الإبستيمولوجيا في فلسفة ابن عربي.. دراسة تحليلية

د. علي عبدالفتاح محمد عبده(*)

الملخص

المطالع لكتابات ابن عربي سيجد نظرية معرفية متكاملة، سواء المعرفة الاستدلالية النظرية أو المعرفة العرفانية الذوقية، فقد أفاض في الحديث عن أدوات المعرفة، ومكانتها، وأنواعها، وأن منها العام والخاص.

ولما كان هناك تداخل بين المعرفة والعلم فقد وضح الفرق بينهما، وعلاقتهما بالعقل والقلب، وكان من نتائج هذه المعرفة قوله بنظرية وحدة الوجود، فتحدث عن منطلقاتها ومآلاتها، وقد تناولها البحث بمزيد بيان، كما استعرض هذا البحث التصور الماورائي في فكر ابن عربي، وسر القدر، والإنسان الكامل، وختم بخصائص المعرفة عن ابن عربي.

وقد اتضح من خلال هذا البحث أن المعرفة عند ابن عربي تجمع بين علوم الشريعة والحقيقة معًا، ولذلك فهو لا ينكر دور العقل بل يرفع من شأنه، ولكن ينزل مكانته عن العلوم الكشفية، فالعقل يظل قاصرًا عن تحقيق المعرفة المطلقة وحده، كما اتضح أن المذهب العرفاني الذوقي عند ابن عربي يتخذ من الجانب العملي الإيماني ركيزة لتشكيل قواعده، ويعتبر ابن عربي وحدة الوجود والإيمان بها ذروة سنام المعرفة، ولذلك يعتبرها عقيدة خواص الخواص.

الكلمات المفتاحية:

المعرفة . وحدة الوجود . الإنسان الكامل . سر القدر

Abstract

Epistemology in Ibn Arabi's Philosophy, an Analytical Study

The reader of Ibn Arabi's writings will find an integrated epistemological theory, whether theoretical inferential knowledge or gustatory knowledge, as he elaborated on the tools of knowledge, their status, types, and that they are general and specific.

And since there is an overlap between knowledge and science, the difference between them and their relationship to the mind and the heart

(*) مدرس، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

has been clarified, and one of the results of this knowledge was his saying of the theory of unity of existence, so he talked about its starting points and implications, and the research dealt with it in more detail. , and the complete human being, and concluded with the characteristics of knowledge about Ibn Arabi

It became clear through this research that knowledge of Ibn Arabi combines the sciences of Sharia and the truth together, and therefore he does not deny the role of the mind, but rather raises its status, but lowers its status from the scouting sciences. Al-Zoqi according to Ibn Arabi takes the practical aspect of faith as a pillar to form its foundations, and Ibn Arabi considers the unity of existence and belief in it the peak of the hump of knowledge, and therefore he considers it the doctrine of the properties of the properties.

key words

Knowledge - the unity of existence - the perfect Human - the secret of fate

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد

ما زال، وسيظل ابن عربي ساحة صراع بين الباحثين، وميدان نزال بين الموافقين والمعارضين لأفكاره وآرائه؛ فالرجل قد ألقى حجرًا ضخمًا في بحيرة كانت راكدة فحركها بأفكاره وزلزلها بآرائه، وهذا الحراك قد خلق مجالا خصبًا لموافق لما قدمه، بل وواضعًا هذه الأفكار ومنتجها في قمم السحاب ناسبًا لصاحبها الولاية، معتبرًا أنها من العلم اللدني الذي يؤتيه الله من يشاء من صفوة عباده وخيرة أوليائه، وعلى الجانب الآخر كانت هذه الأفكار مرتعًا للطعن فيها وصاحبها، بل وإخراجه من الإيمان إلى الكفر والضلال المبين، ووصمه بالزندقة، وهذا يضع مسؤولية كبيرة أمام الباحثين الذين يريدون أن يثبروا غور هذه الشخصية ومعرفة منطلقاته في أفكاره وآرائه، ومن ثم كان هذا البحث الذي حاول أن ينفذ إلى أعماق هذه الشخصية ومعرفة أغوارها، فالبحث مرتبط بنظرية المعرفة التي تبحث في الجانب الأبستمولوجي لآراء وأفكار ابن عربي، وتحليل معتقداته المعرفية، ومنطلقاته الغنوصية واللاهوتية لبيان صداها في مخرجاته الفكرية وآرائه العقدية والصوفية، كل هذا ليتسنى الحكم عليها بعيدًا عن الشطط في الحكم بالاتباع أو الابتداع، أو التحسين والتقبيح.

أهمية البحث

ترجع أهمية هذا البحث إلى عدة أمور من أهمها:

- الحديث عن نظرية المعرفة تُمَكِن الباحث من تحليل المنطلقات الفكرية للشخصية محل الدراسة تمهيدًا للحكم عليها.
- البحث غفل تمامًا عن تجاوزات أغلب الباحثين حول ابن عربي بين الرفض والقبول المسبق في العقل الباطن للباحث، وإنما توخى القِسط في التحليل ومن ثم الحكم.
- إذا كان الحديث عن نظرية المعرفة، فنحن كمسلمين في حاجة لترسيخ مثل هذه النظريات في مجال البحث بشكل عام.
- موقع ابن عربي في التراث الإسلامي؛ فهو يشكل حلقة فكرية بارزة، وعلامة معرفية لا يمكن تجاهلها.

أهداف البحث

من أهم الأهداف التي يتوخاها هذا البحث:

- التعرف على شخصية ابن عربي وفهم أفكاره، فقد ملأ الدنيا وشغل الناس قديمًا وحديثًا.
- الحكم على أفكار ابن عربي بعيدًا عن التطرف يمينًا أو شمالا.
- معرفة موقع ابن عربي وأفكاره بين سابقيه ومعاصريه بل واللاحقين له.

إشكالية البحث

حاول هذا البحث أن يجيب على سؤال محوري هو: ما نظرية المعرفة عند ابن عربي؟ وقد تفرع عن هذا السؤال المحوري عدة أسئلة فرعية، هي:

- ما طرق المعرفة عند ابن عربي؟
- ما أنواع المعرفة عند ابن عربي؟
- ما العلاقة بين المعرفة والعلم عند ابن عربي؟

- ما علاقة وحدة الوجود بالمعرفة عند ابن عربي؟
- ما علاقة سر القدر بالمعرفة عند ابن عربي؟
- ما تصور ابن عربي للإنسان الكامل؟ وما علاقته بالمعرفة عنده؟
- ما خصائص نظرية المعرفة عند ابن عربي؟

الدراسات السابقة

قليلة الدراسات السابقة التي انفردت ببيان نظرية المعرفة عند ابن عربي، ومن هذه الدراسات:

- المعرفة عند محيي الدين بن عربي، د.محمد غلاب، ضمن الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكري المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥ . ١٢٤٠هـ)، وهذه الدراسة كانت قاصرة فقد غلب عليها جانب الوصف، وغلب على صاحبها الحرص على تبرئة ابن عربي والرفع من شأنه دون تحليل أفكاره والوقوف على أبعادها بشكل علمي منطقي، بعكس هذه الدراسة التي اهتمت بالوصف والتحليل وهذا ما سيظهر في تفاصيلها ومتنها.

حدود البحث

يقتصر هذا البحث على كتابات ابن عربي سواء في موسوعاته الكبرى، وعلى رأسها الفتوحات المكية، أو كتبه أو رسائله حتى تكتمل الصورة بشكل واضح.

منهج البحث

استخدمت في هذا البحث عدة مناهج أهمها: المنهج الوصفي، مشفوعًا بالمنهج التحليلي، مذيلا بالمنهج النقدي، في المواضع التي تحتاج هذا المنهج.

المعرفة

لقد أولى ابن عربي أهمية بالغة للحديث عن المعرفة، فتحدث عن أدواتها ودرجاتها، ومكانتها، وترتبط هذه المعرفة بالمقامات التي يسلكها الصوفي متوجهًا إلى ربه وخالقه،

أو قل إن شئت هي المقامات الروحية التي تبدأ بالتوفيق الإلهي، فمن أردت الوصول إليه "لم تصل إلا به وبك؛ بك من حيث طلبك، وبه لأنه موضع قصدك"[١]، فلابد من هذه الإشارة الإلهية الأولى التي يعقبها الاستعداد لاستكمال طريق المعرفة، فإذا صح هذا التوفيق، وتصحيحه "بتحصيل العلم، فإذا حصل له وصح توفيقه أنتج الإنابة، والإنابة منتجة للتوبة، والتوبة تنتج الحزن، والحزن ينتج الخوف، والخوف ينتج الاستيحاش من الخلق، والاستيحاش من الخلق ينتج الخلوة، والخلوة تنتج الفكرة، والفكرة تنتج الحضور، والحضور ينتج المراقبة، والمراقبة تنتج الحياء، والحياء ينتج الأدب، والأدب ينتج مراعاة الحدود، ومراعاة الحدود تنتج القرب، والقرب ينتج الوصال، والوصال ينتج الأنس، والأنس ينتج الإدلال، والإدلال ينتج السؤال، والسؤال ينتج الإجابة، وتسمى جميع هذه المقامات المعرفة في اصطلاح بعض أصحابنا، والعلم في اصطلاح بعضهم"[٢].

وهكذا قرن ابن عربي بين المعرفة ومقامات السلوك الصوفية، وهذا النص يفيدنا في تصور المعرفة عنده؛ فهي معرفة تجمع بين الشريعة والحقيقة، بين العلم النظري العقلي والتدرج الروحي الصوفي، بل نجده يؤكد على أن تحصيل العلم شرط أساسي في الولوج إلى المعرفة التي ينشدها، وعليها مدار نظريته، وينصح كل من يريد أن يحصّل هذه المعرفة أن يبدأ أولا بـ "طلب العلم الذي تقوم به طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يفرضه عليه طلبه خاصة، لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك، ثم العمل، ثم

---

[١] الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، ابن عربي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، بدون تاريخ نشر، ٤١/١، وانظر شق الجيب بعلم الغيب، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط١(٢٠٠١م).

[٢] مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ابن عربي، مجموعة رسائل ابن عريب، دار المحجة البيضاء، بيروت، مجلد٣/٢٦٢، ٢٦٣.

الورع، ثم الزهد، ثم التوكل"[١]، ويبين هذه المعرفة التي ينادي بها ويجعلها أربع شعب: بواعث، ودواع، وأخلاق، وحقائق:

أولا: الدواعي

وفيها يتحدث عن الدواعي التي تدفع المرء لسلوك الطريق الصوفي، وتحقيق هذه المعرفة، ويحصرها في خمسة أشياء "الهاجس السببي، ويسمى نفر الخاطر ثم الإرادة ثم العزم ثم الهمة ثم النية"[٢]، وهذه الدواعي منها المحمود والمذموم، ولذلك جعل النية ركنًا أساسيًا فيها؛ لأنها هي التي تقوّم العمل وتصلحه.

ثانياً: البواعث

بعد أن استعرض ابن عربي الدواعي انتقل إلى البواعث، وحصرها في ثلاثة أشياء: "رغبة أو رهبة أو تعظيم والرغبة رغبتان: رغبة في المجاورة ورغبة في المعاينة وإن شئت قلت رغبة فيما عنده ورغبة فيه، والرهبة رهبتان: رهبة من العذاب ورهبة من الحجاب، والتعظيم إفراده عنك وجمعك به"[٣].

ثالثًا: الأخلاق

الأخلاق على ثلاثة أنواع: خلق متعد، وخلق غير متعد، وخلق مشترك، "فالمتعدي على قسمين: متعد بمنفعة كالجود والفتوة، ومتعد بدفع مضرة كالعفو والصفح واحتمال الأذى مع القدرة على الجزاء والتمكن منه، وغير المتعدي كالورع والزهد والتوكل، وأما المشترك فكالصبر على الذي من الخلق وبسط الوجه"[٤].

---

[١] رسالة الأنوار، ابن عربي، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، مجلد١/٢٧٠، ٢٧١.

[٢] الفتوحات ١/ ٣٣

[٣] السابق، الصفحة نفسها.

[٤] السابق، الصفحة نفسها.

رابعاً: الحقائق

وهذه هي خاتمة شعب المعرفة، ويقسمها إلى أربعة حقائق: حقائق ترجع إلى الذات الإلهية، وحقائق ترجع إلى الصفات، وحقائق ترجع إلى الأفعال، وحقائق ترجع إلى المفعولات، وهذه الأخيرة هي المتعلقة بالكون ومكوناته، وهي على ثلاثة مراتب: "علوية؛ وهي المعقولات، وسفلية؛ وهي المحسوسات، وبرزخية؛ وهي المخيلات"[١]، ويفصل الحديث عنها "فأما الحقائق الذاتية فكل مشهد يقيمك الحق فيه من غير تشبيه ولا تكييف لا تسعه العبارة ولا تومئ إليه الإشارة، وأما الحقائق الصفاتية فكل مشهد يقيمك الحق فيه تطلع منه على معرفة كونه سبحانه عالما قادرا مريدا حيا إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المختلفة والمتقابلة والمتماثلة، وأما الحقائق الكونية فكل مشهد يقيمك الحق فيه تطلع منه على معرفة الأرواح والبسائط والمركبات والأجسام والاتصال والانفصال، وأما الحقائق الفعلية فكل مشهد يقيمك فيه تطلع منه على معرفة كن وتعلق القدرة بالمقدور بضرب خاص لكون العبد لا فعل له ولا أثر لقدرته الحادثة الموصوف بها"[٢].

وإدراك هذه الحقائق يحتاج إلى الجمع بين علوم الشريعة والحقيقة، كما هو واضح من مراتبها؛ فالرجل يؤكد في أكثر من موضع على ضرورة علم الشريعة لكل سالك، ولكنه يرى بأن علوم الشريعة غايتها السعادة الحسية؛ لأنها مرتبطة بالتكاليف الظاهرة، وهذه التكاليف تعم العامة والخاصة بلاشك، والعامة "حظوظهم خيالية، لا يقدرون على التجريد عن المواد في كل ما يلتذون به من المعاني في الدنيا والبرزخ والآخرة، بل قليل من العلماء من يتصور التجريد الكلي عن المواد، ولهذا أكثر الشريعة جاءت على فهم العامة"[٣]، فالشريعة قائمة على التزام العبودية الظاهرة، أما التجريد الحقيقي، والمعرفة

---

[١] السابق، الصفحة نفسها.

[٢] السابق، الصفحة نفسها.

[٣] الفتوحات ٢/٨٦.

الحقة فهي لأهل الحقيقة؛ ذلك أن "الشريعة المحكوم بها في المكلفين، والحقيقة الحكم بذلك المحكوم به، والشريعة تنقطع والحقيقة لها الدوام؛ فإنها باقية بالبقاء الإلهي، والشريعة باقية بالإبقاء الإلهي، والإبقاء يرتفع والبقاء لا يرتفع"[١]، ويستدل على ذلك بحديث الحارث بن مالك الأنصاري الذي مرّ بالنبي ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ: كيفَ أصبحتَ يا حارثة؟ قال: أصبحتُ مؤمنًا حقًا، قال: فانظر ما تقولُ فإن لكل قول حقيقةً، فما حقيقةُ إيمانِك؟ فقال: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرتُ ليلي، وأظمأتُ نهاري، وكأني أنظُر عرشَ ربي بارزًا، وكأني أنظُر إلى أهل الجنةِ يتزاورون فيها، وكأنّي أنظرُ إلى أهل النار يتضاغَوْنَ فيها. قال: يا حارثة عرفتَ فالزم[٢]، "فحق الشريعة وجود عينها، وحقيقتها ما تنزل في الشهود منزلة شهود عينها في باطن الأمر، فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد حتى إذا كشف الغطاء لم يختل الأمر على الناظر"[٣].

ولما كانت للحقيقة هذه المكانة العالية فقد اختُص بها أولياء الله وأصفياؤه، ولذلك استفاض في الحديث عن الأدوات التي يجب أن يتسلح بها المريد في سبيل تحقيقها

---

[١] الفتوحات ١٥١/٣.

[٢] رواه الطبراني ٣/ ٢٦٦ (٣٣٦٧)، وقال الهيثمي في «المجمع» ١/ ٥٧، فيه ابن لهيعة، وفيه من يحتاج إلى الكشف عنه. ورواه البزار كما في «كشف الأستار» ١/ ٢٦ (٣٢) وقال: تفرد به يوسف وهو لين الحديث. وقال الهيثمي في «المجمع» ١/ ٥٧ فيه يوسف بن عطية لا يحتج به. وقال ابن حجر في «الإصابة» ١/ ٢٨٩: رواه البيهقي في الشعب ٧/ ٣٦٢ (١٠٥٩٠) من طريق يوسف بن عطية الصفار، وهو ضعيف جدا، قال البيهقي: هذا منكر وقد خبط فيه يوسف فقال مرة: الحارث ومرة حارثة. وقال ابن المبارك: لا أعلم صالح بن مسمار أسند إلا حديثا واحدا، وهذا الحديث لا يثبت موصولا، وقال العراقي في تخريج الإحياء (٣٩٦٨): أخرجه البزار من حديث أنس، والطبراني من حديث الحارث بن مالك، وكلا الحديثين ضعيف. جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزَّوائِد، محمد الفاسي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق وتخريج: أبو علي سليمان بن دريع، مكتبة ابن كثير، الكويت، دار ابن حزم، بيروت، ط١(١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م) ج٢٦/١.

[٣] الفتوحات ٥٦٣/٢.

مؤكدًا أنها تحتاج إلى رياضة وتهذيب أخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى والخلوة بالله تعالى، وفي الخلوة تنكشف الحقائق، وينجلي المضمر من المعارف، ويحدث الكشف تباعًا، وتنجلي الخبايا وحقائق مضمرات الأنفس، ولكنها تحتاج إلى عدم الانشغال بكل هذه الأمور من الكشوف؛ لأن الهدف أسمى من ذلك، وهو الوصول إلى الواحد الأحد فـ

إن الحقيقة تعطي واحـدًا أبـدًا والعقل بالفكر ينفي الواحد الأحـدا[١]

فلذلك فعلى كل ناشد للحقيقة وسالك إلى قمة المعارف ألا تشغله الكشوفات الكثيرة التي ربما تحول بينه وبين الجائزة الكبرى، فينصح المريد قائلا: "فإن لم تقف معه (يقصد الأسرار التي تتكشف له) مُحيت، ثم غُيبت، ثم أُفنيت، ثم سُحقت، ثم مُحقت، حتى إذا انتهت فيك آثار المحو وأخواته، أُثبت، ثم أُحضرت، ثم أُبقيت، ثم غُيبت، فخلعت عليك الخلع التي تقتضيها"[٢].

طرق المعرفة:

يتحدث ابن عربي عن نوعين من المعرفة: **معرفة تحصل بالنظر والاستدلال**، وهذا النوع من المعرفة ينقسم إلى قسمين: منه الضروري الذي يمكن إدراكه بالأقيسة المنطقية، ونوع آخر غير ضروري وهذا الأخير يفتقر إلى أدوات داعمة، وهذه الأدوات منها الحواس الخمس، والقوة المفكرة، ولكن هذه المعرفة الاستدلالية "تعتور صاحبها الشبه"[٣]، ويضرب المثل بمن يركب البحر وتجري به السفينة، فيرى تحرك الساحل بتحرك السفينة، وحقيقة الأمر أن الساحل لا يتحرك، ويخرج من هذا التقريب أن الأصل في العقل أنه لا يخطئ، وكذلك الحواس في حقيقتها لا يصيبها الخطل، فالجميع يعلم

---

[١] الفتوحات ٥٦٣/٢

[٢] رسالة الأنوار، ابن عربي، مجلد ٢٨٣/١.

[٣] العبادلة، ابن عربي، تحقيق/ عبد القادر أحمد عطا، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، مجلد ١٢٣/٣.

عقلا وحسًا أن الساحل لا يتحرك من مكانه، وأيضًا لا يمكن أن ينكر الإنسان ما يشاهده بعينه من حركة الساحل، فبان من ذلك أن العقل وإن كان في أصله لا يخطئ إلا أن هنا خطأ عقلي عارض فـ "العقل غلط لا الحس، فلا ينسب الغلط أبدًا في الحقيقة إلا للحاكم، لا الشاهد"[١].

إذن الأحكام العقلية تفتقر إلى اليقين الجازم، فلابد إذن من طريق آخر للمعرفة يتميز باليقين الثابت، والحقائق الجازمة، وهذا هو النوع الثاني، **وهو معرفة الأحوال** . كما يسميها[٢] . وهي معرفة وراء طور إدراك العقل يستقل بها الأنبياء والأولياء، وتتميز باليقين الجازم، والحقيقة المطلقة، وتسري من الحق إلى العبد هبة وتوفيقًا، ويستشهد عليها بما روي عن النبي ﷺ عندما قال لأصحابه أَما إنّي سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة، إني قمت من الليل فتوضأت وصليت ما قُدّر لي فَنَعست في صلاتي حتى استثقلت، فإذا أنا بربّي تبارك وتعالى في أحسن صورة، فقال: يا محمد، قلت: لبّيك ربِّ، قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري، قالها ثلاثًا، قال: فرأيته وضع كفه بين كتفيّ، قد وجدت برد أنامله بين ثَدْييَّ، فتجلّى لي كل شيء وعرفت، قال: يا محمد، قلت: لبيك ربِّ، قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: في الكَفّارات، قال: ما هُنّ؟ قلت: مَشيُ الأقدام إلى الحسنات، والجلوس في المساجد بعد الصلوات، وإسباغ الوضوء حين الكريهات، قال: فيمَ؟ قلت: إطعام الطعام، ولين الكلام، والصلاة بالليل والناس نيام، قال: سل، قال: اللهم إني أسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات، وحبَّ المساكين، وأن تغفر لي وترحمني، وإذا أردت فتنة في قوم فتوفَّني غير مفتون، أسألك حبك وحبّ من

---

[١] الفتوحات ١/٢١٤.

[٢] العبادلة، مجلد٣/١٢٣

يحبك، وحبّ عمل يقرب إلى حبك، فقال رسول الله ﷺ: إنها حقٌ فاذْرُسُوها ثمّ تَعْلَمُوْها[١].

ففي هذا الحديث نجد أن الرسول ﷺ قد وصل إلى حق اليقين من قمة المعرفة فيضًا من الله تعالى، فصاحب هذا العلم ينظر إلى الشخص ويتفرس فيه فيعلم ما يكون منه وما خطر في باطنه، وهي طريقة في المعرفة غير معتادة، ولا يؤمن بها أصحاب النظر، وبها تظهر الآيات في خرق العوائد لأربابها، وما هذه الخوارق إلا أثر من آثار هذه المعرفة، ويستشهد بقول النبي ﷺ "لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ولزالت بدعائكم الجبال، ولو خفتم الله حق خوفه لعلمتم العلم الذي ليس بعده جهل وما وصل أحد إلى ذلك"[٢]، وهذا لن يحدث إلا بمراقبة القلب، والإعراض عن التفكير في النفس جملة واحدة؛ لأنها حجاب، فإذا فعل ذلك حصل لهذا القلب التجلي الإلهي فتفيض المعارف، ويدرك السالك عين الحقيقة.

وهكذا يمكننا القول بأن ابن عربي قد وضع مذهبًا عرفانيًا ذوقيًا يتخذ من الجانب العملي الإيماني ركيزة لتشكيل قواعد هذا المذهب، وليس كما ذهب (هيرش) بأنه وضع مذهبًا "منظمًا في تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملي من التقوى، لا الجانب العملي العقلي، وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية بل نقلا باردًا مرهفًا يبذل كل

---

[١] أخرجه الترمذي (٣٢٣٥)، والطبري في تفسيره (٧/ ١٦٢)، والدارمي في السنن (٢/ ١٢٦)، وأخرجه أحمد (٥/ ٢٤٣)، والترمذي في العلل الكبير (٦٦١)، وابن خزيمة في التوحيد (ص ٢١٨)، والطبراني في الكبير (٢٠/ ٢١٦)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (١٣)، وقد ذكره البيهقي في الأسماء والصفات (٤٠) بعد أن ذكر حديث ابن عائش.

[٢] حديث لو توكلتم على الله حق توكله الحديث وزاد في آخره ولزالت بدعائكم الجبال وقد رواها الإمام محمد بن نصر في كتاب تعظيم قدر الصلاة من حديث معاذ بن جبل بإسناد فيه لين لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ولزالت بدعائكم الجبال ورواه البيهقي في الزهد من رواية وهيب المكي مرسلا دون قوله لمشيتم على البحور وقال هذا منقطع.

طاقته في تشييد مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية"[١]، فإذا كان الأمر كما يقول هيرش فأين نضع كتاباته الكثيرة عن التدرج في المقامات والطاعات التي تبدأ بالتوفيق وملازمة الطاعات والأخذ بعلوم الشريعة، حتى يكون الترقي في علوم الحقيقة؟![٢].

الرسالة والمعرفة

لما كانت المعرفة لها هذه القيمة العالية فقد قرن بينها وبين الرسالة، ويرى أن الرسول قد أعطي مرتبة الولاية والمعرفة قبل أن يوحى إليه، فالرسل في الأصل أولياء عارفين ثم مرسلين، ولما كانت الرسالة متعلقة بالإنباء ومرتبطة بالمرسل إليهم فليس لها الدوام والبقاء بعكس الولاية والمعرفة؛ فـ "مرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود، ومرتبة الرسالة منقطعة؛ فإنها تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، والولي العارف مقيم عنده، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج"[٣]، فالولاية والمعرفة، إذن، يمثلان محيط الدائرة الخارجي، والرسالة داخلة ضمنها، والفلك المحيط أعم وأشمل وأكمل؛ فالرسول لم يأته التشريع إلا بعد تحققه بالمعرفة الكاملة، وبهذا تكون الأرض قد هيأت لتلقى الرسالة، والرسالة مرتبطة بالعالم الضيق، عالم البشر، وما فيه من إيمان وكفر، وتوحيد وشرك، وعصاة وطائعين، ففيها مكابدة الأسماء الإلهية، التي تقارع العصاة، كالاسم (الجبار) و (المنتقم) وغيرها من الأسماء التي تُرَوّع المذنبين، ومنها (الحليم) و (الغفور) وغيرها من الأسماء التي تربت على قلوب المؤمنين الموحدين؛

---

[١] نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري، هانز هيرش شيدر، ضمن كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢(١٩٧٦م)، ص٦٣.

[٢] انظر على سبيل المثال: الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار.

[٣] كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١(١٣٦٢هـ) ص٩.

فالرسالة تعلقها بما يحب الله وبما يبغض، أما المعرفة فإنها علوية، فمتعلقها الله وهو مصدرها، فلها البقاء السرمدي في الحضرة الإلهية، فـ "الولاية والمعرفة تحصرهم في نشاط المشاهدة في الحضرة الإلهية، والرسالة تنزلهم إلى العالم الأضيق ومشاهدة الأضداد"[١].

الولاية ومتعلقها من المعرفة، إذن، وإن كان يظهر حاليا لعلماء الشريعة أنهما الأنزل، فيوم القيامة سيظهر الأمر على حقيقته، ويتضح أنهما هما الأفضل؛ ذلك أن النبوة قسمان: قسم بدون تشريع، ويدرج الولاية تحته، ولما خلت من التشريع فقد خلت بالتبعية من مشاهدة الأضداد، والتعلق بالمتناقضات، وقسم فيه تشريع، وهذه توجه للمتناقضات، المشركين والمنافقين والكافرين، وكذلك للموحدين والمؤمنين والمتقين فـ

بين الولاية والرسالة برزخ فيه النبوة حكمها لا يجهل
لكنهما قسمان إن حققتها قسم بتشريع وذاك الأول
عند الجميع، وثم قسم آخر ما فيه تشريع، وذاك الأنزل
في هذه الدنيا. وأما عندما تبدو لنا الأخرى التي هي منزل
فيزول تشريع الوجود وحكمه وهناك يظهر أن هذا أفضل[٢]

فعندما تنقضي الرسالة ويلقى الناس ربهم سيتضح أن المعرفة هي الأفضل.

ولكن ليس معنى ذلك أن ابن عربي يفضل العارف على الرسول بشكل مطلق، وإنما يربط الأمر في شخص الرسول ﷺ "فهو ﷺ من كونه وليًا عارفًا أعلى وأشرف من كونه رسولا، وهو الشخص بعينه، واختلفت مراتبه"[٣]؛ بمعنى أن الرسول من حيث معرفته أعلى منه من حيث رسالته، ولذلك نجده يقسم بيت الدين إلى أربعة أركان: الرسالة،

---

[١] الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ابن عربي، ص٨.
[٢] الفتوحات ٢/٢٥٢.
[٣] الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ابن عربي، ص٩.

والنبوة، والولاية، والإيمان، وهذا التقسيم مرتبط بالأفضلية في حال الانفصال، فأعلاهم جميعا "الرسل عليهم السلام ولهم مقام النبوة والولاية والإيمان فهم أركان بيت هذا النوع والرسول أفضلهم مقاما وأعلاهم حالا"[١].

والنصوص التي ذكرها الرجل في تفضيل الرسالة على النبوة والولاية والمعرفة بشكل مطلق كثيرة جدًا، فلا يمكن اتهامه هنا بتفضيل العارف على الرسول، **ولكن ما يؤخذ عليه في هذه المسألة أنه أدخلنا لجة ما كان هناك داعٍ لولوجها، فطالما أنه يؤمن بتفضيل الرسالة على المعرفة بشكل مطلق فما الداعي للحديث عنها في شخص الرسولﷺ؟! فكان الأولى به، وهو المتحدث بلسان أهل الحقيقة كما يقول، أن يضرب صفحًا عن الخوض في مثل هذه القضايا التي تثير الشبهات، وتحرك أمواج الشك وعدم اليقين**، وكان الأولى به أن يمتثل قوله ﷺ "الْحَلاَلُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لاَ يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ؛ فَمَنِ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ؛ أَلاَ وَإِنَّ لِكلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ إِنَّ حِمَى اللهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ"[٢]، وكان ميمون بن مهران يقول: "لا يسلم للرجل الحلال حتى يجعل بينه وبين الحرام حاجزًا من الحلال"[٣]، وهذا كان حال الصحابة رضوان الله عليهم، يتركون أبوابًا كثيرة من الحلال خشية الوقوع في باب واحد من الحرام، فكان الأجدر به أن يسلك مسلكهم وينحو منحاهم، وينأى بنفسه عن هذه المواطن التي أقل ما يقال عنها أنها من الشبهات.

---

[١] الفتوحات ٢/٥.

[٢] الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان: ٣٩ باب فضل من استبرأ لدينه.

[٣] الورع، أحمد بن حنبل، تحقيق/ سمير بن أمين الزهيري، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١(١٤١٨هـ. ١٩٩٧م) ص١٥٧.

أنواع المعرفة

يتحدث ابن عربي عن ضربين من المعرفة: معرفة العام، ومعرفة الخاص، والأولى مرتبطة بالاستدلال العقلي، وما يترتب عليها هو علم اليقين، والضرب الثاني هي المرتبطة بالروح وتكون بعين المشاهدة، فإذا تطهر القلب من الكدورات والعوالق البدنية، وارتقت الروح من الصفات البشرية تتحقق المعرفة الحقيقية؛ ذلك أن معرفة الله تعالى بأحد طريقين "إما بطريق الأدلة العقلية، وإما بطريق المشاهدة"[١]، وهذه المشاهدة هي نهاية درجات المعرفة الإلهية التي تبدأ بالكشف، وهذا الكشف إما أن يكون حسيًا وإما يكون خياليًا، والحسي أوله ثم يتلوه الخيالي وفي هذا الثاني يتنزل على العارف "المعاني العقلية في الصور الحسية، وهو تنزل صعب، فإنَّ عِلْمَ ما أريد بتلك الصور لا يعرفه إلا نبي أو من شاء من الصديقين"[٢]، وبالرغم من صعوبته فإن هناك معرفة أعلى منه، وهي التجلي؛ فإذا اشتغل العارف بالذكر والتطهر "يتجلى له مذكوره"[٣]، ويعقب هذا التجلي المشاهدة، وتكون بعد الفناء، فهي قمة المعرفة الحقيقة، ولما كان للمشاهدة هذه المكانة الرفيعة والمنزلة السامية، جعل بها حقيقة المعرفة وسمو المكانة

إذا أشهدت فأثبت يا غلام ... يصح لك المكانة والمقام
فتشهده بعقلك في حجاب ... ومشهده قوي لا يرام
وتشهده به في كل شيء ... وليس له الوراء ولا الأمام[٤]

وهكذا ترتبط المشاهدة عنده بالوحدة المطلقة، ولما لا وهي مرتبة تالية للفناء، ولذلك نجده يعرفها بأنها "رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ورؤيته في الأشياء"[٥]، وبناء عليه فإن

---

[١] الفتوحات ١/٢٧٠.
[٢] رسالة الأنوار، ابن عربي، مجلد ١/٢٧٥.
[٣] رسالة الأنوار، ابن عربي، مجلد ١/٢٧٦ بتصرف بسيط.
[٤] الفتوحات ٢/٤٩٥.
[٥] الفتوحات ٢/٤٩٥.

المشاهدة مرتبطة بشكل قوي بفكرته عن الواحدية الوجودية؛ ولما كانت الواحدية هي علاقة بين الممكن والواجب فإنه يطلقها بإزاء ثلاثة معانٍ "مشاهدة الخلق في الحق وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، .....، ومنها مشاهدة الحق في الخلق وهي رؤية الحق في الأشياء، ومنها مشاهدة الحق بلا خلق وهي حقيقة اليقين بلا شك"[١]، فالنوع الأول معناه أن الممكنات كلها واحدة لارتباطها بالفعل (كن) ولذا فهي دليل على أحدية الحق، وليس على عينه، وأما النوع الثاني فهو متعلق بالقدرة الإلهية التي تدل على بديع خلق الله في كونه، فالله له في كل شيء آية تدل على أنه الواحد، وأما النوع الثالث فهو المتعلق بالوحدة المطلقة التي تنتفي فيها الكثرة، فلا وجود للخلق، وإنما الوجود الحقيقي للحق.

ولتوضيح هذه القضية يؤكد على أن المعارف الإلهية على ثلاث درجات: معرفة متعلقة بالتنزيه، ومعرفة متعلقة بالتجريد والتشبيه، ومعرفة تجمع بين النوعين السابقين؛ أما **معرفة التنزيه** فهذه لا تصح فيها إشارة، ولا تحيط بها العبارة، وأما معرفة **التحديد والتشبيه** فهي التي يقول صاحبها " كنت مغمض العينين ففتحتهما فما وقعت على شيء إلا كان هو الله فما رأيت إلا الله والأعيان على أصولها لا أثر لها في رؤيتي إياها"[٢] وكذلك يدخل تحت هذا النوع قول القائل "ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله" فكل هذه الألفاظ معرفة تحديدية تشبيهية، فالناطق بها لم يحصل على المرتبة العليا في المعرفة، أما النوع الأول فهو الذي يجمع بين النوعين السالفين كقول القائل "ما رأى الله إلا الله فهو العبد الكامل وهكذا في كل نسبة وهذه أسنى درجات المعارف"[٣]، ولذلك ينقل قول من قال في تعريف المعرفة بأنها "أن تلحظ ما سواه منه به، ثم تفنيه فيه، فيبقى هو وأنت مدرج"[٤].

---

[١] الفتوحات ٢/٤٩٥.

[٢] الفتوحات ٢/٤٩٥.

[٣] الفتوحات ٢/٥.

[٤] الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ابن عربي، ص٧٧.

وهكذا نفهم من هذه الدرجات المعرفية أن الممكنات بمثابة الحجب التي تحول بين الإنسان وبين المعرفة الحقيقة، وحتى يصل الإنسان إليها لابد له من التخلص من هذه الحجب وتجاوزها حجابا من بعد حجاب حتى يستطيع النفاد إلى سر الحقائق الإلهية "والهاوية الميتافيزيقية التي تفصل بين الخالق والمخلوق، بين الوجود السرمدي المطلق وبين الموجود الفاني النسبي يتمثل في رمز هذه الحجب"[١] وحينما يتجاوز كل هذه المفاوز ويتحد بخالقه ويدرك الوحدة المطلقة بين الحق والخلق يكون قد حقق المعرفة الحقيقة[٢].

بين العلم والمعرفة

إذا كان الحديث عن نظرية المعرفة فهذه تستدعي العلم بلا شك، وقد أفاض ابن عربي في الحديث عن العلم فتحدث عن أقسامه معتبرًا أنها على خمسة أقسام "علم الأحوال وهو المشبه بالخمر، وعلم الأوهام وهو المشبه بالعسل، وعلم التوحيد وهو المشبه باللبن (أعنى علم التوحيد الذي جاءت به الشرائع) وعلم الرسوم وهو المشبه بالماء، وهو على قسمين: ماء غيث وماء عيون؛ فماء الغيث علم يتعلق بالأرواح وما في ضمنها، وماء العيون وهو علم ما يتعلق بعالم التركيب وما في معناه وضمنه"[٣]، والمتأمل لهذه الأقسام يجد منها ما يتعلق بالشرائع، ومنها ما يتعلق بالحقائق، ولما كان الدين ما هو إلا شريعة وحقيقة فبهذا يشرف العلم ويعلو قدره، ولذلك فقد قرن الله تعالى بين نفسه وبين أولوا العلم في كلمة التوحيد **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ**

---

[١] ابن عربي، حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمة/ د.عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م، ص٢١٢.

[٢] هذه القضية هي المتعلقة بفكرته عن وحدة الوجود وسأبينها في هذا البحث فيما بعد إن شاء الله تعالى.

[٣] العبادلة، ابن عربي، مجلد٣/١٣٦.

وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (آل عمران: ١٨) بل وأكثر من ذلك فإن الله قد وصف به نفسه، وما مكرمة العلم إلا لتعلقه بالواجبات والجائزات وغيرها من الصفات، وشرف العلم يكمن إما في ذاته وإما في معلومه "فالشرف الذي له من حيث ذاته كونه يوصلك إلى حقيقة الشيء على ما هو عليه، ويزيل عنك أضداده إذا قام بك الجهل بذلك المعلوم والظن والشك والغفلة وما ضاده، والذي له من حيث معلومه يكسبه ذلك الشرف"[١]، وحيث إن المعلومات بعضها أشرف من بعض فكذلك العلوم بعضها أشرف من بعض؛ فشتان بين العلوم المتعلقة بالحق والأخرى المتعلقة بالخلق، فأشرف العلوم المتعلق منها بذات الله وصفاته، فأشرفها التي تكون من "الصدور إلى الطروس، لا من الطروس إلى الصدور"[٢]؛ فالطروس وعاء الحروف، والألسن أمكنة العبارة، والعلم الحقيقي وراء ذلك كله فهو عن "تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد وحالة الفناء"[٣] فالعلم بالله من حيث الكون لا يصح، كيف والله كان قبل الكون فبه تعلم الأكوان ولا يعلم بالأكوان، والكون ما هو إلا أثر من الآثار التي تدل على الأحكام والنسب "وعليه من حيث أنه موجود من غير علم ماهيته ولا كيفيته ولا هويته ولا آنيته تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا"[٤].

ولما كان للعلم هذه المكانة السامقة يلوم الذين يدَّعون أن العلم حجاب قائلا بأن هؤلاء قد غلب عليهم الجهل بمقام العلم ويدَّعون أن علوم الباطن التي يحصلونها أضعاف أضعاف ما يحصل عليه أدعياء العلم، ويرى أن هؤلاء قد لعبت بهم الأهواء

---

[١] مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ابن عربي، مجموعة رسائل ابن عربب، دار المحجة البيضاء، بيروت، مجلد٣/٢٦٦، ٢٦٧.

[٢] العبادلة، ابن عربي، مجلد٣/١٣٨.

[٣] التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، ابن عربي، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، مجلد٢/٢٣، ٢٤.

[٤] العبادلة، ابن عربي، مجلد٣/٢٤.

"ولقد صدقوا في ذلك لو اعتقدوا، إي والله، حجاب عظيم يحجب القلب عن الغفلة والجهل وأضداده، فما أشرفها من صفة"[١] ويكفي العلم شرفًا أن الله وصف به نفسه ومدح به خاصته من أنبيائه وملائكته، ولذلك يعترض على الصوفية استخدامهم الوصف (عارف) وتفضيله على الوصف (عالم) فتفضيلهم عارف على عالم يكونون قد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير، وما انتشر الوصف عارف في الأوساط الصوفية إلا بسبب "المخالفة التي في طبع النفس حتى لا توافق الله تعالى فيما سماها به، ورضيت أن تقول فيه عارف ولا تقول عالم، نعوذ بالله من حرمان المخالفة"[٢]، وإذا كان الله قد ارتضى أن يسمى نفسه عالمًا وليس عارفًا فأليس مصطلح العالم أفضل؟! فالعارف صفة للخلق، والعالم صفة للخالق، وشتان بين الثرى والثريا، وإذا كان العلم والمعرفة يتحدان في الحد والحقيقة بكونهما يسعيان إلى كشف الشيء على ما هو عليه، فلماذا لا يبقى ما سمى الله؟! فإطلاق المعرفة في الموضوع الذي يجب فيه إطلاق العلم فيه عدم لزوم الأدب الإلهي، مستشهدا بقوله تعالى ﴿**وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ**﴾ (المائدة: ٨٣) فهذه الآية يفهم منها أن العارف يغلب عليه حالة البكاء، وعلى مقامه السماع، ومن أعماله الرغبة إلى الله والطمع في اللحوق بالصالحين، وأن يكتب من الشاهدين، ولكنه يعود ويعتذر عن الصوفية الذين يفضلون عارفًا على عالم مع أنه الأولى، ويذكر أن السبب في ذلك يرجع إلى "الغيرة على طريق الله لما رأوا أنه قد شاع في العالم أن يسمى عالمًا من كان عنده علم من العلوم وإن

---

[١] مواقع النجوم، ابن عربي، مجلد٢٦٧/٣، والفتوحات ٣٨/٤، ١١٩، وإلى هذا ذهب العديد من كبار الصوفية؛ فقد أنكروا على من قال بأن العلم حجاب. ينظر على سبيل المثال إحياء علوم الدين، الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ج٢٨٤/١، ج١٥٤/٢.

[٢] مواقع النجوم، ابن عربي، مجلد٢٦٨/٣.

كان قد أكب على الشهوات وتورط بالشبهات بل في المحرمات"[١] فعمَّر دنياه وخرب آخرته، فلما رأوا ذلك وأنهم كانوا أولى باسم العلم ولكن أصحاب الدنيا قد شاركوهم هذا الاسم، فأدركتهم الغيرة على ما عندهم من علم، ولما لم يستطيعوا أن يمحوا الاسم والصفة عن الآخرين فآثروا (عارف) على (عالم) مع علمهم وتيقنهم بتميز الثاني على الأول، وطالما أيقنوا بذلك فلْيُتْرَك للصوفية الأمر ليختاروا ما شاءوا "فليبق من شاء ما شاء، وكل حجة تناقض ما أشرنا فداحضة"[٢].

العقل

المتأمل لكتابات ابن عربي يجده يعطي للعقل قيمة عالية، ولما لا وبه إقامة الشرائع والأحكام، ولذلك يؤكد على أن الله تعالى قد سوى جوهريته وأودع فيه حسن التدبير والسياسة للملكة الإنسانية، فالله قد نقش فيه "جميع العلوم في جوهر ذاته فصار محلا للعلوم"[٣]، وبالرغم من انتقاش جميع العلوم فيه إلا أنه لا يمكنه التصرف فيها ولا يصرفها إلا بمعية خارجية، فهو وعاء لجميع المعلومات ولكنه لا يستطيع التصرف في معلوماته ولا ترجمتها بالعالمين: المشاهد فضلا عن الغائب؛ لأن له حدًا يقف عنده "من حيث هو مفكر لا من حيث هو قابل"[٤]، فالعقل في نظره موجود عجيب ومخترع لطيف له هيبة وسلطان لا يُنكر مقامه ولا يُحط شأنه، ولكنه بمثابة الوزير الذي وإن كانت له مكانة عظيمة عند الملك إلا أن سلطان الملك وهيبته تقلل من شأنه وتنزل من قدره، وما المعلومات التي يصل إليها العقل إلا بتجلي الله له، وهذا التجلي الإلهي

---

[١] مواقع النجوم، ابن عربي، مجلد٣/٢٧١.

[٢] مواقع النجوم، ابن عربي، مجلد٣/٢٧٢.

[٣] التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢(١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص٥٥.

[٤] ينظر: التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، ابن عربي، مجلد٢/١٨، وانظر: كتاب المسائل، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، ص٣٠٣.

يفيض عليه بالمعلومات كلها المتعلقة بعالم الشهادة، أما العلم بالله تعالى أو الميتافيزيقا فإنه ما يمكنه الإحاطة بها ألبته، وهذا لا ينفي أن الله لا يزال يفيض عليه من العلم دائمًا وأبدًا، وهو يقبل هذه الإفاضة وبهذا يطلق عليه "الاستفادة، لا من جهة علوم الكون فإنه قد علمها، ومحال أن يعلم الله تعالى على الإطلاق"[١].

وهكذا يفهم من موقف ابن عربي أنه لا ينكر دور العقل، ولا الحقائق الصادرة عنه وإنما ينزل مكانته، ففي معرض حديثه عن مراتب المعلومات الحاصلة من الممكنات يجعل أقلها المعاني المجردة عن المواد التي تدرك عن طريق العقول بالأدلة والمقدمات، ثم مرتبة المحسوسات التي تدرك بالحواس، ويجعل فوقهما تلك المعاني التي تدرك بهما معًا وهي "المتخيلات، وهي تشكل المعاني في الصور المحسوسة وتصورها القوة المصورة الخادمة للعقل"[٢]، ولما كان يدرك أنه بآرائه تلك سيعترض عليه كثير من الفلاسفة وأهل الكلام الذين أعطوا للعقل المجرد وعلومه الأسبقية والأولوية، فيدلل على ما ذهب إليه بأن عقول الناس تتفاوت، وهذا مشاهد غير منكور، بل والفلاسفة يتحدثون عن مراتب العقول[٣]، فمن هذه العقول ما يدرك الغوامض

---

[١] الدرة البيضاء، يليه عقيدة أهل الإسلام، محيي الدين بن عربي، تقديم وتحقيق وتعليق/ د.محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص١٥.

[٢] الفتوحات ٦٦/٢.

[٣] يتحدث الفارابي مثلا عن العقول العشرة بادئًا بالعقل بالقوة ثم العقل بالفعل، ..... وهكذا. يرجع في تفاصيل ذلك إلى: رسالة في العقل، أبو نصر الفارابي، تحرير/ الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨م، وآراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تقديم وتعليق/ ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط٢(١٩٨٦م)، وهو متأثر إن لم يكن شارحًا لمراتب العقول في الفلسفة اليونانية، ولا سيما أرسطو، ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢م، ص١٩٥، وما بعدها، والعقل والوجود، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢م، ص٧٠، وما بعدها

والأسرار ويحمل أقوال الحكماء على أوجه عديدة وتأويلات كثيرة سواء المتعلقة بالجانب الإلهي أو الروحاني أو الطبائع أو العلم الرياضي والميزان المنطقي، وهناك عقول أخرى تنزل عن هذا المقام إلى ما هو أقل، وآخر ينزل دون هذا الأقل "فلما شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسمها على الأشخاص تقسيم الذوات التي تقبل الكثرة والقلة ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية الممثلة العقل الأكثر؛ أي الذي قسمت منه هذي العقول التي في العقلاء من الموجودات بحسب ما بينهم من التفاوت"[١] وهذه العقول الأقل قد أفادت، بلا ريب، من العقل الأكبر، وهذا الأخير بمثابة السراج الأول الذي توقد منه جميع الفتائل، فتتعدد السرج بتعدد الفتائل، وإذا كانت العقول الدنيا تعجز عن إدراك العقل الأول التي ظهرت عنه فعجزها عن إدراك خالقه أولى وأعظم، وإذا كان هذا هو الحاصل والمشاهد فكيف يكون هذا العقل حاكمًا وأحكامه جازمة؟! ويؤكد على أن الكثير من أهل الرسوم وأهل النظر الفكري يوافقونه في توجهه هذا، ويؤمنون بمعارف الصوفية من المواجيد والأسرار التي شاهدوها وقالوا بها "فما وافق نظرهم وعلمهم صدقوا به، وما لم يوافق نظرهم وعلمهم ردوه وأنكروه وقالوا: باطل لمخالفة دليلنا"[٢]، ويلومهم مؤكدًا أن المشكلة فيهم وليست في الصوفية، فلربما أن أدلتهم غير مكتملة الأركان وهم يظنون اكتمالها، وهو بهذا يريد أن يثبت أن معارف الصوفية وعلومهم يمكن للعقل أن يستدل عليها إذا تجرد في أحكامه وأحكم أدلته وأركانه.

وحتى نفهم مكانة الاستدلال العقلي عنده فإنه يقسم العلوم إلى ثلاث مراتب:(٣)

الأول: علم العقل، وهو كل علم يحصل عقب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل، ولما كان هذا العلم مرتبط بوجود الدليل، ولما كان الدليل ربما يكون مكتملا وربما لا، فلهذا فالنظر المرتبط بعلوم العقل يكون منه الصحيح ومنه الفاسد.

---

[١] الفتوحات ٢/٦٦.

[٢] كتاب الفناء في المشاهدة، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص٢١.

[٣] ينظر في تفاصيل ذلك الفتوحات المكية، ١/٣١.

الثاني: علم الأحوال، وهذا العلم لا سبيل إليه إلا بالذوق فلا يمكن لعاقل أن يحده أو يقيم دليلا عليه، وأكثر من ذلك يطالب المريد المسترشد إذا تعرض له أحد ينفره من الطريق ويطالبه بالدليل أن يعرض عنه قائلا له: "ما الدليل على حلاوة العسل؟ ما الدليل على لذة الجماع وأشباههما؟ وخبرني عن ماهية هذه الأشياء؟ فلابد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل، فقل له: وهذا مثل ذلك"[١]، فمن طلب الدليل من الخارج افتقر إلى المعارج وإنما يطلب من الذات.

الثالث: علوم الأسرار، وهذا العلم فوق طور العقل، وهو علم نفث الروح القدس في الروع مستشهدا بحديث حذيفة ﷺ "قامَ النبيُّ ﷺ فدعا الناسَ فقال: هَلُمُّوا إليَّ، فأَقْبَلوا إليهِ فجلَسوا، فقال: هذا رسولُ ربِّ العالمينَ؛ جبريلُ نفَثَ في رُوعي: أنَّه لا تموتُ نفسٌ حتَّى تَسْتَكْمِلَ رزْقها وإنْ أَبْطَأَ عليها، فاتَّقوا اللهَ؛ وأجْمِلوا في الطلب، ولا يَحْمِلَنَّكُمُ اسْتِبْطاءُ الرزْقِ أنْ تأخُذوه بِمَعصِيَةِ اللهِ، فإنَّ اللهَ لا يُنالُ ما عندَه إلا بِطاعَتِه"[٢]، وهذا العلم من اختصاص الأنبياء والأولياء، وليس معنى كونه فوق طور العقل عجز العقل عن إدراك كنهه، فهو ينكر ذلك مؤكدًا على أن هذه العلوم على قسمين: نوع يدرك بالعقل كالعلم الأول، ولكن العلم به "لم يحصل عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا"[٣]، والنوع الآخر على ضربين: ضرب يلتحق بعلم الأحوال ولكنه أشرف منه وأكمل، وضرب مرتبط بعلم الأخبار، ولما كانت الأخبار يدخلها الصدق والكذب فهذه العلوم شأنها شأن ذلك فمنها الصدق والكذب، وهذا مرتبط بالمُخْبِر، فإذا كان المخبر عنها معهود عنه الصدق كانت صادقة كعلوم الأنبياء والأصفياء، وإن كان المخبر غير ذلك كانت العلوم كاذبة.

---

[١] التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ابن عربي، ص١٥.

[٢] الحديث حسن صحيح، رواه البزار، ورواته ثقات.

[٣] الفتوحات ٣١/١.

ونفهم من هذا التقسيم أنه، ومع شرف علوم الأسرار التي هي فوق طور العقل، إلا أن العقل يمكنه إدراكها بدون نظر، وإنما بفيض من الله تعالى على صاحب هذه المرتبة، وهو بهذا يريد التأكيد على أن أصحاب النظر مهما وصلوا من إحكام المقدمات والاستنتاجات العقلية فإن أرباب الأحوال والمقامات من الصوفية يمكنهم الوصول إلى ما وصلوا إليه فضلا عن تفوقهم عليهم في باب التجلي والمشاهدة، ولعل هذا يفسر لنا ذلك الطابع العقلي الذي يغلف كثيرًا من كتابات ابن عربي كل ذلك بالرغم من إيمانه بقصور العقل وضعف أحكامه وتقريراته، وليس الأمر كما قال (بلاثيوس) أنه على الرغم من أن ابن عربي "يجعل اليقين من شأن نور الإيمان وحده وينكر .كما نعرف. على العقل الطبيعي أن يكون معيار الحق في أي مبحث، فإنه من الواضح أن الزهد. كما تصوره. سيحتاج إلى إكماله ببعض المبادئ المنتزعة من اللاهوت الدوجماطيقي (علم الكلام) والأخلاق الدينية وعلم النفس"[١]، فيفهم من تصور بلاثيوس أن ابن عربي يؤمن بقصور الجانب الزهدي التعبدي ويحتاج إلى إكمال، وهذا الإكمال لن يتأتى إلا بتطعيم أفكاره بعلوم اللاهوت الديني، والأمر على العكس من ذلك تمامًا، فابن عربي يؤكد على قصور علوم النظر في أكثر من موضع، ويعتبر أن علوم الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم، ساذجة من النظر العقلي وهي مقتصرة على الوحي الإلهي، تأكيدًا من الله تعالى على قصور العقل من حيث نظره الفكري من إدراك الأمور على ما هي عليه، وهذا الإدراك يحتاج إلى ذوق، فالعلم الكامل أصبح مقتصرًا على "التجلي الإلهي، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها"[٢]، فأعلى مراتب العلوم العلم بالله تعالى، وأعلى الطرق إلى

---

[١] ابن عربي، حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمة/ د.عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م، ص١١٢.

[٢] فصوص الحكم والتعليقات عليه، ابن عربي، د.أبوالعلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص١٣٣.

العلم بالله علم التجليات ودونها علم النظر، وليس دون علم النظر علم إلهي، ولذلك كان النبي دائما ما يؤمر من ربه ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: ١١٤) "فأراد علوم التجلي، والتجلي أشرف الطرق إلى تحصيل العلوم، وهي علوم الأذواق"[١]، وهذا التجلي هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهي على قسمين: تجلي غيب، وتجلي شهادة؛ فمن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب، وهو "التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته وهو (الهوية) التي يستحقها بقوله عن نفسه (هو) فلا يزال (هو) له دائمًا أبدًا، فإذا حصل له . أعني القلب . هذا الاستعداد تجلى له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له"[٢] وهذا لن يحدث إلا بعد تحصيل العلم الرسمي والذوقي؛ والعلم الرسمي كل ما يتعلق بإصلاح العقائد والشرائع والعلوم الخبرية والأحكام الشرعية، والذوقي كل ما يتعلق بنتائج المعاملات والأسرار، وهو نور يقذفه الله في قلب السالك يقف به على "حقائق المعاني الوجودية وأسرار الحق في عباده والحكم المودعة في الأشياء"[٣].

ومعنى ذلك أن ابن عربي يرى ضرورة الجمع بين الشرع والعقل ويرى أن من يفعل ذلك هم الأدباء مع الله المحققين[٤]؛ ذلك أن الممكنات تشتمل على الحسن والقبح، وهما ذاتيان للحسن والقبح، ولكن منهما ما يمكن إدراكه بالأدلة العقلية والتفكير النظري بالنظر إلى الكمال أو النقص، أو الغرض والملاءمة أو المنافرة، وهذه معايير نفعية نسبية تختلف باختلاف الزمان والحال والإنسان، ولكن هناك نوع آخر لا يمكن إدراك قبحه أو حسنه إلا "جانب الحق الذي هو الشرع فنقول هذا قبيح وهذا حسن وهذا من الشرع خبر لا حكم"[٥]، والمعنى أن الأحكام الشرعية على قبح القبيح وحسن الحسن

---

[١] الفتوحات ١٦٦/١.

[٢] فصوص الحكم، ابن عربي، ص١٢٠، ١٢١.

[٣] مواقع النجوم، ابن عربي، مجلد٢٦٣/٣.

[٤] ينظر في تفاصيل ذلك: الفتوحات ٣١/٤.

[٥] الفتوحات ٤٥/١.

تكون أحكاما قاطعة فاصلة؛ لأن الله يعلم الشيء على حقيقته الذاتية، فالقبيح قد يكون حسنًا من حيث مظهره، والحسن قد يكون قبيحًا من ظاهره، ومن ثم فإن الشرع يطلعنا على ذاتية الأشياء وكنهها الحقيقي، فهو يبين لنا "أن الخير هو ما يوافق الطبيعة الإنسانية، وأن الشر هو ما لا يوافقها، فالشرع لم يأت إلا لمساعدة الطبع"[١]، وبهذا نفهم فلسفة الأوامر والنواهي الشرعية، فما "أمرك الله إلا بما هو خير لك وهو عند الله عظيم وما نهاك إلا عما هو تركه خير لك لعظيم حرمته"[٢].

وهذه القضية المتعلقة بالتحسين والتقبيح كانت مدار خلاف وجدال كبير بين المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة وحتى الشيعة ونجد أن ابن عربي هنا يجمع بين أطراف النزاع، فإذا كان المعتزلة يقولون بالحسن والقبح العقليين، وللأفعال في نفسها بغض النظر عن الحكم الشرعي والبيان الإلهي[٣]، أما الأشاعرة فإنهم يختلفون معهم في هذه القضية، فيرون بأن العقل لا يمكن أن يدرك الحكم على الأفعال قبل ورود الشرع؛ فالحسن والقبح لازمان من لوازم الشرع[٤]، نجد ابن عربي قد جمع بين الأمرين، فقال

---

[١] محيي الدين بن عربي، د.محمود قاسم، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط١(١٩٧٢م)، ص٩١.

[٢] الفتوحات ٤/٤١٠.

[٣] يقول القاضي عبدالجبار: "اعلم أن الطريق إلى معرفة أحكام هذه الأفعال من وجوب وقبح وغيرها هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو إما أن يكون ضروريًا أو مكتسبًا، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لابد أن تكون معلومة على طريق الجملة ضرورة وهو الموضع الذي يقول أن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كما العقل ولو لم يكن ذلك معلومًا بالعقل لصار غير معلوم أبدًا" المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبدالجبار، عني بتصحيحه الأب/ جين يوسف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ج١/٢٣٢، ٢٣٣.

[٤] يقول الجويني: "العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، .....، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس فالمعنى بالحسن ما ورد الشرع بالثناء عليه، والمراد بالقبح ما ورد الشرع بذم فاعله". الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق/ د.محمد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، (١٣٦٩هـ/١٩٥٠م) ص٢٥٨.

بالجمع بين العقل والشرع معًا، وهو بذلك يتفق مع مذهب الجمهور من أهل السنة والجماعة، وقد عبر ابن تيمية عن هذا المذهب، في معرض حديثه عن أنواع الحكمة الحاصلة من الشرائع وأنها ثلاثة أنواع:[١]

أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة، أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك؛ كما يُعلم أنّ العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم. فهذا النوع هو حسن وقبيح. وقد يُعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنّه أثبت للفعل صفة لم تكن. لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك. وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح.

النوع الثاني: إنّ الشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

والنوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به؛ كما أُمر إبراهيم بذبح ابنه، **﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾** حصل المقصود، ففداه بالذبح؛ فالحكمة منشؤها من نفس الأمر، لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة، وزعمت أنّ الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع، والأشعريّة ادّعوا أنّ جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأنّ الأفعال ليست لها صفة، لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة وهو الصواب.

نعود فنقول لقد استطاع ابن عربي أن يقدم نظرية معرفية متكاملة يتعانق فيها العقل مع الكشف الصوفي والعلم اللدني، وإن كان العقل يظل قاصرًا أن يحقق المعرفة المطلقة وحده، ولما لا فإن العقل إذا كان محدودًا بطبيعة تكوينه فكيف لهذا المحدود

---

[١] ينظر في تفاصيل ذلك: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق/ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج٨/٨٣٤ . ٨٣٦.

أن يحيط علمًا باللامحدود ومن ثم فإن العلم الإلهي "لا يتمكن للعقل أن يصل إليه من حيث نظره، لا بل ولا من جهة شهوده ولا من تجليه، وإنما يعلم بإعلامه على الوجه الذي يكون إعلامه لمن اختصه"[١]، وهذا الاختصاص الإلهي يكون لأهل الأذواق، وكل من رام ذلك من أرباب العقول الذين يرون أن العلم بالله يكون بالدليل أو الشهود فإنه يضرب في حديد بارد وكأنه بذلك يشير، بطرف خفي، إلى أهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين الذين أجهدوا عقولهم في الأدلة على الله فلما كان اعتمادهم على الأدلة العقلية، وكثرت فيها مقالاتهم والتي ينتصر فيها من له حظوة من البيان والقدرة على الجدل والتمكن من صناعة الكلام، فكثرت المتناقضات وتعاندت الأدلة وتعارضت الأقوال، والجميع مخطئ لأنه بنى أدلته على مقدمات خاطئة ومنطلقات واهية فصار حالهم كما عبر عنه الشاعر:

حجج تهافت كالزجـــاج تخالها حقًا وكل كاسر مكـــسور[٢]

ولكن ابن عربي يؤكد أن الطريق الوحيد لمعرفة ذلك لا يكون إلا بعلوم القلب؛ وذلك أن أسرار الغيب تنقسم إلى قسمين: ظاهرة، وباطنة "فالظاهرة يعرفها أهل الظاهر إذا نظروا وحققوا، والباطنة لا تعرف أبدًا بالنظر فإن معرفتها موقوفة على الوهب الإلهي، وهذا هو طور النبوة والولاية"[٣]، ويستشهد بأن عمر بن الخطاب ﷺ كان محدَّثًا لقوله ﷺ "لقد كَانَ فِيمَا قبلكُمْ من الْأُمَم محدثون فَإِن يَك فِي أمتِي أحد فَإِنَّهُ عمر"[٤]، وقول أبي هريرة ﷺ قال: "حفظت من رسول الله ﷺ وعاءَين فأما أحدهما فَبَثَثْتُهُ، وأما الآخر فلو بَثَثْتُهُ لقُطِعَ هذا البلعوم"[٥].

---

[١] الفتوحات ٣١/٤.

[٢] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق/ د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢(١٤١١هـ/١٩٩١م)، ج٣١٤/٢.

[٣] التدبيرات الإلهية، ابن عربي، ص٩٧، والفتوحات ٣١/١.

[٤] أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة.

[٥] حمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث التي فيها تبيين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمانهم، وقد كان أبو هريرة يكني عن بعضه ولا يصرح به خوفًا على نفسه منهم، وقال ابن

وإذا كان العلم بالله يكون بالتجلي فهناك قلوب شديدة الصفاء تكون علومها الذوقية أكثر شدة ووضوحًا، ولذلك نجده يجعل علوم الأسرار التي هي أعلى مراتب العلوم على ضروب مختلفة، فهي وإن كانت تعود إلى عين واحدة، وهو الأخذ عن الله مباشرة، إلا أن القابل مختلف، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: "مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَانِي، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، فَإِنْ سَأَلَنِي عَبْدِي أَعْطَيْتُهُ، وَإِنِ اسْتَعَاذَنِي أَعَذْتُهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ، يكره الموت وأكره مساءته"[١]، "فالهوية واحدة والجوارح مختلفة، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق تخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح"[٢].

وبناء على ما سبق فإننا نؤكد على أن كثيرًا من الأغاليط التي وقع فيها الباحثون لابن عربي فيما يخص اشتغاله بالفلسفة من عدمها كان سببها النظر في نظريته

المنير: وإنما أراد أبو هريرة بقوله: (قطع)؛ أي قطع أهلُ الجَوْر رأسه إذا سمعوا عيبه لفعلهم وتضليله لسعيهم، وقال غيره: يحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط الساعة وتغير الأحوال، والملاحم في آخر الزمان، فينكر ذلك من لم يألفه، ويعترض عليه من لا شعور له به. اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، أبو العباس أحمد بن عمر الأنصاري (٥٧٨ هـ – ٦٥٦ هـ)، تحقيق/ رفعت فوزي عبد المطلب، دار النوادر، دمشق، سوريا، ط١(١٤٣٥هـ/٢٠١٤م) ج١/٧٧.

[١] هذا الحديث من طريق محمد بن مخلد، عن محمد بن عثمان بن كرامة شيخ البخاري فيه، وقال: هذا حديث غريب جداً لولا هيبة الجامع الصحيح لعدوه في منكرات خالد بن مخلد وذلك لغرابة لفظه، ولأنه مما ينفرد به شريك، وليس بالحافظ، ولم يرو هذا المتن إلا بهذا الإسناد. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان (ت: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: ٧٣٩ هـ)، تحقيق وتخريج وتعليق/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١(١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ج٢/٥٨.

[٢] فصوص الحكم، ابن عربي، ص١٠٧.

المعرفية تلك نظرة جزئية غير متكاملة؛ فمن وقف على مناقشاته العقلية ومعارضاته المنطقية للفلاسفة والمتكلمين نسبه إلى الفلاسفة، ومن نظر إلى طريقه الروحي برأه منها، وظل ابن عربي متأرجحًا بين من يريد أن يلحقه بالفلسفة، بل ويجعله رأسًا من رؤوسها، وبين من يجعله عدوها اللدود، ولكن الرجل بكل وضوح يقف في منطقة وسط بين الفريقين، ولعل هذا هو ما جعل الدكتور أبو العلا عفيفي يقول عنه: "ابن عربي وإن وهب بسطة في الفكر والخيال وعمقًا في الحس الروحي يعوذه المنهج الفلسفي الدقيق، والتحليل العلمي المنظم، فهو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب، ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير"[١]، وإن كانت هذه العبارة من الدكتور عفيفي تشتمل على تناقضات داخلية؛ فكيف يكون ابن عربي فيلسوفًا صاحب مذهب ومؤسس مدرسة، ثم هو يهمل المنهج العقلي؟! فابن عربي لم يهمل المنهج العقلي، بل آمن به ولكنه لما كانت أحكامه غير مبرأة من الخطل؛ ذلك أن الهوى حاكمًا له، جعل العقل تابعًا للروح، ولعل هذا هو ما جعل (بلاثيوس) يُعرض عن مناقشة كل من يدعي بأن الأساس الأخلاقي لمذهب ابن عربي مأخوذ من أرسطوطاليس بدعوى وجود موجز لهذه الأخلاق ينسب إلى ابن عربي، "لكن ليس فيه أي شيء جديد يستحق منا أن نعرضه ونحلله هاهنا، فضلا عن أن لهجته العقلية أو غير الدينية تجعل من المحتمل جدًا أن يكون منحولا على ابن عربي"[٢]، وهذه لفتة من بلاثيوس جيدة فمذهب ابن عربي في الأساس قائم على عدم تصدير العقل وجعله في الصدارة، كما الشأن في الفلسفات اليونانية، وإنما العقل تابع، ولذلك فالتشابه بين آراء ابن عربي والفلسفات اليونانية تشابه ظاهري على

---

[١] مقدمة د.أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم، ص٩.

[٢] ابن عربي، بلاثيوس، ص١١٣.

مستوى الشكل فقط، فلو استطعنا أن نقرر "تشابه الظروف وعدم الاستقرار على مستوى الفكر والواقع مثلا بين أفلوطين وابن عربي فإننا نواجه مسألة عدم إيمان ابن عربي بالتصوف العقلي عند أفلوطين، بالإضافة إلى مجموعة الوسائط عند ابن عربي هي وسائط خيالية بحتة وغير هذا إنه لا يعول على العقل كثيرًا"[١].

ولعل السبب في تعميق هذه الإشكالية أن دارسي ابن عربي، في الأغلب الأعم، أحد رجلين: إما محب له رافعًا له إلى عليا المقامات، فإذا وجد أحدًا يتهم الرجل بالقصور العقلي والفلسفي فإنه يبالغ في نفي هذا الاتهام، ويؤكد أن ابن عربي عنده من المعارف الفلسفية والعقلية ما لا تحده حدود، ولا يقف عند أمة دون أخرى، فمعارفه الفلسفية "لم تكن مقصورة على منتجات مشاهير الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو، كما كان شأن أفذاذ المفكرين من المسلمين في ذلك العهد، وإنما قد ذهب في الاطلاع إلى ما هو أبعد من ذلك فأحاط بآراء الفلاسفة الطبيعيين من الأيونيين والإيليائيين وعرف الفروق الدقيقة بين مذاهبهم ثم أجملها في عبارات موجزة واضحة"[٢]، وإذا وجد من يتهمه بالاشتغال بالفلسفة وما يتهم به الفلاسفة من آراء وأفكار كفر الفلاسفة بسببها[٣] نجده ينبري لإنكار أي علاقة لابن عربي بالفلسفة وأن مذهبه روحي بحت.

---

[١] مقدمة قاسم عباس لشرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، محيي الدين بن عربي، دراسة وتحقيق/ قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط١(١٩٩٨م)، ص٣٢.

[٢] المعرفة عند محيي الدين بن عربي، د.محمد غلاب، ضمن الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكري المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥ - ١٢٤٠هـ) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م) ص١٩٠.

[٣] كفر الغزالي الفلاسفة بسبب ثلاث مسائل: قدم العالم، وعلم الله بالكليات دون الجزئيات، وبعث الله للأرواح دون الأجساد. ينظر: تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق/ د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٦.

والنوع الثاني المبغض لابن عربي تارة ينفي عنه القدرة العقلية الفلسفية التحليلية، وتارة يستخدم الفلسفة سلاحًا للطعن في عقيدته، ولذلك فإن السبيل الأقوم لفهم أفكار الرجل التحرر من أغلال الاتجاهين الموغلين أقصى اليمين وأقصى الشمال، والنظر بعين إلى أحد الاتجاهين وبالعين الأخرى إلى الاتجاه الآخر، وهذا المنهج الوسطي، في هذه الجزئية، هو الغالب على ابن عربي، بل وأكد عليه بوضوح في معرض حديثه عن أقسام الناس بالنظر إلى الشرع، وأن الإنسان لا يخلو أن يكون واحدًا من ثلاثة "إما أن يكون باطنيًا محضًا، وهو القائل بتجريد التوحيد عندنا حالا وفعلا، وهذا يؤدي إلى تعطيل أحكام الشرائع وقلب أعيانها، وكل ما يؤدي إلى هدم قاعدة من قواعد الدين فهو مذموم بإطلاق، ....، وإما أن يكون ظاهريًا محضًا متغلغلا بحيث أن يؤديه ذلك إلى التجسيم والتشبيه، فهذا مثل ذلك ملحوق بالذم شرعًا، وإما أن يكون جاريًا مع الشريعة على فهم اللسان حيثما مشى الشارع مشى وحيثما وقف وقف قدمًا بقدم، وهذا هو الوسط وبهذا تصح محبة الله له"[١].

وحدة الوجود

المعرفة الحقيقية تكون بإدراك الوحدة المطلقة بين الحق والخلق، فالقول بوحدة الوجود والإيمان بها هي ذروة سنام المعرفة عنده، ويعد مذهب وحدة الوجود ألصق المذاهب بابن عربي فإذا ذكر ابن عربي استدعت الذاكرة وحدة الوجود مباشرة؛ ذلك أن هذا المذهب وإن كان له جذور قديمة قدم الفكر الإنساني[٢]، وقد وجِدَت له إرهاصات

---

[١] التدبيرات الإلهية، ابن عربي، ص٦٨.

[٢] سنجد صدى لهذه المذهب في البراهمية، والكونفوشيوسية، وكذلك لدى الرواقيين، والأفلوطينيين، وأساسها عندهم جميعًا "نزعات دينية واتجاهات صوفية لا تسلم إلى بما هو إلهي أو روحي، ثم عمقها نظرات فلسفية وبحوث عقلية تحاول التوفيق بين الواحد والمتعدد، وأن تربط اللانهائي بالنهائي، والمطلق بالنسبي، فأضحت بابًا من أبواب الفلسفة الإلهية وسبيلا لتصوير عقيدة التوحيد تصويرا عقليا لا يسلم إلا بموجد واحد" وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، د.إبراهيم مدكور، ضمن الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥ - ١٢٤٠هـ) ص٣٦٩.

في الفكر الإسلامي، فوجدنا صدى له عند الشيعة في حديثهم عن النور المحمدي الذي لولاه ما خلق الله الكون، كما وجدت عند فلاسفة الإسلام وحديثهم عن العقول العشرة، والعقل الأول الذي يفيض على العقول الأدنى بالحياة والوجود، وقد ظهرت بوادرها عند بعض الصوفية الذين قالوا بالحلول والاتحاد[١]، ولما كان لهذا المذهب هذا الامتداد في عمق التاريخ وجدنا ابن عربي نفسه يؤكد على أن منزل الاتحاد، وهو بلا شك يؤدي بالتبعية إلى الوحدة المطلقة، "ما سلم أحد منه، ولاسيما العلماء بالله الذين علموا الأمر على ما هو عليه ومع هذا قالوا به، فمنهم من قال به عن أمر إلهي، ومنهم من قال به بما أعطاه الوقت والحال، ومنهم من قال به ولا يعلم أنه قال به، فأحوال الخلق مختلفة فيه"[٢]، وإذا كان ابن عربي شيخ هذا المذهب وراعيه فإنه قد وجد قبولا بعد ابن عربي فانتشر القول به في كتابات وأعمال شيوخ الصوفية سواء العرب أو الفرس، فوجدناه عند ابن الرومي والجيلي، وغيرهما الكثير، ولاسيما شعراء الفرس الذين كثيرًا ما تطعمت

---

[١] من ذلك قول الحلاج:

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال

ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج، وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليه/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص ١٥٢.

وقوله:

مازجت روحك روحي في دنوي وبَعَادِي
فأنا أنت كما أنَّ ك أنيّ ومراديّ

ديوان الحلاج، ص١٣٠.

وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
نحن مذ كنا على عهد الهوى يضرب الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

ديوان الحلاج، ص١٥٨.

[٢] الفتوحات ٣/٥٦٦.

أشعارهم بالوحدة المطلقة وتلاشت فيها الكثرة الوجودية، وأن الفعل الحقيقي لله وحده، وأن أعيان الممكنات ما هي إلا تجلٍ من تجلياته وصورة من صوره، وفيض منه، كل هذا كان بتأثير من ابن عربي الذي جعل من هذا المذهب كلا متكاملا ووحدة متراصة، وقد ظهر بشكل متكامل في أمهات كتبه لاسيما الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وكثيرًا من رسائله، وهذه الوحدة لا تأتي عبثًا وإنما تحتاج إلى مقدمات طويلة؛ فالإنسان سيدخل إلى حضرة الحق فلابد من ترك الوسائط والأنس بالله، وهذا لن يحصل وفي القلب ربانية لغيره، فالإنسان لا يزال مقبلا بالذكر والطاعات بسبب ذلك فيترقى درجة فوق درجة، وفي كل درجة يسقط منه جملة من أحكام كثرته ويعتضد حكم وحدة ربه وسلطانه "فإذا أكمل بها التوحد وتلاشت أحكام الكثرة الخلقية الإمكانية ثبتت المناسبة من بين جناب الحق، وبين القلب الذي هو شأنه فحالتئذٍ يظهر التجلي الذي يتدنى من الحق إليه، والأمر الذي يتنزل فيه، فيستحيل قواه الظاهرة والباطنة وجملة صفاته استحالة معنوية، فتبدل أرضه غير أرضه، وسماؤه غير سماواته"[١]، والمتابع لكتابات ابن عربي سيجد عبارات واضحة في نفي الوحدة المطلقة، وإثبات الثنائية الوجودية، وعبارات على العكس من ذلك تؤكد على الوحدة، وبسبب ذلك حدث الخلاف واشتد بين من ينفي اتهام ابن عربي بالقول بوحدة الوجود وبين من يقول إنه سيد المذهب والمنظر له والداعي إليه، وحتى نفهم هذا المذهب عنده، ونفك الاشتباك بين الفريقين فسنحدد أولا منطلقات ابن عربي في القول بالوحدة.

منطلقات القول بوحدة الوجود

هناك العديد من المنطلقات التي انطلق منها ابن عربي في قوله بالوحدة، ومنها:

أولا: الوجود الحقيقي لله تعالى

ينطلق ابن عربي في فهمه للوحدة أنها تقوم على حقيقة مؤداها أن الوجود الحقيقي لا يكون إلا للذات الإلهية، فلا وجود على الحقيقة إلا للواحد الأحد وكل ما في الكون

---

[١] الدرة البيضاء، يليه عقيدة أهل الإسلام، محيي الدين بن عربي، تقديم وتحقيق وتعليق/ د.محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٤٢.

وجوده مجازي، وليس حقيقيًا، ولم تدب فيه الحياة إلا بفيض من صاحب الوجود الحقيقي، فكل وجود غير الله وجود وهمي، وما الوجود الذي نعاينه إلا "فيض عين الوجود على أي موجود، وليس هناك شيء على وجه الأرض أو حائل في الصدور من صور المعلومات إلا وهو فيض من الحضرات الإلهية، فلو رد كل شيء إلى أصله، وكل مسبب إلى سببه القريب، وهكذا حتى نصل إلى المسبب الأول لما بقي في الوجود غيره"[١]، فهو هنا يركز على عالم الجمع، وهذا هو عين المعرفة الحقة، والمنكرون لهذه الوحدة يعيشون عالم التفرقة، فالصوفية الحقة هم من يدركون حقيقة التوحيد، وغيرهم يعيشون في متشابه التوحيد، ويضرب المثل على ما ذهب إليه بالنار، فهي وإن كانت حارقة، فإنها ليست حارقة بنفسها، وإنما هي فاعلة بقوة وراءها، هي قوة خالقها الذي أودع الإحراق فيها وجعلها سببا لذلك، ولو أنكرنا هذا الأمر فسننكر توقف هذا الإحراق مع سيدنا إبراهيم فقد أمرها مودع الإحراق فيها بقوله **"يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ "** (الأنبياء: ٦٩) ولو فعلنا نكون قد أنكرنا نصًا قرآنيا، ويستشهد بقول النبي ﷺ "أَشعَرُ كلمة تَكلَّمتْ بها العربُ: كلمةُ لَبِيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل"[٢]، فهذا الحديث، من وجهة نظر ابن عربي، يؤكد على أن كل الموجودات سوى الله تعالى، وإن كانت حقًا في نفسها، إلا أن وجودها متعلق بغيرها، وهو الله تعالى، ومن لم يكن له وجود من ذاته "فحمكه حكم العدم، وهو الباطل"[٣]، وبهذا يمتاز الحق على كل الموجودات في أن وجوده ذاتيًا، وهو وإن كان وجوده ذاتيًا إلا أنه خلق الإنسان بفضل جوده وكرمه، وأجرى عليه أحكام أسمائه الإلهية "فرأى نفسه بنفسه، وعاد العدد إلى

---

[١] العبادلة، ابن عربي، مجلد٣/٨١.

[٢] رواه البخاري ١٠/ ٤٤٨ في الأدب، باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء، وفي فضائل أصحاب النبي ﷺ باب أيام الجاهلية، وفي الرقاق، باب الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله، ومسلم رقم (٢٢٥٦) في الشعر، والترمذي رقم (٢٨٥٣) في الأدب، باب: ما جاء في إنشاد الشعر.

[٣] كتاب التجليات، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية، عبد الكريم النميري، ص٣٧.

أسه، فكان هو ولا أنت، أو قال: بلا أنت أو بلا هو"[١] فكل وجود فيما سوى الله مستعار من الوجود الحقيقي، فهو الأصل، وأنت المجاز، الموجود هو، والعدم أنت، فكل ما سوى الله "مركب، لا يوجد قط واحدًا أصلا، فلا تصح الأحدية إلا لله"[٢]، ولذلك نجد من تعريفاته للتوحيد ما يفهم منها القول بالوحدة المطلقة، فيقول: "التوحيد نفي التوحيد والتشريك، فيبقى هو كما ينبغي له، ومنهم من قال: إن جعلت العالم واحدًا أصح لك التوحيد، وإن جعلته متعددًا لم يصح التوحيد"[٣]، فإن لم يثبت الإنسان الوحدانية في الكون لم يصح منه التوحيد أصلا، فإنه لم يثبت لموجده ما هو عليه على الحقيقة، ولن يستطيع الإنسان أن يتعرف على وحدانية الحق إلا بتيقنه بوحدانيته هو، ولذلك ينصح كل سالك ألا "ترى إلا واحدًا، ولا تراه إلا به، فيكون الواحد يرى نفسه، وما أنت ثم، ولا أنت هو، فبهذه النسبة يثبت التوحيد الصحيح، وعزيز واجده"[٤]، فكل مشهد يقيم فيه العبد ويستحضر الأغيار والسوى هو أمارة البعد وليس القرب، وإن ادعى غير ذلك؛ فإن القرب الحقيقي يُذْهِب السوى والأغيار ويبقى الوحدة الحقيقة، وكلما تجرد الإنسان من وجوده كان مثبتًا للوحدانية الحقيقية

وَفِي كل شَيْء لَــهُ آيَة تدل على أَنه الْوَاحِد[٥]

وهذه الآية التي تدل على وحدانية الله تعالى إذا فهم أهل الشريعة منها أن الكون وما فيه يدل على صانع حكيم مبدع واحد؛ لأنه ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ (الأنبياء: ٢٢) فابن عربي يفهم منها أن الآية التي في الشيء التي تدل على وحدانية

---

[١] العبادلة، ابن عربي، مجلد٣/١٦٥.

[٢] العبادلة، ابن عربي، مجلد٣/١٦٦.

[٣] الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، محمد عبد الكريم النميري، دار الكتب العلمية، ص٧٧.

[٤] العبادلة، ابن عربي، مجلد٣/١٢٠.

[٥] قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق/ موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط٢(١٤٠٥هـ/١٩٨٥م) ص١٣٢.

الله تعالى "هي وحدانية الشيء لا أمر آخر، وما في الوجود شيء من جمال وغيره وعال وسافل إلا عارفًا بوحدانية خالقه، فهو واحد ولابد"[١]، فالمعبود بكل لسان وفي كل زمان ومكان هو الواحد، كما أن العابد من كل عابد هو الواحد، فما ثم إلا الواحد، وإذا كان في الكون ما يثبت الكثرة، فهي كثرة مجازية؛ لأن أصل هذه الكثرة الواحد، فظل الأصل للأصل، فإن قلنا اثنان فهما في حقيقة الأمر واحد وواحد، والثلاثة واحد وواحد وواحد، وهكذا في كل ما يظهر فيه التكثير، "فهذه وحدانية الحق فبوجوده ظهرنا ولو لم نكن، ولا يلزم من كوننا لم نكن؛ لأنه سبحانه لا يكون كما لا يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد؛ فإن الأعداد تكون عن الواحد لا يكون الواحد عنها، فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها"[٢]، ولذلك يدعو ابن عربي كل إنسان أن يكون في شأن ربه كما أن ربه في شأنه، فالله في حاجة إلى العبد كما أن العبد في حاجة إلى الحق، ويفهم هذا من قوله تعالى: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ**﴾ (الأنفال: ١٧) فهذه الآية، وأمثالها، يفهم منها المشاركة بين الله والعبد، فكأن الله يريد أن يقول هنا "افعل يا عبدي ما لست بفاعل، بل أنا فاعل، ولا أفعله إلا بك؛ لأنه لا يتمكن أن أفعله بي، فأنت لابد منه، وأنا بذلك اللازم فلابد مني، فصارت الأمور موقوفة عليّ وعليه"[٣].

ولذلك يقولها صريحة "فإذا قال لك خذ (يقصد الله تعالى) فقل: أنت، وإذا قال لك ارجع، فقل: منك إليك، وإذا قال لك: كيف أقول لك خذ فتقول: أنت، وأنا لا أتخذ، فقل له: وكذلك أنا على الحقيقة لا آخذ؛ فإن الأخذ فعل، ولا فعل لي، وأنت الآخذ؛ إذ أنت الفاعل، فخذ أنت لي ما أعطيتني ولا تقل لي خذ يامن لا يأخذ فتحجبني بالأخذ عنك،

---

[١] كتاب الألف، وهو كتاب الأحدية، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص٣٨.

[٢] كتاب الألف، ابن عربي، ص٣٩.

[٣] كتاب الجلالة، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، مجلد١/٤٨٩، ٤٩٠.

ولا أخذ لي، فلا أنت لي، ولا أخذ لي"[١]، فكل ما في الوجود عدم، ووجوده تعالى هو الوجود المطلق، فكل ما سواه موجود به، سواء أحبه الله أم كرهه، فهذا كله من "فعله وخلقه وصنعته، ووجود ما هو موجود موقوف على إرادته التي هي مشيئته سبحانه وقدرته وسابق علمه"[٢]، وهذه نتيجة في منتهى الخطورة، فبهذا يستوى أهل الاعتقادات المختلفة طالما أن كل ما في الكون من فعله وصنعته ورضاه عنه، فالله، كما يقول، "في أينية كل وجهة، وما ثم إلا الاعتقادات، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه وإن شقي زمانًا ما في الدار الآخرة"[٣]، فالجنة الحقيقية هي السعادة العظمى التي يدركها الإنسان عندما ينكشف له الأمر على حقيقته ويشاهد ما غاب عن أكثر الخلق وهو "وحدة الحق والخلق"[٤] وإدراك القديم من خلال الحادث، والحق من الخلق، وهذا لا ينكشف لغير الصوفية إلا يوم القيامة حينما ينجلي الأمر على حقيقته، وحينها تتحقق اللذة التي حرموا منها دهرًا في الدنيا حتى وإن كانوا من أهل الشمال فهؤلاء

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم	على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحد	وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابًا من عذوبة طعمه	وذاك له كالقشر، والقشر صاين[٥]

---

[١] كتاب الفناء في المشاهدة، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص٢٠.

[٢] الدرة البيضاء، يليه عقيدة أهل الإسلام، محيي الدين بن عربي، تقديم وتحقيق وتعليق/ د.محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص١٣.

[٣] فصوص الحكم، ابن عربي، ص١١٤.

[٤] فصوص الحكم، ابن عربي، ص٩٠.

[٥] فصوص الحكم، ابن عربي، ص٩٤.

فالكل مآله إلى السعادة الدائمة والنعيم الخالد وإن شقي زمانًا في الدار الآخرة، وهذه السعادة الخالدة لن تتحقق إلا بالتيقن بالوحدة الكاملة "فمن عرف هذه الوحدة حق معرفتها، وتحقق بها حظي بالسعادة العظمى، ومن جهل تلك الوحدة جهل سر الوجود وحقيقته ومصدره ومصيره، وكان حظه الشقاوة والعذاب، ولكنه عذاب موقوت يرتفع برفع الحجاب؛ أي برفع الجهل"[١] وكأن ابن عربي هنا يؤكد على أن من قال بالتعدد هو المحجوب الجاهل، وإذا أراد أن يتخلص من حجابه وجهله فعليه أن يدرك هذه الوحدة المطلقة.

وهكذا فإن ابن عربي ينطلق من أن الوحدة الحقيقية لله تعالى فهو صاحب الوجود المطلق، وإذا كان الناس موجودون عقلا وحسًا فإن وجودهم به، ثم إن هذه الكثرة المشهودة ما هي إلا تجلي من تجليات الحق سبحانه وتعالى بصفاته وأسمائه على مخلوقاته الممكنة؛ فالله ما وصف نفسه بوصف إلا وصفنا به، وما وصفنا بوصف إلا هو صفة له فنحن به وهو بنا، وإذا كان هذا هكذا فلا تحدثني عن ثواب وعقاب ونعيم وعذاب فالكل مآله إلى الرحمة الشاملة.

وهذه النتيجة التي وصل إليها ابن عربي هي نتيجة حتمية لإيمانه بالوحدة المطلقة، التي ساوت بين جميع المخلوقات، تقيّهم وفاجرهم، ونسي أو قل ،إن شئت، تناسي الآيات القرآنية الكثيرة جدًا عن نعيم الله المقيم المذخور للمتقين المخبتين، وعذابه المقيم المعد للعاصين، الذي يستقبلهم بداية من البرزخ، فقد توعد الله فرعون وقومه، الذين قال ابن عربي بإيمانهم وعلى رأسهم فرعون، بقوله: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ**﴾ (غافر: ٤٦)، وماذا يقول ابن عربي في هذا الحوار بين هؤلاء المجرمين المعاندين وبين خزنة جهنم ﴿**وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ**

[١] فصوص الحكم، ابن عربي، ص١٣٠.

النَّارِ(٤٧) قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ (٤٨) وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِّنَ الْعَذَابِ(٤٩) قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُم بِالْبَيِّنَاتِ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۚ قَالُوا فَادْعُوا ۗ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (غافر: ٤٧ .٥٠)، وفرعون عندما تخيل بذكائه أنه يدلس على ربه فقال حينما أدركه الغرق: **آمَنتُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ** (يونس: ٩٠) فيأتيه الرد مزلزلا: **آلْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (٩١) فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ** (يونس: ٩١- ٩٢)؛ ذلك أن باب التوبة مفتوح حتى يغرغر الإنسان فـ "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقْبَلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يُغَرْغِرْ"[١].

وإذا كان ابن عربي يرتكن كثيرًا إلى أن الله لا يخلف الميعاد، ولكن يخلف الوعيد، فماذا يقول في قوله تعالى مخبرًا عن الأمم المعاندة، والأقوام المكذبة: **كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ (١٢) وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ (١٣) وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ ۚ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدِ** (ق: ١٢ .١٤)، فالله قد ختم حديثه عن هؤلاء فقال: **فَحَقَّ وَعِيدِ** فبين أن وعيده حق، كما أن وعده حق، والآيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًا، لا يسعها بحث صغير بهذا الحجم، ثم إن الثواب والعقاب هو الضمان الوحيد لسلامة الفرد والجماعة والمجتمع، فلولا الثواب والعقاب لما استقامت المجتمعات ولما أمن الضعيف على حق هو له، ولما رضي القوي بما قُسم له، وإنما سيُغير على من هو دونه، بل لا نكون مبالغين إذا قلنا بأن مقولة ابن عربي هذه قد ندت حتى عن أقوال الفلاسفة السابقين، من غير المسلمين، وأهل النحل والملل المخالفة، الذين قالوا جميعًا بمبدأ الثواب والعقاب بأشكاله المختلفة التي تتوافق مع آراء كل مذهب أو نحلة.

---

[١] الحديث أخرجه التِّرْمِذِيّ (٤) وابن ماجه (٥) وأحمد (٦) وابن حِبَّان (٧) والحاكم (٨) من طرق عن عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان، وأخرجه البغوي في شرح السنة (٩).

ثانياً: تجليات الأسماء الالهية

يرى ابن عربي أن أسماء الله تعالى وصفاته، المرتبطة بالألوهية، تطلب بذواتها وجود العالم، فنحن لن نفهم الاسم والصفة إلا في حالة وجود السوى والخلق، فالله تعالى كان ولم يكن سواه فأراد أن يُعرف فخلق "العالم جسدًا مسوى، وجعل روحه آدم وأعني بآدم وجود العالم الإنساني، وعلمه الأسماء كلها"[١] ليكون هذا العالم دليلا على الله، وتكون هذه الأسماء للإنسان بمثابة القوى والنسب والإضافات التي تستدعي آثارها؛ فلا قوي بدون ضعيف، ولا رازق بدون مرزوق، ولا قاهر بدون مقهور، وهكذا، فالخالق "بلا مخلوق إلى جميع الأسماء الإضافية لا يصح؛ بل لأنه منه صلاحيته من حيث الإمكان مقهور، فالقاهر بالصلاحية كذلك قاهر، فهو حكم الألوهية بالصلاحية لا بالفعل"[٢]؛ بمعنى أن الله في حاجة للإنسان لتظهر آثار الصفة، والإنسان في حاجة للافتقار التام، فالله هو الأول والآخر، والناظر للكون يجد ما ثم إلا الله والعبد، فقد كان الله ولم يكن شيئا ثم أوجد العبد، فصار الأنا والهو، فحدث تقسيم الأدوار بين الأنا والهو مستدلا بقوله تعالى في الحديث القدسي "قسمتُ الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سألَ، وفي رواية فنصفها لي، ونصفها لعبدي . فإذا قال العبد: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ قال الله: حَمِدَني عبدي، وإذا قال: ﴿**الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ**﴾ قال الله: أثْنَى عليَّ عبدي، وإذا قال: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ قال مَجَّدَني عبدي، وإذا قال: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ(٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**﴾ قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل"[٣]، فالصلاة كما في الحديث مقسومة نصفين

---

[١] كتاب نقش الفصوص، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص٣٩٤.

[٢] كتاب المسائل، ابن عربي، ص٣٠٧.

[٣] الحديث أخرجه مسلم والموطأ والترمذي والنسائي.

بين الرب والعبد، والواقع المشاهد ما ثم إلا المصلي، وهنا يرى ابن عربي أن هذه القسمة يفهم منها بأن الأول هو الله تعالى والآخر في الترتيب هو العبد، ثم الصلاة التي هي من اختصاص العبد، على اعتبار أنها عبادة، والعبادة محصورة في العبد دون الرب، قسمها الله بينه وبين العبد، فصارت الأولية للعبد كما هي للرب سواء بسواء، والآخرية للعبد كما هي للرب سواء بسواء

تعددت الأعيان والأمر واحد وأشهدت الأكوان والله شاهد

فما ثم إلا الله ما ثم غيره أقر بتوحيد ما هو جاحد

فإذا ظهرت بعيني في ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ بطن تعالى في خطابي وسمع إيماني وقال أثنى على عبدي، فسمى آخريته عبدا وفي الجواب هو الرب، فالأولية ردها إليّ؛ فإنه لم يقل حتى قلت، كما أني لم أوجد حتى قال: كن. فكنت أول سامع وكان أول قائل، ثم كنت أول قائل وكان أول سامع، فتعين الباطن والظاهر ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ بي وبنفسه وما ظهر إلا بي وما بطن إلا بي وما صحت الأولية إلا بي وما ثبتت الآخرية إلا بي فإنا كل شيء"[١]، فالله في حاجة للعبد كما أن العبد في حاجة لله، فلابد من العبد لتظهر آلاء الله تعالى، فصار الواجب بحاجة للممكن كما أن الممكن بحاجة للواجب، وإذا كانت الصلاة شكل من أشكال التكليف، والتكليف يحتاج إلى مُكَلِّف ومُكَلَّف فيقولها صريحة

فيا ليت شعري من يكون مكلفًا وما ثم إلا الله ليس سواه[٢]

---

[١] الفتوحات ٣/٥٦٧.

[٢] تنزل الأملاك من عالم الأرواح في عالم الأفلاك، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م) مجلد٢/١٥٠.، وانظر فصوص الحكم، ص٨٣، حيث يقول:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

فأنى بالغنى وأنا أساعده فأسعده

والسؤال الذي يطرح نفسه هل يفهم من حديث قسمة الصلاة بين العبد والرب المشاركة بين الألوهية والبشرية؟

هذا ما يريد ابن عربي أن يصدره لنا حتى يؤكد على نظريته التي طالما نادى بها، بالعكس فالله قال ذلك من قبيل التحفيز للعبد **أولا** على ضرورة قراءة أم الكتاب في الصلاة فقد قال النبي ﷺ في صدر هذا الحديث "مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ فَهِيَ خِدَاجٌ فَهِيَ خِدَاجٌ غَيْرُ تَمَامٍ" **وثانيًا** أن يحسن صلاته؛ لأن الصلاة مناجاة وكيف تصح المناجاة من غائب العقل شارد الذهن عن ربه وخالقه، **ويفهم منها** معية الله الدائمة لخلقه الصافين قدمهم بين يديه، وقد قال العلماء مفسرين هذه القسمة بأنها "مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى لِأَنَّ نِصْفَهَا الْأَوَّلَ تَحْمِيدٌ لِلَّهِ تَعَالَى وَتَمْجِيدٌ وَثَنَاءٌ عَلَيْهِ وَتَفْوِيضٌ إِلَيْهِ وَالنِّصْفُ الثَّانِي سُؤَالٌ وَطَلَبٌ وَتَضَرُّعٌ وَافْتِقَارٌ"[(١)]، وليست قسمة مشاركة الألوهية للبشرية، أو احتياج الله لخلقه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فإيمان الخلق لن يفيده شيئًا وعصيانهم لن يضيره شيئًا، وكما قال تعالى في الحديث القدسي "يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ فَاسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمْكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ فَاسْتَكْسُونِي أَكْسُكُمْ، يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ جَمِيعًا فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ، يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضُرُّونِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ

لـــــذاك الحـــــق أوجدني ... فـــــأعلمه فأوجـــــــــده

بذا جـــــاء الحـــديث لنا ... وحـــــــــقق فيَّ مقصـــــــــده

[(١)] المنهـاج شـرح صـحيح مسـلم بـن الحجـاج، النـووي، دار إحيـاء التـراث العربـي، بيـروت، ط٢(١٣٩٢هـ).

مِنْكُمْ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَسْأَلَتَهُ مَا نَقَصَ ذَلِكَ عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمِخْيَطُ إِذَا دَخَلَ الْبَحْرَ، يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ: أُحْصِيهَا لَكُمْ ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ. وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ"[١].

وهكذا يستخدم ابن عربي من أثر الأسماء الإلهية في الكون سبيلا للقول بالوحدة بين الخالق والمخلوق، ويتخذها مطية للجمع بين القديم والمحدث، فالمحدث من المستحيل أن تقوم به حقائق القدم، والقديم لو ألحقنا به حقائق الحدوث لانتفت عنه صفة القدم ولصار محدثًا، فوجد في الأسماء الإلهية مخرجًا لهذه المعضلة، فاعتبرها نسبًا وإضافات "وإلا فمن أين ظهرت المتضادات والمتماثلات والمختلفات، وليس القدم بصفة إثبات عين ولا حدوث يوصف إثبات لكون"[٢]، فالناظر لهذه الأسماء الإلهية سيجد فيها متقابلات مثل المحيي المميت، الضار النافع، ...، فكيف ينسب إلى الله تعالى المتقابلات إلا باعتبارها نسبًا وإضافات، فصار الاتحاد بين القديم والمحدث من هذه الجهة، فإذا كنى الله عن نفسه "بالإفراد وكنى عنك بالجمع فلوحدانيته وكثرتك من حيث عدم استغنائك ووجود افتقارك، وإذا كنى عن نفسه بالجمع مثل: إنا نحن، فلحقائق الأسماء الإلهية، وإذا أفردك فإنما خاطب منك معنى ما، لا كلك، فاعرف من خاطب منك"[٣]، وهذا النص الأخير مرتبط بتفريق ابن عربي بين الذات والصفات؛ فالذات قائمة بذاتها متعالية عن المخلوقات، وليس هناك أي وشيجة أو اتصال بينهما بعكس الصفات المتعلقة بالذات فإنها تستدعي متعلقًا بها من الوجود، فصار للجمع والوحدة سبيلا هنا، وسنزيد هذه الجزئية إيضاحًا في المنطلق الثالث.

---

[١] الحديث أخرجه أحمد (٢/ ٢٤١، ٢٨٥)، ومسلم (٣٩٥)، وأبو داود (٨٢١)، والترمذي (٢٩٥٣)، والنسائي (٢/ ١٣٥)، وابن ماجة (٣٧٨٤).

[٢] تنزل الأملاك من عالم الأرواح في عالم الأفلاك، ابن عربي، مجلد١٥٣/٢.

[٣] العبادلة، ابن عربي، مجلد٩٨/٣، ٩٩.

ثالثًا: الذات والصفات

فيما يتعلق بوحدة الوجود يفرق ابن عربي بين الذات وصفاتها الألوهية، فأما الذات فينفي تمامًا أن يكون هناك اتحاد بين ذات الخالق والمخلوقين، فهذا ما لا يقوله عاقل ولا يقره لبيب "فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدًا من حيث الذات"[١] فلو قلنا ذلك لاتفق الممكن مع الواجب في صفات النقص والكمال والعدم والدثور، ولجاز على الله تعالى ما يجوز على خلقه من صفات النقص "فإثبات وجه جامع بين الحق والعالم محال"[٢]، ولذلك يلوم ابن عربي من يقول بالحلول، والحلول كما هو معلوم بداية القول بوحدة الوجود، فمن "قال بالحلول فهو معلول، وهو مرض لا دواء لدائه، ولا طبيب يسعى في شفائه"[٣]، فالله تعالى أن يحل بأحد من خلقه، فكيف للقديم أن يحويه محدث فهو "منزه الذات عن الحلول في الذوات"[٤]، بل وأكثر من ذلك وهو يتحدث عن نزول القرآن مفرقًا وأن هذا القرآن المفرق **﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾** (البقرة: ٢٦) ويعرف هؤلاء الفاسقين بأنهم هم الذين خرجوا عن حدوده ورسومه وقالوا بالوحدة "فاحذر أن تقول كما قال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فهل قدر على أن يرد العين واحدة؟ والله ما استطاع فإن الجهل لا يستطاع فأتى بذكره وذكر من يهوى، ففرق واعتقد الفرقان تكن من أهل البرهان لا بل من أهل الكشف والعيان، قد علمت إن ثم غطاء يكشف وقد آمنت به فلا تغالط نفسك بأن تقول أنا هو، وهو أنا"[٥]، بل وأكثر من ذلك فإنه يؤمن بعدم التماثل في أعيان الموجودات وذواتها، ويعتبر أن هذا من التوسع الإلهي الذي يقتضي "أن لا مثل في الأعيان الموجودة، وأن

---

[١] التنزلات الليلية، ابن عربي، محلد ١/١٩، وكتاب المسائل، ص٣٠٤.

[٢] التنزلات الليلية، ابن عربي، محلد ١/٢٠، وكتاب المسائل، ص٣٠٤.

[٣] الفتوحات ٤/٣٧٩.

[٤] الفتوحات ٣/٥٢.

[٥] الفتوحات ٤/٤٠١.

المثلية أمر معقول متوهم؛ فإنه لو كانت المثلية صحيحة ما امتاز شيء عن شيء مما يقال هو مثله"[١]، فالأشياء من حيث أعيانها لا يمكن أن تتماثل فضلا على أن تتحد، ويعتبر أن القول بهذا التماثل ما هو إلا توهم خاطئ، فما ثم مثل أصلا، فإذا كان الناس يتماثلون في الإنسانية إلا أنهم يفترقون في الذوات، فلا يمكن أن يكون زيدٌ هو عمر، ولولا هذا الفرقان لالتبس الأمر وسقطت التكاليف، وما انتظم في الكون حياة.

نقول إذا كان هذا في الممكنات فهو في العلاقة بين الممكن والواحد آكد وأشد، فالله **لَّيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﷻ (الشورى: ١١) فلا يمكن أن يكون له مثيل أو شبيه من خلقه، فإن حقيقة الله تعالى لا تقبل المثل والنظير "فإنه ليس في الإله حقيقة تقبل المثل، فلو كان قبول المثل موجودا في العالم لاستند في وجوده من ذلك الوجه إلى غير حقيقة إلهية، وما ثم موجد إلا الله ولا مثل له، فما في الوجود شيء له مثل بل كل موجود متميز عن غيره بحقيقة هو عليها في ذاته"[٢]، ونجد أن ابن عربي في هذا القسم من التفرقة يدخله في جانب التقرير العقلي، الذي هو ميزان الشرع، ولكن سيكون لميزان العمل والكشف أمر آخر، ولذلك يقول بوضوح "فأنت أنت وهو هو ﴿ **لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ لَّيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ فبهذا قد أعلمتك بالميزان العلمي المشروع والمعقول"[٣]؛ لأن هذا الميزان العقلي يثبت يقينًا أنه لو اتحد أنت بالهو فمعنى ذلك خروج الإنسان عن إنسانيته، والله عن ملكه وملكوته، ولانقلبت الحقائق "وصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق أحد بعلم، وصار الواجب ممكنا ومحالا، والمحال واجبا وانفسد النظام، فلا سبيل إلى قلب الحقائق"[٤] فلا يمكن أبدًا أن يكون العالم عين الحق، فهذا غير مقبول عقلا ولا شرعًا، "إذ لو كان عين الحق ما صح

---

[١] الفتوحات ١/٢٢٠.

[٢] الفتوحات ١/٢٢٠.

[٣] الفتوحات ٣/٩.

[٤] الفتوحات ٣/٥٣.

كونه بديعًا"[١]، وكل من قال ذلك إنما يقصد ظهور الحق في الوجود بآلائه ونعمائه، ويضرب المثل بذلك في الناظر في المرآة، فهو يرى انطباع الصور وليس عين ذاته، فالقديم لا يكون قط محلا للحوادث ولا حالا فيها، وعليه فإن الاتحاد أو وحدة الوجود المطلقة تصير ذاتين ذاتًا واحدة وهذا محال؛ "لأنه إن كان عين كل واحد منهما موجودًا في حال الاتحاد، فهما ذاتان، فإن عدمت العين الواحدة وبقيت الأخرى فليس إلا واحدًا"[٢].

والحقيقة أن هذه النصوص وأمثالها كانت منطلقًا لكثير ممن دافع عن ابن عربي ونفى عنه القول بوحدة الوجود، فقد وجد فيها بغيته واتخذ منها سيفًا يرفعه في وجه كل من جعل ابن عربي من المنظرين لوحدة الوجود، فقد اتخذوا منها مطية ومنطلقًا للقول بأن ابن عربي "كان بريئًا البراءة كلها من فكرة وحدة الوجود نقيًا من مبدأ الحلول، وأن عقيدته كانت من أتم العقائد تنزيهًا لله وأجلها تقديسًا وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى، أو إلى أفعاله"[٣] بل وعلى افتراض مثل هذا الذي ينسب إليه، فإن "العارف بالله إذا استغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته، وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، (ربما صدرت عنه) عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان الحالة التي ترقى إليها وليس منها شيء"[٤]؛ فهي مجرد تعبيرات فنية لجأ إليها العارفون للتعبير عن الحالة التي وصلوا إليها من اللذة والسعادة، وليست تعبيرًا عن حقيقة الذات الإلهية، أو قل، إن شئت، ليست تعبيرًا عن واقع الأمر وحقيقته، فالكلمات لا تسعفه؛ لأن المشاهد فوق طاقة القاموس اللغوي المتعارف عليه، وهذه العبارات قد صدرت منه وأمثاله في حال الغيبة والفناء، وهذه حال يُلتمس فيها

---

[١] الفتوحات ٣١٦/٤.

[٢] التنزلات الليلية، ابن عربي، مجلد٤٦/٢.

[٣] المعرفة عند محيي الدين، محمد غلاب، ضمن الكتاب التذكاري، ص٢٠٤.

[٤] القول لعبد القادر أحمد عطا، العبادلة، ابن عربي، بتصرف، مجلد٧٠/٣.

العذر لابن عربي وأمثاله، ففيها يغيب العقل ويفنى في محبوبه، وإذا انتفى العقل فلا يحكم على مثل هذه العبارات بالمقياس العقلي وإنما تطوى عباراتهم فحال العشاق فيها يطوى ولا يُحكى.

وحتى تكتمل عندنا الصورة نعود فنقول إن ابن عربي ينفي الوحدة في الذات ، كما سبق وبينا، ولكنه يثبتها في الألوهية، أو صفات الذات؛ فللألوهية أحكام أخرى تختلف عن أحكام الذات، وهذه الجزئية مرتبطة بإيمان ابن عربي بأن الوجود الحقيقي لله تعالى، كما تحدثنا عن ذلك سلفًا، ففي معرض تأويله لقوله تعالى ﴿ **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ** (محمد: ١٩) يقول: "فهذه كلمة تدل على أن النفي هو عين الإثبات هو عين النافي هو عين المثبت هو عين المنفي؛ فإنه ما نفى إلا الألوهية، وما أثبت إلا الألوهية، وما كان الثابت والمثبت إلا الألوهية، والمثبت فإنه لم تثبت هي في عينها لم يصح أن يثبتها سواها، ولو أثبت مثبت ما ليس بثابت لكان كاذبًا، فهي المثبتة نفسها حقيقة، ....، هي واحدة في الحقيقة، وهكذا الوجود كله هو واحد في الحقيقة لا شيء معه"[١].

إذن الاتحاد مقبول في مقام الألوهية؛ لأن كل ما في الكون ما هو إلا تجل من تجلياتها وصفة من صفات الذات، فهي بمثابة ظهور الواحد في الكثير، وظهوره في الكثير يجعله أساسًا والكثير فرعًا، وهنا تكون الوحدة ويكون للاتحاد معنى، ويمكن قبوله كشفًا وليس عقلا؛ فالاتحاد هنا يكون بمنزلة "ظهور الواحد في مراتب العدد، فيظهر العدد، فقد يصح الاتحاد من هذا الوجه، ويكون الدليل مخالفًا للحس"[٢]، ويقرب المعنى للعقل بالكتابة، فهي وإن كانت عن حركة الكاتب حسًا وعقلا ولكنها تأملا لله خلقًا، فهي أثر من آثار القدرة الإلهية القديمة لا المحدثة، وهذه القدرة ما هي إلا صفة من صفات

---

[١] كتاب الجلالة، وهو كلمة الله، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص٥١.

[٢] التنزلات الليلية، ابن عربي، مجلد٢/٤٦.

الذات (الألوهية) ولذلك يعرف الاتحاد بأنه "تداخل الحق في الأوصاف والخلق، فوصفنا بأوصاف الكمال من الحياة والعلم والقدرة والإرادة وجميع الأسماء كلها، وهي له، ووصف نفسه بأوصاف ما هو لنا من الصورة والعين واليد والرجل والذراع والضحك والنسيان والتعجب والتبشش وأمثال ذلك مما هو لنا، فلما ظهر تداخل هذه الأوصاف بيننا وبينه سمينا ذلك اتحادًا لظهورنا به وظهوره بنا"[١]، وهكذا يجعل ابن عربي للألوهية أحكامًا تخالف تمامًا أحكام الذات، وهذه الأحكام الخاصة بالألوهية داخلة في إطار التجلي الإلهي، وإذا كان الله قد كان ولا شيء معه فإن هذا في الألوهية وعندما قال العلماء وهو الآن على ما هو عليه كان فإن هذا يندرج تحت الألوهية وليس الذات، فكل "حكم ثبت في باب العلم الإلهي للذات إنما لحكم الألوهية، وهي أحكام كثيرة هي نسب وإضافات وسلوب ترجع إلى عين واحدة ثم تعددت من حيث الآنية والهوية، وإنما تعدد من حيث الحقائق الإمكانية والفهوانية"[٢]، فالكثرة إذن التي نراها في العالم، ولأننا في عالم الشهادة، فهي حكمًا وعينًا، ولكن عندما ينكشف الغطاء ستكون حكمًا لا عينًا ونسبًا لا حقيقة، فهذه الممكنات هي تجل من تجليات الألوهية "وهذا هو توسع الهو، وقال أبو طالب: لا يرى من ليس كمثله شيء إلا من كمثله شيء؛ فالرائي عين المرئي، وقد قال ليس كمثله شيء فإن كان كما زعم زاعم ليس كهو؛ فالشيء هو الهو، .....، وكان الشيء هو هو، والهو هو، فلا هو إلا هو"[٣] فإن كان أصحاب النظر قد أحالوا هذا النوع من الاتحاد وأنكروه إلا أنه يثبته مستشهدًا بالعديد من الآيات والأحاديث كقوله تعالى: **وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ** (التوبة: ٦) فإذا كان التالي هو رسول الله ﷺ ولكن الله قال لا يسمع كلامه هو، فكأن

---

[١] التنزلات الليلية، ابن عربي، مجلد٢/٤٧.

[٢] التنزلات الليلية، ابن عربي، مجد٢/٢١، ٢٢، وكتاب المسائل، ص٣٠٥.

[٣] كتاب الجلالة، ابن عربي، ص٥٢.

التالي هو الله وليس رسوله، وكذلك نحن عندما نتلو كلام الله فإن الكلام لله على الحقيقة وليس كلاما للعبد، ومن هنا تكون الوحدة

ألا كل قول في الوجود كلامه ... سواء علينا نثره ونظامه
يعم به إسماع كل مكون ... فمنه إليه بدؤه وختامه
ولا سامع غير الذي كان قائلا ... فمندرج في الجهر منه اكتتامه
فتستره ألفاظنا بحروفها ... فما فيه من ضوء فذاك ظلامه
فما ظنكم بالنور منه إذا بدا ... وقد ملأ الجو الفسيح غمامه[١]

وإذا كان الله قد طلب منا أن نكون عبيدًا له، وهذه العبودية لن تكون إلا بالعبادة، فإذا حسنت عبادتنا صرنا له عبيدًا ولن نكون عبيدًا إلا "بهويته فنخلص العبودية، وتخليصها أن نقول له أنت هو بأنانيتك وأنت هو في أنانيتي، فما ثم إلا أنت، فأنت المسمى ربا وعبدا، إن لم يكن الأمر كذا فما أخلصنا له عبادة"[٢].

نخرج من هذا المنطلق إلى أن ابن عربي ينظر إلى الحق باعتبارين:

الاعتبار الأول ذاتًا مجردة من الصفات، وهذه الذات المجردة ينزهها عن كل شبه أو اتحاد بينها وبين الخلق؛ فهي متعالية عن الشبيه والنظير، ولا وجه للتماثل بينها وبين الخلق، وكل من قال عنها ذلك فالله بخلاف ذلك، بل قول ذلك هو قمة الضلال والانحراف، ويصل به الأمر في تنزيه هذه الذات أن جعل لها صفة القدم وجعل كل أسمائها سلوب، إمعانًا في تنزيهها، فالكون ليس له أي تعلق بعلم هذه الذات وإنما متعلقه "العلم بالمرتبة، وهو مسمى الله"[٣]، فقط مجرد العلم، ويفخر أنه بهذا التنزيه يخالف كثيرًا من المتكلمين الذين يتخيلون أنهم قد علموا من الحق "صفة نفسية ثبوتية،

---

[١] الفتوحات ٤/١٤١.
[٢] الفتوحات ٤/١٤١.
[٣] الفتوحات ١/١٦٠.

وهيهات لهم بذلك"[١]، فهذه الذات لا يمكن للعقول أن تحيط بأدلتها، ولذلك اقتصر حديثه عنها بالسلوب دون الإثبات.

والاعتبار الثاني: ذاتًا مشمولة ومتصفة بصفات الألوهية، وهذه الذات متصلة بالخلق من جميع الأوجه، وبينها وبين الخلق تبادل؛ فهي تستدعي الخلق والخلق يستدعونها فلا تقوم بذاتها كما أن الخلق لا يقومون بذواتهم، وبهذا اقتضت نسبًا وإضافات منها إلى الممكنات فوجود الذات على الوجه الأول "وجود مطلق، ووجودها على الوجه الثاني وجود مقيد أو وجود نسبي؛ لأنه وجود الحق متعينًا في صور أعيان الممكنات أو متعينًا في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات"[٢].

ولعل هذا التصور للذات الإلهية هو السبب لتردد ابن عربي في جزمه بوحدة الوجود، وقد اعترف نفسه بالحيرة في هذا الأمر، فهناك العديد من الأفعال التي تنسب للعبد، وفي نفس الوقت تنسب للرب، مثل قوله تعالى ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ** ﴾ ويعتبر هذا من باب الحيرة "افعل يا عبدي ما لست بفاعل بل أنا فاعله، ولا أفعله إلا بك؛ لأنه لا يتمكن أن أفعله بي، فأنت لابد منك، وأنا يدك اللازم، فلابد مني، فصارت الأمور موقوفة عليّ وعليه فحرت وحارت الحيرة وحار كل شيء، وما ثم إلا حيرة في حيرة وكم قلت[٣]:

الرب حق و العبد حق ... يا ليت شعري من المكلف

إن قلت عبد فذاك ميت ... أو قلت رب أنى يكلف

وكم قلت:

حيرة من حيرة صدرت ... ليت شعري ثم من لا يحار

أنا مجبور ولا فعل لي ... والذي أفعله باضطرار

---

[١] الفتوحات ١/١٦٠.

[٢] تعليق د.أبوالعلا عفيفي على فصوص الحكم، ص٢٩.

[٣] ينظر: كتاب الجلالة، ص٥٣، ٥٤، والفتوحات ١/٢، ٢/٦٠٧.

والذي أسنـــد فعلي لـــه ... ليـس في أفعـــاله بالخيـــار
أنا إن قلـــت أنا قال لا ... وهو إن قـــال أنا لا يغـــار
فإنا وهـــو على نقطـــة ... ثبتت ليس لهـــا من قـــرار

وكم قلت:

تعجبت من تكليف ما هو خالق ... له وأنـــا لا فعل لي فـــأراه
فياليت شعري من يكون مـكلفا ... ومـــا ثم إلا الله ليس ســـواه

فالعقل يرى مثل هذه الأخبار والآيات على اعتبار أنها أمر لا راد له فيُمضي الحكم فيها ويُنفذه، وأما المحققين العارفين فيأخذونه من باب الحيرة، وسبب هذه الحيرة في العلم بالله أن طرق العلم بالله وبذاته تتم بأحد طريقين: الأول طريق الأدلة العقلية، والثاني طريق المشاهدة، "فالدليل العقلي يمنع من المشاهدة، والدليل السمعي قد أومأ إليها وما صرح، والدليل العقلي قد منع من إدراك حقيقة ذاته من طريق الصفة الثبوتية النفسية التي هو سبحانه في نفسه عليها، وما أدرك العقل بنظره إلا صفات السلوب لا غير"[١]، والشارع قد نسب إلى نفسه أمورًا لا يمكن للعقول أن تدركها فضلا على أن تحيط بها إلا بالتأويل، وهذا التأويل مرتبط بفهم وإدراك المؤول، وقد يكون مقصودًا للشارع وقد يكون غير مقصود، وفي الوقت نفسه هو مطالب بالإيمان بكل ما أتى به الشارع والتصديق به على إجماله وتفصيله، ومن هنا كانت الحيرة والتردد، ومن هذا الباب قول أبي بكر الصديق ﷺ: "العجز عن درك الإدراك إدراك"[٢]، وما ينسب للنبي ﷺ "اللهم زدني فيك تحيرًا"[٣].

---

[١] الفتوحات ١/٢٧٠.

[٢] يقول ابن تيمية: وهذا الكلام مشهور عندهم نسبته إلى أبي بكر الصديق فجعله جاهلا وإن كان هذا اللفظ لم يحفظ عن أبي بكر ولا هو مأثور عنه في شيء من النقول المعتمدة، وإنما ذكر ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر نحوا من ذلك عن بعض التابعين غير مسمى، وإنما يرسل عنه إرسالا من جهة من يكثر الخطأ في مراسيلهم. مجموع الفتاوى، ج٢/٢١٦.

[٣] يقول ابن تيمية معلقًا على هذا الحديث: وهو حقيقة التعطيل؛ لكن هم يثبتونه أيضا، فيجمعون بين النفي والإثبات. فيبقون في الحيرة؛ ولهذا يجعلون الحيرة منتهى المعرفة ويروون عن النبي ﷺ

فابن عربي متردد، أو باصطلاحه هو في حيرة بين فكرتين: "فكرة إله الوجود اللانهائي المطلق، وفكرة إله الكتاب والسنة الذي عني الأشاعرة بتحديد صفاته وشروحها، فينحو تارة منحى التنزيه والتجريد، ويجعل الألوهية معنى بسيطًا بعيدًا عن النسب والإضافات، ....، وينحو تارة أخرى منحى الوصف"[١].

ويظهر تردده أيضًا في هذه الجزئية بتعبيره عن هذه العلاقة بين الحق والخلق بحذر شديد وتحفظ كبير؛ ففي معرض حديثه عن المعرفة والعارف وأن الإنسان إذا استغرق في عباداته وذكره قد يفنى عن ذاته، هذا الفناء الذي يجعل الإنسان يتحد بخالقه اتحادًا يند عن الوصف والبيان، فتصدر عنه عبارات يفهم منها الاتحاد وما هي كذلك على حقيقة الأمر، وينقل عن الجنيد قوله في تعريف المعرفة والعارف "لون الماء لون إنائه؛ أي هو متخلق بأخلاق الله حتى كأنه هو، وما هو هو، وهو هو"[٢]، ويلاحظ استخدامه مصطلح (كأنه هو) وهذا مصطلح ينفي تماثل الهوية، وإنما يقرب إلى الأذهان حالة لا يمكن للمداد أن يعبر عنها؛ فالعارف بناء على ذلك هو من استغرق في سكينته بربه بالعبادات والطاعات الصارفة عن علائق النفس وأدرانها، فيجعل أول المعرفة لله وبالله فيكون آخرها "ما لا يتناهى ولا يدخل قلبه حق ولا باطل، وأن توجب له الغيبة عن نفسه لاستيلاء ذكر الحق فلا يشهد غير الله ولا يرجع إلى غيره، فهو

حديثا مكذوبا عليه (أعلمكم بالله أشدكم حيرة) وأنه قال: (اللهم زدني فيك تحيرا) ويجمعون بين النقيضين ملتزمين لذلك، وهذا قول القرامطة الباطنية والاتحادية وهو لازم لقول الفلاسفة والمعتزلة وإن لم يصرح هؤلاء بالتزامه؛ بخلاف الباطنية والاتحادية من المتصوفة فإنهم يصرحون بالتزامه ويذكرون ذلك عن الحلاج. مجموع الفتاوي، ج٢/٢٦.

[١] وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، د.إبراهيم مدكور، ضمن الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص٣٧٢.

[٢] الفتوحات ٢/٣١٦.

يعيش بربه لا بقلبه"[١]، فكأنه يريد أن يخرج من هذا الإشكال بأن يقول لنا أن هذه صورة متخيلة أكثر منها حقيقية؛ فالإنسان في الخيال قد يستحضر صورة جميلة ويعيش معها في خياله ويشعر بسعادة ولذة غامرة، وإن كانت في واقع الأمر غير موجودة أو مشاهدة.

ولعل هذا هو ما دفع بلاثيوس إلى القول بأن "الوصول أو الاتحاد متخيلا أكثر منه حقيقيًا"[٢]، ولكن هذا التردد لا ينفي تماسك وكثرة أقواله فيما يتعلق بهذا المذهب حتى أن مناصريه والمدافعين عنه لم يجدوا لهذه الأقوال الكثيرة مخرجًا فلجأوا إلى القول بأن ابن عربي قد اسْتُهدِفَ من أصحاب الضمائر الخربة والأخلاق الرذيلة؛ فعددًا من القدماء "الذين لا خلاق لهم ولا نزاهة عندهم قد دسوا على هذا الإمام ما لم يقله، بل لم يدر له بخلد مدفوعين بالأحقاد الخاصة، أو بالتعصب الأعمى، أو بضيق الأفق الذي لا يعرف من الشريعة إلا ظواهرها ومظاهرها، أو بالسياسة المغرضة"[٣].

وهنا لابد من الإشارة إلى جزئية أخرى في هذا الصدد وهي أن ابن عربي قد أكد في أكثر من موضع على أن القول بالوحدة هو أثر من آثار فناء العبد في خالقه، فإذا فني ما لم يكن، وهو فان بالطبع، وبقي من لم يزل، وهو باقٍ بالضرورة، في هذه الحالة يخال للعارف أن هذا هو عين الجمع والوجود، فيرى الكثرة في الوحدة، ومن هذا المقام "زل القائل بالاتحاد"[٤]، فالعارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة لا يرون إلا الواحد الحق، ولكن منهم من كانت له هذه الحالة عرفانًا علميًا، ومنهم من كانت لهم ذوقًا وحالا، فانتفت عنهم الكثرة واستغرقتهم الوحدة والفردانية، فلم يبق عندهم إلا الذكر

---

[١] الفتوحات ٣١٦/٢.

[٢] ابن عربي، بلاثيوس، ص٢٥٢.

[٣] المعرفة عند ابن عربي، محمد غلاب، ص٢٠٢.

[٤] كتاب الفناء في المشاهدة، ابن عربي، ص١٧.

وترقوا في المدارج صعودًا إلى خالقهم "فسكروا سكرًا وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: (أنا الحق) وقال الآخر: (سبحاني ما أعظم شاني) وقال الآخر: (ما في الجبة إلا الله)[١]، وهذا الكلام للعشاق يطوى ولا يحكى؛ لأنهم إذا تلاشى عنهم سكرهم "وردوا إلى سلطان العقل، الذي هو ميزان الله في أرضه، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط العشق:

أنا من أهوى ومن أهو أنا نحن روحـان حللنا بدنا[٢]

ولما كان الأمر كذلك فإنه يحذر من كشف هذا الفن، ونقله إلى غير أهله، فيجب ستره عن أكثر الخلق "لما فيه من العلو؛ فغوره بعيد، والتلف فيه قريب، فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به، وهو لم يذقه ربما قال: أنا من أهوى ومن أهوى أنا، فلهذا نستره ونكتمه"[٣]، وينقل عن السلف والخلف أنهم كانوا يضنون بهذا العلم عن غير أهله، وينقل عن الحسن البصري، رحمه الله، أنه إذا أراد أن يتكلم في مثل هذه الأسرار كان يدعو فرقدًا السبخي، ومالك ابن دينار، ومن حضره من أهل الذوق، ويغلق عليه بابه ويتحدث معهم في غيبة عن الناس، وينقل عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه ضرب بيده إلى صدره ويقول: آه إنَّ ههنا لعلومًا جمة لو وجدت لها حملة، وبعد أن يسوق هذه الأخبار يقول: "وإنما سقنا هذا الكلام لأن كتب أهل طريقتنا مشحونة بهذه الأسرار ويتسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم"[٤].

---

[١] رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م) مجلد٢/٣٧٢.

[٢] رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ابن عربي، مجلد٢/٣٧٢.

[٣] الفناء في المشاهدة، ابن عربي، ص١٧، ١٨.

[٤] الفناء في المشاهدة، ابن عربي، ص١٩.

ونحن بدورنا نسأله إذا كانت هذه من الأسرار التي حذرت من إفشائها، وأمرت بسترها وكتمانها، فلماذا أعلنت عنها ودونتها؟! وهي متواترة في جميع كتاباتك، فالقاعدة التي استندت إليها كنت أول خارق لها! وعلى افتراض صحة نقولك عن السلف والخلف الذين كتموا مثل هذه العلوم فكان الأولى بك أن تسلك سبيلهم، وتنتهج نهجهم، فهؤلاء لم يصلنا عنهم مثل مقولتك، ولا نادوا بمثل أفكارك التي أتيت بها مستشهدًا كثيرًا بأقوالهم.

ثم إنه كثيرًا ما يردد أن هذه الأقوال والأفكار هي نتيجة الفناء والغيبة والسكر في المشاهدة، نقول، ومع إيماننا بأن الإنسان في سكره وفنائه عن ذاته، قد تصدر عنه أقوال وأفعال فوق طور العقل، ولكن إذا غاب عنه الفناء والسكر ورد إلى سلطان العقل انضبطت عباراته بميزان الشرع والعقل، ومن المعلوم أن كتابات هؤلاء الصوفية، ومنهم ابن عربي، لم يكتبوها إلى بعد الصحو والبقاء، وانتهاء الفناء والسكر، فهم لم يسطروا كلماتهم ومؤلفاتهم إلا في صحوهم، فكان الأولى ألا تصدر منهم مثل هذه الكلمات، ولا يسطروا هذه الأفكار فهذا ما لا يُقبل عقلا ولا تأملا.

وهكذا اتضح من استعراضنا لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي عدة أشياء أهمها:

- لا يجب أن يُفهم مصطلح الله عند ابن عربي بشكل مطلق، وإنما الرجل يفرق تفريقًا واضحًا بين الوجود الحقيقي للإله أو الذات، وهذا الإله يند عن الوصف والإحاطة، والوجود الإضافي في أعيان الممكنات، وهذا الذي يمكن أن يلحق فيه التماثل بين القديم والمحدث، بل القديم وقاية للمحدث والمحدث وقاية للقديم، "فقل في الكون ما شئت، إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الحق الخلق، وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك"[١].

---

[١] فصوص الحكم، ص١١٣.

ـ وهذه الجزئية الأخيرة تؤكد لنا أن ابن عربي بالرغم من أنه صاحب مذهب متكامل فيما يخص الوحدة المطلقة إلا أنه يدرك أنه يصك الأسماع بأشياء فوق طاقة العقل، ولن يسلم هو من الانتقاد على ذلك، فلذلك قال: وإن شئت قلت بالحيرة، والحيرة توحي بالتردد وعدم الجزم فيما يخص إيمانه بهذه الوحدة المطلقة.

ـ ولذلك جعلها عقيدة الخواص بل وخلاصة الخاصة، ولذلك كان حريصًا على تبديدها في ثنايا كتبه؛ لأنها فوق طور العقل، فيقول: "وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنه العلم الحق والقول الصدق وليس وراءها مرمى"[١]، وهذا التبديد لهذه العقيدة ليس لغموضها وإنما لخشيته من الإعلان عنها بوضوح، وهذا شأن ابن عربي في أغلب أفكاره، ولذلك من الصعوبة التعرف عليها إلا بعد استقرائها من ثنايا كتبه، وهذا يشكل صعوبة تواجه الباحثين بلاشك كما اتضح لنا من خلال الحديث عن معالم وحدة الوجود عنده أن الله يقتضي النظر إليه "لا على أنه محايث كله، ولا عالٍ كله؛ لأنه في الحالة الأولى . حالة المحايثة التامة . تزول كل علاقة إذ تتحول ثنائية الطرفين إلى وحدة، وفي الحالة الثانية . وهي حالة العلو المطلق . فإن الهوة اللامتناهية التي تنفتح بين العابد والله الذي لا يمكن الوصول إليه، وليس بينه وبينه أي مشابهة ولا مناظرة حتى أبعدها، تؤيس من كل علاقة شخصية بين طرفي الظاهرة الدينية"[٢]، فابن عربي ينظر للحق بعينين: العين الأولى عين التنزيه المطلق، والعين الثانية عين التشبيه، وبالتالي يمكن القول بأن العلاقة بين الحق والخلق في إطار التماثل والوحدة هي علاقة "تماثل غير ذاتي ابتداء بالذات المطلقة في مرحلة الأحدية وإقصاء كل

---

[١] الفتوحات ٣٨/١.

[٢] ابن عربي، بلاثيوس، ص٢٥٦.

النسب والإضافات ونظرة الاتصاف بالصفات"[١]، ولذلك لديَّ تحفظ على جمع ابن تيمية بين ابن عربي وبين بعض الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم، فهؤلاء الفلاسفة، كما يقول ابن تيمية، "الذين يدعون التحقيق والتوحيد والمعرفة، كابن عربي وابن سبعين ونحوهما، فإن هؤلاء لا يثبتون موجودين متباينين أحدهما أبدع الآخر، بل كل وجود في الوجود فهو الوجود الواجب عندهم"[٢]، فابن عربي لا ينظر للذات الإلهية نظرة واحدة كما أسلفنا.

- إذا كان مذهب ابن عربي في وحدة الوجود مرتبط بتجلي الحق في الخلق، فقد أحسن الدكتور/ أبو العلا عفيفي في وصف مذهب ابن عربي بأنه ليس ماديًا، يحصر الوجود فيما يتناوله الحس والتجربة بل هو على العكس من ذلك "مذهب روحي في جملته وتفاصيله يحل الألوهية من الوجود المحل الأول ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون"[٣]، فوجود العالم وجود نسبي مجازي، بينما الوجود الحقيقي المطلق لله تعالى، ولما كان وجوده حقيقيًا فليس بحاجة لدليل على إثباته، فكيف يصح الدليل في حق من هو عين الدليل على ذاته؟!

وما يؤكد أن مذهب ابن عربي في هذه الجزئية روحي وليس مادي أنه أدرج مثل هذه المعارف ضمن عالم الخيال، وأن الإنسان بالوهم يستطيع أن يخلق في قوة خياله ما لا وجود له في الواقع، وإنما في خياله، وهذا خاص بالعامة، أما العارف فإنه "يخلق

---

[١] تقديم قاسم عباس لرسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، ص٧١.

[٢] درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، ج٩/٢٥٥، ومجموع الفتاوى، ج٢/٢٩٤.

[٣] تقديم أبو العلا عفيفي لفصوص الحكم، ص٢٦، ووحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، مدكور، ص٣٧٣، ٣٧٤.

بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة، ولكن الهمة تحفظه"[١]؛ فالعارف يستطيع بهمته وبما حباه الله به من كشف ومشاهدة أن يستحضر أشياء بقوة خياله أشياء خارج نطاق التفكير العقلي، وهي موجودة بالفعل ولمن لا يمكن تصورها، وهذه المستحضرات تحتاج إلى قوة همة حتى تنضبط المشاهدات فلا يرى إلا حقًا ولا يشاهد إلا صدقًا، فإذا غفل العارف ولم يحكم ضبط هذه الهمة تتفلت منه المعاني، فحضرة الخيال واسعة بل هي أوسع الحضرات؛ فإنها تعم كل شيء "ولذلك ترى ربك في النوم، وجميع المعاني وفيها قال: اعبد الله كأنك تراه"[٢]، بل إن من قال من العارفين: أنا الحق، ما قالها إلا بسيطرة حضرة الخيال عليه التي يخلق فيها العارف بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة

فوقتًا يكون العبد ربًا بلا شك ووقتًا يكون العبد عبدًا بلا إفك

فإن كان عبدًا كان بالحق واسعًا وإن كان ربًا في عيشه ضنك[٣]

فالوحدة إذن ليست كما يتخيل البعض أنها وحدة حسية، فهذا ما ينكره أشد الإنكار، ويقرب الصورة موضحًا قيمة الخيال بكون الرؤيا هي أول ما بُدئ به النبي ﷺ من الوحي، تقول عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها "أولَ ما بُدِىءَ بهِ رسولُ الله ﷺ منَ الوحيِ الرُّؤيا الصالحةُ في النوم، فكانَ لا يَرى رؤيا إلا جاءَت مِثل فلَقِ الصُّبحِ"[٤] فإنه ﷺ كان إذا أوحي إليه "أُخذ عن المحسوسات المعتادة فسجي وغاب عن الحاضرين عنده، فإذا سُري عنه رد فما أدركه إلا في حضرة الخيال إلا أنه لا يسمى نائمًا، وكذلك إذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال فإنه ليس برجل وإنما هو ملك فدخل

---

[١] فصوص الحكم، ص٨٨.

[٢] العبادلة، ابن عربي، مجلد١٨٨/٣.

[٣] فصوص الحكم، ص٩٠.

[٤] أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحى.

في صورة إنسان، فعبره الناظر العارف حتى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم"[١]، ولم يستطع النبي ﷺ أن يتوصل إلى حقيقته إلا بصفاء نفسه وقوة همته وقدرته على حفظها، وكذلك الحال مع التابع من العارفين يمكنه أن يتوصل إلى الحقائق من خلال عالم الخيال، ولذلك فإن النبوة إذا كانت قد انقطعت فقد بقي منها ما يتعلق بعالم الخيال (الرؤيا) يقول الرسول ﷺ "لم يَبْقَ بعدي من النبوة إلا الْمُبَشِّرَاتُ، قالوا: وما الْمُبَشِّرَاتُ؟ قال: الرؤيا الصالحة، يراها الرجل المسلم، أو تُرى له: جزءٌ من سِتَّةٍ وأربعين جزءاً من النبوة"[٢]، وحتى يقرب حضرة الخيال إلى الناس فإنه يرتب مراتب المعلومات من الممكنات إلى ثلاث؛ **الأولى** المتعلقة بالمعاني المجردة، وهذه تدرك بالعقول المجردة باستخدام المقدمات النظرية وما يترتب عليها من نتائج عقلية استدلالية، **والثانية** المتعلقة بالحواس وهذه مدركاتها متعلقة بالحواس، **والثالثة** هي المتخيلات، وهي التي تشكل المعاني في الصور المحسوسة، فهي تستقبل المعلومات من المعقولات والمحسوسات وترتقي بها من الجانب الصوري إلى الجانب المعنوي الروحي، وبهذه الحضرة الخيالية يجري الأنبياء "المعاني في المخاطبات مجرى المحسوسات في الصور التي تقبل التجزي والانقسام والقلة والكثرة وجعل محل ذلك حضرة الخيال، فحصروا المعاني في الخطاب فتلقتها بالتشبيه العقول كما تتلقى بالمحسوسات التي شبهت بها هذه المعاني التي ليس من شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم"[٣]، فهذه المعاني وإن كانت خارج نطاق التشبيه إلا أنها بقوة الخيال تظهر في نطاق

---

[١] فصوص الحكم، ص١٠٠.

[٢] رواه مالك في الموطأ بشرح الزرقاني (٤٥١/٤) عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار. فذكره، قال الزرقاني مرسل وصله البخاري من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة.

[٣] الفتوحات ٦٦/٢.

المحسوسات وماهي بالمحسوس، ويستدل على ذلك بحيث النبي ﷺ "بينا أنا نائم، أُتِيتُ بقدح لبن، فشربت، حتى إني لأرى الرّيّ يخرج في أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا: فما أولته يا رسول الله؟ قال: العلم"[١]، فالعلم هنا معنى مجرد عن الصور، فلا هو جسم ولا متعلق بجسم، ولكن ظهر بصورة مجسمة (اللبن) في الرؤيا، ومن هذا المنطلق إذا قال العارف بالاتحاد أو الوحدة فوجب على المتلقي أن يفهم ذلك في الإطار الخيالي وليس الحسي، وهذه الوحدة وإن كانت مستنكرة في الدنيا متحققة في الآخرة، كما أسلفنا، ولما كان الخيال في منزلة بين عالم المحسوسات والغيب، فبالخيال يدرك الإنسان هذه الوحدة، ولذلك يشترط على العارف أن يحيط علمًا بهذا الخيال؛ لأن الحكم له على كل وجه "ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة"[٢].

- أدى إيمان ابن عربي بالوحدة أنه نظر إلى إله المعتقدات نظرة مطلقة غير محددة، فصار كل إنسان يعتقد في إلهه ما يشاء بحسب استعداده، فلا صورة تحصره، ولا عقل يحده، فتعددت آلهة المعتقدات "وبالجملة فلابد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها، فإذا تجلى له الحق فيها أقرّ به، وإن تجلى له في غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر وهو عند نفسه أنه تأدب معه، فلا يعتقد معتقد إلهًا إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها"[٣]، ويعتبر أن من "رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف"[٤]، فالعارف

---

[١] أخرجه البخاري (٣٦٦٤)، وفضائل الصحابة و (٧٠٢١) في التعبير، و (٧٤٧٥) في التوحيد، ومسلم (٢٣٩٢)، والترمذي (٢٢٨٤)، والنسائي في الكبرى في المناقب (٨٠٦٩)، وفي العلم (٥٨٠٦)، وفي الرؤيا (٧٥٩١)

[٢] الفتوحات ٣١٣/٢.

[٣] فصوص الحكم، ص١١٣.

[٤] فصوص الحكم، ص١١٣.

الحق هو من يصنع إله معتقده، وبالتالي فإنه عندما يعبد الحق ويؤلهه ويشكره فكأنه يشكر نفسه في واقع الأمر؛ لأنه من خلق[١] إله معتقده، فالله "لا يتجلى في صورة مرتين ولا لشخصين في صورة واحدة للتوسع الإلهي"[٢] ويوضح هذا الأمر بأن الله إله للكل المؤمن والعاصي، والمسلم والكافر، ومن ثم فهو يتجلى لكل إنسان بحسب معتقده "فصار الحق كأنه محصور مقبوض عليه بالاعتقادات وهي العلامة التي بين الله وبين عامة عباده ولو لم يكن كذلك لم يكن إلها وهو إله العالم بلا شك فلا بد من اتصافه بهذه السعة والعالم متباين الاستعداد ولا بد له من الاستناد فلا يزال يعبد كل جزء من العالم الله من حيث استعداده"[٣].

التصور الماورائي

إن حديثنا عن وحدة الوجود التي هي علاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود عند ابن عربي تدفعنا بلاشك إلى تصور الرجل عما وراء الطبيعة، ونظرته للميتافيزيقا، وهذا التصور عنده قائم على الخيرية المطلقة لعالم الوجود، فهو خير محض لا شر فيه؛ لأن مصدره من الله صاحب الوجود الحقيقي، والعالم كله وجوده نسبي متوهم، وهذا الوجود الذي نراه مجرد خيال وليس حقيقة؛ "أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر، ...، فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغير وما شاكل هذه الألفاظ"[٤]، فالإنسان خيال، وكذلك الوجود كله خيال في خيال، وليس هناك وجود على الحقيقة إلا لله.

---

[١] الخلق هنا ليس بمعنى الإيجاد من العدم، وإنما معناه تعدد التجلي الإلهي الدائم المستمر.

[٢] الفتوحات ٦٧٩/١.

[٣] الفتوحات ٥٠٩/٢.

[٤] فصوص الحكم، ص١٠٣.

ولما كان الله خيرًا محضًا فالوجود كله خير محض، وفي المقابل فالعدم كله شر محض لا خير فيه، وإذا كان العدم المحض غير موجود، فالشر المحض غير موجود، ولكن الناظر للكون سيجد فيه شرورًا وآلامًا لا تخطئها العين، والرجل يدرك هذا بلاشك، وهنا يحدثنا عن الشر العارض، فما نراه من شرور وآلام هي آلام وشرور عارضة، والحكم للأصل وليس للعارض "فالوجود نور والعدم ظلمة، فالشر عدم ونحن في الوجود فنحن في الخير وإن مرضنا فإنا نصح فإن الأصل جابر"[١]، فالشرور لا تدوم ويعود الأمر للأصل، ويستدل على ذلك بالنور الذي يبدد الظلمة، ويبقى الأصل هو الحاكم، ثم إن هذه الشرور العارضة متعلقة بالاقتدار الإلهي وقبول الممكن للانفعال و"لو نقص واحد من هاتين الحقيقتين لما ظهر للعالم عين"[٢]، بمعنى أن "طبيعة الكائنات الممكنة التي، وإن خرجت إلى الوجود، فلابد أن يدركها العدم الذي يترقبها، فبقدر ما تنطوي عليه من عنصر العدم ينسب الشر إليها، أما الوجود الدائم فهو خير كله"[٣].

وهكذا فإن ابن عربي في هذه الجزئية يفرق بين الله والعالم؛ فالله قائم بذاته متعال على خلقه بعكس العالم المفتقر إلى خالقه فوجوده عرض، فالله هو الخير المحض الذي لا شر فيه، ولما كان الله قد أعطى الوجود للعالم صارت الخيرية للعالم قائمة "فلهذا كان للعالم الخير بالذات، ولكون العالم كان الحكم عليه بالإمكان لاتصافه بأحد الطرفين على البدل، فلم يكن في رتبة الواجب الوجود لذاته، عرض له من الشر الذي هو عدم نيل الغرض وملاءمة الطبع ما عرض؛ لأن إمكانه لا يحول بينه وبين العدم فبهذا القدر ظهر الشر في العالم فما ظهر إلا من جهة الممكن لا من جانب الحق"[٤]؛

---

[١] الفتوحات ٤٨٦/٢.

[٢] الفتوحات ٤٨٦/٢.

[٣] محيي الدين بن عربي، د.محمود قاسم، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط١(١٩٧٢م)، ص٧٨.

[٤] الفتوحات ٣٨٩/٣.

فالشر إذن ليس شيئا وجوديًا وإنما هو مجرد نسبة مرتبطة بعالم الخلق القائم على التركيب الذي يقتضي الشر بسبب هذا التركيب الذي يقتضي طبائع متنافرة، والتنافر هو "عين التنازع، والنزاع أمر مؤد إلى الفساد"[١]، وهذا الأمر قد فطنت إليه الملائكة . كما يقول ابن عربي . عندما قال الله لهم ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ** (البقرة: ٣٠) "فما ظهر من عالم التركيب من الشرور فمن طبيعته التي ذكرتها الملائكة، وما ظهر منه من خير فمن روحه الإلهي الذي هو النور المولد"[٢].

ثم إن من خصائص هذا التركيب وذاك التنازع أن اختلفت الطبائع في الحكم على الشرور، فما قد يراه البعض شرًا يراه الآخرون خيرًا، فما في الوجود من "كمال ونقص وملاءمة ومنافرة وشرائع موضوعة بتحسين وتقبيح وأغراض موجودة في نفوس تنال وقتا ولا تنال وقتا"[٣]، كل هذه أسباب ودواع تجعل الناس تختلف في الحكم على الأشياء، فمسمى الخير راجع إما إلى وضع إلهي جاءت به الشرائع أو لملاءمة مزاج "فيكون خيرا في حقه أو منافرة مزاج فيكون شرا في حقه، وإما لكمال مقرر اقتضاه الدليل فيكون خيرا، أو نقصا عن تلك الدرجة فيكون شرا وإما لحصول غرض فيكون خيرا في نظره، أو عدم حصوله فيكون شرا في نظره"[٤] ولا يظنن ظان أن وجود مظاهر الشر في العالم ينافي حكمة الله تعالى، فربما يتبادر إلى الذهن أن الله لو لم يخلق الشر أصلا لكان خيرًا، كما قالت الملائكة؛ لأن انتقالهم من عالم الذر إلى عالم الإمكان عرضهم لقضاء الله وقدره، فمنهم من أفسد في الأرض واستوجب العقوبة، ولكن ابن

---

[١] الفتوحات ٢/٥٧٥.

[٢] الفتوحات ٢/٥٧٥.

[٣] الفتوحات ٢/٥٧٦.

[٤] الفتوحات ٢/٥٧٦.

عربي يقول العكس هو الصحيح فهذه الأعيان تحن إلى الخروج من العدم حيث الظلمة المطلقة إلى الوجود حيث النور السرمدي، فالوجود يجعلها تتفاعل مع الأسماء الإلهية ويجري عليها أحكامها، ولذلك دائما ما تسأل الأسماء الإلهية سؤال ذلة وافتقار وتقول لها: "إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضا وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلة الوجود أنعمتم علينا بذلك وقمنا بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم"[١]، فالله عندما تلطف على الممكنات وأخرجها من العدم إلى الوجود فإنه بذلك قد أخرجها من الشر المحض إلى الخير المحض، وإذا ظهر فيها الشر بعد ذلك فهو شر عارض وليس سرمديًا، وبهذا يكون الوجود البشري حتى مع ما يظهر من شرور خير من عدمه.

أضف إلى ذلك أن ما يراه الناس من شرور عارضة وآلام موجعة فيما يبدو للناظرين ما هي إلا أثر من آثار الأسماء الإلهية، فلما كانت الأسماء الإلهية متغايرة والتغاير يقتضي وجود النقيضين انقسم العالم إلى "شقي وسعيد للأسماء الإلهية؛ فإن الرتبة الإلهية تطلب لذاتها أن يكون في العالم بلاء وعافية ولا يلزم من ذلك دوام شيء من ذلك إلا أن يشاء الله"[٢]، ويكون وضع الخلق مع هذه الأسماء الإلهية بمثابة العلة والمعلول والشرط والمشروط، فلا يصح المشروط ما لم يصح الشرط، فلذلك فإن وجود ما يوهم الشر في العالم ما هو إلا بسبب تأثير هذه الأسماء الإلهية، فإذا وجدنا مبتلى بالأمراض ويخيل إلينا أن هذا شر قد لحق به نفهم مباشرة معنى اسمه تعالى (الضار) وإذا وجدنا الفقير الذي لا يجد قوت يومه نفهم معنى الاسم الإلهي (المانع)، وهكذا، وعلى النقيض من ذلك نفهم الخير الموجود في الكون "وكما أن كل ممكن قابل لأحد

---

[١] الفتوحات ١/٣٢٣.

[٢] الفتوحات ١/٢٦٣.

الحكمين؛ أعني الضدين، هو قابل أيضا لانتفاء أحد الضدين، فالعالم كله ممكن فجائز أن ينتفي عنه أحد الحكمين"[١].

سر القدر

إذا كان الوجود خير كله، لا شر فيه، والكون مليء بالمعاصي والآثام، وهي من الشرور بلا شك، إن لم تكن رأسها لتعلقها بالمخالفة لمراد الله وإرادته من خلق الناس ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (الذاريات: ٥٦) إلا أن ابن عربي يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يرى أن الإنسان تابع لقضاء الله وقدره، فالعلم تابع للمعلوم، وهذا هو سر القد كما يقول، فالقضاء هو حكم الله في الأشياء وحكمه فيها مرتبط بعلمه بها وفيها، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها، "والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد، فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، وهذا هو عين سر القدر"[٢]، فهذه الآثام التي يرتكبها العاصون لم يرتكبوها بمحض إرادتهم وإنما كتبت عليهم سلفًا في قضاء الله وقدره وهم مجرد منقادون لهذا القضاء "فالحكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه"[٣]، فالله لا يؤاخذ الإنسان على تقصيره ولو فعل لحق للإنسان أن يحاكم ربه عما كتبه عليه سلفًا.

وإذا كان الدين هو الانقياد والطاعة لما أمر الله، والذي من عند الله هو الشرع الذي هو التكليف الذي ينقاد إليه ابن آدم؛ فالمكلف "إما منقاد بالموافقة وإما بالمخالفة"[٤]،

---

[١] الفتوحات ٢٦٣/١.

[٢] فصوص الحكم، ص١٣١.

[٣] فصوص الحكم، ص١٣١.

[٤] فصوص الحكم، ص٩٥.

والانقياد بالموافقة لا إشكال فيه، أما الانقياد بالمخالفة فالمخالف لمراد الله يقوده الله إليه، وهذا القياد إما أن يكون بتجاوزه وعفوه عما سلف منه، وإما بمؤاخذته على ما سلف منه "فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال، فالحال هو المؤثر"[١]، ويعد ذلك لسان أهل الظاهر، الذين ينظرون إلى ظاهر الآيات التي فيها ما يدل على الثواب الذي أعده الله للمحسنين والعقوبة التي توعد الله بها المذنبين المفرطين، ولكن لسان أهل الباطن ينظرون إلى أحوال الناس باعتبار ما سبق في علم الله تعالى من سبق النعيم على هذا والشقاء على ذاك بتجلي الله لذواتهم في أحوالها قبل الخروج من عالم الغيب إلى عالم الشهادة "فما أعطاه الخير سواه، ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته ومعذبها، فلا يذمن إلا نفسه ولا يحمدن إلا نفسه ﴿**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**﴾ في علمه بهم؛ إذ العلم يتبع المعلوم"[٢].

وقد ترتب على نظرية ابن عربي في أن العلم تابع للمعلوم أن ادعى بأن الإنسان ليس له من أمره شيء وآمن بجبرية الإنسان في اختياراته فإن سلك سبيل المؤمنين فهو مضطر، وإن سلك سبيل الغاوين فهو مجبر على ذلك، فهذا الذي سلك سبيل الغاوين "ما مشى بنفسه وإنما مشى بحكم الجبر إلى أن وصل إلى عين القرب"[٣]، فكل إنسان مجبور في اختياره "غير أن الحق لا يوصف بالجبر والممكن يوصف بالجبر"[٤].

ولكننا سنجد نصوصًا كثيرة ينادى فيها ابن عربي بحرية الإنسان في اختياراته فإذا كان الكفر عارض فـ "الأصل الحرية والإيمان، فمن إنفاذ الوعيد لا يشعر به وجود

---

[١] فصوص الحكم، ص٩٥.

[٢] فصوص الحكم، ص٩٦.

[٣] فصوص الحكم، ص١٠٨ بتصرف.

[٤] الفتوحات ١٦٧/٣.

التكليف"[١]، والتكليف يستلزم حرية الاختيار حتى يكون للثواب والعقاب معنى، **فكيف نفهم مثل هذه النصوص؟**

الحقيقة أن الحرية التي ينادي بها ابن عربي حرية صورية وليست حقيقية، فالأصل الجبر، فـ "الحقيقة تعطي أن العبد مجبور في اختياره"[٢]، ولذلك فإنه يجعل الحرية لله فقط، وليس للعبد فيها نصيب، فالحرية "مقام ذاتي إلهي، ولا يتخلص للعبد مطلقًا"[٣]، وبهذا نفهم حديث ابن عربي الكثير عن الحرية، ومسؤوليتنا عن اختياراتنا أنها في حقيقة الأمر "مسؤولية صورية عما يصدر عنا من الأفعال وليست حقيقية"[٤]، وهذه الحرية الصورية مردها تقسيم ابن عربي لمراحل الوجود البشري إلى مرحلة الأعيان الثابتة، وهي مرحلة الوجود بالقوة، ومرحلة الوجود بالفعل، ففي المرحلة الأولى **(الأعيان الثابتة)** يكون الإنسان حرًا، أما إذا انتقل إلى عالم الشهادة تحول الاختيار إلى إجبار، "فإذا كان الإنسان في مقام الحرية لم يكن مشهوده إلا أعيان الأغيار؛ لأن بشهودهم تثبت الحرية عنهم"[٥]، ويرجع السبب في إيمانه بانتفاء الحرية في حال الشهود أنه يؤمن بأن الوجود الحقيقي لله، وما دونه من الموجودات وجودهم نسبي غير حقيقي، كما أسلفنا، فكيف لمن لا يملك الوجود أن يكون حرًا في اختياراته؟! فالغيرة الإلهية تقتضي ألا يتصف بالوجود أحد سواه، فيعلم الإنسان أن "نسبة الوجود إلى الممكن محال؛ لأن الغيرة حد مانع من ذلك، فنظر إلى عينه فإذا هو معدوم لا وجود له وأن

---

[١] الفتوحات ٦٩١/٢، وانظر أيضًا: الفتوحات ٢٦٥/٢، ٢١٩/٣، ٣١٩، ٤٦٧، ٤٨٩، ١٣٢/٤، ١٩٤.

[٢] الفتوحات ٤٥٨/١.

[٣] الفتوحات ٢٢٦/٢.

[٤] مقدمة عفيفي لفصوص الحكم، ص٤ بتصرف.

[٥] الفتوحات ٥٧٦/١.

العدم لـه وصـف نفسـي، فلـم يخطـر لـه الوجـود بخـاطر، فـزال الافتقـار وبقـي حـرا فـي عدميته حرية الذات في وجودها"[١]، فحرية الإنسان في عدميته، وعدميته في وجوده في الأعيان الثابتة، فإذا تحرر من هذه العدمية وانتقل إلى حيز الإمكان انتفت عنه الحرية؛ "إذ سوف يخضع لما تنطوي عليه استعداداته، وليس هذا الخضوع جبرية أو حتمية مطلقة وإنما يمكن أن نسميه تلقائية ذاتية في كل كائن؛ إذ تنبع جميع أفعاله من أعماقه دون أي تأثير خارجي"[٢].

وهكذا نفهم الجبرية عند ابن عربي، فهي جبرية متعلقة بوجود الكائن وامتدادات وجوده في عالم الذر الذي انطبع فيه ما سيكون عليه كل امرئ إلى أن يلقى ربه، والله هو من قدر هذا، وقد سبق ذلك في علمه "ولأن الله يعلم من الأزل أن هذا هو الأمر على ما هو عليه، بل إنه نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئا لأن إرادته لا تتعلق بمستحيل فالمؤمن والكافر والمطيع والعاصي كل أولئك يظهرون في وجودهم على نحو ما كانوا عليه في ثبوتهم"[٣]، وإذا كان الأمر كذلك وكل مسير في حياته فمآل الجميع إلى الرحمة الشاملة التي تعم الجميع: المؤمن والعاصي، والمطيع والناكص على عقبيه مستشهدًا بثناء الله على نفسه بصدق الوعد دون الوعيد، ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ** (آل عمران: ٩) ﴿ **فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ** ﴾(إبراهيم: ٤٧) ولم يقل الوعيد، وكثيرة هي الآيات في هذا الباب، فإذا كان الوضع كذلك

فلم يبق إلا صـادق الوعد وحده ... وما لوعيد الحـــق عين تعـــاين
وإن دخـــلوا دار الشقاء فإنهم ... على لـــذة فيهـا نعيم مبـــاين
نعيم جنان الخلد فالأمر واحـــد ... وبينهما عنـــد التجلي تبـــاين

---

[١] الفتوحات ٢/٢٢٦.

[٢] محيي الدين بن عربي، د.محمود قاسم، ص١٥٧.

[٣] مقدمة عفيفي لفصوص الحكم، ص٤٠.

يسمى عذابًا من عــذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صــاين[١]

فإذا كان الضلال عارض فكذلك الغضب الإلهي عارض ومآل الجميع إلى الرحمة الشاملة التي وسعت كل شيء، فللحق طرقًا كثيرة قد تكون بالطاعة وقد تكون بالمعصية، والكل إليه سائر، فمن عرف ذلك وأيقن أن الكل مأخوذ بناصيته "عرف الأمر على ما هو عليه؛ فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر؛ إذ لا معلوم إلا هو، وهو عين الوجود والسالك والمسافر"[٢]، بل وأكثر من ذلك ينكر على من ينكر أن مآل الجميع إلى هذه الرحمة الشاملة، ولولا "سبق الرحمة الشاملة العامة الامتنانية لتسرمد العذاب على من ينفي رحمة الله من هذه السعة"[٣]، ولذلك نجده يؤول كل الآيات التي يفهم من ظاهرها عذاب الله المحيط بالكافرين والعاصين[٤].

والحقيقة أن قول ابن عربي بالجبر الذي يعني ألا تكون أفعال العباد ليست لهم على الحقيقة، وليست واقعة بإرادتهم وكسبهم، وإنما هي فعل الله تعالى، فهو الفاعل لها دونهم، والادعاء بأن نسبة أفعال العباد إليهم ينافي حقيقة التوحيد، قول يخالف العقل والشرع معًا فكثيرة هي الآيات التي تنسب الفعل للإنسان على الحقيقة مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ**﴾ (الشورى: ٣٠)، وقوله تعالى: ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة: ١٤١)، فالآيات، وغيرها الكثير جدًا، نسبت كسب العباد وعملهم إليهم على الحقيقة، بل إن قولنا: (لا حول ولا قوة إلا بالله) تحمل معنى إثبات الحول والقوة للإنسان، وإن كانت قوته مرهونة بمشيئة الله تعالى وقدرته، فمعناها "لا حيلة لأحد، ولا

---

[١] فصوص الحكم، ص٩٤.

[٢] فصوص الحكم، ص١٠٩.

[٣] الفتوحات ١٢٠/٣.

[٤] انظر على سبيل المثال: فصوص الحكم، ص١٠٧ . ١٠٩، ١٥٧، ٢٠١، ٢٩٩، والفتوحات ٢٧٢/٢ . ٢٧٣، ٣٣٦/٣، ٣٣٧، وغيرها.

تحول لأحد، ولا حركة لأحد عن معصية الله، إلا بمعونة الله، ولا قوة لأحد على إقامة طاعة الله والثبات عليها إلا بتوفيق الله، وكل شيء يجري بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره. غلبت مشيئته المشيئات كلها، وغلب قضاؤه الحيل كلها"[١]، وإلى هذا ذهب جمهور أهل السنة والجماعة، فقد أثبتوا للعبد قدرة هي مناط التكليف والأمر والنهي، وهذه القدرة تكون متقدمة على الفعل، مثل كثير من التكاليف التي قرنها الله تعالى بالقدرة، مثل قوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ**﴾ (التغابن: ١٦)، فالله قد قرن التقوى بالاستطاعة "فلو كان من لم يتق الله لم يستطع التقوى لم يكن قد أوجب التقوى إلا على من اتقى"[٢]، وهذه الفرية قد قال بها المشركون قديمًا، وقد حكى الله عنهم ذلك في قوله تعالى: ﴿**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ**﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وأي فطرة سليمة تنكر هذا المنطق في حق نفسها، "فإن أحدهم لو ظلم الآخر في ماله أو فجر بامرأته أو قتل ولده أو كان مصرًا على الظلم، فنهاه الناس فقال: لو شاء الله لم أفعل، لم يقبلوا منه هذه الحجة، ولا هو يقبلها من غيره ولوجبت عقوبته"[٣]، وقد فطن إلى ذلك عمر بن الخطاب فقد أُتى بسارق فقال: لم سرقت؟ فقال: قضى الله عليّ، فأمر به، فقطعت يده، وضرب أسواطا، فقيل له في ذلك فقال: القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله، ولما قال محاصرو عثمان حين رموه:

---

[١] شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠(١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ج٦٥٢/٢.

[٢] المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، الحافظ الذهبي، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٣(١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص١٣٤

[٣] المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، الحافظ الذهبي، ص١٣٧.

الله يرميك، قال: كذبتم لو رماني ما أخطأني، وقول عبد الله بن عمر حين قال له بعض الناس: يا أبا عبد الرحمن إن أقواما يزنون ويشربون الخمر، ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون: كان في علم الله، لم نجد بدا منه، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها، ولم يحملهم علم الله على فعلها[١].

الإنسان الكامل

إذا كنا نتحدث عن نظرية المعرفة التي هي مرتبطة بالإنسان باعتباره وعاءً للمعرفة فإنه يؤكد على أن أكمل الموجودات معرفة بالله تعالى هو الإنسان الكامل، فأفاض في الحديث عنه في معرض تفريقه بين الحقيقة والشريعة وأدوات المعرفة فيهما، فإذا كان الله قد احتجب عن البصائر والأبصار، وإذا كان الملأ الأعلى يطلبونه كما نطلبه، فقد حسم الله الأمر لجميع طالبيه فقال ﴿ **لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ** ﴾(الأنعام: ١٠٣) وكذلك لا تدركه البصائر؛ وهي العقول التي تعجز عن دركه والإحاطة به، ولكن الله قد خلق آدم وعلمه الأسماء كلها، وأسجد له ملائكته، وآدم هنا هو المرموز له بالإنسان الكامل، فالكل مسخر لهذا الإنسان ما في الأرض وما في السماء حتى "المقول عليه الإنسان من حيث تماميته لا من حيث كماليته، فهذا النوع المشارك له في الاسم إذا لم يكمل هو من جملة المسخرين لمن كمل وألحق في كماله بالغنى عن العالمين وهو وحده أعني الإنسان الكامل يعبد ربه الغني عنه"[٢] فهو أكمل المخلوقات وأعلاهم منزلة وأدناهم إلى الله تعالى، والتجلي الإلهي له دائم لا ينقطع "فحكم الشهود له لازم، فهو أكمل الموجودات معرفة بالله وأدومهم شهودًا"[٣]، والسبب في كونه أعلى

---

[١] يرجع إلى: المنية والأمل، القاضي عبد الجبار، تحقيق: الدكتور سامي النشار والدكتور عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢م، ص١٧، وما بعدها، فيها العديد من الروايات التي تنفي الجبر.

[٢] الفتوحات ١٥١/٣.

[٣] الفتوحات ١٥١/٣.

المخلوقات معرفة وأعلاهم منزلة أن الله تجلى لذاته بذاته وشاهد جميع كمالاته وصفاته في ذاته وأراد أن يشاهدها في غيره لتكون بمثابة المرآة التي تنطبع فيها الصورة "فأوجد الحقيقة المحمدية التي هي أصل النوع الإنساني في الحضرة العلية، فوجدت حقائق العالم كلها بوجودها وجودًا إجماليا، ثم أوجدهم فيها وجودًا تفصيليًا فصارت أعيانا ثابتة"[١]، فأعيان العالم في العلم والعين وجميع كمالاتها وصفاتها كلها مستقاة ومستفادة من الحقيقة المحمدية، وهي إحدى مسميات الإنسان الكامل[٢].

فهذا الإنسان الكامل بمثابة المجلى لله تعالى الذي تكمل به صورة الحق ومكانته كما المرآة، فهي وإن كانت تامة الصناعة حسنة المظهر فلا تكتمل صناعتها إلا بانطباع الصورة فيها فبدون انطباع الصور فيها تكون ناقصة التمام، فإذا انطبعت فيها الصور ازدادت تمامًا وكمالا على كمالها وتحققت الحكمة من صناعتها، كذلك فإن الله وإن كان كاملا في ذاته فالإنسان الكامل هو كمال تمام الله في ألوهيته وأسمائه وصفاته ومن أجل هذا جعله الله خليفة له في أرضه، وسخر له كل ما فيها من أجله "واحتجب الحق؛ إذ لا حكم للنائب بظهور من استخلفه فاحتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار"[٣].

ولما كان الإنسان الكامل هو الواسطة بين الله وخلقه، ولما كان الوجود واحد وله ظهور في العالم وله بطون في الأسماء، فقد كان له "برزخ جامع فاصل بينهما ليتميز الظهور عن البطون والبطون عن الظهور، وهو الإنسان الكامل ﷺ"[٤]، فالإنسان هو

---

[١] تنبيهات على الحقيقة المحمدية، ابن عربي، مجلد١/٤٠٧.

[٢] يتحدث ابن عربي عن أول موجود ظهر فيقول: "أول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى (العقل) ويسمى (الروح الكلي) ويسمى (الحقيقة المحمدية) ويسمى (روح الأرواح) ويسمى (الإمام المبين) ويسمى (كل شيء) وله أسماء كثيرة باعتبار ما فيه من الوجود". التنزلات الليلية، مجلد٢/٢٧.

[٣] الفتوحات ٣/١٥١.

[٤] تنبيهات على الحقيقة المحمدية، ابن عربي، مجلد١/٤٠١.

البرزخ ولذلك له عينان: عين مطلعة إلى الحق، وأخرى يراقب بها الخلق، ويستفيد من نظرته إلى الحق تخلقه باسمه الغني، فيوقن بغناه عن العالمين، ويستفيد من كونه الرحمن الرحيم أنه يطلب العالم فيراه ساري في الوجود "فيفتقر بهذه النظرة من هذه العين إلى كل شيء من حيث ما هي الأشياء أسماء الحق لا من حيث أعيانها، فلا أفقر من الإنسان الكامل إلى العالم لأنه يشهده مسخرا له"[١]، فيؤمن بأن هذا الكون طالما مسخر له فهو في أمس الحاجة إليه حتى يحقق له ما سخر من أجله، فهنا يحس بافتقاره إلى الخلق، كما يدرك الخلق افتقارهم إليه، فيكون فيه شبها من الخلق والخالق معا، فإذا كان الله غني عن العالمين متعال عليهم، ولكنه في حاجة إليهم لظهور الأسماء الإلهية فكذلك الحال مع الإنسان الكامل، وبهذا نفهم معنى حديث "خَلَقَ آدَمَ على صورَتِهِ"[٢]فيرى ابن عربي أن آدم هنا إشارة إلى الإنسان الكامل فقد خلقه على صورة الحضرة الإلهية وأصبح مختصرًا شريفًا لها، وأوجد فيه "جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير والمنفصل وجعله روحًا للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة، فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح بحمده كذلك

---

[١] الفتوحات ١٥١/٣.

[٢] الحديث صحيح: أخرجه أحمد (٣١٥/٢) والبخاري (١٥٩/٤) وفي الأدب المفرد (٩٧٨) ومسلم (١٤٩/٨)، ويقول ابن تيمية معقبا على هذا الحديث "لم يكن بين السلف من القرون الثلاثة نزاع في أن الضمير عائد إلى الله؛ فإنه مستفيض من طرق متعددة عن عدد من الصحابة وسياق الأحاديث كلها يدل على ذلك، وهو أيضًا مذكور فيما عند أهل الكتابين من الكتب كالتوراة وغيرها، ولكن كان من العلماء في القرن الثالث من يكره روايته ويروي بعضه كما يكره رواية لبعض الأحاديث لمن يخاف أن نفسه ويفسد عقله أو دينه كما قال عبد الله بن مسعود ما من رجل يحدث قومًا حديثًا لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم وفي البخاري عن علي بن أبي طالب أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله وإن كان مع ذلك لا يرون كتمان ما جاء به الرسول مطلقًا" بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق/ مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١(١٤٢٦هـ)، ج٣٧٣/٦، ٣٧٤.

ليس شيء من العالم إلا هو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته"[١]، فكل ما في العالم تحت سيطرة هذا الإنسان وطوع أمره، ويفلسف هذا التسخير لهذا الإنسان الكامل حيث يجعل هذا التسخير دليلا على الله وأحقيته في تسخير الكون كله إليه؛ فإذا كان الله بعلوه وعظمته وجلاله وكماله وجميل صفاته يستوجب انصياع الخلق إليه ولكن العبد قد جبل على الحرص على رؤية من يسخره ويستعبده، وهذا مالا طاقة له به؛ لأن الأمر هنا متعلق بعبوديته لخالقه، فخلق الله الإنسان الكامل "فإنه لما علم أن الله ما سخر العالم لهذا الإنسان إلا ليشتغل العالم بما كلفهم من التسخير عن طلب العلم به من حيث الشهود فإن ذلك ليس لهم؛ لأنهم نازلون عن رتبة الكمال، أظهر الإنسان الكامل الحاجة لما سخر فيه العالم فقوى التسخير في العالم لئلا يفرطوا فيما أمرهم الحق به من ذلك"[٢].

وهكذا فقد حاز الإنسان الكامل صورة العالم والحق معًا، فالملأ الأعلى يزدحمون لرؤيته لانطباع صورة الحق فيه، ثم هو قد حاز النشأة الإنسانية لصورته الظاهرة، وحضور جميع الحقائق فيه، ولذلك يشبهه بإنسان العين الذي لولاه لانعدم البصر، فبه "ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم، فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده"[٣]، وما سماه الله بالخليفة إلا لأنه حافظ لخلقه كما يحفظ الختم الخزائن، فوجود ختم الملك على الخزائن تمنع أي أحد أن يجسر ويقترب منها إلا بإذنه، ولن يزال العالم محفوظًا طالما يوجد هذا الإنسان الكامل.

ويلاحظ أن ابن عربي قد وصف هذا الإنسان الكامل بالحدوث والأزلية معًا "أما حدوثه فلعدم اقتضاء ذاته الوجوب، وأما حدوثه الزماني فلكون نشأته العنصرية مسبوقة

---

[١] فصوص الحكم، ص١٩٩.

[٢] الفتوحات ١٥١/٣، ١٥٢.

[٣] فصوص الحكم، ص٥٠.

بالعدم الزماني، وأما أزليته فبالوجود العلمي، فعينه الثابتة في العلم أزلية، وكذا بالوجود العيني الروحاني لأنه غير زماني"[١]، ويفرق بين أزلية الإنسان الكامل وأزليته معتبرًا أزلية الحق أزلية نعت سلبي، فهو تعالى عين الوجود ولكن أزلية الإنسان الكامل هي دوام الوجود بدوام واهب الوجود، فوجوده وإن كان أزليا إلا أنه وجود غير ذاتي، بعكس القدم الإلهي فهو قدم وأزلية ذاتية فيه.

ولما كان للإنسان الكامل هذه المكانة السامقة والمركز المرموق فقد جعل أعلاه منزلة هو محمد ﷺ فـ "مرتبة الإنسان الكامل الذي لا أكمل منه من العالم مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، وهو سيدنا محمد ﷺ الذي هو الغاية المطلوبة من العالم"[٢]، ثم تأتي مرتبة الكمال التنازلي وهذه يختص بها الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهذه علوم كشفية أُعطيها بالكشف في فهمه لقوله ﷺ "أنا سَيِّد ولد آدم"[٣] فهذه السيادة ما هي إلا بعلو مرتبته فحاز هذه المكانة، ومن مقتضياتها أنها تنشر أحكامها على العالم نشر إضافة لا نشر اختيار مستدلا بنور الشمس فعالم الأكوان يقبل هذا النور من غير إرادة للشمس في ذلك، فالنور ينبعث منها ذاتيًا، فكذلك الحال مع فيض هذا الإنسان على العالم، وهذا راجع للفرق بين "الفيض الذاتي والفيض الإرادي، وذلك راجع لنفس المفيض، ألا ترون إلى فيض العالِم كلامه على الأسماع إرادي؛ لأن له الإمساك عنه فإذا ظهر عين الكلام في الوجود ففيضه على الأسماع ذاتي لا إرادي"[٤]، ولما كان الفضل والخير يفيض ذاتيًا من الإنسان الكامل، سجدت له الملائكة مع إدراكهم أنا

---

[١] تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، مجلد ١/٤٠٨.

[٢] الفتوحات ٣/١٨٦، وتنبيهات على علو الحقيقة المحمدية، مجلد ١/٣٩٥.

[٣] الحديث إسناده حسن: أخرجه أحمد (٣/٢) وابن ماجة (٤٣٠٨).

[٤] التنزلات الليلية، مجلد ٢/٢٨.

السجود التطأطؤ والانخفاض؛ والانخفاض يكون توجهًا للأدنى، ولكنهم فعلوا ذلك لتيقنهم أن الأرض هي موضع هذا الخليفة، فطأطئوا ناظرين إلى مكانه "ولم يزل حكم السجود فيهم لآدم وللكامل أبدا دائما، فإن قلت فيزول في الدار الآخرة مثل هذا السجود قلنا: لا يزول لأن الصورة الظاهرة من الإنسان الكامل التي وقع السجود لها أنشأها الله من الطبيعة العنصرية ابتداء وإعادة"[١].

نخرج من تصور ابن عربي للإنسان الكامل أنه هو أكمل مجالي الحق، فهو المختصر الشريف والكون الجامع لجميع حقائق الموجودات، وفي مرتبة وسط بين عالم الحق والخلق، ولذلك لا يمكن أن يكون إنسان ابن عربي .كما قال هيرش .قد حُدد على أساس أنه "ماهية كلية تنطوي في وعيها، ...، على كل ما هو إلهي قديم وكل ما هو مخلوق حادث معًا، وهو إذن كامل من كلتا الناحيتين (اللاهوتية والناسوتية) حتى إن الله والإنسان والعالم كلها في جوهرها ومضمونها شيء واحد تمامًا، إنها ليست إلا ثلاثة مظاهر لفكرة أو معنى واحد"[٢]، فمن الخطأ القول بأن الإنسان الكامل عند ابن عربي هو الله والعالم، وكلهم شيء واحد تمامًا، فهذا ما لم يقله ابن عربي، فقد فرق بين هذا الإنسان وبين الله من جهة والعالم من جهة ثانية، فهو مجلى تنطبع فيه مجالي الحق ثم تفيض على العالم، وقد أشرنا إلى أنه يجعل له عينين: عين يطلع بها على الحق وأخرى يلحظ بها الخلق، وأقصى ما قاله في حق الإنسان الكامل أن بينه وبين "ذات الحق تعالى مضاهاة، وبين علمه وعلمه مضاهاة"[٣]، والمضاهاة تعني المشابهة وليس التطابق التام كما قال هيرش، ولذلك فقد أحسن ماسينيون في تعبيره عن هذا التشابه حينما أشار إلى أن تصور أرباب وحدة الوجود عن الإنسان الكامل قد انتهى

---

[١] الفتوحات ١٥٢/٣.

[٢] نظرية الإنسان الكامل، هيرش، ص٦٧.

[٣] تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، مجلد ٤٠٢/١ بتصرف بسيط.

إلى "تكوين تصور للإنسان على أساس أنه (إنسان عين الوجود) فأحل محل الكلمة المتجسدة عند النصارى صورة نموذجية هي الأثر المعقول الذي تركه الخالق في المخلوق، مع وضع نوع من الاقتران المجرد بين كليهما على حساب العلو الإلهي"[١]، نقول هذا مع إيماننا أن الأصل الذي تقوم عليه هذه النظرية أصل خاطئ فهو ينطلق من المغالاة في النبي ﷺ وأتباعه مغالاة لا يقرها شرع ولا عقل، كيف وقد قال الله في حقه ﷻ: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ (الكهف: ١١٠) (فصلت: ٦)، فالنبي ﷺ لا يفرق عن باقي البشر شيئًا إلا في الرسالة التي أوحيت إليه ليأخذ بها بيد البشر إلى الله، بل إن هذه المثلية كانت أداة لجأ إليها مشركي مكة في الطعن في رسالته ﴿وَقَالُوا مَالِ هَٰذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ (الفرقان: ٧)، ويحسم الله تعالى هذه الإشكالية مؤكدًا أن هذا هو حال جميع المرسلين السابقين ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ ۗ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ ۗ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا﴾ (الفرقان: ٢٠)، وكان هذا حال كل إخوانه من الرسل صلوات الله عليهم، فقد أكدوا على ذلك لأتباعهم قائلين لهم: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾(إبراهيم: ١١).

والناظر في حال الأمم السابقة الذين بالغوا في إطراء أنبيائهم يجدهم قد عبدوهم واتخذوهم أندادًا لله تعالى، وجاءهم التحذير من ربهم مرارًا على هذا الذي اقترفوه ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ۚ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۖ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ ۚ انتَهُوا خَيْرًا لَّكُمْ ۚ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ ۖ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ۘ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا

---

[١] الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، لوي ماسينيون، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢(١٩٧٦م)، ص١١٣.

فِي الْأَرْضِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا (النساء: ١٧١)، ومن أجل هذا كان تحذيره ﷺ من الوقوع فيما وقع فيه هؤلاء فقال: :لاَ تُطْرُونِي، كَمَا أَطْرَتْ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا عَبْدُ اللَّهِ، وَرَسُولُهُ"[١]، فكان الأجدر بهؤلاء أن يقفوا حيث أراد الله ورسوله ولا يخرجوا عن مرادهما.

خصائص نظرية المعرفة عند ابن عربي

من خلال وقوفنا على نظرية المعرفة عند ابن عربي وجدنا الرجل يُشرّق بنا ويغرب في أبواب العلم المختلفة، وفي القلب منها علم الفلسفة وعلم الكلام، ويؤكد أن تلك العلوم النظرية العقلية هي نتاج التجارب الذوقية الصوفية، وليس التبتل في محراب العقل واستدلالاته حتى إنه عندما قابل ابن رشد بناء على رغبة الأخير في لقائه، وتعجبه مما سمع عنه، فعندما دخل عليه قام من مكانه محبة له وإعظامًا "وقال له: نعم، قال ابن عربي له: نعم، فزاد فرحه به لفهمه عنه ثم إنه استشعر بما أفرحه من ذلك فقال له: لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ فقال له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها"[٢]، وهذا قد جعل الكثير من الباحثين يذهبون إلى أن رغبة ابن عربي الشديدة في "تكييف تحليل الظواهر الصوفية مع المصطلح الأفلوطيني رغبة تجعل المرء يشك أحيانًا في صدق تجاربه الذوقية"[٣]، فاعتبار أن نتائج التجارب الذوقية تتطابق تمامًا مع الاستدلالات العقلية قول فيه نظر، ولا يمكن لعقل أن يستوعبه، فمع إيماننا بقدرة التجارب الروحية على الرقي الفكري إلا أن لها مجالا يختلف في مواضع كثيرة عن الجوانب العقلية؛ فالنتائج قد تتشابه في

---

[١] الحديث أخرجه البخاري (٣٤٤٥)

[٢] الفتوحات ١٥٤/١ بتصرف.

[٣] ابن عربي، بلاثيوس، ص٢٦٠.

مواضع وقد تختل في مواضع أخرى، وليس معنى ذلك أننا نقول بالتشابه التام بين أفكار ابن عربي والأفكار الفلسفية، فهو إن كان يتفق معهم في جانب إلا أنه يختلف في مواضع عدة، وللرجل أصالته الفكرية حتى في الجانب العقلي الاستدلالي فهو ليس ناقلا، وإنما مستوعب جيد لما ينقل، وليس أدل على ذلك من تماسك أفكاره المعرفية؛ فالناقل، ولا سيما إن كان ينقل من أطياف شتى وأفكار متعاندة، سيظهر بناءه المعرفي غير متماسك بناء على تعارض الأفكار التي تعد كتاباته وعاء لها، وهذا ليس حاصلا مع ابن عربي، فنظريته المعرفية متماسكة كالسبيكة الواحدة، ومع كثرة كتاباته إلا أن أفكاره تشكل لحمة واحدة، وإذا كان هناك تعارض ظاهر في بعض أفكاره فهذا التعارض ليس حقيقيا وإنما هو نابع من معرفة القارئ واستيعابه بأي لسان يتكلم، فالرجل يتحدث بلسانين: لسان أهل الحقيقة، ولسان أهل الشريعة، وهما قد يتفقان في موضع وقد يختلفان في موضع آخر، فإذا استوعب القارئ الحالة الروحية التي يكتب بها سيفهم أسلوبه فهمًا جيدًا وسيعرف أن هذا تناقض ظاهري وليس حقيقيًا، ولذلك فأنا أتحفظ على كثير من الأقوال التي تقول بأن الرجل قد دُست عليه أقوال من أصحاب الزمم الخربة، وضعاف الإيمان لتشويه صورته والنيل منه، فهذا وارد بشدة، وهذه ظاهرة قديمة حديثة، ولكن هذا البحث قد غاص في كثير من كتابات ابن عربي على مستوى الكتب الكبيرة والرسائل المتوسطة والصغيرة، والأفكار متقاربة في كثير من المواضع، فهل الذي دس عليه قد فعل ذلك في جميع كتاباته؟! فهذا ما لا يمكن استيعابه عقليًا على الأقل.

ولذلك يمكن القول بأن النظرية المعرفية عند ابن عربي ليست بالتعقيد الشديد الذي يذهب إليه كثير من الباحثين، هذه النظرة التي جعلت الكثير من الباحثين يخشون الاقتراب من حماه، ولكن الرجل حاول كثيرًا أن يغلف تجاربه الروحية بمصطلحات جعلها حكرًا عليه حتى لا يتسلط عليها أهل العقول والأفكار فهي لغة مجازية خاصة،

وليس أدل على ذلك من كثرة استخدامه للشعر والبيان، ومعلوم أن لغة الشعر تختلف عن لغة النثر، فلغة الشعر يغلب عليها المحسنات البديعية بعكس لغة النثر المباشرة، ولعل هذه الثنائية اللغوية كانت من أكثر المخارج التي لجأ إليها ابن عربي ليزود بها عن أفكاره[١]، فإذا عاب عليه أحد فكرة معينة بادره بالقول بأن هذا المعنى ليس هو المقصود، وإنما المعنى المقصود نقيضه، وكأنه بهذه الثنائية يريد أن يقول بأن "العقل يقترب من لغة الظاهر وينفرد الذوق بلغة الباطن"[٢]، وهذا وغيره ما جعل بلاثيوس يصف مذهب ابن عربي بأنه يميزه خاصيتين: التلفيق والاستسرار؛ **والاستسرار** معناه

---

[١] والدليل على ذلك أنه عندما ذهب إلى مكة للاعتمار في الأشهر الحرم (رجب وشعبان ورمضان) يلتقي بفتاة كم أعجب بها وقال فيها: "ساحرة الطرف عراقية الظرف، إن أسهمت أتعبت وإن أوجزت أعجزت وإن أفصحت أوضحت، إن نطقت خرس قس بن ساعدة، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وفّت قصر السمؤال خطاه، وأغرى ورأى بظهر الغرر وامتطاه، .....، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهمم، سيدة والديها، شريفة ناديها، مسكنها جياد، وبيتها من العين السواد، ومن الصدر الفؤاد، أشرقت بها تهامة، وفتح الروض لمجاورتها أكمامه، ....." ديوان ترجمان الأشواق، عناية/ عبدالرحمن المصطاوي، ص٢٢، ٢٣، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م) وجعل الديوان كله تغزلا في هذه الفتاة، يقول: "فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق" ديوان ترجمان الأشواق، ص٢٣، وهذا بطبيعة الحال يثير حفيظة العلماء، فضلا عن قداسة الزمان والمكان، وادعائه الولاية، وحسن الخلق، وعظيم المعرفة عن ربه، فيضطر لشرح هذا الديوان بعد أن نبهه العديد من المشايخ وأصحاب القربى له مؤكدًا أن نظمه هذا، وغزله ذاك، يشير به "إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعل العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف، روحاني لطيف" ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ابن عربي، المطبعة الأنسية، بيروت، لبنان، ١٢١٢هـ، ص٥، بتصرف بسيط، وهذه الثنائية اللغوية، كما رأينا، كانت مخرجًا له يوارى بها الفقهاء ويداري بها أهل الشريعة، وأصحاب الرسوم كما يحلو له أن يسميهم.

[٢] رسائل ابن عربي، قاسم عباس، ص٨١.

أن مذهبه الروحي، ومعرفته تكشف عن "طابع متميز من المذهب المستور المستسر، معناه العميق غير ميسور لعامة الناس بل هو شأن الخاصة"[١]، فالرجل يتعمد استخدام اصطلاحات غامضة حتى يبدد من خلالها أفكاره، **والتلفيق** معناه أنه يستخدم خليطًا من مذاهب وأديان شتى ومتعددة، ونظره سريعة لكتاباته سيتضح جليًا أنها بمثابة وعاء فكري يشتمل على فنون شتى من العلوم، فهي بمثابة موسوعة فكرية تلم بالعديد من دقائق العلوم والفنون، وهو لا يجد حرجًا في ذكر مصادره الفكرية في العديد من المواضع، وهذه العلوم قد تحمل أفكارًا متعاندة في تناولها للفكرة الواحدة، وبالرغم من هذا يستطيع أن يؤلف بين هذه المتناقضات ليخرج منها برأي ابن عربي الخاص، وهذا يُحسب له بلا ريب، فعلى الرغم من تحفظنا على كثير من نتائجه التي وصل إليها إلا أننا نعترف أنه يبهرنا بقدراته المعرفية في الميادين المتعددة، فقد استطاع أن ينتج من الشتات وحدة، ومن الاختلاف توافقًا، وهذا يحسب له بغض النظر عن النتائج والاستنتاجات.

ومما تتميز به نظرية ابن عربي المعرفية أنها تخضع بشكل قوي لقوة خياله، فوجدناه يولي الخيال أهمية عظمى، ولعله أيضًا بمثابة المخرج له في مقارعة أهل الاستدلال العقلي المنطقي؛ فالخيال، كما ذكر هو، في منطقة برزخية بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين المحكوم عليه بالدليل وبين ما هو خارج عن نطاق الدليل، فلا يمكن لأصحاب الدليل العقلي أن يعترضوا على العديد من أفكاره لأنها خارج نطاق القياس العقلي، وقد ظهر ذلك جليا في تناوله لوحدة الوجود، وهذا الخيال مطرد في كتاباته حتى في استخدام أدواته التعبيرية من استعارات وكنايات، كما أشرنا سلفا، وحتى في فهمه لكلام الله فالآيات القرآنية تحولت إلى إشارات، وهذه الإشارات مع أهميتها في

---

[١] ابن عربي، بلاثيوس، ص٢٦٢.

تأويل الآيات[١]إلا أنها قد تند عن المتعارف عليه عقلا وشرعًا، وليس أدل على ذلك من تأويله للآية الواحدة تأويلات مختلفة في مواضع متعددة، وهذا ما يفعله هو، فما بالنا بالمُتَلَقِي لتفسيره الإشاري، وهذا أيضًا مما يسبب لبسًا في فهم أفكاره وآرائه التي يريد أن يصل إليها فضلا عن استخدام الرموز التي يجعلها حكرًا عليه، فلا يدركها سواه ولا يحيط بها غيره؛ وليس معنى ذلك أن أفكاره عصية على الفهم، فهي ليست بالتعقيد الذي يُعيي العقول، وإنما ترجع الصعوبة إلى "الأساليب التي يعبر بها عن هذا المذهب، والطرق الغريبة التي يختارها لبسطه"[٢]، ولعل هذه وغيرها أهم الأسباب التي جعلت الباحثين قديمًا وحديثًا يحارون في هذه الشخصية؛ فالرجل ما زال ولن يزال مسار صراع فكري بين تيارين أحدهما يرفعه والآخر يضعه، وهذا يدل على ثراء هذه الشخصية معرفيًا وفكريًا، ولعله كان يروقه هذا الاختلاف حوله، ولعل هذا يذكرنا بقول الفرزدق: "علينا أن نقول وعليكم أن تتأولوا"[٣].

---

[١] والحقيقة أن التفسير الإشاري قد ورد عن الصحابة والتابعين، ولا يمكننا إنكاره بحال من الأحوال، ولكن هناك مجموعة من الشروط التي يمكن على أساسها قبول هذا النوع من التفسير أهمها:

أولا: أن لا يكون التفسير الإشاري منافيا للظاهر من النظم القرآني الكريم.

ثانيا: أن يكون له شاهد شرعي يؤيده.

ثالثًا: أن لا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

رابعًا: أن لا يدعي أن التفسير الإشاري هو المراد وحده دون الظاهر، بل لابد من الاعتراف بالمعنى الظاهر أولا. انظر في تفاصيل ذلك: التفسير والمفسرون، د.محمد حسين الذهبي، ج٢/٢٧٩، ٢٨٠، مكتبة وهبة، مصر

[٢] مقدمة عفيفي لفصوص الحكم، ص١٦، ١٧.

[٣] خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي (ت: ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤(١٤١٨هـ/١٩٩٧م) ج٥/١٤٥.

الخاتمة

خرج هذا البحث بالعديد من النتائج من أهمها:

. المعرفة عند ابن عربي تجمع بين علوم الشريعة والحقيقة معًا، ولذلك فهو لا ينكر دور العقل بل يرفع من شأنه، ولكن ينزل مكانته عن العلوم الكشفية، فالعقل يظل قاصرًا عن تحقيق المعرفة المطلقة وحده.

ـ المذهب العرفاني الذوقي عند ابن عربي يتخذ من الجانب العملي الإيماني ركيزة لتشكيل قواعده عكس ما يذهب إليه كثير من الباحثين.

. من الخطأ الادعاء بأن ابن عربي يفضل العارف على الرسول بشكل مطلق، وإنما التفضيل المقصود هو في شخص الرسول ﷺ.

. يفضل ابن عربي مصطلح (عالم) على مصطلح (عارف) موافقًا في ذلك الكتاب والسنة وجمهور المسلمين، وإنما يستخدم هذا الوصف (عارف) لغلبته عند الصوفية.

. يعتبر ابن عربي وحدة الوجود والإيمان بها ذروة سنام المعرفة.

ـ اتضح أن النظرية المعرفية عند ابن عربي متماسكة كالسبيكة الواحدة، وأفكاره تشكل لحمة واحدة على الرغم من التعارض الظاهر في بعض أفكاره.

ـ اتضح أن نظرية ابن عربي المعرفية تخضع لخياله بشكل قوي، فغلب عليها الجانب الروحي أكثر من الجانب المادي.

المصادر والمراجع

- ابن عربي، حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمة/ د.عبدالرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م.
- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان (ت: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت: ٧٣٩ هـ)، تحقيق وتخريج وتعليق/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١(١٤٠٨هـ/١٩٨٨م).

- إحياء علوم الدين، الغزالي، دار المعرفة، بيروت.
- اختصار صحيح البخاري وبيان غريبه، أبو العباس أحمد بن عمر الأنصاري (٥٧٨ هـ – ٦٥٦ هـ)، تحقيق/ رفعت فوزي عبد المطلب، دار النوادر، دمشق، سوريا، ط١(١٤٣٥هـ/٢٠١٤م).
- آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، تقديم وتعليق/ ألبير نصري نادر، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ط٢(١٩٨٦م).
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق/ د.محمد يوسف موسى، وعلي عبدالمنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، (١٣٦٩هـ/١٩٥٠م).
- الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، لوي ماسينيون، ضمن كتاب الإنسان الكامل في الإسلام، د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢(١٩٧٦م).
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق/ مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١(١٤٢٦هـ).
- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢م.
- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢(١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).
- التفسير والمفسرون، د.محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، مصر.
- تنبيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية، ابن عربي، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
- تنزل الأملاك من عالم الأرواح في عالم الأفلاك، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

- التنزلات الليلية في الأحكام الإلهية، ابن عربي، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)
- تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق/ د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط٦.
- جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزَّوائِد، محمد الفاسي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق وتخريج: أبو علي سليمان بن دريع، مكتبة ابن كثير، الكويت، دار ابن حزم، بيروت، ط١(١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م).
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر البغدادي (ت: ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٤(١٤١٨هـ/١٩٩٧م).
- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق/ د.محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط٢(١٤١١هـ/١٩٩١م).
- الدرة البيضاء، يليه عقيدة أهل الإسلام، محيي الدين بن عربي، تقديم وتحقيق وتعليق/ د.محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة.
- ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج، وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليه/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١ (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).
- ديوان ترجمان الأشواق، عناية/ عبدالرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م).
- ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، ابن عربي، المطبعة الأنسية، بيروت، لبنان، ١٢١٢هـ.
- رد المتشابه إلى المحكم من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).

- رسالة الأنوار، ابن عربي، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
- رسالة في العقل، أبو نصر الفارابي، تحرير/ الأب موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٨م.
- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٠(١٤١٧هـ/١٩٩٧م).
- شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، محيي الدين بن عربي، دراسة وتحقيق/ قاسم محمد عباس، حسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ط١(١٩٩٨م).
- شق الجيب بعلم الغيب، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم: سعيد عبدالفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، ط١(٢٠٠١م).
- العبادلة، ابن عربي، تحقيق/ عبد القادر أحمد عطا، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)
- العقل والوجود، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ٢٠١٢م.
- الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، ابن عربي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، بدون تاريخ نشر.
- فصوص الحكم والتعليقات عليه، ابن عربي، د.أبوالعلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق/ موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط٢(١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام، ابن عربي، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١(١٣٦٢هـ).

- كتاب الألف، وهو كتاب الأحدية، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه: محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠١م).
- كتاب التجليات، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠١م).
- كتاب الجلالة، وهو كلمة الله، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠١م).
- كتاب الفناء في المشاهدة، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠٠م).
- كتاب المسائل، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، دار الكتب العلمية.
- كتاب نقش الفصوص، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه/ محمد عبدالكريم النميري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١(١٤٢١هـ/٢٠٠١م).
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق/ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م).
- المجموع في المحيط بالتكليف، القاضي عبدالجبار، عني بتصحيحه الأب/ جين يوسف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- محيي الدين بن عربي، د.محمود قاسم، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر، ط١(١٩٧٢م).
- المعرفة عند محيي الدين بن عربي، د.محمد غلاب، ضمن الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكري المئوية الثامنة لميلاده (١١٦٥ . ١٢٤٠هـ) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، الحافظ الذهبي، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٣(١٤١٣هـ/١٩٩٣م).
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢(١٣٩٢هـ).
- المنية والأمل، القاضي عبد الجبار، تحقيق: الدكتور سامي النشار والدكتور عصام الدين محمد، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٢م.
- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ابن عربي، مجموعة رسائل ابن عريب، دار المحجة البيضاء، بيروت.
- نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري، هانز هيرش شيدر، ضمن كتاب: الإنسان الكامل في الإسلام، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢(١٩٧٦م)، ص٦٣.
- وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا، د.إبراهيم مدكور، ضمن الكتاب التذكاري، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).
- الورع، أحمد بن حنبل، تحقيق/ سمير بن أمين الزهيري، دار الصميعي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١(١٤١٨هـ . ١٩٩٧م).