العرفان الصوفي
دراسة في نظام إنتاج المعرفة عند محي الدين ابن عربي

د. أشرف عثمان محمد الحسن *

المستخلص

تزداد أهمية ابن عربي في سياق البحث في نظرية المعرفة الصوفية ، فاذا كانت التجربة الصوفية ـ على تفاوت في العمق الرمزي والخيالي ـ هي تجربة في المعرفة بالدرجة الأولى، ورغبة في الانعتاق من ذلك القصور البشري والانطلاق نحو كلية المعرفة ولا نهائيتها، في هذا المعراج الصاعد والترقي اللانهائي اشكال من المجاهدة يحاول الصوفي عبرها خرق حجب الغيب من اجل النفاذ الى الحقائق الكامنة وراء ما يعطيه النظر المجرد سواء كان ذلك على مستوى ظاهر الوجود او على مستوى ظاهر اللغة، وهو ما اقتضى نظرية في التأويل تتجاوز المعنى الحرفي باتجاه التنقيب تحت سطح النص، اذا كانت نظرية المعرفة هذه قد اخذت تتطور في إطار التراكم الصوفي ـ شقيق البلخي "توفي سنة 194ه" وذي النون المصرى " 245ه" وسهل التستري " 283ه" وأبو يزيد البسطامي " 281ه" وأبو القاسم الجنيد " 297ه" والحسين بن منصور الحلاج " 309ه". وغيرهم ممن حفلت بهم الرسالة القشيرية ـ وعبر التطور الحاصل في بنيات المعرفة الصوفية ومحمولاتها الفلسفية ، فقد جاءت في شكلها الأكثر اكتمالاً ونسقية مع محيي الدين بن عربي. واذا كان النتاج الفلسفي لـ"ابن عربي " ذو مسارات وخطوط متعددة ودائرية، فإنّ هذا البحث ، ليس في الأخير الإ محاولة لإنجاز قراءة أولى على خطاب مفتوح قابل لأن تكون له قراءات عديدة ـ قراءة الأثر الفلسفي لـ "الشيخ الأكبر " من خلال سؤال المعرفة وسؤال التأويل أو تحديداً نقطة التقاء السؤالين، ، فهو اذاً لن تسعى الى تتبع ابن عربي في نتاجه بل سيكون مدار البحث فيها عن المفهومات المنهجية التي شيد عليها نظرته الفلسفية بمعنى رصد الآليات المنتجة للمعرفة ذاتها ـ البحث في المنهج بمعناه الابستمولوجي ـ ومحاولة الكشف عن تلك الأليات التي حددت قراءة "الشيخ الأكبر" للنص القرآني.

* أستاذ مساعد –جامعة أم درمان الإسلامية -قسم العلوم السياسية.

مقدمة:

تواجه الباحث في فلسفة ابن عربي عدة صعوبات فقراءة ابن عربي سواء على مستوى الفهم والتأويل أو على مستوى التفكيك وإعادة البناء تتطلب قراءة مماثلة سابقة لمختلف مدارس التصوف قبله تلك التي كان ابن عربي تتويجاً لها ، كما تتطلب في جانب آخر قراءة لمختلف تيارات الفلسفة الإسلامية بما أنها مثلت الآخر الذي يخاطبه ابن عربي ويشتبك معه ، كما أنه من الصعب – إن لم يكن من المستحيل – على الباحث في هذه الفلسفة أن يتوقف عند أحد جوانبها دون أن يجد نفسه منخرطاً بالضرورة في تحليل الجوانب الأخرى . وإذا كان البحث سيركز على بعض القضايا التي تخدم أهدافها بشكل مباشر فإنه لا يستطيع أن يناقش هذه القضايا بمعزل عن سياق الجوانب الأخرى داخل النسق الفلسفي الدائري لابن عربي الذي لا نستطيع أن نعثر فيه على بداية ونهاية.

من أبرز تلك الصعوبات أيضاً نمط الكتابة والتأليف لدى ابن عربي ذلك إنّ أهم ما يميز كتابات ابن عربي عدم تقيدها بنظام في العرض والتبويب. بل هي نوع من الكتابة الآليه أو التداعي الذي تترك فيه الحرية لتداعي الأفكار للدرجة التي تبدو فيها مؤلفات ابن عربي كأنها عبارة عن جمل متراصة تفتقد التنظيم والنسقية فهي كتابة متكسرة تنتقل بقارئها من موضع إلى آخر عبر طفرات مفاجئة. يحاول ابن عربي تبرير ذلك بالقول أنّ مؤلفاته ليست من نمط التأليف العادي الذي يخضع للمنطق وإنما هي من نمط الالهام الرباني . يقول ابن عربي شارحاً خصوصيات التأليف والكتابة الصوفية : (إن تأليفنا هذا لا يجري مجرى التواليف ولا نجري فيه نحن مجرى المؤلفين فإن كل مؤلف انما هو تحت اختياره أو تحت العلم الذي يبثه خاصة فيلقى ما يشاء ويمسك ما يشاء ونحن في تواليفنا لسنا كذلك انما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب ، فقيرة خالية من كل علم لو سألت في ذلك المقام عن شئ من سمعت لفقدها إحساسها فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر ما بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما يجد لها في الأمر فقد يلقى الشئ إلى ما ليس من جنسه في العادة والنظر الفكري وما يعطيه العلم الظاهر والمناسبة الظاهرة للعلماء لمناسبة خفية لا يشعر بها إلا أهل الكشف)[1] .

يضع ابن عربي خطاً يميز فيه بينه وبين غيره من المؤلفين (شتان بين مؤلف يقول حدثني فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله وبين من يقول حدثني قلبي عن ربي وان كان هذا رفيع القدر فشتان بينه وبين من يقول حدثني ربي عن ربي)[2] . اعتماداً على الاستشهاد السابق يمكن استنتاج أن الاختلاف في الكتابة ربما يجد بعض مبرراته في النظام المعرفي الذي استند عليه ابن عربي وحاول التنظير له .

تتفاقم صعوبات أسلوب الكتابة عند ابن عربي إذا أضيفت مستويات الترميز العالية عند ابن عربي فعنده – والمتصوفه عموماً – إن كل عبارة وكل كلمة ليست سوى رمز يحيل على رمز آخر ، يعطي ابن عربي لذلك الغموض الذي يحيط بكتاباته – لم يستطيع الباحث أن يزيله دائما – عدة مبررات ففي مناسبة يكون المبرر (انما قصدت ستر هذه المعاني الالهيه في هذه الالغاز الخطابية غيرة من علماء الرسوم وعقوبة لهم من أجل أنكارهم)[3] . في مناسبة أخرى يستعيد ابن عربي دعوى النفري "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة" . بلغته الخاصة ليؤكد : (إنما هي رموز وأسرار لا تلحقها الخواطر والافكار . إن هي إلا مواهب من الحنان جلت أن تنال إلا ذوقا لا تصل إلا لمن له هوى فيها عشقاً وشوقا)[4]. ما

---

[1] المرجع السابق ، ص 6.

[2] محي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، تحقيق محمود مطرجي ، بيروت ، دار الفكر ، 1994م ، ج1 ، ص 216 .

[3] المرجع السابق ، ص 213 .

[4] محي الدين بن عربي ، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2000م ، ص 42 .

يود ابن عربي قوله أن هنالك محدودية للكلمات أمام لا محدودية التجربة فاللغة الاصطلاحية تجيئ من العالم الأرضي أما التجربة فتجيئ مما وراءه ، يحاول ابن عربي مراراً أن يبين أنه لا يمكن مقاربة المطلق من خلال عبارات مألوفه وذلك لعدم صلاحية اللغة الاصطلاحية لهذه المهمه فعنده – والنفري والمتصوفة عموماً – أن اللغة بقدر ما تكون غامضة ومتعددة بقدر ما تكون غنية بالرموز والاستعارات وهذا بالتحديد ما يجعلها قادرة على تعيين المطلق .يضيف ابن عربي مبرراً آخر تتجلى فيه رغبته المستمرة في تشييد نسق معرفي له لغته الخاصة المعبرة عن تصوراته ومفاهيمه على شاكلة الانظمة المعرفية الأخرى ، يقول ابن عربي : (إعلم إن القوم اصطلحوا على الفاظ لمعان قرروها في نفوسهم يخاطبون بها بعضهم بعضاً كما فعلت كل طائفة فيما تنتحله من العلوم كالنحويين وأصحاب العدد والمهندسين والأطباء والمتكلمين والفقهاء وغيرهم)[5] .

هدف المتصوفة الى التأسيس لتجربة تتمايز عن الاطر الدينية بالمعنى الفقهي لكلمة دين – وبالتالي كان طبيعياً أن يسعوا إلى تمايز لغة التعبير عن هذه التجربة مع لغة الفقهاء – واضحة وقطعية الدلالة – فشحنوا نصوصهم بالرموز والإشارات والتلويحات . يمكن تفسير غموض لغة أبن عربي إذن بموقفه من الحقيقة كما تصورها وصاغ مفاهيمها وهي – أي الحقيقة – بحسب ابن عربي ليست في ما يقال أو في ما يمكن قوله وإنما هي دائماً في ما لا يقال . في ما يتعذر قوله إنها دائما في الغامض الخفي اللامتناهي في علم الأسرار ذلك الذي إذا (أخذته العبارة سمج واعتاص)[6] .

تأسيساً على صعوبات قراءة ابن عربي لا يعد البحث – كما لا يرى ذلك من مهامه – باستيعاب كل جوانب الجهد الفلسفي كما يعلن انه ليس من أهدافه الخوض في نشأة الفلسفة وأصولها والشروط الاجتماعية ، الاقتصادية ، السياسية التي أحاطت بها رغم إقراره بأهمية كل ذلك وبالعلاقات الجدلية بين الشرط التاريخي الاجتماعي من جهة وأنماط المعرفة والتفكير من جهة أخرى . البحث سيّركز على محاولة قراءة وتفكيك بعض جوانب هذه الفلسفة من خلال نصوصها بما يّرى أنه يتلاءم وموضوعها وهي حتماً قراءة اختزالية واجتزائية ما دامت تعني بجوانب محددة في فلسفة ابن عربي دون غيرها .

المعرفة والوجود:

أول سؤال يطرح نفسه على الباحث في نظرية المعرفة هو كيفية إنتاج المعرفة الصوفية؟ ما هي الآليات الموصلة إلى هذا النمط المعرفي؟ لم يغفل ابن عربي أسئلة كهذه لذا فإنه يقدم التوضيح التالي (نفرغ قلوبنا "المتصوفه" من النظر الفكري ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى حتى يكون الحق يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق لما سمعته يقول : "واتقوا الله ويعلمكم الله" ويقول : "إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً" "وقل ربي زدني علماً" "وعلمناه من لدينا علماً" فعندما توجهت قلوبهم وهممهم إلى الله تعالى ولجأت إليه وألقت عنها ما استمسك به الغير من دعوى البحث والنظر ونتائج العقول كانت عقولهم سليمة وقلوبهم مطهرة فارغة فعندما كان منهم الاستعداد كان الحق لهم معلما)[7] . ايضا (العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم وإنّ

[5] ابن عربي ، الرسائل ، ص 174 .

[6] ابن عربي ، الفتوحات ، ج4 ، ص 503 .

[7] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 166 .

العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن ومن لا كشف له لا علم له)[8].

تعمد البحث إيراد هذه النصوص لأنها تشخص بشكل مجمل التصور الصوفي لمسألة المعرفة بإعادة قراءة هذين النصين فإنّ أهم ما ستكشف عنه إعادة القراءة :

أولاً: تمايز هذا النظام المعرفي عن الأنظمة المعرفية التي انطلق منها الفلاسفة والمتكلمون .

ثانياً: استبعاد العقل من النظام المعرفي الصوفي وإقامة القلب بديلاً عنه.

ثالثاً: الاستدعاء الكثيف للنص القرآني فابن عربي يهمه دائما أن يجد سنداً لتصوراته من القرآن والنصوص الدينية الأخرى ولهذا فهو يلجأ لتوظيف العديد من الآيات – وإن كان يقرأها قراءة مختلفة – في تقرير دعاويه ، بتتبع هذه النقطة تبرز نصوص قرآنية أخرى مثل قوله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ] (المائدة: 105) التي يوظفها ابن عربي في صراعه ضد الفلاسفة بتحميلها دلالات جديدة ("عليكم أنفسكم" أي الزمونا وثابروا علينا ثم "لا يضركم من ضل" أي حار وتلف حين طلبنا بفكره فأراد أن يدخلنا تحت حكم نظره وعقله "إذا اهتديتم" بما عرفتكم به مني في كتابي وعلى لسان رسولي فعرفتموني فما عرفتموني إلا بي فلم تصلوا)[9]. تصبح آية أخرى[وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً] (الإسراء:85) دليلاً قاطعاً يدعم آراء ابن عربي (فإنه لو أراد العلم المكتسب لم يقل "أوتيتم" بل كان يقول الطريق إلى تحصيله لاهو)[10].

لا تكتمل هذه المعرفة ما دام العارف واعياً بأناه بوصفها خارجاً بل هي على العكس عائق أو حجاب – باللفظ الصوفي – أمام المعرفة فـ (أعظم الحجب حجابان حجاب معنوي وهو الجهل وحجاب حسي وهو أنت على نفسك)[11] . فلا يدرك الوجود حقاً ولا يصل العارفين إلى المعرفة الحقيقية إلا بتجاوز هذه الأنا أو زوال وعي العارف بأنا وهو ما يسميه المتصوفة الفناء لكي يكون الصوفي مستعداً لتلقي المعرفة الإلهيه يجب أن يخلص ذاته من كل علاقة مع الآخر أياً كان هذا الآخر سواء كان جسد العارف (أعلم إن الاجسام نواويس الأرواح وهي التي حجبتها أن تشهد وتُشهد فلا ترى ولا تَرى إلا بمفارقة هذه الضرائح فناءاً عنها لا إنفصالاً فإذا فنيت عن شهودها شهدت موجدها)[12] . وكما أن الجسد عائق أمام المعرفة فكذلك الوجود (الأمر حق وخلق فان شهدت خلقاً لم تر حقاً وإن شهدت حقاً لم تر خلقاً فلا تشهد خلقاً وحقاً ابداً)[13].

تجربة الفناء هي تجربة موت بالمعنى الصوفي للكلمة وغيبة عن جسد العارف كما عن الوجود الظاهر يقول ابن عربي : (وقد علمنا أن لقاء الله لا يكون إلا بالموت وعلمنا معنى الموت فاستعجلنا في الحياة الدنيا فمتنا في عين حياتنا عن جميع تصرفاتنا وحركاتنا وإرادتنا فلما ظهر الموت علينا في حياتنا لقينا الله فلقينا فكان لنا حكم من يلقاه محباً للقائه فإذا جاء

---

[8] يشير ابن عربي إلى الآية (فوجدا عبداً من عبادنا رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما) (الكهف:65) و (أتقوا الله ويعلمكم الله) (البقرة:282) و (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا)(الأنفال:29) ، راجع ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 268 .

[9] ابن عربي، الفتوحات ، ص 268 .

[10] المرجع السابق ، ص 550 .

[11] المرجع السابق نفسه ، ص 580 .

[12] ابن عربي ، الفتوحات ، ج6 ، ص 174 .

[13] المرجع السابق نفسه ، ص 174 .

الموت المعلوم في العامة وانكشف عنا غطاء هذا الجسم لم يتغير علينا حال ولا زدنا يقيناً عما كنا عليه فما ذقنا إلا الموتة الأولى وهي التي متناها في حياتنا الدنيا)[14].نتاج هذه المعرفه الصوفيه ليس اليقين والطمانينة بل على العكس من ذلك غاية المعرفة الدهشة والحيرة. يستشهد ابن عربي بمحمد النبي قائلاً : قال ﷺ (اللهم زدني فيك تحيراً فإنه كلما زاده الحق علماً به زاده ذلك العلم حيره ولا سيما أهل الكشف لاختلاف الصور عليهم عند الشهود)[15] .

عند هذه المرحلة يكون العارف قد حقق الهدف من وجوده ، إذ أن المعرفة – في نظر ابن عربي – هي غاية الوجود ومن أجلها وجد ، تأسيساً على حديث قدسي يحتفي به المتصوفة "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فعرفوني" ليؤسس عليه ابن عربي قوله : (خلق الله الخلق ليكمل مراتب الوجود وليكمل المعرفة في الوجود أي ليكمل تقاسيم المعرفة فخلق الخلق ليعرفوه إذ كان كنزاً لا يعرف إلا ليكمل هو سبحانه في ذاته تعالى الله عن ذلك فكان يعرف نفسه بنفسه فبقى من مراتبها المعرفه أن يعرفه الكون فتكمل المعرفه فأوجد الخلق وأمرهم بالعلم به)[16] .

قلنا إنّ ابن عربي استبعد العقل كآليه لانتاج المعرفة ونفي أن يكون له أي دور في العملية المعرفية وسيكون علينا الآن أن نبرهن على هذا الادعاء ، لا بد قبل مناقشة آراء ابن عربي حول العقل من ملاحظة تمييزه بين نوعين من العقول ، الأول يطلق عليه القوة المفكرة، وهو الذي سيركز ابن عربي هجومه عليه ويمكن مطابقته بالعقل الاستدلالي الفلسفي، الثاني هو العقل القابل لما يستمده من علوم الله التي يلقيها عليه ، يؤكد ابن عربي أن هذه الأخيرة هي الوظيفة الوحيدة للعقل ، فالعقل عنده (إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها لانه عقل لا من طريق الفكر ، هذا ما لا نمنعه فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بادراكها ولكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان لانها وراء طور مدارك العقل)[17] .يرى ابن عربي أن العقل انحرف عن تلك الوظيفة (ثم أن الله كلف العقل معرفته سبحانه ليرجع إليه فيها لا إلى غيره ففهم العقل نقيض ما أراد به الحق بقوله تعالى "أولم يتفكروا" "لقوم يتفكرون" فاستند إلى الفكر وجعله اماماً يقتدى به وغفل عن الحق في مراده بالتفكير انه خاطبه أن يتفكر فيرى أن علمه بالله لا سبيل إليه إلا بتعريف الله فيكشف له عن الأمر على ما هو عليه ، فلم يفهم كل عقل هذا الفهم إلا عقول خاصة أهل الله)[18] .

العقل الاستدلالي/ القوة المفكرة بحسب ابن عربي عاجز تماماً عن الوصول إلى المعرفة (الله لم يزل يجري الاشياء على ما تعطيها الحقائق وإن جوز العقل خلافها فلقصوره فإن الحقائق لا تتجلى إلا بالكشف الرباني وأما هذه الأدلة التي بأيدي النظار (=الفلاسفة) فما تعطي إلا النزر اليسير بما لا تحصل الثقة به فللعقول حداً تقف عنده لا تتعداه وهذه الأمور وراء طوره حسبه فيها التسليم واللجوء إلى الله حتى يلقيها فيه ضرورة أو يكشفها له عينا)[19] .تقود كل الاستشهادات السابقة

---

[14] يشير ابن عربي للآية (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) (ق:22) راجع الفتوحات ، ج5 ، ص 429 .

[15] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1، ص 611 .

[16] ابن عربي ، الرسائل ، ص 325 .

[17] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 377 – 278.

[18] المرجع السابق نفسه ، ص 335.

[19] ابن عربي، الرسائل، ص 67.

فيما تبدو إلى نتيجة واحدة هي استبعاد كل معرفة ساهم العقل في تأسيسها ونفى كل مقاربة عقلية للنص الديني ، لقد تم ابعاد العقل ومقتضياته ليتم تسليم الأمور إلى ما يهدي إليه الكشف الصوفي.

كما هاجم ابن عربي العقل الفلسفي وحكم بعدم صلاحيته هاجم كذلك آليات الفقهاء المعرفية المتمثلة أساساً في الاجماع والقياس، لم يكن ذلك النقد خاصاً بابن عربي فأبو يزيد البسطامي يخاطب الفقهاء قائلاً (أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت يقول أمثالنا حدثني قلبي عن ربي وانتم تقولون حدثني فلان واين هو قالوا مات عن فلان وأين هو قالوا مات)[20] . يضيف ابن عربي لحديث البسطامي (الواهب لم يمت وهو أقرب إليكم من حبل الوريد والفيض الإلهي والمبشرات ما سد بابها والله يهرول ليلقى من يسعى إليه "وهو معهم اينما كانوا" فمن كان معك بهذه المثابة من القرب لم تترك الأخذ عنه والحديث معه وتأخذ عن غيره)[21] .

لا يتردد ابن عربي في إصدار حكم بلا صلاحية قياس الفقهاء والمتكلمين – قياس الغائب على الشاهد – موظفاً النص القرآني حول حياة الشهداء القائل : [وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاء وَلَكِن لاَّ تَشْعُرُونَ] (البقرة:154). التي يرى فيها (نفى عنهم العلم الذي أعطاهم القياس فإذا كان حكم هذا القياس على وضوحه وعدم الريب فيه وتوفر أسبابه وظهور علله الجامعه بينه وبين غيره من القتلى وهو باطل بإخبار الله فما ظنك بقياس الفقهاء في النوازل وقياس العقلاء بحكم الشاهد على الغائب في معرفة الله)[22]. ومن ناحية (لا يسوغ القياس في موضع يكون فيه الرسول صلى الله عليه وسلم موجوداً وأهل الكشف النبي عندهم موجود فلا يأخذون الحكم إلا عنه)[23] لنلاحظ عابرين أن هذا النقد للقياس لا يصدر عن مجرد هم معرفي بل يصدر ايضاً عن اختبارات فرضتها منطلقات ابن عربي الوجودية المتعلقة بالانقطاع في الطبيعة وعدم ارتباط ظواهرها وعدم اقتران الأسباب بالمسببات كما سنرى في موضع آخر من الدراسة . يقدم ابن عربي بديلاً لاجتهاد الفقهاء في استخراج الأحكام يشرح ذلك البديل قائلاً : (للاجتهاد طريقة أخرى وهي تصفية النفس وتزكيتها وتخلقها بالخلق الربانية وتهيؤها واستعدادها لقبول العلوم من الله فإذا صفى المحل بهذا النوع من التصفية لاح له علم الحق في مسألة من مسائل الأحكام كما لاح للمجتهد فاختلف الطريقان واتحد الحكم)[24] .

يمكن اعتماداً على ما سبق ايجاد تفسير للعداء التاريخي بين الفقهاء والمتصوفة فهو – كما اتضح من خلال الاستشهادات – في العمق تعارض بين نظامين للمعرفة أحدهما يقوم على الانفصال والآخر يقوم على الاتصال المباشر بين الانسان والله والمعرفة اللدنية التي لا يمكن لمناهج الفقهاء أن توصلهم إليها (وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقاً وشرباً فانكروا مثل هذا من العارفين حسدا من عند أنفسهم)[25]. لنلاحظ ايضا وعي ابن عربي بالتمفصل الأزلي بين الديني

---

[20] ابن عربي، الفتوحات، ج1، ص 632.

[21] نفسه، ص 632.

[22] ابن عربي، الفتوحات، ج 3، ص 261.

[23] ابن عربي، الفتوحات، ج 6، ص 78.

[24] ابن عربي، الرسائل، ص 79.

[25] ابن عربي، الفتوحات، ج1، ص 614.

الفقهي والسياسي السلطوي (أما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دفعوا إليه فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه إلا القليل منهم)[26] .

إذا كان المتصوفة عامة وابن عربي معهم يدينون العقل الذي اعتمد عليه الفلاسفة ويدينون آليات قياس المتكلمين فإنهم كما سبق يقدمون القلب كآلية بديلة للمعرفة ، يستفيد ابن عربي لتأكيد وتعزيز مكانة القلب ودوره المعرفي من الآية [إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ] (ق:37) ليؤكد أن الله (لم يقل غير ذلك فإن القلب معلوم بالتقليب في الاحوال دائماً فهو لا يبقى على حالة واحدة فكذلك التجليات الإلهية .. فالتقليب في القلب نظير التحول الإلهي في الصور فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل)[27] .يعتمد ابن عربي على مدلول مفردتي عقل وقلب في اللغة فإذا كان العقل لغوياً هو القيد فإن القلب من التقليب فيكون صالحاً بحكم الدلالات اللغوية لتلقي التجليات الإلهيه فـ (القلب يتقلب من حال إلى حال كما أن الله الذي هو المحبوب "كل يوم هو في شأن" فيتنوع المحب في تعلق حبه بتنوع المحبوب في أفعاله وليس هذا إلا للقلب فإن العقل من عالم التقييد ولهذا سمي عقلاً من العقال)[28] يلح ابن عربي كثيراً على هذه الفكرة فيقول في موضع آخر (إذا كان الحق كما ورد في الصحيح يتحول في الصور مع انه في نفسه لا يتغير من حيث هو فالقلوب له كأشكال الأوعية للماء يتشكل بشكلها مع كونه لا يتغير عن حقيقته ألا ترى أن الحق كل يوم هو في شأن كذلك القلب يتقلب في الخواطر)[29].

القلب إذن هو أداة المعرفة الأساسية أو هو القوة التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً لا يخالطه شك فالقلب يستطيع أن يتقلب في صور لا تنتهي من أجل أن يتطابق مع التجليات المتواصلة ومع إمداداتها، فالقلب واسع يسع المطلق وهو ما يعبر عنه حديث يهتم به المتصوفة (ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن) وهو بحكم تقلبه قادر على عكس الأشكال التي يتجلى فيها المطلق وهذا الانعكاس المرآوي هو التقلب وبما أنه لا نهاية للتجلي فلا نهاية للتقلب ولا نهاية للمعرفة فوفقاً لابن عربي (إذا فتح الله لصاحب هذا القلب هذا الباب حصل له تجل إلهي أعطاه ذلك التجلي بحسب ما يكون حكمه .. فيتخيل في أول تجل أنه قد بلغ المقصود وحاز الأمر وإنه ليس وراء ذلك شئ يطلب إلا دوام ذلك فيقوم له تجلي آخر بحكم آخر ما هو ذلك الأول والمتجلي واحد ثم تتوالي عليه التجليات بأختلاف احكامها فيه فيعلم عند ذلك أن الأمر ماله نهاية)[30] . ثمة تمييز يقترحه ابن عربي داخل التجليات المانحة للمعرفة بين التجلي لظاهر القلب والتجلي إذا كان على باطن القلب وتختلف الهبات والمعارف الممنوحة باختلاف النوعين (فإذا تجلى الحق أما منة أو اجابة لسؤال فتجلي لظاهر النفس (=القلب) فوقعت الزيادة عند المتجلي له في علوم الأحكام أن كان من علماء الشريعة .. وإذا وقع التجلي لباطن النفس وقع الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق فيكون صاحب المعاني مستريحاً من تعب الفكر فتقع الزيادة له عند التجلي في العلوم الإلهية وعلوم الأسرار وعلوم الباطن وما يتعلق بالآخرة وهذا مخصوص بأهل طريقنا)[31].

---

[26] نفسه، ص 614.

[27] نفسه، ص 650.

[28] ابن عربي، الفتوحات، ج 3، ص 1، يشير ابن عربي للآية " يسئله من في السموات والأرض كل يوم هو في شأن""الرحمن:29".

[29] ابن عربي، الرسائل، ص 403.

[30] نفسه، ص 412.

[31] نفسه، ص 412.

هذا التجلي الأخير هو عند ابن عربي أشرف الطرق إلى تحصيل العلوم – علوم الأذواق – ينقسم التجلي بدوره إلى ثلاثاً تجليات (كل قلب تجلت فيه الحضرة الإلهية من حيث هي ياقوت أحمر الذي هو التجلي الذاتي فذلك قلب المشاهد المكمل العالم الذي لا أحد فوقه في تجل من التجليات ودونه تجلي الصفات ودونهما تجلي الافعال)[32] . وهو سيرجع اختلاف التجليات وتباين ما تعطيه من معارف إلى تباين استعدادات العارفين فـ (الله يعطي على الدوام والمحال تقبل على قدر حقائق استعداداتها كما تقول أن الشمس تبسط أنورها على الموجودات وما تبخل بنورها على أحد وتقبل المحال ذلك النور على قدر استعدادها .. هكذا في التجليات الإلهية فالمتجلي من حيث هو في نفسه واحد العين واختلفت التجليات بحسب استعدادات المتجلي لهم وكذلك في العطايا الإلهيه)[33] .

للقلب إلى جانب دوره المنتج للمعرفة كقابل للتجليات الإلهية جانب آخر يتمثل في الحجاب الذي يطرأ عليه – الصدأ بحسب منطوق الحديث – وهو الغفلة التي تحجبه عن تلقي المعارف والحقائق الإلهية ، يشرح ابن عربي هذا الجانب مركزاً على ديمومة التجليات الإلهية وعدم انقطاعها (القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ أبداً فإن أطلق عليها إنها صدئت كما قال عليه السلام "أن القلوب لتصدأ كماً يصدأ الحديد" وفيه إن جلائها ذكر الله وتلاوة القرآن فليس المراد بهذا الصدأ إنه طخاء علىّ القلب ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلقه بغير الله صدأ على وجه القلب لأن الحضرة الإلهية متجلاة على الدوام لا يتصور في حقها حجاب عنا فلما لم يقبلها هذا القلب لأنه قبل غيرها عبر عن قبول ذلك الغير بالصدأ والكن والقفل والعمى والران وغير ذلك)[34].

التقسيم الثلاثي للوجود:

(كان الله ولا شئ معه ... فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية انفعل عنها حقيقة تسمى الهباء ليفتح فيها ما شاء من الأشكال والصور وهذا أول موجود في العالم ثم أنه سبحانه تجلى بنوره إلى ذلك الهباء ... فقبل منه تعالى كل شئ في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كما تقبل زوايا البيت نور السراج وعلى قدر قربه من ذلك النور يشتد ضوءه وقبوله ... فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد ﷺ المسماة بالعقل فكان سيد العالم بأسره وأول ظاهر في الوجود فكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية)[35].يسلط الاقتباس السابق ضوءاً قوياً على تصور ابن عربي للخلق وهو تصور لا يختلف عن مجموع التصورات الصوفية في حين يتصادم بشكل واضح مع القصة الإسلامية في تصورها الفقهي . يستند ابن عربي – بشكل غير مباشر – على حديث ينسب إلى محمد النبي مفاده أن رجلاً سأله أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق فرد النبي كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ليستنتج ابن عربي من ذلك (إن بدء الخلق الهباء وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية)[36] .

---

[32] ابن عربي، الفتوحات، ج1، ص 271.

[33] نفسه ص 645.

[34] نفسه ص 271 يشير ابن عربي الى النصوص" وجعلنا على قلوبهم أكنة ان يفقهوه" " الإسراء: 46" و " فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور" الحج:46" ايضاً " وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فأعمل إننا عاملون" "فصلت:11" و " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" محمد: 24"

[35] ابن عربي، الفتوحات، ج 1، 323.

[36] نفسه، ص 320. يمكن مقارن النص بنص لصوفي آخر هو الحسين بن منصور الحلاج الذي يعبر عن تصوراته بالقول" تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل ان يخلق الخلق وجرى له في حضرة أحديته حديث لا كلام فيه ولا حروف وشاهد سبحات ذاته في ذاته او في الأزل حيث كان الحق ولا شئ معه نظر الى ذاته فأحبها واثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها

يميز ابن عربي بين الذات الإلهية وتنزلاتها نافياً عن الذات الدخول في علاقة مباشرة مع العالم فهي لا تعرف (وأما معرفة الحق فأعلم أن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً وإنما متعلقه العلم بالمرتبة وهو مسمى الله)[37] نحن إذن في مواجهة ثلاثية تحل محل الثنائية في الفكر الديني والوسيط الذي يجمعهما ـ الذات والانسان ـ هو الألوهة[38] . يضم وسيط الألوهة إلى جانب الحقيقة المحمدية موجودات أخرى منها اللوح المحفوظ ، فابن عربي يفهم ما ورد في القرآن عن اللوح المحفوظ فهما حرفياً (إن العقل الأول الذي هو أول مبدع خلق " العقل الأول = الحقيقة المحمدية" ولم يكن ثم محدث سواه وكان مؤثراً فيه بما أحدث الله فيه من انبعاث اللوح المحفوظ عنه كانبعاث حواء من آدم في عالم الأجرام ليكون ذلك موضوعاً ومحلاً ولما يكتب فيه هذا القلم الأعلى الإلهي ... فكان اللوح المحفوظ أول موجود أنبعاثي ... فخط القلم في اللوح ما يُملى عليه وهو علمه في خلقه إلى يوم القيامة)[39] .

لا تفوتنا الإشارة إلى أنه لا يمكن النظر إلى اللوح المحفوظ والطبيعة الكلية على أنها موجودات غير العقل الأول/ الحقيقة المحمدية بل هي كما يؤكد ابن عربي تمثل تجليات هذه الحقيقة في مراتب متعددة يمكن التعامل معها كمترادفات (أول موجود ظهر يسمى العقل الأول ويسمى الروح الكلي ويسمى العدل ويسمى الحق المخلوق به ويسمى الحقيقة المحمدية ويسمى روح الأرواح ويسمى الإمام المبين ويسمى كل شئ باعتبار ما فيه من الوجوه)[40] .

التقسيم الثلاثي:

"عالم الملكوت – عالم البرزخ – عالم الملك" ، له أهداف معرفية إلى جانب أهدافه الوجودية فالبرزخ الذي يعرفه ابن عربي بعبارات كالتالية (البرزخ عبارة عن أمر فاصل بين أمرين كالخط الفاصل بين الظل والشمس وكقولة تعالى " مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان" أي لا يختلط أحدهما بالآخر وأن عجز الحس عن الفصل بينهما وكل أمرين يفتقران إذا تجاورا إلى برزخ ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كل منهما وهو معقول في نفسه وليس إلا الخيال)[41] . يحمل ابن عربي البرزخ/ الخيال مهام معرفية أساسية فاتصال العارف بهذا البرزخ معناه أن يستمد علومه من العلوم الإلهية التي تحتويها الموجودات البرزخية كتلك المدونة في اللوح المحفوظ ، هذا من ناحية ،من ناحية أخرى فإن من خصائص الخيال تجسيد المعاني في صور المحسوسات مما يمكن العارف من إدراك هذه المعاني ، (المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحس لأن الحس طرف أعلى والطف والخيال بينهما ... فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلا بد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحس)[42] .لتأكيد أهمية البرزخ المعرفية الوجودية صاغ ابن عربي نظريته حول الوجود

ويخاطبها فنظر في الأزل واخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته واسمائه وهي آدم الذي جعله بصورته فيه وبه هو وهكذا صار الإنسان المصدر الذي يتجلى فيه الحق" الحلاج، الطواسين اورده عرفان عبد الحميد، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت، دار الجيل،1993، ص 230229.

[37] نفسه، ص 399.

[38] نصر حامد ابوزيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،1998،ص 64.

[39] ابن عربي، الفتوحات، ج1، ص 360.

[40] ابن عربي، الرسائل، ص 316.

[41] الفتوحات، ج 1، ص 680 يشير ابن عربي للنص " مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان" الرحمن: 20.19".

[42] ابن عربي، الفتوحات، ج4، ص 6.

الدائري (لابد أن يكون هذا الأمر في عالم الشكل صورة دائرة)[43] ليخلص تالياً إلى أنه (ما في الكون طرف لأن الدائرة لا طرف لها فكل جزء منها برزخ بين جزئين)[44].

يقيم ابن عربي تناظراً بين الإنسان ، الله ، العالم ، بموجب هذا التناظر الثلاثي تصبح الآيات التي تتحدث عن الله كـ "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" في حق الإنسان كما هي في حق الله كما تصلح ايضاً لتطلق – هذه الأوصاف – على العالم مع بعض التعديلات . يفصل ابن عربي هذه التناظرات في عدة مواضع (هو تعالى الجامع للضدين بل هو عين الضدين الأول والآخر والظاهر والباطن ، فخلق الإنسان الكامل على هذه المنزلة فالإنسان عين الضدين ايضاً لأنه عين نفسه في نسبته إلى النقيضين وهو الأول بجسده والآخر بروحه والظاهر بصورته والباطن بموجب أحكامه)[45] . في موضع آخر (هذا الإنسان المفرد يقابل بذاته الحضرة الإلهية وقد خلقه الله من حيث شكله وأعضائه على جهات ستة وهو في العالم كالنقطة من المحيط وهو الحق كالباطن ومن العالم كالظاهر ومن القصد كالأول ومن النشر كالآخر ، وهو أول بالقصد آخر بالنشر وظاهر بالصورة وباطن بالروح)[46].

حول التناظر بين الإنسان والعالم يقول ابن عربي : (ثم إن الله اختصر من هذا العالم مختصراً مجموعاً يحوي على معانيه كلها من أكمل الوجوه سماه آدم وقال أنه خلقه على صورته فالإنسان مجموع العالم وهو الإنسان الصغير والعالم الإنسان الكبير أو سم الإنسان العالم الصغير كيف شئت)[47] .بصياغة هذه التناظرات رياضياً نحصل على المعادلة التالية: الله //الإنسان// العالم بمعنى أن الإنسان لابد أن يتوسط طرفي المعادلة لأنه يعد برزخاً جامعاً للطرفين .

لابد من استصحاب عدة ملاحظات في تحليل هذه التناظرات ، أولى هذه الملاحظات أن التناظر الذي يقيمه ابن عربي بين الله والإنسان ينطبق على الإنسان الكامل وليس على مطلق النوع الإنساني، الذي يميز ابن عربي داخله بين الإنسان الكامل وما يدعوه الإنسان الحيوان (لما كان له هذا الاسم الجامع "الإنسان الكامل" قابل الحضرتين بذاته فصحت له الخلافة وتدبير العامل وتفصيله فإذا لم يحز إنسان رتبة الكمال فهو حيوان تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان وكلامنا في الإنسان الكامل فإن الله ما خلق اولاً من هذا النوع إلا الإنسان الكامل وهو آدم ثم أبان الحق عن مرتبة الكمال لهذا النوع فمن حازها فهو الإنسان الذي أريده ومن نزل عن تلك المرتبة فعنده من الإنسانية بحسب ما تبقى له وليس في الموجودات من وسع الحق سواه وما وسعه إلا بقبول الصورة فهو مجلى الحق والحق مجلى حقائق العالم بروحه الذي هو الإنسان)[48] .

الملاحظة الثانية أن هذا التناظر بين الإنسان والله لا يعني علاقة تطابق كامل بل يفترض ابن عربي أن العلاقة هي علاقة انعكاس ومن هنا كان حرص ابن عربي على استخدام مثال المرآة لنفي التطابق الكامل بين الأصل والصورة ، يصرح ابن عربي بهذا المعنى (الله خلق آدم على صورته فله التنوع في باطنه وله الثبوت في ظاهره فله التنوع والحق موصوف بأنه الظاهر والباطن فالظاهر له التنوع والباطن له الثبوت فباطن الحق عين ظاهر الإنسان وظاهر الحق عين باطن الإنسان

---

[43] ابن عربي، الفتوحات، ج 4، ص 302.

[44] ابن عربي، الفتوحات، ج 4، ص 302.

[45] نفسه ص 190.

[46] نفسه، ص 135.

[47] ابن عربي، الفتوحات، ج 5، ص 20.

[48] ابن عربي، الفتوحات، ج4، ص 175.

فهو كالمرآة إذا رفعت يمينك عن النظر فيها إلى صورتك رفعت صورتك يسارها ، فيمينك شمالها وشمالك يمينها فظاهرك أيها المخلوق على صورة اسمه الباطن وباطنك اسم الظاهر له ... فأنت مقلوبه)[49] .

ابن عربي عندما يلح على الحديث "خلق الله آدم على صورته" فإن ما يهمه ليس هو النزاع حول الضمير في صورته ، هل هو عائد إلى آدم كما يقرر جمهور الفقهاء؟ أم أنه يعود إلى الله كما يقرر المتصوفة؟ بل إن ما يهم ابن عربي بدرجة أكبر هو استخراج دلالات الدال "صورة" ليؤكد نظرته إلى التماثل/ التغاير بين الأصل الإلهي والصورة الإنسانية ، يعلق ابن عربي على الحديث قائلاً : (إن كان الضمير عندنا متوجهاً أن يعود على آدم فيكون فيه رد على بعض النظار من أهل الأفكار ويتوجه أن يعود على الله لتخلقه بجميع الاسماء الإلهية فعلمت أن هذه السعة إنما قبلها العبد المؤمن لكونه على الصورة كما قبلت المرآة صورة الرائي دون غيرها مما لا صقالة فيه ولا صفاء)[50] .

تأسيساً على ما سبق ترى الدراسة إن نصاً كالتالي (إذا كوشف الإنسان على الإنسان الكامل ورأى الحق في الصورة التي كساها الإنسان الكامل يبقى في حيرة بين الصورتين لايدري لأيتهما يسجد فيخير في ذلك المقام بأن يتلى عليه "فأينما تولوا فثم وجه الله")[51] ترى الدراسة أنه يجب أن يفهم على ضوء أنّ العلاقة هي علاقة انعكاس مرآوي وليست علاقة تماثل أو تطابق كاملين .كان لإغفال انعكاسية العلاقة إلى جانب إهمال وظيفة التفرقة التي يقوم بها البرزخ واحتفاظها لكل من الألوهة والإنسان باستقلالية متميزة في ذات الوقت الذي تجمع فيه بينهما ، كان لكل ذلك أثر في اقحام ابن عربي في دائرة الاتحاد – كما يمثلها عبد الحق بن سبعين – من قبل الباحثين المهتمين بفلسفته[52] ، الدراسة لا تنفي وجود نصوص توحي بقول ابن عربي بالاتحاد وخصوصاً نصوصه الشعرية مثل :

أنا الذي أنت فمن ذا الذي قال أنا أنت أينيتي

قال أنا قلت أنا قال قل قلت أنا قال بأنييتي

أنت أنا لا أنت غيري وقد كنت أنا وأنت عينيتي[53]

أو

لست أنا ولست هو فمن أنا ومن هو

لا وأنا ما هو أنا ولا هو ما هو هو

فيا هو قل أنت أنا ويا أنا هو أنت هو[54]

غير أنّ الدراسة تلح على أنّ نصوصاً كالسابقة يجب أن تفهم على ضوء نظرة شاملة لكل جوانب فلسفة ابن عربي وعلى ضوء إفادات ابن عربي نفسها (إذا كان الاتحاد يصير الذاتين ذاتاً واحدة فهو محال لأنه إن كان عين كل واحد منهما

---

[49] ابن عربي، الفتوحات، ج7، ص 249.

[50] ابن عربي، الفتوحات، ج 5، ص 303.

[51] ابن عربي، الفتوحات، ج 5، ص 303.

[52] كنموذج لهذه الكتابات راجع عرفان عبد الحميد مفتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، بيروت، دار الجيل، 1993. ايضاً ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، بيروت دار الجيل، 1992.

[53] ابن عربي، الرسائل، ص 299.

[54] ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 222.

موجوداً في حال الاتحاد فهما ذاتان وإن عدمت العين الواحدة وبقيت الأخرى فليس للأول حد فإن كان الاتحاد بمنزلة ظهور الواحد في مراتب العدد فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه)[55]. تعتقد الدراسة أنّ إيضاح التناظر الفرعي الذي يقيمه ابن عربي بين الله والعدد واحد كفيل بمدنا بمزيد من التوضيح. وفقاً لتصور ابن عربي كما أنّ الألوهة هي أصل العالم الذي منه انبثق فإنّ الواحد هو أصل الأعداد ، مثل هذا التناظر يؤكد نظرة الدراسة للروابط التي يقيمها ابن عربي بين الألوهة والعالم مع احتفاظه بتمايزات بين الطرفين ، فالواحد – عند ابن عربي – ليس هو الأثنين وإنما هو الذي يحفظ على الأثنين حقيقتها ولو ذهب الواحد عن الاثنين لما بقيت الأثنين ، يتيح هذا لابن عربي بلورة العلاقة بين الذات المطلقة وتنزلاتها إلى مرتبة الألوهة ، بلغة ابن عربي التمييز بين الأحدية والواحدية أو تنزل الأحد إلى مرتبة الواحد ، يصوغ ابن عربي تمييزه بين التوحيد والاتحاد قائلاً : (تفطن لهذا التوحيد واحذر الاتحاد في هذا الموضع فإنّ الاتحاد لا يصح فإنّ الذاتين لا تكون واحدة وإنما هما واحدان فهو الواحد في مرتبتين)[56].

الخلق الجديد والمعراج الصوفي:

(إذا كان الحق "كل يوم هو في شأن" وكل شأن عن توجه إلهي والحق قد عرفنا بنفسه إنه يتحول في الصور فلكل شأن يخلقه صورة إلهية فلهذا ظهر العالم على صورةً الحق... فلا يزال العالم منذ خلقه الله إلى غير نهاية في الآخرة ، والوجود في أحوال تتوالى عليه ، الله خالقها دائماً بتوجهات إرادية تصحبها كلمةٌ الحضرة المعبر عنها بكن فلا تزال الإرادة متعلقة وهو المتوجه ولا تزال "كن" ولا يزال التكوين)[57] .

كانت هذه هي إحدى نتائج التناظر الذي اقامه ابن عربي بين //الله//الإنسان//العالم// وهو ما يسميه ابن عربي "الخلق الجديد" فعند ابن عربي أن عملية الخلق لم تنتهي بعد بل هي مستمرة دائماً فالوجود الذي نراه في هذه اللحظة أمامنا وفقاً لابن عربي ليس هو نفسه الذي رأيناه في اللحظة التي سبقتها والوجود الذي سنراه في اللحظة اللاحقة سيكون هو أيضاً غير ما رأيناه ، القاعدة أنّ ما يصح على الله يصح على الوجود ليس هناك ما هو ثابت فالله – كطرف أول في المناظرة – لا يثبت على حال ولا يعترف بأية حدود ويمكنه أن يكون على هيئات متنوعة في أماكن متعددة في وقت واحد يعلق ابن عربي على قصة تجلي الله لموسى الواردة في القرآن (ما تكلم من الشجرة إلا الحق فالحق صورة شجرة وما سمع من موسى إلا الحق فالحق صورة موسى من حيث هو سامع كما هو الشجرة من حيث هو متكلم والشجرة شجرة وموسى موسى)[58] ، تبعاً لعلاقة الانعكاس فإنّ التوتر في الجانب الإلهي لابد أن ينسحب على العالم فـ (العالم كله لا يزال يتغير أبد الأبدين إلى غير نهاية لتغير الأصل الذي يمده فهو التحول الإلهي في الصور)[59].

يوظف ابن عربي النص القرآني [أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ] (ق: 15) ليؤكد مثل هذه النظرة (المحدودات كلها في خلق جديد الناس منه في لبس فالله خالق دائماً والعالم في افتقار دائم له في حفظ وجوده

---

[55] ابن عربي، الرسائل، ص 49.

[56] ابن عربي، الفتوحات، ج 4، ص 24.

[57] نفسه، ص 24.

[58] في النص اشارة للايات " وهل اتاك حديث موسى، اذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا، إني انست ناراً لعلي اتيكم منها بقبس أو اجد على النار هدى فلما اتاها نودي يا موسى اني انا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى" طه 9،10،11،12.

[59] ابن عربي، الفتوحات، ج 5، ص 384.

بتجديده)[60] ، وغير العارفين – أهل الظاهر – لا يستطيعون ملاحظة هذا التجديد أما العارفين فلهم (الكشف الدائم للخلق الجديد فلا يتناهى كشفهم كما لا يتناهى الخلق الجديد في العالم) أصبح النص القرآني [إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد] (سبأ: 16) دالاً على (إن يشأ يشهدكم في كل زمان الخلق الجديد الذي أخذ الله بأبصاركم عنه فأن الأمر هكذا هو في نفسه والناس منه في لبس إلا أهل الكشف الجديد)[61] .

إذا كانت تجليات المطلق وتحولاته لا تنقطع والوجود لا يكرر نفسه فإنّ على الصوفي أن يحرر ذاته من اللبس الراجع إلى الاحتفاء بظاهر الوجود ، وفقاً لابن عربي على العارف ألا يعنى بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه ولايعني بالصورة وإنما يعنى بها من حيث إنها تخبئ دلالة ما وتشير إلى معنى ، لا تكمن أهمية الصورة في ما تمنحه للرؤية المباشرة العادية بل في كونها بداية ما تقود العارف إلى ما وراءها ، بهذه النظرة يتم التعامل مع الوجود الظاهر كله على أنه حجاب على العارف أن يخترقه وصولاً إلى حقيقته الكامنة في العمق غير المرئي وهذه الحقيقة هي فقط التي تستدعي الرؤية ، من هنا جاء إصرار ابن عربي على خيالية الوجود (ما في الوجود الحقيقي إلا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي)[62] ، وإلحاحه على ضرورة التعامل معه كحلم من خلال مقاربة الحديث "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا" مقاربة حرفية تسمح له بالمطابقة بين الوجود الظاهر والصور في الحلم التي تمثل غطاءاً على المعنى ، يقرر ابن عربي في هذا الخصوص (إذا ارتقى الإنسان في درج المعرفة علم أنه نائم في حال اليقظة المعهودة وإن الأمر الذي هو فيه رؤيا)[63] ، وفقاً لهذا فإنّ العارف يجب أن يتأول الوجود لينفذ إلى حقيقته الباطنه عليه بلغة ابن عربي أن يتجوز/يعبر (مما اعطاكم البصر بنوره ، ما أدركه من المبصرات وأحكامها إلى ما تدركونه بعين بصائركم شهوداً وهو الأتم الأقوى)[64].

هذه العملية – عملية النفاذ إلى حقيقة الوجود - ليست متاحة للجميع إنما يختص بها العارفين بسبب تجل الله في قلوبهم فإذا كان الوجود الظاهر يمثل حجباً متراكمة على الحقيقة فإنّ التجليات على قلوب العارفين هي التي ترفع عنهم هذه الحجب فعلى العارف – كما سبقت الإشارة – أن يستعد بالرياضات والمجاهدات الصوفية ، بصقل مرآة القلب ، وبقدر ما يترقى العارف في المقامات بقدر ما ترتفع عنه الحجب الكونية فينفذ إلى الحقيقة الاكثر ثراء ودلالة ، تلك المختبئة خلف صور الوجود الظاهرة وهذه الرحلة هي تحديداً ما عرف بالمعراج الصوفي وصولاً إلى المقام."**ما ثم ستر ولا حجاب بل كله ظاهر مبين"** لتكون الحقيقة التي يطالعها الصوفي عند بلوغه ذلك المقام

فما ثم إلا الله ليس سواه فكل بصير بالوجود يراه[65]

يكون العارف عند ذلك المقام قادراً على أن يشهد الله خلف الصور الظاهرة ، بينما يبقى محتجباً في حق أهل الظاهر لانشغالهم بما تعطيه الرؤية المباشرة (يشهده العارفون في صور الممكنات المحدثات الوجود وينكره المحجوبون من علماء الرسوم ولهذا يسمى بالظاهر في حق هولاء العارفين والباطن في حق هولاء المحجوبين وليس إلا هو سبحانه

---

[60] ابن عربي، الفتوحات، ج 6، ص 188.

[61] ابن عربي، الفتوحات، ج6، ص 293.

[62] ابن عربي، الفتوحات، ج 6، ص 293.

[63] ابن عربي، الفتوحات، ج 3، ص 571.

[64] ابن عربي الفتوحات، ج 4، ص 13.

[65] ابن عربي، الرسائل، ص 18.

وتعالى فأهل الله الذين هم أهله لم يزالوا دنيا وآخره في مشاهدة عينية دائمة وإن اختلفت الصور فلا يقدح ذلك عندهم)[66].
فبينما (لا تزال الأسباب للمحجوبين مشهودة ، لا يزال الحق للعارفين مشهوداً مع عقلهم الحجب في حق من حجبته فكثف اللطيف عندهم ولطف الكثيف)[67].

عندما يطلق العنان لآليات التناظر فلا شئ يمكن أن يوقف هذه الآلية فكل الحقائق التي يتم الكشف عنها من خلال المناظرات تتحول هي الأخرى إلى علامة تحيل على تناظر جديد وكلما اعتقدنا أننا إزاء مناظرة نهائية فإن هذه المناظرة ستحيل على مناظرة أخرى ضمن خط تصاعدي لا نهاية له وسيكون من حق المؤول داخل وجود/ نص يحكمه منطق التناظر أن يفترض أن مايعتقد أنه دلالة/علامة ما فإنه لايشكل سوى علامة تشير إلى دلالة إضافية وسيكون هذا موضوع الفقرات التالية.

المعرفة والتأويل:

من المؤكد أنه بمجرد تقديس نص ما في ثقافة ما – حتى النصوص الدنيوية كالنص الماركسي مثلاً – فأنه سيصبح مرتعاً لسلسلة من القراءات محدثاً بذلك حالة ترف تأويلي. في الفلسفة الإسلامية على الرغم من اختلاف الدلالات التي اعطيت للمفهوم "تأويل" من قبل المدارس الإسلامية المختلفة فالتأويل عند المتصوفة سيختلف حتماً من منظوره المعرفي عن التأويل الفلسفي أو كما عرفه المتكلمون ، يجد ذلك الاختلاف – في نظر الدراسة – مبرراته في اختلاف الأنظمه المعرفية التي انطلقت منها تلك المدارس والتي حكمت بالتالي نظرتها للألوهة والإنسان وللوجود.

بينما احاط المتكلمون والفقهاء العملية التأويلية للنص القرآني بسلسلة من الحواجز والإرغامات اللغوية – اصطلح على إطلاق لفظة المواضعة على هذه الحواجز – وجدوا فيها دليلاً على أنهم فهموا ما يود النص قوله ، مضى المتصوفه بهذا التأويل إلى حدوده القصوى غير آبهين بأية حدود أو عوائق وفي هذه الحالة كما في تلك فإنّ ما ظل ثابتاً هو ضرورة التأويل وأهميتة فقد ظل التأويل دائماً هو الذي يؤسس العلم لدى الفريقين بمعنى أنه ظل الفعل الابستمولوجي الأساسي الذي من خلاله تتم عملية إنتاج المعرفة.

تلك الأهمية والمكانة التي احتلها التأويل تقود إلى وضع أسئلة تخص حجم التأويل وكثافته وأبعاده عند ابن عربي ، هل كان التأويل عند ابن عربي بمثابة فصل الشئ عن أصله والنص عن لغته؟ هل أعطى المتصوفة أنفسهم كذوات متلقية للنص الحق في استعماله من خلال التأويل في جميع الاتجاهات لأغراض قد تخرج عن طبيعة التأويل ذاته وقواعد لغة النص؟ هل اكتفى ابن عربي والمتصوفه عموماً بإدخال النص القرآني إلى رحى تستجيب لغاياتهم مهملين تماماً ما يتعلق بقصدية النص كما يؤكد محمد عابد الجابري في عبارات قاطعة (التأويل العرفاني سواء منه الشيعي أو الصوفي هو دوماً نوع من التضمين ، هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها)[68] ، ألا يمثل مثل هذا الراي اهداراً للعلاقة الجدلية بين النص والقارئ ثم ألا يمثل نفياً لفعالية النص الديني مع ما أحاط به من قراءات سابقة في التأثير على

---

[66] ابن عربي، الفتوحات، ج6،ص443.

[67] نفسه، ص 456.

[68] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص 291.

الفلسفة الصوفية و (يرى لفكر ابن عربي سيطرة على النص واخضاعاً له كما لو كان ابن عربي يتعامل مع نص لا ينتمي اليه تاريخياً أو حضارياً)[69] .

يعرف ابن عربي التأويل على النحو التالي (التأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله "المتكلم" وما سمى الإخبار عن الامور عبارة ولا التعبير في الرؤيا تعبيراً إلا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع فهو ينقله من خيال إلى خيال لأن السامع يتخيله على قدر فهمه فقد يطابق الخيال الخيال ، خيال السامع مع خيال المتكلم وقد لا يطابق فإذا طابق سمي فهماً عنه وإن لم يطابق فليس بفهم)[70].إذا كان ابن عربي هنا يعني تأويل النصوص اللغوية عموماً فإنه يختص تأويل النص القرآني بتعريف آخر (التأويل هو ما يؤول إليه حكم هذا المتشابه فهو محكم غير متشابه عند من يعلم تأويله وليس إلا الله والراسخ في العلم يقول "أمنا به كل من عند ربنا" يعني متشابه ومحكمه فإذا اشهده الله مآله فهو عنده محكم وزوال في حق هذا العالم التشابة فهو عنده كما هو عند الله من ذلك الوجه)[71].

يبدو أنّ ابن عربي يستند في تعريفه للدال "تأويل" على دلالاته كما وردت في النص القرآني لذلك فإن معنى التأويل هو ما يؤول/ينتهي إليه حديث المتكلم لدى السامع – إذا تحقق شرط المطابقة أو أنتهى السامع إلى فهم قصدية المتكلم ، وهو في التعريف الثاني ما ينتهي إليه حكم المتشابة ، والمعنيين – كما سبق – مستندان بشكل كبير على النص القرآني، القرآن يقول في قصة حلم يوسف [وَقَالَ يَا أَبَتِ هَـذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا] (يوسف: 100) تأويل هنا بمعنى ما آلت/انتهت إليه الرؤيا بالإضافة إلى نص آخر ترى الدراسة أنه أكثر أهمية في سياق النقاش حول التأويل عند ابن عربي [قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا] (الكهف:78) على الرغم مآل الحلم أي ما أنتهى إليه فإنها هنا بمعنى الكشف عن الأسباب الخفية للأفعال وهذا يحيلنا على جذر لغوي آخر غير مآل وهو "أول" .لكن المهم هو هذه الدلالات الخفية لأفعال العبد الصالح في النص لا تنكشف إلا من خلال افق معرفي استثنائي هو ذلك العلم الدني الذي أوتيه العبد الصالح [عَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا] (الكهف:65) وهو ما سيوظفه ابن عربي في الصراع بينه وبين الفقهاء والفلاسفة حول أحقية تقرير المعنى الصحيح الذي ينطوي عليه النص ، حول من يملك حقيقة الخطاب القرآني في ظل الدلالات المتعددة التي تثيرها الآية الواحدة لاختلاف مدلولات الكلمة الواحدة في اللغة أو كما يعبر ابن عربي (كلام الله إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها)[72] ، هذا ما سترجئ الدراسة الإجابة عليه مؤقتاً لحين توضيح الأسس التي انطلق منها ابن عربي في مقاربته التأويلية . النموذج التأويلي لابن عربي استند على دعامتين الأولى هي تمييزه داخل النص القرآني بين دلالاته الظاهرة "الظاهر" ودلالاته الباطنة "الباطن" معتمداً على بعض النصوص التي وردت فيها هذه الثنائية كالآية [وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً] (لقمان: 20).

---

[69] نصر حامد ابوزيد، مصدر سابق، ص 25.

[70] ابن عربي، الفتوحات، ج6، ص 282281.

[71] ورد الدال "تأويل في نصوص قرآنية أخرى (هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق)(الاعراف:53) و (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله)(يونس:39) بالإضافة إلى نصوص تدعم تصورات ابن عربي من حيث أن التأويل هبة إلهية يختص بها الله بعض عباده وهي (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث) (يوسف:6) ايضا (كذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث)(يوسف:21) ، ابن عربي ، الفتوحات ، ج 6 ، ص 445 .

[72] ابن عربي ، الفتوحات ، ج7 ، ص 46 .

يؤسس ابن عربي على هذه الآيات التمييز الذي اقلق الفقهاء كثيراً بين مستويين من النص القرآني مستوى الدلالة اللغوية أو ما يفصح عنه النص مباشرة ويطابق بينها وبين الظاهر ومستوى الدلالة الاشارية الرمزية أو ما يخبئه النص ويطابق ابن عربي بينه وبين الباطن .تصبح المعرفة تأسيساً على هذا التمييز معرفة عمقية ذلك أن ما يوجد تحت سطح النص هو الأكثر ثراءً ودلالة، وبناءً على ذلك فإنّ الحقيقة ستكون هي ما لم يقله ظاهر النص أو هي ما قيل بطريقة غامضة ويجب أن تفهم فيما هو أبعد من ظاهر النص ، ابن عربي مثله مثل بقية المتصوفة والتيارات العرفانية عموماً يستند هنا إلى فكرة السر فكل جملة وكل كلمة ليست سوى سر يحيل على سر آخر وكل ما اقترفنا من هذا السر وجدنا أنفسنا أمام سر يحتاج إلى سر آخر ، يحيل ابن عربي قارئه على جملة من المرويات يتصور إنه يجد فيها سنداً تاريخياً لتصوراته (أبوهريرة ذكر مثل هذا قال حلمت عن النبي جرابين أما الواحد فبثثته وأما الآخر فلو بثثته لقطع مني البلعوم وكان عبدالله ابن عباس يقول في قولة تعالى [اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ "لو ذكرت تفسيره لرجمتموني][73] (الطلاق: 12) ، أما الدعامة الثانية التي يشيد ابن عربي عليها نموذجه فهي التناظر بين اللغة والوجود على أساس أن الموجودات هي كلمات الله يقرر ابن عربي (ليست كلمات الله سوى صور الممكنات وهي لا تتناهى فالوجود كله حروف وكلمات وسور وآيات فهو القرآن الكبير)[74] ، في موضع آخر (العالم هو عندنا المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كما أن القرآن تلاوة قول فالعالم حروف مخطوطه مرقومة في رق الوجود المنشور لا تزال الكتابة فيه دائماً لا تنتهي)[75] .

ليس هذا التناظر – كما يبدو للوهلة الأولى بعيدا عن معطي النص القرآني الذي يقول:[قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا)(الكهف: 109) ويقول [وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ] (لقمان: 27) كما أن القرآن يصف عيسى بأن كلمة الله [إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ] (النساء: 171)، وأصل التكوين في القرآن كلمة [قَالَ كَذَلِكِ اللهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاء إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ] (آل عمران:47).

إلى جانب الاستفادة من معطيات مثل هذه النصوص يؤسس ابن عربي نظرته للغة على أساس نظريته عن العماء أو النفس الإلهي فـ(لولا وجود النفس واستعدادات المخارج في التنفس ما ظهر للحروف عين ولولا التأليف ما ظهر للكلمات عين فالوجود مرتبط بعضه ببعض ..فنفس الرحمن هو المعطي صور الممكنات كما أعطى النفس وجود الحروف فالعالم كلمات الله من حيث هذا النفس كما قال "وكلمته القاها إلى مريم" وأخبر أن كلمات الله لا تنفذ فمخلوقاته لاتزال توجد ولايزال خالقاً)[76] .

تحويل مفردات العالم إلى علامات دالة يعني تحويل العالم إلى كلمات غير ملفوظة ، كلمات بالمعنى السيوطيقي الذي يضي إلى جعل الكون كله لغة أي نسقاً من العلامات[77] ، وطالما أنّ ابن عربي ينظر إلى الوجود على أنه حالة تخلق

---

[73] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 477 .

[74] ابن عربي ، الفتوحات ، ج 7 ، ص 306 .

[75] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 291 .

[76] ابن عربي ، الفتوحات ، ج4 ، ص 158 .

[77] نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 1995م ، ص 259.

مستمر ووفقاً لهذا التناظر الجديد وجود//لغة لابد أن ينسحب التخلق إلى اللغة فتصبح هذه اللغة في حالة توتر دائم من حيث طبيعة العلامات المكونة لها من جانب ومن حيث طبيعة العلاقات القائمة بين هذه العلامات من جانب آخر[78]. وتوتر اللغة من جهته يفضي إلى توتر النص – القرآني خصوصاً – الذي تصبح دلالاته في حالة تخلق مستمر .يتحول النص عند ابن عربي من وضع الحاضن لدلالة ما ليكتسي طابع لا متناهي على قارئه أن ينطلق من تصور مفاده أنّ كل عبارة وكل كلمة تخفي دلالة خفية وفي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما يدرك القارئ العارف إنها ليست الدلالة النهائية إن الدلالة هي التي ستأتي بعد ذلك وهكذا إلى ما لا نهاية .بمعنى أنّ النص اللغوي لا يستقيم أن يكون في حالة سكون ما دام المدلول في حالة تخلق مستمر وتغير دائم ويتوتر النص القرآني بدرجة أكبر بحكم مصدره فهو الدال على هذه الحركة الدائبة والخلق الجديد ، بكلمة واحدة إنّ التوتر في نظام الدلالة هو انعكاس مباشر للتوتر الوجودي .تمنح هذه الإشكالية المفصلية في فلسفة ابن عربي الحق في التساؤل ، ألا يؤدي الخلق المستمر للدلالات الجديدة التي لم يعدها المتلقي من قبل ألا يؤدي إلى شعوره بالغربة أمام النص؟ ألا يفضي ذلك إلى شعوره باستحالة فهم أو إدراك مقصد النص ودلالاته؟.

يطبق ابن عربي آلياته التأويلية – المتمثلة أساساً في التناظر بين اللغة والوجود والتمييز بين ظاهر النص وباطنه – علىّ مستوى الحروف فهو ينظر إليها في إطار نظرته الوجودية الشاملة فيرى (الحروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان حروف اللفظ وحروف الرقم وحروف التخيل، أمم من جملة الأمم لصورها أرواح مدبرة فهي حية ناطقة تسبح الله بحمده فمنها ما يلحق بعالم الملكوت ومنها ما يلحق بعالم الملك فما الحروف عندنا كما هي عند أهل الحجاب الذين أعماهم الله وجعل على بصرهم غشاوة)[79]. ويصبح من الممكن أيضاً إقامة علاقة تماثل بين الله والألف على غرار العلاقة بين الله والواحد فـ(الألف ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق ولكن قد سمته العامة حرفاً ومقام الألف مقام الجمع وله من الأسماء الأسم الله)[80].

يترتب عن مثل هذه النظرة للحروف نتيجة حتمية وهي امتداد ذات التصور ليشمل الكلمات التي تكونها الحروف ليصبح للكلمات دلالتان الدلالة الإلهية والدلالة التي تعطيها اللغة الاصطلاحية التي يصبح الوقوف عند معطياتها وفهم النص من خلالها وقوفاً عند المستوى الظاهر غير الحقيقي فتلك اللغة – كمال أوضحت الدراسة - هي في الأصل مجاز يقول شيئاً آخر غير ما يبدو في الظاهر فكل كلمة وكل عبارة تشتمل على إشارة – العلاقة بين الإشارة والعبارة هي ذات العلاقة بين الباطن والظاهر – لا يستطيع إلا العارف وحده أن يكشف عنها ، فلكي نستطيع فهم الإشارة وفك الرمز الذي يغلف النص يجب البحث عن تجليات ذلك في ما هو ابعد من اللغة الإنسانية ، إنه كشف تأتي به القوة الإلهية وبما أنّ قلب العارف هو مهبط هذه التجليات تنشأ علاقة جدلية بين العارف والنص ، تقوم على نوع النص فمن جهة وتنوع أحوال القارئ من جهة أخرى فالحال يغير فهم الصوفي للنص والنص يغير حال الصوفي وهكذا تقوم العلاقة على نوع من التوتر المستمر الصاعد يتجدد فيه المعنى ويترقى من خلاله الصوفي في أحواله[81] .

---

[78] نصر حامد أبو زيد ، أشكاليات القرآن وآليات التأويل ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط4 ، 1996م ، ص 99.

[79] ابن عربي ، الفتوحات ، ج 7 ، ص 165 .

[80] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 227 .

[81] نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، ص 219 .

لا يمكن إذن لغير العارف اختراق النص وبالتالي فهم حقيقته وما يود قوله فإذا كان فهم النصوص اللغوية العادية وعلى مستوى دلالاتها الظاهرة أمراً معقداً وفقا لابن عربي (فإنّ الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحداً مثلاً من المعاني التي يتضمنها هذا الكلام فإذا فسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ وإن كان لم يصب مقصود المتكلم)[82]. يزيد ابن عربي المسألة تعقيداً بتمييزه بين فهم الكلام وبين ما يسميه الفهم عن المتكلم ، يقترح ابن عربي تمييزه قائلاً : (فهم كلام المتكلم ما هو بأن يعلم وجوه ما تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الكلام أو بعضها فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم)[83] .

هذا على مستوى اللغة العادية أما لغة النص القرآني التي امتازت بأنها لغة مفتوحة ذات مستويات ترميز عاليه كما استثمرت بشكل كبير قوانين إنتاج الدلالة ، فلابد أنّ الأمر سيكون أكثر تعقيداً بما لا يقاس ليصبح العارف وحده هو القادر على معرفة وفهم حقيقة الخطاب القرآني (أما أهل الله فهم على ما نحن عليه 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 الأمر عليه في نفسه عند أهل الأذواق الذين يأخذون العلم عن الله كالخضر وأمثاله ... فنحن ما نعتمد في كل ما نذكره إلا على ما يلقى الله عندنا من ذلك لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه وقد تكون جميع المحتملات في بعض الكلام مقصودة للمتكلم "الله" فنقول بها كلها)[84] . على الرغم من أنّ ابن عربي يعترف لأهل الظاهر – الذين يفهمون القرآن وفقاً لقوة الألفاظ – بصحة فهمهم (يأخذ أهل الرسوم من ذلك قسطهم ايضا تفسيرا للمعنى وهو تفسير صحيح أيضاً ، فالقرآن هو البحر الذي لا ساحل له إذ كان المنسوب إليه يقصد به جميع ما يطلبه الكلام من المعاني بخلاف كلام المخلوقين)[85]. ولكنا لسنا في حاجة للتأكيد أنّ ابن عربي يعطي الأولوية للمعاني التي يكتشفها العارفون أو بعبارة أدق تلك التي يلقيها الله في قلوبهم .يتعذر – إن لم يستحيل – على الدراسة الإحاطة بالكم الهائل من التأويلات والدلالات الجديدة والمتغيرة التي منحها ابن عربي للنصوص والآيات والكلمات وحتى الحروف القرآنية ، لذلك رأت الدراسة عرض نموذج واحد هو تأول الدال "الله" عبر تفكيكه إلى مستوى الحروف والعلاقات القائمة بين هذه الحروف المكونة للدال ، رأت الدراسة أنه – أي النموذج – يحيل على معظم الأبعاد الوجودية والمعرفية في فلسفة ابن عربي كما يعطي نموذجاً لآليات التأويل التي استخدمها ابن عربي في مواجهة النص القرآني ويحيل كذلك إلى تناظراته التي يقيمها بين الألوهة والإنسان من جهة وبين الوجود واللغة من جهة أخرى .

يكتب ابن عربي (لما أراد الألف وجود اللام الثانية وهي أول موجود في العين وإن تأخرت في الخط فإنّ معرفة الجسم تتقدم على معرفة الروح شاهداً وهي عالم الملكوت أوجدها بقدرته فلما أوجدت هذه الألف الثانية جعلها رئيسة فطلبت مرؤوساً تكون عليه بالطبع فأوجد لها عالم الشهادة الذي هو اللام الأولى ..أمر الله سبحانه اللام الثانية أن تمد الأولى بما أمدها به تعالى من جود ذاته فطلبت منه معنى تصرفه في جميع أمورها يكون لها كالوزير فتلقى إليه ما تريده فيلقيه

---

[82] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 353 .

[83] المرجع السابق نفسه ، ص 353.

[84] ابن عربي ، الفتوحات ، ج 4 ، ص 396 .

[85] المرجع السابق نفسه ، ص 396.

على اللام الأولى فأوجد لها الجزء المتصل باللامين .. وهو العالم الجبروتي وليس له ذات قائمة مثل اللامين فإنه بمنزلة عالم الخيال عندنا .. فلما رأت اللام الأولى الأمر قد أتاها من قبل اللام الثانية بوساطة الجزء الذي هو الشرع صارت مشاهدة لما يرد عليها من ذلك الجزء راغبة له في أن يوصلها إلى صاحب الأمر لتشاهده ، فلما صرفت الهمة إلى ذلك الجزء واشتغلت بمشاهدته احتجبت عن الألف التي تقدمتها)[86].

يوضح النموذج السابق يوضح المدى الذي يصل إليه ابن عربي برمزية الحروف حيث تنوع مستويات التأويل الرمزي وتعمقها باتجاه ربط الحروف بالوجود وتحميلها دلالات ميتافيزيقية، كمال تختبئ خلفه منطوق النص رغبة ابن عربي في تحويل النص القرآني إلى نص لا نهائي مستفيداً من مجازيته ومستويات ترميزه العالية متجاهلاً الترسانة الثقيلة من المعطيات المادية المتمثلة اساساً في قواعد اللغة ، فإذا كان المتناهي هو الذي يستقر على حالة بعينها ويتحدد بحدود ، فعلى النقيض من ذلك استند النموذج التأويلي لابن عربي إلى فكرة اللامتناهي فالإحالات دائماً حرة لا تحكمها أي قواعد لغوية والضمائر لا تشير نحو أي مدلول بعينه.إذا ميزنا في عملية قراءة النص القرآني بين الموضوع والذات أو بين حقوق النص وحقوق المؤولين ، ألا يمكن الاطمئنان للقول أن حقوق المؤول الصوفي قد فاقت كل الحقوق؟ إذا اضفنا اليقينية التي يعطيها ابن عربي لتأويلات المتصوفة باعتبارها النص الذي لا يقبل الاحتمال ألا يقود ذلك إلى وضع أسئلة أكبر تخص فقدان التأويل لشرعيته المعرفية ؟

عند ابن عربي فإن تنزل القرآن لم ينتهي بوفاة النبي محمد وانقطاع الوحي بل (نزل "القرآن" على قلب محمد (ρ) نزل به الروح الأمين ثم لا يزال ينزل على قلوب امته إلى يوم القيامة فنزوله في القلوب جديد لا يبلى فهو الوحي الدائم)[87] . هذا التنزل الجديد يختص به الأولياء فقط كما يؤكد ابن عربي (كلام الله لا يزال ينزل على قلوب اولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر)[88] . يطرح التصور تساؤلات حول سعي ابن عربي إلى احتكار تفسير النص واقتصاره على الاولياء وهو المسعى الذي يصرح به في مناسبة أخرى (إذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله لا من فكر الإنسان ورؤيته وعلماء الرسوم يعلمون ذلك فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه وبيان ما أنزل الله فيه من علماء الرسوم فيكون شرحه ايضاً تنزيلاً من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل)[89] .تتمظهر إشكالية النص السابق لابن عربي في محاولته جعل تفسير النص الديني حكراً على فئة محددة . إنّ ذلك من شأنه إفقار الدلالات المتعددة للنص وجعل تأويلات النص أقل خصوبة وانفتاحاً وبالتالي أكثر وثوقية ودوغمائية بل أكثر قداسة بحكم تماهي التأويل في النص على اعتبار أن التأويل ايضاً من عند الله.

يبدو أنّ الرهان الرئيسى كان هو اعتقاد المؤول – ليس الصوفي وحده – بأنّ تأويلاته مهما كان المنهج والقواعد المعرفية التي يتبعها تملكه قصدية الخطاب الإلهي وظلت الفرق والمدارس الإسلامية تؤمن بأنّ مواقفها المعرفية تجاه

---

[86] ابن عربي ، الفتوحات ، ج1 ، ص 297 .

[87] ابن عربي ، الفتوحات ، ج5 ، ص 208 .

[88] ابن عربي ، الفتوحات ، ج4 ، ص 245 .

[89] ابن عربي ، الفتوحات ، ص 631.

الخطاب المقدس ليست تأويلات احتمالية وإنما هي بلغة ابن عربي – فهم عن المتكلم - كان لذلك مضاعفاته الخطيرة ليس فقط على المستوى المعرفي ولكن ايضا على المستوى الايدولوجي والسياسي تلك المضاعفات التي ستستمر حتى اليوم محولة المجتمعات الإسلامية إلى مجمعات نبذ وإقصاء ، لقد تحول التأويل باستدعاء ميشيل فوكو – من كونه إرادة في المعرفة إلى كونه سلطة في المعرفة .

الخاتمة:

من خلال ما سبق يمكن الخروج بلنقاط الاتية:

1. من أهم ما يميز كتابات ابن عربي عدم تقيدها بنظام في العرض والتبويب. بل هي نوع من الكتابة الآليه أو التداعي الذي تترك فيه الحرية لتداعي الأفكار للدرجة التي تبدو فيها مؤلفات ابن عربي كأنها عبارة عن جمل متراصة تفتقد التنظيم والنسقية فهي كتابة متكسرة تنتقل بقارئها من موضع إلى آخر عبر طفرات مفاجئة. يحاول ابن عربي تبرير ذلك بالقول أنّ مؤلفاته ليست من نمط التأليف العادي الذي يخضع للمنطق وإنما هي من نمط الالهام الرباني يضع ابن عربي خطاً يميز فيه بينه وبين غيره من المؤلفين (شتان بين مؤلف يقول حدثني فلان رحمه الله عن فلان رحمه الله وبين من يقول حدثني قلبي عن ربي وان كان هذا رفيع القدر فشتان بينه وبين من يقول حدثني ربي عن ربي) . اعتماداً على الاستشهاد السابق يمكن استنتاج أن الاختلاف في الكتابة ربما يجد بعض مبرراته في النظام المعرفي الذي استند عليه ابن عربي وحاول التنظير له .
2. إن كل عبارة وكل كلمة عند ابن عربي ليست سوى رمز يحيل على رمز آخر ، يعطي ابن عربي لذلك الغموض الذي يحيط بكتاباته عدة مبررات ففي مناسبة يكون المبرر (انما قصدت ستر هذه المعاني الالهيه في هذه الالغاز الخطابية غيرة من علماء الرسوم وعقوبة لهم من أجل أنكارهم)
3. حاول ابن عربي التأسيس لتجربة تتمايز عن الاطر الدينية بالمعنى الفقهي لكلمة دين – وبالتالي كان طبيعياً أن يسعى لتمايز لغة التعبير عن هذه التجربة مع لغة الفقهاء, فشحن نصوصه بالرموز والإشارات والتلويحات . يمكن تفسير غموض لغة أبن عربي إذن بموقفه من الحقيقة كما تصورها وصاغ مفاهيمها وهي – أي الحقيقة – بحسب ابن عربي ليست في ما يقال أو في ما يمكن قوله وإنما هي دائماً في ما لا يقال . في ما يتعذر قوله إنها دائما في الغامض الخفي اللامتناهي في علم الأسرار ذلك الذي إذا (أخذته العبارة سمج واعتاص).
4. ان المتصوفة عامة وابن عربي معهم يدينون العقل الذي اعتمد عليه الفلاسفة ويدينون آليات قياس المتكلمين فإنهم يقدمون القلب كآلية بديلة للمعرفة القلب إذن هو أداة المعرفة الأساسية أو هو القوة التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً لا يخالطه شك
5. بينما احاط المتكلمون والفقهاء العملية التأويلية للنص القرآني بسلسلة من الحواجز والإرغامات اللغوية ، مضى المتصوفه بهذا التأويل إلى حدوده القصوى غير آبهين بأية حدود أو عوائق وفي هذه الحالة كما في تلك فإنّ ما ظل ثابتاً هو ضرورة التأويل وأهميتة فقد ظل التأويل دائماً هو الذي يؤسس العلم لدى الفريقين بمعنى أنه ظل الفعل الابستمولوجي الأساسي الذي من خلاله تتم عملية إنتاج المعرفة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم :

السنة النبوية:

1.محي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، تحقيق محمود مطرجي ، بيروت ، دار الفكر ، 1994م ، ج.1

2. محي الدين بن عربي ، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 2000م.

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

4.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996،

5.نصر حامد ابوزيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،1998

6.ناجي حسين جودة، المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة، بيروت دار الجيل، 1992

7.نصر حامد أبو زيد ، النص ، السلطة ، الحقيقة ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 1995م

8.نصر حامد أبو زيد ، أشكاليات القرآن وآليات التأويل ، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي ، ط4 ، 1996م