جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية: كلية الآداب واللغات.

قسم: قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي:.....

رقم التسجيل: DL/06/10

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

تخصص: **أدب عربي**

العنـــوان

القضايا المعرفية والتعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي

إعداد الطالبة

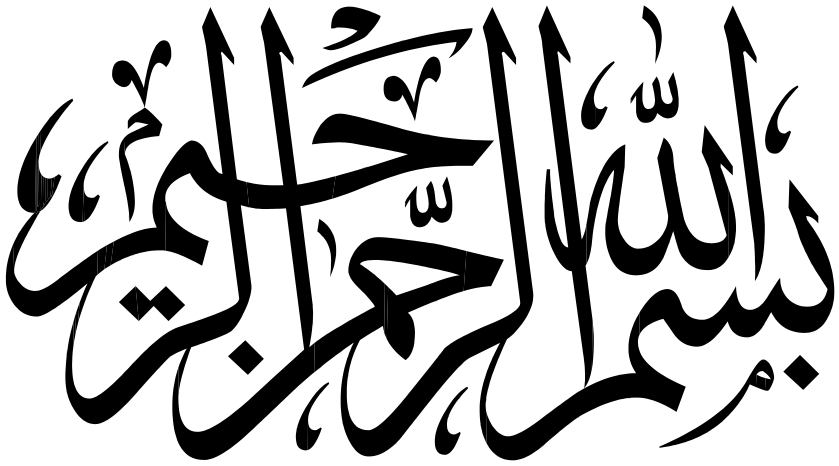
بلفضيل خليصة

تاريخ المناقشة :16 ماي 2017.

أمام لجنة المناقشة المكونة من السادة الأساتذة :

- عبد الرحمان بن يطو	أستاذ محاضر (أ)	جامعة المسيلة	رئيسا
- مصطفى البشير قـط	أستاذ التعليم العالي	جامعة المسيلة	مشرفا و مقررا
- محمـــد بـن صـالح	أستاذ محاضر (أ)	جامعة المسيلة	ممتحنا
- زهر الدين رحمـــاني	أستاذ محاضر (أ)	جامعة برج بوعريريج	ممتحنا
- زينـــــة قـــرفـــة	أستاذ محاضر (أ)	جامعة برج بوعريريج	ممتحنا
- صبيـــرة قاســـــي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة البويرة	ممتحنا

السنة الجامعية: 2017/2016


بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله ﷺ

قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَىْ الْمَحَجَّةِ الْبَيْضَاءْ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغ عنها بعدي إلا هالك ومن يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ

... بينما كان الحلاج مشدودا على الصليب الخشبي
وقبيل حزّ رقبته، نظر إلى السماء مناجيا ربه قائلا:
هؤلاء عبادك
قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك
وتقربا إليك
فاغفر لهم
فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي
لما فعلوا ما فعلوا
ولو سترت عني ما سترت عنهم
لما لقيت ما لقيت
فلك التقدير فيما تفعل
ولك التقدير فيما تريد

ديوان الحلاج: ص11

الإهداء

إلى من كان رضاؤهما سر توفيقي وحبهما ومض ايماني (أمي وأبي).

مقدمـــــــة

مقدمة:

بلغت الحضارة المادية المعاصرة مبلغا كبيرا من التقدم لم نشهد له مثيلا في أي عصر آخر بحيث خضعت حياة الأفراد والجماعات لقيمها ومعاييرها التي تقيم كلّ شيء بمعيار المنفعة. وقد رافق هذا التقدم المادي تطورا في الحياة الفكرية والعلمية في مختلف الميادين بحيث غدا الإنسان العصري وكأنه محصلة هذا التطور ونتاج الفكر والعلم فيه وعلى أنه ما إتسع نطاق هذا التطور وبعدت آفاقه ومهما أفاد منه المجتمع، فإنه لا يغنى الإنسان عن ذلك الجانب الخفي الكامن في داخله والذي لا يقل شأنا عن الجانب المادي ولا أدنى روعة ولا أقل نفعا من التطور العلمي، ذلك الجانب هو الجانب الرّوحي الذي ينطوي على معاني الحق والخير والجمال، تلك المعاني السامية التي طالما سعى الإنسان ليحيا في ظلّها فيسمو بالمقامات الخلقية متعرّضة في معراجها الرّوحي للنفحات الإلهية، تلك هي الحياة التي صوّرتها الأديان السماوية الخالصة من عند الخالق، والإسلام آخرها. وكان يحياها الأنبياء والسلف الصالح من الزهاد والعباد والنساك وكذا الصوفية الذين ظهروا في حقبات متباينة في التاريخ. وكان لظهورهم أبعد الأثر في المعرفة الإنسانية بشكل عام والمعرفة الإسلامية بشكل خاص.

فقد توغل أهل التصوّف في جميع مجالات الحياة وعلى رأسها الفكرية فتعمّقوافي مفردات الدين ورموزه وحقائقه ،وأنجزوا لنا نصوصا تحمل إبداعات مختلفة على صعيد اللّغة والأدب والحكمة المتعالية وفتحوا في مجال العلوم علوما خاصّة ،كعلم الحروف والأرقام وعلم الحكمة وعلم المقامات وعلم الأحوال وعلم المنازل والدرجات وعلم الكشوفات وعلم الولاية وعلم النبوّة والإمامة والأقطاب وعلم االوجود والمعرفة وعلوم الذات والأسرار، وكذلك أسّسوا الفهم الوجودي لكيان الدّين واحتوائه مفردات الوجود ورسموا إتجاهات معرفية متعددة في إدراك الإنسان وأسراره وشبكة إتصالاته بالذات والآخر، وكذلك معرفة مكنون النصوص الدّينية المقدّسة والأمثال العليا والقيم الأخلاقية والإجتماعية والسياسية.

كان نتاج بحثهم صياغة حيّة متكاملة لذات متكاملة (مثّلوها في شخص الإنسان الكامل)، منداحة من عوالم الغيب إلى عوالم الشهادة، ولحركة الإنسان في الحياة الدنيا التي دخلوا كل زواياها ومسالكها في محاولة منهم لصياغة سلوك إنساني صاف يحمل كل حيثيات الإنسانية وتفاصيل ظهورها وتكاملها.

مازال هذا التراث العرفاني الصوفي يدهشنا ويثيرنا في أحواله ومقاماته ونظرياته المعرفية، كما أن نصّهم يحمل في دواخله حضورا متواصلا والعلّة في ذلك ترجع إلى تحطيمه كل القيود والأنظمة التقليدية التي عادة ما تتسلط على الحقائق فتضمر وجودها وتعيق حضورها وحركتها الزمانية والمكانية، وهكذا استطاعوا التجوال في مدارات الوجود والمعرفة والحياة الفكرية واللّغوية والأدبية بشكل حر وثابت فكان بذلك المنجز الصوفي بطرفيه (المعرفي والتعبيري) قد ولّد خطابا متفردا رؤية وتجربة ولغة.

بذلك نستطيع القول إن العرفان الصوفي قد شكّل اتجاها فنيا وفكريا ومذهبا إعتقاديا يميّزه عن غيره لدى كثير من الناس شرقا وغربا قديما وحديثا. فالتصوف بهذا المفهوم وبفضل إيمان أصحابه به استطاع أن يقدّم نفسه للبشرية عامة كبنية معرفية من نوع ما من كونه نزعة روحية مما يجعله يظهر بقوّة في حركة الصراع الرّوحي والديني والفكري والأدبي خاصّة عند المسلمين.

ما يهمنا في هذا البحث أن نتجول في مدارات الشيخ الأكبر [1] محي الدين بن عربي (560-638هـ) بشكل عام نقتفي تأثيره في مجالات متعددة من الفكر الإنساني والإسلامي على وجه الخصوص، لأن الشيخ في تاريخ التصوف الإسلامي له تجارب روحية عديدة إذ هو صاحب ذوق وكشف وطريقة، وهو أيضا صاحب رؤية نقدية عميقة لكل الإتجاهات الفكرية والفنية السابقة عليه والسائدة في عصره، من هنا فإن هذا البحث ينطلق من خلال

[1]- الجدير 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 و موقعه العلمي بغض النظر عن الانتماء المذهبي أو الالتزام الديني أو السلوك الإجتماعي.

عبور المنجز النصي الأكبري في إطار إضاءة بعدين يتجاذبان موقع البؤرة المولّدة لإبداعية هذا النص هما:

- **البعد المعرفي:**

حيث يحمل النص الأكبري من الدلالات المعرفية ما يتجاوز نطاق المرجع الصوفي في حدّ ذاته.

- **البعد الفني التعبيري:**

حيث يجسّد النص الأكبري خصائص رؤية فنية تتسم بالتكامل والعمق والتناغم في مكوّناتها الظاهرة والباطنة.

للوقوف على مثل هذه الأبعاد آثرنا عنونة بحثنا هذا بـ: **القضايا المعرفية والتعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي،** في محاولة منا للإجابة عن الإشكالية التالية: ما هي أهم القضايا المعرفية والتعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي؟ ومن خلال تضاعيف البحث نحاول الإجابة على مجموعة من التساؤلات الفرعية منها:

- ما هي أهم القوالب التي صيغت فيها الأغراض النثرية الأكبرية؟
- كيف تجسّدت صورة الحب عند ابن عربي؟ وهل الحب رؤية وكشف وظاهر وباطن وإشارات لغوية وأدوات ترسمها الشيخ ليعطينا نظرية متكاملة حول الألوهية والوجود في إطار جمالي متكامل يليق بالإنفتاح الفكري والمعرفي للشيخ؟
- ما حقيقة المعرفة الأكبرية؟ وما هي الأدوات التي اتكأت عليها هذه النظرية والشروط المتعلّقة بها؟
- ما الدور الذي لعبه الخيال على مستوى التجربة والكتابة الأكبرية؟
- ما موقف ابن عربي من الشطح الصوفي وهل كان للشيخ شطحات؟
- ما موقف ابن عربي من ثنائية (اللفظ والمعنى) وهل استطاع أن يحقق من خلال كتاباته النثرية الإتحاد بينهما؟

- هل استطاع الشيخ من خلال كشوفاته الوقوف على معنى المعنى وإبراز سمات التحرّر من قيد اللفظ؟
- هل استطاع الشيخ أن يجعل من الرمز المخرج الآمن لأفكاره ونظرياته الجديدة الجريئة؟
- ما هي أبرز التفاعلات النصية في النثر الأكبري؟ وهل هذه الاستدعاءات تتم وفق تقنيات خاصة يحددها الشيخ وفق رؤية ما؟

لا يرجع إختيار دراسة تراث الشيخ الأكبر لمكانته في تاريخ التصوف الإسلامي فقط ولا لما أثير حوله عبر العصور من خلاف وإختلاف ،وإنما ترجع أسباب دراسته –بالإضافة لما سبق– إلى ثقافته الواسعة الشاملة للأفكار والإتجاهات الفكرية والفنية المختلفة فكتاباته الموسوعية تكاد تحيط بكل الإتجاهات والمباحث الفكرية والفنية،إلى جانب كونه صوفيا صاحب ذوق خاص وتجربة متفرّدة فهو أيضا صاحب إبداع فني من خلال نصّه المتميّز حيث يجسد هذا المنجز النصي الأكبري كما ذكرنا سابقا خصائص رؤية فنية تتسم بالتكامل والتناغم بين مكوّناتها الظاهرية والباطنية. بالإضافة إلى كونه صاحب نظر عقلي يتناول بالنقد والفحص العديد من الآراء الفكرية والفنية والإتجاهات الفلسفية المختلفة.

ابن عربي إلى جانب ذلك هو صاحب نظرة شاملة وصدر رحب يستوعب كل الأديان والمذاهب والمعتقدات المختلفة، عقل يقبل الخلاف والإختلاف وروح متسامحة مع الآخر مهما كان،وكم نحن في أشد الحاجة إلى مثل هذه الرّوح المتسامحة بعدما إمتلأت حياتنا المعاصرة بدعاوي الرفض والتعصب والتطرّف والتّكفير والإرهاب.

بعد مدّ وجزر كبيرين في رحاب القضايا النقدية الأكبرية عملنا على جمع شتات آراء ابن عربي النقدية في خطّة منهجية كان لزاما علينا تقسيمها إلى ثلاثة فصول صدّرناهم بمقدمة وقفّيناهم بخاتمة وملحق.

تعرضنا في الفصل الأول للأشكال التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي وذلك من خلال الوقف على أهم القوالب التي صيغت فيها الأغراض النثرية والتي توزعت على ثلاث قوالب هي:

- شكل التعريفات ووضع الحدود لمعنى معيّن (مقامات وأحوال، حكم، مصطلحات).
- شكل المقال والقطعة الفنيّة (الحب الإلهي، الوصايا).
- شكل الحكاية والأقصوصة (القصّة الواقعية، القصة الخيالية الرمزية).

ثم يأتي الفصل الثاني موسوما بـ: القضايا المعرفية في النثر الفني عند ابن عربي ومبناه أربع عناصر، عنى الأول منها بإبراز قضية الحب وأصولها عند الشيخ والأدوات التي اتكأت عليها هذه النظرية وكذا اللغة التي كتب بها، ثم يأتي العنصر الثاني المتمثل في قضية المعرفة تطرّقنا فيه إلى أدوات المعرفة الأكبرية والتي تجلّت في: العقل والذوق والكشف وبعدها تعرضنا لكتابة المعرفة الأكبرية، ثم يأتي العنصر الثالث المتمثّل في قضية الخيال حدّدنا فيه مفهوم الخيال عند الشيخ وأنواعه ثم أمطنا اللثام عن الخيال الفني عند الشيخ من خلال إبراز قضية الخيال على الصعيد الفني حيث شكّل لنا نصّاهو رؤية ذلك العالم (البرزخ)، ثم يأتي العنصر الأخير من هذا الفصل مثّلناه بالشطح تحدّثنا فيه عن حقيقة الشطح الصوفي ثمّ عرجنا إلى رأي ابن عربي في قضية الشطح لينتهي هذا العنصر بعرض بعض الشطحات الأكبرية.

في الفصل الثالث تحدثنا عن القضايا التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي خصصنا العنصر الأول لقضية اللفظ والمعنى ومعنى المعنى، أشرنا لقضية اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم ثمّ بعد ذلك تناولنا اللفظ والمعنى في عرف ابن عربي، ليأتي العنصر الثاني المتمثل في قضية الرّمز تحدثنا فيه عن حقيقة الرمز الأكبري ثم عرجنا إلى أهم رموز النتاج الأكبري وحصرناها في: المرأة، المرآة، المعراج ،بعده تناولنا قضية التناص الذي قسّمناه إلى: تناص ديني تجلّى في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وتناص صوفي من خلال استدعائه لشخصيات وأفكار وآراء صوفية مختلفة. لننهي الفصل بعنصر المعنى

والتأويل في معراج ابن عربي، استعرضنا فيه أهم القضايا المعرفية والتعبيرية التي بسطها في قصة معراجه. وختمنا هذا البحث بملاحظات حوت أهم النتائج التي توصّلنا إليها وأردفناها بملحق عرّفنا فيه الشيخ الأكبر وبسطنا فيه معاني بعض المصطلحات الأكبرية كما جاءت في الفتوحات والرسائل.

ومن المناهج التي اعتمدنا عليها في بسطنا لقضايا النقد في النثر الفنّي الأكبري نذكر: المنهج الوصفي التحليلي بوصفه المنهج الأنسب لدراسة وتحليل المادّة تحليلا علمياحتى يكون العمل أكثر إنسجاما، مع الإفادة من المناهج الحداثية الأخرى كلما أمكننا ذلك لأن دراسة هذا الموضوع تتطلب وصفا للخطاب النثري الأكبري، وتبعا للنظرية النقدية عند الشيخ مع تحليل لآرائه واستنطاقا لنصوصه النقدية ومقاربتها في ضوء قراءة عصرية أحيانا ،دون إغفال لخصوصيتها أو اعتساف لها، بما لا يمكن البوح به.

أما المصادر والمراجع التي رافقتنا في إنجاز هذا البحث فإننا نذكر منها مؤلفات الشيخ: الفتوحات المكية، فصوص الحكم، التجليات الإلهية، الرسائل...إلخ، بالإضافة إلى كتب الفكر، الأدب والنقد وبعض الدراسات السابقة التي تخصّصت في الأدب الصوفي: اللّمع في التصوف للسراج الطوسي، عوارف المعارف للسهروردي البغدادي، الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري، إحياء علوم الدين للغزالي، مدارج السالكين لابن القيّم الجوزية، التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق لزكي مبارك هكذا تكلّم ابن عربي لنصر حامد أبو زيد، الصوفية والسريالية لأدونيس، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي لأمينة بلعلى، شعرية الخطاب الصوفي لسحر سامي، الكتابة والتجربة الصوفية لعبد الحق منصف، وغيرها من المصادر والمراجع التي أمكن الإطلاع عليها.

من الدّال جدّا أن نشير في ختام هذا التقديم إلى ملاحظة أساسية مفادها أن كل دارس للتصوّف عامة والتصوّف الأكبري خاصّة يعلم مبلغ الصعوبات الجمّة التي تعترض الطريق ويمكن تكثيفها في اثنتين:

- تعقيد الرؤية الصوفية الأكبرية للإنسان والعالم والوجود بصفة عامة وهو تعقيد ناشئ عن سعة مرجعية الدلالة التي يستند إليها التصوّف الأكبري وتعدّدها.
- صعوبة القراءة المباشرة للخطابات الأكبرية ذات المنحى العرفاني المغرق في التجريد بالإضافة إلى وجود كم هائل من الدراسات حول المنجز النصي الأكبري لكن أغلبها ينصب في الجانب الفكري والروحي والديني والإجتماعي لهذا المنجز مع قلة الدراسات النقدية الحديثة للنص الأكبري.

وبعد فإني أشكر الله تعالى الذي أمدّني بعون منه، وأخذ بيدي وسدّدني فلم تكن قوّتي لتحمل عني أو تسعفني في إنجاز هذا البحث ثم أشكر سعادة المشرف الأستاذ الدكتور مصطفى البشير قط الذي وجدت منه حسن الرعاية والإفادة وتمام الخلق والنصح والإرشاد فمن حسن رعايته أنه لم يبخل بوقت ولا بعلم ومن تمام خلقه حلمه وتواضعه فجزاه الله عني خيرا هذا فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

الفصل الأول:

الأشكال التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي

المبحث الأول: شكل التعريفات و وضع الحدود لمعنى معين.

أولا: المقامات والأحوال.

ثانيا: الحكم.

ثالثا: المصطلحات.

المبحث الثاني: شكل المقال والقطعة الفنية.

أولا: الوصية.

ثانيا: الحب الإلهي.

المبحث الثالث: شكل الحكاية والأقصوصة.

أولا: القصة الواقعية.

ثانيا: القصة الخيالية الرمزية.

المبحث الأول: شكل التعريفات ووضع الحدود لمعنى معين

أولا: المقامات والأحوال

إن التجربة الصوفية وما تقود إليه من معرفة لا تتخذ طريقا واحدا رتيبا يقطعه السالك أوله كآخره ((فمن خصائص كل صوفية حقة، أن تكون المعايشات المتغيرة سلسلة، أن تكون طريقا يمتد نحو الأعلى، أي بتعبير آخر أن تكون درجات الصوفية)) [1]، وهذه المعايشات المتغيرة، هي ما يصح أن نسميه بالمراحل على الدرب الروحى، أو ما اتفق أهل العقائد على تسميتها بالأحوال والمقامات [2]، هذه الأخيرة ما هي إلّا مجموعة عناصر موضوعية ، يتم اختيارها عمليا من قبل الذات ، بغية التحقق بها و انتاج ما يسمي الأحوال وبتحقق هذان الشرطان تكتمل دائرة التجربة الصوفية.

خضعت الأحوال والمقامات إل ى تشكل نظم مختلفة منذ بدايتها مع المحاسبي حتى وصولها مع ابن عربي [3]، الذي كانت له منهجية خاصة في تناول الأحوال والمقامات من

---

[1]– تور أندريه: التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص157.

[2] – سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط 1، الدار العربية للعلوم بيروت،2008،ص142.

[3] – بذل فقهاء التصوف طوقهم في مدى أربعة قرون ونصف منذ نهاية القرن الثانى الهجري حتى منتصف القرن السابع الهجري في وضع نظم متنوعة تستوعب الأحوال والمقامات تصنيفا وترتيبا حسب التجربة والذوق...، فنجد تصنيفا بالنظر إلى مفهوم الحال والمقام دون الفصل بينهما وهو ما نجده عند المحاسبي (ت 243هـ). ينظرالمحاسبي: رسالة المسترشدين تحقيق وتعليق:عبدالفتاح ابو غدة،ط 8،مكتب المطبوعات الإسلامية،حلب، 1995،ص233.وكذلك التصنيف بالنظر إلى العدد من جهة دون تفصيل أو فصل والريادة في هذا للطوسي (ت 378هـ)،جعل المقامات سبعة تبدأ بالتوبة تنتهي بالرضا والأحوال عشرة تبدأ بالمراقبة تنتهي بالمشاهدة ينظر الطوسي: اللمع في التصوف،حققه وقدم له وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة القاهرة، 1960 ص 65 – 105، ويلي الطوسي الكلاباذي (ت 380 هـ)، جعلها اثني عشرة مقاما تبدأ بالتوبة تنتهي باليقين والأحوال أيضا تبدأ بالأنس وتنتهي بالفناء ينظر التعرف لمذهب أهل التصوف: الكلاباذي، ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 2001، ص 107–142، أما السلمي(ت 412 هـ)، فتكلم عن المقامات والأحوال كلاما بين معانيها دون أن يعنى بتصنيفها وكذلك القشيري (ت 465 هـ) ينظر الرسالة القشيرية: عبدالكريم القشيري تحقيق عبدالكريم العطا، مكتبة أبي حنيفة، دمشق 2000 ص 168–492. أما السهروردي البغدادي (ت 632 هـ) فصنفها على أساس الأحوال والمقامات الرئيسة في كتابه عوارف المعارف ينظر السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، دار الفكر، بيروت، د ت، ص 309 – 320، أما ابن عربي عمل على تحرير الأحوال والمقامات من هذه المفاهيم التقليدية وينطلق بها إلى أفق أوسع بتطبيق مبدأ التأويل الأنطلوجي.

خلال عرضها على مستويين، مستوى ذوقي هذا ما يتضح من خلال منطوق النصوص المبثوثة في الفتوحات، مستوى أسلوبي فنّي كان موازيا للعقيدة الأكبرية ، وعليه نجد أن نصوص الأحوال والمقامات جمعت بين مستويين (ذوقي _فني) في آن واحد فشكلت هذه الثنائية نصا أدبيا مميزا.

1) المستوى الذوقي للأحوال والمقامات:

عمل ابن عربي عل ى تحرير المقامات والأحوال [1]، من مفهومها التقليدي المحدود السطحي وأخذها إل ى أفق أوسع من أفقها التقليدي من خلال التطبيق الأنطلوجي لمبدأ التأويل الذي يعتمد بالدرجة الأولى على الخبرة الصوفية، التأويل يبدأ كمنهاج في التفسير اللفظي يذهب من ظاهر التعبير اللغوي متوغلا إل ى باطن معناه؛ وهو منهاج عرفاني إلهي[2]، ينطلق من ظاهر الأشياء إلى باطنها ، ويتم عبر سلسلة من الخبرات المكتسبة تتصف كل مرحلة برؤية وجودية معينة ، لذا كانت رؤيته للأحوال والمقامات محصورة في أصلين :

الأصل الأول : الأحوال من خلال تأويله لقوله تَعَالَىٰ:﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾الرحمان (الآية 29) يقول:((اعلم أن الحال نعت إلهي من حيث أفعاله وتوجهاته على كائناته، وإن كان

---

[1] – تمثل المقامات والأحوال واحدة من ثلاث ركائز يقوم عليها التصوف وهي الشريعة وقد وصفت بأنها:"الائتماربالتزام العبودية".الجرجاني :التعريفات،ضبطه وفهرسه :محمد بن علي القاضي،دار الكتاب المصري،القاهرة،دار الكتاب اللبناني،دون تاريخ،ص139.و الركن الثاني : الطريقة وقد وصفت بأنها :"السيرة المختصرة بالسّالكين إلى الله تعالى من قطع المنازل والترقي في المقامات "، المرجع نفسه:ص 154. أما الركن الثالث:الحقيقة"و هي إصلاح السرائر... وإصلاح السرائر بثلاثة أمور بالمراقبة والمشاهدة والمعرفة".إيقاظ الهمم في شرح الحكم: ابن عجيبة الحسني، ضبطه وصححه:خليل المنصور،دارالكتاب العلمية،بيروت،لبنان،ص 29.وحرص التصوف على رسم المعالم الإجمالية والتفصيلية للركيزة الثانية وكان من معالمها الإجمالية وضع ركنين أساسيين بنيت عليهما الطريقة وهما المقامات والأحوال ومن معالمهما التفصيلية تحديد أسماء المقامات ومعانيها وأعدادها وترتيبها وكيفية تحصيلها والإنتقال من مقام إلى مقام وكذا الأحوال وبيان علاقتها بالمقامات.

[2] – هو المنهج الذي اعتمده ابن عربي في تفسيره للقرآن وإن كان هذا التفسير لايخضع في جملة أمره لقواعد متفق عليها وإنما يخضع لمواجد (وجد) وإلهامات ابن عربي لذا"يعتبر ابن عربي ممن يغربون في التفسير الإشاري الذي لعبت الفلسفة دورا هاما في تشكيله". التفسير والنص: السيد أحمد عبدالغفار، دار المعرفة الجامعية،2002، ص227.

واحد العين لا يعمل فيه زائد عليه قال تَعَالَى:﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾الرحمان (الآية 29)، وأصغر الأيام الزمن الفرد الذي لا يقبل القسمة فهو فيه 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 ما فيه ما يبقيه سوى ما يحدثه مما هو قائم بنفسه في كل زمان فرد ، و تلك الشؤون أحوال المخلوقين وهو المحال لوجودها فيهم يخلق تلك الشؤون، فإنه فيهم يخلق تلك الشؤون دائما فلا يصحّ بقاء الحال زمنين، لأنه لو يبقى زمنين لم يكن الحق في الحق من يبقى عليه الحال خلاقا ولا فقيرا وكان يتصف بالغنى عن الله وهذا محال وما يؤدي إلى المحال محال وهذا مثل قول القائلين بأن القول لا يبقى زمانين وهو الصحيح ، والأحوال أعراض تعرض للكائنات من الله يخلقها فيهم عبّر عنها بالشّأن الذي هو فيه دنيا وآخرة، هذا أصل الأحوال الذي يرجع إليه في الإلهيات))[1].

بناء على هذا الأصل يتضح لنا أمران أساسيان في هذه المسألة:

الأول: الجزء الذي لا يقبل القسمة هو أصغر مكون للوجود، وهذا الجزء يقبل زمن فرد هذا الزمن يكون له فيه شأن أو حال هذا الشأن لا يتعدي الزمن الفرد لأنه لو تعداه لأصبح حديث نفس كما أجمع عليه أغلب الصوفية((الأحوال كالبروق فإن بقيت فحديث نفس))[2].

الثاني: الحال صفة ترد على الصوفي دون انتظار ، لأنها هبة من الله عز وجل فهي((ترد على القلب من غير تحمل ولا اجتلاب))[3].

هذه الواردات لا يمكن حصرها بعدد وهو ما أثبته في قوله:((وإن كانت الواردات الإلهية لا تتناهى فالمقامات بلا شك تتناهى))[4] ، وقد ذكر عددا منها ولا سيما المتداولة بين

---

[1] – محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، قرأه وقدمه، نواف الجراح، ط2، دار صادر،بيروت، لبنان، 2007، ج4 ص17.

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

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

[4] – ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966، ص21.

القوم شرحها وعلّق على ما يقارب أربعين حالا منها حال الوصل، حال الفصل، حال الوجد...إلخ.

الأصل الثاني : المقامات و يشيده على قوله تَعَالَىٰ:﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة(الآية29)، وقوله تَعَالَىٰ:﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾البقرة(الآية31)،((فإنّه يريد الخلافة التي بمعنى النيابة عن الله في خلقه ،فأقامه بالاسم الظاهر وأعطاه علم الأسماء)) [1]، فالإنسان يستحق خلافة الله تعالى في الأرض بكمون الأسماء والصفات الإلهية وهذه الأسماء الإلهية كلّها في نظره مقامات ((فالأسماء الإلهية كلّها هي تظهر مقامات)) [2]، وكذلك قوله:((النعوت الإلهية إذا نسبت للخلق تقبل صفات المقامات)) [3]، فكل ما يكسبه الإنسان من النعوت الإلهية بطريقة النيابة يسمى مقاما في حقه.

الأسماء الإلهية إذا كانت تظهر لنا المقامات ، فالمقامات أساسها الاكتساب أي السعي وبذل الجهد للترقي فيها، إذا 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 الأسماء الإلهية:((من أراد أن يقف على أسماء الله تعالى على الحقيقة فلينظر في قوله تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾فاطر(الآية15)، وعلى الحقيقة ما في الوجود إلا أسماؤه))[4].

هذا عن المقامات وإن كان قد ذكر سابقا بأن الأحوال لا تتناهى بينما المقامات تتناهى! لكن الذي يهمنا كيف تناول ابن عربي المقامات والأحوال؟

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص81.

[2] – نفسه: ج5، ص62.

[3] – نفسه: ج3، ص247.

[4] – نفسه: ص352.

عمد ابن عربي إلى تخصيص فصلين مستقلين للمأثور من الأحوال والمقامات مع زيادات عليها، هما الفصل الثاني من الفتوحات تحت عنوان (المعاملات) والفصل الثالث بعنوان (الأحوال)، يعالج مضمون هذين الفصلين معالجة ذات شقين الأول تعريف المقام أو الحال من أقوال السلف يقول:((ولشيوخنا في هذا المقام حدودا أذكر منها ما تيسر وأبين عن مقاصدهم فيها بما يقتضيه الطريق، وهكذا أفعل إن شاء الله في مقام إذا وجدنا لهم فيه كلاما)) [1]، الشق الثاني يعطف فيه علي فكره الخاص مصبغا عن الأحوال والمقامات روحا جديدة تتلاءم مع رؤيته الأنطلوجية ، هذا ما نتج عنه في المقامات مفهوم (ترك المقام) مثل مقام التوبة يردفه بمقام ترك التوبة، مقام الورع يردفه بمقام ترك الورع... أساس ذلك إرجاع كل الأفعال إلى أصلها، الأصل هنا يرجع إلى خالقها ومالكها وهو الله عزّ وجلّ، حتي يتحقق للمريد مقام من هذه المقامات عليه أن يترك هذا المقام والترك هنا هو الخروج عن حكم المقام الذي هو أعلى من البقاء فيه ، لأن الترك يتبعه خضوع وذلّة وإقرار بمالك الملك هذا هو الكسب الحقيقي للمقام.

هذا عن تناول ابن عربي للمقامات والأحوال وإن كان بصورة مختصرة لأن دراسة الأحوال والمقامات لابن عربي وحدها تتطلب بحثا مستقلا بذاته ، لاتساع مبانيها ومعانيها عنده وحري بالتنويه أنه في بداية شرحه لكل مقام أو حال يفتتحه بأبيات شعرية ، يكشف فيها فكرة الحال أو المقام ثم يردفها بمقاطع نثرية تحمل المضمون نفسه للأبيات يعرف فيه الحال والمقام ثم يبسط فكره في ثنايا هذه الأبيات والمقاطع النثرية.

كما ذكرنا سابقا يقوم التصوف على ثلاث ركائز هي الشريعة والحقيقة والطريقة وقد بات من الواضح أن هذه الطريقة تقوم كذلك على ركيزتين اثنتين أحداهما رئيسة وهي المقامات وأخرى فرعية وهي الأحوال، وإن كانت المقامات هي أصل الطريق نظرا لاعتمادها على مبدأ الكسب على خلاف الأحوال التي هي بمنزلة الثمار والنتائج لا عن طريق ارتباط العلّة بالمعلول ولكن عن طريق الوهب، المنة والفضل.

[1] – نفسه: ص 166.

المقامات واقع مشترك بين الجميع و امكانية تحقيقها متوافرة بتوفر الجهد أما الأحوال فليست كذلك لأنها خارجة عن دائرة تحصيلها بالجهد . المعروف أن المقامات يرتبط بعضها مع بعض عضويا فإنها في الوقت نفسه قابلة للتصنيف في مجموعتين، مجموعة يغلب عليها طابع التخلي عن عادات أثيرت لد ى النفس الإنسانية التي تميل بطبيعتها إلى النفور من كل ما يضاد رغبتها، مجموعة أخرى يغلب عليها طابع التحلي أي كسب عادات جديدة تهذب النفس وتسمو بها.

أما الأحول قوامها الإحساس ، الشعور والذوق ((هي من جملة المواهب والأفضال النازلة على قلب السالك من لدن الله من غير أن يكون للسالك أدنى تأثير في نزولهاعلى قلبه أو محوها عن خاطره))[1].

إلى جانب هذه الخصائص سمات أخرى تجعلنا نصنّفها إلى مجموعتين ، المجموعة الأولى تضم الأحوال التي يغلب عليها طابع الحضور والوعي ، المجموعة الثانية يغلب عليها طابع الغيبة أي غياب الوعي.

على ضوء هذا التقسيم نحاول أن نقف ع ند بعض مقامات وأحوال ابن عربي من خلال ما بسطه في الفتوحات ، نكتفي بمقامي (التوبة،الرضا) [*]، الأحوال نقف عند (القرب والبعد)، (القبض والبسط)، (السكر والصحو) ،(الفناء والبقاء).

[1] – أسعد السحمراني: التصوف منشؤه ومصطلحاته، ط 2، دار النفائس، بيروت، لبنان، 2000، ص 117.

[*] – مقام الرضا من أوسع المقامات وأعمها لادراج ما قبله فيه بالفعل كما أن التوبة أول المقامات لادراج فيها ما بعدها بالقوة، مثال ذلك إذا تأملنا في الخوف والرجاء، فلولا خوف التائب ما تاب ولولا رجاؤه ماخاف وبذلك يدخل مقام الخوف والرجاء تحت مقام التوبة الأمر نفسه بالنسبة للرضا وهو ما أثبته الكثير من الصوفية ؛الغزالي : قواعد العقائد في التوحيد،دار الكتب العلمية، بيروت، 1986،ص 110– 111، ابن القيم الجوزية في مدارج السالكين،تحقيق:عماد عامر دار الحديث، القاهرة،ج2،ص79، عبد الكريم القشيري في الرسالة القشيرية،ص 308.

أ- مقام التوبة (من مقامات التخلي):

التوبة لغة الرجوع ، شرعا الرجوع من أفعال مذمومة شرعا إل ى أفعال محمودة شرعا [1] التوبة عودة إلى الله تعالي وطاعته بعد معصية أو ذنب، وتكون العودة عادة مقرونة بندم ومحاسبة للنفس، حتى لا تحصل أخطاء الماضي في المستقبل، الله تعالى هو الرؤوف الرحيم بعباده دعاهم إلى محاسبة أنفسهم والتوبة التي لا رجوع بعدها وهو سبحانه يتلقى في الليل مسيء النهار إذا تاب ويتلقى مسيء الليل في النهار إذا تاب، خاطبنا سبحانه من باب الترغيب بالتوبة في قوله تَعَالَى:

﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ﴾المائدة (الآية 39) التوبة المطلوبة من العبد التوبة النصوح التي عرفها الشارع الحكيم بقوله تَعَالَى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٤٦ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ١٤٧ وَلِكُلِّ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٤٨﴾التحريم (الآية 08).

لذا عدّ الصوفية التوبة منطلقا أساسيا لسلوك الطريق ،و هي شرط لابد منه ، عرّفها القشيري بقوله: ((التوبة أول منزلة من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين)) [2] أما شروط التوبة عند القشيري وجمهور الصوفية حتى تصح هي ثلاث ((الندم على ما عمل من المخالفات، وترك الزلة في الحال والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي))[3].

---

[1]-الشيخ محمد بن أحمد ميارة المالكي:الدر الثمين والمورد المعين،دار الفكر،بيروت، لبنان،2008،ص391.

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

[3]- نفسه: نفسها.

أما ابن عربي كان تناوله لهذا المقام فيه نوع من التفصيل والتدقيق ، لأنه اعتمد بالدرجة الأولى على آليته الخاصة في تأويل آيات التوبة، جعل الندم على ما فات من أعظم أركان التوبة وعبّر عنه بالاعتراف .

انطلاقا من تأويله لقصة آدم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾الأعراف(الآية23) ((قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾طه(الآية122) فالله كان التائب لآدم والذى صدر من آدم ما اقتضته خاصية الكلمات التى تلقاها وما فيها ذكر توبة، وإنما هو مجرد اعتراف وهو قوله تعالى: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾الأعراف(الآية23) حيث عرضوها إلى التلف، وكان حقها عليهم أن يسعوا في نجاتها بامتثال نهي سيدهم ﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا﴾الأعراف(الآية23)، أي إن لم تسترنا عن وارد المخالفة حتى لا يحكم سلطانه علينا وترحمنا بذلك الستر ﴿لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾الأعراف(الآية23) ما ربحت تجارتنا فـأنتج لهم هذا الاعتراف قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾طه (الآية122)، أي رجع عليهم بستره فحال بينهم ذلك الستر الإلهي وبين العقوبة التي تقتضيها المخالفة، وجعل ذلك من عناية الاجتباء أي لمّا اجتباه أعطاه الكلمات وهدى ، أي بين له قدر ما فعل وما كان يستحقه من جزاء 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].

مقام التوبة عنده لا يتجاوز الاعتراف بالذنب وسؤال المغفرة دون عزم على عدم العودة[*]، لأن العزم في رأيه سوء أدب مع الله يقول في ذلك : ((في العزم سوء أدب مع الله

[1]– ابن عربي:الفتوحات المكية،ج3،ص165.

– بخلاف رأي الفقهاء وأغلب الصوفية الذي ينص على أن الركن الأساسي في التوبة هو العزم على عدم الرجوع إلى الذنب.

بكل وجه))[1]، لأن العزم مرتبط بالإنسان فقد يصدق في عزمه ويقلع، وقد تغويه نفسه فيقع فيه فيكون ناقضا ((عهد الله وميثاقه)) [2]، لا توجد صورة تامة للتوبة عند ابن عربي 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))[3].

لكن هذه التوبة لا يستوي معناها الحقيقي إلا بما يعرف عنده بمقام ترك التوبة فلا ثبوت للمقام إلا بنفيه على حد رأي ابن عربي ، يحدد مفهوم مقام ترك التوبة من خلال تحليل جديد لمفهوم الزلة يقول في ذلك :((وإنما سميت زلّة من زلّ إذا زلق أي زلّت من نسبة كونها من أفعال الله إلى حكم الله فيها بالذم، فحكم الله فيها بالزّلل عن هذه المرتبة فاعلم)) [4] مقتضيات الترك نسبة الزلّة إلى العبد التي يتبعها الذم ، بما أن الأفعال كلّها منسوبة إلى الله والتوبة أن يتوب الله على عبده فالفعل بيد الله لا العبد، والتوبة فعل إلهي وما العبد إلا محل ظهور هذه الصفة يقول في ذلك: ((إذا فما تاب من تاب ولكن الله تاب)) [5]

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾التوبة (الآية118)، التوبتان له لأنه هو التواب لا هم قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾الأنفال (الآية17) ((ولهذا قالت الجماعة التوبة ترك التوبة والتوبة من التوبة نفيها اثباتها واثباتها نفيها، فترك التوبة حال التبري من الدعوى، فليست التوبة المشروعة إلا الرجوع من حال المخالفة إل ى حال الموافقة أعني مخالفة أمر الواسطة إلى موافقة أمرها لا غير))[6]، فثبوت المقام لا يكون إلا بنفيه.

1- ابن عربي:الفتوحات المكية،ج3،ص165.

2- نفسه: نفسها.

3- نفسه: نفسها.

4 - نفسه: ص163.

5- نفسه: ص168.

6- نفسه: نفسها.

ب- مقام الرضا (من مقامات التحلي):

مقام الرضا من أوسع المقامات لاندراج ما قبله فيه ولذا قيل: ((إن الرضى آخذ بزمام مقامات الدين كلها، وهو روحها وحياتها فإنه روح التوكل وحقيقته، روح اليقين وروح المحبة وصحة المحب، ودليل صدق المحب وروح الشكر ودليله))[1]، اختلف القوم في تصنيف مقام الرضا هل هو من المقامات أو من الأحوال ، فمنهم من اعتبره من المقامات وهو نهاية التوكل أي يتوصل إليه العبد بالاكتساب (رأي أهل خرسان)، ومنهم من اعتبره من جملة الأحوال وأنه نازلة تحل على القلب كسائر الأحوال (أهل العراق)، حسما للخلاف يأتي رأي القشيري يجمع بين الرأيين، فاعتبر أن بداية الرضا مكتسبة للعبد فه و من المقامات ونهايته من جملة الأحوال وليست مكتسبة[2] .

سئلت رابعة العدوية :((متى يكون العبد راضيا ؟ فقالت إذا أسرته مصيبة كما سرته النعمة))[3]، قال فيه الجنيد : ((الرضا رفع الاختيار))[4]، قال الحارث المحاسبي : ((الرضا سكون القلب تحت جريان الحكم))[5]، وقال ذو النون المصري : ((الرضا سرور القلب بمرِّ القضاء))[6].

أما الرضا عند الشيخ 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 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 مقام

1- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج2، ص179.

2- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية،ص309.

3- نفسه: ص 311.

4- نفسه: نفسها.

5- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 120.

6- نفسه: نفسها.

وكل نعت إلهي بهذه المثابة فتجري النعوت الإلهية إذا نسبت إلى الخلق مجري 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 الصفة وأمثالها وهو الذى عليه الأمر))[1]، يحسم الشيخ الخلاف القائم بين الصوفية في الرضا هل هو مقام أو حال؟ ذلك بجمعه بين الرأيين على طريقة سلفه القشيري لكن بصورة أدق وأشمل، فقد تقرر عنده أن الرضا من جملة النعوت الإلهية وكل نعت إلهي إذا نظر إليه من كونه منسوبا إل ى الله قلنا إنه لا يقبل الوهب والكسب ولكن إذا نظر إليه من كونه منسوبا إلى الخلق فقد خرج عن معناه الأول وصار قابل للوهب والكسب، إذا ثبت كان مقاما وإذا زال كان حالا.

أساس الرضا عنده يتبين من قوله : ((وقد وصف الله نفسه وهو ما أعطاه العبد من نفسه رضي الهن به ورضي 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 الحرج عن عباده في دينه فعلمنا أن المراد بالاستطاعة في مثل قوله تَعَالَىٰ:﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾التغابن(الآية16)))[2].

يقول 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)) [3]، الرضا أساسه الاستطاعة واليسر من جهة الرب والعبد، فمن جهة العبد يقول: ((فذلك حد الاستطاعة المأموربها شرعا))[4]، ومفهومها عنده مستخلص من قوله تَعَالَىٰ:﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾التغابن(الآية16) وقوله تَعَالَىٰ:﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا﴾البقرة(الآية286)،وقوله تَعَالَىٰ:﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص 247.

[2]– نفسه: ص 247 – 248.

[3]– نفسه: ص 248.

[4]– نفسه: نفسها.

﴿ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾الحج(الآية78)، يرى أن الله تعالى يرضى بالييسير من عبده لكي يرضى العبد هو الآخر باليسير من الله تعالى وقد قدم سبحانه رضاه في الآية على رضى العبد قَالَ تَعَالَىٰ:﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾المائدة(الآية119) تفهيما للعبد وتعليما له ((فلذلك قَالَ ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ﴾ في يسير العمل ﴿وَرَضُواْ عَنۡهُۚ﴾في يسير الثواب)) [1]، وعد العطاء إلهي في الدنيا والآخرة على عظمته يسيرا لأنه محدود والمحدود مع المطلق(ما عند الله) يعد أقل القليل ((لأنه لا يمكن تحصيل ما لا يتناهى في الوجود لأنه لا يتناهى)) [2].

أما مقصوده في ترك الرضا يقول فيه:((جناب الله أوسع من أن أرضى منه باليسير ولكن أرضى عنه لا منه، لأن الرضى منه يقطع همم الرجال)) [3]، فمهما عظم طلب العبد هو على اعطائه قادر لأنه كل شيء وقد خاطب رسوله ﷺ:((﴿وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا﴾طه (الآية114)، مع كونه قد حصل على علم الأولين والآخرين وأوتي جوامع الكلم)) [4]، الله يأمره بطلب المزيد فكأنه يقول له: لا ترضى بما عندك بمعنى لا تكتفي به ، يحاول أن يبين عدم الرضى عنه باليسير تكافئ في المعنى المزيد ، ومن ثم ترك الرضى يصير معناه طرح الرضى من واثبات الرضى عن ، ((فإذا ترك العبد الرضى فعلى هذا الحد يتركه ،فهو راض عنه لا راضي منه لأن الرضى منه جهل به و نقص...)) [5].

ذكرنا سالفا الأحوال يمكن تصنيفها عند الشيخ إلى مجموعتين ، 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 بعامّة لا تكاد تخلو من هذا التركيب الثنائي، الشوق والأنس مثلا فهما وإن عولج كل واحد

1- نفسه: نفسها.

2- نفسه: نفسها.

3- نفسه: ص 249.

4- نفسه: نفسها.

5- نفسه: نفسها.

منهما على حدِّهإلا أنهما يظهران نتيجة لتعاقب القرب والبعد ، القرب يولد حالة الأنس والبعد يولد حال الشوق فهما حالان يتجلى فيهما تضاد القرب والبعد والأمر نفسه لحالي الفناء والبقاء وعليهنحاول أن نقف عند حال(القرب/البعد) ، (القبض/ البسط) وحال(الفناء/البقاء) (السكر/الصحو).

ج- حال القرب والبعد (من أحوال الحضور):

يقول ابن عربي في مفهوم القرب والبعد:((ولولا الأسماء الإلهية وحكمها في الأكوان ما ظهر حكم القرب والبعد في العالم)) [1] فالقرب عنده ((إنما هو أن يكن صفة العبد فيتصف بالقرب من الحق اتصاف الحق بالقرب منه كما قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾الحديد (الأية04)، والرجال يطلبون أن يكونوا مع الحق أبدا في أي صورة تجلى، وهو لا يزال متجليا في صورة عباده دائما فيكون العبد معه حيث تجل ى 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 نيل جميع أغراضه كلها ولا يكون ذلك إلا في الجنة))[2]، القرب عنده ينقسم إلى قسمين على وفق المراتب ، **الأول:** القرب العام وهو القيام بالطاعات وهذا القرب من سعادة العبد وبه ينجو من الشقاوة ، **الآخر**: قرب العارفين، يرى فيه ابن عربي أن الحق دائم التجلي في صورة الأكوان والعباد ، وأن العبد معه حيث تجل ى دائما ، والله معه أينما كان دائما، فالعبد لا يخلو من الأينية دائما وبذلك يتحقق القرب الدائم .

أما البعد يقول فيه: ((واعلم أن البعد هو الإقامةعلى المخالفة)) [3]، ويقول فيه أيضا: ((فالعبودية ليست بحال قربة وإنما يقرب العبد من سيده بعلمه أنه عبد له، وعلمه بأنه عبد

---

[1]- نفسه: ج4، ص 214.

[2]- نفسه: نفسها.

[3]- نفسه: ج4،ص 216.

له ما هو عبوديته فعبوديته تقتضي البعد عن السيد وعلمه بها يقتضي بالقرب من السيد))[1] البعد عنه هو حقيقة وأساس عبودية العبد لربه ومن لوازم هذا البعد الذي يحقق العبودية الذلة والافتقار، هذا ما نلمسه في قول أبي يزيد البسطامي (ت 261 هـ) الذي يرويه ابن عربي : ((قال الله لأبي يزيد البسطامي لما حار في القرب وما عرف بماذا يقترب إليه فقال له الحق في سرّه: يا أبا يزيد تقرب إليّ بها ليس لي الذلة والافتقار، فنفى سبحانه عن نفسه هاتين الصفتين الذلة والافتقار وما نفاه عنه فإنه صفة بعد منة فمن قامت به تلك الصفة التي تقتضي البعد فهو بحيث هي وهي تقتضي البعد))[2]، الذلة والافتقار صفتا بعد وعلامتان فاصلتان 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، بذلك تكون الوسيلة الفضلى عند ابن عربي في طلب القرب هي البعد.

د- حال القبض والبسط (من أحوال الحضور):

القبض والبسط نعتان إلهيان، فقد تسمى الله تعالى بالقابض والباسط، يقول عزّ من قائل:﴿وَٱللَّهُ يَقۡبِضُ وَيَبۡصُۜطُ﴾البقرة:(الآية245)، أي يضيق على قوم ويوسع على قوم وقد تداخل معنى القبض والبسط عند القوم بمعنى الخوف والرجاء ، قال الجنيد: ((في معنى القبض والبسط معنى الخوف والرجاء، فالرجاء يبسط إلى الطاعة، والخوف، يقبض عن المعصية))[3]، أورد ابن عربي في بعض معانيها: ((فإذا قلت ما البسط؟...قيل هو حال الرجاء...فإن قلت وما القبض؟ قلنا، حال الخوف في الوقت))[4]، قد ينظر إلى الخوف والرجاء على غير وجه التداخل، و لهذا النظر وجهان **الأول** متعلق بتحليل الخوف والرجاء وكذلك القبض والبسط وتحديد آثارهما قال القشيري (ت 465 هـ): ((ومن الفصل بين القبض

---

[1]- نفسه: ص 217.

[2]- نفسه: نفسها.

[3]- ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، ج3،ص 233.

[4]- ابن عربي:الفتوحات المكية، ج3، ص 155.

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 الوقت وكذلك البسط)) [1]، الوجه **الثاني** مبناه عن التميز في المرتبة لا في النوع، فالقبض حال العارفين ويقابله الخوف عند المريدين والبسط والرجاء 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 يقول فيه: ((فاعلموا 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 تجليه لكل معتقد فيه في صورة اعتقاده فيه فصار الحق كأنه محصور مقبوض عليه بالاعتقادات وهي العلامة التي بين الله وبين عامة عباده)) [3]، هذا القبض خاص بالله سبحانه، أساسه 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]، من موجبات هذا القبض التردد والكراهة: ((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 الواسع ، بذلك يزول اعتقاد العامة ويضيق المجال في هذه الموجبات يقول في ذلك: ((لكن لما كان الجناب الإلهي في اعتماد العامة يضيق المجال فيه

---

[1]– عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 135.

[2]– نفسه: ص 136.

[3]– ابن عربي:الفتوحات المكية، ج4، ص 157–158.

[4]– نفسه: ص 158.

[5]– نفسه: نفسها.

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...))[1] هذا عن القبض الإلهي ولا يدركه إلا أهل الكشف والذوق والقبض، الآخر قبض الخاصة هو عبارة عن حال الخوف والحذر في المستقبل ، وهو القبض الذي عرض إليه الصوفية قبله: ((وأما القبض الذي هو عن حال الخوف كما يراه بعضهم فذلك قبض خاص يتعلق بالنفس وسواء خ اف صاحبه على نفسه أو على غيره فإن كان خوفه على غيره صحبه الاشفاق إذا كان آمنا على نفسه، وكخوف الأنبياء على أممهم يوم القيامة فهم وأمثالهم ممّن يحزنهم الفزع الأكبر وهم ممّن لا يحزنهم الفزع الأكبر من أجل أنفسهم)) [2]، فهو متعلق بالنفس ومن موجباته الاشفاق والحزن.

البسط عنده على وجهين بسط إلهي وبسط العباد، البسط الإلهي عرفه من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾النجم(الآية32)،وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾فاطر (الآية15)، 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 ٱلْمَغْفِرَةِ﴾النجم (الآية32) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ﴾فاطر (الآية15)))[3]، ولا ينازعه أحد في هذا البسط لأنه ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾فاطر (الآية15)، 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

1- نفسه: نفسها.

2- نفسه: نفسها.

3- نفسه: ص 159.

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 غضبه))[1]، ومن موجباته التخلق بمكارم الأخلاق ((واعلم أن أعظم بسط للعبد أن يكون خلاقا))[2]، لأنه من تأدب في هذا البسط دخل في قوله تعالى:﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾المؤمنون(الآية14).

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 الضدّين...))[3].

هـ- حال السكر والصحو (من أحوال الغيبة):

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 (الآية02)، 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 فيما أشار إليه الهروي الأنصاري (ت481هـ) من قوله تعالى:﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ﴾سبأ(الآية23)،((أن الله سبحانه إذا تكلم بالوحي صعقت الملائكة وأخذهم مشبه الغشي من تكلم الرب جل جلاله، فإذا كشف الفزع عن قلوبهم وخل ى عنها

---

[1]- نفسه: نفسها.

[2]- نفسه: نفسها.

[3]- نفسه: ص 160.

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].

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].

المتتبع لأقوال الصوفية يجد بأنها تكاد تجمع على أن السكر يسمى كذلك لأنه غيبة وهو الأمر الذي أشار إليه ابن عربي وأنكره: ((وأما حدهم له بأنه غيبة بوارد قوي ، فما هو غيبة إلا عن كل ما يناقض السرور والطرب والفرح وتجلي الأماني صورا قائمة في عين صاحب هذا الحال)) [6]، ويصفه قائلا: ((وكلّ حال لا يورث طربا وبسطا وإدلالا و افشاء أسرار إلهية فليس بسكر وإنما هو غيبة أو فناء أو محق)) [7]، السكر 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

---

[1]–ابن القيم الجوزية: مدارج السا لكين، 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: ص 198.

والخصوص وما ينبغي أن يستر)) [1]، وأنكر قولهم بأنه رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة: ((واعلم أن الصحو عند القوم رجوع إلى إحساس بعد الغيبة...واعلم أنه لا يكون صحوا في هذا الطريق إلا بعد سكر)) [2]، ومن مقتضيات السكر عنده الإحساس، فيجب أن يبقى مع صاحبه حتى يستطيع الاستغفار عند الصحو، ومن مقتضيات الصحو الاستغفار عند الزلّة 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].

و- حال الفناء والبقاء: (من أحوال الغيبة):

ذهب أغلب المتقدمين من الصوفية إلى النظر للفناء والبقاء باعتبار التقييد والحصر لا الاطلاق أي بإضافة الفناء إلى الأمر المفنى عنه والبقاء كذلك، ومعظم الأمور المضاف إليهما أمور أخلاقية يقول الطوسي بذكر أوليات الفناء: ((ومعنى الفناء والبقاء في أوائله: فناء الجهل ببقاء العلم و فناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم))[4]، قال الكلاباذي في الفناء: ((هو ((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 عند القشيري يقول: ((أشار القوم

1- نفسه: ص 200.

2- نفسه: نفسها.

3- نفسه: نفسها.

4- الطوسي: اللمع، ص 284.

5- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف،ص 142.

بالفناء: إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به))[1].

كان للفناء والبقاء مسيرة دلالية عند الصوفية ، فقد ارتبطا 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 لحاليْ الفناء والبقاء.

أما معنى الفناء والبقاء عند ابن عربي فنأخذه من قوله: ((اعلم أن 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 قطبا 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، فيكون البقاء 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 والموصوف بالبقاء لا يكون إلا في حال الفناء، ففي نسبة البقاء شهود الحق وفي نسبة الفناء شهود الخلق))[3].

هذا 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 حكمه 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

---

[1]– عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 143.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 164.

[3]– نفسه: نفسها.

[4]– نفسه: نفسها.

الزوال، وهذا الاختلاف ما هو إلا إشارة إلى الفصل بين رتبة الرب ورتبة العبد هذه حجته فيما بعد حتى لا يكون هناك طعن في رتبة الخالق عند تطبيق هذه المفاهيم في نظرية وحدة الوجود.

2) المستوى الفني للأحوال والمقامات:

أ- لا بد من الاعتراف بأن نسبة كبيرة من نثر الأحوال والمقامات، في لغته وصوره، وأساليبه ومضامينه الظاهرة قد كان يترسم النثر العربي لا سيما في الموضوعات الوجدانية، في نثر الأحوال خاصة، هذا ما نلمسه في أحوال الشيخ مثل حال المحبة حال الشوق، حال القرب، حال البعد، حال القبض، حال البسط، حال الأنس، ...الخ ، أما نثر المقامات فيغلب عل ى موضوعاته، الزهد، الأخلاق الدينية...، في الغالب لذا اتصفت بأساليب وعظية مباشرة حتى إنها تكاد تخلو من الصور الفنية، ذات الطبيعة المركبة مكتفية ببعض الاستعارات والتشبيهات البسيطة و الكنايات السّاذجة، لا تتسم بعمق الخيال الخلاق وهي على كل حال سمات فنية قد تبدو مناسبة لمثل هذا النمط من القطع النثرية لذا نجد نهوض الفكرة فيها طاغ على الصياغة الفنية ذات الخيال المركب.

ب- تبقي الأساليب المباشرة والوعظية هي ا لغالبة في المقاطع النثرية التي يشرح فيها ابن عربي أحواله ومقاماته يقول مثلا: ((في الغيبة يهلكه الشوق، وفي اللقاء يهلكه الاشتياق فلا يزال معذبا، فهو في آلام الغيبة يرجو الشفاء باللقاء،...))[1] .

يقول 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 إحساسك بأنك تحبه ...))[2].

---

[1]- ابن عربي: ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق، دار صادر،بيروت،1966،ص 168.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3،ص 143.

ج- كذلك نستطيع أن نتناول بعض المقامات التي يكاد أسلوبها يخلو من أي تصوير يقول مثلا في مقام الورع: ((الورع: الاجتناب وهو في الشرع اجتناب الحرام والشبهة لاجتناب الحلال، قال ﷺ: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" في هذا الباب هو عين ما 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 والموجود))[2].

د- الظاهرة الأسلوبية الأكثر وضوحا من غيرها في نثر المقامات هي غلبة الأسلوب الانشائي وخاصة صيغة الأمر والطلب، لعل طغيان هذا الأسلوب يظهره اظهارا واعيا أو غير واع، لادراك ابن عربي مضمون المقامات المؤسس على 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)) [3]، فهنا أمر بالزهد والتشبث به ويقول مثلا في مقام الصبر: ((حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله))[4]، وهنا المطالبة بحبس النفس عن الشكوى لغير الله.

هـ- نثر الأحوال بد ا فيه الخيال الخلاّق 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:

---

[1]- نفسه: ص 204.

[2]- نفسه: ص 308.

[3]- نفسه: ص 207.

[4]- نفسه: ص 240-241.

الشكوى، الحنين ، الحب، الغيرة، الأنس، الشوق، الصحو، ... هي مفردات مرتبطة أساسا بالمحبة.

و- الحري بالتسجيل في هذا السياق أن الأسلوب الخبري في نثر الأحوال أشيع من الأسلوب الانشائي، 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 و الإخبار عنها يقول في حال الشوق: ((الشوق من أوصاف المحبة)) [1]، ويقول: ((الشوق يسكن باللقاء فإنه هبوب القلب إلى غائب... الاشتياق حركة يجدها المحب...))[2].

ز- 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 ، كذلك الدور الأساس في شرح مصطلحات (الجمع / الفرق) المقابلان أساسا لحالي (الفناء والبقاء) كما مرّ معنا أن هذه المفاهيم كلها تحقق لنا مفهوما واحدا هو وحدة الوجود.

س- وظف الشيخ ثنائيات تعبر عن 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).

---

[1] - نفسه: ص 421.

[2] - نفسه: نفسها.

[3] - نفسه: ج4،ص 164.

ق- الطباق مبني على الجدل (الخلاف)، فنلاحظ وجود علاقة جدلية قائمة بين طرفي هذه الثنائيات فكل طرف من الثنائية يكون فرعا 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 الافتراق وتلاشي الحقيقة الضدية وتحقيق الوحدة.

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

ثانيا: الحكم:

1) عقيدة الشيخ في الحكم:

ينسب إلى ابن عربي عدد ضخم 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 ،((ويعد كتاب "الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية" من أنضج كتابات الشيخ وأكثرها استعابا لفلسفته بعد أن نضجت واستقرت مقولاتها في نسق موحد، وقد بدأ بتدوينه في أوائل إقامته بمكة سنة 598 هـ وأتم النسخة الأولى منه بدمشق في سنة 629 هـ، 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 لاشتمالها على نظريات الإلهيات والكونيات وخبرات صوفية وعلوما باطنية متنوعة ورؤى وتأملات غير أن زبدة تعاليمه في الإلهيات قول واحد، 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

[1]- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي،ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 86.

[2]- نفسه: ص 87.

الوجود، والكتاب يمثل خلاصة مركزة لأمهات معاني وأفكار الشيخ)) [1]، وقال فيه نيكلسون: ((إنه يأخذ نصّا من القرآن الكريم أو الحديث ويأوّله 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 يفسد معناها ولكن إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه، واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه، ويمثل الكتاب في جملته نوعا من التصوف المدرسي العميق الغامض))[2].

نتيجة لنضج التعاليم عند ابن عربي خاصة في نهاية حياته ، ظهر ذلك جليا في حكم الفصوص لاحتوائه على معظم الأسس التعليمية التي كان يرمي إليها لتثبيت أسس عقيدته ومن أهمها:

أ- التأويل:

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 معانيه م ا الباطنية في ضوء خبراته الرؤوية.

إن 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

[1]- نفسه: ص 87-88.

[2]- ابن عربي : فصوص الحكم، حققه وعلق عليه ، د. أبو علاء العفيفي، ط2، دار الكتاب العربي بيروت، 1980، ص 12.

تطبيقه للتأويل الأنطلوجي 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.

وكان مبدأ التأويل في الفص الهودي بحق واضحا وجليا 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 اختلف طعمه)) [1]، وقوله أيضا: ((وإن أخذنا ﴿فِيهِۦ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾الشورى (الآية 11)، على نفي المثل بالمفهوم وبالاخبار 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 شَيۡءٍ حَفِيظٞ﴾هود (الآية 57)، بذاته ولا يؤوده حفظ شيء فحفظه تعالى للأشياء وكلها حفظه لصورته...فالعالم صورته وهو روح العالم المدبّر له فهو الإنسان الكبير))[2].

---

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، إعتنى به د: عاصم إبراهيم الكيالي،ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 92.

[2]– نفسه: ص 96–97.

ب- الفناء:

في نظر ابن عربي لا يستطيع الإنسان العادي رؤية الحق في صور ة متنوعة لأن العالم عالم الغيب 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 حضرة وعالم، فحضرة الخيال أو البرزخ والعالم عالم الخيال... وهو الذي بين عالم الملك والملكوت))[1]، هكذا يحدد ابن عربي مرتبة الوجود الخيالي ، وهي مرتبة وسطية بين حضرة الغيب وحضرة الحس، مرتبة تمثل الجمع بين الضدين من كونها خيال .

حتى يستطيع المرء تخطي حاجز الكثرة يجب أن يتلاشى في نظره عالم الوجود(المتولد من الحضرتين) ، فيبقى محافظا على مرتبة الوجود الخيالي وبذلك يحقق ما يعرف عند جمهور الصوفية وعلى رأسهم ابن عربي بالفناء . إن 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 ورؤية عالم الوجود بوضعه الجامع بين الضدّين (الأحدية / الكثرة).

ج- التجلي:

الجمع بين الضدّين 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

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

الحاصل هو التجلي الذي تقوم عليه أساسا نظرية وحدة الوجود. في مدلوله البسيط يعبر على أن كل الموجودات التي في الكون رغم كثرتهاأو تعددها شيء واحد ، لأن الله – تعالى عما يصفون – يظهر ويتجلى فيها.

2) البنية الفكرية والرّمزية للحكم:

أما عمله في حكم الفصوص فكان على النحو التالي:

قسّم كتابه إلى سبعة وعشرين فصّا ، وكل فّص منها يستند إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ،التي بدورها تنسب حكمة الفصّ إليها كأن يقول فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية، فصّ حكمة نورية في كلمة يوسفية، فصّ حكمة وجودية في كلمة داودية...، ثم يسرد قصّة كل نبيّ 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 (التأويل الأنطلوجي)، 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 الحِيَلِ اللّفظية في الوصول إلى المعاني.

ومن ذلك في الفصّ الأيوبي أن المراد بالشيطان في قوله تَعَالَىٰ:﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِنُصۡبٖ وَعَذَابٍ﴾ص (الآية41) هو البعد والألم وهو الحجاب والجهل بالحقائق يقول: ((وعلم أيوب عليه السلام أن في حبس النفس عن الشكوى في دفع الضرّ إلى الله مقاومة القهر الإلهي ، وهو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه ، فلا يدعو لله في إزالة ذلك الأمر المؤلم، بل ينبغي له عند المحققين أن يتضرع ويسأل الله في

إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب 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 الفصّ الموسوي أن المراد بقول فرعون ﴿لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ﴾الشعراء(الآية29) 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 وحدهفي مسائل الإلهيات 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 تَعَالَىٰ:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾الشورى (الآية11)، حيث يقول تَعَالَىٰ:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ﴾ فنزه وشبه ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾فشبّه وهي أعظم آية نزلت في التنزيه ومع ذلك لم تخل عن التشبّه بالكاف))[3].

كذلك تفسيره لقوله تَعَالَىٰ:﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾الأنفال (الآية 17) في الفصّ 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]، والتحدث بلسان الباطن دفعه إلى استعمال لغة الرمز والإشارات ، فكانت بذلك من أسباب غموض لغته خاصة لغة الفصوص فغموض أسلوبه واستغلاق معانيه قد صار ضربا للمثل، وأصبح من الحقائق التي يعرف بها دارسو الفصوص في كل زمان، الأمر الذي يقرره أبو العلاء العفيفي

---

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 159.

[2]– نفسه: ص 195.

[3]– نفسه: ص 168.

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

((يشرح تجربته حين بدأ بحثه بقراءة كتاب "الفصوص" وكيف استعصى عليه فهم محتواه استعصاء تاما رغم الشروح التي استعان بها)) [1]، السبب عينه هو علّة احجام 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:

أ- تعقيد التبسيط و إخفاء الظاهر لأغراض في نفسه ، وإخفاء لعقيدته 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، وتكون هذه الاستعانة عن طريق تقليد البنية القرآنية في تحرير هذه الحكم، 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 ة وعشرين إلى غاية الآية تسع ة وثلاثين) وهي آيات تلخص قصة آدم عليه السلام مع (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 ال فيض التجلي الدائم... واقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك

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

[2]– نفسه: نفسها.

الصورة))[1]، هي تلميحات ظاهرة لمنهجه ونظريته . ثم أشار إلى خلق آدم، وكيف شرّفه الله من بين خلقه بالخلافة وعلمه الأسماء كلها وسجد له من في السماوات إلا إبليس أبى واستكبر، مع أنّ 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: ﴿مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ص (الآية75)، وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين صورة العالم، وصورة الحق، وهما يدا الحق وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية))[2]، وآدم ((من الأسماء الإلهية ما لم تكن للملائكة تقف عليها، فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه))[3].

آدم في نظر ابن عربي هو الإنسان الكامل الذي حمل كل مظاهر الخلافة، جسمه 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))[4] بذلك 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.

ب- استعمل كثيرا من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى واردة في القرآن والحديث، يحملها من المعاني ويخرجها عن أصلها مثل "الخير"، "الواحد"

---

[1]- ابن عربي: فصوص الحكم،ص 35.

[2]- نفسه: ص 40.

[3]- نفسه: ص 37.

[4]- نفسه: ص 41.

عند الفلاسفة، "الجوهر"... عند الأشاعرة "الله"، "الحق"... كلها مصطلحات يستعملها بمعنى واحد.

ج- 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 الجمع بين الضدين مع الفصل بين (الحق/الخلق) و حفظ التمايز بين المراتب، ما أشار إليه في الفص الإلياسي في تفسيره لقوله تَعَالَىٰ:﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾الأنفال(الآية17) يقول:((والدليل على ذلك: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾الأنفال (الآية17) 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 هذا النحو، تجلّيا مكثّفا ومصغّرا لصفة الجمع بين الضدين القائمة في مرتبة الألوهة))[2]، هذا التجلي أساسا يحدث في عالم الخيال الذي يمثل الرتبة الوسطى بين عالم الغيب وعالم الحس ،وبخصائصه يحدث الجمع بين الضدين، في الوقت نفسه المحافظة على التمايز بين المراتب(الحق والخلق).

د- عدم التزامه بالرمزية من بداية الفصّ إلى نهايته، فإذا رمز مثلا بشيء في موضع عاد فرمز به هو نفسه إلى شيء آخر، يستعمل (موسى) في أول الفصّ الموسوي رمزا على الرّوح الإلهية الجامعة لحياة من قتل على أنه هو، هذا ليشرح به فكرته حول قتل فرعون لأبناء إسرائيل يقول في الفصّ الموسوي: ((حكمة قتل الأبناء من موسى عليه السلام لتعود إليه بالامداد 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 الأغراض النفسية بل هي على فطرة (بلى) فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو فكلّ كان مهيّأ لذلك

[1]- نفسه: ص 171.

[2]- أمين يوسف عودة: تجليات الشعر الصوفي، ط1، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان، 2001، ص302- 303.

المقتول مما كان استعداد روحه له، فكان في موسى عليه السلام وهذا اختصاص إلهي لموسى))[1].

لكن في مناقشته لقصة موسى مع الخضر، يرمز لموسى بالرّسول ذلك من خلال المقابلة التي بين موسى الرّسول والخضر الولي من جهة، وبين علم الرّسل 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))[2]، 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 ﴿وَمَافَعَلْتُهُۥعَنْأَمْرِى﴾الكهف (الآية82)، 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 اليمّ مطبقا عليه. فظاهره هلاك وباطنه نجاة)) [3]، كذلك أراه الخضر((إقامة الجدار من غير أجر ، فعتبه على ذلك فذكره سقايته من غير أجر إلى غير ذلكما لم نذكر...))[4]، هذا هو علم الباطن الذي اختص به الأولياء دون الرّسل.

ثالثا: المصطلحات

1) التعريف بالمصطلح الصوفي:

لدى الصوفية ثروة لغوية هائلة ، وكم ا لا يكاد يحصر من المصطلحات والألفاظ والمفاهيم، هذه المصطلحات شأنها شأن كل المصطلحات دينية أو علمية أو حتى فلسفية خضعت لعملية نمو تاريخي مستمر ، تبعا لتأثرها بالعوامل المختلفة، وما تفرضه تلك العوامل

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 184.

[2]– نفسه: ص 191.

[3]– نفسه: ص 189.

[4]– نفسه: ص 192.

من ابتعاد عن المعني الأول للمصطلح، واكتساب معان جديدة و إسقاطه لمعان قديمة (الأصيلة) للمصطلح.

وقد سايرت هذه المصطلحات التطور العرفاني الحاصل على مستوى التجربة الصوفية، مما زاد في نمائها وتوسعها على امتداد فترة زمنية طويلة ، نافت على احدى عشر قرنا فأصبح لهذه المصطلحات أبعادها ودورها المعرفي ، وموقعها الفلسفي والنظري والسلوكي في التجربة الصوفية، واتسمت بالرمزية والغموض.

وقد أورد الكلاباذي (تـ 380 هـ) قول بعض المتكلمين لأبي العباس بن عطاء: ((ما بالكم أيها المتصوفة قد اشتققتم ألفاظا أغربتم بها عن السامعين و خرجتم عن اللسان المعتاد))[1]، مصطلحات الصوفية هي ألفاظ ((جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ))[2]، بسبب مجازيتها واتساع نطاقها التجريدي ، نجدها قد أثارت مجموعة من المشاكل على مستوى التلقي، التمثيل، الشرح، التفسير 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].

فيما يلي نعرض أهم مراحل التطور والتغير ، الذى مرت بها المصطلحات الصوفية من بداية القرن الثاني الهجري إلى القرن الخامس عشر الهجري.

---

[1]– الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 102.

[2]– عاطف جودة نصر: عمر بن الفارضدراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص 174.

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

أ- **المرحلة الأولى:** بداية القرن الثاني الهجري إلى أوائل القرن الثالث الهجري

هي مرحلة الظهور والنشوء، هذه المرحلة ارتبطت بتطور الأحداث و تبدل الأمور على كافة المستويات الدينية ، الإجتماعية، الإقتصادية والسياسية وتأثير ذلك كله في حياة المسلمين الظاهرية والروحية ، خلاصة هذه المرحلة يوضحها المؤرخ ابن خلدون بقوله : ((لما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني الهجري وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... اختص هؤلاء بمذهب الزهد والإنفراد عن الخلق والإقبال على العبادة، اختصوا بمآخذ مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما تميز عن سائر الحيوان بالإدراك، و إدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم، وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر وأمثال ذلك فالروح العاقل والمتصرف في البدن تنشأ من إدراكات وإرادات وأحوال وهي التي يتميز بها الإنسان بعضها ينشأ من بعض كما ينشأ العلم من الأدلة والفرح من الحزن... كذلك المريد في مجاهدته وعبادته لا بد و أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال نتيجة تلك المجاهدة وتلك الحالة إما أن تكون نوع عبادة، فترسخ وتصير مقاما للمريد وإما أن لا تكون عبادة وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو صرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك من المقامات. لا يزال المريد يترقى من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة))[1].

خلاصة القول إن إقبال الخلق عن الدنيا و إعراضهم عن الحق ، أنشأ فئة من الناس كانت أفعالها بمثابة رد فعل عن هذا الانغماس ، من خلال ما قدمته للناس في حلقات الذكر والوعظ التي كانت تقوم بها في المساجد وحتى خارجها ،وهنا بدأ المصطلح الصوفي يتناقل في عبارات يلفظها هؤلاء الوعاظ فيحفظها الناس ويبلغونها أو يكتبونها ، والذي يتفحص التراث الأدبي يجد كثير ا منها في أمهات الكتب لتلك الفترة مثل كتاب (البيان والتبيين) للجاحظ كتاب (الكامل) للمبرد، ومنهم من أفرد أبوابا خاصة لحكم الزهاد وحكم الوعاظ

[1] - عبدالرحمان بن خلدون: المقدمة،ط1،دار الفكر للطباعة والنشر،بيروت،لبنان،2004،ص504.

واصطلاحاتهم الرفيعة، لكن رغم الحراك الذي شهدته هذه المرحلة إلا أن المصطلح الصوفي يبقى محصور المعاني يدور في فلك الشريعة ،لأن التجربة في بدايتها كانت مرتبطة بالشريعة (التصوف السني) حيث برزت مصطلحات: إرادة، إيمان، اخلاص، انقطاع إلى الله، توبة، ذكر، رضا ، زهد، صدق ، عشق، فقر، محبة، نار، نور ، غيرة، هوى، ورع سخاء، حياة، روحية، محاسبة، مراقبة...الخ.

ب- المرحلةالثانية: من منتصف القرن الثالث الهجري إلى غاية القرن السادس الهجري.

هي مرحلة الدلالة الإيحائية والرمزية ،في هذه المرحلة طرأت تغيرات كثيرة في العالم الإسلامي، كازدياد إقبال الناس على الدنيا وزينتها وضعف التأثير الروحي ، إلى جانب ذلك اتساع دائرة العلوم الإسلامية وظهور ما يعرف بالاختصاص ، فعندما قسّمت العلوم ووزّعت بين أرباب الاختصاص تم وضع لكل علم أصول وقواعد وأحكام وكذلك مصطلحات مثل علم الحديث، علم الفقه...، والحال نفسه مع التصوف حيث بدأ القوم يكتبون الكتب المبينة لمناهجهم وآرائهم، التي تكشف عن حقائق رموزهم ومصطلحاتهم ، يقول صاحب المقدمة : ((فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتابه "الرعاية"، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتابه "الرسالة"، والسهروردي في كتاب "عوارف المعارف" وأمثالهم ،وجمع الغزالي –رحمه الله– بين الأمرين في كتاب "الإحياء"، فدون فيه أحكام الورع و الاقتداء، ثم بين آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم وصار علم التصوف في الملّة علنا مدونا، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التى دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك))[1]، في هذه المرحلة خاصة الممتدة بين القرن الثالث ونهاية القرن الرابع لا نستطيع الجزم بالتحديد عن ظهور مؤلفات

[1]- عبدالرحمان بن خلدون: المقدمة، ص 505 – 506.

صوفية مكتملة خاصة بالمصطلح الصوفي ، لكن إذا تتبعنا المصطلحات عند الصوفية في هذه المرحلة لوجدنا أن تطورا في غاية الأهمية قد طرأ عليها ، ذلك من خلال التطور الحاصل أساسا في علم التصوف كالاعتقاد بترك الدنيا ، طريقة العبادة التى توصل المريد إلى الهدف الأسمى ، الالتفات إلى العلاقة القائمة بين (الحق/الخلق) ، بالإضافة إلى التأثر بالآخر كعلم الكلام ، الفلسفة والمنطق... فظهرت نتيجة ذلك مصطلحات وتعابير جديدة يكتنفها الغموض ، 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، اصطلام، أفعال، دنو ، ديمومية، تمكين، حلول، اتحاد، الأنا، اللهو، وحدة الوجود، التجلي، الفناء، العالم الصغير ، العالم الكبير، سكر، سماع، قرب، بعد ، قبض بسط، صحو، شطح، الإنسان الكامل، توكل، عشق، حب، أنس، بقاء...الخ.

ج- المرحلة الثالثة: منتصف القرن السادس الهجري إلى غاية القرن التاسع الهجري.

هي مرحلة الكمال والمصنفات الجماعة ،وفيها اكتمل نمو المصطلح فقد زاد ابن عربي وأغناه من خلال مصنفاته التي أدرج فيها بعض المصطلحات أو جملة منها ،كذلك 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 ، ممّن عملوا على التصنيف والجمع .

في هذه المرحلة انبرى البعض على زيادة وشق مفاهيم وأساليب جديدة ووضع معاني وأبعاد كما فعل الجيلي والخطيب، بينما برز عطاء البعض الآخر تكرار ا وإعادة، 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، اتحاد، اجتباء، أحدية، الكثرة، اخلاء، أربعون، اشراق، إنسان ، كامل ، أوتاد ، برزخ بروق، جهاد ، أكبر ، حال، حالة محق ، 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.

د- المرحلةالرابعة: من نهاية القرن التاسع إلى غاية القرن الخامس عشر الهجري

اتسمت هذه المرحلة بجفاف الابداع في الإصطلاح 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.

2)الأبعاد الفكرية والأسلوبية للمصطلح الأكبري:

أ- للمصطلحات الصوفية أبعاد ثلاثة : **بعد علمي** يتمثل في الممارسة السلوكية الذوقية و**بُعد وجداني** يتعلق بطبيعة التجربة الصوفية، و **بعد 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

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

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.

- ✓ 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.
- ✓ مصطلحات تحيل إلى حقل التجربة نذكر منها:التجربة ، الرؤيا، الكشف، المشاهدة الوارد، النقر ، الهواجس، الهواجم،الألوهية، المحبة، الالهام، القناعة، الغبط، العشق العجز الطرب، السعادة، الانزعاج، الرضى، خلق، الخشوع، الحسد، الحزن، الحب الايمان، البخل الوقار، اليقين، الصلة...الخ.
- ✓ 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 والمنثور.

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

- ✓ 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.

- ✓ 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، الايمان، العلم، الحوض، الجنة، الطاعة الجمال، الجماعة، الحبل....الخ.
- ✓ المصطلحات التي أخذها من اللغة نجد: الغياب، الحضور، المعرفة، الاسم، الفعل الحال، العلة، الصفة، الشاهد، الإشارة، الواحد، الجمع، الوصل، الفصل، الأمر، الحروف الحركات....الخ.
- ✓ المصطلحات التي أخذها من علم الكلام: التوحيد، العقل، العدل، العرض، الجوهر الذات، الحضرة، الصورة، التنزيه، التشبيه، القديم، الثبوت، الوجود، الأزل، الكلام....الخ.
- ✓ المصطلحات التي أخذها من المرجعية الفقهية: الصلاة، الوضوء، الحج، الطهارة الغسل الزكاة، الوقت، المريض، الاستحاضة، الحيض، المسح، الطهارة الحسية، أقسام المياه الأحكام....الخ.
- ✓ المصطلحات التي أخذها من المرجعية الفلسفية نجد: النفس، الحس، الهيولي، الفيض النظر، النفس الكلية، العقل....الخ.
- ✓ المصطلحات التي تنتمي إلى المرجعية الفلكية وعلم التنجيم وكذلك بعض المصطلحات الدخيلة مند العصر الجاهلي وعلم العروض: اللوامع، ليلة القدر، الأوتاد، الأفلاك الأزياج، الديوان، الترياق، كيمياء، الخيال، الكشف، منزل، الرسم الرموز.....الخ.

ب- لما 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 وواضحة، 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 :

- ✓ تحمل عبارات ابن عربي في شرح المصطلحات حرية الاتساع والإطلاق في هذه العبارات، واستمداد المعنى، وبساطة أسلوبية، وعمقا محسوسا لا يسبر غوره.
- ✓ اللغة في هذه الشروح منتشية لانصياعها واستسلام ها ليد مبدع وصاحب خيال فذ . الصياغة اللغوية لابن عربي هنا ذات سياقات تحمل ديمومتها وتحافظ عليها ككيان مستقل يعرف، يفكر، يدرك ويعي معنى هذا الوجود ، لذا فإن ثنائية هذه الشروح عبارة عن وحدة وجودية تامة وفناء بين ذات الكاتب (ابن عربي) وذات اللغة (المصطلح وشرحه).
- ✓ يختزل ابن عربي المعاني اختزالا غريبا في بعض الأحيان ، فيؤسس شرحا من كلمة أو كلمتين أو ثلاث ،لأن هذا الاختزال قد يحمل المعرفة الكاملة مثل (المريد: المتجرد عن إرادته)، وهذا كله دليل على عمق الفكر الأكبري وتكامل سيطرة ذاته على المعاني والمعارف.
- ✓ تحمل هذه الشروح مشاكسة للآخر ، فهو يقطع متعة القارئ ولذته في التواصل والاستمرار، من خلال ختم هذا الشرح بمصطلح أكثر إبهاما من المصطلح الذي سبقه ثم يقوم بطرح سؤال عن هذا المصطلح ليجيب عنه فيما بعد وهكذا حتى يشكل لنا نصا ملأه بمعان جديدة، دون أن تفقد اللغة وجدانيتها وإيقاعها مع القارئ والدوران حوله نذكر قوله: ((وما التصوف؟ قلنا الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي مكارم الأخلاق ، وهو أن تعامل كل شيء بما يليق به مما يحمده منك ،ولا تقدر على هذا حتى تكون من أهل اليقظة. فإن قلت: وما اليقظة حتى أكون من أهلها؟ قلنا: اليقظة الفهم عن الله في زجره، فإذا فهمت عن الله انتبهت. فإن قلت: فما الانتباه؟ قلنا: هو زجر الحق عبده على طريق العناية، وهذا لا يحصل إلا لأهل العبودة فإن قلت: وما العبودة ؟...))[1].

المبحث الثاني: شكل المقال والقطعة الفنية

أولا: الوصيــة

1)الوصية الأكبرية:

تحضر الوصية مع صاحب الفتوحات بخصوصية مميزة على سابقيه ، وذلك بسبب مضمونها وطريقة عرضه إياها ، وقد أوردها في كتابه الفتوحات لينتفع بها المريد السالك

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3،ص150.

والواصل، يقول في ذلك: ((الباب الموفي ستين وخمسمائة في وصية حكمية ، ينتفع بها المريد السالك والواصل ومن وقف عليها إن شاء الله تعالى)) [1]، معتمدا على الكتاب والسنة متجنبا المعارف الأكبرية يقول: ((يا أخي وما أوصيتك في هذه الوصية بشيء 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))[2]، وهذا منهجه في طرح وصاياه لذا صنفها على النحو التالي:

أ -**وصايا إلهية:**

تتمثل في آيات الذكر الحكيم وما اشتملته من أوامر الحق ونواهيه لعباده ، أو بعض الأحاديث القدسية على لسان نبيه ﷺ وهي أعظمها على الاطلاق 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))[3].

يذكر بعض الآيات القرآنية يردفها بشرح أو تفسير إذا استدعى الأمر ذلك نذكر منها((﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾غافر (الآية60)، فأمرك أن تدعوه ثم قال في هذه الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي﴾غافر (الآية60)، يعني هنا بالعبادة الدّعاء أي من يستكبر عن الذلّة إليّ والمسكنة، فإن الدّعاء سمّاه عبادة والعبادة ذلة وخضوع ومسكنة﴿سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾غافر (الآية60)، أي أذلّة، فإذا فعلوا ما أمروا به جازاهم الله بدخول الجنّة أعزّاء... وقال تَعَالَى:﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾هود (الآية114)، ولكن يكون لك ميزان في ذلك تعرف به مناسبات السيئات والحسنات، التي تزنها

---

[1] – نفسه: ج8، ص 184.

[2] – نفسه: ص 220 –221.

[3] – نفسه: ص 270.

وصية حسن الظن بربك على كل حال ولا تسئ الظن به، فإنك لا تدري هل أنت على آخر أنفاسك في كل نفس يخرج منك ،ز فتموت فتلقى الله على حسن ظن به لا على سوء ظن فإنك لا تدري لعلّ الله يقبضك في ذلك النفس الخارج 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].

يذكر 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 ادعى محبتّي ونام عنّي، 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 خل قتك من مثل هذه ، حتى إذا سوّيتك وعدّلتك مشيت بين يديك وللأرض منك وئيد – يعني صوتا – ثم جمعت ومنعت حتى إذا بلغت التراقي قلت أتصدق وأنّى أ وان الصدقة))[2]، وغيرها من الوصايا الإلهية التي عرضها ابن عربي في كتابه الفتوحات.

ب- وصايا نبوية:

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

---

[1]- نفسه: ص 185.

[2]- نفسه: ص 274-275.

* **وصايا محمدية**: يقول فيها: ((روينا عن علي بن أبي طالب– ﷺ–أنه قال: أوصاني رسول الله ﷺفقال:"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: 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 إئتمن خان، يا علي: وللكسلان ثلاث علامات: يتوانى حتى يفرط، ويفرط حتى يضيع ،ويضيع حتى يأثم، وليس ينبغي للعاقل أن يكون شاخصا إلا في ثلاث: مرمة لمعاش ، أو لذّة 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 الرّزق لا يجريه حرص حريص ولا يصرفه كراهية كاره ، وأنّ الله سبحانه وتعالى جعل الرّوح والفرج في اليقين ، والرّضى بقسم الله وجعل الهّم والحزن في السّخط بقسم الله يا علي: لا فقر أشدّ 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].

* **وصايا الأنبياء**: 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 محلّه من القرب منك، خلقته بيديك ونفخت فيه من

[1] –نفسه: ص 251.

روحك وأمرت الملائكة بالسجود له، فبمعصية واحدة أخرجته من جوارك فأوحى إليه: يا إبراهيم إن معصية الحبيب على الحبيب شديدة))[1] .

نجد وصيّة نبوية روحية قالها عيسى – عليه السلام – لبعض أصحابه: ((صم عن الدنيا، واجعل فطرك الموت، وكن كالمداوي جرحه بالدواء خشية أن ينغل عليه، وعليك بكثرة ذكر الموت، فإن الموت يأتي للمؤمن بخير لا شر بعده ،وإلى الشرّير بشر لا خير بعده))[2].

ج- وصايا الصحابة وبعض الصّالحين:

نذكر وصية لعمر بن الخطاب يقول فيها: ((وصية عمرية: قال عمر بن الخطاب ﷺ من أظهر للناس خشوعا فوق ما في قلبه فإنما أظهر نفاقا على نفاق...))[3].

قال رجل لرجل صالح ناصح لعباد الله في حضرة من أصحابه: ((أوصنا بوصية لعلّ الله أن ينفعنا بها، فقال ﷺ: آثروا الله على جميع الأشياء ، واستعملوا الصدق فيما بينكم وبينه، وأحبوه بكل قلوبكم و الزموا بابه واشتغلوا 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 الدّنيا ، وما أعظم مؤنته في الآخرة، ثم قال: ليسأل الصّادقين عن صدقهم وفي دون ما قلت كفاية))[4].

د- 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:

---

[1]- نفسه: ص 274.

[2]- نفسه: ص 256.

[3]- نفسه: ص 264.

[4]- نفسه: ص 258.

((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 ﷺأنه قال: "الإثم ما حاك في صدرك"، قال بعض العلماء من أهل الله: ما رأيت أسهل عليّ 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 الأنبياء وهو اتباع آثارهم الذي أمر الرسول ﷺبلتباعهم في قوله تعالى:﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾الأنعام (الآية90)))[1].

يذكر 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].

هذا وقد أخذت الوصايا الأكبرية أبعادا تعبيرية فنية وأخرى روحية أخلاقية نذكر منها:

---

[1]– نفسه: ص 213 – 214.

[2]– ابن عربي : التجليات الإلهية، ضبط نصه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، ط 02، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،2004،ص 135–136.

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

2) البعد الروحي والفني للوصية الأكبرية:

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 :

- ✓ 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 يقو ل: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾البقرة (الأية152)، 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 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].
- ✓ خير العباد من أقام حدود الله على نفسه وعلى رعيته، إن استخلفه الله على عباده يقول في وصية: ((عليك بإقامة حدود الله في نفسك وفي من تملكه فإنك مسؤول من الله عن ذلك، فإن كنت ذا سلطان تعيّن عليك إقامة حدود الله في من ولاّك الله عليه: "فكلّكم 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].
- ✓ الزهد في الدنيا والإعراض عن زينتها، والرّغبة فيما عند الله يقول في وصية:((أوصيك بتقوى الله من لا تحل معصيته ولا يرجى غيره ويدرك الغن ى إلا به ، فإنه من استغنى عزّ وشبع وروي وانتقل عندما أبصر قلبه عمّا أبصرت عيناه من زهرة الدنيا فتركها وجانب

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 185-186.

[2]- نفسه: ص 203.

شبهها، فارض بالحلال الصّافي منها أي ما لابد منه من كسرة يشد بها صلبه، وثوب يواري به عورته وأغلظ ما يجده وأخشنه والسلام. قال رسول الله ﷺ: "حسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه "))[1].

✓ الزهد في الدنيا يقتضي معاناة الفقر واختياره، ومعاداة الزهو والعجب، رغبة في الباقيات الصّالحات 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 والزّهو والخيلاء والصلف ، وهي أمور ذمها الشرع وكرهها وهي مذمومة في العرف عند الناس وعند الله ولذا جعل النبي ﷺ البذاذة من الإيمان وألحقها بشعبه فإن النبي ﷺيقول: "الإيمان بضع وسبعون شعبة ، أعلاها لا إله إلا الله ،و أدناها إماطة الأذى عن الطريق،" ولا شك أن الزّهو والعجب والكبر أذى في طريق سعادة المؤمن ، ولا يماط هذا الأذى إلّا بالبذاذة فلهذا جعلها الرسول ﷺ من الإيمان))[2].

✓ 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 ربّما أدّاك ذلك إلى أن تحمل النفس فوق طاقتها فزيّن العمل بالرفق...))[3].

✓ 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

---

[1]– نفسه: ص 294.

[2]– نفسه: ص 209.

[3]– نفسه: ص 287.

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...))[1].

✓ تلاوة القرآن وتدبّره والعمل بأحكامه يقول: ((عليك بتلاوة القرآن وتدبره ، وانظر في تلاوتك إلى ما حمد فيه من النعوت والصفات ، التي وصف الله بها من أحبّه من عباده فاتصف بها، وما ذمّ الله في القرآن من النّعوت والصّفات ، التي اتّصف بها من مقته الله فاجتنبها، فإن الله ما ذكرها لك وأنزلها في كتابه عليك وعرفك بها إلاّ لتعمل بذلك، فإذا قرأت القرآن تكن أنت القرآن لما في القرآن، واجتهد أن تحفظه بالعمل كما حفظته 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))[2].

✓ السّمو الرّوحي والهروب من الدّنيا إلى الله والتزام أمر الجماعة والصّلاة 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 إلى الاتيان إليها ، فإن ذلك سنة رسول الله ﷺ والمراد بذلك الاجتماع على إقامة الدّين وأن لا نتفرق فيه...))[3].

✓ 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 قال تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ﴾التوبة (الآية123)، ولا أكفر عندك من نفسك، فإنها في كل نفس تكفر نعمة الله عليها من بعد ما جاءتها ، فإنك إذا جاهدت

---

[1]– نفسه: ص 239.

[2]– نفسه: ص 202.

[3]– نفسه: ص212–213.

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...))[1].

- ✓ لا يسعى الإنسان إلى الإمارة ولا يطلبها إلا إذا سعت إليه، وجاءته وهو لها كاره لأن أشقى الناس الملوك ، فملكهم عضوض ومملكتهم عنود يقول: ((إيّاك أن تطلب الإمارة...فقلوب الملوك بيد الله كذلك يقبضها عنا إذا شاء ويعطف بها علينا إذا شاء...))[2].
- ✓ خير الملوك من حكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ: ((وإن كنت واليا فاقض بالحق بين الناس ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ص (الآية26)، وسبيل الله هو ما شرّعه لعباده فيكتب هو على ألسنة رسله ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ص (الآية26) يعني به، والله أعلم يوم الدنيا حيث لم يحاسبوا نفوسهم فيه فإن النسيان الترك يقول ﷺ:"حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا"))[3].
- ✓ جمعت وصايا ابن عربي بين المقامات والأحوال، فالمقامات من : التوبة، الزهد الصبر، الورع، الخوف، الرجاء...الخ، أمّا الأحوال فنجد : الحب، القرب، المراقبة المكاشفة الأنس، السماع، الرضا، الولاية...الخ، المقامات والأحوال في الأدب الصوفي جوهره الحقيقي وهي مجسّدة في معظم وصاياه.
- ✓ حسن الأخلاق و إتيان مكارمها وتجنّب أرذلها لأن النبي ﷺ يقول: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" التي 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 في عبادتك على أصلك ،لتفتقر إلى الله في قوة يقويك بها على طاعتك، وأن الله عند عبده إذا

---

[1]– نفسه: ص 204.

[2]– نفسه: ص 236.

[3]– نفسه: ص 218.

مرض... يقول تعالى يوم القيامة: "يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أماعلمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده؟ أما إنك لوعدته وجدتني عنده" حديث...))[1].

✓ التحذير من ظلم العباد لأن الظّلم ظلمات يوم القيامة ((وإياكم ومظالم العباد فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، وظلم العباد أن تمنعهم حقوقهم التي أوجب الله عليك أداءها إليهم وقد يكون ذلك بالحال فيما تراه عليه من الاضطرار ، وأنت قادر وأجد لسد خلّته ودفع 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 خلّته، فإن لم تجعل فلا أقل من دعوة تدعو له...))[2].

✓ الحث على التواضع والتحذير من الكبر: ((احذر يا وليّ الله أن تريد علوّا في الأرض والزم الخمول، وإن أعلى الله كلمته فما أعلى إلّا الحق وإن رزقك الرّفعة في قلوب الخلق فذلك إليه عزّ وجل، والذي يلزمك التواضع والذلّة والانكسار، فإنّه إنّما أنشأك من الأرض فلا تعلوا عليها فإنها أمك ومن تكبّر عن أمّه فقد عقّها وعقوق الوالدين حرام...))[3].

✓ التودد لعباد الله المؤمنين ومساندتهم ،لأنّ 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 فيتألّم بتألّمه، ومتى لم يفعل ذلك المؤمن مع المؤمنين فما ثبتت أخوة الإيمان بينهم وبينه، فإن الله قد آخى بين المؤمنين كما آخ ى بين أعضاء الجسد الواحد.... يقول ﷺ:

---

[1]– نفسه: ص 191.

[2]– نفسه: ص 192.

[3]– نفسه: ص 199.

"مثل المؤمنين في توادّهم وتعاطفهم وتراحمهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر "...))[1] .

✓ حفظ حق الجار والجوار يقول في وصية: ((و احفظ حقّ الجار والجوار ، وقدّم الأقرب دارا إليك فالأقرب وتفقّد جيرانك ممّا أنعم الله به عليك ، فإنّك مسؤول عنهم وادفع عنهم ما يتضرّرون به كان الجيران ما كانوا، وما سمّيت جارا له وجارا لك إلا لميلك إليه بالإحسان وميله إليك، ودفع الضّرر مشتق من جار إذا مال فإن الجور الميل...))[2].

✓ الصّدق 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 ، وأنّ الإنسان إذا كذب الكذبة تباعد منه الملك ثلاثين ميلا من نتن ما جاء به...))[3].

✓ الاتصاف بالحياء ،وترك كل ما لا يرضي الله ((عليك بالحياء فإن الله حيي والحياء 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 ...))[4].

ب- الخصائص الأدبية الفنية في وصايا الشيخ:

✓ وضوح المعنى وظهور الفكرة، لأنّها نصائح ومواعظ الغاية منها أن تستقر في القلب بأدنى تأمّل، والأمثلة على ذلك كثيرة مثل قوله: ((وعليك بملازمة ما افترضه الله عليك على الوجه الذي أمرك أن تقوم فيه، فإذا أكملت نشأة فرائضه و اكمالها فرض عليك، حينئذ تتفرغ

[1]- نفسه: ص 201.

[2]- نفسه: ص 207.

[3]- نفسه: ص 209.

[4]- نفسه: ص 209.

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 كلّفك به...))[1].

✓ الاعتماد على الحقيقة غالبا إلاّ في قليل من صور الخيال ووسائله البيانية في بعض وصاياه، فنجد مثلا من الألوان الخيالية التشبيه البليغ في وصية يقول فيها: ((ولا تعرف الخير والشّر إلّا بتعريف الشّرع، وإذا خطر لك خاطر يأمرك بفعل الشرّ فذلك لمّة الشيطان فإذا أعقبه خاطر ينهاك عن فعل ذلك الشرّ فذلك لمّة ملك وأنت السفينة إن انخرقت هلكت وهلك جميع من فيها...)) [2]، فالتشبيه جاء في (أنت السفينة) وكذلك نجد التشبيه في قوله ((واعلم أن المؤمن كالبيان المرصوص يشد بعضه بعضا...)) [3]، ونجد كذلك الاستعارة في قوله: ((وعليك يا أخي بالصّدقة فإنها تطفئ غضب الرّب، ولها ظلّ يوم القيامة يقي من حرّ الشمس في ذلك الموقف...)) [4] شبّه الصدقة بالماء حذف (الماء) وترك (تطفئ)، وغيرها من الصّور البيانية التي وظّفها في وصاياه وإن كانت جدّ قليلة، لاعتماده أصلا عن الحقيقة لا الخيال لأنه في موقف وعظ وإرشاد.

✓ جزالة اللفظ وقوّته وعذوبة الكلمة ورقّتها ، هذا أدى إلى إحكام العبارة ودقّة التركيب وروعة النسق بين الفقرات وتلاؤم الإيقاع فيها ،وأعان على قوة التأثير قصر الجمل وتشابه بعض الفواصل فيما بينها لتجانس النغم فينسجم الصوت مع نظيره من غير كلفة وتصنع في السجع والطباق والمجانسة ، حيث جاءت عفو خاطر ووقعت حيث اقتضاها المقام نذكر منها: ((...إيّاكم أن تكونوا من قوم يتمرّدون وفي طغيانهم يعمهون، لا يسمعون النّداء 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

---

[1]– نفسه: ص 189.

[2]– نفسه: ص 203.

[3]– نفسه: ص 250.

[4]– نفسه: ص 239.

لا يسمعون الموعظة ولا ينفعهم التذكرة، لا جرم أن من هذه صفته م يمهلون قليلا ويتمتعون يسيرا، ثم تجيئهم سكرة الموت بالحق ذلك ما كانوا منه يحيدون شاءوا، أم أبوا، فيفارقون محبوبهم على رغم منهم ويتركون ما جمعوه لغيرهم...))[1].

✓ نجد المقابلة في قوله: ((ثواب الجود خلفة ومحبّة ومكافأة وثواب البخل حرمان واتلاف وذمّة))[2]، والطّباق في قوله: ((اعلم أن من الإيمان أن تسرك حسنتك وتسوءك سيئتك واحذر من الكبر والغل والرين، واستر عورة أخيك إذا أطلعك الله عليها فإن ذلك يعدل إحياء موؤدة))[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 الطّريق إلى الله؟ قال الراهب: في خلاف الهوى، قال فما خير الزاد؟ قال: التقوى قال: فلم تبعدت 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 متفكّرا ثم قال: شرّ 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...))[4].

– معظم الوصايا مضمونها نابع من القرآن الكريم والسنّة 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 إلى السلم أن يحتجوا لها

---

[1]– نفسيه: ص255–256.

[2]– نفسه: ص 256.

[3]– نفسه: ص 230.

[4]– نفسه: ص 256.

فأحرى الصلح بين المتهاجرين من المسلمين، وإياك وإفساد ذات البين ،فإنها الحالقة والبين هنا هو الوصل ،ومعنى قوله ﷺالحالقة: أنها تحلق الحسنات كما يحلق الحلاّق الشعر من الرّأس، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيۡنَكُمۡ﴾الأنعام (الآية94)، بالرّفع يعني الوصل والبين في اللسان من الأضداد كالجون. يا ولي أطعم عبدك مما تأكل وألبسه مما تلبس و راع قدره ،وأنظر فيما ثبت فيهم من رسول الله ﷺ بقوله: "إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم"....)) [1].

✓ 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 قَالَ تَعَالَىٰ:﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ﴾الحجر (الأية9)، يعني القرآن وقال "أنا جليس من ذكرني" وقال ﷺ :"أهل القرآن هم أهل الله وخاصته "...)) [2] ، يذكر وصيّة 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].

✓ شيوع ألفاظ الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وبعض العارفين مثل قوله:((أوصى بعض الصالحين إنسانا فقال: أكثر مسا علة 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 عنّي خمسا فإن أنت حفظتهن لم تبال ماذا أصبت بعد هن، قلت وما

[1]– نفسه: ص 216.

[2]– نفسه: ص 202.

[3]– نفسه: ص 264.

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 والصّبر...))[1].

✓ يجوز لبعض الفقرات أن تنفصل عن مكانها وتستقلّ عن النص الذي ذكرت فيه لتصير مثلا، حكمة أو عظة يتمثل بها في مواقف مختلفة دون أن يحدث خللا أو اضطرابا في النص الأدبي الذي أخذت منه، الأمر كذلك لو تقدمت بعض العبارات أو تأخرت فلا يضرّ التقديم شيئا ولا التأخير، نذكر منها ((الحياء خير كله)) [2]، وقوله:((عليك بحفظ جوارحك فإنه من أرسل جوارحه أتعب قلبه)) [3]، وقوله((آفة العلم النسيان)) [4]، وقوله:((صم عن الدنيا واجعل فطرك الموت))[5].

✓ الوصايا الصوفية عامة ووصايا ابن عربي خاصة ، تختلف عن الوصايا التي سبقتها فهي تقدّم من خاصة الناس " الشيخ " إلى خاصّتهم "المريد " ودليل ذلك توظيفه لمصطلح (يا ولي الله) في أغلب وصاياه.

ثانيا: الحب الإلـهي

1) حقيقة الحب الأكبري:

الحب أساس الحالة الروحية القلبية الكشفية في التجربة الصوفية ، لأن ((التصوف لا يصلح إلا بفضل الحب ولا يفسد إلا بسبب الحب))[6]، يقول ابن عربي:((الحب سر إلهي في كل ذات عل ى حسب ما يليق بها ،... فبالحب حرّك المحرّك ، وبالحب تحرّك المحرّك وسكن السّاكن، وبالحب تكلّم المتكلّم وصمت الصّامت...الحب سلطان يتبعه كل شيء))[7] .

.

---

[1]– نفسه: ص 264.

[2]– نفسه: ص 209.

[3]– نفسه: ص 216.

[4]– نفسه: ص 251.

[5]– نفسه: ص 256.

[6]– زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ج2، ص189.

[7]– ابن عربي: كتاب الأعلام بإشارة أهل الألهام، ط 1، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1948، ص6.

أورد القشيري في رسالته أقوالا كثيرة لصوفيين كثر ، كلّ منهم يعكس تجربته الخاصة في حبه وكشفه وذوقه الخاص به ، ولذلك جاءت تلك الأقوال مأثورة متضمنة حكما، الكثير من المعاني مخبّأ في القليل من الكلمات ، يقول البسطامي : ((المحبة استقلال الكثير من نفسك ،واستكثار القليل من حبيبك)) [1]، ويقول أبوعبد الله القرشي:((حقيقة المحبة أن تهب كلّك لمن أحببت، فلا يبقي لك منك شيء)) [2]، ويقول فيها السري السقطي: ((لا تصلح المحبة بين اثنين ،حتى يقول الواحد للآخر يا أنا)) [3]، أما ابن عطاء الله السكندري قال عن المحب: ((ليس المحب الذي يرجو من محبوبه عوضا، أو يطلب منه غرضا ، فإن المحب من يبذل لك ليس من تبذل له))[4].

ترتب عن هذه النظرية نزعتان هما: النزعة التقليدية ، ويمثلها المسلم الزاهد الذي ينظر للحب الإلهى بوصفه علاقة من طرف واحد ، أي حب العبد لله ، العلاقة علاقة التزام بالشرع والأمر والنّهي والقيام بكل التكاليف إستنادا إلى المحبة ، لأن المحبة الحقيقية عند التقليديين هي اتباع أمر الشارع الحكيم والرسول الكريم ﷺ قولا وفعلا((وهكذا الحب تغلب عليه الصفة النفعية، فالمؤمن يحب الله أي يطيعه ليدخله الجنة ويسلم من النار)) [5]، أي خوفا ورهبة منه عزّ وجل.

بينما النزعة الثانية تكون عند الصوفية وقد رأوا ((أن يجردوا الحب من الصفة النفعية فيجعلوه خالصا لذات الله بغض النظر عن الرّجاء والثواب والخوف والعقاب))[6]، لأن الحب عندهم ((هو جوهر العبادة الصحيحة ، ذلك أن العبادة الحقيقية لا تكون رهبة من الجحيم ولا

---

[1]– عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 483.

[2]– نفسه: نفسها.

[3]– نفسه: ص 486

[4]– عبد المجيد الشرنوبي: شرح الحكم العطائية، ط 1، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،1991، ص 162

[5]– زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ص 242.

[6]– نفسه: نفسها.

رغبة في النعيم وإنما تكون خالصة لوجه الله)) [1]، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذا الحب يتجاوز العلاقة من طرف واحد إلى حب متبادل ، يدافع عنه الصوفي فيورد الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ، التي يستشهد بها على شرعيته وصحته ، ففي القرآن يمنح الله سبحانه الودّ لعباده ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا﴾مريم (الأية96)، والله يحب عباده المتّقين والصابرين ﴿بَلَىٰ مَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾آل عمران (الآية76) وقوله تَعَالَى:﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾آل عمران (الآية146)، ومن الأحاديث الشّريفة التي يتناقلها الصوفية أن الرسول ﷺ قال: ((من أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه)) [2]، ويروون أيضا الحديث القائل: ((إذا أحب الله العبد قال: يا جبريل إني أحب فلانا فأحبّوه ، فيحبّه أهل السماء))[3].

حب الله للإنسان يفوق حب الإنسان لله، فالله هو الأكرم وهو مصدر الحب بل هو الحب ذاته، وقد عبّر ابن عربي عن تقديره الكبير لحبّ الله لعباده ، فمحبّة الله الأصل ومحبّة العبد الفرع يقول: ((محبّته لك الأصل لفرعه ، ومحبّتك له محبّة الفرع للأصل)) [4] فمحبّة الخالق هي الأصل لأنها تعم الكون وتتجلى فيه ،بينما المخلوق صورة من صور الكون فمحبته ما هي إلاّ انعكاس لمحبّة خالقه وبذلك كانت فرعا من أصل يقول أيضا: ((يقول الله في غير موضع من كتابه متلطفا بعباده، يا عبادي اشتقت إليكم و أنا إليكم أشد شوقا،

---

[1]– كمال يازجي، أنطوان غطاس كرم: تراث العرب في العلم و الفلسفة، ط 1، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1970، ص 495.

[2] – الإمام البخاري: صحيح البخاري، تقديم أحمد محمد شاكر، ط1، ألفا للنشر والتوزيع، مصر، 2010، ص 781.

[3] – الإمام النووي: شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية، د ت، ج 16، ص 183 –184.

[4]– ابن عربي: الحكم الإلهية، ط 1، دار الإرشاد، حمص، 1979، ص 12.

ويخاطبهم بنزول من لطف خفي، وهذا الخطاب كله لا يمكن أن يكون منه إلا من كونه محبّا))[1].

الحب مبادرة إلهية، الله يذكر العبد ويطلبه ، يعرفه ويحبه قبل أن يهتدي العبد إلى هذا الذكر والطلب والمعرفة والحب، يحفه بحبه لما فرضه وأوجبه عليه بحكم سلطانه ((فقد أخبر الله تعالى أن لله عبادا يحبّهم ويحبّونه ، فجعل محبّتهم وسطا بين محبتين منه لهم، فأحبّهم فوقهم بهذه المحبّة لاتباع رسوله، فيما جاءهم به من الواجبات عليهم والترغيب في أن يوجبوا على 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 حبّ عناية، والثاني حبّ جزاء وكرامة بوافد محبوب، بالحبّ الأول فصار حبّ العبد ربّه محفوظا بين حبّين إلهيين كلما أراد أو هم أن يخرج عن هذا الوصف بالسلو، وجد نفسه محصورا بين حبّين إلهيين، فلم يجد منفذا، فبقي محفوظ العين بين حبّ عناية ما فيها من فطور ، وبين حبّ وكرامة ما فيها استدراج))[2].

من هذه المحبّة 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.

صنّف ابن عربي الحبّ إلى ((حب إلهي وروحاني وطبيعي، وما ثم حب غير هذا فالحبّ الإلهي هو حبّ الله لنا وحبّنا لله قد يطلق عليه أنه إلهي، والحب الرّوحاني هو الذي يسعى به في مرضاة المحبوب لا يبقى له مع محبوبه عرض ولا إرادة ،بل هو بحكم ما يراد

[1]–ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 3، ص 132.

[2]– نفسه: ج7، ص 116 – 117.

به خاصة، والحب الطبيعي هو الذي يطلب به جميع نيل أغراضه سواء سرّ ذلك المحبوب أو لميسّره، وعلى هذا أكثر حبّ الناس اليوم)) [1]، وفي أجوبته على أسئلة الحكيم الترميذي يقول: ((واعلم أن الحبّ على ثلاث مراتب: حب طبيعي وهو حبّ العوام وغايته الإتحاد في الرّوح الحيواني ،فتكون روح واحدة منهما روحا لصاحبها بطريق الالتذاذ وإثارة الشّهوة ونهايته من الفعل النكاح،.... وحبّ روحاني نفسي وغايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحقّ المحبوب ومعرفة قدره، وحبّ إلهي وهو حبّ الله للعبد وحبّ العبد ربّه قال:

﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾المائدة(الآية54)))[2].

2) المستويات الفنية في نصوص الحب الأكبري:

ابن عربي توقف كثيرا عند مفهوم الحبّ ، فأطال فيه النظر والتأمل تناوله من عدة زوايا، ليس مجرد دالّ محدود بحلقة إنما صار لوحده حقلا معرفيا اشتبك مع دوال ومعان أخرى، فاختلط بالمعني البشري والطبيعي والالهي وبمفاهيم المعرفة، الجمال، الوجود المرأة...، لذا كان لابن عربي منهجية خاصة في طرح نصوص الحب الإلهي والتي وزّعهاعلى مستويين: **مستوى مألوف** في هذا المستوى صاغ ابن عربي نصوصا في الحب قائمة على مفاهيم متعارف عليها عند جمهور الصوفية بطريقة مباشرة ، يحاول من خلالها رسم صورة توضيحية شاملة للحب وأنواعه، مراتبه ونعوته المختلفة.

أما المستوى الثاني **المستوى غير مألوف** فيه يبتعدعن المباشرة في نصوصه ،ويقترب من الرمزية، المتلقي لهذه النصوص لا يدركها عن طريق التأمل بقدر ما يدركهاعن طريق الفهم الروحي أو الذوق، من هنا كانت لغة هذه النصوص متميزة إلى حد كبير ، حتى اعتبرت أشدها تأثيرا في المريدين وأكثرها تمردا ع ن التفسير والتحليل ،لأنها في جوهرها لا

---

[1]– نفسه: ج 3، ص 380.

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

تدين بشيء لعالم اللغة المباشر والمألوف، وعلى هذا الأساس يمكن للباحث الغوص في نصوص الحب الإلهي عند الشيخ من خلال هذين المستويين .

أ- المستوي المألوف:

نصوص هذا المستوي يعبر فيها ابن عربي عن تجربة الحب في إطار عام ، بمعزل عن أفكاره وفلسفته إلى حد ما، فهو يعرض لقضية ((الحب كظاهرة إنسانية ذات مراتب وعتبات متباينة من حيث الدوافع والأهداف والخاصيات ،وكل مرتبة ترجع إلى قيم ومعايير خاصة، إما بنوعية الكائن أو الشخص المحب، أو الشخص المحبوب أو ترجع لنوعية العلاقة ذاتها –علاقة الحب –))[1].

يؤكد ابن عربي أن الحب مقام إلهي قبل كل شيء ((اعلم وفقك الله أن الحب مقام إلهي، فإنه وصف به نفسه وتسم ى بالودود))[2]، ويقول في موضع آخر ((... وقد اتصف به العزيز وهو الله)) [3]، أي أنه صفة إلهية وصف بها العزيز نفسه غير أن القرآن ألحقه بالإنسان[4]، فأصبح يتصف به على حسب ما يليق به فالحب ((سر إلهي في كل ذات على حسب ما يليق بها)) [5]، هذا إذا كان متعلق بجناب العزيز ، أما إذا تعلق بالطبيعة البشرية فهو حبّ بشري دافعه المبدئي حبّ الاتصال بالمحبوب لأن ((الحبّ تعلق خاص من تعلقات الإرادة فلا تتعلق المحبّ إلا بمعدوم غير موجود ،في حين التعلق يريد وجود ذلك المحبوب أو وقوعه ... فذلك أن المحبوب للحبّ هو إرادة أوجبت الاتصال بهذا الشخص المعين كائنا من كان ، إن كان ممّن من شأنه يعانق فيحب عناقه، أو ينكح فيحب نكاحه، أو يجالس فيحب مجالسته ، فما تعلق حبه إلا بمعدوم في الوقت من هذا الشخص فيتخيّل أن حبه

1.- عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية،مطبعة أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،2007،ص74

2- ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص373.

3- نفسه: ج3، ص377.

4- هذه القضية أشار إليها القرآن في أكثر من موضع يقول تعالي: "يحبهم ويحبونه"المائدة:54، وقوله تعالى:"والذين آمنوا أشد حبا لله"البقرة :165.وغيرها من الآيات التى تصب في المعني نفسه.

5-ابن عربي: كتاب الأعلام بإشارة أهل الإلهام،ص6.

متعلق بالشخص وليس كذلك وهذا الذي يهيجه للقائه ورؤيته)) [1]، وانطلاقا من هذه المفاهيم قسّم ابن عربي الحبّ إلى ثلاث مراتب :

حبّ طبيعي: الحبّ الطبيعى هو العام [2]، وهو ((حبّ العوام وغايته الاتحاد في الروح الحيواني، فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريقة الالتذاذ والشّهوة ونهايته من الفعل النكاح))[3]، ومن خصائصه أنه لا يحبّ المحبوب إلا لأجل نفسه[4].

حبّ روحانى :هو الحب الجامع، من المحب أن يحب محبوبه لمحبوبه ولنفسه [5]، بعكس الحب الطبيعي لذا كانت ((غايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحق بحق المحبوب ومعرفة قدره))[6].

حبّ إلهي: ((هو حبّ الله للعبد وحبّ العبد ربه كما قَالَ تَعَالَى:﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾المائدة (الآية54)))[7]، وحين يشرح ابن عربي الحبّ الألهى يدخل فيه الحبّين الطبيعي والرّوحاني بحيث يكون حبّ الأنسان لربّه فيه شيء من ماهية الحب الطبيعي ، وفيه أيضا من ماهية الحب الروحانى لأن هذا عنده ما تقتضيه حقيقة وطبيعة الإنسان من حيث روحانيته وجسمانيته[8].

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3،ص379

[2]– نفسه: ص387.

[3]– ابن عربي: أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترميذي، ص185.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص385

[5]– نفسه: نفسها.

[6]– ابن عربي: أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترميذي، ص185.

[7]– نفسه: نفسها.

[8]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص382.

ب- المستوى غير مألوف:

حسب الطرح السابق فحب الإنسان عند ابن عربي هو تحقيق للحب الإلهى [1]، ومن هذه الحقيقة قد يكون حبه لنظام[2]، التى رأى فيها صورة للجمال الإلهي ذاته وفي ذلك يقول :

لو لا جمالك ما تهتك سر عاشق * *بل كل معشوق عليك دليل[3]

هام ابن عربي بالنظام وكتب من أجلها الترجمان، رأى فيها صورة جميلة ، تتجلى فيها صفات الجمال الحسّي والمعنوي، فاتخذ من تلك الصورة الإنسانية الحسناء رمزا للجمال المطلق الذي يتعشقه ويعبده ويقدسه فنظم فقال: ((أحسن القصائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل اللائق ، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده الن فس ...فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها أعني)) [4]، هذا عن القصائد، أما القطع النثرية الشارحة للأبيات تختلف تماما عن التغزل والعشق . لذا فإن أكبر مادة في نصوص الحب الإلهي كانت في شعر ابن عربي وليس نثره.

لكن هذا لا ينفي وجود نصوص في الحب الإلهي تنتمي للمستوي الثاني ، النصوص ذات اللغة غير المألوفة تميز أسلوبها بالإشارة والتلويح ، الذي يصعد فيه إلى الإغراب والغموض يقول في تجلّي الكمال ((اسمع يا حبيبي أنا العين المقصودة في الكون... حبيبي كم أناديك فلا تسمع، كم أتراءى لك فلا تبصر... أنا ألذّ لك من كل ملذوذ، أنا أشهى لك من كل مشتهي، أنا أحسن لك من كل حسن، أنا أجمل أنا المليح، حبيبي حبّني لا تحب غيري، اعشقني هم فيّ لا تهم في سواي ضمّني قبّلني ،ما تجد و صالا مثلي كلّ يريدك له وأنا أريدك لك وأنت تفرّ منّي))[5].

---

[1]- وهذا لا يليق بالخالق عز وجل لأن هذا سيخلق لبس بين الحب الإلهى والحب الأنساني الذي لا يخلو من الخصائص الإنسانية من نكاح، شهوة...

[2]- هي النظام بنت مكين الدين بن رسطم شيخ ابن عربي ويصفها ابن عربي بقوله : "وكان لهذا الشيخ رضي الله عنه بنت غذراء طفيلة هيفاء،تقيد النظر، تزين المحاضر، وتحير المناظر، تسمي بالنظام وتلقب بعين الشمس بين العابدات العالمات السابحات الزاهدات شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم" ذخائر الأعلاق: ابن عربي،ص3.

[3]- أبو العلا العفيفي: التصوف والثورة الروحية في الإسلام، ص 236.

[4]- ابن عربي: ذخائر الأعلاق، ص 3-4.

[5]- ابن عربي: التجليات الالهية، ص 196 – 197.

لما كان الحب الأكبري هو حب متبادل بين الخالق والمخلوق ، حسب فلسفة الوجود الأكبرية، الخالق متجلي في المخلوقات التى تفيض بهذه المخاطبة الفهوانية [1]، 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 المحبّة التي يدركها ادراكا قلبيا وروحيا ، فكان لا بد أن تكون هناك صورة يتعلق بها هذا الادراك ولتوظيف هذه الصورة أبعاده المعرفية والفنية، لذلك كان من الضروري ادخال بعض التعديلات عن التصورات الشائعة عن الرمز الأنثوي، الذي تؤول دلالته الرمزية إلى التغزل بالذات الإلهية، بذلك يصح لنا الزّعم 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 والأمس وهذه بين يدك موائد الأقصا فتناول منها إحصاء ما لا 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 ورحمي الأبد، فادخل بخير عروس قبة التقديس، فهذه البكر الصهباء واللجة العمياء، خذها من غير مهر عملي ولا أجر نبوى.

---

[1] – " الفهوانية هي الخطاب الإلهي عند المنازلة،أعني نزول الحق لعبده من غيبه الأحمى، وعروج العبد إلى الحق من مستقره الأدني ويكون الخطاب في عالم المثال " كشف الغيات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات : مؤلف مجهول، ضمن التجليات الإلهية: ابن عربي، ص 53.

قال السالك: فافتضتها في مجلس سر غيب ذاته بسر الوهم اليثربي، فإذا بها مهرة النبي فتهت فرحا، وسحبت ذيلي مرحا، وقرأت أنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدون، فخرت غوامض الأسرار ساجدات وقامت صفات الصمدية متهجدات، فصح لي في ذلك الإفلاس المقام الذي نبه عليه قوله تَعَالَىٰ:﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾))[1].

بتوظيفه للخيال في هذه النصوص تبرز لنا ((قوة الابتكار، قوة التشابه بين المشهد الموصوف والمشاعر التي يوحي بها من جمال التصوير، وجدة في الصورة البيانية والقدرة على إبراز المعاني))[2]، هذا النص وغيره من نصوص الحب الإلهي دليلا على تحقيق هذه المقاييس المذكورة سالفا ،فقوة البناء وجمال التصوير ميزتا هذا النوع من النصوص، فها هو ابن عربي يتخيل حوارا بينه وبين الله عز وجل بعد أن أفني ذاته في الذات المحمدية فمن خلال تعابيره يصور ذلك الحب والعشق بالذات الإلهية في سورة الدرة العذراء ، ويبسط رمزا يحمل أبعادا ودلالات عميقة لهذا الوصل وهذا الحب ، أما القدرة على إبراز المعاني فتتجلى في قدرته على إيصال الفكرة مهما دقت بأسلوب جمالي وعلى إيحاء بالفكرة بتعبير غير صريح لأحداث أعظم درجة من الانفعال((تفعل وتنفعل عنك المكونات وأنت مائت ومدرك ...خذها من غير مهر عملي، ولا أجر نبوي))، تنتهي هذه القدرة على إبراز المعاني عند ابن عربي إلى كون بيان الشيخ بيانا فكريا يتّسم بالعمق والبعد ،حيث ينشغل بالمضمون أكثر من الشكل وهذه صفة البلاغة الصوفية، فبيانهم بيان معني لا زخرف، ((والصوفي في بعض الأحيان يساق إلى رفض التشبيهات والاستعارات كلما وجد نفسه إتجاهها بل ينصرف أيضا عن مراعاة صحة الألفاظ وانسجامها ....))[3]، الخيال جعل من هذه النصوص ذروة شامخة في البيان وثروة في اللغة وذلك من خلال التركيز على المعاني (المعنى دون الشكل) لذا ملأ نصوصه بصور وطرق تعبيرية مختلفة ، وكان الخيال هنا وسيلة مزاوجة بين الفكر الأكبري والفلسفة الأكبرية وبين النصوص النثرية بما فيها نصوص الحب الإلهي.

---

[1]–ابن عربي: كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، ط1،مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية،1948،ص 61 – 62 .

[2]– أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، ط6، مكتبة النهضة المصرية، 1960،ص222 – 223 .

[3]– عبد الكريم اليافي: دراسات فنية في الأدب العربي، ط1، 1963،ص 318.

المبحث الثالث: شكل الحكاية والأقصوصة

أولا: القصة الواقعية

إن محاولة الخوض في بنية السرد الصوفي ، مغامرة تكتنفها المزالق من كل صوب بالنظر لما يطبع الحكي الصوفي من خصائص ومميزات ،تتلامس تارة مع الواقع الذي يقبله عقل المتلقي وتارة مع الخارق الذى يتجاوز حدود الزمان والمكان وحتى الجسد ، فالبنية السردية للخطاب الصوفي ذ ات طبيعة مرنة يصعب حصر مختلف إنجازاتها في نماذج محددة جدّ ا، إذ تتداخل الأشكال والمحاور تداخلا كبيرا في القصة الصوفية فنجد **القصة الواقعية** القائمة على صحة المتن [1]، إلى جانب ذلك ملامستها لأرض الواقع وإن كان في بعض جوانبها نوع من الخيال الصوفي، لكن تقاطع هذه القصة مع الواقع في عدة نقاط أساسية الزمان، المكان، وكذا غلبت الشخصيات الواقعية المكونة للقصة [2]، صنفت وفق الحكي الواقعي، وفي مجملها تصور جهاد الصوفي العنيف في قمع شهوات النفس ولذاتها وذلك للوعظ والتعليم (قصص الوعظ والتعليم) ، أو تصور رحلاتهم وسياحاتهم في الأرض وتجاربهم (قصص الرحلات والسياحات) ، كما تتناول أخبار الصالحين والأولياء الذين أخلصوا دينهم لله، وأخبار دخولهم في طريق التصوف (قصص الدخول في طريق التصوف) هذا من جهة ومن جهة أخر ى فالمتصوفة كانوا غارقين في عالم تختلف قوانينه عن عالم الواقع، كان الخيال سمته الأساسية هذه الميزة فرضت عليهم تغييرات منهجية ضمن

---

[1]– تقنية الإسناد في الرواية تقنية سادت بكثرة في الثقافة الإسلامية أثناء كتابة الحديث النبوى الشريف، وكذا تدوين أخبار العرب وهذه التقنية تعطى للنص غطاء الواقعية والمصداقية، وقد اعتمد عليها الصوفية وحتى الذين أرخوا لهم مثل طبقات الصوفية للسلمي، الطبقات الكبري للشعراني، حلية الأولياء للأصفهاني...مثال ذلك(حدثنا محمد بن محمد عن هبة الرحمان عن أبي القسم بن هوزان قال : سمعت محمد بن الحسين يقول سمعت أحمد بن علي يقول :" سمعت ابراهيم بن فاتك يقول : سمعت سمنونا وهو جالس يتكلم في المسجد في المحبة وجاء طيرا صغيرا قريبا منه ثم قرب فلم يزل يدنو حتى جلس على يده ثم ضرب بمنقاره الأرض حتى سال منه الدم ومات.هذا فعل الحب قد أفهمه الله قول هذا الشيخ فغلب عليه الحال وحكم عليه سلطان الحب موعظة للحاضرين وحجة للمدعين "الفتوحات : ابن عربي،ج3،ص401.

[2]–وإن كانت هناك بعض الشخصيات التى يطلق عليها القوم (العبد الرباني)مثل شخصية الخضر كذلك الملائكة أو الجن وهذا الأمرقد يقبله عقل المتلقي من عدة منطلقات أهمها عقيدتنا التى تقر بذلك، بالإضافة إلى الثقافة الراسخة في العقل العربي منذ القديم (القرين، الجن...)

الوظائف البنوية لأشكال الحكي المتعارف عنها ، من هنا نجد النوع الثاني **القصة الخيالية الرمزية** هذا النوع تسقط فيه العناصر الواقعية (الزمان ،المكان، الجسد) وتسرد لنا كرامات القوم ورؤاهم أو خوارقهم القولية و الفعلية غير المألوفة، لكن الأحداث تسرد بلغة مألوفة تخفي هذه اللغة الطابع الخيالى الخارق للواقع والمرفوض من قبل عقل المتلقي ، وبذلك يصبح غير المألوف مألوفا ويستطيع الصوفي إقناع المتلقي ،وجذب المريدين حول حلقاته ودروسه.

إذا نظرنا إلى هذا الفن عند الشيخ وجدناه لا يخرج عن الأطر سالفة الذكر ((قصة واقعية ،قصة خيالية رمزية))، قصص ضربها من الواقع وكانت مرتبطة بالحقيقة إلا في بعض أجزائها ، وكانت للوعظ والتعليم ، وأخرى ذكر فيها العارفين ودخولهم في طريق التصوف، ونوع يحكي فيه عن رحلات القوم وسياحاتهم في الأرض ، اتسمت هذه القصص بروح العصر الذي انبعثت فيه لذا نجدها في بعض المواقف بين الحقيقة والوضع وهي التي عبّرنا عنها بالقصة الواقعية.

1)قصص الوعظ والإرشاد:

مجملها يدور في فلك الوعظ والإرشاد لجلب أنظار الناس إلى ما هم فيه من إدبار عن الآخرة وإقبال محموم ع لى الدنيا وزخرفها ، نذكر منها القصة التي وقعت له في تونس يقول فيها: ((وإياك 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 فأجبت 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 قدمه لنا من الهدايا، وقضيت حاجته ورجع إليه ملكه))[1].

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

من خلال هذه القصة نجد أن ابن عربي أصبح يذوق ما يذوقه القوم ، من خلال زهدهم ورياضاتهم الرّوحية وسهرهم وخلوتهم وعزلتهم ومحاسبة ضمائرهم ومراقبة أنفسهم ، على كل صغيرة وكبيرة ولم يكن يلهيهم شيء آخر عن هذا التوجه ، وإستنكاه جوهر المعاني العرفانية التي يعيشونها بحق كانوا يطلقون المواعظ والتعاليم 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، فبعثت إليه لو جئتني لرأيت من أجالس، فصلّى الضحى وأقبل إليّ وحده فطلب عليّ فوجدني بين القبور قاعدا مطرقا، وأنا أتكلم على من حضرني من الأرواح، فجلس إلى جانبي بأدب قليلا قليلا، فنظرت إليه وقد تغير لونه وضاق نفسه وكان لا يقدر يرفع رأسه من الثّقل الذي نزل عليه ،وأنا أنظر إليه وأتبسم فلا يقدر أن يتبسم لما هو فيه من الكرب ،فلما فرغت من الكلام وصدر الوارد خفف عن الشيخ واستراح وردّ وجهه إليّ فقبّل بين عيني فقلت له: يا أستاذ من يجالس الموتى أنا أم أنت؟ قال لا والله بل أنا أجالس الموتى، والله لو تمادى على الحال فطست، وانصرف وتركني فكان يقول من أراد أن يعتزل عن الناس فليعتزل مثل فلان))[1].

2) قصص الدخول في طريق التصوف:

إلى جانب النوع الأول نجد قصص الدخول في طريق التصوف، وعلى الرغم من الوضع الذي نجده في بعض هذه القصص، إلا أنها تصور لنا قدرة تأثير الصوفي على غيره مهما كان وذلك عن طريق الخبرات التي اكتسبها سواء من سياحته أو من مجالسته للمشايخ أو حتى من رياضته الروحية وسهره وخلوته وتأملاته... الخ، ذكر الشيخ قصة الجنيد مع الراهب الذي دخل الإسلام ولزم الطريق إلى أن توفي يقول فيها:((حدثنا أحمد بن مسعود بن شداد المقري الموصلي بالموصل احدى وستمائة وكان ثقة قال: حدثنا أبو جعفر بن القاص قال: حدثنا يوسف بن أبي القاسم الديار بكري، حدثنا جمال الإسلام أبو الحسن القرشي

[1]– نفسه: ج4، ص 36.

حدثنا أبو الحسن الكرخي، حدثنا أبو العباس بن الفضيل قال: سمعت شيخي جعفر بن محمد الخلدي يقول: كنت مع الجنيد – رحمه الله – في طريق الحجاز حتى صرنا إلى جبل طور سيناء، فصعده الجنيد وصعدنا معه فلما 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 بالقرب منا دير فيه راهب فنادى: يا أمّة محمد بالله أجيبوني، فلم يلتفت إليه أحد، لطيب الوقت فنادانا الثانية بدين الحنفية إلّا أجبتموني، فلم يجبه أحد، فنادانا الثالثة بمعبود كم إلا أجبتموني ، فلم يرد عليه أحد جوابا فلما فترنا من السماع وهمّ الجنيد بالنزول قلنا له: إن هذا الراهب نادانا وأقسم علينا ولم نرد عليه، فقال الجنيد: ارجعوا بنا إليه لعلّ الله يهديه للإسلام، فناديناه فنزل إلينا وسلّم علينا فقال أيّما منكم الأستاذ؟ فقال الجنيد: هؤلاء كلهم سادات وأساتذة فقال: لابد أن يكون هناك واحد هو أكبرهم فأشاروا إلي الجنيد فقال : 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: بنيّة الرّجاء و الفرح بالله تعالى، فقال: بأي نية تسمعون؟ فقال: بنية السماع من الله تعالى، فقال بأي نية تصيحون؟ فقال: بنية إجابة العبودية والربوبية، لما قال الله تعالى للأرواح قَالَ تَعَالَىٰ:﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾الأعراف (الآية172)، قال فما هذا الصوت؟ فقال: نداء أزلي فقال: بأي نيّة تقعدون؟ فقال: بنيّة الخوف من الله تعالى، فقال: صدقت ثم قال: الرّاهب للجنيد: مد يدك أنا أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له ،وأشهد أن محمدا ﷺ عبده ورسوله، وأسلم الراهب وحسن إسلامه فقال له الجنيد بما عرفت أني صادق؟ قال: لأنني قرأت في الإنجيل المنزل على المسيح بن مريم خواص أمّة محمد ﷺ، يلبسون الخرقة ويأكلون الكسرة ويرضون بالبلغة ويقومون في صفاء أوقاتهم، بالله يفرحون وإليه يشتاقون وفيه يتواجدون و إليه يرغبون ومنه يرهبون، فبقي الراهب معنا ثلاثة أيّام على الإسلام ثم مات رحمه الله...))[1]، قد تختلف

[1]– نفسه: ج8،ص298.

الشخصيات وتختلف الأحداث وكذا الزمان والمكان ، وحتى طرق التعبير لكن يبقى الهدف واحدا والفكرة واحدة هي: التبليغ والإرشاد والتعريف بالطريق وغيرها من هذه القصص المبثوثة في الفتوحات ومؤلفات أخرى للشيخ .

3) **قصص الرحلات والسياحات :**

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

لأن 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، وفـي مقدمتهم أبو شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني [2]، وكما يذكر عنه صاحب الشذرات: أنه طاف البلدان فطرق بلاد

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

[2]– ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 5.

الشام والروم والمشرق ودخل بغداد، وحدّث بشيء من مصنفاته وأخذعنه بعض الحفاظ [1] 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 والقلائل يسافرون بقلوبهم)) [2]. 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 والبدن 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 وأبي عبد الله الهوازي بتنس وأبي يعزي و أبي شعيب السارية وأبي الفضل اليشكري وأبي النجا وتلك الطبقة قال أبو عبد الله الغزال: كان يحضر مجلس شيخنا أبي العباس بن العريف الصنهاجي رجل لا يتكلم ولا يسأل ولا يصحب واحدا من الجماعة، فإذا فرغ الشيخ من الكلام خرج فلا نراه قط إلا في المجلس خاصة ،فوقع في نفسي منه شيء ووقعت منه عليّ هيبة، فأحببت أن أتعرف به وأعرف مكانه، فتبعته عشية يوم بعد انفصالنا من مجلس الشيخ من حيث لا يشعر بي، فلما كان في بعض سكك المدينة إذا بشخص انقض عليه من الهواء برغيف في يده، فناوله إياه وانصرف، فجذبته من خلفه فقلت: السلام عليك، فعرفني فرد عليّ السّلام، فسألته عن ذلك الشخص الذي ناوله الرغيف فتوقف فلما علم منّي أنّي لا أبرح دون أن يعرفني قال لي: هو ملك الأرزاق يأتي إليّ من عند الله كل يوم بما قدر لي من الرزق ،حيث كنت من أرض ربي ولقد لطف الله بي في بدأ أمري ودخولي إلى هذه الطريق إذا فرغت نفقتي وبقيت بلا شيء سقط عليّ من الهواء وبين يدي قدر ما أشتري بهما أحتاج إليه من القوت فأنفق منه، فإذا فرغ جاءني مثل ذلك من عند الله، لكني ما كنت أرى

---

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

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

شخصا، قال الله تعالى في حق مريم ابنة عمران: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ آل عمران(الآية37)...))[1].

إذا أخذنا الحكاية بطرفيها الحقيقي والرمزي نقف على عت بلت حقائق ومفاهيم كثيرة فطرف الحقيقة يكمن في أن نفس محيي الدين متعلقة بفقراء الطريقة، كلما وصله خبر عن واحد من أهل الله ازداد حبا له وإعجابا به، ووقع منه هيبة تدفعه إلى الوصول إليه للانتفاع به ورغبة في معرفة حاله ومكانه، أما الجانب الرمزي يتمثل في المشهد الذي رآه مع هذا الرجل (الشخص الذي انقضّ عليه من السماء) .

مثل هذا المشهد يخلق له جوًّا من التوتر والحيرة في أغوار شعوره، ويشعل في ذاته نار أو يزج به في بحر التأمل الدؤوب والتفكير المركز الدقيق والبحث المتواصل وبهذا يكون سائحا في الأرض تارة مفيدا ومستفيدا، وتارة أخرى عاكفا متأملا ، القصة تبين لنا أن الرحلة أعطت ثمارها وآتت المرجو منها، فقد خلفت له انسجاما مع رحلته الذوقية والروحية التي اتخذت مسارها في حدود الظاهر نحو ضفاف الباطن، ويتكئ على عصا الحقيقة ((إذ الطريق إلى الله تعال ى لها ظاهر وباطن فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة، فكمون الحقيقة في الشريعة ككمون الزبد في لبنه والكنز في معدنه))[2].

هذه القراءة الأولية للقصة أحالتنا إلى الوقوف ع ند المفهوم الصوفي للسفر الذي هو موادعة الأكوان ومقاطعة الأقران ومهاجرة الأوطان، رغبة في وصلة الرحمان على كامل الحب المؤدي إلى منازل القرب .

أما القراءة الثانية للنص فتحيلنا إل ى الوقوف ع ند الوظيفة الفنية للنص والوظيفة المعرفية الأخلاقية

أ- الوظيفة الفنية:

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

[2]- الشيخ ماء العينين: الرحلة المعينية،تحقيق،محمد الظريف،مطبعة المعار ف الجديدة، الرباط، 1998،ص 269.

هذا النص الأدبي يمثل فنا من فنون النثر الأدبي وهو الأقصوصة ولها خصائصها الفنية التي تميزها وهي:

- ✓ **مقدمــة:** تنبني على 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 الجهد والوقت في الوصول إلى منابع الحقيقة، وأن التتلمذ والأخذ على أستاذ(شيخ) الطريقة ضرورة ملحة، وإلاّ ضلّ المريد الطريق كما يقول أبو يزيد البسطامي: ((من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان))[1].
- ✓ **الحدث:** توالت الأحداث حدثا بعد حدث في تتابع ونمو لتكشف عن الغرض من الأقصوصة، وهو التعرف إلى الشيخ (الرجل) والإفادة منه و ظلّت الأحداث تتصعد حتى أشرفت على هذا الغرض، **الحدث الأول** يدور الحوار فيه بين ابن عربي وأبو القاسم (وإن كان الحوار غير وارد في الأقصوصة) ،إلا أنه جري بينهما ويتضح لنا ذلك من خلال قوله "حدثني" هنا يتعرف ابن عربي على الرجل الذي لا يتكلم ولا يسأل، يحضر مجلس الشيخ أبي العباس بن العريف الصنهاجي، **الحدث الثاني** يتمثل في حضور ابن عربي هذا المجلس ثم ملاحقته للرجل بعد نهاية المجلس، **الحدث الثالث** فيتمثل في المشهد العظيم الذي رآه ابن عربي من الرجل (الشخص الذي انقض على الرجل من الهواء وناوله الخبز)، **الحدث الأخير** يدور الحوار فيه بين ابن عربي والرجل في هذا الحوار يكتشف ابن عربي حقيقة هذا الرجل وحقيقة الشخص الذي ناوله الخبز.
- ✓ **الشخصيات:** دارت الأحداث حول شخصيات محدودة ،تتناسب مع حجم القصة القصيرة **البطل** فيها فهو "ابن عربي" يمثل في هذه القصة شخصية المريد الطالب للمعرفة إذ كشف الموقف عن هذا الدور بدقة وإحكام، قرب معالم المريد في شخصية البطل وبين بعض خصائصها منها: الرحلة ، التنقل بين الأوطان لطلب العلم ، المعرفة فما حمل ابن عربي الانتقال من الأندلس إل ى المغرب (مراكش) إلّا غاية واحدة ، هي التعرف على

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج8، ص 260.

مشايخها والأخذ عنهم، كذلك الخروج عن المال والولد والأهل ، من خلال تواجده في "مراكش" وبعده عن الوطن الأم، كذلك الصبر في أخذ المعارف وترك السؤال بل معرفة الحقيقة يكون عن طريق السعي لها ....، وغيرها من الصفات التي بها تكتمل شخصية المريد كما هو واضح من خلال الأحداث في الأقصوصة ، **الشخصية الثانية** (الشيخ)(الرجل)، حين أبرز الموقف شخصيته ببعض الصفات التي تواضعت الصوفية عليها: منها أن تشد إليه الرحال، فقد سع ى إليه ابن عربي للمعرفة والأخذ منه إنه يصدر التعاليم والنصائح، من خلال ما أظهر لابن عربي من زهد لأنه ترك الدنيا بدخوله طريق التصوف، وصبره ع لى الفقر وتوكله على الله في الرّزق ... معان كلها تحمل في طياتها النصح والتعليم والإرشاد للإقتداء.

الشخصية الثانوية تمثلت في صاحب ابن عربي وهو أبو القاسم وهنا يؤدي دور المعين للبطل على أداء دوره، لأنه هو من دلّ ابن عربي ع لى ذلك الرجل، بالإضافة إلى الشخصية الربانية (الملك) التي كانت تأتي بالرزق للشيخ.

- ✓ **المكان والزمان** : هو "مراكش" التي ينزل فيها ابن عربي، في مكان محدود فيها وأما الزمان بقدر الجلسة التي ألقى الشيخ ابن عريف فيها تعاليمه إلى أن تعرف ابن عربي على حقيقة الرجل، ونرى هنا الزمان والمكان محدودان عل ى قدر الأحداث القصيرة التي تتناسب مع الأقصوصة على عكس القصة التي يتسع المكان فيها ويمتد الزمن أياما أو شهورا بل أعواما .
- ✓ **العقدة:** تشابكت الأحداث في نمو وتصاعد، تسير قدما نحو الغاية المقصودة من الأقصوصة وهي معرفة حقيقة هذا الرجل والأخذ عنه، وتأزمت المواقف خاصة بعد أن رأى المريد ذلك الشخص الغريب الذي انقض عل ى الشيخ من الهواء ، وهنا كانت عقدة القصة أو الشيء الأكثر إبهاما .

✓ **الحل:** كان موقعه عندما صرّح الشيخ بحقيقته ، وحقيقة ذلك (ملك من السماء) يأتيه بالرزق، معتبرا هذا كله ثمرة دخوله في الطريق وتوكله على ربه في الرزق مع الإخلاص في كل شيء .

✓ **الأسلوب:** اعتمدت الأقصوصة في أسلوبها عل ى الحوار القصصي بين الشخصيات فيها وخاصة (الشيخ /المريد)، ولم يكن الحوار سريعا فكانت الحركة بطيئة فيه، لأنها تعتمد على الوعظ والتعليم و كلاهما يتناسب مع الأسلوب الخطابي، ليطول الموقف الواحد وخاصة في جانب الشيخ الذي يعلم المريد مثل الحدث الأخير الذي شرح فيه حقيقته وحقيقة الرجل (الملك).

يمتاز الأسلوب أيضا بقصر الفقرات واكتناز الجمل، لتناسبه مع صدور التعاليم من الشيخ إلى مريده، حيث يدور كلامه موقعا في مقاطع سريعة لتكون أكثر ظهورا وأشد تأثيرا ويغلب على 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 إيراد المحسنات البديعية، كذلك نجد تلاؤم ا بين الأسلوب وبين الموقف والشخصية فعندما يتحدث الشيخ يطول الحديث وقد يتشعب جوابه أما إذا تحدث المريد أوجز قوله وألمح.

ب- الوظيفة المعرفية:

جمعت هذه الأقصوصة بين ال مقامات والأحوال، المقامات التي وردت فيها : الزهد التوبة، الصبر، الخوف، الرجاء، التوكل، العزلة ...، الأحوال: القرب ، المراقبة، الزهد الولاية .... هذه الأحوال والمقامات استنبطت من خلال حديث الشيخ وإن لم يذكرها صراحة وتصور الأقصوصة كذلك خصائص الشيخ من الرزانة والوقار التعليم والإرشاد، الإحاطة بكبار الشيوخ ...، تصور كذلك طبيعة المريد في التأدب التام، السعي للمعرفة، السفر والترحال ...، تصور علاقة الشيخ بالمريد المبنية أساسا على الأدب وحسن الخلق .

كذلك يذكر قصة سائح في الأرض يقول فيها: ((قال بعض السّياح: كنت جائزا في بعض سياحتي في أرض الشام إذ مررت بنهر فرأيت في ظهر قرية من قر ى ذلك النهر

صومعة فيها راهب فناديته: يا راهب أجبني فلم يجبني فناديته ثانية: يا راهب أجبني فلم يجبني فناديته ثالثة: يا راهب أجبني أو قال فناديت الثالثة يا رباني فاطلع فرآني فقال 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 وعلّل النفس فإنك تموت، وذكرها الوقوف بين يدي الحي الذي لا يموت... قال: فتركته وبت ليلتي فلمّا أصبح عدت إليه وناديت: يا راهب زدني من تلك الحكمة فقال لي: كل مما كسبته يمينك وعرق فيه جبينك فإن ضعف يقينك فسل ربك فإنه يغنيك...، قال: فتركته وبت ليلتي فلما أصبح عدت إليه وناديته: يا راهب زدني من تلك الحكمة فقال لي: صل الفرض واذكر العرض ولا تطلب من أحد الصلة ولا القرض ...، قال فتركته وبت ليلتي، فلما أصبح عدت إليه وناديته: يا راهب زدني من تلك الحكمة فقال لي يا هذا شغلتني عن عبادة ربي فقمت إليه مودعا فقال لي: كل الصبر وألزم الفقر...))[1].

في هذا النص نجد وظيفة معرفية تعليمية خاصة في مجال الممارسات الصوفية والحياتية في المجتمع، كالحث على كسر شهوات النفس، الزهد في الدنيا ومتاعها ، الحث على مكارم الأخلاق من لزوم السكوت وغيرها ، لكن تبقى المعرفة هي أهم أهداف هذه السياحة والأمر واضح من خلال القصة.

الوظيفة الأدبية الفنية فنجدها من خلال التركيز عل ى التركيب السردي للقصة ، التركيز على كل الجوانب التي تدخل في التنامي المستمر للحبكة، بغض النظر عن التركيز بالاهتمامات والضغوطات الأسلوبية، بل السير وفق أسلوب بسيط ولغة بسيطة لأنه في مقام وعظ وإرشاد.

ثانيا: القصة الخيالية الرمزية

حشد ابن عربي في مؤلفاته خاصة الفتوحات قصص وحكايات صوفية خيالية ورمزية مختلفة، أودع فيها خبراته الروحية وتصوراته الماورائية وكش وفاته وحدوسه وتأويلاته والكثير

[1]– نفسه: ص168–267.

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 حرصا واجتهادا في طاعة ربهم، والحكايات في كتب القوم في ذلك كثيرة التداول ولولا أن كتابنا هذا مبناه على المعارف والأسرار لسقنا من الحكايات ما شهدناه بنفوسنا في سياحتنا واجتماعنا بهذه الطائفة وما رأينا فيهم من العجائب...))[1].

مع العلم أن الكرامة عند ابن عربي على قسمين ((حسية ومعنوية، فالعامة ما تعرف الكرامة إلا الحسية مثل الكلام على الخاطر والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية والأخذ من الكون 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 يعرفها إلا الخواص من عباد الله، والعامة لا تعرف ذلك، وهي أن تحفظ عليه آداب الشريعة وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق ...))[2]، وتعود على من ظهرت عليه بينما خرق العادة يجريها الله تعالى على يد الصالحين موعظة للغير وتأخذ صورة معجزة أو آية أو كرامة[3] كما يرويها في الفتوحات عن حادثة حضرها بنفسه سنة ست وثمانين وخمسمائة يقول: ((... مثل ما اتفق لنا في مجلس حضرنا فيه سنة ست وثمانين وخمسمائة، وقد حضر عندنا شخص فيلسوف ينكر النبوة على الحد الذي يثبتها المسلمون ، وينكر ما جاءت به الأنبياء من خرق العوائد، وأن الحقائق لا تتبدل ،وكان زمان البرد والشتاء وبين أيدينا منقل عظيم يشتعل نارا فقال المنكر المكذب: إن العامة تقول: إن إبراهيم عليه السلام ألقي في النار فلم تحرقه النار والنار محرقة بطبعها الجسوم القابلة للاحتراق ، وإنما كانت النار المذكورة في القرآن في قصة إبراهيم الخليل عبارة عن غضب نمرود عليه وحقده ، فهي نار الغضب وكونه ألقي فيها لأن الغضب كان عليه، وكونها لم تحرقه أي لم يؤثر فيه غضب الجبار لما

---

[1]– نفسه: ج3، ص 342.

[2]– نفسه: ص 427.

[3]– نفسه: ص 430.

ظهر به عليه من الحجة بما أقامه من الأدلة فيما ذكر من أفول الأنوار ولو أنها كانت آلهة ما أفلت فركب له في ذلك دليل، فلما فرغ من قوله، قال له بعض الحاضرين ممن كان له هذا المقام والتمكن: 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 وبقيت على ثيابه مدة يقلبها المنكر بيده، فلما رآها ما تحرقه تعجب ثم ردّها إلى المنقل ثم قال له: قرب يدك أيضا منها فقرب يده منها فأحرقته فقال له: هكذا كان الأمر وهي مأموره تحرق بالأمر وتترك الإحراق كذلك والله تعالى الفاعل لما يشاء فسلم ذلك المنكر واعترف))[1].

قبل أن نقف عند حقائق هذه القصة وما حوته من معارف، تجدر الاشارة إلى قضية مهمة أن ابن عربي لا يسرد قصة أو حكاية إلا إذا كانت تخدم بالدرجة الأولى فكره وعقيدته بصورة عامة، فإذا أدرك أن هناك بعض التجليات الإلهية في قصة ما سردها دون أن يفصح بذلك .

من أهم المضامين المعرفية للقصة نجد: حقيقة أن الله سبحانه وتعالي هو القادر وحده على 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 خليفة الله على الأرض والقوة التي يملكها هبة الله له، فعلى غرار الوحي المنزل على الأنبياء هناك وحي منزل على الأولياء في وقت الضرورة، كما حدث مع الشيخ والمنكر، هذا من جهة ومن جهة أخري يبقى ابن عربي وفيّا لأطروحاته الفكرية وأخذ الأمور بباطنها لا بظاهرها ، فهو قام بصياغة لمنهجه بطريقة خاصة، فهذه المعجزة تجلّى فيها الخالق في المخلوق (النار)، فهي لم تحرق إبراهيم لتجلّي

[1]– نفسه: ص 429.

اسم الرحمان فيها رحمة للمخلوق (إبراهيم) ومن جهة أخرى يتجلي فيها اسم القادر والمقتدر فلم تحرق المنكر في موقف وتحرقه في موقف آخر ، فهي بين أمر (كن) ذلك إعجاز للمشرك وإثبات لولاية الشيخ، هذا من الكرامات عند الشيخ .

كان للرّؤيا والمنام حظّه الأوفر في كتاباته السردية ، فلقد تراءت للشيخ في بداية طريقه منامات عجيبة توحي بقوة شخصيته ، وتدل على سعة خياله الذي بلغ الذرى في ابتكار 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 نكاح النجوم، أعطيت الحروف فنكحتها، ثم عرضت رؤياي هذه على من قصها على رجل عارف بالرؤيا 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 سكت ساعة وقال: إن كان صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو هذا الشاب الأندلسي الذي وصل إليها)) [1]. لقد صدق رؤياه فأصبح من العارفين الربانيين العظام والأعلام المرموقين الذين لم تنطفئ أفكارهم على تعاقب الحقب والعصور وإن أخذ عليه البعض يقول زكي مبارك:(وأين هذه الرؤيا البهلوانية من رؤيا يوسف إذ قال لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾يوسف (الآية4)، إن الفرق بين هذين الخيالين كالفرق بين هذين الرجلين سواء بسواء، وما كذب يوسف وإنما استطال محي الدين)) [2].

كما يحتوى كتاب الاسراء إلى مقام الأسري على قصة الصوفي في تجربته نحو الاتصال بالمطلق أو كما سماه ابن عربي نفسه ((اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني

[1]– نفسه: ج1، ص9.

[2]– زكى مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ص 141.

إلى الموقف الأزلي ... معراج أرواح لا معراج أشباح و اسراء 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 رمزية بالدرجة الأولى.

[1]– ابن عربي: كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، ص 2 – 3.

الفصل الثاني:

القضايا المعرفية في النثر الفني عند ابن عربي

المبحث الأول: قضية الحب.

أولا: أدوات الحب الأكبري.

ثانيا: لغة الحـــب الأكبـــري.

المبحث الثاني: قضية المعرفة.

أولا: حقيقة المعرفة الصوفية.

ثانيا: أدوات المعرفة الأكبرية.

ثالثا: كتابة المعرفة الأكبرية.

المبحث الثالث: قضية الخيال.

أولا: الخيال العرفاني الأكبري.

ثانيا: الخيال و الفن عند الشيخ.

المبحث الرابع: قضية الشطح.

أولا: حقيقة الشطح الصوفي.

ثانيا: موقف ابن عربي من الشطح.

ثالثا: شطحات ابن عربي بين الفكر و اللغة

المبحث الأول: قضية الحب

لكي تتكشف لناعلاقة التشابه الحاصل على مستوى نظرية الحب عند ابن عربي ، لابد أن نتعرض لمقولة جوهرية هي مقولة الحب التي تؤسس النّواة الأولى لتجربة الحب الأكبرية هذه المقولة التي تسمو عبر اجتيازها لثلاث اختبارات في مسار تصاعدي، وتتضح هذه التجربة في تمييز ابن عربي بين ثلاث أنواع من هذا الحب يقول: ((اعلم أن الحب على ثلاث مراتب حب طبيعي وهو حب العوام وغياته الاتحاد في الروح الحيواني، فتكون روح كلّ واحد منهما روحا لصاحبه بطريقة الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من فعل النكاح، فإن شهوة الحب تسري في جميع المزاج سريان الماء في الصّوفة بل سريان اللّون في المتلوّن ، وحب روحاني نفسي وغايته التشبّه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفة قدره ، وحب إلهي وهو حبّ الله للعبد وحبّ العبد ربّه كما قَالَ تَعَالَىٰ:﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾المائدة (الآية 54) ونهايته من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهرا للحق وهو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسم باطنه غيب فيه لا يدرك أبدا ولا يشهده إلا محب))[1].

المتتبع لأنواع الحب يدرك أنه جمع بين الحبّين (الطّبيعي والرّوحاني) كما تبوح به منطوق النّصوص، هو أمر ليس بالغريب فعند الشّيخ من أوصاف المحبّة أن يجمع المحبّ في حبّه بين الضدّين ، ليصحّ كونه على الصّورة لما فيه من اختيار ، وهذا هو الفرق بين الحبّ الطّبيعي والرّوحاني والإنسان يجمعهما وحده لأنّه على صورته[2].

ينتهي التصنيف الأكبري للحب إلى صورة الجمع بين الحبّين الرّوحي والطّبيعي ، ولا تتم هذه المسالة إلاّ بتجاوز ثنائية (الجسم/الرّوح) في أفق تركيبي يبدو فيه (الرّوحي والفيزيائي) وجهين لحقيقة واحدة ،وهذا التوافق بين الفيزيائي والرّوحي هو ما عبّر عنه (كوربان) بأنه ديالكتيك الحب[3].

---

[1]– ابن عربي: أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم للترميذي، ص 185.

[2]– ابن عربي: الفتوحات، ج3، ص 379.

[3]– عاطف جودة نصرة:الرمز الشعري عند الصوفية،المكتب المصري لتوزيع المطبوعات،القاهرة ،1998 ،ص 140.

يلاحظ الشّيخ في السّياق نفسه ، أن أكمل المحبّين من الصّوفية هم الذين يحبون الله لذاته ولذواتهم في آن واحد ، يقول: ((وأمّا الحب الإلهي فمن اسمه الجميل والنور ، فيتقدم النور في أعيان الممكنات فينفر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وأمكنها فيحدث لها بصرا وهو بصره، إذ لا يرى إلا به فيتجلّى لتلك العين بالاسم الجميل فتعشق به فيصير عين ذلك الممكن مظهرا له فيبطن العين في الممكن فيه وتغنى عنه نفسها ، فلا تعرف أنها محبة له سبحانه أو أن تغنى عنه بنفسها مع كونها على هذه الحالة، فلا تعرف أنه مظهر له سبحانه وتجد من نفسها أنه تحب نفسها ، فإن كل شيء مجبول على الحب نفسه وما ثمّ ظاهر إلا هو في عين الممكن فما أحبّ الله إلاّ الله))[1].

هذه الحقيقة تجعل الحبّ في مستوى أعلى من الحب الرّوحاني، ذلك هو مستوى الحب الإلهي، يصبح الحب الرّوحاني والطّبيعي مجرّد مرتبتين جزئيتين للحب الإلهي الجامع لدى الإنسان، أو أنهما يمثلان المرحلة الإبتدائية التي يتحقّق بها الحب الإلهي.

ابن عربي يقدّم لنا نظرية متكاملة في الحب الإلهي من حيث طبيعته ، بواعثه وأحواله النفسية المكملة له والنتائج التي يولّدها، موجزها أن الهوى هو الدرجة الأولى وهو ميل عاطفي على المستوى الإلهي، أما العشق ففي الدرجة الثالثة وهو إفراط في التعلق على المستوى البشري ويوجد على المستوى الإلهي*[2].

إذا حاولنا التدرج في هذه المراتب لوجدنا ابن عربي يحاول من خلال هذا الترسم أن يعطينا نظرته للوجود والمرأة وللألوهة في إطار جمالي متكامل، يليق بهذا الانفتاح الذي أراد من خلاله إخراج الفكر الإنساني من الحدود المغلقة المقيّدة بضوابط الرّسم ، إلى أفق أوسع من خلال إعادة صوغ علاقة الإنسان مع الله (المقدّس) مع الوجود (الطبيعة) ومع (المنفعل والفاعل) وهو (الذكر والانثى) ، بهذا يصبح الحب الأكبري تجربة معرفية وتجربة في النظر

[1]– ابن عربي: أجوبة ابن عربي، ص 189– 190.

[2]– آسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، تر:عبد الرحمان بدوي،دار القلم ،بيروت،1979،ص 238–239.

* – العشق هو الدرجة الثالثة والاخيرة والأعلى في سلّم درجات الحب الإلهي في نظرية الشيخ بعد درجتي الهوى والحب وهذه الحقيقة أقرّها في جلّ مؤلفاته.

والسّلوك ، تطرح نظامها الخاص وتقدّم أدواتها ولغتها الخاصة وحتى لوازمها ،و من أهم الأدوات التي صاغ بها الشّيخ نظريته :الجمال، الوجود، المرأة (الانثى).

أولا: أدوات الحب الأكبري

1) الجمال:

الظاهرة الجمالية ظاهرة اهتم بها المتصوفة اهتماما كبيرا، فقد بدأ تفكيرهم في صفة الله في الجمال أو بأكثر من الجمال وهو الكمال ، الله جميل يحبّ الجمال مقولة كان المتصوفة كثيرا ما يتداولوها في مجالسهم وحلقاتهم فتحوّل إلى مثل أو كلام قدسي يضرب في كلّ حديث عن الجمال، الله جميل لأنه أبدع كلّ شيء جميل ، والله كامل لأنه المبدع لا ينقصه شيء، والكمال يجمع في ذاته كل الصفات الكاملة ومنها الجمال.

الإحساس بالجمال صفة إنسانية مصدرها الأول العامل الحسّي ، ولعل الرؤية تكاد تكون واحدة في نقل هذا الإحساس فالصوفية لم تنكر العامل الحسّي أبدا ، إنما اعتبرت أن الإحساس بالجمال مرتبط بالحب والسعادة وهذا دليل ع لى وجودالأنس الذي يناقض الخوف والألم، لكن بعض الصوفية تجعل الفرق بين (الأنس والخوف) بسيط أو حتى معدوم لذا يمكن أن نسمي طريقتهم في السعادة (أنس وخوف) ، وهذا جمع بين الأضداد لتحقيق الغاية وهو الحب الإلهي.

الأمر الذي أشار إليه الشّيخ في ال فص الآدمي ((الحق وصف نفسه بأنه ظاهر و باطن فأوجد العالم. عالم غيب و شهادة لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا ، ووصف نفسه بالرضى والغضب، فأوجد العالم ذا خوف ورجاء فتخاف غضبه وترجو رضاه ، ووصف نفسه بأنه جميل ذو جلال فأوجدنا على هيبة وأنس و هكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به ، فعبر عن هاتين الصفتين باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل))[1].

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 40.

هذا النص يلخص في كتابة لغوية صوفية ، الجمع بين الضدين في رؤية الجمال الإلهي نجد الجمع بين (الظاهر/الباطن)، (الغيب/الشهادة) ،(الرضا/الغضب) (الخوف/الرجاء) ، (الهيبة/الأنس) ، ولا يتأتى هذا إلا عن طريق الجمع بين ما هو أشمل وأعم و هما (الجمال/الجلال) يقول: ((أقول أولا إن جلال الله معنى يرجع منه إليه ، وهو ما صنعنا من المعرفة به تعالى ، والجمال معنى يرجع منه إلينا وهو الذي أعطاناهذه المعرفة التي عندنا به والتنزلات والمشاهدات والأحوال، وله فينا أمران الهيبة والأنس وذلك لأن هذا الجمال علوّا ودنوّا ، نسمّيه جلال الجمال و فيه يتكلم العارفون وهو الذي يتجلى لهم . يتكلّمون في الجلال الأوّل الذي ذكرناه وهو جلال الجمال، قد اقترن معه منّا الأنس والجمال الذي هو الدّنو قد اقترنت معه منّا الهيبة، فإذا تجلّى لنا جلال الجمال أنسنا ولولا ذلك لهلكنا فإن الجلال والهيبة لا يبقى لسلطانهما شيء ، فيقابل ذلك الجلال منه بالأنس منّا لنكون في المشاهدة على الاعتدال حتى نعقل ما نرى ولا نذهل ، وإذا تجلّى لنا الجمال هنا فإنّ الجمال مباسطة الحق لنا و الجلال عزّته عنّا ، فنقابل بسطه معنا في جماله بالهيبة فإنّ البسط مع البسط يؤدي إلى سوء الأدب، وسوء الأدب في الحضرة سبّب الطرد))[1].

التجلّي الإلهي للبشر لا يكون إلّا في جلال جماله ولا يكون أبدا في جلاله، لأن التجلي بجلال الجمال يملك شغاف القلب ويقهر العاشق ويخلق في نفسه هيبة ورهبة ووجلا ،فالإنسان العاشق دوما بين خوف ورجاء يعتريان قلبه فيزداد نحو طلب رضا المعشوق وتحقيق المُثل التي يطلبها المعشوق.

بمناسبة قول ابن عربي بأن الله: ((جميل ذو جلال فأوجدنا على هيبة وأنس، فعبّر عن هاتين الصفتين باليدين))[2].

هو يتحدث عن هذه اليد بأنها اليد اللطيفة الرّحيمة من جهة الجمال ، ومعبّرا عن الجلال باليد بلعتبارها رمزا للقدرة، القوّة، القهر، الجبروت...إلخ.

---

[1]– ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ط1، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1948، ص 3–4.

[2]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص40.

السؤال الذي نطرحه هنا لماذا ينشد الإنسان الجمال؟

عن هذا السؤال كثرت الأجوبة في المدارس الفلسفية و عند العارفين ، غير أن ابن عربي ينقل عن رسول ﷺحديثا له دلالته البالغة في التعبير عن النظرية الجمالية لدى هذا العارف يقول في الفتوحات: ((ورد في الخبر الصحيح في صحيح مسلم عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إنّ الله جميل يحب الجمال"))[1]، في موضع آخر يقول: ((من أحب الجمال أحب الجميل))[2]، الله جميل وهذا كاف ليعبر عن سبب اتجاه الإنسان نحو الجمال ، وهكذا نحو صفات جلال الله وجماله ، يقول أيضا: ((هو تعالى صانع العالم وأوجده على صورته فالعالم كلّه في غاية الجمال ما فيه شيء من القبيح، بل قد جمع الله له الحُسْنَ كُلَّهُ والجمال فليس في الإمكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم ، ولو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى فهو مثل لما أوجد لأنّ الحسن الإلهي والجمال قد حازه وظهر به... فالعالم كلّه جماله ذاتي وحسنه عين نفسه إذ صنعه صانعه عليه، ولهذا هام فيه العارفون وتحقق بمحبّته المحققون ولهذا قلنا في بعض عباراته أنه مرآة الحق، فما رأى العارفون فيه إلا صورة الحقّ وهو سبحانه الجميل، والجمال محبوب بذاته وهيبة له في قلوب الناظرين إليه ذاتية فأورث المحبّة والهيبة))[3]. وغيرها من صفاته تعالى التي يسعى العارف الإتصال بها من جانب حبّه لمعشوقه كالعلم، القدرة، السعة، الغنى، الكرم، الغلبة...إلخ.

كان للتأويل الأنطلوجي دورا كبيرا في الظاهرة الجمالية عند الشّيخ من خلال تناوله للآيات القرآنية المعبّرة عن الجلال والجمال، فنلاحظ أن هذا التأويل لم يكن كما عرفناه من قبل في الأحوال والمقامات ، وإنما أخذ منحى آخر يخدم الظاهرة الجمالية وكذا أصول المذهب الأكبري بالدرجة الأولى يقول: ((و اعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلة الجمال، فأمّا الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخلا ولا شهودا انفرد الحقّ به وهو الحضرة التي يرى فيها الحق سبحانه نفسه بما هو عليه ، فلو كان لنا فيه مدخلا لأحطنا

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج6، ص 170.

[2]– نفسه: ج4، ص 195.

[3]– نفسه: ج6، ص 170–171.

علما بالله وبما عنده وهذا محال، واعلم يا أخي أن الله تعالى كانت له الحقيقتان ووصف نفسه باليدين وعرّفنا بالقبضتين خرج على هذا الحد الوجود فما في الوجود شيء إلاّ وفيه ما يقابه، وغرضنا من هذه المقابلة ما يرجع إلى الجلال والجمال خاصّة وأعني بالجلال (جلال الجمال) كما ذكرنا فليس في الحديث المأثور عن المخبرين عن الله تعالى شيء يدلّ على الجلال إلّا وفيه ما يقابله من الجمال... قَالَ تَعَالَى:﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾غافر (الآية 03) يقابلها ﴿شَدِيدِ ٱلۡعِقَابِ﴾وقوله ﴿نَبِّئۡ عِبَادِيٓ أَنِّيٓ أَنَا ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾الحجر (الآية 49) يقابلها ﴿وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلۡعَذَابُ ٱلۡأَلِيمُ﴾الحجر (الآية50)))[1]. ويُتمّ حديثه عن هذا التقابل القائم بين آيات الجلال والجمال بقوله: ((أبتدى بآية الجلال ثمّ أردفها بآية جمالها ، ثمّ أنتقل إلى آية جلال أخرى على هذا الحدّ إن شاء الله ، وقد يكون للآية وجهان وجه فيه الجلال ووجه فيه الجمال فأسوقها بعينها في الجلال والجمال لكونها تتضمن التقابل إن شاء الله))[2].

هنا يبدأ عمل التأويل الأكبري حيث يخترق حدود اللغة و يفرغها من دلالتها ، ويحوّل هذه الآيات القرآنية في تفسيره إلى جملة رموز وإشارات يضمّنها أفكارا ونظريات يرجع أصلها في الغالب لفلسفته الوجودية.

نحاول أن نقف عند الآيات التي تحمل وجهين (وجه الجلال ووجه الجمال) ثم الآيات التي تُعنى بالجلال أو الجمال.

أ- وجه الجلال ووجه الجمال معا:

يقول في الوجه الأول: ((قال الله تعالى :"ليس كمثله شيء " وهذه الآية تقابلها فيها وتقابلها تمامها وهو قوله : "وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ " ويقابلها من الأحاديث: "إن الله خلق آدم على صورته"، فاعلم يا من غرق في بحر المشاهدة أن المثلية في الجلال معقولة ، كما أن المثلية في الجمال لغوية، فنفي بهذه الآية المماثلة التي في الاشتراك في صفات النفس وهنا

[1]- ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص 4-5.

[2]- نفسه: ص 5.

بحور عظام ، منها أن المماثلة بين الشيئين لا يقضي بالكمال فيهما والفضائل وغير ذلك فإن تماثلا في طريق صفات النفس فقد تماثلا أو تناقضا من طريق صفات المعاني كالرّجُلين قد إشتركا في صفات النفس الواحد، منهما عاجز وقاصر، جاهل أبكم، أعمى أصم والآخر عالم قادر ، مريد متكلّم ، بصير سميع ، وقد جمعهما حدّ واحد و هما أنهما حيوان ناطق))[1].

يحاول ابن عربي في هذا النص أن يجمع بين الضدّين مع الفصل بين (الحق/الخلق) و حفظ التمايز بين المراتب لإعطاء مفهوم جديد للجلال والجمال ، ولنقف عند قوله تَعَالَىٰ:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾الشورى (الآية11) يفسرها على نفس المثل بالمفهوم وأخبار الصحيح أنه عين الأشياء ، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها وما يحدّ الشيء إلا هو حد للحق فهو الساري في المخلوقات و هو عين الوجود، فالعالم صورته وهو روح العالم المدبّر له وهو الإنسان الكبير[2]، فتجلّيه في الأشياء حسب الشيخ هو وجه الجلال في هذه الآية ((أنه عين الأشياء))[3]. بينما وجه الجمال فيها ((هو حفظه تعالى للأشياء وكلّها حفظه لصورته))[4]. عبّر بهذا التأويل عن مذهبه القائل بأن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها و ذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها – وهذا عين وحدة الوجود –

ب- وجه الجمال ووجه الجلال كلّ على حده:

يقول عن الجلال: ((قَالَ تَعَالَىٰ:﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾الأنعام (الآية103)، فيها تقابلها وقيل للنبي ﷺ أرأيت ربّك قال:﴿**نور أنّى أراه**﴾فلا يزال حجاب العزّة مُنسدلاً لا يرفع أبدا ، جلّ أن تحكم عليه الأبصار... ، إشارة لا تدرك الأبصار الهواء لكونها سابحة فيه... إشارة يريد

[1]- ابن عربي: كتاب الجلال والجمال، ص 5.

[2]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 96-97 بتصرّف.

[3]- نفسه: ص 96.

[4]- نفسه: ص 97.

البصر أن يدرك لون الماء الشفافة الغالبة في الصفاء فلا يدركها فلو أدركها لقيّدها)) [1]، هنا تقابل مع الجلال المطلق الذي لا تدركه العقول البشرية ، لأنه غير مقيّد يقول في إشارة الجمال ((الجمال ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعه اً ﴾والشرك من الذنوب وهو لا يُغفر. نزل الحق في جماله مباسطة لنا فأشهدنا سريان الألوهية في المعبودات ، فانبسطوا في الشرك فقيّضهم جلال قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ﴾لمّا سروه في نفوسهم فأظهروا نقيض ما هم عليه ، ستر الله ما كان منهم من المخالفة عليهم جزاء سترهم إيّاه في قلوبهم وقسّمهم في ذلك الستر على قسمين، فقسم سترهم عن غيرهم و قسم سترهم عن نفوسهم كما سترهم عن عين الآلام أن تراهم إذا دخلوا النار بأن يميتهم فيها إماتة ، فذلك الذي ستروه في قلوبهم من توحيده هو الذي ستر القلب الذي هو محلّ الآلام إن تراه عين الآلام ، وهذه إشارة وبديعة يبسط القلوب جمالها ويورث الإدلال حنانها و لطفها))[2].

يحاول ابن عربي من خلال هذه الشطحات الفكرية أن يخلق تأويلا جديدا أكثر عمقا وأكثر تحرّرا من قيود الوعي والانطلاق في رحاب غير الوعي، بحثاعن قيم جديدة تخدم الفكر الأكبري بالدّرجة الأولى ، حتى وإن كان في هذه الشطحات عبثا و ابتكارا يخرج عن نطاق المألوف ، لذا يعمد الشيخ إلى توظيف أساليبه الخاصّة وخبراته العرفانية والذوقية للالتماس معان يقبلها الآخر وراء معاني الظاهر لهذه الآيات، هو ينتهي في تفسيره لكل آية عن الجلال و الجمال إلى معنى قريب من المعنى الحسّي ، كونه يربط الظاهرة الجمالية بالجانب الحسّي الذي يعتبره مكمّلا للجانب المعنوي أو ممهّدا له.

هذا ما نلمسه في قضيّة الحب الإلهي وعلاقته بحب المرأة (حبّه لنظّام) ، لذا لم يكن غزل الشيخ لله مباشرا إنما كان في إمرأة عاشت حياة حقيقية أو خيالية ، لا فرق بين اثنين المهم أنها ملكت قلبه وأثارت في نفسه الشوق للجمال المطلق، الذي اعتبره قاعدة أساسية للحب ، هذا الحب كان نتاجا للزواج الحاصل بين روح الصوفي وبين الحب الطبيعي

---

[1]– ابن عربي: كتاب الجلال والجمال،ص 7.

[2]– نفسه: ص14.

(الجسد) والحب الروحاني(الروح) ، ((تلك هي جدلية اللقاء بين الحب الجسدي والحب الروحى والتي يتولد عنها الحب الصوفي ، يوصل هذا الحب إلى حالة من الوجود الأعلى والوعي الأعلى... فتجربة الحب هي إذا تجربة عرفان (حب/معرفة) تكشف للمتصوف أسرار الوجود))[1]، هكذا تتكشف للصوفي أسرار الوجود عن طريق الحب و الجمال.

2) **الوجود:**

الحب عند ابن عربي ليس مجرّد انفعال إنساني ، ولكنّه قبل كل شيء حركة وجودية تحكم كل الكائنات على اختلافها[2].

الحركة التي هي وجود العالم حركة حب، فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه حركته من العدم إلى الوجود حركة حب موجد لذلك، ولأن العالم يحب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا فكانت بكل وجهة حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حُبّ من جانب الحق ومن جانبه، فإن الكمال محبوب لذاته فثبت أن الحركة كانت للحب وما ثم حركة في الكون إلا هي حبيبة[3]، فالحب هو جوهر الوجود في فلسفة ابن عربي والمحفّز عن المعرفة والباعث على السلوك الأخلاقية التي تليق بعاطفة المحبّة المدركة للجمال الإلهي مع هيبة ورهبة ، لذا ذهب ابن عربي إلى أن المحبّة أصل الوجود ولتعلّق الوجود بالله كان الوجود كاملا لهذا لم يتحقق الكمال لشخص دون محبّة الله[4].

ينطلق الشّيخ من مقولة رئيسة لتشييد هذه الفلسفة في المحبّة: ((اعلم أن مقامها شريف وأنها أصل الوجود.

وعن الحب صدرناوعلى الحب جبلنا))**[5].

---

[1]– أدونيس: الصوفية والسريالية، ط2، دار الساقي، بيروت، 1995، ص 165.

[2]– منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ط1، 1988، ص 371–372.

[3]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 190.

[4]– ساعد الخميسي: المسافر العائد، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010، ص 181–182.

[5]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 374.

فلا أثر للوجود لولا سريان المحبّة فيه من بداية نشأته إلى ما شاء الله ، بل هي الأصل والمحرك لهذا الوجود ثمّ يشير إلى الحكمة من خلق الخلق مستندا في ذلك إلى أثر نبوي لم يصح عن طريق السند ولا يوجد له أثر في المتون الصحاح المعتمدة عند أهل السنة يقول: ((وقد ورد ما يؤيد هذا في السنّة وهو قوله (أي الله عزّ وجل): كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفوني)) [1]. فالحق سبحانه حسب الشيخ شاء أن يظهر الخلق عامة والإنسان خاصة ، ليعرف ويرى نفسه في صورة تتجلّى فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارة أخرى شاء الحق أن يرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجي، فأظهر في الوجود ما أظهر على النحو الذي عليه وكشف بذلك عن الكنز الخفي الذي هو الذّات المطلقة المجرّدة من العلاقات والنّسب ، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجرّدها بل في تقيّدها وتعيّنها[2].

كأن الحقيقة الوجودية عنده واحدة والتفرقة بين الذّات والممكنات تفرقة اعتبارية فالوجود وما فيه ومن فيه حقيقة واحدة، ولكن التعدد الظاهر والتنوع والكثرة إلّا شكل خارجي أو تعبير متعدد عن هذه الحقيقة ، وهذه الحقيقة أزليّة أبديّة ثابتة غير قابلة للتغيير وغير متكثرة وإن تعدّدت صورتها وتنوعت الأشكال التي تظهر فيها وليس هذا التعدد الظاهري سوى تجلّيات لهذه الحقيقة الجوهرية[3]، وعقل الإنسان القاصر هو الذي يعجز عن إدراك هذه الوحدة حسب الشّيخ فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هو الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق وما هي إلاّ تلميحات أكبرية مبعثها الإيمان لوحدة وجود الحق التي يستحيل معه وجود آخر، فالإثنينية الوجودية (خالق/مخلوق) غير واردة في فلسفته إلا من جهة اعتبارية لا حقيقية.

عبّر الشّيخ عن حبه الإلهي من خلال نظرته إلى هذه الحقيقة الوجودية حيث هي حقيقة جامعة للوجهين (الحق/الخلق)، ولمّا كان الحق هو وجه الوحدة فيها فإنّ وجهها الآخر

---

[1]– نفسه: ص 131.

[2]– نفسه: ص 136.

[3]– قدّور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، ص 82.

هي الكثرة المتعينة في صور وتعيينات ومجال هذا الوجه الذي هو وجود الحق [1]، ولمّا كانت الصورة هي محل تجلّي صفات الحق أو أسمائه فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء إنما هي مجال خاص من مجال صفة إلهية مطلقة أو اسم إلهي مطلق كالحب مثلا ، ومن هنا جاء قسمه بحق الهوى المعبود لديه بأنه أصل كل محبة وأصل كل عبادة ، فهو الساري في مراتب الوجود جميعها وهو علّة الحب ولولا وجوده وتجلّيه في صور المعبودات وفي قلوب العابدين ما عبده معبود ولا وجد عابد يقول في الفص الهاروني[2].

وحق الهوى لأن الهوى سبب الهوىولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى**

فهو يقسم بقدسية الهوى ويعني به الحق، وهو اسم من أسماء الله الحسنى، وهو الحب عينه وهو المحبوب بل أعظم أسماء الله على الإطلاق. وأن الهوى ساري في جميع مراتب الوجود المعبود في جميع صوره وهو علّة حب في جزئياته وأشكاله التي يتجلى بها في كل مظهر من مظاهر العبادات [3]، فكل محبوب مجلّى أو مظهر للمحبوب على الإطلاق وهو الحق، لهذا يرى ابن عربي أن المحبوب على حقيقته ، إنّما هو الحق المتجلّي فيما لا يتناهى من صور الجمال سواء كانت هذه الصورة (حسّية – معنوية – روحية) ، لذا ظلّت قدرته الكلامية إشارية رمزية للتعبير عن هذا الحب في الوجود.

3) المرأة:

الكلام عن المرأة عند ابن عربي متشعّبٌ وصعبٌ وخاصة إذا كان المجال ضيقا فالمرأة والرّجل يشكّلان محورا للوجود. وفكر ابن عربي يسعى إلى تفسير العلاقة بين (الحق/الخلق) لذلك فإن الحديث عن المرأة يعني في الوقت نفسه الحديث عن العلاقة بين (الحق والخلق) تمهيدا لإظهار المحبّة القائمة في أصل تلك العلاقة ، ثم إظهارها في أصل العلاقة بين

[1]– سهيلة عبد الباعث: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ط 1، منشورات مكتبة خزعل، بيروت، 2002 ص 127.

[2]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 181.

[3]– سهيلة عبد الباعث: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ص 429.

الرجل والمرأة[1]، ومن هنا فإن الحديث عن المرأة يعني في جوهره عرض أكبر القضايا في فكر ابن عربي وهو ما يجعل الأمر بالغ الصعوبة.

كان منطلق ابن عربي في عرض بعض العناصر المتعلّقة بنظرية الحب، القرآن الكريم الأحاديث النبوية الشّريفة بقراءة خاصة لهذين المصدرين، وهي قراءة تختلف في جوهرها عن قراءة غيره من الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة وحتى المتصوّفة ، هذا ما أعطاه بحق تميزه الفكري عن غيره.

يتكلّم ابن عربي عن المرأة في مواضع عدّة من الفتوحات والفصوص وخاصّة في الفص السابع والعشرين، ففي الفتوحات يأتي الكلام عن الأنثى في سياق الحديث عن النشأة الإنسانية الأولى يقول: ((ثم بعد أن وجد العوالم اللطيفة والكثيفة، ومهد المملكة وهيّأ المرتبة الشريفة أنزل في أول العذراء الخليفة)) [2]، وهو يشير إلى التأنيث في أصل الوجود (العذراء) بالإضافة إلى صيغة التأنيث في (لطيفة، كثيفة، مملكة، مرتبة، شريفة، عذراء، خليفة).

أما في الفص المحمّدي فحديثه عن المرأة جاء في سياق تقرير الحقيقة الفردية التي هي النور المحمدي أكمل مجلّى خلقي ظهر فيه الحق، فهو الإنسان الكامل الذي يتحقق فيه معنى الخلافة في أدق خصائصها، ولابد من تلك الحقيقة لفهم صورة المرأة عند ابن عربي من خلال ما يقدّمه من تفسير وتأويل لحديث رسول الله ﷺ((حُبّب إليّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرّة عيني في الصلاة))، وهنا يريد الشيخ إبراز مكانة المرأة (الانثى) بإظهار علاقتها الوجودية بالكمال الإنساني المتجسّدفي شخص الرسول ﷺ.

ما يقدّمه الشيخ من تأويل للحديث النبوي الشريف ينطوي تحت فص حكمة فردية في كلمة محمّدية إلاّ أن جُلَّ ما جاء تحت هذا العنوان هو شرح وتأويل الحديث.

---

[1]– حسين صديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلّة التراث العربي العدد 89، تاريخ الصدور(10-11-2003).

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 18.

إذا حاولنا قراءة الفص المحمّدي بفكر ابن عربي ، نتبين لنا أن أهم الأفكار التي بسطها في الفص تكون على النحو التالي:

حبّب إليّ	من دنياكم	ثلاث:	النساء	والطيب	وجعلت قرة عيني في الصلاة
كلام في الحب	الوجود	مبدأ التثليث عند الشيخ	محور الدارسة (الخلق)	رمز الذكورة (الأصل)	العلاقة بين الخالق والمخلوق

و بالتالي يمكن تقسيم الفص إلى:

القسم الأول : بدأ بقوله: ((إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني... فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلاّ لنفسه ألا تراه خلقه على صورته لأنّه من روحه))[1].

القسم الثاني : بدأ بقوله: ((ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطا...ثم أشتق له شخصا على صورته سمّاه امرأة فظهرت صورته فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه وحنّت إليه حنين الشيء إلى وطنه))[2].

القسم الثالث : بدأ بقوله: ((فحبب إليه النساء، فإن الله أحبّ من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته... فطهّر بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلاّ ذلك))[3].

القسم الرابع : بدأ بقوله فإذا شاهد الرّجل الحق في المرأة كان شهودا في منفعل... فشهود الحقفي النساء أعظم الشهود وأكمله))[4].

---

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 201–202.

[2]– نفسه: ص 202–203.

[3]– نفسه: ص 203.

[4]– نفسه: ص 204.

القسم الخامس : بدأ بقوله: ((وأعظم الوصلة النكاح...فلا لذلك ذكر... وكان كاملا))[1].

القسم السادس: بدأ بقوله: ((وكما نزلت المرأة عن درجة الرّجل...إذ همّه فيه))[2].

القسم السابع: بدأ بقوله: ((ذكر الطيب وهو منكر....نهاية الفص))[3].

أ- القسم الأول: المعرفة

يقول ابن عربي بعد ذكر الحديث النبوي الشريف: ((فابتدأ بذكر النساء وأخّر الصلاة وذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها، ومعرفة الإنسان بنفسه مقدّمة على معرفته بربّه، فإنّ معرفته بربّه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال رسول الله ﷺ"من عرف نفسه عرف ربّه"))[4].

ربط ابن عربي معرفة الحق بمعرفة المرأة ويلخصه في مبدأ الحنين ((إنما حبب إليه النساء فحنّ إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه)) [5]، حنين الجزء إلى الكل، الفرع إلى الأصل، من جانب الخلق فيحن الرّجل إلى المرأة من مبدأ (الجزء والكل) ، لأنها خلقت من ضلعه أما من جانب الحق ((فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحق في قوله في هذه النشأة الإنسانية العنصرية قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ الحجر (الآية29)))[6].

فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه فما كان الاشتياق إلا لنفسه (ورأيه واضح في قضية وحدة الوجود هنا).

---

[1]- نفسه: ص 204-205.

[2]- نفسه: ص 205-206.

[3]- نفسه: ص 206-207-208-209-210-211.

[4]- نفسه: ص 212.

[5]- نفسه: ص 202.

[6]- نفسه: ص 202.

ب- القسم الثاني: النشأة الإنسانية

تحدّث عن صفة الخلق والوجود بصفة عامة (دنياكم) يقول: ((ثم اشتق له شخصاعلى صورته سماه امرأة فظهرت بصورته فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه ، وحنَّت إليه حنين الشيء إلى وطنه)) [1]، فآدم خلقه على صورته ونفخ فيه من روحه وعلّمه الأسماء فكان جامعا للحقائق، ثم خلق حوّاء من ضلعه فأصبحت فرعا له تحنّ إليه حنين الجزء إلى الكل ويحنّ إليها حنين الكل إلى الجزء ، وبالوصال يتم الكمال ويصبح كمالا جامعا (الرجل والمرأة).

ج- القسم الثالث: المحبة

الحبّ موجود على الدّوام وهو أصل المحبّة الإلهية فالحقّ دائم المحبّة للخلق، وحتى يستطيع الخلق أن يعبّر عن هذه المحبّة لخالقه ويترجم ذلك الحب الكامن فإنه يحاول أن يعود إلى أصل النشاة (الكل والجزء) أو لنقول (الرجل والمرأة)، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبّة فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعمّ الشهوة أجزاءه كلّها، ولذلك أمر بالإغتسال منه، فعمّت الطهارة كما عمّ الفناء فيها عن حصول الشهوة[2]، أما في مقابل الرب فيكون عن طريق الفناء.

د- القسم الرابع: الشهود

في هذا القسم يتكلّم ابن عربي عن قضية الشهود وما هي إلا فرع من فروع نظرية وحدة الوجود، حيث يقدّم لنا تصوّرا عرفانيا جديدا لثنائية (ذكر وأنثى) عبر كل فعل من منطلق كونهما (منفعل أو فاعل).

إذا اعتبر الرجل (فاعل منفعل) في آن واحد ، على حين أن المرأة (منفعل) فقط يقول:((فإذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهودا في منفعل ، وإذا شاهده في نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل... ،فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه شاهد

---

[1]- نفسه: ص 203.

[2]- نفسه: نفسها.

الحق من حيث هو فاعل ومنفعل))[1]، فالشهود الأكمل للرجل لا يتأتى إلا عن طريق المرأة (منفعل) وهو (فاعل) من جهتها و(منفعل) من جهة شهود الحق في المرأة وبذلك يحقق أعظم وأكمل الشهود.

هـ- القسم الخامس: النكاح

في هذا الجزء حديث عن (الرجل والمراة)، (الخالق والطبيعة)، (عالم العناصر وعالم الأرواح)، فالمرأة بالنسبة للرجل ((كالطبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادي والأمر الإلهي، الذي هو نكاح في علم الصور العنصرية وهمّة في عالم الأرواح النورية وترتب مقدمات في المعاني للإنتاج))[2]، فلا قيمة لهذه الطبيعة من غير مسيّر وآمر، ويجب أن يكون الحاكم أمره نافذا في نواميس هذه الطبيعة، وكذلك المرأة بالنسبة للرجل يكمّل كل منهما الآخر لإقامة المفهوم الحقيقي للإنسانية الكاملة، وهذا كلّه يعود إلى أصل النشأة التي أساسها النكاح والتكاثر.

و- القسم السادس: الصورة

يندرج حبّ الرجل للمرأة ضمن الحب الإلهي فالرجل يحنّ لله من منطلق نفخ الروح والمرأة تحنّ للرجل موطنها وفي حنينها للرجل حنين لله أيضا، والعشق والحنين في كل الأحوال إلهي ويجب أن يكون كذلك[3]،((ولهذا كان حبّ النساء لمحمّد صلى الله عليه وسلّم عن تحبب إلهي))[4]، كما أن المر أة محل الانفعال والتكوين فإذا غشيها الرجل وأحبّها لانفعالها ولاستعدادها، فإن تلد من هو على صورته فيرى فيه النعمة الإلهية، ويعبد الله من

---

[1]- نفسه: ص 204.

[2]- نفسه: ص 204-205.

[3]- ساعد الخميسي: السافر العائد، ص 182.

[4]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 205.

خلال تلك العلاقة بها [1]، لذا قدّم النساء لأنهن محلّ الإنفعال كما تقدّمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة[2].

ز- القسم السابع: التأنيث أصل الوجود

جعل أصل الوجود التأنيث لذا بدأ بالتأنيث (النساء) ، وختم بالتأنيث (الصلاة) ، وغلب التأنيث على التذكير بقوله (ثلاث) : ((فكن على أي مذهب شئت فإنّك لا تجد إلا التأنيث يتقدّم، حتى عند أصحاب العلّة الذين جعلوا الحق علّة في وجود العالم والعلّة مؤنّثة))[3].

ثانيا: لغة الحب الأكبري

ابن عربي من الأوائل الذين بحثوا في إشكالية الأبجدية وعلاقتها بالوجود ، وعبروا بها من الفضاء الظاهر إلى فضاء الباطن في أنظومة تميزت بالعمق والدّقة والغموض ، فصار عنده (الأبجد = الوجود)، فالوجود ما هو إلا حرف وهذه الحروف مشاهد وأشكال تورينا الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة [4]، فأصبح الحرف أول اللغة وأول الكون وعندما تجمع الحروف تكن الكلمات ((وما الموجودات إلا كلمات الله))[5].

هكذا ينطلق ابن عربي في كتاباته ، فمن الحرف الذي يعتبر وحدة تبدأ به المنظومة اللغوية إلى عالم أو وجود يختلف في هندسته وبنا ه اختلافا تاما عن المستوى الحسّي والمعنوي، وإذا كانت الموجودات هي كلمات الله التي توازي كلمات اللغة التي أصبحت لها إمكانية التعبير عند الشّيخ عن رؤية جديدة لثنائية (الخالق والمخلوق) والكون بصفة عامّة وإذا اعتبرنا أن هذه الكلمات جزءا حيويا من المشهد الكوني إضافة لكونها جزءا من المشهد الإبداعي فإن ((الكلمات التي تتآلف من الحروف بالمعنى الوجودي واللغوي على سواء لا

---

[1]- ساعد الخميسي: المسافر العائد، ص 183.

[2]- ابن عربي: فصوص الحكم، ص 205.

[3]- نفسه: ص206.

[4]- ابن عربي: رسالة الباء، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص 124.

[5]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 38.

حصر لها عند الشّيخ))[1]، لأنها مرتبطة بالوجود المطلق الذي يمثل الحق كما تشمل مجال تجلي الحق في جميع مخلوقاته ، أي أن الوجود مرتبط ارتباطا وثيقا بالحروف التي هي جامعة لكل ذلك ومعبرة عنه ، لذا أصبح لابن عربي معجمه الخاص الذي يتكون أساسا من مفردات عادية لكن بلستخدامات جديدة ومختلفة.

أراد الشّيخ الغوص في عالم الحروف لأنها الشفرة الخاصة به التي تمنحه هيكلا منطوقا لرؤاه وأفكاره وفلسفته ، ويستطيع أن يحقق بها طموحا كبيرا تمثل في استبدال اللفظ الذي اهترئ من كثرة الاستعمال والتداول بلفظ جديد يحلّق بحرية من خلال ، سياق جديد ولغة جديدة مرتبطين أساسا بمضمون التجربة الذوقية الوجدانية والرحلة الروحية الأكبرية ولهذا يصنع ابن عربي نصوصا متعددة الأوجه ، فهي تبوح تارة بعلاقة إنسانية سامية أو تصرح بعلاقة (الكون والإنسان) وحتي علاقة (الخالق والمخلوق) ، وتارة تحمل تصريحات عقائدية تعبر عن عقيدة وهوية الشّيخ الروحية والعقلية وما يختزنه من فضاء عميق للعالم العرفاني، وكلها آليات وظفها الشّيخ داخل نصوص الحب الإلهي هذه النصوص التي ترجمت بحق ما يمر به الشّيخ من أحوال في هذا المقام ، فكانت بذلك نصوص المستوى غير المألوف التي شق فيها الرمز كطريق للعشق الإلهي عبر ثلاث معابر أساسية (الجمال، الوجود، الأنثى).

يعرف ابن عربي الكتابة بـ: ((...أن الكتاب ضم معن ى إلى معنى، والمعاني لا تقبل الضم إلى المعاني حتى تودع في الحروف والكلمات، فإذا حوتها الكلمات والحروف قبلت ضم بعضها إلى البعض فانضمت بحكم التبّع لانضمام الحروف، و انضمام الحروف تسمّى كتابة، ولولا ضم الزوجين ما كان النكاح ، والنكاح كتابة فالعالم كلّه كتابة مسطورة لأنه منضود قد ضم بعضه إلى بعض ، فهو مع الإناث في كلّ حال يلد فما ثم إلا بروز أعيان على الدوام ولا يوجد موجود شيئا إلا متى يحب إيجاده، فكل ما في الوجود محبوب فما ثم إلا

[1]– نصر حامد أبوزيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص225.

أحباب))[1]، يظهر من هذا التعريف أن الكتابة عند الشيخ تتداخل فيها عناصر مختلفة ، هي العناصر نفسها أو الأدوات التي تتبني عليها نظرية الحب من جمال ووجود وأنوثة.

الكتابة أولا فضاء للحب وهي تخضع عند الشيخ لمنطق خاص وهو منطق التمازج والتآلف بين المعاني والكلمات والحروف وكأن العلاقة ((بين المعاني علاقة نكاح معنوي... ولن يكون هذا النكاح ممكنا لولا وجود علاقة حب وعشق بين المعاني ، كالتي توجد بين الأرواح والنفوس))[2]، وهذه المعاني لا يتحقق لها هذا التآلف إلا إذا أودعت في كلمات وهذه الكلمات ما هي إلا حروف مجتمعة متآلفة فيما بينها ((وهنا يصير لكل حرف من الحروف شفرة خاصة ويعتبر علامة ذات موضع خاص في الإطار العام للنص)) [3]، فتصبح النصوص مرتبطة بالحرف على مستوى اللغة والصياغة والترميز والتكثيف.

على سبيل المثال في قصة التآلف بين الحروف عند الشّيخ نجدها تتجاوز الحرف الظاهر أو المنطوق إلى دلالات غير محدودة يقول في *معرفة لام ألف: لا* ((اعلم أنه لما صحب الألف واللام صحب كل واحد منهما ميل وهو الهوى والغرض والميل لا يكون إلا عن حركة عشقية))[4]، هذا التآلف يخلق طاقة فنية إبداعية فيما بعد يستثمرها الشيخ لتكثيف الحب والعشق وبعض الأحوال الملازمة لهذا المقام من وجد، إتحاد، وصال، نكاح بالإضافة إلى الحديث عن علاقة (الخالق والمخلوق) ، بهذا استطاع ملء فضائها بمجموعة من الأفكار والصور والدلالات التي لاتفهم أو لايتم التواصل معها بمعزل عن فكر ومصطلح ولغة ورمز ابن عربي.

كما أشرنا سابقا الألف واللام بينهما حركة عشقية ، والأصل في هذه الحركة اللام الفرع هو الألف لأن ((حركة اللام ذاتية)) ، ومصدر هذه الذاتية طبيعة الحرف فهي

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 40.

[2]– منصف عبدالحق: أبعاد التجربة الصوفية، ص 204–205.

[3]– سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية،الهيئة المصرية العامة للكتاب،2005، ص81.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج1، ص 100.

((من عالم الشهادة والجبروت)) [1]، لذا كان قيمها أكمل وجودا وأتم فعلا بينما الألف أقل عشقا وهمسا لأنه ليس من الحروف عند المحققين وإنما هو حرف عند العامة، وإن قال فيه المحقق أنه حرف فإنما يقول ذلك على سبيل التجوّز في العبارة، ولكن له مجموع عالم الحروف ومراتبها وليس بخارج عن نقطة الدائرة ومحيطها* [2]، لذا سعى الألف لودّ اللام لتمكن عشق اللام منه ((وإنما ميله نزوله إلى اللام بالألطاف لتمكن عشق اللام فيه)) [3] عن ماهو تمثيل لتلك العلاقة الخاصة بين (العاشق والمعشوق) ، أو (المحب والمحبوب) ولنقل (الخالق والمخلوق) للإيماء بهذا المفهوم الذي تقوم عليه نظرية الحب ، وإن مال إلى الرمز في ذلك، إلا أننا نستطيع القول بأنه قد أصاب تشبيه هذه العلاقة من الناحية الروحية وحتى من ناحية الشكل الإيقوني للعلامة، ذلك أنه لم يكن اختيارا عشوائيا لهذين الحرفين *أل* وإنما لما يوحى ذلك التواصل والإتحاد بين (*أ، ل* = لا) حسب عقيدة الشيخ.

هذا الإتحاد نعني به علاقة (الحب) ، إذا اعتبرنا أن لهذا الإجتماع مجموعة من الحضرات، والعشق حضرة جزئية منه هذا على الصعيد الرّوحي بين (الخالق والمخلوق)، أما على الصعيد الوجودي فنجد أن التآلف بين هذين الحرفين في حضرة الاتحاد تعطينا عبارة (لا إ لا ه إل لا إل لا ه)، فهي حضرة (الخالق والمخلوق) وقصة التوحيد والوجود والحركة التي في الوجود حركة حب[4]، والوجود ماهو إلا حرف[5].

ولكي يعبر الشيخ عن حقيقة الوجود وعن طبيعة الحركة ، فإنه يعمد إلى جمع هذه الحروف في كلمات ورصفها بعضها أمام بعض ، مراعيا في ذلك العلاقة بين المعاني والحروف، متجاوزا المستوى التعبيري المحدود إلى العلاقة الوجودية المطلقة ، القائمة بين الحروف ثم الكلمات وبعدها النصوص فنلاحظ وجود ديناميكية متكاملة تبدأ من الحرف

---

[1]– نفسه: ص 93.

* – الدائرة عند الشيخ رمزا للعالم والوجود عامة لما فيها من الإستدارة والكمال.

[2] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 89.

[3] – نفسه: ص 100.

[4] – ابن عربي: فصوص الحكم، ص 190.

[5] – ابن عربي: رسالة الباء، ص 124.

تنتهي عند النص ، الذي هو نتاج وجود خالص سيغدو موازيا للعالم الحقيقي ، خاصة إذا خضع هذا العالم (الكتابة) لنواميس عالم الوجود ، المبني أساسا على التمازج والنكاح بين الأجساد فيصبح هناك تمازج ونكاح بين الحروف [1]، وجمال العلاقة الأولى يكون أساسه (التآلف والحب) فينتج عنه (متعة الحياة) أما جمال العلاقة الثانية أساسه (التآلف والحب) لكن بين الحروف والمعاني وينتج عنه (متعة الكتابة).

بهذا استطاع الشيخ في إطار الخلفية الثقافية لتجربته الصوفية وعبقريته الإصطلاحية أن يعطينا نصوصا في الحب تتجاوز دلالتها الظاهر المنطوق من الحروف إلى دلالات غير محدودة، لأنها مرتبطة بالوجود الذي هو الكتاب الكبير، لا تزال الكتابة فيه قائمة أبدا لا تنتهي يقول: ((ولما أردنا أن نفتتح معرفة الوجود وابتداء العالم الذي هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال ، كما أن القرآن تلاوة قول عندنا فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي))[2].

المبحث الثاني: قضية المعرفة

أولا: حقيقة المعرفة الصوفية

يتشعّب الحديث عن المعرفة الصوفية من حيث تعريفها، مصدرها وموضوعاتها وأدواتها وغايتها، ذلك أن كل صوفي يتحدث عنها من واقع تجربته الخاصة، وكثيرا ما تختلف تجارب الصوفية وتتباين، لأنها مواقف ذاتية بحتة ليس لها قانون وضابطا إلا الذوق والوجدان الذاتي هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمعرفة الصوفية ذاتها ليس لها حدّ ا ولا نهاية يظلّ موضوعها غيبيا بعيدا عن كلّ إحاطة ، وفي هذه المنطقة من الغيب لابد من الحديث عن المعرفة لغة وإصطلاحا.

---

[1] – عبد الحق منصف: ابعاد التجربة الصوفية، ص 205.

[2] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 130.

أمّا **لغة:** قال صاحب لسان العرب: ((العرفان، العلم قال ابن سيّده وينفصلان بتحديد لا يليق بهذا المكان))[1].

قال صاحب القاموس المحيط: ((عَرَفَهُ يَعْرِفُهُ مَعْرِفَةً وعِرْفَانًا بالكسر مشددة إلغاء علمه))[2].

قال صاحب معجم مقاييس اللغة: ((العين والرّاء والفاء أصلان محيطان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض والآخر على السكون والطمأنينة...، والأصل الآخر (المعرفة) والعرفان عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة وهذا أمر معروف ، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه لأن من أنكر شيئآ توحّش منه ونبا عنه ، وهذا يعني أنه تمّ تعريف المعرفة من خلال بيان ضدّها وهو الإنكا ر وهذه نتيجة تعقب المعرفة وليست المعرفة ذاتها))[3] *.

أما **اصطلاحا** فقال الجرجاني في التعريفات: ((المعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تبارك وتعالى بالعالم دون العارف))[4].

يقول ابن القيّم في المدارج: ((الفرق بين العلم والمعرفة لفظا ومعنى، أما اللفظ ففعل المعرفة يقع على مفعول واحد تقول: عرفت الدّار...

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾ يوسف (الآية58)... وفعل العلم يقتضي مفعولين كقوله تَعَالَىٰ: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾ الممتحنة (الآية10)... وإن وقع على مفعول واحد كان بمعنى المعرفة كقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ الأنفال(الآية60)... وأما

---

[1]– ابن منظور :لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت، 1990، مادة(عرف)،ج11،ص 150.

[2]– الفيروز أبادي : القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، د ت، مادة (عرف).

[3]– ابن فارس: مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، 1979، مادة (عرف).

* – المتتبع لمعاجم اللغة عموما يجدها تعرف المعرفة بالعلم والعلم بالمعرفة.

[4]– الجرجاني: التعريفات، ص141.

الفرق المعنوي فنجده في وجوه ، منها أن المعرفة تتعلق بذات الشيء والعلم يتعلق بأحواله المعرفة تفيد تميّز المعروف عن غيره، والعلم يفيد تميّز ما يوصف به عن غيره...))[1].

قال صاحب الرسالة: ((قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ الأنعام (الآية91)، جاء في التفسير وما عرفوا الله حق معرفته)) [2]، وقال: ((المعرفة على لسان العلماء هي العلم ، فكل علم معرفة وكل معرفة علم، وكل عالم بالله عارف وكل عارف عالم))[3].

((وسئل الجنيد عن المعرفة فقال: "المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه" قيل له زدنا قال: "هو العارف وهو المعروف" وقال سهل: "العلم يثبت بالمعرفة والعقل يثبت بالعلم وأما المعرفة فإنها تثبت بذاتها" وقال غيره: "أباح العلم للعامة وخصّ أولياءه بالمعرفة" وقال أبو بكر الورّاق: "المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها والعلم علم الأشياء بحقائقها"))[4].

إن فهم التفرقة بين العلم والمعرفة عند الصوفية يكشف لنا مكانة العلم في نظرهم ، ولما كان العلم منسوبا إلى الإنسان سبيله الرواية والدراية أو النقل والعقل وغالبا ما يعني بالحقائق الثابتة، بينما معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل وحده بل وليدة قوّة أخرى تعلو العقل والحس أيضا ، بل هي نور يقذف به الله في قلب وليّه على هذا الأساس قسّم الصوفية المعرفة إلى قسمين:

- **علم أدنى:** نستطيع أن نعرفه بالحواس والإطلاع والتعلم.
- **علم لدني:** وهو ما سمّاه الغزالي تفسيرا للآية الكريمة ﴿وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ الكهف (الأية65)[5].

---

[1]– ابن القيّم: مدارج السالكين، ج1، ص 265–266.

[2]– القشيري: الرسالة القشيرية، ص 472.

[3]– القشيري: الرسالة القشيرية، ص472.

[4]– الكلباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 72–73.

[5]– عبداللطيف العبد: الفكر الفلسفي في ضوءالإسلام، دار المعارف، القاهرة، ص 154.

عليه تكون المعرفة إما إستدلالية عن طريق عمل العقل والحواس ، وتعتمد على آثار الخلق والتدبر في الآيات القرآنية من جهة وهو ما يطلق عليه العلم الأدنى ، أما معرفة الخاصة فيعرف فيها الصوفي العارف حقائق الصفات والأسرار ، وهذه المعرفة لا تكون عن طريق العقل النظري التحليلي ولكنّها تكون فضلا من الله عن طريق الإلهام وهو العلم اللّدني[1].

على هذا الأساس أكد أغلب الباحثين أن أي دراسة لنظرية المعرفة لدى الصوفية تكون ناقصة مبتورة ما لم نأخذ بعين الإعتبار ذلك الترابط بين شقيها القائم أحدهما على العقل والثاني على الذوق والكشف[2].

بنظرة متفحّصة لأقوال الصوفية تتبين حقيقة أنهم يقيمون نظريتهم في المعرفة على أساس حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلّها من روحية وعقلية وإرادية ، وهي في جملتها مغامرة فدائية تتطلّب تمهيدا نفسيا شاملا عن طريق الوسائل الزهدية العديدة ومرانا روحيا مستمرا ومستضيئا ودربة عقلية خاضعة لهذا النطاق الروحي ، الذي يترجم عن طريق المستوى الذي وصل إليه نضج الصوفي وعلى ذلك فجميع الصوفية تتدرّج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل على تباين الدرجات وتعدد المراحل[3].

إذا استعرضنا أقوال الشيخ في هذا الموقع وجدناه يوافقها إلى أبعد الحدود ، ولكنه يبقى متميزا في طرحه مثل هذه القضايا حيث عمد إلى الحديث عن العلوم وما يتعلّق بها في مقدمة مؤلّفه الفتوحات تحت عنوان (مراتب العلوم) فهو يرى أن العلوم على ثلاث منازل ((**علم العقل** و هو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل ، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر ، الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم ولهذا يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد والعلم الثاني **علم الأحوال** ولا سبيل إليه إلا

---

[1]– محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ط1، دار الجيل، بيروت، 1995، ص205.

[2]–جلال شرف: خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، ط 1، دار الفكر الجامعي، 1977، ص 150. السيد رزق الحجر: التصوف الإسلامي بين الإتباع والإبتداع،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 176.

[3]– محمد الجنيد: من قضايا التصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص150.

بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدها ولا يقيم على معرفتها دليلا ، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذّة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم ، فهذه العلوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها وشبهها من جنسها من أهل الذوق، كمن يغلب على محل طعمه المرّة الصفراء فيجد العسل مرّا وليس كذلك فإن الذي باشر محل الطعم إنما هو المرّة الصفراء ، والعلم الثالث **علم الأسرار و** هو العلم الذي فوق طور العقل وهو العلم نفث الروح القدس في الروع يختص به النبي والولي))[1].

علم العقل،علم حال،علم الأسرار هذه هي مجموع المعارف وما سواها من فروع فيندرج تحت لوائها ، فعلم العقل هو علم يحصل نتيجة النظر في دليل وعلامته أنك كلما بسطت عبارتك حسن واتضح معناه، بينما علم الأحوال فلا سبيل له إلا الذوق والمشاهدة وهو علم يتلون بلون ذوقه أو بلون مشاهدته وتكون عن تجربة وشروطه سلامة الإدراك والبراءة من الآفات، في حين أن علم الأسرار فوق طور العقل وإدراكاته وهو علم الخاصة والعالم به يعلم العلوم كلها وأساسه الحكمة التي يؤتيها الله من يشاء من عباده.

من منطلق هذا التقسيم كانت أدوات المعرفة عند الشيخ تنحصر في: العقل، الذوق الكشف.

ثانيا: أدوات المعرفة الأكبرية

1) **العقل:**

وقف المتصوفة من العقل موقفا متباينا ، وإن كان هناك قاسم مشترك بينهم في اعتقادهم الجازم بمحدودية العقل وعجزه في مستويات معينة[2].

لكننا إذا نظرنا إلى موقف ابن عربي من العقل، نرى أمامنا موقفا في غاية الإتزان لأنه يبين لنا بدقة ما له وما عليه يقول:((للعقل نور يدرك به أمورا مخصوصة)) [3]، وكما يقول الغزالى في مشكاة الأنوار :((ميزان الله في أرضه)) [4]، واعتبر الشيخ أن الشارع حكم النظر

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص49.

[2]– سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب:ص131.

[3]– ابن عربي :الفتوحات المكية،ج1،ص65.

[4]– الغزالي : مشكاة الأنوار،تح:أبو العلاء العفيفي،الهيئة العامة للكتاب ،القاهرة ،1946،ص57.

العقلى في اثبات وجود الله أولا ثم في توحيده ألوهيته ، ((فكلفنا "الحق" النظر في أنه "لاإله إلا الله" بعقولنا،ثم نظرنا بالدليل العقلى ما يجب لهذا الإله من الأحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أمرنا به في تصديق ما جاء به الرسول من عنده تعالى)) [1]، ثم يسرد لنا الشيخ خطاب الحق للعقل في أكثر من موضع من كتابه الفتوحات المكية يقول:((كقوله تَعَالَىٰ:﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ﴾الأعراف (الآية184) و ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾الأعراف (الآية185) وفي القرآن من مثل هذا كثير)) [2]، ثم يقول في موضع آخر : ((قَالَ تَعَالَىٰ:﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ا لفرقان (الآية45)، ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾الغاشية (الآية 17)، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾الأعراف(الآية185)، وكل آية طلب منك فيها النظر في الآيات كما قَالَ تَعَالَىٰ:﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾الرعد (الآية4)، ويتفكرون ويسمعون ويفقهون وللعالمين وللمؤمنين ولأولي النّهى ولأولي الألباب))[3].

هذه كلّها حقائق وأركان بل وأصول إذ انهدّ ركن منها بطلت الشرائع، وهنا نلاحظ إقرار واضح لابن عربي في تقديره للعقل والدور الذي يقوم به في مجاله الذي حدده له سلفا بقوله: ((أما بعد فإن للعقول حدّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيثما هي قابلة ، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا قد لا يستحيل نسبة إلهية ، كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية))[4].

لا يقف الشّيخ عند محدودية العقل فقط بل يجعل فيه جانبا من الضعف والغلط يقول: ((...لكن ليس كل ما يتخذه العقل هو دليل لأن غلطه كثير)) [5]، أما ضعف العقل عنده فيربطه بمفهوم التقليد يقول: ((العقل الفكر ومنه صحيح وفاسد ، فيكون علمه بالأمور

---

[1]– ابن عربي :الفتوحات المكية،ج3،ص345.

[2]– نفسه: ج1، ص203.

[3]– نفسه: ج3، ص347.

[4]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 9.

[5]– ابن عربي: كتاب المسائل، ط1، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1948، ص 6.

بالإتفاق فما ثم إلا تقليد))[1]. ثم يكمل قوله: ((...وكل من يقلد سوى الله فإنه قلّد من يدخله الغلط وتكون إضافته بالإتفاق))[2].

فالعقل لا يستقيم لأنه عبد للحواس هذه الحواس كثيرا ما تخطىء، فيخطىء العقل معها أو أنها تصورله أمرا لكنّه يرفض هذا التصور (كالسراب مثلا) [3]، فما يدرينا أن يكون وراء العقل حاكما آخر؟.

يبين لنا الشيخ خلاصة الأمر فيما يخص حقيقة قوّة العقل حين يقول: ((فلا أعلم من العقل! فالعقل مستفيد أبدا فهو العالم الذي لا يعلم علمه وهو الجاهل الذي لا ينتهي جهله))[4].

فالعقل يمكن أن يتيه في غياهب الجهل حين يكون عبدا لأدواته ، وحين يعجب بنفسه وينفرد بذاته وينعزل عن نور الحق سبحانه، وهذا دليل قاطع على أن يكون وراء العقل حاكم آخر أو مقام يليق بالعقل حين يتحرر من قيوده ويفك أسره من عزلته وغروره ، ويستعد لاستقبال العلم الصحيح من خالقه سبحانه ويدرك أن الحقيقة أسمى من العقل ويتجاوز حدود التفكير[5]. يقول الشيخ في موضع آخر متحدثا عن الطريق الأقوم فكرة وسلوكا: ((فكذلك علم علم الأذواق، لا عن فكر وهو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلا))[6].

2) الذّوق:

يقول الشيخ في كتابه "كشف الستر لأهل السر": ((ثمّ اعلم أن معرفتك للحق إنما هي معرفتك لنفسك ، ومعرفتك بنفسك لها مرتبتان **الأولى:** معرفتك بربّك من حيث أنت .

---

[1]– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص346.

[2]– نفسه: نفسها.

[3]– سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، ص131–132.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 60.

[5]– زكي سالم: الإتجاه النقدي عند ابن عربي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005، ص82.

[6]– ابن عربي: فصوصالحكم، ص 158.

الثانية: معرفتك بربّك من حيث هو لا من حيث أنت)) [1]. يتحدّث الشطر الأول في هذا القول عن المعرفة، مع زيادة العلم حين يصل العقل إلى مستوى أسمى وهو مستوى العقل الكامل و((العقل الكامل هو الذي يعقل خطاب الله ويفهمه ، على وجه يرضاه الله ويضع كل شيء في محلّه))[2]، هو الذي عبّر عنه بعلم الأحوال ولا سبيل إليه إلا بالذّوق أو المشاهدة، وهو علم يتلوّن بلون ذوقه أو بلون مشاهدته كالعلم بمرارة الصبر وحلاوة العسل ، وشروطه سلامة الإدراك والبراءة من الآفات وهذا العلم يترك لأصحابه، فلا يتحدث به إلا من ذاقه ولا يجوز إنكار الذوق على من ذاقه [3]، الأمر إذا يتعلق بالذوق السليم لا بالخطأ والصواب ((ولا يجوز إنكا ر الذوق على من ذاق))[4].

هذا النوع من الذوق هو الذي عبّر عنه بقوله: ((لكن يقرب من صنف العلم العقلي الضروري بل هو، لكن لما كانت العقول لا تتوصل إليه إلا بالإخبار من علمه أو شاهده من نبي أو ولي لذا تميز عن العلم العقلي الضروري لكن علم الأحوال هو ضروري عند المشاهدة))[5].

هذا النوع من الذوق يسميه أيضا علم النّظرة أو الضّربة أو الرّمية (ونجد هذه المصطلحات خاصة في الفصل الثالث من الفتوحات "الأحوال")، ويعرفه لنا بقوله: ((أوّل مبادىء التجلي، وهو حال يفجأ العبد في قلبه فإن أقام نفسين فصاعدا كان شربا)) [6] ثم يخبرنا أن علمه إنما جاءه عن طريق الذوق يقول: ((ورزقنا من هذا الفن ذوق نظرة))[7].

---

[1]– ابن عربي: كشف الستر لأهل السر، ص 38.

[2]– ابن عربي: شطرنج العارفين، شرحه محمد ابن الهاشمي التلمساني الدمشقي، ص 33.

[3]– ينظر ابن عربي: كتاب الرسائل، ص من 2 إلى 7، التجليات الإلهية: ص من 33 إلى 39، الفتوحات: ج1، ص من 49 إلى 54.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 46.

[5]– نفسه: ص 51.

[6]– نفسه: ج 4، ص 201.

[7]– نفسه: ص 202.

ويرى ابن عربي أن قليلا من الناس من يرزق هذه الموهبة يقول: ((ذوق آخر يعلمه أهل الله وهم أهل القرآن أهل الله وخاصّته ، فيعتقدون فيه كلّ معتقد)) [1]، وهو يعتمد أساسا على حدة الخيال لما في هذه النظرة من إجمال وتفصيل يقول:((اعلم أن قولهم أول مبادئ التجلي، اعلم أن لكل تجل مبدأ هو ذوق لذلك التجلي وهذا لا يكون إلا إذا كان التجلى إلهيا في الصور أو في الأسماء الإلهية أو الكونية ليس غير ذلك، فإن كان التجل ي في المعنى فعين مبدئه ما له بعد المبدأ حكم يستفيد الإنسان بالتدريج...فكان مبدؤها عينها وكل ما نأتي به بعد ذلك في جميع كلامنا ، إنما هو تفصيل لذلك الأمر الكلى تتضمنه تلك النظرة)) [2] وكأن تلك المعاني التي ترد على القلب من غير تحمّل ولا اجتلاب، ترد جملة واحدة في زمن واحد وهو زمن الحال ، فإذا كان الذوق سليما والعقل كاملا كشفت هذه الرّمية وانتظم الكلام وتجلّت العلوم (كثيرها أو قليلها، وقليلها راجع لقصور قلب صاحبها) وهنا يحدث ترابط الكلام بعضه ببعض لأنه عين واحدة و هذا تفصيلها[3]، يريد الشيخ القول بأنه بعد هذه الرّمية تأتي التفاصيل من تلقاء نفسها لكي تتخذ مكانها في ذلك الإطار العام الذي شاهده عند لحظة التجلي، فيبدو الأمر مجملا ثم تتضح تفاصيله أي أن الذوق في هذه المرحلة يخرج من حال الجمعية إلى حال التفرقة ويكون على قدر صاحبه ، فإذا دخل تحت صنف الذوق العقلي ((فحكم ذوق العقل الرياضة النفسية وتهذيب الأخلاق ، فتضمن الرياضة والمجاهدات البدنية))[4]، وأما إذا كان الذوق أقرب منه للوهب والأسرار فحكمه كما قال الشيخ: ((وأما الذوق الذي مبدؤه نفس غيبية كما قدمنا فلا يحتاج إلى رياضة ولا مجاهدة)) [5]، لأنه دخل طورا جديدا وهو علم الأسرار الذي أشار إليه بقوله:((الثانية معرفتك بربك من حيث هو لا من حيث أنت))[6].

---

[1]– نفسه: ج3، ص 346.

[2]– نفسه: ج4، ص202.

[3]– نفسه: ص 202–203.

[4]– نفسه: ص 203.

[5]– نفسه: نفسها.

[6]– ابن عربي: كشف الستر لأهل السر، ص 38.

3) الكشف:

الأمر الذي نلاحظه في كتابة ابن عربي وإنشائه لمصنفاته أنه شديد الثقة بما يدونه وما يخطّه من علم ومعرفة ، لأن ذلك مبني حسب رأيه على الشريعة ومتابعة خطوات الرسول ﷺفهو يتقيد بشرعه ويستقي منه علمه ، الأمر الذي أشار إليه الشعراني بقوله: ((...وعلوم أهل الله هي علوم رسول الله ﷺلأنهم متقيدون بالشريعة لا يخرجون عنها إلى رأي أو قياس إلا في النادر))[1].

كما أنه أفرد مصنفات خاصة وضع فيها حدودا لمعاني محددة من المصطلحات والحكم والمقامات والأحوال التي جرت على ألسنة الصوفية تميزا لهم عن لغة العامة، لذا يصرح بأن علمه المدون في مصنفاته ليس هو من قبيل العلم النظري إذ أنه لا يعتمد على الفكر والنظر ، بل علمه علم وهبي نتيجة الكشف والتجلي الإلهي يقول في الفتوحات: ((...ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية ، مراقبة لما يتفتح له الباب فقيرة خالية من كل علم)) [2]، ويقول في موضع آخر: ((اعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر، وإنما هي من الفيض الإلهي))[3].

بل يشير مؤكداعلى ذلك أنما يتلقاه من الإلهام أثناء تدوينه لمؤلفاته ليس هو من صنع فكره أو علمه إنما هو بفعل إلهي يقول: ((جميع ما كتبته وأكتبه إنما هو من إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في لا روع كياني، كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لا بحكم الإستقلال)) [4]، ولما كان المصدر لعلومه جميعا مصدرا إلهيا فهو ممتل ئ ثقة واعتزازا بما أنتجه من مؤلفات يقوله: ((فإنه ما عندنا إلا شيء الحق الذي هو عليه وما عندنا خلاف، فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم منه يخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات، هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة فنعرف الحقائق على

---

[1]– عبدالرحمان حسن محمود: تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية للشيخ محي الدين ابن عربي، عالم الفكر، مصر، ص8.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص82.

[3]– القو ل مأخوذ من كتاب الكبريت الأحمر:عبد الوهاب الشعراني ،مكتبة عسي الحلبي،مصر ،1985 ، ج2،ص 163.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص،201.

ما هي عليه ، سواء كانت الحقائق مفردات أو الحقائق الحادثة بحدوث التأليف أو الحقائق الإلهية لا تمتري في شيء منها فمن هناك هو علمنا))[1].

هو على ثقة أن علمه لا تشوبه شائبة لأن مصدره ثقة لا عن فكر ونظر خالطه الشك والخطأ ولهذا قال: ((والحق سبحانه علّمنا إرثا نبويا محفوظا معصوما من الخلل والإجمال والظاهر قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾ يس (الآية69)، فإن الشعر محل الإجمال والرموز...أي ما رمزنا له شيئا ولا ألغزناه ولا خاطبناه ش يئا ونحن نريد شيئا)) [2]، ابن عربي يصرّ كما نرى على أن منهجه أقرب ما يكون إلى الإلهام، بل نراه يشبّه كلامه باتساق كلام آيات القرآن الكريم، إنه شديد الإعتزاز بنفسه حريص على كتمان سرّه يقول: ((فتكلّمنا على قدر ما أعطانا من العلم به))[3].

لنذكر بعض مشاهد الأسرار والتجليات الأكبرية وهي مقتبسة من كتابي (مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية وكتاب الشاهد) يقول في "باب شاهد السجدتين": ((أنت كلّ من حيث حقّك وحقيقتك وأنت جزء من حيث إحداهما ، فأنظر في أي مرتبة تتميّز فله عليك سجدتان لكونك على حقيقتين ، فلسجد له من حيث كليتك سجود العالم كلّه فتجدك قد استوفيت حقائق سجودهم في سجدتك، وإن لم تجد ذلك فما سجدت وإذا أردت أن تعرف ذلك فأصغ في سجودك إلى ندائه فإنه يناديك في السجدة الكلّية بلغة كلّ ساجد وتعرف أنت ذلك إذا سمعته منه ، واسجد له أيضا السجدة الثانية التي لا تعمه وسجود الإختصاص فلا يناديك في هذه السجدة إلا بما يختص به خاصيتك التي لا مشاركة فيها ، ولا تقبل سجود الخاص إلا في الصلاة وهو سجود القلب وسجود كلّ قلب على حد علمه وعلمه على حدّ ما يتجلّى له)) [4]، ويقول في موضع آخر: ((قال الشاهد عليك بحمد الله ينزل عليك كتاب

---

[1]– نفسه: ص379.

[2]– نفسه: ص 79.

[3]– نفسه: ج4، ص 29.

[4]– ابن عربي: كتاب الشاهد، ط1، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1948، ص 2–3.

الإيمان، وقال اعلم أن الإيمان بالرّبوبية يزيد في الهدى والإيمان بالألوهية هو الهدى)) [1] ويقول أيضا: ((قال الشاهد لله رحمتان رحمة سرّ ورحمة علانية ، فرحمة السر مستصحبة لوجودك مع الدوام ورحمة العلانية في وقت دون وقت ، وقال كن خماسيا وأعدل فإنّك ناج))[2].

يقول في مشهد نور الوجود بطلوع نجم العيان: ((أشهدني الحق بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان وقال لي: "من أنت؟ " قلت: "العدم الظاهر" قال لي: " والعدم كيف يصير وجودا؟" لو لم تكن موجودا لما صحّ وجودك؟ "قلت" ولذلك قلت: "أنا العدم الظاهر وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده" ثم قال لي:إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني فلا عدم سابق، ولا وجود حادث وقد ثبت حدوثك" ثم قال لي: "ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني" ثم قال لي: "الوجود الأول كوجود الكليات والوجود الثاني كوجود الشخصيات" ثم قال لي: "العدم حقّ وما ثمّ غيره والوجود حقّ ليس غيره" قلت له: "كذلك هو))[3].

ثالثا: كتابة المعرفة الأكبرية

الكتابة عند ابن عربي سفر في إتجاه الأسرار فهو يعلن من خلالها عن تأويل خاص لحياته وتجاربه الفردية وتجلياته ، منتقلا بذلك بين الثنائيات التي تارة يحدث بها جدلا وتارة تستوي أضدادها، الأمر الذي جعله يقر بوحدة الوجود ليس من منظور عقيدة أو مذهب بقدرما هي إلا إستراتيجية تنتج له معرفة وحقيقة بل وتيه وحيرة ، فالكامل عنده من عظمت حيرته.

وإذا كانت نظرية وحدة الوجود تبدأ من معرفة الحق[4]، فإن هذه المعرفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية فردية غير خاضعة لمنهج عقلي إستدلالي، ولا لقيود عقائدية ومذهبية محدودة

---

[1]– نفسه: ص 6.

[2]– نفسه: ص 7.

[3] – ابن عربي: كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، ص 211–212.

[1]– لان الكشف الصوفي كسلوك معرفي تجاه العالم والذات معا وإن هدفه هو إكتشاف ما يتخلّلها من حقائق ومعاني فهو يتخذ العالم كمنطلق للمعرفة، لكنه أيضا يتقيّد بمختلف أشكاله الوجودية فالشرط الأساسي للكشف كموقف معرفي هو التقيد

بل هي بحر لا قعر له ولا ساحل حسب الشيخ ((المعرفة إذا لم تتنوع مع الأنفاس لا يعوّل عليها))[1]، ويعرّف الحق سبحانه ((وقال الحق بحر قعره الأزل وساحله الأبد ، فلوكب سفينة ذاتك ولا ترفع شراعا فإن الغرض طلب السّاحل ولا ساحل ، فأترك الموج يسيرك فإني أخاف عليك من الشراع... وقال ليس العجب من هذا البحر وإنما العجب من الرّيح التي توجه، ألا وإن الريح أنفاسك فكن سفينة لا يكون ريحها منها فهي فقيرة فعليك بوحي الماء...))[2].

الشيخ يقر بلا نهائية المعرفة بالحق لأن الحق سبحانه يخبر باستمرار عن نفسه، لأن النبوة حسب ابن عربي لم تنقطع ولن تنقطع إلى يوم القيامة فالنبوة ((سارية إلى يوم القيامة في الخلق، وإن كان التشريع قد إنقطع فالتشريع جزء من أجزاء النبوة، فإنه يستحيل أن ينقطع خبر الله وأخباره من العالم، إذ لو انقطع لم يبق للعالم غذاء يتغذى به في بقاء وجوده))[3]*. فلن ينقطع الخبر الإلهي حسب الشيخ رغم إنقطاع نبوة التّكليف والتّشريع ، وأحسن دليل على ذلك أن كتاب الفتوحات وحتى الفصوص ما هي إلا إملاء إلهي إدّع ى ابن عربي أنّه رزق به من خزائن المن والجود الإلهي يقول: ((والله ما كتبت منه (الفتوحات) حرفا إلا من إملاء إلهي وإلقاء ربّاني أو نفث روحاني في روع كياني هذه جملة الأمر ، مع كوننا لسنا برسل مشرّعين ولا أنبياء مكلّفين فإنّ رسالة التشريع ونبوّة التكليف قد انقطعت عند رسول الله صلى الله عليه وسلّم فلا رسول بعده ونبي يشرّع ويكلّف))[4].

يميز الشيخ بين نوعين من النبوّة، نبوّة التكليف وقد انقطعت (نبوّة خاصّة) والنبوّة العامة فأجزاؤها لا تنحصر ولا يضبطها عدد ، فإنها غير مؤقتة لها الإستمرار دائما دنيا

بالوجود عنه شكل من أشكال التوحد بالعالم وهو عين وحدة الوجود. ينظر عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، ص 21-22-23.

[1] – ابن عربي: رسالة ما لا يعوّل عليه، ط1، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1948، ص 10.

[2] – ابن عربي: كتاب الشاهد،ص 20.

[3] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 106.

*– الذي إختص به النبي دون الولي الوحي بالتشريع فلا يشرّع إلا النبي ويشرّع إلى رسول خاص فيحلّل ويحرّم ويبيح ويأتي بجميع ضروب الوحي، بينما الاولياء ليس لهم من هذا الامر إلا الإخبار بصحة ما جاء به هذا الرسول ينظرابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 7.

[4] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1 ، ص 201.

وآخرة[1]، بعد هذا الحصر يورد لنا عن أبي بكر التماشكي البغدادي عن الشيخ بشر عن إمام العصر عبد القادر أنه قال: ((معشر الأنبياء ! أوتيتم القلب و أوتينا ما لم تؤتوا فأما قوله أوتيتم القلب أي حجر علينا إطلاق لفظ النبي وإن كانت النّبوّة سائرة في أكابر الرجال وأما قوله أوتينا ما لم تؤتوا هو معنى قول الخضر... "يا موسى أنا على علم علّمنيه الله لا تعلمه أنت" فهذا عين معنى قوله: أوتينا ما لم تؤتوا وإن أراد رضي الله عنه بالأنبياء هنا أنبياء الأولياء أهل النبوة العامة فيكون قد صحّ بهذا القول أن الله قد أعطاه ما لم يعطهم فإن الله قد جعلهم فاضلا ومفضولا فمثل هذالا ينكر)) [2]، مثل هذه النصوص تؤكد إنقطاع نبوة التشريع لكنها تفتح لا نهائية التجلي ولا نهائية المعرفة التي هي بالضرورة مختلفة لا تتكرّر ومستمرّة لا تنقطع، لأنها تعتمد على الذوق لا القواعد وعلى التجلي لا العقل فالحق يفصح عن ذاته بلستمرار في الإنسان وأفعاله وأحواله ، فالمعرفة بذلك تصبح فضاء مفتوحا للتعبير والتعدد والاختلاف ولا يستوي هذا الأمر إلا بلغة شعرية ترسي دعائمها وفق تجربة ذوقية وجدانية شهودية منزاحة عن دعائم عقائدية أو قوانين وقواعد ((واللّغة الشعرية الصوفية تناقض اللّغة الدّينية الشرعية من حيث إن هذه تقول الأشياء كما هي بشكل كامل ونهائي بينما اللّغة الصوفية لا تقول إلا صورا منها ذلك أن تجليات المطلق ما لا يقال وما لا يوصف ولما تعذّر الإحاطة به ، فما لا ينتهي لا يعبّر عنه إلا بما لا ينتهي والكلام منه والمتكلّم منّته، ستظل قدرة الكلام إذا إشارية ورمزية وسوف يظل القول الصوفي شأن القول الشعري مجازا ولن يكون حقيقة مثل القول الدّيني والشّرعي))[3].

إذن لغة مجازية إشارية تتحقق في سياقات خاصّة وليس تحت أنظمة عقائدية تبنى على أساس سلسلة من الإقصاءات بل تشكّل وجها آخر لسمة ذوقية شهودية تقوم على الزوج: (خالق/مخلوق) ، (وحدة/كثرة) (حلال/حرام) ، (ذكر/أنثى) ، (فناء/بقاء).... ! وهذا الصنف من المعرفة (علم الأسرار) يطرح معضلة أكبر من أن تتّسع لها اللّغة العادية

---

[1]– نفسه: ج3، ص 106–107.

[2]– نفسه: ص 107.

[3]– أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 23–24.

الإصطلاحية ((ولذلك لابدّ من استخدام لغة رمزية جديدة تتغلّب على هذه المعضلة وتنفذ من إطار سجن اللّغة الضيّق))[1].

فما هي خصائص لغة علم الأسرار وهل يمكن أن تقدم سرّا أو تجليا بلغة عادية؟

إنّ خصوصية هذا السر وفراديته تنبع من كون الحق سبحانه: ((لا يتجلى في صورة واحدة لشخصين ولا في صورة واحدة لشخص مرتين)) [2]، فالوجود مبني على التعدّد والإختلاف فليس هناك مجال للمحاكاة أو التكرار ((بل كلّ موجود (هو) متميز عن غيره))[3]، فما في الوجود من شيء له مثل، هذا التعدد والإختلاف هو الذي يستدعي لغة رمزية إشارية، فالحق يقضي بالسر للشيخ ويخاطبه بلغة خاصة رمزية: ((فما خاطبك الحق إلا منك ولا خاطبك إلا بك... ولقد أنطقني الحق سبحانه في ذلك بما أنا ذاكره من الأبيات إن شاء الله ناداني الحق من سمائي بغير حرف من هجاء)) [4]، وهنا يقصد بغير حرف من هجاء أو بغير اللغة العادية المفهومة، ويذهبّ إلى أبعد من ذلك حين يقرّ بأن القرآن المنزّل على الرسول ﷺلم ينزل باللغة المتداولة إنما جاء بلغة رمزية كما حدث له ، لما جاءه أحد الملائكة في المنام بقطعة من أرض ترمز لآيات محددة من كتاب الله عز وجل ((كنت أرى فيما يراه النائم شخصا من الملائكة قد ناولنى قطعة من أرض ، متراصة الأجزاء ما لها غبار في عرض شبر وطول شبر وعمق لا نهاية له، فعندما تحصل في يدى أجدها قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾إلى قوله تَعَالَىٰ: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾، فكنت أتعجب ما كنت أقدر أن أنكر أنها غير هذه الآيات ولا أنكر أنها قطعة أرض ! وقيل لي: هكذا أنزل القرآن، أنزل على محمد ﷺ))[5] وكان يقصد بالعرض والطول حدود الآية أما العمق فيقصد به المعاني التي تحملها الآية

---

[1]– نصرحامد أبوزيد: فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي)،ط3،بيروت ،لبنان،1996، ص 31.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص،130.

[3]– نفسه: ج4، ص190.

[4]– نفسه: ص69.

[5]– نفسه: ج1، ص229.

الواحدة باعتبار البنية الرمزية لهذه الآية (فالآية الواحدة تحتمل الكثير من التأويل) لذا تقع الإشارة مكان العبارة في الوحي يقول: ((ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة))[1]، والعبارة هنا يقصد بها اللغة المباشرة التي تؤدي إلى مقصود معين ، أما الإشارة فهي العبارة الخفية يستعملها الصوفية فيما بينهم خاصة عند مجالسةمن ليس من طريقهم.

على هذا الأساس يمكن أن نرصد عند الشيخ مستويين من مستويات اللغة:

1- اللّغة المتواطأ عليها:

هي اللغة الإصطلاحية التي نزل بها القرآن الكريم تبدأ بالحروف ثم الكلمات ثم الآيات ثم السور.

توظيف مثل هذا القاموس عند الشيخ نجده بالدرجة الأولى في المعرفة العقلية الإستدلالية، وجزء من المعرفة الثانية (الأحوال) خاصة في أحوال الحضور-التي تم الإشارة إليها في الفصل الأول من البحث- لأن المعرفة هنا أساسها مباشر غير متعلّقة بالغيب، لذا جرت عليها اللغة الإصطلاحية المباشرة يقول مثلا في حال الشوق: ((الشوق يسكن باللقاء فإنه هبوب القلب إلى غائب فإذا ورد سكن ، والإشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحا به لا يقدر يغلب عليه وجده فيه ، فلو بلغ سكن لأنه لا يشبع منه فإنه الحس لا يفي بما يقوم في النفس من يعلقها بالمحبوب ، فهو كشارب ماء البحر كلّما ازداد شربا ازداد عطشا))[2]، نلاحظ في هذا النص لغة مباشرة مفهومة لا غموض فيها ، نستطيع دون عناء أن نعطي قراءة لهذا النص الذي أراد الشيخ أن يبين فيه أن الشوق يسكن بلقاء بينما الاشتياق حركة يجدها المحب عند اجتماعه بمحبوبه فرحا به ولكن هذا اللقاء لا يطفىء نار الشوق كليا.

---

[1]- ابن عربي:الاسرا إلى مقام الاسرى، ص55،56.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 421.

2- اللغة الإشارية:

هي لغة علم الأسرار التي تعتمد الرمز واللّغز أي ((الكلام الذي يعطي ظاهره ما لا يقصده قائله))[1]، فلغة علم الأسرار لغة إشارية رمزية لا تفصح عن نفسها إلاّ لقارىء عاش التجربة الصوفية أو على الأقل تعايش معها ، عرف أحوالها الغيبية وأذواقها ومشاهدها وتجلياتها، إنها اللّغة التي لا نقف عند عتباتها إلا بعد معانقة فضاء الأسرار الذي يبدأ من الوجود وينتهي عند المتجدد غير المنتهي ذلك أن الوجود كلّه نص: ((لا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي))[2]، كتابة لا تحدها حدود لأنها مرتبطة بالوجود الذي هو مصحف كبير يتلوه علينا الحق سبحانه ((لمّا أردنا أن نفتح معرفة الوجود وإبتداء العالم الذي هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رقّ الوجود المنشور ولا تزال الكتابة فيه دائمة أبدا لا تنتهي))[3].

هذه الكتابة عند الشيخ تبدأ من الحروف التي هي أمم وشعوب يقول: ((واعلم أن هذه الحروف لم تكن لها هذه الخاصية من كونها حروفا ، وإنما كانت لها من كونها أشكالا)) [4] فتبدأ هذه الكتابة عنده من الحرف الشكل وتنتهي إلى النص المتجدد الناطق لأنه ((ما عندنا في الوجود صامت أصلا)) [5]، هذا التجدد المرتبط بالتبدّل والتحوّل والإختلاف له سمات أساسية للوجود كنص ، يعطي نفسه للقراءة ويفتح باب المعرفة الذوقية الشهودية ذات اللّغة الإشارية التي لا تفصح عن السر لكن يمكن أن تشير إليه من بعيد لأن السر يحرم كشفه يقول: ((فهناك سرّ عجيب مركّب صعب يحرم كشفه ، لأنه لا يطابق حمله لأن العقل لا يعقله ولكن الكشف يكشفه فلنستر عنه وربما نشير إليه من بعيد...يتفطّن إليه الباحث اللّبيب))[6].

---

[1]- نفسه: ج1، ص.215.

[2]- نفسه: ص 130.

[3]- نفسه: ص 130..

[4]- نفسه: ص87.

[5]- نفسه: ص104.

[6]- نفسه: ج4، ص123.

يقول في تجلي التوحيد: ((نصب كرسي في بيت من بيوت المعرّفة بالتوحيد وظهرت الألوهية مستويةعلى ذلك الكرسي ، وأنا واقف وعلى يميني رجل عليه ثلاثة أثواب: ثوب لا يرى وهو الذي يلي بدنه وثوب ذاتي له وثوب معار عليه فسألته: يا هذا الرجل من أنت؟ فقال: سل منصورا فقلت لمنصور: يا أبا عبد الله من هذا؟ فقال: المرتعش.فقلت: أراه من اسمه مضطرا لا مختار. فقال المرتعش: بقيت على الأصل والمختار مدع ولا إختيار. فقلت: على ما بنيت توحيدك؟ قال: على ثلاث قواعد فقلت: توحيد على ثلاث قواعد ليس بتوحيد فخجل قلت: لا تخجل. قال: قسمت ظهري قلت: أين أنت من سهل والجنيد وغيرهما وقد شهدوا بكمالي فقلت: مجيبا بقواعد توحيده:

رب وفرد ونفي ضدقلت له ليس ذلك عندي**

فقال ما عندكم فقلناوجود فقدي وفقد وجودي**

توحيد حقي بترك حقيو ليس حقي سواي وحدي**

فقال المرتعش: ألحقني بمن تقدم فقلت: نعم وانصرف وهو يقول:

يا قلب سمعا له وطوعاقد جاء بالبينات بعدي**

فالتفت إليه وقلت:

ظهر في برزخ غريبفالرب ربي والعبد عبدي))**[1].

فكلّها تلميحات وإشارات تثقل كاهل العقل والفكر ، خاصة لأهل الظاهر ومن لم يذق مشاهد الصوفية.

[1]– ابن عربي: التجليات الإلهية، ص 183–184–185–186.

المبحث الثالث: قضية الخيال

قضية الخيال من القضايا النقدية الكبرى التي شغلت النقاد القدامى والمحدثين، فهذه الفلسفة الإغريقية تعلّق مفهومها للخيال بالمعتقدات الدينية السائدة فترى أن الشعراء متبعون بأرواح معيّنة قد تكون شريرة أو خيّرة ، ويذهب سقراط (399 ق م) إلى القول بأنه نوع من الجنون العلوي، وانتقل هذا الإعتقاد في الخيال إلى أفلاطون (348 ق م) الذي كان يؤمن بأن الإلهام نوع من الجنون الذي تولده ربات الشعر أو آلهته في نفس الشاعر ، وبمجيء آرسطو (322 ق م) نزلت الفكرة من العلو لتحايث الواقع الإنساني فيما أسماه بملكة الخيال ورفع من شأنها وأثنى على القدرة في المجاز[1].

الظاهر أن فكرة الإلهام من مصدر علوي أو غيبي كانت سائدة في الثقافات القديمة التي وقفت عاجزة أمام تفسير بعض الظواهر الإبداعية، بل إن الفكر الأسطوري بعامة كانت عناصره الدينية المؤلفة لصوره خاضعة لمثل هذه التصورات غير الدقيقة التي كانت تحل محل العقل حينما يعجز عن تفسير ظاهرة ما أو تعليلها، ولقد تجلت فكرة الإلهام الغيبي عند الجاهليين بالشياطين ، لكل شاعر شيطان ينفث إيقاعات الشعر أو أخيلته على لسان الشاعر[2].

إذا كان الجاهليون قد علقوا الشعر بإلهام الشياطين ، فلقد غاب الحديث عن الخيال والإلهام غيابا شبه تام عند النقاد والشعراء العرب ، فيما قبل القرن الرابع الهجري تقريباعلى الرغم من تأثرهم بالفلسفة اليونانية المترجمة ، ولا سيما آراء آرسطو التي أنتقلت إلى المفكرين المسلمين[3]، وعلى الرغم من ذلك فلم يكن يظهر تأثرهم هذا فهما صحيحا لمصطلحات ، مثل المحاكاة والتخييل بقدرما كان يكشف عن نمط التفكير المنطقي الآرسطي القائم على

---

[1]– إحسان عباس: فن الشعر، ط 4، دار الشروق،عمان، 1987، ص 120. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية، ديمشق، 1984، ص 46. محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة، بيروت، 1973، ص 30–31.

[2]– محمد عنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، ص 365.

[3]– محمد حمدان: قضايا النقد الحديثة، ط1، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، 1991، ص 53.

الإستدلال والقياس والتقسيم، الذي أدى إلى أن آلت إليه البلاغة العربية عموما إلى نوع من القواعد والنظم والتقسيمات العقلانية[1].

إذا ما انتقلنا إلى بيئة الفلسفة الإسلامية فإن الحال سيكون أفضل بقليل ، فقد استطاع الفلاسفة أن يتمثلوا مفهوم المحاكا ة الآرسطية بما يحيل إلى مفهوم الخيال فالفرابي (ت 399 هـ) فسّر المحاكاة الآرسطية بالتخييل ومهّد لإقامة نظرية المحاكاة على أساس سيكولوجي[2] وبذلك يكون قد مهّد لمن تلاه من الفلاسفة وأوضح لهم الصلة بين الإبداع الفني والتخييل هكذا بدأت كلمة التخييل تدخل دائرة المصطلح النقدي البلاغي وتقترب منه على استحياء إلى غاية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري بإضافات ابن سينا (ت 428 هـ) التي كانت تدور حول محورين رئيسيين:

- **المحور الأول:** يدور فيه البحث حول العلاقة بين (الله/العالم) وتطغى عليه الإشكاليات الكلامية.
- **المحور الثاني:** يدور فيه البحث حول العلاقة بين (الإنسان/السماء) وتطغى عليه النزعة العرفانية الصوفية[3].

أما الغزالي (ت 505 هـ) فلم يكن معنيا بتأسيس فلسفة محددة في الخيال بقدر ما كان معنيا بتأسيس ثنائية وجودية ، استنادا إلى ما يسمى بالظاهر والباطن وبإنشاء علاقة بينهما تصوغ افتراض وجود معني مبطون في ظاهر محسوس، ولم يكن ليتحقق له ذلك لو لا بعض النصوص الدينية أصلا كانت مشحونة بتصورات ثنائية للوجود التى يستصيغ الغزالى بنيتها الأساسية في ضوء الإطار الديني السني، وفي هذه المرحلة حدث تداخل

بين ثلاثة حقول(البيان/ العرفان/ البرهان)

⬇

(لغة /تصوف /فلسفة)

[1]– عاطف جودة نصر: الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 163.

[2]– عبد الجليل عبد الكريم سالم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، ص 73،72،71،70.

[3]– عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب، بيروت لبنان، ص من 383 إلى 388.

تستمر دينامية هذا التجديد مع ابن رشد (ت 595هـ) حتي تصل إلى أقصي درجات القوة والوضوح مع حازم القرطجني (ت684هـ)[1].

إن ما يعنينا من الخيال المتداول في البيئة الفلسفية الإشارة إلى أنه ترك بعض الآثار الجانبية في فلسفة الخيال عند المتصوفة ولا سيما عند ابن عربي. ولم يكن هذا الأخير ليبتدع نظرية شبه متكاملة في الخيال الصوفي لو لا أنه كان مسبوقا ببعض التصورات الفلسفية الصوفية في هذا المجال، لكن ما ميز نظرية الخيال أنها جاءت في كلياتها وجزئياتها بابتكارات لم تتيسر لمن سبقوه.

أولا: الخيال العرفاني الأكبري

ظل ابن عربي وفيا لأطروحته الفكرية، فما من مسألة كلية كانت أو جزئية تنزاح عن مبدأ التأويل الأنطولوجي الذي وضعه لنفسه كمنطلق لأي فلسفة من فلسفاته، ولعل الخيال من أبرز هذه الفلسفات التي استطاع بها أن يحل مشكلة المشكلات في فكره وهي وحدة الوجود.

هنا يلعب الخيال دورا رئيسا في نظرية وحدة الوجود فهو يبدو كمصدر خلاّق للتجلي هذا إذا اعتبرنا أن الموجودات من العرش إلى الفرش ليست إلا تجليات الذات العلية عبر أسمائها وصفاتها وأفعالها.

لاحظ كوربان أن ابن عربي جعل لمبدأ الخيال مظهرين أحدهما نفسي والآخر خاص بنشأة الكون وأصل الأسماء الإلهية [2]. إذا كانت هذه الدراسة الغربية ركزت بشكل أساس على الدور المتعدد الأبعاد في تحقيق التجربة الأكبرية الباطنية من خلال البحث في علاقة (الإله/الكون)، (الإله/الإنسان)، (المعبود/العابد)، (المحبوب/المحب)، أو التركيز عن العلاقة بين الميتافيزيقيا والخيال والميتافيزيقيا والوجودية ودورهما في فهم الميتافيزيقيا والوجودية عند

[1]– عاطف جودة نصر:الخيال مفهوماته ووظائفه، ص148.

[2] – نفسه: ص 106–107.

ابن عربي[1].فإن هذه التأويلات الفكرية من منظور عقائدي غربي قد وفت حق هذا الخيال لكن إذا نظرنا لهذه الدراسة من مفهوم* إسلامي صوفي أكبري نجدها قد تركت مظهرين هامين لمفهوم الخيال عند ابن عربي:

الأول: الفرق بين آلية الإبداع عند الإنسان والخيال الإلهي (أي علاقة الإنسان بالمطلق).

الثاني: الطريقة التي يحل بها مفهوم الخيال التناقض بين قدم وحدوث العالم (إثبات الوحدة مع التنزيه).

هذه المظاهر ما هي إلا إستراتيجية سعى ابن عربي من خلالها لإثبات رؤية خيالية تتحقق فيها المحافظة على كينونة وجودية حقيقية واحدة أزلية وهي وجود الحق. الأمر الثاني إثبات أن ما سوى الحق قائم بهذه الكينونة الوجودية من مرتبة الخيال، الأمر الثالث وهو التمكن من الجمع بين عالم المعاني المجرّدة وعالم المحسوسات[2].

لذا حاول ابن عربي أن يقدم تصورا بيانيا للعالم ** من خلال تقسيمه إلى ثلاث مستويات هي:

1- الوجود المطلق: وهو ذات الله سبحانه وتعالى هي فوق كل إدراك. لا يمكن تصورها أو الحديث عنها فهي تدرك نفسها.

2- العدم المطلق: أو المحال هو غير الشيء الذي ليس له وجود إلا ذلك الوجود السلبي الخيالي في اللفظ والعدم المطلق والوجود المطلق متضادان متعادلان في الميزان.

---

[1] – نفسه: ص من 106 إلى110.

* – هذا المفهوم فيه نوع من التحفظ لطغيان الصبغة العرفانية الصوفية مقارنة بالصيغة الظاهرية الإسلامية.

[2] – محمود محمود غراب: الخيال عالم البرزخ والمثال، ص13.

** – قدم ابن عربي رسم بياني للعالم...على هيئة دائرة محيطها عبارة عن نقاط متصلة هذه النقاط المتصلة في حركة دائمة...فلا العالم ولا سكون بين حركة وإمتلاء إن مركز الدائرة ومصدر كل الحركة هو الذات الإلهية والكرة هي العالم أو الوجود وما حول الدائرة عدم مطلق. ينظر سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي النظرية والمجالات، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 21.

3- البرزخ: يحقق النظر إلى الوجود والعدم لأنه الفاصل بينهما والمطل على كلّ منهما[1].

يقول الشيخ في هذا السياق: ((اعلم أن المعلومات ثلاثة لا رابع لها وهو الوجود المطلق الذي لا يتقيد وهو وجود الله تعالى الواجب الوجود لنفسه. والمعلوم الآخر العدم المطلق الذي هو عدم لنفسه وهو الذي لا يتقيد أصلا وهو المحال وهو في مقابلة الوجود المطلق...، وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما فاصل به يتميز كالواحد عن الآخر وهو المانع أن يتصف الواحد بصفة الآخر وهذا الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم لو حكّم الميزان عليه لكان على سواء في المقدار من غير زيادة ولا نقصان ، وهذا هو البرزخ الأعلى... وهو المعلوم الثالث وفيه جميع الممكنات وهي لا تتناهى))[2].

أطلق ابن عربي على ذلك الوسيط اسم البرزخ ووظيفته الفصل بين الأمرين والتوسط بينهما في الوقت نفسه. والحقيقة أن مفهوم البرزخ كعالم وسيط مشتق من القرآن الكريم الذي أشار إليه أكثر من مرّة وحدد طبيعته ((اعلم أن البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين لا يكون متطرفا أبدا كالخط الفاصل بين الظل والشمس وكقوله تَعَالَىٰ: ﴿مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ ١٩ بَيۡنَهُمَا بَرۡزَخٞ لَّا يَبۡغِيَانِ﴾ الرحمن (الآية 19-20). ومعنى لا يبغيان أي لا يختلط أحدهما بالآخر))[3]، وعليه يكون العالم المتجلي ثلاثيا أعلى، أدنى، متوسط.

العالم الأعلى : هو عالم الغيب الكائن الروحي للأشكال ، الملائكية أو عالم المعاني المثالية أما **العالم الأدنى** فهو عالم الشهادة (الوجود المادي للأشكال الحسية أي الأجساد) يتم فيه إدراك الأشياء بالبصر ، أما الأول بالبصيرة وكما هو الحال مع المطلق والعدم ينفصلان ويرتبطان في الوقت نفسه بواسطة وسيط أي عالم آخر يدعوه ابن عربي بعالم الخيال يقول في الفتوحات: ((أن العالم عالمان والحضرة حضرتان و إن كان قد تولد بينهما حضرة ثالثة من مجموعهما ، فالحضرة الواحدة حضرة الغيب ولها عالم يقال له عالم الغيب

---

[1]- سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص 21-22.

[2]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج5، ص 55.

[3]- نفسه: ج1، ص 365.

والحضرة الثانية هي حضرة الحس والشهادة ويقال لعالمها عالم الشهادة ومدرك هذا العالم بالبصر ومدرك عالم الغيب بالبصيرة، والمتولد من اجتماعهما حضرة وعالم فالحضرة حضرة الخيال والعالم عالم الخيال وهو ظهور المعاني في قوالب محسوسة كالعلم في صورة اللبن...حضرة الخيال أوسع الحضرات لأنها تجمع العالمين))[1].

يقر ابن عربي أن عالم الخيال يجمع ميزات الحقلين الحدوديين له إنه المكان حيث الروحاني (غير مرئي) تتحد مع مادية (المرئي) ليخلق حدة الخيال ، إنه المستوى الوجودي حيث تتحدد الأرواح الحسية مع المعاني المجردة لتتخذ أشكال أجسادهم ، وعالم الخيال هو عالم الأحلام حيث كلّ شيء لا يزال أصليا مثل الشبح، الشيء الذي يمكن لمسه ويمكن الوصول إليه، الأشكال المستحيلة مثل الأحلام لها خاصية شبحية وخالية إنها قابلة لإدراك أشكال لها معنى دون حضور مادي، فهي ليست بالحسية الصافية ولا بالمجردة الصافية مثل الصورة في المرآة أنها مرئية ومع ذلك فهي ليست هناك (مرئية لكن دون جسم))[2].

هذه حقيقة العالم البرزخي للخيال، تستمد الصورة الخالية طبيعتها من وظيفتها المتوسطية بين المجرد والحياتي والروحاني والمادي، وهو المستوى الوجودي حيث يتم حل هذه الإزدواجية وهو عالم جديد يتحد وينفصل في الوقت نفسه تماما مثل منطقة الشفق حيث يتحد وينفصل في الوقت نفسه النور والظلام.

تبقى لفظة الخيال متسعة المفهوم عندابن عربي وهي تضم أربع حالات متداخلة عالم الغيب/عالم المحال/عالم الخيال/ عالم الشهادة ، وهذه الحالات سوف تفسر لنا العوالم الثلاثة السابقة الذكر ومختصر هذه العوالم في الثلاثية (الله/الكون/الإنسان) وإسقاط هذه الحالات على العوالم الثلاث سوف يترجم على النحو التالي:

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج5، ص 49–50.

[2]– ينظر ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 365، ج3، ص 362–362، ج4، ص 22–23.

الحالة الاولى: عالم الخيال (عالم البرزخ) ⎫
الحالة الثانية: قوة الخلق عند الإنسان ⎭ متصل

الحالة الثالثة: الإبداع يخلقه الإنسان ⎫
الحالة الرابعة: قوة خلق إستقبالية لدى الإنسان[1] ⎭ منفصل

لتداخل هذه الحالات الأربعة يمكن ضمها في قسمين كبيرين ينقسم إليهما الخيال عند الإنسان وقوة التخيل عنده وعند بعض الحيوان ستصير قسما يحمل اسم **الخيال المتصل** ،أما عالم الخيال فكل صورة يخلقها خيال الإنسان بقوة الخلق عنده ست نضم إلى هذا العالم وستصير عضوا في تشكيل الكون الكبير وبالتالي جمعيتها ستصبح القسم الآخر الذي يحمل اسم **الخيال المنفصل**[2].

هكذا تنتهي عرفانية ابن عربي إلى التمييز بين خيال م قيّ وآخر مطلق* ، وبعبارة أخرى هناك خيال متصل وآخر منفصل ، الخيال المنفصل عنده أصل للمتصل لأن قوة الخيال المصورة والمخترقة بالصور إلى دلالاتها عبّر عنها بالخيال المتصل وهو من جهة الخيال المطلق المعبّر عنه بـ(خالق/مخلوق) ، المخلوق من جهة المتصل هي ممارسة عملية الخلق إبداعا وإختراعا وهذا الإبداع يكون من جهة المقيد أو الإنسان حيث عالم الشهادة وهنا يفرض الإنسان خواصه فيظهر سلطان الخيال المتصل ويكون أصلا للمنفصل ، وفسّر ابن عربي هذا على أساس أن المتصل يكوّن صورا لا تدوم لأنها تذهب بذهاب الشيء المتخيل أمّا المنفصل بوصفه الأصل فهو حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها[3].

---

[1] – سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي ، ص 33.

[2] – نفسه: ص 34..

* – بمعنى آخر أنه بمجرّد وجود عالم خيال مطلق يفرض منطقيا وبالفعل علاقة التضايف أن يكون هناك عالم خيال مقيد ويفرض ذلك ما يميز فلسفة ابن عربي الصوفية التي تؤكد على القول بالثنائية المؤلفة لكل شيء. ينظر ساعد الخميسي: المسافرالعائد، ص232.

[3] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج5، ص 45–46.

الخيال المتصل عند الشيخ ذاته نوعان ذلك أن من المتصل ما هو عفوي لا دخل للإرادة فيه كصور الرؤى والأحلام ومختصرها المتخيلات التي تعطيها قوّة الخيال في الإنسان وهي معلومات مجرّدة ارتقت من المحسوسات، لذا اعتبر ابن عربي أن الخيال ينزل المعاني المجرّدة في قوالب حسّية ويرقى بالمحسوسات إلى معاني مجرّدة ومن هنا كانت المتخيلات في فلسفة الشيخ توسطية[1].

منه ما يوجد عن قصد وإرادة ، وهو ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحسبه أو ما صوّرته قوة المصوّرة ، لإنشاء الصور التي لم يدركها الحس من حيث مجموعها وهي الصور التي يخلقها الخيال، بحيث لا يقابلها شيء في الواقع المحسوس، ومن هذا نجد إبداع الشعراء والنحاتين والرسامين.

بين محسوس ومعقول وكشف حركة من الأسفل إلى الأعلى أو من الأعلى إلى الأسفل[2]، فالتخييل الإنساني لا يقتصر على المحسوسات والكشوفات ، بل يتجاوز المعرفة العقلية التي لها نشاط حيوي، في حالة نوم الإنسان لأنها فاعلة ومنفعلة في النوم ، من خلال ما يراه النائم من رؤى يقوم بتعبيرها في حالة اليقظة، وهنا ندخل في مجال الرمزية والتأويل لأن الصور المرئية في المنام عادة ما تكون رموز ا وانعكاسات تحتاج إلى من يعبر معناها من الرمز إلى ما رمزت له، وينتقل العابر بالرؤيا من معنى إلى آخر قد يكون داخل معنى الحس مثل تأويل يوسف رؤيا الطير والسنابل وقد ينتقل من محسوس إلى مجرّد مثل تأويل رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلّم للبن على أنه علم[3].

هذه العلاقة هي التي أعطت صفة الحيوية للخيال وإمكانية الإبداع المستمر لدى الشخص الواحد أو الاستمرارية والتواصل بين كل الأشخاص ، لميزته البرزخية التوسطية وتعبيره عن الإنسان الكامل الذي حاز المعارف الذوقية الكشفية الصوفية.

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 150.

[2]– ساعد الخميسي: المسافر العائد، ص233.

[3]– نفسه: ص 234.

ثانيا: الخيال والفن عند ابن عربي

يقف خيال ابن عربي وراء تجاربه وحالاته الوجدانية وفي مواضع كثيرة لا ينطوي تحت سلطان العقل بل تحت لواء الإنعتاق والحرية والتنوع والعبقرية يريد أن يؤكد من خلاله أنه: ((لا ينشئ تركيبات غير حقيقية وإنما يظهر المعاني المخبوءة ...، فعمله عمل تأويل يعمد إلى إخفاء الظاهر وإظهار الباطن ، يس بكيميائيته العجيبة الأمور المحسوسة فيجعلها رموزا روحية وفكرية))[1].

لذا تبوأ الخيال في فلسفة ابن عربي أهمية لكونه أداة معرفية هذا من جهة ومن جهة أخرى يعتبر الخيال ركنا أساسيا في بناء النصوص الأكبرية شكلا ومضمونا ، وهو من أهم مفاتيح الدخول إليها لتحليلها ونقدها يقول في وصل (الفتى الفائت المتكلم الصامت): ((ثم إنه أطلعني على منزلة ذلك الفتى ونزاهته من أين ومتى فلما عرفت منزلته و إنزاله وعاينت مكانته من الوجود وأحواله ، قبّلت يمينه ومسحت عن عرق الوحي جبينه، وقلت له: أنظر من طالب مجالستك وراغب في مؤانستك، فأشار إلى إيماء و لغزا أنه فطر على أن لا يكلّم أحدا إلا رمزا ، وأن رمزي إذا علمته وتحققته وفهمته علمت أنه لا تدركه فصاحة الفصحاء، ونطقه لا تبلغه بلاغة البلغاء)) [2]، يصف الشيخ هنا مدارج السالك الراغب في معرفة حقائق الرّحمان لا بعقل ولا منطق وإنما بكشف وتجلّ ، وبما ينافي الطبيعة البشرية التي تنقظها من هشاشة المادة إلى صلابة الرّوح وبقائها كيف وأين ومتى ومع من فهذه الأسئلة أجاب عنها الشيخ عندما نزل منزلة الفتى المتكلم الصامت ، فاتخذ الخيال وسيلة للإنتقال من الآن الزّائل إلى الأبد الخالد ، لأن الخيال حقيقة وإيمان يصير بها من عالم المادة والشكل إلى عالم الرّوح والمضمون حيث يلتقي النور الذي يضيء قلوب العارفين وهو نور المعرفة ثم الحيرة التي يعيشها العارف مع الخالق والمخلوق.

---

[1]– لويس ماسينيوس: أخبار الحلاج، ص42.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1 ص 70.

لا يقف خيال الشيخ على صعيد المضمون فقط الذي هو دليل على اللقاء بين الخالق والمخلوق وإنما على صعيد الشكل يكون دليلا على اللقاء بين اللغة والواقع الأكبري الذي يعيشه في كشوفاته، فالخيال هو النقطة التي تلتقي عندها التجربة الأكبرية والأدب حيث يقوم على الصعيد المعرفي والأدبي بإنشاء عالم غير العالم القائم الذي قد يرفض التجربة الأكبرية بمعطياتها وقوانينها فيقابله بعالم البرزخ والخيال ، ففي هذا العالم استطاع الشيخ أن يكلّم (الفتى المتكلّم الصامت الذي ليس بحي ولا مائت، المركب البسيط المحاط المحيط)[1]، هذا الفتى الذي جاب معه عالم البرزخ وتعلّم منه العلوم والمعارف ما تؤهله لنيل شرف الولاية ثم ينطلق بخياله ليبين مسؤولية الإنسان وحقيقة التوحيد كما يراها العارف المحقق يقول في تجلي اللسان: ((للتوحيد لسان وسرّ فإن أنطقك فرقّك في خواص الاعيان ، فظهر التوحيد للآحاد وإذا أطلعك على سرّ التوحيد أخّل بك فجعلك عليه به فلم تر سوى الواحد بالواحد))[2]، ابن عربي يجسد لنا التوحيد ويجعل له لسانا وسرّا (قلب) فإن قبل البيان والأدلّة العقلية والعبارة فهو توحيد لسان ، وإن لم يقبل البيان والدّليل فهو توحيد سرّ [3]، نلاحظ من النصوص السابقة أن النص الاكبري نص فني أكثر منه ديني أو فلسفي فكري على الرغم ما للدين والفكر من نصيب فيه ، والخيال يبنيه بالرمز والمجاز فقد كان الهروب من التعبير الصحيح هو الحل لمشكلة ابن عربي في ترجمته لأفكاره ومذهبه ونظرياته ما ساعده كثيرا على إنتاج نصوص في الحب والمعرفة...إلخ.

شكلت له هذه النصوص مجالا رحبا للألغاز والتعمية ، لذا لعب الرمز والمجاز دورا هاما في بناء جمالية النص الأكبري، تلك الجمالية القائمة على دينامية لا تنتهي والتي بدورها فتحت المجال أمام تعدد القراءات للنص الواحد وهذا ما أكده أدونيس حين قال: ((يقتضي المجاز حركية القراءة التي تواكب حركيته بحيث تكون القراءات جديدة دائما هي

---

[1]– نفسه: ص 69.

[2]– ابن عربي: التجليات الألهية، ص 220.

[3]– إسماعيل ابن سودكين: شرح التجليات الإلهية لابن عربي، ضبطه وصححه محمد عبد الكريم النمري، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2004 ص 220.

أيضا، فالقراءة التي تصر على فهم النص حرفيا أو ظاهريا لا غير تتناقض مع طبيعة اللغة ذاتها ذلك أن الحرفية قتل للغة صورة ومعنى عدا أنها قتل للإنسان وفكره))[1].

وإذا كانت أهم المقاييس النقدية للخيال هي قوة الابتكار وقوة التشابه بين المشهد الموصوف والمشاهد التي توحي بها من جمال التصوير وكذا الجد في الصورة البيانية والقدرة على إبراز المعنى، فنصوص ابن عربي خير دليل على تحقيق هذه المقاييس.

- ✓ نجد قوة الابتكار والتصوير (باب سفرالقلب) يقول: ((قال السالك فلقيت بالجدول المعين وينبوع الأرين فتى روحاني الذات، رباني الصفات، يومئ إليّ بالالتفات. فقلت: ما وراءك يا عصام، قال وجود ليس له صرام، قلت: من أين وضح الراكب قال: من عند رأس الحاجب قلت له من الذي دعاك إلى الخروج، قال الذي دعاك إلى طلب الولوج قلت له انا طالب مفقود، قال وأنا داع إلى الوجود، قلت له فأين تريد، قال حيث لا أُريد لكني أرسلت إلى المشرقين، إلى مطلع القمرين، إلى موضع القدمين، آمرا من لقيت يخلع النعلين قلت له هذه أرواح المعاني وأنا ما أبصرت إلا الأواني، فعسى حقيقة القرآن و السبع المثاني. قال أنت غمامة على شمسك فأعرف حقيقة نفسك...))[2].
- ✓ القدرة على إبراز المعاني فتتجلى في قدرته على إيصال الفكرة مهما دقّت بأسلوب جميل وبتعبير غير صريح لإحداث أعظم درجة من الانفعال يقول في مناجاة الأنا:

((ناديت يا أنا فلم أسمع إجابة فخفت من الطرد فقلت يا أنا لم لا تجيبيني كما، فقال لي يا متناقض الحكم لو دعوتني أجبتك وإنما دعوت أنايتك، فأجب نفسك عنك فقلت يا أنا إنما قلت أنا من حيث أن أنا في أنا أنا، كما أن الواحد في الواحد هو الواحد قال صدقت فأجب نفسك عني ولا تطلب مني الإجابة فقل لا نايتك، تجيبك وأنا ما أظهر لك أبدا في أنا فلا تدعني به فإن الدعاء به هوس إذ الدعاء يؤذن بالفرقان والكثرة والأنا يؤذن بجمع الجمع

---

[1]– أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 105.

[2]– ابن عربي: كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، ص 3–4.

والأحدية فكيف تدعو بأنا ألم أقل لك كن حكيما ولا تكن كصاحب حال فإن الحكيم حاكم وصاحب الحال محكوم تحت سلطان حاله فمالك لا تفهم))[1].

✓ نجد قوّة التشابه بين المشهد الموصوف والمشاعر التي يوحي بها يقول في تجلي المقابلة: ((إذا صفت مرآتك وكسرت زجاجة وهمك وخيالك وما بقي لك سوى الحق في كلما يتجلى لك فلا تقابل مرآتك إلا حضرة ذات ذاتك فإنك تربح، ولكن إذا تلبس عليك الامر فأقلب وجه مرآتك نحو حضرة الكون وأعتبرها في الأشخاص فإن النفوس تتجلى فيها بما فيها من صور الخواطر فتكلم على ضمائر الخلق ولا تبالي حتى يسلم لك جميع ما تكلمت على ضميره ولا تجد منازعا ، وأثبت عند الإختبار فقد يرد الحق على وجهك إبتلاء فإن كنت صادقا فأثبت وإن وجدت عندك خللا عند الموافقة فما كسرت زجاجتك ولا تتعدى قدرك وتعمل في التخليص))[2].

✓ الخيال جعل من النص الأكبري ذروة شامخة في البيان العربي وثروة في اللغة و انتقالا من حضارة اللفظ إلى حضارة المعنى الفنية بطرق تعبيرية مختلفة، فخيال الشيخ مزاوجة بين تجربة ذوقية كشفية وأدب، من خلال هذه المزاوجة يستطيع التعبير عن مكاشفاته وتجلياته يقول في الباب الثامن من الجزء الأول من الفتوحات تحت عنوان (في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم عليه السلام وهي أرض الحقيقة وذكر بعض ما فيها من الغرائب والعجائب).

✓ ينتقل بنا من عالم المادة والشكل إلى عالم الروح والمضمون ، إلى أرض الحقيقة أو أرض خيال السماوية ولا يتسنى لابن عربي وصف هذه الحقيقة بغير وساطة الخيال التي تصله بحقيقة ذاته وحقيقة الكون من حوله وقد يأخذ هذا الانتقال التجرد من الهيكل الدّنيوي والتزود بالمعرفة الربانية[3].

✓ هنا يتمكن الشيخ وبصياغة فنية عبّر بها عن مذهبه في الخيال المنفصل من حيث هو حضرة ذاتية قلبية تعبيرا يلائم بين النظرية والإبداع الأدبي حيث يصف هذه الأرض بقوله:

---

[1]– ابن عربي: كتاب الياء، جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد 1948، ص 13–14.

[2]– ابن عربي: كتاب التجليات، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ص 17.

[3]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص161.

((وفيها من البساتين والجنات والحيوان والمعادن ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كلّه حي ناطق كحياة كلّ حي ناطق ما هو مثل ما هي الأشياء في الدنيا وهي باقية لا تفنى ولا تتبدل ولا يموت عالمها، وليست تقبل هذه الأرض شيئاً من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية سوى عالمه أو عالم الأرواح منا بخاصية، وإذا دخلها العارفون إنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجردون))[1].

- ✓ ثم يصور لنا بخياله مخلوقات تلك الأرض بقوله: ((وفي تلك الأرض صور عجيبة النشء بديعة الخلق قائمون على أفواه السكك المشرفة على هذا العالم الذي نحن فيه من أرض وسماء وجنّة ونار ، فإذا أراد واحد منا الدخول لتلك الأرض من العارفين من أي نوع كان من أنس أو جن أو ملك أو أهل الجنة بشرط المعرفة والتجرد عن هيكله، وجد تلك الصور على أفواه السكك قائمين مخولين بها قد نصبهم الله سبحانه لذلك الشغل فيبادر واحد منهم إلى هذا الداخل فيخلع عليه حلّة على قدر مقامه ويأخذ بيده ويجول به في تلك الأرض ويتبوأ منها حيث يشاء))[2].
- ✓ يتحدث عن لغة هذه الأرض: ((ولهم لغات مختلفة، وتعطي هذه الأرض بالخاصية لكل من دخلها الفهم بجميع ما فيها من الألسنة...))[3].
- ✓ يمضي ابن عربي مصورا خصائص هذه الأرض وتربتها وثمارها وسماءها وبحارها ومراكبها ومداءنها وملوكها فيقول: ((قال لي بعض العارفين: لما دخلت هذه الأرض رأيت فيها أرضا كلها مسك عطر لو شمه أحد منا في هده الدنيا لهلك لقوة رائحته تمتد ما شاء الله بأن تمتد، ودخلت في هذه الأرض أرضا من الذهب الأحمر اللّيّن فيها أشجار كلّها ذهب وثمارها ذهب فيأخذ التفاحة أو غيرها من الثمر فيأكلها فيجد من لذّة طعمها وحسن رائحتها ونعمتها ما لا يصفها واصف...))[4].

---

[1]– نفسه: ص 161.

[2]– نفسه: ص 161.

[3]– نفسه: ص 161.

[4]– نفسه: ص 162.

✓ يصور لنا أرض الفضة والكافور والزعفران يقول: ((دخلت فيها أرضا من فضة بيضاء في الصورة ذات شجر و أنهار وثمر شهي كلّ ذلك فضّة، وأجسام أهلها منها كلّها فضّة وكذلك كل أرض شجرها وثمارها و أنهارها وبحارها وخلقها من جنسها... ، ودخلت فيها أرضا من الكافور الأبيض وهي في أماكن أشد حرارة من النار يخوضها الإنسان ولا تحرقه وأماكن منها معتدلة وأماكن باردة... ، وما في جميع أراضيها أحسن ولا أوفق لمزاجي من أرض الزعفران، وما رأيت عالما من عالم كلّ أرض أبسط نفوسا منهم ولا أكثر بشاشة بالوارد عليهم يتلقونه بالترحيب والتأهيل))[1].

✓ صور ابن عربي من بين ما صوّر بحار هذه الأرض حيث يقول: ((ثم إن بحارها لا يمتزج بعضها كما قال تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ ١٩ بَيۡنَهُمَا بَرۡزَخٞ لَّا يَبۡغِيَانِ﴾الرحمن(الآية19- 20) فتعاين منتهى بحر الذهب تصطفق أمواجه ويباشره بالمجاورة بحر الحديد فلا يدخل من واحد في البحر شيء ، وماؤهم ألطف من الهواء في الحركة والسيلان وهو من الصفاء بحيث لا يخفى عنك من دوابه ولا من الأرض التي يجري البحر عليها شيء فإذا أردت أن تشرب منه وجدت له من اللذة ما لا تجده لمشروب أصلا))[2].

✓ يترجم لنا وصف ابن عربي لهذه الأرض السماوية ذلك التراكم المعرفي الحاصل للشيخ على مستوى العقل والخيال وإذا تأملنا هذه النصوص نلاحظ أن الشيخ استثمر كل أدوات المعرفة إبتداء من العقل (الحس) إلى الخيال الذي جمع بينهما فأصبح العنصر المركزي في تبسيط هذه الفكرة وطرح معانيها لأنه ((قوة خلّاقة مبدعة لأرقى علوم المعرفة والعلوم الربانية وللجمال التشكيلي الذي يخترع للمعاني أجسادا))[3].

✓ إن تجسيد هذه المعاني أحالنا إلى صور مختلفة تماما عن الإدراك الحسي وعن التصور والفهم مما يجعلنا نعيد تركيب الأشياء على نحو تتسامى فيه الأضداد وتتداخل المتقابلات، لذا نستطيع القول إن الأرض السماوية على هذا النحو تصوير فني لمذهب

---

[1]- نفسه: ص 162.

[2]- نفسه: ص 163.

[3] سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي، ص 8.

ابن عربي العرفاني (الخيال المنفصل الذي هو بنية قلبية ذوقية تامة) ، يكون الإنسان فيه ا مخير بين أن ينزل صور من هذه الأرض السماوية أو أنه يرقى إليها بروحه دون جسده ويرى فيها من الأسرار والدلالات والمعاني ما لا يجده في عالم الشهادة.

✓ يحيل وصف ابن عربي لهذه الأرض السماوية عن فهم جديد للخيال الأكبري الذي لا يعمل إلا في إطار المحسوسات (التي تترجم إلى صور في العقل والخيال) وتخزن في مرحلة تالية ترتبط بما نسميه قوة المفكرة التي يتحقق فيها العلم بالاشياء والحقائق [1]، وهنا تبرز القوة الخيالية عند الشيخ التي لا تنضبط إلا ما أعطاه الحس إما على صورة ما أعطاها وإما على صورة ما أعطي له الفكر من جملة بعض المحسوسات على بعض [2]، لذا وجدت هذه النظرية المعرفية صور تحققها الفني (نماذج تشخيصية لأرض الحقيقة) لأن الصور الموجودة في هذا العالم الخيالي تتميز بأن لها وجودا عينيا يمكنها من التجسد (الأنهار الأشجار، الثمار المسك، الزعفران، الذهب، الفضة...إلخ)

✓ يحيل وصف ابن عربي لأرض الحقيقة على فكرة الأدب العجائبي * ((وكان ابن عربي قد سبق فكرة الأدب العجائبي عند تودوروف وحدد مفهومها بفكرة العجيب وكيفية التعامل معه بآلية التلقي تنتمي إلى طبيعته بعيدا عن التفسير الجاف وإنما في إطار الحقيقة الكشفية))[3].

✓ في إطار وصفه لتشكل هذه الأرض تتجلى الغرابة والعجائبية في صور يقسمها التصنيف، بحيث تؤول كل طائفة منها إلى أشكال تخيلية أو بصرية أو شمية أو ذوقية فقد تتحول العناصر في هذه الأرض بعضها إلى بعض في شكل صورة خيالية يحيلها العيان كما يحيلها التصور ، والتي نلمحها في تبقي فضلة من خميرة طينة آدم عليه السلام التي خلق منهاالله سبحانه تعالى الكون وخلق من هذه الفضلة النخلة ((فهي أخت لآدم وهي لنا عمّة))[4]، ومن هذا القبيل ما وصف به الشيخ نباتات وأشجار وثمار فجعل منها الذهب

---

[1] – سحر سامي: شعرية النص الصوفي، ص 142.

[2] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص 343.

* – المفهوم العجائبي يتحدد بالنسبة إلى مفهومي الواقع والمتخيل، كما ينهض على تردد القارئ أمام طبيعة حدث غريب هذا التردد الذي يمكن أن يحل أو ينفرج إما بالنسبة لما يفترض من أن الواقعة تنتمي إلى الواقع أو أنها ثمرة خيال ينظر . تودوروف: مدخل إلى الادب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، ط1 ، القاهرة، دار الشرقيات للنشر، 1994، ص 44.

[3] – سحر سامي: شعرية النص الصوفي، ص 144.

[4] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 160.

والفضة، ووصف كعبة هذه الأرض التي يطوف بها أهلها غير مكسوة تكلّمهم وتحييهم وتفيدهم بأسرار وعلوم[1].

✓ إذا تأملنا هذا التصوير يتضح لنا أن عناصر الصورة الخيالية مدركة لأنها في سياق حقيقي واقعي، لكن الصور في كلياتها وفي بنيتها في حد ذاتها غير واقعية وغير حقيقية ويتضح لنا ذلك من طبيعة أرضها (فضة، زعفران، كافور) أو ثمارها (فضة، ذهب) أو بحارها (ذهب، حديد، عذوبة) وطبيعة تنقل أهلها في البر والبحر (أسرع من إدراك البصر للمبصر).

✓ في هذا العالم السماوي الذي تميز بالكثافة الفنية والسمو الجمالي استطاع ابن عربي أن يقدم لنا مشاهد جديدة تماما حتى على مستوى الصياغة وكأننا نتعامل مع حالة إبداعية لسنمائي ماهر يلتقط مفردات الكون بعين حساسة، يشاركه في هذا الإلتقاط كل حواسه ويجري لها نوعا من المونتاج يعتمد على الإيقاع السريع المتناغم والحركة ويخلو من الإملال، بينما تقوم القوة المصورة بإقامة العلاقة بين الرموز لإنتاج الدلالات التي تتلاحق وكأنها مدفوعة بشوق المتصوف للمقدس والفرار من عالم الأرض وانجذابه نحو الحقيقة والجمال والتألق في البرزخ[2].

المبحث الرابع: قضية الشطح

أولا: حقيقة الشطح الصوفي

الصوفية بكل أنواعهم لا يمكن إدراك الموجودات عندهم من خلال (التصور) أو (المفهوم) أو (المقولة)، فالمقولة تجرد الشيء من أخص خصائصه ، أما الإشراق حيث تكون المعرفة حدسا وكشفا وذوقا ومشاهدة و اتحادا فأساس المعرفة الرؤيا والرؤيا تخيّل فهي الخيال الخلاق الذي يبني عليه معظم الصوفية تصوفهم[3].

---

[1]– نفسه: ص 163.

[2]– ينظر سحر سامي: شعرية النص الصوفي، ص 148.

[3]– عبد الجليل عبد الكريم: التأويل عند الغزالي، ص 147.

إذا كان الإشراق تخيلا للعالم وللأشياء وللإنسان، فإن التخيل لا يمكن أن يتم من دون الرحلة اللغوية. فالمتخيل يقتضي القول بالضرورة، والتخيل الخلاق لا يتم بأي نوع من أنواع القول بل يقتضي القول البياني ويتقوم بالمجاز.

إذا كان البرهان في مآله الأخير يمكن أن يتم من دون لغة، و اللغة فيه مجرد إشارة يمكن أن تحل محلها إشارات أخرى فإن التخيل محاكاة و استعراض، إرتحال إلى الذات وبين الأشياء بواسطة الكلمات. فلا مكان للتخيل من دون اللعبة اللغوية[1].

على هذا الأساس المنهجي وقع التنافر والإختلاف بين الصوفية و أهل الظاهرمن الفقهاء والمتكلمة وحتى الفلاسفة ، هذا كما أشار إليه الغزالي في مشكاة الأنوار بقوله: ((... والذي تتكشف له الحقائق ويجعل المعاني أصلا والألفاظ تابعة ، وأمر الضعيف بالعكس منه إذ يطلب الحقائق من الألفاظ))[2].

هنا نقف عند مفهوم التأويل الصوفي، الذي هو نقل العبارة من دلالتها الظاهرة إلى دلالتها الباطنة بـاعتماد نوع من الإشارة، لتأتي المفارقة بينه وبين الشطح فهو عكس هذه العملية تماما، ذلك أنه ينقل الإشارة (الحالة) من الباطن إلى الظاهر بواسطة عبارة (اللغة) ومن هنا يعرفونه بأنه ((كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بدعوى))[3] أو هو ((عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدّة غليانه وغلبته))[4]، أو هو ((عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة بـاضطرار واضطراب وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف ولكن من غير إذن إلهي))[5].

الذي يجعل من العبارة الصوفية (شطحا) حسب هذه التعاريف هو اقترانها بالدعوى ومختصر هذه الدعوى أنه عندما ينصرف المتصوف بكليته إلى الاستغراق في الله والتفكير

---

[1]– علي الحرب: التأويل والحقيقة، ط1، دار التنوير، 1985، ص41.

[2]– الغزالي: مشكاة الانوار، ص 25.

[3]– الطوسي: اللمع، ص 422.

[4]– نفسه: ص 453.

[5]– الجرجاني: التعريفات، ص68.

فيه قاطعا كل علاقة له بالعالم يأتي عليه حال من (الوجد) العنيف أي من الإنفعال العام يخيل إليه خلالها أن نوعا من الإتصال والإتحاد قد حصل بينه وبين الله تعالى ، فيعبر عن ذلك بعبارات غير مراقبة أو تعجز اللغة عن الإفصاح عن نواجده و حالاته الشعورية التي مرّ بها فيعبر عن ذلك بعبارات تتبادل الضمائر فيها المواقع [1]، فيتحدث وكأنه هو الله نفسه أو كأن الله قد حلّ فيه [2]، حينئذ يكون المتصوف في حالة سكر وغيبة عن ذاته ووجوده الخارجي، والشطح بهذا المعني إنما نجده في صورته النموذجية عند البسطاني والحلاج فمن شطحات البسطامي الشهيرة قوله: ((سبحاني ما أعظم شأني)) ومن أقوال الحلاج ((ما في الجبة إلا الله)).

ففي مثل هذه النماذج من الشطح نجد أنفسنا أمام حالات شعورية داخلية باطنية يعبر عنها المتصوفة تعبيرا إشاريا وفي الغالب بعبارات مستغربة بمعنى أنها غير مقبولة لا عقلا ولا شرعا، حتى إن بعض المتصوفة يعترفون بهذه الغرابة في التعبير.

ظاهرة الشطح لا نجدها في التصوف المسيحي مثلا بأن فكرة التوسط (المسيح) تلعب منذ البداية دورها الخطير في التقريب بين الله والمخلوقات، وفكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب بحيث لم يعط الصوفي اليهودي الثقة بنفسه بحيث يتطلع إلى الإتحاد المطلق بالألوهية، لأن إله إسرائيل إله جبار منتقم، يرسل ال صرواعق والطوفان. بينما إله المسلمين رحمان رحيم ودود، يحبهم ويحبونه والصوفية المسلمون إلى ما قبل الحلاج ينطقون بالكلمات الشطحية من غير تحرج ولا تحرز، لأنه لم يكن للسلطان الخارجي بعد تأثير عليها [3].

ثم كانت بعد ذلك معاناة أهل الطريقة عامة وأهل الشطح خاصة مع الفقهاء والحكام وحتى مع العامة إذ ((أكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقا وشربا ف أنكروا مثل هذا من

---

[1] –بدل ان يستعمل صاحب هذا الحال ضمير المخاطب أو ضمير الغائب في مناجاته وذكره لله يستعمل ضمير المتكلم.

[2] – محمد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص 294.

[3] – عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية،ط 3، دار القلم، بيروت، 1978، ص من 19 إلى 24.

العارفين))[1]، وأكثر العامة تبعوا الفقهاء في ذلك لتأثيرهم الكبير عليهم أما الحكام ((فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دفعوا إليه فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه))[2].

ثانيا: موقف ابن عربي من الشطح

بالنظر الدقيق إلى موقف ابن عربي من الشطح نرى أن له مستويين مختلفين:

الأول: يقف فيه ضد الشطح تماما، ويعده خطأ صريحا.

الثاني: يقدم فيه التبريرات والتفسيرات لعبارات الشطح الخطيرة، بحيث نراه يقبلها بلعتبارها جزءا من التجربة المتجاوزة قدرات الصوفي السالك وقدرات اللغة المقبولة عقلا وشرعا.

ففي المستوى **الأول** يقول عن أصحاب الشطحات: ((ليتأدبوا فلا يشطحوا فإن الشطح نقص بالإنسان لأنه يلحق نفسه فيه بالرتبة الإلهية، ويخرج عن حقيقته. فيلحقه الشطح بالجهل بالله وبنفسه))[3].

الشطح فخر ودعوى ولهذا يعد رعونة نفس لذا نسمعه في: ((كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة)) [4]، وليس من المحققين من افتخر أو ادعى على ربه لأن ((المحقق ما له مشهود سوى ربه، وعلى ربه ما يفتخر وما يدعي بل هو ملازم عبوديته)) [5]، ويقول أيضا: ((وقد يشطح الأدنى على الأعلى كمثل الشطحات على مراتب الأنبياء)) [6]، وكذلك من الشطحات المنقولة عن السادة رؤية فضيلة جنسهم من

---

[1] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 270.

[2] – نفسه: ص 270.

[3] – نفسه: ص 271.

[4] – نفسه: ص 155.

[5] – نفسه: ج4، ص 21.

[6] – نفسه: ج3، ص 221.

البشر على الملائكة جهلا منهم[1]، لذلك فالشطح لا يعول عليه[2]، وكل من شطح فعن غفلة شطح[3].

في المستوى **الآخر** يقول ابن عربي: ((و أما أهل الله فهم على ما نحن عليه فيه قد قامت لهم شواهد التحقيق على ذلك من عند ربهم في نفوسهم، وإن كان يتصور على جميع ما أوردناه في ذلك احتمالات كثيرة فذلك راجع إلى ما تعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق الذين يأخذون العلم عن الله...،فالإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحد مثلا من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فسر بغير مقصود متكلم من تلك المعاني فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ وإن كان لم يصب مقصود المتكلم... ، ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم فكيف من عنده الكشف الإلهي والعلم اللدني الرباني))[4].

فالشطح هنا له مبرراته عند أهل الذوق والكشف لما يقتضيه حال المعنى لا حال اللفظ قال بعض المحققين: ((... في حال ما أنا الله؟ وقالها أيضا بعض الصوفية في مقامين مختلفين وشتان بين مقام المعنى ومقام الحرف الذي وجد له ، فقابل الحرف بالحرف في قوله أعوذ برضاك من سخطك؟ وقابل المعنى بالمعنى في قوله: أعوذ بك منك؟ وهذه غاية المعرفة))[5]، ثم يقول: ((من قال من رجال الله: أنا الله فأعذروه فإن الإنسان بحكم ما تجلى له ما هو بحكم عينه، وما تجلى له غير عينه فسلم واستسلم))[6].

---

[1]– نفسه: ص 271.

[2]– ابن عربي: رسالة ما لا يعول عليه، ص 4.

[3]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 21.

[4]– نفسه: ج1 ، ص171.

[5]– نفسه: ج3، ص 150.

[6]– نفسه: ج7، ص 316.

هنا يتجلى الجمع والوجود إلى المجد الأسمى من حيث اختصاصه بالحقيقة السيادية التي هي الأصل الشامل على كل شيء حيث كان كل شيء فيه كل شيء، مطلق الحال مطلق المقام، مطلق الشهود فإذا أعاد إلى التحقيق بوجوده الخاص في مرتبة ذاته حضرت الحقيقة السيادية فيه حضور الأصل مع الفرع[1].

هذا تبرير لنظرية وحدة الوجود، والتنزيه هنا قائم ويفسر لنا الأمر بقوله: ((أن الحقيقة الإلهية، المنعوتة بنعوت التنزيه إذا شوهدت تفني كل عين سواها)) [2]، ثم ينبهنا الشيخ إلى أن ((الخطأ في التعبير لا في نفس ما رآى فالكشف لا يخطئ أبدا، والمتكلم في مدلوله يخطئ ويصيب إلا أن يخبر عن الله في ذلك))[3].

الخطأ كله في التعبير لأن اللغة قاصرة عن احتواء هذه المعاني المتجاوزة لقدرات اللغة العادية فكما يقول النفري: ((كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة))[4].

يقول: ((فما قال أحد من خلق الله أنا الله، إلّا الله المرقوم في القراطيس إذا نطق يقول: أنا الله فيعلم عند ذلك ما معنى قوله أنا الله وأنه حق أعني هذا القول في ذلك اللسان المصطلح عليه، ويقوله أيضا العبد الكامل الذي الحق لسانه وسمعه وبصره وقوامه وجوارحه كأبي يزيد وأمثاله)) [5]، وعن هذا القول لأبي يزيد يقول: ((أنا أدل على هوية الله من كلمة الله... لأن أولياء الله هم الذين إذا رؤوا ذكر الله))[6]، هذا صحيح أن أولياء الله إذا رؤوا ذكر ذكر الله سبحانه وتعالى لكن مثل هذا القول لا يليق بالعارفين المحققين لأن المحقق ملازم لحقيقته والاعتدال وكما يقول أن الاعتدال ((ملازمتك حقيقتك)) [7]، فما هي حقيقة العبد أمام

---

[1]– ابن عربي: التجليات الإلهية، ص 63.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 130.

[3]– نفسه: ج5، ص 11.

[4]– الرفري: المواقف والمخاطبات، ص 115.

[5]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 13.

[6]– نفسه: ج7، ص 169.

[7]– نفسه: ج3، ص 155.

حقيقة خالقه سبحانه وتعالى لأن العارف إذا نظر إ لى حقيقته وجد نفسه عبدا محضا عاجزا ضعيفا، عدما، لا وجود لها وهذه العبودية هي حقيقة الإنسان.

ثالثا: شطحات ابن عربي بين الفكر واللغة

لا بد أن نذكر أن لابن عربي نفسه شطحات عديدة هي في الحقيقة فكرية معرفية أكثر منها لغوية وذلك بسبب عقيدته الخاصة يقول: ((وذلك أني ما أعرف اليوم في علمي من تحقق بمقام العبودية أكثر مني ، وإن كان ثمّ فهو مثلي فإني بلغت من العبودية غايتها فأنا العبد المحض الخالص لا أعرف للربوبية طعما)) [1]، وهذا الكلام ذاته يخالف العبودية المحضة؟ وفيه كذلك دعوة بالأفضلية يقول في الفصوص: ((وليست جنتي سواك فانت تسترني بذاتك فلا أعرف إلا بك كم ا أنك لا تكون إلا بي، فمن عرفك عرفني وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف))[2]، شطحات فكرية أساسها وحدة الوجود وهذا الكلام لا يصدر في حالة فناء عن الذات والبقاء بذات الحق ، فهو كلام الحق لا كلام الشيخ الذي لم ينطق عن ذاته بل عمّا يشاهد، و إنما نطق به إشارة ورمز فهو كلام يؤوّل ولا يؤخذ بظاهر و هذا من بين مبررات الرأي الثاني للشيخ.

أغلب الشطحات كما قلنا تخدم بالدرجة الأولى نظريته (وحدة الوجود) حيث يقول: ((من أراد الخوض في بحر التوحيد والعبور على قنطرة التفريد فلا بدّ له من التحقق بالفناء إمّا بالذوق الصحيح الحالي أو بالكشف الصحيح العالي)) [3]، أي لا توحيد دون كشف ومشاهدة وذوق ! يقول في موضع آخر: ((ولا ترى الكون إلا خيالا لا حقيقة له في نفسه وإنما حقيقته الحق))[4]، فلا حقيقة إذا للوجود، فما في الوجود إلا الحق(عين وحدة الوجود).

ثم يخوض ابن عربي في بحار صعبة خاض فيها كثيرون قبله لعل من أشهرهم (الحلّاج،البسطامي، النفري)، يقول في (موقف الفرقان) وهو (موقف السواء) عند النفري وهو من أصعب المواقف عند الشيخ: ((وهذا المنزل منزل شامخ صعب المرتقى ولهذا سمّي

---

[1]– نفسه: ج5، ص 49.

[2]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 77.

[3]– ابن عربي: كشف الستر لأهل السر، ص31.

[4]– نفسه: ص 32.

العقبة وأضريف إلى السويق، لعدم ثبوت الأقدام فيها لأنها منزلة الأقدام فلا يقطعها إلا رجل كامل من رسول ونبي و إرث كامل، وهذا هو المنزل الذي سماه النفري في مواقفه (موقف السواء) لظهور العبد فيه بصورة الحق، فإن لم يمن الله على هذا العبد بالعصمة والحفظ ويثبّت قدمه في هذه العقبة بأن يبقى على شهود عبوديته بما رأى عليه نفسه من صورة الحق ورأى الحق في صورة عبوديته و انعكس عليه الأمر وهو مشهد صعب)) [1] لكن هذا القول أبدا لا يليق بعارف محقق أن يقوله وإن صحّ في عرف الصوفية أن يكشفه لأن هذا الكلام ذاته يناقض العبودية المحضة، وغيرها من الشطحات التي سردها لنا في يقظته أو منامه كلها تصب في قالب واحد وهو الفكر الأكبري المتميز بنظرياته المختلفة (وحدة وجود، حقيقة محمدية، إنسان كامل.... إلخ.

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3 ، ص 165

الفصل الثالث:

القضايا التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي

المبحث الأول: قضية اللفظ و المعنى و معنى المعنى.

أولا: اللفظ و المعنى في النقد العربي القديم.

ثانيا: اللفظ و المعنى في عرف ابن عربي.

المبحث الثاني: قضية الرمز.

أولا: حقيقة الرمز الصوفي عند ابن عربي.

ثانيا: أهم الرموز في النتاج الأكبري.

المبحث الثالث: قضية التناص.

أولا: التناص الديني.

ثانيا: التناص الصوفي.

المبحث الرابع: المعنى و التأويل في معراج ابن عربي.

المبحث الأول: قضية اللفظ والمعنى ومعنى المعنى

أولا: اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم

إن العلاقة بين اللفظ والمعنى موضوع قديم وعريق تناولها العلماء منذ زمن بعيد ، إذ لا نجد من العلماء المتقدمين أحدا تطرق في مجال اللغة أو البلاغة أو النقد إلا والعلاقة بين اللفظ والمعنى كانت إحدى مباحثه وأغراضه ومراميه.

يرتكز إهتمام الباحثين كثيرا في التراث العربي الإسلامي بالعلاقة بين اللفظ والمعنى وثنائيتهما[1]، نظرا لما فيها من أهمية.

إذا كان القرآن الكريم هو النص المحوري في الثقافة العربية الإسلامية فإن العلاقة بين اللفظ والمعنى تعد من أبرز المباحث التي تناولتها علوم هذه الثقافة، والسبب في ذلك أن علاقة اللفظ بالمعنى تمتد إلى أعماق بعيدة منظمة للنشاطات البشرية في المجال اللغوي من كلام وإبداع ونظم وغير ذلك.

قد كثر حديث النقاد عن هذه القضية و انقسموا إزاءها إلى طوائف ثلاث ، منهم من يفضل اللفظ عن المعنى، ومنهم من يفضل المعنى عن اللفظ، ومنهم من وقف موقفا وسطا توفيقيا فاهتم بطرفي الثنائية ولم يفصل طرفا عن الآخر[2].

1) **الطائفة الأولى** : تذهب إلى أن الأناقة والجودة والجمال للقيمة الأدبية تقع في الألفاظ وبعبارة أخرى أن المقياس للقيمة الأدبية عند هذا الإتجاه إنما يتوقف على جزالة اللفظ وجودة السبك وحسن التركيب ، فالمعيار سلامة الكلام عند هذا الإتجاه تنحصر في سلامة اللفظ وسهولته ونصاعته ورقّة مقاطعه وتشابه أطرافه، وليس الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني يعرفها العربي والعجمي والقروي والبدوي، وإنما هي جودة اللفظ وصفائه

---

[1] – ينبغي أن نحدد مفهوم طرفي هذه الثنائية فالمعنى يقصد به جانب المضمون، إذ من دلالاته الفكرة النثرية التي ينبني عليها البيت أو القصيدة، أم اللفظ فالمقصود به جانب الصياغة او الشكل. ينظر مصطفى البشير قط: النص النثري عند النقاد والبلاغيين العرب القدماء، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص 126.

[2] – نفسه: نفسها.

وحسنه وبهائه ونزاهته ونقائه وكثرة طلاوته ، وصحة السبك والتركيب والخلو من أود النظم والتأليف[1]، ويمثل هذه الطائفة الجاحظ (ت 255 هـ)، وأبو هلال العسكري (ت 295 هـ).

2) **الطائفة الثانية :** من الذين أكدوا أولية المعنى على اللفظ أبو حيان التوحيدي، إذ نجده يعيب على بعض الكتاب احتفالهم باللفظ وإهمالهم للمعنى، لأنه جعل المعنى على رأس عناصر الإبداع الأدبي يقول: ((ويجب أن يكون الغرض الأول في صحة المعنى والغرض الثاني في تخيير اللفظ والغرض الثالث في تسهيل النظم، وحلاوة التأليف وإجتلاب الرونق))[2]، غير أنه لم يتوسع في شرح نثره والتبرير له ، وإن كان يترتب على هذه القضية ورأيه فيها تقسيمه للعمل الفني وتحديده نوعية الأدب الذي يفضله ، وهو الأدب الذي يجمع بين العقل والفن[3].

3) **الطائفة الثالثة :** وهي التي تقول بالترابط التام بين اللفظ والمعنى ويمثل هذه الطائفة ا بن رشيق (ت 456 هـ) حيث خصص في كتابه (العمدة) بابا مستقلا في (اللفظ والمعنى) وانتهى إلى الإرتباط الوثيق بينهما ، وقد اتضح ذلك في معالجته لنظم القصيدة التي عرض لها بإيجاز وفي ضوء آراء غيره ممن كانوا ينظرون إلى اللفظ أو المعنى في ضوء مذاهب عدد من الشعراء ، ويتضح أنه فحص تلك الآراء والمذاهب فحصا جيدا واستخلص منها رأيا يقوم على إعتبار أن ((اللفظ جسم روحه المعنى ، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم يضعف بضعفه ويقوى بقوّته فإذا سلم المعنى و اختل بعض اللفظ كان نقصا للشعر وهجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج والشلل والغور

[1] – ينظر الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1969، ص 132.أبو هلال العسكري: الصناعتين، تحقيق مفيد قميحة، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 1981، ص 72–73.

[2] – مصطفى البشير قط: النص النثري، ص 130.

[3] – نفسه: نفسها.

وما أشبه ذلك من غير أن تذهب الرّوح، وكذلك إن ضعف المعنى واختل بعضه كان اللفظ من ذلك أوفر حظا كالذي يعرض للأجسام من مرض بمرض الأرواح))[1].

لكن عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ) وهو من أكبر النقاد العرب القدامى تناولا لهذه القضية وأدق فهما لها، قام بمحاولة تصحيح بعض المفاهيم السائدة ولقد قاده البحث في إعجاز القرآن الكريم إلى هذا ، فكان إنتباهه إلى أهمية البناء والتركيب الذي لا يكون في المعنى وحده أو في اللفظ وحده بل فيهما معا، ولما كان النظم عند عبد القاهر يقوم على عنصري الفظ والمعنى فقد ربط بينهما ربطا محكما، وله في الألفاظ مذهبا غاية في الطرافة والأهمية وحسن الفهم حيث يقول في دلائل الإعجاز: ((الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة ولا من حيث هي كلم مفردة ، وإن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظ لمعنى التي تليها، وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ ومما يشهد ذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر))[2] لأن النظم عنده هو ترتيب الألفاظ والمعاني معا بحسب قوانين البناء الفني.

لكنه في موضع آخر يقول: ((فإذا رأيت البصير بجواهر الكلم يستحسن شعرا أو يستجيد نثرا، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق وعذب سائغ وحلو رائع، فاعلم أنه ليس ينبئك عن أقوال ترجع إلى أجراس الحروف وإلى ظاهر الوضع اللغوي بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده، وفضل يقتدح العقل من زيادة))[3]، يكاد يثبت عبدالقاهر الجرجاني أن العمل الأدبي يقوم أساسا عن المعنى، لأن نظرية النظم الجرجانية هي نظرية معاني لا تعول على اللفظ فاللفظ تابع للمعنى، لأن المعاني هي التي تتزايد حسب رأي الجرجاني وتعطي معنى المعنى الذي يولده مجرد اللفظ

---

[1]– ابن رشيق المسيلي: العمدة في صناعة الشعر ونقده ، تحقيق: محي الدين عبد الحميد،ط 3،مطبعة السعادةمصر،1963،ج1،ص124.

[2]– عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، إعتنى به علي محمد زينو، ط 1، مؤسسة الرسالة ناشرون، ديمشق سوريا 2005، ص52.

[3]– عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1987، ص 9.

فإذا كان المعنى هو المفهوم من ظاهر اللفظ نصل إليه من غير وسائط فمعنى المعنى هو الذي يتولد من الأول ويولد معاني غير محدودة يقول: ((إذا رأيتهم يجعلون الألفاظ زينة للمعاني وحلية عليها ، أو يجعلون المعاني كالجواري والألفاظ كالمعارض لها وكالوشي المحبّر واللباس الفاخر والكسوة الرائعة إلى أشباه ذلك مما يفخمون به أمر اللفظ ويجعلون المعنى ينبل به ويشرف ، فاعلم أنهم يصفون كلاما قد اعطاك المتكلم أغراضه فيه من طريق معنى المعنى فكنّى وعرّض ومثّل وأستعار ثم أحسن و أصاب))[1].

فحديثه عن معنى المعنى جعله يشتغل بالبحث في المناطق الغيبية من المعنى وهذا يقودنا للقول: هل كان عبد القاهر يسبح في الأفق الصوفي؟ ويتشبث بقدر من الإحساس الصوفي؟[2]، من خلال حديثه عن معنى المعنى.

ثانيا: اللفظ والمعنى في عرف ابن عربي

إذا أردنا أن نستحدث موقفا لابن عربي ضمن هذا التقسيم الذي يجمع طوائف متباينة فإننا لا نجد له موقفا ثابتا، إنه ينتمي للطائفة الثالثة ولا ينتمي إليها لأنه لم يتوقف عند هذا الحد، بل حاول أن يقدم طرحا يخدم نظرياته المعرفية التي قوامها الذوق والكشف.

لذا كانت رؤيته النقدية لثنائية (اللفظ و المعنى) على النحو التالي: ففي موضع لا يعترف بمسألة الفصل بين اللفظ والمعنى لأن ((جمال الشعر والكلام لا يجمع بين اللفظ اللائق والمعنى الفائق، فيحار الناظر والسامع فلا يدري اللفظ أحسن أو المعنى أو هما على سواء، فإنه إذا نظر إلى كل واحد منهما أذهله الآخر من حسنه وإذا نظر فيهما معا حيّره))[3]، وهو لا يتبنى الفصل لأن ((المعنى للفظ كالروح للصورة وهو جمالها على

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 200

[2]– مصطفى ناصف: محاورات مع النثر العربي، ط2،دار الأندلس،بيروت،1981،ص 123.

[3]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج4، ص 27.

الحقيقة، أنظر في إعجاز القرآن تجده كما ذكرناه ، حسن النظم مع توفير المعنى وحسن مساقه وجمع المعاني بعضها إلى بعض في اللفظ الحسن النظم))[1].

هذه الرؤية النقدية جاءت لتصحيح بعض الأغاليط التي فهمت بأن الإبداع الفني هو تجويد اللفظ على حساب المعنى أو العناية بالمعنى على حساب اللفظ. ثم يقول:

((...فما يستحسن مثل هذا الشعر إلا ذو قلب كثيف، فاللفظ لطيف والمعنى كثيف وإذا كان المعنى قبيحا عند الصحيح النظر لم يحجبه حسن اللفظ عن قبيح المعنى فإن مثاله عندي مثال من يحب صورة في غاية الحسن منقوشة في الجدار مزينة بأنواع الأصبغة تامة الخلق لا روح لها))[2].

هذه القيمة التي يمنحها ابن عربي لثنائية (اللفظ/المعنى) في عملية التقييم أساسها القلب وهنا يقصد بالقلب الذوق والرؤيا وهذا التوكيد عن ذوق ورؤيا المبدع وإعطائها أولية في العملية الإبداعية هـ ي كذلك من باب تصحيح بعض الأغاليط النقدية التي جعلت من الإبداع الفني تعبيرا أو شكلا، فالمهم عند الشيخ ليس ما يكتبه المبدع ، وإنما كيف كتب فكيفية الكتابة عنده هو جمع ((الأسماء صورا ومعاني))[3]، لأنه ((لم يكن الظاهر بأمر زائد عن الباطن هو عينه))[4].

يحاول الشيخ بكل إحترافية بسط نظرية الحب الإلهي تحت لواء (اللفظ والمعنى) في لحظة توافقهما وتطابقهما، لأن الحب عند الشيخ هو تآلف واتحاد وإذا صدق هذا التآلف في عالم الأجساد والأرواح فحاله كذلك في عالم اللفظ والمعنى وبالتالي الكتابة ، يقول:

((حبيبي قرّة عيني، أنت منّي بحيث أنا، كريمي قسيمي تعالى الله لا بل أنت ذاتي هذه يدي ويدك أدخل بنا إلى حضرة الحبيب الحقب صورة الإتحاد حتى لا نمتاز فنكون في العين واحدا، ما ألطفه من معنى وما أرقه من مزج، عسى تعطل العشار وتمحى الآثار

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 27.

[2]– نفسه : نفسها .

[3]– نفسه: ص 31.

[4]– نفسه: ص 30.

وتخسف الأقمار وتكور الشمس والنهار وتنطمس نجوم الأنوار)) [1]، الشيخ يوظف ألفاظا تقرر مبلغ حبّه وفنائه في محبوبه ، ألفاظا استوعبت آثار المحبة وأحوالها ومعانيها، يقول في موضع آخر: ((حبيبي قدمك أظهر حدثي وحدثي أظهر قدمك ، لا أعرف فعرفني إذا كنت بك، حبيبي لا أعرف فإن ما ثم من أعرف وإذا كنت بي فلا أعرف ، فإن حقيقتي أن لا تعرف فإذ ولا بد من الجهل فكن عيني حتى أراك بك فسبحان من يرى ولا يعلم)) [2]

عبارات في الحب تنبني عن معانيها فضلا عن جزالة مبانيها يقول في كتاب الشاهد: ((إياك أعني فـاسمعي يا جارة. قال : قال الشاهد إذا حضرت منزلا فيه الرقباء فخاطب الرقيب واسمع المحبوب تسلم من غوائل الرقباء. وقال اعشق كلّما اشتهيته من الكون فإنه لا يغار ولا تعشق نفسك فإنه يغار لأنك تقابل المعشوق بذاتك وهو يريدك له، وقال ما عشقتك لمثلك إلا لدعواك في محبتي، وقال لا راحة مع الخلق فارجع إلى الحق فهو أولى بك))[3]. يوظف الشيخ ألفاظ الحب، العشق، المحبوب، يغار ، محبتي، راحة ، كلها ألفاظ تصب معانيها في قالب واحد ملازم لمعنى المحبة وأحوالها.

اللفظ له أهمية خاصة لكن أهميته لا ترجع إلى كونه قالبا جميلا. ذلك أنه من العسر في مثل هذه النصوص (الحب) الفصل بين اللفظ والمعنى لأن اللفظ ليس مجرد رداء تلبسه بعض المعاني لتحسينها وإنما اللفظ يأخذ شكلا بحيث نجد هناك ارتباطا متينا بين المعنى من ناحية واللفظ من ناحية أخرى، هذا الارتباط ترجم في عرف ابن عربي بحركة التآلف أو ((الحركة العشقية))[4]، هذه الحركة تخلق فيما بعد طاقة بين اللفظ والمعنى حينها يصبح استحالة استغناء أحد الطرفين عن الآخر ثم تترجم هذه الطاقة العشقية إلى طاقة فنية إبداعية تخلق السؤال حول نصوص الحب الأكبري وبالتالي فتح المجال لمطاردة الحقيقة الأكبرية في جميع مستوياتها (خلق نصوص جديدة).

---

[1]– ابن عربي: التجليات الإلهية، ص 199–200.

[2]– نفسه: ص 206.

[3]– ابن عربي: كتاب الشاهد، ص 3.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 100.

صحيح أن ابن عربي لم يعترف بمسألة الفصل بين اللفظ والمعنى ، إلا أننا بالمقابل نجد له نصوصا تدل على أنه يميل إلى اللفظ على حساب المعنى أو العكس يقول: ((واعلم أوّلاً أن الإبداع لا يكون إلا في الصور الخاصة لأنها التي تقبل الخلق فتقبل الإبداع، وأما المعاني فليس شيء منها مبتدعا لأنه لا تقبل الخلق فلا تقبل الإبتداع فهي تعقل ثابتة الأعيان هذه حضرة المعاني الحقيقية)) [1]، نجد هذا الرأي عند قراءتنا لمقامات التخلي عند الشيخ وكذلك الوصايا والقصص الواقعية ، لأن اللفظ الذي يكتب هو الأصل في فهم المعنى المراد، ويحاكم النص على أساس الألفاظ المكتوبة لأنها هي الأصل في الدلالة، لذلك راعى الشيخ الدقة في الألفاظ الموضوعة للمعاني المرادة لأنها هي التي تحدد مرادهيقول في مقام: ((والجامع لباب الورع أن تجتنب في ظاهرك وباطنك وجميع أعمال أعضائك المكلفة في كل عمل، والترك يكون لله على حد المشروع فيه المخلص له الذي لا شبهة تضره ولا تقدح فيه)) [2]، ويقول عن الصبر: ((حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله))[3]، نلاحظ أن ابن عربي يؤسس رؤيته لمثل هذه المقامات من خلال معنى محصور أساسا في ألفاظ حدود هذه المقامات، يقول: ((أوصيك في هذا التجلي بالعلم و تحفظ 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 نعوت الربوبية، وأين أنت من ذلك الوقت مما خلقت له، فالعلم أشرف مقام فلا يفوتنك))[4] ويقول أيضا: ((عليك بحفظ جوارحك فإنه من أرسل جوارحه أتعب قلبه)) [5]، وقوله: ((صم عن الدنيا وأجعل فطرك الموت)) [6]، نلاحظ في هذه الوصيا أن الشيخ يميل إلى

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 59.

[2]– نفسه: ج3، ص 205.

[3]– نفسه: ص 240–241.

[4]–نفسه: ج8، ص 213–214.

[5]– نفسه: ص 216.

[6]– نفسه: ص 256.

اللفظ على حساب المعنى ، لأنه في مقام الوعظ والإرشاد الذي يستلزم تقديم الحرف عن المعنى.

في موضع آخر نجده يميل إلى المعنى على حساب اللفظ يقول: ((فليس المطلوب عند المحققين الصور المحسوسة لفظا ورقما، إنما المطلوب المعاني التي تضمنها هذا الرقم أو هذا اللفظ وحقيقة اللفظة والمرقوم عينها فإن النظير في الصور إنما هو روحاني فلا يقدر أن يخرج عن جنسه))[1].

إذا كان الشيخ وافق بين اللفظ والمعنى في نظرية الحب الإلهي، فإنه في نظرية وحدة الوجود تجاوز النمط التعبيري و انطلق لإكتشاف حقيقة الوجود بتقديم رؤيا جديدة تفتح أفقا جديدا يعبر عن تجربة روحية ذوقية لا تتأتى إلا عن طريق المعنى ومعنى المعنى يقول: ((فأنت يا ولي الذّكر المنزل فأنت المحفوظ وما نزل إلا بك ، فأنت الحافظ فلا تفن عينك فإنه في نفس الأمر ما يفنى وغايتك أن تقول أنا هو، مدلول هو ما هو مدلول أنا فما يتخلص لك ما ترومه أبدا، وإذا عزّ عن التخلّص فقل به، وقل بك وتميّز عنه، وميّزه عنك تميّز الأول عن الآخر والآخر عن الأول، وتميز عن العالم وميّزه عنك تميّز الظاهر من الباطن والباطن من الظاهر فإنك في العالم روح العالم والعالم صورتك الظاهرة، ولا معنى للصورة بلا روح فلا معنى للعالم دونك فإذا ميّزت عينك من الحق و من العالم عرفت قدرك بمعرفة الحق وعرفت منزلتك بمعرفة العالم))[2]، يقول أيضا: ((أثبت الكثرة في الثبوت وانفها من الوجود وأثبت الوحدة في الوجود و أنفها في الثبوت))[3]، يقول في موضع آخر: ((فجوهر العالم لذات الموجود وعرض العالم لصفاته وزمانه لالز امه ومكانه لاستوائه وكمّه لأسمائه وكيفه لرضاه وغضبه ووضعه لكلامه وإ ضافته لربوبيته، و أن يفعل لإيجاده وأن ينفعل لإجابته في سأله فعمل العالم على شاكلته))[4]، أطلق لفظة (الوجود، الكثرة، الوحدة

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 104.

[2]–نفسه: ج6، ص 79.

[3]– نفسه: ج2 ، ص414.

[4]– نفسه: ج4، ص 74.

جوهر، صورة، روح، شاكلته...) في مواقع من العبارة تتجاوز قدرته الظاهرية، لذلك التعويل على معانيها ومعاني معانيها هو الأساس في مثل هذا النص وغيره من نصوص الوحدة.

لو نظرنا لمفهوم الوحدة عند ابن عربي لوجدناه مفهوما متحركا متغيرا بـاستمرار، لأنه مرتبط بالحالة الكشفية الذوقية المتجددة بـاستمرار و لارتباطها بالأحوال والمواهب التي ترد على قلب الصوفي فتجعل من تجربته تجربة في المعنى، تجربة في الوجود وفي إحساس الإنسان بالكون لأن ((المعنى هو الشيء في ذاته، شكله اللفظ، وكل ما يدور في البال من أمور النفس، والكون ذو معنى، وهذا المعنى يجمع في جوهره كل ما هو كائن وسيكون فالمعنى هو الذرة المادية والذرة الذهنية لكل كائن حاضر أو مغيب، فالله معنى وحبة الرمل معنى، ونأمة الصوت معنى، وهمسة الهواء، ولمعة الضوء وخلجة الخاطر معنى، المعنى مجردا، المعنى مشكلا، المعنى في كل صورة هو معنى لمعنى ومعنى في معنى، فليس الشكل سوى معنى آخر))[1].

نعثر في الفتوحات على وافر من الآراء حول قضايا مختلفة، ذوقية، لغوية، أدبية جمالية، إذ يقدم الشيخ تعريفات لهذه القضايا سواء تلك التي يبدو مقتنعا بها أو التي يرفضها فيعرضها للمناقشة، كالرأي الذي يعرضه حول قضية معنى المعنى (التأويل) وعلى هذا الأساس أشار إلى العلوم وأقسامها قائلا:((اعلم أيها الولي الحميم نوّر الله بصيرتك وحسّن سريرتك أن العلوم على قسمين: موهوب وهو قوله تَعَالَىٰ: ﴿لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ﴾المائدة(الآية66) وهي نتيجة التقوى كما قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾البقرة(الآية282)...؛ ومكتسبة وإليها الإشارة بقوله تَعَالَىٰ: ﴿وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾المائدة(الآية66) يشير إلى كدهم واجتهادهم وهم أهل الإقتصاد))[2].

---

[1]– علي شلق: مراحل تطور النثر العربي في نماذجه،ط1،دار العلم للملايين،بيروت،1994، ج3، ص 572.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 255.

ثم يفصل الشيخ حديثه أكثر عن قضية معنى المعنى مشيرا لها بمصطلح التأويل من خلال تمييزه بين نوعين من التأويل: **الأول** مصدره الوهب والإخبار الإلهي، و**الثاني** مصدره الفكر والكسب يقول: ((فإن التأويل من العلماء أضجعه بعدما كان قائما، فجاء من وفقه الله فأقامه من رقدته ، أي نزّهه عن تأويله والتعمل فيه بفكره فقام بعبادة ربّه وسأله أن يوفّقه على مراده من تلك الألفاظ التي حواها الكتاب والتعريف من المعاني المخلصة عن الموارد فأعطاهم الله العلم غير مشوب قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾آل عمران(الآية7)، يعلمهم الحق ما يؤول إليه هذا اللفظ المنزل المرقوم وما لا أودع فيه من المعاني من غير فكر فيه... ،أهل الكسب وهم الذين يتأولون كتاب الله ولا يقيمونه بالعمل الذي نزل إليه ولا يتأدبون في أخذه... ، ومن لم يقتصد في ذلك وتعمّق في التأويل بحيث أنه لم يترك مناسبة بين اللفظ والمعنى أو قرر اللفظ على طريق التشبيه ولم يرد علم ذلك إلى الله فيه وهم الذين قال الله فيهم

﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾المائدة(الآية66))[1].

لو نظرنا لمفهوم معنى المعنى (التأويل) عند ابن عربي لوجدناه مرتبطا بالحالة الكشفية الذوقية المتجددة بـاستمرار، والمرتبطة أساسا بالعلم اللدني غير المشوب فيعطي معنى المعنى الذي لا يولده مجرد اللفظ بل معنى اللفظ وموضوعه في اللغة والتجربة أما عن معنى اللفظ فيشير إليه بقوله: ((المعاني المخلصة من المواد)) [2]، وأما عن موضوعه فمن جهة العامة يربطه بالإبلاغ والإفهام وتستوعبه اللغة يقول: ((المراد منه التبليغ لا غير))[3]، أما من جهة أهل الكشف فهو مدار اهتمام كل من ذاق أسرار الوجود، الجمال الفن (الكتابة)، فيكون الموضوع ها هنا محاولة حدس المجهول و استنطاق الصمت وتكثيف الزمن واستحضار عوالم خفية (الخيال والبرز خ) وهي محاولة ((قول ما لا يقال ربما لكي

---

[1]– نفسه: ج4، ص 255.

[2]–نفسه: نفسها.

[3]– نفسه: ص 256.

يخلق تطابقا وتماهيا بينه وبين السرد وبينه وبين المطلق، ولكي يعيش في كون لا ينتهي وأنه كمثل الكون لا ينتهي)) [1]، فإذا كانت اللغة ضيقة فالمعنى الواسع تستوعبه التجربة الواسعة.

فمعنى المعنى هو التأويل والرمز والإشارة، وهو المعاني الثواني المستنبطة من اتساع التجربة الأكبرية وعمقها وغناها ، وهو قابل للولادة باستمرار، وكل مرّة يولد جديدا مختلفا ويسهم هذا التعدد في العلاقة بين النص والقارئ لذا إرتبطت عبارة الصوفي بالرؤيا ألم يقل النفري: ((كلّما اتسعت الرؤيا ذاقت العبارة))[2].

الأمر الذي دفع ابن عربي إلى استبدال اللغة العادية بلغة جديدة تعكس الوجه اللغوي لحب ابن عربي ووحدته وحقيقته وكمال الإنسان الذي يعيش الحيرة في كون لا ينتهي والمعنى مثله لا تنتهي ، وهذا لا يستوعبه إلا الرمز لأن خطابه مسكون بالثنائيات التي تخالها نقائض لا جامع بينهما فإذا بها متداخلة متشابكة ضمن وحدة ديالتيكية لا تنفصل (ظاهروباطن)، (وحدة وكثرة)، (فناء وبقاء)، (جحيم وجنة)، (ذكر وأنثى) (لفظ ومعنى).....إلخ.

تتناسب دون توقف حاملة معها معاني لا ضفاف لها ولا نقطة تحدها ، وهكذا ارتكز الشيخ على قضية معنى المعنى في أغلب كتاباته من خلال توظيفه مثل هذه الثنائيات بكل احترافية، حتى تنفتح الحقول المعرفية على بعضها البعض في تفاؤل دائم دون هتك الأسرار وبالمقابل الإنفتاح على نصوص لغتها تشع سحرا وتأسر المتلقي وتشده.

---

[1]– أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 24.

[2]– النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق عبد القادر محمود،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،1985، ص 115.

المبحث الثاني: قضية الرمز

أولا: حقيقة الرمز الصوفي عند ابن عربي

تعد اللغة وسيلة اتصال بين شخصين أو أكثر، يكون الهدف منها التواصل والتفاهم ولكي يحدث التفاهم لا بد من الإشتراك في معرفة رموز [1]، هذه الوسيلة وما تحويه من معاني سياقية و اجتماعية وثقافية متفق عليها مسبقا كما أنها(تعكس مواقف كتابهم ومعتقداتهم ووجهات نظرهم)[2].

فاللّغة هي منتج إنساني تراكمي وثقافي أنتجته ضرورة تواصل أهل بيئة واحدة بعضها ببعض، ومن خلال الرموز المستخدمة لكل لغة يستطيع كما يقول تشادويك:
((أن تتكشف لنا عوامل ورؤى تذهل الإنسان وتهز كل مفاهيمه وأفكاره، فأنت مع الرمزية هناك في عمق الإنسان في عمق أفكاره وعواطفه وأقداره ومصائره... إلخ))[3].

بما أن اللغة هي نتاج ثقافي تراكمي فإن الثقافة تضفي بمعان أو رموز خاصة بكل كلمة وكل تركيب لغوي يستخدمه أهل اللغة، إ ضافة للمعنى القاموسي، فمعرفة معاني الكلمات وتراكيب الجمل دون معرفة المعنى والاستخدام الثقافي السياقي لكل كلمة وتركيب هي معرفة ناقصة.

إذا عدنا للتجربة الصوفية ليس من منطلق كونها فكرا أو منهجا يؤسس لمعتقد ديني ينبني على جملة من الأفكار الفلسفية والمعرفية، وإنما من حيث هي تجربة في الكتابة ((لقد استخدم الصوفيون في كلامهم على الله والوجود و الإنسان، الفن، الشكل ، الأسلوب الرمز، المجاز، الصورة، الوزن، القافية، والقارئ يتذوق تجاربهم ويستشف أبعادها عبر

---

[1]– الرمز: عبارة عن علاقة بين (الدال والمدلول) على المستوى النظري ويعتبر ديسوسير أن الدال هو الشكل الذي يتقمصه الرمز أي الشيء الذي يمكن رؤيته أو سماعه أو الشعور به، أما المدلول فهو المفهوم المعنوي أو التصور الذهني الذي يمثله، يوحيه الدال ولا يستبعد الإحالة إلى مفاهيم مجردة أو هويات متخيلة. ينظر شاكر عبدالحميد: عصر الصورة عالم المعرفة، العدد 311، الكويت، 205، ص 315.

[2]– كلير كرامش: اللغة والثقافة، ترجمة أحمد شيحي، وزارة الثقافة والفنون، قطر 2010، ص 27.

[3]– تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 21.

فنيتها وهي مستعصية على القارئ الذي يدخل إليها معتمدا على ظاهرها اللفظي... فالإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيسي)) [1]، للتجربة الصوفية ولسان حالها وعنوانها وترجمانها، فهي التي يتم من خلالها تناقل علومها ومعارفها منها وإليها وفيها وعنها.

قد مثّل الرمز أحد آليات الخطاب الصوفي ((بفعل قوانينه و استراتيجيات التواصل المعقدة فيه، يمتلك من سمات الإطلاق و عدم التحديد ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة التي شكل وضعها في التلقي آليات انفتاحه وهو وضع تأويلي)) [2]، لذا شدد المتخصصون على وجوب الحذر فقد كان لزاما على الناظر في أقوال الصوفية أن يكون على حذر في فهمها وتأويلها والحكم عليها وإلا صرّفها إلى غير معانيها وقديما أنشذ أحد الصوفية:

إذا نطقوا أعجزك مرمى رموزهموإن سكتوا هيهات منك إتصاله**[3]

على هذا لا يكون الرمز مجرد إشارة لشيء تقربه من الإدراك ولكن أداة لتفجير المعنى واستحضار ما لا حصر له من الدلالات وعلى ذلك تكون ((لغة الرمز هي اللغة التي تنطق عن الخبرات والمشاعر والأفكار الباطنة ، كما تنطق لغتنا المحلية عن خبرات الواقع مع فارق هام، يكمن في شمولية لغة الرمز وعالميتها وتجاوزها لفوارق الزمن والثقافة والجنس))[4].

لقد احتل الرمز مكانة مهمة عند ابن عربي وأصبحت البنية الرمزية تشكل معلما بارزا من معالم حياة الشيخ وكتابته يقول عن الرمز بأنه: ((الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله)) [5]، ويذهب به إلى أبعد من ذلك إذ جعل من العالم رمز خالقه يقول: ((وكذلك منزل العالم في الوجود ما أوجده الله لعينه وإنما أوجده الله لنفسه ، فأشتغل العالم

---

[1]– أدونيس: الصوفية والسريالية، ص15.

[2]– أمينة بلعلى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص17.

[3]– ناجي حسن جودة: المعرفة الصوفية، ط1، دار عمار للنشر، ص 129.

[4]– سيزا قاسم: القارئ والنص (العلامة والدلالة)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، 2006، ص 206.

[5]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 215.

بغير ما أوجد له فخالف قصد موجده)) [1]، وفي السياق نفسه يفسر كلامه ويلخصه بقوله: ((إنما أوجدنا له لا لحاجة منه إليا، فأنا لغز ربي ورمزه))[2].

بذلك يكون ابن عربي أدرك المستوى النظري ومستوى الممارسة الإبداعية للغة وفكرة الدال وارتباطه بالمدلول داخل الرسالة التي تتحرك بين المرسل والمستقبل [3]، حين يقول: ((اعلم أيها الولي الحميم أيدك الله بروح القدس وفهمك ! أن الرموز والألغاز ليست مرادة لنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها)) [4]، لذا أعتبر أن الأمثال يضربها الله سبحانه وتعالى في القرآن ما جاءت مطلوبة لنفسها إنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له وما نصبت من أصله[5].

كما يشمل في حديثه عن الرمز مفهوم الإشارة[6]، يقول في ذلك:

علم الإشارة تقريب وإبعادوسيرها فيك تأويب وإسناد**

فأبحث عليه فإن الله صيرهلمن يقوم به، إفك وإلحاد**

تنبيه عصمة لمن قال الإله لهكن ! فأستوى كائنا، والقوم أشهاد**[7]

الرمز عنده يحمل كثيرا من التجليات التي تملأ لغته و أفعاله بها والتي تعد من أهم الخصائص الأساسية لتصوفه، بل ودعامة أساسية إعتمد عليها في بث نظرياته، لكونه يشبع حاجته الفكرية والخيالية من جهة ، وتتجلى تحت آفاقه مختلف المعتقدات والتصورات الخاصة به من جهة أخرى.

---

[1]– نفسه: نفسها.

[2]– نفسه: نفسها.

[3]– سحر سامي: شعرية النص الصوفي، ص 108–109.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 233.

[5]– نفسه: نفسها.

[6]– الإشارة مصطلح صوفي يعني ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة أي بالعبارة الصريحة. ينظر حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفي، مؤسسة مختار للنشر، مصر، 1987، مادة إشارة.

[7]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 325.

ثم يشير الشيخ بعد ذلك إلى قضية التحقق بالحال عند الصوفية ، فيعطي لهم وعيا موحدا بالمصطلح الموظف بينهم على سبيل الإشارة ولو من غير تلقين و اكتساب، وهذه الخصوصية الإصطلاحية عند الصوفية فقط ((ومن أعجب الأشياء في هذه الطريقة ولا يوجد فيها أنه ما بين طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحاة و أهل الهندسة والحساب والتعليم والمتكلمين والفلاسفة ، إلا ولهم إصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيت من الشيخ أو من أهله لا بد من ذلك إلا أهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه، فإذا فتح الله له عين فهمه وأخذ عن ربّه في أول ذوقه، وما يكون عنده خبر بما اصطلحوا عليه ولم يعلم أن قوما من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلّموا بإصطلاحهم على تلك الألفاظ التي لا يعرفها سواهم أو من أخذها عنهم فهم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لهذا الإصطلاح ويشاركهم في الكلام بها معهم ولا يستغرب ذلك من نفسه بل يجد علم ذلك ضروريا لا يقدر على دفعه وكأنه مازال يعلمه ولا يدري كيف حصل له، والدخيل من غير هذه الطائفة لا يجد ذلك إلا بموقف فهذا معنى الإشارة عند القوم ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير أو في تأليفهم ومصنفاتهم لا غير والله يقول الحق وهو يهدي السبيل))[1].

من هنا فإن استخدام اللغة كرمز للتواصل بين الصوفية ينبني على إدراك المعاني والمصطلحات الصوفية، هذا الإدراك لا يتم إلا بالذوق والحال وتبدل الصفات ، وهذا لا يتحقق إلا بمزاولة الميدان والدخول في الممارسة.

لذا نصوص الصوفية عامة ونصوص ابن عربي خاصة ، لا تنسج من اجتهاد عقلاني وتقنية إنشائية مسبقة بل هي نتاج استعداد روحي وذوقي ، لأن الكلمة أو الشيء

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 338.

عند المتصوفة ((لا يمثلان الدال بالمدلول بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي))[1].

الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة، الجملة، والإعراب عن التجربة الصوفية متجل في لغة (الخطاب/النص)، لأن التعبير عنها هو نقل التجربة من عالمه الذاتي الحسي الباطني إلى التمثيل اللغوي (التعبيري)، أي تماثل الذات مع اللغة، والحس مع التعبير ومطابقة التجربة الصوفية للتعبير عنها وهو الذي أنشأ لغة خاصة بالمتصوفة [2]، جعلت إتساع المسافة بين الدال والمدلول وضيقها يفسران طبيعة اللغة ومراميها ، فكلما تطابق الدال مع المدلول في الإستعمال اللّغوي ضاقت المسافة وتم التواصل وتبادل الدلالة بيسر وكلما اتسعت الهوة بينهما شاب عملية التواصل الغموض والإبهام، فيحجب عملية تبادل الدلائل والربط بين الإشارة ومفاهيمها الإيحائية ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة، ربط المعروف بالمجهول لتعرف وتقرّب البعيد[3].

لمعرفة هذا الربط يجب التنويه بفهوم الدلالة الأيقونية والمجازية في علاقتها بالكون والموجودات:

1) الدلالة الأيقونية الحرفية:

واحدة البعد والمستوى تعبر عن الرؤيا التوحيدية لله بإعتباره منفصلا عن الكون متصلا به في آن واحد ، وهذه الدلالة تكون عامة في نصوص المستوى الأول أي أن اللغة مباشرة خالية من الدلالة والرمز ونجدها عادة في (مقامات التأسيس أ حوال الحضور الوصايا، القصص الواقعية....).

---

[1]– ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1983، ص 180.

[2]– كواري المبروك: اللغة الصوفية وإنزياح الدلالة، مجلة الآداب واللغات، جامعة البليدة2، العدد5، 2014، ص 100.

[3]– عبد الوهاب الميسري: اللغة والمجاز، ص 17،ضمن مجلة اللآداب واللغات ، جامعة البليدة 2، العدد 5، 2014 ص102

2) الدلالة المجازية الإيحائية:

متعددة الأبعاد والمستويات وهي نتاج اعتقاد تجسد الإله في العالم وحلوله فيه وتوحده معه، لأن الحركة العامة للمجاز هي ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة وربط ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) ، بماهو غير محسوس(عالم الغيب) ، حتى يصبح غير معروف وغير محسوس أكثر قربا[1].

هذه الدلالة نجدها عادة في نصوص الحب، خيال، الرمز، الحكم،...إلخ.

ثانيا: أهم الرموز في النتاج الأكبري

1) المرأة:

إن فرادة النظرة الصوفية للمرأة لا تعكس إعجابا إنفعاليا يخضع لمنطق الرغبة الجنسية فيزول بزوال المتعة. وإنما تعبر عن تجربة روحية عميقة توجه العاشق الصوفي في مساره التصاعدي الذي يضع غاية له الفناء في الذات الإلهية ، هذا ما ميز تجربة ابن عربي مع المرأة، إذ عاش ابن عربي حبا روحيا كمريد مع فاطمة بنت المثنى وأيضا مع الفتاة نظّام التي شكلت موضوع كتابه (ترجمان الأشواق) وبمباشرته للتجربة الصوفية وإدراكه أن الله حبب النساء للنبي صلى الله عليه وسلّم شكّل حافزا قويا لصياغته تصورا جديدا حول المرأة، فأصبح أكثر الناس حبا وعطفا للمرأة هذا من جهة السلوك أما من جهة الكتابة فجعل منها إشارة رمزية تؤول إلى الحقائق الإلهية وتكون البؤرة المركزية في نصوصه لتستقطب كلّ ما سواها.

كانت إشارته للمرأة مشبعة بالتخيل والقصد منها العبور إلى ما وراء الحجب الظاهرة للإمساك بالوجود المخفي في وحدته وكلّيته وطابعه المطلق، حيث يغدو التأنيث حاضرا في كلّ بعد من أبعاد الوجود ، فالتأنيث هو حجر الزاوية في عالم المادية ووسيط الشيخ إلى العالم الخارق فأصبح عنده (الحق) نفسه ذاتا وعلّة وبما في المصطلحين من تأنيث

[1]– نفسه: نفسها.

بالمعنيين اللغوي والأنطلوجي فيكون ابن عربي قد وظف التأنيث من جانبه اللغوي والأنطلوجي يقول: ((الحب سرّ إلهي في كلّ ذات على حسب ما يليق بها))[1] ويقول أيضا: ((فذلك أن المحبوب للحب هو إرادة أوجبت الإتصال)) [2]، وفي تعريفه للحب الروحاني يقول: ((غايته التشبه بالمحبوب... ومعرفة قدره)) [3]، يقول في تعريفه للعالم والوجود: ((العالم كله كتابة مسطورة لأنه منضود قد ضمّ بعضه بعضا فهو مع الإناث في كل حال يلد))[4]، وفي كتابه فصوص الحكم يستفيض في شرح الحديث النبوي الشريف القائل: ((حبب إليّ من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وجعلت قرة عيني الصلاة).

نلاحظ أن هذه الكلمات المؤنثة (ذات، إرادة، معرفة، كتابة، مسطورة، ثلاث ، النساء الصلاة)، تلتقي مع الأنوثة أول ما تلتقي في إنعكاس الجوهر الأنثوي على الأبنية اللغوية التي تدل على التأنيث[5].

لذا جعل أصل الوجود التأنيث بدأ بالنساء وختمه بالصلاة وغلّب التانيث على التذكير بقوله (ثلاث) ((فكن على أي مذهب شئت فإنك لا تجد إلا التانيث يتقدم عند أصحاب العلّة الذين جعلوا الحق علّة في وجود العالم والعلّة مؤنثة)) [6]، يقول في تأملات الحقيقة المحمدية: ((ولما شهدته صلى الله عليه وسلّم في ذلك العالم سيدا معصوم المقاصد محفوظ المشاهد، منصورا مؤيدا، جميع الرّسل بين يديه مصطفون... والختم بين يديه قد حنى يخبره بحديث الأنثى)) [7]، فخطاب ابن عربي كما نلاحظ لا يكف عن الإحتفال بالأنوثة وكأن التأنيث أصبح يملأ التجربة الأكبرية وقواعدها وإفرازاتها الفكرية والمعرفية واللغوية، ليس على مستوى الذات الإلهية فقط بل كل ما هو مرتبط بالسماء والمطلق يقول:

---

[1]– ابن عربي: كتاب الاعلام بإشارات أهل الإلهام، ص 6.

[2]– ابن عربي: أجوبة ابن عربي عن الحكيم الترميذي، ص 185.

[3]– نفسه: نفسها.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص.348.

[5]– امينة بلعلى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص 71.

[6]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 206.

[7]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 16.

((ثم بعد إن أوجد العوالم اللّطيفة والكثيفة ومهد المملكة وهيأ المرتبة الشريفة أنزل في أول دور العذراء الخليفة))[1]، نلاحظ تكثيف الإحتفال بالانوثة من خلال توظيفه (لطيفة، كثيفة، مملكة، مرتبة، شريفة، عذراء، خليفة) و هي كلّها مصطلحات في جوهرها أنثوية، ثم يكمل حديثه: ((فانظروا رحمكم الله وأشرت إلى آدم في الزّمردة البيضاء قد أودعها الرحمان في أول الآباء، وانظرو اإلى النور المبين وأشرت إلى الأب الثاني الذي سمّانا مسلمين، وانظروا إلى اللّجين الأخلص وأشرت إلى من بيع بثمن بخس ، وانظروا إلى حمرة الإبريز وأشرت إلى الخليفة العزيز ، وانظروا إلى نور الياقوتة الصفراء في الظلام وأشرت إلى من فضل بالكلام، فمن سعى إلى هذه الأنوار حتى وصل إلى من وصل إلى ما يكشفه لك طريقها من الأسرار، فقد عرف المرتبة التي لها وجد وصحّ له المقام الآلي وله سجد فهو الرب المربوب والحب المحبوب))[2].

في هذا النص يتجاوز الشيخ تلك العلاقة الحسية بين رمز الأنثى وتجليات الذات الإلهية ومحاولة الوقوف على أدق مستوياتها إنطلاقا من ذات النبي والرسول (بصفة عامة) إلى ذات الصوفي إذا اعتبرنا أن أعلى رتبة الأنبياء ثم الأولياء. لذا دخل بمعنى التأنيث في قوالب جديدة فيذكر (العذراء) ويربطها بالوجود ثم يذكر:

الزمرّدة البيضاء------آدم

اللجين----------يوسف

حمرة الإبريز-------هارون

الياقوتة الصفراء-----موسى

يحضر مفهوم الأنثى بشكله الواسع والعميق كما نلاحظ إلى حد ما يمكن للباحث أن يعتبر أن الخطاب هو خطاب أنثوي بالدرجة الأولى ، لم يلجأ ابن عربي إلى مثل هذه المقاربة بغية التأصيل لرمز الأنثى في منظومته المعرفية ، إنما بغية الولوج في عالم آخر

[1]– نفسه: ص 18.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص19.

وهو الخيال بلغة التأنيث التي عدها من عالم الشهادة ولذلك كانت المرآة والمعراج من بين الرموز التي يتكئ عليها الشيخ في نصوصه النثرية.

الأنثى عند الشيخ محل والمحل مرآة والرؤية كعلاقة بين المرآة والتجلى وصورته هي أساس الإيجاد، ويتطلب هذا الإيجاد محلا أصليا يقبل تجلي الوجود المطلق وإذا كان كل إنسان مرآة للتجلي والتانيث هو المعول عليه لمنزلته الوجودية ، فتتحقق المعادلة التالية (مرآة=المرأة) في فكر الشيخ.

هكذا يكون حضور المرآة في فكر ابن عربي يتعلق بطرحه لمبدأ الأنوثة على المستوى الأنطلوجي فالمرآة مرتبطة بالجمال، الخيال، الوجود، المرأة، الحب، الإنسان الكامل... إلخ.

يقول في ذلك: ((أنت المؤمن فأنت مرآته لذلك أنت الجامع لظهور صورته بك له))[1] ويقول عنها: ((العالم مرآة الحق والحق مرآة الرجل الكامل)) [2]، ويقول أيضا: ((ولما كان الحق مرآة لهم ظهرت صورهم فيه ظهور الصور في المرآة)) [3]، ((العالم مر آة الحق والحق مرآة الرجل الكامل، وينعكس النظر في المرآة فيظهر في المرآة ما هو في المرآة الأخرى ويعرف ذلك إلا من رأى ذلك)) [4]، ((وأفضل المرائي وأعدلها وأقومها مرآة محمد ﷺفتجلي الحق فيها أكمل من كل تجل يكون))[5].

استثمر الشيخ مصطلح المرآة كثيرا في نظريته وحدة الوجود وكتاب الفتوحات والفصوص شاهد على ذلك.

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج8، ص 140.

[2]– نفسه: ص 167.

[3]– نفسه: ج4، ص 180.

[4]– نفسه: ج8، ص 167.

[5]– نفسه: ص 170.

2) المعراج:

عندما شيد ابن عربي فلسفته في الخيال فإنه عني بكل ما ينبثق عنه من إجراءات معرفية تقتضيها طبيعته ، أي أن التعامل مع الحقيقة معراة تختلف عنها مع الحقيقة نفسها وهي مجسدة بالصورة الخيالية.

ليس واضح أن عالم الحقائق لا يحتاج إلى تأويل لأنه يعلن عن نفسه بلا أقنعة، متوحد مع نفسه شكلا ومضمونا ، وهو أحادي الجانب بخلاف عالم الخيال الذي يحدث فيه نوع من التلبس بالأقنعة والصور والأشكال، للظفر بالحقيقة الكامنة خلفها وتتجلى هذه الحقيقة الخيالية بوضوح في الاستعمال المجازي للّغة (تشبيه، كناية، إستعارة...إلخ)، يبقى المجاز تركيبة خيالية مهما كانت درجة قربه من الحقيقة لأن الأصل فيه هو الإنحراف عن الحقيقة، وحتى يجمع كعادته بين المتضادات (الخيال/الوجود) يحاول أن يلجأ إلى مثال وجودي آخر مماثل لعالم الخيال هو عالم الرؤى والأحلام، وإذا كان عالم الخيال هو العالم الأكبر فإن عالم الرؤى والأحلام هو الخيال الأصغر لأن المعاني في عالم الرؤى يكون ظهورها ظهورا رمزيا تتحد أبعاده بالمعنى المراد منه أي بالمرموز إليه كالعلم في صورة اللّبن.

الحق أنه يمكن التمييز من خلال التجربة الذوقية الأكبرية بين نوعين من الاستعدادات المسبقة لتكوين اللغة الأكبرية (النص) في عالم الرؤى والأحلام، فهناك استعدادات ظاهرة و استعدادات باطنة. أما الاستعدادات الظاهرة فنجدها في (الأذكار الأوراد، المجاهدات، الرياضة، الخلوات...إلخ) تؤدي إلى استعدادات باطنة تكون على مستوى القلب (الذوق) وهو مصطلح خاص بالصوفية عامة لا يخضع لمنطق معين لأنه أقرب ما يكون للوهب ويندرج عند علم الأحوال أو كما قيل عنه ((نور عرفاني يقذفه الحق

في قلوب أوليائه))[1]، وهو القاسم المشترك عند المتصوفة وبالنتيجة هو القاسم المشترك في تكوين اللغة (النص).

إذا كان الذوق أول درجات الشرب فيكون الأخير أول درجات (التلقي/الاستقبال) والسكر نتاج الشرب فيصبح السكر أول درجات (الارسال/الانتفاع)[2]، هذه الحالة تؤدي إلى درجة أعلى من الذوق وتسمى المعراج.

الحقيقة هنا أن المعراج عند الشيخ ((معراج أرواح ورؤية قلوب وبرزخيات)) [3]، فهو رحلة داخل النفس لاستلام نتائج ما يرد على القلب من ذوق وشرب وسكر ، تسبقه حالات واردة أخرى مثل المشاهدة والمكاشفة [4]، يجتمع كل ما يصدر عن هذه الحالات في معراج هو بمثابة مخاطبة وصفية أو تحليلية تنتج لنا هذا النص (نص المعراج).

النص كلماته أنثى حبلى بطاقة الخلق فهو يضع القارئ دائما في أفق لا ينتهي من الدلالات.

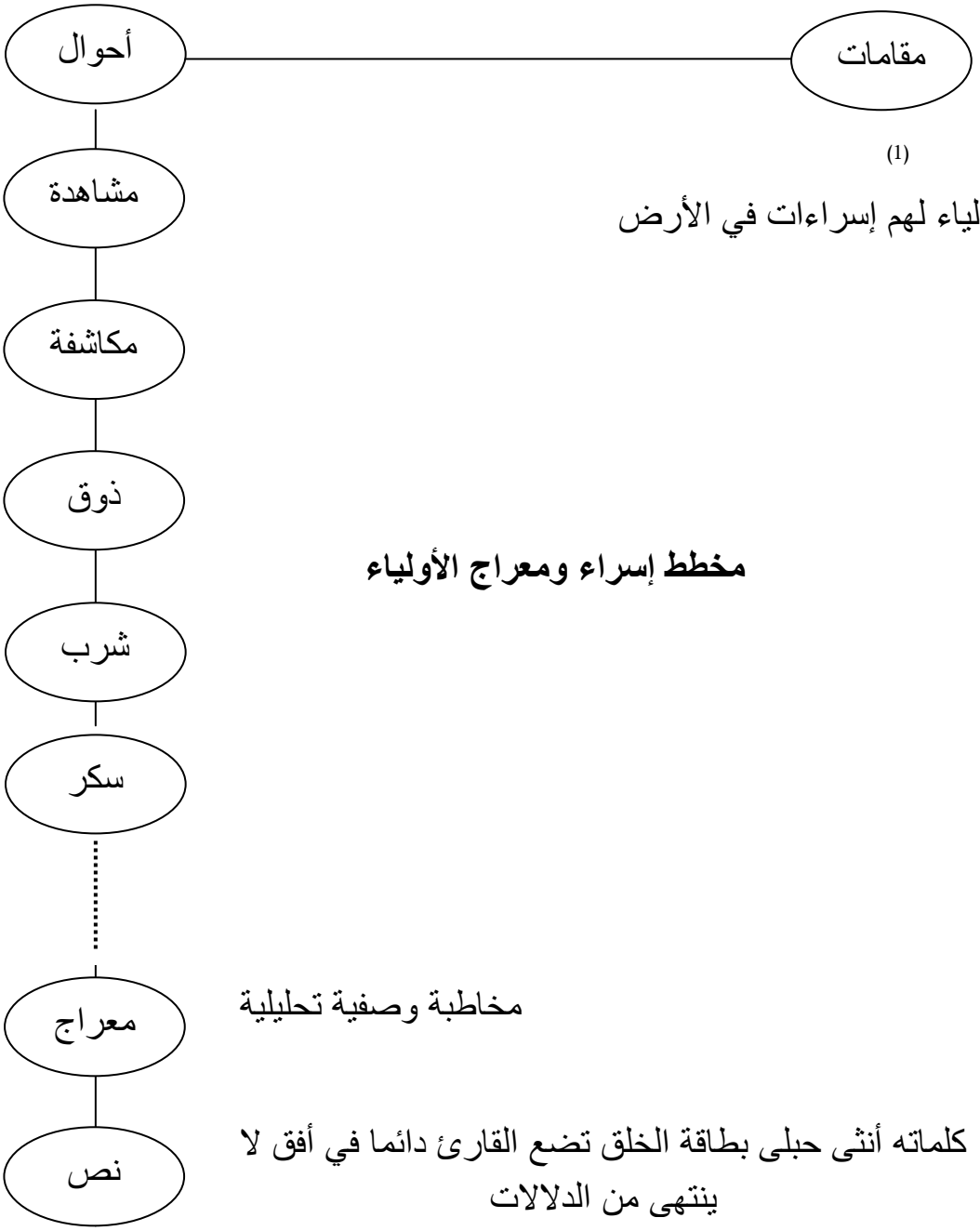
---

[1]– عبد المعم حنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار المنير، بيروت، لبنان، مادة ذوق.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 200–207.

[3]– نفسه: ج6، ص 57.

[4]– المشاهدة رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ورؤيته في الأشياء وحقيقتها اليقين من غير شك. ينظر ابن عربي: الفتوحات، ج4، ص 141، أما المكاشفة أمانة الفهم وهي اتم من المشاهدة. ينظر ابن عربي: الفتوحات، ج4، ص 142–143.



(1)

الأولياء لهم إسراءات في الأرض

مخطط إسراء ومعراج الأولياء

مخاطبة وصفية تحليلية

كلماته أنثى حبلى بطاقة الخلق تضع القارئ دائما في أفق لا ينتهى من الدلالات

الحقيقة أن المعراج رمز مستلهم من إسراء النبي صلى الله عليه وسلّم ومعراجه إذ استوحى منه الصوفية عامة وابن عربي خاصة كثير ا من القصص والنصوص ، لكن الفرق بين معراج النبي صلى الله عليه وسلّم ومعراج ابن عربي أنه ﷺ أعرج به روحا وجسدا بينما معراج ابن عربي كان روحا لا جسدا وهذا المعراج نستطيع أن نعمّمه على باقي رؤاه

[1]– كذلك نقله عبده من مكان إلى مكان ليريه ما خص الله به ذلك المكان من الآيات الدالة عليه تعاى....فإذا أراد الله تعالى أن يسري بأرواح من شاء من ورثة رسله وأوليائه لأجل أن يوريهم من آياته فهو إسراء لزيادة علم وفتح عين فهم فيختلف مسراهم ينظر ابن عربي: الفتوحات المكية، ج6، ص 54–57.

وتجلياته وكشوفاته الإلهية الروحية وهذا ما حدث له في مواقف كثيرة تثبت معراجه الروحي.

وظف رمز المعراج قصصيا فـاودع رؤيا معراجه كتابه (الإسرا إلى مقام الأسرى) وهو في خمسة أقسام، كل قسم يحمل من الرموز والإشارات التي أودع فيها خبراته الروحية وتصوراته الماورائية وكشوفاته وحدوسه وتأملاته ، فكان القسم الأول التجلي في الحب والقسم الثاني خطابا روحيا والقسم الثالث عند سدرة المنتهى والقسم الرابع التابع المحمدي والقسم الخامس الإشارات النبوية.

الحقيقة أن رمز المعراج رمز مكثف في ذاته تنطوي تحته مجموعة من الرموز كالسفر، البرزخ وغيرها.

على ذكر الأسفار يكشف ابن عربي في كتابه (الإسفار عن نتائج الأسفار) في صيغة متفردة في الرمزية والشمولية للعالم والكون حتى إن (دوني غريل) مترجم ومعلق عن هذا الكتاب قال: ((هل هناك أكثر من السفر الرمزية والعالمية؟ غير أن الشيخ الأكبر عالجها بطريقة لا تنتسب إلا إليه ميتافيزيقية، كونية، وتلقينية)) [1]. من خلال سرده لأسفار الأنبياء أراد أن يعطي البعد الإلهي للسفر ، كما أراد أن يبين بأن الأسفار التي يريدها والهادفة إلى الكمال تتطلب مختلف طرق المعرفة ولكن من أفضل هذه الطرق الذوق والكشف المستند إلى النص الشرعي.

أشار في كتابه هذا إلى أربعة عشر سفرا بعد أن بيّن مفهوم السفر وتعلقه بكل ش يء وتعلق كل الأشياء به حتى عدّ السفر حقيقة جوهرية لا ينفك عنها شيء وإذا انفكت انعدم الشيء بلفعدامها ((السفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه)) [2]، هذه الأسفار من المطلق إلى المحدود ومن المحدود إلى المطلق فكان السفر الأول الذي تحدث عنه **السفر الرباني**[3]:

---

[1]– ساعد الخميسي: ابن العربي، المسافر العائد، ص 135.

[2]– ابن عربي: كتاب الأسفار، ص 3.

[3]– نفسه: ص 9.

قبل أن يخلق الخلق، ثم عند الخلق بالأمر و امتثال المخلوقات لأمره وهو **سفر الخلق والأمر (سفر الإبداع)** [1]، من العدم إلى الوجود بأمر (كن) ثم **سفر القرآن العزيز** [2]، نزل جملة واحدة إلى السماء الدنيا ، ثم نزل متواترا على الرسول ﷺ، ثم يورد أسفارا هي أحوال ومقامات صوفية قرنها بأسماء الأنبياء وقد إختصوا بها أكثر من غيرهم من البشر للاعتبار والاقتداء بالأنبياء وهذا الربط يشبه لحد كبير الربط الموجود في الفصوص، **فسفر الرؤية**[3] خصها لسيدنا محمد ﷺ **سفر الإبتلاء والهوة** [4]، خصّها لسيدنا آدم عليه السلام، **سفر العزة والرفعة**[5]، خصّها لسيدنا إدريس عليه السلام، **سفر النجاة**[6]، خصّها لسيدنا نوح عليه السلام، **سفر الهداية**[7]، خصّها لسيدنا إبراهيم عليه السلام، **سفر المكر والإبتلاء**[8]، خصّها خصّها لسيدنا يعقوب ويوسف عليهما السلام **سفر الميقات**[9]، خص به سيدنا موسى عليه السلام وفيه تحدث عن الرضا، الغضب، السعي، الخوف، الحذر...إلخ.

السفر عند الشيخ هو الحياة والحياة سفر ومعلوم في فلسفته أن العالم كله إنسان أكبر، حي عابد سائح وعليه ترتب أن السفر حقيقة تتعلق بالكل والكل يتعلق بها و من الأسفار التي أحدثها الإله أنه أنزل القرآن وخص رسله وأنبياءه كلاّ بسفر أو أسفار تتلاءم وبعثته ونبوّته ، فأسرى بمحمد ﷺ وأهبط آدم إلى الأرض ورفع إدريس إلى السماء وحمل نوحا في البحر وذهب بإبراهيم ليمنحه كراماته وأخرج يوسف وأمر موسى بالهجرة... فالسفر حركة تتعلق بكل شيء ويتعلق بها كل شيء فالوجود كله سفر في سفر [10].

---

[1]– ابن عربي: كتاب الأسفار، ص 11.

[2]– نفسه: ص 15.

[3]– نفسه: ص 17.

[4]– نفسه: ص 22.

[5]– نفسه: ص 28.

[6]– نفسه: ص 32.

[7]– نفسه: ص 37.

[8]– نفسه: ص 41.

[9]– نفسه: ص 45.

[10]– ساعد الخميسي: ابن العربي، المسافر العائد، ص 132.

المبحث الثالث: قضية التناص

ينفتح النص النثري الأكبري على خطابات متعددة ونصوص كثيرة ترتابها وتؤمها فتتداخل فيها وتتمازج معها مشكلة بناء جديدا متميزا وفريدا من منطلق هذه التفاعلات والتداخلات النصية، فالنص الأكبري لا يتأتى له أن يؤسس كيانه إن لم يكن متعلقا بخطابات مغايرة وبأنماط متنوعة من الكتابات الدينية والصوفية والتراثية، فلا يتحقق تحت هذا الكيان الفني الأكبري إلا بالخروج من واحدية الخطاب ونمط الكتابة المفردة إلى جمالية التعدد والتنوع ولذّة الامتزاج والتداخل في لحظة إبداعية جمالية قادرة على صهر هذا المتعدد في أشكال تعبيرية نثرية متعددة.

نحاول في هذا العنصر أن نقف عند حدود تداخل النصوص و اختلاجها وتنوع مصادرها واحتوائها على عدة مصادر ومرجعيات ، من شأنها أن تؤسس الدلالة وتعقد علاقات نصية وسياقية تعطي للنص الأكبري مكانه بين الديني والفكري والفني.

أولا: التناص الديني

1) القرآن الكريم

إذا كانت خلاصة التناص أنه مفهوم دينامي لكي بحث في إشكالية موقع النص في نقطة التقاء عدد من النصوص وهو في الوقت نفسه إعادة قراءة لها وتثبيت وتكثيف وتعمق وانتقال منها، ويتفق الدارسون على أن التناص لا مناص منه لأنه لا انفكاك للإنسان من شروطه الزمانية ، المكانية، محتوياتها ومن تاريخه الشخصي أي من ذاكرته فأساس إنتاج أي نص هو معرفة صاحبه للعالم[1] .

لذا علاقة ابن عربي مع النص القرآني قراءة للعالم [2]، إنها حالة خاصة من التأويل لهذا النص وتضمنه وتضمينه تأويلاته تمثل بنية أساسية للنص الأكبري، فهو كثيرا ما يستشهد ويتحاور معه ويورد آية بين فترة وأخرى ((فالآية الواحدة يمكن أن تثير في ذهن

[1]– محمد زايد:أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011، ص 184

[2]– سحر سلمي: شعرية النص الصوفي، ص 189.

ابن عربي دلالات عديدة وجودية ومعرفية في سياق محدّد))[1]، لذا اعتبرت قراءة ابن عربي وتأويله للقرآن كتابة على كتابة أو نسيجا على نسيج تتضافر معه بكل المتاح من الأشكال فهو يتجه إلى البنية أو الهيكل العام للقرآن أو تضمين آية أو الإستشهاد أو التصريح بها.

تأويل ابن عربي للقرآن لا يترك شاردة ولا واردة بدءا من الحروف المقطّعة في أوائل السّور والإنتهاء إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثو ابا وعقابا ، مرورا بقصص الأنبياء ودلالاتها الرمزية وتأويل العبارات وغيرها من محاور القرآن الكريم [2]، فقراءته بهذه الآلية ما هي إلا محاولة لاكتشاف أسرار هذا العالم وإدراك الوجود ، هذا الوجود الذي في نظر ابن عربي ما هو إلاّ حرف وهذه الحروف مشاهد وأشكال ترينا الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة [3]، ((فيصبح بذلك الحرف أول لغة وأول الكون وعندما تجمع الحروف تكون الكلمات... وما الموجودات إلا كلمات الله))[4].

لذا كان مفهومه للغة القرآن ب اعتباره النص الجامع الذي هو كلمات الله الموازية للوجود تجمع فيه كل الحقائق – الهاء تعود على الوجود – فكان النص الأكبري منفتح على الوجود تستطيع الكلمة الواحدة أو حتى الحرف الواحد الإحالة على خطاب كامل [5]، وفي ظل إستراتيجية خاصة لبناء نص ((الظاهر فيه مقصود كما أن الباطن في مقصود أيضا)) [6]، ولا أهمية لأحدهما منفصلا عن الآخر فأهميتهما تتحدد في علاقتهما. حتى يتحقق هذا الأساس المعرفي المشدود يجب أن تقوم الكتابة على تعاضد مستويات لسانية وغير لسانية

---

[1]– نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص 257.

[2]– نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص 258.

[3]– ابن عربي: كتاب الياء، ط1،جمعية دار المعارف العثمانية،حيدر آباد،1948، ص10.

[4]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص 38.

[5]– مثال ذلك كتاب الميم، كتاب الواو، كتاب النون، كتاب الأزل، "فكلمة الأزل كتب فيها خطابا مطوّلا" وهذا كله ضمن رسائل ابن عربي

وكذلك كتاباته للاحوال والمقامات مثل التوبة، الزهد، الورع، المحبة...التي أنشأ حولها نصوصا مطوّلة.

[6]– خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 2004، ص 169.

مختلفة تكمن مزيتها في الصور الشاملة التي تتآلف منها هذه العناصر المستوحا ة من القرآن الكريم.

في هذا الموقع تعتبر آلية التناص ((نتيجة لعمل جميع القوى المنضدة تكف اللغة عن الإحتفاظ بأشكال وكلمات محايدة (لا تنتمي لأحد). إنها مبعثرة مسندة بنوايا وبالنسبة للوعي الذي يعيش داخل اللغة فإن هذه الأخيرة ليست نسقا مجرّدا من الأشكال المعيارية وإنما هي رأي متعدد اللّسان حول العالم وجميع الكلمات يستحضر، جنسا ، تعبيرا ، نزعة، طرفا عملا أدبيا، رجلا معينا، جيلا... وكل كلمة تحيل على سياق أو عدة سياقات...جميع الكلمات والأشكال مسكونة بالنوايا ولا مفرّ أن تكون الكلمة تناغمات السياق))[1].

لهذا أدرك ابن عربي حقيقة النص القرآني وألغازه مثلما أدرك حقيقة هذا الكون ، وعليه سيطرت البنية القرآنية كنموذج ونمط سردي متميّز على بنية الكتابة الأكبرية بما فيها (الفتوحات، الفصوص، التجليات، الرسائل...)، ولا نقصد هنا مجرد الحصول الطاغي للإستشهادات القرآنية المباشرة وغير المباشرة وهي أكثر من أن تحصى بل نعني ما هو أكثر من الحضور ، نعني تعمد ابن عربي الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر تقليدا بالبنية القرآنية التي يتحرر السرد فيها من وحدة الموضوع تحررا تاما وهذا أول تقابل وتقاطع للكتابة الأكبرية مع النص القرآني[2].

الأمر الذي نلمسه في فاتحة كتاب الفتوحات المكية حيث تتضمن الخطبة من حيث بنيتها السردية ثلاث جوانب على الأقل ، على درجة عالية من الأهمية بالنسبة لخطاب الشيخ ونسقه الفكري والروحي وحتى الفلسفي.

---

[1]– ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، ط1، دار الفكر للدراسة والنشر 1987، ص 63.

[2]– ابن عربي يصر أن كتبه ومؤلفاته ليست من نمط الكتابات والتآليف العادية، بل هي إلهامات ورؤى تلقاها من الله وأمر بإبلاغها للناس، فمن الطبيعي أن لا تخضع في ترتيب فصوله وأبوابها لقواعد التآليف المعتادة، إنها في الحقيقة تتبع لنهج الترتيب القرآني لأنه ببساطة لم يؤلفه من فكره الخاص على حدّ زعمه هي أفكار تلقاها من ملائكة الإلهام وهذه الأفكار التي ليس له فيها إلا فضل الصياغة. ينظر: نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 99.

أ- الجانب الأول:

إنها تقدم تلخيصا وافيا لأهم المحاور الكبرى في عقيدته و فلسفته (الحقيقة المحمدية وحدة الوجود، الحب الإلهي) ، وهو أشبه ما يكون في فاتحة الكتاب الكريم التي تتضمن إشارات واضحة للمضمون الكلي للقرآن الكريم (توحيد، تشريع، أحكام).

ب- الجانب الثاني:

إذا كانت الفاتحة هي وحي على النبي صلى الله عليه وسلّم، ف إن الخطبة من حيث بنيتها السردية هي رؤيا، والرؤيا هنا عند الشيخ صفة خاصة ليست مجرد تفضيل أسلوب سردي على آخر، بل إنها الأداة الوحيدة الممكنة للجمع بين الحقائق بوصفها أداة تخييل الذي يقوم عليه بنية الوجود من أعلاه إلى أدناه، وإذا كانت الحيرة [1]، هي الصفة المعرفية التي تعكس لنا حقيقة هذا العالم الذي نرى فيه الخلق الحق والحق خلق (حسب عقيدة الشيخ)، فإن لغة الرؤيا هي اللغة الوحيدة للتعبير عن هذا الفكر [2]، و الرؤيا هنا ما هي إلّا محاولة للكشف عن الغيب أو بعض الغيب كخطوة جريئة يتجاوز بها عتبة الواقع العيني ويخترق البعد غير المرئي فيه حيث تستمر (أي حياة الخلق)، بل هي حياة الرموز والدلالات والإشارات الإيحائية التي تؤول العالم وتعيد امتلاكه وتحقق كينونة الإنسان بلعتباره ظاهرة متعددة قابلا للكشف وإعادة التأويل[3].

هنا سرّ نجاح ابن عربي في قراءة الوجود، قراءة تعيد تأليف المتضادات وفق وحدة خارقة، بلغة موازية للغة القرآن الكريم وسرد موازي لما هو في القرآن كذلك ، هو ما لمسناه بالفعل في بنية هذه الفاتحة، يقول في تأملات الحقيقة الوجودية: ((الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه، و أوقف وجودها على توجه كلمة. لتحقق بذلك السر حدوثها وقدمها من قدمه. ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه. فظهر

---

[1]- الحيرة: أعلى درجة يصل إليها الصوفي العارف في مقام المعرفة.

[2]- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ص 108.

[3]- عبد العزيز بوصهولي:الشعر والتأويل، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص 15.

سبحانه وظهر وأظهر. وما بطن ولكنه بطن وأبطن، وأثبت له الاسم الأول وجود عين العبد، وقد كان ثبت، وأثبت له الإسم الآخر تقدير الفناء والفقد وقد كان قبل ذلك ثبت، فلولا العصر والمعاصر، والجاهل والخابر، ما عرف أحد معنى الاسم الأول والخبر ولا الباطن والظاهر، وإن كانت أسماؤه الحسنى، على هذا الطريق الإنسي ولكن بينها تباين في المنازل، يتبين ذلك عندما تتخذ وسائل لحلول النوازل)) [1]، نلاحظ استواء الأضداد وفق وحدة خارقة، ثم يقول: ((ولما خيرتني هذه الحقيقة، أنشدت على حكم الطريقة للخليفة:

الرّب حق و العبد حق يا ليت شعري من المكلّف؟**

إن قلت عبد فذلك ميّتأو قلت ربّي أن يكلّف؟**

فهو نفسه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، ويوصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه فليس إلا أشباح خالية على عروشها خاوية، وفي ترجيع الصدى، سرّ ما أشرنا إليه لمن إهتدى))[2].

ج- الجانب الثالث:

الخطبة تلخص الكتاب بلغة رمزية تحمل من الدلالات والمعاني الكثير (فكر، فلسفة لاهوت، فقه، لغة، بلاغة...إلخ).

هذه الطلاسم الرمزية لا يمكن فك شفرتها إلا عن دراية وتعمق في فكر ابن عربي وتجلياته، وحتى يستطيع القارئ أن تتبني له مقصدية ابن عربي وتحديد أغراضه من الكلام لا بد أن يسلك طريق التأويل وهذا التأويل ما هو إلا ((تفاعل معرفي بين بنية ذهنية وبنية نصية وبنية سياقية مؤطّرة لهما وبنية من النصوص الغائبة والعلوم المرجعية))[3].

إذا وقفنا على عتبات هذه الفاتحة وجدناه يبدأ بتسبيح الله وتمجيده ثم يلقي بتصوراته الأكبرية على حقيقة الوجود الذي ما هو إلا كلمات الله، هذه الكلمات التي ترمز لحقائق

---

[1]- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 15.

[2]- نفسه: نفسها.

[3]- محمد البازي: التأويلية العربية، ط1،مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010،ص 23.

الإنسان وعلاقته بهذا الكون ولو تأملنا طويلا في هذا المقطع من الفاتحة لرأينا ابن عربي يدور حول فكرة وحدة الوجود دورانا لبقا ولا يكاد يفصح عنها إلا عن طريق الإيماء.

ثم يواصل خطبته بالصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلّم ((الذي ساد العالم بالكمال))[1]، تحت عنوان (تأملات في الحقيقة المحمدية) هذه الحقيقة تعتبر نظرية من نظرياته التي تبني عليها فلسفته الروحية، حيث ربط الحقيقة المحمدية بالإنسان الكامل المنفرد بالاسم الأعظم وهو أكمل مجلّى خلقي ظهر فيه الحق ، وإن كان كل موجود هو مجلّى خاصا للاسم الإلهي، فإن محمد ا صلى الله عليه وسلّم قد انفرد بأنه مجلّى للاسم الجامع وهو الاسم الأعظم ، ولذلك كانت له مرتبة الحقيقة المطلقة هذه الرتبة التي تجعل من النبي صلى الله عليه وسلّم النور الأزلي الذي كان في آدم وصار ينتقل إلى الأنبياء من بعده حتى ظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلّم.

هكذا استطاع ابن عربي بين تلميح ورمز أن يتحدث في خطبته عن أهم محاور الفتوحات المكية جمعها تحت (تأملات في الحقيقة الوجودية، تأملات في الحقيقة المحمدية نشأة الكون وظهور الكائنات) ، المطّلع على الفتوحات يستطيع أن يدرك بأن هذه المحاور قد حوت جلّ نظريات ابن عربي حول ثنائية (حق/خلق) الثنائية التي عاش من أجل فك شفراتها على جميع المستويات (شهود/غيب/برزخ) وهذا كلّه يذكرنا بالنسيج الخاص لفاتحة الكتاب وهي السبع المثاني، جمعت معاني القرآن بين آياتها السبع.

أما التقاطع الثاني مع النص القرآني فنلمسه من جهة تضمين معاني القرآن الكريم في النص الأكبري حيث حدّث عن نفسه قائلا: ((رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلّها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، ثمّ لما أكملت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها. وعرضت رؤياي هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها وقلت للذي عرضتها عليه: لا تذكرني، فلمّا ذكر له الرؤيا استعظمها وقال: هذا هو البحر الذي

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج6، ص 47.

لا يدرك قعره صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون فيه أحد من أهل زمانه، ثم سكت ساعة وقال:إن كان صاحب الرؤيا في هذه المدينة فهو ذاك الشاب الأندلسي الذي وصل إلينا)) [1]، هذه الرؤيا تحمل من المعاني والرموز ما تحمله رؤيا سيدنا يوسف عليه السلام إذ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ﴾ يوسف (الآية04)

إن الفرق بين هاذين الخيالين كالفرق بين هاذين الرّوحين، سواءا بسواء وما كذب يوسف وإنما استطال محي الدين![2].

يقول: ((نفث الروح الأقدس في الرّوع الأنفس بما تقدّم من الألفاظ لما تعجب المتعجب ممن خرج عن صورته، وخالفه في سريرته ففرّج بوجوده، وضحك من شهود هو غضب لتولّيه، وتبشبش لتدلّيه ونسي ظاهره وتنفس فأطلق نواخره وثبت على ملكه وتحكم بالتقرير على ملكه فكان ما أراد وإلى الله المعاد، فهذه أرواح مجرّدة تنتظرها أ شرياح مسندة فإذا بلغ الميقات و انقضت الأوقات ، ومارت السما ء، وكوّرت الشمس ، وبدّلت الأرض وانكدرت النجوم، وانتقلت الأمور وظهرت الآخرة وحشر الإنسان وغيره في الحاضرة حينئذ تحمد الأشباح، وتتنسّم الأرواح، ويتجلّى الفتاح، ويتقدّ المصباح، وتشعشع الرّاج ويظهر الودّ الصراح، ويزول الإلحاح ويرفرف الجناح ، ويكون الإبتنا ء بالضراح من أول الليل إلى الإصباح، فما أسناها من منزلة وما أشهاها إلى النفوس في حالة مكملة متعنا الله بها)) [3]، هذا النص يحمل من سورتي (القيامة والتكوير) الكثير من المعاني.

كما ناقش مسائل أخرى من خلال تضمينه لمعاني القرآن الكريم مثل مسألة التنزيه والتشبيه، وكذلك بعض المسائل المرتبطة بالعبادات والمعاملات بصورة مكثفة ونجد هذا

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 13.

[2]– زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1،ص 141.

[3]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 125–126.

خاصة في الباب السادس والستين من الفتوحات تحت عنوان في معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا[1].

أما التقاطع الثالث فنلمسه من خلال الاستشهاد الصريح بالآيات القرآنية وهي أكثر من أن تحصى نذكر منها قوله: ((الكلام والقول نعتان لله، فبالقول يسمع المعدوم وهو قوله تَعَالَىٰ:﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن﴾النحل (الآية40)، وبالكلام يسمع الموجود وهو قوله تَعَالَىٰ:﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾النساء (الآية164)،...فالقول له أثر في المعدوم وهو الموجود والكلام له أثر في الموجود وهو العلم والموصوف بالتبديل في قوله تَعَالَىٰ:﴿يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ البقرة (الآية75)، وقوله تَعَالَىٰ:﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾الفتح (الآية15)))[2]، يبقى تقاطع النص الأكبري مع القرآن الكريم لا حدود له على جميع المستويات (بنية، تضمين، إستشهاد).

نجد من بين التقاطعات العديدة في فضاء النص الأكبري تداخلات مع نص الإنجيل والتوراة، ولنقل تكريس بعض المصطلحات المأخوذة من قاموس التوراة والإنجيل مثل (السفر، التثليث...)، فنجد توظيفه لمفهوم التثليث (مفهوم مسيحي) بأوجه مختلفة يقول في تجلي الإشارة عن طريق السّر ((اعلم أن الرّقيم المشار إليه ليس يشار إليه من حيث هو موجود، لكن من حيث هو حامل لمحمول، والإشارة للمحمول لا عليه وهو في بعض ألسنة الفهوانية فصورته في هذا المقام من طريق الشكل، صورة المثلث إذا نزل إلى عالم البرزخ عالم التمثّل كنزول العلم في صور اللّبن ، فزاوية منه تعطي رفع المناسبة بين الله وبين خلقه، والزاوية الثانية تعطي رفع الإلتباس عن مدارك الكشف والنظر وهو باب من أبواب العظمة، والزاوية الثالثة توضح طريق السعادة إلى محل النجاة في العقل والقول والاعتقاد. وأضلاعه متساوية في حضرة التمثيل ، فالضلع الواحد يعطي من المناسبة ما تقع به

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص من 385 إلى 448.

[2]– نفسه: ج4، ص 34.

المعرفة بين الله وبين العبد فمن شاهد هذا المشهد عرف علم الله بنا أي كيفية تعلّقه بنا ومعرفتنا به ماذا نعرف، فإن معرفتنا جزئية فلا يصح أن يكون متعلّقها كلاّ، والضلع الآخر ضلع النور يريك ما في هذا الرّقيم فبه تبصر ما رقم لك في درجك وما خبّئ لك من قرّة أعين في درجك، والضلع الثالث يعطيك الأمور التي تتقي بها حوادث الأقدار وما تجري به في الأدوار والأكوار فتحفظ ذاتك. فإذا استوفيت هذا المشهد علمت أنك أنت الرّقيم وأنك الصراط المستقيم، وأنت السالك، وفيك وإليك تسلك فأنت غاية مطلبك وفنائك وذهابك في مذهبك فبعد السحق والمحق والتحقق بالحق والتميز في مقعد الصدق لا تعاين سواك والعجز عن درك الإدراك إدراك)) [1]، يكمن التناص في إعطاء بعد دلالي جديد لبعض المفاهيم الإسلامية (القرآنية) مثل (الرّقيم اللبن، العلم، طريق السعادة، النّور، الأقدار الصراط المستقيم...) وإخضاعها لمفهوم أو مبدأ التثليث الأكبري يقول في الفص الصالحي: ((فأصل الكون التثليث ولهذا كانت حكمة صالح عليه السّلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب)) [2]، ففي النص الأول والثاني يستوحي جزءا حيويا من عقيدة التثليث المسيحية لكن بحضور صوفي أكبري معاكس ، فإذا كان التصور المسيحي ينظر للحقيقة على أنها شجرة (جذر/ساق/ورق) أو أنها ثلاثة أقانين (عناصر) فلابن عربي يستحضر صورة المثلث كمفهوم لبلوغ الحقيقة عن طريق التجلي المذكور في حديثه عن أصل التكوين الذي أساسه ثلاثة، وما هو إلا تناص ظاهر مع الإنجيل حيث يقول إنجيل يوحنّا: ((والروح هو الذي يشهد، لأن الرّوح هو الحق فإن الذين يشهدون هم ثلاثة (الرّوح، الماء، الدم) والثلاثة متفقون)) [3]، لكن هذا المقطع أزيل من الكتاب المقدّس وتم وضع نص آخر بدلا منه لتقوية عقيدة التثليث [4]، ثم تعرض هذا المبدأ

---

[1]– ابن عربي: التجليات الإلهية، ص من 46 إلى 51.

[2]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 103.

[3]– https:ar//wikipidia.org/ wiki.

[4]– الموقع نفسه.

إلى التأويل عبر عصور مختلفة ، فالبعض كما أشرنا يشبهها بالشجرة التي هي في الأصل جذور وساق وورق والبعض يقول أن الرّب يتكون من ثلاث أقانين[1].

نجد في مواضع كثيرة في كتاب الأسفار استحضاره لمفهوم (السفر) وهو مفهوم يحمل من المعاني الكثير (اللاهوت، الناسوت) في الفكر المسيحي (خاصة في سفر الخروج لسيدنا موسى) هذا السفر الذي يعتبر من أهم أسفار الكتاب المقدّس (الإنجيل) سواءا في القديم أو الحديث نذكر من بين هذه الأسفار (سفر رباني من العماء إلى العرش) (سفر الخلق)، (سفر القرآن العزيز)، (سفر الرؤية)، (سفر الإبتلاء و هو سفر الهبوط) (سفر إدريس عليه السلام)، (سفر النجاة وهو سفر نوح عليه السلام)، (سفر الهداية وهو سفر إبراهيم عليه السلام)، (سفر الإقبال وعدم الإلتفات وهو سفر لوط عليه السلام) (سفر المكر والابتلاء وهو سفر يعقوب ويوسف)، (سفر الميقات الإلهي لموسى عليه السلام).

هذا الأخير كما ذكرنا يعتبر من أهم أسفار الكتاب المقدّس (الإنجيل)، السفر الذي يستحضره ابن عربي تحت عنوان (سفر الميقات الإلهي لموسى عليه السلام) يستوحي جزءا حيويا من سفر الخروج المسيحي لو تتبعنا هذا السفر بأجزائه:

سفر الميقات----------سفر الرضا "عجلت إليك ربي لترضى"

سفر الغضب والرجوع-----"و لما رجع موسى لقومه غضبان أسفا"

سفر السعي على العائلة------"أني آنست نارا"

سفر الخوف----------"ففررت منكم لما خفتكم"

يحدث التناص العكسي من خلال إعطائنا تفسيرا جديدا مغايرا لقصة موسى وخروجه من مصر ، وتأكيدا لهذا التأويل يورد لنا تناصا قرآنيا صريحا ليقف على حقائق كثيرة مثل (الأدب، الطاعة، الخضوع، الاسرة، الزواج، التوبة، الذنب، فضح العدو...).

[1]– الموقع نفسه.

الأمر ليس في استحضار النصوص فقط بل إعطاء بعد دلالي لهذا النص الذي هو نسيج من هذه النصوص الغائبة.

2)الحديث النبوي الشريف:

يستكمل ابن عربي استراتيجيته في التناص من خلال تقاطع جديد لنص ديني آخر ينتمي للحديث النبوي الشريف، حيث استوعب كثيرا من الأحاديث الشريفة لغة وسردا ورؤية، ومنحها دلالات تنتمي لخطابه من خلال تنصيص أو تضمين أو استشهاد مؤكدا بها فكرة من أفكاره بانيا عليها فلسفة من فلسفاته وبذلك تتعدّد قابلية القراءة للنص نفسه في درجاته ومستويات فهمه لها والتعامل معها مثال ذلك قوله في الفص الشّيثي: ((وإذا كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرّسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى... ولما مثّل النبي صلى الله عليه وسلّم النبوة بالحائط من اللبن، وقد كمل سوى موضع لبنة واحدة فكان صلى الله عليه وسلّم تلك اللبنة غير أنه صلى الله عليه وسلّم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة، وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرّؤيا فيرى ما مثّله به رسول الله صلى الله عليه وسلّم ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللبنتان من ذهب وفضّة، فيرى اللبنتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة، فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع تلك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء تلك اللبنتين، فيكمل الحائط))[1].

نحن أمام تقاطع جديد يأتي في صورة تنصيص وتضمين مؤكّدا فكرة خاتم الأولياء في فلسفته من خلال فكرة النبوة ، كون محمد صالى الله عليه و سلّم خاتم الأنبياء، ويقول في موضع آخر: ((فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين و إن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقته موجود)) [2]، وهو تقاطع مع قوله ﷺ:

---

[1]– ابن عربي: فصوص الحكم، ص 48.

[2]– نفسه: ص 49.

((كنت نبيّا وآدم بين الماء والطين))[1]، هذا التقاطع لترسيخ فكرة أو عقيدة الحقيقة المحمدية والنور الأزلي.

الأمثلة على ذلك كثيرة على مستوى الاستلهامات والأبنية والمفردات شاملة كل ما ينتمي للخطاب الديني الإسلامي (قرآن كريم وحديث نبوي شريف) والمسيحي لاستلهام معاني مختلفة من النصوص المقدّسة ليبني عليها إديلوجيته الخاصة، فجوليا كريستفا ترى أن: ((التقاء النظام النصي المعطى كممارسة سيميولوجية بأقوال ومتتاليات التي يشملها في فضائه والتي يحيل عليها فضاء النص ذاتها يطلق عليها (وحدة إديولوجية)، مما يسعى إلى استفاضة نصوص أخرى عند أي نص آخر هو تعبير إديولوجي))[2]، وهذه الإديولوجيا حسب باختين ((تولّد من الكلام... وهي تولّد من اصطدام العلامة بالعلامة والفكرة بالفكرة في عملية التفاعل الحواري الذي ينشئ وطنا إديولوجيا... ، والوعي الإنساني يحيا في هذا الوسط الإديولوجي و يتطوّر ضمنه، إنه يحتك بالوجود بصورة مباشرة بل يلتمس علاقته به من خلال هذا العالم الإديولوجي المحيط وليس هذا العالم المشار إليه سوى اللغة والممارسة الكلامية بحيث يتطابق مفهوم العلامة اللغوية المثقلة بالتشديدات والمخصبة بالمعاني والمعاني المضادة مع مفهوم العلامة الإديولوجية))[3].

نتيجة هذا الاصطدام والتفاعل والممارسة استطاع ابن عربي أن يشيد أهم النظريات الصوفية الأكبرية المنفردة في مضمونها وطرحها مثل الحب الإلهي ، وحدة الوجود، الحقيقة المحمدية، الإنسان الكامل...إلخ.

ثانيا: التناص الصوفي

ارتسمت بيئة عقلية خاصة قبل ولادة ابن عربي والتي قضى فيها فيما بعد ثلاثين سنة من عمره، فكان بذلك السياق ابن العربي، الإسلامي، الصوفي، ولنقل الفلسفي فهو وإن

1– الحديث النبوي الشريف تم نقله من الموقع الإلكتروني، http:// www . alalbany . net / books

2– حسن علاّم: العجائبي في الادب، ط1، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت لبنان ،2010،ص 82–83.

3– تودوروف وميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ترجمة فخري صالح، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص 20.

تميز داخل هذا السياق أو اختلف معه في كثير من المواطن إلا أنه غير منفصل تماما تبعا لانتمائه لهذه البيئة.

في الفتوحات وغيرها نجد العديد من نصوص ومواقف للمتصوفة المسلمين تأتي في صورة محاورات فكرية و إن لم تأت في صورة لقاء أو حوار أو حدث جاءت في سياق الأفكار أو عبر إشارات رمزية معيّنة لهذا العالم.

تقاطع النصوص الأكبرية مع نصوص أو مواقف صوفية كانت بمثابة الإستراتيجية من أجل تحقيق ما يلي:

- كشف كثير من جوانب الغموض في أفكار المتصوفة السابقين عليه ، خاصة أولئك الذين لم تصل كتبهم أو وصلت لنا مجرّد أقوال متناثرة.
- إثراء النص الصوفي الأكبري من خلال منح حياة جديدة لهذه النصوص وتأويل عناصر فكره ا وتحليلها إلى مركبات جديدة.

فهو يستدعى شخصيات المتصوفة السابقين ، بدءا من مشايخه إلى شخصية الخضر إلى أقطاب الطريقة ومريديها ، يشهد بعض الأحداث والمواقف والمحاورات التي حدثت مع بعض المفكرين وحتى العارفين في بداية طريق ه،فها هو يس تدعي الفيلسوف ابن رشد (595ه)، وكان صديقا لوالده، يخبرنا ابن عربي عن هذا اللقاء فيقول: ((دخلت يوما بقرطبة على قاضيها ابي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغ ما فتح الله به علي في خلوتي، وكان يظهر التعجب مما سمع...فلما دخلت عليه قام من مكانه...فعانقني وقال لي: "نعم" فقلت له: "نعم" فزاد فرحة لفهمي عنه، ثم إني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: "لا"، فأنقبض وتغيّر لونه وشكّ فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والقبض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ فقلت له: "نعم ولا" وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها فأصفرّ لونه... وقعد يحوقل وعرف ما أشرت إليه فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي فشكر الله تعالى الذي كان في زمان

رأى فيه من دخل خلوة جاهلا، وخرج مثل هذا الخروج من غير درس وبحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا، فالحمد لله الذي خصّني برؤيته...)[1].

من ما لا شكّ فيه أن عبارة ابن رشد هو إعلان صريح وشهادة قويّة في حق ابن عربي واعتراف له بعلوّ شأنه ورفعة مقامه ، فيما ناله من العلم اللدني الوهبي الذي لا دور للعقل والفكر فيه هذا من جهة و من جهة أخرى إستدعاء هذه الشخصية وسرد مثل هذه الأحداث تأكيد على بعد ابن عربي عن أرباب النظر العقلي لأن العلوم الفلسفية ليست إلاّ من هذا القبيل.

في موضع آخر من الفتوحات يستدعي رجلا عارفا صحب أبلمدين وله في الطريق قدم راسخة[2]، وهو يوصف ابن خلف الكومي يخبرنا ابن عربي عن ذلك قائلا: ((ولقد كنت انقطعت في القبور مدّة منفردا بنفسي، فبلغني أن شيخنا يوسف ابن خلف الكومي قال: "إن فلانا – وسمّاني– ترك مجالسة الأحياء وراح يجالس الموتى)) [3]، وجرت محاورة بينه وبين الشيخ انتهت بلعتراف الشيخ أن من يجالس الأموات هو الذي يعيش بين الأحياء ، لا الذي يعيش القبور فكم من ميّت حي وكم من حيّ ميّت.

إن استدعاء الشيخ مثل هذه الشخصيات وذكر الأحداث والمحاورات تكشف كثيرا من جوانب الغموض في محطات حياته (خاصّة في بداية دخوله الطريق).

لا يفوتنا أن نذكر شيخه عبد الله المغاوري الذي يقول فيه: ((... وأبو محمّد هذا الشيخ الجليل له كلام رائع وتوجيهات كريمة منها قوله يوصي أبا الحسن الاشبيلي: ((آمرك بخمس وأنهاك عن خمس، آمرك بإحتمال أذى الخلق وإدخال الراحة على الإخوان وأن تكون أذنا لا لسانا، والخامس أن تكون مع الناس على نفسك...)) [4]، فما أجدر ابن عربي

---

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 191.

[2]– ابن عربي: رسالة روح القدس في مناصحة النفس،قدم لها:بدوي طه علام، ط1،مصر،1989،ص 91.

[3]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص،36.

[4]– نفسه: ج8، ص266.

بالانتفاع بمثل هذه التوجيهات وهو الحريص على تحصيل الجيد من القول والنافع من العمل ليجعلهما دليله ومرشده.

عدّ بعض المحققين "الخضر" من شيوخ ابن عربي فقد إجتمع به كثيرا فكانت للخضر عليه السلام مكانة في تربيته الصوفية ، وأول ظهور له كان إثر حادثة للشيخ مع أستاذه أبي العباس العريبي وقد أخبر ابن عربي عن موقفه هذا إثر خلاف مع شيخه في مسألة فقال عنه: ((اتفق لنا في شأنه أمر عجيب، ذلك أن شيخنا أبا العباس العريبي جرت بيني وبينه مسألة في حق شخص كان قد بشّر بظهور رسول الله ﷺ... فتوقفت فيه ولم آخذ بالقبول... ولا شكّ أن الشيخ رجع سهمه عليه فتأذى... ولمّا كنت في الطريق لقيني شخص لا أعرفه فسلّم وقال: يا محمد صدّق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان... فقلت له نعم، وعلمت ما أراد...فقال لي: سلّم إلى الشيخ مقالته، فرجعت في حين فلما دخلت عليه منزله، قال: يا محمد أأحتاج في كل مسألة تنازعني فيهاأن يوصيك الخضر بالتسليم للشيخ؟ فقلت: يا سيّدي ذلك هو الخضر الذي أوصاني؟ قال: نعم قلت له: الحمد لله على هذه الفائدة ومع هذا فما هو الأمر إلا كما ذكرت لك))[1].

ذكر هذه الأحداث تمثل ثراء للمقطع الذي وردت فيه وما لها من أثر على المتلقي حيث تجعله كطرف فاعل في مثل هذه الأحداث التي تمثل محطات هامة في الحياة العرفانية لابن عربي (ابن رشد "فلسفة" يوسف ابن خلف الكومي، "العلم اللدني" الخضر).

ها هو يستدعي شخصيات صوفية مختلفة مثل الشبلي، الحلاج، النفري ، البسطامي وغيرهم، يستشهد بكلمات لهم يوضح الأحوال والمقامات التي مرّوا بها يقول: ((ولقد لقيت شخصا صدوقا صاحب حال على قدم أبي يزيد البسطامي بل أمكن في شغله له إدلال في

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص 134.

أدب، فقال لي يوما لي خمسون سنة ما خطر لي في نفسي خاطر سوء يكرهه الشرع فهذه عصمة إلهية فيكون كلام ذلك السيد من هذا القبيل والأحوال مواهب لا مكاسب))[1].

مثل يضربه للتعبير عن مغزى معين يكمن في أن الأحوال مواهب لا مكاسب ترد على قلب العارف من غير تعمّل ولا اجتلاب.

يذكر لنا مقاما من مقامات أبـي يزيد البسطامي، وعندما يستدعي أبا يزيد البسطامي في كتاباته فإنه بذلك يستدعي شخصية مرتبطة بمفاهيم معرفية مختلفة مثل (المشاهدة والعذاب) وهذا يؤدي بالضرورة إلى إثراء المقطع الذي ترد فيه هذه الشخصية بأقوالها ومواقفها وحتى ذكر اسمها من باب التمثيل والاستشهاد، بالإ ضافة إلى استثمار مفهومي المشاهدة والعذاب عند البسطامي في ذهن القارئ يدفعه إلى استلهام معاني صوفية مختلفة (مقامات وأحوال) يقول: ((...وقد يطلق اسم الزهد في اصطلاح القوم على ترك الكل ما سوى الله من الدنيا والآخرة كأبي يزيد سئل عن الزهد فقال:ليس بشيء لا قدر له عندي ما كنت زاهدا سوى ثلاثة أيام ، أول يوم زهدت في الدنيا والثاني زهدت في الآخرة والثالث يوم زهدت في كل ما سوى الله، فنوديت ماذا تريد؟ فقلت: أريد أن لا أريد لأني أنا المراد وأنت المريد، فجعل الترك كل ما سوى الله زهدا)) [2]، ويذكر حال البسطامي يقول: ((... ثم إن الراجعين على قسمين: منهم من يرجع إختيارا كأبي مدين ، ومنهم من يرجع اضطرارا مجبورا كأبي يزيد لمّا خلع عليه الحقّ الصفات التي بها ينبغي أن يكون وارثا وراثة إرشاد وهداية، خطى خطوة من عنده فغشي عليه فإذا النداء ردّوا عليّ حبيبي فلا صبر له عنّي))[3].

هنا على ذكر مشاهدة البسطامي يستحضر الشيخ مجموعة من الأحوال التي يعيشها مثل الوجد، السكر، الصحو، الفناء، الشوق، المخاطبة، المحق، البقاء...إلخ.

---

[1]– نفسه: ج4، ص 16–17.

[2]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص 24.

[3]– نفسه: ج1، ص 305.

غيرها من الشخصيات الصوفية التي كان لها الأثر البارز في العرفان الصوفي بصفة عامة وعرفان الشيخ بصفة خاصة، وقد أشار إلى الكثيرين منه ا في كتابه الفتوحات تحت عنوان (أقسام الأولياء) أورد فيها حديثا عن أحوالهم ومقاماتهم ومواقفهم التي مرّوا بها . وهذه الشخصيات ذكرها يضيف لمقاطع الفتوحات من مشاعر ورؤى وجماليات نصية تثير في نفس القارئ والمتلقي تفاعلات وإسهامات لفتح باب تعدّد قراءة النص الأكبري.

على الدرجة نفسها نجده يستحضر بعض الشخصيات الإسلامية وعلى رأسهم الصحابة رضي الله عنهم يقول: ((ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة مقام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن ومعاوية ابن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل، ومنهم من لهم الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتي وكأبي يزيد البسطامي)) [1]، استحضار مثل هذه الشخصيات (الخلفاء) الذين جمعوا بين الحكم الظاهر (الخلافة) والحكم الباطن (أهل تقوى وعرفان)، دليل على الحنين للزمن الديني الذي يرتبط بالتقديس والجمع بين الدنيا والآخرة هذا من جهة ومن جهة أخرى يحاول الشيخ ترسيخ مفهوم ثنائية (الظاهر/الباطن) فكما أن للرجال حكم (الظاهر/الباطن) كذلك الحال بالنسبة لآيات القرآن الكريم التي تحمل المعنى الظاهر والمعنى الباطن الذي لم يقف عنده الشيخ إلا من خلال تطبيقه لمبدأ التأويل الأنطلوجي الذي أوقفه عند العديد من النظريات المعرفية مثل وحدة الوجود، الإنسان الكامل، الحب الإلهي، الحقيقة المحمدية...إلخ.

المبحث الرابع: المعنى والتأويل في معراج ابن عربي

يدعو القرآن الإنسان بلستمرار إلى تأويل آياته التي أظهرها الله في خلقه وفي النفس الإنسانية وفي كتابه ، بحيث يظهر الكون في جميع أبعاده ككون لا متناهي من الآيات والإشارات التي تعبر عن حقيقة واحدة هي حقيقة الأحدية القصوى للواحد خالق جميع

[1]– ابن عربي: الفتوحات المكية،ج3، ص 10.

الكائنات، ونقصد هنا بالتأويل أي الإنتقال بمعنى العبور من عدوة الظاهر إلى عدوة الباطن، الإنتقال من الخارج إلى الداخل من الشكل إلى الدلالة لأنه ((لكل حق حقيقة))[1].

فالاعتبار هو الانتقال من الحقيقة الظاهرة للموجودات إلى حقيقتها النهائية، إذ اعتبرنا أن لكل شيء آية أو إشارة، حسب بيت شعر أبي العتاهية والذي أشار إليه ابن عربي بإستمرار ((وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد))[2].

بهذا الشكل القرآن يصف الكون كمجال رمزي حيث يحتل الرمز فيه مكانة مرموقة وعالية جدّا، إنه عالم من التمثيلات المتضادة ووسائط خلقها الله، لهذا يستثمر ابن عربي فهمه للحديث ((كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرّفت إليهم فعرفوني))[3]، إذا كان هدف الإنسان هو معرفة الخالق فهدف الخلق هو أن يُعْرَفَ الخالق.

هناك عملية إبداعية بين الإنسان والكون، والفن كسيرورة إبداعية خلاقة يكون بالضرورة وبشكل غير منفصل مرتبط بالوظيفة المعرفية للإنسان والكون ، ولا يوجد أي شيء في الكون له أحادية المعنى فكل شيء لديه معنى تام بمقتضى المعنى الجوهري وهذا الفن خاص بالصوفية الذي قوامه كشف معنى ما هو ظاهر.

الإبداع هو سيرورة الخيال الإلهي والمعرفة الأكبرية مرتبطة بالضرورة بالخيال في مستوياته المختلفة (خيال منفصل/خيال متصل) ، وكذلك مختلف درجات الوجود وإذا كان هذا الوجود بأسره وفي كلّ أبعاده خيال كما أقر ابن عربي في أكثر في موضع من الفتوحات وغيرها فإن هذه المع انى (الرمز، المعرفة، الخيال) ، ستكون مرجعية أساسية في كتابات ابن عربي التي تميّزت باللغة الساحرة المراوغة ، والتي تستوقف الباحث، فهو من طبقة الكتاب العظام الذين تتكامل وتتطابق تجربتهم الوجودية ، مع لغتهم الشخصية فتتبع من بين أيديهم لغة خاصّة ، بهم وحدهم لغة تتخلّق دوما من خلال تجربة حيّة ، فلا يمكن

---

[1]– عبد الله بن المبارك: الزهد والرقائق، تحقيق: حبيب الرحمان الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 106.

[2]– عبد الملك الثعالبي: التمثيل والمحاضرة، تحقيق: عبد الفتاح محمد، دار العربية للكتاب، 1981، ج1، ص 11.

[3]– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 131.

لكاتب آخر أن يكتب مثلهم، فاللغة المتداولة قاصرة تماما ولا يمكنها أبدا أن تعبّر عن خبرات روحية واسعة وثرية ، كذلك التي تتجلى من خلال تجربة ابن عربي الرّوحية ، ومن هنا برزت لنا لغةً خاصّة جدّاً معبرة عن رؤيته المنفردةّ ، فنرى لغة متميزة لا تكرر التركيبات اللغوية القديمة ، ولا تستخدم العبارات المستهلكة، وحتى مفرداته ينحتها على مقاس أفكاره ومعتقداته العرفانية، ومصطلحاته يشكلها بما يناسب رؤيته فتتجلّى لنا لغة جديدة رائعة، ديناميكية توازي حركة الوجود الدائمة، لغةً تتصاعد مع قواعد المنطق (العقل) ثم تتجاوزها إلى لغة تبدأ السير على أرض الفكر الثابتة، ثم تحلق إلى أعلى مع قوّة الخيال الجامحة، وهذا ما لمسناه في كتابه (الإسرا إلى مقام الأسرى).

هذا المنجز الأكبري الموجه توجيها أخلاقيا معرفيا، فنيا وحتى اجتماعيا، هذه الوظائف تتظافر لتشكل هوية هذا الخطاب و انتمائه إلى عالم خاص ، فهو يملك رؤاه وتجلياته وغاياته التي تجعل منه حقلا ثقافيا مركّبا يتشعب في المعنى ، وتضيق العبارة عنه فيولد بذلك لغته الخاصة في أشكال تعبيرية مختلفة (مقامات أحوال، حكم، مصطلحات وصية، حب إلهي، قصة) وبعرضه الخاص لهذه الأشكال ، وبلغة خاصة يستهدف ابن عربي متلقيا خاصا قادرا على فك شفرة هذا النسيج المحكم في قصة خيالية رمزية عبّر فيهاعن تجربته نحو الإتصال بالمطلق أو كما سماه (إختصار ترتيب الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزلي...معراج أرواح لا معراج أشباح وإسراء أسرار ولا أسوار رؤية جنان لا عيان و سلوك معرفة ذوق و تحقيق لا سلوك مسافة وطريق...)[1]

يمكن تقسيم هذه الرحلة إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: تجلي الحب و فيه (باب سفر القلب، باب عين اليقين، باب صفة الروح الكلي، باب الحقيقة، باب العقل والأهبة للإسراء، باب النفس المطمئنة).

[1]– ابن عربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ص2 – 3.

القسم الثاني: الخطاب الرّوحاني وفيه (سماء الوزارة، سماء الكتابة، سماء الشهادة سماء الإمارة، سماء الشرطة، سماء القضاة، سماء الغاية، حضرة الكرسي، الرفارف العليّ).

القسم الثالث: سدرة المنتهى فيها (مناجاة قاب قوسين، مناجاة أو أدنى، مناجاة الإمام ابي حامد، مناجاة اللوح الأعلى، مناجاة الرياح والصلصلة)

القسم الرابع: مقام التابع المحمدي فيه (حضرة أوحي، مناجاة الاذن، مناجاة التشريف والتنزيه، مناجاة التقديس، مناجاة المنّة، مناجاة التعليم، مناجاة الأسرار، مناجاة جوامع الكلم، مناجاة الدرّة البيضاء).

القسم الخامس: الإشارات النبوية وفيها (مناجاة إشارات الانفاس، إشارات الآدمية إشارات الموسوية، الإشارات العيسوية، الإشارات الإبراهيمية، الإشارات اليوسفية ، الإشارات المحمدية).

يبدأ القسم الأول بخروج السالك (ابن عربي) من بلاد الأندلس قاصدا بيت المقدس فتتجلى قضية الحب في هذا القسم الذي كان دافعا أساسيا لمعراج ابن عربي ، تقرّبا من الرسول ﷺ ونيل مقام التابع المحمدي يقول: ((خرجت فارا من ذلول أريد مدينة الرسول))[1]، وفي هذا القسم يلتقي بفتى روحاني الذات رباني الصفات (القرآن الكريم) فيحضر السالك بدنيا وعمليا وعقائديا فيأمره بالتخلص من العناصر السفلية التي كانت بمثابة الحجب وهي (تراب، نار، هواء، ماء) ، يستحضر في هذا القسم قضية المعرفة التي كان مصدرها القرآن الكريم (الممثل بالفتى)، ثم يلتقي السالك بعين اليقين التي نادته ((أيها الفتى إلى أين؟))[2]، فأجابها السالك: ((إلى الأمير))[3]، وهنا يقصد بالأمير دليله الثالث في هذه الرحلة، فـأعطته الأوصاف الملائمة التي تساعده على نيل مراده ((قالت عليك بخدمة

---

[1]– نفسه: ص 4.

[2]– نفسه: ص 5.

[3]– نفسه: نفسها.

الكاتب والوزير))[1]، قال لها السالك ((وأين محل الكاتب والوزير)) [2]، قالت: ((عين نزولك عن السرير وتجريدك من الأينية، ونزعك رداء الأمنية و خلعك الآلية ووقوفك في الفرق والبينونية، ودخولك في الطينية فإنك لا ترى الواحد إلا بالواحد وهناك يتحد الغائب والشاهد))[3] .

ثم يسألها قائلا: ((أنعتيه لي لأعرفه إذا رأيته)) [4]، فقالت: ((ليس ببسيط ولا مركّب ولا يقصد طريقا ولا يتنكّب منزه عن التحيّز والانقسام، مبرأ عن الحلول في الأجسام حامل الأمانة الآلية، مجتمع الصفات العلّية...))[5].

يواصل السالك طريقه يجوب الآفاق ويخترق الحجب والأستار حتى رأى الأمير أو كما أطلق عليه (الخليفة) فيسأله ((من أنت من حيث أنت؟)) [6]، فأوقفه على باب الحقيقة وأنشده قائلا:

يا سائلي من أنا علما و تصويرا * أنا الكتاب الذي سماه مسطورا** [7]

فكان دليله الثالث القرآن الكريم فسجد السالك واعتكف في حضرته عابدا إلى أن جاءه رسول التوفيق ليهديه سواء الطريق ومعه بُرَاقُ الإخلاص[8].

هذا كله مقدمة متخيلة للتأهب للإسراء حيث وصل في نهاية هذه المقدمة إلى باب الأهبة للإسراء يقول: ((جاءني رسول التوفيق ليهدني سواء الطريق ومعه براق الإخلاص وعليه لبد الفوز و لجام الإخلاص فكشف عن سقف محلّي، وأخذ في نقضي وحلّي وشق صدري بسكين السكينة، وقيل لي تأهب لارتقاء الرتبة المكينة وأخرج قلبي في منديل لآمن

---

[1]– نفسه: نفسها.

[2]– نفسه: نفسها.

[3]– نفسه: نفسها.

[4]– نفسه: ص 6.

[5]– نفسه: نفسها.

[6]– نفسه: نفسها.

[7]– نفسه: ص 7.

[8]– نفسه: ص 9.

من التبديل وألقى في طست الرضا بموارد القضا ورمى منه حظ الشيطان وغسل بِمَا قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾الحجر (الآية42)، ثم حشى بحكم التوحيد وإيمان التفريد وجعل له خدم التسديد وأعوان التأييد ثم ختم بخاتم الإصابة وألحق بخير عصابة ثم خيط صدري بمنصحة الأنس ونصاح التقديس عن درن النفس ، ثم زمّلني بثوب المحبّة وامتطيت براق القربة وأسرى بي من حرم الأكوان إلى قدس الجنان ، وبعد هذه المرحلة يركب السالك سفينة العارفين ثم يرتقي من الماء إلى أول سماء ثم عرج بي حين فارقت الماء إلى أول سماء))[1].

يبدأ القسم الثاني من الرحلة (الخطاب الرّوحي) حيث يبدأ السالك رحلته عبر السماوات السبع ويحاور فيها سر روحانية ساكنيها من الانبياء ففي السماء الأولى (سماء الوزارة) يلتقي "آدم"، وفي السماء الثانية (سماء الكتابة) يلتقي "عيسى"، وفي السماء الثالثة (سماء الشهادة) يلتقي "يوسف" ، وفي السماء الرابعة (سماء الإمارة) يلتقي "إدريس" وفي السماء الخامسة (سماء الشرطة يلتقي "هارون" ، وفي السماء السادسة (سماء القضاة) يلتقي "موسى"، وفي السماء السابعة (سماء الغاية) يلتقي "إبراهيم".

إستفاد السالك من هذه اللقاءات كثيرا من العلوم والمعارف حتى قال: ((الحمد لله أقرّ عيني بما وهبك وكشف لك من الأسرار بما حجبك))[2] .

ثم يأتي القسم الثالث (سدرة المنتهى) في سدرة المنتهى ينتقل من حيّز إلى آخر من حضرة الكرسي إلى الرفارف العلِّيَّ ثم حضرة الجرس ، وفي هذه التنقلات يواصل سرده إما واصفا أو متحاورا مع قطب الشريعة الذي كان دليله ((حتى وصلت حضرة الكرسي والموقف القدسي فسألت عن مسجد الوصي. فقيل لي بالمنزّه الأقصى فرأيت شيخا ضخم الدسيعة فقيل لي هذا قطب الشريعة)) [3]، فيقدّم له وصايا هي ذاتها الوصايا الموجودة في

---

[1]– ابن عربي: الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 12.

[2]– نفسه: ص 28.

[3]– نفسه: ص 35.

قصص الأنبياء وقد أشار إليها في بداية وصفه لسدرة المنتهى ، ((ثم قال فلا يستطيع أحد أن ينعتها وإذا كان هذا فكيف يصف أحد حقيقتها فجدير أن يوقف عندما وقف، وينظر في الترقّي منها على الرفرف، حيث الملأ الأشرف، فإذا النداء من الأعلى من لك بالرفارف العلِّيَّ وبينك و بينها الكرسي الكريم، الذي يعرف به كل أمر حكيم هو حضرة الأدب لأهل الهمم والطلب إليه ينزل الواصلون وعنده ينتهي المحجوبون فألزم ما يقال لك فيه وقف عند وصية ساكنيه))[1]، من بين هذه الوصايا نجد((ألق أيها الطالب بالك أصلح الله بالك حافظ على العلوم المدنية والأسرار الإلهية ، وإياك وإفشاء سرّ الربوبية أخل القلوب وجاهد النفوس وفرّق بين العلم الإلهي والمحسوس ، اجمع بين الظاهر والباطن يتضح لك سرّ الراحل والقاطن، قف مع الظاهر في كل الأحوال ولا تقف مع ما ليس لك به علم في ظاهر الأقوال))[2]، ويقول في وصية تتقاطع إلى حدّ كبير مع قصّة نوح وقصة موسى عليهما السلام ((اخرق السفينة تلِجُ المدينة، اجعل في السفينة من كلّ زوجين اثنين ولا تعرج على من قال سآوي إلى جبل يعصمني من الحين، هما سفينتان لهما في الوجود معنييان الواحدة سلامتها من الفتق والأخرى نجاتها من الرتق ، ليس في الملك إلا واحد فإيّاك أن تخرق سفينة الشاهد، اجعل السفينة من الزوجين فقد قال لا تتخذوا إلهين اثنين، أحيي الغلام يدنك ربّك لأمه و الغلام أقتله فإنه كافر بمواضي الأسنّة و البواتر، أقم الجدار وحذار من هدمه حذار أهدم الجدار فإنه مجاب هكذا رأيته في أمّ الكتاب إفتح من السدّ المهرب وأثبت للتيار ولا تهرب أيّاك أن تتناول فتحه، وأقنع من الوجود بأيسر لمحه)) [3]، وفي وصيّة تتقاطع مع قصّة سيدنا يونس عليه السلام يقول: ((ناد في الظلمات تنبعث بين الأصوات، لا تناد من ظلمات الستور فإن النداء في النور ، أنت الواحد الفرد إن ضربت الفرد في الفرد لا سبيل

---

[1]– نفسه: ص 34.

[2]– نفسه: ص 37.

[3]– نفسه: ص 38.

إلى ضربه لثبوت ما أراد أن يوجده من غيبه ، لا تقل مسّني الضرّ وسوِّ بين النفع والضرِّ إذا مسّك الضرُّ فأدعُ بلسان التعليم فهو مراد الحكيم العليم))[1].

أما في القسم الرابع (مقام التابع المحمدي) في حضرة أوحي ، يفنى السالك عن نفسه ليصل إلى المقام المطلوب (التابع المحمدي) فمن هذه الحضرة كلّ خطاب ليس المقصود منه السالك (ابن عربي) بل النبي محمد ﷺ فالخطاب موجّه للنبي ﷺ ثمّ من بعده ابن عربي الممثل بالإنسان الكامل أو الوارث ، أراد ابن عربي في هذا القسم أن يؤكد على حقائق صوفية من بينها ثنائية (الله/الإنسان) التأكيد على فكرة الإنسان الكامل، الحقيقة المحمدية السارية في جميع الأنبياء والتي تجسّدت بصورتها المكتملة في شخص النبي ﷺ يقول: ((قال السالك كان ما قيل لي في ذلك التشريف والتنزيه والتعريف والتنبيه ، أن قال عبدي أنت حمدي وحامل أمانتي وعهدي... ،وخليفتي في أرضي والقائم بالقسطاس حقي والمبعوث إلى جميع خلقي... ،أنت سرّ الماء، وسرّ نجوم السماء... ،أنت جنّة العارفين وغاية السالكين وريحان المقرّبين وسلام أصحاب اليمين ومراد الطالبين و أنس المعتزلين المنفردين المنقطعين وراحة المشتاقين و أمن الخائفين ووحشة العالمين وميراث الوارثين وقرّة عين المحبين وتحفة الواصلين وعصمة اللائذين ونزهة الناظرين وريّا المستنشقين وحمد الحامدين))[2]، يوضح صورة الإنسان الكامل الممثل بالتابع المحمدي أو المريد الصوفي الطامح إلى رتبة الإنسان الكامل.

هو سبب الوجود من خلال كونه سرٌّ للطبيعة المادية (أنت سرُّ الماء)، (سرُّ نجوم السماء)، (سرُّ الانعام)، وكذلك سرُّ الطبيعة المعنوية (الجنّة)، (الغاية)، (الرّيحان)(السلام) (مراد)، (أنس)، (راحة)، (أمن)، (وحشة)، (محبة)، (عصمة)، (حمد)...إلخ.

في القسم الخامس (الإشارات النبوية) امتحن السالك حول المعارف التي حصّلها في رحلته و الأسرار التي كشفت له خلال انتقاله بين الحضرات.

---

[1]– نفسه: ص 39.

[2]– نفسه: ص 69.

شكّل الخيال في الرؤية الأكبرية موقع البؤرة، إذ هو الأساس المعرفي للتصور الأنطلوجي الأكبري، وقد عدّ هذا التصور خروجا عن المألوف والسائد خاصة عند سرده لأحداث ووقائع معراجه، وقد جعل منه رهانا إستراتيجيا لبناء تفاصيل هذه القصّة وتعدّد مستوياتها المعرفية فنجد (الحب، المعرفة، الشطح) "إلى جانب الخيال".

إذا كان الحب دافعا كامنا وراء معراجه فإن المعرفة كانت زاده لذلك المعاد وبين تحلّي وتخلّي في مقاماته وأحواله خلال هذه الرّحلة ، كشف لنا عن التوتر الحاصل بين اللغة والرؤية ومقتضيات الذّوق والوُجْدْ فلم يَطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة الأنوار والحقائق فترجم ذلك بعبارات وألفاظ مستغربة لا يفهمها إلا من كان من أهلها أو متبحِّرًا في علمها.

وإذا كانت اللغة بطبيعتها وجوهرها مجازية ففي محطّات كثيرة من هذه القصّة عجزت عن وصف الأشياء بالطريقة المباشرة، لذا جنح الشيخ إلى وسائل من الوصف غير المباشر أي أنه نحا نحو مصطلحات غامضة مزدوجة المعنى ، لأنه يستحيل أن يعبّر باللّغة العادية عن الأفكار المجرّدة إلا مجازا.

لذا كانت للغة الشّيخ في هذه القصص خصائصها التشكيلية والبنائية وكانت أبرز أنموذجا لتشعب المعنى والتعقيد والغرابة ينتقل التصور الأكبري لطبيعة اللّغة ((من النظر الجزئي إلى البناء الكلّي، من الحرف إلى الخطاب اللغوي، إلى الخطاب الأكبر وهو خطاب الوجود، بحيث يتم خلق ضرب من الموازنة بين أربعة أضرب من الوجود: وجود للعالم في اللفظ، ووجود له في الفضاء، إضافة إلى وجود له ثالث في الذهن ، و رابع في الرقم هذه الصور في الوجود تتوازى في الظاهر أي تنفصل ويستقل كل واحد منها بذاته عن الآخر، لكنها في التمثيل الصوفي متماهية تشكل صورة من صور تجليات المطلق في الوجود))[1]، هذا الإنتقال منح عالم الدلالة الأكبرية إتساعا وغنى وعمقا بحيث تمّ ربط هذه

[1]– محمد زيد: أدبية النص الصوفي، ص 27–28.

الدلالة الأكبرية بعوالم أخرى لها شفرتها الخاصة تعبّر إلى جانب اللغة تجليات لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية التي يسعى لها الشيخ وباقي الصوفية.

إن استقراء الرّمز في هذه القصّة من حيث صياغتها ومادّة تركيبها يكشف عن ثلاثة أنواع هي:

الرمز الذهني: ليس رمزا مفردا بل تركيبا لفظيا عاديا لا يستمدّ من الواقع لأن معادله الموضوعي لا ينتمي إلى الواقع بل إلى الذهن ، حتى يبدو النص لا رمز فيه رغم كونه مبنيا أساسا على رمز كبير هو لقاء ابن عربي لمخلوقات العالم البرزخي(الفتى الرّوحاني عين اليقين، الكاتب والوزير، قطب الشريعة...) يقول:((فلقيت بالجدول المعين وينبوع أرين فتى روحاني الذات رباني الصفات يومئ إليَّ بالإلتفات ، فقلت: ما وراءك يا عصام قال وجود ليس له انصرام، قلت: من أين وضح الراكب قال : من عند رأس الحاجب ، قلت له: من الذي دعاك إلى الخروج ، قال: الذي دعاك لطلب الولوج ، قلت له : أنا طالب مفقود قال: وأنا داع إلى الوجود ، قلت له: فأين تريد قال حيث لا أريد لكني أرسلت إلى المشرقين إلى مطلع القمرين إلى موضع القدمين آمرا من لقيت بخلع النعلين قلت له : هذه أرواح المعاني وأنا ما أبصرت إلا الأواني فعسى حقيقة القرآن والسبع المثاني)) [1]، تراكيب لغوية عاديّة لكنها صيغت فنيا ومجازيا رمزا للعلاقة بين ابن عربي والقرآن الكريم (الممثل بالفتى الروحاني الرباني)، وهنا إشارة فقط إلى ضرورة المعرفة التي تكون زادا لهذه الرحلة ، إلى جانب ذلك توظيفه لأفعال تنتمي إلى التصورات الذهنية لكن سياقها يوحي بأنها قائمة في الواقع وحقيقة لارتباطها بمفهوم (المكان، الزمان، الحركة) مثل يومئ، دعا، أرسلت، أريد أما الحوار القائم على (قال لي: قلت:...) فهو من باب ((الإشارة إلى مناجاة الأسرار وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبّار...))[2].

---

[1]– ابن عربي: الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 3–4.

[2]– الطوسي: اللمّع، ص 338.

الحوار هنا أو الخطاب بصفة عامة لا ينتمي إلى الواقع بل إلى الذهن ولنقل بلغة ابن عربي إلى عالم الخيال والبرزخ.

الرمز الحسي : هو رمز مباشر يقع في كلمة واحدة مكثفة في بيان موجز ، كرمز السفينة في النص التالي: ((قال السالك: ثم ارتقيت مع الرّسول على أوضح سبيل فأشرقت على البحر المسجور، فتيسّر كل عسير، ورأيت في لجّة ذلك البحر المحيط سفينة العالم البسيط فنظرت في تحصيلها فقيل لي حتى تقف على جملتها وتفصيلها هذه سفينة العارفين))[1].

هي رمز الخلاص والعبور عن طريق المعرفة، كل ركن من هذه السفينة يربطه الشيخ بحال أو مقام أو معتقد أو تشريع: ((... فرأيت سفينة ذاتها روحانية ، وعددها سماوية أرحالها القدماء ، سكنها سَكُوْنُ الجنان فِراها اللطائف صورانها المواقف لفظتها المعارف ثقتها اليقين...، شراعها الشريعة...، بحارها الموارد...، مؤخرها تقديس الهمّة...))[2].

يحول الشيخ بعض رموزه أسماء لمسميات ، مثال ذلك النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية تعدّدت الأسماء والرموز حولها يقول: ((أنت الدرّة البيضاء والزبرجدة الخضراء... أنت سرّ الماء وسرّ نجوم السماء... ، أنت جنة العارفين وغاية السالكين وريحان المقرّبين وسلام أصحاب اليمين ومراد الطالبين وقرّة عين المحبّين وتحفة الواصلين... أنت درر الأوصاف وبحر الأوصاف وصاحب الإتصاف ومحل الإنصاف... وسرّ الأنعام والأعراف...))[3]، وينقل بعض الرموز من الخيال إلى الواقع كما هو الحال في (مناجاة الرياح) يقول: ((هذه ريح لا تمر على شيء إلا جعلته هباء منثورا وتدمّره تدميرا، لأنها ريح الغيرة فليس تبقي مع مالكها غيره وإنها لترمي بشرر ولا تبقي ولا تذر ، لواحة للبشر سرّحنا

---

[1]– – ابن عربي: الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 11.

[2]– نفسه: ص 11.

[3]– نفسه: ص 69–70.

بها في الكتاب الحكيم)) [1]، فالريح هنا ليست الريح الطبيعية المعروفة وإنما هي ريح إلهية تعاقب من عصى وكفر (رياح الغيرة).

نجد كذلك رمز (الجواد، الفرس، الجرس، الريش، الرعد...إلخ) لم توظف بمفهومها الطبيعي المعروف، إنما الجواد كان يقصد به الإسلام كذلك الفرس أما الجرس فهو رمز لإعلان وقت الحساب والعقاب أما ريش الجناح فهو العمل الصالح الذي يقي صاحبه من العقاب يوم وقوع الإمتحان يقول في ذلك: ((فامتطيت متن الجواد العتيق وقلت الرّفيق الرّفيق واحترقت بين دقائق ولطائف ورقائق ومعارف إلى أن وقفت بي الفرس في حضرة الجرس، فسمعت صلصلة الألحان بوقوع الإمتحان فـاقشعر جلدي وزال كلّ ما كان عندي ثمّ هبّت عليّ عواصف رياحه فسترتني بريش جناحه، ثم نفّس عني فرأيت العوالم يتساقطون على الأغيار تساقط النسور على الملاحم... ، قال السالك: فلما ذهبت تلك الرياح... وسكنت صلصلة الرعود وقد تنضد الجبين عرقا وذبت خوفا وفرقا بسط لي الجناح وقال قد مرّت الرياح))[2].

الرمز المجازي: هو المعاني الثواني التي يعطيها المجاز ، لأن المجاز هو التعبير غير المباشر وهو الإيحاء والإشارة، ومنه التشبيه والإستعارة والكناية والمجاز المرسل حتى إن بعض الرموز كما ذكرنا سابقا تنجز لنا معاني مجازية، كما أن بعض الصور البيانية تتكرّر فتتحول إلى رموز، فالرمز المجازي هنا مجال لتعدّد المعنى لأنه ضد الحقيقة هذا على الصعيد العام ، لكن على الصعيد الصوفي كما يرى أدونيس: ((المجاز إحتمالي لا يؤدي إلى تقديم جواب قاطع ذلك أنه في ذاته مجاز لصراع التناقضات الدلالية، لا يولّد المجاز إلا مزيدا من الأسئلة، المجاز في التجربة الصوفيةهو حقيقة على صعيده الخاص))[3].

---

[1]– نفسه: ص 61.

[2]– نفسه: ص 60–61.

[3]– أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 144.

أنشأ ابن عربي أنواعا كثيرة من التشبيه لكنّه بالغ في عقد الصلة بين(معنوي ، مادي) (معنوي، معنوي) ، (مادي، مادي) في صور فنية ذات قدرة عالية على التأثير نجده يشبّه سرّه بالرجل القائم المتهجد يقول:((... فبينما أنا نائم وسرّ وجودي متهجّد قائم))[1].

يشبّه الصوت بالنسيم ((... وانبعث صوت كما هبّ النسيم عليلا)) [2]، ويشبه الإنسان بالحصان ((فهبطت كمنتشط من عقال)) [3]، التشبيه عند الشيخ صورة يعكس فيه فكره في كلمات كانعكاس الوجود عنده في المرآة.

التجربة الأكبرية إستعارة في ذاتها فابن عربي في هذه القصة يستعير من قدرات الذات الإلهية وصفاتها ، فهو ينسب إلى نفسه الكرامات والكشف عن الغيب والعروج إلى السماء ومخاطبة أهلها وهذا كله يقابل معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم، ومن هذه الاستعارة المعرفية الكبرى تفيض استعارات لغوية فنية كثيرة تتكرر في هذه القصة يقول:((... سفينة العالم البسيط...، شراعها الشريعة صابورها الطبيعة حبالها الأسباب... بحارها الموارد سفنها الأسرار مقدّمها العناية في الأزل مؤخرها تقديس الهمّة في الأبد... بحرها الأفكار ريحها الأذكار موجها الأحوال دعاؤها الأعمال... ، فهي تجري في بحر المجاهدة إلى أن ألقتها أرواح العناية بساحل المشاهدة)) [4]، استعار لأجزاء هذه السفينة (الشراع "الشريعة"، الصابور "الطبيعة"، مقدمة السفينة "الأزل"، بحرها "أفكار" ريحها "الأذكار"، الموج "الأحوال"، الأعمال "دعاء"، البحر "مجاهدة"، الساحل "مشاهدة"...) في محاولة منه لتجسيد المجرد وتشخيص بعض المفاهيم الذهنية ، كالأحوال والمقامات والشريعة ونعثر على كم هائل من الصور الإستعارية في هذه القصّة يقول: ((واتخذ إلى التوحيد سلّما ولا تهز الجذع في كل وقت فإنه مقت هزّه فهو المراد وهو الدليل على أهل

[1]– ابن عربي: الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 09.
[2]– نفسه: ص 19.
[3]– نفسه: ص 13.
[4]– نفسه: ص 11–12.

الإفك و الإلحاد))[1]، شبّه التوحيد بالشجرة أسقط الشجرة وترك ما ينوب عنها (الجذع) وفي موضع يقول: ((فسويت جناح اللطائف وامتطيت متون الرفارف وطرت في جو المعارف))[2]، وغيرها من الإستعارات الاكبرية وهي صور ذهنية تعكس ميلا أكبريا نحو تجسيد المجرّد وتشخيصه وبث الحياة فيه ، لأن المجرّد عند الشيخ هو عالم حقيقي موازي لعالمنا والإستعارة هي أدات تعريفه ((إن شئت أرتك المعاني ال لطّيفة التي هي خبايا العقل كأنها قد جسّمت حتى رأتها العيون وإن شئت لطّفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون))[3].

يعتبر البديع ظاهرة لغوية ذات مرجع لغوي فلسفي هو الجدل في الفكر الصوفي بصفة عامة والأكبري بصفة خاصة ، فتكلّم الشيخ بلغة جديدة قوامها الطباق ولم يكن مجرّد تزيين أو محاكاة لمعنى قريب أو مباشر وإنما هو صياغة فنية لمذهب معرفي يقول: ((العبد الذليل الأدنى سيده العزيز الأسنى)) [4]، ويقول: ((فناء الاسم مع بقاء الرسم)) [5] الطباق بين (العبد/السيد)، (الذليل/العزيز)، (الأدنى/الأسنى)، (فناء/بقاء) ، (الاسم/الرسم) "طباق الإيجاب" ونجد طباق السلب في قوله: ((لا ذوق ولا شرب، لا قشر ولا لب ، ولا عبد ولا رب، ولا خطاب ولا نفس، لا هيبة ولا أنس))[6]، ويقول أيضا: ((أريد ولا أريد))[7].

أما الجناس فلون بديعي يتمتع بطاقات فنية وقيم تعبيرية فضلا عن تكوين الدلالة يقول: ((لا جناح لا رياح، ولا معراج ولا انزعاج، لا تحلي ولا تجلي، لا جود ولا وجود لا حمد ولا محمود، لا تداني ولا ترقي ولا تدلي ولا تلقي ولا هين ولا ليّن... ولا فتق ولا رتق ولا

---

[1]- نفسه: ص 40-41.

[2]- نفسه: ص 45.

[3]- الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 33.

[4]- ابن عربي: الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 25.

[5]- نفسه: نفسها.

[6]- نفسه: ص 70.

[7]- نفسه: ص 35.

جمع ولا فرق ولا ختم ولا ختام...)) [1]، فالجناس بين: (جناح)-(رياح) - (معراج) (إنزعاج)، (تحلي) - (تجلي)، (حمد)- (محمود)، (تداني) - (تدلي) (ترقي) - (تلقي) (هين) - (ليّن)، (ختم) - (ختام).

للجناس تأثير في أسلوب الصياغة والميزة الإيقاعية يقول: ((أنت روضة الأزهار وأزهار الروضات ومغرب الأسرار وأسرار المغرب ومشرق الأنوار وأنوار المشرق. لولاك ما ظهرت المقامات والمشاهد ولا وجود المشهود ولا الشاهد ولا حمدت المعالم ولا المحامد ولا ميّز بين ملك وملكوت ولا تدرّع لاهوت بناسوت)) [2]، الجناس بين: (روضة – روضات) (شاهد – مشهود)، (حمد – محامد)(ملك – ملكوت).

أما السجع فهو أبرز لون فني في هذه القصة ولم يكتف بالإيقاع المتولّد عنه ، بل أضاف إيقاعات الجناس والاشتقاق وبعض الترادف ((لا وحي ولا كلام،لا ومض ولا برق ولا حق ولا خلق، ولا إصاخة ولا استماع، ولا لذّة ولا استمتاع، ولا سلخ ولا انخلاع، ولا صدق ولا يقين، ولا خفي ولا مبين، ولا مشكاة ولا نور، ولا نور ولا ورود ولا صدور... ولا كان عرش ولا مهد فرش، ولا رفع غمام ولا أشرقت الأنوار على الأسوار، ولا جرت بحار الخلق على الأطوار، لولاك ما عبدت ولا وحدت، ولا علمت ولا دعوت، ولا أجبت ولا دعيت، ولا أجبت ولا شكرت ولا كفرت ولا بطنت ولا ظهرت، ولا قدمت ولا أخرت، ولا نهيت ولا أمرت، ولا أسررت ولا أعلنت، ولا أخبرت ولا أوضحت ولا أشرت)) [3]، ويقول في موضع: ((عبدي سنت بك سمسمة سموء أسماء أسباب سماء السمات على لطافة ذاتها المسخرة ذات أفلاك الذوات))[4].

إذا قرأنا أهم الأحرف المسجوعة نجدها أحرف موسيقية بطبيعتها وحسب مخارجها مثل (النون، الراء، الداتل، الميم، التاء، السين...إلخ).

---

[1]- نفسه: ص 70-71.

[2]- نفسه: ص 70.

[3]- نفسه: ص 71.

[4]- نفسه: ص 80.

في نهاية هذه الدراسة نقول إن النص ذو طابع قصصي واضح ، فهو بناء فني متكامل بداية ووسطا وخاتمة وشخصيات، فالشخصيات من عالم البرزخ بدءا من الفتى الروحاني إلى عين اليقين ثم الكاتب الوزير إلى الأنبياء ثم شخصيات حضرة الكرسي وسدرة المنتهى وشخصيات حضرة قاب قوسين أو أدنى ، كلّها كانت فاعلة في هذه القصة محركة لأحداثها مع السالك وهو ابن عربي وهو الراوي نفسه، أما الأحداث في هذه القصة تحكم الحب والمعرفة ومختلف المقامات والأحوال والتجليات والكشوفات التي عاشها ابن عربي بين أجزاء هذه القصة بدءا من القسم الأول (تجلي الحب) إلى آخر قسم(مناجاة الانبياء).

كان للمجرد في هذا النص الحظ الأوفر لأنه عالم الحقيقة بالنسبة للشيخ ، والمعرفة التي يحصّلها في هذا المعراج هي معرفة حقيقية (العلم اللّدني) الذي تقوم عليه التجربة الأكبرية والصوفية بصفة عامة.

خاتمـــــــة

خاتمة:

تناولنا على مسار هذا البحث أهم القضايا المعرفية والتعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي وكانت من أهم النتائج المستخلصة ما يلي:

- ✓ لقد بدا من الضروري لهذه الدراسة أن تقف عند أهم الأشكال التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي قبل الخوض في القضايا النقدية (المعرفية والتعبيرية)، وقد أظهرت الدراسة أن لهذه الأغراض النثرية ثلاثة قوالب:

القالب الأول هو شكل التعريفات ووضع الحدود لمعنى معين ولمسنا فيه المقامات والأحوال فتوصلنا إلى أن المقامات ما هي إلاّ مجموعة عناصر موضوعية يتم اختيارها عمليا من قبل الذات بغية التحقق بها وإنتاج ما يسمى أحوال وقد تحرّرت المقامات والأحوال على يد ابن عربي من قيود النظام التقليدي لتطبيقه مبدأ التأويل الأنطلوجي عليها، ثم الحكم ولمسناها في كتابه (فصوص الحكم) الذي دوّنه في أواخر حياته حيث يحمل كل فص من هذه الفصوص حكمة بلغت قمة التعقيد والصعوبة التي يصطدم بها القارئ فهي تعج بالألغاز والأحاجي ولا تزداد مع الشرح إلا تعقيدا وإمعانا في الغموض حيث حَوَتْ أهم نظرياتهاالمعرفية وعلى رأسها نظرية وحدة الوجود، وبعدها تأتي المصطلحات فالكلمة في المعجم الأكبري لا تكتسب دلالتها إلاّ داخل حال أو مقام يبلغه الشيخ في سفره نحو المطلق أو في محاولة الإتصال بعالم البرزخ وهذا أدى إلى توليد إصطلاحات جديدة ربطت بين الوجود والذات ربطا متشعبا، البعد عن المألوف في تشييد الدلالة كان دافعا إلى صوغ مصطلحاته وفق آليات لغوية مختلفة كنقل المدلول الحسي إلى مدلول معنوي والعكس إضافة اللفظ إلى نفسه ونقله إلى نقيض معناه (المقام، ترك المقام) وغيرها من الآليات اللغوية التي اكسبت المصطلح الأكبري قوّة التأثير وقوّة التوليد.

القالب الثاني شكّل المقال والقطعة الفنية لمسنا فيه الحب والوصية.

الحب أساس الحالة الروحية القلبية الكشفية في التجربة الأكبرية لأنه سرّ إلهي في كل ذات على حسب ما يليق بها.

كان لابن عربي منهجه الخاص لطرح نصوص الحب الإلهي والتي وزعهاعلى المستوى المألوف في هذا المستوى استصاغ نصوص في الحب قائمة على مفاهيم متعارف عليها عند جمهور الصوفية بطريقة مباشرة يحاول من خلالها رسم صورة توضيحية شاملة للحب وأنواعه ومراتبه ونعوته المختلفة، أما المستوى الثاني فهو المستوى غير المألوف في هذا المستوى يبتعد عن المباشرة في نصوصه ويقترب من الرمزية فالمتلقي لهذه النصوص لا يدركها عن طريق التأمل المباشر بقدر ما يدركها عن طريق الفهم الرّوحي والذوقي، من هنا كانت لغة هذه النصوص متميّزة إلى حد كبير حتى اعتبرت أشدها تأثيرا في المريدين وأكثرها تمرّدا على التفسير والتحليل لأنه في جوهرها لا تدين بشئ لعالم اللغة المباشر والمألوف.

حضرت الوصية مع صاحب الفتوحات بخصوصية متميّزة على سابقيه وحتى على نصوصه الأخرى وذلك بسبب مضمونها وطريقة عرضه إيّاها معتمدا على الكتاب والسنة متجنبا المعارف الأكبرية متكئ على لغة بسيطة ومباشرة وقد صنّفناها على النحو التالي (وصايا إلهية، وصايا نبوية، وصايا محمدية، وصايا الصحابة والصالحين، وصايا أكبرية).

القالب الثالث شكل الحكاية والأقصوصة لمسنا فيه الحكاية الواقعية والحكاية الخيالية الرمزية.

البنية السردية للخطاب الأكبري ذات طبيعة مرنة يصعب حصر مختلف إنجازاته في نماذج جدّ محدّدة إذ تتداخل الأشكال والمحاور فيه تداخلا كبيرا فنجد القصّة الواقعية القائمة على صحّة المتن وحصرناها في قصص الوعظ والإرشاد، قصص الرحلات والسياحات قصص الدخول في طريق التصوّف أما النوع الثاني فهي القصة الخيالية الرمزية هذا النوع تسقط فيه العناصر الواقعية (الزمن، المكان، الجسد) وجدناهافي كرامات ورؤى وخوارق الشيخ خاصة في عالم البرزخ.

- ✓ قدّم لنا ابن عربي نظرية متكاملة في الحب الإلهي من حيث طبيعته وبواعثه وأحواله النفسية المكمّلة وأدواته ولغته.

- ✓ من أهم الأدوات التي سصاغ بها الشيخ نظريته في الحب وجدنا:

الجمال: ربط الشيخ الظاهرة الجمالية بالجانب الحسي الذي يعتبر مكمّلا للجانب المعنوي أو ممهدا له وهذا ما لمسناه في قضية الحب الإلهي وعلاقته بحب المرأة، **الوجود:** الحب هو جوهر الوجود في فلسفة ابن عربي والمحفز على المعرفة والباعث على السلوك الأخلاقية التي تليق بعاطفة المحبّة المدركة للجمال الإلهي بين هيبة ورهبة من خلال جماله وجلاله سبحانه، **الأنثى:** تنتهي المحصلة الدلالية لرمز الأنثى في آخر الأمر إلى مثال خيالي يتجلى فيه الحق تعالى على نحو أكمل وأمثل من أي مجلى آخر وذلك بفضل أنوثتها وجمالها.

- ✓ الكتابة فضاء للحب في عرف ابن عربي وهي تخضع لمنطق خاص هو منطق التمازج والتآلف بين المعاني والكلمات والحروف.
- ✓ العلوم على ثلاثة منازل هي علم العقل، علم الأحوال وعلم الأسرار وكان لكل علم أداته الخاصة وهي **العقل:** نقصد بالعقل الذي لا ينفرد بذاته ولا يكون عبدا لأدواته (الحواس) وإنّما العقل الذي يتحرّر من قيوده ويفك أسره ويكون مستعدّا لاستقبال العلم الصحيح من خالقه، **الذوق:** هو أول مبادئ التجلّي وهو حال يفجأ العبد في قلبه **الكشف:** وهو تجلي الحقيقة على قلب العارف فتتكشف به العلوم اللّدنية والأسرار الربانية.
- ✓ الكتابة عند ابن عربي سفر في اتجاه الأسرار فهو يعلن من خلالها عن تأويل خاص لحياته وتجاربه وتجلياته منتقلا بين الثنائيات يتحدّث بها تارة جدلا وتارة تستوي الأضداد بها وبهذه الإستراتيجية قادنا إلى التعامل مع لغة ساحرة مراوغة.
- ✓ قدّم ابن عربي تصوّرا بيانيا للعالم من خلال تقسيمه على النحو التالي **الوجود المطلق:** وهو ذات الله سبحانه وتعالى وهي فوق كلّ إدراك **العدم المطلق:** وهو مقابل للوجود المطلق **البرزخ:** يحقّق النظر إلى الوجود والعدم لأنه الفاصل بينهما والمطل على كلّ منهما.

- ✓ تبوأ الخيال في فلسفة ابن عربي أهمية لكونه أداة معرفية هذا من جهة ومن جهة أخرى يعتبر الخيال ركنا أساسيا في بناء النصوص الأكبرية (شكلا ومضمونا) وهو من أهم مفاتيح الدخول إليها لتحليلها ونقدها.
- ✓ الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر عن أهل المعرفة باضطرار واضطراب وهو من زلّات المحقّقين وهو دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي.
- ✓ بالنظر الدقيق إلى موقف ابن عربي من الشطح نرى بأن له رأيين مختلفين: الأول يقف فيه ضد الشطح تماما ويعدّه خطأ صريحا والثاني يقدّم فيه تبريرات وتفسيرات لعبارات الشطح الخطيرة بحيث نراه يقبلها بإعتبارها جزءا من التجربة لذا لمسنا في كتاباته العديد من الشطحات.
- ✓ انقسم النقاد إزاءها قضية اللفظ والمعنى إلى طوائف ثلاث منهم من يفضل اللفظ عن المعنى ومنهم من يفضل المعنى عن اللفظ ومنهم من وقف موقفا وسطا فأهتم بطرفي الثنائية ولم يفصل طرفا عن الآخر، أما ابن عربي فلا نجد له موقفا ثابتا إنه ينتمي للطائفة الثالثة ولا ينتمي إليها لأنه قال بالترابط بين قطبي الثنائية ولا ينتمي لأنه لم يتوقف عند هذا الحد بل قدّم طرحا يخدم نظرياته المعرفية التي قوامها الذوق والكشف تجاوز الشيخ النمط التعبيري وأنطلق لاكتشاف حقيقة الوجود بتقديم رؤية جديدة تفتح أفقا جديدا يعبر عن تجربة روحية ذوقية لا تتأتى إلا عن طريق المعاني.
- ✓ للشيخ نصوص تدل على أنه يميل إلى اللفظ على حساب المعنى وهذا ما لمسناه في مقامات التحلي عند الشيخ وكذلك الوصايا والقصص الواقعية لأن اللفظ الذي تكتب به هذه النصوص هو الأصل في فهم المعنى المراد.
- ✓ إحتل الرمز مكانة مهمة عند ابن عربي وشكّلت البنية الرمزية معلما بارزا من معالم حياة الشيخ وكتاباته.

- ✓ أهم الرموز في النتاج الأكبري **المرأة:** تعبر عن تجربة روحية عميقة توجه العاشق الصوفي في مساره التصاعدي الذي يضع غاية له هو الفناء في الذات الإلهية **المرآة:** المحبة في كل مظاهرها ليست إلا مرآة تتجلى فيه محبته تعالى نفسه وخلقه في آنٍ **المعراج:** هو رمز مستلهم من معراج النبي صلى الله عليه وسلّم استوحى منه ابن عربي الكثير من القصص والنصوص لكن الفرق بينه وبين معراج النبي ﷺ أن معراج النبي ﷺ روحا وجسدا بينما معراج ابن عربي روحا لا جسدا. وأستطاع أن يعممه على باقي رؤاه وتجلياته وكشوفاته الإلهية.
- ✓ أبرز التفاعلات النصية في الخطاب الأكبري تناصه مع القرآن الكريم والنصوص الدينية (الإنجيل) كما أقام علاقات إستدعاء لا تحصى للأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الصحابة والتراث الصوفي وما أرتبط به من شخصيات وأحداث وكشوفات.

ملحـــــق

تعريف ابن عربي:

سئل الشيخ 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]، في 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]، ولد و عاش في ظلّ أسرة عريقة نبيلة، كان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف، جدّه الأعلى عبد الله الحاتمي أحمد قادة الحروب وأبطال الفتوحات، جدّه الأدنى أحد قادة الأندلس وعلمائها [5] أما أمه فهي امرأة صالحة اسمها (نور) ،كانت تحثه دائما على إرتياد طريق الصلاح وإتباع سبيل الهدى، ولم تجزع حين ترك ابنها الدنيا وسلك طريق الزهادة والتصوّف والتقوى[6].

---

[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.

[5] – عبد العزيز السيد: محي الدين ابن عربي، ط1، بيروت، ص 4.

[6] –عبد الحفيظ فرغلي: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي سلطان العارفين، دار الكتاب العربي، مصر، 1968، ص 19.

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].

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.

وعبر ابن عربي ع ن 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]– ينظر: سهيلة عبد الباعث: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي و الجيلي من ص 775 – 809

1/ التأهيل العقلي والروحي للشيخ بين الأندلس والمغرب:

تلقى ابن عربي تعليمه الإسلامي المبكر في ذلك المركز العقلي والروحي الكبير الذي تضمه أشبيلية، 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 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[3]، وتلقى القراءات على يد علي أبي بكر بن خلف وعلى أبي القاسم الشراط القرطبي وسمع من أبي بكر بن أبي حمزة كتاب التيسير [4]، 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 [5]، كما سمع الحديث من أبي القاسم الخزستاني [6] وغيرهم من مشايخ الصوفية الذين انجذب إليهم ابن عربي انجذابا كبيرا إلى سلوكهم ورياضاتهم وتعاليمهم.

ولدى بلوغه العشرين كان مكتمل الادراك 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

---

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

[2] – نفسه: ج 03، ص 22.

[3] – ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ج5، ص 314.

[4] – ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص 8.

[5] – نفسه: نفسها.

[6] – نفسه: ج1 ،ص 9.

الصالحين تتصرف في العالم، ويظهر عنها من خرق العوائد بفاتحة الكتاب خاصة، كل شيء رأيت ذلك منها))[1].

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 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 مند أن نذر نفسه لله. جزءا لا يتجزأ من تجربته الصوفية...)) [2]، وتجدر الإشارة بصورة خاصة إلى زيارته لقرطبة سنة (579 هـ) حيث التقى بالعلامة ابن رشد قاضى قرطبة([3])، 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.

---

[1] – نفسه: ج3، ص 158.

[2] – قدور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، ص 38.

[3] – عمر فروخ: تاريخ الأدب العربي، ط2، 1984، ج3، ص 542.

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...)) [1]، 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 الحفاظ...)) [2] 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

---

[1] – ابن عربي: فصوص الحكم، ص 24.

[2] – أبو فلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، ص 190.

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)) [1]، 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 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).

[1] - ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص 6-7.

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].

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

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

2/ ابن عربي: الفتوحات المكية ، ج3.

[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.

وسنشير 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)
الإنتباه	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 الجمع	الاستهلاك بالكلية في الله عند رؤية الجمال (الفتوحات 155/3).
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

الحق	(الفتوحات 154/3). ما وجب على العبد من جانب الله وما أوجبه الحق على نفسه (اصطلاح الصوفية، ص 15).
حجاب العزة	هو العمى والحيرة (اصطلاح الصوفية، ص 16).
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 البيضاء	العقل الأول (الفتوحات 152/3)
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).

قـــائمة المصادر والمراجع

***القرآن الكريم.**

* قائمة المصادر والمراجع*

1. ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق: عماد عامر، دار الحديث، القاهرة.
2. ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، ط2، مؤسسة العلمي للمطبوعات، بيروت، 1971.
3. ابن رشيق المسيلي: العمدة
4. ابن سوكين: شرح التجليات الإلهية لابن عربي، ضبط نصه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، ط02، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2004.
5. ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ضبطه وصححه:خليل المنصور،دارالكتاب العلمية،بيروت،لبنان.
6. ابن عربي: أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكم الترميذي، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ط 01، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2006.
7. ابن عربي: الأعلام بإشارة أهل الألهام، ط1، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد 1948.
8. ابن عربي: التجليات الإلهية، ضبط نصه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، ط 02 دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2004.
9. ابن عربي: الحكم الإلهية، ط 01، دار الإرشاد، حمص، 1979.
10. ابن عربي: الفتوحات المكية، قرأه وقدمه: نواف الجراح،ط2،دار صادربيروتلبنان،2007.
11. ابن عربي: الوصية، ط1، دار المعارف العثمائية، حيدر أباد 1948.
12. ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر،بيروت،1966.
13. ابن عربي: رسالة الباء، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2005.
14. ابن عربي: رسالة ما لا يعول عليه، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد 1948.
15. ابن عربي: شطرنج العرفين، شرحه محمد ابن الهاشمي التلمساني الديمشقي

.www.pdf factory.com

16. ابن عربي: فصوص الحكم، حققه وعلق عليه: د. أبو علاء الحقيقي، ط 2، دار الكتاب العربي بيروت، 1980.

17. ابن عربي: فصوص الحكم، اعتنى به د: عاصم إبراهيم الكيالي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

18. ابن عربي: كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، ط 1، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، 1948.

19. ابن عربي: كتاب التجليات، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد 1948.

20. ابن عربي: كتاب الشاهد، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد 1948.

21. ابن عربي: كتاب الياء، جمعية دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد 1948.

22. ابن عربي: كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية .www.pdf factory.com

23. ابن عربي: كشف الستر لأهل السر،www.pdf factory.com.

24. ابن عربي: رسالة روح القدس، قدم لها بدوي طه علام، ط1، مصر، 1989.

25. ابن عربي: ذخائر الأعلام في شرح الترجمان، دار صادر، بيروت، 1966.

26. ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط محمود الأرناؤوط، دار ابن كثر، دمشق، سوريا.

27. ابن منظور:لسان العرب،ط1، دار صادر، بيروت، 1990

28. أبو العلا العفيفي:التصوف والثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت.

29. أبو زكرياء يحي النووي، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية، د ت.

30. أبو هلال العسكري: الصناعتين، تحقيق مفيد قميحة، ط 1، دار الكتب العلمية بيروت 1981.

31. إحسان عباس: فن الشعر، ط 4، دار الشروق،عمان، 1987.

32. أحمد الشايب: أصول النقد الأدبي، ط 6، مكتبة النهضة المصرية، 1960.

33. أدونيس: الصوفية والسريالية، ط2، دار الساقي، بيروت، 1995.

34. أسعد السحمراني: التصوف منشؤه ومصطلحاته،ط 2،دار النفائس،بيروت،لبنان 2000.

35. آسين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار القلم بيروت، 1979.

36. أمين يوسف عودة: تجليات الشعر الصوفي، ط 1، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان 2001.

37. أمينة بلعلى: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، منشورات اتحاد كتاب العرب دمشق، 2001.

38. البخاري: صحيح البخاري:، تقديم أحمد محمد شاكر، ط 1، ألفا للنشر والتوزيع مصر 2010.

39. تشارلز تشادويك: الرمزية، ترجمة نسيم إبراهيم يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992.

40. تودوروف وميخائيل باختين: المبدأ الحواري، ترجمة فخري صالح، ط 2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

41. تودوروف: مدخل إلى الادب العجائبي، ترجمة الصديق بوعلام، ط 1، القاهرة دار الشرقيات للنشر، 1994.

42. تور أندريه: التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي،ط 1،منشورات الجمل ألمانيا،2003.

43. الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط 3، دار إحياء التراث العربي بيروت 1969.

44. الجرجاني:التعريفات،ضبطه وفهرسه:محمد بن علي القاضي،دار الكتاب المصريالقاهرة،دار الكتاب اللبناني،دون تاريخ.

45. جلال شرف: خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، ط 1، دار الفكر الجامعي 1977.

46. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفي، مؤسسة مختار للنشر، مصر، 1987.

47. حسن علاّم: العجائبي في الادب، ط1، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت 2010.

48. حسين صديق: مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، مجلّة التراث العربي العدد 89 تاريخ الصدور (10-11-2003).

49. خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء 2004.

50. زكي سالم: الإتجاه النقدي عند ابن عربي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2005.

51. زكي مبارك:التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

52. ساعد الخميسي: المسافر العائد، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

53. ساعد الخميسي: نظرية المعرفة عند ابن عربي دار الفجر للنشر، القاهرة، 2001.

54. سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

55. سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة،ط1،الدار العربية للعلوم، بيروت،2008.

56. سليمان العطار: الخيال عند ابن عربي النظرية والمجالات، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة.

57. السهروردي البغدادي: عوارف المعارف، دار الفكر، بيروت، د ت.

58. سهيلة عبد الباعث: نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي،ط 1، منشورات مكتبة خزعل، بيروت، 2002

59. السيد أحمد عبدالغفار: التفسير والنص، دار المعرفة الجامعية،2002.

60. السيد رزق الحجر: التصوف الإسلامي بين الإتباع والإبتداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

61. سيزا قاسم: القارئ والنص (العلامة والدلالة)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر 2006.

62. شاكر عبدالحميد: عصر الصورة، عالم المعرفة، العدد 311، الكويت، 205.

63. الطوسي: اللمع في التصوف: حققه وقدم له وخرج أحاديثه الدكتور عبد الحليم محمود الدكتور طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ن القاهرة، 1960

64. عاطف جودة أبو نصر: الرمز الشعري عند الصوفية.

65. عاطف جودت نصر: الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984.

66. عاطف جودت نصر: عمر بن الفارض دراسة في فن الشعر الصوفي، دار الأندلس بيروت، 1982.

67. عبد الجليل عبد الكريم سالم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، ط 1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004.

68. عبد الحفيظ فرغلي: الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي سلطان العارفين، دار الكتاب العربي، مصر، 1968.

69. عبد الحق منصف:أبعاد التجربة الصوفية،مطبعة أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب،2007.

70. عبد الحق منصف:الكتابة والتجربة الصوفية،ط1،1988.

71. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب، بيروت لبنان.

72. عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، ط 3، دار القلم، بيروت، 1978.

73. عبد العزيز السيد: محي الدين بن عربي، ط1، بيروت.

74. عبد العزيز بوصهولي:الشعر والتأويل، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1998.

75. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، 1987.

76. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، إعتنى به علي محمد زينو، ط 1، مؤسسة الرسالة ناشرون، ديمشق، سوريا، 2005

77. عبد الكريم اليافي:دراسات فنية في الأدب العربي، ط 1، 1963.

78. عبد الله بن المبارك: الزهد والرقائق، تحقيق: حبيب الرحمان الأعظميدار الكتب العلمية بيروت.

79. عبد المجيد الشرنوبي:شرح الحكم العطائية، ط 1، دار الهدى، عين مليلة الجزائر،1991.

80. عبد المجيد بن الصغير: التصوف كوعي وممارسة:،دار الثقافة، 1999.

81. عبد الملك الثعالبي: التمثيل والمحاضرة، تحقيق: عبد الفتاح محمد، دار العربية للكتاب 1981.

82. عبد الوهاب الشعراني: الكبريت الأحمر، مكتبة عسي الحلبي،مصر،1985.

83. عبدالرحمان بن خلدون : المقدمة، ط 1، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 2004.

84. عبدالرحمان حسن محمود: تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية للشيخ محي الدين ابن عربي، عالم الفكر، مصر.

85. عبداللطيف العبد: الفكر الفلسفي في ضوء الإسلام، دار المعارف، القاهرة.

86. علي الحرب: التأويل والحقيقة، ط1، دار التنوير، 1985.

87. علي شلق: مراحل تطور النثر العربي في نماذجه، ط 1، دار العلم للملايين بيروت 1994.

88. الغزالي: مشكاة الأنوار،تحقيق:أبو العلاء العفيفي،الهيئة العامة للكتاب،القاهرة 1946.

89. الغزالي: قواعد العقائد في التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

90. فيروز أبادي:القاموس المحيط،دار الجيل، بيروت، دت

91. قدّور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي، 2005.

92. الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001، عبدالكريم القشيري: الرسالة القشيرية تحقيق عبدالكريم العطا، مكتبة ابي حنيفة، دمشق 2000

93. كلير كرامش: اللغة والثقافة، ترجمة أحمد شيحي، وزارة الثقافة والفنون، قطر 2010.

94. كمال يازجي، أنطوان غطاس كرم: تراث العرب في العلم والفلسفة، ط 1، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1970.

95. كواري المبروك: اللغة الصوفية وإنزياح الدلالة، مجلة الآداب واللغاتجامعة البليدة 2 العدد5، 2014.

96. ماء العينين:الإيضاح لبعض الاصطلاح،تحقيق: محمد الظريف،منشورات مؤسسة الشيخ مربية،2001

97. ماء العينين : الرحلة المعينية،تحقيق : محمد الظريف،مطبعة المعار ف الجديدة الرباط ،1998.

98. المحاسبي: رسالة المسترشدين، تحقيق وتعليق:عبدالفتاح ابو غدة،ط8،مكتب المطبوعات الإسلامية،حلب،1995.

99. محمد البازي: التأويلية العربية، ط1، مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت، 2010.

100. محمد الجابري: تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.

101. محمد الجنيد: من قضايا التصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

201. محمد بن أحمد ميارة المالكي:الدر الثمين والمورد المعين،دار الفكر،بيروت لبنان 2008.

103. محمد حمدان: قضايا النقد الحديثة، ط1، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن1991.

104. محمد زايد:أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، ط 1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2011.

105. محمد زكي العشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية ديمشق، 1984.

106. محمد عبد الله الشرقاوي: الصوفية والعقل، ط1، دار الجيل، بيروت، 1995.

107. محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار الثقافة، بيروت، 1973.

108. محمود محمود الغراب: الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ ابن عربي، الناشر المؤلف، دمشق، 1984.

109. مصطفى البشير قط: النص النثري عند النقاذ والبلاغيين العرب القدماء، دار بهاء الدين للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.

110. مصطفى ناصف: محاورات مع النثر العربي، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1981.

111. مصطفي بن سليمان الحنفي: شرح فصوص الحكم لابن عربي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.

112. ميخائيل باختين: الخطاب الروائي، ترجمة: محمد برادة، ط 1، دار الفكر للدراسة والنشر 1987.

113. ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت 1983.

114. ناجي حسن جودة: المعرفة الصوفية، ط1، دار عمار للنشر.

115. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، ط 3 بيروت، لبنان، 1996

116. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ط 2، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، 2004.

117. النفري: المواقف والمخاطبات، تحقيق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985.

118. www.alalbany.net/books.

119. https:ar//wikipidia.org/ wiki.

فهرس المحتويات

فهرس الموضوعات

العنوان **الصفحة**

مقدمة: ..... أ-خ

الفصل الأول: الأشكال التعبيرية في النثر الفني عند ابن عربي 9-88

المبحث الأول: شكل التعريفات و وضع الحدود لمعني معين..... 09

أولا: المقامات والأحوال..... 09

المستوى الذوقي للمقامات و الأحوال..... 10

المستوى الفني للمقامات و الأحوال..... 29

ثانيا: الحكم..... 32

1. عقيدة الشيخ في الحكم..... 32
2. البنية الفكرية و الرمزية للحكم..... 36

ثالثا: المصطلحات..... 41

1. التعريف بالمصطلح الصوفي..... 41
2. الأبعاد الفكرية و الأسلوبية للمصطلح الأكبري..... 46

المبحث الثاني: شكل المقال و القطعة الفنية..... 49

أولا: الوصية..... 49

1. الوصية الأكبرية..... 49
2. البعد الروحي و الفني للوصية الأكبرية..... 55

ثانيا: الحب الإلهي..... 64

1. حقيقة الحب الأكبري..... 64
2. المستويات الفنية في نصوص الحب الأكبري..... 68

المبحث الثالث: شكل الحكاية و الأقصوصة..... 74

أولا: القصة الواقعية..... 74

1. قصص الوعظ و الإرشاد..... 75
2. قصص الدخول في طريق التصوف..... 76
3. قصص الرحلات و السياحات..... 78

ثانيا: القصة الخيالية الرمزية..... 84

الفصل الثاني: القضايا المعرفية في النثر الفني عند ابن عربي 90-150
المبحث الأول: قضية الحب..... 90
أولا: أدوات الحب الأكبري..... 92
1. الجمال..... 92
2. الوجود..... 98
3. المرأة..... 100
ثانيا: لغة الحب الأكبري..... 106
المبحث الثاني: قضية المعرفة..... 110
أولا: حقيقة المعرفة الصوفية..... 110
ثانيا: أدوات المعرفة الأكبرية..... 114
1. العقل..... 114
2. الذوق..... 116
3. الكشف..... 119
ثالثا: كتابة المعرفة الأكبرية..... 121
المبحث الثالث: قضية الخيال..... 128
أولا: الخيال العرفاني الأكبري..... 130
ثانيا: الخيال و الفن عند ابن عربي..... 136
المبحث الرابع: قضية الشطح..... 143
أولا: حقيقة الشطح الصوفي..... 143
ثانيا: موقف ابن عربي من الشطح..... 146
ثالثا: شطحات ابن عربي بين الفكر و اللغة..... 149
الفصل الثالث: القضايا التعبيرية في النثر الفني عند ابن ربي 152-208
المبحث الأول: قضية اللفظ و المعنى و معنى المعنى..... 152
أولا: اللفظ و المعنى في النقد العربي القديم..... 152
ثانيا: اللفظ و المعنى في عرف ابن عربي..... 155
المبحث الثاني: قضية الرمز..... 163
أولا: حقيقة الرمز الصوفي عند ابن عربي..... 163

ثانيا: أهم الرموز في النتاج الأكبري 168
1. المرأة 168
2. المعراج 172
المبحث الثالث: قضية التناص 177
أولا: التناص الديني 177
1. القرآن الكريم 177
2. الحديث النبوي الشريف 187
ثانيا: التناص الصوفي 188
المبحث الرابع: المعنى و التأويل في معراج ابن عربي 193
خاتمة 210
ملحق 216
قائمة المصادر و المراجع 229
فهرس الموضوعات

ملخص:

شكّل العرفان الصوفي الأكبري إتجاها فنيا و فكريا و مذهبا إعتقاديا ميّزه عن غيره لدى كثير من الناس شرقا و غربا قديما و حديثا، فالتصوف الأكبري يدهشنا و يثيرنا بأحواله و مقاماته و نظرياته المعرفية، كما ان نصه يحمل في دواخله حضورا متواصلا و العلّة في ذلك ترجع إلى تحطيمه كل القود و الانظمة التقليدية التي عادة ما تتسلط على الحقائق فتضمر وجودها و تعيق حضورها و حركتها الزمنية و المكانية و بهذا إستطاع الشّيخ التجوال في مدارات الوجود و المعرفة و الحياة الفكرية و اللغوية و الأدبية بشكل حر و ثابت فكان بذلك المنجز الصوفي الأكبري قد ولّد خطابا متفردا رؤية و تجربة و لغة حيث إنطلق هذا المنجز النصي لإضاءة بعدين يتجاذبان موقع البؤرة المولّدة لإبداعية هذا النص و هما **البعد المعرفي** الذي يحمل من الدلالات المعرفية ما يتجاوز نطاق المرجع الصوفي في حد ذاته، **البعد الفني التعبيري** الذي يجسد خصائص رؤية فنية تتسم بالتكامل و العمق و التناغم في مكوناتها الظاهرة و الباطنة.

الكلمات الدالة:

الحب، المرأة، المعرفة، الحيرة، البرزخ، الشطح، معنى المعنى، الرمز السفر، وحدة الوجود، الإنسان الكامل...

RESUME.....

Resumé:

Le savoir soufi d'AL AKBARI constitue un mouvement de pensée,une voie artistique et intellectuel et un mouvement spirituel différent des autres, aussi bien, chez les orientaux que les occidentaux à l'époque médiévale et moderne. Le soufisme d'AL AKBAIR nous étonne de par son érudition dans les théories relatives à la spiritualité : « maqamat » « ahoual ». Ces textes portent en eux une charge sémantique dont la valeur perdure jusqu'à aujourd'hui, du fait qu'il a pu se libérer des contraintes de la lecture dite "traditionnelle" (lecture superficielle) vers une lecture "ontologique" car elle cache les vérités et empêche la survivance du texte en lui ôtant toute capacité de mouvement temporel et spatial. De ce fait, AL Cheikh a pu se promener dans les orbites du savoir, de la spiritualité, de la langue et de la littérature d'une manière libre et constante.

Le texte soufi d'AL AKBARI a créé un discours unique associé à une vision, une expérience, et un langage artistique qui est le point de départ de cette étude pour éclairer deux pôles qui s'attirent mutuellement, centre de la création littéraire d'AL AKBARI et qui sont : la dimension d'érudition qui porte en lui des significations qui dépassent les références connues du soufisme, et la dimension artistique qui donne formeà la vision artistique caractérisée par la complémentarité, la profondeur, et la synergie dans la dualité qui le constitue : le visible et l'invisible.

Mots clés :

L'amour, la femme, l'érudition, l'incertitude, l'imaginaire, la permutation, le signe, le voyage, l'unicité, interprétation, de l'existence, l'homme parfait…

ABSTRACT:.....

ABSTRACT:

The mystico gnosticisme is an artistic ideological way of tougher which is different from other modern and ancient trends.

Akbar mysticism is still astonishing and fascinating us will its epistemological theories. Its text. Carry within it self hidden meanings because it break all classical convantions that hinders its chronological and contextual movements this enables the chiekh to journey in existential and epistemological layers and linguistic leterary life.

The akbar mysticism generated a unique discourse with its own visions; experiences and language This discourse shed light on tow diversions of the creative source of the mystic text; namyly; epistomological diversions and artistic experssive dimension.

Key words:

Love, women, knowledge, doubt, isthmus, ecstasy, meaning of meaning, symbol, travel, unit of existence, perfect human…