جامعة محمد خيضر – بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة لاستكمال شهادة الماستر أكاديمي

في ميدان: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

من إعداد الطالبة: سعيد شريفة

الموضوع:

الأبعاد الفلسفية في الفكر الصوفي عند ابن عربي

تاريخ المناقشة

د.	أستاذ محاضر ب	جامعة محمد خيضر – بسكرة	رئيسا
د. فتح الله كشكار	أستاذ محاضر ب	جامعة محمد خيضر – بسكرة	مشرفا
د.	أستاذ محاضر ب	جامعة محمد خيضر – بسكرة	مناقشا

الموسم الجامعي2021/2020

جامعة محمد خيضر – بسكرة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة لاستكمال شهادة الماستر أكاديمي

في ميدان: الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

من إعداد الطالبة: سعيد شريفة

الموضوع:

الأبعاد الفلسفية في الفكر الصوفي عند ابن عربي

تاريخ المناقشة

د.	أستاذ محاضر ب	جامعة محمد خيضر – بسكرة	رئيسا
د. فتح الله كشكار	أستاذ محاضر ب	جامعة محمد خيضر – بسكرة	مشرفا
د.	أستاذ محاضر ب	جامعة محمد خيضر – بسكرة	مناقشا

الموسم الجامعي2021/2020

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى من أُفضِّلها على نفسي، ولِمَ لا؛ فلقد ضحَّت من أجلي

ولم تدَّخر جُهدًا في سبيل إسعادي على الدَّوام

(أُمِّي الحبيبة)

نسير في دروب الحياة، ويبقى من يُسيطر على أذهاننا في كل مسلك نسلكه

صاحب الوجه الطيب، والأفعال الحسنة.

فلم يبخل عليَّ طيلة حياته

(والدي العزيز)

إلى أصدقائي، وجميع من وقفوا بجواري وساعدوني بكل ما يملكون، وفي أصعدة كثيرة

أُقدِّم لكم هذا البحث، وأتمنَّى أن يحوز على رضاكم.

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الخلق أجمعين

وبعد...

فيطيب لي وأنا أخط حروف ختام بحثي هذا أن أتقدم بجزيل شكري وعظيم تفضلي إلى أستاذي الدكتور كشكار فتح الله لما قدمه لي من نصح وإرشاد فلولا جهوده لما كان لهذا البحث أن يكتمل فأثابه الله عني كل جميل. وأدامه الله سندا وذخرا للعلم وطلابه.

كما أتقدم بجزيل شكري إلى الأستاذ الفاضل عبد الباقي مفتاح الذي أمدني بالعلم والعون.

وأشكر أيضا أساتذتي في قسم الفلسفة وكل من أسدى لي نصحا أو عونا لاستكمال هذا البحث

المحتويات

فهرس المحتويات

الإهداء

كلمة شكر

فهرس المحتويات

مقدمة..... أ

الفصل الأول: نظرات في سيرة ابن عربي

1- المبحث الأول: مدخل إلى التصوف الاسلامي.....6

2- المبحث الثاني: حياة الشيخ ابن عربي.....12

3- المبحث الثالث: تراث ابن عربي ومواقفه من بعض الطوائف.....18

الفصل الثاني: الرحلة الإشراقية

1- المبحث الأول: شعائر البدء في الطريق.....27

2- المبحث الثاني: السلوك في طريق التصوف.....37

3- المبحث الثالث: ثمرة الطريق.....48

4- المبحث الرابع: جمالية الرحلة الإشراقية.....56

الفصل الثالث: الأبعاد الفلسفية في فكر

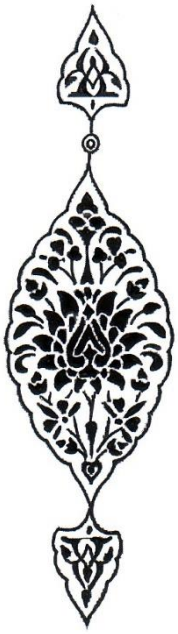
4- المبحث الأول: المعرفة.....62

5- المبحث الثاني: وحدة الوجود.....74

6- المبحث الثالث: الحب الإلهي.....81

خاتمة

قائمة المراجع



المـــقدمة

مقدمة:

إن المدينة العالمية الحاضرة، إنما هي مدينة المادة وإن أدنى نظرة فيها تُري بوضوح أن الروح المادية مسيطرة وطاغية، اذ حددت دائرة العلم فيها بدائرة مادية واتجه البحث نتيجة لذلك الى المادة على الخصوص. ومنذ ان أرسى بيكون قواعد الاستقراء والملاحظة والتجربة اتجه الباحثون إلى اتخاذ ذلك وحده منهجا للبحث عن الحقيقة وموهوا الناس فصوروا لهم الدائرة المادية على انها الدائرة الثابتة التي تتكشف فيها الحقائق اما ما عدا هذه الدائرة مما وراء الطبيعة ومن الغيب فإنها زيف وسراب وخداع...

و قام في الشرق كما قام في الغرب افذاذ مصلحون ينادون بان طغيان الروح المادية يتنافى مع الانسانية ومع الاخلاق والدين اي دين كان – ولكن صرخاتهم تلاشت أمام الغرائز الجامحة والشهوات الملحة والأهواء الغلابة وسادت الروح المادية في الحضارة الراهنة وكان نتيجة ذلك الحرب الكبرى الأولى والحرب الكبرى الثانية اللتان لم تدعا قطرا من الأقطار او اقليما من الأقاليم الا ونثرتا فيه الشقاء ألوانا، شقاء الفقر او شقاء الموت والهلاك والدمار وإلقاء كل المعايير الأخلاقية والانسانية إلى موطئ الأقدام، كل هذا في الواقع هو روح الحضارة الحالية بل ان الواقع ادهى من ذلك وأمر.

ونحن أبناء القرآن لنا حضارة عريقة ولنا رسالة انسانية عالمية هي رسالة الروح والايمان والأخلاق والاخوة، والهدف الجوهري لهذه الرسالة هو ايجاد الانسان الفاضل والظفر برضوان الله وحبه، هاته الأخيرة وجب على الانسانية جمعاء التكاتف للقيام بها وفتح الآفاق لأنوارها وكشف الحجب عنها كما يجب أن نبرز منهجها وأهدافها وان نقدم زادها الروحي والخلقي والإيماني للناس كافة.

وفي سبيل الحضارة الايمانية، تطلق الاشعة الصوفية انوارها التي تعمق الاتجاه الروحي في النفوس القلقة وتثبت الايمان وتنمية في القلوب الحائرة وفي سبيل عالم أسمى وانسانية اهدي.

كان التصوف في الاسلام منبعا ثريا لاستمداد شتى القيم الروحية والخلقية التي تجلو القلوب، وتعمر الافئدة وتسمو إلى القرب والانس بأنواره تعالى حتى تسبح الروح في عالم الملكوت الذي لا تحيطه الأوهام.[1]

و من ابرز الرجال الذين ارتشفوا من هذا البحر الفياض، ففنوا بما ذاقوا في بحار المعرفة حتى ابقاهم الحق تعالى بمحض قدرته، ففاقوا اقرانهم بما اختصوا به من معارف واذواق، الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ذلك الصوفي الذي تعددت الدراسات حول فكره وأذواقه، فيما رمز او افصح، فتبارى العلماء من عرب ومستشرقين لاستجلاء جوانب فكره المختلفة، والتي شملت كافة علوم الصوفية، فهو احدى روائع الفكر الانساني واثر فريد في الدراسات الصوفية خاصة والاسلامية عامة فكان كما شبهه "عثمان يحي" بالموسوعة الثقافية الروحية، وهو دون نزاع اكبر مؤلف عربي في التصوف وصل الينا.

لأجل هذا يمكننا أن نشاطره الراي عندما قال بان ابن عربي علامة فارقة ومعجزة صوفية، في محاولة فهمه خير كثير لفكرنا وتراثنا الروحي الوجداني، ولأجل هذا غدا تصورنا يرسي معالمه على الاشكالية التالية: ما هي الأبعاد الفلسفية في الفكر الصوفي عند [ابن عربي؟

والاجابة على ما يتفرع منها من اسئلة منها حول سيرته، حياته، وآثاره؟ وماهي اهم المحطات التي يجب للمريد الوقوف عندها في الطريق الصوفي؟ وما هي ثمار هذه الرحلة؟ وماهي افكاره في المعرفة، الوجود والقيم؟ الى غير ذلك من الأسئلة المتفرعة عن طريق هذا الموضوع الذي حاولنا فيه التعرف على علاقة الفلسفة بالتصوف عند محي الدين ابن عربي.

وتكمن أهمية الموضوع المعالج في تسليط الضوء على مفكر صوفي بارز في مشارق الأرض ومغاربها، بحكم الأثر البالغ الذي تركه في الأوساط المسلمة وغير المسلمة، بسبب ما تقدمه تجربة ابن عربي المجملة لانشغالات فكرية و فلسفية عظمى منها: وحد الانسان ووحدة المذاهب

[1] محمد الكلاباذي ابو بكر، التعرف لمذهب اهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور، (د ت)، ص 16.

والأديان، وفكرة الكمال الإنساني، والحب الإلهي ومنزلة المرأة وهي كلها من المواضيع الحية الراهنة، بالإضافة إلى الأهمية البالغة لمؤلفات ابن عربي نفسها، حيث كانت نصوصه فضاءات واسعا لإبداعات فنية، فلسفية وأدبية مميزة.

ويهدف البحث في الأبعاد الفلسفية للتصوف عند الشيخ الأكبر إلى الكشف عن علاقة الفلسفة بالتصوف وماهي أهم نقاط الالتقاء بينهما.

وقد كان اختياري مبحث التصوف عند محي الدين ابن عربي موضوع بحثي الجانبين، موضوعي وذاتي، أما الجانب الموضوعي: فهو الحاجة الماسة لتسليط الضوء على مكونات التراث الاسلامي وخاصة الصوفي.

اما الجانب الذاتي فهو رغبتي الشديدة في الغوص والاطلاع على سيرة ابن عربي وعلى اهم مؤلفاته على رأسها "الفتوحات المكية" والذي يعتبر خلاصة المعارف الصوفية، والفكرية في الاسلام فهي شبيهة بالغابة العذراء كيف لا وقد قضى في وضعها وتمحيصها ثلاثين عاما او ما يزيد، اضافة إلى محاولة معرفة مبررات الاهتمام العالمي الراهن بشخص ابن عربي وبأعماله، وبالتصوف على وجه العموم والذي طالما وصف بانه أضخم تيار روحي يسري في الأديان جميعها

ولعل اهم صعوبة وجدناها في بحثنا هذا، فهم مرامي النص الأكبرين فهو في كثير من الأحيان ذو طابع باطني وجداني متعلق بتجربة داخلية، وفك رمزيته وان كان هذا الفهم صعب المنال في أغلب الأحوال لعمق الفكر الصوفي عند ابن عربي وتشعبه.

ولدراسة هذا الإشكال استوجب من مسار البحث أن يتوزع هيكله الخارجي على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

عنونا الفصل الأول بمدخل الى التصوف الاسلامي حيث تناولنا فيه المفاهيم المفتاحية في التصوف الاسلامي بالإضافة إلى أهم محطات حياة ابن العربي.

وعنونا الفصل الثاني بـ: الرحلة الإشراقية: وتطرقنا فيه الى المبادئ الأساسية للروحانيات ونظام المريدين من بداية الطريق الى نهايته ثم استنباط البعد الفلسفي لهذه الرحلة.

على اننا جعلنا الفصل الثالث ينصب أساسا حول بعض بحوث ابن عربي الفلسفية في مسالة المعرفة والوجود والقيم.

ولحل الإشكالية المطروحة أنفا من خلال فصول هذا البحث الثلاثة، إتبعت منهجا تحليليا.

ولتحقيق كل هذا اعتمدت على جملة من المصادر والمراجع اجدها كلها ذات صلة بالموضوع المبحوث فعمدت على انتقا مصادر لا شك في انتسابها الى ابن عربي ومن اهمها "الفتوحات المكية."

كما اطلعت على مراجع درست جوانب مختلفة من فلسفة ابن عربي وكانت خادمة لبحثي منها دراسة المستشرق آثين بلاثيوس بعنوان ابن عربي حياته ومذهبه. وكتاب حقيقة العبادة عند ابن عربي لكرم امين ابو كرم دون نسيان كتاب ختم القرآن لعبد الباقي مفتاح الذي توغل في سيرة وأصول نشأة ابن عربي.

الفصل الأول

نظرات في سيرة ابن عربي

- **المبحث الأول:** مدخل إلى التصوف الاسلامي.
- **المبحث الثاني:** حياة الشيخ ابن عربي.
- **المبحث الثالث:** تراث ابن عربي ومواقفه من بعض الطوائف.

1 المبحث الأول: مدخل إلى التصوف الإسلامي

اولا: الزهد في نظر الإسلام

كان الإقبال على الدين والزهد في الدنيا غالب على المسلمين في صدر الإسلام، وكان معناه أن لا تطغي عند الإنسان النزعة المائية على النزعة الروحية والجانب الدنيوي على الجانب الأخروي كما ورد في الآية "77" من سورة القصص "وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا"[1] وكما قال الإمام علي " اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا."

وقد احتفظ المسلمون بهذه الروح في عهد الرسول صل الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وعمر، حتى قام الخليفة الثالث عثمان بن عفان، فضعفت الروح الإسلامية عند جماعة من الأصحاب وكثير غيرهم، حيث تغلب عليهم حب المجد والمال، فكنزوا الذهب والفضة، وشيدوا الدور والقصور، واقتنوا العقارات والجواري والعبيد، وقابل المؤمنون الصادقون هذا التحول بالثورة والاستياء، كما حدث للصحابي الجليل أبي ذر الغفاري مع عثمان ومعاوية، ووجدت فئة من المسلمين تدعوا إلى الاحتذاء بالرسول (ص) والاقتداء به وبالصالحين من أصحابه، وكان وجود هذه الفئة ردة فعل لإشاعة الترف والبذخ في عهد الأمويين والعباسيين.[2]

ولم تتعد في دعوتها تعاليم القرآن والسنة النبوية، ولكن هذه الفكرة، فكرة الزهد والاعتدال تطورت بمرور الزمن ودخلت في أدوار عديدة، حتى أطلق فيما بعد على أصحابها اسم المتصوفة[3].

[1] سورة القصص، الآية 77.
[2] محمد جواد مغنية: معالم في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، 1982، ص95.
[3] المرجع نفسه، ص 96.

ثانيا: أدوار التصوف

أطلق لفظ الصوفي والمتصوف في بادئ الأمر مرادف للزاهد والعابد والفقير، ولم يكن لهذه الألفاظ معنى يؤيد على شدة العناية بأمر الدين ومراعاة أحكام الشريعة، فإن الفقر والزهد ولبس الصوف مظهر ذلك وكانت أحكام الشريعة تتلقى من صدور الرجال لا فرق بين عباداتها ومعاملاتها وعقائدها، ثم تحدث الناس في الأمور الدينية على نظام علمي، ونشأ التدوين فكان أول ما توجهت إليه الهمم وانصرفت إليه الأفكار علم الشريعة بمعنى الأحكام العملية حتى كسب الناس أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو غاية الدين.

هنالك تطور معنى التصوف إلى ما يناسب الكمال في الدين الذي وضع له اللفظ أولا وأدى عذا الطموح إلى نشأة علم ديني إلى جانب العلم الفقهي.

وفي مختصر جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي: "قال سفيان: كتب ابن منبه إلى مكحول: أنك امرؤ قد أصبت فيما ظهر من علم الإسلام شرفا فاطلب بما بطن من علم الإسلام عند الله محبة وزلفي واعلم أن إحدى المحبتين سوف تمنع منك الأخرى.[1]

وانقسم علم الشريعة إلى قسمين: علم يدعو إلى الأعمال الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسمية وهي العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم.. إلخ، وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق، والعتق والبيوع والفرائض والقصاص، وسمي هذا العلم علم الفقه وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفتي في العبادات والمعاملات.

[1] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق : التصوف، دار الكتابي اللبناني، لبنان، 1982، ص62.

والثاني علم يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها، والأعمال الباطنة هي أعمال القلوب وسمي هذا العلم الثاني علم التصوف، وسمى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن وسمو من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم.

والتصوف في هذا الدور عبارة عن الأخلاق الدينية ومعاني العبادة، قال ابن القيم في "مدارج السالكين": "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم أن التصوف هو الخلق" وقال في موضع آخر: "إن هذا العلم مبني على الإرادة فهي أساسه ومجمع بنائه، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهي حركة القلب ولهذا سمي علم الباطن، كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح، ولهذا سمي علم الظاهر.

وبذلك يتبين أن أولى خطوات التصوف في سبيل التكوين العلمي كانت عبارة عن نشأة علم الأخلاق الإسلامي.[1]

البحث في العقائد والتماس الإيمان من طريق النظر أو النصوص المقدسة وتوجهت همم المسلمين إلى التماس المعرفة على أساليب المتكلمين.

أصبح الكمال الديني التماس الإيمان والمعرفة عن طريق وجهين إحداهما طريق الاستدلال والتعلم ويسمى اعتبارا واستبصار ويختص به العلماء والحكماء، والثاني ما لا يكون بطريق التعلم والاستدلال ولكنه يهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري وهو ينقسم إلى ما لا يدري العبد كيف حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، على أنه في الحالين موقن بأن العلم جاءه من الله، والعلم في الحالين بواسطة الملك فإن العلم إنما يحصل في قلوبنا بواسطة الملك.

والأول يسمى إلهاما وخفتا في الروع ويختص به الأولياء، والثاني وحيا يختص به الأنبياء.[2]

[1] يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، سويسرا، 1986، ص 46.
[2] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، دار الكتابي اللبناني، لبنان، 1982، ص96.

وأهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهية دون التعليمية، ويعدونها المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية التي يستحيل معها إمكان الخطأ.

ولذلك لم يحصروا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة، بل قالو إن الطريق إلى تحصيل تلك الدرجة بتقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة

وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنة الهمة على الله تعالى[1] ... فطريق الصوفية يرجع إلى تطهير محض وتصفية وجلاء ومحاسبة النفس ثم الاستعداد وانتظار التجلي.

وشاعت بعد ذلك أقاويل الفلاسفة والمتكلمين عن الصانع وصدور الموجودات عنه وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشؤون الآخرة، فتكلم الصوفية في كل ذلك على منهجهم الذي لا يعتمد على نظر ولا على نص ولا معرفة إلا من ذاق ما ذاقوا، وهم يرون ما تكلموا به حق اليقين الذين لا يقبل شك ولا يلحقه بطلان ولا يدركه إلا من بلغ رتبة العرفان وبهذا نلاحظ تطورا في مواضيع علم التصوف حيث أصبحت تتناول أربعة أبحاث.

أ- في الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية، والعرش والكرسي المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصيل تلك الأحوال والترقي منها إلى غيرها.

ب- الكلام والملائكة والروح وحقائق العقل موجود غائب أو شاهد وترتيب الأكوان في صدورها عن وجدها.

ج- التصوف في العوامل والأكوان بأنواع الكرامات.

[1] حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بروة، 1993، ص 284

د- ألفاظ موهمة المظاهر صدرت من كثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات، تلك الأخيرة عبارة مستغربة في وصف وجد أفاض بقوته وهاج لشدة غليانه وغلبته.[1]

إذن فالتصوف قد نشأ معبرا عن المثل الديني الأعلى، وظل في أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل مخالفا ما عليه العامة، مخالفة القراء والفقهاء وأهل السنة والمتكلمين والمتفلسفين متعرضا لعدوانهم واضطهاداتهم من غير تخرجه العداوات والاضطهادات عن حدود الحب والتسامح.[2]

فالتصوف كان وحده من بين معتزل المذاهب تسامحا صرفا وسلاما في كل ما مر به من أدوارا.

ثالثا: منزلة ابن عربي في نحت معالم الفكر الصوفي:

تعتبر إنتاجات ابن عربي إحدى روائع الفكر الإنساني وأثره الفريد في الدراسات الإسلامية الصوفية والتي عالج فيها ابن عربي مشكلات علم الباطن إذ شبهه "عثمان يحي" بالموسوعة الثقافية الروحية وهو دون نزاع أكبر مؤلف عربي في التصوف وصل إلينا، كما أنه صاحب أكبر المصنفات المنثورة والمنظومة، فكان من أغزر كتاب المسلمين علما وأوسعهم أفقا وأدناهم إلى العبقرية والتحديد في ميدان دخل فيه الكثيرون غيره ولم يخرجوا بما خرج، ولا بلغوا ما بلغ.[3]

إن أثر الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي في ميدان المعارف الصوفية لا يضاهيه أثر صوفي آخر في العالم الإسلامي ويمكن تلخيص هذا الأثر في محورين اثنين، أولها هو انتشار كتب الشيخ في جل الأوساط الصوفية في كل أنحاء العالم وعلى رأسها الفتوحات والنصوص، فهي أهم المراجع للثقافة الصوفية، لأنها جمعت خلاصة ما كتبه كل سابقوه، وزاد عليهم الكثير

[1] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق: التصوف، مرجع سابق، 1982، ص 77.
[2] المرجع نفسه، ص 82.
[3] عرايبية سهام: منزلة العقل عند محي الدين ابن عربي، مذكرة ماجستير، 2011، جامعة قسنطينة، ص 4

كيفا وكما ولكل المؤلفين في المتصوف الذين جاءوا بعده لم يزيدوا عليه مسائل ذات أهمية كبيرة وقد كانت كتب الكثير من أقطاب التصوف المتأخرين لها مرجعيات مباشرة أو غير مباشرة، تصريحا أو تلويحا في كتب ابن عربي، فتعاليمه مبثوثة في الطرق الصوفية الكبرى بفروعها الكثيرة.

أما المحور الثاني وهو أثر ابن عربي السلوكي التربوي العرفاني، فلروحانية الشيخ الأكبر حضور وإمداد في طرق التربية والترقية عبر الأجيال إلى اليوم، خصوصا مع ذوي الاستعداد والتوجه العالي، وقد صرح بذلك بعض العلماء من بينهم الأمير عبد القادر الجزائري، المتعمق في التحقق بالمعارف الأكبرية ذوقا، كما يظهر في كتابه المواقف وقد كان الأمير عبد القادر أول من طبع الفتوحات المكية.[1]

[1] مفتاح عبد الباقي: ختم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ص289.

المبحث الثاني: حياة الشيخ ابن عربي

أولا: نسبه

أ/ مولده: ولد أبو بكر محمد بن علي، عن قبيلة حاتم الطائي والمعروف باسم "محي الدين" و "الشيخ الأكبر" و "ابن أفلاطون". نقول إنه ولد في مدينة مرسية في 17 رمضان سنة 560هـ، (28 جويلية سنة 1165م) في عهد خلافة المستنجد في المشرق، وكان يحكم مرسية في ذلك الزمن السلطان أبي

وكان ابن عربي من أسرة غنية، وافرة التقوى، وقد قضى طفولته في تلقي التربية الدينية والأدبية الكاملة، لأنه في كتبه يشير مرارا عديدة إلى شيوخه في التاريخ والأدب والشعر الحديث وقد أقرأوه في اشبيلية خصوصا، الكتب الرئيسية في كل فن ولم تكن ميوله في بادئ الأمر نحو الزهد والتصوف،[1] بل قلبه كان مشغولا بالآداب والرصيد، منصرفا عن الله وهو يذكر في شيخوخته سنوات طفولة ومطلع شبابه التي أضاعها في رحلات الصيد في حقول قرمونة وبلمة، ومعه الخيل والخدم.

وهيأت له نبالة محتده ومواهبه الأدبية أن ينال مبكرا وظيفة كاتب في مكومة اشبيلية، وتزوج من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، وبنو عبدون أسرة كريمة ومريم كانت امرأة صالحة.

لقد كانت نصائح زوجته والقدوة التي شاهدها فيها، من الممكن أن تكون قد حملت ابن عربي على أن يغير مجرى حياته، تواكب هذا دعوات أماه التقية. وساعد على هذا كله مرض شديد أصيب به، كانت الحمى في أثنائه تنتابه مصحوبة بتهاويل فضيعة مروعة من عذاب الجحيم ونجا من هذا المرض بفضل دعوات والده الذي كان ساهرا عند رأسه يقرأ سورة "يس."

[1] عبد القادر السندي، ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق، دار البخاري، السعودية، 1991، ص 12.

قال ابن عربي "مرضت" فغشي على في مرضي بحيث أني كنت معدودا في الموتى. فرأيت قوما كريمي المنظر يريدون اذابني ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدفعهم عني حتى قهرهم فقلت له من أنت؟ فقال أنا سورة "يس" ادفع عنك، فأفقت من غشيتي تلك وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي وهو يقرأ سورة "يس" فأخبرته بما شهدته."[1]

ب/ أسرته:

ب.1: والد الشيخ.

وإنّني ابن حاتم ... بيت السّماح والكرم.

في العهد الأول من الفتح الإسلامي للأندلس، هاجرت بيوتا من عرب بني طي من اليمن إلى الأندلس، واستقر بعضها بجنوب مرسية ومن احدى أسرها ذات المكانة الاجتماعية المرموقة لأصالتها العربية ويتميز رجال منهم بالعلم والصلاح ونفوذ بعضهم في الأوساط الحاكمة– ظهر والد الشيخ وهو علي بن محمد العربي بن عبد الله من ولد عبد الله بن حاتم، وكان للوالد على مسؤولية عالية في جيش حاكم مرسية. ومع هذا كان متهما بالعلم ومجالسا لأهله فكان صديقا للفقيه قاضي قرطبة الفيلسوف ابن رشد الذي كان طبيبا لأبي يعقوب يوسف، وكان تقيا ورعا محبا للصالحين، تاليا للقرآن. ولما رأى الوالد عليا ابنه محمدا وهو في سن المراهقة – يتجرد لسلوك طريق الصالحين ولا يجد راحة إلا في الخلوة مع الزهد المطلق في أحوال أهل الدنيا ونفور من أوساط السلطان تولد في قلبه إقبال على الحق تعالى لأن الابن أحاط والده باطنيا وتدريجيا بمهمة مربية غير مباشرة لكن عازمة على إلحاقه بدوائر الصالحين... ومع مرور الزمن رقى الشيخ والده إلى أن أصبح من رجال نفس الرحمن.[2]

[1] نصر حامد، بوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية للكتاب، 2002م، ص 32.
[2] عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، ص7و 8.

ب. 2: أم الشيخ.

إني امرؤ من جملة الأنصار ... فإذا مدحتهم مدحت بخاري. في هذا البيت عبر الشيخ عن قوله "وكانت أمي تنسب إلى الأنصار فيبدو أن أمه واسمها نور – من أسرة عربية أنصارية اندمجت بالمصاهرة مع قبيلة صنهاجة البربرية في نواحي الغرب الجزائري وتلمسان، وانتقل أفراد منها إلى الأندلس. كان الشيخ عظيم البر بأمه حنونا عليها لا يسافر إلا بإذنها ولا يفعل شيئا إلا برضاها، فتراه في الثلاثين من عمره يستأذنها في أسفاره.

وكما ربي الشيخ والده إلى أن مات مفتوحا عليه كذلك فعل بأمه[1].

ثانيا: بدايته في التصوف

لا نعلم على وجه الدقة متى كان تحول ابن عربي هذا لكن من المؤكد أن هذا لابد أن يكون قد وقع قبل عام 580هـ 11484 م. اذ في هذا التاريخ، كما صرح هو بنفسه، دخل الحياة الصوفية وصار صوفيا وهو في سن الحادية والعشرين.[2] قال "ونلت هذا المقام في دخولي هذه الطريقة سنة ثمانين وخمسمائة".

ومن ناحية أخرى يبدو من المؤكد أن تحوله قد تم قبل وفاة أبيه ببضع سنوات، لأنه كان لا يزال غلاما امرد لما أن بلغت شهرة بدائية في سلوك طريق الصوفية إلى مسامع الفيلسوف المشهور ابن رشد، الذي استبد به حب الاستطلاع، فطلب من والد ابن عربي ان يشاهد ابنه ابتغاء دراسة هذه الحالة النفسية غير السوية التي لا يستطيع لها تفسيرا، وابن عربي نفسه وصف لنا بالدقة والتفصيل هذا اللقاء.

[1] عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م، ص10.
[2] آتين بلاتيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ت: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965 م، ص 11.

وحينما تحول ابن عربي إلى طريق التصوف عكف على قراءة كتب الصوفية وعلى الاجتماع بشيوخ الطريقة وما أكثر الذين صرح ابن عربي أنه تلقى التصوف عنهم، خلال إقامته في اشبيلية، فموسى بن عمران الميرلي لقنه كيف يتلقى الإلهامات الإلهية.

وتعلم ابن عربي الاتصال بأرواح الموتى من شيخ شهير بالكرامات هو أبو الحجاج يوسف الشبريلي، وكان من كراماته المشي في الماء.[1]

وتلقى ابن عربي عن شيخين متخصصين في عملية محاسبة الضمير يوميا هذه العملية المسيحية الطابع من عمليات الكمال الروحي– وهما أبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قيسوم بأشبيلية ولكن طريقتهم كانت مقصورة على المحاسبة على الأفعال والأقوال فأضاف إليها ابن عربي المحاسبة على الخواطر أيضا.

لكن ابن عربي سرعان ما ترك المشايخ أجمعين واعتزل الناس وخلا إلى المقابر يقضي عندها النهار بطوله على اتصال مباشر مع أرواح الموتى: كان يجلس على الأرض، تحيط به المقابر ويضل الساعات الطوال مأخوذا بالوجد هامسا بأحاديث مستمرة مع محدثين غير منظورين.

وهكذا نما أيمان ابن عربي بالظواهر الخارقة في الحياة الصوفية كما عاناها في نفسه وعند غيره من مشايخ القوم. وفي نفس السنة، سنة 586 هـ (1190 م) شاهد كرامة عدم الاحتراق في النار حققها صوفي لإقناع فيلسوف كان ينكر الكرامات وخرق العادات.

أما اشد الصلاة أثرا في تكوين روح ابن عربي فهي تلك التي عقدها مع شيخه أبي العباس العربي، لأنها كانت الأولى والأثبت، ومن أبرز الموضوعات التي تحدث فيها عنه ما قاله في "الفتوحات" وقد كان شيخا أبو العباس المغربي من العليا من غرب الأندلس وهو أول شيخ خدمته وانتفعت به، له قدم راسخ في هذا الباب باب العبودية."[2]

وأتم ابن عربي تكوينه الصوفي تحت إشراف جميع الشيوخ الذين ذكرناهم بمعاشرته المستمرة لإخوة في الله كثروا في طرقات اشبيلية وما حولها وكان يقضي أيام كثيرة في مسجد الزبيدي

[1] أحمد بن صالح بلحمر، القول المبني عن ترجمة ابن عربي، 2008 م، ص 32.
[2] آيتن بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ت: عبد الرحمن بدوي، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، 1965 م، ص 20-21.

بصحبة أبي يحي الصنهاجي الضرير صاحب الكرامات، الذي علمه أن يتقبل بالصبر اضطهاد العامة بل التعرض لهذا الاضطهاد عن قصد.

وعلمه يوسف القيمة الصوفية للصدقة، وعلمه أبو عبد الله الشرفي الخلوة في الظلام حتى يتجنب كل داع إلى تثبيت الخاطر ومن ناحية أخرى تعلم الفائدة في حياة التجوال بالنسبة إلى الصوفي من معاشرته لصالح البربري.

كذلك كان من شيوخ ابن عربي في طريق الله عجوزان صالحتان هما: ياسمين وهي صوفية من مرشاته الزيتون وفاطمة القرطبية وكانت في التسعين ذات أحوال ومواجد.[1]

والآن وقد أصبح ابن عربي على علم بكل أنواع التصوف فقد كان في وسعه أن يقرر طريقته فقال "إني لم أعرف مذهبا ولا نخلة ولا ملة إلا رأيت قائلا بها ومعتقدا لها ومتصفا بها باعترافه من نفسه فما أحكي مذهبا ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها".[2]

ويلوح أن حياة السياحة كانت الحياة المفضلة عنده فكل ما بقي من عمره ولم يكن قصيرا، كان سياحة مستمرة، قلقة خلال جميع البلاد الإسلامية في المغرب والمشرق متعلما، معلما ومناقشا وكانت قرى الأندلس ومدنه المسرح الأولى لهذا التجوال.

وفي سنة 597هـ، 1200م نرى ابن عربي في العدوة الأخرى من الزفاق، في عاصمة دولة الموحدين، مراكش بصحبة صوفي عجيب هو أبو العباس الشبي الذي كان زهده مثار تعجب. وهناك رأى رؤيا في حالة التجلي حملته أن يقرر نهائيا القيام برحلة إلى المشرق، فقد تجلى عرش الله ذات يوم إما ابن عربي وهو في حالة التجلي، وكان العرش برف وسط ظلال لا حد لها وله قوائم نورانية نورها يشبه نور البرق، ورأى طائرا يحوم حول العرش وإذ به يأمر ابن عربي بأمر الله أن يرحل إلى مدينة فارس حيث يلقى رجلا اسمه محمد الحصار، عليه أن يرحل بصحبته إلى المشرق.[3]

[1] جميلة قديري، الغناء الصوفي في الأدب الأندلسي، 2010، ص32.
[2] عصام محفوظ مع الشيخ الأكبر ابن عربي، دار الفرابي، بيروت، (بدون سنة)، ص 41.
[3] آيثن بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ب.ع. بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965، ص 30 و 54.

ثالثا: سنواته الأخيرة

إن الزهد الشديد الذي مارسه ابن عربي، حتى كان يختار من الطرق اضيقها ومن الرياضات الصوفية اشقها، ثم السباحات المتواصلة التي قام بها إتماما لمهمة الصوفي السائح، وإقامته الطويلة في أجواء قاسية مثل جوارمينية، فضلا عن عمله المتواصل في تصنيف والتي أفاقت على أربعمائة كتاب، فيما يقوله الذين ترجموا له، لكل هذا يجب أن يكون قد أحدث أفاعيله في صحته لما أن بلغ هذه المرحلة من حياته على أن ثمة عوارض قاطعة تكشف أن بنيته لم تكن بالقوية لكل القوة، والظواهر الخارقة العديدة التي عانها في حياته ووضعها بالدقة والتفصيل في كتاب "الفتوحات" مفسرا إياها على أنها آثار خارقة للإتحاد الصوفي.

لقد كان للمرحلة المادية وهدوء النفس اللذين ينعم بهما ابن عربي في دمشق الفضل في امتداد أيامه، فمضت هادئة تحيط به أسرته وتغمره كل أنواع التبجيل والتكريم. وعنى الملل الأشرف بحضور دروس ابن عربي، ثم أن قاضي قضاة الشافعية وهو شمس الدين أحمد الخولي كان يخدمه خدمة العبيد تقديرا له ولزيادة التمكن من الإفادة من علومه والاقتداء بسيرته وقام القاضي ابن الزكي بتوفير معاشه في دمشق لابن عربي كل يوم ثلاثين درهما وآواه في منزله.[1]

وهكذا ظل ابن عربي يحرر مصنفاته دون ككل على الرغم من بلوغه قرب الثمانين، حتى توفي في دمشق في منزل ابن الزكي يحيط به هذا وأهله وأتباعه الصوفية في ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة (19 نوفمبر 1240م) وقام مجموعة من مريديه بحمله إلى خارج دمشق في قرية الصالحية القائمة على سفح جبل قاسيون وهو موضع مشهور عند المسلمين يعتقدون أن الأنبياء جميعا طهروه وهنا دفن ابن عربي في تربة خاصة بأسرة ابن الزكي.

[1] آيثن بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ب.ع. بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965، ص93.

المبحث الثالث: تراث ابن عربي ومواقفه من بعض الطوائف

أولا: كتبه ورسائله وأثاره

ترك الشيخ ابن عربي من المؤلفات "ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطرا غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة"[1] والحق فإنه من أكثر الصوفية تصنيفا وتأليفا ومن اخصبهم عقلا وأوسعهم خيالا وأغرزهم علما.

وقد اختلف الباحثون في حصر مدوناته ومؤلفاته ورسائله ومن أشهر من تعرض لوضع قائمة كتبه في العصر الحديث:

1- بروكلمان: الذي ذكر له نحوا من مائتين وتسع وثلاثين كتابا، ربما بعضها جاء مكررا بسبب تشابه أسمائها، وهذا الفهرست كما يقول الأستاذ آتشن ناقص ومبتور، إذ لم يكن في استطاعة بروكلمان التعرف على ما في مكتبات اسطنبول والأناضول من الكتب التي ألفها ابن عربي والتي مازالت بحاجة إلى البحث والاستقصاء.

2- فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعده الأستاذ عواد ونشره في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، وتضم قائمة كتبه هذه نحوا من مائتين وثمان وأربعين مؤلفا ما بين مخطوط ومطبوع وما بين مدوناته ضخمة ورسائل قصيرة، وقد عدها الباحثون بدورها ناقصة هي الأخرى.

3- فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعده ونشره الدكتور أبو العلا عقيقي بمجلته كلية الآداب بالإسكندرية، اعتمادا على الوثيقة التي وضعها ابن عربي نفسه مؤلفاته سنة 632هـ. وقد صدرت هذه النشرة مع مقدمة نقدية وتصنيف للمؤلفات بحسب تواريخ تأليفها وبحسب المستشرقين الثالث والعشرين، الذي انعقد بكمبر سنة 1954م ويضم هذا الفهرست مائتين وتسع وثمانين كتابا.[2]

---

[1] أبو العلا عفيفى، مقدمة فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1946.

[2] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة والصوفية وتطورها، دار الجبل، بيروت 1993، ص 261.

والمعروف أن هذه الفهارس تعتمد أصلا على القائمة التي وضعها ابن عربي نفسه لمدوناته وتأليفه، وذلك استجابة لطلب أحد تلامذته والتي ظلت قائمة في صورتين اثنين أحدهما الفهرست الذي وضعه تلميذه وربيبه وشارحه الشيخ صدر الدين القوتوي، وهو ما يزال مخطوطا وثانيهما صورة الإجازة العلمية التي منحها الشيخ محي الدين للملك العادل سنة 632هـ ، وهي الصورة التي اعتمدها الدكتور عفيفي في نشره لفهرست مؤلفات ابن عربي.

ويبدو بالمقارنة والموازنة بين هذه الفهارس المنشورة وبين ما نسبه المؤرخون له من الكتب والرسائل، إن ابن عربي ألف ما لا يقل عن أربعمائة كتاب ورسالة على أقل تقدير، انتهت بعد وفاته إلى صدر الدين الفوني الذي أوقفها بدوره على المكتبة التي أنشأت بقونية، ومع اعفاء الزمن بقونية وكذا في بعض مكتبات تركية أخرى.

وأول ما يستفاد من هذه الفهارس تنوع اهتمامات الشيخ الأكبر وأنها لم تكن محصورة بدائرة التصوف الإسلامي فحسب، بل جاوزتها إلى سائر دوائر المعرفة الإسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقه والكلام وعلم الأصول، منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب مختصر صحيح مسلم، وكتاب المحلى لابن حزم الأندلسي الظاهري أما أشهر مؤلفاته الصوفية فهي:

1- الفتوحات المكية: وله نسخ محظوظة ونشر مرات نشرات عادية من غير تحقيق ونقد ألفه بمكة المكرمة سنة 598هـ وانتهى من فراغها سنة 629هـ والكتاب في ستة فصول موزعة على خمسة وستين بابا عرض فيه عقائد الصوفية في أوضح صورة، وجمع فيه أشتاتا من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدها جميعا لخدمة التصوف، إنه بحق موسوعة جامعة للثقافة الإسلامية في مختلف نواحيها، فيها علم وفلسفة وقصص وتاريخ وتفسير وحديث، وأدب وسلوك وتأملات ومكاشفات وهو دون نزاع أكبر مؤلف في التصوف وصلنا وهو يقرر في أكثر من مناسبة بأن كتبه[1]"إنما هي إملاء إلهي، والقاء رباني ونفث روحاني وإنه مما فتح الله سبحانه وتعالى به عليه عند طوافه بالبيت."

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت 1993، ص262.

2- فصوص الحكم: وهو مختصر لتعاليم الأنبياء ويقع في ثمانية وعشرين فضلا ابتداء من آدم-ليه السلام- وانتهاء بمحمد صلوات الله وسلامه عليه- ذكر أن النبي (ص) نفثه بروحه في دمشق في رؤيا رآه سنة 627هـ .. وللفصوص شروح عدة بلغت اثنين وعشرين شرحا.

3- الأسراء إلى مقام الأسرى: ألفه في نثر مسجوع، وفيه يصف معراجه الروحي من عالم الحس والمادة إلى الحضرة الإلهية، وله عدة شروح.

4- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم وهو في قواعد أهل الطريقة.[1]

5- عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب.

6- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية.

7- الإتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني.

8- نحت الأرواح: كيف خلق الله الروح والمنازل التي لابد أن تمر عليها بالمعرفة الله.

9- الفناء في المشاهدة.

10- إشارات القرآن في عالم الإنسان.

11- إنشاء الجسوم الإنسانية.

12- أسرار الوجود.

13- قبس الأنوار وبهجة الأسرار.

14- التجليات الإلهية.

15- الطريقة في بيان الشريعة والحقيقة.

16- ترجمان الأشواق.

17- الدرر.

18- مناهج العارف والمتقي ومعارج السالك والمرتقي.

19- قصيدة في المناسك..

20- رسالة تحقيق وجوب الواجب لذاته.[2]

ثانيا: موقف ابن عربي من علم الكلام

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة والصوفية وتطورها، دار الجبل، بيروت 1993، ص162.

[2] عبد الحفيظ علي القرني، الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص 180.

أ- ماهية علم الكلام:

كان المسلمون في القديم يأخذون بنص القرآن وحرفية الحديث، وكانوا في البدء قانعين بنصوص القرآن مكتفين بتوجيهات مرشديهم ولكنهم بعد اتصالهم بالحضارات المجاورة، اختلفت معهم الأوضاع وأصبحوا بحاجة إلى مناهج جديدة، ثم أن الأحداث التي رافقت صدر الإسلام، وتطور التفكير لدى المسلمين، أدى إلى نشوء مسائل متعددة حول بعض المفاهيم العقائدية منها: الإيمان وصاحب الكبيرة، الجبر والاختبار، الصفات والذات، ثم اتسع هذا النقاش الكلامي على أثر غوص العلماء في الآراء الفلسفية اليونانية بعد أن نفلت إلى العربية وقد نشبت المعركة الكلامية على أسس فلسفية جديدة، فتحول الكلام إلى علم قائم بنفسه هو علم الكلام. فأقام المتكلمون آرائهم على أسس فلسفية وأيدوها بأدلة عقلية، وقد غدا الكلام علما بموضوع هو العقائد الدينية، بغرض هو استقصاء معانيها ومدلولاتها وبوسيلة هي الدفاع عن المفاهيم بالأدلة البرهانية والحجج المنطقية.[1]

ب- الشيخ وعلم الكلام:

يظهر علم الكلام عند ابن العربي على أنه لا يسمو في نظره إلى مستوى العلم اليقيني، فلا جدوى منه في تقويم العقائد وتوضيحها.[2]

لهذا فرق بين ما يسميه عقيده العوام التي دعاها بلغته الرمزية العقيدة الناشية الشادية ومبناها أعمال الفكر في موضوعات أو مواد وعقيدة الخاصة التي تعتمد على النظر العقلي المجرد بعيدة عن مسائل الدين أو موضوعاته الأصلية.

إن موقف ابن العربي من علم الكلام صورة أخرى ناطقة مجسدة لذلك الطابق الموجود بينه وبين الغزالي في حد علم الكلام وحدوده، ذلك الحد الذي ترجمة الغزالي في كتبه إذ يقول: "لا ينبغي أن يجاوز العامي إلى ما وراء أدلة القرآن".[3]

[1] كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلامين، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد، 1991، ص 211.
[2] ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ص 75.
[3] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص55.

أكد ابن عربي أن العوام على الرغم من امتناعهم عن الاطلاع عن علم الكلام إلا أنهم تمتعوا بسلامة العقلية وصحة إسلامهم، ولم يشوهوا عقولهم بمذاهب الخصوم، فأبقاهم "الله تعالى صحة الفطرة، وهو العلم بوجود الله تعالى بتلقين الوالد المتشرع أو المربي، وأنهم من معرفة الحق سبحانه وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في القرآن المبين، وهم فيه بحمد الله على صحة وصواب ما لم يتطرف أحد منهم التأويل".[1]

ويرى ابن العربي أن القرآن الكريم جامع ومانع حاو لكل ما تحتاج إليه العقائد "من الحشر والنشر والقضاء والقدر، الجنة والنار، القبر والميزان، الصراط والحساب، الصحف وكل ما لابد للمعتقد أن يعتقده" لقوله تعالى "مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"[2] فهو القرآن المعجزة لقوله تعالى "قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا"[3]، فالقرآن الكريم فصل في كل أمر فالخالق سبحانه وتعالى نزّه نفسه أن يشبهه أي شيء من المخلوقات فكان من المحال أن يعرفه عقل عاقل لقوله تعالى "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ"[4]، كما اثبت رؤيته في الآخرة لقوله تعالى "وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"[5].

لقد جعل ابن العربي من القرآن الكريم دليلا شرعيا انطلق منه لتوضيح القيمة الفعلية لعلم الكلام ونقصها مقارنة بالتنزيل الكريم والدعوة بهذا إلى السير وفق ما رسمت الشريعة الإسلامية، وترك العلوم المشبوهة القائمة على الشك مع عدم تضييع الوقت في الجري وراء معارف لا ترمل مع الإنسان إلى دار الآخرة.

لهذا كان موقف ابن العربي من علم الكلام تحذيري من الجدل والصراع المذهبي ونادي بإجبارية العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح من إيمان وتسليم بكل ما جاء في القرآن. وفي هذا السياق يرى ابن العربي "إن الخير كله في الإيمان بما أنزله الله والشر كله في التأويل فمن أول فقد أحرج إيمانه."

---

[1] عرابية سهام، منزلة العقل عند محي الدين بن عربي، الجزائر، 2011.
[2] سورة الأنعام، الآية 38.
[3] سورة الإسراء، الآية 88.
[4] سورة الشورى، الآية 11.
[5] سورة القيامة، الآية 22- 23.

ثالثا: موقف ابن العربي من الفلسفة

يظهر ابن العربي عادة على أنه صوفي أكثر من متكلم أو فيلسوف وحتى عندما يناقش فكره على أسس كلامية وفلسفية (ومنطقية واضحة وصلبة والغرض من وقوفنا ينظر إليه على أنه خصم لدود للتفكير العقلاني خصوصا وأنه حث على الكشف وحذر من النظر خشية الوقوع في الغلط المؤدي إلى الأباطيل والأحكام الفاسدة فكانت هذه الحجة التي بني عليها نكران الفلسفة عند الشيخ الأكبر بل إقصاؤه تماما من زمرة الفلاسفة، فإلى أي مدى يمكننا التسليم بأن صوفية ابن عربي تقف حاجزا يمنعه من طرق باب الفلسفة؟

إن ابن العربي صاحب منهج ذوقي يجعل من القلب مركزا للمعرفة والإدراك، وهو لا يعتمد على العقل كطريقة للمعرفة بالله، لأن للعقول عنده مدا لا تتجاوزه في الوصول إلى ربها. إلا أنه لا ينكر العقل خاصة في معرفة الأحكام الشرعية الظاهرة المتعلقة بعمل الجوارح في العبادات والمعاملات والأحكام، فقد كان الشيخ الأكبر دقيقا صارما في تمسكه بالشرع، ويعتقد أن الخروج عليه حرمانا، وزيغ مبرزا أن الطريق السليم لإدراك المعرفة هو طريق الشرع لا طريق العقل.

إن ضعف الفلسفة عند ابن العربي من ضعف وسائلها ومنها الاستقراء الذي لا يصح في العقائد وقدم الشيخ الأكبر مثلا على سقم الاستقراء.[1]

من خلال قوله "فإنه لو استقرأنا كل من ظهرت منه صنعة وجدناه جسما ونقول: إن العالم صنعه الحق وفعله وقد تتبعنا الصناع فما وجدنا صانع إلا ذا جسم، تعالى الله على ذلك علوا كبيرا."

[1] عرابية سهام، منزلة العقل عند محي الدين بن عربى، الجزائر، 2011، ص153.

لهذا فإن المعرفة الاستقرائية لا تليق بمعرفة الله تعالى والشيخ الأكبر لا يعول عليها ولا في الأحوال ولا في المقامات ولا في المنازلات لهذا قال:

فلا تحكـم بـالاستقراء قطعا فما عين الغزالة كالغزال.

وإن ظهرت بالاستقراء علوم فما حكم التذمر كالهزال.

إن كان ابن العربي لا يعول على الفلسفة ولا يدلوا بدلوه في العلوم التي يبرع فيها الفلاسفة فإن هذا لا يمنع من أن يعترف ابن العربي أن الفيلسوف ليس كل علمه باطل، ناهيا إثر ذلك عن المبادرة إلى تكذيب وتكفير الفلاسفة في كل شيء بحجة أ، لا دين لهم فقد يكون في أقوال الفلاسفة ما يوافق الشرع حيث قال: "وأما قولك أن الفيلسوف لا دين له فلا يدل كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل وهذا مدرك بأول عقل عند كل عاقل".[1]

لا يقف ابن العربي عند هذا الحد بل يشاطر الفلاسفة الإسلاميين في عد "أفلاطون" (427 ق. م – 347 ق. م) الحكيم الإلهي ويعتبر مقالاته شبيهة بما يحصل بصوفية من وهب إلهي وفي هذا الصدد يقول "فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فكذلك نادر في القول وتجد نفسه يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود وما كرهة من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة بجهلهم يمدلون هذه اللفظة والحكماء هم على حقيقة العلماء بالله وبكل شيء ومنزلة ذلك الشيء المعلوم والله هو الحكيم العليم". فجهل الناس بماهية الفلسفة هو الذي يدفعهم إلى ربط كل فلسفة بالكفر والزندقة في حين إذا نظرنا إليها من باب الحكمة الموصوف صاحبها في القرآن بالحائز على الخير الكثير لقوله تعالى "يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذكر إلا اولوا الألباب"، وهي وعلومها ما يجب على الصوفي نيله لأجل بلوغ اليقين وتحقيق السعادة ولهذا نجد أن ابن العربي رفض أن يتم الفلاسفة لمجرد أنهم فلاسفة محددا أن ما يعاب عليهم خطأهم في العلم الإلهي أين كانت

[1] عرابية سهام، منزلة العقل عند محي الدين بن عربي، الجزائر، 2011، ص153154.

أحكامهم فيها متعارضة مع ما جاء من القرآن والسنة حيث يقول:" أهل الفكر خطؤهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم سواء كان فيلسوفا أو معتزليا أو أشعريا أو ما كان من أصناف أهل النظر فما الفلاسفة لمجرد هذا الاسم وإنما ذموا لما أخطؤا فيه من العلم الإلهي مما يعارض ما جاءت به الرسل عليهم السلام بحكمهم في نظرهم بما أعطاهم الفكر الفاسد في أصل النبوة والرسالة" فخطؤهم في الإلهيات لا يبر وحسب ابن العربي فشلهم في كل ما يقولونه، مرجعا كما سبق وأن أشير إليه..[1] علة ذلك لضيق الأداة وفساد الوسيلة وقصور الحاكم المعول عليه في رصد هذه الأحكام، أي العقل.

إن الفكر الفلسفي عند الشيخ الأكبر لم يختزل مجرد أقوال عرف بها الحكمة وحدد من خلالها قيمة الفيلسوف بل تعداها ليبني هو الآخر آراء فلسفية لها وزنها منها مثلا مسألة أصل العالم إلى برهن ابن العربي على اطلاعه وإيمانه التام بنظريات قدماء اليونانيين. فالقول بأن أصل العالم هو الماء مذهب "طاليس المالطي الأيوني" (635ق.م-534ق.م) أو الهواء مذهب "أنكسيمانس" أو التار مذهب "هيرقليدس" أو هذه العناصر مجتمعة وهو مذهب "انبذوقليدس" حيث قال "طائفة زعمت أن كل واح من هذه الأربعة أصل في نفسه وقالت طائفة أخرى ركن النار هو الأصل فما كثف منه كالهواء كان من ماء وما كثف من الماء كان ترابا وقالت طائفة ركن الهواء هو الأصل فما سحق منه كان نارا وما كثف منه كان ماءا وقالت طائفة ركن الماء هو الأصل وقالت طائفة ركن التراب هو الأصل..."

تأكيدا على صوفية الشيخ الأكبر لم تمنعه من الاطلاع على كتب الفلاسفة القدماء وغيرهم كما اعتقد البعض حيث حاول تجاوز هذا الخلاف في تحديد أصل العالم كم خلال اعتماده على الأصل الخامس حيث قال: "وهذا المذهب بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا وهو المسمى بالطبيعة معقول واحد ظهر عنها ركن النار وجميع الأركان" ونستخلص إذن أن موقف ابن العربي من الفلسفة كان مبنيا على رؤية نقدية توقيفية في الوقت نفسه.[2]

[1] ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 42.
[2] عرابية سهام، منزلة العقل عند ابن عربي، الجزائر، 2011، ص 161.

الفصل الثاني

الرحلة الإشراقية

- **المبحث الأول:** شعائر البدء في الطريق
- **المبحث الثاني:** السلوك في طريق التصوف
- **المبحث الثالث:** ثمرة الطريق
- **المبحث الرابع:** جمالية الرحلة الإشراقية

1. المبحث الأول: شعائر البدأ في الطريق:

أولا- الطريق الصوفي:

أ- الطريق في اللغة: "الطاء والراء والقاف اربعة اصول: احداها الإتيان مساءا، والثاني: الضرب، والثالث جنس من استرخاء الشيء، والرابع: صنف شيء على شيء.

فالأول: الطروق... قالوا ورجل طرقه، إذا كان يسرى حتى يطرق أهله ليلا...تسميتهم النجم طارقا، لأنه يطلع ليلا...ومن الباب، والله أعلم: الطريق، لأنه يقود. ويجوز أن يكون من أصل آخر، وهو الذي ذكرناه من خصف الشيء فوق الشيء..." (معجم مقاييس اللغة) مادة "طرق"[41]

ب- الطريق في القرآن:

1-**الطارق:** النجم

"وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ (2) النَّجْمُ الثَّاقِبُ"[42].

2-**الطريق:** مجازا بمعنى السلوك

"مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ"[43]

ج- الطريق عند ابن عربي

تعني لفظة "طريق" عند ابن عربي المعراج الذي يجتازه السالك حتى يصل إلى الرسوخ في المقامات العليا، ومن ثم تترادف عليه أنوار المعرفة الإلهية، كثمرة لما كابده من مجاهدات ورياضات في طريقه إلى الله.[44]

ولما كان الطريق يستعمل تلك التجربة الروحية بكاملها، ويعتمد السالك في ترقيه على مدى توفيقه في المجاهدة حسبما يمنحه الله تعالى من المقدرة والاستعداد، وما يهبه من الأحوال

[41] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص790

[42] سورة الطارق، الآية 02.

[43] سورة الأحقاف، الآية 30 .

[44] كرم أمين ابو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، دار الأمين القاهرة، 1997، ص65.

والمعارف لذلك فإن مراحل هذا الطريق تختلف من سالك إلى آخر ومن مدرسة الى أخرى حسب طرق المجاهدة ونظم التربية، وعلى ذلك نجد الشيخ الأكبر يقسم الطريق على الله على اربعة شعب: بواعث، دواع، اخلاق وحقائق .[45]

"الدواعي خمسة: الهاجس السببي ويسمى: "نقر الخاط" ثم الإرادة ثم العزم ثم الهمة، ثم النية والبواعث لهذه الدواعي ثلاثة أشياء: رغبة أو رهبة أو تعظيم. والرغبة رغبتان: رغبة في المجاورة ورغبة في المعاينة. وإن شئت قلت: رغبة فيما عنده ورغبة فيه.

والرهبنة رهبتان: رهبة من العذاب ورهبة من الحجاب. والتعظيم: افراده عنك وجمعك به. والأخلاق على ثلاثة أنواع: خلق متعد إلى الغير بمنفعة أو دفع مضرة وخلق غير متعد إلى الغير كالتوكل]، وخلق مشترك.

وأما الحقائق فعلى أربعة حقائق ترجع الى الذات المقدسة، وحقائق ترجع الى الصفات المنزهة...وحقائق ترجع الى الأفعال...وحقائق ترجع إلى المفعولات... وجميع ما ذكرناه يسمى الأحوال والمقامات"...

اذن لفظ الطريق تندرج تحته التجربة الصوفية بكاملها إبتداء من تنبه القلب من غفلته... مرورا بمجاهدة النفس ورياضتها، وصولا إلى النشاط الروحي وتفتح فعاليته.[46]

ويخلق وينمو داخل هذا النشاط الروحي جملة من المصطلحات تشكل مفردات التصوف العملي ومن الممكن التوقف عند أهم مفاتيحها لنكون فكرة عن التجربة الصوفية من الداخل.

***التسليك:**

الصوفي في إرادته الوصول الى الحضرة الإلهية يضع قدمه على اعتاب تجربة تتطلب شمول الوعي والدراية للنفس الإنسانية في غرائزها ونزواتها– جموحها وقهرها ولا يخفى ما للنفس من

[45] أكرم امين ابو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص 65
[46] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق و ص722.

سلطان يظهر بوجوه مختلفة، تتدرج في المكر من الضعف الى قمة القوة. لذلك كان فيه مختصون مرشدون مهمتهم توصيل الصوفي الذي اراد الوصول وتأهيله لأدب "الحضرة الإلهية."

وهو عملية تخضع لجملة عوامل تتجاذبها قوى مختلفة: نوعية المريد – طاقته – قوى نوازع نفسه وطغيان غرائزه، أهليته الروحية، مقدرة المرشد ودرجة اجازته.

والتسليك بلغة عصرية هو "تدريس" على المستوى العملي يتمتع بكل ما للتدريس من مناهج وثوابت. لذلك تعددت الطرق الصوفية لتشكل طريقة لها منهجها وثوابتها سواء ما يتعلق بالمريد أو مراحل الطريق الى الله والتي يسميها الصوفية الأحوال والمقامات. [47]

ويقسم هذا السلوك الى مراحل كالتدريس تماما إبتدائي، متوسط، ثانوي، جامعي ولكل مرحلة مرشد متخصص، فمرشد أو شيخ البدايات لا يستطيع ان يتابع مع مريد أنهي هذه المرحلة بل يحيله الى مرشد أعلى منه وهكذا.

***المريد:**

المريد اسم فاعل من "اراد" وقد إكتسب "المريد" في التصوف هذا الإسم لسببين:

- الأول: أنه اراد الوصول الى المعرفة الحق او الحضرة الإلهية.
- الثاني: انه يحرر هذه الارادة من نفسه بتسليمها. لذلك المريد هو اسم فاعل. وتسليم الارادة هي تقنية الوصول الى الله.

***الرياضة والمجاهدة:**

يتفق الصوفية في كل نصوصهم على ضرورة بل حتمية الرياضة والمجاهدة في طريقة أهل الله فهي المدخل الوحيد للتحكم في النفس الإنسانية والسيطرة عليها، فالرياضة هي رياضة

[47] - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 721

الأدب وهي الخروج عن طبع النفس ورياضته طلب وهو صحة المراد به وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية أما المجاهدة وهي أقسى من الرياضة فهي تعني حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال..."، ثم أن هذه الرياضة والمجاهدة يتصف بها العبد إلى حين موته.[48]

ثانيا- أعمال المريد في بداية الطريق:

يلزم ابن عربي المريد في بداية الطريق بخمسة أعمال باطنة وأربعة ظاهرة قبل أن يجد الشيخ المرشد، الذي يتسلم زمام إرادته ويبرز فيه الجانب الروحي، استعدادا للدخول في الحضرة الإلهية، هذه الأعمال بنوعيها يؤكد ابن عربي على ضرورة المداومة عليها.[49]

يقول ابن عربي: "فالتي في ظاهرك الجوع والسهر والصمت والعزلة فإثنان فاعلان وهما الجوع والعزلة وإثنان منفعلان هما السهر والصمت وأعني بالصمت ترك كلام الناس والاشتغال بذكر القلب ونطق النفس عن نطق اللسان. إلا فيما أوجب الله عليه مثل قراءة ام القرآن أو ما تيسر من القرآن في الصلاة والتكبير فيها وما شرع من تسبيح والأذكار والدعاء والتشهد والصلاة على الرسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى أن تسلم منها فتتفرغ لذكر القلب بصمت اللسان فالجوع يتضمن السهر والصمت تتضمنه العزلة واما الخمسة الباطنة فهي الصدق والتوكل والصبر والعزيمة واليقين فهذه التسعة امهات الخير تتضمن الخير كله والطريقة مجموعة فيها فألزمها كلها متى تجد الشيخ وانا اذكر لك من شأن كل واحد من هذه الخصال ما يحرض على العمل بها والدؤوب عليها والله ينفعنا واياك ويجعلنا من أهل غايته ولنبتدأ بالظاهر أولا ولنقل اما العزلة فهي...ان يعتزل المريد كل صفة مذمومة وكل خلق دنيء هذه عزلته في حاله واما في قلبه فهو ان يعتزل بقلبه عن التعلق بأحد من خلق الله من أهل ومال وولد وصاحب وكل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه حتى عن خواطره ولا يكن له هم إلا واحد

[48] المرجع نفسه، ص 725، 726

[49] كرم امين ابو كرم، حقيقة العبادة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص67.

وهو تعلقه بالله واما في حسه فعزلته في إبتداء حالة الإنقطاع عن الناس وعن المألوفات اما في بيته واما بالسياحة في أرض الله فإن كان في مدينة فبحيث لا يعرف وان لم يكن في مدينة فيلزم السواحل والجبال والأماكن البعيدة من الناس...ويرغب الله تعالى في أن لا يشغله بسواه وليثابر على ذكر الخفي وان كان من حفاظ القرآن فيكون له منه حزب كل ليلة يقوم به في صلاته لئلا ينساه.[50]

واما الصمت فهو ان لا يتكلم مع مخلوق من الوحوش والحشرات التي لزمته في سياحته او في موضع عزلته...وأما صمته في نفسه عن حديث نفسه فلا يحدث نفسه بشيء مما يرجو تحصيله من الله فيما انقطع إليه فإنه تضييع للوقت فيما ليس بحاصل فإنه من الأماني وإذا عود نفسه بحديث نفسه حال بينه وبين ذكر الله في قلبه فإن القلب لا للحديث والذكر معا فيفوقه السبب المطلوب منه في عزلته وصمته وهو ذكر الله تعالى الذي تجلى به مرآة قلبه فيحصل له تجلى ربه.

وأما الجوع فهو التقليل من الطعام فلا يتناول منه إلا قدر ما يقيم طلبه لعبادة ربه في صلاة فريضته فإن التنقل في الصلاة قاعدا فما يجده في الضعف لقلة الغذاء انفع وأفضل واقوى من تحصل مراده من الله بالقوة التي يحصل بالغذاء لأداء النوافل قائما فإن الشبع داع الى الفضول فإن اذا شبعت طغت الجوارح.[51]

وأما السهر فإن الجوع يولده لقلة الرطوبة والأبخرة الجالبة للنوم ولاسيما شرب الماء فإنه نوم كله وفائدة السهر التيقظ للإشغال بالله بما هو بصدده دائما فإنه انتقل الى عالم البرزخ بحسب ما نام عليه لا يزيد فيفوته خير كثير مما لا يعلمه الا في حال السهر وانه اذا التزم ذلك سرى السهر الى عين القلب، فيرى من الخير ما شاء الله تعالى.[52]

[50] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص367 .
[51] محي الدين ابن عربي، كنة ما لا بد للمريد منه، ص 4
[52] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 368 .

واما الخمسة الباطنة وهي:

"التوكل وهو اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الإضطراب عند فقد الأسلوب الموضوعة في العالم التي من شان النفوس أن تركن إليها فإن اضطرب فليس بمتوكل وهو من صفات المؤمنين فما ظنك بالعلماء من المؤمنين وان كان التوكل لا يكون للعالم إلا من كونه مؤمنا كما قيده الله به.

اما اليقين فهو قوله لنبيه صلى الله عليه وسلم "واعبد ربك حتى يأتيك اليقين" وحكمه يكون اليقين بالمتيقن او حركتها الى المتيقن وهو ما يكون فيه الانسان على بصيرة أي شيء كان فإذا كان حكم المبتغى في النفس حكم الحاصل فذلك اليقين سواء حصل المتيقن أو لم يحصل في الوقت كقوله اتي أمر الله وان كان لم يأت بعد ولكن تقطع النفس المؤمن بإتيانه فلا فرق عندها بين حصوله وعدم حصولها.[53]

وأما الصبر فهو ليس حبس النفس عن الشكوى الى الله في رفع البلاء أو دفعه وإنما الصبر حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله والركود إلى ذلك، ثم أن الصبر يتنوع بتنوع الأدوات فالصبر في الله إذا او ذي فيه والصبر مع الله رؤية المعذب في العذاب والصبر بالله أن يكون الحق عين صبره كما هو سمعه وبصره والصبر من الله حال رفع الحول والقوة منك. والصبر عن الله وهو أعظمها مقاما وهو الذي يزول بالموت ولا يوجد في الآخرة. فإن صاحب هذا الصبر ينسب الصبر إليه نسبة الاسم الصبور إلى الله".[54]

أما الصدق فهو شدة وصلابة في الدين والغيرة الله من أمواله ولصاحبه المتحقق به الفعل بالهمة وهوة قوة الإيمان وهو موهبة من الله عز وجل فإذا وقر في القلب انصدع لذلك نور وكان له هياج في القلب.[55]

[53] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 301
[54] المصدر نفسه، ص305.
[55] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 687

فبالبصر يتمكن الإنسان بطمأنينة وثبات أن يضع الأشياء في مواضعها وأن يتصرف في الأمور بعقل واتزان، وينفذ ما يريد في الزمن المناسب بالطريقة المناسبة الحكيمة[56]

أما العزيمة:

في اللغة:

عم الشخص اي قصد، نوى، صبر وثبت

وفي الاصطلاح الصوفي:

العزيمة هي تحقيق القصد طوعا أو كرها

او هي القصد إلى الفعل دون تردد، وجزم الهمة على الشروع في التوصل إلى ما اهتممت به.

ثالثا: المرشد الروحي

1. شروط المرشد:

ان يكون عالما بالفرائض العينية: كأحكام الصلاة والصوم والزكاة وأحكام المعاملات والبيوع...الخ

وان يكون عالما بعقيدة أهل السنة والجماعة بالتوحيد.

أما الشرط الثاني ان يكون عارفا بالله تعالى، فينبغي أن يتحقق المرشد بعقيدة أهل السنة عملا وذوقا بعد ان عرفها علما ودراية، فيشهد في قلبه وروحه صحتها ويشهدان الله تعالى واحدا في ذاته واحد في افعاله ويشهد ان تعالى واحد في ذاته، واحد في افعاله ويتعرف على اسماء الله تعالى ذوقا وشهودا.

[56] محمد خير فاطمة، التصوف طريق التزكية و الإحسان، دار العصماء، دمشق، ص283 .

واما الشرط الثالث أن يكون خبيرا بطرائق تزكية النفوس ووسائل تربيتها كما لابد ان يكون قد زكى نفسه على يد مرب ومرشد فخبر مراتب النفس وامراضها ووساوسها، وعرف اساليب الشيطان ومداخله وآفات كل مرحلة من مراحل السير وطرائف معالجة كل ذلك بما يلائم حالة كل شخص وأوضاعه.

اما الشرط الرابع فلابد للمرشد أن يكون قد اجيز من شيخه بهذه التربية وهذا السير، فمن الم يشهد له الاختصاصيون بعلم يدعه لا يحق له ان يتصدر فيه.[57]

اذن يحتاج المريد الى مرشد يرشده في سلوك الطريق الروحي يتنقل به بين المقامات المختلفة ويدله على الطريق إلى الغاية ويعتبر حديث الرسول صلى الله عليه وسلم "الدين النصيحة" محببا لدى الصوفية لأنهم يرون أن المراقبة المستمرة للمريد شرط ضروري للتقدم الفعلي، وقد تطور بمرور الزمن نموذج "الشيخ" الذي يراقب المريد في كل حركاته وسكناته.[58]

ويجب على الشيخ الذي يعلم المناهج والرياضات الروحية أن يختبر المريد أولا ليرى إذا ما كان عازما وقادرا على تحمل الصعوبات التي تنتظره على الطريق، وغالبا ما يعامله في البداية بقسوة وفي العادة كان يطلب المريد ان يعمل لمدة ثلاثة سنوات قبل أن يقبل رسميا في صحبة الشيخ، في السنة الأولى يعمل في خدمة الخلق وفي الثانية يجتهد في عبادة الحق وفي الثالثة يراقب قلبه ويرعاه.

- ولم يكن للمريد أن يتحمل تلك الاختبارات لو لم يكن على ثقة مطلقة من شيخه فالقاعدة كانت ولا تزال حتمية وجود قبول مسبق بين الشيخ والمريد ويشرف الشيخ على الارتقاء الروحي للمريد لحظة بلحظة، ويراقبه على الأخص في الأربعينية (اربعين الخلوة) كما يفسر الشيخ احلام المريد ورؤاه المنامية بل ويقرأ أفكاره ويتبع كل همس في وعيه ولا وعيه.

[57] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، (د.ت)، ص40 .
[58] انا ماري شيمل، الصوفية في الاسلام و تاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب، منشورات الجبل، بيروت، 2006، ص119.

1. آداب المريد مع شيخه:

أ- آداب باطنة:

- الاستسلام لشيخه وطاعته في جميع اوامره ونصائحه (ليس من باب الانقياد الأعمى بل من باب التسليم لأهل الاختصاص والخبرة)
- ان يعتقد كمال شيخه، وتمام اهليته للتربية والارشاد.
- اتصافه بالصدق والاخلاص في صحبته للشيخ، فيكون جادا في طلبه منزها عن الأغراض والمصالح.
- عدم تطلعه الى غير شيخه لئلا يتشتت قلبه بين شيخين.

ب- آداب ظاهرة:

- ان يوافق شيخه امرا ونهيا.
- الصبر على مواقفه التربوية كجفوته وإعراضه.
- دوام حضور مجالسة، وان كان في بلد بعيد.
- ألَّا ينقل من كلام الشيخ الى الناس إلا بقدر أفهامهم وعقولهم.[59]

وليعلم أن النفع الذي سيجنيه من خطأ الشيخ أكبر مما سيجنيه من صحة رأيه ان كان على صواب، فالمرشد الطبيب الذي يحدد امراض النفس البشرية ومواطن ضعفها ويداويها.

وكانت مقابلة المرشد المزكي ولو لمرة واحدة تعني الوصول الى درجة اعلى وتحت قيادة شيخ جدير بالثقة يبقى امل المريد قائما في أن يواصل رقيه على الطريق ويعلمه ما عليه فعله في كل حال روحي وربما يكلفه بالخلوة في أوقات متعددة إذا رأى ضرورة ذلك وقد كان من المعروف ان اساليب التهذيب ليست واحدة تجاه الكل. لذلك كان لابد للمربي الصوفي ان يكون على قدر كبير من العلم بالنفوس ليتمكن من معرفة مواهب تلاميذه ومواطن صلاحهم، فيعلمهم

[59] عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، (د ت)، ص 51.

طبقا لذلك فكان ممكنا أن يعفي المريد مثلا من خلوة الأربعين لفترة من الوقت بسبب عدم كفاية القدرة الروحية او لأن الكشف من الممكن ان يقضي عليه، هذا لأن خلوة المريد الأربعين يوما كانت تؤدي إلى أحداث تغيير عميق في ادراكه بحيث أن خلوة المريد الضعيف من الممكن أن تكون مصدرا للخطر بدلا من أن تكون وسيلة للسمو.

فالشيخ هو ذلك الغير الذي تسلمه الذات ارادتها فهو الدليل في السفر الصوفي الى معرفة الحق...وهو مربي النفس... وهو مؤدب يعد المريد للوقوف بين يدي الحضرة بما يليق بآدابها[60].

أما عن تقلب المريد، فابن عربي يلح في تحريم تغيير المربي بل وزيارة غيره، بدعوى أن يجد المريد عند هذا الأخير إرشادا أفضل أو أيسر، إذ هو يرى أن التقلب دليل على عدم الإخلاص في عبادة الله، لأن إخفاق المريد أو إنصرافه عن طريق الكمال يجب أن يعزوه المريد إلى عدم صبره ونقصه وعصيانه.[61]

[60] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص671

[61] آثين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، مرجع سابق، ص 127 .

المبحث الثاني: السلوك في الطريق إلى الله

اولا- نظام المريدين

من المؤكد أن السلوك في الطريق الصوفي كان يصحبه "عهد" أو "عقد" يتطلبه الشيخ من المريد ويأخذه هذا على نفسه طواعية. وهذا العهد على أنواع أهمها عهد الإخلاص للأستاذ إذ لا غنى عن الطاعة العمياء المطلقة، التي تكون الاساس الرئيسي للتكوين الصوفي، والذين ينذرون أنفسهم للفقر، وهم الفقراء واضح أنهم يتعاهدون بمراعاة الفقر. والمريدون الراغبون في حياة التأمل كانوا منذ بداية الطريق، يخضعون لامتحان قاس يقضي بحرمانهم من كل وسائل العيش، حتى يستطيعون بذلك أن ينالوا فضيلة إنكار الإرادة، أعني التوكل، وتفويض أمرهم إلى العناية الإلهية. وابن عربي يشير أحيانا إلى بعض عهود الإحسان البطولي، مثل تفضيل الفقراء على الأغنياء في كل شيء، والتضحية بالثروة والمروءة والحياء في سبيل الخير الروحي للناس أجمعين.[62]

وعموما يرفض ابن عربي أن يحتم طريقة واحدة للباس على سالكي الطريق، تاركا لكل منهم حرية الاختيار وفق لعادات أصل البلاد ومقتضيات الإقليم ولا يوصي إلا بما يلي: ألا يكون القماش من النوع الثمين، وألا يستعمل اللباس إلا في ستر العورة مع الحشمة وألا يغسلوه أبدا.

كما أن ارتداء الخرقة بوصفه رمزا للإرادة، تبرز لنا ثلاثة أبعاد للعلاقة بين التلميذ والشيخ، تحقق بلبس المزيد للخرقة وتعليمه الأذكار والأوراد وصحبته للشيخ التي تشمل التربية والخدمة.

إما ارتداء المريد ثوبا ارتداه الشيخ قبله أو مسته بيده المباركة فقد تلقى قدرا من بركة الشيخ ويعرف في التصوف نوعان من الخرق:

[62] آثين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، مرجع سابق، ص 131.

خرقة "الإرادة" وهي التي يتلقاها المريد من الشيخ المربي الذي أقسم له على الولاء وخرقة التبرك والتي يمكن أن يتلقاها من عدة شيوخ عاش معهم أو زارهم أثناء ترحاله. إلا أن خرقة الإرادة لا يعطيها للمريد إلا الشيخ المسؤول عن تهذيبه الروحي.

وإذا قبل المريد في الجماعة خضع لسلطة الشيخ المطلقة، لأن طاعة الشيخ واجب ساسي لا يجوز التساهل فيه، وكانت لكل مريد خلوة خاصة به لا يخرج منها إلا بإذن الشيخ. كما كان يحرم على المريدين الاتصال فيما بينهم إلا في حضور الشيخ أو في الأعمال الجماعية، وإذا خرجوا إلى الطريق خرجوا جماعات غاضين ابصارهم ذاكرين الله

دون أن يلتفتوا يمنة ولا يسر ولا الى الوراء، ولا يقفون حتى ليلتقطوا شيئا وقع من أحدهم في الطريق. كما كانوا يعودون ايضا في جماعات.[63]

وفي داخل الخانقاه كانت الحياة تنظم بدقة، صحيح أن ساعات اليوم لم تكن توزع طريقة محددة، لكن ابن عربي رتب الأعمال التي تملا أوقات الجماعة، فإلى جانب الوقت المخصص للطعام المشترك والنوم تحدث عن ثلاثة أعمال للجماعة: الأولى هي الصلوات في مواعيدها بالدقة، فيجتمعون في المسجد ويؤدونها جماعة، والثاني الذكر الجماعي والثالث الإنشاد للأشعار الصوفية. وينبغي الا يشترك فيه غير أهل الإختصاص.

وكانت للمائدة آداب خاصة و إبن عربي ينهي عن الشراهة والتنعم في الطعام. وعلى كل كل أن يتناول من الطعام اقربه إليه دون التوغل إبتغاء الحصول على قطعة أطيب ولا النظر الى يد جاره أو وجهه، وألا يطلب شيئا من الخادم بل يقتصر على تناول ما يقدم إليه عند كل لقمة يجب أن يحمد الله وهو يبتلعها ويمضغها حتى يبارك الله له في طعامه، وعليه الا يقوم حتى ترفع المائدة.

[63] آثين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، مرجع سابق، ص 134.

والنظافة الشخصية، ولها في الإسلام طابع العبادة الدينية، ولا غنى عنها في الصلاة، كانت مع ذلك تراعى داخل حدود الشعائر فحسب، أي أن المريدين كان عليهم أن يتوضؤوا في كل الأحوال التي يفرضها الدين وخصوصا للصلاة وقبل الذكر وعند الدخول على الشيخ. لكن كان ممنوعا عليهم كل نظافة كان الدافع إليها الزهو والغرور وأن تتضمن خطر الشهوة أو التخنث ولهذا لم يكن لهم – دون إذن سابق من الشيخ – أن يغسلوا ثيابهم أو يصففوا شعورهم أو يصلحوا لحاهم أو يحلقوها ولا أن يقصوا شعورهم وأظافرهم.[64]

ثانيا– الخلوة:

لقد أوصى ابن عربي بممارسة الخلوة لأولئك الذين ينشدون تأملا أعلى وهو أمر من شأن خاصة الخاصة، وعلى المرشد الروحي المسؤولية في اختيار من يقومون بها لأنه ليس كل مريد ولا كثير من السالكين يملكون الصفات اللازمة لها من استعداد وروحانية وتعليم راسخ، اذ لابد من توافر شروط معلومة فيمن يقوم بها، ولابد من اعدادها حتى تؤدي ثمارها.

وأول شروط الخلوة، تطهير النفس تطهيرا تاما بالزهد لأنه بدون الزهد لا يمكن الوصول إلى الاشراق الذي هو ثمرة الخلوة، ولا يكفي هذا الجانب الناشئ عن التطهير، بل لابد من القيام بالخطوات الإيجابية الأولى في طريق الكمال بواسطة ثلاث فضائل هي "الورع" و "الزهد" و "التوكل" ودرجة التوكل هي كباب يفتح على الخلوة لتلقي الأنوار العلوية، التي هي ثمرها، لكن قد يقع الوهم في الشخص اذا لم يكن مستعدا لتلقيها وادراكها والإفادة منها، فالنفوس ذات المزاج الخيالي والتوهم الجامح تتعرض لتوهم النور الإلهي، فيها ليس الا من اثر الزهد سواء أكان هذا الاختلال طبيعيا في غريزته أو مكتسبا ناشئا من الإفراط في الزهد، ولهذا فابن عربي ينصح العابد بالتزام طريق اعتدال المزاج وذلك بالتبلغ من الطعام بما يلزم قال " وتحفظ في

[64] المرجع نفسه، ص 138.

غذائك واجتهد أن يكون دسما من غير حيوان فإنه احسن واحذر من الشبع والجوع المفرط والزم طريق اعتدال المزاج.[65]

كذلك لابد له من تكوين متين في علوم الدين من أجل التمييز بين الأحوال الشاذة التي تعرض للنفس في الخلوة، اذ لا تكفي المعرفة الأولية البسيطة بالنفسية الصوفية بل لابد له من تحليل عميق بمكان التفريق بين الواردات الروحانية الملكية والواردات الشيطانية، ومن هنا ينصح ابن عربي بألا يدخل الخلوة العابد ذو الخيال الجامح والمعرفة الروحية القليلة، دون مرشد خبير يستطيع في كل حالة أن يطبق قواعد التمييز بين النفوس.

وإلى جانب هذه الاستعدادات الفطرية تضاف شرائط مكتسبة تؤلف الطريقة العملية للخلوة، وذلك أنه لما كانت الغاية النهائية من هذه العملية هي الاتحاد بالله بالعزلة المادية والروحية، فثمة وسيلتان ضروريتان للوصول اليها.

الأولى " مادية " وهي الانقطاع في غرفة منعزلة، ضيقة مظلمة مما يمنع كل تشوش من جانب الحواس والوسيلة الثانية روحية وهي الاحتشاد الباطن للنفس الذي يسهل تركيز الروح على الفكر في الله وحده، مخلة النفس من كل فكرة أو صورة أو رغبة يمكن أن تشوش الانتباه، ولما كان العابد في حضرة الله ومشاعره كلها تواضع واحترام، وقد تطهر بالوضوء الضروري لكل صلاة فإنه يستعد للخلوة بتوبة صادقة أليمة مصحوبة بتوكل صادق وعليه أن يجلس بعد ذلك في وسط الخلوة في اتجاه القبلة كما في الصلاة، ويبدأ بذكر قصة وعيناه مغلقتان حتى يكون للنفس أقوى ويداه على ركبتيه، ويوصي ابن العربي بأن يردد [لا اله الا الله] على فترتين الأولى وهي [لا إله) والثانية (إلا الله] الأولى تفرغ النفس من كل صورة أو فكرة أو رغبة أشياء لبيت هي الله والثانية تحشد كل الطرقات الروحية في الله وحده استعداد لتلقي الكشف.

[65] آثين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، مرجع سابق، ص181.

كما أن فترتي الذكر هاته تصحبان بحركات ايقاعية من رأس والجذع بأنحاء وارتفاع على التبادل عند النطق بكل واحدة بحيث ينطق بالأولى والرأس منخفض وكأن الجملة سالبة لا إله] ينطق بها من تحت السرة والجملة الموجبة [الا الله] تخرج من القلب.

ان الجهاز النفساني للخلوة عند ابن عربي يرجع إلى عملية ذكر يكون في البداية لفظيا وفي النهاية عقليا: " فأول خلوة الذكر الخيالي، وهو تصور لفظية الذكر من كونه مركبا حتى حروف رقمية أو لفظية يمسكها الخيال سمعا أو رؤية فيذكر بها من غير أن يرتقي للذكر المعنوي الذي لا صورة له، وهو ذكر القلب، ومن الذكر القبلي ينفتح له المطلوب والزيادة من العلم وبذلك العلم الذي اقدح له يعرف ما المراد بصورة المثل إذا أقيمت لها.

وأنشأها الحس في الخيال في نوم ويقظة وغيبة وفناء، فيعلم ما رأى " وهذا الكشف ليس ثمرة العقل النظري بل هو نتيجة الذكر وقد اسعده الاشراف الإلهي، وبهذا يستبعد ابن عربي أولئك الذين يدخلون الخلوة بغرض المناقشة الفلسفية لأمور دينية لأنهم لا يبحثون في الله عن النور بل في عقوله يقول ابن عربي: "فالعارف اذا عرف ما ذكرنا عرف انه في خلوة بربه لا بنفسه ومع ربه لا مع نفسه... وانما لهم الخلوة بالذكر ليس للفكر عليهم سلطان ولا له فيهم اثر واي صاحب خلة استنكحه الفكر في خلوته فليخرج منها ويعلم أنه لا يراد لها وانه ليس من أهل العلم الالهي الصحيح.[66]

ثالثا- المقامات والأحوال:

الحال يطلق لغة على الوقت الذي انت فيه وما عليه الشخص من خير او شر ويطلق اصطلاحا لدى الصوفية على المعنى الذي يرد على القلب بلا تصنع واكتساب[67].

يقول ابن عربي:

[66] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2 ص 224.
[67] عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الشيخ الأكبر سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص 141

الحال ملهب الرحمن من منح عناية منه لا كسب ولا طلب

تغيير الوصف برهان عليه فكن على ثبات فإن الحال تنقلب

ولا تقولن ان الحال دائمة فان قوم إلى ما قلته ذهبوا[68]

فالأحوال هي ما يحل بالقلوب من صفاء الأذكار وهو معنى يرد القلب من غير تعمد ولا اجتذاب ولا اكتساب وكان عارضا سريع الزوال، ويأتي هذا الأخير من فضل الله وليس من طريق المجاهدات والعبادات، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب.

اما المقامات: فهي من الاقامة والثبات وعدم التغيير او التبدل وقد عرفه ابن عربي:

ان المقام من الأعمال يكتسب له التعمل في التحصيل والطلب

به يكون كمال العارفين وما يردهم عنه لا شر ولا حجب

له الدوام وما في الغيب من عجب الحكم فيه له والفصل والندب[69]

فالمقامات يكتسبها العبد بالتزام الشريعة، ومجاهدة النفس، ومواصلة التربية، كذلك فالمقامات تعبر عن مراحل الطريق الى الله وفيها تظهر حقائق السالكين والمريدين كل حسب مقدرته وعزيمته وقوة صبره في الجهاد.

ومن بين أهم المقامات التي ذكرها ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية:

التوكل، الشكر، الصبر، الرضا، العبودية، الاستقامة، الإخلاص، الصدق، الحياء، الحرية، الغيرة، الرسالة، النبوة، المحبة، الشوق، السفر، الرؤيا....

1 /مقام الولاية: هي مرتبة من مراتب القرب الالهي يتولى فيها الحق من حيث اسمائه الحسني التي هي ارباب العبد، هذا القرب الالهي هو في الواقع قرب نسبة خاصة. فالولي يخص الحق

[68] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، 574 .
[69] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص572.

هنا وينتسب إليه، انه للحق وليس لذاته. لذلك الحق يتولاه، فالعبد مهما جاهد وسلك و....[70] لن يصل الى الولاية فهي إلهية المصدر وهذا ما يميزها عن ثمرات السلوك الصوفي وانواع القرب الأخرى.

2 /مقام المحبة: المحبة هي الغاية القصوى من المقامات والدروة العليا من الدرجات.

وفي مقام المحبة نجد محبة الله تعالى ومحبة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبة الصالحين، فمحبة الله هي الايمان واليقين الحق به، والانس به والتقرب اليه، اذ يجب على المتصوف ألا يسيطر عليه شيء من محبوبات الدنيا، فيتقدم حبه على حب الله تعالى.[71]

وهناك علامات كثيرة للمحب الصادق ودلائل واضحة منها زهده في الدنيا وبكاؤه على اخطائه وتسليمه لأمر الله ورضاؤه بحكمه سبحانه والاكثار من قراءة القرآن ودوام الذكر ومباعدة كل سبب يحول بينه وبين الله.[72]

اما محبة النبي فتكون في الشوق الى زيارته والوقوف امام حجرته والسلام عليه، ومحبة الصالحين لأنهم رأوا النبي وصاحبوه واتبعوه أحسن وإكتسبوا منه العلم الوفير وطبقوه خير تطبيق وشهدوا نزول الوحي بالقرآن الكريم والتشريع.

3/ مقام الشكر: وهو الثناء على المحسن بذكر فضائله وهو عكوف القلب على محبة المنعم والجوارح على طاعته، وجريان اللسان يذكره والثناء عليه، والشكر مبني على خمسة قواعد: الخضوع للمشكور وحبه والاعتراف بنعمه وثناؤه عليه بها وألا يستعملها فيما يكرهه والشكر ثلاثة أقسام: شكر اللسان، شكر الأركان، شكر الجنان – اي القلب–

[70] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 1135 .
[71] محمد علي ابو ريان، اصول الفلسفة الاشراقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980، ص 298 .
[72] محمد خير فاطمة، التصوف طريق التزكية والاحسان، مرجع سابق، ص 284 .

شكر اللسان يكون بالثناء والاعتراف والتحدث بنعم الله وشكر الأركان باستعمال الجوارح بالطاعة والانقياد والعمل لله تعالى، فيجب ألا تحجبه رؤية النعم عن رؤية المنعم.[73]

اما اهم الاحوال التي ذكرها ابن عربي في كتاب الفتوحات فهي: الوصل، الفصل، التحلي والتخلي، التجلي، المشاهدة، المكاشفة، الغيرة، الحيرة، الفناء، البقاء، الرغبة، الرهبة.[74]

1)التحلي: فهو رياضات نفسية باطنية وتعب ومنازعة وترويض وتهذيب الانسان لنفسه ثم تطعيمها بالمعاني العلوية الشريفة الراقية والمواظبة على إروائها بالذكر والشكر، وصدق التوجه والسير إلى الله.

2) التخلي: فانه أشق المراحل وأصعبها، وأشدها وأكثرها ثقلا على النفس

لأنه مخالفة، وجراحة، واستئصال للتشوهات النفسية وتنقية من الشوائب التي صارت النفس تألفها وتعتادها وتعيش بها سنوات طويلة.

3) التجلي: فهو نتيجة وفعل من الله تعالى، حينما يرى من عبده صدق المجاهدة فيقابل الله تعالى ذلك بفتح أبواب التوفيق بمد أسباب المعونة واصطفاء ذلك الباطن لمناجاته وشرف معرفته فهو شأن إلهي، وتصرف رباني، يفعله الله تعالى بتلك النفوس التي قامت بها بالتخلي والتحلي.

رابعا- الكرامات:

الكرامات في اللغة: «والتكريم والاكرام بمعنى، والاسم منه، الكرامة» قال سيبويه: ومما جاء من المصادر على اضمار الفعل المتروك اظهاره، ولكنه في معنى التعجب قولك كرما، كأنه يقول أكرمك الله وادام لك كرما.

[73] - محمد خير فاطمة، التصوف طريق التزكية والاحسان، مرجع سابق، ص 284
[74] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيةج 1، ص 24 .

وروي عن النبي صل الله عليه وسلم، أن رجلا أهدي إليه راوية خمر فقال إن الله حرهما، فقال الرجل: أفلا أكارم بها اليهود؟ فقال ان الذي حرمها حرم أن يكارم بها والمكارمة أن تهدي الإنسان شيئا ليكافئك عليه وهي مفاعلة من الكرم واراء بقوله أكارم بها اليهود، أي اهديها إليهم ليثيبوني عليها.

الكرامة عند ابن عربي: يميز ابن عربي بين الكرامة والمعجزة من ناحية، وبين الكرامة والسحر من جهة أخرى.

والفرق بين الكرامة والمعجزة، أن الكرامة تصدر عن قوة همة العبد وعلى علم منه، على حين أن المعجزة لا نصيب لهمة النبي فيها، ولا تدخل النبي مطلقا في منشأ المعجزة ولا علم له بها.[75]

أما الفرق بين الكرامة والسحر إن للكرامة حقيقة وجودية على حين ان السحر ليس له حقيقة وجودية وانما يظهر على مستوى الصورة والرائي [عصي وحبال سحرة فرعون: صورة في بحر الرائي والخيال]

اذن الكرامة هي كل ظاهرة مضادة للطبيعة او فوقها أي التي تخترق العادة، أعني القوانين الطبيعية، يجب أن يكون محدثها هو الله الذي وضع هذه القوانين، ولكنها تظهر في الخارج بتوسط انسان يختاره الله أداة لذلك فإذا كان هذا الانسان نبيا تظهر على يديه هذه الظاهرة الخارقة كأنها على صدق رسالته فان هذه الظاهرة تسمى "معجزة"[76] وتسمى كرامة إذا كان الانسان الذي تظهر على يديه لا يقدمها كشاهد على رسالته النبوية، والكرامة تغاير المعجزة على أوجه ثلاث:

[75] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص936-964
[76] اثين بلاتيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، مرجع سابق، ص193 .

أولها: أن الأنبياء متعبدون بإظهار معجزاتهم للخلق والاحتجاج بها على من يدعونه على الله تعالى، فمتى كتموا ذلك فقد خالفوا الله تعالى والأولياء متعبدون لكتمان كراماتهم عند الخلق، فإذا ظهروا شيئا منها لاتخاذ الجاه فقد خالفوا الله تعالى وعصوه.

ثانيا: أن الأنبياء يحتجون بمعجزاتهم على المشركين، لأن قلوبهم قاسية والأولياء يحتجون بذلك على أنفسهم حتى تطمئن وتوقن ولا تضطرب ولا تجزع عند فوت الرزق، لأن النفس أمارة بالسوء محبولة على الشك.

وثالثهما: أن الأنبياء كلما زيدت معجزاتهم يكون أتم لمعانيهم وفضلها والاولياء كلما زادت كراماتهم يكون وحلهم أكثر جذرا أن يكون ذلك الاستدراج لهم.[77]

بعد افتراض صحة فكرة الكرامة، كما أقر بها الإسلام، يميز ابن العربي منها نوعان أساسيين، الكرامة الظاهرة والكرامة الباطنة، فالكرامة الظاهرة أو المادية هي التي تشاهد أو تتأيد من حيث كونها ظواهر فزيائية أو موضوعية، تظهر خارج الشخص ويمكن ادراكها بالحواس الظاهرة للمشاهد ومثلها كرامة المشي على الماء، والمشي في الهواء، وتحويل المادة...الخ والكرامات الباطنة أو الروحية هي تلك التي تتحقق في نفس الصوفية.[78]

وابن عربي يقسم الكرامات إلى ثمانية في كل منها كرامات خارجية وأخرى باطنية.

1) كرامات البصر: وهي مكافأة عن الفضائل التي آلتها البصر وإلى هذا الباب تنتسب كل الظواهر الخارقة التي تنسب على البصر الفزيائي والمشاهدة الروحية ومثالها البصر على مدى بعيد أو من خلال وسط معتم، رؤية حقائق العالم الروحاني، السماوي، الأرضي على السواء أي الملائكة والأولياء، رؤية ما في الفكر البعيد، بل وما في قلب الشخص القريب.

[77] ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، مرجع سابق، ص 88
[78] ابو البركات عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس من حضرات القدس، دار الازهر الشريف، (نت)، ص 50 .

2) كرامات السمع: وهي مكافأة عن قهر أهواء السمع، بالفرار من فرص ارتكاب المعاصي بالسمع وبممارسة أعمال التعبد التي آلتها السمع والى هذه المجموعة تنسب الكرامات التالية: سمع لغة الكائنات غير الحية.

3) كرامات النطق: وهي ثواب عن فضائل اللسان، وتنسب إلى هذه المجموعة كرامة الكلام مباشرة مع الملائكة، والتنبؤ بما سيحدث في المستقبل وعلاج المرضى بفضل الكلام فقط.

4) كرامات اليد: وهي ثواب عن الفضائل التي تؤديها اليد مثل تحويل قبضة من الهواء إلى ذهب أو فضة.

5) كرامات قمع شهوة الطعام: اشباع كثيرين بطعام قليل، يتكاثر بطريقة عجيبة، تحويل لون واحد من الطعام إلى أطباق مختلفة.

6) كرامات فضيلة العفة: وكلها من طبيعة روحية وأهمها كرامة الأبوة الروحية.

7) كرامات المشي: وثلاثة منها خارجية وثلاث منها داخلية: المشي على الماء دون اجتياز مسافات طويلة في لحظة، والمشي على الهواء...الخ[79]

8) كرامات القلب: ولو أن لكل عضو جسماني كرامات خاصة به كما رأينا، فإن في القلب مع ذلك ينبوع الكرامات كلها، اذ من القلب تتولد النية الخالصة المستقيمة. ومن هذه الكرامات مشاهدة أسباب الحوادث الطبيعية، مشاهدة على الظواهر النفسية في الشخص نفسه قبل أن توجده.[80]

[79] اعصام محفوظ، مع الشيخ ابن عربي، مرجع سابق، ص 33.
[80] - آتين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، مرجع سابق، ص 202.

المبحث الثالث: ثمرة الطريق

وبعد أن عرضنا لعدد من المبادئ الهامة التي يقوم عليها السلم الروحي وبينا طبيعة هذا السلم الصوفي والذي يتدرج فيه السالك عبر عدد من المقامات والأحوال التي يقترن بها درجات مختلفة من المعرفة التي تتميز باليقين، وهي كرامة من الله، وتزداد الهبة الإلهية كلما ترقت النفس من مقام إلى مقام أعلى، وبذلك يتضح لنا أن الطريق الصوفي غايته المعرفة الإلهية والاشراق الرباني وليس الكرامات في حد ذاتها.

وتبدأ ثمرة الطريق، وهي كما قلنا ثمار معرفته اشراقية، عند ابن عربي بما يسميه "واقعة" ثم ينال الواصل ثلاثة أشكال من المعرفة وهي الكشف، التجلي والمشاهدة، وينتهي العبد السالك في سفره الى الوصول للحضرة الإلهية فينال اللطف والرحمة والنعمة...

وأشكال المعرفة الثلاثة التي ذكرناها كثمرة للطريق أو السلم الروحي، ان كانت متميزة من ناحية الكيف، إلا أنها تختلط مع بعضها البعض، فيمكن أن توجد اثنان منها أو أكثر في العبد السالك في وقت واحد، ويؤكد الشيخ الأكبر ذلك بقوله: "المشاهدة تكون مع التجلي وتكون من غير التجلي، والتجلي يكون مع المشاهدة وع غير المشاهدة وهما لا يكونان إلا مع المكاشفة، والمكاشفة توجد بدونها" أما الواقعة عند الشيخ الأكبر الذي يعرفها على أنها ما يرد على القلب من ذلك العالم العلوي بأي طريقة كان من خطاب أو مثال" وبذلك فالواقعة هي شكل من أشكال المعرفة الربانية، وأنها تتميز بحالة برزخية بسب ظهورها بين اليقظة والمنام ولها عند ابن عربي فوائد للسالك هي:

1 –تمكن السالك من الاطلاع على أحوال نفسه، ومقدار وجده شوقه، والمقام أو الحال الغالب عليه، وهما للرمز دور هام حيث يدل على صفات معنوية ومثال إذا رأى السالك حيوانات مسخرة له، فهذا يشير إلى قهره لأهواء نفسه.

2- أن الوقائع قلبية أو روحية أو ملكية: تفيض بالذوق على السالك، فينفر من الخلق إلى الخالق، مستلهما معاني الاسرار وحقائقها.

3- للوقائع وظيفة تنبيه السالك في حالة عدم شعوره بمقامه وخاصة في المقامات الروحية.[81]

اولا: المكاشفة

ويمكن أن توجد بمفردها، دون اتصال بشكل آخر من أشكال المعرفة الوهبية ويعرفها الشيخ الأكبر بقوله "انها تطلق بإزاء تحقيق الابانة بالقهر، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الاشارة"،[82] والكشف عموما هو إزالة الموانع التي تحجب السالك عن الحضرة الإلهية، وحينئذ يمكن للسالك إدراك أشياء جديدة وكذلك حقائق كانت مخفية عنه، وذلك بعين البصيرة لا بعين البصر لقوله تعالى " فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ"[83]، ولا يحظى بالكشف ورفع حجاب الظلمة ولمرته، إلا الولي والعبد المجاهد وكذلك ذهب السهرودي الاشراقي بالقول: "بأنه لا يحدث الكشف إلا بالرياضة الروحية ومجاهدة النفس، فتصير النفس كمرآة ينتقش عليها ما يقابلها من نقوش ملكوت السموات، وتحصل على المعارف والعلم بالمغيبات ورؤية الله رؤية الله رؤية مكاشفة وشهود بل قد يصل بالنفس من وضع المكاشفة الى أن تطرب طربا روحيا فيشرق عليها نور الحق وتطيعها الأكوان كما تطيع هي القدسين"

والكشف عند ابن العربي على خمسة أضرب يمكن توضيحها كما يلي:

أ-**كشف عقلي:** ويختص هذا الضرب بالكشف عن معاني المعقولات وسمي كشفا نظريا.

ب- **كشف قلبي:** وتكشف فيه للسالك أنوار مختلفة كما في المشاهدة وسمي كشفا شهوديا.

ج- كشف سري: وينكشف للسالك اسرار المخلوقات، وحكمة الموجودات وسمي كشفا إلهاميا[84].

[81] اكرم امين ابو كرم، حقيقة العبادة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 89.
[82] محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية و الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، مطبعة نضر، دمشق، 1993، ص 289.
[83] سورة ق، الآية 22.
[84] كرم امين ابو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص 91

د- كشف روحي: وينكشف فيه للسالك غرض الجنان والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة إذا وصل السالك بالرياضة الروحية الى درجة الصفاء عالية، ترتفع عنه حينئذ حجب الزمان المكان، وبذلك يطلع على أخبار الماضي والمستقبل، ويطلع كذلك على المخفيات عموما، وتطهر له كرامات مثل عبور الماء والنار، وهذا الكشف عال المقام.

هـ- كشف خفي: وفيه يكشف الله تعالى بالصفات، بالجمال أو بالجلال على حسب المقامات والحالات التي تعتري السالك، ويتم هذا الضرب من الكشف بواسطة نور روحاني موهوبة منه تعالى على من يشاء من عباده، ويسمى هذا الكشف كشفا صفائيا، لأن الله تعالى يكشف بصفاته: العالمية والسمعية والبصرية، الخيالية والوحدانية... فإذا انكشف بصفة العالمية تطهر العلوم الدينية، وإذا انكشف بصفة السمعية يظهر سماع الكلام والخطاب، وإذا انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة وهكذا.

ثانيا: التجلي

يعرف ابن عربي التجلي بأنه "هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب" وهي عبارة عن ظهور نوراني للذات الإلهية وصفاتها، وللأمور الإلهية والروحية.

والتجلي له دور كبير في فلسفة الشيخ الأكبر، إذ بواسطة التجلي يتم تفسير الخلق وتونع المخلوقات، وظهور الكثرة عن الواحد، فعملية التجلي تحافظ على الوحدة الوجودية التي هي أساس مذهب ابن عربي وأنه ما ثم إلا حقيقة واحدة، وكذلك يعطي التجلي المعرفة العلمية والصوفية.

ومما سبق يمكن القول بأن للتجلي شقين أو نوعين من حيث التأثير الظاهر في الخلق وهذان نوعان هما:

أ- **تجلي وجودي:** وبه تكتسب الممكنات وجودها، ويتنوع الشيء الواحد في عيون الناظرين وهذا التجلي دائم مع الأنفاس.

ب- تجلي عرفاني: وهو تجلي علمي شهودي، إنه نوع من أنواع الكشف الصوفي، يناله الواصل ثمرة لمجاهداته الروحية، وهذا التجلي العرفاني سبب الإدراك الذوقي، والذي يقع بالعبد حسب استعداده لهذا النوع من الادراك.

والتجلي العرفاني كثمرة لا يحصل عليه الواصل إلا بعد الترقي في الطريق الصوفي، أي بعد نقاء القلب وتزكية النفس، لأنه لا يجتمع التجلي والشهوة في محل واحد، ولها جنح العارفون والزهاد إلى التقليل من نيل شهوات الدنيا والشغل بكسب حطامها.

ويستخدم ابن عربي في توضيح عملية التجلي رموز المصباح والنور والمرأة بدلا من رمز حجب المستخدم في المشاهدة، فالنفس الإنسانية عنده مثل الذبالة المصباح المنطفئ من قليل، شيء من النور، يخرج منه شيء شبيه بالدخان من طبعه أن يصعد الى فوق واذا وضع على هذا الدخان الذي يصعد من الذبالة، النور المشتعل لمصباح مضيئ فان النور ينزل مباشرة عن طريق الدخان ويمسك الذبالة.

ويتجلى عند الشيخ الأكبر بطريقتين[85]:

أولا: تجلي عن طريق الروح: ويحدث للمريد السالك، وهذا النوع من التجلي يتصف بالحدوث وعدم الرسوخ، وليس له قوة الاقناء وان زالت فيه الصفات البشرية، ولكن بعد ان يحتجب نور التجلي، تعود النفس الى طبعها ولا تحصل على الاطمئنان.

وهذا التجلي الروحاني قد يكون سببه غالبا انوار روحانية، او من غلبة انوار الذكر، او أنواع الطاعة، فان انوار بحر الروحانية كما يذهب الشيخ الأكبر تنتقل اشعتها إلى النفس ومنه الى ساحل القلب، فتنشا حالة من الوجد والقلق الروحي[86].

[85] آثين بلاثيوس، ابن عربي حياته و مذهبه، مرجع سابق، ص214 .
[86] كرم امين ابو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص94 .

ثانيا: تجلي رباني مباشر: وهذا الطريق يصل بالسالك الحال فناء الفناء، فيقول الشيخ الأكبر: "ان علومنا غير مقتنصة من الألفاظ... بل علومنا من تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء بالوجود فتقوم المعاني مثلا حسب الحضرة التي يقع التنزل فيها."

فالتجلي العرفاني يفني المتجلي له وذلك بخلاف التجلي الوجودي الذي يبقي، ويؤكد بن عربي على حالة الفناء فيقول: "ان التجلي العرفاني إذا اتقاك لا يعول عليه" وفي حالة الفناء تموت النفس بالكلية، وتحصل على الاطمئنان، لقوله عليه الصلاة والسلام: "ان الله إذا تجلى لشيء من خلقه خضع له" وهذا الحديث الشريف يوضح سبب اصطحاب الطمأنينة الروحية والسكون للوجد في هذه الحالة.

ويقسم ابن عربي هذا النوع من التجلي إلى تجلي ذاتي، والذي يتنوع بدوره إلى نوعين، تجلي الوهبة وتجلي ربوبية، والنوع الأخر هو التجلي الصفاتي، ونحاول في السطور التالية وصف وتمييز هذه الأنواع.

1 /التجلي الذاتي:

أ) تجلي الألوهية: وقد كان للنبي محمد – صل الله عليه وسلم – كما قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"[87]. وفي هذا التجلي يستولي على النفس ثقل روحاني وضعف وسكون، وهي أحوال تشبه سكرات الموت. وسبب ذلك الوقار والرهبة من الله تعالى وذلك الشعور بالثقل الروحاني يحدث إذا كان التجلي من أحد الملائكة المرسلون من الله تعالى أيضا، فالنبي – صلى الله عليه وسلم – كان ينزل عليه الوحي " كصلصلة الجرس، يجد منه مشقة عظيمة ويورثه سكونا وغشيا"[88].

والنفس حيث تتلقى النور الإلهي تسكن متألمة الحضرة الإلهية ويخلد القلب ويطمئن وينقطع العقل عن التمييز، والعيون عن الابصار والأسماع لا تسمع إلا صوته سبحانه، وحينئذ ينال

[87] سورة الفتح - الآية 10

[88] كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص96 .

الواصل العلم الحقيقي الكامل ويطلع على المغيبات، ويقول ابن عربي: "فلم يبقى العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي وما يكشف الحق من اعين البصائر والابصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها، على ماهية ماهي عليه في حقائقها وأعيانها.

ب) تجلي الربوبية:... وكان هذا التجلي لموسى عليه السلام حيث تجلى سبحانه له في مرتبة الربوبية، لقوله تعالى: "فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا".[89]

2 /التجلي الصفاتي: يضع الشيخ الأكبر هذا النوع من التجلي في منزلة أقل من التجلي الذاتي فهو يقول: "اعلم أن الكشف ما هو عقلي... ومنه ما هو رباني وذلك بطريق التجلي وهذا النوع يتعدد بتعدد الحضرات الأسمائية، فإن للحق تجليات في كل حضرة من الحضرات الأسمائية، واعلاها هو التجلي الإلهي الجمعي الأحدي يعطي المكاشفة الكلية وفوقها التجلي الذاتي....

ثالثا: المشاهدة

يعرف الشيخ الأكبر المشاهدة بأنها تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك" وهكذا فالمشاهدة هي ثمرة معرفية نتيجة للرياضة الروحية والخلوة والذكر والمجاهدة، لذلك قال ابن عربي: "ان جنة المشاهدة لا يحصل عليها إلا من تنعم بنار المجاهدة، وهي حنة من حيث أنها أنوار إلهية تنعكس على مرآة القلب المصقول، فتصل بالسالك إلى حال الفناء، الذي هو لا نور ولا ظلمة ومن ثم يشاهد الحق بوجدانه"[90].

وأنوار المشاهدة لا تأتي دفعة واحدة، ولكنها على ستة درجات مختلفة الشدة ومتدرجة، تنتهي بتمام معرفة الحق، وهذه الدرجات هي:

1 /تبدأ أنوار المشاهدة بنور يماثل في الشدة البروق واللوامع

2/ عند زيادة صقالة القلب، تكون أنوار المشاهدة مماثلة لنور السراج والشمعة المشتعلة.

[89] سورة الأعراف، الآية 143.

[90] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص133-142 .

3/ وعندما يزداد جلو المرأة القلبية، يظهر النور بصورة الكواكب.

4 /ثم تتجرد الأنوار عن الأشكال الحسية، ولا تتميز إلا بالألوان المختلفة.

5/ وعندما يصفو القلب تماما يتولد نور كشعاع الشمس، مشاهدته تفيض ذوق الشهود.

6/ وأخيرا، يظهر نور الحق الذي ليس له كيفية ولا مثيلة ولا ضدية، وينمحي الزمان والمكان وترتفع الحجب، ويشاهد الواصل الله، مشاهدة بصيرة ويعرفه تمام المعرفة ويعرف صفاته تعالى، وما يقتضي منها التشبيه أو التنزيه، وهذا ما يسميه الشيخ الأكبر "نور الايمان"، ويتحقق الواصل بوحدانية الحق، ويظهر معنى قوله تعالى [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ].[91]

ومما سبق يتضح أن المشاهدة الصوفية هي انطباع ايماني نوراني وجداني برؤية وجود الله، ومن ثم لا يكون هناك جدال في وحدانية تعالى، وان المشاهدة الصوفية هي نتيجة أخلاق عملية حميدة، ثمرتها انعكاس انوار الحق على المرأة القلب بصفتي الجمال والجلل، وانوار صفات الجلال تقتضي فناء الفناء وهي انوار محرقة، مظلمة لا يدرك العقل كيفيتها، حيث حال القبض، ويتم هذا بدون أي شبه حلول أو اتحاد، كما يذهب ابن عربي حيث يقول: " أن حقيقة الإلهية تتعالى أن تشهد بالعين المجردة مع أنها ينبغي أن تشهد، فإذا فني المشاهد فهو فان، ويبقى من لم يزل باق" وكذلك قوله: "منزل المشاهدة... هو منزل فناء الكون، فيه يغني من لم يكن ويبقى من لم يزل"

وللمشاهدة عند ابن عربي ثلاثة أضرب هي:

- مشاهدة الخلق في الحق: وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد
- مشاهدة الحق في الخلق: وهي رؤية الحق في الأشياء
- مشاهدة بلا خلق: وهي حقيقة اليقين بلا شك[92]

[91] سورة القصص، الآية 88.

[92] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 180 .

ويعتبر الضرب الأخير أقوى المشاهدات موضوعيا، وواقعيا، حيث أنه لا يمكن الجمع بين الخالق والمخلوق أو بين النور والظلمة في حال واحد ويجب أن نكون على يقين، بأن مشاهدة المخلوق لخالقه، لا تعطي له أي علم أو إحاطة بذاته تعالى، فالمشاهدة هنا قلبية.[93]

[93] كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص 99

المبحث الرابع : جمالية الرحلة الإشراقية

المطلب الاول : الذوق الجمالي في الطريق الصوفي

ينشأ الصوفي على البحث عن الجمال واكتشافه وتذوقه؛ جمال الخالق وتجليات المطلق في المخلوق، فالبصر يَنْشَدُّ للمظهر الجميل، والقلب يَنْشُدُ السمت الجميل، كما تتعلق الأذن بالصوت الجميل والموسيقى الجميلة، ولكنها عند المتصوفة ليست مطلوبة لذاتها؛ بل لها وظيفة مستقلة يعبر عنها بمقصد المقاصد في درس الجماليات في التصوف؛ فللنظر الجمالي وظيفة تربوية تسعف الناظر إلى الجمال وفق مسلكهم على ترقي سلم الأحوال والمقامات. ومن ثم، جاوزوا مسلك النظر إلى الجمال لأنه جمال. فغايتهم إدراك الجمال الحقيقي، فلا يحد إحساسهم بالجمال؛ بل تسمو حواسهم إلى عالم نوراني مقدس تتمثل فيه كل القيم الفاضلة والأبدية الخالدة . ويتلاشى، أمام الجمال الإلهي، كل جمال أرضي؛ إذ تفيض الصورة الجميلة الأرضية المحسوسة على الأرض عن جمال الذات الإلهية، ويتأملون هذه الصورة الجزئية؛ لأنها دالة على جمال الحقيقة الإلهية وطريق إليها.

و من خلال الدراسة السابقة للمنهج الصوفي عند إبن عربي يتضح بصورة عامة انه يحمل مفاهيم و ظواهر أساسية متصلة بالفلسفة ،أبرزها مفاهيم إستيطيقية ، كجمالية الطريق و مايحمله من مظاهر الذوق الجمالي ، الذي اختصت به الصوفية وخطاباتها وممارساتها

فما هو مفهوم الجمال ؟ وما علاقته بالتجربة الكشفية عند ابن عربي ؟

1. مفهوم الجمال:

يعدّ الجمال من اصطلاحات الصوفية، حيث إن الجمال الحقيقي عندهم هو صفة أزلية لله تعالى، وعبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى على العموم، وأما على الخصوص، فصفة الرحمة والعلم واللطف والنعم والجود والرازقية والنفع وأمثال ذلك كلها من صفات الجمال.والجمال عند ابن عربي نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية، وهو معنى يرجع من الله إلينا في التنزلات والشاهدات والأحوال، وله فينا أمران الهيبة والأنس، وذلك الجمال دنوًّا وعلوًّا، فالعلو نسميه: جلال الجمال، وفيه يتكلم العارفون، وهو الذي يتجلى لهم، ويتخيلون أنهم يتكلمون في الجلال الأول، وهذا جلال الجمال، قد اقترن معه منا الأنس والجمال الذي هو الدنو، اقترن معه منا الهيبة، فإذا تجلى لنا جلال الجمال أنسنا، ولولا ذلك لهلكنا، فإن الجلال والهيبة، لا يبقى لسلطانهما شيء فيقابل ذلك الجلال منه بالأنس منا، لنكون في المجاهدة على الاعتدال حتى نعقل ما نرى ولا نذهل، وإذا تجلى لنا الجمال هبنا، فإن الجمال مباسطة الحق لنا، والجلال عزته عنا، فتقابل بسطه معنا في جماله بهيبته فإن البسط يؤدي إلى سوء الأدب، وسوء الأدب في الحضرة سبب الطرد والبعد، ولهذا قال بعض المحققين ممن عرف هذا المعنى: اقعد على البساط وإياك والانبساط فإن جلاله في أنسنا يمنعنا في الحضرة من سوء الأدب.[94]

[94] درقايم نادية ،الفن و الجمال عند المتصوفة ،مجلة الكلمة، جامعة وهران (الجزائر)،العدد 76 ،2012

الجمال عبارة عن إلهام الغيب الذي يرد على قلب السالك، ويرد أيضاً بمعنى إظهار كمال المعشوق من العشق وطلب العاشق، والجمال الحقيقي صفة أزلية لله تعالى مشاهدة في ذاته أولاً مشاهدة علمية، فأراد أن يراه في صنعة مشاهدة عينية، فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عياناً.

المطلب الثاني : جمالية تجربة الكشف و التجلي

الصوفي العارف فيعرف به كل الأسرار التي تقف وراء الموجودات ويتذوق من مشاهدته بها ذوقا جماليا لتجليه في محتلف الصور. فالصوفي العارف يعيش حالة من الوجد الصوفي من خلاله يتذوق حقائق جمالية ذوقية للتجلي و الكشف الصوفي، وهذا التجلى الذوقي الجميل ، له مراتب :

إن الحديث عن علاقة الطريق الصوفي بجمالية الكشف والذوق الصوفي ترتبط بما يصل إليه خيال الصوفي من صور غيبية تربط بين الذات الإلهية و العالم المترتب عنها، وهي ما يطلق عليها بالوسائط التي تصبح عند ابن عربي ذات مدلول قرآني وهو البرزخ في مقابل اللوغوس عند اليونان وهذه التجليات ذات طابع ذوقي جمالي باطني :

التجليات في عالم الخيال المطلق :

في هذا المستوى يلعب الخيال الصوفي دوره الأساسي في تحريك المخيّلة لتتذوق جمالية التجلي في الخيال المطلق، فهي تجليات تعبر عن أعلى درجات الوجود الذي يلي الذات الإلهية مباشرة وهي تسمى بالبرزخ الأعلى{يسمى بالبرزخ الجامع أو الأعظم ...وهو الحضرة الواحدية والتعيين الأول الذي هو أصل البرازخ كلها ..والبرزخ هو الحائل بين الشيئين أو الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة، الدنيا والآخرة.}.

التجليات في عالم الأمر:

في هذا المستوى يكشف الصوفي العارف ذوقا جماليا يتعلق بتجل المجموعة الثانية من الوسائط و تمثل العقول و الأرواح الكلية المتجلية من المبدع الأول وهو القلم{هو علم التفصيل} الذي يعتبر وسيطا بين العالم السابق له بإعتباره متحدا بحقائقه ،والعالم التالي له بإعتباره منطلقا لعناصره ويمثل تجليات له تتبدى في شكل حقائق متنوعة أولها اللوح المحفوظ {محل التدوين و التسطير المؤجل إلى حد معلوم–أي لوح القدر} وفي هذا المستوى من التجلي يقف الصوفي العارف على ذوق جمالي لا يتذوقه إلاّ من قذف الله في قلبه نورا به يتذوق الحقائق العليا المفارقة للمادة.

التجليات في عالم الشهادة :

في هذا النوع من التجليات يرتبط الذوق الصوفي وجماليات التجلي والكشف بعالم الكون والفساد توجد هذه الأذواق الجمالية في مرتبة دنيا بالمقارنة مع ما سبقها من وسائط، ترتبط بالأفلاك المتحركة حول محور فلك الشمس حيث تعتبر أساس النور الذي يتجلى به فيها هذا النور الكاشف للذوق الجمالي في عالم الكون والفساد هو عند ابن عربي ثنائي الوضيفة الجمالية فكما أنه نور يكشف جمالية ويوصل إلى ذوق ومتعة فهو كذلك نور حاجب للحقيقة الجمالية الذوقية فنور فلك الشمس التي تعتبر أساس النور الذي يتجلى به فيها والذي ينعكس على باقي الكواكب الأخرى. وإنطلاقا من تصنيف ابن عربي لأنواع التجلي نستطيع القول أن جمالية الذوق الصوفي تقوم على الكشف و التجلي الذي يعبر عن ذوق عرفاني وتجربة روحية باطنية. هذا الذوق الكشفي والتجلي الجمالي الذي يستبدل التأمل العقلي بالمجاهدة والمكاشفة والمكاشفة لتجلي الحق تعالى في أعيان الممكنات من خلال الأنوار التي تنزل على قلوب أولياءه من العارفين فتتكشف لهم أسرار الوجود الذي تتذوق جماليته الذات كلما إبتعدت عن تأثير البدن.

والحاصل أن التجلي الإلهي يكشف عن ذوق جمالي يقوم على جمالية الكشف والتجلي خاصة في كتاب التجليات الإلهية وفي الفتوحات المكية وفصوص الحكم "فيتجلى لتلك العين بالإسم الجميل فتتعشّق به، فيصير عين ذلك الممكن مظهر له"[95] نفهم أن هذا النوع من الذوق والكشف

[95] إن عربي محي الدين – كتاب الجلالة ضمن رسائل ابن عربي –دار إحياء التراث العربي - ط1 1984 –ص 134

لجمالية التجلي بين الحق والخلق لأن الحب الإلهي بالنسبة للصوفي هو أساس الكشف والتجلي " كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت آدم فكان آدم عين جلاء المرآة"فجمالية الذوق الصوفي خاصة في الجمال الإلهي تحكمها صفة الأزلية، لأن جمال الحق يتجلى بجلال جماله، والله لما أراد أن يعرف بإرادته هو في معرفة نفسه في " مرآة نفسه أي الكون خلق الإنسان في أكمل صورة وجعل جمال حسن صورته دليلا على جمال صانعه {الحق تعالى} لذالك فإن التجلي الإلهي يعكس ذوقا جماليا يتمثل في الحركة التي يقوم بها الصوفي تجاه الذات الإلهية، وهي حركة في عالم الطبيعة والكثرة والتغير والتنوع. فكل الموجودات بتنوع جمالها في الكون تعكس جمال الصور بما في ذالك المرأة والطبيعة. وكل الكائنات الوجودية تعد عند الصوفي معبرتا عن تجلي ذوق جمالي للصور الوجودية ‘غير أن الذوق الجمالي الإلهي هو الحقيقة الأبدية الذي يتجلى في الكائنات الوجودية أو في الطبيعة و المرأة[96].

[96] قويدر شعوفي- الذوق الجمالي في تجربة الكشف والتجلي عند محي الدين إبن عربي-الساورة للدراسات الإجتماعية و الإنسانية –العدد الثاني – مارس 2016- ص 243

الفصل الثالث

الأبعاد الفلسفية في فكر ابن العربي

- **المبحث الأول:** المعرفة
- **المبحث الثاني:** وحدة الوجود
- **المبحث الثالث:** الحب الإلهي

المبحث الأول: المعرفة عند محي الدين ابن عربي

اولا: أصل المعرفة عند ابن عربي

تحتل نظرية المعرفة عند الصوفية بصفة عامة وابن عربي بصفة خاصة مكانة ذات أهمية بالغة اذ انها تكشف حقيقة السبل التي يسلكها الصوفي لمعرفة الله، ومعرفة الله عند هؤلاء هي مقياس نباهة الانسان وسر تفوقه على سائر المخلوقات الأخرى. فكانت درجة المعرفة التي يبلغها الصوفي هي المقياس الذي ينبأ عن مرتبته في الحياة، ولهذا كان موضوع المعرفة والعرفان من اهم المسائل الصوفية.[97]

وقد عد محي الدين ابن عربي المعرفة والعلم غاية وجود الإنسان، ولكن كيفية حصول العلم وترقيه في المعرفة حتى يتوصل الى المعرفة المطلقة، معرفة الكون، معرفة الله خالق هذا الكون هي موضع الاختلاف.

فمن المعروف أن الإنسان خلال حياته التي تبلغ وسطيا (80-70) سنة لا يمكنه بجهوده الخاصة ان يتوصل إلى المعرفة الكلية، فكان أن أوجد بعضهم فكرة التناسخ والحلول، وملخصها أن روح الانسان تخرج من جسمه بموته حاملة معها كل ما تعلمته لتحل في جسم اخر حديث الولادة، لتكمل عن طرقه علمها ومعرفتها، وعن هذا الطريق، وبعدد من التناسخات، يحصل التطور وتتوصل البشرية إلى المعرفة، لكن هذه الفكرة فقدت قيمتها حيث اكد العلم ان المعلومات تنتقل من جيل الى اخر عن طريق الوراثة بواسطة الجينات الوراثية، وبواسطة الجينات الوراثية تتراكم المعلومات والخبرات عند الطفل الوليد[98].

انما لابن عربي رأي يضيفه في هذا الموضوع، فهو يقول (لا بد أن تكون المعاني كلها مركوزة في النفس ثم تنكشف له اي للإنسان مع الأناة حالا بعد حال)، فالمعرفة عنده موجودة مسبقا

[97] عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967، ص 04.
[98] ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار فنطة للنشر والتوزيع، السويد، 1997، ص44.

في كل انسان، اكتسبه عند التجلي الإلهي الأول له عند تكوينه، عند نفخ الروح في الجنين في بطن امه في الشهر الرابع، بعد تسويته في بطن أمه خلقه الله تعالى عندما قدر للبويضة من امه وما تحمله من مورثات أن تلقح بواحد من نطف ابيه اختاره سبحانه يحمل من الصفات الوراثية ما شاء رب العالمين.

قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ)[99] وعندما نفخ الله سبحانه وتعالى من روحه في هذا الانسان اعطته هذه النفخة الحياة وفيها عرف الله خالقه، ولأنه بين سبحانه في كتابه أن العلم حياة النفوس، فانه اعطاه علمه في هذه النفخة، وأحيا بذلك نفسه الجزئية الخاصة به والتي يجري عليها التكليف في الحياة الدنيا، ثم الموت، ثم انتقالها إلى الحياة الاخرى، وقال تعالى: { وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}[100] وقال أيضا: { وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ}[101] وذلك العلم الذي اعطاه النفخ الالهي الموجود مسبقا مرتكزا في اعمال الانسان ويشكل خلفية في باطنه تحجبها تجاربه اليومية في الحياة، فهو اشبه بالمعلومات المختزنة في الكومبيوتر في عصرنا هذا، لا يشعر بها الانسان الا عندما يستدعيها من اعماقه لسبب ما، وكثيرا ما يكون هذا السبب عقله عندما يفكر في موضوع ما ويركز عليه، يقول ابن عربي:

---

[99] سورة الحج، الآية 05.
[100] سورة الأنعام الآية 60 .
[101] سورة الأنعام الآية 98 .

(حين عمرت الانفس الاجسام الطبيعية في الدنيا فارقها العلم بتوحيد الله، واحيا الله العقل بالعلم بوجود الله، وأحيا بعض النفوس بالعلم بتوحيد الله)[102] وقال تعالى {أَوَمَن كَانَ مَيْتًا} [103] وهو الذي قبض منه روح العلم {فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ}[104] فرد اليه علمه، فحي به كما ترد الأرواح الى اجسامها في الدار الاخرى.

اذن ابن عربي يؤكد على أن الإنسان بفطرته يعلم بوجود الله خالقه عندما تجلى له أول مرة وقال له (كن) فكان.

ولكن الله سبحانه عندما احتجب بعد ذلك عن الظهور لخلقه وبقي باطنا في عالم الغيب افتقده جميع خلقه، فأخذوا يسبحون بحمده طلبا لمشاهدته فأنكرت معرفته بعض النفوس وراحت تتخذ لنفسها اربابا جهلا وضلالا. ومن اراد الله انار قلبه بنور الايمان بوجوده و وحدانيته كما طلب منه السعي الى العلم والمعرفة ليتوصل بسعيه وعقله الى الاقرار بوحدانيته.

ثانيا: تصنيف العلوم عند ابن عربي

إن خزائن الجود هي الخزائن الموجودة في الغيب عند الله تعالى، والتي تحوي العلم المطلق او العلوم المختلفة المتعلقة بكل شيء في العالم، ويقسمها ابن عربي إلى خزانتين لكل منهما اقسام كثيرة، أهمها:

أ- خزانة العلم بالله.

ب- خزانة العلم بالعالم.[105]

والعلوم برأي ابن عربي تنقسم الى اربعة اقسام:

1) العلم المنطقي: وهو علم العقل.

---

[102] عبد الرحمن بن محمود نموس ، الصوفية بين الدين و الفلسفة، دار الايمان، الإسكندرية، 2008، ص 116

[103] سورة الأنعام الآية 122.

[104] سورة الأنعام، الآية 122.

[105] ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، مرجع سابق، 47.

2) العلم الرياضي: وهو علم التجريد او الخيال.

3) العلم الطبيعي: وهو علم المحسوس من المادة. 4

) العلم الالهي: وهو علم التجلي الإلهي.

وتتداخل هذه العلوم مع بعضها، فالأول والثاني والثالث منها تعمل كالآتي:

يدرك الانسان المعلومات عن طريق الحواس والادوات المساعدة لها، والقوة الخيالية تضبط المعلومات التي اعطاها الحس، فتركب من الخيال ما شاءت من الصور من اجزاء مستمدة من الحواس، هذه القوة المصورة في الخيال خاضعة بالأمر اما الى العقل واما الى الوهم فإذا كانت خاضعة للعقل فان قوانين المنطق او قوانين الفطرة التي تسري على كل المخلوقات والقوانين الخاصة بكل علم تضبطها، وبذلك يتوصل الانسان الى العلم التجريدي – الرياضيات – الذي سيوصله إلى التكامل المطلوب مع الزمن، واما اذا كانت هذه الصور في الخيال عن امر الوهم فهي سريعة الزوال لأن الخيال غير مقيد بمادة، وهي تبقى في خياله طالما يفكر بها، ولكنها تزول بمجرد ان لا يفكر بها. وقد خلق الله تعالى للإنسان الخيال، وبدايته ما يراه النائم في الأحلام، لكي يلفت انتباهه إلى علم ما وراء الطبيعة.

اما العلم الرابع وهو العلم الإلهي، فهو العلم الذي أمر الله تعال نبيه محمد صل الله عليه وسلم ان يطلب منه الزيادة مخاطبا اياه: {وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا}[106] وهو العلم بالله وبالدار الآخرة وما تستحقه الدار الدنيا وما خلقت له ولأي شيء وضعت حتى يكون الانسان على بينة من مره وعلى بصيرة. وباختصار معرفة المفاهيم المجردة والأخبار التي أوردها الشرع على لسان الانبياء وما كان وجود الأنبياء إلا للتعريف على ماهية هذا العلم.

[106] سورة طه، الآية 114.

والعلم بالله لا يكون عن طريق الحواس لأنه: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}[107] وبالتالي لا يكون نتيجة للتفكير أو الخيال، بل يكون بشكل معرفة يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده يقبلها العقل من غير دليل أو برهان وهي الايمان. وإذا اراد هذا العقل شرح ما كشف له من هذه المعرفة العقل اخر لم يكشف له استعصى عليه الفهم والادراك، يقول ابن عربي: (ان كل علم إذا بسطته العبارة حسن وفهم معناه او قارب، وعذب عند السامع الفهم فهو علم العقل النظري لأنه تحت ادراكه ومما يستقل به لو نظر إلا علم الاسرار فانه إذا اخذته العبارة سمج واعتصاص على الافهام دركه وخشن، وربما مجته العقول الضعيفة المتعصبة التي لم تتوفر لتصريف حقيقتها التي جعل الله فيها من النظر والبحث. ولهذا صاحب العلم كثيرا ما يوصله الى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية) ولذلك فحسب الانسان التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك، والعمل على تدعيم ايمانه بصقل مرآة قلبه.

والعالم بالإلهيات يزيد على غيره بالبصيرة، وهي الحكم الصحيح على الأمور مثل الضروريات للعقل، وقد ذكرها القرآن الكريم في قوله تعالى: {أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي}[108] فالمجتهد وصاحب الفكر لا يكون على بصيرة لأن حكمه يتغير مع تغير الزمان والمكان. ويفترض ابن عربي أن هناك طريقين يتوصل بهما الإنسان إلى المعرفة: طريق صاعدة وأخرى نازلة.

أ- طريق صاعدة: تبدأ من الانسان، وبواسطته العقل والفكر الذي يستمد معلوماته من الطبيعة عن طريق الحواس يمكنه الوصول إلى المعرفة، وبالتدريج وهو لذلك أعطى العقل الانساني قيمة كبيرة جدا ولا عجب لأن العقل الأول او القلم الأول هو أول مخلوق روحاني اوجده الله تعالى تستمد منه العقول الانسانية امدادها. كما كانت اول سورة أنزلها على رسوله قال فيها:

[107] سورة الشورى، الآية 11.

[108] سورة يوسف، الآية 108 .

{اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)}[109]

ب- طريق نازلة: وهي الفيض الإلهي المستمر للإنسان، كل حسب استعداداته، وبالإلهام لا بالوحي. والالهام خبر إلهي واخبار من الله للعبد عن طريق ملاك مغيب.

أن النبي والرسول يشهد هذا الملاك، وغير الرسول يحس بأثره في نفسه ولكن لا يراه. ويلهمه الله ما يشاء أن يلهمه بلا واسطة، وهو من علم الوهب، ويتلقاه الملهم إذا استطاع أن يهيئ له جهاز الاستقبال عنده، وهو القلب والنفس، بالتصفية والتزكية.[110] ليس باستطاعته إدراك الالهام وفهم معانيه إلا ذوقا والمقصود ب (ذوقا) هو نتيجة تجربة شخصية يتعرف بها كل فرد الى الشيء ويدرك معناه إدراكا وفهما خاصين، يقول ابن عربي (ما من صورة في العالم الاسفل إلا ومثلها في العالم العلوي تحفظ على أمثالها في العالم السفلي، فهي ارواحها او سماؤها، فهذا اثر الصور العلويات الفلكيات في الصور السفليات العنصريات، وبين العالمين رقائق ممتدة يكون عليها العروج والنزول، كما بين الصور العلويات والفلكيات وبين الطبيعة رقائق ممتدة ينزل من اللوح المحفوظ اليها العلوم والمعارف بما شاء الله، فهو غذاؤها) ويشرح ابن عربي بهذا الكلام علاقة المعلومات والعلوم وارتباطها بالعوالم المختلفة ويبين لنا أن هذا الارتباط يكون عن طريق ما يسميه (رقائق ممتدة)، وقد نسميها بتعبير عصري قنوات اتصال بين مختلف العوالم. ففي العالم الارضي هناك صور لما يجري فيه، تتابع مع تتابع الزمن، هذه الصور تتصل بقنوات من عالم الأمر، العالم العلوي، وهو العالم الروحاني الذي خلقه الله تعالى

[109] سورة العلق، الآية 1-5 .

[110] جميلة قرين، الحقيقة الصوفية بين العقل و الكشف، مجلة كلية الآداب و العلوم الانسانية و الاجتماعية، جامعة بسكرة، الجزائر العدد السادس، جانفي 2010 ص 7.

بالأمر (كن) وعن طريق هذه القنوات تتنزل التوجيهات الى الطبيعة وتؤثر بها مثلما تؤثر الأفلاك والأبراج في البشر وفي مجرى حياتهم.

ويقسم ابن عربي العلوم بحسب ادراكها إلى ثلاثة أقسام. علم العقل، علم الأحوال وعلم الاسرار:

1. علم العقل: وهو كل علم يحصل عليه الانسان عن طريق دليل عقله، ويسمى علم النظر. وبقدر صحة الدليل يكون منه صحيح ومنه فاسد، ويمكن أن يصل اليه كل انسان بالدراسة والسعي والجهد. وقد يخطئ فيه ثم يصلح الخطأ ويتوصل إلى الصواب بالتجربة والعمل المتواصل.
2. علم الأحوال: ولا سبيل إليه إلا بالذوق، فلا يقدر العقل أن يقيم عليه دليلا إلا بتذوقه، وهو من العلوم والمعارف التي يحس بها الانسان بمشاعره، وقد لا يتمكن من التعبير عنها، ولكنه يدركها في اعماقه، أي يتذوقها. ويختلف البشر اختلافا بينا في تذوق هذا العلم، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلاف استعداداتهم.

-3علم الاسرار : وهو العلم الذي هو فوق طور العقل ويصفه ابن عربي بأنه :

(علم نفث روح القدس في الورع، العالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها وليس بصاحبها، فهو العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات التي تتنزل من اللوح المحفوظ، وما بقي إلا أن يكون المخبر عنه صادقا عند السامعين معصوما) فهو لا يعلمه إلا اناس خاصون هم الصفوة المختارة من البشر، الذين اصطفاهم الله تعالى لينقلوا إلى باقي البشر ما يريد من انباء ورسالات وهم الأنبياء المعروفون بصدقهم وعصمتهم عن الادعاء والكذب، فهم ينقلون معارف وعلوما ليس لهم الحق في تغييرها لأنها ليست منهم بل من الله سبحانه وتعالى، ومثال ذلك القرآن الكريم.[111]

اما المعرفة العامة فصنفها ابن عربي وجعلها منحصرة في سبع بنود ووهي:

[111] ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، مرجع سابق، ص 50.

- علم الحقائق.
- العلم بتجلي الحق في الأشياء.
- العلم بخطاب الحق عباده المكلفين بالسنة الشرائع.
- علم الكمال والنقص.
- علم الانسان نفسه من جهة حقائقه.
- علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل.
- علم الأدوية والعلل.[112]

فمن عرف هذه المسائل السبعة التي شرحها ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية فقد حصل على المعرفة، والمعرفة تعطي اليقين وهو استقرار وثبوت المعنى في النفس.

والمعرفة ككل مسجلة في الألواح. والألواح أربعة: لوح القضاء – اللوح المحفوظ – ام الكتاب – لوح الهيولى.

1. **لوح القضاء:** وهو لوح العقل الأول، او القلم. وفيه المعلومات الكلية عن خلق الكون والعالم. وهو الموجود الأول في عالم الغيب.
2. **اللوح المحفوظ:** وهو لوح القدر الذي يفصل معلومات اللوح الأول ويقدر تفاصيلها وتتابع احداثها واسبابها، أي هو (قوانين الفطرة).
3. **ام الكتاب:** وهو لوح النفوس الجزئية – اي نفس كل انسان فرد فلكل انسان كتابه، ينقش فيه كل ما في هذا العالم (اثناء حدوثه بشكله وهيئته ومقداره. فهو سجل لكل فرد عن عمله، وهو بمثابة خيال العالم، ويبقى في السماء الدنيا إلى يوم القيامة حيث ينشر.
4. **لوح الهيولى:** وهو الجينات الوراثية (DNA) القابلة للصور في عالم الشهادة، تسجل فيه المعلومات التي يتوارثها البشر، ومكتسباتهم، أي هو الذاكرة الوراثية. القابلة للصور

[112] حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص351.

في عالم الشهادة، تسجل فيه المعلومات التي يتوارثها البشر، ومكتسباتهم، اي هو الذاكرة الوراثية[113].

ثالثا: نقد وسائل المعرفة

يرى ابن عربي ان من أفضل ما اجاد به الله على عباده هو العلم، والعلم وان كان يشرف بذاته فانه يسمو شرفا إذا تعلق العلم بالله، فما الشرف للإنسان إلا في علمه بالله، وتبدأ بالحس والنظر والالهام الذي يأتي عن طريق التقوى والقلب او التجلي وحول تلك الوسائل قضايا متعددة أثارها ابن عربي.[114]

1- الحس عند ابن عربي

يعرض ابن عربي للمعرفة الحسية، نقدا وتقييما، والحس كما هو معروف أدواته خمس هي: الشم والطعم واللمس والسمع والبصر ولولا ما ينتابها من العلل والآفات – وأطلق عليها ابن عربي لفظ «الحجب» وهو لفظ مقصود لديه لكان حسها لا يخطئ، فالحس ينقل للعقل ما انطبع به، ورد فعله بالنسبة للمحسوس بيد انه قد ينقل الحس ما حصله المحسوس لكنه على غير حقيقة، اذا اعرض «صاحب» المعرفة لزيف المحسوس مثال ذلك كالمرور المريض بالمرارة حجبت عنه المرارة حلاوة السكر فالإحساس في ذاته لكن الحكم من اختصاص العقل إن كان خطأ فهو ليس مصدره الحس بل من أخطاء العقل وليس الحس الا موصلا فقط ويسير ابن عربي مع ادوات المعرفة ليبين مكامن الضعف فيها ومدى صلاحيتها.

وبالنسبة لوجهة نظره النقدية فليس فيها تشكيك في وسائل المعرفة كما فعل الشكاك منذ السفسطائيين حتى اليوم، ولا يعطي الثقة الكاملة بها يقول إن الذي يدركه الحس حق فانه موصل وما هو إلا حاك بل هو شاهد وانما العقل هو الحاكم.

---

[113] ميسون مسلاتى، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، مرجع سابق، ص53.

[114] عبد الرحمن الزيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي، دار المؤيد، المملكة العربية السعودية، 1992، ص 234 .

وقوله في الأدوات الحسية[115] اتقوى وتضعف ومع القوة والضعف تتغير ادراكاتها وما لم يمت العضو وطرا على محل قوة ما خلل فان حكمها يفسد ويتخبط ولا يعطي علما صحيحا وكحال الخيال اذا طرأت عليه علة، فالخيال لا يبطل، وانما يبطل قبول الصحة فيما يراه علمي، وكذلك العقل وكل قوة روحية.

وأما القوى الجسمانية فهي ايضا موجودة ولكن تطرأ عليها حجب فالأعمى شاهد الخيال ويراه في الكلمة التي يجدها في الحجب، وكذلك ذائق العسل والسكر إذا وجده مرا، فالحس يقول أدركت مرارة والحاكم أن أخطأ يقول: هذا السكر مر وإن اصاب عرف علة.

لكنه يضيف للحس معنى من معانيه التي يذهب اليها وهي الحال التي تنطلق فيها الحواس من قيودها المحدودة، عن طريق فكرة انعكاس الصفة الالهية في مرائيها او رموزها الانسانية التي يشير اليها الحديث القدسي «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به...» فهنا وفق تفسيره هذا نراه ارتفع بالحس الى كونه كشفا.

2. العقل عند ابن عربي:

يحدد ابن عربي في نقده لمصادر المعرفة من مبدأ وضعه يقول: "ما من قوة الا لها موانع واغاليط"

وانطلاقا من هذا المبدأ وجه سهام نقده الى العقل، وكان من أهم هذه من اهم مآخذه على المعرفة العقلية:

- خضوعه للحس الذي يمده بمعارف ويردد خداعها.
- خضوعه للقوى المفكرة، منها الخيال الذي يعتمد على الحس. فهو محكوم بها، أي بالصورة الحسية المنتزعة من الحس وفيها الصورة والذاكرة وكلها معرضة للخطأ والعلل،

[115] محمد ابراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، 1998، ص 45.

بمعنى ان الصورة مرتبطة بالخيال، والذاكرة تختزن ما يقدم اليها من غث وسمين، ونتأكد من هذا من خلال قوله: ومن القوى التي تتحكم في العقل، الوهم هو قوة متخيلة سريعة تتناول كل شيء[116] ولها دور معرفي هام لدى ابن عربي ويشرح خضوع العقل للوهم فيقول وجعل فيه اي الانسان قوة مصورة تحت حكم العقل، حيث أنه لا يدرك امرا من الأمور إلا اذا تصورها والتصوير يكون صورة منتزعة من المادة ولا يمكن القوة العقل مهما بلغت أن تقبل شيئا إلا إذا تصورته والتصور من حكم الوهم عليه لا من حكمه، والفرق بين التصور عن امر العقل وعن امر الوهم هو الثبات فالوهم سريع الزوال، لإطلاقه العقل مقيد بالوهم ما دام حكمه لا ينفك عن التصور.

كذلك يخضع العقل للمزاج الخاص بكل مفكر، وهنا يقول ابن عربي بسطا القول "اختلفت المقالات في العقول وادراكاتها اختلافا كبيرا فليست قواها واحدة وفي الفكر بل ترى في اشخاص كثيرين مختلفي الأمزجة والامشاج، والقوى ليست لها ما يمدها إلا مزاجها، وخطة كل شخص ما يعطيه المزاج الذي هو عليه، وإذا اختلفت الأمزجة اختلفت العقول ومن هنا حصل التفاضل في الفكر وكان لكل عقل نظره"

ونلخص وجهة نظره النهائية في النقد البناء المناهج العقل وهي:

أ- **القياس:** يرى ابن عربي آن طريق الله لا يدرك بالقياس، فانه كل يوم هو في شان، وكل نفس في استعداد فلا تضربوا الله الأمثال فانه الله يعلم وأنتم لا تعلمون.[117]

إلا أن ابن عربي رغم نقده للمعرفة العقلية فانه يهمل العقل اهمالا ولا يحط من قدره، انما يحدد وظيفته وعلاقته بمعارف الكشف الصوفي.

[116] محمد ابراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، مرجع سابق، ص 47
[117] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص538

ب –عجز العقل عن إدراك الذات الإلهية فالعجز يكمن في عدم إدراك العقل الكمال الالهي المستتير المغطى فيه والذي لا يهتدي اليه إلا قلب عاشق ومجاهد.

ج– عجز العقل عن إدراك العالم الروحاني، حيث أن طريقة اكتساب الذات الانسانية المعارف الكلية الروحية، التي لا دخل للعقل فيها وذلك من خلال مجاهدة النفس وتقربها إلى الله، فكلما طهرت حصلت على المعارف.

د– عجز العقل عن التأويل فنهى ابن عربي عن الاعتماد على اداة العقل في فهم النص الديني على اساس ان العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا تقرره الفئة العاقلة بأفكارها وانما العلم الصحيح هو ما يقذفه الله في قلب العالم هو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده.

هـ– عجز العقل عن إدراك ايام الخلق الستة اذ ان الايام لها قسم جسماني محسوس وقسم روحاني حجب العقل من معرفته ولا يصل اليها العارفون بأحكامهم وهم اصحاب المعرفة الذوقية الإلهية.[118]

و– عجز العقل عن إدراك معنى الاتحاد والحلول وان العقل عاجز عن المشاهدة التي تحصل إذا ما طويت الحجب والنفس عند ابن عربي تطمح الى الرؤية المباشرة وتلقي انوار السر الالهي بعدما تنعكس على مرآة القلب الصافية وهو ما لا يدركه عقل عاقل ولا يحويه اي فكر.

[118] سهام عرايبية، منزلة العقل عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص 73 - 99.

المبحث الثاني: وحدة الوجود عند ابن عربي

اولا: دلالة وحدة الوجود عند ابن عربي

ان مذهب وحد الوجود لم يكن له وجود في الاسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي اخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المتكلمين من بعده، "فقد قرر المذهب في صورته النهائية ووضع لها مصطلحا صوفيا كاملا استمده من كل مصدر وسعه ان يستمده منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة...."

والقول بوحد الوجود كمذهب في الميتافيزيقا يحاول تفسير الوجود، قديم جدا، وقد عرف الفكر الفلسفي صورا وأشكالا مختلفة متنوعة منه، وهذه الأشكال المختلفة للمذهب تتخذ في الاساس احدى صورتين:

الأولى: صورة الاعتقاد بأن الله هو الطبيعة، فالحق هو الجامع لكل شيء في نفسه الحاوي لكل موجود، الظاهر بصورة كل موجود يتخلل ويسري في كل صور واشكال الموجودات، وبناء على هذا تستحيل الطبيعة الى مجرد وهم وحلم وخيال يخترعه العقل، ويصير وجودها كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات، وهكذا لا يكون للعالم المادي المتكثر وجود حقيقي منفصل قائم بذاته بل باعتبار انه: اما وجوه وتجليات عقلية «للجوهر الكلي» او صفات واحوال «للكل إلهي الواحد». وتغدو الألوهية الحقيقية الكلية المطلقة الأزلية الأبدية التي تستوعب الكون كله، فكل الأشياء في العالم واحد، والله هو الكل في الكل. وتعرف هذه الصورة من المذهب بنفي العالم وهي صورة موغلة في الروحانية الخالصة، وهذا القول بالوحدة المطلقة مذهب لا يؤمن اصلا سواء اتخذ الخلق صورة: الخلق الابداعي دفعة واحدة (الخلق من العدم عند مذهب المتكلمين) ام صورة: الخلق الفيضي المتدرج في الكمال (مذهب الفلاسفة الفيضيين) ام بالتولد الذاتي، ذلك لان كل تصور للخلق ينتهي بداهة إلى القول

بطرفين للوجود: الخالق والمخلوق، وهو هنا قول لا ينسجم مع القول بوجود واحد مطلق، بل ومناقض له اصلا.

والثانية: وهي الصورة المقابلة للوحدة الروحية المطلقة، وفيها تغدو الألوهية اسما على غير مسمى، وينحصر الوجود فيما يتناوله الحس، وتقع عليه التجربة، ويصبح العالم المادي هو الكل الواحد الحقيقي» ولا شيء سواء.[119]

ومذهب الشيخ الأكبر من صور النوع الروحاني فهو خالص ينكر العالم الظاهر ولا يعترف بالوجود الحقيقي إلا الله الحق، أما الخلق فهو ظل للوجود الحق ولا وجود له بالذات. وقد جاء ابن عربي بمذهبه في الوحدة المطلقة مشتتا في ثنايا كتبه ورسائله لا سيما «الفتوحات المكية» وفي «الفصوص»، وذلك مخافة عرضه في صورته المتكاملة دفعة واحدة في كتاب او جزء من كتاب تحاشيا لسخط الفقهاء واتهامه، فيقول في الفتوحات «واما التصريح (بعقيدة الخلاصة) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة في ابواب هذا الكتاب مستوفاة، مبينة. لكنها كما ذكرنا– متفرقة فمن رزقه الله الفهم فيها يعرفه امرها، ويميزها عن غيرها، فإنها العلم الحق والقول الصدق وليس وراءها مرمى».[120]

وهكذا يرى ابن عربي ان لا موجود إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، وجوده ازلي ابدي، بل هو الوجود كله، ولا موجود سواه: « وقد ثبت عند المحققين انه ما في الوجود إلا الله، ونحن أن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به فما ظهر بالوجود من الموجود إلا الحق، فالوجود الحق وهو واحد فليس ثمة شيء هو له مثل، لأنه لا يصح أن يكون ثم وجودان مختلفان او متماثلان»[121]

[119] عرفان عبد الحميد، نشاة الفلسفة الصوفية و تطورها، مرجع سابق، 267.
[120] محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص408
[121] عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الشيخ الأكبر سلطان العارفين، مرجع سابق، ص270

ان الحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد والكثرة التي تشهد بها الحواس، انما هي مجرد صور مجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، او اوهام يخترعها العقل، ليس ثمة فرق بين الحق والخلق، اللهم إلا بالاعتبار والجهة، فالله حق في ذاته، وخلق من حيث صفاته، وهذه الصفات نفسها عين الذات، وبذا يجتمع الواحد والكثير والقديم والحادث، والباطن والظاهر، يقول ابن عربي: «سبحان من اظهر الأشياء وهو عينها».

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلفا بذاك الوجه فاذكروا

جمع وفـــرق فإن العين واحدة وهي الكثيـــرة لا تبقى ولاتـذر[122]

وبناءا لتصوره هذا الوجود فليس ثمة خلق ولا وجود من عدم على نحو ما يذهب اليه المتكلمون بل مجرد فيض وتجل وما دام الأمر تجليا ازليا فلا محل لمادة او صورة ولا علة او غاية ولا اتفاق ولا مصادفة وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها وهذا عالم شانه لا يتحدث فيه عن خير وشر، ولا عن قضاء وقدر ولا عن حرية او ارادة، ذلك أن الكائنات كلها تخضع "لقانون الوجود العام"

نستخلص من هذا الكلام ان اول شيء بدأ به ابن عربي في تفسيره لوحد الوجود هو التنزيه المطلق للذات الإلهية، اذ يقول إن وحدانية الله تتجلى في اختفاء وجوده. من هنا يحاول ابن عربي تأكيد مسالة وحدة الوجود دون أن نسأل عن كيفية النشوء والانبعاث كما ان الله غائب عن العيان، اي اننا لا نراه والشيء الذي أكسبه صفة التعالي.[123]

كما يرى ابن عربي بان الوجود ما هو إلا صورة تتجلى فيها الصورة الالهية، لان الله أحب ان يري نفسه للبشر في خلقه. لذلك ولان رؤية نفسه بنفسه ليست كرؤيته اياه فهي مرآة هذا الوجود

[122] محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 131.
[123] المصطفي السعيدي، ابن عربي و تجربته الصوفية الشعرية من خلال ديوانه ترجمان الأشواق، مذكرة ماجستير، قسم الادب العربي، جامعة الكاب الغربي، افريقيا الجنوبية، 2004-2005

فالوجود اذن هو الصورة التي تعكس الذات الإلهية. إلا أن يتأمل وكان هذا الانسان روح هذه الصورة، فما على الإنسان إلا أن يتأمل هذا الوجود فذلك هو الله.[124]

اذن هناك وحدة الشيء الذي يؤكد التنزيه المطلق للذات الإلهية وبه بدأ واليه يعود يقول ابن عربي: «فالأمر كله منه ابتداؤه وانتهاؤه واليه يرجع الأمر كله» ويضيف قائلا: "الله ما خلق الذي خلق من الموجودات خلقا خطيا من غير أن يكون فيه ميل إلى الاستدارة، او مستديرة في عالم الاجسام والمعاني "[125]

ثانيا: تبرئة ابن عربي من عقيدة الوحدة والحلول

وأما الاصطلاح القائل بان الله حال في جميع الأشياء الذي استخدمه عدد من العلماء والنقاد الذين يعلمون جيدا أن الحلولية لا تنطبق على الصوفيين، قد يبدو اقرب هذا اقرب المعقول – صحيح أن الله يحل في الأشياء، لكن العالم لا يحتوي الله)–. وكل اصطلاح يتضمن هذا المعنى، لا يصلح أن يكون تعريفا مناسبا لعقيدة وحدة الوجود. كما أن اصطلاح «الوحدانية الوجودية » ليس تعريفا مناسبا ايضا. لأن الوحدانية مرة اخرى تفترض نظاما فلسفيا يقابل مثلا الثنائية ولفظة «وجودية«

تخلط بين الاستمرار الذاتي بين الاشياء ومبدئها وبين الاستمرار الجوهري او بين النظرة الأفقية والنظرة العمودية.[126]

أن وحدة الوجود عند ابن عربي هي حل للتناقضات الظاهرية والتعارضات الوجودية. انها اتحاد الصفات المتعددة، التي تميز عالم الكثرة، وليس لها اي علاقة بالوحدانية الفلسفية التي اتهم بها ابن عربي وآخرون – في حين أن مذهبه قائم على حب الله وتقديس الحقيقة العلوية التي تمنح الوجود، فحينما ذهب الشيخ الأكبر في قوله ما في الوجود إلا الله، فانه ما قصد

[124] محمود محمود غراب . شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1985، ص 361 .
[125] سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، 1986، ص 138.
[126] المصطفي السعيدي، ابن عربي و تجربته الصوفية الشعرية من خلال ديوانه ترجمان الأشواق، مذكرة ماجستير، قسم الادب العربي، جامعة الكاب الغربي، افريقيا الجنوبية، 2004-2005

بذلك أن العالم جزء من الوحدة الالهية، وانما مراده أن يفرق بين الوجود المطلق والوجود المعلول، فالأول هو وجود حقيقي، والثاني ليس وجودا لأنه مستمد من غيره، فليس له وجود ذاتي، اي انه لا موجود قائم بنفسه إلا الله تعالى، وما سواه قائم به–

وهي تعني انه على حين ان الله متعال تعاليا مطلقا بالنسبة الى الكون والكون ليس منفصلا عنه تماما، اي ان الكون غارق على وجه خفي في الله». انها تدل على ان الاعتقاد باستقلالية اي عالم من الموجودات عن الحق المطلق، يعني الوقوع في الخطيئة الكبرى في الاسلام، أعنى الشرك، وإنكار الشهادة بان «لا إله إلا الله» التي تعني في النهاية، أنه لا وجود قط عدا الوجود المطلق. فصيغة الشهادة تبدأ هكذا بالنفي، حتى لا تحصر المبدأ الأول في اي اثبات قط.

أن الكون وما فيه من الكائنات ليست الله ولكن وجودها ليس شيئا آخر غير وجوده، وإلا لكانت موجودات مستقلة تماما، فعاد بذلك إلى القول أن ثمة الهة غير الله.

ويذهب ابن عربي إلى التأكيد على تعالي الله واحديته بالقدر الذي تسمح به اللغة البشرية كما جاء في رسالة "الاحدية" انه هو لا بعد له ولا قبل لا فوق لا تحت لا بعيد لا قريب لا اتحاد لا انفصال لا كيف لا أين لا متى لا زمان لا لحظة لا عمر لا كينونة لا مكان وهو الان كما كان انه الواحد بلا واحدية والفرد بلا فردية أنه غير مركب من اسم ومسمي لان اسمه هو ومسماه هو... وعليه فهم...انه ليس في شيء ولا شيء فيه...ومن الضروري أن تعرفه بهذه الطريقة لا بالعلم لا بالعقل لا بالفهم لا بالتصور لا بالحس لا بالإدراك. فلا يراه إلا هو ولا يدركه لا هو يرى نفسه بنفسه ويعرف نفسه بنفسه. لا يراه أحد غيره ولا يدركه سواه. حجابه واحديته ولا يحجبه سواه حجابه اختفاء. لا أحد يراه سواه لا نبي لا مرسل، ولا ولي مكمل، لا ملك مقرب يعرفه نبيه هو وارساله هو وكلمته هو لقد أرسل نفسه بنفسه لنفسه "[127]

[127] سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مرجع سابق، ص 141

اذن اثبت ابن عربي هنا تعالي الله الى حد بعيد وان الوجود الالهي متميز عن مظاهره وانه متعال عليها. إلا أن المظاهر ليست منفصلة من كل وجه عن الوجود الالهي، الذي يكتنفها بوجه ما.

كما نعود لنأكد أن ابن عربي بريء من القول بوحدة الوجود بمفهومها الفلسفي الذي يتوهم أن العالم أو المخلوق هو عين الخالق، ونصوصه في ابطال هذه الأوهام كثيرة جدا.

نكتفي بهذه الجمل التي نقلها الشعراني من الفتوحات.

{ما قال بالاتحاد إلا اهل الالحاد، كما أن القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول، فمن فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل...اياك ان تقول انا هو وتغالط. فإنك لو كنت هو لأحطت به كما احاط هو بنفسه ات انت وهو هو فإياك أن تقول كما قال العاشق "انا من أهوى ومن أهوى انا" فهل قدر هذا أن يرد العين واحدة؟ لا والله ما استطاع. افانه جهل والجهل لا يتعقل حقا...و لذلك يرجع احدهم عن هذا القول اذ اصحى من سكره (...) وهذا يدل أن العالم ما هو عين الحق ولا حل فيه الحق، ذ لو كان عين الحق او حل فيه الحق لما كان الله تعالى قديما ولا بديعا}[128] وأورد الشعراني العديد من امثال هذه النصوص في الفتوحات في الأبواب الأولى من كتابه المذكور ثم قال: { ولعمري اذا كان عباد الأوثان لم تجرؤا على أن يجعلوا الهتهم عين الله بل قالوا: {مَا نَعْبُدُهُمْ إِلا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى}[129]، فكيف بأولياء الله تعالى انهم يدعون الاتحاد بالحق على حد ما تتعقله العقول الضعيفة؟ هذا كله محال في حقهم رضي الله تعالى عنهم اذ ما من ولي إلا ويعلمان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق، لأن الله بكل شيء محيط}.

[128] عبد الباقي مفتاح، ختم القران مرجع سابق ص 92
[129] سورة الزمر، الآية 03.

اذن معنى وحدة الوجود التي يقول بها الشيخ الأكبر هو التحقق يقول الله تعالى لرسوله (ص) «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»[130]، اي توحيد الأفعال والاسماء والذات. فتوحيد الأفعال في التحقق بآياته كقوله تعالى «هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ »[131] «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»[132] «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»[133] « فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ»[134] «مَّا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا»[135]

و توحيد الأسماء والصفات في التحقق بآياته كقوله تعالى: « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ »[136] لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ»[137] «وَمَا تَشَاءُونَ إِلا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»[138] وتوحيد الذات في التحقق بآياته كقوله تعالى «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»[139] «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»[140] «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[141]».

وقوله في توحيد الصفات في الحديث القدسي المشهور عن التقرب إلى الله بالنوافل "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها."

[130] سورة محمد، الآية 19.
[131] سورة فاطر، الآية 03 .
[132] سورة الصافات، الآية 96.
[133] سورة الأنفال، الآية 17.
[134] سورة الأنفال الآية 17.
[135] سورة هود، الآية 56.
[136] سورة الحديد، الآية 03 .
[137] سورة الشورى، الآية 11.
[138] سورة الإنسان، الآية 30 .
[139] سورة القصص، الآية 88 .
[140] سورة البقرة، الآية 115.
[141] سورة ق، الآية 6 .

المبحث الثالث: الحب الإلهي

أولا: ماهية الحب الإلهي

الحُبُّ لغةً "نَقِيضُ البُغْضِ. والحُبُّ الوِدادُ والمَحَبَّةُ، وكذلك الحِبُّ بالكسر.. وأَحَبَّهُ فهو مُحِبٌّ، وهو مَحْبُوبٌ.. والمَحَبَّةُ أَيضًا: اسم للحُبِّ"[142].

يستند الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي في تعريف "الحب" وأصله وسببه إلى ما ورد في القرآن والحديث الشريف، فالمنهج العرفانيّ الصوفيّ يقوم على تأويل عميق ذي بعد باطنيّ لآيات القرآن وللأحاديث النبوية. و"الحب" عند الشيخ الأكبر مقامٌ إلهيّ، وهو كذلك في أدبيّات العارفين من أهل التصوف. فقد نسب الله الحبّ إلى نفسه، فمن أسمائه الوَدود، وهو المُحبّ، كما يرد في آيات كثيرة في القرآن: {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله}. وهناك الكثير من الآيات التي يُذكر فيها حبّ الله لعباده من المتطهّرين، والتوّابين، والمتوكّلين، والصابرين، وغيرهم ممن تحقّقوا بسِمات حسنة يحبّها. وجاء في الحديث القدسيّ: "ما تقرّب المتقربون بأحب إليّ من أداء ما افترضته عليهم، ولا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به". ويرد في الحديث القدسيّ أيضًا "وجبت محبتي للمتحابين فيّ". في المقابل نفى الله عن نفسه حبَّ قوم اتسموا بصفات لا يحبها، فالأصل أنه لا يحب ما تحققوا به وأحبّ زوال تلك الصفات، فالله {لا يحبّ الظالمين} و{لا يحبّ المعتدين} و{لا يحبّ كلّ مختال فخور} و{لا يحبّ المسرفين}. لذا، فإنّ أصل المحبة عند ابن العربي هو المحبة الإلهية، وكلّ مظاهر الحب المنسوبة إلى الإنسان هي من أصل تلك المحبة الإلهية، يقول الشيح الأكبر:

الحبُّ يُنسَب للإنسانِ واللهِ / بنسبةٍ ليس يدري عِلْمُنا ما هِي
الحبُّ ذوقٌ ولا تُدرى حقيقتهُ / أليسَ ذا عجبٌ والله واللهِ
لوازمُ الحبِّ تكسوني هويّتها / ثوبَ النقيضيْن مثل الحاضرِ الساهي
بالحبِّ صحَّ وجوب الحقِّ حيث يُرَى / فينا وفيه ولسنا عيْن أشباهِ

[142] ابن منظور، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص ص 742 – 743.

أستغفر الله ممّا قلت فيه وقد / أقول من جهةِ الشكر للهِ[143]

وبذلك فإنّ الحب عند ابن العربي – وإن كان معقول المعنى – فإنه لا تُدرك حقيقته، كونه حقيقة إلهية، فهو من المعلومات التي ليس بالإمكان حدّها والإحاطة بها، يدركها من قامت به صفة المحبّة بالذوق. ولمقام المحبة عند الشيخ الأكبر أربعة ألقاب، أولها: الحبّ، وهو خلوصه إلى القلب وصفاؤه عن كدرات العوارض، فلا غرض له ولا إرادة له مع محبوبه، واللقب الثاني: الودّ، وله اسم إلهي وهو الودود، والثالث العشق، وهو إفراط المحبّة، ويذكر ابن العربي أنّ اسم "العشق" لا يُطلق على الله كما هو الحال في الودّ والودود، وإن كان الله قد وصف نفسه في الخبر بشدّة الحب، والعشق: التفاف الحبّ على المحبّ حتى خالط جميع أجزائه، واللقب الرابع: الهوى، وهو استفراغ الإرادة في المحبوب والتعلق به في أول ما يحصل في القلب وليس لله منه اسم[144].

وللحبّ عند ابن العربي سببان، هما الجمال والإحسان؛ فأمّا الجمال فهو من حكم اسم الله "الجميل" الذي وصف به نفسه، والذي تجلّى في خلقه العالمَ على صورته، فكان العالم جميلًا على صورة الله. فالجمال محبوبٌ لذاته. ويتعمّق الشيخ في معرفة الجمال كسبب للحبّ، موصِلًا إياه بحضرة الخيال، أي عالم المِثال، وبالتجليات الإلهية في الكون وعالم الصور، ما لا ليس بالإمكان الخوض فيه في هذا المدخل حول الحبّ. وأما الإحسان فهو حبّ العباد لإحسان الله، يقول الشيخ الأكبر: "وما ثمَّ إحسان إلا من الله، ولا مُحسن إلا الله، فإن أحببتَ الإحسان فما أحببت إلا الله، فإنه المُحسن، وإن أحببت الجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل... والتصوف هو تحقيق مقام الإحسان، الذي جاء في الحديث الشريف أنه، أي الإحسان، "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن يراه فإنه يراك". فالإحسان هو المقام الذي يلي الإيمان الغيبي الاعتقادي، ليصبح الإيمان عند مستوى الإحسان إيمانَ شهودٍ وتحقيق "كأنّك تراه"[145]

---

[143] محي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تقديم: نواف جراح، المجلد الثالث، الباب 178 ، بيروت، دار صادر، 2004، ص 371 – 3855.

[144] المرجع نفسه

[145] مدخل في "الحبّ" عند ابن العربي ،مليحة مسلماني ،-https://ibnarabi.site123.me

ثانيا: ماهية الحب

إن حب الله ينبغي أن يكون ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية وأن يكون الغاية القصوى لكل المقامات العالية. ولهذا يتوقف ليسرد هذه الفضائل ويحلل مضمون كل واحد منها.

وأولى هذه الفضائل إتباع الرسول لأن الرسول نموذج لكل كمال أو بعدها في الترتيب: التوبة ثم تتلوها طهارة القلب، بمعنى سلب كل كبرياء وجبروت روحي فإن تطهر قلبه هو قام بعد ذلك بتطهير قلب غيره من الناس ويعمل على فوزهم بالنجاة ثم يأتي الصبر في البلاء والشكر على النعم الإلهية فهاتان درجات للصعود إلى الحب، وحضور الله كجو عام مستمرة للحياة الصوفية والجهاد الروحي كشرط ضروري للمحافظة على التطهر – هما وسيلتان مساعدتان للتهيؤ القريب والبعيد وحب جميع الخلق بوصفهم مرايا للجمال الإلهي هو المدخل المباشر للإتحاد بالله عن طريق الحب[146]

لكن ما طبيعة هذا الحب؟ وما هي بواعثه أو أسبابه المحددة؟ وأي أحوال للنفس تكمله وأية نتائج يولدها؟ هنا يستخدم ابن عربي نظرية ميتافيزيقية دقيقة جدا في الحب الإلهي قائمة على أساس معطيات نفسية للحب البشري، وتتفق مع تقريرات مذهبه في وحدة الوجود .

وقبل كل شيء نجد أن الحب منظور إليه في نفسه أعني بوجه عام وعلى هامش موضوعاته العديدة الممكنة يتخذ أسماء مختلفة وفقا لدرجات العملية النفسية والأحوال الشعورية التي تميزه وأول هذه الأسماء والهوى، وهو ليس شيئا آخر غير الميل العاطفي إلى المحبوب، الناشئ عن نظرة خاطفة، أو كلمة عابرة أو إحسان يتلقاه والهوى إذا نشأ عن العيون يكون أشد تأثير مما هو في الأحوال الأخرى على الرغم من انيرية أداة انتقاله. لأن الكلمة دائمة زائفة والإحسان معرض للنسيان. وإذا نقل الهوى إلى المستوى الإلهي فإن الهوى يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله: فالاعتقاد هو الشعور بميل عاطفي وهو ناشىء إلى ما يأمر به الله، في مقابل

[146] الفتوحات، ج 2 ص 450 – 456.

الشهوات وميل إلى الواجب والعدل بإزاء الشر والخطيئة – والدرجة الثانية هي الحب: وهو نفس الميل الأولي الموجود في الهوى ولكنه ميل برضا وإخلاص أي باستبعاد وثيق لكل محبوب آخر متميز من المحبوب الذي أثار الهوى. وإذا نقل الحب إلى المستوى الإلهي فإن هذه الدرجة الثانية تتضمن في النفس إيثار الله على كل ما عداه فلا يبقى عنده سوى حب الله – والدرجة الثالثة هي العشق وهو إفراط المحبة الذي ياسر النفس ويستولي عليها ويعم الإنسان بجملته ويعميه عن كل شيء سوى محبوبه، ولا يسمع في كل شيء غيره، وأخيرا فإن الحب في كل الدرجات السابقة بسمى إذا ثبت صاحبها الموصوف بها عليها ولم يغيره شيء عنها ولا أزاله عن حكمها وثبت سلطانها فيه في المنشط والمكره وما يسوء ويسر وفي حال الهجر والطرد.[147]

ولكن الحب في أية درجة نظرنا إليه، هو شهوة حسية أو عقلية، وميل أو تعلق من المحب بشيء من المحبوب لكن هذا الميل إذا حلل جيدا فإنه ليس صفة عرضية أو مجرد علاقة بالمحب بل خاصية جوهرية له، لأنه لا يتوقف أو يزول، ما دام المحب موجودة، ومن المؤكد أنه يتعلق بموضوع عيني لا يستمر أبداً لكنه إذا توقف فإنه يفعل ذلك من أجل الميل إلى موضوع آخر مختلف والشهوة تظل في نفسها باقية، وإنما يتغير الموضوع المشتهى وبعد ذلك يصبح المحبوب هو والمحب شيئا واحدة من حيث الجوهر، وليس بين المحب والمحبوب حد ثالث علاقة أو صفة عرضية، بل يوجد فقط حدان: محب ومحبوب[148]. ومن ناحية أخرى وإن كان في ذلك نوع من المفارقة المحبوب ليس هو المحبوب لأن ما يشتاقه المحب ليس الشخص نفسه الذي يحبه بل شيء من هذا لا يوجد تحت نظر المحب أعني وجهه ولقاءه وحديثه وتقبيله أو عناقه والاتحاد به فإذا وصل إلى ما يشتهي فإن المحب يستمر في اشتهاء «دوام الحاصل واستمراره، ، والدوام والاستمرار معدوم ما دخل في الوجود ولا تتناهى مدته فأذن ما تعلق الحب

[147] الفتوحات، ج 2 م 401 – 443.

[148] الفتوحات، ج 2 ص 437.

في حال الوصلة إلا بمعدوم وهو دواما[149] فموضوع الحب إذن شيء غير موجود أي هو المعدوم، والمشتهي هو وجود، فإذا كان الطرف الثاني من الطرفين الوحيدين في الحب معدومة فلا يبقى غير الأخر أعني المحب وثم مفارقة أشد دقة وتعبيرا وهي التي تقع في المحب الروحي الذي لا يشتاق إلا إلى جعل إرادته مطابقة لإرادة المحبوب، حين يرفض هذا الاتحاد الذي يشتاق إليه ذاك : ولهذا فإن الحب في الواقع يوفق بين الأضرار، راغبا في الاتحاد والانفصال معا بإزاء المحبوب[150] ويرى ابن عربي أن الحب نوعان أساسيان : الحب الطبيعي الذي لا ينشد غير المحب والحب الروحاني الذي لا ينشد غير خبر المحبوب وإمكان ووجود كلا النوعين يتوقفان على طبيعة المحبوب: فإذا أحب المحب موجودة عاجز الإرادة فإنه لا يمكن أن يوجد بالنسبة إليه أي خير، ولهذا فإن المحب يمكن أن يؤمل بحبه لا في بلوغ خيره الخاص. بل إرضاء المحبوب فمثلا ما تراه إرادة المحبوب خيرا له[151]

فإذا نزلنا من هذه العموميات المجردة إلى التطبيق العيني الديني، يقرر المبدأ الذي يقول إن الحب يطلق على الله إطلاقا سليما. فإن أصل كل موجود هو الحب الإلهي: والخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب لله مزدوج لأنه أحب أن يعرف فتجلى في خارج ذاته، حتى يمكن المخلوقات أن تحجب بكماله اللامتناهي وجماله وأن تحبهما. إن الله يحبنا إذن من اجل ذاته، لكنه يحبنا أيضا من أجل ذواتنا: من أجل ذاته بالمعنى الذي قلناه لأنه إذا كان خلقنا فذلك كي نعرفه ونحبه ومن أجل ذواتنا لأنه خلقنا من أجل أننا بحبنا له وعبادتنا له نسعد السعادة الأبدية. فالله في حبه يجمع بين الحب الطبيعي الذي يسعى إلى خيره الخاص وبين الحب الروحي الذي يسعى إلى خير المحبوب والشواهد الأليمة على النوع الأول الهالكون والشواهد على الثاني المتن التي يمنحنا الله إياها، مع علمه بجحودنا: فكل هذه النعم، من خلق ومحافظة وإلهام وإيمان ولطف ومجد يهبنا الله إياها وهو يعلم أنه ليس كل الناس يفيضون من عبادته

---

[149] الفتوحات، ج 2 ص 32

[150] الفتوحات، ج 2 ص 431 ، 445، وهذه الأفكار صدى لما أورده افلاطون في "المأدبة"

[151] الفتوحات، ج 2 ص 39، 441، 442.

والبلايا والمحن والمصائب التي يبعث بها في هذا العالم الأخر هي دلائل مثل النعم على حبه الرحيم من أجل أن ينال الناس جميعا النجاة أو تخفيف العذاب في الجحيم والحب من صفات الله ولهذا فهو ازلي أبدي مثله : وقبل أن توجد الموجودات كان يحبها ولأنه يحبها فإنه خلقها وبعد أن أوجدها فإنه يحبها إلى الأبد.

لكن كيف ينسب إلى الله وهو روحاني الحب الطبيعي وهو من شأن الموجودات الإنسانية ذوات الأجسام؟ يتلافى ابن عربي هذه الصعوبة الخاصة بالتشبيه بالاستناد إلى بعض الأخبار[152].

الصحيحة التي لها نظائر في الأناجيل مثل قوله: «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، مع كونه ما زال في عينه، ولا يصح أن يزول من عينه، فإنه على كل شيء شهيد ورقيب». ومع هذا فجاء باللقاء في حقه وفي حق عبده ووصف نفسه بالشوق إلى عباده وأنه أشد فرحة ومحبة في توبة عبده من الذي ضلت راحلته عليها طعامه وشرابه في أرض دوية ثم يجدها بعد ما يئس من الحياة

وأيقن بالموت[153]. ومثل هذه المشاعر، الشوق، القلق، الفرح. هي أعراض صريحة للحب الطبيعي، الذي يتضمن الإشباع في المحب. خصوصا والأمر يتعلق بموجود هو الله وهو غني كل الغني، قادر كل القدرة لا يحتاج إلى أحد من مخلوقاته.[154]

ويناظر حب الله للإنسان حب الإنسان لله، إن الإنسان مخلوق كسائر الموجودات وفي أعماق ماهيته يكمن دائما الاشتياق إلى الله الذي هو غايته كما كان مبدأه لكن ها هنا نوعان من الحب: الحب الطبيعي والحب الروحاني والأول موضوعه الله بوصفه المنعم ومن هنا يسعى إلى خير الإنسان نفسه بوصفه غايته والثاني في مقابل ذلك لا يتعلق إلا بالله وحده الذي يعرف

---

[152] في النص، النصوص المنزلة، وهذا غير صحيح، بل المقصود الأحاديث كما في الفتوحات، ج 2 ص 441 س 21: وقد ورد أخبار كثيرة صحاح في ذلك يجب الإيمان بها.

[153] الفتوحات، ج 2، ص441

[154] الفتوحات، ج 2 ص 441 – 442.

بواسطة الوحي وهو الغاية من أمانيه. لكن هذه المعرفة الإيمانية لا تصل إلا إلى إيضاح جمال الله، الذي هو الروح المحض، الخالي من الأشكال، والحب الروحاني الذي تولده هذه الرؤية الغامضة لا يمكن لهذا أن يثير في القلب الإنساني المشاعر العميقة الغالية المميزة للحب الطبيعي ولكن المشاهدة الصوفية بعد أن تصفى رؤية الإيمان الغامضة وتكملها ترتفع بالنفس إلى الإدراك التجريبي للصفات الإلهية التي تعبر عن الجمال والجلال الإلهيين بواسطة صور المخلوقات التي هي قسمات وآثار له ولهذا تظل النفس مأخوذة بالجمال الروحاني الإلهي المنعكس في الموجودات وتحب الله في كل شيء كما تحب كل شيء من أجل الله لكن هذا الحب مزيج من الروحاني والطبيعي ولهذا فهو قابل لأشد آثار الانفعال حيوية وشدة[155] .وهذا الشعور مع ذلك، روحاني خالص كموضوعه وغايته النهائية العالية: الله. إنه لا ينشأ عن الشهوة مثل الحب الطبيعي الخالص. لأن مرت الشهوة الحسية يقع تماما مع ظهور هذا الحب الإلهي في قلب الإنسان المشاهد المتأمل إنه مستغرق فان في المشاهدة ولهذا لا يحس ولا يبصر، ولا يسمع ولا يتكلم ولا يفكر ولا يتذكر ولا يريد ولا يتخيل غير محبوبه . وهذا الاستغراق في الحب لا يمكن أن يتصور إلا إذا كان المحبوب هو الله لأن المحبوب خلق على صورته وفيه يجد تشابها تامة مع وجوده الذي حاول عبثا أن يجده في الكائنات المخلوقة[156]. والله أيضا حاضر دائما في النفس التي تشاهده وهذا الحضور المستمر يحافظ على الاستغراق الكلي ويزيده ويشبع الشعور بالحب دون الامتلاء لأنه كلما شاهد المحبوبة زاد شوقه إلى التجلي خلا الأشكال الجميلة اللامتناهية للمخلوقات، دون استبعاد الجمال النسوي.[157]

ثالثا: البعد الأخلاقي في تجربة الحب

إن قيمة التصوف تكمن في معالجته لآلام القلوب وتضميد جراح الجماعة التي مزقتها رذائل أعضائها غير الصالحة. لقد كانت الرياضة والمجاهدة والتأديب والتهذيب هي الطريق لتحقيق

---

[155] الفتوحات، ج 2 ص 434

[156] فاروق عبد المعطي، إبن عربي حياته مذهبه زهده،، دارالكتب العلمية ،بيروت،ط 1 1993، ص 143 _147.

[157] الفتوحات، ج 2 ص 29 "التحفة"، 4، 5، 6.

ذلك بالحب الذي يستعين به الإنسان على تصفية النفس وتنقية القلب والتخلق بالأخلاق الكريمة بحيث يصبح الإنسان صافيا ".أي تتخلى عن الأخلاق المذمومة وتتحلى بالأخلاق المحمودة إلا أن تصبح إلى ما كانت عليه من نقاء السيرة وصفاء السديدة وجلاء بصيرة قبل اتصالها بالبدن. "ولا يتم ذلك عند الصوفية إلا بسلوك طريقه الرياضة والمجاهدة التي تكشف عن طبيعة النفس الإنسانية وبين ما تنطوي عليه هذه النفس من دوافع تحفزها إلى هذا الفعل أو ذاك من الأفعال التي تبعد أو تقرب الإنسان من الخير". وبهذا فقد أظهروا لنا كيف يمكن أن تعالج نفس وتتخلص من دوافع الأذى ودواعي الهوى[158].

فالنفس إذ جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى حيث يرى السهروردي " إن النفوس الصوفية قد هيأها الله بتكميل سجاياها قد توصلت بحسن الممارسة والرياضة إلى استخراج ما هو مركوز في النفوس بخلق الله إلى الفعل، فصار الصوفية مهذبين، وإذا كانت الممارسة والرياضة سبيلا إلى إخراج ما هو مركوز في النفوس من القوة إلى الفعل، كان سلطان الغرائز متفاوتا في وجوده وعدمه في قوته وضعفه بتفاوت الأشخاص. فقد استعان الصوفية بوسيلة عملية على تهذيب النفوس تهذيبا يصطنع فيه طرقا تتفاوت بتفاوت طبائع النفوس وغرائزها".

وهكذا فقد اهتم التصوف بالنفس الإنسانية لمعرفة قواها، ذلك للعمل على رياضتها وتهذيبها والتماس الفضائل في مقاماته حيث تروض النفس وتهذب، ومتى استأنست النفس للحياة الروحية سهلت لها الحياة الفاضلة وأنست لها. لذلك يجعل إبن عربي طريقا إلى الله بدايته مجاهدة النفس ثم تترقى النفس بالمجاهدة في مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل في النهاية إلى المعرفة والسعادة والحب . فالرحلة الإشراقية غايتها أخلاقية ولكن هذه الغاية هي وسيلة لغاية أكبر منها هي المعرفة التي ستشرق على القلب بعد صفائه. فالتطهير يؤدي إلى تصفية وجلاء القلب، ثم تسعد ولما يفاض عنه من نور المعرفة .فالآداب العالية والأخلاق السامية في التصوف إنما هي عناصر نفسية وخلقية يقوم عليها ويتألف منها الدستور الأخلاقي الذي رسمه الصوفية لطريقهم، وعملوا به في رياضياتهم لأنفسهم. لقد كانوا بهذا الدستور خير عون على إحياء تعاليم الكتاب والسنة في نفوس المعتنقين للإسلام، وكانوا أطباء للنفوس الإنسانية

[158] جوهر بلحنافي، التصوف والتربية الروحية (السمو الأخلاقي في التصوف الإسلامي)، مجلة لوغوس ،العدد السادس ، https://labopheno.com/lms/logos-revu/course/sufism

أخيارا يدعون إلى الخير والفضيلة أوفياء لحقوق الله وحقوق البشر، عاملين على رعاية الواجبات تلك الحقوق بما يكفل أدائها أداء تستقيم عليه الصلات العملية في حياة الاجتماعية للأفراد[159].

وعليه يكون التصوف علما للأخلاق وموضوعه اكتمال العقائد وتطهير النفوس وتحسين الأخلاق الكريمة والطباع المستقيمة. هدفه وغايته بلوغ الذات العليا، والمحبة فيها والفناء في ذاتها فالتربية التي وضعها إبن عربي تقوم على العمل الصالح الذي يقوي الجانب الروحي يعمل على كبح جماح شهوات النفس وملذاتها فيفسح المجال للفكر أن ينطلق عبر مجالاته.

[159] جوهر بلحنافي، التصوف والتربية الروحية (السمو الأخلاقي في التصوف الإسلامي)، مجلة لوغوس ،العدد السادس ، https://labopheno.com/lms/logos-revu/course/sufism

الخاتمة

خاتمة:

هذا البحث محاولة للتطرق، لشخصية صوفية مبدعة كابن عربي، سمحت لنا بالاطلاع على الأفكار التي جعلت منه رمز التجريد والابداع، حيث مكننا طرح نظرية التصوف عند محي الدين ابن عربي من اثبات آن علمه وفكره ونظرياته المختلفة قد وضعت في اطار فلسفي صوفي محكم منسجم، وواضح المعالم، اذ ان الافكار التي أفاض بها سلطان العارفين والتي تركت صداها العميق في افاق الفكر الاسلامي، حيث انه ابرز للتصوف مفاهيمه العليا في نواحيه الاخلاقية والنفسية والروحية، ولذلك يعده الدكتور مصطفى حلمي من اوفر المسلمين حظا من التصوف ويقول في ذلك "ولعل محي الدين ابن عربي قد اظهرنا على ائتلاف العناصر الالهية والانسانية والكونية واتساقها في كثير من مصنفاته، كما يقول: وليس من شك في أن ما يعرض له ابن عربي في في مصنفاته يكفي لاضهار حقيقة التصوف الاسلامي وانه ليس مجرد اشواق واذواق و لا مجرد رياضات ولا مجاهدات ولا مجرد احوال وافعال وانما هو بعد هذا كله فلسفة الهية وانسانية وكونية وان هذه الفلسفة بخصائصها الاسلامية الخالصة هي معقد الطرافة ومناط الروعة فيما خلف ابن عربي.[160]

اذ اننا من ناحية ابن عربي نلتقي فجأة، سواء من ناحية الالهيات او علم الكون، او ناحية علم الانسان، بمذهب كامل مترامي الأبعاد، يبدو لأول وهلة انه يدل على انقطاع او نقطة تحول داخل التراث الصوفي. صحيح أن بعض الصوفيين المتقدمين امثال الحكيم الترمذي والبسطامي خاضوا في المسائل الميتافيزيقية، وان آثار العطار وابن مسرة اشتملت على نظريات كونية، ولكنها ليست من الاتساع والمدى الذي نجده عند ابن عربي. فالكتب الأولى في معظمها نصائح عملية السالكي الطريق او اقوال لصوفيين مختلفين تبين ما بلغه كل منهم من منزلة

[160] عبد الحفيظ فرغلي علي القرني, الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين, مرجع سابق، ص 208.

للوصول، فليس ثمة عرض نظري يذكر للميتافيزيقا يهدف لأن يكون كليا وكاملا. بل هناك ومضات من نور تضئ جانبا معينا من الحقيقة التي تهم الصوفي في لحظة معينة.

اما لدى ابن عربي، فان عقائد الصوفيين التي كانت حتى ايامه كامنة ضمنيا في اقوال المشايخ على اختلافهم قد اتخذت شكلا صريحا. وعلى هذا فهو الشارح الاعظم للعرفان الاسلامي.

فمن خلاله عبر البعد الباطني للإسلام عن نفسه بصراحة وأبرز الى حيز الوجود معالم عالمه الروحي، على وجه أصبح بوسع كل امرئ على درجة كافية من الذكاء ان يتأمله، من ناحيته النظرية على الأقل، بحيث يمكنه على هذا الوجه أن يهتدي إلى الطريق التي يمكن أن تصل به الى إدراك النظريات الميتافيزيقية بطريقة عملية. كما اننا نجد في اثار ابن عربي اصلاحات، كوحدة الوجود والوصول، قد اعطيت هذه الدلالة للمرة الأولى لكن بصياغة أكثر وضوح وصراحة، مع أن مضمونها كان معروفا منذ بدء التراث الصوفي.

ولهذا يمكننا القول ان حياة الشيخ الأكبر قد تألقت في آفاق الشرق الاسلامي على مدى ثمانين عاما، ليست حياة شخص عاش هذه الحقبة من الزمن ثم راح. ولكنها حياة بدأت ومازال أثرها حيا باقيا بما خلفته هذه الشخصية من مناقب واثار، ومعارف تحيا عليها العقول والقلوب وتقتات منها النفوس والأرواح وتحلق في سمائها الخواطر والاذهان.

قائمة المراجع

والمصادر

المصادر:

القرآن الكريم

مؤلفات ابن عربي:

- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1
- محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم
- محي الدين ابن عربي، كنة ملا بد للمريد من، (دط)، (دت)
- محي الدين ابن عربي، مواقع النجوم، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1.

المراجع

1. ابن منظور، **لسان العرب**، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، ص ص 742 – 743.
2. ابو البركات عبد الرحمن الجامي، نفحات الانس من حضرات القدس، دار الازهر الشريف، (نت).
3. أبو العلا عفيفى، مقدمة فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1946.
4. آتين بلاتيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ت: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1965 م.
5. أحمد بن صالح بلحمر، القول المبني عن ترجمة ابن عربي، 2008 م.
6. انا ماري شيمل، الصوفية في الاسلام و تاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد و رضا حامد قطب، منشورات الجبل، بيروت، 2006،.
7. آيتن بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ت: عبد الرحمن بدوي، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، 1965 م.
8. جميلة قديري، الغناء الصوفي في الأدب الأندلسي، 2010.

9. حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بروة، 1993.

10. ساعد خميسي، ابن عربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010.

11. ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

12. ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

13. سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، 1986.

14. عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.

15. عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.

16. عبد الحفيظ علي القرني، الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.

17. عبد الحفيظ فرغلي علي القرني، الشيخ الأكبر سلطان العارفين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.

18. عبد الرحمن الزيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني و الفلسفي، دار المؤيد، المملكة العربية السعودية، 1992.

19. عبد الرحمن بن محمود نموس ، الصوفية بين الدين و الفلسفة، دار الايمان، الإسكندرية، 2008.

20. عبد القادر السندي، ابن عربي الصوفي في ميزان البحث والتحقيق، دار البخاري، السعودية، 1991.

21. عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، (د ت.).

22. عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الاسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1967.

23. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت 1993.

24. عصام محفوظ مع الشيخ الأكبر ابن عربي، دار الفرابي، بيروت، (بدون سنة).

25. فاروق عبد المعطي، إبن عربي حياته مذهبه زهده،، دارالكتب العلمية ،بيروت،ط 1 1993.

26. قويدر شعوفي– الذوق الجمالي في تجربة الكشف والتجلي عند محي الدين إبن عربي–الساورة للدراسات الإجتماعية و الإنسانية –العدد الثاني –مارس 2016.

27. كمال الحيدري، مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلامين، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، بغداد، 1991.

28. كرم أمين ابو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين ابن عربي، دار الأمين القاهرة، 1997.

29. ماسينيون ومصطفى عبد الرزاق : التصوف، دار الكتابي اللبناني، لبنان، 1982.

30. محمد ابراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، 1998.

31. محمد الكلاباذي ابو بكر، التعرف لمذهب اهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور، (د ت).

32. محمد جواد مغنية: معالم في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الهلال، بيروت، 1982.

33. محمد خير فاطمة، التصوف طريق التزكية و الإحسان، دار العصماء، دمشق.

34. محمد علي ابو ريان، اصول الفلسفة الاشراقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1980.

35. محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية و الرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، مطبعة نضر، دمشق، 1993.

36. محمود محمود غراب . شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، 1985.

37. مفتاح عبد الباقي: ختم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ص289.

38. ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار فنطة للنشر والتوزيع، السويد، 1997.

39. نصر حامد، بوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية للكتاب، 2002م.

40. يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، سويسرا، 1986.

المعاجم والموسوعات

1. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

المجلات العربية

1. جميلة قرين، الحقيقة الصوفية بين العقل و الكشف، مجلة كلية الآداب و العلوم الانسانية و الاجتماعية، جامعة بسكرة، الجزائر العدد السادس، جانفي 2010 .

2. جوهر بلحنافي، التصوف والتربية الروحية (السمو الأخلاقي في التصوف الإسلامي)، مجلة لوغوس ،العدد السادس ،-https://labopheno.com/lms/logos revu/course/sufism

3. درقايم نادية ،الفن و الجمال عند المتصوفة ،مجلة الكلمة، جامعة وهران (الجزائر)،العدد 76 ،2012

4. مدخل في "الحبّ" عند ابن العربي ،مليحة مسلماني ، -https://ibnarabi.site123.me

الرسائل الجامعية

1. عرابية سهام، منزلة العقل عند محي الدين بن عربي، الجزائر، 2011.

2. المصطفي السعيدي، ابن عربي و تجربته الصوفية الشعرية من خلال ديوانه ترجمان الأشواق، مذكرة ماجستير، قسم الادب العربي، جامعة الكاب الغربي، افريقيا الجنوبية، 2004-2005