جامعة المسيلة

كلية الاداب و العلـــــوم الاجتماعية

قسم اللغة العربيـــــــــــة و ادابها

الرقم التسلسلي : .....

العنوان:

الاشكال التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير

التخصص : ادب عربي فرع ادب عربي قديم

إعداد الطالبـــــــــة :

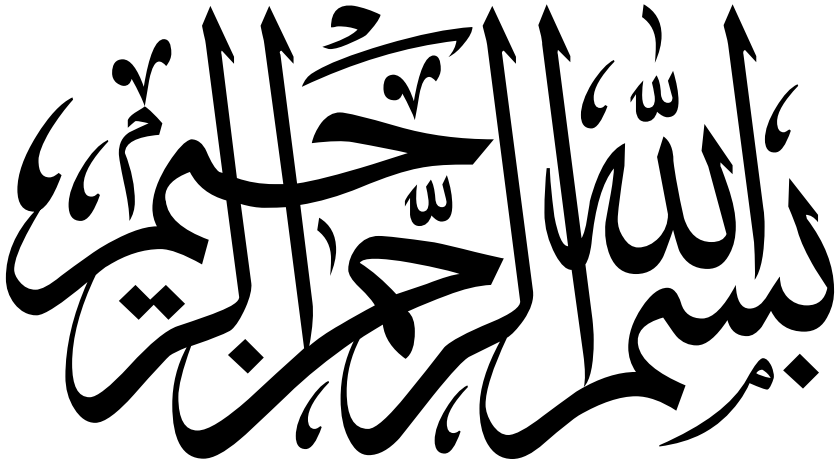
بلفضيـــل خليصـــة

تاريخ المناقشة :.....

امام لجنة المناقشة المكونة من :

- د. مصطفى البشير قـط (الرتبة) استاذ محاضر جامعة المسيلـــــــــــة رئيسا
- د.قدور رحمانـــــي (الرتبة) استاذ محاضر جامعة المسيلـــــــــــة مقررا (المشرف)
- د. عبد الناصر مباركية (الرتبة) استاذ محاضر المركز الجامعي برج بوعريريج ممتحنا
- د . عبد المـالك ضيف (الرتبة) استاذ محاضر جامعة المسيلـــــــــــة ممتحنا

الموسم الجامعي : 2009/2008


بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله S

قد تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي

إلا هالك ومن يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بما

عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها

بالنواجذ

إهداء
إلى من وهبت لي عمرها
إلى من أضاءت لي الدرب بالشموع
أمي الحبيبة
إلى من ضحى و ما يزال يضحي من أجلنا
أبي العزيز
إلى من قاسماني جهود هذا العمل
أخي زهير
زوجي عبد الرؤوف
إلى كل من ذكرهم قلبي و لم يظهم قلمي

مقدمة

مقدمة :

احتل النثر الصوفي مكانة أولى عند الصوفية ، لأن الشعر إن استقام للبعض فلا يستقيم للجميع ، و لأن النثر لين، يجري سلسا على لسان القوي و الضعيف، فغزارته تظهر في جميع المواقف وعند كل القدرات الصوفية الموهوبة وغيرها (المبتدئ، المحنك ، المريد ، الشيخ)، فالجميع إذن يغترف منه على قدر طلاقته وبلاغته ، وقد اختلفت أغراضه الأدبية من حكمة ومقامات و أحوال وتعريف لمصطلحات التصوف وحب الهي ونصوص في المشاهدة و الحضور ونثر في الفناء ونثر في الحلول و الاتحاد و المديح النبوي و في المناجاة و الدعاء و الأوراد و في الوصايا و النصائح وغيرها من الأغراض النثرية التي اتخذت لها قوالب من حيث الشكل العام فتجلت في : شكل التعريفات ووضع الحدود لمعني معين أو في شكل المقال و القطعة الفنية أوفي شكل حكاية أو أقصوصة .

وعلى الرغم من هذا فإن حظ النثر الصوفي من البحث و الدراسة يكاد يكون معدوما لأنه همش ولم يعر اهتماما و إن كان ثمة أية دراسة تناولت الصوفية مثل كتاب (اللمع في التصوف) للسراج الطوسي وكتاب (طبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمان السلمي ، وكتاب (حلية الأولياء) لأبي نعيم الأصفهاني وغيرها ،فهي دراسات تمحورت حول التأريخ و التصنيف و التراجم و الجمع و التحقيق وتدوين الانطباعات العامة و الذاتية عن الظاهرة الصوفية بصورة عامة ، كما أنها اهتمت بأبعادها الدينية و الفلسفية لا بأبعادها الفنية التعبيرية، فقد اكتفت بذكر أخبار الصوفيين و التعريف بهم ورواية بعض أقوالهم وشرح أفكارهم المذهبية، فلا غرابة إذن أن نقول إن التجميع و التكديس هو المنهج و الاتجاه السائد في مثل هذه الدراسات ، أما غير هذا الاتجاه ، كالاحتفال بالنواحي الأدبية و الوقوف علي ما في النصوص النثرية من الجمال و البيان وتسجيل ما تحدثه في النفس من إثارة وانفعال ، فإن ذلك عزيز في الكتب التي تناولت الظاهرة الصوفية في هذه الحقبة من تاريخ التراث العربي، بل كان تناولها تناولا فكريا تقييميا بالدرجة الأولى، حيث ربطت هذه الظاهرة بالضلال و البدعة و التعصب و الدروشة و الخروج علي السنة و الشريعة خاصة

حين تبلورت في مذاهب فكرية كالحلول في مدرسة الحلاج و الإشراق في مدرسة السهروردي ووحدة الوجود في مدرسة ابن عربي و الشهود في مدرسة النفري .

و قد التقت كثير من الدراسات الحديثة الدراسات القديمة في استهجان الظاهرة الصوفية من خلال وصفها بالتهويمات و اللامعقول، و من ثم أهمل النثر الصوفي و بما فيه نثر ابن عربي، الذي يعتبر ذروة سامية من ذرى التصوف (فكرا وأدبا) ، فقد عكف على الكتابة و التأليف وبرز ذلك جليا من خلال مصنفاته التي وصلت إلينا سواء المحققة منها أو المخطوطة ،حيث استوعبت هذه المؤلفات معظم الأغراض النثرية المتعارف عليها عند الصوفية من مقامات وأحوال وحكم وتعريفات وقصص وحب الهي ونصوص في المشاهدة و الحضور....الخ ، وسعيا منا لاستنطاق هذه النصوص و الوقوف علـــي جوانبها العرفانية و الفنية نحاول في هذه الدراسة رصد أهم الأغراض النثرية عند الشيخ، في محاولة للإجابة عن الإشكالية التالية: ما هي أهم الأشكال التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي؟ و هل كان لهذه الأغراض قوالب من حيث الشكل العام ؟ وإن كان كذلك ما هي هذه القوالب التي صيغت فيها الأعراض النثرية عند الشيخ ؟ ومن خلال تضاعيف البحث نحاول الإجابة علي مجموعة من التساؤلات الفرعية منهـــا: -ما هي أهم الخصائص العرفانية و كذا الأسلوبية في نصوص الشيخ؟ ما هي أهم خصوصيات النثر الفني الأكبري و المستويات التي تتمظهر فيها أدبيته ؟ و ما هي أهم الأبعاد التعبيرية التي تجلت في هذه النصوص ؟ وهل كان لبعض الأغراض النثرية الغلبة في كتابات الشيخ ؟ و غيرها من التساؤلات التي تبحث عن إجابة شافية قائمة أساسا علي الدقة و الموضوعية .

أما المصادر و المراجع العلمية التي اعتمدت عليها هذه الدراسة وصدرت عنها، فهي متنوعة شملت كتب الأدب و النقد و الحديث و التاريخ وكذا بعض الدراسات السابقة التي تخصصت في النثر الفني الصوفي ، وقد كانت مؤلفات الشيخ هي محور هذه الدراسة مثل، كتاب الفتوحات المكية ، كتاب فصوص الحكم ، رسائل ابن عربي ، كتاب التجليات الإلهية ...، بالإضافة إلى كتب أخري مثل (اللمع في التصوف) للسراج الطوســـــــــــي ،كتاب (عوارف المعارف) للسهروردي البغدادي ،(الرسالة القشيرية) لعبد الكريم القشيري ،(احياء علوم الدين) للغزالي ، وغيرها من مصادر الصوفية القديمة، بالإضافة إلى بعض

الدراسات الحديثة مثل كتاب (هكذا تكلم ابن عربي) لنصر حامد أبي زيد ، وكتاب (الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي) لأمينة بلعلي ،و كتاب (الأدب الإسلامي الصوفي) لعلي علي صبح ، كتاب (الثابت و المتحول) لأدونيس، وكتاب (ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق)لقدور رحماني وغيرها من المصادر و المراجع التي أمكن الإطلاع عليها .

وقد اقتضت طبيعة البحث أن تتوزع مادته علي ثلاثة فصول خلا المقدمة والمدخل و الخاتمة و الملحق، أما المدخل ففيه حديث عن النثر الفني في التجربة الصوفية وكان من الضروري لهذا المدخل أن يشتمل في الوقت نفسه الحديث عن نثر ابن عربي، وخصص الفصل الأول لشكل التعريفات ووضع حدود لمعني معين ، فكان مبناه ثلاثة مباحث، عني الأول منها بإبراز الأحوال و المقامات الواردة في النثر الصوفي عامة ونثر ابن عربي خاصة، من خلال الوقوف علي المفاهيم التأسيسية للأحوال و المقامات وكذا أصولها عند الشيخ، ثم تحديد المقامات و الأحوال في نثر ابن عربي وذلك بالوقوف علي الجانب المعرفي و الأسلوبي لهذه الأشكال ، واعتبر هذا المبحث أوسع المباحث لأنه مهَّد لاستنباط دخائل الأحوال و المقامات عند الشيخ التي حملت في طياتها مفاهيم تأسيسية لفلسفة ابن عربي التي سنجدها منبسطة في المبحث الثاني المتمثل في الحكم التي ترجمت لنا أهم ما اشتهر به ابن عربي وهو مذهب وحدة الوجود، وكيف كان للتوظيف الرمزي للغة الدور الكبير في بسط أسس هذا المذهب وقواعده ، ثم يأتي المبحث الثالث المتمثل في المصطلحات حيث تم الحديث عن السبل الأسلوبية في مقاربة هذه المسألة وطريقة عرضها ، أما الفصل الثاني فخصص لدراسة شكل المقال و القطعة الفنية ، وفيه الحب الإلهي الذي كان عنوانا للمبحث الأول ، تم من خلاله عرض لحقيقة الحب الإلهي عند ابن عربي وانتهى بمحاولة استخراج مخبآت فلسفة المحبة عند الشيخ وعلاقتها بالوجود وكذا الوقوف على التركيبة اللغوية الخاصة التي كانت موازية لهذه الفلسفة و التي قدمت إبداعا فنيا فريدا ومتميزا، أما المبحث الثاني للفصل فعني بدراسة وصايا ابن عربي التي كانت خالية من أي فلسفة أو فكر أكبري ،لذا تم إبراز أهم الأبعاد التعبيرية فيها،ثم ينتهي متن الدراسة بالفصل الثالث و المتمثل في شكل الحكاية و الأقصوصة ، و قد انطوى المبحث الأول منه على بنية الحكي التقليدي المتمثلة في قصص الوعظ و التعليم ،قصص الرحلات و السياحات، وكذلك قصص

الدخول في طريق التصوف عند ابن عربي، وكذا الوقوف عند طريقة نثره في معالجة هذه القصص ، أما المبحث الثاني فهو عرض لتجليات النثر القصصي الجديد الذي أخذ صورة مختلفة عند الصوفية وعند ابن عربي فظهر في شكل رؤيا ،كرامة ، خارقة ....، إلى جانب ذلك الوقوف علي الجوانب العرفانية و الأسلوبية لهذه القصص ، ثم تأتي الخاتمة وفيها أبرز النتائج المستخلصة ويليها الملحق وفيه كلمة مختصرة عن حياة ابن عربي الداخلية و الخارجية .

وكمنهج مناسب لمثل هذه الدراسة تم اختيار المنهج الوصفي التحليلي كونه يعتمد علي وصف المادة وجزئياتها مع تحليلها تحليلا علميا حتى يكون العمل أكثر انسجاما ، وذلك بغية تحقيق أبرز الأهداف التي يتوخاها البحث وهو إدراك التحول الذي حققه النثر الصوفي بصورة عامة ونثر ابن عربي بصورة خاصة من مجرد مضمون فكري تقليدي للدين إلى شكل أدبي فني حر في التعبير عن معرفة، الله ،الذات، الوجود.

وبعد : فإني أشكر الله تعالي الذي أمدني بعون منه ، وأخذ بيدي و سددني فلم تكن قوتي لتحمل عني أو تسعفني في انجاز ما تكلفت به ، ثم أشكر سعادة المشرف الأستاذ الدكتور قدور رحماني ، الذي وجدت منه حسن الرعاية و الإفادة، وتمام الخلق و النصح و الإرشاد ، فمن حسن رعايته أنه لم يبخل بوقت ولا بعلم ، ومن تمام خلقه حلمه وبشاشته وتواضعه ، ثم أشكر كل من أسدي إليّ معروفا ، وعلما نافعا ، هذا فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

مدخل

النثر الفني في التجربة الصوفية

مدخل:

يقوم التصوف على موضوعات بارزة تغني عوالمه النظرية والعلمية هذه المواضيع هي: المجاهدات والغيبيات والكرامات والشطحات، أي ينبني التصوف على مجموعة من المقامات والأحوال و المراقي الروحانية عبر مجاهدة النفس ومحاسبتها والإيمان بالصفات الربانية ومحاولة استكشافها روحانيا ووجدانيا ورصد الكرامات الخارقة التي تصدر عن العارف السالك أو المريد المسافر أو الشيخ القطب، فتتكشف بها الأسرار الكونية ومفاتيح الغيب – على حد زعمهم – أمام العبد العاشق الذي انصهر في حب معشوقة النوراني وبذلك تتحول الممارسات والأقوال والعبارات العرفانية عند بعض الصوفية إلى شطحات لا أساس لها من الصحة والواقع وتكون أقرب من عالم التخريف والأسطورة والأحلام.

وقد ارتبط التصوف بالأدب نثرا وشعرا، إذ استعان المتصوفة بالشعر للتعبير عن مجاهداتهم وشطحاتهم العرفانية ، كما استعانوا بالنثر لتقديم قبسا تهم النورانية، وتجاربهم العرفانية الباطنية، وبذلك أنتج المتصوفة نصوصا مختلفة، اصطنعوها ضمن سياقات معرفية وثقافية معقدة ، كانت منطلقا لتحديد خطابهم الصوفي الذي اختلفت مكوناته وظواهره النصية من شعر وقصص وأدعية ومناجاة وحكم وأخبار...، وقد احتل النثر الصوفي المكانة الأولى عند الصوفية ((لأن الشعر إن استقام للبعض فلا يستقيم للجميع، لكن النثر ليّن يجري سلسا على لسان القوي والضعيف، فالجميع يغترف منه على قدر طلاقته وبلاغته...)) [1]، بالإضافة إلى ظهوره المبكر في القرن الأول الهجري في شكل مواعظ وحكم، ترقت في القرن الثاني إلى فن قصصي يحاكي أخلاقيات المجتمع الذي نشأ فيه قبل أن يتطور في القرن الثالث ليأخذ بعدا فلسفيا في نصوص أدبية تكثر صورها الفنية وتتنوع أشكالها التعبيرية من حكم ومقامات ورحلات وسياحات ومصطلحات صوفية

[1] – علي علي صبح: الأدب الإسلامي الصوفي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط 02، المكتبة الأزهرية للتراث، 1997، ص 307.

متميزة ...، للدلالة عن المعاني العميقة التي أرادها الصوفيون ترجمة لأذواقهم الذاتية في الحب الإلهي حتى القرن الرابع الهجري حيث تتأثر الصوفية بعلم الكلام خاصة، والنظر الفلسفي والجدل المنطقي، فلم تعد أحوال الصوفيين ومقاماتهم ومواقفهم وجدا صوفيا خالصا، بل تخللها التنظير والتعليل والتحليل، ما أكسب أساليبهم إلتواء ومعانيهم غموضا، فضلا عن ابتكار الكثير من المصطلحات الصوفية التي شكلت معاجم خاصة بهم، وفي القرون الثلاثة التالية تنوعت فنون النثر الصوفي بين المناجاة والحكم والمواعظ والقصص التعليمية ، والرسائل المتبادلة بين الشيوخ ومريديهم وخواطر المناجاة والتضرع والابتهال وحكايات الخوارق والكرامات والأخبار الصوفية، وألوان التعبير عن المعارف الربانية والعلوم اللدنية في محاولة للإحاطة بالمعاني الصوفية الجديدة الغزيرة والعميقة وبجمال التجربة الصوفية التي تعبر عنها.

ونحاول أن نقف هنا على أهم الأشكال التعبيرية في النثر الفني عند خاتمة المحققين كما ينعت محي الدين بن عربي (560 – 638 ه) [1] ، الذي احتل النثر الفني مكانة أولى عنده، حيث استطاع من خلال كتاباته النثرية أن يستوعب معظم الأشكال التعبيرية المتعارف عليها عند الصوفية، فاختلفت أغراضه النثرية وتنوعت ، من مقامات وأحوال وحكمة وتعريف لمصطلحات التصوف وحب إلهي ونصوص في المشاهدة والحضور ونثر في فناء ونثر في الحلول والاتحاد و المديح والمناجاة والدعاء والأوراد والوصايا والنصائح وفي الرسائل وغيرها من الأغراض النثرية، التي بسط معظمها في كتابه الموسوعي " الفتوحات المكية" . هذه الأغراض التي اتخذت لها قوالب من حيث الشكل العام فمنها:

أولا: ما اتخذ شكل التعريفات ووضع الحدود لمعنى معين ، وغالبا ما يكون هذا النوع عند الشيخ في المقامات و الأحوال و الحكم و المصطلحات ، حيث عمل علي تحرير المقامات و الأحوال من مفهومها التقليدي المحدود و السطحي وأخذها إلي أفق أوسع من ذلك ، من خلال التطبيق الأنطلوجي لمبدأ التأويل الذي يعتمد بالدرجة الأولي علي الخبرة الأكبرية الصوفية ، و التأويل عنده يبدأ كمنهاج في التفسير اللفظي الذي يذهب من ظاهر

[1]- ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ،طـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ،بيروت ،1971، ص 311 .

التعبير اللغوي متوغلا إلي باطن معناه لذا كانت النصوص النثرية التي عالجت الأحوال و المقامات ذات بنية أسلوبية خاصة ومتميزة ثم إننا لا نجد ثمة خلافا جوهري بين معالجته للمقامات و الأحوال وكذا الحكم و المصطلحات وإن وجد هناك خلافا فيكون خلافا كميا وشكليا فقط ، فحديثه بلسان الباطن في الحكم و المصطلحات دفعه إلي الاستعمال الرمزي للغة ، الذي أكسب هذه النصوص النثرية خصائص فنية متميزة تدفع بالباحث لمحاولة الاهتداء إلي معرفة سر اللعبة في أسلوب هذه النصوص .

ثانيا : ومن الأشكال التعبيرية ما اتخذت عنده شكل المقال و القطعة الفنية وغالبا ما تكون في الوصايا و النصائح وكذلك الحب الإلهي و يبني هذا الأخير عند الشيخ على أساس الخيال الذي يعد قضية معرفية فنية في آن معا، فعلي الصعيد المعرفي شكل الخيال عند الشيخ عالم تلاقي الأضداد وعلي الصعيد الفني شكل نصا فنيا غير مطابق لأي قاعدة خارجية أو فنية فهو مختلف وخصوصيته تكمن في اختلافه فكان التوظيف الرمزي للأنثى هو عمود هذه النصوص التي شكل بها مجالا رحبا للألغاز و التعمية وتغطية لأفكاره وكلياته ، فكانت بحق أساسا هاما تقوم عليها جمالية هذه النصوص النثرية ،أما الوصايا عنده فقد استمدت أصولها وقواعدها من الوصايا الإلهية (القرآن) وكذلك وصايا الرسول ﷺ ووصايا الصحابة و التابعين و العارفين ، وقد أخذت هذه الوصايا أبعادا تعبيرية مختلفة (روحية ، أخلاقية، فنية) و يتبن ذلك من خلال طريقة عرضه لهذه الوصايا .

ثالثا: أما القالب الثالث فتمثل في شكل الحكاية و الأقصوصة التي يذكر فيها أحداثا حقيقية واقعية و أبطالها حقيقيون في الغالب ونلمس هذا النوع عند الشيخ في قصص الوعظ و التعليم أو قصص السياحات و الرحلات وكذلك قصص الدخول في طريق التصوف ، إلي جانب هذا النوع نجد قصصا يكون فيها الخيال و الوضع أكثر من الحقيقة و الواقع ونلمس ذلك في الكرامات والرؤى وخرق العوائد و الشطح ...الخ ، وتلتقي هذه الأشكال الفنية الثلاثة جميعها لتبين لنا الخصائص العرفانية و الفنية في النثر الفني عند ابن عربي ، و البحث سيكون كفيلا بهذا كله.

هذا إذن عن النثر الفني في التجربة الصوفية (إلي جانب نثر ابن عربي) وعلي الـــرغم من تنوع هذه الألوان التعبيرية في النثر الصوفي إلا أن الأدباء أغنوا الأدب العربي بكـــل أنواعه وفروعه ، لكنهم غضوا الطرف عن الخطاب الصوفي أو عن الظاهرة الصـــوفية فكرا وأدبا من خلال وصفها بالتهويمات واللامعقول ومن ثمَّ أهمل النثر الصوفي إذ أهـــم الدّارسين الذين درسوا النثر العربي مثل الدكتور زكي مبارك في كتابه (النثر الفني في القرن الرابع الهجري) والدكتور شوقي ضيف في كتابه (الفن ومذاهبه في النثر العربـــي) والدكتور عمر الدقاق في كتابه (ملامح النثر العباسي) قد أحاطوا بكل أنواع النثر وأشكاله لكنهم أهملوا النثر الصوفي باستثناء نثر (أبو حيان التوحيدي) لأنهـــم لا يعدونـــه نثـــرا صوفيا بالدرجة الأولى، فأهمل نتيجة لذلك البيان الصوفي الجديـــد وأســـاليبه المبتكـــرة، فالصوفية فضلا عن كونها ثورة مضامين هي ثورة أشكال فجرت اللغة المعهود ((فلقـــد أنتج الصوفية نصوصا مختلفة حصلت تحصيلا كاملا صياغها الصرفية وقواعدها النحوية وأوجه دلالات ألفاظها وأساليبها في التعبير والتبليغ)) ([1]).

ويمكن أن نستثني من الباحثين المعاصرين الشاعر والناقد " أدو نـــيس " وكـــذلك الدكتور مصطفى ناصف والدكتور علي صبح، إذ دعا " أد ونيس " في كتابـــه (الثابـــت والمتحول) إلى نقل الكتابة الإبداعية الصوفية من هامش التأريخ الثقافي العربي إلى ساحة الضوء والدراسات التي تستنطق الخطاب الصوفي.

وكذلك مصطفى ناصف في كتابه (محاورات مع النثر العربي) الذي دعا إلـــى الاهتمـــام بطواسين الحلاج قائلا: ((إن دارسي اللغة في أشد الحاجة إلى العناية بهذه الكتابات، فهي غنية بنوع ثان من الإيقاع وغنية بالقوة الطاردة التي تقابل قوة الجذب، لدينا كتابـــات لـــم تكتشف بعد تتجاوز بساطة التفكير والعواطف))([2])، وكذلك نثر التوحيدي فدعا إلى تأويله باطنيا لاكتشاف البلاغة الصوفية المتميزة والمنفردة، أما "علي صبح "فقد تحدّث في كتابه (الأدب الإسلامي الصوفي حتى نهاية القرن الرابع هجري)عن الأدب الصوفي (شـــعرا

---

[1] – طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيـــع، الربـــاط، 1987، ص 29.

[2] – مصطفى ناصف: محاورات مع النثر العربي، ط 02، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص 334.

ونثرا) وتناوله بنوع من الشرح والتحليل لبعض النصوص الصوفية بما فيها النصـــوص النثرية.

الفصل الأول :

شكل التعريفات و وضع الحدود لمعنى معين

المبحث الأول: المقامات و الأحـــــوال .

أولا: مفـــــــاهيم تأسيسية للمقامات والأحوال .

ثانيا: أصول المقامات و الأحوال عند ابن عربي .

ثالثا: المقامـــات و الأحوال في نثر ابن عربي .

المبحث الثاني: الحكـــــــــــــــــم .

أولا: البنية اللغوية و الفكرية فـــي الفصوص .

ثانيا: التوظيف الرمزي للغة و مبدأ وحدة الوجود .

المبحث الثالث: المصطلحـــــــــــات .

أولا: سيرورة المصطلح ونـــــــــــموه .

ثانيا: أبعاد المصطلح الصوفي عند ابن عربي .

ثالثا: مصادر المصطلح ومرجعياته الاشتقاقية

عند ابن عربي وأهم خصائصه الأسلوبية .

المبحث الأول: المقامات و الأحـــــوال:

أولا: مفـــــاهيم تأسيسية للمقامات والأحوال:

تمثل المقامات والأحوال واحدة من ثلاث ركائز يقوم عليها التصوف وهي: الشريعة وقد وصفت بأنها((الائتمار بالتزام العبودية)) [1] والركن الثاني: الطريقة وقد وصفت بأنها ((السيرة المختصرة بالسالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات))[2] أما الركن الثالث: الحقيقة ((وهي إصلاح السرائر...وإصلاح السرائر بثلاثة أمور بالمراقبة والمشاهدة والمعرفة)) [3].

وقد حرص التصوف على رسم المعالم الإجمالية و التفصيلية للركيزة الثانية "الطريقة" وكان من معالمها الإجمالية وضع ركنين أساسيين بنيت عليهما الطريقة وهما المقامات والأحوال، ومن معالمها التفصيلية تحديد أسماء المقامات ومعانيها وأعدادها و ترتيبها، و كيفية تحصيلها، والانتقال من مقام إلى آخر. وكذلك الأحوال وبيان علاقتها بالمقامات.

1- مفهوم المقام:

قام يقوم قوما و قياما وقومة وقامة. وقام: أي ثَبَتَ ولم يَبرَح. ومنه قولهم: أقام بالمكان وهو بمعنى الثبات. ويقال: قام الماء، إذا ثبت متحيرا لا يجد منفذا، و إذا جمد أيضا. و المقام والمقامة: الموضع الذي تقيم فيه، و المقامة بالضم: الإقامة و أما المقام و المقام فقد يكون في واحد منهما بمعنى الإقامة، وقد يكون بمعنى موضع القيام. وقوله تعالى:" لا مُقَامَ لَكُمْ " الأحزاب 13، أي لا موضع لكم، وقرئ: لا مقام لكم بالضم، أي لا

---

[1]- علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ضبطه و فهرسه: محمد بن محمد القاضي، دار الكتاب المصري، القـاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دون تاريخ، ص139.

[2]- المرجع نفسه: ص 154.

[3]- ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ضبطه و صححه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيـروت، لبنان، ص29.

إقامة لكم وقيل المقام: هو المنزلة الحسنة. و أقام الشيء: أدامه. وقام الشيء و استقام: اعتدل و استوى[1].

فيظهر من جذر(قوم) اشتماله على اشتقاقات ذات معان تفيد الدوام و الثبات كالإقامة في مكان، و المنزلة الحسنة، و الاعتدال و الاستواء.

أما مفهوم المقام عند الصوفية فينطوي على هذه المعاني مع شيء من التطوّر المجازي فيما يتعلق بالمكان (لأن المفهوم الصوفي للمكان هو مفهوم مجازي بمعنى الإقامة في حالة من حالات السلوك و ترويض النفس)، وهو ما يبديه تعريف الصوفية للمقام، يقول القشيري(ت 465ه) في رسالته:((و المقام: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف و يتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف فمقام كل أحد: موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له وشروطه: أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصلح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد. و المقام: هو الإقامة كالمدخل بمعنى الإدخال، و المخرج بمعنى الإخراج، ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة))[2]، وهذا التعريف يتضمن معاني لغوية مثل الاستواء و الاعتدال والدوام، و لا يأتي الاستواء في مقام من المقامات إلا ببذل جهد أو بنوع من المجاهدة الروحية و الجسدية وبذلك تستوي أمور السالك وتعتدل، ولا يتحقق المقام إلا بدوامه فدوامه يسمح للسالك الانتقال للمقام الذي يليه و هو ما أكده القشيري في نهاية قوله الأمر نفسه أكده ابن عربي في قضية الانتقال من مقام إلى مقام آخر في قوله:((فإن النقلة في المقامات ماهي بأن تترك المقام و إنما هو بأن تحصل ماهو أعلى منه، من غير مفارقة للمقام الذي تكون فيه، فهو انتقال إلى كذا، لا من كذا، بل مع

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 1990، مادة "قوم"، ج12، ص 497 – 498 – 506.

[2]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية،تحقيق: عبد الكريم العطا، مكتبة أبي حنيفة، دمشق، 2000، ص132.

كذا))[1]. ويضيف ابن عربي صفة مهمة و أساسية في التفريق بين الحال و المقام وهي:((أن كل مأمور فهو مقام يكتسب))[2]. لأن الله تعالى يأمر بالتوبة، بالصبر، بالورع، بالزهد... فهي مقامات لأنها مبينة على الأمر و النهي، بخلاف الحال الذي يأتي من باب الجود و المنة فلا يخضع للأمر و النهي.

2 ــ مفهوم الحال:

جاء في اللغة: حال الشيء حولا، وحؤولا. و أحال بمعنى يتحوّل. وحال الشخص، يحول إذا تحوّل. وكذلك كل متحوّل عن حاله. و التحول: التنقل من موضع إلى موضع....وتحول بالنصيحة و الوصية و الموعظة: توخى الحال التي ينشط فيها لقبول ذلك منه،كما روي في الحديث: كان رسول الله ﷺ: يتحولنا بالموعظة. والحال: الوقت الذي أنت فيه[3] و تحول عنه زال إلى غيره[4].

ولقد حدد الصوفية، المعنى الاصطلاحي في الحال يقول الجنيد:((الحال نازلة تنزل بالعبد في الحين، فتحل بالقلب من وجود الرضا و التفويض و غير ذلك. فيصفو له في الوقت في حاله ووقته، و يزول))[5]، ونستطيع أن تستقرئ بوضوح ورود الدلالات المعجمية للحال في المعنى الاصطلاحي عند الجنيد (البعد الزماني و المكاني، التحول و الزوال وحتى الصفة النفسية(الرضا)).

وقد وصفت الأحوال على أنها مواهب فلا تأتي عن طريق المجاهدة و الكسب قال القشيري:((و الحال عند القوم معنى يرد على القلب، من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب، أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هيبة، أو احتياج. فالأحوال مواهب))[6]، وهناك صفة أخرى للأحوال تضاف إلى صفة الوهب وهي

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،قرأه وقدم له:نواف الجراح،ط2،دار صادر،بيروت،لبنان،2007، ج4، ص 250.

[2]– نفسه : ج3،ص183.

[3]– ابن منظور: لسان العرب، مادة (حول) ، ج11،ص190.

[4]– الفيروز أبادي: القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت،ج3، ص 375.

[5]– الطوسي: اللمع في التصوف، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: د. عبد الحليم محمود، د. طه عبد الباقي سـرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960، ص436.

[6]– عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص133.

القول بدوام الحال خلافا لما مر معنا في التعريف وهو رأي الحارث المحاسبي(ت 243هـ) وهذا الرأي يقف على الطريق النقيض من رأي أغلب الصوفية وعلى رأسهم الجنيد، وحتى نستطيع التوفيق بين هذين الرأيين نحاول أن نقف على التقسيم الذي قام به علمين آخرين في التصوف وهما السهر وردي البغدادي(ت632 هـ) وابن عربي (ت 638 هـ)، فقسمت الأحوال إلى قسمين حال مؤقت سريع الزوال ويطلق عليه بعض المتصوفة(اللوائح،الطوالع،البواده)، ونجد حال طويل الأمد (دائم)، ودوام الحال ورد عند مجموعة من المشايخ قبل ابن عربي مثل الحارث المحاسبي، السهر وردي البغدادي الذي ذهب إلى أن الحال في بدايته يكون مؤقتا فيظهر و يختفي ثم يحدث له نوع من الاستمرار و التواصل إلى أن يثبت ويصير مقاما حيث تتقدح في باطن العبد بارقة محاسبة النفس، ثم تزول بسرعة" لدفع النفس لها، ثم تعود مرة أخرى وتزول...وهكذا، فلا يزال العبد في صراع بين حال المحاسبة ودفع النفس له حتى يغلب الحال وتنضبط النفس تحت حكم المحاسبة التي أصبحت الآن راسخة و مستقرة في باطن العبد، ولذا يصح أن تكون مقاما له.[1] لكن هذا الأمر لا يمكن تعميمه على كل الأحوال لأن بعض الأحوال قد تتحول إلى مقامات لا كل الأحوال.

أما ابن عربي فإنه ينظر إلى مسألة الأحوال والمقامات نظرة تحليلية تتصف بالشمول والإحاطة فإذا رجعنا إلى تعريف ابن عربي للحال ألفيناه يقول:((...هو ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب، ومن شروطه أن يزول و يعقبه المثل بعد المثل إلى أن يصفو وقد لا يعقبه المثل، ومن هنا نشأ الخلاف بين الطائفة في دوام الأحوال، فمن رأي تعاقب الأمثال ولم يعلم أنها أمثال قال بدوامه و اشتقه من الحلول ومن لم يعقبه مثل قال بعدم دوامه واشتقه من حال يحول إذا زال))[2].فالحال حسب رأي ابن عربي هبة من الله إلى العبد ومن شروطه التحول والزوال، وهما لا يتعارضان مع الدوام و الدوام حسب رأي ابن عربي يأخذ معنى الاستمرارية، وقد أشار من خلال ذلك إلى استعمال

---

[1] – الطوسي: اللمع ، ص66.

[2] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3،ص155–156.

كلمة(المثل)أي الشبيه وهنا ليستدعي الانتباه إلى أن الحال الأول يختلف عن الثاني و الثاني عن الثالث وهكذا دواليك.

3- العلاقة بين المقام و الحال:

إن الحديث عن المقام و الحال لا يكون بمعزل أحدهما عن الآخر لارتباطهما مع بعضهما بعلاقة ذات طبيعة جدلية، فالمقامات وإن كانت تختلف عن الأحوال إلا أن العلاقة بينهما موصولة بسببين الأول: أن هناك أحوال مؤقتة تتقدم مقامات من جنسها(أحوال ممهدة)والآخر أن المقامات قد تنتج أحوالا، و الملاحظ أن أشهر المقامات المتعارف عليها عند الصوفية تدخل في السبب الأول يقول السهر وردي:((فلا مقام إلا بعد سابقة حال، ولا تفرد المقامات دون سابقة الأحوال))[1].وقد أخذ بهذا الرأي فيما بعد ابن القيم الجوزية(ت751هـ) في قوله:((إن الواردات والمنازلات لها أسماء باعتبار أحوالها فتكون لوامع وبوارق و لوائح عند أول ظهورها وبدوها، كما يلمع البارق ويلوح عن بعد، فإذا نازلته و باشرها فهي أحوال، فإذا تمكنت منه وثبتت له من غير انتقال فهي مقامات، وهي لوامع ولوائح في أولها، و أحوال في أوساطها، ومقامات في نهايتها))[2]، أما الغزالي فيؤكد العلاقة القائمة بين المقامات و الأحوال، وهي أن الأحوال ثمار المقامات ولكل مقام ثمراته الخاصة به التي توائم جوهره. يقول:((وفي كل مقام ملحقات وإضافات تعد من ثمرات ذلك المقام، فالتوبة يضاف إليها الفرار و الإنابة و الإخبات، لأنهن من ثمراتها، ومقام الصبر يضاف إليه الرياضة و التهذيب، لأنهما من ثمراته، والخوف يضاف إليه الحزن و القبض و الإشفاق و الخشوع، لأنهن من أنواعه، وكذلك الورع، لأنه من ثمراته، والرجاء يضاف إليه الرغبة، لأنها من أنواعه، وكذلك الورع، لأنه من ثمراته، و الرجاء يضاف إليه الرغبة، لأنه من أنواعه وكذلك البسط لأنه من ثمراته...))[3]وهكذا يمضي في تعداد ثمرات المقامات التي هي أحوال إلى أن ينتهي بالرضا.

---

[1]- السهر وردي البغدادي: عوا رف المعارف، دار الفكر، بيروت، دت،ص302.

[2]- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق: عماد عامر،دار الحديث، القاهرة، ج1،ص115.

[3]- أبو حامد الغزالي: قواعد العقائد في التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986،ص110-111.

أما ابن عربي في تحديده للعلاقة القائمة بين المقامات والأحوال فيقول:((إن الكامل كلما علا في المقام نقص في الحال، أعني في الدنيا...، كذلك المقام يذهب بالأحوال لأن الثبوت يقابل الزوال))[1]. فالعلاقة كما يبدو علاقة تناسب عكسية، والأصل عنده ما يثبت لا ما يزول فكأنما المقامات جواهر، والأحوال أعراض هذا من جهة ومن جهة أخرى ((أن كل مأمور به فهو مقام))[2] أي أمر من الله على هبة أو منة والأمر أولى من المنة لأن الأصل فيما يثبت لا فيما يزول وبذلك كانت الطريقة وهي الركن الثالث في التصوف تقوم أصلا على المقامات لا الأحوال.

ثانيا: أصول المقامات و الأحوال عند ابن عربي:

بذل فقهاء التصوف طوقهم في مدى أربعة قرون ونصف، أي منذ نهاية القرن الثاني حتى منتصف القرن السابع، في وضع نظم متنوعة تستوعب الأحوال والمقامات تصنيفا وترتيبا، كل حسب تجربته وذوقه، و العوامل المحيطة بصاحب التجربة، والاستعداد النفسي له، ومدى نضج التجربة الروحية نفسها، ثم مدى تحقق المنظر من سبل معطياتها، وإعطاء المسميات أسماءها المناسبة لها، إذ لا شك في أن لهذا الأمر تأثيرا في صياغة المنظومة، لذا نجد أن مقامات التصوف و أحواله تعددت وتنوعت على تنوع الاعتبارات السالف ذكرها فنجد تصنيفا بالنظر إلى مفهوم الحال والمقام لكن دون الفصل بينها وهو ما نجده عند المحاسبي(243هـ) الذي يستعمل مفردة المقام مرادفة لمفردة الحال يقول في ذلك:((واعلم رحمك الله، أن الصدق و الإخلاص أصل كل حال...ولكل مؤمن في هذه المقامات موطن يعبره...)) [3].

وكذلك التصنيف بالنظر إلى العدد من جهة دون تفصيل أو فصل، وربما كانت الريادة في هذا المجال للطوسي(ت 378هـ) إذ يعد كتابه(اللّمع) أقدم مؤلف صوفي في هذا المجال. وفيه يجعل المقامات في سبعة وهي التوبة، الورع، الزهد، والفقر، الصبر،

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3،ص370.

[2]- نفسه: ج3،ص183.

[3]- المحاسبي: رسالة المسترشدين، تحقيق و تعليق: عبد الفتاح أبو غدة، ط8، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، 1995،ص233.

التوكل، الرضا ، ويجعل الأحوال في عشرة وهي المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس، الاطمئنان، المشاهدة[1].

ويلي الطوسي الكلاباذي (ت 380هـ)، فيجعل المقامات اثني عشر مقاما تبدأ بالتوبة وتنتهي باليقين، ويجعل الأحوال أيضا اثني عشر حالا، يبدؤها بالأنس ويختمها بالفناء[2]، فإذا ما تجاوزنا القرن الخامس ألفينا السلمي(ت412هـ) يتكلم عن المقامات والأحوال كلاما يبين معانيها دون أن يعنى بتصنيفها وكذلك فعل القشيري (ت465هـ) في رسالته، ولعله اقتفى آثار أستاذه السلمي، فلم يعمل على الفصل في الأحوال والمقامات بقدر ما عمل على شرحها[3].

ونجد كذلك تصنيف قائم على أساس المقامات، والأحوال الرئيسة فالسهروردي البغدادي (632 هـ) في كتابه (عوارف المعارف) يقوم بتصنيف المقامات والأحوال على أساس هذا المبدأ، يصنف المقامات العشرة المعروفة وهي التوبة، الورع، الزهد، الصبر الفقر، الشكر، الخوف، الرجاء، التوكل، الرضا. والأحوال أيضا هي: المحبة، الشوق، الأنس، القرب، الحياء، الاتصال القبض الفناء، و البقاء[4].و يبين أصلها وكيفية تداخلها فيقول:((اعتبرت المقامات والأحوال وثمراتها فرأيتها يجمعها ثلاثة أشياء بعد صحة الإيمان وعقوده وشروطه فصارت مع الإيمان أربعة...ومن تحقق هذه الأربع يحظى بجميع الأحوال والمقامات،...فأخذ الثلاثة بعد الإيمان: التوبة النصوح، والثاني: الزهد في الدنيا والثالث تحقق مقام العبودية بدوام العمل لله تعالى ظاهرا و باطنا من الأعمال القلبية و القالبية من غير فتور وقصور))[5]، فمقام التوبة الذي هو أساس لجميع المقامات لا يستقيم إلا بصدق المجاهدة ، ولا تصدق المجاهدة إلا بوجود الصبر ومن ثمة فالمجاهدة والصبر مقامان داخلان في التوبة، وإذا وقفنا على الصبر من الناحية النفسية وجدنا أن

---

[1]- الطوسي: اللمع، ص 65-105.

[2]- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه: احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،2001، ص107-142.

[3]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص168-492.

[4]- السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، ص 309-320.

[5]- نفسه: ص 303.

الصابر لا يكون محققا لمعنى الصبر إلا إذا كان الرضا يسكن قلبه، فيلزم بذلك إلحاق الرضا بالتوبة. ومثله إذا تأملنا في الخوف والرجاء فلولا خوف التائب ما تاب ولولا رجاؤه ما خاف، وبذلك يدخل الخوف والرجاء تحت مقام التوبة وكأن مقام التوبة قد استوعب فيضا من الأحوال والمقامات وهكذا لباقي المقامات و الأحوال حسب هذا المبدأ في التصنيف.

وخلاصة القول أن التجربة الصوفية هي تجربة ذوقية فردية ذاتية، لذا يجيء التنوع والاختلاف في ظواهر الأمور مع وحدة باطنها.

أما الآن فنقف عند خاتمة المحققين كما ينعت، محي الدين بن عربي الذي استوعب آراء السلف و امتدت آراءه لتفرض هيمنتها على تفكير خلفه من الصوفية، فكان بحق علامة تحول بارزة، قلَّ نظيرها في مسار الفكر الصوفي، وكانت المقامات والأحوال ضمن الأبواب التي فصل فيها ووطد أركان مفاهيمها معتمدا على ثقافته وفكره الفريد وأصالة رأيه، فقد عمل على تحرير المقامات والأحوال من مفهومها التقليدي المحدود والسطحي وأخذها إلى أفق أوسع من أفقها التقليدي من خلال التطبيق الأنطلوجي لمبدأ التأويل الذي يعتمد بالدرجة الأولى على الخبرة الصوفية والتأويل يبدأ كمنهاج في التفسير اللفظي يذهب من ظاهر التعبير اللغوي متوغلا إلى باطن معناه، وهو منهاج عرفاني إلهي ينطلق من ظاهر الأشياء إلى باطنها ويتم عبر سلسلة من مراحل الخبرات المكتسبة وتتصف كل مرحلة برؤيا وجودية معينة.

لذا كانت رؤيته للأحوال و المقامات محصورة في أصلين أحدهما بالأحوال من خلال تأويله لقوله تعالى:" كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ " الرحمن: 29 ، يقول:((اعلم أن الحال نعت إلهي من حيث أفعاله وتوجهاته على كائناته، وإن كان واحد العين لا يعقل فيه زائد عليه قال تعالى:" كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ " الرحمن29، و أصغر الأيام الزمن الفرد الذي لا يقبل القسمة فهو فيه في شأن على عدد ما في الوجود من أجزاء العالم الذي لا ينقسم كل جزء منه بهذا الشرط فهو في شأن مع كل جزء من العالم بأن يخلق فيه ما يبقيه سوى ما يحدثه مما هو

قائم بنفسه في كل زمان فرد، وتلك الشؤون أحوال المخلوقين وهو المحال لوجودها فيهم فإنه فيهم يخلق تلك الشؤون دائما فلا يصح بقاء الحال زمنين لأنه لو يبقى زمانين لم يكن الحق في الحق من يبقى عليه الحال خلاقا ولا فقيرا إليه وكان يتصف بالغنى عن الله وهذا محال و ما يؤدي إلى المحال محال، وهذا مثل قول القائلين بأن العرض لا يبقى زمانين وهو الصحيح. والأحوال أعراض تعرض للكائنات من الله يخلقها فيهم عبر عنها بالشأن الذي هو فيه دنيا وآخره، هذا أصل الأحوال الذي يرجع إليه في الإلهيات))[1].

وبناء على هذا الأصل يتضح معنى قوله:((وإن كانت الواردات الإلهية لا تتناهى، فالمقامات بلا شك تتناهى))([2])، و الواردات الإلهية هي الأحوال لأنها((ترد علي القلب من غير تعمل و لا اجتلاب))([3]) أي أنها مواهب و ليست مكاسب و بذلك لا يمكن حصرها بعدد، وهو ما أثبته قول ابن عربي، و إن كان قد ذكر عددا منها ولاسيما المتداولة بين القوم وشرحها، وقد علق على ما يقارب أربعين حالا منها حال الوصل حال الفصل حال الوجد، حال الأنس، حال الغيبة، حال التواجد...الخ.

أما الأصل الثاني فهي المقامات ويشيده على قوله تعالى:" إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً " البقرة:30.، وقوله تعالى:" وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا "،((فإنه يريد الخلافة التي هي بمعنى النيابة عن الله في خلقه فأقامه بالاسم الظاهر وأعطاه علم الأسماء))([4]) إذا فالإنسان يستحق خلافة الله تعالى في الأرض بكمون الأسماء، والصفات الإلهية، وهذه الأسماء الإلهية كلها في نظره مقامات يقول في ذلك:((فالأسماء الإلهية كلها هي تظهر المقامات))([5])، وكذلك قوله ((النعوت الإلهية إذا نسبت للخلق تقبل صفات

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص17.
[2]- ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966، ص 21.
[3]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 155.
[4]- نفسه: ج3، ص81.
[5]- نفسه: ج5، ص62.

المقامات))[1] ،وبذلك فكل ما يكسبه الإنسان من النعوت الإلهية بطريقة النيابة يسمى مقاما في حقه.

والأسماء الإلهية إذا كانت تظهر لنا المقامات، والمقامات أساسها الاكتساب أي السعي وبذل الجهد للترقي فيها، فإذا سعى السالك في الترقي في المقامات فهو يعمل على التخلق بالأسماء الإلهية التي تحقق له معنى الاستخلاف في الأرض: وبما أن الأسماء تظهر المقامات كما ذكرنا فهي تتبعها في الكثرة يقول ابن عربي في أسماء الله:((من أراد أن يقف على أسماء الله تعالى على الحقيقة فلينظر في قوله تعالى:"يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله"، وعلى الحقيقة فما في الوجود إلا أسماؤه)) [2] هذا عن المقامات، وإن كان قد ذكر سابقا أن الأحوال لا تتناهي بينما المقامات تتناهى!، لكن الذي يهمنا كيف تناول ابن عربي المقامات والأحوال؟

عمد ابن عربي في ذلك إلى تخصيص فصلين مستقلين للمأثور من الأحوال والمقامات مع زيادات عليهما وهما الفصل الثاني من الفتوحات تحت عنوان(المعاملات) و الفصل الثالث بعنوان (الأحوال) يعالج مضمون هذين الفصلين معالجة ذات شقين الأول تعريف المقام أو الحال من أقوال السلف فيقول مثلا:((ولشيوخنا في هذا المقام حدود أذكر منها ما تيسر، و أبين عن مقاصدهم فيها بما يقتضيه الطريق، وهكذا أفعل إن شاء الله في مقام، إذا وجدنا لهم فيه كلاما)) [3].

أما الشق الثاني فيعطف فيه على فكره الخاص، مصبغا على الأحوال والمقامات روحا جديدة تتلاءم مع رؤيته الأنطلوجية وهذا مثلا ما نتج عنه في المقامات(ترك المقام) مثل: مقام التوبة يردفه بمقام ترك التوبة، مقام الورع، يردفه بمقام ترك الورع...

وأساس ذلك إرجاع كل الأفعال إلى أصلها، و الأصل هنا يرجع إلى خالقها ومالكها وهو الله سبحانه و تعالى، وحتى يتحقق للإنسان مقام من المقامات فعليه أن يترك هذا

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص247.
[2]-نفسه: ج3، ص 352.
[3]- نفسه: ج3، ص166.

المقام، والترك هنا بمعنى الخروج عن حكم المقام، ، الذي أعلى من البقاء فيه لأن الترك يتبعه خضوع وذلة وإقرار بمالك الملك وبذلك يكون السالك قد كسب هذا المقام بالفعل.

إذا هذا عن تناول ابن عربي للمقامات و الأحوال و إن كان بصورة مختصرة لأن دارسة الأحوال والمقامات لابن عربي وحدها تتطلب بحثا مستقلا بذاته لاتساع مبانيها ومعانيها عنده.

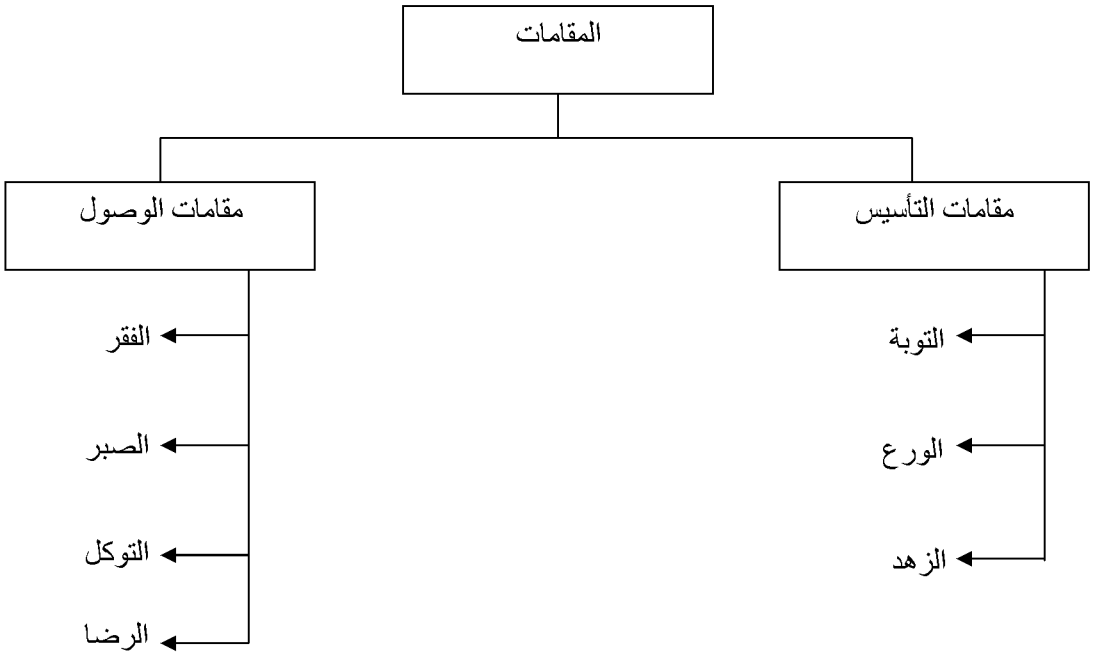
و حري بالتنوية أنه في بداية شرحه لكل مقام أو حال، يفتتحه بأبيات شعرية يكثف فيها فكرة المقام والحال ثم يردفها بمقاطع نثرية تحمل نفس مضمون الأبيات فيعرف فيه الحال أو المقام ثم يبسط فكره في ثنايا هذه الأبيات والمقاطع النثرية.

ثالثا: المقامات و الأحوال في نثر ابن عربي:

لقد بات من الواضح أن الطريق الصوفي يقوم على ركيزتين اثنتين، إحداهما رئيسة وهي المقامات و أخراهما فرعية وهي الأحوال. وإن المقامات هي أصل الطريق، نظرا لاعتمادها على مبدأ الكسب، على خلاف الأحوال التي هي بمنزلة الثمار والنتائج، لا على طريقة ارتباط العلة بالمعلول، ولكن من طريق الوهب والمنة والفضل.

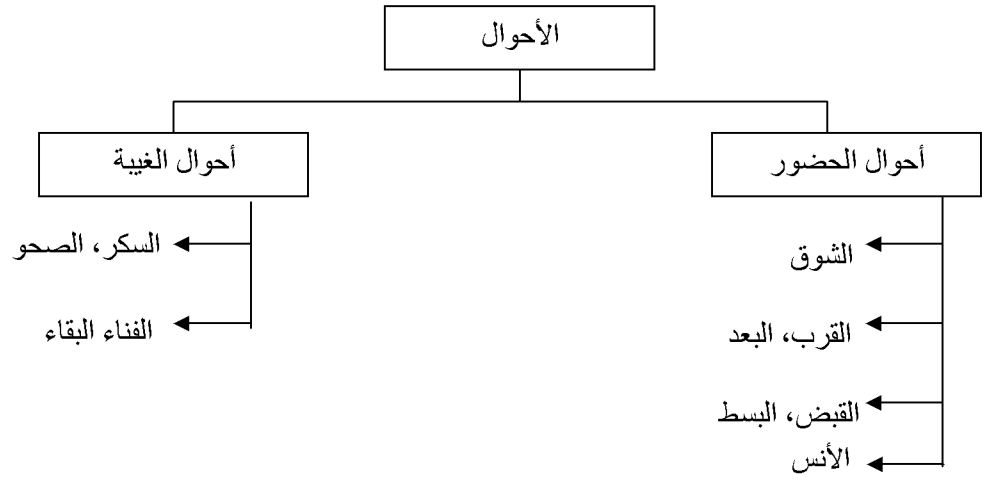
والمقامات واقع مشترك بين الجميع، وإمكانية تحقيقها متوافرة بتوافر الجهد، أما الأحوال فليست كذلك لأنها خارجة عن دائرة تحصيلها بالجهد.

والمعروف أن المقامات يرتبط بعضها مع بعض ارتباطا عضويا فإنها في الوقت نفسه قابلة للتصنيف في مجموعتين؛ مجموعة يغلب عليها طابع التخلي عن عادات أثيرت لدى النفس الإنسانية التي تميل بطبعها إلى النفور من كل ما يضاد رغبتها (مقامات التأسيس)، ومجموعة أخرى يغلب عليها طابع التحلي، أي اكتساب عادات جديدة تهذب النفس وتسمو بها (مقامات الوصول)، والمخطط التالي يوضح هذا التصنيف:



أما الأحوال فقوامها الإحساس والشعور والذوق((وهي من جملة المواهب والأفضال النازلة على قلب السالك من لدن الله من غير أن يكون للسالك أدنى تأثير في نزولها على قلبه أو محوها عن خاطره))([1]).

هناك إلى جانب هذه الخصائص سمات أخرى تجعلنا نصنفها إلى مجموعتين؛ المجموعة الأولى تضم الأحوال التي يغلب عليها طابع الحضور(الوعي)، والمجموعة الثانية يغلب عليها طابع الغيبة(غياب الوعي)، والمخطط التالي يوضح هذا التصنيف:



[1]- أسعد السحمراني: التصرف منشؤه و مصطلحاته، ط2، دار النفائس، بيروت، لبنان،2000، ص 117.

وعلى ضوء هذا التقسيم نحاول أن نقف على بعض مقامات وأحوال ابن عربي من خلال ما بسطه في الفتوحات، ونحاول أن نبدأ بالقسم الأول وهي المقامات

I. المقامات في نثر ابن عربي

1- مقامات التأسيس :

1-أ- مقام التوبة:

يعتبر ابن عربي من أوسع الصوفية تفصيلا وأدقهم تعبيرا عن حقيقة مقام التوبة ولعل الأمر يرجع إلى رؤيته الانطلوجية لها، و تظهر هذه الرؤية جلية من خلال تناوله لمقام التوبة وكذلك مقام ترك التوبة الذي سيأتي الكلام عليه لاحقا.

وكلامه على مقام التوبة فيه تناول وفهما جديدا، اعتمد بالدرجة الأولى على آليته الخاصة في تأويل آيات التوبة، فيرى أن التوبة تكمن في شروطها الثلاثة، المتعارف عليها بين الفقهاء:((الندم على ما عمل من المخالفات وترك الزلة في الحال. والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي))[1] يقول في ذلك:((ترك الزلة في الحال والندم على ما فات، والعزم على أنه لا يعود لما رجع عنه)) [2].

وقد جعل الندم على ما فات من أعظم أركان التوبة وعبر عنه بالاعتراف انطلاقا من تأويله لقصة آدم عليه السلام في قوله تعالى:" رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ " الأعراف:23. حيث يقول في ذلك:((قال الله تعالى:" ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ " طه:122 ، فالله كان التائب لآدم، والذي صدر من آدم ما اقتضته خاصية الكلمات التي تلقاها وما فيها ذكر توبة، وإنما هو مجرد اعتراف وهو قوله:" رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا " الاعراف23، حيث عرضوها إلى التلف، وكان حقها عليهم أن يسعوا في نجاتها بامتثال نهي سيدهم"وَإِن

---

[1]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية،ص168.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 162-163.

لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا " الأعراف:23 ، أي وإن لم تسترنا عن وارد المخالفة حتى لا يحكم سلطانه علينا وترحمنا بذلك الستر "لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" الأعراف:23، ما ربحت تجارتنا، فأنتج لهم هذا الاعتراف قوله:" فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى " طه 122. أي رجع عليهم بستره، فحال بينهم ذلك الستر الإلهي وبين العقوبة التي تقتضيها المخالفة، وجعل ذلك من عناية الاجتباء أي لما اجتباه أعطاه الكلمات وهدى أي بين له قدر ما فعل وما كان يستحقه من الجزاء، وقدر ما أنعم عليه من الاجتباء، ومع التوبة قال له: اهبط منها هبوط ولاية واستخلاف لا هبوط طرد، فهو هبوط مكان لا هبوط رتبة))[1].

فمقام التوبة عند ابن عربي لا يتجاوز الاعتراف بالذنب وسؤال المعفرة دون عزم على عدم العودة إليه بخلاف رأي الفقهاء والذي ينص على أن الركن الأساسي في التوبة هو العزم على عدم الرجوع إلى الذنب، لكن ابن عربي يرى:((في العزم سوء أدب مع الله بكل وجه))[2]، لأن العزم مرتبط بالإنسان فقد يصدق في عزمه ويقلع، وقد تغويه نفسه فيقع فيه فيكون ناقضا((عهد الله وميثاقه))[3].

لأن العبد لا يعلم عن الأمور شيئا إذا كان كل شيء بيده سبحانه، لذا يعود ابن عربي ويؤكد أنه لا توجد صورة للتوبة سوى صورة ما جرى من آدم عليه السلام:((فالتوبة التي طلبت منا إنما هي صورة ما جرى من آدم عليه السلام، هذا معنى التوبة عند أهل الله)) [4]

لكن هذه التوبة لا يستوي معناها الحقيقي إلا بما يعرف عنده بترك التوبة وعليه فلا ثبوت للمقام إلا بنفيه على حد رأي ابن عربي، فيقوم بتحديد مقام ترك التوبة من خلال الوقوف على تحليل جديد لمفهوم الزلة حيث يقول في ذلك: ((وإنما سميت زلة من زل إذا زلق

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص165.
[2]- نفسه : نفسها .
[3]- نفسه: نفسها.
[4]– نفسه:نفسها.

أي زلت من نسبة كونها من أفعال الله إلى حكم الله فيها بالذم، فحكم الله فيها بالزلل عن هذه المرتبة فاعلم))([1]) .

ومقتضيات الترك نسبة الزلة إلى العبد والتي يتبعها الذم. وبما أن الأفعال كلها منسوبة إلى الله والتوبة أن يتوب الله على عبده فالفعل بيد الله لا العبد، فالتوبة فعل إلهي وما العبد إلا محل ظهور هذه الصفة.

لذا يحاول ابن عربي أن يقف على حقيقة انتساب كل الأفعال إلى الله وبما فيها التوبة فلا يجوز انتسابها إلى النفس بأي وجه من الوجوه فالتائب هو الله لا العبد وإنما العبد محل ظهور تلك الصفة،((إذا فما تاب من تاب ولكن الله تاب)) ([2]) قال الله تعالى:" ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ " التوبة: 128. فالتّوبتان لـــــه لأنه هو التواب لا هم " وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى" الأنفال:17، ((ولهذا قالت الجماعة التوبة ترك التوبة، والتوبة من التوبة فنفيها، إثباتها و إثباتها نفيها، فترك التوبة حال ألتبري من الدعوى، فليست التوبة المشروعة إلا الرجوع من حال المخالفة إلى حال الموافقة، أعني مخالفة أمر الواسطة إلى موافقة أمرها لا غير))([3]). فابن عربي يرى أن مقام التوبة لا يستوي معناه الحقيقي إلا بترك التوبة فإذا لم تنف التوبة عن نفسك فما ثبت على الحقيقة، وعليه لا ثبوت للمقام إلا بنفيه.

1- ب- مقام الورع:

المعروف عن الورع أنه مقام شريف يرقى إليه من كان متصفا بالتقوى وخشية الله تعالى، مما يدفعه إلى تحري كل ما يعرض له من أعراض الدنيا متفحصا.

فإن و جد فيه أدنى شبهة غادره تجنبا للوقوع في الحرام لأن من حام حول الحمى كاد أن يقع فيه، ولفضل الورع و أهميته في حفظ الدين قال النبي ﷺ:"ملاك دينكم

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص163.
[2]-نفسه:ج3، ص 168.
[3]- نفسه : نفسها.

الورع"، والدافع إلى الورع هو التبرؤ من مظالم الخلق بدفع حقوقهم حتى لا يكون للمرء على أحد مظلمة يقاضى عليها في يوم الحساب.

ومما جاء عن الورع عند القوم قول القشيري:((قال يحي بن معاذ: الورع علي وجهين: ورع في الظاهر وهو أن لا يتحرك إلا لله تعالى. وورع في الباطن، وهو أن لا يدخل قلبك سوى الله تعالى...، وقال يونس بن عبيد: الورع: الخروج عن كل شبهة، ومحاسبة النفس في كل طرفة)) ([1]).

ولابن عربي في هذا المقام رؤية خاصة في تفسير الورع بالحد الذاتي كما أعلنا عن ذلك فيما سلف، هذا فضلا عن قوله في مقام ترك الورع.

يقول ابن عربي في الورع:((الورع الاجتناب وهو في الشرع اجتناب الحرام والشبه لاجتناب الحلال، قال ﷺ:"دع ما يريبك إلى مالا يريبك" في هذا الباب وهو عين ما قلناه، وهذا الحديث من جوامع الكلم وفصل الخطاب)) ([2]) .

يذهب ابن عربي إلى تقييد مفهوم الورع في اجتناب الحرام خاصة لأن((الترك في الحلال الفاضل زهد)) ([3]) وتقييده لهذا المعنى مستنبط من قوله ﷺ:"دع ما يريبك إلى مالا يريبك" وهو الشبهة التي تظهر عنده في وجهين الأول يؤدي إلى الحلال والثاني إلى الحرام يقول في ذلك : ((وأما اجتناب الشبهة فالشبهة هي التي لها وجه إلى الحرام ووجه إلى الحل على السواء من غير تغليب، فليس اجتنابها بأولى من تناولها و لا تناولها بأولى من اجتنابها فالورع بترك تناولها ترجيحا لجانب الحرمة في ذلك وغير الورع لا يترك ذلك فينهى هذا القدر)) ([4]).

ويظهر من هذا القول تغليب الوجه الذي إلى الحرام على الحلال من قبل المتورع ثم إنه يوافق السلف في وجوب الورع في كل شيء(ظاهرا وباطنا)، وأن يكون خالصا لوجهه الكريم((والجامع لباب الورع أن تجتنب في ظاهرك و باطنك وجميع أعمال

---

[1]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 195.
[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3،ص 204.
[3]- نفسه:نفسها.
[4]- نفسه:نفسها.

أعضائك المكلفة في كل عمل والترك يكون لله على الحد المشروع فيه المخلص له الذي لا شبهة تضره ولا تقدح فيه)) ([1]).

أما الحديثه عن مقام ترك الورع فيحيلنا مباشرة إلى حقيقة أراد ابن عربي أن يوضحها و يبني عليها مفهوم ترك الورع وهي وحدة وجود الحق و وحدة أفعاله فإذا كان السالك لا يرى إلا الحق ((... فأبان له هذا العمل وجه الحق في كل شيء)) ([2]). ومن أين تأتي الشبهة ومن أين يأتي الحرام إذا كان وجه الحق في كل شيء و بذلك فإن ((رؤية وجه الحق في كل شيء توجب ترك الورع)) ([3])وعلى هذا الأساس يقول ابن عربي:((فما وقعت عينه على الأشياء وإنما وقعت على وجه الحق فيها الذي ارتبطت في وجودها به والذي ظهرت عنه فاقتضى حاله ترك الورع، لأنه لا ينبغي أن يجتنب رؤية وجه الحق في الأشياء)) ([4]).

1-ج - مقام الزهد:

تكمن أهمية هذا المقام تحديدا في كونه يعني بالامتناع عن فضول الحلال، كما هو الحال في مقام التوبة والورع الذين ينظر إليهما من خلال الامتناع عن الحرام والشبهة وتبعا لذلك، فالإرادة في الزهد أسمى من مثلها في المقامين السابقين، لاشتمالهما على التخلص على مرتبة السلب وهي الحرام على خلاف الزهد الذي يشتمل على السمو في مرتبة الإيجاب نفسها لا غير. يقول القشيري في رسالته((و قيل الزهد من قوله تعالـــــى:"لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ" الحديد:23، فالزاهد لا يفرح بموجود من الدنيا، ولا يتأسف على مفقود منها وقال أبو عثمان: الزهد أن تترك الدنيا ثم لا تبالي من أخذها)) ([5]).

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3،ص 205.
[2]- نفسه : ج3، ص 206
[3]- نفسه: نفسها.
[4]- نفسه: نفسها.
[5]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 203.

وقيل كذلك في الزهد:((... أمر الحق حبيبه ﷺ بغض الطرف عن الملك، ووصف تنزيه طرفه عن الإذاعة إلى ما دونه قال في الأول:" وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ " الكهف:28، وقال في الآخر:" مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ " النجم:17، وقال ﷺ :"(مالي وللدنيا...) رواه البخاري في صحيحه، وقال العارف:"الزهد رفع النظر عما دون الحبيب)) ([1]).

أما ابن عربي فيقول في الزهد:((الزهد لا يكون إلا في الحاصل في الملك والطلب حاصل في الملك، فالزهد في الطلب زهد لأن أصحابنا اختلفوا في الفقير الذي لا ملك له هل يصح له اسم الزاهد أو لا قدم في هذا المقام؟ فمذهبنا أن الفقير متمكن من الرغبة في الدنيا والتعمل في تحصيلها ولو لم يحصل فتركه لذلك التعمل والطلب والرغبة عنه يسمى زهدا بلاشك وذلك الطلب في ملكه الحاصل فلهذا حددناه بما ذكرنا)) ([2]).

ويتبع ابن عربي قول السلف في أن الزهد لا يكون إلا في الحلال وقد جعله في مراتب ثلاثة:

1- ترك الملك.

2- ترك النفس.

3- ترك ما سوى الله.

((فأما في الملك من كونه مسلما فالزهد في الأكوان وهو الحجاب الأبعد الأقصى، وأما في الجبروت من كونه مؤمنا فالزهد في نفسه هو الحجاب الأدنى الأقرب. وأما في الملكوت من كونه محسنا فالزهد في كل ما سوى الله وهنا يرتفع الحجاب عند طائفة)) ([3]).

انطلاقا من موقع الإسلام في الترك الأول ومن موقع الإيمان في الترك الثاني، ومن موقع الإحسان في الترك الثالث.

---

[1]-أبو محمد رزبهان الشيرازي: مشرب الأرواح، ضبطه وصححه : الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص30.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص 207.

[3]- نفسه: نفسها.

لكنه يعود بنا مرة أخرى إلى استفكار الحقيقة التي يقف عليها في كل مرة وهي حقيقة الملك الحقيقي أو مالك الوجود وبذلك نستطيع تفسير قوله:((فالزهد من القائل به جهل في عين الحقيقة لأنهما ليس لي لا أتصف بالزهد فيه وما هو لي لا يمكنني الانفكاك عنه فأين الزهد)) ([1]).

وبذلك ينفي صفة الملك و يثبت صفة الفقر إذا فأين الزهد أو الترك على حد رأي ابن عربي وهكذا يستكمل ابن عربي حديثه عن مقام ترك الزهد موضحا معناه في قوله:((اعلم أن ترك الترك إمساك والزهد ترك، وترك الزهد ترك الترك، فهو عين رجوعك إلى ما زهدت فيه)) ([2]).

فيبقى المعنى الحقيقي لهذا المقام متمحورا حول فكرة أن الله تعالى غني عن خلقه فهو الذي أوجدهم وما زهد فيهم يقول:((لو رأيت الحق لم تزهد، فإن الله ما زهد في الخلق وما ثم تخلق إلا بالله فبمن تتخلق في الزهد، أنظر إلى هذا المعنى فإنه دقيق جدا)) ([3]).

فهو يعني بترك الترك الإمساك والإمساك عين الرجوع إلى ما زهدت فيه وهنا ينكشف المعنى الجوهري الذي يسعى إليه ابن عربي في أن مفهوم الزهد لا صلة له بالترك بقدر ماله صلة بالإمساك وهذا الإمساك نادر، وهو إمساك بالحق لأن المالك هو الذي يستحق هذا الإمساك وهو الأصل كله.

2- مقامات الوصول :

2 -أ- مقام الفقر:

وقع لفظ الفقر في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع:

- أحدها قوله تعالى:" لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ " البقرة: 273.

- الموضع الثاني قوله تعالى:" إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ " التوبة:61.

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص 207.

[2]- نفسه: نفسها.

[3]- نفسه:نفسها.

- الموضع الثالث قوله تعالى:" يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ " فاطر:15.

فالصنف الأول خواص المسلمين، والثاني فقراء المسلمين (خاصتهم وعامتهم)، و الثالث الفقر العام لأهل الأرض(مؤمنين، كفار)، ومعنى الفقر هنا العجز والضعف أما مراد القوم بالفقر فشيء أخص من هذا كله يقول في ذلك ابن القيم الجوزية في مدارج السالكين:((حقيقة الفقر أن لا تكون لنفسك، ولا يكون لها منك شيء بحيث تكون كلك لله)) ([1])، وهو مقام يثمر عندهم الراحة والسكينة والطمأنينة لعدم التفات القلب إلى ما يشغله عن الله عز وجل، وقيل فيه أيضا:((الفقر شعار الأولياء، وحلية الأصفياء واختيار الحق سبحانه لخواصه من الأتقياء والأنبياء والفقراء صفوة الله عز وجل من عباده...والفقراء الصبر جلساء الله تعالى يوم القيامة...، قال رسول الله ﷺ: لكل شيء مفتاح ومفتاح الجنة: حب المساكين والفقراء الصبر: هم جلساء الله تعالى يوم القيامة))([2]).

فالمتتبع أقوال الصوفية لمقام الفقر يرى منهم محاولة إظهار جوانب الترك والتخلي عما يقف عائقا دون استمرار السعي في الطريق الروحي وكسب الحقيقة ذوقا وحالا.

أما خطاب ابن عربي كان أكثر عمقا تتجلى فيه قيمة الفقر الجوهرية في قوله عن المقام:((فهو أعم المقامات حكما)) ([3])، والفقر عنده مقام يميز العبد عن ربه، لأن العبد صفته العدم وهي صفة ذاتية وأصيلة لا انفكاك عنها منه أما الغنى فهو صفة الله تعالى المطلقة من قوله:" وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُۚ " محمد:38.

وصفة الفقر عامة على المعدوم والموجود يقول:((فما في الكون إلا فقير لما طلب، ويتميز الفقرعن سائر الصفات بأمر لا يكون لغيره وهو أنه صفة للمعدوم والموجود))([4]).

---

[1]- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج2، ص354.
[2]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص416-417.
[3]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 307.
[4]- نفسه: نفسها.

ولا يوجد أساسا ((فقر أعظم من فقر الملوك لأنه مفتقر إلى مشاعلي، وإلى كل ما يصح به الملك، وهو فقير إلى ملكه الذي يبقى عليه اسم الملك)) ([1]).

فالفقير هو الذي يفتقر إلى كل شيء و لا يفتقر إليه شيء وهو في المخلوق دون الخالق عند المحققين:((فالفقير هو الذي يفتقر إلى كل شيء ولا يفتقر إليه شيء وهذا هو العبد المحض عند المحققين)) ([2])، والطريقة المثلى عند ابن عربي للوصول إلى إدراك الفقر إدراكا ذوقيا، هو تبني صفة سلوكية، أي ممارسة الفقر وإن كان ثقيل الوطء على النفس، فينبغي لكل سالك خوض مشقتها للفوز بالعبودية واستدل بقول أبو يزيد البسطامي (ت 261 هـ) ((قال لي الحق: تقرب إلي بما ليس لي الذلة والافتقار)) ([3]).

2- ب- مقام الصبر:

توغل الصوفية في استنباط مقام الصبر، وكشف خباياه و تعيين أنواعه و درجاته ولعل من تعريفاته التي تكاد تكون جامعة، والتي تشير إلى بعض أنواعه قول ذي النون(ت 245هـ):((الصبر: التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرع غصص البلية، و إظهار الغنى عند حلول الفقر بساحات المعيشة)) ([4])، وقال عمر بن عثمان:((الصبر: هو الثبات مع الله سبحانه وتعالى، وتلقي بلائه بالرحب و الدّعة)) ([5]).وقيل:((هو الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى)) ([6]).وفي هذا السياق يفرقون بين الصبر و التصبر، في أن الأول مقرون بالرضا و عدم الشكوى، والآخر مقرون بالإحساس بأثقال المحنة، فكأن فيه نوع شكوى باطنة، قال أبو محمد أحمد الجريري:((الصبر أن لا يفرق بين حال النعمة والمحنة مع سكون الخاطر فيهما، والتصبر هو السكون مع البلاء، ومع وجود أثقال المحنة)) ([7]).

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3،ص307.
[2]- نفسه: ج 3، ص 306.
[3]- نفسه: نفسها
[4]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 295.
[5]- نفسه: نفسها.
[6]- نفسه: نفسها.
[7]- نفسه: نفسها.

أما ابن عربي فيؤسس رؤيته لمقام الصبر على معنى:((حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله))[1]، وعليه يكون مسمى الصبر عنده حاملا للعبد المبتلى على الرغم من رفع الشكوى إلى الله تعالى، وهذا المعنى فيه تجاوز صريح لبعض الآراء السابقة التي تعد الصبر في درجاته العليا مبنيا على عدم الشكوى و يعتمد ابن عربي في استخلاص رأيه هذا على الآية القرآنية الواردة في حق سيدنا أيوب عليه السلام في قوله تعالى حكاية عنه:((..." مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ " الأنبياء83، فقد رفع أيوب عليه السلام، سؤاله إلى الله برفع البلاء ولم يقدح ذلك في صبره مصداقا لقوله تعالى:" إِنَّا وَجَدۡنَٰهُ صَابِرٗاۚ"ص:44 وفي هذا يقول:"فليس الصبر حبس النفس عن الشكوى إلى الله تعالى في رفع البلاء أو دفعه، و إنما الصبر حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله، و الركون إلى ذلك الغير))[2].

ويقترن وجود الصبر بوجود الأذى، فإذا ما زال الأذى، – زال تبعا له –، مسمى الصبر فلا صبر في النعماء فهو من المقامات التي تنقطع في الآخرة ليتنعم المؤمنين بالجنة يقول في ذلك[3].

وليس يكـــون الصبر إلا على أذى ❁ وجودا و تقديرا بأنواع آلام
وعيّن للحق الصبـــــور أذى أتى ❁ بحكم آيات الكتاب لإعـــلام
فلا صبر في النعماء إن كنت عالما ❁ بقول إمام صادق الحكم علام

ويقول أيضا في نفس المعنى:((وهو من المقامات التي تنقطع و تزول إذ دخل أهل النار النار، وأهل الجنة الجنة و تميز الفريقان تميز الانقطاع أن لا يلحق أحد بغير الدار

[1]– ابن عربي، : الفتوحات المكية، ج3، ص 240–241.
[2]– نفسه:ج3،ص241.
[3]–نفسه: ج3، ص 240.

التي هو فيها)) ([1])، ثم يصنف ابن عربي أنواع الصبر بربط لفظة الصبر بموضوعه بواسطة حروف الجر، شأنه في ذلك شأن سلفه السابقين فيأتي ب(الصبر في، الصبر على ، الصبر بـــ، الصبر مع، الصبر عن، الصبر من) يقول في ذلك:((ثم اعلم أن الصبر بتنوع الأدوات، فالصبر في الله إذا أوذي فيه، و الصبر مع الله رؤية المعذب في العذاب، والصبر على الله حال فقده لربه بوجود نفسه غير مقترنة بوجود ربه، والصبر بالله أن يكون الحق عين صبره كما هو سمعه وبصره، والصبر من الله حال رفع الحول والقوة منك فلا تقول لا حول ولا قوة إلا بالله، فيزول بالاستعانة، والصبر عن الله وهو أعظمها مقاما وهو الصبر الذي يزول بالموت ولا يوجد في الآخرة فإن صاحب هذا الصبر ينسب الصبر إليه نسبة الاسم الصبور إلى الله)) ([2]).

أما عن مقام ترك الصبر فيرى ابن عربي أن الصابر يكون مقاوما للقهر الإلهي عند ما يطلب من الله رفع البلاء دون اللجوء إلى الأسباب في رفعها و يعمل عندها لا بها بمعنى أن الأسباب ليست إلا حجبا على الفعل الإلهي فهو كمن يريد الاستغناء بالله عن الله وهذا محال لأن الغناء بالله لا يصح عن الله، و كما يقول أن الصبر المعروف عند العامة مقاومة القهر الإلهي وهو سوء أدب مع الله وقد ابتلى الله عباده إلا ليتضرعوا إليه ويسألوه في رفع ما ابتلاهم به من البلاء عنهم، وحتى يتحقق مقام ترك الصبر يجب أن، نقر الأسباب العرضية أدبا مع الله ولا نركن إليها ونبقي الخاطر معلق بالله ولا يصح أن يتعلق بالله لله فإنه محال وإنما يتعلق بالله للأسباب فهذا حد المعرفة بها فقد بان لك معنى ترك الصبر([3]).

2-ج- مقام التوكل:

إن التوكل على الله هو دليل الإيمان الصادق وهو حصن يمنع الإنسان من السقوط أمام المصاعب لأنه يفتح أمامه أبواب الأمل والرجاء بنصر الله وتوفيقه،فما من مؤمن أعد

---

[1]- ابن عربي، : الفتوحات المكية، ج3، ص 241.
[2]- نفسه : نفسها.
[3]- نفسه: ج3، ص 243.

العدة المطلوبة منه إلا ومن واجبه أن يقرن ذلك بالتوكل ومن توكل على الله جعل له مخرجا،لذلك جاء الأمر في القرآن الكريم بالتوكل في أكثر من آية منها:" وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ " المائدة:23، وقوله تعالى:" وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ " إبراهيم:12، وفي آية:" وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥ " الطلاق:03.

أما الصوفية فقد حددوا التوكل من أوجه مختلفة انطلاقا من مقام كل واحد منهم وحاله {((قال السري السقطى:((التوكل الانخلاع من الحول والقوة))، وقال ابن مسروق:((التوكل الاستسلام لجريان القضاء في الأحكام)) ....قال أبو عبد الله القرشي:((التوكل الإيواء إلا إلى الله))...وقال بعضهم:((التوكل سر بين العبد و بين الله))} [1].

وكل هذه المعاني وغيرها تدور حول محور واحد هو ثقة القلب لوعد الله لخلقه إنه كافيهم على النحو الذي فيه مصلحتهم. ولعله من المفيد الإشارة إلى أن التوكل عند الصوفية لا يتعارض مع السعي والأخذ بالأسباب مادام القلب متعرضا بالله ومطمئنا إلى كفالته له قال القشيري(ت465هـ):((اعلم أن التوكل محله القلب، والحركة الظاهرية لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، وإن تعسر شيء فبتقديره وإن اتفق شيء فبتيسيره)) [2]، وقال سهل بن عبد الله:((من طعن في الحركة* فقد طعن في السنة ومن طعن في التوكل فقد طعن في الإيمان)) [3].

ويتفق ابن عربي في تصوره الأساسي عن التوكل مع سلفه فيضع له تعريفا واضحا وشاملا يقول فيه:((التوكل اعتماد القلب على الله تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد

---

[1]- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 118-119.
[2]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص271.
*- أي: الكسب.
[3]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 274.

الأسباب الموضوعة في العالم التي من شأن النفوس أن تركن إليها، فإن اضطرب فليس بمتوكل وهو من صفات المؤمنين)) ([1])، وبسط فكرته في ذلك من وجهين:

الوجه الأول: يقول ابن عربي:((فمن نظر أن الأشياء ما عدا الإنسان خلقت من أجل الإنسان كان كل شيء له فيه مصلحة يطلبها بذاته ملكا له، ولما جهل مصالح نفسه ومصالحه ما فيها سعادته خاف من سوء التصرف في ذلك، وقد ورد فيما أوحى الله لموسى: يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك، وخلقتك من أجلي: فقال: إذا وقد خلق الأشياء من أجلي فما خلق إلا ما يصلح لي وأنا جاهل بالمصلحة التي في استعمالها نجاتي وسعادتي فلنوكله في أموري فهو أعلم بما يصلح لي، فكما خلقها هو أولى بالتصرف فيها، هذا يقتضيه نظري و عقلي من غير أن يقترن بذلك أمر إلهي، فكيف وقد ورد به أمر إلهي:" لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا " المزمل:9. نبه بهذا الأمر أنه لا ينبغي الوكالة إلا لمن هو إله لأنه عالم بالمصالح إذ هو خلقها كما قال:" أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ " الملك: 1)) ([2]) .

أي أن الله خلق للإنسان الأشياء وله فيها مصلحة، وهذه المصلحة خلقها من أجله فطلبها الإنسان بذاته ملكا له، ولكنه لما جهل موطن مصلحته، خاف سوء التصرف فتوكل على الله لأنه أعلم بما خلق و أعلم بمصلحة العبد من نفسه، وهذا الأمر يقتضي النظر و العمل لقوله تعالى:" أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ " الملك:14، أي أن الله خلق للإنسان الأشياء وله فيها مصلحة، وهذه المصلحة خلقها من أجله فطلبها الإنسان بذاته ملكا له، ولكنه لما جهل موطن مصلحته، خاف سوء التصرف فتوكل على الله لأنه أعلم بما خلق وأعلم بمصلحة العبد بنفسه، وهذا الأمر يقتضي النظر والعمل لقوله تعالى:" أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ "

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص233.

[2]– نفسه:نفسها.

الملك: 14، وقوله سبحانه:"لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَٱتَّخِذۡهُ وَكِيلٗا " المزمل:09 وبذلك يبقى المؤمن عبد لله واسمه الجامع المالك.

الوجه الثاني: في قوله:((ما خلق الله الأشياء من أجل الأشياء، و إنما خلقها ليسبحه كل جنس من الممكنات بما يليق به...فأقام الإنسان خليفة وهو الوكيل فقال:" وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ" الحديد:07 فحد لنا في الوكالة أمورا لا نتعداها فما هي وكالة مطلقة مثل ما وكلناه نحن، فحد حدود ا لنا إن تعديناها تعدينا حدود الله" وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ" الطلاق:1... و أن نتخذ وكيلا في المصلحة لنا لا في الأشياء)) ([1]).

فالله خلق الأشياء من أجل تسبيحه وتمجيده، والإنسان من جملة الأشياء المخلوقة لكنه كرمه أن جعله خليفة في أرضه"وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ" الحديد:7 وبذلك فهو موكل بهذه الخلافة ولكنها ليست وكالة مطلقة وإنما حدها بحدود"وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥ" الطلاق:1، حتى مع كونه مستخلفا وموكلا فيجب عليه أن يطلب الافتقار إلى الله وهي عبودية وامتثال لخالق كل شيء، وهنا نقطة التقاء الرأي الأول و الثاني بأن كل شيء فعل الله وملك لله و ما خلق الإنسان والأشياء إلا لتسبيحه وتحميده كونه مالك الملك.

وإذا استوفينا الحديث عن مقام التوكل ننتقل إلى مقام ترك التوكل عند ابن عربي ويعالجه بالعودة بالموجودات إلى مرتبة العدم يقول في ذلك:((التوكل المشروع فينال الحد المشروع منه، والتوكل الحقيقي غير واقع من الكون في حال وجوده، فما هو إلا للمعدوم، في حال عدمه وما ثم مقام يتصف به المعدوم، ولا يصح في الموجود من جهة الحقيقة إلا التوكل فلا يزال المعدوم موصوفا بالتوكل حتى يوجد فإذا وجد خرج عنه التوكل فذلك المعبر عنه بترك التوكل)) ([2])، فالتوكل إذا على نوعين الأول مطلق ولا يصح على

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص233.

[2]–نفسه: ج3، ص 234.

الإنسان لأنه وقع عليه أمر(كن) الذي نقله من رتبة العدم إلى رتبة الوجود" ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ " طه: 50 ، وبذلك انتفى مقام التوكل المطلق عن العين الإنسانية، وبقي له التوكل المشروع وهو ترك التوكل الذي فيه افتقار الإنسان لخالقه لأنه جرى عليه فعل الله(كن)، وهو مالك كل شيء وعبده فقير إليه متوكل عليه وهذا جوهر ما يقصده ابن عربي في مقام ترك التوكل.

2- د- مقام الرضا:

مقام الرضا من أوسع المقامات و أعمها لاندراج ما قبله فيه بالفعل، كما أن التوبة، أول المقامات اندرج فيها ما بعدها بالقوة ولذا قيل:((أن الرضى آخذ بزمام مقامات الدين كلها، وهو روحها وحياتها، فإنه روح التوكل وحقيقته وروح اليقين وروح المحبة وصحة المحب ودليل صدق المحب وروح الشكر ودليله)) ([1])، وقد اختلف في تصنيف مقام الرضا هل هو من المقامات أو من الأحوال ((فأهل خرسان قالوا: الرضا: من جملة المقامات، وهو نهاية التوكل ومعناه: أنه يؤول إلى أنه مما يتوصل إليه العبد باكتسابه، وأما العراقيون، فإنهم قالوا: الرضا: من جملة الأحوال، وليس ذلك كسبا للعبد، بل هو نازلة تحل بالقلب كسائر الأحوال)) ([2])، وحسما للخلاف يأتي القشيري فيجمع بين الرأيين يقول: ((ويمكن الجمع بين اللسانين فيقال بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من المقامات ونهايته من جملة الأحوال وليست مكتسبة)) ([3]) ،وقد سئلت رابعة العدوية :((متى يكون العبد راضيا ؟ فقالت إذا أسرته مصيبة كما سرته النعمة)) ([4])، قال فيه الجنيد: ((الرضا

---

[1]- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج2، ص 179.
[2]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 309.
[3]- نفسه: نفسها.
[4]- نفسه: ص 311.

رفع الاختيار)) ([1])، وقال الحارث المحاسبي: ((الرضا سكون القلب تحت جريان الحكم)) ([2])، وقال ذو النون: ((الرضا سرور القلب بمرّ القضاء)) ([3]).

أما الرضا عند ابن عربي فيتبين من قوله: ((والرضى أمر مختلف فيه عند أهل الله هل هو مقام أم حال ؟ فمن رآه حالا ألحقه بالمواهب، ومن رآه مقاما ألحقه بالمكاسب وهو نعت إلهي، وكل نعت إلهي إذا أضيف إلى الله فليس يقبل الوهب ولا الكسب، فهو على غير المعنى الذي إذا أنسبناه للخلق لم يبق له تلك الصفة فحصل له بنسبته للخلق إن ثبت كان مقاما، وإن زال كان حالا، وهو على الحقيقة يقبل الوصفين وهو الصحيح، وهو في حق بعض الناس حال وفي حق بعض الناس مقام وكل نعت إلهي بهذه المثابة فتجري النعوت الإلهية إذا نسبت إلى الخلق مجرى الاعتقادات، فكما أنه يقبل كل اعتقاد ويصدق فيه كل معتقد، كذلك النعوت الإلهية إذا نسبت للخلق تقبل صفات المقامات وصفات الأحوال، هذا هو تحرير هذه الصّفة وأمثالها وهو الذي عليه الأمر)) ([4])، يتوجه ابن عربي أولا لحسم الخلاف القائم بين الصوفية في الرضا هل هو مقام أو حال ؟ وذلك بجمعه بين الرأيين على طريقة سلفه القشيري ولكن ومن وجهة نظر مغايرة تبدوا أدق وأشمل، فقد تقرر عند ابن عربي أنّ الرّضا من جملة النعوت الإلهية وكل نعت إلهي إذا نظر إليه من كونه منسوبا إلى الله قلنا إنه لا يقبل الوهب ولا الكسب، ولكن إذا نظر إليه من كونه منسوبا إلى الخلق فقد خرج عن معناه الأول وصار قابلا للكسب والوهب، فإذا ثبت كان مقاما وإن زال كان حالا وبذلك فالرضّا يقبل وصفين معا فهو مقام بثبوته وحال بزواله وهكذا ينظر لكل نعت إلهي عندما ينسب للخلق.

أما أساس الرضّا عنده فيتبين من قوله: ((...وقد وصف الله نفسه وهو ما أعطاه العبد من نفسه رضي الله به ورضى عنه فيه وإن لم يبذل استطاعته، فإنه لو بذل استطاعته التي إذا بذلها وقع في الحرج كان قد بذلها على جهد ومشقة وقد رفع الله

---

[1]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 311.

[2]- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 120.

[3]- نفسه: نفسها.

[4]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 247.

الحرج عن عباده في دينه فعلمنا أن المراد بالاستطاعة في مثل قوله: "فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ" التغابن: 16)) ([1]).

ويقول في موضع آخر: ((متعلق الرضى اليسير هو الرضى بالموجود فرضى به من الله وعن الله فيه، وما قدم الله رضاه عن عبيد بما قبله من اليسير من أعمالهم التي كلفهم إلا ليرضوا عنه في يسير الثواب لما علموا أن عنده ما هو أكثر من الذي وصل إليهم فهو يصل من الأنات حالا بعد حال أبد الآبدين من غير انقطاع)) ([2])، فالرضا أساسه الاستطاعة واليسر من جهة الرب والعبد، فمن جهة العبد يطيع الله ما استطاع فيرضى منه الله بهذه الطاعة ويرضى عنه بها أيضا، ويحدد ابن عربي كم الطاعة المرضي بها بقوله: ((فذلك حدّ الاستطاعة المأمور بها شرعا)) ([3])، ومفهومها عنده مستخلص من قوله تعالى: "فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ " التغابن: 16، وقوله: " لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ " البقرة: 286، وقوله: "وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ " الحج: 78، وهو يرى أن الله تعالى يرضى بذلك اليسير من عبده لكي يرضى العبد هو الآخر باليسير من الله تعالى، وقد قدم سبحانه رضاه في الآية على رضى العبد "رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ" المائدة: 119، تفهيما للعبد وتعليما له ((فلذلك قال: " رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ " في يسير العمل" وَرَضُواْ عَنۡهُ" في يسير الثواب)) ([4]) وقد عد العطاء إلهي في الدنيا والآخرة على عظمته يسيرا لأنه محدود والمحدود مع المطلق (ما عند الله) يعـــد أقل القليل ((لأنه لا يمكن تحصيل ما لا يتناهى في الوجود لأنه لا يتناهى)) ([5]).

---

[1]–ابن عربي : الفتوحات المكية،ج3 ، ص 247 – 248.
[2]– نفسه:ج3، ص 248.
[3]– نفسه: نفسها.
[4]– نفسه: نفسها.
[5]– نفسه: نفسها.

أما مقصوده في ترك الرضا فيقول فيه :((جناب الله أوسع من أن أرضى منه باليسير ولكن أرضى عنه لا منه ، لأن الرضى منه يقطع همم الرجال)) [1] ، فمهما عظم طلب العبد فهو على إعطائه قادر لأنه كل شيء وقد خاطب رسوله ﷺ:((" وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا " طه 114، مع كونه قد حصل على علم الأولين والآخرين وأوتي جوامع الكلم)) [2]

فالله يأمره بطلب المزيد فكأنه يقول له: لا ترضى بما عندك بمعنى لا تكتفي به وكأنه يحاول أن يبين عدم الرضى عنه باليسير تكافئ في المعنى المزيد ومن ثم فترك الرضى يصير معناه طرح الرضى من واثبات الرضى عن يقول: ((فإذا ترك العبد الرضى فعلى هذا الحد يتركه، فهو راض عنه لا راضي منه، لأن الرضى منه جهل به ونقص...)) [3].

II- الأحوال في نثر ابن عربي:

قبل بدأ الحديث عن الأحوال يجدر الإشارة إلى أصل هذه الأحوال وأساسها وهو حال المحبة، الذي كان فيه كلام كثير عند الصوفية، فقد كان للمحبة النصيب الأوفر في كتاباتهم سواء النثرية أو الشعرية فهي الحال الأم لبقية الأحوال، كما أن مقام التوبة هو المقام الجامع لبقية المقامات، فهل يمكن تصور وجود شوق دون المحبة ! فكل الأحوال تتصل بالحب من أنس، قرب، بسط، فناء، سكر، وأضدادها بعد، قبض، بقاء، صحو، فما هي إلا أبعاض المحبة وآثارها.

والمحبة عند الصوفية هي الهدف الأسمى والأخير في مكابداتهم في الليل والنهار تقربا إلى مليكهم ومحبوبهم، وقد كشفت هذه الفكرة عن نفسها ناصعة مند أيام رابعة العدوية (ت 185ه) على الأرجح، حين أجابت عن سؤال سفيان الثو ري (ت 161 هـ) لها قال: ((ما حقيقة إيمانك ؟ فقالت: ماعبدت الله خوفا من الله فأكون كالأمة السوء إن خافت عملت، ولا حبا للجنة، فأكون كالأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكني عبدته حبا له

---

[1]- ابن عربي : الفتوحات المكية،ج3 ، ص 249.
[2]- نفسه : نفسها.
[3]- نفسه: نفسها.

وشوقا إليه)) [1] فهي من((أوائل المتصوفة المسلمين وإليها ينسب مؤرخو الصوفية البدء بالكلام عن الحب الإلهي والتوسع فيه)) [2] وأشهر ما أنشدته في هذا الباب قولها:[3]

أحبك حبين: حب الهـــوى ❁ وحبـــا لأنـــك أهـــل لذاكـــا
فأما الذي هـــو حب الهوى ❁ فشغلـــي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنـــت أهـــل لـــه ❁ فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ❁ ولكن لك الحمد فـــي ذا وذاكا

ولم يلبث هذا الحال عند رابعة بل سعى معظم الصوفية إلى نيله فشمروا عن ساعد الجد فنصبوا أقدامهم لله وافترشوا جباههم بين يد محبوبهم عسى أن يمن عليهم ببارقة.

لكن الحديث السابق يسوقنا إلى القول بأن المحبة بين الكسب والوهب (مقام / حال) فالسالك يشمر على ساعديه ليكسب هذه المحبة في الوقت نفسه يرجوا من محبوبه أن يمن ويهب هذه المحبة وبذلك يكون للمحبة أنواع متعارف عليها عند الصوفية وهي المحبة العامة والمحبة الخاصة. فالمحبة العامة توصف بأنها امتثال لأوامر الله تعالى ومن شروطها أن يكون المحب مطيعا لمحبوبه مصداقا لقوله تعالى: " قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ " آل عمران: 31، فهي مقام لا حال لأنها مبنية أساسا على الامتثال لأوامر (كسب) وفيها يقول القشيري: ((بذل المجهود والحبيب يفعل ما يشاء)) [4] ، فهي ثمرة مجاهدة وكسب ومن هذا المنطلق صنفها من المقامات لا الأحوال، وفيها يشترك المؤمنون قاطبة ممن لهم قدم في المجاهد والسعي والاشتغال بالذكر – أما المحبة الخاصة فتوصف بأنها وهب لا كسب يختص بها الله من يشاء من عباده بمحض الكرم والاجتباء قال تعالى: " ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ " الشورى:13، ويشير السهروردى البغدادي إلى حقيقة

---

[1] – أبو طالب المكي: قوت القلوب من معاملة المحبوب، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، ص 57.
[2] – سعيد بوفلاقة: في سيمياء الشعر العربي القديم، ط1، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، 2004، ص 212.
[3] – خديجة القماح ومحمد علي أحمد: رابعة الغدوية، ط2، نشر مكتبة رجب، القاهرة، 1983، ص 84.
[4] – عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 486.

هذه المحبة بقوله: ((وأما الحب الخاص، فهو حب الذات عن مطالعة الروح، وهو الحب الذي فيه السكرات، وهو الاصطناع من الله الكريم للعبد واصطفاؤه إياه، وهذا الحب يكون من الأحوال، لأنه محض وهبة ليس للكسب فيه مدخل....))[1].

أما ابن عربي فيرى أن المحبة هي أساس إيجاد العالم، وأصل الوجود عنده قائم على الحب وهو مقام إلهي: ((فإنه وصف به نفسه وتسمى بالودود في الخبر بالحب))[2] وهذه الفكرة أساس نظرية وحدة الوجود التي سيكون لنا حديث عنها في العنصر الموالي.

1- أحوال الحضـــــــــور:

1-أ- حال الشوق:

الشوق من مقتضيات المحبة وأثر لازب من آثارها وقد يتضح معناه على أفضل وجه وأعمه في قول القشيري: ((الشوق اهتياج القلوب إلى لقاء المحبوب))[3] ومع الشوق يذكر الاشتياق وقد فرق بينهما أبو علي الدقاق (ت 405 هـ): ((الشوق يسكن باللقاء والرؤية والاشتياق لا يزول باللقاء))[4]، أما إبراهيم النصرباذي (ت 369 هـ) فيرى: ((للخلق كلهم مقام الشوق، وليس لهم مقام الاشتياق، ومن دخل في حال الاشتياق هام فيه حتى لا يرى أثر ولا قرار))[5].

ولا شك أن الأصل في الشوق أن يكون للغائب فإذا تم اللقاء انتهى الشوق أما وجود الشوق في حالة الرؤية فلم يسلم به جميع الأشياخ، وإن كان البعض أخذه من باب

---

[1]- السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، ص 320.
[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص 322.
[3]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 492.
[4]- نفسه: نفسها.
[5]- نفسه: نفسها.

أن الشوق يزيد بالقرب والوصال ولا يزول وقيل في ذلك: ((شوق أهل القرب أتم من شوق المحبوبين))[1] أما الوجه الثاني للشوق فنجده عند أبو علي الدقاق الذي جعل الشوق يسكن وينتهي باللقاء بينما الاشتياق لا يزول[2].

أما محي الدين بن عربي فيرى أن الشوق من مقتضيات المحبة وأثر لازب من آثارها يقول: ((الشوق من أوصاف المحبة))[3]، ولهذا يتناسب معها تناسبا طرديا وعكسيا يقول: ((...ولهذا يطرد وينعكس فيقال: كل محب مشتاق وكل مشتاق محب ومن ليس بمشتاق ليس بمحب ومن ليس بمحب ليس بمشتاق))[4]، أما الشوق والاشتياق فلابن عربي ذوق خاص لكليهما يقول في ذلك: ((الشوق يسكن باللقاء فإنه هبوب القلب إلى غائب، فإذا ورد سكن، والاشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحا به لا يقدر يبلغ غاية وجده فيه، فلو بلغ سكن لأنه لا يشبع منه فإن الحس لا يفي بما يقوم في النفس من تعلقها بالمحبوب فهو كشارب ماء البحر كلما ازداد شربا ازداد عطشا))[5] فالشوق يسكن باللقاء بينما الاشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحا به ولكن هذا اللقاء لا يطفئ نار الشوق كليا يقول في ذلك[6]:

أغيب فيفني الشوق نفســـي ❁ فلا أشتفى فالشوق غيبا ومحضرا
ويحدث لي لقياه ما لم أظنه ❁ فكان الشفا داء من الوجه آخـــرا.

وفي شرحه للبيتين يقول: ((في الغيبة يهلكه الشوق، وفي اللقاء يهلكه الاشتياق فلا يزال معذبا، فهو في آلام الغيبية يرجوا الشفاء باللقاء، فإذا التقى يزيد وجده وذلك أن التجليات لا تتكرر، وأنه ينتقل من عال إلى أعلى، فيكون الثاني أعلى من الأول عند

---

[1]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 494.
[2]- نفسه: ص 492.
[3]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 421.
[4]- نفسه: نفسها
[5]- نفسها: نفسها.
[6]- ابن عربي: ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966، ص 186.

الرائي، فلا بد أن يكون له فيه أثر يحدث عنده مزيد التعلق ومحبة منه، فيه ضاعف حبه فيضاعف شوقه فيزيد ألمه))[1].

1- ب - حال القرب والبعد:

القرب والبعد وردا بلفظيهما في القرآن الكريم، الأول، في مثل قوله:"وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ (١٠)أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ" الواقعة:10-11 ، والقرب نعت إلهي، قال تعالى:" وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ" البقرة: 186، وهذا قرب رب، وقال تعالى:" أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ " الإسراء:57، وهذا قرب عبد، والجمع بينهما في الحديث القدسي << من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا، ومن تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة >> رواه مسلم، أما الثاني فقد ورد ملابسا للكافرين وأهل النار والظالمين في أغلب الأحيان ولـــم يرد منه شيء ملابس للمؤمنين قال تعالى:" وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ " هود:44، وقد اقترن حال البعد بحال القرب، فلا يكادان ينفكان عن بعضهما، وإن غلبة التلازم بينهما يؤكد أمرين اثنين بخصوص حال البعد **الأول:** أنه انزاح عن دلالته القرآنية الواضح فيها معنى الطرد من الرحمة العامة، وهو لأهل النار، ليستقر على معنى ضد المحبوب لمحبه وهجرانه له على نحو غير دائم أو فراق مؤقت بينهما، **الأمر الأخر** ورود القرب إلى جانب البعد بالمعنى المشار إليه ويفيد وقوع المحبة أصلا.

ولقد نظر الصوفية إلى القرب من وجهين، هما: قرب العبد، وقرب الرب والرابط بينهما علاقة جدلية، قال الجنيد: ((إن الله يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه))[2] أما ((قرب العبد أولا قرب بإيمانه وتصديقه، ثم قرب بإحسانه وتحقيقه...أما قرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة وباللطف والنصرة خاص

---

[1]- ابن عربي: ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966، ص 186.
[2]- الطوسي: اللمع، ص 85.

بالمؤمنين، ثم بخصائص التأنيس مختص بالأولياء)) [1] وعليه يمكن تصنيف الأقربية من الطرفين بأنها أقربية عموم، وأقربية خصوص وأقربية خصوص الخصوص أما مفهوم القرب والبعد عند ابن عربي فكان أوسع من ذلك يقول: ((ولولا الأسماء الإلهية وحكمها في الأكوان ما ظهر حكم القرب والبعد في العالم))[2] فالقرب عنده ((إنما هو أن يكن صفة العبد فيتصف بالقرب من الحق اتصاف الحق بالقرب منه كما قال تعالى:"وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ" الحديد:4، والرجال يطلبون أن يكونوا مع الحق أبدا في أي صورة تجلي وهو لا يزال متجليا في صورة عباده دائما فيكون العبد معه حيث تجلي دائما...فالعارفون في شهود القرب دائمين لأنهم لا يزالون في شهادة الصورة في نفوسهم وفي غير نفوسهم وليس إلا تجلي الحق، أما القرب الذي هو القيام بالطاعات فذلك القرب من سعادة العبد بالفوز من شقاوته، وسعادة العبد في نيـــل جميع أغراضه كلها ولا يكون ذلك إلا في الجنة))[3]، فالقرب عنده ينقسم إلى قسمين على وفق المراتب، الأول: القرب العام وهو القيام بالطاعات وهذا القرب من سعادة العبد وبه ينجو من الشقاوة والآخر قرب العارفين، ويرى فيه ابن عربي أن الحق دائم التجلي في صورة الأكوان والعباد وأن العبد معه حيث تجلي دائما والله معه أينما كان دائما فالعبد لا يخلو من الأينية دائما وبذلك يتحقق القرب الدائم أما البعد فيقول فيه: ((واعلم أن البعد هو الإقامة على المخالفة))[4] ويقول فيه أيضا: ((فالعبودية ليست بحال قربة وإنما يقرب العبد من سيده بعلمه أنه عبد له، وعلمه بأنه عبد له ما هو عبوديته فعبوديته تقتضي البعد عن السيد وعلمه بها يقتضي بالقرب من السيد))[5] فالبعد عنه هو حقيقة وأساس عبودية العبد لربه ومن لوازم هذا البعد الذي يحقق العبودية الذلة والافتقار وهذا ما نلمسه في قول أبي يزيد البسطامي (ت 261 هـــ)

---

[1]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 158.
[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 214.
[3]- نفسه: نفسها.
[4]- نفسه: ج4،ص 216.
[5]- نفسه:ج4، ص 217.

الذي يرويه ابن عربي قائلا: ((قال الله لأبي يزيد البسطامي لما حار في القرب وما عرف بماذا يقترب إليه فقال له الحق في سره: يا أبا يزيد تقرب إلي بها ليس لي الذلة والافتقار فنفى سبحانه عن نفسه هاتين الصفتين الذلة والافتقار وما نفاه عنه فإنه صفة بعد منة فمن قامت بـــه تلك الصفة التي تقتضي البعد فهو بحيث هـــي وهـــي تقتضي البعد))[1] ،فالذلة والافتقار صفتي بعد، وعلامتين فاصلتين بين العبد والرب وليس للعبد غيرهما، لأن ماعداهما معار، والمعار لا يصلح لأن يتقرب به من السيد، فإن العبد في هذه الحالة لا يمتلك إلا ذله وافتقاره ليتقرب بهما من سيده وكلما أمعن في ذلته وافتقاره لسيده زاد قبول السيد له وبذلك تكون الوسيلة الفضلى عند ابن عربي في طلب القرب هي البعد.

1- ج - حال القبض والبسط:

القبض والبسط نعتان إلهيان، فقد تسمى الله تعالى بالقابض والباسط، يقول عز من قائل:" وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡسُطُ " البقرة:245 ، أي يضيق على قوم ويوسع على قوم وقد تداخل معنى القبض والبسط عند القوم بمعنى الخوف والرجاء وقال الجنيد: ((في معنى القبض والبسط معنى الخوف والرجاء ، فالرجاء يبسط إلى الطاعة، والخوف ، يقبض عن المعصية))[2]. وأورد ابن عربي في بعض معانيها: ((فإذا قلت ما البسط ؟...قيل هو حال الرجاء...فإن قلت وما القبض ؟ قلنا، حال الخوف في الوقت))[3] وقد ينظر إلى الخوف والرجاء على غير وجه التداخل ولهذا النظر وجهان الأول متعلق بتحليل الخوف والرجاء وكذلك القبض والبسط وتحديد آثارهما قال القشيري (ت 465 هـــ): ((ومن الفصل بين القبض والخوف، والبسط والرجاء، أن الخوف إنما يكون من شيء في المستقبل، فإنما أن يخاف من زوال محبوب، أو قدوم محذور وكذلك الرجاء إنما يكون بالأمل في محبوب في المستقبل أو بتطلع زوال محذور...وأما القبض فالمعنى حاصل في

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 217.
[2]- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج3، ص 233.
[3]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 155.

الوقت وكذلك البسط))[1] والوجه الثاني فمبناه على التميز في المرتبة لا في النوع، فالقبض حال العارفين ويقابله الخوف عند المريدين والبسط و الرجاء كذلك[2].

على أن حال القبض والبسط عند ابن عربي ينعطف في مفهومه انعطافا حادا فهو يرى أن القبض على نوعين قبض إلهي، وقبض خاص، أما القبض الإلهي فيقول فيه :((فاعملوا أيدكم الله ! أن القبض في الجناب الإلهي الذي عند صدر القبض في الكون هو ما اتصف به الحق سبحانه من صفات المخلوقين ولا سيما في قوله: ووسعني قلب عبدي، ثم تجليله لكل معتقد فيه في صورة اعتقاده فيه فصار الحق كأنه محصور مقبوض عليه بالاعتقادات، وهي العلامة التي بين الله وبين عامة عباده))[3] فهذا القبض خاص بالله سبحانه وأساسه اعتقاد العبد بربه وهو العلامة الخاصة بين الخالق والمخلوق، ولما كان الأمر متعلق بالله يخرج معنى القبض من الضيق إلى السعة لأنه ((لو لم يكن كذلك لم يكن إلها وهو إله العالم بلا شك فلا بد من اتصافه بهذه السعة...))[4] ومن موجبات هذا القبض التردد و الكراهة: ((وقد حصل في هذا الخبر أمران موجبان للقبض وهما التردد والكراهة والغضب المنسوب إليه والغضب حكم قبض بلا شك))[5] ولما كان الأمر متعلق بالله سبحانه الذي له الأسماء الحسنى، ومن أسمائه الواســـع وبذلك يزول اعتقاد العامـــة ويضيق المحال فـــي هذه الموجبات يقول في ذلك: ((لكن لما كان الجناب الإلهي في اعتماد العامة يضيق المجال فيه الذي وسعه الشارع لم نقدر على إيضاح الأمر على ما هو عليه ذلك الجناب الإلهي إذ له الاتساع الذي لا ينبغي إلا إله ومن أسمائه الواسع وهو من أعظم الأسماء إحاطة...))[6] هذا عن القبض الإلهي ولا يدركه إلا أهل الكشف والذوق، و القبض الآخر فهو قبض الخاصة وهو عبارة عن حال الخوف والحذر في المستقبل وهو القبض الذي عرض إليه الصوفية قبله: ((وأما القبض الذي

---

[1]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 135.
[2]- نفسه: ص 136.
[3]-ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 157-158
[4]- نفسه:ج4، ص 158.
[5]- نفسه: نفسها.
[6]- نفسه: ج4،ص 158.

هو عن حال الخوف كما يراه بعضهم فذلك قبض خاص يتعلق بالنفس وسواء خاص صاحبه على نفسه أو على غيره ، فإن كان خوفه على غيره صحبه الإشفاق إذا كان آمنا على نفسه، وكخوف الأنبياء على أممهم يوم القيامة فهم وأمثالهم ممن يحزنهم الفزع الأكبر وهم ممن لا يحزنهم الفزع الأكبر من أجل أنفسهم))[1] فهو متعلق بالنفس ومن موجباته الإشفاق والحزن وكذلك البسط عنده فهو على وجهين بسط إلهي وبسط العباد، البسط الإلهي عرفه من خلال قوله تعالى:" إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ " النجم:32، وقوله تعالى: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ" فاطر:15، فهو بسط الخلق ودبر شؤونهم ولو لا هذا البسط لم يكن لأحد من الخلق أن يتخلق بالأسماء الإلهية: ((ولو لا البسط الإلهي ما تمكن لأحد من خلق الله أن يتخلق بالأسماء الإلهية وأعظم تعريف في البسط الإلهي " إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ " النجم:32، "يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ" فاطر:15))[2] ولا ينازعه أحد في هذا البسط لأنه " هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ" فاطر:15، أما بسط العباد فهو بسط عبادة وتقرب إلى الله ومن رحمته على العباد جعل بسط العباد بسطا عن القبض بينما بسطه عز وجل يكون ابتداء ثم بعد ذلك يكون القبض الإلهي وهو ما أشار إليه ابن عربي في قوله: ((فكان بسطهم عبادة وقربة إلى الله وهذا من نشر رحمته واتساع مغفرته وعموم تفضله، فبسط العباد بسط عن قبض وبسط الحق لا عن قبض بل له البسط ابتداء ثم بعد ذلك يكون القبض الإلهي وهو قوله ﷺ :" إن رحمة الله سبقت غضبة "))[3] ومن موجباته التخلق بمكارم الأخلاق ((واعم أن

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص158.
[2]- نفسه: ج4،ص 159.
[3]- نفسه: نفسها.

أعظم بسط للعبد أن يكون خلاقا))[1] لأنه من تأدب في هذا البسط دخل في قوله تعالى: " فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحسَنُ ٱلخَٰلِقِينَ " المؤمنون:14.

أما إذا نظرنا إلى الأحوال ذات الطبيعة الثنائية فإن القبض والبسط من هذه الطبيعة وهي أحوال ملازمة للعارفين ومتعاقبة عليهم يقول ابن عربي: ((...وهذا مقام لا يكون مقبوضا في غير بسط، ولا مبسوطا في غير قبض، وما سوى العارف إذا كان في حال قبض لا يكون له حال بسط وإذا كان في حال بسط لا يكون له حال قبض فالعارف لا يعرف إلا بجمعه بين الضدين...))[2] .

1- د - حال الأنس:

كان حقه أن يذكر مقرونا بالهيبة فيقال (الأنس/الهيبة) ولكن غلبته في أقوال الصوفية جعله ظاهرا عليها وهي باطنة فيه.

يذكر الغزالي في الإحياء حقيقة الأنس أنه ((استبشار القلب وفرحة لما انكشف له من قرب الله تعالى وجماله وكماله))[3] وفيه ثلاث مراتب، الأولى : الأنس بذكره وطاعته والاستحاش من الغفلة والذنب والثانية الأنس بالله والاستحاش مما سواه من العوارض والخواطر المشغلة والثالثة: الغيبة عن رؤية الأنس بجود الهيبة والقرب والتعظيم مع الأنس[4] ؛ ويجمع أنس المرتبة الأولى والثانية رويم البغدادي (ت 303 هـ) ((الأنس أن تستوحش مما سوى محبوبك))[5] وفي الثالثة يقول الجنيد: ((ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة))[6].

أما ابن عربي فيذهب إلى عدم التسليم بمجمل هذه التعاريف التي تفيد مباسطة الحق للعبد أو قرب الحق من العبد، بل يغلط سلفه من الصوفية في عباراتهم هذه ويشير

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4 ، ص159.
[2]- نفسه: ج4، ص 160.
[3]- الغزالي: إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ب ت، ج4، ص 358.
[4]- الطوسي: اللمع، ص 96-97.
[5]- أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تح: نور الدين شريبة، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986، ص 184.
[6]- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 125.

إلى عدم دقتهم في تحديد المعنى وإن عرفوه بأذواقهم يقول في ذلك: ((الأنس حال القلب من تجلي الجمال وهو عند أكثر القوم من تجلي الجمال وهو غلط من جملة ما غلطوا فيه...،فيجدون أنسا في حال ما يكون عليه فيتخيل أن ذلك أنس بالله فإذا فقد ذلك الحال فقد الأنس بالله، فعندنا وعند الجماعة ، أن أنسه كان بذلك الحال لا بالله، لأن الأنس بالله إذ وقع لم يزل موجودا عنده في كل حال ولذلك يقول القوم: من أنس بالله في الخلوة وفقد ذلك الأنس في الملأ فأنسه كان بالخلوة لا بالله))[1] فالأنس الذي أشار إليه الصوفية من قبل أنس عارض، يعر ض لصاحبه في أحوال معينة، وبزوالها يزول فهو أنس بالحالة أو بالظرف نفسه الذي يكون فيه العبد، كأن يكون في خلوة وبنهايتها ينتهي أنسه فهو أنس ناقص معلول ولو كان أنسا بالله لدام لأن الله يخبرنا بأنه معنا دائما وما نحن معه، ومع أن ابن عربي يذكر كلمة (الأنس بالله) إلا أن حقيقة معناها عنده ليست كما تبدوا في ظاهرها ((واعلم أنه لا يصح الأنس بالله عند المحققين وإنما يكون الأنس باسم إلهي خاص معين لا باسم (الله)، وهكذا جميع ما يكون من الله لعباده لا يصح أن يكون من حكم الاسم (الله)؛ لأن الاسم الجامع لحقائق الأسماء الإلهية، فلا يقع أمر لشخص معين في الكون إلا من اسم معين، بل ولا يظهر في الكون كله، أعني في كل ما سوى الله شيء يعمه إلا من اسم خاص معين...))[2].

فالأنس بالله إنما يعني عنده الأنس باسم من أسمائه عز وجل ولكن عدم إمكانية الأنس بالاسم (الله) لعدم وجود المناسبة بينه وبين الإنسان، لأنه خاص بمرتبة الألوهية، أما بقية الأسماء والصفات فليست كذلك لأنها متجلية في الإنسان فيقال فيه سميع، بصير، مريد... لكن لا يقال فيه إله ويرى ابن عربي أن ((العالم كله ذو أنس بالله من حيث الأسماء الأخرى لكن لا يشعر أن الأنس الذي هو عليه هو بالله))[3] فمن الأسماء الأخرى الذكر، الطاعة أو الخلوة وهنا نتوقف قليلا لأنه يتبادر للأذهان أن ابن عربي بدأ

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 193.
[2]- نفسه: ص 194.
[3]- نفسه: نفسها.

مغالطا لسلفه ثم عاد مرددا لأقوالهم، لكن حقيقة الأمر تختلف عن هذا المتبادر إلى الأذهان لأول وهلة وبيانه من خلال مقارنة الأنس بالوحشة فالصوفية تقول الأنس أن تستوحش مما سوى محبوبك، فاستشعار الأنس بالله على طريقة السلف يسمى أنسا لأنهم استوحشوا من غيره، نظرتهم هذه هي التي جعلت ابن عربي يغلطهم لأنهم لو استأنسوا به لما استوحشوا عن الخلق لأن الكون على حدر رأى ابن عربي ما هو إلا مجال للحق يتجلى فيه بصورة موجوداته، عبر أسمائه وصيفاته وأفعاله وبذلك لو أدركوا التجلي الإلهي في الخلق والكون لما استوحشوا منها بـــل لاستأنسوا باعتبار المتجلـــي فيه لأنه((ما فقد أحد الأنس بالله، ولا استوحش أحد إلا من الله))([1]) وهو تجل لنظريته وحدة الوجود، وهذا هو الخط الفاصل في رأي السلف و ابن عربي.

2- أحوال الغيبـــــــــــــــة:

2- أ - السكر والصحو:

مصطلحان لحالين متلازمين، ورد لفظ السكر في القرآن الكريم على غير المعنى المتداول عند الصوفية، عدا ما جاء في قوله تعالى: " وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ " الحج:2، المحتملة للمعنى الصوفي من جهة السبب يؤدي للسكر، وهو شهود أهوال القيامة، إذا هو ناتج عن مشاهدة. كذلك السكر الصوفي فهو الآخر ناتج عن شهود والفارق بينهما أن الأول سكر مشاهدة الجلال والثاني سكر مشاهدة الجمال، أما الصحو فلم يرد لفظه في القرآن الكريم وإن ورد ما يشبه معناه على مراد الصوفية وذلك فيمـــا أشار إليـــه الهروي الأنصاري (ت 481 هـ) من قوله تعالى: " حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ " سبأ:23، ((أن الله سبحانه إذا تكلم بالوحي صعقت الملائكة وأخذهم مشبه الغشي من تكلم الرب جل جلاله، فإذا كشف الفزع عن قلوبهم

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 194.

وخلي عنها وأفاقوا من ذلك الغشي قال بعضهم لبعض: ماذا قال ربكم ؟ فيستخبر كل أهل السماء من يليهم. حتى ينتهي الأمر إلى أهل السماء السابعة فيسألون جبريل: يا جبريل ماذا قال ربنا فيقول: قال الحق وهو العلي الكبير))[1] وقد ورد عند الصوفية مصطلحات قريبة من السكر والصحو منها الغيبة ومعناها ((غيبة القلب،عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحق بلا تغيير ظاهر العبد))[2] ويقابلها الحضور وهو:((حضور القلب لما غاب عن عيانه بصفاء اليقين))[3] وقد يقال فيهما معا: ((غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق، بل من أحوال نفسه بما يرد عليه من الحق إذا عظم الوارد واستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق، غائب عن نفسه وعن الخلق))[4]، فالغيبة منطوية في الحضور والحضور منطو في الغيبة لا انفكاك لأحدهما، عن الآخر، ((وكذلك الصحو والسكر معناهما قريب من معنى الغيبة والحضور غير أن الصحو والسكر، أقوى وأتم وأقهر من الغيبة والحضور))[5]، إذا فالمتتبع لأقوال الصوفية يجد بأنها تكاد تجمع على أن السكر يسمى كذلك لأنه غيبة، وهو الأمر الذي أشار إليه ابن عربي و أنكره: ((وأما حدهم له بأنه غيبة بوارد قوي فما هو غيبة إلا عن كل ما يناقض السرور والطـــرب والفرح وتجلي الأماني صورا قائمة في عين صاحب هذا الحال))[6] ويصفه قائلا: ((وكل حال لا يورث طربا وبسطا وإدلالا وإفشاء أسرار إلهية فليس بسكر وإنما هو غيبة أو فناء أو محق))[7] فالسكر عنده منوط بالطرب والبسط وهتك الأستار. ويقول في الصحو: ((ومعنى الصحو أنه ينكشف له حق الله في الأمور التي استفادها في حال سكره فيعلم عند صحوه ما ينبغي أن يذاع منها في العموم والخصوص وما ينبغي أن

---

[1]- ابن القيم الجوزية: مدارج السلكين، ج3، ص 249.
[2]- الطوسى، اللمع، ص 416.
[3]- نفسه: نفسها.
[4]- الجرجاني: التعريفات، ص 153.
[5]- الطوسى: اللمع، ص 416.
[6]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 197.
[7]- نفسه: ج4، ص 198.

يستر))[1] وأنكر قولهم بأنه رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة: ((واعلم أن الصحو عند القوم رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة...واعلم أنه لايكون صحوا في هذا الطريق إلا بعد سكر))[2] ومن مقتضيات السكر عنده الإحساس ، فيجب أن يبقى مع صاحبه الإحساس حتى يستطيع الاستغفار عند الصحو، لأن من مقتضيات الصحو الاستغفار عند الزلة في حالة سكره يقول فيه: ((ومعنى الصحو أنه ينكشف له حق الله في الأمور التي استفادها في حال سكره فيعلم عند صحوه ما ينبغي أن يذاع منها في العموم والخصوص وما ينبغي أن يستر فإن كان قد أذاع منها في حال سكره شيئا فيعطيه الصحو أن يستغفر الله من ذلك وعذره مقبول، وإنما يستغفر لأن السكران لابد أن يبقى فيه من الإحساس ما يكون معه الطرب، فلو لم يبق معه إحساس لكان مثل النائم يرفع عنه القلم ولا يلزمه الاستغفار))[3]

2- ب - الفناء والبقاء

ذهب أغلب المتقدمين من الصوفية إلى النظر إلى الفناء والبقاء باعتبار التقييد لا الإطلاق، أي بإضافة الفناء إلى الأمر المفنى عنه، والبقاء كذلك، ومعظم الأمور المضاف إليهما أمور أخلاقية يقول الطوسي (ت 378 هـ) بذكر أوليات الفناء: ((ومعنى الفناء والبقاء في أوائله: فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم))[4] قال الكلاباذي (ت 380 هـ) في الفناء: ((هو أن يفني عنه الحظوظ فلا يكون له في شيء من ذلك حظ...والباقي هو أن تصير الأشياء كلها له شيئا واحدا فتكون كل حركاته في موافقات الحق دون مخالفاته، فيكون فانيا عن المخالفات باقيا في الموافقات))[5] وكذلك الأمر عن القشيري (ت 465 هـ) يقول: ((أشار القوم بالفناء: إلى سقوط الأوصاف

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 200.
[2]- نفسه: نفسها.
[3]- نفسه: نفسها.
[4]- الطوسى: اللمع، ص 284.
[5]-الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 142.

المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به))[1] ولقد كان للفناء والبقاء مسيرة دلالية عند الصوفية، فقد ارتباطا بمفاهيم أخلاقية وكذلك بمفاهيم أخرى مثل الجمع والفرق أو جمع الجمع...إلى أن انتهى بأعمق مفهوم وهو الحلول أو الاتحاد الذي تجسد فيهما المعنى الأدق والأعمق لحالي الفناء والبقاء.

أما معنى الفناء والبقاء عند ابن عربي فنأخذه من قوله: ((اعلم أو نسبة البقاء عندنا أشرف من هذا الطريق من نسبة الفناء لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدا عند الفاني، والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدا عند الباقي))[2] فالفناء أدنى منزلة والبقاء أعلى لأن البقاء نسبة للحق والفناء نسبة للخلق فالفناء والبقاء قطبي هذا الوجود ولا يمكن الفصل بينهما فهما ضدان متلازمان يمثلان هذا الوجود الذي ماهو إلا تجلي للحق في الخلق: ((فإن الفناء هو الذي أفناك عن كذا فله القوة والسلطان فيك، والبقاء نسبتك للحق وإضافتك إليه، أعني البقاء في هذا الطريق عند أهل الله فيما اصطلحوا والفناء نسبتك إلى الكون فإنك تقول: فنيت عن كذا، ونسبتك إلى الحق أعلى فالبقاء في نسبة أولى لأنهما حالان مرتبطان فلا يبقى في هذا الطريق إلا فان ولا يفني إلا باق، والموصوف بالفناء لا يكون إلا في حال البقاء و الموصوف بالبقاء لا يكون إلا في حال الفناء، ففي نسبة البقاء شهود الحق وفي نسبة الفناء شهود الخلق))[3] وهذا التلازم بينهما لا يعني عدم وجود أي اختلاف بينهما بل هناك اختلاف أشار إليه في قوله: ((إلا أن هنا تحقيقا لا يكون إلا في الفناء، وذلك أن البقاء نسبة لا تزول ولا تحول، حكمة ثابت حقا وخلقا وهو نعت إلهي، والفناء نسبة تزول وهو نعت كياني لا مدخل له في حضره الحق)) [4] وهنا إشارة إلى أن البقاء نعت إلهي حكمه الثبات بينما الفناء نعت حكمه الزوال وهذا الاختلاف ما هو إلا إشارة إلى الفصل بين رتبة الرب ورتبة العبد حتى لا يكون هناك طعن في رتبة الخالق عند تطبيق هذه المفاهيم فيما بعد في نظريته وحدة الوجود.

---

[1]- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 143.
[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 164.
[3]- نفسه : نفسها.
[4]- نفسه: نفسها.

أما أهم الظواهر الأسلوبيـــــــــــة في نثـــــــــر الأحوال و المقامات للشيخ فنـــذكرها في المحطات التـــــــــــــــــالية :

1- لا بد من الاعتراف بأن نسبة كبيرة من نثر الأحوال و المقامات، في لغته وصوره و أساليبه ومضامينه الظاهرة قد كان يترسم النثـــر العربـــي لا ســـيما فـــي الموضـــوعات الوجدانية، في نثر الأحوال خاصة ، وهذا ما لمسناه في أحوال الشيخ التي تناولناها سابقا مثل حال المحبة ، حال الشوق ، حال القرب ، حال البعد ، حال القبض ، حال البســـط ، حال الأنس، ...الخ ، أما نثر المقامات فيغلب علي موضوعاته، الزهد ، الأخلاق الدينية ، ...، في الغالب لذا اتصفت بأساليب وعظية مباشرة حتى أنها تكاد تخلـــوا مـــن الصـــور الفنية، ذات الطبيعة المركبـــــة ،مكتفية ببعض الاستعارات و التشبيهات البسيطة وكنايات الساذجة ، لا تتسم بعمق الخيال الخلاق ، وهي علي كل حال سمات فنية قد تبدوا مناسبة لمثل هذا النمط من القطع النثرية ، لذا نجد نهوض الفكرة فيها طاغي علي الصياغة الفنية ذات الخيال المركب .

ولسوف تبقي الأساليب المباشرة و الوعظية هي الأشيع في المقاطع النثرية التي يشـــرح فيها ابن عربي أحواله ومقاماته يقول مثلا : ((في الغيبة يهلكه الشوق ،وفي اللقاء يهلكـــه الاشتياق فلا يزال معذبا ، فهو في آلام الغيبة يرجوا الشفاء باللقاء ،...))[1] ،

ويقول أيضا : «فشراب حبه إياك وهو حبه إياك أن تحبه ، فإذا أحببته علمت حين شربت شراب حبه إياك أن حبك إياه عين حبه إياك وأسكرك عن حبك إياه مع إحساســـك بأنـــك تحبه ...)) [2].

وكذلك نستطيع أن نتناول بعض المقامات التي يكاد أسلوبها يخلوا من أي تصوير يقـــول مثلا في مقام الورع :((الورع: الاجتناب وهو في الشـــرع اجتنـــاب الحـــرام و الشـــبهة لاجتناب الحلال ، قال ﷺ :" دع ما يريبك إلي مالا يريبك " في هذا الباب هو عـــين مـــا

[1] - ابن عربي : ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق ،ص 168 .
[2] - ابن عربي : الفتوحات المكية ،ج3 ،ص 143

قلناه وهذا الحديث من جوامع الكلم وفصل الخطاب))[1] ويقول في مقام الفقر : « فما في الكون إلا فقير لما طلب، ويتميز الفقر عن سائر الصفات بأمر لا يكون لغيره ، هو أنه صفة للمعدوم و الموجود)) [2]

2- الظاهرة الأسلوبية الأكثر وضوحا من غيرها في نثر المقامات هي غلبة الأسلوب الإنشائي وخاصة صيغة الأمر و الطلب ، ولعل طغيان هذا الأسلوب يظهره إظهارا واعيا أو غير واع ، لإدراك ابن عربي مضمون المقامات المؤسس علي الأوامر الإلهية .... ذلك أن كل سلوك شرعي مأمور به يدخل دائرة المقامات كالأمر بالتوبة ، الورع، الزهد، المطالبة بالصبر، والشكر ،والرضا .... الأمر الذي يؤكد صيغة التلاحم بين الشكل والمضمون أو أثر المضمون نفسه في تشكيل الصيغة التي يتجلى فيها ، نأخذ على سبيل المثال قوله في مقام الزهد :((اعلم أن ترك الترك إمساك والزهد ترك وترك الزهد ترك الترك، فهو عين رجوعك الى ما زهدت فيه)) فهنا أمر بالزهد والتشبث به ويقول مثلا في مقام الصبر : ((حبس النفس من الشكوى لغير الله)) وهنا المطالبة بحبس النفس عن الشكوى لغير الله، أما نثر الأحوال فقد بدا فيه الخيال الخلاق يجوب المناطق الوجدانية الداخلية يحاول رسم اهتزازاتها وحركاتها النفسية باللغة ،هذه اللغة التي تعمل على تصوير العواطف الداخلية وكما أشرنا من قبل أن حال المحبة هو أساس الأحوال لذا نجد أن الشيخ يكثر من مفردات : الشكوى، الحنين، الحب، الغيرة، الأنس، الشوق، الصحو، ... وهي مفردات مرتبطة أساسا بالمحبة، والملحظ الحري بالتسجيل في هذا السياق أن الأسلوب الخيري في نثر الأحوال أشيع من الأسلوب الإنشائي أي على خلاف ما لمسناه في نثر المقامات، .وهي نتيجة تأتي متناغمة مع طبيعة مضامين الأحوال التي توصف بأنها توهب وهبا فلا علاقة لها بالأوامر والتكاليف، ويعيش الصوفي تفاصيلها الشعورية بوجدان يذوب بعاطفة ورقة واحتدام ...والطريقة المثلى لاستنباط هذه المذاقات الوهبية باللغة هو الوصف والإخبار عنها يقول في حال الشوق :((الشوق من أوصاف المحبة))

[1] - نفسه،ج3، ص 204 .
[2] ابن عربي : الفتوحات المكية ،ج3 ،ص 308.

ويقول :((الشوق يسكن باللقاء فإنه هبوب القلب إلى غائب... الاشتياق حركة يجدها المحب...))

3- لم يكن ابن عربي معنيا بالشكل المزخرف بقدر ما كان معنيا بالتعبير عن تجربته الصوفية من خلال شرحه للأحوال والمقامات وتوظيفه لبعض المحسنات البديعية ولا سيما الطباق والجناس وكان لهذا التوظيف تجلي فيما بعد لمذهب وحدة الوجود فقد كان لهذا التوظيف الدور الأساسي في شرح مصطلحات (الجمع / الفرق) المقابلان أساسا لحالي (الفناء والبقاء) ولقد مر معنا أن هذه المفاهيم كلها تحقق لنا مفهوم واحد هي وحدة الوجود ، فقد وظف الشيخ ثنائيات تعبرعن هذا التجلي يقول : ((اعلم أن نسبة البقاء عندنا أشرف في هذا الطريق من نسبة الفناء لأن الفناء عن الأدنى في المنزلة أبدا عند الفاني، والبقاء بالأعلى في المنزلة أبدا عن الباقي))(3) فلدينا (بقاء / فناء) (أعلى / أدنى) ثنائيات تعبر عن البنية الأساسية للوجود وإذا حاولنا الوقوف على ظلال هذه الثنائيات نجد

(أعلى / أدنى)

⬇

(بقاء / فناء)

⬇

(حق / خلق)

⬇

(وحدة / كثرة)

الطباق مبني على الجدل (الخلاف)

فنلاحظ وجود علاقة جدلية قائمة بين طرفي هذه الثنائيات فكل طرف من الثنائية يكون فرع للأصل،فالطباق في اللغة هو تجل ثنائي منبثق عن افتراق الواحد عن الآخر افتراقا

ضديا، ولكن تفسير ابن عربي للفناء في مذهبه يؤدي إلى زوال هذا الافتـــراق وتلاشـــي الحقيقة الضدية وتحقيق الوحدة.

والأمر نفسه إذا تناولنا (القرب / البعد) (القبض / البسط)(السكر / الصحو).

المبحث الثاني: الحكم

أولا: البنية اللغوية و الفكرية في الفصوص:

ينسب إلى ابن عربي عددا ضخما من المؤلفات تتراوح بين المقالات القصار والرسائل التي لا تتجاوز بضع صفحات وبين المصنفات الضخمة المؤلفة من آلاف الصفحات، ومن بين مؤلفاته يعتبر اثنان منهما بخاصة جليلان بحق إذ يشتملان على تعاليمه على أكمل وجه – وثانيهما خلاصة للأول الفتوحات المكية وفصوص الحكم و ((يعد كتاب " الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية " من أنضج كتابات الشيخ وأكثرها استعابا لفلسفته بعد أن نضجت و استقرت مقولاتها في نسق موحد. وقد بدأ بتدوينه في أوائل إقامته بمكة سنة 598 وأتم النسخة الأولى منه بدمشق في سنة 629. أما النسخة الثانية والتي تشمل على إضافات عديدة فقد أتمها قبل سنتين من وفاته. 636 هـ))[1]، وكثيرا ما تدعى الفتوحات بإنجيل باطن الإسلام لأنها عبارة عن موسوعة للتصوف ولاشتمالها على نظريات الإلهيات والكونيات وخبرات صوفية وعلوما باطنية متنوعة ورؤى وتأملات غير أن زبدة تعاليمه في الإلهيات قولا واحدا، محتواه في الفصوص ((الذي كتبه في دمشق عام 627 هـ))[2]، وهو مصنف صغير بالقياس للفتوحات لكنه واسع بما لا يقاس في مبناه ومعانيه فقد ((جمع فيه بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف واستغلهما إلى أبعد مدى في تأييد مذهبه في وحدة الوجود، والكتاب يمثل خلاصة مركزة لأمهات معاني وأفكار الشيخ))[3] وقد قال فيـــه نيكلسون: ((إنه يأخذ نصا من القرآن الكريم أو الحديث و يأوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون، وأويجن الإسكندى، ونظريته في هذا الكتاب صعبة الفهم وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها، وذلك لأن لغته اصطلاحية خاصة مجازية معقدة في معظم الأحيان وأي تفسير حرفي لها

---

[1]– نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 86.
[2]– نفسه: ص 87.
[3]– نفسه: ص 87–88.

يفسد معناها ولكن إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه، واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه، ويمثل الكتاب فـــي جملته نوعا من التصوف المدرسي العميق الغامض))([1].

والطريقة التي اعتمدها ابن عربي هي كالتالي:

1/ قسم كتابه إلى سبعة وعشرين فصا وكل فص منها يستند إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي بدورها تنسب حكمة الفص إليها كأن يقول فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية، فص حكمة نورية في كلمة يوسفية، فص حكمة وجودية في كلمة داودية...

2/ يسرد المؤلف قصة كل نبي كما وردت في القرآن الكريم وكما يعرفها جمهور المسلمين عادة، ولكنه يتخذ من كل قصة مسرحا ليمثل فيه صاحب القصة (النبي) الدور الخاص الذي يعهد إليه القيام به، ويمثل به نموذجا وصورة للإنسان الكامل الذي يعرف الله حق معرفته، وذلك من خلال تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل، حتى يستطيع أن يشرح ناحية من نواحي مذهبه والدفاع عنه، فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه أخذ بها، وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر، فلا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف وشطط أحيانا خاصة إذا عمد إلى الحيل اللفظية في الوصول إلى المعاني ومن ذلك.

في الفص الأيوبي أن المراد بالشيطان في قوله تعالى: "أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِنُصۡبٖ وَعَذَابٍ"

ص:41،هو البعد والألم وهو الحجاب والجهل بالحقائق يقول: ((وعلم أيوب عليه السلام أن في حبس النفس عن الشكوى في دفع الضر إلى الله مقاومة القهر الإلهي وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعوا لله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحققين أن يتضرع ويسأل الله في إزالة ذلك عنه؛ فإن ذلك إزالة عن جناب

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، حققه وعلق عليه: د. أبو علاء الحقيقي، ط2، دار الكتاب العربي بيروت، 1980، ص 12.

الله عند العارف وصاحب الكشف))[1]. لأن الشكوى في نظره قدح في الرضى بالقضاء فهي من الشيطان الذي يمثل البعد والحجاب والألم في الآية بينما الصبر رضى بالمقضي فهو يمثل القرب والكشف وكذلك نراه يقول في الفص الموسوي أن المراد بقول فرعون " لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ " الشعراء:29، لأجعلنك من المستورين لأن ((السين في " السجن " من حروف الزوائد، أي لأسترنك فإنك أجبتني بما أيدتني به أن أقول لك مثل هذا القول))[2] لأنه إذا حذفت السين من سجن تبقى جن ومعناه الوقاية والستر، وهو كذلك لا يجيز تأويل المعتزلة لبعض الآيات الدالة على التشبيه، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحدة في مسائل الإلهات ويقولون بتنزيه الله تعالى تنزيها مطلقا، وهذه نصف الحقيقة في نظره لأن الحقيقة الكاملة هي أن الله منزه ومشبه معا وذلك من خلال تأويله لقوله تعالى: " لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ" الشورى:11 ،حيث يقول: ((قال تعالى: " لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ "، فنزه وشبه ، " وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ "، فشبه، وهي أعظم آية نزلت في التنزيه ومع ذلك لم تخل عن التشبه بالكاف))[3] ، وكذلك تفسيره لقوله تعالى: " "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ " الأنفال:17 ، في الفص الثاني والعشرين ((وعماده في كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن والذي هو في الحقيقة لسان مذهبه ويترك لسان الظاهر والذي هو يعبر عن عقيدة العوام))[4].

3/ التحدث بلسان الباطن دفعه إلى استعمال لغة الرمز والإشارات، فكانت بذلك من أسباب غموض لغته خاصة لغة الفصوص، فغموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صار ضرب المثل وأصبح من الحقائق التي يعرف بها دارسوا الفصوص في كل زمان وهو الأمر

---

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، اعتنى به د: عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 159.

[2]- نفسه: ص 195.

[3]- نفسه: ص 168.

[4]- مصطفى بن سليمان الحنفي: شرح فصوص الحكم لابن عربي،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ص 4.

الذي يقرره أبو العلاء العفيفي ((يشرح تجربته حين بدأ بحثه بقراءة كتاب " الفصوص" وكيف استعصى عليه فهم محتواه استعصاء تاما رغم الشروح التي استعان بها))([1]) والسبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين غير نيكلسون عن دراسة الفصوص مثل لويس ماسينيوس وأسين بلاسيوس وغيرهم([2])، بالإضافة إلى وجود أسباب أخرى أدت إلى تعقيد أسلوبه واستعصاء فهمه منها:

1/ تعقيد التبسيط وإخفاء الظاهر لأغراض في نفسه فعباراته تحتمل في أغلب الأحيان معنيين على الأقل، أحدهما ظاهر وهو ما يشير به إلى ظاهر الشرع الثاني: باطن وهو ما يشير به إلى مذهبه، ولو أن من يعمق النظر في معانيه ويدرك مراميه لا يسعه إلا القول بأن الناحية الثانية هي الهدف الذي يرمى إليه، أما ما يذكره مما له صلة بالشرع فإنما يقدمه إرضاء لأهل الظاهر من الفقهاء حتى لا يتهموه بالخروج والمروق، مستعينا في أقواله بالآيات والأحاديث.

2/ تقليد البنية القرآنية في تحرير الفصوص، مع العمل على إثراء هذه البنية بمفاهيمه ومعتقداته بين الفينة والأخرى، فالمتتبع مثلا لفص حكمة إلهية في كلمة آدمية يجد أن ابن عربي يقيس على الآيات القرآنية في سورة البقرة (من الآية تسع وعشرين إلى غاية الآية تسع وثلاثين) وهي آيات تلخص قصة آدم عليه السلام مـــع (الله– الملائكة – الشيطان). حيث بدأ بالحديث عن صنع الله وخلقه للكون وتدبيره فيه، معتبرا أن هذا الكون شبحا مستويا لا روح فيه ((وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مستوي لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ولا بد أن يقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المستواة لقبول القبض التجلي الدائم...واقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جـــلاء تلك المـــرآة وروح تلك الصورة))([3]) وهي تلميحات ظاهرة لمنهجه ونظريته: ثم أشار إلى

---

[1]– نصر أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 84.

[2]– نفسه: نفسها.

[3]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 35.

خلق آدم، وكيف شرفه الله من بين خلقه بالخلافة وعلمه الأسماء كلها وسجد له من في السماوات إلا إبليس أبى واستكبر مع أن السجود هو سجود خضوع لله وليس تعظيما لآدم الذي أشار إليه باسم " الإنسان الكامل " وهو خليفة الله في الأرض يقول: ((فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفا ولهذا قال لإبليس: " مَا مَنَعَكَ أَن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدَيَّ" ص:75، وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين، صورة العالم، وصورة الحق، وهما يدا الحق وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية))[1] وقد كان آدم ((من الأسماء الإلهية ما لم تكن للملائكة تقف عليها، فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه))[2] فآدم في نظر ابن عربي هو الإنسان الكامل الذي حمل كل مظاهر الخلافة، فجسمه الصورة الظاهرة وروحه الصورة الباطنة، ورتبته في النشأة هي التي أكسبته الخلافة لأنه النفس الواحدة التي خلق منها النوع البشري ((وقد علمت حكمة نشأة جسد آدم أعنى صورته الظاهرة، وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورته الباطنة، فهو الحق الخلق، وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة، فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها النوع الإنساني))[3] وبذلك استحق آدم الخلافة بنوعيها: خلافة ظاهرة وهي خلافة الملك ويتبعها علم الظاهر والثانية خلافة باطنية والتي يتبعها علم الباطن لذلك مثل الإنسان الكامل في ظاهره وباطنه عند ابن عربي.

3/ استعمل كثير من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن والحديث فيحملها في المعاني فيخرجها من أصلها مثل الخير "، " الواحد "، عند الفلاسفة، " الجوهر "...عند الأشاعرة " الله "، " الحق "...كلها مصطلحات يستعملها بمعنى واحد.

4/ البنية الفكرية عنده خاضعة إلى حد كبير لقوة خيالية، وتتجلى لنا هذه الحقيقة الخيالية بوضوح في الاستعمال المجازي للغة مع العلم أن الهدف من هذا التوظيف الخيالي هو

---

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 40.
[2]- نفسه: ص 37.
[3]- نفسه: ص 41.

الجمع بين الضدين مع الفصل بين (الحق / الخلق) وحفظ التمايز بين المراتب وهو ما أشار إليه في الفص الإلياسي في تفسيره لقوله تعالى: " وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ " الأنفال: 17

يقول:((والدليل على ذلك: " وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ " الأنفال: 17 ، والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التي ثبت لها الرمي، في الحس وهي التي نفى الله الرمي عنها أولا ثم أثبته لها وسطا، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمدية، ولا بد من الإيمان بهذا))[1]، ((فصورة الرمي التي قام بها محمد ﷺ آلت إلى مظهر جامع بين نقيضين هما إثبات الرمي ونفيه،فيمكن أن نعد صورة الرمي على هــذا النحو، تجليا مكثفا ومصغرا لصفة الجمع بين الضدين القائمة في مرتبة الألوهة))[2] وهذا التجلي أساسا يحدث في عالم الخيال الذي يمثل الرتبة الوسطى بين عالم الغيب وعالم الحس ولخصائصه يحدث الجمع بين الضدين في الوقت نفسه المحافظة على التمايز بين المراتب (الحق والخلق).

5/ عدم التزامه بالرمزية من بداية الفص إلى نهايته ، فإذا رمز مثلا بشيء في موضع عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر فهو يستعمل (موسى) في أول الفص الموسوي رمزا على الروح الإلهي الجامعة لحياة من قتل على أنه هو وهذا ليشرح به فكرته حول قتل فرعون لأبناء إسرائيل يقول في الفص الموسوي: ((حكمة قتل الأبناء من موسى عليه السلام لتعود إليه بالإمداد حياة كل من قتل لأجله، لأنه قتل على أنه موسى وما ثم جهل فلا بد أن تعود حياته على موسى عليه السلام أعني حياة المقتول من أجله وهي حياة ظاهرة على الفطرة لم تدنسها الأعراض النفسية، بل هي على فطرة (بلى). فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو. فكل كان مهيئا لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له، فكان في موسى عليه السلام وهذا اختصاص إلهي لموسى))[3] ، لكن في مناقشته لقصة موسى مع الخضر يرمز لموسى بالرسول وذلك من خلال المقابلة التي بين موسى الرسول والخضر الولي من جهة وبين علم

---

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 171.
[2]– أمين يوسف عودة: تجليات الشعر الصوفي، ط1، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان، 2001، ص 302– 303.
[3]–ابن عربي: فصوص الحكم، ص 184.

الرسل الذي هو علم أحكام ظاهرة وبين علم الأولياء الذي هو علم أحكام الباطن من جهة أخرى يقول: ((الأنبياء صلوات الله عليهم لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب))[1] بينما أحكام الباطن التي اختص بها الأولياء فتتجسد فيما فعله الخضر من خرق للسفينة وقتل الغلام وإقامته للجدار ((ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله ولم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر " وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي " الكهف:82، ينبهه على مرتبة قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك، وأراه أيضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة الثابوت الذي كان في اليم مطبقا عليه. فظاهره هلاك وباطنه نجاة))[2] وكذلك أراه الخضر ((إقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك فذكره سقايته من غير أجر إلى غير ذلك ما لم نذكر...))[3] وهذا هو علم الباطن الذي اختص به الأولياء دون الرسل.

6/ نضج التعاليم عند ابن عربي خاصة في نهاية حياته وظهر ذلك جليا في الفصوص لاحتوائه على معظم الأسس التعليمية التي كان يرمي إليها لتثبيت أحول عقيدته ومن أهمها:

أ/ التأويل: فلقد استعمل ابن عربي منهاج التأويل الأنطلوجي للقرآن الكريم والحديث الشريف، والواقع أن كافة التعاليم التي صاغها في كتابه الفصوص كانت ثمرة تطبيق مبدأ التأويل الأنطلوجي للقرآن والحديث اللذين كان يستنبط معانيها الباطنية في ضوء خبراته الرؤوية؛ وإن منطلق السيرورة برمتها هو عالم الأجسام كما يراه الإنسان. الذي يرى بعينه الكثرة في كل مكان ولا شيء غير الكثرة، فهو لا يعرف العالم الجسماني إلا على هذا النحو، فيه توجد الأشياء متشعبة إلى ما لا نهاية بما فيها حيث كل موجود قائم بذاته مختلف في الأساس عن سواه، فعالم الوجود ليس في نظر الإنسان العادي إلا صعيدا واحدا من الصور والألوان الكثيرة، غير أن ابن عربي عبر تطبيقه للتأويل الأنطلوجي

---

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 191.
[2]- نفسه: ص 189.
[3]- نفسه: ص 192.

يمضي إلى ما يتعدى عقول البشر العاديين (العوام) إلى أفق العقل المجرد الذي يتعدى ظاهر الحقيقة ليغوص في أغوارها وباطنها وهو ما ينبغي الغوص فيه على حد رأي ابن عربي لنقف على حقيقة الوحدة الجامعة للكثرة ولقد كان الفص الهودي بحق واضحا وجليا فيه مبدأ التأويل وفيه الكشف عن حقيقة الجمع بين (الكثرة / الوحدة) في مواضع كثيرة نذكر منها ((واعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاملة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة، فالله تعالى يقول: " كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها "، فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد فالهوية واحدة والجوارح مختلفة...، كالماء حقيقة واحدة مختلف في الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعمه))[1] وقوله أيضا: ((وإن أخذنا " فِيهِۚ لَيسَ كَمِثلِهِۦ شَيءٞ" الشورى:11 ،على نفي المثل بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها فهو محدود بحد كل محدود، فما يحد شيء إلا وهو حد للحق فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات...فهو عين الوجود فهو "عَلَىٰ كُلِّ شَيءٖ حَفِيظٞ" هود:57 ،بذاته ولا يؤوده حفظ شيء فحفظه تعالى للأشياء وكلها حفظه لصورته...فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير))[2].

ب/ الفناء: في نظر ابن عربي لا يستطيع الإنسان العادي رؤية الحق في صورة متنوعة لأن العالم أساسا متولد من حضرتين ((فالحضرة الواحدة حضرة غيب، ولها عالم يقال له عالم الغيب أو عالم الملكوت، وهو عالم المعاني والغيب وهو عالم العقل. والحضرة الثانية حضرة الحس والشهادة، ويقال لعالمها عالم الملك أو عالم الحرف: وهو عالم الحس والظهور، ومدرك هذا العالم بالبصر، ومدرك عالم الغيب بالبصيرة والتولد من اجتماعهما

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 92.
[2]- نفسه: ص 96-97.

حضرة وعالم، فحضرة الخيال أو البرزخ والعالم عالم الخيال...، وهو الذي بين عالم الملك و الملكوت))[1] ، وبذلك يحدد ابن عربي مرتبة الوجود الخيالي وهي مرتبة وسطية بين حضرة الغيب وحضرة الحس، وهي مرتبة تمثل الجمع بين الضدين من كونها خيال، وحتى يستطيع المرء تخطي حاجز الكثرة يجب أن يتلاشى في نظره عالم الوجود (المتولد من الحضرتين) فيبقى محافظا على مرتبة الوجود الخيالي، وبذلك يحقق المرء ما يعرف عند جمهور الصوفية وعلى رأسهم ابن عربي بالفناء، وإن اضمحلال الآنية وتلاشي عالم الوجود بأسره يتحقق به الوعي البشري للأحدية والتي هي نفي كلي غير مقيد لجميع الأشياء دون استثناء، لكن الأمر لا يتوقف عند ابن عربي في حال الفناء بل يجب على الصوفي الكامل عنده أن يحقق خبرة حال البقاء وبذلك رؤية عالم الوجود بوضعه الجامع بن الضدين (الأحدية / الكثرة).

ج/ التجلي: الجمع بين الضدين وهو مذهب خاص بابن عربي خاصة وبعض الصوفية عامة، يقوم على رؤى وتصورات خاصة يصفها ابن عربي من خلال مضامين الفصوص بطريقة مباشرة أو غير مباشرة على أنها التفاعل بين (الوحدة / الكثرة) والمصطلح الدال على هذا التفاعل الحاصل هو التجلي الذي تقوم عليه أساسا نظرية وحدة الوجود وهو في مدلوله البسيط يعبر على أن كل الموجودات التي في الكون رغم كثرتها أو تعـــددها شـــيء واحـــد لأن الله – تعالى عما يصفون – يظهر ويتجلى فيها.

ثانيا: التوظيف الرمزي للّغة و مبدأ وحدة الوجود:

وحدة الوجود مذهب فلسفي لا ديني بالدرجة الأولى يقول بأن الله والطبيعة حقيقة واحدة وأن الله هو الوجود الحق ويعتبرونه – تعالى عما يصفون علوا كبيرا – صورة هذا العالم المخلوق: أما مجموع المظاهر المادية فهي تعلن عن وجود الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته.

---

[1]– محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ ابن عربي، الناشر المؤلف، دمشق، 1984، ص 13.

وفكرة وحدة الوجود قديمة جدا فهي:((لم تكن من ابتكارغلاة الصوفية كابن عربي والحلاج والرومي، بل كان لها جذورها لدى فلاسفة اليونان القدماء،من أمثال طاليس، وهيراقليطس، والرواقيين، ثم أصحاب مذهب الفيض في الأفلاطونية المحدثة))[1] .ولقد سارت عدوى وحدة الوجود إلى بعض فلاسفة الغرب ((مثل بعض الفلاسفة الفرنسيين الماديين ومنهم ديدرو " 1713 – 1784 " وفيلسون الهولندي (سبينوزا في القرن الثامن عشرة) كما تأثر بها بعض أدباء أوروبا الغربية، ولاسيما أصحاب النزعة الرومانتيكية الذين اتخذوا الطبيعة موضوعا للتأمل في أدبهم))[2] .

فوحدة الوجود كما تم توضيحها من قبل مبينة على أساس أنه ((ليس ثمة إلا كائن واحد موجود حقيقة وضرورة، بل هو الوجود كله ولا تسمى الكائنات الأخرى موجودات إلا بضرب من التوسع والمجاز))[3].

وانطلاقا من هذه الفكرة انبثقت اعتقادات غير صحيحة مثل النور المحمدي الحقيقة المحمدية، الإنسان الكامل...وكل ذلك ينكره الإسلام.

وبعد هذا العرض العام اليسير لفكرة وحدة الوجود، فما مفهومها لدى ابن عربي ؟ يرى ابن عربي من خلال ما يبسطه في كتابه فصوص الحكم ((أن الوجود وما فيه ومن فيه حقيقة واحدة ولم يكن التعدد الظاهر والتنوع والكثرة إلا شكلا خارجيا أو تعبيرا متعددا عن هذه الحقيقة، وهذه الحقيقة أزلية أبدية ثابتة غير قابلة للتغيير، وغير متكثرة وإن تعددت صورتها وتنوعت الأشكال التي تظهر فيها، وليس هذا التعدد الظاهر سوى تجليات لهذه الحقيقة الجوهرية))[4] يقول في الفص النوحى:((فإن للحق في كل خلق ظهورا خاصا، فهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال العالم صورته وهويته، وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن، فنسبته

---

[1] – صانع بن حماد الجهنى: الموسوعة الميسرة، ط3، دار الندوة العربية، الرياض، 1418، ص 178.
[2] – مجدى وهبة: كامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط2، مكتبة لبنان، 1948، ص 432.
[3] – إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط2، دار المعارف، مصر، 1968، ص 56–57.
[4] – قدور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، ص 82.

لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبر للصورة))[1] فالعالم لا يمكن أن يكون له وجود لو لا سريان الحق فيه في أشيائه وصوره وكذلك أنه يحوي في ذاته كل المخلوقات، يقول في الفص الهاروني: ((فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء))[2] ويقول في نفس المعنى: ((ولذلك سموه كلهم إلها مع اسمه الخاص، بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك... ولا يشهد و " لا تدركه الأبصار " بل " وهو يدرك الأبصار " للطفه وسريانه في أعيان الأشياء))[3] ويقول في الفص المحمدي: ((...فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه، والشيء لا يقال فيه نفسه ولا يسعها فافهم))[4] فالوجود حسب ابن عربي يسير وفق ضرورة مطلقة منية على حتمية أن الله هو عين الوجود ولولاه ما صح الوجود فهو الذي يمنح الوجود ويفيض عليه بالخير والإبداع لذا فإن الكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه لأنه موجود أولا بنفسه دون حاجة لموجود آخر، فالكائنات جميعها مظاهر لعلمه وإرادته ومنه تستمد الحياة والوجود وبذلك كانت هويته في العالم وهو ما أشار إليه في الفص الهودي: (("وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" ق:16 ،وما خص إنسانا من إنسان فالقرب الإلهي من العبد لا خفاء به في الإخبار الإلهي، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى فهو حق مشهود في خلق متوهم. فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود وما عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود))[5] في هذا النص يعطي ابن عربي المفهوم الاصطلاحي للوجود الذي يقيمه على إنكار للعالم الظاهر فلا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لله، لأن الخلق ما هو إلا ظل لوجود الحق، فلا موجود إلا الله فهو الوجود الحق.

---

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 52.
[2]- نفسه: ص 179.
[3]- نفسه: ص 181-182.
[4]- نفسه: ص 212.
[5]- نفسه: ص 93.

ويقول في الفص الهودي: ((إذا كان الحق وقاية للعبد بوجه، والعبد وقاية للحق بوجه فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لاحق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك))[1] فهذا النص يساعد كثيرا على، فهم بعض المعاني والعبارات التي تدور في فلك واحد سواء عند ابن عربي وحتى عند بعض الصوفية مثل (أفن الخلق، الفناء عن الكون، الفناء عن الأفعال...) فالكون حسب ابن عربي هو الحق في الحقيقة وهو الخلق أو كون بالتوهم فإذا أفنينا الخلق أو الكون أو الصفات (التي تعني الخلق) بقيت الصفة التي تعني (الحق) وهذا هو معنى (الفناء في الحق) وهو كما أشرنا سابقا من أعظم أسس نظرية وحدة الوجود، في الفص الشعيبي يشرح مصطلح (الهوية) ومصطلح (هو) في نظريته حيث يقول: ((لله تجليين: تجلي غيب وتجلي شهادة، فمن تجلي الغيب يعطي الاستعداد الذي يكون عليه القلب. وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه (هو) فلا يزال (هو) له دائما أبدا))[2] فيرى ابن عربي أن الهوية الإنسانية تتبلور في تبلور للهوية المعرفية للذات الإلهية، والإنسان لا يكتسب وعيه بهويته كوجود إلا في خيالية الوجود وعبر عنها (الغيب حقيقته) كونه صورة وتجليا من تجليات الحق.

وقد قاده قوله بوحدة الوجود إلى القول بوحدة الأديان يقول في الفص الهاروني: ((والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه، ولذلك سموه كلهم إلها مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى للحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص...وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا

---

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 98.
[2]- نفسه: ص 106-107.

مؤمنين، فهم عباد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها، إنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه))[1] فحسب ابن عربي أنه من عبد صنما أو حجرا أو شجرا أو إنسانا أو كوكبا فقد عبد الله لأنه لا شيء موجود على الحقيقة إلا الله ولهذا السبب تعددت صور القلب عند ابن عربي فأصبحت مرعى لغزلان وصارت ديرا حيث السائحين رهبانا، وبيت أوثان وجمع فيه التوراة والقرآن...وبهذا عمل على استقطاب أطرف متباعدة متنافرة وسلكها مسلك الوحدة فنظر إلى تنوع الأديان واختلافها نظرة متميزة، فكان كل إنسان في نظره عابد للحق مهما كان موضوع عبادته لأن ((كل إنسان لا يعتقد في أمرها إلا بحسب ما يتجلى له من معاني الألوهية فيه، وهكذا فعابد الشمس لا يعبد سوى النور الإلهي أو سرّ التعالي، الذي يتجلى له عبرها، كما أن عابد كائن ما من كائنات الطبيعة لا يعبد في الحقيقة سوى معنى من معاني الألوهية تجلى له عبر ذلك الكائن، كما أن عابد الإله المنزه لا يعبد سوى السر المطلق الذي لا يتملك عبر شكل أو كائن ما. وعلى العموم إذا كانت الاعتقادات في جوهرها صورا أو تجليات إلهية فإنها تضع الإنسان مباشرة أمام الحقيقة الإلهية المتعالية لحقيقة الذات))[2] ،إذا هذا هو مذهب ابن عربي الذي قرره في جرأة وصراحة في غير موضع من الفصوص كما رأينا وكذلك في الفتوحات، ولم يكن لهذا المذهب صورة كاملة في الإسلام قبل ابن عربي فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانية ومراميه والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من الصوفيين من بعده.

ولهذا كان لابد أن يكون لابن عربي منكرون ومناصرون لفكره فمن منكريه ابن الخياط، ابن تيمية وبرهان الدين البقاعي الذي صنف كتابا أسماه (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي) والذي كفر فيه الصوفية وعلى رأسهم ابن عربي، أما من الذي انتصروا له ودافعوا عنه عبد الوهاب الشعراني، الفيروز بادي الذي وضع مصنفا ردا على ابن الخياط سماه (الاغتباط بمعالجة ابن الخياط) كما ألف الحافظ السيوطي كتابا بعنوان (تنبيه الغبي

---

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 181-182.

[2]- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ط1، دار الكتاب العربي، 1988، ص 371-372.

إلى تنزيه ابن عربي) وغير هؤلاء ممن أنكروا أو ناصروا ابن عربي الذي خلق مذهبا ((كان وما يزال من أخطر المشكلات في الفلسفة الصوفية وهو خطر في عالم الأخلاق فإذا سلمنا بفكرة الوحدة يسقط عنا التكاليف وينتفي مبدأ الإرادة والحرية والحق والباطل والفضيلة والرذيلة والخير والشر ما دمنا واقعين تحت سطوة الجبرية))[1]، ويضاف إلى ذلك أن ((القول بوحدة الوجود يجعل الثواب والعقاب مـــن المشكلات، فمـــن الذي يثيبنا حين نحسن؟ ومـــن الذي يعاقبنا حينما نسيء ؟))[2].

[1]– قدور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، ص 87.

[2]– زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكنية العصرية، صيدا، بيروت، (د ت)، ج1، ص 154.

المبحث الثالث: المصطلحات:

أولا: سيرورة المصطلح ونموه:

المعروف عن الصوفية أنهم قوم لا يتكلمون بلسان عموم الخلق ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنما يتكلمون بلسان الرمز والإشارة وقد أورد الكلاباذي (ت 380 هـ) قول بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء: ((ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها عن السامعين وخرجتم عن اللسان المعتاد))[1] ومصطلحات الصوفية هي ألفاظ ((جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ))[2] وبسبب مجازيتها واتساع نطاقها التجريدي، نجدها قد أثارت مجموعة من المشاكل على مستوى التلقي و التمثيل والشرح والتفسير والتأويل لذا فإن استعابها يمثل خطوة أساسية ومرحلة عملية مهمة لفهم التجربة الصوفية وتفسيرها إذ لا يمكننا الحديث عن التجربة الصوفية أو الممارسة العرفانية الذوقية إلا بتحديد المصطلحات التي تصف ما يجده الصوفي السالك في سفره الروحاني وما يعيشه من مجاهدات ورياضات، ((ولقد ترك الصوفية الأوائل رصيدا ضخما من المعارف والمفاهيم التي عبروا عنها بمصطلحات))[3] سايرت التطور العرفاني الحاصل على مستوى التجربة الصوفية مما زاد في نمائها وتوسعها على امتداد فترة زمنية طويلة نافت على إحدى عشر قرنا هجريا، فأصبح لهذه المصطلحات أبعادها ودورها المعرفي وموقعها الفلسفي والنظري والسلوكي في التجربة الصوفية.

ويمكن القول أن مسار المصطلح الصوفي قد مر بأربع مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى: من بداية القرن الثاني هجري إلى أوائل القرن الثالث هجري وهي مرحلة الظهور النشوء، وفيها كان المصطلح الصوفي محصور المعاني يدور في فلك

---

[1]- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 102.

[2]- نصر حامد أبو زيد: عمر بن الفارض: دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص 174.

[3]- أمينة بلعلي: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2001، ص 55.

الشريعة، لأن التجربة في بدايتها كانت مرتبطة بالشريعة (التصوف السني) حيث برزت مصطلحات:إرادة إيمان، إخلاص، انقطاع إلى الله، توبة، ذكر، رضا، زهد، صدق، عشق، فقر، محبة، نار، نور، غيرة، محاربة، هوى، ورع، سخاء، حياة روحية، محاسبة، مراقبة...الخ. وتداخلها المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: من منتصف القرن الثالث هجري إلى غاية القرن السادس هجري وهي مرحلة الدلالة الإيحائية والرمزية وفيها تأثرت الصوفية بمفاهيم علم الكلام والجدل (معاني فلسفية وكشفية) فأكسب ذلك أساليبهم ومصطلحاتهم غموضا فأصبح المصطلح الصوفي يحمل دلالتين دلالة صوفية لغوية ظاهرية يدركها عامة الناس عن طريق النص أو النظر العقلي ودلالة إيحائية رمزية قائمة على الانزياح والمجاز وتستوجب هذه الدلالة الرمزية استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها ولا يدركها سوى الخاصة من علماء الباطن والسلوك الذوقي، لذا نجد أن هذه المصطلحات عذرها البعض واستهجنها البعض الآخر لغرابتها وبعدها عن الدين القويم في بعض الأحيان فبرزت ألفاظ: إبليس، إحسان، أحوال، مقامات، إخلاص، أسماء، إصطلام، أفعال، دنو، ديمومية، تمكين، حلول، اتحاد، الأنا، الهو، وحدة الوجود، التجلي، الفناء، العالم الصغير، العالم الكبير، سكر، سماع، قرب، بعد، قبض، بسط، صحو، شطح، الإنسان الكامل، توكل، عشق، حب، أنس، بقاء...الخ، وداخلت المرحلة الثانية المرحلة الثالثة.

المرحلة الثالثة: منتصف القرن السادس هجري إلى غاية القرن التاسع هجري وهي مرحلة الكمال والمصنفات الجماعة وفيها اكتمل نمو المصطلح فقد زاد ابن عربي وأغناه من خلال مصنفاته التي أدرج فيها بعض المصطلحات أو جملة منها وكذلك خص لها تصانيف مثل كتاب اصطلاح الصوفية أو اصطلاحات الشيخ محي الدين بن عربي نجده في ذيل كتاب التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني، إلى جانب الفتوحات المكية التي ضمت القدر الأكبر منها وتبعه في ذلك القاشاني وغيرهم مما عملوا على التصنيف

والجمع وفي هذه المرحلة انبرى البعض على زيادة وشق مفاهيم وأساليب جديدة ووضع معاني وأبعاد كما فعل الجيلي والخطيب، بينما برز عطاء البعض الآخر تكرار وإعادة، وقد وافق وضع الألفاظ في هذه المرحلة وضبطها إنشاء الأشكال والدوائر وهي رسوم هندسية رمزية نجدها عند ابن عربي سبقه إليها الحلاج في المرحلة الثانية ومن مصطلحات هذه المرحلة:

أبدار، أبدال، إتحاد، اجتباء، أحدية، الكثرة، إخلاء، أربعون، إشراق، إنسان كامل، أوتاد، برزخ، بروق، جهاد أكبر، حال، حالة حق الحق، حالة الصحو والفناء، حالة الولاية، حجاب، حركات، الحروف، حاضر، خرقه، خلوة، سحق، سكينة، لبس خرقة، مشاهد، قطب الزمان، نجباء، نقباء، هاجس، وجود صغير، وجود كبير، حضرة إلهية ، عالم الخيال، رق، الشهوة ، السفر، السلوك، المد، المشاهدة ، المجاهدة، الوسم، الهمة النبوة، اليقين، الكرامة، كيمياء، اللذة، اللوامع، الإلهام، الصكوك، العزلة، الغربة، الكتم...الخ.

المرحلة الرابعة: من نهاية القرن التاسع إلى غاية القرن الخامس عشر هجري اتسمت هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح نسبيا وذلك بسبب تكرار ما سبق شرحه بالإضافة إلى تعدد التعريفات وتشعبها والمعنى واحد وإن حدث اختلاف فيعود للتشعب الذي حصل في الطريقة والمريد فيما بعد.

ثانيا: أبعاد المصطلح الصوفي عند ابن عربي:

للمصطلحات الصوفية أبعاد ثلاثة: بعد علمي يتمثل في الممارسة السلوكية الذوقية، وبعد وجداني يتعلق بطبيعة التجربة الصوفية، وبعد معرفي يقترن بالمذهب، وهذا ما أكده الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر محقق كتاب " اصطلاحات الصوفية للقاشاني " عندما أشار في مقدمة الكتاب المحقق أن للمصطلح الصوفي ثلاثة جوانب أساسية: ((أولها الجانب العملي وهو الطريق وثانيها الجانب النفسي أو الشعوري أو الوجداني أو العاطفي

وهو التجربة، وثالثها الجانب النظري أو الفكري أو التعبيري وهو المذهب))[1]، والمتتبع للكتابة الاصطلاحية عند ابن عربي يجد بأنها تصف لنا وبشكل بارز ثلاث موضوعات أساسية في مجال التصوف ألا وهي الطريق، التجربة، المذهب.

الطريقة: تمثل الجانب العملي.

التجربة: الجانب العاطفي الشعوري.

المذهب: الجانب الفكري أو التعبيري.

1/ المصطلحات التي تنتمي إلى حقل الطريق نذكر:

السفر – الرحلة – الحج – السلوك.

السالك – المقامات – الأحوال – المجاهدة.

الوصول – الواصل – الغاية – المعراج.

السائر – الكسب – الأدب – التكليف.

البكاء – التوبة – الجوع – الحرص.

الحركات – الحليم – الخلوة – الذهاب.

الرغبة – الزهد – الستر – السماع.

السهر – الشطح – الصمت – الطهارة.

الغربة – العزلة – الغيبة – الفرار.

الفقر – المشاهدة – الهمة....الخ.

2/ مصطلحات تحيل إلى حقل التجربة نذكر منها:

التجربة – الرؤيا – الكشف – المشاهدة.

الوارد – النقر – الهواجس – الهواجم.

الألوهية – المحبة – الإلهام – القناعة.

الغبط – العشق – العجز – الطرب.

---

[1]– كمال الدين عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، تحقيق (فق محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص 5.

السعادة – الإنزعاج – الرضى – خلق.

الخشوع – الحسد – الحزن – الحب.

الإيمان – البخل – الوقار – اليقين – الصلة...الخ

3/ من المصطلحات الدالة على حقل المذهب نجد

الإحسان – الإرادة – القبض – الجذبة.

الولاية – الحقيقة – الحقائق – أمهات الأسماء.

الشيخ – المريد – القطب – الإنسان الكامل.

الغوث – قطب الأقطاب – علم العقل – العالم الصغير.

العالم الكبير – الجماعة – أهل – الأبدال.

المحمدي – الموسوي – الكرامة...الخ

وغيرها من المصطلحات التي وظفها ابن عربي في خطاباته والتي نجدها مبثوثة في ثنايا مؤلفاته الكثيرة والمتنوعة بين المنظوم والمنشور.

ثالثا: مصادر المصطلح ومرجعياته الاشتقاقية عند ابن عربي وأهم خصائصه الأسلوبية:

مصادر المصطلح الصوفي عند ابن عربي و مرجعيا ته الاشتقاقية عديدة وتتمثل في: القرآن الكريم، السنة النبوية، علوم اللغة، علوم الشريعة، علم الكلام، الفلسفة، الآداب والعلوم التجريبية.

1/ المصطلحات التي نهلها ابن عربي من القرآن نذكر:

الذكر – الستر – القلب – التجلي – الاستمتاع.

الاستقامة – الاستواء – الاصطناع – الاصطفاء – الإخلاص.

الرياء – الرضى – الخلق – العلم – النفس.

الطمأنينة – السكينة – التوبة – الدعوة – اليقين.

الله – النور – الحق – قاب قوسين – القبض.

البسط – الشكر – الشر – الزهد – الخوف.

الدعاء – الدنيا – الآخرة – البرزخ – البرهان.

2/ المصطلحات التي أخذها من الحديث الشريف:

الجلال – الخضر – الخوف – أهل الذكر – الرداء.

الأبدال – الأوتاد – الغوث – النجباء – النقباء.

القدر – الفطرة – المقام المحمود – النبوة.

الرؤيا – الإحسان – الإسلام – الأبرار.

النور – المنزل –الإيمان – العلم.

الحوض – الجنة – الطاعة – الجمال.

الجماعة – الحبل....الخ

3/ المصطلحات التي أخذها من اللغة نجد:

الغياب – الحضور – المعرفة – الاسم.

الفعل – الحال – العلة – الصفة.

الشاهد – الإشارة – الواحد – الجمع.

الوصل – الفصل – الأمر –الحروف.

الحركات....الخ.

4/ المصطلحات التي أخذها من علم الكلام:

التوحيد – العقل – العدل – العرض.

الجوهر – الذات – الحضرة – الصورة.

التنزيه – التشبيه – القديم – الثبوت.

الوجود – الأزل – الكلام....الخ.

5/ المصطلحات التي أخذها من المرجعية الفقهية:

الصلاة – الوضوء – الحج – الطهارة.

الغسل – الزكاة – الوقت – المريض.

الإستحاضة – الحيض – المسح – الطهارة الحسية.

أقسام المياه – الأحكام....الخ.

6/ المصطلحات التي أخذها من المرجعية الفلسفية نجد:

النفس – الحس – الهيولي – الفيض.

النظر – النفس الكلية – العقل....الخ.

7/ المصطلحات التي تنتمي إلى المرجعية الفلكية وعلم التنجيم وكذلك بعض المصطلحات الدخيلة منذ العصر الجاهلي وعلم العروض:

اللوامع – ليلة القدر – الأوتاد – الأفلاك.

الأزياج – الديوان – الترياق – كيمياء.

الخيال – الكشف – منزل – الرسم.

الرموز.....الخ.

ولما كان تصوف ابن عربي يمثل تصوف وحدة الوجود فإن مفارقة الألفاظ الاصطلاحية لمعانيها الدلالية والعبث بطريقة الاستدلال في الأصول القرآنية والأحاديث النبوية والمعاجم الأخرى السالف ذكرها للمصطلح الأكبري بينة و واضحة، فبدلا من أن يكون اللفظ موضوعا على المعنى المراد في المعاجم السالفة الذكر أصبح اللفظ نفسه موضوعا على نقيضه تماما تحت هذه الفلسفة لذا يمكن أن نوجز الخصائص الأسلوبية في الكتابة الاصطلاحية عند الشيخ :

1- تحمل عبارات ابن عربي في شرح المصطلحات حرية الاتساع والإطلاق في هذه العبارات ، واستمداد المعنى، وبساطة أسلوبية ،وعمقا محسوسا لا يسبر غوره.

2- اللغة في هذه الشروح منتشية لانصياعها واستسلامها ليد مبدع وصاحب خيال فذ والصياغة اللغوية لابن عربي هنا ذات سياقات تحمل ديمومتها وتحافظ عليها ككيان مستقل يعرف ويفكر ويدرك ويعي معنى هذا الوجود لذا فإن ثنائية هذه

الشروح عبارة عن وحدة وجودية تامة وفناء بين ذات الكاتب (ابـــن عربـــي) وذات اللغة (المصطلح وشرحه).

3- يختزل ابن عربي المعاني اختزالا غريبا في بعض الأحيان فيؤسس شرحا مـــن كلمة أو كلمتين أو ثلاث لأن هذا الاختزال قد يحمل المعرفة الكاملة مثل (المريـــد : المتجرد عن إرادته)

وهذا كله دليل على عمق الفكر الأكبري وتكامـــل ســـيطرة ذاتـــه علـــى المعـــاني والمعارف.

4- تحمل هذه الشروح مشاكسة للآخر فهو يقطع متعة القارئ ولذته في التواصـــل و الاستمرار من خلال ختم هذا الشرح بمصطلح أكثر إبهام من المصطلح الذي سبقه، ثم يقوم بطرح سؤال عن هذا المصطلح ليجيب عنه فيما بعد وهكذا حتى يشكل لنا نـــص ملأه بمعان جديدة دون أن تفقد اللغة وجدانيتها و إيقاعها مع القارئ و الدوران حولـــه نذكر قوله : ((و ما التصوف؟ قلنا الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهـــي مكارم الأخلاق وهو أن تعامل كل شيء بما يليق به مما يحمده منك ولا تقدر علي هذا حتى تكون من أهل اليقظة ،فإن قلت : و ما اليقظة حتى أكون من أهلها؟ قلنا : اليقظة الفهم عن الله في زجره فإذا فهمت عن الله انتبهت ، فإن قلت : فما الانتباه؟ قلنا: هـــو زجر الحق عبده علي طريق العناية وهذا لا يحصل إلا لأهل العبودة فإن قلت : وما العبودة ؟...))[1]

وفيما يلي قائمة تمثل بعض المصطلحات المتداولة في القاموس الأكبري والتي جمعت من كتاب:

1/ ابن عربي: اصطلاح الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، ط1، جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد الدكن، 1948.

2/ ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3.

[1] - ابن عربي : الفتوحات المكية ،ج 3 ،ص150 .

و سنشير أمام شرح المصطلح لاسم الكتاب والصفحة دون العودة بهذه المعلومات إلى الهامش.

المصطلح	دلالته
الإرادة	لوعة في القلب يطلقونها ويريدون بها إرادة التمني وهي منة وإرادة الطبع، ومتعلقها الحظ النفسي وإرادة الحق ومتعلقها الإخلاص (اصطلاح الصوفية، ص2)
الانتباه	زجر الحق عبده على طريق العناية (الفتوحات3/ ص 150)
أرين	عبارة عن الاعتدال (الفتوحات 151/3).
الأنية	الحقيقة بطريق الإضافة (اصطلاح الصوفية، ص 14)
الأدب	فوقتا يريدون به أدب الشريعة ووقتا أدب الخدمة ووقتا أدب الحق، أدب الشريعة الوقوف عند مرسومها، وأدب الخدمة الفناء عن رأيتها والمبالغة فيها وأدب الحق أن تعرف مالك وماله (اصطلاح الصوفية، ص 3).
الانزعاج	هو أثر الوعظ الذي في قلب المؤمن وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس (اصطلاح الصوفية، ص 3).
الاسم	الحاكم على حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية (الفتوحات (152/3)
الأنس	أثر مشاهدة الحضرة الإلهية في القلب (الفتوحات 155/3)
الإثبات	إقامة أحكام العبادة وقيل إثبات المواصلات (اصطلاح الصوفية، ص 6)
الاصطلام	نعت وله يرد علي القلب فيسكن تحت سلطانه (اصطلاح الصوفية، ص 11)
البدلاء	فهم سبعة ومن سافر من القوم عن موضع، وترك جسدا على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البدل لا غير وهم على قلب إبراهيم عليه السلام (اصطلاح الصوفية،ص4).
البسط	هو عندنا من يسع الأشياء ولا يسعه شيء (اصطلاح الصوفية، ص 5).

البقاء	رؤية العبد قيام الله على كل شيء (اصطلاح الصوفية، ص 6).
البعد	الإقامة على المخالفات (اصطلاح الصوفية، ص 7).
البواده	ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة إما موجب فرح أو موجب ترح (الفتوحات 153/3).
الباطل	هو العدم (اصطلاح الصوفية، ص 15).
البرزخ	العالم المشهود بين عالم المعاني في عالم الأجسام (اصطلاح الصوفية، ص 126).
التصوف	الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي مكارم الأخلاق (الفتوحات 150/3).
التلقي	أخذك ما يريد من الحق عليه عند الترقي (الفتوحات 3/ 152).
الترقي	التنقل في الأحوال والمقامات نفسا وقلبا وحقا، طلبا للتداني (الفتوحات 152/3).
التداني	معراج المقربين (الفتوحات 152/3)
التخلي	اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق وطلب التجلي (الفتوحات 154/3).
التجلي	ما يكشف للقلوب من أنوار الغيوب بعد الستر (الفتوحات 154/3)
التواجد	استدعاء الوجد وقيل إظهار حالة الوجد من غير وجد (اصطلاح الصوفية، ص 5).
التجريد	إماطة السوي والكون من القلب والسر (اصطلاح الصوفية، ص 8).
التفريد	وقوفك بالحق معه (اصطلاح الصوفية، ص 8).
التدلي	نزول المقربين، ويطلق بإيزاء نزول الحق إليهم عند التدانى (اصطلاح الصوفية، ص 13).
الجلوة	خروج العبد من الخلوة بنعوت الحق (الفتوحات 152/3).
الجمع	إشارة إلى الحق بلا خلق وعليه يرد جمع الجمع (الفتوحات، 155/3).

جمع	الاستهلاك بالكلية في الله عند رؤية الجمال (الفتوحات 155/3).
الجمع	
الجمال	نعوت الرحمة والألطاف في الحضرة الإلهية (الفتوحات 155/3).
الجرس	إجمال الخطاب يضرب من القهر (اصطلاح الصوفية، ص 13).
الجسد	كل روح ظهر في جسم ناري أو نوري (اصطلاح الصوفية، ص 14).
الحرية	إقامة حقوق العبودية لله تعالى (الفتوحات 153/3).
الحقيقة	سلب آثار أوصافك عنك وبأوصافه بأنه الفاعل بك فيك منك (الفتوحات 154/3).
الحق	ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه (اصطلاح الصوفية، ص 15).
حجاب	هو العمى والحيرة (اصطلاح الصوفية، ص 16).
العزة	
الحال	ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب (اصطلاح الصوفية، ص 3).
الخاطر	ما يرد على القلب والضمير ربانيا أو ملكيا أو نفسيا أو شيطانيا من غير إقامة (اصطلاح الصوفية، ص 7).
الخوف	ما تحذر من المكروه في المستأنف (اصطلاح الصوفية، ص 13).
الخلوة	محادثة السر مع الحق حيث لا ملك لأحد وهناك يكون الصعق (الفتوحات 152/3).
الخضر	عبارة عن البسط وهذه العطايا من بحر الزوائد(الفتوحات152/3)
الذرة	العقل الأول (الفتوحات 152/3)
البيضاء	
الذهاب	غيبة القلب عن حس كل محسوس (الفتوحات 154/3)
الذوق	أول مبادئ التجليات الإلهية(اصطلاح الصوفية، ص 6)
الري	غايتها في كل مقام (اصطلاح الصوفية، ص 6).

الروح	يطلق بإزاء الملقى إلى القلب على الغيب على وجه مخصوص (اصطلاح الصوفية، ص8).
الرياضة	رياضة الأدب وهو الخروج عن طبع النفس ورياضة الطلب وهو صحة المراد به وبالجملة فهي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية (اصطلاح الصوفية، ص8).
الزاجر	وأعظ الحق في قلب المؤمن (الفتوحات 154/3).
الزمان	السلطان فإنه قد يحول بينك وبين الذهاب (الفتوحات 154/3)
الزوائد	زيادات الإيمان بالغيب واليقين (اصطلاح الصوفية، ص 12).
السمر	خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب (الفتوحات 153/3).
السر	سر العلم بإزاء حقيقة العالم به (الفتوحات 154/3).
السكر	غيبة بوارد قوي (اصطلاح الصوفية، ص6).
السالك	هو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه فكان العلم له عينا (اصطلاح الصوفية، ص2).
السفر	فعبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه إلى الحق تعالى بالذكر (اصطلاح الصوفية ، ص 2).
الشريعة	الأخذ بالتزام العبودية (اصطلاح الصوفية، ص 3).
الشطح	عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن توجد من المحققين (اصطلاح الصوفية، ص 3).
الصعق	الفناء عند التجلي الرباني (اصطلاح الصوفية، ص 13).
الصحو	رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد قوي (الفتوحات 155/3).
الطوالع	أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس، سائر الأنوار (الفتوحات 155/3).
الطريق	مراسم الحق تعالي المشروعة التي لا رخصة فيها (اصطلاح الصوفية، ص 2).

الظل	وجود راحة خلف الحجاب (اصطلاح الصوفية، ص 14).
العدل	والحق المخلوق به، فعبارة عن أول موجود خلقه الله (اصطلاح الصوفية، ص 3-4).
العالم	من أشهده الله ألوهيته (الفتوحات 151/3).
العارف	من شهده الرب فظهرت منه الأحوال والمعرفة حاله (الفتوحات 151/3).
العلة	تنبيه الحق لعبده بسبب أو بغير سبب (اصطلاح الصوفية، ص 8).
الغيرة	غيرة في الحق لتعدي الحدود، وغيرة تطلق بإزاء كتمان الأسرار (اصطلاح الصوفية، ص 11).
الغوث	صاحب الزمان وواحده وقد يكون ما يعطيه على يد إلياس (الفتوحات، ص152/3).
الفرق	إشارة إلى خلق بلا حق بقيام الله على ذلك (اصطلاح الصوفية، ص 6).
الفناء	رؤية العبد للعلة بقيام الله على ذلك (اصطلاح الصوفية، ص 6).
فصل	فوت ما ترجوه من محبوبك، وتميزك عنه بعد حال الاتحاد (الفتوحات 154/3).
القرب	القيام بالطاعة وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين (اصطلاح الصوفية، ص 6).
القبض	حال الخوف في الوقت (الفتوحات 155/3).
الكون	كل أمر وجودي (اصطلاح، ص 16).
الكمال	التنزيه عن الطبقات وآثارها (اصطلاح الصوفية، ص 16).
الكرسي	موضع الأمر والنهي (اصطلاح الصوفية، ص 16).
اللوائح	وهي ما تلوح للأسرار الظاهرة من سمو من حال إلى حال وعندنا ما تلوح للبصر إذا لم يتقيد بالجارحة من الأنوار الذاتية لا من جهة السلب (اصطلاح الصوفية، ص 10).
اللوامع	ما ثبت منه أنوار التجلي (الفتوحات 155/3).

المقام	استفاء حقوق المراسم على التمام (الفتوحات 153/3).
المريد	المتجرد عن إرادته (اصطلاح الصوفية، ص2).
المسافر	هو الذي سافر بفكره في المعقولات (اصطلاح الصوفية، ص2).
المحق	فناؤك في عينه (اصطلاح الصوفية، ص 9).
المطلع	الناظر إلى الكون بعين الحق (الفتوحات 150/3).
الملكوت	عالم المعاني والغيب والارتقاء إليه من عالم الملك (الفتوحات 150/3).
المجاهدة	جعل النفس على المشاق البدنية (الفتوحات 154/3).
النقباء	الذين استخرجوا خبايا النفس وهم ثلاثمائة (اصطلاح الصوفية، ص 4).
النجباء	المشغولون بحمل أثقال الخلق وهم أربعون (اصطلاح الصوفية، ص 4).

الفصل الثاني :

شكل المقال و القطعة الفنية

المبحث الأول : الحب الإلهـــــــــــي.

أولا: حقيقة الحب الإلهـــــــــــــــــــي.

ثانيا: الحب الإلهي ومبدأ الأنوثة عند ابن عربي.

المبحث الثاني: الوصـــــــايـــــا .

أولا: الوصية في الأدب الصوفـــــــــــــي.

ثانيا: الوصية عند ابن عربي وأبعادها التعبيرية.

المبحث الأول : الحب الإلهي

أولا : حقيقة الحب الإلهي

الحب مقام شريف وهو أصل الوجود كما قال ابن عربي ، ومصدر لكل المعاني التي يتفرع عنها الفكر الصوفي ، ورغم مقامه عندهم ، فلم يبتكروا الحب و إنما استقوه من آيات القرآن الكريم ، يقول الله تعالى: " فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ " المائدة :54،وقوله : " إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ " البقرة :195، " إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ " البقرة :222 ، و قوله :" قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ " آل عمران: 31 ، كما استقوه من الأحاديث النبوية ، كالحديث القدسي التالي في رواية عن الرسول ﷺ: " من عاد وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها "([1]) .

ولما كان الحب أساس الحالة الروحية القلبية الكشفية في التجربة الصوفية فإن ((التصوف لا يصلح إلا بفضل الحب و لا يفسد إلا بسبب الحب))([2]) ، وكما يقول ابن عربي: ((الحب سر إلهي في كل ذات على حسب ما يليق بها ... ، فبالحب حرك المحرك و بالحب تحرك المتحرك وسكن الساكن و بالحب تكلم المتكلم و صمت الصامت ... الحب سلطان يتبعه كل شيء))([3]) ، وقد أورد القشيري في رسالته أقوالا كثيرة لصوفيين كثر ، كل منه يعكس تجربته الخاصة في حبه وكشفه و ذوقه الخاص لها ، ولذلك جاءت تلك الأقوال مأثورة متضمنة حكما فالكثير من المعاني مخبأ في القليل من الكلمات يقول

---

[1]- الإمام البخاري:صحيح البخاري،ط3،دار إحياء التراث العربي،بيروت،1985،ج11،ص292.
[2]- زكي مبارك:التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق،المكتبة العصرية،بيروت،ب ت ،ج2،ص189.
[3]- ابن عربي:كتاب الأعلام بإشارات أهل الإلهام،ط1،دار المعارف العثمانية،1948،ص6.

البسطامي :((المحبة استقلال الكثير من نفسك ، واستكثار القليل من حبيبك))([1]) ويقول أبو عبد الله القرشي :((حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ، فلا يبقى لك منك شيء)) ([2]) ، ويقول ابن عطاء : ((المحبة إقامة العتاب على الدوام))([3]) ، ويقول السري السقطي: ((لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا))([4]) ، ويقول يحيى بن معاذ: ((مثقال خردلة من الحب أحب إلي من عبادة سبعين سنة بلا حب))([5]).

وقد ترتب عن هذه النظرية نزعتان هما: النزعة التقليدية ويمثلها المسلم الزاهد الذي ينظر للحب الإلهي بوصفه علاقة من طرف واحد ، أي حب العبد لله ، وهذه العلاقة علاقة التزام بالشرع و الأمر و النهي و القيام بكل التكاليف استنادا إلى المحبة ، لأن المحبة الحقيقية عند التقليدين هي إتباع الرسول قولا وفعلا ، بينما النزعة الثانية ، فتكون عند الصوفيين وعندهم الحب يتجاوز العلاقة من طرف واحد إلى حب متبادل يدافع عنه الصوفي فيورد الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي يستشهد بها على شرعية هذا الحب وصحته . ففي القرآن يمنح الله سبحانه وتعالى الود لعباده "إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا" مريم: 96 ، والله يحب عباده المتقين والصابرين " بَلَىٰ مَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ" آل عمران: 76 وقوله : "وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ" آل عمران: 146، ومن الأحاديث الشريفة التي بتناقلها الصوفيون أن الرسول ﷺ قال: " من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن لم يحب لقاء الله تعالى لم يحب الله لقاءه "([6]) ، ويروون أيضا الحديث

---

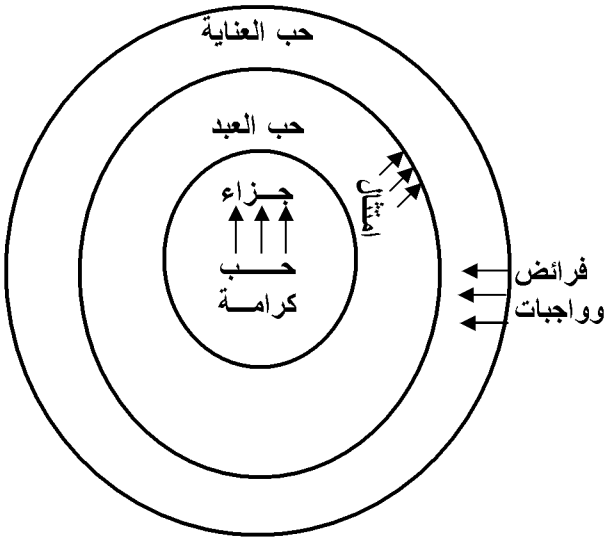
[1] – عبدالكريم القشيري:الرسالة القشيرية، ص483.
[2] – نفسه : نفسها .
[3] – نفسه نفسها .
[4] – نفسه: ص 486.
[5] – نفسه: ص 487.
[6] – الإمام البخاري: صحيح البخاري، ج 23، ص 52.

القائل: " إذا أحب الله عز وجل العبد قال : يا جبريل إني أحب فلانا فأحبوه فيحبه أهـــل السماء "([1]) .

وحب الله للإنسان يفوق حب الإنسان لله ، فالله هو الأكرم وهو مصدر الحب بـــل هو الحب ذاته ، وقد عبر ابن عربي عن تقديره الكبير لحب الله لعباده ، فمحبة الله الأصل و محبة العبد الفرع يقول: ((محبته لك الأصل لفرعه ، ومحبتك له محبة الفرع للأصـــل))([2]) فمحبة الخالق هي الأصل لأنها تعم الكون وتتجلى فيه بينما المخلوق صورة مـــن صور الكون، فمحبته ما هي إلا انعكاس لمحبة خالقه وبذلك كانت فرعا من أصل ويقول أيضا: ((يقول الله في غير موضع من كتابه متلطفا بعباده ، يا عبادي اشتقت إليكم وأنـــا إليكم أشد شوقا ، ويخاطبهم بنزول خفي ، وهذا الخطاب كله لا يمكن أن يكون منـــه إلا من كونه محبا))([3])، والحب مبادرة إلهية ، فالله يذكر العبد ويطلبه ويعرفه ويحبه قبل أن يهتدي العبد إلى هذا الذكر والطلب والمعرفة والحب ، فهو يحفه بحبه لما فرضه وأوجبه عليه بحكم سلطانه ((فقد أخبر الله تعالى أن لله عبادا يحبهم ويحبونه ، فجعـــل محبـــتهم وسطا بين محبتين منه لهم ، فأحبهم فوقهم بهذه المحبة لإتباع رسوله ، فيما جاءهم به من الواجبات عليهم والترغيب في أن يوجبوا علي أنفسهم صورة ما أوجبه عليهم يسمى نافلة ، ثم أعلمهم أنهم إذا اتبعوه فيما جاء به أحبهم، فهذا الحب الإلهي الثاني ما هو عين الأول ، فالأول حب عناية ، والثاني حب جزاء وكرامة بوافد محبوب ، بالحب الأول فصـــار حب العبد ربه محفوظا بين حبين إلهيين ، كلما أراد ، أوهم أن يخرج عند هذا الوصـــف بالسلو، وجد نفسه محصور بين حبين إلهيين ، فلم يجد منفذا ، فبقي محفوظ العـــين بـــين حب عناية ما فيها من فطور وبين حب وكرامة ما فيها استدراج))([4]) .

---

[1] – الإمام النووي : شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية، د ت، ج 16، ص 183 – 184.
[2] – ابن عربي: الحكم الإلهية، ط01، دار الإرشاد، حمص، 1979، ص 12.
[3] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 132.
[4] – نفسه: ج 07، ص 116 – 117.



المخطط – 1 –

من هذه المحبة المتبادلة استوحى ابن عربي موقفا جديدا مبتكرا يجمع حب الصوفي لله ، وحب الله لعباده وهو أساس علاقة الإنسان بالله وكذلك علاقة الإنسان بالإنسان أو الإنسان بالمجتمع ، لأن العناية الإلهية للعبد جعلته محميا بنور حبه ، وهذا النور ما هو إلا نتاج لتلك العلاقة المتبادلة بين الخالق والمخلوق وهي علاقة أمر وطاعة وجزاء ، أساسها الأدب والخلق الحسن مع الله ، والأمر سواء مع الناس في المجتمع فتحسين الخلق مع الحق هو أساس لتحسين الخلق مع الخلق وفي هذه دعوى لنشر الحب بين الإنسانية كافة . وقد صنف ابن عربي الحب إلى ((حب إلهي وروحاني وطبيعي ، وما ثم حب غير هذا ، فالحب الإلهي هو حب الله لنا وحبنا لله قد يطلق عليه أنه إلهي ، والحب الروحاني هو الذي يسعى به في مرضات المحبوب لا يبقى له مع محبوبه عرض ولا إرادة بل هو بحكم ما يراد به خاصة ، والحب الطبيعي هو الذي يطلب به جميع نيل أغراضه سواء سر ذلك المحبوب أو لم يسره ، وعلى هذا أكثر حب الناس اليوم))[1] ، وفي أجوبته على أسئلة الحكيم الترميذي يقول : ((واعلم أن الحب على ثلاث مراتب :

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 380.

حب طبيعي وهو حب العوام وغايته الإتحاد في الروح الحيواني فتكون روح واحدة منهما روحا لصاحبها بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح ،.... وحب روحاني نفسي و غايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره ، وحب إلهي وهو حب الله للعبد وحب العبد ربه قال : "يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ " المائدة: 54))([1]) .

ويرتبط حال المحبة في التجربة الصوفية بأمور وأحوال كثيرة منها : المعرفة ، الغيرة ، الشوق ، القلق ، الوجد ، الهيام ، الذوق ... ، وكذلك الوجود .

فالمحبة حال قبل كل شيء والمعروف عن التصوف ((أنه حب ومعرفة ، وليس الحب والمعرفة عند المتصوفين حدين متمايزين ، بل هما حقيقة واحدة ، فالمعرفة في أعلى درجاتها هي عين الحب ، والحب في صفائه ونقائه هو ذات المعرفة ، المعرفة إذن حب والحب معرفة))([2]) ويقول في ذلك ابن عربي : ((فشراب حبه إياك وهو حبه إياك أن تحبه ، فإذا أحببته علمت حين شربت شراب حبه إياك أن حبك إياه عين حبه إياك وأسكرك عن حبك إياه مع إحساسك بأنك تحبه فلم تفرق وهو تجلي المعرفة ، فالمحب لا يكون عارفا أبدا ، والعارف لا يكون محبا أبدا ، فمن هاهنا يتميز المحب من العارف والمعرفة من المحبة)) ([3]) .

فبتعابير أدبية يصور حال العاطفة بين الله وعباده المحبين بأسلوب جذاب ، فالمحبة كأس يشرب وتأثيرها سكرك عن حبك إياه ووقوعك في بحار المعرفة لأن الحب في عرف الصوفيين أنس ولذة وسكر، يمنح الروح صحتها وجمالها وإحساسها بخالقها.

وكذلك في المحبة يغار المحب على محبوبه أن يتعلق هذا المحبوب بغيره أو يشغله عنه، ويغار المحب إذا سبق إلى فضيلة ، وفي المحبة يشتاق المحب إلى محبوبه وإلى الجنة وإلى الثواب وإلى حقائق الغيب وإلى التخلق بأخلاق الله والشوق من أبرز علامات

---

[1] – ابن عربي: أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكم الترميذي، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ط 01، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006، ص 185.

[2] – محمد عابد الجابري، أحمد السلطاني، مصطفى العمري الأزموري: الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات، ط 02، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1969، ص 162.

[3] – ابن عربي: الفتوحات المكية،ج 03، ص 134.

المحبة حتى إنه يستخدمه الصوفي مرادفا للمحبة أو في مرتبة موازية لها ، مع أن كثير من الصوفية يرون أن المحبة في رتبة أعلى من الشوق ، لأن الشوق يتولد منها ، لكن ذلك لا يعني احتلال الشوق مرتبة دنيا يؤكد السري السقطي أن ((الشوق أجل مقام للعارف إذا تحقق فيه وإذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عمن يشتاق إليه))[1] وفيه يقول ابن عربي : ((الشوق يسكن باللقاء فإنه هبوب القلب إلى الغائب ، فإذا ورد سكن والاشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحا به ، لا يقدر يبلغ غاية وجده فيه ، فلو بلغ سكن لأنه لا يشبع منه ، فإن الحس لا يفي بما يقوم في النفس من تعلقها بالمحبوب ، فهو كشارب ماء البحر كلما ازداد شربا ازداد عطشا... ولما كان الحب لا يتعلق إلا بمعدوم كما قدمنا في باب المحبة ، كذلك الشوق لا يصح أن يتعلق بحاضر وإنما متعلقه غائب غير مشهود له في الحال ، ولذا كان الشوق من أوصاف المحبة ولهذا يطرد وينعكس فيقال كل محب مشتاق وكل مشتاق محب ، ومن ليس بمشتاق ليس بمحب ومن ليس بمحب ليس مشتاق))[2] .

ومع ذلك يبقى الحب عند ابن عربي ليس مجرد انفعال إنساني ولكنه قبل كل شيء حركة وجودية تحكم كل الكائنات على اختلافها ، فالمحبة حسب ابن عربي سبب إيجاد العالم، يقول في ذلك : ((وأعلم أن مقامها شريف وأنها أصل الوجود :

وَعَنْ الْحُبِّ صَدَرْنَا ♣ وَعَلَى الْحُبِّ جُبِلْنَا))[3] مقولة رئيسية ينطلق منها ابن عربي في تشييد فلسفته في المحبة مستندا في ذلك إلى أثر نبوي لم يصح عن طريق السند ، ولا يوجد له أثر في متون الصحاح المعتمدة عند أهل السنة وهو قوله : ((وقد ورد ما يؤيد هذا في السنة وهو قوله (أي الله عز وجل) : كنت كنزا لم أعرف ، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني))[4] ، فلا أثر للوجود لو لا سريان المحبة فيه من بداية نشأته إلى ما شاء الله، ، بل هي الأصل والمحرك لهذا الوجود يقول : ((فكانت

---

[1] – عبد الكريم القشيري: الرسالة القشرية، ص 495.
[2] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 421.
[3] – نفسه: ج 03، ص 374.
[4] – نفسه: ج 03، ص 131.

الحركة التي هي وجود العالم حركة حب... فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه ، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك و لأن العالم أيضا يحب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود ، حركة حب من جانب الحق ومن جانبه . فإن الكمال محبوب لذاته... فثبت أن الحركة كانت للحب . فما ثم حركة في الكون إلا هي حبية))[1] وبهذا يصبح الحب عند ابن عربي هما وجوديا وهو الثابت الأساسي في الكون وجوهر الوجود ، فما من شيء في الوجود إلا قائم على الحب .

وهذا التصور مبعثه الإيمان بوحدة وجود الخالق الذي يستحيل معه وجود آخر فالإثنينية الوجودبه (خالق / مخلوق) غير واردة في فلسفته إلا من وجهة اعتبارية لا حقيقية ، فوجود الحق هو نفسه وجود الخلق ، وما الخلق إلا مرآة لتجليات الأسماء والصفات الإلهية ، وهو محل لاستقطاب الأفعال الإلهية ، وهذا الاستعداد للقبول خاصية ذاتية تميز المحل ، وبفعل هذه الخاصية وجد الكون ، لأن الموجودات تمتلك قابلية المحل إلا – الله عز وجل – ، والمحل عند ابن عربي لا يعني المكان وإنما المحل هو القابل للتلقي يقول : ((وليس (تعالى) محل حوادث بل الأعيان محل الحوادث وهو عين الحوادث عليها ، فإنها محال ظهوره... ، فما هو لنا بأين ونحن له أين ، فمن لا أينية له هو نحن ، فأعياننا أين لظهور...))[2] ، وميزة العين هي الرؤية وخاصية المحل هي تلقي أثر المتجلي أي أثره أو صورته مما يجعل من المحل مرآة وموضوع للرؤية ، فما الوجود إلا تجل إلهي .

والسؤال الذي يطرح هنا : كيف كانت المحبة حسب ابن عربي سببا في ظهور الموجودات ؟ يقول في ذلك ابن عربي : ((قال ﷺ : " إن الله جميل يحب الجمال " وهو حديث ثابت ، فوصف نفسه بأنه يحب الجمال وهو يحب العالم ، فلا شيء أجمل من العالم وهو جميل ، والجمال محبوب لذاته فالعالم كله محب لله والجمال صنع سار في خلقه والعالم مظاهره ، فحب العالم بعضه بعضا هب من حب الله نفسه ، فإن الحب صفة

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 389.
[2] – نفسه: ج 03، ص 75.

الموجود وما فـــي الوجود إلا الله))[1] وحتى تتضح الفكرة أكثر نذكر قول محمود غراب الذي أورده في كتابه " شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر" حيث يقف على بعض الحقائق والمعارف يقول: ((لما لم يكن علم الله تعالى بالعالم إلا علمه بنفسه إذ لم يكن في الوجود إلا هو، فما ظهر في الكون إلا ما هو عليه في نفسه ، فلا بد أن يكون العالم على صورته ، وصورة العلم على قدر الحضرة الإلهية الأسمائية ، فما في الحضرة الإلهيـــة اسم إلهي إلا هو على قدر أثره في نشء العالم من غير زيادة ولا نقصان ، فخلق الله العالم في غاية الإحكام... فطابق العالم الأسماء الإلهية ، وكأنه تعالى كان باطنا فصـــار بالعـــالم ظاهرا ، فعرف نفسه شهودا بالظاهر بقوله: فأحببت أن أعرف : الحديث ، ولمـــا أظهـــر العالم في عينه كان مجلاه ، فما رأى فيه غير جماله ، فالعالم جمـــال الله : فهـــو تعـــالى الجميل المحب الجمال... ، فأوجد الله العالم في غاية الجمال والكمال خلقا وإبـــداعا فإنـــه تعالى يحب الجمال وما ثم جميل إلا هو، فأحب نفسه ، ثم أحب أن يرى نفسه في غيـــره ، فخلق العالم على صورة جماله ونظر إليه فأحبه حب من قيده النظر، فما خلق الله تعـــالى العالم إلا على صورته ، فالعالم كله جميل وهـــو ســـبحانه يحـــب الجمـــال))[2]، وهـــذه التصورات في جملتها تلخص فكرة ابن عربي في المحبة ، فالله تعالى أحب نفســـه عبـــر جماله ، وقد كان ولا شيء معه ولما خلق الخلق ظاهرا في مظاهرهم وصـــورهم تجلـــت المحبة فيهم على صورة محبته لنفسه ، فما من مخلوق إلا يحب نفسه ولكن فـــي حقيقـــة الأمر بمحبته لنفسه ما أحب إلا الله من اسمه الجميل الذي لولا تجليه فيه لما أحـــب نفســـه أصلا ، كذلك يقال في محبته لغيره ، فما أحب فيه إلا الله تعالى وهو لا يعلم ، لأن غيـــره مثله مجلىً للاسم الجميل فالمحبة مرتبطة ومقيدة بالجمال المطلق وهو الصـــورة ، ســـواء أكانت الصورة هي أنفسنا أم غيرنا فهذه الصورة تمثل رمزا للجمال الإلهي وبهـــا تظهـــر

---

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 133.

[2] – محمود محمود الغراب: شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربـــي، الناشـــر المؤلـــف، دمشق، 1985، ص 23-24.

علامة الحب الإلهي ((فعلامة الحب الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيلة...))[1] أي محبة مطلقة مع جمال مطلق .

ثانيا: الحب الإلهي ومبدأ الأنوثة عند ابن عربي :

إن رمز المرأة في الخطاب الأكبري خاصة ، تنتهي محصلته الدلالية في آخر الأمر إلى مثال خيالي يتجلى فيه الحق تعالى على نحو أمثل وأكمل من أي مجلى آخر، وبذلك تكون المرأة هي المكون الرئيسي والبؤرة المركزية في نصوص الحب الإلهي ، وذلك بفضل أنوثتها وجمالها، وقد اعتمد ابن عربي في بنائه لمبدأ الأنوثة في نصوص الحب الإلهي على مبادئ :

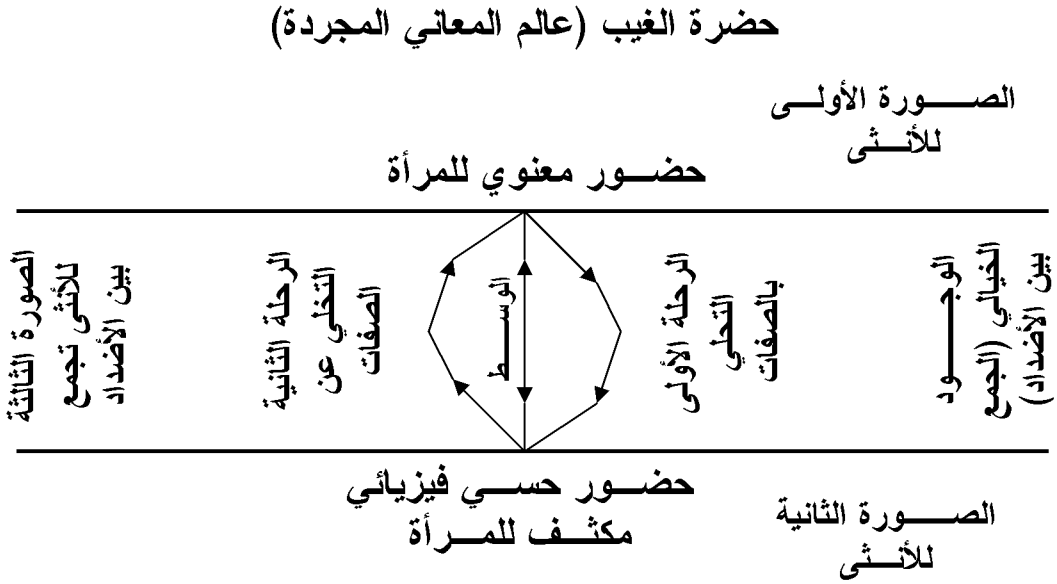
1/ مبدأ التثليث بدل مبدأ الهوية*:

يكسب رمز المرأة ثلاثة وجوه في وجه واحد في نصوص الحب عند ابن عربي فهي كالأضلاع الثلاثة للمثلث ، فالوجه الواحد يتجلى أولا وسيطا خياليا لتجسيد المعاني المجردة ، ثم يتجلى ثانية رمزا وذلك من خلال مواصفاته ودوره الذي يقوم به في الوجود ، ثم يتجلى ثالثة مرموزا إليه ، وذلك بعد تجريده من المواصفات التي اكتسبها باعتبار الوجهين الأولين ، إذا هناك رحلة رمزية للمرأة ، تبدأ أولا من عالم المعاني المجردة (الغيب) إلى عالم التشكل والحس (الشهادة) ، ثم عودة إلى عالم المعاني المجردة (الغيب) مرة أخرى مع مراعاة ملحظ في غاية الأهمية ، وهو أن رحلة العودة هي رحلة تكميلية للرحلة الأولى للغيب ، وليس العودة على الطريق نفسه.

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 132.

* – الهوية: التركيز على المعنى الوجودي فقط.



المخطط – 2 –

وقد كان هدف ابن عربي من هذه الرحلة الرمزية للمرأة هو تحقيق صـــيغة ذات طبيعـــة ثنائية تجمع بين وجهين ضدين هما التنزيه والتشبيه .

فذات الحق متعالية تعاليا مطلقا وهو تعالى في غيبه لا يدرك وهنا وجـــه التنزيـــه (الحضور المعنوي للمرأة لأنها في عالم المعاني المجردة) .

وأما وجه التشبيه ، فالحق تعالى لا يزال متجليا عبر أسمائه وصفاته وأفعالـــه ، ويكـــون التجلي من خلال الظهور وهنا يأتي الوجه الثاني لرمز المرأة ويكون حضورها حضـــورا فيزيائيا مكثفا لأنها في عالم الشهادة .

إذا فنصوص الحب الإلهي عند ابن عربي تدور داخل دائرة قطبيها صورة المرأة الرمز، التي تحمل المعاني المجردة في عالم الغيب والمعاني الحسية في عالم الشهادة وتجمع بين الضدين في عالم الخيال .

2/ علم النكاح عوضا عن التأمل :

الانفصام والاغتراب هما اللذان يحددان العلاقة بالمرأة ويؤسسانها بالجسد الأصلي الآدمي ، حسب ابن عربي ، انفصم لتنجم عنه الذكورة والأنوثة . و المفاضلة الأصلية بين الذكر والأنثى عرضية لا جوهرية وعلاقة الذكر بالأنثى هي علاقة استعادة للجسد الآدمي الأصلي ، ومن ثمة يغدوا النكاح صورة أصلية لحركة الوجود يقول : ((فما كمل الوجود ولا المعرفة إلا بالعالم ولا ظهر العالم إلا عن هذا التوجه الإلهي عن شيئية أعيان الممكنات بطريق المحبة للكمال الوجودي في الأعيان والمعارف وهي حالة تشبه النكاح للتوالد... فكان النكاح أصلا في الأشياء كلها ، فله الإحاطة والفضل والتقدم))[1] ويقول أيضا : ((ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة ، أي غاية الوصلة التي في المحبة ، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم من النكاح... ، فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهودا في منفعل وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل ، وإذا شاهده في نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده في منفعل عن الحق بلا واسطة . فشهوده للحق في المرأة أتَمّ وأكْمَل ، لأنّهُ يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه من حيث هو منفعل خاصة))[2] .

فالنكاح إذا ظاهرة كونية وعبادة للسر الإلهي والجدير بالذكر هنا أن الفعل حسب التصور العرفاني لابن عربي مقسم بين (منفعل / فاعل) والمنفعل رتبة الأنثى ، فمن الفاعل الاقتدار ومن المنفعل القبول للاقتدار عليه ، وبذلك فالأنثى محلٌ للانفعال ، وهي سمة تبرز أهمية التأنيث المعوّل عليه ومنزلته في الوجود ، لذا فهذه النظرة الوجودية هي ما تدفع ابن عربي إلى جعل الأنوثة الشكل الأسمى للوجود والإنسان على حدّ زعمه محاط

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 02، ص 167.
[2] – ابن عربي: فصوص الحكم، ص 203-204.

بأنثيين هما المرأة والحق ((فالرجل مدرج بين ذات إلهية ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه ، فهو بين مؤنثين : تأنيث ذات وتأنيث حقيقي))[1] .

3/ مبدأ المحبة كأصل للمعرفة والإيجاد بدل العقل :

المرآة كمفهوم عند ابن عربي هي تجسيد لمبدأ الأنوثة ، فالأنثى عند ابن عربي محل ، والمحل مرآة ، والرؤية كعلاقة بين المرأة والمتجلى وصورته هي أساس الإيجاد ، ويتطلب هذا الإيجاد محلا أصليا يقبل تجلى الوجود المطلق فيه ، لكن جلاء مرآة الوجود يحدث نتيجة لقوة تأثير الحب وإذا سُئِل من أين الحب ؟ يجيب ابن عربي : ((من تجلّيه في اسمه الجميل))[2] و((إذا قلت وما الجمال ؟ قلنا نعوت الرّحمة والإلطاف من الحضرة الإلهية باسمه الجميل))[3] ، فالله أحب نفسه عبر جماله ، وقد كان و لا شيء معه ، ولمّا خلق الخلق تطلب هذا الإيجاد محلا أصيلا يقبل تجلي الوجود وكانت الأنثى هي المنفعل والمحل لهذا الوجود بواسطة قوة الحب ، فكانت المحبة هي أصل الإيجاد والأنثى رمزا معادلا لوجود الحق أو المحبة الإلهية .

إذا جاء رمز المرأة (الأنثى) للذات الإلهية من كون المرأة رمز للخلق ، فالأنوثة خالقة أليس الكون الذي نعيش فيه هو الآخر مخلوقا ، إذن هناك رَحِمٌ كونية خلقته وفي هذا يرى أدونيس أن ((المرأة هي حجر الزاوية في عالم المادية ووسيط الرجل إلى العالم الخارق وحبها يمنح تجربة التواصل مع الخارق وهي الأرض الأم))[4] .

فمن الطرح السابق نرى بأن ابن عربي ينشئ نصوصا نثرية في الحب الإلهي تكمن جماليتها في أسس بنائية جديدة ابتكر بعضها وجمّل بعضها الآخر ، فقد آثر التصريح علي الرمز ليعبر عن ذوق المحبة التي يدركها إدراكا قلبيا وروحيا ،فكان لا بد أن تكون هناك صورة يتعلق بها هذا الإدراك ويكون لتوظيف هذه الصورة أبعاده المعرفية و الفنية ،لذلك كان من الضروري إدخال بعض التعديلات على التصورات الشائعة على الرمز الأنثوي

---

[1] – – ابن عربي: فصوص الحكم، ص 207.
[2] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص 133.
[3] – نفسه: ج 03، ص 155.
[4] – أدونيس: الصوفية والسريالية، ط 01، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 113.

و الذي تؤول دلالته الرمزية إلى التغزل بالذات الإلهية وبذلك يصح لنا الزعم بأن مطلق رمز الأنثى في نثر المحبة الأكبرية هو تعبير عن حقيقة الذات الإلهية وبتركيبة لغوية خاصة موازية لعالم الشهادة بهذا الوصف(للأنثى)استطاع أن يقدم إبداعا فنيا فريدا ومتميزا نأخذ علي سبيل المثال ما قاله في مناجاة الدرة البيضاء:((عندي درة عذراء ،غضة بيضاء ،أبرزتها من قعر بحر ذاتي ما عرفت قط صفة من صفاتي ،ثم خبأتها في سواد العين،وما عرفت الوصل ولا بين،غيرة من أن تنال أو تشتهى ،أو تعرف كشفا أو معمى فلما جذبتك إلى عناية القدم السابقة،ورقت بك إلى جوامع الكلم الصادقة وحططت كن عن قواك، وأدخلتك محلي وجب علي قراك ،حتى تعبر عنك شواهد التحقيق بلسان حالها وأنت ساكت ،تفعل وتنفعل عنك المكونات وأنت مائت ومدرك هذه المرتبة العلية الفردية،باتصال الحياة الأزلية الأبدية ،مع وجود الحبس في قيد اليوم و الأمس ، وهذه بين يدك موائد الأقصا، فتناول منها إحصاء مالا يحصى ، فكل من طعام الذات بالذات فكثير من الطالبين أرادوا بقاء الرسوم لوجود اللذات فاسبح وحدك في نهرك، واقرأ ما سطرته في مهرك ،أنكحتك درة بيضاء فردانية عذراء، لم يطمثها إنس ولا جان ،ولا أذهان ولا أعيان،ولا شاهدها علم ولا عيان ،ولا انتقلت قط من سر الإحسان ، لا كيف ولا أين ،ولا رسم ولا عين ،اسمها في غيب الأحد نعمى الخلد و رحمي الأبد، فادخل بخير عروس قبة التقديس ،فهذه البكر الصهباء و اللجة العمياء ،خذها من غير مهر عملي، ولا أجر نبوى . قال السالك : فافتضضتها في مجلس سر غيب ذاته بسر الوهم اليثربي ،فإذا بها مهرة النبي ،فتهت فرحا، وسحبت ذيلي مرحا ،وقرأت أنني أنا الله لا إلـه إلا أنا فاعبدون، فخرت غوامض الأسرار ساجدات وقامت صفات الصمدية متهجدات ،فصح لي في ذلك الإفلاس ، المقام الذي نبه عليه قوله عز وجل:«مالك الناس ....»))([1]) .

فبتوظيفه للخيال في هذه النصوص تبرز لنا ((قوة الابتكار ، قوة التشابه بين المشهد الموصوف و المشاعر التي يوحي بها من جمال التصوير ،وجدة في الصورة البيانية

[1]- ابن عربي :كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى ،ص 61-62 .

و القدرة علي إبراز المعاني)) [1] ، وهذا النص وغيره من نصوص الحب الإلهي دليلا علي تحقيق هذه المقاييس المذكورة سالفا فقوة البناء وجمال التصوير ميزتا هذا النوع من النصوص فهاهو ابن عربي يتخيل حوارا بينه وبين الله عز وجل بعد أن أفني ذاته في الذات المحمدية ، فمن خلال تعابيره يصور ذلك الحب و العشق بالذات الإلهية في صورة الدرة العذراء " القمر " ويبسط رمزا يحمل أبعاد ودلالات عميقة لهذا الوصل وهذا الحب ،أما القدرة علي إبراز معاني فتتجلي في قدرته علي إيصال الفكرة مهما دقت بأسلوب جمالي وعلي إيحاء بالفكرة بتعبير غير صريح لأحداث أعظم درجة من الانفعال((تفعل وتنفعل عنك المكونات و أنت مائت ومدرك .....خذها من غير مهر عملي ،ولا أجر نبوي)) .

تنتهي هذه القدرة علي إبراز المعاني عند ابن عربي إلى كون بيان الشيخ بيانا فكريا يتسم بالعمق و البعد حيث ينشغل بالمضمون أكثر من الشكل وهذه صفة البلاغة الصوفية ،فبيانهم بيان معني لا زخرف ((و الصوفي في بعض الأحيان يساق إلى رفض التشبيهات و الاستعارات كلما وجد نفسه اتجاهها بل ينصرف أيضا عن مراعاة صحة الألفاظ وانسجامها ....)) [2] فالخيال إذن هو الذي جعل من هذه النصوص ذروة شامخة في البيان وثروة في اللغة ، وذلك من خلال التركيز على المعاني (المعنى دون الشكل) لذا ملأ نصوصه بصور و طرق تعبيرية مختلفة و كان الخيال هنا وسيلة مزاوجة بين الفكر الأكبري و الفلسفة الأكبرية و بين النصوص النثرية بما فيها نصوص الحب الإلهي.

[1] - أحمد الشايب : أصول النقد الأدبي ،ط، ، مكتبة النهضة المصرية، 1960 ،ص222 -223 .
[2] - عبد الكريم اليافي : دراسات فنية في الأدب العربي، ط 1، 1963 ،ص 318 .

المبحـــــث الثانـــي: الوصـــــايـــــا

أولا : الوصية في الأدب الصوفي :

الوصية يراد بها أمران : الأمر والنهي والمقرونان بالرغبة والرهبة ((فالمنيب المتذكر شديد الحاجة إلى الأمر والنهي ، والمعرض الغافل شديد الحاجة إلى الترغيب والترهيب والمعارض المتكبّر شديد الحاجة إلى المجادلة...))[1] ، والهدف منها هو التذكير والوعظ والإرشاد إلى ما هو خير للعباد .

ولم يبتكر الصوفيون غرض الوصية وإنما استقوه من القرآن الكريم الذي فيه أصدق الوصايا و أنفعها للعباد يقول تعالى : " شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ" الشورى: 13 ، فأمر الحق بإقامة الدين وهو شرع الوقت في كل زمان وملة وأن يجتمع عليه ولا يتفرق فيه لأن يد الله مع الجماعة ، وفي موضع آخر يوصى عز وجل عباده بذكره في سرهم وعلانيتهم في أنفسهم وفي الملأ " فَٱذۡكُرُونِىٓ أَذۡكُرۡكُمۡ " البقرة: 152 ، وقوله تعالى على لسان لقمان وهو يوصي ابنه : " وَإِذۡ قَالَ لُقۡمَٰنُ لِٱبۡنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَىَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ (١٣) وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ وَهۡنًا عَلَىٰ وَهۡنٖ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيۡنِ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِى وَلِوَٰلِدَيۡكَ إِلَىَّ ٱلۡمَصِيرُ (١٤) وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشۡرِكَ بِى مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٞ فَلَا تُطِعۡهُمَاۖ وَصَاحِبۡهُمَا فِى ٱلدُّنۡيَا مَعۡرُوفٗاۖ وَٱتَّبِعۡ سَبِيلَ مَنۡ أَنَابَ إِلَىَّۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرۡجِعُكُمۡ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ (١٥) يَٰبُنَىَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ مِثۡقَالَ حَبَّةٖ مِّنۡ خَرۡدَلٖ فَتَكُن فِى صَخۡرَةٍ أَوۡ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ أَوۡ فِى ٱلۡأَرۡضِ يَأۡتِ بِهَا ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٞ (١٦) يَٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱنۡهَ

[1] – ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج 01، ص 358.

عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنۡ عَزۡمِ ٱلۡأُمُورِ (١٧) وَلَا تُصَعِّرۡ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٖ (١٨) وَٱقۡصِدۡ فِي مَشۡيِكَ وَٱغۡضُضۡ مِن صَوۡتِكَۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلۡأَصۡوَٰتِ لَصَوۡتُ ٱلۡحَمِيرِ (١٩) " – لقمان: 13-19 .

أما من الأحاديث فنجد الحديث النبوي الذي أوصى فيه وأجمع بقوله ﷺ: ((" فاتقوا الله وأجمعوا في الطلب " رواه أحمد والترميذي ، يبين مصالح الدنيا والآخرة ، ونعيمها ولذاتها إنّما ينال بتقوى الله ، وراحة القلب والبدن ، وترك الاهتمام والحرص الشديد والتعب والعناد والكدّ والشقاء في طلب الدنيا ، إنمّا ينال بالإسراف في الطلب فمن اتقى الله فاز بلذّة الآخرة ونعيمها ومن أجمل في الطلب استراح من نكد الدنيا وهمومها))[1] ، وعن معاذ رضي الله عنه أن الرسول ﷺ أخذ بيده وقال : " يا معاذ والله إني لأحبك ، فقال : أوصيك يا معاذ لا تدعن في دبر كل صلاة تقول : اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك رواه أبو داوود بإسناد صحيح "[2] ، وقال ﷺ: " من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت " متفق عليه ، هذا الحديث صريح في أنه ينبغي أن لا نتكلم إلا إذا كان الكلام خيرا ، وهو الذي ظهرت مصلحته ، ومتى شك في ظهور المصلحة لا يتكلم>>[3] .

واستقوها كذلك من الوصايا المأثورة عن الصحابة والتابعين من بعدهم فقد ارتبطت وصايا هؤلاء بهدف واحد وهو تقوى الله والعمل على طاعته والتزود من الدنيا للآخرة ، وإن اختلفت مقاماتها ومن هذه الوصايا وصية عمر بن الخطاب – رضي الله عنه– (أو جزء منها) إلى قائد المسلمين في حرب الفرس – سعيد بن أبي وقاص – رضي الله عنه – قال فيها : ((أما بعد:... فإني آمرك ومن معك من الأجناد بتقوى الله على كل حال ؛

---

[1] – ابن القيم الجوزية: الفوائد، تحقيق مصطفى محمد أبو المعاطي، ط 01، دار الرشيد، 2007، ص 63.
[2] – الإمام النووي: رياض الصالحين، دار الفكر، بيروت، 2007، ص 259.
[3] – نفسه، ص 276.

فإن تقوى الله أفضل العدّة على العدّو، وأقوى المكيدة في الحرب ، وآمرك ومن معك من الأجناد ؛ أن تكونوا أشد احتراسا من المعاصي ، منكم على عدوكم ، فإنّ ذنوب الجيش أخوف عليهم من عدّوهم ، وإنّما ينصر المسلمون بمعصية عدّوهم لله ، ولو لا ذلك ، لم تكن لنا بهم قوة ، لأن عددنا ليس كعددهم ، ولا عدّتنا كعدّتهم ، فإن استوينا في المعصية كان لهم الفضل في القوة و إلا ننصر بفضلنا لم نغلبهم بقوتنا ، فاعلموا أنّ عليكم في سيركم حفظة من الله يعلمون ما تفعلون فاستحيوا منهم...)) [1] ، وقد يكون مقام الوصية الاستخلاف في الحكم مثل وصية أبي بكر الصديق لعمر بن الخطاب أو وصية عمر بن الخطاب للخليفة من بعده[2] .

أو وصية والد لولده يفرغ فيها تجربة حياته لينتفع بها ، فيضيف عمره إلى عمر ابنه فيبدأ الابن من حيث انتهى الأب في تجاربه ، والعبرة منها وذلك مثل وصية على بن أبي طالب لابنه الحسن – رضي الله عنهما – كتبها له في حاضرين في نواحي صفين و هي طويلة منها : ((...فإني أوصيك بتقوى الله ولزوم أمره ، وعمارة قلبك بذكره والاعتصام بحبله ، وأي سبب أوثق من سبب بينك وبين الله إن أنت أخذت به ؟ وذلّله بذكر الموت وقرره بالفناء وبصره بجائع الدنيا ، وحذره صولة الدهر، و فحش تقلب الليالي والأيام و أعرض عليه أخبار الماضين ... فأصلح مثواك و لا تبع آخرتك بدنياك ، ودع القول فيما لا تعرف ، والخطاب في ما لا تكلف ، وأمسك عن طريق إذا خفت ضلالته ، فإنّ الكفّ عند حيرة الضّلال خير من ركوب الأهوال ، وامر بالمعروف تكن من أهله ، وانكر المنكر بيدك ولسانك... وجاهد في الله حق جهاده ، ولا تأخذك في الله لومة لائم... وتفقه في الدين... إلى آخرها))[3] ، ونجد وصية التابع الزاهد الحسن البصري يقول فها: ((يا ابن آدم ، بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا ، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعا . يا ابن آدم إذا رأيت الناس في الخير فنافسهم فيه ، إذا رأيتهم

---

[1] – ابن عبد ربه: العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، ط 02، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1952، ج 01، ص 49.

[2] – الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط 01، مطبوعات لجنة التأليف، 1949، ج 02، ص 325.

[3] – الأمام علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ، ضبط وفهرسة : د صبحي الصالح، ط 01، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980، ص 250.

في الشر، فلا تغبطهم فيه ، الثواء هنا قليل ، والبقاء هناك طويل ، أمتكم آخر الأمم ، وأنتم آخر أمتكم ، وقد أسرع بخياركم فما تنتظرون ؟ المعاينة ؟ فكأن قد ، هيهات ، هيهات ، ذهبت الدّنيا بحال بالها ، وبقيت الأعمال قلائد في أعناق بني آدم ، فيالها موعظة لو وافقت من القلوب حياة...))[1] .

ومثل هذه الوصايا كانت رافدا قويا على الأدب الصوفي عامة وغرض الوصية خاصة فقد استمدت الوصية الصوفية أصولها و قواعدها ، و اشتقت منها روحها و جوهرها و إن كانت وصايا الصوفية تختلف نوعا ما عن وصايا من سبقوهم لأنّها ظهرت على يد غير هؤلاء ووجهت إلى خاصة الناس لا إلى عامتهم ، فقد كان يقولها الشيخ لينتفع بها المريد السالك والواصل ومن يريد الدخول في طريقهم .

ومن ذلك ما أورده القشيري في رسالته : ((ولما أثبتنا طرفا من سير القوم وضممنا إلى ذلك من المقامات ، أردنا أن نختم هذه الرسالة بوصية للمريدين ، نرجو من الله تعالى حسن توفيقهم لاستعابها))[2] نذكر أجزاء من هذه الوصية ((فأوّل قدم للمريد في هذه الطريقة ينبغي أن يكون على الصدق ليصحّ له البناء على أصل صحيح فإن الشيوخ قالوا : إنمّا حرموا الوصول لتضييعهم الأصول، ... ، وكذلك سمعت الأستاذ أبا علي يقول : فتجب البداية بتصحيح اعتقاد بينه وبين الله تعالى . صاف عن الظنون والشبه خال من الظلالة والبدع، صادر عن البراهين والحجج .

ويقبح بالمريد أن ينسب إلى مذهب من المذاهب من ليس من هذه الطريقة وليس انتساب الصوفي إلى مذهب من مذاهب المختلفين ، سوى طريقة صوفية إلا نتيجة جهلهم ، بمذاهب أهل هذه الطريقة ، فإن هؤلاء حججهم في مسائلهم أظهر من حجج كل أحد ، وقواعد مذاهبهم أقوى من قواعد كل مذهب))[3] ويقول فيها أيضا : ((وإذا أحكم المريد بينه وبين الله عقدة ، فيجب أن يحصل من علم الشريعة إما بالتحقيق وإمّا بالسؤال عن

---

[1] – ابن الجوزي: صفوة الصفوة، ط 02، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1992، ج 03، 158.
[2] – عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 572.
[3] – نفسه: ص 572.

الأئمة ما يؤدي به فرضه وإن اختلف عليه فتاوى الفقهاء يأخذ بالأحوط ويقصد الخروج من الخلاف فإنّ الرّخص في الشريعة للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال))[1] .

وكذلك نجد بعض الوصايا المبثوثة للغزالي في الإحياء نذكر منها وصية لطالب العلم: ((أيّها الطالب للعلوم والناظر في التصانيف والمستشرف على كلام الناس وكتب الحكمة ليكن نظرك فيما تنظر فيه بالله ولله وفي الله ؛ لأنه إن لم يكن نظرك به وكذلك إلى نفسك أو إلى من جعلت نظرك به أيا كان غيره من فهم أو علم أو حفظ أو إمام متبع أو صحة ميز أو ما شاكل ذلك ، وكذلك إن لم يكن نظرك له فقد صار علمك لغيره ، ونكصت على عقبيك وخسرت في الدارين صفقتك وعاد كل هول عليك... ، وكذلك إن لم يكن نظرك فيه فقد أثبت معه غيره ولاحظت بالحقيقة سواه ، و رؤية غيره دونه تعمي القلب وتهتك الستر وتحجب اللب ، وإذا نظرت في كلام أحد من الناس ممن قد شهر بعلم فلا تنظره بازدراء كمن يستغني عنه في الظاهر وله إليه كثير حاجة في الباطن ، ولا تقف به حيث وقف به كلامه ، فالمعاني أوسع من العبارات ، والصدور أفسح من الكتب المؤلفات ، ... ، ولا تجعل على أحد بالتخطئة ولا تبادر بالتجهيل فربما عاد عليك ذلك وأنت لا تشعر ، لكل عالم عورة وله في بعض ما يأتي به احتجاج...))[2] .

وغيرها من وصايا العارفين لمريدهم المبثوثة في كتب الصوفية .

ثانيا : الوصية عند ابن عربي وأبعادها التعبيرية :

تحضر الوصية مع صاحب الفتوحات بخصوصية مميزة على سابقيه وذلك بسبب مضمونها ، وطريقة عرضه إياها . وقد أوردها في كتابه الفتوحات لينتفع بها المريد السالك والواصل يقول في ذلك: ((الباب الموفي ستين وخمسمائة في وصية حكمية ينتفع بها المريد السالك والواصل ومن وقف عليها إن شاء الله تعالى))[3] ، معتمدا على الكتاب والسنة متجنبا المعارف الأكبرية يقول: ((يا أخي وما أوصيتك في هذه الوصية بشيء

---

[1] – عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 574.

[2] – الغزالي: إحياء علوم الدين، تحقيق السيد عمران، دار الحديث، القاهرة، 2004، ج 05، ص 260.

[3] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 184.

أستنبطه من نفسي فإني لا أحكم على الله بأمر في حق أحد ، فما أوصيتك في هذه الوصية إلا بما أوصاك به الله تعالى أو رسوله ﷺ إما معينا فأذكره على التعيين وإما مجملا لك غير ذلك ما أقول به))[1] وهذا منهجه في طرح وصاياه لذا صنفها على النحو التالي :

1/ وصايا إلهية :

وتتمثل في آي الذكر الحكيم وما اشتملته من أوامر الحق ونواهيه لعباده أو بعض الأحاديث القدسية على لسان نبيه ﷺ وهي أعظمها على الإطلاق يقول: ((والوصايا الإلهية أصدق الوصايا وأنفعها ما ورد في القرآن الكريم من أوامر الحق عباده ونواهيه ، المنزل من حكيم حميد نزل به روح الأمين على قلب محمد ﷺ ليكون من المنذرين بلسان عربي مبين))[2] .

يذكر بعض الآيات القرآنية يردفها بشرح أو تفسير إذا استدعى الأمر ذلك نذكر منها ((" وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ " غافر:60 ، فأمرك أن تدعوه ثم قال في هذه الآية " إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي " غافر:60، يعني هنا بالعبادة الدعاء أي من يستكبر عن الذلة إليّ والمسكنة، فإن الدّعاء سمّاه عبادة والعبادة ذلة وخضوع ومسكنة "سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ" غافر: 60 ، أي أذلة ، فإذا فعلوا ما أمروا به جازاهم الله بدخول الجنّة أعزاء... وقال تعالى: " إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ " هود: 114 ، ولكن يكون لك ميزان في ذلك تعرف به مناسبات السيئات والحسنات التي تزنها وصية حسن الظن بربك على كل حال ولا تسئ الظن به ، فإنك لا تدري هل أنت على آخر أنفاسك في كل نفس يخرج منك فتموت فتلقى الله على حسن ظن به لا على سوء ظن ، فإنك لا تدري لعلّ الله يقبضك في ذلك النفس الخارج

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 220، 221.
[2] نفسه: ج8، ص 270.

إليه ، ودع عنك ما قال من قال بسوء الظن في حياتك ، وحسن الظن بالله عند موتك ، هذا عند العلماء بالله مجهول فإنهم مع الله بأنفسهم))[1] .

ويذكر كذلك بعض الوصايا الإلهية التي جاءت في الحديث القدسي: " يقول الله عز وجل إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة أحسن عبادة ربّه وأطاعه في السرّ والعلانية ، وكان غامضا في الناس لا يشار إليه بالأصابع وكان رزقه كفافا فصبر على ذلك... ويقول الله تعالى: إذا نزل في الثلث الباقي من الليل إلى السماء الدنيا: كذب من ادعي محبتّي ونام عنّى ، أليس كل محبّ يطلب الخلوة بحبيبه ، أنا ذا مطلع على أحبابي وقد مثلوني بين أعينهم وخاطبوني على المشاهدة وكلموني بحضوري غدا أقر أعينهم في جناتي... ويقول أيضا: يا ابن آدم صلّ أربع ركعات في أول النّهار أكفيك آخره... ويقول أيضا: يا ابن آدم أنّى تعجزني وقد خلفتك من مثل هذه حتى إذا سوّيتك و عدّلتك مشيت بين يديك وللأرض منك وئيد – يعني صوتا – ثم جمعت ومنعت حتى إذا بلغت التراقي قلت أتصدق وأنّى أوان الصدقة "[2] وغيرها من الوصايا الإلهية التي عرضها ابن عربي في كتابه الفتوحات .

2/ وصايا نبوية:

جمع فيها ابن عربي وصايا الرسول ﷺ وبعض وصايا الأنبياء الذين سبقوه وهي في مجملها إرشادات وتوجيهات للعباد تتضمن حكم ومواعظ تكون للإنسان زادا في الدنيا للفوز بالآخرة نذكر منها.

أ/ وصايا محمدية:

يقول فيها: ((روينا عن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – أنه قال: أوصاني رسول الله ﷺ فقال:" يا علي أوصيك بوصية فأحفظها فإنك لا تزال بخير ما حفظت وصيتي ، يا علي: إن للمؤمن ثلاث علامات: الصلاة والصيام والزكاة ، وللمتكلف ثلاث علامات يتملق إذا شهد ، ويغتاب إذا غاب ويشمت بالمصيبة . وللظالم ثلاث علامات:

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 185.

[2] – نفسه : ج8، ص 274-275.

يقهر من دونه بالغلبة ومن فوقه بالمعصية ويظاهر الظلمة ، وللمرائي ثلاث علامات: ينشط إذا كان عند الناس ويتكاسل إذا كان وحده ويحب أن يحمد في جميع الأمور وللمنافق ثلاث علامات: إن حدث كذب ، وإن وعد أخلف وإن ائتمن خان ، يا علي: وللكسلان ثلاث علامات: يتوانى حتى يفرط ويفرط حتى يضيع و يضيع حتى يأثم ، وليس ينبغي للعاقل أن يكون شاخصا إلا في ثلاث: مرمة لمعاش أو لذة في غير محرم أو خطوة لمعاذ ، يا علي: إن من اليقين أن لا ترضي أحدا بسخط الله ، ولا تحمدنّ أحدا على ما أتاك الله ولا تذمّن أحدا على مالم يؤتك الله ، فإنّ الرزق لا يجري حرص حريص ولا يصرفه كراهية كاره وأن الله سبحانه وتعالى جعل الروح والفرج في اليقين والرضى بقسم الله وجعل الهّم والحزن في السّخط بقسم الله يا علي: لا فقر أشد من الجهل ولا مال أجود من العقل ، ولا وحدة أوحش من العجب ، ولا مظاهرة أوثق من المشاورة ، ولا إيمان كاليقين ولا ورع كالكف ، ولا حسن كحسن الخلق ولا عبادة كالتفكر"))[1] .

ب/ وصايا نبوية:

كما أشرنا جاءت على لسان الأنبياء – صلى الله عليهم وسلم – نذكر منها:

((وصية خليلية في الوجل من الله تعالى: لمّا قال الله تعالى لإبراهيم الخليل عليه السلام يا إبراهيم ما هذا الوجل الشديد الذي أراه منك ؟ قال: فقال له إبراهيم: يارب وكيف لا أوجل ولا أكون على وجل وآدم أبي كان محله من القرب منك ، خلقته بيديك ونفخت فيه من روحك وأمرت الملائكة بالسجود له ، فبمعصية واحدة أخرجته من جوارك ، فأوحى إليه: يا إبراهيم أن معصية الحبيب على الحبيب شديدة))[2] .

ونجد وصية نبوية روحية قالها عيسى – عليه السلام – لبعض أصحابه: ((صم عن الدنيا وأجعل فطرك الموت ، وكن كالمداوي جرحه بالدواء خشية أن ينغل عليه ، وعليك بكثرة ذكر الموت ، فإن الموت يأتي للمؤمن بخير لا شر بعده وإلي الشرير بشر لا خير بعده))[3].

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 251.
[2] – نفسه: ج8، ص 274.
[3] – نفسه: ج8، ص 256.

3/ وصايا الصحابة وبعض الصالحين:

نذكر وصية لعمر بن الخطاب يقول فيها: ((وصية عمرية : قال عمر بن الخطاب –رضي الله عنه – من أظهر للناس خشوعا فوق ما في قلبه ، فإنما أظهر نفاقا على نفاق...)) [1] .

وقال رجل لرجل صالح ناصح لعباد الله في حضرة من أصحابه:((أوصنا بوصية لعل الله أن ينفعنا بها ، فقال رضي الله عنه: آثروا الله على جميع الأشياء واستعملوا الصدق فيما بينكم و بينه وأحبوه بكل قلوبكم و ألزموا بابه و اشتغلوا به وتوسدوا الموت إذا نمتم واجعلوه نصب أعينكم إذا قمتم ، وكونوا كأنكم لا حاجة لكم إلى الدنيا ولابد لكم من الآخرة ، واحفظوا ألسنتكم ولتحزنكم ذنوبكم وليكن افتخاركم بربكم وكونوا من خالصي الله تسلموا وسلم منكم الناس فتنالوا غدا مناكم ، ثم قال: استغفر الله فإن للكلام حلاوة في الدنيا وما أعظم مؤنته في الآخرة ، ثم قال: ليسأل الصادقين عن صدقهم وفي دون ما قلت كفاية)) [2] .

4/ وصايا أكبرية:

ذكر معظم وصاياه في الفتوحات ، بعضها الآخر في مؤلفات متفرقة ، وكان يدعم هذه الوصايا بآيات من القرآن الكريم ، والأحاديث وبعض أقوال العارفين يقول في وصية: ((عليك بالورع في المنطق كما تتورع في المأكل والمشرب ، والورع عبارة عن اجتناب الحرام والشبهات وأمّا الشبهة فما حاك في صدرك ثبت عن رسول الله ﷺ أنه قال: " الإثم ما حاك في صدرك " ، قال بعض العلماء من أهل الله: ما رأيت أسهل علي من الورع كل ما حاك لي في نفسي شيء تركته . وقد ورد في الخبر: " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" وورد أيضا " استفت قلبك وإن أفتاك المفتون " يعني بالحل وتجد أنت في نفسك وقفة في ذلك فاجتنبه فهو أولى بك ولا تحرمه ، وعليك بالهدي الصالح فهو هدي

[1] ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 264.
[2] نفسه: ج8، ص 258.

الأنبياء وهو إتباع آثارهم الذي أمر الرسول ﷺ بإتباعهم في قوله: "أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ" الأنعام: 90))[1] .

ويذكر وصية في طلب العلم الشهودي الكاشف عن الحقيقة يقول فيها: ((أوصيك في هذا التجلي بالعلم ، وتحفظ من لذات الأحوال فإنها سموم قاتلة وحجب مانعة ، فإن العلم يستعبدك له ، وهو المطلوب منا ويحضرك معه ، والحال يسودك على أبناء الجنس فيستعبدهم لك قهر الحال فتبسط لهم بنعوت الربوبية ، وأين أنت من ذلك الوقت مما خلقت له فالعلم أشرف مقام فلا يفوتنك))[2] .

ويقول أيضا:((إذا رأيت عالما لم يعمل بعلمه، فاعمل أنت بعلمه حتى توفي العلم حقه ولا تنكر عليه فإن له درجة علمه عند الله...))[3] .

وهذا وقد أخذت الوصايا الأكبرية أبعادا تعبيرية مختلفة (بعد روحي وأخلاقي وبعد فني أدبي) نذكر منها:

أ/ البعد الروحي والأخلاقي:

لقد كان للبعد الروحي والأخلاقي الأثر القوي في الأدب الصوفي وفي بناء أصوله وتحديد معالمه وخصائصه ، لذا نجد أن الجانب الروحي والأخلاقي ممثلان في عناصر كثيرة في وصايا ابن عربي نذكر منها :

أ-1- الجانب الروحي:

1/ ذكر الله والثناء عليه على كل حال لأن ذلك من تقوى القلوب يقول في وصية : ((عليكم بذكر الله في السر والعلن وفي أنفسكم وفي الملأ فإن الله تعالى يقول: "فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ" البقرة: 152 ، فجعل جواب الذكر من العبد الذكر من الله ، وأي ضراء على العبد أضر من الذنب ! وكان يقول ﷺ في حال الضراء: " الحمد لله على كل

---

[1] – نفسه: ج8، ص 213 – 214.

[2] – ابن عربي: التجليات الإلهية، ضبط نصه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، ط02، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2004، ص 135-136.

[3] – ابن عربي: الوصية، ط1، دار المعارف العثمانية، 1948، ص 2.

حال " وفي حال السراء: " الحمد لله المنعم المفضل " فإنك إذا أشعرت قلبك بذكر الله دائما في كل حال لابد أن يستنير قلبك بنور الذكر فيرزقك ذلك النور الكشف فإنه بالنور يقع الكشف للأشياء))[1] .

2/ خير العباد من أقام حدود الله على نفسه وعلى رعيته إن استخلفه الله على عباده يقول في وصية: ((عليك بإقامة حدود الله في نفسك وفيمن تملكه فإنك مسؤول من الله عن ذلك ، فإن كنت ذا سلطان تعين عليك إقامة حدود الله فيمن ولاك الله عليه: " فكلكم راع ومسؤول عن رعيته " وليس سوى إقامة حدود الله فيهم ، وأقل الولايات ولايتك على نفسك وجوارحك فأقم فيها حدود الله إلى الخلافة الكبرى فإنك نائب الله على كل حال في نفسك فما فوقها...))[2].

3/ الزهد في الدنيا والأعراض عن زينتها والرغبة فيما عند الله يقول في وصية: ((أوصيك بتقوى الله من لا تحل معصيته ولا يرجى غيره ويدرك الغني إلا به فإنه من استغنى عزّ وشبع وروي وانتقل عندما أبصر قلبه عمّا أبصرت عيناه من زهرة الدنيا ، فتركها وجانب شبهها، فارض بالحلال الصافي منها أي ما لابد منه من كسوة يشد بها صلبه وثوب يواري به عورته وأغلظ ما يجده وأخشنه قال رسول الله ﷺ : " حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه "))[3].

4/ الزهد في الدنيا يقتضي معاناة الفقر واختياره ومعاداة الزهو والعجب رغبة في الباقيات الصالحات وخوفا من الفتن يقول: ((عليك بالبذاذة فإنها من الإيمان وهي عدم الترفه في الدنيا وقد ورد قوله:" اخشوشنوا " وهي من صفات الحاج وصفة أهل يوم القيامة فإنهم شعث غبر حفاة فإن ذلك كله أنفى للكبر وأبعد من العجب والزهو والخيلاء والصلف وهي أمور ذمها الشرع وكرهه وهي مذمومة في العرف عند الناس وعند الله ولذا جعل النبي ﷺ البذاذة من الإيمان وألحقها بشعبه فإن النبي ﷺ يقول: " الإيمان بضع

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 185–186.
[2] – – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 203.
[3] – نفسه: ج8، ص 294.

وسبعون شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذي عن الطريق " ولا شك أن الزهو والعجب والكبر أذى في طريق سعادة المؤمن ولا يماط هذا الأذي إلا بالبذاذة فلهذا جعلها الرسول ﷺ من الإيمان))[1] .

5/ مراقبة العبد لإيمانه وتزيينه بصورة العلم يقول في الوصية: ((يا ولي راقب إيمانك وأضف إلى حسن صورته زينة العلم فإذا زينته به ظهر بصورة لم يكن عليها من الحسن ، فإذا أعجبك فأضف إليه زينة العمل بالعلم فتزد حسنا إلى حسن ، فإذا تعشقت بصورة العمل لما ترى في حسنها ربما أدّاك ذلك إلى أن تحمل النفس فوق طاقتها فزين العمل بالرفق...))[2].

6/ الصبر والاحتساب لقضاء الله وقدره يقول: ((وإذا أصابتك مصيبة فقل: إنّا لله وإنّا إليه راجعون فلا تزل ما تجد منها إلا بالله ثم قل: اللهم أجرني في مصيبتي وأخلفني خيرا منها فإنه ثبت عن الرسول ﷺ : " أن العبد إذا قال هذا أخلف الله له خيرا منها " ولقد مات أبو سلمة فقالت امرأته هذا القول وهي تقول: ومن خير من أبي سلمة ، فأخلفها الله خير من أبي سلمه وهو رسول الله ﷺ فتزوج بها وصارت من أمهات المؤمنين، ولم يكن أصل هذه العناية الإلهية بها إلا هذا القول عندما أصيبت بموت زوجها...))[3] .

7/ تلاوة القرآن وتدبره والعمل بأحكامه يقول: ((عليك بتلاوة القرآن وتدبره وانظر في تلاوتك إلى ما حمد فيه من النعوت والصفات التي وصف الله بها من أحبه من عباده فاتصف بها ، وما ذم الله في القرآن من النعوت و الصفات التي اتصف بها من مقته الله فاجتباه ، فإن الله ما ذكرها لك وأنزلها في كتابه عليك وعرفك بها إلا لتعمل بذلك، فإذا قرأت القرآن تكن أنت القرآن لما في القرآن ، واجتهد أن تحفظه بالعمل كما حفظته

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 209.
[2] – نفسه :ج8، 287.
[3] – نفسه : ج8، ص 239.

بالتلاوة ، فإنه لا أحد أشد عذابا يوم القيامة من شخص حفظ أية ثم نسيها ، كذلك من حفظ أية ثم ترك العمل بها كانت عليه شاهدة يوم القيامة وحسرة))[1].

8/ السمو الروحي و الهروب من الدنيا إلى الله والتزام أمر الجماعة والصلاة المكتوبة أعظم صورة لهذا الهروب والالتزام يقول في وصية: ((وعليك بالصلاة المكتوبة حيث ينادي بها مع الجماعة ، فإن المساجد ما اتخذت إلا لإقامة الصلاة المكتوبة فيها وما ينادي إلا إلي الإتيان إليها فإن ذلك سنة رسول الله ﷺ والمراد بذلك الاجتماع على إقامة الدين وأن لا نتفرق فيه...))[2] .

9/ الجهاد الأكبر هو جهاد النفس ، فالنفس هي أقرب الأعداء إلى صاحبها وجهاد النفس طريق للجهاد الآخر يقول: ((عليك بالجهاد الأكبر وهو جهادك هواك فإنه أكبر أعدائك ، وهو أقرب الأعداء إليك الذين يلونك فإنه بين جنبيك والله يقول " يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ" التوبة: 123 ، ولا أكفر عندك من نفسك فإنها في كل نفس تكفر نعمة الله عليها من بعد ما جاءتها فإنك إذا جاهدت نفسك هذا الجهاد خلص لك الجهاد الأخر في الأعداء الذي إن قتلت فيه كنت من الشهداء الأحياء الذين عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله...))[3].

10/ لا يسعى الإنسان إلى الإمارة ولا يطلبها إلا إذا سعت إليه ، وجاءته وهو لها كاره ، لأن أشقى الناس الملوك فملكهم عضوض ومملكتهم عنود يقول: ((إياك أن تطلب الإمارة... فقلوب الملوك بيد الله كذلك يقبضها عنا إذا شاء ويعطف بها علينا إذا شاء...))[4].

11/ خير الملوك من حكم بكتاب الله وسنة رسوله: ((وإن كنت واليا فاقض بالحق بين الناس " وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ" ص:26، وسبيل الله هو ما شرعه لعباده في كتبه وعلى

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 202.
[2] – نفسه: ج8، ص 212-213.
[3] – نفسه : ج8، ص 204.
[4] – نفسه : ج8، ص 236.

ألسنة رسوله " إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ " ص: 26 يعني بـــه ، والله أعلم يوم الدنيا حيث لم يحاسبوا نفوسهم فيه فإن النسيان الترك يقول ﷺ :" حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا "))[1] .

أ-2- الجانب الأخلاقي:

1/ جمعت وصايا ابن عربي بين المقامات والأحوال ، فالمقامـــات مـــن توبـــة ، الزهـــد والصبر، والورع ، والخوف ، والرجاء...الخ ، أما الأحوال فنجـــد الحـــب ، القـــرب ، المراقبة ، المكاشفة ، الأنس ، السماع ، الرضا ، الولاية...الخ ، وهذه المقامات والأحوال في الأدب الصوفي جوهره الحقيقي ، وهذه الأحوال والمقامات مجسدة في معظم وصاياه .

2/ حسن الأخلاق وإتيان مكارمها وتجنب أرذلها لأن النبي ﷺ : " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" تضمن للعبد مكانة في الجنة وقد صاغ ابن عربي جملة من مكارم الأخلاق نذكر منها :

- عيادة المريض لما في ذلك من اعتبار وذكرى يقول: ((عليك يا أخي بعيادة المرضى لما فيها من الاعتبار والذكرى ، فإن الله خلق الإنسان من ضعف فينبهك النظر إليه فـــي عبادتك على أصلك لتفتقر إلى الله في قوة يقويك بها على طاعتك ، وأن الله عند عبده إذا مرض... يقول تعالى يوم القيامة: " يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قـــال: يـــا رب كيـــف أعودك ، وأنت رب العالمين ؟ قال: ماعلمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده ؟ أمـــا إنـــك لوعدته وجدتني عنده" حديث...))[2] .

- التحذير من ظلم العباد لأن الظلم ظلمات يوم القيامة ((وإياكم ومظالم العباد فإن الظلم ظلمات يوم القيامة ، وظلم العباد أن تمنعهم حقوقهم التي أوجب الله عليك أداءها إلـــيهم ، وقد يكون ذلك بالحال فيما تراه عليه من الاضطرار وأنت قادر واجد لسد خلتـــه ودفـــع

[1] - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 218.
[2] - نفسه : ج8، ص 191.

ضرورته ، فيتعين عليك أن تعلم أن له بحاله حقا في مالك ، فإن الله ما أطلعك عليه إلا لتدفع إليه حقه وإلا فأنت مسؤول فإن لم يكن لك القدرة أن تسد خلته... فاعلم أنه يريد منك أن تعينه بكلمة طيبة عند من تعلم أنه يسد خلته ، فإن لم تجعل فلا أقل من دعوة تدعو له...))[1] .

_الحث على التواضع والتحذير من الكبر: ((احذر يا ولي الله أن تريد علوا في الأرض والزم الخمول ، وإن أعلى الله كلمته فما أعلى إلا الحق وإن رزقك الرفعة في قلوب الخلق فذلك إليه عز وجل ، والذي يلزمك التواضع والذلة والانكسار فإنه إنما أنشأك من الأرض فلا تعلوا عليها فإنها أمك ومن تكبر عن أمه فقد عقها وعقوق الوالدين حرام...))[2] .

_التودد لعباد الله المؤمنين ومساندتهم لأن المؤمن كثير بأخيه يقول في وصية: ((عليك بالتودد لعباد الله من المؤمنين بإفشاء السلام وإطعام الطعام والسعي في قضاء حوائجهم ، واعلم أن المؤمنين أجمعهم جسد واحد كالإنسان الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى ، كذلك المؤمن إذا أصيب أخوه المؤمن بمصيبة فكأنه هو الذي أصيب بها فيتألم بتألمه ، ومتى لم يفعل ذلك المؤمن مع المؤمنين فما ثبتت أخوة الإيمان بينهم وبينه ، فإن الله قد آخى بين المؤمنين كما آخي بين أعضاء الجسد الواحد.... يقول ﷺ : " مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر "...))[3] .

-حفظ حق الجار والجوار يقول في وصية: ((وأحفظ حق الجار والجوار وقدم الأقرب دارا إليك فالأقرب وتفقد جيرانك مما أنعم الله به عليك فإنك مسؤول عنهم وادفع عنهم ما يتضررون به كان الجيران ما كانوا ، وما سميت جارا له وجارا لك إلا لميلك إليه بالإحسان وميله إليك ، ودفع الضرر مشتق من جار إذا مال فإن الجور الميل...))[4].

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 192.
[2] – نفسه : ج8، ص 199.
[3] – نفقسه: ج8، ص 201.
[4] – نفسه: ج8، ص 207.

_ الصدق في الحديث وأداء الأمانة وصدق الوعد واجتناب الكذب وإخلاف الوعد يقول في وصيه: ((عليك بصدق الحديث وأداء الأمانة وصدق الوعد فاجتنب الكذب والخيانة وخلف الوعد ، وإذا خاصمت أحدا فلا تفجر عليه فإن علامة المنافق إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان وإذا خاصم فجر، وأعظم خيانة أن تحدث أخاك بحديث يرى أنك صادق فيه وأنت على غير ذلك وأن الإنسان إذا كذب الكذبة تباعد منه الملك ثلاثين ميلا من نتن ما جاء به...))[1].

_الاتصاف بالحياء وترك كل ما لا يرضي الله ((عليك بالحياء فإن الله حيي و الحياء من الإيمان والحياء خير كله ، وأن الله يستحيي من ذي الشيبة يوم القيامة ، فإن العبد إذا اتصف بالحياء من الله ترك كل ما لا يرضي الله وما يشينه عند الله تعالى وعند رسول الله ﷺ ...))[2].

ب/البعد الفني الأدبي:

أما عن الخصائص الأدبية الفنية في وصايا الشيخ فتظهر في:

1/ وضوح المعنى وظهور الفكرة ، لأنها نصائح ومواعظ الغاية منها أن تستقر في القلب بأدنى تأمل والأمثلة على ذلك كثيرة مثل قوله: ((وعليك بملازمة ما افترضه الله عليك على الوجه الذي أمرك أن تقوم فيه ، فإذا أكملت نشأة فرائضه وإكمالها فرض عليك حينئذ تتفرغ ما بين الفرضين لنوافل الخيرات كانت ما كانت ، لا تحقر شيئا من عملك فإن عملك ما احتقره حين خلقه وأوجده فإن الله ما كلفك بأمر إلا وله بذلك الأمر اعتناء وعناية ، حتى كلفك به...))[3].

2/ الاعتماد على الحقيقة غالبا إلا في قليل من صور الخيال ووسائله البيانية في بعض وصاياه فنجد مثلا من الألوان الخيالية التشبيه البليغ في وصية يقول فيها: ((ولا تعرف الخير والشر إلا بتعريف الشرع ، وإذا خطر لك خاطر يأمرك بفعل الشر فذلك لمة الشيطان ، فإذا أعقبه خاطر ينهاك عن فعل ذلك الشر فذلك لمة ملك وأنت السفينة إن

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 209.
[2] – نفسه : ج8 ، ص 209.
[3] – نفسه: ج8، ص 189.

انخرقت هلكت وهلك جميع من فيها...))[1] فالتشبيه جاء في (أنت السفينة) ، وكذلك نجد التشبيه في قوله ((وأعلم أن المؤمن كالبيان المرصوص يشد بعضه بعضا...))[2] ، ونجد كذلك الاستعارة في قوله: ((وعليك يا أخي بالصدقة فإنها تطفئ غضب الرب و لها ظل يوم القيامة يقي من حر الشمس في ذلك الموقف...))[3] شبه الصدقة بالماء حذف الماء وترك تطفئ

وغيرها من الصور البيانية التي وظفها في وصاياه وإن كانت جدّ قليلة لاعتماده أصلا على الحقيقة لا الخيال لأنه في موقف وعظ وإرشاد .

وجزالة اللفظ وقوته وعذوبة الكلمة ورقتها هذا أدى إلى إحكام العبارة ودقة التركيب وروعة النسق بين الفقرات وتلاؤم الإيقاع فيها وأعان على قوة التأثير قصر الجمل وتشابه بعض الفواصل فيما بينها لتجانس النغم فينسجم الصوت مع نضيره من غير كلفة وتصنع في السجع و الطباق والمجانسة حيث جاءت عفو خاطر ووقعت حيث اقتضاها المقام نذكر منها: ((...إياكم أن تكونوا من قوم يتمردون وفي طغيانهم يعمهون ، لا يسمعون النداء ، ولا يجيبون الدعاء ، تراهم مولين مدبرين على الآخرة معرضين وعلى الأعقاب ناكصين ، وعلى الدنيا منكبين ، يتكالبون تكالب الكلاب على الجيف ، منهمكين ، في الشهوات ، تاركين الصلوات لا يسمعون الموعظة ولا ينفعهم التذكرة ، لا جرم أن من هذه صفته يمهلون قليلا ويتمتعون يسيرا ثم تجيئهم سكرة الموت بالحق ذلك ماكانوا منه يحيدون شاءوا ، أم أبوا ، فيفارقون محبوبهم على رغم منهم ويتركون ما جمعوه لغيرهم...))[4].

ونجد المقابلة في قوله: ((ثواب الجود خلفة ومحبة ومكافأة وثواب البخل حرمان وإتلاف وذمة))[5] والطباق في قوله: ((أعلم أن من الإيمان أن تسرك حسنتك وتسوءك

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 203.
[2] – نفسه: ج8، ص 250.
[3] – نفسه: ج8، ص 239.
[4] – نفسه : ج8، ص 255-256.
[5] – نفسه : ج8، ص 256.

سيئته ، واحذر من الكبر والغل والرين ، واستر عورة أخيك إذا أطلعك الله عليها فإن ذلك يعدل إحياء مؤودة))[1].

3/ المزاوجة بين الأسلوب الخبري والإنشائي لإيقاظ الذهن واستمرار المتابعة والتشويق يقول في وصية:((وصية أوصى بها راهب عارفا من المسلمين... يا راهب فأخرج الراهب رأسه من صومعته وقال: من ذا ؟ قال: رجل من أبناء جنسك الآدميين قال: فماذا تريد ؟ قال: كيف الطريق إلى الله ؟ قال الراهب: في خلاف الهوى ، قال فما خير الزاد ؟ قال: التقوى ، قال: فلم تبعد ت عن الناس وتحصنت في هذه الصومعة ؟ قال: مخافة على قلبي من فتنهم.... ، قال: فخبرني يا أحد تباع المسيح كيف وجدتم معاملتكم مع ربكم وأصدق القول لي ودع عنك تزويق الكلام وزخرف القول ؟ فسكت الراهب ساعة متفكرا ثم قال: شر معاملة تكون ، قال العارف كيف ؟ قال: لأنه أمرنا بالكدّ للأبدان وجهد النفوس وصيام النّهار وقيام الليل وترك الشهوات... ، فهذه حالتنا في معاملتنا مع ربنا ، فأخبرنا عنكم يا معشر تباع محمد كيف وجدتم معاملتكم مع ربكم ؟ قال العارف: خير معاملة وأحسنها...))[2] .

4/ معظم الوصايا مضمونها نابع من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مثل قوله في وصية: ((وعليك بإصلاح ذات البين وهو الفراق فإن الإصلاح بين الناس من الخير المعين في الكتاب ، وإذا كان الله قد رغب بل أمر المسلمين إذا جنح الكفار إلي السلم أن يحتجوا لها فأحرى الصلح بين المتهاجرين من المسلمين ، وإياك وإفساد ذات البين فإنها الحالقة والبين هنا هو الوصل ومعنى قوله ﷺ الحالقة أنها تحلق الحسنات كما يحلق الحلاق الشعر من الرأس قال الله تعالى: "لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ "الأنعام: 94 ، بالرفع يعني الوصل ، والبين في اللسان من الأضداد كالجون يا ولي أطعم عبدك مما تأكل وألبسه مما تلبس

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 230.
[2] – نفسه : ج8، ص 256.

وأرع قدره وأنظر فيما ثبت فيهم من رسول الله ﷺ بقوله: " إخوانكم خولكم ، جعلهم الله تحت أيديكم"....)) [1] .

5/ الإكثار من التمثيل بآيات القرآن والأحاديث النبوية ومأثور الصحابة مثل ((عليك بمجالسة من تنتفع بمجالسته في دينك من علم تشهده منه أو عمل يكون فيه أو خلق حسن يكون عليه فإن الإنسان إذا جالس من تذكره مجالسته الآخرة فلا بد أن يتجلى منها بقدر ما يوفقه الله لذلك ، وإذا كان الجليس له هذا التعدي فاتخذ الله جليسا بالذكر والذكر القرآن وهو أعظم الذكر قال تعالى: " إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ " الحجر: 9 ، يعني القرآن ، وقال " أنا جليس من ذكرني " وقال ﷺ :"أهل القرآن هم أهل الله وخاصته "...))[2] ويذكر وصية لعمر بن الخطاب يقول فيها: ((نصيحة عمرية يقول فيها عمر بن الخطاب: من أظهر للناس خشوعا فوق ما في قلبه فإنما أظهر نفاقا على نفاق))[3] .

6/ شيوع ألفاظ الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وبعض العارفين مثل قوله: ((أوصى بعض الصالحين إنسانا فقال: أكثر مسائلة الحكماء وليكن أول شيء تسأل عنه العقل لأن جميع الأشياء إلا بالعقل ومتى أردت الخدمة لله فأعقل لمن تخدم ثم اخدم ، سأل إبراهيم الأخميمي ذا النون أن يوصيه بوصية يحفظها عنه قال: تفعل ، قال إبراهيم ، قلت: نعم إن شاء الله ،

فقال: يا إبراهيم احفظ عنى خمسا فإن أنت حفظتهن لم تبال ماذا أصبت بعد هن ، قلت وما هن رحمك الله ؟ قال: عانق الفقر، وتوسد الصبر، وعاد الشهوات ، وخالف الهوى ، وأفزع إلى الله في أمورك كلها فعند ذلك يورثك الشكر والرضا والخوف والرجّاء والصبر...))[4].

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 216.
[2] – نفسه : ج8، ص 202.
[3] – نفسه: ج8، ص 264.
[4] – نفسه، نفسها.

7/ يجوز لبعض الفقرات أن تنفصل عن مكانها وتستقل من النص الذي ذكرت فيه لتصير مثلا أو حكمة أو عظة يتمثل فيها في مواقف مختلفة دون أن يحدث خللا أو اضطرابا في النص الأدبي الذي أخذت منه ، وكذلك الأمر لو تقدمت بعض العبارات أو تأخرت فلا يضر التقديم شيئا ولا تأخير كذلك نذكر بعض منها ((الحياء خير كله))[1] وقوله((عليك بحفظ جوارحك فإنه من أرسل جوارحه أتعب قلبه))[2] وقوله((آفة العلم النسيان))[3] وقوله:((صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت))[4].

8/ الوصايا الصوفية عامة ووصايا ابن عربي خاصة تختلف عن الوصايا التي سبقتها فهي تقدم من خاصة الناس " الشيخ " إلى خاصتهم (المريد) ودليل ذلك توظيفه لمصطلح (يا ولي الله) في أغلب وصاياه.

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 209.
[2] – نفسه: ج8، ص 216.
[3] – نفسه: ج8، ص 251.
[4] – نفسه: ج8،ص 256.

الفصل الثالث :

شكل الحكاية و الأقصوصة

المبحث الأول : بنية الحكـــــــــــي التقليدي.

أولا: القصة الصوفيـــــــــــــــــــــــــة .

ثانيا: بنية الحكـــــــــــــــــي عند ابن عربي .

المبحث الثاني: تجليات النثر القصصي الجديد .

أولا: تجلياته عند الصوفيـــــــــــــــــــــــة .

ثانيا: تجلياته عند ابن عربـــــــــــــــــــي.

المبحث الأول : بنية الحكي التقليدي

أولا : القصة الصوفية .

لقد أهمل البحث الاهتمام بالسرديات العربية القديمة ، رغم أن القرآن هو أول إشـــارة إلي أهمية القصة ، ونظرة واحدة إلي النقد القديم تبين هذا الإهمال والإعراض، ويحاول النقد في العصر الحديث عندنا إعادة الاعتبار للتجارب السردية العربية القديمـــة ، ومـــن الغريب أن الأوروبيين سبقونا بقرون إلى تقدير قصصنا القديمة بل استفادوا منهـــا فـــي تأسيس القصة التي سنؤسس قصتنا الحديثة انطلاقا منها ويمكن أن تقدم تصـــنيفات عـــدة للنصوص القصصية في أدبنا العربي : قصة مترجمة ، قصة خيالية ،قصة شعبية أدبيـــة، قصة شعبية خالصة، وقد تصنف حسب المجالات : قصة اجتماعية، قصة تعليمية ، قصة صوفية،قصة سياسية ....، وقد يكون حسب النموذج : قصة قصيرة ، قصة طويلة ، قصة خرافية علي لسان الحيوان ، قصة رمزية ....، أو وفق تصنيفات أخري .

هذا عن النثر القصصي في الأدب العربي و الذي يهمنا هو الوقوف علي البنية الســـردية للخطاب الصوفي ، ومن الواضح أن طبيعة النص السردي الصوفي مرنة، بحيث يصعب حصر مختلف إنجازاته في نماذج جد محددة إذ تتداخل الأشكال و المحاور تداخلا كبيـــرا في القصة الصوفية فنجد أولا **بنية الخبر التقليدية** القائمة على صـــحة المـــتن الـــذي يصدقها الإسناد الصحيح إلى جانب ذلك ملامستها لأرض الواقع و إن كان فيها بعـــض الوضع، لأن في مجملها تصور جهادهم العنيف في قمع شهوات النفس و لـــذاتها وذلـــك للوعظ و التعليم (قصص الوعظ و التعليم) أو تصور رحلاتهم و سياحاتهم في الأرض وتجاربهم في ذلك (قصص الرحلات و السياحات) كما تتناول أخبار الصالحين و الأولياء الذين أخلصوا دينهم لله و أخبار دخولهم في طريق التصوف (قصص الدخول في طريق التصوف) هذا من جهة و من جهة أخرى فالمتصوفة كانوا غارقين في عـــالم تختلـــف قوانينه على عالم الواقع ،وهو يأخذ شكل الغيبوبة الحلمية التي فرضت علـــيهم تغيـــرات مهمة ضمن الوظائف البنيوية لأشكال القص المتعارف عنها و هنـــا نجـــد **بنيـــة النـــوع**

القصصي الجديد، فبرزت الكرامة في شكل رؤيا أو خارقة قولية أو فعلية التي اعتبرهـــا المتصوفة هبة الله إليهم بعد حصول المعرفة ، و بدت بصفتها الخرقيـــة كالأســـطورة أو الخرافة التي يقدم فيها الصوفي نفسه بطلا جاهزا مشحونا بالمعرفة التي تمكنه من التأثير في الواقع و الإنسان معا([1]) .

وبذلك استطاع الصوفي سواء ببنية الحكي التقليدية أو بنية النوع القصصي الجديـــد من امتلاك العالم عن طريق الحكي وإعادة تشكيله وجعله أوسع وأكثر ممـــا هـــو عليـــه وحتى وإن لم يكن هدف المتصوفة في البداية صياغة قصص بقدر ما كانت لديهم رغبـــة عفوية في سرد تجاربهم وأخبارهم العرفانية ، وبذلك كان للقصة مكانا مرموقـــا ومنزلـــة رفيعة بارزة بين فنون النثر الأدبي لديهم، فكثرت عندهم ولم يخل كتاب في التصوف من قصصهم وخاصة كتاب (روض الرياحين) لليافعي وكتاب (روض المحبين) لابن القـــيم وكتاب (تلبيس إبليس) لابن الجوزي وغيرها .

و قد نشأ خلال النصف الثاني من القرن الثاني الهجري بداية القرن الثالث طبقة جديـــدة من الوعاظ كانوا يسمون بالمذكرين وسمي مجلسهم بمجلس الذكر أي ذكر الله و تســـبيحه وكانوا من الصوفية ،بل كانوا خطبائهم و وعاظهم ، الممتلئين صلاحا وتقوى وورعـــا ، وكانوا يعظون الناس في المساجد و الزوايا خالطين الخوف بالرجاء مستشهدين ببعض آي القرآن وبعض الحديث وقد يفسرونهما ويعلقون عليهما مضيفين من الحـــين إلـــى حـــين عباراتهم الصوفية التي تأسر العقول و القلوب([2])، وما لبثت حتى تكونت حـــول هـــؤلاء الوعاظ من المتصوفة سريعا حكايات كثيرة تصور جهادهم العنيف في قمع شهوات النفس ولذاتها، فمن ذلك ما يروي عن السري السقطي (ت 251هـــ) ما يرويه الجنيد أنه دخـــل عليه يوما فوجده يبكي فقال له :((... ما يبكيك؟ فقال : جاءتني البارحة صبية ، فقالت : يا أبتي ، هذه ليلة حارة وهذا الكوز أعلقه ها هنا. ثم إني حملتني عيناي فنمت ، فرأيـــت جارية من أحسن الخلق قد نزلت من السماء فقلت لمن أنت ؟ فقالت لمن لا يشرب المـــاء المبرد في الكيزان ، فتناولت الكوز فضربت به الأرض فكسرته ، قال الجنيـــد: فرأيـــت

[1]- أمنية بلعلي : الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي ،ص193 .
[2]- شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ،العصر العباسي الثاني، ط2 ،دار المعارف،1975،ص 228 .

الخزف لم يرفعه ولم يمسه حتى عفا عليه التراب))[1] . وهذا خبر رمزي يصـــور مـــا يأخذ به السري السقطي نفسه من الشظف في العيش و الحرمان الشديد ، ويحكـــي عـــن رويم (ت 303هـــ) أن اجتاز في بغداد وقت الهاجرة ببعض الطرقات وهـــو عطشـــان، فاستسقي من دار ففتحت الباب صبية معها كوز ماء ، فأخذه منها وشرب ، فاستدارت له وقالت صوفي يشرب بالنهار! فما افطر بعد ذلك اليوم قط[2]، وقد كانت تضـــرب هـــذه الحكايات في مواقف للوعظ و الإرشاد و التعليم وأخذ العبرة فكما روي عـــن معـــروف الكرخي (ت 200هـــ) أن أحد العارفين رأى معروف الكرخي في النوم بعد موته فقـــال له : ((... ماذا فعل الله بك ؟ فقال : غفر لي قال : لزهـــدك وورعـــك ؟ قـــال: لقبـــولي موعظة ابن السماك ولزومي الفقر ومحبتي للفقراء، وموعظة ابن الســـماك كمـــا قـــال معروف : كنت مارا بالكوفة فوقفت علي رجل يقال له(ابن السماك) وهو يعـــظ النـــاس فقال في خلال كلامه : من أعرض عن الله بكلية أعرض الله عنه جملة ....، ومن أقبـــل علي الله بقلبه أقبل الله برحمته عليه وأقبل بجميع وجوه الخلق إليه، ومن كان مرة مـــره ، فالله يرحمه وقتا ما ، فوقع كلامه في قلبي، فأقبلت على الله تعالي وتركت جميع ما كنـــت عليه، إلا خدمة مولاي علي بن موسى الرضا . وذكرت هذا الكلام لمولاي فقال يكفيـــك بهذا موعظة إن اتعظت))[3] ، أو قصة بلال الخواص (ت 227 هـــ) يقول فيها :((كنت في تيه بني إسرائيل فإذا رجل يماشيني ، فتعجبت منه ، ثم ألهمت أنه الخضر فقلت لـــه بحق الحق من أنت فقال: أخوك الخضر ، قلت له: أريد أن أسألك، فقال: سل ، فقلت : ما تقول في الشافعي(رحمه الله)؟ فقال: هو من الأوتاد ، قلت : ما تقول في أحمد بن حنبل رضي الله عنه ؟ قال : رجل صديق ، قلت فما تقول في بشر بن الحارث الحافي ؟ قـــال: لم يخلق بعده مثله، فقلت : بأي وسيلة رأيتك فقال: ببرك لأمك ...)[4] فهذه القصص تحمل من رموز الوعظ والتعليم الكثير،إلى جانب ذلك نجد أن حياة السياحة والتطـــواف كانـــت

---

[1]- عبد الكريم القشيري:الرسالة القشيرية ،ص64 .
[2]- نفسه:ص 92 .
[3]- نفسه:ص 61 .
[4]نفسه : ص 66 .

تشكل ركنا خطيرا وعنصرا هاما في حياة الصوفية[1] ،لأنها تمنح الصوفي فرصة التنقــل بين البلدان والتعرف على الرجال العارفين ، وأخذ المــواعظ واكتســاب التجــارب ، ويقوده الوقوف على تجاربه والإفادة منها بقصها على مريديه والمقربين منه للتعليم وأخذ العبرة ونجد من ذلك ما يرويه سهل التستري عن خاله قال : ((قال لي خالي يوما : يا سهل، من كان الله معه ، وهو ناظر إليه و شاهده أيعصيه ؟ إياك والمعصية ، فكنت أخلو فبعثوني إلى الكتاب فقلت : إني أخشى أن يتفرق علي همي ، ولكن شارطوا المعلم أنــي أذهب إليه ساعة . فأتعلم ثم أرجع، فمضيت إلي الكتاب وحفظت القرآن وأنا ابــن ســتت سنين أو سبع سنين وكنت أصوم الدهر وقوتي خبز شعير إلى أن بلغت اثنتي عشرة سنة فوقعت لي مسألة وأنا ابن ثلاث عشرة سنة ، فسألت أهلي أن يبعثوني إلي البصرة أسأل عنها فجئت البصرة ،وسألت علماءها فلم يشف احد منهم عنى شيئا فخرجت إلى {عبادان} إلى رجل يعرف بأبي حبيب حمزة بن عبد الله العبدانى ، فسألته عنها فأجابني و أقمــت عنده مدة أنتفع بكلامه و أتأدب بآدابه ثم رجعت إلي {تستر} فجعلت قوتي اقتصارا علــى أن يشترى لي بدرهم من الشعير {الفرق} أي مكيال فيطحن ويخبز لي، فأفطر عند السحر كل ليلة على أوقية واحدة بحتا بغير ملح ولا إدام فكان يكفيني ذلك الدرهم سنة ،ثم عزمت على أن أطوي ثلاث ليال ثم أفطر ليلة ، ثم خمسا ،ثم سبعا ثم خمسة وعشــرين ليلــة ، وكنت عليه عشرين سنة ، ثم خرجت أسبح في الأرض سنين ثم رجعت إلى تستر وكنت أقوم الليل كله...))[2]، فهذه القصة تعبر عن القهر الذي كان يمارسه الصوفي على نفسه لكسر شهوتها وردعها وترويضها على التنقل والترحال لإشباعها بالعلوم والمعارف اللدنية التي تمثل بحق غذاء لتلك النفس إلى جانب ذلك نجد بعض الحكايات التي تروى قصــص الدخول في طريق التصوف لبعض العارفين نذكر منها قصة ذي النــون التــي يرويهــا السلمى يقول :((قال يوسف بن الحسين : حضرت مجلس ذي النون يوما وجــاءه ســالم المغربي فقال له: يا أبا الفيض ما كان سبب توبتك ؟ قال : عجــب لا تطيقــه ، قــال : بمعبودك إلا أخبرتني . فقال ذو النون أردت الخروج من مصر إلى بعض القرى فنمت

[1]- قدور رحماني : ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق،ص53 .
[2]- عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ،ص75.

في الطريق في بعض الصحاري ففتحت عيني فإذا أنا بقنبرة عمياء سقطت مـــن وكرهـــا على الأرض ، فانشقت الأرض فخرج منها (سكرجتان) إحداهما ذهب والأخرى فضة ، وفي إحداهما سمسم والأخرى ماء . فجعلت تأكل من هذا وتشرب من هذا فقلت: حســبي قد تبت ولزمت الباب إلى أن قبلني الله عز وجل)) [1] .وغيرها من القصص التي رويت عنهم وهي في مجملها تدور في فلك الوعظ والتعليم ، وكذا جلب أنظار الناس إلى مـــاهم فيه من إدبار عن الآخرة وإقبال محموم على الدنيا وزخرفها .

ثانيا : بنية الحكي عند ابن عربي :

إذا نظرنا إلى هذا الفن عند الشيخ وجدناه لا يخرج عن هذه الأطر الثلاثـــة ، فقصـــص ضربها من الواقع و كانت مرتبطة بالحقيقة إلا في بعض أجزائها وكانت للوعظ والتعلـــيم وأخري ذكر فيها العارفين ودخولهم في طريق التصوف والرحلات والســـياحات ، وقـــد اتسمت هذه القصص بروح العصر الذي انبعثت فيه لذا نجدها في بعض المواقـــف بـــين الحقيقة و الوضع

1)- قصص الرحلات والسياحات :

يمثل السفر حركة ضمن مسار خاص لتجربة خاصة التي لم ترتبط في التجربة الأكبريـــة بالأوراق، ولم تقتصر على كونها وجدان و أذواق... ، لكنها كانت بجانب كـــل هـــذا ، وعيا وممارسة وسلوكا ومعاملة ، أي أنها قد تجسدت على أرض الواقع والممارسة قـــولا وفعلا . ويشكل السفر في المدرسة الصوفية ركنا رئيسيا من أركان الطريقة ، وســـلوكا معتادا لدى أقطابها ومريديها ، وقد ساهم في تأصيل هذا السلوك وترسيخه مجموعة مـــن العوامل الجغرافية والثقافية والاجتماعية والفكرية ، وداخل المجال الصوفي حتى ، فقـــد اعتبرت السياحة ضرورية ((فالمريد تزداد معرفته بربه بمقدار معرفته بخلق ربـــه ، إذ

[1]- عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ، ص 58 .

المسافر يشاهد كل يوم تجليا جديدا)) [1] .وعليه فالسفر في هذه التجربة اكتسى طابع القدسية لأنه كان في جوهره سفرا من الخلق إلى الحق أساسا .

ولأن لكل سفر مقصدا فقد كان السفر في تجربة ابن عربي يشكل ركنا خطيرا وعنصرا هاما في حياته الصوفية ، لأنه يفتح للشيخ فرصة التعرف على الرجال العارفين بالله ، ويقوده إلى الوقوف على تجاربهم والإفادة منها ، ومن هذا تفتح الطريق أمامه لترقية إحساسه وإثراء تجربته وصقل شخصيته وقدراتها العقلية والروحية ، وهكذا يكون فيه تارة آخذا مستفيدا وتارة مناقشا مفيدا في مسائل التصوف وقد ذكر في ترجمان الأشواق أنه نزل مكة (598 هـ) واجتمع فيها ببعض الفضلاء والأكابر والأدباء ، وفى مقدمتهم أبو شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني [2] ، وكما يذكر عنه صاحب الشذرات : أنه طاف البلدان فطرق بلاد الشام و الروم والمشرق ودخل بغداد ، وحدّث بشيء من مصنفاته وأخذ عنه بعض الحفاظ [3] والثابت أن السفر الصوفي على قسمين :

((سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة ، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة ، فترى الكثيرين يسافرون بأجسامهم و القلائل يسافرون بقلوبهم)) [4] . ولما كان السفر بالقلب في تجربة الشيخ رديفا للسفر بالبدن ، بل إن هذا ليس إلا جسرا نحو ذاك ، فقد توحد الفعلان في رحلات الشيخ ، فكان من أولئك القلائل الذين وصلوا بالقلب و البدن إلى موئل الحقيقة في كل رحلة، وهذا كله يتضح جليا من خلال ما يقصه لنا من تجارب وأخبار وقعت له وهو سائح في الأرض ،نذكر واحدة من هذه القصص التي يقول فيها : ((حدثني أبو القاسم البجايي بمراكش عن أبي عبد الله الغزال العارف الذي كان بالمرية من أقران أبي مدين و أبي عبد الله الهوازي بتنس وأبي يعزي وأبي شعيب السارية وأبي الفضل اليشكري وأبي النجا وتلك الطبقة. قال أبو عبد الله الغزال : كان يحضر مجلس شيخنا أبي العباس بن العريف صنهاجي رجل لا يتكلم و لا يسأل و لا

---

[1]- عبد المجيد بن الصغير : التصوف كوعي وممارسة ،دار الثقافة، 1999، ص 147 .

[2]- ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 5 .

[3]- ابن عماد الحنبلي : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، تحقيق : عبد القادر الأرناؤوط ، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثر ، دمشق، سوريا ،ج5، ص 190 .

[4]- الشيخ ماء العينين : الإيضاح لبعض الاصطلاح،تحقيق: محمد الظريف،منشورات مؤسسة الشيخ مربية ،2001، ص 69 .

يصحب واحدا من الجماعة، فإذا فرغ الشيخ من الكلام خرج فلا نراه قط إلا في المجلس خاصة. فوقع في نفسي منه شيء و وقعت منه علي هيبـــة ، فأحببـــت أن أتعـــرف بـــه و أعرف مكانه، فتبعته عشية يوم بعد انفصالنا من مجلس الشيخ من حيث لا يشعر بـــي، فلما كان في بعض سكك المدينة إذا بشخص انقض عليه من الهواء برغيف فـــي يـــده، فناوله إياه و انصرف ، فجذبته من خلفه فقلت: السلام عليك ، فعرفني فرد علي السلام ، فسألته عن ذلك الشخص الذي ناوله الرغيف فتوقف فلما علم مني أني لا أبـــرح دون أن يعرفني قال لي : هو ملك الأرزاق يأتي إلي من عند الله كل يوم بما قدر لي من الـــرزق حيث كنت من أرض ربي، و لقد لطف الله بي في بدأ أمري ودخولي إلى هذه الطريـــق إذا فرغت نفقتي وبقيت بلا شيء سقط عليّ من الهواء و بين يدي قدر ما أشتري به مـــا أحتاج إليه من القوت فأنفق منه ، فإذا فرغ جاءني مثل ذلك من عند الله ،لكني مـــا كنـــت أرى شخصا ،قال الله تعالى في حق مريم ابنة عمران :" كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ" آل عمران: 37 ...)) ([1]).

فإذا أخذنا الحكاية بطرفيها الحقيقي و الرمزي نقف على عتاب حقائق و مفاهيم كثيـــرة ، فطرف الحقيقة يكمن في أن نفس محيي الدين متعلقة بفقراء الطريقة ، فكلما وصله خبـــر عن واحد من أهل الله ازداد حبا له وإعجابا به ، ووقع منه هيبة تدفعه إلى الوصول إليـــه للانتفاع به ورغبة في معرفة حاله و مكانه ،أما الجانب الرمزي يتمثل في المشهد الـــذي رآه مع هذا الرجل (الشخص الذي انقض عليه من السماء) .

ومثل هذا المشهد يخلق له جوا من التوتر و الحيرة في أغوار شعوره ، ويشعل في ذاتـــه نار المعانات ويزج به في بحر التأمل الدؤوب و التفكيـــر المركـــز الـــدقيق و البحـــث المتواصل ، وبهذا يكون سائحا في الأرض تارة مفيدا ومستفيدا،و تـــارة أخـــرى عاكفـــا متأملا ،وبذلك فالقصة تبين لنا أن الرحلة أعطت ثمارها وآتت المرجو منها ، فقد خلفت له انسجاما مع رحلته الذوقية و الروحية التي اتخذت مسارها في حدود الظاهر نحو ضفاف

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية ، ج8 ، ص 299 – 300 .

الباطن ،وإنما يتكئ على عصا الحقيقة ((إذ الطريق إلى الله تعالي لهـــا ظـــاهر وبـــاطن فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة ، فكمون الحقيقة في الشريعة ككمون الزبد فـــي لبنـــه و الكنز في معدنه)) [1]

وهذه القراءة الأولية للقصة أحالتنا إلى الوقوف علي المفهوم الصوفي للسفر الـــذي هـــو موادعة الأكوان و مقاطعة الأقران ومهاجرة الأوطان، رغبة في وصلة الرحمان ، علـــي كامل الحب المؤدي إلي منازل القرب .

أما القراءة الثانية للنص فتحيلنا إلي الوقوف علي الوظيفة الفنية للنص و الوظيفة المعرفية الأخلاقية

أ)- **الوظيفة الفنية** : هذا النص الأدبي يمثل فنا من فنون النثر الأدبي وهو الأقصوصـــة ولها خصائصها الفنية و التي نميزها وهي :

1. **مقدمـــــــــة** : تنبني علي رحلة ابن عربي إلى مراكش ، الذي كان يسعي من خلالها للاتصال بمشايخ الطريقة والأخذ عنهم وفي هذه السياحة الصوفية يلتقي بأحد المريدين وهو أبو القاسم البجايي ،وهنا نرى ما يبذله العارف بالله من الجهـــد و الوقـــت فـــي الوصول إلى منابع الحقيقة ، وأن التتلمذ و الأخذ علي أستاذ(شيخ) الطريقة ضـــرورة ملحة ، وإلا ضل المريد الطريق كما يقول أبو يزيد البسطامي :((من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان)) [2]
2. **الحدث و الحكاية** : توالت الأحداث حدثا بعد حدث في تتابع ونمو لتكشف عن الغرض من الأقصوصة ، وهو التعرف علي الشيخ (الرجل) و الإفادة منه وضـــلت الأحـــداث تتصعد حتى أشرقت علي هذا الغرض ، فأما **الحدث الأول** يدور الحوار فيه بين ابـــن عربي و أبو القاسم (وإن كان الحوار غير وارد في الأقصوصة) إلا أنه جري بينهما ويتضح لنا ذلك من خلال قوله "حدثني "وهنا يتعرف ابن عربي علي الرجل الذي لا

[1]- الشيخ ماء العينين : الرحلة المعينية ،تحقيق: محمد الظريف،مطبعة المعار ف الجديدة، الرباط ، 1998، ص 269 .
[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية ،ج 8 ، ص 260 .

يتكلم ولا يسأل و يحضر مجلس الشيخ أبي العباس بن العريف الصنهاجي ، **الحدث الثاني** يتمثل في حضور ابن عربي هذا المجلس ثم ملاحقته للرجل بعد نهاية المجلس أما **الحدث الثالث** فيتمثل في المشهد العظيم الذي رآه ابن عربي من الرجل (يتمثل في الشخص الذي انقض على الرجل من الهواء وناوله الخبز) أما الحدث الأخير يدور الحوار فيه بين ابـــن عربي و الرجل في هذا الحوار يكتشف ابن عربي حقيقة هذا الرجل وحقيقة الشخص الذي ناوله الخبز

3. **الشخصيات** : دارت الأحداث حول شخصيات محدودة تتناســـب مـــع حجـــم القصـــة القصيرة، فأما **البطل** فيها فهو " ابن عربي " ويمثل في هذه القصة شخصـــية المريـــد الطالب للمعرفة ،إذ كشف الموقف عن هذا الدور بدقة وإحكام ،فقرب معالم المريد في شخصية البطل ببعض خصائصها منها : الرحلة و التنقل بين الأوطان لطلب العلـــم و المعرفة ، فما حمل ابن عربي الانتقال من الأندلس إلي المغرب (مراكش) إلا غايـــة واحدة وهي التعرف علي مشايخها و الأخذ عنهم ، وكذلك الخروج عن المال و الولد و الأهل وذلك من خلال تواجده في " مراكش " وبعده عن الوطن الأم ، كذلك الصبر في أخذ المعارف وترك السؤال ، بل معرفة الحقيقة يكون عن طريـــق الســـعي لهـــا ....،وغيرها من الصفات التي بها تكتمل شخصية المريد كما هو واضح مـــن خـــلال الأحداث في الأقصوصة أما **الشخصية الثانية** في الدرجة فهو دور الشـــيخ(الرجـــل) ،حين أبرز الموقف شخصيته ببعض الصفات التي تواضعت الصوفية عليها : منها أن تشد إليه الرحال ، فقد سعي إليه ابن عربي للمعرفة والأخذ منه ، أنه يصدر التعاليم و النصائح ، وذلك من خلال ما أظهر لابن عربي من زهد ،لأنه ترك الـــدنيا بدخولـــه طريق التصوف ، وصبره علي الفقر وتوكله علي الله في الرزق ... معان كلها تحمل في طياتها النصح و التعليم والإرشاد للاقتداء.

أما الشخصية الثانوية فقد تمثلت في صاحب ابن عربي وهو أبو القاسم و هنا يلعب دور المعين للبطل علي أداء دوره لأنه هو من دل ابن عربي عن ذلك الرجل .

4. **المكان و الزمان** : هو "مراكش" التي ينزل فيها ابن عربي ،في مكان محدود فيهـــا ، و أما الزمان فبقدر الجلسة التي ألقى الشيخ ابن عريف فيها تعاليمه إلى أن تعرف ابن عربي علي حقيقة الرجل، ونرى هنا الزمان و المكان محدودان علي قـــدر الأحـــداث القصيرة التي تتناسب مع الأقصوصة علي عكس القصة التي يتسع المكان فيها ويمتد الزمن أياما أو شهورا بل أعواما .
5. **العقدة** : تشابكت الأحداث في نمو و تصاعد، تسير قدما نحو الغاية المقصـــودة مـــن الأقصوصة وهي معرفة حقيقة هذا الرجل و الأخذ عنه، و تأزمت المواقـــف خاصـــة بعد أن رأى المريد ذلك الشخص الغريب الذي انقض علي الشيخ من الهـــواء وهنـــا كانت عقدة القصة أو الشيء الأكثر إبهاما .
6. **الحل** : كان موقعه عندما صرح الشيخ بحقيقته وحقيقة ذلـــك الشـــخص (ملـــك مـــن السماء) يأتيه بالرزق ،معتبرا هذا كله ثمرة دخوله في الطريق وتوكله علي ربه فـــي الرزق مع الإخلاص في كل شيء .
7. **الأسلوب** : اعتمدت الأقصوصة في أسلوبها علي الحوار القصصي بين الشخصـــيات فيها وخاصة (الشيخ /المريد)، ولم يكن الحوار سريعا فكانت الحركة بطيئة فيه، لأنها تعتمد علي الوعظ و التعليم وكلاهما يتناسب مع الأسلوب الخطابي، ليطول الموقـــف الواحد وخاصة في جانب الشيخ الذي يعلم المريد مثل الحدث الأخير الذي شرح فيه حقيقته وحقيقة الرجل (الملك).

ويمتاز الأسلوب أيضا بقصر الفقرات واكتناز الجمل ، لتناسبه مع صدور التعـــاليم مـــن الشيخ إلي مريده حيث يدور كلامه موقعا في مقاطع سريعة لتكون أكثر ظهـــورا وأشـــد تأثيرا ويغلب علي الأسلوب التعبير الحقيقي لا التعبير المجازي ، لذا تقل أو تنعدم ألوان البيان من تشبيه واستعارة وكناية ،لأن مقام التعليم يقتضي التحديد في المعنى ، كما أنه لا يتكلف في قول المحسنات البديعية، وكذلك نجد تلاؤم بين الأسلوب وبين الموقف

و الشخصية، فعندما يتحدث الشيخ يطول الحديث وقد يتشعب جوابه أما إذا تحدث المريد أوجز قوله وألمح .

ب)- الوظيفة المعرفية الأخلاقية:

جمعت هذه الأقصوصة بين القامات و الأحوال ، فأما المقامات التي وردت فيها تتمثـــل في : الزهد ،التوبة ، الصبر ، الخوف ، الرجاء ، التوكل ، العزلة ... ،أما الأحـــوال : القرب ، المراقبة ، الزهد ، الولاية .... وهذه الأحوال والمقامات استنبطت مـــن خـــلال حديث الشيخ و إن لم يذكرها صراحة ، وتصور الأقصوصة كذلك خصائص الشيخ من الرزانة والوقار ، التعليم و الإرشاد ، الإحاطة بكبار الشيوخ ... ، وتصور كذلك طبيعـــة المريد في التأدب و الإنصات التام ، السعي للمعرفة ، السفر و الترحـــال ... ، وتصـــور علاقة الشيخ بالمريد المبنية أساسا على الأدب وحسن الخلق .

وكذلك يذكر قصة سائح في الأرض يقول فيها : ((قال بعض السياح : كنت جائزا في بعض سياحتي في أرض الشام إذ مررت بنهر فرأيت في ظهر قرية من قري ذلك النهر صومعة فيها راهب فناديته : يا راهب اجبني فلم يجبني فناديته ثانية: يا راهب أجبني فلم يجبني فناديته ثالثة : يا راهب أجبني أو قال فناديت الثالثة يا رباني فاطلع فرآنـــي فقـــال لي : ما حاجتك وما الذي تريد ؟ فقلت له : عظة أو وصية أنتفع بها فقال لي : أو تركت الدنيا ؟ قلت نعم ، فقال لي : كل القوت والزم السكوت وعلل الـــنفس فإنـــك تمـــوت ، وذكرها الوقوف بين يدي الحي الذي لا يموت... قال : فتركته وبت ليلتي فلمـــا أصـــبح عدت إليه وناديت : يا راهب زدني من تلك الحكمة فقال لي : كل ممـــا كســـبته يمينـــك وعرق فيه جبينك ، فإن ضعف يقينك فسل ربك فإنه يغنيك...، قال: فتركته وبت ليلتـــي فلما أصبح عدت إليه وناديته : يا راهب زدني من تلك الحكمة فقال لي : صل الفـــرض واذكر العرض ولا تطلب من أحد الصلة ولا القرض ...، قال فتركته وبت ليلتي ،فلمـــا

أصبح عدت إليه و نادينه : يا راهب زدني من تلك الحكمة فقال لي يا هذا شغلتني عـــن عبادة ربي فقمت إليه مودعا فقال لي : كل الصبر و ألزم الفقر...)) [1]

ففي هذا النص نجد وظيفة معرفية تعليمية خاصـــة فـــي مجـــال الممارســـات الصـــوفية و الحياتية في المجتمع ،كالحث علي كسر شهوات النفس ،الزهد في الدنيا ومتاعها وكذلك الحث علي مكارم الأخلاق من لزوم السكوت وغيرها ولكن تبقى المعرفة هي أهم أهداف هذه السياحة و الأمر واضح من خلال القصة .

أما الوظيفة الأدبية الفنية فنجدها من خلال التركيز علـــي التركيـــب الســـردي للقصـــة و التركيز علي كل الجوانب التي تدخل في التنامي المستمر للحبكة ، بغض النظـــر عـــن التركيز بالاهتمامات و الضغوطات الأسلوبية بل السير وفق أسلوب بسيط ولغة بســـيطة لأنه في مقام وعظ وإرشاد.

2)- قصص الدخول في طريق التصوف .

إلي جانب النوع الأول نجد قصص الدخول في طريق التصوف ، وعلـــي الـــرغم مـــن الوضع الذي نجده في بعض هذه القصص إلا أنها تصور لنا قدرة تأثير الصوفي علـــي غيره مهما كان وذلك عن طريق الخبرات التي اكتسبها سواء من سياحته أو من مجالسته للمشايخ أو حتى من رياضته الروحية وسهره وخلوته و تأملاته... الخ ، وقد ذكر الشـــيخ قصة الجنيد مع الراهب الذي دخل الإسلام ولزم الطريق إلى أن تـــوفي يقـــول فيهـــا : ((حدثنا أحمد بن مسعود بن شداد المقري الموصلي بالموصل إحدى وستمائة وكان ثقـــة قال: حدثنا أبو جعفر بن القاص قال: حدثنا يوسف بن أبي القاسم الديار بكري ، حـــدثنا جمال الإسلام أبو الحسن القرشي ، حدثنا أبو الحسن الكرخي ،حدثنا أبـــو العبـــاس بـــن الفضيل قال : سمعت شيخي جعفر بن محمد الخلدي يقول : كنت مع الجنيد – رحمـــه الله – في طريق الحجاز حتى صرنا إلى جبل طور سيناء فصعده الجنيد وصعدنا معه فلمـــا وقفنا في الموضع الذي وقف فيه موسى عليه السلام ، وقعت علينا هيبة المكان ... قال : فتواجد الجنيد وتواجدنا ،فلم يدر أحد منا أفي السماء نحن أو في الأرض ؟ وكان بـــالقرب

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 168-267 .

منا دير فيه راهب فنادي : يا أمة محمد بالله أجيبوني ،فلم يلتفت إليه أحد ،لطيب الوقـــت فنادانا الثانية بدين الحنفية إلا أجبتموني ،فلم يجبه أحد، فنادانـــا الثالثـــة بمعبـــود كـــم إلا أجبتموني فلم يرد عليه أحد جوابا ، فلما فترنا من السماع وهم الجنيد بالنزول قلنا له: إن هذا الراهب نادانا وأقسم علينا ولم نرد عليه ،فقال الجنيد: ارجعوا بنا إليه لعل الله يهديـــه للإسلام ،فناديناه فنزل إلينا وسلم علينا فقال : أيما منكم الأستاذ ؟ فقال الجنيد: هؤلاء كلهم سادات وأستاذون فقال : لابد أن يكون هناك واحد هو أكبرهم ، فأشاروا إلي الجنيد فقـــال أخبروني عن هذا الذي فعلتموه هو مخصوص في دينكم أو معموم ؟ فقال بل مخصوص ،فقال الراهب لأقوام مخصوصين أو معصومين ، فقال: بل لأقوام مخصوصين ،فقال بأي نيّة يقومون ؟ فقال: بنية الرجاء و الفرح بالله تعالى ،فقال: بأي نية تسمعون ؟ فقال : بنية السماع من الله تعالى ، فقال بأي نية تصيحون ؟ فقال : بنية إجابة العبودية الربوبية ، لما قال الله تعالى للأرواح " أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا " الأعراف: 172 ، قال فما هذا الصـــوت ؟ فقال : نداء أزلي فقال : بأي نية تقعدون ؟ فقال : بنية الخوف مـــن الله تعـــالى ،فقـــال : صدقت ثم قال : الراهب للجنيد : مد يدك أنا أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شـــريك لـــه وأشهد أن محمدا ﷺ عبده ورسوله ، وأسلم الراهب وحسن إسلامه ، فقال له الجنيد بمـــا عرفت أني صادق ؟ قال: لأنني قرأت في الإنجيل المنزل علي المسيح بن مريم خـــواص أمة محمد ﷺ ،يلبسون الخرقة ويأكلون الكسرة و يرضون بالبلغة ،ويقومون في صـــفاء أوقاتهم ، بالله يفرحون وإليه يشتاقون وفيه يتواجدون واليه يرغبون ومنه يرهبون، فبقـــي الراهب معنا ثلاثة أيام علي الإسلام ثم مات رحمه الله ...)) [1] ،قد تختلف الشخصيات وتختلف الأحداث وكذا الزمان و المكان وحتى طرق التعبير لكن يبقـــى الهـــدف واحـــد و الفكرة واحدة وهي : التبليغ و الإرشاد و التعريف بالطريق وغيرها من هذه القصص المبثوثة في الفتوحات و مؤلفات أخرى للشيخ .

[1]- ابن عربي :الفتوحات المكية ،ج8 ،ص 298 .

3)- قصة الوعظ و التعليم :

ومن قصص الدخول في طريق التصوف نجد النوع الثالث عند الشـــيخ ويتمثـــل فـــي قصص الوعظ و الإرشاد ، نذكر منها القصة التي وقعت له في تـــونس يقـــول فيهـــا : ((و إياك أن تقبل هدية من شفعت فيه فإن ذلك من الربا ....، ولقد جرى لنا مثل هذا في تونس... دعاني كبير من كبرائها يقال له ابن معتب إلى بيته لكرامة استعدها لي فأجبـــت الداعي فعندما دخلت بيته وقدم طعاما طلب منّي شفاعة عند صاحب البلد وكنت مقبول القول عنده ، متحكما فأنعمت له في ذلك وقمت وما أكلت له طعاما وما قبلت ما قدمـــه لنا من الهدايا و قضيت حاجته ورجع إليه ملكه)) [1])

من خلال هذه القصة نجد أن ابن عربي أصبح يذوق ما يذوقه القوم من خـــلال زهـــدهم و رياضاتهم الروحية وسهرهم و خلوتهم و عزلتهم ومحاسبة ضمائرهم ومراقبة أنفسهم على كل صغيرة و كبيرة ولم يكن يلهيهم شيء آخر عن هذا التوجه و لاســـتنكاه جـــوهر المعاني العرفانية التي يعيشونها بحق كانوا يطلقون المواعظ و التعاليم لمريديهم وكل من استرشدهم ، ونذكر كذلك قصته مع يوسف بن يخلف الكومي الذي أخذ عن الشيخ الكثير بنصيحة واحدة ألقاها له يقول فيها :((ولقد انقطعت في القبور مدة منفردا بنفسي فبلغني أنّ شيخنا يوسف بن يخلف الكومي قال: أن فلانا وسمّاني ترك مجالسة الأحياء ،وراح يجالس الأموات فبعث إليه ، لو جئتني لرأيت من أجالس ،فصلّى الضحى و أقبـــل إلـــيّ وحده ،فطلب علي فوجدني بين القبور قاعدا مطرقا ، و أنا أتكلم على من حضرني من الأرواح ،فجلس إلى جانبي بأدب قليلا قليلا ، فنظرت إليه وقد تغير لونه و ضاق نفسه وكان لا يقدر يرفع رأسه من الثقل الذي نزل عليه و أنا أنظر إليه و أتبسم فلا يقـــدر أن يتبسم لما هو فيه من الكرب فلما فرغت من الكلام و صدر الوارد خفـــف عـــن الشـــيخ و استراح و ردّ وجهه إلي فقبّل بين عيني فقلت له : يا أستاذ من يجالس الموتى أنـــا أم

[1] - ابن عربي : الفتوحات المكية، ج8 ،ص 298 .

أنت ؟ قال لا و الله بل أنا أجالس الموتى ، والله لو تمادى على الحال فطست و انصرف و تركني فكان يقول من أراد أن يعتزل عن الناس فليعتزل مثل فلان)) [1]

[1] - - ابن عربي : الفتوحات المكية، ج 4 ،ص 36 .

المبحث الثاني: تجليات النثر القصصي الجديد:

أولا :تجلياته عند الصوفية :

إن المتصوفة شأنهم شأن أصحاب الخطابات الأخرى ، كانوا يفضلون لو كان لخطابـــاتهم فعالية و سلطة و إحداث أثر لكسب أكبر عدد من المتجاوبين وحتى يتحقق هذا الهدف قدّموا مادة حكائية جديدة ، تدور حول وظيفة تأثيرية تقوم أساسا على إثارة العواطـــف و الانفعالات ،للخضوع لسلطة الحكي و متعته، وبذلك سعوا إلـــى التغييـــر الظـــاهري للنصوص السردية و صياغتها صياغة جديدة من خلال تجليات جديدة لها تتمثـــل فـــي الوجد و الشطح و الكرامة ، الرؤيا ،المخاطبة ... . إن ذوق المعرفة الإلهية التي هـــي خمره الصوفية تؤدي إلى سكرهم و غيبتهم وفي سطوة هائلة لهذه الخمرة لا يملـــك الصوفي إلا أن ينطق بما يعرف دون أن يحس فهو يهذي ويرمز و يشطح بأفكـــاره و كلماته بعيدا ، فالصوفية من الظاهر إلى الباطن ومن الشريعة إلى الحقيقة ومن التعدد إلى الوحدة يقول الطوسي في الشطح : ((عبارة مستغربة في وصف وجد فاض و هاج)) [1]، وهذا الشطح الفكري يحتاج إلى شطح تعبيري يصفه و يحاكيه وهذه الأخبار التـــي أفرزتها هذه الظاهر ة كان لا بد من وجود إطار يكون قادرا على الجمع بين بداية و نهاية هذا الحدث أو الخبر لإبراز غرابته و شدة التأثير فيها فلم يجد الصوفي ســـوى إطـــار الحكي و القص لتقديم هذه الأخبار و نشرها بين الناس لكسب المزيد من المؤيدين لهذه الطريقة فالشطح إذا لغة جديدة مفرداتها ذات دلالات لا تنتمي إلى اللغـــة الاصـــطلاحية صيغة في إطار سردي قصصي لتقريب الطرف الأخر من الأسرار الصـــوفية الدقيقـــة الممعنة في التجريد ((فمثلما الصوفية غياب عن العـــالم فالشـــطح غيـــاب عـــن اللغـــة الاصطلاحية إنه باطن اللغة الموازي لباطن الألوهية وكما أن باطن الألوهية لا نهـــائي فإن باطن اللغة أو الشطح لا نهائي ...)) [2] .

---

[1] - الطوسي: اللمّع ،ص 735 .
[2] - أدونيس : الثابت و المتحول ،ج2 ، ص96 .

وقد أورد الطوسي وهو من أقرب المصادر لمتصوفة القرن الثالث هجـــري لأول مـــرة عبارات الشطح تحت عنوان (الكلمات التي ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم) ويحاول في كل مرة أن يعطي الخلفية الوجدية لهذه العبارات وذلك بذكر خبر يحكي عن سبب قول هذه العبارات مدللا على جوابه كقوله عما يحكى عن الشبلي أنه ((ذكر عنـــه أنه تواجد يوما فضرب يده على الحائط حتى عملت يده ، قال: فعمدوا إلى بعض الأطباء فلما أتاه قال للطبيب ويلك بأي شاهـــــد جئتني ؟ قال : جئت حتى أعالج يـــدك فلطمـــه الشبلي رحمه الله وطرده ، قال فعمدوا إلى طبيب أخر ألطف منه فلما أتاه قال له ويلـــك بأي شاهد جئتني ؟ قال : بشاهده قال : فأعطاه يده فبطها وهو ساكت فلما أخرج الـــدواء يجعله عليها صاح وتواجد وترك إصبعه على موضع الدواء وهو يقول :

أنبتت صبابتكم ﴿﴿ قرحـــــة على كبدي
بت من تفجعكم ﴿﴿ كالأسير في الصفد))[1]

وبهذا أسهم هذا الوضع الغريب في نشأة اتجاه القص والحكي ، وإذا كان الشطح لـــبعض أصحاب المعرفة يخلق تفاعلا بينهم وبين الآخر فمنهم من اتخذ الرؤيا وسيلة لخلق ذلـــك التواصل وذلك بسبب قيمتها التي تأخذها من علو مصدرها فهي متلقاة مباشرة من الله عز وجل دون واسطة بالإضافة إلى أن الرؤيا في عرف المتصوفة من المبشرات بالأفضـــلية أو بحصول المعرفة وقصد الدعوة واكتساب أكبر عدد ممكن من الأتباع ، ولاستثمار هذه المعرفة لابد من وجود إطار يكون قادر على جمع هذه الطاقة وتأويلها و بثها بصـــورة متكاملة ((تحمل أخبارهم بالغيبيات و تصرفهم في الكائنات)) [2] فكان القص أو الحكي هو القالب المناسب لسرد هذه الأحداث و بذلك تحولت الرؤيا إلى نص يُحكى تناقلته كتب التصوف الكثيرة منها كتاب اللمّع للطوسي وكذلك روض الرياحين لليافعي وغيرها وبذلك يكون المتصوفة قد عملوا على تحويل تلك الأحوال الوجدية والوقائع المنامية إلى أخبـــار

[1] - الطوسي: اللمّع ، ص422 .
[2] - ابن خلدون:المقدمة ،ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان 2004 ،ص 134 .

تحكى وتسرد أحداثها وكان أهم ما ميزها الجو الخوارقي إذا كان قص الوجد و الرؤيا قد شكل لونا من ألوان الحكي عند بعض الصوفية فالبعض الأخر يسرد كرامـــات بالحـــديث اللفضي ضمن إطار حكائي فلقد ((فتحت الكرامات من خلال العالم اللفظي المكثف والجو الخارق متنفسا للمتصوفة حققوا من خلاله كل الرغبات المكبوتة في فرض الذات وتحدي قوانين الكون بواسطة الكلمة والإشارة مما أسهم في تكاثرها وتداول أخبار أصحابها ، وإذا كان الطوسى في اللمع قد أورد مجموعة من كرامات هـــؤلاء ليثبـــت صـــحة وقوعهـــا وعلاقتها بالكتاب و السنة، فإننا نجدها في كتاب الرسالة القشرية تتخذ طابعا خرافيا)) ([1]) وهذا أسهم في الإشاعات و المبالغات في الأقوال وازدياد التحريف عند بعض الصـــوفية وذلك قصد إبراز تميزهم ومحاولة منهم في بعض الحالات ((العودة إلى الواقع و التراجع إلى الحقيقة و المعقول)) ([2]) وذلك لتخطي الجو الخرافـــي الـــذي فرضـــته الكرامـــات ومضامينها ، ونذكر منها ما أورده القشيري في رسالته يحكي عن أبي عمران الواســـطي أنه قال: ((...انكسرت السفينة وبقيت أنا وامرأتي علي لوح ، وقد ولدت في تلك الحالـــة صبية فصاحت بي وقالت لي : يقتلني العطش !! فقلت هو ذا يرى حالنا ، فرفعت رأســـي فإذا رجل في الهواء وفي يده سلسلة من الذهب وفيها كوز من ياقوت أحمر،وقال : هـــاك اشربا ،فقال فأخذت الكوز و شربنا منه فإذا هو أطيب من المسك وأبرد من الثلج ، وأحلي من العسل ،فقلت من أنت رحمك الله ؟ فقال عبد لمولاك ، فقلت : بما وصلت إلى هـــذا ؟ فقال: تركت هواي لمرضاته فأجلسني في الهواء ،ثم غاب عني فلم أره)) ([3]) .فما حدث في هذه القصة فوق العادة و المعقول، وهكذا بدأت تتنامي مثل هـــذه القصـــص وتـــزداد انتشارا من خلال التوسيع في الأحداث و الخوارق علي أيدي الصوفية لكسب المزيد مـــن المريدين .

---

[1] -أمنية بلعلى : الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص 197 .
[2] - علي زيعور : الكرامة الصوفية و الأسطورة و الحلم ، القطاع اللاواعي في الذات العربية ،ط2،دار الأندلس،بيروت، 1984، .
[3] - عبد الكريم القشيري :الرسالة القشيرية ، ص 535 .

ثـــــانـــيـــا : تجلياته عند ابن عربي

أما الشيخ الأكبر فقد حشد في مؤلفاته خاصة الفتوحات قصص وحكايات صوفية مختلفـة أودع فيها خبراته الروحية وتصوراته الماورائية وكشفاته وحدوسه وتأويلاته والكثير من الإيحاءات الأخرى فكتاب الفتوحات المكية وحده مملوء بمثل هذه الأحداث التي تصور ما كان يحصل للقوم من كرامات وخرق للعوائد يقول في ذلك : ((فيهم من تكلمه الوحوش بلسانه ، وفيهم من يعلم منطقها وترى ما هم عليه من عبادة الله ما يزيدهم ذلك حرصـا واجتهادا في طاعة ربهم ، والحكايات في كتب القوم في ذلك كثيرة جدا ، ولولا أن كتابنا هذا مبناه على المعارف والأسرار لسقنا من الحكايات ما شهدناه بنفوسـنا فـي سـياحتنا واجتماعنا بهذه الطائفة وما رأينا فيهم من العجائب ...)) [1] مع العلم أن الكرامة عنـد ابن عربي على قسمين ((حسية و معنوية ، فالعامة ما تعرف الكرامة إلا الحسية مثـل الكلام على الخاطر والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتيـة والأخـذ مـن الكـون والمشي على الماء واختراق الهواء وطي الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعاء في الحال ، فالعامة لا تعرف الكرامة إلا مثل هذا , أما الكرامة المعنوية فلا يعرفهـا إلا الخواص من عباد الله ، والعامة لا تعرف ذلك ، و هي أن تحفظ عليه آداب الشريعة وأن يوفق في إتيان مكارم الأخلاق ...)) [2] وهي تعود على من ظهرت عليه ، بينما خـرق العادة فيجريها الله تعالى على يد الصالحين موعظة للغير وتأخذ صورة معجزة أو آية أو كرامة [3] ، ومن ذلك كما يرويها في الفتوحات عن حادثة حضرها بنفسه سـنة سـت وثمانين وخمسمائة يقول : ((... مثل ما اتفق لنا في مجلس حضـرنا فيـه سـنة سـت وثمانين وخمس مائة ، وقد حضر عندنا شخص فيلسوف ينكر النبوة على الحـد الـذي يثبتها المسلمون وينكر ما جاءت به الأنبياء من خرق العوائد ، وأن الحقائق لا تتبـدل ، وكان زمان البرد و الشتاء وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل نارا فقال المنكر المكـذب : إن العامة تقول : أن إبراهيم عليه السلام ألقي في النار فلم تحرقه النار والنار محرقة بطبعها

---

[1] - ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج3 ، ص 342 .
[2] - نفسه:نفسها.
[3] - نفسه : ج 3 ، ص 430 .

الجسوم القابلة للاحتراق و إنما كانت النار المذكورة في القرآن في قصة إبراهيم الخليـــل عبارة عن غضب نمرود عليه وحنقه فهي نار الغضب وكونه ألقي فيها لأن الغضب كان عليه وكونها لم تحرقه أي لم يؤثر فيه غضب الجبار لما ظهر به عليه من الحجـــة بمـــا أقامه من الأدلة فيما ذكر من أفول الأنوار ولو أنها كانت آلهة ما أفلت فركب له في ذلـــك دليل، فلما فرغ من قوله ، قال له بعض الحاضرين ممن كان له هذا المقام و التمكن : فإن أريتك أنا صدق ما قاله الله تعالى في النار أنها لم تحرق إبراهيم وأن الله جعلها عليه كما قال بردا وسلاما وأنا أقوم لك في هذا المقام مقام إبراهيم عليه السلام في الذب عنه لا أن ذلك كرامة في حقي، فقال المنكر: هذا لا يكون ،فقال له: أليست هذه هي النار المحرقة ؟ قال: نعم ،قال تراها في نفسك ثم ألقي النار التي في المنقل في حجر المنكر و بقيت على ثيابه مدة يقلبها المنكر بيده ، فلما رآها ما تحرقه تعجب ثم ردها إلى المنقل ثم قال لـــه : قرب يدك أيضا منها فقرب يده منها فأحرقته فقال له : هكذا كان الأمر وهـــي مـــأموره تحرق بالأمر وتترك الإحراق كذلك و الله تعلي الفاعل لما يشاء ، فســـلم ذلـــك المنكـــر واعترف)) ([1]) .

قبل أن نقف علي حقائق هذه القصة وما حوته من معارف ، تجدر الإشارة إلـــى قضـــية مهمة ، أن ابن عربي لا يسرد قصة أو حكاية إلا إذا كانت تخدم بالدرجة الأولـــي فكـــره و عقيده بصورة عامة ،فإذا أدرك أن هناك بعض التجليات الإلهية في قصة مـــا ســـردها دون أن يفصح بذلك .

فمن أهم المضامين المعرفية في القصة نجد : حقيقة أن الله سبحانه وتعالي هـــو القـــادر وحده علي التدخل في نظام الكون ، بيده كل شيء ، يأمر وينهى وكل هذه وغيرها أعمال بيد الله ، لكن قد تكون على يد الإنسان الكامل فهذه القصة تكشف لنا أن الله قد يمنح قدرته إلى بعض عباده فيتصرفون بأمره، فالإنسان الكامل إله على الأرض و القوة التي يملكهـــا هبة الله له، فعلي غرار الوحي المنزل على الأنبياء هناك وحي منزل علي الأوليـــاء فـــي وقت الضرورة كما حدث مع الشيخ و المنكر ، هذا من جهة ومن جهة أخري يبقى ابـــن

[1] - ابن عربي : الفتوحات المكية ،ج3 ،ص 429 .

عربي وفيا لأطروحاته الفكرية وهو أخذ الأمور بباطنها لا بظاهرها فهو قام بصـــياغة لمنهجه بطريقة خاصة ،فهذه المعجزة تجلى فيها الخالق في المخلوق(النـــار) ،فهـــي لـــم تحرق إبراهيم لتجلي اسم الرحمان فيها رحمة في المخلوق (إبراهيم) ومن جهة أخـــرى يتجلي فيها اسم القادر و المقتدر فلم تحرق المنكر في موقف وتحرقه في موقف آخر فهي بين أمر (كن) وذلك إعجازا للمشرك وإثباتا لولاية الشيخ ،هذا من الكرامات عند الشيخ وكان للرؤيا و المنام حظه الأوفر في كتاباته السردية فلقد تراءت للشيخ في بداية طريقـــه منامات عجيبة توحي بقوة شخصيته وتدل علي سعة خياله الذي بلغ الذرى فـــي ابتكـــار المشاهد الغريبة نذكر منها قوله : ((رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها،فما بقي منها نجم في السماء إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية ثم لما أكملت نكـــاح النجـــوم ، أعطيـــت الحروف فنكحتها ، ثم عرضت رؤياي هذه علي من قصها علي رجل عـــارف بالرؤيـــا بصير بها ، فقلت للذي عرضتها عليه لا تذكرني ، فلما ذكر المنام له استعظم ذلك وقال : هذا هو البحر الذي لا يدرك قعره صاحب هذه الرؤيا يفتح الله تعالى له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لم يكن فيه أحد من أهل زمانه ،ثم ســـكت ســـاعة وقال: إن كان صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو هذا الشاب الأندلسي الذي وصـــل إليها)) ([1]) . فلقد صدق رؤياه ،فأصبح مـــن العـــارفين الربـــانيين العظـــام و الأعـــلام المرموقين الذين لم تنطفئ أفكارهم علي تعاقب الحقب و العصور وإن أخذ عليه الـــبعض يقول زكي مبارك : ((و أين هذه الرؤيا البهلوانية من رؤيا يوسف إذ قال لأبيه : "يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوكَبٗا وَٱلشَّمسَ وَٱلقَمَرَ رَأَيتُهُم لِي سَٰجِدِينَ" يوســف:4، إن الفرق بين هذين الخيـــالين كالفرق بين هذين الرجلين سواء بسواء ، وما كذب يوسف و إنـــــــــــما استطال محي الدين)) ([2]) .

[1] - ابن عربي : الفتوحات المكية ،ج1 ، ص9 .
[2] - زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ،المكتبة العصرية ،صيدا، بيروت، ج1 ،ص 141 .

كما يحتوى كتاب الإسراء إلي مقام الأسري علي قصة الصوفي في تجربته نحو الاتصال بالمطلق أو كما سماه ابن عربي نفسه ((اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكـــوني إلـــى الموقف الأزلي ... معراج أرواح لا معراج أشباح وإسراء أسرار ولا أسوار رؤية جنان لا عيان ، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق لا سلوك مسافة وطريق ...)) ([1]).

أودع ابن عربي رؤيا معراجه في هذه القصة فكانت الرحلة خيالية بالدرجة الأولي ويمكن تقسيمها إلى خمسة أقسام ، وفي كل قسم تظهر لنا مجموعة من التجارب التي يسلكها حتى يوفي كل قسم .

القسم الأول : يصور خروج السالك من بلاد الأندلس قاصدا بلاد القدس مشمولا بـــبعض العناصر التي تؤهله للإسراء إلى البلد المقصود يقول : ((واتخـــذت الإســـلام جـــوادا و المجاهدة مهادا و التوكل زادا)) ([2]) بالإضافة إلى تجلي قضية الحب الصـــوفي الـــذي سيكون دافعا كامنا وراء معراجه إلى السماوات السبع و الالتقاء بالأنبياء يقول : ((أبحث عن أهل الوجود و التحقيق رجاءا أن أتبرز في صدر ذلك الفريق ...)) ([3]) ويقو أيضا : ((أريد مدينة الرسول)) ([4]) ، وهذا حب تقرب القوم من الأنبياء ، وهنـــا يلتقـــي بفتـــي روحاني الذات ، رباني الصفات ،يومئ إليه بالالتفات و هنا يبدأ بتحضيره (بدنيا وعمليا وعقائديا) ، فأما التحضير البدني فيكون بالتخلص من العناصر السفلية (التراب و النـــار و الهواء و الماء) وذلك لإزالة الحجب الثلاثة التي أشار إليها : ((بينك وبين مطلوبـــك أيها السر اللطيف ،ثلاث حجب من لطيف و كثيف...)) ([5]) .

أما التحضير العملي فيكون عند التقائه بعين نادته : إلى أين فأجاب : إلى الأمير ، فأعطته الأوصاف الملائمة التي من خلالها يدرك مراده ((فنادتني تلك العين، أيها الفتـــى إلـــى أين؟ قال قلت :إلى الأمير، عليك بخدمة الكاتب الوزير ،هما يـــدخلانك علـــي مـــرادك ، وترى حقيقة اعتمادك قلت لها وأين محل الكاتب و الوزير ،قالت عين نزولك علي السرير

---

[1] - ابن عربي : كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى ، ط 1 ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ، 1948 ، ص 2 – 3 .
[2] - نفسه: ص 3 .
[3] - نفسه : ص3 .
[4] - زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق ، ج1 ،ص 141.
[5] - ابن عربي:كتاب الأسرى إلي مقام الأسري،ص 4-5 .

وتجريدك عن الأينية ، ونزعك رداء الأمنية وخلعك الآلية ووقوفك في الفرق و البينونية ، ودخولك في الطينية ،فإنك لا ترى الواحد إلا بالواحد ، وهنا يتحد الغائب و الشـــاهد ...)) ([1])، فلم يزل السالك يقطع المسافات حتى التقى بالأمير وهنا يـــتم التحضـــير الـــديني للسالك، فيسأل الأمير: من أنت من حيث أنت ؟ يقول له أي للسالك : ((أنا الخليفة أيهـــا الطالب وأنا الوزير و الكاتب خليفة الذات في تدبير الأفعال ... أنا المثل وأنت المثال ... فاسجد إلي إن أردت الأسماء...،واعتكفت في حضرته عابدا وقلت أنت البغيـــة و المنـــى و السرو المتمني))([2])وبذلك يكون قد تخلص من العناصر الأرضية واعتنق كل ما هـــو مرتبط بالغيب يقول :((ثم احتجبت عني ذاته ،وبقيت معي صفاته ، فبينما أنا نائم وســـر وجودي متهجد قائم جاءني رسول التوفيق ليهديني سواء الطريق ، ومعه براق الإخلاص، عليه لبد الفوز ولجام الإخلاص ،فكشف عن سقف محلي ، وأخذ في نقضي وحلي ،وشق صدري بسكين السكينة، وقيل لي تأهب لارتقاء الرتبة المكينية...)) ([3]) ، ومن هنا يبـــدأ القسم الثاني من القصة.

القسم الثاني : يبدأ القسم الثاني من القصة حيث تبدأ رحلة السالك عبر السماوات السبع ويبدأ حواره الروحاني مع الأنبياء ، ففي السماء الأولي (سماء الوزارة) يلتقـــي (آدم) ، و في السماء الثانية (سماء الكتابة) يلتقي (عيسي) وفي السماء الثالثة (سماء الشـــهادة) يلتقي (يوسف)، وفي السماء الرابعة (سماء الإمارة) يلتقي (إدريـــس)، وفـــي الســـماء الخامسة (سماء الشرطة) يلتقي هارون ، وفي السماء السادسة (سماء القضـــاء) يلتقـــي (موسى) ، وفي السماء السابعة (سماء الغاية) يلتقي (إبراهيم)، وهنا يستفيد الســـالك علوما عظيمة من علوم الأنبياء – عليهم السلام – ثم يبدأ القسم الثالث .

---

[1] - ابن عربي:كتاب الأسرى إلي مقام الأسري ، ص 5.
[2] -نفسه ص 8-9
[3] -نفسه ص 9

القسم الثالث : يصل فيه السالك إلى سدرة المنتهـــى حيـــث النـــور و البهـــاء يخاطبـــه الرســـــــــــول الكريم قائلا : ((ثم قال فلا يستطيع أحد أن ينعتها وإذا كـــان هـــذا فكيف يصف أحد حقيقتها ، فجدير أن يقف عندما وقف وينظر في الترقـــي منهـــا علـــي الرفرف ، حيث الملأ الأشرف ، فإذا النداء من الأعلى من لك بالرفراف العلي ، وبينـــك وبينها الكرسي الكريم ...)) ([1]) وهنا يقف في حضرة الكرسي حيث يجد قطب الشـــريعة الذي يعطيه من النصائح و الوصايا الكثير وتقول الدكتورة سعاد الحكيم في هذه الوصايا: ((قيمة هذا النص عظيمة إذ أنه نبه بإشارات قرآنية علي دقائق سلوك الصوفية ، كل ذلك بأسلوب معلم كبير مسلم ارتوى عقله من علوم القرآن ، ففتح أمام القارئ سبيل آفاق قراءة جديدة لقصص الأنبياء))[2] ، ومن حضرة الكرسي إلى الرفارف العلي يقول : ((امتطيت متون الرفارف وطرت في جو المعارف فإذا هي مائة رفـــرف تـــدعى بـــالملأ الأعلـــى الأشرف .)) ([3]) وهنا يسرد كيفية اختراقه هذه الرفارف حتى أتى علي آخرها وعـــرف باطنها من ظاهرها إلى أن نودي إلى أين ؟ فقال: ((قلت إلى قاب قوسين)) ([4]) ، وهنـــا يبدأ القسم الرابع من الرحلة .

القسم الرابع : في القسم الرابع من الرحلة تتجلي قضايا معرفية تجســـدت مـــن خـــلال حضرات و منامات وأبرز ما في الحضرات و المنامات تعليم السالك وتفهيمه في حضرة الآخرة (حضرت أوحي) يقول: ((فاختطفت مني و أفنيت عني وأتفـــقت أمور وأسرار غطى عليهن إقرار وإنكار ، جلت عن العبارة ودقت عن الإشـــارة فهـــي لا تنعـــت ولا توصف ولا تحد ولا تتصف، وغاية العبارة عنها أن يقال قلت وقال وانعدم المقام و الحال ولم يبق مثل وضد ومطلع ولا حد ، وذهبت الجنة و النار وفنيت الظلم و الأنوار وفنـــي كل قاب ورفرف ولم يبق جناح ولا ملأ أشرف ، واتحد السؤال و الجواب وزال الكتـــاب

---

[1] - ابن عربي :كتاب الإسراء إلي مقام الأسرى،ص 34.
[2] - ابن عربي :كتاب الإسراء إلي مقام الأسرى أو كتاب المعراج ،تحقيق: الدكتورة سعاد الحكيم، ط1، دندرة للطباعة و النشر ، بيروت ،1985، ص5.
[3] - ابن عربي :كتاب الإسراء إلي مقام الأسرى، ص 45.
[4] - نفسه:ص 49.

و المكتوب ...)) ، وفي هذه الحضرة يفني السالك عن ذاته ويدخل في المقام المطلـــوب (التابع المحمدي) وتحقيق التكامل التام للإنسان الذي سيوجه إليه الخطاب الإلهي من بعد النبي لأنه حفل صفات الإنسان الكامل وفاز بمقام التابع المحمدي .

القسم الخامس : أما القسم الخامس و الأخير فهو إشارات نبوية تأخذ شكل امتحان تلقاء السالك فيسأل عما عرف ويجيب وكأن الرحلة ستكرر من جديد مع السالك مـــن خـــلال عرضه للأحداث.

هذه الأحداث كلها صاغها ابن عربي في نصوص سردية أو نصوص فنية فـــي إطـــار قصصي حكائي وكان لهذا الإطار خصائصه الفنية البارزة نذكر منها :

1- أشار الشيخ في مقدمة كتابه قائلا : ((ووصفت الأمر بمنثور ومنظوم و أودعته بين مرموز ومفهوم ، مسجّع الألفاظ ، ليسهل على الحفاظ ، وبينـــت الطريـــق و أوضـــحت التحقيق ولحب بسر الصديق ورتبة المناجاة بإحصاء بعض اللغات ...)) [1]

2- أخذ ابن عربي من الطبيعة الكثير مـــن المفـــردات (المـــاء) ، (نجـــوم الســـماء)، (الريحان)، (الأصداف)، (البحر)،(الأنعام) ، (الروضة) ، (الأزهار) ، (المغـــرب)، (الأرض بزخرفها) ، (جناح)، (الرياح)....الخ، و أودعها النص ليقول بـــأن الطبيعـــة المادية تدخل في تكوين الإنسان و أن وحدة الوجود تقوم بين الطبيعة و الإنسان ثم فيمـــا بعد بين الخلق و الخالق.

الخلق = (طبيعة + إنسان) وحدة (خلق / خالق)

الخالق = الله وحدة

لكنه لم يبق على مادية هذه المفردات بل نقلها من عالم المادة إلى عالم المعنى حتى يتحقق الجمع بين الأضداد و تلغى الكثرة و تظهر الوحدة ويتحقق تجلي وحدة الوجود .

[1] - ابن عربي :كتاب الإسراء إلي مقام الأسرى، ص 3.

3- يعنى ابن عربي بالبيان و البديع عنايته بالفكر، فالكشف الصوفي عنده يناظر الخلــق الفني و الإبداع الأدبي ، و لكن الشيخ لا يستخدم ألوان البيان و البديع للغاية الفنية وحدها بل لغاية فكرية .

قال السالك : ((كان ما قيل لي في ذلك التشريف والتنزيه والتعريف والتنبيــه أن قــال، عبدي أنت حمدي وحامل أمانتي وعهدي أنت طولي وعرضي وخليفتي في أرضي، وقائم بقسطاسي حقي، والمبعوث إلى جميع خلقي. عالمك الأدنـــى بالعــدوة الــدنيا، والعــدوة القصوى، أنت مرآتي ومجلى صفاتي، ومفصل أسمائي وفاطر سمائي، أنت موضع نظري من خلقي ومجتمع جمعي وفرقي ،أنت ردائي ،وأنت أرضي وســمائي، وأنــت عرشــي وكبريائي،أنت الدرة البيضاء والزبرجدة الخضراء ، بك ترديت وعليك اســتويت وإليــك أتيت وبك إلى خلقي تجليت. فسبحانك ما أعظم سلطانك، سلطانك ســلطاني فكيــف ولا تكون عظيما،و يدك يدي فكيف لا يكون عطاؤك جسيما ،لا مثل لك يوازيك ،ولا عــديل لك يجاريك. أنت سر الماء ، وسر نجوم السماء،و حيوة روح الحيوة،و باعث الأموات. أنت جنة العارفين، وغاية السالكين، وريحان المقربين، وسلام أصحاب اليمــين، ومــراد الطالبين، وأنس المعتزلين المنفردين المنقطعين، وراحة المشــتاقين، وأمــن الخــائفين، ووحشة العالمين، وميراث الوارثين ، وقرة عين المحبين ،وتحفة الواصــلين ،وعصــمة اللائذين، ونزهة الناظرين،و ريا المستنشقين،و حمد الحامدين. أنت درر الأصداف، وبحر الأوصاف، وصاحب الانصاف ومحل الأنصاف ،وموقف الوصاف،...، أنــت روضــة الأزهار وأزهار الروضات ،و مغرب الأسرار وأسرار المغرب، ومشرق الأنوار، لولاك لما ظهرت المقامات والمشاهد، ولا وجد المشــهود ولا الشــاهد، ولا حمــدت المعــالم والمحامد، ولا ميز بين ملك والملكوت ،ولا تدرع لاهــوت بناســوت،...، ولا ذوق ولا شرب ،ولا قشر ولا لب ، و لا عبد ولا رب ، ولا خطــاب و لا نفــس، ولا هيبــة و لا أنس، ولا نفس و لا قبس، ولا فرس ولا جرس ،ولا جنــاح ولا رفــرف ولا ريــاح ولا موقف ولا معراج ولا انزعاج ،و لا تحلي و لا تجلي ،و لا جود و لا وجود ، ولا حمــد ولا محمود، و لا تداني و لا ترقي ولا تدلي وتلقي ، ولا هين و لا لين و لا غان ولا رين

ولا كيف و لا أين ولا جمع ولا بين ،ولا فتق ورتق ولا جمع ولا فرق وختم ،و لا ختـــام ولا وحي و لا كلام ،ولا مص برق و لا حق وخلق ، ولا إصاخة ولا استماع و لا لـــذة ولا استمتاع ، ولا سلخ ولا انخلاع ، و لا صدق ولا يقين ولا خفي ولا مبين ، ولا مشكاة ولا نور ولا ورود ولا صدور ،ولا ظهر لصفاتي عين، ولا تحقق وصل ولا بـــين ،ولا كان عرش ولا مهد فرش،ولا رفع غمام ، ولا أشرقت الأنوار علي الأسوار ولا جـــرت بحار الخلق علي الأطوار، لولاك ما عبدت ولا وحدت ولا علمت ولا دعوت ولا أجبـــت ولا دعيت ولا أجبت ولا شكرت ولا كفرت ولا بطنت ولا ظهرت ولا قدمت ولا أخرت ولا نهيت ولا أمرت و لا أسررت و لا أعلنت ولا أخبرت و لا أوضحت ولا أشرت .

أنت قطب الفلك ومعلم الملك ، رهين المحبس وسلطان المقام الأقدس)) ([1]) .

4- الطباق في هذه النصوص تعبّر عن وجود أضداد أو ثنائية ضـــدية مرجعهـــا الأول و الأخير (الله/ الإنسان) يسعى من خلال هذا التوظيف على تبيين معاني وحدة الوجود من جهة فتجد التوظيف بين (الشاهد/ المشهود) ،(الدنيا/ القصوى)، (أرضـــي/ ســـمائي) ، (فناء/ بقاء)، (خفي/ مبين)...الخ ،ونجد كذلك إلي جانب الطباق الجنـــاس الـــذي يـــأتي مكمل لعمل الطباق في خلق الثنائيات دون توحيد ،وهناك الجناس يحقق الإتحاد الذي لـــم يحققه الطباق لأنه يعمل علي إبراز المعني الحقيقي للوجود الذي يتحقق فيه إلتقاء الخـــالق بالمخلوق مثل(أسمائي/ سمائي)(سلطانك/ سلطاني) و(ملك/ ملكوت) ،فضلا عن هـــذا الدور فإنه يعمل علي تجميل الصياغة بخلق إيقاع ومنح أدبية مميزة للنص.

أما الصورة في هذا النص هي إبداع لوحده الوجود بين الله و الإنسان و العالم فالتشـــبيه (أنت مرآتي) و(أنت ردائي) و (أنت جنة العارفين) و(أنت درر الأصداف)و(بحر الأوصاف) و(أنت روضة الأزهار و أزهار الروضات) هذه التشابيه لا تحتفظ بطرفيها (المشبه والمشبه به) لأنها ستقوم بعملية الجمع بين العنصرين وبهذا التعبير الأكبري يتم التوحيد بينهما بهدف توحيد الجزء بالكل لأن هذا الجمع سيقوم أساسا على علاقة مشـــابهة هي في حقيقتها علاقة مطابقة(التشبيه = الحقيقة).

[1] - ابن عربي: كتاب الإسراء إلي مقام الأسرى، ص ،68 -69 – 70-71 .

5- و كان للرمز في هذه القصة الحظ الأوفر ولعل أهم رمز بنيت عليه هذه القصة هـــو رمز المعراج الذي كانت له أبعاد و وظائف أساسية في هذه القصة نذكر منها :

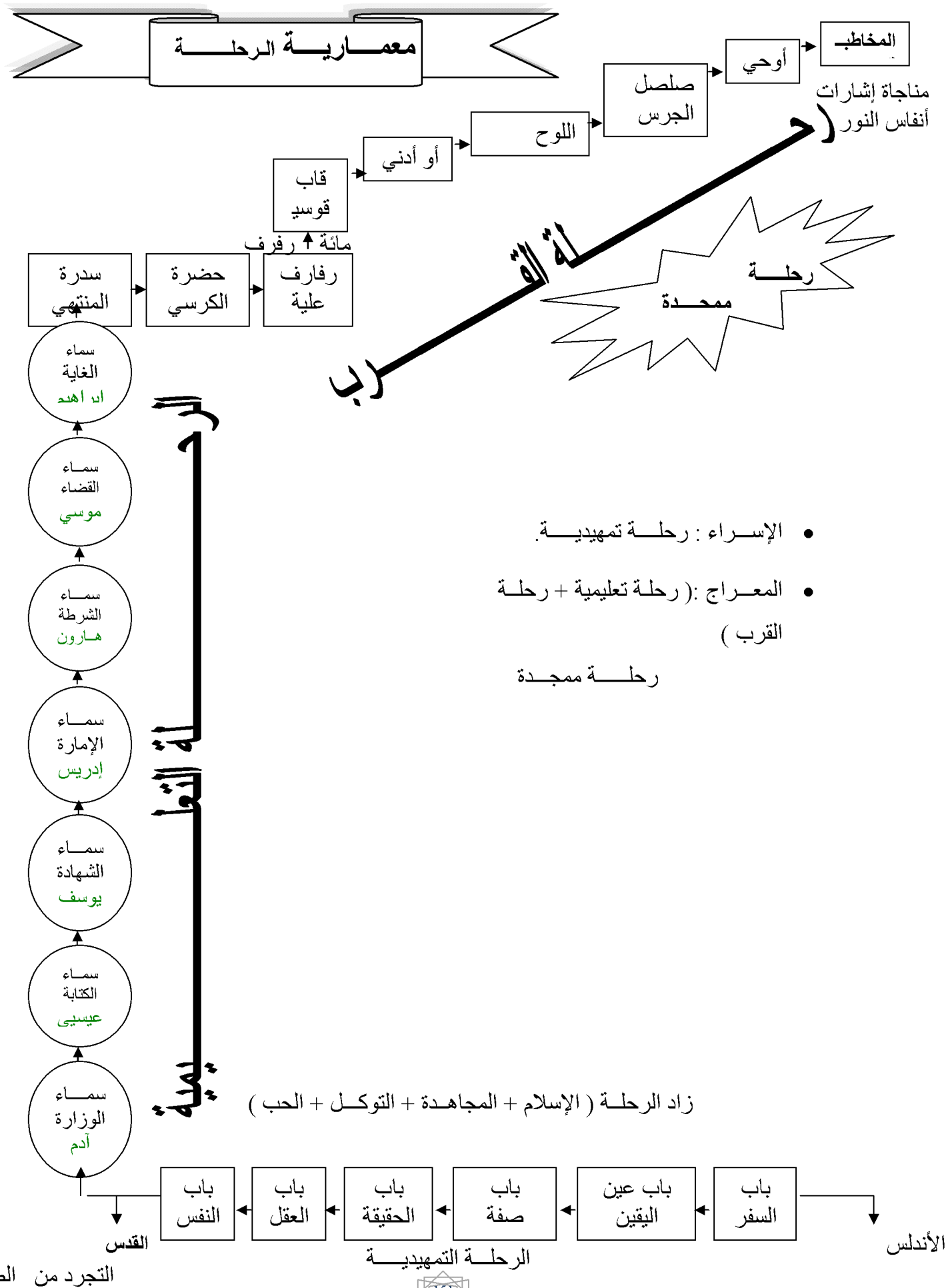
أ – **وظيفة دينية:** وهى وظيفة أساسية تدخل في ماهية المعراج وصـــفتها الـــدكتورة سعاد الحكيم ((الانخراط في البناء الروحي للأمة الإسلامية وهو بنا ء هرمـــي يســـتوي بمستوي على قمته النبي والدعوة إلى الله سبحانه من خلال دعوة النبي ، فالله لا يكلـــف الأولياء العارجين بتشريع جديد)) [1] ، ذلك أن معراج ابن عربي كان معراج روحـــي نفسي، عقلي ورؤية منامية معنوية وروحية بينما معراج النبي معراج حســـي حقيقـــي ، فمعراج الشيخ تقليد للمعراج النبوي في الجانب الروحي فقط ، فأحداث القصة توحي بهذا التقليد خاصة في الجانب المعنوي

ب – وظيفة فنية أدبية: إذ يؤثر أسلوب القص والأحداث، ولغة السرد والحوار في القارئ ، فيثير في نفسه انفعالات متنوعة كالخوف والأمن والحزن والفرح ويقدم له كتابة إبداعية جديدة .

ج – **وظيفة معرفية تعليمية :** هي تقديم المعرفة التي يكتشفها الصـــوفي فـــي أثنـــاء معراجه ، فبعض قصص المعراج تتمتع بنزعة تعليمية في مجال الممارســـات الصـــوفية و حتى في مجال الممارسات الحياتية في المجتمع ، كالحث على مكارم الأخلاق وتغذيـــة فكرتي الثواب والعقاب ، وكذا تجسيد صلة الصوفي بالكون والإنسان ، فالمعرفـــة كمـــا لاحظنا في معراج الشيخ هي أهم هدف ، لأن الصوفي ينقل من مكان إلى أخـــر وذلـــك ليرى آيات الخالق في الأرض و السماء ، وبذلك يكون المعراج هو عروج إلى مراتـــب عليا من العلم.

نحاول الآن أن نضع مخطط نلخص فيه أهم مراحل الرحلة

[1] - ابن عربي :كتاب الإسراء إلي مقام الأسرى،تحقيق:سعاد الحكيم، ص31 .



- الإســراء : رحلـــة تمهيديـــة.
- المعــراج :(رحلـة تعليمية + رحلـة القرب)

رحلـــة ممجـدة

خاتمة

الخاتمة:

تناولنا على مسار هذا البحث أهم الأشكال التعبيرية في النّثر الفني عند ابن عربي، وكانت من أهم النتائج المستخلصة ما يلي:

ــ لقد بدا من الضروري لهذه الدراسة أن تقف على الأسس الفكرية للمقامات والأحوال قبل الخوض في النثر الفني المعني بهما عند ابن عربي ، وقد أظهرت الدراسات أن المقامات ما هي إلا مجموعة عناصر موضوعية يتم اختيارها عمليا من قبل الذات بغية التحقق بها وإنتاج ما يسمى الأحوال ،وبتحقيق هذين الشرطين تكتمل دائرة التجربة الصوفية ، ولقد خضعت الأحوال والمقامات إلى تشكل نظم مختلفة منذ بدايتها مع الحارث المحاسبي حتى وصولها مع الشيخ ابن عربي إلى درجة غدت فيها نظاما يعم الوجود بأسره ، خاصة بعد تحررها على يد ابن عربي من قيود النظام التقليدي وتطبيقه لمبدأ التأويل الأنطلوجي عليها .

ــ على الرغم من أن المقامات يرتبط بعضها مع بعض ارتباطا عضويا عند الشيخ ، فإنها في الوقت نفسه قابلة للتصنيف في مجموعتين ، مجموعة يغلب عليها طابع التخلي عن عادات أثيرة لدى النفس الإنسانية التي تميل بطبعها إلى النفور من كل ما يضاد رغبتها والسكن إلى كل ما يشبع نزواتها، ومجموعة أخرى يغلب عليها طابع التحلي أي اكتساب عادات جديدة تهذب من رعونة النفس بغية السمو بها إلى أفاق المقامات الروحية الرفيعة ، وقد استرسل الشيخ في تقصي مخبآت هذه المقامات سواء من جانب الشريعة أو الحقيقة ، واصلا بينهما بأسباب مستخلصة من التحليل العقلي والذوقي، مرتكزا على كلية من كلياته في التحليل ، وتتلخص هذه الكلية بنظر الشيخ إلى أفعال الله عز وجل من وجهين، وجه الحقيقة ، وفيها ينظر للأفعال الكونية بنسبتها إلى الله عز وجل ، و وجه الشريعة وفيها ينظر إلى الأفعال نفسها بنسبتها إلى الخلق، وهذه الأفعال في حقيقة الأمر ذات طبيعة واحدة لكونها صادرة عن الله عز وجل بدءا ونهاية وبذلك لم يثبت للخلق فعلا بل

رد كل شيء لأصله ، ولم ينظر للخلق إلا بوصفه مظهرا للفعل الإلهي وبذلك نشأ عن هذه الكلية ما يعرف عند الشيخ بترك المقام .

ــ كذلك الأحوال يمكن تصنيفها عند الشيخ إلى مجموعتين فهناك أحوال يغلب عليها طابع الحضور أي حضور الوعي وأخرى يغلب عليها طابع الغيبة أو غياب الوعي هذا من جهة ، ومن جهة أخرى وجدنا أن بعض الأحوال عند الشيخ ذات طبيعة ثنائية بل إن الأحوال بعامة لا تكاد تخلو من هذا التركيب الثنائي ، فالشوق والأنس مثلا، فهما وإن عولج كل واحد منهما على حدة إلا أنهما يظهران نتيجة لتعاقب القرب والبعد فالقرب يولد حالة الأنس والبعد يولد حال الشوق فهما حالان يتجلى فيهما تضاد القرب والبعد .

ــ أهم الظواهر الأسلوبية في نثر الأحوال و المقامات عند الشيخ تلخصت في أن نثر المقامات متأثر بأسلوب الوعظ المباشر لذا بدا الأسلوب الإنشائي هو المسيطر في نثر المقامات مثل الأمر والطلب و النداء و غير ذلك من الأساليب الإنشائية ، أما نثر الأحوال فقد كان أكثر إلماما بالعناصر التجريدية وذلك بسبب طبيعته الوهبية ، لذا نجد غلبة الأسلوب الخبري علي الإنشائي ، و كذلك ظهور الطباق لا محسنا بديعيا و حسب بل توظيفا يسعي من خلاله لحل التضاد وصولا إلى الوحدة ، وكذلك الأمر بالنسبة للجناس الذي يحقق الوحدة من منطلق الكثرة و هذا ما بيّناه في البحث .

ــ أما مذهبه في الفصوص فتلخص في إنكاره للعالم الظاهر ويعترف بالوجود الحقيقي إلا لله فالخلق هم ظل الوجود الحق' فلا موجود إلا الله فهو الوجود الحق ، وبذلك فالوجود يسير وفق ضرورة مطلقة مبنية على حتمية أن الله هو عين الوجود ولولاه ما صح الوجود ، فهو الذي يمنح الوجود ويفيض عليه بالخير والإبداع ، لذا فالكائن الواجب الوجود هو الله جل شأنه وهو متجل في كل شيء وظاهر فيها ، فالكائنات جميعها ما هي إلا مظهر من مظاهر علمه و إرادته .

ــ التوظيف الرمزي للغة في الفصوص كان له الدور الكبير في بسط نظرية وحدة الوجود للشيخ .

ــ تبين من خلال الدراسات أن الكتابة الاصطلاحية عند ابن عربي تصف لنا ثلاث موضوعات أساسية هي : الطريقة ، وتمثل الجانب العملي ، التجربة ، و تمثل الجانب

الشعوري ، وكذلك المذهب ويمثل الجانب الفكري ، ومرجعياتها الإشتقاقية عديدة وتتمثل في القرآن الكريم ، السنة النبوية ، علم اللغة ، علوم الشريعة ، علم الكـــلام ، الفلســـفة ، الآداب ، العلوم التجريبية... الخ . كما أظهرت الدراسات أن المحبة في كـــل مظاهرهـــا ليست إلا مرآة تتجلى فيه محبته تعالى لنفسه وخلقه في آن ، وقد كانت الأنثى هي المكون الرئيسي في نصوص الحب الإلهي عند الشيخ، و اعتمد في هذا التوظيف على مبـــادئ ثلاثة هي:

1- مبدأ التثليث بدل مبدأ الهوية

2- علم النكاح عوضا عن التأمل

3 - مبدأ المحبة كأصل للمعرفة و الإيجاد بدلا من الاعتماد على العقل.

ــ بتركيبة لغوية خاصة موازية لفلسفته في الحب الإلهي استطاع أن يقدم نصوص تحققت فيها قوة البناء مع جمال التصوير وكذلك القدرة علي إبراز المعاني و هذا كله من خـــلال التصريح بالرمز و كذلك التوظيف الخاص للخيال .

ــ قد مضت هذه الدراسة إلى تلمس بعض الوصايا الأكبرية وكـــذا أبعادهـــا التعبيريـــة و التي كانت في مجملها مستمدة من الكتاب والسنة والكلام العـــارفين دون أي توظيـــف لأفكاره وكلياته ، فكانت هذه الأبعاد التعبيرية على حد ما وقفنا عليه واضحة وسهلة الفهم.

ــ وختم البحث بدراسة لبعض أشكال الحكاية و الأقصوصة عند الشيخ ، حيث تبـــين أن طبيعة النص السردي عنده مرنة ، بحيث يصعب حصر مختلف إنجازاته في نماذج جـــد محددة ، إذ تتداخل الأشكال والمحاور تداخلا كبيرا في قصص الشيخ ، فهناك قصص في الرحلات و السياحات وقصص الوعظ والتعليم وكذالك قصـــص الـــدخول فـــي طريـــق التصوف وهى بين الوضع والحقيقة، وتأخذ مسار الشكل التقليدي للحكي ، بالإضافة إلـــى رمزية عجائبيه خيالية و بالدرجة الأولى تجلت من خلال الـــرؤى و المنامـــات وكـــذلك الكرامات وخرق العوائد ، وكل هذا يتم عن طريق الخيال ،الذي يعتبر قضية معرفية فنية في آن معا ، فعلى الصعيد المعرفي يشكل الخيال عند الشيخ عالم التقاء الأضداد وعلـــى

الصعيد الفني يشكل نصا هو رؤية ذلك العالم وهو ما رأيناه في قصة الإسراء إلى مقـــام الأسرى.

ملحق

كلمة مختصرة عن الشيخ الأكبر

كلمة مختصرة عن الشيخ الأكبر:

ذروة سامية من ذرى التصوف سئل عن تاريخ ميلاده فقال: ((ليلة الاثنين 17 رمضان سنة 560 هـ بمرسية ببلاد الأندلس)) [1]، ويتفق جميع الذين ترجموا له على أن مولده كان في مرسية سنة (560 هـ / 1165 م)[2] توفي في دمشق ((ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة 638، ودفن بسفح قاسيون)) [3] وفي هاتين الواقعتين الجغرافيتين البسيطتين المتعلقتين ببداية حياته ونهايتها وحدهما إشارة إلى تلك السيرورة الغنية والقدر المركب للتأهيل والسلوك الروحيين اللذين كابداهما ذلك الرجل بين الأندلس والمقاطعات الشرقية للعالم الإسلامي آنذاك.

وكما يشير بوضوح اسمه الكامل ((محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخي عدي بن حاتم يكني أبا بكر، ويلقب بمحي الدين ويعرف بالحاتمي، وبابن عربي بدون ألف ولام حسبما اصطلح عليه أهل المشرق فرقا بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، وكان في المغرب يعرف بابن العربي بالألف واللام، وكان يعرف في الأندلس بابن سراقة)) [4]، وقد بدأ سلوكه متقيدا بالشريعة والسنة لكن ميله الصوفي الفطري قرباه إلى حد كبير من النمط الشرقي، الفارسي، بخاصة من الروحانية ألا وهي التشيع على حد ما يذهب إليه المستشرق هنري كوربان، فمع أنه لم يتشيع رسميا إلا أن العقيد التي استكمل بناء أركانها مع نضجه العقلي – الصوفي، استنادا إلى خبراته الرؤوية، في عالم المثال، كانت شديدة التساوق مع الروح الشيعية الفارسية، ودليلا على ذلك أن ابن عربي وجد العدد الأكبر من مريديه وخلفائه في إيران الشيعية وبين أبناء الباطنية الشيعية الإسماعيلية.

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج01، ص 9.
[2] – ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ص 311.
[3] – ابن عربي:الفتوحات المكية، ج 01، ص 14.
[4] – نفسه: ج 01 ، ص 8.

وتشكل إلهيات ابن عربي إلى جانب إلهيات السهروردى القتيل أساس النظر العقلي العرفاني لطلب المعرفة في الفرس، ومن ألقابه الأخرى الشهيرة (الشيخ الأكبر) باعتباره من أعظم مشايخ الصوفية، والجدير بالذكر في هذا البحث أن وصفنا لابن عربي بالشيخ الأكبر، في بعض المواقع من البحث، إنما هو في سياق إطلاق اللقب العلمي عليه، إذ أن كل إنسان تكون له درجة من التقدم في علم من العلوم، فإن العلماء يطلقون عليه ألقابا تتناسب وموقعه العلمي بغض النظر عن الانتماء المذهبي أو الالتزام الديني أو السلوك الاجتماعي.

وعبر ابن عربي، على العمق الفريد لخبرته الصوفية المتميزة ، بوفرة إنتاجه وأسلوبه العويص في عرض عقيدته، ولغته المبهمة، لذا فإن كل وقائع حياة الشيخ الأكبر الخارجية تتصف بقيمة رمزية تحيل إلى جانب معين من جوانب خبرته الصوفية أو الرؤوية، بينما كل جانب من جوانب خبرته الصوفية نفسها مشبع بالمعاني الروحية الباطنية ، فجميع هذه العناصر تتدرج بذلك في كلٍّ عضوي واحد متماسك، ومن ثم فلن نتمكن في هذا المقام إلا من تقديم نبذه موجزة عن حياة الشيخ الخارجية والداخلية ويمكن جمعها في ثلاثة كبرى هي:

1/ التأهيل العقلي والروحي للشيخ بين الأندلس والمغرب.

2/ رحلته إلى المشرق وخبرة الحب.

3/ مرحلة نضجه الصوفي.

1/ التأهيل العقلي والروحي للشيخ بين الأندلس والمغرب:

تلقى ابن عربي تعليمه الإسلامي المبكر في ذلك المركز العقلي والروحي الكبير التي تضمه أشبيلية التي جاءها وعمره آنذاك لا يتجاوز الثامنة وكان ذلك سنة (568 هـ)[1] كما يشير في الفتوحات، وأقام فيها حوالي ثلاثين سنة، في هذه الفترة كرس نفسه على بعض أكابر العلماء يذكر من بينهم ابن شكوال الذي كان من شيوخه[2]، ويشر صاحب لسان الميزان إلى أن محى الدين قد سمع ببلدة من أبي بكر بن الحسين، ومحمد

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ، ج 03، ص 176.
[2] – نفسه، ج 03، ص 22.

ابن سعيد بن زرقون، وجابر الحضرمي وسمع بسبتة من أبي محمد بن عبيد الله بأشبيلية من عبد المنعم الخزرجي وأبي جعفر بن نصار، وسمع بمربية من أبي بكر بن حمزة[1] وتلقى القراءات على يد علي أبي بكر بن خلف وعلى أبي القاسم الشراط القرطبي وسمع من أبي بكر بن أبي حمزة كتاب التيسير[2]، ويروي بأنه لقي عبد الحق الاشبيلي تلميذ ابن حزم الظاهري، فحدثه بجميع مصنفاته في الحديث، وعين له من أسمائها تلقين المهتدين والأحكام الكبرى والوسطى والصغرى، وكتاب " التهجد " وكتاب " العافية "، وعلى يد عبد الحق الاشبيلي درس محي الدين جميع مؤلفات ابن حزم[3]، كما سمع الحديث من أبي القاسم الخزستاني[4] وغيرهم من مشايخ الصوفية الذين انجذب إليهم ابن عربي انجذابا كبيرا إلى سلوكهم ورياضاتهم وتعاليمهم.

ولدى بلوغه العشرين كان مكتمل الإدراك لطبيعته الروحية الفريدة ودخل طريق الصوفية دخولا لا رجعة عنه، ومما يلفت النظر بصفة خاصة في هذا الصدد لقاؤه مع الولية الشيخة (فاطمة القرطبية) يقول: ((ولقد لقينا فاطمة بنت المثنى وكانت من أكابر الصالحين تتصرف في العالم، ويظهر عنها من خرق العوائد بفاتحة الكتاب خاصة، كل شيء رأيت ذلك منها)) [5].

وهي التي قالت له (أنا أمك الإلهية) معترفة به ابنا روحيا ومن مريديها المقربين فبويع بأول أسرار الطريقة، وإنه ذوا مغزى أن مبايعته بطريقة التصوف تمت عبر خبرة الحب الروحي من هذا المستوى، وهي دليل على ما يبسطه ابن عربي من محبته فيما بعد في مكة.

وبوصفه فتى أمرد اعتنق ابن عربي حياة الدروشة، وطفق يقوم بسياحات طويلة في إسبانيا و شمال إفريقيا قرطبة، ألميرية، تونس، فاس، مراكش حيث اجتمع إلى كبار مشايخ التصوف فيها وفي ذلك يقول الدكتور قدور رحماني: ((مند أن سلك محي الدين طريق الله شغل نفسه كثيرا، بالتنقل في بلاد الأندلس والمغرب متجولا بين اشبيلية

---

[1] – ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج5، ص 314.
[2] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 8.
[3] – نفسه: نفسها.
[4] – نفسه: ج1 ،ص 9.
[5] – نفسه : ج3، ص 158.

وقرطبة والمرية وغرناطة و تلمسان وفاس وبجاية وغيرها من المناطق التي كان بها متصلا بشيوخ الطائفة وأتباعهم، ومن هنا فقد كانت حياة السياحة والتجوال عنده منذ أن نذر نفسه لله. جزءا لا يتجزأ من تجربته الصوفية...)) [1] ، وتجدر الإشارة بصورة خاصة إلى زيارته لقرطبة سنة (579 هـ) حيث التقى بالعلامة ابن رشد قاضي قرطبة[2]، فكان بينه وبين " ابن رشد " الفيلسوف المثالي الكبير ممثل التيار الأرسطي، لقاء عجيب، فالمقابلة التي تمت بينهما بمبادر من " ابن رشد " كانت حاسمة الأهمية لكليهما الصوفي الشاب والفيلسوف الكهل، من حيث أنها ألقت الضوء على التباين والتعارض بين طريق النظر العقلي المنطقي وبين طريق الخيال العرفاني وقد حفل هذا اللقاء بمجموعة من الدلالات الرمزية التي كانت محل التأويل والتحليل.

وبذلك كانت كل مدينة من مدن الأندلس والمغرب التي زارها الشيخ تحكي لنا لونا من ألوان العبادات والرياضيات الروحية والكرامات التي مر بها ابن عربي خلال تطوافه في الأندلس والمغرب.

2/ رحلته إلى المشرق ورحلة الحب:

وفيما هو يدنو من منتصف الثلاثينيات من عمره أين قرر ابن عربي مغادرة مسقط رأسه إلى الأبد وقد حظه جزئيا هذا القرار الوضع الديني والسياسي في المغرب الإسلامي (الأندلس وشمال إفريقيا) حيث لم يدع تزمت العلماء والفقهاء وتعصبهم مجالا لبسط منظور لا هوتي جديد هذا من جهة ومن جهة أخرى بسبب رؤيا رآها عام 1198 م في مرسية حيث ((...رأى في حالة اليقظة أنه أمام العرش الإلهي المحمول على الأعمدة من لهب متفجر، ورأى طائرا بديع الصنع يحلق حول العرش، ويصدر إليه الأمر يرتجل إلى الشرق وينبئه بأنه سيكون هو مرشده السماوي...)) [3] ، وبذلك يبدأ الطور الثاني من حياته الخارجية – الداخلية يقول في ذلك صاحب الشذرات: ((وطاف البلدان فطرق بلاد الشام والروم والمشرق ودخل بغداد وحدث بشيء من مصنفاته وأخذ عنه بعض

---

[1] – قدور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، ص 38.
[2] – عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ط2، 1984، ج3، ص 542.
[3] – ابن عربي: فصوص الحكم، ص 24.

الحفاظ...)) [1] وفي عام (598 هـ) زار ابن عربي للمرة الأولى مكة المكرمة، وفيها نزل في ضيافة أسرة فارسية أصفهانية شريفة ولقد كان رب الأسرة نفسه شيخا صوفيا هاجر من "إيران" إلى "الحجاز" وشغل منصبا رفيعا في مكة وفي هذه الأسرة التقية يلتقي بفتاة تدعى (نظاما) وهي ابنة ذلك الشيخ يقول فيها:((وكان لهذا الشيخ...بنت عذراء طفيلية هيفاء تقيد النظر...وتحير المناظر تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء، من العابدات السايحات العالمات الزاهدات...ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت وإن أوجزت أعجزت وإن أفصحت أوضحت....ولو لا النفوس الضعيفة...السيئة الأغراض لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن...واسطة عقد منظومه، يتيمة دهرها، كريمة عصرها...بيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد، أشرقت بها تهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه، فنمت أعراف المعارف...عليها مسحة ملك وهمة ملك...فقلدناها في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل اللائق ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس من كريم ودّها وقديم عهدها ولطافة معناها، وطهارة مغناها، إذ هي السؤال والمأمول والعذراء البتول، ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق...فأعربت عن نفس تواقة ونبهت على ما عندنا من العلاقة، واهتماما بالأمر القديم، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية جريا على طريقتنا المثلى)) [2] وهكذا صنف ابن عربي ديوانه ترجمان الأشواق الذي كان محل جدال وخلاف بين الفقهاء والعلماء و لذلك وقصد توضيح هذه المسألة كتب ابن عربي نفسه شرحا مطولا على الترجمان، وهذا المصنّف ذو أهمية باطنية قصوى، من حيث أنّه يلقي الضوء على واحد من المبادئ الأساسية الحاسمة في تعاليم ابن عربي وهو التأويل أو مبدأ التأويل الأنطلوجي الذي يعني حرفيا إرجاع الشيء إلى أوله واصطلاحا هو إرجاع الشيء إلى معناه الخام أو غير مرئي على السّطح، وقد استعمل ابن عربي هذا المنهاج في تأويل

[1] – أبو فلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، ص 190.
[2] – ابن عربي: ترجمان الأشواق، ، ص 6-7.

القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والواقع أن كافة التعاليم التي صاغها ابن عربي في النصف الثاني من حياته تعتبر ثمرة تطبيق مبدأ التأويل الأنطلوجي على القرآن والحديث، اللذين كان يستنبط معانيهما الباطنية في ضوء خبراته الرؤوية فنتج عن ذلك مجموعة من النظريات الخاصة به مثل نظريته في وحدة الوجود، نظريته في الحب الإلهي....الخ.

وهكذا بقي ابن عربي متنقلا بين بلدان المشرق إلى أن استقر أخيرا في دمشق وظل مقيما بها إلى أن توفي سنة (638 هـ - 1240 م).

3/ نضح التعاليم عند الشيخ:

يظهر هذا النضج من خلال ما ألفه الشيخ حيث ألف كتب كثيرة منها ما طبع ومنها ما لا يزال مخطوطا إلا أن أعظم هذه الكتب وأبعدها أثرا هما كتاباه الفتوحات المكية وفصوص الحكم، وكان هذان الكتابان مصدر وحي وإلهام لكثير من الكتاب والشعراء وللذين أرادوا أن يفشوا غليلهم للمثل العليا الدينية ويتطلعون إلى تفسير الكون تفسيرا صوفيا ويرى ميكال ألسين بلاثيوس (Michel Assime la laciouss) أن دانتي (Dante) قد استوحى كتاب (الفتوحات) في كتابه (الكوميديا الإلهية)[1] كتابه (الفصوص) الذي قصد من خلاله عرض حياة وتاريخ الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم لكن على ضوء عقيدته، وكذلك كتابه التجليات الإلهية وفيه طور فكرته الأساسية بخصوص التوحيد واختار لطرح فكرته أسلوب المحادثة الخيالية مع كبار العلماء الروحانيين في الشرق الذين سبقوه ونجد إلى جانب هذا (الوصايا، ترجمان الأشواق، تهذيب الأخلاق، فلسفة الأخلاق، الحكم الصوفية، تفسير القرآن، محاضرة الأبرار، مواقع النجوم، مشكاة الأنوار، حلية الأبدال، عنقاء المغرب...الخ) وغيرها من هذه المصنفات التي قال فيها صاحب الشذرات:((وأما كتبه فإنها البحار الزواخر، جوهرها لا يعرف لها أول من آخر وما وضع واضعون مثلها، وإنما خص الله بمعرفتها أهلها...)) [2].

---

[1] - ميكال ألسين بلاثيوس: ابن عربي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979، ص 99.

[2] - ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، ص 195.

قائمة

المصادر و المراجع

قائمـــة المصـــادر و المـراجـــع :

- القرآن الكريم .
- إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ،ط2 ، دار المعارف ، مصر1968 .
- ابن القيم الجوزية : - مدارج السالكين، تحقيق: عماد عامر ، دار الحديث القاهرة ، د ت.
  - روضة المحبين ونزهة المشتاقين،دار الكتب العلمية، بيروت،د ت.
  - الفوائد ، تحقيق: مصطفي محمد أبو المعاطي ، ط1 ، دار الرشيد، 2007 .
- ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ،ط2 ،مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت، 1971 .
- ابن عجيبة الحسني : إيقاظ الهمم في شرح الحكم ،ضبطه وصححه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د ت .
- ابن منظور : لسان العرب ، ط1،دار صادر، بيروت، 1990 .
- أبو بكر محمد الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001 .
- أبو حامد الغزالي : - إحياء علوم الدين ، دار الفكر، بيروت، دت.
  - قواعد العقائد في التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986 .
  - إحياء علوم الدين، تحقيق: السيد عمران، دار الحديث، القاهرة،2004.
- أبو طالب مكي : قوت القلوب في معاملة المحبوب ، دار الفكر، بيروت،د ت .
- أبو عبد الرحمان محمد بن حسين السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق :نور الدين شريبة، ط3 ،مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986 .
- أبو عبد الله الحارث المحاسي : رسالة المسترشدين، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ، ط8،مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ،1995.

- أبو عثمان بن بحر الجاحظ : البيان و التبيين ، تحقيق :عبد السلام هارون، ط1 ، مطبوعات لجنة التأليف،1949 .
- أبو عمر بن محمد بن عبد ربه : العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه : أحمد أمين ، أحمد الزين ، إبراهيم الأبياري ،ط2 ، مطبعة لجنة التأليف ، القاهرة ،1952.
- أبو الفرج عبد الرحمان بن الجوزي : - صفوة الصفوة ،ط2، مؤسسة الكتاب الثقافية،بيروت، 1992 .

  - تلبيس إبليس ، دار الفكر، بيروت، 1994 .
- أبو فلاح عبد الحي بن عماد الحنبلي : شذرات الذهب،تحقيق:عبد القادر الأرناؤوط محمود الأرناؤوط،دار ابن كثير،دمشق،سوريا،1986
- أبو محمد الرزبهاني الشيرازي : مشرب الأرواح، ضبطه وصححه :عاصم إبراهيم الكيالي، ط2، دار الكتب العلمية ،بيروت، لبنان ،2005
- أبو محمد بن أسعد اليافعي : روض الرياحين في حكايات الصالحين ،تقديم :عبد الرزاق عبد الرحمان السعدي،ط1، دار الأنبار ،بغداد، 1989 .
- أبو زكريا يحي النووي : - رياض الصالحين ،دار الفكر، بيروت ،2007 .

  - شرح صحيح مسلم ،المطبعة المصرية ،د ت .
- أحمد الشايب :أصول النقد الأدبي ،ط2، مكتبة النهضة العصرية ،1960 .
- أدونيس : - الثابت و المتحول ،ط3، دار العودة ، بيروت، د ت .

  - الصوفية و السريالية ،ط1، دار الساقي، بيروت ،1992 .
- البخاري : صحيح البخاري،ط3،دار إحياء التراث العربي ،بيروت،1985 .
- السهروردي البغدادي : عوارف المعارف، ملحق بنهاية الجزء الخامس من إحياء علوم الدين للغزالي،دار الفكر، بيروت ، د ت.
- الفيروزأبادي : القاموس المحيط ،دار الجيل ، بيروت ،د ت .
- أسعد السحمراني : التصوف منشؤه ومصطلحاته ،ط2 ، دار النفائس ،بيروت، لبنان، 2000.

- أمينة بلعلي : الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي ، منشورات اتحاد كتاب العرب ،دمشق ،2001 .
- أمين يوسف عودة : تجليات الشعر الصوفي ،ط2، مطبعة الجامعة الأردنية ،عمان، 2001.
- خديجة القماح ،محمد علي أحمد :رابعة العدوية،ط2،نشر مكتبة رجب، القاهرة، 1983 .
- زكي مبارك : -التصوف الإسلامي في الأدب و الأخلاق، المكتبة العصرية ،صيدا، بيروت،د ت .

  - النثر الفني في القرن الرابع، دار الجيل ،بيروت ، 1975 .
- سعيد بوفلاقة : في سيمياء الشعر العربي القديم ،ط2 ، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين،2004 .
- شوقي ضيف :- الفن ومذاهبه في النثر العربي ،ط2،دار المعارف ،مصر،1975 .

  - تاريخ الأدب العربي ،ط2 ،دار المعارف ،1975 .
- صانع بن حمّاد الجهني : الموسوعة الميسرة ،ط3 ،دار الندوة العربية، الرياض، 1418 هـ.
- طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام ،المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع ،الرباط ،1987.
- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، ط1 ، دار الفكر،بيروت، لبنان، 2004.
- عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ، تحقيق: عبد الكريم العطا، مكتبة ابن حنيفة،دمشق، 2000.
- عبد الله بن علي السراج الطوسي : اللمع في التصوف ، تحقيق: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور ،دار الكتب الحديثة ،القاهرة، 1960.
- عبد المجيد بن الصغير : التصوف كوعي وممارسة ، دار الثقافة، 1999.
- علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ،ضبطه وفهرسه: صبحي الصالح، ط1، دار الكتاب البناني ،بيروت، دت.

- علي زيغور : الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ،ط2، دار الأندلس، بيروت، 1984.
- علي علي صبح : الأدب الإسلامي الصوفي حتى نهاية القرن الرابع الهجري، ط2، المكتبة الأزهرية للتراث، 1997.
- عمر الدقاق : ملامح النثر العباسي ، دار الشرق، بيروت،د ت.
- عمر فروخ : تاريخ الأدب العربي، ط2، 1984.
- قدور رحماني : ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي، 2005.
- كمال الدين عبد الرزاق القاشاني : اصطلاحات الصوفية، تحقيق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1981.
- ماء العينين بن عتيق : - الإيضاح لبعض الاصطلاح، تحقيق: محمد الظريف ، منشورات مؤسسة الشيخ مربيه، 2001.
  - الرحلة المعينية ، تحقيق: محمد الظريف ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط ،1998.
- مجدي وهبة ، كمال المهندس : معجم المصطلحات العربية واللغة والأدب، ط2، مكتبة لبنان، 1948.
- محمد الجابري ، مصطفى العمري : الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات، ط2 ،دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1969.
- محمود محمود الغراب : -الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ ابن عربي ، الناشر المؤلف ، دمشق، 1984.
  - شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ،الناشر المؤلف،دمشق،1984.
- محي الدين بن عربي : - الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، قرأه وقدمه له : نواف الجراح، ط2، دار صادر ، بيروت ،2007.
  - فصوص الحكم، اعتنى به :عاصم إبراهيم الكيالي ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت ،2003.
  - ترجمان الأشواق ، دار صادر، بيروت ،1966.

- ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966.
- فصوص الحكم، حققه وعلق عليه : أبو علاء العفيفي، ط2، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان، 1980.
- رسائل ابن عربي، ط1 ،جمعية دار المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن، 1948.
- كتاب الإسراء إلي مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق :سعاد الحكيم، ط1،دندرة للطباعة والنشر، بيروت،1985.
- الحكم الإلهية، ط1 ،دار الإرشاد، حمص ،1979.
- أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترميذي ، تحقيق: أحمد عبد الرحمان السايح ، توفيق على وهبة ، ط1، مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ، 2006.
- التجليات الإلهية ، ضط نصه وصححه : محمد عبد الكريم النمري ، ط2، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، 2004.

- مصطفى بن سليمان الحنفي : شرح فصوص الحكم لابن عربي ،ط1 ،دار الكتب العلمية ، بيروت، 2002.
- مصطفى ناصف: محاورات مع النثر العربي ،ط2 ،دار الأندلس بيروت،1981 .
- منصف عبد الحق : الكتابة و التجربة الصوفية ،ط1، دار الكتاب العربي ،1988 .
- ميكال ألسين بلاثيوس : ابن عربي ،ترجمة : عبد الرحمان بدوي ،دار القلم ، بيروت، 1979 .
- نصر حامد أبو زيد: - هكذا تكلم ابن عربي ،ط3، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب ، 2004 .
- عاطف نصر أبو جودة : شعر عمر بن الفارض ،دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس ،بيروت ، 1982 .

فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات

مقدمة

مدخل 05

الفصل الأول : شكل التعريفات ووضع الحدود لمعنى معين 11

المبحث الأول: المقامات و الأحوال 11

أولا: مفاهيم تأسيسية للمقامات والأحوال 11

1- مفهوم المقام 11

2- مفهوم الحال 13

3- العلاقة بين المقام و الحال 15

ثانيا: أصول المقامات و الأحوال عند ابن عربي 16

ثالثا: المقامــات و الأحوال في نثر ابن عربي 21

I. المقامات في نثر ابن عربي 23

1- مقامات التأسيس..... 23

2- مقامات الوصول..... 29

II. الأحوال في نثر ابن عربي 40

1- أحوال الحضور..... 42

2- أحوال الغيبة 51

المبحث الثاني: الحكم 59

أولا: البنية اللغوية و الفكرية في الفصوص 59

ثانيا: التوظيف الرمزي للغة و مبدأ وحدة الوجود 67

المبحث الثالث: المصطلحات 73

أولا: سيرورة المصطلح ونموه 73

ثانيا: أبعاد المصطلح الصوفي عند ابن عربي 75

ثالثا: مصادر المصطلح ومرجعياته الاشتقاقية عند ابن عربي وأهم

خصائصه الأسلوبية 77

الفصل الثاني : شكل المقال و القطعة الفنية 88

المبحث الأول : الحب الإلهـي 88

أولا: حقيقة الحب الإلهي..... 88

ثانيا: الحب الإلهي ومبدأ الأنوثة عند ابن عربي 96

1-مبدأ التثليث بدل مبدأ الهوية 96

2- علم النكاح عوض التأمل 98

3- مبدأ المحبة كأصل للمعرفة و الايجاد بدل العقل.....99

المبحث الثاني: الوصـــايا 102

أولا : الوصية في الأدب الصوفـي 102

ثانيا : وصايا ابن عربي و أبعادها التعبيرية 106

1- وصايا إلهية 107

2- وصايا نبوية 108

3- وصايا الصحابة و الصالحين 110

4- و صايا أكبرية 110

الفصل الثالث : شكل الحكاية و الأقصوصة 123

المبحث الأول : بنية الحكي التقليدي 123

أولا: القصة الصوفية 123

ثانيا : بنية الحكي عند ابن عربي 127

1- قصص الرحلات و السياحات 127

2- قصص الدخول في طريق التصوف 134

3- قصص الوعظ و التعليم 135

المبحث الثاني: تجليات النثر القصصي الجديد 138

أولا: تجلياته عند الصوفيـة 138

ثانيا: تجلياته عند ابن عربي..... 141

خاتمة 153

ملحق 158

قائمة المصادر و المراجع

فهرس