه كان يجمع دودة الصبغ<sup>(١)</sup> ويعيش عن هذا الطريق. وقال بأنه قد مرض فحملته زينب زوجة ابن عطاء الله الى بيتها لتمريره، إلا انه مات في بيتها في تلك الليلة. ووصفه ابن عربي ايضاً بأنه من رجال الله<sup>(٢)</sup>.

٢١- أم الزهراء وفاطمة القرطبي بنت ابن المتني

هاتان السيدتان ممن سلك الطريقة وعرف عن بصيرة. وقد أفلح ابن عربي في الاجتماع بهما في اشبيلية، وأثنى في آثاره على مقامهما العرفاني، وعدهما من أهل الورع والمتحققين بمنزل «نفس الرحمن»<sup>(٣)</sup> ومشايخ الصوفية. وترك لقاؤه بهاتين السيدتين لا سيما فاطمة الطاعنة في السن تأثيراً كبيراً عليه. وقد انبرى لخدمة الأخيرة مدة عامين كاملين وبنى لها بيده بيتاً من القصب بارتفاع قامتها. ورغم انها كان لديها الكثير من المريدين والأتباع، إلا انها كانت تكن له محبة خاصة وتوليه اهتماماً كبيراً وتفضله على سائر مریدیها، وتعتبر نفسها أمه الإلهية، وكان بدوره يدعوها أمه. وأثنى كثيراً على كمالها الباطني وجمالها الظاهري، ووصفها بأنها صاحبة كرامات ورحمة العالمين. وقال بأن سورة الفاتحة، سورتها القرآنية وأنها كانت تخدمها. وقد قالت له: لقد أعطيت هذه السورة لي وأني استخدمها في

(١) دودة تحفف ثم تستعمل في صبغ الأشياء.

(٢) رسالة روح القدس، ص ١٢٥.

كذلك. sufis of andalusia, p. 140.

(٣) «إن رجال هذا الباب هم الزهاد الذين كان الورع سبب زهدهم، وذلك أن القوم تورعوا في المكاسب على أشد ما يكون من عزائم الشريعة، فكلما حاك له في نفوسهم شيء تركوه... الى أن جعل الله لهم علامات يعرفون بها الحلال من الحرام في المطاعم وغيرها الى أن ارتقوا عن العلامات الى خرق العوائد عندهم في الشيء المتورع فيه فيستعملونه، فيظن من لا علم له بذلك انه اتي حراماً وليس كذلك... وهذه الحال التي ارتقوا اليها لا تكون أبداً إلا من نفس الرحمن رحمهم بذلك الرحمن لما رآهم فيه من النعب والضيق والحرج... فيأكلون طيباً ويستعملون طيباً ﴿والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات﴾». الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٣.

كل ما أشاء من أمر. ووصف ما كانت عليه من حسن وجمال وفضاضة وكأنه يصف فتاةً في الرابعة عشر من العمر. وكتب:

«وخدمتُ أنا بنفسِي امرأةً من المحبات العارفات باشبيلية يقال لها فاطمة بنت ابن المنثى القرطبي خدمتها سنين وهي تزيد في وقت خدمتي اياها على خمس وتسعين سنة. وكنت أستحي أن انظر الى وجهها وهي في هذا السن من حمرة خديها وحسن نعمتها وجمالها تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها ولطافتها. وكان لها حال مع الله، وكانت تؤثرني على كل من يخدمها من امثالي وتقول ما رأيت مثل فلان... وسمعتها تقول: عجبت لمن يقول: انه يحب الله ولا يفرح به وهو مشهوده عينه اليه ناظرة في كل عين لا يغيب عنه طرفه عين. فهؤلاء البكاؤون كيف يدعون محبته ويبيكون؟ أما يستحيون؟ اذا كان قربه مضاعفاً من قرب المتقربين اليه، والمحبة أعظم الناس قربة اليه فهو مشهوده، فعلى من يبكي؟ ان هذه لأعجوبة. ثم تقول لي: يا ولدي ما تقول فيما أقول؟ فأقول لها: يا أمي القول قولك»<sup>(١)</sup>.

## ٢٢- أبو عبد الله القسطلبي<sup>(٢)</sup>

كان هذا الشيخ من أهل الجد والاجتهاد والغيرة في دين الله. وأفلح ابن عربي في زيارته باشبيلية. وكتب ابن عربي فيه: «اذا دخلتُ عليه في موضعه تنشط للعبادة»<sup>(٣)</sup>.

## ٢٣- ابن العاص أبو عبد الله الباجي

رآه ابن عربي في اشبيلية، ووصفه بالتفقه والزهد، وعبر عن دهشته لذلك حينما

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٤؛ ج ٢، ص ٣٤٧.

رسالة روح القدس، ص ١٢٦ و ١٢٧.

(٢) قَسْطَلِبِيَّة، مدينة أندلسية (مرصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٠٩٢).

(٣) رسالة روح القدس، ص ١٢٤.

قال: «كان فقيهاً زاهداً، وهذا غريب. فقيه زاهد لا يوجد»<sup>(١)</sup>.

## ٢٤- محمد الحداد

لاقاه في اشبيلية أيضاً، وقال بأنه قد اشتهر في اشبيلية بـ «اللهم صلّ على محمد»، اذ لم يترك الصلاة على الرسول ﷺ قط، وكان على من يدخل عليه أن يصلي على الرسول ﷺ. وقد دعا لابن عربي، وانتفع ابن عربي بدعائه<sup>(٢)</sup>.

## سفره الى قَبْرِ فَيْقِ (٣) ولقاؤه بأبي عبد الله بن جنيد القبرفيقي

كان ابو عبد الله، فقيه قرية قبرفيق في ضواحي «رُنْدَة». وقد أتى الى اشبيلية لزيارة ابن عربي وخاض معه بحثاً وتقاشاً. وكان على مذهب الاعتزال ولم يجز التخلق بعلم اسم القيوم<sup>(٤)</sup>. وأخذ ابن عربي يناقشه في ذلك حتى أقنعه برأيه<sup>(٥)</sup>. وحينما عاد الى قبرفيق، انطلق ابن عربي لزيارته فيها أيضاً، ودار بينهما نقاش حول نفس القضية السابقة أيضاً فوافق على رأي ابن عربي. ويبدو انه قد تخلى في ذلك المجلس مع أصحابه عن مذهب الاعتزال في خلق الأفعال. وقد أشار ابن عربي الى ذلك بقوله: «فلما رجع الى بلده مشيتُ الى زيارته في بلده، فرددته

(١) المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) cabrafigo

(٤) كان ابن عربي وكما ورد في المتن يميز التخلق باسم «القيوم»، كما هو الحال في الأسماء الالهية الاخرى، ويعتقد أن صاحبه هو «عبد القيوم» مستنداً في ذلك بالآية المباركة: ﴿قَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (سورة البقرة، الآية ٢٤٠). اذ لو لم تكن القيومية سارية فينا لما أمرنا الله بذلك. (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٩١). وعرف عبد الرزاق الكاشاني عبد القيوم بأنه الشخص الذي يرى قيام الأشياء بالحق، وتجلت قيومية الحق لديه، وقام بمصالح الخلق، وقيم بقيوميته أوامره في الخلق ويعمل على اعانتهم في مصالح المعاش والمعاد والحياة. (الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، حاشية شرح منازل السائرين، ص ١٤٨).

(٥) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٥.



وجميع أصحابه عن مذهبه في خلق الأفعال، فشكر الله على ذلك رحمه الله»<sup>(١)</sup>.  
وعده ابن عربي من مشايخ الطريقة في الأندلس<sup>(٢)</sup>، إلا أنه لم يضعه في عداد  
مشايخه.

السفر الى مدينة مَورور<sup>(٣)</sup> وزيارة عبد الله بن الاستاذ الموروري<sup>(٤)</sup>  
انطلق ابن عربي من اشبيلية الى مدينة مَورور لزيارة صوفي زمانه الشهير عبد  
الله بن الاستاذ المَوروري، وألّف أول كتبه «التديرات الالهية» نزولاً عند رغبته.  
وأورد في الباب الأول من هذا الكتاب سبب تأليفه له ويتلخص في انه قد وجد  
عنده حينما زاره كتاب «سر الأسرار»<sup>(٥)</sup> الذي ألّفه الحكيم ارساطاليس لذي  
القرنين حينما وجد نفسه عاجزاً عن الذهاب معه. والتفت اليه الشيخ وقال له بأن  
هذا المؤلف كان يهدف الى تدبير هذه المملكة، وأريد منك أن تساويه بتأليفك  
لسياسة المملكة الانسانية التي فيها سعادتنا. فلبّي ابن عربي أمره فكتب في هذا  
الكتاب من معاني تدبير الملك ما هو أكثر مما كتبه ذلك الحكيم، وسلّط الأضواء  
فيه على الشؤون المتصلة بتدبير الملك الكبير الذي غفل عنه الحكيم. وقد فرغ من  
تأليف هذا الكتاب في مدينة مورور وفي أقل من أربعة أيام. وذكر بأن حجم  
كتاب الحكيم كان ربع أو ثلث حجم هذا الكتاب<sup>(٦)</sup>.

وكان عبد الله من خواص طلبة الشيخ أبي مدين<sup>(٧)</sup>. وكان الشيخ يحبه كثيراً  
ويدعوه بالحاج المبرور. وقد سارع ابن عربي لزيارته، فكان له معه معاشرات

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٥.

(٣) مدينة اندلسية.

(٤) ورد باسم المروزي في رسالة القدس، تصحيح عزّت حصرية، ص ٩٩.

(٥) سر الأسرار، كتاب منسوب لأرسطو.

(٦) التديرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية، ص ١٢٠ و١٢١.

(٧) مواقع النجوم، ص ٢٠٤.

وملازمات، واستفاد من بركات أنفاسه، ووصفه بقوله: «له همة فعالة وصدق عجيب»<sup>(١)</sup> وعبر عنه بثقة الصدق<sup>(٢)</sup> وقطب المتوكلين. وذكر في رسالة روح القدس ان الله قد أطلعته على بعض المقامات وأوصله اليها. وحينما بلغ مقام التوكل رأى الشيخ عبد الله الموروري في وسط ذلك المقام والمقام يدور حوله كدوران الرحي حول القطب وهو ثابت لا يتزعزع<sup>(٣)</sup>.

وكتب في الفتوحات المكية أيضاً أنّ الله تعالى أطلعته على قطب المتوكلين، فرأى التوكل يدور على عبد الله بن الاستاذ الموروري كأنه الرحي حين تدور على قطبها. وكان قطب التوكل في زمانه. وقال بأنه قد عاينه وصحبه بفضل الله وكشفه. وحينما التقى به في الحالة العادية عرفه بذلك، فتبسم الموروري وشكر الله تعالى<sup>(٤)</sup>.

#### سفره الى مرشانة<sup>(٥)</sup> واجتماعه بعبد المجيد بن سلمة

سافر ابن عربي الى مرشانة الزيتون في ٥٨٦ هـ واجتمع فيها بخطيب مسجدها عبد المجيد بن سلمة الذي كان على معرفة بأحوال الصوفية. وأورد في كتاب الفتوحات: «أخبرني أخي في الله تعالى عبد المجيد بن سلمة خطيب مرشانة الزيتون من أعمال اشبيلية من بلاد الأندلس. وكان من أهل الجد والاجتهاد في العبادة. فأخبرني سنة ٥٨٦ قال: كنت بمنزلي بمرشانة ليلة من الليالي، فقممت الى حزبي من الليل، فبينما أنا واقف في مصلاي وباب الدار وباب البيت عليّ مغلق واذا بشخص قد دخل عليّ وسلّم وما أدري كيف دخل.

فجزعت منه وأوجزت في صلاتي، فلما سلمت قال لي: يا عبد المجيد من تأنس

(١) رسالة روح القدس، ص ٩٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢١٧.

(٣) رسالة روح القدس، ص ١٠١.

شرح رسالة روح القدس، ص ٩٩.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٤، الفصل ٦، ص ٧٦.

(٥) مرشانة marchana (مرصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٢٥٨).

بالله لم يجزع. ثم نفض التوب الذي كان تحتي أصلي عليه ورمى به وبسط تحتي حصيراً صغيراً كان عنده وقال لي: صلّ على هذا، قال:

ثم أخذني وخرج بي من الدار، ثم من البلد، ومشى بي في ارض لا أعرفها. وما كنت أدري اين أنا من ارض الله. فذكرنا الله تعالى في تلك الأماكن ثم ردّني الى بيتي حيث كنت. قال؛ فقلت له: يا أخي بماذا يكون الأبدال أبداً؟ فقال لي: بالأربعة التي ذكرها ابو طالب<sup>(١)</sup> في القوت ثم سماها لي: الجوع، والسهر، والصمت، والعزلة قلباً. ثم قال لي عبد المجيد: هذا هو الحصر، فصليت عليه<sup>(٢)</sup>.

وكان عبد المجيد من أهل الجد والاجتهاد وذا قدم ثابتة في الرياضة والمجاهدة، وأوقف نفسه لتلاوة القرآن. وقد خدم شمساً أم الفقراء، واهتدى على يديه عدد كبير من المشايخ<sup>(٣)</sup>. ورأى ابن عربي في هذه البلدة شمساً أم الفقراء هذه. وتسمى بياسمين<sup>(٤)</sup> في بعض الأحيان، وشمس المستنة في أحيان أخرى<sup>(٥)</sup>، وهي من كبار عرفاء زمانها وكانت تولى أهمية خاصة نحو ابن عربي، وتركت عليه تأثيراً عظيماً. وقد زارها ابن عربي كراراً وطالما انبرى لمدحها واطرائها، ووصفها بأنّ شأنها كبير في المعاملات والمكاشفات، وقلبها كبير، وهمتها شريفة، وتمييزها قوي، وبركاتها كثيرة<sup>(٦)</sup>، ومن الأولياء الأواهين<sup>(٧)</sup>، والمحققين في منزل نفس

(١) ابو طالب محمد بن علي بن عطية المعروف بأبي طالب المكي، مؤلف كتاب «قوت القلوب» الشهير، توفي ببغداد في عام ٣٨٦. (وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٣٠٣، رقم ٦٣٠).

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٥٣، ص ٢٧٧.

رسائل ابن عربي، ج ٢، حلية الأبدال، ص ٣.

(٣) Sufis of andalusia, p. 151.

(٤) ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ٢٦.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٥.

(٦) رسالة روح القدس، ص ١٢٦.

(٧) أواه على وزن شداد تعني في اللغة الرجل ذا اليقين والقلب الرقيق والكثير الدعاء والبكاء خشية من الله. ولكن يستشف من عبارة ابن عربي أنّ الأواه هو ذلك الذي يبدي الحلم أمام أذى الآخرين رغم ما لديه من قوة. (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٥).

الرحمن<sup>(١)</sup>. ولجأ الى اختبارها مراراً فوجدها متمكنة في الكشف وقال: «الغالب عليها الخوف والرضا، وتحصيل هذين المقامين في وقت واحد عندنا عجيب يكاد لا يتصور»<sup>(٢)</sup>. ورأى ابن عربي في هذه البلدة كتاباً في يد شخص كتبه واحد من أهل الكفر وأسماء «المدينة الفاضلة»<sup>(٣)</sup>، ولم يكن قد رأى هذا الكتاب من قبل. فتناول هذا الكتاب من يد ذلك الشخص وفتحه فوقعت عينه على عبارة «وأنا أريد في هذا الفصل ان ننظر كيف نضع الهاً في العالم» ولم يقل «الله». فتعجب ابن عربي من ذلك ورمى بالكتاب الى صاحبه، وقال بأنه لم يقف على هذا الكتاب الى هذا الوقت<sup>(٤)</sup>.

### زياراته المتتالية الى قرطبة

سبق أن ذكرنا ان ابن عربي قد زار قرطبة في صباه للالتقاء بابن رشد. وتشير بعض القرائن ان زيارته لقرطبة لم تقتصر على تلك المرة، وانما رافق أباه للمرة الثانية - على الأقوى - لزيارة عارف الزمان الشهير أبي محمد مخلوف القبائلي. وقد التقى به حقاً ودعا القبائلي لأبي ابن عربي<sup>(٥)</sup>. ويغلب على الظن انه افلح في تلك السفارة في رؤية أبي محمد عبد الله القطن، الصوفي المجاهد الشجاع والغازي المقاوم بلا زاد<sup>(٦)</sup>. كما رأى أيضاً في حضرة برزخية، أقطاب الامم المكملين

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٤. نظرنا الى منزل نفس الرحمن في هامش سابق.

(٢) رسالة روح القدس، ص ١٢٦.

(٣) انه كتاب مجهول. ولا شك في انه ليس كتاب «أراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي، لعدم وجود مثل هذه العبارة فيه.

(٤) الفتوحات، ج ٣، الباب ٣٤٤، ص ١٧٨. ونلاحظ ان ابن عربي يميز بين الاله والله. فالاله يقبل التنكير والزيادة. في حين لا يقبل الله التنكير، فهو معرفة دائماً وواحد معروف، ولا يجمله أحد، ويعترف به حتى عبدة الألهة لأنهم يقولون ﴿ما تعبدهم إلا ليقربونا الى الله زُلْفَى﴾ (الزمر، ٣) ولم يقولوا: «الى اله كبير هو اكبر منها».

(٥) رسالة روح القدس، ص ١١٥.

(٦) وكتب ابن عربي أن هذا الصوفي لا يتحدث إلا بالقرآن المجيد، ولا يهتم إلا بكتاب الله وسنة الرسول.

المتقدمين بالزمان واطّلع على أسماء بعضهم. وأورد في الفتوحات المكية انه حيناً رأى بمدينة قرطبة في مشهد أقدس وفي حضرة برزخية، الأقطاب المكملة للامم المتقدمة في الزمان، ذُكرت له أسماء بعضهم باللغة العربية<sup>(١)</sup>.

### مروره بمدينة الزهراء<sup>(٢)</sup>

حين انطلاق ابن عربي نحو قرطبة مرّ بمدينة الزهراء، فتأثر كثيراً وهو يراها مهذّمة وقد تحولت الى جحور للوحوش وأوكار للطيور بعد ما كانت عامرة

→ ولم يؤلّف اي كتاب، وانتقد المصنفين الذين تجرأوا بالتصنيف والتأليف في قبال القرآن والحديث. ووصف الحكام وأعوانهم بالظلمة، وانبرى بلا خوف لمجاهتهم. كما انتقد بشدة والد ابن عربي لأنه كان من أصحاب سلطان عصره. وطالما خرج للجهاد وحرب الكفار في بلاد الروم حافياً بلا زاد ومتاع. (المصدر السابق، ص ١٠٧ - ١٠٩).

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٥١. ومن بين هذه الأسماء التي ذكرها ابن عربي: المقرق، ومداوي الكلوم، والبكاء، والمرتفع، والشفاء، والمحاق، والعاقب، والمنحور، وشحر الماء، وعنصر الحياة، والشريد، والراجع، والصانع، والطيار، والسلام، والخليفة، والمقسوم، والحبي، والرامي، والواسع، والبحر، والملصق، والهادي، والمصلح، والباقي. وأضاف ابن عربي بعد ذكر هذه الأسماء بأنهم مكملون منذ آدم وحتى زمن الرسول (ص). أما قطبهم الواحد فهو روح محمد (ص) وهو المد لجميع الأنبياء والرسول. (نفس المصدر).

(٢) شيد عبد الرحمن الثالث الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) - أكبر خليفة اموي في الاندلس - لزوجته الزهراء التي يحبها كثيراً هذه المدينة عام ٣٢٥ هـ / ٩٣٦ م عند سفح جبل العروس وعلى بعد ثلاثة فراسخ شمالي قرطبة وأطلق عليها اسم زوجته اكراماً لها. واستمر تشييدها نحو أربعين عاماً فكانت في غاية الجمال والروعة. وأمر برسم صورة الزهراء عند بوابتها. وذكر أنّ الزهراء قد جلست في أحد أروقة القصر الملكي العظيم لمشاهدة جمال المدينة وحسنا، فوقعت عنها على سواد الجبل فالتفتت الى الخليفة قائلة: هل يليق بهذا السواد أن يكون الى جانب سيدة جميلة مثلي؟! فأمر بتدمير الجبل إلا أنّ حاشيته أخبروه باستحالة هذا الأمر، لهذا امر باقتلاع أشجاره الجبلية وزراعة أشجار التين واللوز بدلاً منها كي تضيء ازهارها البيضاء في الربيع الجبل والأفق. ولم يحافظ الخلفاء الذين خلفوه، على هذه المدينة وأخذ يسري اليها الدمار. وظلت بعض أجزائها قائمة حتى القرن الحادي عشر. وهي في هذا اليوم ليست سوى أطلال وخرائب. (راجع محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ١، ص ٢٦٠؛ تاريخ الدول والملل الاسلامية، ص ٢٦٣ و ٢٦٤). انتهى عهد الامارة في ايام عبد الرحمن الثالث، وأعلن الخلافة بالاندلس في عام ٣١٦ هـ / ٩٢٩ م. (راجع التاريخ الأندلسي، ص ٢٩٨).

زاهية ومن أعظم مدن الأندلس. ولهذا أنشد وهو يتذكر أحبابه وربوعهم:

دَرَسْتَ رَبُوعَهُمْ وَإِنَّ هَوَاهِمَ  
أَبْدَأُ جَدِيدُ بِالْحَشَى لَا يَدْرُسُ  
هَذَا طُلُوهُمُ وَهَذَا الْأَرْبُعُ  
وَلِذِكْرِهَا أَبْدَأُ تَذُوبُ الْأَنْفُسِ (١)

وقرأ ابن عربي أبياتاً على بوابة المدينة يبدو أنها كتبت بعد دمارها، فوصفها بأنها تذكر العاقل وتنبه الغافل. وقد أجمت هذه الأبيات نار تأثره، وهي:

ديارٌ بأكنافِ المغيِبِ تَلَمَعُ  
وما ان بها من ساكنٍ وهي بلقَعُ  
ينوحُ عليها الطيرُ من كلِّ جانبٍ  
فيصمُّ أحياناً وحيناً يُرَجِّعُ  
فخاطبتُ منها طائراً متفرداً  
لَهُ شَجْنٌ فِي الْقَلْبِ وَهُوَ مُرَوِّعُ  
فقلت على ماذا تنوحُ وتشتكي؟  
فقال على دهرٍ مضى ليس يَرَجِّعُ (٢)

سفره الى بجاية (٣) ولقاؤه بالشيخ أبي مدين (٤)

من المرجح أن يكون ابن عربي قد زار بجاية مرتين: مرة - وكما سيأتي - في

(١) محاضرة الأبرار وسامرة الأخبار، ج ١، ص ٢٦٠ و٢٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٠.

(٣) بجاية، بكسر الباء وتخفيف الجيم (bugia).

(٤) الشيخ ابو مدين المغربي المالكي، اسمه شعيب واسم أبيه حسين واسم ابنه مدين. وهو من أعيان مشايخ المغرب. وتوفي في عام ٥٩٠ هـ طبقاً للفتوحات المكية (ج ٢، ص ١٩٥) وكما أورده الجامي في نقحات الأنس (ص ٥٣٠)، وفي عام ٥٨٩ هـ كما ذهب اليه حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ١، استانبول، ١٣٦٠، ص ٨٤). بينما يعتقد الدكتور عبد الرحمن بدوي انه توفي عام ٥٩٤ هـ (التذكاري، ص

عام ٥٩٧ هـ بعد وفاة أبي مدين، ومرة في عام ٥٩٠ هـ خلال رحلته الى تونس، حيث التقى خلالها بالشيخ أبي مدين. فمن المستبعد أن لا ينطلق ابن عربي لزيارة هذا الشيخ مع ما لديه من شوق لزيارة مشايخ الصوفية، ومن خلوص وحب نحو هذا الشيخ بالذات. اضم الى ذلك انّ تقاريره حول مقالات ابي مدين ومقاماته وحالاته وكراماته تعزز من احتمال رؤيته له، وادراكه لمحضره، واستفادته من بركات أنفاسه، وانه على حد تعبير الجامي قد تربى في صحبته وخدمته<sup>(١)</sup>.

### حالات أبي مدين ومقاماته

أشرنا الى انّ ابن عربي كان مريداً لأبي مدين تمام الارادة ويعتقد به اعتقاداً جميلاً وراسخاً. وطالما أشار اليه في كتبه وآثاره مع أقل مناسبة وتحدث بذوق وشوق وافر عن أحواله ومقاماته ومناقبه وكراماته، وأثنى عليه قدر المستطاع. وعدّه في الفتوحات المكية بأنه من رجال الغيب<sup>(٢)</sup>. وقال بأنه كان يطلب من أصحابه أن يعلنوا عن موافقتهم لهم مثلما يعلن الناس عن مخالفتهم، وأن يكشفوا عن النعمة الظاهرة التي منّ بها الله تعالى عليهم، أي خرق العوائد<sup>(٣)</sup>، والنعمة الباطنة أي المعارف، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾<sup>(٤)</sup>. كما عدّه في الكتاب المذكور من أقطاب مقام «ملك الملك» وقال بأنه معروف في

(١) فحات الأنس، ص ٥٢٧.

(٢) رجال الغيب طبقاً لابن عربي عشرة لا يزيدون ولا ينقصون، وهم مستورون ولا يُعرفون، وقد أخفاهم الله في أرضه وسماه. وهم أهل خشوع قد تغلب تجلي الرحمن على أحوالهم. ويتحدثون بهمس طبقاً للآية المباركة ﴿وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً﴾ (طه، ١٠٨)، ويمشون على الأرض هوناً بحسب الآية المباركة ﴿وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً﴾ (الفرقان، ٦٣)، ولا يتضرعون إلا الى الله ولا يرون أحداً غيره. (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١١).

(٣) قسّم ابن عربي خرق العوائد الى ثلاثة أقسام: المعجزات، والكرامات، والسحر. ويرى دخول السحر تحت القدرة البشرية وأنه غير حقيقي. (المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٤).

(٤) سورة الضحى (٩٣)، الآية ١١. (راجع المصدر السابق، ج ٢، ص ١١).

العالم العلوي بـ «أبي التجاوية»، وسورته من القرآن سورة ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾<sup>(١)</sup>. وأفرد في هذا الكتاب باباً خاصاً في معرفة حال أبي مدين وقال فيه: «وهو من أسياننا درج سنة ٩٨٥ رحمه الله... كان هذا الهجير والمقام لشيخنا أبي مدين، وكان يقول أبداً سورتي من القرآن: ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾<sup>(٢)</sup>».

وعبر عنه في موضع آخر من الكتاب بشيخنا وقطبي وقال بأن منزله وهجيره ﴿قل الله ثم ذرهم﴾<sup>(٣)</sup>. كما ذكر في غير هذا الموضع بأنه قد ترك العمل وجلس مع الله كي يفتح الله عليه. وكان في طريق عجيب في ذلك الجلوس<sup>(٤)</sup>.

وضمن تحدّثه في باب آخر من الكتاب عن حال قطب منزله ﴿أغير الله تدعون ان كنتم صادقين﴾<sup>(٥)</sup>، قال: «وكان هذا هجير<sup>(٦)</sup> الشيخ أبي مدين شيخنا رضي الله عنه». ثم تحدّث في ذيل هذه العبارة حول التوحيد والشرك، وقال بأنّ المشركين موحدون، في الرخاء والشدة معاً. غير انهم اذا كانوا في حالة الرخاء فلا يظهر عليهم علم من أعلام التوحيد الذي هو معتقدهم، في حين هم على علم بوحدانية خالقهم في حالة الشدة ولا يظهر فيهم علم من أعلام الشرك. فاذا كانوا غير معتقدين في زمان الرخاء بأنّ حلّ الشدائد بيد الله - وهذا هو التوحيد - إلا أنّ هذا الاعتقاد يظهر لديهم في حالة الشدة. ويستمر ابن عربي في كلامه ويقول بأنّ أكثر علماء الرسوم غائبون عن هذا الأمر، ولا يوجد هذا العلم إلا لدى من هو ذاكر بذكر ﴿أغير الله تدعون ان كنتم صادقين﴾. وقال بأنه لم يسمع في عصره عن أحد تحقق في هذا المقام كالشيخ أبي مدين<sup>(٧)</sup>.

(١) المصدر السابق، ج ١، الباب ٢٤، ص ١٨٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، الباب ٥٥٦، ص ١٩٥.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٩١، المصدر السابق، ج ٤، الباب ٥٠٤، ص ١٤١.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٥٥، السطر الثامن من الأخير.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٤٠.

(٦) هجير على وزن سكّين: الدأب والشأن.

(٧) المصدر السابق، ج ٤، الباب ٥٠١، ص ١٣٧، السطر ٩.



وبعد أن نقل في هذا الكتاب عقائد علماء الرسوم وأهل الكشف في مسألة عذاب أهل القبور، ذكر قول أبي مدين القائل بأنّ عذاب أهل العذاب ليس دائماً ولا بد أن ينتهي، ويستحسن رأيه هذا، ويدعوه بـ «امام الجماعة» ويقول بأنّ كشفه صحيح، وكلامه حر عليه حشمة<sup>(١)</sup>.

وخلال حديثه في هذا الكتاب حول طفل الشيخ أبي مدين وخبره الغيبي، وصف الشيخ بصاحب النظر وأنه كالمرأة التي تعكس الأشياء، حيث يرى الناظر إليه، الأشياء فيه وبواسطته، كالناظر الى المرأة الذي يشاهد الأشياء فيها، وقال بهذا الصدد: «كان للشيخ أبي مدين ولد صغير من سوداء وكان ابو مدين صاحب نظر فكان هذا الصبي وهو ابن سبع سنين ينظر ويقول: أرى في البحر في موضع صفته كذا وكذا سفناً وقد جرى فيها كذا وكذا. فاذا كان بعد ايام وتجيء تلك السفن الى بجاية مدينة هذا الصبي التي كان يوجد فيها الأمر على ما قاله الصبي فيقال للصبي: بماذا ترى؟ فيقول: بعيني، ثم يقول: لا انما اراه بقلبي، ثم يقول: لا انما أراه بوالدي اذا كان حاضراً ونظرت اليه رأيت هذا الذي أخبركم به، واذا غاب عني لا أرى شيئاً من ذلك»<sup>(٢)</sup>.

وضمن تحدّثه في هذا الكتاب حول معرفة جماعة من «أقطاب الورعين»<sup>(٣)</sup>، عدّ أبا مدين من خواص هذا المقام في زمانه<sup>(٤)</sup>. ونقل في كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار عن شخص صالح لم يذكر اسمه واقعة شاهد خلالها طائفة كثيرة من أقطاب الصوفية كأبي طالب المكّي صاحب قوت القلوب، وأبي يزيد البسطامي وغيرهما، وقد سأل هؤلاء الأعلام واحداً واحداً أبا مدين وطلبوا منه

(١) المصدر السابق، ج ٢، الباب ٢٨٩، ص ٦٤٨.

(٢) المصدر السابق، ج ١، الباب ٣٥، ص ٢٢١، السطر ٨.

(٣) الوَرَع بمعنى اجتناب المحرمات والشبهات. والوَرَع، صفة مبالغة. ولمزيد من المعلومات حول أقطاب الورعين، راجع الفتوحات المكّية، ج ١، الباب ٤٣، ص ٢٤٤، السطر ٢ من الأخير.

(٤) أورد في هذا الكتاب أيضاً: «فاعلم أنّ عبد الله المحاسبي كان من عامة هذا المقام وأبا يزيد البسطامي وشيخنا أبا مدين في زماننا كانا من خاصته».

تفصيلاً أكثر حول أمهات مسائل العرفان والتصوف والتوحيد فأجاب عليها. وقد تصوّر هذا الشخص الصالح هذه الواقعة بهذا الشكل بحيث سأل ابو يزيد أبا مدين في بادئ الأمر عن التوحيد، فأجابه بأنّ التوحيد هو النور الذي منه مادة كل نور، وما سواه حجاب. وهو المغطّي المغطّي، وأصل كل أمر من الامور، ومادة وأساس كل ناقص وزائد، وواحدٌ عنده كل ما هو كثير في الوجود<sup>(١)</sup>. ثم سأل أبو حامد أبا مدين عن سرّ المعرفة والمحبة فأجابه بأنّ المحبة مركبي، والمعرفة مذهبي، والتوحيد وصولي. وللمحبة سرّ لا يُفشى، وادراكات لا يمكن التعبير عنها، وذات منبع لا يوصف، والباب الموصل اليها، جود علوي، وهي طريقة حميدة للخواص، وأشار اليها قوله تعالى ﴿يحبهم ويحبونه﴾<sup>(٢)</sup>. وأكد ابو مدين على أنّ المعرفة فخره، وتلك القاعدة سرّه وأمره، وثمرتها التوحيد، وأنّ الفضل منها وفيها، والتوحيد أصل وما سواه فرع، وهو غاية المقامات ونهاية الأقوال، وليس بعد الحق إلاّ الضلال. وقد استمر الغزالي في طرح أسئلته فسأله عن سرّه وحول التنزيه، فأجابه ابو مدين بالتفصيل. وهكذا نرى أنّ جميع مقالاته واجاباته قائمة على وحدة الوجود، ومعبرة عن هذه الحقيقة وهي أنّ التوحيد غاية الغايات ونهاية الأحوال وأصل الامور<sup>(٣)</sup>.

وورد في هذا الكتاب أيضاً أنّ مريداً قد شاهد في واقعه أبا مدين وهو مستقر في الهواء الى جانب أبي حامد. وكان أبو مدين يتحدث في هذه الواقعة بدون طلب من أبي حامد وأحياناً بناءً على طلبه حول السرّ والروح والقلب والعقل والنفس، معرفاً السر والروح بخزانة النظر، والقلب بخزانة الفكر، والعقل بخزانة العدل، والنفس بخزانة الأرض<sup>(٤)</sup>.

(١) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ١، ص ١٥٧، السطر ٦ من الأخير.

(٢) سورة المائدة (٥)، الآية ٥٩.

(٣) التذكاري، ص ١٢٤، عن محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.

(٤) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ١، ص ٣٠٠.

وبعد أن ذكر في رسالة الانتصار أنّ الصوفية في الأرض، ضيوف الله الذين وردوا عليه ونزلوا على حضرته، وأنه قد استضافهم بمعرفته، عبّر عن أبي مدين بـ «شيخ الشيوخ» وقال بأنه قد سُئل في بجاية عن قطع الاسباب<sup>(١)</sup> وجلسه مع الحق تعالى فأجاب أنّ الضيف يجب أن يُكرم لثلاثة أيام ثم يُرشد الى الكسب والعمل، أما نحن الصوفية فضيوف الله، وكل يوم من أيام الله كألف سنة<sup>(٢)</sup>.

### نزوله في مدينة سبتة<sup>(٣)</sup>

لم يُعرف سبب قدوم ابن عربي على سبتة، غير أنّ من المؤكد انه كان في هذه المدينة في عام ٥٨٩ هـ، وسمع فيها الحديث عن فقيه يُدعى أبا عبد الله محمد بن عبيد الله الحجري<sup>(٤)</sup>. كما التقى فيها بالمحدث الزاهد أبي الحسن يحيى بن الصانع<sup>(٥)</sup> (أو الصانع)، فقرأ عليه وسمع الحديث<sup>(٦)</sup>. وعبّر عنه في رسالة روح القدس بالمحدث الصوفي وعدّ ذلك من غرائب الدهر، كما وصفه بالكبريت الأحمر والزاهد

(١) يُفهم مما ذهب اليه ابن عربي أنّ أبا مدين كان يقول بترك أسباب الارتفاق، وبعد العبادة جزءاً من العمل والكسب ولهذا كان منكباً على العبادة ولا يخرج خلف كسب الرزق ويقول بأنّ أهل الله قد انقطعوا عن الخلق ودخلوا الى ضيافة الله وقد وجب على الله أن يستضيفهم. ويقبل ابن عربي قوله هذا ويعده «قوي اليقين» وينبئ لامتداحه. (الفتوحات، ج ٤، ص ٤٨٥). ويأخذ بعض الصوفية بهذه الفكرة، ويرون تعارض العمل والكسب مع التوكل، بينما لا يرى البعض الآخر أي تعارض في ذلك. ويقول القشيري (ت ٤٦٥ هـ): اعلم أنّ القلب محل التوكل ولا تتنافى حركة الظاهر مع التوكل. (ترجمة الرسالة القشيرية، تصحيح الاستاذ فروزانفر، ص ٢٤٧-٢٤٨).

(٢) اشارة الى الآية: «وَأَنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»، سورة الحج، الآية ٢٦. (راجع رسائل ابن عربي، ج ٢، رسالة الانتصار، ص ١٥).

(٣) سبتة (ceuta)، مدينة في المغرب. (مراسد الاطلاع، ج ٢، ص ٦٨٨).

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٢.

(٥) ذكر ابن عربي أن يحيى من ذرية الصحابي الجليل أبي ايوب الانصاري (خالد بن يزيد المتوفى ٥٢ هـ) (المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٨٩).

(٦) المصدر السابق، ج ٤، ص ٤٨٩.

المتجرّد، وأثنى على شهرة بركاته<sup>(١)</sup>.

سفره الى تونس<sup>(٢)</sup>

كان ابن عربي يعيش بتونس عام ٥٩٠ هـ (١١٩٣ م)، ويحظى باهتمام حاكمها وكان قوله مقبولاً لديه، حتى أنّ أرباب الحوائج يستشفعون به عند الحاكم لقضاء حوائجهم. وقد تحدث عن نموذج من ذلك في كتاب الفتوحات بعد نهيه عن قبول الهدية التي يُراد بها الشفاعة، فقال أنّ كبيراً من كبار رجال تونس يُدعى ابن مُعْتَبٍ قد دعاه الى بيته لآكرامه واهدائه هديةً كان قد أعدّها من قبل. فقبل دعوته، إلّا انه ما أن دخل داره وجاءه بالطعام، حتى سأله أن يشفع له عند صاحب البلد لما له من قول مقبول عنده وكلام نافذ. فتحدث ابن عربي معه بلين ثم نهض دون أن يتناول طعامه أو يقبل هداياه، إلّا انه قام بقضاء حاجته لدى الحاكم<sup>(٣)</sup>.

وانبرى ابن عربي في هذه البلدة ايضاً لقراءة كتاب «خلع النعلين» لأبي القاسم ابن قسي<sup>(٤)</sup> وكتب عليه شرحاً. كما رأى ابن ابي القاسم بن قسي ونقل له رواية عنه، كما ورد في الفتوحات المكية: «وقد بيّنا أنّ أعظم الرؤية رؤية محمدية في صورة محمدية. واليه ذهب الامام أبو القاسم بن قسي - رحمه الله - في كتاب

(١) رسالة روح القدس، ص ١٢٣.

(٢) تونس، بضم الأول وسكون الثاني وضم أو فتح أو كسر الثالث. اسم مدينة كبرى في افريقيا.

(مراصد الاطلاع، ج ١، ص ٢٨٢).

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٨٩.

(٤) أبو القاسم أحمد بن حسين القسي المعروف بابن قسي، من اصل رومي ومن مدينة شلب (غربي قرطبة) بالأندلس. واشتهر بالشعر والأدب، ويُعد من ائمة الصوفية بالأندلس. ويُقال انه ادعى المهدوية ولقّب نفسه بالامام والتف حوله أتباع كثيرون. وقُتل في مدينة شلب على يد أحد اتباعه. له كتاب شهير في التصوف يدعى «خلع النعلين في الوصول الى حضرة الجمعين» وقد شرحه ابن عربي. (راجع الاعلام،

ج ١، ص ١١٣-١١٤).

«خلع النعلين» له وهو روايتنا عن ابنه عنه بتونس سنة تسعين وخمسمائة<sup>(١)</sup>. وفي هذه المدينة رأى الخضر مرة اخرى في ليلة مقمرة وحيما كان على ظهر سفينة في البحر. وقد تحدث عن هذا الحدث كما يلي: «ثم اتفق لي مرة اخرى اني كنت بمرسى تونس بالحفرة في مركب في البحر، فأخذني وجع في بطني وأهل المركب قد ناموا، فقمتم الى جانب السفينة وتطلعت الى البحر فرأيتُ شخصاً على بعد في ضوء القمر وكانت ليلة البدر وهو يأتي على وجه الماء حتى وصل اليّ فوقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الاخرى فرأيتُ باطنها وما أصابها بلل، ثم اعتمد عليها ورفع الاخرى فكانت كذلك، ثم تكلم معي بكلام كان عنده، ثم سلّم وانصرف يطلب المنارة محرساً على شاطئ البحر على تل بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين فقطع تلك المسافة في خطوتين أو ثلاث فسمعت صوته وهو على ظهر المنارة يسبح الله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

### سفره الى تلمسان

خرج ابن عربي من تونس في نفس العام (٥٩٠ هـ)، ربما بفعل الاضطرابات التي شهدتها شمال افريقيا والناجمة عن المعارك بين الموحدين ومناوئهم، أو لشوق عصف به الى وطنه وأبناء وطنه، أو لأسباب اخرى، متوجهاً الى الأندلس. ويبدو انه قد مرّ خلال عودته بمدينة تلمسان لزيارة قبر خاله الزاهد يحيى بن يغان، وأقام فيها فترة قصيرة. وقد رأى في هذه المدينة في المنام رسول الله ﷺ وهو يأمره أن لا يعادي أحد الأشخاص<sup>(٣)</sup> لعدائه لأبي مدين. وتحدث ابن عربي عن ذلك المنام قائلاً: «ولقد رأيت رسول الله ﷺ سنة تسعين وخمسمائة في المنام بتلمسان وكان قد بلغني على أنه يقع في الشيخ أبي مدين فقال لي رسول

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، الباب ٤٩٢، ص ١٢٩، السطر ١٠.

(٢) المصدر السابق، ج ١، الباب ٢٥، ص ١٨٦، السطر ١١.

(٣) ورد في رسالة الدرّة الفاخرة ان اسمه أبو عبد الله الطرطوسي. (طرطوس، مدينة بالشام).

الله ﷺ لم تكره فلاناً فقلت لبغضه في أبي مدين، فقال لي: أليس يحب الله ويحبني؟ فقلت له: بلى يا رسول الله انه يحب الله ويحبك، فقال لي: فلم بغضته لبغضه أبا مدين وما أحببته لحبه الله ورسوله؟ فقلت له: يا رسول الله، من الآن اني والله زلتُ وغفلتُ والآن فأنا تائب وهو من أحب الناس اليّ، فلقد نهبتُ ونصحتُ صلّى الله عليك. فلما استيقظتُ أخذتُ معي ثوباً له ثَمُنٌ كثيراً ونفقة لا أدري وركبتُ وجئتُ الى منزله فأخبرته بما جرى. فبكى وقبل الهدية وأخذ الرؤيا تنبهاً من الله، فزال عن نفسه كراهته في أبي مدين وأحبّه»<sup>(١)</sup>.

### دخوله جزيرة طريف<sup>(٢)</sup>

لم يقم طويلاً في تلمسان، فخرج منها في نفس عام ٥٩٠ وتابع رحلته نحو الأندلس. فوصل الى جزيرة طريف فزار صوفيا الشهير أبا عبد الله القلقاط وتباحث معه حول المفاضلة بين الغني الشاكر والفقير الصابر. ونقل في فتوحاته ذلك فقال: «حدّثني عبد الله القلقاط بجزيرة طريف سنة تسعين وخمسائة، وقد جرى بيننا الكلام على المفاضلة بين الغني والفقير، أعني الغني الشاكر والفقير الصابر، وهي مسألة طبولية وانجبرّ في ذلك حال الفقر والغنى فقال لي: حضرتُ عند بعض المشايخ أو حكاها لي عن أبي الربيع الكفيف المالقي<sup>(٣)</sup> تلميذ ابن العريف الصنهاجي قال: لو أنّ رجلين كان عند كل واحد منهما عشرة دنانير فتصدق احدهما من العشرة بدينار واحد وتصدق الآخر بتسعة دنانير من العشرة التي عنده، أيهما أفضل؟ فقال الحاضرون: الذي تصدق بالتسعة. فقال: بماذا فضلتموه؟ فقالوا له: لأنه تصدق بأكثر مما تصدق به صاحبه، فقال: حسن ولكن نقصكم روح المسألة وغاب عنكم، قيل له: وما هو؟ قال: فرضناهما على التساوي في المال. فالذي تصدق بالأكثر كان دخوله الى الفقر أكثر من صاحبه، ففضل بسبقه

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٩٨، السطر ٩ من الاخير.

(٢) مدينة اندلسية.

(٣) مألّفه، مدينة أندلسية. (مراسد الاطلاع، ج ٣، ص ١٢٢١).

إلى جانب الفقر، وهذا لا ينكره من يعرف المقامات والأحوال فان القوم ما وقفوا مع الاجور وانما وقفوا مع الحقائق والأحوال»<sup>(١)</sup>.

### وصوله الى اشبيلية

وصل الى اشبيلية في عام ٥٩٠، فشهد حدثاً عجبياً فيها. فحينما كان يصلي العصر بجامع تونس في مقصورة ابن مثنى، خطرت في ذهنه أبيات شعرية إلا انه لم يقرأها أو يكتبها لأحد. إلا انه حينما دخل اشبيلية رأى شخصاً راح يقرأ له نفس تلك الابيات. فتعجب ابن عربي وسأله لمن هذه الأبيات ومتى حفظها؟ فقال له انها لابن عربي وذكر له ذات الزمان الذي خطرت بباله وهو في تونس. فسأله ابن عربي عن الشخص الذي علمها له. فأجابه انه كان جالساً ليلاً في مجلس يضم جماعة من الناس، فدخل عليهم رجل غريب لم يروه من قبل، فقرأها عليهم، فاستحسنوها وكتبوها. ثم سألوه عن صاحبها، فقال لهم انها لمحمد بن عربي. فقالوا له: هذه مقصورة ابن مثنى ما نعرفها ببلادنا. فأجابهم: هي بشرقي جامع تونس، وهناك عملها في هذه الساعة وحفظتها منه، ثم غاب ذلك الرجل دون أن يدروا ما أمره ولا كيف ذهب عنهم وما رأوه<sup>(٢)</sup>.

### رحلته الى مدينة فاس<sup>(٣)</sup>

ولم يستمر مكثه في اشبيلية طويلاً هذه المرة، اذ نجده في مدينة فاس لأول مرة - كما يبدو - عام ٥٩١ هـ (١١٩٤ م). وقد بشر فيها بانتصار جيش الموحدين على جيوش النصرارى في الاندلس باستخدام حساب الجُمَّل<sup>(٤)</sup> الذي كان بارعاً

(١) الفتوحات المكية. ج ١، الباب ٧٠، ص ٥٧٧، السطر ١.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، الباب ٣٦٦، ص ٣٣٨ و ٣٣٩.

(٣) فاس (fez)، مدينة كبرى في المغرب. (مراسد الاطلاع، ج ٣، ص ١٠١٤).

(٤) حساب الجُمَّل، حساب بواسطة الحروف الأبجدية التي جُمعت في ٨ كلمات هي: أبجد، هوز، حطي،

فيه. وأشار الى ذلك في كتاب الفتوحات كما يلي: «ولقد كنتُ بمدينة فاس بسنة احدى وتسعين وخمسمائة وعساكر الموحدين قد عبرت الى الأندلس لقتال العدو حين استفحل أمره على الاسلام. فلقيتُ رجلاً من رجال الله ولا أزكي على الله أحداً وكان من أخصّ أودائي فسألني ما تقول في هذا الجيش هل يفتح له وينصر في هذه السنة أم لا؟ فقلت له: ما عندك في ذلك؟ فقال: انّ الله قد ذكر ووعد نبيه بهذا الفتح في هذه السنة وبشّر نبيه ﷺ بذلك في كتابه الذي أنزله عليه وهو قوله تعالى: «انا فتحنا لك فتحاً مبيناً»، فوضع البشرى «فتحاً مبيناً» من غير تكرار الألف فانها لا تطلق الوقوف في تمام الآية، فانظر أعدادها بحساب الجمل، فنظرت فوجدت الفتح يكون في سنة احدى وتسعين وخمسمائة، ثم جرت الى الأندلس الى أن نصر الله جيش المسلمين وفتح الله به قلعة رباح<sup>(١)</sup>، والأركو<sup>(٢)</sup>، وكركوي<sup>(٣)</sup>، وما انضاف الى هذه القلاع من الولايات»<sup>(٤)</sup>.

→ كلمن، سعفص، قرشت، نخذ، ضظغ. وتمثل الحروف التسعة الاولى الأحاد، والحروف التسعة الثانية العشرات، والحروف التسعة الثالثة المئات، فيما يمثل حرف الـ«غ» الألف، بالشكل التالي:

الأحاد: أ-ب-ج-د-ه-و-ز-ح-ط

١-٢-٣-٤-٥-٦-٧-٨-٩

العشرات: ي-ك-ل-م-ن-س-ع-ف-ص

١٠-٢٠-٣٠-٤٠-٥٠-٦٠-٧٠-٨٠-٩٠

المئات: ق-ر-ش-ت-ث-خ-ذ-ض-ظ-غ

١٠٠-٢٠٠-٣٠٠-٤٠٠-٥٠٠-٦٠٠-٧٠٠-٨٠٠-٩٠٠-١٠٠٠

(التفهم لأوائل صناعة التنجيم، ص ٥٢، طهران، ١٣٩٣).

(١) قلعة رباح، مدينة بالأندلس في ضواحي طليطلة. (مراصد الاطلاع، ج ٢، ص ٦٠٠).

(٢) أركو أو أركون، حصن في الأندلس، في ضواحي شنتبرية (alarcos). (المصدر السابق، ج ١، ص ٥٨).

(٣) كركوي أو كركي، حصن في الأندلس، من ضواحي أوريطة. (المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٦).

(٤) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٢٠، السطر ١٥: راجع ص ٧٩ للقاء ٨٠، وللنساء ٤٠٠، وللحاء ٨، وللألف ١، وللميم ٤٠، وللباء ٢، وللياء ١٠، وللنون ٥٠، والألف قد أخذ عددها، فكان المجموع ٥٩١ (المصدر).



## العودة الى اشبيلية

في عام ٥٩٢ هـ عاد ابن عربي الى اشبيلية، وقد حظي باكرام الناس وتقديرهم في هذه المرة، ربما لاشتهاره بعد انتشار مقالاته ومصنفاته أو لما شاع له من مناقب وكرامات بين الناس، ولهذا راح الآخرون ينظرون اليه باحترام ويغتنمون حضوره بينهم للاستفادة من بركات أنفاسه. وقد أورد ابن عربي في الفتوحات المكية على هذا الصعيد: «بتنا ليلةً عند أبي الحسين بن أبي عمرو بن الطفيل باشبيلية سنة ٥٩٢، وكان كثيراً ما يحتشمي ويلتزم الأدب بحضوري، ويات معنا ابو القاسم الخطيب، وأبو بكر بن سام، وأبو الحكم بن السراج، وكلهم قد منعهم احترام جانبي الانبساط، ولزموا الأدب والسكون، فأردتُ أعمل الحيلة في مباسطتهم فسألني صاحب المنزل ان يقف على شيء من كلامنا، فوجدت طريقاً الى ما كان في نفسي من مباسطتهم، فقلت له: عليك من تصانيفنا بكتاب سميناه الارشاد في خرق الأدب المعتاد، فان شئت عرضت عليك فصلاً من فصوله، فقال لي: أشتي ذلك. فمددت رجلي في حجره وقلت له: كبسني. ففهم عني ما قصدت وفهمت الجماعة، فانبسطوا وزال ما كان بهم من الانقباض والوحشة. وبتنا بأنعم ليلة في مباسطة دينية»<sup>(١)</sup>.

وانبرى في هذا التاريخ لاستماع الحديث باشبيلية عن أبي الوليد أحمد بن محمد ابن عربي<sup>(٢)</sup>.

## عودته الى فاس

زار مدينة فاس للمرة الثانية في عام ٥٩٣ هـ فأقام فيها وانبرى للافاضة والاستفاضة، ونال مقام الكشف والشهود. وتحدث في الفتوحات عن اقامته في هذه المدينة ولقائه بالشيخ محمد بن قاسم الفاسي بالمسجد الأزهر في هذه المدينة

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٣٩، السطر ٣.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢.

وفي العام المذكور. وتحدث ابن عربي عن هذا اللقاء قائلاً: «وما رأيت أحداً تحقق بمثل هذا في نفسه مثل الشيخ أبي عبدالله الدقاق بمدينة فاس من بلاد المغرب، ما اغتاب أحداً قط ولا اغتیب بمحضته أحد قط. وكان هذا عن نفسه، وربما كان يقول: لم يكن بعد أبي بكر الصديق صديق مثلي. ويذكر هذا وكان نعم السيد. خرج ذكره ومناقبه شيخنا ابو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التيمي الفاسي الامام بالمسجد الأزهر بعين الجبل من مدينة فاس في كتاب له، سماه «المستفاد في ذكر الصالحين من العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد». سمعنا هذا الكتاب عليه وبقرائه أظن سنة ثلاث وتسعين وخمسةائة»<sup>(١)</sup>.

وفيما كان قد برز بين أقرانه وأمثاله في هذه المدينة وفي هذا العام، وفيما أصبح مرجعاً في علم الطريقة وموضع احترام أهل الطريق، اجتمع في مدرسة ابن حيّون وفي مجلس ضمّ خيرة مشايخ الطريقة بقطب الزمان وعرفه، إلا أن القطب سأله ألا يكشف عنه للحاضرين فوافق ابن عربي على طلبه، فاستحسن القطب عمله ودعا له<sup>(٢)</sup>.

وفي هذه المدينة بالذات وفي نفس هذا العام وفيما كان يؤدي صلاة الجماعة في المسجد الأزهر، نال مقام التجلي، فشهد نوراً ساطعاً، ووجد نفسه جسماً بدون جهات. وقد كتب عن هذا التجلي قائلاً: «وهذا مقام نلته سنة ثلاث وتسعين وخمسةائة بمدينة فاس في صلاة العصر وأنا اصلي بجماعة بالمسجد الأزهر بجانب عين الجبل فرأيت نوراً يكاد يكون أكشف من الذي بين يدي، غير أنني لما رأيته زال عني حكم الخلف، وما رأيت لي ظهراً ولا قفا ولم افترّق في تلك الرؤية بين جهاتي، بل كنت مثل الأكرة لا أعقل لنفسي جهةً إلا بالفرض لا بالوجود، وكان الأمر كما شاهدته، مع انه كان قد تقدم لي قبل ذلك كشف الأشياء في عرض

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٠٣، السطر ٢١.

المصدر السابق، ج ١، الباب ٤٢، ص ٢٤٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، الباب ٤٦٢، ص ٧٦، السطر ١١.

حائط قبلي، وهذا كشف لا يشبه هذا الكشف»<sup>(١)</sup>.

وكان ابن عربي مقيماً بمدينة فاس في عام ٥٩٤ هـ. وذكر بأن الله أعطاه في هذا العام وفي هذه المدينة سراً من الأسرار، إلا أنه أفشى هذا السر لأنه لم يكن يعلم بأنه من الأسرار التي لا يجب أن تُفشى، ولهذا عوتب من قبل الله تعالى<sup>(٢)</sup>. كما أعطاه الله في هذه المدينة وفي هذا العام علامة الخاتم المحمدي حيث أشار الى ذلك في الفتوحات المكية قائلاً: «وأما خاتم الولاية المحمدية وهو الختم الخاص لولاية امة محمد الظاهرة فيدخل في ختمته - عيسى عليه السلام - ... وعلمت حديث هذا الخاتم المحمدي بفاس من بلاد المغرب سنة أربع وتسعين وخمسمائة عرّفتي به الحق وأعطاني علامته ولا أسميه»<sup>(٣)</sup>. كما شاهد ختم الولاية المحمدية في هذه المدينة للمرة الثانية عام ٥٩٥ هـ<sup>(٤)</sup>. وربما التقى في فترة اقامته هذه بأبي عبد الله المهدي<sup>(٥)</sup> الذي يُعدّ من أشهر صوفيي زمانه ومن «رجال الاشتياق»<sup>(٦)</sup>، وكذلك بالصوفي المعروف الآخر علي بن موسى بن بُقران الذي كان يتسم بالمعرفة التامة ومشهور بالقرآن والروايات<sup>(٧)</sup>. كما شاهد في هذه المدينة شخصاً يُعرف بابن الحجازي المحتسب الذي كان - رغم حرصه على الدنيا - ذا باطن مشرق، فضلاً عن انسجام جميع أعماله مع أحكام الشريعة، رغم عدم علمه بهذه الأحكام<sup>(٨)</sup>.

(١) المصدر السابق، ج ٢، الباب ٢٠٦، ص ٤٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥١٤.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٩.

(٥) يجب عدم الخلط بين ابي عبد الله المهدي وعبد العزيز المهدي الذي كتب ابن عربي له رسالة روح القدس.

(٦) يعتبر ابن عربي رجال الاشتياق من ملوك أهل الطريق، كما يقول فيهم: «هم رجال الصلوات الخمس، كل رجل منهم مختص بحقيقة صلاة من الفرائض» (المصدر، ج ٢، ص ١٥).

(٧) رسالة روح القدس، ص ١٢٢-١٢٣.

(٨) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٦٥.

رحلته الى مرسية ونزوله في مدينة سلا

من المحتمل جداً انه غادر فاس في عام ٥٩٤ لزيارة مرسية، مسقط رأسه. فنزل خلال ذلك في مدينة سلا، والتقى برجال الطريقة فيها. ونقل له رجل من أكابر الصلحاء مناماً في وصف هذه المدينة، أورده ابن عربي في الفتوحات المكية كما يلي:

«ولقد أخبرني بمدينة سلا - مدينة بالمغرب على شاطئ البحر المحيط يُقال لها منقطع التراب ليس وراءها أرض - رجل من الصالحين الأكابر من عامة الناس قال: رأيتُ في النوم محجة بيضاء مستوية عليها نور سهلة ورأيت عن يمين تلك المحجة وشمالها خنادق وشعاباً وأودية كلها شوكة لا تنسلك لضيقها وتوعر مسالكها وكثرة شوكةا والظلمة التي فيها، ورأيت جميع الناس يخطون فيها عشواً ويتركون المحجة البيضاء السهلة، وعلى المحجة رسول الله ﷺ ونفر قليل معه يسير وهو ينظر الى من خلفه واذا في الجماعة متأخر عنها لكنه عليها الشيخ ابو اسحاق ابراهيم بن قرقور المحدث<sup>(١)</sup>، كان سيداً فاضلاً في الحديث اجتمعتُ بآبته فكان يفهم عن النبي ﷺ انه يقول له: ناد في الناس بالرجوع الى الطريق فكان ابن قرقور يرفع صوته ويقول في ندائه ولا من داع ولا مستدع: هلموا الى الطريق! قال: فلا يجيبه أحد ولا يرجع الى الطريق أحد»<sup>(٢)</sup>.

قدومه الى غرناطة<sup>(٣)</sup>

ثم وصل ابن عربي بعد ذلك الى غرناطة، فاجتمع بالشيخ أبي محمد عبد الله الشكّاز واستفاض من معارفه. وعده في الفتوحات من أكابر أهل الطريق وعبر

(١) يجب ان يكون هذا الشخص ابن قرقور ابراهيم بن يوسف بن ابراهيم، الذي وُلد في المرية عام

٥٠٥ هـ، وتوفي بفاس عام ٥٦٩ هـ. (وفيات الأعيان، ج ١، ص ٦٢).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣١٨، ص ٦٩، السطر ١٣ من الأخير.

(٣) غرناطة، مدينة اندلسية. (مرصد الاطلاع، ج ٢، ص ٩٩٠).

عنه بـ «شيخنا»، وقال بأنه من أهل باغة<sup>(١)</sup>. كما وصف جده واجتهاده في الطريقة بأنها لا نظير لها<sup>(٢)</sup>. كما ذكر في رسالة روح القدس انه قد زاره مع صاحبه عبد الله البدر الحبشي<sup>(٣)</sup> في منزله. ووصفه فيها بأنه من أهل الجد والاجتهاد ايضاً، ويكره المعصية كرهه للكفر، ويحْتَنِبُ المعصية الصغيرة اجتنابه للمعصية الكبيرة. كما قال بأنه متحقق في مقام المحافظة ومتقرب الى مقام العصمة<sup>(٤)</sup>.

### وصوله الى مرسية مرة اخرى

وصل الى مرسية، مسقط رأسه، في عام ٥٩٥ هـ، وأقام فيها<sup>(٥)</sup>. وانبرى مثل كل مرة لزيارة أهل الطريقة. غير ان اقامته هذه المرة فيها كانت قصيرة جداً، لأننا نراه في مدينة المرية<sup>(٦)</sup>، في بداية رمضان نفس العام<sup>(٧)</sup>.

### دخوله الى المرية

دخل ابن عربي الى هذه المدينة في الحادي عشر من رمضان عام ٥٩٥ هـ. وأقام فيها فترة طويلة الى حد ما. وربما يعود قدومه اليها واقامته الطويلة نسبياً فيها الى انه كان يريد الوقوف على تصوف مدرسة المرية الذي أسسه أبو العباس

(١) باغة، مدينة اندلسية. (مراسد الاطلاع، ج ١، ص ١٥٥).

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٢٥، ص ١٨٧، السطر ١٦، ج ٤، الباب ٤٠٧، ص ٩. ولم يُذكر تاريخ الاجتماع في المصدر الأخير.

(٣) كان هذا الشخص وطيقاً لما أورده ابن عربي رقيقاً موافقاً له في الحضر والسفر على مدى ٣٣ عاماً. وتوفي حيناً كانا معاً بمطية.

Sufis of andalusia. p. 158.

وعبر عنه ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٤، ص ٥٠٥) بيدد الحبشي الخادم. وستحدث عنه مستقبلاً في موضعه.

(٤) رسالة روح القدس، ص ١٠٦.

(٥) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٧٠٨، ج ٤، ص ٤٩٧.

(٦) المرية (almeria)، مدينة كبيرة في الأندلس. (مراسد الاطلاع، ج ٣، ص ١٢٦٤).

(٧) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٧٤.

ابن العريف<sup>(١)</sup> صاحب كتاب «محاسن المجالس» والذي كان يشرف عليه آنذاك أبو عبد الله الغزالي تلميذ أبي العباس. ولهذا انبرى لصحبة أبي عبد الله هذا وعقدت بينهما أواصر الالفة والمودة، وأشار إليه في الفتوحات بكلمة «شيخنا» اكراماً لشأنه<sup>(٢)</sup>. واعتزل ابن عربي الناس في هذه المدينة وانبرى للعبادة والرياضة. وربما كان من بركات تلك العبادة أن ألهمه الله تأليف كتاب في التصوف يستفيد منه المریدون دون الرجوع الى المرشدين. وقد تعرّز هذا الالهام بالرؤيا. وقد انبرى لتأليف كتاب «مواقع النجوم» امتثالاً للأمر الذي تلقاه في الالهام والرؤيا. وقد تحدث عن الطريقة التي ألف بها هذا الكتاب كما يلي:

«لما شاء الحق سبحانه وتعالى ان يبرز هذا الكتاب الكريم إلى الوجود ويتحف خلقه بما اختاره لهم من لطائفه وبركاته في خزائن جوده على يدي من يشاء من عبيده، حرّك خاطري ايزاء المطية من المرسية إلى المرية، فأططيت الرحال، وأخذت في الترحال مرافقاً أظهر عصبه وأكرم فتية سنة ٥٩٥ هـ، فلما وصلتها لأقضي أموراً عملتها، تلقاني شهر رمضان المعظم بهلاله، وصافحني على

(١) ابن العريف، أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي الأندلسي، من مدينة المرية، وُلد في يوم الأحد الثاني من جمادى الأولى عام ٤٨١. وانبرى لأخذ الحديث والفقه والقراءة، وعكف على قراءة الأشعار الصوفية. أسس في المرية طريقة خاصة في التصوف سرعان ما ذاع صيتها في بلاد الأندلس فتبعها عدد كبير من رجال الصوفية، وأقبلوا على المرية للاستفادة منه، فأصبحت المرية مركز التصوف بالأندلس. وكتابه المعروف في التصوف هو: محاسن المجالس. توفي بمراكش في ٢٢ صفر عام ٥٣٦. (وفيات الأعيان، ج ١، ص ١٦٨-١٦٩). ويعتقد السيد بالاسبوس انه قد أثر على المتصوفة الذين أتوا من بعده لاسم ابن عربي.

The mystical philosophy of ibn masarra and his followers, p. 123.

عدّابن عربي ابن العريف في الفتوحات المكية (ج ١، ص ٢٢٨) أديب زمانه، كما نقل كلامه في بعض المواضع (مثلاً، ج ٢، ص ١٤٣، ج ٣، ص ٣٩٦؛ ج ٤، ص ٩٣) وأنتى عليه.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٨. والجدير بالذكر ان شخصاً ثقة قال لابن عربي في مرسية وفي عام ٥٩٥ ان فقيهاً يشرب الخمر كلما قدم له ثم يتوب بعد ذلك. فأثنى ابن عربي على حسن ظن هذا الفقيه برحمة الله، وبعث إليه الرحمة، وحذّر عباد الله من البأس من رحمة الله لأن رحمته أوسع من كل شيء. (المصدر السابق، ص ٧٠٨).

مسايرته بها إلى أوان انفصاله، فألقيتُ بها عصا التسيار، وأخذت في الذكر والاستغفار، وكان لي اكرم جليس وأحسن أنيس. فبينما أنا اتبتل وأتخضع وأخضع في بيوت أذن الله أن ترفع<sup>(١)</sup>، وقد أقر هلاله وفاز بما مضى من أيامه ولياليه رجاله، إذ ارسل إليّ سبحانه رسول الهامه مؤيداً، ثمّ أردفه بما أوحى به للابن النبي في منامه، فوافق المنام الالهام، ونظم عقد الحكم في هذا الكتاب أبدع نظامه»<sup>(٢)</sup>.

وتحدث في الفتوحات المكية عن هذا الكتاب وسبب تأليفه وزمان ذلك ومكانه، فقال: «فلقد كان رسول الله ﷺ إذا انقطع شمع نعله خلع الأخرى حتى يعدل بين رجله ولا يمشي في نعل واحد. وقد بيناها بكماها وما لها من الأنوار والكرامات والمنازل والأسرار والتجليات في كتابنا المسمى «مواقع النجوم» ما سبقنا في علمنا في هذا الطريق الى ترتيبه أصلاً، وقيدته في أحد عشر يوماً في شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسة، يُغني عن الاستاذ، بل الاستاذ محتاج اليه، فإنّ الاستاذين فيهم العالي والأعلى. وهذا الكتاب على أعلى مقامه يكون الاستاذ عليه ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تعبدنا بها، فمن حصل عليه فليعتمد بتوفيق الله عليه فانه عظيم المنفعة، وما جعلني أن اعرفك بمنزلته إلاّ أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي: انصح عبادي، وهذا من أكابر نصيحة نصحتك بها، والله الموفق وبيده الهداية»<sup>(٣)</sup>.

رحلته الى مراکش وملازمته لأبي العباس السبتي

كان في مراکش عام ٥٩٧ هـ<sup>(٤)</sup>، وأدرك صحبة الصوفي الكبير أبي العباس السبتي. وتحدث في الفتوحات المكية عن مباحثاته معه وأشار الى أفعال هذا

(١) إشارة إلى آية: ﴿في بيوت اذن الله أن ترفع﴾ سورة النور (٢٤)، الآية ٣٦.

(٢) مواقع النجوم، ص ٤.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٦٨، ص ٣٢٤.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٣٦.

الصوفي العجبية وقال: «فكان يُمرض ويُشفي، ويحيي ويُيت، ويؤتي ويَعزل، ويفعل ما يريد»<sup>(١)</sup>. وأورد في هذا الكتاب أيضاً انه قد رآه في مراکش ولازمه، ونقل عنه قوله انّ النكاح يزيل الفقر<sup>(٢)</sup>. ورأى ابن عربي في مراکش مناماً تحدث عنه كما يلي: «واعلم أنّ هذا العرش قد جعل الله له قوائم نورانية لا أدري كم هي لكني أشهدتها ونورها يشبه البرق. ومع هذا فرأيت له ظلاً فيه من الراحة ما لا يقدر قدرها. وذلك الظل ظل مقعر هذا العرش يحجب نور المستوى الذي هو الرحمن. ورأيت الكنز الذي تحت العرش الذي خرجت منه لفظة لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فاذا الكنز آدم صلوات الله عليه، ورأيت تحته كنوزاً كثيرة أعرفها، ورأيت طيوراً حسنة تطير في زواياه، فرأيت فيها طائراً من أحسن الطيور فسلم عليّ فأتى لي في أن آخذه صحبتي الى بلاد الشرق. وكنت بمدينة مراکش حين كُشف لي عن هذا كله، فقلتُ ومن هو؟ قيل لي: محمد الحصار بمدينة فاس، سأل الله الرحلة إلى بلاد الشرق فخذ معك، فقلت: السمع والطاعة فقلت له وهو عين ذلك الطائر تكون صحبتي ان شاء الله. فلما جئت الى مدينة فاس، سألت عنه فجاءني، فقلت له: هل سألت الله في حاجة؟ فقال: نعم سألته أن يحملني الى بلاد الشرق، فقيل لي: انّ فلاناً يملك وأنا انتظر من ذلك الزمان. فأخذته صحبتي سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وأوصلته الى الديار المصرية ومات بها رحمه الله»<sup>(٣)</sup>.

### سفره ثانية الى بجاية

في شهر رمضان من عام ٥٩٧ هـ سافر الى بجاية للمرة الثانية واجتمع فيها بفترة من الأفاضل. ورأى ليلةً في المنام انه نكح جميع نجوم المساء في لذة عظيمة وروحانية. وقد أُعطيت له الحروف بعد ذلك فنكحها ايضاً. وعرض منامه على

(١) المصدر السابق، ج ٤، الباب ٤٨٥، ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٩٢.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، الباب ١٩٨، ص ٤٣٦.



عارف لا يعرفه، فتعجب من رؤياه تلك ووصفها بأنها رؤيا عظيمة وبجر لا حدود له، وقال له بأن أبواب العلوم العُلوية وعلوم أسرار الكواكب وخواصها ستُفتح عليه. بحيث لا يصل إليه أي أحد من أهل زمانه فيها. ثم صمت ذلك العارف قليلاً وقال: اذا كان صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة، فلا بد أن يكون هو ذلك الشاب الأندلسي الذي دخلها<sup>(١)</sup>.

### سفرة ثانية الى تونس

انصرف ابن عربي في عام ٥٩٨ هـ عن الاستمرار في رحلته الى الشرق واختار الإقامة في تونس للمرة الثانية. وقد أعطي له في هذه المدينة وفي هذا العام لوح ذهبي من الكنز الذي أودع في الكعبة. غير انه لم يكشف عنه رعايةً للأدب ازاء رسول الله ﷺ وتبعيةً له، حتى يظهره القائم بأمر الله في آخر الزمان. كما انه لم يكشفه للحيلولة دون وقوع الفتنة التي من الممكن أن تحدث عند الكشف عنه، وسأل الله أن يعيد اللوح الى مكانه<sup>(٢)</sup>.

وفيما كان في تونس دخل في منزل «الأرض الواسعة»<sup>(٣)</sup>. وفيما كان منشغلاً في صلاة الجماعة صاح فجأةً وبدون علم واختيار صيحةً بحيث غاب عن الوعي فيها هو وجميع من سمعها. وقد تحدث عن تلك الصيحة كما يلي: «ولما دخلتُ هذا المنزل وأنا بتونس وقعت مني صيحة ما لي بها علم أنها وقعت مني غير أنه ما بقي أحد ممن سمعها إلا سقط مغشياً عليه، ومن كان على سطح الدار من نساء الجيران مستشرفاً علينا غشي عليه. ومنهن من سقط من السطوح الى صحن الدار على علوّها وما أصابه بأس. وكنت أول من أفاق، وكنا في صلاة خلف امام، فما رأيت أحداً إلا صاعقاً. فبعد حين أفاقوا، فقلت: ما شأنكم؟ فقالوا: أنت ما شأنك؟ لقد

(١) المصدر السابق، ج ٤، ترجمة ابن عربي، ص ٥٥٩.

نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٧٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٧٢، ص ٦٦٧.

(٣) الأرض الواسعة، أحد منازل «منزل الرموز». (الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٢٢، ص ١٧٣).

صحت صيحة أثرت ما ترى في الجماعة. فقلت: والله ما عندي خبر أني صحت»<sup>(١)</sup>.

وسكن خلال اقامته بتونس في دار الصوفي الشهير أبي محمد عبد العزيز، وأمضى تلك الفترة في صحبته وضيافته. وانبرى بطلب منه لتأليف كتابه المعروف «انشاء الدوائر»، وقد كتب بعضه في تونس وفي داره. وتحدث في الفتوحات المكية عن ذلك قائلاً: «قد وقف الصفيّ الوليّ أبقاه الله، على سبب بدء العالم في كتابنا المسمى بعنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، وفي كتابنا المسمى بانشاء الدوائر الذي ألفنا بعضه بمنزله الكريم في وقت زيارتنا اياه سنة ٥٩٨ ونحن نريد الحج، فقيّد له منه خديمه عبد الجبار أعلى الله قدره القدر الذي كنت سطرته منه ورحلت به معي الى مكة زادها الله تشريفاً في السنة المذكورة لأتممها بها، فشقنا هذا الكتاب عنه وعن غيره بسبب الأمر الالهي الذي ورد علينا في تقييده»<sup>(٢)</sup> مع رغبة بعض الاخوان والفقراء في ذلك حرصاً منهم على مزيد العلم، ورغبة في أن تعود عليهم بركات هذا البيت المبارك الشريف محل البركات والهدى والآيات البينات، وأن نعرف أيضاً في هذا الموضوع الصفي الكريم أبا محمد عبد العزيز رضي الله عنه ما تعطيه مكة من البركات»<sup>(٣)</sup>.

### الخروج من تونس الى الشرق

خرج في نفس العام (٥٩٨) من تونس مستأنفاً رحلته الى الشرق، فوصل الى مصر في نفس العام. ووقف رفيقه محمد الحصار فيها، كما سبق ان أشرنا الى ذلك. وكانت اقامته في مصر قصيرة هذه المرة لأنه قد وصل في نفس هذا العام الى مكة<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر السابق.

(٢) التقييد: تنقيط الكلمات وتشكيلها.

(٣) المصدر السابق، ج ١، الباب ٤، ص ٩٨، السطر ١٠ من الأخير، الباب ٦، ص ١٢٠.

(٤) ترجمان الأشواق، ص ٧.

## زيارة المدينة الطيبة والقدس

هناك احتمال قوي في انه قد زار القدس والمدينة الطيبة قبل وصوله الى مكة، لأنه بدأ - وكما سيأتي - تأليف كتاب الفتوحات المكية بمكة عام ٥٩٩ هـ، وأشار في الجزء الأول من هذا الكتاب وبعبارة المدوية التالية الى زيارته للقدس والمدينة، قائلاً: «فلما وصلتُ أمّ القرى بعد زيارتي أبانا الخليل الذي سنّ القرى<sup>(١)</sup>، وبعد صلاتي بالصخرة والأقصى وزيارة سيدي سيّد ولد آدم، ديوان الاحاطة والاحصاء...»<sup>(٢)</sup>.

وَألف ابن عربي كتاب الالف في القدس<sup>(٣)</sup>.

## وصوله الى مكة ولقاؤه بمكين الدين الاصفهاني

سبق أن اشرنا الى وصول ابن عربي الى مكة في ٥٩٨ هـ، وانبرى لمعاشرة وصحبة العابدين والزاهدين والصالحين والعلماء من أهلها رجالاً ونساءً، ومن أبرزهم الشيخ العالم مكين الدين أبو شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الاصفهاني، والذي ترك تأثيراً عظيماً على ابن عربي. وسمع من هذا الاستاذ وفي هذه المدينة كتاب أبي عيسى الترمذي<sup>(٤)</sup> واستحصل منه اجازة في روايته.

(١) سنن القرى: سنن الضيافة.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٠.

(٣) رسائل ابن عربي، كتاب الالف، ص ٢.

(٤) وهو محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي الضرير البوغوي الترمذي، كنيته ابو عيسى، توفي عام ٢٧٩ هـ. وكان تلميذ محمد بن اسماعيل البخاري، وتفوق في علم الحديث. ومن آثاره: جامع الصحيح أو جامع الترمذي، وكتاب العلل، وكتاب شائل النبي. (الاعلام، ج ٧، ص ٢١٣). بوغ، قرية تبعد عن ترمذ مسافة ستة فراسخ (مراصد الاطلاع، ج ١، ص ٢٣٠). ترمذ بكسر التاء والميم، أو بفتح التاء وكسر الميم، أو بضمها، من بلاد ما وراء النهر، الى جانب نهر جيحون. (المصدر السابق، ج ١، ص ٢٥٩).

ويبدو أنّ الكتاب الذي سمعه ابن عربي من مكين الدين، كان كتاب الجامع للترمذي، وهو من الصحاح الستة.

ووصف ابن عربي في آثاره الشيخ مكين الدين بالزهد والورع وحسن القول والطبع وفضله أحياناً على غيره. وكانت لهذا الشيخ اخت طاعنة في السن عالمة وزاهدة لقبها ابن عربي بشيخة الحجاز وفخر النساء<sup>(١)</sup>، بل وفخر الرجال والعلماء ايضاً، وأثنى على علو روايتها. واصطحبه مكين الدين الى اخته لسماح الحديث عنها. إلا انها ونظراً لكبر سنّها وقرب وفاتها وشوقها الشديد للعبادة، أبت ان تنقل شيئاً من الحديث، إلا انها اجازت شقيقها كي يميزه رواية الحديث نيابةً عنها. فكتب له الشيخ مكين عن نفسه وعن اخته اجازة بالرواية العامة<sup>(٢)</sup>. وقد تحدث ابن عربي عن علاقته بالشيخ مكين<sup>(٣)</sup> الدين وزيارته لاخته وما تخلل ذلك من أحداث بالشكل التالي في مقدمة ترجمان الأشواق:

«اما بعد فاني لما نزلت مكة سنة ٥٩٨ ألفيت بها جماعة من الفضلاء، وعصابة من الاكابر الادباء والصلحاء بين رجال ونساء. ولم أر فيهم مع فضلهم مشغولاً بنفسه، مشغولاً فيما بين يومه وأمه، مثل الشيخ العالم الامام، بمقام ابراهيم عليه السلام، نزيل مكة البلد الأمين مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الاصفهاني، رحمه الله تعالى، وأخته المسنة عالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم. فأما الشيخ فسمعتنا عليه كتاب أبي عيسى الترمذي في الحديث وكثيراً من الأجزاء، في جماعة من الفضلاء، كان يغلب عليهم الأدب، فكان جليسه في بستان. وكان رحمه الله تعالى، ظريف المحاور، لطيف المؤانسة، ظريف المجالسة،

(١) عبر ابن عربي عنها في محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار (ج ١، ص ٤٤٤) بتاج النساء. ونقل عنها الحديث.

(٢) الاجازة في اصطلاح أهل الحديث تعني الاذن بالرواية لفظاً أو كتابة. ولا يُعدّ القبول شرطاً فيها. أركانها: المجيز، والمجاز له، ولفظ الاجازة. وهي خمسة انواع. وهناك اتفاق على نوعين منها وهما: أ- اجازة شخص معين في أمر معين. كأن يقال: أنت مجاز في رواية كتابي الفلاني أو جميع ما يشمله فهرسي. ب- اجازة شخص معين في أمر غير معين، كأن يقال: انت مجاز في رواية جميع مسموعاتي. (راجع، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٢٠٨). ويبدو ان ابن عربي يريد بالاجازة العامة، النوع الثاني.

(٣) نقل ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٣، ص ٣٣٠) الحديث عن مكين الدين.

يتمع المجلس، ويؤانس الأنيس. وكان له رضي الله عنه من أمره شأن يغنيه، فلا يتكلم إلا فيما يعنيه. واما فخر النساء اخته بل فخر الرجال والعلماء فبعثت اليها لأسمع عليها، وذلك لعلو روايتها، فقالت: في الأمل واقتراب الأجل، وشغلني عما تطلبه مني من الرواية الحث على العمل، فكأنني بالموت قد هجم، فأقرع سنّ الندم. فعندما بلغني كلامها كتبت اليها أقول شعراً:

حالي وحالك في الرواية واحد ما القصد إلا العلم واستعماله  
فأذنت لأخيها أن يكتب لنا نيابة عنها اجازة عنها في جميع رواياتها. فكتب رضي الله عنه وعنها، ذلك ودفعه لنا وكتب لنا جميع مسموعاته اجازة عامة وكتبت اليه من قصيدة عملتها فيه قولي:

سمعت الترمذي على المكين امام الناس في البلد الأمين<sup>(١)</sup>

لقاؤه بالنظام بنت مكين الدين وتصنيف كتاب ترجمان الأشواق<sup>(٢)</sup>

كانت لدى الشيخ مكين الدين بنت جميلة وورعة وعالمة تسمى بالنظام وتُلقَّب بعين الشمس والبهاء، والتي تعد ذات خصائل حميدة في التقوى، وسلوك متزن، وكمالات اخلاقية، ومحاسن جسمية، فريدة<sup>(٣)</sup>العصر: ويتيمة الدهر<sup>(٤)</sup>. ويبدو ان رؤية هذه الفتاة قد تركت أثراً كبيراً على ابن عربي، وجعلته متيمماً بها. وأخذ يستوحي منها شعره العاشق، وغزله العارف، حتى انها كانت في نهاية المطاف وراء تأليفه لكتاب «ترجمان الأشواق»<sup>(٥)</sup>. ووصف ابن عربي في مقدمة

(١) ترجمان الأشواق. ص ٧ و٨.

(٢) يبدو أنه قد شرع بتأليف هذا الكتاب في عام ٥٩٨ هـ و فرغ منه في عام ٦١١ هـ. ولمزيد من الاطلاع، راجع،

Reynold a. nicholson, the tarjuman al ashwaq, p. 60.

(٣) فريدة: الجوهرة الثمينة.

(٤) يتيمة: الجوهرة الفريدة التي لا مثيل لها.

(٥) ان ابن عربي الذي يقول بوحدة الوجود، ووحدة المحبوب، ووحدة المعبود، يعتقد ان الله تعالى

هذا الكتاب النظام ومدحها وأحسن الكلام في ذلك. وأطرى جمالها وكماها بما هو في مستطاع الطاقة البشرية، وقال فيها:

«وكان لهذا الشيخ رضي الله عنه، بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزيّن المحاضر والمُحاضِر، وتخيّر المناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء، من العابدات العلامات السائحات الزاهدات شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين، الاعظم بلا مَن، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، ان أسهبت اتعبت، وان اوجزت اعجزت، وان افصحت أوضحت. ان نظقت خَرَسَ قَسَّ<sup>(١)</sup>، وان كرمت خنس معن بن زائدة<sup>(٢)</sup>، وان وَفَّت قصر السماأل خطاه، وأغرى ورأى بظهر الغرر وامنتاه. ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما اودع الله تعالى في خَلْقِها من الحسن، وفي خَلْقِها الذي هو روضة المزن. شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة محتومة، واسطة عقد منظومة. بيتمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهمم، سيدة والديها، شريفة ناديها، مسكنها جياذ، وبيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد. أشرقت بها تهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه، فنمت أعراف المعارف بما تحمله من الرقائق واللطائف. علمها عملها، عليها مسحة مَلَك وهمة مَلِك، فراعيننا في صحبتها كريم ذاتها مع ما انضاف الى ذلك من صحبة العمّة والوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل

→ محبوب، ومعبود، وجمل على الاطلاق، حيث يتجل جمالها في مرايا الأعيان وصفحات الوجود. وتعدّ النظام بنت مكين الدين تجلياً كاملاً وصورة بارزة لذلك الجمال، ومستحقة لكتاب ترجمان الأشواق. والجدير بالذكر ان ابن عربي ورغم انه ألف ترجمان الأشواق في امتداح جمالات النظام ومحاسنها الظاهرية والمعنوية، إلا انه قلماً تطرق فيه الى اسمها. وحسب علمي فقد أشار إليها صراحة في موضعين (ص ٨٣، البيت ٣ و ص ١٢٧، البيت ٢)، وتلميحاً في موضع واحد (ص ١٦٠، البيت الاول). وقد وردت كلمة النظام في ص ١٨٦، البيت الرابع، لكن لا يُعرف هل المقصود بها النظام بنت مكين الدين؟

(١) قَسَّ بن ساعدة، حكيم عربي بليغ. (منتهى الأرب، ج ٣، ص ١٠٢٣).

(٢) معن بن زائدة، رجل عربي كريم. (المصدر السابق، ج ٤، ص ١١٩٨).

اللائق. ولم ابلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس، من كريم ودّها، وقديم عهدّها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها. اذ هي السؤال والمأمول، والعذراء البتول، ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق من تلك الذخائر والأعلاق. فأعربت عن نفس تواقّة، ونبّهت على ما عندنا من العلاقة، اهتماً بالأمر القديم وايناراً لمجلسها الكريم. فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها كني، وكل دار أندبها، فدارها أعني»<sup>(١)</sup>.

وقد قال فيها:

مريض من مريضة الأجفانِ عَلاّني بذكرها عَلاّني<sup>(٢)</sup>  
 طال شوقي لطفلة ذات نثرٍ ونظامٍ ومنبرٍ وبيانٍ  
 من بنات الملوك من دار فرسٍ من أجلّ البلادِ من احبها<sup>(٣)</sup>

واستخدم ابن عربي مفردات الأبيات المذكورة ومثل سائر أبيات الكتاب بذكاء للتعبير عن معانٍ عرفانية عميقة للغاية كي تتسجم مع معارف العرفاء من جهة، وكي يثني من خلالها على المقام المعنوي الرفيع للآنسة النظام التي هي بمثابة المرأة العاكسة للحكمة الخالدة من جهة أخرى مع امكانية دفاعه في ذات الوقت عن نفسه أمام المؤاخذين من أصحاب الظاهر. فكلمة «المرض» في البيت الأول تعني الميل والرغبة و«مريضة الأجفان» تعني عيون حاضرة مطلوب العارفين، و«الذكر» يعني ذكر الله علانيةً وسراً. أما في البيت الثاني فتعبّر كلمة «طفلة» عن المعرفة الذاتية، و«نثر ونظام» عن المطلق والمقيد، و«منبر» من درجات الأسماء الحسنى حيث يتحقق الارتقاء اليها عن طريق التخلق بها. كما تعبّر كلمة «بيان» عن الرسالة، وكلمة «بنات الملوك» في البيت الثالث كناية عن تقييد المعرفة. ومن هنا ندرك انه قد وضع لشعره في كتاب «ترجمان الأشواق» معانٍ عرفانية في

(١) ترجمان الأشواق، ص ٧-٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٣-٨٤.

منتهى العمق والدقة، وأكد أنّ هذه المعاني قد أخفاها وراء حجاب الشعر الذي امتدح فيه بنت مكين الدين، هذه الدرّة اليتيمة، والاسطورة الرائعة، وشيخة الحرمين<sup>(١)</sup>.

ورغم هذا يُستبعد أن يكون قد قصد بالأساس هذه المعاني العرفانية حينما نظم هذا الشعر، بل أنّ الذي يبدو أقرب للواقع هو انه قد أطرى محاسن «النظام» المعنوية والبدنية بالدرجة الاولى ثم أوّلها الى معان عرفانية، وقد أجاد التأويل. ومع ذلك فالله تعالى هو الاعلم، ومن الصعوبة جداً التحكيم على هذا الصعيد، سيما وأنه طالما حدّر القارئ وأصرّ على أنّ أشعار هذا الكتاب وتغزلاته - وبناءً على الاسلوب الذي اختاره - ليست سوى ايماء واشارة الى الواردات الالهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية<sup>(٢)</sup>، وأنّ الآخرة خير لنا من الاولى. كما اكد انّ تلك الفتاة، كانت على علم بتلك المعاني الخفية الكامنة وراء المعاني الظاهرة. وقد دعا للقارئ بعد ذلك وسأل الله أن يبعده عن تصور ما لا يليق بالنفوس الأبية والهمم العلية<sup>(٣)</sup>.

تأليف كتب الفتوحات المكية، ومشكاة الأنوار،

وحلية الأبدال، ورسالة روح القدس

انبرى ابن عربي في هذه المدينة المقدسة والبلد الطيب وبفراغ بال، وراحة فكرية، وشوق عاصف، ونشاط وافر، لتأليف الكتب وملاقات أهل الطريق، وطواف البيت العتيق<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) تجدر الاشارة الى ان ابن عربي يؤكد على عدم جواز جعل المقصود الاول من شعره يقال في الله - سواء كان نسبياً أم مديحاً - أحداً غير الله، لأنّ ذلك بمنزلة من يتقرب الى الله وهو يتوضأ بالنجاسة. (الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٦٢).

(٣) ترجمان الأشواق، ص ٩.

(٤) العتيق بمعنى القديم، والبيت العتيق هو الكعبة.



وبدأ في عام ٥٩٩ هـ بتصنيف كتابه الكبير الفتوحات الملكية، وفرغ من السفر الأول منه في نفس العام تقريباً، في حين انتهى من جميع الكتاب في عام ٦٣٦ هـ، أي قبل وفاته بعامين. وأهدى هذا الكتاب الى صفيته الشيخ عبد العزيز أبي محمد بن أبي بكر القرشي، نزيل تونس وأحد أئمة التصوف في المغرب، ومن اصحاب أبي مدين<sup>(١)</sup>. كما ألف كتاب مشكاة الأنوار أيضاً<sup>(٢)</sup>. وذهب الى الطائف لزيارة قبر عبد الله بن عباس<sup>(٣)</sup>، ابن عم الرسول ﷺ، فأقبل فيها على تأليف رسالة «حلية الأبدال» نزولاً عند رغبة أبي عبد الله محمد بن خالد الصدي التلمساني وجليسه ورفيقه عبد الله بن بدر الحبشي<sup>(٤)</sup>. كما ألف في تلك الايام (عام ٦٠٠ هـ) رسالة «روح القدس» للشيخ عبد العزيز<sup>(٥)</sup>. والتقى في هذا العام أيضاً بالقاضي عبد الوهاب الأزدي الاسكندري، الذي نقل لابن عربي مناماً عن شخص صالح ينبئ عن أهمية كتب الحديث، حيث سُميت في ذلك المنام بالكتب المرفوعة، وأطلق على كتب الرأي تعبير الكتب المرفوعة<sup>(٦)</sup>.

وفي عام ٥٩٩ هـ وفي يوم الجمعة، وفيما كان ابن عربي يطوف حول البيت الحرام

(١) الفتوحات المكية. تحقيق عثمان يحيى و ابراهيم مدكور، السفر الأول، المقدمة بقلم عثمان يحيى، ص ٢٨. وذكر السيد محمود محمود غراب بأنه قد تم العثور على نسخة من الفتوحات بخط ابن عربي وفي ٣٧ جزءاً. وانه قد فرغ من كتابة النسخة الاولى من الكتاب بمكة في عام ٥٩٨ هـ. ثم انبرى للاضافة اليها وتفتيحها حتى عام ٦٣٦ هـ. (راجع، محمود محمود غراب، محيي الدين بن عربي، ترجمة حياته من كلامه، ص ١٨٦).

(٢) ابن عربي حياته ومذهبه، ص ٥٩.

(٣) عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ)، محدث ومفسر شهير، من أصحاب الرسول (ص) وأنصار الامام علي (ع). وقد شهد معركتي الجمل وصفين. (الأعلام، ج ٤، ص ٢٢٨).

(٤) رسائل ابن عربي، ج ٢، رسالة حلية الأبدال، ص ١.

(٥) شرح رسالة روح القدس، ص ٧ و ٩.

وقعت له واقعة عجيبة. فقد تجسدت أمامه روح ابن هارون الرشيد السبتي<sup>(١)</sup>، وهو من كبار صوفية القرن الثاني، كتجسد جبرئيل على صورة اعرابي<sup>(٢)</sup>. كما رأى في هذا العام وفي مكة أيضاً مناماً غريباً، تعبیره انه سينال مقام ختم الولاية. والمنام كما يلي مثلما ورد في الفتوحات المكية: «فكنت بمكة سنة ٥٩٩ أرى فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب لبنة فضة ولبنة ذهب وقد كملت بالبناء وما بقي فيها شيء وأنا أنظر اليها والى حسنهما، فالتفت الى الوجه الذي بين الركن اليماني والشامي هو الى الركن الشامي أقرب فوجدت موضع لبنتين: لبنة فضة ولبنة ذهب ينقص من الحائط في الصفيين في الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب، وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة، فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين فكنت أنا عين تينك اللبنتين وكمل الحائط ولم يبق في الكعبة شيء ينقص وأنا واقف أنظر وأعلم أنني واقف وأعلم أنني عين تينك اللبنتين لا أشك في ذلك وانهما عين ذاتي، واستيقظت فشكرت الله تعالى وقلتُ متأولاً في الأتباع في صوفي كرسول الله ﷺ في الأنبياء عليهم السلام وعسى ان اكون ممن ختم الله الولاية بي... وذكرتُ حديث النبي ﷺ في ضربه المثل بالحائط وأنه كان تلك اللبنة<sup>(٣)</sup> فقصصت رؤياي على بعض علماء هذا الشأن بمكة من أهل توزر<sup>(٤)</sup> فأخبرني في تأويلها بما وقع لي وما سميت له الرائي من هو»<sup>(٥)</sup>.

(١) ابو العباس أحمد السبتي ابن هارون الرشيد - الخليفة العباسي القوي - وكان عبداً صالحاً فترك الدنيا واختار العزلة. توفي في حياة أبيه. وُسِمَ بالسبتي لأنه كان يعمل في يوم السبت فقط، فيتقوت بما يحصل عليه في هذا اليوم ويمضي سائر أيام الاسبوع بالعبادة وطاعة الله. (وفيات الأعيان، ج ١، ص ١٦٨).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٥، السطر ٩ من الأخير، ج ٤، ص ١١.

(٣) نص الحديث: «مثلي في الأنبياء كمثلي رجل بنى حائطاً فأكمله إلا لبنة واحدة فكنت أنا تلك اللبنة، فلا رسول ولا نبي بعدي» (الفتوحات، ج ١، الباب ٦٥، ص ٣١٨ و ٣١٩).

(٤) توزر، مدينة في أفريقيا، (مراسد الاطلاع، ج ١، ص ٢٨٠).

(٥) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٦٥، ص ٣١٨ و ٣١٩.

وفي عام ٥٩٩ أو ٦٠٠ هـ<sup>(١)</sup>، شاهد مع مجموعة كانت تطوف حول الكعبة شهاباً ظل مضيئاً في السماء لمدة ساعة أو أكثر، كما شاهدوا الكثير من النجوم المذنبّة وقد تداخلت فيما بينها. وتتّبأ ابن عربي من خلال ذلك بوقوع كوارث عظيمة. ولم تمض سوى فترة قصيرة حتى وقعت كارثة مرعبة في اليمن حيث هبّت رياح شديدة حملت معها تراباً شبيه التوتيا عمّ الأرض وعلا الى حدّ الركبة، وملأت أفئدة الناس فزعاً. وقد اظلمّ الجو بحيث كان الناس يخرجون في النهار ومعهم السراج. كما ظهر في تلك الفترة أيضاً الطاعون وحلّ الوباء في الطائف فمات خلق كثير، وهجر أهل الطائف بيوتهم وديارهم فارين الى مكة المكرمة<sup>(٢)</sup>.

رحلته الى بغداد وزيارته لعلي بن عبد الله بن جامع

رحل ابن عربي الى بغداد في عام ٦٠١ هـ (١٢٠٤ م)، إلا أنه لم يقم فيها أكثر من ١٢ يوماً<sup>(٣)</sup>. وانطلق من هناك لزيارة علي بن عبد الله بن جامع في الموصل للاتنفاع بعلومه ومعارفه، ويُعدّ من الصوفية والعرفاء والمريدين للخضر. فتشرف بزيارته، وألبسه ابن جامع في خارج المدينة خرقة الخضر التي كان الخضر قد ألبسها له بلا واسطة. وذكر ابن عربي خلال ذلك أيضاً بأنه كان قد لبس خرقة الخضر أيضاً قبل ذلك التاريخ بكثير من يد تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن آّب الورزي. ويُستشف من كلام ابن عربي انه لبس الخرقة لأول مرة من يد تقي الدين عبد الرحمن. ولم يكن قائلاً بلبس الخرقة قبل ذلك لأنه كان يعتقد أنّ الخرقة عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق، ولا يتصل لباس الخرقة برسول الله ﷺ، في حين تقع الصحبة والأدب والمعبرّ عنها بلباس التقوى، تحت تصرف الناس. إلا أنه وبعد لبسه للخرقة واطلاعه على الاعتبار الذي يوليه

(١) التردد عند ابن عربي.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، الباب ١٩٨، ص ٤٥٠، السطر ٩.

(٣) ترجمة ابن عربي المرفقة بالجزء الرابع من الفتوحات، ص ٥٥٦.

الخضر لها، أولى هو الآخر لها اعتباراً، وأخذ يُلبسها للآخرين<sup>(١)</sup>. والجدير بالذكر انه لم يقتصر على لباس الخرقه للرجال فحسب، وانما لبسها لبعض النساء العارفات واللاتي أورد أسماءهن في ديوانه، مثل: ام محمد، وبدر، وبنت زكي الدين، وجميلة، وزينب، وزمرّد، وستّ العابدين، وست العيش، وصفية، وفاطمة<sup>(٢)</sup>. كما ألبس اثنتين من بناته الخرقه وهما دنيا وسفري. وقال في ذلك:

«أَلْبَسْتُ بِنْتِي دُنْيَا لِبَاسَ دِينٍ وَتَقْوَى<sup>(٣)</sup>

أَلْبَسْتُ بِنْتِي سُفْرَى خِرْقَةَ أَهْلِ الْأَدَبِ»<sup>(٤)</sup>

وعبر عن الخرقه أيضاً بلباس التصوف، ولباس أهل الأدب، ولباس الفضل والدين، ولباس الخير والتقوى<sup>(٥)</sup>. ويرى أنّ قيص يوسف يمثل أصل الخرقه، والذي ما أن أُلقي على يعقوب عليه السلام حتى عاد إليه بصره<sup>(٦)</sup>.

والجدير بالذكر أنّ ابن عربي شاهد بالموصل في عام ٦٠١ رجلاً يدعى المهذب بن ثابت بن عنتر الحُلوي وقد لجأ الى معارضة القرآن. فعذره ابن عربي

(١) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٢٥، ص ١٨٦ و ١٨٧.

(٢) ابن عربي، ديوانه، ص ٥٣، ٥٦، ٥٧ و ٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٤) الأبيات التالية هي:

أَلْبَسْتُهَا ثَوْبَ تُقَى      مِنْ كُلِّ خَلْقٍ مُعْجَبٍ  
وَقَلْتُ يَا بِنْتُ اسْلُكِي      طَرِيقِي وَمَذْهَبِي  
فَمَذْهَبِي شَرَعُ النَّبِيِّ      الْمَهَاشِمِيِّ الْعَرَبِيِّ

(المصدر السابق، ص ٥٧).

والجدير بالذكر أنّ هؤلاء النسوة غير معروفات. وذكر السيد جرجيس فتح الله بأن المقصود بفاطمة وصفية، نظام التي سبقت الاشارة اليها. والله أعلم. (راجع: تراث الاسلام، الموصل، ١٩٥٤، ص ١٦٤ ترجمة كتاب the legacy of islam).

(٥) المصدر السابق، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٧ و ٥٩.

(٦) اشارة الى الآية: ﴿أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (يوسف، ٩٣). راجع:

الشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي، ترجمة حياته من آثاره، ص ٩١.

وقال بأن هناك اختلافاً في مزاجه، كما عدّه من أزهد الناس وأشرفهم<sup>(١)</sup>.

### سلسلة سند خرقة ابن عربي

طبقاً لما سبق أن ذكرناه، هناك سلسلتنا سند لخرقة ابن عربي وهما:

١- ابن عربي عن علي بن عبد الله بن جامع عن الخضر.

٢- ابن عربي عن تقي الدين عبد الرحمن بن ميمون بن آّب الوزري عن صدر

الدين محمد بن حمويه عن جده عن الخضر.

وأورد الشعراي في كتاب الكبريت الأحمر الذي يمثل خلاصة الفتوحات المكية أن ابن عربي قد قال بأنه لم يكن يقول بلباس الخرقة الذي تقول به الصوفية، الى أن لبسها من يد الخضر أمام الكعبة<sup>(٢)</sup>، ويرى أحمد بن سليمان النقشبدي أيضاً بأنه قد لبس الخرقة من يد الخضر مقابل الحجر الأسود، وأنّ الخضر قد أخبره بأنه كان قد لبسها من يد رسول الله ﷺ في المدينة المنورة<sup>(٣)</sup>.

وبعد أن أورد الجامي في «نفحات الأنس» خبر لبس ابن عربي للخرقة من يد علي بن عبد الله بن جامع، أورد: «والنسبة الاخرى، تصل الى الخضر عليه السلام بدون واسطة»<sup>(٤)</sup>. ومن هذا يجب أن تكون لخرقته ثلاث سلاسل سند، إلا أن الشيخ الحناكي يتحدث عن خمس سلاسل وهي:

١- ابن عربي، عن جمال الدين يونس بن يحيى بن عباس القصار، عن الشيخ

عبد القادر بن أبي صالح بن عبد الله الجيلي، عن أبي سعيد مبارك بن علي

(١) الفتوحات المكية. ج ٣، ص ١٧.

(٢) الكبريت الأحمر، ص ١٤؛ حاشية اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٤.

(٣) التذكار، ص ٣٠٤.

(٤) كتب الجامي: «قال -رحمة الله عليه- صحبت أنا والخضر، وتأديتُ به وأخذتُ عنه في وصية أوصانها شفاهاً التسليم بمقامات الشيوخ وغير ذلك. ورأيت منه ثلاثة أشياء من خرقة العوائد، رأيتُه يمشي على البحر، وطَيَّ الأرض، ورأيتُه يصلي في الهواء». (نفحات الأنس، ص ٥٤٧).

المخزومي، عن أبي الفرج الطرطوسي<sup>(١)</sup>، عن أبي الفضل عبد الواحد بن عزيز التيمي، عن أبي بكر محمد بن خلف بن جحدر الشبلي، عن السري السقطي، عن معروف بن فيروز الكرخي، عن علي بن موسى الرضا عليه السلام . . . عن محمد الباقر عليه السلام، عن زين العابدين عليه السلام، عن الحسين بن علي عليه السلام، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، عن محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، عن جبرئيل، عن حضرة «الله» جلّ جلاله.

٢ - ابن عربي، عن أبي عبد الله محمد بن القاسم بن عبد الرحمن التيمي الفاسي، عن أبي الفتح محمود بن أحمد بن محمود الحمودي، عن أبي الحسن علي بن محمد البصري، عن أبي الفتح شيخ الشيوخ، عن أبي اسحاق بن شهریار المرشد، عن الحسين أو الحسن الأكارى، عن الشيخ الكبير عبد الله بن خفيف، عن جعفر الحداد، عن أبي عمرو الاصطخري، عن أبي تراب النخشي، عن شقيق البلخي، عن ابراهيم بن أدهم، عن موسى بن زيد الراعي، عن اويس القرني، عن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

٣ - ابن عربي، عن تقي الدين عبد الرحمن بن ميمون بن النوروزي<sup>(٢)</sup>، عن أبي الفتح محمود بن أحمد بن محمود الحمودي، وهكذا حتى تصل هذه السلسلة الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كالسلسلة السابقة.

٤ - ابن عربي، عن علي بن عبد الله بن جامع، عن الحضرة عليه السلام.

٥ - ابن عربي، عن الحضرة عليه السلام<sup>(٣)</sup>.

ولابن عربي كتاب باسم «نسب الخرقه» لازال مخطوطاً<sup>(٤)</sup>.

(١) طَرطُوس، اسم مدينة في الشام. (مرصد الاطلاع، ج ٢، ص ٨٨٤).

(٢) أُشير الى هذا الشخص بأسماء اخرى: آب وزري (الفتوحات، دار صادر، بيروت، ج ١، ص ١٨٧)، وآب تَوَزْرِي (الفتوحات، تحقيق عثمان يحيى، السفر ٣، ص ١٨٦)، وآب نوروزي (الجانب الغربي، مخطوط، ص - التذكري، ص ٣٠٣)، والنوروزي (الجانب الغربي، مطبوع، ص ٢١٢).

(٣) الجانب الغربي، ص ٢١١ - ٢١٣.

(٤) الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، السفر ٣، ص ١٨٦، الهامش.

### عودته الى مصر وزيارته للقاهرة

غادر ابن عربي العراق في عام ٦٠٣ هـ (١٢٠٦ م) متوجهاً الى الديار المصرية للمرة الثانية، فوصل الى مدينة القاهرة وانضم الى جماعة من الصوفية من أتباعه وأبناء بلده، ممضياً معهم الأيام والليالي في العبادة والرياضة واتباع الكرامات. وحدثت في احدى الليالي واقعة عجيبة بالشكل التالي: فيما كان راقداً مع جماعة من الصلحاء ومن بينهم أبو العباس الحريري، امام محلة زُقاق القناديل<sup>(١)</sup>، وأخوه محمد الخياط، وعبد الله المروزي، ومحمد هاشم اليشكرى، ومحمد بن أبي الفضل، في دار دامسة الظلام، واذا بالأنوار تسطع من أجسامهم فتضيء ذلك المكان فجأة. ثم ظهر في تلك الأثناء شخص في منتهى الجمال وقال بلهجة جميلة انه رسول الله اليهم. فسأله ابن عربي عن رسالته وبماذا جاء اليهم. فأجابه بعبارة تفيد معنى وحدة الوجود حيث قال انّ الخير في الوجود والشر في العدم، وانّ الله قد خلق الانسان بوجوده، وجعله واجداً منافياً لوجوده، ومتخلقاً بأسمائه وصفاته. إلا انه يفتى عن الصفات بمشاهدة الذات، ويرى الذات بالذات، ويرجع العدد الى أساسه، ويصبح هو لا أنت<sup>(٢)</sup>.

### خصومة الفقهاء في مصر

انبرى ابن عربي خلال تلك الفترة وفي منتهى الشهامة والجرأة لافشاء مثل هذه الكرامات وخوارق العادات، والكشف عن أسرار الطريقة ورموزها كما كان يسلط الأضواء في بعض الأحيان على ما يتعارض مع ظواهر الشريعة وعقائد العامة. ولهذا انبرى الفقهاء لمعاداته وتكفيره وتسميته بالمبتدع، وطالبوا السلطان آنذاك بحبسه بل وحتى بقتله. إلا انه نجا من السجن بتدخل رفيقه الشفيق الشيخ أبي الحسن البجائي<sup>(٣)</sup>. غير انّ تلك الاتهامات وأنواع الأذى لم تفت في ارادته

(١) محلة شهيرة في القاهرة.

(٢) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ٢، ص ٥٤، السطر ٤.

(٣) ورد في نفع الطبيب، ج ٢، ص ٢٧٩ أن أهل الديار المصرية قد اعترضوا عليه وسعوا لاراقه دمه.

وهيمته، ولم تحل دون استمراره في نشر معارف التصوف، وإنما ظلَّ منهمكاً في عمله كالسابق في منتهى الرغبة والذوق والشوق. ولم يعبأ بتكفير الفقهاء ولعنهم وتقدهم له سواء كانوا في الشرق أو في الغرب، ولم يعر أدنى اهتمام لكلامهم. أضف إلى ذلك أنّ الله تعالى قد أخبره قبل سنوات في مكة وحينما كان نائماً في مقام إبراهيم، بتعرضه في حياته ومن بعد مماته لمثل هذه الابتلاءات. وأشار إلى ذلك في الفتوحات المكية قائلاً: «كنتُ نائماً في مقام إبراهيم وإذا بقائل من الأرواح والملاّ الأعلى يقول لي عن الله أدخل مقام إبراهيم انه كان أوهاً حليماً فعلمت أنه لا بدّ أن يبتليني بكلام في عِرْضي من قوم فأعاملهم بالحلم. قال ويكون أذى كثيراً فانه جاء مجليهم بصيغة المبالغة ثم وصفه بالأوَاه، وهو من يكثر من التأوّه لما يشاهد من جلال الله»<sup>(١)</sup>.

### الخروج من القاهرة الى الاسكندرية ثم الى مكة

ولم يقم ابن عربي طويلاً في مصر هذه المرة أيضاً، فخرج من القاهرة متوجهاً الى الاسكندرية<sup>(٢)</sup>. ثم انطلق منها على عجل لحج بيت الله، وربما لأخذ الحديث وزيارة مكين الدين وأسرته أيضاً. ولهذا نجده بمكة في عام ٦٠٤ هـ وهو يسمع الحديث عن مكين الدين مقابل الركن اليماني<sup>(٣)</sup>.

→ إلّا أنّ الله أنقذه من أيديهم على يد الشيخ أبي الحسن البجائي، الذي بذل الجهد في إنقاذه وأوّل كلامه. وجاء بعد تخلّصه نحو الشيخ المذكور وقال: «وكيف يُحْبَسُ مَنْ حَلَّ مِنْهُ اللّاهُوتُ فِي النَّاسُوتِ؟».

(١) راجع: شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٦.

(٢) مُقدمة التفسير المنسوب الى ابن عربي، ج ١، ص ٩.

(٣) أورد في الفتوحات المكية (ج ٢، الباب ١٨٨، ص ٣٧٦، السطر ١٥ من الأخير): «ثبت عن رسول الله (ص) انه قال أنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي. قال فشقّ ذلك على الناس فقال: لكن المبشّرات. فقالوا: يا رسول الله وما المبشّرات؟ فقال: رؤيا المسلم، وهي جزء من أجزاء النبوة. هذا حديث حسن صحيح من حديث أنس بن مالك حدثنا به امام المقام بالحرم المكي الشريف تُجاه الركن اليماني الذي فيه الحجر الأسود سنة ٦٠٤ شيخنا مكين الدين أبو شجاع زاهر بن رستم الاصمباني البزاز».



خروجه من مكة وسياحته في آسيا الصغرى، واقامته في قونية، ومصاحبه صدر الدين القونوي وتأليف مشاهدة الأسرار، ورسالة الأنوار انبرى هذه المرة في مكة لمعاشرة أصحاب الحالة وخدمة سالكي الطريقة، فنال الكشف والكرامات. وسمع نداءً من السماء يحثه على بدء رحلة جديدة. وأخبره شيخ صالح كان ابن عربي قد خدمه بمكة، بأن الله تعالى سيلين ويذل أعظم الناس اليه. فخرج من مكة وانبرى للسياحة في آسيا الصغرى حتى وصل الى قونية - مركز الدولة البيزنطية - في عام ٦٠٧ هـ فحظي باستقبال سلطانها كيكائوس الأول<sup>(١)</sup>. وكان هذا السلطان قد سمع به وعرف بمقامه قبل رؤيته، ولهذا اعرب عن رغبته في اقامته في قونية، وأمر باعطائه داراً عظيمة تعادل ألف قطعة فضية، فوافق ابن عربي على ذلك العطاء السلطاني، وأقام في تلك الدار مدة من الزمن. وقد سأله أحدهم أن يعطيه شيئاً، فقال له ابن عربي بأنه لا يمتلك سوى تلك الدار، ولهذا قام باعطائها له<sup>(٢)</sup>. وانبرى خلال اقامته في قونية للتأليف ايضاً، فألف كتابي «مشاهدة الأسرار» و«رسالة الأنوار فيما يُمنح صاحب الخلوة من الأسرار»<sup>(٣)</sup>. وانبرى ايضاً وكعادته للالتقاء بجماعة الصوفية، واطهار الكرامات، وارشاد المسترشدين، وتعليم الأتباع والتلاميذ. ومن أشهر تلامذته وأعظمهم ربيبه صدر الدين القونوي والذي يُعدّ من أعظم المروّجين لفكرة وحدة الوجود وتصوف ابن عربي في الشرق. وكان - وكما سنتحدث مفصلاً فيما بعد - حلقة الوصل بين عرفان ابن عربي وعرقان عارف ايران الاسلامية الكبير جلال الدين المولوي (الرومي).

وشاعت قصة كرامات ابن عربي في هذه المدينة وأخذت الألسن تتناقل

(١) عز الدين كيكائوس الأول بن غياث الدين كيخسرو، أحد السلاطين السلاجقة في آسيا الصغرى. نودي به سلطاناً في صفر عام ٦٠٨ هـ وظل على اريكة السلطة حتى عام ٦١٦ هـ. (اخبار سلاجقة الروم، المقدمة بقلم الدكتور محمد جواد مشكور، طهران، ١٩٧١، ص ٩٥).

(٢) نفع الطبيب، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٣) مقدمة التفسير المنسوب لابن عربي، ج ١، ص ٢.

مكاشفاته، وأخذ الناس يهرعون من مختلف الأماكن للتأكد من صحة تلك العجائب والوقوف على أعماله عن كثب. حتى أنّ أحد المصورين صوّر يوماً حجلة وأخفى فيها عيباً وجاء بها إليه ليختبره في ميزان التصوير، وكان عنده بازي، فعندما ابصرها اطلقه من كان في يده عليها فركضها برجله لما تخيل انها حجلة في صورتها وألوان ريشها. وقال له ابن عربي: هي على غاية التمام إلا أنّ فيها عيباً خفياً. فقال له: وما هو؟ فقال ابن عربي: في رجلها من الطول عن موازنة الصورة قدر عرض شعيرة. فقام وقبل رأسه، وقال: بالقصد فعلت ذلك لأجربك<sup>(١)</sup>.

### خروجه من قونية

خرج ابن عربي من قونية انطلاقةً من حبه للسير والسياحة وربما لأسباب اخرى، ومرّ بمدن قيصرية، وملطية، وسيواس<sup>(٢)</sup>. واقترب من الحدود الإيرانية، ثم دخل الى أرزن الروم في أرمينيا، ومنها الى حرّان بالعراق ودُنيسر بديار بكر، حتى بلغ محلاً جمد فيه ماء نهر الفرات لشدة البرد، بحيث كانت القوافل تسير على ذلك الثلج<sup>(٣)</sup>. وذكر ابن عربي انه زار في هذه المدن بعض صوفية زمانه حتى انه التقى بشخص يدعى بوكاء - من أهل أرزن الروم - في سيواس، وملطية، وقيصرية وحرّان<sup>(٤)</sup>. كما التقى في دُنيسر بأحد الرجبيين<sup>(٥)</sup>.

(١) الفتوحات المكية. ج ٢، الفصل ١١، ص ٤٢٤، السطر ١٠ من الأخير.

(٢) قونية، وملطية، وقيصرية، وسيواس، وأرزن الروم، من مدن آسيا الصغرى أو الروم الشرقية. وكانت قونية عاصمة للسلاجقة منذ ٦٧٠ هـ وحتى ٧٠٠ هـ. (أخبار سلاجقة الروم، ص ٩٥).

(٣) الفتوحات المكية. ج ٣، الباب ٣٧٣، ص ٤٥٩، السطر ١٣ من الأخير.

(٤) ورد في الفتوحات المكية (ج ٢، ص ١٥، السطر ٣ من الأخير): «وأخبرت أنّ واحداً منهم بوكاء من جملة العوانية من أهل أرزن الروم، أعرف ذلك الشخص بعينه وصحبته وكان يعظمني ويراني كثيراً. واجتمعُ به في دمشق وفي سيواس وفي ملطية وفي قيصرية. وخدمني مدةً وكانت له والده كان تبرأها. اجتمعُ به في حرّان في خدمة والدته».

(٥) كتب في الفتوحات المكية (ج ٢، الباب ٧٣، ص ٨، س ١٤ من الأخير): «لقيت واحداً منهم

## العودة الى بغداد

لا شك في أنّ توقفه في المدن المذكورة كان قصيراً للغاية، إذ اننا نجده في بغداد للمرة الثانية في عام ٦٠٨ هـ مع صوفي عصره الشهير شهاب الدين السهروردي الذي كان يُعدّ شيخ مشايخ صوفية بغداد. وقد أثنى عليه السهروردي ووصفه أمام تلامذته ببحر الحقائق<sup>(١)</sup>. وكانت أبواب الكشف والشهود منفرجة وأبواب السماء مفتوحة له في هذه المدينة أيضاً مثل سائر البلاد الأخرى التي زارها، ولهذا سرعان ما التفّ حوله الأتباع والطلبة، وأخذوا يزدادون سعياً في احترامه واکرامه كلما ازدادوا وقوفاً على مقامه المعنوي ونهلوا من معارفه وعلومه. بل اتهم قدّموا احترامه وطاعته على احترام الخليفة وطاعته. وذكر انه كان مع طلبته وأتباعه حينما مرّ بهم الخليفة<sup>(٢)</sup> وهو يمتطي صهوة جواده. ولم يبادر أتباع ابن عربي وبشارة منه الى السلام على الخليفة، بل انتظروا حتى سلّم الخليفة عليهم فردّوا السلام باحترام. وكان الباعث على مثل هذا السلوك هو أنّ الخليفة كان راكباً وهم مشاة<sup>(٣)</sup>.

## كتاب كيكاس الأول

في تلك الفترة التي كان ابن عربي منهمكاً في بغداد بالمكاشفات والمشاهدات،

→ يدُنسِر من ديار بكر. ما رأيت منهم غيره، وكنثُ بالأشواق الى رؤيتهم».

ملاحظة: الرجبيون. أربعون شخصاً لا أكثر من ذلك ولا أقل. حالهم القيام بعظمة الله. وهم من أفراد وأرباب القول الثقيل كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَنَا سَلْتِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (سورة المزمل (٧٣)، الآية ٥). وسُمّوا بالرجبيين لأنّ هذا المقام يتحقق لهم في شهر رجب فقط من كل عام، منذ بداية الشهر وحتى نهايته. (المصدر أعلاه).

(١) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٦٢ - ٣٨١.

شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٤.

(٢) هو الخليفة أحمد الناصر لدين الله، الخليفة العباسي الرابع والثلاثون، وقد ولي الخلافة منذ ٥٧٥ هـ وحتى ٦٢٢ هـ.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٩٢، السطر ٦ من الأخير.

والاجتهاد في الرياضيات، واتيان الكرامات، وصل اليه في عام ٦٠٩ هـ كتاب من كيكاسوس الأول، سلطان آسيا الصغرى، يسأله فيه عن بعض شؤون بلاده وقضايا النصرى. وانبرى ابن عربي لكتابة جواب عليه بدأه بكلمة الرسول ﷺ القائلة «الدين النصيحة»، وأخذ ينصح فيه السلطان كما ينصح الوالد ولده. وتحدث ايضاً عن الوصية الدينية والسياسة الالهية، وأوصاه باتخاذ سياسة جديدة مع أهل الكتاب يُلزمهم فيها برعاية شرائط الذمة كي لا يتظاهروا بالكفر في دار الاسلام ولا يقوموا بالتجسس على المسلمين، ولا يبيعوا الخمر<sup>(١)</sup>. وبعد أن اطلع كيكاسوس على اجابة ابن عربي، سأله أن يغادر بغداد ويلتحق به في الأناضول<sup>(٢)</sup>، كي يكون على مقربة من نصائحه وارشاداته. ويبدو أن هذا اللقاء لم يتحقق<sup>(٣)</sup>.

### رحلته الى حلب وشرح كتاب ترجمان الأشواق

اشرنا الى أن كيكاسوس الاول قد دعا ابن عربي للقدوم عليه في الأناضول، إلا انه احجم عن تلبية تلك الدعوة آنذاك وأجلها الى فرصة اخرى. وانطلق مسرعاً من بغداد قاصداً الى حلب فوصلها في عام ٦١٠ هـ فشاهد الأوضاع منقلبة عليه بسبب تأليفه لكتاب «ترجمان الأشواق»، والانتقادات والاتهامات تُكال له

(١) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ٢، ص ٤٥٤.

الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٥٤٧، السطر ١٢.

كان ابن عربي قلقاً ومتألماً للغاية من استيلاء الصليبيين على بيت المقدس وما يلحقونه من أذى بالمسلمين، وكان متشامماً من الكفار لا سما للصليبيين. لهذا نراه ينصح السلطان بأن لا يسمح للكافرين بممارسة الفسق والفجور والتجسس في بلاد المسلمين، وأن لا تنظلي عليه أحبايلهم لأن ذلك سيؤدي الى عواقب وخيمة. كما أوصاه ايضاً بعدم الاقامة في ديار الكفر ما استطاع الى ذلك سبيلاً، لأن الاقامة في دار الكفر وتحت ذمة الكفار، اهانة للاسلام. كما انه منع المسلمين من زيارة بيت المقدس التي كانت تحت الاحتلال الصليبي، وعدّ زيارتها عملاً غير مشروع استشهاداً بكتاب الله وحديث الرسول (ص). (المصدر أعلاه، ص ٤٦٠).

(٢) الأناضول، تركيا الحالية تقريباً.

(٣) ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ٧٤.

على أشد ما يكون . ولهذا انطلق وبناءً على رغبة رفيقه بدر الحبشي وابنه الروحي اسماعيل بن سَوْدَكِين لشرح هذا الكتاب، وأسمى هذا الشرح «ذخائر الأعلاق»<sup>(١)</sup>. وسبق أن قلنا بأن ابن عربي لم يكن يقصد بالمعاني التي اوردها في هذا الكتاب ما هو متداول بين الناس أو ما يتبادر الى الذهن، وإنما يقصد الواردات الالهية والتنزلات الروحانية التي تكمن خلف المعاني الظاهرية. واستطاع من خلال ذلك الشرح ان يردّ على تلك الانتقادات، ويفتد تلك الاتهامات، ويحمد الفتنة. وتحدث ابن عربي نفسه عن سبب شرحه لتلك الآيات فقال:

«وكان سبب شرحي لهذه الآيات أنّ الولد بدرًا الحبشي والولد اسماعيل بن سودكين سألاني في ذلك وهو انهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الاسرار الالهية وأنّ الشيخ - اي ابن عربي - يتستر لكونه منسوباً الى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي انكره، تاب الى الله سبحانه وتعالى ورجع عن الانكار على الفقهاء وما يأتون به في اقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الالهية. فاستخرتُ الله تعالى تقييد هذه الاوراق وشرحتُ ما نظمته بمكة المشرفة من الآيات الغزلية في حال اعتناري في رجب وشعبان ورمضان أشير بها الى معارف ربانية، وانوار الهية، واسرار روحانية وعلوم عقلية، وتنبهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الاصغاء اليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف، وهي:

كُلَّمَا اذْكُرُهُ مِنْ طَلَّلٍ      أَوْ رُبُوعٍ أَوْ مَعَانٍ كَلَّمَا  
وكذا ان قلتُ ها أو قلتُ يا      وألا، ان جاء فيه أو أما

(١) يبدو أن ابن عربي قد بدأ بشرح ترجمان الأشواق - أي ذخائر الاعلاق - بحلب عام ٦١١ هـ و فرغ منه بمكة. ولمزيد من المعلومات يراجع: ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ٧٤. وكذلك:

وكذا ان قلتُ هيُّ أو قلتُ هُوُ  
وكذا ان قلتُ قد انجد لي  
وكذا السُّحْبُ اذ قلتُ بكت  
أو أنادي بجدَّةٍ يَمُوا  
أو بُدورٍ في خُدورٍ أَفَلتُ  
أو بروقٍ أو رُعودٍ أو صبا  
أو طريقٍ أو عقيقٍ أو نقا  
أو خليلٍ أو رحيلٍ أو رُبي  
أو نساءٍ كاعباتٍ هُتِّدُ  
كلما اذكُره مما جرى  
منه أسراؤُ وأنوارُ جَلتُ  
لفؤادي أو فؤادٍ من له  
صفةٌ قُدسيةٌ عُلويَّةٌ  
فاصرفِ الخاطرَ عن ظاهرِها  
أو هُمُو أو هُنَّ جمعاً أو هُما  
قَدَرٌ في شعرِنا أو أتهما  
وكذا الزهرُ اذ ما ابتسما  
بأنةَ الحاجرِ أو ورقِ الحِمى  
أو شمسٍ أو نباتٍ أنجما  
أو رياحٍ أو جنوبٍ أو سما  
أو جبالٍ أو تلالٍ أو رِما  
أو رياضٍ أو غياضٍ أو جمى  
طالعاتٍ كشموسٍ أو دُمى  
ذكرُهُ أو مثلهُ أن نَفهَما  
أو علتُ جاء بها ربُّ السما  
مثلُ مالي من شروطِ العُلما  
أعلَمتُ أن لصديقي قَدِما  
واطلبِ الباطنَ حتى تَعَلَّما<sup>(١)</sup>.

### رؤيته للجارية الرومية

وتحدث بعد ذلك عن حدث مهم وغريب، ويعد من الاحداث المهمة جداً في حياته العقلانية والتي كانت وراء انبعاث شعره الغزلي. وقد تحدث عن هذا الحدث قائلاً: «كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي وهزني حال كنت أعرفه فخرجت من البلاط من أجل الناس وطففت على الرمل فحضرتني أبيات فأنشدتها أسمع بها نفسي ومن يليني لو كان هناك احد، وهي:

ليت شعري هل دروا أي قلب ملكوا  
وفؤادي لو درى اي شعبٍ سلکوا

أُتِراهم سلِموا ام تُراهم هلكوا  
 حار أربابُ الهوى في الهوى وارتبكوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفي بكفّ ألين من الخبز، فالتفت فاذا بجارية من بنات الروم ولم أر أحسن وجهاً ولا أعذب منطقاً ولا أرقّ حاشية ولا الطف معنى ولا أدق إشارة ولا أظرف محاورة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفة...»<sup>(١)</sup>.

مغادرة حلب والعودة الى مكة ثم الخروج منها للالتقاء بكيكاوس لم يستمر مكته في حلب طويلاً، اذ دخل مكة للمرة الثالثة في عام ٦١١ هـ وانتهى فيها من شرح ترجمان الأشواق - أي ذخائر الاعلاق - والذي كان قد بدأه في حلب. إلا أنه لم يمكث في مكة طويلاً أيضاً، لأننا نجده في سيواس عام ٦١٢ هـ بهدف السفر الى قونية للالتقاء بسلطانها كيكاوس، رغم انّ هذا اللقاء لم يتحقق، لأنّ السلطان قد غادر العاصمة متجهاً نحو انطاكية لفتحها.

ورأى ابن عربي في سيواس وفي العام المذكور مناماً شاهد فيه السلطان وقد ورّع المناجق حول أنطاكية وأمطر المدينة بالحجارة، ومقتل زعيم الأعداء خلال ذلك. وفسّر ابن عربي ذلك المنام بانتصار السلطان على العدو وفتحه لأنطاكية. ثم خرج بعد ذلك من سيواس قاصداً ملطية. وما أن وصل إليها حتى بعث للسلطان رسالة منظومة تحدث فيها عن منامه الذي رآه وبشّره بفتح أنطاكية. وتحقق ذلك المنام بعد عشرين يوماً، اذ تمّ الاستيلاء الكامل على انطاكية في يوم عيد الفطر، وفتح «السلطان الغالب» - حسب تعبير ابن عربي - تلك المدينة<sup>(٢)</sup>.

### عودته الى حلب

لم تستمر اقامة ابن عربي طويلاً في سيواس وسائر المدن التي كانت تحت

(١) المصدر السابق، ص ١٤.

(٢) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخبار، ج ٢، ص ٤٢٠.

هيمنة السلطان السلجوقي. فنراه في عام ٦١٣ (بعد حوالي ٢٦ عاماً من مقتل يحيى بن حبش شهاب الدين السهروردي)<sup>(١)</sup> في حلب، عاصمة الملك الظاهر<sup>(٢)</sup>، صديق السهروردي وحاميه. وقد حظي بمكانة لدى الملك وتعامل معه في منتهى الود. وهذا ما دفع بالناس لتوسيطه في حاجاتهم لديه، فكانت تُقضى تلك الحاجات. ففي إحدى المرات التي زارها فيه الملك الظاهر، عرض عليه ابن عربي ١١٨ حاجة من حاجات الناس، فقضاها جميعها. حتى انه قد عفا عن أحد أفراد حاشيته كان قد خانته وأفشى أسراره وحكم عليه بالموت<sup>(٣)</sup>. وفاق ابن عربي في حظوته لدى الملك جميع أفراد حاشيته وبلاطه، حتى انه أخذ يرجح فتواه في الشؤون الدينية والشرعية على فتاوى الفقهاء الآخرين. كما نال السلطان من هؤلاء الفقهاء أمام ابن عربي ولعن أفضل فقهاء المدينة لأنه أجاز له الافطار في شهر رمضان بفتوى خاطئة، واختيار شهر آخر بدلاً منه للصيام فيه. وقد ترحم ابن عربي على الجميع بعد نقله لهذه الواقعة<sup>(٤)</sup>.

### اقامته في دمشق

وبعد كل هذا السير والسياسة والالتقاء برجال ونساء الطريقة، والتعامل مع أرباب الفقه، وبناء العلاقات مع رجال الدولة والسياسة، وخلق آثار قيمة في مختلف حقول العلم والحكمة، حطّ رحال الإقامة في مدينة دمشق عام ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م، وظل مقيماً فيها حتى آخر حياته. ويبدو انه لم يخرج منها سوى مرة

(١) يحيى بن حبش، شهاب الدين السهروردي شيخ الاشراف (٥٤٩ - ٥٨٧).

(٢) الملك الظاهر غياث الدين، صاحب حلب، وهو ابن صلاح الدين الايوبي. ولد بالقاهرة في رمضان عام ٥٦٨، وتوفي بقلعة حلب في ٢٠ جمادى الآخرة عام ٦١٣ هـ ودُفن فيها. (وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٦). ويُعدّ هذا الملك صديقاً وحامياً للسهروردي، اذ دافع عنه في مواجهة فقهاء حلب وأبيه، رغم ان حمايته لم تجد نفعاً ولم تحل دون مقتل السهروردي. ولا تتوفر معلومات حول هل أنّه قد تباحث مع ابن عربي حول السهروردي وأفكاره وما جرى عليه أم لا. رغم أنّ ذلك يبدو أمراً متوقفاً.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٥٣٩. السطر ١٥ من الأخير.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، الباب ٣١٨، ص ٦٩، السطر ٣ من الأخير.



واحدة الى حلب التي قدم عليها للمرة الثالثة وذلك في عام ٦٢٨ هـ حيث انبرى للفادة والارشاد<sup>(١)</sup>. ويُستشف من أوضاعه وأحواله وآثاره وأخباره انه كان يحظى في دمشق باعجاب واحترام الجميع وأكثر من أي بلدة أخرى، بما فيهم العلماء والقضاة والسلاطين والحكام. وروى رواية الأخبار ان أحمد بن الخليل الحوئي - قاضي القضاة الشافعي - كان في طاعته ويقدم له الخدمة كالعبيد ويتصدق كل يوم بثلاثة دراهم قبل أن يتشرف بادراك محضره ويقراً هذه الآية: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾<sup>(٢)</sup>. كما انصرف زين الدين الزاوي - قاضي القضاة المالكي - عن القضاء وتبع طريقته واشتغل في خدمته وزوجه ابنته<sup>(٣)</sup>. ولم تكشف الكتابات عن اسم هذه الفتاة وربما يريد بها السيد عبده مؤلف كتاب «دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية»، تلك الفتاة التي تحدث عنها ابن عربي بخياله الشعري وعباراته الأدبية وقال بأنّه عشقها وهو ابن الستين<sup>(٤)</sup>، أو تلك التي قال انه تزوج منها في دمشق وهي بنت الثامنة عشرة<sup>(٥)</sup>.

وسبق أن ذكرنا بأن حكام دمشق وسلاطينها وأبناءهم ورجال بلاطهم، كانوا ينظرون اليه بعين الاحترام ويسعون جاهدين لآكرامه وتقديره. وكانت علاقة الملك المظفر غازي بن ابي بكر (العاقل) بن أيوب (ت ٦٤٥ هـ) به، علاقة المريد بالمراد، بل انه سأله ان يجيزه الرواية ويذكر له اسماء مشايخه، ومصنفاته، وبعض مسموعاته. ولجى ابن عربي طلبه بعد أن استخار الله تعالى، فكتب في غرة محرم عام ٦٣٢ هـ اجازةً له ولأبنائه ولن أدرك حياته، سمح لهم فيها رواية جميع

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٨٢.

(٢) (سورة المجادلة (٥٨)، الآية (١٤)). الدر الثمين، ص ٣٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، ص ٥٧٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٥٧٢.

مروياته ومؤلفاته ومصنفاته مع رعاية الشرط المعترف بين أهل الفن<sup>(١)</sup>. ورغم ما تمتع به ابن عربي من رخاء ونعمة وما حظي به من احترام وعزة، ظلّ منهمكاً كعادته في العبادة، والرياضة، والزهد، والذكر، والخلوة، والاختلاط بأرباب الطريقة، ونشر معارف العرفاء، وكتابة أحوال الصوفية. وكان ينقطع عن الناس في بعض الأحيان ويخرج من المدينة وينطلق الى الفلاة كي يخلو فيها ويمارس الذكر والفكر بشكل آخر، فينفصل عن الخلق ولا يبقى له من جليس ولا نديم سوى الخالق. وقد أشار الى احدي خلواته بالله تعالى في فلاة تها والتي أنشد فيها الأبيات التالية:

وليُّ الله ليس له أنيسُ  
سوى الرحمن فهو له جليسُ  
يذكرُهُ فيذكرُهُ فيبكي  
وحيد الدهرِ جوهره نقيسُ<sup>(٢)</sup>

### رؤية ظاهر وباطن الهوية الالهية

في عام ٦٢٧ هـ شهد ابن عربي في هذه المدينة وخلال أحد المشاهد، ظاهر وباطن الهوية الالهية والتي كانت على شكل صورة نورانية بلون النور الأبيض في أرضية من النور الأحمر. وقد حصل لديه برؤيتها من العلم والمعرفة واللذة والبهجة شيء عظيم يعجز عن وصفه رغم كل ما لديه من قدرة على التعبير. وقال: «لا يعرفه إلا مَنْ ذاقه». وأكد انه لم ير مثل هذه الصورة من قبل، ولم تأت في خياله، ولم تخطر على قلبه<sup>(٣)</sup>.

### رؤية الرسول (ص) في المنام وتأليف فصوص الحكم

في العشرة الأخيرة من محرم الحرام لعام ٦٢٧ هـ وفي مدينة دمشق، ظهر

(١) جامع كرامات الأولياء، ج ١، ص ٢٠٢.

(٢) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ١، ص ٢٨٢، السطر ١١.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٤٩.

الرسول ﷺ في مُبشِّرة<sup>(١)</sup> ويبيده كتاب فصوص الحكم وأمره بكتابة ذلك الكتاب كي ينتفع به الناس. فأطاع أمر الرسول، وانبرى بنية خالصة لتحرير ذلك الكتاب كاملاً دون نقص<sup>(٢)</sup>. ويُعدّ هذا الكتاب من الكتب الناجحة في عالم الكتاب، ومن الكتب المهمة جداً والمؤثرة في التصوف والعرفان الاسلامي. وقد حظي باهتمام المؤيدين والمعارضين للعرفان بشكل خاص وعرفان ابن عربي بشكل أخص، منذ ظهوره الى الوجود. ووجه له البعض انتقاداً لاذعاً وشديد اللهجة وكتب الكتب في الردّ عليه وجرحه، ومنهم: عبد اللطيف بن علي بن السَّعودي (ت ٧٣٦ هـ)، وأحمد بن عبد الحلیم المشهور بابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨). وقد آلف الأول كتاباً اسمه «بيان حكم ما في الفصوص من الاعتقادات المفسودة»<sup>(٣)</sup>، والثاني كتاب «الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم». بينما هناك فئة اخرى انبرت لاطرائه والثناء عليه. ولا يمكن تجاهل تأثيره على حركة الفكر المعنوي للمسلمين، حيث اتَّخذ كتاباً دراسياً مهماً في العرفان ولسنوات مديدة في المجتمع الاسلامي الواسع لا سيما في ايران. واتهمك الأساتذة والمدرسون البارعون لتدريسه بشوق ورغبة في المدارس والمعاهد والجامعات ولفترة طويلة من الزمن. كما انبرى الشارحون الواعون وأصحاب المعرفة لشرحه باندفاع ودقة،

(١) المِبشِّرة: الرؤيا الصادقة.

(٢) يُستشفّ من عبارة ابن عربي: «فقال لي هذا كتاب فصوص الحكم خُذهُ واخرج به الى الناس ينتفعون به»، ان ابن عربي لم يطلق على كتابه اسم فصوص الحكم، وانما كان اسمه عند الله تعالى، أو ان الرسول (ص) قد أسماه بهذا الاسم.

ملاحظة: الفص بمعنى حجارة الخاتم الكريمة، وكذلك بمعنى زبدة الشيء، وخلاصته. ولما كان لا بد من وجود تناسب بين الاسم والمسمى، فلا بد ان يعني هذا الاسم بأنّ هذا الكتاب هو خلاصة الحكم والأسرار التي نزلت على أرواح الانبياء المذكورين فيه. أضف الى ذلك لما كانت تنزلات الوجود ومعارضها دورية، وقلب الانسان الكامل محلاً لنقوش الحكم الالهي، فقد تم تشبيه الحكم الالهي بحلقة الخاتم والقلب بفضّه الذي هو محل النقوش. (راجع: القيصري، شرح الفصوص، شرح الديباجة، ص ٥٤).

(٣) مقدمة كشف الغطاء، ص ١٤.

فكُتبت الشروح الكثيرة عليه بالعربية والفارسية والتركية وسائر لغات العالم الاسلامي الاخرى، حتى قيل أن مائة شرح<sup>(١)</sup> قد كُتبت عليه أهمها: شروح مؤيد الدين الجُندي، وعبد الرزاق الكاشاني، وداود القيصري، وعبد الرحمن الجامي، وعبد الغني النابلسي، وركن الدين الشيرازي، وتعليقات أبي العلاء العفيفي.

### ديوانه

من المحتمل انه قد شرع في نظم أشعار ديوانه بدمشق منذ عام ٦٢٠ هـ ومن المؤكد انه استمر حتى عام ٦٣١ هـ وربما الى آخر حياته، لأنه يتحدث في موضع من ديوانه عن رؤيا وقعت بدمشق في عام ٦٢٠ هـ وقد رأى فيها ابنه الروحاني شمس الدين اسماعيل بن سَوَدكين النوري يستقبله وهو يقرأ هذه الأبيات التي لم يسمعها قبل ذلك الحين لا منه ولا من غيره:

«أنا في العالم الذي لا أراكم كـمسيح النصارى بين اليهود  
فاذا ما رأيتمكم نُصبَ عيني أنا والله في جِنانِ الخلود»<sup>(٢)</sup>  
كما تحدث في موضع آخر من الكتاب عن منام رآه في عام ٦٣١<sup>(٣)</sup>.

### الفراغ من تأليف كتاب الفتوحات المكية

أمضى ابن عربي ٣٥ عاماً في تأليف كتاب الفتوحات المكية، اذ ذكر انه قد بدأ بتأليفه بمكة في عام ٥٩٩ هـ وفرغ منه في صباح الأربعاء الرابع والعشرين من ربيع الأول عام ٦٣٦ هـ أي قبل وفاته بعامين: «وكان الفراغ من هذا الباب الذي هو خاتمة الكتاب بكرة يوم الأربعاء الرابع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلاثين وستائة. وكتب منشييه بخطه محمد بن علي بن محمد بن عربي الطائي

(١) تقرير عثمان محيي البناء نقلاً عن ايزوتسو (izutsu).

A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and taoism. ibn arabian and laotzu chuang - tzu.

(٢) ديوان ابن عربي، ص ٩١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٧.

الحاتمي وفقه الله»<sup>(١)</sup>.

### وفاته

واستمر ابن عربي في التأليف والتصنيف والعبادة والرياضة رغم كبر سنه وضعف قواه الجسمية، الى ان توفي في ليلة الجمعة الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ٦٣٨ هـ<sup>(٢)</sup>، الموافق للسادس عشر من تشرين الثاني عام ١٢٤٠ م بمدينة دمشق وفي دار القاضي محيي الدين محمد الملقب بزكي الدين<sup>(٣)</sup>، وبين أقاربه وأتباعه وقد بلغ الثمانين من العمر. ودُفن في سفح جبل قاسيون الى جوار القاضي محيي الدين. وجاء في كتاب شذرات الذهب: «توفي - رضي الله عنه - في الثاني والعشرين من ربيع الآخر بدمشق في دار القاضي محيي الدين الزكي. فحُمِل الى قاسيون فدُفن في تربته المعلومة الشهيرة التي هي قطعة من رياض الجنة والله تعالى أعلم»<sup>(٤)</sup>.

وكان السلاطين العثمانيون ينظرون الى هذا الصوفي الكبير والعارف المعروف بعين الاحترام ويؤكدون على تكريمه، اعتقاداً منهم بأن الانتصارات التي حققها

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٥٥٣، السطر ٣ من الأخير.

(٢) نفع الطبيب، ج ٢، ص ٣٦١.

(٣) محيي الدين محمد بن أبي الحسن علي، الملقب بزكي الدين، أديب، وشاعر، وخطيب، وفقه شافعي، ولد بدمشق عام ٥٥٠ هـ وولي قضاءها في عام ٥٨٨، وتوفي بها في عام ٥٩٨. وكانت لديه مكانة رفيعة لدى السلطان صلاح الدين الأيوبي. وقد مدحه بقصيدة حينما فتح مدينة حلب في ١٨ صفر ٥٧٩، وبثَّره في أحد بيوتها بفتح القدس اذ قال:

وفتحك القلعة الشهباء في صفرٍ

مُبَشَّرٌ بفتح القدس في رجبٍ

وبعد أربع سنوات من تلك البشارة فُتحت القدس في السابع والعشرين من رجب عام ٥٨٣. وحينما سُئل كيف علم ذلك، أجاب بأنه علم بذلك الفتح من تفسير ابن بَرِّجان لآية: ﴿ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلون في بضع سنين﴾ (سورة الروم (٣٠)، الآيات ١-٣. وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٥٩٤).

(٤) شذرات الذهب، ج ٥، ص ٢٠٢.

على النصارى ولا سيما فتح القسطنطينية، إنما كانت ببركات أنفاسه، خصوصاً وأنه قد بشر بهذا الفتح<sup>(١)</sup>. ولهذا حينما زار السلطان سليم خان<sup>(٢)</sup> الشام، يادر الى تعمير قبره، وأسس الى جانبه مسجداً ومدرسة كبرى، ووضع الكثير من الموقوفات<sup>(٣)</sup>. وقيل أنّ ابن عربي قد توقع ذلك في أحد كتبه الجغرافية، ويُحتمل ان يكون كتاب «الشجرة النعانية»<sup>(٤)</sup>، وقال فيه: «إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محيي الدين»<sup>(٥)</sup>.

وزار مؤلف كتاب نفع الطيب قبره في شهري شعبان ورمضان وأول شوال من عام ١٠٣٧ هـ وكتب في ذلك: «وقد زرت قبره وتبركتُ به مراراً ورأيتُ لوائح الأنوار عليه ظاهرة. ولا يجد منصف محيداً الى انكار ما يُشاهد عند قبره من الأحوال الباهرة»<sup>(٦)</sup>.

(١) ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ٩٥.

(٢) ورد اسم هذا السلطان في المصدر أعلاه: سليم الثاني. بينما ورد باسم سليم فقط في نفع الطيب (ج ٢، ص ٣٧٨)، وجامع كرامات الأولياء (ج ١، ص ٢٠٢). وتحدث الكتاب الأخير عن عام دخوله الى الشام وهو عام ٩٢٣ هـ وينطبق هذا العام مع العام الذي دخل فيه السلطان سليم الأول الى الشام. فقد جاء في كتاب أحسن التواريخ انه دخل الى مدينة دمشق في العشرين من رمضان ٩٢٣. وظل مقيماً فيها حتى الثاني والعشرين من صفر ٩٢٤. (أحسن التواريخ، مطبعة برادران باقر زاده، ١٣٣٢، ص ٦٨).

(٣) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٧٨.

(٤) العنوان الكامل لهذا الكتاب هو: الشجرة النعانية والرموز الجغرافية في الدولة العثمانية.

(٥) جامع كرامات الأولياء، ج ١، ص ٢٠٢.

(٦) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٧٨.

## الفصل الثاني

### أساتذته وشيوخه، وكتبه ورسائله

سبق أن أشرنا فيما مضى الى بعض أساتذة ابن عربي وآثاره طبقاً لما اقتضته طبيعة الاستعراض، ولم تكن تلك الاشارات وافية على هذا الصعيد. ومن هنا لا بد من التحدث عن مشايخه وكتبه ورسائله بشكل مستقل وواف، كي نقف من خلال ذلك وبشكل أوضح على نمطه الفكري ومدى رغبته في تعلّم ثقافة عصره والمعارف السائدة فيه ونشرها، ونذكر أبعاد شخصيته العلمية البارزة ومكانته الثقافية المرموقة. ويُعدّ هذا الصوفي الفقيه والعارف الفاضل من عجائب النوع الانساني ومن نواذر الأيام وغنائم الأعصار. كما انه وحيد بين سالكي الطريقة والباحثين عن الحقيقة والمشتاقين الى الزهد والخلوة. ولا يضاهيه في تاريخ الزهد والتصوف والعرفان الاسلامي أي أحد في سعة علمه، وغزارة معلوماته، وكثرة أساتذته ومشايخه، وعدد مؤلفاته ومصنفاته.

والحقيقة هي أنّ هذا الصوفي العجيب قد انبرى ومنذ صباه بل ومنذ فترة طفولته وحتى مرحلة شيخوخته والى آخر لحظة من لحظات حياته للتتقف بثقافة زمانه وتحصيل معارف عصره والعمل على نشر تلك الثقافة والمعارف بهمة في منتهى العلو، ونية في منتهى النقاء، ونشاط مثير للدهشة، ومواصلة لا تعرف الكلل، وشوق لا حدّ له، ولم يعتقد بوجود أي انفصال فيما بين الزهد، والرياضة، والسير، والسلوك، والكشف، والشهود، وبين التلمذ، والتعلم، والتفكير، والتفقه، والدرس، والبحث، وعدم استغناء أي من الجانبين عن الآخر. لهذا أولى أهمية

كبيرة لمعارف زمانه وثقافة مجتمعه في ذات ايمانه الراسخ بالعرفان الحقيقي وشوقه الشديد للرياضة. فلم يقص نفسه عن أساتذة العلوم، ولم يهرب من المدارس، ولم يدع دفتره جانباً قط. فكان يهرع من كل زمان ومكان نحو أي استاذ او شيخ يشعر بوجوده، ويقبل عليه بذوق وشوق. كما كان ينبري نحو التأليف والتصنيف كلما سنحت له الفرصة.

واستطاع من خلال تلك الجهود والمثابرة المستمرة أن يحضر حلقات دروس كبار الأساتذة ويسمع الحديث عن أعظم المشايخ ويحصل على الاجازة بالرواية منهم، حتى بلغ عددهم سبعين شيخاً، ويُعدّ بعضهم من أشهر علماء الاسلام، ومن أعلام الأعصار وأئمة الفقه والحديث كما سئرى ذلك، وممن لعب دوراً مهماً في الحفاظ على حياة الثقافة البشرية ولا سيما المعارف الاسلامية. وأفلح ابن عربي في أن يخلف الكثير من الآثار القيمة التي تُدهش العقول في كثرتها حتى انها بلغت المئات. وتُعدّ بعض كتبه في منتهى النجاح والتأثير بحيث انبرى - ومثلما تقدم - أبرع الاساتذة لتدريسها، والشراح لشرحها، وأهل المعرفة لنشرها على مدى فترة طويلة من الزمن.

ولا بد لنا من استعراض أسماء أساتذته وشيوخه والوقوف ما أمكن على شخصياتهم العلمية، وصفاتهم، وآثارهم، حيث يمكن أيضاً الوقوف على شخصية ابن عربي الثقافية الى حد ما من خلال الوقوف على شخصياتهم الثقافية. ولا بد من الفات النظر الى أنّ هؤلاء غير شيوخ الصوفية الذين قلنا ان ابن عربي قد هرع لزيارتهم والاستفاضة من بركات أنفاسهم. فاولئك هم في الغالب من أهل الرياضة والمجاهدة وأنصار الطريقة، وهؤلاء هم في الغالب من أهل الدرس والبحث، وأرباب الفتوى، وأصحاب مسند القضاء، وحماة الشريعة.

أسماء أساتذته ومشايخ روايته

الحافظ ابو بكر محمد بن خلف اللّخمي<sup>(١)</sup>، وهو من معلميه في اشبيلية، كما

(١) كتب ابن عربي حوله في كتاب الوصايا: «أبو بكر محمد بن خلف بن صاف اللخمي، استاذي في



ذكرنا ذلك من قبل. وقد قرأ عليه ابن عربي القرآن الكريم بالقراءات السبع وعلى رواية كتاب الكافي، تأليف محمد بن شريح الرُّعَيْنِي<sup>(١)</sup>. وحدّثه هذا الاستاذ بهذا الكتاب نقلاً عن ابن المؤلف ويُدعى أبا الحسن شريح بن محمد بن شريح الرُّعَيْنِي<sup>(٢)</sup> والذي رواه بدوره عن أبيه محمد.

أبو القاسم عبد الرحمن غالب الشَّرَاطُ القُرطبي<sup>(٣)</sup>، سمع من هذا الاستاذ القرآن المجيد في اشبيلية على رواية كتاب الكافي أيضاً. وقد حدّثه بهذا الكتاب عن ابن المؤلف أبي الحسن شريح بن محمد أيضاً.

أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح الرُّعَيْنِي، قرأ ابن عربي القرآن على هذا الاستاذ. وروى له كتاب الكافي عن أبيه - مؤلفه - مباشرةً وبلا واسطة.

القاضي ابو محمد عبد الله البازلي، قاضي مدينة فاس، حدّثه هذا القاضي بكتاب التبصرة<sup>(٤)</sup> تأليف أبي محمد المكيّ المقرئ والذي هو في مذاهب القراء السبعة، عن أبي بحر سفيان بن القاضي، عن مؤلف الكتاب - أبي محمد - وكذلك بجميع

→ القراءة في «قوس الحنّية» باشبيلية، وكان يوصينا في أكثر مجالسه: احذّر عدوك مرة واحذر صديقك ألف مرة - فلربما هجر الصديق فكان أعرف بالمضرة». (كتاب الوصايا، ص ٢٨٤).

(١) رُعَيْن، اسم ناحية في اليمن. (مراسد الاطلاع، ج ٢، ص ٦٢٢). وأبو عبد الله محمد بن الرعييني الاشبيلي المقرئ، كان من أئمة المقرئين بالأندلس في عصره. وحلّف آثاراً رائعة في قراءة القرآن، مثل كتاب الكافي. توفي عام ٤٧٦ هـ. (بغية الوعاة، ج ٢، ص ١؛ معجم المطبوعات، ج ٢، ص ١٧٧٦).

(٢) أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح بن أبي عبد الله محمد بن شريح صاحب كتاب الكافي والذي كان كأيّيه من كبار المقرئين وشيخ هذه الجماعة. وكان الناس يهرعون اليه لأخذ العلوم القرآنية ويفتنخرون بالتلمذة على يديه. سمع الحديث من أبيه، وأبي محمد بن خزرج، وأبي عبد الله بن منظور، وأبي عبد الله الحولاني وآخرين. وحصل على اجازة بالرواية من ابن حزم. أصبح خطيب اشبيلية واستمر في هذا المنصب مدة ٥٠ عاماً. وُلِد في عام ٤٥١ هـ وتوفي في عام ٥٣٩ هـ. (العبر في خبر من عَبر، ج ٤، ص ١٠٧؛ بغية الوعاة، ج ٢، ص ١).

(٣) العلامة ابو القاسم عبد الرحمن محمد بن غالب الأنصاري القرطبي المقرئ ابن الشراط. توفي عام ٥٦٨ هـ. (تذكرة الحفاظ، ج ٤، ص ١٣٦٠).

(٤) التبصرة في القراءات السبع، كتاب يتألف من ٥ أجزاء، ويُعدّ من أشهر مصنفات الشيخ ابي محمد المكي بن أبي طالب المقرئ القيسي (ت ٤٣٧ هـ). (كشف الظنون، ج ١، ص ٣٣٩).

مصنّفات هذا المؤلف.

القاضي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي حمزة، قرأ ابن عربي عليه كتاب التيسير تأليف أبي عمرو عثمان بن أبي سعيد الداني<sup>(١)</sup> المقرئ الذي كان على مذاهب القراء السبعة. وحدّثه هذا الاستاذ بهذا الكتاب وسائر مصنّفات مؤلفه، عن أبيه، عن المؤلف أبي عمرو، وأجازته الرواية العامة.

القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن دريون<sup>(٢)</sup>، قرأ ابن عربي عليه كتاب البُقعّي تأليف أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد الله النيميري الشاطبي<sup>(٣)</sup>. وحدّثه هذا الاستاذ بهذا الكتاب وجميع مؤلفاته الاخرى كالاستذكار، والتمهيد، والاستيعاب، والانتقاء، وأجازته الرواية العامة.

(١) أبو عمرو الداني (ولد عام ٣٧١هـ)، من حفّاظ القرآن، وشيخ اسلام الزمان، ومن أئمة علم القراءة والحديث والرجال. ولا يرقى اليه أحد في الحفظ والتحقيق. صنّف مائة وعشرين كتاباً. وتوفي بدانية في عام ٤٤٤هـ. (تذكرة الحفّاظ، ص ٤٢٩-٤٣٠). دانية، مدينة في الأندلس وفي ضواحي بلنسية. (مراسد الاطلاع، ج ٢، ص ٥١٠).

(٢) وردت كلمة «دريون» في كتاب ابن عربي للملك المظفر الابويبي الذي جاء في «جامع كرامات الأولياء»، ج ١، ص ٢٠٣. ويبدو أنّ هناك خطأ في الاستنساخ او الطبع، وربما كانت بالأساس «زرقون»، وبذلك يكون هذا الشخص هو أبو عبد الله محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد الأنصاري الاشبيلي المعروف بابن زرقون الذي يُعدّ من حافظي القرآن الكريم وتوفي عام ٥٨٦هـ. (تذكرة الحفّاظ، ج ٤، ص ١٣٦٠).

(٣) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد الله النيميري، حافظ للقرآن، وعالم بالفراءات، والفقه، والحديث، والرجال، وينزع نحو الفقه الشافعي. لم يخرج من الأندلس، وسمع كبار المحدثين في قرطبة وسائر المدن الأندلسية. خَلَف في الحديث والرجال وبعض معارف زمانه العديد من الآثار ومنها كتاب التمهيد في عشرة أجزاء والذي قال فيه ابن حزم انه لم ير أفضل منه في فقه الحديث. وله كتاب «الاستيعاب» ايضاً في علم الرجال ويتألف من ٤ أجزاء. ومن آثاره الاخرى: جامع بيان العلم وفضله، والدرر في اختصار المغازي والسير، والشواهد في اثبات خبر الواحد، وكتاب التقصّي لما في الموطأ من حديث رسول الله (ص)، وكتاب أخبار أئمة الامصار، وكتاب البيان عن تلاوة القرآن، وكتاب العقل والعقلاء وما جاء في أوصافهم عن الحكماء والعلماء وغيرها. وُلِد عام ٣٦٢هـ، وتوفي عام ٤٦٠هـ. (راجع: بُغية المنتسب في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص ٤٧٤، ٤٧٥).

أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الاشيلي<sup>(١)</sup>، المحدث الشهير وخطيب بجاية. وقرأ عليه ابن عربي مصنفاته مثل تلقين المبتدئ، والأحكام الصغرى والوسطى والكبرى، وكتاب التمجيد، فضلاً عن كتاب أبي محمد علي بن أحمد بن حزم.

عبد الصمد بن محمد بن أبي الفضل بن الحرستاني<sup>(٢)</sup>. قرأ ابن عربي عليه صحيح مسلم. وقد حدّثه به نقلاً عن الفراوي، عن عبد الغفار الجلودي، عن ابراهيم المروزي، عن مسلم. وحصل منه على اجازة عامة.

يونس بن يحيى بن أبي الحسن العباسي الهاشمي، نزيل مكة: قرأ ابن عربي عليه العديد من الكتب في علم الحديث والرقائق<sup>(٣)</sup>، ومنها صحيح البخاري.

مكين الدين أبو شجاع زاهر بن رستم الاصفهاني البزاز، امام مقام ابراهيم بمكة المكرمة: قرأ ابن عربي عليه كتاب الجامع والعلل لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، وهو من الصحاح الستة. وحدّثه هذا الاستاذ بهذا الكتاب عن الكرخي، عن الخزاعي المحبوبي، عن مسلم، وأجازه اجازة عامة.

البرهان نصر بن أبي الفتوح بن عمر الحصري، امام مقام الحنابلة بمكة المكرمة: أقرأه العديد من الكتب ومنها سنن أبي داود السجستاني<sup>(٤)</sup> الذي يُعدّ من الصحاح

(١) ابو محمد عبد الحق بن عبد الرحمن بن عبد الله الأزدي الاشيلي الحافظ المعروف بابن الخراط، من اعلام الفقه والحديث واللغة. صنّف العديد من الكتب المهمة مثل الأحكام الصغرى والكبرى وكتاب الجمع بين الكتب الستة. روى عن ابي بكر العربي، وأبي الحسن شريح وغيرهما. سافر الى بجاية وانبرى للخطابة فيها. كما توفي بها في عام ٥٨١ هـ عن ٧١ عاماً. (العبر في خبر من غبر، ج ٤، ص ٢٤٣ - ٢٤٤، بغية المنتسب، ص ٣٧٨).

(٢) الحرستاني، منسوب الى حرّستا، اسم محل في بلاد الشام.

(٣) الرقائق: معارف الطريقة والسلوك، (كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٥٨١).

(٤) سليمان بن أشعث بن شداد بن عمرو الأزدي المعروف بأبي داود السجستاني، وهو أحد مؤلفي الصحاح الستة. وُلد عام ٢٠٢ هـ. وسافر الى خراسان، والشام، ومصر لأخذ الحديث. وأقام بالبصرة في آخر المطاف وتوفي بها عام ٢٧٥ هـ. ألف كتاب «السنن» ومن مسموعاته من الثقات، وعرضه على أحمد

السنّة. وحدثه هذا الاستاذ بهذا الكتاب عن أبي جعفر بن محمد بن علي السمناني، عن أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، عن أبي عمر القاسم بن جعفر بن عبد الواحد الهاشمي البصري، عن أبي علي محمد بن أحمد بن عمر اللؤلؤي، عن أبي داود، وأجازه الرواية العامة. كما حدّثه أيضاً بكتب ابن ثابت الخطيب عن أبي جعفر السمناني.

سالم بن رزق الله الأفريقي: أسمعته كتاب المعلم بفوائد مسلم لأبي عبد الله المازري<sup>(١)</sup> عن المازري نفسه، فضلاً عن جميع مصنفاته، أي الأفريقي. محمد أبو الوليد بن أحمد بن محمد بن سبيل: وقرأ ابن عربي الكثير من مؤلفات هذا الاستاذ عليه. وناوله هذا الاستاذ كتابي نهاية المجتهد وكفاية المعتضد، والأحكام الشرعية، وهما من مؤلفاته<sup>(٢)</sup>.

أبو الوايل بن العربي: وسمع منه ابن عربي كتاب «سراج المهتدين» للقاضي ابن العربي. وحدثه ابو الوايل بالكتاب المذكور عن المؤلف نفسه، وأجازه اجازة عامة. ابو الثناء محمود بن مظفر اللبّان: حدّث ابو الثناء ابنَ عربي بكتب ابن خميس<sup>(٣)</sup>

→ ابن حنبل فاستحسنه. (وفيات الأعيان، ج ٢، رقم ٢٧٢، ص ٢٠٤؛ طبقات الحفاظ، رقم ٥٩٣، ص ٢٦١).

(١) ابو عبد الله المازري (مازر بفتح الزاء وكسرهما، مدينة في جزيرة صقلية) محمد بن علي بن عمر المالكي المحدث، مصنف كتاب المعلم في شرح مسلم وأحد كبار أئمة زمانه. توفي عام ٥٣٦ هـ عن ٨٣ عاماً. (العبر في خير من غير، ج ٢، ص ١٠٠).

ورد اسم الكتاب في بغية الملتبس (ص ١٣٣) المعلم بفوائد مسلم، مثلها أوردناه نحن.

(٢) قال ابن عربي في ذلك: «وناولني كتاب نهاية المجتهد وكفاية المعتضد والأحكام الشرعية من تأليفه». والمناولة في اصطلاح علم الحديث أن يعطي الشيخ الأصل ويقول هذا سماعي بدون التصريح باجازة. (راجع: الوجيزة، ص ٨٢، مجموعة تتألف من كتاب رجال العلامة محمد تقي المجلسي ورجال العلامة الحلّي).

(٣) ابن خميس، مجد الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسين الشافعي، من فقهاء وقضاة زمانه، أخذ الفقه عن أبي الغزالي ببغداد، وألّف العديد من الكتب مثل مناقب الأبرار الذي كتبه على غرار الرسالة القشيرية، ومناسك الحج، وأخبار المنامات. توفي عام ٥٣١ هـ. (الوافي بالوفيات، ج ١، ص ١٦١، دائرة المعارف، البستاني، ج ٣، ص ٤٦).

نقلاً عن المؤلف.

محمد بن محمد بن محمد البكري: سمع ابن عربي منه رسالة القشيري عن أبي الأسعد عبد الرحمن بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيري، حفيد مؤلف الرسالة، عن المؤلف نفسه. وأجازته البكري اجازة عامة.

ضياء الدين عبد الوهاب بن علي بن علي بن سكينه، شيخ الشيوخ ببغداد: سمع منه ابن عربي الحديث وحصل على اجازة عامة.

أبو الخير أحمد بن اسماعيل بن يوسف الطالقاني القزويني<sup>(١)</sup>. حدّث هذا الاستاذ ابن عربي بمصنفات البيهقي<sup>(٢)</sup> وأعطاه اجازة عامة.

أبو طاهر أحمد بن محمد بن ابراهيم. حصل منه ابن عربي على اجازة عامة. أبو طاهر السلفي الاصفهاني<sup>(٣)</sup>. طبقاً لما ذكره ابن عربي، فقد روى له هذا الاستاذ عن أبي الحسن شريح بن عمر بن شريح الرُّعيني المقرئ، كما أعطاه اجازة بالرواية. وحدّث كذلك عن محمد نصّار البيهقي.

جابر بن أيوب الحضرمي. روى لابن عربي عن أبي الحسن شريح بن محمد بن

(١) أبو الخير الشافعي، وُلد بقزوين في عام ٥٠٢ هـ وتعلم في نيشابور الفقه وسمع الحديث. ورحل الى بغداد وانبرى للوعظ في نظاميتها. يُقال انه كان يحتم القرآن كل ليلة. عاد الى قزوين وتوفي عام ٥٥٥ هـ. (مرآة الزمان، ج ٨، ص ٤٤٣).

(٢) من المرجّح انه ابو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسر وجردي البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨). وكان حافظاً للحديث والقرآن وشيخ خراسان. له الكثير من التأليف في الحديث وغيره. (راجع طبقات الحفّاظ، ص ٤٣٣).

(٣) أبو طاهر صدر الدين أحمد بن محمد بن سلفه (لقب أحمد) بن محمد بن ابراهيم الاصفهاني الحرواني الشافعي (حروان، اسم محلة في اصفهان) المعروف بأبي طاهر السلفي. وُلد باصفهان نحو عام ٤٧٢ هـ، ودرس الفقه على علمائها. وانبرى لنقل الحديث وهو في السابعة عشر من العمر. وشدّ الرحال الى بغداد وانهمك في التنفقه حتى تبهر في فقه الشافعي فضلاً عن تفوقه في الأدب والتجويد. ثم قرر الترحال والتجوال فوصل الى صور ثم الى الاسكندرية في عام ٥١١ هـ فتوفي بها عام ٥٧٦ هـ. من مصنفاته: معجم مشيخة اصفهان، ومعجم شيوخ بغداد، ومعجم السفر (راجع وفيات الأعيان، ج ١، ص ١٠٦، دائرة المعارف، البستاني، ج ٤، ص ٤٠٦).

شُريح الرُّعيني المقرئ، وأعطاه اجازةً عامة.

محمد بن اسماعيل بن محمد القزويني. أعطاه اجازة عامة.

الحافظ والمؤرخ الكبير ابن عساكر<sup>(١)</sup>. كتب له اجازةً عامةً.

ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي<sup>(٢)</sup>. كتب لابن عربي اجازة برواية

جميع مؤلفاته النثرية والشعرية لاسيما صفوة الصفوة ومثير الغرام.

ابن مالك<sup>(٣)</sup>. روى ابن مالك لابن عربي مقامات الحريري عن مصنفها.

وهناك شخصيات اخرى عدّها ابن عربي ضمن مجموعة مشايخه وأساتذته

كانوا جميعاً من أدباء وعلماء عصرهم ومن أئمة الفقه والحديث، مثل: ابي عبد الله

ابن العزّي الفخري، وأبي سعيد عبد الله بن عمر بن احمد بن منصور الصفا، وأبي

القاسم بن خلف بن بشكوال<sup>(٤)</sup>، والقاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد

(١) ابن عساكر، علي بن محمد حسن بن هبة الله الشافعي الدمشقي، المحدث الكبير، والمؤرخ الأعظم.

وُلد بدمشق عام ٤٩٩ هـ وتوفي عام ٥٧١ هـ. (دائرة المعارف، البستاني، ج ٣، ص ٣٧٣). من أشهر

مؤلفاته: تاريخ دمشق الكبير. (معجم المطبوعات، ج ١، ص ١٨١).

(٢) ابو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن عبد الله بن الجوزي، فقيه حنبلي ببغداد، وواعظ

شهير، ومؤرخ معروف. وُلد ببغداد في عام ٥٠٨ او ٥١٠ هـ، ودرس بالمدرسة النظامية ببغداد كما

درّس فيها أيضاً. له الكثير من المؤلفات بلغ ما نُسب اليه منها زهاء ١٥٠ كتاباً كالموضوعات في

الاحاديث، والمنتظم في تاريخ الملوك والامم، وصفوة الصفوة في التراجم، وتبلييس ابليس أو نقد العلم

والعلماء ومثير الغرام لساكني الشام. توفي ببغداد عام ٥٩٧ هـ. (تذكرة الحفاظ، رقم ١٠٦٥، ص ٤٧٧-٤٧٨،

دائرة المعارف، البستاني، ج ٢، ص ٤٢٣-٤٢٤).

(٣) ابو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله المالكي الطائي الجبائي، وُلد بالأندلس عام

٦٠٠ هـ وقرأ فيها. وكان على المذهب المالكي في الفروع. رحل الى الشرق وأقام بدمشق ونزح نحو

المذهب الشافعي. توفي فيها في ١٢ شعبان ٦٧٢ ودفن بسفح جبل قاسيون. (دائرة المعارف، البستاني، ج

٤، ص ١٦ و ١٧). قرأ ابن مالك علي ابن عربي أيضاً. (معجم المطبوعات، ج ١، ص ٢٣١).

(٤) خلف بن عبد الملك بن مسعود بن بشكوال الخزرجي الأنصاري الأندلسي. وُلد بقرطبة عام ٤٩٤

وتوفي بها عام ٥٧٨. انبرى للقضاء في اشبيلية لبعض الوقت. نُسب اليه حوالي ٥٠ كتاباً أشهرها: التاريخ

وهو في احوال الأندلس وقد استفاد منه صاحب نفع الطيب كثيراً، والغوامض والمجتهات ويتألف من ١٢

الله بن الحسين الشافعي، ويوسف بن الحسن بن أبي النقباب بن الحسين، وأبي القاسم ذاكر بن كامل بن غالب، ومحمد بن يوسف بن علي الغزنوي الحنّاف، وأبي حفص عمر بن عبد المجيد بن عمر بن الحسن بن عمر بن أحمد القرشي، وأبي بكر ابن أبي الفتح الشبخاني، ومبارك بن علي بن الحسين الطّبّاخ، وعبد الرحمن ابن الاستاذ المعروف بابن علوان، وعبد الجليل الزنجاني، وأبي القاسم هبة الله بن شدّاد الموصلّي، وأحمد بن أبي منصور، ومحمد بن أبي المعالي الصوفي المعروف بابن الثناء، ومحمد بن أبي بكر الطوسي، والمهدّب بن علي بن هبة الله الضريّر، وركن الدين أحمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد القاهر الطوسي الخطيب وأخيه شمس الدين أبي عبد الله الفرّماني، وعبد العزيز الأخضر، وأبي عمران عثمان بن أبي يعلى ابن أبي عمر الأبهري الشافعي من أولاد البراء بن عازب، وسعيد بن محمد بن أبي المعالي، وعبد الحميد بن محمد بن علي بن أبي المرشد القزويني، وأبي النجيب القزويني، ومحمد بن عبد الرحمن بن عبد الكريم الفاسي، وأبي الحسن علي بن عبد الله بن الحسين الرازي، وأحمد بن منصور الجوزي، وأبي محمد بن اسحاق بن يوسف بن علي، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحجري، وأبي الصبر أيوب بن أحمد المقرّي، وأبي بكر محمد بن عبيد السكسكي، وعبد الودود بن سمحون قاضي نَبك<sup>(١)</sup>، وعبد المنعم بن القرشي الخزرجي، وعلي بن عبد الواحد بن جامع، وأبي بكر بن الحسين قاضي مرسية، وأبي جعفر بن يحيى الورعي، وابن هُدّيل، وأبي زيد السهيلي (أقرأ هذا الرجل جميع مؤلفاته لابن عربي ومنها كتاب الروض الآنف في شرح السيرة والمعارف، والاعلام)، وأبي عبد الله بن الفخّار المالقي المحدث، وأبي الحسن بن الصائغ الأنصاري، وعبد الجليل مؤلف كتاب المشكل في

→ جزء أ ويتحدث عن رجال الحديث من ذوي الاسماء الغامضة، ورواة الموطأ، والفوائد المنتخبة والحكايات المستغربة في ٢٠ جزءاً، والحاسن والفضائل في ٢١ جزءاً ويتناول التراجم. (الاعلام، ج ٢، ص ٣٥٩، التكللة لكتاب الصلّة، ج ١، ص ٣٠٤-٣٠٧، رقم ٨٣١).  
(١) نَبك، قرية بين حمص ودمشق (مرصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٣٥٤).

الحديث وشعب الايمان، وأبي عبد الله بن مجاهد، وأبي عمران موسى بن عمران الميرثلي والحاج محمد بن علي ابن أخت أبي الربيع المُقَوِّمي، وعلي بن نضر. وقد نقلنا هذه الأسماء عن الكتاب الذي بعثه ابن عربي للمظفر الأيوبي. ويُستشف من ذلك الكتاب أنّ له شيوخاً وأساتذة آخرين عدا هؤلاء الذين يبلغ عددهم سبعين شيخاً واستاذاً، وقد أحجم عن ذكرهم خشية الملل وضيق الوقت<sup>(١)</sup>.

### كتبه ورسائله

سبق ان أشرنا للغزارة التي تميز بها ابن عربي في التأليف. ونريد هنا أن نتحدث بتفصيل أكبر، كي يتضح أنّ هذا الصوفي الشهير، من أنشط وأغنى الكتاب في دار الاسلام، ولا يرقى اليه في غزارة تأليفه حتى أنشط وأعلم كتاب العالم الاسلامي كالكندي، وابن سينا، والغزالي. وذكر في رسالته التي بعثها الى المظفر الأيوبي في عام ٦٣٢ هـ أنّ مؤلفاته تبلغ نحو ٢٤٠ مؤلفاً وقال بأن أصغرها يتألف من جزء واحد وأكبرها من أكثر من ١٠٠ جزء<sup>(٢)</sup>. كما أشار في الرسالة التي كتبها نزولاً عند رغبة بعض أنصاره حول تصانيفه، الى انها تبلغ ٢٤٨ مصنفاً<sup>(٣)</sup>. وذكر عبد الوهاب الشعراني بأن مؤلفاته تبلغ ٤٠٠ مؤلف وتيفاً<sup>(٤)</sup>. فيما قال عبد الرحمن الحامي انها تربو عن ٥٠٠ كتاب<sup>(٥)</sup>. وتحدث اسماعيل باشا البغدادي عن ٤٧٥ كتاباً ورسالة<sup>(٦)</sup>. وتوصل بروكلمان من خلال دراسته الى ١٥٠ كتاباً

(١) يوجد هذا الكتاب في «جامع كرامات الأولياء»، ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) طبعت هذه الرسالة بتحقيق الدكتور كوركيس عواد في مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد ٢٩، الجزء ٣، ٢٩ شوال ١٣٧٣، ص ٣٥٥-٣٥٩، والجزء ٤، ص ١٣٧٤، ص ٥٢٧-٥٣٥. والمجلد ٣٠، الجزء ١، ٧ جمادى الاولى ١٣٧٤، ص ٥١-٦٠.

(٤) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨.

(٥) نضجات الأنس، ص ٥٤٦.

(٦) هدية العارفين، ج ٢، ص ١١٤-١٢١.



ورسالة بالاسم والعنوان<sup>(١)</sup>. وأشار السيد كوركيس عواد الى ٥٢٧ كتاباً<sup>(٢)</sup>. وتحدث السيد عثمان يحيى في دراسة وافية، عن ٨٤٨ كتاباً ورسالة<sup>(٣)</sup>. وكتب ابن عربي نفسه: «وكان قد ذكر بعض المحبين لنا انه قد ضبط لنا نحو أربعة آلاف مصنف وعدّها بأسمائها»<sup>(٤)</sup>، وهو ما يبدو مستبعداً. ونحن نسجل في هذا الكتاب أسماء وبعض خصوصيات ٥١١ كتاباً ورسالة بعضها له يقيناً وبعضها على الأقوى، كي نؤكد من خلال ذلك على عظمة مقامه وكثرة معلوماته وسعة علميته وشدة نشاطه، وكي تحصل لدى القراء الكرام معرفة بأسماء آثاره ومصنفاته. ونشير في بداية الأمر الى الكتب التي ذكرها في رسالته للملك السلجوقي، ثم بعد ذلك الى مصنفاته التي وردت في مختلف الكتب الاخرى وموجودة في العديد من المكتبات؛

- ١ - كتاب الآباء العلويات والأمهات السفليات والمولّدات (كتاب الشيخ).
- ٢ - كتاب الإبداع والاختراع (كتاب الثاء).
- ٣ - كتاب الأدب.
- ٤ - الأجوبة العربية من المسائل اليوسفية.
- ٥ - الأجوبة على المسائل المنصورية. ويضم هذا الكتاب ١٠٠ سؤال، سألها أحد أصدقائه منه ويُدعى المنصور وأجاب عليها.
- ٦ - الاحتفال فيما كان عليه رسول الله ﷺ من سنن (سنيّ) الأحوال.
- ٧ - كتاب الأحجار المتفجرة والمتشققة والهابطة (كتاب رب).

(١) Arabischen literature, vol. p. 571 - 582.

(٢) المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد ٢٩، الجزء ٣، ٢٩ شوال ١٣٧٣، ص ٣٥٩-٣٦٤. الجزء ٤، صفر ١٣٧٤، ص ٥٢٧-٥٣٦. المجلد ٣٠، الجزء ١، ٧ جمادى الاولى ١٣٧٤، ص ٥١-٦٠. الجزء ٢، شعبان ١٣٧٤، ص ٢٦٨-٢٨٠. الجزء ٣، ذو القعدة ١٣٧٤، ص ٣٩٥-٤٠٧.

(٣) Osman yahia, histoire et classification, de l'oeuvre dibn arabi damas 1964.

(٤) رسالة فهرست مصنفات ابن عربي، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد ٣٠، الجزء ١، ٧ جمادى الاولى، ١٣٧٤، ص ٦٠.

٨ - كتاب الأحذية (كتاب الألف). ويتحدث عن الوجدانية، والفردانية، والأولية، والوُثْرِيَّة، والأحذية، ونفي الكثرة من الوجود العددي، ويسلط الأضواء على حقيقة أنّ الواحد يظهر في مراتب الظهور، والأعداد تظهر وتختفي، أما الواحد فباق وثابت.

٩ - كتاب الاحسان (كتاب الشين).

١٠ - اختصار سيرة النبي ﷺ.

١١ - كتاب الأربعين حديثاً المتقابلة والأربعين الطُّوالات<sup>(١)</sup>.

١٢ - الارتقاء الى افتراض أبارك البقاء المخدرات بجنيات اللقاء. ويتألف هذا الكتاب من ٣٠٠ باب، وكل باب من ١٠ مقامات. أي انه يتألف من ثلاثة آلاف مقام.

١٣ - كتاب الأرواح (كتاب هب).

١٤ - كتاب الأزل (كتاب التاء)<sup>(٢)</sup>.

١٥ - كتاب الاسراء الى مقام الاسرى<sup>(٣)</sup>.

١٦ - كتاب الاسفار عن نتائج الأسفار (كتاب رب)<sup>(٤)</sup>.

١٧ - كتاب الاسم والرسم.

١٨ - كتاب الأسماء (كتاب فح).

١٩ - كتاب الاشارات في أسرار الأسماء الالهية والكنيات.

٢٠ - كتاب اشارات القرآن في عالم الانسان.

٢١ - كتاب الأعراف.

٢٢ - كتاب الأعلاق في مكارم الأخلاق.

(١) طوالات، جمع طوال - بضم الطاء - بمعنى الطويل.

(٢) بدأ بعبارة «الحمد لله الدائم الذي لم يزل» وتحدث فيه عن لفظ الأزل ومعناه (رسائل ابن عربي،

ج ١، الرسالة (١١).

(٣) طُبِعَ ضمن مجموعة رسائل ابن عربي في حيدر آباد عام ١٣٦٧ هـ.

(٤) طُبِعَ بحيدر آباد، عام ١٣٦٧ هـ.

- ٢٣ - كتاب الاعلام باشارات أهل الالهام والافهام في شرح الأعلام<sup>(١)</sup>.
- ٢٤ - كتاب الأفراد وذوي الأعداد.
- ٢٥ - كتاب الأمر والخلق.
- ٢٦ - كتاب الأمر المحكم المربوط في معرفة ما يحتاج اليه أهل طريق الله تعالى من الشروط<sup>(٢)</sup>.
- ٢٧ - كتاب انزال الغيوب على مراتب القلوب.
- ٢٨ - كتاب الانزالات الوجودية من الخزائن الجودية.
- ٢٩ - كتاب أنس المنقطعين برب العالمين.
- ٣٠ - كتاب الانسان الكامل والاسم الأعظم (كتاب عد).
- ٣١ - كتاب الانسان (كتاب ذا).
- ٣٢ - كتاب انشاء الجداول والدوائر والدقائق والرقائق والحقائق<sup>(٣)</sup>.
- ٣٣ - كتاب أنوار الفجر في معرفة المقامات والعاملين على الأجر وعلى غير الأجر. وسمي هذا الكتاب بأنوار الفجر لأنه كان يواظب على كتابته في وقت الفجر وحتى طلوع الشمس.
- ٣٤ - رسالة الأنوار فيما يُمنَح صاحب الخلوة من الأسرار<sup>(٤)</sup>.
- ٣٥ - كتاب الأولين.
- ٣٦ - كتاب الایجاد الكوني والمشهد العيني بحضرة الشجرة الانسانية والطيور الأربعة الروحانية.
- ٣٧ - كتاب ايجاز البيان في الترجمة عن القرآن.
- ٣٨ - كتاب الباء (كتاب فا)، وأشير فيه الى التناسل.

(١) طُبِعَ ضمن مجموعة رسائل ابن عربي مجيدراً آباد عام ١٣٦٢ هـ.

(٢) طُبِعَ في استنبول عام ١٣٠٢ هـ ضمن مجموعة التحفة الهية والطرفة الشهية، وفي بيروت عام ١٣١٣ مع كتاب ذخائر الأعلام لابن عربي.

(٣) طُبِعَ في ليدن عام ١٩١٩.

(٤) طُبِعَ بالقاهرة عام ١٣٣٢.

- ٣٩ - كتاب البروج (كتاب ذب)
- ٤٠ - البغية في اختصار كتب الحلية<sup>(١)</sup>.
- ٤١ - كتاب البقاء (كتاب قد).
- ٤٢ - كتاب ناج التراجم<sup>(٢)</sup>.
- ٤٣ - كتاب تاج الرسائل ومنهاج الرسائل<sup>(٣)</sup>. ويضم سبع رسائل هي عبارة عن حواراته مع الكعبة المشرفة.
- ٤٤ - كتاب التجريد والتفريد.
- ٤٥ - كتاب التجليات<sup>(٤)</sup>.
- ٤٦ - كتاب التَّحفة والطَّرْفَة.
- ٤٧ - كتاب التحقيق في شأن السرِّ الذي قر في نفس الصِّديق، أو: التحقيق في الكشف عن سرِّ الصِّديق.
- ٤٨ - كتاب التحكيم والشطح.
- ٤٩ - كتاب التحليل والتركيب (كتاب ضا).
- ٥٠ - كتاب التحويل (كتاب تا).
- ٥١ - كتاب التدبير والتفضيل (كتاب ما).
- ٥٢ - كتاب التدبِّي والتدبِّي.
- ٥٣ - كتاب ترتيب الرحلة. وكتب ابن عربي فيه كل ما شاهده خلال رحلاته الى المشرق. وأفرد جزءاً منه لذكر المشايخ الذين التقى بهم، ونقل عنهم حديثاً

(١) مختصر كتاب حلية الأولياء لأبي نُعَيْم الإصْفهاني (ت ٤٣٠ هـ).

(٢) ربما هو نفس كتاب التراجم الذي طُبِعَ ضمن رسائل ابن عربي بجيدر آباد عام ١٣٦٧.

(٣) طُبِعَ بمصر عام ١٣٢٨ هـ. ويضم الرسائل التالية: الرسالة الالهية القدسية، والرسالة الاتحادية،

والرسالة الربانية، والرسالة المشهدية، والرسالة الفردوسية، والرسالة العذرية، والرسالة الوجودية.

(٤) طُبِعَ ضمن مجموعة رسائل ابن عربي بجيدر آباد عام ١٣٦٧ هـ، مع تعليقات ابن سودكين وشرح

باسم «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات» الشارح مجهول، تحقيق عثمان يحيى، طهران،

نبوياً أو حكاية نافعة أو بيتاً شعرياً سواء كانت تلك الحكاية أو ذلك البيت عنهم أو عن غيرهم.

٥٤ - كتاب ترجمان الأشواق<sup>(١)</sup>.

٥٥ - كتاب التسعة عشر.

٥٦ - كتاب التلوين والتمكين.

٥٧ - كتاب التنزلات الموصلية في أسرار الطهارات والصلوات الخمس والأيام المقدرة الأصلية<sup>(٢)</sup>.

٥٨ - كتاب التوراة والهجوم.

٥٩ - كتاب الجامع (كتاب القاف) أو كتاب الجلالة العظيمة . ويتضمن معرفة «الجلالة» بواسطة ما يدل عليها من جمع واطلاق وتقييد.

٦٠ - كتاب الجسم (فج).

٦١ - كتاب الجسم والجسد.

٦٢ - كتاب جلاء القلوب في أسرار علام الغيوب. وذكر ابن عربي أنّ هذا الكتاب قد فقد في حياته.

٦٣ - كتاب الجلال والجمال<sup>(٣)</sup>.

٦٤ - كتاب الجليّ في كشف الوليّ.

٦٥ - الجمع والتفصيل في أسرار معاني التنزيل. وهو في تفسير القرآن الكريم الى سورة الكهف وآية ﴿واذ قال موسى لفتاه لا أبرح﴾<sup>(٤)</sup>، ويتألف من ٦٦ جزءاً.

(١) طبع ترجمان الأشواق مراراً. وسبق ان تحدثنا عنه. ترجمه السيد نيكلسون الى الانجليزية، وطُبع بلندن عام ١٩١١ بمقدمة وتفسير ومتن باللغة العربية. راجع تحدثنا عن هذا الكتاب في الفصل الأول.

(٢) طُبع بالقاهرة عام ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

(٣) طُبع بحيدرآباد، عام ١٣٦١هـ.

(٤) الآية كاملة: ﴿واذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حَقْباً﴾ (الكهف ١٨، الآية ٦٠). ومن الواضح انه قد فسّر حوالي نصف القرآن المجيد. وما أوردناه في

وتحدث في كل آية عن ٣ مقامات: الجلال، والجمال، والاعتدال، وأطلق فيه على مقام الاعتدال من حيث الوراثة الكاملة المحمدية اسم مقام البرزخ ومقام الكمال.

٦٦- كتاب الجنة (كتاب مد).

٦٧- كتاب الجود. وأشار فيه الى العطاء والكرم والسخاء والهبة والرشوة

والهدية.

٦٨- كتاب الحال والمقام والوقت.

٦٩- كتاب الحُجُب المعنوية عن الذات الهوية.

٧٠- كتاب الحدّ والمُطلَع.

٧١- كتاب الحرف والمعنى.

٧٢- كتاب الحركة (كتاب شبح).

٧٣- كتاب الحشرات (كتاب ضب).

٧٤- كتاب الحضرة (كتاب مد).

٧٥- كتاب الحق (كتاب سا).

٧٦- كتاب الحق المخلوق به. وذكر ابن عربي بأنه أخذ هذا الكتاب عن الآية

المباركة ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾<sup>(١)</sup>.

→ المتن حول هذا التفسير، قاله ابن عربي نفسه. وذكر مؤلف كشف الظنون أيضاً أنّ للشيخ محيي الدين تفسيراً كبيراً بطريقة أهل التصوف في عدة اجزاء. وقيل انه مؤلف من ٦٠ يفرأً حتى سورة الكهف. ولديه تفسير صغير أيضاً بأسلوب المفسرين، في ٨ أسفار. (كشف الظنون، ج ١، ص ٤٣٨).

وأسمى مؤلف هدية العارفين (ج ٢، ص ١١٥) التفسير الكبير: الجمع والتفصيل في أسرار المعاني والتنزيل، وقال انه في ٦٠ جزءاً والى سورة مريم. ونُسب لابن عربي تفسير آخر طُبِع باسمه (بيروت ١٩٦٨)، وهو تفسير صوفي يبدأ بعد «بسم الله» بعبارة: «الحمد لله الذي جعل مناظم كلامه مظاهر حسن صفاته وطوالع صفاته مطالع نور ذاته». وهناك احتمال قوي بأنه ليس لابن عربي لأنّ كلماته لا تشابه كلمات ابن عربي في كتبه الاخرى. ويعتقد مؤلف كشف الظنون (ج ١، ص ٢٣٦) انه لكمال الدين عبد الرزاق الكاشاني وقال بأنّ تأويلات القرآن، المعروف بتأويلات الكاشاني، تفسير بالتأويل بالاصطلاح الصوفي، والى سورة (ص).

(١) سورة الحجر (١٥)، الآية ٨٥.

- ٧٧ - كتاب الحق والباطل.  
٧٨ - كتاب الحِكم والشرائع الصحيحة والسياسية.  
٧٩ - كتاب الحكمة الالهية في معرفة الملامية.  
٨٠ - كتاب الحكمة والمحبوبة (كتاب أبدال).  
٨١ - كتاب الحُلِّي في استنسن روحانيات الملائم الأعظم<sup>(١)</sup>.  
٨٢ - كتاب الحمد (كتاب عا).  
٨٣ - كتاب الحياة (كتاب الحاء).  
٨٤ - كتاب حلية الأبدال وما يظهر عنها وعليها من المعارف والأحوال<sup>(٢)</sup>.  
ويتحدث هذا الكتاب عن الجوع، والصمت، والسهر، والعزلة.  
٨٥ - كتاب الختم والطبع.  
٨٦ - كتاب الخزائن العلمية (كتاب قو).  
٨٧ - كتاب الخصوص والعموم.  
٨٨ - كتاب الخوف والرجاء.  
٨٩ - كتاب الخيال (كتاب تب).  
٩٠ - كتاب الخيرة (كتاب ثا).  
٩١ - كتاب الدرّة الفاخرة في ذكر من انتفعتُ به في طريق الآخرة<sup>(٣)</sup>. ويتحدث عن أحوال الصوفية الذين زارهم ابن عربي واستفاد من بركات أنفاسهم وعن

(١) لا يُعرف معنى كلمة استنسن، وربما هذا الكتاب هو نفس كتاب الخلاف في آداب الملائم الأعلى الذي أشار إليه ابن عربي في كتابه الى كيكاسوس. ونسب اليه السيد أحمد بكّير في مقدمة كشف الغطاء (ص ٦٩) كتاباً باسم «الحلي في أسرار روحانيات الملائم الأعلى» ومن المحتمل بشكل قوي ان يكون مراده عين الكتاب الذي أشرنا اليه في المتن. وهناك في «هدية العارفين» (ج ٢، ص ١٢٠) كتاب باسم «المجلى في استنزال روحانيات الملائم الأعلى».

(٢) طُبع مجيدراً آباد عام ١٣٦٧هـ، وقد ألفه ابن عربي في الطائف.

(٣) ترجم السيد r.w.j. austin جزءاً من هذا الكتاب مع رسالة روح القدس الى الانجليزية، وطُبعاً ببريطانيا عام ١٩٧١.

مقاماتهم.

- ٩٢ - كتاب الدعاء والاجابة (كتاب فج).  
 ٩٣ - كتاب الديمومية من السرمدية والخلود والأبد والبقاء.  
 ٩٤ - كتاب الذخائر والأعلاق في شرح ترجمة الأشواق<sup>(١)</sup>.  
 ٩٥ - كتاب الرجعة والخلصة.  
 ٩٦ - كتاب الرحمة (كتاب قب). ويتضمن معرفة التخصيص والتعميم في الرحمة، والعطف، والرقعة، والشفقة.  
 ٩٧ - كتاب الرسالة والنبوة والولاية والمعرفة (كتاب كه).  
 ٩٨ - كتاب الرغبة والرغبة.  
 ٩٩ - كتاب الرّقة (كتاب غد).  
 ١٠٠ - كتاب الرقم (كتاب الطاء). وأشير فيه الى الكتابة، والخط، والاشارة، والحروف الرقية.  
 ١٠١ - كتاب الرمز في حروف أوائل السور (كتاب عج).  
 ١٠٢ - كتاب الروائح والأنفاس (كتاب كب).  
 ١٠٣ - كتاب روضة العاشقين.  
 ١٠٤ - كتاب روح القدس في مناصحة النفس<sup>(٢)</sup>.  
 ١٠٥ - كتاب الرياح واللواقح وكتاب الريح العقيم.  
 ١٠٦ - كتاب الرياضة والتجلي.  
 ١٠٧ - كتاب زيادة كبد النون (كتاب ضب).  
 ١٠٨ - كتاب الرّقة (كتاب بيج).  
 ١٠٩ - كتاب الزمان (كتاب ثج).

(١) سبق ان تحدثنا عن هذا الكتاب، طُبع في بيروت عام ١٣١٢ هـ.

(٢) طُبع بالقاهرة عام ١٢٨١ هـ وبدمشق عام ١٣٨٩ هـ.



- ١١٠ - كتاب السادن والإقليد<sup>(١)</sup>.
- ١١١ - كتاب سبب تعشق النفس بالجسم وما تُقاسي من الألم عند فراقه بالموت.
- ١١٢ - كتاب ستة وتسعين. ويتحدث عن الميم والواو والنون، وكيف ان أواخرها ترجع لأوائلها بهذه الصورة: م ي م، واو، ن و ن.
- ١١٣ - كتاب السّتر والجلوة.
- ١١٤ - كتاب السراج الوهّاج في شرح الحلاج.
- ١١٥ - كتاب السر (كتاب النون).
- ١١٦ - كتاب السر المكشوف في المدخل الى العمل بالحروف.
- ١١٧ - كتاب سجود القلب (كتاب رج).
- ١١٨ - كتاب الشاهد والمشاهد.
- ١١٩ - كتاب الشأن<sup>(٢)</sup>.
- ١٢٠ - كتاب شرح الأسماء.
- ١٢١ - كتاب الشريعة والحقيقة.
- ١٢٢ - كتاب شفاء العليل في ايضاح السبيل. كتاب في الموعظة.
- ١٢٣ - كتاب الصادر والوارد (كتاب الزاي).
- ١٢٤ - كتاب الصحو والسُّكْر.
- ١٢٥ - كتاب الطالب والمجذوب.
- ١٢٦ - كتاب الطير (كتاب ثب).
- ١٢٧ - كتاب الظلال والضياء.
- ١٢٨ - كتاب العالم (كتاب سج).
- ١٢٩ - كتاب العبّاد.

(١) السادن بمعنى الحاجب، واقليد معرّب «كليد» أي مفتاح.

(٢) ربما هو نفس كتاب «أيام الشأن» الذي طُبِعَ ضمن مجموعة رسائله في عام ١٣٧٩، بحيدر آباد.

- ١٣٠ - كتاب العبارة والاشارة.  
١٣١ - كتاب العبد والرب.  
١٣٢ - كتاب العزبة والغربة او القرية والغربة.  
١٣٣ - كتاب العرش من مراتب الناس الى الكتيب<sup>(١)</sup> (كتاب طج).  
١٣٤ - كتاب العزة (كتاب الميم)، أُشير فيه الى الاحسان، والقهر، والغلبة، والعجز، والقصور.  
١٣٥ - كتاب العشق (كتاب رد).  
١٣٦ - كتاب العقللة المستوفز في أحكام الصنعة الانسانية وتحسين الصنعة الايمانية<sup>(٢)</sup>.  
١٣٧ - كتاب العظمة (كتاب الغين). وفيه اشارات الى الجلال، والكبرياء، والجبروت، والهيبة.  
١٣٨ - كتاب العلم (كتاب الفاء).  
١٣٩ - كتاب عنقاء مُغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب<sup>(٣)</sup>.  
١٤٠ - كتاب العوالي في أسانيد الأحاديث.  
١٤١ - كتاب العين في خصوصية سيد الكونين.  
١٤٢ - كتاب الغايات (كتاب ظد).  
١٤٣ - كتاب الغيب (كتاب قد).  
١٤٤ - كتاب الغيبة والحضور.  
١٤٥ - كتاب الغيرة والاجتهاد.

(١) كَتَبَ بمعنى جمع، وكَتَيْب بمعنى التل من الرمل وسمي كذلك لأنه منهل ومجتمع. وقد استخدمه ابن عربي بمعنى حضرة الحق تعالى حيث يجتمع فيه الناس لرؤية الحق. (راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٠٣ و٣١٩).

(٢) طُبِعَ هذا الكتاب وكتاب انشاء الدوائر والتدبيرات الالهية مع ترجمة المانية في ليدن عام ١٣٣٩ هـ المصادف ١٩١٩ م.

(٣) طُبِعَ بالقاهرة في ١٣٢٥ و١٣٧٣ هـ.

- ١٤٦ - كتاب الفرق بين الاسم والنعمة والصفة.
- ١٤٧ - كتاب الفرقة والحرقة (كتاب عب).
- ١٤٨ - كتاب الفتوح والمطالعات.
- ١٤٩ - كتاب الفتوحات المكية<sup>(١)</sup>. وتحدثنا حول هذا الكتاب من قبل. ويقول ابن عربي فيه: «وأظن - والله أعلم - ما صُنِّفَ مثله ولا يُصنَّفُ لأني حذوتُ فيه حذواً غريباً واسلوباً عجيباً»<sup>(٢)</sup>.
- ١٥٠ - كتاب الفصل والوصل.
- ١٥١ - كتاب فصوص الحكم<sup>(٣)</sup>، وقد تحدثنا عنه فيما مضى.
- ١٥٢ - كتاب الفلك والسماء (كتاب اللام).
- ١٥٣ - كتاب الفلك وكتاب الفلك المشحون (كتاب هج).
- ١٥٤ - كتاب الفناء والبقاء.
- ١٥٥ - كتاب الفهوانية<sup>(٤)</sup> (كتاب الظاء). ويسمى الحضرة والقول أيضاً. ويتحدث عن الكلام، والنطق، والحديث، والقصة، والأمثال.
- ١٥٦ - كتاب القبض والبسط.
- ١٥٧ - كتاب القدر (كتاب ص).
- ١٥٨ - كتاب القدرة (كتاب عد).
- ١٥٩ - كتاب القدس (كتاب الراء).
- ١٦٠ - كتاب القدم (كتاب الحاء).
- ١٦١ - كتاب القدم (كتاب السين).

(١) طُبع هذا الكتاب مراراً.

(٢) رسالة فهرست مؤلفات ابن عربي. مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، الجزء ٤، المجلد ٢٩، عام ١٣٧٤ هـ ص ٥٣٠.

(٣) طُبع هذا الكتاب مراراً.

(٤) الفهوانية: خطاب الحق تعالى عن طريق المكافحة في عالم المثال. (الجرجاني، تعريفات، ص ١٤٨). الخطاب الالهي في وقت المنازلة (شرح التجليات، ص ١٨٩).

- ١٦٢ - كتاب القرب والبعد.
- ١٦٣ - كتاب القسطاس (كتاب طب).
- ١٦٤ - كتاب القسم الالهي بالاسم الرباني.
- ١٦٥ - كتاب الفشر واللب.
- ١٦٦ - كتاب القلم (كتاب ضج).
- ١٦٧ - كتاب الكتب<sup>(١)</sup>. ويتحدث عن القرآن والفرقان وأصناف الكتب كالمسطور والمرقوم والحكيم والمبين والمحصى والمتشابه وغير ذلك.
- ١٦٨ - كتاب الكرسي (كتاب زج).
- ١٦٩ - كتاب الكشف.
- ١٧٠ - كتاب كشف السرائر في موارد الخواطر.
- ١٧١ - كتاب كشف المعنى عن سرّ أسماء الله الحسنى.
- ١٧٢ - كتاب كن (كتاب غا). ويُشار فيه الى حضرة الافعال والتكوين.
- ١٧٣ - كتاب كنز الأبرار فيما روي عن النبي ﷺ من الأدعية والأذكار.
- ١٧٤ - كتاب كُنه ما لا بدّ للمريد منه<sup>(٢)</sup>.
- ١٧٥ - كتاب اللذة والألم (كتاب نا).
- ١٧٦ - كتاب اللطائف والعوارف.
- ١٧٧ - كتاب اللمعة والهمة.
- ١٧٨ - كتاب اللوائح في شرح النصائح.
- ١٧٩ - كتاب اللوح (كتاب لج).
- ١٨٠ - كتاب اللوامع والطواع.

(١) يبدو انه غير رسالة كتاب الكتب المطبوعة ضمن مجموعة رسائل ابن عربي مجيد آباد عام

١٣٦٧.

(٢) طُبِعَ مع الرسالة اللدنية تأليف الغزالي، بالقاهرة عام ١٣٢٨ هـ.

- ١٨١ - كتاب ما لا يُعَوَّل إلا عليه في طريق الله<sup>(١)</sup>.
- ١٨٢ - كتاب المبادئ والغايات فيما تحتوي عليه حروف المعجم من العجائب والآيات.
- ١٨٣ - كتاب مبايعة القطب في حضرة القرب، أو متابعة القطب في حضرة القرب<sup>(٢)</sup>. ويتناول العديد من القضايا التي تدور حول درجات الأنبياء والمرسلين والعرفاء والروحانيين.
- ١٨٤ - كتاب المبدئين والمبادئ (كتاب غب). ويشير الى انّ الاعادة مبدأ، والعالم في مبدأ، في كل لحظة.
- ١٨٥ - كتاب المبشرات. ويتحدث فيه عن مناماته التي أفادته بالعلم وحضته على عمل الخير.
- ١٨٦ - كتاب المثلثات الواردة في القرآن العظيم، مثل قوله تعالى: ﴿لا فإرض ولا بكر عوان﴾<sup>(٣)</sup> وقوله تعالى: ﴿ولا تجاهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً﴾<sup>(٤)</sup>.
- ١٨٧ - كتاب المبشرات من الأحلام فيما رُوي عن النبي ﷺ من الأخبار في

(١) نسب مؤلف كتاب هدية العارفين (ج ٢، ص ١٢٠) لابن عربي كتاباً يحمل عنوان «ما لا يعول عليه في طريق الله». كما طبعت لابن عربي رسالة تحمل عنوان «لا يعول عليه» ضمن مجموعة رسائله المطبوعة بمجيد آباد عام ١٣٦٧ هـ وهي تبدأ بعد التسمية والتحميد بهذه العبارة: «الوجد الحاصل عن التواجد لا يعول عليه والوجود الذي يكون عن مثل هذا الوجود لا يعول عليه». ومن المسلم به انّ هذه الرسالة هي ذات ما أشير اليه في «هدية العارفين». وأما ما ذكرناه في متن الكتاب تحت عنوان «كتاب ما لا يعول إلا عليه في طريق الله» والذي أخذناه عن كتاب ابن عربي للسلطان السلجوقي فهو - في حال عدم حدوث خطأ في الكتابة - غير هذه الرسالة ويختلف مفهومه بشكل كامل عن مفهومها وعن مفهوم الكتاب الذي ورد في هدية العارفين.

(٢) ورد هذا الكتاب باسم «مبايعة القطب» في رسالة فهرست المؤلفات، وباسم «متابعة القطب» في كتابه الى كيكاس.

(٣) سورة البقرة (٢)، الآية ٦٨.

(٤) سورة الاسراء (١٧)، الآية ١١٠.

المنام.

- ١٨٨ - كتاب المجد والبقاء (كتاب البياء).
- ١٨٩ - كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار<sup>(١)</sup>. كتاب في الأدب والنوادر والأخبار.
- ١٩٠ - كتاب المحجة البيضاء. وبدأه في مكة وفرغ من كتاب الطهارة والصلاة في جزءين، وبدأ الجزء الثالث منه، ولم يحصل علم باكماله له.
- ١٩١ - كتاب المحق والسحق<sup>(٢)</sup>.
- ١٩٢ - كتاب المحكم في المواعظ والمحكم وآداب رسول الله ﷺ.
- ١٩٣ - كتاب المحو والاثبات.
- ١٩٤ - مختصر صحيح أبي عيسى الترمذي.
- ١٩٥ - مختصر صحيح البخاري.
- ١٩٦ - مختصر صحيح مسلم.
- ١٩٧ - مختصر كتاب المحلّي في الخلاف العالي تأليف ابن حزم الأندلسي<sup>(٣)</sup>.
- ١٩٨ - كتاب المسبّعات الواردة في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿خلق سبع سموات﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وسبعة إذا رجعت﴾<sup>(٥)</sup>.
- ١٩٩ - كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الالهية.

(١) طبع مراراً.

(٢) المحق: فناؤك في عينه، والسحق: ذهاب تركيبك تحت قهره (رسائل ابن عربي، اصطلاح الصوفية، ص ٩).

(٣) ورد في كشف الظنون (ج ٢، ١٦١٧) أن المحلّي في الخلاف العالي لأبي محمد بن حزم علي الظاهري (ت ٤٥٦) يتألف من ٣٠ جزءاً. وانبرى المحافظ ابو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨) وأبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (ت ٧٤٥) لايحازه. واختصره محيي الدين محمد بن علي المعروف بابن عربي المالكي (ت ٦٢٨) ايضاً وأسماه «المعلّي في مختصر المحلّي». ويُعدّ مختصره من أفضل مختصرات هذا الكتاب لاحاطته بمذاهب السلف.

(٤) سورة الملك (٦٧)، الآية ٣.

(٥) سورة البقرة (٢)، الآية ١٩٦.

- ٢٠٠ - كتاب مشكاة الأنوار فيما رُوي عن الله تعالى من الأخبار.
- ٢٠١ - كتاب المشيئة (كتاب الضاد). وأشير فيه الى التمني، والارادة، والشهود، والهاجس<sup>(١)</sup>، والقصد، والهمة.
- ٢٠٢ - كتاب المصباح في الجمع بين الصحاح.
- ٢٠٣ - كتاب المعارج والمعراج (كتاب الظاء).
- ٢٠٤ - كتاب المعارف الالهية واللطائف الربانية. وهو كتاب منظوم.
- ٢٠٥ - كتاب المعلوم بين عقائد علماء الرسوم.
- ٢٠٦ - كتاب المُنقنع في ايضاح السهل الممتنع.
- ٢٠٧ - كتاب مفاتيح الغيب (كتاب غه)<sup>(٢)</sup>.
- ٢٠٨ - كتاب المفاضلة (كتاب شد).
- ٢٠٩ - كتاب مفتاح أفعال إلهام الوحيد وايضاح اشكال اعلام المرید في شرح أحوال الامام أبي يزيد. أمره الله تعالى في المنام بكتابة هذا الكتاب حينما كان في «سبتة» ببلاد المغرب. فانبرى لكتابته بمجرد أن استيقظ قبيل الفجر.
- ٢١٠ - كتاب مفتاح السعادة، جمع فيه متون مسلم والبخاري وبعض أحاديث الترمذي.
- ٢١١ - كتاب مفتاح السعادة في معرفة المدخل الى طريق الارادة.
- ٢١٢ - كتاب المكان (كتاب ثج).
- ٢١٣ - كتاب المكروم والاصطلام<sup>(٣)</sup>.
- ٢١٤ - كتاب الملك (كتاب العين).
- ٢١٥ - كتاب الملك (كتاب لب).

(١) الهاجس: الخاطر الأول وهو خاطر رباني لا يخطأ أبداً. (الاصطلاحات الصوفية، ملحق تعريفات الجرجاني، ص ٢٢٣).

(٢) طبع بالقاهرة.

(٣) ورد في هدية العارفين باسم: كتاب المكر والاصطلام.

- ٢١٦ - كتاب الملك والملكوت.
- ٢١٧ - كتاب المناظرة بين الانسان والحيوان.
- ٢١٨ - كتاب المنتخب في مآثر العرب.
- ٢١٩ - كتاب المنهج السديد في ترتيب أحوال الامام البسطامي أبي يزيد.
- ٢٢٠ - كتاب مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والنجوم<sup>(١)</sup>.
- ٢٢١ - كتاب المواقف في معرفة المعارف. ووصفه ابن عربي بأنه كتاب كبير في ١٥ جزءاً ومن أبدع مصنفاته وأجملها.
- ٢٢٢ - كتاب الموعدة الحسنة.
- ٢٢٣ - كتاب المؤمن والمسلم والمحسن (كتاب يا).
- ٢٢٤ - كتاب الميزان في حقيقة الانسان.
- ٢٢٥ - كتاب النار (كتاب ضد).
- ٢٢٦ - كتاب نتائج الأذكار في المقربين والأبرار.
- ٢٢٧ - كتاب نتائج الأفكار في حدائق الأزهار.
- ٢٢٨ - كتاب النجم والسحر (كتاب عج).
- ٢٢٩ - كتاب التحل (كتاب صح).
- ٢٣٠ - كتاب النشأتين الدنيوية والاخروية.
- ٢٣١ - كتاب النكاح المطلق<sup>(٢)</sup>.
- ٢٣٢ - كتاب النمل (كتاب خب).
- ٢٣٣ - كتاب النوم واليقظة.
- ٢٣٤ - كتاب النون في السرّ المكنون.
- ٢٣٥ - كتاب النواشي الليلية.

(١) طبع بمصر في ١٣٢٥ و١٣٨٤ هـ.

(٢) أو النكاح الساري في جميع الدراري (راجع الفتوحات، تصحيح عثمان يحيى، السفر ٣، الهامش ص ١٠٠).



٢٣٦ - كتاب النور (كتاب الهاء). وأشير فيه الى الضياء والظل والظلمة والاشراق والظهور.

٢٣٧ - كتاب الوجد.

٢٣٨ - كتاب الوجود (كتاب شا).

٢٣٩ - كتاب الوحي (كتاب خا).

٢٤٠ - كتاب الوسائل في الأجوبة من عيون المسائل.

٢٤١ - كتاب الوقائع والصنائع.

٢٤٢ - كتاب الوله.

٢٤٣ - كتاب الهباء (كتاب حج).

٢٤٤ - كتاب الهياكل (كتاب نب).

٢٤٥ - كتاب الهو (كتاب الباء) أو الهوية الرحمية. ويتضمن معرفة الضمائر واطافات النفس.

٢٤٦ - كتاب الهيبة والأنس.

٢٤٧ - كتاب الياء (كتاب العين). وأشير فيه الى الرؤية، والمشاهدة، والمكاشفة، والتجلي، والطلع، والذوق، والشرب، والهاجم، والأشباه<sup>(١)</sup>.

٢٤٨ - كتاب آداب القوم.

٢٤٩ - كتاب الاجابة على أسئلة الترمذي، أو الجواب المستقيم عما سُئل عنه الترمذي الحكيم، أو المسائل الروحانية التي سُئل عنها الحكيم الترمذي.

٢٥٠ - رسالة كتبها في عام ٦٣٢ هـ للسلطان الملك مظفر بهاء الدين غازي ابن الملك العادل والتي ذكر فيها مجموعة كبيرة من مشايخه وعدداً كبيراً من مصنفاة. وتُعدّ هذه الرسالة أحد المصادر التي اعتمدنا عليها في ذكر مشايخه وآثاره، وسبق أن تحدثنا عنها من قبل.

(١) حتى هذا الرقم - عدا رقم ٩٣ - هي الكتب التي أشار اليها نفسه في كتابه السابق لكيكاوس، ولهذا فهي كتبه بشكل مؤكد.

- ٢٥١ - الأجوبة على مسائل شمس الدين اسماعيل بن سودكين النوري  
مجلد<sup>(١)</sup>. وتحدثت هذه الرسالة عن أعلى المراتب التي تنتهي إليها همّة الرجال.
- ٢٥٢ - كتاب الأجوبة اللاتقة عن الأسئلة الفاتقة.
- ٢٥٣ - كتاب الأحاديث القدسية.
- ٢٥٤ - كتاب أسرار الحروف.
- ٢٥٥ - كتاب أسرار الخلوة.
- ٢٥٦ - أسرار الذات.
- ٢٥٧ - أسرار الوحي في المعراج.
- ٢٥٨ - أسرار الضوء.
- ٢٥٩ - أسفار في سفر نوح.
- ٢٦٠ - الاصطلاحات الصوفية<sup>(٢)</sup>.
- ٢٦١ - اصول المنقول.
- ٢٦٢ - الإعلام فيما بُني عليه الاسلام.
- ٢٦٣ - الافادة لمن أراد الاستفادة.
- ٢٦٤ - الافاضة في علم الرياضة.
- ٢٦٥ - الامام المبين الذي لا يدخله ريب ولا تخمين.
- ٢٦٦ - الانتصار<sup>(٣)</sup>.
- ٢٦٧ - انخراق الجنود الى الجلود وانفلاق الشهود الى السجود.
- ٢٦٨ - انشاء الجسوم الانسانية.

---

(١) طُبعت هذه الرسالة تحت عنوان «رسالة في سؤال اسماعيل بن سودكين»، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي التي طُبعت بجيدر آباد الدكن عام ١٣٦٧ هـ.

(٢) طُبعت ضمن مجموعة رسائل ابن عربي المطبوعة بجيدر آباد عام ١٣٦٧ هـ، وفي نهاية كتاب «التعريفات» للجرجاني المطبوع بمصر عام ١٣٥٧ هـ.

(٣) ورد ضمن مجموعة رسائل ابن عربي المطبوعة بجيدر آباد عام ١٣٦٧ هـ.

٢٦٩ - انشاء الدوائر الاحاطية على الدقائق على مضاهاة الانسان للخالق والخلائق<sup>(١)</sup>.

٢٧٠ - الانوار<sup>(٢)</sup>.

٢٧١ - أوراد الاسبوع.

٢٧٢ - أوراد الأيام والليالي.

٢٧٣ - بحر الشكر في نهر الفكر.

٢٧٤ - البحر المحيط الذي لا يُسمع لموجه غطيط<sup>(٣)</sup>.

٢٧٥ - بقیة من خاتمة رسالة الرد على اليهود في بيان المعنى الموعود.

٢٧٦ - بلغة<sup>(٤)</sup> الغواص في الأكوان الى معدن الاخلاص في معرفة الانسان.

٢٧٧ - بيان الأسرار للطالين الأبرار.

٢٧٨ - البيان في حقيقة الانسان.

٢٧٩ - تائبة ابن عربي، وهي القصيدة التي مطلعها:

تَزَهَتْ لَمَّا أَنْ حَضَرْتُ بِحَضْرَتِي وَوَحَّدْتُ فِي ذَاكَ الْمَقَامِ بِنَظْرَةٍ

٢٨٠ - تجلي الاشارة من طريق السر.

٢٨١ - تجليات الشاذلية في الأوقات السحرية.

٢٨٢ - تجليات عرائس النصوص في منصات حكم الفصوص<sup>(٥)</sup>.

--

(١) طبع بليدين تحت عنوان «انشاء الدوائر» وذلك في عام ١٢٣١ هـ.

(٢) ورد ضمن مجموعة رسائل ابن عربي المطبوعة بحيدر آباد عام ١٣٦٧.

(٣) غطيط: صوت.

(٤) بلغة، ومعناها القوت وما يكفي من العيش. والجدير بالذكر ان كتاباً لابن عربي باسم «البلغة في الحكمة»، طبع في استنبول عام ١٩٦٩م بتحقيق الدكتور نهاد ككليك، في حين انه ليس لابن عربي وذلك لعدم انسجام مفاهيمه واسلوبه مع ما هو معروف لابن عربي من مفاهيم واسلوب، فضلاً عن استشهاد مؤلفه ببعض الأبيات الفارسية أحياناً.

(٥) طبع في بولاق عام ١٣٥٢ هـ مع الشرح التركي لعبد الله البسنوي. (معجم المطبوعات، ج ١،

- ٢٨٣ - تحرير البيان في تقرير شُعب الايمان ورُتَب الاحسان.
- ٢٨٤ - مُحَقَّة السُّفْرة الى حضرة البَرَّة<sup>(١)</sup>.
- ٢٨٥ - تحقيق الباء وأسرارها.
- ٢٨٦ - التدقيق في بحث التحقيق.
- ٢٨٧ - تذكرة التوايين.
- ٢٨٨ - تذكرة الخواص وعقيدة أهل الاخلاص.
- ٢٨٩ - ترتيب السلوك الى ملك الملوك.
- ٢٩٠ - ترجمان الألفاظ المحمدية.
- ٢٩١ - تشنيف الأسماع في تعريف الابداع.
- ٢٩٢ - تفسير آية الكرسي.
- ٢٩٣ - تفسير قوله تعالى يا بني آدم.
- ٢٩٤ - التقديس الأنور، نصيحة الشيخ الأكبر.
- ٢٩٥ - تلقيح الأذهان.
- ٢٩٦ - تمهيد التوحيد.
- ٢٩٧ - تنزّل الأرواح بالروح، أو ديوان المعارف الالهية واللطائف الروحية.
- ٢٩٨ - تنزّل (تنزّلات) الأملاك للأملاك في حركات الأفلاك<sup>(٢)</sup>.
- ٢٩٩ - التنزّلات الليلية في الأحكام الالهية.
- ٣٠٠ - ثواب قضاء حوائج الاخوان واغاثة اللهفان.
- ٣٠١ - جامع الأحكام في معرفة الحلال والحرام.
- ٣٠٢ - جامع الوصايا.
- ٣٠٣ - جَذوة الاصطلاء وحقيقة الاجتلاء.
- ٣٠٤ - الجفر الأبيض.

(١) طبع بالآستانة في ١٧ شوال عام ٣٠٠هـ. تُرجم الى التركية وطبع باستنبول عام ١٣٠٣هـ.

(٢) أو تنزل الأملاك من عالم الأرواح الى عالم الأفلاك، أو لطائف الاسرار، طُبع عام ١٣٨٠هـ.

- ٣٠٥ - جِفر الامام علي بن أبي طالب عليه السلام.
- ٣٠٦ - الجفر الجامع.
- ٣٠٧ - جِفر النهاية ومبين خبايا أسرار كنوز البداية والغاية.
- ٣٠٨ - الجلا في استنزال الملأ الأعلى.
- ٣٠٩ - الجلالة، وهو كلمة الله.
- ٣١٠ - الجواب عن الأبيات.
- ٣١١ - جواب عن مسألة وهي السَّبحة السوداء الهيولى.
- ٣١٢ - الحج الأكبر.
- ٣١٣ - حرف الكلمات وحرف الصلوات.
- ٣١٤ - حزب التوحيد.
- ٣١٥ - حزب الدور الأعلى.
- ٣١٦ - حزب الفتح.
- ٣١٧ - حوز الحياة.
- ٣١٨ - خاتمة رسالة الردّ على اليهود.
- ٣١٩ - خروج الشخوص من بروج الخصوص.
- ٣٢٠ - خلق الأفلاك.
- ٣٢١ - خلق العالم ومنشأ الخليقة.
- ٣٢٢ - الحلوة، أو آداب السلوك في الخلوة.
- ٣٢٣ - الدر المكنون في العِقد المنظوم.
- ٣٢٤ - الدرّة الناصعة من الجفر والجامعة.
- ٣٢٥ - الدرّة البيضاء في ذكر مقام العلم الأعلى.
- ٣٢٦ - دعاء ليلة النصف من شعبان ودعاء آخر السنة ودعاء أول السنة ودعاء يوم عاشوراء.
- ٣٢٧ - دعاء يوم عرفة.

- ٣٢٨ - الدواهي والنواهي.  
 ٣٢٩ - الدور الأعلى (والدّر الأعلى).  
 ٣٣٠ - ديوان<sup>(١)</sup>.  
 ٣٣١ - ديوان إشراق البهاء الأجد على ترتيب حروف الأجد.  
 ٣٣٢ - ديوان المرتجلات.  
 ٣٣٣ - ردّ معاني الآيات المتشابهات الى معاني الآيات المحكمات<sup>(٢)</sup>.  
 ٣٣٤ - رسالة أرسلتها لأصحاب الشيخ عبد العزيز بن محمد المهدي.  
 ٣٣٥ - رسالة الاستخارة.  
 ٣٣٦ - الرسالة البرزخية.  
 ٣٣٧ - رسالة التوحيد.  
 ٣٣٨ - رسالة في آداب الشيخ والمريد.  
 ٣٣٩ - رسالة في الأحادية.  
 ٣٤٠ - رسالة في أحوال تقع لأهل الطريق.  
 ٣٤١ - رسالة في الاستعداد الكلي.  
 ٣٤٢ - رسالة في اسمه تعالى الحسيب.  
 ٣٤٣ - رسالة في بعض أحوال النقباء.  
 ٣٤٤ - رسالة في بيان سلوك طريق الحق.  
 ٣٤٥ - رسالة في بيان مقدار سنة السرمدين وتعيين الأيام الالهية.  
 ٣٤٦ - رسالة في تحقيق وجوب الواجب لذاته.  
 ٣٤٧ - رسالة في ترتيب التصوف على قوله تعالى: «التائبون العابدون»<sup>(٣)</sup>.  
 ٣٤٨ - رسالة في التصوف.

(١) طبع في بولاق عام ١٢٧١ هـ. وسبق أن تحدثنا عن الديوان.

(٢) طبع في بيروت عام ١٣٢٨ هـ.

(٣) سورة التوبة (٩)، الآية ١١٢.

- ٣٤٩ - رسالة في تصوير آدم على صورة الكمال.  
٣٥٠ - رسالة في الجواب عن سؤال عبد اللطيف البغدادي.  
٣٥١ - رسالة في الحشر الجسماني.  
٣٥٢ - رسالة في الحكمة.  
٣٥٣ - رسالة في رجال الغيب.  
٣٥٤ - رسالة في رقائق الروحانية.  
٣٥٥ - رسالة في سلسلة الخرقه.  
٣٥٦ - رسالة في شرح مبتدأ الطوفان.  
٣٥٧ - رسالة في طريق التوحيد.  
٣٥٨ - رسالة في علم الزايرجة<sup>(١)</sup>.  
٣٥٩ - رسالة في معرفة الله تعالى.  
٣٦٠ - رسالة في معرفة النفس والروح.  
٣٦١ - رسالة في نعت الأرواح.  
٣٦٢ - الرسالة القبطية.  
٣٦٣ - الرسالة القدسية.  
٣٦٤ - رسالة القلب وتحقيق وجوهه المقابلة لحضرة الرب.  
٣٦٥ - رسالة الى الامام فخر الدين الرازي<sup>(٢)</sup>.  
٣٦٦ - الرسالة المريمية.  
٣٦٧ - الرسالة المهيمنية.  
٣٦٨ - الرسالة الموقظة.  
٣٦٩ - رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأحوال.

(١) زايرجة - مصحف زايرجة - : لوحة مربعة أو دائرية تشير الى مواضع النجوم في السماء. (راجع مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص ٢١٩).

(٢) وردت ضمن رسائل ابن عربي المطبوعة بمجيد آباد عام ١٣٦٧ هـ.

- ٣٧٠ - رشح المعين في كشف معنى النبوة.
- ٣٧١ - الزهر الفائح في ستر العيوب والقبائح.
- ٣٧٢ - سَجَنَجَل<sup>(١)</sup> الأرواح ونقوش الألواح.
- ٣٧٣ - سِرِّ المحبة.
- ٣٧٤ - السرِّ المكتوم.
- ٣٧٥ - السؤال عن أفضل الذكر.
- ٣٧٦ - الشجرة النعمانية والرموز الجفرية في الدولة العثمانية.
- ٣٧٧ - شجرة الوجود والبحر المورود<sup>(٢)</sup>.
- ٣٧٨ - سُجُون المشجون وفتون المفتون.
- ٣٧٩ - شرح تائيّة ابن الفارض في التصوف.
- ٣٨٠ - شرح حديث قدسي ومسائل.
- ٣٨١ - شرح حزب البحر.
- ٣٨٢ - شرح حكم الولاية.
- ٣٨٣ - شرح خلع النعلين<sup>(٣)</sup>.
- ٣٨٤ - شرح رسالة الاستخارة.
- ٣٨٥ - شرح رويّة الشيخ علي الكردي.
- ٣٨٦ - شرح مقامات العارفين في الاخلاص الى درجة مراتب اليقين.
- ٣٨٧ - شرح منظومة الحروف التي مطلعها: «الحمد للنور المبين الهادي».
- ٣٨٨ - سُعَب الايمان.
- ٣٨٩ - شفاء الغليل وبراء العليل في المواعظ.

(١) سجنجل على وزن سفرجل؛ كلمة رومية تعني المرأة، والذهب أو الفضة المنصهرة، والزعفران.

(منتهى الأرب، ج ١-٢، ص ٥٢٨).

(٢) ربما هو نفس كتاب شجرة الكون الذي طبع عدة مرات.

(٣) سبق أن تحدثنا عن هذا الكتاب ومؤلفه ابن قسي.



- ٣٩٠ - شقّ الجيب ورفع حجاب الريب في اظهار أسرار الغيب.
- ٣٩١ - شمائل النبي ﷺ.
- ٣٩٢ - شمس الطريقة في بيان الشريعة والحقيقة.
- ٣٩٣ - شمس الفكر المنقذة من كلمات الجبر والقدر.
- ٣٩٤ - الشواهد<sup>(١)</sup>.
- ٣٩٥ - الصحف الناموسية والسجف الناوسية.
- ٣٩٦ - الصلاة الأكبرية<sup>(٢)</sup>.
- ٣٩٧ - الصلاة الفيضية.
- ٣٩٨ - صلوات محيي الدين بن عربي.
- ٣٩٩ - صيحة اليوم بموادث الروم.
- ٤٠٠ - صيغة الصلاة.
- ٤٠١ - الطب الروحاني في العالم الانساني.
- ٤٠٢ - الطريقة.
- ٤٠٣ - العبادة.
- ٤٠٤ - العجالة في التوجه الأتم<sup>(٣)</sup>.
- ٤٠٥ - عظة الألباب وذخيرة الاكتساب.
- ٤٠٦ - عقائد الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي.
- ٤٠٧ - العقد المنظوم والسرّ المختوم.
- ٤٠٨ - علوم الحقائق وحكمّ الدقائق.
- ٤٠٩ - العلوم من عقائد علماء الرسوم.
- ٤١٠ - علوم الواهب.

(١) ورد ضمن مجموعة رسائل ابن عربي المطبوعة بجيدر آباد.

(٢) طبع بالقاهرة عام ١٣٠٣ هـ، وشرحه عبد الغني النابلسي.

(٣) طبع باسم «العجالة» بالقاهرة.

- ٤١١ - عين الأعيان.  
 ٤١٢ - العين والنظر في خصوصية الخلق والبشر.  
 ٤١٣ - عيون المسائل.  
 ٤١٤ - الغنى في المشاهدات.  
 ٤١٥ - الغوامض والعوالم.  
 ٤١٦ - الفتوحات المدنية.  
 ٤١٧ - الفتوحات المصرية.  
 ٤١٨ - الفرق الست الباطلة وذكر عددها.  
 ٤١٩ - فضائل مشيخة عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدي.  
 ٤٢٠ - الفناء في المشاهدة<sup>(١)</sup>.  
 ٤٢١ - فهرست مؤلفات محيي الدين بن عربي<sup>(٢)</sup>.  
 ٤٢٢ - قاعدة في معرفة التوحيد.  
 ٤٢٣ - قَبَس الأنوار ومهجة الأسرار.  
 ٤٢٤ - القربة وفكَّ العربة.  
 ٤٢٥ - قصيدة في مناسك الحج.  
 ٤٢٦ - رسالة القطب والامامين والمدلجين<sup>(٣)</sup>.  
 ٤٢٧ - القطب والتقاء.  
 ٤٢٨ - القول النفيس في تغليس ابليس<sup>(٤)</sup>.

(١) طُبِعَ ضمن مجموعة رسائل ابن عربي بجيدر آباد عام ١٣٦١ هـ.  
 (٢) وهي الرسالة التي سبق التحدث عنها وأحد مصادرنا المهمة في تنظيم هذه القائمة بمؤلفات ابن عربي. طُبِعَت في مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ج ٣، المجلد ٢٩، ٢٩ شوال ١٣٧٣، و ج ٤، المجلد ٢٩، و ج ١، المجلد ٣.  
 (٣) المدلجون: السائرون ليلاً.  
 (٤) طُبِعَ بالقاهرة عام ١٢٧٧ هـ.

- ٤٢٩ - كتاب الكتب.
- ٤٣٠ - كتاب النفس.
- ٤٣١ - كتاب المعاريج.
- ٤٣٢ - كشف الأبرار وهتك الأستار. تفسير للقرآن الكريم في ٢٠ جزءاً<sup>(١)</sup>.
- ٤٣٣ - الكشف الالهي لقلب ابن عربي.
- ٤٣٤ - كشف سر الوعد وبيان علامة الوجد.
- ٤٣٥ - كشف الغطاء لاخوان الصفاء.
- ٤٣٦ - الكشف الكلي والعلم الاتي في علم الحروف<sup>(٢)</sup>.
- ٤٣٧ - كشف الكنوز.
- ٤٣٨ - الكلام في قوله تعالى: «لا تُدرکه الأبصار»<sup>(٣)</sup>.
- ٤٣٩ - الكنز المطلسم من السرّ المعظم في علم الحروف.
- ٤٤٠ - كوكب الفجر في شرح حزب البحر.
- ٤٤١ - كون الله سبق قبل أن فتق ورثق.
- ٤٤٢ - كيمياء السعادة لأهل الارادة.
- ٤٤٣ - لغة الأرواح.
- ٤٤٤ - اللُّمع الأفقية.
- ٤٤٥ - اللمعة النورانية.
- ٤٤٦ - لواعج<sup>(٤)</sup> الأسرار ولوائح الانوار.

(١) عقود الجوهر، ص ٣٦، نقلاً عن كوركيس عواد، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، المجلد ٣٠، ج ٣، ذو القعدة ١٣٧٤، ص ٤٠٠. ويعتقد مؤلف هدية العارفين (ج ٢، ص ١٢٠) أن هذا التفسير في ٥ أجزاء.

(٢) ورد في هدية العارفين (ج ٢، ص ١٢٠) باسم الكشف الكلي والعلم المدني. وربما هناك خطأ مطبعي. ومن المحتمل انه: الكشف الكلي والعلم اللدني.

(٣) الأنعام (٦)، الآية ٣-١.

(٤) لواعج، جمع لواعج: الهوى المحرق.

- ٤٤٧ - ما أتى به الوارد.
- ٤٤٨ - ما لا يُعوَّل عليه من أحوال الفقراء والمتصوفين.
- ٤٤٩ - ماهية القلب.
- ٤٥٠ - مائة حديث وحديث قدسية.
- ٤٥١ - المباحث الحكيمة.
- ٤٥٢ - متابعة القلب في حضرة القرب.
- ٤٥٣ - المدخل الى علم الحروف.
- ٤٥٤ - المدخل الى معرفة مأخذ النظر في الأسماء والكنيات الالهية الواقعة في الكتاب العزيز والسنة.
- ٤٥٥ - المدخل الى المقصد.
- ٤٥٦ - مرآة العارفين فيما يتميز بين العابدين.
- ٤٥٧ - مرآة العارفين ومشكاة الصادقين.
- ٤٥٨ - مرآة المعاني لادراك العالم الانساني.
- ٤٥٩ - مراتب التقوى.
- ٤٦٠ - مراتب علوم الوهب.
- ٤٦١ - المسائل<sup>(١)</sup>.
- ٤٦٢ - المشرقات المدنية في الفتوحات الالهية.
- ٤٦٣ - مشكاة المعقول المقتبسة من نور المنقول.
- ٤٦٤ - المضادة في علم الظاهر والباطن.
- ٤٦٥ - مظهرة عرائس المحبآت باللسان العربي.
- ٤٦٦ - معارج الألباب في كشف الأوتاد والأقطاب.
- ٤٦٧ - المعارج القدسية.

(١) طبعت ضمن مجموعة رسائل ابن عربي بحيدر آباد عام ١٣٦٧ هـ.

- ٤٦٨ - معرفة أسرار تكبير الصلاة.
- ٤٦٩ - معرفة رجال الغيب.
- ٤٧٠ - المعرفة في المسائل الاعتقادية. وهو في المسائل الكلامية.
- ٤٧١ - المعشّرات. قصيدة في بيان أحوال العباد<sup>(١)</sup>.
- ٤٧٢ - المعوّل على المؤوّل عليه.
- ٤٧٣ - مغناطيس القلوب ومفتاح الغيوب.
- ٤٧٤ - مفاتيح مغاليق العلوم في السرّ المكتوم.
- ٤٧٥ - مفتاح الباب المقفل لفهم الكتاب المنزل.
- ٤٧٦ - المفادات التفسيرية القطبية.
- ٤٧٧ - مفتاح الجفر الجامع.
- ٤٧٨ - مفتاح الحجة وايضاح المحجة.
- ٤٧٩ - مفتاح دار الحقيقة (الباء).
- ٤٨٠ - مفتاح المقاصد ومصباح المراصد.
- ٤٨١ - المقامات السّنية المخصوصة بالسادة الصوفيّة.
- ٤٨٢ - المقدار في نزول الجبار.
- ٤٨٣ - المقصد الأسمى في اشارات ما وقع في القرآن بلسان الشريعة والحقيقة من الكنايات والأسماء.
- ٤٨٤ - المُقنِع في الكيمياء.
- ٤٨٥ - المكاتبات.
- ٤٨٦ - منتخب من أسرار الفتوحات المكية.
- ٤٨٧ - منزل القطب ومقامه وحاله.

(١) شرحها الشيخ عثمان عبد المتّان وأطلق على هذا الشرح اسم «ماوى الرغائب في مجد النصائح»، وطُبع بالآستانة عام ١٣٠٦ هـ.

- ٤٨٨ - منزل المنازل.
- ٤٨٩ - منهاج التراجم.
- ٤٩٠ - منهاج العارف والمتقي ومعراج السالك والمرتقي.
- ٤٩١ - منافع الأسماء الحسنى.
- ٤٩٢ - مولد الجسماني والروحاني.
- ٤٩٣ - مولد النبي ﷺ وآله وسائرهم.
- ٤٩٤ - نتيجة الحق.
- ٤٩٥ - نثر البياض في روضة الرياض.
- ٤٩٦ - النجاة من أسرار الصفات.
- ٤٩٧ - نُزهة الأرواح.
- ٤٩٨ - نُزهة الحق.
- ٤٩٩ - نُزهة الأكوان في معرفة الانسان.
- ٥٠٠ - نسبة الخرقه.
- ٥٠١ - نسبة الحق.
- ٥٠٢ - النصائح القدسية.
- ٥٠٣ - نغمات الأفلاك أو السرّ المكتوم.
- ٥٠٤ - نفث الألوان من روح الأكوان.
- ٥٠٥ - نَفْح الروح.
- ٥٠٦ - التّقباء.
- ٥٠٧ - نقش فصوص الحكم<sup>(١)</sup>.
- ٥٠٨ - وصف تجلّي الذات.

(١) اختصره ابن عربي عن فصوص الحكم وطُبع ضمن مجموعة رسائله بجيدر آباد عام ١٣٦٧ هـ. وكتب عليه عبد الرحمن الجامي شرحاً باسم «نقد النصوص في شرح نقش الفصوص»، طُبع مرتين حتى الآن على ما أعلم.

٥٠٩ - وصية حكيمية.

٥١٠ - الوعاء المختوم على السرّ المكتوم.

٥١١ - اليقين<sup>(١)</sup>.

(١) فهرست مؤلفات ابن العربي، المجمع العلمي العربي، دمشق، الحادي عشر من ذي القعدة ١٣٤٧ (١ تموز ١٩٥٥). والجدير بالذكر أنّ السيد أبا العلاء العقيقي طبع فهرست مؤلفات ابن عربي في مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية المصرية في عام ١٩٥٤. وطُبعت مؤخراً بمصر الرسائل التالية: تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، والحكيم الحاقمية، والرسالة الوجودية، وتوجهات الحروف.

ومن الجدير ان نذكر بأن عشر رسائل لابن عربي تُرجمت الى الفارسية وُصّحت بجهود الباحث النشط الكفوء السيد مايل الهروي وطُبعت بطهران عام ١٩٨٨، وهي:

- ١- حلية الأبدال، ٢- رسالة الغوثية، ٣- أسرار الخلوّة، ٤- حقيقة الحقائق، ٥- معرفة رجال الغيب،
- ٦- نقش الفصوص، ٧- الأبيات العشرة، ٨- رسالة الأنوار فيما يُمنَح صاحب الخلوّة من الأسرار،
- ٩- معرفة العالم الأكبر والعالم الأصغر، ١٠- رسالة الى الامام الرازي.





## الفصل الثالث

### الاتصال بالأسلاف

#### العرفاء والمفكرون الشرقيون

بدا لي من الضروري تناول الاتصال الفكري الذي كان عليه ابن عربي مع المفكرين الذين سبقوه. والهدف الأصلي هو دراسة علاقته الفكرية بالعرفاء والمفكرين الأندلسيين الذين سبقوه أو الذين عاصروه. لكنه لما كان على اتصال فكري بعرفاء شرق العالم الاسلامي وعلمائه، وعبر عن اهتمامه بأفكارهم وأقوالهم خلال آثاره ومقالاته، وقبوله لبعض آرائهم في بعض الأحيان، كان من المناسب الاشارة ولو على سبيل الاختصار الى آرائه في بعض هؤلاء، قبل الدخول الى صلب الموضوع.

#### ١- أبو يزيد البسطامي<sup>(١)</sup>

كان لابن عربي رأي خاص بهذا الصوفي الكبير. فقد آلف - وكما ذكرنا من قبل - كتاباً باسم «المنهج السديد في ترتيب أحوال الامام البسطامي أبي يزيد». وطالما اتبرى لذكر أحواله ومقاماته ونقل أقواله بشوق وحماس في أغلب آثاره، ولاسيما الفتوحات المكية<sup>(٢)</sup>. وطالما استشهد بقول أبي يزيد التالي حينما سُئل: كيف

(١) طيفور بن عيسى بن سروشان (ت ٢٣٤ أو ٢٦١ هـ)، من أهل بسطام ومن الطبقة الاولى. (نفحات الأنس، ص ٥٦).

(٢) تحدث ابن عربي في الفتوحات (ج ٢، ص ٢٥٨) عن مقامه قائلاً: «ذكر عن أبي يزيد انه ما مات

أصبحت؟ فأجاب: «لا صباح لي ولا مساء. انما الصباح والمساء لمن تقيّد بالصفة وأنا لا صفة لي»<sup>(١)</sup>.

وتحدث ابن عربي في الباب الخامس والثلاثين من الفتوحات المكية في «معرفة هذا الشخص المحقق في منزل الأنفاس وأسراره بعد موته»<sup>(٢)</sup>، وأكد لو أنّ أحداً كان مهتماً في حياته بالمعبد ويصرّ أن يبقى ذلك المكان محفوظاً ومحترماً دائماً، ويعارض ممارسة أي عمل غير لائق فيه، فإن أي شخص يدخله بعد وفاته ويمارس فيه عملاً مخالفاً لرغبة صاحبه، فلا بد أن يشاهد آيةً ما<sup>(٣)</sup>. ونقل ابن عربي نموذجاً على ذلك يتصل ببيت البسطامي، فقال كان لأبي يزيد بيت يعبد فيه أسماه «بيت الأبرار»، وظل هذا البيت محفوظاً ومحترماً بعد وفاته، ولم يُعمل فيه بأي عمل لا يليق بالمسجد. وقد دخله رجل غريب يوماً ويات فيه وكان جنباً، فاحترقت ثيابه من غير نار فخرج هارباً منه. وظل ذلك البيت على هذه الحالة. أي كلما دخله أحد ومارس فيه عملاً لا يليق بالمسجد، شاهد فيه آية<sup>(٤)</sup>.

## ٢- سهل بن عبد الله التستري<sup>(٥)</sup>

عبر ابن عربي في آثاره عن اعتزازه بهذا الصوفي الشرقي من خلال الإشارة

→ حتى استظهر القرآن أي أخذه عن انزال وهو الذي نبّه النبي (ص) فيمن حفظ القرآن يعني على هذا الوجه، أنّ النبوة قد أدرجت بين جنبيه ولم يقل في صدره. وهذا معنى استظهار القرآن، أي أخذه عن ظهره».

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٤٦، ج ٤، ص ١٣، ٤٠، ٥٧.

حول أبي يزيد، راجع المصدر السابق، ج ١، ص ٥٢٩ و ج ٢، ص ٥٥٨، و ج ٣، ص ٢١٣، ٣١٥.

٥٦٠. وكذلك رسالة الانتصار (مجموعة الرسائل)، ص ١٠.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢١٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢١.

(٤) المصدر السابق.

(٥) توفي ابو محمد سهل بن عبد الله التستري (الشوشترى) في ٢٨٣ هـ عن ٨٠ عاماً. وكان حسب

الجامي قوياً في الاحوال وضعيفاً في الكلام (نفحات الأنس، ص ٦٦).

اليه بـ «عالمنا» و«اماننا» والموافقة على وجهات نظره في مختلف المناسبات والتحدث عن أفكاره بشكل صريح. ففي فصوص الحكم وفي الفص الاسحاقي بالذات قال بأنّ البسائط أقرب الى الحق تعالى من المركبات<sup>(١)</sup>. ثم قال بأنّ سهلاً يحمل وجهة النظر هذه أيضاً وهو متحقق في مقام الاحسان، وأنشد:

بذا قال سهلٌ والمحققٌ مثلنا لأننا واياهم بمنزل احسان<sup>(٢)</sup>

وقال في الفصّ الاسماعيلي انّ لكل موجود من الموجودات - غير الحقيقة الانسانية<sup>(٣)</sup> - رياً خاصاً من حضرة الله ، وهو اسم خاص من الأسماء الالهية. والله بذاته ربّ جميع هذه الأرباب، والسعيد من هو مرضي عند ربه. وكتب في أعقاب ذلك: «ولهذا قال سهلٌ أنّ للربوبية سرّاً<sup>(٤)</sup> - وهو أنت يخاطب كلّ عين - لو ظهر لبطلت الربوبية». وتحدث في مواضع مختلفة من الفتوحات المكية عن سهل باحترام وتكريم مثل:

في الباب (٣٢٠) الذي هو في معرفة منزل تسييح القبضتين - أي عالم السعادة والشقاء والتمييز بينهما - قال انّ منزل العلوم هذا يتضمن علم تمييز الأشياء، وعلم الحقّ المخلوق به وهو ما أشار اليه عبد السلام أبو الحكم بن برجان كثيراً وكذلك الامام سهل بن عبد الله التستري، ولكنّ سهلاً يسميه بالعدل، فيما هو عند أبي

(١) يعتقد ابن عربي انّ البسائط أقرب الى الحق من المركبات، وتليها المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الانسان، والمراد به الانسان الناقص. (لمزيد من الاطلاع راجع القيصري، شرح الفصوص، ص ١٨٧).  
(٢) فصوص الحكم، ص ٨٥.

منزل الاحسان، مقام صوفي، وهو مقام المشاهدة والكشف وبعد مقام الايمان. وقد قال تعالى: «ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا». (سورة المائدة (٥)، الآية ٩٤). وقال الرسول (ص): «الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه» (راجع الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٨٣).

(٣) الله تعالى، ربّ الحقيقة الانسانية وجامع جميع الأسماء.  
(٤) المقصود بالسر، هو العين الثابتة والتي هي مربوب خفي لو ظهر لبطلت الربوبية، لأنّ زوال المربوب يؤدي الى زوال الربوبية. (راجع فصوص الحكم، ص ٩٠؛ الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ص ٩٤؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٠٢).

الحكم الحقّ المخلوق به<sup>(١)</sup>.

وخلال تحدّثه في الباب ٣٦٩ عن معرفة منزل «مفاتيح خزائن الجود»، يعتبر سهلاً من البارزين في علم البرزخ وعلى علم بأحوال الناس في عالم البرزخ. ويقول أيضاً بأنّ سهلاً لم يتوقف في هذا المقام، وكان يرى تبدل أحوالهم أو بقاءهم على حالة واحدة الى يوم القيامة. وينتهي الى القول بأنّ رؤية سهل صحيحة، إلاّ أنّ الحكم بدوامها وبقائها على حالة واحدة الى يوم القيامة، غير صحيح<sup>(٢)</sup>.

ويعبّر عن سهل بكلمة «عالماً»، ويكتب: «رأى قلبه يسجد وهو صغير فلم يرفع، واستظهر القرآن وهو ابن ست سنين»<sup>(٣)</sup>.

وفي الباب ٣٧٤ وخلال تأكّيده على أنّ غضب الله لا يسبق رحمته وانه لم يخصّ رحمته - التي عمّم اتساعها - بشخص أو أشخاص، ولم يقيدّها بقيد أو قيود، نقل حكاية قال فيها أنّ سهل بن عبد الله قد التقى بابليس، فناظره إبليس وقال: ان الله تعالى يقول: «ورحمتي وسعت كلّ شيء»<sup>(٤)</sup>، وكلّ تعطي العموم، وشيء أنكر النكرات، فأنا لا أقطع بأسي من رحمة الله. فتحير سهل، إلاّ انه تنبّه - حسب زعمه - الى تقييد الرحمة الالهية، فقال له: ان الله قيدها بقوله «فسأكتها». فقال إبليس لسهل: التقييد صفتك، لا صفته. فلم يجد سهل جواباً<sup>(٥)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٧٧.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٨٨.

(٤) اشارة الى الآية «ورحمتي وسعت كلّ شيء فسأكتها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون» (سورة الأعراف، (٧)، الآية ١٥٥).

(٥) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٦٦.

وقبل ابن عربي في الجزء الثاني من الفتوحات المكية (الباب ٢٩٧، ص ٦٦٢) هذه الحكاية مع قليل

٣- محمد بن علي، الحكيم الترمذي<sup>(١)</sup>

أولى ابن عربي اهتماماً خاصاً نحو هذا العارف والحكيم الكبير، ودعاه بصاحب الذوق التام<sup>(٢)</sup>. وصنّف رسالة باسم «شرح المسائل الروحانية التي سُئِل عنها الحكيم الترمذي»<sup>(٣)</sup>. وأورد هذه المسائل في الفتوحات المكية أيضاً<sup>(٤)</sup>.

٤- الحسين بن منصور الحلاج<sup>(٥)</sup>

أبدى ابن عربي اهتماماً كبيراً وعناية فائقة نحو هذا الصوفي الشهير والشطّاح الكبير، وتحدّث عن مقاماته وأحواله، وفضّله في بعض الأحيان<sup>(٦)</sup> على اويس<sup>(٧)</sup>. وأفرد ابن عربي رسالة مستقلة للتحدّث عن الحلاج وأفكاره تدعى «السراج الوهاج في شرح كلام الحلاج». كما تحدّث عنه في سائر آثاره الأخرى لاسيما الفتوحات المكية، وأشار إليه باحترام معبراً عن موافقته لأفكاره من خلال نقلها. وتكشف عباراته الرنانة التالية والتميزة بالعمق والرمزية وذات القيمة الأدبية

→ من الاختلاف، وأضاف في نهايتها: «فهو (البليس) امتاذه سهل في هذه المسألة. وأما نحن فما أخذناها إلا من الله، فما لبليس علينا منة في هذه المسألة بحمد الله».

(١) ابو عبد الله محمد بن علي بن الحسن (ت ٢٨٥) المعروف بالحكيم الترمذي، من أعلام القرن الثالث الهجري. تبلغ مصنفاته الثلاثين، ومنها كتاب «ختم الأولياء» الذي أدى الى نفيه و فقدان هذا الكتاب. ولحسن الحظ فقد حصل ابن عربي عليه وقرأه وحفظ - كما قال - صورة منه في الفتوحات المكية. (لمزيد من الاطلاع على أحواله وأفكاره و آثاره، راجع «المعرفة عند الحكيم الترمذي»، القاهرة، بدون تأريخ، وكذلك نفعات الأنس، ص ١١٨).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٩.

(٣) راجع هذا الكتاب، الفصل الاول، كتبه ورسائله، الكتاب رقم ٢٤٩.

(٤) راجع كتاب الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٩.

وتحدّث ابن عربي عن الترمذي في الفتوحات المكية ايضاً مثل ج ١، ص ١٨٢، ١٨٤، و ج ٢، ص

٤١٠. ونقل أفكاره.

(٥) قُتل عام ٣٠١ هـ.

(٦) شرح رسالة روح القدس، ص ٥١.

(٧) حول اويس، راجع هذا الكتاب.

والتاريخية الخاصة، عن مدى اهتمامه بالحلاج:

«من كان علته «عيسى» فلا يؤسى، فأنه الخالق المحيي والمخلوق الذي يحيى. عَرَضُ العالم في طبيعته وطوله في شريعته. وهذا النورُ من «الصَّيْهور»<sup>(١)</sup> والدَّيْهور»<sup>(٢)</sup> المنسوب الى الحسين بن منصور. لم أرَ متَّحداً رَتَقَ رَتَقَ<sup>(٣)</sup> وبربِّه نطق، وأقسم بالشفق<sup>(٤)</sup>، والليل وما وسق<sup>(٥)</sup>، والقمر إذا اتسق<sup>(٦)</sup>، وركبَ طبقاً عن طبق<sup>(٧)</sup>، مثله! فإنه نورٌ في غسق! منزلة الحقّ لديه منزلةُ موسى من التابوت<sup>(٨)</sup>، ولذلك يقول باللاهوت والتَّاسوت، وأين هو ممَّن يقول: العين واحدة ويُجمل الصفة الزائدة. وأين «فاران»<sup>(٩)</sup> من «الطور»<sup>(١٠)</sup>؟ وأين النار من النور؟ العَرَضُ محدودٌ والطول ظلٌّ ممدود، والفرض والنقلُ شاهدٌ ومشهود. ومن ذلك سرُّ التَّوَالُجِ<sup>(١١)</sup> والتَّخَالِجِ<sup>(١٢)</sup> من الباب الأحد والعشرين. التَّوَالُجُ نكاحٌ والتَّخَالِجُ ولادةٌ في عالم الملكوت والشهادة. من توالم الليل والنهار ظهرت خُلُجٌ<sup>(١٣)</sup>

(١) الصَّيْهور: شيء، كالمُنْبَرِ يُصْنَعُ من الطين توضع فيه ادوات المنزل التحاسية والبروزية وغيرها.

(٢) الدَّيْهور: السماء، الفلك.

(٣) ربما يقصد الآية: «أولم ير الذين كفروا أنّ السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما». (سورة الانبياء (٢١)، الآية ٣٠).

(٤) فلا أقسمُ بالشفق. (سورة الانشقاق (٨٤)، الآية ١٦).

(٥) والليل وما وسق. (الآية ١٧ من السورة السابقة).

(٦) والقمر إذا اتسق. (الآية ١٨ من السورة السابقة).

(٧) لَتَرَكَبُنَّ طبقاً عن طبق. (الآية ١٩ من السورة السابقة).

(٨) التابوت: تابوت العهد، وهو صندوق خشبي صنعه موسى (ع) من خشب الشطميم بأمر الله ووضع فيه ألواح العهد التي كتب فيها الأحكام العشرة. ويُسمى تابوت الشهادة أيضاً (لمزيد من الاطلاع راجع كتاب «قاموس الكتاب المقدس»، ص ٢٢٧، ٢٣٨).

(٩) فاران: اسم جبل ورد في التوراة.

(١٠) الطور، المراد به طور سينا، ويسمى جبل الطور وطور موسى أيضاً.

(١١) التوالج: التداخل.

(١٢) التخالج: التجاذب.

(١٣) خُلُجٌ: جمع خُلِيج.

الأعصار فتميزت الأيام والأعوام والشهور وجميع الدهر بالدهور لولا حكم الشمس ما ظهر في عالم الأركان ذو نَفْسٍ وَنَفْسٍ. تعددت المنازل بالنوازل لا بل النوازل عَيَّنَتِ المنازل فأتبعها العدد وما بالدار من أحد فان وقع استثناء في هذا النفي فهو منقطع وهذا أمر لا يندفع، ومن ذلك سرّ المنازل والنازل من الباب»<sup>(١)</sup>.

وتحدث ابن عربي في الباب العشرين من الفتوحات المكية عن العلم العيسوي ونسب العلم المتعلق بطول العالم - وهو العالم الروحاني وعالم المعاني والأمر - وعرض العالم - وهو عالم الخلق والطبيعة والأجسام<sup>(٢)</sup> - الى الحلّاج، حيث قال: «وهذا كان علم الحسين بن منصور رحمه الله». وأشار ابن عربي أيضاً الى انك لو سمعت أحداً من أهل الطريقة كالحلاج وغيره يتحدث عن حروف التكلم ويقول بأنّ طول الحرف الفلاني عدة أذرع أو أشبار وعرضه عدة أذرع أو اشبار اخرى على سبيل المثال، فهو يريد بالطول فعله في عالم الأرواح، وبالعرض فعله في عالم الأجسام. وأكد أنّ هذا الاصطلاح من وضع الحلّاج<sup>(٣)</sup>.

وحين تحدّثه عن القطب الذي لا يسعه العالم يؤكد بأنه لم يشاهد أحداً تحقق بهذا المقام عدا رجلاً من أهل حديثه الموصل. ويضيف بعد ذلك: «ورويتنا عن الحلّاج انه ذاق من هذا المقام حتى ظهر عليه منه حالّ المقام فكان له بيت يُسمى بيت العظمة اذا دخل فيه ملاء كلّ بذاته في عين الناظر حتى نُسب الى علم السيمياء<sup>(٤)</sup> في ذلك لجهلهم بما هم عليه أهل الله من الأحوال»<sup>(٥)</sup>.

وتحدث في الباب ٧٣ من ذلك الكتاب أيضاً عن قول «بسم الله» وقال هي للعبد في مقام التكوين بمنزلة كلمة «كن» لله، فيُظهر البعض بواسطتها ما يشاؤون.

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٣٢٢.

(٢) والكل لله «ألا له الخلق والأمر» (سورة الأعراف (٧)، الآية ٥٤). «قل الروح من أمر ربي»

(سورة الاسراء (١٧)، الآية ٨٥). الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٦٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) علم الظلم والسحر.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٨٤.

ثم استشهد بقول الحلاج بهذا الشأن وقال: «قال الحلاج بسم الله من العبد بمنزلة كن من الحق»<sup>(١)</sup>.

وأورد في الباب ١٧٨ حول معرفة مقام المحبة: «كما حُكي عن زُليخا انها افتصدت فوق الدم في الأرض فانكتب به يوسف يوسف في مواضع كثيرة حيث سقط الدم، لجرى ان ذكر اسمه مجرى الدم في عروقها كلها. وهكذا حُكي عن الحلاج لما قُطعت أطرافه انكتب بدمه في الأرض الله الله حيث وقع. ولذلك قال - رحمه الله - ما قُدّ لي عضو ولا محل إلا وفيه لكم ذكر»<sup>(٢)</sup>.

وفي الباب ١٨٥ وحين تحدّثه عن معرفة مقام ترك الكرامات<sup>(٣)</sup> قال لو أن ولياً خرج عن ميزان الشرع مع وجود عقل التكليف، فلا بد من اقامة الحدود الشرعية عليه في الدنيا، وان كان هناك احتمال أن يرحمه الله في الآخرة، فقد ورد: «افعل ما شئت فقد غفرت لك» ولم يرد: «أسقطت عنك الحد في الدنيا». فالذي يقيم الحد مأجور وهو في نفسه غير مأثوم وكالحلاج من جرى مجراه<sup>(٤)</sup>.

ويرى في الباب ٣٣١ من نفس الكتاب ان الذين قالوا عبارات من قبيل «أنا الله» و«اني انا الله» و«لا إله إلا أنا فاعبدون»، ثلاث فئات. وَعَدَّ الحلاج ضمن الفئة التي تفوهت بها في حالة السكر فقال فيه: «فقال قول سكرانٍ فَخَبِطَ وَخَلَطَ لِحُكْمِ السُّكْرِ عَلَيْهِ وَمَا أَخْلَصَ، فَهَذَا سَعْدٌ وَإِنْ شَقِي بِهِ آخَرُونَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ وَلَا حَرَجَ لِأَنَّهُ سَكْرَانٌ»<sup>(٥)</sup>.

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٥-١٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٧.

(٣) يقول ابن عربي حينما يجب اظهار الآيات والكرامات على الرسول، يجب تركها على الولي السابع، لأنه لا ادعاء له وليست لديه شريعة. (المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٧٠).

(٤) المصدر السابق.

(٥) هناك فئة مثل فرعون وأمثاله رغبت في حب الرئاسة وتضليل الناس، وهناك فئة اخرى مثل أبي يزيد البسطامي لم يكن لديها لاحب الرئاسة ولا التضليل وانما تحدّثت عن بصيرة وفي حالة الصحو وتحققت المعرفة وباقتضاء المجلس بذلك الكلام. وفئة ثالثة مثل الحلاج... (المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٧-١١٨).



وفي كتاب «التجليات الالهية»، وحين تحدّثه عن تجلّي العلّة، يرى ابن عربي الحلاج في هذا التجلي فيسأله عن عليّة الله. فيجيبه الحلاج بما يتفق مع وجهة نظره ويرى انّ الله ليس علة وانما خالق العلل. وقد جاء هذا في كتاب «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات»<sup>(١)</sup> بالشكل التالي: «شرح تجلي العلة: رأيتُ الحلاج في هذا التجلي»<sup>(٢)</sup> (القاضي بتحقيق كونه تعالى! هل هو علة تستلزم وجود العالم في الأزل وقدمه أو ليس بعلة؟) فقلت له: يا حلاج، هل تصحّ عندك عليّة آ؟ وأشرتُ (اشارة تُفهمه أي لم أقل بها) فتبسّم! (تبسماً يفهمني انه لم يقل بها) وقال لي: تريد بقول القائل: يا علة العلل ويا قديماً لم يزل؟ قلتُ له: نعم. قال: هذه قوله جاهل<sup>(٣)</sup> (يعني من أسس قاعدة الفلسفة، ثم قال) اعلم انّ الله يخلق العلل (المستلزمة لمعلولاتها) وليس بعلة (لشيء أبداً)<sup>(٤)</sup>.

ورغم هذا، عبّر ابن عربي في بعض المواضع عن عدم قبوله لأقوال الحلاج وأقواله، وأوردها بلهجة المخالف. فتحدّث في الفتوحات المكية حول الصحو والسكر، وقال بقبول قول السكران اذا خرج من السكر الى الصحو لأنه شاهد عادل، وعدم قبول قول السكران في حال السكر اذا ناقض قوله قولَ الصّاحي وان كان شاهد عدل وقوله حق. لأنه قيل في غير محله. كما أنّ وباله على عاتق قائله، لأنه ليس كل قول حقّ مقبولاً عند الله. ومثّل ابن عربي لما ذهب اليه كلام الشبلي والحلاج. وقال بأنّ الشبلي قال: شربتُ والحلاج من كأس واحدة، وقد صحوتُ فيما ظلّ الحلاج سكراناً، فعربد وسُجن وقُتِل. وبلغ الحلاج هذا الخبر وهو على خشبة الاعدام وقد قُذت أطرافه فقال: «لو شربَ ما شربتُ لحلّ به مثل ما حلّ بي، أو قال مثل قولي». وقال ابن عربي: «فقبلنا قول الشبلي ورجّحناه

(١) هذا الشرح لمؤلف مجهول كتبه على كتاب «التجليات» لابن عربي. وقد طبع بتحقيق وتصحيح الدكتور عثمان يحمي وتعليقات ابن سودكين صاحب ابن عربي ورفيقه الوفي.

(٢) العبارات بين المثلين. تمثل الشرح.

(٣) قال ابن سودكين: قال شيخني انني اريد بهذا الجاهل ارسطو (المصدر السابق، هامش ص ٣٨٢).

(٤) المصدر السابق، ص ٣٨٢.

على قول الحلاج لصحوه، وسُكر الحلاج»<sup>(١)</sup>.

وخلال تحدّثه عن معرفة منزل العارف الجبرئيلي من الحضرة المحمدية، عدّ علم الوعيد وعلم معارضة القرآن جزءاً من علوم هذا المنزل، وعدّ الحلاج معارضاً للقرآن! فقد كتب: «فلنذكر فهرست ما يتضمّن هذا المنزل من العلوم. فن ذلك علم ذهاب نور العظيم وبقاء حكمه وهو من أعجب الأشياء وجود الحكم مع عدم عين الحاكم. ويتعلق بهذه المسألة فقدُ النبي ﷺ وبقاء شريعته في المكلفين... وعلم الوعيد له ولماذا يرجع؟ ومن عارض القرآن من اين أتى عليه؟ كالحلاج حين دخل عليه عمرو بن عثمان المكي<sup>(٢)</sup> فقال له، يا حلاج ما تصنع؟ فقال: هو ذا<sup>(٣)</sup> أعارض القرآن. فدعا عليه. فكانت المشيخة<sup>(٤)</sup> تقول: ما أصيب الحلاجُ إلا بدعاء هذا الشيخ عليه»<sup>(٥)</sup>.

#### ٥- أبو طالب المكي<sup>(٦)</sup>

العبارة التي استخدمها ابن عربي في تكريم هذا الشيخ وتعظيمه، أعظم من سائر عباراته. فخلال تحدّثه في الفتوحات المكية عن البهائم وأنها امم مثل سائر الامم ولها تسيّحات وصلوات خاصة بها، قال: «وساعدنا على هذا القول شيخنا واماننا المتقدم حجة الله على المحققين أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب». ونراه حين قوله بأن الاتساع الالهي يوجب عدم وقوع التكرار في وجود الشيء، يعتبر أبا طالب المكي من رجال الله ويستعين بقوله في دعم وجهة نظره: «يقول الشيخ أبو طالب المكي صاحب قوت القلوب وغيره من رجال الله عزّ وجل ان

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٤٦.

(٢) عمرو بن عثمان المكي (ابو عبد الله).

(٣) هو ذا: عن قريب.

(٤) مَشِيخَةٌ او مَشِيخَة، جمع شيخ.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٦، ١٧ و ٤٠.

(٦) ابو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي المتوفى ٣٨٦ (نقحات الأنس، ص ١٢١).

الله سبحانه ما تجلّى قط في صورة واحدة لشخصين ولا في صورة واحدة مرتين، ولهذا اختفت الآثار في العالم وكُنّي عنها بالرضا والغضب»<sup>(١)</sup>.

## ٦- أبو حامد الغزالي

بالرغم من تدريس ابن عربي لكتاب الغزالي المسمى إحياء علوم الدين<sup>(٢)</sup> وعدّه لآرائه في بعض الأحيان بأنها آراء صحيحة<sup>(٣)</sup>، ورغم ما يبدو من رضاه عن الانتقادات التي وجهها الغزالي للباطنية<sup>(٤)</sup> لعدم اهتمامها بظواهر الشريعة، إلا أنه انتقد الغزالي بشدة في كثير من المواضع وعدّ آراءه خاطئة، كالعبرة التالية التي وردت في فصوص الحكم: «فانّ بعض الحكماء وأبا حامد ادّعوا أنّه يُعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط»<sup>(٥)</sup>.

كما أشكل على الغزالي في الباب ٣٧٤ من الفتوحات المكية لتحدثه عن ذات الله من حيث النظر الفكري وانزلاقه نحو الخطأ فقال: «وليس لأبي حامد الغزالي

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٦.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٢ و ٥٥٢.

(٣) مثل قوله: «فصدق قول الامام ابي حامد ليس في الامكان أبدع من هذا العالم». (المصدر السابق، ج ١، ص ٤، ٢٥٩).

(٤) انتقد ابن عربي الباطنية لعدم اهتمامها بظواهر الشريعة وعدّها ضالة ومضلة وقال: «فاعلم انّ الله خاطب الانسان بجملته وما خصّ ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم الى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل وهم أهل طريق الله... ونبغت طائفة ثالثة ضلّت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً تُسمى الباطنية... وقد ذكر الامام أبو حامد في كتاب المستظهري له في الردّ عليهم شيئاً من مذاهبهم وبين خطأهم فيها». (المصدر السابق، ص ٣٣٤).

(٥) نعلم انّ بعض الحكماء كابن سينا وأتباعه وكذلك الغزالي قالوا بإمكان معرفة الله دون النظر الى العالم. إلا انّ ابن عربي رفض قولهم هذا وقال من الممكن معرفة وجود ذات واجب الوجود وأنه قديم وأزلي عن طريق العقل المحض، غير انّ معرفة الله كصاحب أسماء وصفات لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق النظر في العالم «فان الله غني بالذات عن العالمين لا بالأسماء» (راجع فصوص الحكم، الفص الابراهيمي، ص ٨١؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٧٤؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٧٤).

عندنا زلّة بحمد الله اكبر من هذه فانه تكلم في ذات الله من حيث النظر الفكري في المضمون به على غير أهله ولذلك أخطأ في كل ما قاله وما أصاب وجاء أبو حامد وأمثاله في ذلك بأقصى غايات الجهل»<sup>(١)</sup>.

وفي الباب ٣٦٤ من نفس الكتاب انتقد ابن عربي رأي الغزالي الذي يقول بأنّ الفرق بين الولي والنبي نزول المَلَك، وقال في ذلك: «وأما من قال من أصحابنا وذهب اليه كالامام أبي حامد الغزالي وغيره بأنّ الفرق بين الولي والنبي نزول المَلَك فإنّ الولي مُلهمٌ والنبي ينزل عليه الملك مع كونه في امور يكون مُلهمًا فانه جامعٌ بين الولاية والنبوة، فهذا غلط عندنا من القائلين به ودليل على عدم ذوق القائلين به»<sup>(٢)</sup>. ثم عبّر ابن عربي بعد ذلك عن رأيه في هذا المضمار قائلاً بأنّ الفرق بين الولي والنبي ليس في نزول الملك وعدمه، وانما في الأمر الذي ينزل الملك لأجله، أي الشريعة التي يأتي بها الى النبي، في حين ينزل على الولي لكي يعرّفه بالشريعة التي نزل بها على النبي<sup>(٣)</sup>.

وفي الباب ٢٨٩ من الكتاب المذكور الذي هو في معرفة منزل العلم الأممي، يقول ابن عربي: «كما ذكر أبو حامد الغزالي عن نفسه أنّه بقي أربعين يوماً حائراً وهذا خطرٌ، ليس حال الأممي على هذا فإنّ الأمي يدخل الى الله مؤمناً وهذه الحال التي ذكرها أبو حامد ليست حال القوم وانما هي حالة من لم يكن على شريعة»<sup>(٤)</sup>.

وفي الباب الثالث الذي يتحدث فيه عن تنزيه الله تعالى ويصر على عدم

(١) يميز ابن عربي بين من معلمهم الله وبين من معلمهم النظر الفكري وبين من معلمهم مخلوق مثلهم. ويعتقد بأنّ العلم الاهلي ممكن بالاعلام الاهلي فقط، وغير ممكن عن طريق النظر الفكري، ولهذا نهى النبي (ص) عن التفكير في ذات الله. ولهذا اخطأ ابو حامد حين تحدّثه في ذات الله عن هذا الطريق.

(الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٦٧).

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣١٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٤٥.

وجود أية مناسبة بين الخالق والخلق، يُشكل على الغزالي لأنه تجرأ في القول بهذه المناسبة: «اذ لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه البتة وان أُطلقت المناسبة يوماً عليه كما أُطلقتها الامام أبو حامد الغزالي في كتبه وغيره فبضرب من التكلف ومرمى بعيد عن الحقائق»<sup>(١)</sup>.

## ٧- عبد القادر الجيلي<sup>(٢)</sup>

أشار ابن عربي الى هذا الصوفي الكبير بكلمة «شيخنا»<sup>(٣)</sup> تعظيماً له وذكر في الفتوحات المكية وحين تحدّثه عن «رجال الروائح» انّ عبد القادر الجيلي كان من هؤلاء الرجال وكان يعرف الأشخاص من روائعهم<sup>(٤)</sup>. كما عدّه في هذا الكتاب عدلاً وقطباً، وقال فيه أيضاً: «وأما عبد القادر الجيلي فالظاهر من حاله أنه كان مأموراً بالتصرف»<sup>(٥)</sup>. إلا انه عدّه في الباب (٣٩٧) غير معصوم اللسان، فقال: «وكان عبد القادر الجيلي رحمه الله ممن يشطح على الأولياء والأنبياء بصورة حقّ في حاله فكان غير معصوم اللسان»<sup>(٦)</sup>.

وعدا هؤلاء الذين أشرنا اليهم اهتم ابن عربي بأقوال، وأحوال، وأذواق، وكرامات بعض آخر من العرفاء والصوفية الشرقيين مثل رابعة العدوية<sup>(٧)</sup> (ت ١٣٥ أو ١٨٠ هـ)، والحارث المحاسبي<sup>(٨)</sup> (ت ٢٤٣ هـ)، وذبي النون المصري<sup>(٩)</sup>

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٩٣.

(٢) الشيخ الجيلي (٤٧١-٥٦١ هـ) من أكابر العرفاء ومؤسس الفرقة القادرية (لمزيد من المعلومات راجع نفحات الأنس، ص ٥٠٧-٥٠٩).

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٩٢.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠١.

(٦) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٦٠ و ٥٦١. حول الجيلي راجع نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٢٠.

(٧) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٩٥ و ٤٤٧؛ ج ٤، ص ٥٧.

(٨) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤٤ و ٢٧٨؛ ج ٢، ص ٢٩٨.

(٩) المصدر السابق، ج ٤، ص ٥١٢، ٥٢١ و ٥٣٢.

(ت ٢٤٦ هـ)، والجنيد البغدادي<sup>(١)</sup> (ت ٢٩٨ أو ٢٩٩ هـ)، والشبلي<sup>(٢)</sup> (ت ٣٣٤ هـ)، ومحمد بن عبد الجبار النَّقَّري<sup>(٣)</sup> صاحب كتاب المواقف (ت ٣٥٤ هـ)، وأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري<sup>(٤)</sup> (ت ٤٦٥ هـ)، وأبي حفص عمر ابن محمد السهروردي<sup>(٥)</sup> (ت ٦٣٢ هـ)، مؤلف كتاب عوارف المعارف، وأوحد الدين الكرمانى<sup>(٦)</sup> (ت ٦٣٥ هـ)، وغيرهم، وذلك في مختلف كتبه وآثاره لاسيما الفتوحات المكية، لا مجال لاستعراضهم هنا، ويلزم لذلك تأليف مستقل.

رأى ابن عربي في صوفية الشرق وتدمره من الزمان  
 من الجدير بالذكر أنّ ابن عربي ورغم ما يكتنه من احترام لصوفية الشرق،  
 إلّا انه لم يستحسن بشكل عام اسلوب صوفية الشرق الذين التقى بهم. فنستشف  
 من عبارات رسالة روح القدس أنّه حينما وصل الشرق، لم يجد الاوضاع الدينية  
 فيه بشكل عام وآداب الصوفية وأعمالهم بشكل خاص منسجمة مع رأيه وذوقه.  
 فقد رأى عرفانهم صورياً وظاهرياً، بل وكاذباً ومرائياً. ويبدو انه قد رجّح  
 صوفية الغرب وعارفيه عليهم. ولهذا عبّر عن استيائه من الشرق وتدمره من  
 الزمان.

ويمكن ان نلاحظ هذا الأمر بشكل واضح في كتابه الذي بعثه الى محمد بن  
 عبد العزيز أبي بكر القرشي المهدي<sup>(٧)</sup> نزيل تونس حيث قال فيه: «وأما أهل  
 زمانك اليوم يا ولي، فكما قال الحكيم أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي - رحمه

(١) المصدر السابق، ص ٨؛ ج ٢، ص ٣١٦، ٦٨٤.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٢؛ ج ٢، ص ١٢، ٥٤٦ و ٦٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٢ و ٦٠٩.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٩٦؛ ج ٤، ص ١٩٤؛ ج ١، ص ٢٢١.

(٥) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢١٣.

(٦) المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٧.

وكان ابن عربي قد التقى بأوحد الدين (نفس المصدر).

(٧) سبق أن أشرنا اليه في هذا الكتاب.

الله - ضعف ظاهر ودعوى عريضة. فأول ما وصلت الى هذه البلاد سألتُ عن أهل هذه الطريقة المثلى عسى أن أجد منهم نفحة الرفيق الأعلى، فحُمِلتُ الى جماعة قد جَمَعَتهم خانقاه عاليةُ البناء واسعةُ الفناء، فنظرتُ الى مغزاهم المطلوب ومنحاهم المرغوب، تنظيف مُرَقَّعاتهم<sup>(١)</sup> بل مُشَهَّرَاتهم<sup>(٢)</sup> وترجيل لحاهم. غير أنهم يدَّعون أن أهل المغرب أهلُ حقيقةٍ لا طريقة وهم أهلُ طريقة لا حقيقة. وكفى بهذا الكلام فساداً، اذ لا وصول الى حقيقةٍ إلا بعد تحصيل الطريقة... فالزمان يا وليَّ اليوم شديد، شيطانه مريدٌ، وجباره عنيدٌ. علماء سوءٍ يطلبون ما يأكلون، وأمراء جور يحكمون بما لا يعلمون، وصوفيةٌ صوفٍ بأغراض الدنيا موشَّحون وموسومون، عظمت الدنيا في قلوبهم فلا يرون فوقها مطلباً، وصغر الحقُّ في أنفسهم فأعجلوا عنه هرباً، حافظوا على السَّجَّادات والمشهَّرات والعكائر<sup>(٣)</sup>، وأظهروا السُّبُحات<sup>(٤)</sup> المزينة كالعجائر، طَغَام<sup>(٥)</sup>، أطفال، صبيان الأحلام، لا علم عن الحرام يردِّعهم ولا زهدٌ عن الرغبة في الدنيا يصدِّهم...»<sup>(٦)</sup>.

ثم قال بعد ذلك: «ويرحم الله أبا القاسم القشيري حيث أدرك من تحلَّى بحلية القوم في ظاهره وتعرَّى عنهم في باطنه فأنشد فيه:

أما الخيامُ فأتَّها كخيامهم وأرى نساءَ الحيِّ غير نساها

هذا الذي قد اشترك معهم في الزيِّ الظاهر وأما اليوم فلا خيامَ ولا نساءَ  
باجماع القوم»<sup>(٧)</sup>.

(١) المُرَقَّعات، جمع مُرَقَّعة: اللباس المرقع، لباس الصوفية.

(٢) المشهَّرات، جمع مُشَهَّرَة: اللباس المزركش.

(٣) العكائر، جمع عَكَاز وعَكَازة: عصا يتنوكأ عليها.

(٤) السُّبُحات، جمع سُبْحَة، المسبحة.

(٥) طَغَام: الأراذل.

(٦) شرح رسالة القدس، ص ١٢-١٤.

(٧) المصدر السابق، ص ١٦.

## الصوفية والمفكرون الأندلسيون

سبق أن أشرنا الى أنّ الهدف الأصلي من هذا الفصل تسليط الضوء على العلاقة الفكرية القائمة بين ابن عربي وأسلافه في بلاد الأندلس. ولهذا لا بد من استعراض هذا الموضوع بتفصيل أكبر ولا بد من الاهتمام بالعاوين التالية على هذا الصعيد:

### ثقافة الأندلس

على النقيض مما ذكره آسين بالاسيوس<sup>(١)</sup> - الباحث الأسباني الشهير - تشير المصادر الاسلامية المتوفرة الى أن بلاد الأندلس كانت قبل دخول الاسلام اليها خالية من العلم والعرفان والعلماء والعرفاء ولم تكن فيها ثقافة جديرة بالاهتمام، وإنما كانت تتلخص ثقافة أهلها بالطلّسبات<sup>(٢)</sup> التي تُعدّ من آثار ملوك الروم الذين حكموا هذه البلاد لفترة من الزمن. لكن وبعد دخول المسلمين الى هذه البلاد في عام ٩٢ هـ وبعد انفصالها عن الخلافة الشرقية، وتأسيس الخلافة في قرطبة على يد عبد الرحمن بن معاوية بن هشام<sup>(٣)</sup> في عام ١٣٨ هـ، ظهرت نهضة عظيمة

(١) كتب السيد Miguel Asin Palacios: في القرن ٤ م - أي قبل دخول المسلمين الى بلاد الأندلس بحوالي ثلاثة قرون - كان يوجد في هذه البلاد عرفان يعرف بالعرفان البريسيليني (Priscillianism) المتأثر بمبادئ الفيشاغورية الجديدة والغنوسطية، والقائم على المذهبين الحلولي والمانوي. ومؤسس هذا العرفان شخص يدعى Priscillian الذي يعتقد بهبوط نفس الانسان من السماء وتعرضها لمبدأ الشر الذي جعلها قرينة للجسد. وكان يحرم أكل اللحوم والزواج ويعدّ الأب شيئاً واحداً مع روح القدس. وقد رُفضت أفكاره وقُتل في آخر المطاف. ويرى السيد بالاسيوس وجود مبادئ عرفان بريسيليني في عرفان ابن مسرّة وأنّ تلامذة الأخير، قد استمروا بطريقة بريسيليني.

راجع:

The Mystical Philosophy Of Ibn Masarra and his Followers P . xii 30 116

هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، الدكتور أسد الله مبشري، ص ٢٧٤ .

(٢) طبقات الامم، ص ٧١ .

(٣) عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان المكنى بأبي المطرف والملقّب بالداخل، وُلد



جداً لكسب المعارف ونشرها. وقد اقتصررت هذه النهضة في بداية الأمر على علوم الشريعة والمعارف المتصلة بالصرف، والنحو، واللغة العربية بهدف التعرف على القرآن المجيد والأحاديث الإسلامية، وتعلم أحكام الإسلام وآدابه واستخدامها في حياتهم ومعاملاتهم، الأمر الذي أدى إلى الظهور التدريجي للقراء، والمفسرين، والمحدثين، والفقهاء، والقضاة، وأحياناً الأدباء والشعراء الكبار، حتى أن بعضهم لم يشتهر في الأندلس فحسب وإنما في جميع أقطار وأكناف دار الإسلام، حتى أن أسماءهم وآثارهم وأخبارهم قد زينت تذكرة القراء، والحفاظ، وطبقات المفسرين، والتاريخ، والحديث، والفقه، والقضاء الإسلامي، بل وصُنفت الكتب للتحدث عن تراجمهم وآثارهم وشؤونهم ومناظراتهم، مما ينبئ عن كثرة عددهم وعظمة شأنهم، مثل تاريخ علماء الأندلس لأبي الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي<sup>(١)</sup> المعروف بابن الفرضي (ت ٤٠٣ هـ)، وبغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس لأحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي (ت ٥٩٩ هـ)، وتاريخ قضاة الأندلس لأبي الحسن بن عبد الله بن الحسن الثباهي المالقي الأندلسي (وُلد

→ بالشام عام ١١٣ هـ ودخل الأندلس عام ١٢٨ هـ في عهد أبي جعفر المنصور العباسي وخاض حرباً مع واليها يوسف بن عبد الرحمن فهزمه، واستولى على قرطبة في يوم عيد الأضحى لنفس العام، وأسس إمارة مستقلة عن الخلافة العباسية، وتوفي عام ١٧٢ هـ. (بغية الملتمس، ص ١٥). والمجدير بالذكر أن الحكم الإسلامي بالأندلس قد بدأ عام ٩٢ هـ (٧١١ م) وانتهى بسقوط غرناطة في عام ٨٩٧ هـ (١٤٩٢ م). ويمكن تقسيمه إلى سبعة عهود، كالتالي:

١- عهد الفتح، منذ عام ٩٢ هـ وحتى ٩٥ هـ (٧١١-٧١٤ م).

٢- عهد الولاة، ٩٥-١٣٨ هـ (٧١٤-٧٥٥ م).

٣- عهد الإمارة، ١٣٨-٣١٦ هـ (٧٥٥-٩٢٩ م).

٤- عهد الخلافة، ٣١٦-٤٠٠ هـ (٩٢٩-١٠٠٩ م).

٥- عهد الطوائف، ٤٠٠-٤٨٤ هـ (١٠٠٩-١٠٩١ م).

٦- عهد المرابطين والموحدين، ٤٨٤-٦٢٠ هـ (١٠٩١-١٢٢٣ م).

٧- مملكة غرناطة، ٦٢٠-٨٩٧ هـ (١٢٢٣-١٤٩٢ م).

راجع: الدكتور عبد الرحمن علي حجّي، التاريخ الأندلسي، ص ٣٩ و ٤٠.

(١) أزد، قبيلة عربية.

٧١٣ هـ وتوفي؟)، وكتاب نفع الطيب لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني<sup>(١)</sup> (ت ١٠٤١ هـ).

وفي أعقاب هذه النهضة التي اهتمت بادئ ذي بدء بالعلوم العقلية، أي التفسير، والحديث، والفقه وغيرها، أخذ الاهتمام يتجه نحو العلوم العقلية أي الطب والرياضيات والنجوم وأحياناً المنطق. ومنذ منتصف القرن الثالث - أي إبان امارة محمد بن عبد الرحمن بن الحكم (٢٣٨ - ٢٧٣ هـ)، خامس أمير أموي بالأندلس - برزت حركة ونزعة نحو هذه العلوم في الأندلس، رافقها انطلاق الاندلسيين نحو الشرق الذي يُعدّ مركز العلوم والمعارف العقلية والنقلية، للانتقال من هذه المعارف، وعودة البعض منهم الى وطنهم وقيامهم بنشرها وعملهم على ازدهارها<sup>(٢)</sup>. كما هاجر بعض علماء المشرق الى الأندلس<sup>(٣)</sup> وأقام البعض فيها وجدّوا في نشر العلوم. وقد برز في بلاد الأندلس علماء في الطب، والحساب،

(١) المقرئ، بكسر أو فتح الميم وفتح وتشديد القاف.

والجدير بالذكر، هناك كتب كثيرة أخرى كُتبت حول الأندلس ومنها: صفة الأندلس تأليف أبي بكر محمد بن محمد الرازي (ت ٣٤٤ هـ)، والمعجب في تلخيص أخبار المغرب تأليف محيي الدين عبد الواحد ابن علي المراكشي (ت ٦٤٧ هـ)، والمقتبس في أخبار بلد الأندلس تأليف مروان حيان بن خلف (ت ٤٦٩ هـ)، وجذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس لأبي عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح الأزدي الحميدي (ت ٤٨٨ هـ)، والبيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب لأبي عبد الله محمد المراكشي المعروف بابن عذاري (ت بعد ٧١٢ هـ)، والاحاطة في أخبار غرناطة تأليف لسان الدين ابني عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بابن الخطيب (ت ٧٧٦ هـ).

(٢) راجع طبقات الامم، ص ٧٣ - ٧٥.

(٣) ومن دخل الى الأندلس في عهد محمد بن عبد الرحمن: الحراني وكان طبيباً حاذقاً، أقام بقراطية واشتهر. ولا يُعرف اسمه على وجه الدقة. فأشار اليه ابن جلجل (طبقات الأطباء والحكماء، ص ٩٤) وابن أبي اصيبعة (عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٤٢) بالحراني فقط. وأشار اليه القفطي (تاريخ الحكماء، ص ٣٩٤) باسم يونس الحراني، والد أحمد وعمر الحراني، الطبيبين الأندلسيين الشهيرين اللذين سافرا الى الشرق في عهد عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) وذلك في عام ٣٣٠ هـ فقرأ كتب جالينوس على ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة الصابي، وعادا الى الأندلس في عصر خلافة الحكم بن عبد الرحمن المستنصر (٣٥٠ - ٣٦٦).

والنجوم، وأحياناً في المنطق، أشهرهم:

- ١ - أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة البلنسي، المعروف بصاحب القبلة (ت ٢٩٥ هـ)، وقد برع في الحساب، والهيئة، والنجوم فضلاً عن الفقه والحديث.
- ٢ - يحيى بن يحيى، المعروف بابن السمينية (ت ٣١٥ هـ)، وكان على معرفة بالحساب والنجوم والطب فضلاً عن تبحره في النحو، واللغة، والعروض، والمعاني، والشعر، والفقه، والحديث، والأخبار، والمجلد.
- ٣ - محمد بن اسماعيل، المعروف بالحكيم (ت ٣٣١ هـ)، وكان نحوياً ولفوياً وعالماً بالحساب والمنطق<sup>(١)</sup>.

- ٤ - يحيى بن اسحاق، كان وزيراً لدى عبد الرحمن الناصر لدين الله<sup>(٢)</sup> (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ) سادس أمير وأول خليفة أموي في الأندلس، وكان طبيباً حاذقاً وفائقاً، فضلاً عما كان يقوم به من تحقيق وتأليف. وله كتاب في علم الطب يتألف من خمسة أسفار<sup>(٣)</sup>.

ورغم هذا لم تزدهر الثقافة الأندلسية حتى منتصف القرن الرابع الهجري ولم تتسع العلوم العقلية في هذا البلاد، ولم يحقق علماء هذه العلوم نجاحات واسعة لا سيما على صعيد الفلسفة التي لم تحظ بأدنى اهتمام، بل وأسيء الظن بالمشتغلين بها، ففضلوا الانزواء والاختفاء. وسنعلم بعد قليل كيف كانت الشكوك تحوم حول ابن مسرة وأتباعه وكيف نزعوا نحو العزلة خوفاً من غضب الناس، وكيف انبروا لتعليم مبادئ الحكمة بالرمز والكناية، وكيف اضطروا الى هجرة الوطن.

### ازدهار الثقافة والعلوم العقلية بالأندلس

منذ منتصف القرن الرابع الهجري وبدء عهد الخليفة الحكم الثاني المستنصر

(١) راجع طبقات الامم، ص ٧٣ - ٧٥.

(٢) تأمر عبد الرحمن عام ٣٠٠ هـ ثم دعا نفسه خليفة وأمير المؤمنين عام ٣١٦ هـ وتلقب بالناصر لدين الله. وبدأ عصر الخلافة الأموية بالأندلس منذ هذا التاريخ. (راجع التاريخ الأندلسي، ص ٣٠٠).

(٣) عيون الأنباء، في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٤٣.

بالله (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ)، أخذت الثقافة الأندلسية تتجه نحو الازدهار بسرعة والعلوم العقلية تحت الخطى نحو الاتساع والنمو كالعلوم الدينية والمعارف الادبية. وكان الحكم نفسه، من أهل العلم والفضل، ويهتم بجميع العلوم والفنون، ويكرم العلماء والفضلاء، ويسعى بشغف لجمع أنواع الكتب. فتحولت الأندلس في عهده الى سوق كبيرة مزدهرة للكتب. وأخذ باعة الكتب يتقاطرون عليها من شتى البقاع لعرض ما لديهم من أنواع الكتب. ولم يكنف الحكم بهذه الكتب، وانما أخذ يبعث الرسل الى جميع أرجاء البلاد الاسلامية لابتياح ما يحصلون عليه من كتب وحملها الى بلاد الأندلس. وورد انه بعث الى أبي الفرج الاصفهاني<sup>(١)</sup> بألف دينار ذهباً خالصاً لارسال كتاب الأغاني الى الأندلس قبل انتشاره في المشرق، ووافق أبو الفرج على ذلك وبعث هذا الكتاب الى الأندلس قبل أن يُنشر في شرق العالم الاسلامي<sup>(٢)</sup>. ووصل شرح القاضي أبي بكر الأبهري المالكي<sup>(٣)</sup> على مختصر ابن عبد الحكم<sup>(٤)</sup> بهذه الطريقة أيضاً الى الأندلس<sup>(٥)</sup>.

وكان ولع الحكم بالكتب كبيراً الى درجة انه كان يقرأ جميع الكتب ويضيف اليها معلومات تتعلق بنسب المؤلف ومولده ووفاته. وأفرد في قصره عدة غرف لاستنساخ الكتب، وتهذيبها، وتجليدها. وأسفرت تلك الجهود الدائبة المستمرة

(١) ابو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن هيثم الاصفهاني (٢٨٤ - ٣٥٦ هـ)، لديه الكثير من المصنّفات ومنها كتاب الأغاني المعروف.

(٢) روي انّ ابا الفرج أهدى النسخة الاولى من كتاب الأغاني الى سيف الدولة، وبعث الثانية الى الحكم. بينما هناك رواية تقول بأنّ النسخة الاولى قد وصلت الى يد الحكم مثلما اشرنا في المتن الى ذلك. (راجع دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، ص ٥٧٦).

(٣) القاضي ابو بكر الأبهري، محمد بن عبد الله بن صالح، فقيه مالكي (ت ٣٧٥ هـ) ومصنّف كتاب «فضل المدينة على مكة». وله أيضاً شرحان صغير وكبير على مختصر ابن عبد الحكم. (ريحانة الأدب، ط ٣، تبريز، ١٣٤٦، ج ١، ص ٧٢).

(٤) ابن عبد الحكم، عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم القرشي المصري (ت ٢٥٧ هـ)، مؤلف كتاب «فتوح مصر والمغرب». (كشف الظنون، ج ٢، ص ١٢٤٠).

(٥) الأندلس، او تاريخ حكومة المسلمين في اوربا، طهران، ١٣٤٠، ص ٩١.

عن وصول الكتب القيمة والنادرة في العلوم القديمة والجديدة من مصر، وبغداد، وسائر بلاد المشرق، بحيث ضاهى عددها جميع الكتب التي جمعت في عصر خلفاء بني العباس جميعاً. وقد بلغت كتب مكتبة قرطبة لوحدها ٤٠٠ ألف كتاب<sup>(١)</sup>، بينها الكثير من الكتب الخاصة بالعلوم العقلية، والمنطق والفلسفة. وظهرت بذلك وبفضل كل هذا التشجيع حركة في الأندلس لمطالعة وتعلم كتب القدماء والوقوف على علومهم في مختلف الحقول. وبرز عدد كبير من العلماء الذين لم يقتصرُوا في اهتمامهم على آداب الشريعة وعلومها، وإنما أبدوا رغبة كبيرة أيضاً نحو الطب والحساب والنجوم، وأكدوا على نشرها وازدهارها. كما عبّروا عن اهتمامهم بالفلسفة والفلاسفة، وهذا ما يكشف عنه كلام صاعد. لكن الذي يبعث على الأسف أنّ هذه الحركة قد توقفت إلى حد ما - ومثلما سنرى - بعد وفاة الحكم ومجيء ابنه الصبي هشام (عام ٣٦٦ هـ) فتم تدمير جزء من مكتبة الحكم ارضاءً للناس وعلماء الأندلس، وحيل بتلك الطريقة دون التأمل الفلسفي والحرية الفكرية، مما عمل على ظهور نوع من الكبت الفكري في الأندلس الإسلامية.

### اشتمزاز الأندلسيين من الفلسفة والفلاسفة

رغم الاهتمام الذي حظيت به علوم الشريعة والصرف والنحو واللغة إلى حد ما في بلاد الأندلس الإسلامية وسريان هذا الاهتمام نحو الحساب والنجوم ولا سيما الطب في بعض الفترات، لم يُعَرَّ مسلمو هذه البلاد اهتماماً نحو الفلسفة والفلاسفة والتصوف المزيج بالفلسفة، بل وعبّروا عن اشتمزازهم من الفلسفة والدراسات الفلسفية ومقتهم لها حتى أنهم قاموا باحراق الكتب الفلسفية والحقاق أنواع الأذى بطلاب الفلسفة والمشتغلين بها، وانبروا لتكفيرهم واهانتهم والنيل منهم، واللجوء إلى حبسهم ونفيهم وضرهم وقتلهم في بعض الأحيان<sup>(٢)</sup>. وانسحب هذا التعامل

(١) نفع الطيب، ج ١، ص ٣٧١-٣٧٢.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٥.

حتى على كتب الغزالي فأتلفوها واتهموا قراءها بالزندقة والكفر. وأورد ابن عربي أنّ قاضي قرطبة ويدعى ابن حمدون<sup>(١)</sup> قد أحرق كتب الغزالي ولعنه<sup>(٢)</sup> وصنّف كتاباً في الردّ عليه<sup>(٣)</sup>.

وقام قاضي قرطبة الآخر ويدعى ابن زَرْب<sup>(٤)</sup> باستدعاء أتباع ابن مَسْرّة واجبارهم على التخلي عن مذهبه، والتوبة منه. كما أمر باحراق كتبه أمام أعينهم، وكتب هو الآخر كتاباً في الردّ عليه.

والجدير بالذكر أنّ مسلمي الأندلس لم يقتصروا في موقفهم هذا على الفلسفة فقط، وإنما أعلنوا عن ابداء شكوكهم حول المنطق والنجوم والعلوم الطبيعية أيضاً وحرّموا تعلم مثل هذه العلوم، واتهموا طلابها وعلماءها بالكفر والالحاد. فقد أورد صاعد الأندلسي في «طبقات الأمم» أنّ أبا عامر محمد بن عبد الله - حاجب هشام<sup>(٥)</sup> - قد أمر بعد وفاة الحكم المستنصر بالله في عام ٣٦٦ هـ باخراج جميع الكتب من خزائن الحكم بحضور خواص علماء الدين، وفصل الكتب الخاصة باللغة، والنحو، والشعر، والأخبار، والطب، والفقه، والحديث، واحراق ما تبقى منها وأغلبها في المنطق والنجوم. وقد قاموا باحراق بعضها والفاء البعض الآخر في آبار القصر ودفنها بالتراب والحجارة، وقد قاموا بمثل هذه الأعمال لاستجلاب محبة عوام الأندلس والنيل من مذهب الخليفة الحكم، على اعتبار أنّ هذه العلوم كانت مهجورة عند السلف ومذمومة من قبلهم. وكان يُتَّهم كل من يتعلمها

(١) القاضي ابو القاسم حمد بن أحمد بن محمد، قاضي قرطبة (ت ٥٢١). (تاريخ قضاة الأندلس، ص ١٠٣).

(٢) الترجمة الانجليزية للدرة الفاخرة. (راجع Sufis of andalusia p. 137).

(٣) رسالة روح القدس، ص ١٢٣.

(٤) محمد بن بيق بن زَرْب، فقيه اندلسي معروف وقاضي قرطبة. وقيل انه كان يحتم القرآن في كل ليلة. وُلد في رمضان ٣١٩ وتوفي في رمضان ٣٨١. وأجبر أتباع ابن مسرة على التوبة عام ٣٥٠. (تاريخ قضاة الأندلس، ص ٧٧-٧٩).

(٥) هشام بن الحكم الثاني، ولي الخلافة بعد ابيه في عام ٣٦٦ وله من العمر ١٠ سنوات. استولى عليه حاجبه ابو عامر محمد وانبرى لادارة البلاد (بغية الملتمس، ص ١٩).

بالخروج عن الدين والاحاد في الشريعة<sup>(١)</sup>.

كما نراه في موضع آخر من الكتاب المذكور يتحدث عن نزعة أهل الأندلس نحو طلب مختلف العلوم والفنون كالحساب، والنجوم، والطب، والفقه، واللغة، والنحو، والعروض، والشعر، والحديث، ويستعرض أسماء أشهر علماء هذه العلوم ومفكرها في بلاد الأندلس في الفترة التي سبقت، إلا أنه لا يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بشيء وإنما يشير فقط إلى اهتمام بعض الشباب في زمانه بالفلسفة وهم من أصحاب الفهم الصحيح والهمة الرفيعة، ويقول بأنهم تعلموا أشياء من أجزائها<sup>(٢)</sup>. ثم يشير بعد ذلك إلى بعض الأسماء التي أكثر ما اشتهرت في المنطق وفروع الفلسفة الأخرى لا في العلم الإلهي والفلسفة الأولى، فيقول بأن أحداً من أهل الأندلس لم يهتم كثيراً بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي، وأنه لا يعرف أحداً قد اهتم بهذين العلمين عدا أبا عبد الله محمد بن عبد الله بن حامد المعروف بابن النبّاش البجائي وأبا عامر بن أمر بن هود وأبا الفضل بن فضل بن حسداي الإسرائيلي<sup>(٣)</sup>.

ظهور الفلسفة والعرفان النظري في الأندلس قبل ابن عربي

ورغم هذا، يبدو أن الأفكار الفلسفية والعرفان النظري قد نفذوا إلى الأندلس منذ أواخر القرن الثالث الهجري، أي قبل نصف قرن من خلافة الحكم الثاني، والذي يُعدّ عهده عهد ازدهار العلوم العقلية وشيوعها، فظهرت حركة ومشتاقون في هذه الربوع الإسلامية. ورغم جميع العقبات والضغوط التي وجهها علماء الدين والولاية للحيلولة دون ازدهار هذه الحركة وتطورها، إلا أنها لم تستطع أن توقفها نهائياً، حتى حلّ القرن السادس الهجري وهو العصر الذي ظهر فيه ابن عربي والذي يُعدّ عصر ازدهار الفلسفة والعرفان في بلاد الأندلس.

(١) طبقات الأمم، ص ٧٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٨.

ومن المناسب أن نتعرف على بعض العرفاء والفلاسفة الذين سبقوا ابن عربي والذين يُعدّون من رواد العرفان والفلسفة في الأندلس قبل ابن عربي، والاشارة الى آثارهم وأفكارهم وذلك للعلاقة الموجودة بينهم وبين ابن عربي والتشابه في الآراء القائم بين الجانبين.

### ١- ابن مَسْرَّة محمد بن عبد الله الجبلي

يجب أن يُعدّ هذا الصوفي الغامض مؤسس التصوف الاسلامي في الأندلس، وأول من اشتغل بالفلسفة ودَرَسَهَا في تلك البلاد<sup>(١)</sup>. وُلِدَ بقرطبة - المركز السياسي والثقافي الاندلسي - عام ٢٦٩ هـ وفي امارة محمد بن عبد الرحمن الأموي (٢٣٨ - ٢٧٣). أبوه عبد الله، كان من قرطبة أيضاً ومهتماً بالمسائل الكلامية والمباحث الفلسفية. رحل مع ابنه محمد الى بلاد الشرق حتى بلغا البصرة واختلطوا بالمعتزلة والباطنية، ونزعا نحو آرائهم وأفكارهم، وتعلما منهم، حتى اننا سنجد فيما بعد مبادئ من عقائد المعتزلة والباطنية في حكمة ابن مَسْرَّة. ثم انطلقا نحو مكة المكرمة لحج بيت الله الحرام، وتوفي عبد الله في هذه المدينة عام ٢٨٦ هـ. اما محمد ابنه وكان في السابعة عشرة من العمر آنذاك، فقد استمر في التأمّلات الفلسفية. واعتكف في عام ٣٠٠ هـ - وقد بلغ الثالثة والثلاثين - مع جمع من تلامذته وأتباعه في دير كان بلكه، ويقع الى جانب أحد الجبال<sup>(٢)</sup> في سيرة<sup>(٣)</sup> بقرطبة. وانبرى في ذلك الدير لتعليم حكيمته، وقَدّم لتلامذته مذهباً جديداً وسلك في الزهد طريقاً حديثاً. واشتهر بين الناس بالزهد والفضيلة في بداية الأمر، غير أنّ بعض تعاليمه سرعان ما بلغت أسماع العوام والعلماء، مما أثار ضوضاء بين الناس فانبروا لانتقاده ومن ثم تكفيره، وصنّف أحمد بن خالد الحنّاب<sup>(٤)</sup> كتاباً في

(١) هذا من وجهة نظرنا، حيث يدعي آسين بالاسيوس - وكما تقدم - ظهور عرفان باسم عرفان بريسيلين في القرن الرابع الميلادي، يمكن مشاهدة مبادئه في عرفان ابن مسرة.

(٢) يبدو أنه لأجل ذلك عُرف الجبلي.

(٣) سيرة sierra. بكسر الأول وفتح الثاني.

(٤) احمد بن خالد بن يزيد بن محمد، يكتي بأبي عمر ويُعرف بابن الحنّاب، من اهل قرطبة وامام عصره



الردّ عليه وتفنيد أفكاره، فكان مؤثراً جداً.

فرأى ابن مسرة أنّ من الأولى به الخروج من ديره وهجرة وطنه، فانطلق مع بعض أتباعه الى الشرق، فوصل الى أفريقيا، وزار مدينة القيروان<sup>(١)</sup>، وأفلق في بلوغ المدينة ومكة. وتعلم خلال هذه الرحلة أشياء كثيرة أخرى من فلاسفة الشرق وعرفائه. وعاد بعد ذلك الى الأندلس، واعتكف في صومعته وسلك سلوك العباد والزهاد، فثار عليه عامة الناس وعلماء الشريعة من جديد، وعدّوا تعاليمه مناهضة للشريعة، فانطلقوا لا يذانه وتكفيره. إلا انه استمر في طريقه رغم كل ما تعرض له من أذى و طعن ولعن، وأخذ يعلم حكيمته مع رعاية الحد الأعلى من الاحتياط والتحفظ، فكان ينقل حكيمته لأتباعه عن طريق الرمز والكناية. وتوفي بين اتباعه بسيرة القرطبية عام ٣١٩ هـ<sup>(٢)</sup>. ولم تمت حكيمته بموته، ولم يتوقف اتباعه، وانما تابعوا أفكاره وعملوا على حفظها بحمدٍ، وصمدوا بشدة بوجه خصومه. ولكن الذي يبعث على الأسف اننا لم نحصل على خبر صحيح عن أسمائهم وأحوالهم، ولا نعرف منهم سوى القاضي المنذر بن سعيد البلوطي<sup>(٣)</sup>، واسماعيل الرّعيني الذي كان يعيش في مطلع القرن الهجري الخامس. ولا شك في أنّ معلوماتنا عن الرعيني تفوق معلوماتنا عن البلوطي.

وطبقاً لما أورده ابن حزم، كان الرعيني من المجتهدين في العبادة والمنقطعين في الزهد، ويظهر العجيب من العقائد والأفكار كتحريره لكافة الأشياء والأموال التي

→ في الحديث والعبادة، توفي عام ٣٢٢ هـ. (راجع تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ج ٢، رقم ٩٤).  
(١) القيروان، كانت مدينة كبرى في أفريقيا (مراصد الاطلاع، ج ٣، ص ١١٣٩) وهي مدينة تونسية في هذا اليوم. أنشأها عقبة بن نافع ٦٧٠ هـ (المنجد في الأعلام).

(٢) راجع تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ج ١، ص ٢٥٥، رقم ٦٥٢؛ ج ٢، ص ٣٩ - ٤٠، رقم ١٢٠٤؛ تاريخ الحكماء، ص ١٦؛ تاريخ الملل والدول الاسلامية، ص ٢٦٥؛

The mystical philosophy of Ibn Masarra and his followers, p.p. 23, 29, 33, 35, 45.

(٣) بلوط، ناحية في الأندلس. (مراصد الاطلاع، ج ١، ص ٢٢٠).

والقاضي المنذر بن سعيد البلوطي، كان قاضي قرطبة وتوفي عام ٣٥٥ هـ (المزيد من المعلومات راجع تاريخ قضاة الأندلس، ص ٦٦؛ بغية الملتبس، ص ٤٥٠؛ نفح الطيب، ج ٢، ص ٢٢٣).

يحصل عليها الانسان سواء عن طريق الصناعة والتجارة أو عن طريق الارث أو أي طريق آخر. ولم يخلل من جميع هذه الأشياء على المسلمين سوى القوت، أي ما يسدّ به رمقه. وكان يعتبر الدار، دار كفر، وبيح دماء وأموال الجميع عدا أصحابه، وقد جوّز نكاح المتعة - كالشيعة - ولم يؤمن بالمعاد الجسماني ويقول بالمعاد الروحاني فقط. وقيل أنه كان ينكر البعث الأعلى ويقول أن الروح ما أن تفارق الجسم حتى يُنظر في أعمالها فتذهب الى الجنة او الى النار. وكان يعتقد بأنّ العالم لا يقنى وانما يبقى على هذا المنوال الى ما لا نهاية. ولهذا انبرى أهل مدينته (اهل المرية) الى تكفيره<sup>(١)</sup>. وكان قد عاصر ابن حزم إلا أن أياً منها لم يلتق بالآخر. وكان للرّعيني أنصار وأتباع أيضاً عُرف بينهم بالكرامات. وقد اعتبروه اماماً واجب الطاعة وكانوا يرجعون اليه في مسائلهم الشرعية<sup>(٢)</sup>. وكان لديه بنت لا تعرف اسمها، ولكنها كانت عالمة، وزاهدة، وبلغية، ومجاهدة. وقد وقفت مدافعة عن ابن مسرة وأتباعه بقوة وتصدت لخصومهم بشدة حتى انها وقفت بوجه زوجها أحمد الطيب وابنها يحيى، وقاومت بشجاعة، رغم الضغوط التي كان يوجهها المجتمع آنذاك لابن مسرة وأعوانه والانتقاد الذي كانت تتعرض له أفكاره<sup>(٣)</sup>.

وفضلاً عن التعليم، انبرى ابن مسرة للتأليف أيضاً غير ان مؤلفاته لم تصل الى أيدينا وللأسف، لأن مناوئيه قد أحرقوها وأتلفوها. وقد ثبتت كتب التاريخ اسمين فقط من أسمائها وهما: كتاب التبصرة<sup>(٤)</sup> في تفسير القرآن، وكتاب الحروف<sup>(٥)</sup>. وقد أدى إحراق آثاره الى جهلنا بحكمته، وأنّ النزر اليسير الذي نعرفه عنها قد ورد

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل. ج ٤، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة الدكتور اسد الله مبشري،

ص ٢٧٨.

(٤) ويضم معلومات عميقة تشمل مفتاح اسلوبه الباطني.

(٥) كتاب الحروف، في الجبر والمقابلة الرمزية.

في كتابات الآخرين<sup>(١)</sup>. وستحدث مرة أخرى عن ابن مسرة فيما بعد.

## ٢- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد القرطبي الظاهري<sup>(٢)</sup>

وهو من أصل إيراني، وولد بقرطبة في عام ٣٨٣ هـ وتعلم منذ صباه على كبار شيوخ مدينته، وسرعان ما برز في اغلب علوم ومعارف زمانه حتى فاق أقرانه. وألّف في مختلف حقول المعرفة والآداب التي اشتهرت في عصره حتى تجاوز مجموع ما ألّفه عن ٤٠٠ كتاب ورسالة<sup>(٣)</sup>، يُعدّ بعضها من روائع الثقافة الاسلامية. فكتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» والذي يتناول تاريخ الأديان، يُعدّ كتاباً قيماً للغاية وأول كتاب في العالم الاسلامي وربما في العالم أجمع قد كُتب في تاريخ الأديان المقارن.

فابن حزم بايجاز عالم أندلسي اسلامي كبير، وأحد الوجوه العلمية والثقافية البارزة في العالم الاسلامي، بل وفي العالم أجمع. فهو مؤرخ مطلع، ومحدث متبحر، وفقه بارز، انبرى بما لديه من شخصية علمية وثقافية عميقة وقوية لمواجهة عامة الناس، وعلماء الدين، ورجال السياسة دفاعاً عن الفلسفة والفلاسفة، ومشتمراً عن ساعد الجد للبحث والتأليف على صعيد الفلسفة. ولسنا هنا بصدد التحدث عن أحوال وآثار هذا العالم والأديب الرفيع المستوى وتسليط الأضواء على مختلف جوانب شخصيته العلمية والأدبية، وإنما نحاول فقط التحدث عن البعد الفلسفي لشخصيته كي يتضح وجود شخصية دينية وعلمية قوية قد اهتمت

(١) The mystical philosophy of ibn masarra and his followers, p. 41, 121.

هنري كورين، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة الدكتور اسد الله مبشري، ص ٢٧٥-٢٧٨.  
(٢) الظاهرية، مذهب فقهي منسوب الى أبي سليمان داود بن علي بن خلف الاصفهاني الظاهري (٢٠٢-٢٧٠ هـ) يعمل أتباعه بظاهر الآيات القرآنية. وهذا المذهب عبارة عن الأخذ والعمل بنقل الكتاب والسنة، والغناء للرأي والقياس والتأويل. والعمل بالاستصحاب الذي حكمه الاباحة الاصلية في المواضع التي لا يوجد فيها نص اعتماداً على الآية ﴿هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً﴾ (البقرة ٢) الآية (٢٩). (راجع تاريخ المذاهب الاسلامية، ج ٢، ص ٣٤٤-٤٤٥).

(٣) العبر في خبر من غير، ج ٣، ص ٢٣٩.

بالفلسفة وانبرت للدراسات الفلسفية في الأندلس - البلد الذي اشتهر بمعارضته للفلسفة وعدائه للفلاسفة - قبل ابن عربي بموالي قرنين من الزمن. وهو ما ينسجم مع هدفنا من هذا الفصل والمتمثل بالوقوف على التطور الذي شهدته الفلسفة في الأندلس قبل ظهور ابن عربي.

وسعى ابن حزم ومن أجل الدفاع عن الفلسفة ان يوضح لعامة الناس وعلماء الشريعة أنّ الفلسفة لا تعارض الشريعة ادراكاً منه بأنّ هذا النوع من التصور هو الذي كان يحول دون شيوع الفلسفة في بلاد الأندلس وازدهارها. ولهذا سعى جاهداً لازالة هذه العقبة الكأداء عن طريق الفلسفة فقال بأنّ الفلسفة تهدف الى اصلاح النفس وصلاح العالم، وهو نفس الهدف الذي تسعى الشريعة لتحقيقه. ولذلك لا يوجد أي تعارض بين الحكمة والشريعة ويتفق كل منهما مع الآخر ويجمعهما هدف واحد<sup>(١)</sup>.

أضف الى ذلك انه عبّر أيضاً عن اعتقاده بعلو شأن الفلسفة والمنطق وعظمة منفعتهما، والوقوف من خلاهما على نظام كل العالم، واتضح أصول البرهان، وتميّز الحق عن الباطل<sup>(٢)</sup>. وانطلق ابن حزم في الدفاع عن الفلسفة والفلاسفة الى درجة انه عدّ المعارضين لهما ضارّين ومؤذنين لا غير وأنّ أفكارهم سوداء وتصوراتهم فاسدة. وقال بأنّ هؤلاء يعتقدون بالتعارض بين الفلسفة وحدود المنطق وبين الشريعة من دون دليل رصين وحجة واضحة معتمدين في ذلك على الظنون الفاسدة فقط، في حين أن الهدف الرئيس الذي يطمح المنطق لتحقيقه هو ازاحة الظلام بنور العلم، وتبديد هذه الأوهام من القلوب<sup>(٣)</sup>.

ولأجل تحقيق هذا الهدف انبرى ابن حزم للتأليف في شتى الحقول الفلسفية والعرفانية والمنطقية، ومنها كتاب «التقريب لحدود المنطق». وانبرى في هذا

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٩٤.

(٢) رسائل ابن حزم، ص ٤٣، منقول عن مقدمة التقريب لحدود المنطق، ص ٦.

(٣) التقريب لحدود المنطق، ص ١١٥ و١١٦.

الكتاب لمعارضة أرسطو - واضع هذا العلم - في بعض الاصول. ويُعدّ هذا الكتاب - وعلى العكس مما ذهب اليه صاعد<sup>(١)</sup> - كتاباً في منتهى الروعة وذا اصول وقواعد متقنة ومدروسة. وله أيضاً كتاب «طوق الحمامة»<sup>(٢)</sup> واقترب فيه من افلاطون على صعيد العشق رغم انه لم يتفق معه بشكل كامل<sup>(٣)</sup>. وربما يمكن عدّه على ضوء هذا التقارب من الافلاطونيين المسلمين الذين يتقدمهم محمد بن داود الظاهري الاصفهاني (ت ٢٩٧ هـ) مؤلف كتاب «الزّهرة» المعروف الذي هو عبارة عن مجموعة أدبية مؤلّفة من النوادر والأشعار. والجدير بالذكر أنّ ابن حزم يُعدّ قريباً منه في المذهب الظاهري أيضاً. وهناك من يعتبر ابن عربي تابعاً لابن حزم وظاهرياً أيضاً، في حين أنكر ابن عربي ذلك بشدة<sup>(٤)</sup>.

ويُستشف من اشارات ابن حزم التي أوردها في كتاب التقريب لحدود المنطق، انه قد صتّف في الفلسفة كتابين آخرين هما: أخلاق النفس، والسيرة الفاضلة

(١) كتب صاعد: «فغني بعلم المنطق وآلف فيه كتاباً أسماه التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف ارسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض اصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط». (طبقات الامم، ص ٨٦).

(٢) طُبع طوق الحمامة في الالفة والألاف، بمصر عام ١٩٥٩.

(٣) ورد في طوق الحمامة، ص ٦: «وقد اختلفت الناس في ماهيته (العشق) وأطالوا، والذي أذهب اليه انه اتصال بين اجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في اصل عنصرها الرفيع الأعلى. ما حكاه محمد بن داود عن بعض أهل الفلسفة (افلاطون) الأرواح أكثر مقسومة لكن على سبيل مناسبة، قواها في مقر عالمها العلوي ومجاورتها في تركيبها».

(٤) ربما أراد ابن المسدي من قوله في ابن عربي «انه كان ظاهري المذهب في العبادات وباطني النظر في الاعتقادات» (الفتوحات المكية، ج ٤، ترجمة ابن عربي، ص ٥٥٥). أتباعه لابن حزم في الفقه، إلا انه انكر ذلك من خلال الأبيات التالية:

نسبوني الى ابن حزم واني لستُ ممن يقول قال ابن حزم  
لا ولا غيرهُ فإنّ مقالي قال نصّ الكتاب، ذلك علمي  
أو يقول الرسولُ أو أجمع الخلق على ما أقول، ذلك حكمي

والسياسة<sup>(١)</sup>. وترجم آسبن بالاسيوس الكتاب الأول الى الأسبانية. ولم نوفق وللأسف لمطالعة أيّ من هذين الكتابين.

### ٣- ابن باجّه أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ السَّرْقُسْطِي<sup>(٢)</sup>

كان استاذ ابن رشد وولد في أواخر القرن الخامس الميلادي وتوفي في عام ٥٢٩ أو ٥٣٣. ويُعدّ من الوجوه الثقافية البارزة في الأندلس. وكان حافظاً للقرآن وأديب زمانه وذا مقام رفيع في الطب والرياضة والموسيقى. كما كان يعزف عزفاً جميلاً على العود، فضلاً عن اهتمامه بالسياسة. اشتغل بالفلسفة أكثر من أبناء وطنه الذين سبقوه كابن مسرّة وابن حزم. ولا بُدّ من عدّه بحق من رواد وأئمة الفلسفة في الأندلس. وقد أتهم بالكفر والاحاد وتعطيل الشريعة ومعارضتها بسبب اشتغاله بالفلسفة ونشره لها وتعليمها. وتعرض كذلك لخطر الموت ايضاً حتى سُمّ آخر المطاف على يد زملائه أطباء فاس<sup>(٣)</sup>.

تحدث عنه تلامذته كأبي الحسن علي بن عبد العزيز الغرناطي، وابن طفيل، وابن رشد باحترام وأثنوا على مكانته العلمية والفلسفية. وعدّه ابو الحسن الغرناطي اعجوبة الدهر ونادرة العصر في العلوم الفلسفية وضاهاه بالفارابي، وفضّله على ابن سينا والغزالي في فهمه لكلام أرسطو<sup>(٤)</sup>. وقال بعدم وجود من يصل اليه في حدّة ذهنه وصحة نظره وصواب فكره. إلا انه أشكل على حبه للدنيا<sup>(٥)</sup>. وعدّه ابن ابي اصبيعة علامة وقته وفريد زمانه في علوم الحكمة<sup>(٦)</sup>. وكان بحق من فلاسفة الأندلس العارفين بأهمية الفلسفة ودور القيم العقلية في ارشاد الانسان. وكان يؤمن أنّ العلم والفلسفة هما الطريق الوحيد لوصل عقل الانسان

(١) التقريب لحدود المنطق، ص ١٨١.

(٢) سَرْقُسْطَة (sargosse)، مدينة أندلسية شهيرة. (مرصد الاطلاع، ج ٢، ص ٧٠٨).

(٣) الفَقْطِي، تاريخ الحكماء، ص ٤٠٦، وفيات الأعيان، ج ٤، ص ٤٣٠.

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٦٢.

(٥) حي بن يقظان، فاروق سعد، ص ١١١.

(٦) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٦٢.

بالعقل الفعال. ولهذا انبرى لمجابهة الصوفية الذين كانوا يخطئون عقل الانسان ويتصورون عمق الفلسفة، ويصفون الفلاسفة بالتهافت، والذين كانوا قد عكفوا على الاختلاء والرياضة بهدف الكشف عن الحقائق. كما ذم الغزالي أيضاً لمعارضته للفلسفة. وكان يعدّ المتخيلة والعقل شيئاً واحداً<sup>(١)</sup>.

وصفوة القول هي أن دراسة آثار ابن باجّه تميّط اللثام عن هذه الحقيقة وهي انه قد اولى الفلسفة اهتماماً يفوق ما أولاه لها أسلافه من أبناء بلده، واجتهد كفلاسفة الشرق في تعليم الفلسفة وتأليف الكتب والرسائل الفلسفية حتى أنه خلّف الكثير من الآثار في الحقل الفلسفي والتي تفوق الآثار الفلسفية الأندلسية السابقة من حيث الكمّ والكيف. وكتب شروحاً وتعليق على بعض آثار أرسطو كالسماع الطبيعي، والآثار العلوية، والكون والفساد، وكتاب الحيوان، وصنّف العديد من الكتب مثل «اتصال العقل بالانسان»<sup>(٢)</sup>، و«تدبير الموحد». وقد شرح الكتاب الاول من قبل ابن رشد. ويُعدّ كتاب «تدبير الموحد» من الكتب القيّمة ويقف بشكل رئيس حول الشهرة التي حصل عليها ابن باجّه. كما له مصنفات أيضاً في السياسة والطب. وانبرى لاختصار كتاب «الحاوي» لمحمد بن زكريا الرازي<sup>(٣)</sup>. ولا نرى ضرورة لاستعراض آثاره كافة هنا، لأنّ هدفنا - وكما قلنا مراراً - ذكر الاسماء وبعض الآراء والآثار الفلسفية لمن سبق ابن عربي في الاشتغال بالفلسفة في الأندلس.

#### ٤- ابن السيّد<sup>(٤)</sup> أبو محمد عبد الله بن محمد بن سيّد البَطْلِيوسِي<sup>(٥)</sup>

وُلد في بَطْلِيوس عام ٤٤٤ هـ وترقى فيها وتلمذ على علمائها ولهذا عُرف بالبَطْلِيوسِي. وبدأ التدريس والتأليف في بَلنسية والتفّ حوله الكثير من الطلبة،

(١) راجع دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، ص ٦٠٩ و ٦١٠.

(٢) نُسب اليه كتاب يدعى «اتصال الانسان بالعقل الفعال».

(٣) عيون الابناء في طبقات الأطباء، ج ٢، ص ٦٢: ابن رشد والرشدية، عادل زُعَيْر، ص ٨٢.

(٤) سيّد: من أسماء الذئب.

(٥) بَطْلِيوس (badajoz)، مدينة كبرى بالأندلس. (مراسد الاطلاع، ج ١، ص ٢٠٤).

وتوفي عام ٥٢١ هـ.

برع في جميع العلوم والمعارف السائدة في عصره كالنحو، والعروض، والفقه، والهيئة، والفلسفة، والمنطق، إلا أنه اشتهر بالنحوي، لبذله جهوداً أكبر في تعلم هذا العلم وتعليمه. وعمَّ اشتهاره بعلم النحو على جانبه الفلسفي وأنسى آثاره الفلسفية، في حين كان قد اشتغل كابن باجه الذي عاصره، بالتأملات الفلسفية، وانبرى لتأليف الكتب والرسائل الفلسفية. وقد بادر في بعض الأحيان لمعارضة ابن باجه في المسائل الفلسفية. كما سعى كسلفه العالم ابن حزم ومعاصره المعارض ابن باجه وخلفيه الفيلسوفين العالمين ابن طفيل وابن رشد، للتوفيق بين الدين والفلسفة، والبرهنة على أنّ للحكمة والشريعة هدفاً واحداً، ويدلان على حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين.

ومن آثاره الفلسفية: كتاب الحدائق في المطالب الفلسفية العالية العويصة، وكتاب شرح خمسة مقالات فلسفية، وكتاب المسائل، وكتاب الدوائر<sup>(١)</sup>.

والجدير بالذكر أنّ ابن عربي قد اهتم بآرائه وأفكاره، ونقل بعض آرائه في مواضع مختلفة من كتاب الفتوحات المكية، ومنها رأيه في التوحيد، حيث قال: «وكان رأيه في التوحيد رأي الفيثاغوريين وهم الذين أثبتوا التوحيد بالعدد وجعلوه دليلاً على أحدية الحق»<sup>(٢)</sup>. كما أشار إليه أيضاً حين تحدّثه عن وجهة نظره القائلة ببقاء العالم بظهور الله تعالى وتجليه: «فبظهوره يتجليه يكون العالم باقياً. وعلى هذه الطريقة أصحابنا وهي طريقة النبوة. والمتكلمون من الأشاعرة عليها أيضاً، وهم القائلون بانعدام الأعراض لأنفسها، وبهذا يصح افتقار العالم الى الله في بقاءه في كل نَفْسٍ ولا يزال الله خلافاً على الدوام. وغيرهم من أهل النظر لا يصح لهم هذا المقام. وأخبرني جماعة من علماء الرسوم أنّ طائفة من الحكماء عثروا على هذا ورأيته مذهباً لابن السيد البطليوسي في كتاب ألفه في هذا

(١) راجع مقدمة الدكتور حامد عبد المجيد في كتاب الانتصار لابن السيد، القاهرة، ١٩٥٥.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٥٨.



الفن»<sup>(١)</sup>.

### ٥- ابن طفيل ابو بكر محمد بن عبد الملك

وُلد في وادي آش<sup>(٢)</sup> الواقع الى الشمال الشرقي من غرناطة في عام ٤٩٦ هـ او ٥٠٤ هـ وتوفي بمراكش عام ٥٨٠ هـ. ودَرَس كاستاذ ابن باجّه مختلف حقول العلم والمعرفة آنذاك كالطب، والأدب، والشعر، والرياضيات، والهيئة، والفلسفة. وكان حريصاً على الجمع بين الحكمة والشريعة، وعلى علاقة ودية مع فيلسوف زمانه الكبير - ابن رشد - وله معه لقاءات ومباحثات، كما ذهب ابن خلكان الى ذلك<sup>(٣)</sup>. وقد انتقده ابن رشد انتقاداً لاذعاً لأنه كان يعتبر عقل الانسان وقوته المتخيلة شيئاً واحداً ويرى انّ هذه القوة لو كانت مستعدة كما يجب لكان بإمكانها ادراك المعقولات، بدون أن تكون هناك ضرورة لافتراض وجود العقل. وأدى انتقاد ابن رشد له على هذا الصعيد الى اشتهاره بين مَدْرَسِي المغرب<sup>(٤)</sup>.

ومن أهم آثاره الفلسفية التي وصلت الى ايدينا، رسالة «حي بن يقظان». وهي رسالة صغيرة إلا انها مهمة، وتُرجمت الى مختلف اللغات العالمية. فقد تُرجمت في القرن الرابع عشر الى العبرية بواسطة موسى نربوني<sup>(٥)</sup>، وفي القرن السابع عشر الى اللاتينية<sup>(٦)</sup> بواسطة بوكوك<sup>(٧)</sup>، والى الهولندية بواسطة باوميستر<sup>(٨)</sup>. ونُسبت الترجمة الهولندية خطأً الى سبينوزا<sup>(٩)</sup>. ونفذت هذه الرسالة

(١) نفس المصدر، ج ١، ص ١٨٨.

(٢) Cadiz.

(٣) وفيات الأعيان، ج ٧، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٤) هنري كوربن، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ص ٢٩٤.

(٥) Moses narboni.

(٦) مقدمة رسالة حي بن يقظان بقلم فاروق سعد، بيروت، ١٣٩٤، ص ٣٥.

(٧) E. pococke.

(٨) Johan bouwmeester.

(٩) A. wolf, the correspondence of spinoza, introduction, p. 187.

الى الأدب الانجليزي في عام ١٧٠٨<sup>(١)</sup>. وترجمها المرحوم بديع الزمان فروزانفر الى الفارسية في عام ١٩٥٥ م. وانتقد ابن طفيل في بداية هذه الرسالة ابن باجه<sup>(٢)</sup>، رغم انه أثنى على فهمه الفلسفي قياساً الى من سبقه من المشتغلين بالفلسفة في الأندلس، فضلاً عن انتقاده للفارابي. وابن سينا، وأبي حامد الغزالي<sup>(٣)</sup>.

## ٦- ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ)

طبيب وقاض قرطبي، وفقه معروف، وفيلسوف اسلامي عظيم، ومبلِّغ جاد للفلسفة، وشارح كبير لأرسطو، ومفسر كبير على حدّ قول «دانتته»<sup>(٤)</sup>. ظهر في الأندلس قبل ابن عربي بقليل، واتهمك في الفلسفة بشكل اكبر من أسلافه، وانبرى للتأملات والتعليقات الفلسفية، وصبّ جهوده على نشر كتب الفلسفة في مجالات التأليف، والتفسير، والتعليق. وبلغت الفلسفة في الأندلس ذروتها ومنتهايها كماها وشهرتها. بل كان بحق نقطة بداية الفلسفة في الأندلس ونقطة نهايتها. ولم تستقطب أفكاره الأنظار في الأندلس والبلاد الاسلامية فحسب، وانما وقعت المجتمعات المسيحية تحت تأثيرها الشديد أيضاً وذلك في القرون الوسطى. فما أن تُرجمت كتبه الى اللاتينية حتى أحدثت صخباً في الأوساط المسيحية، فانبرى البعض لمعارضتها بشدة، فيما أعلن البعض الآخر عن دعمه لها بحماس.

وكان معارضوه من أولياء الدين المسيحي، وأنصار الكنيسة، ومؤيدي الجمود الفكري، وقد بادروا الى تحريم فلسفته والحاق الأذى بمؤيديه اعتقاداً منهم ان فلسفته تعارض الدين. أما مؤيدوه فكانوا من أصحاب الفكر الحر، وطلاب المعرفة، وأحباء العلم، وقد انطلقوا بشوق وحماس لتدريس فلسفته ونشر آثاره، لأنهم رأوا فيه مفكراً كبيراً، وأباً للحرية الفكرية. وصفوة القول هي انه كان

(١) G. e. von grunebaum, classical islam, translated by katherine waston, p. 187.

(٢) حي بن يقظان، فروزانفر، ص ٢٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١-٣٣.

(٤) الكوميديا الالهية، شجاع الدين الشفاء، جزء جهنم، ص ٥٩.

شخصية عظيمة ظلَّ يُشار إليه دائماً وفي كل مكان وبين كافة الامم كفيلسوف عظيم، وشارح كبير، ومفكر بارز. وظهر في تاريخ الفلسفة مذهب باسمه أي الرشدية الاوربية<sup>(١)</sup>.

وسبق أن ذكرنا بأن ابن عربي قد التقى به وتحدث معه، إلا انه لم يستحسن طريقته وأسلوبه<sup>(٢)</sup>، لأن ابن رشد من أهل النظر والاستدلال وفيلسوف مثالي، في حين أن ابن عربي من أهل الكشف والشهود وصوفي قائل بوحدة الوجود.

### العرفان النظري ما قبل ابن عربي

يتضح مما قيل حتى الآن أن الاهتمام بالفلسفة قد بدأ في الأندلس الاسلامية قبل ابن عربي بحوالي ثلاثة قرون رغم ما كانت تتعرض له الفلسفة من الاتهام، وتشدد علماء الدين، والحكام، والقضاة، وعامة الناس ازاء الفلسفة والفلاسفة. وأخذت الفلسفة تشق طريقها بصعوبة وبشكل تدريجي حتى بلغت ذروتها بظهور ابن رشد الذي كان معاصراً لابن عربي. ولم نجد بين الأندلسيين الذين تطرقنا الى اسمائهم والنازعين نحو الفلسفة، من كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والتصوف او العرفان والتصوف، عدا ابن طفيل الذي يبدو انه كان يزرع نحو العرفان النظري ويحاول الخلط بين الفلسفة والتصوف، رغم انه لم يبلغ في ذلك الهدف النهائي. والصوفية الذين كانوا يعيشون بالأندلس قبل ابن عربي، كانوا عبّاداً وزهّاداً يمارسون العبادة والتريّض أو التصوف العملي من خلال رعاية أحكام الشريعة وآدابها. ورغم اهتمامهم بالكلام وسائر العلوم والمعارف الاسلامية، لم يبدو أدنى اهتمام نحو الفلسفة والأفكار الفلسفية.

وكان عدد كبير من هؤلاء يعيش في أيام ابن عربي ايضاً، وقد انطلق ابن عربي - وكما أشرنا من قبل - لزيارتهم والالتقاء بهم وتكريمهم، إلا انه لم يأخذ بأفكارهم

(١) لمزيد من المعلومات، راجع ابن رشد والرشدية، ص ٢٣٢ - ٢٨٨.

(٢) راجع الصفحات الاولى من هذا الكتاب.

وعقائدهم في السير والسلوك دون نقاش. ولا بد من افراز ابن مسرّة عن هؤلاء الصوفية، لأننا نستشف من كلمات الذين ترجموا له انه كان صوفياً مبتدعاً، وكانت أقواله وأعماله تغاير العلوم التي كانت سائدة في الأندلس والعادات التي كان عليها أهلها. ولكن لما كانت حكمته غير معروفة على وجه الدقة، ولا تتوفر معلومات واضحة عن أفكاره، لهذا لا نعلم ماذا كان الابداع الذي أحدثه في التصوف، وهل اختلطت الفلسفة بالتصوف في حكمته؟ ويمكن ان نقول باختصار انّ الفترة التي سبقت ابن عربي لم تشهد امتزاج الفلسفة بالعرفان بشكل كامل في الاندلس، او يمكن القول بعبارة اخرى: عدم وجود عرفان نظري بالمعنى الكامل في هذه البلاد خلال تلك الفترة.

### عصر ابن عربي عصر الازدهار الفلسفي في الأندلس

رأينا كيف ظهر الاهتمام بالفلسفة وأحياناً بالعرفان النظري في بلاد الأندلس خلال الفترة التي سبقت ظهور ابن عربي. وكانت المكتبات مليئة بالكتب الفلسفية. وقد عُرفت خلال تلك الفترة بالأندلس فلسفة افلاطون، وأرسطو، والافلاطونيين المجدد، وسائر الفلاسفة اليونانيين عن طريق الترجمة الى العربية، وكتب فلاسفة الشرق، وكذلك من مؤلّفات الكتّاب الأندلسيين مثل ابن باجه، وابن طفيل، وشروح ابن رشد، وعُرفت كذلك أفكار الحكماء المسلمين كالفارابي، وابن سينا، وعقائد المتكلمين المسلمين وآراء العرفاء الشرقيين وحتى اصول عقائد الباطنية<sup>(١)</sup> واخوان الصفا<sup>(٢)</sup>. وعُدّ عصر ابن عربي، عصر ازدهار

(١) الباطنية، فرقة من المسلمين تهتم بالمعاني الباطنية للقرآن وتقول بتأويلات بعيدة جداً للآيات. وتعدّ الاسماعيلية والقرامطة من هذه الفرقة.

(٢) اخوان الصفا، جمعية سياسية ودينية وثقافية، ظهرت في القرن ٤ هـ بالبصرة، وخلفت نحو ٥٢ رسالة. وذكر صاعد في طبقات الامم (ص ٨٠ - ٨١) انّ اول من حمل هذه الرسائل الى الأندلس كان ابا الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي الكرمانى، وهو عالم بالحساب والهندسة والطب وتوفي في سرقسطة عن ٩٠ عاماً.

الحكمة والفلسفة. وازدهرت في هذا العصر العلوم الدينية أيضاً، وكان بإمكان الجميع مراجعة الكتب الدينية وعلماء الدين، الى جانب ازدهار العلوم العقلية بما فيها الفلسفة وتوفّر كتبها للجميع. وظهر عدد كبير من الحكماء وأحياناً العرفاء في مناطق مختلفة من بلاد الأندلس، وقد ذاع صيتهم وكرم مقامهم، وسبق أن أشرنا الى بعضهم فيما مضى.

### علاقة ابن عربي بابن مَسْرّة وصوفية المرية

تحدثنا من قبل عن ابن مسرة وبعض تلامذته كالقاضي المنذر بن سعيد البلوطي، واسماعيل الرّعيني وابنته، وصوفية المرية كابن العريف، الذين سبقوا ابن عربي. كما أشرنا الى ظهور الفلسفة في الأندلس وحماتها والمشتغلين بها كابن حزم، وابن طفيل، وابن السّيد، ثم الفيلسوف العظيم والشارح الكبير ابن رشد. وتحدثنا في الفصل الأول عن العديد من الصوفية والعرفاء الذين هبّ ابن عربي لزيارتهم والتحدث معهم، ومناقشتهم في بعض الأحيان. وذكر ابن عربي انه ذهب الى تونس في عام ٥٩٠ هـ وشاهد ابن ابن القسيّ الذي روى له الحديث عن أبيه، كما قام ابن عربي بشرح كتاب ابن القسي الذي يُسمى «خلع النعلين»<sup>(١)</sup>. وتحدثنا في ذلك الفصل أيضاً عن سفره الى المريّة - مركز تعليقات ابن العريف - واقامته فيها لفترة طويلة من الزمن ودخوله في نقاش مع أبي عبد الله الغزّال، تلميذ ابن العريف وشيخ طبقة صوفية المرية. وتكشف هذه الأحداث بمجملها - وكما أشرنا الى ذلك - عن بدء المباحث العقلية في الأندلس قبل ابن عربي بفترة طويلة ثم انها أخذت تنتشر شيئاً فشيئاً حتى ازدهرت في أيام ابن عربي، وهي المرحلة التي اشتهرت فيها الفلسفة والعرفان معاً واعتلى فيها شأن الدراسات الفلسفية.

ولا بد أن يثير السؤال التالي نفسه: هل كان هناك اتصال فكري بين ابن عربي

(١) نقل ابن عربي عن هذا الكتاب أيضاً. كنموذج راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣١٢؛ ج ٣،

وبين من سبقه من فلاسفة الأندلس ومتصوفها كابن مسرّة وتلامذته، وطبقة صوفية المرية وأتباعهم، وحكماء الشرق وعرفائهم، وفلاسفة اليونان مثل انبازدقلس، وافلاطون، وأرسطو وأسلافهم وأخلافهم؟ وللإجابة على هذا السؤال لا بد من توضيح معنى الاتصال. فإذا كان المراد به أنّ ابن عربي قد طالع أفكار القدماء ومعتقداتهم وألفاظهم ومصطلحاتهم، واستعان بها في كتابة تصوفه، فالإجابة تكون بنعم، لأنّ الرجوع الى آثاره يكشف عن هذه الحقيقة بشكل واضح. فهذا الصوفي العجيب الذي يُعدّ بحق من أفاضل الصوفية وأكابر الحكماء وأعظم عرفاء العالم الاسلامي، ذو احاطة كاملة بجميع علوم الماضين وفنونهم ومعارفهم وآدابهم، كأفكار حكماء اليونان والاسلام، وفتاوى فقهاء الشيعة والسنة، وآراء متكلمي المعتزلة والاشعرية، ومذاهب متصوفي الغرب والشرق، وأقوال محدثي ومفسري الظاهرية والباطنية، ومبادئ جميع الأديان والشرائع الماضية، فكان وارث علوم الماضين، فاستعان بها جميعاً من أجل التعبير عن عقائده ونشر أفكاره متوسلاً بما لديه من ذكاء وفطنة وذوق.

فترى في كتبه ورسائله أفكار فلاسفة اليونان وآراء حكماء الاسلام باختلاف مشاربهم، وعقائد المتكلمين وشطحات المتصوفين بتفاوت طبقاتهم، وفتاوى الفقهاء بتباين مذاهبهم الى جانب الآيات القرآنية والروايات الاسلامية. وقد استخدمها جميعاً بدون فرق وباسلوب خاص لتسليط الضوء على مذهبه وترسيخه. وسعى لتفسير هذه الأصول والأفكار المتناقضة في الظاهر وتأويلها ببراعة وفراسة وتقريب بعضها الى البعض الآخر والتوفيق بينها بحيث أخذت تبدو وكأنها منسجمة ومتطافرة في تبيين مبادئه التصوفية وتأبيدها، لا سيما مبادئها الأساس وهو مبدأ وحدة الوجود. ولم يستعن بها في تقرير طريقته وتحريرها من خلال التأويلات الخاصة التي يلجأ اليها على هذا الصعيد فحسب، وانما من خلال الاستعانة ايضاً بالكلمات والاصطلاحات التي كان يستخدمها أسلافه مع ادخال تغيير على معانيها في اغلب الأحوال. فنجد كتبه ورسائله حافلة باصطلاحات

وعبارات وأسماء انبازقلس، وافلاطون، وأرسطو، وافلوطين، وفرفوريس، وفيلون، والمتصوفة الذين سبقوه كالفشيري، وأبي طالب المكي، وبا يزيد البسطامي، وأبي حامد الغزالي، ومتكلمي المعتزلة والأشاعرة، والمحدثين، والمفسرين، والفقهاء، والنحويين، والرياضيين. فقد أخذ عن هؤلاء جميعاً الكثير من الاصطلاحات والمفردات الجميلة وأحياناً بعض الموضوعات، ثم استخدم منها ما وجده مناسباً وجميلاً ونافعاً في تقديم صورة واضحة عن تصوفه.

أما اذا كان المراد بالاتصال هو أنه قد تعلّم من القدماء مواد واصول تصوفه وعرفانه، وتابعهم في بلورة صورته الفكرية والعرفانية، ولم يتميز بأي استقلال فكري او تجديد، فالاجابة منفية ولا شك. فن الصعوبة بمكان ارجاع تصوفه النظري الى نظام خاص من الأنظمة الفلسفية والعرفانية او الى أصل او اصول دينية معينة. فتصوفه بالنتيجة ليس متصلاً او متأثراً - بالمعنى المتبادر والمنداول - بالحركات والتيارات الفكرية السالفة او بشخص أو أشخاص من الذين سبقوه، لأنّ تشابه بعض اعتقاداته واصطلاحاته مع السلف، لا يثبت المدّعى، لأنّ الدليل أعمّ من المدّعى، ولا يمكن ان يكون مجرد التشابه في الأفكار والألفاظ دليلاً قاطعاً على التأثير والتأثر.

ولا شك في انه - وكما ذكرنا - قد استعان بمعارف أسلافه في كتابة تصوفه. كما توجد في آثاره بعض الأسس والمبادئ والاصول والقواعد التي من الممكن أن تبدو منسجمة في الوهلة الاولى مع عقائد المتصوفة وأفكار المتكلمين والفلاسفة المتقدمين، ومبادئ الديانات الماضية لا سيما الاسلام، مما يشير الى احتمال تأثره بها، غير أنّ شيئاً من التأمل يكشف عن حقيقة عدم تأثره او انفعاله بها، وانما سعى وبفطنته الخاصة لاستخدامها فأوجد لها التأويلات حتى ولو كانت في منتهى البعد لكي تنطبق مع مبادئه العرفانية، لا لكي تنطبق مبادئه العرفانية معها. وقد نجح في ما رمى اليه ولا شك. ورغم انه قد حذر الآخرين من تفسير القرآن

بالرأي<sup>(١)</sup>، إلا انه انبرى وبكل جرأة لتفسير القرآن بالرأي بل ولتأويل الآيات القرآنية تأويلات بعيدة جداً عند تحرير عرفانه وتقريره، مما دفع اغلب المفسرين لرفضها<sup>(٢)</sup>.

أضف الى ذلك، انه ومن اجل بلوغ هدفه المتمثل في اعطاء صورة واضحة عن عرفانه والبرهنة عليه، قام باشتقاق مفردات بعيدة جداً من المفردات والكلمات الأصلية، مما أدى الى ظهور معان غريبة جداً لتلك المفردات، لا يمكن العثور عليها في أي معجم وكتاب لغوي، وهو أمر لا يجتذّه علماء اللغة. وخلاصة ما نريد قوله هو: لا يمكن التحدث عن عامل التأثير والتأثر والاتصال بالمعنى المتداول، حين التحدث عن هذا العارف الكبير، لا سيما وقد عدّ نفسه من أهل الاسراء والمعراج وصاحب المواجيد والأحوال والمقامات والكرامات والمبشّرات. وطالما أكّد أنّ علمه وعرفانه موهبة الهية تستند الى الكشف والشهود، والوحي والالهام، وتحققت لديه عن طريق الفيض الرباني والعمل والتقوى. ولدينا على هذا الصعيد الكثير من الشواهد التي اقتطعناها من كلماته وسنأتي بها مستقبلاً في الموضوع المناسب. أضف الى ذلك انه يقول بأن كتابه الكبير أي الفتوحات المكية، فتح الهي واملأه رباني<sup>(٣)</sup>، وأنّ كتابه الأساسي أي فصوص الحكم، قد أعطاه الرسول ﷺ له خلال مبشّرة، فكتبه دون زيادة او نقصان<sup>(٤)</sup>. وأكد في رسالة عقلة المستوفز بأن ما قاله في جزئيات العالم قد استند فيه على الخبر النبوي الذي يصححه الكشف<sup>(٥)</sup>. كما قال أيضاً: «من أصولنا أن لا نتكلم إلا عن ذوق»<sup>(٦)</sup>.

(١) قال في الفتوحات المكية (ج ٢، ص ٥٦٧): «من فسّره برأيه فقد كفر، كذا ورد في حديث الترمذي».

(٢) ويرى ابن عربي أنّها ليست تأويلاً ولا تفسيراً بالرأي ولا غير جائزة وإنما هي امور علّمها الله تعالى له مباشرة.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٥٦.

(٤) فصوص الحكم، ص ٤٧.

(٥) عقلة المستوفز، ص ٥٠.

(٦) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥١.



## رأي آسبن بالاسيوس حول علاقة ابن عربي بابن مسرة

ورغم كل هذه الأدلة التي تؤكد على اصالة عرفان ابن عربي وابداعه، وحداته تصوفه، صنّف السيد آسبن بالاسيوس - وهو متخصص بابن عربي ومن موطنه أسبانيا - كتاباً يدعى «ابن مسرة ومدرسته» انبرى فيه للبرهنة على وجود اتصال تاريخي بين تصوف ابن عربي وحكمة ابن مسرة. وقد طالعنا الترجمة الانجليزية<sup>(١)</sup> لهذا الكتاب، وقد زعم فيه أنّ هناك علاقة تاريخية بين ابن عربي ومتصوفة «المرية»، وأنّ هؤلاء المتصوفة، على اتصال بطبقة صوفية اخرى اقدم منها وفي مقدمتها ابن مسرة<sup>(٢)</sup>. أي أنّ طبقة صوفية المرية كانت بمثابة حلقة وصل بين هذين الصوفيين الأندلسيين الكبيرين: ابن مسرة وابن عربي. وهذا يعني أنّ ابن عربي كان على صلة بمدرسة ابن مسرة، ولا بد من البحث عن مبادئ تصوف ابن عربي في مذهبه. ومما يثير العجب أن يتأدى السيد بالاسيوس في زعمه بحيث يقول عن قطع ويقين: «كان ابن عربي ولا شك تابعاً ومقتفياً لأثر ابن مسرة»<sup>(٣)</sup>. وتحظى مزاعم الاستاذ بالاسيوس بالتأمل لكونه من المتخصصين في الثقافة الاسلامية الاندلسية بشكل عام وفي ابن عربي بشكل خاص. ورغم عدم قبولنا من قبل بوجود أي اتصال تاريخي يحكي عن تأثر ابن عربي بمن سبقه، وجدنا ضرورة انعام النظر بشكل خاص في العلاقة بين ابن عربي وصوفية المرية وأتباعهم، نظراً لأهمية ما زعمه بالاسيوس والمكانة التي يحتلها صاحب هذا الزعم في هذا اليوم.

ولا بد لنا على هذا الصعيد من استعراض ما نعرفه عن ابن مسرة وأتباعه

(١) Miguel asin palacios, the mystical philosophy of ibn masarra and his followers.

(٢) Ibid, p. 119.

والجدير بالذكر أنّ بروكلمان قد عدّ ابن عربي - وقبل بالاسيوس - متأثراً بابن مسرة وكتب: سار ابن عربي في بلده على خطى ابن مسرة، إلا أنه وقع في مكة تحت تأثير مبادئ وحدة الوجود التي كان يبذلها القرامطة. (راجع تاريخ الملل والدول الاسلامية، ص ٢٩٨).

(٣) Asin palacios, islam and the divine comedy, preface, p. x111.

وصوفية المرية، ثم نحقق في ما تعلمه ابن عربي منهم وما كان يعرفه عنهم، كي نقف بالتالي على صحة أو بطلان ما ذهب اليه بالاسيوس. ولا بد لنا من الاعتراف أولاً بأنّ معلوماتنا عن أفكار ابن مسرة وتلامذته ضئيلة جداً. ولم يصل إلينا منهم كتاب أو أثر. وهذه المعلومات الضئيلة المتوفرة لدينا عنهم، مُستقاة من كتب الآخرين مثل: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، وتاريخ العلماء والرواة للعلم لابن الفرضي، وطبقات الامم لصاعد الأندلسي، وتاريخ الحكماء للقفطي، ويُغية الملتمس للضيبي، والفتوحات المكية وفصوص الحكم لابن عربي. ومعلوماتنا في الغالب مأخوذة عن كتاب ابن حزم لكونه شخصاً ذا مكانة رفيعة وعالماً وموثقاً. هذا فضلاً عن انه كان يعيش في زمان واحد ومدينة واحدة مع اسماعيل الرعيني، الذي يُعدّ تلميذ ابن مسرة ومريده والمثل والحافظ الصلب لحكمته، وعلى علم بعقائده وأفكاره، رغم انه لم يلتق به، على اعتبار أنّ الرعيني كان يعيش محتبباً نظراً لما كان لديه من أفكار وعقائد ثقيلة ومحيقة. وقد انبرى ابن حزم في كتابه المذكور وفي العديد من مواضعه الى التحدث عن عقائد ابن مسرة وأتباعه، لاسيما الرُعيني ومنها قوله أنّ ابن مسرة يتفق مع المعتزلة في القدر<sup>(١)</sup> ويقول بخلق علم الله وقدرته، وأنّ لله علمين:

الاول العلم بالكليات ويُدعى علم الكتاب وعلم الغيب، والثاني العلم بالجزئيات وهو علم الشهادة كالعلم بكفر زيد وايمان عمرو وغير ذلك. وروى ابن حزم ايضاً عن يحيى بن أحمد بن الطيب - حفيد اسماعيل الرعيني - أنّ اسماعيل كان يعتقد بأنّ العرش مدبّر العالم، وأنّ الله أجّل من أن يوصف بفعل، وقد نسب اعتقاده هذا الى ابن مسرة. وذكر ابن حزم في أعقاب ذلك انه قد شاهد جماعة تنسب القول التالي الى الرعيني وابن مسرة:

«النبوة اكتسابية وليست اختصاصية»، أي لو بلغ أحد ما النهاية في الصلاح

(١) القدر، اسناد أفعال العباد الى قدرتهم لا الى قدرة الله، ولهذا سمي المعتزلة بالقدرية. (كشّاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٧٩).

وطهارة النفس، لحصل على مقام النبوة. كما قال ابن حزم أيضاً أنّ هناك جماعة أخرى نفت هذا الانتساب<sup>(١)</sup>. وروى في موضع آخر من الكتاب عن أبي العاص الحكم بن المنذر بن سعيد القاضي وعدد من الثقات الذين هم على معرفة باسماعيل الرعيني أنّ اسماعيل ينكر بعث الأجساد ويقول بأنّ الروح حينما تخرج من الجسد تنطلق نحو معادها أيّ اما تذهب الى الجنة أو الى النار. ووصف ابن حزم راوي هذه الرواية - أي الحكم بن المنذر بن سعيد - بالموثق الصادق وقال بأنه ورغم اتفاقه مع الرعيني في القدر، إلاّ انه تبرأ منه بسبب رأيه بالمعاد، وانصرف عنه مع جماعة.

وقال ابن حزم أيضاً بأنّ الرعيني قد استند الى قول للرسول قاله عند أحد الموتى: «أما هذا فقد قامت قيامته»، في رأيه الذي ذهب إليه ورغم امتداح ابن حزم للرعيني وإشادته بمجاهدته العظيمة ونسكه وعبادته وصومه وصلاته، إلاّ انه عبّر عن اعتقاده بصدق تلك الرواية لثقتة برواتها<sup>(٢)</sup>. ولا يقدم كتاباً صاعد الأندلسي والقفطي شيئاً مهماً غير قولهما بأنّ ابن مسرة كان مغرماً بفلسفة انبازقلس<sup>(٣)</sup> وكان جاداً في تدريسها والاستمرار عليها. والجدير بالذكر هنا أنّ هذين يعتبران هذا الفيلسوف اول من اعتقد بعدم تمايز معاني الصفات الالهية عن

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٤، ص ١٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٣) انبازقلس أو امبيدوكلس Empedocles (حوالي ٤٩٠ - ٤٣٠ ق.م.)، فيلسوف يوناني معروف. يرى أنّ اشياء العالم مركبة من اربعة عناصر هي الماء، والهواء، والتراب، والنار. ويتصور أنّ الحب والبغض يبعثان على الحركة، حيث يؤدي الحب الى تجمع العناصر السابقة، والبغض الى تفرقتها وبعثتها.

Runes Dictionary of Philosophy P. 89.

وكان المسلمون يطلقون عليه اسم انبازقلس وامبذقليس. وعده الشهرستاني في الملل والنحل من كبار الفلاسفة ووصفه بأنه دقيق النظر في العلم ورقيق الحال في الأعمال.. وقال بأنه عاش في زمان النبي داود (ع) وأخذ العلم عنه، كما لقي لقمان الحكيم أيضاً واقتبس الحكمة منه. ثم عاد الى اليونان وانطلق لافادة الآخرين. ونسب اليه الشهرستاني عقائد أخرى غير ما ذكرنا له أعلاه، لم يثبت انها له وهي اقرب الى فلسفة الافلاطونيين الجدد (راجع الملل والنحل ج ٢، ص ١٢٦ - ١٣١).

بعضها كالعلم، والجود، والقدرة، بل وانها جميعاً ذات معنى واحد، وتدل على ذات واحدة وحقيقة واحدة لا تقبل الكثرة ابداً<sup>(١)</sup>.

كما ان ابن الفرضي وبعد أن اتهم ابن مسرة بالزندقة واعوجاج العقيدة وأتباعه بالجهل، قال بأنه يعتقد بالاستطاعة<sup>(٢)</sup> وانفاذ الوعيد<sup>(٣)</sup>، ويؤول الكثير من الآيات القرآنية، ويتحدث كذي النون الإخميمي<sup>(٤)</sup> وأبي يعقوب النهرجوري<sup>(٥)</sup> عن تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس، كما يبدو من كلامه خروجه عن العلوم السائدة في الأندلس والتي تجري على مذهب التقليد والتسليم<sup>(٦)</sup>.

اما الضبي فلا يتحدث عن عقائده وأفكاره بشيء، ويقتصر على وصفه بالزهد والعبادة ثم يقول بأنه قد انحرف في العبادة عن الطريق المستقيم فضل وأصل فئة من الناس معه. كما قال بأنه تميز بأسلوب خاص في البلاغة وتناول غوامض الاشارات الصوفية بدقة، وكتب الكتب في هذه المعاني، ونُسبت اليه مقالات نستجير بالله منها، والله أعلم به<sup>(٧)</sup>.

(١) طبقات الامم، ص ٢٤.

تاريخ الحكماء، ص ١٦.

(٢) الاستطاعة، وهي القدرة على الفعل. ويقدمها المعتزلة على الفعل ويرون انها مؤثرة عليه. (مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٣٠٠). والمقصود هو ان الرعيبي كان يؤمن بالاختيار كالمعتزلة.

(٣) الوعد والوعيد من المبادئ المعتزلية. والوعد يعني خبر الثواب وايصال الخير. والوعيد يعني خبر الجزاء وايصال الضرر. ويريد المعتزلة بالوعد والوعيد هو أن الله قد وعد مطيعيه بالثواب وعاصيه بالعقاب. ولا بد أن يعمل بوعده حيث لا يجوز له تعالى ان يخلف أو يكذب. (مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٦٢).

(٤) ابو الفيض ثوبان بن ابراهيم المعروف بذي النون المصري من إخميم (مدينة مصرية، مراصد الاطلاع، ج ١، ص ٤٣). وكان تلميذ مالك بن أنس ومن الطبقة الاولى. توفي عام ٢٤٥ هـ. (نفحات الانس، ص ٣٢ و ٣٣).

(٥) اسحاق بن محمد المعروف بأبي يعقوب النهرجوري، تلميذ أبي يعقوب السوسي، ومن الطبقة الرابعة. توفي بمكة عام ٣٣٠ هـ. (المصدر السابق، ص ١٢٠).

(٦) تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ج ٢، رقم ١٢٠٤، ص ٣٤ - ٤٠.

(٧) بغية الملتبس، ص ٧٨.

وتحدث ابن عربي عنه في الفتوحات المكية وأثنى عليه في الباب الذي يتحدث عن العرش ومعانيه ووصفه بأنه من اكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً، ثم نقل رأيه في معنى العرش وحامله واستحسنه ووجده متفقاً مع رأيه<sup>(١)</sup>. ونقل عنه في كتاب فصوص الحكم قوله في أنّ ابراهيم عليه السلام وميكائيل من بين حملة العرش وانها مختصان بالأرزاق. ثم قام ابن عربي بعد ذلك بتأويل هذا الكلام الذي نسبه لابن مسرة بما ينسجم مع مذاقه كي يبدو منسجماً مع مبدأ وحدة الوجود. فأخرج كلمة الأرزاق من معناها الذي يتبادر الى الذهن وقلبها بشكل كامل فأعطاه معنى تغذية العبيد لذات الله، أي اظهارهم لأحكامه. وأراد أن يقول من خلال ذلك لما كانت لابراهيم درجة العرفان أو مرتبة الانسان الكامل، أي المظهر الأكمل للحق، فهو المُعَدِّي مع ميكائيل - الملك المُقَرَّب - لذات الحق والمظهر الأكمل لأحكامه<sup>(٢)</sup>. ويبدو تأويل ابن عربي منسجماً مع وحدة الوجود التي يقول بها، ولكن ليس من الواضح أنّ ابن مسرة كان يقصد ذات هذا المعنى من قوله: «ميكائيل و ابراهيم للأرزاق».

وفي باب معرفة منزل تنزيه التوحيد من كتاب الفتوحات المكية وخلال تحدّثه

(١) قال ابن عربي في بادئ الأمر بمعنيين للعرش: ١- التخت، ٢- الملك، ثم ذكر الآية الكريمة: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» (سورة الحاقة (٦٩)، الآية ١٧). وروى عن النبي (ص) أنّ حملة العرش اربعة في الدنيا وثمانية في الآخرة. ثم قال: «رؤينا عن ابن مسرة الجبلي وهو من اكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً، العرش المحمول (العرش الذي تحدثت عنه الآية) هو الملك وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة. فأدم واسرافيل للصور، وجبرئيل ومحمد للأرواح، وميكائيل و ابراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد». ثم انبرى ابن عربي بعد نقل هذه العبارة لتأويلها بما ينسجم مع تصوفه. (راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٤٨؛ فصوص الحكم، الفص الابراهيمي، ص ٨٤؛ أبو العلاء العفيقي، تعليقات الفصوص، ص ٦٧).

(٢) ميكائيل طبفاً للسنة الدينية ملك مُقَرَّب وموكل بأرزاق الخلائق. ويُعد الملائكة الآخرون الذين يتدخلون في أمر الرزق، من أعوانه ومتصاعين له. (راجع كتاب الملائكة، المجلس التاسع عشر، ص ٥٤). وقد أول ابن عربي - وكما نلاحظ - هذه السنة الدينية أيضاً مثل الأشياء الاخرى بحيث تنسجم مع مبدأ تصوفه، أي وحدة الوجود.

عن الصمدية المطلقة قال بأن الصمدية المطلقة تليق بصفة التنزيه ولا يتعلق بها الكون، ولا يمكن معرفتها، كما لا يمكن الدخول الى منزلها، وان حصل اتصال بها من الظاهر والخارج. ثم قال ابن عربي بعد ذلك ان ابن مسرة الجبلي هو الذي نهبه الى هذه العقيدة في كتاب الحروف<sup>(١)</sup>.

وهكذا نلاحظ ان ما تحدث به هؤلاء المصنفون الكبار عن ابن مسرة وتلامذته وأتباعه، قليل للغاية ولا يكفي كي يكشف عن حكمتهم ومذهبهم - اذا كان لهم مذهب خاص - أو يبرهن على اتصال ابن عربي بهم. ورغم هذا فقد نسب اليهم السيد بالاسيوس - وكما رأينا - مذهباً خاصاً سماه مذهب ابن مسرة، وزعم ارتباط تصوف ابن عربي وتأثره به. وقد استند في رأيه هذا الى ما يلي:

أولاً: الأقوال التي نقلها ابن عربي عن ابن مسرة في الفتوحات المكية والفصوص وغيرها وأعلن عن قبوله لها. والحقيقة هي اولاً أن هذه الأقوال - وكما لاحظنا - قليلة للغاية ولا تكفي للتعرف على مذهبه حتى ولو أُضيفت اليها الأقوال التي رواها الآخرون عنه كابن حزم، وصاعد، والقفطي وغيرهم والتي اشرنا اليها قبل قليل. ثانياً اننا لا نعلم ان الذي رمى اليه ابن مسرة من عباراته ومقالاته هو ذات ما فهمه ابن عربي منها. بل ان الظن الغالب هو لجوء ابن عربي الى تأويل عباراته كما هو ديدنه في التعامل مع عبارات الآخرين وذلك لكي تبدو منسجمة مع روح مذهبه. ثالثاً لم يستند ابن عربي اليها في اثبات عقائده، وانما تطرق اليها بهدف تعريف القارئ بعقائد الآخرين وأفكارهم. رابعاً سبق أن قلنا بأن التشابه بين بعض العقائد والأفكار واتفاق البعض على بعض العقائد لا يمكن أن يُعدّ دليلاً قوياً على اثبات الارتباط التاريخي بين تلك العقائد ووجود تأثير وتأثر بين أصحابها، لأنّ الدليل أعمّ من المدعى، ومن الممكن ان يكون هذا التشابه ناجماً عن التوارد. خامساً ان هذا الزعم - وكما قلنا من قبل ايضاً - على صعيد ابن عربي بمثابة الاجتهاد في مقابل النص.

وطالما ذكر ابن عربي بأنه قد حصل على علمه وعرفانه عن طريق الكشف والعيان والكرامات والمبشرات، أي انه قد تلقاه من الله بدون واسطة. أضف الى ذلك أنّ بعض العقائد التي نُسبت الى ابن مسرة وأتباعه، لا تتفق مع عقائد ابن عربي وآرائه. فابن مسرة على سبيل المثال وكما اشرنا الى ذلك من قبل يقول بالقدر كالمعتزلة في حين ينزع ابن عربي نحو نوع من الجبر كما سنلاحظ ذلك مستقبلاً<sup>(١)</sup>.

كما قيل انّ ابن مسرة يجذو حذو انبازقلس ويؤمن بوحدة وعينية صفات الحق وذاته. ويبدو انه يعتقد كالمعتزلة بوحدة الذات والصفات من حيث المصادق ومن حيث المفهوم. في حين يقول ابن عربي بالوحدة المصادقية للذات والصفات وتميز الذات عن الصفات من حيث المفهوم مثلما سنلاحظ ذلك فيما بعد<sup>(٢)</sup>. كما نُسب الى الرعيبي انكار المعاد الجسماني واعتقاده بالنبوة المكتسبة، في حين يؤمن ابن عربي ببعث الأجسام<sup>(٣)</sup> وينكر اكتساب النبوة، ويؤكد على انقطاع النبوة والرسالة<sup>(٤)</sup>. ثانياً، فلسفة انبازقلس. قلنا انّ ابن مسرة كان مغرماً بفلسفته ومدرساً لها دائماً. وتلاحظ بين آراء ابن عربي وعقائده، عقائد منتسبة الى انبازقلس. وهذا ما دفع بيلاسيوس الى الاستنتاج منها أنّ هناك علاقة بين ابن عربي وابن مسرة، وأنّ ابن عربي قد أخذ هذه العقائد منه. ولا يبدو هذا الدليل صحيحاً هو الآخر وذلك أولاً انّ رواية شغف ابن مسرة بفلسفة انبازقلس واشتغاله بها وإن كانت قد جاءت عن طرق مختلفة، إلا انها تعود لمصدر واحد هو صاعد الأندلسي. ولهذا لا تُعدّ هذه الرواية متواترة ولا متظافرة، وانما هي خبر الواحد الذي لا يفيد القطع ولا الظن الغالب، بل يفيد الاحتمال فحسب. ثانياً لو فرضنا انّ هذه الرواية

(١) هذا الكتاب، الباب الثاني، الفصل السابع.

(٢) هذا الكتاب، الباب الثامن، الفصل الرابع.

(٣) أكد ابن عربي على بعث الأجسام والأرواح معاً. وعدّ موت الانسان قيامة صغرى حيث ورد في الحديث النبوي «من مات فقد قامت قيامته». (الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣١١).

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٠١.

صحيحة ولو كان ما نسبته الكتاب المذكورون وسائر المؤلفين المسلمين مثل الشهرستاني الى انباذقلس<sup>(١)</sup>، لأنباذقلس حقاً وليس فلسفة افلاطونية حديثة ذات صبغة اسلامية، فمن اين نعلم ان ابن عربي قد تعلّم هذه الافكار من ابن مسرة واتباعه، لا من أشخاص آخرين؟ لاننا نعلم أنّ مثل هذه العقائد والأفكار موجودة في آثار الباطنية، والمعتزلة، واخوان الصفا ايضاً، وكان ابن عربي على معرفة بها كما تقدم. والخلاصة أنّ رأينا هو ذات ما ذهب اليه ابن عربي. فقد قال بأنّ علومه ومعارفه قد أخذها من الله<sup>(٢)</sup>.

### ظهور طريقة المريّة وصله ابن عربي بها

سبق أن قلنا أنّ تصوف ابن مسرة - وهو تصوف مستحدث - قد استمر في الأندلس على يد أتباعه الذين حفظوا مبادئ حكمته الى حد ما حتى مطلع القرن السادس الهجري، حيث ظهر في مدينة المريّة ابو العباس احمد بن محمد بن موسى ابن العريف الصنهاجي المعروف بابن العريف (ت ٥٣٦ هـ)، مؤسس طريقة المريّة ومؤلف الكتاب المعروف «محاسن المجالس»<sup>(٣)</sup>. وذكر الضبيّ انه فقيه، وزاهد، وامام في الزهد، وعارف محقق<sup>(٤)</sup>. وأسس طريقة جديدة في التصوف سرعان ما امتدت الى جميع بلاد الأندلس لاسيما اشبيلية وقرطبة، حتى وصلت على رواية الى غرب البرتغال. وهرع عدد كبير من صوفية الأندلس نحو المريّة لرؤيته والتزود بتعاليمه، فتحوّلت هذه المدينة بسبب ذلك الى مركز صوفي مهم في

(١) الملل والنحل، ج ٢، ص ١٢٦-١٣١.

(٢) كتب ابن عربي: «واني ما أعرف منزلاً ولا نخلة ولا ملة إلا قانلاً لها ومعتقداً لها ومتصفاً بها باعتبارفه من نفسه. فما أحكي مذهباً ولا نخلة إلا عن أهلها القائلين بها وان كنا قد علمناها من الله بطريق خاص». (الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥٢٣).

(٣) طبع هذا الكتاب في باريس بتصحيح السيد بالاسيوس في عام ١٩٣٣.

(٤) بُغية الملتبس، ص ١٥٥. وورد فيه أنّ ابا العباس كان قد خطّ سبعة خطوط لا يشبه أيّ منها الآخر، وأنشد الكثير من الشعر في طريقة الزهد.



الغرب الاسلامي، وظهرت طريقة تصوف المرية<sup>(١)</sup> التي سعى أتباعها - وكما يُستشف من آثارهم - إلى الخلط بين الفلسفة والتصوف، على غرار المحاولات التي بذلها متصوفة الشرق الاسلامي، إلا أنهم لم يحققوا نجاحاً كاملاً على هذا الصعيد. ومن اتباع هذه الطريقة وحماها المعروفين - عدا مؤسسها ابن العريف - مايلي:

ابن برّجان (ابو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرّجال، توفي ٥٣٦)، وأبو بكر الميوزقي<sup>(٢)</sup>، وابن قسيّ (ابو القاسم بن القسيّ، توفي ٥٤٦). وكان ابن برّجان فقيهاً ومحدثاً ومتكلماً ومتصوفاً كبيراً استوعبت تعاليمه اشيلية بأسرها. ومن آثاره: شرح أسماء الله الحسنى، ولسان الحق المبثوث في الأرض والخلق، وتفسير غير كامل للقرآن<sup>(٣)</sup>. وكان ابو بكر الميوزقي محدثاً وفقيهاً زاهداً وصوفياً كبيراً كان يعيش ويرشد في قرطبة<sup>(٤)</sup>. اما ابن قسي فكان متصوفاً معروفاً انبرى للسياسة وادعى المهديوية. وقد ولي امامة صوفية الأندلس بعد وفاة ابن العريف وابن برّجان، والتفّ حوله الكثير من الأصحاب، وقد أُطلق على أصحابه اسم المريدين وعليه اسم شيخ طائفة المريدين. وكان ينزع في التصوف نحو طريقة صوفية الشرق، ويميل نحو كتب الغزالي، فكان يقرأها في المجالس وينبri لشرحها على رؤوس الأشهاد. ويُعدّ أثره المعروف «خلع النعلين»<sup>(٥)</sup>، من كتب التصوف المهمة للغاية.

وستقول في المستقبل انّ ابن عربي على معرفة بجميع هؤلاء المتصوفة وبعقائدهم وأفكارهم<sup>(٦)</sup>. فقد كان قريباً من زمانهم، وأمضى الثلاثين عاماً الاولى

(١) وفيات الأعيان، ج ١، ص ١٦٨ و ١٦٩؛ مجلة كلية الآداب، المجلد الأول، الجزء الاول، القاهرة، مايو ١٩٣٣، مقالة السيد أبي العلاء العفيقي، ص ٥.

(٢) وينسب الى ميوزقة (Mallorca). جزيرة شرقي الأندلس (مرصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٣٤٦).

(٣) العبر في خبر من غير، ج ٤، ص ١٠٠؛ شذرات الذهب، ج ٤، ص ١١٣.

(٤) مجلة كلية الآداب السابقة، ص ٥.

(٥) ابو العلاء العفيقي، تعليقات الفصوص، ص ٢٥٥.

(٦) أما البحث حول علاقة ابن عربي بصوفية المرية التي زعمها بالاسيوس، فهو بشكل آخر.

من عمره في الأندلس لاسيما اشبيلية التي كانت مركز تعاليم ابن العريف وابن برّجان. كما انه شاهد بعض آثارهما وقرأها. وسبق أن قلنا بأنه قد التقى بابن ابن قسيّ حين سفره الى تونس وسمع منه كتاب خلع النعلين الذي ألّفه أبوه، وانبرى لشرحه<sup>(١)</sup>. كما انه قد سافر الى المرية وأقام فيها فترة طويلة وتباحث مع أتباع ابن العريف كأبي عبد الله الغزّال<sup>(٢)</sup>. وفضلاً عن هذا كله نستشف من مطالعة آثاره انه كان على معرفة جيدة بآثار صوفية المرية وبأفكارهم وعقائدهم، وطالما انبرى لذكر آثارهم وكتابة أخبارهم ونقل أفكارهم. إلا انه وكما هي عادته وطبعه وكما تقتضيه اصالة فكره وعرفانه، لم يكن يستحسن أفكارهم - كما هو الحال مع أفكار غيرهم - ما لم تكن منسجمة مع تصوفه. ومن آرائهم وعقائدهم التي أوردتها في كتبه:

١- رأي ابن العريف في الفرق بين المعرفة والعلم. وهذا الفرق الذي يعتقد به ابن عربي ايضاً - لم ينسبه ابن عربي لابن العريف فقط، وانما نسبه إلى رجال آخرين ايضاً كسهل التنستري<sup>(٣)</sup>، وأبي يزيد البسطامي<sup>(٤)</sup>، وأبي مدين<sup>(٥)</sup> وقال بأن أصحابنا اختلفوا في مقام المعرفة والعارف والعلم والعالم. فقالت طائفة بأنّ مقام المعرفة رباني ومقام العلم الهي. وقال ابن عربي بأنه يقول بهذا ايضاً فضلاً عن سهل التنستري وأبي يزيد البسطامي، وابن العريف، وأبي مدين. ثم قال بعد ذلك انّ هناك طائفة اخرى ترى انّ مقام المعرفة الهي ومقام العلم دون ذلك. وقال ايضاً بأنه يأخذ بهذا القول ايضاً لأنّ مرادهم بالعلم ذات مراده بالمعرفة، ومرادهم بالمعرفة ذات مراده بالعلم. وهذا يعني أنّ الاختلاف لفظي والمعتمد في ذلك قول

(١) تطرقنا الى ذلك من قبل في هذا الكتاب.

(٢) تطرقنا اليه من قبل في هذا الكتاب.

(٣) ابو محمد سهل بن عبد الله التنستري (الشوشتري)، من الطبقة الثانية وتلامذة ذي النون المصري،

ومن أقران الجنيد. توفي عام ٢٨٣ هـ عن ٨٠ عاماً.

(٤) طيفور بن عيسى بن آدم بن سروشان المعروف بأبي يزيد البسطامي. توفي عام ٢٦١.

(٥) سبق أن تحدثنا عنه.

الله تعالى: «وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق»<sup>(١)</sup>. فالله اذن قد وصفهم بالعارفين لا بالعالمين. ثم تطرق ابن عربي إلى ذكرهم وقال ان ذكرهم هو «ربنا آمنا» وليس «الهنا»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا نرى ان ابن عربي ورغم نقله لأقوال الآخرين وآرائهم، إلا انه لم يتخذ من هذه الأقوال والآراء دليلاً أو مستنداً للبرهنة على عقيدته، وإنما اتخذ من الآية دليلاً وبرهاناً عليها. ومعنى هذا ان نقل أقوال الآخرين، إنما أريد منه مجرد استعراض آرائهم في قضية ما حتى ولو كان قائلها عارفاً مثل أبي يزيد وأبي مدين وابن العريف.

٢- رأي ابن العريف بالمعرفة. فأورد ابن عربي في الفتوحات المكية ان «ذكر «سبحان الله» ينتج للذاكر به ما قاله أبو العباس بن العريف الصنهاجي في «محاسن المجالس» لما ذكر حال العابد والمريد والعارف قال: والحق وراء ذلك كله»<sup>(٣)</sup>.

وهناك أمران يحظيان بالاهتمام: الأول هو ان ابن العريف قد أورد هذ العبارة في فصل المعرفة<sup>(٤)</sup>. بينما أوردها ابن عربي في باب معرفة حال قطب هجيريه ومنزلته سبحان الله. وهذا لا يؤثر كثيراً على أصل الموضوع وإنما ينبئ عن نوع من الاختلاف في الذوق، ويساعد على الكشف عن حقيقة عدم التزام ابن عربي بأذواق الآخرين وعدم التزامه بآرائهم وعقائدهم.

(١) سورة المائدة (٥)، الآية ٨٣.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١٨، السطر ٦ من الأخير.

ونقل ابن عربي أيضاً رأي ابن العريف في العشق (نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٢٥) والأعمال، والأحوال، والكرامات، والهلم (نفس المصدر، ج ٤، ص ٤١١).

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، الباب ٤٦٦، ص ٩٢.

(٤) عبارة ابن العريف هي: «فصل. المعرفة محجتي والعلم حجتي. فالعالم يستدل إليّ والعارف يستدل بي. فالعلماء لي والعارفون بي. علق العباد بالأعمال والمريدون بالأحوال والعارفون بالهلم، والحق وراء ذلك كله ليس بينه وبين العباد نسب إلا العناية ولا سبب إلا الحكم ولا وقت إلا الأزل...». (محاسن المجالس، ص ٧٥ و٧٦).

والثاني هو انه وبمجرد نقله للعبارة المذكورة، يضيف من عنده عبارات تحكي عن فكرة مبدأ الوجود التي يؤمن بها<sup>(١)</sup>. حتى يبدو انه يريد أن يؤول عبارة ابن العريف بالشكل الذي تبدو فيه منسجمة مع وحدة الوجود، في حين لا يعرف أحد هل أن مراد ابن العريف من عباراته هو ذات المعنى الذي أشار ابن عربي إليه؟

ومن هنا ندرك أيضاً أن ابن عربي لم يكن تابعاً لأحد، وإنما كان يحاول دائماً تأويل أقوال الآخرين وعباراتهم بحيث تبدو منسجمة مع عقيدته وفكرته.

٣- اصطلاح «الحقّ المخلوق به». تفيد معلوماتي بأن ابن برّجان، كان اول من استخدم هذا الاصطلاح، وقد أخذه عن القرآن كما اشار الى ذلك ابن عربي<sup>(٢)</sup>. وقد استخدم ابن عربي هذا الاصطلاح أيضاً في تبيان تصوفه مثلما سنتحدث عن ذلك مستقبلاً، ولهذا من المحتمل أن يكون قد تعلّمه من ابن برّجان، ولكن ليس بالامكان الجزم بذلك لأنه من الممكن أن يكون قد أخذه عن القرآن مباشرة كما هو حال ابن برّجان. أضف الى ذلك أنّ التشابه في الاصطلاح عند عالمين أو عارفين، لا يمكن أن يُعدّ دليلاً على وجود اتصال فكري بينهما. ومن المحتمل ان يكون كل منهما قد استخدمه بمعنى خاص. ونحن لا نعلم هنا هل أن ما اراده ابن برجان بهذا الاصطلاح، عين ما اراده ابن عربي ام لا؟ والجدير بالذكر ان ابن عربي قد استخدم هذا الاصطلاح في العديد من المواضع الاخرى دون الاشارة الى

(١) لمزيد من المعلومات، راجع الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٩٣.

(٢) تحدث ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٣، ص ٧٥ - ٧٧) عن معرفة منزل تسييح القبضتين والتمييز بينهما، ثم قال بعد توضيح العديد من الامور: «ويتضمن هذا المنزل من العلوم علم تمييز الأشياء، ويتضمن علم الحق المخلوق به الذي يشير اليه عبد السلام ابو الحكم بن برّجان في كلامه كثيراً وكذلك الامام سهل بن عبد الله التستري. ولكن يسميه سهل بالعدل ويسميه أبو الحكم الحق المخلوق به، أخذه من قوله: «ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق» (سورة الأحقاف (٤٦)، الآية ٢).

المقصود بالقبضتين عالم السعادة وعالم الشقاء ولهذا وصفا بالتسييح لأنها في قبضة الله تعالى (المصدر السابق).

ابن برّجان<sup>(١)</sup>.

٤ - عقيدة وحدة وعينية الاسماء الالهية مع ذاته تعالى، وأن كل اسم من الأسماء الالهية متسمّى بجميع تلك الاسماء. وقد تحدث ابن عربي عن هذه العقيدة وبرهن عليها في كتابه «فصوص الحكم»، ثم نقل بعد ذلك قول ابن قسيّ على هذا الصعيد كأحد الموافقين عليها، فكتب: «وقد أشار أبو القاسم بن قسيّ في «خلعه» الى هذا بقوله: انّ كل اسم الهي يتسمّى بجميع الأسماء الالهية ويُنعت بها»<sup>(٢)</sup>. وأورد في الفتوحات المكية عين هذا القول أيضاً<sup>(٣)</sup>. ومن الواضح وكما سبقت الاشارة، لا يُعدّ مجرد نقل قول الموافق، تأثراً بصاحب هذا القول، خاصة اذا علمنا انّ هناك آراء اخرى لابن قسيّ قد نقلها ابن عربي أيضاً إلا انه لم يستحسنها، مثل ما أورده في الفتوحات المكية حول المفاضلة في الأنواع والأشخاص: «وانّه (أي العالم) جنس واحد، فتصحّ المفاضلة فيما تحته من الأنواع والأشخاص. فانّ الامام أبا القاسم بن قسيّ صاحب خلع النعلين منع من ذلك فاعتبر خلاف ما اعتبرناه»<sup>(٤)</sup>.

ومن الجدير بالذكر: مثلما لا يُعدّ وجود الاتصال الفكري بين ابن عربي وابن مسرة وصوفية المريّة أمراً مسلماً به، كذلك لا يوجد وضوح حول ارتباط صوفية المريّة بابن مسرة وأتباعه، سيما وأنّ الذين ترجموا لابن العريف<sup>(٥)</sup> عدّوه صوفياً مجدّداً. فلو كان من اتباع ابن مسرة، لما وصفوه بالمؤسس لطريقة صوفية جديدة.

ولا بد في الختام من الاشارة الى أننا لا نرفض وجود اية علاقة بين ابن عربي والسلف الذي تقدمه، لأنه يُعدّ انكاراً للمسلّمات. فابن عربي وكما قلنا سابقاً على

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٥٠.

(٢) فصوص الحكم، الفصّ الادريسي، ص ٧٩ وفصّ الزكرياوية، ص ١٨٠.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦٨٦.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٥) مؤسس طريقة المريّة، أو على حد تعبير السيد بالاسيوس مدرسة المريّة.

معرفة كاملة بجميع علوم أسلافه ومعارفهم، وتعلّم منهم أشياء كثيرة لا سيما ذلك العدد الكبير من المصطلحات والمفردات. لكن الذي ننكره هو تلك العلاقة التي تعني التأثير والتأثر، لأننا نؤمن بأنّ تصوفه ولا سيما مبدأه الأساس - أي وحدة الوجود، وبذلك المعنى الخاص الذي أراده - لم يكن له وجود قبله، وأنّ صورة فكره جديدة ونظام تصوفه حديث لم يسبقه إليها أحد من أسلافه.

فابن عربي عارف واع ومفكر حرّ ذو عرفان أصيل وفكر مستقل، وليس لم يقلّد هذا ولا ذلك فحسب وإنما سعى كي يجرّ الآخرين إليه ويؤول أقوالهم وأفكارهم بل وحتى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بما ينسجم مع تصوفه بنحو من الأنحاء مهما كان ذلك التأويل غريباً وبعيداً. ويبدو انه كان يستعين بالأرض والسماء ويستخدم كلّ شيء من أجل تسليط الضوء على عرفانه والبرهنة عليه. وإذا ما رأينا في بعض الأحيان وجود تشابه بين آرائه وآراء غيره فقد يكون ذلك التشابه لفظياً أولاً، كما أنّ التشابه الصرف بحد ذاته لا يُعدّ دليلاً على التأثير والتأثر ثانياً، فضلاً عن ندرة مثل هذه العقائد والآراء المتشابهة ثلاثاً بحيث تُعدّ قطرة في بحر تصوف ابن عربي وذرة في عالمه العرفاني، ولهذا لا يمكن أن يُحسب لها حساب.

## الباب الثاني

### العقائد والأفكار





## الفصل الأول

### العلم والمعرفة

تحدث عرفان ابن عربي عن العلم والمعرفة ضمن العديد من المواضيع وتحت مختلف العناوين. وكان الهدف الأساس من جميعها ايضاح أن عقل الانسان وقواه المدركة الأخرى لا تتمتع بذلك الاستعداد الذي يمكنها به معرفة ذات الله وصفاته وأحكام الشرع، وتُعطى معرفة ذات الله وصفاته للقلب والعقل الانساني عن طريق الكشف والالهام والموهبة الالهية. كما يقوم الأنبياء والرسل بتعليم أحكام الشرع بصفتهم سفراء الله الى الانسان ومعلّميه الحقيقيين. وقد حدونا حدو ابن عربي في التحدث عن العلم والمعرفة فجئنا بموضوعاتها تحت عناوينها الخاصة بها، وأكدنا غالباً على نفس النقطة التي أكد عليها. واذا ما لوحظ تكرار في ذكر تلك النقطة فانما هو تكرار يفيد التأكيد وتعبير عن الاهتمام بالعرض. ولهذا نتمنى ان لا يكون لذلك وقع سيئ.

#### العلم، ليس تصور المعلوم

يعتقد ابن عربي انّ هناك معلومات لا صورة لها ولا يصدق عليها بالتالي عنوان التصور، لأنّ التصور حصول صورة الشيء. وقال في توضيح ذلك: انّ المُدرِّك نوعان: مدرِّك يعلم ولديه قوة تخيل أيضاً، ومدرِّك يعلم وليس لديه قوة تخيل. والمُدْرِك على نوعين ايضاً: مُدْرِك له صورة، فيدركه من ليس لديه قوة

التخيل بدون أن يتصوره، ويدركه من لديه قوة التخيل من خلال تصوره؛ ومُدرك ليس لديه صورة. ومن هنا يمكن القول ليس كل معلوم متصوراً، لأنَّ التصور يتحقق بطريقتين: وجود صورة للمعلوم ووجود قوى تخيل لدى العالم، في حين افترضنا قبل قليل أنّ من الممكن ان يكون المدرك والمعلوم بدون صورة والعالم والمدرك بدون خيال<sup>(١)</sup>. ومن هنا نراه يرفض الفكرة القائلة بأنّ العلم تصور المعلوم.

### العلم درك ذات المطلوب كما هي

وبعد أن يرفض ابن عربي الفكرة السابقة ويقول بأنّ تصور حقيقة العلم عسير جداً<sup>(٢)</sup>، ويؤكد أنّ العلم عبارة عن درك ذات المطلوب كما هي فيقول: «وانما العلم درك ذات المطلوب على ما هي عليه في نفسه وجوداً كان أو عَدَمًا، ونفياً أو اثباتاً، واحالةً أو جوازاً أو وجوباً، ليس غير ذلك»<sup>(٣)</sup>. وقد يعتبر العلم في بعض الأحيان حقيقة في النفس تتعلق بحقيقة المعدوم والموجود كما هي أو كما ستكون<sup>(٤)</sup>.

### العلم لا أثر له في المعلوم ومتأخر عنه وتابع له

كتب ابن عربي في الفتوحات المكية: «انّ مسمّى العلم ليس سوى تعلقٍ خاصّ من عين تسمّى عالماً لهذا التعلق وهو نسبة تحدث لهذه الذات من المعلوم. فالعلم متأخّر عن المعلوم لأنه تابع له هذا تحقيقه. فحضرة العلم على التحقيق هي المعلومات وهو بين العالم والمعلوم، وليس للعلم عند المحقق أثر في المعلوم أصلاً

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢.

(٢) نفس المصدر، ج ١، ص ٩١.

(٣) نفس المصدر، ج ٤، ص ٣١٥.

شرح التنجليات، ص ٢٣٥.

(٤) انشاء الدوائر، ص ١٠.

لأنه متأخّر عنه، فانك تعلم المحال محالاً ولا أثر لك فيه من حيث علمك به ولا لعلمك فيه أثر. والمحال لنفسه أعطاك العلم به أنه محال. فمن هنا تعلم أن العلم لا أثر له في المعلوم بخلاف ما يتوهمه علماء أصحاب النظر. فإيجاد أعيان الممكنات عن القول الالهي شرعاً وكشفاً وعن القدرة الالهية عقلاً وشرعاً لا عن العلم، فيظهر الممكن في عينه، فيتعلق به علم الذات العالمة بأنه ظاهر كما تعلق به انه غير ظاهر بذلك العلم»<sup>(١)</sup>.

ويصرّ ابن عربي على هذه الفكرة أيضاً في كتاب فصوص الحِكم ويذهب الى عدم تأثير العلم على المعلوم وانما المعلوم هو الذي يؤثر في العلم، فيقول: «فشيئتهُ أحديه التعلُّق وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم»<sup>(٢)</sup>.

وبعد أن يشير ابن عربي الى الفكرة أعلاه ويبرهن عليها يؤكد قائلاً: «هذه مسألة عظيمة دقيقة، ما في علمي أن أحداً أنبه عليها إلا أن كان وما وصل اليها، وما من أحد اذا تحقّقها يُمكن له انكارها». ثم يقول في نهاية المطاف ويؤكد: «عندنا أهل الكشف والوجود والالقاء الالهي أن العلم نسبة بين العالم والمعلومات»<sup>(٣)</sup>.

### العلم لا يتغير بتغير المعلوم

يعتقد ابن عربي أنّ العلم لا يتغير بتغير المعلوم، وانما يتغير التعلُّق فقط. والتعلق نسبة الى معلوم ما مثاله تعلق العلم بأنّ زيداً سيكون فكان، فتعلق العلم بكونه كائناً في المحال وزال تعلق العلم باستثناف كونه. وهذا يعني انّ التعلق هو الذي يتغير. ولا يلزم تغير العلم من تغير التعلق، مثلما لا يلزم تغير السمع من تغير المسموع ولا تغير الرؤية من تغير المرئي. وهكذا فالمعلوم لا يتغير، وانما الذي

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٢٢. انظر أيضاً ص ١٨.

(٢) فصوص الحكم، الفصل الابراهيمي، ص ٨٢ و٨٣؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٧٦؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٧٩.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٦.

يتغير هو التعلق، حيث للعلم تعلقات بالمعلومات<sup>(١)</sup>.

## أنواع العلوم

يرى ابن عربي ولبعض الاعتبارات انّ العلم أنواع ثلاثة: علم العقل، وعلم الأحوال، وعلم الأسرار. وعلم العقل نوعان: العلم الضروري والبديهي، والعلم الكسبي والنظري، ويحصل هذا النوع في أعقاب النظر في الدليل، ويتوقف حصوله على الاطلاع على وجه ذلك الدليل وأمثاله، وعلاقته هي انه كلما وسعت عبارته، أدرك معناه بشكل أفضل، وأثلج صدر العاقل.

أما علم الأحوال فلا يحصل إلا بالذوق، وليست لأي عاقل القدرة على تحديده أو اقامة الدليل على معرفته، كالعلم بجلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق ونظائرها، وهي لا تظهر إلا عن طريق الذوق ومن خلال الاتصاف بها.

أما علم الأسرار، فهو علم فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس<sup>(٢)</sup> في القلب<sup>(٣)</sup>، وخاص بالنبي والولي، وهو نوعان: الأول علم يظهر في العقل كالقسم النظري من علم العقل، ويدركه العقل عن طريق الوهب والعطاء لا عن طريق الفكر والنظر. والثاني نوعان: نوع يتصل بعلم الأحوال إلا انه اشرف منه، ونوع من نط علم الاخبار ويحتمل بذاته الصدق والكذب، ما لم يثبت صدق وعصمة المخبر، كأخبار الانبياء التي لا يجوز فيها الكذب. فكلام صاحب علم الأسرار الذي يُخبر فيه عن الجنة، من نوع علم الأخبار، وكلامه عن القيامة ووجود حوض أحلى من العسل، من نوع علم الأحوال وهو علم الذوق، وكلامه عن

(١) لمزيد من التوضيح، راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٣.

(٢) المراد بروح القدس، جبرئيل الذي هو ملك الوحي الالهي. ويسمى بروح الالقاء ايضاً لأنه يُلقى علم الغيوب والمعارف الربانية في القلوب. ويراه البعض عدلاً للعقل الفعال لدى الحكماء. (راجع التفسير المنسوب لابن عربي، ج ١، ص ٧٢: كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٥٤٨).

(٣) سنتحدث عن معنى القلب فيما بعد.

وجود الله ووحدانيته، من نوع علم العقل الذي يُدرك بالنظر. وانطلاقاً من ذلك يُعدّ العالم بعلم الأسرار، عالماً بجميع أنواع العلوم وأقسامها ومستغرقاً فيها. فعلم الأسرار وهبي، وعلم الأحوال ذوقي، وعلم العقل بديهي فطري<sup>(١)</sup>، وعلم العقل نظري كسي. إنّ علم الاحوال واسطة بين علم الأسرار وعلم العقل النظري إلاّ انه اقرب الى علم الأسرار. ويورن علم العقل بميزان العقول سواء كان بديهيّاً أو نظريّاً، ويظهر في صورة اللفظ والتعبير، ولا يمكن تقديمه بالدليل والبرهان. ويظهر علم الأحوال عن طريق التجربة، ويمتنع تعريفه وتحديدده كما ينبغي، فضلاً عن عدم امكان اقامة الدليل على معرفته. ويخرج درك علم الأسرار وفهمه عن دائرة الادراكات العادية، وليس بإمكان العقول الحصول عليه بقوة أفكارها. وما أكثر ما تطرده العقول الضعيفة أو المتعصبة الجاهلة التي لا تفي بحقّ البحث والنظر. فهو علم لا تستوعبه العبارة، ولو قيّد بقيدها لبدا قبيحاً لا يؤدي حقّ المطلب. واولئك الذين يريدون افهام هذا العلم لغيرهم، يعجزون عن ايصاله الى الأفهام الضعيفة ما لم يستعينوا بنوع من الأمثلة والمحاطبات الشعرية. ويشمل هذا العلم علوماً أخرى، والعالم به محيظ بسائر العلوم. ومن أفلح في نيل هذا المقام، فلا بد أن يكون جامعاً لجميع العلوم والمعارف. ويُعدّ علم الأنبياء والأولياء وأكثر علوم الكُمَّل، من هذا القبيل<sup>(٢)</sup>.

والجدير بالذكر أنّ علم ضرورات العقول (البديهيّات العقلية) من وجهة نظر ابن عربي، من عند الله وليس نتاج الفكر والاستدلال، ولهذا لا يحمل الشبهة والشك<sup>(٣)</sup>.

(١) صرحت الفتوحات المكية (ج ١، ص ٢٨٩) بفطرية البديهيّات: «الضروريات وهي امور مركوزة في الجبلة».

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣١-٣٢؛ البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٢١.

(٣) «علم ضرورات العقول من الله لأنها حاصلة لا عن فكر واستدلال ولهذا لا تقبل الضرورات الشبهة أصلاً ولا الشكوك» (الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٤٠).

## أنواع الادراكات وعدم وقوع الحواس في الخطأ ووقوع العقل فيه خلال الادراكات غير الضرورية لا الضرورية

تحدث ابن عربي عن هذا الموضوع بقوله: «إنّ المعلومات مختلفة لأنفسها، وإنّ الادراكات التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضاً لأنفسها كالمعلومات، ولكن من حيث أنفسها وذواتها لا من حيث كونها ادراكات، وإن كانت مسألة خلاف عند أرباب النظر. وقد جعل الله لكل حقيقة مما يجوز أن يعلم ادراكاً خاصاً عادة<sup>(١)</sup> لا حقيقة أعني محلها، وجعل المدرك بهذه الادراكات لهذه المدركات عيناً واحدة وهي ستة أشياء: سمع، وبصر، وشمّ، ولمس، وطعم، وعقل، وادراك جميعها للأشياء ما عدا العقل ضروري، ولكن الأشياء التي ارتبطت بها عادة لا تخطئ أبداً. وقد غلط في هذا جماعة من العقلاء ونسبوا الغلط للحس وليس كذلك وإنما الغلط للحاكم.

وأما ادراك العقل للمعقولات فهو على قسمين: منه ضروري مثل سائر الادراكات ومنه ما ليس بضروري بل يفتقر في علمه الى أدوات ست: منها الحواس الخمس التي ذكرناها، ومنها القوة المفكرة. ولا يخلو معلوم يصح أن يعلمه مخلوق أن يكون مدركاً بأحد هذه الادراكات، وإنما قلنا ان جماعة غلطت في ادراك الحواس فنسبت اليها الأغاليط وذلك انهم رأوا اذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل رأوا الساحل يجري بجري السفينة، فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلاً، فانهم عالمون علماً ضرورياً أنّ الساحل لم يتحرك من مكانه ولا يقدر على انكار ما شاهده من التحرك، وكذلك اذا طعموا سكرًا أو عسلًا فوجدوه مرًا وهو حلو فعلموا ضرورةً أنّ حاسة الطعم غلطت عندهم ونقلت ما ليس بصحيح والأمر عندنا ليس كذلك، ولكن القصور والغلط وقع من الحاكم الذي هو العقل لا من الحواس، فإنّ الحواس ادراكها لما تعطيه حقيقتها ضروري، كما أنّ العقل فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ وفيما يدركه بالحواس أو

(١) يرى ابن عربي - كالأشاعرة - الحواس وسائل عادية لا حقيقية.

بالفكر قد يغلط فما غلط حس قط ولا ما هو ادراكه ضروري، فلا شك انّ الحس رأى تحركاً بلا شك ووجد طعماً مرّاً بلا شك، فأدرك البصر التحرك بذاته، وأدرك الطعم قوة المرارة بذاته، وجاء عقل فحكم انّ الساحل متحرك وأنّ السكر مر. وجاء عقل آخر وقال: انّ الخلط الصفراوي قام بمحل الطعم فأدرك المرارة وحال ذلك الخلط بين قوة الطعم وبين السكر، فاذن فما ذاق الطعم إلا مرارة الصفراء. فقد أجمع العقلاء من الشخصين على انه ادرك المرارة بلا شك، واختلف العقلاء فيما هو المدرك للطعم فبان انّ العقل غلط لا الحس، فلا ينسب الغلط ابداً في الحقيقة إلا للحاكم الشاهد.

وعندي في هذه المسألة امر آخر يخالف ما ادعوه وهو انّ الحلاوة التي في الحلو وغير ذلك من المطعومات ليس هو في المطعوم، لأمر اذا بحثت عليه وجدت صحة ما ذهبنا اليه. وكذا الحكم في سائر الادراكات، ولو كان في العادة فوق العقل مدرك آخر يحكم على العقل ويأخذ عنه كما يحكم العقل على الحس لغلط أيضاً ذلك المدرك الحاكم فيما هو للعقل ضروري، وكان يقول: انّ العقل غلط فيما هو له ضروري»<sup>(١)</sup>.

لله عبيد خرقوا العادة لادراك الامور

لقد رأينا كيف يعتبر ابن عربي الارتباط بين المدركات والادراكات أمراً عادياً وليس ضرورياً وحقيقياً. وهو يضيف بعد ذلك: «فاعلم انّ لله عبداً آخرين خرق لهم العادة في ادراكهم العلوم فمنهم من جعل له ادراك ما يدرك بجميع القوى من المعقولات والمحسوسات بقوة البصر خاصة وآخر بقوة السمع وهكذا بجميع القوى، ثم بأمور عرضية خلاف القوى من ضرب وحركة وسكون وغير ذلك. قال رسول الله ﷺ: «ان الله ضرب بيده بين كتفي فوجدت برداً أنامله بين ثديي»

فعلمت علم الأولين والآخريين»<sup>(١)</sup>، فدخل في هذا العلم<sup>(٢)</sup> كل معلوم معقول ومحسوس مما يدركه المخلوق. فهذا علم حاصل لا عن قوة من القوى الحسية والمعنوية فلماذا قلنا: إن ثم سبباً آخر خلاف هذه القوى تدرك به المعلومات... وانما جئنا بهذا كله تأنيساً لما نريد أن ننسبه الى اهل الله من الأنبياء والأولياء فيما يدركونه من العلوم على غير الطرق المعتادة، فاذا أدركوها نسبوا الى تلك الصفة التي أدركوا بها المعلومات فيقولون: فلان صاحب نظر أي بالنظر يدرك جميع المعلومات، وهذا ذقته مع رسول الله ﷺ، وفلان صاحب سمع، وفلان صاحب طعم وصاحب نفس وأنفاس يعني الشم، وصاحب لمس، وفلان صاحب معنى وهذا خارج عن هؤلاء... وكذلك أيضاً لتعلم انّ الأسماء الالهية مثل هذا وأنّ كل اسم يعطي حقيقة خاصة، ففي قوته أن يعطي كل واحد من الأسماء الالهية ما تعطيه جميع الأسماء... فن الناس من يختص به الاسم (الله) فتكون معارفه الهية، ومنهم من يختص به الاسم (الرحمن) فتكون معارفه رحمانية كما كانت في القوى الكونية يقال فيها: معارف هذا الشخص نظرية وفي حق آخر سمعية فهو من عالم النظر وعالم السمع وعالم الأنفاس، هكذا تُنسب معارفه في الالهيات الى الاسم الالهي الذي فتح له فيه فتندرج فيه حقائق الأسماء كلها»<sup>(٣)</sup>.

### العقل يخطأ ويقلد القوى الاخرى وللانسان قوة وراء طور العقل

وحين تحدّث ابن عربي عن خطأ العقل، يؤكد في ذات الوقت على انّ للانسان قوة وراء طور العقل يستطيع بها أن ينال كشف الامور التي يعجز العقل عن

(١) وهدفه من نقل هذا الحديث هو التأكيد على ان الله تعالى قد خرق العادة لرسولنا وجعله عالماً بعلوم الأولين والآخريين عن طريق الضرب والذي هو واسطة غير عادية للعلم. وقد أورد أغلب الصوفية هذا الحديث في كتبهم. كما ورد في كتب الحديث أيضاً كمسند ابن حنبل وسنن الترمذي وسنن أبي داود. (راجع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ١، ص ١٦٨).

(٢) علم الأولين والآخريين.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢١٢-٢١٤.



ادراكها. كما يبدي استغرابه لتقليد الانسان لفكره في حين انه حادث مثله، وتعجبه من تبعية العقل للقوى الحافظة، والمصوّرة، والمتخيلة، وللحواس الظاهرة كاللامسة، والشامة، والذائقة، والسامعة، والباصرة، في حين جعلها الله خادمة للعقل، بينما لا يطيع الله فيما اخبر عنه في كتابه على لسان رسوله:

«وهذا من أعجب الامور عندنا أن يكون الانسان يقلد فكره ونظره وهو محدث مثله، وقوة من قوى الانسان التي خلقها الله فيه وجعل تلك القوة خديمة للعقل ويقلدها العقل فيما تعطيه هذه القوة ويعلم أنها لا تتعدى مرتبتها وأنها تعجز في نفسها عن أن يكون لها حكم قوة اخرى، مثل القوة الحافظة والمصورة والمتخيلة، والقوى التي هي الحواس من لمس، وطعم، وشمّ، وسمع، وبصر، ومع هذا القصور، كلها يقلدها العقل في معرفة ربه، ولا يقلد ربه فيما يخبر به عن نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، فهذا من أعجب ما طرأ في العالم من الغلط، وكل صاحب فكر تحت حكم هذا الغلط بلا شك إلا من نور الله بصيرته فعرف أنّ الله قد أعطى كلّ شيء خلقه، فأعطى السمع خلقه فلا يتعدى ادراكه، وجعل العقل فقيراً اليه يستمد منه معرفة الأصوات، وتقطيع الحروف، وتغيير الألفاظ، وتنوع اللغات، فيفرق بين صوت الطير، وهبوب الرياح، وصرير الباب، وخرير الماء، وصياح الانسان وثناء الشاة... وما أشبه هذه الأصوات كلها، وليس في قوة العقل من حيث ذاته ادراك شيء من هذا ما لم يوصله اليه السمع. وكذلك القوة البصرية جعل الله العقل فقيراً اليها فيما توصله اليه من المبصرات، فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة، ولا الزرقة، ولا البياض، ولا السواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها. وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس. ثم إنّ الخيال فقير الى هذه الحواس، فلا يتخيل أصلاً إلا ما تعطيه هذه القوى، ثم إنّ القوة الحافظة ان لم تمسك على الخيال ما حصل عنده من هذه القوى لا يبقى في الخيال منها شيء فهو فقير الى الحواس والى القوة الحافظة.

ثم إنّ القوة الحافظة قد تطرأ عليها موانع تحول بينها وبين الخيال فيفوت الخيال

امور كثيرة من أجل ما طرأ على القوة الحافظة من الضعف لوجود المانع فافتقر الى القوة المذكورة فتذكره ما غاب عنه فهي معينة للقوة الحافظة على ذلك. ثم إنَّ القوة المفكرة اذا جاءت الى الخيال افتقرت الى القوة المصورة لتركب بها مما ضبطه الخيال من الامور صورة دليل على امر ما، وبرهان تستند فيه الى المحسوسات أو الضروريات وهي امور مركوزة في الجبلة. فاذا تصور الفكر ذلك الدليل حينئذ يأخذه العقل منه فيحكم به على المدلول. وما من قوة إلا ولها موانع وأغاليط فيحتاج الى فصلها من الصحيح الثابت. فانظر يا أخي ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلا بواسطة هذه القوى وفيها من العلل ما فيها.

فاذا اتفق للعقل أن يحصل شيئاً من هذه الامور بهذه الطرق ثم أخبره الله بأمر ما توقف في قبوله وقال: انَّ الفكر يرده، فما أجهل هذا العقل بقدر ربه! كيف قلّد فكره وجرح به؟ فقد علمنا انَّ العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وانَّ الذي يكتسبه من العلوم انما هو من كونه عنده صفة القبول، فاذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره، وقد عرف ان فكره مقلد لخياله، وأنَّ خياله مقلد لحواسه، ومع تقليده فهو غير قوي على امساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمذكورة. ومع هذه المعرفة بأنَّ القوى لا تتعدى خلقها وما تعطيه حقيقتها وأنه بالنظر الى ذاته لا علم عنده إلاَّ الضروريات<sup>(١)</sup> التي فطر عليها لا يقبل قول من يقول له: ان ثم قوة اخرى وراءك تعطيك خلاف ما أعطتك القوة المفكرة نالها أهل الله من الملائكة والأنبياء والأولياء ونظقت بها الكتب المنزلة فاقبل منها هذه الأخبار الالهية، فتقليد الحق أولى، وقد رأيت عقول الأنبياء على كثرتهم والأولياء قد قبلتها وآمنت بها وصدقها، ورأت أن تقليدها ربه في معرفة نفسه أولى من تقليد أفكارها<sup>(٢)</sup>.

(١) هكذا نراه يؤمن ان العقل قد فُطر على الضروريات، ورغم ذلك يؤكد: «لانَّ العقل خلق ساذجاً ليس عنده من العلوم النظرية شيء» (المصدر السابق، ص ١٢٦).

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٥٨، ص ٢٨٨ و ٢٨٩.

## التقليد أصل كل علم

يرى ابن عربي أنّ التقليد أصل جميع العلوم ومرجعها سواء كانت نظرية أو ضرورية أو تقليدية، لأنّ التقليد تقليد والعالم ليس خارجاً عن حقيقة التقليد، وهو موجود مقيد، والتقييد فيه عين التقليد. ولهذا للتقليد علينا سلطة واضحة يقع جميع العلماء وأصحاب العلوم في قيد تقليدها ولكن ضمن مراتب مختلفة وطبقات متفاوتة. فبعضهم يقلدون ربهم وهم الطائفة العليّة وأصحاب العلم الصحيح، وبعضهم يقلدون عقلمهم وهم أصحاب العلوم الضرورية، والبعض الآخر يقلدون عقلمهم فيما أعطاهم فكرهم.

ويمضي ابن عربي بعد ذلك الى القول: «وما ثمّ إلّا هؤلاء، فقد عمّ التقليد جميع العلماء، والتقليد تقييد، فما خرج العالم عن حقيقته فانه الموجود المقيد، فلا بد أن يكون علمه مقيداً مثله... فاذا كان التقليد هو الحاكم ولا بد ولا مندوحة عنه فتقليد الرب أولى فيما شرع من العلم به فلا تعدل عنه فانه اخبرك عن نفسه في العلم به، فيما قلدت فيه عقلك من حيث تقليده لفكره الناظر به في دليله وأعطاك تقيضه من العلم به، والأصل في العالم الجهل والعلم مستفاد، فالعلم وجود والوجود لله، والجهل عدم والعدم للعالم. فتقليد الحق الذي له الوجود أولى من تقليد من هو مخلوق مثلك، فكما استفدت منه سبحانه الوجود فاستفد منه العلم»<sup>(١)</sup>.

## أهل الله يأخذون علمهم من الله مباشرة

يعتقد ابن عربي ومثل العرفاء الآخرين: مثلما أنّ الله تعالى يعلم الأنبياء والرسل، وأنهم يأخذون علمهم من الله مباشرة، كذلك أولياء الله أو «أهل الله» على حد تعبير ابن عربي - أي العرفاء - يأخذون علمهم من الله مباشرة، أي هم تلامذة بدون واسطة. وانبرى ابن عربي لانتقاد علماء الرسوم<sup>(٢)</sup> بعد الاستشهاد

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٦٠.

(٢) عرّف ابن سودكين - وهو صاحب ابن عربي الوفي - علماء الرسوم بأنهم الذين يقصرون

بآيات مثل: «اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الانسان ما لم يعلم»<sup>(١)</sup> و«خلق الانسان علّمه البيان»<sup>(٢)</sup>، فقال: «فهو سبحانه معلم الانسان فلا نشكّ أنّ أهل الله هم ورثة الرسل - عليهم السلام - والله يقول في حق الرسول «وعلّمك ما لم تكن تعلم»<sup>(٣)</sup>، وقال في حق عيسى: «ويعلّمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل»<sup>(٤)</sup>. وقال في حق الخضر صاحب موسى - عليها السلام - «وعلمناه من لدنا علماً»<sup>(٥)</sup>. فصدق علماء الرسوم عندنا فيما قالوا أنّ العلم لا يكون إلا بالتعلّم وأخطأوا في اعتقادهم أنّ الله لا يُعلّم من ليس بنبيّ ولا رسول، يقول الله: «يؤتي الحكمة من يشاء»<sup>(٦)</sup>. وهي العلم، وجاء بمنّ وهي نكرة»<sup>(٧)</sup>.

ونقل ابن عربي في أعقاب ذلك قول أبي يزيد البسطامي وأبي مدين للتأكيد على ما ذهب اليه وتأييد رأيه القائل بأنّ علم «أهل الله» وخلافاً لعلم علماء الرسوم مستقى من الله مباشرة لأنّ الواهب لم يمت، وباب الفيض الالهي والمبشرات لم يُعلق. ومما قاله بهذا الشأن: «قال ابو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هذا المقام وصحته يخاطب علماء الرسوم: أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. يقول أمثالنا حدثني قلبي عن ربي، وانتم تقولون حدثني فلان وأين هو؟ قالوا: مات عن فلان، وأين هو؟ قالوا: مات. وكان

→ موضوع الحقيقة على النص وأداتها على الفكر، وميدانها على الكون. فهؤلاء حقاً علماء الرسوم، لأنّ مادة علمهم في النص والفكر والكون هي الرسم، والرسم مهما كان يحجب الروح المحيية التي تأتي المحصر بالطبع وتعالى على كل قيد بالذات. (راجع شرح التجليات، الهامش، ص ٢٨٠).

(١) سورة العلق (٩٦)، الآيات ١-٥.

(٢) سورة الرحمن (٥٥)، الآيتان ٣ و ٤.

(٣) سورة النساء (٤)، الآية ١١٣.

(٤) سورة آل عمران (٣)، الآية ٤٨.

(٥) سورة الكهف (١٨)، الآية ٦٥.

(٦) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٦٩.

(٧) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٩.

الشيخ ابو مدين رحمه الله اذا قيل له: قال فلان عن فلان عن فلان يقول: ما تريد أن نأكل قديداً هاتوا ائتوني بلحم طريّ يرفع هم أصحابه، هذا قول فلان أي شيء قلت أنت ما خصك الله به من عطاياه من علمه اللدني أي حدثوا عن ربكم واتركوا فلاناً وفلاناً فان اولئك أكلوا لحمًا طرياً والواهب لم يمت وهو أقرب اليكم من حبل الوريد. والفيض الالهي والمبشرات ما سُدَّ بابها وهي من أجزاء النبوة والطريق واضحة والباب مفتوح والعمل مشروع»<sup>(١)</sup>.

وبما انه يرى انّ معلم أهل الله وأهل العرفان يأخذ علمه من الله مباشرة، لهذا يعتقد انّ علم هذه الطائفة محفوظ من الضعف والنقص والخطأ والاشتباه والابهام والاجمال، ويقول: «والحق سبحانه مُعَلِّمنا وراثاً نبويّاً محفوظاً معصوماً من الخلل والاجمال»<sup>(٢)</sup>.

### العقل محدود من حيث الفكر لا من حيث القبول

يعتقد ابن عربي أنّ العقل محدود مثل القوى والحواس التي هي وسائله، ولا يتجاوز عن حدّه ومرتبته. غير أنّ هذه المحدودية تختص بقوة الفكر ونظر العقل لا بصفة القبول حيث لا حدود لاستعداد قبوله، ولديه القابلية على قبول المواهب والمعارف الالهية بشكل غير محدود. ولهذا من الممكن - من وجهة نظر ابن عربي - أن يرى العقل أمراً ما محالاً باقتضاء فكره في حين انه ليس محالاً من حيث النسبة الالهية، وبالعكس قد يبدو أمر ما جائزاً عقلاً، غير انه محال من حيث النسبة الالهية<sup>(٣)</sup>.

وما أكثر الامور التي تدخل في الكشف والتعريف الالهيين، بينما ترفضها العقول. ويتحدث ابن عربي عن ذلك بشكل مفصل فيقول: «أنّ ثم مقاماً آخر

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٨٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٦.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤١. أنظر ايضاً نفس المصدر، ج ٢، ص ١١٤؛ رسائل ابن عربي، ج ١، رسالة الشيخ الى الامام الرازي، ص ٣.

فوق الفكر يعطي العبد العلم بأمر شتى: منها ما يمكن أن يدركها من حيث الفكر، ومنها ما يجوّزها الفكر وان لم يحصل لذلك العقل من الفكر. ومنها ما يجوّزها الفكر وان كان يستحيل أن يعينها الفكر. ومنها ما يستحيل عند الفكر ويقبلها العقل من الفكر مستحيلة الوجود لا يمكن أن يكون له تحت دليل الامكان فيعلمها هذا العقل من جانب الحق واقعة صحيحة غير مستحيلة ولا يزول عنها اسم الاستحالة ولا حكم الاستحالة عقلاً. وقال رسول الله ﷺ: «انّ من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله فاذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل العزة بالله»<sup>(١)</sup>.

وصفة القول أن محدودية العقل تقتصر على الفكر لا على القبول والموهبة الالهية: «فللعقول حدّ تقف عنده وليس لله حدّ يقف عنده، بل هو خالق الحدود، فلا حدّ له سبحانه. فهو القادر على الاطلاق»<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد ابن عربي على هذه النقطة كثيراً ويذم في نفس الوقت العقول التي لا تقف على حدها وقدرها ولم تقف في مقامها الخاص، وتتجاوز عن حدّها ومرتبها. ولدينا على هذا الصعيد الكثير من الشواهد التي لا نرى ضرورة لذكرها.

والنتيجة التي يصل اليها ابن عربي هي:

يتميز عقل الانسان بالاستعداد الذي يستطيع به أن يستفيد من العلوم الرسمية عن طريق الفكر والنظر والحواس والقوى الاخرى. كما يدرك جميع العلوم الرسمية والمعارف الالهية عن طريق الكشف الالهي، ويتلقاها كمواهب الهية. وهناك اجمال واهام وحيرة واحتمال الخطأ في الحالة الاولى، ولهذا لا يمكن الوثوق بها. اما الحالة الثانية التي يُعدّ الله فيها معلم العقل ومعطيه، فالحقائق واضحة ومفصلة، والعقل

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١١٤. أنظر أيضاً نفس المصدر، ج ١، ص ٩٢؛ رسائل ابن عربي، ج ٢، كتاب المسائل، ص ٢.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢١. وبعد أن يؤكد ابن عربي على فكرة أنّ العقل قد يرى شيئاً ما محالاً إلاّ انه غير محال من حيث النسبة الالهية، يرى وخلافاً لجمهور الحكماء والمفكرين المسلمين أنّ الله قادر على المحال العقلي، مثل ادخال الجمل في ثقب الابرة دون أن يكبر الثقب أو يصغر الجمل! (نفس المصدر).

متيقن بعلمه ومطمئن الى معرفته<sup>(١)</sup>.

عقول أهل الايمان على معرفة بعلم آخر وراء طور العقل وغير العلم النظري أشرنا فيما مضى الى انّ العقل قد يرى في بعض الأحيان استحالة أمر ما من حيث النظر الفكري، إلا انه يقبله لأنّ الله قد وهبه العلم به. كما سبق أن ذكرنا بأنّ عقول الأنبياء والأولياء تقبل الأخبار الالهية، وانها ترجّح الوحي على الفكر والنظر في معرفة الله. ولا بد لنا هنا من متابعة هذا الموضوع بتعبير آخر، مثلما تابعه ابن عربي وقال: «علم العلماء بالله من الله ما لا تعلمه العقول من حيث أفكارها الصحيحة الدلالة... انه وراء طور العقل. قال تعالى في عبده خضر: «وعلمناه من لدنا علماً»<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: «علّمه البيان»<sup>(٣)</sup>، فأضاف التعليم اليه لا الى الفكر، فعلمنا أنّ ثمّ مقاماً آخر فوق الفكر يعطي العبد العلم بأمر شتى منها ما يمكن ان يدركها من حيث الفكر، ومنها ما يجوّزها الفكر وان لم يحصل لذلك العقل من الفكر، ومنها ما يجوزها الفكر وان كان يستحيل أن يعينها الفكر...»<sup>(٤)</sup>.

كما قال: «ولما رأت عقول أهل الايمان بالله تعالى أن الله قد طلب منها أن تعرفه بعد أن عرفته بأدلتها النظرية، علمت أن ثمّ علماً آخر بالله لا تصل اليه من طريق الفكر، فاستعملت الرياضات والخلوات والمجاهدات وقطع العلائق والانفراد والجلوس مع الله بتفريغ المحل وتقديس القلب عن شوائب الأفكار اذ كان متعلق الأفكار الاكوان، واتخذت هذه الطريقة من الأنبياء والرسل، وسمعت أنّ الحق جلّ جلاله ينزل الى عبادته ويستعطفهم، فعلمت أنّ الطريق اليه من جهته أقرب اليه من الطريق من فكرها ولاسيما أهل الايمان. وقد سمعت قوله تعالى: من أتاني يمشي

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٥٦ و ٩٢.

(٢) سورة الكهف (١٨)، الآية ٦٤.

(٣) سورة الرحمن (٥٥)، الآية ٤.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١١٤.

اتينته هرولة<sup>(١)</sup>. وأن قلبه وسع جلال الله وعظمته، فتوجه اليه بكله وانقطع من كل ما يأخذ عنه من هذه القوى. فعند هذا التوجه أفاض الله عليه من نوره علماً أليماً عرفه بأن الله تعالى من طريق المشاهدة والتجلي لا يقبله كون ولا يرده ولذلك قال: انّ في ذلك - يشير الى العلم بالله من حيث المشاهدة - لذكرى لمن كان له قلب<sup>(٢)</sup>، ولم يقل غير ذلك فإن القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً، فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجليات الالهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى إلاّ القلب فانه لا يتقيد وهو سريع التقلب في كل حال، ولذا قال الشاعر: انّ القلب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء<sup>(٣)</sup>، فهو يتقلب بتقلب التجليات والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل. فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقل ما قال<sup>(٤)</sup>: لمن كان له قلب، فإنّ كل انسان له عقل، وما كل انسان يُعطى هذه القوة التي وراء طور العقل المسماة قلباً في هذه الآية فلذلك قال: «لمن كان له قلب». فالتقليب في القلب نظير التحول الالهي في الصور، فلا تكون معرفة الحق من الحق إلاّ بالقلب لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر<sup>(٥)</sup>.

وانطلاقاً من ذلك قال ابن عربي: «فلا أعلم من العقل، ولا أجهل من العقل، فالعقل مستفيد أبداً، فهو العالم الذي لا يُعلم علمه وهو الجاهل الذي لا ينتهي جهله»<sup>(٦)</sup>.

العقل بذاته وقواه ليست لديه قدرة معرفة الله، وعلمه بالله علم سلب  
أورد ابن عربي في شرحه لما أشرنا اليه أعلاه أنّ أمّهات المطالب أربع وهي:

(١) حديث قدسي.

(٢) «انّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد». (سورة ق (٥٠)، الآية ٣٧).

(٣) إشارة الى الحديث النبوي: «انّ القلب بين اصبعين من أصابع الرحمن».

(٤) المراد رفض قول من فسّر القلب بالعقل في الآية المذكورة.

(٥) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٨٩.

(٦) المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٤.



هل، وما، وكيف، ولم. وقال: ليس في هذه المطالب الأربعة مطلب ينبغي أن يسأل به عن الله من جهة ما تعطيه الحقيقة، إذ لا يصح أن يعرف من علم التوحيد إلا نفي ما يوجد فيما سواه<sup>(١)</sup> ولهذا قال تعالى واصفاً نفسه: «ليس كمثله شيء»<sup>(٢)</sup> و«سبحان ربك ربّ العزة عما يصفون»<sup>(٣)</sup>.

ثم قال ابن عربي بعد ذلك: «فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه. كما لم يجوز أن نقول في الأرواح كيف، وتقدست عن ذلك، لأنّ حقائقها تخالف هذه العبارة. كذلك ما ينطلق على الأرواح من الأدوات التي يسأل عنها لا يجوز أن يطلق على الله تعالى، ولا ينبغي للمحقق الموحد الذي يحترم حضرة مبدعه ومخترعه أن يطلق عليه هذه الألفاظ فاذن لا يُعلم بهذه المطالب أبداً.

ثم إنا إذا نظرنا أيضاً في جميع ما سوى الحق تعالى لوجدناه على قسمين: قسم يدرك بذاته وهو المحسوس والكتيف وقسم يدرك بفعله وهو المعقول واللطيف، فارتفع المعقول عن المحسوس بهذه المنزلة وهي التنزه أن يدرك بذاته وإنما يدرك بفعله. ولما كانت هذه أوصاف المخلوقين تقدس الحق تعالى عن أن يدرك بذاته كالمحسوس أو بفعله كاللطيف أو المعقول لأنه سبحانه ليس بينه وبين خلقه مناسبة أصلاً، لأنّ ذاته غير مدركة لنا فتشبه المحسوس، ولا فعلها كفعل اللطيف فيشبه اللطيف، لأنّ فعل الحق تعالى ابداع الشيء لا من شيء واللطيف الروحاني فعل الشيء من الأشياء، فأى مناسبة بينهما؟ فإذا امتنعت المشابهة في الفعل فأحرى أن تمتنع المشابهة في الذات، وإن شئت أن تحقق شيئاً من هذا الفصل فانظر الى مفعول هذا الفعل على حسب أصناف المفعولات، مثل المفعول الصناعي كالقميص والكرسي فوجدناه لا يعرف صانعه إلا أنه يدل بنفسه على وجود صانعه وعلى علمه بصنعتة، وكذلك المفعول التكويني الذي هو الفلك والكواكب لا

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٩٣.

(٢) سورة الشورى (٤٢)، الآية ١١.

(٣) سورة الصافات (٣٧)، الآية ١٨٠.

يعرفون مكوناتهم ولا المركب لهم وهو النفس الكلية المحيطة بهم، وكذلك المفعول الطبيعي كالمواد من المعادن والنبات والحيوان الذين يفعلون طبيعة من المفعول التكويني ليس لهم وقوف على الفاعل لهم الذي هو الفلك والكواكب.

فليس العلم بالأفلاك ما تراه من جرمها وما يدركه الحس منها، وأين جرم الشمس في نفسها منها في عين الرائي لها منا، وإنما العلم بالأفلاك من جهة روحها ومعناها الذي أوجده الله تعالى لها عن النفس الكلية المحيطة التي هي سبب الأفلاك وما فيها، وكذلك المفعول الانبعاثي الذي هو النفس الكلية المنبعثة من العقل انبعاث الصورة الدحيية من الحقيقة الجبرئيلية<sup>(١)</sup> فإنها لا تعرف الذي انبعثت عنه أصلاً لأنها تحت حيطته وهو المحيط بها لأنها خاطرة من خواطره، فكيف تعلم ما هو فوقها وما ليس فيها منه إلا ما فيها، فلا تعلم منه إلا ما هي عليه فنفسها علمت لا سببها، وكذلك المفعول الابداعي الذي هو الحقيقة المحمدية<sup>(٢)</sup> عندنا، والعقل الأول عند غيرنا، وهو القلم الأعلى الذي أبدعه الله تعالى من غير شيء هو أعجز وأمنع عن ادراك فاعله من كل مفعول تقدم ذكره، إذ بين كل مفعول وفاعله مما تقدم ذكره ضرب من ضروب المناسبة والمشاركة. فلا بد أن يعلم منه قدر ما بينهما من المناسبة، إما من جهة الجوهرية أو غير ذلك، ولا مناسبة بين المبدع الأول والحق تعالى، فهو أعجز عن معرفته بفاعله من غيره من مفعولي الأسباب، إذ وقد عجز المفعول الذي يشبه سببه الفاعل له من وجوه عن ادراكه والعلم به، فافهم هذا وتحققه فإنه نافع جداً في باب التوحيد والعجز عن تعلق العلم المحدث بالله تعالى.

(١) نسبة إلى دحية (بكسر وفتح الدال) الكلبي، الصحابي المعروف. وكان حسن الوجه. وقد ظهر جبرئيل للرسول في صورته. توفي عام ٤٥ هـ.

(٢) يعتقد ابن عربي أن الحقيقة المحمدية أول موجود ومظهر الهي في دار الوجود، وهو سيد العالم، وعين العالم من تجليه، وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب. والحقيقة المحمدية هي عين ما يعبر عنها أصحاب الأفكار بالهولي الكلية أو العقل الأول (راجع الفتوحات المكية، عثمان محيي، ج ٢، ص ٢٢٦-٢٢٧). سنتحدث عن الحقيقة المحمدية لاحقاً.

يؤيد ما ذكرناه ان الانسان انما يدرك المعلومات كلها باحدى القوى الحسية وهي على خمس: الشم، والطعم، واللمس، والسمع، والبصر. فالبصر يدرك الألوان والمتلونات والاشخاص على حد معلوم من القرب والبعد. فالذي يدرك منه على ميل غير الذي يدرك منه على ميلين، والذي يدرك منه على عشرين باعاً غير الذي يدرك منه على ميل، والذي يدرك منه ويده في يده يقابله غير الذي يدرك منه على عشرين باعاً. فالذي يدرك منه على ميلين شخص لا يدري هل هو انسان أو شجرة، وعلى ميل يعرف أنه انسان، وعلى عشرين باعاً أنه أبيض أو اسود، وعلى المقابلة انه أزرق أو أكحل، وهكذا سائر الحواس في مدركاتها من القرب والبعد.

والبارئ سبحانه ليس بمحسوس، أي ليس بمدرك بالحس عندنا في وقت طلبنا المعرفة به فلم نعلمه من طريق الحس. وأما القوة الخيالية فأنها لا تضبط إلا ما أعطاه الحس، إما على صورة ما أعطاهها وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض، والى هنا انتهت طريقة أهل الفكر في معرفة الحق فهو لسانهم ليس لساننا وان كان حقاً ولكن ننسبه اليهم فانه نقل عنهم فلم تبرح هذه القوة كيفما كان ادراكها عن الحس البتة. وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا فقد بطل تعلق الخيال به.

وأما القوة المفكرة فلا يفكر الانسان أبداً إلا في أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل، ومن الفكر فيها في خزنة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التي فكّر فيها مناسبة، ولا مناسبة بين الله وبين خلقه، فاذن لا يصح العلم به من جهة الفكر، ولهذا منعت العلماء من الفكر في ذات الله تعالى.

وأما القوة العقلية فلا يصح أن يدركه العقل، فإنّ العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهية أو ما اعطاه الفكر، وقد بطل ادراك الفكر له فقد بطل ادراك العقل له من طريق الفكر ولكن مما هو عقل، انما حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده. فقد

يهبه الحق المعرفة به فيعقلها لأنه عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمنعه. فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بأدراكها ولكن يقبلها، فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لأنها وراء طور مدارك العقل، ثم هذه الأوصاف الذاتية لا تمكن العبارة عنها لأنها خارجة عن التمثيل والقياس فانه ليس كمثله شيء...

وأما القوة الذاكرة فلا سبيل أن تدرك العلم بالله فانها انما تذكر ما كان العقل قبل علمه ثم غفل أو نسي وهو لم يعلمه فلا سبيل للقوة الذاكرة اليه، وانحصرت مدارك الانسان بما هو انسان وما تعطيه ذاته وله فيه كسب، وما بقي إلا تهيمُّ العقل لقبول ما يهبه الحق من معرفته جلّ وتعالى فلا يعرف أبداً جهة الدليل إلا معرفة الوجود وأنه الواحد المعبود لا غير»<sup>(١)</sup>.

ونقل ابن عربي على هذا الصعيد كلام أبي يزيد البسطامي وأخذ به وهو: «فلا حجاب بين الله وعبده أعظم من نظره الى نفسه، وأخذه العلم عن فكره ونظره، وان وافق العلم، فالأخذ عن الله أشرف»<sup>(٢)</sup>.

### لا سبيل لمعرفة الذات الالهية إلا بالتعريف الالهي

كتب ابن عربي في الباب السابع من الفتوحات المكية قائلاً بهذا الصدد: «إن الله كلف هذا العقل معرفته سبحانه ليرجع اليه فيها لا الى غيره، ففهم العقل تقيض ما أراد به الحق بقوله تعالى: «أولم يتفكروا» فاستند الى الفكر وجعله اماماً يقتدى به، وغفل عن الحق في مراده بالتفكر أنه خاطبه أن يتفكر، فيرى أن علمه بالله لا سبيل اليه إلا بتعريف الله، فيكشف له عن الأمر على ما هو عليه، فلم يفهم كل عقل هذا الفهم إلا عقول خاصة الله من أنبيائه وأوليائه... وعلموا أن المراد منهم رجوعهم اليه في ذلك... فرجعوا الى الله في المعرفة به وتركوا الفكر في مرتبته ووفوه حقّه لم ينقلوه الى ما لا ينبغي له التفكير فيه... فوهبهم الله من معرفته ما

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٤ و ٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣، ص ١٤٠.

وهبهم وأشهدهم من مخلوقاته ومظاهره ما أشهدهم، فعلموا انه ما يستحيل عقلاً من طريق الفكر لا يستحيل نسبة الالهية»<sup>(١)</sup>.

كما قال أيضاً: «للعقل نور يدرك به أموراً مخصوصة، وللإيمان نور يدرك به كل شيء ما لم يقم مانع. فبنور العقل تصل الى معرفة الالوهة، وما يجب لها ويستحيل وما يجوز منها فلا يستحيل ولا يجب. وبنور الايمان يدرك العقل معرفة الذات وما نسبه الحق الى نفسه من النعوت»<sup>(٢)</sup>.

### العلم بالأحكام الشرعية خارج عن قدرة العقل

يعتقد ابن عربي مثلما ان معرفة الحق تعالى ليست في قدرة العقل، كذلك العلم بوجود الواجبات وحرمة المحرمات وجواز الجائزات خارج عن قدرة العقل ايضاً، ويختص بمقام الشارعين المقدسين والأنبياء المرسلين المخبرين عن الحق والحاملين للشرية التي لا بد لنا من الايمان بحكمها ومتشابهها<sup>(٣)</sup>، وتجنب تأويل المتشابه استناداً الى الرأي، لأن الاستناد بالرأي في هذا المجال يقوّض مقام درجة الايمان ويبدد السعادة التي ترتبط بالايمان وترافق العلم الصحيح، أي العلم الذي يبقى معه الايمان. ويؤكد ابن عربي على أن الورثة والعارفين الحقيقيين ايضاً ليست لديهم القدرة على التشريع وليس لهم الحق في الرجوع الى فكرهم ورأيهم أو التدخل في أمر الشريعة، وانما ينصبّ عملهم على بيان طريق السعادة، ويتحدد

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

(٣) اشارة الى الآية الكريمة: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات» (سورة آل عمران (٣)، الآية (٧). هناك العديد من الآراء في معنى الحكم والمتشابه ومنها: الحكم هو الذي يُعرف معناه بدون قرينة كآية: «ان الله لا يظلم الناس شيئاً» (سورة يونس (١٠)، الآية (٤٤). أما المتشابه فهو ما كان معناه مبهماً ومجهولاً كآية: «الرحمن على العرش استوى» (سورة طه (٢٠)، الآية (٥)، حيث لا يُعرف معنى الاستواء في هذه الآية، ولهذا قال مجاهد بهذا الصدد: «الحكم ما لم تشبه معانيه والمتشابه ما اشتبهت معانيه». (لمعرفة المزيد من الآراء راجع تفسير مجمع البيان، ج ١ - ٢، ص ٤٠٩).

مقامهم في فهم الشريعة الى حدّ ما وهبهم الله. فثلما تعجز قوة البصر عن ادراك المعقولات، ويعجز العقل عن رؤية المرئيات بدون وساطة البصر، يعجز العقل هو الآخر عن معرفة ذات الله وصفاته والوقوف على أحكامه بدون واسطة الله تعالى نفسه. فالذي هو بحاجة الى البصر - والذي هو مخلوق مثله - لإدراك المُبصّرات التي هي أنزل درجة منه، لا بد وأن يكون أكثر حاجة الى الله تعالى والذي هو خالقه، لإدراك الله وصفاته وأحكامه والتي هي أعلى منه<sup>(١)</sup>.

### مراتب العلماء في حضرة العلم

يُقال حضرة العلم لأسماء العليم، والعالم، والعلّام. ويُدعى صاحب هذه الحضرة: «عبد العليم». ويقول ابن عربي بثلاث مراتب للعلماء في حضرة العلم وهي: العلم الذاتي، والعلم الموهوب، والعلم المكتسب. ويعتقد بأنّ هذه المراتب متحققة في الله تعالى وفي الكائنات. وتتحقق هذه المراتب في الله تعالى بهذه الصورة: علمه الذاتي، علمه بالأشياء من حيث العموم وشمول تعلق ذاته بها. وعلمه المكتسب وهو العلم الذي أشار اليه سبحانه بقوله: «حتى نعلم»<sup>(٢)</sup>. وعلمه الموهوب هو العلم الذي يُعطيه العبد له بواسطة قيامه بعمل مباح. فمع أنّ الاعتقاد باباحته واجب، إلّا أنّ فعله وتركه غير واجبين. وهذا يعني أنّ التصرف في المباح أمر غير متعيّن خلافاً للواجب، والحرام، والمستحب، والمكروه. ومن هنا يُعدّ العلم الالهي بتصرف العبد في المباح، وهباً يعلمه الحق من العبد بطريق الهي.

اما على صعيد الكائنات فيرى ابن عربي أيضاً أنّ العلم الذاتي هو العلم الذي يمتلكه كل كائن بمحض وجوده وبصرف ذاته. أي أنّ صرف الذات يكفي لظهور هذا العلم ولا يحتاج في ذلك الى علم آخر، فالكون بذاته قابل للعلم<sup>(٣)</sup>. اما العلم

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، الباب ٢٩٢، ص ٦٦٠.

(٢) اشارة الى الآية المباركة: «ولنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم» (سورة محمد (٤٧)، الآية ٣٦).

(٣) يعتقد ابن عربي أنّ العلم تابع للوجود، ومتى ما وُجد الوجود وُجد العلم. وستتحدث عن ذلك

المكتسب فلا يظهر بمجرد وجود الشيء، وإنما لا بد من وجود أمور أخرى كي يحصل ذلك العلم عن طريقها. وتعدّ جميع العلوم الرسمية والكسبية، من هذا النوع من العلم. والعلم الموهوب، هو علم الأفراد<sup>(١)</sup>، كعلم الخضر الذي خصّه الله به وأفاضه عليه<sup>(٢)</sup>.

### العلم الوهبي لا يحصل عن سبب

وبعد تأكيد ابن عربي على وجود علم آخر غير العلمين الفطري والمكتسب وهو العلم الوهبي الذي ينزله الله في القلوب والأسرار<sup>(٣)</sup> وندرکه بدون سبب وواسطة، وجّه الأنظار الى القضية التالية وهي أن العلم الحاصل عن التقوى - وخلافاً لتصور أكثر الناس - ليس علماً وهيباً، لأنه علم مكتسب عن طريق التقوى، والله تعالى قد جعل التقوى طريقاً للوصول اليه فقال: «ان تقوا الله يجعل لكم فرقاناً»<sup>(٤)</sup> و«اتقوا الله ويعلمكم الله»<sup>(٥)</sup>. كما جعل سبحانه الفكر الصحيح وترتيب المقدمات الصحيحة سبباً للوصول الى المعقولات، والباصرة وسيلة لادراك المبصرات. في حين لا يوجد أي سبب وراء العلم الوهبي، وإنما يُعطي من الله تعالى الى العبد بدون واسطة، ويُعدّ من مُعطيات اسمه الوهاب. ويرى ابن عربي ايضاً أنّ النبوات من العلوم الوهبية، وليس هناك أمر مكتسب في النبوة، ويقول بأنّ أهل الاسلام يعتقدون بأنّ جميع الشرائع، من العلوم الوهبية. ويؤكد بأنّ العلم الكسبي معلولٌ عمل العبد، في حين لا وجود للعمل في العلم الوهبي<sup>(٦)</sup>.

→ بالتفصيل فيما بعد.

(١) الأفراد، رجال خارجون عن نظر القطب (ابن عربي، اصطلاحات الصوفية).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٢٢.

(٣) الأسرار، جمع سرّ. والسر في الاصطلاح الصوفي لطيفة مودعة في القلب وهو محل الشهادة، مثلاً إنّ

الروح محل المحبة والقلب محل المعرفة (الجرجاني، تعريفات، ص ١٤٠).

(٤) سورة الأنفال (٨)، الآية ٢٩.

(٥) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٨٢.

(٦) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٥٤. وأورد في فصوص الحكم كذلك أنّ الرسالة ونبوة التشريع، هبة

## أهل الكشف - وخلافاً لأهل الفلسفة -

عالمون بالتفصيل في الاجمال، وعلمهم هبة الهية

يقول ابن عربي بأن جميع الامور، مفضّلة في علم الله وفي نفس الأمر، وانها ليست اجمالية في حضور الحق المتعال كأعيان الممكنات، وانما الاجمال عندنا وفي حقنا وفيها. ويعتقد ان الحكماء - أي الفلاسفة - ليس لديهم علم بالتفصيل في الاجمال، ولهذا تُعدّ حكمتهم عارية. أما الأنبياء والورثة وأهل الكشف فانهم نالوا التفصيل في الاجمال علماً<sup>(١)</sup> أو عيناً<sup>(٢)</sup> أو حقاً<sup>(٣)</sup>، وأفاض الله عليهم الحكمة<sup>(٤)</sup> وفصل الخطاب<sup>(٥)</sup>، حيث قال: «وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب»<sup>(٦)</sup>، و«ومن

→ الهية أعطها الله الى الرسل والأنبياء عن طريق الانعام والافعال، وليست مكتسبة. وذكر الكاشاني في شرحه على الفصوص أن أصل الوجود الفاضل على الاشياء، إنما هو محض وجود الله. كما ان كمال الوجود الذي هو الخلافة الالهية، من محض الوجود الالهي. وهذا يعني أن النبوة والرسالة - وهما من لوازم الخلافة الالهية (اللازمة الاخرى للخلافة الالهية هي التصرف في الملك بالتسخير) - اختصاص الهية، ومن حضرة اسمه الجواد والوهاب. غير أن هذا الأمر يختص بنبوة التشريع فقط، لأن النبوة العامة - أي بمعنى إخبار الناس حول معرفة الله كي تُعرف صفاته وأفعاله وآثاره - وكذلك علم الورثة الذي جاء في حديث «العلماء ورثة الأنبياء» وحديث «علماء امتي كأنبياء بني اسرائيل»، من الامور الاكتسابية ويرتبط تحصيلها بالكسب والعمل. (الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٠٢، ايضاً راجع القيصري، شرح الفصوص، الفص الداودي، ص ٣٦٨).

(١) علم اليقين، العلم الحاصل بمساعدة الدليل.

(٢) عين اليقين، العلم الحاصل بالكشف والمشاهدة.

(٣) حق اليقين، عبارة عن فناء العبد في الحق وبقائه به علماً وشهوداً وحالاً وليس علماً فقط. فيُعدّ علم كل عاقل بالموت علم اليقين، ومشاهدته للملائكة عين اليقين، وتناوله لكأس الموت حق اليقين. (المرجاني، تعريفات، ص ٨٠).

(٤) الحكمة عبارة عن سياسة الخلق وتدير الملك، أو وضع الأشياء في أماكنها وتوجيه الأكوان نحو غاياتها بالتأييد الالهي والأمر الشرعي. (الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٠٣).

(٥) فصل الخطاب: الكشف عن حقائق الامور على ما هي عليه، وبيان الأحكام وتقرير القضايا عن يقين وبدون شك وارتياب وبدون توقف فيها. (نفس المصدر).

(٦) سورة ص (٣٨)، الآية ٢٠.



يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»<sup>(١)</sup>. فكما أنّ وجود أعياننا موهبة الهية، كذلك الحكمة موهبة الهية أيضاً وهبها الله لأهل الحكمة، وعلم الهي يعلمه الله بالالهام والالقاء وانزال «الروح الأمين» على قلب المكاشف<sup>(٢)</sup>.

وسبق ان ذكرنا بأن ابن عربي يقول بأنّ الله تعالى قد ألقى عليه كتاب الفتوحات المكية وألهمه اياه بهذه الطريقة. وقد تحدث عن ذلك قائلاً:

«وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبتُ منه حرفاً إلاّ عن املاء الهي والقاء رباني أو نفت روحاني في روع كياني. هذا جملة الأمر، مع كوننا لسنا يرسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين، فان رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. فلا رسول بعده ولا نبي يشرع ولا يكلف، وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على السنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكللمات الحق فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة.... وانما قلنا ذلك لثلاث يتوهم متوهم أنّي وأمثالي أدعي نبوة، لا والله ما بقي إلاّ ميراث وسلوك على مدرجة محمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خاصة، وان كان الناس عامة ولنا ولأمثالنا خاصة من النبوة ما أبقى الله علينا منها مثل المبشرات ومكارم الأخلاق، ومثل حفظ القرآن اذا ما استظهره الانسان، فان هذا وأمثاله من أجزاء النبوة الموروثة»<sup>(٣)</sup>.

### الفرق بين الالهام والعلم اللدني

يميّز ابن عربي بين الالهام والعلم اللدني ويرى أنّ الالهام عبارة عن علم بالطاعة، وهو عارض وزائل، ويأتي ويذهب، يصيب أحياناً ويخطئ في أحيان أخرى. ويسمى النوع الذي يصيب بعلم الالهام والنوع الذي يخطئ بالالهام فقط. ويقع الالهام بشكل عام في مادة. أما العلم اللدني فيقول بأنه علم ثابت غير زائل

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٧٢.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٥٦.

(٣) المصدر السابق.

ويُصيب دائماً ولا يقع فيه خطأ وليس من الضروري أن يقع في مادة. وهو نوعان: نوع يقع في الطبع وأصل الخلقة والفطرة، كعلم الحيوانات والأفعال ببعض منافعهم وأضرارهم، وهو علم ضروري. ونوع غير متقرر في أصل الخلقة والفطرة، وإنما ناجم عن الأعمال، كأن يرحم الله عبداً من عبده فيوقفه لأداء الأعمال الصالحة، ثم يعطيه في أعقاب تلك الأعمال علماً لم يكن لديه<sup>(١)</sup>.

### العلم بالله عن طريق الإرادة<sup>(٢)</sup> وعن فتوح<sup>(٣)</sup> المكاشفة

رأينا فيما مضى كيف تحدث ابن عربي وبمختلف العبارات عن عجز العقل وحرمانه من بلوغ المعارف الإلهية عن طريق الفكر والنظر، إلا أنه ترك الباب مفتوحاً لنيل هذه المعارف ببركة الهية، دون أن يضع حداً لاستعداد العقل وقدرته على قبول هذه الهبة. ولم يكن ابن عربي بهذا المقدار وإنما واصل بحث هذا الموضوع بعبارات أخرى وتعبير آخر، فتحدث في مقابل البراهين العقلية عن

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٨٧.

(٢) الإرادة لغة الشوق والميل النفسي نحو العمل بحيث تحمل هذه الإرادة النفس على العمل. وذكرت للإرادة تعاريف شتى في كتب الحكمة ومنها: «الاعتقاد بالنفع أو الظن به»، و«الميل الذي يلي الاعتقاد أو الظن المذكور». ونُسبت هذه التعاريف للمعتزلة (كشّاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٥٢٢، ٥٢٣)؛ و«الصفة التي تخصص وقوع أحد مقدرين في وقت معين». ونُسب هذا التعريف للإشعارة (نفس المصدر)؛ و«القوة التي يقصد بها شيء دون غيره». (مفاتيح العلوم، ص ١٤٠)؛ و«شرارة من نار الحب في القلب تقتضي اجابة دواعي الحقيقة» (الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ٨٩، المرجاني، تعريفات، ص ١١)؛ و«الإرادة ترك الإرادة»، نسبه ابن عربي في (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٢١) لأبي يزيد البسطامي. وعرف ابن عربي نفسه الإرادة بأنها: «قصد خاص في المعرفة بالله وهي أن تقوم به إرادة العلم بالله من فتوح المكاشفة لا من طريق الدلالة بالبراهين العقلية». (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٢١).

(٣) الفتوح: حصول الشيء من شيء لم يكن يُتوقع حصوله منه. (المرجاني، تعريفات، ص ١٤٤)؛ ما يُفتَح من الله على العبد من النعم الظاهرية والباطنية (الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١٣٥). وعرف ابن عربي الفتوح بالشيء الذي يحصل بدون تعمل واستشراف وطلب. وقسم الفتوح الى ثلاثة أنواع: فتوح العبارة في الظاهر، وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح المكاشفة بالحق. (المزيد من المعلومات، راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٠٥).

الارادة، وفتوح المكاشفة، والمعرفة الذوقية، والتعليم الالهي، وقال: «وأما الارادة عندنا فهي قصد خاص في المعرفة بالله وهي أن تقوم به ارادة العلم بالله من فتوح المكاشفة لا من طريق الدلالة بالبراهين العقلية، فتحصل له المعرفة بالله ذوقاً وتعليماً اهيأاً فيما لا يمكن ذوقه وهو قوله تعالى: «اتقوا الله ويعلمكم الله»<sup>(١)</sup>، واذاف ابن عربي بعد ذلك انّ اهل الله والذين هم أصحاب الارادة وأهل الفتوح والاعتبار والكشف والشهود، انما هم أهل الصدق وأصحاب العلم المحقق، المصيب والعارى من الشك والشبهة دائماً.

ولا يُعدّ من هذه الفئة من يستعين بالفكر لبلوغ مقام العلم الالهي، كما وأنه جاهل بعلمها ومعارفها، ولا حظّ له من أحوالها وأذواقها، ولا يُعدّ علمه محققاً أيضاً لأنه قد يصيب أحياناً وقد يخطئ، كما لا تُعدّ ارادته مطلقة لأنه لا تحق له الارادة إلا في الموضوع الذي يجوز له الفكر فيه وعدم امكان حصول الأمر المفكر فيه عن طريق الكشف والشهود. ويمنع ابن عربي من الفكر جملةً لأنه يورث صاحبه التلبيس وعدم الصدق، والاشتغال به حجاب<sup>(٢)</sup>. وأكد أيضاً على انّ الامام يأخذ العلم عن طريق الكشف وليس عن طريق الفكر والاعتبار، ولا يُسمى الانسان اهيأاً ما لم يأخذ العلوم من الله بفتوح المكاشفة<sup>(٣)</sup>.

معنى الحكمة، وخطأ اهل الفكر في الالهيات أكثر من الصواب

وبعد تأكيد ابن عربي على انّ الاشتغال بالفكر حجاب، وأنّ من الممكن نيل معرفة جميع الامور عن طريق الكشف والوجود<sup>(٤)</sup>، ينبري للقول: «ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله بل مانعه انما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فان كان لهم ذوق في الأحوال كافلاطون

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٨٢.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٢٢ و ٥٢٣.

(٣) نفس المصدر، ج ٣، ص ١٣٩.

(٤) الوجود: وجدان الحق في الوجد. (ابن عربي، اصطلاحات الصوفية).

الاهلي من الحكماء فذلك نادر في القوم وتجد نفسه يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود، وما كرهه من كرهه من أهل الاسلام إلا لنسبته الى الفلسفة لجهلهم بمدلول هذه اللفظة. والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكل شيء... والفيلسوف معناه محب الحكمة لأن سوفيا باللسان اليوناني هي الحكمة وقيل هي المحبة. فالفلسفة معناها حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة، غير ان أهل الفكر خطأهم في الاهليات أكثر من اصابتهم سواء كان فيلسوفاً أو معتزلياً أو أشعرياً أو ما كان من أصناف أهل النظر. فما ذمّت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم وانما ذموا لما أخطأوا فيه من العلم الاهلي مما يعارض ما جاءت به الرسل ﷺ بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة ولماذا تستند، فتشوش عليهم الأمر.

فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء، وأما عدا الفلاسفة من أهل النظر من المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة فإن الاسلام سبق لهم وحكم عليهم ثم شرعوا في أن يذبوا عنه بحسب ما فهموا منه فهم مصيبون بالاصالة مخطئون في بعض الفروع بما يتأولونه مما يعطيهم الفكر والدليل العقلي من انهم حملوا بعض ألفاظ الشارع على ظاهرها في حق الله مما أحالته أدلة العقل كان كفراً عندهم فيؤولونه، وما علموا أن لله قوة في بعض عبادته تعطي حكماً خلاف ما تعطي قوة العقل في بعض الامور وتوافق في بعض وهذا هو المقام الخارج عن طور العقل. فلا يستقل العقل بادراكه ولا يؤمن به إلا اذا كانت معه هذه القوة في الشخص، فحينئذ يعلم قصوره ويعلم أن ذلك حق»<sup>(١)</sup>.

وكتب ابن عربي في بيان معنى الحكمة أيضاً قائلاً: «فأهل الله من الرسل والأولياء هم الحكماء على الحقيقة وهم أهل الخير الكثير»<sup>(٢)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٢٢-٥٢٣. حول الحكمة راجع نفس المصدر، ص ٢٦٩.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٢٣.

الاستدلال بالشاهد على الغائب، لا يصح مع الله

يعتقد ابن عربي بأن معرفة الشيء لا تتحقق إلا إذا كانت هناك معرفة سابقة عليه، مع وجود تناسب بين المعرفتين، سواء كانت تناسباً جنسياً أو نوعياً أو شخصياً. ونظراً لعدم وجود أي تناسب بين الباري والعالم بأي وجه من الوجوه، لهذا لا يمكن معرفته بواسطة المعرفة السابقة، وبالنتيجة لا يصح الاستدلال بالشاهد على الغائب خلافاً لزعيم البعض.

ويفسّر ابن عربي وجهة نظره هذه بقوله: «ولما ثبت أنّ العلم بأمر ما لا يكون إلا بمعرفة قد تقدمت قبل هذه المعرفة بأمر آخر يكون بين المعرفين مناسبة لا بد من ذلك، وقد ثبت أنه لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه من جهة المناسبة التي بين الأشياء وهي مناسبة الجنس أو النوع أو الشخص، فليس لنا علم متقدم بشيء فندرك به ذات الحق لما بينها من المناسبة... وليس بين الباري والعالم مناسبة من هذه الوجوه، فلا يُعلم بعلم سابق بغيره أبداً كما يزعم بعضهم من استدلال الشاهد على الغائب بالعلم والارادة والكلام وغير ذلك، ثم يقده بعد ما قد حمله على نفسه وقاسه بها. ثم انه مما يؤيد ما ذهبنا اليه من علمنا بالله تعالى أنّ العلم يترتب بحسب المعلوم، ويفصل في ذاته بحسب انفصال المعلوم عن غيره. والشيء الذي به يفصل المعلوم إما أن يكون ذاتاً كالعقل من جهة جوهريته وكالنفس، واما أن يكون ذاتاً من جهة طبعه كالحرارة والاحراق للنار. فكما انفصل العقل عن النفس من جهة جوهريته كذلك انفصل النار عن غيره بما ذكرناه، واما أن يفصل عنه بذاته لكن بما هو محمول فيه إما بالحال كجلوس الجالس وكتابة الكاتب، واما بالهيئة كسواد الأسود وبياض الأبيض، وهذا حصر مدارك العقل عند العقلاء، فلا يوجد معلوم قطعاً للعقل من حيث ما هو خارج عما وصفنا إلا بأن نعلم ما انفصل به عن غيره اما من جهة جوهره؛ أو طبعه أو حاله أو هيئته، ولا يدرك العقل شيئاً لا توجد فيه هذه الاشياء البتة.

وهذه الاشياء لا توجد في الله تعالى، فلا يعلمه العقل أصلاً من حيث هو ناظر

وباحث، وكيف يعلمه العقل من حيث نظره وبرهانه الذي يستند اليه الحس أو الضرورة أو التجربة، والباري تعالى غير مدرك بهذه الاصول التي يرجع اليها العقل في برهانه، وحينئذ يصح له البرهان الوجودي. فكيف يدعي العاقل انه قد علم ربه من جهة الدليل وأنّ الباري معلوم له، ولو نظر الى المفعولات الصناعية أو الطبيعية والتكوينية والانبعائية والابداعية ورأى جهل كل واحد منها بفاعله لعلم ان الله تعالى لا يُعلم بالدليل أبداً لكن يُعلم أنه موجود وأنّ العالم مفتقر اليه افتقاراً ذاتياً لا محيص له عنه البتة، قال تعالى: «يا ايها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد»<sup>(١)</sup>. فمن أراد أن يعرف لباب التوحيد فلينظر في الآيات الواردة في التوحيد من الكتاب العزيز الذي وُحِّد بها نفسه، فلا أحد أعرف من الشيء بنفسه، فلتنظر بما وصف نفسه وتساءل الله تعالى أن يفهمك ذلك فستقف على علم الهي لا يبلغ اليه عقل بفكره أبد الآباد»<sup>(٢)</sup>.

تفوّق طريق الكشف والعيان على الاستدلال والبرهان في معرفة الله يفضل ابن عربي ومثل سائر الصوفية والعرفاء طريق الكشف والعيان على طريق الاستدلال والبرهان في معرفة الله وصفاته. ويرى أنّ العلم المنكشف علم ضروري وغير قابل للشبهة ويعتقد بأنّ الطرق التي تنتهي الى معرفة الله طريقان لا ثالث لهما، ومن يقطع في توحيد الله تعالى طريقاً غيرهما، فانما هو مقلد في توحيد. وهذان الطريقان هما: أولاً طريق الكشف، والعلم الحاصل عنه ضروري، ويجده الانسان في نفسه في وقت الكشف وليس فيه أدنى شك وشبهة، وصاحبه غير قادر على دفعه، ولا يعرف له دليلاً يستند اليه سوى ما يجده في نفسه، وان كان البعض كعبد الله بن الكتاني الساكن بمدينة فاس، يرى اعطاء الدليل والمدلول معاً في كشفه.

(١) سورة فاطر (٣٥)، الآية ١٦.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٢.

ويؤكد ابن عربي بعد ذلك على أنّ ما ذهب إليه الكتاني يصح على بعض الكشوف ولا يصدق على جميعها، لأن البعض يدركون الامور عن طريق الذوق أو التجلي الالهي بدون انكشاف الدليل. وهذه الفئة متمثلة بالانبياء والرسل. ثانياً طريق الفكر والاستدلال بالبرهان العقلي، وهو دون طريق الكشف، لانه قد تطرأ شبهات على دليل صاحب النظر تؤدي الى القدرح فيه، فيتكلف الكشف عنها والبحث عن وجه الحق في الأمر المطلوب<sup>(١)</sup>.

### العلم الذي يختص بالعرفاء، يُدعى معرفةً

سبق ان ذكرنا بأن البعض يرى ان العلم والمعرفة كلمتان مترادفتان، بينما يميّز البعض الآخر بينهما<sup>(٢)</sup>. ويُعدّ ابن عربي من الفئة الثانية حيث كتب في الباب ١٧٧ من الفتوحات المكية وحين تحدّثه عن معرفة مقام المعرفة قائلاً: «اختلف أصحابنا في مقام المعرفة والعارف ومقام العلم والعالم، فطائفة قالت: مقام المعرفة رباني ومقام العلم الهني، وبه أقول، وبه قال المحققون كسهل التستري وأبي يزيد وابن العريف، وأبي مدين. وطائفة قالت: مقام المعرفة الهني ومقام العلم دونه، وبه أيضاً أقول، فانهم ارادوا بالعلم ما أردناه بالمعرفة، وارادوا بالمعرفة ما اردناه بالعلم، فالخلاف فيه لفظي»<sup>(٣)</sup>.

كما تحدّث في هذا الكتاب أيضاً وخلال استعراضه لفضيلة الصوم في يوم عرفة، عن شرف لفظة المعرفة، وقال بوجود فرق بين العلم والمعرفة من حيث أنّ المعرفة تختص بالأحدية والتي هي اشرف صفات الواحد. بينما يتعلق العلم بالأحدية أحياناً وبغيرها في أحيان أخرى<sup>(٤)</sup>.

كما نراه في موضع اخر من الكتاب وخلال تحدّثه عن معرفة مقام المعرفة،

(١) نفس المصدر، ج ١، ص ٣١٩، السطر ٩ من نهاية الصفحة.

(٢) سبق ان اشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١٨.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٣٦.

يصف المعرفة الالهية بأنها نعت الهي ليس لديه عين من لفظه في الأسماء الالهية، وأنها «أحدية المكانة» ولا تطلب غير الواحد<sup>(١)</sup>. ويطلق ابن عربي ومثل سائر العرفاء على العلم الخاص بأهل العرفان، أو «أهل الحق» و«أهل الله» حسب تعبيره، اسم المعرفة ويعدها طريقاً ممهّداً وواضحاً، ويؤكد أنّ هذا النوع من العلم لا يرقى اليه شك ولا شبهة، ويسلم دليله من القدح وصاحبه من الحيرة، ويحصل بفعل العمل والتقوى والسير والسلوك. وهو طريق صحيح وواضح ومحل ثقة واطمئنان، على العكس من طريق الفكر الذي لا يسلم من الخطأ: «المعرفة عند القوم محجة. فكل علم لا يحصل إلاّ عن عمل وتقوى وسلوك، فهو معرفة لأنه عن كشف محقق لا تدخله الشبهة بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري لا يسلم أبداً من دخول الشبهة عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل اليه»<sup>(٢)</sup>.

ويعتقد ابن عربي أن أساس هذه المعرفة - أي الخاصة بأهل الحق وأهل العرفان - ينحصر في العلم بسبعة أشياء اذا ما عرفها أحد، حصلت لديه المعرفة ولن يخفى عليه شيء. وهذه العلوم هي:

١ - العلم بالحقائق، أي العلم بالأسماء الالهية.

٢ - العلم بتجلي الحق في الأشياء.

٣ - العلم بخطاب الحق تعالى لعباده بلغة الشرائع.

والمقصود بذلك أنّ الشرائع السماوية قد نسبت الى الله تعالى الصورة، والعين، واليد، والقدم، والسمع، والبصر، والرضا، والغضب، والتردد، والتبشّيش<sup>(٣)</sup>، والتعجب، والفرح، والضحك، والملل، والمكر، والخداع، والاستهزاء، والسخرية، والسعي، والهرولة، والنزول، والاستواء. والتحديد في القرب، والصبر على الأذى،

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩٨.

(٣) تبشّش له: أظهر البشاشة له. والتبشيش من الله بمعنى الرضا والاكرام. (متمهى الأرب، ج ١،



وغيرها مما هو من نعت المخلوقات. أما العارف صاحب المعرفة فهو يعلم أنّ الله تعالى منزّه في مقام الذات عن هذه الأوصاف ومتعال عن هذه الخصوصيات، إلّا أنّ تجلّيه في أعيان الممكنات قد أعطاه هذه النعوت والصفات. ولهذا لا يوجد عدا الله لا شاهد ولا مشهود. ولهذا تُعدّ السنة الشرائع دليل التجليات، والتجليات دلائل الأسماء الالهية، ولهذا ترتبط أبواب المعرفة فيما بينها: «فكل لفظ جاءت به الشريعة فهو على ما جاءت به لكن عالمنا يعرف بأيّ لسان تكلم الشرع ولمن خاطب وبمن خاطب وبما خاطب ولمن ترجع الأفعال والى من انتسبت الأقوال ومن المتقلّب في الأحوال...».

٤ - علم الكمال والنقص في الوجود. ومن غرائب عقائد ابن عربي أنّ وجود النقص في الوجود، من كمال الوجود، وفي غير ذلك ينقص كمال الوجود بواسطة عدم النقص فيه. وقد قال الله تعالى في بيان كمال العالم: «أعطى كلّ شيء خلقه»<sup>(١)</sup>. أي انه أعطى الخلق كل شيء ولم يضمن عليه بشيء أصلاً، حتى النقص أعطاه خلقه.

٥ - علم الانسان نفسه من جهة حقائقه. والمراد به أن يدرك نفسه، ويدرك امكانه، وافتقاره، وذلته، وخضوعه، وحاجته، ومسكنته أمام الله تعالى، ويعلم أنّ قدرته على التصرف والتحكم في العالم، ليست من ذاته لأنه ليس في ذاته شيء وانما من جانب الله وبالقوة الالهية والربانية، اذ لا توجد في العالم قدرة حاكمة لأي شيء عدا الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

والمجدير بالذكر أنّ ابن عربي يرى أنّ الله يمنح قدرة الحكم للانسان من أجل الابتلاء والامتحان وليس من أجل التشريف. لأنها لو كانت من أجل التشريف لظلت ملازمة له في الدار الآخرة، وفي دار السعداء، ولما قال الله له: «ولا تتبع

(١) اشارة الى الآية: «قال ربّنا الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى». (سورة طه (٢٠)، الآية ٥٠).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٩٩-٣٠٨.

الهوى»<sup>(١)</sup>.

٦ - علم الخيال وعالمه المتّصل والمنفصل. فالخيال المتّصل يختفي باختفاء المتخيّل. في حين أنّ الخيال المنفصل حضرة ذاتية تقبل المعاني والأرواح دائماً. ويؤلف هذا النوع من العلم ركناً عظيماً من اركان المعرفة وعلم عالم الأجساد الذي تظهر فيه الروحانيات. وكذلك علم ساحة الجنة، وعلم التجلي الالهي في القيامة والتحول والتبدل الى صور مختلفة، وعلم ظهور المعاني بصور الأجساد مثل ظهور الموت بصورة الكبش والعلم بصورة الأسد، وعلم تعبير الرؤيا، والعلم بالبرزخ، أي الموطن الذي يستوطنه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وأخيراً علم الصور<sup>(٢)</sup> وتظهر فيه صور المرئيات في الاجسام الصقيلة والبراقة كالمرآة<sup>(٣)</sup>.

واستعرض ابن عربي اغلب امراض النفوس وتحدث بمحدث رصين وتربوي، وعرض علاجاتها بالاستعانة بكتاب الله وسنة رسوله، واصر على ضرورة أن يكون العارف صادقاً مع الله دائماً في أحواله ويتجنب الكذب والرياء. وقد نقل على هذا الصعيد قصة عن الشيخ روزبهار<sup>(٤)</sup> تتلخص في انه قد هوى احدى المغتبات وهام فيها. وكان قبل ذلك كثير الزعقات في حال الوجد في الله وخلال مجاورته للبيت الحرام أو طوافه بحيث يبعث الاضطراب في قلوب سائر الطائفين، وكان صادقاً في ذلك. إلا انه حينما عشق تلك المغنية انتقل حكم تلك الحال التي تأتيه في الله، اليها. وقد أدرك ان الناس سيظنون أنّ ذلك الوجد الذي يأتيه، لازل

(١) الآية كاملة: «يادادوُأنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله. ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب» (سوره ص ٣٨)، الآية ٢٦).

(٢) يرى ابن العربي ان الصور التي تُرى في المرآة والأجسام الصقيلة، كالصور التي يراها النائم في المنام تظهر في عالم الخيال. (المزيد من المعلومات راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١٢).

(٣) المصدر السابق، ص ٣١١.

(٤) من المحتمل انه روزبهان القبلي التّسوي الشيرازي المكّي بأبي محمد والمعروف بشيخ الشطّاح. توفي بمكة عام ٦٠٦ هـ. ورد في الفتوحات المكية باسم روزبهار.

لله تعالى، ولهذا انطلق نحو الصوفية وخلع الخرقة ورمى بها إليهم وأخبرهم بقصة تنييمه بتلك المغنية وقال بأنه لا يريد أن يكذب في حاله، ثم لازم تلك المغنية. وحينما وقفت هذه المرأة على حاله ووجدته وعلمت أنه من أكابر أهل الله، شعرت بالحنج وتابت ببركة صدق الشيخ ولزمت خدمته. فأزال الله ذلك التعلق بها من قلبه، فانصمّ ثانية الى صف الصوفية ولبس الخرقة من جديد. ولم ير أن يكذب مع الله في حاله<sup>(١)</sup>.

٧ - علم العلل والأدوية. ويرى ابن عربي أن هناك حاجة ماسّة لهذا النوع من العلم عند المشايخ المشتغلين بالتربية والارشاد. وأنّ الدواء لا يكون ناجعاً ومفيداً إلا إذا تقبله المريض واستخدمه، وبدون ذلك فلن تكون له أية فائدة. ويؤكد ابن عربي على أنه يقصد أمراض النفوس لا أمراض الأبدان والعقول، لأنّ امراض الأبدان معروفة وعلاجها مرتبط بعلم وتخصص الأطباء. كما أنّ أمراض العقول هي الاخرى معروفة وعلاجها منحصر في انتخاب الحلوّات - بالحد الطبيعي - وازالة التفكير في تلك الأوقات والمداومة على الذكر.

وصنّف امراض النفوس الى ثلاثة أصناف وهي: أمراض الأقوال، وأمراض الأفعال، وأمراض الأحوال. وقال بأنّ امراض الاعتقادات جزء من أمراض العقول. ومن أمراض الأقوال: الغيبة، والنميمة، وافشاء الأسرار التي لا يجب افشاؤها، والنصيحة في الملأ العام والتي تُعدّ فضيحة لا نصيحة ومن عمل الجهال والمغرضين، والسؤال عن أحوال الناس وأفعالهم ولماذا جاء زيد وذهب عمرو، والسؤال عن الأهل والأسرة وماذا فعلوا في غيبته، والخلاصة السؤال عن كل ما لا يعني. ومن أمراض الافعال: ان يصلي المرء الصلاة بين الناس أفضل مما يصلها بعيداً عنهم، وهذا المرض من أصعب الامراض النفسية، أو أن يترك عملاً من أجل الآخرين، وهو عند أهل الله رياء، أو القيام بعمل من اجلهم وهو عند أهل الله شرك. وأما من أمراض الأحوال: مصاحبة الصالحين كي يُعرف بين الناس

(١) نفس المصدر، ص ٣١٥ و٣١٦.

بأنه منهم، أي الاشتهار بالصلاح، أو اظهار العشق النفساني وكأنه عشق روحاني ورباني<sup>(١)</sup>.

### محل معرفة القلب

أشرنا مراراً عديدة الى أن القلب محل المعرفة، ونظراً لأهمية الموضوع، رأينا من المناسب أن نفرّد له بحثاً خاصاً. فالعرفاء المسلمون ومن بينهم ابن عربي وأتباعه انبروا لتبيين القلب بتمثيلات لطيفة، وعبارات مطنطنة، وعناوين عظيمة تدلّ على رفعة مقامه وعلو مرتبته في الفكر والعرفان الاسلاميين، من دون أن يقدموا تعريفاً منطقياً وواضحاً له. ومن تعابيرهم في هذا المجال: معدن الايمان، ومحل نور العقل، ومحل الرؤية<sup>(٢)</sup>، وبيت الحق<sup>(٣)</sup>، والمشعر الالهي، ومكان العلم والنور<sup>(٤)</sup>، والزجاجة، والكوكب الدرّي<sup>(٥)</sup>، وعرش الله، ومُستوى الرحمن، والمحيط بالكون، والأعيان، والمنظر الأعلى، ومخزن الأسرار، والنور الأزلي، والسرّ العليّ<sup>(٦)</sup>، ومحل أسرار الحق<sup>(٧)</sup>، وشمعة الحرم الملكي ومرآة النور الالهي<sup>(٨)</sup>، والمصون العامر، والحصن المحكم، والروض الزاهر<sup>(٩)</sup>، ومظهر العدل، وبيت الرب،

(١) المصدر السابق، ص ٣١٥.

(٢) ابن عربي، تحفة السفارة الى حضرة البررة، ص ٧.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٧.

(٤) محيي الدين بن عربي، من شعره، ص ٢٤٣.

(٥) اقتباس عن الآية: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة...﴾ (سورة النور (٢٤)، الآية (٣٥).

المشكاة = البدن. المصباح = الروح. الشجرة = النفس. الزجاجه والكوكب الدرّي = القلب. (راجع الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، حاشية شرح منازل السائرين، ص ١٦٨).

(٦) عبد الكريم الجيلاني، الانسان الكامل، ج ٤، ص ١٣.

(٧) عنقاء مُغرب، ص ٦٧.

(٨) عن بيت شعري فارسي لملاحسين الكاشاني، لبُباب المثنوي، ص ٣٧١.

(٩) من مثنويات جلال الدين المولوي (الرومي) (ج ٣، ص ٢١٤).

ومظهر تجليات الصفات الالهية، ومظهر التعدد الاسمائي<sup>(١)</sup>، واللطيفة الربانية<sup>(٢)</sup> الروحانية، والحقيقة الجامعة للانسانية التي تجمع جميع الحضرات ومظهر الهوية الذاتية بجميع الأسماء والصفات<sup>(٣)</sup>.

ووصف ابن عربي في رسالته «تحفة السَّفرة الى حضرة البررة» القلب بأنه موضع معرفة الامور والعلوم بشكل عام، والمعارف الربانية والعلوم الالهية بشكل خاص، وأكد مثل سائر العرفاء على عدم امكان تحقق المعرفة التي يُطمأن لها والعلم الحقيقي ومن ثم الوصول الى المقامات إلاّ عن طريق تطهير القلب من الشوائب ونفض الغبار عنه<sup>(٤)</sup>.

والجدير بالذكر ان القلب يُعبّر عنه في بعض الأحيان بالنفس، والروح، والعقل، فضلاً عن اطلاقه على العضلة الصنوبرية الواقعة في الجانب الايسر من البدن والتي هي محل الروح الحيوانية<sup>(٥)</sup>. غير ان العرفاء لا يريدون بالقلب الذي يطلقون عليه كل هذه الأوصاف المعنوية والعناوين العالية والقوى غير العادية،

→ ايمن آباد است دل أي مردمان  
حصن محكم موضع أمن وأمان  
گلشن خرم به کام دوستان  
چشمه ها وگلستان در گلستان  
عُج الى القلب ویر یا ساریه  
فيه أشجار و عین جاریه

(١) الكاشاني. شرح الفصوص. ص ١٤٣.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٧٠.

(٣) لبّ لباب المثنوي، ص ٣٧١.

(٤) تحفة السفرة الى حضرة البررة، ص ٦ و ٧.

(٥) يقول ابن عربي في الفتوحات المكية بأن جميع الأعضاء في أي شيء، تابعة للقلب في الدنيا والآخرة. وتقل حديثاً عن الرسول (ص) يقول: «انّ في الجسد بضعة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسدت سائر الجسد، ألا وهي القلب، كذلك اذا قُبِلت الشفاعة فيها قُبِلت في سائر الجوارح» (ج ١، ص

النفس والروح والعقل<sup>(١)</sup> بالمعنى المتداول، ولا ذلك العضو الجسمي أو القلب الجسماني الواقع في يسار الصدر، وإنما يريدون به ذلك الجوهر النوراني غير المادي واللطيفة الربانية الروحانية التي تتعلق بهذا القلب مثل تعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، والتي تمثل حقيقة الانسان. ويعتقدون أيضاً أنّ مرادهم هذا بالقلب هو ذات المعنى الذي ورد في الكتاب والسنة<sup>(٢)</sup>.

ولا بد من الالتفات الى أنّ بعض كبار الشخصيات العرفانية تطلق لفظة القلب على مرتبة من مراتب النفس وهي النفس الناطقة. فأبو حامد الغزالي وبعد تعريف النفس الناطقة وبيان شؤونها يكتب: «للفس الناطقة عند كل قوم اسم خاص. فالحكماء يسمون هذا الجوهر النفس الناطقة، والقرآن يسميه النفس المطمئنة والروح الأمرية، والمتصوفة تسميه القلب»<sup>(٣)</sup>.

وقال عبد الرزاق الكاشاني شارح ابن عربي الكبير بأنّ القلب جوهر نوراني مجرد وواسطة بين الروح والنفس، يدعوه الحكيم النفس الناطقة التي تتحقق بها الانسانية. باطنه الروح، ومركبه وظاهره النفس الحيوانية<sup>(٤)</sup>.

وعرّفه السيد الشريف الجرجاني<sup>(٥)</sup> بأنه لطيفة ربانية تتعلق بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل الواقع في الجانب الأيسر من الصدر، وهو حقيقة الانسان. وقال أيضاً بأنّ الحكيم يسميه النفس الناطقة، والروح باطنه، والنفس الحيوانية مركبه، وهو المُدرِك، والعالم، والمخاطَب، والمطالب، والمعائب في

(١) يقول ابن عربي: «من فسّر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق» (الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٩٨).

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٧٠.

(٣) الغزالي، الرسالة اللدنية، ص ٣١ و٣٢.

(٤) الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، حاشية شرح منازل السائرين، ص ١٦٧.

(٥) علي بن محمد بن علي الحسيني الحنفي المشهور بالسيد الشريف (٧٤٠-٨١٦)، شارح ومؤلف معروف. ومن آثاره: شرح مواقف عضد الدين الايجي، وشرح مفتاح العلوم في البلاغة، وشرح مختصر العزدي وكتاب صرف مير، وهو في الصرف العربي باللغة الفارسية. (راجع روضات الجنات، ج ٥، ص ٣٠٠-٣٠٧).

الانسان<sup>(١)</sup>.

وعرّفه داود القيصري<sup>(٢)</sup> - الشارح الآخر لابن عربي - بشكل أوضح وأدق من التعاريف السابقة فقال بأنّ القلب يُطلق على مرتبة من النفس الناطقة بحيث تشاهد النفس في تلك المرتبة ومتى ما أرادت، المعاني الكلية والجزئية، وهذه المرتبة هي التي يعبر عنها الحكماء بالعقل المستفاد<sup>(٣)</sup>.

وأضافةً الى ذلك لا بد من أن نعلم بأنّ مفردة القلب في كلمات العرفاء عموماً وابن عربي واتباعه خصوصاً، قد استخدمت في معنى أوسع من المعاني التي أشرنا إليها، فأطلقوا عليه اسم الحقيقة الانسانية الجامعة لجميع الحضرات<sup>(٤)</sup>، واعتبروه مظهر هوية الذات والأسماء والصفات<sup>(٥)</sup>. وقالوا أيضاً بأنه مظهر العدل، وصورة الأحدية، والجامع بين الظاهر والباطن، وأوسع من السماء والأرض وحتى من رحمة الله<sup>(٦)</sup>، وهو بالنهاية عرش الله وعرش الرحمن الذي لو تظهر من الشوائب لظهرت فيه كافة العلوم لا سيما المعارف الربانية والعلوم الالهية<sup>(٧)</sup>.

وذهب ابو حامد الغزالي في كتاب «إحياء علوم الدين» الى أنّ علم طريق

(١) المرحاني، تعريفات، ص ١٥٦.

(٢) سنتحدث عن القيصري فيما بعد.

(٣) القيصري، شرح الفصوص، الفص الشعبي، ص ٢٧٠؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٤١٨؛ المبيدي، الفواتح، ص ٦٧.

(٤) المراتب الكلية لظهور الحق في عرفان ابن عربي واتباعه خمس وتدعى بمراتب الحضرات الخمس، وهي: حضرة الغيب المطلق، وحضرة الغيب المضاف الأقرب الى الغيب المطلق، وحضرة الغيب المضاف الأقرب الى الشهادة المطلقة، وحضرة الشهادة المطلقة، والحضرة الجامعة التي تجمع جميع المراتب والحضرات. (راجع القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٧٠؛ المرحاني، تعريفات، ص ٧٨؛ نقد النصوص، ص ٣٠ و٣١). وستحدث عن ذلك بالتفصيل فيما بعد.

(٥) لبّ أبواب المتنوي، ص ٣٧١.

(٦) رسائل ابن عربي، ج ٢، نقش الفصوص، الفص الشعبي، ص ٦.

(٧) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٥٧٧.

تحدث ابن عربي في رسالة مواقع النجوم (ط مصر، ١٣٨٤ / ١٩٦٥، ص ١٣٠، ١٤١ و ١٥٨) حديثاً مفيداً جداً على هذا الصعيد وتطرق الى كرامات القلب. وباحبذا لو راجع القارئ الشغوف ذلك.

الآخرة علمان: علم المكاشفة وعلم المعاملة. والمكاشفة علم الباطن وغاية العلوم وعلم الصديقين والمقرّبين. وهي النور الذي يظهر في القلب عند تطهير القلب وتركيبته من الصفات الذميمة، وتظهر بظهوره أمور كثيرة وتحصل معرفة حقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقية والتامة وحكمه في خلق الدنيا والآخرة ومعرفة بمعنى النبوة والنبي وظهور الملك للأنبياء وكيفية وصول الوحي اليهم ومعرفة ملكوت السماوات والارض، حيث تتحقق للناس مقامات متعددة في معاني هذه الامور بعد التصديق بأصولها.

فالمقصود بعلم المكاشفة من وجهة نظر الغزالي ازاحة الحجاب فيشاهد اصحاب هذا العلم ظهور الحق في الأشياء بحيث لا يسري اليه الشك والشبهة. ويرى أنّ حصول هذا العلم في الانسان يتوقف على نقاء مرآة قلبه من شوائب الدنيا. والمراد بعلم طريق الآخرة تطهير مرآة القلب من هذه الشوائب والأدران والتي هي حجاب يحول دون معرفة الله وصفاته وأفعاله. ولا يتحقق هذا التطهير - من وجهة نظر الغزالي - إلا من خلال الابتعاد عن الشهوات والاعتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم. فكلما أضاء القلب وتطهر، كلما أقبل على الله وسطعت عليه أنوار الحقائق<sup>(١)</sup>.

وأورد عز الدين محمود بن علي الكاشاني<sup>(٢)</sup> في كتاب «مصباح الهداية ومفتاح الكفاية» أنّ القلب مصدر العلم، ويتعلق ظهوره بالمحافظة على آداب حضرة العزة، حيث ورد في بعض الكتب المنزلة أنّ الحق تعالى أوحى الى بني اسرائيل لا تقولوا إنّ العلم في السماء فمن يأتي به من السماء؟ ولا تقولوا إنّ العلم ما وراء البحار فمن الذي يعبر البحار ويأتي به؟ العلم في قلوبكم، فتأدّبوا في حضرتي بآداب الروحانيين وتخلّقوا بأخلاق الصديقين، وحينها سأظهر العلم من باطن قلوبكم

(١) احياء علوم الدين، الجزء الاول، ص ١٦. للاطلاع على صدا القلب والاختلاف بين وجهتي نظر ابن عربي والغزالي، راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩١.  
(٢) عز الدين محمود بن علي الكاشاني المتوفى ٧٣٥ هـ عارف ايراني شهير.



حتى يملاً وجودكم<sup>(١)</sup>.

وسبق ان ذكرنا مراراً بتحدث ابن عربي في كتبه وآثاره عن القلب وتطهيره من الأدران والشوائب، واشادته بالمعارف الالهية التي تتجلى في قلب العارف النظيف، وتفضيله لها على العلوم والمعارف الاخرى التي تُستحصل عن طريق الفكر والنظر والعقل. وقال ابن عربي انّ علومه وعلوم أصحابه لم تأت عن طريق الفكر والنظر وانما هي عبارة عن فيض الهي وموهبة ربانية، والله فياض وهّاب على الدوام، والقلب النقي قابل دائماً. وحينما يتطهر القلب من صدأ الكدورات ومن جميع الأغيار ويفرغ حتى من الأفكار والأنظار، تشعّ عليه أنوار الغيب والمعارف الالهية بمقدار خلوصه، بل قد يظهر فيه وفي آني واحد من العلوم والمعارف بحيث يتعدّر ظهورها في ازمنة طويلة<sup>(٢)</sup>.

ولكي نقف على كنه عقيدة ابن عربي وعمق رأيه على هذا الصعيد، لا بد من الرجوع الى بعض عباراته وأقواله. ففي كتاب «التدبيرات الالهية» نراه يتحدث عن عالم الملكوت ويقول بأنه يحرك عالم الشهادة. وأنّ كل ما يظهر في عالم الشهادة من حركة وسكون، وأكل وشرب، وكلام وسكوت، ناشئ عن عالم الغيب، لأنّ أي حيوان لا يتحرك إلاّ عن الارادة، والارادة من عمل القلب، والقلب من عالم الغيب. ويؤكد ابن عربي بعد ذلك على أنّ الحركة وأمثالها، من عالم الشهادة؛ وعالم الشهادة بحسب العادة يعود الى حس الادراك، في حين يعود عالم الغيب الى الخبر الشرعي أو النظر الفكري. ويُدرّك عالم الغيب بعين البصيرة وعالم الشهادة بعين البصر، وكما لا يمكن للبصر ادراك عالم الشهادة إلاّ بعد ازاحة حجاب الظلام وما شابهه وسطوع الأنوار من قبيل نور الشمس وضوء المصباح، كذلك لا يمكن لعين البصيرة ادراك الملكوت - أي عالم الغيب - إلاّ بعد ازاحة الحجب التي تحول بين عالم الغيب وعين البصيرة مثل الأهواء الغالبة والشهوات

(١) مصباح الهداية ومفتاح الكفاية، ص ٦٠.

(٢) الكبريت الاحمر، ص ٥ - ٧؛ رسائل ابن عربي، ج ١، رسالة الشيخ الى الامام الرازي، ص ٢ و٣.

وملاحظات الأغيار، وغيرها.

وحيثما يهتم المرء بمرآة قلبه ويصقلها بأنواع الرياضات والمجاهدات بحيث تتبدد جميع الحجب ويملاً قلبه بالنور المشع في عالم الغيب - أي النور الذي يُبصر به الملكوتيون وبمثابة نور الشمس في العالم المحسوس - ستتجلى المعيّبات كما هي. وهناك فرق غامض بين البصر والبصيرة. ويحول جدار القرب والبعد والأجسام الكثيفة بين الحاس والمحسوس، ويرجع السبب في ذلك الى قصور الناظر بحسب العادة. غير أنّ هذه الموانع تتخرق أحياناً للأنبياء والأولياء، حتى أنّ الرسول محمداً ﷺ قال: «اني أراكم من وراء ظهري». ويحدث هذا الانخراق للأولياء في بداية السلوك وبدء المكاشفات، لأنّ أول ما ينكشف لهم، من المحسوسات، كأن يرى رجل في المغرب رجلاً في مكة أو يشاهد الكعبة. وهذا النوع من الكشف عند المريدين كثير في البداية. غير أنّ عالم البصيرة ليس بهذا الشكل حيث لا توجد مسافة ولا بعد ولا قرب بينه وبين عين البصيرة. والحجاب الوحيد هو الأهواء النفسية والشوائب المادية التي اذا ارتفعت بالمجاهدات، لاحت اعلام الغيوب<sup>(١)</sup>.

والنقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ ابن عربي قد عدّ - كما رأينا - الأهواء النفسية والشهوات، وعموماً ملاحظات الأغيار حجاً لعين البصيرة. كما اعتبر في كتاب الفتوحات المكية صداً للقلب الناجم عن التعلق بغير الله والاشتغال بعلم الأسباب حائلاً يحول دون تجلي الحق على القلب: «ولكنه لما تعلق (القلب) واشتغل بعلم الأسباب بدلاً عن العلم بالله، كان تعلقه بغير الله صداً على وجه القلب، لأنه المانع من تجلي الحق على هذا القلب»<sup>(٢)</sup>.

ومما يجدر ذكره أنّ ابن عربي وفضلاً عما أشرنا اليه، تحدث عن القلب ضمن مواضيع عديدة اخرى وتحت عناوين مختلفة وتناول الكثير من القضايا التي

(١) التدبيرات الالهية، ص ١٧١ و١٧٢.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩١.

تتصل بالقلب مستنداً في ذلك كله على كتاب الله والسنة النبوية. كما انبرى أحياناً للبحث والتفصيل والايقاظ والارشاد فيما يتصل بالأحكام الفقهية. وهي في مجموعها موضوعات شيقة وجديرة بالاستماع والمطالعة. ونأسف بدورنا لعدم تطرقنا اليها لعدم سماح حجم الكتاب المحدود بذلك. ونحن نتوقع من القارئ صاحب الاهتمام مراجعتها في مصادرها التي وردت في الهوامش. ونكتفي بالإشارة بشكل سريع الى بعض هذه العناوين:

### ١- عصمة القلب

قال ابن عربي أنّ في القلوب عصمة الهية لا يشعر بها إلا أهل المراقبة<sup>(١)</sup>، وفيه ستر لهم. وأكد: «ما أحسن قول من اوتي جوامع الكلم<sup>(٢)</sup> كيف قال في هذا المقام يعلم رجاله كيف يكونون فيه: «دع ما يُريبك الى ما لا يريبك»، وقال: «استفت قلبك وان أفتاك المفتون»<sup>(٣)</sup> فأحلمهم على قلوبهم لما علم فيها من سر الله الحاوية عليه في تحصيل هذا المقام»<sup>(٤)</sup>.

### ٢- وجه القلب

تحدث ابن عربي في الباب الثامن والستين من الفتوحات المكية عن أسرار الطهارة، فأكد على أنّ المعتبر هو وجه القلب (فانّ وجه قلبه هو المعتبر) وقال بأنّ وجه كل شيء يمثل حقيقة ذلك الشيء وذاته وعينه، ولهذا لا بد أن يمثل وجه القلب حقيقة القلب وذاته وعينه<sup>(٥)</sup>. وقال في الباب الثاني من هذا الكتاب وخلال تحدّثه عن العلم والعالم والمعلوم: «انّ القلب مرآة مصقولة كلّها وجه»<sup>(٦)</sup>.

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٤٦.

(٢) المقصود به الرسول (ص).

(٣) اقتباس عن الحديث النبوي «اوتيت جوامع الكلم».

(٤) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٦، ج ١، ص ٢٤٦.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٩١.

ويبدو انه قد عبّر عن رأيه هنا بشكل مجمل لأنه أشار في رسالة «وجوه القلب»<sup>(١)</sup> الى قول من يقول بأنّ القلب ذو وجوه ثمانية، ثم شبه القلب بالمرآة المستديرة وقال بستة وجوه له، وذكر بأنّ الله تعالى قد جعل في مقابل كل وجه من وجوه القلب حضرةً من امهات الحضرات الالهية كما يلي: الوجه الأول ينظر الى حضرة الأحكام وجلاء مرآته بالمجاهدات. الوجه الثاني ينظر الى حضرة الاختيار وجلاؤه بالتفويض. الوجه الثالث ينظر الى حضرة الابداع وجلاؤه بالفكر. والوجه الرابع ينظر الى حضرة الخطاب وجلاؤه بذهاب هيئة الاكوان. والوجه الخامس ينظر الى حضرة الحياة وجلاؤه بالفناء. والوجه السادس ينظر الى حضرة ما لا يُقال وجلاؤه بـ «يا أهل يثرب لا مقام لكم»<sup>(٢)</sup>.

وذكر شارح رسالة «التجليات الالهية» في شرح عبارة «تجلي الاشارة من طريق السر» أنّ للقلب الانساني وجوهاً يواجهه عن طريقها اموراً من عالم الغيب، فينال من خلال هذه المواجهة كشف حقائق تلك الامور. وحينما يظهر بسعته اللانهائية، يصل الى الغاية التي يرى فيها كل شيء في شيء<sup>(٣)</sup>.

### ٣- تجلّي القلب

المراد بالقلب على هذا الصعيد، معناه النفسي، لا الغيبي الروحي والذي هو عرش الله، وموضع سطوع النور وادراك المعرفة. والمراد بالتجلي تردد<sup>(٤)</sup> القلب بين الحالات الأربع التي هي في الحقيقة شأن من شؤون القلب وهي: حالة الجهل، وحالة الشك، وحالة الظن، وحالة العلم. وللقلب حكم خاص في كل حالة من

(١) اشرنا الى هذه الرسالة من قبل باسم «رسالة القلب وتحقيق وجوهه المقابلة لحضرة الرب».

(٢) سورة الاحزاب (٣٣)، الآية ١٣.

راجع شرح التجليات الالهية، تعليقة ابن سودكين، ص ١٧٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٤) هناك أحاديث كثيرة حول هذه الحالة النفسية أي التردد مثل قول الرسول (ص): «مَثَلُ الْقَلْبِ مَثَلُ الْعَصْفُورِ يَنْقَلِبُ فِي كُلِّ سَاعَةٍ» أو قوله: «مَثَلُ الْقَلْبِ كَمَثَلِ رِيْشَةٍ فِي أَرْضِ فَلَائَةٍ تَقْلِبُهَا الرِّيحُ ظَهْرًا لِبَطْنٍ». والمقصود أنّ القلب لا يثبت على حال وانما يتقلب من حال الى حال.

هذه الحالات أو لكل حالة حكم خاص بها. فحالة الجهل توقف. أي أن القلب يقف في هذه الحالة لا ميل له ولا قصد. وصاحبها في ظلام دائماً ولا يصدر منه أي عمل لأن العمل منبعث عن الميل والقصد، وهو عار منها.

وحالة الشك شروع بالعمل ولكن ليس بخطوة محكمة. فالقلب في هذه الحالة لا يعلم على وجه الدقة هل انه مصيب أم مخطئ، ويخطو لمجرد مواكبة الآخرين ومتابعة أعمالهم ونياتهم حيث يحتمل انهم على حق. وهذا يعني انه في شك من حقيقة أمره، وفي شك من حقيقة امر الآخرين، وان كان شكه في أمره أقوى<sup>(١)</sup>.

وحالة الظن التقلب. والقلب في هذه الحالة منقلب دائماً، ولكن بحكم راجح. وحالة العلم الصدق، لأن العلم ادراك الشيء مثلما هو، ولا يتحقق الصدق إلا اذا تطابق العلم مع علم الحق. ولا تتحقق هذه المطابقة إلا اذا أدرك الانسان الشيء مثلما هو عليه. ولهذا قيل في الانسان الذي يبلغ هذا المقام: «فانه ينظر بعين الحق فيصيب ولا يخطئ»<sup>(٢)</sup>.

#### ٤- طهارة القلب

قد يرى ابن عربي الطهارة القلبية في بعض الأحيان، العلم بالله، ويرى في الغفلة أمراً ناقضاً لها، ويؤكد أن كل ما يحول دون علم الانسان بالله، والتوحيد، والأسماء الحسنى، والامور التي يراها العقلاء انها واجبة على الله أو جائزة أو محالة، يُعدّ ناقضاً لطهارة القلب. وانبرى على هذا الصعيد للمقارنة بين طهارة القلب التي هي طهارة الباطن والوضوء الذي هو طهارة الظاهر، ونقل آراء لمختلف الفقهاء في النوم وقال: «اختلف العلماء في النوم على ثلاثة مذاهب، فمن قائل: انه حدث فأوجبوا

(١) اشارة إلى الآية: ﴿بل الانسان على نفسه بصيرة﴾. (سورة القيامة (٧٥)، الآية (١٤).

(٢) لمزيد من المعلومات، راجع شرح التجليات الالهية وتعليقات ابن سودكين، ص ٣٣٤ و٣٣٥.

الوضوء في قليله وكثيره. ومن قائل: انه ليس يحدث فلم يوجب منه وضوءاً إلا إن تيقن بالحدث، فالناقض للوضوء هو الحدث لا النوم. وان شك في الحدث فالشك غير مؤثر في الطهارة فإنّ الشرع لم يعتبر الشك في هذا الموضوع وبه أقول. ومن قائل: بالفرق بين النوم القليل الخفيف كالسنة فلم يوجب منه وضوءاً وبين الكثير المستقل فأوجب منه الوضوء.

اعلم أنّ القلب له حالة غفلة فذلك النوم القليل وحالة موت ونوم عن التيقظ والانتباه لما كلفه الله به من النظر والاستدلال والذكر والتذكر، وهاتان الحالتان مزيلتان طهارة القلب التي هي العلم بالله<sup>(١)</sup>.

وقد يعبر عن طهارة القلب بالحضور مع الله ويرى أنّ ناقضها هو الشهوة، سواء كانت متعلقة بمحرم أو حلال. وانبرى على هذا الصعيد للمقارنة بين طهارة القلب والوضوء، ونقل أقوالاً مختلفة لعلماء الشريعة في نقض الوضوء بواسطة لمس النساء، إلا انه يرى انّ لمسهن لا ينقض الوضوء<sup>(٢)</sup>، ثم قال بعد ذلك انّ النساء عبارة وكناية عن الشهوة فاذا ما حدث للمس وخُلن بين القلب وما هو واجب عليه - أي مراقبة الله - نُقض وضوء القلب، واذا لم يُخُلن، ظلّ القلب على طهارته أي حضور القلب مع الله<sup>(٣)</sup>.

## ٥- صفاء القلب

يحصل صفاء القلب بذكر الله وهو عبارة عن نقائه من النقوش المنطبعة فيه حين حضوره مع المذكور، لأنه حينما يحضر مع المذكور لا يلتفت الى غيره وينسى كل أحد سواه<sup>(٤)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٥٥.

(٢) ورغم ذلك فانه يقول: «والاحتياط أن يتوضأ للخلاف الذي في هذه المسألة، اللامس والملموس» (نفس المصدر).

(٣) نفس المصدر.

(٤) شرح التجليات الالهية، ص ٢٨٩؛ رسالة الكرام البررة، ص ١١.

## ٦- سجدة القلب

المقصود بسجدة القلب خضوعه وخشوعه امام الكبرياء الالهي<sup>(١)</sup>. والسجدة واجبة على القلب، وهي أبدية خلافاً لسجدة الوجه لأنه ما أن يسجد فلن يرفع رأسه عنها ويظل ساجداً الى الأبد. وتكشف أبدية السجدة هذه عن حقيقة القلب. ونقل ابن عربي في هذا المجال قصة حول سهل بن عبد الله التستري<sup>(٢)</sup> (الشوشتري) فقال انَّ سهلاً قد شعر بسجود قلبه في بداية دخوله الى الطريق، فانتظره إلا انه لم يرفع رأسه عن السجود فتعجب لذلك وسأل شيوخ الطريقة عن تلك الحادثة، فلم يجد من يجيب على سؤاله لأنهم لم يذوقوها. وقيل له انَّ شيخاً في عبادان قادر على فهم سؤالك فذهب الى عبادان وسأل ذلك الشيخ: أيسجد القلب؟ فأجابه: الى الأبد. فتخلص سهل من الحيرة ولازم ذلك الشيخ، وأضاف ابن عربي بعد نقل هذه القصة بأنَّ هذه الطريقة تقوم على سجدة القلب التي لو حصلت للانسان في حالة المشاهدة العينية لدلت على انه قد كمل، وأنَّ معرفته وعصمته<sup>(٣)</sup> بلغتا حدَّ الكمال، ولا طريق للشيطان اليه<sup>(٤)</sup>.

وأورد ابن عربي في كتاب التجليات الالهية أيضاً: «وهو ساجد سجدة الأبد الذي لا رفع بعده». وورد في شرح هذا الكتاب انَّ هذه السجدة تدل على العبودية الخالصة. فحينما تتمخض عبودية القلب، يخرّ الى السجود بمقتضاها، ولا يرفع رأسه من السجدة أبداً. وهذا مأخوذ من كلام العارف العباداني الذي حينما سأله العارف التستري: أيسجد القلب؟ أجاب: الى الأبد<sup>(٥)</sup>.

وكتب في كتاب الفتوحات المكية في بيان معنى السجود وتفسير أبدية سجدة

(١) شرح التجليات، تعليقة ابن سودكين، ص ٢٨٨.

(٢) سبق ان تحدثنا عن سهل في هذا الكتاب.

(٣) يقول ابن عربي بأنَّ هذه العصمة يقال لها «حفظ» بخصوص الاولياء، رعايةً للادب مع الأنبياء والرسل الذين تختص بهم «العصمة».

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٧٦، ج ٣، ص ٨٦.

(٥) شرح التجليات الالهية، ص ٢٩١.

القلب: أن السجود يعني الخضوع والإسجاد ادامة النظر، وكل من تطأطأ فقد سجد. وقلن له اسجد لليلي فأسجدا، أي طأطأ لها البعير لتركيه. والتطأطأ لا يكون إلا عن رفعة، والرفعة في حق كل ما سوى الله خروج عن أصله. فقليل له: اسجد أي تطأطأ عن رفعتك المتوهمة واخضع من شموخك بأن تنتظر الى أصلك فتعرف حقيقتك، فانك ما تعاليت حتى غاب عنك أصلك. فطلبك على أصلك طلبك الغيب عينه، ومن عرف أصله عرف عينه أي نفسه، ومن عرف نفسه عرف ربه، ومن عرف نفسه لم يرفع رأسه، ومن عرف ربه رفع رأسه فانه مخلوق على صورة ربه. ومن نعوت ربّه الرفيع فلا بد أن يرفع نفسه وبعد هذه الرفعة يقال له اسجد فيسجد وجهه فيسجد قلبه فيرفع وجهه من السجود فلا يدوم، فانّ القبلة التي سجد لها لا تدوم، والجهة التي سجد لها لا تدوم، فرفع لرفع المسجود له وسجد القلب فلم يرفع لأنه سجد لربه، فقبلته ربه، وربّه لا يزول، ولا ترتفع عن الوجود ربوبيته. فالقلب لا يرفع رأسه من سجوده أبداً لأنّ قبلته لا ترتفع، فهذا معنى السجود»<sup>(١)</sup>.

وفي الباب ٣٦٢ من نفس الكتاب والذي هو في معرفة منزل سجود القلب والكل والجزء، أكد على أنّ سجدة القلب أبدية على العكس من سجدة الوجه. وهذه الأبدية هي التي تكشف عن حقيقة القلب، وقال: «ان الله تعالى لما خلق العالم جعل له ظاهراً وباطناً وجعل منه غيباً وشهادة لنفس العالم، فما غاب من العالم عن العالم فهو الغيب، وما شاهده العالم من العالم فهو شهادة، وكله لله شهادة وظاهر. فجعل القلب من عالم الغيب وجعل الوجه من عالم الشهادة، وعين للوجه جهة يسجد لها سماها بيته وقبلته، أي يستقبلها بوجهه اذا صلى، وجعل استقبالها عبادة، وجعل أفضل أفعال الصلاة السجود وأفضل اقوالها ذكر الله بالقرآن، وعين للقلب نفسه سبحانه فلا يقصد غيره وأمره أن يسجد له فان سجد عن كشف لم يرفع رأسه أبداً من سجده دنيا وآخره، ومن سجد من غير كشف رفع رأسه

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ١٠٢.



رفعه المعبر عنه بالغبلة عن الله ونسيان الله في الأشياء، فمن لم يرفع رأسه في سجود قلبه فهو الذي لا يزال يشهد الحق دائماً في كل شيء»<sup>(١)</sup>.

سجدة القلب للأسماء الإلهية لا لذاته، لأنَّ الأسماء الإلهية هي التي جعلت القلب قلباً، فهي تقلبه من حال إلى حال دنيا وآخره، فلهذا سمتته قلباً، فإذا تجلَّى له الحق مقلباً فيرى أنه في قبضة مقلبه وهو الأسماء الإلهية التي لا ينفك عنها، فهي المتحركة في الخلائق، فمن مشاهد لها وهو الذي سجد قلبه، ومن غير مشاهد لها فلا يسجد قلبه وهو المدعي الذي يقول أنا، وعلى من هذه صفته يتوجه الحساب والسؤال يوم القيامة والعقاب إن عوقب، ومن سجد قلبه فلا دعوى له، فلا حساب ولا سؤال ولا عقاب<sup>(٢)</sup>.

لا حالة أشرف من حالة سجود القلب، وذلك لأنَّ حالة سجود القلب، حالة الوصول إلى علم الأصول ولا صفة أشرف من العلم، لأنَّ العلم يعطي سعادة الدارين وراحة المنزليين. فالواحد، أصل الأعداد وليس للأعداد وجود وبقاء إلا بالواحد، «فمن لا علم له بأحدية خالقه كثرت آلهته وغاب عن معرفته بنفسه فجهل ربّه. فصار عبداً لكل ربّ فهو محلٌّ لكل ذنب»<sup>(٣)</sup>.

### نقاط جديدة بالاهتمام

١ - يمكن أن نستشف مما سبق بأنَّ كل هذا الشرف الذي قيل في القلب والفضيلة التي وُصف بها، إنما هما خاصان بقلب المؤمن العارف وليس كل قلب حيث: «قلب العبد بيت الحق لأنه وسعه ولكن قلب المؤمن لا غير»<sup>(٤)</sup> لأنَّ المؤمن وحده بصورة العالم وبصورة الحق لا كل شيء من أجزاء العالم. والله تعالى قال:

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٠٢ و ٣٠٣.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٢.

(٣) نفس المصدر.

(٤) المصدر السابق، ج ٤، ص ٨.

«ما وسعتني أرضي ولا سمائي ووسعني قلبُ عبدي المؤمن»<sup>(١)</sup>.

ويستشهد ابن عربي فيما ذهب إليه بقول أبي يزيد البسطامي الذي يتحدث عن سعة قلب العارف قائلاً لو وُضع العرش وما حواه - أي جزئيات وأعيان العالم - مائة الف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف، لما أحسَّ القلب بها<sup>(٢)</sup>. وينبري ابن عربي بعد ذلك لتوضيح كلمة البسطامي هذه بقوله: «لا يريد الحصر وإنما يريد ما لا يتناهى ولا يبلغه المدى فعبر عنه بما دخل في الوجود... وذلك لأنَّ قلباً وسع القديم كيف يحس بالمحدث موجوداً»<sup>(٣)</sup>.

ثم يعبر عن وجهة نظره في نهاية المطاف قائلاً: «وهذا من أبي يزيد توسع على قدر مجلسه لإفهام الحاضرين. وأما التحقيق في ذلك أن يقول إنَّ العارف لما وسع الحق قلبه وسع قلبه كل شيء اذ لا يكون شيء إلا عن الحق فلا تتكون صورة شيء إلا في قلبه، يعني في قلب ذلك العبد الذي وسع الحق، فهو الهبولى لكل صورة»<sup>(٤)</sup>.

٢ - قلب المؤمن أوسع من رحمة الله: وكتب ابن عربي في ذلك يقول: «ان رحمة الله وسعت كلَّ شيء ومن رحمته أن خلق الله بها قلب عبده وجعله أوسع من رحمته، فإنَّ قلب المؤمن وسع الحق... ورحمته مع اتساعها يستحيل أن تتعلق به أو تسعه»<sup>(٥)</sup>.

٣ - صدأ القلب: تحدثنا سابقاً عن صدأ القلب. ولا بد هنا من ذكر هذه النقطة وهي أنَّ مراد ابن عربي من صدأ القلب الذي تحدث عنه في الفتوحات المكية هو التوجُّه إلى غير الله. فقد قال: «فاعلموا أن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ أبداً، فإن أطلق يوماً عليها أنها صدئت كما قال عليه السلام: «إنَّ القلوب لتصدأ

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفس المصدر، ص ٦.

كما يصدأ الحديد» الحديث، وفيه أن جلاءها ذكر الله وتلاوة القرآن، فليس المراد بهذا الصدا أنه طخاء طلع على وجه القلب، ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلقه بغير الله صداً على وجه القلب لأنه المانع من تجلي الحق الى هذا القلب»<sup>(١)</sup>.

وأضاف ابن عربي أيضاً: «الحضرة الالهية متجلاة على الدوام لا يُتصوّر في حقها حجاب عنا، فلما لم يقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود لأنه قبل غيرها عبّر عن قبول ذلك الغير بالصدا والكن والفقل والعمى والرین وغير ذلك، وإلا فالحق يعطيك انّ العلم عنده ولكن بغير الله في علمه وهو الله في نفس الأمر عند العلماء بالله. ومما يؤيد ما قلناه قول الله تعالى: ﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه﴾<sup>(٢)</sup>. فكانت في أكنة مما يدعوها الرسول اليه خاصة لا أنها في كن، ولكن تعلقت بغير ما تدعى اليه فعميت عن ادراك ما دعيت اليه فلا تبصر شيئاً. والقلوب أبداً لم تزل مفضورة على الجلاء مصقولة صافية. فكل قلب تجلت فيه الحضرة الالهية من حيث هي ياقوت أحمر الذي هو التجلي الذاتي. فذلك قلب المشاهد المكمل العالم الذي لا أحد فوقه في تجلٍّ من التجليات، ودونه تجلي الصفات، ودونها تجلي الأفعال، ولكن من كونها من الحضرة الالهية ومن لم تتجل له من كونها من الحضرة الالهية فذلك هو القلب الغافل عن الله تعالى المطرود من قرب الله تعالى»<sup>(٣)</sup>.

٤ - تنوع الخواطر من جانب التجلي الالهي على القلوب. يرى ابن عربي أنّ الله تعالى يتجلى في الدنيا على القلوب دائماً، ولهذا تنوع الخواطر في الانسان، لكنها لا يعلمها سوى أهل الله. كما يعلم هؤلاء فقط أنّ اختلاف الصور الظاهرة في

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩١.

(٢) الآية الكاملة: ﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل اننا عاملون﴾. (سورة فصلت (٤١)، الآية ٥).

(٣) المصدر السابق.

الموجودات في الدنيا والآخرة، تنوّع لتجليه سبحانه<sup>(١)</sup>.

٥ - موت الحق في قلوب الغافلين. يرى ابن عربي أنّ الحضرة الالهية في حالة تجل أبدي، والقلوب صقيلة بالفطرة، والله موجود وحاضر في كل قلب، قلب العارف والغافل، إلاّ انه لا حكم له في قلوب الغافلين ولهذا يقال بأنه ميت ومدفون في قلوب الغافلين. لأنه ورغم وجوده فيها كأنّه غير موجود فيها. أي بما أنه لا حكم له فهو كالميت فيها. ويضيف ابن عربي موضعاً انه رأى الرسول ﷺ في المنام وقد مات في موضع من المسجد الجامع بأشبيلية. وحينما أخذ يتحرى، علم أن ذلك المكان مغصوب، أي أنّ الشرع لا حكم له فيه وميّت<sup>(٢)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٧٠.

(٢) نفس المصدر، ج ٤، ص ٣٠٢.

## الفصل الثاني

### بحث حول مفهوم الوجود ومصاديقه وتقرير وحدة الوجود في تصوف ابن عربي

لما كان عرفان الوجود ومعرفة وحدته هو الأساس الذي يقوم عليه عرفان ابن عربي، كان من المناسب أن نفرّد مقالاً قصيراً لتناول مفهوم الوجود وأفراده ومصاديقه قبل التحدث عن فكرته في وحدة الوجود كي نهَيِّ الأَرْضِيَّة للدخول الى مبدأ وحدة الوجود لديه.

#### مفهوم الوجود والأقوال الواردة فيه

من المفاهيم التي تعرض على مطلق الوجود، مفهوم الوجود، وقد أشارت كتب الكلام والفلسفة والعرفان الى أربعة اقوال فيه وهي:

١ - تصور مفهوم الوجود بديهي، بل وأبده البدائه، وأول الأوائل، وأعرف المعارف، بل انّ الحكم بهذه البداهة بديهي أيضاً. ولهذا لم ينبر القائلون بهذا القول لا الى تحديد الوجود وتعريفه ولا الى اثبات بداهته بالدليل والبرهان، وان تُلَاحَظ في كتاباتهم أحياناً عبارات شبيهة بالدليل والبرهان إلا انها ليست كذلك، وانما هي تنبيه وتأكيّد. ومن هنا فقد رأوا من المتعذر تحديد وتعريف الوجود بالحد أو التعريف الحقيقي، وعدّوا الحدود والتعاريف المشاهدة في كتب بعض الحكماء

والتكلمين<sup>(١)</sup>، من نوع تعريف اللفظ وشرح الاسم<sup>(٢)</sup>.

٢ - تصوره بديهي إلا أن الحكم ببداهته نظري وبجاجة الى دليل وبرهان<sup>(٣)</sup>.

٣ - تصوره نظري.

٤ - تصوره غير ممكن فضلاً عن كونه غير بديهي.

والحق هو القول الأول، حيث إن مفهوم الوجود أبسط المفاهيم ويظهر في النفس بدون واسطة خلافاً للمفاهيم المركبة ويرتسم فيها. وكلما كان المفهوم بعيداً عن التركيب والتحديد، كان حصوله في النفس بسيطاً وواضحاً. ويأخذ جمهور الفلاسفة والتكلمين وعرفاء الاسلام بهذا القول. ولا بد لنا من نقل نماذج من كلماتهم:

(١) قيل في تعريف الوجود: «الوجود الذي يصح أن يُعلم ويُخبر عنه»، و«الوجود الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً»، و«الوجود هو الثابت العين» وغيرها. (المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٠؛ كشف المراد، ص ٥).

(٢) لأن الهدف من تعريف الحقيقي - مثل الحيوان الناطق في تعريف الانسان وثلاثي الاضلاع في تعريف المثلث - ايضاح ماهية المعرف. وبما انه لا يوجد ما هو أعرف وأوضح من الوجود، فلا يمكن تحديده وتعريفه مجد وتعريف حقيقيين. أما في التعريف اللفظي وشرح الاسم والذي هو في الحقيقة تبديل لفظ بلفظ آخر أوضح لدى السامع من اللفظ الأول فلا يراد به تعريف الحقيقة وبيان الماهية، ولهذا يجوز تعريف الامور البديهية مثل مفهوم الوجود بالتعريف اللفظي وشرح الاسم. والجدير بالذكر أن البعض يفرق بين التعريف اللفظي وشرح الاسم، ويعتبر الثاني من أقسام التعريف الحقيقي. (راجع الشيخ محمد تقي الأملي، شرح غرر الفرائد، ص ١٢).

(٣) هذا القول للامام الفخر الرازي (راجع المباحث المشرقية، ج ١، ص ١١؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٥٦).

وأورد الامام الفخر الرازي القولين الثالث والرابع في المباحث المشرقية (ج ١ - ص ١٣) بدون ان يشير الى اسم قائلها، وأورد الادلة عليها أيضاً. ويُفترض أن يكون قائل القول الثالث شعرياً لأنه يعتبر الماهية والوجود شيئاً واحداً وتصور الماهيات ممكناً ونظرياً. ولهذا من الضروري تصور الوجود ممكناً ونظرياً كالماهيات.

أما القول الرابع فلا بد أن يكون قد قاله من يرى الوجود عين الماهية وبعد تصور الماهيات غير ممكن وممتنعاً. ولمزيد من المعلومات حول القول الثاني والثالث والرابع وأدلتها، راجع المباحث المشرقية، ج ١، ص ١٣ - ١٨؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٥٥ - ٦١؛ شوارق الالهام، ج ١، ص ١٥ - ٢٢؛ رسالة بود ونغود (الوجود والماهية)، ص ٦ - ١٥.

فأورد رئيس المشائين المسلمين ابن سينا في كتاب الشفاء حول بدهاة مفهوم الوجود أنّ معاني الموجود، والشيء، والضروري، ترتسم في النفس بالارتسام الأولي. وهذا النوع من الارتسام ليس من ذلك النوع من الارتسامات التي تُجَلَّب بالأشياء التي هي أعرف منها. فثلما توجد في باب التصديقات مبادئ أولية يُعتبر تصديقها ضرورياً وبديهاً بدون واسطة الغير، توجد بين التصورات ايضاً تصورات تُعدّ مبادئ التصورات ويمكن تصورها بدون واسطة الغير، في حين يعتمد عليها تصور الغير، لأنّ أي تصور لو كان بحاجة الى تصور آخر مع عدم وجود تصور ضروري وبديها، للزم التسلسل والدور الباطلان. وتُعدّ الأشياء والامور العامة كالموجود، والشيء، والواحد، وأمثالها من الامور التي يليق بها أكثر من غيرها أن تكون بديهية<sup>(١)</sup>.

وتحدث هذا الفيلسوف الشهير في كتاب النجاة ايضاً عن أنّ الموجود هو المبدأ الأول لكل شرح. ولهذا لا يوجد له شرح بل تظهر صورته في النفس بدون واسطة، ولا يمكن شرحه إلا عن طريق شرح الاسم<sup>(٢)</sup>.

وبعد أن تحدث قطب الدين الشيرازي<sup>(٣)</sup> عن بدهاة التصور بل وأبدهيته، أضاف بأنّ تعريف الموجود والقول بأنّ «ذلك فاعل أو منفعل»، أو «ذلك أول شيء منقسم الى حادث وقديم»، أمر غير صحيح، حيث لا بد أن يؤخذ الموجود مع زيادة في تعريف الفاعل والمنفعل، كما لا يمكن تعريف الحادث والقديم إلا بالوجود مع اضافة سبق العدم في الحادث ولا سبق العدم في القديم<sup>(٤)</sup>.

(١) الشفاء، الاهليات، ص ٢٩١.

(٢) النجاة، الاهليات، ص ٢٠٠.

(٣) قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (٦٣٤ - ٧١٠)، مفكر اسلامي ايراني شهير، ومن تلامذة الخواجة نصير الدين الطوسي والعاملين معه في مرصد مراغة. من مصنفاته: شرح قانون ابن سينا، وشرح حكمة الاشراف، ودرة التاج. التقى بجلال الدين المولوي (الرومي).

(٤) درة التاج، ج ٣، ص ١.

وأورد المتكلم الاسلامي الشهير سعد الدين التفتازاني<sup>(١)</sup> في شرح مقاصده: الحق هو أن تصور الوجود بديهي والحكم ببداهته بديهي أيضاً. ولو انتبه كل عاقل الى ذلك التصور لقطع بهذه البداهة، وان لم يقطع طريق الاكتساب. حتى ان جمهور الحكماء حكموا بعدم وجود شيء أعرف من الوجود واعتمدوا في هذا الحكم على الاستقراء واستدلوا به. ويكفي مثل هذا الاستدلال في اثبات هذا المطلوب، لأنه حينئذ لا يجد العقل بين معقولاته شيئاً أعرف من الوجود بل وفي مرتبته، لثبت انه عند العقل من أوضح الأشياء<sup>(٢)</sup>.

وقد أُيد هذا القول وأثبتته عبارات جميلة وواضحة للغاية لشيخ الصوفية والعرفاء الأكبر محيي الدين بن عربي وشرّاحه وأتباعه مثل داود القيصري<sup>(٣)</sup>، والسيد حيدر الآملي<sup>(٤)</sup>، وصائن الدين تُركه الاصفهاني<sup>(٥)</sup>، وكذلك صدر الدين الشيرازي<sup>(٦)</sup> وتلامذته وأتباعه مثل عبد الرزاق اللاهيجي، وملا هادي السبزواري وغيرهما<sup>(٧)</sup>. ونحج من نقل أقوالهم خشية الاطناب والتطويل.

### صدق الوجود على المصاديق وذكر الأقوال الواردة فيه

هناك أقوال كثيرة في صدق الوجود على المصاديق وردت في كتب ورسائل العرفان والفلسفة والكلام، نشير الى بعضها بإيجاز:

١ - صدق مفهوم الوجود على كافة مصاديقه الواجبة والممكنة، من حيث الاشتراك اللفظي. أي لفظ الوجود له معان متعددة بحسب تعدد مواضع اطلاقه،

(١) سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٢٢ - ٧٩٢ هـ).

(٢) شرح المقاصد، ج ١، ص ٥٦.

(٣) مقدمة فصوص الحكم، ص ٧.

(٤) رسالة نقد النقود في معرفة الوجود.

(٥) تمهيد القواعد، ص ١٩.

(٦) الأسفار، ج ١، ص ٣٥، تعليقة ملا صدرا على الهيات الشفاء، ص ٢٤.

(٧) شوارق الالهام، ج ١، ص ١٥.



ووجود كل شيء عين ماهيته. مثل معنى وجود الانسان هو الحيوان الناطق، ومعنى وجود الحصان هو الحيوان الصاهل، ومعنى وجود الماء هو الجسم المائع البارد بالطبع. والقائلون بهذا القول هم بعض المتكلمين الأشاعرة<sup>(١)</sup> الذين يعتقدون بعينية الماهية والوجود ويؤكدون بعدم وجود معنى واحد للوجود تشترك فيه كافة الموجودات، كما هو الحال في الماهية التي ليس لديها مثل هذا المعنى وهذه الخصوصية<sup>(٢)</sup>.

٢ - الوجود بين الواجب والممكن مشترك لفظي، إلا انه بين أقسام الممكنات مشترك معنوي. أي الوجود على صعيد الواجب له معنى يختلف عن معناه على صعيد الممكن، إلا أنّ له معنى واحداً في جميع أقسام الممكنات<sup>(٣)</sup>.

٣ - الوجود مشترك معنوي مع جميع الموارد التي يُطلق عليها، سواء كانت واجبة أو ممكنة. والمقصود بذلك أنّ هناك معنى واحداً للفظّة الوجود يصدق على جميع مصاديقه الواجبة والممكنة. وهذا القول أقوى من سائر الأقوال والآراء الاخرى، ويأخذ به أغلب الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء، بل وعدّه بعضهم قريباً الى الأوليات<sup>(٤)</sup> أو من الأوليات<sup>(٥)</sup>، وتحدثوا عنه بشكل واف ومبرهن في كتبهم ورسائلهم، وأصرروا خلال التأكيد عليه والفتات النظر اليه على وجود مناسبة بين موجود وموجود آخر لا تتحقق بين الموجود والمعدوم. ونظراً لكون هدفنا من هذا الفصل ليس التطويل في هذه الموضوعات وانما مجرد الاشارة اليها، لهذا نخبذ

(١) المتكلمون الأشاعرة يتبعون أبا الحسن الأشعري (٢٦٠ أو ٢٧٠ - ٣٢٠ أو ٣٣٠).

(٢) شرح المقاصد، ج ١، ص ٦١؛ شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٢؛ كشف المراد، ص ٧.

(٣) نسب شرح المواقف (ج ٢، ص ١٢٧) هذا القول الى الكشي وأتباعه. ولا يُعرف هل هذا الكشي هو زين الدين الكشي الذي كان يعيش في القرنين الخامس والسادس الهجريين أو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي صاحب كتاب «معرفة أخبار الرجال» ومن رجال القرن الرابع الهجري. والكشي منسوب الى «كش»، وهي قرية تبعد عن جرجان الايرانية مسافة ٣ فراسخ.

(٤) مثلاً صدر الدين الشيرازي، الأسفار، ج ١، ص ٣٥.

(٥) مثلاً سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، ج ١، ص ٦١.

الايجاز، ونحيل القراء الى كتب الكلام والفلسفة والعرفان للحصول على مزيد من المعلومات<sup>(١)</sup>.

والقائلون بالقول السابق، جمهور المتكلمين والفلاسفة والعرفاء، وقولهم أقوى من غيره من الأقوال، إلا أنهم يختلفون فيما بينهم على صعيد أفراد الوجود ومصاديقه، فبعضهم يرى عدم تحقق أي فرد للوجود في الخارج، وتكثر الوجود يتم بواسطة الحصاص. والحصاص هي وجودات مضافة الى الماهيات وامور ذهنية تتكرر بمحض الاضافة والاعتبار. أي ليس للوجود في الخارج أي عين ولا أثر حتى في الواجب تعالى، لأنّ الماهيات بزعمهم متأصلة في الخارج، والوجود مستمد منها، إلا انها مُنتزعة من ماهية الواجب تعالى التي هي مجهولة الكنه وبلا جهة وبدون اعتبار شيء مغايرها. أي يُنتزع مفهوم الوجود من ذاته نفسها، وهذا هو معنى وجوب الوجود من وجهة نظرهم. ويُنتزع مفهوم الوجود من ماهيات الممكنات التي هي معلومة الكنه، بعد المعولية واكتساب الحيثية من الجاعل. وهكذا نرى انسجام هذا الرأي مع فكرة اصالة الماهية واعتبارية الوجود، ويذهب اليه اغلب المتكلمين.

والبعض الآخر يرى أنّ للوجود - وراء الحصاص التي قيل انها امور ذهنية وتتكرر بمحض الاضافة والاعتبار - وفي خارج الذهن فرداً موجوداً وحقيقة متحققة متمثلة بالواجب تعالى. اما الممكنات فهي عبارة عن هذه الحصاص نفسها ويُطلق لفظ الوجود عليها على اعتبار انها حصص الوجود أو لانتسابها الى وجود الواجب. ولهذا ينتسب معنى الموجود في الممكنات الى الوجود، مثل: التامر، واللاين، والعطّار، والبقال، وغيرها من الأوصاف التي تُطلق على أصحاب هذه الأوصاف على اعتبار انها منتسبة الى مبادئ هذه المشتقات. فالمشتق عند هؤلاء، أعمُّ من الشيء الذي يقوم به الاشتقاق كالكتاب الذي تقوم به الكتابة، ومن

(١) كمثال: شرح المقاصد، ج ١، ص ٦١، ٦٢؛ شوارق الالهام، ج ١، ص ٢٢-٢٦؛ الأسفار، ج ١، ص ٣٥؛ تهديد القواعد، ص ٥٥؛ عبد الرحمن الجامي، الدرّة الفاخرة، ص ١٩٩.

الشيء الذي يُسند الى مبدأ الاشتقاق كالتَّمَّار والحَدَّاد المنسويين الى التمر والحديد، ومن نفس المبدأ كالفرد المستحق الوجود، حيث يراد بالموجود عين الوجود. فالموجود اذن حينما يُطلق على الوجود يعني عين الوجود، وحينما يُطلق على الماهية يعني انه منسوب الى الوجود.

وصفوة القول انّ هذه الفكرة المعروفة بـ «ذوق النَّالَة» أو «ذوق المتأهلين» ورغم انها لا تنسجم مع ذوق كافة المتأهلين، يراد بها انّ الوجود واحد حقيقي وليس فيه كثرة بأي وجه من الوجوه لا بحسب الأنواع ولا بحسب الأفراد ولا بحسب المراتب. اما الموجود - وهو عبارة عن الماهية - فتعدد. وموجوديته بمعنى انتسابه الى وجود واحد مُحَقَّق لا الى وجودات خاصة امكانية.

والزبدة التي يمكن الخروج بها من هذه الفكرة هي انّ وحدة الوجود وكثرة الموجود تعنيان الانتساب الى الوجود وهو ما يُعبَّر عنه اصطلاحاً بالتوحيد خاصّ الخاص، والذي اعتقد به عدد كبير من الباحثين في بداية تأملاتهم الفلسفية كقطب الدين الرازي، والمحقق الداماد، وملا صدرا الشيرازي. ولما كانت هذه الفكرة قائمة على اصالة الماهية فقد عدل ملا صدرا بحقّ عن القول بذوق النَّالَة بعد عدوله عن القول باصالة الماهية الى اصالة الوجود. ففضلاً عن عدم انسجام ذوق النَّالَة مع اصالة الوجود، فانه يستلزم القول أيضاً باصالة الوجود في الواجب واصالة الماهية في الممكنات، الأمر الذي لا ينسجم مع اصول الحكمة لاستلزامه تأصل السنخين في دار التحقق.

وهناك من يعتقد أنّ للوجود افراداً ومصاديقَ متعددة، مع تحقق جميع هؤلاء الافراد في الخارج بالاصالة، وأنّ الماهيات تابعة لها ومنترعة منها. وهؤلاء فريقان: الفرقة المشائية التي تقول بأنّ هذه الافراد المتعددة المتكثرة، البسيطة، تتباين فيما بينها بتام الذات وبنفس الذات، لا بالفصول والمصنّفات والمشخصات، مثل تباين الفصول الأخيرة والأجناس العالية، ولا تشترك إلا في مفهوم الوجود. ويعتقد هذا الفريق أنّ عدم وجود التباين بين الأفراد لا يبيح افتراض وجود ما

علّة ووجودٍ آخر معلولاً، حيث يلزم في هذه الحالة الترجيح بلا مرجّح وهو أمر غير جائز عقلاً.

اما سبب اعتقاد هذا الفريق بأنّ هذا التباين بتمام الذات هو أنه لو كان بالفصول للزم أن يكون الوجود مركباً، في حين تقتضي أدلّة الحكمة أن يكون بسيطاً. وإذا كان التباين بالمصنّفات والمشخصات، للزم أن تكون الوجودات أصنافاً أو اشخاصاً لمطلق الوجود، ويكون مطلق الوجود نوعها، في حين لا يكون الوجود نوعاً طبقاً لمبادئ الحكمة. والخلاصة فهذا الفريق يؤمن بكثرة الوجود والموجود، ويرى توحيده من نوع التوحيد العامي.

والفريق الآخر والمتمثل في الفهلويين و صدر المتألهين الشيرازي وأتباعه، فيعتقد أنّ افراد الوجود المتعددة والمتكثرة تشترك في السنخ وفي الحقيقة الطاردة للعدم، وتختلف عن بعضها في الشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها من وجوه التشكيك. أي أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات درجات ومراتب مختلفة، فيكون واجباً في مرتبة وممكناً في مرتبة اخرى، وعلّة في مرتبة، ومعلولاً في مرتبة اخرى، ومجرداً في مرتبة، ومادياً في مرتبة اخرى، وجوهرأ في مرتبة، وعرضاً في مرتبة اخرى. وغاية ما في الأمر أنّ التشكيك في الوجود، تشكيك خاص، أي أنّ ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، كي لا يلزم التركيب في الوجود. ولتقريب هذه الفكرة الى الأذهان يمكن الاستعانة بمراتب ودرجات الأعداد، والأنوار، والأزمان، والحركات. وخلاصة هذه الفكرة هي الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة وهو ما يقتضيه ذوق التأله من وجهة نظر بعض المتألهين، ولا بد أن يدعى بتوحيد أخص الخواص<sup>(١)</sup>.

وتعدّ الصوفية - وعلى رأسها ابن عربي - ممن يعتقد بأنّ الوجود في الخارج فرد وحقيقة متحققة. وتعبّر هذه الطائفة عن رأيها بعبارة «وحدة الوجود

(١) راجع الأسفار، ج ١، ص ٦٩، وحاشية السبزواري ذيل ص ٧١، والحاج ملا هادي السبزواري، غرر الفرائد، ص ٢١، والحاج الشيخ محمد تقي الآملی، تعليقة على غرر الفرائد، ص ٤٣ و ٥٣ و ٥٤.

بحث حول مفهوم الوجود ومصاديقه وتقرير وحدة الوجود في تصوف ابن عربي ..... ٢٥٩

والموجود» التي لها وجوه ومعان عديدة، بعضها قديمة ولا تعد اقوالاً مستقلة، وبعضها أقوال مستقلة. ومن المناسب ان نستعرض ولو بشكل سريع الوجوه والمعاني التي قيلت في هذه العبارة، كي يتضح لنا معنى كلامهم ومغزى مرادهم.

ومن تلك الوجوه قولهم انّ المراد بالوحدة هي الوحدة الشخصية والفردية، والمراد بالموجود هو الجاعل لحقيقة الوجود. أي أنّ حقيقة الوجود والموجود الحقيقي - الذي هو الواجب تعالى - شيء واحد لا أكثر، وما سوى ذلك - أي الممكنات - ورغم انها موجودة إلا أنّ وجودها انتزاعي وانتسابي، أي ان العقل هو الذي ينتزع منها مفهوم الوجود بعد مجعوليتها. وبناءً على هذا فحينما يُطلق لفظ الموجود على الممكنات فهو اما يعني الانتساب الى الوجود الحقيقي أو بمعنى جاعل مفهوم الوجود لا حقيقته. وعلى أساس هذا الوجه فالقول الصحيح هو القول المنسوب الى ذوق التأله والذي قيل انه منسجم مع اصالة الماهية وغير منسجم مع اصول الحكمة.

والوجه الآخر هو أنّ المراد بالوجود الواحد، حقيقة الوجود، أي الحقيقة الطاردة للعدم، الواحدة بالوحدة الانبساطية والسنخية. والمقصود بالوجود، جاعل ذلك السنخ وتلك الحقيقة. والمراد بوحدة الوجود، الوحدة السنخية لا الوحدة الشخصية. فالمراد بالموجود الواحد اذن هو الموجود الموجد بالذات لتلك الحقيقة الواحدة الطاردة للعدم لا بواسطة القيد والحيثية المنضمة. ورغم هذا فلهذه الحقيقة مراتب وأفراد ومصاديق كثيرة بحاجة الى حيثية تحليلية. ويبدو هذا الرأي في هذه الصورة قريباً من رأي الفهلويين وملا صدرا وأتباعه.

ومن الممكن أن يكون مرادهم انّ أفراد ومصاديق الوجود متحققة في الخارج، ومتعددة ومتكثرة بحسب تعدد وتكثر الموجودات الخارجية بما فيها الواجب والممكن والجواهر والأعراض. لكن الواجب تعالى هو الوحيد الذي يمثل حقيقة الوجود والوجود الحقيقي، أو هو بتعبير آخر صرف الوجود ونفس الطبيعة والوجود. وما سواه - أي جميع الممكنات - ليست سوى ظلاله، ووجودها وجود

ظلي وتبعي. ويمكن أن يُقال في هذه الحالة أن المراد بالوجود الواحد، الوجود الأصلي والحقيقي، والمقصود بالوحدة، الوحدة الشخصية، وليست الوحدة السنخية والانبساطية، والمراد بالموجود الواحد، الجاعل لأصل الوجود.

ويتضح لنا اختلاف هذا الوجه عن الوجهين السابقين. فهو يختلف عن الوجه الأول لأنّ لفظ الموجود في الممكنات على أساس الوجه الأول يعني الانتساب الى الوجود الحقيقي أو الموجد لمفهوم الوجود، في حين تعني كلمة الموجود في الممكنات - طبقاً لهذا الوجه - الموجود الظلي والتبعي. ويختلف عن الوجه الثاني في أنّ المراد بالوحدة في الوجه الثاني هو الوحدة الانبساطية بينما يراد بها في هذا الوجه الوحدة الشخصية. كما أنّ الوجود طبقاً لذلك الوجه عبارة عن وجود مشكك وان كان تشكيكاً خاصاً، في حين انه وجود غير تعددي في هذا الوجه فضلاً عن كونه غير متواطئ وغير مشكك. وهذا الرأي طبقاً لهذا التفسير يتميز عن سائر الآراء والأقوال الاخرى. والحقّ هو أنّ مراد العرفاء بوحدة الوجود والموجود هذا الرأي بالذات، أي انه يقوم وخلافاً لذوق التاله، على أساس اصالة الوجود لا اصالة الماهية، كما أنّ وحدته وخلافاً لرأي الفهوليين وملا صدرا الشيرازي، وحدة شخصية لا وحدة سنخية.

### الاشكالات الواردة على قول العرفاء ودفعها

مثلما رأينا، يذهب العرفاء الى أنّ حقيقة الواجب، صرف الوجود ونفس طبيعة الوجود. وبناءً على هذا يرد الاشكال التالي: بما أنّ طبيعة الوجود ذات معية مع كل موجود، يلزم أن تكون حقيقة الواجب تعالی ذات معية مع جميع الموجودات بما فيها القاذورات وتكون عينها أو جزءاً منها لأنّ الوجود اما عين الموجود أو جزؤه.

ولدفع هذا الاشكال يُقال بأنّ مفهوم الوجود يُنتزع من طبيعة الوجود بغضّ النظر عن جميع الحثيات والاعتبارات إلاّ حثية الذات، ويُنتزع من ماهيات الاشياء باعتبار الحث التقييدي والتعليلي معاً ومن وجوداتها باعتبار الحث

التعليلي فقط. أي أنّ الماهيات ووجود الأشياء ليست نفس طبيعة الوجود. على العكس من الواجب بالذات الذي هو - كما ذكرنا - متن الوجود وحقيقته. وهذا ما يؤيده قوله تعالى: «ليس كمثله شيء»<sup>(١)</sup> لأنه لو كانت وجودات الأشياء، أفراداً ومصاديق لطبيعة الوجود، لزم أن تكون هناك أمثال للواجب تعالى، في حين انه تعالى لا مثيل له ولا شبيهه، وهو ما يؤيده حكم العقل وتصريح النقل وتأيد الكشف.

ومن الممكن أن يثير دفع الاشكال السابق بالاسلوب أعلاه مشكلاً آخر وسؤالاً جديداً خلاصته: اذا كان الواجب تعالى متعالياً عن الأشياء، فما معنى القول بمعينه للأشياء والذي يقول به العرفاء، وما معنى الآية «وهو معكم»<sup>(٢)</sup> وأمثالها من الآيات والروايات؟ وللإجابة قيل أنّ الذي لديه معية مع الأشياء هو الوجود العام والوجود المنبسط الذي يعبر عنه بلغة العرفاء بتعابير مثل النفس الرحماني<sup>(٣)</sup>، والحق الثاني، والحق المخلوق، وأحياناً الوجود المطلق<sup>(٤)</sup>، وهو ظل حقيقة الوجود والواجب تعالى، وظل الشيء عينه على أحد الوجوه، وان كان غير ذلك على وجه آخر. وبناءً على هذا يُعدّ القول بمعية وجود الحق مع الأشياء صحيحاً، وتجد آية «وهو معكم» وأمثالها معناها هنا.

ويبدو أنّ هناك إشكالاً آخر وهو: هل يُعدّ وجود الظل من طبيعة الوجود أم مغايراً له؟ فاذا كان من طبيعة الوجود لزم أن يكون مثله في حين قيل انه متعال عن ان يكون له مثل. واذا لم يكن من طبيعة الوجود، فكيف يمكن أن يُعدّ على وجه عين حقيقة الوجود أي الواجب، وكيف يمكن أن تكون للحق معية مع جميع

(١) سورة الشورى (٢٤)، الآية ١١.

(٢) سورة الحديد (٥٧)، الآية ٤.

(٣) النفس الرحماني عبارة عن الوجود العام في العين - في مقابل علم الباري - المنبسط على الاعيان.

(المرجاني، التعريفات، ص ٢١٨).

(٤) سنقول قريباً بأن اغلب العرفاء يطلقون الوجود المطلق على الواجب تعالى الذي هو حقيقة الوجود، وقد يطلقونه أحياناً على الوجود العام المنبسط.

الأشياء من حيث معية هذا الوجود الظلي الذي ليس من طبيعة الوجود؟ ويمكن الاجابة على هذا الاشكال والتساؤل بالوجه التالي: المراد بالطبيعة هو الوجود الصرف. في حين أنّ الظل وجود أيضاً لكنه ليس صرفاً.

اذن هناك مرتبتان لطبيعة الوجود: صرفة، وغير صرفة. وطبيعة الوجود من حيث هي هي - أي واجب الوجود بالذات والموجود بالضرورة الأزلية - مرتبة صرفة. والوجود العام الذي هو منبسط في العلم بالأعيان الثابتة وفي الخارج بالأشياء والذي أُشير إليه بعناوين اخرى من قبيل النَّقْس الرحماني، والحق الثاني، وغيرهما، مرتبة غير صرفة يُعدّ عينها على وجه وغيرها على وجه آخر، فهو مصحح الوحدة بوجه العينية، ومصحح الكثرة بوجه الغيرية، ومصحح التوحيد الوجودي بحكم الوحدة، ومصحح اختلاف أحكام الواجب والممكن، والنزول والصعود، والمبدأ والمعاد، والملل والأديان، والشرائع والاحكام، باقتضاء الكثرة. وصفوة القول هي أنّ وجود العرفاء، وحدة شخصية، أي - عدا الحق تعالى - لا موجود هناك ولا وجود، حيث تعد الوجودات الامكانية ظهوراته وشؤوناته وتجلياته ونسبه واعتباراته. وقد قيل في لغة الشعر:

انت الموجود على الحقيقة

والباقي بالسند والاعتبارات

وبناءً على ذلك يُعتبر الوجود صرفاً حقيقياً، وذات الوجود هي الواجب تعالى نفسه والذي هو بذاته مصداق مفهوم الوجود. وبما انه حيث ذات الوجود، فهو حيثُ التحقق والعينية ايضاً. فهو اذن متحقق بنفس ذاته وغير محتاج الى علة. ولأنه مصداق بالذات لمفهوم الوجود، يُنتزع منه هذا المفهوم بغضّ النظر عن جميع الأغيار والحشيات، ويُحمل عليه. وبما أنّ حمل ذات الشيء على الشيء يتم بالضرورة الذاتية، يتم ايضاً حمل مفهوم الوجود على ذات الحق تعالى بالضرورة الذاتية ايضاً. وبما أنّ ذات المتعال الحق، ذات الوجود وأنه ليس سوى حيث وجودي فحسب، فلا بد أن يكون بسيطاً وماهيته عين انيته. ولذلك من الصحيح



بحث حول مفهوم الوجود ومصاديقه وتقرير وحدة الوجود في تصوف ابن عربي ..... ٢٦٣

ما قيل: «كان الله ولم يكن معه شيء والآن كما كان». وبما انه تعالى صرف الوجود، فلا محالة انه واحد لأنّ صرف الشيء لا يتكرر. ومع هذا فهو يظهر في الممكنات ويتجلى فيها، وتعدّ جميع الممكنات شؤونه وظلاله وتجلياته، ويُعدّ وجودها اعتبارياً وتبعياً، ومصداقاً للوجود بالعرض.

### الحق تعالى وجود مطلق ولا بشرط

نستشف مما سبق أن أوردناه ومما كتبه كبار رجال الحكمة والعرفان أنّ الحق من وجهة نظر عرفاء الوحدة الوجودية عبارة عن حقيقة الوجود والوجود المطلق المحض<sup>(١)</sup> المتعالي عن كل كثرة وتركيب، والمزه عن كل صفة ونعت واسم ورسم وحكم ونسبة وانه ليس كلياً، ولا جزئياً، ولا خاصاً، ولا عاماً، بل مطلق من جميع القيود حتى من قيد الاطلاق. وعلى هذا القياس تحدث أرباب العلوم العقلية عن الكلي الطبيعي وقالوا بأنه يتجلى في كل الأشياء المتصفة بالوجود ويسري فيها. وقد يتجلى في موطن العلم في ملابس الأسماء والأعيان الثابتة، وقد يظهر أحياناً في ملابس الأشياء الذهنية ومظاهر الأعيان الخارجية. ولا يوجد

(١) عرّف الحكماء والعرفاء الحقّ تعالى في اغلب آثارهم المنشورة والمنظومة بالوجود المطلق المحض. فقد قال العطار (في بيت لم يشاهد في آثاره وانما نسبه ملاصدرا اليه. راجع الأسفار، ج ٢، ص ٣٣٤):

الله الذي ذاته الوجود

جميع الأشياء مصحفه وآياته

وقال الشاعر الفردوسي ايضاً:

انت للعالم مرتفع ومنخفض

لا أعلم ما أنت، لكنك أنت مها كنت

وقال المولوي (جلال الدين الرومي):

نحن ووجوداتنا عدم

وأنت الوجود المطلق المظهر للفاني

وستشبه مستقبلاً الى ان ابن عربي قد وصف الحق تعالى بالوجود المطلق مراراً. وكتب الحكماء والعرفاء حافلة بهذا التعبير. كمثال راجع الأسفار، ج ٢، ص ٣٣٣؛ تمهيد القواعد، ص ٦٨ - ٨١؛ شرح رباعيات الجامي، مخطوط ص؛ صدر الدين القونوي، نصوص، ص ٢٨٩ - ٢٩٤.

موجود قط لا يأخذ من فيضه وظهوره، ولو وُجد فانه غير متصف بالوجود. ومن الضروري القول انّ الله تعالى منزّه ومتميز، ومتعال عن ممكناته ومخلوقاته، وموجود قائم بذاته. في حين يُعدّ ما سواه من شؤونه واعتباره ونسبه وتجلياته. وأدرك الصوفية القائلون بوحدة الوجود هذه الحقيقة بالكشف والذوق مع الاستعانة أيضاً ببعض الأدلة وهي:

الدليل الأول: اذا لم يكن الله تعالى وجوداً مطلقاً، فهو اما عدم، أو معدوم، أو موجود - بمعنى الشيء الذي وُجد - أو وجود مقيد. ولا شك في بطلان الاحتمالين الأول والثاني ببداهة العقل، لاستحالة تأثير العدم والمعدوم بالبداهة. كما انّ معنى قول أهل النظر: «عدم المعلول لعدم العلة» يراد به عدم التأثير لا تأثير العدم. وأما الاحتمال الثالث، أي ان الله موجود - بالمعنى الذي أُشير اليه أعلاه - فهو باطل أيضاً، لأنّ موجودية الموجود تستند الى وجود آخر غيره. وكل شيء موجوديته بغيره، لا يُعدّ واجب الوجود. وأما الاحتمال الرابع - أي ان وجوده تعالى وجود مقيد - فهو الآخر غير صحيح أيضاً لأنّ الواجب اذا كان عبارة عن وجود وقيد، فسوف يكون مركباً. اما اذا كان وجوداً بدون قيد، فسوف يكون هو الواجب المطلق بدون قيد وهو ما يذهب اليه العرفاء. اما اذا كان الواجب مع القيد فقط، لكان الوجود عارضاً له أو معروضاً عليه. فاذا كان الوجود عارضاً والواجب - الذي نفترض انه القيد - معروضاً، لزم ان يكون وجود الواجب في الخارج معلولاً، لأنّ الكلام في العروض وهذا خلاف الفرض ويستلزم امكان الواجب. واذا كان الوجود معروضاً والقيد - الذي افترض انه الواجب - عارضاً، لزم أن يكون نفس الواجب في الخارج معلولاً ومحتاجاً، لأنّ الكلام في العروض الخارجي، وهذا يستلزم الخلاف وامكان الواجب.

الدليل الثاني: اذا لم يكن الحق تعالى وجوداً مطلقاً، لزم أن يكون اما عين الوجود الخاص أو زائداً عليه في الخارج لأنّ القائلين بالعينية يقولون بالزيادة في العقل أيضاً، وكلاهما فاسدان وباطلان. ويرجع بطلان اللازم الأول - أي عينية

الحق تعالى مع الوجود الخاص - الى انه لو كان منشأ الخصوصية في داخله، لزم تركب الواجب، واذا كان خارجه، لزم أن يكون الواجب وجوداً محضاً ومطلقاً، والخصوصية صفةً عارضةً عليه. وأما بطلان اللازم الثاني - أي زيادته على الوجود الخاص في الخارج - فيعود الى انه يستلزم عدداً من المحالات ومن بينها: تقدم الوجود على الوجود في الخارج، والتعدد، بل وعدم تناهي الوجود، في حين ان المفروض وحدته.

الدليل الثالث: تُعدّ الصور آثار المعاني والحقائق. وأنّ الحقائق تؤثر في هذه الصور حيث يستدل الأطباء على الصحة والمرض بواسطة الأعراض، والصيدالة على طبيعة العقاقير بواسطة اللون والرائحة والطعم، وعلماء الفراسة على الاخلاق والطبائع والأمزجة عن طريق ظاهر الخلق. والوجدان أوّل دليل على أنّ حركة الظاهر، معلولة للباعث الباطني سواء كان المتحرك عالماً ببعث الباعث ام غير عالم. ولما كانت الحقيقة هي المؤثرة في الصورة فلا بد أن تستند الآثار العامة الى الحقائق الشاملة، وهذا يتطلب ان تكون الحقيقة المؤثرة في جميع الموجودات حقيقة عامة وشاملة لها، وهو ما يُعبّر عنه بحقيقة الوجود المطلق.

الدليل الرابع: إنّ قضية «الوجود المطلق موجود»، قضية صادقة وبديئية، لأنّ حمل الشيء على نفسه ضروري، وسلب الشيء عن نفسه ممتنع. وهذا يعني أنّ وجود الوجود المطلق ضروري وبالنتيجة واجب، لأنّ كل شيء وجوده ضروري، واجب. ولا بد أن يكون هذا الواجب واحداً لامتناع تعدده.

الدليل الخامس: لو لم يكن الوجود المطلق موجوداً، لكان معدوماً، وإلا لكانت أوضح البدييات كاذبة وزال الاطمئنان اليها. واذا كان المعدوم في هذه الحالة بمعنى الاتصاف بالعدم، لزم من اتصاف الوجود بالعدم اجتماع النقيضين وهو أمر محال. واذا كان المعدوم بمعنى المرتفع، لزم رأساً وأصلاً ارتفاع الوجود المطلق وبالنتيجة ارتفاع كل وجود بما عليه وجود الواجب اللازم، وللزم من ارتفاع الانسانية المطلقة، ارتفاع كل انسان. ولما كان ارتفاع الوجود الواجب ممتنعاً، كان

ارتفاع الوجود المطلق ممتعاً أيضاً. وكل شيء يمتنع ارتفاع وجوده، كان وجوده واجباً. ومن هنا ندرك أنّ الوجود المطلق هو عين الوجود الواجب، والوجود الواجب عين الوجود المطلق.

الشبهات الواردة على قول «الحق هو الوجود المطلق»

أنكر بعض أهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين ان تكون حقيقة الحق تعالى وجوداً مطلقاً، وأوردوا بعض الشبهات التي يبدو من الأولى بل ومن الضروري استعراضها، ومنها:

الشبهة الأولى: إنّ المطلق هو ما يتحقق في الذهن ولا يتحقق في الخارج في حين أنّ الواجب ما وجب وجوده في الخارج وتحقق. ومن بين من أورد هذه الشبهة ابن تيمية<sup>(١)</sup> الذي يُعدّ عدواً لدوداً للصوفية بشكل عام ومحبي الدين بن عربي بشكل خاص. وقد أكد في رسالته التدميرية على عدم تحقق الوجود المطلق بشرط الاطلاق سوى في الأذهان فقط، وامتناع وجوده وتحققه في الأعيان.

وللاجابة على هذه الشبهة يقال بأن أصحابها قد خلطوا بين الحقيقة المطلقة لا

(١) تقي الدين بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ)، لُقّب بين اتباعه بشيخ الاسلام. ويعد من خصوم الصوفية من فيهم ابن عربي. وستتحدث مستقبلاً عنه وعن انتقاداته التي وجهها لابن عربي. وقد ورد ايراده أعلاه في الرسالة التدميرية بالشكل التالي: «ومن دخل في هؤلاء من الصابئة والمتفلسفة والجهمية والقرامطة الباطنية ونحوهم فانهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل ولا يشبتون إلا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له عند التحصيل وانما يرجع الى وجود في الأذهان يمتنع تحققه في الاعيان. فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل فانهم يمثلونه بالامتعات والمعدومات والمجاهدات ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلاً يستلزم نفي الذات. فعلاّتهم يسلبون عنه التقيض فيقولون لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل لأنهم يزعمون انهم اذا وصفوه بالاثبات شبهوه بالموجودات واذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات. فسلبوا التقيض وهذا يمتنع في بدهة العقول. وقارهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم فوصفوه بالسُّلوب والاضافات دون صفات الاثبات وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بتصريح العقل ان هذا لا يكون إلا في الذهن لا فيما خرج عنه من الموجودات». راجع الرسالة التدميرية، الطبعة الأولى، مصر، ١٣٢٥، ص ٩ - ١٠.

بشرط والحقيقة المطلقة المحيطة بحيث الاطلاق والمأخوذة بشرط لا، في حين أنّ هناك فرقاً واضحاً بين الاثنين. فالذي يتحقق وجوده في الذهن ولا يوجد في خارج الذهن، بل وانتفاء حتى امكان وجوده الخارجي، انما هو حقيقة مطلقة مأخوذة بقيد الاطلاق. وأما الحقيقة المطلقة لا بشرط فهي متحققة وموجودة في الخارج ولو في ملابس الأفراد ومرايا الظاهر ومناظر ومراتب التعيّنات. ولهذا اورد العارف الكامل صدر الدين القونوي في بعض نُسَخ «مفتاح الغيب» والنصوص: «ولا يتميز لناظر إلا في منظوره». ومعنى تحقق الحقيقة الكلية في الأفراد هو انها قد تتصف بهذا التعين أحياناً وقد تتصف بتعين آخر في بعض الأحيان، ولا يقتضي تعيينها أن تكون تلك الأشياء متعددة. كما ان تحول الشخص الواحد الى احوال مختلفة - بل ومتباينة - لا يقتضي ان يكون متعدداً.

وربما يُثار هذا اليراد: كيف يمكن للشيء الواحد بالذات أن يتصف بأوصاف متضادة مثل العلم، والجهل، والقدرة، والعجز، والغنى، والفقر وغيرها؟ والاجابة على هذه الشبهة هي: لا يصح قياس الكلي على الجزئي والغائب على الشاهد، لأنّ الاتصاف بأوصاف متعددة متضادة يمتنع على صعيد الجزئي وفي الواحد الجسماني والزماني والمكاني فقط، اما امتناعه في الكلي<sup>(١)</sup> وفي الواحد غير الجسماني المتعالي على الزمان والمكان وخارج التقيد المكاني والزماني، فلا برهان عليه، وعلى قول المحقق الطوسي أنّ ما هو ليس مكانياً ولا زمانياً تتساوى اليه نسبة جميع الأزمنة والأمكنة، ولا اعتبار لأي من الأزمنة والأمكنة في نفسها<sup>(٢)</sup>.

الشبهة الثانية: أنّ العامّ يتحقق ضمن الخاص، ولهذا يلزم تحقق الواجب تعالى ضمن غيره، وبالتالي حاجته اليه وتوقفه عليه، وهذا أمر محال. وتُدفع هذه الشبهة من خلال القول أنّ الأمر عند التحقق بحاجة الى القيد والتخصيص والتوقف، اذا كانت له ماهية أو هوية غير الوجود، أما اذا كان الوجود عين ذاته، وكان وجوده

(١) المقصود بالكلي، ذلك الذي ليس له زمان أو مكان معين.

(٢) لمزيد من المعلومات، راجع مصباح الأنس، ص ٣٥. حاشية ميرزاهاشم الجيلاني.

بالنتيجة ذاتياً وضرورياً وواجباً وعدمه سلب الشيء عن نفسه، فمن المحال أن تتوقف ذاته على شيء ولو على تعيين الأول الأحدي، ولو توقفت هويته من حيث الكمالات الأسمائية على المظاهر، وهو توقف من النوع الشرطي لا العليّ.

الشبهة الثالثة: إذا كان الوجود المطلق واجباً، لزم وجوب كل وجود بما فيه وجود القاذورات والحنازير. ومن اللائق أن يُجاب على هذه الشبهة كالتالي: إن الممكنات مظاهر ظهور وجود الحق وليست عينه، ووجودها - وكما ذكرنا ذلك - ظليّ وتبعي وليس ذاتياً وأصلياً. وبناءً على ذلك لا يلزم من الوجوب الذاتي لوجود ذات الواجب، الوجوب الذاتي لوجود ظهوراته وأظلاله، لأنّ وجوب الوجود مقتضى الذات لا مقتضى ظهوراتها وأظلالها. وإذا كان لوجود الظهورات والأظلال وجوب، لكان وجوباً بالغير وهو يختلف عن الوجوب بالذات الخاص بذات الواجب تعالى.

الشبهة الرابعة: الوجود ليس موجوداً، مثلما إنّ الكتابة ليست كاتباً والسواد ليس أسود، ولذلك قيل: مبدأ المحمول من افراد تقيضه، ما لم يكن المراد من الموجود في قضية «الوجود موجود» هو الوجود لا صاحب الوجود، ولكن المراد من الموجود في قضية «الواجب موجود» هو المعنى الثاني لا المعنى الأول. وجواب هذه الشبهة هو أنّ الموجود، ما له الوجود وليس من صدر عنه الوجود، مثلما إنّ معنى الكاتب، من له الكتابة، لا من صدرت عنه الكتابة. وفي غير هذه الصورة يلزم أن يكون معنى المانت من صدر عنه الموت، ومعنى المتقدم من صدر عنه التقدم، في حين أنّ الأمر ليس بهذه الصورة. والمراد بالوجود في «ما له الوجود»، اعمّ من كونه زائداً أو غير زائد وخارجياً أو عقلياً. وليس للوجود وجود زائد، لأنّ سلب الشيء عن نفس الشيء أمر ممتنع، وحمل الشيء على الشيء أمر ضروري. ولهذا قال الفلاسفة في الواجب، وبعض الأشاعرة في كل موجود، بعينية الوجود مع الذات والماهية. والمراد بقضية «الوجود موجود» إذاً، وجود عين ماهية الموجود، وكل ما هو عين الموجود، موجود.

الشبهة الخامسة: ينقسم وجود المطلق الى واجب وممكن وقديم وحادث، والأمر الذي ينقسم الى شيء وغيره لا يُعدّ عين ذلك الشيء فكيف بانقسامه الى ممكن وواجب وحادث وقديم؟ والجواب: الوجوب، والامكان، والقدم، والحادث، أسماء نسب وشؤون الوجود - أي الموجودات - وليست أسماء ذات الوجود. ولهذا فالتقسيم المذكور هو في الحقيقة تقسيم نسب الوجود وليست تقسيم ذات الوجود.

الشبهة السادسة: بتكثر الوجود بالتكثر المجالي، ولا يُعدّ الأمر المتكثر واجباً، لأنّ الوحدة أمر ضروري وبديهي للواجب. والجواب: إنّ الذي يتكثر ويتعدد هي نسب الوجود وشؤونه لا عينه، لأنّ الوجود لا يصبح غير الوجود حين انضمامه الى الماهيات، وانما هو وجود دائماً وان سُمي غيراً بواسطة الانضمام. فالوجود اذاً بجد ذاته واحد بالشخص مع جميع تعييناته وشؤونه. وما يلزم عن التعدد وتكثّر التعينات، هو تعدد وتكثّر الموجودات والموجوديات، أي نسب الوجود وشؤونه، وليس نفس الوجود.

الشبهة السابعة: يتم اطلاق الوجود على الموجودات على سبيل التشكيك، لأنّ الوجود أقوى في العلة وأقدم وأولى من المعلول، في حين يمتنع اطلاق الواجب على الغير على سبيل التشكيك، لأنّ المشكك أمر زائد، والزائد على حصص الوجود، ليس عين الوجود. والاجابة: إنّ التشكيك يقع في نسبة الوجود من حيث اختلاف القابليات أو من حيث اختلاف الوجود على صعيد ذاتيته وعرضيته، وليست في نفس الوجود. كما أنّ التعدد والتكثّر، في نسب الوجود لا في ذاته.

الشبهة الثامنة: الاشتراك المعنوي للوجود بين الواجب والممكنات يقوم على دليل مدلل وبرهان مبرهن. وبناءً على هذا فإنّ الوجود يتحقق اما بواسطة وجود زائد أو بواسطة الوجود نفسه. ومهما كانت الطريقة التي يتحقق فيها فلا يجب اطلاقه على جميع الموجودات بمعنى واحد، ولا يجب أن يكون بالنهاية مشتركاً معنوياً، وهذا ما يتعارض مع الافتراض والبرهان.

والجواب: انّ الاشتراك حاصل وثابت للنسبة الكلية، وإلّا لاستغنت ذات تلك الحقيقة عن العالمين. أضف الى ذلك انّ الوجود قد فُسِّر بـ «ما له الوجود»، سواء كان زائداً أو نفسه. ويحصل بهذا التفسير معنى مشترك بين الكل.

الشبهة التاسعة: الدليل على اثبات زيادة الوجود على الماهية هو اننا نتعقّل الماهية ونشكّ في وجودها، ومعنى هذا انّ ما هو معقول مغاير لما هو غير معقول. ويجري هذا البيان على الوجود أيضاً. وبناءً على ذلك لا يُعدّ وجود الواجب عين ذاته.

الشبهة العاشرة: مفهوم الوجود - أي الكون العام - معلوم لكل أحد، بل وبديهياً. وحقيقة الواجب غير معلومة مما يعني انّ الوجود ليس حقيقة الواجب. والاجابة على الشبهتين أعلاه هي: لا يمكن تعقل كُنه ماهية الوجود، فكيف بمهنتها؟ ومفهوم الوجود هو الشيء البديهي فحسب. مضافاً الى ذلك انّ الكون عبارة عن نسبة الوجود الى الكائنات، أي مجاليه ومظاهره لا حقيقته. بل وحتى سميته بالوجود، انما هي للتفهيم وليس أنّ الوجود اسم حقيقي لتلك الحقيقة<sup>(١)</sup>.

### تمثيل وتشبيه الوجود بالنور

شبه الصوفية الوجود بالنور من أجل بيان حقيقة وجود الحق وذكر مراتب الموجودات، فقالوا أنّ للأشياء النورانية ثلاث مراتب نورانية: المرتبة الاولى وهي أنّ نورها مستفاد من غيرها، مثل اضاءة سطح الأرض حين سطوع الشمس عليها. وفي هذه المرتبة ثلاثة أشياء: الأول سطح الأرض، والثاني الشعاع الذي يسقط عليه، والثالث مواجهة الشمس. ولاشكّ في أنّ هذه الأشياء الثلاثة متغايرة مع بعضها، فضلاً عن جواز بل حتمية وقوع زوال الشعاع عن سطح الأرض.

(١) لمزيد من المعلومات، راجع مصباح الأنس، ص ٥٧-٥٩.

والجدير بالذكر انّ شارح المقاصد قد نقل بعض هذه الشبهات. ثم قال بعد استعراضها ومناقشتها: «معاً عن وجهة نظره كالتالي: «فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة، مثل كونه واحداً بالشخص...» (شرح المقاصد، ج ١، ص ٧٥).



والمرتبة الثانية نورها مقتضى ذاتها، مثل نور الشمس، حيث أنّ جرمها مقتضى نورها. وفي هذه المرتبة شيئان: الأول جرم الشمس، والآخر نورها الموجود في ذلك الجرم. وهذا الشيئان متغايران فيما بينهما. ولهذا يجوز اقتطاع النور وفصله عن جرم الشمس، وإن لم يقع.

والمرتبة الثالثة وهي المرتبة التي تكون فيها الأشياء مضيئة وظاهرة بذاتها لا بنور زائد عن ذاتها، مثل نور الشمس المضيء بذاته لا بنور آخر. ويظهر في هذه المرحلة شيء واحد في أنظار الناس وتظهر الأشياء الأخرى بواسطته وبمجم ما تملكه من قابلية الظهور. ولا تصل أية مرتبة في نورانياتها إلى مستوى هذه المرتبة ولا وجود لمرتبة أعلى منها.

وبعد تصور هذه المقدمة والأمثلة على صعيد المحسوسات، لا بد أن نعلم بوجود هذه المراتب للوجود الذي يُعدّ نوراً معنوياً:

المرتبة الأولى وهي الوجود المستفاد من غيره، مثل وجود ماهيات الممكن والذي تتحقق فيه ثلاثة أشياء وهي: ذات ماهيات الممكن، والوجود المستفاد من الغير، والغير المفيض للوجود على الماهية. ولا شك في جواز بل وقوع انفكاك الوجود عن مثل هذا الموجود.

والمرتبة الثانية هي أنّ الذات تقتضي الوجود بالشكل الذي يستحيل انفكاك الوجود عنها، مثل وجود واجب الوجود. وهناك شيئان في هذه المرتبة طبعاً لمذهب جمهور المتكلمين: الأول ذات الواجب، والثاني الوجود الذي هو مقتضى تلك الذات. ومن المعلوم أنّ انفكاك الوجود عن موجود كهذا أمر محال، إلا أنّ تصور الانفكاك ممكن على أساس تغاير الذات والوجود.

والمرتبة الثالثة أنه موجود بوجود هو عين الذات، وليس بوجود مغاير للذات، مثل حقيقة ذلك الوجود الطارد للعدم بالذات. حيث لا شبهة في أنّ حقيقة الوجود في غاية الابتعاد عن العدم، وليس هناك شيء، كالوجود في بعده عن العدم، مثلما أنّ النور في غاية البعد عن الظلام، وليس هناك شيء كالنور في بعده

عن الظلام. اذن ومثلها أنّ النور نوراني بذاته ومن المستحيل ان يكون النور مظلماً، كذلك حقيقة الوجود موجودة بذاتها ومن المحال أن يطرأ عليها العدم والفناء. ويوجد في هذه المرتبة شيء واحد موجود بذاته وهو حقيقة الوجود، فيما توجد سائر الأشياء الاخرى بواسطة وتستفيد منه بحسب قابليتها، مثلما أنّ النور مضيء بذاته وتضيء به سائر الأشياء الاخرى. ويستحيل تصور الانفكاك بين الذات والوجود، كما لا توجد مرتبة أعلى من هذه المرتبة من حيث الوجودية.

وتعدّ هذه المرتبة وفق المذهب الصوفي متعلقة بواجب الوجود الذي هو الوجود المطلق وحقيقة الوجود. فهم يقولون - كما تقدم - بوجود طور وراء طور العقل تنكشف فيه وتُشاهد بعض الأشياء عن طريق المشاهدة والمكاشفة يعجز العقل عن ادراكها. وقد تحقّق في ذلك الطور أنّ حقيقة الوجود عينٌ واجب الوجود، وأنه ليس كلياً ولا جزئياً ولا عاماً ولا خاصاً، بل مطلق من جميع القيود بما فيها قيد الاطلاق. وعلى هذا القياس تحدث أهل النظر عن الكلي الطبيعي، وتجلت تلك الحقيقة في جميع الأشياء الموصوفة بالوجود، وشعّت تلك الحضرة على الأشياء الموجودة، لا أنّ الوجود عارض على الأشياء أو حالّ وحاصل فيها. فهذه الذات الوجدانية التي تمثل حقيقة الوجود المطلق، قد ظهرت في لباس الكثرة بقيود وتعيّنات اعتبارية، ولهذا لا تسري شائبة الكثرة الى وحدتها الحقيقية، ولا يحصل فيها أي انقسام، مثلما أنّ الواحد مبدأ الأعداد ويظهر في جميع مراتب الأعداد، ولا يحصل فيه أي انقسام. ومثلما ليست هناك سوى وحدة الشيء في جميع كثرة الاعداد وما لا نهايتها، ليست هناك ايضاً سوى الذات الوجدانية في كثرة جميع الموجودات. ولكن ونظراً لحصول قيود وتعيّنات اعتبارية من تجليات تلك الذات وتزلاتها وانضمامها اليه، ظهر توهم التعدد والكثرة الحقيقية، في حين أدرك أرباب البصيرة أنّ هذه الكثرة كثرة اعتبارية فحسب، والحقيقة هي تلك الذات الوجدانية التي تجعل وجود الأغيار أمراً محالاً وكلّ غير يظهر في الوهم، مجرد خيال لا غير.

كان ما أوردناه أعلاه استعراضاً لأقوال وآراء المفكرين المسلمين حول مفهوم الوجود ومصاديقه. وأولينا اهتماماً أكبر نحو قول العرفاء بوحدة الوجود، كي يكون ذلك مقدمة لتناول فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي. وبما أنّ هذه الفكرة تعد أساساً لتصوف ابن عربي وتنتفرح عنها فروع كثيرة، من المناسب ان ندرس هذه الفكرة ومتفرعاتها عند ابن عربي بشكل مستقل.

### تأييد وحدة الوجود في تصوف ابن عربي

رغم ما يلاحظ من وجود جذور لفكرة «وحدة الوجود» في الحركات الفكرية التي سبقت القرن السابع سواء كانت اسلامية أو غير اسلامية، إلا أنّها لم تتبلور بشكل كامل وواضح ومنظم خلال فترة ما قبل ابن عربي. ويُعدّ ابن عربي أول صوفي وعارف في العالم الاسلامي انبرى بشوق عظيم وايمان حقيقي لترسيخ هذا المبدأ، وسعى لشرحه وتفصيله ببركة صفاء باطنه وذوقه اللطيف وسعة معلوماته واعتاداً على بيانه البليغ وقلمه القدير، واجتهد في تقرير الفروع واستنتاج النتائج، فأوجد في نهاية المطاف نظاماً عرفانياً جديداً حمل الصديق والعدو، والموافق والمخالف على التعبير عن استحسانهم له والثناء عليه ووصفهم له بالفضل والتبخر في التصوف والسبق والتقدم في عرفان الوحدة الوجودية. وعدّوه - بحق - قدوة وامام القائلين بوحدة الوجود. وكان كل من تحدث من بعده عن هذا المذهب بلغة النثر أو الشعر، مبيّناً لمعانيه وناقلاً لأفكاره وشارحاً لعقائده. وستناول في دراسة منفصلة فيما بعد التأثير العميق والنفوذ الواسع لعرفان وحدته الوجودية في التصوف الاسلامي بشكل عام والعرفان الايراني الاسلامي بشكل خاص.

وخلافاً لهذه الحقيقة الواضحة، سعى صاحبه الوفي عبد الوهاب الشعراني<sup>(١)</sup> - وهو صوفي شافعي - لنفي انه يقول بوحدة الوجود وتأويل كلامه بالشكل الذي يبدو فيه وكأنه ينسجم مع وحدة الشهود لا وحدة الوجود، تصوراً منه أنّ القول

(١) ستحدث عنه مستقبلاً.

بوحدة الوجود كفر والحاد ومتعارض مع اصول الدين الاسلامي المبين، وهو ما لا يليق - حسب اعتقاده - بمقام ولي مسلم ومن كبار أولياء الله كابن عربي<sup>(١)</sup>. ونفى الدكتور محمد غلاب عنه أخيراً اعتقاده بوحدة الوجود، وعدّ مقامه أرفع من أن يعتقد بمثل هذه العقيدة، وأنهم القائلين باعتقاده بها مخطئين فيما ذهبوا اليه، وقال بأن ابن عربي يعتبر «الله» مغايراً للموجودات ومفارقاً للمخلوقات من جميع الوجوه<sup>(٢)</sup>، أي انه يؤمن بشنوية الوجود. لكن ابن عربي وكما ذكرنا من قبل ليس صوفياً يؤمن بوحدة الوجود فحسب، وانما امام كبير ومؤسس حقيقي لهذا المذهب في العالم الاسلامي.

ومن هنا نتبين خطأ ما ذهب اليه الشعراي في نفيه أن يكون ابن عربي قد قال بوحدة الوجود وانه كالجنيد وأضرابه من أوائل الصوفية مثل الشبلي وذي النون المصري يقول بوحدة الشهود. وندرك كذلك خطأ الدكتور غلاب الذي نفى عنه هو الآخر قوله بوحدة الوجود وتصوره انه يقول بالشنوية. وتعدّ جميع كتب ابن عربي وآثاره لا سيما كتابيه المهمين الفتوحات المكية وفصوص الحكم، وثيقة قوية وبرهاناً قاطعاً ليس على ايمانه بوحدة الوجود فحسب، وانما على أنّ قضية وحدة الوجود تشغل دينه وروحه وفكره، وتمثل أساس عرفانه والمبدأ الحاكم والمتحكم في مساره الفكري، ويتفرع عنها - في عرفانه ونظامه الفكري - جميع المسائل الفلسفية والكلامية المهمة التي تدور حول الله تعالى وصفاته، والانسان ومعارفه، والحياة المعنوية، والمحبة الالهية، والأديان، والمذاهب، والآداب، والأخلاق، وجميع ما يتصل بالدنيا والآخرة.

وقد جعل من هذا المبدأ أساساً ومصدراً لكل شيء وأرجع كلّ شيء اليه بما فيها الأحكام الفقهية والدينية التي فسّرها وأولها بما ينسجم معه، وزج كل ما لديه من امكانات لتوضيحه وشرحه، وأشار اليه في كتبه ورسائله لأقل مناسبة

(١) البواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٣.

(٢) راجع كتاب التذكاري، ص ٢٠٢-٢٠٦.

وأبسط ذريعة بشوق شديد وعبارات مختلفة رائعة، واستعان من أجل تقريره وتأنيده بالكشف والذوق والعقل والنقل وبكل ما هو ممكن وكل ما بإمكانه ان يقدم له الدعم في هذا المجال. ولهذا لا يبقى أدنى مجال للشك لدى من لديهم حتى معرفة بسيطة بآثاره، في انه امام عرفان الوحدة الوجودية الكبير والمؤمن الحقيقي بها.

### قضية جديرة بالاهتمام

يؤكد الدكتور ابراهيم مذكور - المحقق والمفكر المصري - على انّ مذهب وحدة الوجود في العالم الاسلامي قد تكامل على يد ابن عربي، وأنه قد اتخذه أساس درسه وبجته، وأسس عليه جميع آرائه وأفكاره، وأنّ هذا المذهب قد عُرف باسمه. إلاّ انه يزعم خلال ذلك أن تعبير وحدة الوجود لم يجر على قلمه وانما كان ابن تيمية أول من استخدم هذا الاصطلاح<sup>(١)</sup>.

وأرى انّ هذا الزعم غير صحيح، لأنّ ابن عربي والى حد ما أعلم استخدم اصطلاح «وحدة الوجود» مرتين في الفتوحات المكية: الاولى في الجزء الأول حيث قال: «فالوحدة في الابدان والوجود والموجود لا يُعقَل ولا يُنقل إلاّ في لا اله إلاّ هو»<sup>(٢)</sup>. والثانية في الجزء الثاني حينما قال: «فأثبت الكثرة في الثبوت وانفها من الوجود وأثبت الوحدة في الوجود وانفها من الثبوت»<sup>(٣)</sup>.

### تقرير عن وحدة الوجود عند ابن عربي ونصوص من شرّاحه

من المناسب أن ننقل تقريراً قصيراً عن وحدة الوجود عند ابن عربي مع الاستعانة خلال ذلك بنصوصه وشروح وتفسيرات شرّاحه ومفسّريه، من اجل تقريب مذهبه في وحدة الوجود الى الأذهان العادية مع تبيان دقائقه بشكل

(١) التذكري، ص ٣٦٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٧١٥.

(٣) نفس المصدر، ج ٢، ص ٥٠٢.

مستدل وواضح. ورغم هذا لا بد من الالتفات الى أنّ التعرف على عرفان الوحدة الوجودية لدى ابن عربي يتوقف - الى حد ما - على معرفة مباحث من قبيل التشبيه، والتنزيه، وصفات الله وأسمائه، والأعيان الثابتة، والرابطة بين الحق والعالم، وأمثالها والتي استعرضها في عرفانه والتي هي في مجملها توضيحات لمبدأ وحدة الوجود. ومن هنا سنتعرض بعد هذا التقرير القصير لهذه المباحث ايضاً ونستعرضها تحت هذه العناوين ايضاً، وندعو القارئ الكريم لانعام النظر فيها والتعمق فيما يرد فيها.

يرى ابن عربي ويعتقد بأنّ حقيقة الوجود مبدأ، ومصدر جميع الآثار، وطاردة للعدم بالذات، وخير محض، وواحدة بالوحدة الشخصية لا السخية، والوحدة الذاتية لا العددية، ولا بشرط من جميع الشروط حتى من شرط الاطلاق، ومطلقة من جميع القيود حتى من قيد الاطلاق، على غرار ذلك القياس الذي قاله علماء العلوم العقلية حول الكلي الطبيعي. ومثلما أنّ الوجود واحد، فالموجود - أي الموجود القائم بالذات والموجد لحقيقة الوجود - واحد ايضاً من باب «وجدان الشيء نفسه». فحقيقة الوجود والموجود بالمعنى المذكور عبارة عن الحق تعالى والذي هو وجود صرف وخالص وواجب، وخير محض ولا بشرط، ومطلق من جميع الشروط والقيود، ومبدأ جميع الآثار ومصدرها. اذن لا يوجد في دار الوجود سوى حقيقة واحدة ووجود واحد وموجود حقيقي واحد وهو الحق تعالى.

بناءً على ذلك صحيح انه «لا وجود ولا موجود إلا الله»، أي لا يوجد وجود صرف وموجود حقيقي إلا الله، إلا أنّ هذه الحقيقة البحتة وهذا الحق الواحد له شؤون وأطوار وتجليات وتعيّنات وظهورات تظهر في موطن العلم، وفي ملابس الأسماء والأعيان الثابتة، وفي مرحلة الذهن في مجالي الأذهان، وفي مرتبة الخارج في مظاهر الأعيان والموجودات الخارجية. فهو اذن حقّ وخلق، وظاهر متحقق ومظاهر، ووحدة وكثرة؛ إلا أنّ وجود الحق، ذات الوجود والوجود الحقيقي، ووجود الخلق تجلياته وظهوراته، حيث يعني الخلق هنا التجلي والظهور. فالظاهر واحد والمظاهر كثيرة، والوحدة في ذات الوجود وحقيقته، والكثرة في مجاله

ومظاهره.

وهذه الكثرة وخلافاً لتصور البعض ليست اعتبارية محضة وموهومة حتى يزول التمايز بين الحق والخلق، والظاهر والمظاهر، والخالق والعالم ويحل الحلول والاتحاد والكفر والاحاد، مما يؤدي في آخر المطاف الى تعطيل الشرائع والأحكام الالهية، وانما هي كثرة حقيقية، ووجود العالم متحقق في مرتبته، ولم تنتزل ذات المتعال الحق الى مرتبة الخلق ولم تتحد مع ذات الخلق المتدانية ولم تصبح عينها، وانما الحق حق، والخلق خلق، والظاهر ظاهر، والمظاهر مظاهر، وهناك تمايز بينها في عرفان ابن عربي مثلما اعترف بذلك خصمه اللدود ابن تيمية<sup>(١)</sup>. وغاية ما في الأمر لولا هذه الحقيقة لما ظهر هذا الظل، ولو لم تظهر تلك الذات الوجدانية، لما ظهرت هذه الكثرة. وقد يلاحظ في عرفان ابن عربي أحياناً ان الحق عين الخلق والخلق عين الحق، وقد لا يكون احدهما عين الآخر في أحيان أخرى. وحيناً يُعدّ أحدهما عيناً للآخر - ومثلما سنتحدث عن ذلك تباعاً - فالمراد بالحق هو الحق المخلوق به، وحيناً لا يعد أحدهما عيناً للآخر ويتميز أحدهما عن الآخر فالمراد بالحق، ذات الحق الأحدية والتي هي متعالية ومنزهة عن الخلق.

ما ذكرناه هنا بشكل مجمل سنتحدث عنه في الفصول التالية بشكل مفصل. ومع ذلك لا بد لنا - وكما اشرنا الى ذلك - من الاستعانة بفقرات من نصوص ابن عربي والشروح التي شرحت بعض كتبه وآثاره، كي تساعد على تسليط الاضواء على أساس عرفانه. ومن هذه النصوص:

١ - فالحقُّ خلقٌ بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادّكروا  
جَمْعٌ وَفَرَّقَ فَانَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تُبْقَى وَلَا تَذَرُ<sup>(٢)</sup>

(١) عبارة ابن تيمية: «لكن ابن عربي أقربهم الى الاسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة فانه يفرّق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه...» (رسائل ابن تيمية، ج ١، ص ١٧٦).

(٢) فصوص الحكم، الفص الادريسي، ص ٧٩. اعتبر القيصري كلاً من فعلي «لا تبقي ولا تذر» فعلاً

والمراد بهذا الشعر أنّ الوجود حقيقة واحدة. فخلافاً لما تعرضه الحواس علينا من كثرة الموجودات الخارجية، وخلافاً أيضاً لما تصل إليه العقول من ثنوية الله والعالم، والحق والخلق، فالوجود ليس تكثراً وتعددًا وثنوية، وإنما الحق والخلق وجهان لحقيقة فاردة وعين واحدة. فلو نظرت الى هذه الحقيقة من جهة الوحدة لوجدت الحق، ولو نظرت اليها من جهة الكثرة لوجدت الخلق. أي أنّ الحق من حيث ظهوره في صور الأعيان وقبول أحكامها، خلق؛ ومن حيث أحدينه الذاتية في الحضرة الأحدية ومن حيث الاسماء الأولية<sup>(١)</sup> في الحضرة الالهية، ليس خلقاً بل حق متعال عن الخلق. فالله رب العالمين هو عين ذات الحق وواحد ومنتزه في مرتبة الذات والحضرة الأحدية عن أية كثرة، وهو الله في مرتبة الالهوية والتي هي مرتبة الجمع الاسماوية وحضرة الاسماء والصفات، وخلق في مرتبة الكثرة والتي هي مرتبة الفرق وظهور الحق بحسب المظاهر والاسماء والصفات<sup>(٢)</sup>.

أي بالرغم من أنّ العين واحدة، إلا أنّ التعينات كثيرة. غير أنّ هذه التعينات نَسَبٌ فحسب ولا تتحقق بدون تلك العين. وهذا يعني عدم تحقق أي شيء وغير في دار الوجود سوى العين الواحدة والوجود الفارد. إلا أنه وفي ذات وحدته يتجلى في المظاهر والتجليات ويقبل الكثرة. وبناءً على ذلك يجب الجمع بين الحق والخلق والقول بأنّ الحق خلقٌ، والتفريق بينهما أيضاً والقول بأنّ الحق ليس خلقاً،

→ مضارعاً منفياً مفرداً مؤنثاً غائباً يعود ضميره على «العين». ويصبح المعنى بالنتيجة هو أنّ العين الواحدة حينما تتجلى، لا تَبْقَى شيئاً من الكثرة ولا تدع، وإنما تنفيها وتجعلها هباءً منثوراً. (القيصري، شرح الفصوص، الفص الادريسي، ص ١٦٦. الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٤١).

واعتبر بالي في شرحه على الفصوص كلاً من لا تَبْقَى ولا تذر فعلاً مضارعاً نهياً مفرداً مذكراً مخاطباً وقال: لا تَبْقَى في الجمع بعد الجمع بين الحق والخلق. بل فرّق بين الحق والخلق، ولا تدع الجمع عند التفريق، بل اجمع في عين التفريق بين الحق والخلق. وفرّق في ذات الجمع بينهما. (بالي، شرح الفصوص هامش شرح الفصوص للكاشاني)، ص ٦٩).

(١) الأسماء الأولية، الاسماء الذاتية والتي هي أئمة الأسماء.

(٢) راجع الكاشاني، شرح الفصوص، الفص الادريسي، ص ٤٩؛ القيصري، شرح الفصوص، الفص

الادريسي، ص ١٦٦.



بحث حول مفهوم الوجود ومصاديقه وتقرير وحدة الوجود في تصوف ابن عربي ..... ٢٧٩

بتعبير آخر: الحق خلق لأحد الاعتبارات، وغير الخلق لاعتبار آخر، أي الحق حق، والخلق خلق. والمقصود بالحق الذي هو خلق، الحق المخلوق به، أي الوجود المنبسط، والمقصود بالحق الذي هو ليس خلقاً، ذات المتعال الحق في الحضرة الأحدية.

٢ - يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع  
تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع<sup>(١)</sup>

والمراد بهذه الأبيات طبقاً لما ذكره شارحو ابن عربي هو أن كل ما ظهر وتجلي إنما هو من تجلي وجود الحق تعالى. أي أن جميع الأشياء فيه، أي في علمه الذي هو عين ذاته، وهو في ذاته جامع لجميع المخلوقات اللامتناهية ومحيط بها. والمخلوقات في ذاته كالأمواج في البحر العظيم. أي أن ذات الحق المتعال وفي عين ضيقها من حيث الأحديّة ولا وجود للثنوية والتعددية في هذه المرتبة، إلا أنها متجلية في الكل ومحيطة بالكل من حيث التجلي الأسامي لا سيما التجلي باسم «الواسع»، وموجودة في كل مكان وفي كل شيء وظاهرة في كل مكان وكل شيء<sup>(٢)</sup>.

٣ - «فما في الوجود مثل، فما في الوجود ضدّ، فإنّ الوجود حقيقة واحدة  
والشيء لا يصادف نفسه».

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما تمّ موصول وما تمّ بائن  
بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعين<sup>(٣)</sup>

والمراد أن الوجود حقيقة واحدة، ليس له مثل ولا ضدّ. فهذا الكون الامكاني والذي هو مبدأ البينونة ومصدر الكثرة، يجتني في شهود العارف، ولا يبق عدا

(١) فصوص الحكم، الفص الاسحاق، ص ٨٨.

(٢) راجع الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٨٩؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٩٦؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٧٤؛ صابر الدين بركة، شرح الفصوص، مخطوطة المكتبة المركزية، جامعة طهران، رقم ١٢٩٤، وكتب بالي في شرحه (ص ٨٩): «فيك» ظرف «كونه» أو «تخلق».

(٣) فصوص الحكم، الفص الاسماعيلي، ص ٩٣.

ذات الحق التي هي عين الوحدة. وليس هناك إذاً لا واصل ولا موصول، لا مباين ولا مفارق، لأنها تُستهلك جميعاً في عين الوحدة الحقيقية للحق تعالى. والعارف حينما ينظر الى الحق بعين البصيرة والبصر، لا يشاهد سوى عين الحق فحسب<sup>(١)</sup>.

٤ - «وليس وجودٌ إلا وجود الحق، بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها»<sup>(٢)</sup>.

الممكنات راسخة في عدمها الأصلي ولا وجود حقيقياً لها، اذ ليس هناك وجود سوى وجود الحق المتعالي. وهو الذي يظهر في الممكنات ويتعين بصور الأحوال، أي باقتضاء الأعيان وذوات الممكنات. اذاً جميع الممكنات والمخلوقات ليست سوى ظهورات ذاته وتعيناتها وشؤونها. وهو الوجود الحق الواحد<sup>(٣)</sup>.

٥ - «وبالاجاز الصحيح أنه عين<sup>(٤)</sup> الأشياء، والأشياء محدودة وان اختلفت حدودها. فهو محدود بحدّ كل محدود. فما يُحدّ شيء إلا وهو حدّ للحق، فهو الساري في مُسمّى المخلوقات والمبدعات. ولو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود. فهو عين الوجود، فهو ﴿على كل شيء حفيظ﴾<sup>(٥)</sup> بذاته ولا يؤوده<sup>(٦)</sup> حفظ شيء»<sup>(٧)</sup>.

وحاصل هذه العبارة أنّ الحق تعالى وعلى ضوء الأخبار الصحيحة، عين الأشياء. وبما أنّ الأشياء محدودة بمختلف الحدود، فهو محدود اذن بحدّ كل محدود،

(١) راجع الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٨٧؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٩٨؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٠٨.

(٢) فصوص الحكم، الفص البيهقي، ص ٩٦.

(٣) الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٩٦؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٠٦؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٢٠.

(٤) إشارة لحديث قرب النوافل: «كنتُ سمعه وبصره...».

(٥) سورة النبأ (٣٤)، الآية ٢١، وسورة هود (١١)، الآية ٥٧.

(٦) اقتباس عن الآية ﴿ولا يؤوده حفظهما...﴾ سورة البقرة (٢)، الآية ٢٥٥.

(٧) فصوص الحكم، الفص الهودي، ص ١١١.

بحث حول مفهوم الوجود ومصاديقه وتقرير وحدة الوجود في تصوف ابن عربي ..... ٢٨١

أي انه متعين، لأنه عين كل محدود. وبهذا يُعدّ حدّ كل محدود حدّه، أي تعيّن الحق، وهو يظهر ويتجلى بصورة ذلك المحدود. فهو اذن سار وظاهر في صور وحقائق جميع الموجودات سواء كانت مخلوقات - أي الحقائق المسبوقه بالزمان - او مُبدعات، أي الحقائق غير المسبوقه بزمان. ولو لم يظهر ويسر في المخلوقات، لما ظهر أي مخلوق الى الوجود، لأنّ وجود كل موجود منه. فانه تعالى هو الوحيد الذي يمثل عين الوجود الحق والمحيط بذاته بالأشياء والحافظ لها من الانعدام. أي انه وجود حقّ وقَيوم واحد، يقوم وجود جميع الأشياء بوجوده، اذ لولا وجوده لما كان للوجود أثر، وليس ثقيلًا عليه حفظ الأشياء والوجودات، لأنّ عين الشيء ليس ثقيلًا على نفسه. ومع هذا فوجوده ظاهر بوجودنا أيضاً حتى ان ابن عربي قال بجرأة: «وجودي غذاؤه»<sup>(١)</sup>، أي أنّ وجودي سبب ظهوره ووجوده.

ومثال ذلك، الهيولى وصورها، اذ تُشاهد جميع صور الموجودات في الهيولى - الهيولى الكلية - التي هي جوهر قابل لصور جميع الموجودات<sup>(٢)</sup>. والهيولى معقولة في جميعها ومأخوذة في تعريف كل صورة من الصور الجوهرية. فقد قيل في تعريف العقل: ذلك الجوهر المجرد الذي يدرك الكليات ولا يتعلق بالجسم. وقيل في تعريف النفس الناطقة: ذلك الجوهر المجرد الذي يدرك الكليات والجزئيات معاً ويتعلق بالجسم، أي مدبره ومتصرف فيه، وقيل في تعريف الجسم: ذلك الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة. وقيل في تعريف النبات: ذلك الجسم النامي. وقيل في تعريف الحجر: ذلك الجسم الجامد الثقيل الصامت، وقيل في تعريف الحيوان: ذلك الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة. وقيل في تعريف الانسان: ذلك الحيوان الناطق.

(١) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٣٢؛ الفيصري، شرح الفصوص، ص ٢٥٦.

(٢) ذكر ابن عربي في انشاء الدوائر (ص ٢٤ - ٢٦) والفيصري في شرح الفصوص (ص ٢٨٦) ان المراد بالهيولى، الهيولى الكلية والتي هي جوهر ومادة جميع الموجودات الروحانية والجسمانية والقابلة لصورها جميعاً، وهي في الذهن معقولة وفي العين غير موجودة. ولو لم تظهر موجودات الأعيان، لما كانت معقولة، ولو لم تكن معقولة، لما كانت حقائق الموجودات معقولة. فوجودها اذاً متوقف على وجود الأشخاص، والعلم بالأشخاص تفصيلاً متوقف على العلم بها.

وهكذا نلاحظ قد جيء بالجواهر في حد العقل والنفس والجسم، والجسم في حد سائر الأشياء، أي الجهاد والنبات، والحيوان والانسان. وهذا يعني أنّ الجوهر مأخوذ في جميع هذه التعاريف والحدود، وهو واحد في حقيقة الامر، وان كانت له صور مختلفة<sup>(١)</sup>. وقد أراد الشارح القيصري من الاستعانة بمثال الهيولى تشبيه أهل النظر والفكر كي يكون بإمكانهم تصور ما يقوله أهل الكشف والشهود حول التوحيد، ويدركوا ذلك جيداً ولا يشعروا بالاشمئزاز منه<sup>(٢)</sup>.

٦ - «صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الالهية وان اختلفت حقائقها وكثرت، انها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة»<sup>(٣)</sup>.

يدرك الباحثون عن معرفة الحق وطلاب العرفان الحقيقي وجود الكثرة الواقعة في العالم، في الواحد الحقيقي الذي هو الوجود المطلق الظاهرة في صورة الكثرة، والتي هي أشبه بوجود القطرات في البحار، والفاكهة في الشجرة، والشجرة في الوجود. ويدركون أيضاً وحدة مدلولات الأسماء والصفات الالهية من قبيل القادر، والعالم، والمخالق، والرازق رغم وجود الاختلاف في المعاني، وهي ترجع جميعاً الى الذات الواحدة الحقيقية. فالاختلاف بالمعاني وكثرة الأسماء في الذات الواحدة الحقيقية، أمر صحيح ومعقول، حيث حينما تتجلى هذه الذات بصور الأسماء، يمكن مشاهدة تلك الكثرة في ذات واحدة وعين واحدة<sup>(٤)</sup>.

٧ - «فانّ للحقّ في كل خلق ظهوراً. فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كل فهم إلاّ عن فهم من قال انّ العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر، كما انه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن... وصور العالم لا يمكن زوال الحقّ عنها

(١) الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٦٥؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٥٢.

(٢) القيصري، شرح الفصوص، ص ١٢٤.

(٣) فصوص الحكم، الفص الشعبي، ص ١٢٤.

(٤) الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٦٥؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٥٠؛ القيصري، شرح

أصلاً<sup>(١)</sup>.

والمقصود أنّ الحق تعالى يظهر في كل مخلوق من مخلوقاته بشكل من الأشكال، ويتجلّى في كل مفهوم. ولما كانت الأفهام عاجزة عن ادراك تجلياته وظهوراته في مجاله ومظاهره، فإنه يحتفي عن هذه الأفهام، ما لم تكن تلك الافهام تدرك أنّ العالم صورة ومظهر هوية وحقيقة الحق تعالى. ويشاهد أصحاب هذه الأفهام الحقّ في جميع مظاهره. والعالم عبارة عن اسم الحق الظاهر. أي أنّ العالم هويته وحقيقته الظاهرة، والحق من حيث المعنى والحقيقة روح العالم وباطنه. أي أنّ ظاهر العالم هو الاسم الظاهر للحق، وباطنه هو الاسم الباطن للحق. والاسم الظاهر يقتضي ظهور العالم، والاسم الباطن يقتضي بطون حقائقه. ورغم أنّ المقتضي (بصيغة اسم الفاعل) هو غير المقتضى (بصيغة اسم المفعول) - حيث أنّ الربوبية غير الربوبية - إلاّ أنّه عينه لاعتبار آخر، وهو أحدية حقيقة الحقائق. ولهذا يُعدّ العالم عين الاسم الظاهر وروحه عين الاسم الباطن. وليس من الممكن ان يزول الحق من العالم من حيث هو موجود أو أن ينفك عن صورته، لأنّ العالم سيكون بدونه عدماً محضاً<sup>(٢)</sup>.

٨ - تحدث ابن عربي في الفتوحات المكية عن رجال الحيرة والعجز، وعن التفاوت بين «أهل الله» و«أهل النظر»، ثم قال: «صاحب العقل يقرأ:

وفي كل شيء له آية

تدل على أنّه واحد

(١) فصوص الحكم، الفص النوحى، ص ٦٨ و ٦٩.

(٢) تجدر الإشارة الى أنّ فهم هذه الجماعة من وجهة نظر ابن عربي يعتمد على مدى ظهور الحق وتجليه، لا بحسب الحقيقة، لأنّ حقيقته لا تُدرَك وذاته لا يمكن الاحاطة بها. فقد قال: «فحدّ الحق محال» أي من المحال تعريف الحق تعالى. ومثلها لا يمكن فهم حقيقة الحق. لا يمكن أيضاً فهم حقيقة الموجودات لأنّ حقيقتها ترجع الى عين الحق وحقيقته والتي هي غير معلومة. كما ليس بالامكان معرفة جميع مظاهر الحق بالتفصيل، لأنّ مظاهر الحق وصور العالم وجزئياتها بالتفصيل، غير متناهية ولا منضبطة. وما هو متناه، مجموع الامهات. اذن فكما ان حدّ الحق تعالى محال من حيث ذاته، فحدّه محال ايضاً من حيث مظاهره. راجع الجندي، شرح الفصوص، ص ٢٧٧-٢٨٣؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٤٧ و ٤٨؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٣٠-١٣٢؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ١٦٨-١٧٣.

وصاحب التجلي ينشد:

وفي كل شيء له آية

تدل على أنه عينه

فما في الوجود إلا الله ولا يعرف الله إلا الله، ومن هذه الحقيقة قال من قال «أنا الله» كأبي يزيد و«سبحاني» كغيره من رجال الله المتقدمين»<sup>(١)</sup>.

٩ - وكتب ابن عربي في نفس الكتاب: «وقد ثبت عند المحققين ما في الوجود إلا الله. ونحن وان كنا موجودين، فأنما كان وجودنا به. فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم»<sup>(٢)</sup>.

١٠ - «فإن الله هو الوجود والموجود وهو المعبود في كلِّ معبود وفي كلِّ شيء وهو وجود كلِّ شيء»<sup>(٣)</sup>.

١١ - «قال الله تعالى: «هو الأول والآخِرُ والظاهرُ والباطن»، تنبيهاً على انه الوجودُ كُلُّهُ»<sup>(٤)</sup>.

١٢ - وأكثر عبارات ابن عربي صراحة في وحدة الوجود والتي تعرضت لكثير من النقد والانتقادات وأثارت حولها زوبعة من القيل والقال والتي وردت في الفتوحات المكية مع بعض الآيات هي: «فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها».

اما الآيات التي أعقبتها فهي:

فما نظرتُ عيني الى غير وجهه وما سمعتُ أذني خلافَ كلامه  
فكلُّ وجودٍ كانَ فيه وجودُه وكلُّ شخصٍ لم يزلْ في منامه<sup>(٥)</sup>

(١) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٥٠، ص ٢٧٢. يُستفاد من عبارة ابن عربي ان شطح «سبحاني» ليس للبسطامي، في حين انه له. راجع روزبهان البقلي الشيرازي. شرح الشطحيات، ص ٨٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٩.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٧٥.

(٤) المصدر السابق، ج ٤، ص ٧٠.

(٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٥٩.

## اصطلاح الحق في عرفان ابن عربي

لقد شاهدنا في العبارات السابقة تحدث ابن عربي بصراحة عن وحدة الوجود وعن الكثرة. ورأينا أنه يعتبر الحق والخلق أحدهما عين الآخر في بعض الأحيان، وأحدهما غير الآخر في أحيان أخرى. ويؤكد على تعالي الحق على الخلق أحياناً وعلى تنزله الى مرتبة الخلق في احيان اخرى. ونستشف بشكل عام من هذه العبارات وغيرها من العبارات التي وردت في كتب ابن عربي انه يواجه مبدأ الوحدة ومشكل الكثرة معاً. فالوحدة التي يحسّ بها ذوقه الصوفي وبواجهها في الكشف والشهود، هي كثرة تشهد عليها الحواس ويقرّ بها العقل، ولهذا وجدناه يتحدث عن الوحدة تارة وعن الكثرة تارة اخرى، ولهذا أدى كلامه الذي هو متناقض في الظاهر، الى بروز المشاكل ودفع البعض الى الحيرة والشك وسوء الظن، حتى انهم عبروا عن آراء متناقضة في عقائده وأفكاره. فقد رأينا البعض مثل عبد الوهاب الشعراني<sup>(١)</sup> ينفي عنه قوله بوحدة الوجود، وسنرى<sup>(٢)</sup> كيف اتهمه بعض اعلام العلم والحكمة والمتخصصون في الثقافة الاسلامية بانكار الأديان والشرايع والاعتقاد بوحدة الحق والخلق، وأفتوا بكفره والحاده. وهناك فئة اخرى أصيبت بالارتباك والحيرة فأحجمت عن الاعراب عن وجهة نظرها فيه وتوقفت. ويبدو أن تفسير عباراته المتضادة والتوفيق بينها وبالتالي حل ما يمكن ان يطفو على السطح من مشاكل، بالامكان الوصول اليه من خلال ادراك هذه الحقيقة وهي انه استخدم مفردة «الحق» في عرفانه بمعنيين:

١ - «الحقّ في ذاته»، وهو الوجود المطلق، ومطلق الوجود، والوجود الصرف والخالص والبحث، المطلق من جميع القيود ولا بشرط من جميع الشروط بما فيها قيد وشرط الاطلاق، ومنتزه عن الاعتبارات والاضافات حتى من اعتبار ونسبة العلية، ومتعال عن العالم، أي جميع المخلوقات<sup>(٣)</sup>. وبما انه مجرد عن جميع

(١) سنتحدث عنه فيما بعد.

(٢) الباب الثالث، الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٣) ورد في الفتوحات المكية: «فلم يبق لنا إلا الحق تعالى موجود بذاته لذاته، مطلق الوجود، غير مقيد

الاعتبارات والاضافات الذهنية والمخارجية، فهو أسمى من الخيال والقياس والوهم وأفكارنا. ولذلك لا يمكن معرفته، ولا توجد لديه مشاهمة<sup>(١)</sup> ولا مناسبة<sup>(٢)</sup>. ومن المحال اثبات قدر مشترك ووجه جامع بينه وبين العالم. فهو هو، والأشياء الأشياء، وقد قال ابن عربي في ذلك: «فهو عينُ كل شيء في الظهور، وما هو عينُ الأشياء في ذواتها، بل هو هو والأشياء أشياء»<sup>(٣)</sup>، وقال كذلك: «فالحق حق والانسان انسان، والعالم عالم»<sup>(٤)</sup> وكذلك: «فالرَّبُّ ربُّ والعبد عبد»<sup>(٥)</sup>.

٢ - الحق المتجلي، ويُدعى أيضاً الحقَّ المخلوق به<sup>(٦)</sup>، والوجود العام المنبسط<sup>(٧)</sup>،

→ بغيره ولا معلول عن شيء ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل... فلم يبق إلا وجود صرف خالص... (الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٠).

«وإن المعلومات أربعة الحق تعالى وهو الموصوف بالوجود المطلق لأنه سبحانه ليس معلولاً لشيء ولا علة، بل هو موجود بذاته والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته مع أنه غير معلوم الذات، لكن يُعلم ما ينسب اليه من الصفات، أعني صفات المعاني وهي صفات الكمال. وأما العلم بحقيقة الذات فممنوع لا يُعلم بدليل ولا ببرهان عقلي... وقد ورد المنع في الشرع من التفكير في ذات الله» (المصدر السابق، ص ١١٨).

«وأما الأمر في نفسه فغير ممنوع بتقييد ولا اطلاق بل وجود عام فهو عين الأشياء».

«فالتقييد والاطلاق فيه واحد. وكلاهما حكم عليه له بنا» (المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٨٥).

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٩.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٩٢، ٣٦، انشاء الدوائر، ص ٣٢.

(٣) أورده الجامي في «أشعة اللغات» ص ٧١ نقلاً عن الفتوحات المكية. وأورده محمود محمود الغراب في شرح كلمات الصوفية (ص ٤٢٥)، إلا أنني لم أعثر عليه في الفتوحات المكية.

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٣؛ ج ٣، ص ٣٤٣.

(٥) فالرَّبُّ ربُّ والعبد عبد فلا تغالط ولا تخالط (المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٢٤). كما أكد أيضاً:

فأنه الربُّ ونحن العبيد

فنبغى بالشكر منه المزيد

(المصدر السابق، ج ٤، ص ٣١٩).

(٦) أورده ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٣، ص ٤١٩): «بل الوجود كله حق ولكن من الحق ما يتصف بأنه مخلوق ومنه ما يوصف بأنه غير مخلوق».

(٧) القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٥٧؛ العففي، تعليقات الفصوص، ص ١٢٨؛ الجرجاني،

تعريفات، ص ٢١٨.



وظاهر الحق<sup>(١)</sup>، ونفس الرحمن<sup>(٢)</sup>، وأصل الجوهر، وفلك الحياة، والفلك المحيط المعقول، والهباء<sup>(٣)</sup>، والعماء<sup>(٤)</sup>، والحق الوجودي<sup>(٥)</sup>: وقد أُطلق على هذا الحق - وكما هو الحال في الحق الأول - اسم الوجود المطلق، مما بعث على ارتباك البعض ووقوعهم في الخطأ<sup>(٦)</sup>. فالحق المتجلي وعلى العكس من الحق في ذاته، متجل في جميع المجالي وظاهر في جميع المظاهر ومرادف للخلق ومتصف بأوصافه، بل انه عين الكون وعين الاشياء، وهذا ما تدل عليه بعض العبارات مثل: «عين الكون حقٌّ»<sup>(٧)</sup> و«سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»<sup>(٨)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١٠.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٤٣.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٩.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣٠؛ ج ٣ ص ٤٤٣؛ ج ٤، ص ٢١١. ذكر ابن عربي ان الله قد خلق كل مخلوق من العماء، وهو قابل كل ما سوى الله والحق المخلوق به، ويظهر في صورة كل مقاله وعقيدة. ونقل بعد ذلك واقعة لشخص يدعى عليم الأسود (يبدو انه أحد الصوفية) وقد ضرب اسطوانة بيده فظهرت في عين الراي من الذهب فاندھش الراي. فخاطبه عليم قائلاً انّ الأعيان لا تنقلب وانما أنت الذي تراها هكذا. ويعلق ابن عربي على ذلك بقوله انه يشير الى ظهور الحق في صورة كل اعتقاد لكل معتقد مقلداً كان او صاحب نظر، وهذا هو الحق المخلوق به. ثم يقول ابن عربي في نهاية المطاف: «فجاءت الانبياء في الحق على مقالة واحدة لا تتبدل ولا تتغير بل عين ما أتيتنه الأول أتيتته كل رسول بعده».

(٥) المصدر السابق.

(٦) قال صدر الدين الشيرازي (ملاصدرا) انّ ابن عربي وتلميذه صدر الدين القونوي أطلقا في الغالب على الوجود المطلق اسم الوجود المنسبط، والذي يدعى بالظل والهباء والعماء والمرتبة الجمعية، وهذا ما أدى الى ظهور اشتباه واختلاف بين ابن عربي وعلاء الدولة السمناني، لأن علاء الدولة يطلق الوجود المطلق على الواجب تعالى غالباً. (الأسفار، ج ٢، ص ٣٣٣). وسنرى كيف انبرى علاء الدولة للنيل من ابن عربي بسبب هذا الاشتباه والاختلاف.

(٧) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٥٤.

(٨) المصدر السابق، ص ٤٥٩.



## الفصل الثالث

### التشبيه والتنزيه

تُعَدُّ مسألة التشبيه والتنزيه من المسائل العقائدية المهمة المرتبطة بعقيدة التوحيد الاسلامي. وقد حظيت باهتمام كامل من المفكرين المسلمين ولاسيما الصوفية والعرفاء القائلين بوحدة الوجود، أي ابن عربي وأتباعه، وقيلت فيها العديد من الآراء ووجهات النظر. وسنشير هذه المسألة بشكل عام أولاً وتتناول مختلف الأفكار التي أُبديت حولها، ثم نتطرق في نهاية المطاف الى رأي ابن عربي وأتباعه وشارحيه فيها.

#### معاني التشبيه والتنزيه والقائلون بهما: المُشَبَّه والمُنزَّه

التشبيه يُراد به تشبيه الحق بالخلق واسناد صفات الممكن الى الواجب. والتنزيه يراد به تعالي الحق عن الخلق وسلب صفات الممكن عن الواجب. ويُدعى القائلون بالتشبيه الفرقة المُشَبَّهَة او المُجَسِّمَة. فهذه الفرقة تُشَبِّه الحق بالخلق وتعتبره كالجسم بل جسماً كالأجسام الاخرى. فبعضهم يتصورونه بصورة نور من الأنوار، وبعضهم على شكل انسان شاب، وبعضهم على شكل انسان هرم، وبعضهم في صورة الحيوان. ويتصورون له أعضاء كالوجه، واليد، والقدم وغيرها، ويصفونه بصفات كالشكل، والوزن، والمكان، وغيرها. فيتصوره

داود الجَوَارِي<sup>(١)</sup> جسماً ويلصق به جميع أعضاء الانسان عدا الفرج واللحية<sup>(٢)</sup>، لكنه يصفه بأنه جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء.

وَقُتِلَ عَنْ هِشَامٍ<sup>(٣)</sup> أَنَّهُ قَالَ فِي عَامٍ وَاحِدٍ خَمْسَةَ أَقْوَالٍ فِي اللَّهِ وَصَفَهُ مَرَّةً أَنَّهُ كَالْبَلُورِ وَمَرَّةً كَالْفِضَّةِ الْمَذَابَةِ، وَقَالَ يَوْمًا أَنَّهُ لَا صُورَةَ لَهُ، وَفِي يَوْمٍ آخَرَ أَنَّهُ سَبْعَةُ أَشْبَارٍ بِأَشْبَارِهِ، ثُمَّ عَادَ عَنْ هَذِهِ الْأَقْوَالِ وَقَالَ بِأَنَّهُ جِسْمٌ مِثْلُ سَائِرِ الْأَجْسَامِ<sup>(٤)</sup>.

وتستند هذه الفارقة في قولها بالتشبيه الى قياس الغائب على الشاهد، وبعض الآيات والأحاديث التي تدلّ في الظاهر على جسمانية الله وامتلاكه للوجه، واليد، والشكل، وأمثالها، كالأيات والروايات التالية: «الرحمن على العرش استوى»<sup>(٥)</sup>، و«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا وَجُوهَكُمْ فَوَجْهُ اللَّهِ»<sup>(٦)</sup>، و«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»<sup>(٧)</sup>، و«لَتُصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي»<sup>(٨)</sup> و«يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ»<sup>(٩)</sup>، و«السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ»<sup>(١٠)</sup>. وقول النبي ﷺ: «حَتَّى يَضَعَ الْجَبَّارُ قَدَمَهُ فِي النَّارِ» وقوله: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِينَ بَيْنَ أَصْبَعَيْهِ مِنَ الرَّحْمَنِ»، وقوله: «وَضَعَّ يَدَهُ أَوْ كَفَّهُ عَلَيَّ كَتِفِي حَتَّى وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ عَلَيَّ كَتِفِي» وقوله: «خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»، وقوله:

(١) الجَوَارِي منسوب الى جوارب، جمع جَوْرَب.

(٢) قال في ذلك: «أعفوني عن الفرج واللحية وأسألوني عما وراء ذلك» (الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥).

(٣) ابو محمد هشام بن الحكم الكوفي المتوفى نحو ١٩٠ هـ. راو معتبر وموثق ومن أحذق متكلمي الشيعة الإثني عشرية. وهناك احتمال قوي في أن هذه الأقوال ليست له.

(٤) لمزيد من الاطلاع راجع: مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ١٠٦ - ١٠٨: الملل والنحل ج ١، ص ١٨٤: أساس التقديس، ص ١٥: احقاق الحق، ج ١، ص ١٧٣: أصل الاصول، ص ٢٢٦.

(٥) سورة طه (٢٠)، الآية ٥.

(٦) سورة البقرة (٢)، الآية ١١٥.

(٧) سورة الفتح (٤٨)، الآية ١٠.

(٨) سورة طه (٢٠)، الآية ٣٩.

(٩) سورة الزمر (٣٩)، الآية ٥٦.

(١٠) نفس السورة، الآية ٦٧.

«حَمَّرَ طِينَةَ آدَمَ بِيَدِهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»<sup>(١)</sup> وقوله: «أَنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرُونَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْتِهِ»، وقوله: «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةِ شَابٍ أَمْرَدٍ قَطَطٍ». وَنُقِلَ عَنْ أَبِي ذَرِّ الْغَفَارِيِّ أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ؟ فَأَجَابَ: «نُورَانِي أَرَاهُ»<sup>(٢)</sup>. وطبقاً لرواية الامام الفخر الرازي يعتقد ابو معشر<sup>(٣)</sup> ان مذهب المشبهة يشكل أساس الديانة الوثنية<sup>(٤)</sup>.

ويقف جمهور الحكماء والمتكلمين في مواجهة المشبهة، ويعبرون عن اعتقادهم بالتزييه المحض، ويرون أن الله منزّه عن التجسيم وجميع أوصافه ولوازمه، وعموماً من جميع الامور التي لا تليق بساحته القدسية لأنهم يرونها منافية لوجوبه ووجوده. ويعتبرون الآيات والأحاديث التي تدل على التشبيه، من بين المتشابهات، وينبرون لتأويلها في بعض الأحيان او للايمان بلفظها والتوقف في معناها في أحيان أخرى. فلدى هؤلاء ايمان راسخ ان الله لا يشبه مخلوقاته. واولئك الذين يتوقفون عند «إلّا الله» في الآية «ولا يعلم تأويله إلّا الله والراسخون

(١) راجع الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٦.

(٢) راجع الحسين بن معين المبيدي، شرح ديوان الامام علي (ع)، الفواتح، ص ٢٨. وورد فيه حول حديث «نوراني أراه» أن المزرّه تعتقد أن كلمة «نوراني»، كلمتان هما «نور» و«أني»، أي يكون الحديث بالشكل التالي: «نور أني أراه»، فيعطي بالتالي معنى «من اين أراه؟»، فيما تعتقد المشبهة انها كلمة واحدة كالتي وردت أعلاه. ونفهم من عبارات ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية (ج ١، ص ٢٥٧) انه يؤمن كالمزرّه بأن «نوراني» كلمتان هما: «نور» و«أني»، والحديث يعني على هذا الاساس ان الله نور، فكيف أراه. وقد نقل ابن عربي حديثاً عن الرسول يتحدث عن الله فيه قائلاً: «حجابه نور». ويفرّق ابن عربي بين ضياء النور والنور نفسه، ويعتقد ان الضياء سبب الإبصار لا النور، في حين ان النور حجاب من وجهة نظره. (نفس المصدر).

(٣) جعفر بن محمد بن عمر الخراساني البلخي، منجم معروف عاصر الفيلسوف الكندي، توفي ٢٧٢هـ.

(٤) ذكر الامام الفخر الرازي أن أبا معشر يعتقد بأن الوثنيين كانوا على مذهب المشبهة في الماضي. وكانوا يعتقدون أن رب العالم نور كبير، ولهذا صنعوا صنماً كبيراً له، وعداداً من الاصنام الصغيرة التي تمثل الملائكة، وانثروا العبادة هذه الاصنام، فظهرت عبادة الاصنام والأوثان بهذه الطريقة. (راجع أساس التقديس، ص ١٥-١٦).

في العلم» ويعتبرون جملة «والراسخون في العلم» جملة مستأنفة، يتوقفون في تأويل المتشابهات، بل ويعتبرون السؤال حول المتشابهات بدعة في بعض الأحيان، ويقولون: «آمنّا به كلُّ من عند ربنا»<sup>(١)</sup>. وقد نُقِلَ عن مالك بن أنس<sup>(٢)</sup> أنه حينما سُئِلَ عن الاستواء على العرش أجاب: الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والايان به واجب، والسؤال عنه بدعة<sup>(٣)</sup>.

أما أولئك الذين لا يتوقفون عند «لا اله إلا الله» فيبادرون الى تأويل المتشابهات بشتى انواع التكلف. ورغم اتفاق هذه الفرقة على تنزيه الحق، إلا انها يسود بينها الاختلاف التالي وهو: هل يتصف الله تعالى بشيء أم لا؟ ويرجع هذا الاختلاف الى التساؤل التالي: هل يستحق شيء أن يُسند الى الله؟ وينشعب الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة ورغم اشتراكهما في التنزيه، عن اعتقاد المعتزلة بأنَّ الله منزّه عن أن يشاركه أمر ما في صفة القِدَم حتى انهم رفضوا اشتراك صفاته معه في قدمه، ويقولون انَّ الله قديم، والقِدَم أخصّ وصف بذاته، وانه عالم وقادر وحيّ بذاته لا بعلم وقدرة وحياة قديمة زائدة على ذاته. فلو كانت الصفات قديمة كالذات، يلزم أن تكون شريكاً له في الالوهية، وهو ما يستلزم نوعاً من

(١) الآية كاملة: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنَّ أمُّ الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلُّ من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب». سورة آل عمران (٣)، الآية ٧.

ويستشف من كلمات ابن عربي انه يعتقد بالايان بالمتشابه من دون تأويل، فقد اورد: «فأما المؤمنون فيؤمنون بهذا كله من غير تأويل. وأما أهل النظر، من أهل الايمان وغيرهم فيقولون حمل هذا على ظاهره محالٌ عقلاً وله تأويل. فيتأولونه بحسب ما يعطيه نظرهم فيه...». (الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢١٩).

(٢) ابو عبد الله مالك بن أنس (٩٥-١٧٩ هـ)، صاحب كتاب الموطأ، من أعلام الامة الاسلامية ومن أئمة اهل السنة الأربعة. ويُعدّ أول من أعلن العمل بالرأي في هذه الأمة. (وفيات الأعيان، ج ٤، ص ١٣٧؛ روضات الجنات، ج ٧، ص ٢٢٣).

(٣) راجع الجانب الغربي، ص ١٥٣.

الشرك.

وقد اتفق المنزهة جميعاً على نفي رؤية الحق تعالى في الدارين: الدنيا والآخرة. أي انه تعالى لا يرى لا في هذا العالم ولا في ذلك العالم. واتفقوا أيضاً على نفي التشبيه عنه في جميع الوجوه والحيثيات. أي انهم سلبوا عنه بشكل مطلق حيثيات المكان والزمان، والصورة، والتحيّز، والانتقال، والزوال، والتغيّر، والتأثر وغيرها والتي تعدّ جميعاً من لوازم المخلوقات وأوصافها. ولهذا عدّوا تأويل الآيات المتشابهة واجباً، وأطلقوا على هذا النمط توحيداً.

عقيدة ابن عربي وأتباعه

ابن عربي وأتباعه ليسوا مشبهين تشبيهاً محضاً ولا كالجمهور منزّهين تنزيهاً محضاً وإنما يجمعون بين التشبيه والتنزيه، ويرون التوحيد الحقيقي في هذا الجمع. ولا بد أن نشير وقبل كل شيء الى أنّ معنى التنزيه والتشبيه عند هؤلاء يختلف عن معناه عند المتكلمين والحكماء. فمراد أهل الحكمة والكلام بتنزيه الله - وكما ذكرنا - سلب أوصاف وخواص المخلوقات عنه تعالى، ومرادهم بالتشبيه وصفه بصفات ولوازم الأجسام والأشياء الممكنة. في حين يؤول ابن عربي وأتباعه - وكما هو نهجهم - كلمتي التنزيه والتشبيه مثل أغلب الكلمات والامور، فيريدون بالتنزيه الاطلاق وبالتشبيه التقييد، مستخدمين في ذلك عبارتي اطلاق المطلق، وتقييد المطلق. وبذلك أصبح التنزيه يعني تجلّي الحق تعالى لذاته وبداته المتباعدة والمتعالية عن كل نسبة. والتشبيه يعني تجليه في صور الموجودات الخارجية في ساحة الوجود. ويبدو أنّ أحداً لم يسبق ابن عربي في هذا المعنى. ورغم ان استعمال مفردتي التنزيه والتشبيه بمعنى الاطلاق والتقييد<sup>(١)</sup> يعدّ خلافاً للاصطلاح المتداول والاستعمال المتعارف، إلا انه ينسجم مع مبدأ وحدة الوجود الذي يعد أصل

(١) «إنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجانب الالهي عين التحديد والتقييد». (فصوص الحكم، الفص النوحى، ص ٦٨؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٢٧٢؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٤٥؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٢٨).

الاصول لدى ابن عربي، ولا بد منه لصوفي يؤمن بوحدة الوجود كابن عربي لتبرير نظامه الفكري ومذاقه العرفاني. فهذا التأويل وهذا المعنى شكّل أساس فكره، وعرفانه، وكلماته. وطالما قال وبعبارات مختلفة: الحق واحد وكثير، ظاهر وباطن، حق وخلق، ربّ وعبد، قديم وحادث، خالق ومخلوق، وأمتالها من العبارات التي تبدو متناقضة في الظاهر، إلا أنها منسجمة مع نظامه الفكري ومذاقه العرفاني، ولهذا لم يكن يتحرج في التعبير عنها.

اصولاً التنزيه والتشبيه بالمعنى المذكور، مفهومان متضايقان، فلا يمكن تصور أحدهما بدون الآخر ولا يتحقق أي منهما بدون الثاني. ومع هذا فلا بد من الالتفات الى أنّ بالامكان التحدث عن التنزيه والتشبيه، في مقام الثنوية فقط، أي في مقام اعتبار الحق والخلق، والله والعالم، والوحدة والكثرة، او بتعبير آخر في مقام الإلهية. أما اذا توقفنا في الوحدة او في مقام أحدية الذات، فلا مكان حينئذ لا للتنزيه ولا للتشبيه، حيث لا وجود للتعدد وبأي وجه من الوجوه<sup>(١)</sup>، ولا يُقال بشيء عن أصل من الاصول، ولا يعبر عن مطلب ما بنحو من الأنحاء. ويبدو أنّ عبارة ابن عربي التالية تقصد مقام الإلهية: «والباري سبحانه مُنزّه عن التنزيه فكيف عن التشبيه»<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا نعلم أنّ تنزّه الحق تعالى يعني انه في مقام الإلهية وانه من حيث الذات متعال عن جميع الأوصاف والحدود والقيود، ومستغن عن جميع العالمين، ومحيط بالأشياء كافة. وعلى هذا الاعتبار ايضاً لا يحيط به شيء ولا يشمله علم، ولا يصدق عليه وصف سوى وصف الإطلاق، مع تنزيهه في هذا الإطلاق. إلا انه مشبّه باعتبار تعيينات الذات وظهوره في صور الممكنات. فهو على سبيل المثال يرى ويسمع ويتكلم، ولكن ليس كما ترى المخلوقات وتسمع وتتكلم، وانما يتجلى

(١) «هذا في مقام الإلهية وأما في مقام الأحدية الذاتية فلا تشبيه ولا تنزيه اذا لا تعدّد فيه أصلاً» (نفس المصدر).

(٢) ابن عربي، عنقاء مُغرب، ص ٣٠.



بصورة كل سامع ومشاهد ومتكلم، أو انه صورة كل سامع ومشاهد ومتكلم<sup>(١)</sup>.  
فالتزيه اذاً يتحقق على صعيد «الحق في ذاته» وانه باطن، والتشبيه على صعيد  
«الحق المخلوق به» وانه ظاهر، أي ظاهر في ملابس الأشكال وألوان الظهور، مثلما  
تحدث جلال الدين المولوي:

قد تصبح شمساً وقد تصبح بحراً  
قد تصبح جبل قاف وقد تصبح عنقاء  
وانت لست هذا ولا ذاك في ذاتك  
أنت اعظم من الوهم وأكثر من الكثير<sup>(٢)</sup>

ورغم تأكيد ابن عربي كثيراً على أنّ الحق منزّه ومشبه أيضاً واتخاذ هذا  
المنحى مبدأً لنصوفه، غير أنّ درجة تأكيده على كل منها تختلف باختلاف  
المواضع. فقد تغلب عليه لغة التشبيه في بعض الأحيان بحيث يجعله يبدو وكأنه  
مفكر مادي كقوله: «انّ الحق عين كل معلوم»<sup>(٣)</sup>، وقوله: «انه عين قوى عبده...  
فعين مسمى العبد هو الحق»<sup>(٤)</sup>، وقوله: «كما تقول الأشاعرة انّ العالم كله متماثل  
بالجوهر: فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين واحدة. ثم قالت: ويختلف  
بالأعراض، وهو قولنا ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز»<sup>(٥)</sup>. وقد  
يغلب عليه التزيه في بعض الأحيان بحيث يبدو وكأنه ينكر كل مناسبة بين الحق  
ومخلوقاته. فقد قال على سبيل المثال انّ الله تعالى يخالف مخلوقاته من جميع  
الوجوه، ولا يوجد أي نوع من المناسبة بينه وبين خلقه. ولو قيل بمناسبة في يوم  
ما كما فعل الغزالي وغيره، فهو أمر بعيد عن الحقيقة ونوع من التكلف، وإلا فأبي

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٧١.

(٢) المثنوي، ج ٢، ص ١٠٧.

(٣) فصوص الحكم، الفص اللقباني، ص ١٨٨، الجندي، شرح الفصوص، ص ٦١١، الكاشاني، شرح  
الفصوص، ص ٢٣٨، القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٣١.

(٤) المصادر السابقة، ص ١٨٩، ٦١٣، ٢٤٠، ٤٣٣ على التوالي.

(٥) المصادر السابقة، ص ١٨٨، ٦١٢، ٢٣٩، ٤٣٢ على التوالي.

نسبة بين المحدث والقديم؟ أم كيف يشبه من لا يقبل المثل من يقبل المثل؟<sup>(١)</sup> وصفوة القول هي ان ابن عربي لا يعرف عقيدة أهل التشبيه على الوجه الصحيح ولا يأخذ بمذهب التنزيه. فهو يعتقد ان التشبيه المحض والتنزيه الصرف كليهما تحديد للحق وتقييد، وأن المنزّه الذي ينزّه بالتنزيه العقلي والمشبه الذي يشبه الله بالجسم كليهما ناقصا المعرفة، لأن المشبه الذي يشبه الحق تعالى بالجسم، يحصره هذا الجسم ويحدّه به. كما ان المنزّه الذي ينزّه عن الجسمية ينبري لتحديده وتقييده ايضاً، لأن تنزيهه عن الأجسام تشبيهه بالعقول والنفوس، وتنزيهه عن العقول والنفوس تشبيهه بالمعاني المجردة، وتنزيهه عن الجمع الحاقه بالعدم أي بالتحديد العدمي. ومن ذلك نعرف ان كلا من الفئتين تحدّد البارئ تعالى وتقيده ببعض الحدود والقيود، في حين أن حقيقة الحق تقتضي الاطلاق الحقيقي من جميع الحدود والقيود بما فيها قيد الاطلاق، وعلى حد قول الشاعر:

لا تقل دارها بشرقيّ نجدٍ كلُّ نجدٍ للعامرية دائرٌ  
ولها منزلٌ على كلِّ ماءٍ وعلى كلِّ دمنةٍ آثارٌ<sup>(٢)</sup>

ولذلك يصير ابن عربي على التأكيد بأن العارف المحقق والكامل المدقق، هو الذي يجمع بين التشبيه والتنزيه ويثبت كلاً منهما في مقامه، وينعت الحق تعالى بوصف التنزيه ووصف التشبيه معاً<sup>(٣)</sup>. وأعرّب عن تعجبه في كتاب المسائل من الطائفتين: الطائفة التي تجاوزت حدها وعدّت نفسها أعرف بالله منه، واستعازت به من التشبيه؛ والطائفة التي استعازت من التنزيه المؤدّي الى التعطيل. وقال لو كان هؤلاء من أصحاب العلم الحقيقي لتعودوا من التنزيه والتشبيه معاً لأن التنزيه ليس أفضل من التشبيه، لأن تنزيه الحق عن الظواهر والأجسام بمعنى تشبيهه بالخلق المعقول والمعنى المحدث في النفوس. وأكد ان أهل التنزيه قد هربوا من

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٣.

(٢) نسب كشكول الشيخ البهائي (ج ١، ص ١٠١) هذه الأبيات لمجنون ليل.

(٣) فصوص الحكم، الفص النوحى، ص ٦٨ - ٧٠؛ نقد النصوص، ص ١٢٧.

التشبيه الى التشبيه وأطلقوا عليه اسم التنزيه، وهذا ما بعث بالعقلاء على الضحك من جهلهم.

وقال ابن عربي بعد ذلك أنّ هؤلاء المحرومين من الكشف لو نزعوا نحو التحقيق ونظروا في آيات الكتاب الالهي وأقوال الرسل وسفراء الحق لأدركوا عن بصيرة أنّ الحق قد وصف نفسه لهم بلسانه وأثبت لنفسه أحكام التنزيه والتشبيه معاً<sup>(١)</sup>. وتحدث في كتاب الفتوحات المكية عن رفض التشبيه مؤكداً مثلما أنّ الحق سبحانه لا يشبه شيئاً، كذلك الأشياء لا تشبهه أيضاً، فضلاً عن اقامة الدليل الشرعي على نفي التشبيه، يعدّه العقل بدوره غير صحيح ومحالاً، لأنه إما يكون شبيه الخلق من جميع الوجوه أو من بعض الوجوه. والشّقان كلاهما باطلان وممتنعان، حيث يلزم من الشق الاول جواز اطلاق عليه ما يجوز اطلاقه على الأشياء في حين انه لا يجوز، ويلزم من الشق الثاني أن يشبه الحق مخلوقاته في بعض الوجوه ولا يشبهها في البعض الآخر، مما يستلزم التركيب في ذاته، وهو أمر محال، مما يعني أنّ التشبيه محال<sup>(٢)</sup>.

وتحدث في كتاب «فصوص الحكم» عن رفض التنزيه المحض قائلاً: «اعلم أنّ التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الالهي عين التحديد والتقييد، والمنزّه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب»<sup>(٣)</sup>. وشرح شراح فصوص الحكم هذه العبارة شروحاً مختلفة. فقد قال عبد الرزاق الكاشاني في شرحه أنّ تنزيه الحق تمييزه عن المحدثات والجسمانيات ومن جميع الامور المادية التي لا تقبل التنزيه. غير أنّ كل شيء انما يتميز عن شيء آخر بواسطة صفةٍ تنافي صفة ذلك الشيء وتحالفه. ولهذا يلزم أن يكون الحق منزّهاً ومقيّداً بصفة ومحدوداً بمحد، فيكون التنزيه بالنتيجة عين التحديد، عدا أنّ المنزّه نزهه من الصفات الجسمانية وشبهه

(١) رسائل ابن عربي، كتاب المسائل، ص ١٦-١٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٩٤-١٩٥.

(٣) فصوص الحكم، الفص التوحي، ص ٦٨؛ نقد النصوص، ص ١٢٧.

بالروحانيات في التجريد، أو نزهه من القيد وقيده بالاطلاق، في حين انه منزّه ليس عن قيد التقييد فحسب وإنما عن قيد الاطلاق ايضاً. وهو في الحقيقة مطلق لا يتقيد لا بالاطلاق ولا بالتقييد ولا يتنافى مع أي منها. وينتهي الكاشاني بعد كلامه هذا الى القول بأنّ الذي يزرع نحو التنزيه المحض بفعل انصياعه المطلق لعقله وعدم معرفته بالشرائع السماوية وعدم اتباعه لها إما جاهل أو صاحب سوء أدب<sup>(١)</sup>.

وقال داود القيصري في شرحه لتلك العبارة بأنّ التنزيه اما تنزيه الحق من النقائص الامكانية فقط او من النقائص الامكانية والكمالات الانسانية معاً. وتنزيه الحق في الحالتين من وجهة نظر أهل الكشف والشهود بمثابة تحديده وتقبيده تعالى، لأنّ المنزّه ينتزع الحق عن موجوداته في الحالتين ويضعه في بعض مراتبه التي تقتضي التنزيه وليس في البعض الآخر ايضاً التي تقتضي التشبيه. ولكن الأمر ليس بهذه الصورة لأنّ جميع الموجودات من حيث الذوات، وجودات وكمالات ومظاهر الحق، ويظهر الحق ويتجلّى فيها «هو معهم أين ما كانوا»<sup>(٢)</sup>. فالذات، والوجود، والبقاء، وبالتالي جميع صفات الموجودات، متمثلة فيه، بل هو الذي يظهر في جميع هذه الصور. فهي بالاصالة للحق وبالتبع للخلق. ومن هنا فالمنزّه اما جاهل بأنّ العالم بأسره مظهره أو عالم. فاذا كان قد قيّد الحق في بعض مراتبه عن جهل، فهو جاهل وبلا أدب. واذا كان قد حدّده في بعض المراتب مع علمه بأنّ العالم بأسره مظهره، فقد أساء الأدب في حقّ الله ورسله، لأنه نفى ما أثبتته الحق لنفسه بحسب مقام الجمع والتفصيل<sup>(٣)</sup> وما أخبر عنه الأنبياء والرسل<sup>(٤)</sup>.

(١) الكاشاني، شرح الفصوص، الفص النوحى، ص ٤٥.

(٢) سورة المجادلة (٥٨)، الآية ٧.

(٣) مقام الجمع، مقام الحق بلا خلق، وهو مقام الذات والوحدة والذي نزهه الله تعالى نفسه فيه. أما مقام التفصيل فهو مقام ظهور الذات في صور الممكنات ومقام الكثرة، حيث شبهه تعالى نفسه فيه بالخلق.

(٤) القيصري، شرح الفصوص، ص ١٢٨.

وأورد ابن عربي في كتاب «نقش الفصوص» عبارة شبيهة بالعبارة السابقة، شرحها عبدالرحمن الجامي في كتاب «نقد النصوص» شرحاً شبيهاً بما أورده الكاشاني والقيصري<sup>(١)</sup>.

ويفسر ابن عربي التنزيه المحض بتحديد المنزّه والتشبيه المحض بتشبيه المشبّه، ويرى الكمال في الجمع بين الاثنين من خلال الأبيات التالية:

فان قلت بالتنزيه كنت مُقَيِّدًا      وان قلت بالتشبيه كنت مُحدِّدًا  
وان قلت بالأميرين كنت مُسَدِّدًا      وكننت اماماً في المعارف سيِّدًا  
فمن قال بالإشفاق كان مُشَرِّكًا<sup>(٢)</sup>      ومن قال بالإفراد كان موحدًا  
فاياك والتشبيه ان كنت ثانياً      واياك والتنزيه ان كنت مُفردًا  
فا أنت هو بل أنت هو وتراه في      عين الأمور مُسرَّحًا ومُقيِّدًا

ومعنى هذه الأبيات هو انك لو نزعت نحو التنزيه كنت مقيداً ولو نزعت نحو التشبيه كنت محددًا، أما اذا جمعت بين الاثنين، كنت في طريق السداد والصلاح واماماً بين أرباب الكمالات والمعارف، ومقبلاً على متابعة الأنبياء والرسل وأعطيت كل مقام ما يستحقه. ومن تجرأ على التشبيه قال بوجود للخلق في مقابل الحق، أي انه نزع نحو الثنوية وأنكر وحدة الحق، وجعل له شريكاً. ومن اكتفى بالتنزيه، نزع نحو الأفراد، وأخذ بوحدة الذات، إلا أنه قيده بالوحدة، فضلاً عن نسيانه لكثرة الأسماء والصفات. فهو اذن كالمشبّه لم يعرف الله كما يجب. فاذا كنت ثنويًا - أي تقول بوجود آخر غير وجود الحق - فاياك والتشبيه فانك في هذه الحالة تشبه الخلق الناقص الحادث بالحق القديم الكامل. واذا كنت موحدًا ومُفردًا - أي معتقداً بحقيقة واحدة - فاياك والتنزيه المحض أيضاً لأنك تظل في الوحدة المحضة وتنسى الكثرة، وتعتقد بالذات وتنكر الصفات، وهذا ليس هو الحق، بل الحق ان تعلم انه واحد في كنه الذات وكثير في مقام الصفات. وعليك أن

(١) راجع رسائل ابن عربي، نقش الفصوص، ص ٢؛ الجامي، نقد النصوص، ص ١٢٧.

(٢) المُشَرِّكُ: مُثبِّت الشريك. (الجندي، شرح الفصوص ص ٢٨٥).

تعلم بأنك من حيث تقييد الظاهر والامكان والحاجة لستَ هو، وان كنتَ في الحقيقة عينه وهويته الظاهرة مع صفة من صفاته وفي مرتبة من مراتب وجوده. وترجع ذاتك وصفاتك جميعاً اليه وتراه مطلقاً في عين الأشياء ومقيداً: مطلقاً بحسب ذاته ومقيداً بحسب ظهوره<sup>(١)</sup>.

وخلاصة ما يمكن أن نستشفه من عبارات ابن عربي هذه وغيرها وكما أشرنا الى ذلك في البداية:

أولاً: التشبيه والتنزيه في تصوفه، ليس بالمعنى المتداول، بل المقصود بالتشبيه التقييد، وبالتنزيه الاطلاق.

ثانياً: من الممكن تصور التشبيه والتنزيه في مرتبة الالهوية لا في مرتبة أحدية الذات. فهو في هذه المرتبة مجرد عن كل نسبة وصفة ومتعال عن كل تصور وفكرة، وليس بالامكان التفكير بشيء فيه او الحديث حوله بحديث. فالفكر فيه عاجز، والعبارة قاصرة كالاشارة.

ثالثاً: التنزيه بالحق في ذاته والتشبيه راجع بالحق المخلوق به<sup>(٢)</sup>، أي الحق المتجلي في مظاهر الممكنات والمتلبس في ملابس المخلوقات.

رابعاً: انه يؤمن بالآيات والروايات الدالة على تشبيهه بدون تأويل، ويرى انها تعني «الحق المخلوق به» ويقول بأنّ التجلي الالهي في أعيان الممكنات قد حقق له الانتساب الى أعضاء وأوصاف المخلوقات من قبيل اليد، والقدم، والعين، والاذن، والفم، والرضا، والغضب، والزول، والاستواء<sup>(٣)</sup>. أي انه قد تجلى بصورة كل ماش، ومشاهد، وسامع، وآكل، وشارب، وراض، وغاضب، ونازل، ومستوٍ.

وكما نرى، ينسجم هذا الكلام مع النظام الفكري والمذاق العرفاني عند ابن

(١) الكاشاني، شرح الفصوص، الفص النوحى، ص ٤٨-٤٩؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٣٥؛

بالي، شرح الفصوص، حاشية شرح الفصوص للكاشاني، ص ٤٨-٤٩.

(٢) اشرنا اليه في هذا الكتاب من قبل.

(٣) راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٠٧.

عربي والمتمثلين بوحدة الوجود. وقد انبرى للاستشهاد بالكلام الالهي لتأييد ما ذهب اليه والبرهنة عليه، أي الجمع بين التزويه والتشبيه. وقال<sup>(١)</sup> بأن الله تعالى قد جمع بين التزويه والتشبيه حينما قال: «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»<sup>(٢)</sup>، لأنه اذا كان كاف «كمثل» زائدة - كما ذهب الشراح - كان معنى الجزء الاول من الآية أنه ليس له مثل، وهذه صراحة في التزويه، في حين يحكي الجزء الثاني من الآية - أي وهو السميع البصير - عن التشبيه، لأنه ينسب اليه السمع والبصر وهما من أوصاف الخلق. واذا لم يُنظر الى الكاف زائدة، كان معنى الجزء الاول من الآية ليس لمثل الله مثل، وهو يعني اثبات المثل لله ونفيه عن مثله<sup>(٣)</sup>. أي ان الجزء الأول من الآية يدل على التشبيه من خلال القول لله بمثل، في حين يفيد الجزء الثاني منها التزويه لأنه يدل على أن الله هو الوحيد الذي يسمع في صورة كل سميع وبشاهد في صورة كل مشاهد، لأن تقديم الضمير وتعريف الخبر بالألف واللام يفيد الحصر. والآية على أي حال تجمع بين التزويه والتشبيه<sup>(٤)</sup>.

### قضية جديرة بالاهتمام

يعتقد ابن عربي أن تزويه الحق تعالى يختلف باختلاف المنزهين لأن كل موجود يلجأ الى التزويه بمقدار معرفته بنفسه، ولهذا ينزهه عن النقائص والمعائب والامور الخاصة به، وهذا ما يؤدي الى اختلاف التزويه باختلاف المنزهين.

(١) فصوص الحكم، ص ٧٠.

(٢) سورة الشورى (٤٢)، الآية ١١.

(٣) راجع الجندي، شرح الفصوص، ص ٢٩٤؛ الكاشاني، شرح الفصوص؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٣٥؛ العفيفي، تعليقات الفصوص، ص ٣٨.

(٤) لا يجوز ابن عربي في الفتوحات المكية التزويه المحض مثل التشبيه المحض أيضاً ويرى ان جمعها هو القول الحق، وينشد:

تَزَوَّهْنَا عَنْ التَّزْوِيهِ لِمَا رَأَيْنَاهُ يَدُلُّ عَلَى الشَّبِيهِ  
وَقُلْنَا ذَاكَ حَظُّ الْحَقِّ مِنَّا بَعْلَمِ الْوَاحِدِ الْفَرْدِ النَّبِيهِ

ثم يضيف: «التزويه تحديد المنزه والتشبيه تشبيه المشبه». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٣٢٧).

فالعرض ينزه الله لأنه لا يفتقر في وجوده الى محل يكون ظهوره به، والجوهر ينزه الله لأن وجوده لا يفتقر الى موجد، والجسم ينزهه لأنه ليس بحاجة الى أداة تمسكه، أما الانسان الكامل فيسبح الله بجميع تسيحات العالم لأنه نسخة منه<sup>(١)</sup>.

رأي ابن عربي في نوح<sup>(٢)</sup> (ع)

يعتقد ابن عربي أن نوحاً عليه السلام رسولٌ مقامه مقام العرفان ودعوته ناقصة، لأنه منزّه محض ومن أهل الفرقان والتفرقة، وقد دعا قومه الى التنزيه المحض، أي دعاهم الى ربّ متزّه عن جميع شوائب الأجسام ومتعال عن كافة مراتب الأكوان، ولا توجد بينه وبين مخلوقاته أية مشابهة ومناسبة بأي وجه من الوجوه وأي نحو من الأنحاء. ولهذا لم يفهم قومه كلامه ولم يلتبوا دعوته لانهم كانوا مشبهين تشبيهاً محضاً، أي انهم كانوا ينزعون نحو الفرقان والتفرقة بشكل آخر، ولهذا لم يجدوا مناسبةً بين معتقدِهم ودعوته. أما لو كان مثل نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم من أهل القرآن<sup>(٣)</sup> - أي يجمع بين التنزيه والتشبيه - لكانت دعوته كاملة وللبى قومه دعوته. ويصّر ابن عربي على رأيه هذا في آثاره لاسيما كتاب فصوص الحكم الذي تحدث فيه بالتفصيل عن هذا الموضوع وقال: «لو أن نوحاً عليه السلام جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه: فدعاهم جهاراً ثم دعاهم اسراراً...»<sup>(٤)</sup>. ونجد من المناسب توضيح هذه العبارة اعتماداً على شروح أهم شارحي كتاب فصوصه:

لو كان نوحاً عليه السلام يجمع بين دعوة التنزيه والتشبيه - كما فعل محمد صلى الله عليه وآله وسلم -

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٧.

(٢) يعتقد ابن عربي أن نوحاً (ع) أول رسول مبعوث: «ان أصل أرواحنا روح محمد (ص) فهو أول الآباء روحاً وأدم أول الآباء جسماً ونوح أول رسول أرسل، ومن كان قبله انما كانوا أنبياء...» (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٠). وهناك تناسب بين رأي ابن عربي في نوح (ع) وبين ما أشار اليه المولوي (جلال الدين الرومي) في قصة الراعي والنبى موسى. راجع المثوي، ج ٢، ص ١٤٨.

(٣) نلاحظ ان ابن عربي قد جعل مفردة القرآن في مقابل مفردة «الفرقان»، وأخذها بمعنى الجمع.

(٤) سورة نوح (٧١)، الآيتان ٨ و ٩. راجع فصوص الحكم، ص ٧٠ و ٧١.



لأجاب قومه دعوته، إلا أنه كان يدعو قومه الى التزييه فقط. وكان قومه يعتقدون بالتشبيه فقط، لأنهم كانوا يعبدون الأصنام، ويتصورون انها متصفة بصفات الكمال، وجعلوها وسيلة تقرب الى الله وواسطة شفاعة لهم عنده. وحينما لم يجدوا بين دعوته القائمة على التزييه المحض وبين عقيدتهم القائمة على التشبيه المحض أي تناسب، رفضوا دعوته. ولو كان قد دعا قومه الى التشبيه كدعوته لهم الى التزييه، لأجابوا دعوته على صعيد التزييه ولانصاعوا لها على صعيد التشبيه لوجود تناسب بينها وبين عقيدتهم. إلا أنه لم يفعل ذلك وإنما دعاهم الى عبادة الظاهر المطلق في الظاهر، والى عبادة الباطن المطلق في الباطن، فلم يدركوا كلامه وانبروا لمخالفته وتمردوا على دعوته لأنهم كانوا راسخين في محبة المظاهر الجزئية وثابتين في عبادة المعبودات الحسية، وغلبة الاهتمام بالكثرة والغفلة عن الوحدة عليهم، واستيلاء أحكام التعينات المظلمة على قلوبهم. وهذا ما دفع بنوح لكي يطلب منهم أن يستغفروا الله تعالى: «فقلتُ استغفروا ربكم انه كان غفّاراً»<sup>(١)</sup>. ورغم هذا ظل باطنهم مشمئزاً منه ولم يجدوا في انفسهم الاستعداد لقبول دعوته لأن انفسهم قد تطبعت على محبة التعينات والأشياء الظاهرة والظلمانية.

وحينما شاهد نوح هذا الاسمزاز والنفور، أقبل على الله قائلاً في مقام الشكاية أو الحكاية: «قال ربّي اني دعوتُ قومي ليلاً ونهاراً فلم يزدهم دعائي إلا فراراً»<sup>(٢)</sup>. وحينما علموا بأن اجابة دعوته أضحت أمراً واجباً عليهم «جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصروا واستكبروا استكباراً»<sup>(٣)</sup>، الأمر الذي دعا بنوح عليه السلام الى ذمهم. ولكن الراسخين في العلم وأصحاب الكشف والشهود يعلمون جيداً بأن ذمّ نوح لهم كان ذمّاً من حيث ظاهر الشريعة فقط،

(١) سورة نوح (٧١)، الآية ١٠. لم يأخذ ابن عربي مفردة «غفار» بمعناها المتداول وإنما أخذها بمعنى الستار.

(٢) سورة نوح، الآيتان ٥ و٦.

(٣) سورة نوح، الآية ٧.

ومدحاً في حقيقة الأمر. لأنه كان يعلم عن وضوح بأنهم لم يطيعوه بسبب دعوته الى الفرق بين الحق والخلق والتشبيه والتنزيه، وهو فرقان ناقص، في حين أن القرآن هو الكمال التام والأمر الالهي<sup>(١)</sup> والجامع بين الحق والخلق والتشبيه والتنزيه. ولم يكن القرآن مقاماً لنوح والا لكان واجباً عليه الايتاء بالقرآن. واولئك الذين هم كمحمد ﷺ في مقام القرآن - أي الجمع بين التنزيه والتشبيه، والحق والخلق، والوحدة والكثرة - لا يصغون لا لقول أصحاب التنزيه المحض كنوح، ولا لكلام أصحاب التشبيه المحض كقوم نوح.

ورغم تضمن القرآن للفرقان إلا أن الفرقان لا يتضمن القرآن. وبما أن المقام القرآني جامع بين مقامي التنزيه والتشبيه، والحق والخلق، والوحدة والكثرة، وانه المقام الأكمل والأتم، لهذا اخص بنينا محمد ﷺ الذي هو خاتم ومظهر الاسم الأعظم الجامع لجميع الأسماء. وبناءً على ذلك يُعدّ مقام الجمع خاصاً به، ومن ثم خاصاً بأتمته التي عبر عنها القرآن بخير الامم<sup>(٢)</sup>. وقد جمع بين مقامي التنزيه والتشبيه بالحكم القرآني والجمعي في الآية المباركة «ليس كمثل شيء»، وأثبت من خلال ذلك الفرق في الجمع والجمع في الفرق، وقال في معنى هذه النقطة: «الواحد كثير بالاعتبار والكثير واحد بالحقيقة». ولو كان نوح قد جاء بمثل هذه الآية وجمع بين التنزيه والتشبيه، لكان قومه قد أصغوا له وقبلوا دعوته، إلا انه دعاهم الى التنزيه المحض فهربوا من سماع دعوته كقرار الهند من الهند لأنهم كانوا من أهل التشبيه المحض<sup>(٣)</sup>.

(١) ونلاحظ كيف انبرى ابن عربي وبذكائه الخاص الى تأويل الألفاظ وكيف فسّر كلمتي القرآن والفرقان واللتين هما بمعنى الكتاب المنزل على الرسول محمد (ص) بكلمتي الجمع والفرق على التوالي، أي الجمع بين التشبيه والتنزيه والفرق بينهما. ومن هنا يرى لو أن أحداً يجمع بينهما كالنبي محمد (ص) فهو قرآني يدعو الى التنزيه والتشبيه، ولو يفرق بينهما أي يدعو الى واحدة منهما فهو فرقاني كالنبي نوح الذي دعا الى التنزيه المحض.

(٢) اشارة الى الآية: «كنتم خیرامة أخرجت للناس». (سورة آل عمران (٣)، الآية ١١٠).

(٣) راجع: الجندي، شرح الفصوص، ص ٢٨٧ - ٢٩٤؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٤٩ - ٥١؛

ونلاحظ ان ابن عربي قد برهن على نقص دعوة نوح وتبرير عذر قومه معتمداً على براعته الخاصة ومستعيناً حتى بالتأويل البعيد للآيات القرآنية. ويلزم مثل هذا الجهد لصوفي من أهل وحدة الوجود كابن عربي لانسجامه مع هذا المبدأ، بل ويعدّ من ضرورياته ونتائجه المنطقية، وان بدا غير منسجم مع ظاهر الشريعة او مع الشريعة بالشكل الذي يفهمها ابن عربي وأتباعه من أهل الاسلام. وهذا ما دفع بعدد من علماء الدين وحماة الشريعة لمعارضته وانتقاده وحتى اتهمه بالكفر اعتقاداً منهم انه قد كفر نوحاً برأيه هذا. وستتطرق الى ذلك باسهاب فيما بعد<sup>(١)</sup>. وردّ الشيخ المكي في كتاب «الجانب الغربي» على اعتراضات المعارضين دفاعاً عن ابن عربي فأوقع نفسه في التكلّف<sup>(٢)</sup>.

ولن نعطي رأينا في هذا الموضوع الآن، ونترك اعطاء الرأي الى ما سيلي.

→ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٣٦-١٣٨: الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ١٧٦-١٨١.

(١) الباب الثالث، الفصل الأول.

(٢) الجانب الغربي، ص ١٦٢-١٨٠.



## الفصل الرابع صفات الحق وأسمائه

إنّ العالم والعالمين في عرفان ابن عربي وأتباعه - وكما سيأتي بالتفصيل في الفصول القادمة - مظاهر الصفات والأسماء الالهية. وتقع كل حقيقة من الحقائق الكلية تحت تربية اسم من تلك الأسماء، بل حتى حقائق العالم الجزئية عندهم كلمات الحق تعالى وصفاته. كما ليس في العالم حكم ما لم يكن مُستنداً الهياً ونعتاً ربانياً<sup>(١)</sup>، وليس فيه جزء ما لم يرتبط باسم من الأسماء الالهية<sup>(٢)</sup>. والأسماء في الحقيقة - ونظراً لكثرتها - معبّرة عن صدور الكثرة عن الوحدة وظهور الواحد بصور كثيرة اذ: «ليست الكثرة إلاّ الأسماء الالهية»<sup>(٣)</sup>. ومن هنا يحظى بحث الأسماء والصفات في عرفان ابن عربي بأهمية خاصة، واستعرضه بشكل واف في كتبه ورسائله سيما رسالة انشاء الدوائر وبالأخص الباب ٥٥٨ من كتاب الفتوحات المكية، وتوصل في ذلك الى دقائق ورفائق لطيفة وظريفة، وكشف عن نقاط بديعة وعجيبة تستحق السمع. وللأسف أن نرى كتابنا هذا عاجزاً عن استيعابها ووقتنا غير كاف لها. وقد شاهدنا فيما سبق كيف عدّ ابن عربي العلم بالأسماء والصفات

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٣١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

من المعارف الخاصة بالعرفاء. ونظراً لاعتقادنا بأن هذا البحث من البحوث العرفانية والفلسفية المهمة ولا تتوقف أهميته عند حدود تصوف ابن عربي بل تمتد الى الحكمة الاسلامية بأسرها، رأينا من المناسب التفصيل على هذا الصعيد.

### الفرق بين الصفة والاسم وتعابير ابن عربي والشرّاح

عادة ما يُطلق تعبير الذات على كل ما هو قائم بنفسه عدا الله تعالى، وتعبير الصفة على كل ما هو قائم بغيره كالحياة، والعلم، والقدرة، وغيرها. ويُدعى اللفظ الذي يدل على الذات بدون صفة من الصفات كالرجل والمرأة، او على الصفة بدون ذات من الذوات كالحياة، والعلم، والقدرة، بالاسم. ويُدعى اللفظ الذي يدل على الذات المنصفة بصفة من الصفات كالحَي والعالم والقادر، بالصفة. ولهذا تقابل الذات والصفة في المعنى والاسم والصفة في اللفظ كل منهما الاخرى. غير ان هذه الاصطلاحات ليست بهذا الشكل فيما يتعلق بالله تعالى، حيث تُطلق الصفة على اللفظ الذي يدل على الصفة فقط بدون ملاحظة الذات مثل الحياة، والعلم، والارادة، في حين تسمى هذه الالفاظ بالأسماء على صعيد غير الله، إلا انها من اسماء المعاني، والتي يُقال لمعانيها صفات في مقابل الذوات. وتُطلق كلمة الصفة على اللفظ الذي يدل على الحق تعالى لاتصافه بصفة من الصفات كالحَي، والعالم، والقادر، في حين يُقال لها صفات على صعيد غير الله. ولهذا لا يترادف الاسم مع الصفة على صعيد الله مثلما انها غير مترادفين ايضاً على صعيد غيره<sup>(١)</sup>.

ويأخذ جمهور الصوفية بما فيهم ابن عربي وأكثر تابعيه وشرّاحه بهذا الاصطلاح ايضاً ويستخدمونه في آثارهم وأقوالهم. فهم يعبرون عن صفات الحق بعبارات مختلفة في معنى واحد مثل: احكام ذات الحق<sup>(٢)</sup>، والنسب والاضافات<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع جوهر المراد، ص ١٧١.

(٢) رسائل ابن عربي، ج ٢، كتاب المسائل، ص ٢٢.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢؛ البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨٠.

والمعاني<sup>(١)</sup>، والاعتبارات<sup>(٢)</sup>، والتعينات<sup>(٣)</sup>، والتجليات<sup>(٤)</sup>، ويؤكدون على عدم ترادف صفات الله وأسمائه، بل وتفاوتها، وعدم تحقق الاسم إلا إذا اتصفت ذات الحق بصفة من الصفات. ويرون أنّ الألفاظ التي تدل على الأسماء كالحَي، والعالم، والقادر، والبصير، والرحمن والتي تدل على ذات الحق المتصفة بالحياة والعلم والقدرة والبصر والرحمة، إنما هي أسماء الحق لا الحقيقة كما أشار الى ذلك ابن عربي في الفتوحات المكية حين تحدّثه عن علم الأسماء الإلهية قائلاً: أسماء الحَي، والعالم، والقادر، والمريد، تُطلق على الذات التي تتصف بصفات الحياة، والعلم، والقدرة والارادة<sup>(٥)</sup>. وهكذا نفهم من هذه العبارة انه يميز بين الاسم والصفة، وبين الاسم واسم الاسم.

وأورد شارحه المعتبر عبد الرزاق الكاشاني أنّ كل نسبة صفة، والذات اسم مع كل صفة معتبرة<sup>(٦)</sup>. وقال شارحه الآخر داود القيصري أنّ ذات الحق تُسمى اسماً باتصافها بصفة من صفاته وباعتبارها تجلياً من تجلياته. وتدل الرحمن على الذات التي هي صفة رحمته، والقهار على الذات التي هي صفة قهره. ودعا هذه الاسماء الملفوظة بأسماء الأسماء<sup>(٧)</sup>. وأورد صائن الدين<sup>(٨)</sup> في تمهيد القواعد أنّ الاسم في اصطلاح الصوفية هو الذات مع معنى من المعاني، عدمية أو وجودية، وتُسمى هذه المعاني بالصفات والنعوت. فاذا لم يُعتبر شيء مع الذات فلا يُعدّ

(١) نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٠٢.

(٢) تمهيد القواعد، ص ٧٦؛ عز الدين النسفي، المقصد الأقصى، ملحق بأشعة اللغات للجامي، ص ٢٣٧.

(٣) تمهيد القواعد، ص ٢٣٧-٢٣٩.

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٧٧، السطر ٧ من الأخير.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٠٢. وجاء في التفسير المنسوب لحبي الدين، ج ١، ص ١٣: «اذكل اسم عبارة عن الذات مع صفة ما».

(٦) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٣.

(٧) القيصري، مقدمة شرح الفصوص، ص ٣.

(٨) ستتحدث عنه مستقبلاً.

صفة، وإذا لم يُعدَّ صفة فهو ليس باسم<sup>(١)</sup>. وقال ملا محسن الفيض الكاشاني<sup>(٢)</sup> - الذي يعد من شراح عرفان ابن عربي رغم انتقاده له - أن الاسم ذاتٌ باعتبار صفة معينة وتجلّ خاص، لأنّ المقصود بالرحمن الذات التي هي صفة رحمته، والمقصود بالقهار الذات التي هي صفة قهره. والأسماء اللفظية، أسماء الأسماء<sup>(٣)</sup>. وذكر مؤلف «أصل الاصول»<sup>(٤)</sup> أن الاسم يُستعمل في معنيين: الأول الذات مع صفة ما. فالعالم اذن وهو الذات الموصوفة بالعلم، والقادر وهو الذات الموصوفة بالقدرة، يُعدّ كلُّ منهما اسماً. والثاني لفظ موصوف بإزاء ذات معينة. وتدعو الصوفية الاسم بهذا المعنى الثاني: اسم الاسم. وهم حينما يطلقون الاسم، انما يريدون به المعنى الأول<sup>(٥)</sup>.

## أنواع الصفات الثبوتية وأقوال المتكلمين والحكماء

الصفات الثبوتية ثلاثة أنواع:

١ - الحقيقية المحضة، كالحياة، والوجود بالذات، وعلم العالم بالذات. وهي صفات لا تُعتبر الاضافة في مفهومها ولا تعرض عليها. اي أن تحقق الصفة وترتّب الأثر لا يتوقف احدهما على الآخر.

٢ - الاضافية المحضة، كالخلق، والرزق، والإحياء وغيرها والتي تُعدّ ذات مفهوم اضافي، حيث لا تتحقق صفة ولا يترتب أثر بدون تحقق شيء آخر.

٣ - الحقيقية ذات الاضافة، كالعلم بالغير، والقدرة عليه وغيرها من الصفات

(١) تمهيد القواعد، ص ١١٩.

(٢) سنتحدث عنه مستقبلاً.

(٣) وكتب الفيض للتدليل على رأيه قائلاً: «وسئل ابو الحسن الرضا (ع) عن الاسم ما هو فقال: صفة الموصوف» (الكلمات المكونة، ص ٢٦).

(٤) السيد شاه عبد القادر مهربان الفخري الميلاپوري (١١٤٣ - ١٢٠٤ هـ)، من صوفية الهند وأتباع ابن عربي. له كتب اخرى مثل السُّبُحات، ومفتاح المعرفة. راجع المقدمة الانجليزية لكتاب «أصل الاصول»، ص ٢.

(٥) اصل الاصول، ص ٥١٩، راجع كشف الغايات في شرح ما اكتفت عليه التنجليات، ص ١١٧.



التي لا تُعتبر الاضافة في مفهومها. أي من الممكن أن تتصف ذات ما بالعلم والقدرة دون أن يوجد هناك معلوم ومقدور. أي حينما يوجد المعلوم والمقدور، تتحقق الاضافة بين المعلوم والمقدور من جهة وبين العالم والقادر من جهة اخرى. بتعبير آخر: في ذات الوقت الذي لا يتوقف تحقق مثل هذه الصفات على تحقق شيء آخر، يتوقف ترتب الأثر على وجود شيء آخر.

والصفات الاضافية المحضة لا شك وأنها متأخرة عن ذات الحق وزائدة عليه ومتأخرة عن مقام فعله، وترجع الى الصفة القيومية للحق، بمعنى انه قائم بالذات ومقوم الأشياء وتقوم به الأشياء جميعاً<sup>(١)</sup>. أما الصفات الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الاضافة فيثار حولها السؤال التالي: هل هي عين الذات ام زائدة على الذات. وهي تتألف من ثمان صفات: الحياة، والعلم، والقدرة، والارادة، والسمع، والبصر، والتكلم، والبقاء<sup>(٢)</sup>. والصفات السبع الاولى منها تدعى أمهات<sup>(٣)</sup> او أئمة الصفات<sup>(٤)</sup>، حيث تتحقق من خلال اتصاف الحق بها أئمة الأسماء وهي الحي، والعالم، والقادر، والمريد، والسميع، والبصير، والمنتكلم<sup>(٥)</sup>.

(١) لمزيد من الاطلاع راجع شرح المقاصد، ج ٢، ص ٧٢-٧٣؛ الاسفار مع حواشي ملاهادي السبزواري والاسناذ السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ٦، ص ١١٨-١٢٠؛ جوهر المراد، ص ١٧٥؛ مقدمة القيصري على شرح فصوص الحكم، الفصل الثاني، ص ١٣؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٢١.

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٩٥.

(٣) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٣؛ مصباح الأنس، ص ١٣.

(٤) أسرار الحكم، ج ١، ص ٥٧.

(٥) أورد الكاشاني في شرح الفصوص (ص ٣) أئمة الصفات بنفس الصورة المذكورة في الفتوحات المكية. فيما أورد في كتابه اصطلاحات الصوفية، ص ٩١ (حاشية شرح منازل السائرين) أئمة وأصول الاسماء كالتالي: الحي، والعالم، والمريد، والقادر، والسميع، والبصير. وأورد ابن عربي في كتابه انشاء الدوائر (ص ٣٣-٣٤) أئمة الاسماء كما يلي: الحي، والعليم، والمريد، والقائل، والقادر، والجواد، والمقسط. أي انه استعمل القائل بدلاً من المنتكلم، والجواد والمقسط بدلاً من السميع والبصير، فيما عدّ الحي امام ومقدم الأئمة والمقسط آخرها. ويرى ان الجواد يشمل جميع الأسماء الرحمانية وهو معطي الرحمة والتعنة.

ويقول المعتزلة بنبياة الذات عن الصفات، وأنَّ الله بذاته حيّ، وعالم، وقادر و... لا بحياة، وعلم وقدرة زائدة على الذات. وفي حالة زيادة الصفات فأتها اما حادثة او قديمة. ويلزم من الفرض الأول انَّ الواجب تعالى محل للحوادث وهو أمر ممتنع. ويلزم من الفرض الثاني تعدد القدماء وهو أمر ممتنع أيضاً، لأنَّ هذا القَدَمُ أخَصَّ وصف لذات الحق المتعال<sup>(١)</sup>. وخلاصة ما تذهب اليه هذه الجماعة هي انَّ الأفعال الصادرة عن الحق بمثابة أفعال من هو متلبس ومتّصف بهذه الصفات. ومن هنا يتضح انَّ معنى «الله عالم» هو أنَّ فعله مثل فعل المتلبس والمتّصف بالعلم، متقن ومحكم. وعلى هذا المنوال سائر صفاته الاخرى. فهم في صدق المشتق على شيء، لا يوجبون ولا يعتبرون مبدأ الاشتقاق، ولهذا اشتهر عنهم انهم قالوا: «خذ الغايات ودع المبادئ».

وأشكل البعض عليهم في ذلك قائلين بأنَّ هذا نفي لصفات الكمال عن الواجب تعالى ويستلزم نقصه<sup>(٢)</sup>. ولكن يبدو انَّ هذا الانتقاد غير وارد، لأنَّ انتفاء الصفات

→ والمقسط يشمل كلَّ اسم غضبي معط للمضرة والنقمة. وقال لولا الأحكام الشرعية لما كانت هناك حاجة لامامة اسم المقسط الذي ظهر في أعقاب ظهور الاحكام الشرعية والوعد والوعيد، الأمر الذي أجبرنا على قبول امامة اسم المقسط.

وتحدث عبد الرحمن الجامي عن سبعة أئمة: الحي، والعالم، والمريد، والقائل، والقادر، والجواد، والمقسط. وانبرى لشرح هذه الأسماء وقال انَّ «الحي» موجب الحضور بوجود اليجاد والشعور بالمصلحة والتدبير الكلي في ذلك الباب حيث يتصل المطلوب الحقيقي به. و«العالم» هو المقصّل لذلك التدبير باستحضار مفردات الحقائق المتنوعة، والتابعة، والتعيّنات الوجودية الأسماوية المضافة لكل حقيقة، وأحكامه. و«المريد»، مخصّصها ومرتبها في الظهور بمرتبة او مراتب. و«القائل» مباشر الأمر اليجادى بمعنى كلمة «كن». و«القادر» ممدّه والمؤثر بذلك القول. و«الجواد» هو الذي يعيّن ويعطي الحصص الوجودية لكل حقيقة. و«المقسط» هو المثبت والمعيّن للمحل والمرتبة التي يظهر فيها ذلك الموجود، ومثبت ومبيّن لبرزخيته وحكم عدالته في تلك المرتبة التي يتوقف عليها الحكم اليجادى أولاً وثباته وبقاؤه ثانياً. راجع نقد النصوص، ص ٤١-٤٢.

(١) شرح عقائد النسفية، ص ٧٦؛ الملل والنحل، ج ١، ص ٤٤؛ مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٤٧؛ جوهر المراد، ص ١٧٢-١٧٥.

(٢) غرر الفرائد، ص ١٥٦.

عن الذات لا يصبح لازماً إلا إذا نُفيت آثار الصفات ايضاً، ولا يلزم نفي الصفات بترتب الآثار، وإذا ما لزم فلا يوجب النقص، وإنما يُعدّ نهاية كمال الذات، لأنّ ترتب آثار الصفات على الذات دون الحاجة الى الصفات، دليل على أكملية الذات. ويذهب بعض المعتزلة الى أنّ معنى اثبات صفات الكمال لله، بمثابة نفي ضدها. فعنى اثبات الحياة، والعلم، والقدرة لله - مثلاً - يعني نفي الموت، والجهل، والعجز عن ذاته<sup>(١)</sup>. ويُستشف من كلام بعضهم أنّ هذه الصفات التي بحثناها، بعضها عين البعض الآخر مصداقاً ومفهوماً، كما انها عين ذات الحق. أي انّ الذات والصفات ألفاظ مترادفة ذات معنى واحد<sup>(٢)</sup>.

أما الأشاعرة فينتفون على أنّ الصفات السبع الاولى أي الحياة، والعلم، والقدرة، والارادة، والسمع، والبصر، والتكلم، زائدة على الذات، ولازمة للذات، وقائمة بالذات، وأزلية وقديمة بأزلية وقدم الذات، لأنّ صدق المشتق على شيء، يقتضي ثبوت مبدأ الاشتقاق. وهناك اختلاف بينهم على صعيد صفة البقاء. فأغلبهم يعتقد بأنّ هذه الصفة زائدة على الذات، إلا أنّ أبا البكر الباقلاني<sup>(٣)</sup>، وامام الحرمين الجويني<sup>(٤)</sup>، والامام الفخر الرازي<sup>(٥)</sup> يرون كما يرى جمهور معتزلة البصرة، عينيتها مع الذات<sup>(٦)</sup>.

(١) منسوب هذا القول لضرار بن عمرو وأبي اسحاق ابراهيم بن سيار المعروف بالنظام. راجع مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٢) نهاية الحكمة، ص ٢٥١.

(٣) محمد بن الطيب الباقلاني البصري (ت ٤٠٣هـ)، متكلم أشعري وفقه مالكي معروف بالقاضي أبي بكر الباقلاني.

(٤) عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله الجويني (٤١٩ - ٤٧٨هـ) الملقب بضياء الدين المكنى بأبي المعالي المعروف بامام الحرمين.

(٥) الامام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى ٦٠٦هـ.

(٦) ورد في كتاب إحقاق الحق، ج ١، ص ٢٤٧ أنّ المتكلمين اتفقوا بأنّ الله باق، إلا أنهم اختلفوا هل إنّ البقاء صفة ثبوتية زائدة ام لا. ويرى الشيخ ابو الحسن الأشعري وأتباعه وكذلك جمهور معتزلة بغداد

وأشكل على الأشاعرة بأنّ رأيهم يستلزم تعدد القدماء، وهو أمر ممتنع وباطل. إلاّ أنهم أجابوا على هذا الاشكال بقولهم أنّ الذي يمتنع هي الذات القديمة لا الصفات القديمة<sup>(١)</sup>. وتحدثت الكرامية<sup>(٢)</sup> بحدوث الصفات المذكورة وزيادتها في ذات الحال على ذات البارئ تعالى<sup>(٣)</sup>، الأمر الذي لا ينسجم مع اصول العقل والحكمة. لأنّ رأيهم يستوجب أن تكون الذات الالهية محلاً للحوادث وهو ما يتنافى مع وجوب الوجود، وبناءً على ذلك قال الحكماء أنّ ذات الواجب يجب أن تجب من جميع الجهات. أي مثلما انه واجب الوجود فلا بد أن يكون واجب العلم والقدرة وأمثالهما أيضاً. ويذهب جمهور حكماء الاسلام ومتكلمو الامامية على عكس الأشاعرة الى عدّ جميع الصفات التي بحثناها، عين ذات الواجب وليست زائدة عليه، وعلى عكس الكرامية الى عدها واجبة وقديمة وليست زائدة وحادثة<sup>(٤)</sup>، وعلى عكس بعض المعتزلة الى تفاوت الصفات عن الذات من حيث المفهوم.

وخلاصة كلامهم هي أنّ الذات والصفات أمر واحد من حيث المصداق وتميز احدهما عن الاخرى من حيث المفهوم. أي أنّ هذه الصفات موجودة بوجود الذات الأحدية، ولا يتميز وجود ذاته عن وجود صفاته. كما أنّ صفاته لا تتميز احداها عن الاخرى، وأنه تعالى عالم بنفس ذاته، وقادر بعين ذاته، وعلمه عين القدرة، وقدرته عين العلم. وصفاته جميعاً عين ذاته، وإلاّ لزم حاجة ذات

→ بأنها صفة ثبوتية زائدة على الوجود لأنّ الوجود متحقق بدونها، وكان الأمر هكذا في اول الحدوث ثم تجددت صفة البقاء. غير أنّ الكثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين، والامام الرازي، وجمهور معتزلة البصرة انكروا زيادة صفة البقاء على الذات وقالوا بأنّ البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه. راجع اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨٠؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ١٠٦.

(١) راجع شرح عقائد النسفية، ص ٧٦؛ مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٥٤٥.

(٢) الكرامية، أصحاب محمد بن كرام السجستاني (ت ٢٥٥ هـ).

(٣) الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٨-١٠٩؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٩٥؛ كشف المراد، ص ٢٢٤؛

الأسفار، ج ٦، ص ١٢٣؛ غرر الفرائد، ص ١٥٦.

(٤) الشفاء، الالهيات، المقالة ٨، ص ٥٠٨-٥٠٩؛ درة التاج، ج ٥، ص ٧٧؛ احقاق الحق، ج ١، ص ٢٣٨.

الواجب الى الأشياء الزائدة على الذات، وهو خلاف الفرض وباطل. ومع هذا، تتميز معاني الصفات ومفاهيمها عن بعضها، ولولا ذلك كان اطلاق الصفات المتعددة على الواجب تعالى عبثاً وبدون فائدة<sup>(١)</sup>. ويبدو أنّ من المناسب التأكيد على أن هذا الرأي أقوى من سائر الآراء الاخرى وأكثرها انسجاماً مع اصول الحكمة.

### رأي ابن عربي في الصفات

يرى جمهور الصوفية والعرفاء المسلمين ومن بينهم ابن عربي وأتباعه بأنّ صفات الحق عين الذات من جهة وغيرها من جهة اخرى لأنّ جميع صفاته - وكما تقدم - معان واعتبارات ونسب واضافات، وهي لهذه الجهة عين الذات حيث لا موجود آخر غير الذات. وهي غير الذات لأنّ مفاهيمها تختلف عن الذات. بتعبير آخر: الصفات غير الذات من حيث الاعتبار والتعقل، وعين الذات من حيث الوجود والتحقق. فمثلاً: «الحي»، ذات من حيث صفة الحياة، و«العالم» ذات من حيث صفة العلم، و«القادر» ذات من حيث صفة القدرة، و«المريد» ذات من حيث صفة الارادة والحج. وبناءً على ذلك الصفات متغايرة مع بعضها ومع الذات من حيث المفهوم، إلا أنها عين الذات بحسب الوجود والتحقق، حيث لا توجد وجودات متعددة وإنما هناك وجود واحد ذو أسماء وصفات ونسب واعتبارات متكثرة<sup>(٢)</sup>.

(١) الأسفار، ج ٦، ص ١٤٥: نهاية الحكمة، ص ٢٥٢.

(٢) الأبيات التالية تنسجم مع هذا الرأي:

يما من ذاتك نقيّة من كلّ شين      يمتنع قول الكيف فيك والأين  
الصفات جميعها غير، من حيث التعقل      بذاتك وبالتحقق، الجميع عين

وكذلك:

السلطان واحد والغلمان مائة والخمر واحد والأقداح مائة  
الذات واحدة والصفات كثيرة والخاص واحد والعوام مائة

ونظراً لكون هذا الكتاب في ابن عربي وعرفانه، ولما كانت آراؤه وآراء أتباعه أبلغ من غيره وأقوى على هذا الصعيد، وجدنا من المناسب الوقوف بعض الشيء عند آرائه وآراء شارحيه والتعمق فيها. وتحدث ابن عربي بأسهاب في كتبه ورسائله وفي العديد من المواضع عن أسماء الله وصفاته وهل هي عين الذات أم غير عين الذات، واستعرض آراء الموافقين والمعارضين بهذا الصدد مع ابداء وجهة نظره في نهاية المطاف والتدليل عليها.

ففي كتاب الفتوحات المكية وبعد القول بأن العلم، والحياة، والقدرة، وسائر صفات الله، نَسَبَ وإضافات وليست أعياناً زائدة على الذات قال لو كانت الصفات أعياناً زائدة على الذات، للزم أن تكون الذات ناقصة، لأنّ الشيء اذا كمل بأمر زائد، كان ناقصاً بذاته. وأضاف ابن عربي بعد هذا الاستدلال: أما قول القائل بأنّ الصفات لا هو ولا غيره<sup>(١)</sup>، كلام في غاية البعد لأنّ قوله يدل بلا شك على اثبات الزائد أي الغير. ثم أكد في ختام كلامه بأنّ تعدد التعلقات لا يقدر في واحدية ذاته مثلما أنّ تعدد الصفات الذاتية الموصوفية ليس دليلاً على تعدد ذلك الموصوف، وتكثرّ الصور العارضة على الجوهر ليس دليلاً على تكثر الجوهر<sup>(٢)</sup>. وخلال برهنته على عدم كون الأسماء والصفات أعياناً زائدة على الذات وانما

→ الاسم واحد حتى لو أسماه أحد بمائة اسم ايها العزيز

لا يصبح مائة، حقيقته واحدة بمائة اسم

(عن مجموعة رسائل شاه نعمت الله، رسالة اصطلاحات الصوفية، ص ٣٤٢).

وكذلك:

لي حبيبٌ قد يُسمى باسم كلِّ مَنْ يُسَمَّى

فأنا عن ذلك أكنى في صريح أو مُعْتَمَى

لستُ أعني بربابٍ وبهندٍ وبسلمي

غيره. فاعتبروه فهو الاسم والمُسَمَى

(نقد النصوص، ص ٦٧ و٦٨).

(١) يشير الى قول ابي الحسن الاشعري: «وهذه الصفات (العلم، والقدرة، والحياة، والارادة، والسمع، والبصر، والتكلم) أزلية قائمة بذاته تعالى لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا لاهو، ولا لاغيره»، راجع الملل والنحل، ج ١، ص ٩٥؛ الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٩٧، ج ٤، ص ٢٣٦.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢.

هي نسب واضافات ترجع الى عين واحدة، قال: لو كانت الصفات أعياناً زائدة، لكانت الالوهية معلولة الصفات على اعتبار أن الحق تعالى ما كان «الله» إلا بواسطة الصفات. واذا كانت الصفات عين «الله»، لزم أن يكون شيء ما علته. واذا لم تكن عينه، لزم ان يكون «الله» معلول علّة ليست عينه، وهذا محال، لأنّ العلة متقدمة على المعلول في الرتبة. وبناءً على ذلك يلزم أولاً أن يحتاج «الله» من حيث المعلولية الى الأعيان الزائدة، وثانياً أن تكون للشيء الواحد - أي الالوهية - علل كثيرة، لأنّ الاسماء والصفات، وبالنتيجة هذه الأعيان الزائدة، كثيرة. وكيف يمكن افتراض علل كثيرة للالوهية والقبول لهذا الفرض في حين لا تكون للشيء المعلول علتان<sup>(١)</sup>.

وخلال تحدّثه عن معرفة الاستقراء وصحته وسقمه، وعدم صحة وصلاح مثل هذه الاستدلالات على صعيد اثبات العقائد يؤكد بأنّ العلم عين ذات الحق وليس زائداً عليه. كما يقول أنّ الحق بذاته عالم، وحيّ، وقادر، وقاهر، وخير لا بأمر زائد على الذات، لأنه لو اتصف بهذه الأوصاف بأمر زائد، للزم حصول كماله بواسطة أمر زائد على الذات نظراً لكون هذه الصفات صفات كمال وبها يتحقق كمال الذات. وهذا ما يؤدي الى اتصاف ذات الحق تعالى بالنقص اذا لم يتم هذا الأمر الزائد بذات الحق<sup>(٢)</sup>.

وأورد في هذا الكتاب أيضاً لو كانت صفات الحق زائدة على الذات كما يذهب المتكلمون والأشاعرة، للزم اسناد شيء الى الذات ليس عين الذات وانما زائد عنها. وقد انزلت في هذه المسألة أقدام كثير من العلماء، والسبب في هذا الانزلاق والضلال هو قياس الغائب على الشاهد<sup>(٣)</sup>، وهو دليل في منتهى الخطأ لأنّ حكم

(١) المصدر السابق، الباب ١٧، ص ١٦٣، السطر ٨.

(٢) المصدر السابق، الباب ٥٦، ص ٢٨٤.

(٣) قياس أو اعتبار الغائب بالشاهد، اسلوب قدما الأشاعرة في اثبات زيادة صفات الحق تعالى على الذات. فهم حينما شاهدوا ثبوت الزيادة في الشاهد - أي الانسان - قالوا بها للغائب ايضاً، أي الله، (شرح المقاصد، ج ٢، ص ٧٣).

الحاكم بدون معرفة ذات المحكوم عليه وحقيقته دليل على جهله العظيم<sup>(١)</sup>. وانتقد في هذا الكتاب بشدة المتكلمين القائلين بأن صفات الحق زائدة على الذات وكذلك القائلين بأن صفة الحق ما هي هو ولا هي غيره ووصفهم بالحيرة والجهل وأعذرهم فيما ذهبوا اليه لأنهم تحدثوا بما ينطبق مع فهمهم ولم يفهموا أكثر مما قالوا. ولم يجد فرقاً بين قول المتكلم في أنّ الصفات زائدة على الذات وقول من يصفه بالفقر، إلا في حسن العبارة<sup>(٢)</sup>.

وتطرق في هذا الكتاب أيضاً الى اللقاء الذي جرى في فاس بينه وبين أبي عبد الله الكنايني<sup>(٣)</sup> الذي كان امام أهل الكلام في عصره، ثم عبر في نهاية المطاف عن وجهة نظره مقيماً الدليل عليها. وقد تحدث عن ذلك اللقاء قائلاً: «ورأيت بفاس أبا عبد الله الكنايني امام أهل الكلام في زمانه بالمغرب وقد سألتني يوماً في الصفات الالهية فقلت له ما هو الأمر عليه عندنا، ثم قلت له: فما هو قولك أنت فيها، هل أنت مع المتكلمين او تخالفهم في شيء مما ذهبوا اليه فيها؟ فقال لي: أنا أقول لك ما عندي، أما اثبات الزائد على الذات المسمى صفة فلا بد منه عندي وعند الجماعة، وأما كون ذلك الزائد عيناً واحدة لها أحكام مختلفة كثيرة أو لكل حكم معنى زائد أوجبه ما عندنا دليل على أحديته ولا على تكثره، هذا هو الانصاف عندي في هذه المسألة، وكل من تكلف في غير هذا دليلاً فهو مدخول والزائد لا بد منه، غير أنا نقول: ما هو هو ولا هو غيره لما قد علمت يا سيدنا من مذهب أهل هذا الشأن في الغيرين. فقلت له: يا أبا عبد الله أقول لك ما قال رسول الله ﷺ لأبي بكر في تعبيره الرؤيا: «أصبتَ بعضاً وأخطأتَ بعضاً». فقال لي: لا أتهمك والله فيما تعلمه ولا أقدر ارجع عن الحكم بالزائد إلا ان فتح الله لي بما فتح الله به عليك مع

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣٧٤، ص ٤٦٨، السطر ٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، الباب ٤٧٠، ص ١٠٢.

(٣) يستشف من قوله في مسألة الصفات انه أشعري. ويرفض ابن عربي عقائد الاشاعرة وأفكارهم غالباً، كمثال راجع الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٣٦.



اختلاف أهل النظر فيما ذهبت إليه، هذا قوله فتعجبتُ من انصافه ومن تصميمه مع شهادته على نفسه أنه ما يتهمني وهو يخالفني فأشبهه من أضله الله على علم ولكن لا يقدح ذلك عندي في إيمانه وإنما يقدح في عقله... وان تعددت الأسماء فالمسمى واحد والمفهوم ليس بواحد... فان الاسماء الالهية ما تعددت جزافاً، فلا بد من نسب تعقل لتعددتها... والمفهوم من الحي ما هو المفهوم من العالم ولا القادر ولا العزيز ولا العالي ولا المتعالي ولا الكبير ولا المتكبر»<sup>(١)</sup>.

وذهب في هذا الكتاب أيضاً الى انّ الأسماء الالهية لسان حال تعطيها الحقائق وقال: «فاجعل بالك لما تسمع ولا تتوهم الكثرة ولا الاجتماع الوجودي. وإنما أُورد في هذا الباب ترتيب حقائق معقولة كثيرة من جهة النسب لا من جهة وجود عيني، فانّ ذات الحق واحدة من حيث ما هي ذات. ثم انه لما علمنا من وجودنا وافتقارنا وامكاننا أنه لا بدّ لنا من مرجح نستند اليه وأنّ ذلك المستند لا بدّ أن يطلب وجودنا منه نسباً مختلفة كنى الشارع عنها بالأسماء الحسنی، فُسمي بها من كونه متكلماً في مرتبة وجوبية وجوده الالهي الذي لا يصح أن يشارك فيه»<sup>(٢)</sup>.

وأورد في كتاب المسائل انّ العين ورغم انها واحدة بذاتها، إلا انّ لديها تعلقات متعددة تنوع حكماً بتنوع التعلقات. فهو عالم بهذا، وقادر على ذاك ومريد هكذا، وينطبق هذا الأمر على جميع الصفات التي تُنسب اليه<sup>(٣)</sup>.

وتحدث على هذا الصعيد في كتاب فصوص الحكم ومنها في الفص الاسماعيلي حيث قال: «اعلم أنّ مُسمّى الله أحديّ بالذات كلُّ بالأسماء»<sup>(٤)</sup>. وقال الجندي في شرح هذه العبارة بأنّ مُسمّى الله أحديّ بالذات ولكنه واحد بالكنه. فللواحد

(١) المصدر السابق، الباب ٤١٦، ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق، ج ١، الباب ٦٦، ص ٣٢٢.

(٣) رسائل ابن عربي، ج ٢، كتاب المسائل، ص ٢٢.

(٤) فصوص الحكم، ص ٩٠.

نسب ذاتية كثيرة لأنه نصف الاثنين، وثلاث الثلاثة، وربع الأربعة وغيرها، وهي نسب لا متناهية، فيمثل الواحد عين الكل في الوجود، والكل في هذا الواحد. اي انه كل لهذه النسب، لأن الأحدية جمع الجمع<sup>(١)</sup>.

وقال الكاشاني في شرحه أي ان الحق تعالى أحد من حيث ذاته وليست فيه كثرة بأي اعتبار كان. لكنه باعتبار الالهوية الذي يقتضي المألوه<sup>(٢)</sup>، له نسب كثيرة غير متناهية مثل نسبة الواحد الى الأعداد، والى النصفية والثلثية وغيرها من النسب غير المتناهية. فهو باعتبار جميع هذه النسب واحد، وباعتبار الاسماء، أي هذه النسب، كل في الوجود، والكل فيه واحد ايضاً<sup>(٣)</sup>.

وقال القيصري في شرح هذه العبارة لا وجود للكثرة في ذات الحق تعالى بأي وجه من الوجوه لأنه أحديّ الذات. ولكن توجد وجوه غير متناهية لهذه الذات. والالهوية التي تقتضي الأسماء والصفات، هي كل مجموع من حيث الاسماء والصفات، اي جامعة لجميع تلك الوجوه لأن الحضرة الالهية، ذات بجميع الأسماء والصفات<sup>(٤)</sup>.

وكتب ابن عربي في الفص اليوسفي: «فأحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغناء عنّا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يُطلق عليه اسم الأحد»<sup>(٥)</sup>.

وقال الكاشاني في شرحه هذه العبارة بأن أحدية الكثرة وأحدية الجمع عبارة

(١) الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٧٩.

(٢) المقصود بالمألوه عند العرفاء هو العبد لا المعبود، والمراد بالالهوية هي العبودية. (القيصري، شرح الفصوص، الفص الاسماعيلي، ص ١٧٣).

(٣) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٩٣.

(٤) القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٠١.

(٥) فصوص الحكم، ص ١٠٥. والأحدية بالمعنى الاول تدعى أحدية الجمع والواحدية وبالمعنى الثاني تدعى جمع الجمع. وغالباً ما تستعمل الأحدية، في أحدية العين، (الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٣٥٥).

عن تعقل الكثرة في ذات الواحد بحسب النسب، حيث أن مسمى جميع الاسماء الالهية ذات واحدة تتكثر بحسب النسب والتعينات الاعتبارية. والذات تقتضي افراد نوع من انواع الموجودات باعتبار كل نسبة وتعيين، أما أحدية العين فهي نفس أحدية الذات بدون اعتبار الكثرة التي تقتضي الغنى عن الاسماء ومقتضياتها، أي الأكوان<sup>(١)</sup>.

وأورد ابن عربي في نفس الكتاب والفص: «وإذا كانت غنيّة عن العالمين فهو عين غناها عن نسبة الأسماء لها لأنّ الأسماء لها كما تدل عليها تدل على مسميات أخر يحقق ذلك أثرها»<sup>(٢)</sup>. وشرح القيصري هذه العبارة من خلال قوله بما أنّ الذات الأحدية غنية عن العالمين، فهي غنية عن الاسم أيضاً، لأنّ الأسماء هي غير الذات على وجه، وان كانت عينها على وجه آخر. فكما أنّ الاسماء تدل على الذات، تدل على مفهومات أيضاً تتميز بواسطتها بعض الأسماء عن البعض الآخر، وتحقق هذه المفهومات أثر هذه الأسماء والتي هي عبارة عن الأفعال الصادرة عن مظاهرها. ولاشك في أنّ اللطيف بالعباد ليس مثل المنتقم والجبار<sup>(٣)</sup>.

وشرح بالي الفكرة أعلاه بقوله ان الله تعالى غني عن العالمين من حيث أحدية ذاته، ولهذا فهو غني ايضاً عن نسبة الاسماء ايضاً من هذا الحيث. إلا انه ليس غنياً عنها من حيث تحقق أثر الذات. فأثر الذات لا يتحقق إلا بالاسماء. وهذا يعني أنّ الأسماء عينه من وجه، وغيره من وجه آخر. ولهذا فأحدية الحق تعالى، يُنظر اليها من حيث عينه، لا من حيث الأسماء والصفات<sup>(٤)</sup>.

مثلها أنّ الذات مسماة بجميع الاسماء، فكل اسم موسوم بجميع الاسماء ايضاً ويستشف من كلمات ابن عربي وأتباعه مثلها أنّ الصفات والاسماء الالهية عين

(١) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٢١.

(٢) فصوص الحكم، ص ١٠٥.

(٣) القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٣٨.

(٤) بالي، شرح الفصوص، حاشية شرح الكاشاني، ص ١٢٠.

الذات على وجه، وغيرها على وجه آخر، فكل اسم كذلك عين الأسماء الاخرى من جهة، وغيرها من جهة اخرى. فهو عين جميع الأسماء من حيث دلالته على ذات العين. أضف الى ذلك أن ذات الحق مدرجة في جميع الأسماء، وهذا يعني أن كل اسم منها كالذات، مجمع جميع الأسماء، وكل اسم من حيث دلالته على معنى خاص يُعدّ غير الأسماء الاخرى. ولهذا يمكن القول بأن كل اسم عين الذات وسائر الأسماء مصداقاً، ومتغاير مع الذات ومتمايز عن سائر الأسماء مفهوماً.

وقال ابن عربي في الفتوحات المكية: «أن كل اسم الهي يتضمن جميع الأسماء كلها، وأن كل اسم ينعت بجميع الأسماء في أفقه، فكل اسم فهو حي قادر سميع بصير متكلم في افقه وفي علمه، وإلا فكيف يصح أن يكون رباً لعباده؟ هيات هيات، غير أن تم لطيفة لا يشعر بها وذلك أنك تعلم قطعاً في حبوب البرّ وأمثاله أن كل برة فيها من الحقائق ما في أختها، كما تعلم أيضاً أن هذه الحبة ليست عين الحبة الاخرى، وان كانتا تحويان حقائق متماثلة فانها متماثلتان. فاجتث عن هذه الحقيقة التي تجعلك تفرق بين هاتين الحبتين وتقول ان هذه ليست عين هذه... كذلك الأسماء كل اسم جامع لما جمعت الأسماء من الحقائق، ثم تعلم على القطع أن هذا الاسم ليس هو هذا الآخر بتلك اللطيفة التي بها فرقت بين حبوب البر وكل متماثل»<sup>(١)</sup>.

### توقيفية الأسماء

هناك اختلاف بين المتكلمين والمتألهين الاسلاميين حول: هل ان الأسماء

(١) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٤، ص ١٠١. لمزيد من الاطلاع، راجع فصوص الحكم، الفص الادريسي، ص ٧٩؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٧٠؛ الفيضري، شرح الفصوص، ص ٦٧؛ القونوي، النصوص (ضميمة شرح منازل السائرين)، ص ٢٨٩.

وبعد أن أكد ابن عربي على أن كل اسم من الأسماء الالهية، جامع وضام لجميع حقائق الأسماء - مع وجود التمييز بين تلك الحقائق في الشهود - قال: «وهذا مقام أطلعتني الله تعالى عليه ولم أر ذاتاً من أهل عصري». (اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٧٩).

توقيفية ام غير توقيفية؟ ولأجل تسليط الأضواء على هذا الموضوع لا بد من القول: ليس هناك اختلاف ولا نزاع في اطلاق أعلام على البارئ تعالى وُضعت له في مختلف اللغات، كما ليس هناك اختلاف ايضاً حول اطلاق أسماء وصفات عليه ورد الإذن باطلاقها من جانب الشارع، وعدم اطلاق أسماء وصفات عليه ورد المنع باطلاقها من ناحية الشارع ايضاً. إلا أنّ هناك خلافاً ونزاعاً في الحالات التي لم يصدر فيها اذن ولا منع، والبارئ تعالى موصوف ولائق بمعنى ذلك الاسم والصفة. ويتركز الاختلاف بين المتكلمين والمتألمين حول هذه الحالة. فالأشاعرة يقولون بعدم جواز هذا الاطلاق فيما يقول المعتزلة بجوازه. ويميل اليه من الأشاعرة القاضي ابو بكر الباقلاني. ويتوقف فيه إمام الحرمين الجويني. وتحدث ابو حامد الغزالي<sup>(١)</sup> بشكل مفصل حول الاختلاف بين الاسم والصفة وقال بعدم جواز اطلاق الاسم الذي يدل على نفس الذات، وجواز اطلاق الصفة التي تدل على معنى زائد عن الذات<sup>(٢)</sup>

وتقول الصوفية الصافية ومحققو هذه الجماعة بعدم الجواز، واعتبار الأسماء الالهية توقيفية. وتحدث ابن عربي في آثاره مراراً عن التوقيفية ايضاً بل وادّعى الاجماع فيها، فقال: لا يجوز اجماعاً أن نشق لله اسماً، لا من «الله يستهزئ بهم»<sup>(٣)</sup> ولا من «ومكروا ومكر الله»<sup>(٤)</sup> ولا من «وهو خادعهم»<sup>(٥)</sup> ولا من «نسوا الله فنسيهم»<sup>(٦)</sup>. وقال ايضاً رغم أنّ الله قد نسب هذه الامور اليه في كتابه القرآن، إلا أننا نتلوها على سبيل الحكاية فقط ولا نخاطبه بألفاظ لا تليق به.

(١) محمد بن محمد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) المكنى بأبي حامد المعروف بحجة الاسلام الغزالي.

(٢) شرح المواقف، ج ٨، ص ٢١٠؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ١٧١؛ مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٥٠١.

(٣) الله يستهزئ بهم ويمدّهم في طغيانهم يعمهون. (سورة البقرة (٢)، الآية ١٥).

(٤) ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين. (سورة آل عمران (٣)، الآية ٥٤).

(٥) إنّ المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم (سورة النساء (٤)، الآية ١٤٢).

(٦) سورة التوبة (٩)، الآية ٦٧.

وليس لا يجيز ابن عربي اطلاق أسماء على الله مثل الماكر، والخادع، والناسي وغيرها - والتي تُعدّ قبيحة عرفاً - فحسب وانما لا يجيز حتى اطلاق الأسماء التي يستحسنها العرف أيضاً إلاّ انها لم ترد في الشرع. ويحدّر الناس من استخدامها. ويؤكد انه لا يجوز لأهل الأدب أن يشتقوا اسماً لله تعالى ولو كان حسناً في العرف، سواء وصلوا اليه عن طريق الكشف او بنظرهم الصحيح<sup>(١)</sup>. كما قال أيضاً لا يجوز لنا أن نسمي الله بشيء ما لم يكن قد سمّي نفسه به على لسان رسله. ولهذا لا نطلق عليه إلاّ ما أطلقه على نفسه فقط، ونمتنع عن اطلاق غيره عليه. وبناءً على ذلك لا يجوز لنا ان نسميه «مصدر الأشياء» وان بدا هذا الاسم بوجه - ولو بعيد - صحيحاً<sup>(٢)</sup>.

وقال أيضاً انه ليس من اللائق تسمية الحق تعالى بالقديم وان كان بمعنى «الاول» والذي هو من أسماء الله، ووارد في الشرع. كما لم يجبّد تسميته تعالى بالأزلي والأبدي. وقال بأنّ تسميته بذى الحياة لا تليق به أيضاً لأنه أخبر بخلقه للموت والحياة معاً<sup>(٣)</sup>. ولهذا فهو لا يتصف بخلقه، وانما يجب أن ندعوه بـ «الحي» فقط لانه اسم ورد في الشرع. ولم يجز ابن عربي تسميته تعالى بالمخترع أو نقول بأنه قد اخترع العالم، لأنّ كل العالم كان ثابتاً في علمه قبل ظهوره في عالم الشهادة. ومن كان لديه هذا الثبوت العلمي لا يصح عليه الاختراع وانما يصح الابرار<sup>(٤)</sup>.

وصفة القول هي ان أسماء الله، توقيفية ومحدودة ويرى انها تبلغ ١٠٠١ أو ٩٩ اسماً<sup>(٥)</sup>. وأورد في «انشاء الدوائر» اثنين وتسعين اسماً، لكنه قال انّ الاسماء الالهية

(١) البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) اشارة الى الآية الكريمة: «الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور». (سورة الملك (٦٧)، الآية ٢).

(٤) البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨٢-٨٣.

(٥) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٣١؛ نقد النصوص، ص ٨٤.

لا تقتصر عليها ومن الممكن ان توجد أسماء اخرى في الكتاب والسنة<sup>(١)</sup>. ومن الجدير بالذكر ان هذا التحديد متعلق بكليات الأسماء لا جزئياتها، لأنّ الجزئيات خارجة عن الحد والحصر كما سنشير الى ذلك أدناه.

### جزئيات الأسماء الالهية غير متناهية

رغم اعتقاد ابن عربي بتناهي كليات الأسماء وأمّهات المظاهر التي هي عبارة عن الأجناس والأنواع، إلاّ انه يؤمن بعدم تناهي جزئيات الأسماء والتي هي عبارة عن الأفراد الواقعة تحت الأنواع. فالأسماء عنده بالمعنى العام عبارة عن تعيينات الهية في حقائق الممكنات والتي هي غير متناهية. ومن هنا يعتبر جميع موجودات العالم، صفات الحق تعالى. فقد أورد في فصوص الحكم: «وأسماء الله لا تنتهى لأنها تُعلم بما يكون عنها وما يكون عنها غير مُتناه وإن كانت ترجع الى أصول متناهية هي أمّهات الأسماء أو حضرات الأسماء»<sup>(٢)</sup>.

وأورد في الفتوحات المكية أيضاً: بأنّ الأسماء الالهية غير متناهية كالممكنات، ويختص اسم من الأسماء الالهية بممكن من الممكنات موصوف بوصف خاص، فيختص ذلك الممكن عن طريق ذلك الاسم بذلك الوصف الذي يتميز به عن سائر الممكنات. وهذا هو اشرف علوم أهل الله. أما أسماء الاحصاء فهي تسعة وتسعون اسماً، لم يصل في تعيين جميعها نص او رواية صحيحة عن الرسول (ص)<sup>(٣)</sup>.

وكتب في فصوص الحكم (الفص الآدمي): «لما شاء الحق سبحانه من حيث

(١) انشاء الدوائر، ص ٢٨ - ٣٠.

(٢) فصوص الحكم، الفص الشبثي، ص ٦٥؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٣٨؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١١٦؛ العفيني، تعليقات الفصوص، ص ٢٦.

وجاء في الفتوحات المكية (ج ٤، ص ٢٨٨): «والممكنات غير متناهية فالأسماء غير متناهية لأنها تحدث النسب بحدوث الممكن».

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٣١.

أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها... أوجد العالم»<sup>(١)</sup>. وقال القيصري أنّ المراد بالأسماء الحسنى، الأسماء الكلية والجزئية للحق، وليس المراد بها الاثنين والتسعين اسماً فقط التي وردت في الحديث. ولهذا قال لا يبلغها الاحصاء، لأنّ أسماء الحق الكلية متناهية، بينما لا تتناهى أسماء الجزئية<sup>(٢)</sup>.

وقال عبد الرحمن الجامي في كتاب «نقد النصوص» الذي ألفه في شرح «نقش الفصوص» لابن عربي، شارحاً العبارة «اعلم أنّ الأسماء الالهية الحسنى»: «كليات هذه الاسماء اما تسعة وتسعون اسماً او الف اسم واسم، في حين لا تحصى جزئياتها لأنّ الاسماء عبارة عن التعينات الالهية في حقائق الممكنات. وهذه التعينات غير متناهية لأنّ الممكنات غير متناهية<sup>(٣)</sup>».

### معاني ومفاهيم أسماء وصفات الحق تعالى

يغيّر ابن عربي وانطلاقاً من فكره الفلسفي وذوقه العرفاني - معاني أسماء وصفات الحق تعالى ويؤولها بحيث تبدو منسجمة مع نظامه الفكري وتصوفه. ومن هنا نرى أسماء وصفات الحق تعالى مستعملة في عرفانه بمعان في منتهى الدقة والعمق الفلسفي والعرفاني بدلاً من المفاهيم الظاهرية والعرفية والاخلاقية. فقد فسّر اسم «الجبار» مثلاً بأنه مشتق من الجبر والحق جبار بهذا المعنى لأنه أصل الوجوب وضرورة تُعدّ سبباً لظهور الكائنات وخضوعها الذاتي. فجميع الكائنات خاضعة للحق، والحق متجلّ فيها<sup>(٤)</sup>. وفسّر «الغفار» و«الغافر» و«الغفور» بأنها أسماء مشتقة من «عَفَرَ» بمعنى «سَتَرَ». والحق غفّار لأنه يستر ذاته بصور الممكنات. والامور بشكل عام يستر بعضها البعض، والاسم الالهي الظاهر يستر

(١) فصوص الحكم، ص ٤٨.

(٢) القيصري، شرح الفصوص، الفص الآدمي، ص ٦١.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٠٨.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٠٨.



الاسم الباطن<sup>(١)</sup>.

وفسّر «العدل» بمعنى الميل وقال بأنه مشتق من «عَدَل» أي «مال»، والحق عادل لأنه مال من حضرة الوجوب الذاتي الى حضرة الوجوب بالغير أو الامكان. كما انه عدل بالممكنات من حضرة الثبوت الى حضرة الوجود. ويتصل عدوله من شأن الى شأن آخر «كل يوم هو في شأن»<sup>(٢)</sup> بحضرة العدل. وبناءً على ذلك تتضح لنا ضرورة العدل، لأنّ الوجود لم يظهر إلا بالميل وهو العدل. ولا يوجد في الكون شيء معقول وموجود إلا العدل<sup>(٣)</sup>. كما قال بأن اسم «اللطف» مشتق من «لُطَفَ» أي «حَفِي». والله اللطيف تعني الله خفي. وعلة خفائه، شدة ظهوره<sup>(٤)</sup>. وقال ايضاً بأن اسم «الحفيظ» مشتق من «حَفِظَ» أي «صان». والله الحفيظ تعني انه مقومّ وصائن لوجود الأشياء بذاته<sup>(٥)</sup>.

وبعد هذا الاستعراض السريع العام حول اسماء وصفات الحق تعالى، من المناسب أن نركز على بعض صفاته التي أولتها الحكمة الاسلامية اهتماماً أكبر ووقف عندها ابن عربي كثيراً في تصوفه.

### بحث حول العلم

لما كان موضوع العلم، من المواضيع التي بُحِثَ بشكل واسع ودقيق في الحكمة الاسلامية، وكذلك في عرفان ابن عربي، يبدو من الضروري استعراض هذا الموضوع قبل أن ننبري لتسليط الاضواء على رأي ابن عربي فيه ومعناه في تصوفه. وأهم ما يجب استعراضه كمقدمة على صعيد «العلم» ما يلي:

(١) نفس المصدر، ص ٢١٤. ورد في الباب ٤٧٣ من الفتوحات الملكية: «انّ الله لا يغفر أن يُشرك به لأنّ الفجر السّتر ولا يُستر إلا من له وجود. والشريك عدم فلا يُستر». (نفس المصدر، ص ١٠٧).

(٢) سورة الرحمن (٥٥)، الآية ٣٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

## أولاً: اطلاقات لفظة العلم

استخدم الحكماء والمتكلمون والأدباء المسلمون لفظة «العلم» بمعان عديدة ومنها: مطلق الادراك، وأعمّ من التصور والتصديق اليقيني وغير اليقيني، وتصديق يقيني، واعتقاد جازم مطابق الثابت، وحصول صورة من الشيء في العقل، وادراك المسائل المدللة، ونفس هذه المسائل، وملكة يحصل بواسطتها ادراك هذه المسائل، وادراك أعمّ من التصور والتصديق، وتعقل وتحليل وتوهم. وحينما يُستخدم العلم بشكل مطلق، يقصد العرفاء المعنى الأخير عادة<sup>(١)</sup>.

## ثانياً: عدم امكان تحديد العلم وتعريفه

ليس ضرورياً ولا ممكناً أيضاً تعريف العلم بالحد والرسم، وذلك:

١ - العلم يؤدي الى تمايز الأشياء عن بعضها. ولهذا لا بد ان يتميز بذاته عن سائر الأشياء، لأنّ الذي يعمل على تمايز الأشياء عن بعضها، كيف لا يمكنه ان يتميز عن الأشياء؟ ومن هنا فالعلم بذاته وطبيعته واضح وبين ومتميز، وبالنتيجة غني عن التعريف والتحديد.

٢ - كل شيء، يُعرّف العلم بواسطته، لا بد وأن يكون العلم أعرف منه، لأنّ العلم حالة يراها الانسان في نفسه بدون غموض وأوضح من أية حالة اخرى. ولا يمكن تعريف أمر له شأن كهذا لأنّ المعرّف يجب أن يكون أعرف وأوضح من المعرّف.

٣ - كل شيء يظهر في الذهن، انما يظهر بواسطة العلم. فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم؟ ولاشك في انّ هذا الأمر يستلزم الدور وهو باطل كما نعلم.

٤ - العلم من بين الحقائق التي انتبتها عين ماهيتها. ولا يمكن تحديد هذا النوع من الحقائق، لأنّ الحدّ مركب من الجنس والفصل وهي امور كلية، في حين انّ

(١) راجع كشف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٠٥٥؛ التعريفات، ص ١٣٤؛ المطول، باب التشبيه، ص ٣١٨؛ الأسفار، ج ٣، ص ٢٩٣.

الذي ماهيته عين ائنته ووجوده، أمر جزئي ومتشخص بذاته حيث «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد». ولهذا فالعلم وخلافاً لقول البعض<sup>(١)</sup>، غني عن التعريف أيضاً وتصوره بديهي من جهة. وتعريفه ممتنع طبقاً للنقاط التي ذكرناها من جهة اخرى. ورغم هذا فمن الممكن ظهور الحاجة الى بعض التنبهات والتوضيحات من أجل الفات الذهن اليه، كما هو الحال في الوجود<sup>(٢)</sup>.

### ثالثاً: ما قيل في ماهية العلم عموماً

عدّ البعض العلم من مقولة الكيف وأشهرها الكيف النفساني. بينما عدّه البعض الآخر من مقولة الاضافة، أي مجرد نسبة حاصلة بين العالم والمعلوم<sup>(٣)</sup>، ومنهم

(١) هناك ٣ مذاهب حول العلم:

- ١- تصور بديهي، وهو بهذا غني عن التعريف.
- ٢- تصور نظري إلا أن تعريفه مشكل.
- ٣- تصور نظري وتعريفه غير مشكل. وذكر أصحاب هذا المذهب عدة تعاريف للعلم:
  - أ- حصول صورة الشيء في العقل. أي تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك. وهذا التعريف للحكام.
  - ب- اعتقاد الشيء على ما هو به. وهو منسوب الى بعض المعتزلة.
  - ج- معرفة المعلوم على ما هو به. وهو تعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني. (راجع الكشاف، اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٠٥٦ - ١٠٥٧). وقيل في تعريف العلم أيضاً: «اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاده انه لا يكون إلا كذا» و«اعتقاد يقتضي سكون النفس» (كشف المراد، ص ١٧٤). إلا أن أي تعريف منها لا يمكن ان يكون تعريفاً حقيقياً، وإنما هي تعاريف لفظية وتنبيهات فحسب لاستحالة تقديم تعريف حقيقي كما مرّ في المتن.

(٢) راجع المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٢٤: الأسفار، ج ٣، ص ٢٨٤.

(٣) قال مؤلف كشاف اصطلاحات الفنون بعدم حصول العلم قبل حصول الصورة في الذهن، وإنما يحصل بعد حصول الصورة. وقال بوجود ثلاثة أشياء مشخصة وهي: الصورة الحاصلة، والقبول الذهني، واطافة خاصة بين العالم والمعلوم. والبعض يرى أنّ العلم عبارة عن تلك الصورة الحاصلة، مما يعني أنّ العلم عندهم من مقولة الكيف. والبعض الآخر يرى أنّ العلم هو ذلك القبول، مما يعني ان العلم عندهم من مقولة الانفعال. والبعض يرى ان العلم اضافة خاصة، اي انه من مقولة الاضافة (المصدر، ج ٢، ص

الامام الفخر الرازي<sup>(١)</sup>. وعده فريق آخر من مقولة الانفعال<sup>(٢)</sup>. ويبدو رأي ابن سينا وكما أدرك ذلك بعض كبار رجال الحكمة، مضطرباً على هذا الصعيد. فقد يعدّ التعقل أمراً سلبياً والعلم أمراً عديمياً في بعض الأحيان، وقد يعبر عنه بالصورة المرتسمة في الجوهر العاقل والمطابقة لماهية المعقول في أحيان أخرى. كما يعتبره في موضع آخر بأنه مجرد اضافة، وفي مكان آخر يقول فيه انه داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض، معتبره بذلك كيفية ذات اضافة<sup>(٣)</sup>.

وعدّ شهاب الدين السهروردي - شيخ الاشراق - العلم بأنه عبارة عن نور وظهور<sup>(٤)</sup>، وقال صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) بأنه عبارة عن وجود مجرد عن المادة<sup>(٥)</sup>. غير ان آراء ابن عربي حول العلم تتميز بالاضطراب، ويبدو انه لا

(١) المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٣٧.

(٢) راجع أساس التوحيد، ص ٣٤٩.

(٣) عدّ الامام الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ج ١، ص ٣٢٤)، وملا صدرا في الأسفار (ج ٣، ص ٢٨٤)، ومؤلف كشاف اصطلاحات العلوم والفنون (ج ٢، ص ١٠٦٢)، ابن سينا - وكما أشرنا في المتن - مضطرباً في هذا المضمار. ولمزيد من الاطلاع نورد رأي الامام الرازي: «وقد اضطرب كلام الشيخ في حقيقة العلم غاية الاضطراب فتارة يجعله أمراً عديمياً وذلك عندما يبيّن: انّ كون البارئ عقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته (الشفاء، ج الاهليات، المقالة ٨، الفصل ٦، ص ٤٩٨). فهناك يفسّر العلم بالتجرد عن المادة وهو أمر عديمي، وتارة يجعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما يبيّن انّ تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عنده، وأيضاً نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات حيث قال: ادراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك (الاشارات، النمط ٣، ص ٧٦)، وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما بين ان العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفضلة في النفس، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات اضافة الى الشيء الخارجي وذلك عندما يبين انّ العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض، وأيضاً عندما يبين انّ تغيير المعلوم يوجب تغيير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة. (راجع المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٢٤).

(٤) شرح حكمة الاشراق، ص ٢٩٧، ٣١٢، ٣٦٢.

(٥) «وأما المذهب المختار فهو أن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية» (الأسفار، ج ٣،

يملك رأياً واحداً ثابتاً، لأنه ورغم تصريحه بصعوبة حقيقة العلم<sup>(١)</sup>، وتأكيدِه على عدم تغييره بتغيير المعلوم<sup>(٢)</sup>، إلا أنه يقول أحياناً بأن العلم - طبعاً العلم الاكتسابي - عبارة عن نسبة معلوم تصوري الى معلوم تصوري آخر<sup>(٣)</sup>. وقد يعتبره عبارة عن حقيقة الوجود ولا يرتفع<sup>(٤)</sup>، او عبارة عن إحاطة العالم بالمعلوم<sup>(٥)</sup>. ويصفه في موضع آخر كما يلي: «فان قيل لك فما هو العلم فقل درك المعلوم على ما هو عليه في نفسه اذا كان دركه غير ممنوع، وأما ما يمتنع دركه فالعلم به هو لا دركه كما قال الصّديق العجز عن درك الادراك ادراك، فجعل العلم بالله هو لا دركه»<sup>(٦)</sup>. ويُستشف من عبارات بعض أتباعه انّ العلم هو الاحاطة<sup>(٧)</sup>.

#### رابعاً: أنواع العلم:

١ - العلم الحسولي أو الانطباعي والارتسامي، والعلم الحسوري: فالعلم الحسولي، حصول صورة الأشياء في المجرّد مثل علم النفس بالشمس، والقمر، والحجر، والشجر وغيرها من الأشياء التي تحصل صورتها في النفس. اما العلم الحسوري، فهو حضور عين المعلوم، مثل علم المجرّد بذاته، وعلم النفس الناطقة بقواها وبالصور الموجودة في هذه القوى والتي علم النفس بها حسوري.

والعلم الحسوري انواع: علم الشيء بذاته، وعلم الشيء بمعلوله، وعلم الفاني

(١) تطرقنا الى ذلك في هذا الكتاب من قبل.

(٢) تطرقنا الى ذلك في هذا الكتاب من قبل.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٣.

(٤) «فانّ العلم لا يرتفع فانه وجود حقّ والجهل يرتفع لأنه صورة وجود وليس بوجود، حقيقته عدم». (رسائل ابن عربي، ج ٢، كتاب التراجم، ص ٢٥).

(٥) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٣.

(٦) ويحذر ابن عربي في نهاية هذه العبارة قائلاً: «ولكن لا دركه من جهة كسب العقل كما يعلمه غيره، ولكن دركه من جوده وكرمه ووهبه كما يعرفه العارفون أهل الشهود لا من قوة العقل من حيث نظره» (راجع الفتوحات، ج ١، ص ٩١ و٩٢).

(٧) مثل عبد الرحمن الجامي. راجع شرح الرباعيات، مخطوط، المكتبة المركزية لجامعة طهران، ص ٢٢٥ و٢٢٦؛ نقد النصوص، مقدمة، ص ٢٧: «وحقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم».

بالمفنيّ فيه عن طريق الشهود. ولم يشر البعض الى النوع الثالث ربما لاعتقادهم بأنه داخل في علمهم، أو لأنهم لم يقولوا للفاني بوجود بقاء بعد الفناء. وتعبير آخر انهم قد رفضوا الموضوع ونفوه. وهذا الرأي وان كان لديه وجه من الزاوية العرفانية، إلا انه غير صحيح من وجهة النظر العقلية. ورفض البعض النوع الثاني ايضاً اعتقاداً منهم باقتصار العلم بالغير على العلم الحسولي، وهو رأي خاطئ ينقضه علم النفس بالصور الحاصلة فيها، اذ لو لم يكن هذا العلم حضورياً بل وحاصل بصور هذه الصور، للزم تضاعف الصور الى ما لا نهاية.

٢ - العلم الفعلي والانفعالي: العلم الفعلي، علم قبل المعلوم وعلّة لوجوده، مثل تصور الأشياء المرغوبة والذي يُعدّ علة لظهور ميل النفوس نحوها ورغبتها فيها، وتصور السقوط من أعلى الجدار، ويُعدّ ايضاً علة للسقوط منه، وكذلك علم بعض أصحاب الكرامات والهمم العالية الذين نفى ارادتهم وعلمهم في ارادة الله وعلمه، وممن يتمتعون بمقام «كن»، وعلم الله تعالى بما سواه، بل وعلم كل علة بمعلولها.

العلم الانفعالي، وهو بعد وجود المعلوم ومعلوله، مثل علم النفس بالموجودات الخارجية والذي يحصل بعد وجود هذه الموجودات وارتسام صورها في النفس. ولا بد من الالتفات الى هذا الأمر وهو أنّ هذا التقسيم ليس منفصلاً مانعة الخلوّ حيث أنّ علم الذوات العاقلة - كالعقول والنفوس - بذواتها وكذلك ببعض الامور كالحياة والقدرة، وعلمها بأنّ هذه الصور لن تغيب عن تلك الذوات قط ولا يُعدّ علماً فعلياً ولا انفعالياً. والمقصود هو أنّ من الممكن ان يكون علم ما لا فعلياً ولا انفعالياً.

٣ - العلم الاجمالي والتفصيلي: العلم الاجمالي هو العلم بالكثير كواحد، والذي من الممكن أن يحصل عن طريق العلم بالقدر المشترك الذاتي او العرضي للكثير. ومن هنا فالأشياء الكثيرة في هذا العلم، ليست منفصلة أو متميزة عن بعضها. والعلم التفصيلي وخلافاً للعلم الاجمالي هو العلم بالكثير بعناوين خاصة.

وتعد الأشياء في هذا العلم منفصلة ومتميزة عن بعضها. ويمكن القول بإيجاز أنّ الاجمال ابهام وعدم تبيين، والتفصيل تبيين وعدم ابهام.

٤ - العلم الوجيه والاكتمالي: العلم الوجيه هو العلم بالشيء بمعرفة بعض خواصه. والعلم الاكتمالي هو العلم بالشيء بمعرفة جنسه وفصله والذي هو في الواقع اكتناه ماهيته، وهذا في العلم الحسولي. وفي الحضور ايضاً لو حضر المعلوم بشكل كامل وتام، كان العلم اكتمالياً؛ ولو حضر بنحو ناقص، كان وجهياً.

خامساً: تقسيم المعلوم:

يقسم المعلوم الى: معلوم بالذات كالصورة الحاضرة في الذات المجردة كالنفس، ومعلوم بالعرض كالصورة الحاصلة في خارج الأشياء. وتتحقق معلومية المعلوم بالعرض من حيث مشابهتها للصورة الحاضرة في الذات المجردة مع وجود سنجية بينها في المفهوم الذاتي او العرضي. اي أنّ حضور هذا يعني حضور تلك، في حين أنّ الحاضر الحقيقي هو صورة الداخل.

ولا بد من الالتفات الى أنّ للمعلوم بالذات اطلاقين: الأول وهو الذي ذكرناه، والآخر عالم الخارج والذي يُقال له معلوم بالذات أيضاً، لأنه منظور ومقصود بالذات في قبال الصورة الداخلة والحاضرة في الذات العاقلة، حيث الصورة الداخلة المرآة وما به يُنظر، والصورة الخارجة المرئي وما فيه يُنظر.

سادساً: العلم بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول

المعلول شأن من شؤون العلة أو أثر من آثارها. وهذا امر يتفق عليه جمهور المفكرين مشائين، واشراقيين، ومتكلمين، وعارفين، ويلجأون اليه جميعاً في علم الواجب بما سواه. ولا بد من معرفة أنّ العلم بالعلة هو الآخر اما حضوري او حسولي. فاذا كان حضورياً، كان منشأ العلم الحضوري بالمعلول، واذا كان حسولياً، كان منشأ العلم الحسولي بالمعلول. اذن العلم بالمعلول يتم عن طريق

العلم بعلمته، ويعد أوثق الطرق، ولا تقتصر الطرق على هذا الطريق فحسب، فقد تُعلم بعض الموجودات بدون العلم بعلمتها، غير أنّ العلم بالمعلول لا يؤدي الى العلم التام بالعلة وانما يؤدي الى العلم الناقص بها<sup>(١)</sup>.

وبعد هذه المقدمة، تنتقل للحديث عن صلب الموضوع وهو علم الحق تعالى، ونتناوله في مرحلتين: علم الحق بذاته، وعلم الحق بمخلوقاته.

### علم الحق تعالى بذاته

يتفق المتأهلون تقريباً على علم الحق بذاته ويوردون الكثير من الأدلة على اثبات ذلك لا مجال لنا لذكرها جميعاً وانما نكتفي بدليلين منها فقط:

الدليل الأول - بما أن كل مجرد هو علم وعالم ومعلوم، وبما أنّ الحق تعالى في أعلى مراتب التجرد، فهو اذن علم، وعالم ومعلوم بنحو أتم، وعالم بذاته بنحو أكمل.

الدليل الثاني - بما انه خلق مجردات من قبيل العقول والنفوس الناطقة وأضفى عليها كمال علمها بذاتها، فلا بد ان يكون نفسه عالماً بذاته في أعلى مراتب العلم، لأنّ الواهب للكمال، أولى من غيره بذلك الكمال.

### رفض بعض الفلاسفة لعلم الحق بذاته

مع وجود الأدلة القوية واتفاق كبار الشخصيات المتأهّلة على علم الحق تعالى بذاته، إلا أنّ حفنة من الفلاسفة والذين لا يُعرف الكثير عن أسمائهم وحياتهم، اقدموا على رفض علم الحق بذاته لما واجهوه من مشاكل على صعيد علم الحق، وقدّموا لرفضهم هذا أدلة واهية وبدون تفصيل المراتب. ومن اهم ما استدلوا به هو أنّ العلم اما أن يكون من مقولة الاضافة أو عبارة عن صورة تساوي المعلوم. وطبقاً للفرضيتين لا يصح تصور علم الحق بذاته، لأنه وطبقاً للفرضية الاولى

(١) راجع شرح المواقف، ج ٨، ص ٦٧؛ كشف المراد، ص ٧٨؛ الاسفار، حاشية السيزواري، ج ٣، ص



يعتمد تصور الاضافة على تصور شيئين وهو أمر غير قابل للتصور بين الشيء الواحد وذاته، مما يعني امتناع تصور علم الحق بذاته. وطبقاً للفرضية الثانية، العلم مساو للمعلوم، والمعلوم هنا ذات الحق وهي واجبة، ولذا يجب أن يكون العلم هو الآخر واجباً ايضاً كالمعلوم، مما يعني تعدد الواجب، وهو محال. ولا بد أن يكون علم الحق بذاته محالاً ايضاً<sup>(١)</sup>.

ولا بد من الانتباه الى انّ انكار هذه الفئة الصغيرة لعلم الله بذاته ضعيف ولا يقوم على دليل قوي، لانّ كل ما قالوه وذهبوا اليه يصدق على العلم الحسولي لا الحضورى، بينما علم الله بذاته، علم حضورى لا حسولى.

### رفض بعض العرفاء لعلم الحق بذاته

فضلاً عن هذه المجموعة من الفلاسفة التي انكرت علم الحق بذاته دفعةً واحدة وبدون تفصيل، رفض بعض العرفاء بشكل آخر وبدليل آخر تعلق علم الحق بذاته في بعض المراتب، أي مرتبة الصرافة وكنه الذات وهي مرتبة الاطلاق، ودليلهم في ذلك هو لو وقعت الذات المطلقة للحق تعالى متعلقاً لعلمه، للزم اما وقوع الذات المطلقة محاطة لأن حقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم، أو تغيير حقيقة العلم، وهذان اللزمان كلاهما محال، مما يعني من المحال تعلق علم الحق بذاته. ويُستشف من كلام ابن عربي انّ هذا القول قد قاله قائلون قبله<sup>(٢)</sup>.

ويقول بهذا القول عدد من شراح ابن عربي ايضاً كمؤيد الدين الجندي، وعبد الرحمن الجامي. فقد كتب الجندي في شرح فصوصه: «انّ الهوية الذاتية مطلقة بالاطلاق الحقيقي وهي تقتضي بحقيقتها أن لا تُعلم ولا تنحصر ولا تُعرف ولا تنتهى ولا تُحد، وحقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم وكشفه على سبيل التمييز عن

(١) الباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٦٩؛ شرح المواقف، ج ٨، ص ٧١؛ الأسفار، ج ٦، ص ١٧٦ - ١٨٠؛ غرر الفرائد، ص ١٥٧ - ١٥٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٠١، ٥٧٩؛ ج ٣، ص ٥٤٥.

غيره. فحقيقة العلم لا يتعلّق بها وحقيقة الذات تقتضي أن لا تُعلم»<sup>(١)</sup>. وهكذا نلاحظ أن الجندي قد نفى العلم عن الهوية الذاتية المطلقة للبارئ تعالى لأن حقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم. ويبدو انه ينفى عن الله العلم الذي يعني النسبة، لأنه يقول: «وليس في قوة نسبة من نسب الذات أن تحيط بالذات الغير محاطة»، إلا انه يأخذ بالعلم الذاتي الذي هو عين الذات ولا يجروء على رفضه أو نفيه. وهذا ما يمكن أن نلمسه في اجابته على قائل لا يرى امتناع احاطة العلم الذاتي بالذات: «فعلى هذا لا تكون الاحاطة للنسبة العلمية من حيث كذلك بل تكون الاحاطة بالذات ومرادنا قصور النسبة العلمية في حقيقتها من كونها نسبة من النسب الالهية عن الاحاطة بكنه الذات المطلقة»<sup>(٢)</sup>. ومع هذا نراه ومثل البعض الآخر<sup>(٣)</sup> ليس لديه رأي ثابت في هذه المسألة التي هي في الحقيقة من معضلات الحكمة، او يخشى التعبير عن رأيه فيها. فنراه يقول بعد تلك العبارات والاجابة المشار اليها: «وعلى كل تقدير فإن الاحاطة بالذات المطلقة محال فلا يُعلم أصلاً»<sup>(٤)</sup>.

وأورد عبد الرحمن الجامي في شرح رباعياته أن غيب هوية الذات المطلقة بالاطلاق الحقيقي يقتضي ان لا تنضبط ولا تتميز، وأن لا تُحدّد ولا تنحصر. وحقيقة العلم الاحاطة بالمعلوم وكشفه على سبيل التميز عن غيره. فلو تعلقت به

(١) الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٦. وكتب مؤلف اصل الاصول ان الجندي قال بصراحة لا يمكن تصور تعلق علم الواجب بالذات في مرتبة كنه الذات (ص ٤٢٠).

(٢) المصدر السابق.

(٣) كابن حمزة الفناري (محمد بن حمزة بن محمد، ت ٨٣٤ هـ) الذي اورد في كتابه «مصباح الانس» في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين القونوي، نفس عبارات الجندي بدون ذكر اسمه ووافق على مضامينها. (راجع مصباح الانس، ص ١١٩).

(٤) الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٢.

والجدير بالذكر ان القيصري له رأي دقيق وعميق في هذا المجال. فقد قال: العلم في مرتبة الأحدية عين الذات مطلقاً. ويكون العالم والمعلوم والعلم شيئاً واحداً في هذه المرتبة وبدون مغايرة. والعلم في مرتبة الواحدية والتي هي الحضرة الالهية، إما صفة حقيقية او نسبة اضافية. (القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٩٩؛ الحوارزمي، شرح الفصوص، ص ٤٦٧).

حقيقة علم ما لزم تخلف مقتضى الذات عنه أو انقلاب وتبدل حقيقة العلم، وكلاهما محال. اذن حقيقة العلم ليس بإمكانها أن تحيط بذات الحق سبحانه من حيث الاطلاق المذكور. وكما يتعذر إحاطة العلم بذات الحق سبحانه من حيث الإطلاق المذكور، كذلك يتعذر من حيث عدم تناهي الامور المدرجة والمندرجة في غيب هويته، وليس من الممكن تعينها وظهورها دفعةً، بل بالتدرج<sup>(١)</sup>.

فهذه الجماعة وكما رأينا لم تنكر كالفلاسفة علم الحق بذاته في جميع المراتب، وانما في مرتبة غيب الذات واطلاقها - أي الذات من حيث هي هي - فقط. ويثار نحو هذا القول الاعتراض التالي وهو: انه يستلزم جهل الحق سبحانه. فانتفاء العلم في مرتبة الذات يقتضي اثبات الجهل بها، والجهل معناه نفي العلم. وقد أُجيب على هذا الاعتراض بالقول: أنّ هناك تقابلاً بين الجهل والعلم، ولكن ليس تقابل التناقض، وانما تقابل العدم والملكّة. أي أنّ الجهل عبارة عن عدم العلم من شخص شأنه العلم، ومرتبة كنه الذات التي هي من حيث الاطلاق مرتبة اللاتعین أرفع شأنًا من العالمية والمعلومية اللتين في مرتبة التعین. ولذلك تُعدّ مرتبة الذات - من حيث هي هي - خارجة عن دائرة العلم، ولا يلزم اثبات الجهل. اضم الى ذلك انّ مرتبة الذات - من حيث هي هي - مرتبة سلب جميع السلوب والثبوتات، ومرتبة جواز ارتفاع النقيضين. ولهذا كما أنّ العلم مسلوب من هذه المرتبة، كذلك نفي العلم ونفي نفيه مسلوب منها ايضاً<sup>(٢)</sup>.

### رأي ابن عربي

نستشف من كلام ابن عربي أنّ ذات وهوية الحق تعالى معلومة له في جميع المراتب، وهذا ما تؤيده عبارته التي وردت في الباب ٢٧٢ من كتاب الفتوحات المكية والتي وصفها بأنها مذهبه ومذهب أهل الحق وعبر عن عدم استحسانه

(١) شرح الرباعيات، مخطوط، ص ٢٢٥ و٢٢٦.

(٢) أصل الاصول، ص ٤٢١.

لقول من يخالف هذا القول<sup>(١)</sup>. كما عدّ في موضع آخر من الكتاب قول من يقول بأن الله غير عالم بذاته قولاً فاسداً وقال حُكي أنّ طائفة من أهل النظر تقول بأنّ الله لا علم له بذاته لأنّ العلم بالشيء يقتضي الاحاطة بذلك الشيء، في حين أنّ وجوده غير متناه وعين ماهيته. وما هو غير متناه، لا يحاط به. وقال ابن عربي بأنّ هذا القول وان كان فاسداً لكن قد يمكن تبريره بأنّ الحق تعالى لا علم له بذاته من حيث الاحاطة، وانما علمه بذاته من حيث عدم قبول الاحاطة، كما هو الحال في علمه بالممكنات وجميع المقدورات اللامتناهية<sup>(٢)</sup>.

وأورد في موضع آخر من الكتاب قول من يرفضون العلم بالذات في مقام الذات وقال: «... ولا سيما الطائفة التي زعمت انه لا يعلم نفسه، تعالى الله عن ذلك»<sup>(٣)</sup>. اضع الى ذلك أنّ كلامه يوحي باعتقاده أنّ الله مسمى بأسمائه منذ أزل الأزال ومنها اسم العالم، ولهذا لم يكن فاقداً لصفة العلم قط<sup>(٤)</sup>.

### نوع علم الحق بالذات

يوحي ظاهر عبارة ابن عربي أنّ علم الحق تعالى بذاته علم حضوري اكتناهي تفصيلي، بمعنى التبيّن وعدم الابهام، وفي ذات الوقت لا فعلي<sup>(٥)</sup> ولا

(١) قال ابن عربي: «فإن قيل: اذا صح ما قرّرته فانه سبحانه مشهود لنفسه فيزول عنه «الهو» بالنظر الى شهوده نفسه فاذا «الهو» ليس له بمنزلة الاسم العلم كما زعمت. قلنا: وان شهد نفسه فإن الهوية معلومة غير مشهودة وهي التي يتطلق عليها اسم «الهو»، هذا على مذهبننا، وهو مذهب أهل الحق، كيف وثمّ طائفة تقول: انه لا يعلم نفسه فلا يزال «الهو» له منا ومنه. قال تعالى في أول سورة الاخلاص لنبية (ع): قل هو الله أحد...» (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٧٩).

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٤٥.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٠١.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٩.

(٥) أي العلم المؤثر في المعلوم والمؤدي الى وجوده. وذكر ابن الفناري، مؤلف مصباح الأنس أنّ شأن العلم استجلاء كيفية المعلوم وحكاية عنه لا تأثير إلاّ انه حيناً يُسمى فعلاً عند عدم حصوله عن طريق استنباط الجزئيات، لا لأنه مؤثر. (مصباح الأنس، ص ٧٢). والمراد أنّ التأثير ليس شرطاً في فعلية العلم.

انفعالي<sup>(١)</sup> بالمعنى الذي قيل<sup>(٢)</sup>. لأنّ تقسيم العلم - وكما ذكرنا - بفعلي وانفعالي ليس منفصلة مانعة الخلو، ولهذا يجوز أن يكون علم ما لا فعلياً ولا انفعالياً غير ان البعض - مثل مؤلف أصل الاصول - سعى لعدّ علم الحق بذاته، من نوع العلم الانفعالي<sup>(٣)</sup>.

### علم الحق بالمخلوقات

يبدو أنّ هناك من يعتقد بأنّ الحق تعالى عالم بذاته وصفاته فقط، ولا علم له بالموجودات الاخرى<sup>(٤)</sup>. ولا شك في انّ هذا الاعتقاد لا أساس له ولم يحفل به كبار رجال الحكمة، لأنهم متفقون على علم الحق بمخلوقاته، وأقاموا الأدلة الراسخة على ذلك لا نجد حاجة لاستعراضها ونكتفي بنقل واحد منها سبقت الاشارة اليه: العلم بالعلة النامة يقتضي العلم التام والتمام بجعلوها. وبما انّ الحق تعالى علة تامة لما سواه، ولما كان عالماً بذاته - كما تقدم - فهو اذاً عالم بما سواه ايضاً لأنه مخلوقه ومعلوله<sup>(٥)</sup>.

أما حول كيفية علمه بالأشياء، فهناك أقوال عديدة:

القول الأول:- علمه بالأشياء علم حصولي. وهذا القول لأبي نصر الفارابي<sup>(٦)</sup>، وابن سينا<sup>(٧)</sup>، وبهمنيار<sup>(٨)</sup>، وأبي العباس اللوكري<sup>(٩)</sup>، وأتباعهم ممن

(١) أي العلم المستفاد من الأعيان الخارجية.

(٢) تحدثنا عن ذلك من قبل في هذا الكتاب.

(٣) سعى مؤلف أصل الاصول - عبد القادر مهربان الفخري الميلايوري - للايحاء بأنّ علم البارئ تعالى بذاته علم انفعالي. وخلاصة كلامه انّ العلم الانفعالي يحصل بواسطة العلوم ويُستفاد منه. ولا شك في أن علم الواجب مستفاد من ذاته ومطابق لها وفي مرتبة متأخرة عنها. (أصل الاصول، ص ٥١١).

(٤) راجع المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٦٩؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٩١؛ الأسفار، ج ٦، ص ١٨٠.

(٥) المصادر السابقة، ص ٤٦٤ و ٨٨ و ١٧٩ على التوالي.

(٦) ابو نصر، محمد بن محمد الفارابي (حوالي ٢٦٠ - ٣٣٨ هـ)، حكيم اسلامي شهير يُعرف بالمعلم الثاني. ومعروف قوله في انّ علم الله بالأشياء حصولي عن طريق الصور المرتسمة (راجع الاسفار، ج ٦،

يقول بأنّ علم الحق التفصيلي بالأشياء يتم عن طريق الصور المرتسمة حيث تحصل صور الممكنات في ذاته بوجه كلي، ولا يغيب أي أمر جزئي عن علمه. أي أن علمه بالجزئيات عن طريق الكليات<sup>١</sup>. وعلمه بهذه الصور علم حضوري مثل علمه بذاته، إلا أنّ علمه بالأشياء الخارجية يحصل عن طريق هذه الصور، فيُعدّ علماً حصولياً في هذه الحالة. وتعتبر هذه الفئة علم الحق بالأشياء من نوع العلم الفعلي كي لا يُثار اشكال انفعال الحق تعالى بالمخلوقات وتأثير المعلول في العلة. فقالت هذه الفئة بنشوء علمه بالصور المرتسمة للأشياء عن ذاته مثل علم المهندس بصورة البناء وعلم المخترع بصورة الاختراع، وليس ناشئاً عن الأشياء كعلم النفوس بصور الأشياء. أي أنّ صور الحق العلمية منبعثة عن ذات الحق وبذاته، وتظهر الأشياء منها حيث قالوا: «عَلِمَ فأوجد» وليس «أوجدَ فعَلِمَ».

وبناءً على ذلك فقيام الصور العلمية للأشياء بذات الحق، قيام صدوري لا حلولي، وذات الحق فاعل محض<sup>٢</sup>. بتعبير آخر: الذات الأحادية عالمة بذاتها،

→ ص ١٨٠، غرر الفوائد، ص ١٦٦). ومع هذا يُستشف من الفصل الحادي عشر من فصوص الحكم المنسوب إليه انه يقول قبل ملا صدرا ومثله بالعلم الحضوري الاجمالي في عين الكشف التفصيلي، حيث ورد في الفصل المذكور: «واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر، فهو ينال الكل من حيث ذاته. فعلمه بالكل بعد ذاته...» (راجع الحكمة الالهية، ج ٢، شرح فصوص الفارابي، الفصل ١١، ص ١٥).

(٧) الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٣ - ٤٢٨ هـ)، طبيب وفيلسوف اسلامي ايراني يلقب بالشيخ الرئيس.

(٨) ابو الحسن بهمنيار بن مرزبان الديلمي الآذربايجاني (ت ٤٥٨ هـ)، الحكيم المشهور والتلميذ المعروف لابن سينا وصاحب كتاب «مباحث التحصيل» القيم.

(٩) ابو العباس اللوكري، فيلسوف وأديب معروف وتلميذ بهمنيار.

(١) كتب ابن سينا في الشفاء (الالهيات، المقالة ٨، الفصل ٦، ص ٤٩٩): «بل الواجب الموجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والارض».

(٢) راجع الحكمة الالهية، ج ٢؛ شرح فصوص الفارابي، ص ٢٠٨؛ الشفاء، الالهيات، المقالة ٨، الفصل ٥، ص ٥٠٢؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات، النظم الرابع، ص ٨٣؛ الاسفار، ج ٦، ص

وعلمها عين ذاتها، وذاتها عين علمها. وبما أنّ الموجودات جميعاً صادرة عن ذات الحق، فإنها جميعاً صادرة عن علمه. ويحصل عن العلم بالذات العلم بجميع العوالم والموجودات والعلم بترتيبها ونظامها، وهو ما يُدعى بالعلم العناية والنظام الرباني، لأنّ معنى العناية وفاعلٍ بالعناية، ترتّب الفعل على الفاعل بصرف علم الفاعل بفعله، مثل تصور السقوط الذي يترتب عليه السقوط.

وورد عدد من المؤاخذات على هذا الرأي ومنها أنه يستلزم ان تكون ذات الحق فاعلة وقابلة، أي مركبة. ويستلزم أيضاً أن تكون محلاً للعوارض، وصدور الصور المتكثرة عنها، في حين لا تتناسب هذه اللوازم جميعاً مع اصول الحكمة<sup>(١)</sup>. ونفهم من مقالات أغلب المتكلمين أنهم كالمشائين يعتقدون بأنّ علم الحق بالأشياء يسبق اليجاد ويتم عن طريق الصور المرتسمة، إلا أنهم يصرون على أنّ الله عالم بالكليات والجزئيات معاً<sup>(٢)</sup>.

القول الثاني:- قول شيخ الاشراف شهاب الدين السهروردي، ونصير الدين الطوسي<sup>(٣)</sup>، وقطب الدين الشيرازي<sup>(٤)</sup>، ومحمد الشهرزوري<sup>(٥)</sup>، وابن كمونة<sup>(٦)</sup>،

(١) من بين من انتقد هذا القول بشدة هو نصير الدين الطوسي الذي كتب في شرحه على اشارات ابن سينا وبعد شرح الاشارة لا شك في أنّ القول بتقرر اللوازم (المعقولات والصور العلمية) في ذات الحق يستلزم أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً، وأن يكون الواجب تعالى موصوفاً بصفات لا اضافية ولا سلبية، وأن تكون ذاته محل معلولات ممكنه المتكثر. (شرح الاشارات، النمط الرابع، ص ٨٤).

وانتقد ملا صدرا المشائين في كتبه بشدة لاعتقادهم بالصور المرتسمة، ولم يستحسن قولهم في علم الباري وقال: «انّ القول باثبات الصور وتقرير رسوم المدركات فيه قول فاسد ورأي سخيف وتجاسر في حق المبدأ الأعلى جل كبرياؤه عن ذلك» (مبدأ المعاد، طبعة حجرية، طهران، ص ٧٩).

(٢) شرح المواقف، ج ٨، ص ٦٩ و ٧٠؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٩٠ و ٩١؛ الجانب الغربي، ص ١٤٠؛ نهاية الحكمة، ص ٢٥٧؛ العلامة الطباطبائي، تعليقه على الاسفار، ج ٦، ص ١٨٠.

(٣) محمد بن محمد (٥٩٧ - ٦٧٢ هـ) المعروف بالحواجة نصير الدين الطوسي، مفكر وسياسي اسلامي كبير.

(٤) محمود بن مسعود (٦٣٤ - ٧١٠ هـ) المعروف بقطب الدين الشيرازي، تلميذ نصير الدين الطوسي، شارح قانون ابن سينا وحكمة الاشراف للسهروردي ومؤلف «درة التاج» في الحكمة، و«النحلة الشاهية»، و«نهاية الادراك» في النجوم.

وغيرهم، والذين يقولون بالعلم الحضورى التفصيلي في مقام الفعل، وبالعلم الحضورى الاجمالي في مقام الذات. اي ان الله تعالى له علم حضورى اجمالي بالأشياء في مقام الذات عن طريق العلم بالذات. اما علمه التفصيلي بالأشياء فهو عين الأشياء. أي أنّ أعيان - وليس صور - جميع مراتب عالم الوجود من مجردات وماديات، وبسائط ومركبات، والتي هي في سلاسل طولية وعرضية، تمثل علم الحق التفصيلي. والخلاصة يُعدّ علمه نفس المعلوم وانه ليس لديه علم تفصيلي بفعله قبل اليجاد<sup>١</sup>.

القول الثالث:- وهو قول المعتزلة، حيث قالوا بتعلق علم الحق بالثابتات

(٥) شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري، الحكيم الاشراقي في القرنين الهجريين السادس والسابع، والتلميذ البارز الوفي لشيخ الاشراق وشارح بعض آثاره.

(٦) سعد أو سعيد بن منصور اليهودي (ت ٦٧٦ هـ) المعروف بابن كموته. مؤلف كتابي «تذكرة في الكيمياء»، و«تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث» (اليهودية والمسيحية والاسلامية)، وشارح تلويحات شيخ الاشراق باسم (التنقيحات في شرح التلويحات)، و اشارات ابن سينا. وهو صاحب الشبهة المشهورة وهي: «لم لا يجوز أن تكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بنام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منها مقولاً عليهما قولاً عَرَضِيّاً فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما؟». وذكر ملا صدرا أنّ هذه الشبهة موجودة في الآثار التي سبقت ابن كموته. (راجع الاسفار، ج ١، ص ١٣٢-١٣٣).

(١) الأسفار، ج ٦، ص ١٨١؛ أسرار الحكم، ج ١، ص ٧٢-٧٥؛ جوهر المراد، ص ١٨٩-١٩٠؛ أساس التوحيد، ص ٣٦٧.

ولا بد من أن نعلم بأنّ العلم عند شيخ الاشراق يقوم على النورية والاشراق ويقرنه بالتسلط فيقول: «وللمجرد الاشراق والتسلط». ويرى لما كان واجب الوجود مجرداً محضاً، وبلغته الاشراق «نور الانوار»، ونوراً لذاته، ونوراً ظاهراً في ذاته ومُظهِراً غيره، فلا بد أن تكون ذاته ظاهرة له وحاضرة وكذلك غير ذاته ظاهرة وحاضرة أيضاً، وأن يكون مسلطاً وقاهراً لكل الأنوار الجوهرية والعرضية بل وسائر الوجود، مثل قهر الشمس للنجوم في النهار، إذا علمه بذاته يتحقق بواسطة كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، كما أن علمه بالأشياء يحصل على سبيل الحضور الاشراقي للأشياء لديه. (شرح حكمة الاشراق، ص ٣٦٢). ويُفهم من كلام ملا صدرا انه كان يقول بقاعدة الاشراق على صعيد علم الحق، لبعض الوقت من حياته الفلسفية. (الأسفار، ج ٦، ص ٢٤٩).



الأزلية. أي أنهم قالوا بثبوت الماهيات الموجودة في الخارج قبل الوجود الخارجي وفي حال عدم، واستغناء هذا الثبوت عن كل علة، وأنّ مناط علم الحق بالحوادث في الأزل هو ثبوت هذه الماهيات وأزليتها قبل إيجاد الحوادث<sup>(١)</sup>. ويبدو هذا القول ضعيفاً لأنه يستلزم الفرق بين ثبوت ووجود وشيئية المعدوم وتميز المعدومات في حالة عدم، وهو ما يتناقض مع مبادئ الحكمة.

القول الرابع:- قول صدر الدين الشيرازي وأتباعه، والذين يعتقدون بالعلم الحضورى الاجمالي قبل اليجاد في عين الكشف التفصيلي. وانبرى صدر الدين الشيرازي في كتابه الكبير «الأسفار الاربعة» للبرهنة على هذا القول من خلال التمهيد لبعض الاصول والتي لا يتسع المقام لذكرها. ولا بد من مراجعة هذا الكتاب وغيره من كتبه للاطلاع على هذه الاصول. ولكن لا بد من القول بايجاز انه استند في رأيه أعلاه الى مبدأ «بسيط الحقيقة كل الأشياء» والذي يُعدّ من مبادئ حكيمته الأساسية. فالذات الالهية على أساس هذا المبدأ جامعة لكل الأشياء بوحدها وبساطتها وكماها وشدها. ولهذا يُعدّ العلم بذاته عين علمه بما سواه، أي جميع الامور والأشياء. وهذا العلم وفي ذات اجماله - أي الوحدة والبساطة - يُعدّ عين الكشف التفصيلي<sup>(٢)</sup>، لأنّ وجود ذات الحق أقوى وأكمل. وكلما كان الوجود أقوى وأكمل، كانت النورية أشدّ لأنّ حيثية الوجود حيثية النور.

أضف الى ذلك، بما أنّ المفاهيم والمعاني تظهر وتميز عن بعضها اذا كانت موجودة مع الوجودات المنتشئة والأنوار الضعيفة، ولهذا فهي حينها تكون موجودة مع ذلك الوجود القوي ومتنورة بذلك النور الشديد، فلا بد أن يكون ظهورها

(١) الأسفار، ج ٢، ص ١٨١ - ١٨٢؛ أساس التوحيد، ص ٣٦٨؛ الحكمة الالهية، ج ٢، ص ٢٠٠ و ٢٠١.

(٢) الحاج ملاهادي السبزواري كتب في حاشية الأسفار (ج ٣، ص ٤١٥)؛ «فالجمال لكون ذلك الوجود الأعلى واحداً بسيطاً، والتفصيل لأنّ ذلك الواحد عين الكثرات».

وتميزها أشد. وهذا يعني حصول علمه بجميع الأشياء، في مرتبة الذات وقبل وجود الموجودات لأنّ علمه بذاته ومن ثم علمه بما سواه، مقدمان على وجود جميع ما سواه. وهذا هو عين العلم الكمال الذي هو تفصيلي بوجه واجمالي بوجه آخر، حيث توجد المعلومات بكثرتها وتفصيلها من حيث المعنى بوجود واحد بسيط<sup>(١)</sup>.

ويبدو أنّ هذا القول أقوى من الأقوال التي سبقته وأكثر انسجاماً مع اصول الحكمة لأنّه ليس يقول بالصورة المرتسمة كما هو عند المشائين، ولا ينكر العلم التفصيلي قبل اليجاد كما هو عند الاشراقين، ولا يعتقد بثبوت الماهيات قبل الوجود كما هو الحال عند المعتزلة، ولهذا لا يستلزم الاشكالات الواردة على الأقوال والآراء.

القول الخامس:- قول بعض العرفاء وأصحاب الكشف والشهود. وقال هؤلاء إنّ علم الحق بالأشياء في مقام الأحدية - والذي هو مقام تجلي الذات للذات وقبل ظهور الأسماء والصفات - عبارة عن ظهور المفصل مجملاً، وفي مقام الواحدية - والذي هو مقام ظهور الاسماء والصفات ومظاهرها، أي الأعيان الثابتة وذوات الأشياء وماهياتها - عبارة عن ظهور الجمل مفصلاً<sup>(٢)</sup>.

القول السادس:- وهو قول ابن عربي وأتباعه أنّ الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات بالتفصيل وفي جميع المراتب قبل الوجود الخارجي للأشياء، وبعده ظاهراً<sup>(٣)</sup>، ويؤكدون أنّ علمه بالأشياء تفصيلي حتى قبل ايجادها في الخارج في جميع المراتب أحدية كانت أو واحدية، لأنّ الأعيان الثابتة والتي هي في الحقيقة لوازم الذات والصور العلمية للأشياء العينية، معلومة للحق تعالى بشكل متمايز

(١) الأسفار، ج ٦، ص ٢٦٩ - ٢٧٠؛ حواشي ملاهادي السبزواري على الاسفار، ص ٢٦٠.

(٢) مصباح الأنس، ص ١٧، شرح مقدمة القيصري بقلم السيد جلال الأشتياني، ص ١٨١.

(٣) يعتقد ابن عربي بأن اولئك (كالمشائين) الذين يعتقدون أنّ الله ليس عالماً بالجزئيات لا يقصدون نفي علمه بالجزئيات بشكل كلي، وانما يقصدون أنه لا يتجدد له شيء، وعلمه بالجزئيات مندرج في علمه بالكليات. (فتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٩).

ومفصل منذ أزل الآزال. وقد قال ابن عربي في الفتوحات حول ذلك بأنَّ الله عالم، حي، مرید، قادر، سمیع، بصیر، متكلم، خالق، باری، مصور، ملك، وقد سُمي هذه الأسماء منذ الأزل وليست لها بداية. وانه تعالى قد سمع ورأى أعيان المسموعات والمبصرات في حال العدم، أي قبل وجودها العيني بشكل متمايز ومفصل<sup>(١)</sup>.

ويؤكد ابن عربي في هذا الكتاب أيضاً أنَّ الممكنات في حالة العدم متميزة في ذاتها وإنَّ الله عالم بها كما هي في الواقع. وليس عند الله اجمال مثلما لا يوجد اجمال في أعيان الممكنات، بل أنَّ جميع الامور مفصلة في ذاتها وفي علم الله، والاجمال ليس سوى عندنا وفي حقنا وظاهر فينا.

ثم أضاف بعد ذلك قائلاً: «فَمَنْ كَشَفَ التَّفْصِيلَ فِي عَيْنِ الْاِجْمَالِ عِلْمًا أَوْ عَيْنًا أَوْ حَقًّا فَذَلِكَ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخَطَابَ وَلَيْسَ إِلَّا الرِّسْلَ وَالْوَرِثَةَ خَاصَّةً. وَأَمَّا الْحِكْمَاءُ، أَعْنِي الْفَلَّاسِفَةَ، فَإِنَّ الْحِكْمَةَ عِنْدَهُمْ عَارِيَةٌ فَانْهَم لَّا يَعْلَمُونَ إِلَّا التَّفْصِيلَ فِي الْاِجْمَالِ»<sup>(٢)</sup>.

وأكد في هذا الكتاب على أنَّ الحق تعالى بدليل العقل والشرع أحدي الكثرة بحسب الاسماء والصفات والنسب، وذاته أحدية الكثرة أيضاً بدليل الشرع<sup>(٣)</sup>، وإن بدا هذا غير معقول بحكم الأدلة العقلية، غير أنَّ المؤمن الذي باطنه منور بنور الايمان يراه معقولاً ويؤمن به ويتقبله<sup>(٤)</sup>. والمراد أنَّ الأعيان الثابتة والتي هي معلومات الحق، مع الذات الالهية بأحكامها منذ أزل الآزال ولديه علم بها. ولذلك ليس هناك اجمالي عند الله تعالى، ولا تؤدي كثرة هذه المعلومات الى ايجاد تركيب كي يقدر في وحدته، مثلما أنَّ كثرة صفاته ليست قاذحة في وحدة ذاته<sup>(٥)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ١٨٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٩.

(٣) اشارة الى الآيتين: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، سورة المائدة (٥)، الآية ٦٤، و﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي﴾ (سورة ص (٣٨)، الآية ٧٥).

(٤) المصدر السابق، ص ٤٨٣.

(٥) المصدر السابق، ص ١٢.

كما قال ايضاً: «انّ الأشياء في حال عدمها مشهودة له مفصلة بعضها عن بعض»<sup>(١)</sup>. وهناك شواهد اخرى لا مجال لذكرها.

وعدا هذه الأقوال، هناك أقوال اخرى حول علم الله بالأشياء مستعرضة في كتب الحكمة بشكل مفصل<sup>(٢)</sup>.

### ارادة الحق تعالى ومشيبته<sup>(٣)</sup>

يتفق جمهور الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء في اطلاق الارادة على الله المتعال، ويختلفون في معناها ومفهومها. فارادة الله عند الفلاسفة المشائين، علمه بالنظام الأكمل. وقد قال ابن سينا رئيس المشائين انّ ارادة الحق تعالى عين علمه ذاتاً ومفهوماً<sup>(٤)</sup>. وقال ملا صدرا - صدر متأهلي الاسلام - بأنّ العلم والارادة بمعنى واحد فيما يتعلق بالله ولا يوجد بينهما تغاير لا ذاتاً ولا اعتباراً، وارادته هي عين علمه بالنظام الأتم<sup>(٥)</sup>. ويرى الأشاعرة<sup>(٦)</sup> والحنابلة<sup>(٧)</sup> والجبائية<sup>(٨)</sup> أن ارادة الله تغاير علمه، ويعرّفونها بأنها «صفة مخصصة لأحد المقدورين». وعند الكعبي<sup>(٩)</sup>

(١) المصدر السابق، ص ١٩٣.

(٢) راجع الاسفار، ج ٦، ص ١٨٠ و١٨١.

(٣) الارادة والمشيئة بمعنى واحد لغوياً وتستخدم احدهما محل الاخرى، بينما يميز بينهما أهل الحكمة. فالسيد الشريف الجرجاني يقول بأنهما لم يستعملا بمعنى واحد في القرآن، بل استخدمت المشيئة بمعنى عام - أي ايجاد المعدوم أو اعدام الموجود - والارادة بمعنى خاص أي ايجاد المعدوم فقط. (التعريفات، ص ١٩٢).

(٤) الشفاء، الالهيات، المقالة ٨، الفصل ٧، ص ٥٠٧.

(٥) الأسفار، ج ٦، ص ٣٣٣.

(٦) تحدّثنا عنهم في الهامش من قبل.

(٧) الحنابلة، جمع حنبلي، وهم أتباع احمد بن محمد بن حنبل (١٤٦ - ٢٢٤)، أحد ائمة اهل السنة الأربعة.

(٨) الجبائية فرقة معتزلية من أصحاب ابي علي الجبائي استاذ أبي الحسن الأشعري.

(٩) احمد بن عبد الله الكعبي البلخي (ت ٢١٩ هـ)، معتزلي بغدادي.

ارادة الله لفعله، علمه بها، ولفعل غيره أمره بها. ويرى النجار<sup>(١)</sup> أنها صفة سلبية وهي كون الفاعل ليس بساهٍ ولا مكره. ويذهب بعض المعتزلة الى أنّ الارادة تعني العلم بما في الفعل من المصلحة. ويرى بعض أفراد هذه الجماعة ونصير الدين الطوسي أنّ الارادة نفس داعي الفعل. فيما تفرق الكرامية<sup>(٢)</sup> بين الارادة والمشئنة وترى أنّ المشئنة صفة أزلية واحدة تتعلق بجميع الحوادث التي يحدتها الله، في حين أنّ الارادة متعددة وحادثة بتعدد الحوادث والمرادات<sup>(٣)</sup>.

وارادة الحق تعالى في عرفان ابن عربي هي الميل نحو المراد الخاص<sup>(٤)</sup>، وتختلف عن العلم طبقاً لبعض عباراته وشروح المعتبرين من شراحه. والمشئنة من حيث الأحدية عين الارادة الذاتية، إلا أنها تغايرها من حيث الالهية. والمشئنة تابعة ومرتببة على العلم والارادة مرتببة على المشئنة. والمشئنة عناية الهية تتعلق بالكليات ولهذا لا يزيد متعلقه ولا ينقص، لأنّ الكلي لا يقبل الزيادة والنقصان، في حين تتعلق الارادة بالجزئيات ولهذا يزداد متعلقها وينقص ويتغير لأنّ الجزئي يتعرض للتغير. أضف الى ذلك أنّ المشئنة العامة قد تتعلق بايجاد المعدوم أحياناً واعدام الموجود في أحيان اخرى، بينما الارادة تقتصر على ايجاد المعدوم، وهي التجلي الذاتي للحق لايجاد المعدوم<sup>(٥)</sup>.

(١) الحسين بن محمد بن عبد الله النجار المكنى بأبي الحسن (ت ٢٣٠ هـ)، مؤسس الفرقة النجارية.

(٢) أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام السيستاني النيشابوري (ت ٢٥٥ هـ).

(٣) راجع شرح المقاصد، ج ٢، ص ٩٤؛ شرح العقائد النسفية، ص ٨٥ و٨٦؛ كشف المراد، ص ٢٢٣.

(٤) ورد في فصوص الحكم: «ولا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة يُسمى انحرافاً أو تعقياً، وفي حق الحق ارادةً وهي ميل الى المراد الخاص» (الفص الايوبي، ص ١٧٢).

والجدير بالذكر أنّ ابن عربي يرفض في الارادة رأي من يقول بأنها عين الذات وكذلك رأي من يرى انها زائدة على الذات ويرى: «إنما هي تعلق خاص للذات أثبتته الممكن لامكانه في القبول لأحد الأمرين على البدل. لولا معقولية هذين الأمرين ومعقولية القبول من الممكن ما ثبت للارادة والاختيار حكم ولا ظهر له في العبارات اسم». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٠١).

(٥) راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٢١؛ ج ٤، ص ٢٠١؛ فصوص الحكم، الفص الابراهيمي، ص ٨٢؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٨ و١٣٩؛ القيصري، شرح الفصوص، الفص اللقمان، ص ٤٢٩؛ البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨٣؛ نقد النصوص، ص ١٩٥.

وأورد في فصوص الحكم:

إذا شاء الاله يريد رزقاً له فالكون أجمعه غذاءً  
وان شاء الاله يريد رزقاً لنا فهو الغذاء كما يشاء  
مشيئته ارادته فقولوا بها قد شاءها فهي المشاء<sup>(١)</sup>  
يريد زيادةً ويريد نقصاً وليس مشاءه إلا المشاء<sup>(٢)</sup>  
فهذا الفرق بينها فحقق ومن وجهٍ فعينها سواء<sup>(٣)</sup>

وكما نلاحظ في هذه الأبيات يميز ابن عربي بين الارادة والمشئنة من جهتين: الاولى ارادته تتعلق دائماً بايجاد المعدوم في حين ان مشيئته تتعلق بايجاد المعدوم واعدام الموجود معاً. وهي تتساوى مع الارادة اذا كان الايجاد متعلقاً بها. الثانية المشئنة لا تتغير لأن متعلقها الكليات، بينما تتغير الارادة لأن متعلقها الجزئيات. ولا بد من التذكير مرة اخرى في أن هذا التغير والاجتماع والافتراق يحدث بحسب الالهية وحضرة الأسماء والصفات، وإلا فالمشيئنة هي عين الارادة الذاتية وعين الذات من حيث الأحدية ومرتبة الذات.

إذاً طبقاً لما أشرنا اليه في بداية البحث ومعنى الأبيات السابقة وما فهمه الجندي<sup>(٤)</sup>، والكاشاني<sup>(٥)</sup>، والقيصري<sup>(٦)</sup>، وشرّاح الفصوص، من هذه الأبيات، وما أورده الجرجاني في تعريفاته<sup>(٧)</sup>، فالمشيئنة والارادة احدهما عين الاخرى في أحدية الذات، وتغاير احدهما الاخرى في الحضرة الالهية والأسماء. والمشئنة أعم من الارادة والنسبة بينهما هي العموم والخصوص. أما طبقاً لما فهمه عبد الرحمن

(١) المشاء بمعنى المراد، اسم مفعول غير قياسي من شاء يشاء. واسم مفعوله القياسي هو مشيء وهو غير مستعمل.

(٢) بفتح الميم، مصدر مبني من شاء يشاء.

(٣) فصوص الحكم، الفص اللقباني، ص ١٨٧.

(٤) شرح الفصوص، الجندي، ص ٦٠٨ و٦٠٩.

(٥) شرح الفصوص، الكاشاني، ص ٢٣٨.

(٦) شرح الفصوص، القيصري، الفص اللقباني، ص ٤٢٩.

(٧) التعريفات، ص ١٩٢.

الجامي وأبو العلاء العفيفي من تلك الأبيات لا سيما الشطر «يريد زيادةً ويريد نقصاً»، فالارادة أعمّ من المشيئة كالتالي: المشيئة عبارة عن العناية الالهية أو الأمر التكويني الموجب لتعين الأشياء كما هي. ولهذا فهي أشبه شيء بالقانون العام للوجود الحاكم والمتحكم في كل الأشياء. بينما الارادة صفة يتعيّن بها وجود شيء من الأشياء او عدمه بعد الایجاد. حيث أنّ معنى «يريد زيادةً»، تحقق موجود من الموجودات، ومعنى «يريد نقصاً»، عدم تحقق موجود آخر، غير أنّ الاثنين أي الزيادة والنقص، والوجود والعدم، وحتى الطاعة والمعصية، تخضع بأسرها للمشيئة، والمشيئة تهيمن عليها. بناءً على ذلك تكون المشيئة خاصة، والارادة عامة، خلافاً لفهم الجندي، والكاشاني، والقيصري.

واستعان العفيفي بأبيات لابن عربي وردت في الفتوحات المكية لتأييد ما ذهب اليه من تفسير<sup>(١)</sup>. وهذه الأبيات هي:

انّ المشيئة عرش الذات ليس لها في غيرها نسبة تبدو ولا أثر  
وهي الوجود فلا عين تغايرها تُفني وتُعدم لا تُبقي ولا تَدْرُ<sup>(٢)</sup>  
ويمكن تفسير هذه الأبيات بشكل آخر بحيث يتفق مع تفسير الجندي،  
والكاشاني، والقيصري، وتعريف الجرجاني لا طبقاً لاستنباط الجامي والعفيفي.  
ففي الأشطر الثلاثة الاولى التي عبّر فيها ابن عربي عن المشيئة بعرش الذات وعين  
الوجود، يشير الى مرتبة الذات التي قيل انّ المشيئة والارادة تتحدان فيها  
وتصبحان عين الذات. والشطر الرابع الذي يقول انّ المشيئة تفني وتُعدم ولا تُبقي  
ولا تَدْرُ، يشير الى مرتبة الأسماء والصفات والتي تتفاوت فيها المشيئة والارادة،  
فيكون متعلّق الارادة خاصاً ومتعلّق المشيئة عاماً أي إيجاداً واعداماً.

الله تعالى مرید غير مختار

على الرغم من اعتقاد ابن عربي بأنّ الله تعالى متصف بصفتي المشيئة والارادة

(١) العفيفي، تعليقات على فصوص الحكم، ص ٢٧٧.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٥.

معاً بالمعنى الذي اشرنا اليه، يذهب الى أنّ الأمر الالهي واحد، وتعارض أحدية المشيئة مع الاختيار: «فإنّ الاختيار يعارضه أحدية المشيئة»<sup>(١)</sup>، وأنّ الله مريد غير مختار. فقد أورد في «انشاء الدوائر» بأنّ الله سبحانه مريد غير مختار ولا وجود لممكن في الكون لأنّ الوجود منحصر في الوجود والاستحالة. والموارد التي وردت فيها بالقرآن عبارات مثل «ولو شئنا»، «ولو شاء» واقترنت فيها المشيئة بحرف الامتناع لكونها موجوداً قديماً مستحيل العدم، انما تدل على استحالة ما هو ضد لمشيئته. أي أنّ مشيئته من باب المعقول في العادة، أي خارجة عن المفهوم المتعارف وداخلة في باب المعقول في الحقيقة. بمعنى أنّ المفهوم الحقيقي واجد لذاته. وقال ابن عربي ايضاً انه كلما تحدث في هذا الكتاب عن الامكان او الاختيار او التدبير وغيرها والتي تطردها الحقائق، فاما يجد واجداً للحقيقة عارفاً بمرتبة الموضوعات فيتحدث معه بالحقائق، او يجد من فهمه قاصر عن ادراك تلك الحقائق، فيحمل كلامه على العرف والعادة ويتصوره حقيقةً. أي أنّ كلاً من واجد الحقيقة وصاحب العادة يقبل المسألة ولا يرفضها، إلا أنّ هذا القبول يأخذ وجهين مختلفين<sup>(٢)</sup>.

### مشيئة الله تعالى أحدية التعلّق

سبق أن نقلنا عن الفتوحات المكية أنّ الله «أحدّي المشيئة». وورد في فصوص الحكم ايضاً: «فشيئته أحدية التعلّق»، أي لديه مشيئة واحدة وشاملة يتجلى بها، وتستفيد منها كل عين طبقاً لاستعدادها واقتضاها الذاتي والذي من الممكن ان يكون هداية أو ضلالاً طبقاً لحكم الدليل العقلي<sup>(٣)</sup>. وبما أنّ مشيئة الحق تابعة

(١) المصدر السابق، ج ١، الباب ١٧، ص ١٦٢.

(٢) انشاء الدوائر، ص ١٠.

(٣) ورد في فصوص الحكم، الفص الابراهيمي: «ولكن عين الممكن قابلة للشيء ونقيضه في حكم دليل العقل»، لأنها منصفة بالامكان الذي يقتضي تساوي الطرفين: الوجود والعدم، إلا أنّ الواقف على



للعلم وعلمه تابع للمعلوم، والمعلوم عبارة عن الأعيان الثابتة وأحوالها والتي تقتضي الهداية أو الضلال خلاف حكم العقل، لهذا يكون متعلق المشيئة الالهية دائماً اما هداية الأعيان فقط أو ضلالها، أي أحد النقيضين<sup>(١)</sup>. أي أن مشيئته أحدية التعلق. وكتب الكاشاني في شرح العبارة أعلاه: «أي لا تتغير عما اقتضاه ذاته لا تبديل للكلمات الله»<sup>(٢)</sup>.

### معنى الرحمة وأثرها في الوجود

سبق أن قلنا بأن ابن عربي يغير الصفات والأسماء الالهية عن معانيها المتعارفة، ويستخدمها في معان ومفاهيم تنسجم مع فكره الفلسفي وطريقه العرفاني، ومن الاسماء الالهية اسم: الرحمن الرحيم<sup>(٣)</sup>. وبما أن صفة الرحمة في النظام الفكري عند ابن عربي، ومن حيث النظرة الفلسفية والبحث الوجودي، ذات اهمية خاصة مثل صفة العلم، يبدو من المناسب التحدث عنها بشكل مستقل وواسع الى حد ما.

فكلمة الرحمة عند ابن عربي وطبقاً لاسلوبه الخاص ليست ذات معنى أخلاقي كإيصال الخير ودفع الشر أو الشفقة على العباد أو غفران ذنوب المذنبين، وإنما المراد بها إيجاد واطهار الأعيان الثابتة في علم الكلام وأحكامها ولوازمها في العين. بتعبير آخر: الوجود عام وشامل يشمل جميع الامور والأشياء سواء كانت عرضاً

→ سر القدر يعلم أن الواقع هو فقط ذلك الذي تقتضيه ذات الشيء. (القيصري، شرح الفصوص، ص ١٧٧).

(١) المصدر السابق، ص ١٧٩.

(٢) سورة يونس (١٠)، الآية ٦٤، راجع الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٧٦.

(٣) ليس هناك تفاوت كبير بين كلمتي «الرحمن» و«الرحيم» الواردتين في أوائل سور القرآن الكريم وفي كتاب سليمان (ع) لبليقيس، من الزاوية اللغوية، وكلاهما صيغة مبالغة، وهما مشتقان عن كلمة «الرحمة». والرحمة في اللغة تعني النعمة والشفقة والرقة والعطف. إلا أن الرحمن التي هي على وزن فعلان تدل على مبالغة أكبر من الرحيم على وزن فعيل. (راجع تفسير مجمع البيان، ج ١، ص ٢٠). غير أن ابن عربي يعتبر اسم «الرحمن الرحيم» من الاسماء المركبة مثل «بعلبك» و«رام هرمز»... (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٠٠).

او جوهرأ، بسيطة او مركبة، خيراً أو شراً، طاعة أو معصية. ومن هنا نعرف ان مراده بالرحمة، معنى فلسفي - أي ما وراء الطبيعة - لا مفهوم أخلاقي. ولهذا لا يرى فرقاً بين الخير والشر، والغضب والرضا إلا في مجرد التسمية. فالرحمة الالهية سابقة للغضب، ووجود الغضب من رحمة الله بالغضب، كما ورد في فصوص الحكم: «واعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً وان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه»<sup>(١)</sup>.

وقال الكاشاني في شرح هذه العبارة ان الرحمة عند الله ذاتية، والوجود أول فيض رحمته العامة التي تسع كل الأشياء، غير ان الرحمة اقتضت أن لا يظهر فيها حكم الرحمة. بناءً على ذلك سُمي عدم فيضان الرحمة بسبب عدم القابلية، غضباً وشقاءً وشراً وأمثالها. وبما أن الغضب عبارة عن عدم قابلية المحل لكمال الرحمة، فقد سبقت رحمته غضبه، وقد قال الرسول ﷺ انطلاقاً من شهوده الكامل لهذه الحقيقة: «اللهم ان الخير كله بيديك والشر ليس اليك»، لأن الشر أمر عدمي وليس بحاجة الى فاعل، وسببه عدم قابلية المحل لقبول الخير. ومحصلة القول ان الشر عدم محض، وليست لديه حقيقة كي تتعلق به الرحمة<sup>(٢)</sup>.

وأورد القيصري ان الله سبحانه قد رحم الأعيان الطالبة للوجود وكذلك لوازمها وأحكامها. فأوجدها في العلم أولاً ثم في الخارج فأحاطت رحمته بذلك جميع الأشياء من حيث الوجود ومن حيث الاستعداد والقابلية والتي هي في حكم

(١) فصوص الحكم، ص ١٧٧.

وأشار الى ذلك في ابواب مختلفة من الفتوحات المكية أيضاً مثل: «وهو القائل بأن رحمته سبقت غضبه فلحق الغضب بالعدم وان كان شيئاً فهو تحت احاطة الرحمة الالهية الواسعة». (ج ٣، ص ٢٥)، «وما ثم إلا رحمة سابقة وغضب لاحق...». (ج ٤، ص ٧)، «كذلك يجوز أن يرتفع عن اهل النار وجود العذاب، مع كونهم في النار لقوله: وما هم بخارجين من النار. وقال: سبقت رحمتي غضبي». (ج ١، ص ٢٦٣).

(٢) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٢٢؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٥٨٣.

الوجود أيضاً، لأنّ الوجود وكذلك القابلية كليهما عين الرحمة ويشمل كل منهما جميع الموجودات أعراضاً كانت او جواهر.

وعين الغضب وما يترتب عليها من آلام وأسقام وبلايا ومحن وأمثالها من الامور التي لا تلائم الطباع، تُعدّ من جملة الأعيان. ولهذا تشمّلها الرحمة ايضاً مثلما تشمل غيرها. ومن هنا يُعدّ وجود الغضب، من رحمة الله ايضاً وشاملاً لعين الغضب. ومن هنا يصح أن تسبق رحمته غضبه، لأنّ الرحمة ذاتيّة عند الحق تعالى، في حين تنشأ عين الغضب عن عدم القابلية حيث لا تقبل بعض الأعيان الكمال المطلق والرحمة التامة، ولهذا تسمى بالشقاء والشر. وقد اشار الرسول ﷺ الى هذا الأمر بالذات حينما قال: «اللهم انّ الخير كله بيدك والشر ليس اليك». ولو أمعن أحد النظر في لوازم الغضب من أمراض وآلام وفقر وجهل وموت وغيرها، لأدرك أنها جميعاً أمور عدمية. اذن الرحمة ذاتيّة في وجود الحق، والغضب عارض وناجم عن أسباب عدمية<sup>(١)</sup>.

وتحدث ابن عربي على صعيد سبق الرحمة الالهية للغضب وغلبتها عليه وقال بأنّ لله مائة رحمة بعدد أسائه، حيث له تعالى تسعة وتسعون اسماً ظاهراً وواحد خفيّ وقال: «فلكل اسمٍ رحمة وان كان من أسائه المنتقم، ففي انتقامه رحمة...»<sup>(٢)</sup>.

### حصول الغرض غير معتبر في الرحمة

لما كان مراد ابن عربي من الرحمة الوجود، يصح القول بأنها لا تنظر الى غرض ولا الى ملاءمة لطبع، بل أنّ الملائم وغير الملائم مشمولان بالرحمة الالهية - أي الوجود - بشكل متساو. واذا كانت الرحمة تعني الشفقة والعناية بالعباد، لاستلزم ان يقوم الراحم بعمل يلائم طباع العبيد ويحقق أغراضهم، فتتحد الرحمة بهذه الطريقة بهذا النوع من الأعمال. لكن وكما قيل فإنّ الرحمة أوسع من ذلك،

(١) القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٠٢ و ٤٠٣.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٨.

فتشمل الملائم وغير الملائم، والخير والشر، وبالنهاية كل ما هو متحقق في دار الوجود. وليس مهماً ان يتلاءم الأمر المتحقق مع أغراض الأشخاص وطباعهم او لا يتلاءم، لأنّ الملاءمة وغير الملاءمة وكذلك الخير والشر، من الاعتباريات ولا تتدخل في الأشياء وكذلك في الافعال من حيث هي.

ومن هنا نجد انّ الرحمة مترادفة مع المشيئة الالهية والتي تُعدّ أشمل وأسمى قانون في الوجود. وقد جاء في كتاب فصوص الحكم: «واعلم اولاً انّ الرحمة انما هي في الابدان عامة. فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام ثم انّ الرحمة لها أثر بوجهين: أثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة ولا تنظر الى غرض ولا عدم غرض ولا الى ملائم ولا الى غير ملائم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنتظره في عين ثبوته»<sup>(١)</sup>. وقال الكاشاني في شرح هذه العبارة: في تعلق الرحمة بالأشياء، لا حصول الغرض معتبر ولا الملاءمة الطبيعية، لأنّ الرحمة تشمل جميع الأشياء سواء كانت ملائمة او غير ملائمة وقد أوجدها جميعاً<sup>(٢)</sup>.

وأورد القيصري لو كان حصول الغرض وملاءمة الطباع أمراً معتبراً في الطباع، فإنّ هذا يستلزم أن لا يكون للعالم وجود ولا للأسماء ظهور وتعيّن، لأنّ الأسماء متقابلة فتكون مظاهرها متقابلة أيضاً، وطبيعة المتقابلات أن لا يلائم بعضها البعض الآخر<sup>(٣)</sup>.

ويشير ابن عربي في الفتوحات المكية أيضاً الى عموم الرحمة الالهية ويقول بأنّ الناس العاديين يعتبرون أمراً ما رحمةً الهية متى ما تلاءم مع طباعهم وأغراضهم وان أدى الى الضرر والشقاء. في حين لا ينظر العارف هذه النظرة لأنه يعلم أنّ الرحمة الالهية قد تأتي بصورة مكروهة أحياناً مثل شرب الدواء الكريه الطعم والرائحة، فهو مكروه عند المريض في حين يكمن فيه شفاؤه<sup>(٤)</sup>.

(١) فصوص الحكم، ص ١٧٨.

(٢) الكاشاني، شرح فصوص الحكم، ص ٢٢٤؛ الجندي، ص ٥٨٥.

(٣) القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٠٥؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٦٤٦.

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢٣.

وخلاصة كلام ابن عربي في هذا المجال هي أنّ الرحمة الالهية سارية وجارية في كل العالم ويُرزق بها ويُرحم جميع العباد من الجن والانس، والمطيع والعاصي، والكافر والمؤمن، والجهاد والنبات والحيوان. ومن اقتضاء هذه الرحمة حنان الامهات لأبنائهن<sup>(١)</sup>. ولا بد من القول في نهاية المطاف: «الوجود كله رحمة»<sup>(٢)</sup>.

### الأسماء الالهية مشمولة برحمة الله ايضاً

علمنا مما سبق أنّ الرحمة الالهية عند ابن عربي تتسع لكل الأشياء وتشملها، مما يستلزم شمولها للاسماء الالهية ايضاً، لأنها من جملة الأشياء. فحقائق الأسماء والتي تتميز بواسطتها الأسماء عن الذات الالهية وتنفصل عنها، انما هي أشياء غير الذات ولها أعيان تعود الى عين واحدة، وهذه العين هي حقيقة اسم الرحمن. وهذا يعني أنّ اول شيء تتسع له الرحمة الالهية هو شيئية تلك العين الواحدة. أي أنّ حقيقة الرحمة انتشار نفيض منه الرحمة الاسمائية، حيث تُعدّ هذه العين أول شيء تسعه الرحمة الذاتية أو ما يصطلح عليه بأول مرحوم والذي هو في الواقع جميع الأعيان وأصلها. فالرحمة المتعلقة بهذه العين شاملة لجميع الأعيان الثابتة في العلم الأزلي، أي الشيئيات الثابتة في الشيئية الاولى، حيث تتصل هذه العين بالنهاية بالأعيان الكونية.

وبناءً على ذلك ظهرت النسب الالهية والتي هي عبارة عن نسب الذات الى الاعيان، في النسبة الاولى أي الرحمانية. بتعبير آخر: ظهرت الأسماء الالهية ضمن اسم «الرحمن» وتحققت حقائق الأسماء، وحظي كل اسم بحظ من الرحمة، ثم اثرت بعد ذلك الأسماء الالهية في ايجاد الاكوان، واتسعت آثار الرحمة في ساحة الامكان، فوجدت الأعيان الممكنة وأحوالها سواء كانت جواهر بسيطة او مركبة وأعراضاً، في الدنيا والآخرة<sup>(٣)</sup>.

(١) نفس المصدر.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٤٦.

(٣) فصوص الحكم، ص ١٧٧؛ الكاشاني، ص ٢٢٣؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٠٢.

### الرحمة الذاتية، رحمة انتشارية واسمائية

طبقاً لما قيل، يمكن تقسيم الرحمة الى انواع ثلاثة: ذاتية، وانتشارية، واسمائية. فالرحمة الذاتية في الحقيقة عين الذات والباعث على تحقق الرحمة الانتشارية التي قيل انها أول مرحوم الرحمة الذاتية، والتي هي عبارة عن انتشار الحقائق الالهية، أي ثبوت الأعيان في العلم الالهي والتي هي تعيينات الحق وشؤونه. أما الرحمة الاسمائية والتي هي في الحقيقة مترتبة على الرحمة الذاتية وفائضة عن الرحمة الانتشارية، باعثة على وجود وكون الأشياء في عالم العين والخارج. ومن هنا لولا الرحمة الذاتية التي هي عبارة عن التجلي الذاتي، لما كان هناك ثبوت ووجود لأي من الاشياء سواء كانت صفات وأسماء وأعياناً ثابتة وأعياناً كونية.

### الرحمة في الخارج ليس لها عين

رغم ما سبق أن أشرنا اليه من أن جميع الاشياء في عرفان ابن عربي وأتباعه سواء كانت أسماء الهية وأعياناً كونية، مشمولة بالرحمة ومرحومة بها، ولولا الرحمة، لما كان شيء في العالم، بل لما كان عالم، يرى ابن عربي عدم وجود عين للرحمة في الخارج وانها معنى معقول وعين معدومة، اي انها معقولة المعنى ومعدومة العين. واذا كان الأمر كما يقول لا بد وأن يُثار السؤال التالي: اذا كان الشيء معدوماً عيناً، فكيف يؤثر في الأعيان؟ وللاجابة على هذا السؤال وحلّ هذا المشكل سعى لاثبات ان الامور المؤثرة في الأشياء معدومة في الخارج<sup>(١)</sup>، واذا بدا أن شيئاً من الأشياء متأثر بأمر موجود، فإن ذلك التأثير في الحقيقة بفعل حكم معدوم متحقق في ذلك الأمر الموجود، وليس بفعل حكم موجود. وطريقته في الحل واثبات هذا الادعاء كما يلي:

انّ عالم الظاهر موجود عيناً بتغير مستمر. وتلزم علة لكل وجود عيني وتغير ظاهري، إلا انّ هذه العلة ليست اموراً عينية وأشياء خارجية، وانما هي امور

(١) مراده بالمعدوم اذن ليس المعدوم المطلق والذي هو السلب المحض، وانما المعدوم في عالم الخارج.

وأشياء غير عينية وغير خارجية أو ما يُعبَّر عنها بعلة غير وجودية. أي أنّ الحقائق الكلية، صفات وأسماء الحق وهي معقولات محضة وليس لديها وجود مستقل عن ذاته، ومنتجلية في صور العالم الخارجي اللامتناهية والتي لا احصاء لها. وقيل مراراً بأنّ الذات عارية عن الصفات وليست علة لأي معلول، وإنما عليتها من حيث اتصافه سبحانه بصفاته المتجلية في جميع مراحل ومراتب الأكوان. وهذا يؤكد أنّ الرحمة المؤثرة في امور هذا العالم، أمر معقول ومعدوم في الخارج. ومع ذلك فإنها حاکمة للذات وحاكمة لغير الذات. أي أنّ المعنى القائم بالذات يحكم الذات نفسها وغيرها. وهو يشبه في ذلك سلطنة السلطان التي لا عين لها في الخارج وليست سوى معنى فحسب، ورغم هذا نجدها حاکمة لجميع الاحكام. وحينما ينتحى السلطان ويتجرد عن هذه الصفة، فلن تتحقق له هذه الاحكام. أي أنّ هذه السلطنة هي الحاکمة على نفس السلطان وغيره. ولما كان هذا المعنى قائماً بذات السلطان، يُخَال أنّ الحاكم هو ذاته. وعلى ضوء هذا المثال يبدو معقولاً أنّ الله يرحم عباده برحمته، أي من حيث اتصافه بصفة الرحمة، لا من حيث الذات المتجردة عن صفة الرحمة، ومع ذلك فالرحمة معدومة في نفسها<sup>(١)</sup>.

وما قيل في أنّ المؤثر في الامور الخارجية امور غير خارجية معدومة، يبدو من وجهة نظر ابن عربي علماً غريباً ومسألة نادرة ويختص فهمها الصحيح بأصحاب الأوهام الذين يوجِدون بأوهامهم أشياء في الخارج، ولهذا فهم أقرب الى فهم هذه النقطة من الآخرين<sup>(٢)</sup>.

ولا بد أن نؤكد أنّ مقصود ابن عربي من المعدوم، ليس المعدوم المطلق - وان كان هذا واضحاً من كلماته - لأنّ المعدوم المطلق سلب محض وليس له أي أثر،

(١) فصوص الحكم، ص ١٧٧؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٠٤.

(٢) ما ذكرناه حول أصحاب الأوهام يمثل رأي الكاشاني. (راجع الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٢٤). اما القيصري فقال بأنّ اصحاب الاوهام يتصورون وجود الأشياء المعدومة في الخارج بفعل توهاماتهم، وتتاثر نفوسهم بها وتتفعل كثيراً. ويدركون من خلال الذوق كيف تؤثر فيهم الامور المعدومة والمتوهمة. (راجع القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٠٥).

وانما يريد به ذلك الأمر الموجود في الباطن والمعدوم في الخارج. والمعدوم بهذا المعنى له آثار خارجية معقولة تظهر جميع ظواهرها من الباطن. والباطن المطلق هو الذات الالهية التي هي غيب الغيوب، وطالبة وجود العالم من حيث أسماؤها. ومعنى هذا ان العالم اما مستند الى الذات من حيث الأسماء أو الى الأسماء. ويحصل المطلوب من خلال الاستناد الى ايّ منها، لأنّ الأسماء وكما قلنا ذاتٌ مع الصفات، وليس للصفات أعيان وانها عبارة عن نسب. ولهذا اذا كانت الذات هي المؤثرة، فتأثيرها بحسب النسب التي قيل انها لا أعيان لها في الخارج. واذا كانت الصفات هي المؤثرة، فالصفات عبارة عن النسب والتي لا أعيان لها في الخارج أيضاً. وصفوة القول: أنّ الامور الباطنية وغير الخارجية، علل الاشياء الخارجية وعالم الظاهر<sup>(١)</sup>.

ويتضح مما سبق ان ابن عربي ورغم اعتقاده بأنّ لكل ظاهرة علة، إلا ان علة الظواهر الطبيعية والحالات المادية، ليست ظواهر طبيعية وحالات مادية، وانما هي أشياء غير طبيعية أو مادية، اي علل غير وجودية حسب تعبيره.

### الحق المخلوق<sup>(٢)</sup> في الاعتقادات مرحوم برحمة الحق أيضاً

يعتقد ابن عربي أنّ الحق المخلوق في الاعتقادات مرحوم بالرحمة الالهية بعد الرحمة نفسها. ويرى أنّ هذا الحق المخلوق تجل للحق تعالى بحسب اعتقادات المعتقدين وقد رحمه الحق بنفس الرحمة الذاتية ثم أوجده بعد ايجاد أعيان

(١) المصدر السابق.

(٢) ذكر القيصري أنّ الحق مخلوق تجلي الحق سبحانه ويُدعى بحسب اعتقاد المعتقدين به مخلوقاً لأنه معمول ومخلوق، وحقاً لا اعتقاد المعتقدين انه حق. فضلاً عن أنّ ذلك التجلي، حق في المعنى ونفس الأمر. (القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٠٧).

وقال ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٤، ص ٢١٢): «فلم ير المخلوق إلا مخلوقاً لا يرى إلا معتقده والحق وراء ذلك كله».



المعتدين. وقد ورد في فصوص الحكم بهذا الشأن: «ولهذا رأيت<sup>(١)</sup> الحقَّ المخلوقَ في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة فَرَحَمَتْهَا بنفسها بالايجاد ولذلك قلنا ان الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها في تعلقها بايجاد المرحومين»<sup>(٢)</sup>.

وقال الكاشاني في شرح هذه العبارة ان أثر الرحمة يتمثل في ايجاد عموم الأعيان الثابتة بالذات، والرحمة متعلقة بحق المخلوق في الاعتقادات تبعاً للرحمة التي لها حق التعلق بأعيان المعتدين بها. لأن الحق مخلوق عيني ثابت في أعيان المعتدين الثابتة. فالرحمة قد رحمت نفسها أولاً حيث تعلقت بايجاد الأعيان ثم تعينت بواسطتها وظهرت في مظاهرها، ثم تعلقت الرحمة بحق المخلوق أيضاً، حيث أن الحق المعتقد حال من احوال أعيان المعتدين تعلقت الرحمة بها إثر تعلقها بالأعيان<sup>(٣)</sup>.

### الرحمة العامة والرحمة الخاصة

نفهم مما سبق ان الرحمة من الصفات الالهية وحقيقة واحدة ومنقسمة لأحد الاعتبارات الى رحمة ذاتية وانتشارية وأسمائية<sup>(٤)</sup>. وحل الوقت الآن لمعرفة الرحمة العامة والرحمة الخاصة التي حظيت بالاهتمام في عرفان ابن عربي وأتباعه. فطبقاً لرأيهم تنقسم كل من الرحمة الذاتية والاسمائية الى رحمة عامة وخاصة، ويتفرع كل منهما الى فروع حتى تبلغ مائة فرع كما أشار الرسول ﷺ الى ذلك<sup>(٥)</sup>.

(١) يرجع فعل «رأت» الى الرحمة.

(٢) فصوص الحكم: ص ١٧٨.

(٣) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٢٥.

(٤) ذكر القيصري بأن الرحمة صفة الهية وحقيقة واحدة، إلا أنها منقسمة الى ذاتية وصفاتية. فالذاتية اقتضاء اسماء الذات، والصفاتية اقتضاء أسماء الصفات. (القيصري، شرح الفصوص، ص ٣٥٠).

(٥) قيل فيما سبق ان الرحمة الذاتية التي هي في الحقيقة عين الذات باعثة على انشاء الحقائق الالهية، اي ثبوت الاعيان في العلم الالهي والتي هي في الواقع تعينات وشؤون الحق. والرحمة الاسمائية باعثة على

فعبارة «الرحمن الرحيم» الواقعة في البسملة<sup>(١)</sup>، تنظر الى الرحمة الذاتية فتدل «الرحمن» على الرحمة الذاتية العامة، و«الرحيم» على الرحمة الذاتية الخاصة. اما عبارة «الرحمن الرحيم» الواردة في سورة الفاتحة فهي تختص أيضاً بالرحمتين العامة والخاصة.

فالرحمة الذاتية العامة او الرحمة الرحمانية، مدلول اسم الرحمن، وتسمى بالرحمة الامتنانية ايضاً<sup>(٢)</sup>، وهي نفس حكم الحق تعالى العام والحاصل عن الذات بحسب العناية الاولى، وسبب تعين الأعيان في العلم وإيجاد الآثار وأحكامها في العين. أي انها بتعبير آخر نفس الوجود العام الشامل لجميع الأشياء، وذات النور المذكور في الآية المباركة: «الله نور السماوات والارض»<sup>(٣)</sup>، وتظهر ببركتها الأشياء من ظلام العدم الى ساحة الوجود. وذكر الكاشاني أنّ الامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قد أشار الى هذه الآية حينما قال بأنّ الرحمن اسم مختص بالله ولكن بالصفة العامة. اي رغم انه يشمل الكل إلا انه مختص بالله، لأنه لا يمكن لغيره أن يكون واسعاً وهذا ما تريده آيتنا: «رحمتي وسعت كل شيء»<sup>(٤)</sup> و«ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً»<sup>(٥)</sup>، اي انهما تقصدان هذا النوع من الرحمة<sup>(٦)</sup>.

→ وجود وكون الأشياء في عالم العين. ولزيد من التوضيح نقول ان الرحمة الذاتية اقتضاء اسماء الذات والرحمة الاسمائية او الصفاتية اقتضاء اسماء الصفات. والحديث كما نقله القيصري هو: «انّ لله مائة رحمة أعطى واحدة منها لأهل الدنيا وأدخر تسعة وتسعين الى الآخرة يرحم بها عباده» (القيصري، شرح الفصوص، الفص السلياني، ص ٣٥٠: الفكوك، القونوي، فك ختم الفص السلياني، ص ٢٦٣).

(١) البَسْمَلَةُ، قول بسم الله الرحمن الرحيم. وعلى غرارها الحمدلة والموقلة. وتُلفظ بكسر الباء ايضاً.  
(٢) سميت بالامتنانية لأنها ليست واجبة على الله، وهي ليست استجابة لسؤال العباد، وانما هي انعام واحسان من جانب الله سابق على الاقتضاء وعمل العباد. وهي حاصلة من الذات في المعنى بحسب العناية الأزلية. ومئة سابقة من الحق للعبد. (القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٥٠).

(٣) سورة النور (٢٤)، الآية ٣٥.

(٤) سورة الأعراف (٧)، الآية ١٥٦.

(٥) سورة المؤمن (٤٠)، الآية ٧.

(٦) الكاشاني، شرح الفصوص، الفص السلياني، ص ١٩١.

أما الرحمة الخاصة او الرحمة الرحيمية والتي هي مدلول اسم الرحيم والمسماة برحمة الوجوب أيضاً<sup>(١)</sup>، يمكن أن تكون احدى الرحمتين التاليتين: الاولى اعطاء الوجود باقتضاء طبيعة الأعيان. فالأعيان بحكم الطبيعة وبحسب الاستعداد تقتضي ان يكون وجودها بنحو خاص، وواجب على الله تعالى ان يلبي هذا الاقتضاء طبقاً لاستعدادها ويمنحها ذلك الوجود الخاص. وهذه الرحمة هي عين ما تقصده الآية الكريمة: «كتب على نفسه الرحمة»<sup>(٢)</sup>. والثانية اعطاء الرحمة بحسب أفعال العبيد. ويجب اعطاء هذه الرحمة باقتضاء العدل أيضاً، وتشير اليها الآية المباركة: «فسأكتها للذين يتقون»<sup>(٣)</sup>.

اذن هناك تفاوت بين الرحمة الرحمانية والرحمة الرحيمية، لكن لما كان اعطاء الحق للخلق ما يستحقونه - سواء كان هذا الاستحقاق بحسب اقتضاء الأعيان او الأعمال - داخلاً تحت الفعل الالهي العام - أي اعطاء الوجود والذي هو شامل لجميع الموجودات - لهذا يدخل اسم «الرحيم» أيضاً في اسم الرحمن، مثل دخول المفهوم الخاص في المفهوم العام. وقد ورد في فصوص الحكم: «فأتى سليمان بالرحمتين: رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم فامتنت بالرحمن وأوجب بالرحيم وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في الرحمن دخول التضمن»<sup>(٤)</sup>، أي انّ سليمان عليه السلام قد ذكر نوعين من الرحمة حينما كتب الى بلقيس: «أنه من سليمان وأنه بسم الله الرحمن الرحيم» وهما رحمة الامتنان التي هي مدلول الرحمن، ورحمة الوجوب التي هي مدلول الرحيم. وبما أنّ هذا الوجوب من الامتنان أيضاً - اي جزء من الفعل العام الالهي الذي هو اعطاء الوجود - فالرحمن متضمن الرحيم أيضاً<sup>(٥)</sup>.

(١) سميت برحمة الوجوب لأنها اقتضاء ذات الأعيان او ثواب أعمال العباد، فوجب اعطاؤها على الله.

(٢) سورة الانعام (٦)، الآية ١٢.

(٣) سورة الاعراف (٧)، الآية ١٥٦.

(٤) فصوص الحكم، الفص السليمانى، ص ١٥١.

(٥) لمزيد من المعلومات راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢٢-٤٢٤؛ ج ٣، ص ٣٥٠، ٣٥١؛ ج ٤،

## نقاط جديدة بالاهتمام

١ - يرى ابن عربي أنّ الأولى أن تُسمى الارادة، والقدرة، والكلام، والحياة، والعلم، وأمثالها أسماء لا صفات ونسباً، لأنه لم تأت صفات ونسباً في الشرع حول البارئ تعالى، وإنما جاءت أسماء فقط، مثل قوله تعالى: «ولله الأسماء الحسنى»<sup>(١)</sup>. ونقل عبد الوهاب الشعراوي عنه انه قال: «من الأدب أن تسمى الصفات أسماء لأن الله تعالى قال: «ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها» وما قال ولله الصفات الحسنى فصفوه بها»<sup>(٢)</sup>.

٢ - يميّز ابن عربي بين الصفات والأوصاف، لأنه متى أُشير الى الصفة حدث تصور بأنها أمر زائد على الموصوف، اما الوصف فهو ليس كذلك لأنه قد يكون عين الموصوف أحياناً بنسبة خاصة ليست عيناً زائدة<sup>(٣)</sup>.

٣ - لاحظنا أنّ ابن عربي يسمي الأسماء نسباً ويعتبر النسب أموراً عدمية، ورغم هذا يؤكد أنّ للأسماء آثاراً وأحكاماً في ذات الوقت الذي يعبر عن دهشته في ان يكون للأمر المعدوم حكم وأثر. وهذا ما يمكن ملاحظته في الفتوحات المكية: «فإنّ العجب ليس من موجود يؤثر وإنما العجب من معدوم يؤثر. والنسب كلها امور عدمية ولها الأثر والحكم، فكل معدوم العين ظاهر الحكم والأثر»<sup>(٤)</sup>.

٤ - يرى أنّ الأسماء ما كان لها أن تتعين لولانا، وما كان لها أن تُعرف لولا الأحكام وآثار الاسماء، ولو لم تُعرف الاسماء لما عُرف المسمى. وجمال وقيمة الأسماء من آثارها وأحكامها، مثلما أنّ جمال وقيمة المسمى من اسمه. كما انه «لولا الأسماء ما خفنا ولا رجونا ولا هبنا ولا عبَدنا ولا سمعنا ولا أطعنا ولا خُوطينا

→ ص ٢٠٠: الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٩١: القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٤٩: تعليقات الغفيني، ص ٢٠٥: عبد الكريم الجيلي، الانسان الكامل، ص ٢٨-٢٩: الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١٧٠-١٧١: اصطلاحات شاه نعمة الله ولي، ص ٣٦١.

(١) سورة الأعراف (٧)، الآية ١٨٠: راجع الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٩٤.

(٢) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٩٧.

ولا خاطبنا المسمّى»<sup>(١)</sup>.

٥ - إنَّ الاسماءَ الحسنى<sup>(٢)</sup> وأقسامها أي اسماء الذات ، وأسماء الصفات، وأسماء الافعال، والتي تُسمى بالأسماء الالهية أيضاً، هي الحضرات الالهية التي تطلبها أحكام الممكنات<sup>(٣)</sup> وتستعين بها. والحضرت الالهية عبارة عن أسماء ذاتية وصفاتية وأفعالية<sup>(٤)</sup>. ولاشك في أنَّ جميع الأسماء هي اسماء الذات وتنتهي بالذات في نهاية المطاف، لكنها قد تسمى بأسماء الذات من حيث ظهور الذات فيها مثل الله، والرب، والملك، وبأسماء الصفات من حيث ظهور الصفة فيها كالحلي، والشكور، والقهار، وبأسماء الأفعال من حيث ظهور الفعل كالمبدئ، والوكيل، والخالق. ومن الممكن أن يدخل اسم ما ضمن هذه الأقسام الثلاثة لانطباق الحثيات الثلاث عليه. لكنه اذا كانت دلالته أظهر على الذات سمي باسم الذات، واذا كانت أظهر على الصفة سمي باسم الصفة، واذا كانت أظهر على الفعل سمي باسم الفعل كالرب حيث يأخذ اسم الذات من حيث دلالته على معنى الثابت، واسم الصفة من حيث دلالته على معنى المالك، واسم الفعل من حيث دلالته على معنى المصلح، إلا أنه يسمى عادة باسم الذات لأنَّ دلالته على معنى الثابت أظهر<sup>(٥)</sup>.

وقدّم ابن عربي في رسالة انشاء الدوائر جدولاً بأسماء الذات (٣٠ اسماً)، وأسماء الصفات (٢٤ اسماً)، وأسماء الأفعال (٣٨ اسماً) وأكد أنَّ هذه الأسماء قد وردت في الشرع المطهر، اي الكتاب والسنة<sup>(٦)</sup>. والجدول بهذا الشكل:

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٤١٩.

(٢) مأخوذ عن الآية المباركة: «ولله الأسماء الحسنى»، سورة الاعراف (٧)، الآية ١٨٠. والمراد بالأسماء الحسنى في هذه الآية الاسماء الواردة في الكتاب والسنة (راجع اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨٢).

(٣) المراد بأقسام الممكنات الصور الظاهرة في وجود الحق تعالى. (راجع الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٩٦).

(٤) المصدر السابق.

(٥) انشاء الدوائر، ص ٢٩ - ٣٠.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٧.

جدول أسماء الأفعال	جدول أسماء الصفات	جدول أسماء الذات
المبدئ، الوكيل، الباعث، المحيىب	الحى الشكور	الحياة الكلام
الواسع، الحسيب، المقيت، الحافظ،	القهار، القاهر، المقتدر، القوي، القادر	المؤمن، المهيمن، العزیز، الجبار،
الخالق، البارئ، المصور، الرزاق، الوهاب، الفتاح، القابض، الباسط،	الرحمن، الرحيم، الكریم، الغفار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحليم، البرّ، الصبور	المتكبر، العليّ، العظيم، الظاهر، الباطن، الكبير،
الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ،	العليم، الخبير، المُحصي، الحكيم، الشهيد	الجليل، المجيد، الحق، المتين، الواحد، الماجد،
الحكم، العدل، اللطف،	السميع	الصمد، الأول، الآخر، المتعالى، الغنى
المعيد، المحيي، المميت، الولي، التواب، المنتقم، المقسط، الجامع، المُغني، المانع، الضار، النافع، الهادي، البديع، الرشيد (١)	البصير	النور، الوارث، ذو الجلال، الرقيب

ويذكر ابن عربي القارئ بعد حديثه عن الأسماء الالهية بأن هذه الأسماء لا تقتصر على ما ذكره ويطلبه اذا وجد اسماً آخر أن يضيفه اليها<sup>(١)</sup>.

٦ - يرى ابن عربي انّ الاسماء الحسنی هي المفاتيح الأول المؤثرة في هذا العالم وأرباب الحقائق، وتقع كل حقيقة تحت تربية وتكليف اسم من هذه الأسماء وتقوم بعبادته: «فاعلم... انّ الأسماء الحسنی... هي المؤثرة في هذا العالم وهي المفاتيح الأول التي لا يعلمها إلا هو. وانّ لكل حقيقه (وجودية) اسماً ما يخصها من الأسماء وأعني بالحقيقة، حقيقة تجمع جنساً من الحقائق، ربُّ تلك الحقيقة (هو) ذلك الاسم، وتلك الحقيقة عبادته وتحت تكليفه»<sup>(٢)</sup>.

ويضيف ابن عربي موضعاً بأنّ في الجوهر الفرد وجوهاً وحقائق متعددة، يطلب كل منها اسماً من الأسماء. فحقيقة ايجاده تطلب الاسم القادر، ووجه أحكامه يطلب الاسم العالم، ووجه اختصاصه يطلب الاسم المرید، ووجه ظهوره يطلب الاسم البصير والرأي، وهكذا<sup>(٣)</sup>.

ولكل وجه من هذه الوجوه وجوه عديدة يطلب كل منها اسماً من الأسماء أيضاً. وهذه الوجوه حقائق ثوان من الصعب الوقوف عليها، ومن الأصعب تحصيلها عن طريق الكشف<sup>(٤)</sup>.

٧ - الجميل والجليل. «الجميل» حضرة الجمال، ويدعى صاحب هذه الحضرة «عبد الجميل»<sup>(٥)</sup>. والجليل حضرة الجلال ويدعى صاحبها «عبد

(١) «واعلم أنّ هذه الأسماء التي جعلناها في هذا الجدول، ما قصدنا بها حصر الأسماء ولا انه ليس ثمّ غيرها، وانما سقناها بهذا الترتيب تنبيهاً على ما سنذكره ان شاء الله تعالى. فتى رأيت اسماً من أسماؤه الحسنی فألحقه». (انشاء الدوائر، ص ٣٠).

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٩.

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٠.

(٤) «ولكل وجه وجوه متعددة تطلب من الأسماء بحسبها. وتلك الوجوه هي الحقائق عندنا الثواني، والوقوف عليها عسير وتحصيلها من طريق الكشف أعسر». (نفس المصدر).

(٥) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٦٩. ويعتقد ابن عربي أنّ الله قد خلق العالم في غاية الجمال والكمال.

الجليل»<sup>(١)</sup>. والجمال ظاهر الحق وهو منبسط على الكائنات، والجلال باطنه المحتجب بحجاب العزة وبعيداً عن معرفة الأغيار<sup>(٢)</sup>.

٨ - صفة الجمال والجلال. تطلب صفة جمال الحق تعالى وجود العالم، وصفة جلاله تقتضي عدم العالم. والعالم يُعَدَم في آن بصفة جلال الأحدية وقهرها وعَظَمها، ويوجد بصفة جمال ورحمة وغلبة الواحدية في كل آن ايضاً، ويستمر الأمر على هذا المنوال الى أبد الآباد والى ما لا نهاية. فجماله، وتجليه، وظهوره في الحقائق اقتضاء اسم «الظاهر»، وجلاله، وسُتْره واحتجابه بتعينات الاكوان اقتضاء اسم «الباطن»، وقد ورد في ذلك:

جمالك في كل الحقائق سائرٌ وليس له إلا جلالك سائر

صفات الجمال متعلقة باللطف، والرضا، والرحمة. وصفات الجلال مرتبطة بالقهر، والغضب، والعزة، والسُتْر، والعظمة، والنقمة. بتعبير آخر: الجلال نعوت القهر للحضرة الالهية. والجمال نعوت<sup>(٣)</sup> الرحمة والألطف. والحق تعالى قد يتجلى بصفات الجمال أحياناً، وبصفات الجلال في أحيان أخرى. فالطلعات البهية الجميلة كالبدور لها تشابه تام مع التجلي الجمالي، والساحرات من ذوات الزلوف والعيون الجميلة لها تناسب تام مع التجلي الجلالي. وقد قيل:

→ ونقل عن صحيح مسلم أنّ رجلاً قال لرسول الله (ص) انه يحب ان يكون حسن النعل والثوب، فقال له الرسول (ص): «ان الله جميل يحب الجمال».

(١) المصدر السابق، ص ٢٥١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥١-٢٦٩؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ١٨١؛ أشعة اللغات، ص ٣٢ و ٣٣.

(٣) عند تحدث ابن عربي في الفتوحات عن حضرة القهر قال بأنّ صاحبها يدعى عبد القهار وعبد القاهر، إلا انه لا يُسمى بهذين الاسمين اكبر العلماء، اي العارف المكلّ المعنى به بل المعصوم. وقال بعد ذلك بأنّ الحق تعالى لم يتجلّ له بهذا الاسم وانما رآه من مرآة غيره لأن الله حفظه دائماً في حالة الاختيار والاضطرار. وأنه لم ييناز أحداً قط، واذا ما خالف منازعاً ما فأنما من أجل تعليمه فقط لا من أجل النزاع. كما قال: «فاني ما دُفْتُ في نفسي القهر الالهي قط ولا كان له من هذه الحضرة فيّ حكم» (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢١٦).



التجلي جمال أحياناً، وأحياناً جلال الوجه والزلف، لهذه المعاني جمال<sup>(١)</sup> وبناءً على ذلك تعد أسماء الجميل، واللطيف، والنافع، والأنيس، وأمثالها، من أسماء الجمال والتي تحكي عن لطف الحق ورحمته. فيما تُعدّ أسماء الجليل، والقهار، والضارّ، والفايض وأمثالها، من أسماء الجلال حيث تدل على قهره وغضبه. وأورد ابن عربي في فصوص الحكم: «إنّ الحق وَصَفَ نفسه بأنّه ظاهر وباطن، فأوجد العالمَ عالمَ غيبٍ وشهادةٍ لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا. ووصف نفسه بالرضا والغضب، وأوجد العالمَ ذا خوف ورجاء فيخاف<sup>(٢)</sup> غضبه ويرجو رضاه. ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيئة وأنس فعبرَ عن هاتين الصفتين باليدين»<sup>(٣)</sup>. ووصف نفسه بالرضا والغضب حين قال: «رضي الله عنهم ورضوا عنه»<sup>(٤)</sup> و«سبقت رحمتي غضبي»<sup>(٥)</sup>. وخلق العالم الانساني خائفاً وراجياً، حيث الخوف ناجم عن الغضب والرجاء ناجم عن الرضا. ولهذا خاف غضبه ورجا رضاه. ووصف الله تعالى نفسه بأنه «جميل» و«ذو جلال» فأوجدنا على الهيبة الناجمة عن الجلال وعلى الأنس الناجم عن الجمال، فعبرَ عن هاتين الصفتين المتقابلتين - أي الجمال والجلال - باليدين<sup>(٦)</sup>.

وهكذا نرى أنّ صفتي الجمال والجلال متقابلتان ومتضادتان، إلاّ أنّ هذا

(١) راجع ابن عربي، الرسائل، ج ٢، رسالة اصطلاحات الصوفية، ص ٦؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٥٤٧ و ٦٧٤؛ نقد النصوص، ص ١٠٨ و ١١٥ و ١١٦؛ شرح غلشن راز (روض الاسرار)، ص ٢١٠؛ شاه نعمته الله ولي، رسائل، رسالة اصطلاحات الصوفية، ص ٣٤٠؛ الجانب الغربي، ص ١٩٤؛ الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، حاشية شرح منازل السائرين، ص ٩٥.

(٢) أو «فخفاف».

(٣) اشارة الى الآية: «قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي» سورة ص (٣٨)، الآية ٧٥؛ فصوص الحكم، الفص الأدمي، ص ٥٤.

(٤) سورة المائدة (٥)، الآية ١١٩.

(٥) نقل هذا الحديث بصور مختلفة، راجع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج ٤، ص ٥٢٦.

(٦) الجندي، شرح الفصوص، ص ١٨٠ و ١٨١؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢١؛ القيصري،

شرح الفصوص، ص ٨٧؛ حول التجلي الجمالي راجع الرسالة القويّة لابن عربي.

التقابل أو التضاد يقتصر على الظاهر لا الباطن. ففي الباطن كل جمال إجلال، وكل إجلال جمال. وهذا من عجائب الأسرار. فلكل جمال - سيما جمال المطلق - قهّارية ما أن تكشف عن نفسها حتى لا تدع مجال الظهور لغيرها، كالشمس التي ما أن تظهر حتى تختفي النجوم. أضف الى ذلك أنّ الله حينما يتجلى للعارف بصفة الجمال، يبعث على هيجانه وهيامه فيُفهِر عقله في هذه الحال بقدره اسم «القهار» الذي هو من أسماء الجلال. أما الجلال فهو احتجاب الله بحجاب العزة والكبرياء عن البصائر والأبصار بحيث لا يدركه الغير كما يعرف هو نفسه حيث لا سبيل للغير الى حضرة الذات. ولاشك في كمون الجمال في هذا الجلال والجبوت.

اضف الى ذلك أنّ هناك لطفاً مستوراً في القهر الالهي ناشئاً عن صفة الجلال، حاكياً عن صفة الجمال. وهذا يعني أنّ الجمال والجلال ليسا غير متضادين في الباطن فحسب، وانما يلزم أحدهما الآخر أيضاً. مثلما ورد في قوله تعالى: «ولكم في القصص حياة يا اولي الألباب»<sup>(١)</sup>. كما قال مولى المتقين وأمير المؤمنين علي عليه السلام: «سبحان من اتسعت رحمته لأولياته في شدة نعمته واشتدت نعمته لأعدائه في سعة رحمته»<sup>(٢)</sup>.

### قضية جدية بالاهتمام

يعتقد ابن عربي أنّ الحق تعالى لا يتجلى مطلقاً لعباده بصفة جلاله، لأنّ لحضرة الجلال أنواراً مُحْرِقة، ولهذا يتجلى لعباده في جلال الجمال دائماً: «ولحضرة الجلال السُّبُحات الوجهية المحرقة. ولهذا لا يتجلى في جلاله أبداً، لكن يتجلى في جلال جماله لعباده، فيه يقع التجلي فيشهدونه مظهر ما ظهر من القهر الالهي في العالم»<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ١٧٥.

(٢) القيصري، مقدمة، ص ١٣.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٤٢.

## المراتب الست

إن حقيقة الوجود المطلق بالاطلاق الحقيقي، أي المطلق من جميع القيود بما فيها قيد الاطلاق ولا بشرط مقسم، هو وجود الحق تعالى المتجلي والظاهر في مراتب ومجال غير منتهية والتي هي بمثابة تعييناته وتشخصاته. غير أن كليات هذه المراتب<sup>(١)</sup> تنحصر في ست مراتب وهي:

المرتبة الاولى: وهي غيب الغيب، وغيب المغيب، والغيب الأول، والتعين الأول، والتي تسمى بأحدية الذات. وفي هذه المرتبة لا يتميز الملك عن الملكوت، والملكوت عن الجبروت، والجبروت عن اللاهوت الذي هو مرتبة أحدية الذات<sup>(٢)</sup>، وإنما هناك وحدة صرفة وقابلية محضة بدون اعتبار وظهور الكثرة، سواء كانت علمية نسبية او عينية خارجية، حيث مقام انقطاع الكثرة النسبية وكذلك الوجودية واستهلاكها في أحدية الذات.

المرتبة الثانية: وهي الغيب الثاني والتعين الثاني، وهي مرتبة الواحدية، والالهية، والالوهية. وتحصل الماهيات وأعيان الأشياء او ما يعبر عنها بالأعيان الثابتة على الوجود العلمي، وتظهر الكثرة النسبية التي هي كثرة اعتبارية. غير أن الأعيان في هذه المرتبة - وكما تقدم - لا تظهر لنفسها ولا لأمثالها، ولهذا سميت بالغيب الثاني. وتختلف عن المرتبة الاولى بأن للأعيان فيها وجوداً علمياً، في حين أنها في المرتبة الاولى مندرجة ومندرجة في الذات ولا تتمتع بأي نوع من الظهور والوجود. ويمكن القول في مقام التشبيه أن هذه المرتبة أشبه بالحبة التي تمثل أصل الشجرة، فلو فرضناها حبة لكان تعينها وتجليها لنفسها - بدون ملاحظة

(١) من الجدير بالذكر أن هذه الطائفة وكعادتها في استخدام الالفاظ المرادفة لا يصلح المعنى. قد استخدمت في هذا الموضوع أيضاً مفردات مناظر، ومشاهد، ومطالع، ومجالي، بدلاً من «مراتب»، وهي جميعها بمعنى واحد. (لطائف الاعلام، منقول عن شرح التجليات، هامش ص ٣٧٣).

(٢) في الرتبة الاولى، نجد صفات الجبروت غير منفصلة عن الذات، ولا الملك عن الملكوت وليس لأعيان الوجود ظهور في عين الظهور، بل في علم الثبوت هذه الأبيات المترجمة مقتبسة من شرح رباعيات عبد الرحمن الجامي، ص ٢٢٩.

خصوصيات الجذر، والساق، والغصن، والورقة، والزهرة، والثمرة المندرجة والمندمجة فيها - بمثابة التعيين الأول الذي ليس فيه للأشياء لا تعدد وجودي ولا تميز علمي . ويُعدّ تعيّن وتجلي الحبة لنفسها على شكل تفاصيل لهذه الخصوصيات - فتتجلى لنفسها على شكل جذور وساق وغصن وورقة وزهرة وثمر، وتشاهد هذا المفصل في الجمل - بمثابة التعيّن الثاني الذي وان كان لا يوجد فيه للأشياء تعدد وجودي عيني إلا أنّ لها تميزاً علمياً. وهذه الخصوصيات المذكورة من حيث الاندراج والاندماج في المرتبة الاولى، وبدون تعدد وجودي وتميز علمي، تعبير عن الشؤون الذاتية. وصور معلوميتها في المرتبة الثانية، مثال حقائق الموجودات والتي تسمى في عرف عرفاء وحدة الوجود بالأعيان الثابتة، وفي اصطلاح الحكماء بالماهيات.

المرتبة الثالثة: مرتبة الأرواح أو ظهور الحقائق المجردة البسيطة، أي العقول والنفوس الكلية المجردة وتدعى بالغيب المضاف أيضاً. وتُعدّ هذه الحقائق بعد الظهور في هذه المرتبة، مدركة ومميزة لأعيانها من جهة، وأمثال هذه الأعيان من جهة أخرى.

المرتبة الرابعة: مرتبة المثال، والخيال المطلق، والخيال المنفصل، ولأحد الاعتبارات الغيب المضاف. وهي مرتبة ظهور المعاني في قوالب محسوسة مثل ظهور العلم في صورة اللبن والثبات في الدين في صورة القيد. ووجود الأشياء في هذه المرتبة وجود مثالي وبرزخي، لأنها ورغم تميزها ببعض خصوصيات الأجسام كالأشكال والألوان، إلا أنها غير قابلة للتجزئة والتبعيض والحرق والالتئام، كما أنها في المعنى أكوان لطيفة.

المرتبة الخامسة: مرتبة الحس والشهادة، وهي مرتبة وجود الأجسام والأكوان الكثيفة، وتُعدّ قابلة للتجزئة والتبعيض.

المرتبة السادسة: المرتبة الجامعة لجميع المراتب، وتلك حقيقة الانسان الكامل الجامع لجميع المراتب.

## الحضرات الخمس

تُعتبر المرتبتان الأولى والثانية عادةً مرتبة واحدة، فنحصر المراتب السابقة في خمس مراتب وتُدعى بالحضرات الخمس، ويؤخذ لكل حضرة عالم بنظر الاعتبار، كالتالي:

- ١ - حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة.
- ٢ - حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك.
- ٣ - حضرة الغيب المضاف، وهي قريبة من الغيب المطلق، وعالمها عالم الأرواح الجبروتية والملكوئية، أي عالم العقول والنفوس.
- ٤ - حضرة الغيب المضاف، وهي قريبة من الشهادة المطلقة، وعالمها عالم المثال والخيال المطلق والمنفصل، والذي يُدعى بعالم البرزخ. لأنّ البرزخ واسطة بين عالم الأرواح وعالم الأجسام وعلى اتصال بكل منهما. ولهذا هو شبيه بعالم الأرواح من حيث انه غير مادي، وشبيه بعالم الأجسام لأنّ له صورة وشكلاً ومقداراً كعالم الاجسام. ولهذا تنقسم حضرة الغيب المضاف الى قسمين: قريبة من المطلق، وقريبة من الشهادة المطلقة.
- ٥ - الحضرة الجامعة، والتي هي جامعة للحضرات الأربع السابقة، وعالمها عالم انساني جامع لجميع العوالم والأشياء وأكوانها.

تجدر الإشارة الى هذه النقطة وهي: بالرغم من عدّ أغلب أتباع ابن عربي للمرتبة الجامعة جزءاً من المراتب والحضرات<sup>(١)</sup>، إلا انه لم يعدها كذلك في الفتوحات المكية، وعدّ حضرة الخيال أوسع الحضرات وقال: «انّ العالم عالمان، والحضرة حضرتان وان كان قد تولّد بينهما حضرة ثالثة من مجموعهما. فالحضرة الواحدة حضرة الغيب ولها عالم يُقال له عالم الغيب. والحضرة الثانية هي حضرة

(١) راجع شرح التجليات، ص ١٢١؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٩٧ و ١٩٨؛ شرح رباعيات الجامي، مخطوط، ص ٢٣٠؛ شرح الخوارزمي، ص ٢٣٨؛ رسائل القيصري، (رسالة التوحيد والنبوة والولاية)، ص ١٤ و ١٥؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٥٦٠؛ نقد النصوص، ص ٣٢.

الحس والشهادة ويُقال لعالمها عالم الشهادة، ومُدْرَك هذا العالم بالبصر ومُدْرَك عالم الغيب بالبصيرة والمتولد من اجتماعها حضرة وعالم. فالحضرة حضرة الخيال والعالم عالم الخيال وهو ظهور المعاني في القوالب المحسوسة كالعلم في صورة اللبّ، والثبات في الدين في صورة القيد، والاسلام في صورة العمَد، والايان في صورة العُروة، وجبريل في صورة دحية الكلبي وفي صورة الاعرابي، وتمثّل لمريم في صورة بشر سوي<sup>(١)</sup>... ولذلك كانت حضرة الخيال أوسع الحضرات لأنها تجمع العالمين: عالم الغيب والشهادة»<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن تُعدّ حضرة الغيب شاملة للغيب المطلق والمضاف، ويمكن أن تكون العبارة أعلاه على هذا الأساس تعني الحضرات الاربع والعوالم الأربعة، إلا انه - وكما قلنا - لم يتحدث عن الحضرة الجامعة، إلا أنّ مؤيد الدين الجندي علّق على عبارة فصوص الحكم التالية: «فهو الجامع للواقع وغير الواقع ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه»<sup>(٣)</sup>، بقوله: «يشير رضي الله عنه الى أنّ الانسان الكامل هو الجامع لجميع الحضرات»<sup>(٤)</sup>.

اما عبد الرزاق الكاشاني فقد عدّ المراتب ستاً كما يلي: مرتبة الذات الأحادية، ومرتبة الحضرة الالهية أو الواحدية، ومرتبة الأرواح المجردة، ومرتبة النفوس العاملة التي هي عالم المثال وعالم الملكوت، ومرتبة عالم الملك الذي هو عالم الشهادة، ومرتبة الكون الجامع وهو الانسان الكامل الذي يعد مجلّي الجميع<sup>(٥)</sup>. وحصر الحضرات في خمس وهي: حضرة الذات، وحضرة الصفات والأسماء وهي حضرة الالوهية، وحضرة الأفعال التي هي حضرة الربوبية، وحضرة المثال

(١) اشارة الى مضمون الآية: «فانخذت من دونهم حجاباً فأرسلنا اليها روحنا فتمثّل لها بشراً سوياً».

سورة مريم (١٩)، الآية ١٧.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٢.

(٣) فصوص الحكم، الفص الاسحاقي، ص ٨٩.

(٤) الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٧٧.

(٥) اصطلاحات الصوفية، ص ٨٢.

والخيال، وحضرة الحس والمشاهدة<sup>(١)</sup>.

### الأنزل مثال الأعلى

المراد بذلك أنّ كل ما هو في العالم النازل، مثال وصورة لما هو في العالم العالي. أي أنّ كل ما هو في عالم الحس والشهادة، مثال وصورة لما هو في عالم المثال، وكل ما هو في عالم المثال والخيال، مثالٌ وصورة لما هو في عالم الأرواح المجردة، أو هو بعبارة أخرى شأن من شؤون الربوبية. وكل ما هو في عالم الأرواح المجردة، مثال وصورة لما هو في عالم الأعيان الثابتة. وبتعبير آخر: إنّ كل شأن من شؤون الحضرة الربوبية، مقتضى اسم من أسماء الله، وصورة صفة من صفاته. وكل صفة، وجه من وجوه الذات تظهر به في كون من الأكوان. واذن فإنّ أي شيء يظهر في الحس، تكون قد أظهرته صورة معنائية من المعاني الغيبية ووجه من وجوه الحق، والكشف المعنوي هو العلم به. ومعنى الخلق هو اخراج شيء موجود في حضرة من حضرات الوجود الى حضرة الوجود الخارجي، أو اظهار شيء في غير الصورة التي كان عليها. ومعنى هذا القول: «والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمّة»<sup>(٢)</sup>، هو انه يُظهر الشيء الموجود في حضرة أخرى، في حضرة الحس<sup>(٣)</sup>.

(١) شرح الفصوص، ص ١١٠. نلاحظ أنّ الكاشاني قد عدّ مقام الذات من الحضرات، ولكن يُستشف من عبارات القيصري (مقدمة، شرح الفصوص، ص ٢٨) أنّ الحضرة الواحديّة هي الحضرة الاولى، حيث يقول: «لما كانت الحضرات الالهية الكلية خمساً صارت العوالم الكلية الجامعة لما عداها أيضاً كذلك. وأول الحضرات الكلية حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية...». ثم اضاف بعد ذكر الحضرات: «فالعالم الملك مظهر عالم الملكوت وهو العالم المثالي المطلق وهو مظهر عالم الجبروت أي عالم الموجودات وهو مظهر الأعيان الثابتة وهو مظهر الاسماء الالهية والحضرة الواحديّة وهي مظهر الحضرة الأحديّة».

(٢) فصوص الحكم، الفص الاسحاقي، ص ٨٨.

(٣) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١١٠.

## التثليث

تحتل فكرة التثليث بأهمية خاصة في عرفان ابن عربي ونظامه الفكري، وهي في الحقيقة أساس الخلق والايجاد ومدار الوجود لأنّ الواحد<sup>(١)</sup> ليس بإمكانه أن يكون بمفرده مصدراً للوجود وظهور الشيء. وليس بإمكان عدد الاثنين ان ينتج شيئاً ما لم يأت ثالث ويوصل بينهما ويكون جامعاً ورابطاً لهما، حيث في هذه الصورة فقط يتكون أمر ما بحسب استعدادهما. وهذا يعني أنّ التثليث أساس الخلق والايجاد ومحوره. بتعبير آخر: انّ أصل الوجود هو الواحد الحق، إلا أنه مثلت الحكم أو مثلت الصفات، من حيث ظهور الوجود منه لا من حيث ذاته المطلقة. لأنه من حيث جوهره ذات، ومن حيث ارتباطه بالوجود الظاهر مرید وأمر.

وبناءً على ذلك يحصل التثليث الآتي في مقام الخلق والايجاد: الذات الالهية، والارادة، والأمر الذي يعبر عنه بالقول. وبما أن العدد (٣) هو أول عدد فردي<sup>(٢)</sup>، فالايجاد مبنى اذاً على الفردية<sup>(٣)</sup> الثلاثية. غير انّ هذه الفردية لا تظهر في الموجد والخالق فقط وانما في الشيء الموجود والمخلوق ايضاً. اذن الشيء الموجود، ذات مطيعة لارادة الموجد ومذعنة لأمره. وبهذا يتحقق تساوي تام بين ثالث الحق وثالث الخلق أو ثالث المكوّن وثالث المكوّن. ومن هنا يظهر الوجود من الواحد.

(١) ابن عربي ومثل اغلب القدماء يعتقد انّ الواحد ليس عدداً لأنه ليست له كثرة ولا يقبل الانقسام، والعدد هو الذي ينقسم. ولهذا يعتبر الاثنين هو العدد الاول وهو عدد زوجي منقسم الى متساويين. والثلاث هو اول الاعداد الفردية ومنقسم الى متخالفين يتخالفان بالزيادة والنقصان. (راجع الحامي، شرح الفصوص، ذيل شرح فصوص الكاشاني، ص ١٤٠).

ويعتقد بالاسيوس انّ السبب ما وراء الطبيعي لهذا الرأي مستمد من الفكرة الفيثاغورية التي تعتبر العدد (٣) أصل الاعداد الفردية. (ابن عربي، حياته ومذهبه، ص ٢٦٨).

(٢) المقصود بالفردية، ما يقابل الزوج، لا الفرد الذي هو من اسماء الذات وبمعنى الواحد. (القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٦٥).

(٣) معنى الفردية، الانفراد عن الغير.



وبعد استعراض ابن عربي للمراتب أعلاه وتأكيده على أن التكوين لا يتحقق إلا بهذا الترتيب، يقول: «فلا بد أن يكون الأمر على ما ذكرناه وهذا هو حكم الاسم الفرد. فالثلاثة أول الافراد وعن هذا الاسم ظهر ما ظهر من أعيان الممكنات. فما وُجد ممكن من واحد وانما وُجد من جمع، وأقلُّ الجمع ثلاثة وهو الفرد، فافتقر كل ممكن الى الاسم الفرد. ثم انه لما كان الاسم الفرد مثلث الحكم أعطى في الممكن الذي يوجد ثلاثة امور لا بد أن يعتبرها وحينئذ يوجد. ولما كان الغاية في المجموع، الثلاثة التي هي أول الافراد وهو أقل الجمع وحصل بها المقصود والغنى عن اضافة رابع اليها كان غاية قوة المشرك الثلاثة فقال «انَّ الله ثالثُ ثلاثة» ولم يزد على ذلك. وما حُكي عن مشرك بالله انه قال فيه غير ثالث ثلاثة ما جاء رابع أربعة ولا ثامن ثمانية»<sup>(١)</sup>.

وجاء في الفصوص: «اعلم أنّ الأمر مبنيّ في نفسه على الفردية ولها التثليث، فهي من الثلاثة فصاعداً. فالثلاثة أول الأفراد. وعن هذه الحضرة الالهية وُجد العالم فقال تعالى: «انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون»، وهذه ذات، ذات ارادة وقول. فلولا هذه الذات واراقتها وهي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء. ثمّ ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء. وبها من جهته صحّ تكوينه واتصافه بالوجود، وهي شبيئته وسماعه وامتثاله أمرٌ مكوّنهُ بالايجاد فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذاتٍ موجدِها، وسَماعُهُ في مُوازنة ارادةٍ موجدِهِ، وقبوله بالامتثال لما أمر به في موازنة قوله كن...»<sup>(٢)</sup>.

وصفوة القول هي أن أمر الایجاد والذي هو عبارة عن ظهور الحق بصورة الخلق، يقوم على الفردية الاولى والمتمثلة بالعدد (٣)، لأنها أساس ايجاد العلم، والعلم يطلب العالم والمعلوم. ومن هنا يلزم التثليث، والثلاثة اول الاعداد الفردية،

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٢٦.

(٢) فصوص الحكم، الفص الصالحى، ص ١١٥.

والعالم قد ظهر من هذه الحضرة الفردية والتي هي الحضرة الالهية. لأنّ الايجاد بحاجة الى ثلاثة أشياء: الأول العالم والذي هو ذات الفاعل والفاعل ظلّه، والثاني المعلوم والمتمثل بالأعيان الثابتة والقابل ظلّه، والثالث العلم والذي هو العلاقة بين العالم والمعلوم، والتأثير ظلّه. ومن هنا يتوقف أمر الايجاد على ثلاثة أشياء وقد قال تعالى: ﴿انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون﴾<sup>(١)</sup>. فلو لا هذه الأشياء الثلاثة وهي ذات الحق، وارادته - والتي هي عبارة عن اهتمامه بتخصيص شيء بالوجود والتكوّن - وقوله «كن»، لما ظهر ذلك الشيء الى الوجود.

وبعد ظهور هذه الأشياء من قبل الله تعالى الذي هو الفاعل والموجد، تظهر ثلاثة أشياء اخرى من جانب ذلك الشيء القابل والكائن كي يحصل التأثير والتأثر ويتحقق تكوين ذلك الشيء واتصافه بالوجود. وهذه الأشياء الثلاثة عبارة عن: شيئية ذلك الشيء، وسماحه لأمر «كن»، وامثاله لأمر المكوّن والموجد الذي قال «كن». اذاً هذه الأشياء الثلاثة، قد ظهرت في الكائن مقابل تلك الثلاثة الموجودة في المكون: حال الشيء في العدم - أي عينه الثابتة - مقابل ذات مكوّنه وموجده - أي الحق المتعال - وسماح أمر «كن» مقابل ارادة الموجد، وقبول أمره وامثاله مقابل قول «كن». وحينما تظهر فردية القابل مقابل فردية الفاعل، يتكون ذلك الشيء.

ولكي يعمم ابن عربي فكرة التثليث على كل الكون، يبرر وجود وحضور النسب الثلاث شرعاً وعقلاً. فيستند على صعيد الشرع بأية ﴿انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾<sup>(٢)</sup>، ويقول بأنّ ضمير «نا» في «قولنا»، عين وجود ذاته تعالى وكناية عنه وهذا أمر واحد بلا شك. وقوله «اذا اردناه» دلالة على ارادته وهو أمر ثان، وقوله «أن نقول له كن فيكون» دلالة على قوله وهو أمر ثالث. وبذلك ينشأ التكوين عن ذات مريدة قائمة<sup>(٣)</sup>. والمقصود هو أنّ الاقتدار

(١) سورة يس، الآية ٨٢.

(٢) سورة النحل (١٦)، الآية ٤٠.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦٨. وقال في الجزء الثالث من هذا الكتاب (ص ١٢٦) بأنه قد ظهرت

الاهلي يتحقق - طبقاً لقول الشرع - حينما تؤخذ ثلاثة أشياء بنظر الاعتبار. ويستشهد ابن عربي بالقياس على صعيد العقل والانتاج في العلوم والذي يتألف من حدود ثلاثة: الأصغر، والأكبر، والأوسط.

ويرى ابن عربي في «ذخائر الأعلاق» أنّ مدار القرآن ثلاثة أسماء أصلية وهي: الله، والرب، والرحمن، ويؤكد أنّ سائر الأسماء الحسنی بمثابة نعوتهما لا سيما اسم الله، وأنّ المراد بكافة الاسماء الالهية واحد<sup>(١)</sup>. أي أنّ تكثر الاسماء لا يسيء الى وحدة الحق تعالى. ويضيف ابن عربي بأنه قد تتبع في القرآن وأدرك بأنّ مدار هذا الكتاب العزيز هي هذه الأسماء الثلاثة أي: الله والرب والرحمن، وكلّ ما ذكر بعدها من قصص وامور، انما ترجع اليها<sup>(٢)</sup>.

### نقاط جديرة بالاهتمام

تخطى النقاط التالية بالاهتمام في عرفان ابن عربي وهي:

١ - الفردية لا يعقلها المنصف إلا بتعقل أمر آخر عنه انفرد هذا المسمى فرداً بنعت لا يكون فيمن انفرد عنه، اذ لو كان فيه ما صحّ له أن ينفرد به فلم يكن ينطلق عليه اسم الفرد. فلا بد من ذلك الذي انفرد عنه أن يكون معقولاً وليس إلا الشفع، والأمر الذي انفرد به الفرد انما هو التشبيه بالأحادية. وأول الافراد الثلاثة، فالواحد ليس بفرد.

٢ - انّ الله وصف بالكفر من قال: «ان الله ثالث ثلاثة»<sup>(٣)</sup>. فلو قال ثالث اثنين لما كان كافراً فانه تعالى ثالث اثنين ورابع ثلاثة وخامس أربعة بالغاً ما بلغ وهو قوله تعالى: ﴿وهو معكم أين ما كنتم﴾<sup>(٤)</sup>. فن كان في أحديته فهو تعالى ثاني

→ في البسملة ثلاثة أسماء هي: الله، والرحمن، والرحيم. والتكوين الاهلي عن قول كن وهو ثلاثة أحرف: كاف وواو ونون، الواو بين الكاف والنون لا ظهور لها لأمر عارض أعطاه سكون النون وسكون الواو.

(١) ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) اشارة الى الآية: ﴿لقد كفر الذين قالوا انّ الله ثالث ثلاثة﴾ سورة المائدة (٥)، الآية ٧٣.

(٤) سورة الحديد (٥٧)، الآية ٤.

واحد، ومن كان في تثنيته فهو ثالث اثنيثيته، ومن كان في تثليثه فهو تعالى رابع ثلاثة بالغا ما بلغ. فهو مع المخلوقين حيث كانوا، فالخالق لا يفارقهم لأنّ مستند الخلق انما هو للاسم الخالق استناداً صحيحاً لا شك فيه.

فالحق لا ينفرد في الأربعة بالرابع وانما ينفرد في عين الأربعة بالخامس لأنه ليس كمثلته شيء. ولو كان عين الرابع من الأربعة لكان مثلها، وكل واحد من الأربعة عين الرابع للأربعة من غير تخصيص. ولو كان هذا لكان الواحد من الأربعة يربع الحق بوجوده وليس الأمر كذلك، وهكذا في كل عدد. فالخامس للأربعة يتضمن الأربعة ولا تتضمنه، فهو يخمسها وهي لا تخمسه، فانها أربعة لنفسها، وهكذا في كل عدد. وانما كان هذا لحفظ العدد على المعدودات، والحفظ لا يكون إلا لله، وليس الله سوى الواحد، فلا بد أن يكون الواحد أبداً له حفظ ما دونه من شفع ووتر. فهو يوتر الشفع ويشفع الوتر فيقال رابع ثلاثة وخامس أربعة ولا يقال فيه خامس خمسة ولا رابع أربعة وهكذا.

٣ - يختلف مصطلح الفردية عند الحكماء عما هو عليه عند ابن عربي. فالحكماء يقولون في الفردية انها الوتر من كل عدد من الثلاثة فصاعداً في كل وتر منها كالخامس والسابع والتاسع. فيبين كل فردين مقام شفعية وبين كل شفيعين مقام فردية، هذا عند الحكماء. ولا يقول ابن عربي مثل هذا القول بل يرى ان الفردية تكون للواحد الذي يشفع الوتر وللواحد الذي يوتر الشفع. ولولا ذلك ما صح القول في فردية الحق انه رابع ثلاثة وسادس خمسة وهو فرد في كل نسبة. فتارة ينفرد بتشفيع الوتر وتارة بايتار الشفع وهو قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم ايئنا كانوا﴾<sup>(١)</sup>. فقد ذكر فرديته اولاً والتي تتحقق من خلال تشفيع الوتر ثم أضاف «لا أدنى من ذلك ولا اكثر» لتأكيد انه معهم سواء كان عددهم وترأ أو شفعا، فان الله لا يكون واحداً من شفيعتهم ولا واحداً من وتريتهم، بل هو الرقيب عليهم

(١) سورة المجادلة (٥٨)، الآية ٧.

الحفيظ الذي هو من ورائهم محيط. فحتى انتقل الخلق الى المرتبة التي كانت للحق انتقل الحق الى المرتبة التي تليها لا يمكن له الوقوف في تلك المرتبة التي كان فيها عند انتقال الخلق اليها.

٤ - يرى ابن عربي في استحالة جمع الخلق والحق في مرتبة واحدة، سرّاً الهياً دقيقاً وعظيماً في التنزيه الذي لا يصح للخلق مع الحق فيه مشاركة. فالخلق أبداً يطلب أن يلحق بالحق ولا يقدر على ذلك لانتقال الحق عن تلك المرتبة، ولهذا كان العدد لا يتناهى، فانه لو تناهى لَلْحَقُّ الخلقُ الحقُّ، ولا يكون ذلك أبداً فالخلق خلق لنفسه والحق حق لنفسه<sup>(١)</sup>.

### ارتباط التوالج أو التوالد والتناسل بالتثليث

المراد بالتوالج والتوالد والتناسل، الخلق والتكوين الذي أطلق عليه ابن عربي النكاح المطلق أو النكاح الساري. ويرى ابن عربي وجود رابطة وثيقة ومتلاحمة بينه وبين التثليث. وله رسالة أيضاً باسم «النكاح المطلق» أو «النكاح الساري في جميع الذراري» سبق أن أشرنا اليها. ويبدو انه يريد بالنكاح التوجه الحبي الذي أشار اليه في حديث «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقتُ الخلق لأعرف». اذن أصل النكاح الساري هو الاتصال بين الغيب والظهور. ولما كانت الوحدة أول التعينات - لأن ما وراءها غيب مطلق - لهذا تُعدّ هذه الوحدة أول نكاح سار يشمل جميع الذراري التي تُعدّ من تعيناته وشؤونه.

ويتحدث ابن عربي في الباب الحادي والعشرين من الفتوحات عن الاتصال التام والتام فيما بين التوالد والنكاح أو التكوين والتكون وبين التثليث خلال بحثه في معرفة ثلاثة علوم كونية وتوالج بعضها في بعض، ويؤكد انه لا يحصل شيء من الواحد من حيث هو واحد. ولا ينتج عن الاثنين لوحيدها شيء أيضاً، ولا بد من اجل الانتاج من وجود أمر ثالث يجمع بين هذين الاثنين. ومن ضمن ما قاله على

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٩٩ - ٥٠٠.

هذا الصعيد: علم التوالد والتناسل من علم الاكوان وأصله من العلم الالهي<sup>(١)</sup>، فإن كل علم أصله من العلم الالهي، اذ كان كل ما سوى الله من الله. فهذا علم التوالج وهو علم الالتحام والنكاح. ومنه حسي ومعنوي والهي. فاذا اردت ان تعلم حقيقة هذا فلتنظره اولاً في عالم الحس ثم في عالم الطبيعة ثم في المعاني الروحانية، ثم في العلم الالهي.

فأما في الحس، اذا شاء الله أن يُظهر شخصاً بين اثنين ذاك الاثنان هما ينتجانه، ولا يصح أن يظهر عنهما ثالث ما لم يقم بها حكم ثالث وهو أن يفضي أحدهما الى الآخر بالجماع على ان يجتمعا على وجه مخصوص وشرط مخصوص. اما الوجه المخصوص فهو أن يكون التقاء الفرجين وانزال الماء أو الريح عن شهوة. واما الشرط المخصوص هو أن يكون المحل قابلاً للولادة لا يفسد البذر اذا قبله ويقبل فتح الصورة فيه. ولا بد في هذه الحالة من ظهور ثالث وهو المسمى ولداً والاثنان يسميان والدين، وظهور الثالث يسمى ولادة واجتماعها يسمى نكاحاً وسفاحاً.

وأما في الطبيعة، فإن السماء اذا أمطرت الماء وقبلت الأرض الماء وربت وهو حملها فأنبتت من كل زوج بهيج. وكذلك لقاح النخل والشجر.

اما في علم المعاني، فنلزم مقدمتان في القياس ولكل مقدمة موضوع ومحمول، فنظهر تبعاً لذلك أربعة أجزاء، إلا ان أحدها وهو الحد الوسط متكرر. أي ان القياس ورغم انه مؤلف من أربعة أجزاء في صورة التركيب، إلا انه من ثلاثة أجزاء في المعنى. والجزء الثالث هو الحد الأوسط الرابط بين الموضوع والمحمول، أي الأصغر والأكبر. ولولاه لما التحم هذان الجزآن ولما تم الحصول على نتيجة. فالنتيجة في عالم المعنى اذاً ناجمة عن التثليث أيضاً.

اما في العلم الالهي، فإن الحق تعالى ومن أجل ايجاد شيء ما فلا بد من وجود ثلاثة أشياء وهي: ذات الحق تعالى، والقدرة، وارادة اليجاد، لأن الذات من حيث

(١) المقصود به العلم الالهي في مقابل العلم الكوني، وليس علم الله.

هي ذات، لا يظهر عنها شيء بل يلزم أن يُنسب إليها انها قادرة على الابداع. ومع هذه النسبة وهي كونه قادراً لا بد من أمر ثالث وهو ارادة الابداع لهذه العين المقصودة بأن توجد. وبناءً على ذلك فالخلق ما وُجد إلا عن الفردية لا عن الأحدية لأنَّ أحديته لا تقبل الثاني لأنها ليست أحدية عدد. فكان ظهور العالم في العلم الالهي عن ثلاث حقائق معقولة، فسرى ذلك في توالد الكون بعضه عن بعض لكونه الأصل على هذه الصورة.

### توحيد وتخصّص أهل التثليث

انطلاقاً من اضاء ابن عربي لنوع من الفردية على الثلاثة، وعدّه للفرد من نعوت الواحد، يتجرأ بالقول في وجود ارتباط بين التوحيد الاسلامي والتثليث المسيحي ورؤيته للفردية في التثليث وتفاوته بشمول أهل التثليث بالخلاص، وذلك لأنه قد رأهم موحدين في مقام الكشف المعنوي: «وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية لأنَّ الفرد من نعوت الواحد. فهم موحدون توحيد تركيب فيرجى أن تعنّهم الرحمة المركبة ولذا سُمّوا كفاراً لأنهم ستروا الثاني بالثالث، فصار الثاني بين الواحد والثالث كالبرزخ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لا في حضرة الوجدانية. فهكذا رأيناهم في الكشف المعنوي لم تقدر أن تميّز ما بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية فاني ما رأيت لهم ظلاً في الوجدانية ورأيت أعيانهم في الفردية ورأيت أعيانَ الموحدين في الوجدانية والفردانية فعلمت الفرق بين الطائفتين»<sup>(١)</sup>.

وعرّف ابن عربي بعد ذلك الرحمة المركبة فقال بأنها تعمّ جميع الموجودات وأنها مركبة من رحمة عامة وهي التي وسعت كل شيء ومن رحمة خاصة وهي الرحمة التي تميزها من اصطفاة الله واصطنعه لنفسه من رسل وأنبياء وأولياء<sup>(٢)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٧٢.

(٢) نفس المصدر.

وتحدث في «ذخائر الاعلاق» عن وحدانية النصارى خلال شرحه للبيت التالي:

تثلّت محبوبي وقد كان واحداً كما صيّرُوا الأَقْنَامَ بالذات أُنْفُثًا  
وقال بأنّ العدد ليس مولداً للكثرة، كالنصارى الذين ورغم قولهم بالأقانيم  
الثلاثة - أي الاب، والابن، وروح القدس - يؤمنون باله واحد أيضاً. ففي شرعنا  
المُنزَل ورد أنّ الله له أسماء حسنى، كما قال القرآن ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن  
أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾<sup>(١)</sup>. ففي الجزء الاول من هذه الآية أي ﴿قل ادعوا  
الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا﴾، اشارة الى التفريق. وفي الجزء الثاني، أي ﴿فله  
الأسماء الحسنى﴾، اشارة الى التوحيد<sup>(٢)</sup>. والمراد، مثلما ان كثرة الأسماء في الاسلام لا  
تلحق أي ضرر بالتوحيد، كذلك تعدد الأقانيم في المسيحية لا يقدر بالتوحيد.  
وأعتقد أنّ هذا القياس، قياس مع الفارق لأنّ الأسماء من وجهة نظر أهل  
الاسلام لا سيما ابن عربي، ليست ذواتاً وأعياناً، بل معان وامور اعتبارية، ولهذا  
نراها منسجمة مع الوحدة، في حين أنّ الأقانيم المسيحية ذوات وأعيان، ولا يمكن  
أن تنسجم مع الوحدة<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة الاسراء (١٧)، الآية ١١٠.

(٢) ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص ٤٦.

(٣) قسّم السيد حيدر الأملي التلثيت الى محمدي وعيسوي وقال بأنّ التلثيت المحمدي اما يوجب  
الكثرة الاعتبارية مثل اعتبار العلم والعالم والمعلوم، أو مقتضى الكثرة الخارجية كاعتبار حضرة  
الأحدية الذاتية وحضرة الواحدية الالهية، وحضرة الربوبية الخلقية، أو الملك والمملكوت والجبروت، أو  
عالم العقول وعالم النفوس وعالم الحس، وغيره من انواع التلثيت الخاصة بالتلثيت المحمدي، مثل  
قوله (ص): «حُبِّبَ لي من دُنْيَاكم ثلاث: الطيب والنساء، وجعلت فُرّة عيني في الصلاة». وأما التلثيت  
العيسوي فيقوم على الأقانيم الثلاثة أو التلثيت الالهية الایجادی المشتمل على العلم والارادة والأمر  
المستمر. (جامع الأسرار ومنع الأنوار، ص ٣٥١ و٣٥٢).



## الفصل الخامس

### الأعيان الثابتة

#### ابن عربي واضع اصطلاح الأعيان الثابتة

يبدو أنّ ابن عربي أول مفكر إسلامي وضع اصطلاح الأعيان الثابتة وفتح باباً واسعاً في فكره وتصوفه الإسلاميين للبحث في هذا المجال. وتابع أفكاره تابعوه وشارحوه من بعده، وانبروا لشرحها وتوضيحها. ومن أجل تسليط الضوء على أفكاره في هذا المضمار لا بد لنا في بادئ الأمر من نقل اصطلاحاته وآرائه، ثم نضيف إليها بعض الشروح والاضافات التي أضافها أصحابه وشرّاحه.

#### معنى الأعيان الثابتة

الأعيان الثابتة في عرفان ابن عربي وأتباعه عبارة عن حقائق وذوات وماهيات الأشياء في علم الحق. أو هي بتعبير آخر الصور العلمية للأشياء والتي هي ثابتة في علم الحق منذ أزل الأزال وتبقى ثابتة حتى أبد الآباد.

#### مختلف تعابير وتعريف الأعيان الثابتة

عبّر ابن عربي وأتباعه عن الأعيان بتعابير مختلفة وعرّفوها بتعريفات متنوعة. ويحتوي كل تعبير على نقطة وكل تعريف على فائدة انطلاقاً من وحدة

المعنى والمقصود. ومنها: الحروف العاليات<sup>(١)</sup>، وأعيان الممكنات في حال عدمها<sup>(٢)</sup>، وحقائق الموجودات التي هي عبارة عن نَسَبٍ تعينها في علم الحق<sup>(٣)</sup>، وحقائق الممكنات والتي هي ثابتة في علم الحق<sup>(٤)</sup>، وبواطن الظواهر التي بطونها أبدية<sup>(٥)</sup>، وصور العالم الثابتة في العلم الالهي<sup>(٦)</sup>، والمعاني الموجودة في علم الحق<sup>(٧)</sup>، وتعينات الذات الالهية وظلال وصور أسماء الحق تعالى حيث تُعدّ الموجودات الخارجية بآثارها وهيناتها اللازمة ظلالاً لتلك الظلال<sup>(٨)</sup>، والموجودات العلمية للحق تعالى<sup>(٩)</sup>، وحقائق الممكنات في علم الحق تعالى. وصور حقائق الأسماء الالهية في الحضرة العلمية حيث يُعدّ تأخرها عن الحق ذاتياً وليس زمانياً<sup>(١٠)</sup>، وقوابل التجليات الالهية في مقابل الاسماء الالهية الفواعل<sup>(١١)</sup>، وشؤون الحق الذاتية<sup>(١٢)</sup>، والصور الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية<sup>(١٣)</sup>.

### عدم مجعولية الأعيان في الأزل

يؤكد ابن عربي وأتباعه أنّ الأعيان الثابتة أزلية العدم، ويُعدّ تقدم العدم على

(١) تعبير ابن عربي، الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١٠٤.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢٦٣.

(٣) اورد صدر الدين القونوي في نصوصه (ص ٢٩٥) أنّ حقيقة كل موجود عبارة عن نسبة تعينه في علم خالقه والذي يصطلح عليه أهل الله بالعين الثابتة، وغيرهم بماهية المعلوم المدوم، والشيء الثابت وغير ذلك.

(٤) الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ٩٠.

(٥) الكاشاني، شرح الفصوص، الفصل الابراهيمي، ص ٧٥.

(٦) بالي، شرح الفصوص، ص.

(٧) عبد الكريم الجيلي، الانسان الكامل، ج ١، ص ٥١.

(٨) القيصري، شرح الفصوص، الفصل البيوسفي، ص ٢٣٢.

(٩) الشيخ المكي، الجانب الغربي، ص ١٤.

(١٠) التعريفات، ص ٢٤.

(١١) جامع الأسرار، ص ١٣ و ٦٨٣.

(١٢) نفس المصدر، ص ٦٨٥؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٥٠.

(١٣) نقد النصوص، ص ٤٢.

الممكنات نعتها الذاتي<sup>(١)</sup>. والمراد بذلك عدم مجعولية الأعيان منذ الأزل رغم ثبوتها في علم الحق واتصافها بالوجود العلمي، وعدم اتصافها بوجود خارجي، وإنما هي موجودة في ذات عالمها فقط. ومن هنا فالمراد بعدم الأعيان ليس سلبها المطلق وإنما سلب الوجود الخارجي الذي لا ينسجم مع الثبوت والوجود العلمي. ومرادهم بعدم مجعوليتها، عدم وجودها الخارجي على نحو مستقل، وإلا فهي موجودة على نحو التبعية منذ الأزل بوجود الحق تعالى. من البديهي أنها لو كان لديها منذ الأزل وجود خارجي مستقل، لاستلزم ذلك تعدد الذوات والموجودات الأزلية إلى ما لا نهاية في الخارج، وهو أمر مستحيل<sup>(٢)</sup>.

### تجلي الحق وظهور الأعيان

عرفان ابن عربي عرفان التجلي، ورؤيته الكونية رؤية التجلي الالهي. فن وجهة نظره لو بقي الحق تعالى في اطلاقه واختفائه ولم يتجل، لما ظهرت الأعيان الثابتة ولما ظهر العالم إلى الوجود. والخلاصة أن تجلي الحق سبحانه هو الباعث على ظهور الأعيان في العلم ووجود الاحكام في الخارج. ولولا تجلي الحق وظهوره وسريانه في الأشياء - أي في حالة غيبه - لفقد العالم كل معناه.

### أنواع تجلي الحق: الفيض الأقدس والفيض المقدس

تجلي الحق سبحانه نوعان: الأول، التجلي العلمي الغيبي ويدعى بالتجلي الذاتي الحبي أيضاً<sup>(٣)</sup>، ويعبر عنه بالفيض الأقدس. وهذا التجلي عبارة عن ظهور الحق

(١) أورد ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٣، ص ٢٥٥): «وكان تقدم عدم للممكنات نعتاً نفسياً لأنّ الممكن يستحيل عليه الوجود أزلاً فلم يبق إلا أن يكون أزليّ عدم».

(٢) للتحقيق، راجع القنوني، النصوص، ص ٢٩٥؛ مفتاح غيب الجمع والوجود مع شرح مصباح الانس، ص ٧٢ و٧٣؛ جامع الأسرار، ص ١٩٨؛ نقد النقود في معرفة الوجود، ص ٦٨٠ و٦٨١.

(٣) السيد حيدر الآملي - وهو الشارح الشيعي لابن عربي - أورد في رسالة «نقد النقود في معرفة الوجود» (ص ٦٨٢ و٦٨٣) أن مراد ابن عربي بالفيض الأقدس، سر التجلي الذاتي الحبي المؤدي إلى

في صورة الأعيان الثابتة في حضرة العلم. والثاني، التجلي الشهودي الوجودي ويسمى بالفيض المقدس. ويظهر الحق في هذا التجلي بأحكام وآثار الأعيان الثابتة، فيظهر بذلك هذا العالم الخارج. والتجلي الثاني مترتب على التجلي الأول ومظهر الكمالات المندرجة بالتجلي الاول في قابليات الأعيان واستعداداتها. بتعبير آخر: إنّ الحق تعالى قد تجلّى أولاً بالتجلي الذاتي وبحسب الفيض الأقدس بصورة الاستعدادات والقابليات<sup>(١)</sup>، وأظهر نفسه في مرتبة العلم بلون الأعيان، فنزل من حضرة الأحدية الى حضرة الواحدية. ثم منح الوجود للأحكام والآثار العينية بحسب فيضه المقدس وعلى أساس ما لديها من استعدادات وقابليات، فظهر هذا العالم. اذن فالقابل، من فيضه الأقدس؛ والمقبول، من فيضه المقدس. أي أنّ الفيض الأقدس هو التجلي الذاتي للحق والباعث على ظهور الأعيان، والفيض المقدس هو التجلي الوجودي والباعث على وجود الأحكام وآثار الأعيان. وباختصار يُعدّ وجود العالم، أثراً لتجلي الحق ومن بركة فيضه<sup>(٢)</sup>.

وتؤيد ذلك عبارة فصوص الحكم التالية: «انّ لله تجلين: تجلي غيبٍ وتجلي شهادة...»<sup>(٣)</sup>. وقال الكاشاني في شرحها أنّ التجلي الذاتي الغيبي يعطي الاستعداد الأزلي فتظهر ذات الحق مع هذا التجلي في عالم الغيب بصور أعيانها وأحوالها<sup>(٤)</sup>.

→ وجود واستعدادات الأشياء في الحضرة العلمية ومن ثم في الحضرة الفعلية. فقد ورد في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف». والفيض عند القوم قسمان: أقدس، ومقدس. وأشرنا الى معنى الفيض الأقدس. اما الفيض المقدس فهو عبارة عن تجلي الاسماء المؤدية لظهور مقتضيات استعدادات الأعيان في الخارج. فالفيض المقدس اذاً مترتب على الفيض الأقدس، والفيض الأقدس مترتب على الأسماء الالهية، والأسماء الالهية مترتبة على الكمالات الذاتية الازلية القدسية. ومعنى الأقدس، اقدس من شوائب الكثرة الاسماوية وتفاصيل الحقائق الامكانية.

(١) لا يفرقون عادة بين القابلية والاستعداد. غير أنّ الجامي أورد في ذيل نقد النصوص (ص ١١٨) أنّ القابلية وصف ذاتي بدون انضمام شرط وأمر زائد، والاستعداد تتمتها مع انضمام وصف وأمر خارجي.

(٢) راجع فصوص الحكم، القص الأدبي، ص ٤٩ و ٥٥؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٠ - ٢٤.

(٣) فصوص الحكم، القص الشعبي، ص ١٢٠.

(٤) يتمثل الفرق بين الاستعداد والحال في أنّ صاحب الاستعداد ليس لديه تفاصيل بالاستعدادات

والغيب المطلق، والحقيقة المطلقة، والهوية المطلقة والتي يعبر الحق بها عن نفسه، هي هذه الذات المتجلية في صور الأعيان. أما تجلي الشهادة، فهو تجلي الحق في الشهادة، فيوجد الأشياء وفقاً لاستعدادها<sup>(١)</sup>. وشرح القيصري - وهو الشارح الآخر لفصوص الحكم - هذه العبارة بقوله ان لله وبحسب الإسمين الظاهر والباطن تجليين وهما تجلي الغيب والتجلي الذاتي. فالتجلي الذاتي، بحسب اسم الباطن، وتظهر فيه هويته، فيظهر في صورة الأعيان الثابتة واستعداداتها. وتجلي الشهادة، بحسب اسم الظاهر، وهو مترتب على التجلي الأول<sup>(٢)</sup>.

### عدم مجعولية الأعيان الثابتة

قيل فيما سبق ان الأعيان الثابتة ليست مجعولة في الأزل. والآن نقول وخلافاً لظاهر بعض عبارات ابن عربي وتابعيه<sup>(٣)</sup>، انها لن تُجعل قط، أي لن يكون لها وجود خارجي ابدأ، وإنما تظل ثابتة في حال العدم وفي مرتبة الاختفاء الى الأبد،

→ الجزئية التي تقتضي فيضان المعاني الجزئية، ما لم يكن من كُمل الافراد ومن مكاشفي أحوال الأعيان الثابتة في علم الحق ومن العارفين بسر القدر. اما صاحب الحال فهو عالم بنفسه مها كانت حاله. لمزيد من الاطلاع راجع فصوص الحكم، الفص الشبثي، ص ٦٠؛ نقد النصوص، ص ١١٩. (١) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٤٦؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٥٤. (٢) القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٧٦؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٤٢٧. (٣) يبدو من بعض عبارات ابن عربي وشراحه ان الأعيان الثابتة تنتقل عن طريق تجلي الحق من حالة العدم والثبوت الى عالم الوجود الخارجي. فقد قال ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٢، ص ٣٠٤): «فالتجلي تغير الحال على الأعيان الثابتة من الثبوت الى الوجود». وقال ايضاً (ج ٣، ص ٢٦٣): «وان الجود الالهى لا يزال يمت عليها بالايجاد».

ويستشف من عبارة صدر الدين القونوي في كتاب مفتاح غيب الجمع والوجود والقائلة: «والعالم ليس بشيء زائد على حقائق معلومة لله تعالى معدومة أولاً متصفة بالوجود ثانياً»، (ص ٧٢ مع شرح مصباح الأنس)، وعبارة تلميذه فخر الدين العراقي بأن العاشق (عين الثابت) قد ارتوى بماء الحياة واستيقظ من نوم العدم ولبس قباء الوجود، (لمعات، ضمیمة ديوان العراقي، ص ٣٧٩). وكذلك بعض عبارات عبد الرحمن الجامي وغيره، ان الأعيان نفسها توجد في الخارج، في حين تدل عبارات اخرى لهم نقلنا بعضها في المتن على أن مرادهم بوجود وظهور الاعيان، هو ظهور أحكامها وآثارها، لا نفسها هي.

ولن تتسم سوى بالثبوت فقط، أي الوجود العلمي. وما هو موجود في عالم العين وما هو ظاهر في الخارج، أحكام هذه الأعيان وآثارها، وليس الأحكام نفسها. وقد قيل:

لم تنزل الأعيان الى حضيض العين  
حاشا ان تكون مجعولة لجعل الجاعل  
وبما أن الجعل افاضة نور الوجود  
فلا يُعقل وصفه بالعدم<sup>(١)</sup>

ولابن عربي عبارات في الفتوحات المكية ورد فيها: «وهنا حارت الألباب هل الموصوف بالوجود المدرك بهذه الادراكات العين الثابتة انتقلت من حال العدم الى حال الوجود؟ أو حكمها تعلق تعلقاً ظهورياً بعين الوجود؟ الحق تعلق صورة المرئي في المرآة وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً في عين مرآة وجود الحق. والاعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الادراك هي على ما هي عليه من العدم. أو يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الاعيان وهي له مظاهر، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها... والآخر اقرب من وجه آخر وهو أن يكون الحق محل ظهور احكام الممكنات غير انها في الحكمين معدومة العين ثابتة في حضرة الثبوت... وليس هذا الحكم إلا لأهل الطريق (اهل الله)»<sup>(٢)</sup>.

وهكذا نرى ان رأي أهل الطريق أو أهل الله - والذي هو رأيه ايضاً - يتلخص في ان الأعيان الثابتة باقية في علم الله، أي انها ثابتة في حال العدم، وما هو ظاهر في هذا العالم، ليس سوى آثارها وأحكامها، لا الأعيان بذاتها.

(١) ترجمة لرباعي بالفارسية منقول عن شرح رباعيات الجامي، مخطوط.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢١١. وأكد ابن عربي في الباب ٢٤٤ من نفس الكتاب على: «ان الوجود ليس إلا الله بصور أحكام الأعيان الثابتة الممكنات». كما قال في الباب ٤٧٤ من الكتاب (ج ٤، ص ١٠٨): «فأعيان العالم محفوظون في خزائنه عنده، وخزائنه علمه». لمزيد من الاطلاع راجع الفتوحات، ج ١، ص ٦٩٤ وج ٢، ص ٥٥٦.

وأكد ابن عربي في فصوص الحكم بتعبير آخر على أنّ الأعيان ثابتة في عدمها ولا يمكن أن توجد، وأنّ ما يوجد ليس سوى آثارها وصورها، وأنها بحكم تعددها وبحسب انعكاسها في مرآة الوجود، تُظهر الوجود الواحد بصور موجودات متعددة<sup>(١)</sup>.

ويصرح عبد الرحمن الجامي - وهو من ابرز اتباع وشراح ابن عربي - في كتاب نقد النصوص في شرح نقش الفصوص أن البطون صفة ذاتية للأعيان، والأعيان أزلية وأبدية في مرتبة البطون، وأنّ ما يظهر منها أحكامها وآثارها لاهي<sup>(٢)</sup>. واتبه الجامي الى هذا الأمر أيضاً في كتاب اللوائح وأشار اليه بعبارات أوضح، فقال بأنّ الأشياء الموجودة عبارة عن تعيّنات الوجود من حيث انصبغ ظاهر الوجود بآثار الحقائق وأحكامها، أو أنّ الوجود نفسه متعيّن بهذه الاعتبارات بوجه بحيث تخفي الحقائق في باطن الوجود دائماً مع ظهور أحكامها وآثارها في ظاهر الوجود، لأنّ زوال الصور العلمية من باطن الوجود أمر محال، وإلا لزم الجهل<sup>(٣)</sup>. وأورد في شرح الرباعيات أن الصوفية الموحدية يتفقون مع الحكماء المحققين على نفي المجعولية عن الأعيان الثابتة والماهيات<sup>(٤)</sup>. والمجدير بالذكر - ومثلما ذكرنا من قبل - أنّ المقصود بالجعل هو الایجاد، أي تأثير المؤثر في الماهيات من حيث افاضة الوجود العيني. ولا شك بأنّ الوجود العيني الخارجي للأعيان، منتف من حيث كونها صوراً علمية.

### التباين بين الأعيان الثابتة في عرفان ابن عربي والمعدومات الأزلية في الكلام المعتزلي

يعتقد المعتزلة أنّ الثبوت أعم من الوجود، والشيء أعم من الوجود، والمعدوم

(١) فصوص الحكم، الفص الادريسي، ص ٧٦.

(٢) نقد النصوص، ص ٤٨.

(٣) اللوائح، ص ٤٢.

(٤) شرح الرباعيات، خطي.

أعم من المنفي<sup>(١)</sup>. وتحدثوا بعد ذلك عن الثابتات الأزلية وأسوها بالمعدومات، مما يعني قولهم بثبوت المعدومات ويريدون بها ماهيات الممكن - لا الممتنع - وذوات الموجودات، المتقررة والثابتة قبل الوجود الخارجي في العين والخارج لا في العقل والذهن<sup>(٢)</sup>. ويرى المعتزلة أنّ تأثير الفاعل - أي الله - في هذه الذوات والماهيات - التي قلنا أنّ ثبوتها وتقررها أزلي - يتمثل في إيجادها لها والباسها ثوب الوجود، وليس انه يهبها التقرر والثبوت. فالماهيات طبقاً لتصوراتهم متقررة وثابتة منذ أزل الآزال.

والجدير بالذكر انهم لا يقولون بالتقرر والثبوت إلاّ للماهيات التي وجودها ممكن، لا للماهيات الممتنعة. ودليلهم على ما يذهبون اليه - أي تقرر وثبوت الماهيات الممكنة - هو أنّ المعدوم معلوم، وكل معلوم متميز، وكل متميز ثابت، وهو يعني أنّ المعدوم ثابت<sup>(٣)</sup>. ولا شك في خطأ هذا الاستدلال الذي ذهبوا اليه لأنّ قضية «كل متميز ثابت» ليست صحيحة، ولأنّ مرادهم بالثبوت هو الثبوت الخارجي لا الثبوت الذهني. ومن الواضح لكل مفكر ليس كل متميز في الخارج ثابتاً. وصفوة الكلام هي انّ رأي هذه النحلة لا ينسجم مع اصول الحكمة. فن وجهة نظر العقل وأصول الحكمة الثبوت يرادف الوجود، والشيء الثابت شيء

(١) المقصود هو أنّ من الممكن أن يتصف شيء ما بصفة الشئبية إلاّ انه معدوم في ذات الوقت، أي ليس له وجود في الخارج. ويسمى المعتزلة المعدوم الممكن ثابتاً والمعدوم الممتنع منفيّاً ولهذا يرون المعدوم أعمّ من المنفي. اما الحكماء والأشاعرة فيرون الوجود مرادفاً للثبوت ومساوقاً للشئبية، والعدم مرادفاً للنفي.

(٢) يعتقد الفلاسفة أنّ الماهية عارية قبل التحقق في الخارج من الوجود الخارجي ومن الثبوت الخارجي أيضاً. ويعتقدون أنّ الوجود والثبوت مترادفان. أما اذا كان هناك معقول، فهو موصوف بالتقرر العقلي والثبوت الذهني كأن نتعلل ماهية المثلث وان لم يكن موجوداً في الخارج (راجع الشفاء، الاهليات، المقالة الاولى، الفصل ٤، ص ٢٩١). وبذلك يختلف المعتزلة عن الفلاسفة في الاعتقاد بثبات الماهيات الممكنة في الخارج وتقررهما قبل الوجود الخارجي، في حين يقول الفلاسفة بتقررهما العقلي. ولهذا وردت عبارة «في العقل والذهن» في المتن للإشارة الى التفاوت بين رأي المعتزلة والفلاسفة.

(٣) لمزيد من المعلومات راجع المباحث المشرقية، ج ١، ص ٤٥؛ ايضاح المقاصد، ص ٢٢؛ شرح المقاصد، ج ١، ص ٨٠.



موجود، في حين أنّ الشيء غير الموجود في الخارج - أي المعدوم - ليس ثابتاً. غير أنّ ابن عربي وكما رأينا يعتقد بأنّ الماهيات، موجودات - أو أعيان ثابتة حسب اصطلاحه - منذ الأزل في علم الحق تعالى لا في العين والخارج. أي مثلما توجد أفكارنا في عقولنا وأذهاننا وليس لديها وجود مستقل عنها أو زائد على وجودها، كذلك الأعيان موجودة في علم الحق ووجودها مرتبط بوجوده، بل وانها عينه لا اعتبار ما. وهذا معناه انه لا يريد بثبوت الأعيان ثبوتها الخارجي وانما يريد وجودها العلمي في علم الحق تعالى والذي هو سابق على وجودها الخارجي. ومن هنا فثبوت الأعيان الثابتة عند ابن عربي ليس أعم من الوجود - كما هو الحال عند المعتزلة - وانما نوع من الوجود. ولهذا لا يتعارض الاعتقاد به مع قواعد العقل ولا مبادئ الحكمة. ويمكن ان نسجل الفروق التالية بين معدومات المعتزلة واعيان ابن عربي الثابتة:

معدومات المعتزلة متفرقة في الخارج ومستقلة عن كل فاعل وجاعل وثابتة، قبل الوجود. ولا يُعدّ هذا الثبوت نوعاً من الوجود، وانما واسطة بين الوجود والنفي. وأعيان ابن عربي الثابتة، ثابتة في العلم قبل الوجود الخارجي. وهذا الثبوت غير موجود في الخارج وانما في العلم أولاً، وليس مستقلاً وانما مرتبط بوجود الحق ويُعدّ عينه على أحد الوجوه ثانياً، وليس واسطة بين الوجود والنفي وانما هو نوع من الوجود، أي الوجود العلمي ثالثاً.

والخلق طبقاً لعقيدة المعتزلة عبارة عن اعطاء الوجود الخارجي للثابتات الخارجية، وطبقاً لرأي ابن عربي عبارة عن اعطاء الوجود الخارجي للثابتات والموجودات العلمية، أي آثارها وأحكامها. أضف الى ذلك أنّ المعتزلة يرون أنّ الأعيان توجد بالخارج بايجاد الحق. في حين يرى ابن عربي أنّ أحكام الأعيان وآثارها هي التي توجد في الخارج وتظهر، لا نفسها. وقد قاس ابن عربي في الفتوحات رأي أهل الله - وهو منهم - برأي الاشاعرة والمعتزلة فيما يتعلق بالأعيان الثابتة، وأشار الى الاختلاف التالي وهو أنّ الممكن في حال العدم - أي

قبل الایجاد - عند الاشاعرة لا عين له، وتظهر له العين عند الایجاد. في حين يعتقد المعتزلة أنّ الممكن له عين ثابتة قبل الایجاد وهبها له الحق، ولا يمتلك الممتنع الذي يستحيل وجوده في الخارج، عيناً ثابتة. بينما يرى أهل الله أنّ للاشياء أعياناً ثابتة، وللأعيان أحكاماً ثبوتية لها ظهور ووجود في الخارج<sup>(١)</sup>.

### كيفية ظهور أحكام الأعيان في الخارج وظهور العالم

يتضح لنا مما سبق أنّ الأعيان ثابتة في علم الحق بالتجلي الذاتي والفيض الأقدس، وهي موجودة بوجوده، إلا أنها معدومة في نفس الوقت، أي غير مجعولة وليس لديها وجود خارج ومستقل عن ذاته، وتبقى في حالة العدم والاختفاء الى الأبد. وأن ما يظهر بالتجلي الشهودي للحق تعالى ويصبح ذا وجود عيني وخارجي بفيضه المقدس، هي أحكام الأعيان وآثارها وليست الأعيان.

والسؤال الذي يثير نفسه هنا كيف ينظر ابن عربي وأتباعه لطبيعة هذا الظهور العيني؟ وما يمكن أن يُستشف من مقالات هؤلاء هو أنّ هناك اعتبارين لظهور الاحكام وآثار الأعيان: اما وجود الحق مرآة تظهر فيه أحكام الأعيان وآثارها وليست هي ولا الوجود الحقيقي من حيث هو وجود، أو أنّ الأعيان مرآة تظهر فيها أسماء الحق وصفاته وشؤونه وتجلياته، أو يظهر فيها الوجود المتعين باقتضائها، وليس الوجود من حيث هو وجود. وقد قيل:

الأعيان جميعها مرآة والحق ظاهر

أو نور الحق مرآة والأعيان صور

وكلُّ من المرأتين، هي الاخرى

في عين المحقق الحديد البصر<sup>(٢)</sup>

ومن هنا نعلم وطبقاً للاعتبارين وكما ذكرنا مراراً، انه لا الأعيان لها ظهور ولا

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢١١.

(٢) شرح رباعيات الجامي، مخطوط.

الوجود الحقيقي من حيث هو وجود، لأنّ الاثنين في حالة اختفاء وفي مرتبة الكون والبطون أزلاً وأبداً، وأنّ ما يظهر بالاعتبار الأول هو أحكام الأعيان وآثارها، وبالاعتبار الثاني هو أسماء الحق وصفاته وشؤونه وتجلياته أو الوجود المتعين بتعبير آخر. فوجود الممكنات في الخارج بشكل عام عبارة عن تعيّن وتمييز الوجود الحقيقي في مرتبة من مراتب الظهور لتلبسه بأحكام الأعيان الثابتة وآثارها والتي هي حقائق الممكنات. فثلما تُعدّ ذات الحق مبدأ ظهور الأعيان في العلم من حيث التجلي الذاتي، تعد أيضاً مبدأ ظهور آثارها وأحكامها في الخارج من حيث التجلي الاسمائي، مع وجود نسبة بل معيّة ومقارنة بين هذين المبدأ وذو المبدأ. غير أنّ هذه المقارنة ليست من نوع مقارنة العرض بالعرض، ولا من نوع مقارنة العرض بالجوهر، ولا من نوع مقارنة الجوهر بالجوهر، وإنما من نوع مقارنة المبدأ بذو المبدأ والذي ليس فيه حيّز ومكان وموضع ومحل شرط، وإنما مجرد تأثير وتأثر. والمراد بهذا التأثير الاحاطة القيومية للحق بالأشياء والأعيان، وظهورها بصور متنوعة وآثار وأحكام مختلفة.

ومن الممكن أن يُثار الاشكال التالي: الآثار والأحكام المختلفة تعني مثلاً أنّ آثار وأحكام النار هي الاحراق والاشراق والحرارة، بينما آثار وأحكام الماء هي السيولة والرطوبة والبرودة. وهكذا الأمر في جميع الأشياء. أي انها تختلف فيما بينها من حيث الآثار والأحكام، في حين أنّ وجود الحق حقيقة واحدة ليس فيها أي اختلاف وتباين قط. وإذا كان الأمر هكذا، كيف يمكن أن تكون هذه الحقيقة الواحدة مبدأ لكل هذه الآثار المتضادة والمتباينة، وتظهر بصورتها جميعاً في آن واحد وتقارنها في وقت واحد؟

ولتقريب هذه النقطة العرفانية الدقيقة والعميقة الى اذهان الناس العاديين وعقولهم، توسل ابن عربي وأتباعه بالآية المباركة: «وله المثل الأعلى في السماوات والأرض»<sup>(١)</sup> مع ذكر العديد من الأمثلة على هذا الصعيد ومنها:

(١) سورة الروم (٣٠)، الآية ٢٧.

١ - سقوط أشعة الضوء على الزجاج: لو وُضع عدد من الزجاجات ذات الألوان والحجوم والأشكال المختلفة أمام ضوء الشمس، فستظهر أشعة الشمس حين انعكاسها عنها على جدار مقابل بألوان مختلفة وخصوصيات متباينة. وهكذا نرى بالرغم من خلوّ ضوء الشمس بحد ذاته من جميع تلك الخصوصيات، إلا أنّ جميع تلك الألوان والمقادير والأوضاع قد ظهرت بسبب هذا الضوء لا غيره. وهذا يعني جواز - بل وقوع - ظهور آثار مختلفة من شيء واحد ذي قوالب عديدة. وقد قيل:

شعّت الشمس على آلاف الزجاجات  
 فظهر شعاع بلون كل زجاجة  
 نور واحد، لكنّ الألوان المختلفة  
 باينت بين هذا وذاك<sup>(١)</sup>

او:

الأعيان كانت زجاجات مختلفة  
 وحين سقط عليها شعاع شمس الوجود  
 ظهرت الشمس بلون  
 الزجاجات الحمراء والصفراء والزرقاء<sup>(٢)</sup>

وجه التمثيل: الأعيان التي جرى الحديث عنها والتي قيل انها تمثل الصور العلمية الأزلية للحق، بمثابة تلك الزجاجات، كما أنّ ألوانها، وأكوانها، وأوضاعها، وسائر خصوصياتها، بمثابة آثار تلك الأعيان وأحكامها. فكل عين من تلك الأعيان لها آثارها وأحكامها الخاصة بها التي لا توجد في غيرها، مثلما إنّ لكل زجاجة لوناً ووضعاً وشكلاً وحجماً خاصاً بها دون غيرها. ومبدئية الحق تعالى ازاء آثار الأعيان وأحكامها الثابتة في الخارج، شبيهة باسراق ضوء الشمس على

(١) أبيات تُرجمت عن الفارسية ووردت في لمعات العراقي (ضمن ديوانه، اللمعة ١٥، ص ٣٨٩).

(٢) تُرجمت عن أشعة لمعات الجامي (ص ٨٦). لمزيد من الاطلاع راجع الجانب الغربي، ص ١٤٥.

الزجاجات، كما أنّ الجدار المفترض الواقع خلفها، بمثابة عالم الخارج الواقع أمام الذهن، والضوء الذي يأخذ ألوان الزجاجات وأشكالها - أي مختلف الانوار المحسوسة - بمثابة مختلف الموجودات الخارجية.

النتائج: يمكن الحصول على النتائج التالية من المثال السابق:

أولاً، إنّ كلاً من الموجودات الخارجية عبارة عن شيئين: الأول العين الثابتة أو الماهية، والثاني المبدأ المقارن لها. ومن هنا للموجودات الخارجية جهتان: الأولى، جهة الخلقية والامكان والعبودية والتي هي جهة الماهية ويُقال لها الفرق، وكل من قال انها عين البارئ تعالى فقد كفر لأنها امكان صرف وعبودية محضة. والثانية، جهة المبدئية وهي جهة حقيقة الوجود والربوبية ويقال لها الجمع.

ثانياً، الضوء الساقط على الجدار الخلفي والذي ظهر بألوان مختلفة، موجود خارجي وليس موجوداً آخر، وما تحقق وقوعه على هذا الجدار هو نور فحسب، والألوان التي ظهرت فيه، معدوم كاذب الوجود وموهوم محقق الفناء. فالنورية جهة الجمع واللونية جهة الفرق، والموجود الخارجي جامع بين الاثنين، وواسطة وبرزخ في المعنى بين الوجود والامكان. فهو إذاً ليس بواجب ممكن الوجود ولا بممكن واجب الوجود. ولا يفرّق الجاهلون بين النور واللون والماهية والمبدأ ويتصورون أنها جميعاً شيء واحد. اما العرفاء فيعتبرون النور نوراً، واللون لوناً، والماهية ماهية، والمبدأ مبدأ. ولهذا يشاهدون الكثرة في الأحكام لا في الذات، لأنهم يدركون أنّ التكثر والتغير، وإن بدت متكررة ومتغيرة، مثلما يتلون متعالية ومتقدسة عن التكثر والتغير، فالعرفاء في حقيقة الأمر. فالعارف الكاشف لا يخلط بين الجمع والفرق وينظر الى العبد عبداً والى الرب رباً، ويترنم:

العبدُ عبْدٌ والربُّ ربٌّ

فلا تُغالط ولا تُخلط<sup>(١)</sup>

٢ - مثال الخمر والقدرح، بيدو الخمر والقدرح وكأنهما شيء واحد في العين لشفافية القدرح ورقّة الخمر، غير أنّ العقل يرى أنّهما شيان؟ ويأخذ ابن عربي بهذا المثال أيضاً:

رقّ الزجاج ورقّت الخمر

فتشابهها وتشاكل الأمر

فكأنما خمرٌ ولا قدرح

وكأنما قدرحٌ ولا خمر<sup>(٢)</sup>

ونظم فخر الدين العراقي أحياناً بالفارسية على غرار هذه الأبيات مضمونها:

لصفاء الخمر ورقّة القدرح

اختلط لون القدرح بلون المدام

هناك قدرح فقط وليس هناك خمر

أو هناك خمر فقط وليس هناك قدرح

فما أن اكتسى الأفق بلون الشمس

حتى ولى الظلام

فتألف النهار والليل

واكتسب العالم النظام<sup>(٣)</sup>

وجه التمثيل: القدرح بمثابة ماهية وحكم وأثر العين الثابتة، والخمر بمثابة مبدأ

(١) لمزيد من البحث راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٤٣؛ ج ٤، ص ٢٠٢؛ العراقي، اللغات

(ضمن ديوانه)، ص ٣٨٩؛ أشعة اللغات، ص ٨٦؛ أصل الاصول، ص ٢٩٩؛ الجانب الغربي، ص ١٤٧.

(٢) الابيات منقولة عن هامش شرح التجليات، ص ٤٦٨، وقد نسبت فيه لشخص يدعى النواسي

الظريف لم أعرفه. وقال ابن خلكان (وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٣٠) أنها للصاحب بن عباد. ونقلها ابن

عربي في مواضع عديدة وأخذ بمضمونها. كمثال: راجع رسائل ابن عربي، ج ٢، رسالة التجليات،

ص ٤٣؛ الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٢، ص ٦٤؛ ج ٣، ص ٢١٤ و ٢٩٠.

(٣) اللغات، ضميمة الديوان، اللعة ٢، ص ٣٧٩.

الوجود، واجتماعها بمنابيه الوجود الخارجي.  
النتائج:

اولاً: مثلها يظهر الخمر الرقراق بشكل الاقداح الشفافة ولونها والتي هي متباينة ومتضادة غالباً، وان لم يأخذ في حقيقة الامر لون الاقداح ولا شكلها، كذلك حقيقة وجود الحق فانها حينما تظهر بصورة آثار الأعيان وأحكامها، لا تتغير في الحقيقة ولا تتكرر بتغيرها وتكثرها، بل تبقى على وحدتها رغم ظهورها في تلك الأحكام والآثار المتباينة والمتغيرة والمتكثرة، ولا تتلوث قدوسيتها بشوائبها، ولا يميل تعاليها نحو التدني والتنزل.

ثانياً: الموجود الخارجي الجامع للماهية أو حكم العين ومبدأ الوجود، لو اعتبرناه من حيث اشتغاله على المبدأ عين المبدأ فليس ذلك بالأمر البعيد، ولو اعتبرناه غير المبدأ من حيث اشتغاله على الماهية فليس بعيداً ايضاً. ولهذا فالموجود الخارجي لا يُعدّ عيناً (عين المبدأ) ولا غيرها لأحد الاعتبارات، ويُعدّ عيناً وغيرها لا اعتبار آخر. أي انه لا حق ولا خلق، وحقّ وخلق ايضاً. وتشير الى هذا المفهوم عبارة ابن عربي في فصوص الحكم القائلة: «فقل في الكون ما شئت. ان شئت قلت هو الخلق وان شئت قلت هو الحق، وان شئت قلت هو الحق الخلق، وان شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه، وان شئت قلت بالحيرة في ذلك»<sup>(١)</sup>.

وقال الخواجه محمد بارسا في هذا المضمار أن الخلق أقسام اربعة: محجوب، وموحد، ومحقق، ومنتحير. فالمحجوب يقول الكل خلق من حيث صفات النقص التي يشاهدها. والموحد يقول الكل حق لمشاهدته للكمال، والمحقق يقول لا الكل حق ولا الكل خلق نظراً لمراتب الالوهية والعبودية، والمنتحير ليس بإمكانه قول

(١) فصوص الحكم، الفص الهودي، ص ١١٢؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٣٩؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٣٤؛ الفيضري، شرح الفصوص، ص ٢٥٩.

شيء<sup>(١)</sup>.

٣ - مثال ظهور الوجه في المرايا: يظهر الوجه في مختلف المرايا الصغيرة والكبيرة، المسطحة والطويلة، المحدبة والمستوية بما يتناسب مع استعداد تلك المرايا وكميتها وكيفيةها وخصوصيتها. أي أنّ الوجه يظهر في المرايا بصور عديدة ومختلفة اعتماداً على نوع المرأة وطبيعتها. فلو كانت المرأة مستديرة، ظهر الوجه مستديراً، ولو كانت مستطيلة ظهر مستطيلاً، ولو كانت كبيرة كان كبيراً، ولو كانت صغيرة، كان صغيراً وهكذا. وقد قيل في ذلك:

المعشوقة واحدة إلا أنها وضعت أمامها

الف مرآة لكي تُشاهد

فظهرت صورتها في كل مرآة

بمقدار صقالة المرأة وصفائها<sup>(٢)</sup>

ومن الواضح أنّ هذه المعشوقة هي واحدة بجد ذاتها وذات شكل واحد رغم تعددها وتعدد أشكالها في المرايا.

وجه التمثيل: المرايا المتعددة مثل أحكام الأعيان وآثارها المتنوعة، والوجه الظاهر في هذه المرايا بمثابة مبدأ الوجود الذي رغم انه واحد بالوحدة الحقيقية إلا انه يبدو متنوعاً ومتعددًا بحسب تعدد وتنوع مرايا آثار الأعيان الثابتة، في حين انه واحد في حقيقة الأمر وثابت في وحدته. والصور المختلفة التي تظهر لهذا الوجه في المرايا انما هي بالنسبة اليه بمثابة الظلال والعكوس. ويمكن القول أنّ هذا الوجه ظاهر في المرأة وغير ظاهر، عين وغير عين، لا عين ولا غير عين. ولهذا من الأفضل أن يُقال أنّ صاحب الوجه قد رأى وجهه في المرأة ولم يره. وقد قيل:

ضع مرآة أمامك

وانظر فيها ذلك الشخص الآخر

(١) الخواجة محمد بارسا، شرح الفصوص، ص ٢٥٥.

(٢) ترجمة لأبيات فارسية منقولة عن الكلمات المكونة للفيض الكاشاني، ص ٤١.



ثم انظر ثانية لتعرف تلك الصورة

ليست هذا ولا ذاك، فصورة من اذن؟<sup>(١)</sup>

فالأشياء الخارجية التي تظهر نتيجةً لظهور مبدأ الوجود في مرايا الأعيان، بمثابة ظلال وصور لمبدأ الوجود، وعارية عن الوجود المتأصل. وهي - وكما قلنا - عين من وجه وغير عين من وجه آخر، ولهذا يمكن القول انّ مبدأ الوجود ظاهر وغير ظاهر. ويصح أن يقال أيضاً: برؤية الموجودات الخارجية، يُرى مبدأ الوجود ولا يُرى<sup>(٢)</sup>.

٤ - مثال ظهور البحر في شكل الظواهر المائية

يظهر ماء البحر بصور مختلفة. فحينما يتنفس البحر يتكون البخار، وحينما يتراكم البخار تظهر السحب، وحينما تقطر السحب يظهر المطر، وحينما يجتمع المطر، يتكون السيل، والذي يعود الى البحر مرة اخرى. ومن الواضح أنّ جميع هذه الصور والأشكال تمثّل ماء البحر. أي ان ماء البحر هو الذي اظهر نفسه بجميع هذه الصور. وقد قيل:

كلُّ نقشٍ يظهر في ساحة الوجود

هو صورةٌ لذلك الذي نقشه

وحينما يموج البحر القديم موجاً جديداً

يقالُ له موج، وهو في الحقيقة بحر<sup>(٣)</sup>

فماء البحر ورغم انه واحد إلا انه يظهر بأشكال مختلفة كالبخار، والسحاب، والفقاعات، وقد يظهر في احيان اخرى على شكل أمواج وأنهار.

(١) أبيات مترجمة للشيخ محمود الشبستري، الصوفي المعروف في القرن ٧، شرح «روضه الاسرار»، ص ٣٨٠.

(٢) راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٠٤؛ الفيضري، شرح الفصوص، الفص الادريسي، ص ١٥٧؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٢١٥.

(٣) ترجمة لأبيات فارسية وردت في الكلمات المكنونة، ص ٤١.

وجه التمثيل: البخار، والسحاب، والقطر، والأمواج، والأنهار، بمثابة الموجودات الخارجية التي قيل انها أحكام وآثار الأعيان الثابتة التي ظهرت في الخارج، ومياه البحر بمثابة وجود الحق تعالى الذي ظهر في الخارج بصورة آثار الأعيان وأشكالها. وقد قيل:

أمواج بحر الوجود  
فقاعات ماء بأسرها  
ورغم ان الماء والفقاعة اثنان  
فان الفقاعة ماء في الحقيقة  
ولهذا يُعدّ وجود الأشياء  
مثل وجود السراب<sup>(١)</sup>

وأيضاً:

ظهرت من البحر أمواج مختلفة  
واصطبغت من اللاكيفية بلون الكيفية  
فاكتست بكساء ليلي حيناً  
وظهرت في صورة المجنون حيناً آخر<sup>(٢)</sup>

فالجُهلاء لا يعلمون بأن كل هذه الظهورات المتنوعة والمتباينة للماء على شكل امواج، وبقاعات، وبخار، وسحب، ومطر، وثلج، وسيل، وأنهار، وغيرها، انما هي البحر نفسه. اما العلماء فيدركون جيداً بأن مياه البحر قد ظهرت بهذه الصور المتنوعة والمتضادة في الظاهر والتي لا تغاير ولا تضاد بينها في حقيقة الأمر. النتيجة: مثلما لم تعمل هذه الظهورات الكثيرة المتنوعة على تكثر البحر وتنوعه ولم تلحق الضرر بوحدته، كذلك لا تلحق كثرة الموجودات الخارجية وتنوعها أي ضرر بوحدة وجود الحق تعالى الذي هو مبدأها الوجودي. وبما انه واحد حقيقي

(١) ترجمة لأبيات فارسية، عن نقد النصوص، ص ٦٧.

(٢) ترجمة لأبيات فارسية، عن كمال الدين صديقي، أساس المعرفة، ص ١٠١.

فانه يحافظ على وحدته مع ظهوره بمختلف صور الموجودات، رغم أنّ احتجابه بالكثرة قد دفع بالجاهل الغافل الى رؤية الكثرة فقط وادراكها فحسب. وقد قيل:

الوجود بحر خالد ومائج  
ولم يشاهد أهل العالم من هذا البحر غير الموج  
ومن باطن البحر ظهر الموج  
فغطى البحر، واختفى البحر في الموج<sup>(١)</sup>

٥ - مثال ظهور الألف في صور الحروف: الألف الملفوظ<sup>(٢)</sup> صوت ممتد ومطلق، غير مقيد بمخرج من مخرج خاص ولا بعدم الخروج منه. والألف المكتوب امتداد خطي غير مقيد لا بشكل خاص من الحروف ولا بعدمها. ورغم هذا فالألف اللفظي حقيقة الحروف الملفوظة حيث يتقيد بكيفيات مختلفة ويُسمى بأسماء متعددة من خلال المرور على مخارج خاصة. والألف الخطي يمثل حقيقة الحروف المكتوبة ويتشكل بأشكال مختلفة ويُسمى بأسماء عديدة. إذاً فالحروف المختلفة هي الألف نفسه رغم انه ليس حرفاً<sup>(٣)</sup>، إلا انه يظهر بأشكال مختلف

(١) الجامي، لوائح، ص ٦١.

(٢) الألف في اصطلاحات العرفاء يشير الى الذات الأحدية. أي الى الحق من حيث انه أول الاشياء في أزل الآزال. (نقد النصوص، هامش الصفحة ٦٩؛ الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ٨٧). وتحدث العرفاء كثيراً عن رمزية الألف وكتبوا الكثير من المقالات والرسائل. فقد ألف ابن عربي - كما تقدم - رسالة تحمل عنوان «كتاب الالف وهو كتاب الأحدية». وألف عبد الكريم الجيلي كتاباً باسم كتاب الألف يتألف من عدد من الفصول وهي: ١ - حقيقة الألف وسريانه في سائر الحروف، ٢ - مرتبة الألف وما يناسبه من العالم الكبير، ٣ - عدد الالف وبسائطه، ٤ - الأسماء الظاهرة والباطنة في الألف، ٥ - طبيعة الألف، ٦ - أطوار الألف، ٧ - ما يناسب الألف من الملائكة المقربين، ٨ - خصوصية الألف وعموميته، ٩ - ما يناسب هذا الحرف من الانسان، ..... ١٠ - صورة الالف في العالم العلوي... (الدكتور عثمان مجيبي، كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، الهامش ص ١١٦).

(٣) يعتقد ابن عربي أنّ الألف ورغم كونه مصدر ظهور الحروف كافة أو ما يعبر عنه بمقام الجمع، إلا انه

الحروف. فلو لم ينزل الألف عن مرتبة الاطلاق والوحدة الى مرتبة التقييد والكثرة، ما ظهرت أشكال الحروف وصورها. أي أنّ الحروف ورغم اختلافها في الصور، إلا أنّ حقيقتها واحدة، وقد قيل:

أعيان الحروف في صور مختلفة  
لكنها جميعاً في ذات الألف مؤتلفة  
فن حيث التعين جميعها باسم الغير  
ومن حيث الحقيقة جميعها عين الألف<sup>(١)</sup>

وجه التمثيل: الموجودات الخارجية والتي هي نفس الأحكام والآثار العينية للأعيان، بمثابة الحروف. ووجود الحق المطلق الذي هو مبدأ الظهور والوجود بمثابة الألف الذي قيل انه في ذاته مطلق ومنتزه عن كل قيد إلا انه مبدأ ظهور الحروف وصورها وأشكالها والتي هي متفيدة. فثلم لا تظهر الحروف لو تنزل الالف من مرتبة اطلاقه الى مرتبة التقييد، لا تظهر الموجودات الخارجية أيضاً لو لم ينزل الوجود المطلق من حضرة الاطلاق الى مراتب التعينات. وكما أنّ الألف قيوم الحروف ويعتمد عليه تحقق الحروف وتشكلها، كذلك الوجود المطلق للحق تعالى قيوم جميع الموجودات ولولاه لتحطمت القوالب بأجمعها. وكما أنّ تباين الحروف واختلافها لا يلحق ضرراً بوحدة ذات الألف التي هي مبدأ ظهورها، كذلك اختلاف وتباين الآثار والأحكام العينية للأعيان أو الموجودات الخارجية لا يلحق أي ضرر بوحدة الوجود للحق تعالى، لأنّ هذه الموجودات وان كانت عينه من وجه، إلا انها غيره من وجه آخر<sup>(٢)</sup>.

→ ليس من الحروف وان كانت العامة تعده حرفاً. وحينما يسميه المحقق حرفاً انما يسميه على سبيل المجاز. ورغم انه في مقام الذات منتزه عن كل شكل وصورة وذو تنزيه سابق قديم، إلا انه في موقع التنزل عن ذلك المقام يظهر في صور جميع الحروف وله اتصال لاحق. (راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٦٥؛ رسائل ابن عربي، ج ١، كتاب الألف، ص ١٢).

(١) عبد الرحمن الجامي، شرح الرباعيات، ص ٢٦١.

(٢) لمزيد من التحقيق راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٦٥؛ رسائل ابن عربي، ج ١، كتاب الألف،

٦ - ظهور الواحد بصورة الأعداد: يستخدم هذا المثال في العرفان أكثر من أي مثال آخر للتعبير عن ظهور الحق بصورة الأشياء الخارجية، ويُعدّ مثلاً تاماً على هذا الصعيد<sup>(١)</sup>. وهو بهذه الصورة: حينما يتكرر الواحد، يظهر العدد (٢) في التكرار الاول، والعدد (٣) في التكرار الثاني، والعدد (٤) في التكرار الثالث، والعدد (٥) في التكرار الرابع وهكذا الى ما لا نهاية. ولو لم يتكرر الواحد لما تحقق أي عدد. اذن تتحقق الأعداد كافة بفعل تكرر الواحد، وكل عدد بحاجة الى ظهور الواحد في مراتب الأعداد من أجل ظهوره وتحقيقه، في حين أنّ الواحد غني في مقام الذات عن وجود الأعداد وعن الظهور بصورها. فأثار الأعيان الثابتة والموجودات العينية وأحكامها بمنزلة الأعداد، ووجود المطلق الحق بمثابة الواحد.

فكما أنّ الأعداد بحاجة الى الواحد من أجل تحقيقها واستغناء الواحد عنها في مقام الذات، كذلك آثار الأحكام وأعيانها بحاجة الى وجود الحق وظهوره من أجل ظهور وجودها، في حين انه غني في مقام الذات عنها، أي عن العالم والعالمين. ومثلما يحتاج الواحد في ظهور كمالته الى الاعداد والتي تُعدّ مظاهر غير متناهية له، كذلك الحق تعالى بحاجة الى الموجودات والأشياء العينية والتي تعد مظاهره اللامتناهية من اجل اظهار كمالته اللامتناهية. ومثلما لا تُعدّ حاجة الواحد الى الأعداد للسبب المذكور، نقصاً للواحد في مقام الذات، كذلك لا تُعدّ حاجة ذات الحق تعالى الى الاشياء العينية من حيث الجهة المذكورة نقصاً له، لأنّ هذه الحاجة ليست حاجة ذاتية، وحينما لا تكون الحاجة ذاتية لا تُعدّ نقصاً. وكما أنّ وجود الأعداد يستلزم الكمال، وعدمها لا يستلزم نقص ذات الواحد، كذلك وجود الموجودات يستلزم الكمال ولا يبعث عدمها على نقص ذات الحق تعالى.

→ ص ١٢؛ رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، ص ٦٩٩ - ٧٠٣؛ نقد النصوص، ص ٦٨؛ شرح رباعيات الجامي.

(١) ذكر القيصري بأنّ ظهور الواحد في مراتب الأعداد مثال تام لظهور الحق في مظهره. (القيصري، شرح الفصوص، الفص الادريسي، ص ١٦٠؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٢٢١).

يرجع كمال الأعداد ونقصها الى الأعداد نفسها لا الى الواحد الظاهر بصورها ومراتبها. فكمال ونقص العدد (٤) مثلاً يعود الى ماهيته التي اقتضت ان يظهر الواحد بصورته، أي أن يتكرر ثلاث مرات فقط. ومثلاً يعود نقص الاعداد الى نفس الاعداد وليس الى الواحد، كذلك يرجع نقص الموجودات وكمالها الى الموجودات نفسها لا الى الذات الوحدانية للبارئ تعالى التي ظهرت بصورها ومراتبها، وفق ما تتطلبه ماهيتها وقابلية استيعابها لظهور الحق فيها بشكل خاص. وكما يُقال أنّ الواحد نصف الاثنين وثُلث الثلاثة ورُبع الأربعة، وخُمس الخمسة والى ما لا نهاية دون أن تقدح هذه النسب والاضافات اللامتناهية في واحديته لأنها - أي النسب والاضافات - من الاعتبارات المحضة، كذلك هناك وجود واحد فقط بدءاً بالغيب المطلق وانتهاءً بآخر مراتب ظهور الحق، ويسمى بأسماء مختلفة بحسب اختلاف التجليات والتعينات، دون أن تلحق هذه التعينات أدنى ضرر بأحدية الحق لأنها - أي التعينات - اعتبارات محضة.

وكما أنّ للواحد ظهوراً خاصاً في كل مرتبة من مراتب الأعداد وله خاصية وفائدة في كل منها فتبدو حقيقة كل منها مغايرة لحقيقة الاخرى، إلاّ أنّ جميع هذه المراتب تفاصيل لمرتبة الواحد وظهوراتٍ له، لأنّ الواحد هو الذي ظهر في هذه المراتب المتعددة وأصبح علة تزايد ومصدر ظهور الأعداد. كذلك الأمر على صعيد ذات الحق في الأعيان، أي رغم ظهور ذات الحق تعالى في أعيان الموجودات وماهياتها وفقاً لحالاتها واستعداداتها المختلفة والمتباينة فتتغير تبعاً لذلك الموجودات - والتي هي ظهورات الحق وتجلياته - فيما بينها، إلاّ انها جميعاً تفاصيل الوجود الواحد للحق تعالى الذي هو العلة المُبدعة والمُظهرة لجمعها. وكما يلزم من عدم الواحد، عدم جميع أنواع الأعداد، يلزم من عدم الحق تعالى عدم جميع الموجودات. وكما أنّ الواحد لا جزئي ولا مثلي، كذلك ذات الحق لا جزئية ولا مثلية. وكما أن بقاء العدد ببقاء الواحد، كذلك بقاء الموجودات ببقاء ذات الحق.

وكما أنّ حصول الواحد في الاثنين، والثلاثة، والأربعة، والخمسة، وغيرها، يرتبط بالوجه الخاص له، وأما ذاته وكذلك اسمه فلا يظهران في مراتب تلك الأعداد، فيقال لها اثنان وثلاثة وأربعة وخمسة وغيرها ولا يُقال لها واحد، وكما أنّ ظهور ذات الواحد أو اسمه في مرتبة من مراتب الأعداد يبطل حقيقة ذلك العدد، كذلك يرتبط ظهور الحق تعالى في مراتب الموجودات بالوجه الخاص، ولا تنزل ذات الحق المتعال الى مراتب الموجودات قط، ولو حدث هذا لبطلت حقائق الموجودات. اذن مثلما أنّ جميع الأعداد غير المتناهية موجودة بالواحد وثبات الواحد في واحديته أزلاً وأبداً، كذلك جميع الموجودات منكثرة بوجود الواحد الحق، ولا تُخرجه هذه الكثرة عن وحدته وإنما هو باق في واحديته<sup>(١)</sup>. وأورد ابن عربي في فصوص الحكم: «فاختلطت الامور وظهرت الاعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحدُ العددَ وفصلَ العددُ الواحدَ»<sup>(٢)</sup>.

واتضح لنا من كل ما تقدم أنّ عرفان ابن عربي وأتباعه يرى أنّ الواحد الحقيقي، مبدأ الآثار والأحكام، وله وجه خاص مع ماهية دون غيرها، فنظهر من ذلك الوجه الخاص آثار الماهية وأحكامها. وبهذا الوجه الخاص أيضاً تؤثر تلك الماهية في ماهية أخرى حيث لا مؤثر في الوجود إلاّ الله<sup>(٣)</sup>. ومن هذا الوجه

(١) لمزيد من المعلومات حول مثال الواحد والأعداد راجع الفتوحات المكية. ج ٣، ص ٤٩٢ - ٤٩٤؛ رسائل ابن عربي، ج ١، كتاب الألف، ص ١٣؛ القيصري، شرح الفصوص، الفص الادريسي، ص ١٦٠؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٦٤ و ٦٥؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٢٢؛ نقد النصوص، ص ١٤٥؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٩٢؛ الجانب الغربي، ص ١٤٩؛ الكلمات المكنونة، ص ٣٨.

(٢) الفص الادريسي، ص ٧٧.

(٣) راجع انشاء الدوائر، ص ٦٩؛ فصوص الحكم، الفص الالياسي، ص ١٨٣. واورد ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٤، ص ٧١)؛ «وأهل الكشف الذين يرون أنّ الوجود لله بكل صورة، جعلوا الشجرة هي صورة المتكلم كما كان الحق لسان العبد وسمعه وبصره لا بصفته كما يظهر في صورة تُشكر وتتحول الى صورة تُعرف وهو هو لا غيره، اذ لا غير، فما تكلم من الشجرة إلاّ الحق. فالحق صورة شجرة وما سمع من موسى إلاّ الحق. فالحق صورة موسى من حيث هو سامع، كما هو الشجرة من حيث هو

الخاص قالت شجرة موسى عليه السلام: ﴿إني أنا الله﴾<sup>(١)</sup>، وقال حسين بن منصور الحلاج: «إني أنا الحق»<sup>(٢)</sup>. والتفت جلال الدين المولوي (الرومي) الى هذه النقطة فقال ما مضمونه:

كان الحق هو الذي يقول أنا الحق في صوت الهي  
لم يكن منصور هو الذي صُلب، والجاهل يتصور ذلك<sup>(٣)</sup>

ظهور آثار الأعيان في العين وفقاً لتعلق العلم بها وطبقاً لاستعداداتها يرى ابن عربي وأتباعه أنّ تجلي الحق تعالى في آثار الأعيان وظهورها في الخارج، يقوم وفق تعلق العلم وطبقاً لحاجة الذات وبحسب استعدادات الأعيان. أي أنّ الحق تعالى يوجد آثار وأحكام الأعيان ويظهرها في الخارج وفقاً للحالة التي هي عليها في علمه الأزلي، ويتجلى في صورها. وأشار ابن عربي وأتباعه الى هذه الفكرة مراراً بشتى العبارات ومنها: «إنّ الله تعالى لم يزل ناظراً الى أعيان الأشياء الممكنة في حال عدمها، وإنّ الجود الالهي لا يزال يمتنّ عليها بالايجاد على ما سبق العلم به من تقدم بعضها على بعض...»<sup>(٤)</sup>، و ﴿ما منا إلا له مقام معلوم﴾<sup>(٥)</sup>، و«وهو ما كنتَ به في ثبوتك ظهرتَ به في وجودك»<sup>(٦)</sup>. والمراد بهذه

→ متكلم. والشجرة شجرة موسى لا حلول، لأنّ الشيء لا يحل في ذاته. فإنّ الحلول يُعطي ذاتين وهنا انما هو حكان».

(١) سورة القصص (٢٨)، الآية ٣١.

(٢) تذكرة الأولياء، ج ٢، ص ١١٥.

(٣) ترجمة لبيت لجلال الدين المولوي البلخي (الرومي)، احتمل الدكتور شفيعي الكدكني انه ليس له (راجع مختارات غزليات شمس، ص ٥٧٣).

(٤) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢٦٣. لمزيد من المعلومات راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٥٢؛ ج ٤، ص ٤٢٦.

(٥) سورة الصافات (٣٧). الآية ١٦٤. ويرى أغلب المفسرين أنّ حكم هذه الآية خاص بالملائكة، في حين يرى ابن عربي وأتباعه انها عامة وشاملة لجميع الأعيان.

(٦) فصوص الحكم، الفص الابراهيمي، ص ٨٣.



العبارات أنّ لكل منا مقاماً معلوماً لا يمكن تجاوزه. وهذا المقام يختص بأوصاف كان عليها في حال الثبوت العلمي، وظهر بها في زمان الوجود الخارجي.

→ وذكر القيصري على هذا الصعيد أنّ لكل منا مرتبة معلومة ومعينة في علم الله لا يتعداها. وكل من كان مقامه في علم الله ومقتضى عينه أن يقف على مقتضى عقله أو وهمه، أصبح حكم التدبير هكذا أيضاً. وكل من كان مقامه أن يطلع على احوال الوجود ويقف على سر القدر ويكاشفه، أصبح منقاداً لحكم التدبير ولا يتجاوزه، ولما اعترض في الباطن على أحد من خلق الله وان انبرى في الظاهر الى الأمر والنهي. (القيصري، شرح الفصوص، الفص الابراهيمي، ص ١٧٩). وأورد الخوارزمي في شرحه (ص ٢٥٢) شعراً بالفارسية مضمونه:

كل شيء يطل بوجهه من الغيب  
 طاهر ولطيف ومنزه عن العيب  
 أيها المنكر انك لو وصلت هنا  
 ستجد الأمر هكذا بلا شبهة وريب



## الفصل السادس

### القضاء والقدر

من القضايا المهمة في تصوف ابن عربي وأتباعه، قضية القضاء والقدر التي لها علاقة وثيقة ببحث الأعيان الثابتة وظهور الأحكام وآثارها. لهذا يبدو من المناسب أن نفرد لها فصلاً خاصاً نستعرضها من خلاله، مع ضرورة الإشارة في بداية الأمر ولو على سبيل الاختصار الى معنى القضاء والقدر في اللغة وفي سائر انواع الحكمة الاسلامية قبل ان نعرّج على صلب الموضوع، أي القضاء والقدر عند ابن عربي.

#### معاني القضاء

استخدمت كلمة القضاء في اللغة والقرآن المجيد بمعان مختلفة ومنها بمعنى الأمر مثل: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾<sup>(١)</sup>، وبمعنى الحكم مثل: ﴿فاقض ما أنت قاض﴾<sup>(٢)</sup>، وبمعنى الخلق والإحكام والاتمام مثل: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾<sup>(٣)</sup>، وبمعنى الإعلام والإبلاغ مثل: ﴿وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسيذن في الأرض مرتين ولتعلنن علواً كبيراً﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) سورة الاسراء (١٧)، الآية ٢٣.

(٢) سورة طه (٢٠)، الآية ٧٢.

(٣) سورة فصلت (٤١)، الآية ١٢.

(٤) سورة الاسراء (١٧)، الآية ٤.

اما القضاء عند أهل الشريعة فعناه فصل الخصومات وقطع المنازعات واتيان مثل الواجب في غير وقته. وعند الأشاعرة عبارة عن الارادة الأزلية للبارئ تعالى والمتعلقة بالأشياء. وعند الفلاسفة عبارة عن العناية الأزلية، أي علم الله بالموجودات على أحسن نظام وترتيب والذي هو مبدأ فيضانها<sup>(١)</sup>. ويعتقد نصير الدين الطوسي أن القضاء عبارة عن وجود واجتماع جميع الموجودات في العالم العقلي على نحو الاجمال وعلى سبيل الابداع، في حين أن القدر عبارة عن وجودها في المواد الخارجية بعد حصول شروطها، بالتفصيل وواحدة بعد الاخرى<sup>(٢)</sup>.

وتحدث أمير المؤمنين علي عليه السلام عن القضاء والقدر في حديث الأصبع بن نباتة<sup>(٣)</sup> وعده أمراً الهياً وحكماً ربانياً، وشرحه ببلغ العبارة وغاية الوضوح بحيث ينسجم مع الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، والأمر والنهي الالهي<sup>(٤)</sup>.

### معاني القدر

قَدْرُ الشَّيْءِ لِقَوِيًّا حَجْمُهُ، وَقَدْرُهُ بِمَعْنَى الْحُكْمِ وَالْقِسْمِ وَيُرَادُ فِي التَّقْدِيرِ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ<sup>(٥)</sup>. وَأُطْلِقَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى الْخَلْقِ وَالْبَيَانِ وَالْإِخْبَارِ، مِثْلَ

(١) انّ العناية الالهية هي كون الأول عالماً لذاته بما هي عليه الوجود في نظام الغير وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان راضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تأدية الى النظام بحسب الامكان، فهذا هو معنى العناية. (الشفاء، الالهيات، المقالة التاسعة، الفصل ٦، ص ٤١٥).

وعيز قطب الدين الرازي صاحب المحاكمات بين العناية والقضاء ويقول انّ في مفهوم العناية تخصيصاً وهو تعلق العلم بالوجه الأصلح والنظام الأليق. اما القضاء فيعني العلم بوجود الموجودات على نحو كلي. (حاشية شرح الاشارات، النمط ٧، ص ٨٩). ولمزيد من المعلومات حول معنى القضاء وعقائد المتكلمين والفلاسفة، راجع كشف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٢٣٤ و١٢٣٥؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٤٢.

(٢) الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات، النمط ٧، ص ٨٩.

(٣) الأصبع بن نباتة المخططي الكوفي التابعي، من أصحاب الامام علي (ع).

(٤) لمزيد من الاطلاع على نص الحديث، راجع شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٤٢؛ كشف المراد، ص ٢٤٧؛ جوهر المراد، ص ٢٣١.

(٥) كشف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٧٩. وورد القدر في شرح المقاصد (ج ٢، ص ١٤٢)

﴿وقَدَّرَ فيها أوقوتها﴾<sup>(١)</sup>، و﴿فأنجيناها وأهلها إلا امرأته قدَّرتناها من الغابرين﴾<sup>(٢)</sup>.  
 وورد أيضاً بمعنى الإيجاب والالزام مثل: ﴿نحن قدَّرتنا بينكم الموت﴾<sup>(٣)</sup>.

والقَدْر عند الفلاسفة وبعض المتكلمين عبارة عن وجود جميع الموجودات في المواد الخارجية بشكل مفصّل ومرتب، أي واحدة تلو الأخرى، بينما القضاء عبارة عن وجودها في العالم العقلي بشكل مجتمع ومجمل<sup>(٤)</sup>. وسُمِّي المعتزلة بالقَدْرية لأنهم ينسبون أفعال العباد الى قدرتهم لا الى قدرة الله<sup>(٥)</sup>.

### مفهوم القضاء في عرفان ابن عربي

يرى ابن عربي وأتباعه القضاء عبارة عن حكم الله الكلي في الأشياء والذي هو واقع بعد علمه بأحكام وأحوال الأعيان في الغيب وقيل وقوعها في الخارج. أي ان الله تعالى عالم بأحوال جميع الأعيان وأحكامها والتي هي منطبعة فيها منذ الأزل والى الأبد والتي تقتضيها الأعيان وتقبلها، وأنه حاكم عليها بمقتضى علمه قبل وجودها في العين. ويسري حكم القضاء الالهي هذا، على الأشياء العينية والموجودات الخارجية<sup>(٦)</sup>.

### القضاء تابع للمعلوم

يعتقد ابن عربي كما رأينا بأن القضاء عبارة عن الحكم. والحكم بمقتضى العلم، والعلم تابع للمعلوم. أي أن القضاء الالهي تابع لمعلوماته ومقتضى لها؛ والتي هي أحوال الأعيان الثابتة وأحكامها. فقد اورد في فصوص الحكم: «اعلم ان القضاء

→ بمعنى التقدير ايضاً.

(١) سورة فصلت (٤١)، الآية ١٠.

(٢) سورة النمل (٢٧)، الآية ٥٧.

(٣) سورة الواقعة (٥٦)، الآية ٦٠.

(٤) شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٤٢.

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٧٩.

(٦) رسائل ابن عربي، كتاب المسائل، ص ٣٤؛ نقد النصوص، ص ٢١١؛ التعريفات، ص ١٥٥.

حكم الله في الأشياء وحكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها... فما حكم القضاء على الأشياء إلاّ بها»<sup>(١)</sup>.

ومن الضروري الالتفات الى هذا الأمر الذي التفت اليه القيصري وهو أنّ تبعية علم الله للأعيان وأحوالها واستعدادها تجري في مرتبة الواحديّة والالهية لتصور نوع من المغايرة بين العلم والعالم والعالم والمعلوم. ولا يُفترض وجود هذه المغايرة في مرتبة الأحديّة حيث العلم والعالم والمعلوم شيء واحد، وبالتالي لا يمكن تصور التبعية<sup>(٢)</sup>.

### مفهوم القدر في عرفان ابن عربي

القدر يعني توقيت أحوال الأعيان بحسب الأوقات وتعليق كل منها بزمان معلوم، ووقت مقدّر، وسبب معين. أي في الوقت الذي لا يوجد توقيت في القضاء، يوجد هذا التوقيت في القدر. وقال الكاشاني - الشارح المعتبر لابن عربي - بأنّ القدر تعيين أحوال الأعيان بأوقات معينة لا تتجاوزها ولا تتخلف عنها. بعبارة أفضل: القدر تفصيل القضاء وتقدير ما قضى بحسب الأزمنة من غير زيادة ونقصان<sup>(٣)</sup>.

### القدر تابع للمعلوم أيضاً

عرفنا مما سبق أنّ القضاء تابع للمعلوم في عرفان ابن عربي. لكن الأمر لا

(١) فصوص الحكم، الفص العزيري، ص ١٣٦.

(٢) القيصري، شرح الفصوص، الفص العزيري، ص ٢٩٩؛ الفص الشبلي، ص ١٠٢.

(٣) راجع الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١١٢؛ ج ٤، ص ١٥ - ١٧؛ فصوص الحكم، ص ١٦١؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٨٩؛ نقد النصوص، ص ٢١١. وأورد الكاشاني في شرح الفصوص ان الرسول (ص) قد ابتعد عن جدار مائل فقيل له: هل تفر من قضاء الله؟ فأجاب: أفر من قضائه الى قدره، (الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٦١).

يقتصر على القضاء وإنما يشمل القدر أيضاً. أي أنّ القدر هو الآخر تابع للمعلوم، أي اقتضاءات الأعيان واستعداداتها، لأن القدر كما قلنا توقيت لأحوال الأعيان وتعيينها بالوقت المقدّر والزمان المعين، غير أنّ هذا التوقيت والتعيين، مقتضى الأعيان نفسها، لأنها طالبة لهما بحسب استعدادها. وهذا يعني أنّ القدر تابع للمعلوم والمقدّر، أي استعدادات الأعيان.

### سرّ القدر

سر القدر الذي يدعوه ابن عربي بالحكمة القدرية<sup>(١)</sup>، وسر الاخلاص<sup>(٢)</sup> ايضاً عبارة عن تابعة علم الحق تعالى لمعلومه. وقد ورد في الفتوحات المكية: «فليس سرّ القدر الذي يخفى عن العالم عينه إلّا اتباع العلم المعلوم»<sup>(٣)</sup>. والمراد بالمعلوم الأعيان الثابتة والاقتضاءات والقابليات والاستعدادات والاحوال والنقوش المنطبعة والمتنقشة فيها. وقد أُشير مراراً: من غير الممكن ان تظهر عين من الأعيان من حيث الذات والصفة والفعل في دار الوجود إلّا بقدره خصوصيتها واستعدادها الذاتي<sup>(٤)</sup>.

### سرّ سرّ القدر

استخدم في آثار شراح ابن عربي مصطلح «سر سر القدر» ويراد به: الأعيان الثابتة ليست اموراً خارجة عن الحق تعالى وإنما هي نسبه وشؤونه الذاتية. ولهذا

(١) الفصل ١٤ من فصوص الحكم بهذا العنوان «فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية» وقال القيصري ان المراد بالحكمة القدرية، سرّ القدر (القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٩٨).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٨٢.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ١٨٢. وجاء في هذه الصفحة أيضاً: «ومن وقف على حقيقتها حضرة القضاء) شهدت علم سرّ القدر وهو انه ما حكم على الأشياء إلّا بالأشياء، فما جاءها شيء من خارج».

(٤) لمزيد من الاطلاع على تعاريف سر القدر ومعانيه، راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٥٩؛ الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١٣٣؛ القيصري، شرح الفصوص؛ الفصل العزيري، ص ٢٩٩؛ نقد النصوص، ص ٢١١.

لا تتغير حقائقها لأنها ذاتيات الحق، وذاتيات الحق غير قابلة للجعل والتغيير والتبديل والزيادة والنقصان.

ومن المناسب أن نشير الى ما ذهب اليه عبد الرحمن الجامي في شرح رباعياته على صعيد اصطلاحات القضاء، والقدر، وسر القدر، وسر السر، لكي تتضح لنا معانيها في عرفان ابن عربي. يقول الجامي انّ القضاء عبارة عن حكم الهي كلي في أعيان الموجودات بأحوالها الجارية وأحكامها الطارئة من الأزل الى الأبد. والقدر عبارة عن تفصيل هذا الحكم الكلي من خلال تخصيص ايجاد الأعيان بأوقات وأزمان تقتضيها استعداداتها وتعليق حال من احوالها بزمان معين وسبب خاص. وسر القدر هو انه لا يمكن لأي عين من الأعيان الثابتة أن تظهر في الوجود ذاتاً وصفة وفعلاً إلا بقدر خصوصيتها وقابليتها الاصلية واستعدادها الذاتي. وسر سر القدر هو أن الأعيان الثابتة ليست اموراً خارجة عن ذات الحق سبحانه وتعالى كي تُعلم للحق أزلاً وتعيّن في علمه على ما هي عليه، وانما هي نسب وشؤون ذاتية للحق تعالى، ولهذا لا يمكن أن تتغير عن حقائقه، وذاتيات الحق سبحانه منزهة عن قبول الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان<sup>(١)</sup>.

### العلم بسر القدر

العلم بسر القدر والذي يصفه ابن عربي بحقّ بأنه من أجلّ العلوم، يكشف للانسان عن سرّ الوجود العظيم. وهو عبارة عن العلم بأعيان الاشياء واستعداداتها وأحوالها وآثارها في العلم الأزلي وكيفية ظهورها ووجودها في الخارج. كما انه العلم بالارتباط بين الحق والخلق أو بكلمة واحدة هو علم نظام الوجود المعبر عنه بالعالم. ومن هنا فالعالم بهذا العلم وصاحبه على معرفة بأسرار الوجود وعلى اطلاع بأحوال العباد وأفعالهم، ويعرف جيداً أنّ لكل موجود مسيراً معيناً لا بد له أن يطويه وينصاع لقانون الوجود وسر القدر الحاكم

(١) الجامي، شرح الرباعيات، مخطوط، ص ٢٥١.



والمتحكم في جميع الوجود.

### العلم بسر القدر يعطي الراحة الكلية والعذاب الأليم

لما كان العلم بسر القدر، علماً بآثار الأعيان، وأسرار العالم، ومصير النوع البشري، فلا بد أن يتمتع العالم به بالراحة الكلية من جهة ويتعرض للعذاب الأليم من جهة أخرى. أي انه في حقيقة الأمر مُعطي النقيضين، مثلما ورد ذلك في فصوص الحكم: «فالعلم به يعطي الراحة الكلية للعالم به ويعطي العذاب الأليم للعالم به أيضاً، فهو يعطي النقيضين»<sup>(١)</sup>. وشرح شراح ابن عربي كعبد الرزاق الكاشاني، وداود القيصري ومؤيد الدين الجندي هذه العبارة من خلال القول: لما كان العالم بسر القدر يعلم جيداً من خلال بركة علمه أن الحق تعالى لم يحكم فيه بقضائه السابق إلا بمقتضى ذاته، ويعلم أيضاً أن الذات لا تتخلف عن مقتضاها قط، وبأي وجه من الوجوه، كما أن مقتضى الذات لا يتغير هو الآخر ولا يتبدل قط، أي لا يضاف إليه شيء ولا يقل منه شيء. ولهذا يطمئن العالم بسر القدر الى انه لا بد وأن يصل الى الكمال الذي تقتضيه حقيقته والى كل رزق صوري ومعنوي تطلبه عينه. وهو لهذا يتخلص من تعب الطلب. واذا ما قُدِّر له في سرّ القدر طلب منا، فانه ينبري لطلبه على احسن وجه، إلا انه لا يلقي بنفسه في العناء. وهو لهذا يعيش في راحة كلية بعيداً عن الاضطراب والقلق. كما أن هذا العالم بسر القدر يعاني من عذاب اليم أيضاً بسبب علمه هذا لأنه يشاهد ذاته تقتضي بعض الامور كالقفر، والمرض، والجهل، والبلادة، والغباء، وغيرها من الامور التي لا تتلاءم مع نفسه، فيما يشاهد في المقابل الآخرين في غنى وصحة واستعداد تام لبلوغ حظوظ الدنيا والآخرة. كما يعلم عن وضوح انه عاجز عن التخلص من تلك الامور لأنها مقتضى ذاته، ومقتضى الذات لا يزول قط، ولهذا يصاب بالحزن والحسرة ويتلى

(١) فصوص الحكم، الفص العزيري، ص ١٣٢.

بالعذاب الاليم. وهذا يؤكد أنّ العلم بسر القدر يعطي النقيضين والضدين<sup>(١)</sup>.

### العالمون بسرّ القدر

يعتقد ابن عربي بعدم انتفاع أكثر أهل العالم بسر القدر، وحتى الرسل غير عارفين به من حيث رسالتهم<sup>(٢)</sup>، ولم يصل اليهم هذا العلم عن طريق الوحي. فانتفاعهم بهذا العلم من الحيث المذكور بقدر ما تحتاج اليه امتهم في امور معاشها ومعادها لا أكثر من ذلك ولا أقل. كما ليست هناك حاجة لدى الامم للعلم بسر القدر في هذه الامور. أضف الى ذلك لو كان الرسل على علم بسر القدر عن طريق الوحي ووقفوا على أحكام أعيان العباد التي لا تتخلف وأحوالهم وأفعالهم وأرزاقهم، لطراً قصور على دعوتهم وفتور في همتهم لأنهم على علم بأن أفعال الناس وأعمالهم مقتضى أعيانهم وذواتهم وانها لا يمكن أن تتغير أو تتبدل قط، في حين تقتضي رسالتهم الجد والعزم والقوة والهمة.

اما تلك الطائفة من الأولياء التي تحققت في السفر الثاني<sup>(٣)</sup> واختصت بالمعرفة التامة ورسخت في العلم والتي هي أكمل من الآخرين وأعلم، وكذلك الرسل من

(١) راجع الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٨٦؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٦٣؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٣٠٢. قال القيصري أنّ اطلاق النقيضين على الراحة والألم مجاز. وهما في الحقيقة ضدان، لكن لما كان وجود كل منهما مستلزماً لعدم الآخر، جاز اطلاق النقيضين عليهما.

(٢) للرسل ثلاث جهات: جهة الرسالة وهي تحمل الأحكام الالهية، ومتعلقة بأفعال الامم وهادفة الى صلاح معاشها ومعادها. وهم انما في هذه الجهة ولا يبلغون إلا ما تحمله. وجهة الولاية، وهي الفناء في الله بالقدر الذي قدّر لهم من كمالات صفاته وأسمائه. وجهة النبوة وهي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته. فالرسل وكما جاء في المتن غير عالمين بالسر من جهة رسالتهم لأنهم رزقوا من هذه الجهة من العلم بما ينسجم مع استعداد امهم لا أكثر ولا أقل لأنهم مكلفون من هذا الحيث باصلاح معاش الناس ومعادهم. اما من حيث تمتع الاولياء الفانين في الحق والأنبياء العارفين بالحق، بالعلم بسر القدر، فهذا مما لا صلة له بأمرهم.

(٣) المراد بالسفر الثاني، السفر في الحق بالحق، وهو من الأسفار الأربعة لأهل الله. (التعريفات، ص ١٠٥). وذكر القيصري بأنّ المنحققين في هذا السفر، فانون في الحق وياقون ببقائه. ولا يحظى بهذا العلم اولئك الذين وصلوا الى الحق ولكنهم عادوا الى الخلق. (القيصري، شرح الفصوص، ص ١٠٣).

حيث الولاية، على علم بسرّ القدر وعلى معرفة بماضي الناس ومستقبلهم<sup>(١)</sup>.

### العلمون بسرّ القدر طائفتان

العلمون بسرّ القدر طائفتان: طائفة عالمة به بالاجمال وهم أهل البرهان أو الايمان، وعلمهم عن طريق البرهان أو الايمان، وطائفة عالمة به بالتفصيل وهم أهل الكشف والعيان، وعلمهم أكمل من الطائفة الاولى لأنهم على معرفة كاملة وواضحة بأحوال وأحكام الأعيان الثابتة في علم الله الأزلي وبماضيها ومستقبلها. وعلمهم بأنفسهم بمثابة علم الله بهم، لأنّ العلمين من مصدر واحد ومعدن واحد وهو عين العبد الثابتة<sup>(٢)</sup> والتي هي فرضاً معلومة لله ومعلومة لأنفسهم. ويحصل هذا العلم عن طريقين: اما أن يلقيه الله في روحهم وقلوبهم ويعلمهم انّ اعيانهم تقتضي أحوالاً معينة، أو انه يكشف لهم أعيانهم الثابتة وتغيرات احوالهم الى ما لا نهاية فيشاهدون هذه الأعيان ويطلعون على اللوازم والأحوال التي تلحقها في مختلف المقامات والمراتب. فقد جاء في فصوص الحكم أنّ الواقفين على سر القدر على قسمين: «منهم من يعلم ذلك مجملًا، ومنهم من يعلمه مفصلاً. والذي يعلمه مفصلاً أعلى وأتمّ من الذي يعلمه مجملًا فانه يعلم ما في علم الله فيه اما باعلام الله اياه بما أعطاه عينه من العلم به، واما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى وهو أعلى فانه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأنّ الاخذ من معدن واحد»<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع فصوص الحكم، الفصل الشبثي، ص ٦٠، الفصل العزيري، ص ١٢٣؛ الكاشاني، شرح

الفصوص، ص ٣١ و ١٦٢؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٠٢ و ٣٠٢.

(٢) العلم الالهي قسمان: قسم مفتضى العين الثابتة، والقسم الآخر مفتضى الذات الالهية. فيترتب القسم الاول على الاعيان والاحوال والاستعدادات بحسب الفيض المقدس، أي تابع لها بتعبير آخر. ويجعل القسم الثاني وبحسب الفيض الأقدس، الأعيان وأحوالها واستعداداتها، أي متبوعها بعبارة اخرى. ومن هنا يراد من عبارة المتن القسم الأول من علم الحق والذي يُعدّ معدن ومصدر العرفاء الكاملين والعالمين بسرّ القدر. (راجع القيصري، شرح الفصوص، ص ١٠٣).

(٣) فصوص الحكم، الفصل الشبثي، ص ٦٦؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٧٨؛ الكاشاني، شرح

فلو كانت عين شخص كالرسول ﷺ أو عين خاتم الأولياء مظهراً للاسم الالهي الجامع<sup>(١)</sup> فانه يطلع على سائر الأعيان التي تحيط بها عينه عن طريق اطلاعه على عينه مثل احاطة الاسم الالهي الجامع بسائر الأسماء. واذا لم تكن عينه في احاطة عين الاسم الجامع وانما قريبة منه فانه يطلع بحسب ذلك القرب على أحوال الأعيان ولوازمها. واذا لم تكن لديه احاطة بالأعيان الاخرى أساساً، فلن يكون لديه اطلاع سوى بأقوال عينه فقط<sup>(٢)</sup>.

وصف الله نفسه بالرضا والغضب بسبب سرّ القدر

الرضا والغضب الالهيان مترتبان على العلم بسرّ القدر كما يلي: الرضا مترتب على علمه باستعداد العبد الكامل والذي يقتضي قبول الرحمة والرفقة، وباعث على توفيقه الى الاعمال الجميلة، والاخلاق الفاضلة، والكمالات العلمية والعملية، وبالتالي الى الاحوال التي تقوده الى سعادة الدارين أي الدنيا والآخرة. وقد قيل: «عنايته الأزلية كفايته الأبدية». وأما الغضب فترتب على نقصان الاستعداد وعدم قابلية العبد لنيل الخير والكمال والسعادة وعدم صلاحيته وأهليته للعلم والعمل النافع<sup>(٣)</sup>.

أضف الى ذلك لما كان الله تعالى عالماً بالأعيان وعارفاً بها من حيث الكمال والنقص والايان والكفر، تسأله عين المؤمن المطيع ان يتجلى لها باللطف والرضا، في حين تسأله عين الكافر ان يتجلى لها بالغضب والقهر. وهذا معناه ان علم القدر

→ الفصوص، ص ٣١.

(١) الاسم الجامع هو الاسم الجامع لجميع الاسماء وهو الاسم الاعظم وقيل انه «الله» لانه الذات الموصوفة بجميع الصفات والمسمى بجميع الاسماء. راجع الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، حاشية شرح منازل السائرين، ص ٨٩؛ التعريفات، ص ١٩.

(٢) راجع القيصري، شرح الفصوص، ص ١٠٣؛ الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ١١٨.

(٣) فصوص الحكم، الفص العزيزي، ص ١٣٢؛ الجسدي، شرح الفصوص، ص ٤٨٧؛ الكاشاني،

شرح الفصوص، ص ١٦٣.

عامل على اتصاف الله تعالى بالرضا والغضب<sup>(١)</sup>، أو انه كما قيل: «سر القدر المتحكم في الشر»<sup>(٢)</sup>.

### تقابل الأسماء الالهية بسبب علم القدر

الحق تعالى يعلم ذاته بذاته فيحصل عن العلم بذاته العلم بنسبه وكمالاته والتي هي تعبير آخر عن أسمائه وصفاته والتي من بينها نسبة وصفة الرضا والغضب. فالعلم بذاته اذن هو السبب في ظهور رضاه وغضبه، وبالتالي تحقق أسماء الجمال والجلال<sup>(٣)</sup> ومن ثم ظهور الجنة والنار. وهذا يعني ان علم الحق بذاته والذي معناه علم القدر على أحد المعاني، سبب في ظهور التقابل في أسمائه. ومن غير الممكن ان يكون هناك شيء أقوى وأعظم وأشمل من حقيقة السر بحيث يكون حكمه عاماً ومتحكماً في الحق وأسمائه وصفاته كتحكمه في الخلق، من حيث انها تابعة للأعيان، أي أن حقيقة سر القدر تسأله أيضاً ان يحكم في كل عين بما ينطبق مع استعدادها وقابليتها. ومن هنا يمكن القول ان سر القدر ومثلها هو حاكم على الخلق والوجود المقيّد ولا يمكن لأي مخلوق ان يهرب منه، حاكم على الحق والوجود المطلق ايضاً. أي ان الحق محكوم كي يحكم بمقتضى الأعيان وطبقاً لحكم القدر<sup>(٤)</sup>.

### الكفر والايان والطاعة والعصيان من اقتضاء ذات الانسان

يلزم عن الحديث حول القضاء والقدر هو ان كل انسان يولد كافراً أو مؤمناً، وعاصياً أو مطيعاً، كما وانّ هذا الكفر والايان والطاعة والعصيان شيء ذاتي لدى

(١) القيصري، شرح الفصوص، ص ٣٠٢.

(٢) هذا هو سر القدر المتحكم في الخلق، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٥٩.

(٣) تحدثنا عنها من قبل في هذا الكتاب.

(٤) فصوص الحكم، الفص العزيزي، ص ١٣٢؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٦٣؛ القيصري،

شرح الفصوص، ص ٣٠٣.

كل انسان وبحسب اقتضاء عينه الثابتة التي كانت عليه في العلم القديم الأزلي. وتحدث ابن عربي عن هذا اللزوم في كتبه ورسائله ومنها في كتاب الفصوص حيث قال: «فن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه، ظهر بتلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون. فلذلك قال «وهو أعلم بالمهتدين»<sup>(١)</sup>. فلما قال مثل هذا، قال ايضاً ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدِي﴾<sup>(٢)</sup>»<sup>(٣)</sup>. وقال الشارح القيصري في شرح هذه العبارة ان امر الله قسمان: أمر تكويني يستحيل ان تتمرد عليه عين من الآن، أي امتناع عدم الامتثال له، لأن الممكنات جميعاً طالبة للوجود العيني من الحضرة الالهية. وأمر تكليفي من الممكن عدم الامتثال له. أي من الممكن لعين من الأعيان التخلف عن التكليف بالايان ولو ازمه<sup>(٤)</sup>.

### الأمر التكويني والتكليفي والفرق بينهما

طبقاً لما نقلناه قبل قليل عن القيصري واستناداً الى بعض عبارات ابن عربي وشارحيه، نجد الأمر في تصوف ابن عربي قسمين بالاستيحاء من القرآن الكريم وهما: أمر تكويني، وأمر تكليفي. فالأمر التكويني الذي أُشير اليه في الكلام الالهي بلطفة «كن»<sup>(٥)</sup> وعُبر عنه في عرفان ابن عربي وشارحيه بالارادة والمشيئة الالهية، يؤدي الى وجود كل شيء يتعلق به، بالصورة التي كان عليها في حال الثبوت في العلم الالهي منذ الأزل. وهذا الأمر مطلوب من قبل الأعيان نفسها، ولهذا يمتنع التخلف عن الامتثال له، وأن كل ما في دار الوجود منقاد ومطيع لهذا الأمر ومنقذ

(١) سورة الأنعام (٦)، الآية ١٧٧؛ سورة النحل (١٦)، الآية ١٢٥؛ سورة القصص (٣٨)، الآية ٥٦؛ سورة القلم (٦٨)، الآية ٧.

(٢) سورة ق (٥٠)، الآية ٢٩.

(٣) فصوص الحكم، الفص اللوطني، ص ١٣٠.

راجع المهندي، شرح الفصوص ص ٤٨١؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٦٠؛ الغراب؛ شرح الفصوص، ص ٢٠٥.

(٤) القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٩٦ و ٢٩٧.

(٥) «وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون». سورة البقرة (٢)، الآية ١١٧؛ آل عمران (٣)، الآية ٤٧.

في الحقيقة للمشئية الالهية. ومن هنا ندرك أن جميع أفعال العبادة موافقة لأمر الله التكويني سواء كانت من وجهة نظر الشرائع والمذاهب الأخلاقية خيراً أم شراً، طاعة أم معصية، إيماناً أم كفراً.

أما الأمر التكليفي والذي أبلغ في الشرائع السماوية الى الناس بألفاظ مختلفة بواسطة الرسل، فيُحتمل فيه الامتثال وعدم الامتثال، حيث من الممكن اطاعة بعض الناس له بحسب استعداد أعيانهم واقتضائها للإيمان والهداية، ومن الممكن تمرد البعض الآخر عيه انطلاقاً من اعيانهم المستعدة للكفر والضلال. ومن الطبيعي أن المطيع للأمر التكليفي يستحق الثواب ويستلزم الحمد، والمتمرد عليه يستلزم الذم، إلا أن عمل الاثنين وكما قلنا متفق مع الارادة الالهية والأمر التكويني<sup>(١)</sup>.

### الله لا يظلم العباد

لما قيل إن الكفر، والايان، والسعادة، والشقاء، والطاعة، والمعصية عند كل انسان أمر ذاتي، ومعين في العلم الالهي، ومقضي ومقدر بقضائه وقدره، لهذا ونظراً لعدم التغيير الذاتي وعدم تبدل القضاء والقدر الالهي، لا بد وأن يثار الاشكال التالي وهو إن الله قد ظلم الكافرين وكلفهم ما لا يطيقون، لأنه طلب منهم شيئاً لا ينسجم مع ذاتهم وذاتياتهم. وقد دفع ابن عربي واتباعه هذا الاشكال وفقاً لمبادئهم العرفانية وقالوا إن الله ليس حاكماً مستبداً ولا سلطاناً جائراً كي يجري كل حكم يريده بدون الالتفات الى استعداد الأعيان واقتضائها وطلبها وسؤالها<sup>(٢)</sup>

(١) راجع فصوص الحكم، الفص الابراهيمي، ص ٨٣؛ العفيقي، تعليقات، الفص الابراهيمي، ص ٦٥ و ١٠٣؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٥٥؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٧٧؛ بارسا، شرح الفصوص، ص ١٦٠؛ الفيضري، شرح الفصوص، ص ١٧٩؛ الفص يعقوبي، ص ٩٥ و ٢١٦.

(٢) السؤال على ثلاثة أنواع طبقاً لابن عربي وشارحيه:  
أ- السؤال باللفظ أو الدعاء. وهو سؤال لا فائدة منه ولا أثر له، لأن مستقبل كل موجود وماضيه باقتضاء ذاته وأنه لا يتغير، ومعين ومقدر في الأزل، وليس بإمكان السؤال والدعاء أن يغيره، ما لم يكن التقدير هو أن لا يتحقق شيء ما إلا بالسؤال والدعاء.

وانما ينسجم حكمه مع استعداد الاعيان وطبقاً لسؤالها وطلبها. ولهذا لا يصدر بحقها أي ظلم من قبله، ولا يُفرض عليها شيء خلافاً لطلباتها. ولهذا لا يجب أن يُشتكى من الله على هذا الصعيد مثلما لا يجب حمده أيضاً، لأنّ الحمد والتذمّر من هذا الحيث - أي من حيث الكفر والايان والطاعة والمعصية - متصلان بالاعيان نفسها، ولا يُحمد الله إلا من حيث افاضة الوجود، حيث خلغ على الاعيان خلعة الوجود طبقاً لاستعداداتها. أي ان الله تعالى عادل لم يظلم عباده، واذا ما حلّ بهم ظلم ما، فانما هو من جانبهم. أي أنّ ذاتهم قد اقتضت الكفر والعصيان والظلام والشقاء: «فان كان ظلم فهم الظالمون»<sup>(١)</sup>.

ويشير هذا الكلام الى أنّ العدل الالهي ذو مفهوم فلسفي عند ابن عربي وهو يعني الميل نحو اعطاء الوجود وفقاً لاقتضاء الاعيان، وليس مفهوماً ذا معنى أخلاقي. واذا ما نُظر اليه على انه ذو معنى أخلاقي لعدّد ذلك العدل عدلاً سلبياً أو عدلاً معطلاً أي عدم الظلم، كما ذهب الى ذلك ابو العلاء العفيني<sup>(٢)</sup>، لأنّ العدل الحقيقي عمل ارادي وصفة من لديه القدرة على العدل والظلم معاً، في حين تخضع ارادة الله لاقتضاء الاعيان طبقاً لفهم ابن عربي. وهذا معناه انه لا ارادة له بالمعنى المتعارف.

وصفوة القول: صحيح انّ الله لم يمزج طبيعة عبده بالكفر لأنه لو طلب منه الايمان في هذه الحال لكان عين الظلم، وانما عين العبد الثابتة أو طبيعة وجوده هي

→ ب - السؤال بالحال، ويعود هذا السؤال الى الاستعداد. فحال الصحة والمرض يتطلب كل منهما اموراً، غير أنّ هذه الصحة أو المرض يتوقفان على استعداد وطبيعة الشخص السليم أو المريض.

ج - السؤال بالاستعداد، أي ما تريده طبيعة كل موجود من صفات الوجود. وهذا السؤال هو السؤال بالمعنى الصحيح وبستحيبه الله تعالى بشكل قاطع. وتعدّ حركة الوجود جواباً على هذا السؤال. (راجع فصوص الحكم، الفص الشبي، ص ٦٠ و ٥٩؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٨ و ٢٩؛ القيصري، شرح الفصوص، الفص الشبي، ص ٩٨ و ٩٩؛ العفيني، تعليقات، ص ٢٢).

(١) فصوص الحكم، الفص الابراهيمي، ص ٨٣؛ الفص اللوطي، ص ١٣٠ و ١٣١.

(٢) العفيني، تعليقات على الفصوص، ص ١٥٩.



التي تقتضي كفره، ورغم هذا لا بد من التسليم ايضاً بأنّ الله ليس لم يمزج الكفر بطبيعة العبد فحسب، وانما لم يمزج الايمان ايضاً. ولو لحق ظلم ما بالعبد، فالظالم هو العبد نفسه، ولو لحق به العدل، فالعادل هو العبد نفسه، والله تعالى ليس سوى معطي الوجود وفقاً لاستعداد العين الثابتة وطلبها. ولهذا يتسم العدل الالهي وكما أشرنا بمعنى فلسفي أو يصح أن يُطلق عليه اسم العدل السلبي، أي عدم الظلم.

### الله تعالى حاكم ومحكوم

من أجل ان يؤكد ابن عربي على ان الله تعالى ليس ظالماً وأنّ له حجة بالغة على عباده، يؤكد على هذه النقطة وهي انّ الله ليس حاكماً فحسب وانما هو محكوم ايضاً. ويفسر فكرته هذه بأنه لما كان حكم الله في الأعيان يقوم على مقتضيات هذه الاعيان وقابلياتها وانه لا بد له ان يحكم وفق هذه المقتضيات والاستعدادات التي لدى الأعيان فحسب، تُعدّ الأعيان حاكمة على الله من حيث استعدادها واقتضاء ذاتها وانه محكوم عليه من هذا الحيث ايضاً. ولما كان حكم العبد سابقاً من حيث استعداد ذاته واقتضاءها على حكم الرب بحسب هذا الاستعداد والاقتضاء ايضاً، فلا بد من الاعتراف انّ الله ليس حاكماً على الاطلاق أو يفعل كل ما يريد، وانما محكوم بطلب العبد وحكمه. والحجة البالغة<sup>(١)</sup> انما هي من الرب على العبد لا من العبد على الرب. أي ان العبد لا يستطيع وليس لديه دليل كي يشككي لله: لماذا خلقتني كافراً وعاصياً؟ لأنّ الكفر أو العصيان انما هو مقتضى ذات العبد، والله ليس سوى ملبّ لذلك الاقتضاء ومجر لحكم العبد، أي انه تعالى - وكما تكررت الاشارة - معط ومفيض للوجود، حيث انّ «المحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك»<sup>(٢)</sup>.

(١) اشارة الى الآية القرآنية الكريمة: «قل فلله الحجة البالغة»، سورة الانعام (٢٦)، الآية ١٤٩.

(٢) فصوص الحكم، الفص الغزيري، ص ١٣١.



## الفصل السابع

### خلق الأفعال والجبر والاختيار

#### خلق الأفعال

يُعَدُّ خلق الأفعال من بين مسائل الحكمة الإسلامية وقد نشبت حوله صراعات شديدة ودارت مناقشات مهمة.

#### محل البحث والنزاع

يدور البحث والنزاع حول: هل إنَّ أفعال الإنسان الاختيارية<sup>(١)</sup> مقدورة قدرته ومخلوقة من قبله أم إنها مخلوقة من قبل الله تعالى وواقعة بقدرة الإنسان؟ ورغم ما يثار من جدل وصراع حول هذا الأمر، إلاَّ إنَّ هناك اتفاقاً على أنَّ تلك الأفعال، إنما هي أفعال الإنسان نفسه لا أفعال الخالق. فمن المسلم به أنَّ الواقف والجالس أو الآكل والشارب أو الرائي والسامع، هو الإنسان نفسه. وحتى لو كان الفعلُ مخلوقَ الله، فأنَّه يُنسب إلى القائم به لا إلى موجدِه. فالأبيض - مثلاً - هو ذلك الجسم الذي يقوم به البياض وليس الله الموجد له والمظهر<sup>(٢)</sup>. وهناك آراء عديدة على هذا الصعيد لا بد من الإشارة إلى أهمها.

(١) ورد في شرح المقاصد (ج ٢، ص ١٢٥) وجوهر المراد (ص ٢٣٤) وشرح جوهر التوحيد (ص ٢١٨) أنَّ موضع النزاع يتمثل في أفعال العباد الاختيارية. ويبدو أنَّ إضافة هذا القيد كانت ضرورية لتمييز هذه الأفعال عن الأفعال الاضطرارية والغريزية والحركات الانعكاسية.

(٢) شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٥.

رأي الأشاعرة<sup>(١)</sup>

يرى المتكلمون الأشاعرة أنّ الله تعالى القادر والمتعال، متفرد في ابداع المبدعات وخلق المخلوقات واحداث المُحدثات، وليس هناك مبدع وخالق ومُحدث غيره. ولهذا تنحصر أفعال الانسان الاختيارية كالكفر والايان، والطاعة والعصيان بقدرته وأنها مخلوقته. وأما ما يتعلق بالانسان فهو الكسب والاكْتساب<sup>(٢)</sup> وليس الخلق والايجاد. أي ان الانسان مكتسب لفعله فحسب، وليس لقدرته أي تأثير على ابداع الفعل واحداثه، لأنّ الفاعل الحقيقي هو الله القادر المتعال والفعال لما يشاء<sup>(٣)</sup>. ولهذا السبب يعتبر المعتزلة<sup>(٤)</sup> والامامية<sup>(٥)</sup> الأشاعرة جبرية<sup>(٦)</sup>، لكن لا بد من تسميتهم بالجبرية المتوسطة حيث هناك جبر محض يقول به الجهمية<sup>(٧)</sup>.

(١) سبق أن تحدثنا عنهم من قبل.

(٢) المراد بالكسب، تعلق قدرة العبد وارادته بفعل المقدور، غير أنّ هذه القدرة لا أثر لها في وقوع الفعل، بل إنّ القدرة والمقدور كليهما واقعان بقدرة الله، والعبد ليس سوى محل لوقوع الفعل. أي أنّ عادة الله قد جرت ان تظهر في العبد قدرة وارادة لفعل المقدور فيوجد الله - حينئذ لا يوجد هناك مانع - فعل المقدور مقارناً لقدرته وارادته. ولهذا يمكن عدّ الكسب افتران قدرة وارادة العبد بوقوع فعل مقدور. (راجع شرح المواقف، ج ٨، ص ١٢٦؛ كشف المراد، ص ٢٣٩ و ٢٤٠؛ مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٥٥٥؛ كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٢٤٣).

(٣) شرح عقائد النسفية، ص ١٠٩، مُع في قواعد أهل السنة والجماعة، ص ١٦٣؛ الفرق بين الفرق، ص ١١٦-١١٤.

(٤) اسم أتباع واصل بن عطاء (ت ١٣٦ هـ)، تلميذ الحسن البصري (ت ١١٠ هـ).

(٥) تُطلق الامامية على جميع الفرق التي تعتقد بامامة علي (ع) وأبنائه. والمراد بها هنا الفرقة الاثنا عشرية.

(٦) ورد في الملل والنحل (ج ١، ص ٨٥): «والمعتزلة يسمون من لم يثبت القدرة الحادثة في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً». وورد في جوهر المراد (ص ٢٣٤) بأن الجبر مذهب أشعري يعتقد بأن فعل العبد مخلوق من قبل الله بدون واسطة وتدخّل اختيار العبد. هذا في حين لا يرى الأشاعرة انفسهم جبريين.

(٧) الجهمية، اصحاب جهنم بن صفوان، تلميذ جعد بن درهم، قُتل بمرور في أواخر العهد الاموي. وكان

## رأي الجهمية

يرى المتكلمون الجهميون ان افعال الانسان مخلوقة من قبل الله، ولا يعتقدون للانسان لا بقدرة خالقة وفاعلة ولا بقدرة كاسبة. أي انهم وخلافاً للأشاعرة لا يؤمنون حتى بالكسب، ويسلبون عن الانسان كل قدرة وأثر، وينظرون اليه كالجماهد، ويحيزون انتساب الأفعال اليه كانتسابها الى الجمادات. فمثلما ليس لدى الجمادات أي نوع من الاختيار ومثلما لو حُرِّك الحجر لتحرك دون اية ارادة أو اختيار، ولو وُضع حجر فوق آخر لتألف عن ذلك جدار ولو قُذف الى الاعلى لا تقذف ولو أُلقي في البئر لوقع فيه وليس له في كل هذه الامور أي اختيار أو قدرة، كذلك الانسان في جميع حركاته وأعماله وأفعاله. وتدعى هذه الجماعة بالجبرية المحضة<sup>(١)</sup>.

## رأي المعتزلة

يرى متكلمو المعتزلة ان الانسان خالق أفعاله وأنها واقعة بقدرته فقط، ولهذا سمي المعتزلة بالقَدَرِيَّة<sup>(٢)</sup> والتفويضية<sup>(٣)</sup>. وكان قداماء المعتزلة يخشون اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون باطلاق لفظي الموجد والمخترع. وحينما رأى الجُبَّائي<sup>(٤)</sup>

→ جعد اول من قال بخلق القرآن وتعطيل صفات الله وقد قُتل في عام ١٢٤ هـ على يد خالد بن عبد الله القسري.

(١) الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦ و ٨٧؛ شرح روضة الأسرار، ص ٤٣٠.

(٢) الاشاعرة يسمون المعتزلة بالقدرية لأنهم ينسبون أفعال العباد الى قدرتهم. ويطلق المعتزلة على الاشاعرة اسم القَدَرِيَّة أيضاً لأنهم يقولون ان الأعمال بتقدير الله. ومن هنا يتهم كل منها الآخر بهذا الاتهام لأن هناك حديثاً نبوياً يقول: «القَدَرِيَّة مجوس هذه الامة» و«القدرية خصماء الله في القدر». (رسالة الجبر والاختيار، ص ٨؛ شرح روضة الأسرار، ص ٤٢٩. ولمزيد من الاطلاع حول القدرية راجع مقالاً للمؤلف بعنوان «القديريون الاوائل»، مجلة المعارف، الدولة الخامسة، العدد ١، ١٩٨٨).

(٣) سمي المعتزلة بالتفويضية لأنهم يقولون بأن أفعالنا مفوضة الينا وليس لله دخل فيها.

(٤) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣ هـ) المعتزلي، استاذ ابي الحسن الأشعري وليس أبا هاشم الجبائي (٢٧٧ - ٣٢١ هـ). وحدثت مناظرة بين أبي الحسن الأشعري واستاذه الجبائي حول ثلاثة

وأتباعه أنّ هذه الألفاظ جميعاً ذات معنى واحد أجازوا اطلاق لفظ الخالق على العبد<sup>(١)</sup>.

### قول الامامية والحكماء

يذهب متكلمو الامامية وجمهور حكماء الاسلام الى أنّ فعل الانسان مخلوق الانسان بدون واسطة ومخلوق الله بواسطة. وفسّر الحكيم والمتكلم الامامي نصير الدين الطوسي الحديث الشريف: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين» بالمعنى أعلاه، وذهب الى ضرورة استناد افعالنا اليها<sup>(٢)</sup>.

### رأي ابن عربي

رغم أنّ ابن عربي قد أشكل على الاشاعرة في اثبات القدرة للممكن وعدّ ذلك زعماً بلا دليل وبرهان<sup>(٣)</sup>، إلاّ انه يميل في قضية خلق الأفعال نحو الأشاعرة، وطالما أثنى في آثاره عليهم على هذا الصعيد وأكد أنّ الفاعل الحقيقي هو الحق لا العبد، والعبد ليس سوى محل لظهور الفعل وليس فاعله الحقيقي. ومع انه لديه القدرة على أداء الفعل ولولاها لما كُلف، إلاّ ان هذه القدرة قد خلقها الله تعالى أيضاً. وهذا يعني أنّ العبد وقدرته وفعل المقدور مخلوقة جميعها من قبل الله تعالى. فقد قال في الباب الخمسين من الفتوحات المكية انّ الحق تعالى لم يكلفنا إلاّ بعد

→ اخوة مات أحدهم طفلاً وكفر الثاني وفسق وشقي، وكان الثالث مؤمناً وبرزاً ومنتقياً. وهي مناظرة شهيرة جداً. (راجع مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٢٨٥).

والجبّاء ناحية في خوزستان يعود اليها الجبائي المتكلم وابنه. (مرصد الاطلاع، ج ١، ص ٣٠٨).  
(١) لمزيد من الاطلاع راجع لمع في قواعد أهل السنة والجماعة، ص ١٦٣؛ شرح عقائد النسفية والجماعة، ص ١٦٣؛ شرح عقائد النسفية، ص ١٠٩؛ الفرق بين الفرق، ص ١١٤ - ١١٦؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٢٦؛ مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٣٢٣؛ اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٣٩.  
(٢) جواهر المراد، ص ٢٣٥؛ كشف المراد، ص ٢٣٩؛ ثروة الايمان، ص ٤٦ و ٤٧؛ رسالة في تحقيق خلق الاعمال، ص ٦ و ٥.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢.

أن خلق لنا قدرة نجد أثرها في نفوسنا وان عجزنا عن بيانها، ولو ذهبت هذه القدرة أحياناً فليس هناك تكليف حينئذ ولا معنى لقول ﴿واياك نستعين﴾ لأن الاستعانة تعني أن للعبد سهماً في الفعل. وهذا يعني صحة قول المعتزلة في اسنادهم لأفعال العبد الى العبد بالدليل الشرعي، إلا أنهم أخطأوا في قولهم انها للعبد بشكل مستقل. اما الاشاعرة فقد نسبوا هذه الأفعال بالدليل الشرعي والعقلي الى الله خلقاً والى العبد كسباً. وينتهي ابن عربي بعد ذلك الى القول بأن الاشاعرة قد أصابوا من الجهتين<sup>(١)</sup>.

وذكر في نفس الكتاب أن الحق عين قوى العبد فالنصريف له لأن العبد لا تصرفه إلا قواه ولا يصرفه إلا الحق. فقواه عين الحق. واستدل ابن عربي في ذلك بما أخبر به الرسول ﷺ عن الله انه قال «كنت سمعه وبصره ويده» يعني العبد اذا تقرب اليه بالنوافل حتى يحبه، فينال مقام «قرب النوافل»<sup>(٢)</sup>، فيصبح الله حينئذ قواه التي تصرفه. ونزل في القرآن تصديق هذا القول وهو قوله: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾<sup>(٣)</sup>. أي أن جسم الانسان من حيث هو جسم ليس عاملاً، بل أن العامل

(١) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٤٥.

(٢) القرب لغة ضد البعد، وعند الصوفية عبارة عن قرب العبد من الحق بالمكاشفة والمشاهدة. والبعد عبارة عن بعد العبد عن المكاشفة والمشاهدة. (كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٦٤).

والقرب نوعان: قرب الفرائض وقرب النوافل. ويتحقق قرب الفرائض حينما يكون الحق ظاهراً والخلق باطناً ومستوراً فيه. فيكون الخلق في هذه الصورة جميع أسماء الحق وصفاته من سمع وبصر واردة وغيرها مثلها ورد في الحديث: «ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده» وقال الرسول (ص) وهو يشير الى يده: هذه يد الله. ويتحقق قرب النوافل حين ظهور الخلق ويطون الحق فيه فيصبح الحق في هذه الصورة للخلق سمعاً وبصراً وسائر الجوارح والقوى، مثلها ورد في الحديث القدسي: «ولا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فكنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها» (الكاشاني، شرح الفصوص، الفص الابراهيمي، ص ٧٣، العقيقي، تعليقات على الفصوص، ص ١٩١-١٩٢؛ نقد النصوص، ص ١٥٢ و ١٥٣). وورد في كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٦٥: قرب النوافل ثمرة النوافل وقرب الفرائض نتيجة الفرائض. اذن قرب الفرائض أتم وأكمل وان عدّ البعض قرب النوافل اكمل.

(٣) سورة الصافات (٣٧)، الآية ٩٦.

في الانسان هو قواه، والتي قد خلقها الله تعالى له. ولهذا اخبر الحق بأن أي عمل ظاهر من الانسان ويضاف اليه انما هو من خلق الله. فالعبد لم يتصرف في الباطن وانما الحق، وهذا من أسرار المعرفة وقلماً يعرف الناس بذلك وأكثرهم غافلون عنه. وقد غفل المعتزلة ايضاً - حسب ابن عربي - لأنهم قالوا بأنهم خالقون لأفعالهم حيث علموا بقواهم وجهلوا مقوي هذه القوى<sup>(١)</sup>.

وفي هذا الكتاب ايضاً وحين تحدّثه عن المسح استشهد بالآية المباركة ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ وقال بأن الأعمال خلقٌ لله مع كونها منسوبة اليها على أحد الوجوه<sup>(٢)</sup>. وعرف الكسب في موضع آخر من هذا الكتاب بأنه تعلق ارادة الممكن بفعل معين فيوجد الاقتدار الالهي ذلك الفعل حين تحقق هذا التعلق<sup>(٣)</sup>. وهكذا نرى أن تعريف ابن عربي للكسب لا يختلف عن تعريف الأشاعرة. كما تدلّ عبارته بصراحة على أنّ الاعتقاد بالكسب اعتقاد صحيح وأنه اعتقاد أهل الله.

وفضلاً عن العبارات السابقة، تلاحظ في كتبه عبارات متنوعة اخرى تؤكد على نزعه نحو الرأي الاشعري في الكسب وخلق الافعال<sup>(٤)</sup>. وبالرغم من ذلك لا بد من الانتباه الى هذه النقطة وهي أنه يبدو أكثر افراطية من الأشاعرة في هذه المسألة انطلاقاً من اصول تصوفه. فهو وكما أشرنا من قبل قد تحدّث وخلافاً لهم بشكل صريح عن نفي القدرة عن الانسان، فضلاً عن اعتباره للخلائق مثل صور خيال الستارة، فقال في أحد المواضع: «ومن أراد أن يعرف حقيقة ما أومأتُ اليه في هذه المسألة فليُنظر في خيال الستارة وصوره ومن الناطق في تلك الصور عند الصبيان الصغار الذين بعدوا عن حجاب الستارة المضروبة بينهم وبين اللاعب

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، الباب ٤١٥، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٢.

(٤) كنموذج راجع: الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣٥٦، ص ٢٥٤؛ ج ٤، الباب ٤٢٢، ص ٣٣؛

اليواقيت والجواهر، ج ١، الباب ٢٤، ص ٣٧-١٤٩.



بتلك الأشخاص والناطق فيها. فالأمر كذلك في صور العالم والناس وأكثرهم اولئك الصغار الذين فرضناهم فتعرف من أين أتى عليهم. فالصغار في ذلك المجلس يفرحون ويطربون، والغافلون يتخذونه هواً ولعباً، والعلماء يعتبرون ويعلمون أنّ الله ما نصب هذا إلاّ مثلاً لعباده ليعتبروا وليعلموا أن أمر العالم مع الله مثل هذه الصور مع محرّكها، وأنّ هذه الستارة حجاب سر القدر المحكم في الخلائق»<sup>(١)</sup>.

### الجبر والاختيار

الجبر والاختيار والذي يُبحث أحياناً تحت عنوان الجبر والتفويض والجبر والقدّر، من المسائل الغامضة جداً وذات الأهمية البالغة في الحكمة، وشغلت أفكار المفكرين والفلاسفة والمتكلمين على مدى القرون والأعصار، وكُتبت حولها الكتب والمقالات والرسائل. ويعلم المتخصصون أنّ استعراض هذه المسألة ولو على سبيل الاختصار يقتضي تأليف كتاب مستقل. ولسنا بصدد التحدث عنها أو مناقشة آراء المخالفين والمواقفين، فهذا ما ليس بإمكان هذا الكتاب ان ينهض به، لكن لا بد من التحدث عن رأي ابن عربي في ذلك ولو على الاجمال. ولا بد قبل ذلك ايضاً وكما هي عادتنا في هذا الكتاب أن تقدم مقدمة حول الجبر والاختيار بشكل عام لضرورة ان يكون لدى القارئ شيء من التصور - ولو مبهم - حول هذه العقيدة.

المعاني اللغوية: الجبر في اللغة يستخدم غالباً في المعاني التالية: اصلاح الكسر، واصلاح الحال، والاكراه، واعتقاد الخير والشر من الله<sup>(٢)</sup>. واستعملت كلمة الاختيار هي الاخرى بمعاني الانتخاب، والترجيح، وتفضيل شيء على شيء، والاصطفاء، والانتقاء، والتعلّق بشيء عن طواعية<sup>(٣)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣١٧، ص ٦٨.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٤١٩.

(٣) منتهى الأرب، ج ١، ص ٣٥١.

المعاني الاصطلاحية: الجبر في اصطلاح أهل الكلام يعني في الغالب اسناد فعل الانسان الى الله، وهو في الحقيقة خلاف للقدر والتفويض، لأنّ القدر اسناد فعل الانسان الى قدرة الانسان نفسه، والتفويض الاعتقاد بأنّ الله قد فوّض أفعال الانسان وتركها اليه. وتعبير أوضح: الجبر عبارة عن اسناد فعل العباد الى ربهم الى حد الافراط. بحيث ينتهي الى سلب القدرة والارادة والاختيار عنهم، ويُعدّ انتساب الأفعال اليهم كانتساب الأفعال أي الجمادات بطريق المجاز. والقدر والتفويض يقابلان الجبر، ويعبران عن حالة الافراط في انتساب الأفعال الى العباد، بحيث تخلق لدينا اعتقاداً أنهم خالقون لأفعالهم بالاستقلال ولا أثر للخالق في خلقها وإيجادها.

وبين المتكلمين الاسلاميين يُعدّ المعتزلة قديرين، والجهمية جبريين محضين، والاشاعرة جبريين متوسطين، والامامية قائلين بالأمر بين الأمرين. ويعتقد بعض الصوفية بالجبر الخالص ويتحدثون عنه بصراحة<sup>(١)</sup>. واستخدام الجبر في مقابل الاختيار بمعنى الانتخاب الحر. ومن هنا لو كان انجاز شيء ما أو عدم انجازه بمشيئة الانسان بحيث لو شاء فعل ولو شاء لما فعل، لكان مختاراً. اما اذا لم يكن العمل بمشيئة الانسان وانما بمشيئة غيره أو انه يحدث بوجه آخر بحيث يصدر الفعل عنه سواء شاء ام لم يشأ، لكان مجبراً. وأشير الى الجبر بمعنى وجوب ترتب المعلول على العلة والذي يُقال له بالجبر العليّ والجبر العلمي أيضاً<sup>(٢)</sup>. كما يُعبّر عنه بالمصير والتقدير<sup>(٣)</sup> أيضاً وهو ما سنشير اليه حين تحدثنا عن رأي ابن عربي.

### معاني الجبر في عرفان ابن عربي

للجبر في عرفان ابن عربي معنيان: الأول ورد في فتوحاته وهو عبارة عن

(١) ويعد الشيخ محمود الشبستري من هذا البعض، حيث انبرى لمعارضة المعتزلة والأشاعرة معاً. (راجع شرح «غلشن راز»، ص ٤٣٠ و ٤٣١).

(٢) Determinism.

(٣) Fatalism.

اجبار الموجود الممكن على فعل بشرط امتناعه عنه<sup>(١)</sup>.

والمعنى الثاني ورد في فصوصه خلال عبارته التي تقول: «فما مشوا بنفوسهم وانما مشوا بحكم الجبر»<sup>(٢)</sup>، وشرح شراحه رأيه بالجبر هنا فقالوا بأنه استعداد الأعيان واقتضاؤها الذاتي الذي لا يتغير<sup>(٣)</sup>.

وقد أنكر الجبر بالمعنى الأول، لأنه يرى وجود منافاة بينه وبين صحة فعل العبد. والجدير بالذكر أيضاً أنه لا يقبل بهذا النوع من الجبر ليس في الانسان فحسب وانما في أي موجود ممكن انساناً كان أو غير انسان، لأنه وطبقاً للتعريف الذي عرّفه به وضع شرطين لتحقيقه وهما:

١ - امكان تصور الفعل من ذات الفاعل.

٢ - وجود عقل لديه يستطيع بواسطته الامتناع عن الفعل، كي يتحقق مفهوم الامتناع الوارد في تعريف الجبر.

هذا في حين يعتقد ابن عربي بعدم امكان تصور فعل في أي من الممكنات ولا وجود عقل بالمعنى المذكور<sup>(٤)</sup>. وهذا يعني انه لا يوجد ممكن بما فيه الانسان مجبراً بهذا المعنى. وهكذا نرى انه يسلب في مقام نفي الجبر عن الانسان أي فعل عنه، بل ولا يتصور انّ لديه فعلاً. ومعنى هذا انّ سلب الجبر عن الانسان، سلب يؤدي الى انتفاء الموضوع. ولاشك في أنّ سلب الفعل عن الانسان وانكار الاجبار بالمعنى المذكور، ينسجم كثيراً مع اصول ابن عربي التصوفية، لأنه وكما مرّ يعتقد انّ الانسان كالجهادات ليس سوى آله، وانّ اعطاء الوجود للموجودات انما يتم وفقاً لما تقتضيه أحوالها واستعداداتها وسؤالاتها، وليس خلافاً لذلك. ولكن يمكن توجيه الانتقاد لرأيه هذا على صعيدين:

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢.

(٢) فصوص الحكم، الفص الهودي، ص ١٠٨.

(٣) راجع الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٢٦؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٢٧؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٤٨.

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٤٢.

أولاً، هناك تناقض واضح في عبارته. فهو حين ينبري في صدرها للاستدلال على نفي الجبر عن الانسان يقول بأنّ الجبر يتنافى مع صحة فعل العبد، بينما نراه يقول في ذيلها بعدم امكان تصور وجود الفعل للعبد.

ثانياً، حينما يعبر عن الانسان بأنه آلة كالجهاد وليس له أي فعل واذا ما كان له فعل فانما هو مقتضى ذاته وأنه هو المسؤول عنه، وانّ احداً لم يفرض عليه ما هو خلاف ذاته، فما فائدة اثبات نوع من الاختيار والحرية له وما هي القيمة العملية والاخلاقية المترتبة على هذا الاثبات؟ فهل بالامكان لوم الحجر اذا وقع كوسيلة وآلة للقتل؟ وهل من المعقول ان تُعدّ النار مجرمة وهي التي تحرق انطلاقاً من مقتضى ذاتها؟ والغريب انه وبعد نفي الجبر بالمعنى الذي اشرنا اليه يطلب من الانسان أن يعدّ نفسه مريداً ومتمكناً، ويستند الى الوجدان في اثبات التمكن والذي يحتمل انه يرجع الى الارادة فيقول: «لم ندر لما يرجع ذلك التمكن الذي نجده من نفوسنا هل يرجع الى أن يكون للقدرة الحادثة فينا أثر في تلك العين الموجودة عن تمكنا أو عن الارادة المخلوقة فينا، فيكون التمكن أثر الارادة لا أثر القدرة الحادثة؟ من هنا منشأ الخلاف بين أصحاب النظر في هذه المسألة. وعليه ينبغي كون الانسان مكلفاً لعين التمكن الذي يجده من نفسه... ولكن بذلك القدر من التمكن الذي يجده من نفسه يصح أن يكون مكلفاً.... وما رأينا شيئاً أعطاها (أي النفس) بلا خلاف إلا التمكن الذي هو وسعها ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾<sup>(١)</sup>. وما يدري لماذا يرجع هذا التمكن وهذا الوسع هل لأحدهما أعني الارادة أو القدرة أو لأمر زائد عليهما أو لهما؟ ولا يُعرف ذلك إلا بالكشف»<sup>(٢)</sup>.

وصفوة القول انه ينكر الجبر بالمعنى الأول بينما يأخذ به بالمعنى الثاني وقد اشار

(١) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٨٦.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٤١. رأينا انه يحتمل جميع هذه الاحتمالات على صعيد مرجع التمكن، لكن نظراً لتحدثه في موضع آخر من الفتوحات (ج ١: ص ٤٢) عن سلب القدرة عن الممكن، وعدم وجود امر آخر محتمل غير القدرة والارادة، يرجّح انه يريد بمرجع التمكن، الارادة. ولهذا احتملنا نحن الارادة ايضاً وأشرنا اليها في المتن.

الى ذلك في كتاب الفصوص كما نوهنا. كما يكشف عن هذه الحقيقة أيضاً ما يمكن أن يُستشف من أفكاره على صعيد وحدة الوجود، وعلم الله، والقضاء والقدر، وخلق أفعال العباد بواسطة الخالق، بل ويمكن أن تؤكد هذه الافكار على انه يعتبر هذا المعنى من الجبر من أكثر المبادئ أساسية في تصوفه. وهو ما يدعوه الى الاعتقاد بأن حركة الامور في العالم ومن بينها اعمال الانسان وأفعاله، مقتضى استعدادهم وحكم جبري أزلي لا يتغير، وأنه جارٍ منذ الأزل والى الأبد ولا مفرّ منه لأي موجود انساناً كان أو غير انسان، بل لا مفر منه حتى لله. وهكذا نلاحظ أنّ الجبر بهذا المعنى يختلف عن الجبر بالمعنى الأول، كما يختلف عن الجبر العليّ والعلمي أو ما يُعبّر عنه بالجبر الآلي، لأنّ هذا الجبر الأخير يقوم على سلسلة من العلل المادية مع وجوب ترتّب المعلول على العلة، في حين يقوم الجبر الذي يقول به ابن عربي على الاقتضاء واستعداد ذوات الأشياء والذي يمكن أن يُعبّر عنه بالجبر الذاتي<sup>(١)</sup>، سيما وانه قال مؤكداً: «وليس كتابي غير ذاتي فافهموا»<sup>(٢)</sup>.

ولابد من الاشارة الى هذه النقطة ايضاً وهي أن ابن عربي ورغم اتفاق وجهة نظره حول خلق الأفعال مع الأشاعرة بل وحتى مع الجهمية، إلا ان جبره يختلف عن جبرهم الديني بشكل كامل. فالأشاعرة ورغم انهم يعتبرون أفعال العباد مخلوقة الخالق إلا انهم يقولون لهم بشيء من القدرة ولو بالاكْتساب. أي انهم ورغم انكارهم لوجود القدرة المحدثة في الانسان إلا انهم يعترفون بوجود القدرة الكاسية. غير أنّ ابن عربي ورغم تحدّثه أحياناً عن قدرة الانسان وتمكّنه<sup>(٣)</sup>، ولكن يبدو انه لم يعترف بأي أثر لها حتى انه يعتبر الانسان آلة كالجهاد لا غير كما

(١) استخدم ابن عربي نفسه هذا الاصطلاح، ولكن يبدو أنّ موضع اطلاقه غير هذا. راجع الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٠٨، ج ٣، ص ١٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦.

(٣) من الجدير بالذكر ان ابن عربي يقول بنوع من الاختيار للانسان، إلا انه يراه في ذات الوقت اختياراً مجبوراً عليه: «وكل واحد مجبور في اختياره». (الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٦٧) وكذلك قوله: «وفيه علم الاختيار الكوني وانه مجبور في اختياره» (المصدر السابق، ص ١٧٣).

تقدم، بل ويتصور أيضاً أنّ اثبات القدرة للانسان انما هو ادعاء بلا دليل وبرهان<sup>(١)</sup>.

والجهمية ورغم انهم قد أنكروا القدرة الخالقة والكاسية للانسان وعدّوا كابن عربي الانسان كالألّة، إلّا انهم قالوا كالأشاعرة وسائر المتكلمين بثنوية الخالق والمخلوق. أي انهم يعتقدون بأن الخلق والخالق شيان تحقيقاً لا اعتباراً، ويميلون الى نوع من الجبر على صعيد الخلق لا الخالق لا يتنافى مع صحة أفعال العباد والعقاب والثواب وبالتالي مع الشرائع والأديان السماوية، إلّا انهم ينزّهون ساحة الحق المقدسة عن مثل هذه الامور. هذا في حين يقول ابن عربي بالوحدة ويرى الحق خلقاً والخلق حقاً، وانه ليس خالقاً لأفعال العباد كالأكل والشرب والسمع والكلام وغيرها فحسب، وانما يظهر أيضاً في صورة كلّ آكل وشارب وسماع ومتكلم. ليس هذا فحسب وانما لا يعتبر في دار الوجود سامعاً ولا قائلًا غير الله<sup>(٢)</sup>. وحتى حينما يميز بينهما فانه لا يولي أي اعتبار لهذا التمييز. أضف الى ذلك أنّ اصل جبره - أي الجبر الذي تقتضيه مبادئه العرفانية - جبر ذاتي، أي مقتضى ذات كل موجود، كما انه اصل شامل، أي لا يختص بالخالق، وانما يستوعب الوجود بأسره سواء كان حقاً ام خلقاً. فهو يعتقد وكما ذكرنا أنّ علم الله بذاته في مقام الواحدية يبعث على الظهور العلمي للأعيان أو ما يُصطلح عليه بشبوتها. ولما كان لكل عين استعداد ذاتي لا يتغير، فإنّ كلاً منها يطلب من الله أحكاماً طبقاً لاستعداده، ولا بد لله من اجابة طلبها لأنه محكوم باستعداداتها.

وبما أنّ الاستعدادات الذاتية لدى الأعيان غير مجعولة ولا تتغير ولا تتبدل قط، ولا يغيرها الله لأن التغير الذاتي مستحيل، ولا يتعلق أمر الله بالمستحيل، فلا مفر

(١) اشارة الى العبارة التالية الواردة في الفتوحات (ج ١، ص ٤٢): «لو صحّ الفعل من الممكن لصحّ أن يكون قادراً ولا فعل له ومن لا فعل له لا قدرة له. فاثبات القدرة للممكن دعوى بلا برهان. وكلامنا في هذا الفعل مع الاشاعرة المثبتين لها مع نبي الفعل عنه».

(٢) ورد في الفتوحات المكبية، ج ٢، ص ٣٦٧: «فكما انه ليس في الوجود إلاّ الله كذلك ما ثمّ قائل ولا سامع إلاّ الله».

اذن لأي موجود من هذه الأحكام أو القضاء والقدر. مما يعني أنّ الاختيار بمعنى الانتخاب الحر منتف على صعيد الخلق، بل وحتى على صعيد الحق أيضاً، وأنّ العالم محاط بجبر حاكم ومتحكم في ساحة الوجود بأسرها، بما فيه الحق والخلق. وقد تحدث في كتاب «انشاء الدوائر» بصراحة عن سبب الاختيار الإلهي وأنكر الامكان وقال باقتصار الوجود على الوجوب والاستحالة<sup>(١)</sup>.

ومثلاً يختلف جبره عن الجبر العلمي والجبر الديني عند الأشاعرة، يختلف أيضاً عن الجبر بمعنى التقدير أيضاً، فالتقدير يُراد به عادةً أنّ الله أو اية قدرة فائقة ومستورة اخرى تعيّن بدايات وعواقب وأعمال وافعال الناس قبل خلقهم بحيث لا يستطيعون الانفلات منها بأية وسيلة. ونلاحظ في هذا النوع من الجبر وخلافاً للجبر عند ابن عربي ما يلي:

اولاً، الله أو أي موجود آخر يعيّن في هذا النوع من الجبر مصائر العباد وأقدارهم، يُعدّ حاكماً مستبداً ومطلق العنان بحيث يفعل كل ما يشاء دون الالتفات الى استعداد العباد واقتضائهم الذاتي وطلباتهم وسؤالاتهم. ثانياً، انه ليس محكوماً بحكم ولا مجبوراً بهذا الجبر لأنه فعال لما يشاء. فإنه وفي نفس الوقت الذي يضع قبضته على كل شيء، ويتعرض كل شيء لحكمه وتحكمه، إلا انه غير محكوم بأي حكم وغير خاضع لأي قانون ومبدأ.

(١) ورد في انشاء الدوائر (ص ١٠): «وسأبينه في كتابي هذا انه سبحانه مرید غير مختار وأنه ما في الوجود ممكن أصلاً وأنه منحصر في الوجوب والاستحالة، وأنه كلما ورد في القرآن من قوله ﴿ولو شئنا﴾، ﴿ولو شاء﴾، اقتران المشيئة بجرف الامتناع لسبب موجود قديم يستحيل عدمه فيستحيل ضد مشيئته فخرجت المشيئة عن بابها المعقول في العادة الى بابها المعقول في الحقيقة».

وقال ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٣، ص ١٦٧) انّ كلاً من العبد والحق (الممكن والواجب) مجبور في اختياره وأضاف: «والجبر في الممكن أن يجبره غيره لا عينه ولو رام خلاف ما جبر عليه لم يستطع، فهو مجبور عن قهر مخير بالنظر الى ذاته، وفي الأول (الحق تعالى) جبر بالنظر الى ذاته مخير بالنظر الى العمل من حيث المعمول له».





## الفصل الثامن

### العالم وعلاقته بالحق تعالى

#### معاني العالم

العالم في اللغة مأخوذ من العلامة، واسم لشيء يُعرف بواسطته شيء آخر، مثلما أنّ الخاتم اسم لشيء يُختم به شيء آخر. والعالم عند المتأهلين والعرفاء بما فيهم ابن عربي وأتباعه والذي يُسمى بـ «الانسان الكبير»<sup>(١)</sup>: «عبارة عن كلّ ما سوى الله وليس إلاّ الممكنات سواء وُجدت ام لم توجد، فانها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته»<sup>(٢)</sup>. وكما يُستشف من العبارة أعلاه يتمثل وجه التناسب بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي في أنّ هذه الموجودات تبعث على معرفة الله وتُعدّ علامة له، لا من حيث الذات وانما من حيث الأسماء والصفات. أي يُعرّف اسم من الأسماء الالهية بكل أمر من امور العالم، لأنّ كل أمر بمثابة مظهر لاسم خاص من تلك الأسماء.

فالأجناس والأنواع الحقيقية على سبيل المثال مظهر للأسماء الكلية. والعقل

(١) فصوص الحكم، الفص الهودي، ص ١١١. وذكر الفيضري أنّ الانسان قد سُمي بالعالم الكبير لأنّ جميع ما في العالم عبارة عن مجموع ما هو مندرج في النشأة الانسانية، أي انه عالم تفصيل النشأة الانسانية (الفص الآدمي، ص ٦٦).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٤٣.

الاول<sup>(١)</sup> ونتيجة لاشتتاله على جميع حقائق كليات العالم وصورها بطريق اجمالي، عالم كلي ومظهر لاسم «الرحمن». والنفس الكلية<sup>(٢)</sup>، ونتيجة لاشتتالها بطريق التفصيل على جميع جزئيات الامور التي يشملها العقل الاول، عالم كلي ومظهر لاسم «الرحيم»<sup>(٣)</sup>. والانسان الكامل<sup>(٤)</sup> الذي يُعدّ جامعاً لجميع تلك الامور: انما هو - في مرتبة روحه اجمالاً وفي مرتبة قلبه تفصيلاً - عالم كلي ومظهر لاسم «الله» الجامع لجميع الأسماء. وبما أنّ كل أمر من امور العالم علامة ومظهر لاسم من الأسماء الالهية، وكل اسم - من حيث اشتتاله على الذات الجامعة لجميع الاسماء - مشتمل على جميع هذه الاسماء، لهذا يُعدّ كل فرد من أفراد العالم علامة لجميع الأسماء، مما يكشف عن لا تناهي العوالم<sup>(٥)</sup>.

### اعتبار العالم في عرفان ابن عربي

قلنا مراراً أنّ عرفان الوحدة الوجودية عند ابن عربي ورغم ذهابه الى وحدة وجود الحق ووجود العالم وإنّ احدهما عين الآخر، بل وليس في الحقيقة من وجود في دار الوجود إلاّ وجود الحق، إلاّ أنّ احدهما غير الآخر لأحد الاعتبارات. فالحق من حيث أسمائه وصفاته التي تتجلى في مرايا الأعيان ومظاهر الممكنات هو العالم نفسه، إلاّ انه من حيث ذاته المجردة عن جميع الأوصاف

(١) يقول المشاؤون أنّ العقل الأول صادر عن الواجب تعالى. واستخدم ابن عربي في عرفانه الحقيقة المحمدية بدلاً من العقل الاول. فقد قال في الفتوحات (ج ١، ص ٩٤): «وكذلك المفعول الابداعي الذي هو الحقيقة المحمدية عندنا والعقل الأول عند غيرنا».

(٢) يُطلق الفلاسفة على نفوس الافلاك النفوس الكلية وأنها صادرة كالأفلاك عن العقول. فنفس الفلك الاول صادرة عن العقل الأول مثلاً. ويعتقد ابن عربي أنّ النفس الكلية منبعثة عن العقل وتحت حيطته وخاطر من خواطره. (الفتوحات المكية، ج ١، ص ٩٥).

(٣) تحدثنا عن اسم «الرحمن» و«الرحيم» في هذا الكتاب من قبل.

(٤) سنتحدث عن الانسان الكامل تفصيلاً فيما بعد.

(٥) القيصري، مقدمة شرح فصوص الحكم، الفصل ٥، ص ٢٧؛ التعريفات، ص ١٢٦؛ كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٠٥٣.

والنسب غير هذا العالم ومتعال عنه. ومن هذا الاعتبار يكتسب الحق معناه في مقابل الخلق، والبارئ في مقابل غير البارئ، أي العالم<sup>(١)</sup>. ولهذا مثلما يُبحث في عرفان ابن عربي الحق وأسماؤه وصفاته، يُبحث كذلك العالم وأوضاعه وخصوصياته التي هي مظاهر أسماء الحق تعالى.

### نسبة العالم الى الحق كنسبة الظل الى صاحبه

سبق أن قلنا أنّ الحق والخلق يقابل أحدهما الآخر على أحد الاعتبارات. وعبر ابن عربي عن هذا التقابل بصور متنوعة وأمثلة عديدة ومنها مثال الظل وصاحب الظل. فمثلما ينعدم الظل لوحده ويوجد بواسطة الشخص أو الشيء صاحب الظل، كذلك ما سوى الحق تعالى يُعَدَم في نفسه ويوجد بواسطة الحق. وقد جاء في فصوص الحكم: «واعلم أنّ المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل<sup>(٢)</sup> للشخص وهو ظل الله وهو عين نسبة الوجود الى العالم لأنّ الظل موجود بلا شك في الحس»<sup>(٣)</sup>. وأورد الكاشاني في شرح هذه العبارة أنّ تحقق الظل يعتمد على وجود الشروط التالية:

- ١- وجود شخص مرتفع يتّصل به الظل.
- ٢- وجود محل يقع فيه الظل.
- ٣- وجود النور الذي يمتاز الظل به.

(١) ذكر الكاشاني أنّ ما سوى الحق يُسمى عالماً في العرف العام. اما في العرف الخاص وعند اهل التحقيق فليس هناك ما سوى الحق. ولا يجيد ما سوى الحق مفهوماً إلا من حيث الوجود الاضافي الذي يتعدد بتعدد الأعيان ويسمى بالعالم أيضاً. (شرح الفصوص، ص ١١٣). وذكر أيضاً بأن ما سوى الحق، حق متخيل، وظل الحق ووجود اضافي، لأنّ ظلّه، وجود الحق من حيث النسبة والاضافة أو التعيين والتقدير. (المصدر السابق، ص ١١٩).

(٢) ولا بد من الالتفات الى هذه النقطة أيضاً وهي انه لم يعتبر الوجود العيني للعالم وحده ظلاً لوجود الحق تعالى بل اعتبر الاعيان كذلك ظلاً له: «وأعياننا في نفس الأمر ظلّه لا غيره». (فصوص الحكم، الفص اليوسفي، ص ١٠٦).

(٣) المصدر السابق، ص ١٠١.

وقال الكاشاني مضيفاً بأنَّ الشخص عبارة عن وجود الحق المطلق، والمحل عبارة عن أعيان الممكنات والتي هي مظاهر الحق، والنور عبارة عن ظهور اسم «الله» والذي هو الاسم الظاهر. فإذا كانت الأعيان - التي هي محل ظهور الحق - غير موجودة بنحو ما، أو لم ينبعث النور والوجود والظهور من ذات الحق، أو لم يتصل العالم - الذي هو وجود اضافي - بوجود الحق تعالى والذي هو وجود مطلق، لما كان للعالم معنى ووجود، لأنَّ العالم ظل الله، ويعتمد تحقق الظل على الشروط المذكورة.

والمجدير بالذكر: مثلما أنَّ الظل متصل في عالم الحس بذات ذي الظل ومن المستحيل انفكاكه عنه، كذلك نور الوجود وظهور الحق المشع على أعيان الممكنات متصل بالحق ومن المستحيل انفكاكه عنه، إلاَّ أنَّ هناك فرقاً بين الاتصاليين: فاتصال الظل بذات ذي الظل في الحس يحكم بالاتينية. في حين يحكم اتصال النور الوجودي - أي وجود العالم - بالحق، بالأحادية، لأنَّ هذا الاتصال من نوع اتصال المقيد بالمطلق. والمقيد - وكما قيل مراراً - هو المطلق مع اضافة خصوصية تقيده<sup>(١)</sup>. وقال القيصري انه قد شبه باللفظ وقال «كالظل» لأنَّ العالم عين الحق على وجهه، وان كان غيره على وجه آخر، في حين لا يمكن أن يكون الظل عين الشخص<sup>(٢)</sup>.

والمخالصة: أنَّ تقابل الحق والخلق والبارئ وما سواه - أي العالم - تقابل اعتباري، في حين يُعدُّ تقابل الظل وذي الظل تقابلاً حقيقياً، في عرفان ابن عربي وأتباعه.

### العالم خيال، بل خيال في خيال

يقوم عرفان ابن عربي على هذا المبدأ وهو أنَّ الوجود الحقيقي قائم بذاته

(١) الكاشاني، شرح الفصوص، الفص اليوسفي، ص ١١٣؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٠٦.

(٢) القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٣٠.

ومنحصر في وجود الحق. ووجود العالم، مجازي، واضافي، واعتباري، وظلي، أي ظل وجود الحق ومتصل به، وهو لهذا لا ثبات له بذاته. بتعبير آخر: انه - أي العالم - وهم وخيال<sup>(١)</sup>. ويعزو ابن عربي اعتباره للعالم خيالياً لأنّ الخيال من وجهة نظره عبارة عن التبدل من حال الى حال ومن صورة الى صورة. ولما كان العالم في حالة تبدل وتغير وحركة وانتقال مستمرة، فهو خيال اذن<sup>(٢)</sup>. وقد يعرف ابن عربي الخيال أيضاً بأنه ذلك الشيء الذي يُظهر شيئاً ما في صورة اخرى، لكن عند التأمل يُدرَك أنّ تلك الصورة ليست سوى ذلك الشيء لا غيره. ولهذا يقول بأنّ اولئك القابعين في ظلمة حجاب الجهل والمحرومين من نور العرفان الحقيقي، يصابون بهذا التوهم والخيال وهو أنّ للعالم وجوداً حقيقياً قائماً بنفسه خارجاً عن الحق، وهو ما يخالف الواقع وحقيقة الأمر، لأنّ التأمل العميق يؤكد أنّ وجود العالم نفس وجود الحق الذي ظهر في مظاهر الأعيان وصورها<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا ندرك انه لا يريد بالخيال، ذلك الخيال الواهي الذي لا أساس له والذي يُعدّ نوعاً من المرض والوسواس، ولا ذلك الخيال الذي عند الفلاسفة خزانة الحس المشترك<sup>(٤)</sup> ومحلّه مؤخر البطن الأول من الدماغ، ولا الخيال الذي

(١) استخدم الوهم والخيال بمعنى واحد. وقد وصف ابن عربي العالم بالسحر أيضاً فقال: «فالعالم كله سحر، يُخَيَّل اليك انه حق وليس بحق، ويُخَيَّل اليك انه خلق وليس مخلوق، اذ ليس بمخلوق من كل وجه وليس بحق من كل وجه». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٥١).

(٢) ورد في الفتوحات المكية (ج ٢، ص ٣١٣؛ ج ١، ص ٢٠٧): «فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة، فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله، أعني ذات الحق على حالة واحدة، بل تتبدل من صورة الى صورة دائماً أبداً وليس الخيال إلا هذا».

(٣) ورد في فصوص الحكم (الفص اليوسفي، ص ١٠٣): «فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي وهذا معنى الخيال، أي خيّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر».

(٤) الحس المشترك قوة مرتبة في بداية تجويف مقدم الدماغ وقابلة لجميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس. والخيال مرتب في آخر تجويف مقدم الدماغ وبمنزلة خزانة الحس المشترك، فيحفظ ما يقبله الحس المشترك من الحواس الخمس (النجاة، ج ١، ص ١٦٣).

هو من الحضرات الخمس<sup>(١)</sup>، وانما يريد به معنى فلسفياً واسعاً بحيث يشمل كل حضرة وحالة تظهر فيها الحقائق الوجودية بصور رمزية لا تتغير ولا تتبدل. بناءً على ذلك يشمل الخيال الذي يقصده جميع الامور التي تظهر في الحس والعقل بصور مختلفة ويلزم التأويل والتعبير لمعرفة حقيقتها. ومن هذا المعنى بالذات انطلق ابن عربي لتسمية الحياة بالنوم والخيال، بل والخيال في خيال، مؤكداً على ان الوجود الحقيقي خاص بالله تعالى والذي هو ثابت ولا يتغير.

إلا انه لم يكتف وكما تقدم بخيالية العالم، وانما يؤكد على ان الوجود الكوني خيال في خيال لأنه قد قيل بأن وجود العالم ومن بينه وجودنا وقوانا المدركة، ظل وخيال. كما ان مدركاتنا والتي هي وجودات اضافية وغير ثابتة في ذاتها، خيال ايضاً. أي أن الوجود الكوني الذي هو مُدْرَكُنَا، خيال في خيال أو على قول الشاعر العارف حافظ الشيرازي لا شيء في لا شيء<sup>(٢)</sup>. ويمكن ان نجد هذه الفكرة في عبارته التالية: «فاعلم انك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا، خيال. فالوجود كله خيال في خيال»<sup>(٣)</sup>. والمراد بالخيال الأول كل العالم والوجود الظلي، والمراد بالخيال الثاني، المخاطب وكل قواه المدركة<sup>(٤)</sup>.

### العالم خيال<sup>(٥)</sup> إلا انه يمثل الحقيقة

الآن وقد عُلِمَ ان ابن عربي يعتبر العالم مناماً وخيالاً، ووهماً ووجوداً مجازياً

(١) سبق أن أشرنا إليها من قبل.

(٢) اشارة الى بيت حافظ بالفارسية والذي مضمونه:

العالم وعمل العالم لا شيء، في لا شيء،  
وقد حَقَّقْتُ هذا الأمر ألف مرة

(٣) فصوص الحكم، الفص اليوسفي، ص ١٠٤.

(٤) بالي، شرح الفصوص، ذيل الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١١٩.

(٥) وقد يعتبر ابن عربي العالم في بعض الاحيان بين الوجود والعدم. وليس عدماً خالصاً، فقال: «لأنَّ العالم بين الطبيعة والحق وبين الوجود والعدم. فما هو وجود خالص ولا عدم خالص» (الفتوحات المكية،

وظلياً وازافياً، يثير السؤال التالي نفسه: هل أن هذا المنام منام مضطرب، وهذا الخيال خيال واهم، وهذا التصور تصور عابث، وهذا الوجود الظلي والاضافي، لا معنى له ولا أساس قط؟ وهل لا بد من نفض اليد منه تماماً والتخلي عنه، أم أن لهذا المنام تعبيراً، وللخيال اساساً، وللمجاز حقيقة، وللظل ذاتاً وصاحباً؟ فضلاً عن ان أفكار ابن عربي وآراءه حول ظهور الحق في العالم ومظهرية العالم له ومعنى الخيال تؤيد بأسرها الشق الثاني، له نصوص اخرى أيضاً تصرح بأن الوجود المجازي والظلي لهذا العالم يمثل وجوداً حقيقياً وتعبير عن وجود حقيقي.

بتعبير آخر: وجودات هذا العالم، آيات وجود الحق. فمثلما نفسر أحلامنا، لا بد لنا أن نفسر هذه الحقيقة المتعارضة بشكل صحيح والتي هي في الحقيقة منام وخيال، كي ندرك حقيقة امور هذا العالم من وراء هذه المظاهر والخيالات والمنامات. وقد أشار ابن عربي الى الحديث النبوي القائل: «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»، وقال بأن الرسول ﷺ قد نهبنا بهذا الحديث الى أن كل ما يراه الانسان في هذا العالم وفي الحياة الدنيا، انما هو بمنزلة رؤيا النائم والخيال، ولا بد من اللجوء الى التأويل والتفسير: «ولما قال - عليه السلام - الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا<sup>(١)</sup>، نته على انه كل ما يراه الانسان في حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للنائم، خيال، فلا بد من تأويله.

«انما الكون خيالٌ وهو حقٌّ في الحقيقة

والذي يفهمُ هذا حاز أسرار الطريقه»<sup>(٢)</sup>

(١) يبدو أن هذا الحديث ينسجم مع معنى الآية: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾. وقد انبرى ابن عربي - وكعادته - لتأويل هذا الحديث والآية تأويلاً صوفياً حيث فسّر النوم بالغفلة عن المعاني الغيبية والحقائق الالهية، والموت بمعنى الموت الاختياري والفناء في الله. أي مثلما لا يرى النائم من الحقيقة سوى صورتها، لا يرى الانسان في هذه الحياة من الحقيقة سوى صورها، وليس بإمكانه ادراك معاني الغيب والحقائق الالهية إلا اذا مات حسه وعقله وهو مقام الفناء في الله.

(٢) فصوص الحكم، الفص السليماني، ص ١٥٩. وقال الخوارزمي في شرح البيت أعلاه ربما المراد

وشرح الكاشاني هذا الحديث بقوله انّ مضمون هذا الحديث ومعناه هو أنّ الحياة نوم، والمحسوسات والمشهودات جميعها خيال كالمنام الذي يراه النائم. ومثلها للرؤيا معان متمثلة في الخيال، وحقائق متجسدة بحاجة الى تأويل، كذلك لجميع الامور المتمثلة لنا في هذا العالم والمتجسدة، معان وحقائق متجسدة في عالم المثال ومن ثم في عالم الحس، فيجتاز أهل الذوق والشهود تلك الظواهر ويصلون الى تلك المعاني والحقائق. وبتعبير أوضح: انّ هذه الصور والأشكال والهيئات والأحوال التي نشاهدها في العالم، آيات وأعلام وأمثلة للحقائق والصور والمعاني الأزلية المعقولة. اذاً فالكون خيال من حيث هذه الصور والأشكال، إلاّ انه خيال يمثل الحقيقة والتي هي وجود الحق والمتعال الذي ظهر في هذه الصور والأشكال<sup>(١)</sup>.

وانبرى ابن عربي في فتوحاته للتحدث عن هذه الفكرة بطريقة اخرى. وقال بأنّ للانسان حالتين هما النوم واليقظة. وقد خلق الله لكل حالة ادراكاً خاصاً تُدرَك به الأشياء. فالادراك الخاص باليقظة هو الحس، والادراك الخاص بالنوم هو الحس المشترك. ولا يعتبر الناس ما يدركونه بالحس رؤيا ولا يبادرون الى تفسيرها في حين يلجأون الى تفسير الرؤيا. اما اولئك الذين نالوا درجات من المعرفة يدركون جيداً بأنّ المرء نائم في يقظته، والصور التي يراها في هذه الحالة منام ورؤيا، وهي ممثلة للمعاني والحقائق التي تختفي خلفها. ولهذا ذكر الله اموراً

→ بالكون عالم الصور وربما كل العالم لأن كل العالم ظل الغيب المطلق وعالم الأعيان. وربما المراد بالحق في «وهو حق» الحق الذي يقابل الباطل. أي أنّ هذا القول حقّ في الحقيقة وكل من فهم هذا المعنى ادرك اسرار السلوك الى الله. وربما المراد بلفظ «الحق» الحق سبحانه وتعالى. وعلى هذا التقدير فالكون وان كان خيالياً من حيث الظلية، لكنه عين الحق من حيث الحقيقة، لأنه عين الوجود المطلق الذي تعيّن بهذه الصور وسمي بهذه الاكوان. كما انّ الظل هو غير الشخص لاعتبار وعينه لاعتبار آخر. ومن ادرك هذا المعنى وهو انّ الكون ظل الحق وغيره لاعتبار، وليس غيره لاعتبار آخر، عرف اسرار سلوك الطريقة.

(راجع الحوارزمي، شرح الفصوص، ص ٥٧٨ و ٥٧٩).

(١) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٠٠ و ٢٠١.



واقعة في ظاهر الحس فقال: ﴿فاعتبروا﴾<sup>(١)</sup> وقال: ﴿انّ في ذلك لعبرة﴾<sup>(٢)</sup>، أي جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك الى علم ما بطن به وما جاء به. وقال ﷺ: «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا ولكن لا يشعرون». فالوجود اذاً كله نوم، ويقظته نوم، إلا انّ ما يُسمى عادة بالنوم، انما هو نوم في نوم ورؤيا في رؤيا. واولئك الذين يجهلون هذا الأمر ويتصورون استيقاظهم من النوم المعتاد يقظة دائمة، أشبه بأولئك الذين يرون في المنام انهم استيقظوا من النوم وهم في منامهم<sup>(٣)</sup>.

ويذهب في هذا الكتاب أيضاً وبالاستلهام من الحديث النبوي المذكور الى انّ الانسان يعيش في هذا العالم في نوم وغفلة دائماً، وتحصل لديه اليقظة بواسطة الموت. واولئك الذين يتصورون أنفسهم أحياء قبل موتهم، مثل ذلك الذي يجد في المنام نفسه وقد استيقظ من النوم فيقول في النوم: رأيت كذا وكذا وهو يظن انه قد استيقظ. ويعضد هذا الخبر قوله تعالى في حق الميت: ﴿فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾<sup>(٤)</sup>. أي تدرك ما لم تكن أدركته بالموت. فهو يقظة بالنسبة لما كنت عليه في حال الحياة الدنيا<sup>(٥)</sup>.

وفي نفس هذا الكتاب وبعد ذكره للحديث المذكور، يستند الى الآية المباركة: ﴿ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغواكم من فضله﴾<sup>(٦)</sup> ويقول بأنّ المراد

(١) سورة الحشر (٥٩)، الآية ٢.

(٢) سورة النور (٢٤)، الآية ٤٤.

(٣) راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٧٥ - ٣٨٠.

والجدير بالذكر ان ابن عربي قد قال أيضاً: «فالوجود كله نوم ويقظته نوم. فالوجود كله راحة والراحة رحمة وسعت كل شيء فاليها المأل». (المصدر السابق، ص ٣٧٩). وقال ايضاً: «فالعالم اليوم كله نائم من ساعة مات رسول الله (ص)» (المصدر السابق، ج ٣، ص ١٨٨).

(٤) سورة ق (٥٠)، الآية ٢٢. والآية كاملة: «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد».

(٥) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١٣.

(٦) سورة الروم (٣٠)، الآية ٢٣. والمعنى الظاهر للآية انّ نومكم بالليل والنهار وطلبكم لفضل الله.

بالمنام بالليل هو النوم العادي والمراد بالنوم بالنهار هو النوم الذي أشار إليه الرسول محمد ﷺ بقوله: «الناس نيام»<sup>(١)</sup>، أي الغفلة عن الحقيقة.

### الفرق بين قول يوسف وقول الرسول محمد (ص) في النوم

يرى ابن عربي أنّ هناك فرقاً بين قول يوسف عليه السلام الذي قاله بعد تحقق منامه: ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾<sup>(٢)</sup>، وقول الرسول محمد ﷺ: «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»، لأنّ يوسف حينما رأى مناماً ثم استيقظ منه تصور انه قد استيقظ من نوم الغفلة، في حين انه كان لا زال في نوم الغفلة حتى مات. وحال يوسف في الواقع مثل من رأى في المنام انه قد استيقظ من النوم وأخذ يقص منامه على الآخرين، غافلاً عنه انه لا زال نائماً. وأنّ ما تعبّر عنه في الواقع باليقظة ليس سوى نوم، وما تعبّر عنه بالنوم ليس سوى حالة من حالات اليقظة العادية. كما أنّ جميع الأشياء والامور التي نراها في اليقظة العادية أو النوم العادي، ليست سوى خيال، ولا بد من اللجوء الى تأويلها. ولهذا فالأصل والحق ما قاله النبي محمد ﷺ: «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»<sup>(٣)</sup>.

ويعلق الكاشاني على رأي ابن عربي أعلاه بقوله أنّ الفرق بين ادراك محمد ﷺ وادراك يوسف عليه السلام يتمثل في أنّ يوسف حينما رأى منامه قد فسّر وانتقال ما في عالم الخيال الى عالم الحس، قال: «قد جعلها ربي حقاً» متصوراً الصورة الخارجية للحس حقاً، في حين أنّ ذلك الحق ليس بالمعنى الصحيح للكلمة. اما الرسول محمد ﷺ فقد اعتبر الصورة الحسية خيالياً بل خيالاً في

→ من آيات الله التي تدل على التوحيد. أي ان الليل والنهار كليهما وقت للنوم وقت للعمل وطلب المعيشة. فبنام البعض في الليل ويعمل في النهار، ويعمل البعض الآخر في الليل وينام في النهار. غير أنّ ابن عربي انبرى كما نلاحظ في المتن الى تأويل الآية فيز بين النوم في الليل والنوم في النهار فعبر عن الاول بالنوم العادي وعن الثاني بالغفلة عن الحق والحقيقة.

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٧.

(٢) سورة يوسف (١٢)، الآية ١٠٠.

(٣) فصوص الحكم، الفص البيوسفي، ص ١٠١؛ العففي، تعليقات، ص ١٠٧.

خيال، ونبّه الى أنّ تحقق اليقظة والانتباه من هذه الغفلة، يتم بواسطة الموت، أي «الفناء في الله»<sup>(١)</sup>.

### نقطة جديرة بالاهتمام

لا بد من الانتباه الى هذه النقطة وهي أنّ ابن عربي يرى أنّ الله قد أعطى يوسف عليه السلام علماً كشف بنوره التام حقائق الصور المتخيلة في المنام. فكان نور العلم والحكمة يشع على حضرة الخيال، ويتنشر من هناك الى عالم المثال<sup>(٢)</sup>، فيطلع صاحبه على معاني الصور الخيالية الموجودة في عالم المثال<sup>(٣)</sup>. فقد جاء في فصوص الحكم: «هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال وهو أول مبادئ الوحي الالهي في أهل العناية. تقول عائشة (رض) أول ما بُدئ به رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح، تقول لا خفاء بها. والى هنا بلغ علمها لا غير. وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك وما علمت أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قد قال: «إنّ الناس نيام فاذا ماتوا انتهوا». وكلّ ما يُرى في حال النوم فهو من ذلك القبيل وان اختلفت الأحوال. ففضى قولها ستة أشهر، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة انما هو منام في منام»<sup>(٤)</sup>.

وقال القيصري في شرحه لكلام ابن عربي أعلاه بأنّ الحكمة النورية عبارة عن انبساط نور «الكلمة اليوسفية» التي هي روحانية يوسف عليه السلام على حضرة خياله، كي يشاهد بهذه الطريقة المعاني المتجسدة في تلك الحضرة. ويُعدّ هذا الانبساط اول ظهور للوحي الالهي في أهل العناية، أي الأنبياء عليهم السلام. وقد قالت

(١) الكاشاني، شرح الفصوص، الفص اليوسفي، ص ١١٢ و ١١٣.

(٢) عالم المثال، عالم ظهور الاشياء البسيطة واللطيفة، مثلما أنّ عالم الحس عالم ظهور الأشياء المركبة والكثيفة. (نقد النصوص، ص ٣٠).

(٣) الكاشاني، شرح الفصوص، الفص اليوسفي، ص ١١٠ و ١١١.

(٤) فصوص الحكم، الفص اليوسفي، ص ٩٩.

عائشة انّ اول شيء بدأ الرسول محمد ﷺ الوحي به، كان الرؤيا الصادقة. فكان لا يرى رؤيا إلاّ وظهرت واضحة في الحس كظهور الصبح دون أن يكون فيها أدنى خفاء. وكان علم عائشة الى هذا الحد فقط ولم تكن تعلم انّ الرسول ﷺ قد قال «انّ الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا». أي كل ما يظهر في الحس كأنه يظهر في النوم، وله حقيقة قد غفل عنها الناس. وكان كل ما يراه الرسول ﷺ في حال اليقظة، يشاهده في المنام وان اختلفت الأحوال حيث ذاك في الحس وهذا في الخيال. ومع أن عائشة قد اخبرت بأن الرسول قد امضى ستة أشهر على هذه الحال، إلاّ انه كان طيلة عمره على هذه الحال، فكان يفسّر الصور الخيالية والحسية دائماً، فيدرك حقائقها ومعانيها والتي هي مراد الحق تعالى. ومن هنا كان عمره كله نوماً في نوم، حيث انّ الاحوال المتعاقبة مقامات متعاقبة<sup>(١)</sup>.

## الانسان

تحدثنا فيما مضى عن العالم. وبما أنّ الانسان جزء من العالم، لهذا يصدق بشكل عام ما قيل حول العالم، على الانسان ايضاً. لكن لما كان الانسان يحظى في الثقافة الاسلامية لا سيما في عرفان ابن عربي وأتباعه بأهمية خاصة تفوق سائر أجزاء العالم بكثير، حتى انه يعلو في مقامه حتى على كروبيي الملائكة الأعلى<sup>(٢)</sup> وملائكة العالم العلوي<sup>(٣)</sup>. ولهذا يبدو من المناسب التحدث عنه بشكل خاص.

ولا بد من القول مقدماً أنّ الحلاج - الصوفي والعارف الاسلامي الشهير - قد قال قبل ابن عربي واستناداً الى الحديث النبوي القائل: «انّ الله خلق آدم على

(١) راجع القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٢٧.

(٢) الكروبيون، سادات الملائكة (القاموس)، والملائكة المقربون. (البرهان القاطع).

وقد قال سعدي بيناً بالفارسية مضمونه:

نحن عاجزون عن حقّ حمدك

مع جميع كروبيي العالم العلوي

(٣) العالم العلوي، عالم العقول والنفوس الكلية ونفس العقول والنفوس الكلية. (كشاف اصطلاحات

الفنون، ج ٢، ص ١٣١٣).

صورته»، بأنّ للانسان جانباً لاهوتياً<sup>(١)</sup> وصورة اهيّة فضلاً عن الجانب الناسوتي<sup>(٢)</sup>، فعُرف بين سائر أجزاء العالم بشرف الحصول على الصورة الالهية دون غيره من الموجودات. إلاّ أنّ الحلاج لم يأخذ بوحدة اللاهوت والناسوت، وإنما قال بالثنوية وعدم الوحدة رغم اعتقاده بحلول اللاهوت بالناسوت وامتزاجهما معاً كما مزج الخمر بالماء<sup>(٣)</sup>.

وفكر ابن عربي وأتباعه من بعده بشكل أعمق وأوسع في الانسان ومقامه وأهميته، إلاّ أنهم وعلى العكس من الحلاج قالوا بأنّ اللاهوت والناسوت وجهان لحقيقة واحدة، وليسا طبيعتين منفصلتين. أي أنّ الحقيقة واحدة لا غير إلاّ أنّ لها باطناً وظاهراً، باطنها اللاهوت وظاهرها الناسوت، وقد يُعبّر عنها أحياناً باسمي الربوبية والعبودية<sup>(٤)</sup>.

الانسان وطبقاً لما ذهب اليه ابن عربي وأتباعه وحسبما ورد في عباراتهم وأقوالهم: صورة اهيّة<sup>(٥)</sup>، وشريف المنزلة، ورفيع المرتبة<sup>(٦)</sup>؛ والعالم الأصغر الذي

(١) اللاهوت، مقام الذات، وفي الأصل لاهو إلاّ هو. (المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٠). وهو عند الصوفية الحياة السارية في الأشياء، والناسوت محلها. (المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣١٢). والحلاج هو اول من استخدم كلمة اللاهوت من الصوفية. (الفتوحات المكية، عثمان يمحيى، ج ٣، ذيل ص ٨٨). ويطلق ابن عربي اصطلاح اللاهوت على الحياة الجارية في الأشياء أيضاً والناسوت على المحل الذي تقوم عليه تلك الحياة والروح الكلية. (فصوص الحكم، الفص العيسوي، ص ١١٣٨). كما عبّر عن اللاهوت بالجانب الالهى في النبي والولي، وعن الناسوت بالجانب الانساني فيها. (الفتوحات المكية، عثمان يمحيى، ج ٣، ذيل ص ٨٨).

(٢) الناسوت، عالم الحس والشهادة. (المصدر السابق، ص ١٣٩٤).

(٣) الحلاج، كتاب الطواسين، ملاحظات (observations)، ص ١٣٠ و١٣٤.

Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam, P.P. 150 - 151.

(٤) مقدمة ابي العلاء الغبي على فصوص الحكم، ص ٣٥ و٣٦؛ تعليقات فصوص الحكم، ص ٨٣.

(٥) نقل ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ١، ص ٢١٦) عن الرسول (ص) قوله: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، وقال بأنّ هاء صورته قد تعود على آدم. أو تعود على الله تعالى، لأنّ الانسان متخلق بجميع الاسماء الالهية.

(٦) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٧٩.

هو روح العالم الاكبر وعلته وسببه<sup>(١)</sup>؛ وأكمل الموجودات؛ وأنه خلق وحق<sup>(٢)</sup>؛ والمختصر الشريف الجامع لجميع معاني العالم الكبير؛ والنسخة الجامعة لجميع الأشياء الموجودة في العالم الكبير ولجميع الأسماء الموجودة في الحضرة الالهية<sup>(٣)</sup>؛ والكون الجامع<sup>(٤)</sup>؛ وكل ما في عالم الأكوان مستخر له وكل ما في العالم ملخص فيه؛ وكبير جداً في العالم وعظيم رغم صغره قياساً الى كل العالم، فهو يساوي بمفرده كل العالم ويضاهي جميع الموجودات<sup>(٥)</sup>؛ وأكمل مجالي الحق، لتجلي الحق تعالى - المتجلي في جميع صور العالم - في الانسان على اتم وجه واكمل صورة؛ ومجمع جميع حقائق ومراتب الوجود حيث تنعكس في مراتب وجوده جميع كمالات العالم الاكبر مع جميع كمالات الحضرة الالهية الاسمائية والصفاتية، في القصد الاول، وفي الابداء الآخر، بصورة الظاهر، وبسورة (منزلة) الباطن. وهو في نسبته الى الله عبد وفي نسبته الى العالم رب. ولهذا أصبح خليفة الله في الأرض وأبناؤه خلفاءه<sup>(٦)</sup>، وأفضل من أجزاء العالم، بل ويفوق الملائكة والكروبيين مقاماً، لأن الملائكة مجرد مظهر صفات جمال الحق، في حين ان الانسان مظهر صفات الجمال والجلال

(١) في الوقت الذي عبّر فيه ابن عربي عن كل العالم بالعالم الاكبر (الفتوحات، ج ١، ص ١١٨) والانسان الكبير (نفس المصدر، ص ١٥٢، فصوص الحكم، ص ٤٩)، عبّر عن الانسان بالعالم الأصغر وقال فيه: «والعالم الأصغر يعني الانسان، روح العالم وعلته وسببه، وأفلاكه مقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته». (الفتوحات المكية، ج ١، ص ١١٨).

(٢) وبعد ان عبّر ابن عربي عن الانسان اكمل الموجودات كتب: «فكل ما سوى الانسان خلقٌ إلا الانسان فانه خلق وحق» (الفتوحات، ج ٢، ص ٣٩٦). وذكر في الفصوص (الفص الآدمي، ص ٥٦): «فهو الحق الخلق». واورد الفيصري في شرح هذه العبارة انه حق لاعتبار ربوبيته للعالم واتصافه بالصفات الالهية، وخلق لاعتبار عبوديته ومربوبيته، أو حق لاعتبار روحه وخلق باعتباره جسده. (الفيصري، شرح الفصوص، ص ٩٤). وكتب الكاشاني انه حقٌ بحسب صورة باطنه وحقيقته، وخلقٌ بحسب صورة ظاهره. (الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٢٥).

(٣) عقلة المستوفز، ص ٤٥، رسائل ابن عربي، ج ٢، كتاب التنجليات، ص ١١.

(٤) فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٤٨.

(٥) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٥٣ و ٣٧٩.

(٦) المصدر السابق، ص ١١٩؛ رسائل ابن عربي، ج ٢، نقش الفصوص، ص ٢.

معاً<sup>(١)</sup>.

ولابن عربي رأي غريب مدهش يقول انّ الملائكة جاهلون بالأسرار التي أودعها الله تعالى في الانسان، ولهذا رفضوا مقام خلافة الانسان لله وامتنعوا عن السجود له بذريعة انه يسفك الدماء في الأرض ويفسد فيها، جاهلين بأنّ سفك الدماء والافساد، من مظاهر صفات الجلال الالهية، والتي لا تتوفر لدى الملائكة<sup>(٢)</sup>.

ولا بد من الالتفات الى هذه النقطة وهي: يستشف مما سبق ومما ورد في عرفان ابن عربي أنّ كل هذه العزة والأهمية والقوة التي للانسان، انما هي بسبب ما لديه من عقل وفكر ومعنوية<sup>(٣)</sup>. أي لأنه صاحب أمر الهلي وصورة الهية وذو فكر ونفس ناطقة والتي تنبع منها انسانية الانسان<sup>(٤)</sup>، لا من حيث جسمه لأنه من هذا الجانب ليس لم يتفوق على سائر الكائنات فحسب وانما أوطأ من الكثير منها أيضاً. وهذا ما نراه واضحاً في الآية الكريمة: ﴿لخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾<sup>(٥)</sup>. اذاً فكل ما قيل في عظمة الانسان وشرفه وفضيلته واستحقاقه للخلافة الالهية، لم يُقَلْ في الانسان الذي هو في صورة الانسان ومعنى الحيوان، بل في الانسان الذي هو مظهر الخلافة والحقائق الالهية، ومرآة قلبه موضع تجلي الأنوار الربانية<sup>(٦)</sup>، والذي هو في المعنى انسان حقيقي عبّر عنه ابن عربي بالانسان الكامل. ولا بد على هذا الصعيد من التحدث

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢١٦؛ جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ١٣٥.

(٢) فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٥٠؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ١٦٥؛ مقدمة ابي العلاء العفيفي على فصوص الحكم، ص ٣٦.

(٣) ذكر ابن عربي أنّ النفس الانسانية عاجزة في أصل نشأتها، وما لديها من شجاعة واقدام، أمر عرضي. كما انّ الجزع عند الانسان يفوق جزع جميع الحيوانات عدا الصرصر. وتكمن قوة الانسان في عقله وفكره فقط وهو ما يمتاز به على سائر الحيوانات الأخرى. (الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٥).

(٤) المصدر السابق.

(٥) سورة المؤمن (٤٠)، الآية ٥٧. راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٦٣ و ٢١٦.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٧٥؛ عقلة المستوفز، ص ٤٦.

عن الانسان الكامل.

### الانسان الكامل<sup>(١)</sup>

ظهر مفهوم الانسان الكامل بظهور الحكمة والعرفان الاسلامي. وكانت تستخدم اصطلاحات الانسان العقلي<sup>(٢)</sup>، والانسان الأعلى<sup>(٣)</sup>، والانسان الحق، والانسان الاول، والانسان الاول الحق<sup>(٤)</sup>، وعبارة «الانسان في العالم الأعلى تام وكامل»<sup>(٥)</sup>، في الثقافة الاسلامية قبل استخدام ابن عربي لاصطلاح «الانسان الكامل».

واستخدم ابو يزيد البسطامي قبل ابن عربي اصطلاح «الكامل التمام»<sup>(٦)</sup> على صعيد الانسان الذي بلغ مقاماً معنوياً عالياً. وتحدث الحلاج بعد أبي يزيد عن الانسان الذي قطع جميع مراتب الكمال، وأصبح مظهر كمال الصفات الالهية، ونال

(١) المراد بالكمال. معرفة الحق تعالى عن طريق الكشف والتعريف الالهي. (راجع الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٠٥).

والجدير بالذكر ان ابن عربي قد استخدم فضلاً عن الانسان الكامل اصطلاحات اخرى ايضاً مثل «الانسان الاكمل» و«الكامل الأكمل». ويبدو أنه يريد بالانسان الكامل ذلك الفرد الذي يتقدم في رتبته وفي زمانه على سائر افراد نوعه. والانسان الأكمل متقدم على جميع أفراد النوع في جميع الأزمنة. وهذا ما يمكن أن نلاحظه في العبارة التالية: «قال من وقف على الحقائق كشفاً وتعريفاً اهياً فهو الكامل الأكمل ومن نزل عن هذه المرتبة فهو الكامل. وما عدا هذين فاما مؤمن أو صاحب نظر عقلي لا دخول لهما في الكمال فكيف في الأكمالية». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٠٥).

كما قال: «واعلم ان مرتبة الانسان الكامل من العالم مرتبة النفس الناطقة من الانسان فهو الكامل الذي لا أكمل منه وهو محمد (ص)». وقال ايضاً: «واعلم ان العالم اليوم يفقد جمعية محمد (ص) في ظهوره روحاً وجسماً وصورة ومعنى نائم لا ميت» (الفتوحات، ج ٣، ص ١٨٦ و ٣٣١).

(٢) أثولوجيا، ميمر ٥، ص ٢١٩، ميمر ١٠، ص ٢٩٩.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر، ص ٣٠٤.

(٥) نفس المصدر، ص ٢٩٩.



مرتبة «أنا الحق». والمعروف انه كان يعتبر نفسه هذا الانسان بالذات وقد ضحى بنفسه برجولة في هذا الطريق. وتحدث ناصر خسرو القبادياني<sup>(١)</sup> بعد الحلاج عن «آدم المعنى» و«حواء المعنى»<sup>(٢)</sup>. غير ان ابن عربي وكما تقدم كان أول من وضع اصطلاح «الانسان الكامل» في العرفان الاسلامي، واستخدمه في كتبه<sup>(٣)</sup>، ومنها في الفص الاول من كتابه القيم «فصوص الحكم»<sup>(٤)</sup>. ويبدو أن عزيز الدين النسفي<sup>(٥)</sup> كان أول كاتب في العالم الاسلامي أطلق اسم «الانسان الكامل» على مجموعة رسائله الاثنتين والعشرين التي كتبها في العرفان الاسلامي باللغة الفارسية. وجاء عبد الكريم الجيلي<sup>(٦)</sup> من بعده فوضع «الانسان الكامل» عنواناً

(١) ناصر خسرو القبادياني البلخي (٣٩٤-٤٨١ هـ)، شاعر ومتكلم اسماعيلي معروف.

(٢) ورد هذا المصطلح في شعر لناصر خسرو بالفارسية، روشنابى نامه، ص ١٣ (أثار ناصر خسرو، سفر نامه بانضمام: روشنابى نامه وسعادت نامه، برلين، ١٣٤١).

(٣) كمثال، راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٦٣، ٢٦٠ و ٦٤٥؛ ج ٢، ص ٢٨٤ و ٣٩٦؛ ج ٣، ص ١٥١، ١٥٢، ١٨٧، ٢٦٦، ٢٨٢ و ٣٣١؛ ج ٤، ص ١١٢، ١٣٢ و ٢٤٦.

(٤) فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٥٤ و ٥٥.

(٥) عزيز الدين النسفي (٦٣٠ - ٧٠٠ هـ). له كتاب الانسان الكامل الذي يتألف من ٢٢ رسالة باللغة الفارسية. طبع بطهران عام ١٣٥٠ بتصحيح ومقدمة الفرنسي ماريجان موليه.

(٦) عبد الكريم ابراهيم الجيلاني (ت ٨٠٥ هـ). يتألف كتابه من جزئين وفي ٦٣ باباً. والباب الستون منه يحمل عنوان «في الانسان الكامل وانه محمد - صلى الله عليه وآله - وانه مقابل للحق والخلق». وأكد المؤلف ان هذه الباب أهم ابواب الكتاب، بل جميع الكتاب (ج ٢، ص ٤٤). طبع هذا الكتاب في مصر عام ١٣٨٣ هـ.

وذهب المستشرق الانجليزي المعروف رينولد نيكلسون (reynold allene nicholson) في مقالاته حول الانسان الكامل عند الصوفية، الى اعتبار الجيلاني اول من كتب كتاباً مستقلاً في الانسان الكامل. ويبدو أن ذلك يعود لعدم اطلاعه على آثار النسفي. راجع:

Nicholson, Studies In Islamic Mysticism, p. 77.

ويبدو أن المرحوم العلامة محمد اقبال اللاهوري قد تعرض للخطأ هو الآخر في كتاب

The Development of Metaphysics In Persia p. 90, 116.

لأنه ورغم تحدّثه عن النسفي إلا انه لم يشر الى كتابه، في حين أشار الى كتاب «الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» للجيلاني.

لكتابه القيم الذي كتبه بالعربية في العرفان الاسلامي.

وعبر ابن عربي عن الانسان الكامل بتعابير مثل «الانسان الحقيقي»<sup>(١)</sup>، و«الانسان الأرفع»<sup>(٢)</sup>، و«الانسان الأول»<sup>(٣)</sup>، وعده نائب الحق في الأرض ومعلم الملك في السماء<sup>(٤)</sup>، وأكمل الصور المخلوقة<sup>(٥)</sup>، وأنه الموجود الذي لم يأت أكمل منه<sup>(٦)</sup>، والمخلوق الوحيد الذي يعبد الحق بالمشاهدة<sup>(٧)</sup>، والصورة الكاملة لحضرة الحق والمرآة الجامعة للصفات الالهية<sup>(٨)</sup>، والذي مرتبته أسمى من حد الامكان وأعلى من مقام الخلق، وانه برزخ بين الوجود والامكان وواسطة بين الحق والخلق، حيث يصل بواسطة مرتبته فيض الحق - والذي هو سبب بقاء العالم - الى العالم<sup>(٩)</sup>. فهو حادث أزلي ودائم أبدي وكلمة فاصلة<sup>(١٠)</sup> جامعة<sup>(١١)</sup>. نسبته الى الحق كنسبة انسان العين الى العين. أي مثلما أنّ الهدف الأساس من خلق العين التي هي عضو البصر انسانها الذي يتم البصر بواسطته فقط، كذلك المقصود الأصلي من ايجاد العالم، هو الانسان، لا سيما الانسان الكامل الذي تظهر بواسطته الأسرار الالهية والمعارف الحقيقية فيحصل اتصال الأول بالآخر وتكمل مراتب عالم الباطن والظاهر<sup>(١٢)</sup>. ونسبته الى العالم كنسبة الفص الى الخاتم أيضاً. فمثلما أنّ

(١) الفتوحات المكية، عثمان يحيى، السفر الثاني، ص ٣٠٠.

(٢) انشاء الدوائر، ص ٤.

(٣) عقلة المستوفز، ص ٩٤.

(٤) الفتوحات المكية، عثمان يحيى، السفر ٥، ص ٤٥٨.

(٥) نفس المصدر، ج ١، ص ٢٦٠.

(٦) نفس المصدر، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٧) نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٤١.

(٨) الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١١.

(٩) فصوص الحكم، ص ٥٠: الفكوك، ص ٧٠ و٧١.

(١٠) فاصلة، أي الميزة للحقائق. (الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٣).

(١١) جامعة، أي نشأة الانسان، لا سيما الكامل، جامعة لجميع الحقائق. (المصدر السابق).

(١٢) فصوص الحكم، ص ٥٠: القيصري، شرح الفصوص، الفص الأدبي، ص ٧٠ و٧١.

فص الخاتم محل النقش والعلامة، كذلك الانسان الكامل محل جميع نقوش الأسماء الالهية والحقائق الكونية.

فالانسان الكامل في حقيقة الأمر حقٌ مخلوق به، أي أنّ العالم مخلوق بسببه<sup>(١)</sup>. فهو نسخة من العالم ويسّخ الله بجميع تسيّحات العالم<sup>(٢)</sup>. وهو من حيث الرحمة أعظم من كل مخلوق، أي انه الرحمة الالهية العظيمة على الخلق ودليل معرفة الحق وواسطة تجليه في هذا العالم. ولو ترك هذا العالم وانتقل الى عالم الآخرة، لفسد العالم وخلا من المعاني والكمالات<sup>(٣)</sup>، انه عمد السماء فلو انتقل الى عالم البرزخ خزّت السماء على الارض<sup>(٤)</sup>. فهو حامل السر الالهي أي كلمة «كن»<sup>(٥)</sup>، والوحيد الذي خلقه الله على صورته<sup>(٦)</sup>، والذي هو مع الله في أزل الأزال وباق معه حتى أبد الآباد، في حين أنّ كل ما سواه باق بإبقاء الله<sup>(٧)</sup>. ومن أراد أن يعرف الحق عن طريق المشاهدة لا الفكر بإمكانه ان ينظر الى الانسان الكامل فهو المظهر الكامل للحق<sup>(٨)</sup>. فالانسان الكامل روح العالم والعالم جسده. وكما تتصرف الروح في البدن عن طريق القوى الجسمانية، يتصرف الانسان الكامل في العالم بواسطة الاسماء الالهية التي علمها الله له وأودعها فيه. وكما أنّ الروح والنفس الناطقة سبب

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٧٧.

(٣) رسائل ابن عربي، ج ٢، نقش الفصوص، الفص الآدمي، ص ١ و ٢؛ نقد النصوص، ص ٩٧.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤١٩.

(٥) أي ان الانسان الكامل حينما يقول لشيء كن يكون. ويقول ابن عربي: «لم يرد نص عن الله ولا عن رسوله في مخلوق أنه أُعطي «كن» سوى الانسان خاصة فظهر ذلك في وقت النبي (ص) في غزوة تبوك فقال «كن ابا ذر» فكان أبا ذر». (محمود محمود الغراب، الانسان الكامل والقطب الغوث الفرد، ص ١٤).

(٦) «وما أوجد الله على صورته أحداً إلاّ الانسان الكامل لا الانسان الحيوان». (الفتوحات المكية،

ج ٣، ص ٢٦٦).

(٧) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٨) المصدر السابق، ص ٢٨١. ويؤكد ابن عربي: «ولا يعرف قدر الحق إلاّ من عرف الانسان الكامل

الذي خلقه الله على صورته» (نفس المصدر، ج ٤، ص ١٣٢).

الحياة والفضيلة والمعنوية في البدن ولو قُدِّر لها ان تتركه لخلا من كل كمال وتعرض للفساد، كذلك الانسان الكامل سبب الوجود ومصدر الشرف ومعنى وكمال العالم لأنه الروح المضافة للحق<sup>(١)</sup>، والروح التي نفخها الحق في هذا العالم. وأنه قائم بالأحدية<sup>(٢)</sup> التي هي أصل الانشاء، وأول الابتداء، وأم الكتاب<sup>(٣)</sup>، والأم الأعلى<sup>(٤)</sup>. فهو الوحيد الذي يليق به مقام خلافة الله المنيع<sup>(٥)</sup>. انه بخلاصة عبد الله ومظهر جميع الاسماء.

### لا يختص الكمال ومقام الخلافة بالرجال

تحدث ابن عربي في رسالة «عقلة المستوفز» عن معيار خلافة الله في العالم وقال بأن من شروط بلوغ هذا المقام الاتسام بالكمال والانسانية والصورة الالهية لا الحيوانية، ولهذا ليس بإمكان كل انسان أن يكون خليفة. وأكد بعد ذلك على عدم اقتضار مقام الخلافة والنيابة على الرجال وانما تنال النساء هذا المقام المعنوي السامي أيضاً، لأن المعيار هو الكمال والانسانية لا الحيوانية والذكورية، والكمال مثلما يظهر في الرجال، يظهر في النساء ايضاً، والانسانية جامعة للذكورية والانوثية معاً، وهما - أي الذكورية والانوثية - ليستا من الحقائق الانسانية وانما من أعراضها. ولهذا شهد الرسول ﷺ بكمال النساء كشهادته بكمال الرجال فقال: «كَمَل من الرجال كثيرون وكملت من النساء مريم بنت عمران وآسية امرأة

(١) اشارة الى الآية: ﴿فاذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾. (سورة الحجر (١٥)، الآية ٢٩: سورة ص (٣٨)، الآية ٧٢).

(٢) عنقاء مُغرب، ص ٤٠: «والروح المضاف الى الحق الذي نُفخ منه في عالم الحق هي الحقيقة المحمدية القائمة بالأحد».

(٣) اشارة الى الآية: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب﴾. (سورة الرعد (١٣)، الآية ٣٩).

(٤) عنقاء مُغرب، ص ٤٢: «كنايته على الحقيقة المحمدية التي هي أصل الانشاء وأول الابتداء، فقال عنده ام الكتاب فنحن الكتاب الأجل وهو الام الأعلى».

(٥) «فما صحت الخلافة إلا للانسان الكامل». (فصوص الحكم، ص ٥٥).

فرعون»<sup>(١)</sup>. أي أنّ الرجال والنساء يشتركون معاً في درجة الكمال. وأكد في الفتوحات المكية على هذا الأمر أيضاً حينما قال: «اعلم أيّدك الله أنّ الانسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة، لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الانسانية»<sup>(٢)</sup>.

والجدير بالذكر أنّ ابن عربي ورغم تسميته للكمال الذي يشترك فيه الرجال والنساء معاً بالنبوة<sup>(٣)</sup>، إلاّ انه وبعد نقله في الباب ٣٢٤ من الفتوحات لحديث نبوي يقول: «النساء شقائق الرجال»، يؤكد أنّ النساء تشارك الرجال في جميع المراتب بما فيها مرتبة القطبية، وبامكانهن - لو أراد الله طبعاً - الوصول الى ما يصل اليه الرجال. ولأجل دفع الشبهة لا بد من التذكير بأنّ الحديث النبوي القائل: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» جاء فيمن ولاه الناس، لا في تولية الله<sup>(٤)</sup>. ونقل ابن عربي ايضاً على صعيد مكانة المرأة حديث الرسول القائل: «حُبّب الي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجُعِلت قُرّةُ عيني في الصلاة» وأكد أنّ صحبة النساء وذكرهن يقرب الانسان الى الله، لأنّ الله يجعل لنبيه محبوباً ليقربه اليه لا ليبعده عنه<sup>(٥)</sup>.

ولما كانت هناك ثلاثة أسرار مكتتمة في معرفة المنزل<sup>(٦)</sup>، يُعدّ العلم بقدر

(١) عقلة المستوفز، ص ٢٦؛ الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٨٨.

ونقل القيصري شارح الفصوص الحديث اعلاه كما يلي: «كملت من النساء أربع مريم بنت عمران وأسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة (س)». (القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٥٢).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٨٧.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤٧. تجدر الاشارة الى أنّ ابن عربي قد عدّ هذا الكمال المشترك الذي اشار اليه الحديث النبوي تشبهاً بالأصل مرة، وخلافةً مرة اخرى. (المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧٢).

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ٨٩.

(٥) قال ابن عربي ان الرسول (ص) ومن أجل التهمم بالنساء فقد غلب التأنيث على التذكير واستعمل «ثلاث» بدلاً من «ثلاثة» رغم أنّ كلمة الطيب مذكرة، في حين عادة العرب في مثل هذه الحال تغليب التذكير على التأنيث. (فصوص الحكم، الفص المحمدي، ص ٢١٩).

(٦) المصدر السابق، ج ٣، باب ٢٥٣، ص ٣٥٦.

النساء وقيمتهن ومنزلتهن في الوجود وكذلك تحبيب الله لهذه الشريحة الى نبيه، من أسرار الاختصاص، ولهذا أُجر موسى نفسه عشر سنوات في مقابل نكاح المرأة، لانه كان عارفاً بمنزلتها<sup>(١)</sup>.

وصفة القول ان ابن عربي سعى ما استطاع لاثبات فضيلة المرأة ومقامها المعنوي أو مساواتها للرجل على أقل تقدير مستعيناً بكل شيء بما فيها الأحكام الفقهية، بل وحتى القواعد الصرفية والوضع والشكل اللغوي للكلمات. وقد أوقع نفسه في التكلف في بعض الأحيان. وقال في نهاية المطاف: «فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حهن، بل من كمال العارف حهن فانه ميراث نبوي وحب الهبي»<sup>(٢)</sup>.

وتجدر الاشارة ايضاً الى تجويز ابن عربي وخلافاً لأكثر فقهاء الاسلام لامامة النساء للرجال<sup>(٣)</sup>. ورغم هذا فانه يقصر الرسالة والبعثة على الرجال فقط<sup>(٤)</sup>، ويقبل بنوع من الأفضلية للرجال على النساء من حيث فعل الرجال وانفعال النساء مثل أفضلية السماوات والارض على الانسان من حيث فعلها وانفعال الانسان<sup>(٥)</sup>.

(١) اشارة الى مضمون الآية الكريمة: ﴿قال اني أريد ان أنكحك احدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثمانى حجج فان أتممت عشرأ فم عندك﴾. (سورة القصص (٢٨)، الآية ٢٧).

وكتب ابن عربي: «بل تقوم المرأة في بعض المواطن مقام رجلين اذ لا يقطع الحاكم بالحكم إلا بشهادة رجلين، فقامت المرأة في بعض المواطن مقامها وهو قبول الحاكم قولها في حيض العدة وقبول الزوج قولها في أن هذا ولده... وقبول قولها انها حائض... ألا تنتظر الى حكمة الله تعالى فيما زاد للمرأة على الرجل في الاسم فقال في الرجل المرء وقال في الانثى المرأة فزادها هاء في الوقف تاء في الوصل على اسم المرء للرجل فلها على الرجل درجة في هذا المقام... ولو لم يكن في شرف التأنيث إلا اطلاق الذات على الله واطلاق الصفة وكلاهما لفظ التأنيث... (الفنوحات المكية، ج ٣، ص ٨٩ و ٩٠).

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤٧.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ٨٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٨٧؛ ج ٤، ص ٤٩٤.

## الانسان الكامل هو الحقيقة المحمدية وأفراده مظاهرها

ليس تحقق الانسان الكامل في دار الوجود أمراً ممكناً فحسب بل واجب أيضاً لأنه متحقق بالاسم الأعظم<sup>(١)</sup>. وكما لسائر الأسماء مظهر موجود في دار الوجود، لا بد أن يكون للاسم الأعظم مظهر موجود أيضاً ويتمثل في الانسان الكامل الذي تمثل الحقيقة المحمدية أو الكلمة المحمدية والنور المحمدي مصداقه والتي هي اول حقيقة ظاهرة والموجود الأول ومبدأ ظهور العالم<sup>(٢)</sup>، أو بعبارة اخرى أول تعين تعينت به الذات الالهية قبل أي تعين آخر<sup>(٣)</sup>. فالحقيقة المحمدية هي صورة الاسم الالهي الجامع لجميع الأسماء والصفات، وأكمل فرد في النوع الانساني، بل وأكمل مظاهر الحق وأعظم مجاليه، ومجلى الاسم الأعظم، وذات جمعية مطلقة وبمنزلة أول الأفراد<sup>(٤)</sup> وموجود أزلي<sup>(٥)</sup>. وللحقيقة المحمدية ارتباط بالعالم،

(١) الاسم الأعظم، اسم جامع لجميع الاسماء. وقيل انه اسم «الله» لانه اسم الذات الموصوف بجميع الصفات والمسمى بجميع الأسماء. (التعريفات، ص ١٩؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٧٨).

(٢) اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٢٠.

(٣) الكاشاني، شرح الفصوص، الفص المحمدي، ص ٢٦٦؛ الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص ١٠٥.

(٤) يعتقد ابن عربي ومثل اغلب المفكرين بأن الواحد ليس عدداً، وانما هو منشأ الأعداد. والعدد (٣) هو اول عدد فردي تتفرع منه سائر الاعداد الفردية. وأقام ابن عربي على هذه الفكرة الرياضية، فكرة فلسفية افترض فيها الذات الأحادية بمنزلة الواحد، ومرتبة الواحدية والالهية بمنزلة العدد (٢) الذي هو أول عدد زوجي، ثم الحقيقة المحمدية بمنزلة العدد (٣) الذي هو أول عدد فردي، إلا انه عدّها التعيين الأول، وقال: «انما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الانساني، ولهذا بُدئ به الأمر وحُتم فكان نبياً وآدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم النبيين وأول الأفراد الثلاثة وما زاد على هذه الأولوية من الأفراد فانها عنها». (فصوص الحكم، الفص المحمدي، ص ٢١٤؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٤٧١).

(٥) يعتبر الصوفية ومن بينهم ابن عربي وأتباعه الحقيقة المحمدية أزلية استناداً الى الحديث النبوي: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين». وعارضهم أبو حامد الغزالي في ذلك وفسّر هذا الحديث بقوله ان الله تعالى قد قدر منذ الازل وقبل خلقه لآدم وأي موجود آخر نبوة الرسول محمد (ص)، أي ان تقدير نبوته ازلي لا حقيقته. ولا يبدو هذا التفسير صحيحاً لأنه لو كان معنى الحديث أزلية تقدير النبوة لا حقيقته،

وارتباط بالانسان، وارتباط بمعرفة أهل العرفان. فهي مبدأ خلق العالم من حيث ارتباطها بالعالم، لأنّ خالق العالم قد خلقها قبل أي شيء وخلق منها كل شيء. وهي الصورة الكاملة للانسان حيث تجمع في نفسها جميع حقائق الوجود وأنها الانسان الحقيقي والحقيقة الانسانية، من حيث ارتباطها بالانسان. أما من حيث ارتباطها بعلوم الباطن ومعارف العرفاء فانها مصدر تلك العلوم والمعارف ومنبعها<sup>(١)</sup>، ومُسْتَمَدَّة منها أرواح جميع الأنبياء والأولياء، وقطب الأقطاب<sup>(٢)</sup>.

والجدير بالاهتمام أنّ مراد ابن عربي بالحقيقة المحمدية ليس شخص الرسول ﷺ الذي ظهر بعد جميع الأنبياء في هذا العالم العنصري وفي عصر معين وبلغ رسالته للناس ثم انتقل الى العالم الآخر، وانما يريد به ذلك الموجود الماوراء طبيعي والمفعولي الابداعي المساوي للعقل الاول<sup>(٣)</sup> في اصطلاح الحكماء والحقيقة الكلية، التي ليست كليتها منطقية أو مفهومية أو ذهنية، وانما هي كلية احاطية انبساطية وحقيقة عينية ذات مراتب مضاعفة - أي مرتبة النبوة ومرتبة الرسالة ومرتبة الولاية الكلية - حيث ظهرت من حيث مرتبة النبوة والرسالة بصورة الانبياء والرسل بدءاً بآدم وانتهاء بالخاتم خلال مختلف العصور المتتالية، وانقطعت بظهور شخص محمد العربي الذي هو اكمل الأنبياء والرسل وأفضلهم وخاتمهم ونسخت شريعته جميع الأديان والشرائع. وتعدّ النبوة الجهة الخلقية للنبي وقابلة للانقطاع بالنتيجة.

بناءً على ذلك يُعدّ جميع الأنبياء والرسل السابقين منذ آدم الصفي وحتى عيسى

→ فهذا الأمر لا يختص به وحده، حيث أنّ نبوة جميع الأنبياء مقدره في الأزل، في حين يدل الحديث على الاختصاص. (تعليقات العقيقي على فصوص الحكم، ص ٣٢٢).

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٠.

(٢) اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٢٠.

(٣) ورد في الفتوحات المكية: «وكذلك المفعولي الابداعي الذي هو الحقيقة المحمدية عندنا والعقل

الاول عند غيرنا، وهو القلم الأعلى الذي أبدعه الله من غير شيء» ج ١، ص ٩٤.



المسيح، مظاهر تلك الحقيقة ونوابها وورثتها<sup>(١)</sup>. وقد تحقق مقام النبوة لمحمد ﷺ - أي الحقيقة المحمدية - قبل أن يظهر آدم الى الوجود. أي نبوة محمد ﷺ قد حصلت قبل جميع الأنبياء بمن فيهم آدم، وان حصلت الصورة الطبيعية الانسانية لجميع الانبياء بمن فيهم آدم قبل حصولها لمحمد ﷺ. وهذا يعني أن آدم أبو الاجسام الانسانية ومحمد ﷺ أبو الورثة، منذ آدم وحتى خاتم الورثة. كما ان كل شرع يظهر في أي زمان وكل علم يظهر في كل نبي وولي انما هو ميراث محمدي. فقد أعطيت له جوامع الكلم<sup>(٢)</sup>، ولا نهاية لكلمات الله<sup>(٣)</sup>. ورغم ان جميع الأنبياء والاولياء وورثة، إلا ان اقرب الناس اليه علي بن أبي طالب عليه السلام<sup>(٤)</sup>.

وللشيخ محمود الشبستري آيات فارسية تتحدث عن هذا المعنى مضمونها:

للنبوة ظهور من آدم  
وكماها في وجود الخاتم  
فنور النبي فرقد أعظم

(١) المصدر السابق، ص ١٤٤. اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٢٢.

(٢) اشارة الى الحديث النبوي: «اوتيتُ جوامع الكلم» والمنقول في الكتب الاسلامية مثل جامع الاسرار، ص ٢٩٤، ٣٥٦.

(٣) اشارة الى الآية المباركة: ﴿ما نعدت كلمات الله﴾. (سورة لقمان (٣١)، الآية ٢٧). راجع الفتوحات المكية ج ٣، ص ٤٥٧.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١١٩. وعبارة ابن عربي: «وأقرب الناس اليه (محمد (ص)) علي بن ابي طالب وأسرار الأنبياء أجمعين». وهناك احتمال قوي بأن مراده بعلي (ع) حقيقة الولاية لا شخص علي، مثلما ان مراده بالحقيقة المحمدية حقيقة النبوة والرسالة والولاية لا شخص النبي. وهذا يستدعي أن يكون علي (ع) اكمل مظاهر الاولياء مثلما ان محمداً اكمل مظاهر الانبياء والرسول. وذكر ابن عربي في الفص الشبشي من فصوص الحكم (ص ٦٤) ان الرسول (ص) قال: «كنتُ نبياً وآدم بين الماء والطين». أي أن حقيقته قد سبقت جميع الانبياء وان ظهر من بعدهم جميعاً بالصورة. وهذا يعني أن حقيقة خاتم الاولياء مقدمة هي الاخرى على الاولياء. ويرى اتباع ابن عربي الشيعة ان خاتم الاولياء هو علي (ع) ونقلوا عنه قوله: «كنتُ ولياً وآدم بين الطين والماء» وعدوه حقيقة الولاية المطلقة والمتحدة مع باطن النبوة المطلقة. (راجع جامع الاسرار، ص ٤٠١). وستتحدث عن هذا الموضوع في المستقبل.

قد يظهر من موسى أو من آدم

فلو قرأت تاريخ العالم

فلا شك في المراتب عالم<sup>(١)</sup>

أما من حيث مرتبة الولاية والتي هي جهة الهية وبالنتيجة دائمة وباقية، فنظهر بصورة الأولياء، ويستمر هذا الظهور حتى قيام القيامة.

في كل عصر ولي قائم

والى القيامة امتحان دائم<sup>(٢)</sup>

وصفوة القول هي ان هذه الحقيقة الجامعة والكاملة والشاملة في هذا العالم العنصري تظهر بصور الأنبياء وبصور الأولياء. وظهرها بصور الأنبياء، من اجل تعليم الأحكام وارشاد العباد. وظهرها بصور الأولياء، من اجل تعريف الناس بأسرار الحق تعالى.

وتجدر الإشارة الى ان ظهور وحضور خاتم الأولياء والذي يُعدّ نقطة انتهاء الولاية وآخر مظهر للانسان الكامل، بمثابة انتهاء مرحلة الولاية التي بظهورها تظهر جميع أسرار الوجود والحقائق الالهية. وبرجوعه الى الذات الالهية - التي هي مصدر ومرجع الكل - ينتهي عهد العالم، لأنه سبب استمرار الوجود والعلة الغائية له. فبزواله من العالم يزول العالم، أي انحلال جميع الصور الكونية وانتقالها الى الآخرة التي هي الذات الالهية<sup>(٣)</sup>.

### نقاط جديدة بالاهتمام

بعد الانتهاء من تناول موضوع الانسان والانسان الكامل، لا بد من اضافة

(١) من شعر الشيخ محمود الشبستري جيء بها لتناسبها مع الموضوع. راجع شرح غلشن راز، ص ٣١٣، ٣٢١ و٣٢٢.

(٢) ترجمة لبيت شعري فارسي لجلال الدين المولوي (الرومي)، المثنوي، ج ٢، ص ٢١.

(٣) راجع فصوص الحكم، الفص الآدمي، ص ٥٠؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٤؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٧٢؛ العفيني، تعليقات على الفصوص، ص ١٢.

النقاط التالية:

١ - يرى ابن عربي أن النفس الناطقة الانسانية نفخة من الروح الالهية، ومن العالم الاشرف المَلَكِي، وسعيدة في الدارين - أي الدنيا والآخرة - وذات سعادة ذاتية<sup>(١)</sup>. وليس فيها شقاء، لأنها ليست من عالم الشقاء وانما هي من عالم العصمة والأرواح الطاهرة. وقد أركبها الله هذا المركب البدني، أي النفس الحيوانية. والنفس الحيوانية بالنسبة الى النفس الناطقة بمنزلة الدابة الى راكبها. فهمة النفس الناطقة هي التحرك بهذا المركب الحيواني في الطريق السوي الذي حدده الله لها. فلو قبلت النفس الحيوانية بهذا، كانت مركباً ذلولاً ومنقاداً، ولو أحجمت كانت دابة جامحة<sup>(٢)</sup>. ويؤكد ابن عربي انّ النفس الحيوانية، محل الحدود في الدنيا والعذاب في الآخرة وليس النفس الناطقة، لأنّ النفس الناطقة قرينة الشرف والسعادة الدائمة ونفخة الروح الالهية، ونورها أعظم من النار، ولو شعت عليها اطفأتها: «لا يدخل جهنم إلا بنفسه الحيوانية لأنّ جهنم ليست موطناً للنفس الناطقة ولو أشرقت عليها طفي هيبها لأنّ نورها أعظم»<sup>(٣)</sup>.

٢ - يؤمن ابن عربي بنوع من التطور في الأنواع، ويرى انّ ظهور النوع الانساني يمثل آخر نوع من الانواع الحيوانية. فقد تحدث في رسالة «عقلة المستوفز» عن تكوينات الارض وقال: «فأول تكوين في الارض المعادن، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الانسان، وجعل (الله) آخر كل صنف من هذه المكونات أولاً للذي يليها. فكان آخر المعادن وأول النباتات الكهامة<sup>(٤)</sup> وآخر النبات وأول

(١) استشهد ابن عربي على هذا الصعيد بعمل النبي (ص)، فكتب: «ألا ترى الى النبي (ص) قد قام لمجانزة يهودي فقيل انها جنازة يهودي، فقال (ص): أليست نفساً؟ فما علل بغير ذاتها فقام اجلاً لها وتعظيماً لشرفها ومكانتها وكيف لا يكون الشرف وهي منفوخة من روح الله، فهي من العالم الأشرف الملكي الروحاني عالم الطهارة» (راجع الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢٦٣).

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦٠.

(٤) الكهامة، جمع الكهأ، أو اسم جمع، ويقال له شحم الارض أيضاً. ويعتقد القدماء انه حد وسط بين

الحبوان النخلة وآخر الحبوان وأول الانسان القرد»<sup>(١)</sup>.

٣ - افراد النوع الانساني لا ينقطعون بانتهاء مدة الدنيا، وانما يستمر التناكح، والتوالد والتناسل في الآخرة، ولكن بصورة اخرى<sup>(٢)</sup>.

→ المعدن والنبات.

(١) عقلة المستوفز، ص ٩٣ و٩٤.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٦٠.

## الفصل التاسع

### مفهوم الخلق والفعل ومعنى فاعلية الحق المتعال

#### مفهوم الخلق والفعل

الخلق والفعل في عرفان ابن عربي عبارة عن الفتوح، أي سلسلة من تجليات وظهورات الحق تعالى في مجالي الأعيان ومظاهر الأشياء، وليس الإحداث من العدم. وهذا الخلق أو التجلي الالهي وظهور الحق، دائم ولم يزل ولا يزال، ليس لديه بداية ولا له نهاية، وفي تغير مستمر وتحول دائم. فالحق تعالى يتجلى في كل آن بصور متكررة لا تُعدّ ولا تحصى. إلا أنّ هذا التجلي ورغم استمراره ودوامه، لا يتكرر. بل انه تعالى ولتوسعه يتجلى في كل نفس بتجلٍ وفي كل آن بشأن<sup>(١)</sup> ولو في شيء واحد وشخص واحد، فيأخذ في كل تجلٍ خلقاً ويأتي في كل تجلٍ بخلق. اذن فكل لحظة موتٌ ورجعة، وكل آن قيامٌ وقيامة، ونوع من القيامة<sup>(٢)</sup> بتعبير آخر، واتصال الدنيا والآخرة بتعبير ثالث. ولو كان في التجلي تكرار، لما امتازت

(١) يستخدم ابن عربي اصطلاح «الشأن» على صعيد الباري تعالى إذ ﴿كل يوم هو في شأن﴾ (سورة الرحمن (٥٥)، الآية ٢٩). ويطلق الحال على تبدل وتحول العالم وأجزائه والتي هي مسافرة حسب تعبيره. إلا انه يعتبر الشؤون عين الأحوال في نهاية المطاف ويقول: «فللحق شؤون ولنا أحوال. فشؤون الحق هي أحوال المسافرين». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٦٧).

(٢) القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٨٧.

الأشياء وحالاتها عن بعضها، في حين تمتاز الأشياء وحالاتها عن بعضها كشفاً وعقلاً، وان بدا الكشف ومعرفة الامتيازات امرأً صعباً لغير أهل الكشف. كما أنّ رؤية عدم وجود أي شيء في السرّ في عدم التكرار في التجلي هو أنّ لحضرة الحق صفات وأسماء متقابلة - أي صفات الجمال والجلال<sup>(١)</sup> - أو ما يعبر عنها أيضاً بصفات اللطف والقهر، وهي جميعها في حالة عمل مستمر ولا تقف أية صفة منها. وحين يستعد للوجود أي شيء من الأشياء الممكنة بعد فقدان الموانع وحصول الشرائط، تدركه الرحمة الرحمانية وتعطيه الوجود، أي يتجلى فيه وجود الحق ويتعيّن من خلال ذلك التجلي. وبعد ذلك تقوم صفات الجلال والقهر المبيدة للتعينات بإبادة ذلك التعين، إلا أنّ ذلك الشيء وفي ذات الآن يتعين ثانية بمقتضى الرحمة الرحمانية، وتستمر عملية التعين فالإبادة فالتعين الى ما شاء الله. ومن هنا ندرك ذهاب عالم إلى العدم وظهور عالم إلى الوجود في كل آن. أي أنّ زمان عدم كل تعين، زمان وجود تعين مثله.

مع كل نفس يذهب عالم الى العدم

ويأتي آخر مثله الى الوجود<sup>(٢)</sup>

ويسهل كشف هذا السر على أهل الكشف والعرفان، فيما يصعب كما تقدم على غيرهم لأنهم يصابون بالتوهم بسبب تعاقب الأمثال وتناسب الأحوال فيتصورون وجود العالم على حال واحدة، وأنه على منوال واحد خلال الأزمنة المتوالية، ولهذا ينبرون لانكار الخلق الجديد. ويعبر ابن عربي عن هذا الخلق الجديد بعبارات من قبيل تجدد الأمثال، وتجدد الأضداد والتي تقع على جوهر واحد وثابت<sup>(٣)</sup>، ويؤكد أنّ العالم لو لم يشهد التبدل، لما تكامل. وهذا التبدل هو

(١) تحدثنا عنها من قبل في هذا الكتاب.

(٢) ترجمة لبيت بالفارسية لعبد الرحمن الجامي، اللوائح، ص ٦٥.

(٣) راجع فصوص الحكم، الفص الشعبي، ص ١٢٦؛ الفص السلجاني، ص ١٥٧؛ الفتوحات المكية،

ذلك التحول الالهي في الصور والحياة لعين الجوهر الثابت، والموت لتبدل الصور: «فالحياة لعين الجوهر والموت لتبدل الصور»<sup>(١)</sup>.

### الاختلاف بين رأي ابن عربي ورأي الأشاعرة

باعتماد الأشاعرة العالم مؤلف من جوهر وأعراض. فالجوهر ثابت اما الأعراض - كالزمان والحركة - متجددة ومتبدلة عند الفلاسفة، ولا يظل عرض واحد في آيين وزمانين على حال واحدة. كما أنّ ظهور صور الموجودات وتنوعها وتعددتها ناجم عن تجدد الأعراض وتنوعها والتي تعرض على جوهر واحد ثابت لا يتغير. ولهذا فهم يرون أنّ صور الموجودات في تبدل وتغير مستمر رغم ثبات جوهرها وبقائه. وهذه الفكرة والتي تسمى بتجدد الأعراض شبيهة بتلك التي دعاها ابن عربي بتجدد الأمثال والخلق الجديد. ويتمثل وجه الشبه في أمرين: الأول عودة الكثرة الوجودية في هذا العالم الى جوهر واحد؛ الثاني صور موجودات العالم في تجدد دائم وتغير مستمر. ورغم هذا التشابه هناك اختلاف واحد بين الفكرتين: فالأشاعرة تعتبر ذلك الجوهر الواحد الذي تدعوه بموضوع الأعراض، حادثاً ومؤلفاً من جواهر فردية، ومجموعة العالم بالنتيجة - سواء كانت ذاتاً أو صوراً أو جوهرأ أو أعراضاً - حادثة وممكنة وبمحااجة الى مُحْدِث كمي يُحْدِثها ويغيّرُها، في حين يرى ابن عربي أنّ تلك الذات الواحدة التي تتجدد عليها الأمثال، هي نفس الذات الالهية والتي هي بسيطة وقديمة. أي انه يرى اقتصار الافتقار والحداث على صور الموجودات لا على ذاتها، لأنّ ذاتها هي نفس الذات الالهية. ومن هنا يمكن القول أنّ الاشاعرة يعتقدون بقاعدة «العرض لا يبقى زمانين»، في حين يؤمن ابن عربي بقاعدة: «الموجود - عرضاً وجوهرأ - لا

→ ج ١، ص ١٨٤؛ ج ٣، ص ٣٤٨؛ ج ٤، ص ٢٦٧؛ اللوائح، ص ٥٣، ٥٦؛ الأسفار، ج ٥، ص ٢٤٧؛

الحوارزمي، شرح الفصوص، ص ٥٧١.

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤٥٧.

يبقى زمانين»<sup>(١)</sup>.

### الفرق بين رأي ابن عربي ورأي الحُسبانية<sup>(٢)</sup>

ترى الحُسبانية - وهي نخلة سوفسطية - أن العالم منحصر بهذه الظواهر المحسوسة والتي هي في حالة تغير وتبدل دائم، وليس هناك وراء هذه الظواهر جوهر أو ذات غير محسوسة لا تقبل التغير والتبدل ولا الانقسام والتجزؤ. ويشابه رأي هذه النخلة رأي ابن عربي لأحد الاعتبارات ويختلف عنه لاعتبار آخر. فهو يشبهه من حيث أنهم يقولون كابن عربي بتغير صور هذا العالم وتبديدها المستمر. ويختلف عنه في اعتقاد هؤلاء باقتصار العالم بل الحقيقة على المحسوسات والمتغيرات وانكارهم لوجود ذات أو حقيقة ثابتة لا تتغير ما وراء هذه المحسوسات والمتغيرات. وهو رأي يتعارض مع رأي ابن عربي كما هو واضح<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨٠، ٢٨٦؛ الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٤، ١٨٨؛ فصوص الحكم، الفص الشعبي، ص ٢٥؛ العفيقي، تعليقات، ص ١٥٢.

والجدير بالذكر أنّ العرفاء يقولون بتجدد الأمثال في سائر عالم الامكان سواء كان جواهر أو أعراضاً. والحركة الجوهرية التي يقول بها ملا صدرا وأتباعه تابعة لهذه القاعدة ايضاً مع فارق واحد هو أنّ العرفاء يعتقدون باللبس بعد الخلع في حين يأخذ ملا صدرا بفكرة اللبس بعد اللبس. هذا في حين لا يؤمن المتكلمون المعتزليون - عدا النظام البصري - وجمهور الفلاسفة المشائين لا بتجدد الأمثال ولا بتجدد الاعراض، ولا بالحركة الجوهرية. بينما يقول النظام البصري المعتزلي (ت ٢١١ أو ٢٣١ هـ) بتجدد الجوهر والعرض معاً. (راجع شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨١، ٣١٩؛ مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٧١٠؛ الأسفار، ج ٣، ص ١١٢ و ١١٣).

(٢) قال الكاشاني والقيصري أنّ الحُسبانية نخلة سوفسطية (الكاشاني، شرح الفصوص، الفص الشعبي، ص ١٥٣؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٨٧). وورد في العقد القريد (ج ٢، ص ٢٣٩ و ٢٤٠) انها طائفة من الفلاسفة تنكر الوجود الحقيقي، وتدع عالم الخارج وهماً وخيلاً. وقد نفذت الى العالم الاسلامي في القرن ٣ هـ ويدعى أتباعها بالشكاكين اليونانيين.

(٣) راجع القيصري، شرح الفصوص، الفص الشعبي، ص ٢٨٧؛ الكاشاني، شرح الفصوص، الفص الشعبي، ص ١٥٣ و ١٥٤؛ العفيقي، تعليقات، ص ١٥٣؛ الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٩.



### انتقاد ابن عربي للأشاعرة والحسبانية

بالرغم من وجود شيء من الشبه بين رأي ابن عربي وكل من رأي الأشاعرة والحسبانية، إلا أنه لا يوجد بينها اتفاق ابداً. فقد انبرى ابن عربي في فصوصه الى انتقاد الأشاعرة والحسبانية خلال طرح رأيه في مجال العالم، وأكد على خطأ ما ذهبوا اليه على هذا الصعيد، وقال بأنّ العالم يتبدل بتبدل الأنفاس وهو في حالة تغير وتبدل دائماً. فهو في صورة جديدة في كل نفس، وفي خلق جديد في كل آن، إلا أنه توجد عين واحدة فقط ما وراء هذه التبدلات والتغيرات لا تزال على حالها باقية ثابتة لا تتغير. وهذا الواحد، هو حقيقة الحق. ومجموع هذه الصور والتغيرات والتبدلات إنما هي كالأعراض التي تعرض عليه، في حين أنه باق ومتداوم ومشهود فيها. فالعالم يقطع طريق العدم دائماً ويفنى مع كل لحظة عين ويوجد في صورة أخرى. ويعرف أهل الكشف هذه الحقيقة في حين يغفل عنها أهل النظر ولهذا يتصورون العالم ثابتاً وجامداً وعلى حال واحدة ومنوال واحد. وتحدث ابن عربي بعد ذلك عن الخطأ الذي وقع فيه الأشاعرة والحسبانية وقال: «وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله<sup>(١)</sup> مع الأنفاس «في خلق جديد» في عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم: «بل هم في لبس من خلق جديد»<sup>(٢)</sup>، فلا يعرفون تجدد الأمر مع الأنفاس. لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعترت عليه الحسبانية في العالم كله. وجهلهم أهل النظر بأجمعهم<sup>(٣)</sup>. ولكن أخطأ الفريقان: أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تُعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة

(١) وذكر الخوارزمي بما أنّ هذا التبدل نوع من أنواع القيامة ولم يشعر به أهل النظر، فلا جرم انهم - بل أكثر أهل العالم - بمثابة منكرين له لانهم محجوبون، ويلتبس هذا المعنى على المحجوبين من حيث تشابه الصور.

(٢) ﴿أفبعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد﴾. (سورة ق (٥٠)، الآية (١٥)).

(٣) جهل جميع أهل النظر الحسبانية.

التحقيق في الأمر. وأما الأشاعرة فما علموا أنّ العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين»<sup>(١)</sup>.

### نوع فاعلية الله

يتضح مما سبق بشكل قاطع أنّ معنى فاعلية الحق تعالى في عرفان ابن عربي وأتباعه، تجليه بصور الممكنات، أي انه تعالى فاعل بالتجلي. ولكن ونظراً لعدم تناولنا حتى الآن معنى الفاعل والفاعل بالتجلي والفرق بينهما وبين أنواع الفاعل الاخرى التي اصطلح عليها في كتب الحكمة، نجد من الضروري استعراض ذلك مع بيان مختلف آراء اهل الحكمة الاسلامية في نوع الفاعلية ولو بالاجمال، كي نعطي المطلب حقه على صعيد فاعلية الحق تعالى ونزج الغموض، ويتضح بشكل كبير معنى الفاعل بالتجلي الذي يذهب اليه ابن عربي وأتباعه.

### معنى الفاعل وأنواعه

كلمة الفاعل في اصطلاح الفلاسفة الطبيعيين تختلف كثيراً عن معناها عند المتألهين. فالفاعل عند الفيلسوف الطبيعي عبارة عن المُحرِّك أي مبدأ الحركة ومعطياها، وعند المتأله عبارة عن الموجد أي مبدأ الوجود ومعطيه<sup>(٢)</sup>. وبما أنّ اغلب المفكرين المسلمين لم يشترطوا العلم والارادة في معنى الفاعل<sup>(٣)</sup>، لهذا تحدثوا في كتبهم وآثارهم عن ثمانية أنواع من الفاعل هي:

١ - فاعل بالطبع: هو الفاعل الذي لا علم له بنفسه ولا بفعله، ومجرد عن كل شعور، وفعله مقتضى طبعه، مثل احراق النار، واشراق الشمس، حيث تُعد النار

(١) فصوص الحكم، الفص الشعبي، ص ١٢٥. راجع الجندي، شرح الفصوص، ص ٤٧١؛ الكاشاني،

شرح الفصوص، ص ١٥٤؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٢٨٧.

(٢) الشفاء، ج ٢، المقالة ٦، الفصل الاول، ص ٤٢٩.

(٣) اشترط ابو حامد الغزالي في تحقق معنى الفاعل كلاً من الارادة والعلم. (راجع تهافت الفلاسفة،

والشمس فاعلين بالطبع ازاء فعلي الاحراق والاشراق.

٢ - فاعل بالقسر: وهذا الفاعل كالفاعل الأول مجرد عن كل شعور، فلا يشعر لا بنفسه ولا بفعله. إلا أنه يختلف عن الفاعل الأول في أن فعله ليس باقتضاء ذاته، وإنما خلاف اقتضاءها، وهو مقسور على ذلك الفعل بقسر قاسر، كالحجر أو السهم الذي يرمى. فالحجر أو السهم حينما يتحرك بفعل ذلك الرمي فاعل بالقسر لأنه خال من كل شعور، كما أن حركته مخالفة لاقتضاء طبعه.

٣ - فاعل بالجبر: وهذا الفاعل يتميز بالعلم والشعور. أي أنه عالم بنفسه وبفعله، إلا أن صدور الفعل عنه ليس عن ارادة، وإنما عن قسر واجبار لا سبيل له للتهرب منها.

٤ - فاعل بالقصد: وهذا الفاعل عالم بنفسه وبفعله معاً، وعلى علم بفعله بشكل تفصيلي وقبل القيام به، ويقوم به قاصداً ولتحقيق غاية. وعلم الفاعل فيه مقرون بداع زائد على الذات. ومن الواضح أن العلة الفاعلية متغايرة مع العلة الغائية واغلب الناس كالكتاب والخطباء والاطباء والمهندسين والعمال، هم فاعلون بالقصد.

٥ - فاعل بالتسخير: وهذا الفاعل خاضع في ذاته وفعله لقدرة فاعل آخر وارانته. فالنفس تحرك البدن بارانته وقدرتها وتدفعه لأداء عمل ما. فالنفس فاعلة بالقصد لأنها تؤدي عملها عن علم وارانة لبلوغ غاية مقصودة، والبدن فاعل بالتسخير لأنه ينجز الأعمال تحت الزام النفس دون أن يكون لديه علم أو ارادة.

ويختلف هذا الفاعل عن الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر والفاعل بالجبر والفاعل بالقصد. فاختلفه عن الفاعل بالطبع في أن فعله ليس باقتضاء طبعه. أي لو أنه ترك وحاله ولم يؤثر عليه فاعل آخر، لما صدر عنه الفعل، في حين أن الفاعل بالطبع لا يحتاج في انجاز الفعل الى تأثير فاعل آخر. ويختلف عن الفاعل بالقسر في أنه وفي نفس الوقت الذي لا يُعدّ فعله اقتضاء لطبعه إلا أنه -

وخلافاً للفاعل بالقسر - ليس خلافه ايضاً. وفرقه عن الفاعل بالجبر هو انه مجرد عن العلم والارادة. ويختلف عن الفاعل بالقصد مجلوه ليس من العلم والارادة فحسب وانما من القصد ايضاً.

٦ - فاعل بالعناية: مصدر الفاعلية ودافع الفعل في هذا الفاعل، صرف علمه بذاته، أي يحصل لديه العلم بالفعل من العلم بذاته، والفعل من العلم بالفعل. أي انّ العلم بالذات مقدم على العلم بالفعل ومصدر له، والعلم بالفعل مقدم على الفعل ومصدر له. ولا يوجد في صدور الفعل داع أو غرض زائد على الذات. فالمهندس على سبيل المثال يعلم في بادئ الأمر بذاته وكمال ذاته، ثم يبعث هذا العلم على علمه بالصورة الهندسية لبناء ما، ثم يدفعه هذا العلم ليحقق هذه الصورة العلمية في عالم الخارج وتشبيد ذلك البناء. فاذا كان الداعي الذي دعا المهندس لتشبيد البناء عين ذاته وليس شيئاً زائداً عنها، عدّ هذا فاعلاً بالعناية. اما اذا كان الداعي زائداً على ذاته، عدّ فاعلاً بالقصد. ويتضح لنا من هذا المثال انّ الفاعل بالعناية، على علم بالفعل بشكل مفصل وواضح قبل انجازه له. وهذا العلم زائد على ذات الفاعل وعارض عليها لا عينها.

٧ - فاعل بالرضا: وهو فاعل عالم بذاته، وعالم بفعله عن طريق علمه بذاته، فيظهر فعله عن هذا العلم. غير انّ علمه بالفعل والذي يسبق الفعل، علم اجمالي لا تفصيلي. بناءً على ذلك يُعدّ منشأ فاعلية الفاعل بالرضا العلم بالذات كالفاعل بالعناية، مع فارق واحد هو انّ علم الفاعل بالعناية بفعله تفصيلي، بينما علم الفاعل بالرضا بفعله اجمالي قبل الفعل وتفصيلي بعده. فالفنس الناطقة على سبيل المثال فاعلة بالرضا ازاء صورها المعقولة حيث يحصل لها علم اجمالي بهذه الصور من خلال علمها بذاتها، ثم انّ هذا العلم نفسه يدفع لظهور هذه الصور في النفس. أي انّ علمها بالصور المعقولة قبل وجودها علم اجمالي حصل لها عن طريق العلم بالذات، في حين أنّ علمها التفصيلي بها، قد تحقق بعد وجودها بل وعين وجودها. ٨ - فاعل بالتجلي: وهو الفاعل العالم بذاته وبفعله. وعلمه بذاته يُعدّ مصدرًا

لظهور الافعال وعلماً تفصيلاً بها، في حين تُعدّ الأفعال نفسها علماً تفصيلاً آخر. ومن هنا يوجد نوعان من العلم التفصيلي في الفاعل بالتجلي: واحد في مرتبة الذات وقبل الأفعال، وآخر في مرتبة الفعل والتي هي عين الأفعال. ومن هنا يفقد الفاعل بالتجلي نقص الفاعل بالعناية والفاعل بالرضا، وحاصل على كمالهما. ففي الفاعل بالعناية يوجد هذا الكمال وهو علمه بالفعل تفصيلاً قبل وجوده، ويوجد هذا النقص وهو أنّ علمه زائد على ذاته وليس عينها، في حين يوجد هذا الكمال في الفاعل بالتجلي ولا يوجد هذا النقص.

اما في الفاعل بالرضا فنلاحظ فيه كمالاً ونقصاً أيضاً. ويتمثل كماله في أنّ علمه عين ذاته وليس زائداً عليها، ونقصه في أنّ علمه بالفعل قبل وقوعه ليس تفصيلاً. بينما يمتلك الفاعل بالتجلي هذا الكمال ويخلو من هذا النقص. ولهذا يُعدّ هذا الفاعل أكمل أنواع الفاعل.

ويتصور مادّيّو العالم أنّ الفاعل الأول فاعل بالطبع، وأنّ كل هذا النظام والكمال والجمال فعل فاعل فاقد لكل علم وشعور.

ويعتقد متكلمو المعتزلة والامامية<sup>(١)</sup> أنّ الفاعل الاول، أي الحق تعالى فاعل بالقصد، فيقولون له في فعله وخلقه بداع زائد على الذات. ولهذا ينسجم رأيهم هذا مع اصول الحكمة لأنهم يرون أنّ هذا الداعي ايصال النفع الى الغير لا استكمال ذاته<sup>(٢)</sup>.

(١) الحق تعالى طبقاً لعقيدة المعتزلة والامامية فاعل بالقصد يؤدي أي عمل لغرض خاص والحصول على فائدة، ولا يقوم بعمل عن عبث. في حين يعتقد الأشاعرة ان الله تعالى ليس فاعلاً بالقصد، وأفعاله ليست معللة بأغراض ومقاصد، ويقولون بالارادة الجزافية وجري السنة. (راجع كشف المراد، ص ٢٣٨؛ أساس التوحيد، ص ٣٤٠).

(٢) لو اعتبرنا قصد وغرض وداعي الفاعل من الفعل استكمال ذاته، لزم أن يكون هذا الفاعل ناقصاً بذاته وبدون حصول هذا الغرض وتحقيق هذا الداعي، وأنه لا يكمل إلا حين تحقق الفعل والغرض. وبما لا شك فيه أن هذا الأمر مستحيل فيما يتعلق بالله. بينما يرى المعتزلة والامامية أنّ هذا الداعي ليس استكمال الذات بل ايصال النفع والفائدة الى الغير وهو ما لا يستلزم المحال، ولا يتعارض بالنتيجة مع مبادئ الحكمة.

والمشاؤون المسلمون كالفارابي وابن سينا وأتباعهما يعتقدون انّ الحق تعالى فاعل بالعبادة وأنه في ذاته كامل وتام وتمام، وعالم بذاته، ويبعث علمه هذا على علمه التفصيلي بالأشياء ونظامها الأحسن والأتمن، ثم يبعث هذا العلم الذي هو بدون داع زائد على الذات، على إيجاد الأشياء وتكوين الكائنات. ولما قيل بوجود نقص في الفاعل بالعبادة متمثلاً في انّ علمه التفصيلي السابق بالفعل زائد على ذاته وليس عينها، ولهذا لا تليق فاعليته بحضرة الحق.

ويذهب الاشراقيون - أي السهروردي وأتباعه - الى انّ الحق المتعال فاعل بالرضا. أي انّ علمه بالفعل اجمالي قبل الفعل وإيجاد العالم، وتفصيلي بالفعل والخلق بعد الفعل بل وعينه. غير انّ هذا الفاعل لا يخلو من نقص أيضاً لأنه فاقد للعلم التفصيلي بالفعل قبل الفعل. وهذه فاعلية دون شأن البارئ تعالى.

اما ابن عربي وسائر كبار العرفاء والصوفية المسلمين يعتقدون وكما ذكرنا بأنّ الله فاعل بالتجلي. أي انه تعالى له علم تفصيلي بجميع الأشياء عن طريق العلم بالذات. وهذا العلم الذي هو باعث على ثبوت الاشياء في العلم باعث ايضاً على تجلي الحق وظهور الأشياء في الخارج. كما انه تعالى عالم بالموجودات الخارجية - والتي هي تجلياته - بشكل تفصيلي ايضاً. اذاً للبارئ تعالى علمان تفصيليان بالأشياء: قبل الفعل وبعد الفعل.

## الفصل العاشر

### النبوة والرسالة والولاية

تعريف النبوة والرسالة في الحكمة الاسلامية

تحدثنا فيما مضى بشكل أو بآخر عن النبوة، والرسالة، والولاية. ونظراً للأهمية التي تحظى بها هذه المفاهيم في الكلام والعرفان الاسلامي لا سيما عرفان ابن عربي، رأينا من الضروري التحدث عنها بشكل مستقل.

هذه المفاهيم، ومثل سائر المفاهيم والمسائل الكلامية والعرفانية قد أُثير حولها الكثير من الجدل والنقاش من قبل المتكلمين والعرفاء المسلمين، ولم يصلوا فيها الى نتيجة واحدة، ولم يخرجوا برأي منسجم في تعريفها والاختلاف فيما بينها، بل نلمح الاضطراب أحياناً فيما خرجوا علينا به من آراء على هذا الصعيد.

وقد ورد في «شرح المقاصد»، وهو من الكتب المهمة في الكلام الاسلامي ان النبوة، بعثة الانسان من الحق الى الخلق. والني انسان بعثه الله لابلاغ الناس ما أوحى به اليه. وتُعرّف كلمة الرسول بهذا التعريف أيضاً، وقد يقال اضافةً الى ذلك انه ذو كتاب وشريعة أو ينسخ بعض أحكام الشريعة السابقة. وهذا يعني أن الرسول أخص من النبي.

وورد في كلام بعض المعتزلة ان النبي هو ذلك الذي يُخبر عن الله بكتاب أو الهام أو تنبيه في منام. اما الرسول فذلك الذي ينزل عليه ملك الوحي حاملاً اليه

الوحي الالهي<sup>(١)</sup>. وهكذا نرى أنّ هذا البعض من المعتزلة يميز بين النبي والرسول، ويتمثل الفرق بينهما من وجهة نظره في نزول ملك الوحي على الرسول دون النبي. غير أنّ القاضي عبد الجبار المعتزلي<sup>(٢)</sup> يرفض أي فرق أو اختلاف بين النبي والرسول<sup>(٣)</sup>. والجدير بالذكر أنّ بعض أهل الكلام يرون أنّ النبي وخلافاً للرسول، ليس مأموراً بتبليغ الشريعة<sup>(٤)</sup>.

وهكذا نرى اختلاف عبارات المتكلمين في تعريف النبوة والرسالة، والنبي والرسول. وقد ميّز البعض بين النبي والرسول ولم يميز البعض الآخر. كما أنّ أولئك الذين ميزوا بينهما اختلفوا أيضاً في جهات التمييز والفرق.

### رأي ابن عربي وأتباعه في النبوة والرسالة

يرى هؤلاء وجود فرق بارز بين النبوة والرسالة. فهم يرون أنّ النبوة إخبار عن الحقائق، أي عن ذات الله وأسمائه وصفاته، ومعرفة أحكام الشريعة عن طريق الوحي. ومن هنا فالنبي هو العارف عن طريق الوحي بالحقائق المذكورة وبأحكام شريعته، إلاّ أنه ورغم كونه مكلفاً بالانبياء والاخبار عن هذه الحقائق، لكنه ليس غير مأمور وموظف بعدم تبليغها وتعليمها فحسب، وإنما أمره ووظيفته عدم تبليغها. والنبوة بهذا المعنى - والتي تدعى بنبوة التحقيق، ومطلق النبوة، والنبوة العامة، ونبوة الباطن أيضاً - لا نهاية لها ولا انقطاع، وإنما هي باقية ومستمرة الى يوم القيامة، أو هي باقية على رواية في الدنيا والآخرة حيث لا ينقطع الوحي الالهي والانزال الرباني<sup>(٥)</sup>.

(١) شرح المقاصد، ج ٢، ص ١٧٣.

(٢) ابو الحسين عبد الجبار احمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي المعتزلي الملقب بقاضي القضاة (٣٢٠ أو ٣٢٤ - ٤١٦ هـ).

(٣) مذاهب الاسلاميين، ج ١، ص ٤٧٥.

(٤) شرح جوهرة التوحيد، ص ١٧.

(٥) ورد في الفتوحات المكية: «فالنبوة الظاهرة هي التي انقطع ظهورها، وأما الباطنة فلا تزال في الدنيا



أما الرسالة فهي النبوة مضافاً إليها تبليغ الشريعة وتعليم الأحكام والتأديب بالأخلاق وتعليم الحكمة والقيام بالسياسة. ويقال للرسالة نبوة التشريع في بعض الأحيان. ومن هنا فالرسول هو النبي مع اضافة حكم تبليغ الشريعة. والرسالة نعت كوني - لا الهى - وواسطة بين المرسل والمرسل اليه والمرسل به، وهى حال الرسول لا مقامه. ولهذا فهى وعلى العكس من النبوة والولاية، منقطعة وتزول بانقضاء زمان تبليغ الأحكام<sup>(١)</sup>.

### معاني الولاية لغوياً وفقهياً

متلما خضعت النبوة والرسالة للبحث والتحقيق قبل ابن عربى، حظيت الولاية هى الاخرى باهتمام الفقه الاسلامى - لا سيما الشيعى - قبل ابن عربى ايضاً. ولهذا يبدو من المناسب استعراضها من حيث اللغة والفقه قبل التحدث عن رأى ابن عربى وأتباعه فيها، كى يتضح مدى الاختلاف بين المعنيين الفقهي والعرفاني للولاية لا سيما على صعيد الاستعمال رغم وجود قليل من التشابه.

الولاية<sup>(٢)</sup> فى اللغة تعنى القرب، والنصرة، والمحبة، والتملك، والتدبير، والتولى، والتصرف<sup>(٣)</sup>. واستخدمت هذه المعاني فى القرآن الكريم ايضاً<sup>(٤)</sup>. وعلى ضوء هذه

→ والآخرة لأنّ الوحي الالهى والانزال الربانى لا ينقطع». (ج ٣، ص ٢٨٥).

(١) راجع المصدر السابق، ج ١، الباب ١٤، ص ١٥٠؛ ج ٢، الباب ١٥٨، ص ٢٥٦؛ الباب ١٥٩، ص ٢٥٨. الفصوص، الفص الشيعى، ص ٦٢؛ الجندى، شرح الفصوص، ص ٢٣٨؛ الكاشانى، شرح الفصوص، ص ٣٤؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٠٩؛ الكاشانى، اصطلاحات الصوفية، ص ١٢٧.

(٢) يميز البعض بين الولاية (بكسر الواو) والولاية (بفتح الواو)، فيرون ان الولاية الاولى اسم بمعنى الخطة، والولاية الثانية مصدر. وقال ابن السكيت أن الولاية تعنى السلطان والولاية تعنى النصره. وقال سيبويه ان الولاية مصدر، والولاية اسم. (راجع لسان العرب، ج ١٥، ص ٤٠٦ و٤٠٧). لكن يبدو - وكما ذهب الى ذلك مؤلف مجمع البيان (ج ٦، ص ٤٧٠) - أنّ الولاية والولاية كالوكالة والوكالة والوصاية والوصاية، كلمتان ذاتا معنى واحد وتستخدم احدهما محل الاخرى.

(٣) مجمع البحرين؛ كشف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٥٢٨.

(٤) مثلاً سورة البقرة (٢) الآية ٢٥٧؛ سورة التوبة (٩)، الآية ٧١؛ سورة الكهف (١٨)، الآية ٤٤؛

سورة الانفال (٨)، الآية ٧٢ و٧٣.

المعاني عدّ الفقهاء الأب والجد من الأب اولياء الاطفال وأولياء العقد، والمتبين للقتيل اولياء دمه، والفقهاء العادل ولي المسلمين أي متولي امورهم وحاكمهم<sup>(١)</sup>.

### الولاية من وجهة نظر ابن عربي وأتباعه

يقول ابن عربي وأتباعه بولایتين: ولاية عامة وتشمل جميع المؤمنين، لأنهم جميعاً قريبون من الحق تعالى ببركة ايمانهم وأنه ناصرهم ومدبر امورهم ومتولي شؤونهم. وولاية خاصة، وتخص الواصلين من أرباب السير والسلوك. وهي عبارة عن فناء العبد في الحق وقيامه بالحق. أي تحرر العبد من ذاته وفناؤه في الحق وبقاؤه ببقائه. ويتحقق نيل هذا المقام من خلال تولي الحق. والولي حين نيله لهذا المقام، لا بد وأن يكون عارفاً بالمعارف الالهية حين حصول الفناء، ويُخبر عن هذه الحقائق في مرحلة ما بعد الفناء. وكما أنّ الفلك المحيط ذو احاطة بسائر الأفلاك والأجسام، كذلك مقام الولاية يحيط بمقام النبوة والرسالة.

بتعبير آخر: من يتصف بصفة النبوة والرسالة، يتصف بالولاية ايضاً لأن الولاية كما قلنا عامة وشاملة ومحيطة. وهذا يعني أنّ كل نبي ورسول، ولي، ولكن ليس كل ولي نبياً ورسولاً. كما ليس كل نبي رسولاً. فالنبي أعم من الرسول والرسول أخص من النبي. والولاية لا تنقطع، والله تعالى لم يسمّ اسمه باسم النبي والرسول، إلاّ انه اسمى نفسه باسم الولي فقال: ﴿الله ولي الذين آمنوا﴾<sup>(٢)</sup> و ﴿هو الولي الحميد﴾<sup>(٣)</sup>. بناءً على ذلك يجري هذا الاسم في العباد ويسري عليهم في الدنيا والآخرة ويظهر في اولياء الله الذين لا يمكن للعالم أن يخلو منهم قط<sup>(٤)</sup>.

(١) شرائع الاسلام، القسم الثاني، كتاب النكاح، الفصل الثالث.

(٢) سورة البقرة (٢)، الآية ٢٥٧.

(٣) سورة الشورى (٤٢)، الآية ٢٨.

(٤) راجع فصوص الحكم، الفصل الشبثي، ص ٦٤؛ الفص العزيري، ص ١٣٤، ١٣٥؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٢٤٠؛ القيصري، شرح الفصوص، الفص العزيري، ص ١١٢؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٦٢؛ الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٥٦-٢٥٨؛ جامع الأسرار، ص ١٠٠.

## مقام الولاية أسمى من مقام النبوة والرسالة

أكد عرفان ابن عربي وأتباعه على أفضلية الولاية وتفوقها على النبوة والرسالة. ولا شك في أنّ سوء الفهم - وكما سترى - هو الذي يدفع البعض الى توجيه انتقادات لاذعة الى ابن عربي. فعارضوه قد تصوروا انه يفضّل مطلق الولاية المتحققة في أي شخص على النبوة والرسالة، في حين أنّ الأمر ليس بهذه الصورة، لأنه يفضل ولاية النبي والرسول على مرتبة نبوته ورسالته. فهو يرى وأتباعه أنّ الولاية نعت الهي<sup>(١)</sup>، وباطن النبوة والرسالة<sup>(٢)</sup>، وتصرف في الخلق بالحق<sup>(٣)</sup>، وحكمها متعلّق بالله تعالى، وباقية ودائمة في الدنيا والآخرة<sup>(٤)</sup>. أضف الى هذا وكما قلنا، الولاية أعمّ من النبوة والرسالة، فكل نبي ورسول يمتلك مرتبة الولاية مثلما أنّ كل رسول يمتلك مرتبة النبوة.

بتعبير أوضح: يرى ابن عربي وأتباعه أنّ كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، أي أنّ الرسالة مرتبة خاصة في النبوة. كما يرون أنّ كل نبي ولي وليس كل ولي نبياً، أي أنّ النبوة مرتبة خاصة في الولاية. وهذا يعني أنّ كل رسول انما هو نبي وولي، وبالتالي تفوق مرتبته على مرتبة النبي والولي لأنها جامعة للمراتب الثلاث. غير أنّ مرتبة ولايته أعلى من مرتبة نبوته، ومرتبة نبوته أعلى من مرتبة رسالته. لأنّ الولاية تمثل جهة حقيقته حيث يفنى بها في الحق، والنبوة تمثل جهة ملكيّته حيث يتناسب بها مع الملائكة ويأخذ الوحي عنها، والرسالة تمثل جهته البشرية حيث يتناسب بها مع الناس ويبلغهم الأحكام الالهية وينبئهم لتعليمهم وارشادهم. نفهم مما سبق أنّ مقام النبوة برزخ بين مقام الولاية والرسالة ومقام الولاية فوق مقام النبوة، ومقام الرسالة ما دون مقام النبوة<sup>(٥)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٤٦.

(٢) القيصري، شرح الفصوص، الفص الشيثي، ص ١٠٩.

(٣) عبد الرزاق الكاشاني، شرح تائية ابن الفارض، ص ١٦٧.

(٤) اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧٢.

(٥) راجع رسائل ابن عربي، ج ٢؛ رسالة نقش الفصوص، الفص العزيزي، ص ٨؛ الفتوحات المكية،

وخلاصة ما ذهب اليه ابن عربي وأتباعه هو أنّ مقام ولاية النبي والرسول أفضل من مقام نبوته ورسالته، لأنّ ولاية غير النبي والرسول أفضل من نبوة النبي ورسالة الرسول، أو أنّ الولي أفضل من النبي والرسول. فهم يعتقدون أنّ مرتبة الولاية ورغم جلالها وعظمتها إلا أنها آخذة عن النبوة<sup>(١)</sup>، كما وإنّ علامة صحة الولي تتمثل في متابعة النبي في الظاهر<sup>(٢)</sup>. ولهذا قال ابن عربي بأسف ولوعة ان الله قد قسم ظهر الاولياء بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت محمد ﷺ، ففقدوا بهذا الانقطاع الوحي الرباني الذي كان قوة لأرواحهم. وهذا ينبئ عن أنّ الاولياء ليسوا في مقام الأنبياء، وانهم بحاجة اليهم لمعرفة الوحي الالهي ولهذا انقصمت اظهرهم بانتهاء النبوة والرسالة وانقطاع الوحي الرباني ولم يبق لديهم سوى وحي المبشرات<sup>(٣)</sup> في المنام كي يأنسوا عن هذا الطريق برائحة الوحي<sup>(٤)</sup>.

اضف الى ذلك انه قد رفع من مقام النبوة الى درجة انه فضلها على الولاية رغم انه كان يدعو نفسه بخاتم الأولياء، وقال بأن دخول الأولياء الى مقام النبي ممنوع، وغاية معرفتهم النظر اليه - عن طريق الارث - مثل نظر من هو في أسفل الجنة الى من هو في أعلى عليين ومثل نظر أهل الأرض الى نجوم السماء<sup>(٥)</sup>.

وأورد عبد الوهاب الشعراني وهو من أتباع ابن عربي وشارحيه، في كتاب البواقيت والجواهر، المبحث الثاني والأربعين، بعد عنوان «انّ الولاية وان جلّت مرتبتها وعظمت فهي آخذة عن النبوة شهوداً ووجوداً»، الكثير من الموضوعات

→ ج ٢، ص ٢٥٦ - ٢٥٨؛ تقد النصوص، ص ٢١٣.

(١) البواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧٢.

(٢) كتب في كتاب التراجم انّ النبي والولي يجتمعان في ثلاثة أشياء: العلم اللدني، ورؤية الخيال في اليقظة، والفعل بالهمة. ومع ذلك فالنبي متنوع والولي تابع (ايضاً راجع الكاشاني، شرح تائية ابن الفارض، ص ١٦٧).

(٣) الرؤيا الصادقة.

(٤) راجع البواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧٢.

(٥) المصدر السابق.

المهمة النافعة أخذها عن أغلب ابواب الفتوحات المكية ومنها قوله: «فلا تلحق نهاية الولاية بداية النبوة ابداً. ولو أنّ ولياً تقدم الى العين التي يأخذ منها الأنبياء لاحترق. وغاية أمر الأولياء انهم يتعبدون بشريعة محمد ﷺ قبل الفتح عليهم وبعده. ومتى ما خرجوا عن شريعة محمد ﷺ هلكوا وانقطع عنهم الامداد فلا يمكنهم أن يستقلوا بالأخذ عن الله أبداً... وكذلك القول في الولي غايته الالهام الموافق لشريعة محمد ﷺ ويُطلعه على أسرارها حتى كأنه أخذها عن رسول الله بلا واسطة»<sup>(١)</sup>. والمقصود أنّ الأولياء ومهما كان المقام الذي يبلغونه لا بد لهم من اتباع الانبياء في امور الشريعة، ولو استقلوا في ذلك هلكوا.

### نقطة جديدة بالاهتمام

يبدو في قول ابن عربي أنّ الأولياء متى ما خرجوا عن شريعة محمد ﷺ هلكوا وانقطع عنهم الامداد، شيء من القدح بالأولياء وهو ما لا ينسجم مع رأي ابن عربي في هذا المضمار. وانبرى ابن عربي لرفع هذا اللانسجام فقال: «فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء وان كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدر في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا اليه فانه من وجه يكون أنزل كما انه من وجه يكون أعلى»<sup>(٢)</sup>.

### اضطراب عبارات ابن عربي في موضوع ختم الولاية

لا تبدو عبارات ابن عربي مضطربة في موضوع ما كاضطرابها في موضوع ختم الولاية. فيستشف من بعض عباراته انه يدّعي لنفسه ختم الولاية، كما نلاحظ في البيت التالي:

انا ختم الولاية دون شك

(١) المصدر السابق، ص ٧١ و٧٢.

(٢) فصوص الحكم، الفص الشيثي، ص ٦٢، القيصري، شرح الفصوص، ص ١٠٨.

بورتِ الهاشمي مع المسيح<sup>(١)</sup>

وسبق أن نقلنا عنه رؤيا تدل على ولايته وخاتمته وقد قال في نهاية استعراضه لها: «واستيقظت فشكرت الله تعالى وقلت متأولاً أني في الأتباع في صني كرسول الله ﷺ في الأنبياء عليهم السلام، وعسى أن اكون ممن ختم الله الولاية بي»<sup>(٢)</sup>.

ويستشف من بعض عباراته ايضاً أن خاتم الأولياء هو المهدي الموعود عليه السلام. فقد قال في الفتوحات المكية وضمن باب «معرفة منزل وزراء المهدي الظاهر في آخر الزمان»: «إن لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملأها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد طول الله ذلك اليوم حتى يلي هذا الخليفة من عتره رسول الله ﷺ من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله (ص) جده الحسن بن علي بن أبي طالب يبايع بين الركن والمقام...».

ثم تطرق بعد ذلك الى وصف شمائله وذكر فضائله والتحدث عن اعوانه وأنصاره وبداية عمله ونهايته. ثم أنشد قائلاً:

ألا إنَّ ختم الأولياء شهيدُ  
وعين امام العالمين فقيدُ  
هو السيد المهدي من آل احمد  
هو الصارمُ الهندي حين يُبيدُ  
هو الشمسُ يجلو كلَّ غمٍّ وظلمةٍ  
هو الوابلُ الوسميُّ حينَ يجودُ<sup>(٣)</sup>

(١) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٤٣، ص ٢٤٤.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٦٥، ص ٣١٨-٣١٩.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣٦٦، ص ٣٢٧-٣٢٨. وسنشير لاحقاً الى أن بعض علماء الشيعة قد اتخذ من عبارات ابن عربي هذه مستمسكاً لاثبات تشيع ابن عربي. فالمرحوم محمد رضا القمبشني استدل في رسالته في ذيل الفص الشبثي (ص ٨) على أن ابن عربي قد فضل المهدي على عيسى لأنه عبر

كما نسب في موضع آخر من الفتوحات الولاية المحمدية لذلك الرجل العربي الذي هو اكرم هؤلاء القوم أصلاً ويداً وأنه موجود في زمان ابن عربي، وتعرف ابن عربي عليه في عام ٥٩٥ هـ وشاهده بفاس، وقد أخفى الله مكانه عن عيون عباده<sup>(١)</sup>.

وقال في نفس هذا الكتاب انّ للولاية المحمدية الخاصة بهذا الشرع، ختماً خاصاً في رتبة دون عيسى عليه السلام. فعيسى له مقاما الولاية والرسالة معاً. وقال بأنّ هذا الخاتم قد ولد في زمانه وأنه قد رآه واجتمع به وشاهد علامة الختمية فيه، ولن يأتي بعده ولي إلا إذا كان راجعاً اليه، مثلما لن يأتي بعد محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم نبي إلا إذا كان راجعاً اليه مثل نزول عيسى<sup>(٢)</sup>.

أما أكثر عباراته صراحة على امتلاك عيسى عليه السلام لمقام الولاية المطلقة، تلك التي وردت في الفتوحات المكية: «لا بد من نزول عيسى عليه السلام ولا بد من حكمه فينا بشريعة محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم يوحي الله بها اليه من كونه نبياً، فإنّ النبي لا يأخذ الشرع من غير مرسله فيأتيه الملك مخبراً بشرع محمد الذي جاء به وقد يلهمه الهاماً، فلا يحكم في الأشياء بتحليل وتحريم إلا بما كان يحكم به رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لو كان حاضراً، ويرتفع اجتهاد المجتهدين بنزوله عليه السلام، ولا يحكم فينا بشرعه الذي كان عليه في أوان رسالته ودولته، فيما هو عالم بها من حيث الوحي الالهي اليه بما هو رسول ونبي، وبما هو الشرع الذي كان عليه محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم هو تابع له فيه، وقد

---

→ عن المهدي بامام العالمين، وكلمة العالمين تفيد العموم، في حين يعد عيسى والروح من العالمين ايضاً. وحتى لو قرئت العالمين بكسر اللام «العالمين»، دخل فيهم عيسى والروح أيضاً. وهذا يعني امامة المهدي لعيسى والروح.

والجدير بالذكر انّ ابن عربي وبعد الأبيات أعلاه، ميّز بين مقام ختم الولاية المحمدية والمهدي الموعود وقال: «وأما ختم الولاية المحمدية فهو أعلم الخلق بالله لا يكون في زمانه ولا بعد زمانه أعلم بالله وبمواقع الحكم منه. فهو القرآن اخوان كما أنّ المهدي والسيف أخوان» (الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٢٩).

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ١٨٥.

يكون له من الاطلاع على روح محمد ﷺ كشفاً بحيث أن يأخذ عنه ما شرع الله له ان يحكم به في امته ﷺ، فيكون عيسى عليه السلام صاحباً وتابعاً من هذا الوجه، وهو عليه السلام من هذا الوجه خاتم الأولياء. فكان من شرف النبي ﷺ ان ختم الاولياء في امته نبي رسول مكرم وهو عيسى عليه السلام وهو افضل هذه الامة المحمدية. وقد تبه عليه الترمذي الحكيم<sup>(١)</sup> في كتاب «ختم الأولياء» له وشهد له بالفضيلة على أبي بكر الصديق وغيره. فانه وان كان ولياً في هذه الامة والملة المحمدية فهو نبي ورسول في نفس الأمر، فله يوم القيامة حشران: يحشر في جماعة الأنبياء والرسل بلواء النبوة والرسالة وأصحابه تابعون له فيكون متبوعاً كسائر الرسل، ويحشر أيضاً معنا ولياً في جماعة أولياء هذه الامة تحت لواء محمد ﷺ تابعاً له مقدماً على جميع الأولياء من عهد آدم الى آخر ولي يكون في العالم، فجمع الله بين الولاية والنبوة ظاهراً. وما في الرسل يوم القيامة من يتبعه رسول إلا محمد (ص) فانه يُحشر يوم القيامة في أتباعه عيسى والياس عليهما السلام<sup>(٢)</sup>.

وأورد في هذا الكتاب أيضاً: «انّ عيسى عليه السلام اذا نزل ما يحكم إلا بشريعة محمد، وهو خاتم الأولياء فانه من شرف محمد أن ختم الله ولاية امته، والولاية المطلقة بنبي رسول مكرم ختم به مقام الولاية، فله يوم القيامة حشران: يُحشر مع الرسل رسولاً ويحشر معنا ولياً تابعاً لمحمد ﷺ»<sup>(٣)</sup>.

(١) أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن المعروف بالحكيم الترمذي. من أعلام القرن الثالث الهجري. ولا يُعرف على وجه الدقة التاريخ الدقيق لولادته ووفاته. ألف العديد من الكتب والرسائل في مختلف الحقول والمعارف الشائعة في عصره. ويصل عدد مؤلفاته الى ٣٠ مؤلفاً ومنها كتاب «ختم الأولياء» الذي كان سبباً في نفيه من ترمذ وفقدان هذا الكتاب. غير ان ابن عربي قد حصل عليه ولحسن الحظ وقرأه واحتفظ بصورة منه في كتاب الفتوحات المكية. كما كتب رسالته تحمل عنوان «شرح المسائل الروحانية التي سئل عنها الحكيم الترمذي». ولمزيد من الاطلاع حول أحوال الترمذي وآثاره وأفكاره، راجع «المعرفة عند الحكيم الترمذي» لعبد المحسن الحسيني.

(٢) الفتوحات، ج ١، الباب ٢٤، ص ١٨٤.

(٣) المصدر السابق، الباب ١٤، ص ١٥٠.



وقال في نفس الكتاب أيضاً أنّ ختم الولاية على الاطلاق، عيسى عليه السلام (١). فيما قال في موضع آخر حين تحدّثه عن الروح المحمدية أنّ هذه الروح المحمدية في العالم مظاهر، أكملها في قطب الزمان، وفي الافراد، وفي ختم الولاية المحمدي، وختم الولاية العامة والذي هو عيسى عليه السلام (٢). وأنشد على هذا الصعيد قائلاً:

ألا إنّ ختم الاولياء رسول  
وليس له في العالمين عدلٌ  
هو الروحُ وابنُ الروحِ والأُمُّ مريمُ  
وهذا مقامٌ ما اليه سبيلُ (٣)

اضف الى ذلك نراه في رسالة عنقاء مُغرب يضع فرقاً بين خاتم الأولياء والامام المهدي عليه السلام ويعترف بامامة المهدي ويذكر اوصافاً لخاتم الأولياء تنطبق مع عيسى عليه السلام لا مع الامام المهدي عليه السلام سيما حينما يقول: «وهو من العجم لا من العرب» (٤).

ومع ذلك نراه في الباب ٣٨٢ من الفتوحات المكية وبعد الاشارة الى أنّ عيسى عليه السلام ختم الولاية الكبرى وختم الولاية العامة، يقول بأنه - أي عيسى - محتوم بختم الولاية المحمدي وهو الختم الخاص لولاية امة محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم الظاهرة، كما يدخل ايضاً في حكم هذه الختمية إلياس والخضر وكل ولي لله تعالى من ظاهر الامة. ويؤكد مرةً اخرى: «فعيسى عليه السلام وان كان ختماً فهو محتوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدي» (٥). وادعى ابن عربي ايضاً ان الله قد عرّفه بمدينة فاس هذا الخاتم المحمدي وذلك في عام ٥٩٤ هـ إلا انه لم يفصح عن اسمه (٦).

(١) المصدر السابق، ج ٢، الباب ٧٣، ص ٤٩.

(٢) المصدر السابق، ج ١، الباب ١٤، ص ١٥٦.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، الباب ٥٥٧، ص ١٩٥.

(٤) عنقاء مغرب، ص ٧٢-٧٥.

(٥) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٥١٤.

(٦) المصدر السابق.

وهكذا نرى - وكما أشرنا في بداية البحث - الاضطراب الذي يعتري عبارات ابن عربي وآراءه في هذا المجال، بل وتبدو متناقضة ومتضادة. وقد اختلفت وجهات نظر شارحيه على هذا الصعيد أيضاً. فبينما يرى البعض وبشكل قاطع أنّ عيسى عليه السلام هو خاتم الولاية المطلقة أو العامة<sup>(١)</sup>، يُستشف من عبارات البعض الآخر أنّ خاتم الولاية المطلقة، هو الامام المهدي عليه السلام<sup>(٢)</sup>.

وسعى بعض الشراح والتابعين لتقريب بعض عباراته الى البعض الآخر ومحاولة ازالة ما يظهر بينها من تناقض وتضاد، إلا أنّ سعيهم في هذا المجال غير مجد، ولا بأس ان تكون لدينا صورة اجمالية عنه. ولا بد قبل ذلك ايضاً من الاشارة الى أنّ ابن عربي يعتقد: مثلما أنّ شرع سائر الرسل هو شرع محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم وانهم نواب محمد صلّى الله عليه وآله وسلّم، كذلك الشرع الخاص به والذي ظهر في زمان ظهور جسده، جامع للقواعد والدقائق والفوائد التي كانت موجودة في الشرائع السالفة.

(١) مؤيد الدين الجندي، شرح الفصوص، ص ٢٣٤، والحواجة محمد بارسا (شرح الفصوص، ص ٩٨)، وداود القيصري.

ويؤكد القيصري قائلاً: «لا ينبغي أن تتوهم أنّ المراد بخاتم الأولياء المهدي. فإنّ الشيخ صرح بأنه عيسى وهو يظهر من العجم. والمهدي من اولاد النبي ويظهر من العرب» (شرح الفصوص، ص ١٠٩؛ رسالة التوحيد والنبوّة والولاية، ص ٤٠ و٤١).

(٢) قال الكاشاني في شرح الفصوص (ص ٣٥)، وفي شرح عبارة «وان كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل»: «اشارة الى أنّ خاتم الأولياء قد يكون تابعاً في حكم الشرع كما كان المهدي الذي يحيى في آخر الزمان».

وكتب السيد حيدر الأملي: «أنّ بعض المشايخ ومنهم الشيخ الكامل محيي الدين بن عربي - قدس سره - ومن تابعيه شرف الدين القيصري، ذهبوا الى أنّ خاتم الأولياء مطلقاً هو عيسى بن مريم (ع)، وخاتم الأولياء مقيداً هو محيي الدين بن عربي. وقيل انه بنفسه أيضاً صرح بهذا المعنى في بعض كتبه. والبعض الآخر ذهب الى أنّ خاتم الأولياء مطلقاً هو علي بن ابي طالب (ع) ومنهم الشيخ الكامل سعد الدين الحموي، ومن تابعيه كمال الدين عبد الرزاق (الكاشاني) - قدس الله روحهما - والى أنّ خاتم الاولياء مقيداً هو المهدي (ع) وذلك باتفاق الشيخين المذكورين، وهذا الفقيه منهم». (جامع الأسرار، ص ٣٩٥). ويرى الشارح المجهول للتجليات الالهية ان المهدي (ع) هو خاتم الولاية المحمدية. (راجع شرح التجليات الالهية، ص ١٩٦).

باختصار انّ رسالته مشتملة على رسالة سائر الرسل، ونبوته مشتملة على نبوة سائر الأنبياء، وولايته مشتملة على ولاية سائر الاولياء حيث قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلِّمْتُ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ».

وبما انه جامع لعلوم الآخريين ومقاماتهم (الرسالة، والنبوة، والولاية)، فلرسالته ونبوته وولايته خصوصية غير موجودة عند الآخريين. وبما أنّ اولياءه هم الوارثون له وخُصّوا بهذه الخصوصية ايضاً، أُطلق عليهم اسم المحمديين، مثلما يُدعى وارث خصائص ابراهيم واسحاق وعيسى وموسى، ابراهيمياً واسحاقياً، وعيسويّاً، وموسويّاً. وهذا عين ما تقصده الكتب الصوفية ومنها كتب ابن عربي حينما تقول انّ فلاناً في قدم أو على قلب الرسول الفلاني. أي انّ العلوم والتجليات والمقامات والحالات الخاصة بذلك الرسول، تحصل لهذا الولي بجدد من ذلك الرسول وبركته.

وبعد هذه المقدمة نعرّج على اثنين من اتباع ابن عربي وأساتذة العرفان - أحدهما سني والآخر شيعي - لنعلم كيف حاولا التوفيق بين عبارات ابن عربي المتناقضة على الصعيد الذي أشرنا اليه:

١ - الشيخ محمد الخاكي، وهو تابع سنيّ ومن المتحمسين في الدفاع عن عرفان ابن عربي. وخلاصة ما ذهب اليه بهذا الشأن هي: الولاية قسمان: اما ولاية مطلقة أو ولاية خاصة محمدية. والولاية الخاصة المحمدية ثلاثة انواع: النوع الاول ولاية جامعة بين التصرف في العالم بحسب المعنى والصورة، ومقرونة بالخلافة ايضاً. والنوع الثاني ولاية جامعة بين التصرف في العالم بحسب المعنى والصورة ايضاً إلاّ انها غير مقرونة بالخلافة. والنوع الثالث ولاية حقيقتها التصرف في المعنى فقط.

وخاتم الولاية المطلقة، عيسى عَلَيْهِ السَّلَام. وهو الخاتم الاكبر وليس من بعده ولي. وخاتم الولاية المحمدية الاولى، علي بن أبي طالب، وهو آخر الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين. وقد قال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير ملكاً ظالماً». وهذا الخاتم هو الخاتم الكبير. وخاتم الولاية المحمدية الثانية،

المهدي عليه السلام الذي يظهر في آخر الزمان، وهو الخاتم الصغير. وخاتم الولاية المحمدية الثالثة، ابن عربي، وهو الخاتم الأصغر.

وبعد هذه الآراء، يقول محمد الخاكي أيضاً غير أن الشيخ ابن عربي قد أثبت في الفتوحات المكية خاتماً آخر للولاية وأنا حائر في من يكون هذا<sup>(١)</sup>. ويريد به ذلك الشخص الذي التقى به ابن عربي في فاس عام ٥٩٥ هـ.

٢ - السيد محمد رضا القمشي، وهو تابع شيعي واستاذ بلا منازع في عرفان ابن عربي في ايران الاسلامية في القرن ١٣ هـ<sup>(٢)</sup>. وكتب رأيه في ختم الولاية في رسالة ذيل الفص الشبي، خلاصته أن الولاية قسمان: ولاية مطلقة أو عامة، وولاية خاصة. وتشمل الولاية الاولى جميع المؤمنين ولها درجات ومراتب على أساس درجات الايمان ومراتبه. وخاتم هذه الولاية، عيسى عليه السلام.

والولاية الثانية وهي ولاية خاصة بأهل القلب، وأهل الله، وأصحاب قرب الفرائض الفانين في ذات الحق والباقيين بصفاته. ويخص هذا القسم من الولاية محمد صلى الله عليه وآله وسلم والمحمديين، وهي نوعان أيضاً: مطلقة، ومقيدة. فالمطلقة وفي ذات تحررها من جميع الحدود والقيود، إلا أنها جامعة لظهور جميع أسماء الحق وصفاته، ومتّسمة بأنحاء تجليات ذاته. اما المقيدة فإنها محددة باسم من الأسماء وحدّ من الحدود ونحو من التجليات. ويوجد خاتم لكل من المطلقة والمقيدة. فخاتم الولاية المطلقة المحمدية، علي بن أبي طالب والمهدي الموعود. أي أن خاتمية هذا النوع من الولاية قد تظهر بصورة علي بن ابي طالب أحياناً وبصورة المهدي الموعود في أحيان أخرى. وتعدّ الولاية المطلقة بهذا المعنى أفضل من الولاية المطلقة العامة بالمعنى الأول، وخاتمها أي علي والمهدي الموعود (عليهما السلام) افضل من خاتمها، أي عيسى عليه السلام.

ومن الممكن أن يكون خاتم الولاية المحمدية المقيدة ابن عربي أو ذلك الرجل

(١) الجانب الغربي، ص ٧٧.

(٢) سنتحدث عن القمشي فيما بعد.

العربى الذى رآه ابن عربى فى عام ٥٩٥ هـ وعرفه، لأن لهذا النوع من الولالة درجات ومراتب، ومن الممكن ان يوجد لكل درجة خاتم<sup>(١)</sup>.

ورغم تصور استاذ مثل القمشى بأنه افلح عن براعة برفع التضاد الموجود فى مقالات ابن عربى ولم يُصب على هذا الصعيد بالحيرة كما أصيب الشيخ محمد الخاكي، غير أن التضاد الموجود فى مقالات ابن عربى هو من الشدة بحيث لا يمكن رفعه بهذه البساطة. فبالرغم من انه عدّ الامام علياً عليه السلام أقرب شخص الى الحقيقة المحمدية والمهدي الموعود خاتم الولالة المحمدية الخاصة وامام جميع العالمين، إلا أنه عدّ فى مواضع اخرى عيسى عليه السلام خاتم الولالة المطلقة، وصرّح بفضله على جميع أفراد الامة المحمدية وأفضليته على خاتم الولالة المحمدية. ولا بد لنا على هذا الضوء من الاعتراف باضطراب كلامه فى هذا المضمار وتناقضه، أو انه ليس لديه رأى ثابت فيه. ولهذا تبدو المحاولات الرامية الى رفع هذا التناقض غير مجدية أبداً.

ونحن نعجب من عالم كالقمشى ان يزوج نفسه فى التكلف بل ونقل عبارات ابن عربى بشكل لا يشبه ما هي عليه فى آثاره، كل ذلك من اجل البرهنة على ان رأى ابن عربى هو أن علياً عليه السلام وخاتم الولالة المحمدية الخاصة - علياً كان أو المهدي - أفضل من عيسى. فعبارة ابن عربى التى وردت فى الفتوحات المكية القائلة: «وأقرب الناس اليه علي بن أبى طالب وسرّ الأنبياء»<sup>(٢)</sup> أوردتها نقلاً عن «الكلمات المكنونة»<sup>(٣)</sup> ودون أن يراجع الكتاب المذكور بالشكل التالى: «وأقرب الناس اليه علي بن أبى طالب امام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين». ولو كانت عبارة ابن عربى بالصورة التى نقلها القمشى، لكانت منسجمة حقاً مع ما ذهب اليه، إلا

(١) راجع رسالة ذيل الفص الشيبى، ص ١-٣ و٨ و٢١ و٢٢.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، الباب ٦، ص ١١٩، تصحيح عثمان يحيى، ج ٢، الباب ٦، ص ٢٢٧.

(٣) ورد فى الكلمات المكنونة (ص ١٨١): «قال صاحب الفتوحات بعد ذكر نبينا (ص) وانه أول الظاهر فى الوجود قال وأقرب الناس اليه علي بن أبى طالب امام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين». وقد نقل المرحوم القمشى هذه العبارة واستند اليها دون مراجعة الأصل كما قلنا.

انني طالعت أكثر نسخ الفتوحات المكية المطبوعة، وراجعت النسخة التي صححها عثمان يحيى والتي أشار فيها الى الاختلاف في النسخ في الهامش، فلم أجد في أي منها - عدا نسخة واحدة - تلك العبارة بالصورة التي نقلها محمد رضا القمشي عن الفيض الكاشاني، وانما كانت بالصورة التي أوردناها<sup>(١)</sup>.

ونقل المرحوم القمشي عبارة الفتوحات المكية التالية: «وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ﷺ ختم خاص هو في الرتبة دون عيسى عليه السلام...» بالشكل التالي: «وللولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ختم خاص هو المهدي وهو في المرتبة فوق عيسى»، وعلّق في أعقاب هذه العبارة انه قد وردت كلمة دون في النسخ بدلاً من فوق وهو من تحريف الطباع<sup>(٢)</sup>.

ولا بد من أن نضيف في النهاية أن لابن عربي في الباب ٣٦٦ من الفتوحات المكية والذي يبحث وزراء الامام المهدي عليه السلام، عبارات تنسجم مع العقيدة الشيعية، وتتبنّى عن عقيدته الراسخة بمكانة هذا الامام الرفيعة السامية. ومما قاله فيه: «فالامام يتعيّن عليه علم ما يكون بطريق التنزيل الالهي... فما يحكم المهدي إلا بما يلقي اليه الملك من عند الله... وذلك هو الشرع الحقيقي المحمدي الذي لو كان محمد ﷺ حياً... لم يحكم إلا بما يحكم هذا الامام فيعلمه الله أن ذلك هو الشرع المحمدي فيحرم عليه القياس مع وجود النصوص التي منحه الله اياها. ولذلك قال رسول الله ﷺ في صفة المهدي يقفو اثره لا يُخطئ فعرّفنا أنه متبع لا متبوع وأنه معصوم. ولا معنى للمعصوم في الحكم إلا انه لا يخطئ فانّ حكم الرسول لا يُنسب اليه خطأ فانه لا ينطبق عن الهوى ان هو إلا وحي يوحى، كما انه لا يسوغ القياس في موضع يكون فيه الرسول موجوداً»<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع الفتوحات المكية، تصحيح عثمان يحيى، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٢) رسالة في ذيل الفص الشيعي، ص ١٧.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٣٣٥.

## الفصل الحادي عشر

### التشيع والتسنن

اغلب المؤرخين والمترجمين لابن عربي، صفوفه ضمن قافلة علماء أهل السنة والجماعة. وعده بعض فضلاء الشيعة الامامية وكما سنرى<sup>(١)</sup> سنياً متعصباً وعدواً لدوداً للشيعة وأتباع أهل بيت العصمة والطهارة، مما دفعهم الى توجيه الانتقاد اليه. غير انّ هناك فئة من أهل السنة عدّته شيعياً وعبرت عن استيائها منه وقالت فيه: «هو شيعي سوء كذاب»<sup>(٢)</sup>. واعتبرته الاسماعيلية<sup>(٣)</sup> اسماعيلياً ومن حججهم<sup>(٤)</sup>. وعده بعض كبار رجال الشيعة الاثني عشرية شيعياً اثني عشرياً وأصرّوا على اثني عشريته. وبالرغم من انّ احتمال شيعيته ضعيف جداً، والظن الغالب انه سني صوفي يقول بوحدة الوجود، وتحدث عن وحدة الاديان في بعض الأحيان، لكن نظراً لاعتقاد بعض كبار علماء الشيعة باثني عشريته، رأينا من المناسب الاشارة الى أدلة وشواهد هؤلاء الفضلاء ودراستها بشكل دقيق ضمن بحث مستقل. ولا بد من الاشارة الى هذه النقطة ايضاً وهي انّ بعض أتباعه

(١) الباب الثالث، الفصل الاول.

(٢) راجع ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٦٥٩.

(٣) فرقة شيعية تقول بعد الصادق بامامة ابنه اسماعيل وأبنائه. (الملل والنحل، ج ١، ص ٢٨).

(٤) راجع كتاب التذكري، مقالة السيد عباس الغراوي، ص ١٤٤.

ومقلديه القائلين بمرتبة ولايته، يعتقدون بأن جلالة مرتبته أسمى من التحدث عن مذهبه. بينما اغمض آخرون عن المذهبيين السني والشيوعي للشطحات التي صدرت منه وقالوا بأنه خارج عن المذهبيين<sup>(١)</sup>. وليس صحيحاً ما قيل في انه اسمى من المذهب أو خارج عنه لأنه وكما سنرى معتقد ولو بالظاهر بالمذهب السني.

فالميرزا محمد باقر الحوانساري صاحب الروضات وبعد أن يذكره باحترام وبعده من أعظم وأركان العرفاء وأقطاب وأرباب المكاشفة والصفاء وممثلاً ومعاصراً للشيخ عبد القادر الحسيني الجيلاني<sup>(٢)</sup> وجماعة من كبار طائفة الصوفية الصافية، يقول بأن جماعة من علماء الشيعة الامامية يقولون بتشيعة خلافاً لأفراد هذه الطائفة، في حين يبتعد عبد القادر وأمثاله عن هذه النسبة كلياً وعن هذا الاحتمال<sup>(٣)</sup>. وذكر السيد صالح الموسوي الخلخالي - شارح المناقب<sup>(٤)</sup> المنسوب الى ابن عربي - ان عدداً من علماء الشيعة يقول بتشيعة ومنهم الشيخ البهائي، والميرزا محمد الاخباري، والقاضي نور الله الشوشتري<sup>(٥)</sup>. ولا بأس ان نستعرض باختصار آراء هؤلاء ومناقشتها.

١ - الشيخ البهائي: مدح هذا العالم الكبير ابن عربي وعبر عن دعمه له وقال بتشيعة. ونقل في كتابه الأربعين ما أورده ابن عربي في الباب ٣٦٦ من الفتوحات وأثنى عليه. وقد قال ابن عربي في هذا الباب ما يلي: «انّ لله خليفة يخرج وقد امتلأت الأرض جوراً وظلماً فيملأها قسطاً وعدلاً، لو لم يبق من الدنيا إلا يوم

(١) مقدمة شرح المناقب، ص ٢٣.

(٢) الشيخ محيي الدين عبد القادر العلوي الحسيني الجيلاني (٤٧١ - ٥٦١ هـ) من كبار الصوفية في الاسلام. (نفحات الانس، ص ٥٠٧).

(٣) روضات الجنات، ج ٨، ص ٥١.

(٤) سنتحدث عن السيد صالح الموسوي، وكتاب المناقب، والشيخ البهائي، والميرزا محمد الاخباري والقاضي نور الله الشوشتري في الباب الثالث، الفصل الاول.

(٥) يعد ابن فهد الحلي، والفيض الكاشاني، والمجلسي الاول، والقاضي سعيد القمي، من القائلين بتشييع ابن عربي (راجع مقدمة شرح المناقب، ص ٢٤ و ٦٢).



واحد طول الله ذلك اليوم حتى يلي هذا الخليفة من عتره رسول الله ﷺ من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله ﷺ وجده الحسن بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في خلقه وينزل عنه في الخلق... أسعد الناس به أهل الكوفة... يضع الجزية<sup>(١)</sup> ويدعو الى الله بالسيف... يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقى إلا الدين الخالص، أعداؤه مقلدة العلماء أهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت اليه أئمتهم فيدخلون كرهاً تحت حكمه خوفاً من سيفه وسطوته ورغبة فيما لديه. يفرح به عامة المسلمين أكثر من خواصهم، يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف الهي، له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء يحملون أثقال المملكة ويعينونه على ما قلده الله...».

ووجه الدلالة في هذه العبارة الدال على تشيع ابن عربي حسب استنباط الشيخ البهائي ما يلي:

١ - انه قال في مطلع هذه العبارة: «انّ لله خليفة يخرج» وهذا يعني انّ هذا الخليفة موجود في الوقت الراهن وسيظهر فيما بعد، وهو رأي يتعارض مع رأي أهل السنة والجماعة ويتفق مع العقيدة الشيعية الاثني عشرية، لأنّ أهل السنة يقولون بظهور المهدي ايضاً، إلا انّ القول بأنّه موجود وحيّ، من خصوصيات الرأي الشيعي.

٢ - انه قال: «أسعد الناس به أهل الكوفة»، وهو رأي ينسجم مع الرأي الشيعي القائل بزوغ شمس امامة القائم من آل محمد ﷺ - المهدي الموعود - من مكة المكرمة، ثم ينطلق هذا الامام نحو الكوفة مباشرة فيفتحها ويبايع أهلها ومنها يبعث الجيوش لسائر البلدان.

٣ - انه انتقد الفقهاء والعلماء من اهل الاجتهاد لوقوفهم ضده لما يرونه من حكمه بخلاف ما ذهبت إليه أئمتهم. ومن الواضح انّ هذا الانتقاد موجّه الى فقهاء

(١) الجزية. خراج الأرض وما يؤخذ من الكافر الذي. (منتهى الأرب، ج ١، ص ١٧٨).

أهل السنة وخاص بهم لأنهم يقولون بانسداد طرق الاجتهاد كلياً بعد وفاة الأئمة الأربعة<sup>(١)</sup>، ويرفضون كل حكم أو فتوى مخالفة لرأيهم<sup>(٢)</sup>.

مناقشة: يبدو الاستناد بهذه الكلمات التي قالها ابن عربي للبرهنة على تشيعه أمر غريب جداً لاسيما من عالم كالشيخ البهائي وذلك:

اولاً، ان عبارة الفتوحات المكية في جميع النسخ المطبوعة<sup>(٣)</sup> هي: «جده الحسن ابن علي عليه السلام» وهذا ما ينسجم مع فكرة أهل السنة ويتعارض مع العقيدة الشيعية التي تقول بأنه عليه السلام من اولاد الحسين بن علي عليه السلام<sup>(٤)</sup>. ولاشك في اتصال نسبه بالامام الحسن المجتبي أيضاً<sup>(٥)</sup>، إلا ان الاعتقاد بأنه من ذرية الامام الحسن المجتبي فحسب، امر خاص بأهل السنة<sup>(٦)</sup> وهذا ما يدل عليه ظاهر عبارة: «جده الحسن ابن علي».

ثانياً، ان الاعتقاد بوجود الامام المهدي وانه حيّ يرزق، أمر لا يختص بالشيعه

(١) أئمة اهل السنن الأربعة هم: ابو حنيفة النعمان بن ثابت، امام الحنفية، ومالك بن انس امام المالكية، ومحمد بن ادريس الشافعي امام الشافعية، وأحمد بن حنبل امام الحنابلة.

(٢) كتاب الأربعين للشيخ البهائي، ص ١٥٧.

(٣) طبعة بولاق، ج ٣، ص ٤٣٠، طبعة مصر، ج ٣، ص ٣٢٧؛ طبعة بيروت (يبدو انها اوفسيت الطبعة المصرية)، ج ٣، ص ٣٢٧. ونقل أكثر علماء الشيعة كالشيخ البهائي في الأربعين، ص ١٥٧، والقاضي نور الله في مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٦١، وقطب الدين الاشكوري في محبوب القلوب، ج ٢، ص ٦٣١، العبارة أعلاه كالنالي: «جده الحسين بن علي (ع)» أي بما يتفق مع عقيدة الشيعة ويتعارض مع العقيدة السننية ونسخ الفتوحات المكية المتوفرة. ولا ادري، هل كان لدى هؤلاء الفضلاء نسخة من الفتوحات تختلف عن النسخ المطبوعة الراهنة؟

(٤) راجع النجم الثاقب، ص ١١٠.

(٥) لأنّ زوجة الامام علي بن الحسين وأم الامام محمد الباقر، هي فاطمة بنت الامام الحسن المجتبي. وهذا يعني ان الامام الباقر والأئمة من بعده - بما فيهم المهدي - من احفاد الامام الحسن المجتبي. (راجع النجم الثاقب، ص ١٠٥: المهدي، ص ٥٧).

(٦) نقل أبو داود في صحيحه (ج ٤، ص ٨٩ - ٩٩) عن علي (ع) حديثاً يقول بأنّ المهدي من اولاد الحسن المجتبي، وعدّ الرواية التي تقول بأنه من اولاد الحسين واهية. وعدّ بعض علماء السنة المهدي من اولاد الحسن المجتبي فقط طبقاً لظاهر رواية ابي داود. (راجع المهدي، ص ٥٨ و ٥٩).

فحسب كما ذهب الشيخ البهائي، وإنما يذهب اليه بعض علماء السنة ايضاً<sup>(١)</sup>.

٢ - القاضي نور الله الشوشترى: سعى هذا القاضي الشهير لاثبات تشيع ابن عربي أيضاً. فنقل في كتابه «مجالس المؤمنين» عن السيد محمد نوربخش أن الشيخ محيي الدين معذور في اخفاء حبه لأمر المؤمنين علي المرتضى عليه السلام، لأن بلاده كانت موطن المتعصين، وكان له كثير من الاعداء الذين يبيتون لقتله. فتحدث عن معاوية، ويزيد، وبنو أمية طبقاً لاعتقاد أهل الشام وبنفس عباراتهم وألفاظهم، كي يكون بآمن من شرهم، وأجاز مثل هذه التعابير لدفع الضرر. ثم نقل عن السيد نوربخش أبياتاً لابن العربي تدل على شدة حبه وارادته لأهل بيت العصمة والطهارة، وعدّ ذلك دليلاً على تشيعه، في حين أن الدليل أعم من المدعى، ولا يصح لاثبات المدعى، أي تشيع ابن عربي<sup>(٢)</sup>.

٣ - الميرزا محمد الاخباري: وكلف هذا المحدث الاخباري هو الآخر نفسه للبرهنة على تشيع ابن عربي. وتحدث عنه في كتاب الرجال ببالغ الاحترام وبرّر انسجام ظاهر تصانيفه مع مذاهب أهل السنة، بأنه كان يعيش في بلادهم وفي فترة حرجة. كما نقل بعض عباراته التي تصور انها منسجمة مع المذهب الشيعي، في كتاب يدعى «ميزان التمييز في العلم العزيز». ومن الأدلة التي اعتمد عليها

(١) أورد المولى محمد طاهر القمي في رسالة التحفة العباسية أن جماعة من أهل السنة يعتقدون أنّ الامام المهدي مولود، وأنه ابن الامام الحسن العسكري (ع). ونسب هذا الاعتقاد الى الكنجي الشافعي، وأبي المظفر السبط الجوزي في كتاب الخصائص، ومحمد بن طلحة الشافعي خطيب دمشق. (راجع الرسالة السادسة - التحفة العباسية - من الرسائل الست للمولى محمد طاهر القمي، ص ٣٠٢؛ النجم الثاقب، ص ١١٠. ايضاً راجع كتاب البيان في أخبار صاحب الزمان، الباب ٩، ص ٢٥).

(٢) الأبيات هي:

رأيتُ ولائي آل طه وسيلةً  
على رغم أهل البعد يورثني القُربى  
فما طلب المبعوث أجراً على الهدى  
بتبليغه إلا المودة في القُربى

العبارة التالية<sup>(١)</sup> التي وردت في الفتوحات المكية: «قال الله تعالى «لتحکم بين الناس بما أراك الله»<sup>(٢)</sup> ولم يقل بما رأيت، بل عاتبه سبحانه وتعالى لما حرم على نفسه باليمين في قضية عائشة وحفصة فقال تعالى ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك بتبغى مرضاة أزواجك﴾<sup>(٣)</sup>. فكان هذا مما أرتته نفسه، فهذا يدل أن قوله تعالى «بما أراك الله» انه ما يوحي به اليه لا ما يراه في رأيه. فلو كان الدين بالرأي لكان رأي النبي ﷺ أولى من رأي كل ذي رأي. فاذا كان هذا حال النبي ﷺ فيما أرتته نفسه فكيف رأي من ليس بمعصوم ومن الخطأ أقرب اليه من الاصابة؟ فدل أن الاجتهاد الذي ذكره رسول الله ﷺ انما هو طلب الدليل على تعيين الحكم في المسألة الواقعة لا في تشريع حكم في النازلة، فإن ذلك شرع لم يأذن به الله»<sup>(٤)</sup>. ووجه الدلالة في العبارة على تشيع ابن عربي كما تصوره هذا المحدث الاخباري يتمثل في اعتبار فقهاء أهل السنة للقياس دليلاً مستقلاً في الافتاء في مقابل الكتاب والسنة والاجماع، وعدمهم للعمل بمقتضاه واجباً، في حين عبر ابن عربي عن مخالفته لهذا الرأي وذهب مذهب فقهاء الشيعة وخلافاً لعقيدة فقهاء السنة والجماعة وأكد اذا كان العمل بالرأي جائزاً، فهو أولى بالرسول من غيره لما يتميز به من عصمة، بينما نرى ان الله عاتبه لعمله برأيه من خلال الآية السابقة. وهذا يعني عدم جواز متابعة القياس والذي هو في الواقع رأي بدون دليل<sup>(٥)</sup>.

مناقشة: ان ما يبدو صحيحاً هو أن ابن عربي لم يكن شيعياً، ولا تكفي الأدلة

(١) راجع روضات الجنات، ج ٨، ص ٥٧.

(٢) ﴿انا أنزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ (سورة النساء (٤)، الآية ١٠٥).

(٣) سورة التحريم (٦٦)، الآية ١.

وهناك اختلاف بين المفسرين حول الشيء الذي حرّمه الرسول محمد (ص). فقال البعض انه حرم سُربته (الجارية من أجل التمتع) مارية القبطية - ام ابراهيم - على نفسه لمدة شهر ارضاء لزوجتيه حفصة وعائشة. وقال البعض انه حرم على نفسه باليمين ان لا يأكل من غسل زوجته زينب بنت جحش (ت ٢٠ هـ) ارضاء لحفصة وعائشة. (راجع كشف الابرار، المييدي، ج ١٠، ص ١٥٥ و ١٥٦).

(٤) الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣١٨، ص ٦٩.

(٥) مقدمة شرح المناقب، ص ٣٠ و ٣١.

والشواهد المذكورة - كما تقدم - لاثبات تشييعه، وان كان - وكما سنشير الى ذلك فيما بعد -<sup>(١)</sup> من احباء اهل البيت والمريرين لهم، وطالما عبّر عن احترامه وحبه ومودته لهم، وتحدث بما ينسجم مع المعتقدات الشيعية. فضلاً عن تأكيد أهل التراجم على سنيته، تؤكد أقواله وأراؤه التي حملتها كتبه لاسيما فتوحاته على ذلك ايضاً، إلا انه سني صوفي مجتهد يستعين بالكشف والعيان في الاصول ويجتهد في الفروع ولا يقلد أياً من أئمة السنة<sup>(٢)</sup>. وبالرغم من ادعاء ابن عربي في الفتوحات المكية بأن الله قد أطلعه بالكشف انّ تقدم أحد على الآخر زمانياً في الخلافة ليس فضلاً<sup>(٣)</sup>، إلا انه تحدث عن صحة خلافة ابي بكر<sup>(٤)</sup> واستحقاقه للإمامة وفضله على الجماعة<sup>(٥)</sup>. كما اورد في نفس هذا الكتاب رواية عن الترمذي تقول بأن ابا بكر افضل الناس بين المسلمين بعد رسول الله ﷺ.

ورغم هذا ايضاً عدّ عيسى عليه السلام من امة محمد ﷺ ومن اتباعه، وأفضل من جميع الامة بل وحتى من أبي بكر<sup>(٦)</sup>. اضم إلى ذلك انه ذهب في كتاب «محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار» الى انّ ابا بكر قد بعث ابا عبيدة الجراح الى علي عليه السلام وعبر له عن قلقه من احجامه عن البيعة، وانعزاله عن الجماعة، ومطالبته بالخلافة.

#### (١) الباب ٣، الفصل ١.

(٢) عدّه النبهاني سنياً مالكياً. (جامع كرامات الأولياء، ج ١، ص ٢٠٠). إلا انه وكما أشار ابن خلكان (وفيات الاعيان، ج ٧، ص ١١) وكما اشرنا نحن ايضاً لم يكن مقلداً لأحد. وستتحدث عن ذلك فيما بعد ايضاً.

(٣) عبارة ابن عربي: «والذي أطلعنا الله من طريق الكشف أن تقدم شخص بالامامة على آخر انما هو تقدم بالزمان لا يلزم منه التقدم بالفضل فانّ الله تعالى قد أمرنا باتباع ملة ابراهيم وليس ذلك لكونه أحقّ بها من محمد (ص)، وانما هو لتقدمه بالزمان. فان للزمان حكماً في التقدم من حيث هو زمان لا من حيث المرتبة وذلك كاخلافة بعد رسول الله (ص)». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٩٨؛ اليواقيت والجواهر، ج ٤، ص ٧٨).

(٤) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٧٨.

(٥) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٧٢.

(٦) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٥؛ اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧٣.

ونفى علي عليه السلام في جوابه انه يريد الخلافة أو يرفض البيعة، واعتذر لاعتزاله ولزومه البيت لأن فراق رسول الله قد آلمه وأنه لا يطيق رؤية الأماكن التي كان يُرى فيها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، مما يزيد من لوعته، ويحول الشوق للقائه دون الانشداد الى غيره. وورد أيضاً أنّ علياً عليه السلام قد انطلق بعد ذلك الى أبي بكر وبايعه، وجرى بينه وبين عمر محاجة انتهت باعتذار علي عليه السلام من عمر <sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أنّ أي شيعي لا يجيز لنفسه التحدث بما تحدث به ابن عربي. ولهذا تبدو جهود الساعين لاثبات شيعية ابن عربي جهوداً فاشلة رغم ما لديهم من نية نقية وقصد خالص. كما لم تفلح جهود عبد الوهاب الشعراني أيضاً والتي حاول من خلالها البرهنة على أنّ ابن عربي سنيّ ملتزم بجميع أصول المذهب السني وفروعه، بل وفشل حتى في نفي ما يذهب اليه من وحدة الوجود. فهو في الحقيقة ليس شيعياً بالمعنى المتداول، ولا سنياً بالمعنى المتعارف، وإنما هو صوفي يقول بوحدة الوجود. فيرى الوجود واحداً والحقيقة واحدة، وأحياناً الدين واحداً <sup>(٢)</sup>.

(١) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ٢، ص ١٧٥ - ١٨٩.

(٢) وهذا ما يمكن ان نلمسه في الأبيات التالية:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ  
فرعى لغزلانٍ ودير لرهبانٍ  
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ  
وألواحُ توراةٍ ومُصحفُ قرآنٍ  
أدينُ بدينِ الحبِ أنّي توجّهتُ  
ركائبهُ فالحبُّ ديني وإيماني

ويوحى ظاهر الأبيات - وكما أشرنا في المتن وحسب غولدزهر - أنّ دين الحب الذي تحدث عنه ابن عربي هو دين الوحدانية الالهية والاخوة البشرية، ودين واحد شامل. أي انه يقول بوحدة الاديان ولا يرى فرقاً بينها. (راجع العقيدة والشريعة في الاسلام، ص ١٧٠). في حين يرى ابن عربي نفسه أنّ دين الحب، دين محمد (ص) والمحمديين. وقد كتب: «فانّ محمداً (ص) له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة يكاملها مع انه صفي ونجي وخليل وغير ذلك من مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أنّ الله اتخذهُ حبيباً، أي محبباً محبوباً وورثته على منهاجه». (ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص ٤٤).

## خاتمة

وفي ختام هذا الباب الذي تحدثنا فيه عن عقائد ابن عربي وأفكاره، لابد من إضافة ما يلي:

## المذهب الفقهي لابن عربي

خلافاً لما ذهب اليه النهباني<sup>(١)</sup> الذي عدّه مالكيّاً، وطبقاً لما ذهب اليه ابن خلكان<sup>(٢)</sup>، لم يقلد ابن عربي أياً من الائمة الاربعة للسنة والجماعة في القضايا الفقهية، وانما انبرى بنفسه للاجتهد. وهناك موضوعات غزيرة حول هذا الأمر نكتفي بالإشارة الى ما يلي:

١ - تعريف الاجتهاد: بعد أن تطرق ابن عربي الى التعريف المتداول للاجتهد والذي هو استنباط الحكم من الأدلة<sup>(٣)</sup> - أي الكتاب، والسنة، والاجماع - وعبر عنه بتعريف علماء الرسوم، لم يقصر الاجتهاد عليه، وانما عرّفه تعريفاً آخر، فقال: «ولكن لا تقل بأنّ الاجتهاد هو ما ذكره علماء الرسوم بل الاجتهاد عندنا بذل الوسع في تحصيل الاستعداد الباطن الذي به يقبل هذا التنزل الخاص الذي لا يقبله في زمان النبوة والرسالة إلاّ نبي أو رسول»<sup>(٤)</sup>.

٢ - الاجتهاد شرع حادث ومن اختصاصات الامة المحمدية: يصف ابن عربي

(١) اورد النهباني (يوسف بن اسماعيل ١٢٦٥-١٣٥٠ هـ) في كتاب جامع الكرامات (ج ١، ص ١٩٩ - ٢٠٠) أنّ الشيخ محيي الدين كان طالماً يجلس في زاوية الغزالي بجامع دمشق للترك بآثار حجة الاسلام الغزالي. ولم يأت المعلم يوماً فأصر عليه الفقهاء ان يدرّسهم فقال لهم بأنه مالكي. وعدّه مالكيّاً أيضاً مؤلف كشف الظنون. (ج ٢، ص ١٢٣٨).

(٢) وفيات الأعيان، ج ٧، ص ١١.

(٣) اورد ابن عربي في الفتوحات المكية (ج ٢، ص ١٦٢): «واعلم أنّ اصول أحكام الشرع المستفق عليها ثلاثة: الكتاب، والسنة المتواترة، والاجماع. واختلف العلماء في القياس. فمن قائل بأنه دليل وأنه من اصول الاحكام، ومن قائل بمنعه وبه أفول». ورغم هذا يبدو انه يعتبر في بعض الأحيان قياس الفرع على الأصل لا قياس الفرع على الفرع.

(٤) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٧٠.

الاجتهاد بأنه نوع من التشريع أو ما يعبر عنه بالشرع الحادث<sup>(١)</sup> الذي جعله الله من نصيب هذه الأمة. فقال في الفتوحات المكية: «فكان محمد ﷺ أعظم خليفة وأكبر امام وكانت امته خير امة أخرجت للناس وجعل الله ورثته في منازل الأنبياء والرسل فأباح لهم الاجتهاد في الاحكام فهو تشريع عن خبر الشارع. فكل مجتهد مصيب كما ان كل نبي معصوم، وتعبدهم الله بذلك ليحصل لهذه الامة نصيب من التشريع وتثبت لهم فيه قدم، فلم يتقدم عليهم سوى نبيهم ﷺ فُتَحَّشَر علماء هذه الامة حُقَاط الشريعة المحمدية في صفوف الأنبياء لا في صفوف الامم»<sup>(٢)</sup>.

٣ - كل مجتهد مصيب: بالرغم من اعتبار ابن عربي للاجتهاد تشريعاً جديداً وشرعاً حادثاً، إلا انه لا يخطئ أي مجتهد، وانما يعدهم جميعاً مصيبين أو معصومين على أحد المعاني، ويرى صواب أحكامهم وفتاواهم، كما يبرر خطأ المجتهدين، ولذلك نراه يقول في الفتوحات المكية: «فأعطى هذه الأمة الاجتهاد في نصب الأحكام وأمرهم أن يحكموا بما أذاهم اليه اجتهادهم، فأعطاهم التشريع فلحقوا بمقامات الأنبياء... فأخبر بعصمتهم فيما يدعون اليه، فمنهم المخطئ حكم غيره في المجتهدين ما هو مخطئ عن الحق، فان الذي جاء به حق فان خطأ حكماً قد تقدم الحكم به لمحمد (ص) وما وصل اليه فذلك الذي جعل له أجراً واحداً وهو أجر الاجتهاد، وان أصاب الحكم المتقدم باجتهاده فله أجران: أجر الاجتهاد وأجر الاصابة وان كان المصيب مجهول العين في المجتهدين عند نفسه وعند غيره،

(١) نفس المصدر، ج ٤، ص ٣٣٠.

(٢) نفس المصدر، ج ٣، ص ٤٠٠. وجاء في الباب ١٤، الفتوحات المكية أيضاً: «ورد في الخبر النبوي: «ان علماء هذه الامة أنبياء بني اسرائيل»... فان انبياء بني اسرائيل كانت تحفظ عليهم شرائع رسلهم وتقوم بها فيهم، وكذلك علماء هذه الأمة وأمتها يحفظون عليها أحكام رسولها (ص) كعلماء الصحابة ومن نزل عنهم من التابعين وأتباع التابعين كالثوري، وابن عيينة، وابن سيرين، والحسن، ومالك وابن ابي رباح، وأبي حنيفة، ومن نزل عنهم كالشافعي، وابن حنبل، ومن جرى مجرى هؤلاء الى هلم جرا في حفظ الأحكام» (الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٥١).



فليس بمجهول عند الله»<sup>(١)</sup>.

٤ - دوام الاجتهاد: الاجتهاد لا ينقطع ولا ينتهي، وانما يستمر الى قيام القيامة، أي الى ان يرث الله الأرض. لأن الاجتهاد وكما سبقت الاشارة اليه شرع حادث أو مأذون فيه<sup>(٢)</sup>. والأحكام انما تحدث بحدوث الحوادث ونزول التوازل والتي هي امور دائمة. في حين ان المجتهد ليس بإمكانه أن يفتي إلا في واقعة قد وقعت. والمقصود بذلك انه لا يجوز له وخلافاً للشارع الأصلي<sup>(٣)</sup> أن يفتي أو يصدر حكماً بالفرض وقبل وقوع الواقعة، لأن من المحتمل ان يرجع عنه حين الوقوع<sup>(٤)</sup>. واستشهد ابن عربي بعمل مالك في هذا المجال فقال: «ولهذا كان من علم مالك بن أنس ودينه وورعه انه اذا سُئل عن مسألة في دين الله يقول: نزلت؟ فان قيل له نعم، أفتي وان قيل لم تنزل، لم يُفت»<sup>(٥)</sup>.

٥ - تعميم الاجتهاد: يجوز الاجتهاد في كل من الاصول والفروع. ويستدل ابن عربي على جواز الاثنين بحديث نبوي، فيقول: «فان النبي ﷺ يقول في المجتهد اذا اجتهد فأصاب فله أجران وان اخطأ فله أجر. ولم يفصل بين الاجتهاد في الاصول والفروع»<sup>(٦)</sup>.

ثم أضاف بعد ذلك: «ولم يخصَّ ﷺ في الاجتهاد فرعاً من أصل بل عمم، فمن خصَّص ذلك بالفروع دون الاصول فهو من الاجتهاد ايضاً»<sup>(٧)</sup>. وبناءً على ذلك فقد اجتهد ابن عربي في الاصول والفروع حتى عدَّ من مشاهير

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٤٢.

(٢) نفس المصدر، ج ٤، ص ٣٣٠.

(٣) المراد بالشارع، الله تعالى.

(٤) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٦٥، ٢٥٥.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق، ص ٦١٢. وقال ايضاً: «وحكم الاجتهاد في الاصول والفروع واحد». (المصدر

السابق، ص ١٦٥).

(٧) المصدر السابق، ص ٥٧٧.

المجتهدين في العالم الاسلامي. ولم يتبع في الاصول اياً من المذاهب الكلامية، فنراه وبعد نقله لآراء مشايخ المعتزلة، والأشاعرة، والآخريين في آثاره، يلجأ الى الاجتهاد استناداً الى الكتاب والسنة والكشف والشهود<sup>(١)</sup>. ولم يتبع اياً من الأئمة الاربعة في الفروع كما ذكرنا، وانما انبرى للاجتهاد استناداً الى الكتاب، والسنة، والاجماع. وله على هذا الصعيد آراء وفتاوى بديعة تستحق السماع والنقل، إلا اننا نأسف لعدم اتساع هذا الكتاب لها. ونكتفي على صعيد عدم تبعية ابن عربي لأي من الأئمة المقلّدين واعتماده على اجتهاده بالأبيات الشعرية التالية:

نسبوني الى ابن حزم واتي  
لستُ ممن يقول قال ابن حزم  
لا ولا غيره فانّ مقالِي  
قال نصّ الكتاب ذلك علمي  
أو يقول الرسول أو أجمع الخلقُ  
على ما اقولُ ذلك حكمي<sup>(٢)</sup>

وهكذا نرى انكار تقليد ابن حزم أو أيّ شخص آخر، وتأکید استناده الى القرآن الكريم، وسنة الرسول ﷺ، واجماع الناس.

### تعريف الحكم

مما لا شك فيه أنّ ابن عربي لا يعرف غير الاجتهاد طريقاً للعلم بالأحكام ويسميه «تعريف الحكم»، وهو نوع من الوحي ويفوق الاجتهاد مقاماً، حيث يعطي الله فيه للعبد حكماً جاء به الرسول محمد ﷺ، وأكد على انه خاص بورثة محمد ﷺ: «فمن ورث محمداً ﷺ في جمعيته فكان له من الله تعريف

(١) للاطلاع على رأي ابن عربي في المعتزلة والأشعرية راجع الفتوحات، ج ٢، ص ٢٨٩، ٤٩٤، ٦١٩.

٦٣٠، ٦٣٩؛ ج ٣، ص ٤٧، ٥٤، ٨٢، ٢١١، ٥٣٦؛ ج ٤، ص ٢١، ٢١١، ٢٣٦.

(٢) محيي الدين بن عربي، من شعره، ص ١٣٩.

بالحكم وهو مقام أعلى من الاجتهاد وهو أن يعطيه الله بالتعريف الالهي أن حكم الله الذي جاء به رسول الله ﷺ في هذه المسألة هو كذا، فيكون في ذلك الحكم بمنزلة من سمعه من رسول الله ﷺ. واذ جاءه الحديث عن رسول الله ﷺ رجع الى الله فيه فيعرف صحة الحديث من سُقمه سواء كان الحديث عند اهل النقل من الصحيح أو مما تكلم فيه. فاذا عرف فقد اخذ حكمه من الأصل. وقد أخبر ابو يزيد بهذا المقام أعني الأخذ عن الله عن نفسه أنه ناله فقال فيما روينا عنه يخاطب علماء زمانه أخذتم علمكم ميثاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت. ولنا بحمد الله في هذا المقام ذوق شريف، فيما تعبدنا به الشرع من الأحكام. وهذا مما بقي لهذه الامة من الوحي وهو التعريف لا التشريع. وأما أهل الاجتهاد فأحكامهم تشريع الشرع اذا اخطأوا»<sup>(١)</sup>.

### رأي ابن عربي في الفلسفة والفلاسفة

ابن عربي وعلى غرار المتصوفة المسلمين، لم تكن لديه نظرة ايجابية نحو الفلاسفة، ولا يقيم وزناً لآرائهم في القضايا الالهية<sup>(٢)</sup>، ويرى أن حكمتهم عارية<sup>(٣)</sup>، ولا قدم لهم في الشرع والايان<sup>(٤)</sup>. وكان انتقاده موجهاً بشكل أكبر نحو تلك الفئة من الفلاسفة التي هي من أهل الاستدلال المحض والفاقة للذوق في

(١) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٤١٣ و ٤١٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥٢٣. والجدير بالذكر أن ابن عربي لا يقيم وزناً لكلام الفلاسفة، في المسائل الالهية فقط، وليس في جميع القضايا. ولهذا نراه يقول في من يبطل جميع علمهم: «فهذا القول قول من لا تحصيل له اذ الفيلسوف ليس كل علمه باطلاً». (المصدر السابق، ج ١، ص ٣٢).

(٣) سبق أن ذكرنا في هذا الكتاب أن ابن عربي قد عدّ الحكمة وفصل الخطاب عطية الهية اعطاها الله لرسله وورثته فقط، وقال: «وأما الحكماء أعني الفلاسفة. فالحكمة عندهم عارية» (الفتوحات، ج ٣، ص ٤٥٦).

(٤) تحدث ابن عربي في الفتوحات حول الرؤية فقال: «المعتزلي يمنع الرؤية والأشعري يجوزها عقلاً وبيتها شرعاً في مقتضى نظره، والفيلسوف ينفيا عقلاً اذ لا قدم له في الشرع والايان، وأهل الله يشنونها كشفاً وذوقاً». (المصدر السابق، ص ٤٦٤؛ ايضاً، ج ١، ص ٣٢).

الاحوال، لأنه وفي ذات الوقت الذي لا يعبأ بأهل الفكر المحض عموماً والفلسفة والفلاسفة خصوصاً، ينبري للإشادة بافلاطون ويعتبر وجوده بين الفلاسفة نادراً ويصفه بعبارات قيّمة مثل: «كافلاطون الالهي من الحكماء» ويعده من أصحاب الذوق في الأحوال<sup>(١)</sup>.

وسبق أن رأينا كيف يخطئ رأي أهل الفكر والفلسفة في المسائل الالهية ويعتبره غير صحيح ولا أساس له. كما رأينا في هذا الكتاب كيف يعتبر تفكير ابن رشد - ذلك الفيلسوف والمفسر الكبير - ناقصاً، وكيف قال الأبيات التالية حينما شاهد جثانه:

هذا الامام وهذه أعماله يا ليت شعري هل أتت آماله  
كما رأينا كيف عبّر عن أرسطو - مؤسس الفلسفة - بالجاهل، وكيف قام برمي كتاب «المدينة الفاضلة» حينما وقع بصره عليه نحو صاحبه معترضاً، ووصف مؤلفه بأهل الكفر. وسنرى في المستقبل كيف وصف في كتاب بعثه الى الفخر الرازي، هذا الرجل المعروف بالفكر والاستدلال، بافتقاده للفكر والاستدلال. كما سنرى بعد قليل كيف انه يعتبر المبدأ الأساسي للمشائين - أي قاعدة الواحد - قاعدة لا أساس لها. وصفوة القول ان ابن عربي قد تحدث كلما سنحت له الفرصة عن خطأ أهل الفكر والفلسفة في الالهيات وعلى صعيد النبوة والرسالة. ولدينا في هذا المجال الكثير من المستندات والأدلة، التي يطول استعراضها، ونكتفي بعدد منها:

١ - في الباب ٢٧٦ من الفتوحات المكية، تحدث عن النبوة، واعتبرها اختصاصاً إلهياً وغير مكتسب. وحذّر القارئ من أخطاء أهل الفكر وقال بأنها أكثر من صوابهم، ودعا الى وجوب ترك أحكام كتب الفلسفة. وقد انشد بهذا الشأن:

ألا انّ الرسالة برزخيه

ولا يحتاج صاحبها لنيته  
وهذا الحق ليس له خفاء  
فَدَعَ أَحْكَامَ كُتُبِ فِلْسَافِيهِ<sup>(١)</sup>

٢ - في الباب ٢٢٦ تحدث عن معرفة الارادة<sup>(٢)</sup>، وعبر عن اعتقاده بمحدودية موضوع الفكر، ولم يعتبر صاحب الفكر من أهل الارادة، وأكد بأن الحكمة علم النبوة، وقال: «والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكل شيء ومنزلة ذلك الشيء المعلوم»<sup>(٣)</sup>. ثم انبرى بعد ذلك لبحث معنى الفلسفة والفيلسوف: «والفيلسوف معناه محب الحكمة لأن «سوفيا» باللسان اليوناني هي الحكمة وقيل هي المحبة. فالفلسفة معناها حب الحكمة وكل عاقل يحب الحكمة غير أن أهل الفكر خطأهم في الالهيات أكثر من اصابتهم سواء كان فيلسوفاً أو معتزلياً أو أشعرياً أو ما كان من أصناف أهل النظر. فما دُمَّت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم وإنما دُمُّوا لما أخطأوا فيه من العلم الالهي مما يعارض ما جاءت به الرسل ﷺ بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة ولماذا تستند، فتشوش عليهم الأمر. فلو طلبوا الحكمة حين أحبوها من الله لا من طريق الفكر أصابوا في كل شيء. وأما ما عدا الفلسفة من أهل النظر من المسلمين كالمعتزلة والأشاعرة فإن الاسلام سبق لهم وحكم عليهم ثم شرعوا في أن يذبوا عنه بحسب ما فهموا منه. فهم مصيبون بالاصالة مخطئون في بعض الفروع»<sup>(٤)</sup>.

٣ - وفي الباب ٢٩٥ وحين تحدثه عن حركة العالم بشكل عام وحركة الأرض بشكل خاص، لم يستحسن قول الفلاسفة أو الحكماء من الفلاسفة على حد

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٩٥. وبعث ابن عربي بهذه الأبيات الى بعض الاخوان سنة ٦٠١ هـ من مدينة الموصل في النبوة انها اختصاص من الله تعالى ولذلك لا يشوب رائقها كدر.

(٢) الارادة لدى ابن عربي عبارة عن قصد خاص في معرفة الله، أي العلم بالله عن طريق المكاشفة، لا عن طريق البراهين العقلية. (المصدر السابق، ص ٥٢٢).

(٣) المصدر السابق، ص ٥٢٣.

(٤) المصدر السابق.

تعبيره، لأنه لا يراه منسجماً مع الكشف والتعريف الالهي حيث يرى - وعلى العكس مما هو متعارف في عصره - أنّ العالم كله متحرك بأسره، ولو سكن وبطلت الحركة، لانتهى الامداد الرباني مما يكون سبباً في فناء العالم وذهاب عينه: «فحركة العالم دائمة لا نهاية لها. ولو كان ثمّ أمر ينتهي اليه يسمى المركز يكون اليه النهاية لسكن العالم بعضه على بعض بالضرورة وبطلت الحركة فبطل الامداد فأدى ذلك الى فناء العالم وذهاب عينه، والأمر على خلاف هذا وانما الناس وأكثر الخلق لا يشعرون بحركة العالم... فلهذا الشهود يتخيلون سكنون الارض»<sup>(١)</sup>.

٤ - وفي الباب ٥٥٩ الذي يتحدث فيه عن معرفة أسرار وحقائق مختلف المنازل<sup>(٢)</sup>، أشكل على الفلاسفة لقولهم بأنّ الله علّة وعدّ قولهم هذا ناشئاً عن الجهل واعتبرهم خارجين عن الملة، وكتب في ذلك: «ليس من الملة من قال بالعلّة، الحق عند أهل الملة لا يصح أن يكون لنا علّة لأنه قد كان ولا أنا فلماذا نتعنى؟ من كان علّة لم يفارق معلوله. كما لا يفارق الدليل مدلوله، لو فارقه ما كان دليلاً ولا كان الآخر عليلاً. الشفاء من أحكام العلل في الأزل. ما قال بالعلّة إلا من جهل ما تُعطيه الأدلة. الأمر المحكم المربوط في معرفة الشرط والمشروط، عليه اعتمد أهل التحقيق في هذا الطريق. القول بالعلّة معلول بواضح الدليل. أحكام الحق في عباده لا تُعلّل»<sup>(٣)</sup>.

٥ - في الباب ٣٨٧ الذي يتطرق الى علم الله، وجّه انتقاداً شديداً لما ذهب اليه الفلاسفة في انحصار علم الله بالكليات ورفضهم لعلمه بالجزئيات، فقال: «فأما الفيلسوف فنفي عنه العلم بمفردات العالم الواقعة في الحس منهم فلا يعلم عندهم أنّ زيد بن عمرو حرّك اصبعه عند الزوال مثلاً ولا أنّ عليه في هذا الوقت ثوباً معيناً، لكن يعلم أنّ في العالم من هو بهذه الصفة مطلقاً من غير تعيين لأنّ حصول هذا

(١) المصدر السابق، ص ٦٧٧.

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٣٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٣. حول العلة راجع نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٩٠.

العلم على التعيين انما هو للحس، والله منزّه عن الحواس، فقد اندرج عندهم هذا العلم بهذا الجزء في العلم الكلي الذي هو أنّ في العالم من هو بهذه المثابة وقد حصل المقصود عندهم، وفاتهم بذلك علم كبير. فإنّ صاحب هذه الحركة المعينة من الشخص المعين يجوز أن تقوم بغيره. فبأي شيء تقوم الحجة لله على تعيين هذا العبد حتى قرره عليها في الآخرة أو حرّمه ما ينبغي له في الدنيا أو لم يتحرك بتلك الحركة، وان كان من أصل صاحب هذا النظر انكار الآخرة المحسوسة وانكار الوهب في الدنيا والجزء لصاحب هذه الحركة على التعيين»<sup>(١)</sup>.

٦- والأهم من كل ما ذكرناه، تأكيد مراراً في هذا الكتاب على بطلان قاعدة المشائين الأساسية أي «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد». ففي الباب ٤٧ وبعد تمثيله لذات الحق تعالى بنقطة مركز الدائرة والمخلوقات بخطوط خارجها قال: «كل خط يخرج من النقطة الى المحيط مساو لصاحبه وينتهي الى نقطة من المحيط والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزيّدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها الى المحيط، وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها. اذ لو كان ما تقابل به نقطة من المحيط غير ما تقابل به نقطة اخرى لاتقسمت، ولم يصح أن تكون واحدة وهي واحدة. فما قابلت النقط كلها على كثرتها إلا بذاتها. فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين ولم يتكثر هو في ذاته فبطل قول من قال انه لا يصدر عن الواحد إلا واحد. فذلك الخط الخارج من النقطة الى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجد الحاصل الذي لكل موجود من خالقه سبحانه وهو قوله: ﴿انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾. فالارادة هنا هي ذلك الخط الذي لو فرضناه خارجاً عن نقطة الدائرة الى المحيط وهو التوجه الالهي الذي عين تلك النقطة في المحيط بالايجاد لأنّ ذلك المحيط هو عين دائرة الممكنات، والنقط التي في الوسط المعينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود لنفسه»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٣٦.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٠.

وفي الباب ٣٨٧ أشار الى القاعدة المذكورة ايضاً وقال بأن رأي المشائين في علم البارئ تعالى يقوم على أساس فاسد يتمثل في القاعدة التي اشرنا اليها: «فهو (أي علم الله) بان على أصل فاسد وهو ان الله ما صدر عنه إلا ذلك الواحد الأول لأحدثته، ثم انفعل العالم بعضه عن بعض عن غير تعلق علم من الله تفصيلي بذلك، بل بالعلم الكل الذي هو عليه»<sup>(١)</sup>.

وفي الباب ٧٣ قال: «فلا يصدر عن الواحد أبداً في قضية العقل إلا واحد، إلا أحدية الحق، فإن الكثرة تصدر عنها لأن أحدثته خارجة عن حكم العقل وطوره. فأحدية حكم العقل هي التي لا يصدر عنها إلا واحد، وأحدية الحق لا تدخل تحت الحكم، كيف يدخل تحت الحكم من خلق الحكم والحاكم؟»<sup>(٢)</sup>.

وفي الباب ١٩٨، قال بمعنى آخر لقاعدة الواحد يتعارض مع قول الحكماء ويتفق مع قول «أهل الله». وذهب الى: ان الله تعالى الذي هو واحد لا يصدر عنه سوى شيء واحد وهو «الوجود المفاض»، وسريان الوحدة في جميع الموجودات حيث أن كل موجود واحد من حيث الوجه الخاص. والكثرة التي سببها المدارك البشرية والعقول النظرية، انما هي من ناحية الزمان وغير قادمة في هذه الوحدة. ولو قُدِّرَ للانسان الانفلات من سجن الزمان وقيود النظر، لرأى وجوداً واحداً بلا بداية وبدون قيدي الزمان والمكان وقد تجلَّى الى غير نهاية وحضرت عنده الموجودات، بل انه عين الموجودات الاعتبارية الخيالية. فالعقل الاول وغيره من المخلوقات، سواءً في هذا «الوجود المفاض»<sup>(٣)</sup>. ويقول الحكماء على غير هذا الوجه وهو مما أخطأت فيه. فالحكماء يقولون في معنى ما صدر عن الواحد إلا واحد انه تعالى اول ما خلق العقل الاول. ووجود العقل الاول الذي هو موجود به، وجود حادث، وأنَّ العقل الأول هو الفاعل في كل ما سواه من الموجودات.

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٥٣٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣١.

(٣) عبَّرَ عنه في شرح التجليات (ص ٣٩٤) بالوجود المفاض الوحداني.



وأكد ابن عربي بعد ذلك قائلاً «فإنَّ وجود الحق في هذه الكثرة في أحدية كل واحد، فما ظهر عنه إلاَّ واحد، فهذا معنى لا يصدر عن الواحد إلاَّ واحد، ولو صدر عنه جميع العالم لم يصدر عنه إلاَّ واحداً. فهو مع كل واحد من حيث أحديته. وهذا لا يدركه إلاَّ أهل الله»<sup>(١)</sup>.

### اجتماع ابن عربي بفلاسفة عصره

فضلاً عن اجتماع ابن عربي بابن رشد، فقد اجتمع أيضاً بسائر فلاسفة عصره وباحثهم. فقد اجتمع في ٥٨٦ هـ بفيلسوف ينكر النبوة على الحد الذي يشبها المسلمون وينكر ما جاءت به الانبياء من خرق العوائد وأنَّ الحقائق لا تتبدل. وتحدث ابن عربي عن ذلك الاجتماع وقال: «وكان زمان البرد والشتاء وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل ناراً. فقال المنكر المكذب: إنَّ العامة تقول: إنَّ ابراهيم عليه السلام أُلقي في النار فلم تحرقه»<sup>(٢)</sup> والنار محرقة بطبعها الجسوم القابلة للاحراق، وانما كانت النار المذكورة في القرآن في قصة ابراهيم الخليل عبارة عن غضب غرود عليه وحنقه، فهي نار الغضب، وكونه أُلقي فيها لأنَّ الغضب كان عليه وكونها لم تحرقه أي لم يؤثر فيه غضب الجبار لما ظهر به عليه من الحجّة بما أقامه من الأدلة فيما ذكر من افول الأنوار وأنها لو كانت آلهة ما أفلت فركب له من ذلك دليلاً. فلما فرغ من قوله قال له بعض الحاضرين ممن كان له مقام الخُلَّة<sup>(٣)</sup> والتمكُّن<sup>(٤)</sup>: فان اريتك أنا

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤٣٤. حول قاعدة الواحد، راجع أيضاً، ج ٣، ص ٣٥٥.

(٢) اشارة الى الآية المباركة: ﴿قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم﴾. (سورة الأنبياء (٢١)، الآية (٦٩).

(٣) مقام الخُلَّة. مقام يتحقق فيه العارف بصفات الحق ويصبح مرآته. (راجع الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص (١٦٦).

(٤) يقول ابن عربي إنَّ التلويين - وهو تنقل العبد في أحواله - عند الاكثر مقام ناقص، اما عندنا فأكمل المقامات، وحال العبد فيه حال قول الله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾. (سورة الرحمن (٥٥)، الآية (٢٩). والتمكين عندنا تمكين في التلويين، ويقول حال أهل الوصول. (ابن عربي، اصطلاحات الصوفية، ملحق تعريفات الجرجاني، ص (٢٤٠).

صدق ما قال الله تعالى في النار أنها لم تحرق إبراهيم وأن الله جعلها عليه كما قال برداً وسلاماً وأنا أقوم لك في هذا المقام مقام إبراهيم عليه السلام في الذب عنه لا أن ذلك كرامة في حق. فقال المنكر: هذا لا يكون. فقال له: أليست هذه هي النار المحرقة؟ قال: نعم. قال: تراها في نفسك. ثم ألق النار التي في المنقل في حجر المنكر وبقيت على ثيابه مدة يقلبها المنكر بيده. فلما رآها ما تحرقه تعجب، ثم ردها الى المنقل. ثم قال له: قرب يدك أيضاً منها. فقرب يده فأحرقته. فقال له: هكذا كان الأمر وهي مأمورة، تحرق بالأمر وتترك الاحراق كذلك، والله تعالى الفاعل لما يشاء. فأسلم ذلك المنكر واعترف»<sup>(١)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٧١. حول لقاء ابن عربي ببعض الفلاسفة، راجع نفس هذا المصدر ايضاً، ص ٢٨٤.

## الباب الثالث

رأي كبار الشخصيات الاسلامية في ابن عربي،  
وتأثيره على العرفاء الذين تلووه،  
وذكر بعض التابعين والشارحين.



## الفصل الأول

### رأي كبار الشخصيات الاسلامية

#### مقدمة

إنّ الوجود الثقافي القيمّ، والوجه الروحاني والمعنوي، والشخصية العميقة ذات الأبعاد الكثيرة لابن عربي، قد استقطبت جماعة كبيرة من رجال العلم والدين بمن فيهم أعلام العلم والحكمة في دار الاسلام، فراحوا يبحثون ويدرسون آثاره بمجد وينقدون افكاره، فطأطأوا رؤوسهم تعظيماً واجلالاً لما وجدوا لديه من معلومات عميقة واسعة، وأثنوا جميعاً على درجته العلمية والثقافية الرفيعة، إلاّ انهم أبدوا آراء متضاربة في ايمانه واعتقاده الديني وتقواه. فبعضهم أطرى درجة ايمانه وقده وزهده ما يستطيع، وارتفع بمقامه الروحاني والمعنوي الى مرتبة الولاية وعدّه من أكابر أولياء الله. وبعضهم قال عنه انه عديم الايمان والدين، وفاسق، وفاجر، وكافر، وملعون، ومكذّب بجميع الكتب والرسل، ومحلل جميع الفروج، وشيخ السوء وكذّاب، لأنهم لم يجدوا أقواله وأفكاره متناسبة مع ظاهر الدين والشريعة، أو بعبارة أصح ما فهموه من الدين والشريعة. وبعضهم وقف موقف التحير فأحجموا عن ابداء اية وجهة نظر فيه. ورأى البعض انه معذور رغم ما في افكاره وعقائده من تعارض مع الدين والايمان. والحقيقة هي أنّ ظهور هذه الآراء المتضادة - لا سيما تحير وتوقف بعض

المفكرين فيه - ينبي عن عمق شخصيته وكثرة أبعادها. ويمكن تقسيم هؤلاء جميعاً الى أربع فئات طبقاً لوجهات نظرهم: ١ - المادحون؛ ٢ - المنتقدون؛ ٣ - المتوقفون؛ ٤ - العاذرون. وسنشير فيما يلي الى هذه الفئات والى بعض افرادها مع استعراض آرائهم، قدر الامكان، كي نوفر الأرضية لدراسة صحيحة وحكم صحيح كي يتميز الحق عن الباطل بشكل واضح، لا سيما ونحن نعلن عن رأينا وحكمنا أيضاً فيما ذهب اليه كل فريق.

### المادحون

محمد بن عمر الأشعري الشافعي (٥٤٤ - ٦٠٤ هـ): المعروف بالامام الفخر الرازي، فيلسوف، ومتكلم، وخطيب، ومفسر شهير في العالم الاسلامي. وقد اثنى على المقام المعنوي والروحاني الذي كان لابن عربي حتى انه عدّه وليه العظيم<sup>(١)</sup>. وقد عاصر الرازي ابن عربي وعاشا في زمان واحد، دون أن يرى أحدهما الآخر. وقيل ان ابن عربي بعث كتاباً للفخر الرازي أرشده فيه الى الإعراض عن العلوم النظرية والتعرض للنفحات الالهية وقطع كل رابطة بالخلق، وأخذ العلم بلا واسطة عن الحق. وقد أثر ذلك الكتاب ايما تأثير على الامام الرازي وقلبه رأساً على عقب وأدى الى اعتزاله، فبدلت أقواله الى أحوال، حتى انه عدّ نهاية اقدم العقول عقلاً، وأكثر سعي العالمين ضلالاً:

نهاية اقدم العقول عقال  
وأكثر سعي العالمين ضلال  
وأرواحنا في وحشة في جسوننا  
وحاصل دنيانا أذى ووبال  
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

سوى ما جمعناه من قيل وقال<sup>(١)</sup>

وأورد عبد الوهاب الشعراني في كتاب «الطبقات الكبرى» شطراً من ذلك الكتاب<sup>(٢)</sup>. وذكر علي بن ابراهيم بن عبد الله البغدادي في كتاب «الدر الثمين» وبعد الاشارة الى أهمية كتاب ابن عربي للفخر الرازي قال انّ هذا الكتاب عنده وفي يد الناس<sup>(٣)</sup>. وقد ظل هذا الكتاب مصنوّناً من يد الحوادث والاقدار وشق طريقه الى الطبع. ولما كان حاوياً لمفاهيم وأسرار عرفانية فلا بد من التوقف عنده قليلاً. فقد اخبر ابن عربي الامام الرازي فيه بأنه قد قرأ بعض مؤلفاته وآثاره ووقف على قوة تخيله وقدرة تفكره ثم اضاف: «وليعلم وليي وفقه الله تعالى ان الوراثة الكاملة هي التي تكون من كل الوجوه لا من بعضها والعلماء ورثة الانبياء، فينبغي للعاقل أن يجتهد لأن يكون وارثاً من جميع الوجوه ولا يكون ناقص المهمة.

وقد علم وليي وفقه الله تعالى ان حسن اللطيفة الانسانية انما يكون بما تحمله من المعارف الالهية وقبحها بصد ذلك. وينبغي للعالي المهمة ان لا يقطع عمره في المحدثات وتفصيلها فيفوته حظه من ربه، وينبغي له ايضاً ان يسرح نفسه من سلطان فكره فانّ الفكر يعلم مأخذه والحق المطلوب ليس ذلك، وان العلم بالله خلاف العلم بوجود الله.

فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الاثبات. وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمنتكلمين إلا سيدنا ابا حامد قدس الله روحه فانه معنا في هذه القضية ويجل الله سبحانه وتعالى ان يعرفه العقل بفكره ونظره. فينبغي للعاقل ان يخلي قلبه عن الفكر اذا اراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة. وينبغي للعالي المهمة ان لا يكون تلقيه عند هذا من عالم الخيال، وهي الانوار المتجسدة الدالة على معان وراءها، فانّ الخيال ينزل المعاني العقلية في

(١) الدر الثمين، ص ٢٦، المسائل الخمسون في اصول الكلام، ص ٣٨٦.

(٢) الطبقات الكبرى، ص ٥.

(٣) الدر الثمين، ص ٢٦.

القبول الحسية كالعلم في صورة اللب والقرآن في صورة الحبل والدين في صورة القيد.

وينبغي للعالي الهمة ان لا يكون معلمه وشاهده مؤثلاً متعلقاً بالأخذ من النفس الكلية. كما ينبغي له أن لا يتعلق بالأخذ من فقير أصلاً. وكل ما لا كمال له إلا بغيره فهو فقير فهذا حال كل ما سوى الله تعالى. فارفع الهمة في أن لا تأخذ علماً إلا من الله تعالى على الكشف فإنّ عند المحققين أن لا فاعل إلا الله. فاذن لا يأخذون إلا عن الله لكن عقداً لا كشفاً وما فاز أهل الله إلا بالوصول الى عين اليقين أنفةً من بقاء مع علم اليقين.

واعلم أنّ أهل الافكار اذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم الى حال المقلد المصمم، فإنّ الأمر اعظم من أن يقف فيه الفكر. فما دام الفكر موجوداً فمن المحال أن يطمئن ويسكن. فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى. فاذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فانه على شبهة من ذلك. ولقد اخبرني من اتق به من أخوالك ومن له فيك نية حسنة جميلة انه رآك وقد بكيته يوماً فسألك هو ومن حضر معه عن بكائك قلت مسألة اعتقدتها منذ ثلاثين سنة تبين لي في الساعة بدليل لاح لي أن الامر على خلاف ما كان عندي فبكيته. وقلت ولعل الذي ايضاً يكون مثل الاول. فهذا قولك ومن المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى. ومن المحال ان يعرف ماهيته بطريق النظر. فما لك يا أخي تبتقي في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله ﷺ فتنال ما نال من قال فيه سبحانه وتعالى ﴿عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً﴾<sup>(١)</sup>...<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة الكهف (١٨)، الآية ٦٥.

(٢) مجموعة رسائل ابن عربي، رسالة الشيخ الى الامام الرازي، ج ١، الرسالة ١٥، ص ٢-٧.



شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد السهروردي الشافعي (٥٣٩ - ٦٣٢هـ):  
 عارف معروف، وشيخ مشايخ صوفية بغداد، ومؤسس الفرقة السهروردية،  
 ومرشد الشيخ الأجلّ سعدي الشيرازي<sup>(١)</sup>، ومؤلف كتب: «عوارف المعارف» في  
 التصوف، و«رشف النصائح الايمانية وكشف الفضائح اليونانية»، و«أعلام الهدى  
 وعقيدة أرباب التقى»<sup>(٢)</sup>. وقد رأى ابن عربي وتحدث معه ثم أثنى عليه. فورد في  
 الأخبار أنّ هذين العارفين الصوفيين الشهيرين اجتمعا في بغداد عام ٦٠٨ هـ -  
 وعلى رواية بمكة - ثم افترقا بعد محادثة قصيرة. وحينما سُئل السهروردي عن رأيه  
 بابن عربي، وصفه ببحر الحقائق<sup>(٣)</sup>، وعلى رواية ببحر بلا ساحل<sup>(٤)</sup>. وحينما سُئل  
 ابن عربي عن السهروردي قال بأنه عبد صالح<sup>(٥)</sup>، وعلى رواية انه مملوء بالسنة  
 من الهام الى القدم<sup>(٦)</sup>.

أبو عبد الله محب الدين محمد بن محمود الشافعي (٥٣٧ - ٦٤٣ هـ): ويُعرف  
 بابن النجار، وهو حافظ للقرآن، ومحدث الزمان الكبير، وله آثار قيّمة. وكتب  
 على تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ذيلًا<sup>(٧)</sup> مطوّلًا مؤلّفًا من ١٦ جزءًا. ومن آثاره

(١) فحات الأنس، ص ٤٧٢؛ رياض السياحة، ص ٨٦٤ - ٨٦٥. وأنشد سعدي أبياتاً فارسية  
 مضمونها:

نصحي الشيخ العالم المرشد شهاب  
 نصيحتين على ظهر الماء  
 الاولى ان لا اكون مغروراً بالنفس  
 والثانية أن لا أسيء الظن بالآخرين

«كليات سعدي، بوستان، ص ٢٨»

(٢) وفيات الأعيان، ج ٣، رقم ٤٩٧، ص ٤٤٦؛ كشف الظنون، ج ١، ص ١٢٦، ٩٠٥؛ ج ٢، ص  
 ١١٧٧.

(٣) فح الطيب، ج ٢، ص ٣٨١؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٤.

(٤) الدر الثمين، ص ٢٨.

(٥) المصدر السابق.

(٦) فح الطيب، ج ٢، ص ٣٨١؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٣.

(٧) ابو بكر. احمد بن علي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (٣٩٢ - ٤٦٣ هـ)، حافظ، ومحدث،

النفيسة الاخرى: تاريخ المدينة، وأخبار المشتاق في أخبار العشاق، والكمال في معرفة الرجال، ومناقب الشافعي<sup>(١)</sup>. وقد عاصر هذا المحدث والمؤرخ الشهير ابن عربي وراه، وقال بأنه قد التقى في مدينة دمشق بالشيخ يحيى الدين فوجده اماماً عالماً كاملاً متبحراً في العلوم وراسخاً في الحقائق، وأخذ شيئاً من مصنفاته، وسأله عن مولده فقال (اي ابن عربي) انه وُلد في ليلة الاثنين السابع عشر من رمضان عام ٥٠٦ بمدينة مُرسية<sup>(٢)</sup>.

أبو عبد الله محمد بن سعيد بن يحيى الشافعي الدُّبَيْثِي الواسطي<sup>(٣)</sup> (٥٥٨ - ٦٣٧ هـ): من حفظة القرآن ومن العارفين بالتاريخ والحديث في زمانه<sup>(٤)</sup>. وقد رأى ابن عربي أيضاً، وقال بأنَّ الشيخ يحيى الدين بن عربي قدم بغداد فالتقى به، فوجده ما فوق التوصيف وأجلّ من التعريف، وأخذ شيئاً من مصنفاته. وقال له ابن عربي انه أخذ الحديث في اشبيلية عن الحافظ أبي بكر محمد بن خلف اللخمي، وفي قرطبة عن الحافظ أبي القاسم بشكوال<sup>(٥)</sup>.

سعد الدين محمد بن مؤيد بن عبد الله بن علي بن حمويه (٥٨٧ - ٦٥٠ هـ) صاحب نجم الدين كبرى<sup>(٦)</sup> وتابعه، ومؤلف كتاب «محبوب وسَجَنجل الأرواح»<sup>(٧)</sup> وغيره، وشاعر وعارف كبير، وأمضى فترة من حياته مقيماً بدمشق عند سفح جبل قاسيون<sup>(٨)</sup>. والتقى بابن عربي في هذه المدينة، وحينما عاد الى

→ ومؤرخ كبير. (طبقات الحفّاظ، السيوطي، ص ٤٣٤، رقم ٩٨٢).

(١) المصدر السابق، ص ٤٩٩، رقم ١١٠٨؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٢) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٦٢؛ الدر الثمين، ص ٣١.

(٣) الدُّبَيْثِي، نسبة الى دُبَيْثا وهي قرية في وسط بالعراق. (شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٨٥). وأوردها مراصد الاطلاع (ج ٢، ص ٥١٣) بفتح الدال، أي دُبَيْثا.

(٤) تذكرة الحفّاظ، ص ٤٩٦، رقم ١١٠٢؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٨٥.

(٥) الدر الثمين، ص ٣١ و٣٢.

(٦) ابو الجناب أحمد بن عمر الملقب بكبرى والمشهور بنجم الدين كبرى (٦٨١).

(٧) السَّجَنجل، ج سناجل: المرأة، قطعة الفضة.

(٨) نفحات الأنس، ص ٤٢٩.

موطنه خراسان، سأله أتباعه أيَّ عالم خلَّفت في الشام؟ فأجابهم بأنه خلَّف فيها بجرّاً بلا ساحل وحدود، ويريد به ابن عربي<sup>(١)</sup>. وقيل ايضاً انه قال قد وجد بجرّاً زاخراً بالعلم والزهد والمعرفة، وأنشد شعراً من بينه البيت التالي:

تركنا البحار الزاخرات وراءنا

فبن ابن يدري الناس أين توجهنا<sup>(٢)</sup>

محمد بن عبد الله بن أبي بكر القُضاعي البُلنسي<sup>(٣)</sup> المعروف بابن الأَبَّار (٥٩٥ - ٦٥٨ هـ): محدث، وفقهه، وأديب، ومؤرخ مشهور، وحافظ للقرآن، ومؤلف الحلة السرياء في تاريخ علماء المغرب، والمعجم في التراجم، والتكملة لكتاب الصلوة في ترجمة علماء الاندلس<sup>(٤)</sup>. وتحدث عن ابن عربي في الكتاب الاخير بشيء من الايجاز وقال بأنه بلغ في علم التصوف مقاماً رفيعاً وآلف فيه كتاباً نفيسة، والتقى به جماعة من العلماء والمتعبدين وأخذوا عنه<sup>(٥)</sup>.

عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام (٥٧٧ أو ٥٧٨ - ٦٦٠ هـ): ويُعدّ جامعاً للعلوم والفنون في عصره. وكان خطيب مدينة دمشق وقاضي مصر<sup>(٦)</sup>. ورغم وصفه لابن عربي في بعض الأحيان بشيخ السوء، والكذاب، والمحلل لجميع الفروج، إلا انه طالما أثنى عليه ومدحه ووصفه بالولاية والقضية<sup>(٧)</sup>، وعلى رواية بالغوثية<sup>(٨)</sup>. وهناك احتمال قوي انه قد ذمّه للحفاظ على ظاهر الشرع، مثلما ذمّه اليافعي أيضاً لهذا الغرض، كما سنرى.

(١) الدر الثمين، ص ٢٩ و ٣٠.

(٢) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٩.

(٣) القُضاعي، منسوب الى قُضاة وهي قبيلة. والبُلنسي، نسبة الى بلنسية.

(٤) الأعلام، ج ٧، ص ١١٠؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ٢٩٥.

(٥) التكملة، ج ٢، ص ٦٥٢ و ٦٥٣.

(٦) شذرات الذهب، ج ٥، ص ٣٠١.

(٧) نفس المصدر، ج ٥، ص ١٩٣.

(٨) الدر الثمين، ص ٢٨.

أبو يحيى أو أبو عبد الله زكريا بن محمود أو زكريا بن محمد بن محمود الأنصاري الأنسي، الملقَّب بجمال الدين وعماد الدين (٦٠٥ - ٦٨٢ هـ): تلميذ أثير الدين الأهمري<sup>(١)</sup>، وهو قاضي قضاة زمانه، ومؤرخ وجغرافي شهير في عصره، ومؤلف كتاب عجائب مخلوقات وغرائب الموجودات وكتاب آثار البلاد وأخبار العباد. التقى بـابن عربي بدمشق عام ٦٣٠ هـ وتحدث في كتابه الأخير عن مدينة اشبيلية ووصفها بنقاء الهواء وعذوبة الماء وجودة الغذاء، وغزارة الفاكهة من كل نوع، وكثرة صيد البر والبحر، وقال بآثارها يُنسب إليها الشيخ الامام والعالم الفاضل المكمل سلطان العارفين محيي الحق والدين أبو عبد الله محمد بن علي الحاتمي الطائي الأندلسي رضي الله عنه. وقال ايضاً انه قد رآه بدمشق عام ٦٣٠ هـ فوجده شيخاً عالماً عارفاً متبحراً في العلوم الشرعية والحقيقية، ومقتدى أهل زمانه، ولا نظير له في الشأن والمنزلة وعلو المكانة والمقام، وله تصانيف كثيرة الفوائد<sup>(٢)</sup>.

مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٧ - ٨١١ هـ): من سلالة الشيخ أبي اسحاق الشيرازي<sup>(٣)</sup>، وقاضي قضاة زمانه، وعلامة عصره، ومؤلف القاموس المحيط وكثير من الآثار النفيسة الاخرى<sup>(٤)</sup>. وانبرى مجد للدفاع عن ابن عربي، وألّف كتاباً في ذلك يدعى «الاعتباط بمعالجة ابن الحياط»<sup>(٥)</sup>، وردّ فيه على

(١) أثير الدين الأهمري المفضل بن عمر، مؤلف كتب ايساغوجي، وهداية الحكمة وغيرهما. وكان من اهل قزوين أو اصفهان وتوفي عام ٦٦١ أو ٦٦٣ هـ.

(٢) آثار البلاد وأخبار العباد، ص ٤٩٧.

(٣) جمال الدين ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، فقيه شيعي معروف بأبي اسحاق الشيرازي (٣٩٣-٤٧٦ هـ)، أول مدرس بالمدرسة النظامية ببغداد.

(٤) روضات الجنات، ج ٨، ص ١٠١.

(٥) جمال الدين محمد المعروف بابن الحياط (ت ٨٣٩ هـ)، حافظ القرآن، ومفتي بلاد اليمن، وتلميذ مجد الدين الفيروزآبادي، وله مقام شامخ في علم الحديث حيث انتهت اليه رئاسة هذا العلم باليمن. (ذيل الطبقات، ص ٣٨٠). وكان من ألد أعداء ابن عربي وطالما بعث الرسائل الى علماء الاسلام في كل مكان

اتهامات ابن الخياط لابن عربي، وأثنى على ابن عربي وعدّه صاحب الولاية العظمى والصديقية الكبرى، وشيخ الطريقة، وامام المحققين، ومحبي علم العارفين، وقال بأنّ دعوته قد خرقت السماوات، وبركاته قد ملأت آفاق الأرض، وكتبه بحار زاخرة، ولا يصل إليه أحد في علوم الشريعة والحقيقة، وليس بإمكان أحد ان يكتب مثل كتبه. ورغم هذا المدح والاطراء إلا انه يرى نفسه عاجزاً عن وصفه، حيث قال: «وأيّ أصفه وهو يقيناً فوق ما وصفته وغالبُ ظني أنّي ما أنصفته»<sup>(١)</sup>.

أبو الحسن علي بن ابراهيم بن عبد الله القاري البغدادي (ت ٨٢١ هـ): من كبار مرشدي الصوفية في زمانه. وانبرى للدفاع عن ابن عربي امام مناوئيه وأثنى ثناءً حسناً عليه. وآلف كتاباً في مناقبه أسماه «الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين»، ووصفه في موضع منه بأنه شيخ جليل، عالي القدر، واسع الصدر، متمكّن في العلوم الشرعية، راسخ في أسرار المعارف الحقيقية، واحد الزمان، وأسعد الأقران، وأنجد الاخوان<sup>(٢)</sup>. كما وصفه في موضع آخر بالاسم الأعظم، واكسير الزمان، وكيمياء العصر والأوان. وقال بأنّ المراد بالاسم الأعظم سرعة الاجابة، وأنّ محيي الدين (رض) كان سريع الاجابة في دعائه، وحقيقة الكيمياء عند أرباب الصناعة تقليب الأعيان لتحويل القصدير الى فضة والنحاس الى ذهب، وما أكثر ما تحولت بارشاده أعيان الأعيان من خساسة الحيوانية الى نقاء الانسانية<sup>(٣)</sup>.

→ نسب فيها الى ابن عربي فتناوى وعقائد متعارضة مع شريعة الاسلام ومخالفة لاجماع علمائها. وقد انبرى الفيروزآبادي للرد عليه والدفاع عن ابن عربي رغم انه أعذر ابن الخياط في التهم التي وجهها لابن عربي وقال ربما وجد ابن الخياط هذه الفتاوى والعقائد المخالفة للدين في كتاب ليس لابن عربي وانما اخترعه اعداؤه للاساءة اليه، أو انه - أي ابن الخياط - لم يفهم مراد ابن عربي على الوجه الصحيح. (البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٧ و ٨).

(١) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٧٤ و ٣٧٥؛ البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٧؛ الدر الثمين، ص ٦٣، ٦٦؛ شذرات الذهب، ج ٥، ص ١٩٤.

(٢) الدر الثمين، ص ٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٤١.

أبو الفتح محمد بن مظفر الدين بن محمد (ت حوالي ٩٢٦ هـ): ويُعرف بالشيخ المكي، من مفكري القرن العاشر الهجري ومن مشايخ السلطان العثماني سليم الأول<sup>(١)</sup>. وقال بأنه امضى سبعاً وثلاثين سنة في خدمة كلام محيي الدين<sup>(٢)</sup>. وألف كتاباً في الدفاع عنه يدعى «الجانب الغربي في مشكلات الشيخ محيي الدين بن عربي»<sup>(٣)</sup>، وسعى فيه لحل وتوضيح مشكلات عرفانه ودفع اعتراض المعترضين عنه، وقد اوقع نفسه في مشقة التكلف في بعض الأحيان، وغالى في الاطناب عليه، حتى يبدو أنّ زمام الاختيار قد خرج من يديه فوصفه بالشيخ الأكبر، والكبريت الاحمر، والخاتم الأصغر، والنور الأزهر<sup>(٤)</sup>، وخاتم الولاية الخاصة المحمدية، ووصف هذه المتنبه بأنها أعظم المناقب عند أهل المعرفة<sup>(٥)</sup>.

أبو المواهب، عبد الوهاب بن أحمد بن علي الانصاري الشافعي (ت ٩٧٣ هـ): ويُعرف بالشعراني، وهو تلميذ جلال الدين السيوطي، ويُعدّ حافظاً، وزاهداً، وصوفياً، وفقهياً كبيراً بمصر، وأفتى بالمذاهب الأربعة. كما يُعدّ من أعلام القرن العاشر الهجري، وله آثار عديدة في معارف زمانه يبلغ عددها ٢٤ أثراً<sup>(٦)</sup>. وانبرى الشعراني في كتبه أيضاً لامتناح ابن عربي والدفاع عنه. فقد وصفه في «الطبقات الكبرى» بالكامل المحقق المدقق ومن أكابر العرفاء، وزعم أنّ جميع المحققين «أهل الله» قد أجمعوا على جلاله في جميع العلوم<sup>(٧)</sup>. ودافع عنه في مقابل مناوئيه كثيراً في كتابه «اليواقيت والجواهر» وقال: «وكان (رض) متقيداً بالكتاب

(١) هدية العارفين، ج ٢، ص ٢٢٨.

(٢) الجانب الغربي، خاتمة، ص ٢٠٣.

(٣) ألف هذا الكتاب بالفارسية للسلطان سليمان بن بايزيد بن محمد خان. وقال انه فرغ منه في عام ٩٢٤ هـ. وتوجد مخطوطة الكتاب في المكتبة المركزية بجامعة طهران برقم ٤٨٦٤، وطبع بطهران عام ١٣٦٤ هـ.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٠٤.

(٦) جبهة الاولياء، ج ٢، ص ٢٦١ و٢٦٢؛ معجم المطبوعات، ج ١، ص ١١٢٩-١١٣٤.

(٧) الطبقات الكبرى، ص ١٦٢.

والسنة ويقول كل من رمى ميزان الشريعة من يده لحظة هلك». وأكد بأنه لم ير عبارة أحد من اهل الكشف والشهود أوسع من عباراته. ونقل عن أبي طاهر المزني انه قال بأن جميع ما يظهر خلافاً للشرع في كتب ابن عربي، مدسوس عليه أو مؤول<sup>(١)</sup>، وعبر الشعراني عن موافقته على كلام المزني هذا.

واختصر الشعراني كتاب الفتوحات المكية وأسماه «لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية»، ثم اختار منه كتاب «الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر»<sup>(٢)</sup>. ولتأييد دس كل ما يبدو متعارضاً مع الشريعة الى كتب ابن عربي من قبل مناوئيه قال بأن ابا طاهر المغربي - نزيل مكة - عرض عليه نسخة من الفتوحات المكية كان قد قابلها في قونية مع نسخة الشيخ محيي الدين بن عربي والتي كانت بخطه، فلم يجد فيها ما كان قد توقف عنده وحذفه خلال اختصاره للفتوحات المكية<sup>(٣)</sup>. وسبق أن قلنا ايضاً بأنه نفى قول الشيخ بوحدة الوجود وأول كلامه على هذا الصعيد بحيث بات يتناسب مع وحدة الشهود لأنه يعتقد ان القول بوحدة الوجود كفر والحاد ومتعارض مع الدين الاسلامي المبين<sup>(٤)</sup>.

وهكذا نرى كيف انبرى هؤلاء العلماء لمدح ابن عربي واطرائه وكانوا جميعاً من اهل السنة. غير ان شهرة ابن عربي لم تنحصر ببلاد الأندلس ولا بالمجتمعات السنية، وانما اخترقت الأمصار والاقطار حتى وصلت الى ايران التي تمثل مركز الاسلام الشيعي، واستقطبت اهتمام علماء الشيعة. ورغم استنكار بعض علماء الشيعة لآراء ابن عربي وأفكاره أسوةً بعلماء السنة، غير ان هناك من اعترف بصحة هذه الآراء والعقائد، وأشاد بمقامه المعنوي وتقواه. ومن هؤلاء:

السيد الشهيد القاضي نور الله الشوشتری (٩٥٦ - ١٠١٩): فقيه، ومتكلم،

(١) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٣-٧.

(٢) راجع كتاب الكبريت الأحمر، حاشية اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٢.

(٣) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٧.

(٤) سبق ان اشرنا الى ذلك في الكتاب.

ومفسّر وأديب شيعي إيراني رفيع المستوى. له مصنفات فارسية وعربية في مختلف حقول المعرفة في زمانه كالكلام، والفقه، والفسير، والأدب، والرياضيات، كما كان ينشد الشعر أحياناً. ويبلغ عدد مؤلفاته ١٤٠ أثراً أهمها: احقاق الحق في الكلام، وحاشية على تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي، وتفسير على القرآن المجيد، وحاشية على تحرير اقليدس في الهندسة، ومجالس المؤمنين<sup>(١)</sup>. وقد دافع في الكتاب الأخير عن ابن عربي وردّ على انتقادات واعتراضات المعارضين، وأوقع نفسه في التكلف أحياناً<sup>(٢)</sup>. واستنكر بشدة انتقاد علاء الدولة السمناني وتهكمه بابن عربي من خلال قوله: «لو سمعت من أحد يقول فضلة الشيخ عين وجود الشيخ، لا تسامحه»<sup>(٣)</sup>. وردّ الشوشثري على هذا القول بقوله: «في رأي أرباب التوحيد ومنهم محيي الدين، أنّ معية الحق تعالى مع الاشياء، ليست من نوع معية الجسم للجسم، كي لا يلزم هذا الفساد، وإنما من نوع معية الوجود للماهيات، والماهيات ليست ملوثة»، ووصف قول السمناني بأنه ملوث بفضلات اللادرويشية.

ولم يقف الشوشثري موقف الدفاع عن ابن عربي فحسب، وإنما انبرى لمدحه أيضاً، فوصف أسرته بالفضل والجود، واعتبره أوحد الموحدين وقال بأنه قد زهد في تعلقات هذا العالم التافهة ونال ذروة الاطلاق والشهود<sup>(٤)</sup>. كما أصرّ على اثبات تشييعه متحملاً الكثير من العناء والمشقة في هذا الطريق<sup>(٥)</sup>.

(١) للاطلاع على أحواله وآثاره، راجع مقدمة كتاب احقاق الحق، ج ١، طبعة طهران، ١٣٧٦ هـ بقلم

الفقيه الجامع والعالم البارع المرحوم آية الله السيد شهاب الدين النجفي المرعشي.

(٢) لدفع شبهة وحدة الوجود عن ابن عربي احتمال ان تكون عبارته «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها» مصحفة. أي ان عينها هي بالأصل غيّها، فنكون عبارته السابقة كالتالي: «سبحان من أظهر الأشياء وهو غيّها». (مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٦٦).

(٣) سنتحدث عن علاء الدولة وانتقاده فيما بعد.

(٤) مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٦١-٦٧.

(٥) سبق أن تحدثنا عن ذلك في هذا الكتاب.



ابو الفضائل محمد بن حسين العاملي (٩٥٣ - ١٠٣٠ هـ): المشهور بالشيخ البهائي، أديب، وشاعر، وعارف، وفقهه، ورياضي، ومهندس عظيم الشأن، وشيخ الاسلام باصفهان، وله تصانيف قيمة كثيرة. ويُعدّ من غنائم الدهر، وعجائب الزمن، وغرائب النوع الانساني. وانبرى لآكرام ابن عربي واجلاله، وأشار اليه في آثاره باحترام كبير. وعبر عنه في كتاب أربعينه وخلال بحثه لآية الوضوء<sup>(١)</sup> بالشيخ الجليل، وجمال العارفين، ومحبي الملة والدين<sup>(٢)</sup>. كما وصفه في نفس هذا الكتاب وحين تحدّثه عن ظهور الامام المهدي عليه السلام، بالشيخ العارف الكامل، ونقل كلماته التي وردت في الفتوحات المكية بهذا الشأن بالاستحسان والثناء والاطراء<sup>(٣)</sup>. كما اصّر هو الآخر على تشييعه وسعى لاثباته<sup>(٤)</sup>. وله رسالة تدعى «رسالة الوحدة الوجودية»<sup>(٥)</sup>، انبرى فيها للتحدث عن وحدة الوجود وفقاً لفهم ابن عربي دون أن يصرح باسمه، وانبرى للدفاع عنه والردّ على الاعتراضات المثارة.

محمد بن ابراهيم القوامي الشيرازي، الملقب بصدر الدين وصدر المتألهين (٩٧٩ - ١٠٥٠ هـ): عالم ايران الشيعي الكبير، والمدرس الاول في المدرسة الفلسفية الالهية، والوارث الأخير للفلسفة اليونانية والحكمة الاسلامية. وقد اورد في كتاب أسفاره الكبير عبارات ابن عربي باحترام واستحسان بالغين، وأيدّ صحة كشفه ونظره في أكثر الموارد وأخذ بأفكاره وعقائده، وأشاد بمقامه العرفاني، وأضفى عليه العديد من الألقاب والعناوين المعبرة عن علوّ مكانته مثل: الشيخ العارف

(١) ﴿يا ايها الذين آمنوا اذا قُتِم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين﴾ (سورة المائدة (٥)، الآية (٦).

(٢) كتاب أربعين الشيخ البهائي، ص ٢٩. ونقل الشيخ فيه عبارات ابن عربي حول هذه الآية والمنسجمة مع رأي الامامية، عن كتاب الفتوحات.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٤) سبق ان اشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

(٥) طُبعت هذه الرسالة ضمن مجموعة من رسائله بمصر عام ١٣٣٠ هـ.

المتأله<sup>(١)</sup>، والعارف المحقق<sup>(٢)</sup>، والشيخ الجليل<sup>(٣)</sup>، وقدوة المكاشفين<sup>(٤)</sup> وغيرها. محمد بن علي بن عبد الوهاب الشريف الديلمي اللاهيجي<sup>(٥)</sup> (ت حوالي ١٠٧٥ هـ): المشهور بقطب الدين الأشكوري، تلميذ السيد محمد باقر الداماد. وهو فقيه وحكيم شيعي كبير في القرن ١١ هـ، ومؤلف كتب ثمة الفؤاد، وعالم المثال، ومحبوب القلوب. وقد أثنى في الكتاب الأخير على ابن عربي بأفضل نحو ممكن، وعدّه أوحده الموحّدين، ومحيي الدين، ووصفه بأنه قد سما على حضيض التعلقات والقيود وبلغ اوج الاطلاق والشهود فقال بوحدة الوجود<sup>(٦)</sup>. ودافع عن ابن عربي كأجمل ما يكون الدفاع وردّ على انتقادات منتقديه. واستعرض فكرة وحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي وقال: أنّ حاصل كلام الشيخ الموحّد هو الحكم بوحدة الوجود لا الحكم بوحدة الوجود، لأنّ للوجود ثلاثة اعتبارات: الاول اعتباره بشرط شيء وهو وجود مقيد، والثاني بشرط لا شيء وهو وجود عام، والثالث لا بشرط وهو وجود مطلق، وهو ذات الوجود المطلق الذي أراده الشيخ محيي الدين، أي أنّ حقيقة الوجود التي هي عين ذات الواجب تعالى، ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة، بل مطلقة من القيود بما فيها قيد الاطلاق، ولهذا السبب تحدث أرباب العلوم العقلية عن الكلي الطبيعي<sup>(٧)</sup>.

أبو أحمد، محمد بن عبد النبي بن الصانع (١١٧٨ - ١٢٣٣ هـ): محدث نيشابوري معروف بميرزا محمد الاخباري، وهو عالم اخباري<sup>(٨)</sup> مشهور وصاحب

(١) الأسفار، ج ١، ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق، ج ٩، ص ٣٨٠، ٣٨٢.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٦٦.

(٤) المصدر السابق، ج ٩، ص ٤٥.

(٥) لا يُعرف تاريخ ولادته على وجه الدقة.

(٦) محبوب القلوب، ج ٢، ص ٦٢١، مخطوط.

(٧) المصدر السابق، ص ٦٢٤ - ٦٣٤.

(٨) ميرزا محمد، من الاخبارية التي هي فرقة امامية تستند على ظواهر الاخبار المتشابهة خلافاً للاصوليين.

كتب كثيرة في الأخبار والرجال والتفسير. ورغم انه ألف رسالة تدعى «نفثة المصدور»<sup>(١)</sup> في رد الصوفية، إلا انه هبّ لامتداح ابن عربي والانحياز اليه، وعدّه من أكابر العرفاء، وصاحب كمالات وكرامات، وأثنى على كثرة مصنّفاته وسعة اطلاعاته لا سيما قدرته في علم الحروف<sup>(٢)</sup>، وردّ الاتهامات الواردة عليه، وأكد على انتسابه إلى مذهب الامامية الاثني عشرية، وبرّر انسجام ظاهر تصانيفه مع مذهب العامة واهل السنة بأنه كان يعيش في زمان صعب<sup>(٣)</sup>، أي انه كان يعيش التقية ولم يكن باستطاعته الجهر بعقائده التي هي عقائد طائفة الامامية الحقّة.

السيد صالح الموسوي الخلخالي (ت ١٣٠٦ هـ): وهو تلميذ أبي الحسن جلوه الاصفهاني<sup>(٤)</sup>، وكان يدرّس الكلام والفلسفة والفقه والاصول في مدرسة دوست علي خان نظام الدولة<sup>(٥)</sup> بطهران، وترجم كتاب الشيخ الانصاري<sup>(٦)</sup> المعروف بفراند الاصول من العربية الى الفارسية<sup>(٧)</sup>، وكذلك كتاب مناقب الاثني عشرية

(١) روضات الجنّات، ج ٧، ص ١٢٧ و١٢٨.

(٢) عبارة ميرزا محمد في امتداح براعة ابن عربي في علم الحروف: «وكانت له يد طولى في علم الحروف ومن استخراجها اذا دخل السين في الشين ظهر قبر محيي الدين، فلما دخل السلطان سليم الشام تفحص عن قبره وعمرّه بعد الاندراست ومنه ما أنشد في ظهور القائم (ع):

اذا دار الزمان على حروف

ببسم الله فالمهدي قاما

اذا دار الحروف عقيب صوم

فاقروا الفاطمي متى السلاما»

(٣) المصدر السابق، ج ٨، ص ٥٦.

(٤) السيد ابو الحسن ابن السيد محمد الطباطبائي الاصفهاني المعروف بميرزا جلوه (ت ١٣١٤ هـ)، وهو استاذ معروف في عرفان ابن عربي. وستحدث عنه فيما بعد.

(٥) تقع هذه المدرسة في شارع الخيام بطهران، وتدعى اليوم بمدرسة مُعَيَّر.

(٦) الشيخ مرتضى بن محمد أمير الشوشتری (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ)، مجتهد شهير ومرجع تقليد شيعي. ومن آثاره: فرائد الاصول في علوم الاصول ويُعرف باسم الرسائل، وكتاب المكاسب في الفقه ويضم أدق المسائل الفقهية والحقوقية. وهذان الكتابان من الكتب التي تدرس في المدارس الدينية.

(٧) العلماء المعاصرون، ص ٣٤٨؛ مؤلفو الكتب المطبوعة، ج ٣، ص ٥٢٦. ونسب الكتاب الاخير اليه

المنسوب لابن عربي. وتحدث في مقدمة هذا الكتاب الأخير عن اسم ابن عربي وأجداده وكناه وألقابه وقال فيه: انه من أعاجيب الزمان، ونادرة الدهر، وخلاق معاني الوجود، وربّ أرباب الكشف والشهود، ارتقى معارج الكمالات الصورية والمعنوية التي يعجز عن احصائها محاسب الوهم، وحصل على مقام في سير عجائب عوالم الشهود بحيث لا يصح القول في حقه إلا قول «هذا طور وراء طور العقل». ارتدى كساء الفقر والقناعة باقتدار قوة الصبر والرياضة، وخلع جلباب العلائق البشرية عنه بحيث لم يعد يرغب في العودة من سكرة المكاشفات الروحانية الى وجود عالم الطبيعة. وكان متمكناً في شرح العبارات العرفانية البديعة بحيث لم يزيّن أيّ من أعظم مشايخ الطريقة قماش حقيقة المعرفة كما زيّنه. وكان وحيداً في ميدان الفضل العلمي بحيث أقر بفضائل العدو والصديق معاً، وكان ذا منزلة في مضمار المعرفة الواسع بحيث اعترف بذلك الموافق والمخالف معاً، ومدحه المتبحرون بأنهم يريدون له بمدح يحير العقل. كما انّ اولئك الذين اتهموه باعوجاج العقيدة ولوّثوا ساحته بنسبة التخطئة والتضليل، لم يفلحوا في النيل من مراتب فضله<sup>(١)</sup>.

### تقييم

من المناسب بعد استعراض كل هذه الاقوال والآراء ان ننبري لتقييمها ونغض النظر عن نقل آراء غيرهم من المادحين لابن عربي، لأنّ ذلك باعث على التظويل. فاذا كان البعض قد أتى على مقامه العرفاني، وسعة علمه، وقوة رؤيته، وكثرة معلوماته، وغزارة مصنفاته، وأضفى عليه من الألقاب ما يدل على سمو علمه وعرفانه، ووصفه بأنه من أفاضل مشايخ العرفاء، فلا اشكال فيما ذهب اليه هذا البعض، بل وهم على حقّ فيما ذهبوا اليه. وسبق أن تحدثنا نحن ايضاً مراراً

→ شرح القصيدة البيانية ليرفندرسي والذبي طبع بطهران عام ١٣١٢ هـ ولم يثبت لي ذلك.

(١) ديباجة شرح المناقب، ص ٨-١٠.

عن فضله وعلمه، وأثينا على سعة معلوماته، وغزارة مؤلفاته، وستحدث عن ذلك في المستقبل أيضاً. أما قطع البعض بتقيده بالكتاب والسنة والنظر اليه كشخص متدين ومتشرع، فهو أمر يدعو الى التأمل اذا كان مرادهم بالتدين والتشريع المعاني المتبادرة والمتعارفة، لأن احتمال خلافه قائم أيضاً. فقد أورد صاحبه ومعاصره العارف الورع الشمس التبريزي<sup>(١)</sup> انه لم يكن في المتابعة ولم يرع الشريعة<sup>(٢)</sup>. كما هبّ لفيف من فقهاء عصره لتكفيره بسبب ذلك، مثلما سنشير الى هذا الامر فيما بعد، وقد جاء في المثل «لو لم يكن هناك شيء لما قال الناس أشياء».

اضف الى ذلك كله أنّ بعض آرائه وأفكاره، وأحياناً بعض سلوكياته وتصرفاته، لا تتسجم مع ظاهر الشرع، ما لم يُقَل لها بتأويلات بعيدة جداً. وسبق أن أشرنا وفي مواطن عديدة انه صوفي يقول بوحدة الوجود، بل وتفوّه أحياناً بوحدة الاديان. فهو ليس بالمتعبّد المتشرع والمتقيد بالكتاب والسنة الذي يراعي ظاهر الشريعة تماماً ولا يقول ما يعارضها، لكنه وفي ذات الوقت ليس بالشكل الذي يتصوره مناوئوه فيصفونه بالملحد والمنكر للكتب والاديان والشرائع السماوية ومنها الاسلام. وستحدث عن ذلك بشكل اوسع حينما نقيم كلام خصومه فيه.

اما على صعيد قول البعض بولايته بشكل قاطع - مثلما رأى هو هذا المقام لنفسه ايضاً - وعدّه من اولياء الله - مثلما عدّ نفسه - فلا يبدو هناك مانع في ذلك، لأنّ ابن عربي وأتباعه بل والصوفية قاطبة يقولون بمعنيين للولاية: الولاية العامة والتي هي لجميع المؤمنين وتعني القرب من الله. والولاية الخاصة والتي هي للعرفاء

(١) محمد بن علي بن ملك داد (٥٨٢ - ٦٤٥ هـ) المعروف بالشمس التبريزي.

(٢) مقالات الشمس التبريزي، ص ٢٩٨. وقد تحدث عن متابعة ابن عربي الذي أسماه بالشيخ محمد في مواضع عديدة من هذه المقالات ومنها ص ٣٥٢ و٣٥٧.

والسالكين، وعبارة عن فناء العبد في الحق وقيام العبد بالحق<sup>(١)</sup>. وبناء على هذه المعاني يمكن القول بأنه نائل لمرتبة الولاية ويمكن عدّه ولياً بل ومن كبار أولياء الله، مثلما أشرنا الى ذلك مراراً واعترف بهذا الامر الصديق والعدو، وتحدث الجميع عن مقامه الرفيع في السير والسلوك والعلم والعرفان.

وأما ذهاب سعد الدين الحموي والسيد حيدر الآملي الى عدم جواز اطلاق اسم الولي على غير الأئمة الاثني عشر<sup>(٢)</sup>، فهو قول خال من الدليل. فأنا والى حدّ ما اعرف لم يأت من الشارع ولا من الأئمة الاثني عشر أنفسهم ما يمنع من اطلاق عنوان الولي على غيرهم، إن لم يكن على العكس من ذلك تماماً، حيث هناك موارد عديدة في الكتاب والسنة والفقه الاسلامي استُخدمت فيها كلمة الولي والولاية بما ينطبق على سائر الناس<sup>(٣)</sup>.

### المنتقدون

تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ( ٦٦١ - ٧٢٨هـ): المعروف بابن تيمية، وهو فقيه حنبلي شهير يدعوه أتباعه بشيخ الاسلام<sup>(٤)</sup>. ويُعدّ من أشهر القادحين بابن عربي في العالم الاسلامي، وانبرى في مواضع عديدة من كتبه ورسائله الى ذمّه والنيل منه ووصفه بالضال المضل، وأفتى آخر المطاف بكفره حتى قال انه أكفر من اليهود والنصارى وعبدة الأوثان. ووجّه انتقاداً لازعاً لكلامه وقال بأنّ ظاهره وباطنه كفر وزندقة، وباطنه أقيح من ظاهره<sup>(٥)</sup>. وعدّ كلام ابن عربي القائل «وجود الأعيان، نفس وجود الحق وعين ذاته»، كفرةً

(١) سبق ان اشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

(٢) راجع روضات الجنات، ج ٧، ص ١٣٤؛ جامع الاسرار ومنبع الأنوار، ص ٤٣١.

(٣) تحدثنا عن ذلك في هذا الكتاب.

(٤) راجع شذرات الذهب، ج ٦، ص ٨٠.

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل، ط ١، ١٣٦٨/١٩٤٩، ص ٤١.

صريحاً ولا يختلف عن قول فرعون والقرامطة<sup>(١)</sup> الذين ينكرون وجود الخالق<sup>(٢)</sup>. وألف كتاباً في الردّ على كتاب فصوص الحكم لابن عربي أسماه «الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم» وركز فيه على فكرة ابن عربي القائلة بوحدة الوجود. ورغم هذا فقد فضلها على فكرة وحدة الوجود عند صدر الدين القنوي<sup>(٣)</sup> وعفيف التلمساني<sup>(٤)</sup> وقال: «لكن ابن عربي اقربهم الى الاسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة. فانه يفرق بين الظاهر والمظاهر فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات. ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم فينتفعون بذلك وان كانوا لا يفقهون حقائقه ومن فهمها منهم ووافقه تبين قوله»<sup>(٥)</sup>.

أحمد بن محمد البيبانكي ( ٦٥٩ - ٧٣٦ هـ): ويلقب بركن الدين ويكنى بأبي المكارم، ويعرف بعلاء الدولة السمناني. ويُعدّ من كبار السالكين والعارفين في ايران الاسلامية. وله آثار قيّمة بالعربية والفارسية مثل: آداب الخلوة، وبيان الاحسان لأهل العرفان، وقواعد العقائد، والعروة لأهل الخلوة والجلوة وغيرها<sup>(٦)</sup>. كما كتب حاشية على فتوحات ابن عربي. ورغم تكريمه لمكانة ابن عربي واعترافه بمقام ولايته، ووصفه له بالرجل العظيم الشأن، إلا انه رفض فكرته في وحدة الوجود ولم يقبل قوله ان الحق هو الوجود المطلق. وأشكل على فكرته هذه في مواضع عديدة من حاشيته على الفتوحات<sup>(٧)</sup>، ومنها انه علّق على

(١) القرامطة، فرقة اسماعيلية من اتباع قُرَظ بن حمدان.

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٤، ص ١٧.

(٣) راجع الفصل الثاني من هذا الباب.

(٤) راجع الفصل الثاني من هذا الباب.

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل، ج ١، ص ١٧٦ و١٧٧؛ ج ٤، ص ١٧.

(٦) ريجانة الأدب، ج ٤، ص ١٥٨؛ تذكرة شعراء سمنان، مقال المرحوم سعيد النفيسي، ص ٩ - ٢٠.

(٧) لم أعتز على حواشي علماء الدولة. ويقول مؤلف أصل الاصول انها موجودة بخط علاء الدولة في

صوفية باد (ربما صوفية آباد)، وقد كتبها وهو في سن السبعين. (ص ٩٣).

عبارة ابن عربي التالية: «إنّ الوجود هو الحق المنعوت بكل نعت» بقوله: «إنّ الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق والمقيّد كما ذكرت».

وانتقد في حاشيته ابن عربي انتقاداً شديداً لما قاله في الفتوحات: «سبحان من أظهر الأشياء كلها وهو عينها»، وعد كلامه هذا كلاماً غير جائز قط ودعاه الى التوبة منه عسى ان ينجو من هذه المهلكة المرعبة.

كما جاء في موضع آخر من الفتوحات: «وفي نفس الأمر ليس إلاّ الوجود الحق»، فكتب علاء الدولة في الحاشية: «بلى، ولكن مظاهره ظهرت من فيض وجوده بجموده، أي أنّ للفيض وجوداً مطلقاً، وللمظاهر وجوداً مقيداً، وللمفيض وجوداً حقاً».

وجاء في الفتوحات المكية ايضاً: «إذ الحق هو الوجود ليس الا»، فقال علاء الدولة في الحاشية معلقاً على ذلك: «هو الوجود الحق، ولفعله وجود مطلق، ولأثره وجود مقيد».

وحينما كتب ابن عربي في الفتوحات: «فهو (الحق) عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها، بل هو هو والاشياء أشياء»، استحسّن علاء الدولة كلامه هذا وعلّق عليه في الحاشية: «بل أصبت فكن ثابتاً على هذا القول»<sup>(١)</sup> فعبارة ابن عربي أعلاه كما هو ملاحظ تصرّح دون لبس بأن الله تعالى ليس عين ذات الاشياء رغم تجليه فيها. وهذه الفكرة عين الفكرة التي يعتقد بها علاء الدولة. والحقيقة أنّ مقصود ابن عربي هو ذات هذا المعنى ايضاً كما اشرنا الى ذلك من قبل. أي انه يقصد هذا النوع من الوحدة وليست الوحدة المطلقة بالأشياء كما يتصور علاء الدولة ومناوئو ابن عربي.

وأورد عبد الرحمن الجامي في نفحات الأنس خلال ترجمته للشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني شارح ابن عربي وتابعه: «انه قد عاصر الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني، ووقعت بينها مخالفات ومباحثات حول القول بوحدة

(١) راجع نفحات الأنس، ص ٤٨٨ و ٤٨٩؛ اصل الاصول، ص ٩٢ و ٩٣.



الوجود وكاتب كلُّ منهما الآخر في ذلك. ورافق امير اقبال السيستاني<sup>(١)</sup>، الشيخ كمال الدين عبد الرزاق في سفره الى «سلطانية» فاستفسر منه عن ذلك المعنى، فعلى في ذلك المعنى تمام الغلو. ثم وجه الشيخ سؤالاً لأمير اقبال السيستاني: فما هو اعتقاد شيخك بشأن الشيخ محيي الدين ابن عربي وكلامه؟ فأجاب بأنه يراه رجلاً عظيم الشأن في المعارف، إلا انه اخطأ في قوله ان الحق هو الوجود المطلق، ولم يقبل قولي هذا. فأجابه ان هذا القول أصل جميع معارفه، وليس هناك قول افضل من هذا القول، فكيف ينكر شيخك ذلك بينما يقول به جميع الأنبياء والاولياء؟ وأبلغ أمير اقبال شيخه (علاء الدولة) بهذا الكلام فكتب في الجواب ليس بين الملل والنحل من تحدث بمثل هذه الفضيحة، ومذهب الطبيعية والدهرية افضل بكثير من هذه العقيدة. وحينما بلغ ذلك مسامع الشيخ كمال عبد الرزاق كتب الى ركن الدين علاء الدولة يردّ عليه<sup>(٢)</sup>.

ونظراً لاحتواء رسالتي هذين العارفين الكبيرين لقضايا عرفانية مهمة، وتحدثها عن فكرة وحدة الوجود التي نحن بصدها، وجدنا من الضروري نقل بعض عباراتها طبقاً لرواية عبد الرحمن الجامي، للاستفادة بفوائدهما من جهة ولتمهيد الارضية المناسبة للتقييم واصدار الحكم الصحيح فيما بين ابن عربي وعلاء الدولة. وجاء في رسالة عبد الرزاق الكاشي: «ليتوالى امداد التأييد والتوفيق، وأنوار التوحيد والتحقيق من الحضرة الأحديّة الى الظاهر الأظهر والباطن الأنور مولانا الأعظم شيخ الاسلام، وحافظ أوضاع الشرع، وقدوة أرباب الطريقة، ومقيم سُرادات الجلال، ومقوم أسنار الجمال، علاء الحق والدين، وغوث الاسلام والمسلمين، ومن تتعالى لديه درجات الترقى في مدارج «تخلّقوا بأخلاق الله». بعد

(١) امير اقبال السيستاني أو اقبال شاه (جلال الدين بن سابق السجستاني)، من مريدي الشيخ علاء الدولة، أقام سنوات في صوفي آباد واستفاض من محضر الشيخ، وكتب اقواله وحالاته في مختلف المجالس والحالات في عام ٧٢٤ هـ وجمعها في كتاب يدعى المجالس الاربعون أو الرسالة الاقبالية. (شرح احوال وافكار وآثار الشيخ علاء الدولة السمناني، طهران، ١٣٣٤، ص ٦٤ و ٦٥).

(٢) نحات الأنس، ص ٤٨٢ و ٤٨٣.

تقديم مراسم الدعاء والاخلاص، انّ هذا الدرويش لم يكن قد ذكر اسمكم بدون تعظيم، لكني حينما قرأت كتاب العروة، وجدت فيه بعض البحوث التي لم تطابق معتقدي. ثم بعد ذلك قال امير اقبال اثناء الطريق انّ خدمة الشيخ علاء الدولة لا يستحسن طريقة محيي الدين ابن عربي في التوحيد. فقلت له انّ كل ما سمعته ورأيتُه من المشايخ كان على هذا المعنى، وانّ كل ما رأيتُه في العروة لم يكن على هذه الطريقة. وأصرروا على أن اكتب شيئاً في هذا الباب، فقلت قد لا يوافق خدمته ويؤلمه. وظهر انكم قد تألتم بمجرد نقل هذا الكلام تألماً شديداً ولجأتم الى التشنيع والتخطئة ومن ثم تكفير درويش غريب لم يلتق بكم. ولا يليق التكفير لمجرد خبر صغير. فكونوا على يقين بأنّ ما كتبتُه، كتبته عن تحقيق لا عن شر النفس والاستياء، ﴿وفوق كلّ ذي علم علمٌ عليم﴾<sup>(١)</sup>، ولا يخفى بأنّ كل ما ليس وفق قانون الكتاب وسنة النبي، لا اعتبار له عند هذه الطائفة، لأنها تعمل بطريق المتابعة، ويقوم هذا المعنى على هاتين الآيتين: ﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لِمَا أُهْمُوا بِهِ مِنْ آلِهَةٍ مُّشْرِكِيٍّ يُفْتَنُونَ بِهِمْ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ وَلَا يَتْلُونَ فِيهَا إِلَّا كَذِبًا﴾. والناس في ثلاث مراتب:

الاولى، مرتبة النبي، وهذه الطائفة من أهل الدنيا وأتباع الحواس وأصحاب الحجاب، وهي تنكر الحق لأنها لا تعرف الحق وصفاته، وتقول انّ القرآن كلام محمدي، والله قد قال لهم: ﴿قل أرايتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد﴾<sup>(٢)</sup>. ولو آمن أحد منها لأفلق ونجا من النار.

والمرتبة الثانية، مرتبة القلب. وأهل هذا المقام قد ترقّوا عن تلك المرتبة وصفت عقولهم، وبلغ بهم الأمر انهم يستدلون بآيات الحق، ويتوصلون من خلال التفكير في الآيات - التي هي الافعال والتصرفات الالهية في مظاهر الآفاق

(١) سورة يوسف (١٢)، الآية ٧٦.

(٢) سورة فصلت (٤١)، الآيتان ٥٣ و ٥٤.

(٣) سورة فصلت، الآية ٥٢.

والأنفس - الى معرفة صفات الحق وأسماؤه، لأنّ الأفعال آثار الصفات والصفات والأسماء مصادر الأفعال. فهم يرون علم الحق وقدرته وحكمته بعين العقل بدون شوب الهوى، ويجدون سمع الحق وبصره وكلامه في عين الأنفس الانسانية وآفاق هذا العالم، ويعترفون بالقرآن وحقيقته ﴿حتى يتبين لهم أنه الحق﴾<sup>(١)</sup>. وهذه الطائفة، من أهل البرهان، ويستحيل الخطأ في استدلالها. وبما انها متصلة بنور القدس والحضرة الأحدية، التي هي محل تكثر الأسماء، فعقولها منوّرة الى درجة بحيث تكون بصيرة، فتُبصر بتجليات الأسماء والصفات اللوهمية، وتُحى صفاتها في صفات الحق. وما تعلمه الطائفة الاولى، تراه هذه الطائفة. والنفوس الناطقة عند الطائفتين مزكاة بنور القلب، ولكن طائفة ذوي العقول متخلقة بالأخلاق الالهية، وذوي البصيرة متحققة بها. اذاً يستحيل سوء الخلق فيهم، ويجب أن يُعَدَّروا جميعاً في مراتبهم، ونرجو أن نكون منهم.

والمرتبة الثالثة مرتبة الروح. وأهل هذا المقام قد اجتازوا مرتبة تجلّي الصفات وبلغوا مرتبة المشاهدة ووجدوا شهود جمع الأحدية. واجتازوا الخفي، وتحرروا من حجب تجليات الاسماء والصفات وكثرة التعينات، وحالهم في الحضرة الأحدية: ﴿أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد﴾. وترى هذه الطائفة الخلق مرآة الحق، أو الحق مرآة الخلق، والأعلى من ذلك الاستهلاك في عين أحدية الذات، وقال المطلق في المحجوبين: ﴿ألا أنهم في مِرْيَةٍ من لقاء ربهم﴾. والباقون في مقام تجليات الأسماء والصفات وان تخلصوا من الشك بسبب اليقين، إلا أنهم قاصرون عن ادراك البقاء الدائم لمعنى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فان ي سبق وجهُ ربك ذو الجلال والاکرام﴾<sup>(٢)</sup> وبجاجة الى تنبيهه ﴿ألا انه بكل شيء محيط﴾. ولم يظفر بشهود هذه الحقيقة ومعنى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾<sup>(٣)</sup> سوى هذه الطائفة الأخيرة. و ﴿هو

(١) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٢) سورة الرحمن (٥٥)، الآيتان ٢٦ و ٢٧.

(٣) سورة القصص (٢٨)، الآية ٨٨.

الأول والآخر والظاهر والباطن ﴿<sup>(١)</sup>﴾، عيان في هذه الحضرة. ووجه الحق مشهود في كل المتعينات، ومتحقق تنزهه ﴿فأينما تولوا فثمَّ وجهُ الله﴾ <sup>(٢)</sup> في وجوه الأسماء وتعيّنتها.

رغم أنّ البومة ضعيفة امام ضوء الشمس  
إلاّ أنّ هذا الضعف منها لا منه

وهكذا يتضح أنّ الحق تعالى منزّه عن جميع التعينات، وتعيّنه بعين ذاته، وأحديته ليست أحدية عددية كي يكون له ثان، كما قال السنائي رحمه الله تعالى في رباعيه التالي:

أحدٌ ومعزولٌ عنه العدّ

صمّدٌ ومخذولة عنه الحاجة

ليس ذلك الأحد الذي يعلمه العقل والفهم

ولا ذلك الصمد الذي يعرفه الحس والوهم

فالحس والعقل والفهم والوهم جميعها من المتعيّينات، ولا يمكن للمتعين أن يحيط بغير المتعيّن.

والله أكبر أن يقيدّه الحِجْجِي

بتعيّنٍ ويكون أوّلٍ آخِرٍ

هو واحدٌ لا غير ثانية ولا

موجود ثَمَّةً فهو غير مكاثِرٍ

هو أوّلٌ هو آخِرٌ هو ظاهرٌ

هو باطنٌ كلُّ ولم يتكاثِرٍ

إذاً كل من كان في هذه المرتبة، جرّده الحق تعالى من مراتب التعينات وأطلقه من قيد العقول، فيبلغ الكشف والشهود وإلاّ ظلّ في حُجْب الجلال. وجاء في كلام

(١) سورة الحديد (٥٧)، الآية ٣.

(٢) سورة البقرة (٢)، الآية ١١٥.

ساقى الكوثر أمير المؤمنين - رضي الله تعالى عنه - «الحقيقة كشف سُبحات الجلال<sup>(١)</sup> من غير اشارة»، لأنه لو تظلم اشارة حسية أو عقلية في وقت تجلي جمال المطلق، تظهر عين التعيين وتصبح جمال عين الجلال ويصبح الشهود نفس الاحتجاب: «سبحان من لا يعرفه إلاّ وحده». والانصاف هو انّ كل ورد في «العروة» في نبي هذا المعنى، لا تقوم دلائله على النهج المستقيم ولا على طريق البرهان<sup>(٢)</sup>.

وكتب علاء الدولة على ظهر رسالة عبد الرزاق الجواب التالي: ﴿قُلِ اللهُ تَمَّ ذَرْهُمُ﴾ الآية<sup>(٣)</sup>. قال رجال الدين وسالكو طريق اليقين جميعاً يحظى بمعرفة الحق، من كان طيب اللقمة شعاره وصدق اللهجة دثاره. وبما أنّ هذين مفقودان، فما هو المقصود بهذه الطامات والترهات؟ فأما ما روي عن الشيخ نور الدين عبد الرحمن الاسفرايني<sup>(٤)</sup> - قدسه الله تعالى - فقد صحبته مدة اثنين وثلاثين عاماً، فلم ينطق لسانه بهذا المعنى قط، وانما كان يمنع دائماً من مطالعة مصنفات ابن عربي حتى انه حينما سمع انّ مولانا نور الدين الحكيم ومولانا بدر الدين - رحمهما الله تعالى - يدّرسان الفصوص لبعض الطلبة، ذهب ليلاً الى هناك وانزع تلك النسخة من يدهما ومزّفها ومنع تدريسها منعاً كلياً. كما انه ابلغ الابن الاعظم لصاحب القرآن الاعظم ايده الله بجنود التوفيق وأقرّ عين قلبه بنور التحقيق انه بريء من هذا الاعتقاد والمعارف. أيها العزيز، لقد كتبتُ في وقت الصحة ووفقاً للاشارة حاشية على كتاب الفتوحات فبلغتُ هذا التسييح: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»، فكتبتُ: «انّ الله لا يستحيي عن الحق ايها الشيخ. لو سمعت من أحد أنه يقول فضلة الشيخ عين وجود الشيخ لا تُسامحه، بل تغضب عليه فكيف يسوغ

(١) سُبحة الله: جلاله. سُبحات وجه الله: أنواره.

(٢) نجات الأتس، ص ٤٨٣ - ٤٨٥.

(٣) ﴿قُلِ اللهُ تَمَّ ذَرْهُمُ﴾ في خوضهم يلعبون ﴿، سورة الأنعام (٦)، الآية ٩١.

(٤) مراد ومرشد علاء الدولة السمناني، توفي عام ٧١٧ أو ٧١٩ (مخخانه وحدت، ص ٣٠).

لعاقل أن ينسب الى الله هذا الهذيان. تُب الى الله توبةً نَصوحاً<sup>(١)</sup> لتنجو من الورطة الوعرة التي يستتكف منها الدهريون<sup>(٢)</sup>، والطبيعيون<sup>(٣)</sup>، واليونانيون، والشكانيون<sup>(٤)</sup>، والسلام على من اتبع الهدى<sup>(٥)</sup>.

الحسين بن عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن الأهدل ( ٧٧٩ - ٨٥٥): فقيه اصولي ومتكلم أشعري، ومحدث ومؤرخ يمني<sup>(٦)</sup>. وكان من ألد أعداء ابن عربي. وقد انبرى في كتابه «كشف الغطاء» للبحث في حقائق التوحيد وعقائد الموحدين وأئمة الأشعرية ومعارضهم من الملحدين والمبتدعين، ثم هبّ لانتقاد ابن عربي وأتباعه، وعدّه مُبتدعاً وغالياً وقائلاً بالتشبيه والتجسيم، وباطنياً وجبرياً هدفه اضلال المسلمين وافساد الدين المبين. كما عدّه ايضاً غير متقيد بالدين المحمدي، وقائلاً بقدوم العالم، ومنكراً لعلم الله بالجزئيات، ومنكراً لبعث الأجساد والعذاب المحسي في الآخرة، وعلى رأس القائلين بوحدة الوجود. وهذه الأسباب كلها قال بتكفيره وأفتى بكفره مستعيناً في ذلك بفتاوى عدد كبير من فقهاء ومفتيي العالم الاسلامي. ورغم هذا كله لم يسعه إلا الاعتراف بفضل ابن عربي وعلمه وبراعته

(١) التوبة النصوح، تطهير القلب من الذنوب وعلامتها اعتبار الذنب أمراً قبيحاً ومشكلاً، وعدم العودة اليه، ولا تمر في الخاطر لذة المعصية ابداً، وهي التوبة الأصح. (كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ١٦٣).

(٢) الدهريون، فرقة كافرة ترى قدم الدهر (الدهر مدة العالم منذ بدايته وحتى نهايته) وتنسب اليه الحوادث. وقد أخبر الله عنهم فقال فيهم: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾. (سورة الجاثية، (٤٥)، الآية ٢٣. المصدر السابق، ج ١، ص ٤٨٠).

(٣) الطبيعيون، فرقة تعبد الطوائف الأربعة: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وتعدّها أصل الوجود ومبدأ العالم. (المصدر السابق، ج ١، ص ٩١٢).

(٤) يبدو أن المراد بهم اتباع الشاكموني (بضم الكاف والميم). ويعتقد بعض الهنود انه نبي صاحب كتاب يحمل اسمه. ويرى البعض أنه نبي أهل ختنا. (البرهان القاطع). الشاكموني مأخوذ عن السنسكريتية، وهو اسم بوذا وكتابه: (قاموس ناظم الأطباء).

(٥) نجات الانس، ص ٤٨٨ و ٤٨٩.

(٦) مقدمة كشف الغطاء.

في علم المعقولات ومذاهب المخالفين<sup>(١)</sup>.

ورغم اننا لم نصل الى موضع التحكيم والتقييم، لكن لا بد من الفات النظر الى هذه النقطة وهي أنّ هذا الفقيه لم يلتزم ومثل سائر القادحين في ابن عربي شرط العدل والانصاف، وقد اتهمه وافترى عليه فيما نسبته اليه عن عمد أو جهل. وسنعلم فيما بعد أنّ ابن عربي ليس من القائلين بالتشبيه أو التجسيم، ولا من المنكرين لبعث الأجساد وعلم الله بالجزئيات.

ابراهيم بن عمر بن الحسن الشافعي (٨٠٩ - ٨٨٥ هـ): المعروف ببرهان الدين البقاعي، محدث، ومفسّر، ومؤرخ شهير، ومن أعلام عصره<sup>(٢)</sup>. وقد انبرى لمعارضة ابن عربي وانتقاد عقائده وأفكاره، وألّف في ذلك كتاباً يُدعى «تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي»، وآخر يُدعى «تحذير العباد من أهل العناد». وانتقد في هذين الكتابين التصوف بشكل عام وتصوف ابن عربي بشكل خاص. ووصف ابن عربي في الكتاب الأول بالضال والمُضل والملحد والمنكر لله والكافر والزنديق، وعدّ كلامه دائراً في الوحدة المطلقة<sup>(٣)</sup>. وادعى في الكتاب الثاني الاجماع على تكفيره وقال فيه انه ماهر في الخديعة فخدع وأضل خلقاً كثيراً، ولهذا انخدع الكثير من المؤرخين الجاهلين بمخديعته، وطفقوا بمدحه.

والجدير بالذكر أنّ البقاعي ورغم كل انتقاداته واتهاماته لابن عربي، إلا انه اعترف بمقامه العلمي وفضله، وأثنى على سعة علمه في مختلف الحقول والفنون حيث قال: «وله علم كثير في فنون كثيرة»<sup>(٤)</sup>. وصفوة القول أنّ البقاعي - وكما تقدم - قد كفر ابن عربي وقال أنّ هناك اجماعاً عليه، وأورد في كتبه مقالات وفتاوى عدد لا يستهان به من أعلام الفقه والحديث ورجال الحكم والقضاء من

(١) راجع المصدر السابق، ص ١٦٩، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٥.

(٢) شذرات الذهب، ج ٧، ص ٣٣٩ و ٣٤٠.

(٣) تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي، ص ١٨ - ٢٠.

(٤) تحذير العباد من أهل العناد، ص ٢١٣ و ٢١٤.

أهل السنة والجماعة، وذكر بأن هؤلاء قد أدانوه بشدة وكفروه بصراحة حينما وجدوا أفكاره وعقائده لا تتفق مع اصول الدين<sup>(١)</sup>. ونظراً لعدم وجود شيء جديد في كلماتهم، ولم يؤلف أساس كل ذلك النقد والظعن واللعن سوى رأي ابن عربي في وحدة الوجود والذي يخلطون بينه وبين الحلول والاتحاد، نجد من المناسب غض النظر عنها تجنباً للتطويل، والانتقال الى استعراض انتقادات علماء الشيعة الامامية.

السيد حيدر الآملي (٧١٩ أو ٧٢٠ - ٧٨٧ هـ): عارف ايراني فاضل. ويُعدّ صوفياً عارفاً قائلاً بوحدة الوجود، ولهذا يُعتبر من أتباع ابن عربي في هذا الأصل. وانبرى لشرح تصوفه وألف كتاباً يحمل عنوان «نص النصوص في شرح كتاب الفصوص»<sup>(٢)</sup>. اصف الى ذلك انه قد اكرمه في آثاره وعبر عنه بعنوانين وألقاب تدل على الاحترام مثل: الشيخ المكمّل<sup>(٣)</sup>، والشيخ الأعظم<sup>(٤)</sup>، وعدّه من مشايخ الصوفية المعترين<sup>(٥)</sup>، ووافق على آرائه وعقائده في أغلب الموارد، وعدّ اشاراته في بعض الأحيان أفضل الاشارات<sup>(٦)</sup>. إلا انه لم يقبل منه رأيه على صعيد الولاية حيث نسب الولاية الكلية المطلقة لعيسى عليه السلام وعدّه خاتم الولاية المطلقة، وحاجة المهدي عليه السلام اليه في اظهار شريعة جده، وعدّه لنفسه خاتم الولاية المقيدة<sup>(٧)</sup>. وأكد في المقابل انّ العقل والنقل والكشف متفقون جميعاً على انّ مقام خاتمية الولاية المطلقة لعلي عليه السلام، ومقام خاتمية الولاية المقيدة للمهدي الموعود عليه السلام وهو من اولاد علي عليه السلام. وقال بأن مرتبة أقل أقل وزير من وزراء

(١) راجع مصرع التصوف، ص ٥٢ و ٢٧٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع، راجع مقدمة كتابه جامع الأسرار ومنبع الانوار، بقلم المحقق عثمان يحيى.

(٣) جامع الأسرار ومنبع الانوار، ص ٧٧.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٧ و ١١٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٦) المصدر السابق، ص ١٦٣.

(٧) المصدر السابق، ص ٤١٩، ٤٢٠، ٤٣٢.



المهدي عليه السلام أرفع بمراتب كثيرة من مرتبة محبي الدين وأمثاله، بل إن هؤلاء لا يليق بهم أن يُقاسوا بالمهدي عليه السلام، لأنّ كمالهم الى كمال المهدي عليه السلام كالقطرة الى البحر أو الذرة الى الشمس<sup>(١)</sup>.

وأشكل السيد في مضمار الولاية على ابن عربي ووصفه بأنه متعصب في رعاية ظاهر المذهب السني، وذلك لذكره لاسم الشيخين (ابي بكر وعمر) حين استشهاده بمقام الولاية، وعدّهما من أولياء الله، بينما لم يشر الى اسم علي «ع» ولا الى اولاده، رغم علمه أنّ مقام الولاية من نصيب علي عليه السلام، وأنه قطب الأقطاب والكُمل. واستبعد السيد حيدر في نهاية المطاف صدور مثل هذا الكلام عن شخص كابن عربي، لاسيما وانه ادعى بأن الرسول صلى الله عليه وآله قد أعطاه كتاب الفصوص في المنام وأمره باظهاره، وانه قام بنقله كما هو دون زيادة أو تقيصة، في حين لا يأمر الرسول قط باظهار مثل هذا الكلام غير الصحيح<sup>(٢)</sup>. وصفوة القول هي أنّ السيد حيدر الآملي يرى ان ابن عربي قد اخطأ في قضية الولاية بل وربما أصابه التعصب فخرج عن الحد، فلم يحافظ على شرط الانصاف والحياد، ولم يبصر الحق ولم يعرفه، وانه ناقص في موضوع الولاية بالنسبة الى غيره<sup>(٣)</sup>، إلاّ انه أكثر انصافاً من القيصري<sup>(٤)</sup>.

أحمد بن محمد (ت ٩٩٣ هـ) المعروف بالمقدس الأردبيلي: متكلم وفقه شيعي كبير في القرن الهجري العاشر، ويُعدّ من أختيار زمانه<sup>(٥)</sup>. كما يُعدّ من المعترضين

(١) المصدر السابق، ص ٤٤٤، ٤٤٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٩.

(٣) «والحق أنّ في هذين الموضوعين - أي تعيين ختم الولاية المطلقة والمقيدة - قد أخطأ الشيخ مع عظم قدره وجلالة شأنه. وإنّ الشيخ وان كان كاملاً في هذا الموضوع بالنسبة الى غيره، كان في هذا الموضوع ناقصاً بالنسبة الى غيره» (المصدر السابق، ص ٤٤٧). وللإطلاع على تعصب ابن عربي في مسألة الولاية، راجع المصدر السابق، ص ٤١٩.

(٤) عبارة السيد هي: «والحق أنّ الانصاف في هذا الباب (الولاية) وفي جميع الأبواب عند الشيخ (ابن عربي) أكثر من عند القيصري» (المصدر السابق، ص ٤٤٣).

(٥) راجع روضات الجنات، ج ١، ص ٧٩-٨٥.

على التصوف والمنتقدين للمتصوفة بمن فيهم ابن عربي. وكان شديداً في انتقاده واعتراضه حتى انه ذم هذه الجماعة ما استطاع الى ذلك سبيلا. فوصفهم في كتابه المعروف (حديقة الشيعة) بلصوص الفلاسفة وانبرى فيه الى تقييحهم وتكفيرهم دون تردد وقال: انّ علينا أن نعلم بأنّ متقدمي الصوفية مثل با يزيد البسطامي وحسين بن منصور الحلاج كانا على أحد مذهبي الحلول والاتحاد. وعدّ أكثر علماء الشيعة كالشيخ المفيد<sup>(١)</sup>، وابن قولويه<sup>(٢)</sup>، وابن بابويه<sup>(٣)</sup>، هاتين الطائفتين الضالتين - أي الحلولية والاتحادية - من الغلاة. واليقين انّ هؤلاء أثر طائفة الغلاة وهم من النواصب. وأخذ بعض المتأخرين من الاتحادية كمحيي الدين بن عربي والشيخ عزيز النسفي<sup>(٤)</sup> وعبد الرزاق الكاشي<sup>(٥)</sup>، الكفر والزندقة منهم وقالوا بوحدة الوجود، وزعموا أنّ كل موجود هو الله، تعالى الله عما يقول الملحدون علواً كبيراً.

ولابد من أن نعلم أيضاً أنّ سبب تمادي هؤلاء وطغيانهم في الكفر، مطالعتهم لكتب الفلاسفة فاطلعوا على قول افلاطون وأتباعه فاختاروا شعاره الذي هو كلام الغواية وفي غاية الضلالة. ولكي لا يفهم أحد بأنهم لصوص مقالات الفلاسفة واعتقاداتهم الفبيحة، ألبسوا هذا المعنى لباساً آخر أطلقوا عليه اسم وحدة الوجود. وحينما سُئلوا عن معناه قالوا عن تلبيس بأنه لا يأتي بالبيان ولا

(١) محمد بن محمد بن النعمان (٣٠٨ أو ٣٠٣ - ٤١٣ هـ)، الملقب بالشيخ المفيد، من كبار علماء الشيعة.

(٢) جعفر بن محمد بن موسى بن قولويه (ت ٣٦٩ هـ) المعروف بابن قولويه، من محدثي الشيعة واستاذ الشيخ المفيد.

(٣) علي بن الحسين بن موسى القمي (ت ٣٢٩ هـ)، مشهور بابن بابويه، ووالد الشيخ الصدوق، ومن كبار محدثي الشيعة. وادرك صحبة أبي القاسم الحسين بن روح ثالث السفراء والنواب الأربعة للامام المهدي (ع)، وأخذ عنه المسائل الدينية. (قصص العلماء، ص ٣٨٧).

(٤) عزيز الدين النسفي (ت ٦١٦ هـ)، مؤلف الانسان الكامل باللغة الفارسية. (رياض العارفين، ص ١٧٥).

(٥) كمال الدين عبد الرزاق الكاشي (ت ٧٣٥ هـ)، شارح معروف ومعتبر لفصوص ابن عربي. ستحدث عنه في الفصل الثاني من هذا الباب.

يمكن بلوغه بدون رياضة كثيرة وخدمة المرشد الكامل، فألهوا الحمق، وأضاع السفهاء اوقاتاً كثيرة في هذا المجال، وسيروا الافكار في هذا الباب، وأولوا ذلك الكفر العظيم<sup>(١)</sup>.

محمد بن مرتضى، المدعو بمحسن (١٠٠٧ - ١٠٩١ هـ): وهو مشهور بملا محسن الفيض الكاشاني، وتلميذ السيد ماجد البحراني<sup>(٢)</sup> في الحديث، وتلميذ ملا صدرا الشيرازي في الحكمة، ويُعدّ فقيهاً اخبارياً ومحدثاً ومفسراً شيعياً معروفاً<sup>(٣)</sup>. وتحدث في بعض كتبه ورسائله ولاسيما أشعاره<sup>(٤)</sup> بما يتلاءم مع مذاق الصوفية والعرفاء. كما ألف كتاب «الكلمات المكنونة»<sup>(٥)</sup> في معارف عرفاء وحدة الوجود. ورغم انه قد نوّه في مطلع هذا الكتاب الى انه غير متصف بأحوال هذه الجماعة وانما ناقل لأقوالهم فحسب<sup>(٦)</sup>، إلا انه عارف مؤمن بوحدة الوجود كما فطن الى ذلك بعض الفضلاء<sup>(٧)</sup>، ويتفق مع ابن عربي في بعض الأفكار. ولهذا السبب بالذات تعرض لدم الشيخ أحمد الاحسائي وأسماه سيء الكاشاني بدلاً من محسن

(١) حديقة الشيعة، ص ٥٦٦.

(٢) السيد ماجد بن هاشم البحراني (ت ١٠٢٢ هـ)، اول من نشر الحديث في شيراز. (قصص العلماء، ص ٣٥٥).

(٣) روضات الجنات، ج ٦، ص ٩٠، ٩١، ١٠٣.

(٤) للمرحوم الفيض ديوان شعري باللغة الفارسية فضلاً عن مختلف آثاره القيمة في شتى الحقول والمعارف. ويُعدّ شعره عرفانياً. وقد امتدح في غزل له، غزليات حافظ قائلاً:

ايها الصديق، لا تقرأ إلا غزل حافظ  
فالشعر كله تافه إلا شعر حافظ

(ديوان الفيض، ص ١٠٠).

(٥) كتاب الكلمات المكنونة كما قلنا في شرح مبدأ وحدة الوجود، ويمكن عدّه شرحاً سوجزاً على كتاب فصوص ابن عربي واقتباساً عن كتاب نقد النصوص للجامي.

(٦) الكلمات المكنونة، ص ٨.

(٧) نسب اليه صاحب روضات الجنات القول بوحدة الوجود وعدم خلود الكفار في عذاب النار.

(روضات الجنات، ج ٦، ص ٨١).

الكاشاني<sup>(١)</sup>. ومع ذلك فانه قد انتقد ابن عربي بشدة في كتابه «بشارة الشيعة» رغم انه وصفه فيه بشيخ الصوفية الاكبر ومن أئمة هذه الجماعة ورؤساء اهل معرفتهم، وأثنى على وفور علمه ودقة نظره..

ومما قاله بهذا الصدد: «هذا شيخهم الاكبر محيي الدين بن عربي وهو من أئمة صوفيتهم ومن رؤساء أهل معرفتهم يقول في فتوحاته: «اني لم أسأل الله أن يُعرفني إمام زمانى ولو كُنْتُ سألته لعرفني». فاعتبروا يا أولي الابصار فانه لما استغنى عن هذه المعرفة مع سماعه حديث: «من لا يعرف امام زمانه مات ميتةً جاهلية» المشهور بين العلماء كافة، كيف خذله الله وتركه ونفسه فاستهوته الشياطين في أرض العلوم حيران فصار مع وفور علمه ودقة نظره وسيره في أرض الحقائق وفهمه للأسرار والدقائق، لم يستقم في شيء من علوم الشرائع ولم يعضّ على حدودها بضرر قاطع وفي كلماته من مخالقات الشرع الفاضحة ومناقضات العقل الواضحة ما يضحك منه الصبيان وتستهزئ به النسوان، كما لا يخفى على من تتبع تصانيفه، ولا سيما الفتوحات، خصوصاً ما ذكره في أبواب أسرار العبادات. ثم مع دعاويه الطويلة العريضة في معرفة الله ومشاهدة المعبود وملازمته في عين الشهود وتطوافه بالعرش المجيد وفنائه في التوحيد نراه ذا شطح وطامات واصلف ورعونات في تخليط ومناقضات وتجمع الأضداد وفي حيرة محيرة تقطع الأكباد، ويأتي تارة بكلام ذي ثبات وثبوت واخرى بما هو أهون من بيت العنكبوت. وفي كتبه وتصانيفه من سوء أدبه مع الله سبحانه في الأقوال ما لا يرضى به مسلم بحال»<sup>(٢)</sup>.

محمد بن طاهر بن محمد بن حسين الشيرازي النجفي القمي (ت ١٠٩٨ هـ):  
المعروف بجل طاهر القمي. وبعد من مشايخ اجازة ملا محمد باقر المجلسي، والشيخ

(١) قصص العلماء، ص ٣٢٣.

(٢) بشارة الشيعة، ص ١٥٠.

الحر العاملي. وكان امام جمعة وجماعة مدينة قم المقدسة وشيخ الاسلام فيها<sup>(١)</sup>. وكان على علم بعقائد وأقوال اهل الطريقة ومنها قولهم في وحدة الوجود. وانبرى للقدح فيها ورفضها لكونها غير منسجمة مع أقوال صاحب الشريعة لاسيا اقوال ابن عربي. كما وجه انتقاداً لاذعاً للكثير من مبادئ التصوف لاسيا مبدأ وحدة الوجود ومتفرعاته، وكفر القائلين به، بل وعدّ كفرهم أظهر وأعظم من كفر اليهود والنصارى. فقد أورد في كتابه «تحفة الأخيار»: لا يخفى أن أصحاب هذا المذهب الشنيع وان ظهروا في زيّ الاسلام واختفوا في لباس النفاق، إلا أن كفرهم عند أرباب البصيرة اظهر من كفر اليهود والنصارى، لأنهم ينكرون مغايرة الخالق والمخلوق والذي هو من ضروريات وبدهيات جميع الأديان. وترى هذه الفئة أنّ العالم صفة الله، بل عين الله، وقال الجميع انّ الحق تعالى كان وجوداً مطلقاً قبل ظهور العالم، ثم ظهر بصورة العالم، فصار عقلاً، وصار نفساً، وصار سماءً وأرضاً، وصار حيواناً وغيرها من أجزاء العالم<sup>(٢)</sup>.

والخلاصة، كان شيخ الاسلام هذا من أشدّ القادحين والمنتقدين لابن عربي في العالم الشيعي. وقد انبرى للقدح فيه ونقده بلا تردد وبصراحة كاملة، وأحياناً بدون دراسة وافية، ووصمه بالضال، والمضل، والكذاب، والمفتري، والأحمق، والاكفر من يزيد، وبلا دين. ورفض مبادئ تصوفه الاخرى ايضاً غير مبدأ وحدة الوجود، وعدّها مخالفة لاصول الدين والمذهب، وقال: «محيي الدين، على رأس التابعين للحلاج وأبي يزيد، وصرح في كتاب الفصوص بنجاة جميع أهل المذاهب والملل، وأنّ نار جهنم لا تحرق أحداً»<sup>(٣)</sup>.

كما كتب: «قال محيي الدين في كتاب الفصوص انّ الرسول ﷺ قد رحل من الدنيا ولم يعين خليفة له لأنه يعلم انّ البعض سيأخذ الخلافة من الله ويتعلم

(١) ريحانة الأدب، ج ٤، ص ٤٨٧-٤٨٨.

(٢) تحفة الأخيار، ص ٥٨.

(٣) نفس المصدر، ص ١٨.

الأحكام عن الله بدون وساطة الملك. ولاشك في أن هذا الاعتقاد كفر محض»<sup>(١)</sup>. كما انتقده وكفره أيضاً لأنه ادعى الولاية بل والنبوة، ودعا نفسه بخاتم الاولياء، وقال بأن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء في الولاية، مثلما ان خاتم الانبياء أفضل في الرسالة. كما ان جميع الانبياء يقتبسون العلم عن مشكاة خاتم الانبياء، وجميع الاولياء يقتبسون العلم عن خاتم الاولياء، وخاتم الأنبياء يقتبس العلم عن مشكاة خاتم الاولياء. كما قال بأن النبوة التي خُتمت لمحمد ﷺ نبوة تشريع، وأما النبوة العامة فهي باقية»<sup>(٢)</sup>.

وتابع هذا الفقيه الشيعي الحامي للشريعة انتقاده لهذا الصوفي السني السالك للطريقة مجدية كاملة وكفره أيضاً على صعيد تشبيه الله، وإيمان فرعون، وجهة كفر النصارى، وخطأ ابراهيم عليه السلام في المنام، وعدم عذاب أهل جهنم، وقال في ذلك: «انه لم يقل بتنزيه الله وانما هو قائل بالتشبيه، والأحاديث متواترة عن أهل البيت بكفر القائل بالتشبيه. كما حكم بخطأ نوح لأنه لم يجمع بين التنزيه والتشبيه، وقال لو انه قد جمع بينها لأجابته امته. ويعتقد بإيمان فرعون ويقول بأن قوم فرعون قد غرقوا في بحر العلم، مع ان القرآن يدل بصراحة على ان فرعون وقومه كانوا كفاراً وان الله اغرقهم غضباً عليهم. وقال أيضاً بأن الله لم ينصر هاروناً حتى غلبه السامري فجعل الناس يعبدون العجل، ومن هنا اراد الله أن يُعبد في أية صورة. وله في الفصوص حديث خلاصته ان النصارى لم يكفروا لأنهم قالوا ان عيسى هو الله، وانما كفروا لأنهم قالوا ان الله منحصر في عيسى. وقال أيضاً بأن ابراهيم قد أخطأ في المنام وأراد ان يذبح اسحاق في حين كان تفسير منامه أن يذبح كبشاً. وقال بأن عذاب اهل جهنم ليس سوى انهم حينما يرون النار يتصورون انها ستحرقهم، إلا انهم ما أن يصلوا اليها حتى تكون عليهم برداً وسلاماً. وقال بأن لفظة العذاب الواقعة في القرآن مشتقة من العذب، أي انه يزعم ان جهنم ستكون عذبةً على أهل جهنم لا عذاباً...».

(١) نفس المصدر، ص ٢٥.

(٢) نفس المصدر، ص ١٦٤.

ويختتم العبارات أعلاه بقوله: انّ هناك دليلاً واضحاً على كفر محبي الدين في كل من هذه الكفریات المذكورة، ومن لا يعتبر القائل بهذه الكفریات كافراً، فهو كافر ايضاً وبلا دين وخارج عن دائرة اليقين<sup>(١)</sup>.

محمد باقر بن محمد تقي (١٠٣٧ - ١١١٠ أو ١١١١ هـ): ويُعرف بالعلامة المجلسي الثاني، وهو فقيه ومحدث شهير، ومروّج لمجد الشيعة الاثني عشرية. ويُعدّ ممثلاً قديراً للشريعة وعدواً لدوداً للطريقة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر في ايران الاسلامية، كما انه مؤلف لكتاب «بجار الأنوار» العظيم<sup>(٢)</sup>.

وانبرى هذا العلامة لمعارضة الصوفية بشدة لاسيما الصوفية القائلة بوحدة الوجود وخصوصاً ابن عربي، وانتقد آراءهم بشدة وبالغ في لعنهم وتكفيرهم. وقد قال في كتابه المعروف «عين الحياة» وبعد انتقاده للحلولية: جمع آخر من صوفية أهل السنة هربوا من الحلول وقالوا بأمر أقبح منه وأشنع وهو عبارة عن الاتحاد، ويقولون بأن الله متحد مع كل شيء، بل ان كل شيء هو، ولا وجود لغيره، وانه هو الذي يظهر بصور مختلفة، فقد يظهر بصورة زيد مرة وبصورة عمرو اخرى، وبصورة الكلب والقطعة أحياناً وبصورة القاذورات في احيان اخرى، كالبحر الذي حينما يوج وتظهر له صور مختلفة، فانّ جميع هذه الصور هي البحر لا شيء آخر.

العالم أمواج هذا البحر

الموج والبحر شيء واحد، فأين هو الغير؟

والماهيات الممكنة امور اعتبارية تعرض على ذات واجب الوجود. وقد صرح في جميع كتبه وأشعاره بمثل هذه الاقوال الكافرة والأكاذيب. ولبعض كفار الهند والملاحدة نفس هذا الاعتقاد أيضاً. ويحتوي كتاب الجوك الذي كتبه البراهمة لهم

(١) نفس المصدر، ص ١٦٥-١٦٦.

(٢) يتألف بجار الانوار من ٢٥ مجلداً باللغة العربية، ويُعدّ مجموعة واسعة ومفصلة من احاديث الشيعة وأخبارهم. ويجمع جميع كتب الحديث عدا الكتب الاربعة ونهج البلاغة حيث تقل قليلاً منها. وله كتب اخرى بالفارسية ساهم من خلالها في نشر المذهب الشيعي مثل: عين الحياة، ومنكاة الانوار، وتحفة الزائرین، وجلاء العيون. (راجع أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٤٨؛ وريحانة الأدب، ج ٥، ص ١٩١-١٩٦).

في عقائدهم الفاسدة على مثل هذه الأباطيل»<sup>(١)</sup>.

وأضاف أيضاً: «وتصور بعض المساكين من الشيعة أنّ هؤلاء من اهل الحق وأفضل العالمين. فيقرأون كلامهم عن جهل ويكفرون. ويتصورون أنّ كل صوفي ذو مذهب حق وأنّ كل ما يقول يقوله عن الله، ولا يعلمون أنّ الكفر والباطل قد عمّا العالم وأنّ اهل الحق منكوبون ومخذولون دائماً. ويلجأ أهل كل صنف - واكثرهم يتبعون الباطل ومن فرق السنة - الى لباس التصوف وبعضهم الى لباس العلماء».

واضاف: «وأكثر الصوفية على المذهب السني الأشعري، وذكروا عقائد الجبر والحلول والتجسم وأمثالها من عقائدهم الفاسدة في كتبهم وأشعارهم. فقد روى الكليني بسند معتبر أنّ الامام الباقر عليه السلام دعا ابا حنيفة وسفيان الثوري<sup>(٢)</sup> بلصوص الدين. ويقول رئيسها محيي الدين في كتاب الفصوص ما وصفنا الحق بشيء إلا كنا عينه، وقد وصف الله تعالى نفسه لنا، فاذا ما شاهدناه شاهدنا انفسنا، واذا ما شاهدنا هو، شاهدنا نفسه. وقد فضل مرتبة الولاية على مرتبة النبوة ودعا نفسه بخاتم الولاية، ورجح نفسه على الأنبياء. كما قال في الفتوحات المكية: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها». كما نسب الخطأ الى نوح في فصوص الحكم وقال بأنه اخطأ في تبليغ الرسالة وسلك قومه الطريق الصحيح وغرقوا في بحر المعرفة»<sup>(٣)</sup>.

أحمد بن زين الدين بن ابراهيم (١١٦٦ - ١٢٤٣ هـ): المعروف بالشيخ أحمد الاحسائي<sup>(٤)</sup>، ويُعدّ مؤسس الطريقة الشيخية<sup>(٥)</sup>، كما كان قادحاً بجماعة الصوفية

(١) عين الحياة، ص ٥٠.

(٢) ابو عبدالله الكوفي (٧٧ - ١٦١ هـ)، من مشاهير الصوفية.

(٣) المصدر السابق، ص ٥١ و ٥٢.

(٤) الاحسائي منسوب الى الاحساء، وهي مدينة شيدها ابو طاهر القرمطي. (مرصد الاطلاع، ج ١، ص ٣٦).

(٥) الشيخية، فرقة من الشيعة الاثني عشرية منسوبة الى مؤسسها الشيخ أحمد الاحسائي. وللإطلاع على عقائدها راجع اعتقادات الشيخ أحمد الاحسائي في قصص العلماء، ص ٤٨ - ٦٠.



ومعارضاً لملا صدرا الشيرازي، وملا محسن الفيض الكاشاني. وعاصر ملا محمد تقي القزويني المشهور بالشهيد الثالث ومعارضاً له<sup>(١)</sup>. وانبرى لانتقاد ابن عربي وذمّه والقدح فيه، ودعاه بمميت الدين، والكافر، ولعنه لأنه يقول بوحدة الوجود، وقال هناك اجماع على كفر القائلين بوحدة الوجود<sup>(٢)</sup>. وذهب ايضاً الى ان الغزالي<sup>(٣)</sup> هو الآخر من الشياطين مع تلميذه ابن عربي فقال: «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ»<sup>(٤)</sup> كالغزالي وتلميذه محمد بن علي الطائي المعروف عندنا بمميت الدين ابن عربي - لعنهما الله - على مُلك سليمان<sup>(٥)</sup>.

ميرزا محمد بن سليمان التنكابني ( ١٢٣٥ - ١٣٠٢ هـ ): مؤلف كتاب قصص العلماء المعروف. وكان رجلاً مطلعاً ومن فقهاء عصره<sup>(٦)</sup>. وانبرى لتقبيح ابن عربي وتكفيره. وقال فيه: «وفي الحقيقة اذا لم يكن محيي الدين كافراً، لما كان بالامكان تكفير أي صوفي وكافر. فهو يدعي الولاية المطلقة ويقول بأنه رأى قصراً في المنام مبنياً بلبن فضة وذهب، وكانت تنقسه لبنة واحدة، قأتمّها، وحينما استيقظ تأوّل ذلك المنام بأن الولاية المطلقة قد ختمت به وتمّت. ويقول في مطلع الفتوحات المكية: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها». ولدي العديد من رسائله التي تنص على كفره، ومنها قوله في احداها انه أخذ به الى المعراج وتخاطب مع الله كالتالي: «فقلت يا مَنْ أنا أنت وأنت أنا، فَإِنْ قُلْتَ فَلِمَ نَاجَيْتَنِي وَأَنَا أَنْتَ وَأَنْتَ أَنَا قُلْتُ جِهَةَ الْمُخَاطَبِيَّةِ وَالْمُخَاطَبِيَّةِ مُخْتَلِفَةٌ»، وهذا كفر أظهر من الشمس وأبين من

(١) ملا محمد تقي بن محمد البرّغانّي القزويني المعروف بالشهيد الثالث (قُتِلَ ١٢٦٤ هـ)، من كبار فقهاء قزوين، وله مباحثات ومعارضات مع الشيخ احمد الاحسائي. وكان اول من كفر الشيخ. (راجع قصص العلماء، ص ١٩-٣٤).

(٢) جوامع الكلم، الرسالة الرشتية، الرسالة ٢، ص ٦٩.

(٣) ابو حامد محمد بن محمد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ).

(٤) «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا». (سورة البقرة (٢)، الآية ٩٦).

(٥) جوامع الكلم، الرسالة ٩، ص ١٨٣.

(٦) العلماء المعاصرون، ص ١٢.

الأمس»<sup>(١)</sup>.

مير محمد باقر بن زين العابدين الموسوي الخوانساري الاصفهاني (١٢٢٦ - ١٣١٣ هـ): متتبع متبحر، ومحقق مطلع، ومؤلف كتاب «روضات الجنات» النفيس. ويُعدّ من أشهر المصنفين ومن كبار مجتهدى وفقهاء عصره<sup>(٢)</sup>. وله معلومات وافية وحسنة حول تراجم السلف والخلف من العلماء. وتحدث في الكتاب المذكور عن ابن عربي بألقاب وعناوين طنّانة، وعده من أركان سلسلة العرفاء ومن اقطاب أرباب المكاشفة والصفاء. إلا أنه لم يلبث ان انبرى لانتقاده ووصف مقالاته بأنها تحكي عن الحيرة والضلالة. كما أثار الاشكال حول مبدأ وحدة وجوده ايضاً، وعزّفه على انه من الصوفية غير الصافية لأنه أخذ في كتاباته من كل قريب وبعيد ونقل عن كل قديم وجديد، عدا أهل بيت العصمة والطهارة وخزنة العلم والحكمة. وعدّ عبارات الآخرين التي وصفوه بها بمميت الدين وماحي الدين صحيحة وفي محلها وقال: «سماه بعض مشايخ عرفائنا المتأخرين بمميت الدين وعبر عنه مولانا الوالد المرحوم بلقب أحسن من ذلك اللقب هو ماحي الدين»<sup>(٣)</sup>.

الحاج ميرزا حسين النوري (١٢٥٤ - ١٣٢٠ هـ): خاتم المحدثين، وشيخ المشايخ المتأخرين، وعالم ايران الكبير في معرفة أحوال الرواة وطبقات الرجال والأسناد وتراجم علماء الاسلام<sup>(٤)</sup>. وقد انتقد ابن عربي في كتاب مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، وذمّ ملا صدرا لامتداحه لابن عربي اعتقاداً منه انّ ابن عربي أشد علماء ونواصب العامة عداءً للشيعة. وقد وضع في كتاب فتوحاته كلاً من ابي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والحسن، ومعاوية بن يزيد<sup>(٥)</sup>، وعمر بن عبد

(١) قصص العلماء، ص ٥٣ - ٥٤.

(٢) العلماء المعاصرون، ص ٥٣ - ٥٥.

(٣) روضات الجنات، ج ٨، ص ٥١ - ٦٠.

(٤) العلماء المعاصرون، ص ٧١؛ ريجانة الأدب، ج ٣، ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٥) معاوية بن يزيد بن معاوية، ثالث خليفة اموي. ولي الخلافة في ربيع الاول ٦٤ هـ ولم تستمر سوى

العزیز<sup>(١)</sup> وحتى المتوكل<sup>(٢)</sup> في درجة واحدة وعدّهم من الاقطاب الذين يتميزون بالخلافتين الظاهرية والباطنية معاً، في حين أنّ المتوكل قد أمر بهدم قبر الحسين عليه السلام ومنع الناس من زيارته. ومن بين انتقاداته لابن عربي أنّ الأخير قد عدّ الشيعة مصدر الضلالة، وقال في كتابه «مسامرة الأبرار»<sup>(٣)</sup> أنّ الرجبيين وبفعل رياضتهم يرون الروافض في صورة الخنازير<sup>(٤)</sup>.

الشيخ علي اكبر بن محسن الاردبيلي (١٢٦٩ - ١٣٤٦ هـ): مؤلف كتاب «بعث النشور»<sup>(٥)</sup>، وانتقد في مواضع عديدة من هذا الكتاب عقائد محيي الدين ابن عربي بشدة. وتشير محتويات الكتاب الى سعة معلومات المؤلف من جهة والى عدم سعة صدره وتعصبه من جهة اخرى. فلم يكن منصفاً في ذم كبار الشخصيات الدينية ولعنهم، واتخاذهم لطريق الافراط والغلو<sup>(٦)</sup>. فعّد ابن سينا - رئيس المشائين في

→ ٤٠ يوماً. وتوفي عن عشرين أو واحد وعشرين عاماً. (تاريخ الخلفاء، ص ١٩٦).

(١) عمر بن عبد العزيز بن مروان (٦١ أو ٦٣ - ١٠١ هـ) خليفة اموي صالح. (المصدر السابق، ص ٢١٢).

(٢) المتوكل على الله جعفر ابو الفضل بن المعتصم بن الرشيد (٢٠٥ أو ٢٠٧ - ٢٤٧ هـ). خليفة عباسي غير صالح. ومن ظلمة عصره والمناوئين لآل البيت (ع). ولجأ في عام ٢٤٤ هـ الى قتل أديب زمانه ومعلم اولاده يعقوب بن السكيت قتلته فجيعته وذلك لأنّ المتوكل سأله ايها تحب اكثر. ولديّ المعتز والمؤيد ام الحسن والحسين (ع)؟ فأجاب انّ قنبراً غلام علي (ع) عندي اعزّ من ولديك. فكيف بالحسن والحسين. وأمر المتوكل بهدم قبر الحسين (ع) في عام ٢٣٦ ومنع الناس من زيارته. وتألّم المسلمون لهذا العمل، وعاداه أهل بغداد وأخذوا يكتبون الشعارات المعادية له على جدران البيوت والمساجد، وانبرى الشعراء لهجوه. وقُتل ليلاً عام ٢٤٧ هـ في مجلس للهو. (المصدر السابق، ص ٣٢٠ - ٣٢٤).

(٣) المراد به كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.

(٤) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج ٣، ص ٤٢٢.

(٥) طبع هذا الكتاب بدون تاريخ ومحل الطبع.

(٦) اورد الحاج علي واعظ الحياياني التبريزي في كتاب «العلماء المعاصرون» (ص ٣٩٤) ان المرحوم الميرزا علي اكبر آقا الاردبيلي عالم فاضل أديب كامل، وعارف بالحكمة والكلام والحديث والفقه والاصول. وورع وزاهد، من سكان مدينة اردبيل، ومن الأمرين المعروف والناهيين عن المنكر... ووطن في بعض مؤلفاته المطبوعة في شيخنا المحقق صاحب الكفاية وأمثاله كثيراً لأنه لم يقف على مرامه وأخذ ظاهر كلامه. ولهذا اعرض عنه بعض أكابر العلماء ولم يذهبوا لزيارته في العراق.

الاسلام - ضالاً ومضلاً، وملا صدرا صدر مجلس الكفر<sup>(١)</sup>، وملا محسن الفيض - المحدث والمفسر الشيعي الشهير - كافراً وهاذياً لأنه قد اتبع ابن عربي على زعمه<sup>(٢)</sup>، بل ووصف حتى آخوند ملا محمد كاظم الخراساني<sup>(٣)</sup> - وكان مرجع تقليد الشيعة في عصره - بأنه ضال أيضاً<sup>(٤)</sup>. ولجأ إلى ذم ابن عربي ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ووصفه بأنه مميت الدين الاول - في مقابل الشيخ أحمد الاحسائي الذي وصفه بمميت الدين الثاني - وملعون، ولا دين له، واحترف الضلالة، واتخذ القول بوحدة الوجود عقيدة خبيثة له، كما أسمى كتابه فصوص الحكم بفضول الحكم<sup>(٥)</sup>. ورغم انتقاده لابن العربي في مختلف المسائل، ولكن يظهر من التأمل في عباراته وانتقاداته انها موجّهة بشكل رئيس نحو مبدأ وحدة وجود ابن عربي وفروعه.

#### دراسة وتقييم

قبل أن نتناول هذه الانتقادات بالدراسة والتقييم، لا بد من الإشارة إلى أن جميعها تفتقر إلى الجانب العلمي والفلسفي. أي أنّ منتقديه والمعترضين عليه لم يخطئوا رأي ابن عربي وفكره علمياً وفلسفياً ولم يُشكلوا على مبادئ عرفانه ولم يقولوا انها ضعيفة أو هشة، بل أنّ بعضهم - وكما رأينا - قد أثنى على سعة معلوماته وكثرة اطلاعاته وأشاد بمقاميه العلمي والعرفاني، وعدّه من كبار أئمة التصوف ومن أعلام الحكمة. بل أنّ جميع هذه الانتقادات والاعتراضات كانت منطلقة من وجهة نظر دينية. وقد هبوا لانتقاده لأنهم رأوا عدم انسجام مبادئه

(١) بعث النشور، ص ٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٣) آخوند ملا محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩ هـ). مجتهد امامي كبير وتلميذ الشيخ مرتضى الانصاري وميرزا محمد حسن الشيرازي، مؤلف الكتاب الشهير «كفاية الاصول». (ريحانة الأدب، ج ١، ص ١٦).

(٤) بعث النشور، ص ٣٩٨ - ٤٣١.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٧ - ٤٩.

العرفانية مع الاصول وأحياناً الفروع الدينية والشرائع السماوية لاسيما الدين الاسلامي والشريعة المحمدية الغراء، وأحياناً مع المذهب الجعفري الحق، فوصفه لأجل ذلك بالكافر والملحد ولعنوه، ولم يسمه أحد منهم بالجاهل أو غير العالم. ولا بد من الاشارة على هذا الضوء أيضاً الى ان تلك الانتقادات والاعتراضات والالتهامات تدور حول المحاور التالية:

### وحدة الوجود

سبق ان اشرنا الى ان أغلب الانتقادات، موجهة الى مبدأ وحدة الوجود، الذي يعد أس الأساس في مبادئ ابن عربي وأصل اصول تصوفه. فاذا كان يقصد بهذا المبدأ وحدة المطلق، كما فهمه المنتقدون، أي انه لا يفرق بأي نحو من الانحاء بين الحق والخلق، والمطلق والمقيد، والظاهر والمظاهر، وينكر تعالي الحق المتعال، ويتصور ان الحق قد تنزل الى مرتبة الخلق فأصبح عين الخلق من جميع الجهات، فلا بد ان يغير هذا المبدأ - أي وحدة الوجود - توحيد الأنبياء ويخالف تعليم الاولياء وينافي اصول الأديان والشرائع السماوية. ويصبح في هذه الحالة من حق المؤمنين والمعتقدين بهذه الاصول تكفير القائل بوحدة الوجود ولعنه. إلا ان ابن عربي وكما اعترف بذلك أشدّ مناوئيه - أي ابن تيمية - وكما سبق ان اشرنا الى ذلك ايضاً، لم يقصد بهذا المبدأ الوحدة المطلقة وانما قال بوجود تباين بين الظاهر والمظاهر، والمطلق والمقيد، والحق والخلق، ولم ينكر تعالي الحق سبحانه وتنزهه، ولم يقل بتدني ولا بتنزل ذات المتعال الى مرتبة الخلق. وقد أعلن بصراحة: «ما هو عين الأشياء في ذواتها، بل هو هو والأشياء أشياء»<sup>(١)</sup>.

وسبق أن أوضحنا مراده بوحدة الحق والخلق، وقلنا ان الحق عنده قد استخدم في معنيين: حق في ذاته، وهذا ما تؤكد عليه العبارة أعلاه، أي انه غير الأشياء ومتعال عليها. وحق متجلّ ومخلوق به، وهو منعت بنعوت الأشياء وعينها. ولا شك في انه يريد بعبارته المعروفة «سبحان من أظهر الأشياء وهو

(١) بحثنا ذلك في هذا الكتاب من قبل.

عينها»<sup>(١)</sup> - والتي اتخذها منتقدوه حرباً قاطعة - الحق بالمعنى الأخير. ومن هنا نرى أنّ هذه الانتقادات قابلة للدفع والاعتراضات قابلة للرد.

### الحلول والاتحاد

سبق أن قلنا بأنّ البعض يتهمه بالقول بالحلول والاتحاد، وهم لهذا انبروا لانتقاده وتكفيره بشدة وحدة، في حين انه ليس قد رفض الحلول فحسب، بل وعدّه محالاً أيضاً<sup>(٢)</sup>، ووصف كل من يعتقد به ملحداً<sup>(٣)</sup>، والقائل به جهولاً<sup>(٤)</sup>، بل ولم يعدّه من الموحدين<sup>(٥)</sup>. ومن العجيب ان يتهمه البعض بالقول بالحلول والاتحاد مع كل هذه الصراحة في نفيها. ويبدو في بعض الأحيان انهم لم يطالعوا كتب ابن عربي بشكل كامل، بل ولم يكلف البعض أنفسهم بمراجعتها، وانما اعتمدوا على أقوال وكتابات الآخرين ممن ليسوا من أهل البصيرة والاطلاع، ولهذا غفلوا عن عباراته التي تصرّح بنفي الحلول والاتحاد، أو انهم لم يبذلوا الدقة اللازمة في التمييز بين عقيدة الحلول والاتحاد ومبدأ وحدة الوجود وخطوا فيما بينها ولم يجدوا أي

(١) سبق أن بحثنا ذلك في هذا الكتاب.

(٢) لابن عربي أبيات شعرية تقول:

وَدَعُ مَقَالَةَ قَوْمٍ قَالَ عَالِمُهُمْ  
بِأَنَّهُ بِالْإِلَهِ الْوَاحِدِ اتَّحَدَا  
الْإِتِّحَادَ مَحَالًّا لَا يَقُولُ بِهِ  
إِلَّا جَهْلٌ بِهِ عَنْ عَقْلِهِ شَرَّدَا  
وَعَنْ حَقِيقَتِهِ أَوْ عَنْ شَرِيعَتِهِ  
فَاعْبُدْ إِيَّاهُ لَا تُشْرِكْ بِهِ أَحَدَا

(محيي الدين بن عربي، من شعره، ص ٥٢).

(٣) «وما قال بالاتحاد إلا أهل الالحاد» (الكبرى الأحرى، حاشية اليواقيت والجواهر، ج ٢،

ص ١٤٥).

(٤) «وإما القائلون بالحلول فهم أهل الجهل والفضول» المصدر السابق.

(٥) «والقائلون بالحلول غير موحدين لأنهم أثبتوا أمرين حالاً ومحلاً» (الفتوحات المكية، ج ٢،

ص ٨٣).

فرق بينها. أي انهم تصوروا عباراته التي تدل على وحدة الوجود حلولاً واتحاداً، فنجم عن هذا التساهل وعدم الدقة اتهامه بالكفر بذريعة حماية الدين والدفاع عن الشريعة، في حين تُعدّ التهمة من وجهة نظر الدين والشريعة اللذين يدافع عنها هؤلاء، من المعاصي الكبيرة. ورغم هذا يمكن أن تُبرر لهم مواقفهم على أساس انهم انما اتخذوها بدافع من حسن النية، مستهدفين من وراء ذلك كله حماية الشريعة التي يحترمونها، من كل خطر ولو على سبيل الاحتمال.

### عدم رعاية الشريعة

ورأينا أيضاً أنّ فئة قد اتهمته بعدم التزامه بالشريعة وعدم تمييزه بين الحلال والحرام في الدين. بل واتهمه البعض أيضاً بأنه مكذب لجميع الكتب والرسالات الالهية ومحلل للفروج، في حين كان يُعدّ محدثاً شهيراً، وقيماً كبيراً في عصره، ويشغل في البحث والاجتهاد في أحكام الدين. وطالما تحدث في كتبه ورسائله وفي مواضع كثيرة منها عن أهمية الشريعة وضرورة رعايتها، وحذّر الناس من مخالفتها والتمرد على أحكامها وقال: «والشريعة أبداً لا تكون بمعزلٍ فانها تَعْمُ قول كل قائل واعتقاد كل معتقد»<sup>(١)</sup>. كما قال ايضاً: «وختّم بحمد ﷺ جميع الرسل ﷺ. وختّم بشرعه جميع الشرائع، فلا رسول بعده يُشرّع ولا شريعة بعد شريعته تنزل من عند الله»<sup>(٢)</sup>.

كما أكد ان الولي تابع لشريعة الرسول وليس بشارع، وميزان الشرع في هذا العالم بيد علماء الرسوم وأرباب الفتاوى. ولو خرج ولي من الأولياء لديه عقل التكليف عن ميزان الشرع الموضوع وعن جادة الشريعة، وثبت هذا الأمر عند حاكم الشرع، فلا بد من اقامة الحدود عليه، ويؤجر الحاكم والقاضي على هذا العمل، ولو كان هذا الولي مذنباً في نفسه كالحلاج. وهذا ما يمكن ملاحظته في عبارته التالية: «فالذي يُقيم عليه الحد مأجور وهو في نفسه غير مأثوم كالحلاج

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

ومن جرى مجراه»<sup>(١)</sup>.

وهكذا نرى انه يُلزم اجراء احكام الشريعة وحدودها، ويحترم المنفذين لهذه الحدود، بل ويقول بالأجر حتى لمن افتنوا بقتل عارف كالحلاج وأمثاله.

ويقول تلميذه بدر بن عبد الله الحبشي: «قال (رض) لا يزال الولي ولو بلغ أعلى مقام ينتهي اليه لا يسقط عنه خطاب الشرع بالأعمال إلا أن يغلب عليه حالٌ تُصيرُه كالمجنون أو المغمى عليه فيكون عند ذلك خطاب الشرع معلقاً به حتى يُفَيِّق من تلك الحالة، فاذا أفاق قال سبحانك تُبْتُ اليك. وكلُّ من ادَّعى في حالِ صحته وثبوت عقله أن قد وصل الى مقام اعطاء ذلك المقام ترك الاعمال فذلك زور وبهتان ووصوله الى سقر»<sup>(٢)</sup>.

أضف الى ذلك كله، انه أكد خلال رسالته الى الفخر الرازي التي دعاه فيها الى الرياضة، والمجاهدة، والخلوة، على ضرورة مشروعية المجاهدات والخلوات وأن يكون الرسول ﷺ قد أجازها. ورغم هذا فلا يُعرف هل انه كان عاملاً بالشرعية بالمعنى المتعارف بشكل دقيق، ما لم نقل انه كان مجتهداً وقد فهم الشريعة بشكل آخر. لكن الواضح والمعلوم انه لم يكن منكرًا للشرائع ولا مكذباً للأنبياء والرسول.

### الولاية

رأينا أن بعض علماء الشيعة وعرفائهم قد أشكلوا عليه في قضية الولاية من الوجوه التالية: الاول، ادعاء الولاية؛ الثاني، ادعاء خاتمية الولاية لنفسه؛ الثالث، اثبات الولاية المطلقة لعيسى عليه السلام لا لعلي عليه السلام؛ الرابع، الاعتقاد بحاجة المهدي الموعود عليه السلام في اظهار شريعة جده الى عيسى عليه السلام؛ الخامس، ذكره لاسم

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٧٠. والجدير بالذكر ان هذه العبارة اعلاه تختلف عن عبارة الكبريت الاحمر (ج ١، ص ١٢٨، حاشية اليواقيت والجواهر) التي تقول: «وان القاضي الذي يقيم الحد على هذا الشخص مأجور وهي عينها واقعة الحلاج».

(٢) الانبياء على طريق الله، مخطوط.



الشيخين خلال استشهاده بمقام الولاية دون أن يشير بشيء الى علي وأولاده عليهم السلام.

وحول الوجه الأول فلا بد من الالتفات الى ما مضى حيث قيل انّ للولاية معنيين عاماً وخاصاً. ويجوز اطلاق عنوان الولي على من يتصف بهذه المعاني. وليس هناك دليل على عدم تجويز بعض العلماء والعارفين الشيعة كسعد الدين الحموي، والسيد حيدر الآملي لاطلاق هذه الكلمة على غير ائمة الشيعة الاثني عشر، حيث يظهر عدم صدور مانع في هذا المضمار لا عن الشرع المقدس ولا عن هؤلاء الأفاضل. بل على العكس من ذلك هناك موارد متعددة في الكتاب والسنة والفقه والثقافة الاسلامية تستخدم فيها عنوان الولاية والولي في غير الائمة الاثني عشر<sup>(١)</sup>.

بناءً على ذلك، اذا كان المقصود بالولاية درجة خاصة من العلم والعرفان والروحانية والمعنوية يبلغها سالكو الطريقة في نهاية سيرهم وسلوكهم، فلا يبعد تحققها لأصحاب الطريقة والباحثين عن الحقيقة، حيث يُعدّ ابن عربي من أشهرهم ولا شك، ولا يبدو مانع في اطلاق عنوان الولي عليهم. كما لا تعد كتابة كتب من قبيل «تذكرة الاولياء»<sup>(٢)</sup> و«جمهرة الأولياء»<sup>(٣)</sup> امراً متناقضاً مع الثقافة الاسلامية ولا معارضاً لرأي أولياء الدين.

وأما ما يتعلق بالوجوه الثانية والثالثة والرابعة والتي تتصل بخاتمية الولاية، فقد قلنا من قبل انّ كلام ابن عربي على هذا الصعيد مضطرب كما انه متناقض في بعض الأحيان. ويبدو أنه ليست لديه عقيدة واضحة وكلام قاطع في هذه القضية.

اما الوجه الخامس والذي يتمثل في الانتقاد الذي وجهه السيد حيدر الآملي الى ابن عربي لعدم ذكره لعلي عليه السلام وأولاده حين استشهاده بمقام الولاية، فيبدو انه

(١) سبق ان تحدثنا عن ذلك في هذا الكتاب.

(٢) تأليف الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري.

(٣) تأليف السيد محمود ابي الفيض المنوفي الحسيني.

انتقاد غير وارد، لأننا قلنا من قبل وستحدث عن ذلك في المستقبل، بأن ابن عربي وخلال مبحث الولاية وغيره من المباحث ليس قد تطرق الى أسماء هذه الشخصيات العظيمة فحسب، وإنما أثنى عليها وأكرم مقامها أيضاً، إلا أنه أشار للآخرين الى جانبهم. اصف الى هذا أنّ الاحترام الذي عبّر عنه ابن عربي للامام علي عليه السلام لم يعبر عنه - وكما اعتقد - لأيّ شخص آخر. فانه وبعد قوله: «هذا علي بن ابي طالب كرم الله وجهه، باب مدينة العلم النبوي، وصاحب الأسرار وامامها»، وبعد نقله لعدد من الروايات التي تحكي عن مقام زهده الرفيع وورعه، يقول: «ومن مثل علي وهذا مقامه، ومن يُعادلُه وهذا كلامه، لو لم ينبه لغفلتنا عن شرف منزلته إلا بسكوت المحصى في كفه، لكان في ذلك تنبيه لكل قلب نبيه، فيا سوء ما كنتُ فيه، جزاك الله عني خيراً، زدني زادك الله حكمة وإيماناً وحفظاً وبيانا»<sup>(١)</sup>.

### ترجيح الولاية على النبوة

رأينا أنّ البعض قد انتقده لترجيحه للولاية على النبوة. ولا بد لنا على هذا الصعيد أيضاً من مراجعة ما سبق أن ذكرناه. فقد قلنا بأنه لم يرجح الولاية بشكل مطلق على النبوة، ولم يقل بأفضلية ولاية غير النبي على نبوة النبي، بل وانه قد قال بأنّ الولاية ورغم انها مرتبة جلييلة ودرجة عظيمة، لكنها لاحقة للنبوة وآخذة منها. بل انه فضّل مقام ولاية النبي على رسالته وعدّه اكمل منها لأنّ حكم ولاية النبي متعلق بالحق تعالى وباق ودائم ببقائه ودوامه، في حين يتعلق حكم رسالته بالخلق، وينقطع بزوال زمان التكليف وينتهي بانتهائه<sup>(٢)</sup>.

### عداؤه للشيعة

انتقده بعض علماء الشيعة - وكما تقدم - لأنه يكنّ للشيعة عداً شديداً، ويفوق

(١) شرح رسالة القدس، ص ٣٠-٣٢.

(٢) بحثنا ذلك في هذا الكتاب.

سائر أهل السنة في هذا العداء وذلك: أولاً لأنه اورد في كتبه ورسائله عن كل مكان أثراً وعن كل شخص خبراً إلا عن أهل بيت العصمة والطهر. ثانياً انه عدّ بعض الخلفاء - ومن بينهم المتوكل العباسي - من بين الأقطاب الذين لديهم حكومة ظاهرة وباطنة، في حين يُعد المتوكل من ألد اعداء الشيعة وأئمتهم، بل وأمر حتى بهدم قبر الامام الحسين ومنع الشيعة من زيارة قبره. ثالثاً انه اورد في فتوحاته أنّ الرجبيين<sup>(١)</sup> يرون في الكشف الروافض في صورة الخنازير.

اما ما قيل من انه لم ينقل عن اهل بيت العصمة والطهارة شيئاً، فهو كلام غير صحيح. فقد نقل في الفتوحات وسائر آثاره الأخرى أحاديث عن أئمة الشيعة مثل:

١ - (وكان علي بن أبي طالب (رض) يقول: «انّ الوحي قد انقطع بعد رسول الله ﷺ وما بقي بأيدينا إلا ان يرزق عبداً فهماً في هذا القرآن»)<sup>(٢)</sup>.

٢ - «وكان يقول فيه (في علم الأفراد) علي بن أبي طالب (رض) حين يضرب بيده الى صدره ويتنهد أنّها هنا لعلوماً جمّة لو وجدت لها حملة»<sup>(٣)</sup>.

٣ - «والى هذا العلم (علم الافراد) كان يشير علي بن الحسين بن علي بن أبي

(١) الرجبيون: طائفة من رجال الله، حالها القيام بعظمة الله ومن أرباب القول التقييل نظراً للآية القائلة: ﴿أَنَا سَلْتُكَ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (سورة المزمل (٧٣)، الآية ٥). وعددهم في كل زمان أربعون شخصاً لا أكثر ولا أقل. وسموا بالرجبيين لحصول هذه الحال لهم في شهر رجب من الاستهلال الى الانفصال. (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٨).

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٧.

(٣) علم الأفراد، علم يختص بالأفراد ومحروم منه غيرهم، بل قد لا يتوفر لهم حتى استعداد استلامه وقبوله. مثلما أنّ علم الحضر مختص به وعلم موسى مختص به دون غيره ولهذا قال الحنضري لموسى أنّ عندي علماً علّمه الله لي لا تعلمه، ولك علم علّمه الله لك لا أعلمه. مثلها لم يجد علي (ع) الافراد من اصحاب الاستعداد لكي يفصح لهم عن علمه. (الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٩٩).

- الأفراد رجال خارجون عن نظر القطب. (رسائل ابن عربي، ج ٢، اصطلاح الصوفية، ص ٤). وللتوضيح نضيف انهم خارجون عن دائرة القطب لغاية كمالهم. (كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١١٠٧).

طالب زين العابدين عليهم السلام بقوله:

يا رَبِّ جوهرِ علمٍ لو أبوحُ به  
لَقِيلَ لي أنتِ مِمَّنْ يَعْبُدُ الوَثَنَ  
ولاستحلَّ رجال مسلمون دمي  
يرونَ أقبحَ ما يأتونه حسناً»<sup>(١)</sup>

٤ - «أنا روينا من حديث جعفر بن محمد الصادق عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن ابيه الحسين بن علي عن أبيه علي بن أبي طالب عن رسول الله ﷺ انه قال مولى القوم منهم»<sup>(٢)</sup>.

٥ - «روينا عن علي بن أبي طالب (رض) انه قال أوصاني رسول الله ﷺ فقال: يا علي اوصيك بوصية فاحفظها فانك لا تزال بخير ما حفظت وصيتي. يا علي ان للمؤمن ثلاث علامات: الصلاة، والصيام، والزكاة...»<sup>(٣)</sup>.

٦ - «قال علي بن أبي طالب عليه السلام سئل رسول الله عن أشرط الساعة، فقال: اذا رأيت الناس قد ضيعوا الحق وأماتوا الصلاة وأكثروا القذف واستحلوا الكذب وأخذ الرشوة، وشيدوا البنيان، وأعظموا أرباب الاموال فعندها قيام الساعة»<sup>(٤)</sup>.

٧ - «ومن كلام علي بن ابي طالب (رض) قال يوماً لابنه الحسن (رض) يا بني ابدل لصديقك كل المودة ولا تطمئن اليه كل الطمانينة وأعطه كل المواسة ولا تُفش له كل الأسرار»<sup>(٥)</sup>.

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠٠. وهكذا نرى ان ابن عربي يرى علم علي الذي لم يجد له حملة وعلم زين العابدين الذي لو اظهره لكفروه، من نوع علم الأفراد الخاص بها والذي لا يجمعه غيرها ولا يليق بسواهما.

(٢) اورد ابن عربي هذه الرواية فيما يتعلق بالحقاق سلمان بأهل البيت بحكم الحديث النبوي «سلمان منا أهل البيت». راجع الفتوحات، ج ١، ص ١٩٥ و ١٩٦.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٥٠٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٥٤٦.

(٥) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ٢، ص ٦.

وفضلاً عن اهتمامه في آثاره بنقل الرواية والحديث عن أئمة الشيعة، فقد اعترف بولايتهم أيضاً في بعض الموارد وقال لهم بمقام يعادل مقام الأنبياء. ففي الباب ٢٧٠ من الفتوحات المكية الذي يتحدث عن معرفة منزل القطب<sup>(١)</sup> والامامين<sup>(٢)</sup> من المناجاة المحمدية قال: «اعلم أيديك الله بروح منه أن ممن تحقق بهذا المنزل من الأنبياء صلوات الله عليهم أربعة: محمد وابراهيم واسماعيل واسحاق عليهم السلام، ومن الأولياء اثنان: وهما الحسن والحسين سبطا رسول الله ﷺ»<sup>(٣)</sup>.

وتحدث في هذا الكتاب أيضاً عن علماء الامة الاسلامية الذين كانوا من الصحابة وحفظوا أحوال رسول الله ﷺ وأسرار علومه لهذه الامة، فأشار الى علي بن أبي طالب وسلمان الفارسي وابن عباس دون أن يذكر أحداً من الخلفاء، غير انه ضمّ اليهم ابا هريرة، وحذيفة، وبعض تابعي الحسن البصري ومالك بن دينار وامثالهم<sup>(٤)</sup>.

كما تحدث عن شأن نزول الآيات الكريمة: ﴿يُؤْفُونَ بِالَّذِينَ نَذَرُوا وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا. وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾<sup>(٥)</sup>، فروى عن محمد بن القاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم عن عمر بن عبد الحميد عن عبد الله بن عباس أن الحسن والحسين عليهما السلام قد مرضا في صغرهما، فعادها الرسول ﷺ ومعه ابو بكر وعمر. فسأل عمر علياً أن ينذر لهما نذراً كي ين الله عليهما بالشفاء. فنذر علي بن أبي طالب وفاطمة بن علي والحسنان بن علي صيام ثلاثة أيام

(١) القطب ويسمى بالغوث أيضاً، وهو موضع النظر الالهي في العالم في كل زمان، وعلى قلب اسرافيل (ع). (رسائل ابن عربي، ج ٢: اصطلاح الصوفية، ص ٤).

(٢) الامام هو الذي ثبت له الرئاسة العامة في الدين والدنيا. وهناك امامان احدهما على عيين القطب ونظرة في الملكوت... والآخر على يساره ونظرة في الملك. (المصدر السابق، ص ٢٩).

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٧١.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ١٥١.

(٥) سورة الانسان (٧٦)، الآيتان ٧ و٨.

تعبيراً عن شكرهم لله. وقررت فضة<sup>(١)</sup> أن تصوم معهم هي الاخرى. فألبس الله الحسين ثوب العافية، وصام هؤلاء جميعاً وفاءً بنذرهم. ولم يكن في بيت علي عليه السلام طعام يفترون عليه. فذهب علي الى جاره اليهودي ويدعى شمعون وكان من تجار المدينة فأخذ منه جِزَّة<sup>(٢)</sup> صوف كي تغزلها فاطمة بنت رسول الله مقابل ثلاثة أصواع<sup>(٣)</sup> شعير.

فزلت في اليوم الاول ثلث ذلك الصوف وحصلوا على صاع من الشعير، فطحته وعجنته واختبرت خمسة أقراص من الخبز، لكل فرد قرص. فصلى علي عليه السلام صلاة المغرب مع الرسول ﷺ وعاد الى البيت ووضع الطعام بين أيديهم. وما أن أخذ علي عليه السلام اللقمة الاولى حتى نادى مسكين عند باب البيت: السلام عليكم أهل بيت محمد، مسكين من مساكين المسلمين أطعموني مما تأكلون. فألقى علي اللقمة من يده وسأل فاطمة ان تطعم ذلك المسكين فأطاعت وأعطته كل ما كان لديهم من طعام وأفطروا على الماء وناموا جوعاً. وصاموا في اليوم الثاني أيضاً وغزلت فاطمة ثلثاً ثانياً من جِزَّة الصوف وأخذت مقابله صاعاً من الشعير فطحته وعجنته واختبرت خمسة اقراص من الخبز. وصلى علي عليه السلام المغرب مع رسول الله ﷺ وعاد الى البيت، ثم وضعوا اقراص الشعير بين أيديهم ليفطروا، وما أن تناول علي اللقمة الاولى حتى نادى يتيم عند باب البيت: سلام عليكم يا أهل بيت محمد، أنا يتيم من المسلمين أطعموني مما تأكلون. فألقى علي عليه السلام اللقمة من يده وسأل فاطمة أن تطعمه، فأطاعت فاطمة واعطت لليتيم أقراص الخبز كلها، وأفطروا على الماء، وناموا جائعين في تلك الليلة أيضاً. وصاموا لليوم الثالث على التوالي وغزلت فاطمة الجزء الأخير المتبقي من الصوف،

(١) فضة، خادمة فاطمة الزهراء (ع). وتقول الروايات ان الزهراء كانت تتناوب اعمال البيت معها يوماً للزهراء ويوماً لفضة. ولهذا يقول المثل الفارسي: أعمال البيت في هذا اليوم من نصيب فضة.

(٢) الجِزَّة: ما يُجْرَى من صوف الشاة خلال عام، أو الصوف المجزوز الملتف على بعضه. (منتهى الارب، ج ١، ص ١٧٦). والمعنى الاول هو المناسب للمقام.

(٣) الصاع يعادل ثلاثة كيلوغرامات تقريباً.

وأخذت الصاع الثالث من الشعير فطحنته وعجنته واختبزت خمسة اقراص من الخبز. وصلى علي عليه الصلاة والسلام صلاة المغرب مع الرسول ﷺ أيضاً، وعاد الى البيت، ثم جلسوا ليأكلوا، وما أن تناول علي اللقمة الاولى، حتى نادى أسير عند باب الدار: السلام عليكم يا أهل بيت محمد، لقد أسرنا الكافرون وقيّدونا ولم يطعمونا، فألقى علي اللقمة من يده وأشار الى فاطمة ان تطعمه، فأطاعت فاطمة بعد أن قالت لم يبق لدينا شيء من الشعير واولادنا في منتهى الجوع، وقدمت ما كان لديهم من طعام، وناموا جائعين تلك الليلة أيضاً. ولم يكونوا صائمين في اليوم الرابع، اذ كانوا قد أدوا ما عليهم من نذر.

وانطلق الحسنان نحو رسول الله ﷺ وهما يرتجفان من شدة الجوع، فقلق الرسول ﷺ لذلك وانطلق معهما الى ابنته فاطمة عليها السلام، فوجدها في محراب العبادة، وقد التصقت بطنها بظهرها وغطت عيناها من شدة الجوع. فنادى الرسول حينما رأى فاطمة على تلك الحالة: «وا غوثاه». فنزل جبرئيل الأمين في الحال، وقال يا محمد: خذ، هنيئاً لأهل بيتك. فقال له الرسول ﷺ: ماذا آخذ؟ فقرأ جبرئيل: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيمماً وأسيراً﴾ والى ﴿وكان سعيكم مشكوراً﴾<sup>(١)</sup>.

وقد نقل ابن عربي هذه الحادثة باهتمام ودقة، وهي حادثة تحكي ولا شك عن مقام التقوى والطهر والقدسية والمعنوية لدى أهل البيت عليهم السلام وما يتميزون به من أسمى درجات الحب والانسانية والاحسان والايثار. وقد عبر ابن عربي بذلك عن اشادته بما لديهم من مقام ايماني شامخ ودرجة عظيمة من الاحسان، فضلاً عن الاعراب عما لديه تجاههم من محبة وارادة.

وفوق ذلك كله، عدّ حبّ اهل البيت حياً للنبي ﷺ وكرههم كرهاً للنبي ﷺ، فقال: «ومن خيانتك رسول الله ﷺ ما سألتك فيه من المودة في قرابته وأهل بيته فانه وأهل بيته على السواء في مودتنا فيهم. فمن كره أهل بيته فقد

(١) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج ١، ص ١٥٠-١٥٣.

كرهه، فانه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ واحد من أهل البيت، ولا يتبعض حب أهل البيت، فإنَّ الحب ما تعلق إلا بالأهل لا بواحد بعينه. فاجعل بالك واعرف قدر أهل البيت، فمن خان أهل البيت فقد خان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ومن خان ما سنَّه رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فقد خانَه في سنته. ولقد اخبرني الثقة عندي بمكة قال: كنت أكره ما تفعله الشرفاء <sup>(١)</sup> بمكة في الناس، فرأيت في النوم فاطمة بنت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وهي معرضة عني فسلمت عليها وسألتها عن اعراضها فقالت: انك تقع في الشرفاء، فقلت لها: يا ستي ألا ترين الى ما يفعلون في الناس؟ فقالت: أليس هم بني؟ فقلت لها: من الآن وتبت، فأقبلت عليّ، واستيقظت».

وأشدد ابن عربي بعد نقل هذا الحدث، الأبيات التالية:

فلا تعدل بأهل البيت خلقاً فأهل البيت هم أهل السيادة

فيغضهم من الانسان خُسر حقيقٍ وحبُّهم عباده <sup>(٢)</sup>

وهكذا نرى انه قد أورد أحاديث أئمة الامامية في كتبه وانبرى الى ذكر فضائلهم ومناقبهم، وتحدث عن عظمتهم وطهرهم وورعهم ولم يبد ازاءهم أي نوع من انواع الخصومة والعداء حتى انه عدَّ كرههم خسارة ومودتهم عبادة. إلا انه وكما ذكرنا من قبل وكما سنذكر فيما بعد لم يكن شيعياً حتى يتحدث عن أئمة

(١) المقصود بالشرفاء أبناء فاطمة (ع). ويرى ابن عربي دخول جميع الشرفاء في الآية ﴿انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ (سورة الاحزاب (٣٣)، الآية (٣٣) الى يوم القيامة. ويقول بأنهم المطهرون اختصاصاً من الله وعناية بهم لشرف محمد (ص) وعناية به. ولا يظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت إلا في الدار الآخرة فانهم يُحشرون مغفوراً لهم. وأما في الدنيا فن أتى منهم حداً أقيم عليه. وهذا ما يؤيده قول الرسول (ص): «لو ان فاطمة بنت محمد سرقت قطعت يدها»، ومع ذلك لا تلحق المذمة بهم أصلاً. (للمزيد راجع الفتوحات، ج ١، ص ١٩٦-١٩٧).

(٢) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ١٣٩.

والجدير بالذكر ان ابن عربي اورد أحاديث وعبارات في الفتوحات تدل على حسن عقيدته ومحبته وارادته لأهل البيت (ع) ومنها: «ورد في الخبر عن النبي (ص) ان الجنة اشتاقت الى بلال وعلي وعبار وسلمان» (ج ١، ص ٣١٧) وكذلك: «قال رسول الله: فاطمة بضعة مني يسوؤني ما يسوؤها ويسرفني ما يسرها». (ج ٢، ص ٥٩٩)، وقوله ان فاطمة (ع) اكرم الناس عند الرسول (ص). (ج ٢، ص ٦١٠).



الشيعة فقط أو يقتصر على ذكر فضائلهم. ولهذا نجد انه قد نقل أحاديث عن الآخرين أيضاً وقال لهم بفضائل ومناقب.

اما المؤاخذة التي اشيرت حول ابن عربي والقائلة بأنه قد امتدح المتوكل العباسي وعده قطباً حائزاً على الخلافتين الظاهرية والباطنية رغم هدمه لقبر سيد الشهداء الحسين بن علي عليه السلام، فهي مؤاخذة واردة، وقد أشار الى ذلك في الفتوحات المكية<sup>(١)</sup>. وهناك احتمال ضعيف جداً في أن يكون جاهلاً بما فعله المتوكل لأنه كان من أكثر المطلعين في عصره. صحيح انه حين تحدّثه عن خلافة المتوكل في كتابه «محاضرة الأبرار»<sup>(٢)</sup>، لم يشير الى ظلمه ولا الى فعله الشنيع هذا، غير أنه لا يُعدّ دليلاً على عدم معرفته بذلك، لأنه تبنّى الاختصار في هذا الكتاب ولم يشير الى أفعال الخلفاء الآخرين أيضاً وإنما اكتفى فقط بالاسم ومدة الخلافة وتاريخ الولادة والوفاة واسم الحاجب والوزير والقضاة.

والمؤاخذة الاخرى الواردة هي قوله انّ الرجبيين يرون في كشفهم الروافض بصورة الخنازير. وقد جاء كلامه هذا في فتوحاته<sup>(٣)</sup>. وبالرغم من أن هذا الكلام قد يبدو طبيعياً من وجهة نظر السني المناوئ للشيعة الذي له حسب قوله عقيدة سوء في ابي بكر وعمر ويغالي في علي عليه السلام<sup>(٤)</sup>، إلا انه مستبعد كثيراً من وجهة نظره كصوفي صاف وعارف حقيقي. فما هو دخل العارف الحقيقي لاسيما العارف القائل بوحدة الوجود والمتحدّث أحياناً عن وحدة الأديان، بنوع عقيدة الناس ومذهبهم؟ وكيف يميز لنفسه اهانة جماعة الى هذا الحد ويهبط بسيرتهم وسريرتهم الى درجة الخنازير لمجرد انّ لديهم عقيدة خاصة ومذهباً خاصاً أو

(١) عبارة الفتوحات: «ومتهم (الأقطاب) من يكون ظاهر الحكم ويمجوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل» (ج ٢، ص ٦).

(٢) ج ١، ص ٧٩.

(٣) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٨.

(٤) المصدر السابق.

يُكْرَم على الأقل الفائلين بمثل هذه الأقوال وينقل آراءهم بشيء من التحويل ويعتبرهم من أولياء الله؟

والخلاصة: لا ينسجم هذا النوع من المقالات مع مقام العلم والعرفان والتحررية وحرية الرأي، ما لم نقل أنها ليست له، كما أشار الشعراني الى ذلك وقال بوقوع التحريف في كتبه ونسبة الكلمات والآراء غير الصحيحة اليه<sup>(١)</sup>.

### نجاة جميع الملل من العذاب

ومن الاعتراضات التي أثرت حوله انه يرى نجاة جميع العصاة والمذنبين بل وحتى الملحدين والكفار وانقطاع العذاب - بمعنى الألم - حتى عن الكفار، وقال بأن الكفار وان كانوا خالدين في النار ولا يخرجون منها، إلا أنهم يألفون الى النار بعد فترة من الزمن ويعتادون عليها وتنتهي فترة العذاب - بمعنى الألم - وتحل فترة النعمة والسعادة ويصبح العذاب عذاباً، ويُسمى العذاب في هذه الحالة عذاباً لعدوية طعمه، لأنّ العذاب مأخوذ بالأساس من «عَذْب».

وعلى العكس مما ذهب اليه الشعراني<sup>(٢)</sup>، يُستشف من بعض عبارات ابن عربي

(١) البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٧.

(٢) يقول الشعراني في دفاعه عن ابن عربي أن العبارات أعلاه والموجودة في الفتوحات والفصوص ليست لابن عربي لا اعتقاده بدس هذه العبارات وغيرها. كما نقل الشعراني عن «لواقح الانوار» لمحمد بن سودكين والذي جمعه عن مجالس وتقريرات ابن عربي قوله: «اعلم يا أخي أنّ جميع ما وجدته من قولنا بخروج اهل النار منها في سائر كتبنا وتقريراتنا فرادنا بهم عصاة الموحدين». كما روى الشعراني عن الشيخ عبد الكريم الجيلي انه أورد في «لباب الاسرار» الذي شرح فيه الفتوحات المكية قوله: «واياك والغلط فتفهم من كلام الشيخ انه يريد بخروج أهل النار غير الموحدين من الكفار فإنّ ذلك خطأ» (راجع البواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٨٢-١٨٣).

غير أنّ انتقاد ابن عربي في هذا الشأن وكما أشرنا في المتن، وارد، وقد أوقع الشعراني نفسه في التكلف خلال دفاعه عن ابن عربي مريداً من خلال ذلك أن يُظهر ابن عربي متقيداً بظاهر الكتاب والسنة ومتشرعاً بالمعنى المتعارف. ولهذا يلجأ الى وصف كل عبارة له لا تنسجم مع ظاهر الشريعة بالدس. وتبدو بعض استدلالاته ضعيفة الى درجة وكأنه يريد بها المغالطة فحسب. كالعبارات التي نقلناها اعلاه

وكما فهم ذلك بعض الشارحين<sup>(١)</sup>، انه يذهب الى انقطاع العذاب بمعنى الألم عن جميع العصاة بما فيهم الكفار، وهو رأي يخالف اجماع أهل الاسلام شيعةً وسنةً. فكما ان أهل الجنة خالدون في الجنة، كذلك أهل النار خالدون في النار ويرون فيها العذاب<sup>(٢)</sup>. اما ابن عربي وكما قلنا، فبالرغم من انه لا يبدو مخالفاً لهذا الاجماع في الظاهر ويعتقد بخلود الكافرين في النار، إلا انه قد خرق الاجماع في حقيقة الأمر بعقيدته المرعبة والغريبة في نفس الوقت التي اشرنا اليها، أي انهم يألفون النار بعد فترة من بقائهم فيها فيصبح العذاب عذاباً لهم مثلما أصبحت النار برداً وسلاماً على ابراهيم لأن رحمة الله سابقة لغضبه..

وهكذا نراه كيف أخرج بذكاء العذاب من معناه الاصطلاحي والذي يعني الألم وأوجد له معنى غير اصطلاحي، فلم يعبر بهذا الرأي عن معارضة ظاهرية للاجماع من جهة وعبر عن رأيه الخاص الذي يخالف مقصود أهل الاسلام من الخلود في العذاب بطريقة تبدو وكأنها متفقة مع الاجماع من جهة اخرى، فقال بأن المذنبين يُعذبون في النار لمدة مديدة مغيبة عن نظرنا، غير أن هذا العذاب ليس

→ والتي نقلها عنه ابن سودكين والجيلي والتي اكدت انه لا يقول بخروج الكفار من النار، في حين لم يكن خروج الكفار من النار موضوع المناقشة، وانما تبدل العذاب الاصطلاحي أي الألم الى العذاب اللغوي أي العذوبة.

(١) كالكاشاني. راجع الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٠١: بالي افندي، راجع المصدر السابق، الهامش، ص ١٠٠.

(٢) هناك اختلاف حول المسلم المرتكب للكبيرة قبل التوبة. فيعتقد الاشاعرة والامامية بانقطاع العذاب عنه (بل قال الأشاعرة ان الله لا يعذب مسلماً كهذا). ويقول المعتزلة بدوام العذاب وعدم انقطاعه. اما حول الكفار فيجمع المسلمون كافة على خلودهم في النار والعذاب. (راجع شرح عقائد النسفية، ص ١٤٤ - ١٤٨؛ شرح المقاصد، ج ٢، ص ٢٢٨ و ٢٢٩؛ شرح التجريد (كشف المراد)، ص ٣٢٨).

والجدير بالذكر ان الشيخ المكي قد أثار الشك في حجية هذا الاجماع ووقوعه ونقل عن ابن تيمية انه منع الاجماع والتواتر في هذه المسألة، وأورد الاحاديث والروايات عن الرسول (ص) والصحابة حول عدم خلود أهل النار في النار سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. (لمزيد من الاطلاع راجع الجانب الغربي، ص ٩٨ - ١٠٠).

دائماً، وانما يتبدل العذاب الذي يعني الألم الى العذاب الذي يعني العذوبة<sup>(١)</sup>. وصفوة القول انّ الفضل الالهي والرحمة الالهية يشملان جميع العباد، لأن الله رحمن الدنيا والآخرة<sup>(٢)</sup>.

والجدير بالذكر انّ ابن عربي ليس لا يرى وجوب دوام العذاب فقط، بل لا يرى وجوب دوام النعيم أيضاً. فقال في الفتوحات المكية صحيح انّ مرتبة الالوهية تطلب لذاتها ان يكون في العالم بلاء وعافية، إلا انّ هذا لا يلزم ان يكون هذا البلاء أو تكون هذه العافية امرأ دائماً ما لم يرد الله تعالى نفسه، لأنّ العالم ممكن، وكل ممكن ومثلها هو قابل لأحد الحكمين الضدين قابل كذلك لانتفاء أحدهما أيضاً، ولهذا لا يلزم الخلود في العذاب في الدار الآخرة مثلما لا يلزم الخلود في النعيم<sup>(٣)</sup>. ونظراً لورود نصوص في خلود أهل الجنة في النعيم مثل قوله تعالى: ﴿عطاء غير مجدوذ﴾<sup>(٤)</sup> - غير مقطوع - و ﴿لا مقطوعة ولا ممنوعة﴾<sup>(٥)</sup>، لذا يلزم الاعتقاد به. في حين لم يرد نص في خلود أهل جهنم في العذاب، ولهذا يُعدّ الاعتقاد به بلا دليل، لأنّ الضمير في آية ﴿خالدين فيها﴾<sup>(٦)</sup> عائد على النار لا على العذاب، لأنه لو كان عائداً للعذاب لقليل «خالدين فيه». كما أنّ الضمير «فيه» في الآية ﴿من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزراً خالدين فيه وساء لهم يوم

(١) فصوص الحكم، الفص الاسماعيلي، ص ٩٤؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٠٠؛ الفيضري، شرح الفصوص، ص ٢١٣. وورد في الفتوحات المكية أيضاً: «ولا بد لأهل النار من فضل الله ورحمته في نفس النار بعد انقضاء مدة موازنة أزمان العمل فيفقدون الاحساس بالألام في نفس النار لأنهم ليسوا بخارجين من النار فلا يموتون فيها ولا يجيئون فتتخدر جوارحهم بازالة الروح الحساس منها» (ج ١، ص ٣٠٣).

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٤ و ٣٠٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٦٣.

(٤) الآية كاملة: ﴿وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله ربك عطاء غير مجدوذ﴾ (سورة هود (١١)، الآية ١٠٨).

(٥) سورة الواقعة (٥٦)، الآية ٣٣.

(٦) الآية كاملة: ﴿فكان عاقبتها انهما في النار خالدين فيها﴾. (سورة الحشر (٥٩)، الآية ١٧).

القيامه **جمالاً**»<sup>(١)</sup> عائد على «وزر» وفي موطن من مواطن الآخرة، اي منذ الخروج من القبور وحتى ايصال هذا الوزر الى النار<sup>(٢)</sup>.

ويُثار اشكال على هذا الصعيد يقول: اذا كان العذاب غير أبدي، لزم تعطيل اسماء الحق تعالى من قبيل المنتقم<sup>(٣)</sup>، والقهار، وغيرهما، وهو أمر غير جائز. ويحيب ابن عربي على هذا الاشكال بقوله: «لما كانت الصفات نسباً واضافات والنسب امور عدمية وما ثم إلا ذات واحدة من جميع الوجوه لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر ولا يُسرمد عليهم عدم الرحمة الى ما لا نهاية»<sup>(٤)</sup>.  
والجدير بالذكر أنّ بعض عبارات ابن عربي يُستشف منها انتفاء امكان وقوع الوعيد لانتفاء سببه أو عينه حسب اصطلاحه. ولذلك قال في فصوص الحكم:  
«وقد زال الامكان في حقّ الحقّ لما فيه من طلب المرجّح، بيت:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحقّ عينٌ تُعاین»<sup>(٥)</sup>

توضيح: في القرآن الكريم وفي الروايات الاسلامية آيات وأحاديث تدل على الوعد والوعيد معاً. فكما أنّ الله وعد المتقين بالنعيم أو وعد العصاة والمذنبين بالعذاب ايضاً، ويتساوى في هذه الحالة امكان الوفاء بالوعد مع امكان الوفاء بالوعيد. هذا في حين يؤمن ابن عربي بتحقيق الوفاء بالوعد فقط، للزوم مرجّح لتحقيق كل ممكن. وتُعدّ المعصية مرجح الوفاء بالوعد، في حين وعد الله تعالى عباده في آياته بغفران جميع ذنوبهم ومعاصيهم باستثناء الشرك. وبهذا يزول مرجّح الوفاء بالوعد - أي المعصية - بالمغفرة الالهية وبانقلاب العذاب الى نعيم،

(١) سورة طه (٢٠)، الآيتان ١٠٠ و ١٠١.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٣، الباب ٣٢٠، ص ٧٧.

(٣) لا يعتبر ابن تيمية اسم «المنتقم» من اسماء الله الحسنى. (راجع رسائل ابن تيمية، الرسالة الخامسة، ص ١٢٥).

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٦٣.

(٥) فصوص الحكم، الفص الاسماعيلي، ص ٩٤.

مما يعني انتقاء الوفاء بها<sup>(١)</sup>.

والخلاصة: يعتقد ابن عربي بشمول الفضل والرحمة الالهية لجميع العباد، وتنتهي امورهم جميعاً الى النجاة والسعادة، إلا أنّ درجات السعادة تختلف فيما بينها. فأصحاب النار وإن تنعموا في نهاية المطاف إلا أنهم باقون في آلام الحجاب والجهل، في حين تتحقق لأصحاب الجنة أعلى درجات النعيم والسعادة لما لديهم من معرفة كاملة بالله. اي أنّ درجات سعادة المرء متصلة بمدى معرفته بالله تعالى<sup>(٢)</sup>.

وفضلاً عن الانتقادات والمؤاخذات التي أشرنا اليها وأجبنا عليها أيضاً هناك انتقادات اخرى وُجّهت الى ابن عربي مثل القول بالنبوة العامة، وخطأ نوح، والتشبيه، وانكار الحشر الجسماني، وإيمان فرعون، والامامة العامة، والاستغناء عن معرفة امام الزمان، وسبب كفر النصارى.

### النبوة العامة

بالرغم من قوله بالنبوة العامة أو نبوة التحقيق والتي هي عبارة عن الإنباء عن المعارف والحقائق الالهية بدون تشريع، وعدم انقطاعها حتى يوم القيامة، إلا انه يؤمن في ذات الوقت بانقطاع النبوة الخاصة والرسالة بانقطاع مرحلة رسالة النبي محمد ﷺ<sup>(٣)</sup>.

### الاستغناء عن معرفة امام الزمان

رأينا كيف انتقده الفيض الكاشاني على هذا الامر. وبالرغم من انه قد عبّر عن استغنائه عن امام الزمان في موضع ما، إلا انه قال في موضع آخر من الفتوحات

(١) القيصري، شرح الفصوص. الفص الاسماعيلي، ص ٢١٢؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٠٠؛

تعليقات العفيني، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٦ - ٩٨.

(٣) تطرقنا الى ذلك في مواضع عديدة من هذا الكتاب.

المكية: «فالسعيد من عرف امام وقته فبايعه وحوكمه في نفسه وأهله وماله»<sup>(١)</sup>. اضم الى ذلك اننا نعلم انه سني صوفي، ويختلف رأيه في الامامة عن رأي الامامية. فهو يؤمن بالامامة العامة<sup>(٢)</sup>، ويرى وجود إمامين: إمام الباطن، وهو القطب صاحب الوقت ويُعدّ موضع النظر الالهي ومعصوماً<sup>(٣)</sup>. وإمام الظاهر، وهو ليس معصوماً ويمكن أن يكون جائراً<sup>(٤)</sup>. ومن هنا يمكن القول بجرأة أنّ مقصوده بامام الزمان أو امام الوقت الذي يستغني عن الحاجة اليه، ليس ذلك الامام الذي يعتقد به الفيض الكاشاني وسائر الشيعة، وانما يريد به على الأقوى امام الظاهر الذي يمكن أن يكون ظالمًا كما ذهب الى ذلك.

### خطأ نوح

ويُعدّ الانتقاد الموجه الى ابن عربي على هذا الصعيد وارداً الى حد ما<sup>(٥)</sup>. فقد عدّ نوحاً - وكما تقدم - من أهل التفرقة، ووضعه في مقام الفرقان ووصف دعوته بالناقصة. غير أنّ هذا النقص انما هو بالقياس الى دعوة نبينا محمد ﷺ الذي وصفه بأهل الجمع ومقامه مقام القرآن ودعوته كاملة، أي اكمل - بتعبير آخر - من دعوة نوح.

### التشبيه

وهذا الانتقاد في غير محله. وسبق ان قلنا بشكل مفصل انه لا يؤمن بالتشبيه الصرف ولا يقول بالتنزيه المحض، وانما يجمع بين الاثنين.

### انكار الحشر الجسماني

وليس وارداً هذا الانتقاد أيضاً. فلا ينكر ابن عربي حشر الاجسام قط. وانما

(١) الفتوحات المكية. ج ٣، ص ١٣٨.

(٢) راجع المصدر السابق، ص ٤٧٦؛ ج ١، ص ٤٤٥.

(٣) نرى انه يؤمن بعصمة الامام كما هو الحال عند الامامية.

(٤) المصدر السابق.

(٥) تناولنا هذا الموضوع في مواضع عديدة من هذا الكتاب.

أكد مراراً في آثاره على المعاد الجسماني فضلاً عن المعاد الروحاني. كمثل على ذلك قال في الفتوحات المكية: «اعلم أنّ الناس اختلفوا في الاعادة من المؤمنين القائلين بحشر الأجسام. ولم تتعرض لمذهب من يحمل الاعادة والنشأة الآخرة على امور عقلية غير محسوسة. فإنّ ذلك على خلاف ما هو الأمر عليه لأنه جهل أنّ ثَمَّ نشأتين: نشأة الأجسام ونشأة الأرواح وهي النشأة المعنوية. فأثبتوا المعنوية ولم يثبتوا المحسوسة ونحن نقول بما قاله هذا المخالف من اثبات النشأة الروحانية المعنوية لا بما خالف فيه وأنّ عين موت الانسان هو قيامته، لكن القيامة الصغرى، فإنّ النبي ﷺ يقول: «من مات فقد قامت قيامته» وأنّ الحشر جميع النفوس الجزئية الى النفس الكلية. هذا كله أقول به»<sup>(١)</sup>.

وهكذا نرى انه يؤمن بنشأة الاجسام والنشأة المحسوسة ونشأة الارواح والنشأة المعنوية.

لم ينصر الله هاروناً وأراد أن يُعبد بأية صورة

وهذا الانتقاد هو الآخر وارد أيضاً. فقد قال ابن عربي أنّ الله تعالى لم ينصر هاروناً على عبدة العجل كما نصر موسى، لأنه اراد أن يُعبد في جميع الصور، وكي لا يبقى أي نوع من انواع العالم غير معبود، سواء كانت تلك العبادة عبادة التأنلّه أي اعتبار ذلك الشيء الهاً مثل عبادة الأصنام والكواكب، أو عبادة التسخير مثل عبادة البعض لأرباب الجاه والمال لجاههم وماهم. كما يُعدّ الهوى مظهرًا يُعبد فيه الله، كما جاء في الآية: ﴿أفأرأيت من اتخذ الهه هواه﴾<sup>(٢)</sup>.

ولاشك في انسجام مثل هذا الكلام مع وحدة وجود ابن عربي إلا انه يتناقض مع ظواهر الدين وعقائد عامة المسلمين.

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣١١. لمزيد من الاطلاع راجع اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٢) سورة الجاثية (٤٥)، الآية ٢٣. راجع فصوص الحكم، الفص الهاروني، ص ١٩٤.



### خطأ ابراهيم (ع)

لقد أثير انتقاد مفاده ان ابن عربي قال بأن ابراهيم قد أخطأ في منامه وعزم على ذبح إسحاق. نعم فابن عربي وخلافاً للمشهور يقول بأن الكيش الذي ظهر في منام ابراهيم عليه السلام، ظهر في صورة اسحاق<sup>(١)</sup>. وبالرغم من انه قد رأى في المنام انه يذبح ولده إسحاق، إلا أن المقصود هو الكيش لا غير، لأنّ المنام حضرة الخيال ومثال مقيد، وكل ما يُشاهد في هذه الحضرة بحاجة الى تعبير، كي يُعَلِّم المراد من الصورة المرئية، لأنّها قد تطابق الواقع احياناً وقد لا تطابقه في أحيان اخرى. ولم يلتفت ابراهيم عليه السلام لهذا الأمر ولم يلجأ الى التعبير متصوراً انه قد رأى الأمر في عالم المثال المطلق وهو ما لا يحتاج الى تعبير، لأنّ كل ما يشاهد في هذا المشهد مطابق للواقع ولا يحتاج الى تعبير وتفسير. فأورد في فصوص الحكم «اعلم ايدينا الله واياك انّ ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه «اني أرى في المنام أني أذبحك»<sup>(٢)</sup>، والمنام حضرة الخيال فلم يُعبّرَها. وكان كبش ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام فصدق ابراهيم الرؤيا<sup>(٣)</sup>... وهو لا يشعر». وهكذا نرى انه نسب الى نبي الله ابراهيم عليه السلام شيئاً من عدم الشعور والانتباه!

### ايمان فرعون

والانتقاد الموجّه لابن عربي على هذا الصعيد، وارد أيضاً. فهو يعلم بمعصية فرعون وخلوده في النار حيث علّق على الآية المباركة ﴿وامتازوا اليوم ايها

(١) يعتقد ابن عربي وخلافاً لرأي أكثر علماء الاسلام وطبقاً لما ورد في التوراة (سفر التكوين، الباب ٢٢، الآية ٢) ان ابراهيم قد رأى انه يذبح ولده اسحاق في المنام لاسماعيل. ولم يرد في القرآن لاسم اسماعيل ولا اسم اسحاق.

(٢) أي أنّ ابراهيم قد عدّ ما رآه في المنام رؤيا صادقة. ويقول ابن عربي ان الله قد خاطب ابراهيم قائلاً «أن يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا» ولم يقل له «قد صدقت الرؤيا» لأنّ ابراهيم قد أخذ ظاهر رؤياه ولم يعبّرَها، في حين كانت بحاجة الى تعبير. (راجع فصوص الحكم، الفص الاسحاق، ص ٨٥).

(٣) المصدر السابق؛ الجندي، شرح الفصوص، ص ٣٦٥؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ٨٤؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ١٩٠؛ الفتوحات المكية ج ٤، ص ٢٤١.

المجرمون ﴿<sup>(١)</sup>﴾ بقوله: «وهؤلاء المجرمون أربع طوائف كلها في النار لا يخرجون منها<sup>(٢)</sup>» وهم المتكبرون على الله كفرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله... والطائفة الثانية المشركون وهم الذين يجعلون مع الله الهاً آخر... والطائفة الثالثة المعطلة وهم الذين نفوا الاله جملة واحدة... والطائفة الرابعة المنافقون...، إلا أن أكثر عباراته تصرح بصحة ايمان فرعون ونجاته من العذاب الأخرى خلافاً لعقيدة المسلمين كافة<sup>(٣)</sup>. ومنها عبارته التي اوردها في فصوص الحكم: «فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث لأنه قبضه عند ايمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام. والاسلام يُجِبُّ ما قبله».

وهناك عبارات اخرى في الفتوحات المكية تتحدث عن صدق ايمان فرعون واجابة انابته ومنها في الباب ١٦٧ حين تحدّثه عن كيمياء السعادة: «وأما قوله ﴿فأوردهم النار﴾<sup>(٤)</sup>، فما فيه نص انه يدخلها معهم بل قال الله: ﴿أدخلوا آل فرعون﴾<sup>(٥)</sup> ولم يقل أدخلوا فرعون وآله، ورحمة الله اوسع من حيث أن لا يقبل ايمان المضطر، وأي اضطرار أعظم من اضطرار فرعون في حال الغرق والله يقول: ﴿أمن يجب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء﴾<sup>(٦)</sup>.

كما قال في الباب ١٩٨ من الفتوحات ايضاً خلال حديثه عن توحيد

(١) سورة يس (٣٦)، الآية ٥٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٠٢.

(٣) تدل الآية: ﴿وجاوزنا بيني اسرائيل البحر فأتبعهم فرعون وجنوده بغياً وعدواً حتى اذا أدركه الغرق قال آمنتم انه لا اله إلا الذي آمنتم به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين﴾. (سورة يونس (١٠)، الآية ٩٠) دلالة صريحة على ايمان فرعون. غير ان قاطبة اهل الاسلام ترى ان فرعون لم يؤمن إلا حينما يقن بالهلاك ولهذا يُعدّ ايمانه ايمان إلهاء ويأس ولا ينفعه مثل هذا الايمان ولا يستحق به الثواب. (تفسير مجمع البيان، ج ٥، ص ١٣١)، غير ان ابن عربي يرى وعلى العكس من ذلك ان فرعون قد آمن قبل تيقن الهلاك ولم يكن ايمانه عن الإلهاء ويأس ولهذا فقد نفعه هذا الايمان ونجا به من العذاب الاخرى.

(٤) سورة هود (١١)، الآية ٩٨.

(٥) الآية كاملة ﴿أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب﴾. سورة المؤمن (٤٠)، الآية ٤٦.

(٦) سورة النمل (٢٧)، الآية ٦٢. راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٧٧.

الاستغاثة: «فقد شهد الله لفرعون بالايان وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في توحيدهِ إلا ويجازيه به بعد ايمانه. فلما عصى فقبله الله ان كان قلبه طاهراً، والكافر اذا أسلم وجب عليه أن يغتسل فكان غرقه غسلأ له وتطهيراً... وما أشبه ايمانه (اي فرعون) ايمان من غرغر فانّ المغرغر موقن بأنه مفارق قاطع بذلك، وهذا الغرق هنا لم يكن كذلك لأنه رأى البحر يبساً في حق المؤمنين فعلم انّ ذلك لهم بايمانهم فما أيقن بالموت بل غلب على ظنه الحياة...»<sup>(١)</sup>.

ومما سبق ندرك انّ ابن عربي يعتقد بصدق فرعون في ايمانه، ونجاته من العذاب. والعجيب أن يلجأ الشيخ محمد المكي لتبرئة ابن عربي من هذه العقيدة التي تخالف الجمهور فقال بما أن الشيخ قد أحال في موضع أمر فرعون الى الله وصرح في موضع آخر بكفره وانه من اهل النار، فهذا يعني ان كل ما قاله في باب ايمانه انما هو من قبيل المباحثة لا الاعتقاد<sup>(٢)</sup>!!

### سبب كفر النصارى

لقد انتقد ابن عربي لما زُعم من قوله في فصوص الحكم انّ النصارى لم يكفروا لأنهم ألّهُوا عيسى وانما لأنهم حصروا الالوهية فيه. والحقيقة هي انّ المنتقد<sup>(٣)</sup> لم يعن النظر في عبارة ابن عربي القائلة: «فأدّى بعضهم فيه الى القول بالحلول وأنه هو الله بما أحبى به الموقى ولذلك نُسبوا الى الكفر». فظاهر هذه العبارة يشير الى انّ سبب كفر النصارى قولهم بالحلول، أي انهم - بل بعضهم في الحقيقة - قالوا بحلول الله في صورة عيسى وانه يجيى الموقى، ولذلك كفروا في قولهم هذا، أي انهم ألبسوا الحق تعالى صورة عيسى البشرية<sup>(٤)</sup>. وقد خطأ ابن عربي النصارى في ذيل تلك العبارة لأنهم حصروا هوية الحق في صورة المسيح وتصوروا انه في صورة

(١) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٤١٠.

(٢) الجانب الغربي، ص ١١٢.

(٣) سبق ان نقلنا هذا الانتقاد عن ملا طاهر القمي.

(٤) فصوص الحكم، الفص العيسوي، ص ١٤١.

المسيح فقط، في حين أنّ كل العالم من غيب وشهادة هو صورة لله تعالى. وتعدّ هذه الفكرة منسجمة مع مبدأ وحدة الوجود عند ابن عربي ومن فروع هذا المبدأ. وسبق أن قلنا بأنه يرى أنّ الحق متجلّ في جميع صور العالم وليس مقيداً أو محصوراً بصورة من الصور<sup>(١)</sup>. ومن هنا يتضح لنا أنّ كفر النصارى يعود من وجهة نظره لاعتقادهم بالحلول، وخطأهم يعود الى حصر هوية الله في الكلمة العيسوية.

### المتوقفون

وبالرغم من مدح البعض له ووصفه بالعلم والفضل وسعة المعلومات وكثرة المؤلفات وعلو المقامات وتحديثهم عن كشفه وكراماته في بعض الأحيان، إلاّ انهم التزموا الصمت حول صحة أو عدم صحة عقيدته حول البارئ تعالى واصول الدين ومبادئه، وتوقفوا عن اعلان رأي فيه وسلّموا امره الى الله. وسنشير فيما يلي الى بعض هؤلاء الذين كانوا من الوجوه البارزة في العالم الاسلامي في عصرهم ومن رجال العلم والحكمة كي يتوفر لدينا استقصاء كامل حول مختلف وجهات النظر التي أبدت حول ابن عربي.

ابو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي اليمني المكي الأشعري الشافعي (قبل ٧٠٠ - ٧٦٨ هـ): ويُعرف بشيخ الحجاز ويُعدّ من شعراء وعلماء وكبار كتّاب عصره<sup>(٢)</sup>. وأورد في كتابه المعروف «مرآة الجنان» حول ابن عربي: أنّ الكثير من الفقهاء قد طعنوا فيه وقدحوا. في حين انبرت طائفة من الصوفية وقليل من الفقهاء لمدحه وتعظيمه والاشادة بعلو مقامه والحديث عن كثرة

(١) ذيل العبارة: «فقال الله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إنّ الله هو المسيح بن مريم﴾ (سورة المائدة (٥)، الآية ٧٢)، فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام» (المزيد من الاطلاع راجع الجندي، شرح الفصوص، ص ٥٠٧؛ الكاشاني، شرح الفصوص، ص ١٧٧؛ القيصري، شرح الفصوص، ص ٣٢٥).

والجدير بالذكر أنّ ابن عربي قال بكفر القائل بالتثليث لا شرکه استناداً الى الآية: ﴿لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة﴾ (المائدة (٥)، الآية ٧٣). (راجع الفتوحات، ج ٣، ص ١٢٦).

(٢) شذرات الذهب، ج ٦، ص ٢١٠ - ٢١١.

كراماته مما يطول ذكره. وله اشعار لطيفة وغريبة ونوادير ظريفة وعجبية. ويُعدّ كتاب فصوص الحكم من أعظم أسباب طعن الطاعنين فيه. وسمعتُ ان ابن الزملاكاني<sup>(١)</sup> قد أقدم على شرح الكتاب المذكور وقد فسّره بحيث أُزيلت المحظورات المظنونة وخوف الوقوع في المحذور. وأخبرني بعض العلماء الصالحين ممن يتّسمون بالذوق والفهم الحسنين انّ لكلام ابن عربي تأويلاً بعيداً. وقد التقى بالامام شهاب الدين السهروردي فأثنى السهروردي عليه. اما مذهبي فيه، فهو التوقف، وتسليم أمره الى الله<sup>(٢)</sup>.

عماد الدين اسماعيل بن عمر بن كثير البصري الدمشقي الشافعي (٧٠٠ - ٧٧٤هـ): حافظ كبير، ومُفت، ومؤرخ، ومحدث، ومفسّر شهير<sup>(٣)</sup>، ومؤلف للعديد من الكتب ومنها كتاب «البداية والنهاية» المعروف. وتحدث في هذا الكتاب عن ابن عربي قائلاً انه سار في الآفاق والبلاد ثم ألقى رحله في مكة فصنف فيها كتاب الفتوحات المكية في ٢٠ جزءاً. وبعض ما ورد في هذا الكتاب معقول والبعض الآخر غير معقول، والبعض مُنكّر والبعض الآخر غير منكر، والبعض معروف والبعض الآخر غير معروف. وله كتاب العبادلة، وكتاب فصوص الحكم الذي يزخر بالموضوعات التي هي كفر صريح في ظاهرها. له ديوان حسن، ومصنفاته كثيرة جداً. أقام مدة طويلة بدمشق قبل وفاته، ولدى اسرة بني زكي اعتقاد به واحتفال. وهناك احتمال لجميع ما قاله<sup>(٤)</sup>.

(١) الزملاك، قرية في بلخ، واخرى في غوطة دمشق. (مرصد الاطلاع، ج ٢، ص ٦٧٠).

(٢) مرآة الجنان، ج ٤، ص ١٠٠ - ١٠١.

(٣) شذرات الذهب، ج ٦، ص ٢٣١.

(٤) لا بد من الاشارة الى اعتقادنا في هذه المعلومات على كتاب البداية والنهاية المطبوع بمصر عام ١٩٦٦، ج ١٣، ص ١٥٦. غير ان مؤلف كتاب الدر الثمين اورد عن كتاب البداية والنهاية عبارات تختلف في بعض المواضع عما نقلناه عن هذا الكتاب وربما يعود لاختلاف بين النسختين. ولمزيد من الاطلاع نورد بعض العبارات التي نقلها مؤلف الدر الثمين عن البداية والتي لا توجد في النسخة التي اعتمدناها: هو شيخ جليل، عالي القدر، رفيع الشأن، راسخ في العلوم الشرعية، متمكن في الاسرار الحقيقية وسائر العلوم.

ابو الحسن علي بن الحسين الخزرجي<sup>(١)</sup>، (حوالي ٧٤٢ - ٨١٢ هـ): ويلقب بموفق الدين، مؤرخ يمني شهير ومؤلف كتاب «العسجد المسبوك»<sup>(٢)</sup>. وأورد في هذا الكتاب حول ابن عربي انه شيخ عالم، فاضل، كامل، بارع، وولي الله تعالى، ووحيد زمانه، وفريد أقرانه، وشيخ أهل الوحدة. ثم قال بعد هذه الألقاب والعناوين الكبيرة: انه آلف بمكة الكثير من الكتب لا حاجة لذكرها. وتتسم بعض محتوياتها - لا سيما فصوص الحكم - بالاضطراب ومخالفة عقيدة الجمهور. وهذا بعض سيرته والله أعلم بسريره. ومذهبي التوقف فيه<sup>(٣)</sup>.

### المبررون

يرى البعض من رجال الدين والعلم أنّ بعض أقواله المخالفة للشرع والعرف، كلمات مضطربة ومن نوع الشطحات الصوفية التي صدرت عنه وهو في حالة السكر، أو انها وكذلك مزاعمه الخارقة للعادة ناجمة عن ضعف عقله وفساد خياله، ولهذا فهم يعذرونه لأجلها. ومن هؤلاء مواطنه وصاحبه العطوف ابو الحسن البجائي الذي عدّ مثل هذه الآراء من الشطحات. وسبق ان ذكرنا انه عندما تعرض لغضب فقهاء مصر وعلماؤها وزُجَّ به في السجن، انبرى ابو الحسن البجائي لنجدته وسعى لاتقاذه وأوّل كلماته التي تتناقض مع الشرع بحيث اظهرها وكأنها تتسجم مع ظاهر الشرع والدين، حتى افلح في نهاية المطاف في اتقاذه من القتل والحبس. وحينما خرج من السجن انطلق نحو البجائي وتساءل: كيف يُجس من حلّ منه اللاهوت في الناسوت؟ فأجابه البجائي: يا سيدي، كلامك هذا من

→ وثابت القدم في الرياضة، والمجاهدة، وكثرة الأسفار. ولديه مهابة في القلوب، ومذهبي فيه التوقف.

(راجع الدر الثمين، ص ٣٦ و ٣٧).

(١) خزرج، قبيلة من الانصار كانت تعيش في المدينة المنورة.

(٢) شذرات الذهب، ج ٧، ص ٩٧ و ٩٨؛ الدر الثمين، ص ٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٦.

الشطحات وناشئ عن الشكر ولا عتاب على السكران<sup>(١)</sup>.

ومن هؤلاء أيضاً: ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣ - ٧٤٨ هـ)، وهو مؤرخ اسلامي كبير<sup>(٢)</sup>. وعدّ في كتابه المعروف «ميزان الاعتدال» دعاوى ابن عربي بأنها من خرافات الرياضة وآثار سوء الخلوة. وحكم باضطراب خياله وضعف عقله. وقال في خاتمة المطاف: وقول الحق فيه انه ربما كان ولياً من اولياء الله فجذبه الحق تعالى اليه عند وفاته وأنهى عمله بالخير<sup>(٣)</sup>.

الفيض الكاشاني<sup>(٤)</sup>؛ ويمكن عدّه ضمن هذه الفئة أيضاً، فقد عدّ أقوال ابن عربي في كتابه «بشارة الشيعة» بأنها لا أساس لها وقال بأنه قد اعترى عقله الاضطراب وأصيب بالتوهم بسبب العزلة والخلوة وشدة الرياضة، فتصور ما توهمه حقيقة<sup>(٥)</sup>.

ومن هؤلاء أيضاً اسماعيل بن محمد المازندراني (ت ١١٧٣ هـ) المشهور بالحاجوي، ويُعدّ من كبار علماء اصفهان في عهد السلطان نادر شاه<sup>(٦)</sup>. وقد عزا صدور الأقوال المتناقضة عنه الى اضطراب عقله وضعفه بسبب شدة الرياضة<sup>(٧)</sup>.

(١) اشرنا الى ذلك فيما سبق.

(٢) شذرات الذهب، ج ٦، ص ١٥٣ و ١٥٤.

(٣) ميزان الاعتدال، ج ٣، ص ٦٦٠.

(٤) سبق أن اشرنا اليه ضمن المنتقدين.

(٥) بشارة الشيعة، ص ١٥١.

(٦) روضات الجنات، ج ١، ص ١١٤ - ١١٩.

(٧) المصدر السابق، ج ٨، ص ٥٩.





## الفصل الثاني

### تأثير ابن عربي على العرفاء من بعده وذكر بعض تابعيه وشارحيه

#### تمهيد

يتضح لنا من كل ما سبق أنّ جميع الباحثين والمحققين الذين اطلعوا على ابن عربي وآثاره ووقفوا الى حد ما على أحواله وأقواله سواء كانوا قدماء أو جدد، شرقيين أو غربيين، مسلمين أو نصارى، شيعة أو سنة، فقهاء أو صوفية، اخباريين أو اصوليين، متكلمين أو فلاسفة، معارضين أو مؤيدين، لاعنين أو مادحين، اعتبروه باحثاً جاداً، وعالمًا قديرًا، وصوفياً كبيراً، وعارفاً واعياً، وشيخاً، ومُربياً، وقدوة، وامام الفائلين بوحدة الوجود، وشيخ الصوفية الأكبر، وأثنوا على كثرة مؤلفاته وسعة معلوماته، واعترفوا بنفوذ عقائده وأفكاره وقواعده وآدابه في التصوف من بعده سواء كان تصوفاً نظرياً أو عملياً. كما يتضح لنا مما سبق كثرة انصاره ومناوئيه في حياته ومماته في اطراف العالم وأكتافه، حتى انه قلما يمكن أن نجد أحداً لديه صديق وعدو بهذه الكمية والكيفية. وهذا ما يمكن أن يُعدّ دليلاً بارزاً وشاهداً صادقاً على عظمة نبوغه وشدة نفوذه وأهمية أفكاره وتأثير كلامه.

ولهذا يبدو من المناسب تخصيص فصل مستقل لدراسة نفوذه وتأثيره على

العرفاء والصوفية الذين جاؤوا من بعده. ولما كان من المتعذر نقل كافة الأقوال وعرض جميع الأدلة والاستشهاد بجميع الشواهد، وذكر جميع تابعيه والمتأثرين به، والتطرق إلى الطرق والسلالات الصوفية المتأثرة بطريقته، فلا بد من الالتزام بقاعدة الأهم فالمهم، فنكتفي بذكر بعض الشواهد والأقوال، مبنئين بشهادات لرجال التاريخ والسير والعلم والحكمة، ثم نذكر بعد ذلك أسماء بعض من شرحوا مصنفات ابن عربي وبعض تابعيه الذين ساهموا في نشر آثاره، وتأثروا بمعارفه وأفكاره في العرفان والتصوف النظري، ثم نشير إلى السلالات والطبقات والطرائق التي تأثرت بطريقته بنحو من الأنحاء وحافظت على قواعدها وآدابها، والتي وقعت تحت تأثيره.

### شهادات

أوردنا فيما مضى أقوال وآراء مادحيه والتي يُعدّ بعضها شهادات على نفوذ كلامه ومدى تأثيره. وبدا من الضروري هنا نقل عبارات أخرى لشخصيات أخرى تشير بدورها إلى نفوذ كلامه وتأثير فكره وعرفانه على عدد آخر من المفكرين، والتي هي في الحقيقة شهادات صريحة وواضحة على مدى تأثيره في التيارات الفكرية والعرفانية التي جاءت من بعده. ومن هؤلاء:

صفي الدين الحسين ابن الامام الظاهر الأزدي: وهو من المعاصرين لابن عربي. ولديه رسالة في مشايخ عصره من السادات أتى فيها على ابن عربي وشهد بأن له اتباعاً من العلماء وأرباب المواجيد وأصحاب التصانيف<sup>(١)</sup>.

عبد الله بن أسعد اليافعي<sup>(٢)</sup>: وشهد بأن ابن عربي قد ربي الكثير من المريدين الذين كانوا من العارفين بالله<sup>(٣)</sup>.

(١) نفع الطيب، ج ٢، ص ٣٦٧؛ الفتوحات المكية، ترجمة ابن عربي، نهاية ج ٤، ص ٥٥٧.

(٢) الشيخ أبو السعادات عفيف الدين أسعد. تحدثنا عنه فيما سبق.

(٣) التذكري، ص ٣٣٩.

محمد بن عبد الله المعروف بشيخ الاسلام الخزومي<sup>(١)</sup>: وقد كتب حول ابن عربي انه كان مقيماً بالشام وكان يتردد عليه جميع علمائها، ويعترفون بجلالة قدره ويعدونه استاذ المحققين بلا انكار. ومكث بينهم حوالي ثلاثين عاماً، فكانوا يستنسخون مؤلفاته ويتناقلونها<sup>(٢)</sup>.

القطب السمريني<sup>(٣)</sup>: وأثنى هذا الرجل عليه وقال بأنه من كبار مشايخ العرفاء وصنف مختلف الكتب وأنشد شعراً كثيراً. كما قال انه كان لديه أصحاب وأنصار لديهم ايمان عظيم به فغالوا في حقه وأثنوا عليه الى درجة النبوة، وانبرى لمدحه جميع اولئك الذين عاشروه ولم يفضلوا عليه أحداً، ولم يجدوا من يرقى اليه من أهل زمانه<sup>(٤)</sup>.

مجد الدين الفيروزآبادي<sup>(٥)</sup>: وسبق ان أشرنا اليه ضمن مادحيه والمدافعين عنه. وقال في مقامه ومنزلته وتأثير كلامه انّ الشيخ محيي الدين قد تشرف بجاورة مكة المشرفة. وكانت هذه المدينة آنذاك مجمع علماء الحديث. وكان الشيخ مُشاراً اليه من بينهم في أي علم تحدثوا. وكان الجميع يحضرون مجلسه ويتبركون بالحضور لديه. وكانوا يقرأون كتاباته عليه<sup>(٦)</sup>.

احمد بن محمد المُقري<sup>(٧)</sup>: مؤلف «نفع الطيب» وكتب انّ ابن عربي قدم بغداد عام ٦٠٨ هـ فكان يُشار اليه بالفضل والمعرفة، وغلب عليه طريق أهل الحقيقة. وكانت له قدم في الرياضة والمجاهدة، وكلام في التصوف. ووصفه أكثر علماء الشام

(١) محمد بن عبد الله بن ظهيرة القرشي الخزومي المكي الشافعي (٧٥١-٨١٧ هـ)، ذيل تذكرة الحفاظ، ص ٣٧٥؛ طبقات الحفاظ، ص ٥٤٢.

(٢) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٠.

(٣) سمرين، بلدة من أعمال حلب (معجم البلدان، ج ٥، ص ٧٥).

(٤) لسان الميزان، ج ٥، ص ٣١٥.

(٥) سبق ان تحدثنا عنه.

(٦) اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٠.

(٧) احمد بن محمد المُقري التلمساني، توفي ١٠٤١ هـ.

والحجاز بالتقدم والمكانة في هذا الشأن. وكان لديه أصحاب وأتباع<sup>(١)</sup>.  
 شيخ الاسلام أبو يحيى زكريا الانصاري<sup>(٢)</sup>: وأشار هو الآخر الى وجود اتباع  
 لابن عربي كانوا جميعاً من الأخيار<sup>(٣)</sup>.

شارحوه وتابعوه وأساتذة عرفانه

بعد نشر آثار ابن عربي وامتداد أفكاره في المجتمع الاسلامي الواسع، أخذ  
 ينظر اليه عدد كبير من المفكرين والعرفاء من أعلام العلم وأرباب الفكر وأساتذة  
 العرفان، وأحياناً من كبار أقطاب عصره، بعين الاعجاب والتقدير، وأخذوا  
 يتأملون في اصول فكره ومعارف عرفانه وينعمون النظر فيها بذوق كبير وشوق  
 عظيم وسعي جاد. كما انبروا لبيان أفكاره وشرح آثاره وتدرسيها من اجل  
 معرفة فكره وعرفانه والتعريف بهما. ولهذا استقطبت مبادئه العرفانية من بعده ولا  
 سيما مبدأ وحدة الوجود انظار المفكرين والكتاب والمخطباء، حتى أصبحت كتبه لا  
 سيما «فصوص الحكم» من بين الكتب التي تدرّس في المدارس الدينية لا سيما في  
 ايران. وانبرى وعلى مدى العصور ابرز الشارحين وأبرع الاساتذة لشرح هذا  
 الكتاب وتدرسه وحل مشكلاته وتوضيح كنياته وإشاراته.

ومما يثلج الصدر أن يكون اغلب شارحي عرفان ابن عربي وتابعيه ومدّرسي  
 هذا العرفان، من ابناء ايران الذين وجدوا فكره الرصين وعرفانه الحقيقي منسجماً  
 مع ذوقهم وسليقتهم وفكرهم، فعبروا عنه بعبارات جميلة ناطقة وبإشارات  
 ساحرة معبرة، في قالب الشعر والنثر، وقدموه لطلاب الحكمة وعشاق العرفان.  
 والعجيب ان ابن عربي ورغم انه وخلافاً لما كتبه البعض<sup>(٤)</sup> لم يصل الى ايران

(١) فتح الطيب، ج ٢، ص ٣٦٢.

(٢) زكريا بن احمد بن محمد المعروف بجائمة المتأخرين. ولد عام ٦٤٠ هـ. وتوفي عام ٧٢٧ هـ  
 (روضات الجنات، ج ٣، ص ٣٩٢).

(٣) التذكري، ص ٣٣٩.

(٤) نقل ابو الحسن علي بن ابراهيم البغدادي في «الدر الثمين» عن ابي الحسن الخزرجي انه اورد في كتابه

خلال سيره وسياحته على الظن الغالب ولم يفلح في زيارة علماء وعرفاء هذه البلاد رغم شوقه لزيارة اهل العلم والعرفان، إلا أنّ فكره وتصوفه وعرفانه قد انتشر في هذه البلاد أكثر من أي بلد اسلامي آخر، ووجد حماة ومؤيدين. وانبرى علماء وعرفاء ايران وأكثر من أي بلد آخر لشرح فكره وعرفانه وكتابته وبثه.

ولم تقتصر هذه الألوان من النشاطات على فترة زمنية معينة أو على عصر محدد، بل ان الرجوع الى تاريخ الثقافة الاسلامية والعرفان الاسلامي يكشف عن استمرار تلك النشاطات خلال مختلف الحقب التاريخية، ولازال بعض عشاق العلم والحكمة وأصحاب الذوق والعرفان يواصلون في عصرنا الراهن أعمال أسلافهم من خلال شرح أفكاره وتدريسها ونشرها وطبع الكتب. ولو أردنا التحدث ولو على نحو الاجمال عن جميع شارحيه وناشري عرفانه والأساتذة وأصحاب الرأي فيه في ايران فقط، لخرج ذلك عن استيعاب هذا الكتاب وللزم تأليف كتاب مستقل. وبناءً على ذلك نكتفي بذكر بعضهم ايرانيين وغير ايرانيين ممن نرى انهم أنشط وأشهر من غيرهم:

عبد الله بدر الحبشي واسماعيل سُودكين: وهذان وكما تقدم من أقرب أصحابه وتلامذته وجلسائه، أو من ابنائه الروحانيين على حد تعبير ابن عربي نفسه. ولعبد الله كتاب يدعى «على طريق الله»، عبّر فيه عن ابن عربي بألفاظ مثل: شيخنا، وسيدنا، وقدوتنا، والامام العالم الأطهر، والكبريت الأحمر، وأورد فيه كل ما سمعه من تنبيهاته وارشاداته في الطريق الى الله<sup>(١)</sup>. وقد ألف ابن عربي «حلية

→ المعروف «العسجد المسبوك» أنّ الشيخ محيي الدين «وُلد في مرسية في يوم الاثنين ١٧ رمضان عام ٥٦٠ هـ. ثم انتقل الى اشبيلية عام ٥٦٨ هـ وأقام فيها حتى عام ٥٩٨ هـ. ثم رحل الى بلاد المشرق وجاب أكثر البلاد ومنها مصر، والشام، والموصل، وديار بكر، وخراسان...».

غير أنّ الظن الغالب انه لم يدخل الى ايران وانما اجتاز أرمينيا التي كانت تشكل حدود ايران. (١) يوجد لديّ هذا الكتاب ضمن مجموعة. وجاء في الصفحة الاولى منه: «أما بعد فاني ذاكر في هذا الكتاب الذي سميته كتاب الإنباء على طريق الله بعض ما سمعته من كلام شيخنا وسيدنا وقدوتنا الامام

الأبدال» تلبية لرغبته ورغبة محمد بن خالد الصديفي.

اما اسماعيل بن سودكين فقد انبرى لشرح بعض عبارات كتاب التجليات بطلب من اسماعيل نفسه معتمداً في ذلك على توضيحات من استاذة. وعبر عن ابن عربي بعناوين نظير: سيدنا، وشيخنا، وإمامنا<sup>(١)</sup>.

وقد سأل شيخه ابن عربي عن أعلى المراتب والأحوال التي يمكن أن تصل إليها هم الرجال فأجابه بشكل تحريري. وطُبع هذا الجواب تحت عنوان «رسالة في سؤال اسماعيل بن سودكين»<sup>(٢)</sup>.

وسبق ان ذكرنا أيضاً بأن ابن عربي قد شرح كتاب ترجمان الأشواق بطلب من بدر الحبشي تحت عنوان «ذخائر الأغلاق» الذي يُعدّ من روائع ابن عربي العرفانية والأدبية.

صدر الدين محمد بن اسحاق القونوي (ت ٦٧٣): وهو ربيب ابن عربي وتلميذه الكفوء وخليفة عرفانه البارز في الشرق، وانبرى مجد للدفاع عن استاذة وترويج تصوفه وشرح كتبه وتدريسها. ولاشك في انّ الفضل يعود اليه في رواج عرفان ابن عربي في الشرق وشيوعه.

ويُعدّ صدر الدين عارفاً واعياً وعالمًا كبيراً، ولديه مباحثات مع المفكر البارع نصير الدين الطوسي. وقد اتنى الطوسي على مقامه العلمي<sup>(٣)</sup>. كما لديه لقاءات

→ العالم الأطهر والكبريت الأحمر أبي عبد الله علي بن محمد بن احمد العربي الطائي الحاتمي الأندلسي - رضي الله تعالى عنه - وتنبهاته واشاراته في طريق الله...».

(١) يوجد لدي هذا الكتاب في مجموعة. وعُرف في أكثر النسخ باسم شرح التجليات للشيخ اسماعيل بن سودكين النوري. غير انه ليس شرحاً وانما تعليقة لأنه شرح بعض عبارات التجليات، ولم تكن هذه الشروح والتعليقات منه وانما هي لابن عربي كما أشرنا الى ذلك اعلاه. وطُبعَت هذه التعليقات بهمة الدكتور عثمان محيي في ذيل صفحات شرح التجليات (كشف الغايات في شرح ما اكتتفت عليه التجليات).

(٢) رسائل ابن عربي، ج ١، الرسالة ١٤.

(٣) ورد في طرائق الحقائق، ج ٢، ص ٣٥٨، انّ سلطان الحكماء الخواجه نصير الملة والدين محمداً

ومعاشرات مع العارفين الفذّين سعد الدين الحموي<sup>(١)</sup> وجمال الدين المولوي (الرومي)<sup>(٢)</sup>. وتلمذ الفيلسوف العلامة قطب الدين الشيرازي<sup>(٣)</sup> على يديه في علم الحديث وعبر عن افتخاره بذلك<sup>(٤)</sup>.

وكان صدر الدين القونوي يفتخر بتلمذه على ابن عربي وأشار اليه بشيخنا في كنبه وآثاره. واهتم كثيراً - وكما ذكرنا - بتحرير عرفانه وتقريره، وأخذ عن علم كافٍ بأكثر الاسس الفكرية والمعارف العرفانية لاستاذه، وأخذ على عاتقه شرح

→ الطوسي قد كتب الى الشيخ صدر الدين محمد جواباً على رسالة تلقاها منه: مولانا الأعظم، هادي الامم، كاشف الظلم، صدر الملة والدين، حجة الاسلام والمسلمين، لسان الحقيقة، برهان الطريقة، قدوة السالكين الواجدين، مقتدى الواصلين المحققين، ملك العلماء في الأرضين، ترجمان الرحمن، أكمل وأفضل العالم ادام الله ظله، وصل خطابكم العالي لخادم الدعاء، وناشر الثناء، والمريد الصادق، والمستفيد العاشق محمد الطوسي فقّبه ووضعه على عينه، وقال الرباعي التالي:

وجد قلبي برسالتك مُلْك العالم

وَوَجَدَ عمراً خالداً بلفظك

كنتُ ميّت القلب، وما أن قرأت رسالتك

حتى وجد قلبي الف روح بكل حرف من حروفها

(١) اسمه محمد بن مؤيد بن ابي بكر بن الحسن بن محمد بن حمويه. توفي عام ٦٥٠ هـ. (نفحات الأنس، ص ٤٢٨ - ٤٣٠ هـ).

(٢) سنتحدث عن علاقة صدر الدين بالمولوي فيما بعد.

(٣) قطب الدين محمود بن مسعود المعروف بالعلامة الشيرازي (٦٢٤ - ٧١٠ هـ). تلميذ نصير الدين وصاحبه وزميله في مرصد مراغة ومن مفاخر الثقافة الايرانية الاسلامية. من آثاره: درة التاج، وشرح قانون ابن سينا، وشرح حكمة الاشراق.

(٤) اورد الجامي أنّ مولانا قطب الدين العلامة الشيرازي، تلميذ القونوي في الحديث. وكتب كتاب جامع الاصول بخطه وقرأه عليه وكان يفتخر به. (نفحات الأنس، ص ٥٥٥). جامع الاصول لأحاديث الرسول، اسم كتاب ألفه أبو السعادات مبارك بن محمد الشافعي المعروف بابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ) (كشف الظنون، ج ١، ص ٥٢٥)، واسم رسالة في الحديث الفها صدر الدين القونوي (كشف الظنون، ج ١، ص ٥٢٧).

وتوقع المرحوم بديع الزمان ان يكون المقصود به كتاب جامع الاصول لأبي السعادات (رسالة في دراسة حياة مولانا، ص ١١٨). ولم يتضح لي أي من هذين الكتابين هو المقصود.

وتدريس وتحقيق كتبه، وأدى هذه المهمة على أحسن وجه، حتى أن عبد الرحمن الجامي قد شهد شهادة صادقة في هذا المضمار قال فيها بتعذر فهم مقصود الشيخ بوحدة الوجود على الوجه الصحيح دون التتبع في تحقيقات صدر الدين، لاسيما وأن وحدة الوجود يمثل الأصل الأصيل والركن الركين في عرفان ابن عربي<sup>(١)</sup>.

وصف صدر الدين كتباً باللغة العربية مثل تأويل سورة الفاتحة، ومفتاح الغيب، والنصوص، والفكوك، وشرح الحديث. وأخرى باللغة الفارسية مثل تبصرة المبتدئ، والمفاوضات، وجميعها في شرح وبيان وتقرير وتحقيق تصوف استأذنه وعرفانه، ولذلك أطلق على نصوصه اسم مفتاح مفاتيح النصوص<sup>(٢)</sup> وعلى فكوكه اسم فك الختم ومبين أسرار الفصوص، وكتب في نهايته: «واذ قد بيّر الله ما التمس بيانه من أسرار مستندات حكم الفصوص وفك خواتمها»<sup>(٣)</sup>.

وبما انه كان استاذاً بارعاً في مدرسة عرفان استأذنه، فقد انبرى اضافة للتأليف، الى اشاعة عرفانه من خلال الاقبال على تدريسه وتعليمه عن ولع ورغبة وحماس، فتخرج على يديه العديد من الشخصيات البارزة مثل مؤيد الدين

(١) فحات الأنس، ص ٥٥٦.

(٢) مجموعة شرح منازل السائرين لعبد الرزاق الكاشاني ونصوص صدر الدين القونوي، ص ٣٠٠.

(٣) المصدر السابق.

وورد في مقدمة كتاب تأويل سورة الفاتحة ان صدر الدين قد كتب شرحاً كبيراً على الفصوص فحل مشكلاته ومغلفاته وربط الشريعة بالحقيقة وشرح ببيان شاف وكاف مقاصده ومسايله لاسيما مسألة وحدة الوجود. غير اني لم أعر على مثل هذا الكتاب، وليس معلوماً انه كتب شرحاً على الفصوص فكيف اذا كان شرحاً كبيراً، ما لم يكن المراد به فك الختم المبين لأسرار الفصوص، والذي لا يُعدّ شرحاً بالمعنى المتداول، وانما مقدمة لمطالعة فصوص الحكم ودراسته. كما يُستفاد من مقدمة الفكوك انه قد شرح خطبة كتاب فصوص الحكم فقط لاكل الكتاب: «واقترحوا عليّ أن افك ختمه وأوضح سرّ محيّده وأكشف مكنومه وأفتح مقفله بما يفصل مجمله فأجبتهم الى ذلك علماً مني باستحقاقهم وتقرباً بارشادهم الى خلافتهم هذا مع اني لم أشرح من هذا الكتاب سوى الخطبة لا غير».

وكتب الجندي في مقدمة شرحه ان صدر الدين القونوي قد شرح له خطبة فصوص الحكم وأفهمه مضمون جميع الكتاب. (راجع الجندي، شرح فصوص الحكم، مخطوط، المقدمة، المطبوع، ص ٩).



الجندي، وفخر الدين العراقي وعفيف الدين التلمساني، وسعد الدين الفرغاني، ويُعدّ هؤلاء بدورهم من أركان العرفان الاسلامي وشارحي وتابعي ومدرسي عرفان ابن عربي.

فخر الدين ابراهيم الهمداني، المشهور بالعراقي: وقد توفي عام ٦٨٦ أو ٦٨٨ هـ، وكان من تلامذة القونوي وأتباع ابن عربي، ويشتغل في الاستفادة والافادة من عرفان ابن عربي وتحريره وتقريره. ويُعدّ كتاب اللمعات من رشحات قلم هذا العارف الكبير والذي هو في الحقيقة عصارة فصوص الحكم وخلاصته. وأورد الجامي في نفحات الأنس أنّ الشيخ العراقي وبعد زيارته للحرمين الشريفين رحل الى جانب الروم فصحب الشيخ صدر الدين القونوي - قدس الله سره - وترى عليه. وكان يستمع الى جماعة يقرأون الفصوص فيكتب اللمعات أثناء الاستماع، وحينما انتهى منه عرضه على الشيخ فاستحسنه<sup>(١)</sup>.

وأورد ملا عبد النبي في تذكرة «ميخانه» أنّ الشيخ فخر الدين العراقي قد طاف أقصى بلاد الروم حتى بلغ خدمة خلاصة الأولياء الشيخ صدر الدين القونوي قدس الله سره. وكان هناك جماعة يتباحثون الفصوص في خدمة الشيخ، فكان الشيخ فخر الدين يستمع ويستفيد من الفصوص فاستمع الى جميع الفصوص وقرأ الفتوحات المكية. وكان يكتب اللمعات خلال سماعه للفصوص. وعرضها على الشيخ صدر الدين حينما فرغ منها، فقرأ الشيخ تلك النسخة بأسرها ثم قبلها ووضعها على عينه ثم خاطبه قائلاً: يا فخر الدين العراقي، لقد كشفت سر كلام الرجال، واللمعات في الحقيقة لبّ الفصوص<sup>(٢)</sup>.

وقام عبد الرحمن الجامي بشرح اللمعات وقال في مقدمة الشرح: «أما بعد هكذا يبدو في ذلك الوقت أنّ الشيخ العالم العامل العارف العاشق صاحب النثر الفائق والنظم الرائق، ذلك الذي سقى أرباب الهمم من كأس الكرم، فخر الدين

(١) نفحات الأنس، ص ٦٠٣.

(٢) تذكرة ميخانه، ص ٣٧.

ابراهيم الهمداني المشتهر بالعراقي قد صحب قدوة العلماء المحققين واسوة العرفاء الموحدين أبا المعالي صدر الحق والملة والدين محمداً القونوي قدس الله تعالى سرهما، وسمع منه حقائق فصوص الحكم وأعدّ شيئاً فأسماه اللمعات لاشتاله على عدة لمعات من الحقائق، فمزج بين جواهر النظم والنثر بعبارات جميلة واشارات ساحرة. وجمع بين اللطائف العربية والفارسية، فظهرت فيه آثار العلم والعرفان، وسطعت منه أنوار الذوق والوجدان، فهو يوقظ النائم، ويُطلع اليقظ على الأسرار، ويُشعل نار العشق، ويحرك سلسلة الحب»<sup>(١)</sup>.

ومع أنّ العراقي قد ذكر في مقدمة اللمعات انه قد أملى هذا الكتاب بأسلوب السواخ<sup>(٢)</sup> وبلغه ذلك الزمان<sup>(٣)</sup>، غير أنّ محتواه يحتوي الفصوص، أي أنّ موضوعاته وحقائقه متخذة من الفصوص أو انها لبّ الفصوص كما وصفها القونوي. فقد قدّم من خلال هذا الكتاب اصول عرفان ابن عربي وأساراه لاسيما مبدأ وحدة الوجود، وبلغه النظم والنثر الفارسية وجعلها بين يدي المتحدثين بالفارسية. وقد حظي هذا الكتاب باهتمام أرباب الذوق والعرفان بحيث انبرى اساتذة الفن لتدريسه وكتبوا الشروح لتسليط الضوء عليه والكشف عنه<sup>(٤)</sup>. ومن بين هذه الشروح وكما ذكرنا شرح عبد الرحمن الجامي المسمى بأشعة اللمعات الذي يُعدّ من أشهرها وقد استخدم الكثير من كلمات ابن عربي والقونوي

(١) أشعة اللمعات، ص ٢.

(٢) السواخ، تأليف أحمد بن محمد بن الطوسي الغزالي (ت ٥١٧ أو ٥٢٧)، شقيق محمد بن محمد حجة الاسلام الغزالي.

(٣) اللمعات، ملحق ديوان العراقي، ص ٣٧٦.

(٤) أشار السيد حامد الرباني مصحح كتاب أشعة اللمعات في مقدمته (ص ٤) الى سبعة شروح وهي:

١- أشعة اللمعات لعبد الرحمن الجامي، ٢- اللمحات في شرح اللمعات تأليف الشيخ يار علي الشيرازي، ٣- شرح شاه نعمة الله الكرمانى (ت ٨٣٤)، ٤- شرح صائين الدين علي تركه الاصفهاني (ت ٨٣٥هـ)، ٥- شرح المختلاني (ت ٨٩٣هـ)، ٦- شرح درويش علي الكوكهري من عرفاء أوائل القرن التاسع الهجري، ٧- شرح الحناوري.

لتوضيح نقاط المتن. وذكر الجامي نفسه انه ومن اجل تصحيح العبارات وتوضيح الاشارات فقد جمع شرحاً ملتبساً من كلام مشايخ الطريقة وكبرى الحقيقة بتخصيص الشيخين الكبيرين محيي الملة والدين محمد بن عربي وتلميذه صدر الحق والدين محمد القونوي ومتابعيه<sup>(١)</sup>.

سليمان بن علي المعروف بعفيف الدين التلمساني (٦١٠ - ٦٩٠ هـ): ويُعدّ من تلاميذ مدرسة القونوي أيضاً، حيث درس عليه عرفان ابن عربي. وكان عارفاً واعياً وحاذقاً حتى عدّه ابن سبعين<sup>(٢)</sup> أحدق من استاذه القونوي<sup>(٣)</sup>. وانبرى التلمساني بدوره لنشر وتحرير وتقرير عرفان ابن عربي وشرح كتاب فصوصه<sup>(٤)</sup>. وكتب شرحاً على كتاب منازل السائرين للخواجة عبد الله الأنصاري<sup>(٥)</sup> وصفه عبد الرحمن الجامي بأنه شرح حسن ويقوم أكثر كلامه فيه على قواعد العلم والعرفان ويُعدّ مصدراً لمخصّص الذوق والوجدان. وكان يقول الشعر أيضاً وخلف ديواناً شعرياً وصفه الشاعر العارف عبد الرحمن الجامي بأنه في كمال اللطف والعذوبة<sup>(٦)</sup>.

(١) أشعة للمعات، ص ٣.

(٢) ابو محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الاندلسي. ولد بمرسية عام ٦١٣ هـ وأقام في سُبتة لبعض الوقت. وقد سأله خلال هذه الفترة فرديك الثاني ملك الروم بعض الأسئلة فأحسن الاجابة عليها ولذلك اشتهر بين النصارى وأصبح لديه اعتبار بين صفوفهم. لديه رسائل قدّم لها وحققها السيد عبد الرحمن البدوي وطُبعت في مصر عام ١٩٥٦. للاطلاع على ترجمته راجع مقدمه السيد بدوي على رسائل ابن سبعين.

(٣) «وقالوا لابن سبعين كيف وجدته (أي القونوي) بعين علم التوحيد؟ فقال: انه من المحققين لكن معه شاب أحدق منه وهو العفيف التلمساني». (التذكاري، ص ٣٤٤).

(٤) كشف الظنون، ج ٢، ص ١٢٦٣. ويعتقد الدكتور عثمان يحيى بأن شرح التلمساني للفصوص اول شروح هذا الكتاب.

(٥) ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري (٣٩٤ - ٤٨١ هـ) من اسرة أبي ايوب الأنصاري صاحب رسول الله (ص)، ومن مشاهير صوفية العالم الاسلامي وعرفانه. له آثار في العرفان والتصوف مثل كتاب منازل السائرين.

(٦) نفحات الانس، ص ٥٧٠ - ٥٧١.

مؤيد الدين بن محمد الجندي<sup>(١)</sup>: توفي حوالي ٧٠٠ هـ، ويُعدّ من تلامذة صدر الدين ومن شراح ابن عربي وتابعيه. فأقبل على اصوله وانبرى لتحريرها وتقريرها، وشرح بعض كتبه مثل مواقع النجوم، وفصوص الحكم<sup>(٢)</sup>.

ويعتقد عبد الرحمن الجامي أنّ هذا الشرح أساس سائر الشروح وأولها وقال انه فيه دراسات كثيرة ليست موجودة في سائر الكتب<sup>(٣)</sup>.

وألف الجندي كتاباً باللغة الفارسية يدعى «نفحة الروح وثُحفة الفتوح»<sup>(٤)</sup> في العرفان النظري والعملي وعلى أساس اصول عرفان ابن عربي، وسعى في مقدمة هذا الكتاب ما استطاع للاشادة بمقامه المعنوي والعرفاني، فقال فيه: «أكمل ورثة المقامات الختمية وجامع جوامع الكمال الجمعية، وخاتم الولاية المحمدية، وحامل المراتب والمناصب الأحمدية، وإمام أرباب التحقيق، ومقتدى أصحاب الطريق، وشيخ الكمّل والوارث الأكمل، محيي الحق والدين، صدر الاسلام والمسلمين ابو عبد الله محمد بن علي بن محمد العدي الحاتمي الطائي». والجدير بالذكر انّ الجندي قد تحدث عن عصمة ابن عربي ايضاً<sup>(٥)</sup>.

سعيد الدين الفرغاني<sup>(٦)</sup> (ت حوالي ٧٠٠ هـ): من أهل فرغانة في بلاد ما وراء

(١) جُنْد، مدينة كبرى في بلاد تركستان (معجم البلدان، ج ٣، ص ١٤٧؛ قاموس الأعلام التركية، ج ٣، ص ١٨٤). جُنْد، ولاية يمنية (مراسد الاطلاع، ج ١، ص ٣٥٠). ومن المرجح انه من جند التركستانية.

(٢) فحات الأنس، ص ٥٥٨.

(٣) المصدر السابق، نقد النصوص، ص ١٩.

(٤) نفحة الروح وثُحفة الفتوح، مخطوط، المكتبة المركزية، جامعة طهران، رقم ٢٣٩٣، ص ٤. وقدّم هذا الكتاب الى سيدة فاضلة كانت والية على إحدى مدن آسيا الصغرى. وله آثار اخرى باللغة الفارسية مثل خلاصة الارشاد وارشاد الخلاصة، وكتاب إكسير الكلمات. (مقدمة كتاب نفحة الروح، ص ١٣).

(٥) الجندي، شرح الفصوص، ص ١١٤.

(٦) سعيد الدين محمد بن أحمد الفرغاني (كشف الظنون، ج ٢، ص ١٢٦٣) أو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المدعو بسعيد الدين الفرغاني (معجم المطبوعات، ج ٢، ص ١٤٤٥).

النهر ويعدّ عارفاً وصوفياً شهيراً في عصره ومن أتباع ابن عربي وشارحي مصنفاته. ودرس على صدر الدين القونوي، فنال في فهم اصول عرفان ابن عربي مقاماً رفيع المستوى. وشرح تائية ابن الفارض<sup>(١)</sup> باللغتين الفارسية والعربية بإسني مشارق الدراري الزهر في كشف حقائق نظم الدرر<sup>(٢)</sup>، ومنتهى المدارك<sup>(٣)</sup> على التوالي.

وتحدث الجامي عنه في نفحات الأنس ووصفه بأكمل أرباب العرفان وأكابر اصحاب الذوق والوجدان. ولم يبين أحد مسائل علم الحقيقة مضبوطة ومتصلة كما بينها في ديباجة شرح الفصيذة التائية الفارضية. وقد قام اولاً بشرحها بعبارات فارسية وعرضها على شيخه صدر الدين القونوي - قدس سره - فاستحسنها الشيخ كثيراً وكتب شيئاً في هذا الباب أدرجه الشيخ سعيد الدين بعينه في ديباجة شرحه الفارسي على سبيل التبرك والتمين. وقام ثانيةً بترجمتها الى العربية وأضاف اليها فوائد اخرى متوخياً بذلك تعميم الفائدة وتتميمها<sup>(٤)</sup>.

كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني ( ت ٧٣٦ هـ )<sup>(٥)</sup>: مرید الشيخ نور الدين عبد الصمد النطنزي<sup>(٦)</sup>. وبلغ مقاماً عالياً في العلوم الظاهرية والباطنية، وكان

→ قَرَغَانَة، اسم مدينة وناحية واسعة في ما وراء النهر متصلة ببلاد تركستان. وقيل انها قرية من قرى فارس. (مرصد الاطلاع، ج ٣، ص ١٠٢٩).

(١) عمر بن أبي الحسن المكنى والمعروف بابن الفارض، عارف وشاعر مصري (٥٧٦ - ٦٣٢ هـ) وصاحب ديوان شهير. له الفصيذتان التائية والبيانية.

(٢) توجد مخطوطة هذا الكتاب في المكتبة المركزية التابعة لجامعة طهران برقم ٣٦٦٤. وأشار المؤلف الى ابن عربي باجلال واعزاز ودعاه بالشيخ الكامل المحقق ونقل عنه (مثلاً في ص ٢٥٧). وأورد كذلك رسالة شيخه صدر الدين القونوي في تقرير الكتاب (ص ٤٠).

(٣) كتب حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٢، ص ١٨٥٨): «منتهى المدارك ومنتهى لب كل كامل وعارف وسالك للشيخ سعد الدين سعيد محمد الفرغاني، وهو مقدمة كالديباجة لشرحه على التائية».

(٤) نفحات الأنس، ص ٥٥٩ و ٥٦٠.

(٥) وقيل انه توفي عام ٧٣٠ و ٧٣١ و ٧٣٤ أيضاً.

(٦) وكان النطنزي مرید الشيخ نجيب الدين علي بن برغش (ت ٦٩٩ هـ)، وهو عالم بالعلوم الظاهرية

استأذاً بلا منازع في تقرير عرفان ابن عربي وبارعاً في اللغتين العربية والفارسية وصتّف في كليهما. وربّي العديد من الطلبة. ومن مؤلفاته العربية: تأويلات القرآن، وشرح منازل السائرين، واصطلاحات الصوفية، وشرح فصوص الحكم<sup>(١)</sup>. ويُعدّ شرح فصوصه من الشروح المعتمدة والمحكمة والتي يرجع اليها شارحو هذا الكتاب ومدرسه. ومن مؤلفاته الفارسية: تحفة الاخوان في خصائص الفتيان، وأصله باللغة العربية<sup>(٢)</sup>. وسبق أن تحدثنا عن مكاتبات الكاشاني مع علماء الدولة السمناني ودفاعه الشديد خلال هذا عن مبدأ وحدة الوجود عند ابن عربي.

داود بن محمود بن محمد الرومي القيصري الساوي (ت ٧٥١ هـ): من قرمان<sup>(٣)</sup> بقونية، رحل الى مصر في فترة الشباب وأقام بها فترة طويلة من الزمن واشتغل بكسب العلم. وكان مرید عبد الرزاق الكاشاني في التصوف وتلميذه، وقرأ عليه كتاب فصوص الحكم، وشرح كاستاذة تائية ابن الفارض<sup>(٤)</sup> وكذلك فصوص ابن عربي. ولديه مقدمة على شرحه للفصوص بيّن فيها تصوف ابن عربي وعرفانه بشكل منظم وبعبارات واضحة. وحظي شرحه للفصوص باهتمام اكبر من سائر

→ والباطنية. (المصدر السابق، ص ٤٨٠).

(١) المصدر السابق، ص ٤٨٢.

(٢) طبع هذا الكتاب ضمن مجموعة تحمل عنوان «جوانردان» بطهران عام ١٩٧٣ م مع تصحيحات ومقدمة للسيد مرتضى الصراف ومقدمة اخرى وخلاصة بالفرنسية للسيد هنري كوربن. وقد ألفه الكاشاني باللغة العربية أولاً وأشار الى ذلك في المقدمة بقوله: «كان مسوّد هذا البياض ومحزّر هذا السواد قد كتب بالتماس بعض اكابر العصر رسالة في الفتوة وعلّق على معانيها باللغة العربية وأسماها تحفة الاخوان. ولما كان أكثر اخوان الصفاء وأرباب الوفاء من طلاب هذه الحظّة وفتيان هذه الحظّة غير بارعين في فهم لغة العرب وفرساناً في ميدان اللغة الفارسية، كانت فوائد هذا الكتاب بينهم غنيمة ضائعة وبدائعهم بضاعة كاسدة، فتمت ترجمته نزولاً لاقتراح بعض الاصدقاء، وتم ابدال كسوته من اسلوب اهل العرب الى حلية أهل العجم». (تحفة الاخوان، ص ٣ و ٤).

(٣) قرمان (بفتح القاف وسكون أو فتح الراء)، اقليم في بلاد الروم (منتهى الأرب). مدينة في جنوب شرقي قونية (ذيل المنجد). قارمن، قصبه تبلغ نفوسها ٣٠٠٠ نسمة (قاموس الاعلام التركية).

(٤) لمزيد من الاطلاع راجع: الذريعة، ج ٦، ص ١٢٦؛ معجم المطبوعات، ج ٢، ص ١٥٣٧؛ مقدمة السيد جلال الآشتياني على شرح مقدمة فصوص الحكم، ص ١٥.

الشروح نظراً لسعيه أكثر من الآخرين لحل رموز الفصوص وشرح مشكلاته. اضم الى ذلك بما انه قد ألف شرحه بعد سائر الشروح المعتمدة كشرح الجندي والكاشاني، لهذا تضمن هذه الشروح ايضاً فضلاً عن النقاط الجديدة.

السيد حيدر الأملي ( ٧١٩ أو ٧٢٠ - ٧٨٧ هـ): سبق أن اشرنا اليه ضمن المجموعة المنتقدة لابن عربي، وكان انتقاده شديداً له على صعيد الولاية. ورغم هذا يعدّ من اتباع ابن عربي وشارحي آثاره وناشري أفكاره، لاسيما وأنه يعتبر اشاراته العرفانية أفضل اشارات ممكنة. وأشار اليه بعنوانين مثل: الشيخ الكامل المكمّل والشيخ الأعظم، وأشاد بمكانته الروحانية السامية وأخذ بأغلب أفكاره وروّج لها من خلال تأليف الكتب والرسائل مثل: جامع الاسرار ومنبع الأنوار، ورسالة النقود في معرفة الوجود، كما له شرح على فصوص الحكم يدعى نص النصوص.

الشيخ محمد شيرين المغربي التبريزي ( ت ٨٠٩ هـ): وتنتهي سلسلة طريقته بابن عربي، ويتبع له في الاعتقاد بمبدأ وحدة الوجود<sup>(١)</sup>.

شاه نعمة الله ولي الكرمانلي ( ت ٨٣٤ هـ): ورغم انه من كبار أولياء التصوف وصاحب طريقة معروفة، إلا انه يعدّ تابعاً لابن عربي وناشراً لأفكاره وشارحاً لآثاره. وأشار اليه بتكريم واجلال في كتبه ورسائله ووصفه بقطب المحققين، وامام الموحدين، ومحبي الملة والدين، كما انبرى لشرح معارفه وتبيانها. كتب شروحاً على فصوص الحكم وشرحاً على أبياته<sup>(٢)</sup>. وعبر في الشرح الأخير عن مدى

(١) كتب رضا قلي خان هدايت في (مجمع الفصحاء، ج ٢، الباب الاول، ص ٥٨) ان مذهبه وحدة الوجود ومشربه لذة الشهود.

وذكر ادوارد براون في تاريخ أدبه (جزء من سعدي والي الجامي، ص ٤٤٤ - ٤٤٧) انّ الشيخ محمد شيرين المغربي التبريزي أحد مشاهير المعتقدين بوحدة الوجود ومن الشعراء المعروفين في هذا المذهب. وتنتهي سلسلة طريقته بصوفي تلك البلاد الكبير محبي الدين بن عربي.

(٢) له ثلاث رسائل قصيرة بالفارسية في فصوص الحكم ورسالة في شرح ابياته طُبعت ضمن مجموعة رسائله.

تعلقه بهذا الكتاب وكتابه ضمن أبيات فارسية مضمونها:

جلست كلمات الفصوص في قلبنا

كجلوس الفصّ في موضعه

وصل اليه من رسول الاله

واتصل من روحه بروحنا<sup>(١)</sup>

صائن الدين علي بن محمد تركه الاصفهاني (ت ٨٣٥ هـ): عالم وعارف ايراني كبير، ومؤلف مطلع، ومدرس عرفاني مقتدر، ويُعدّ من المبلغين والشارحين والأساتذة البارعين لعرفان ابن عربي في مضمار وحدة الوجود. وكتب شرحاً على فصوص الحكم<sup>(٢)</sup>، وانبرى في كتاب تمهيد القواعد<sup>(٣)</sup> لتقرير اصول عرفان ابن عربي وقواعده لاسيما مبدأ وحدة الوجود. وظلّ هذا الكتاب الذي هو من الكتب المحكمة والمعتبرة في العرفان، يدرّس في ايران لسنوات طويلة وانبرى لتدريسه كبار الأساتذة وأصحاب النظر كالسيد رضي اللاريجاني والعارف الشهير محمد رضا القميشي، وميرزا هاشم الجيلاني<sup>(٤)</sup>، عاملين بذلك على نشر أفكار ابن عربي وعرفانه.

وألّف ابن تركه رسالة في شرح عشرة أبيات لابن عربي تناول فيها المبادئ العرفانية عند ابن عربي وتبسيط الأضواء عليها. كما ألّف رسالة باسم «ضوء اللمعات» في شرح لمعات العراقي، اعتماداً على مبادئ ابن عربي العرفانية<sup>(٥)</sup>.

نور الدين عبد الرحمن الجامي (٨١٢ - ٨٩٨ هـ): وهو شاعر كبير، وكتّاب

(١) مجموعة رسائل شاه نعمة الله، رسالة شرح أبيات فصوص الحكم، ص ١٨٠.

(٢) كشف الظنون، ج ٢، ص ١٢٦٣.

(٣) تمهيد القواعد، شرح كتاب قواعد التوحيد تأليف ابي حامد محمد الاصفهاني الذي يُعدّ من تابعي ابن عربي وشارحيه.

(٤) سنتحدث عن هؤلاء الثلاثة بعد قليل.

(٥) طُبعت هاتان الرسالتان مع ١٢ رسالة اخرى له بطهران عام ١٩٧٢ بتصحيح الدكتور السيد علي الموسوي الجهبهي والدكتور السيد ابراهيم الديباجي.



نشط، وعالم جامع<sup>(١)</sup>، وصوفي معروف، وعارف متحمس لوحدة الوجود، وتابع شغوف لابن عربي، وقد انطلق بجد لمطالعة آثاره ونشر أفكاره بكتابة الكتب والرسائل العديدة بلغتي النثر والشعر في أوساط المجتمع الاسلامي لاسيما بين المسلمين المتحدثين بالفارسية، وقدم عن هذا الطريق خدمة عظيمة للثقافة الاسلامية بشكل عام واللغة الفارسية بشكل خاص. ورغم قول مؤلف «ميخانه» بأن أهل التمييز يعدونه نظيراً لابن عربي ويعتبره أهل ما وراء النهر أفضل منه<sup>(٢)</sup>، إلا أنه يصف ابن عربي بالشيخ الكامل المكمّل، وقُدوة القائلين بوحدة الوجود، وأسوة الفائزين بشهود الحق في كل موجود، وامام العارفين، وقطب الموحدين<sup>(٣)</sup>، والامام المحقق، والعالم الراسخ المدقق، ومظهر الحكم الالهية والأسرار اللامتناهية، ومحبي الملة والدين<sup>(٤)</sup>. وبذلك يكون قد اعترف بمقامه العرفاني الرفيع وامامتة لعرفان وحدة الوجود.

ولاشك في أنّ الجامي، أحد تلامذة مدرسة ابن عربي العرفانية، فقد قرأ كتبه ووقف عن وعي على أفكاره وعقائده واصوله العرفانية لاسيما على صعيد وحدة الوجود. كما اشتغل بعض الوقت بتدريس كتابي الفتوحات المكية وفصوص الحكم<sup>(٥)</sup>. وكتب شرحاً على كتاب فصوص الحكم وشرحاً آخر يدعى «نقد النصوص» على كتاب «نقش الفصوص» لابن عربي. ويعد «نقد النصوص» اول

(١) كان الجامي جامعاً في العلوم العقلية والنقلية، و صنف في مختلف علوم ومعارف زمانه باللغتين العربية والفارسية. فألّف في الأدب: بهارستان، والمنشآت أو الرقعات، ومشوي هفت اورنك. وفي التفسير: تفسير القرآن حتى آية ﴿واياي فارهبون﴾ في سورة البقرة. وفي الحديث: الاربعين أو ترجمة اربعين حديثاً، وفي السير: شواهد النبوة، ونفحات الأنس، ومناقب الخواجة عبد الله الاتصاري. وفي الفقه: رسالة المناسك أو أركان الحج، وفي التصوف العملي: رسالة طريق الصوفية، ورسالة لا إله إلا الله. وفي الموسيقى: رسالة في الموسيقى، وفي العرفان النظري: الكتب التي أشرنا إليها في المتن.

(٢) تذكرة ميخانه، ص ١٠٣.

(٣) نقد النصوص، ص ١٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٨١.

(٥) كشف الظنون، ج ٢، ص ١٢٦٢؛ علي اصغر حكمت، الجامي، ص ١٤٤.

اثر عرفاني للجامي، و «شرح الفصوص» آخر آثاره العرفانية، وكلاهما في الكشف عن رموز وأسرار فصوص الحكم الذي هو خاتم مصنفات ابن عربي. وفضلاً عن هذه الشروح، للجامي كتب أخرى مثل اللوائح، واللوامع، وأشعة اللمعات، والدرة الفاخرة، وتحوي اسرار ورموز عرفان ابن عربي في وحدة الوجود. وانطلاقاً مما سبق يليق بالجامي أن يُعدّ ثاني شخصية بعد صدر الدين القونوي ساهمت بشكل نشط وفاعل في نشر افكار ابن عربي لاسيما شرقي العالم الاسلامي وشرحت آثاره. والعجيب أنّ الجامي ورغم هذا الحماس والشوق والايان الحسن بعرفان ابن عربي وآثاره لاسيما فصوص الحكم، نراه قد انشد رباعياً بالفارسية مضمونه:

توحيد الحق يا خلاصة المخترعات

هو بالكلام من الممتنعات

انطلق وانفِ الوجود، ستجد فيك

سراً لا تجده في الفصوص واللمعات<sup>(١)</sup>

عزيز الدين النسفي (القرن ٧ هـ): عارف يؤمن بوحدة الوجود، وعلى علم كامل بالاصطلاحات التي كان يستخدمها ابن عربي. وهناك احتمال كبير أن يكون قد أخذ عنه اصطلاح «الانسان الكامل»، فاستخدمه في مجموعة من رسائله اسماها بـ «الانسان الكامل»<sup>(٢)</sup> متطرقاً فيها الى مواصفات هذا الانسان.

عبد الكريم الجيلي ( ٧٦٧ - ٨١١ هـ): مؤلف كتاب الانسان الكامل<sup>(٣)</sup> باللغة العربية. وأشار الى ابن عربي فيه بالامام محيي الدين، ونقل فيه آراءه وعقائده

(١) ورد هذا الرباعي في خاتمة «أشعة اللمعات»، طهران، ١٩٧٣؛ ص ١٥١. ويقول مؤلف كشف الظنون أنّ هذا الرباعي قد وُجد على ظهر شرح الفصوص بخط الجامي. (كشف الظنون، ج ٢، ص ١٢٦٢).

(٢) رسائل النسفي (كتاب الانسان الكامل)، تصحيح ومقدمة الفرنسي ماريجان موليه، طبع طهران، ١٩٦٢.

(٣) الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، طبع مصر، ١٣٨٣ هـ.

وقام بشرحها، كما اعرب عن تأييده لمبدأ وحدة الوجود<sup>(١)</sup>. وشرح الباب ٥٥٩ من كتاب الفتوحات المكية<sup>(٢)</sup> وعده خلاصة جميع الفتوحات، وأسماه «شرح مشكلات الفتوحات المكية»<sup>(٣)</sup>.

وهكذا نرى أنّ هذا العارف والصوفي الكبير، من تابعي ابن عربي وشارحيه. ويعتقد العلامة محمد اقبال اللاهوري أنّ لابن عربي تأثيراً كبيراً على الجيل<sup>(٤)</sup>. ويرى الباحث القدير والمختص في ابن عربي وموطنه «بالاسيوس»<sup>(٥)</sup> أنّ مذهب ابن عربي في الانسان الكامل قد أثر مباشرة على عبد الكريم الجيلي وعن طريقه على التصوف الذي ظهر في القرنين الميلاديين السادس عشر والسابع عشر في الهند واندونيسيا<sup>(٦)</sup>.

الحسين بن معين الدين الميدي (ت ٧٨٠ هـ): صاحب آثار كثيرة<sup>(٧)</sup> ومنها كتابه المسمى «فواتح شرح ديوان حضرة الأمير علاء»<sup>(٨)</sup> الذي يستعرض عقائد

(١) راجع الانسان الكامل، ص ٤٩ - ٥١.

(٢) عنوان الباب: «في معرفة أسرار وحقائق من منازل مختلفة»، الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٣٢٦.

(٣) يوجد لديّ هذا الشرح.

(٤) اورد اقبال ان الجيلاني وعلى العكس من محيي الدين الذي ترك عليه تأثيراً عميقاً لم يكن مؤلفاً كثير الكلام... وكتب شرحاً على فتوحات ابن عربي وعلى بسم الله.

The development of metaphysics in persia p . 116.

(٥) وُلد آسين بالاسيوس (Miguel Asin palacios) بمدينة سرقسطة - على بعد ٢٨١ كم من مدريد عاصمة اسبانيا - عام ١٨٧١ م. وانكبّ على دراسة الثقافة والمعارف الاسلامية ومن ثمّ تدريسها والتأليف فيها. وركز جهوده على البحث والتحقيق حول ابن عربي ونهض بهذه المهمة على احسن وجه. وكتب فيه كتباً ورسائل بالاسبانية، تُرجم بعضها الى العربية والانجليزية. (راجع تصدير عام بقلم الدكتور عبد الرحمن بدوي، كتاب ابن عربي حياته ومذهبه).

(٦) المصدر السابق، ص ٩٨.

(٧) من آثاره: شرح الهداية الاثيرية، في الحكمة، وشرح كافية ابن الحاجب في النحو، وشرح شمسية المنطق. (روضات الجنات، ج ٣، ص ٢٣٤).

(٨) شرح كبير فيه الكثير من الفوائد، في شرح ديوان الامام علي (ع)، وتسبق الشرح سبع فواتح ذكر

الصوفية ويتحدث فيه عن مناقب ابن عربي ويدافع عنه مستعيناً بذلك بشواهد كثيرة من الفتوحات المكية والفصوص.

محمد بن زين الدين علي بن ابراهيم الاحسائي، المعروف بابن أبي الجمهور (ت بعد ٨٧٨ هـ): عالم شيعي ومؤلف كتابي «غوالي اللآلئ» في الحديث «والمجلى»<sup>(١)</sup> في العرفان. وعبر عن ابن عربي في الكتاب الاخير بالشيخ الاعظم<sup>(٢)</sup>، ونقل عنه أقوالاً وردت في فصوص الحكم والفتوحات المكية معبراً بذلك عن قبوله لبعض أفكاره وآرائه<sup>(٣)</sup>.

آقا محمد رضا القميشي: ويُعدّ آخر شخص بارز من اتباع ابن عربي وشراحه وناشريه وأساتذة عرفانه في ايران الاسلامية، ويمكن عدّه ضمن فئة كبار تابعي ابن عربي وشارحيه كالفونوي والكاشاني. وُلد في قشمة بايران عام ١٢٤١ وتلقى دروسه باصفهان فأخذ الفلسفة عن ملا محمد جعفر اللاهيجي<sup>(٤)</sup> شارح مشاعر ملا صدرا، وميرزا حسن بن آخوند ملا علي النوري<sup>(٥)</sup>، والعرفان عن السيد الرضي اللاريجاني<sup>(٦)</sup>. وبلغ مرتبة عليا في فن الحكمة والعرفان بفضل ما كان لديه

→ فيها القواعد الصوفية. وأورد في الفاتحة السابعة شطراً وافياً من مناقب وفضائل الامام علي (ع) وفقاً للقرآن والحديث. فرغ من هذا الكتاب في صفر عام ٨٩٠ هـ، وطُبع عام ١٢٨٥ هـ.

(١) طُبع كتاب المجلى بطهران عام ١٣٢٤ هـ.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٣) كمثال، راجع المصدر السابق، ص ١٩٠، ١٠١، ١٩٦، ٢٠٣، ٤٦١.

(٤) ملا محمد بن جعفر بن محمد صادق اللنجرودي اللاهيجي (ت بعد ١٢٥٥ هـ)، من اشهر تلامذة ملا علي النوري.

(٥) علي بن جمشيد النوري المازندراني الاصفهاني (ت ١٢٤٦ هـ)، تلميذ آقا محمد البیدآبادي وميرزا ابي القاسم المدرس الاصفهاني. وعُدّ في عصره من اساتذة الحكمة (روضات الجنات، ج ٤، ص ٤٠٨).

(٦) ولد السيد الرضي اللاريجاني (ت ١٢٧٠ هـ) في لاريجان، وتعلم على اساتذة زمانه باصفهان مثل ملا علي النوري حتى اصبح استاذاً بارعاً في الحكمة والعرفان، وانبرى لتدريس كتب محيي الدين بن عربي وصدر الدين القونوي. ونقل عن تلميذه القميشي انه بدأ بقراءة شرح الفصوص على الحاج ملا محمد جعفر اللاهيجي، ولم يكن لدى اللاهيجي قدرة كاملة على تدريس هذا الكتاب، فانصرف عنه الى

من ذكاء وفضيلة، وصفاء خاطر، وجهود كبيرة، وأنفاس اساتذته المباركة، حتى أصبح استاذاً بارعاً و ماهراً وذا مقام في الحكمة. وأمضى سنوات طويلة من عمره مدرساً في الحوزة العلمية باصفهان. ورحل الى طهران في اواخر عمره وأقبل على التدريس في مدرسة ميرزا شفيح الصدر الأعظم المعروفة بمدرسة الصدر<sup>(١)</sup>.

ورغم تدريسه في أكثر علوم زمانه وفنونه، إلا انه كان متخصصاً ومتبحراً بشكل أكبر في العرفان ولاسيما عرفان وحدة الوجود عند ابن عربي وتدريس كتبه وشروحها. ولهذا السبب التفّ حوله الكثير من الطلبة في اصفهان وطهران وأخذوا عنه حتى اصبحوا رواداً للحكمة والعرفان في عصرهم وانهمكوا في التأليف والتدريس فحافظوا على تآلق مشعل الحكمة والعرفان<sup>(٢)</sup>. وأشهرهم ميرزا هاشم الأشكوري (ت ١٣٣٢ هـ) الذي هو بمثابة تالي تلو الاستاذ، ويُعدّ من شراح ابن عربي وناشري عرفانه في ايران الاسلامية. كان يدرّس بطهران فصوص الحكم ومصباح الأنس<sup>(٣)</sup>، وتمهيد القواعد<sup>(٤)</sup>. وكتب على هذه الكتب وعلى نصوص القونوي تعليقة وحاشية.

→ السيد الرضي المازندراني. وحيثما علم المازندراني بذلك قال بقلق ان تدريس الفصوص من عمل الدراويش، والحاج ملا محمد جعفر حكيم وليس درويشاً. (راجع مقدمة السيد منوچهر صدوقي سها على رسالة ذيل القص الشبثي، ص ٣).

(١) تقع مدرسة الصدر أمام خان مسجد السلطاني بطهران.  
(٢) ومن اشهر تلامذته: مير شهاب الدين التبريزي (ت حوالي ١٣٢٠ هـ) مدرس الحكمة في مدرسة الصدر بطهران، وميرزا محمود الكهكي القمي المتخلص برضوان (١٢٧٠-١٣٤٦ هـ) المقيم في مدرسة المروي بطهران ومدرس الحكمة في هذه المدرسة ومدرسة الصدر، وميرزا حسن الكرمانشاهي (ت ١٣٣٦ هـ) بقية السيف من الحكماء المشائين واستاذ أكثر الحكماء من بعده، وجهانغيرخان القشقائي (ت ١٣٢٨ هـ) المقيم بمدرسة الصدر باصفهان، وميرزا طاهر التنكابني (ت ١٩٤١ م) وهو حكيم طهران الشهير واستاذ جامع للعلوم العقلية، وآقا ميرزا ابراهيم الرياضي الزنجاني (ت ١٣٥١ هـ) (المصدر السابق، ص ١٦).

(٣) مصباح الأنس، تأليف محمد بن حمزة بن محمد (ت ٨٢٤ هـ) المشهور بابن الفناري، وهو شرح لمفتاح غيب الجمع والوجود تأليف صدر الدين القونوي.

(٤) سبق أن اشرنا إليه.

وفضلاً عن التدريس، انبرى القمشتي للتصنيف في مختلف حقول الحكمة والعرفان، كما كان يقول الشعر في بعض الأحيان. ولديه الكثير من المؤلفات ومنها رسالة في عرفان ابن عربي تدعى ذيل الفص الشيثي من فصوص الحكم وتتناول مبحث الولاية<sup>(١)</sup>، وتُعدُّ وثيقة محكمة وحيّة معبّرة عن عمق فكره وجزالة بيانه ومثانة كلامه. وكذلك رسالة اخرى في وحدة الوجود باسم «رسالة في وحدة الوجود بل الموجود»<sup>(٢)</sup> وتتعلق بالفص الأول من شرح فصوص القيصري، فقرر فيها الوحدة الشخصية للوجود، وقد نهض بهذه المهمة كما ينبغي. وكتب الحواشي ايضاً على الفص الآدمي، والفص النوحى، والفص المحمدي من فصوص الحكم، وعلى تمهيد قواعد الوجود لابن تركه، ومفتاح القونوي. وله رسالة ايضاً تحمل عنوان «موضوع الخلافة الكبرى». ووافق في كافة آثاره على أصل وحدة وجود ابن عربي وسائر اصوله ومبادئه العرفانية الاخرى، وأقدم على شرحها وتوضيحها. وكان ينهج الاسلوب العراقي في شعره ويتخلّص فيه بـ «صها»، ويتّسم شعره بالجمال وينطق بالأسرار والمعاني العرفانية العالية، ومنها الترجمة التالية لبعض أبياته:

قد تُلقى علينا اليوم نظرةً حادة  
وقد تلقى نظرة على الخنجر المريق للدم  
قد تعبّس وقد تشيح بوجهك  
وتثير الفتن بالشعر الساحر  
دع نهر اللبن لشيرين واحفر الجبل

(١) طبعت هذه الرسالة بمجهود منوهر صدوقي سها في مطبعة النور بقزوين مع مقدمة تحقيقية في ترجمة المؤلف. ومن اراد ان يقف بشكل كامل على ترجمته فليراجع هذه المقدمة.

(٢) طبعت هذه الرسالة بهذا العنوان: (رسالة الحكيم العارف الموحد آقا ميرزا محمد رضا القمشتي في وحدة الوجود بل الموجود وكانت متعلقة بالفص الاول من شرح فصوص الحكم للقيصري) ضمن مجموعة طبعت عام ١٣١٥.

أنت تُرقيق نهر الدم من عين برويز  
فالقدح من دمنا، فاشرب بمقدار  
وهذه الكأس التي تملأ، ليست خمرًا<sup>(١)</sup>

ورغم وجود الكثير من الكلام على هذا الصعيد، إلا أن المجال لا يسمح لنا بأكثر من هذا. ومن المناسب أن نختم الحديث عن هذه الشخصية بكلام للاستاذ بديع الزمان فروزانفر<sup>(٢)</sup>. فقد كتب: «لمحيي الدين طريقة خاصة في وحدة الوجود، طعن في مذهبه لأجلها عامة الفقهاء وبعض الصوفية مثل علاء الدولة السمناني، في حين أخذ عنها اغلب عرفاء وحكماء القرن الأخير. وتعدّ كتب وآراء محيي الدين اساساً رئيساً للتصوف الاسلامي منذ القرن الثامن وحتى العصر الراهن تقريباً»<sup>(٣)</sup>.

مولانا جلال الدين المولوي (الرومي) (٦٠٤ - ٦٧٢ هـ) وعلاقته الفكرية بابن عربي: بما أنّ مولانا يُعدّ كابن عربي أحد أعلم العرفاء المسلمين وأشدّهم حماساً، ومن نوادر الزمان وغنائم الدهر، وأحد الممثلين الصادقين للعرفان الاسلامي، بل ومن عظماء الثقافة العالمية ومن عجائب النوع الانساني، لهذا رأينا من غير المناسب أن نعدّه من اتباع ابن عربي وتابعيه، لأننا نعلم ان اعطاء عنوان «التابع» لمثل هذه الأعجوبة والتحدث عن هذه النادرة كتابع، أمر لا يسمح به القراء وكلام ثقيل جداً. ولهذا غيرنا عنوان الحديث، وبدلاً من أن نضعه ضمن فئة التابعين لابن عربي، ارتأينا ان نتحدث عنه على صعيد العلاقة الفكرية والفكر المشترك بين الاثنين، سيما وانّ لقاء قد تم بين رجلي العرفان والثقافة الاسلامية العظميين ووجود رابطة فكرية وأفكار مشتركة بين الاثنين.

وهناك اخبار عديدة تتحدث عن مثل هذا اللقاء، تشير القرائن الموجودة الى

(١) مقدمة ذيل الفص الشبثي، بقلم منوچهر صدوقي سها، ص ١٠.

(٢) الاستاذ بديع الزمان فروزانفر (ت ١٩٧١م)، استاذ فاضل وبارع في كلية الآداب بجامعة طهران.

(٣) رسالة في تحقيق أحوال وحياة مولانا، هامش ص ٤٢.

صحتها. فيقول أحد الأخبار أنّ مولانا زار ابن عربي حين قدومه الشام مع أبيه بهاء ولد<sup>(١)</sup>، وحين الخروج من عنده كان مولانا خلف أبيه، فنظر إليه ابن عربي وقال: سبحان الله بحر يتبع بحيرة<sup>(٢)</sup>.

وهناك رواية أخرى أوردها أحمد الأفلاكي<sup>(٣)</sup> في مناقب العارفين تقول أنّ مولانا حينما وصل إلى دمشق خرج لاستقباله علماء المدينة وأكابر الدهر. ونزل بالمدرسة المقدسية وقدم خدمات عظيمة وانشغل بعلوم الدين في رياضة كاملة. ويقال انه أقام بدمشق نحو سبع سنوات وقيل أربع<sup>(٤)</sup>.

ويقول المرحوم بديع الزمان فروزانفر الذي يُعدّ من المتخصصين المعاصرين في المولوي في رسالته المسماة «رسالة في تحقيق أحوال مولانا وحياته» بعد نقله لرواية الأفلاكي: مما لا شك فيه أنّ مولانا قد قرأ كتاب «هداية الفقه»<sup>(٥)</sup> بهذه المدينة ونال صحبة محيي الدين أيضاً<sup>(٦)</sup>.

وأورد كمال الدين حسين الخوارزمي<sup>(٧)</sup> في كتابه «جواهر الأسرار» والذي هو شرح على المثنوي: حينما كان جلال الدين المولوي في دمشق صحب ملك العارفين الموحد المحقق كامل الحال والقال الشيخ محيي الدين بن عربي، وسيد المشايخ والمحققين الشيخ سعد الدين الحموي<sup>(٨)</sup>، وزبدة السالكين وعمدة المشايخ

(١) محمد بن حسين الخطيب المعروف بهاء ولد والملقب بسلطان العلماء (٥٤٣ - ٦٢٨).

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) شمس الدين احمد الأفلاكي (ت ٧٦١ هـ)، معاصر لمولانا وولده سلطان ولد.

(٤) مناقب العارفين، ص ٨١.

(٥) المقصود كتاب الهداية في الفروع وهو كتاب في الفقه الحنفي تأليف شيخ الاسلام علي بن ابي بكر المرغيناني الحنفي (ت ٥٢٩ هـ).

(٦) رسالة في تحقيق أحوال مولانا وحياته، ص ٤٣.

(٧) كمال الدين حسين بن حسين الخوارزمي (ت ٨٤٠).

(٨) سعد الدين محمد بن مؤيد بن عبدالله بن حمويه (٥٨٧ - ٦٥٠ هـ). وسبق ان اشرنا الى انه قد رأى ابن عربي وامتدحه.



تأثير ابن عربي على العرفاء من بعده وذكر بعض تابعيه وشارحيه ..... ٦٠٧

عثمان الرومي<sup>(١)</sup>، والموحد المدقق والعارف الكامل والفقير الرباني أوجد الدين الكرمانى<sup>(٢)</sup>، وملك المشايخ والمحدثين الشيخ صدر الدين القونوي، وانه كان يبحث معهم رضوان الله عليهم أجمعين الحقائق والاسرار التي يطول شرحها<sup>(٣)</sup>.

وبعد نقل الاستاذ بديع الزمان لهذه العبارات في رسالته التي أشرنا إليها، قال بأنّ هذا الكلام قريب للواقع لأن من المستبعد من مولانا وهو الرجل المتفحص الباحث عن رجال الله ان يقيم طيلة هذه المدة في دمشق ولا يلتقي بمحيي الدين مع شهرته<sup>(٤)</sup>.

والخلاصة، تشير القرائن - وكما أسلفنا - الى صحة الروايات المذكورة ووجهة نظر الاستاذ بديع الزمان. فقد سافر مولانا الى حلب في عام ٦٣٠ هـ ثم دخل الى دمشق بعد فترة من الزمن وأقام فيها سبع أو ثمان سنوات وتلقى العلم في المدرسة المقدسية بهذه المدينة<sup>(٥)</sup>. ونحن نعلم أيضاً أنّ ابن عربي كان بدمشق منذ عام ٦٢٠ هـ وحتى وفاته في ٦٣٨ هـ<sup>(٦)</sup>، وأمضى حياته في هذه المدينة بالرياضة والمجاهدة والتأليف والتعليم والمصاحبة والمعاشرة والملافة مع أولياء الله. وكانت الألسن تتحدث عن مقامه العلمي وعرفانه وقربه وقدسسه، وكان الجميع على معرفة به عامهم وخاصهم، ويتقاطرون عليه للأخذ مما لديه من علوم ومعارف وللتبرك والتيمّن بقربه وقدسسه، والانتفاع بمراتبه العلمية ومقاماته المعنوية. ولذلك يبدو من البعيد جداً، بل ومن المستبعد من شخصية علمية طالبة وباحثة كمولانا

(١) غير معروف.

(٢) أوجد الدين حامد الكرمانى، من أجلّة عرفاء القرن السابع. (راجع نفحات الانس، ص ٥٨٨). وصحب ابن عربي، ونقل الأخير عنه حديثاً في الجزء الاول، الباب الثامن، ص ١٢٧ من الفتوحات المكية.

(٣) جواهر الأسرار، ص ٥٢.

(٤) رسالة في تحقيق احوال مولانا، هامش ص ٤٣.

(٥) المصدر السابق، ص ٤٢ و ٤٣.

(٦) بحثنا ذلك في بداية هذا الكتاب.

تقيم في دمشق طيلة هذه السنوات ولا تنطلق نحو رؤيته والاعتراف من علمه والاستفادة من مقامه العرفاني الرفيع.

وفضلاً عن هذه اللقاءات المباشرة، فلاشك وأنه كانت لديه علاقة غير مباشرة مع ابن عربي عن طريق صدر الدين القونوي الذي قلنا عنه انه تلميذ ابن عربي البارز وأكبر مبلغ وناشر لأفكاره في شرق العالم الاسلامي<sup>(١)</sup>. ورغم ان كلاً منهما كان يخالف الآخر في بداية الأمر وينكر كل منهما الآخر أحياناً، غير ان تلك المخالفة والانكار قد تحولاً آخر المطاف الى محبة ومودة، وعرف كل منهما ما لدى الآخر من مقام علمي وعرفاني، وانطلق كل منهما لمدح الآخر والثناء عليه حتى ان صدر الدين وصف المولوي بالمؤيد من عند الله، ومن مستوري قباب الغيرة، وقيم مائدة الفقر المحمدي<sup>(٢)</sup>، وروح العالمين<sup>(٣)</sup>. وامتحده ايضاً بالبيت التالي:

لو كان فينا للالوهة صورة  
هي أنت لا أكني ولا أتردد<sup>(٤)</sup>

(١) تطرقنا الى ذلك في هذا الكتاب.

(٢) انكر الشيخ صدر الدين مولانا في بداية الأمر، إلا انه حضر آخر المطاف حلقة الشيخ بواسطة سراج الدين مريد الشيخ صدر الدين وتلميذه، وحينما خرج منها قال: «هذا الرجل مؤيد من عند الله ومن مستوري قباب الغيرة». ثم أُقيمت بينها وشائج المودة. وحينما أُشير الى سيرة مولانا قال الشيخ صدر الدين بصدق تام وابقان كلي وبجماس: لو كان ابو يزيد والجنيد في هذا العهد للزما غاشية هذا الرجل ودانا لمعرفه. كما انه قيم مائدة الفقر. ونحن نفرح بطفيله وعتلى شوقاً وذوقاً بقدومه المباركة. (راجع رسالة في تحقيق احوال مولانا، ص ١١٩).

(٣) ورد في صفحات الأُنس، ص ٤٦٣ ان صدر الدين القونوي عاد مولانا في المرض الذي توفي فيه وقال له: «شفاك الله شفاءً عاجلاً، ارجوان يكون رفعاً للدرجات، اتنى الصحة لمولانا روح العالمين».

(٤) ورد في طرائق الحقائق، ج ٢، ص ٣٥٧ ان جلال الدين محمد دخل الى مجلس الشيخ صدر الدين وكان الشيخ جالساً على سجادة في صدر الصُفّة. وقد حضر اكابر العلماء وأعظم العرفاء. وأخلى الشيخ السجادة كي يجلس عليها المولوي إلا انه لم يجلس عليها احتراماً له وقال ماذا أقول يوم القيامة وانا أفعل مثل هذه الاساءة. فقال الشيخ السجادة التي لا تليق بك لا تليق بي ايضاً، فأزاحها وقال:

لو كان فينا للالوهة صورة  
هي أنت لا أكني ولا أتردد

وعده مولانا بدوره من أرباب التصوف والتمكين واعتبره لاتقاً لمقام امامة الجماعة<sup>(١)</sup>. فحينما شارف على الوفاة سأله تلميذه حسام الدين الجلبي<sup>(٢)</sup> عن الذي يقيم صلاته فأجابه: الشيخ صدر الدين القونوي<sup>(٣)</sup>. وربما أشار الى مقامه العرفاني والعلمي الرفيع في البيت التالي:

عدا قطب زمانه البصير

الذي اندهش الجبل لثباته<sup>(٤)</sup>

والحقيقة هي ان وجود مثل هذه المحبة والصلة الحميمة بين الاثنين يمكن أن يكون دليلاً على تحدثهما عن ابن عربي. ونظراً لما لدى المولوي من شوق عرفاني فلا بد أن يكون قد سمع من القونوي - الذي يُعدّ استاذاً في عرفان ابن عربي ومتبحراً في اصوله وفروعه - شيئاً عن اصول ابن عربي ومبادئه العرفانية، اصف الى ذلك اننا سبق ان تحدثنا عن العلاقة التي كانت قائمة بين شمس التبريزي وابن عربي ووقوف الاول على ما للثاني من مقام معنوي حتى انه كان يدعوه بالرجل الكبير وعين المتابعة. ومن المستبعد جداً أن يكتم شمس التبريزي فضائل

(١) جاء في نجات الأنس ص ٤٦٢ ان جماعة طلبوا من المولوي ان يكون لهم اماماً وكان بينهم الشيخ صدر الدين القونوي. فقال: نحن أبدال مجلس ونهض حينما وصلنا، والامامة تليق بأرباب التصوف والتمكين. ثم أشار الى الشيخ القونوي وقال: من صلى خلف امام تُقى فكأنما صلى خلف نبي».

(٢) حسام الدين الحسن بن محمد بن الحسن الجلبي (٦٢٢ - ٦٨٣ هـ). تلميذ وخليفة مولانا. وقد صحبه ما يقرب لحوالي ١٥ عاماً وكان سبباً في ظهور كتاب المشنوي الذي يُعدّ بلا شك من اهم الآثار العرفانية الايرانية. بل العالمية، وأفضل الذكريات عن ايام صحبة مولانا مع حسام الدين.

(٣) راجع نجات الأنس، ص ٤٦٣.

(٤) ورد هذا المشنوي في أعقاب مشنوي آخر باللغة الفارسية:

قَدَّمُ الاستدلاليين خشية

والقدم الخشبية في غاية الضعف

عدا قطب زمانه البصير

الذي اندهش الجبل لثباته

ابن عربي ومعارفه عن مولانا الذي كان صاحبه ورفيقه ومحرم أسراره. وصفوة القول: ليس هناك أدنى شك لمن لديه أدنى علم بعرفان هذين العارفين الكبيرين ان يعترف بوجود عقائد وآراء مشتركة بينها. وأنا على يقين انّ المولوي يشترك مع ابن عربي على الأقل في مبدأ وحدة الوجود الذي يُعدّ الأصل الأصيل في عرفان ابن عربي وأساس فكره، وكذلك في وحدة الأديان والاعتقاد بحبّها. وهذا ما يمكن ان نلمحه بشكل واضح في آثاره لا سيما مثنوياته، حيث انبرى لشرح هذه الأفكار وتبينها بشوق وحماس منقطع النظير.

ولم يحجم مولانا عن الاعراب عن ارادته نحو ابن عربي بحيث وصفه بِمَنْجَم الجواهر الذي غرق من اجل الوصول اليه، في بحر دمشق عاشقاً حائراً متعباً مجذوباً الى تلك المدينة<sup>(١)</sup>.

### طريقة ابن عربي<sup>(٢)</sup>، الطريقة الأكبرية

سبق ان تحدثنا بشكل متناثر عن قواعد وآداب طريقة ابن عربي ولم نبهتها

(١) الابيات الفارسية في ذلك كالتالي:

ما عاشق وسرگشته سودای دمشقیم  
جان خسته ودليسته سودای دمشقیم  
اندر جبل صالحه کانیست ز گوهر  
کاندر طلبش غرقه دریای دمشقیم

(٢) لفظة الطريق أو الطريقة أُطلقت على المسلك والمذهب والسيرة ايضاً. وكان لهذه اللفظة مدلول خاص في اواخر القرن الثاني الهجري عند نشوء التصوف فأخذت تعني مجموعة من العقائد والأخلاق وكذلك الآداب والسنن التي تمارسها الصوفية بأمر الشيخ وبالرعاية الكاملة للشرعية. أي ان الطريقة تشمل أحكام الشريعة العامة كالأعمال البدنية الصالحة واجتناب المحارم والمكاهره وكذلك الاحكام الخاصة كالأعمال القلبية واجتناب ما سوى الله. (راجع ترجمة الرسالة القشيرية، ص ١١؛ رسائل ابن عربي، ج ٢؛ اصطلاح الصوفية، ص ٢). والمجدير بالذكر انّ ابن عربي ومثل سائر العرفاء يولي أهمية كبيرة للأدب ويعتبره جماع الخير ويقسّمه الى اربعة اقسام: أدب الشريعة، وأدب الخدمة، وأدب الحق، وأدب الحقيقة. ويعتبر ادب الشريعة اصل باقي الاقسام وأساسها. لمزيد من الاطلاع، راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٢٨٤ و٢٨٥.

بشكل مستقل. ولسنا بصدد تخصيص دراسة مستقلة عنها لسعة مثل هذا الموضوع وما يحفّ به من تعقيد وضرورة وجود تصنيف مستقل فيه. لكن لما كان هذا الفصل آخر فصول هذا الكتاب وبما أنه يبحث في تأثير ابن عربي على أخلافه وما يقتضيه ذلك من معرفة تأثيره على الطرق وأصحابها من بعده - على غرار حديثنا عن تأثيره على الفكر والعرفان النظري للعرفاء الذين أتوا من بعده - وانطلاقاً من ضرورة اتضاح جميع أبعاد تأثيره ولو على سبيل الاجمال، بات من الضروري أن نعرف هل لديه طريقة خاصة، وإذا كانت لديه، فما هي الطرق التي تأثرت بها بصورة واخرى؟

ولا شك في وجود طريقة خاصة بابن عربي تُعرف بالطريقة الحامية، والعربية<sup>(١)</sup>، وغالباً بالاكبرية لاشتهاره بين أهل التصوف بالشيخ الأكبر<sup>(٢)</sup>. والمراد بأنّ لديه طريقة خاصة، هو انه لم يأخذ طريقته عن شيخ واحد، وانما طاف - وكما تقدم - خلال اقامته في الاندلس وعلى مدى سياحته في مختلف البلدان والديار الاسلامية على الكثير من الشيوخ رجالاً ونساءً وانتفع بأنفاسهم ورأى رياضاتهم ومجاهداتهم عن كثب واطلع على عقائدهم وأفكارهم وآدابهم وقواعدهم فأخذ كلّ ما بدا صحيحاً في نظره وعمل به<sup>(٣)</sup>. ولم يكن لدى صوفية الأندلس ومن بينهم الشيوخ الذين زارهم ابن عربي آداب خاصة في لبس الحذاء واللباس والذكر والورد والتي هي علامة لطريقة معينة وفرقة خاصة، والتي يمكن ان تشير الى وجود رابطة بينهم، على العكس من صوفية الشرق. والرابطة الوحيدة الموجودة بينهم هي الزهد وشدة التقوى والرياضة والمجاهدة. إلا انه وحينما زار الشرق الاسلامي ووقف عن كثب على آداب صوفية الشرق وقواعدهم، وجد لديهم فضلاً عن الزهد والتقوى والمجاهدة والرياضة والاذكار

(١) التذكري، ص ٢٩٩.

(٢) تحدثنا عن ذلك في مطلع الكتاب.

(٣) راجع الفصل الاول من الباب الاول.

والأوراد، أنظمة خاصة في اللبس والذكر والأوراد، فاستخدم بعض هذه الأنظمة ومنها لبسه للخرقه التي كان يختص بها صوفية الشرق دون غيرهم.

فثلما قرأ كتب وآثار الصوفية الذين سبقوه سواء كانوا من اهل الشرق أو الغرب واستفاد من أفكارهم وآرائهم، رأى كذلك اغلب مشايخ زمانه من غرب العالم الاسلامي وشرقه وتعلم من اعمالهم وأفعالهم وأحوالهم وأقوالهم، وأوجد بذلك طريقة خاصة به. ورغم أن في طريقته عناصر موجودة في الطرق السالفة وتُشاهد فيها قواعد أسلافه وآدابهم، إلا أنها ذات صورة حديثة وجديدة ومستقلة وجدت لها الكثير من الأتباع وأثرت على الطرائق التي جاءت من بعدها كما سنشير الى ذلك.

### الطريقة الأكبرية ليست فرعاً للطريقة القادرية<sup>(١)</sup>

على العكس مما ذهب اليه مجد الدين الفيروزآبادي من أن ابن عربي شيخ الطريقة حالاً وعلماً، وامام التحقيق حقيقةً ورسمًا، ومحيي علوم العارفين فعلاً واسماً<sup>(٢)</sup>، وعلى العكس من قول الشيخ أحمد بن سليمان النقشبندي<sup>(٣)</sup> والشيخ احمد بن مصطفى الكمشخانوي النقشبندي<sup>(٤)</sup> في أن لديه عند أهل الحقائق طريقة مستقلة مثل بقية الطرائق<sup>(٥)</sup>، زعم مستشرق يدعى «لوشاتليه»<sup>(٦)</sup> في كتاب يحمل

(١) طريقة عبد القادر الجيلاني (٤٧١ - ٥٦١ هـ) طريقة صوفية معروفة.

(٢) البواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨.

(٣) احمد بن سليمان بن عثمان النقشبندي الاحمدي الاكبري (ت ١٢٧٥ هـ) من اعلام الطريقة النقشبندية. ولديه رسالة مستقلة في آداب الطريقة الاكبرية عنوانها «النور المظهر في طريقة سيدي الشيخ الاكبر». التذكار، ص ٣٤٧.

(٤) الشيخ أحمد بن مصطفى بن عبد الرحمن ضياء الدين الكمشخانوي (١٢٢٧ - ١٣١١ هـ)، تلميذ أحمد بن سليمان، مؤلف جامع الاصول. ألف هذا الكتاب عام ١٢٦٧ هـ، وطبع بمصر عام ١٣٢٨ هـ.

(٥) التذكار، ص ٣٠٨؛ جامع الاصول، ص ١٣٩.

(٦) Le chatelier.

عنوان «طرق الحجاز»<sup>(١)</sup> أنّ الطريقة الأكبرية متفرعة عن الطريقة القادرية وأحد فروعها وفرقها<sup>(٢)</sup>. غير أنّ هذا الزعم لا يقوم على دليل واف ولا يستند الى شاهد كاف. صحيح أنّ هناك شهماً بين قواعد الطريقة الاكبرية والطريقة القادرية، مثل وجود تشابه بين سائر الطرائق، غير أنّ وجود التشابه لوحده بين نظامين فكريين لا يمكن ان يكون دليلاً على التأثير بمعنى النفرع، كما اشرنا الى ذلك حين تحدثنا عن الاستقلال العرفاني عند ابن عربي.

ولا بد لنا من تكرار استدلالنا السابق وهو أنّ مجرد المشابهة بين طريقتين عمليتين لا يمكن ان يدل على تفرع احدهما عن الاخرى. فلو قال قائل: بما أنّ لابن عربي ارادة كاملة نحو عبد القادر الجيلاني، فلا بد أن يكون قد اخذ طريقته عنه. وفي الاجابة يُقال له أنّ هذا مجرد احتمال ضعيف لا غير. فبالرغم من الاحترام والاكرام الذي عبّر عنه ابن عربي في فتوحاته ازاء عبد القادر، ووصفه في بعض الأحيان بعدل الوقت وقطب الزمان ومأمور بالتصرف<sup>(٣)</sup>، إلا أنّ هذا لا يمكن أن يُتخذ دليلاً على انه قد أخذ طريقته منه، أو أنّ الطريقة الأكبرية فرع من فروع الطريقة القادرية، لأنّ ابن عربي قد أشار باحترام وتبجيل الى كثير من المشايخ ونقل أفكارهم وعقائدهم، وأخذ عنهم بعض ما وجده منسجماً مع فكره وذوقه<sup>(٤)</sup>. بل ولاقي بعض هؤلاء وعبّر عن افتخاره لالتقائه بهم وملازمتهم. هذا في حين انه لم يشاهد عبد القادر قطعاً لأنه قد وُلد في عام ٥٦٠ هـ بينما توفي عبد القادر عام ٥٦١ هـ. ومن الممكن أن يقول قائل بأنه قد أخذ الطريقة القادرية عن طريق ابي السعود بن شبل تلميذ عبد القادر<sup>(٥)</sup>، سيما وانه اشار اليه في

(١) Confreries du hedjaz.

(٢) التذكاري، ص ٣٠٦.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠١.

(٤) سبق أن اشرنا الى ذلك في هذا الكتاب.

(٥) نقحات الأنس، ص ٥١١ و٥٢٥.

فتوحاته بقوله: «ولكن شمتت له رائحة طيبة ونفساً عطرياً»، لكن ابن عربي قد صرح بأنه لم يلتق بأبي السعود قط<sup>(١)</sup>.

وخلاصة الكلام هي أن ابن عربي ذو نظام فكري مستقل في العرفان النظري، وطريقة خاصة في العرفان العملي، ولا يمكن لمجرد تشابه عقائده وقواعده مع الآخرين أو لاشادته بهم ونقل أفكارهم وآدابهم أو قبوله لبعضها في بعض الأحيان، ان نعتبر ذلك دليلاً على تأثر عرفانه بهم أو تفرعه عن عرفانهم وعدم استقلالية عرفانه.

### أساس طريقة ابن عربي

يؤلف الكشف، والشهود، والذوق، والعيان أساس طريقة ابن عربي وليس الدليل والبرهان، مثل سائر العارفين والصوفية. وقد أكد على هذه الامور مراراً في كتبه وآثاره ومنها الفتوحات المكية، والتدبيرات الالهية، ورسالة الانتصار، ورسالته الى الامام الفخر الرازي. وسبق لنا ان تحدثنا عن ذلك ولا نجد ضرورة للتكرار.

### كيفية طريقة ابن عربي

يأمر الشيخ المريد أولاً بالتوبة من جميع الذنوب الكبيرة والصغيرة، ثم يقف امام المريد ويضع يده بيده ويأمره بأن يغمض عينيه، ثم يقول «لا اله إلا الله» ثلاث مرات والمريد يسمعه، فيقول المريد «لا اله إلا الله» ثلاث مرات أيضاً والشيخ يسمعه. بعد ذلك يقرأ المريد تباركاً الآية ﴿ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله﴾ حتى ﴿أجرأ عظيماً﴾ (سورة الفتح (٤٨) الآية ١٠). ويستغفر المريد كل يوم مائة مرة ويردد «لا اله إلا الله» مائة مرة ايضاً مع استحضار المعنى. كما يقول في كل يوم بالقلب واللسان «الله» مائة مرة، ويصلي على النبي مائة مرة كالتالي:

(١) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٠١.



«اللهم صلِّ وسلِّم وبارك على سيدنا محمد النبي الأمي امام الهدى وعلى آله وصحبه عدد كلِّ ذرَّة ألف ألف كرتة»<sup>(١)</sup>.

### معنى السير والسلوك عند ابن عربي

السير لدى ابن عربي نوع من الانتقال، بمعنى انتقال من منزل عبادة الى منزل عبادة اخرى، ومن عمل مشروع الى عمل مشروع آخر، ومن مقام الى مقام آخر، ومن اسم الى اسم آخر، ومن تجلّ الى تجلّ آخر، ومن نفس الى نفس آخر. ومن هنا فالسالك هو الذي يعيش حالة الانتقال في هذه المنازل والأعمال والمقامات والأسماء والتجليات والأنفاس. وهو الذي يعيش حالة المجاهدات البدنية والرياضات النفسية، ويجدّ في تهذيب اخلاق نفسه<sup>(٢)</sup>، ويطوي المقامات بحاله لا بعلمه<sup>(٣)</sup>. إلا انه لا بد له وقبل أي شيء آخر ان يتعلم علم الفقه ويعرف أحكام الشريعة ويلتزم بها<sup>(٤)</sup>. وأول خطوة في سلوك محاسبة النفس رعاية الخواطر واستشعار الحياء من الله تعالى، لأنّ الحياء منه يمنع الخاطرة الذميمة من الخطور بقلبه والحركة القبيحة من الصدور عنه<sup>(٥)</sup>. ومن آداب السلوك، مراعاة حكم الوقت، أي الوقت الذي هو فيه والأعمال التي أرادها الشارع منه في ذلك الوقت، وعليه أن يدرك قيمة ذلك الوقت ويجد في أداء أعماله<sup>(٦)</sup>.

### السفر

يُعدّ السفر أعلى درجات السلوك، وهي درجة يتجه فيها القلب الى الله، أي

(١) لمزيد من الاطلاع راجع جامع الاصول، ص ١٣٩.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٨٠ و٣٨١.

(٣) رسائل ابن عربي، ج ٢؛ اصطلاح الصوفية، ص ٢.

(٤) المصدر السابق، ج ١، رسالة الأنوار، ص ٥.

(٥) التذكري، ص ٣١٥.

(٦) رسائل ابن عربي، ج ٢، اصطلاح الصوفية، ص ٢.

انها أمر قلبي لا شيء خارج عن القلب<sup>(١)</sup>. والنسبة بين السلوك والسفر عموم وخصوص مطلق، أي ان كل مسافر سالك، وليس كل سالك مسافراً. ولا يتحقق السفر في الطريق بالعقل والاستدلالات المتداولة بين الفلاسفة الذين هم أهل الفكر والعقل، وإنما هو عطية إلهية تشمل حال الرسل والأنبياء وصفوة الأولياء أمثال سهل بن عبد الله، وأبي يزيد، وسائر محققى رجال الصوفية الذين هم أهل الفعل والعمل أو ما يُصطلح عليه بـ «إصحاب اليعملات»<sup>(٢)</sup>. ولا بد من الالتفات الى هذا الأمر وهو ضرورة وجود الشيخ المرشد، والمؤدب العارف، والبصير بالطريق، خلال سلوك السالك وسفره، من وجهة نظر ابن عربي، كي يأخذ بيده ويوصله الى ما يقصد. ولا نهاية لسلوك السالك وسفره بدون إرشاده<sup>(٣)</sup>.

### أعمال الطريقة الأكبرية

تحدث ابن عربي بشكل مفصل عن أعمال وآداب طريقته في مواضع مختلفة من الفتوحات المكية وبعض رسائله مثل: حلية الأبدال، وثُحفة السَّفرة الى حضرة البررة، وكُنّه ما لا بد للمريد منه، والعُجالة، ومواقع النجوم والأخلاق. ولسنا بصدد استعراضها، وإنما نورد ما يلي كنموذج على ذلك:

أعمال الطريقة قبل وجدان الشيخ، الذي قيل ان وجوده ضروري للسالك والمسافر، عبارة عن: الجوع، والسهر، والصمت، والعزلة، والصدق، والتوكل، والصبر، والعزيمة، واليقين. والأعمال الأربعة الأولى ظاهرة والأعمال الخمسة التي تليها باطنية<sup>(٤)</sup>.

والمراد بالجوع، الجوع المشروع الذي يقلل من فضول الطبع إلا انه لا يضرّ

(١) المصدر السابق.

(٢) الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٨٢؛ رسائل ابن عربي، ج ٢، كتاب الأسفار، ص ٧.

(٣) التذكارى، ص ٣١٨.

(٤) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٢٧٧.

البدن. وهذا الجوع لا يتنافى مع تناول الطعام الذي هو وسيلة لصالح المزاج وقوام البنية<sup>(١)</sup>.

والمراد بالسهر اليقظة لحفظ الذات، لكن ليست فقط يقظة العين المحافظة لظاهر الذات، وإنما الأهم منها يقظة القلب المحافظة لباطن الذات. فمن الممكن ان تترقد العين في حين يبقى القلب يقظاً<sup>(٢)</sup>.

والمراد بالصمت، ليس صمت باطن الانسان لأنّ باطن كل انسان ينزهه الله ويستبحه مثل أي موجود آخر، وليس صمت الانسان بشكل كلي، لأنّ الانسان مكلف شرعاً بذكر الله في أحوال وأوقات معينة، وإنما المراد به الصمت المتعارف، أي أن يغلق شفثيه عن الكلام الفارغ الذي لا معنى له والعارى عن النصيحة والحكمة ويختار السكوت في مثل هذه الاحوال<sup>(٣)</sup>.

والمراد بالعزلة ان يتخلى السالك في حاله عن كل صفة ذميمة وعن كل طبع قبيح، وفي قلبه عن كل تعلق بأي شيء وبأي أحد غير الله كالبيت والأسرة والمرأة والولد والصديق والرفيق وكل ما يمكن أن يحول بينه وبين الله بما فيها خواطره، وأن لا يبقى في قلبه شيء سوى الله وأن لا يتعلق قلبه بشيء غيره<sup>(٤)</sup>. وعدّ ابن عربي هذه الأعمال الأربعة من أركان مقام عدّه من صفات الأبدال<sup>(٥)</sup>، وأساس معرفة أهل الله والتي يراد بها معرفة الله، ومعرفة النفس، ومعرفة الدنيا، ومعرفة الشيطان<sup>(٦)</sup>.

ومن أعمال الطريقة الاكبرية الاخرى ما يلي: العمل للآخرة، واصلاح الباطن،

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٤) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٧.

(٥) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٢.

(٦) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٨. ولزيت من الاطلاع راجع رسائل ابن عربي، ج ٢، رسالة حلوية

الأبدال، ص ٣-١٠.

واصلاح الفرد لما بينه وبين الله. ومن يعمل لله يكفه أمر دنياه، ومن يُصلح باطنه يُصلح الله ظاهره، ومن يُصلح ما بينه وبين الله، يُصلح الله ما بينه وبين الناس<sup>(١)</sup>.

سُنن الطريقة الأكبرية، وطهاراتها، وحضورها وأخص خصائصها  
سُننُها ثلاث مروية عن الامام علي عليه السلام وهي: كتمان السر، ومدارة الناس،  
واحتفال الأذى<sup>(٢)</sup>.

وطهاراتها اثنتان: ظاهرية وحسية وهي عبارة عن طهارة البدن، واللباس،  
والمكان؛ وباطنية ومعنوية وهي عبارة عن طهارة النفس من الحرص، والحقد،  
والحسد، والكبر، وسائر الاخلاق الذميمة، وطهارة العقل من الشك، والريب،  
واضطراب الأفكار، وطهارة السر من النظر الى الأغيار<sup>(٣)</sup>.

وحضورها واحد، وهو الحضور مع الله في جميع الأعمال والأفعال<sup>(٤)</sup>.  
أما اخص الخصائص في هذه الطريقة فهي ارتقاء سالكها من مقام البدلية<sup>(٥)</sup>  
الى مقام القطبية<sup>(٦)</sup>، كارتقاء ابن عربي<sup>(٧)</sup>.

(١) جامع الاصول، ص ١٣٩.

(٢) ورد في الكتاب أعلاه وفي نفس الصفحة: وسننها ثلاث مروية عن علي (رض)، قال: من لم يكن عنده سنة الله وسنة رسوله وستة اولياته فليس في يده شيء. قيل له: ما سنة الله؟ قال: كتمان السر. قيل: وما سنة رسوله؟ قال: المدارة للناس. قيل: وما سنة اولياته؟ قال: احتفال الأذى.

(٣) الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٣٠.

(٤) جامع الاصول، ص ١٣٩.

(٥) يقول ابن عربي: «الأبدال في هذا الطريق لفظ مشترك. يُطلقون الأبدال على من تبدلت اوصافه المذمومة بالمحمودة ويطلقونه على عدد خاص، وهم أربعون عند بعضهم لصفة يجتمعون فيها، ومنهم من قال عددهم سبعة» (الفتوحات المكية، ج ١، الباب ١٦، ص ١٦٠).

ويقول في نفس هذا الكتاب (الباب ٥، ص ١٥٦، ١٥٥) ان الأبدال سبعة رجال يحفظ الله بهم الأقاليم السبعة، لكل بدل اقليم.

(٦) القطب بمنابة مركز الدائرة ومحيطها ومرآة الحق ومدار العالم والمتصرف فيه. (راجع رسائل ابن عربي، ج ٢، رسالة منزل القطب، ص ٢)، وموضع نظر الحق (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥).

(٧) التذكاري، ص ٣١٢.

## السلاسل المتأثرة بالطريقة الأكرية

جميع السلاسل الصوفية المهمة والمعروفة بعد ابن عربي، تعتبر ابن عربي شيخها الأكبر، وتقول بامامته لها في الطريقة، وترعى آدابه وقواعده. ومنها:

١ - السلسلة الشاذلية<sup>(١)</sup>: ينظر أتباع الشاذلية بعين الاحترام الى ابن عربي. وقد أثنى عليه ابن عطاء الله الاسكندري<sup>(٢)</sup> كثيراً - وهو أحد كبار الصوفية ومن أركان الطريقة الشاذلية - والتزم بكثير من قواعده وآدابه في السير والسلوك<sup>(٣)</sup>. كما أشاد به كل من الشيخ محمد المغربي الشاذلي<sup>(٤)</sup>، والشيخ جلال السيوطي<sup>(٥)</sup>، ووصفاه بمربي العارفين، وروح التنزلات، وإمداد ألف الوجود، وعين الشهود، وهاء المشهود، وناهج منهاج النبي العربي<sup>(٦)</sup>.

٢ - السلسلة النقشبندية<sup>(٧)</sup>: ويذكره اتباع هذه الطريقة باحترام وتكريم ويلقبونه بلقب «خاتم الأولياء المحمديين» ونقلوا عنه الكثير من آرائه وأقواله في رسائلهم ومقالاتهم<sup>(٨)</sup>.

٣ - سلسلة النعمة الإلهية: وهذه الطريقة من طرق التصوف المهمة للغاية والمعروفة والتي تعد أول طريقة تصوف شيعية. وقد استلهمت في النظر والعمل من تصوف ابن عربي. ويعد نعمة الله ولي - وكما تقدمت الاشارة - من اركان ومشايخ

(١) الشاذلية (بكر أو ضمّ الذال)، فرقة صوفية إمامها ابو الحسن الشاذلي (٥٩٣ - ٦٥٦ هـ) (راجع جمهرة الاولياء، ج ١، ص ٣٢٤؛ ج ٢، ص ٢٧٨).

(٢) تاج الدين بن عطاء الله الاسكندري (ت ٧٠٧ هـ)، صاحب كتب التنوير في اسقاط التدبير، والحكم، ولطائف المنن، ومفتاح الفلاح (المصدر السابق، ص ٢٣٦ و ٢٣٧).

(٣) التذكار، ص ٣٤٠.

(٤) من اصل تركي. وقد اشتهر بالمغربي لزواج امه برجل مغربي. ويعد من مشايخ عبد الوهاب الشعراي. توفي حوالي ٩١٠ وتيف. (الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٥).

(٥) اشرنا اليه في بداية الكتاب.

(٦) البواقيت والجواهر، ص ٩.

(٧) النقشبندية، طريقة صوفية معروفة تُنسب الى محمد بهاء الدين النقشبندي (ت ٧٩٠ هـ).

(٨) التذكار، ص ٣٤٠.

هذه الطريقة ومن المعتقدين بآبن عربي وشارحي كتيبه.

٤ - السلسلة النورمخشية<sup>(١)</sup>: ويتابع أتباع هذه الطريقة تصوف ابن عربي. وقام إمام هذه الطريقة - أي السيد محمد نوربخش - بتزكية ابن عربي على أتم وجه<sup>(٢)</sup>. وطالما أشار شمس الدين محمد بن يحيى بن علي الجيلاني اللاهيجي (ت ٨٦٩) - شارح روضة الاسرار ومن مشاهير هذه الطريقة وعلى رواية اعظم وأفضل وأكمل خلفاء نوربخش<sup>(٣)</sup> - في شرحه لروضة الأسرار والمعروف بمفاتيح الاعجاز الى ابن عربي واستند الى أقواله<sup>(٤)</sup>.

٥ - السلسلة الذهبية<sup>(٥)</sup>: وهذه الطريقة متأثرة الى حد ما بالطريقة الأكبرية أيضاً. وهذا ما أشار اليه المحقق المجد الاستاذ سعيد النفيسي الذي لديه استقصاء كامل في تاريخ التصوف لاسيما الطرق الصوفية المنتشرة في ايران. فهو يقول: كانت ايران منذ مدة طويلة ميداناً للطريقة الكبرى<sup>(٦)</sup> وكان يتبعها عدد كبير من كبار المشايخ. ونقلها بهاء الدين ولد - والد مولانا جلال الدين - معه الى آسيا الصغرى، فنشأت عنها الطريقة المولوية<sup>(٧)</sup>، التي ادخل اليها أيضاً بعض تعاليم ابن عربي، فعُرفت في ايران والى يومنا هذا بالطريقة الذهبية<sup>(٨)</sup>.

(١) فرقة صوفية منسوبة الى محمد بن عبد الله الموسوي الخراساني (٧٩٥ - ٨٦٩ هـ) المشهور بنوربخش.

(٢) مجالس المؤمنين، ج ٢، ص ٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥٠.

(٤) راجع شرح غلشن راز (روضة الاسرار)، ص ١١٨، ١١٩، ١٣٥، ١٧١، ١٧٧، ٣٣٨، ٥٠١، ٥٧٦، ٦٠٢.

(٥) طريقة صوفية معروفة امامها الشيخ محمد العارف.

(٦) الكبرى طريقة صوفية تتبع الشيخ احمد بن عمر المعروف بنجم الدين كبرى (استشهد ٦١٨).

(٧) المولوية طريقة أسسها جلال الدين المولوي. ومن خصوصياتها ان أتباعها يؤدون الذكر الجلي بالموسيقى والرقص.

(٨) مصدر التصوف في ايران، ص ١٩٩.

علاقة دانتته<sup>(١)</sup> بابن عربي

بدا من المناسب في ختام هذا الكتاب الاشارة الى وجود علاقة فكرية وثيقة جداً بين دانتته - اكبر شاعر مسيحي عارف - وابن عربي اعظم عارف شاعر مسلم. عسى أن تكون هذه الاشارة دافعاً يدفع الباحثين في الأدب وطلاب المعارف للبحث والتحقيق على هذا الصعيد. وهو أمر سيساعد ولا شك على ازدهار الثقافة البشرية عموماً والمعارف الاسلامية خصوصاً، فضلاً عن اغناء لغة وثقافة بلدنا العزيز ايران.

انّ دراسة آثار ابن عربي والتأمل في معارفه العرفانية، ومطالعة آثار دانتته لا سيما الكوميديا الالهية<sup>(٢)</sup>، وبالأخص قياس حب ابن عربي المعنوي للنظام الاصفهاني والذي أدى الى ظهور كتاب «ترجمان الأشواق»<sup>(٣)</sup>، بالحب الروحاني الذي كان لدى دانتته لبياتريس والذي أدى الى ظهور الكوميديا الالهية، يقوي من احتمال اطلاع دانتته على آثار ابن عربي وأفكاره لا سيما وانه قد وُلد بعده بمخمس وعشرين سنة، واستفاد منها في صياغة أنغام الحب في كتبه: الحياة الجديدة<sup>(٤)</sup>،

(١) دانتته اليعقوبي (١٢٦٥ - ١٣٢١ م Dante Allighieri)، شاعر وعارف ايطالي شهير. وُلد في فلورنسا، وأحبّ وهو في التاسعة من عمره فتاة تدعى بياتريس (Beatrice)، وفشل في هذا الحب لزواج حبيبته برجل آخر، ومن ثم وفاتها في الرابعة والعشرين من العمر (١٢٩٠ م). الأمر الذي ألم روح دانتته المرهفة والذي كان عاشقاً حقيقياً وشاعراً شاباً. وهزه هذا الحدث هزاً عنيفاً. وأصبح حبه بموت حبيبته اشدّ صلاباً وسماويةً وألماً، وعاهد نفسه على اطرائها ما يستطيع، حتى لم يرق الى شعره في هذا المضمار أي شعر آخر في الادب العالمي. وقد أشار إليها في الكوميديا الالهية كمظهر للحق. وبمثلة للطف الالهي، ورفع منزلتها الى مستوى الملائكة ووصفها في اعلى طبقات الجنة التي يعجز الانسان عن بلوغها. ورغم هذا يبدو أنّ وصفه لبياتريس وتغنيبه بها، لا يصل الى وصف ابن عربي لنظام وتغزله بها.

(٢) La Divina Commedia، اعظم آثار دانتته ومن روائع الادب الايطالي، وأفجع نتاج أدبي وفكري غربي في القرون الوسطى، وأحد اعظم الآثار الادبية في التاريخ العالمي، ونتاج عشرين عاماً من الغربة التي عاشها دانتته. ترجم السيد شجاع الدين شفا هذا الكتاب الى الفارسية، وأغلب معلوماتنا حول دانتته وهذا الكتاب أخذناها عن مقدمته وترجمته.

(٣) سبق أن تحدثنا عن هذا الكتاب.

(٤) Vita Nuova، يشمل هذا الكتاب الأنغام العاشقة لدانتته والتي انشد بعضها لبياتريس.

والمأدبة<sup>(١)</sup>، والكوميديا الالهية. ويزداد هذا الاحتمال قوة حينما نرى الاستاذ آسين بالاسيوس - الباحث الاسباني المعروف المتخصص في ابن عربي - يقارن في كتابه المعروف «الاسلام والكوميديا الالهية» بين دانتة وابن عربي، ويعتبر كتب ابن عربي ولا سيما الفتوحات المكية جزءاً من المصادر الفكرية للشاعر الفلورانسى. ونحن نعلم انّ بالاسيوس كان على معرفة كاملة بأفكار ابن عربي الفلسفية، ومشربة العرفاني، واسلوبه الأدبي، كما انه على معرفة كاملة بآثار دانتة وأفكاره، ولهذا قارن بين حب دانتة لبياتريس وحب ابن عربي للنظام الاصفهاني، وكذلك بين كتابي دانتة Cancionero<sup>(٢)</sup> و Convivio وكتابي ابن عربي ترجمان الأشواق، وذخائر الأعلاق، وقال بأنه لا يوجد كتابان متشابهان كتشابه المأدبة وترجمان الأشواق، وليس هناك مجرد تشابه فكري بين هذين الكاتبين والشاعرين الشهيرين، وانما هناك تأثير واضح لدانتة بابن عربي، بل وانه مقلد له وتابع في بعض المواضع. وأورد بالاسيوس في كتابه السابق العديد من الأدلة للبرهنة على وجهة نظره تشير الى بعض منها بشكل موجز:

١ - تأثر نظام دانتة الفلسفي بآثار العرفاء المسلمين الاشرائيين لاسيما ابن عربي، وذلك لظهور نظرية النور الماوراء طبيعية - والتي تؤلف العنصر الأساسي في التعليمات الاشرائية - في الكوميديا الالهية، وقيام دانتة بتبنيها بنفس الرموز والعلامم التي بينها بها العرفاء المسلمون، وتصوره لأمر الخلق كتصورهم، على

(١) Convivio أو Convito، وهذا الكتاب مجموعة فلسفية تتضمن شرح وتفسير الالهيات، والأدب، والفلسفة، والاخلاق على شكل دروس عامة.

(٢) نسبت دائرة المعارف البريطانية مجموعة لدانتة تدعى Canzoniere تضم بعض أشعاره العاطفية. وقد بحثت في المصادر المتوفرة بكل ما لدي من جهد عن كتاب باسم Convionero، فلم اعثر على مثل هذا الكتاب. ويبدو انّ بالاسيوس - وكما سنشير الى ذلك فيما بعد - يريد به أناشيد الحب الأربعة عشر التي انشدها دانتة والتي أدت الى اتهامه بالشهوانية، فانبرى لدفع تلك التهمة عنه من خلال تأليف كتاب المأدبة الذي شرح فيه تلك الأناشيد، وهو عين مبادرة ابن عربي لتأليف ذخائر الاعلاق الذي شرح فيه ترجمان الاشواق الذي وُجّهت اليه الاتهامات بسببه.



صورة تجلي النور الالهي الذي علته الغائية الحب، وأثره الاوّل المادة الكلية بلا صورة<sup>(١)</sup>. ومن هنا، يظهر منظر جديد، ويُعدّ داتنه المفكر أحد اتباع مدرسة الاشراق الذي عرض هذه الفكرة بفنّه الخاص. ويؤدي بالاسيوس وجهة نظره على هذا الصعيد فيقول: انّ الكثير من آراء داتنه الاشرافية مستقاة من آراء ابن عربي الاشرافية، حتى انه يُعدّ ممثلاً نموذجياً وبارزاً للآراء الاشرافية. اصف الى ذلك انّ بالامكان البرهنة على انّ كافة الأساليب الفنية التي استخدمها ابن عربي للكشف عن المواطن ما بعد الموت، قد تكررت بعد قرن في الكوميديا الالهية.

٢ - لا تقتصر المطابقة والتماثل على آراء وأفكار داتنه وابن عربي فقط، وانما يمتد هذا التطابق الى الصور الخيالية ورموزها المعبرة عن أفكار هذين المفكرين، والى أساليهما الأدبية ايضاً. فقد استخدم داتنه لتوضيح فلسفة النور عين الرموز التي استخدمها ابن عربي. وتُعدّ فلسفة النور، الجزء الأساسي لهذين المفكرين. فالله هو النور المحض ويتجلى من خلال تمثيلات النور، والانتشار، والاشراق، والانعكاس، والتلاؤم والتي تُعدّ رمز التخيلات. واستعارة المرآة التي استخدمها داتنه لاطهار تأثير الموجودات العالية في الساقلة، اشبه بنور المصباح الذي يُشاهد كثيراً في آثار ابن عربي. فالنور من وجهة نظر الكاتبين يرمز الى الله، والظلمة ترمز الى المادة، في حين تُعدّ الكدورة والشفافية من مشخصات البدن والنفس. والدائرة كرمز هندسي والتي يعبر مركزها عن العالم ومبدئه الالهي<sup>(٢)</sup>، قد تكررت في النظام الفكري عند ابن عربي أكثر مما هي عند داتنه.

٣ - الأساليب التوضيحية لدى الكاتبين تبرهن على عدد من الامور المثيرة

(١) Universal and Formless matter. والمقصود، الهباء الذي هو في النظام الفكري لدى ابن عربي بمثابة التصميم الذي يتخذ البناء من النورة لاطهار فيه ما يريد من الأشكال والصور، وهو أول موجود في العالم، وعين ما يعبر عنه أصحاب الأفكار بالهيوولي، ويوجد فيه كل العالم، وتجلى الله عليه بنوره، وتقبله كل شيء فيه بحسب استعداده وقوته. (راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ١١٩)، ويدعوه ابن عربي بالعقاة ايضاً (المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٣٢).

(٢) تحدثنا عن ذلك في أحد هوامش الكتاب.

للهشة. فيلاحظ مثلاً في جميع آثار دانتة أنّ التفسير الرمزي للحروف والأعداد قد شغل عليه تفكيره. فقد نسب خواصاً رمزية لأعداد خاصة، مع تشابك القيم العددية لبعض الحروف مع قيمها الرمزية. والخلاصة، أنّ البحث عن الأسرار الغيبية بالصورة المشاهدة في آثار دانتة، يُلاحظ بوضوح وبشكل دقيق ومتكرر في كتب ابن عربي ورسائله.

ويشارك الاثنان أيضاً في علم النجوم وأحكامها. فنلاحظ فقرات من الكوميديا الالهية، والمأدبة، وآثار ابن عربي تتحدث عن هذه الاحكام. علاوة على ذلك، أنّ البراعة الأدبية، وفن اعطاء الشخصية للاعتباريات والمجردات الملاحظين في كتاب «الحياة الجديدة»، وما يتضمنه ذلك من تحدث الارواح فيما بينها واستعانتها بالاحتجاج والاستدلال، ملاحظان ايضاً وبشكل واضح في الفتوحات المكية حيث يتحدث الله وأسمائه وكذلك الأرواح وامثالها من قبيل المواد والصور، كتحدث الأشخاص فيما بينهم<sup>(١)</sup>. أي أنّ في الحياة الجديدة والكوميديا الالهية عبارات تُعدّ من «السيرة الذاتية»<sup>(٢)</sup> والمخاصة بوصف الرؤى وتفسيرها عرفانياً. ايضاً، لابن عربي الكثير من المنامات والوقائع التي استخرج من باطنها الأفكار الفلسفية.

٤ - من رؤى دانتة العجيبة، انه رأى شاباً يرتدي حلة بيضاء وقد جلس الى جانبه مغموماً. فسأله: لماذا انت مغموم هكذا؟ فأجابه بكلمات مبهمه. وحينما سأله أن يوضح ذلك أجابه ببعض العبارات التي تتلخص في: اني أحس في قلبي حباً لله يمثّل مركز عالم الخلقه. ايضاً، يقول ابن عربي انه رأى محبوبه الالهي في عالم الخيال وتحدث معه، ففهم كلامه، وخلق لديه ذلك المنظر حالة عجيبة بحيث لم يستطع ان يتناول الطعام لعدة أيام متتالية، لأنه كلما جيء له بالطعام، ظهر محبوبه

(١) راجع الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣٢٣؛ انشاء الدوائر، ص ٢٧، ٢٨؛ عنقاء مغرب، مصر، ١٣٧٢هـ / ١٩٥٤م، ص ٢٣.

(٢) Autobiography.

الى جانب المائدة ونظر اليه وقال: تأكل وأنت تشاهديني؟ فيمتنع من الطعام ولا يجد جوعاً حتى سمن من نظره اليه، فقام له مقام الغذاء، ولم يبرح نصب عينه في قيامه وقعوده وحركته وسكونه<sup>(١)</sup>.

ولا تُلاحظ في رؤيا ابن عربي تلك الكلمات الرمزية التي تحدث بها الشاب الذي رآه دانتة، إلا انها لها معنى وتفسير خاص في ما وراء طبيعة ابن عربي. فالله في الرمزية الهندسية لدى ابن عربي كمركز الدائرة المستقل، والمخلوقات كالنقاط المنتشرة على المحيط والمتصل وجودها بالمركز. وهذا معناه ان الله تعالى مركز الثقل الذي تُجذب اليه كافة المخلوقات بواسطة العشق المستلهم من جمال الذات الالهية اللامتناهية<sup>(٢)</sup>. وقد لا يكون هذا التفسير مفتاح فتح سرّ رؤيا دانتة بشكل كامل، إلا انه يساعد على تبيينه. فكما أشرنا، تكشف الكلمات المهمة لذلك الشاب عما في قلبه من حب لله الذي هو مركز الخلق. وهذه، ذات الفكرة التي ظهرت فيما بعد في الكوميديا الالهية حينما قال دانتة: تحرك كل العالم بفعل حبّ الله الذي يمثل الهدف الأصلي وغاية غايات جميع الحركات<sup>(٣)</sup>.

٥ - المقارنة بين كتابي دانتة، Cancionero و Convito وكتابي ابن عربي: ترجمان الأشواق، وذخائر الأعلاق، تكشف عن وجود تطابق في الصناعة الادبية حتى يمكن القول بوحدة الاصول والقواعد الأدبية لهذين الكاتبين. فالخاطب بين

(١) راجع الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣٢٥.

(٢) لا تُلاحظ في الفتوحات المكية التي أخذ عنها بالاسيوس هذه المعلومات مصطلحات من قبيل مركز الدائرة المستقل (The independent center of circle) ومركز الثقل (The center of gravity)، ولكن من الممكن العثور على مفاهيمها.

(٣) اشارة الى عبارات في الكوميديا الالهية (الجنة، النشيد الثالث والثلاثون) تقول: لا جرم أن في باطنك قد اتقدت نار حب فتفتحت من حرارتها هذه الزهرة في سكون الخلود (اي تأججت فيك نار الحب بين الله والانسان والتي كانت قد انطفأت بعد معصية آدم). اية بركة وافرة ساعدتني كي أنظر الى النور السرمدي وأهب نظري بأسره اليه! ورأيت في قلب هذا النور مبعثرات عالم الوجود وقد اتصلت فيما بينها في كتاب واحد يربط الحب بين أوراقه.

الشعر والنثر والتي هي سمة من سمات «المأدبة»، يُشاهد بوضوح في جميع آثار ابن عربي تقريباً، لكن لا نلاحظ تطابق كتابين لهذين الشاعرين كتطابق ترجمان الأشواق والمأدبة. فقدّم الشاعران آثارهما وكأنتها سيرة ذاتية، وكأنّ موضوع وأسلوب الشرح والتعبير فيها شيء واحد. فدأنته يهدف في المأدبة الى تفسير المعنى السري للأناشيد الأربعة عشر التي أنشدها في المرحلة الأولى من حياته والتي أدت الى ظهور هذه الفكرة المخاطنة عنه وهي انه شعر أقرب الى الحب الشهواني منه الى الشعر المعنوي والعقلاني. وهذا ما دفعه الى كتابة المأدبة لتفسير تلك الأناشيد وتسليط الضوء على معانيها الباطنية التي تختفي خلف معانيها الظاهرية، من اجل دفع تهمة الشهوانية عنه وتبرئة نفسه.

والمعنى الظاهر، انه قد عشق فتاة جميلة وزاهدة وفاضلة وعفيفة، تتسم بالأدب، والوقار الساحر. وقد اثني على جمالاتها الجسمية وكهالاتها النفسية بشعر نابع من العواطف. لكن يمكن خلف هذا النقاب الشهواني، عشق للفلسفة الالهية المتجسدة في هذه الفتاة. فعيونها تكشف عن براهين الحكمة، وابتساماتها تكشف عن اقناعاتها. وسُعلّ العشق التي تهبط من كوكب الزهرة على العاشق، عبارة عن الكتب الفلسفية. والآهات التي يتأوهها مريض العشق، ترمز الى آلام النفس التي تحملتها خلال الشك والتردد وطموحات الوصول الى الحقيقة.

ويتحدث دأنته في النهاية كيف انشد تلك الأناشيد ويقول بأنه كان يتمثي يوماً بعد وفاة حبيبته بياتريس واذا به يشاهد فجأة فتاة نجبية ولطيفة وفي منتهى الجمال فضلاً عن العلم الكثير. إلا انه لم يجرؤ على البوح بحبها. لهذا ومن أجل تسكين اضطرابه، كان يضطر الى الاختلاء بصنم نفسه، والتعبير في تلك الحالة عن عواطفه على شكل أناشيد غرامية.

وهكذا نرى انّ عين الأحداث التي وقعت لدأنته وأدت الى ظهور اناشيده الغرامية ومن ثم شرحها أي «المأدبة»، قد حدث من قبله لابن عربي أيضاً وظهور «ترجمان الأشواق» ومن ثم شرحه «ذخائر الاعلاق». فمشاهدة ابن عربي

للفتاة الرومية والتي تحدث عنها في ذخائر الأعلام<sup>(١)</sup>، شبيهة بالحدث الذي نقلناه عن المأدبة قبل قليل.

وبعد استعراض بالاسيوس لما أشرنا إليه أعلاه واستدلاله وتأكيده على تأثر دانتة بابن عربي، قال بأنه: خلال سفره الطويل في الكوميديا الالهية الذي بحث فيه عن النماذج الاسلامية، أخذت تتضح لديه شيئاً فشيئاً صورة كاتب توجد في آثاره مفاتيح فتح مغلفات الكوميديا ومبهماتهما، ألا وهي صورة ابن عربي، العارف والشاعر المرسي الذي يمكن أن تُعدّ كتبه عموماً وفتوحاته خصوصاً مصدراً فكرياً للشاعر الفلورنسي الذي أخذ منها في شعره وأناشيده، أفكاره وأهدافه العامة. علاوة على ذلك، من الممكن ان يكون دانتة قد أخذ عنها أيضاً تصميم بناء الجنة والنار، وصور مسرح التمثيل العالي، والتصوير الحي للحياة العظيمة، والرؤيا المباركة للنور الالهي، والجذبة والنشأة الحاصلتين. ومن هنا، من النادر العثور على مفكرين يتشابهان في الحالات الشعرية والدينية كتشابه دانتة وابن عربي، لأنّ هذا التشابه لا يقتصر على الفكر الفلسفي، وانما يمتد أيضاً الى الصور الخيالية والاسلوب الأدبي، وهما واسطة عرض وشرح الأفكار. ولا يلاحظ هذا التشابه كما يلاحظ في المأدبة وذخائر الاعلاق اللذين صُنّفا بأسلوب واحد وفي موضوع متشابه، مع اتخاذ الاثنين لاسلوب واحد أيضاً في التفسير التمثيلي لموضوع شعرهما الغرامي<sup>(٢)</sup>.

وتحدث الباحث والمستشرق الانجليزي الشهير البروفسور نيكلسون - والذي يُعدّ خبيراً في التصوف الاسلامي لاسيما عرفان ابن عربي - بتأثر دانتة بابن عربي، واستشهد بموارد من آثار دانتة منطبقة تماماً مع ما أورده ابن عربي في آثاره. ومنها

(١) تحدثنا عن ذلك في اوائل الكتاب.

(٢) كل ما تحدثنا به حول ابن عربي على هذا الصعيد مقتبس عن كتاب:

انه كتب: وصف داتنه النار، والجنة، والرؤيا المباركة بالضبط كما وردت في آثار ابن عربي بحيث يبدو من الصعب جداً حمل ذلك على الصدفة. فوصف داتنه دركات النار، والسموات النجومية، وحلقات الورد الصوفية، وطبقات الملائكة التي تدور حول مصدر النور الالهي، والدوائر الثلاث التي ترمز الى الأقانيم الثلاثة، بالضبط كما وصفها ابن عربي. فيتحدث لنا داتنه انه وخلال صعوده في الجنة كيف اخذ حبه لبياتريس يقوى وشهود روحانيتها يزداد بازدياد اللقاء وزيادة حسنها. وحدث مثل هذا التصور لابن العربي قبل مائة عام من ذلك وأشار اليه في كتاب ترجمان الأشواق: لأني أرى وجهاً يزداد حسناً كلما ازداد لقاؤي به، ولهذا لا بد من زيادة الحب بما يتناسب مع ذلك الحسن المتزايد<sup>(١)</sup>. وهكذا نرى ان نيكلسون يؤكد هو الآخر على تأثر داتنه بابن عربي<sup>(٢)</sup> والله أعلم بالصواب.

انتهى هذا الكتاب بحمد الله ومنه

(١) اورد ابن عربي في ترجمان الأشواق، تحت عنوان «الشوق غيباً ومحضراً»:

أغيبُ فيضني الشوقُ نفسي، فألتقي      فلا أشتقي فالشوقُ غيباً ومحضراً  
ويُحدثُ لي لُقياءهُ ما لم أظنُّهُ      فكان الشُّفا داءً من الوجدِ آخراً  
لأني أرى شخصاً يزيدُ جمالُهُ      اذا ما التقينا نفرهً وتكبراً  
فلا بدَّ مِن وَجدٍ يكونُ مُقارناً      لما زادَ مِن حُسنِ نظاماً محرراً

وما ورد في المتن المنقول عن نيكلسون، يعبر عن المضمون البيتين الأخيرين.

وقال ابن عربي في شرح هذه الآيات ان الشوق يهلك العاشق في غيبة المعشوق وعند اللقاء. ولهذا يعيش في العذاب دائماً. وحينما يُبتلى بالأم الغيبة، يعلق الأمل بالشفاء على لقاء المعشوق. وحينما يحصل اللقاء، يزداد الوجد والحب لأن التجليات لا تقبل التكرار، وتنتقل من العالي الى الأعلى دائماً. ولهذا تبدو الثانية افضل من الاولى، فتزيد بالنتيجة درجة تعلقه ويتضاعف حبه وشوقه، ويتزايد ألمه. (راجع ذخائر الاعلاق، ص ١٨٦).

## المصادر

- ١ - آذر لطف علي بيك  
آتشكده آذر، طهران، ١٩٥٨ .
- ٢ - آشتياني السيد جلال الدين  
شرح مقدمة القيصري، مشهد، ١٣٥٨ هـ .
- ٣ - آشتياني ميرزا مهدي  
أساس التوحيد، طهران، ١٩٤٧ .
- ٤ - الآملي، السيد حيدر  
(١) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، طهران، ١٩٦٨ .  
(٢) نقد النقود في معرفة الوجود، طهران، ١٩٦٨ .
- ٥ - ابن الأبار ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن ابي بكر القضاعي.  
التكملة لكتاب الصلة، مصر، ١٣٥٧ هـ .
- ٦ - ابن أبي اصيبعة أحمد بن قاسم  
عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، ١٩٥٦، مصر ١٢٩٩ هـ .
- ٧ - ابن ابي الجمهور محمد بن زين الدين بن تركه صائن الدين علي بن محمد  
تهيد الفواعد، طهران، ١٣٢٤ هـ .
- ٨ - ابن تيمية تقي الدين ابو العباس احمد بن عبد الحلیم  
(١) الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم، مصر، ١٣٦٨ هـ .

- (٢) التدميرية، مصر، ١٣٢٥ هـ.
- (٣) مجموعة الرسائل والمسائل، جزآن، مصر، بلا تاريخ.
- ٩- ابن الاثير عز الدين ابو الحسن  
الكامل في التاريخ، بيروت، ١٣٨٥ هـ.
- ١٠- ابن حجر العسقلاني احمد بن علي  
الاصابة في تمييز الصحابة، مصر، ١٣٥٨ هـ.
- ١١- ابن حزم ابو محمد علي بن احمد  
(١) التقريب لحدود المنطق والمدخل اليه، بيروت، ١٩٣٣.  
(٢) طوق الحمامة، مصر، ١٩٥٩.
- (٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصر، ١٣٤٨ هـ، بيروت  
١٤٠٦ هـ.
- ١٢- ابن خلكان احمد بن محمد  
وفيات الأعيان، بيروت، ١٩٦٨.
- ١٣- ابن رشد ابو الوليد محمد بن أحمد  
تهافت التهافت، مصر، ١٩٦٥.
- ١٤- ابن الزيات ابو يعقوب يوسف بن يحيى  
التشوّف الى رجال التصوف، الرباط، ١٩٥٨.
- ١٥- ابن السيد البطليوسي ابو محمد عبد الله بن محمد  
الانتصار ممن عدل عن الاستبصار، القاهرة، ١٩٥٥.
- ١٦- ابن سينا ابو عبد الله الحسين بن عبد الله  
(١) الاشارات والتنبيهات، طهران، ١٣٠٥.  
(٢) رسالة الحدود، مصر، ١٣٢٦ هـ.  
(٣) الشفاء، طهران، ١٣٠٣ هـ.  
(٤) النجاة، مصر، ١٣٥٧ هـ.



- ١٧- ابن طفيل، ابو بكر محمد بن عبد الملك  
 (١) حي بن يقظان، تصحيح فاروق سعد، بيروت، ١٣٩٤ هـ.  
 (٢) حي بن يقظان، ترجمة بديع الزمان فروزانفر، طهران، ١٩٧٢.  
 ١٨- ابن عربي، محمد بن علي  
 (١) انشاء الدوائر، ليدن، ١٣٣١ هـ.  
 (٢) تحفة السفارة الى حضرة البررة، اسطنبول، ١٣٣٠ هـ.  
 (٣) التندبرات الالهية، ليدن، ١٣٣١ هـ.  
 (٤) ترجمان الأشواق، بيروت، ١٣٨١ هـ.  
 (٥) تفسير القرآن (منسوب)، بيروت، ١٣٨٧ هـ.  
 (٦) تنزل الأملاك من عالم الارواح الى عالم الأفلاك، دار الفكر العربي،  
 ١٣٨٠ هـ.  
 (٧) ديوان، بولاق، ١٢٧١ هـ.  
 (٨) رسائل، حيدر آباد، ١٣٦١ هـ.  
 (٩) عقلة المستوفز، ليدن، ١٣٣١ هـ.  
 (١٠) عنقاء مغرب، مصر، ١٣٧٣ هـ، توجد صورة منه في المكتبة  
 المركزية لجامعة طهران برقم ٥٨٤٠.  
 (١١) الفتوحات المكية، ٤ أجزاء، بيروت، دار صادر، بدون تاريخ.  
 (١٢) الفتوحات المكية، ٥ أسفار، تحقيق عثمان يحيى، مصر ١٣٩٢ هـ.  
 (١٣) فصوص الحكم، تصحيح الدكتور ابي العلاء العفيفي، بيروت، ١٣٦٥.  
 (١٤) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، بيروت، ١٣٨٨ هـ.  
 (١٥) مواقع النجوم ومطالع أهلة الاسرار والعلوم، مصر، ١٣٢٥ هـ.  
 ١٩- ابن العريف ابو العباس أحمد بن محمد  
 محاسن المجالس، باريس، ١٩٣٣.  
 ٢٠- ابن الفرضي ابو الوليد

- تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، مصر، ١٣٧٣ هـ.
- ٢١ - ابن الفناري محمد بن حمزة  
مصباح الانس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، طهران، ١٣٢٣ هـ.
- ٢٢ - ابن كثير عماد الدين اسماعيل بن كثير  
البداية والنهاية، مصر، ١٣٥١، ١٣٥٨ هـ.
- ٢٣ - ابو زهره محمد  
تاريخ المذاهب الاسلامية، مصر، مطبعة السعادة، بدون تاريخ.
- ٢٤ - الاحسائي الشيخ أحمد  
جوامع الكلم، ايران، ١٢٧٣ هـ.
- ٢٥ - الاردبيلي المقدس احمد بن محمد  
حديقة الشيعة، قم، بدون تاريخ.
- ٢٦ - ارنست رنان  
ابن الرشد والرشدية، عادل زُعيتر، القاهرة، ١٩٧٥.
- ٢٧ - استانلي لين بول  
طبقات سلاطين الاسلام، عباس اقبال، طهران، ١٩٣٣.
- ٢٨ - الاسفرايني عبد القادر بن طاهر  
شرح تجليات ابن عربي، مخطوط، مكتبة مجلس الشورى الاسلامي. وورد في هامش الصفحة ٥٨٢ انه ليس شرحاً وانما تعليقة. وأورده الدكتور عثمان يحيى في ذيل كتاب كشف الغايات لشارح مجهول تحت عنوان «تعليقات ابن سودكين». طبع هذان الكتابان بطهران عام ١٤٠٨ هـ الموافق ١٩٨٨.
- ٢٩ - آسين بالاسيوس  
ابن عربي، حياته ومذهبه، الدكتور عبد الرحمن بدوي، مصر، ١٩٦٥.
- ٣٠ - الأشعري ابو الحسن  
مقالات الاسلاميين، القاهرة، ١٣٨٩ هـ، ١٩٦٢ م.

- ٣١ - اعتماد السلطنة محمد حسين خان  
المآثر والآثار، طهران، ١٣٠٦ هـ.
- ٣٢ - افلاكي احمد  
مناقب العارفين، انقره، ١٩٥٩.
- ٣٣ - افلوطين  
اثولوجيا (حاشية القبسات)، عبد الله بن ناعمة الحمصي، ١٩٣٥، بدون محل.
- ٣٤ - الهي قشئي محيي الدين  
حكمت الهي عام وخاص (جزءان)، طهران، ١٩٥٦ و ١٩٥٧.
- ٣٥ - الاندلسي صاعد بن احمد  
طبقات الامم، مصر، بدون تاريخ.
- ٣٦ - الباجوري، الشيخ ابراهيم  
شرح جوهرة التوحيد، دمشق، ١٣٩١ هـ.
- ٣٧ - بالي افندي  
شرح الفصوص، ذيل شرح الفصوص للكاشاني، مصر، ١٣٢١ هـ.
- ٣٨ - البخاري خواجه محمد بن بارسا  
شرح الفصوص، مخطوط، المكتبة المركزية بجامعة طهران؛ مطبوع، طهران، ١٩٨٧.
- ٣٩ - بدر الحبشي بدر بن عبد الله  
الانباء على طريق الله، مخطوط، مكتبة المجلس.
- ٤٠ - بدوي الدكتور عبد الرحمن  
(١) مذاهب الاسلاميين، بيروت، ١٩٧١.
- (٢) الانسان الكامل في الاسلام، ط ٢، الكويت، ١٩٧٦.
- ٤١ - بديع الزمان فروزانفر

- رسالة في احوال و حياة مولانا جلال الدين محمد، طهران، ١٩٣٦.
- ٤٢ - براون ادوارد
- تاريخ الادب الايراني منذ سعدي وحتى جامي، ترجمة علي اصغر حكمت، طهران، ١٩٦٠.
- ٤٣ - بروكلمان كارل
- تاريخ الدول والملل الاسلامية، الدكتور هادي الجزائري، طهران ١٩٧٧.
- ٤٤ - البستاني فؤاد افرام
- دائرة المعارف، بيروت، ١٩٥٦.
- ٤٥ - البغدادي اسماعيل باشا
- (١) ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، اسطنبول، ١٩٤٥.
- (٢) هدية العارفين، اسطنبول، ١٩٥١.
- ٤٦ - البغدادي صفي الدين عبد المؤمن
- مراسد الاطلاع، الطبعة الاولى، دار احياء الكتاب العربي، ١٣٧٤.
- ٤٧ - البقاعي برهان الدين
- مصرع التصوف، مصر، ١٣٧٢.
- ٤٨ - البيروني، أبو ريحان
- التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، طهران، ١٣٩٣ هـ.
- ٤٩ - التبريزي شمس
- مقالات، طهران، ١٩٧٠.
- ٥٠ - التبريزي محمد علي
- ريحانة الأدب، تبريز، ١٩٦٧.
- ٥١ - التبريزي ملا علي واعظ الخياباني
- علماء معاصرون، تبريز، ١٣٦٦ هـ.
- ٥٢ - التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر

- (١) شرح المقاصد، مصر، ١٣٠٥ هـ.
- (٢) شرح العقائد النسفية، المطبعة العثمانية، ١٣٢٦ هـ.
- (٣) المطوّل، قم، ١٤٠٧ هـ.
- ٥٣ - التنكابني ميرزا محمد بن سليمان  
قصص العلماء، طهران، بدون تاريخ.
- ٥٤ - التوني محمد حسين فاضل  
تعليقة على الفصوص، طهران، ١٣١٦ هـ.
- ٥٥ - التهانوي محمد أعلى بن علي  
كشاف اصطلاحات الفنون، طهران، ١٩٦٧.
- ٥٦ - الطهراني الشيخ آغا بزرك  
الذريعة الى تصانيف الشيعة، طهران، ١٩٤٦.
- ٥٧ - الجامي عبد الرحمن  
(١) أشعة اللمعات، طهران، ١٩٧٣.  
(٢) الدرة الفاخرة، مصر، ١٣٥٤.  
(٣) شرح الرباعيات، مخطوط.  
(٤) شرح فصوص الحكم، ١٣٠٤ هـ.  
(٥) اللوائح، طهران، ١٩٥٨.  
(٦) نفحات الأنس، طهران، ١٩٥٨.  
(٧) نقد النصوص، طهران، ١٣٩٨.
- ٥٨ - المرحاني السيد الشريف علي بن محمد  
(١) التعريفات، مصر، ١٣٥٧ هـ.  
(٢) شرح المواقف، مصر، ١٣٢٥ هـ ١٩٠٧ م.  
(٣) رسالة الوجود، طهران، ١٣٢١ هـ.
- ٥٩ - الجندي مؤيد الدين

شرح الفصوص، مخطوط، المكتبة المركزية لجامعة طهران، رقم الايداع ٣٤٣؛ مطبوع، مشهد، ١٩٨١.

٦٠ - الجويني عطاء الملك

تاريخ جهانكشا، طهران، ١٩٥٨.

٦١ - الجويني عبد الملك بن عبد الله

لمع في قواعد أهل السنة والجماعة، بيروت، ١٩٨٦.

٦٢ - الجيلي عبد الكريم

(١) الانسان الكامل، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.

(٢) شرح الفتوحات المكية، مخطوط، مجلس الشورى الاسلامي، رقم

٩٣٠٦ / ٢٥٧٨٨

٦٣ - حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله

كشف الظنون، اسطنبول، ١٣٦٢ هـ.

٦٤ - الحججي الدكتور عبد الرحمن علي

التاريخ الأندلسي، بغداد، ١٩٧٦.

٦٥ - الحلاج الحسين بن منصور

الطواسين، باريس، ١٩١٣.

٦٦ - الحلي العلامة حسين بن يوسف

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم، بدون تاريخ.

(٢) ايضاح المقاصد، طهران، ١٩٥٨.

٦٧ - الحنبلي، عبد الحمي بن عماد

شذرات الذهب، مصر، ١٣٥١ هـ.

٦٨ - الخلخالي السيد صالح الموسوي

شرح المناقب المنسوب لابن عربي، طهران، ١٣٢٢ هـ.

٦٩ - الخوارزمي كمال الدين حسين

- (١) جواهر الأسرار، الهند، ١٣١٢ هـ.
- (٢) شرح الفصوص، طهران، ١٩٨٩.
- ٧٠ - خواند مير غياث الدين  
تاريخ حبيب السير، طهران، ١٩٥٤
- ٧١ - الخوانساري محمد باقر  
روضات الجنات، طهران، ١٣٩٠ هـ.
- ٧٢ - دانتة  
الكوميديا الالهية، ترجمة شجاع الدين الشفاء، طهران، ١٩٦٨.
- ٧٣ - الذهبي ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان  
(١) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ١٣٨٢ هـ.  
(٢) العبر في أخبار من غير، الكويت، ١٩٦٣.  
(٣) تذكرة الحفاظ، دمشق، ١٣٤٧؛ حيدر آباد، ١٣٥٧ هـ ١٩٥٥ م.
- ٧٤ - الرازي الامام الفخر  
(١) المباحث المشرقية، طهران، ١٩٦٦.  
(٢) أساس التقديس، مصر، ١٣٥٤ هـ. المسائل الخمسون في علم الكلام  
(مجموعة).
- ٧٥ - رشيد الدين فضل الله  
جامع التواريخ، طهران، ١٩٥٩.
- ٧٦ - روزبهان البقلي الشيرازي  
شرح الشطحيات، طهران، ١٩٦٦.
- ٧٧ - الزركلي خير الدين  
الاعلام، ١٣٧٣ - ١٣٧٨ هـ.
- ٧٨ - السبزواري ملا اسماعيل  
الملائكة، طهران، ١٣٢٢.

- ٧٩ - السبزواري ملا هادي  
أسرار الحكم، طهران، ١٣٨٠ هـ.
- ٨٠ - سر كيس يوسف الدين  
معجم المطبوعات العربية، مصر، ١٣٦٤ هـ ١٩٢٨ م.
- ٨١ - سرهندي احمد  
مكتوبات، ترجمة محمد مراد المنزاوي، اسطنبول، بدون تاريخ.
- ٨٢ - السمرقندي دولتشاه  
تذكرة الشعراء، طهران، ١٩٥٨.
- ٨٣ - سيد شاه عبد القادر مهربان الفخري الميلايوري  
أصل الاصول، جامعة مدراس، ١٩٥٩.
- ٨٤ - السيوطي جلال الدين  
(١) بُغية الوعاة في طبقات النحويين والنحاة، ١٣٨٥ هـ.  
(٢) تاريخ الخلفاء، بيروت، ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م.  
(٣) طبقات الحقاظ، القاهرة، ١٣٩٣ هـ.  
(٤) طبقات المفسرين، ليدن، ١٩٣٨؛ طهران، ١٩٦٠.
- ٨٥ - الشعرائي عبد الوهاب  
(١) الكبريت الأحمر، حاشية اليواقيت والجواهر، مصر، ١٣٤٣ هـ.  
(٢) الطبقات الكبرى (لواقح الانوار في طبقات الأخيار)، مصر،  
١٣٤٣ هـ.
- (٣) اليواقيت والجواهر، مصر، ١٣٧٨ هـ.
- ٨٦ - الشوشتري السيد نور الله القاضي  
(١) إحقاق الحق وإزهاق الباطل، طهران، ١٣٧٦ هـ.  
(٢) مجالس المؤمنين، طهران، ١٣٧٦ هـ.
- ٨٧ - الشهابي محمود استاد



- رسالة بود ونمود، طهران، ١٩٥٣.
- ٨٨ - الشهرستاني ابو الفتح محمد  
الملل والنحل، القاهرة، ١٣٨٧ هـ.
- ٨٩ - الشيرازي صدر الدين محمد (ملا صدرا)  
(١) الاسفار، طهران، ١٣٧٨ هـ.
- (٢) رسالة في تحقيق خلق الأعمال (رسالة الجبر والتفويض)، اصفهان،  
١٩٦١.
- (٣) المبدأ والمعاد، ١٩٣٥.
- ٩٠ - الشيرازي قطب الدين محمود  
(١) درة التاج، طهران، ١٩٣٨.
- (٢) شرح حكمة الاشراف، طهران، ١٩٣٦.
- ٩١ - الشيرازي محمد معصوم (معصوم علي شاه)  
طرائق الحقائق، ١٩٦٠.
- ٩٢ - الصدر السيد صدر الدين آية الله  
المهدي، قم، ١٣٥٨ هـ.
- ٩٣ - الصدر السيد مظفر  
شرح أفكار وأحوال وآثار علاء الدين السمناني، طهران، ١٩٥٥.
- ٩٤ - صديقي كمال الدين  
أساس المعرفة، حيدر آباد، ١٣٣٣ هـ.
- ٩٥ - الصفدي صلاح الدين  
الوافي بالوفيات، المانيا، ١٩٦٢ م.
- ٩٦ - الضبي احمد بن يحيى  
بغية المتمس في تاريخ رجال أهل الاندلس، مجريط، ١٨٨٤ م.
- ٩٧ - الطباطبائي السيد محمد حسين

- نهاية الحكمة، قم، ١٣٩٥ هـ.
- ٩٨ - الطبرسي الشيخ ابو علي  
مجمع البيان، بيروت، ١٣٧٩ هـ.
- ٩٩ - العاملي محمد بن حسين (الشيخ البهائي)  
(١) الاربعين، طهران، ١٩٣١.
- (٢) الكشكول، قم، بلا تاريخ.
- (٣) رسالة الوحدة الوجودية، مصر، ١٣٣٠ هـ.
- ١٠٠ - عبد العزيز سيد الأهل  
محيي الدين بن عربي، من شعره، بيروت، ١٩٧٠.
- ١٠١ - عبده الشمالي  
دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، بيروت، ١٩٦٥.
- ١٠٢ - عبد المحسن الحسيني  
المعرفة عند الحكيم الترمذي، القاهرة، بلا تاريخ.
- ١٠٣ - العطار فريد الدين  
تذكرة الاولياء، طهران، ١٩٦٧.
- ١٠٤ - العفيفي الدكتور أبو العلاء  
(١) التصوف، الاسكندرية، ١٩٦٣.
- (٢) تعليقة الفصوص، بيروت، ١٣٦٥ هـ.
- (٣) مقالة «من اين استسقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية»، مجلة  
كلية الآداب، المجلد الاول، الجزء الاول، الجامعة المصرية، مايو ١٩٣٣.
- ١٠٥ - عواد كوركيس  
فهرست مؤلفات محيي الدين بن عربي، دمشق، المجمع العلمي العربي، الجزء  
٣، المجلد ٢٩، تموز ١٩٥٤، شوال ١٣٧٣ هـ الجزء ٤، المجلد ٢٩، تشرين ١٩٥٤،  
صفر ١٣٧٤، الجزء ١، المجلد ٣٠، كانون الثاني ١٩٥٥، جمادى الاولى ١٣٧٤،

الجزء ٢، المجلد ٣٠، ١٩٥٥، شعبان ١٣٧٤، الجزء ٣، المجلد ٣٠، تموز ١٩٥٥، ذي القعدة ١٣٧٤.

١٠٦- الغزالي ابو حامد محمد

(١) احياء علوم الدين، مصر، بدون تاريخ.

(٢) تهافت الفلاسفة، مصر، ١٣٨٥ هـ.

١٠٧- فريد بيك محمد

أحسن التواريخ، ترجمة ميرزا عبد الباقي المستوفي، اصفهان، ١٩٥٣.

١٠٨- الفيض الكاشاني ملا محسن

(١) بشارة الشيعة، طهران، ١٩٣٢.

(٢) الكلمات المكنونة، طهران، بلا تاريخ.

١٠٩- القاري البغدادي ابو الحسن علي بن ابراهيم

الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين، بيروت، ١٩٥٩.

١١٠- القزويني ابو يحيى زكريا بن محمد الانسي

آثار البلاد وأخبار العباد، بيروت، ١٣٨٩ هـ.

١١١- القزويني ملا عبد النبي فخر الزماني

تذكرة ميخانه، طهران، ١٩٦١.

١١٢- القفطي جمال الدين ابو الحسن علي بن يوسف

تاريخ الحكماء، لايبزيك، ١٩٠٣.

١١٣- القمشي آقا محمد رضا

(١) ذيل الفص الشيثي من فصوص الحكم، قزوين، ١٩٧٥.

(٢) رسالة في وحدة الوجود بل الموجود، طهران، ١٩٣٦.

١١٤- القمي محمد طاهر بن محمد حسين (ملا طاهر)

(١) تحفة الاخيار، طهران، ١٩٥٧.

(٢) رسالة في وحدة الوجود بل الموجود، طهران.

- ١١٥ - القنوي صدر الدين محمد بن اسحاق  
 (١) تأويل السورة المباركة الفاتحة، حيدر آباد، دكن، ١٣٠٩ هـ.  
 (٢) النصوص، طهران، ١٩٧٥.
- ١١٦ - القيصري داود  
 (١) شرح الفصوص، طهران، ١٢٩٩ هـ.  
 (٢) مقدمة شرح الفصوص، طهران، ١٢٩٩ هـ.
- ١١٧ - الكاشاني عبد الرزاق  
 (١) اصطلاحات الصوفية، حاشية شرح منازل السائرين، طهران، ١٩٧٥.  
 تحقيق الدكتور محمد كمال ابراهيم جعفر؛ الطبعة الثانية، قم، ١٩٩١.  
 (٢) شرح تائية ابن الفارض (كشف الوجوه العَرَّ لمعاني نظم الدر)،  
 ١٣١٩ هـ.
- (٣) شرح الفصوص، مصر، ١٣٢١ هـ.
- ١١٨ - الكاشاني عز الدين محمود  
 مصباح الهداية ومفتاح الكفاية، طهران، ١٩٤٦.
- ١١٩ - الكمشخاني النقشبندي احمد  
 جامع الاصول، مصر، ١٣٢٨ هـ.
- ١٢٠ - الكنجي الشافعي ابو عبد الله محمد بن يوسف  
 البيان في أخبار صاحب الزمان، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- ١٢١ - كوربن هنري  
 تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة الدكتور اسد الله مبشري، طهران، ١٩٧٣.
- ١٢٢ - اللاهيجي ملا عبد الرزاق  
 (١) سرمايه ايمان، بومبي، ١٣٠٤ هـ.  
 (٢) شوارق الالهام، طهران، ١٣١٨ هـ.  
 (٣) جوهر المراد، طهران، ١٣٧٧ هـ.

- ١٢٣ - اللاهيجي ملا محمد جعفر  
شرح رسالة المشاعر لملا صدرا، مشهد، ١٩٦٣.
- ١٢٤ - اللاهيجي الشيخ محمد  
شرح غلشن راز، طهران، ١٣٣٧.
- ١٢٥ - المجلسي ملا محمد باقر  
عين الحياة، طهران، ١٣٧٣ هـ.
- ١٢٦ - محمود محمود الغراب  
شرح رسالة روح القدس، دمشق، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
- ١٢٧ - مدكور الدكتور ابراهيم، العففي الدكتور ابو العلاء و...  
التذكارى، مصر، ١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م.
- ١٢٨ - المقرئ أحمد بن محمد  
نفح الطيب، مصر، ١٣٦٧ هـ.
- ١٢٩ - المكى الشيخ محمد الخاكي  
الجانب الغربي في حل مشكلات ابن عربي، طهران، مخطوط، المكتبة  
المركزية بجامعة طهران، رقم ٤٨٦٨.
- ١٣٠ - المنوفي الحسيني سيد محمود  
جمهرة الأولياء، القاهرة، ١٣٨٧ هـ.
- ١٣١ - المييدي معين الدين  
الفوائح (شرح ديوان حضرة الأمير عليه السلام)، ١٢٨٥ هـ.
- ١٣٢ - النابلسي عبد الغني  
جواهر النصوص في شرح الفصوص، ١٣٠٤ هـ.
- ١٣٣ - ناصر خسرو القبادياني  
سفر نامه، روشنائى نامه، سعادت نامه، برلين، ١٩٦٢.
- ١٣٤ - التباهي المالقي الأندلسي الشيخ ابو الحسن بن عبد الله

- تاريخ قضاة الاندلس، بيروت، بلا تاريخ.
- ١٣٥ - النهاني يوسف بن اسماعيل  
جامع كرامات الاولياء، مصر، ١٣٨١ هـ.
- ١٣٦ - النقيسي سعيد استاد  
سرچشمه تصوف در ايران، طهران، ١٩٦٧.
- ١٣٧ - نعمة الله ولي  
رسائل، طهران، بلا تاريخ.
- ١٣٨ - النوري الحاج ميرزا حسين آية الله  
(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، طهران، ١٩٤٢.  
(٢) النجم الثاقب، طهران، بلا تاريخ.
- ١٣٩ - هداية رضا قلي خان  
(١) رياض العارفين، طهران، ١٩٣٧.  
(٢) مجمع الفصحاء، طهران، ١٩٦٠.
- ١٤٠ - اليافعي محمد بن عبد الله بن أسعد بن سليمان اليمني  
مرآة الجنان وعبرة اليقظان، حيدر آباد، ١٣٧١.

## الفهرس

٥	المقدمة
٩	الباب الاول (حياته، ومشايخه، وآثاره، وصلته بأسلافه)
١١	الفصل الأول (حياته)
١١	اسمه ونسبه وعصره ومحل ولادته
١٣	كناه وألقابه
١٥	اسرته
٢٢	الانتقال الى اشيلية
٢٣	حدث في زمان الجاهلية
٢٣	التحول المعنوي والالتقاء بابن رشد
٢٦	دخول طريقة التصوف ونيل المقامات القدسية
٢٦	سبب دخوله
٢٧	المشايخ الذين التقى بهم في اشيلية
٢٨	١ - أبو العباس العُرَينِي
٣١	٢ - أبو عمران موسى بن عمران الميرتلي
٣٢	٣ - أبو الحجاج يوسف بن الشُّبرُلي
٣٢	٤ - أبو يعقوب يوسف بن يَخْلَف الكُومي
٣٤	٥ - أبو عمران موسى السدراني
٣٥	٦ - أبو يحيى الصنهاجي الضرير

- ٧- صالح العَدوي ..... ٣٦
- ٨- أبو علي حسن الشكَّاز ..... ٣٧
- ٩- أبو عبد الله محمد الشَّرَفي ..... ٣٧
- ١٠- أبو عبد الله محمد الخياط وأبو العباس أحمد الاشبيلي ..... ٣٨
- ١١- أبو عبد الله محمد بن جمهور ..... ٣٨
- ١٢- أبو عبد الله بن مجاهد وأبو عبد الله بن قَسَّوم ..... ٣٩
- ١٣- صالح الحزَّار ..... ٤٠
- ١٤- عبد الله الخياط ..... ٤٠
- ١٥- أبو العباس أحمد بن هَمَّام ..... ٤١
- ١٦- أبو أحمد السَّلَّابي ..... ٤١
- ١٧- أبو العباس بن تاجه ..... ٤٢
- ١٨- أبو عبد الله بن زين الياثري ..... ٤٣
- ١٩- أبو العباس أحمد بن مُنذر ..... ٤٣
- ٢٠- أبو وكيل ميمون بن التونسي ..... ٤٤
- ٢١- أمُّ الزهراء وفاطمة القرطبي بنت ابن المتقي ..... ٤٤
- ٢٢- أبو عبد الله القسطلبي ..... ٤٥
- ٢٣- ابن العاص أبو عبد الله الباجي ..... ٤٥
- ٢٤- محمد الحداد ..... ٤٦
- ٤٦- سفره الى قَبْرِفِيق ولقاؤه بأبي عبد الله بن جنيد القبرفيقي ..... ٤٦
- ٤٧- السفر الى مدينة مَوْرور وزيارة عبد الله بن الاستاذ الموروري ..... ٤٧
- ٤٨- سفره الى مَرشانة واجتماعه بعبد المجيد بن سَلَمَة ..... ٤٨
- ٥٠- زيارته المتتالية الى قرطبة ..... ٥٠
- ٥١- مروره بمدينة الزهراء ..... ٥١
- ٥٢- سفره الى مِجَاية ولقاؤه بالشيخ أبي مدين ..... ٥٢
- ٥٣- حالات أبي مدين ومقاماته ..... ٥٣



- ٥٧ ..... نزوله في مدينة سبينة
- ٥٨ ..... سفره الى تونس
- ٥٩ ..... سفره الى تلمسان
- ٦٠ ..... دخوله جزيرة طريف
- ٦١ ..... وصوله الى اشبيلية
- ٦١ ..... رحلته الى مدينة فاس
- ٦٣ ..... العودة الى اشبيلية
- ٦٣ ..... عودته الى فاس
- ٦٦ ..... رحلته الى مرسية ونزوله في مدينة سلا
- ٦٦ ..... قدومه الى غرناطة
- ٦٧ ..... وصوله الى مرسية مرة اخرى
- ٦٧ ..... دخوله الى المرية
- ٦٩ ..... رحلته الى مراکش وملازمته لأبي العباس السّبي
- ٧٠ ..... سفره ثانية الى بجاية
- ٧١ ..... سفرة ثانية الى تونس
- ٧٢ ..... الخروج من تونس الى الشرق
- ٧٣ ..... زيارة المدينة الطيبة والقدس
- ٧٣ ..... وصوله الى مكة ولقاؤه بمكين الدين الاصفهاني
- ٧٥ ..... لقاؤه بالنظام بنت مكين الدين وتصنيف كتاب ترجمان الاشواق  
تأليف كتب الفتوحات المكية، ومشكاة الأنوار،
- ٧٨ ..... وحلية الأبدال، ورسالة روح القدس
- ٨١ ..... رحلته الى بغداد وزيارته لعلي بن عبد الله بن جامع
- ٨٣ ..... سلسلة سند خرقة ابن عربي
- ٨٥ ..... عودته الى مصر وزيارته للقاهرة
- ٨٥ ..... خصومة الفقهاء في مصر

- الخروج من القاهرة الى الاسكندرية ثم الى مكة ..... ٨٦  
 خروجه من مكة وسياحته في آسيا الصغرى، واقامته في قونية، ومصاحبته  
 صدر الدين القونوي وتأليف مشاهدة الأسرار، ورسالة الأنوار ..... ٨٧  
 خروجه من قونية ..... ٨٨  
 العودة الى بغداد ..... ٨٩  
 كتاب كيكائوس الأول ..... ٨٩  
 رحلته الى حلب وشرح كتاب ترجمان الأشواق ..... ٩٠  
 رؤيته للجارية الرومية ..... ٩٢  
 مغادرة حلب والعودة الى مكة ثم الخروج منها للالتقاء بكيكاوس ..... ٩٣  
 عودته الى حلب ..... ٩٣  
 اقامته في دمشق ..... ٩٤  
 رؤية ظاهر وباطن الهوية الالهية ..... ٩٦  
 رؤية الرسول (ص) في المنام وتأليف فصوص الحكم ..... ٩٦  
 ديوانه ..... ٩٨  
 الفراغ من تأليف كتاب الفتوحات المكية ..... ٩٨  
 وفاته ..... ٩٩
- الفصل الثاني (أساتذته وشيوخه، وكتبه ورسائله) ..... ١٠١  
 أسماء أساتذته ومشايخ روايته ..... ١٠٢  
 كتبه ورسائله ..... ١١٠
- الفصل الثالث (الاتصال بالأسلاف) ..... ١٤٣  
 العرفاء والمفكرون الشرقيون ..... ١٤٣  
 ١ - أبو يزيد البسطامي ..... ١٤٣  
 ٢ - سهل بن عبد الله التستري ..... ١٤٤  
 ٣ - محمد بن علي، الحكيم الترمذي ..... ١٤٧

- ٤ - الحسين بن منصور الحلاج ..... ١٤٧
- ٥ - أبو طالب المكي ..... ١٥٢
- ٦ - أبو حامد الغزالي ..... ١٥٣
- ٧ - عبد القادر الجيلي ..... ١٥٥
- رأي ابن عربي في صوفية الشرق وتدمره من الزمان ..... ١٥٦
- الصوفية والمفكرون الأندلسيون ..... ١٥٨
- ثقافة الأندلس ..... ١٥٨
- ازدهار الثقافة والعلوم العقلية بالأندلس ..... ١٦١
- اشتمزاز الأندلسيين من الفلسفة والفلاسفة ..... ١٦٣
- ظهور الفلسفة والعرفان النظري في الأندلس قبل ابن عربي ..... ١٦٥
- ١ - ابن مسرّة محمد بن عبد الله الجبلي ..... ١٦٦
- ٢ - ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد القرطبي الظاهري ..... ١٦٩
- ٣ - ابن باجه أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ السرقسطي ..... ١٧٢
- ٤ - ابن السّيد أبو محمد عبد الله بن محمد بن سيد البطلّيوسي ..... ١٧٣
- ٥ - ابن طفيل ابو بكر محمد بن عبد الملك ..... ١٧٥
- ٦ - ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) ..... ١٧٦
- العرفان النظري ما قبل ابن عربي ..... ١٧٧
- عصر ابن عربي عصر الازدهار الفلسفي في الأندلس ..... ١٧٨
- علاقة ابن عربي بابن مسرّة وصوفية المرية ..... ١٧٩
- رأي آسين بالاسيوس حول علاقة ابن عربي بابن مسرة ..... ١٨٣
- ظهور طريقة المريّة وصلة ابن عربي بها ..... ١٩٠

### الياب الثاني (العقائد والافكار)

- الفصل الأول (العلم والمعرفة) ..... ١٩٩
- العلم، ليس تصور المعلوم ..... ١٩٩
- العلم درك ذات المطلوب كما هي ..... ٢٠٠

- ٢٠٠ العلم لا أثر له في المعلوم ومتأخر عنه وتابع له
- ٢٠١ العلم لا يتغير بتغير المعلوم .....
- ٢٠٢ أنواع العلوم .....
- أنواع الادراكات وعدم وقوع الحواس في الخطأ ووقوع العقل فيه خلال
- ٢٠٤ الادراكات غير الضرورية لا الضرورية .....
- ٢٠٥ لله عبيد خرّقوا العادة لادراك الامور .....
- ٢٠٦ العقل يخطأ ويقلّد القوى الاخرى وللانسان قوة وراء طور العقل .....
- ٢٠٩ التقليد أصل كل علم .....
- ٢٠٩ أهل الله يأخذون علمهم من الله مباشرة .....
- ٢١١ العقل محدود من حيث الفكر لا من حيث القبول
- عقول أهل الايمان على معرفة بعلم آخر
- ٢١٣ وراء طور العقل وغير العلم النظري .....
- ٢١٤ العقل بذاته وقواه ليست لديه قدرة معرفة الله، وعلمه بالله علم سلب .....
- ٢١٨ لا سبيل لمعرفة الذات الالهية إلا بالتعريف الالهي .....
- ٢١٩ العلم بالأحكام الشرعية خارج عن قدرة العقل .....
- ٢٢٠ مراتب العلماء في حضرة العلم
- ٢٢١ العلم الوهبي لا يحصل عن سبب
- أهل الكشف - وخلافاً لأهل الفلسفة -
- ٢٢٢ عالمون بالتفصيل في الاجمال، وعلمهم هبة الهية
- ٢٢٣ الفرق بين الالهام والعلم اللدني .....
- ٢٢٤ العلم بالله عن طريق الارادة وعن فتوح المكاشفة
- ٢٢٥ معنى الحكمة، وخطأ اهل الفكر في الالهيات أكثر من الصواب .....
- ٢٢٧ الاستدلال بالشاهد على الغائب، لا يصح مع الله .....
- ٢٢٨ تفوّق طريق الكشف والعيان على الاستدلال والبرهان في معرفة الله ..
- ٢٢٩ العلم الذي يختص بالعرفاء، يُدعى معرفةً .....

٢٣٤	..... محل معرفة القلب
٢٤١	..... ١ - عصمة القلب
٢٤١	..... ٢ - وجه القلب
٢٤٢	..... ٣ - تجلّي القلب
٢٤٣	..... ٤ - طهارة القلب
٢٤٤	..... ٥ - صفاء القلب
٢٤٥	..... ٦ - سجدة القلب
٢٤٧	..... نقاط جديدة بالاهتمام

### الفصل الثاني (بحث حول مفهوم الوجود ومصاديقه

٢٥١	وتقرير وحدة الوجود في تصوف ابن عربي)
٢٥١	..... مفهوم الوجود والأقوال الواردة فيه
٢٥٤	..... صدق الوجود على المصاديق وذكر الأقوال الواردة فيه
٢٦٠	..... الاشكالات الواردة على قول العرفاء ودفعها
٢٦٣	..... الحق تعالى وجود مطلق ولا بشرط
٢٦٦	..... الشبهات الواردة على قول «الحق هو الوجود المطلق»
٢٧٠	..... تمثيل وتشبيه الوجود بالنور
٢٧٣	..... تأييد وحدة الوجود في تصوف ابن عربي
٢٧٥	..... قضية جديدة بالاهتمام
٢٧٥	..... تقرير عن وحدة الوجود عند ابن عربي ونصوص من شراحه
٢٨٥	..... اصطلاح الحق في عرفان ابن عربي

### الفصل الثالث (التشبيه والتنزيه)..... ٢٨٩

٢٨٩	..... معاني التشبيه والتنزيه والقائلون بهما: المشبّهة والمنزّهة
٢٩٣	..... عقيدة ابن عربي وأتباعه

- ٣٠١ ..... قضية جديرة بالاهتمام
- ٣٠٢ ..... رأي ابن عربي في نوح (ع)
- ٣٠٧ ..... الفصل الرابع (صفات الحق وأسماؤه)
- ٣٠٨ ..... الفرق بين الصفة والاسم وتعابير ابن عربي والشراح
- ٣١٠ ..... أنواع الصفات الثبوتية وأقوال المتكلمين والحكماء
- ٣١٥ ..... رأي ابن عربي في الصفات  
مثلاً انّ الذات مسماة بجميع الاسماء،
- ٣٢١ ..... فكل اسم موسوم بجميع الاسماء ايضاً
- ٣٢٢ ..... توقيفية الأسماء
- ٣٢٥ ..... جزئيات الأسماء الالهية غير متناهية
- ٣٢٦ ..... معاني ومفاهيم أسماء وصفات الحق تعالى
- ٣٢٧ ..... بحث حول العلم
- ٣٢٨ ..... اولاً: اطلاقات لفظة العلم
- ٣٢٨ ..... ثانياً: عدم امكان تحديد العلم وتعريفه
- ٣٢٩ ..... ثالثاً: ما قيل في ماهية العلم عموماً
- ٣٣١ ..... رابعاً: أنواع العلم:
- ٣٣٣ ..... خامساً: تقسيم المعلوم:
- ٣٣٣ ..... سادساً: العلم بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول
- ٣٣٤ ..... علم الحق تعالى بذاته
- ٣٣٤ ..... رفض بعض الفلاسفة لعلم الحق بذاته
- ٣٣٥ ..... رفض بعض العرفاء لعلم الحق بذاته
- ٣٣٧ ..... رأي ابن عربي
- ٣٣٨ ..... نوع علم الحق بالذات
- ٣٣٩ ..... علم الحق بالخلوقات

- ٣٤٦ ..... ارادة الحق تعالى ومشئته
- ٣٤٩ ..... الله تعالى مرید غير مختار
- ٣٥٠ ..... مشيئة الله تعالى أحدية التعلق
- ٣٥١ ..... معنى الرحمة وأثرها في الوجود
- ٣٥٢ ..... حصول الغرض غير معتبر في الرحمة
- ٣٥٥ ..... الأسماء الالهية مشمولة برحمة الله ايضاً
- ٣٥٦ ..... الرحمة الذاتية، رحمة انتشارية واسمائية
- ٣٥٦ ..... الرحمة في الخارج ليس لها عين
- ٣٥٨ ..... الحق المخلوق في الاعتقادات مرحوم برحمة الحق ايضاً
- ٣٥٩ ..... الرحمة العامة والرحمة الخاصة
- ٣٦٢ ..... نقاط جديرة بالاهتمام
- ٣٦٨ ..... قضية جديرة بالاهتمام
- ٣٦٩ ..... المراتب الست
- ٣٧١ ..... الحضرات الخمس
- ٣٧٣ ..... الأنزل مثال الأعلى
- ٣٧٤ ..... التثليث
- ٣٧٧ ..... نقاط جديرة بالاهتمام
- ٣٧٩ ..... ارتباط التوالج أو التوالد والتناسل بالتثليث
- ٣٨١ ..... توحيد وتخلص أهل التثليث
- ٣٨٣ ..... الفصل الخامس (الأعيان الثابتة)
- ٣٨٣ ..... ابن عربي واضع اصطلاح الأعيان الثابتة
- ٣٨٣ ..... معنى الأعيان الثابتة
- ٣٨٣ ..... مختلف تعابير وتعريف الأعيان الثابتة
- ٣٨٤ ..... عدم مجعولية الأعيان في الأزل

- ٣٨٥ ..... تجلّي الحق وظهور الأعيان
- ٣٨٥ ..... أنواع تجلّي الحق: الفيض الأقدس والفيض المقدس
- ٣٨٧ ..... عدم معمولية الأعيان الثابتة
- ..... التباين بين الأعيان الثابتة في عرفان ابن عربي
- ٣٨٩ ..... والمعدومات الأزلية في الكلام المعتزلي
- ٣٩٢ ..... كيفية ظهور أحكام الأعيان في الخارج وظهور العالم
- ٤٠٦ ..... ظهور آثار الأعيان في العين وفقاً لتعلق العلم بها وطبقاً لاستعداداتها
- ٤٠٩ ..... الفصل السادس (القضاء والقدر)
- ٤٠٩ ..... معاني القضاء
- ٤١٠ ..... معاني القدر
- ٤١١ ..... مفهوم القضاء في عرفان ابن عربي
- ٤١١ ..... القضاء تابع للمعلوم
- ٤١٢ ..... مفهوم القدر في عرفان ابن عربي
- ٤١٢ ..... القدر تابع للمعلوم أيضاً
- ٤١٣ ..... سرّ القدر
- ٤١٣ ..... سرّ سرّ القدر
- ٤١٤ ..... العلم بسرّ القدر
- ٤١٥ ..... العلم بسرّ القدر يعطي الراحة الكلية والعذاب الأليم
- ٤١٦ ..... العالمون بسرّ القدر
- ٤١٧ ..... العالمون بسرّ القدر طائفتان
- ٤١٨ ..... وصف الله نفسه بالرضا والغضب بسبب سرّ القدر
- ٤١٩ ..... تقابل الأسماء الإلهية بسبب علم القدر
- ٤١٩ ..... الكفر والإيمان والطاعة والعصيان من اقتضاء ذات الإنسان
- ٤٢٠ ..... الأمر التكويني والتكليفي والفرق بينهما



٦٥٥	الفهرس
٤٢١	الله لا يظلم العباد
٤٢٣	الله تعالى حاكم ومحكوم
٤٢٥	الفصل السابع (خلق الأفعال والجبر والاختيار)
٤٢٥	خلق الأفعال
٤٢٥	محل البحث والنزاع
٤٢٦	رأي الأشاعرة
٤٢٧	رأي الجهمية
٤٢٧	رأي المعتزلة
٤٢٨	قول الامامية والحكماء
٤٢٨	رأي ابن عربي
٤٣١	الجبر والاختيار
٤٣٢	معاني الجبر في عرفان ابن عربي
٤٣٩	الفصل الثامن (العالم وعلاقته بالحق تعالى)
٤٣٩	معاني العالم
٤٤٠	اعتبار العالم في عرفان ابن عربي
٤٤١	نسبة العالم الى الحق كنسبة الظل الى صاحبه
٤٤٢	العالم خيال، بل خيال في خيال
٤٤٤	العالم خيال إلا انه يمثل الحقيقة
٤٤٨	الفرق بين قول يوسف وقول الرسول محمد (ص) في النوم
٤٤٩	نقطة جديدة بالاهتمام
٤٥٠	الانسان
٤٥٤	الانسان الكامل
٤٥٨	لا يختص الكمال ومقام الخلافة بالرجال

- الانسان الكامل هو الحقيقة المحمدية وأفراده مظاهرها ..... ٤٦١
- نقاط جديدة بالاهتمام ..... ٤٦٤
- الفصل التاسع (مفهوم الخلق والفعل ومعنى فاعلية الحق المتعال) ..... ٤٦٧
- مفهوم الخلق والفعل ..... ٤٦٧
- الاختلاف بين رأي ابن عربي ورأي الأشاعرة ..... ٤٦٩
- الفرق بين رأي ابن عربي ورأي الحُسانية ..... ٤٧٠
- انتقاد ابن عربي للأشاعرة والحُسانية ..... ٤٧١
- نوع فاعلية الله ..... ٤٧٢
- معنى الفاعل وأنواعه ..... ٤٧٢
- الفصل العاشر (النبوة والرسالة والولاية) ..... ٤٧٧
- تعريف النبوة والرسالة في الحكمة الإسلامية ..... ٤٧٧
- رأي ابن عربي وأتباعه في النبوة والرسالة ..... ٤٧٨
- معاني الولاية لغوياً وفقهياً ..... ٤٧٩
- الولاية من وجهة نظر ابن عربي وأتباعه ..... ٤٨٠
- مقام الولاية أسمى من مقام النبوة والرسالة ..... ٤٨١
- نقطة جديدة بالاهتمام ..... ٤٨٣
- اضطراب عبارات ابن عربي في موضوع ختم الولاية ..... ٤٨٣
- الفصل الحادي عشر (التشيع والتسنن) ..... ٤٩٣
- خاتمة ..... ٥٠١
- المذهب الفقهي لابن عربي ..... ٥٠١
- تعريف الحكم ..... ٥٠٤
- رأي ابن عربي في الفلسفة والفلاسفة ..... ٥٠٥
- اجتماع ابن عربي بفلاسفة عصره ..... ٥١١

الباب الثالث

رأي كبار الشخصيات الاسلامية في ابن عربي، وتأثيره على العرفاء الذين تلووه،  
وذكر بعض التابعين والشارحين.

الفصل الأول (رأي كبار الشخصيات الاسلامية) ..... ٥١٥

مقدمة ..... ٥١٥

المادحون ..... ٥١٦

تقييم ..... ٥٣٠

المنتقدون ..... ٥٣٢

دراسة وتقييم ..... ٥٥٤

وحدة الوجود ..... ٥٥٥

الحلول والاتحاد ..... ٥٥٦

عدم رعاية الشريعة ..... ٥٥٧

الولاية ..... ٥٥٨

ترجيح الولاية على النبوة ..... ٥٦٠

عداؤه للشريعة ..... ٥٦٠

نجاة جميع الملل من العذاب ..... ٥٦٨

النبوة العامة ..... ٥٧٢

الاستغناء عن معرفة امام الزمان ..... ٥٧٢

خطأ نوح ..... ٥٧٣

التشبيه ..... ٥٧٣

انكار الحشر الجسماني ..... ٥٧٣

لم ينصر الله هاروناً وأراد أن يُعبَد بأية صورة ..... ٥٧٤

خطأ ابراهيم (ع) ..... ٥٧٥

ايمان فرعون ..... ٥٧٥

- ٥٧٧ ..... سبب كفر النصارى
- ٥٧٨ ..... المتوقفون
- ٥٨٠ ..... المبررون

### الفصل الثاني - تأثير ابن عربي على العرفاء من بعده

- ٥٨٣ ..... وذكر بعض تابعيه وشارحيه
- ٥٨٣ ..... تمهيد
- ٥٨٤ ..... شهادات
- ٥٨٦ ..... شارحوه وتابعوه وأساتذة عرفانه
- ٦١٠ ..... طريقة ابن عربي، الطريقة الأكبرية
- ٦١٢ ..... الطريقة الأكبرية ليست فرعاً للطريقة القادرية
- ٦١٤ ..... أساس طريقة ابن عربي
- ٦١٤ ..... كيفية طريقة ابن عربي
- ٦١٥ ..... معنى السير والسلوك عند ابن عربي
- ٦١٥ ..... السفر
- ٦١٦ ..... أعمال الطريقة الأكبرية
- ٦١٨ ..... سُنن الطريقة الأكبرية، وطهاراتها، وحضورها وأخصّ خصائصها
- ٦١٩ ..... السلاسل المتأثرة بالطريقة الأكبرية
- ٦٢١ ..... علاقة دانتته بابن عربي
- ٦٢٩ ..... المصادر
- ٦٤٥ ..... الفهرس